

כרך נ"ט
תש"פ

עורכים:
יואב אלון
עידו שחר



המזרח החדש

כתב עת ללימודי המזרח התיכון והאסלאם

2020



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





המזרח החדש



המזרח החדש

כרך נ"ט
תש"פ — 2020

עורכים: יואב אלון ועידו שחר

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 ועידו שחר
רכות המערכת ומנהלת האגודה: אסתר כהן
נשיא האגודה: אלי פודה

עריכה לשונית בעברית: ענת פלדמן
תעתיק בערבית: דניאל ר. הירש
עיצוב הכריכה: קריסטינה מורדוכוביץ'
עימוד: יעל קסטל

ועדת המערכת: אלי פודה, מירה צורף, רונן יצחק, מחמד אל-עטאונה, נוגה אפרתי,
אריק סדן, יהודה בלנגה, מיכאל אבשטיין

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
נוסדה בשנת 1949 (ע"ר 58-0051977) (RA 58-0051977) Established 1949

טלפון: 972-508-276-024

דוא"ל: meisai1949@gmail.com

אתר אינטרנט: www.meisai.org.il

תש"פ — כל הזכויות שמורות למזרח החדש

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשרד 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 לתוכני המאמרים החתומים חלה על מחבריהם.

תוכן העניינים

9.....	דבר העורכים
11.....	על הכותבים
13.....	לזכרם
15	לזכרו של ד"ר יובל ארנון-אוחנה
19	לזכרו של פרופ' שמעון בלס
25	לזכרו של פרופ' חיים גרבר
29	לזכרו של פרופ' ששון סומך
35	לזכרו של פרופ' יהושע פורת
41	לזכרו של פרופ' קייס פירו
45.....	מאמרים
	"בחירה טובה של ספרים שקולה למחצית הידע": תאוריית ההלכה של מחמד רשיד רצ'א כמעשה אקלקטי
47	רון שחם
	ספרים בתיבת פח: ילדים כקוראים בתקופת הנהצ'ה
73	עמי איילון
	"כשאתה חושב על אחרים רחוקים":
	השתקפות דמותו של האחר בשירת מחמוד דרוויש
95	את'אר חאג' יחיא
	עלי סאלם — הגות ליברלית מבית מדרשו של אינטלקטואל מצרי מעורב
119	מירה צורף ונעמי אביבי-וייסבלט
	על שלום, היסטוריה, אלימות ופתרונות אפשריים: פלסטינים בישראל, פלסטינים בשטחים ויהודים ישראלים — מבט משווה והצעה לניתוח
153	הלל כהן
173.....	מדור מיוחד: ערבית/עברית ומה שביניהן

175	איך כדאי ללמוד ערבית, או מה בין הערבית הספרותית לערבית המדוברת יוחנן אליחי
179	על הוראת הערבית המדוברת — ריאיון עם אבשלום פרג'ון מראיינים: יואב אלון ועידו שחר
185	הערות פולמוסיות על בית הוצאה עברי של ספרות ילדים ערבית לואי ותד
193	מדור תרבות
	עוזי רבי על: <i>Celestial Bodies</i> Jokha Alharthi
195	
	מחמוד יזבק על: להתראות עכו עלא חליחל
197	
	על אתגריה של תעשיית הקולנוע והטלוויזיה בירדן: הסדרה ג'ן והסרט ג'אבר יעקב רוזן-קניגסבוך
201	
205	ביקורות ספרים
	עמית לוי על: <i>Orientalism, Zionism and Academic Practice: Middle East and Islam Studies in Israeli Universities</i> Eyal Clyne
207	
	עידו שחר על: מפגשים: היסטוריה ואנתרופולוגיה של המרחב הישראלי-פלסטיני דפנה הירש (עורכת)
211	
	יצחק רייטר על: מוסלמים, יהודים וירושלים: דואליות, דיאלוג או גוג ומגוג משה מעוז
215	

219	דוד קושניר על: תרשום ! אנחנו אומה : מוסא כאט'ם אל-ח'וסיני, ביוגרפיה פוליטית יוני פורס
223	רות ג'יניאו על: <i>Emirate, Egyptian, Ethiopian: Colonial Experiences in Late Nineteenth-Century Harar</i> Avishai Ben-Dror
227	סירוס שאייג על: <i>The Rise of the Egyptian Middle Class: Socio-Economic Mobility and Public Discontent from Nasser to Sadat</i> Relli Shechter
231	הגשת מאמרים למזרח החדש
233	הנחיות כתיבה ועריכה
242	תקצירים ותוכן עניינים באנגלית

דבר העורכים

אנחנו שמחים להציג בפניכם את גיליון 59 של המזרח החדש, כתב העת של האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ"א). כתמיד, חלקו העיקרי של הגיליון מביא בפני הקוראים מאמרים מקוריים שעברו שיפוט קפדני במערכת ובידי קוראים חיצוניים בארץ ובחו"ל. חלק זה כולל מאמרים פרי עטם של רון שחם, עמי איילון, את'אר חאג' יחיא, מירה צורף ונעמי אביבי-וייסבלט והלל כהן.

למרבה הצער, קהילת אילמ"א איבדה השנה לא פחות משישה חברים שהלכו לעולמם: ד"ר יובל ארנון-אוחנה, פרופ' שמעון בלס, פרופ' חיים גרבר, פרופ' ששון סומך, פרופ' יהושע פורת ופרופ' קייס פירו. הגיליון כולל הספדים קצרים שנכתבו לזכרם בידי עמיתים שהכירום מקרוב.

בהמשך למסורת של השנים האחרונות, גם בפעם זו אנו מפרסמים מדור תרבות, ובו ביקורות על יצירות מעולם הספרות, הקולנוע והטלוויזיה. בגיליון זה כללנו גם מדור מיוחד, "ערבית/עברית ומה שביניהן", העוסק בתחום לימוד הערבית המדוברת המשגשג בשנים האחרונות ובהתרחבות מפעל התרגום מעברית לערבית. במדור זה מובא טקסט קצר ומרחיב דעת על הוראת הערבית המדוברת, פרי עטו של יוחנן אליחי, מילונאי רב מוניטין שחיבר מספר מילונים של ערבית מדוברת. עם העברת הגיליון לבית הדפוס התבררנו, למרבה הצער, כי יוחנן הלך לעולמו. אנו מקדישים לפיכך את המדור "ערבית/עברית ומה שביניהן" לזכרו. נוסף על הטקסט של אליחי המדור כולל גם ריאיון שקיימנו עם אבשלום פרג'ון, אחד מהבולטים שבמורי הערבית המדוברת הפעילים כיום, וביקורת על פרויקט התרגום לערבית של ספרי ילדים של הוצאת חצבני, פרי עטו של לואי ותד. כתמיד, הגיליון חותם במדור ביקורת ספרים, המציג בפני הקוראים ביקורות על ספרות מקצועית פרי מחקרם של חברי אילמ"א.

אנו מתחייבים להמשיך במאמצינו לשיפור המזרח החדש וחוזרים על בקשתנו לקהל החוקרים לגלות מעורבות במפעל זה. אנו קוראים לכם להגיש מאמרים לשיפוט ולעודד את תלמידי המחקר הטובים ביותר שלכם לעשות כן. אנו מזמינים אתכם לשלוח את המאמרים למערכת בכל ימות השנה כדי שנוכל ליצור תהליך תמידי של שיפוט מאמרים ולבנות מאגר של מאמרים טובים שיתקבלו לגיליונות הבאים. לנוחותכם, כללי ההגשה מפורטים בסוף הגיליון. אנו גם מבקשים שתיענו לבקשות המערכת להעריך או לשפוט מאמרים ולכתוב ביקורות ספרים. כן נשמח לקבל מכם ביקורת, הצעות לשיפור, תובנות והערות.

לבסוף, אנו רוצים להודות לאסת"י כהן, המנהלת המסורה והחרוצה של אילמ"א ומזכירת המערכת של המזרח החדש, שבלעדיה גיליון זה לא היה יכול לצאת לאור. תודות לענת פלדמן, עורכת הלשון, על עבודתה המסורה, הקפדנית והמקצועית שהשביחה עד מאוד את הטקסטים, לדניאל ר. הירש על עבודת התעתיק וכן לדוד גוטסמן מהוצאת פרדס בחיפה על הטיפול יוצא הדופן בהבאת כתב העת לפרסום

במהירות, יעילות ומקצועיות. אנו אסירי תודה לפרופ' מירי שפר־מוסנזון, ראשת בית הספר להיסטוריה באוניברסיטת תל אביב, על הסיוע הכספי הנדיב בהוצאה לאור של הגיליון. זו השנה השלישית ברציפות שבית הספר תומך בנו.

קריאה מהנה ומחכימה!
פרופ' יואב אלון וד"ר עידו שחר

על הכותבים

פרופ' רון שחם הוא פרופסור חבר בחוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית בירושלים. מחקריו עוסקים בכתי הדין השרעיים ובקאדים במצרים המודרנית, ביישום הרפורמות בדיני המשפחה במדינה זו, במעמד המשפטי של לא-מוסלמים בחברות אסלאמיות, בעדים מומחים שפעלו במסגרת כתי הדין השרעיים ובחשיבה משפטית מודרנית. ספרו האחרון, *Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf al-Qaradawi*, יצא לאור בהוצאת בריל בשנת 2018.

פרופ' עמי איילון הוא פרופסור אמריטוס להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב. מחקריו בשנים האחרונות עוסקים בהיסטוריה התרבותית של חברות דוברות ערבית בעת החדשה. ספרו האחרון, *מהפכת הדפוס הערבי*, יצא לאור בהוצאת מאגנס בשנת 2018.

ד"ר את'אר חאג' יחיא היא מרצה וחוקרת בתחום השפה והספרות הערבית המודרנית ובתחום הסוציולוגי-לינגוויסטיקה במכון האקדמי הערבי, מכללת בית ברל, ועמיתת בתר-דוקטורט במכון מופ"ת. סיימה בהצטיינות תואר ראשון, שני ושלישי במחלקה לשפה וספרות ערבית באוניברסיטת בראילן. נושא עבודת הדוקטורט שלה הוא התמונה הפואטית בשירתם של מחמוד דרוויש ואמג'ד נאצר — מאפיינייה והתפתחותה.

ד"ר מירה צורף היא חברת סגל בכיר בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה וחוקרת בכירה במרכז דיין, אוניברסיטת תל אביב. תחומי התמחותה הם היסטוריה חברתית-תרבותית של מצרים בעידן המודרני, נשים ומגדר בחברות ערביות ואסלאמיות והיסטוריה של צעירים במרחבי המזרח התיכון וצפון אפריקה. בשנת 2018 שימשה, יחד עם ד"ר תמי רזי, העורכת של הגיליון המיוחד של המזרח החדש: נשים ומגדר במרחבים מזרח תיכוניים. ספרה מיי זיאדה — אינטלקטואלית מצרית בין העולמות עתיד לראות אור בהוצאת רסלינג בראשית 2021.

נעמי אביבי-וייסבלט היא תלמידת מחקר לתואר שלישי במחלקה לשפה וספרות ערבית באוניברסיטה העברית. נושא מחקרה — כתיבתו הסאטירית של עלי סאלם, בהנחיית פרופ' גבריאל רוזנבאום. לימדה מגוון קורסים בערבית בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב ובמכללת לוינסקי. שימשה מפקחת על הוראת הערבית בכתי ספר יהודיים במחוז המרכז ומפמ"ר ערבית. בין פרסומיה: תרגילים בתחביר ערבי בהוצאת המכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה, 2002 (עם ציפי קימלדורף) ובואו נלמד ערבית — ערבית מדוברת לכיתה ה בהוצאת מרחבים — המכון לקידום אזרחות משותפת בישראל ויוזמות אברהם, 2020 (עם מייסלון נזיר מג'לי).

פרופ' הלל כהן מלמד בחוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית בירושלים. בין ספריו: ערבים טובים: המודיעין הישראלי והערבים בישראל (הוצאת כתר ועברית, 2006); כיכר השוק ריקה: עלייתה ונפילתה של ירושלים הערבית (הוצאת מכון ירושלים לחקר ישראל, 2007); תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי ערבי (הוצאת כתר ועברית, 2013).

לזכרם



ד"ר יובל ארנון-אוחנה משוחח עם דוד בן-גוריון לאחר שנתן לו עותק של עבודת המוסמך (מ"א) שלו בעת ביקורו של "הזקן" במכון שילוח באוניברסיטת תל אביב ב-1971.

לזכרו של ד"ר יובל ארנון-אוחנה

2019-1942

יובל ארנון-אוחנה היה היסטוריון פורץ דרך בחקר החברה הפלסטינית בתקופת המנדט שתרם רבות ללימוד התנועה הלאומית הפלסטינית בשלב מכריע בהתפתחותה, שנות המרד הערבי הגדול. יובל נולד למשפחה שישבה בצפת החל מהמאה השבע-עשרה. אבי המשפחה באותה תקופה היה המקובל סולימאן אוחנה, שנמנה עם תלמידי ("גוריי") האר"י. סבו של יובל, נסים בנימין אוחנה, כיהן כרב הספרדי הראשי של חיפה בשנים 1947-1962, ואביו, אליהו, היה בנקאי ואיש ציבור ידוע שזכה להוקרת מועצת העיר תל אביב (יקיר העיר תל אביב, 1989). יובל נולד בשבוע חנוכה תש"ג (1942) בתל אביב. מרבית ילדותו עברה עליו בירושלים, בה למד בגימנסיה רחביה. בהמשך שב עם משפחתו לתל אביב וסיים את לימודיו בגימנסיה הרצליה.

עם סיום שירותו הצבאי בנחל המוצנח פנה ללימודי התואר הראשון באוניברסיטת תל אביב בחוגים היסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה והיסטוריה כללית (1963-1966). היו אלה השנים הראשונות לקיומו של החוג להיסטוריה של המזרח התיכון, ויובל נשבה בקסמם של לימודי האסלאם ותולדות האזור. סמוך לסיום לימודיו נפתח

באוניברסיטת תל אביב מכון שילוח – מכון המחקר האקדמי הראשון בארץ לחקר המזרח התיכון בן זמננו. יובל הזמן להצטרף אליו כאחד מחוקריו הראשונים, ובשנים 1966-1972 הופקד על כתיבת הפרקים שדנו בערב הסעודית ודרום תימן בשנתון המכון *The Middle East Record*.

ב-1968 פנה ללימודי התואר השני בחוג להיסטוריה של ארצות האסלאם באוניברסיטה העברית בירושלים. ללימודים אלה נודעה השפעה רבה על התפתחותו כחוקר. הוא השתתף בסמינרים שלימד פרופ' גבריאל בר, מגדולי ההיסטוריונים החברתיים של המזרח התיכון וחלוץ תחום זה בישראל. כמו רבים מתלמידי החוג באותן שנים הוא נפעם מהגישות החדשות ומהנושאים המרתקים שהיסטוריונים חברתיים כתבו עליהם. בשנים אלה גם נתן ביטוי לסקרנותו העזה לנושא ההיסטוריה של הפלסטינים בתקופת המנדט. אין תמה שעבודת הגמר למ"א, שנכתבה בהנחיית פרופ' בר, הייתה בנושא פלאחים במרד הערבי בארץ ישראל, 1936-1939.

המרד הערבי הגדול (אל-ת'ורה אל-ערביה אל-כברא) על מורכבותו וצדדי הרבים, וכמובן משמעותו מרחיקת הלכת בהיסטוריה הפלסטינית, היה לנושא מחקר שהעסיק את יובל שנים רבות. הכוחות החברתיים שעמדו ברקע למרד ולמאבקים הפנימיים בתנועה הלאומית הפלסטינית ניצבו במרכז עבודת הדוקטור שלו, המאבק הפוליטי הפנימי בתנועה הלאומית הפלסטינית, שכתב במסגרת החוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב בהנחייתו של פרופ' שמעון שמיר. במסגרת לימודי הדוקטורט למד גם בבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה באוניברסיטת לונדון (SOAS) בהנחייתו של פרופ' P.M. Holt.

ד"ר יובל ארנון-אוחנה היה אחד ההיסטוריונים הראשונים שכתבו על המרד הערבי על יסוד תעודות של שלושת הצדדים שהיו מעורבים במרד – הפלסטינים, היהודים והבריטים. שני חיבוריו על המרד – פלאחים במרד הערבי, 1936-1939 (1978) וחרב מבית – המאבק הפנימי בתנועה הלאומית הפלסטינית, 1929-1939 (1981) – הם אבני יסוד בחקר תולדות התנועה הלאומית הפלסטינית והסכסוך הישראלי-ערבי. יובל המשיך לכתוב על התנועה הלאומית הפלסטינית ועל הסכסוך, וספרו האחרון בתחום זה, קו החריש והאש: מאה וחמישים שנות סכסוך על ארץ ישראל, 1860-2010 (2013), הוא אחד החיבורים המקיפים ביותר על תולדות העימות הישראלי-ערבי.

יובל היה מחבר פורה. נוסף על עבודות המחקר שפרסם הוא כתב ספרים על אודות פרקים שונים הקשורים לתולדות חייו או לנושאים שריתקו אותו במיוחד. כך, ספרו על משמר הר הצופים (2008) הוא עדות של חייל על עלילות שירותו הצבאי במובלעת הר הצופים בשנים שקדמו למלחמת ששת הימים, וכוכב יאיר – ההתחלה (2017) הוא סיפור הקמת היישוב כיומן אישי של יובל ובני משפחתו, שהיו בין מייסדי המקום. פרשת עלייתם לישראל של יהודי אתיופיה הייתה קרובה במיוחד לליבו, והוא ערך ספר מרגש בנושא זה – הגדת יציאת אתיופיה. הנה קם עם ומתחיל ללכת: ילדים כותבים את קורות מסעם הרגלי מאתיופיה דרך סודאן לירושלים (2005).

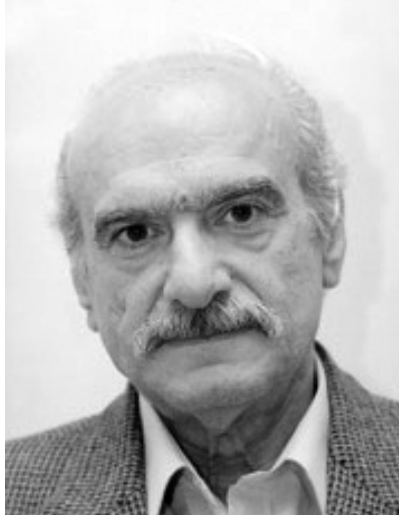
לאחר מלחמת יום כיפור נענה יובל לפנייה לשרת במוסד, שבאותם ימים פעל לחזק את המערך המחקרי שלו. הוא מילא שורה של תפקידים מחקריים ומבצעיים במשך

למעלה מעשרים וחמש שנים עד לפרישתו לגמלאות. לפני פרק חשוב זה בחייו, וגם לאחריו, הוא לימד היסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטאות ובמכללות. הוא היה מורה מחונן ומרצה מרתק שהדביק בהתלהבותו את הסטודנטים שלימד באוניברסיטת חיפה, במרכז הבינתחומי בהרצליה ובמכללת (לימים אוניברסיטת) אריאל. אך סמלי הוא שאת פעילותו הנלהבת בהוראה חתם עם בני נוער במכינה הקדם-צבאית אדרת. יובל ניחן באישיות כובשת. קסם אישי, שמחת חיים ואופטימיות רבה, יחד עם צניעות נדירה, נועם הליכות ונכונות לסייע ללא גבול לקרובים ולרחוקים, עשו אותו ליקיר ליבם של רבים.

יובל הלך לעולמו ב-12 ביולי 2019. הוא נטמן בבית העלמין ביישוב מגוריו כוכב יאיר, כשקהל רב מלווה אותו למנוחתו. הוא השאיר אחריו את אשתו חמדה (לבית קרסילובסקי), הנדסאית נוף והיסטוריונית, וארבעה ילדים: ישי — מהנדס סביבה; יואב — מוזיקאי ומפיק מוזיקה ואיש רדיו; נעמה — היסטוריונית של התקופה המונגולית; וגלעד — מוזיקאי ופסנתרן. הוא יחסר מאוד לבני משפחתו, חבריו, ידידיו ותלמידיו הרבים.

יהי זכרו ברוך.

גדי גילבר, אוניברסיטת חיפה



לזכרו של פרופ' שמעון בלס

2019-1930

סיפור חייו של פרופ' שמעון בלס מסמל באופן מטפורי את דעיכתה של הזהות התרבותית היהודית-ערבית במחצית השנייה של המאה העשרים ואת פרפורי גסיסתה בימינו לאחר יותר מאלף וחמש מאות שנים של היסטוריה מתועדת. בלס נולד בבגדאד בשנת 1930, ועוד בהיותו תלמיד בבית ספר "אליאנס" הצטרף כפטריוט עיראקי למפלגה הקומוניסטית. הגירתו לישראל בשנת 1951 הייתה, כדבריו, הגירה "של הכרח, לא של אידיאולוגיה". למצב בארץ ישראל היה מודע מקריאת העיתונות האירופית והאמריקנית, שאותה הכיר כעוזר הסנטור היהודי-עיראקי עזרא בן מנחם דניאל (1874-1952). טרם הגירתו כתב ויצר בלשון הערבית והמשיך בכך גם בישראל, לאחר הצטרפותו למפלגה הקומוניסטית הישראלית. בלס פרסם בביטאונים של המפלגה בערבית, העיתון אל-אתחאד והירחון אל-ג'דיד, בשם העט "אדיב אל-קאץ" (סופר מספר סיפורים). בהמשך המיר את לשון כתיבתו לעברית, תחילה כעיתונאי ופובליציסט בביטאון המפלגה קול העם ולאחר מכן עבר גם לכתיבה ספרותית בעברית. הרומן העברי הראשון שלו, המעברה, שנכתב במקורו בערבית, התפרסם בשנת 1964, לאחר שזנח את טיוטת המקור הערבי שנשאה את הכותרת מד'כראת ח'אדמה (זיכרונותיה של משרתת). ברומן זה העלה בלס, לראשונה בספרות העברית, את שאלת הזהות התרבותית הערבית של יהודי ארצות ערב. מאז ועד מותו פרסם בלס ספרות יפה רק בעברית, אך עדיין חש "שייך לתרבות הערבית" והמשיך להילחם בתוככי התרבות הישראלית על זכות הקיום של התרבות הערבית במרקם התרבותי הישראלי החדש. הוא נאבק במרץ באופי האליטיסטי-מערבי של המרכז הקנוני של התרבות הישראלית, והציג אלטרנטיבה לשיח התרבותי הדומיננטי למרות המחיר

הכבד של התעלמות כמעט מוחלטת מצד הממסד הספרותי. ביצירותיו הקפיד בלס לשרטט את הגבולות האוטופיים של השיח התרבותי הישראלי, שבמסגרתם מתפקדים נכסי התרבות הערבית לצד אוצרות התרבות היהודית-עברית. בשנות התשעים פרסם שני ספרי המשך לרומן המעברה: תל-אביב מזרח (1998) וילדי חוץ (2003). שלושת הרומנים התפרסמו בהמשך כטרילוגיה הנושאת את הכותרת תל-אביב מזרח. כטרילוגיה, כמו בספריו האחרים דוגמת והוא אחר (1991) וספרו האחרון בגוף ראשון (2009), הביע בלס את שייכותו לתרבות הערבית תוך שהוא נאבק על זכות קיומה בחברה הישראלית. "אני יהודי-ערבי", הדגיש שוב ושוב, "אני יציר כפיה של התרבות הערבית, כולל הספרות שלה וההיסטוריה שלה. זו אכן זהותי, וגם כשאני כותב בעברית אני רואה עצמי כערבי. כפי שיש ערבי נוצרי, יש גם ערבי יהודי כמוני".

ניסוח בהיר של גבולות השיח הישראלי האוטופי, אליבא דבלס, בא לידי ביטוי מובהק בקובץ הנובלות אותות סתיו שיצא לאור ב-1992, שבו חברו יחדיו שלוש ערים (בגדאד, פריז, תל אביב), שלושה גיבורים (זכיה, חוסני מנצור, יעקב רשף) ושלוש מערכות של יחסי גומלין וסימביוזות בין-תרבותיות הפועלות בתוך רב-מערכת כוללת הסובבת בציר אחד. כל נובלה מסכמת התרחשויות של יום אחד בלבד, אך מבעד לתודעת הדמות המרכזית ככל נובלה נחשף פן מעולמו התרבותי של בלס. בנובלה הראשונה, "איה", עשה בלס שימוש בחומרים אוטוביוגרפיים – תולעת הספרים הנמשכת לאידיאלוגיה הקומוניסטית היא גם דמות הסופר עצמו בנעוריו כפי שהוא מדמיין אותה בבגרותו. תודעתה של זכיה (היא "איה" שבכותרת), האומנת המוסלמית במשפחה היהודית, היא הפריזמה שדרכה חושף הסופר את יהדות בכל באחד הרגעים הטרגיים בכל תולדותיה: רגע הוויתור על האזרחות העיראקית בתחילת שנות החמישים, נטישת המולדת האהובה וההגירה לישראל בחוסר כול ובלא התלהבות יתרה. העלילה נפרשת תוך מעקב אחר תודעת האומנת, המיטלטלת במשך יותר משלושים שנה בין משפחתה הערבית המוסלמית שדחתה אותה ובין המשפחה היהודית שאימצה אותה. כך נחשפת בפני הקוראים מערכת אנלוגיות מסועפת, שהציר הסטרוקטורלי והתמטי שלה הוא המתח הדיאלקטי בין המסגרת ושבירתה, בין הזהות המהותנית לזהות הפוסט-מודרנית. על המתח הזה נשען גם חזונו האוטופי של היוצר על המדינה, החברה והתרבות הישראלית ועל המהפך, שגם אם יתממה – כך מאמין המחבר המשתמע (implied author) בנובלה – בוא יבוא. המשפחה היהודית העומדת על סף פרידה מארץ הפרת והחידקל היא קלידוסקופ של קהילת יהודי בכל העתיקה, הנדחקת על ידי אדוני הארץ החדשים, הערבים המוסלמים, שהגיעו אליה יותר מאלף שנים אחרי אבות אבותיהם של יהודי עיראק.

אירועי הנובלה השנייה, "אותות סתיו", מתרחשים בפריז, ובמרכזם עומדת דמות האינטלקטואל המצרי חוסני מנצור בן השמונים ושש. אין לרדת לעומקה של דמות זו בלי להכיר את האינטלקטואל המצרי חוסיין פוזי (1900-1988), שהיה אחד היוצרים הלא-שגרתיים בתרבות הערבית במאה העשרים וחתר למען לאומיות מצרית צרופה בתקופה של פריחת הלאומיות הערבית. פוזי נולד בנקודת המגע שבין שתי המאות וייצג את החיבור בין העבר להווה, כדמות רנסאנסית של המאה העשרים:

רופא, אוקיאנוגרף, איש מסעות, סופר, היסטוריון, מוזיקולוג, זואולוג ועיתונאי. כמו המיתוס של סינדבאד, שדמותו מרחפת על הנובלה, מהדהדים באוזנינו בשעת הקריאה דברי פוזי: "לעולם חייב האדם להוסיף ולבקש דעת", דהיינו לעולם כל יחדל האדם מחתירה להתפתחות ולשינוי. מנצור גיבור הנובלה, כפוזי וכבלס עצמו, הוא רציונליסט, אך גם רומנטיקן ואיש חזון, שאהבתו לתרבות הערבית איננה מקלקלת את אהבתו לנכסי התרבות המערבית. הוא חי על קו התפר שבין מערב למזרח, בין פריז לקהיר, וחותר ליצור הרמוניה בעולמו הנפשי בעודו מתמודד עם זכר אשתו שהלכה לעולמה, עם המגבלות הגופניות של גילו המתקדם ועם התקפי איבוד הזיכרון. הוא חולם על רנסנס חדש ועל סימביוזה בין מערב למזרח ומבכה את תפארתו האבודה של המזרח שירד מנכסיו, כמו הנילוס לאחר הקמת סכר אסואן ש"שאגתו המדהדת מנככי העבר הייתה לאנקה וגאותו למרמס". סכר זה משמש בספרות הערבית המודרנית משל לדו־ערכיותה של הציביליזציה המערבית: קדמה והתפתחות מחד גיסא והרס והכחדה מאידך גיסא. מנצור מוקיע את המגלומניה של הנשיא גמאל עבד אל-נאצר, שניסה למחוק את הלאומיות המצרית בשנות האיחוד עם סוריה, וקורא לחדש את הזיקה למקורות התרבות ולהמשיך את הדרך שהלכו בה אנשי הרוח בתקופת הזוהר של התרבות הערבית בימי הביניים. הוא מטיף לפתיחות ולשבירת מסגרות — "לצאת מן הקונכייה, למתוח גשר אל תרבות ארצנו העתיקה, אל תרבות יוון, אל תרבות אירופה, לחדש ימינו כקדם". אין כאן, אפוא, רק הוקעת ההשתקעות בתרבות המערבית וזניחת התרבות הערבית, אלא גם הטלת דופי בתרבות הערבית הנרקיסיסטית הבזה לתרבות המערבית.

לשתי הנובלות דלעיל מצטרפת נובלה שלישית, "בשערי קנדינסקי", ובניגוד לנובלות האחרות, המרחב שלה הוא האומנות המודרנית, ובעצם גבולות השיח הישראלי ה"נכון". בה בעת בא בה לידי ביטוי באופן מובהק אותו מרכיב מבני ותמטי המלכד את שלוש הנובלות, ולמעשה את כל יצירותיו של בלס — שבירת מסגרת הזהות המהותנית. בנובלה זו יעקב רשף, יליד רוסיה, האומן והמורה לציור, נרדף על ידי מזג סינדבאדי של שריפת גשרים ויציאה אל המרחב. כך הוא גם מבין את הרישום של מרים, ידית נעוריו הכלואה בסנטוריום, המציג אישה המתנשאת לארובה או ארובה בדמות אישה שראשה ענן פורח; זינוק מזה ומשיכה כלפי מטה מזה, בדומה לפסלי האמן אלברטו ג'קומטי (1910-1966), "שמותחים את גופם בכוח הרצון להגיע אל על, בעוד האדמה אוחזת בהם ולא מניחה להם להמריא". כך גם מאבקו של יעקב למען הגשמת דרכו באומנות תחת עול המסגרות המשפחתיות והקיומיות, בעוד הוא מהלך על החוט הדק שבין הזיקה לסביבה ובין חוויות ההגשמה, בין הריאליה לאידיאה. נובלה זו היא המחשה מופשטת של אותו חזון שבו מצטלבות כל הנובלות — יציאה מקונכיית הזהות המהותנית.

שלא כמו בכתביו התאורטיים, בשלוש הנובלות דלעיל משאיר בלס מקום נרחב לפרשנות בין השיטין ולא כופה על הקורא פרשנות אחת שאין בלתה. בסוף הנובלה "איה" מגיש היהודי הקומוניסט לאומנת המוסלמית ספר קוראן, אבל איה "קפואה במקומה, בהתה אליו באטימות ותווי פניו הלכו והיטשטשו לנגד עיניה". בנובלה "אותות סתיו" ממתין חוסני מנצור לאחייניתו שתסיעו לשדה התעופה ואז "בחורה

זהובת שיער הופיעה בפתח החדר והביטה בו בהשתוממות". ובנובלה האחרונה, "בשערי קנדינסקי", כשם סדרת הציורים שתכנן, משקיף יעקב על הים, אם תרצו על הנהר של הרקליטוס שאי אפשר להיכנס אליו פעמיים. הוא מתבונן בתנועת הגלים המבקשים אחיזה בחוף והחוף דוחה אותם והם נשברים ונאנקים, "כיוצא בזה דופק הזמן... אדיש הוא ויציב, מפליג במעגלו הנצחי, ואילו האדם כגלים תמימים אלה יבקש תמיד אחיזה בדבר-מה, אלא שכל אחיזה כמותה כמלכודת ונפשו תערוג לחופש". בשלוש הנובלות אפשר להבחין באותו חוט שני השזור בכל יצירתו הספרותית של בלס: אהבת האדם באשר הוא אדם, ללא הבדל גזע, מגדר, דת או לאום, ושאיפה ליצור מכנה תרבותי לכל יושבי הארץ הזאת שיאפשר חיים משותפים למרות ההבדלים האידיאולוגיים. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בנובלה "איה" בעת שהאומנת נכנסת אל בית הכנסת שברחבתו מתנהלת פעילות הרישום לקראת ההגירה לישראל, ונושאת "תחינתה ועיניה אל ארבע האותיות בלב הפרוכת", ואגב כך מוזמן הקורא הבקי במורשת המוסלמית להפליג אל שירת המשורר-המיסטיקן המוסלמי הקדום מוחי אל-דין בן אל-ערבי (1165-1240):

שערי ליבי כיום פתוחים לכל צורה ופן
לכר של אילים, ולאשר בו לנזירים משכן
לבית-פולחן של אלילים, וגם לכעבה של צליין
לשני לוחות של התורה, וגם לספר הקוראן
דוגל אני בדת האהבה, ולא חשוב לאן
פניה מועדות, כי לי האהבה — דת וגם פולחן

בלס השתדל לא להתערב בצורה ישירה בפולמוס החרף על הזהות והתרבות היהודית-ערבית שהתלקח בציבוריות הישראלית החל משלהי שנות השמונים של המאה שעברה, אף שדמותו וכתביו סיפקו השראה למתפלמסים לא מעטים. הדבר בלט במיוחד כאשר הזהות היהודית-ערבית הפכה לזהות שאינטלקטואלים מזרחים שמאלנים (מרביתם צאצאים צברים של יוצאי ארצות ערב) התהדרו בה ממניעים פוליטיים ואידיאולוגיים, כלומר כדי להתנגח עם הממסד הציני-אשכנזי המתייחס לתרבות הערבית כנטע זר בחברה הישראלית ורואה בערבית לשון שיש ללמוד רק כדי לדעת את האויב. שלא כבלס ויוצרים ערבים-יהודים אחרים, אינטלקטואלים שמאלנים אלה מנהלים שיג ושיח רק בינם לבין עצמם, כמו היו בכועה, ועושים שימוש בטרמינולוגיה מיוחדת שאפשר להחיל עליה את כללי השיח בכתות הסגורות. מדובר באמונה עיוורת, מעין דתית, בקיומה של תרבות וזהות יהודית-ערבית שהמונים האמורים להיות משתייכים אליה מכחישים בתוקף את קיומן. על רקע זה, אירוני שמרביתם של אינטלקטואלים אלה אינם שולטים בלשון הערבית, המרכיב המרכזי בזהות הערבית, שעל פי בלס ועמיתיו היוצרים היהודים-ערבים היא תנאי יסוד לזהות הנדונה.

גם בעולם הערבי אין כיום געגועים אמיתיים לזהות ולתרבות היהודית-ערבית, מן הסתם בעיקר בשל הנסיבות הפוליטיות במזרח התיכון. מאז קום המדינה פועלים

מנגנוני החינוך והתרבות בכל מדינות ערב לגמד את תרומת היהודים לתרבות הערבית ואף למחוק כל זכר לה. במאמר הספד לבלס סיפר הסופר הלבנוני אליאס ח'ורי (נולד 1948) כיצד ניסה בשנת 1998 לארגן מפגש בביירות עם אינטלקטואלים יהודים-ערבים, אבל בשל אווירה של איומים וטינה המפגש בוטל ועל הבמה הוצבו כיסאות ריקים כדי לציין את "ההיעדר" היהודי-ערבי בשל ההסכם שבשתיקה בין שתי התנועות הלאומיות, היהודית-ציונית והערבית, להדיר את היהודים הערבים מן התרבות הערבית.

בשנת 2006 זכה בלס בפרס נשיא המדינה לספרות כ"מי שהעמיד קורפוס גדול של ספרות שנכתבה מפרספקטיבה מזרחית ואתגר בכך את הקנון של הספרות הישראלית". לצד כתיבתו הספרותית התבלט בלס גם כמתרגם מערבית לעברית, ולאחר שהשלים דוקטורט בסורבון בפריז על השתקפות הסכסוך הישראלי-ערבי בספרות הערבית – גם כחוקר של הספרות הערבית. המחקר התפרסם כספר בעברית בשם הספרות הערבית בצל המלחמה (1978) וגם בשפות אחרות. לאחר שובו מפריז השתלב בחוג לשפה וספרות ערבית באוניברסיטת חיפה, לימד ספרות ערבית, הדריך תלמידי דוקטורט ופרסם מחקרים על הספרות הערבית בעברית, אנגלית, ערבית וצרפתית. כמו כן שימש ראש החוג ועורך כתב העת אל-כרמל: מחקרים בשפה וספרות ערבית, שהוא היה בין מייסדיו לפני כארבעים שנה.

בערבו של יום רביעי 2 באוקטובר 2019 ליווינו את שמעון בלס בדרכו האחרונה בבית העלמין בקיבוץ רגבים. מספר מלוויו מבין האינטלקטואלים הפעילים למען הזהות והתרבות היהודית-ערבית לא עלה על מספר אצבעות כף יד אחת. כשצעדנו אחר ארונו יהודים, מוסלמים ונוצרים בודדים שמבכים את קיצה הממשמש ובא של התרבות שהוא היה מייצגה האותנטי האחרון, לא הייתה כלל תחושה של מוות המבשר תחייה תרבותית חדשה. היה זה ביטוי מטפורי מובהק של סוף דרך, פרפורי גסיסה אחרונים של הזהות והתרבות היהודית-ערבית.

יהי זכרו ברוך.

ראובן שניר, אוניברסיטת חיפה



לזכרו של פרופ' חיים גרבר

2019-1945

פרופ' אמריטוס חיים גרבר, מגדולי ההיסטוריונים של המדינה העות'מאנית, הלך לעולמו ב-7 באפריל 2019 (ב' בניסן תשע"ט). חיים נולד בפתח תקווה בשנת 1945 להורים שעלו מפולין בשנות השלושים של המאה הקודמת. הוא גדל במושבה כפר סבא הסמוכה ועשה את שירותו הצבאי בשנים 1963-1965. עם סיום שירותו הצבאי הוא נרשם ללימודים באוניברסיטת תל אביב, שם למד בחוגים להיסטוריה של המזרח התיכון ומדע המדינה. השילוב בין היסטוריה למדעי החברה עתיד היה לאפיין את מחקריו הרבים גם בהמשך.

חיים העיד על עצמו שבאותן שנים של לימודים לתואר בוגר גמלה בליבו ההחלטה לעסוק בהיסטוריה של האימפריה העות'מאנית. היה זה משפט בספרו של פרופ' ברנרד לואיס על צמיחתה של תורכיה המודרנית שהצית את דמיונו. באותה פסקה קצרה הזכיר לואיס את העושר הרב שבארכיונים העות'מאניים — עושר הממתין שיחשפו את מכמניו.

הרצון להעמיק בחקר האימפריה העות'מאנית תרם להחלטתו להמשיך ללימודי המוסמך בחוג להיסטוריה של ארצות האסלאם באוניברסיטה העברית, וללמוד, בין השאר, אצל מר דוד פרחי ופרופ' גבריאל בר. שני מורים אלה — כך סיפר לימים — היו לרבותיו העיקריים ומי שהכשירו אותו להיות חוקר של האימפריה העות'מאנית. היה

זה פרחי שלימד אותו כיצד לפענח תעודות הכתובות בכתב יד בתורכית עות'מאנית. עבודה סמינריונית שכתב אצל פרחי עסקה במנהל של סנג'ק ירושלים והתבססה על מסמכים שחיים איתר בגנון המדינה. הייתה זו למעשה העבודה העות'מאניסטית הראשונה שכתב, ומאוחר יותר היא הורחבה ופורסמה כספר.

חיים כינה את פרופ' בר "המנטור האינטלקטואלי שלי". בעזרתו ותחת הדרכתו הוא התוודע לנושאי מחקר שליוו אותו לאורך כל הקריירה שלו, ובהם הגילדות העות'מאניות, היסטוריה אגרארית, מוסד הוקף והיסטוריה משפטית. בהדרכתו של פרופ' בר כתב חיים את עבודת הדוקטור שלו, שעסקה בחברה ובכלכלה של העיר בורסה במאה השבע-עשרה. הייתה זו עבודה חלוצית שהתבססה על מחקר היסטורי וכלכלי של מסמכי בית-הדין השרעי (הסג'ל) של העיר. חיים סיפר שמחקרו המקיף של פרנן ברודל (Braudel) על הים התיכון ומחקרים אחרים פרי עטם של היסטוריונים מאסכולת האנל (Annales) שימשו עבורו מקורות השראה עיקריים לעבודת המחקר, וזאת נוסף על רצונו להתעמק בתנאי החיים של האנשים הפשוטים. חיים שהה כשנתיים (1973-1975) בערים בורסה ואסתנבול עם מלגת מחקר מטעם האוניברסיטה העברית, ועמל שם על העתקה, פענוח ותרגום של המסמכים הללו (בשנות השבעים עדיין נאלצו חוקרים להעתיק מסמכים בכתב ידם). לאחר אישור עבודת הדוקטור שלו (1976) הוא החל ללמד בחוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית. אוניברסיטה זו הייתה למשכנו האקדמי לאורך כל הקריירה שלו. הוא קיבל שם דרגת מרצה (1980), מרצה בכיר (1983), פרופסור חבר (1991) ופרופסור מן המניין (1997). בשנת 2007 יצא לגמלאות, אך המשיך ללמד בהתנדבות באוניברסיטה, לחקור, להרצות בכנסים בארץ ומחוצה לה ולפרסם כמעט עד יומו האחרון.

תחומי ההוראה והמחקר שלו באוניברסיטה העברית התמקדו באימפריה העות'מאנית וברפובליקה התורכית. חיים היה בין החוקרים הראשונים בתחום לעשות שימוש נרחב בגישות מדעיות הלקוחות ממדעי החברה על מנת להציע דיונים מקיפים בהיסטוריה חברתית, כלכלית ומשפטית. מחקריו הרבים נבנו על קריאה שיטתית וביקורתית של מסמכים מנהליים ומשפטיים עות'מאניים שנכתבו בתורכית עות'מאנית ובערבית. לעיתים הוא עסק גם במקורות רבניים הכתובים בעברית כדי להצביע על השפעות הדדיות בין יהודים למוסלמים שחיו באימפריה העות'מאנית וכן כדי להדגיש את החובה לחקור היסטוריה של יהודים כחלק מההיסטוריה של האוכלוסייה הכללית ולא כתחום נפרד שהתקיים לאור חוקים נפרדים שייחדו רק את היהודים. חיים התמקד במחקריו בעיקר במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה – לא רק משום עושר המקורות היחסי על תקופה זו, אלא גם בשל רצונו לבחון (ולהפריך) את תאוריית השקיעה ששלטה עשורים רבים בכתיבה על האימפריה העות'מאנית. אכן, מחקריו, שהיו לעיתים קרובות פורצי דרך, שיקפו את סקרנותו, את רוחב אופקיו ואת רצונו לאתגר תפיסות מקובלות. במחקריו הוא הראה שתפיסות אלו מבוססות פעמים רבות על הנחות יסוד שגויות ועל דעות קדומות שאפיינו את יחס האקדמיה המערבית לעולם האסלאם בכללותו ולאיימפריה העות'מאנית בפרט. הוא העיד שמעל לכל מחקריו "ריחפו" השאלות הגדולות שהעסיקו את המחקר העות'מאניסטי במחצית השנייה של המאה העשרים, ובהן עיצובה הדיספוזיט לכאורה

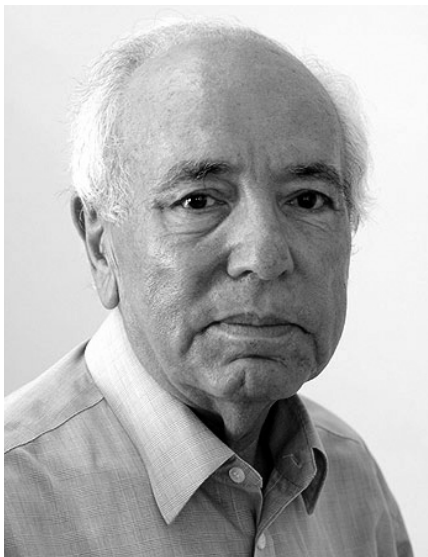
של המערכת הפוליטית העות'מאנית, קיומה של חברה אזרחית ויכולתה לאתגר את מרותו של המרכז השלטוני, סוגיית השקיעה של האימפריה, אופייה של מערכת השיפוט העות'מאנית, מידת עצמאותה ויכולתה להתאים עצמה לשינויים פוליטיים, כלכליים וחברתיים.

מגוון הנושאים שעסק בהם משקף היטב את סקרנותו האינטלקטואלית ואת תחומי העניין הרבים שלו: ההיסטוריה המנהלית של סג'ק ירושלים במאה התשע-עשרה כראי לבחינת הרפורמות העות'מאניות ומידתן יישומן, הצלחתן והשפעתן על תהליכי שינוי במרחב הירושלמי; ההשפעה הרבה של האימפריה העות'מאנית על עיצובו של המזרח התיכון המודרני – מחקר שביקש לקשר בין תפיסות כלכליות ואגרריות עות'מאניות ובין תהליכי מודרניזציה ועיצובן של חברות מזרח תיכוניות במאה העשרים; יחסי גומלין בין חברה, כלכלה ומשפט במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה לאור תעודות הסג'ל וקבצים של פסקי הלכה. תחום מחקר אחרון זה שיקף את העניין הרב של חיים במשפט כמוסד חברתי-היסטורי ובסוגיות העולות מבחינת מסמכי בתי הדין, לדוגמה מעמדן של נשים בבית הדין השרעי ומידת השתתפותן בכלכלה העירונית ויהודים ומוסלמים בחברה העות'מאנית והקשרים ההדדיים ביניהם על פי מקורות כתובים מוסלמיים ומקורות כתובים יהודיים. בשנות התשעים של המאה הקודמת פנה חיים לעסוק במשמעויותיה השונות של זהות קולקטיבית חברתית פלסטינית החל בתקופה הצלבנית, דרך התקופה העות'מאנית ועד ימינו אנו, ובעיצובה של זהות לאומית פלסטינית בשלהי התקופה העות'מאנית.

בכל המחקרים הללו הפגין חיים פתיחות אינטלקטואלית, מקוריות רבה וידע מופלג. הגם שלעיתים נתפס כאדם פרטי מאוד המתרחק מאור הזרקורים, הוא לא היסס להתמודד, לעיתים בכיקורתיות רבה, עם מה שנתפס בעיניו כתפיסות שגויות או מיושנות, לאתגר אותן ולהציע כיוונים חדשים למחקר שרבים אחרים אימצו מאוחר יתר. תרומתו הגדולה של חיים למחקר על חברות עות'מאניות ניצבת בפנינו בשלל מחקרים ופרסומים, המשמשים מצבה ראויה לשנים הרבות שבהן עסק במחקר. בן 74 היה במותו.

יהי זכרו ברוך.

אייל ג'ינאו, האוניברסיטה העברית בירושלים



לזכרו של פרופ' ששון סומך

2019-1933

לפני כמה חודשים נזכרתי, שוב, שששון סומך כבר לא עימנו. כתבתי מאמר אקדמי והזכרתי בו את ששון, ולפתע כתבתי לא רק את שנת הלידה שלו אלא גם את שנת המוות, 2019. ששון היה חולה משך שנים רבות, אבל אני נזכרתי בששון שלפני המחלה — ששון החוקר האדיר, המורה והחבר.

ששון נולד ב-1933 בבגדאד למשפחה יהודית אמידה. את סיפור חייו סיפר שבעים שנים מאוחר יותר באוטוביוגרפיה שלו בבגדאד, אתמול (2003). בבגדאד עיצבה את חייו וגם את מפעלו המחקרי. הנער הצעיר הכיר משוררים רבים ואינטלקטואלים בולטים. הוא חי את בגדאד, את מערכות העיתונים שלה, את בתי הקפה, את הספריות ואת הדיונים הספרותיים והפוליטיים שנערכו בה. הוא היה בעיראק ברגע מכריע, בזמן שהמהפכה השירית החשובה ביותר בשפה הערבית התעצבה בעיתוני התקופה. מהפכה זו השפיעה רבות על חייו ועל עבודותיו.

לארץ הגיע בשנת 1951, היישר למעברת רעננה. ששון הצטרף למעגלים קומוניסטים וכתב ביקורות ויצירות ספרותיות בעיתוני המפלגה כמו אל־ג'דיד וקול העם. אלמוג בהר, עידן בריר ואני נחשפנו בשנות מחלתו למספר מאמרים שפרסם בשם בדוי בקול העם, שרעייתו האוהבת טרי גילתה במשרדו. מאמריו בעברית ובערבית בעיתונות הקומוניסטית חושפים ששון אחר — צעיר וכועס, מבריק ומרדן. המאמרים שפרסם

על תרבות וספרות ערבית ועל התרבות הישראלית, על ספרות מחויבת וריאליזם סוציאלי, והשירים שהוא עצמו כתב בערבית היו כמעין הקדמה ליצירות הגדולות על תרבות ערב שיכתוב בעתיד. בחוגים הקומוניסטים היהודים והערבים שששון לקח בהם חלק באותן שנים פעלו גם אמיל חביבי, תופיק זיאד, מחמוד דרוויש, סמי מיכאל, שמעון בלס ודוד צמח. קשה לתאר את הספרות הפלסטינית, את הספרות המזרחית בעברית, את התרגומים הספרותיים של יצירות ערביות לעברית ואת ייסודו של תחום לימוד הספרות הערבית המודרנית בישראל ללא אנשים אלה. כיום חוקרות כמו חנה מורגנשטרן (Morgenstern) מאוניברסיטת קימברידג' ומהא נסאר (Nassar) מאוניברסיטת אריזונה עומדות על חשיבותו של המעגל העיראקי בפיתוחה של הספרות הערבית בישראל בשנות החמישים והשישים.¹

ששון התעניין בלשון העברית והעריץ את הבלשן חיים בלנק, אבל הדוקטורט שכתב בהנחיית ד"ר מצטפא בדאווי באוניברסיטת אוקספורד עסק דווקא בסופר המצרי החשוב ביותר בדורו נגיב מחפוט'. ששון התעניין במחפוט' – בלשונו, ברעיונותיו ובתפיסת הזמן שלו, בין היתר משום שכמוהו הוא ראה כיצד תוך שנים מעטות נחרבו ונכנו מחדש עולמות ערביים, עולמות יהודיים ועולמות ערביים-יהודיים. הספר שהתפרסם בעקבות עבודת הדוקטור, *The Changing Rhythm: A Study of Najib Mahfuz's Novels (1973)*, עסק בטריטוריה הקהירית שפרסם מחפוט' בשנים 1957-1956. באחרית הדבר לתרגום העברי נגע ששון בשינויים הללו: "החברה משתנה במהלך התקופה שאנו עדים לה. נורמות עולות ונורמות יורדות, דור הולך ודור בא. פער הדורות צץ מידי פעם ובכל פעם עולה בחריפותו. הזמן משנה את צורות החיים ואת מקצב החיים בחוג המשפחה ובחברה כולה".² דברים אלה נכונים לחייו של הגאון המצרי, אך גם לחייו של החוקר הישראלי והעיראקי. ברבות השנים יהפוך מחפוט' לחבר קרוב של ששון, וששון יעסוק ברבות מיצירותיו.

ששון העביר שנים רבות סמינרים על מחפוט' באוניברסיטת תל אביב. אני השתתפתי בסמינר זה לפני יותר מעשרים וחמש שנה, ובכל זאת אני זוכרת גם כיום כיצד קראנו עימו את הסיפורים הקצרים "זעבלאוי" ו"כאשר הזמיר אומר לא". הסמינר נגע בסוגיות לשוניות, מגדריות ומטפיזיות, מבני משפטים וז'אנרים ספרותיים שפיתח מחפוט'. בסמינר למדנו להכיר לא רק את מחפוט' הסופר וההוגה, אלא גם את קהיר – על שכונותיה וההיסטוריה שלה.

מחקריו האקדמיים של ששון הקיפו תחומים רבים. הוא היה בין הראשונים שהצביעו על חשיבותה של תקופת הנהצ'ה (התחייה התרבותית במזרח התיכון הערבי במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים), ועסק רבות בתרגומי התנ"ך לערבית. בשיעורים שלימד הקדיש שעות רבות לסוגיית התרגום.

1 Maha Nassar, *Brothers Apart: Palestinian Citizens of Israel and the Arab World*, Stanford: Stanford University Press, 2017; Hana Morgenstern, "An Archive of Literary Reconstruction of the Palestinian Nakba," *MERIP* 219 (Summer 2019), <https://merip.org/2019/09/an-archive-of-literary-reconstruction-after-the-palestinian-nakba>

2 ששון סומך, "אחרית דבר", בתוך נגיב מחפוט', בית בקהיר, תרגום סמי מיכאל, תל אביב: ספריית פועלים, 1989, עמ' 337.

התרגומים הראשונים לערבית של האינטלקטואלים ראפע רפאעה אל-טַהְטָאוּי וּבְטָרְס אל-בְּסַתְאֵנִי העסיקו אותו ואת תלמידיו. הוא עסק בתרגום גם כחוקר שבדק כיצד תרגמו הוגי התחייה הערבית יצירות שונות לערבית; כיצד הערבית המדוברת, העאמיה, מתורגמת לערבית הספרותית ברומנים ובסיפורים קצרים; וכיצד משוררים ערבים מודרניים הדהדו ביצירותיהם תרגומים משירת המערב לערבית.

ששון אהב את השפה הערבית והקדיש לה מאמרים רבים. הוא עסק ביחס בין סוגות ספרותיות לסוגיות לשוניות, בהשתקפויות השונות של דיאלקטים בטקסטים הספרותיים ובהטמעה של ז'אנרים מערביים בתוך ז'אנרים ערביים. סוגיות אלו ואחרות העסיקו אותו משך כל שנותיו כחוקר. ששון גם העז לעשות דבר שרבים לא עשו, בחצותו את הגבולות שבין חקר ימי הביניים לחקר העת החדשה. הוא שלח ידו, לפיכך, גם בחקר הגניזה, ופרסם מאמרים חשובים שהדגימו היטב את שליטתו גם בערבית היהודית.

לששון הייתה השפעה עצומה על לימודי המזרח התיכון בארץ ובעולם. הוא הרצה בכנסים היוקרתיים והחשובים ביותר לספרות ערבית ולימד באוניברסיטאות באנגליה (אוקספורד), בשוודיה (אופסלה) ובארצות הברית (פרינסטון ו-NYU). הוא ושמואל מורה היו בין האבות המייסדים של תחום לימוד הספרות הערבית המודרנית בישראל. לאורך השנים הכשיר ששון תלמידים רבים, ובהם החוקרים המבריקים מחמוד ע'נאים וסולימאן ג'ובראן, שחקרו אף הם היבטים בספרות הפלסטטינית והעיראקית והמשיכו את דרכו באוניברסיטת תל אביב. הוא היה חבר בוועדות דוקטורט שונות בארצות הברית ובאירופה, ועל כן היה לו גם קשר הדוק עם תלמידי מחקר מארצות אחרות, שלימים הפכו חלקם לחוקרים בעצמם.

ששון העניק במשורה את התואר "עיראקיות של כבוד" לשורה של חוקרות שבמחקריהן התעניין: דברה סטאר (Staff) מקורנל, שעזמה כתב ספר חשוב על ז'קלין כהנוב; ליטל לוי מפרנסטון — שהשפעתו עליה ניכרת בספרה פורץ הדרך על היחסים בין הספרות הפלסטטינית והמזרחית בישראל; מריה רוזה מנוקל (Menocal) המנוחה מייל, שעזמה חלק את תובנותיו על שירת ספרד; ננסי ברג (Berg) מאוניברסיטת וושינגטון בסנט לואיס, החוקרת החשובה ביותר של הסופרים העיראקים בישראל וכותבת הביוגרפיה של סמי מיכאל; וכותבת שורות אלה. ה"עיראקיות של כבוד שלו" שמרו על קשר זו עם זו ולימדו על עבודותיו בשיעוריהן. בארץ קשה להמעט בהשפעתו על תלמידו אלמוג בהר, וששון היה גאה מאוד כשאלמוג הקדיש לו את ספרו צ'חלה וחזקל (2010). על תרומתו הרבה זכה ששון סומך בפרסים וכיבודים רבים, ובהם פרס ישראל ופרס דן דוד.

ששון היה בקשר לא רק עם נגיב מחפוט', אלא גם עם סופרים ערבים אחרים. רבים מהם, כולל אלה שהתנגדו לנורמליזציה עם ישראל, שמרו איתו על קשרים סודיים. הוא היה אחד האנשים הבודדים שהכרתי שהיה יכול לנהל שיחה פורייה עם ברנרד לואיס ואלה שוחט, עם אדוארד סעיד וחיים גורי, עם העבר העיראקי וההווה הישראלי, ועם השפות — הערבית והעברית — בעת ובעונה אחת. היכולת שלו, ולא רק של הסופרים והמשוררים עליהם כתב, לנוע בין סוגות ולשונות משכה, ועדיין מושכת, רבים.

בשנות התשעים שב ששון לכור מחצבתו, לעיראק היהודית ולקהילות היהודיות בארצות ערב. הוא כתב על חיי קהילתו שלו, קהילת יהודי בגדאד, ועל ייצוגם של היהודים בספרות הערבית המודרנית. פרקים רבים מתוך האוטוביוגרפיה שלו שתורגמה לאנגלית נלמדו, ועדיין נלמדים, בקורסים על עיראק ועל ההיסטוריה של היהודים במזרח התיכון ומצוטטים במחקרים על חיי היהודים בעיראק.

קשה לסכם את מפעלו המחקרי של ששון במילים ספורות, אך אפשר לזהות מכנה משותף החוזר ברבים מהם: אף שהיה פילולוג דגול, הוא מעולם לא הסתפק בפילולוגיה. הוא ראה את מחפוט' ורבים אחרים כמו יוסף אדריס, תופיק אל-חכים, בדר שאכר אל-סיאב וסרגון בולוס כיוצרים שווים למקביליהם, גדולי הסופרים והמשוררים המערביים. לפיכך הכתיבה שלו עליהם הייתה מתוחכמת ומורכבת והתכתבה עם תאוריות ספרותיות שנלמדו בחוגים לספרות השוואתית. דרך תרגומו ובאמצעות ההוראה הוא שאף למגר את החשש מהספרות הערבית, להציג את מורכבותה ולקרבה לקהל הרחב. הוא הזכיר לתלמידיו ולקוראיו שבני שכונתנו של מחפוט', אשר תורגם על ידי חברו דוד שגיב (1990), אינו יכול להתפרש רק כביקורת על משטרו של גמאל עבד אל-נאצר. כדי להבין את מחפוט', הציע, יש להבין את ניטשה ואת תפיסתו האוניברסלית בנוגע ליחסים בין דת למדע. כשכתב אחרית דבר לפטפוטטים על הנילוס הוא הסביר שאין לצמצם את הטקסט לכלל ביקורת על החברה המצרית ותו לא; אדרבא, בקוראנו אותו, "אנו חשים שעניין לנו עם טקסט המתייחס לא רק לטרגדיה של חברה מסוימת בזמן מסוים אלא לטרגדיה האנושית בכללה".³

אחת המעלות הנאמרות בשבחם של מלומדים היא שיש להם ידע אנציקלופדי. לששון היה ידע כזה על הספרות הערבית ועל העולם הערבי, אך הידע הזה לא נותר יתום — הוא גובה תמיד בחשיבה חדה ובניתוח מבריק. לעיתים כששוחחתי איתו על נושאי מחקרי הוא היה משמיע, כבדרך אגב, משפט כלשהו, אך למשפט זה הייתה פעמים רבות תרומה גדולה מזו של מאמרים ארוכים. "סיאב היה גם מכוער", אמר לי פעם. לא הבנתי כיצד המשורר המודרניסט שאותו פגש ששון ושאת יצירתו העריץ (בגדאד אתמול, עמ' 60-61), זכה לתיאור שכזה. כאשר התחלתי לחקור את חיי הקומוניסטים היהודים בעיראק הבנתי למה התכוון ששון. סיאב כלל בסדרת מאמרים שאחר כך התפרסמו כספר (הייתי קומוניסט, כנת שיועיאן, 1959) תיאורים מבחילים של קומוניסטים וקומוניסטיות יהודים ויהודיות. שנים אחרי הערת האגב של ששון פרסם החוקר אליוט קולה (Colla) מאמר חשוב על סיאב האנטי-קומוניסט ועל התמיכה הכספית האמריקאית שקיבל לצורך פרסום ספר זה. במילים אחרות, משפט אחד של ששון היה מפתח לעושר מחקרי אדיר.⁴

דומני שההנצחה החשובה ביותר למפעלו תהיה שימור ופיתוח של תחום לימודי הספרות הערבית המודרנית בארץ. זהו תחום קטן יחסית באקדמיה הישראלית, אך תחום שהמילה מענג מיטיבה לתאר את חשיבותו בעבור ששון. מעבר לשאלות

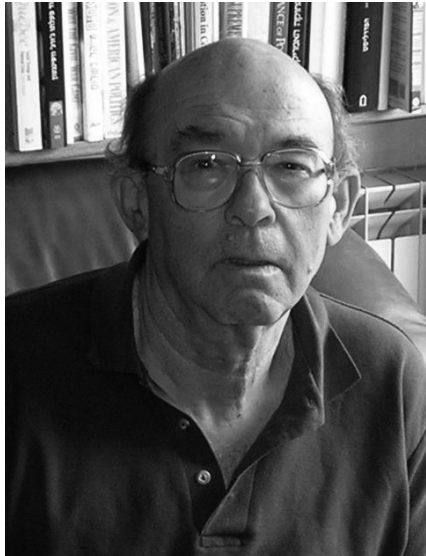
3 ששון סומך, "אחרית דבר", בתוך פטפוטטים על הנילוס, תרגום מיכל סלע, תל אביב: כתר, 1982, עמ' 121.

4 Elliott Colla, "Badr Shākir al-Sayyāb, Cold War Poet," *Middle Eastern Literatures* 18/3 (2015), pp.

של ניתוח ותאוריה, ששון התענג פעמים רבות על מילים, מצלולים ודו משמעויות בטקסטים שקרא. הוא כתב לעיתים על העונג שהעניקו לו הטקסטים הללו, וניסה לחלוק אותו עם קוראיו ותלמידיו. אם העונג הזה יונחל לדורות הבאים ננציח אהבה גדולה, או במילותיו של ששון: "אינני מתייחס אל הספרות הערבית רק מתוך הנאה אסתטית ולצורך ספרותי-מחקרי בלבד. הרי היא חלק מוחשי מכל הסובב והקיים. כשהגעתי לארץ בגיל שבע-עשרה, לא ידעתי עברית וכבר הייתי מעורה בספרות הערבית שהיא האהבה הגדולה".⁵

יהי זכרו ברוך.
אורית בשקין, אוניברסיטת שיקגו

5 ששון סומך, "איני מתייחס לספרות הערבית רק מתוך הנאה אסתטית", מאזנים, נ"ז/5-6 (1983), עמ' 49.



לזכרו של פרופ' יהושע פורת

2019-1938

פרופ' יהושע (שוקה) פורת קנה לעצמו שם עולמי ומעמד של אחד מבכירי ההיסטוריונים של המזרח התיכון הערבי ברבע האחרון של המאה הקודמת ובפתח המאה הנוכחית. הוא נמנה עם "הדור השלישי" של המזרחנות הישראלית לדורותיה, ופילס לעצמו דרכים ייחודיות, מקוריות וחדשניות למחקר מעמיק על המשטרים הפוליטיים באזור ועל החברות והתרבויות הערביות.

בראשית דרכו טיפל פורת בהיסטוריה החברתית של לבנון באמצע המאה התשע-עשרה. במחקר חדשני מקיף ויסודי על מרד איכרי נפת כסרואן שבהר הלבנון בשנים 1861-1858, העניק פורת תיאור ופרשנות מחודשים להתקוממות החברתית החשובה הזו, ועמד על ההשלכות החברתיות, הכלכליות, העדתיות והפוליטיות שנובעו למרד על התפתחותה של לבנון בהמשך אותה המאה.

מייד לאחר מכן פנה פורת למחקר שאפתני ורחב ממדים על אודות התפתחות החברה הפלסטינית במחצית הראשונה של המאה העשרים, תוך התמקדות בהתגבשותה כאומה פלסטינית-ערבית הלוחמת לעצמאות מהמנדט הבריטי ונאבקה ביישוב העברי המתבסס בארץ. פורת הקדיש שנים ארוכות למיזם המחקרי הזה, אשר ברבות הימים הפך למחקר המזוהה עימו יותר מכול.

פורת הבין היטב את הרגישות המיוחדת הנודעת לעובדה שחוקר ישראלי שכמותו מתמסר לחקר תולדות החברה השכנה היריבה. בהקשר הספציפי של שלהי שנות השישים וראשית שנות השבעים של המאה הקודמת, ובעיקר בעידן שלאחר מלחמת 1967, כל טיפול של חוקר ישראלי בהיסטוריה הפלסטינית היה נגוע ברגישות שהייתה עלולה לקעקע את אמינותו ונבעה מהאקטואליות המיידית המאיימת של הנושא. לאור זאת, לפני פורת נמנעה האקדמיה הישראלית, וגם זו המערבית, מלטפל בנושא הרגיש, כפי שהיטיב לתאר זאת פרופ' גבריאל בר בהקדמה לחיבור הראשון של פורת בנושא: "במשך זמן רב נרתעו ההיסטוריונים-המזרחנים בארץ מלעסוק עיסוק מדעי בתולדות התנועה הלאומית הערבית-הפלסטינאית. נראה היה להם... שאין מרחק היסטורי מספיק לטיפול בנושא זה... וניתר על כן] שהם מעורבים מעורבות פוליטית בכל הכרוך בשאלת ארץ-ישראל". בנסיבות שכאלו, בחירתו של פורת לטפל בתולדות החברה הפלסטינית הייתה מהלך אמיץ, נועז וכמעט חתרני.

פורת התגבר על המורכבות הנפיצה הזו ועל בעיות אחרות במחקר, למשל בנוגע לחומרי המקורות הראויים לשימוש בעבודה כזו, על ידי חתירה למקם את עצמו בעמדה של היסטוריון המציג תמונה אובייקטיבית ניטראלית, אמפירית ואמינה ככל האפשר. פורת ידע להשתחרר ממסורות מחקר מזרחניות מהותניות מקובלות ואימץ גישה של היסטוריה פוליטית וחברתית שלא הייתה שגורה אז בקהילה המזרחנית. בשימוש במתודה פוזיטיביסטית ביקורתית, כלומר מתודה המקדשת עובדות וראיות השאובות ממקורות ארכיוניים וכתבי יד יחד עם מקורות מתקשורת הדפוס, בעיקר מנשרים, עיתוני התקופה וחיבורי זיכרונות, הצליח פורת לבסס נרטיב היסטורי ותיאור היסטוריוגרפי אמין וממוסמך. תיאור זה התקבל בעיקרו על ידי הזרמים המרכזיים של המחקר האקדמי המאוחר יותר בנושא.

פורת ברח מכל ניסיון לתאוריזציה של ההיסטוריה ובזו למאמצים לשעבד את העובדות למסגרת תאורטית כלשהי. הוא דבק בגישה פוזיטיביסטית, הרואה את העובדות כמכוננות את מרחב הדיון ומגבשות את ציר הזמן והשינוי ההיסטוריים. כך הוא יצר את סיפר התהוותה ועיצובה של הלאומיות הפלסטינית במאה העשרים. דומה שדווקא המחויבות לתיאור עובדתי אמפירי, לעיתים פרטני ויבש אך תמיד עשיר והדוק, שחררה את המחקר של פורת מכבלים אוריינטליסטיים מהותניים עוד שנים בטרם הושמעה הביקורת המחמירה של אדוארד סעיד כנגד המזרחנות. הדבקות בגישה הפוזיטיביסטית גם נטרלה במידה רבה את תג הזיהוי הלאומי הישראלי של מחברה. גם אם העמדה הפוזיטיביסטית הזו לא הייתה יכולה להתממש במלואה (נוכח אתגרי הרלטיביזם ההיסטורי והפוסט-מודרניזם), קשה לטעון כי הזהות הישראלית היהודית של המחבר הכתיבה את התיאור ואת הפרשנות שלו או בצבצה מבעדם. יתר על כן, הפרטנות האמפיריציסטית אפשרה לפורת לבחון את ההתנסות הלאומית הפלסטינית באמפתיה מודגשת, אם גם ביקורתית, תוך פירוק כמה נרטיבים יהודיים ציוניים ואף ערביים ששלטו אז בכיפה.

התוצאה הייתה הישג היסטורי והיסטוריוגרפי חלוצי מרשים, שהותיר חותם בל יימחה על לימודי המזרח התיכון הערבי. פורת השכיל להציג לראשונה את ההיסטוריה המלאה של התהוות התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית בעידן עיצובה — ראשית

בשנים הפורמטיביות של 1918-1929, ולאחר מכן בעידן ההתקוממות והמרי בשנים 1929-1939. מחקרו היה מדוקדק וקפדני ונגע בהתפתחות ובהתמלאות של עולם פלסטיני שלם – כלכלי, חברתי, פוליטי, אידיאולוגי ותרבותי. פורת פרש בפני הקוראים תמונה עשירה והטרוגנית של אישים פלסטינים, מנהיגים ופעילים עממיים, של תפיסות עולם ואידיאולוגיות, של ארגונים, מועצות ותנועות, של מתח בין זרמי מרכז לאופוזיציות בתוך התנועה הלאומית המתהווה, של קהילה מגוונת ורב קולית, של דפוסי מאבק פוליטי וחברתי (מחאות, שביתות, הפגנות והכנות למרד) – על רקע תהליכי שינוי דמוגרפיים, כלכליים, חברתיים, פוליטיים ותרבותיים. כל הכוחות והקולות הללו השתלבו יחדיו ותרמו לגיבוש לאום בעל זהות פלסטינית ערבית מוגדרת הנאבק במנדט הבריטי המושחת על הצהרת בלפור ובתהליכי ההתעצמות של היישוב הציוני העברי, ופועל להשגת הגדרה עצמית, שחרור וריבונות. ספרו הראשון בנושא, צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית, 1918-1929, ראה אור ב-1971 ובמהדורה שנייה ב-1976. גרסה אנגלית התפרסמה ב-1974; הספר השני, ממהומות למרידה: התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, 1929-1939, ראה אור ב-1977 באנגלית וב-1978 בעברית. שני החיבורים התקבלו בהתלהבות רבה בארץ ובעולם, ובשעת הופעתם הם סימנו פריצת דרך בחקר ההיסטוריה המודרנית של פלסטין/ארץ ישראל. האליטה המשכילה הפלסטינית, כולל מנהיגים באש"ף, קידמו בכרכה את הופעת הספרים. בעיניהם סימנו הספרים נרטיב יהודי-ישראלי חדש המשרטט תמונה מהימנה להיסטוריה של שני העמים הניצים. כפי שפרופ' בר חזה בדבריו הקדמתו לספר הראשון, פורת יצר לעצמו "שם של בר-סמכא בתחום זה... ואין ספק שספר זה ישמש בסיס לענף שלם של מחקר בהיסטוריה של המזרח-התיכון המודרני". בר הרחיק לחזות. שני הספרים הפכו לקלאסיים, והם שימשו, ועודם משמשים, מסגרת היסטורית ובסיס נרטיביסטי לענף מחקר פורה ועשיר מאוד של לימודי ההיסטוריה הפלסטינית במאה העשרים.

שלושה מרכיבים מרכזיים עמדו בבסיס הנרטיב של פורת על אודות צמיחת התנועה הלאומית הפלסטינית: ראשית, התיקוף בזמן – פורת אפיין את העשור שבין סוף מלחמת העולם הראשונה ועד סוף שנות העשרים (1918-1929) כעידן הצמיחה וההתגבשות הלאומית, ואילו את העשור שלאחריו (1929-1939) כעידן ההתקוממות הלאומית. התיקוף הזה התקבל כמעט על ידי כל העוסקים בתחום, כולל היסטוריונים פלסטינים מובילים. שנית, פורת היה הראשון לערוך ניתוח מעמיק ויסודי של השיח האידיאולוגי הלאומי הפלסטיני המצדיק את התביעות הלאומיות הטריטוריאליות על פלסטין ובה בשעה שולל אותן מהצהרת בלפור ומהציונות. בדיון החשוב הזה ב"מסכת האידיאולוגית", בלשונו של פורת, בלטה פרשנותו מאירת העיניים להתכתבות המפורסמת בין השריף חוסיין להנרי מקמהון במהלך מלחמת העולם הראשונה אשר העניקה גיבוי לזכות הטריטוריאלית הפלסטינית בפלסטין. ההצגה הרעיונית הזו הוכרה במחקר כמסגרת להבנת המחשבה הלאומית הפלסטינית המניעה את המאבק הלאומי. שלישית, פורת לא התחמק מלטפל לעומק בסוגיה הרגישה מאוד של התנהלותו של אל-חאג' אמין אל-חוסייני, מנהיג התנועה הלאומית הפלסטינית,

חרף הבעייתיות המובהקת הכרוכה בטיפול אקדמי במי שמאוחר יותר שיתף פעולה עם היטלר ועם השלטון הנאצי.

פורת הציג את אל-חוסייני לא כ"המופתי", שונא וצורר יהודים הנושא אות קלון אנטישמי ולכן ראוי לרמוניזציה ולגינוי, אלא גם, ובעיקר, כמנהיג הלאומי הבכיר ביותר של התנועה הלאומית הפלסטינית בין שתי מלחמות העולם. בלשונו המדויקת של פורת, אל-חוסייני הוא שהצליח "להחדיר בקרב שכבות עממיות רחבות את תחושת הסכנה הציונית [ובכך] יצר את הבסיס להתפתחותה של תנועה [לאומית] אנטי-ציונית עממית הרבה יותר בשנות ה-30". "מוצאו המשפחתי [המכובד], שאפתנותו וללא ספק כושר מנהיגותו" הם שעמדו ביסוד הפיכתו לארכיטקט הכול יכול של המאבק הלאומי הפלסטיני החל משלב גיבושו ועד למרידה כללית שסחפה ציבורים רחבים. מנהיגותו ופעולותיו של אל-חוסייני עיצבו ומיצקו בכור המצרף של "המרד הערבי הגדול" (1936-1939) את הלאומיות הפלסטינית ואת הזיכרון הלאומי הפלסטיני. ראוי להדגיש כי בשום מקום בשני חיבוריו לא גילה פורת אהדה או הערכה פשטניות לאל-חוסייני. הוא אף לא התעלם מ"שיתוף הפעולה [של חוסייני] עם הנאצים במלחמת העולם השנייה... מנהיגם שלהם [של הפלסטינים], שבילה את ימי המלחמה בברלין ועסק שם בגיוס מוסלמים למען מעצמות הציר". אבל כהיסטוריון פוויטיביסטי אחראי, הגון וביקורתי, פורת ניטרל את הבראשית מן האחרית ותיאר את חוסייני ואת פעולותיו בשנות השלושים (עד לבריחתו/גירושו מפלסטין בשלהי 1937) כקונסטרוקטיביות, ובמידה ידועה מוצלחות, לעצם המאבק הפלסטיני.

כך למשל הוא עמד בהרחבה על כישרונותיו ועל יכולותיו של אל-חוסייני לגייס את העולם הערבי והאסלאמי לקידום המטרות הלאומיות הפלסטיניות גם באמצעות הטפה לאומית דתית שבמרכזה קדושת ירושלים לאסלאם ולערבים. מהניתוח היסודי של התהליך הזה עולה בבירור שהמיזם של פאן-ערביזציה ופאן-אסלאמיזציה של המאבק הפלסטיני איננו יכול להיזקף לרעת המאבק הלאומי או לשמש כתב אשמה נגד מי שהנהיג אותו. להיפך, מנקודת מבט פלסטינית היה זה הישג ניכר שגרר קבוצות וציבורים רבים בעולם הערבי והאסלאמי לתמוך במטרות הלאומיות הפלסטיניות במהלך שנות השלושים.

כל התת-נרטיב הזה הנוגע לאל-חוסייני התקבל גם הוא, לפחות בקווי המתאר הראשיים שלו, בהיסטוריוגרפיה שנכתבה לאחר פרסום שני חיבורי הבראשית הללו. אכן, קשה היה, וקשה גם עתה, להפריז בהישג הגדול והחד-פעמי של פורת: כתיבת חיבור היסוד המניח את אבן הפינה לתיאור ולהבנה של התפתחות התנועה הלאומית הפלסטינית במאה הקודמת. דורות רבים של חוקרים, ובהם היסטוריונים ערבים פלסטינים חשובים, ולא פחות עיתונאים והדיוטות, אימצו את המסגרת ההיסטורית הנרטיבית של פורת כפרדיגמת העבודה שלהם. גם אם הם התווכחו עימה או שיכללו ושיפרו אותה, היא עומדת על מכונה עד היום כמסגרת העל לעיסוק בנושא.

מאוחר יותר פנה פורת לחקר המרחב המזרח התיכון הערבי כולו והתמקד במיזם הטרונס לאומי הפאן-ערבי. בספרו במבחן המעשה הפוליטי: ארץ ישראל, אחדות ערבית ומדיניות בריטניה (1985, מהדורה אנגלית, 1986) נקט פורת מתודה של היסטוריה פוליטית דיפלומטית, וניתח את האידיאולוגיה הלאומית הערבית

המתעצמת ואת המאמצים ליישמה באמצעות שורה ארוכה של אג'נדות ותוכניות לקידום מערכות איחוד ואחדות ערביות, תרבותיות ופוליטיות בשנים 1930-1945. פורת הציג את המהלך הפאן-ערבי הנמרץ הזה בהקשר הרחב של המאבק נגד שלטון האימפריה הבריטית במזרח התיכון ושל הנוכחות האימפריאלית הבריטית באזור גם לנוכח מלחמת העולם השנייה.

בחיבור המלומד הזה קרא פורת תיגר על הפרשנות המקובלת לפיה הליגה הערבית הייתה מיזם בריטי אימפריאליסטי שנועד ליצור לאחר המלחמה מערכת בין-ערבית חדשה שתבטיח את המשך שליטת האימפריה בעולם הערבי. פורת הפך את הנרטיב על ראשו, ובמחקר יסודי ומקיף אופייני הראה כי הייתה זו מלאכת מרכבה "פנימית" ערבית. בשימוש חדשני במקורות ארכיוניים בריטיים ובמקורות ערביים מגוונים פורת התבונן על התעצמות השאיפה לאחדות ערבית גם מנקודת המבט של כל אחת מהארצות הערביות המעורבות וגם מנקודת המבט של הזירה הערבית בכללותה. הוא גם ניתח את העמדות הבריטיות כלפי רעיונות האחדות והמאמצים להשגתה, בפרט בהקשר של מלחמת העולם השנייה וניצחונן המוקדם של בעלות הברית בזירות המזרח תיכונית והים תיכונית. הוא הראה שהבריטים לא רצו ביותר מאשר אחדות ערבית כלכלית ותרבותית רופפת. כנגד העמדה הזו של האימפריה דחפו הכוחות הערביים — מנהיגים, מפלגות וממשלות ולצידם תנועות אינטלקטואליות, ארגונים אזרחיים ואף מגזרים עממיים רחבים — את המהלך האחדותי לזירה הפוליטית הבין ערבית. הם כפו על הבריטים סוג של אחדות פוליטית: יצירת הליגה הערבית בראשית 1945. פורת מלמד אותנו על מרכזיותה של מצרים בהנהגת מפלגת הוופד וראש הממשלה מצטפא אל-נחאס בעידוד ובתמרוץ תהליכי תרגום רעיון האחדות הערבית למעשה אחדותי קונקרטי שהתממש בהקמת הליגה כמסגרת פדרטיבית כל ערבית בהנהגת מצרים. מהתזה החשובה הזו של פורת עולה כי הערבים עצמם — על הרעיונות והזרמים הפאן-ערביים המגוונים, ולעיתים המתחרים, על הפעולות הקונקרטיות של ההנהגות הערביות ועל התמיכה שקיבלו מארגונים אזרחיים ציבוריים וגופים חוץ פרלמנטאריים שואפי איחוד — הם האחראים ההיסטוריים להקמתה של הליגה הערבית. גם התזה הזו הפכה לנכס צאן ברזל עבור אותם חוקרים ותלמידים שהמשיכו לעסוק בסוגיה המרכזית הזו שהעסיקה את המזרח התיכון הערבי משנות השלושים ועד שנות השבעים של המאה העשרים.

המחקרים החשובים הללו הם רק חלק קטן מהעושר הרב של ספרים, מאמרים, מסות ומאמרי תגובה שפורת פרסם ומהרצאות שנשא במהלך חייו המקצועיים. אולם המחקרים הסגוליים הללו הם אלו שיצרו את זהותו המקצועית והעמידו לו מוניטין של היסטוריון דגול. לצידם עומדת לפורת הזכות הגדולה של עבודת העריכה המרשימה והקפדנית של המזרח החדש בשנים 1968 ועד 1976. היה זה ללא ספק תור הזהב של כתב העת שיצא לאור ארבע פעמים בשנה והיקפו היה נרחב ביותר. קהל קוראיו מנה כאלפיים איש בישראל, יהודים וערבים, רובם מנויים קבועים של הרבעון וחברי החברה המזרחית. וכל זאת כמעט כמפעל יחיד של העורך. התבוננות מחודשת בחוברות הרבות שראו אור בתקופתו מעידה גם על האיכות הגבוהה של המאמרים

לסוגיהם השונים, מאמרים שנבחרו, ולא אחת גם נערכו מחדש, על ידי פורת, שכעורך מוכשר ונמרץ השכיל להרים את רמתו של המזרח החדש ולהובילו לשיאים חדשים. אבל מעבר לספרים, למאמרים ולכתבי העת המקצועיים עמד שוקה: המלומד הידען הגדול ששום דבר הומאני לא היה זר לו; איש הרוח המקורי ורחב ההשכלה, הסקרן הבלתי נלאה, הסוער והמעורר; המורה הדגול בעל המחויבות העמוקה להנחלת רזי המחקר ההיסטורי ושיטותיו; החוקר המקדש את העובדה ואת הַאָיָה ולעולם מעדיפן על תאוריה וקונספציה, כאשר מעל ומעבר לכל אלה עומדת החתירה הבלתי מתפשרת לאמת מחקרית. שוקה היה גם איש חברה מרתק – דעתן, פולמוסן יצירי, לעיתים רתחן, איש פוליטי מעורב מאוד בעל השקפת עולם פוליטית מוגדרת. יותר מכול, פורת היה אדם בעל מחשבה עצמאית ובלתי שגרתית, לעיתים אמיצה, מטלטלת ומפתיעה בחריפותה. אלברט חוראני, שהעריץ את תרומתו המיוחדת של פורת להבנה נכוחה של תולדות התנועה הלאומית הפלסטינית ואף נכח בכמה מהרצאותיו בנושא, היטיב להגדירו כגילוי תרומי של "רוח עצמאית ועצמאות הרוח". העצמאות הזו דרבנה את שוקה להביע לא פעם עמדות ודעות ייחודיות, לעיתים פרובוקטיביות, גם כאשר אלה היו בלתי מקובלות ונגדו את הזרם המקובל.

אלה מבינינו שעמדה להם הזכות הגדולה להימנות עם תלמידיו, עמיתיו וחבריו יזכרו אותו בגעגועים עזים כאישיות מיוחדת במינה; אישיות שנעים לשהות במחיצתה בשל ויכוח פוליטי מזדמן, הברקה אינטלקטואלית מפתיעה או פולמוס אקדמי מרתק. גם כאשר לא הסכמת עימו ידעת שלפניך עומד בר אוריין במיטבו, המחייב אותך להתמודדות אינטלקטואלית מאומצת, רצינית ומאתגרת, כזו היוצרת לבסוף חוויית שיחה בלתי נשכחת. במקרים לא מעטים שוקה ידע להודות בטעות ולחזור ולתקן אותה. אבל הרצון להתרועע עימו נבע גם משום שהיה ההתגלמות של נדיבות ופרגון, יושר ויושרה, הגינות ופתיחות, ושל אדם המשקיע מאמץ אדיר ומתמיד לשמש סנגורם של האמת והצדק. זאת היא מורשתו המיוחדת של יהושע פורת לדור שלי ולדורות הבאים.

יהי זכרו ברוך.
ישראל גרשוני, אוניברסיטת תל אביב



לזכרו של פרופ' קייס פירו

2019-1944

בראשית שנות האלפיים היה לי הכבוד הגדול להיות מונחה על ידי פרופ' קייס פירו בעת כתיבת עבודת הדוקטור שלי. ראשית ההיכרות בינינו הייתה בשיחה אישית בחדרו. השיחה הייתה נינוחה ולא עסקה בנושא המחקר, אך היא לא הייתה סתמית או מיותרת. היא נחרתה בזיכרוני משום שבזכותה הבנתי שלא יכולתי לצפות למנחה טוב יותר.

קייס העניק לי בנדיבות רבה כל מה שתלמיד דוקטורט מבקש לקבל ממנחהו: הוא לא העיק, לא בלם, לא הגביל ולא כפה את דעותיו, אלא נתן לי חופש פעולה מלא. עם זאת, לחופש נלווה גם עין מפקחת קפדנית ומעורבת. קייס הבחין בנטייתי להישען הישענות יתר על מקורות משניים ועל טענותיהם ותובנותיהם של חוקרים אחרים. אחד המשפטים החשובים שהוא אמר לי, ושעדיין חקוקים בזיכרוני, היה: "בסס את טענותיך על המקורות הראשוניים. כבודם של חוקרים שקדמו לך במקומם מונח, אבל עזוב אותם ותביא את עצמך באמצעות הסתמכות על מקורות ראשוניים שאתה מצאת ואתה מנתח". זו הייתה הגישה והסגנון המיוחדים של קייס שכה אהבתי ושכל כך השפיעו עליי.

ואומנם, גדולתו של קייס כמנחה הייתה כישורו להעצים את יכולותיי כחוקר וכותב. בחוכמתו הרבה הוא זיהה אותי ונסך בי ביטחון — לא רק בדרך ובשיטה שבה בחרתי, אלא גם בסגנון, בפרשנות ובדרך הביטוי העצמאית שלי. קייס היה לא רק המנחה שלי לדוקטורט, אלא גם זה שהביא אותי לידי כך שהעזתי "להביא גם את עצמי" לקדמת במת ההרצאות שלי.

עניין רב מצאתי בכתיבתו של קייס על ההיסטוריה של הדרוזים בישראל. כתיבתו הייתה ביקורתית, והוא לא חשש לנתח את מדיניות הממסד הישראלי כלפי הדרוזים,

על נסיבותיה, כוונותיה וסיבותיה. קייס התנגד לגישה הפרימורדיאלית כלפי הדרוזים,¹ ומתח ביקורת על פעולותיו של הממסד הישראלי ביחס לסוגיות כמו יצירת המסורת המומצאת של קבר נבי שועייב, הסללת הדרוזים לתפקידים מוגדרים במספר מגזרי עבודה בישראל (בעיקר בכוחות הביטחון), וגולת הכותרת – המצאת "הלאום הדרוזי". מאמצי הממסד הישראלי כווננו, לתפיסתו של קייס, לשם טשטוש העובדה הפשוטה, הידועה בכל רחבי המזרח התיכון (אך לא בישראל), שהדרוזים הם ערבים. אומנם אין מחלוקת על בידולה הכלכלי-חברתי ההיסטורי בן מאות השנים של העדה הערבית-דרוזית מעדות ערביות אחרות, אולם אין פירושו של בידול זה שהדרוזים אינם ערבים. ניתוחו הביקורתי של קייס את פעולות הממסד הישראלי בנושא הדרוזים בישראל חידד עבורי באופן מרשים את עוצמתו האדירה של הממסד ואת יכולתו המופלאה להמציא יש מאין זהות דרוזית הנבדלת מזהותם של שאר אזרחיה הערבים הפלסטינים של מדינת ישראל.

לא אכביר מילים על ייחודו של קייס כחוקר והיסטוריון חשוב של סוריה ולבנון, אלא אוסיף דווקא כמה מלים על אודות התפקיד החברתי-פוליטי שהוא לקח על עצמו כאיש רוח היורד ממגדל השן. קייס היה אזרח ישראלי מוטרד, החרד מהכיוון שאליו צועדת המדינה. הוא לא היסס להעמיד את עצמו כמנהיג ומעצב דרך לא רשמי של הדרוזים בישראל המסרבים לקחת חלק בשיח האדנותי והמיליטריסטי על אודות "ברית הדמים" המתקיימת, לכאורה, בין הממסד הישראלי והרוב היהודי ובין העדה הדרוזית ומנהיגותה המסורתית והרשמית.

בעניין זה ראוי לצטט כאן חלק מדבריו על אודות חוק הלאום שנחקק בכנסת ישראל ב-2018. קייס יצא נגד מתנגדי החוק שהבליטו את הפגיעה בדרוזים ועמד על כך שהחוק פוגע בכל הערבים אך גם ביהודים, כלומר בכל אזרחי ישראל. הוא התנגד להכרזות של מנהיגים דרוזים (קציני צבא במילואים ועסקנים פוליטיים) שמאבקם הוא פרטיקולריסטי ושאינו לו קשר עם שאר הערבים והיהודים המתנגדים לחוק. הוא גינה את התקשורת, המעצימה, לדבריו, את קולותיהם של מנהיגים דרוזים ויהודים החוזרים שוב ושוב על קלישאות ישנות בדבר ברית דמים, תרומת הדרוזים לביטחון, כבוד העדה הדרוזית והקשר שבין שירות בכוחות הביטחון לדרישה לשוויון. בהריפות בלתי מתנצלת הוא כינה שיח זה "שיח שכירי חרב". לנוכח ביקורת שנמתחה עליו ברשתות התקשורת האלקטרוניות, הוא הבהיר שאין כוונתו לומר שהדרוזים הם שכירי חרב, אלא שמדובר בשיח של שכירי חרב שלו שותפים באופן הדדי ודיאלקטי התקשורת, גורמי השלטון והמנהיגות הדרוזית. להלן ציטוט ישיר של דבריו הנכוחים:

השיח הקושר בין השירות בצבא והשוויון הוא שיח ישן, שחוזר לשנות החמישים, אך לא הביא לתוצאות. חלק קטן ממנהיגי ואנשי הציבור הדרוזים רואים בו אסטרטגיה להשגת שוויון. [...] השיח הזה מזכיר לי את השיח משנות השישים והשבעים של המאה הקודמת [...] הכולל הפעלת מדיניות הפרד ומשול שמטרתה לתקוע טריז בין מאבק הערבים ומאבק הדרוזים [...]

1 גישה הקובעת שלקבוצות לאומיות, אך גם לדרוזים, יש מורשת מולדת והיסטוריה משותפת, שמהווה תשתית ללכידות ולהתנהגות קיבוצית המשפיעות על הקיום המודרני של הקבוצה.

[הממסד הישראלי] השתמש כאלטיה הדרוזית ובעסקנים שאימצו את השיח הקושר בין שירות בצבא לבין שוויון [אזרחי], ובכך מנע את שיתוף הדרוזים במאבק האוכלוסייה הערבית. היום משתמשים באותה טקטיקה שאומרת לדרוזים אל תשתפו פעולה עם השמאל היהודי ועם הערבים. [...] אחרי חקיקת החוק [חוק הלאום] ובכדי להשקיט את קולי וקול אחרים, חלק קטן מאוד מהדרוזים מפיצים ברשתות החברתיות שמועות שקריות שאני תיארתי את הדרוזיים כשכירי חרב. לאלה אני אומר: יש לכם בעיה בהבנת הנשמע, תחזרו לסרטונים שבהם מעולם לא אמרתי שהדרוזים הם שכירי חרב. אני קראתי להפסיק להשתמש בשיח שכירי חרב, ולאמץ שיח של יהודים וערבים שדורשים שוויון לכל אזרח ללא קשר עם השירות הצבאי.²

לקיים ולי היו גם מחלוקות. באחת מהרצאותיו בפני קהל גדול ורב ביום עיון מכובד הוא אמר כי המחקר ההיסטורי סובל בעיקר מכך שהוא נרטיבי, ולכן אינו יכול להיחשב למדע. לדעתי, הוא טעה בעניין זה. אמרתי לו שלתפיסתי כל עוד ההיסטוריון משתמש בארגז הכלים המוקפד של הגילדה המקצועית שלו, וככל שתוצרי מחקריו מבוקרים על ידי עמיתים ברחבי העולם ולבסוף מתפרסמים בכתבי עת מדעיים ראויים לשמם, אזי ודאי שמדובר במדע, ואל להם, להיסטוריונים, לבטל את עצמם. היה לנו דיון מעניין ונדמה לי שגם אני הצלחתי ללמד אותו דבר מה... קיים יישאר "המנחה" שלי ולא רק בהיבט של "מלאכת ההיסטוריון", אלא בעיקר כאדם אמיץ ומחויב, שירד ממגדל השן וראה עצמו דרוזי, ערבי, אזרח ישראלי, ליברל ודמוקרט פעיל — מעורב פוליטית ומחויב לחברה שאליה הוא משתייך.

יהי זכרו ברוך.

יאיר בוימל, המכללה האקדמית לחינוך — אורנים

מאמרים

"בחירה טובה של ספרים שקולה למחצית הידע": תאוריית ההלכה של מחמד רשיד רצ'א כמעשה אקלקטי

רון שחם

מבוא

מחמד רשיד רצ'א, מייסד זרם הסלפיה המודרנית,¹ פרסם את עבודתו העיקרית בתחום ההלכה המוסלמית בשנת 1928 במצרים. העבודה, ההקלה באסלאם ויסודות החקיקה הכללית בנוגע לאיסור של אלה ושל שליחו להרבות בשאלות (יסר אל-אסלאם ואצול אל-תשריע אל-עאם פי נהי אלה ורסולה ען כת'רת אל-ס'א'אל),² פרט למבוא ולעמוד הסיום שבה, היא למעשה פרסום כחיבור נפרד של פירושו הארוך (כשמונים עמודים) לקוראן, סורה 5, פסוקים 101-102: "הוי המאמינים, אל תשאלו על דברים אשר אם יחווירו לכם, יקשו עליכם, ואולם אם תשאלו עליהם, יחווירו לכם כאשר ירדו דברי קוראן ממרומים. אלוהים פטר אתכם מהם, כי אלוהים סולח ושקול דעת. אנשים אשר היו לפניכם כבר ביקשו לדעת דברים מעין אלה, ואז כפרו בהם".³ רצ'א השתמש בפסוקים האלה ובפירושם כבסיס לפירוט שיטת האג'ת'האר שלו.⁴

שיטת האג'ת'האר של רצ'א נועדה לתת מענה לשתי בעיות קשות שהטרידו אותו בנוגע למצבו של האסלאם בזמנו. הבעיה האחת הייתה החולשה הפוליטית של המוסלמים, אשר באה לידי ביטוי בהתפוררותה של האימפריה העות'מאנית ובהשתלטות הקולוניאלית על המזרח התיכון. רצ'א (מ. 1935), ממשיך דרכם של ג'מאל אל-דין אל-אפ'ע'אני (מ. 1897) ומוחמד עבדה (מ. 1905), חתר לשיקום כוחו הפוליטי, הצבאי והכלכלי של העולם המוסלמי, על מנת שזה יוכל להתמודד בכבוד עם הכוחות הקולוניאליים ולחדש את עצמאותו. רצ'א העריך כי אחדות המוסלמים

1 על מקורות המושג סלפיה והתפתחותו ההיסטורית, ראו: Ron Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism*:

The Teaching of Yusuf al-Qaradawi, Brill: Leiden, 2018, p. 1, n2

2 מחמד רשיד רצ'א, יסר אל-אסלאם ואצול אל-תשריע אל-עאם פי נהי אלה ורסולה ען כת'רת אל-ס'א'אל, קהיר: אל-מנאר, 1928.

3 מחמד רשיד רצ'א, תפסיר אל-קרא'ין אל-חכים (תפסיר אל-מנאר), כרך 7, קהיר: אל-מנאר, 1948, עמ' 124-202. בהמשך אתייחס רק לפסוק 101. אצל רצ'א ממוספרים הפסוקים הללו כ-104-105. הוא מסביר בעמ' 2 בכרך זה כי שיטת המספור שלו וזה לזו של מהדורת הקוראן שהודפסה באיסטנבול. מהדורה זו תואמת את המספור של חכמי בצרה, בניגוד למספור של המהדורה שהדפיס משרד החינוך המצרי, התואמת את המספור של חכמי כופה. בעמ' 283 הוא מציין כי סיים לעבוד על הפירוש לסורה 5 בראשית פברואר 1916, לאחר שפרסם אותו בהדרגה בכתב העת אל-מנאר במשך שלוש שנים.

4 האג'ת'האר הוא תהליך הפקת הדינים על סמך שורשי ההלכה האסלאמית — הקוראן, החדית', ההסכמה וההיקש.

היא כורח עליון לצורך השיקום הנדרש של העולם המוסלמי. להבנתו, אחד הגורמים העיקריים לפירוד בין המוסלמים היה הפיצול בין אסכולות ההלכה, שאותו הוא שאף למגר. שני מושגי-מפתח מתקשרים לעניין זה: התקליר, דהיינו המחויבות לדינים של אסכולת הלכה מסוימת, והקיאס, ההיקש.⁵ לדעת רצ'א, הפיצול בין אסכולות ההלכה נוצר בשל השימוש המוגזם של חכמי ההלכה בקיאס. השימוש בקיאס הביא להפיכתה של ההלכה למסובכת ולקשה ליישום, בניגוד לאופיו המתירני הבסיסי של האסלאם. יתרה מכך, הפיכתה של ההלכה למורכבת כל כך הרחיקה את הציבור ואת השלטונות ממנה והביאו אותם לחפש פתרונות לחולשת ארצות האסלאם בחקיקות של מדינות אירופה. בזהותו את הקיאס כשורש הרעה הקדיש רצ'א חלק נכבד מחיבורו לשם החלשתה של עמדת תומכי הקיאס.

הבעיה השנייה שרצ'א ביקש להסדיר הייתה עליית כוחה של המדינה הריכוזית ושל אחד ממנופי הכוח החזקים שלה, תהליך הקודיפיקציה של החוק על פי המודל האירופי, שהחל במרכז העות'מאני ובמצרים במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. נראה כי רצ'א העריך שתהליך זה הוא בלתי הפיך, ולפיכך ביקש להעניק לו לגיטימציה ואף לעצבו במונחים אסלאמיים. שיטת האג'ת'האד שהציע הייתה אמורה להלום את צרכיה של המדינה הריכוזית ולהבטיח את מעורבותם החיובית של אנשי הדת הרפורמיסטים בעיצוב החקיקה של המדינה על פי דרישות ההלכה המוסלמית. השימוש של רצ'א בפרשנות הקוראן לפתרון בעיות חברתיות ופוליטיות והצורה העיתונאית שבה נעשה הדבר היו חדשניים. בהמשך לגישתו של מורו עבדה, רצ'א ראה בקוראן ספר הדרכה המתאים לכל זמן ומקום, ולפיכך הבסיס לרפורמות שלהן הטיף. במילים אחרות, כשם שהקוראן הנחה את המוסלמים הראשונים בבניית האימפריה העצומה שלהם וביצירת תרבות אנושית חדשה, כך עליו להנחותם גם בתקופה המודרנית. באופן כזה הקוראן קיבל אצלו תפקיד מרכזי לא רק בענייני פולחן אלא בכל היבט של חיי החברה.⁶

המחקר המזרחני עסק רבות בהגותו ההלכתית של רצ'א, ובשיטה האקלקטית (תַחְרִיף) שעבדה והוא בעקבותיו הטיפו לה.⁷ על פי שיטה זו, חכמי ההלכה צריכים להשתחרר מהתקליר ולהשתמש גם בדינים של אסכולות אחרות כדי לדלות פתרונות מיטביים לאתגרים שמציב העידן המודרני. ההנחה העומדת בבסיס הגישה היא שהאסכולות כולן הן חלק מהאורתודוקסיה המוסלמית. שיטה זו אומצה גם על ידי מחוקקי מדינת הלאום המודרנית, בעיקר בתחום של חקיקות דיני המשפחה (לדוגמה, חוק זכויות המשפחה העות'מאני מ-1917 וחקיקות המעמד האישי המצריות

5 הדיקש הוא אנלוגיה ממקרה שיש לגביו דין במקורות ההתגלות למקרה שאין לגביו דין, על בסיס זהות בעילת החקיקה. לדוגמה, הקוראן אוסר את שתיית היין בעילת מניעת ההשתכרות. על בסיס עילה זו אוסרת ההלכה משקאות אלכוהוליים נוספים, שאין לגביהם התייחסות בקוראן או בחדיית, ולחילופין מתירה את שתיית הקפה, שחרר לעולם האסלאם במאה השש-עשרה, מכיוון שאיננו משכר.

6 Johanna Pink, "Ridā, Rashid," in *Encyclopedia of the Qur'an*, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_050503 (תאריך כניסה אחרון: 6 במאי 2020).

7 ראו: 47–34, *Shaham, Rethinking*, pp. המחקרים המצוינים שם.

משנות העשרים של המאה הקודמת).⁸ קשור למונח תח"ר, אך מתוחכם ממנו, הוא המונח תלפיק, שפירושו "הטלאה", היינו שילוב של מרכיבים הנלקחים מאסכולות משפטיות שונות ליצירת מכלול שאינו מוכר באף לא אחת מהן. ניתן להעיר בהקשר זה כי מחקרים עדכניים מוכיחים כי התח"ר והתלפיק אינם המצאות מודרניות, כפי שסברו חוקרי המשפט המערביים בני הדור הקודם דוגמת נואל קולסון (Coulson), אלא היו חלק מהשיח ההלכתי הסוני בימי הביניים. זאת ועוד, היה להם ביטוי גם בתהליכים של מתן הפתוות והשיפוט.⁹

השיטה האקלקטית נדונה עד כה בספרות המחקר רק בתחום הדינים ההלכתיים (המכונים "ענפי ההלכה", פרוע אל-פקה) ולא עסקה בשימוש בה בתחום של תאוריית ההלכה (המכונה "שורשי ההלכה", אצול אל-פקה), ובכלל זה תאוריית ההלכה המודרנית. טענתי העיקרית במאמר זה היא כי החיבור ההקלה באסלאם של רצ'א (להלן: יסר) הוא הלקט של גישות תאורטיות של מחברים שונים, ובהם המלומד הט'אהרי אבן חזם (מ. 1064), החנבלי אבן קים אל-ג'וזיה (מ. 1350), המאלכי אבראהים בן מוסא אל-שאטבי (מ. 1388), החנבלי נג'ם אל-דין אל-טופי (מ. 1316) והמלומד הזידי מחמד אל-שוכאני (מ. 1834), שרצ'א ראה בהם את דמויות המופת של הסלפיזם "המאוחר". לאורך החיבור הציג רצ'א את עמדותיהם זו אחר זו, תוך שימוש בציטוטים ישירים ארוכים מכתביהם (מראי המקום של הציטוטים מפורטים בטבלה שבנספח) וניסיון לקשר בין דבריהם. בסיום החיבור הציג רצ'א את שיטת הפסיקה שלו, הנגזרת כביכול מהגישות של המלומדים שציטט. יש לציין כי ניתוח של תוכן החיבור יסר כבר הוצג בספרו של ואל'א חלאק (Hallaq),¹⁰ אולם חלאק לא ציין את עובדת היותו העתק של פירוש רצ'א לקוראן, סורה 5, פסוק 101, לא הציב את החיבור בהקשרו ההיסטורי הקונקרטי וגם לא התייחס להיבט האקלקטי בחיבור באופן שיטתי.

המאמר מנתח את טיעונו העיקריים של רצ'א על פי סדר הופעתם, בזיקה למקורות המצוטטים על ידי המחבר ולקישוריות ביניהם. בסיכום מוצע ניתוח אינטגרטיבי של ממצאי המאמר, תוך התייחסות לאופן שבו השיטה האקלקטית משרתת את מטרות החיבור, לקריטריונים לאקלקטיות ולאופן הצדקתה. הצגת החיבור נעשית כסדרו, והכותרות שלהלן הן תרגום הכותרות המקוריות של החיבור.

8 אהרן ליש, "תרומת המודרניסטים להילון המשפט המוסלמי", המזרח החדש 26 (1976), עמ' 5-1; Ron Shaham, *Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Shari'a Courts, 1900-1955*, Leiden: Brill, 1997, p. 14, והמקורות המצוינים בהערות 50-52.

9 Birgit Krawietz, "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with *Talfiq*," *Die Welt des Islams* 42 (2002), pp. 3-40; Ahmed Fekry Ibrahim, "Talfiq/Takhayyur," in *The Oxford Encyclopedia of Islam and Law*, Oxford Islamic Studies Online, [http://www.oxfordislamicstudies.com/Pragmatism in Islamic Law](http://www.oxfordislamicstudies.com/Pragmatism%20in%20Islamic%20Law): המבוסס על ספרו: *Law: A Social and Intellectual History*, Syracuse: Syracuse University Press, 2015.

10 Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 214-219.

תוכן החיבור יסר אל-אסלאם

א. הקדמה

רצ'א פותח את החיבור בשבח לאללה ולנביא: לאללה, על שבאמצעות הקוראן השלים את דתו עבור מאמיניו, ולנביא — על שבאמצעות הסונה שלו עיצב את האסלאם כדת מקילה. פשטותו של האסלאם בשלבים הראשונים הקלה על קליטתו, ומשום כך הוא נפוץ במזרח ובמערב במהירות חסרת תקדים. רק לאחר מכן החלו להופיע החידושים האסורים (אל-בִּרְע), בהשפעת שלושה תהליכים מרכזיים: חדירת השפעות פילוסופיות ודתיות של העמים הנכבשים; ייסוד מדע ההלכה, שנדרש בשביל הרחבת החקיקה האזרחית, השיפוטית והפוליטית; וייסוד מדע התאולוגיה, שנועד להגן על האמונות מפני החידושים האסורים והפילוסופיות השונות. כך איבד האסלאם את פשטותו ומושלותו והפך לדת מורכבת, מסועפת וקשה להבנה, במידה רבה בשל שפע הדינים שנוצרו כתוצאה מהשימוש הגובר והולך בהיקש על ידי חכמי ההלכה. אומנם היו מספר מלומדים שביקרו את הספרות ההלכתית וטענו שאינה חלק מן הדת, אולם רוב המלומדים, שאותם כינה רצ'א "שמרנים נבערים" (אל-ג'אמרון אל-ג'אהרון), ראו בה את התגלמות האסלאם. אלה טענו שמי שמונחה רק על ידי הקוראן והסונה ללא התחשבות בספרות ההלכה והתאולוגיה הוא כופר (זנריק). לאותם "שמרנים" היה מעמד גבוה בקרב השליטים והציבור הרחב, דבר אשר עורר בקרב מתנגדיהם חשש מפגיעתם. רצ'א סבר שגישה שמרנית זו הרחיקה בהדרגה את האסלאם מרשות הרבים, וכשהוכחה לטענתו הציג את ירידת מעמדו של האסלאם בממשל ובמערכות השיפוט והחינוך במדינה העות'מאנית במאה התשע-עשרה. לדברי רצ'א, רק במאה התשע-עשרה נתנו חלק מהמוסלמים דעתם לכך שהאסלאם עומד על פי תהום, אולם לא ידעו כיצד להצילו.¹¹ על פי תיאורו של רצ'א, הרפורמיסטים המתונים (רֵעָאָת אל-אֶצְלָאח אל-מֶעְתָּדִלִין), אשר מובן כי רצ'א ראה עצמו חלק מהם, הזהירו את העולמא הרשמיים (הכוונה כנראה למלומדי אל-אזהרה) מפני סכנה זו, שהיא תוצאה הכרחית של הדבקות העיוורת בספרי ההלכה המקובלים.¹²

על פי ניתוחו של רצ'א, יש שלוש קבוצות החלוקות זו עם זו בניין מצב האסלאם בדורו. בקוטב האחד ניצבים כאמור הדוגלים בתקליד. בקוטב השני נמצאים תועמלני הציביליזציה המודרנית, הסדרים האזרחיים והחוקים מעשי ידי האדם, הטוענים שאין בידי ההלכה האסלאמית היכולת להגשים את האינטרסים של המוסלמים בעידן הנוכחי, ולכן יש לנטוש אותה ולהחליפה בחוקי אירופה. בתווך ניצבים תועמלני הרפורמה האסלאמית המתונים, אשר מוכיחים כי אפשר להחיות את האסלאם ולחדש את הנחייתו הנכונה באמצעות דבקות בקוראן ובסונה המהימנה ובמופת של אבות האסלאם הראשונים עושי הטוב (אל-סלף אל-צאלח), תוך הסתייעות בכלל האסכולות

11 רצ'א, יסר, עמ' א-ג.

12 שם, עמ' ג-ד.

ללא מחויבות לספרי ההלכה והתאולוגיה של אסכולה ספציפית. שיטה אקלקטית זו נקראת, כאמור, תח"ר.¹³

אלא שמלבד שלוש הקבוצות הללו, שעמדותיהן ברורות, קיימים אלו הפוסחים על שני הסעיפים ואשר עמדותיהם מעורפלות. רצ"א מצביע בהקשר זה על הסכנה הרבה הגלומה בשרלטנים חסרי הכשרה מסודרת, המציגים עצמם כרפורמיסטים בעלי בקיאות בקוראן ובסונה וככשירים לאג'ת'האד עצמאי. אלו מייחסים לדברי אללה ולמנהג הנביא היתרים ואיסורים שגויים. יש ביניהם המחזקים את עמדת התקליד, ואחרים חורגים מגבולות ההקלה עד כדי הפקרות מוחלטת ומפרשים את הטקסטים באופן המנוגד לאוצר המילים של השפה וסגנונותיה, ואף מזייפים בכך את הטקסטים. יש ביניהם מי שמסתפק באותם טקסטים מהקוראן המובנים לו ודוחה את כל מסורות הנביא,¹⁴ ואחרים דוחים את אותן מסורות שלא מוצאות חן בעיניהם בטענה שהמשמעות שלהן אינה נכונה ולכן לא ייתכן שהנביא אמר אותן. קבוצה נוספת המתיימרת להימנות עם אהל אל-חדית¹⁵ ולייצג את מנהג האבות הראשונים של האסלאם דבקה ללא ביקורת בפשט המסורות, גם אם מסורות אלו סוטות, מוכחשות או שתוכן מוזר והן מנוגדות לטקסטים ההלכתיים הוודאיים, לתפיסות החושים או לידע השכלי הוודאי. יתרה מכך, הם מכריזים על המכחישים את המסורות הללו או חולקים עליהן ככופרים או חוטאים. כך או אחרת, שתי העמדות — של אלו הדבקים בפשט של ספרי ההלכה והתאולוגיה ושל אלו הדבקים בפשט ספרי המסורות — מרחיקות מהאסלאם את אלו המכירים את המדעים המודרניים, מכיוון שהן מבוססות על פירוש שגוי לאסלאם וגם משום שהניסיון ההיסטורי והמדעים כאחת סותרים אותן.¹⁶

רצ"א מסכם את ההקדמה באומרו כי כל הזרמים הללו מוסיפים לפילוג האומה משום משיכתה לכיוונים מנוגדים של קיצוניות והגזמה. זרם אחד רוצה דת ללא ממשלה אסלאמית בעלת ריבונות וכוח וללא תרבות מדעית וטכנולוגית; זרם אחר חפץ בחומרנות ללא סייגים דתיים; והשלישי מתחבט בין שתי הקבוצות בלי לדעת במה הוא חפץ. כל אלה מצויים בתעייה גדולה. לעומת זאת, הזרם הרביעי, מבקשי הרפורמה הנכונה, חפצים באיחוד האומה האסלאמית ובכך שתהיה "אומת אמצע" (אמת וסט), כפי שתיאר אותה אללה בקוראן (סורה 2, פסוק 143).¹⁷

בהקדמה לספר רצ"א גם מונה את עקרונות מחנה הרפורמה האסלאמית המתונה, שהם למעשה המקורות ההלכתיים המחייבים, בסדר חשיבות יורד. הראשון הוא הקוראן, אשר כדברי אלוהים חיים, חובה לציית לכל אמירה ברורה שלו. אם משמעות

13 שם, עמ' ד"ו.

14 רצ"א מרמז כאן לתנועת אהל אל-קוראן שהייתה פעילה בעיקר בהודו ופחות מכך במצרים במהלך העשורים הראשונים של המאה העשרים. ראו: 19–20. *Shaham, Rethinking*.

15 "אנשי החדית" היו מלומדים אשר החל מהמאה השנייה/שמינית דרשו אסמכתא טקסטואלית לכל קביעה בענייני דת והלכה וכן הסתמכות נרחבת על חדיתיים. מתנגדיהם, "אנשי שיקול הדעת" (אהל אל-ראי), דגלו בשיפוט עצמאי על סמך ההיגיון בהיעדר הוראה רלוונטית בקוראן. הם לא דחו את סמכות החדית' מכול וכול, אך לא סברו שמקורו אלוהי, והקפידו לצטט רק חדיתיים שהוכח לדעתם שהם מקוריים.

16 רצ"א, יסר, עמ' ח"ג.

17 שם, עמ' ח. על תפיסת אנשי הדת הרפורמיסטים את עצמם כקבוצת אמצע בין העולמא המסורתיים לאינטלקטואלים החילוניים, ראו: 6–7. *Shaham, Rethinking*.

דברי הקוראן אינה ודאית, יש מקום להבינם באמצעות אג'תהאד של הכשרים לכך — אלו הבקיאים באוצר המילים שלו, בסגנונותיו, במסורות ובתפישות הדינים. המקור השני הוא דברי הנביא, בכפוף לכללי ביקורת החדית'. המקור השלישי הוא מה שהוסכם על המוסלמים בדור הראשון (אל-צדר אל-אול) ונחשב על ידם לידע הכרחי (מעלום באל-צ'רוורה).¹⁸ הסכמה זו מייצגת ידע מוחלט (קט'ע), והכפירה בו או דחייתו באמצעות פירוש אלגורי או אג'תהאד (לדוגמה, מספר תפילות החובה היומיות ומספר יחידות התפילה הנדרש בכל אחת מהן) — אסורות. רצ'א קובע כי כל הכופר באחד משלושת המקורות הללו הופך לכופר בדת.

המקור הרביעי הוא המסורות התקפות והברורות אשר כלל אנשי הדור הראשון פעלו לפיהן. מסורות אלו מהוות רָאיה שיש לפעול על פיה, אולם מי שחולק עליהן לא ייחשב סוטה וכופר.¹⁹ המקור החמישי הוא מסורות מסוג אל-אחאד.²⁰ אלו מסורות אשר כלל חברי הנביא לא פעלו על פיהן, ויתרה מכך, הייתה מחלוקת בנוגע לאמינותן ותוכנן ולפיכך בנוגע לערכן כראיה הלכתית. משכך, מי שסבור כי מסורת כזו תקפה מבחינת אמינותה ותוכנה זכאי לפעול על פיה, אולם היא לא תשמש בסיס לחקיקה המחייבת את כלל האומה. המקור השישי והאחרון הוא החלטותיהם של הח'ליפים ישרי הדרך וכן פסיקותיהם של המלומדים מקרב חברי הנביא והתאבעון (בני הדור השני) ושל ממשיכיהם מקרב מלומדי ערי המצב המפורסמים, לדוגמה האמאמים ממשפחת הנביא וכן מלומדי האסכולות המקובלות (עלמא אל-אמצאר אל-משהורין כְּאֵימַת אל אל-בית וסא'אר אל-מ'ד'אהב אל-מתבעה).²¹ על הממשלות האסלאמיות לפעול על פי החלטות ופסיקות אלו רק אם אין באותה סוגיה טקסט חד-משמעי בקוראן או הסכמה של הדור הראשון בעניינה, ובתנאי שהחלטה או הפסיקה אינן מנוגדות לתועלת הכללית (אל-מצלחה אל-עאמה). אולם, החלטות הח'ליפים ישרי הדרך וכן פסיקות המלומדים הנ"ל אינן מהוות חלק מהחקיקה האלוהית המחייבת את האומה.²² נראה כי היררכיית המקורות המוצגת באופן פסקני כל כך היא מקורית, אולם נדרש מחקר נוסף על מנת לאתר את מקורותיה בשיטותיהם של אבן חזם, אבן תימיה ואבן אל-קים.

18 מעלום באל-צ'רוורה הוא כלל הלכתי שהידע לגביו הוא הכרחי, מכיוון שהוא נתמך על ידי מספר רב של ראיות באופן כזה שהפך עם הזמן למעוגן במצפון של הקהילה המוסלמית כולה ואין צורך יותר להוכיחו. ראו: Shaham, *Rethinking*, pp. 58–59.

19 רצ'א מעיר שרק מלומדים מסוימים מדור חברי הנביא והדור שאחריהם, התאבעון, ומקרב האמאמים של ערי המצב (א'מ'ת אל-אמצאר) תפסו מסורות אלו כסוטות. רצ'א, יסר, עמ' 2.

20 חדית' אל-אחאד, בניגוד לחדית' מתואתר, היא מסורת שרק אחד מחברי הנביא (ולא קבוצה מהם) מסר אותה ממנו, ולכן אמינות המידע שהיא מספקת אינה ודאית אלא סבירה בלבד.

21 נראה כי כוונתו של רצ'א היא למלומדים שפעלו בערים החדשות שנבנו לאחר הכיבוש המוסלמי, למשל כופה, בצרה, קהיר ודמשק, ואשר הצמיחו את אסכולות ההלכה, כולל זו השיעית.

22 רצ'א, יסר, עמ' 2.

ב. פירוש שני הפסוקים האוסרים לשאול שאלות

לאחרונה הראתה ליבנת הולצמן כי המגמה השלטת בקרב הסונה לדורותיה הייתה הימנעות מהצגת שאלות בסוגיות תאולוגיות מופשטות (למשל, תוארי האל).²³ חריגה מבחינה זו הייתה עמדת האסכולה החנבלית. עמדה זו התבססה על התקדים של הבדווי אבו רזין אל-עקילי, שהיה בן לווייה של הנביא (צחאבי). על פי החדיית, הנביא השיב לאבו רזין באריכות על שאלות תאולוגיות. התאולוג ואיש ההלכה החנבלי אבן תימיה, אשר נתפס בעיני הסלפים המודרניים כדמות המופת של הסלפיזם "המאוחר",²⁴ ראה באבו רזין מופת בהיותו חקרן המקבל תשובות מהנביא על שאלות תאולוגיות קשות. לפיכך, אבן תימיה אימץ את גישת הנביא והשיב לתלמידיו על שאלות כאלו. אבן אל-קים, תלמידו המובהק,²⁵ פיתח את גישת מורו. תלמידו של אבן אל-קים, אבן רג'ב החנבלי (מ. 1392),²⁶ המשיך בקו זה בפירושו לסורה 5, פסוק 101. על פי אבן רג'ב, הנביא קידם בברכה שאלות תאולוגיות של המתאסלמים החדשים על מנת לקרבם לאסלאם. בפירושו לפסוק התייחס אבן רג'ב גם להיבט ההלכתי, ואמר כי הפסוק מעיד על האיטור המוטל על המוסלמים לשאול על רבים מענייני המותר והאסור, שהלוא השאלה בעניינים אלה עלולה להניע את אללה להקשיח את הדין.²⁷ פרשנותו של רצ'א לסורה 5, פסוק 101 דומה לגישה המיוצגת בפרשנותו של אבן רג'ב לפסוק זה, אם כי רצ'א לא ציטט את אבן רג'ב כאחד ממקורותיו.²⁸ אבן רג'ב טען כי כל מה שהמוסלמים נזקקים לו במסגרת דתם הובהר על ידי אללה בקוראן (וציטט בהקשר זה את סורה 4, פסוק 176), ולפיכך אין צורך לשאול לגבי דבר, ובפרט לא לפני שהתרחש או שנוצר צורך בו. כל שנדרש הוא להבין את החוכות שהטילו אללה והנביא, לבצען כמיטב היכולת ולהתרחק ממעשים שנאסרו. אבן רג'ב הסמיך את טענתו על עמדתם של הצחאבה (חברי הנביא) והתאבעון לפיה יש לראות בחיוב שאלות בנושאי דת רק אם נועדו לצורך פעולה ולא לצורך פולמוס. בהקשר זה גינה

23 Livnat Holtzman, "The Bedouin Who Asked Questions: The Later Hanbalites and the Revival of the Myth of Abū Razīn al-'Uqayli," in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Göttingen: V&R unipress, 2018, pp. 431-468.

24 הסלפיה המוקדמת מוזהה עם דמותו של אחמד בן חנבל (מת 855). אבן תימיה דחה את התקליד לאסכולה תאולוגית או הלכתית כלשהי והעניק עדיפות לדעות של חכמי אל-מדינה בשלושת הדורות הראשונים של האסלאם ולפרשנויותיהם. הגם שהיה לא מקובל בזמנו ואף נאסר לתקופות ארוכות בשל דעותיו, החל מהמאה השמונה-עשרה זכו דעותיו למעמד מרכזי בקרב זרמים שונים. פירוט על כך ראו: n2, p. 1, *Shaham, Rethinking*.

25 אבן אל-קים, שהיה הרבה פחות פולמוסן ממורו אבן תימיה (מ. 1328) ואשר כתיבתו הייתה קולחת ובהירה יותר, קירב בחיבוריו הרבים את גישתו של אבן תימיה לציבורים רחבים יותר. בתקופה המודרנית הוא זכה להערכה רבה בקרב הוועאבים והסלפים וכן בקרב חוגים רבים באסלאם של צפון-אפריקה. ראו: Henri Laoust, "Ibn Rāzīn al-'Uqayli," in *Encyclopedia of Islam*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3242 (תאריך כניסה אחרון: 6 במאי 2020).

26 מלומד בתחום החדיית וההלכה שפעל בעיקר בדמשק. כתב בין היתר חיבור על הביוגרפיות של המלומדים החנבלים וכן עבודה בתחום ההלכה החנבלית. ראו: George Makdisi, "Ibn Radjab," in *Encyclopedia of Islam*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3328 (תאריך כניסה אחרון: 6 במאי 2020).

27 אבן רג'ב, תפסיר אבן רג'ב אל-חנבלי, כרך 1, ריאד: דאר אל-עאצמה, 2001, עמ' 450-459.

28 לא ברור אם רצ'א לא הכיר את פירושו של אבן רג'ב לקוראן או שהכירו ובוחר שלא לצטטו. ככלל, רצ'א השתמש בתפסיר אל-מנאר בפירושי הקוראן שהיו מקובלים בזמנו, בעיקר של פ'ח'ר אל-דין אל-ראזי (מ. 1210) ואל-זמ'ח'ש'רי (מ. 1144). ראו: Pink, "Ridā".

אבן רג'ב את חכמי ההלכה אשר דגלו בשימוש בשיקול הדעת והרכבו ליצור סוגיות ספקולטיביות ולהתווכח בעניינן, ובכך תרמו לפילוג בקרב המוסלמים. לעומתם ניצבים מלומדי החדית, הנחלקים לשתי קבוצות. הקבוצה האחת מצמצמת את הידע וההלכה שלה לקוראן בלבד, ובכך, לדעת רצ'א, לוקה בהבנת הדת. לעומתה, מלומדי הקבוצה השנייה ממשיכים את הגישה המופתית של אבן חנבל ומלומדי החדית "האלוהיים" (רבאנין).²⁹ הם חוקרים את משמעות הקוראן, את המסורות התקפות ואת דברי הצחאבה והתאבעון, ובכך נמנעים מחידוש דברים חסרי תועלת על סמך שיקול הדעת, חידוש היוצר פלגנות.

ברור אם כן שהגישה שאבן רג'ב קידם היא הגישה הסלפית של אבן תימיה ותלמידיו. גישה זו התנגדה לתקליד וחתרה תחתיו, וחקרנותה התמקדה בפרשנות הקוראן והסונה המהימנה. יתרה מכך, אבן תימיה סבר כי הפילוגים באסלאם הסוני השחיתו את חכמי ההלכה, אשר התחרו ביניהם על הקרבה לשלטון כדי לחזק איש איש את האסכולה אליה השתייך. בכך השחיתו חכמי ההלכה גם את השלטון, אשר הרחיק ממנו או קירב אליו חליפות אסכולה זו או אחרת בהתאם לאינטרסים המשתנים שלו. זו הייתה הסיבה לכך שאבן תימיה הפריד בין שלושה סוגי הלכה. הסוג הראשון, הלכת ההתגלות (אל-פקה אל-מַבְרֵל), המבוססת על הקוראן, החדית המהימן וההסכמה של הראשונים, הוא היחיד שהשלטון נדרש ליישם במסגרת חובתו "לצוות את הטוב ולאסור את המגונה". הסוג השני הוא "ההלכה המפורשת" (אל-פקה אל-מַאֲוֵל), כלומר מעשים שהאסכולות מקטלגות כ"מותר" (מַבְאֵח או ג'אֲאִז). קטגוריה זו היא ניטרלית מבחינת שכר ועונש, ולכן השלטון מנוע מאכיפת דינה, כלומר עליו לאפשר חופש דעות ופרשנות. הסוג השלישי, שהוא פחות רלוונטי לענייננו, הוא ההלכה שקולקה (אל-פקה אל-מַבְרֵל), הנוצרת באמצעות פרשנות המנוגדת למקורות "הלכת ההתגלות" או באמצעות עיוות פסיקת הדין על ידי שלטונות או שופטים מושחתים.³⁰

רצ'א כתב שתי גרסאות של פירוש לסורה 5, פסוק 101. הגרסה הקצרה מופיעה בחיבורו דיוני המתקן והשמרן (מחאוראת אל-מצלח ואל-מקלד), שהוא דרשיה מדומיין בין רפורמיסט (אל-מצלח), בן דמותו של רצ'א — משכיל צעיר המשלב בין ידע מסורתי למודרני — ובין מלומד אזהרי קשיש, המייצג את גישת התקליד (אל-מקלד). לדברי הרפורמיסט:

נאסר עלינו לשאול אודות מה שלא הובהר לנו, אמר יתעלה: "הוי המאמינים, אל תשאלו על דברים אשר אם יחווירו לכם, יקשו עליכם" (5, 101). בצחיח של

29 בהקשר התאולוגי, הולצמן מציינת כי אבן אל-קים משתמש במונח עלמא רבאנין עבור מלומדים שמיוחס להם ידע ייחודי בעניין מהות האל ותארייו. ראו: Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism (700–1350)*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018, pp. 51, 66 n135

30 Baber Johansen, "A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept of 'Governance in the Name of the Sacred Law,'" in Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs & Bernard Weiss (eds.), *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a: A Volume in Honor of Frank E. Vogel*, London: I.B. Tauris, 2008, pp. 259–287, especially pp. 264–270

מסלם נאמר: שליח אללה דרש בפנינו ואמר: "הוי האנשים, אללה הטיל עליכם את העלייה לרגל, ולכן עלו לרגל". אמר אדם בשם אל-אקרע בן חאבס: "האם כל שנה, הוי שליח אללה?" שתק הנביא עד שחזר [אל-אקרע] שלוש פעמים על שאלתו ואז אמר [הנביא] צלע"ם: "לו הייתי עונה בחיוב, זה [העלייה לרגל כל שנה] היה הופך לחובה ואתם לא הייתם מסוגלים לעמוד בכך". המשיך ואמר: "הניחו לי [ואל תשאלו] לגבי מה שהשארתי לכם [נושאים שלא הנחית אתכם בעניינם], שכן אלו שהיו לפניכם [העמים הקדמונים שסיפורי השמדתם מצויים בקוראן] נכחדו רק בשל ריבוי שאלותיהם לנביאיהם. לכן, אם אני מצווה לכם על דבר, קיימו אותו בהתאם ליכולתכם, ואם אני אוסר עליכם דבר, הניחו לו"³¹... כל זה היה לפני השלמת הדת (אֶכְמָאל אל-דִין, סורה 5, פסוק 3), ולפיכך האם אינו ברור יותר וראוי יותר לאחר השלמתה? אולם אנו לא מציינים לכל אותם צווים ואיסורים והחלנו להטיל חובות ולהמציא להן דינים שאנו מוכיחים באמצעות דעות שונות והיקשים נסתרים או גלויים, וזאת בענייני הפולחנים שבהם אין מקום להיגיון. כך הרחבנו את הדת והפכנו אותה לכפולה ממה שהביא הנביא צלע"ם וגרמנו למוסלמים למצוקה וקושי שהקוראן מתנגד להם. אין לנו הוכחה לכך פרט לתקליד של אותם חכמי הלכה שהטלתם עלינו לפעול בהתאם לדבריהם, גם אם הם מנוגדים לדברים הברורים שאמרו אללה ושליחו.³²

פירוש ארוך הרבה יותר לסורה 5, פסוק 101 הופיע כאמור בתפסיר אל-מנאר ולאחר מכן ביסר, ומפאת קוצר היריעה אסתפק רק בכמה הערות לגביו. ניתן לומר כי הפירוש של רצ'א הוא מסורתי, כלומר עוקב אחר המסורות המבארות את נסיבות ההתגלות שלו (אסבאב אל-נוול). בפירושו מצטט רצ'א פרשני קוראן בולטים, למשל אבן ג'ריר אל-טברי (מ. 923),³³ פח'ר אל-דין אל-ראזי (מ. 1210)³⁴ ואבן כתיר (מ. 1373),³⁵ ובוזן את הגרסאות השונות של המסורות המובאות על ידי הפרשנים הללו, הן מבחינת אמינותן והן מבחינת תוכנן. לכך הוא מוסיף ניתוח בלשני של נוסח הפסוק. חילוץ התרומה המקורית של רצ'א בדיון זה איננה משימה קלה, אולם נראה כי היא לא רבה. לדוגמה, רצ'א מעיר כי אי-ציונה של זהות הנשאל מעיד שהאיסור הוא כללי

31 בהמשך, רצ'א, המסתמך על דיוניהם של מלומדי חידת' מהמאות עשר עד שלוש-עשרה, קובע שהמסורת המצוטטת היא "טובה", כלומר המידע המובא בה הוא מהימן וקביל.

32 מחמד רשיד רצ'א, כתאב מחאוראת אל-מצלח ואל-מקלד ואל-יחודה אל-אסלאמיה, קהיר: אל-מנאר, 1906, עמ' 57-58. על החיבור הזה ובמיוחד על הבחירה של רצ'א בסוגה של הדיאלוג ההלכתי ראו: Jakob Skovgaard-Petersen, "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashid Ridā's *Mubāwarāt al-Muṣliḥ wa-al-Muqallid* (1906)," *Islam and Christian-Muslim Relations* 12 (2001), pp. 93-104

33 אבן ג'ריר אל-טברי, ג'אמע אל-ביאן פי תפסיר אל-קרא'ן, מהדיר עבד אללה בן עבד אל-מוחסן אל-תרכי, קהיר: הג'ר, 2001.

34 פח'ר אל-דין אל-ראזי, תפסיר אל-פח'ר אל-ראזי, ביירות: דאר אל-פכר, 1981.

35 אבן כתיר, תפסיר אל-קרא'ן אל-עטי'ים, מהדיר סאמי בן מחמד אל-סלאמה, ריאד: דאר טיבה, 1997.

ולא מתייחס רק לנביא.³⁶ ייתכן שבכך מרמז רצ'א שגם בימינו אין לשאול את חכמי ההלכה שאלות שכאלו ובכך לגרום להחמרות נוספות בדת.

אשר לחלק השני של פסוק 101 – "ואולם אם תשאלו עליהם, יחוורו לכם כאשר ירדו דברי קוראן ממרומים" – מציין רצ'א כי קיימות שתי דרכים להבינו. הדרך האחת היא כיצא מן הכלל של חלקו הראשון של הפסוק. במילים אחרות, אם החלק הראשון הוא איסור כללי על הצגת שאלות, הרי שהחלק השני מתיר זאת במקרים שבהם נדרשים הבהרה או פירוט בנוגע לדין שכבר נמסר בהתגלות אלוהית. אם לא מקבלים הבנה זו, אי אפשר להסביר מקרים שבהם הקוראן מתייחס לכך שחברי הנביא שאלו אותו שאלות הבהרה בנוגע לדינים קוראניים שכבר התגלו והוא השיב להם, לדוגמה על היין ומשחקי המזל (סורה 2, פסוק 219), על החודש הקדוש (שם, פסוק 217) ועל היתומים (שם, פסוק 220). הדרך האחרת להבין את חלקו השני של הפסוק היא שהצגת שאלות בזמן מסירת הקוראן על דברים שלא נמסרו עדיין בהתגלות תגרום בהכרח לקושי, מכיוון שאז אללה יידרש להשיב עליהן באמצעות קביעת דינים נוספים. רצ'א מסביר בהקשר זה כי אללה מסר למאמיניו בדיבור מפורש את כל מה שהכרחי להצלחתם בעולם הזה ובה שאחרי, ובאופן מרומז את מה שפותח בפניהם את שער האג'תהאד בכל מה שקשור בענייני התועלות שלהם. לפיכך, כל פרט או רשות שולטת יפעלו על פי מה שנראה להם שהוא האמת והתועלת; הסייג עבור הפרט בסוגיות אישיות יהיה עצמי, בהתאם לדרגת הידע והמוסר שלו, ואילו שאלות של שיפוט ומדיניות יוכרעו בהתייעצות שמקיימים בעלי השררה (אולו אל-אמר). בכך מוענקים לאומה המוסלמית מרחב פעולה והקלה.³⁷

התובנה המעשית שמחלק רצ'א מפרשנות הפסוק הזה היא שחכמי הלכה רבים הרחיבו את תחום החובות ההלכתיות באמצעות ההיקשים שלהם. בכך הפכו את ההלכה לגורם של קושי ומצוקה בניגוד לגישת הקוראן. בעקבות כך מוסלמים רבים, וכן הממשלות שלהם, נטשו את השריעה לחלוטין או לחילופין ביקרו אותה והתנגדו לה.³⁸

ג. תוספת רבה על דברי המחוקק האלוהי והתפלספות בחוסר טעם בעניין הדת

באמצעות שימוש בשיקול דעת בענייני פולחן ובדיני ההיתר והאיסור מפרות

את ההקלה של האסלאם ומנוגדות למטרתו

בפתיחת החלק הזה רצ'א מציג עשר קביעות עקרוניות, שהן במידה רבה הרחבה של הנקודות שהציג בחלק של מטרת החיבור. הרעיון המרכזי של דבריו הוא שדת האסלאם הושלמה עבור המאמינים באמצעות דברי הקוראן, הבהרות הנביא ומנהגו, וכי האסלאם הוא דת מקילה משום שאת ניהול העניינים הפרטיים והציבוריים, שאינם חלק מהפולחן הדתי, הפקיד אללה בידי מאמיניו. מכאן נובעת ההסתייגות של הנביא

36 רצ'א, יסר, עמ' 8.

37 שם עמ' 11-12. לפי פירוש אחד, המונח הקוראני (4, 59) אולי אל-אמר מתייחס לאליטה הפוליטית-צבאית, ולפי פירוש אחר הכוונה לאליטה הדתית, כלומר לעולמא. עבדה התייחס למונח ככולל את השליטים והעולמא ורצ'א הלך בעקבותיו. ראו: Shaham, *Rethinking*, p. 39 n63.

38 רצ'א, יסר, עמ' 16.

וחבריו מהצגת שאלות, שכן פתרון המתאים לנסיבות של דור מסוים עשוי שלא להתאים לצרכים של הדורות הבאים. כמו כן, האסלאם הוא דת החותרת לאחדות הקהילה, והמחלוקת בין החכמים הדוגלים בשיקול הדעת (אהל אל-ראי) לחכמים המסתמכים על החדית' (אהל אל-חדית') חתרה תחת השאיפה הזו והובילה לפירוד.³⁹ לאחר שהבהיר כי השתלטות התקליד ההלכתי היא הגורם העיקרי לחוליי האסלאם בעבר ובהווה, הסביר רצ'א כי בכל זאת נמצאה בכל תקופה בדורות המאוחרים קבוצת מלומדים קטנה שהחזיקה באמת (טאא'פה מן אמתי ט'אהרין עלא אל-חק).⁴⁰ הראשון שבהם הוא "המחדש (מג'דר)"⁴¹ של המאה החמישית/אחת עשרה" אבן חזם, אשר ערער על תוקפו של ההיקש והסביר את הקשר בין הטקסטים לדינים. לפי רצ'א, הגורם העיקרי שהרחיק את הציבור מכתביו של אבן חזם היה ביטויי הפוגעניים נגד התומכים בהיקש, אולם בכל זאת גדולי המלומדים בכל דור התעניינו בעבודותיו והפיקו מהן תועלת.⁴²

היחיד מבין החכמים לאחר דורו של אבן חזם שהשתווה לאחרון היה "המחדש של המאה השביעית/שלוש עשרה" אבן תימיה. לפי רצ'א, אבן תימיה הבדיל באופן שאף אחד מהמלומדים שלפניו לא עשה בין הקיאס התקף, התואם את דברי ההתגלות, לבין זה הבטל, הסותר אותם. אבן אל-קים ירש את הידע של מורו אבן תימיה ופישט אותו. הוא היה גמיש יותר ממורו ונהג בעדינות כלפי אומרי הבטל והמטעים, ולכן חיבוריו היו מקובלים יותר והוא לא נתקל בהתנגדות וברדיפה מצד המלומדים קנאי התקליד והשליטים העושקים והבורים.⁴³ בהמשך, מציין רצ'א את החיבורים המועילים ביותר למתקנים המודרניים, שנכתבו לאחר אבן תימיה. בראש ובראשונה הוא מציין את החיבור פתח אל-בארי שרח צחיח אל-בחי'ארי של איש המסורת אבן חג'ר אל-עסקלאני (מ. 1448),⁴⁴ המכנס את תמצית הסונה ומיטב השקפות המלומדים בתאולוגיה, הלכה ומוסר. עם הספרים המועילים ביותר בתחום ההלכות המבוססות על החדית' נמנה חיבורו של "המחדש של תימן במאה ה-12/18" אל-שוכאני,⁴⁵ ניל

39 שם, עמ' 16-21.

40 קביעה זו של רצ'א מבוססת על חדית' נבואי המופיע בין היתר בצחיח מסלם (חדית' מס' 3656). ראו: http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=3656&cuid=0&sharh=10000&book=31&bab_id=869 (תאריך כניסה אחרון: 6 במאי 2020).41 חכמי אסכולות ההלכה סברו כי במפנה של כל מאה הג'ריית אללה שולח מלומד המחדש (מג'דר) את פני ההלכה, והם נהגו להגדיר בדיעבד מי הייתה דמות זו בכל מאה. ראו: Ella Landau-Tasseron, "The Cyclic Reform—A Study of the Mujaddid Tradition," *Studia Islamica* 70 (1989), pp. 79-117

42 רצ'א, יסר, עמ' 22.

43 שם עמ' 22-23.

44 אבן חג'ר אל-עסקלאני, פתח אל-בארי שרח צחיח אל-בחי'ארי, מהדיר עבד אל-עזיז בן באו, ריאד: אל-מכתבה אל-סלפיה, ל"ת.

45 מלומד תימני שרעיונותיו נחשבים למבשרים את המודרניזם המשפטי של המאה העשרים כמו מתן דגש למקורות הטקסטואליים (בעיקר החדית'), ושאותו חקר מחדש באופן ביקורתי) והתנגדות לתקליד לאסכולת הלכה כלשהי. רצ'א ראה בו את מחדש המאה השתים-עשרה/שמונה-עשרה. ראו: Johannes J. G. Jansen, "al-Shawkānī," in: *Encyclopedia of Islam*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6875 (תאריך כניסה אחרון: 6 במאי 2020).

אל־אוטאר שרח מנתקא אל־אח'באר וכן חיבורו בתחום תאוריית ההלכה, ארשאד אל־פחול פי תחקיק אל־חק מן עלם אל־אצול.⁴⁶

רצ'א מסביר כי חיבוריהם של המלומדים שהזכיר נחשבים לחומר החשוב ביותר לצורך רפורמה בהלכה. הוא מציין כי הסתפק בציון אלה שהסתמך על חיבוריהם, שהם לטענתו גם המעניינים ביותר, ומוסיף כי בחירה טובה של ספרים שקולה למחצית הידע (חֶסֶן אַח'תִּיאר אַל־כְּתָב נֶצֶף אַל־עֵלִים).⁴⁷ אם כן, בקטע החשוב הזה חושף רצ'א את השרשרת האינטלקטואלית של מקורות ההשראה שלו (אבן חזם, אבן תימיה, אבן אל־קים, אבן חג'ר ואל־שוכאני; אליהם יתווספו בהמשך אל־שאטבי ואל־טופי) וכן את המתודולוגיה האקלקטית שלו בגיבוש שיטתו המשפטית. לא זו בלבד שאין הוא רואה פגם בחוסר המקוריות שלו, הוא אף מדגיש כי המפתח לידע הנכון טמון בהסתמכות מושכלת על חיבורים נבחרים של מלומדי העבר מאסכולות שונות.

ד. פירוט המסורות המופיעות בצחיח אל־בח'ארי בנוגע לאיסור הצגת שאלות

ופירוש מסורות אלו על ידי אבן חג'ר אל־עסקלאני

בתחילת פרק זה רצ'א מסכם בקצרה את המסורות המובאות בצחיח אל־בח'ארי בעניין העוינות כלפי הצגת שאלות. הראשונה שבהן היא המסורת שנמסרה על ידי הצחאבי סעד בן אבי וקאץ, ולפיה הנביא אמר כי "הפושע הגדול ביותר בקרב המוסלמים הוא מי ששואל על דבר שלא נאסר והוא נאסר בשל שאלתו".⁴⁸ בהמשך מביא רצ'א ציטוט ישיר ארוך מפתח אל־בארי של אבן חג'ר המבאר את המסורות הללו. בניסיון לתרץ את הסתירה הקיימת לכאורה בין מסורות המביעות תיעוב כלפי הצגת שאלות לנביא ובין העדויות הטקסטואליות הרבות לכך שחברי הנביא הציגו לו שאלות בנושאי הלכה, מסביר אבן חג'ר שיייתכן כי שאלות אלו נשאלו לפני התגלות סורה 5, פסוק 101. כמו כן, ייתכן כי האיסור המופיע בפסוק אינו מתייחס לשאלות הבהרה בנוגע לדנינים שנקבעו בקוראן או לשאלות שהיה בהן צורך מעשי מידי.

אשר לדברים שאין בעניינם טקסט של התגלות (בץ) מוסיף אבן חג'ר שאם העניין נכלל בהשתמעות של הטקסט (לִּלְאֵלֵת אַל־בִּי), חובה על חכמי ההלכה לחקור אותו. לעומת זאת, אם לעניין אין שום רמז בשריעה, כי אז התעמקות במציאת הברל בין דברים דומים, או להיפך, מציאת מכנה משותף בין דברים שונים, היא מגונה ומשחיתת זמן. אבן חג'ר גם מגנה את ההתעמקות בסוגיות שהתרחשותן נדירה וכן ואת הנוהג להעלות שאלות הלכתיות היפותטיות, שאלות מתחכמות חסרות טעם הנועדות לבלבל את הפוסק ושאלות הנוגעות לתוארי האל שהשריעה מורה להאמין בהם כמות שהם (בִּלְאֵ כִּיָּף). בסוף הקטע המצוטט מציין אבן חג'ר כי הגישה החקרנית המוגזמת גרמה לאחר תקופת התאבעון להתעוררות מחלוקות בין המלומדים וממליץ על גישה מאוזנת (אל־רוסט).

46 מחמד אל־שוכאני, ארשאד אל־פחול פי תחקיק אל־חק מן עלם אל־אצול, מהדיר אבו חפץ אל־את'רי, ריאד: דאר אל־פצ'ילה, 2000.

47 רצ'א, יסר, עמ' 23.

48 שם, עמ' 24-25.

בקטע קישור לעניין הבא רצ'א מציין כי לולא הלכו ההמונים שולל אחרי ספרי ההלכה, המלאים בסוגיות אשר הסלף גינו את העיסוק בהן, היה מסתפק במסורות של אל-בח'ארי ובדברי אבן חג'ר. אולם הדברים הקצרים הללו אין בכוחם לזעזע את הקפיאה של ההמונים בתקליד. לכן אין מנוס מלהרחיב בשאלת אל-קיאס באמצעות הבאת דברי אבן חזם בעניין.⁴⁹

ה. הפרכת אל-קיאס ואל-ראי על ידי אבן חזם

דעתו של אבן חזם⁵⁰ מובאת באמצעות ציטוט ארוך, ללא כל התערבות של רצ'א, מעבודת אצול אל-פקה שלו, אל-מחלא באל-את'אר.⁵¹ על סמך מספר פסקי קוראן, ובראשם סורה 5, פסוק 3 ("היום השלמתי לכם את דתכם"),⁵² קובע אבן חזם שהטקסט הקוראני מיצה את הדת עד תום, ולפיכך אין צורך בקיאס או בשיקול דעת. לעומת זאת, פסוק 2 בסורה 59 ("לימדו את הלקח, כל אשר עיניהם בראשם!") שמצטטים תומכי ההיקש כתמיכה לכך שאללה ציווה על הקיאס, אינו משרת את טענתם. יתרה מכך, בלתי מתקבל על הדעת שאללה היה מורה למאמיניו לבצע קיאס ללא הבהרה מדויקת של אופן פעולתו, מכיוון שאף אחד לא יכול ללמוד דבר מן הדת בלי שאללה לימד אותו באמצעות דברי נביאו, שכן אללה אמר "אלוהים לא יטיל על נפש לשאת יותר מכפי יכולתה" (סורה 2, פסוק 286).⁵³

לדברי אבן חזם, טענתם של תומכי הקיאס כי חברי הנביא צידדו בשימוש בו היא מופרכת, מכיוון שהיא מסתמכת על חדיתיים שמהימנותם מפוקפקת, ואילו המסורות המהימנות מעידות על כך שכל חברי הנביא הסכימו שהקיאס בטל.⁵⁴ על סמך דברי הקוראן — "הוא אשר ברא לכם את כל אשר בארץ" (סורה 2, פסוק 29) וכן "הן כבר הציג לכם אחד אחד את כל אשר אסר עליכם" (סורה 6, פסוק 119) — קובע אבן חזם

49 שם, עמ' 29.

50 אבן חזם, משורר, היסטוריון, איש הלכה, פילוסוף ותאולוג בן ספרד המוסלמית, היה מגדולי ההוגים של התרבות הערבית-מוסלמית. אף שהאסכולה שאותה ייצג, האסכולה הט'אהרית, לא הפכה בסופו של דבר לאחת מארבע האסכולות המוכרות בסונה, ואף שהוא עצמו היה בעמדת מיעוט בתקופת חייו מול מתנגדיו, בעיקר המאלכים בצפון אפריקה, רעיונותיו זכו לעניין בקרב מלומדים מאוחרים יותר. ראו למשל: Livnat Holtzman, "Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Systematic Reading of Ibn Hazm," in Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden and Boston: Brill, 2013, pp. 601–644, המראה כי אבן תימיה ואבן אל-קיאס קראו בצורה שיטתית את עבודותיו של אבן חזם והתייחסו אליהן. בתקופה המודרנית קסמו להוגים מזרמים שונים מרכיבים מגישתו ההלכתית, אשר דגלה בפרשנות מילולית לטקסטים של הקוראן והחדית', הפעלת קריטריונים מחמירים בנוגע למהימנות החדית', התנגדות לשימוש בהיקש, צמצום ההסכמה (אג'מאצ') לזו של חברי הנביא והרחבת תחום המעשים המותרים במסגרת ההלכה. ראו: Roger Arnaldez, "Ibn Hazm," in *Encyclopedia of Islam*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0325 (תאריך כניסה אחרון: 6 במאי 2020).

51 אבן חזם, אל-מחלא באל-את'אר, מהדיר עבד אל-עי'פאר סלימאן אל-בנדארי, מהדורה שלישית, ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה, 2003.

52 "דבר לא השמטנו מן הספר" (6, 38); "הורדנו אליך ממרומים את הספר למען יבאר על כל דבר" (16, 89); "והורדנו אליך ממרומים את דבר-התוכחה, למען תבהיר לאנשים את אשר הורד אליהם ממרומים" (16, 44).

53 רצ'א, יסר, עמ' 29-31.

54 שם, עמ' 33-35.

כי כל מעשה הוא מותר, להוציא זה שפורט איסורו בקוראן ובסונה.⁵⁵ הוא מוסיף כי תשובת הנביא לשאלה בדבר תדירות ביצוע העלייה לרגל ממצה את כל דיני הדת, מכיוון שהיא מלמדת כי דבר שהנביא שתק לגביו הוא מותר, מה שהוא הורה עליו הוא חובה ומה שאסר אותו הוא אסור. מה שהמוסלמי נדרש לעשות מחייב אותו רק כמידת יכולתו, ואם הוא מבצע אותו פעם אחת, אין חובה לחזור עליו.⁵⁶

אבן חזם טוען כי קיים גם כשל לוגי בטענת תומכי הקיאס משום שאין ביכולתם לספק הוכחה לדרך ההבחנה בין קיאס תקף לקיאס בטל. במקרה כזה, הקיאס כולו בטל והופך לטענה חסרת ביסוס ראייתי. זאת ועוד, אבן חזם טוען כי הוא מסוגל לסתור כל קיאס באמצעות קיאס כדוגמתו או ברור יותר ממנו על פי העקרונות של תומכי הקיאס עצמם, ובכך הוא מוכיח להם את נפסדות הקיאס באופן כללי. ואכן, מסכם אבן חזם, כלל המשתמשים בקיאס חלוקים בדעותיהם כמעט בכל סוגיה.⁵⁷ בסיכומו של דבר, אסור לומר על אללה יתעלה שהוא אסר או התיר או חייב, אלא על סמך טקסט.⁵⁸

ו. דעתו של אבן אל-קיים בנוגע לשיקול הדעת ולהיקש

מייד לאחר סיום הציטוט הישיר מדברי אבן חזם, וללא כל דברי קישור או הקדמה, נפתח נתח נכבד המחזיק כשליש מחיבורו של רצ'א. חלק זה הוא סיכום משולב בציטוטים של קטעים מהחיבור אעלאם אל-מוקעין ען רב אל-עאלמין של אבן אל-קיים, שמובאים ללא כל ציון מראי מקום מדויקים.⁵⁹ הדיון של אבן אל-קיים בסוגיית הקיאס הוא ארוך ומורכב. לאחר שהוא מפרט באריכות את הטעויות בעמדת המגזימים בשימוש בקיאס וכן את השגיאות של השוללים אותו לחלוטין, הוא תומך בשימוש מושכל בקיאס. הוא מסמיך את גישתו על מנהג חברי הנביא, כפי שהוא בא לידי ביטוי בין היתר באיגרתו של הח'ליף עמר בן אל-ח'טאב לש'ריח בן אל-ח'ארתי' (מ. ~698) לאחר שזה האחרון נשלח לשמש כקאדי בכופה:

אם אתה מוצא דבר [כלומר, מוצא את הדין ההולם] בספרו של אללה, שפוט על פיו ואל תפנה לזולתו, ואם אתה נתקל בעניין שאינו בספרו של אללה, שפוט על פי הסונה של שליח אללה, ואם אתה נתקל בעניין שאינו בספרו של אללה ולא בסונה של שליח אללה צלע"ם, שפוט על פי הסכמת הציבור; ואם אתה נתקל בעניין שאינו בספרו של אללה ולא בסונה של שליח אללה צלע"ם ואף אחד מלפניך לא דן בו, הרי שאם אתה רוצה להפעיל את שיקול דעתך,

55 שם, עמ' 35.

56 שם, עמ' 35-36.

57 שם, עמ' 30-33.

58 שם, עמ' 37.

59 אבן קיים אל-ג'וזה, אעלאם אל-מוקעין ען רב אל-עאלמין, מהדיר משהור בן חסן אל סלמאן, דמאם (ערב הסעודית): דאר אבן אל-ג'וזה, 2003/1423. זוהי עבודתו העיקרית של אבן אל-קיים בתחום אצול אל-פקה, המבוססת על רעיונותיו של אבן תימיה בתחום זה.

עשה זאת, ואם אתה רוצה לדחות [את פסיקת הדין], אזי התעכב, ואינני רואה את ההתעכבות אלא כטובה עבורך.⁶⁰

רצ'א טוען כי ניתן ליישם את גישת חברי הנביא גם בעולם המודרני. כך הוא קובע כי בהיעדר הנחיה בקוראן או בחדית' יש לפסוק בענייני שיפוט על פי הסכמת הציבור, כפי שנהג הח'ליף עמר להתייעץ עם המלומדים מקרב חברי הנביא. אולם, לטענת רצ'א, החכמים המאוחרים זנחו את כינוס המלומדים על מנת להתייעץ בהם בסוגיות שאין טקסט בעניינן, תוך הסתפקות בתקליד של כל מלומד לאסכולה שלו. אין ראייה התומכת בדרך זו של המאוחרים וגם לא בהשקפתם של מחברי ספרות ההלכה כי מותר להפיק דינים שאינם קיימים בקוראן ובסונה בענייני פולחן, היתר ואיסור. לדברי רצ'א, השימוש באג'ת'האד ובשיקול הדעת מוגבל לסוגיות שבין אדם לחברו ולסוגיות פוליטיות, והן אלו שאללה הפקיד בידי בעלי השררה.⁶¹

לשיטתו של אבן אל-קיים, קיימים ארבעה סוגים של שיקול דעת רצוי: (1) שיקול הדעת של המלומדים מקרב חברי הנביא; (2) שיקול הדעת המפרש את הטקסטים ובכך מקל את דרך חילוץ הדינים מתוכם; (3) שיקול הדעת של השורא;⁶² (4) האג'ת'האד שהותר על ידי חברי הנביא בנוגע למה שלא קיים טקסט בענייניו בקוראן, בסונה ובהחלטות של "הח'ליפים ישרי הדרך".⁶³ בעניין השורא מציין רצ'א כי הוא עצמו פירט את הדברים באופן שלמיטב ידיעתו אין לו תקדים בספרות ההלכתית במסגרת הפירוש שלו את מושג "בעלי השררה" (אוּלִי אֶל-אַמְר, סורה 4, פסוק 59).⁶⁴ אבן אל-קיים מסביר כי דיני השריעה כולם עולים בקנה אחד עם הקיאס התקף, התואם את הצדק ואת ההיגיון. הוא גורס כי במקרה של טענה כי דין הלכתי סותר את הקיאס, הרי שאין ספק שהקיאס שבוצע הוא נפסד או שלא הוכח על בסיס טקסט שדין זה הוא חלק מן השריעה.⁶⁵ כדי להדגים את הבעייתיות הזו הוא מציג באריכות רבה את המחלוקות הפרשניות בנוגע לאיסור הריבית.⁶⁶ החדית' קובע את איסור הריבית בנוגע לשישה סוגי רכוש: זהב, כסף, חיטה, שעורה, תמרים ומלח. שוללי הקיאס, שעמדתם יוצגה כזכור על ידי אבן חזם, טענו על סמך פשט הטקסט שאיסור הריבית חל רק על ששת הסוגים הללו. רצ'א טוען כי גישת אבן חזם שגויה מכיוון שהיא סותרת את הטעם ההגיוני של המחוקק האלוהי. לעומת זאת, תומכי הקיאס נחלקו בנוגע לעילה (עלה)⁶⁷ לאיסור הריבית. לדידם, העילה לאיסור הריבית על חיטה,

60 רצ'א, יסר, עמ' 38.

61 שם, עמ' 38-39.

62 השורא הייתה במקור המועצה של בכירי חברי הנביא אשר בחרו את הח'ליף השלישי, עת'מאן בן עפאן. עקרון השורא מחייב את השליט להתייעץ במנהיגי הקהילה על מנת למנוע עריצות שלטונית. בשיח האסלאמי המודרני המונח שורא נקשר לעיתים קרובות לדמוקרטיה. ראו: Uriya Shavit, "Is Shura a Muslim Form of Democracy?" *Middle Eastern Studies* 46 (2010), pp. 349-374

63 רצ'א, יסר, עמ' 43.

64 שם, עמ' 42. הפירוש מופיע בתפסיר אל-מנאר, כרך 5, עמ' 180-222.

65 רצ'א, יסר, עמ' 56.

66 שם, עמ' 58-61.

67 על המונח עלה, ראו: Shiham, *Rethinking*, p. 25.

שעורה, תמרים ומלח היא היותם נמדדים על פי משקל, ומכאן הסיקו שאיסור הריבית חל על כל סחורה הנמדדת במשקל. אחרים טענו שהעילה היא היותם מזונות, ולכן איסור הריבית חל על כל סוג מזון. אשר לזהב ולכסף, הדעה המרחיבה ביותר הייתה שהעילה בעניינם היא המשקל, ולכן איסור הריבית חל על כל מחצב שנמדד במשקל. רצ'א מסביר כי הצגת הדיון של אבן אל-קים בנושא הריבית נועדה להבהיר את היתרון של האסכולה האמצעית (אל-מר'הב אל-וסט) שהאחרון מייצג. כמו אבן תימיה לפניו, אבן אל-קים סבר כי ששת הסוגים של הרכוש הנזכרים בחדית' שימשו, ועדיין משמשים, קנה מידה למחירים ולמזונות הבסיסיים של רוב המין האנושי, ולכן הריבית עליהם גורמת נזק רב לציבור. לפיכך, מידת הרחמים וכן התועלת לציבור מחייבות להתייחס לגבייתה של הריבית כחטא כבד (מן אל-כבאא'ר), ונוסף על כך מחייבות לאסור כל מה שמשמש כאמצעי לגבייתה ולהגדירו גם כן כחטא, אם כי קל ערך (מן אל-צע'אא'ר). אם העילה הזאת מתקיימת במטבעות נוספים לזהב ולכסף ובמזונות שאינם חיטה, שעורה, תמרים ומלח, מותר להקיש ביניהם ובין ששת הסוגים מפני שהם תופסים את מקומם ובשל ההתאמה בין הטעם ההגייוני לחקיקה לבין זה. כלומר, גישת אבן אל-קים, המחילה את איסור הריבית רק על אותם סוגי מזון ומטבעות המשמשים קנה מידה למזונות הבסיסיים ולמחירים עבור רוב המין האנושי (סוגים אלו יכולים להשתנות מתקופה לתקופה), היא עמדת ביניים בין הגבלת איסור הריבית לששת הסוגים המצוינים בחדית' (גישת אבן חזם) להרחבת איסור הריבית לכל מה שנשקל או נמדד (גישת המגזימים בהיקש). רצ'א מסיים את הדיון הארוך הזה באומרו כי באמצעות היקשים שגויים כגון זה התרבו דיני הפולחן וסוגי האיסורים עשרת מונים מהיקפם בעת סיום מסירת הלכות הקוראן, וסוכלה כוונת האל להקל על מאמיניו באמצעות דתו.⁶⁸

ז. קביעותיו של אל-שוכאני בעניין הקיאס

מאבן אל-קים עובר רצ'א ללא כל רקע אל הדיון של אל-שוכאני בעניין הקיאס. בחיבורו ארשאד אל-פחול קבע אל-שוכאני כי התומכים בקיאס הציגו ראיות רציונליות שאינן מהוות הוכחה לתוקף הקיאס, ולפיכך הוא לא דן בן. כמו כן הם הציגו ראיות מן הקוראן, הסונה וההסכמה המעידות לדבריהם על הפעלת הקיאס. אל-שוכאני פותח בהצגת שבע הראיות הקוראניות שהביאו תומכי הקיאס, והוא פוסל אותן אחת אחת בטענה שאף לא אחת מהן עונה להגדרה של קיאס. באשר לחדית', הוא שולל את הטענה כי המונח אג'תהאד אל-ראי, שאושר על ידי הנביא, כוונתו לקיאס. אל-שוכאני טוען כי גם אם נקבל לצורך הדיון שהקיאס נכלל באג'תהאד אל-ראי, הרי שאין הכוונה לכל קיאס, אלא לאותם היקשים שמותר להפעיל וכן להשתמש בהם כאסמכתא, כדוגמת הקיאס אשר העילה שלו מוזכרת בטקסטים וזה שבמסגרתו נשלל בוודאות ההבדל בין המקרה התקדימי (אל-אצל) למקרה החדש (אל-פרע). זאת בניגוד להיקשים המבוססים על פרוצדורות שיש בהן אך ורק חזיונות שווא מבולבלים ודמיונות בטלים. כמו כן, האישור כביכול של הנביא מעיד — לדעת אל-שוכאני —

על הפעלת הקיאס רק בתקופת הנבואה, בעת שהשריעה עדיין לא הושלמה. בתקופה ההיא מצב שבו הראיה לא נמצאת בקוראן ובסונה היה כמובן אפשרי. אולם לאחר ימי הנבואה אין לקבל היקשים שנעשים על ידי אנשים, אשר בניגוד לנביא אינם חסינים מפני טעות.

אל-שוכאני שולל גם את טענת תומכי הקיאס כי הייתה הסכמה לגביו בקרב חברי הנביא. הוא מסביר שההסכמה הזאת לא הוכחה, ואלו המשתמשים בה כראיה צייטטו כהוכחה רק מספר זעום של מסורות מחברי הנביא. עוד הוא טוען כי האפשרות להסכמה כללית נשללת מבחינה רציונלית בשל התפזרותם של חברי הנביא בין חבלי ארץ רבים ובשל המחלוקות שלהם בסוגיות רבות.⁶⁹

אל-שוכאני מסכם ואומר שבפועל קיימת הסכמה כי הקיאס התקף הוא זה שהטקסט מציין את העילה שלו וזה שבמסגרתו נשלל בוודאות ההבדל בין אל-אצל ואל-פרע. המחלוקת בנוגע לקיאס כזה היא סמנטית בלבד; הכלל החזיק בדעה שהשימוש בעילה המצוינת בטקסט מוגדר כקיאס, ואילו שוללי הקיאס הגדירו זאת כפעולה על סמך הטקסט (אל-עמל באל-ניץ). אל-שוכאני מסכים עם תומכי ההיקש שהטקסטים אינם ממלאים את הצורך בדינים, שכן הם סופיים ואילו האירועים אינם סופיים. תשובתו על כך היא שיש באמירות הכלליות והמוחלטות (עמומאת ומטלקאת) של הקוראן והסונה ובטקסטים הספציפיים שלהם כדי לספק את הצורך העולה מכל מקרה חדש.⁷⁰ בסיכומו של הדיון בנושא ההיקש רצ'א מסתייג חלקית מעמדתו של אל-שוכאני. לטענתו, המחלוקת בין אלו שאינם מחשיבים כל הנמקה המופיעה בטקסטים כסוג של הטקסט הכללי לבין אלה המפיקים דינים על סמך עילות טקסטואליות, היא אמיתית ולא סמנטית, בין שנהגו זאת לכוונת פעולה על פי הטקסט ובין שכינו זאת קיאס. המחלוקת הסמנטית היא רק בין שתי הקבוצות המסכימות לפסוק על סמך העילות הטקסטואליות. לדבריו, אבן תימיה ואבן אל-קים סברו כי הקיאס המבוסס על עילה טקסטואלית ייחודי לדיני העסקאות שבין אדם לחברו ולא לדיני הפולחן הטהורים, שכן האחרונים מוצו על ידי הטקסטים והובהרו על ידי הסונה המעשית, ולכן אין הצדקה לשנות בהם דבר ממנהג הנביא וחבריו. מי שעוקב אחר דיני הפולחן שהוסיפו חכמי הלכה מסוימים למנהג הדורות הראשונים על בסיס הקיאס, מוצא שדבר מהם אינו מבוסס על הוכחה נכוחה או קיאס תקף.

לאחר שהבהיר את גישת האמצע האידיאלית בנוגע לשימוש בקיאס על סמך עבודותיהם של אבן אל-קים ואל-שוכאני, עובר רצ'א לדון בהתחשבות בתועלות בעניינים שבין אדם לחברו. כבר עמדנו על כך שרצ'א תולה את חוליי התקליד בשימוש המוגזם בהיקשים, אשר "ניפח" את מכלול ההיתרים והאיסורים ההלכתיים, ובכך הפך את האסלאם מדת מקילה, כרצונו של אללה, לדת קשה ומסובכת. אולם מה הקשר ההגיוני בין הקיאס שהוביל להתפלגות האסכולות ובעקבות כך לתקליד ובין התחשבות בתועלות בעניינים שבין אדם לחברו? עניין זה מוסבר בהמשך.

69 שם, עמ' 63-67.

70 שם, עמ' 68-69.

ה. דיון בעניין הדבקות בטקסטים בענייני פולחן והתחשבות בתועלות בעניינים שבין אדם לחברו

1. מבוא בעניין גישת מאלכ בן אנס לעניין רצ'א פותח חלק זה בציטוט מתוך חיבורו של אל-שאטבי,⁷¹ אל-אעתצאם.⁷² לפי חיבור זה, מאלכ בן אנס (מייסד האסכולה המאלכית, מ. 795), אף שהיה מקפיד מאוד על מניעת כל שינוי בדיני הפולחן, התחשב בעניינים שבין אדם לחברו במשמעויות התועלתניות (אל-מעאני אל-מצלחיה), תוך הקפדה שלא לחרוג ממטרות האל (מקצור אל-שארע)⁷³ או מעקרונותיו. רצ'א מציין שאל-שאטבי אימץ את גישת מאלכ בכך שהתחשב בתועלות שאינן מצוינות בקוראן או בחדית' (אל-מצאלח אל-מרסלה) בעניינים שבין אדם לחברו. לדברי רצ'א, הדעה המקובלת כי גישת מאלכ בעניין התועלות הלא-טקסטואליות הייתה עמדת מיעוט בקרב חכמי ההלכה היא שגויה, שכן חלק מהתאורטיקנים הפכו את השימוש בתועלות הלא-טקסטואליות לחלק מהפרוצדורה של זיהוי העילה לקיאס ושילבו אותן במה שהם כינו "התאמה" (מנאסבה).⁷⁴ מכאן שרוב המלומדים תומכים בפועל בהסתמכות על תועלות לא-טקסטואליות, אולם חלוקים בעניין שמן.⁷⁵ כך קושר רצ'א בין עניין הקיאס לעניין המצלחה.

2. הדברים שכתב אל-טופי בנוגע לתועלות רצ'א פותח פרק זה בציטוט של אל-טופי⁷⁶ הוא המלומד המעמיק ביותר בחקר התועלות בקרב מלומדי המזרח האסלאמיים, ואל-שאטבי — בקרב מלומדי המערב (אל-אנדלס ואל-מע'רב). אל-טופי דן בעניין במסגרת הסברו לחדית' "אין לגרום נזק ואין

71 אל-שאטבי, איש גרנדה המוסלמית, היה מלומד חשוב בתחום תיאוריית ההלכה המוסלמית. תמצית של רעיונותיו בתחום זה מצויה ב-Shaham, *Rethinking*, pp. 29–33.

72 אבו אסחאק אבראהים אל-שאטבי, אל-אעתצאם, מהדיר אבו עבדה משהור בן חסן אל סלימאן, קהיר: מכתבת אל-תוהיד, 2008. ראוי לציין כי רצ'א מצטט מעבודה זו של שאטבי, שעניינה העיקרי הוא מתקפה נגד חידושים אסורים באסלאם (רצ'א הוציא עבודה זו לאור בכרך 12 של אל-מנאר [קהיר] בשנת 1913), ולא מעבודתו העיקרית בתחום אצול אל-פקה, אל-מואפקאת פי אצול אל-שריעה. ראו: Maribel Fierro, "al-Shāfi'ī," in *Encyclopedia of Islam*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6865, (2020).

73 רצ'א, יסר, עמ' 70. הכוונה כאן למקצור אל-שריעה, תאוריה שפותחה לראשונה על ידי השאפעי אבו חאמד אל-ע'זאלי (מת 1111), לפיה מטרת האל היא לשמר חמש תועלות הכרחיות עבור הקיום האנושי: דת, חיים, אינטלקט, צאצאים ורכוש. ראו: Shaham, *Rethinking*, pp. 24–28.

74 מנאסבה היא השיטה החשובה ביותר במסגרת מנגנון הקיאס שבאמצעותה חכם ההלכה מסיק את העילה (עלה, ratio legis) לחוק אלוהי במקרה שהקוראן לא מציין אותה. על הקשר שבין שיטה זו לבין עקרונות התועלת בהלכה הקלאסית ראו: Shaham, *Rethinking*, pp. 25–26, וכן המקורות המצוינים שם.

75 רצ'א, יסר, עמ' 69–71.

76 אל-טופי נולד באזור בגדאד ולמד בה, בדמשק (תקופה קצרה היה תלמידו של אבן תימיה) ובקהיר. כתב בנושאים רבים, אולם התפרסם בשל כתיבתו בתחום התאוריה המשפטית, בעיקר בעניין תועלת הכלל (מצלחה). ראו:

Shaham, *Rethinking*, pp. 28–29.

לגמול על נזק באמצעות גרימת נזק" (לא צ'רר ולא צ'ראר), במסגרת "הארבעים", חיבור הכולל את ארבעים החדיתיים הבולטים, שאסף המלומד השאפעי מחיי אל-דין אל-נווי (מ. 1277).⁷⁷ אל-טופי קבע על סמך חדית' זה שהשגת תועלות, או לחלופין מניעת נזקים, מצדיקה ביטול של היתרים ואיסורים בהלכה, ונסמך לשם כך על מספר ראיות כלליות ופרטניות מתוך הקוראן והסונה, על הסכמת כלל חכמי ההלכה פרט לשמרנים מהאסכולה ה'אהרית, וכן על ההיגיון. יתרה מכך, הוא קבע את הסוגיה הזו כציר המרכזי בתהליך ההנמקה של הדינים השרעיים, היינו שבנסיבות של התנגשות בין הטקסט וההסכמה ובין התועלת, יש להעדיף את התועלת. עם זאת, הוא טרח להסביר כי העדפת התועלת אינה נעשית בדרך של סתירת הטקסט וההסכמה, אלא באמצעות ספציפיקציה (תח'צ'ין) והבהרה של שניהם.⁷⁸ אל-טופי סבר שקביעתו בעניין ההתחשבות בתועלות היא מדויקת ורחבה יותר מאשר ההסתמכות על התועלות הלא-טקטואליות בנוסח של מאלכ וכי הראיות העומדות בבסיסה חזקות יותר.⁷⁹

3. הדברים שכתב אל-שאטבי בנושא התועלות

רצ'א מציין שאל-שאטבי ייחד את הפרק השמיני בחיבורו אל-אעתצאם להבדל בין החידושים האסורים, התועלות הלא-טקטואליות ואל-אסתחאן.⁸⁰ אשר לתועלות הלא-טקטואליות, אל-שאטבי הסכים עם רוב התאורטיקנים כי יש להתייחס אליהן בהתאם למה שהם מכנים "ההתאמה" (ראו מנאסבה בסעיף ח 1, לעיל), והוא הבהיר אותן באמצעות עשר דוגמאות. למעמיק לעיין בדוגמאות שהביא אל-שאטבי, כפי שרצ'א מסכמן, מתברר כי חלק מהן מסתמכות על הטקסטים או הסונה המעשית ואחרות על הקיאס. הדוגמה המובהקת שמביא אל-שאטבי בעניין זה היא העלאת הקוראן על הכתב במסגרת ספר אחד. לא היה ציווי מפורש להעלותו על הכתב, אבל העובדה שאללה יתעלה כינה אותו "ספר" מעידה על החובה לעשות כן. הנביא לא כינס כל זאת בספר בשל האפשרות שתהיה תוספת לכל פרשה כל עוד הוא היה בחיים.⁸¹

האמת הגלויה והברורה, קובע רצ'א, היא שהעניינים שבין אדם לחברו – שיפוטיים, פוליטיים וצבאיים – מבוססים כולם על העיקרון "אין לגרום נזק ואין לגמול על נזק באמצעות גרימת נזק". הכוונה היא להסרת הנזק האישי והציבורי, ומזה

77 רצ'א לא נוקב בשם חיבורו של אל-טופי. מדובר בחיבור אל-תעיין פי שרח אל-ארבעין, מהדיר אחמד חאג' מחמד עת'מאן, ביירות: אל-מכתבה אל-מכיה, 1998, חדית' מס' 32, עמ' 234-280. רצ'א פרסם את החלק בחיבור זה העוסק במצלחה באל-מנאר 9 (1907-1906), עמ' 745-770. ראו: Wolfhart P. Heinrichs, "al-Tūfi," in: *Encyclopedia of Islam*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1244 (תאריך כניסה אחרון: 6 במאי 2020).

78 תח'צ'ין פירושו הוצאה מן הכלל של חלק מתוך הצהרה כללית המופיעה בקוראן או בסונה. ראו: Hallaq, *Legal Theories*, pp. 45-46.

79 רצ'א, יסר, עמ' 72-73.

80 אסתחאן הוא צורה "מועדפת" של הנמקה משפטית המאפשרת לדחוק את מסקנת הקיאס בנסיבות שבהן ראה טקטואלית כלשהי, הסכמה או הכרח (צ'רורה) מובילים למסקנה השונה מזאת של הקיאס. ראו: Hallaq, *Legal Theories*, pp. 108-110.

81 רצ'א, יסר, עמ' 73-75.

נגזר העיקרון של הדיפת השחיתויות ושמירת התועלות תוך התחשבות בטקסטים של המחוקק ובמטרותיו. הדוגמאות לכך, המצויות בפעולות הכספיות, המנהליות והמלחמתיות של הח'ליפים ישרי הדרך, הן רבות, כך שכלל חכמי ההלכה מצהירים תמיד על ביסוס כלל הדינים על העיקרון הנזכר לעיל.⁸²

בנקודה זו מציב רצ'א השערה היסטורית מקורית ומעניינת ביותר. רצ'א משער שרוב אנשי ההלכה נמנעו מלקבוע את מניעת הנזקים ושמירת התועלות כשורש הלכה רשמי, מתוך חשש שהשליטים העושים ישתמשו בו כהצדקה להליכתם אחרי תאוותיהם ולניצול רכוש הנתינים וגופם. זאת אף על פי שכולם התחשבו בו, כפי שציין המלומד המאלכי שהאב אל-דין אל-קראפי (מ. 1285).⁸³ חכמי ההלכה חשבו להישמר מכך באמצעות ביסוס כל הדינים על הטקסטים, ולו גם באמצעות סוג של קיאס סמוי. לפיכך הם הפכו את מימוש התועלות הלא-טקסטואליות לאחת מהפרוצדורות המדוקדקות של הקיאס ולא הסמיכו אותה על האג'ת'האד של השליטים והמושלים. הפחד הזה היה במקומו, אולם הוא לא הגן על האומה מפני יצרי השליטים כפי שהיה ראוי, מכיוון שבתקופתו של כל שליט עושק נמצאו מלומדים מושחתים אשר הכשירו עבורו את הדרך להגשמת חלק ממאוייו.⁸⁴

כאן מגיע רצ'א ללוז הטיעון שלו. לדבריו, הדרך המופתית לשמירת האמת והצדק היא לקומם את עקרונות הפסיקה על היסודות שנקבעו בדברי הקוראן — "ועניינם מוכרע במועצה" (סורה 42, פסוק 38) וכן "שמעו בקול אלוהים ושמעו בקול השליח ובקול בעלי השררה אשר בכם" (סורה 4, פסוק 59). דרך זו עדיפה על הגישה ההלכתית הטקסטואלית, השוללת התחשבות בתועלות, וגם על הגישה המנוגדת, המסמיכה את כל הפקת הדינים על השגת התועלות. אם משימת החקיקה תוטל על "בעלי השררה", כלומר "אנשי ההתרה והקשירה" (אהל אל-ח'ל ואל-ע'קר)⁸⁵ אשר ממנים את הח'ליפה ומהווים את המועצה שלו (אהל אל-שורא ל'ה), והוא מוגבל על ידי מה שהם קובעים — אזי לא יהיה מקום לחשש כי ההתחשבות בתועלות תהפוך לאמצעי לשחיתויות. חשש זה קיים דווקא במצב של הכרת העולמא בשלטונו של כל בעל כוח תוך הצרת הפרוצדורות של הפקת הדינים, אשר בעטיה איבדו המוסלמים את דתם ואת עולמם.⁸⁶

82 שם, עמ' 75.

83 אל-קראפי הגדיר שלוש קטגוריות של מצלחה. את הראשונה, תועלת שההתחשבות בה מצוינת במפורש בהלכה (מא שהר אל-שרע באעתברה) הוא זיהה עם הקיאס. ראו: Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*: *The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden: Brill, 1996, p. 59, n11084 רצ'א, יסר, עמ' 75-76. החוקר מלקולם קר סבור שהשערתו זו של רצ'א היא הגיונית מבחינה היסטורית. ראו: Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley: University of California Press, 1966, p. 196, n2185 אנשי ההלכה השתמשו במונח אהל אל-ח'ל ואל-ע'קר עבור נכבדים פוליטיים ודתיים שהוסמכו לבחור את הח'ליף וגם להסירו ממשרתו בעת הצורך. היה זה מורו של רצ'א, עבדה, אשר זיהה את המונח הקוראני "בעלי השררה" עם המונח אהל אל-ח'ל ואל-ע'קר. ראו: Shaham, *Rethinking*, p. 39, n63.

86 רצ'א, יסר, עמ' 76.

ט. התוצאה של מה שנאמר עד כה

חלק זה הוא החשוב ביותר בחיבור ובו רצ'א מסכם בצורה אינטגרטיבית את התאוריה ההלכתית שלו. הוא פותח בחזרה על אמירתו הקודמת כי אין מקום לאג'תהאד בסוגיות הדתיות הטהורות.⁸⁷ בכל הקשור לענייני העולם הזה (היתר ואיסור, פוליטיקה, שיפוט ומנהגים), גורס רצ'א שהם נחלקים בהתאם לסוג הראיות שעליהן הם מסתמכים:

1. עניין שיש לגביו טקסט שהאותנטיות והמשמעות הלשונית שלו הן ודאיות (בן קטעי אל-ראיה ואל-דלאלה ל'ע'תן) ואשר היעד שלו הוא חובה שרעית כללית — חובה לפעול לפיו ואין מקום לאג'תהאד בעניינו, כל עוד הוא לא נסתר על ידי טקסטים עדיפים עליו, הן ספציפיים באותו נושא והן טקסטים כלליים (מא הו אר'ג'ח מנה מן אל-נצוץ אל-ח'אצה במ'צ'עה או אל-עאמה). דוגמאות לכך הן הרחקת המצוקה, הנוק והנוק הנגדי, וכן התרת האסור במצב של הכרח, על פי דברי הקוראן (6, 119) המתיר לאכול מזונות אסורים בעת סכנת חיים. ההכרח משוקלל על פי עוצמתו והוא חדל להתקיים כאשר הגורמים שחייבו אותו נעלמים.
2. עניין המוכח על ידי טקסט תקף, באופן כללי או באמצעות ההנמקה שבו או המובן שלו, בראיה ברורה שהייתה מוסכמת על בני הדור הראשון באסלאם או שהם כולם פעלו על פיה, ומי שחלק עליהם היה מוכר כסוטה — דינו כדין הקטגוריה הראשונה.
3. עניין שיש לגביו טקסט המטיל חובה שאינה חד-משמעית או שיש לגביו חדית' חלש ואשר מסיבה זו נחלקו חברי הנביא לגבי האותנטיות והמשמעות שלו, או שנחלקו לגביו המלומדים מקרב האבות הראשונים וחכמי ההלכה המובילים — כל מוסלמי יפעל על פי שיקול הדעת שלו, ואין לו זכות לגנות או לבקר מי שמחזיק בדעה אחרת. לראיה, גם חברי הנביא נחלקו בעניין משמעות פסוקים מסוימים בקוראן (למשל, בעניין המשמעות של סורה 2, פסוק 219 בנושא היין), אולם נשארו מלוכדים. באותו מעמד נמצאים דינים שמלומדים מסוימים הפיקו מהקוראן ומהסונה בכל תקופה. אשר לדינים אלו, כל מוסלמי רשאי לאמצם או לדחותם על פי מידת השתכנעותו בחווק הראיות העומדות בבסיסם ולא על סמך דבקותו הלא-ביקורתית בדברי חכם מסוים.⁸⁸
- אשר לדינים הנכללים בקטגוריה זו ועוסקים בעניינים ציבוריים, כדינים השיפוטיים והפוליטיים, הרי שראוי לבעלי השררה להתייעץ ביניהם בנוגע לחווק הראיות העומדות בבסיסם. אם הגיעו למסקנה שניתן לצרפם לאחת משתי הקטגוריות הראשונות יעשו כן, ואם לאו — הרי שהדבר ייחשב לעניין שאין הוראה לגביו. משתמע מדברי רצ'א כי במצב זה זכותו של השלטון לקבוע כמחייבת את אחת הדעות ההלכתיות הקיימות בעניין.
4. עניין שיש לגביו טקסט שאינו מטיל חובה, כמו המסורות העוסקות במזון, דבר שאותו המלומדים מכנים "הדרכה" (ארשאד) ולא "ח'קיקה" (תשריע), וכן

87 שם, עמ' 76-77.

88 שם, עמ' 78.

פסקי הלכה אישיים שהציבור לא פועל לפיהם מפני שלא נאמר שהם חלק מן ההתגלות – הראוי ביותר לכל מוסלמי ליישם אותם כל עוד לא קיימת מניעה לכך מצד השריעה או התועלת הכללית או הפרטית. זאת מכיוון שהדבר מחזק את האומה ומאפשר את הקשר והאחדות בין המוסלמים. בעניינים אלו ראוי ששליטי המוסלמים לא יכפו דין כלשהו, אלא שישמשו בהתנהגותם דוגמה טובה לציבור. 5. עניינים שהמחוקק האלוהי שתק לגביהם מתוך רחמים והקלה על מאמיניו – אף מאמין לא זכאי ליצור חיובים או איסורים לגביהם. הציווי של אללה למוסלמים לציית לבעלי השררה הוא ספציפי לענייני העולם הזה ולתועלותיו. ציות זה לשליט מותנה בכך שלא תהיה כרוכה בו פריקת עולו של אללה, בהתאם לדברי הנביא "אין ציות כלפי אף אחד אם כרוכה בכך פריקת עולו של אללה; הציות הוא [חובה] רק בדברים המוכרים [בדת]".⁸⁹

י. סוף הדיון הזה זהה לתחילתו

בסיום החיבור רצ'א מתנצל בפני הקורא על כך שחסרה בו העמקת החקר הנדרשת ומביע את תקוותו לפרסם חיבור מקיף יותר שיפרט את כל הראיות הרלוונטיות. הוא מדגיש שוב את ההבחנה בין מעשים ההופכים את המוסלמי לכופר ובין הדברים שהדת מאפשרת בהם נוחות, באופן שהבורות לגביהם או היעדר האמונה בהם ואי-ביצועם לא ייחשבו כפירה. רצ'א קובע כי הניסיון המדעי הוודאי מלמד שאי אפשר להמשיך לעצור את התרחקות המוסלמים מאמונה בדתם באמצעות המשך פרסום ספרי תאולוגיה והלכה מסורתיים, כדוגמת אלו המופצים על ידי אל-אזהר. ספרים כאלו גם אינם מועילים להפצת האסלאם בין העמים האירופיים, המוכנים לדעתו לקבל את האסלאם האמיתי יותר מרוב העמים המוכנים אסלאמיים. תקוותו היא שההוכחות מתוך הקוראן והסונה ודברי ראשי המלומדים של האומה, ראשונים ואחרונים, הנכללות בחיבורו זה, תספקנה צורך זה.⁹⁰

סיכום

רצ'א זיהה את הקיאס כשורש הרע שהוביל לפיצול בין אסכולות ההלכה ולתופעת התקליר. משכך, הוא הקדיש חלק ניכר מחיבורו להחלשת עמדתם של תומכי הקיאס, באמצעות ציטוטים ארוכים מעבודותיהם של מלומדים שקדמו לו. יש לציין, כי רצ'א אינו שולל כאן את הקיאס קטגורית (כמו אבן חזם), אלא הוא מאמץ גישה מתונה, גישת אמצע. לפי גישתו של רצ'א, השימוש בקיאס יצטמצם למקרים שבהם העילה לחקיקה מצוינת במקורות ההתגלות או משתמעת מהם באופן חד-משמעי. אלא שכאן מתעורר קושי במהלך הלוגי של רצ'א. בזמן שהוא תוקף את הקיאס המוגזם הוא גם טוען שחכמי ההלכה הסו לאורך הדורות את השימוש שלהם במצלחה, שבה

89 שם, עמ' 79.

90 שם, עמ' 80.

הוא מצדד, בתוך תהליך הקיאס, על מנת למנוע את עיוות ההלכה על ידי השלטונות המושחתים. נראה כי הביקורת של רצ'א על הקיאס נובעת בעיקר מהתפקיד ההיסטורי השלילי שהקיאס מילא, לדעתו, בהולדתה של תופעת התקליד. לפיכך ביקורתו של רצ'א נובעת לא מחששו שהקיאס ימשיך למלא תפקיד בתהליך ההתפתחות המשפטית בזמנו, אלא היא נועדה לנגח את העולמא האורתודוקסיים של זמנו, בעיקר באל-אזהר. סביר להניח שרצ'א היה מודע היטב לכך שבפועל תהליך האג'תהאד באמצעות הקיאס ממילא נחלש מאוד אחרי המאה השש-עשרה, בעיקר באסכולה החנפית השלטת במצרים.⁹¹

הצורך בהשגת לכידות פנים-אסלאמית הביא את רצ'א לשרטט את הגבול שבין אמונה לכפירה בצורה מקילה. טענתו כי החלק האלוהי המחייב בשריעה כולל רק שני מרכיבים – טקסט אותנטי וחד-משמעי מהקוראן או מהסונה וכן מה שהוסכם על בני הדור הראשון לאסלאם כידע דתי הכרחי – יוצרת מסגרת הלכתית שלהערכתו יהיה קל לציבור המוסלמי להתלכד סביבה ואשר תמנע מהזרמים השונים להכריז זה על זה ככופרים. בכך הוא גם שולח מסר לשלטונות הפוליטיים בני-זמנו בנוגע לאופי החקיקה הנדרשת במסגרת חובתו ההיסטורית של כל שליט מוסלמי "לצוות על הטוב ולאסור את הרע". ניכר דמיון רב בין הגדרות אלו של רצ'א ובין הגדרתו של אבן תימיה על "המשפט האלוהי". ההגדרה המצמצמת של הגבולות המחייבים של ההלכה גם מותירה מרחב רב לחופש דעות הלכתי בתחום הפרט, וכן לתקנות שלטוניות נרחבות המבוססות על העקרונות הכלליים שהתווה הקוראן ועל שיקולי תועלת הציבור.

אשר לשאיפתו של רצ'א להעניק לקודיפיקציה של המדינה המודרנית לגיטימציה וכן לעצב אותה במונחים אסלאמיים, אחת התרומות המרכזיות של רצ'א בחיבורו היא הענקת פרשנות מודרנית לעקרון ההתייעצות של הקוראן. בבסיס טענתו של רצ'א עומדת הקביעה שכבר הנביא וכן "הח'ליפים ישרי הדרך" נהגו להתייעץ בנכבדים ובבעלי מומחיות בשאלות מעשיות, פוליטיות, צבאיות, כלכליות ומשפטיות, שלא היו חלק מדיני הפולחן הטהורים. כמו כן, על בסיס זיהוי המונח הקוראני "בעלי השררה" עם המונח "אנשי ההתרה והקשירה" (זיהוי שנעשה כבר על ידי מוחמד עבדה), שואף רצ'א לכך שפעולת החקיקה של השלטונות בני זמנו תתבצע בהתייעצות עם אנשי ההלכה הרפורמיסטים ומומחים אחרים. בהקשר זה יש לזכור כי חזונו של רצ'א לאחר ביטול הח'ליפות העות'מאנית בשנות העשרים של המאה העשרים היה להקים סמינר של מג'תהדים אשר מתוכו ייבחר הח'ליפה.⁹²

הענקת משקל רב להתייעצות השלטון עם אנשי הדת, אנשי ציבור ומומחים קשורה בהקטנת מעמדו ההלכתי של החדית' במסגרת התאוריה של רצ'א. באמצעות טענות כדוגמת אלה שהנביא היה חסין מפני טעות אך ורק בדברים שמסר מאללה ובהסברים שלו לגביהם וכי בענייני דיומא לא היה לדעתו משקל רב יותר מאשר

91 ואלא ב. חלאק, "האם נסגרו שערי האג'תהאד?", ג'מאעה ח (תשס"ב), עמ' 159 (התפרסם במקור ב-1984).

למוסלמי פשוט,⁹³ וכן שמסורות מסוג אל-אחאד (המהוות את הרוב המוחלט של המסורות שעליהן מבוססת ההלכה) לא תשמשנה כבסיס לחקיקה כללית,⁹⁴ חותר רצ'א תחת עמדתם של אהל אל-חדית' המודרניים, המבקשים לבסס את ההלכה כולה רק על החדית'. בכך הוא גם מותיר מרחב רב יותר של פרשנות הלכתית, הן לפרט בחייו האישיים והן למדינה בענייני הציבור.

בחזרה לדפוס האקלקטי של יסר, הרי שהסתמכותם של כותבים מודרניים על חיבורי הלכה טרום-מודרניים נועדה להעניק מכובדות ותוקף דתי לחיבורים המודרניים כהמשך לגיטימי של המסורת המוסלמית. אולם יש לשים לב לכך שהמכנה המשותף לכל המלומדים שעליהם רצ'א הסתמך הוא שהם היו שנויים במחלוקת בעיני בני דורם, דעותיהם נחשבו לדעות מיעוט, והם זכו לעדנה מחודשת רק בתקופה המודרנית (במיוחד אבן תימיה, אל-טופי ואל-שאטבי). מהי אם כן ההצדקה להסתמכות עליהם? ההצדקה שמספק רצ'א היא צדקת דרכם של המחברים הללו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי באמירתו כי "בחירה טובה של ספרים שקולה למחצית הידע". רצ'א ראה במלומדים הללו, ובעקבותיהם במורו עבדה ובו עצמו, חוליות חשובות באותה שרשרת מלומדים קטנה שאליה התייחס בהקדמה לספר, אשר החזיקה באמת בכל דור ודור על רקע תעיה ובורות של הכלל. המלומדים שנכללו בשרשרת זו פעלו לטיהור האסלאם מהשחיתות שפשתה בו בשל פועלם של מרבית חכמי ההלכה, שהעדיפו את פלפוליהם הלמדניים ולא שמו את טובת הקהילה ואחדותה כנר לרגליהם.⁹⁵

צדקת הטיעונים כאמת מידה לאקלקטיות בתחום התאוריה המשפטית מהדהדת את הוויכוח שהיה בין המלומדים הטרומ-מודרניים בנוגע להצדקת האקלקטיות בתחום הדינים הפרטניים. בעוד שהעדפה בין דעות של אסכולות שונות על בסיס שקלול של כובד הראיות הטקסטואליות והאחרות העומדות ביסוד כל דעה נחשבת לגיטימית, הרי שהעדפה תועלתנית של דעת אסכולה מסוימת (דבר שכונה "הליכה אחרי ההיתרים", *تتبعه* אל-רח'ץ) הייתה נתונה לוויכוח ונחשבה על ידי רבים כבלתי מוסרית. לפיכך היו מלומדים שהגדירו קטגוריות של אקלקטיות מותרת ואסורה.⁹⁶ נראה כי רצ'א היה מודע לוויכוח זה ולכן טרח להדגיש כי בחירתו בדעות של המלומדים שציטט לא הייתה בחירה תועלתנית שנועדה לשרת את המטרות המעשיות שאותן סימן מראש, אלא נבעה מכך שהראיות שהציגו לעמדותיהם היו המשכנעות ביותר והמתאימות ביותר לרפורמה שהאסלאם נזקק לה בעידן המודרני. מנקודת מבט אחרת, אפשר להציע כי המהלך האינטלקטואלי והמשפטי של הסתמכות על דעות מיעוט שעשה רצ'א ביסר בהקשר של אצול אל-פקה מתקשר לניסיונו לחתור תחת התקליד לדעת הרוב באסכולות ההלכה בהקשר של פרוע אל-פקה.

93 רצ'א, יסר, עמ' 18.

94 שם, עמ' 2.

95 Pink, "Ridā"

96 Ibrahim, "Talfiq/Takhayyur"

נספח — טבלת מראי מקום של ציטוטים בחיבור יסר אל-אסלאם

כותרת	עמודים ביסר אל-אסלאם	ציטוטים
הקדמה	א-ח	
מטרת הספר הזה	2	
פירוש שני הפסוקים האוסרים לשאול	16-3	3- פח'ר אל-דין אל-ראזי, תפסיר, 111:12 6-4, 10- אבן כתי'ר, תפסיר, 3 : 207-204 6- אל-סיוטי, אל-דר, 1 : 3 210-204 7, 9-10 אל-טברי, ג'אמע אל-ביאן, 9 : 24-22 13-14 אבו אל-סעוד, תפסיר, 86-84 : 3
תוספת להסבר	24-16	
המסורות של אל-בח'ארי בנושא התיעוב כלפי שאלת שאלות	29-24	25-29 אבן חג'ר אל-עסקלאני, פתח אל-בארי, 13 : 268-266
ביטול [ערכם] של ההיקש ושיקול הדעת על ידי אבן חזם	37-29	29-37 אבן חזם, אל-מחלא, 84-78 : 1
המצית חקירתו של אבן אל-קים בנושא שיקול הדעת וההיקש	62-37	37- אבן אל-קים, אעלאם אל-מוקעין, 1 : 88-91, 95, 97, 102-103, 114 38- שם, 115-116 39-40 שם, 124-126 41- שם, 128, 144-145 42- שם, 153-155 43- שם, 157-163, 247, 400, 456 44- שם, 460-476; שם, 3 : 5, 96 45- שם, 97-98 46- שם, 99, 100, 107 47- שם, 108-109 48- שם, 109-110, 115 49- שם, 116 50- שם, 117-118 51- שם, 119-120 52- שם, 121-123 53- שם, 124-125 54- שם, 126-127 55- שם, 163-164 56- שם, 165-166 58- שם, 396-397 59- שם, 398-401
הדברים שאימת אל-שוכאני בסוגיית ההיקש	69-62	62- אל-שוכאני, ארשאד אל-פחול, 843 63- שם, 844, 848, 851, 852 64- שם, 853 65- שם, 854, 855 66- שם, 856, 857 67- שם, 858, 859 68- שם, 860, 861 69- שם, 882

<p>70- אל-שאטבי, אל-אעתצאם, 54 : 3 71- אל-שוכאני, ארשאד אל- פחול, 991 72- אל-טופי, אל-תעיין, 237, 279, 274, 238 73- שם, 280 ; אל-שאטבי, אל- אעתצאם, 3 : 5, 12-37 74- שם, 37-47</p>	76-69	<p>דיון בעניין הדבקות בטקסטים בענייני פולחן והתחשבות בתועלות בעניינים שבין אדם לחברו</p>
	79-76	<p>התוצאה של מה שנאמר עד כה</p>
	80	<p>סוף המחקר/הדיון הזה זהה לתחילתו</p>

ספרים בתיבת פח: ילדים כקוראים בתקופת הנהצ'ה

עמי איילון

היבט מרכזי של ההתעוררות התרבותית הערבית בשלהי העידן העות'מאני (נהצ'ה) היה התנעת תהליך של מעבר מבערות נרחבת לאוריינות. לתהליך הזה היו שני ביטויים בולטים: צמיחת תעשייה של טקסטים מודפסים — בתי דפוס, בתי הוצאה, עיתונות; והופעת קהל חסר תקדים בהיקפו של צרכנים יודעי קרוא, שהלך וגדל בהתמדה. ההתפתחות השנייה והשלכותיה זכו עד כה לתשומת לב מחקרית פחותה בהרבה מזו שהוקדשה למוצרים המודפסים ולשיח הציבורי שהם עוררו. המאמר הנוכחי מבקש למלא, ולו במעט, את החסר.

מאפיין מובהק של התרחבות מעגל האוריינים היה צמיחתו מלמטה, על ידי הצטרפות מתמשכת של בני שכבות הגיל הצעירות. צעירים ונערים, ואף ילדים, היו פלח ניכר של ציבור קוראי הספרים והעיתונים כבר בשלב מוקדם של התהליך, וחלקם בו הלך וגדל עם הזמן. זאת הייתה התפתחות טבעית: מפעלי הלימוד שהוקמו באזור מאז המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה נועדו להכשרת השכבה הצעירה של הקהילה, בציפייה שבאמצעות חינוכה תגיע החברה כולה לאוריינות מלאה ברבות השנים. חלקים אחרים של הקהילה, אלה שכבר היו מבוגרים מכדי ליהנות מהיוזמות החינוכיות הללו, נותרו בדרך כלל מחוץ לתהליך, דור מְדַבֵּר שלא זכה להגיע אל הארץ המובטחת של השכלה וידיעת קרוא. התהליך הארוך, שהיה עתיד להימשך על פני שניים או שלושה דורות — ובמקומות אחדים אף יותר — התאפיין אפוא מראשיתו בירידה מתמדת בגיל הממוצע של ציבור יודעי הקרוא.

לשינויים האלה היו השלכות עמוקות על מערכות היחסים בקהילה. הקניית כישורים חשובים מעין אלו לקבוצות שמעמדן בחברה ובמשפחה היה עד אז מעמד של כפיפות זעזעה מוסכמות מסורתיות וחוללה מתחים בין-דוריים ואחרים. בירור זיקתם של המתחים האלה לתהליך צמיחת האוריינות חיוני להבנה נכונה של התפתחות החברות באזור בעת החדשה. אלא שבירור כזה מחייב דיון רחב ומפורט יותר מזה האפשרי במסגרת המוגבלת של מאמר, והוא גם מצריך מחקר מעמיק נוסף. מטרתי כאן צנועה יותר: הדיון בדפים הבאים לא יעסוק בהשלכות הרחבות של כניסת צעירים לעולם הקריאה בחברות ערביות, אלא יבקש לשפוך אור על מאפיינים של התהליך עצמו באמצעות עדויות אישיות של מי שחוו אותו. כפי שנראה, להתפתחות המרתקת הזאת היו פנים מגוונות.

ערב כניסת הדפוס למחוזות הערביים של האימפריה העות'מאנית, בתחילת המאה התשע-עשרה, הייתה בהם שכבה משכילה דקה למדי. האוכלוסייה הייתה אנאלפביתית ברובה הגדול, בדומה לחברות במערב ובמקומות אחרים טרם כניסת הדפוס אליהן, ולרוב גם לאחר מכן. בפילוסופיה החברתית והתרבותית של האזור לא

נתפסו הקריאה והכתיבה ככישורים חיוניים לתפקודו של הפרט, אלא ככלים שנועדו לצרכים מוגדרים של הקהילה: שימור המורשת הדתית-הלכתית שלה, הנחלת ערכיה הרוחניים והפעלת מנגנוני השלטון והמנהל – משימות שעליהן היו מופקדים בעלי הכשרה וסמכות מיוחדות. מימנויות כאלה היו גם למספר לא רב של אינטלקטואלים, אנשי הגות מדעית ויצירה ספרותית, וכן לאחרים ששליטתם בקריאה ובכתיבה אפשרה להם להעניק לציבור שירותים שונים בהיקף מוגבל. בתפיסה המסורתית שיקפה המציאות הזאת את הסדר הנכון של הדברים, סדר שבו הכלים העומדים לרשות הקהילה עונים על כל צרכיה (תפיסה זו גם מסבירה את חוסר העניין בטכנולוגיית הדפוס שגילו המדינה והחברה באזור עד לתחילת עידן הרפורמות באימפריה).¹ אין בידינו נתונים מדויקים ואף לא מקורבים על שיעור יודעי קרוא באזור באותה עת, אך ברור שמדובר במיעוט קטן מאוד; אם מותר להסתכן בהשערה על סמך התרשמות כללית ממקורות התקופה, בתחילת המאה התשע-עשרה היא במחוזותיה הערביים של האימפריה אלפים מעטים של יודעי קרוא, ככל הנראה לא יותר מחמישה אחוזים מכלל האוכלוסייה.² ראוי לזכור שבהערכה רופפת כזאת – אולי האמינה ביותר שאפשר להציע באופן אחראי – ההגדרה של "אלפים מעטים" מבטאת קשת של אפשרויות ומצבים, וכך גם המונח "יודעי קרוא". השכבה המשכילה הזאת לא הייתה פרוסה באופן אחיד על פני האזור וגם לא בקרב הקבוצות החברתיות השונות בו, אלא הייתה מרוכזת במוקדים מסוימים, רובם בערים מרכזיות, בשכבות האליטה הכלכלית-חברתית, ועל פי רוב גם בקרב עדות המיעוט הלא-מוסלמיות. שטחי הפריפריה המרחבית והאנושית שמסביבם היו מחוץ למעגל הקורא.

התמונה החלה משתנה ברבע השני של המאה התשע-עשרה, וקצב השינוי הואך לאחר אמצע המאה. תמורות פוליטיות, חומרות ותרבותיות שהתרחשו באזור בהשראת גורמים חיצוניים וביוזמה מקומית ערערו את תקפות העקרונות הישנים. כניסת הדפוס, אחד הביטויים הבולטים למפנה הזה, סימנה תחילתו של שינוי תרבותי עמוק. אימוץ הטכנולוגיה החדשה – בבירת האימפריה לקראת אמצע המאה השמונה-עשרה ובמחוזותיה הערביים במאה התשע-עשרה – הוליד בתי הוצאה לספרים ולעיתונים ברחבי האזור, ובצידם קשת של אפיקי הפצה, מחנויות ספרים ועד הסדרי מינוי למיניהם. כניסת הדפוס שינתה את מקום הכתיבה והקריאה בשירות הקהילה. טקסטים כתובים, שעד אז הוקצו להם תפקידים מוגבלים בלבד, החלו למלא תפקיד חשוב בהפצה של מידע וידע, בתקשורת ציבורית ובין-אישית, בקשרי השלטון עם הנשלטים ובארגון הסדר במרחב העירוני. אפיק מרכזי בפעילות הזאת הייתה העיתונות – עיתוני החדשות שדיווחו על האירועים וכתבי העת שדנו במשמעויותיהם – שסיפקה מענה לביקוש הגובר למידע בעקבות ההשתנות המהירה של הסביבה המוכרת. נוסף לה הפיקו בתי הדפוס וההוצאות לאור זרם גואה של ספרים, מהמורשת

1 דיון בנושא ראו אצל עמי איילון, מהפכת הדפוס הערבי, ירושלים: מאגנס, 2018, עמ' 9-30.

2 חוקרים שדנו בשיעורי האוריינות באימפריה העות'מאנית אמרו אותם לרוב באחוזים חד-ספרתיים. ראו: Benjamin C. Fortna, *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic*, New York: Palgrave-Macmillan, 2012, pp. 10, 20–21

הכתובה הקלאסית ועד יצירות חדשות ומתורגמות,³ והעמידו לרשות הציבור טקסטים כתובים זמינים במחירים אפשריים ובכמויות שלא היו מוכרות בעבר. בד בבד, מפעלי חינוך חדשים שיוזמו שליטים מקומיים כחלק מהחתימה לעידים החדשים וארגונים מיסיונריים וגופים אחרים שביקשו לקדם את מסריהם הכשירו מאגרים של בוגרים יודעי קרוא שהיו לצרכנים פוטנציאליים או פעילים של המוצרים המודפסים. במחצית המאה האחרונה של העידן העות'מאני גדל ציבור יודעי הקרוא במחוזותיה הערביים של האימפריה פי כמה והגיע בסופה למאות אלפים, ואולי אף יותר.⁴

חקר חברה באמצעות התבוננות בדפוסי הקריאה והכתיבה שלה – הערך שהיא מייחסת להן, היקף הישענותה עליהן ברמת הפרט והציבור, הדרכים שבהן היא מטפחת אותן ושימושיהן השונים – יכול להקנות לחוקר תובנות על מאפייני הקהילה ותפקודיה, תובנות שיקשה להגיע אליהן בדרך אחרת. הדבר נכון במיוחד כשעוסקים בחברה שכניסתה לעולם הכתיבה (או הדפוס) והקריאה הייתה מהירה ודרמטית, כפי שקרה במחוזות דוברי הערבית. שורשי העיסוק המחקרי בתולדות הכתיבה, הדפוס והספר ובהשלכותיהם הרחבות מצויים במחצית הראשונה של המאה העשרים, ועיקרו התמקד בחברות מערביות.⁵ כקטגוריה מובחנת של היסטוריה תרבותית, חקר תולדות הדפוס והספר קדם לחקר הקריאה; ההתעניינות בקריאה כתחום משנה של תולדות הספר נולדה אך לפני כארבעה עשורים. זהו תחום קשה לבדיקה, בייחוד בכל הנוגע לעבר, שכן הוא מתייחס לפעולה אנושית שבדרך כלל אינה משאירה אחריה עקבות, בניגוד לכתיבה, למשל, שמוצריה הם מקורותיו של החוקר. ההיסטוריון הסקרן יבקש לברר מה היה גודלו של ציבור הקוראים בחברה שבה הוא עוסק; מה היו הגורמים להתרחבותו ובאיזה קצב צמח; מה היה הרכבו החברתי, העדתי, המגדרי והדורי; אילו חומרי קריאה עמדו לרשות הקוראים; איזה שימוש עשו בכישורי הקריאה שרכשו; מה היו מרכיביה של חוויית הקריאה וכיצד היא השפיעה על שגרת חייו של הציבור; ומעבר לכך, מה היו השלכותיה הרחבות של הפרקטיקה ושל התפשטותה על תפקוד הקהילה. חוקר ההיסטוריה המחפש תשובה לשאלות כאלה ייתקל בבעיה נצחית של מיעוט עדויות, ועל כן הוא יהיה חייב לחפש מידע בשיטות מגוונות הלקוחות מדיסציפלינות אחרות, ותכופות גם להישען על השערות, כמיטב שיפוטו.

3 פרטים אצל איילון, מהפכת הדפוס, עמ' 97-134.

4 דיון נוסף בהתפתחויות האלה ראו: שם, עמ' 214-229. ציבור יודעי קרוא במחוזות הערביים ערב מלחמת העולם הראשונה מוערך שם בכמיליון או מעט יותר, אך כנראה פחות משני מיליון.

5 David Finkelstein and Alistair McCleery, *An Introduction to Book History*, New York: Routledge, 2013, pp. 7-28

התחום הצעיר הזה של חקר הקריאה התקדם בשנים האחרונות בצעדים מרשימים בהקשריו המערביים, וכבר הוליד תובנות חשובות,⁶ אלא שבכל הנוגע לחברות מזרח-תיכוניות המחקר והכתיבה בו נמצאים רק בראשיתם. יש בידינו חיבורים אחדים בתחום זה, מהם בולטות בעיקר עבודותיהם החלוציות של בת' בארון (Baron),⁷ הדא יוסף (Yousef) ובנג'מין פורטנה (Fortna).⁸ הן מאירות היבטים חשובים של הנושא, אך גם מבליטות את החוסר הרב הקיים בהקשריו המזרח-תיכוניים. גם חקר הילדות על היבטיה השונים באזור ומקומם של צעירים וצעירות בתוך הקהילה נמצא רק בתחילתו, אף כי לאחרונה ניכרת בו התעוררות.⁸ המאמר הזה מצטרף לשיח החדש יחסית בתחומים האלה, והוא מבקש להפנות תשומת לב לכמה מן הצדדים שטרם נדונו במחקר. הדיון יתרכז בשלב הפורמטיבי של צמיחת ציבור קוראים באזור, דהיינו בשליש האחרון של המאה התשע-עשרה והשליש הראשון של המאה העשרים, ויעסוק בעיקר בחלקיו המזרחיים של האזור – במצרים ובשטחי הסהר הפורה.

ילדים וקוראים אחרים

במזרח התיכון שלפני תחילת המאה התשע-עשרה היו הילדים ובני הנוער מגזר קטן מתוך השכבה הדקה של יודעי קרוא. חלק מילדי האזור, שאת שיעורו איננו יודעים, למדו במסגרות חינוך מסורתיות (פֶּתָאב ביחיד) שיעדיהן היו מוגבלים: הכרת התפילות ושינון פרקים מכתבי הקודש, הקניית ידיעת קרוא וכתוב ברמה בסיסית, ולעיתים מעט חשבון ונושאים אחרים. איכות הלימוד ותוצאותיו נבדלו בין חלקי האזור, ולעיתים אף בין כתאב לכתאב באותו אזור. משך הלימוד בהם, שנים ספורות לכל היותר, היה שונה גם הוא ממקום למקום ואף מילד לילד. בהתאם לכך ניכרו הבדלים גם ברמות הכישרים שהם הקנו. הטובים שבכתאבים, אלה שהיה בהם מלמד (שיח') משכיל

6 סקירה מצמצמת על מצבו של התחום מופיעה אצל 101–118 Finkelstein and McCleery, *Book History*, pp. בין החיבורים המשפיעים ראוי לציין את העבודות הבאות: קרלו גינצבורג, הגבינה והתולעים: עולמו של טוחן בן המאה השש-עשרה, תרגום אורה אייל, ירושלים: כרמל, 2005; Robert Darnton, "First Steps toward a History of Reading," in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflection in Cultural History*, New York: Norton, 1990, pp. 136–153; Roger Chartier, *Histoire de la lecture: un bilan de recherches, actes du colloque des 29 et 30 janvier 1993, Paris*, Paris: Institut mémoires de l'édition contemporaines, 1995; Guiglielmo Cavallo and Roger Chartier (eds.), *A History of Reading in the West*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1999; Adrian Johns, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*, Chicago: University of Chicago Press, 1998; Shafquat Towheed, Rosalind Crone and Katie Halsey (eds.), *The History of Reading*, London: Routledge, 2011

7 Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press*, New York: Yale University Press, 1994; Hoda Yousef, *Composing Egypt: Reading, Writing, and the Emergence of a Modern Nation 1870–1930*, Stanford: Stanford University Press, 2016; Fortna, *Learning to Read*

8 ראו למשל: Heidi Morrison, *Childhood and Colonial Modernity in Egypt*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2015; Benjamin C. Fortna (ed.), *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, Leiden: Brill, 2015; Fruma Zachs, "Growing Consciousness of the Child in Ottoman Syria in the 19th Century: Modes of Parenting and Education in the Middle Class," in Eyal Ginio and Elie Podeh (eds.), *The Ottoman Middle East: Studies in Honor of Amnon Cohen*, Leiden: Brill, 2014, pp. 113–128

יחסית, הכשירו בוגרים בעלי יכולות קריאה טובות והשכלה מסוימת, מסורתית באופייה, והיו ביניהם אף כאלה שהמשיכו את לימודיהם במוסדות להכשרת בעלי תפקידים במערכות הדת והמשפט (מְרִסָּה, ברבים מְרִאָרְס). במשפחות המשכילות, מיעוט קטן כאמור, דאגו להקנות לילדים (ולעיתים לילדות) השכלה ברמה גבוהה יותר, בדרך כלל במסגרת ביתית פרטית. רק חלק קטן מבני שכבות הגיל הצעירות רכשו כישורי קריאה ברמה כזאת או אחרת, ורק מיעוט קטן מתוך אלה האחרונים עשו בכישורים האלה שימוש כלשהו; מיעוט שכולו או כמעט כולו בנים, לרוב בני יישובים עירוניים. אם כן, אפשר לומר שההכשרה הלימודית שהייתה זמינה לילדים במחוזות האימפריה בעידן שקדם לשינוי לא הובילה ליצירת מאגר גדול של יודעי קרוא. כפי שראינו, גם לא היה בכך צורך.

מיזמי החינוך שהופיעו במחוזות הערביים של האימפריה במאה התשע-עשרה פתחו אפיק חדש להרחבת המאגר הזה. מסגרות לימוד על פי דגם מודרני, שבהקמתן החל מוחמד עלי במצרים במחצית הראשונה של המאה ואשר התרחבו מאוד תחת נכדו הח'דיו אסמאעיל לאחר אמצעה; בתי ספר שפתחו גופים מיסיונריים שונים לאורך המאה, בעיקר במחוזות הסהר הפורה, תוך תחרות עזה ביניהם; יוזמות קהילתיות ואישיות מקומיות שהצמיחו מוסדות לימוד פרטיים במקומות שונים; ומערכת חינוך ממלכתית שהוקמה ברחבי האימפריה בעשורים המאוחרים של שליטתה באזור — כל אלה תרמו להגדלה מתמדת, אף כי איטית ובלתי אחידה באיכותה, של חוג יודעי הקרוא. פיזורם הלא שווה של מוקדי הפעילות בתחום זה נמשך לאורך השלב הראשוני של השינוי: בעשורים האחרונים של האימפריה העות'מאנית היו במצרים ובאזור הלבנון מוסדות לימוד רבים יותר מאשר בחלקים אחרים של סוריה, בפלסטין או במחוזות עיראק, קל וחומר בחצי האי ערב. כניסת המדינה באופן ממוסד לתחום החינוך החל מהשליש האחרון של המאה התשע-עשרה בישרה על תפנית במפת התפוצה הבלתי מאוזנת הזאת, אבל עם סיום העידן העות'מאני אפשר היה להבחין רק בתחילתה של התפנית. שינוי ברור יותר לקראת פריסה שיטתית של מערכות הלימוד היה עתיד להתרחש רק עם הקמת המדינות שירשו את האימפריה אחרי מלחמת העולם הראשונה. רק אז תתחיל במקומות שהיו בעבר מחוץ למעגל החינוך וההשכלה פעילות לבניית מוסדות שיקנו כישורים כאלה לשכבות הצעירות של החברה. בשלב זה יתחילו בני הדור הצעיר ברוב חלקי האזור להיחשף לחוויית הכניסה לעולם הקריאה שבה התנסו קודמיהם במקומות מוגבלים בשלהי התקופה העות'מאנית.

הצד הכמותי של ההתפתחויות האלה בעידן העות'מאני לוט בערפל. הנתונים החלקיים שבידינו אינם מאפשרים הערכה אמינה, אף לא של סדרי גודל כלליים. המידע המפורט יחסית שיש לנו על מצרים מצביע על גידול מתמיד באוכלוסיית התלמידים, מאלפים בודדים בשלהי תקופת מוחמד עלי לכ־140 אלף תחת שלטון אסמאעיל ולכ־540 אלף ערב מלחמת העולם הראשונה.⁹ אולם הנתונים האלה אינם נותנים לנו מושג אמיתי על מספר המצטרפים למעגל האוריינים שם, שכן איננו יודעים די על טיב הכישורים שהונחלו במערכות הלימוד ועל השימוש שנעשה בהם

לאחר מכן. דבר זה נכון על אחת כמה וכמה במה שנוגע למחוזות הערביים האחרים, שלגביהם אין לנו אף נתונים כאלה.¹⁰ גם ממצאים על שיעורי האוריינות הכלולים לעיתים במפקדי אוכלוסין שנערכו באזור הם דלים ובעייתיים מכדי לאפשר שחזור מניח את הדעת של התמונה הכמותית.¹¹ ובכל זאת, מכלול הנתונים מצביע על כך שקבוצת מקבלי ההשכלה באזור, שהייתה זעירה בתחילת התהליך, התרחבה ברבות השנים, ושהכשרת השכבות הצעירות בחברה העלתה בה את היקף האוריינות בקצב שלא היה מוכר בעבר. אפשר להניח שפה ושם הצטרפו גם בני קבוצות גיל מבוגרות יותר למעגל יודעי הקרוא, שלא באמצעות מסגרות הלימוד הפורמליות, כנראה במספרים קטנים מאוד. המוסדות שנבנו במחוזות העות'מאניים להכשרת הקבוצות שבתחתית פירמידת הגילים היו המקור הראשי להגדלת ציבורי הקוראים.

כמו בכל חברה, לא כל מי שהוכשרו במערכות החינוך הפכו לצרכנים קבועים של ספרים או עיתונים. רבים מבוגרי מוסדות הלימוד, ככל הנראה רובם הגדול, ניצלו את יכולות הקריאה שרכשו לצרכים שימושיים מוגבלים יותר, כגון פענוח הודעות כתובות בסביבתם או התמצאות וניווט במרחב העירוני. רבים אחרים לא נזקקו כלל לכישורים האלה ובמרוצת הזמן איבדו את יכולת הקריאה. אלה גם אלה לא השאירו אחריהם תיעוד שיספר על השינוי שלימוד הקריאה חולל, אולי, בחייהם. יש בידינו רק עדויות מעטות של קוראים שהפכו לצרכנים נלהבים של מוצרי תעשיית הדפוס הערבית. הן מייצגות סוג אחד, מוגבל למדי, של תופעת ההצטרפות למעגל האוריינים: עיסוק בקריאה מתוך סקרנות אינטלקטואלית או כצורה של בילוי פנאי. ובכל זאת נראה שיש טעם בבחינתן, שכן התיעוד הזה נושא עימו — אם מותרת גלישה למטאפורה — רבים מרכיבי הדי־אן־איי של סיפור כניסת בני הדור הצעיר בחברה הערבית לעולם הקריאה, על קשייו והשלכותיו.

אוטוביוגרפיות וספרי זיכרונות של דוברי ערבית המתארים את מפגשיהם המוקדמים עם עולם הספר מגיעים מפניות שונות של החברה, החל בבני האליטה החברתית-תרבותית, שמשפחותיהם הקפידו לשמר נורמות של לימוד והשכלה, ועד בני הרבדים הנמוכים, שהוריהם היו אנאלפביתים וסביבתם התאפיינה בבערות נרחבת. לסוג הראשון שייכים, למשל, זיכרונותיהם של הסופר וההוגה המצרי תופיק אל-חכים (1898-1987), בנם של שופט ושל אם יודעת ספר; של ההיסטוריון המצרי עבד אל-רחמאן אל-ראפעי (1889-1966), שאביו היה המופתי של אלכסנדריה; של הסופר והעיתונאי הקופטי סלאמה מוסא (1887-1958), בן למשפחה עתירת נכסים שעודדה את לימודיו; של עֵבְרָה סלאם אל-ח'אלדי (1897-1986), בתם של אריסטוקרט ביירותי שהיה חבר בפרלמנט העות'מאני ושל אם חובבת קריאה; של המנהיגה הפמיניסטית המצרייה הֶדָא שְׁעָרָאוי (1897-1947), שגדלה בבית משכיל ועתיר ספרים; ושל אחרים שתיעדו את סיפור חשיפתם לעולם הספר בנעוריהם. הם

10 על המחוזות הערביים האחרים קיימות הערכות גסות המצביעות באופן כללי על גידול. ראו: Charles Issawi, *The Fertile Crescent, 1800–1914: A Documentary Economic History*, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 30–32

11 לדיון בסוגיה זו, ראו: Ami Ayalon, *Reading Palestine*, Austin: University of Texas Press, 2004, pp. 16–18

מספרים על הוריהם שדאגו להקנות להם חינוך ועל בתים מרווחים שהיו בהם חומרי קריאה זמינים ובדרך כלל גם תנאים פיזיים נוחים לשם כך.¹² "בהגיעי לגיל ארבע וחצי או חמש... החיליתי ללמוד קרוא וכתוב. אינני זוכר את היום שבו הייתי אנאלפבית", סיפר אחמד אל-ג'נדי (1910-1990), שגדל בבית משכיל בסלמיה שבסוריה והפך לימים למשורר חשוב, "מצאתי ספרים בהישג יד, מפוזרים בביתנו ובחדרי השינה שלנו". כך גם הסופר המצרי תופיק אל-חכים, שאימו נהגה לקרוא באוזניו סיפורים משחר ילדותו לפני שעבר לקריאה בעצמו: "החיליתי לקרוא שכן חשתי צורך להיות עצמאי. הייתי מחפש את הסיפורים והאגדות שראיתי ביד אימי, מוציא אותם מתיבות החפצים הישנות ושוקע בקריאתם".¹³ בשביל השכבה החברתית הזאת הצטרפות בני הדור הצעיר ובנותיו לחוג הקוראים לא שיקפה מפנה אלא המשך של נוהג עמוק שורשים. אם היה בה חידוש, הוא היה בהיקפם של חומרי הקריאה הזמינים ובסוגיהם, שהיו עתה רבים ומגוונים לאין שיעור מאלה שעמדו לרשותם טרם עידן הדפוס. ההתפתחות המעניינת יותר, והחשובה יותר לחברה כולה, הייתה היציאה של בני הדור הראשון לקריאה ממעגל הבערות המסורתי של הוריהם ושל סביבתם החברתית. על כך יש בידניו דיווחים אחדים, פרי עטם של מי שצמחו בסביבה כזאת וביצעו את התפנית הודות למסגרות הלימוד ולסקרנותם האישית, כשהם מותירים את בני הדור המבוגר מאחור. בעמודים הבאים אתרכו בעיקר בקבוצה הזאת באמצעות התבוננות בשניים מבניה שהשאירו לנו אוטוביוגרפיות ספרותיות שמתוארות בהן בשלל צבעים חוויות ילדותם ונעוריהם: המצרי סיד קטב (1906-1966), לימים אחד האידיאולוגים הבולטים של האסלאם הסלפי וממנהיגי "האחים המוסלמים", שילדותו ונעוריו בשנות מלחמת העולם הראשונה ולאחריה עברו עליו בכפר מושא שבמצרים העילית (מחוז אסוט); והפלסטיני-הנוצרי ג'ב'רא אבראהים ג'ב'רא (1920-1994), שגדל בעיירה בית לחם בשנות העשרים של המאה העשרים והפך בכירותו, לאחר שהיגר ממולדתו, לסופר חשוב.¹⁴ הנסיבות הסביבתיות שבהן גדלו השניים נבדלו בוודאי זו מזו והשפיעו על אופן כניסתם לעידן החדש. אבל לדיוננו חשוב יותר המכנה המשותף לסיפוריהם: השתייכותם לחלק הלא אליטיסטי של החברה, שבניו נחשפו לראשונה לעולם הספר בזכות השתנות הנסיבות והיווצרות תנאים שכמוהם לא עמדו לרשות הוריהם. במובן זה, סיפוריהם של קטב וג'ברא הם סיפורו של דור שלם.

12 תופיק אל-חכים, סג'ן אליעמר, קהיר: אל-מכתבה אל-נמוד'ג'יה, ל"ת [196?], עמ' 22-23, 88-89, 107-110; עבד אל-רחמאן אל-ראפעי, מד'כראתי 1889-1951, קהיר: דאר אל-הלאל, 1952, עמ' 8-10; סלאמה מוסא, תרבות סלאמה מוסא, קהיר: מכתבת אל-ח'אנג'י, 1962, עמ' 41 ואילך; ענברה סלאם אל-ח'אלדי, ג'ולה פי אל-ד'כריאת בין לבנאן ופלסטין, ביירות: דאר אל-נהאר, 1978, עמ' 39-40; הדא שעראוי, מד'כראת, קהיר: דאר אל-הלאל, 1981, עמ' 44-47. ברומה לכך, סירין אלחוסייני שהיד, ירושלמית, תרגום מלי ברוך, תל אביב: אנדלוס, 2006, עמ' 39, 44, 70, 82; עאאשה עבד אל-רחמאן (בנת אל-שאטי), עלא אל-ג'יסר בין אל-ח'יאת ואל-מות — סירה ד'אתיה, קהיר: אל-היא'ה אל-מצריה אל-עאמה לאל-כתאב, 1986, עמ' 43, 63.

13 אחמד אל-ג'נדי, להו אל-איאם, לונדון: ריאד אל-ריס, 1991, עמ' 15, 60; אל-חכים, סג'ן, עמ' 89.

14 סיד קטב, טפל מן אליקריה, ג'דה: אל-דאר אל-סעודיה ללנשר, ל"ת [197?]; פורסם במקור ב-1945; ג'ברא אבראהים ג'ברא, בור המים הראשון: ילדות בבית לחם, תרגום רביב אנין, תל אביב: אנדלוס, 2003.

ספרים בתיבה : סקרנות ומצוקה

במקומות שבהם הוקמו מוסדות חינוך ביוזמת השלטון או הגופים המיסיונריים נחשפו נערים לעולם הספר כבר בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה. הרחק מן המרכזים האלה, בעיירות קטנות בפריפריה ובמרחבים הכפריים דוגמת אלה שקטב וג'ברא גדלו בהם, השינוי החל מאוחר יותר, רק במאה העשרים, ונחווה בקצב איטי יותר. נראה שהתהליך שאליו נכנסו המקומות הרחוקים דמה במאפייניו העיקריים לזה שהתרחש מוקדם יותר במרכזי הפעילות. זיכרונות נעוריהם של השניים שופכים אור על היבטיה השונים של ההתפתחות הזאת באזור כולו מאז תחילת הרחבתו של מעגל הקוראים באמצעות הצטרפות בני הדור הצעיר.

המציאות החומרית במקומות מגוריהם של קטב וג'ברא בתחילת המאה העשרים הייתה דלה, ותשתיות יעילות של תחבורה ותקשורת היו עדיין עניין לעתיד. התושבים המקומיים היו ברובם הגדול אנאלפביתים. מושא, כפרו של קטב — כפר גדול עם אוכלוסייה של כעשרת אלפי נפש באותה עת¹⁵ — היה מרוחק מאות קילומטרים ממוקדי הדפוס, ההוצאה לאור והעיתונות של קהיר ואלכסנדריה, ומידת חשיפתו ליצירה התרבותית והספרותית שבהם הייתה מצומצמת.¹⁶ כמו במקומות רבים אחרים היה במושא כתאב, שבו ילדי הכפר למדו במתכונת המסורתית שבה התחנכו הוריהם. בתחילת המאה העשרים כבר פעל בכפר גם בית ספר חדש, שהקנה לבני הדור הצעיר כישורים רחבים יותר ובו למד גם קטב.¹⁷ חנויות לממכר ספרים לא היו עדיין בסביבה, אבל אחת לכמה חודשים היה פוקד את הכפר וכול נושא ספרים, נוהג שהיה נפוץ באזורים הכפריים כתחליף לאפיקי הפצה קבועים יותר.¹⁸ במשך שלושה או ארבעה ימים בשנה היה "הדוד (צ'ם) צאלח" — כפי שכינהו אנשי מושא — שוהה בכפר ומפגיש את תושביו, ובעיקר את הצעירים יודעי הקרוא שביניהם, עם העולם המופלא של ספרים מודפסים. הופעתו של "הדוד צאלח" אפשרה את חשיפתם הראשונית של בני הדור הצעיר בסביבה הכפרית לחוויית הקריאה:

הדוד צאלח היה מגיע כשהוא נושא על כתפו שק מלא בספרים. הוא היה מתמקם בשוק הקטן של הכפר, מתיישב בשיכול רגליים על השק לאחר שרוקן אותו ועורך את ספריו, כעשרים או שלושים במספר, שורות שורות לפניו

15 על פי מפקד האוכלוסין שנערך במצרים ב-1907 מנתה אוכלוסיית מושא 9,510 נפשות, כ-90% מהם מוסלמים; Egypt, Ministry of Finance, *The Census of Egypt Taken in 1907*, Cairo: National Printing Department, 1909, pp. 410–411

16 קטב, טפל, עמ' 123-99, 132-131; John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York: Oxford University Press, 2013, pp. 25–28. מושא רחוקה כ-400 קילומטר מקהיר וכ-600 קילומטר מאלכסנדריה.

17 קטב מתאר את הכתאב כמוסד דל, עלוב ומוזהם. לעומת זאת, הוא משבח את בית הספר, מוסד צנוע של ארבע שנות לימוד שהתקיים במבנה בן שלושה חדרים, ומדבר עליו בערגה רבה. ראו: קטב, טפל, עמ' 23-22, 36-33, 43-38.

18 על רוכלי הספרים הנודדים בכפרי מצרים באותה תקופה ראו גם אצל טה חסין, אל-איאם, קהיר: דאר אל-מעארף, 1960, כרך 1, עמ' 100-97; שראוי, מד'כראת, עמ' 45.

על פי ערכם או נושאייהם. אַל לך, הקורא, להעלות חיוך על שפתיך למקרא תיאור ה"ספרייה" (מִפְתָּחָה) הזאת המונחת על הקרקע, שכן תכניה וסוגיה היו מגוונים וראויים לתשומת לבך.¹⁹

הספרים רבי הערך האלה, שאותם זוכר קטב בפירוט רב כפי שנראה בהמשך, נמכרו במחיר שנע בין מיל אחד לשני גרוש "ורק לעתים רחוקות חרג המחיר מהגבול העליון הזה".²⁰ הנער, שהיה אז כבן עשר, נהג לחסוך מדמי הכיס הצנועים שקיבל מאביו כדי לרכוש ספרים בעת ביקוריו של הרוכל. כשלא היה בידיו הסכום הנחוץ היה מבקש מאביו "גרוש או שניים, ולפעמים חמישה" למטרה הזאת. כך עשו גם חבריו, תלמידים כמוהו או בוגרים של בית הספר, אשר פָּדוּר ראשון של מקבלי השכלה מסודרת בכפר היו מטבע הדברים לקוחותיו העיקריים של "הדוד צאלח". קטב הצעיר היה הקורא הלהוט ביותר בין חבריו הנערים והעיד על עצמו שהיה "הלקוח המצטיין" (זָבוּן מְצִיָּא) שלו. הוא רכש ממנו ספרים בקביעות, ובמרוצת הזמן בנה לעצמו "ספרייה עצומה... שהלכה ותפחה עוד ועוד, עד שהגיעה בזמן מסוים לעשרים וחמישה ספרים!"²¹

בערך באותה עת, בבית לחם שבפלסטין, חווה הנער ג'ברא אבראהים ג'ברא התנסות דומה בדרכו אל עולם הקריאה. בית לחם, עיירה שמנתה אז פחות משבעת אלפי תושבים,²² הייתה סמוכה לירושלים, עיר גדולה יחסית ותוססת, אבל ממוקמת רק בשולי הפעילות התרבותית הערה באזור בעשורים שקדמו לסיפורנו.²³ גם כאן נעשתה הפצת המוצרים המודפסים ממרכזי היצירה והייצור המרוחקים בנסיבות לא נוחות ובאמצעות תשתיות לא מפותחות.

ג'ברא, בן להורים עניים ואנאלפביתים ששלחו אותו ואת אחיו ללמוד בבית הספר הממלכתי המקומי, נזכר איך הגיע פעם לידיו ספר שעורר את סקרנותו. חבר מהכפר הסמוך בית סאחור הראה לו אותו:

כותרתו המפתה — "עלילות הגיבורים" (סִיר אל-אַבְטָאל) וציוריו המרובים גרמו לי להזיל ריר למראהו. לגיבורים היו שמות משונים: אכילס, הקטור, איאקס, אודיסאוס, תיזאוס, הרקולס, פרסיאוס, אנדרומדה — כולם מגיבורי שירת האפוס והמיתולוגיה היוונים. התחננתי בפני חברי שישאל לי את הספר, והוא אמר שהוא מוכן למכור לי אותו. בכמה? בשני גרוש. ומניין אקח סכום כזה?... בערב סיפרתי ל[נאחי יוסף] על הספר ועל הציורים היפים, וביקשתי שיייתן לי כסף לקנות אותו. הוא אמר, "אני אוסף כסף לקנות את 'מילון הכיס' של אליאס אנטון אליאס, המילון האנגלי/ערבי ערבי/אנגלי. הוא עולה שלושים

19 קטב, טפל, עמ' 127-129

20 הגרוש היה שווה עשרה מיל. גרוש אחד עד שניים הספיקו באותה עת לקניית מזון לאדם מבוגר ליום אחד.

21 קטב, טפל, עמ' 129-131, 145.

22 על פי מפקד 1922 מנתה אוכלוסיית בית לחם 6,658 תושבים; J. Barron (ed.), *Palestine, Report and General Abstracts of the Census of 1922*, Jerusalem, 1922, Tables 3 and 7

23 עמי איילון, "ירושלים כפירפריה: העיר והנהגה הערבית", קתדרה 175 (תש"ף), עמ' 83-106.

גרוש. אל תספר לאבא ואמא. קח לך שני גרוש מהסכום שאספתי ותביא מחר את הספר. שאלוהים יפצה אותי. ואולי גם הספר?" למחרת הוספתי לאוסף של אחי את הספר "עלילות הגיבורים".²⁴

איננו יודעים איך הגיע עלילות הגיבורים אל החבר מבית סאחור.²⁵ בשביל ג'ברא עצמו זו הייתה רכישה מיד שנייה של פריט מפתה שאליו נחשף באקראי, אחד מאותם "ספרים שאך בקושי עלה בידינו להשיגם, בדרכים עקלקלות של תחבולה והקרבה".²⁶ נראה שבשביל קוראים צעירים סקרנים ועניים זאת הייתה דרך מוכרת להגיע אל חומרי קריאה. ג'ברא חָלַק עם יוסף, אחיו המבוגר ממנו שהיה תאב ספר כמוהו, אוסף קטן של ספרים שרובם נרכשו בעמל רב בכספים שחסך האח גרוש לגרוש משכר עבודתו הצנוע. פריט אחר במאגר שלהם, הספר אלף לילה ולילה ש"התפרק לאוסף של דפים צהובים שאחי הידק אותם בסיכות", הגיע גם הוא לידי יוסף בדרך אקראי:

לימים סיפר לי יוסף כיצד מצא את הדפים של "אלף לילה ולילה" אצל ח'וּפְאָז [חנווני ארמני שהעסיק אותו כשוליה] כשעבד בחנותו. מדי כמה ימים היה ח'וּכָאז מביא לחנות ערמת מחברות וכתבי עת ישנים, שבדפיהם היה משתמש לעטיפת המוצרים שמכר. יום אחד נטל יוסף לידו שני ספרים קרועים, והחל תולש מהם דף אחר דף, מניח עליהם חתיכת חלווה, חופן זיתים או חמוצים, או פרוסות דג, שוקל ועוטף. הוא הבחין שחלק מהדפים מעוטרים ציורים מוזרים, ומתוך קריאת ההסברים בתחתיתם הבין שמדובר בסיפורים ארוכים. כשהוסיף להעמיק בדבר תפש שהסיפורים סדורים לפי לילות ממוספרים וכך שיער כי הספר, ללא ספק, הוא "אלף לילה ולילה", שקטעים נבחרים מתוכו היינו קוראים במקרא "קציר הספרות". זה היה בשבת, יום השוק השבועי — הלוקחות הכפריים והבדווים צבאו על פתח החנות, וח'וּכָאז ויוסף תלשו את הדפים בזה אחר זה ועטפו את הסחורה בזריות. ברגע של הפוגה הסיח יוסף את דעתו של בעל הבית הארמני וחש להחביא את שני קובצי הדפים הצהובים תחת ערימה אחרת של כתבי עת ועיתונים. בסוף היום שב הביתה עם שללו, או מה שנותר ממנו, ועיין בספר בעונג כה רב עד כי החליט לצרפו אל אוסף הספרים ששמר.²⁷

24 ג'ברא, בור המים, עמ' 130-131.

25 "עלילות הגיבורים" — סיר אל־אֶבְטָאל ואל־עֵט'מָא אל־קְדָמָא — הוא תרגום לערבית של *Tales of Heroes and Great Men of Old* מאת S. S. Pugh (לונדון, 1872). התרגום, מאת יעקוב צרוף, הופיע בביירות כ־1883 ביוזמת בית הדפוס של המיסיון האמריקאי שם. ראו: ברנאמג' אל־מטבעה אל־אמריקאניה לאל־מרסלין אל־אמריקאניין פי סוריה, ביירות: אל־מטבעה אל־אמריקאניה, 1887, עמ' 34, 37, 38, 52. מהדורה שניה בערבית הופיעה בביירות כ־1890.

26 ג'ברא, בור המים, עמ' 188.

27 שם, עמ' 130-131, 137.

שני המספרים מתארים גם קשיים אחרים שליוו את כניסתם לעידן החדש. לא רק הפצת המוצרים ממרכזי היצירה אל הפריפריה נעשתה בנסיבות לא נוחות. גם התנאים הפיזיים לצריכתם — חלל מתאים בבית, ריהוט, תאורה — היו תכופות לקויים או חסרים. ג'ברא, בן להורים קשי יום, משרטט סביבה ענייה שבה מתקיימת משפחתו דלת האמצעים בתנאים חומריים פשוטים, אך בניה הצעירים זוכים לחינוך מסודר שיש בו הבטחה למפנה. הוא מתאר מצבים של קריאה בבית, בישיבה על הקרקע לאורה העמום של עששית נפט. כנער, הוא נזכר, היה קורא ומכין את שיעוריו בהיותו ישוב:

ישיבה מזרחית עם לוח עץ גדול בחיקי, ששימש לי לשולחן; או שהייתי משתטח על הרצפה, מניח עליה מחברת וכותב. אבל העדפתי את הטבֵּלֶיה [שולחן עץ עגול נמוך המיועד להגשת מזון ושתייה], משום שבלילה יכולתי להניח עליה את הלְמֵבֶה [מנורה] העלובה, שהאירה לי את הדפים ובה בעת האירה גם את החדר. אוי ואבוי היה לי מאמי אם העליתי את הפתילה מעט יותר ממה שהרשתה — מיד הייתה מזכירה לי כמה עולה לנו הנפט שהמנורה מכלה מדי יום, ופוצחת בתלונה ובתְאָנִייה.²⁸

בדומה לכך, חבריו הצעירים של קטב בכפר שבאזור הצעיד המצרי (מצרים עילית), שמשאביהם הצנועים לא הספיקו לרכישת הספרים שסקרנו אותם, היו שואלים מהרוכל הנודד ספרים לקריאה במקום תמורת מיל אחד, ובלבד שיקראו בהם "בסמוך לדוד צאלח"; דהיינו, בישיבה או בעמידה במרחב הפתוח של השוק הקטן שבכפר.²⁹ יוסף, אחיו של ג'ברא, שמר את הספרים שצבר בתוך "קופסה קטנה שהכין במיוחד" שהפכה ל"תיבת אוצר" מלאה קסם.³⁰ אוצר של ספרים בתיבה — זאת הייתה חוויה נפוצה אצל צעירים שהצטרפו לעולם הספר. גם קטב הקפיד לאחסן את ספריו בתיבה עשויה פח:

כן, קופסת פח (צְפִיחָה). זה מה שהמליץ לו [לקטב] הדוד צאלח. הוא הסביר לו שעץ הוא חממה לעש וחרקים, אך לא כן פח. אפשר מדי פעם לנגב אותו בנפט, המרחיק את העש והחרקים. מאחר שהיה חשוב לו מאוד לשמור על ספריו, דאג להשיג בשבילם קופסת פח, והזמין אצל פחח מקומי מכסה מתאים, גם הוא מפח. כך היה אוסף הספרים שלו מוגן ויכול היה לגדול ולגדול.³¹

28 שם, עמ' 174, ובדומה לכך עמ' 74, 105, 134, 175.

29 קטב, טפל, עמ' 130. גם יוסף, אחיו של ג'ברא, נהג לקרוא בשוק של בית לחם, ליד דוכנו של מוכר העיתונים וכתבי העת: "בעצה אחת עם המוכר קרא מאמרים רבים ככל שהשיגה ידו בטרם יימכרו העותקים הספורים שעמדו לרשותו": ג'ברא, בור המים, עמ' 129, 131.

30 ג'ברא, בור המים, עמ' 129, 131.

31 קטב, טפל, עמ' 131. קטב מספר על עצמו בספרו בגוף שלישי, מתכונת מקובלת בספרות האוטוביוגרפית.

לקוחות של רוכל נודד שתקציבם בנוי על דמי כיס שחסכו; קריאה ב"השאלה" במרחב השוק, או על הרצפה בבית לאור עשית; הצלת דפים ששימשו לעטיפת מצרכי מכולת והחזרתם ליעודם כחומר קריאה; "תיבות אוצר" ספרותי מאולתרות – אלה היו מסימני חוויית הצמיחה של קהל הקוראים העממי הצעיר בחברה האנאלפביתית והענייה ברובה. תנאים פשוטים כאלה היו צד מוכר של המציאות בחלקים רחבים של המזרח התיכון. הרחבת מעגל צרכני הספרים מן החוג האליטיסטי הקטן אל השכבות המבוססות פחות הולידה בהכרח חוויות קריאה שלוו בקשיים. אלה העיקו בייחוד על ילדים ונערים, הקבוצה החברתית החשובה שהשתתפה בתהליך, שבדרך כלל לא הייתה להם הכנסה משלהם לצורך קנייה או שאילה של ספרים ותכופות גם לא מרחב פיזי נוח לקריאה. אין ספק שהנסיבות האלה הכבידו על התהליך, בייחוד בכל הקשור לקריאה פרטית מחוץ למסגרות הלימוד. הייתה נחוצה תשוקה עזה לספרים, כזו שהפגינו הצעירים ממושא ומבית לחם, כדי להתמודד עם הקשיים ולהשיג את רעבונם הספרותי.

אלף לילה ולילה, רובינזון קרוזו, שרלוק הולמס

היבט מרכזי אחר של התהליך, מעבר לצד החווייתי, היה מיעוט חומרי הקריאה שעמדו לרשותם של צעירים. בזיכרון אחר של ג'ברא, מהימים שבהם הוא עצמו טרם רכש יכולת לקריאה עצמאית, מובאת העדות הבאה:

ערב אחד הושיב אותי [אחי יוסף] לידו, פתח את ספר האנגלית שלו, וקרא לי את סיפור "עלא אל-דין ומנורת הקסמים". ישבנו על המחצלת, מדפדפים לאור המנורה בספר *New Method Readers*, ודמיוננו הפליג מן המנורה העמומה שלנו אל מנורת הקסמים של עלא אל-דין, שדי לשפשף אותה ומיד מופיע ועולה מתוכה השד ומחולל פלאים.³²

הסיפור שהצית את דמיונם של האחים לא נלקח מספר קריאה לנוער אלא מאסופה של סיפורים מעובדים ללימוד אנגלית שנועדה לשימוש תלמידי מערכת החינוך. היזקקותם של הנערים הסקרנים למקראה בית ספרית שכזאת לא הייתה יוצאת דופן; נהפוך הוא, היא הייתה חלק משגרה נפוצה ברחבי האזור. מקראות לימודיות היו חומר הקריאה העיקרי, ולעיתים קרובות היחיד, שהיה נגיש לצעירים סקרנים כמו שני האחים מבית לחם. ספרי קריאה לילדים היו הרבה פחות זמינים. מיעוטם של ספרים כאלה בעשורים הראשונים הוא אחד מהיבטיה המסקרנים של התמורה התרבותית. ספרים בערבית שנכתבו במיוחד לצעירים הופיעו עוד לפני אמצע המאה התשע-עשרה והמשיכו להתפרסם באזור לאורך המאה ולאחריה. ניצה מעוז שחקרה את הנושא איתרה לא פחות מ-476 חיבורים כאלה שנדפסו בשנים 1826-1918, רבים

מהם במהדורות חוזרות.³³ הם הופקו ברובם הגדול בשני מרכזי הייצור של תעשיית הדפוס האזורית, ביירות וקהיר, והופצו גם במקומות אחרים. מחקרה של מעוז אינו מתיימר להיות ממצה, אך הוא המקיף ביותר שיש בידינו בתחום זה. אפשר להניח שהממצאים הללו משקפים את המציאות באותה תקופה, לפחות ברמה של סדרי גודל כלליים, והיכול המוצג בהם הוא מרשים למדי ממבט ראשון. אבל התבוננות בו מקרוב מגלה תמונה אחרת. רובם המכריע של הפריטים שמעוז כללה ברשימותיה — 382 מתוך 476, כלומר כ-80 אחוזים — היו מקראות דידקטיות וספרי לימוד שחוברו בשביל מוסדות הלימוד ונועדו לשימוש בבתי הספר. הם הקיפו תחומי ידע מגוונים, מהיסטוריה וגאוגרפיה ועד מתמטיקה ומדעים, וביניהם היו גם כאלה (בעיקר המקראות לתרגול השפה הערבית) שהכילו סיפורים ואגדות.³⁴ רוב הפריטים מהסוג הזה הופקו על ידי גופים מייסוניים (ביניהם בלטו הפרסביטריאנים האמריקאים), ששמו דגש מיוחד על יוזמות חינוך בפעילותם באזור. הפרסומים האחרים שהעלה מחקרה של מעוז, 94 ספרים וספרונים בסך הכול, היו בעיקר טקסטים של ספרות יפה: רשימותיה כוללות חיבורים מספרות הארץ המסורתית, לרבות שירה ערבית, אפוסים קלאסיים, ואגדות כגון פלילה ודמנה ואלף לילה ולילה; יצירות ספרות מקוריות חדשות (מחזות, שירה); ויצירות מתורגמות או מעובדות מהספרות המערבית, ובהן רובינזון קרוזו של דניאל דפו (Defoe), שלושת המוסקטרים של אלכסנדר דומא (Dumas) האב, חמישה שבועות בכדור פורח ומסביב לעולם בשמונים יום של ז'ול ורן (Verne).³⁵ ראוי לשים לב שרק חלק מהחיבורים בקטגוריה האחרונה, כלומר כאלה שלא היו ספרי לימוד מובהקים, נכתבו או עובדו במיוחד לילדים; חלקם האחר כלל ספרים שנועדו מלכתחילה למבוגרים אך יכלו להיקרא גם על ידי בני נוער, ולעיתים נכללו ברשימות קריאה מומלצות של בתי ספר. כאלה היו, למשל, סיפורי אלף לילה ולילה (שעל מידת התאמתם לילדים ניטשה מחלוקת ערה בשיח הציבורי),³⁶ ואחדים מספרי ההרפתקאות שתורגמו מלשונות אירופיות.

הצורך בספרי קריאה לילדים נדון בשיח הציבורי הערבי מאז שלהי המאה התשע-עשרה. כותבים הצביעו על נחיצותם של טקסטים מתאימים בתוכניהם ובלשונם לבני הגיל הצעיר ועל הנזקים הגלומים בחשיפה לחומרי קריאה שאינם מיועדים לגילם. "ילדים חייבים שיעמדו לרשותם ספרי קריאה מחוץ לספרי הלימוד", קבע כותב אחד, שכן "בנפש הילד קיימים יסודות טובים ויסודות רעים... כל אחד מאלה

33 ניצה מעוז, צמיחתה של מערכת של ספרות ילדים ערבית במרחב התרבותי של ארץ ישראל, 1826-1918: תפקידה בעיצוב החברתי והתרבותי של קוראיה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1998.

34 פרטים שם, פרקים 2, 4, 5.

35 שם, עמ' 248-253, 315-324, 338. יצירות מתורגמות אחרות היו הרפתקאות טלמכוס של פרנסואה פלון (Fénelon), הרוזן ממונטה כריסטו של אלכסנדר דומא האב, משפחת רובינזון השווייצרית של יוהאן ויס (Wyss), מבחר סיפורים של הסופר הגרמני קריסטוף שמיד (Schmid), משלי לה־פונטיין (La Fontaine), ועוד. אחדים מאלה הופיעו ביותר מתרגום אחד.

36 המחלוקת נסבה על תיאורים המופיעים בסיפורים האלה ועל הלשון הנקוטה בהם, שהיו מי שראו אותם כבלתי חינוכיים ואף מוזיקים לצעירים. ראו: מעוז, ספרות ילדים ערבית, עמ' 92-93; ראפע יחיא, "אתגר 'אלף לילה ולילה' על אדב אל-אטפאל אל-ערבי", אלימראיא (בית ברל), ספטמבר 2015, עמ' 73-89. את ההפניה למקור האחרון אני חייב ליוני פורס.

צומח ומתחזק בהתאם לנסיבות שבהן מצוי הילד ולהשפעות המעצבות את נשמתו... הספרים שהוא קורא בילדותו משפיעים על נפשו יותר מכל ההשפעות האחרות".³⁷ ילדים (צ'צ'אר) זקוקים לספרים משלהם "שאותם יקראו בבתיהם, ייהנו מהם ויפיקו מהם תועלת", קבע כותב אחר, אלא ש"כיום אין בנמצא אלא מספר זעום של ספרים [בערבית] המיועדים למטרה זו, ורובם של אלה או כולם מתורגמים מאנגלית. אשר לספרים הערביים הישנים, כדוגמת 'כלילה ודמנה' וסיפורי 'ענתר', הם כתובים בלשון שמעבר להשגתם של ילדים או גדושים בדברי הבל שנוזקם רב מתועלתם".³⁸ משתתפים אחרים בשיח היו שותפים לגישה הזאת.³⁹

ואולם חרף המודעות לחשיבות העניין, חומרי קריאה בערבית לצעירים היו מועטים בעשורים המוקדמים הנבחנים כאן. רק ברבע השני של המאה העשרים, בעקבות הופעת הסופר המצרי הפורה כאמל כילאני (1897-1959), שנחשב לחלוץ הכתיבה לילדים בערבית,⁴⁰ היה עתיד לצמוח מאגר של ספרים המיועדים לנוער ועיתוני ילדים בשפה זו.⁴¹ האפשרויות הזמינות לצעירים קוראי הערבית בעשורים שלפני כן היו צנועות בהרבה. הסתגלותה של תעשיית הדפוס וההוצאה לאור להופעת קהל צרכנים מסוג חדש ובעל דרישות ייחודיות הייתה איטית. לקצב האיטי הזה היו אחראים, בין השאר, שיקולים עסקיים של יצרני הספרים; ציבור הקוראים הצעירים לא נתפס כשוק מבטיח דיו להצדקת הפקה של חיבורים מיוחדים בשבילו. אומנם המעגל הלך וגדל, אבל הילדים והנוער שהרכיבו את המעגל הזה לא היו לקוחות בעלי משאבים עצמאיים אלא צרכנים התלויים בהוריהם, שתכופות היו עניים. הפקת חומרי קריאה לצעירים לא קיבלה עדיפות גבוהה בשיקולים של יזמי ההדפסה, שבעשורים המוקדמים של צמיחת הענף התמודדו עם מכשולים לא פשוטים בסביבה חומרית

37 אל־מקתוף (קהיר), אוקטובר 1893, עמ' 40-41.

38 שם, פברואר 1890, עמ' 345-346.

39 שם, יוני 1889, עמ' 627-628; אוגוסט 1905, עמ' 661-665; אל־מנאר (קהיר), ינואר 1903, עמ' 782-783.

40 לפילאני קדמו מחברים אחרים שכתבו שירים וסיפורים בערבית לילדים, ובהם מחמד עת'מאן גילאל (1828-1898), אחמד שוקי (1868-1932) ומחמד אל־הראוי (1885-1939), אבל כילאני נחשב לפורץ הדרך החשוב בתחום. הוא כתב בעצמו, תרגם משפות זרות, ועיבד קרוב למאתיים ספרים וסיפורים בערבית לילדים ולנוער, שאותם החל מפרסם בשלהי שנות העשרים של המאה העשרים. ראו: עבד אל־עזי אל־בדוי, כאמל כילאני: אל־דא'ד אל־ערבי לאדב אל־אטפאל, קהיר: אל־דאר אל־קומיה ללטבאעה ואל־נשר, ל"ת [196?]; אחמד זלט, אדב אל־טפולה בין כאמל כילאני ומחמד אל־הראוי, קהיר: דאר אל־מעארף, 1994; מחמד רוח אל־אמין, "כאמל כילאני: רא'ד אדב אל־אטפאל אל־ערבי", אל־מג'לה אל־ערביה, אוניברסיטת דאקה (בנגלדש), 17 (יוני 2015-יוני 2016), עמ' 109-126.

41 Morrison, *Childhood*, pp. 48-51. מעוז, ספרות ילדים ערבית, עמ' 247-248 מזכירה בקצרה שני כתבי עת משלהי המאה התשע־עשרה שלא האריכו ימים. ההיסטוריה המוקדמת של כתבי העת לילדים ונוער בערבית עדיין ממתינה למחקר שיטתי. סקירות קצרות בנושא, עם רשימות של כתבי עת לילדים מאז שלהי התקופה העות'מאנית, ראו אצל: סאלמה עלי עבוד, צחאפת אל־טפל פי אל־וטן אל־ערבי, קהיר: דאר אל־פג'ר אל־נשר ואל־תרויע, 2009, עמ' 46-71; נג'לא עלאם, תטור מג'לאת אל־אטפאל פי מצר ואל־עאלם אל־ערבי, קהיר: אל־היא'ה אל־מצריה אל־עאמה אל־לכתאב, 2004, פרק ראשון; Bertrand Millet, *Samir, Mickey, Sindbad et les autres, Histoire de la presse enfantine en Égypte*, Paris: CEDEJ, 1987, pp. 26-35.

קשה.⁴² ייתכן שלהתפתחות האיטית הזאת תרמו גם גורמים חברתיים-תרבותיים עמוקים יותר, שנבעו מהיחס המסורתי כלפי ילדים בתוך המבנים המשפחתיים והקהילתיים באזור — אפשרות מעניינת, שבירורה טעון מחקר נוסף.

ברור אפוא שבעשורים הראשונים של התהליך הנבחן כאן התרחבו מעגלי הצעירים יודעי קרוא בקצב מהיר יותר מאשר הגידול במאגר חומרי הקריאה המתאימים לגילם. ראוי גם לזכור שיכולתם של קוראים צעירים להגיע לחומרי הקריאה הייתה תלויה לא רק במספר הכותרים שהופקו ובמספר העותקים שנדפסו מכל ספר (שעליו איננו יודעים הרבה), אלא גם בתשתיות השיווק וההפצה שלהם, בזמינותם במקומות השונים, במחיריהם (קנייה או השאלה) וביכולת הקנייה של יודעי הקרוא הצעירים — ואלו היו שונים ממקום למקום ומשכבה חברתית אחת למשנה. מבט כולל על הנתונים שבידינו מראה שבסך הכול היה בתקופה זו מאגר מצומצם בלבד של חומרי קריאה בערבית לצעירים. בנסיבות אלה ניתן המענה לצרכים בשתי צורות: באמצעות המקראות הלימודיות, ששימשו בתוכניות ההוראה בבתי הספר, ובאמצעות פנייה של צעירים לספרים שנועדו מלכתחילה לקהל מבוגר יותר.

מיעוט חומרי הקריאה לילדים ולנוער ושני סוגי המענה הנזכרים משתקפים בדיווחיהם של מי שהיו צעירים באותה תקופה. "מאחר שלא היו ספרי קריאה לילדים, הייתי קוראת כל מה שהנחתי עליו את ידי, אפילו את לוח השנה (רוֹזְנָאמָה)", סיפרה ענברה סלאם אל-ח'אלדי בזיכרונותיה מביתה האריסטוקרטי בבירות בתחילת המאה העשרים. "בגיל רך מאוד קראתי את סיפור 'עֲנֵתְרָה' בגרסתו המלאה, על כל השירה שהייתה בו; קראתי את השירים שהבנתי וגם את אלה שלא".⁴³ קטב מזכיר קשת מגוונת של ספרים שהובאו לכפרו על ידי "הדוד צאלח" — שרבים מלקוחותיו, אולי רובם, היו כזכור נערים: מיצירות ספרות קלאסיות, כגון אלף לילה ולילה, אפוסים כדוגמת עֲנֵתְרָה בן שַׁאד, וחיבורים נוספים של ספרות ושירה; דרך ספרות דתית וצופית, ביוגרפיות של אבות האסלאם, ספרי רפואה, אסטרוולוגיה וכישוף; ועד ספרות בלשית מתורגמת כגון שרלוק הולמס וסינקלר.⁴⁴ הקטגוריות האלה מופיעות גם בתיאוריו של ג'ברא: אפוסים כדוגמת סיפורי ענתר וַנְנו הלאל, סיפורים מאלף לילה ולילה, סדרות בלשיות כגון מילטון טופ וג'ונסון, רובינזון קרוזו, רומאנים, ספרי שירה וספרי היסטוריה. לצידם הוא מזכיר גם את "כתבי העת המצריים שמדי שבוע הביאו מידע והומור, ואת סיפורי המאבקים הפוליטיים בקהיר ובחוגים הספרותיים שלה".⁴⁵ כל חומרי הקריאה הללו — למעט המקראות הלימודיות, שכמה מהן נשמרו ב"תיבת האוצר" של האחים ג'ברא כספרי קריאה לכל דבר — נועדו במקורם לקהל

42 סיבה אפשרית נוספת להימנעותם של מדפיסים ומו"לים מהפקת ספרים לילדים באותה תקופה הייתה קושי טכני: הצורך להדפיס עם ניקוד (במיוחד לילדים בראשית דרכם בקריאה), שהפך את ההפקה למורכבת ויקרה יותר. נדרש מחקר נוסף לצורך אישוש או הפרכה של ההסבר הזה.

43 אל-ח'אלדי, ג'ולה, עמ' 39.

44 קטב, טפל, עמ' 127-129.

45 ג'ברא, בור המים, עמ' 129-131, 188. רשימות דומות של ספרים למבוגרים ששימשו באותה תקופה כמאגר קריאה זמין לנערים נזכרות אצל: חסין, אליאם, כך 1, 97-101, כך 2, עמ' 175-176; אל-ג'נדי, להו, עמ' 60; נקולא זיאדה, איאמי — סירה דיאיתיה, פריז: האזור, 1992, עמ' 89-90.

מבוגר. תכופות הם "הודפסו בלי פסיקים ונקודות, בלי ניקוד, ובלי דגשים וסימני 'הַמְזוּה' [מרכיב במערכת התנועות בערבית]" , הכילו מילים לא מוכרות, והיו לפיכך קשים לקריאה. ואולם הצעירים הללו היו סקרנים ונבונים דיים לקרוא ביצירות הספרות והעיון הללו על מנת לעשות את דרכם אל תוך מעגל הקוראים, ואף תיארו את המצב הזה ללא ביקורת או טרוניה: "למרות שמצאתי קושי מסוים בקריאת המילים הסבוכות הללו", נזכר ג'ברא, "ולמרות שלא הבנתי את הפירוש המדויק של חלקן, בכל זאת נשאוני המילים האלה אל עולם רחוק ומופלא".⁴⁶

קוראים סקרנים ואוריינים אחרים

כישורי קריאה הם המפתח לטקסטים כתובים מכל הסוגים. אבל, כפי שכבר צוין, הם כשלעצמם אינם הפוכים את האוחז בהם לצרכן קבוע של ספרות יפה או של מאמרים מלומדים בכתבי עת. לעיתים קרובות יותר משמשים הכישורים האלה רק לצורכי יום-יום מוגבלים, כגון הצצה בהודעות שפורסמו במרחב הציבורי, עיון בכותרות עיתונים או קריאת מכתבים וכתבתם. צלילה מעמיקה בספרי הגות וסיפורים היא עניין לצרכנים סקרנים במיוחד, כאלה שהקריאה עונה על צרכים אינטלקטואליים או רגשיים שלהם. מעבר לנטייה האישית, העיסוק בקריאה תלוי גם בזמינות נוחה של הפרסומים, במחירם ובזמן הפנוי העומד לרשות הקורא. מספר הצרכנים בפועל של מוצרי תעשיית הדפוס יהיה תמיד קטן ממספר יודעי הקרוא בקהילה, בדרך כלל במידה ניכרת. המצב הזה מוכר בכל חברה, בכל מקום ובכל עת. אולם במציאות של חברות עניות, עם תשתיות הפצה בלתי מפותחות, הפער בין מספר הקוראים המעמיקים וקוראים אחרים בולט במיוחד.

כזאת הייתה המציאות במחוזות הערביים בעשורים המוקדמים של התהליכים הנבחנים כאן, ומצב זה בלט במיוחד במקומות הרחוקים ממרכזי הערים הגדולות. קטב והאחים ג'ברא, שהפגינו להיטות לכל דבר כתוב והקדישו את חסכוניהם הדלים לקניית ספרים, ייצגו מיעוט קטן. מרבית בני דורם, הדור הראשון לאוריינות, קראו הרבה פחות. מיעוט הספרים וקשיי הנגישות הרחיקו מהעיסוק הזה את מי שהדחף לקריאה לא בער בעצמותיו. המוניטין שבו זכה קטב הצעיר בכפרו בשל היותו קורא ואספן נלהב של ספרים שיקף את היותו יוצא דופן בין בני גילו בכפר. גם ידידיו יודעי הקרוא של קטב, שפקדו כמוהו את מקום מכירת הספרים של "הדוד צאלח", היו להוטים פחות ממנו. הרוכל עצמו ראה בהם לקוחות פחות נחשבים: הוא דרש מהם פיקדון כספי תמורת שאילת ספרים לקריאה, דרישה שקטב היה פטור ממנה. יתר על כן, קטב אף הורשה לקחת ספרים לקריאה בביתו, בעוד חבריו שגילו עניין מה בסחורתו של הדוד צאלח נדרשו לקרוא במקום, תחת עינו הפקוחה.⁴⁷

46 ג'ברא, בור המים, עמ' 132. בדומה לכך אל-חכים, סג'ן, עמ' 89.

47 קטב, טפל, עמ' 127-129.

גם בתיאוריו של ג'ברא בולט הפער בינו ובין רוב חבריו ללימודים. בקטע נוגע ללב הוא מספר על תקרית עם חברו הקרוב סולימאן, שחבש כמוהו את ספסל הלימודים אך מחוץ לכיתת בית הספר הפגין הרבה פחות עניין ביצירות ספרות. יום אחד, נזכר ג'ברא, הוא הראה לסולימאן את אוסף הדפים הצהובים של אלף לילה ולילה מתוך תיבת הספרים של אחיו. "הוא נטל אותם מידי והחל לדפדף", מספר ג'ברא, ואז "יצא ופנה אל דיר החזירים":

השגתי אותו. באותה שעה עמדו החזירים כשראשיהם טמונים עמוק בתוך האבוס, זוללים את בצק הסוכין וקליפות הירקות שאמי הכינה להם. לפתע ראיתי את סולימאן תולש כמה מן הדפים היקרים ומשליך אותם אל האבוס. יצאתי מכלי מרוב כעס. ניסיתי לחטוף מידי את מה שנותר, אולם הוא השליך בבת אחת את כל הדפים מעל הגדר אל עבר החזירים, והדפים נשרו בזה אחר זה בין רגליהם, כשסולימאן פורץ בצחוק קולני, מרוצה ממעלליו. פתחתי את שער הדיר ונכנסתי במהירות. התחלתי להדוף את עכוזו של חזיר זה ואחר, כדי שאוכל להציל את הדפים מבין פרסותיהם הכבדות, שנבצר ממני להזיזן. הצלתי מה שיכולתי להציל, וסולימאן המשיך לצחוק, להריע ולמחוא כפיים, כאילו צפה בקטע מבדר שהוא עצמו המציא. הוא התפלא כשתפש שאני כועס ברצינות גמורה ושאני מסרב לדבר אתו. "אתה כועס על כמה ניירות מספר ישן?" אמר. "אני לא מבין אותך!". הבטתי בקרעים המטונפים שהתגוללו לרגלי ואמרתי, "מי שזורק דפים כאלה לחזירים בטח שלא יכול להבין!".⁴⁸

נער כזה, ה"מתפאר בעיוורונו, חוגג את כסילותו", במילותיו של ג'ברא ההמום, ייצג דגם שונה של התייחסות לספרים. על הדגם הזה, שצעריו לא השאירו אחריהם עדויות, אנו יודעים מעט, אבל נהיר שהוא היה שכיח יותר מזה שיוצג על ידי ג'ברא עצמו. שני הדגמים הללו, בני דמותם של ג'ברא וסולימאן, נמצאו בכל מקום באזור והיו חלק מהמחנה הרבגוני של נערים שנכנסו למערכות הלימוד ודרכן גם לחוג האוריינים של חברתם. הם הרחיבו את מעגל יודעי הקרוא בקהילה, מיעוטם עם להיטות עזה לספרים ורובם הגדול בלעדיה.

דור קורא, דור מדבר

הכלים שבני הדור הצעיר רכשו במוסדות הלימוד הקנו להם גישה לידע ולתוכנות שלא היו נגישים להוריהם. הם סללו את דרכם לשינוי של מעמדם בקהילה ואת הדרך להופעת אמות מידה של סטטוס חברתי שלא היו קיימות במסורת העבר שלה. בחינה לעומק של ההשלכות החברתיות החשובות הללו מצריכה יריעה רחבה בהרבה מזו

העומדת לרשותנו, אבל מאחר שהעדויות שעליהן מסתמך הדיון כאן משופעות ברמזים לתחילתו של מפנה כזה, ראוי להצביע עליהן.

בזיכרונותיהם של קטב וג'ברא, ובמקורות רבים אחרים מהתקופה, בולטת המודעות של החברה לפער הביין-דורי שנפער עם כניסת צעירים למסלול לימודים בעוד הוריהם נותרים בבערותם. היה ברור לכול, גם למי שנותרו מחוץ למעגל, שאוריינות מובילה לעתיד מבטיח יותר ושהשכלה היא נכס יקר ערך המכבד את בעליו. כשג'ברא הצעיר הודיע להוריו אחרי שנת לימודים אחת על רצונו לעזוב את בית הספר כשם שעשה אחיו שנה קודם לכן, כדי שיוכל לעזור בפרנסת המשפחה, דחו זאת ההורים המרודים מכול וכול: "בורא עולם תמיד דואג לפרנסה. עכשיו בית הספר יותר חשוב", השיבה אימו. האב היה נחרץ יותר: "חי נפשי, כל עוד זורם דם בעורקי ונשמה באפי לא ארשה לך לעזוב את בית הספר. מה שאחיק עשה בשנה שעברה היה בניגוד לרצוני. אילו זה היה תלוי בי, הייתי מחזיר אותו לבית הספר מחר, אפילו אם נמות מרעב. אתם רוצים לגדול ולהיות בורים ועמי-ארצות כמוני?"⁴⁹ ג'ברא מביא תיאורים נוגעים ללב של אביו, המוכן לשלם כל מחיר ובלבד שלא ייפגעו לימודיו של בנו. כך למשל הוא מונע שינה מעיניו בלילות כדי שיוכל להעיר את הבן באשמורת הלילה האחרונה לצורך הכנת שיעורי הבית שלו, ובא להתחנן בפני מנהל בית הספר כדי שזה יחזור בו מהחלטתו לסלקו מהמוסד בשל מעשה שעשה. "אני גאה לראות אדם במצבך מתעקש שבנו ילמד בבית הספר", ענה לו המנהל הנרגש, וסלח לנער.⁵⁰ איננו יודעים איזה חלק מכלל ההורים הבלתי משכילים התעקשו כך על חינוך ילדיהם, אך נראה שהתייחסות כזאת, במיוחד מצד הורים שהשתייכו לרבדים הנמוכים של החברה, ביטאה מפנה במערכת הקדימויות שלה.

קטב מספר על יחס דומה שניתן לו בכפרו בעודו נער בשל השכלתו ובשל אוסף הספרים המרשים שהיה ברשותו:

שמו של ידידנו [קטב עצמו] הלך לפניו בחוגי המשכילים בכפר בזכות ספריו וקריאתו. מעמדו עלה בעיניהם וכולם ניבאו לו עתיד מזהיר. ומדוע לא? האם לא רכש לעצמו, למרות גילו הצעיר, מאגר ספרים עצום? ... צעד אחר צעד הפכה הספרייה שלו מקור לתנועה תרבותית (חֲרֻפָּה תִּקְאֶפֶיָה) מתמדת הודות לספרים יקרי הערך שרכש, ו[כולם] היו שואלים אותם [ממנו] לאורך כל השנה.⁵¹

סממן אחר של המציאות המשתנה ששיקף מפנה במתכונת חלוקת התפקידים המסורתית בין הדורות הוא התופעה הנפוצה של ילדים ונערים כקוראים באוזני מבוגרים שנותרו בבערותם. מחזות אלו של צעירים הקוראים למבוגרים – בבית,

49 שם, עמ' 121.

50 שם, עמ' 175, 176, 182-185.

51 קטב, טפל, עמ' 131, 145. על פי מפקד האוכלוסין המצרי מ-1907, רק שלושה אחוזים וחצי מתושבי הכפר מושא — 340 איש, כולם גברים — הוגדרו כ"יודעי קראו וכתוב"; כל השאר היו אנאלפביתים. *Census of Egypt*, p. 410. את הנתון האחרון יש כמובן לקחת כמייצג סדר גודל כללי ולא כנתון מדויק.

בבית הקפה, בשוק — סימלו את השלכות כניסת הדפוס על הנורמות החברתיות: החברה שדאגה להכשיר את צעיריה לשימוש בכלים החדשים של הפצת ידע ציפתה מהם שיעמידו את פירות ההכשרה הזאת לטובת הכלל. ג'ברא וקטב מספרים על מילוי התפקיד הזה על ידם עוד בהיותם תלמידים בכיתה ג' או ד'. ג'ברא מספר על חילוף תפקידים בין-דורי מאלף: "אחרי כל השנים שאבי היה מספר לנו סיפורים [מזיכרון] מדי לילה, ואף חזר על רבים מהם פעמיים שלוש, יבש המעיין. עכשיו החל הוא עצמו לבקש שנספר לו ממה שקראנו בעצמנו. החלטתי לקרוא את הסיפור הזה [מתוך אלף לילה ולילה] ולספרו לאבי כשיחזור בערב מהעבודה".⁵² את תפקיד הקורא המעמיד את כישוריו לרשות אחרים מילא ג'ברא הצעיר גם מחוץ לבית. במקרה אחד הוא מספר על סתת אבן חסר השכלה שהיה נעזר בילדי השכונה בקריאת כותרות העיתון. הסתת, שהביע את תסכולו מאי-יכולתו לפענח את הכותרות בכוחות עצמו, ביטא למעשה את מצוקתם של בני דורו, דור המדבר: "אתה יודע, בני, מה המשאלה שלי בחיים?" הוא שאל יום אחד את ג'ברא הצעיר; "ולפני שניסיתי לנחש הוסיף: 'ללמוד לקרוא! תאר לך, אני הולך עם העיתון כדי שאנשים יחשבו שאני יכול לקרוא עיתון!'". ג'ברא לקח על עצמו ללמדו קרוא והביא אותו להישגים מרשימים.⁵³ במקרה אחר ביקשו ממנו שתי שכנות מהבניין שבו גר, אחיות מבוגרות ורווקות, שסייע להן במשימה הכרוכה בקריאה וכתיבה:

היא [אחת האחיות] הושיטה לי מכתב וביקשה שאקרא אותו לפנין. הסתבר ששתיהן אנאלפביתיות, על-אף שחזותן אמרה את ההפך. קראתי להן את המכתב למרות הכתב הגרוע, וחזרתי וקראתי אותו שוב. סְלֵנָא הביאה לי עיפרון ומחברת, תלשה ממנה דף, וביקשה שאכתוב עבורן מכתב תשובה. לקחתי את העיפרון ואת הדף ושאלתי אותה:

"מה לכתוב?"

"קודם תתחיל", היא אמרה.

"במה להתחיל?" שאלתי.

היא אמרה, "קודם ברכות ואיחולים, ואחר כך מה שרוצים לבקש"...

הבנתי... שהן נושאות ונותנות עם המכותב על נישואיה של סלוא וכי אין ברצונן למסור שום פרט ברור. הייתי חייב לעיין במכתב שקיבלו ולענות עליו, כשסלוא משיבעה אותי לא לספר על כך דבר לאיש, לא מן המשפחה ולא מהשכנים.⁵⁴

52 ג'ברא, בור המים, עמ' 131; בדומה לכך קטב, טפל, עמ' 146-147.

53 ג'ברא, בור המים, עמ' 172-173. ג'ברא מספר שבזכות עבודתו עימו רכש הסתת בעל המוטיבציה יכולת חלקית לפענח את כותרות העיתון. זאת הייתה דוגמה לא שכיחה לאדם מבוגר שהצטרף למעגל הקוראים, ולו באופן מוגבל.

54 שם, עמ' 171-172.

מצבים כאלה היו מוכרים היטב מאז שלהי המאה התשע-עשרה והם מתועדים בעדויות רבות ממקומות שונים באזור.⁵⁵ הם גילמו את נטייתה האינטואיטיבית של הקהילה להישען על היכולות שנבנו ברבדיה הצעירים לצורך גישה אל הטקסטים המודפסים שהלכו והתרבו ותוך נכונות לשינוי דפוסי יחסים ישנים בתוכה. באירועים האלה — צעירים אוריינים קוראים למבוגרים אנאלפביתים — באו לביטוי קשרי תלות מסוג שונה מזה המסורתי, שרמזו על אפשרות לתמורה חברתית עמוקה בשל הצורך לנצל את פירותיו של הדפוס. ההשלכות הרחבות הללו הן, כאמור, עניין למחקר אחר.

סיכום

שני המקורות שדרכם השקפנו על התהליך מציגים תמונה מאלפת של חוויית החשיפה לספרים, שמילאה תפקיד חשוב בעיצוב אישיותם של כותביהם הצעירים. הפעילות שמתוארת בזיכרונותיהם של קטב וג'ברא הייתה צנועה יחסית לזו שרחשה בתחום זה במקומות קרובים יותר למוקדי ההוצאה לאור ובמרכזים העירוניים הגדולים במרחב הערבי. במקומות התוססים האלה התקיימה פעילות ערה בהרבה בתחומי השיווק, המכירה והגישה לספרים, כתבי עת ועיתונים, ובני הדור הצעיר בהם נהנו מאפשרויות מגוונות יותר. תשתיות ההפצה שנבנו במקביל לצמיחת תעשיית הדפוס — שירותי תחבורה ודואר, חנויות ספרים ודוכני עיתונים, רשתות של סוכני מכירות, פרסום בעיתונות ועוד — אפשרו זרימה יעילה יותר של המוצרים האלה מן המדפיסים והמפיקים במרכז האזור אל הצרכנים. באותם מקומות התקיימה גם תשתית רחבה ומסודרת יותר של מוסדות חינוך, שהגדילו את מאגרי הקוראים הפוטנציאליים. יודעי קרוא בערים הגדולות רכשו ספרים בחנויות שהיו בסביבתם, קנו עיתונים וכתבי עת בדוכנים סמוכים, הזמינו פרסומים חדשים מהמחברים או מהמדפיסים באמצעות שירותי הדואר הקרובים אליהם וחתמו על מינויים לסדרות של ספרים ולכתבי עת. חרף קשיים לא מעטים מסוגים שונים בתחילת צמיחתם של הערוצים הללו בשלהי התקופה העות'מאנית ובעשורים שלאחריה, תנועת הפרסומים אל קוראיהם מצטיירת ברבים מהמקומות הללו כתמונה דינמית מאוד באותה עת.⁵⁶

דיווחיהם של קטב וג'ברא, המגיעים משולי המערכת, מצביעים על פעילות מתונה יותר מן המתואר לעיל ועל זמינות מוגבלת יותר של חומרי קריאה. הבדל כזה בין מרכז ופריפריה, על פערי התשתית והטכנולוגיה שביניהם, הוא עניין מוכר וצפוי. אולם נראה שהוא נגזר לא רק מאילוצים טכניים וארגוניים שכאלה אלא גם — קרוב יותר לענייננו — ממגבלות שהיו ייחודיות לבני הדור הצעיר שבהם עסקנו כאן. אלה היו, אם נרצה, מגזר פריפריאלי בתוך הקהילה שבשולי התמונה. לצעירים היה קשה, יותר מאשר למבוגרים, לאתר ספרים שהופיעו והופצו הרחק מסביבתם, להזמין אותם בכתב או לחתום על מנוי. קשיים כאלה היו בעיקר נחלתם של ילדים להורים לא משכילים באזורי פריפריה, שלא ראו בבתייהם את פרסומי הנהציה, לא נחשפו לגירוי

55 דוגמאות ודיון אצל איילון, מהפכת הדפוס, עמ' 256-257.

56 פרטים שם, פרקים 4-5.

האינטלקטואלי שהיה בהם ולא יכלו לנצל את אפשרויות ההפצה שהם הציעו. כמו צעירים בכל מקום ובכל תקופה, עמדו לרשותם מקורות כספיים מצומצמים, ויכולתם לרכוש או לשאול ספרים גם כשאלה הגיעו לסביבתם הקרובה הייתה מוגבלת, על אחת כמה וכמה במשפחות העניות. כשהגיעו הספרים לידיהם הם נדרשו לעיתים קרובות להתמודד גם עם תנאים פיזיים לא נוחים לקריאה. בנסיבות הבערות הרחבה והקשיים החומריים שאפיינו את האזור בתחילת התהליך, אילוצים כאלה היו מנת חלקם של רובם.

החוויות שבהן התנסו בני השכבות הצעירות ייצגו, כבקליפת אגוז, את תהליך המעבר של החברה כולה מבערות לאוריינות, על ההבטחה הגדולה שהייתה גלומה בה ועל קשייה ומגבלותיה. המגבלות האלה האטו את התהליך אבל לא מנעו את התפתחותו. התופעה הנפוצה של נערים אוריינים הקוראים למבוגרים שרכבת ההשכלה הגיעה אליהם מאוחר מדי סימלה באורח מרשים את התפקיד שמילאו הצעירים בהתקדמותה של החברה כולה. היא משתקפת בשלל צבעים בתיאוריו של ג'ברא, השש להעמיד את יכולותיו החדשות לשירות המבוגרים, ובסיפורו של קטב הצעיר המשאיל את ספריו לאנשי הכפר. מצבים כאלה, שהעמידו על ראשיהן מוסכמות חברתיות עתיקות יומין, גילמו את הקשיים שבמעבר לעידן חדש וגם את הפתרונות שמצאה להם החברה בשלב הביניים של המעבר, פתרונות שבהם מילאו ילדים קוראים תפקיד מפתח.

”כשאתה הושב על אחרים רחוקים“ : השתקפות דמותו של האחר בשירת מחמוד דרוויש

את'אר חאג' יחיא

מבוא

משמעות ה"אחר" רומזת להיבדלות ולשונות בין אנשים או קבוצות. האחר הוא השונה, הנבדל מה"אני", ועל ידי הגדרתו והריאקציה לאחר יכול האני להגדיר את סימני ההיכר של זהותו הוא. יחסי האני עם האחר הם נושא למחקר ולבחינה בתחומים רבים, כגון סוציולוגיה, פוליטיקה, היסטוריה, בלשנות וספרות. מחקר זה מתמקד בביטוי של תפיסות האני והאחר בשירתו של המשורר הפלסטיני מחמוד דרוויש (1941-2008). בהקשר זה, האחר בא לידי ביטוי בשירתו בדמות היהודי-הישראלי ובנרטיב הציוני שלו ברוב במקרים, אך הוא כולל גם את האחר האוניברסלי, בפרט בשירים שכתב דרוויש בתקופות מאוחרות של הקריירה שלו.

המשורר מחמוד דרוויש, המוכר כמשורר הלאומי הפלסטיני, הוא דמות מעוררת מחלוקת. הוא זכה למעמד נכבד בתחום השירה הערבית והעולמית ושירתו זכתה לתשומת לב ציבורית רבה. אך בעוד שבקרב אומנים ומבקרים פלסטינים הוא זוכה להערכה, בעבור לא מעט יהודים ישראלים הוא מעין "סדין אדום", והם רואים בו גורם קיצוני ומסית שמעודד שנאה ליהודים. כך לדוגמה, ב-1988 התעוררה מהומה בכנסת לאחר שראש הממשלה יצחק שמיר הקריא קטעים מהפואמה המפורסמת שלו "עאברון פי כלאם עאבר" (העוברים במילים העוברות), ובשנת 2016 שרת התרבות מיירי רגב נטשה בהפגנות את טקס האקדמיה הישראלית לקולנוע לאחר שזמר הראפ תאמר נפאר ביצע בטקס שיר שמצטט מילים מהפואמה המפורסמת של דרוויש "בְּטֹאקֶת הַיָּזְיָה" (תעודת זהות).¹ שנה אחר כך נטשה רגב את טקס פרסי אקו"ם במחאה על כך שהזמרת מירה עוואד ביצעה שיר שמצטט מהפואמה "פֶּכֶר בעִיֶּרֶךְ" (חשוב על זולתך) של דרוויש. שר הביטחון אביגדור ליברמן לא טמן את ידו בצלחת אף הוא ודאג לזמן את מפקד גלי צה"ל ולנזוף בו לאחר שהתחנה הצבאית שידרה תוכנית על דרוויש ושיריו.²

1 רן בוקר, "רגב עזבה בשיר של דרוויש – והקהל נטש כשנאמה", ידיעות אחרונות (תל אביב), 23 בספטמבר 2016, <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4858560,00.html> (תאריך כניסה אחרון: 12 במרץ 2020); "מיירי רגב מתנגדת לביצוע שיר של דרוויש בטקס פרסי אקו"ם", הארץ (תל אביב), 11 ביוני 2017, <https://www.aaetz.co.il/gallery/music/1.4160666> (תאריך כניסה אחרון: 12 במרץ 2020).

2 יואב זיתון ורן בוקר, "סערת מחמוד דרוויש: ליברמן זימן את מפקד גלי צה"ל לבידור", הארץ, 16 ביולי 2016, <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4830858,00.html> (תאריך כניסה אחרון: 12 במרץ 2020).

למרות מעמדו הנכבד, דרוויש זוכה לביקורת גם בקרב הציבור הפלסטיני. קוראים ומבקרים ערבים ביקרו את נכונותו של דרוויש להיחבר עם הישראלים ולהכיר בקיומם, ואולי אף להזדהות עם פחדיהם. חלק מהמבקרים הרחיקו לכת בביקורתם עד כדי האשמתו ב"ישראליות" ואף בבגידה, בייחוד לאחר שהצטרף למפלגה הקומוניסטית הישראלית. כך למשל הקריקטוריסט נאגי אל-עלי צייר קריקטורה של מחמוד דרוויש וכינה אותה "האכזבה האחרונה שלנו", לאחר שהמשורר קרא ליצירת קשרים עם השמאל הישראלי.³ החוקר המצרי מוחמד אל-ג'זאר סבור, מצידו, שהמפעל של דרוויש איננו אומנותי בלבד אלא נובע ממניעים פוליטיים שנועדו לשרת את המפעל הפוליטי "השויוני" שלו.⁴ גם הסופרת הסורית ע'אדה אל-סמאן ציינה שה"ישראליות" עולה בבירור בשירי מחמוד דרוויש ובהצהרותיו הפוליטיות, ועוד לפני מתח הסופר והמחזאי ע'סאן אל-כנפאני (1936-1972) ביקורת על כך שהמשורר הניף את דגל ישראל בשנת 1968 בפסטיבל הנוער העולמי בסופיה בירת בולגריה בעת שהשתתף במשלחת ישראלית עממית.⁵ המשורר עז אל-דין אל-מנאצרה מתח ביקורת על שירתו של דרוויש ותהה בלגלוג: "כיצד יכולה שירה שהופיעה במסגרת המפלגה הקומוניסטית הישראלית להיות שירת התנגדות?"⁶ אל-מנאצרה גם הצביע על התיקונים והשינויים שהכניס דרוויש בנוסח השירים שלו לאחר הסכם אוסלו בשל סיבות פוליטיות "אפולוגטיות" והצורך להתאימם להסכם, שהוא "סוג של נסיגה מרעיון ההתנגדות".⁷

אם כן, שירתו של דרוויש מעוררת קשת של תגובות בקרב קוראים ומבקרים כאחד. שניות זו נובעת מעמדות המוצא ומנקודות המבט השונות של הקוראים, אולם מעבר לכך, דומה כי שירתו של דרוויש עצמה, מכילה את זרעי השניות הזו. לאור זאת, מחקר זה מבקש לבחון את יחסו של דרוויש לאחר ומנסה לענות על השאלות הבאות: כיצד השתקף יחסו של דרוויש ל"אחר הציוני" בפואמות שלו? מהם סימני ההיכר של היהודי הציוני שאותם שרטט המשורר בשיריו? מהם האמצעים הספרותיים שהשתמש בהם להתוויית היחסים האלה? האם ניכרת לאורך השנים התפתחות או דינמיקה ביחסו של דרוויש לאחר הציוני, או שמא יחסו לאחר נותר בעינו למרות ההתפתחויות האומנותיות בפואמה הדרווישית? לבסוף, כיצד השפיעה עזיבתו את הארץ על זווית ההסתכלות שלו על האחר?

במאמר זה ברצוני לטעון כי דרוויש, ששנות ילדותו ונעוריו עברו עליו בישראל הצעירה, למד להכיר מקרוב את היהודים הישראלים. רבים מחבריו היו יהודים ואף אהובתו הראשונה ריטה הייתה צעירה יהודייה שהשתייכה לעם ש"כובש" את אדמתו

3 פיצל דראג', "מחמוד דרוויש בין אל-שרעיה ואל-חקיקה", בתוך פיצל דראג' (עורך), בא'ס אל-ת'קאפה פי אל-מא'ססה אל-פלסטיניה, בירות: דאר אל-אדאב 1996, עמ' 85-95.

4 ש.ם.

5 ש.ם.

6 עז אל-דין אל-מנאצרה, ג'מרת אל-נין אל-שערי, עמאן: דאר מג'דלאוי לל-נשר ואל-תווע, 2007, עמ' 183-184.

7 ש.ם.

ומולדתו.⁸ לאור היכרות אינטימית זו, יחסו של דרוויש לאחר היה אמביוולנטי ונע בין שני קטבים: קוטב הקבלה, הסובלנות, הדו־קיום והמפגש, ולצידו קוטב ההכחשה, העוינות, ההיבדלות, האיום והדיכוי. מציאות כאוטית זו, שבה האהבה והשנאה התערבבו זו בזו, הותירה חותם ניכר בשירתו, והוא ביטא אותה על ידי שרטוט סימני ההיכר של האחר ותיאור יחסו אליו.

מחקר זה מבקש גם לטעון כי יחסו של דרוויש לאחר היהודי־ציוני התפתח תוך כדי השנים, ועל כן אפשר לחלק את שירתו לשלוש תקופות או שלושה שלבים מבחינת יחסו לאחר. השלב הראשון בשירתו נותן ביטוי לחוויות החיים הקשות של המשורר — המלחמה והתבוסה, הגירוש וההסתננות בחזרה והחיים כמיעוט מושפל ומדוכא במדינתם של האויבים. בשלב זה היחס כלפי האחר הוא יחס של עוינות, קריאת תיגר והתנגדות. בשלב השני, לאחר שדרוויש הבוגר כבר שהה בישראל כמה שנים, התחכך בעם היהודי ולמד להכירו, יחסו ל"אחר היהודי" השתנה וחדרו לתוכו מרכיבים של קבלה ודו־שיח. נכונות זו לקבל את האחר אינה כרוכה, עם זאת, בוותור על המאוויים והזכויות הקולקטיביות שנגזלו מבני עמו. בשלב השלישי והאחרון, לאחר שהמשורר גלה מישראל, ראה עולם וקיבל פרספקטיבה על מצבו של העם הפלסטיני ועל הסכסוך הפלסטיני־ישראלי, השתנה שוב יחסו של המשורר לאחר, ודומה שהוא עוגן בהקשר אוניברסלי כללי יותר.

המאמר מחולק לשני חלקים מרכזיים. הראשון שבהם הוא פרק מבוא הכולל דיון תאורטי קצר בסוגיית הזהות כפי שהיא משתקפת בספרות הפוליטית, קווי מתאר לביוגרפיה של המשורר ואפיון כללי של סימני ההיכר הבולטים בשירתו. חלקו השני של המאמר מוקדש לניתוח שיטתי של דמות האחר בשירתו של דרוויש, בהתבסס על טקסטים פואטיים פרי עטו. ניתוח זה מתמקד במסרים הפוליטיים, התרבותיים והאידאולוגיים המשתקפים בטקסטים אלה ופחות בניתוח האמצעים הרטוריים והאומנותיים שבהם.

הספרות הפוליטית כערוץ להגדרת הזהות הקולקטיבית

הספרות איננה מנותקת מהמציאות, ומשכך היא מגלה רגישות רבה גם לעניינים הפוליטיים. ואכן, במאה העשרים התרחב היקפן של היצירות הפוליטיות ומגוון הנושאים שנדונו בהן. הספרות הפוליטית מתפתחת בצורה נמרצת יותר בקרב עמים שחווים אירועים היסטוריים טרגיים או כאלו שנמצאים במתח ובסכסוך ממושך, והיא תורמת לחידודם של רעיונות מדיניים ואף לפיתוחו של הרעיון הלאומי. תהליך התפתחות היצירה האומנותית הוא הדרגתי — תחילה ניזונה הספרות מהסכסוך ואת

8 המשורר תיאר את אהבתו לריטה בכמה פואמות, ובהן: "ריתא ואל־בנדקיה" (ריטה והרובה) מתוך קובץ השירים אחר־אליג'יל (סוף הלילה), "ריתא... אחביני" (ריטה, אהבי אותי) מתוך קובץ השירים אל־עצאפיר תמות פי אל־ג'יל (הציפורים תמות בגליל) והשיר הארוך "שתא ריתא אל־טויל" (החורף הארוך של ריטה) מתוך קובץ השירים שלו אחד עשר כוכבים (אחד עשר כוכבים). עיינו: מחמוד דרוויש, דיואן מחמוד דרוויש, ביירות: דאר אל־עודה, 1996, כרך 1, עמ' 186-188, 276-270; כרך 2, עמ' 539-548.

אט היא הופכת להיות חלק אינטגרלי ממנו. בסופו של דבר היא משמשת כדלק המניע את הסכסוך בזירה הציבורית, ובכך היא משמשת כגורם השפעה על ההווה החדשה.⁹ הקונפליקט הישראלי-פלסטיני הוא אחד הקונפליקטים הקשים בעת המודרנית, לא רק בשל היותו רב-שנים, אלא גם משום אופיו הרב-מוקדי: הוא מערב היבטים טריטוריאליים, דתיים, תרבותיים ואתניים גם יחד. אין זה מפליא, לפיכך, שהניסיונות למצוא לו פתרונות בערוצים הפוליטיים העלו עד כה חרס, ובאותה מידה אין זה מפליא שרבות מהיציירות הספרותיות של הסופרים משני הצדדים קשורות קשר הדוק למציאות הפוליטית של הסכסוך המדמם הזה. יציירות אלו לא רק משקפות את הסכסוך ומתייחסות אליו, אלא אף ממלאות תפקיד חשוב בגיבוש הנרטיבים הלאומיים של הצדדים לסכסוך ובגיבוש תודעתם הלאומית. כך למשל הרומן אהבת ציון מאת אברהם מאפו מילא תפקיד חשוב בגיבוש הלאומיות היהודית, שכן הוא קישר בין היהודים של אוקראינה במאה התשע-עשרה לגיבורים המקראיים ויצר תשתית לקהילה לאומית. מהצד השני של המתרס, שירתם הלאומית של משוררים ערביים פלסטיניים הנמנים עם המפלגה הישראלית הקומוניסטית, כמו מחמוד דרוויש, סמיח אל-קאסם (1939-2014) ותופיק זיאד (1929-1994), הייתה מכוונת נגד מדיניות הממשל ושיחקה תפקיד חשוב בגיבוש הזהות הקולקטיבית הלאומית הפלסטינית.¹⁰ מאז שנות החמישים ועד היום ראו סופרים פלסטינים אלו את כתיבתם כספרות מגויסת (ארב מלתזם) ומחויבת לשליחות ולתחייה הלאומית.¹¹

הגדרת הזהות הקולקטיבית כרוכה גם בהגדרת האחר — זה שאינו נמנה עם הקולקטיב, שכן כינונה של הזהות העצמית מתגבש לעולם לעומת האחר; תהליכי עיצוב הסובייקט נעשים אפשריים באמצעות סימון האחר, וכינונו של האני כרוך בכינונו של האחר.¹² מכאן היחס אל האחר, ובהקשרן של הספרות הפלסטינית והספרות היהודית-ישראלית כל צד הוא האחר של משנהו וזהו אחד האלמנטים המכוננים של כל אחת מהן. הדמויות "האחרות" המשתקפות בספרות הערבית והעברית שופכות אור על רקמת היחסים המתוחה בין שני העמים, ולרוב הן מבליטות את התכונות השליליות של האחר.¹³ כפי שציין הבמאי דוד בן שטרית, "הנזק הראשוני הכולט לעין הוא תיאור האחר. גם אנחנו, גם הפלסטינאים הסתכלו על האחר דרך הקנה של התותח כדמות מאיימת, כדמות מסוכנת, כדמות לא מפוענחת. זו דמות של אויב".¹⁴

- 9 עבד אלרחמן מרעי, "היחס אל האחר במצבי סכסוך", בתוך נורית בוכוויץ, עבד אלרחמן מרעי ואלון פרגמן (עורכים), לכתוב בשפת האחר: מבטים על ספרות עברית וערבית, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 83. ראו בהקשר זה: יוסף אורן, העט בשופר פוליטי: עשר מסות על הרומן הפוליטי ועל הרומן בסיפורת הישראלית, ראשון לציון: יחד, 1992; מיכאל קרן, ספרות פוליטית במאה העשרים, תל אביב: משרד הביטחון, 1999.
- 10 מרעי, "היחס אל האחר", עמ' 94.
- 11 אלמוג בהר, "מחמוד דרוויש ומצב המצור של השירה", בתוך חנן חבר ומחמוד כיאל (עורכים), מרחב ספרותי ערבי-עברי, תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2016, עמ' 127.
- 12 נורית בוכוויץ, "לכתוב בשפת האחר", בתוך בוכוויץ, מרעי ופרגמן, לכתוב בשפת האחר, עמ' 9.
- 13 מרעי, "היחס אל האחר", עמ' 88.
- 14 דוד בן שטרית בסרט סמיר, מצוטט אצל רחל ויסברוד, "אחר פוגש אחר: 'חצוצרה בוואדי', הספר והסרט", בתוך בוכוויץ, מרעי ופרגמן, לכתוב בשפת האחר, עמ' 33.

זהותה של הספרות הפלסטינית ככלל, ושל זו הנכתבת בישראל בפרט, היא בעייתית וסבוכה. בעוד שאת הענף הפלסטיני הנכתב בפזורות אפשר לכוון "ספרות בלא מולדת", הרי שהספרות הפלסטינית הנכתבת בשטחים היא ספרות שיש לה מולדת חלקית אך אין לה מדינה, ואילו הספרות הפלסטינית הנכתבת בישראל היא ספרות שנכתבת בשטח פלסטיני ההיסטורית ובתוך מדינה שיש בה רוב יהודי ומיעוט פלסטיני. הספרות הפלסטינית הנכתבת בישראל שנויה במחלוקת מעצם הגדרתה, ועדות לכך ניתן למצוא בקושי להמשיגה. יוצרים וחוקרים משתמשים בהגדרות שונות כדי לתארה, כגון "הספרות הפלסטינית הנכתבת על-ידי ערביי ישראל", "ספרותם של ערביי ישראל", "ספרותם של ערביי 1948", "הספרות בפלסטיני הכבושה" וכיוצא בזה.¹⁵

המתח המובנה הקיים בזהותם של הפלסטינים אזרחי ישראל הוא אחד הנושאים שבהם סופרים ומשוררים בני הקבוצה הזו הרבו לעסוק. נראה כי זהותם נותרת מורכבת ומעורפלת, שכן היא נעה בין ערביות, פלסטיניות וישראליות, ומושפעת מהאירועים הפוליטיים המתרחשים במדינת ישראל ובעולם הערבי. עד שנות השישים של המאה הקודמת הדגישה ספרות זו את הזהות הלאומית הערבית. משנות השבעים, ובפרט לאחר פרוץ מלחמת לבנון הראשונה ב-1982 והאינתיפאדה הראשונה ב-1987, הבליטה ספרות זו את הזהות הלאומית הפלסטינית. עם זאת, על אף התגברות תהליך הפלסטיניזציה של אזרחי ישראל הערבים, השאיפה שלהם לקבל לגיטימציה גם מהצד הישראלי-יהודי נותרה בעינה. הם דורשים הכרה בהיותם מיעוט לאומי בעל ייחוד, מיעוט שהוא חלק מהעם הפלסטיני. עם זאת, אין משמעות הדבר שזהותם חדלה להיות מסוכסכת ומעורפלת; אדרבה, "בעיית הזהות" שלהם לא נפתרה, אלא דווקא הובלטה והוחרפה.¹⁶

אשר ליחס שמפגינים הסופרים הפלסטינים כלפי האחר היהודי, אפשר לדבר על שתי גישות. יש כאלה הרואים ביהודי אויב שאסור ליצור עימו מגע, שיש להילחם בו, לדחות את תרבותו ולהתנגד להסכמי השלום הנחתמים עימו. זרם אחר מבקש לראות ביהודי שכן, נוכח, לגיטימי וחלק בלתי נפרד מהמרחב המזרח-תיכוני. אי לכך, זרם זה מבקש לפעול נמרצות למען פתרון הסכסוך ולחיזוק הגשרים בין שני העמים באמצעות טיפוח הנורמליזציה התרבותית.¹⁷ לטענתו של חוקר הספרות עמי אלעד, החל מסוף שנות השישים הלך ופחת העיסוק בדמות היהודי בספרות של הפלסטינים אזרחי ישראל, והתגלתה נטייה לפחות דמוניזציה ודה-הומניזציה של הדמות. ואולם בעקבות פרוץ האינתיפאדה הראשונה והחמרת הסכסוך הפלסטיני-ישראלי התעורר מחדש המתח הזה גם בספרות.¹⁸ ניתן לראות, אם כן, כי הספרות מגיבה לפוליטיקה ולמציאות המשתנה בשטח ומהדהדת אותה. מאמר זה יבקש להראות כי גם שירתו של גדול המשוררים הפלסטינים מחמוד דרוויש נאמנה לעיקרון הזה. המאמר יבקש

15 עמי אלעד, "החיפוש אחר זהות: מיפוי זהותם של הערבים בישראל", אלפיים 11 (1995), עמ' 173.

16 שם, עמ' 183.

17 עמי אלעד, האור הקלוש: ייצוגים ותדמיות של דמות האחר בספרויות הערביות המודרניות, תל אביב: מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום באוניברסיטת תל אביב, 2005, עמ' 29.

18 אלעד, "החיפוש אחר זהות", עמ' 175.

לטעון כי הגורם המשפיע ביותר על התכנים בשירתו של דרוויש ועל דמותו של האחר היהודי-ציוני המיוצג בה הוא הביוגרפיה של המשורר וסאגת יחסיו עם היהודים בישראל.

מחמוד דרוויש — ביוגרפיה

מחמוד דרוויש נולד בשנת 1941 בכפר אל-כַּרְנָה שבגליל המערבי למשפחת בעלי קרקעות. המשפחה נטשה את הכפר בעת מלחמת 1948, ודרוויש הילד מצא עצמו חווה את חווית הפליטות לצד עשרות אלפי פליטים פלסטינים בדרום לבנון. שנה לאחר מכן "הסתננה" משפחתו של דרוויש בחזרה אל מולדתו, רק כדי לגלות שהכפר אל-כרוה אינו קיים עוד; הוא נהרס ועל שטחו הוקמו מושב אחיהוד וקיבוץ יסעור. תחילה התגוררו המשורר ומשפחתו בכפר דיר אל-אסד, ולאחר מכן עברה המשפחה לכפר אל-ג'דידה. מחמוד הצעיר בילה את תקופת נעוריו בחיפה ושם סיים את לימודי התיכון.

דרוויש היה בעל מודעות פוליטית, והצטרף בגיל צעיר למפלגה הקומוניסטית הישראלית. היות שגילה כשרון ספרותי כבר מגיל צעיר, עבד בעיתוני המפלגה, היומון אל-אתחאד וכתב העת אל-ג'דיד, ובהמשך הפך לעורכו הראשי. בשל פעילותו הפוליטית הוא הואשם בפעילות עוינת למדינת ישראל, ועד שנת 1970 הוא נעצר ונכלא מספר פעמים והוטל עליו מעצר בית. בשנה זו עזב דרוויש את מולדתו ועבר ללמוד בברית המועצות. הוא שהה במוסקבה כשנה, ולאחר מכן עבר לקהיר ומשם לביירות, שם חי משנת 1973 עד שנת 1982. בביירות הוא עמד בראש "מרכז המחקרים הפלסטיניים" השייך לאש"ף. כמו כן, הוא מילא את תפקיד יו"ר אגודת הסופרים והעיתונאים הפלסטינים וייסד את כתב העת לנושאי תרבות אל-כרמל.

בשנת 1982, עם כיבושה של ביירות בידי הכוחות הישראליים במלחמת לבנון, נמלט המשורר לסוריה ומשם לתוניס. בתוניס פגש דרוויש את יו"ר אש"ף יאסר ערפאת ונענה לבקשתו של היו"ר להמשיך להוציא לאור את כתב העת אל-כרמל. דרוויש עבר להתגורר בקפריסין, שם הוציא לאור את כתב העת. שנה לאחר מכן עבר להתגורר בפריז, וכתב העת המשיך לצאת לאור בעריכתו בניקוסיה. דרוויש התגורר בפריז באופן לא רציף כעשר שנים ונשאר מקורב להנהגת אש"ף בתוניס. בשנת 1988, לאחר פרוץ האינתיפאדה הראשונה, היה דרוויש שותף לכתיבת הצהרת העצמאות הפלסטינית. לאחר החתימה על הסכם אוסלו ביקש המשורר לשוב לאדמת מולדתו והגורמים הישראליים התירו לו לגור בעיר רמאללה. הוא בילה את שארית חייו בתנועה בין רמאללה לעמאן שבירדן. הוא הלך לעולמו בארצות הברית בשנת

2008 בעקבות סיבוכים לאחר ניתוח לב פתוח. הוא נקבר ברמאללה, וליד קברו הוקם מוזיאון המוקדש לו.¹⁹

שירתו של מחמוד דרוויש – סימני היכר בולטים

מחמוד דרוויש ביטא בכתיבתו לא רק את "החוויה הפלסטינית", אלא אף את הכמיהה הפלסטינית להגשמה לאומית, כיאה למעמדו כמשורר הלאומי הפלסטיני. אין להתפלא, לפיכך, כי המבקרים קשרו לו כתרים וכינו אותו "משורר השטחים הכבושים" ו"משורר ההתנגדות".²⁰ דרוויש זכה למעמד נכבד בתחום השירה הערבית המודרנית וקובצי שיריו תורגמו ליותר מעשרים שפות. הצלחתו הרבה נובעת לדברי המבקר שוקי בזיע' מהנאמנות המוחלטת שהוא גילה לשירה, שבה הוא ראה את העיסוק המרכזי בחייו. לטענתו, דרוויש הוא אחד המשוררים המעטים שהשכילו להתפתח בעצמם תוך פיתוח הפואמה הערבית וטיהורה מפגמי הסטראוטיפיות, האנמיות ודברי ההבל.²¹

דרוויש הושפע ממשוררים ערבים מוקדמים, כגון אמרו אל-קיס (500-540), אבו פראס אל-חמדאני (932-968) ואל-מותנבי (915-965), ובכתיבתו נגע בשיריהם. אל-מותנבי היה המשורר החביב עליו, ובמקרים רבים הוא התבסס עליו בכתיבת הפואמות שלו. הוא הושפע לא רק מהשירה העתיקה, אלא גם מבכירי השירה הערבית המודרנית כגון בדר שאכר אל-סיאב (1926-1964), נאזך אל-מלאא'כה (1923-2007), ח'ליל חאוי (1919-1982), נזאר קבאני (1923-1998) ועבד אל-והאב אל-ביאתי

19 בהר, "מחמוד דרוויש", עמ' 123; מהנד עבד אל-חמיד, מחמוד דרוויש: סנכון יומא מא נריד, ראמאללה: ווארת אל-ת'קאפה, 2008, עמ' 20-13; מישאל סעאדה, מחמוד דרוויש: עצי עלא אל-נסיאן, ביירות: ריאץ' אל-ריס לל-כתב ואל-נשר, 2009, עמ' 43-41; פהד עאשור, אל-תכראר פי שער מחמוד דרוויש, ביירות: אל-מאססה אל-ערביה, 2004, עמ' 16-15; עבד עון אל-רצ'ואן, אל-שערא אל-ערב פי אליקרן אליעשרין: פי חיאתהם שערהם את'ארהם, עמאן: אל-אהליה, 2005, עמ' 480; מעאד' אל-סרטאוי, מח'תאראת מן אל-שער אל-ערבי אל-חדית': דראסה ותחליל, עמאן: דאר אל-מסתקבל לל-נשר ואל-תויע, 1989, עמ' 106-105; Julie Scott Meisami and Paul Starkey, *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*, London: Routledge, 1998, pp. 183-184; Salma Khadra Jayyusi, *Anthology of Modern Palestinian Literature*, New York: Columbia University Press, 1992, p. 145; John Mikhail Asfour, *When the Words Burn: An Anthology of Modern Arabic Poetry, 1945-1987*, Dunvegan (Ontario): Cormorant Books, 1992, p. 208; Angelika Neuwirth, "Hebrew Bible and Arabic Poetry: Mahmoud Darwish's Palestine – From Paradise Lost to a Homeland Made of Words," in Hala Khamis Nassar and Najat Rahman (eds.), *Mahmoud Darwish: Exile's Poet*, Northampton: Olive Branch Press, 2008, pp. 167-190

20 עאדל אל-פריג'את, בחות' ורא'א פי אל-ניקד ואל-אדב, דמשק: דאר אל-מרכז אל-ת'קאפי, 2007, עמ' 105; אלעד, "החיפוש אחר זהות", עמ' 173; Bassam K. Frangieh, "Modern Arabic Poetry: Vision and Reality," in Kamal Abdel-Malek and Wael B. Hallaq (eds.), *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, Leiden: Brill, 2000, pp. 221-249

21 שוקי בזיע', "מחמוד דרוויש אבעד מן זהר אל-לוז", אל-מסתקבל (נצרת), 4 באפריל 2006, עמ' 17-21.

גרסיה לורקה (1926-1999), וממשוררים מערביים כגון ת. ס. אליוט (Eliot, 1888-1965), ופדריקו

22. (Lorca, 1898-1936).

החוקר את שירתו של מחמוד דרוויש ישים לב לתופעת ההתפתחות הרציפה והמתמשכת במסעו בתחום השירה. עשרים ושלושה קובצי השירה שפרסם משקפים בביור את התפתחותה של הפואמה הדרווישית במבנה החיצוני, בתוכן ובשפה. מבחינת המבנה החיצוני, הקפיד דרוויש בקובץ שיריו הראשון על הכללים של מבנה הפואמה הקלאסית האנכית (אל-קצידה אל-עמודיה), לפיהם הפואמה מחולקת לבתים השווים באורכם וכל בית מחולק לשני חלקים מקבילים (צדר אל-בית ועג'ז). אולם בקובץ שיריו השני עבר המשורר למבנה הפואמה החופשית (אל-שער אל-חר/שער אל-תפעילה), לפיו הפואמה מחולקת לשורות לא אחידות באורכן. שירתו המוקדמת של המשורר התאפיינה בעיסוק אינטנסיבי בסוגיה הלאומית הפלסטינית, אך בהמשך, ובעיקר לאחר שעזב את מולדתו וחי בניכר, הצטמצם העיסוק שלו בסוגיה זו, ובמקומה בא לידי ביטוי עיקרי העיסוק בחוויות אינדיבידואליות, בחיי היום-יום ובתמות אוניברסליות. מבחינת שפה וסגנון ניכר כי דרוויש עבר בהדרגה מדיבור ישיר, פשוט והצהרתי אל שפה אלגורית יותר, המלאה רמיזות, עמימות וערפול משמעותיות. מבקר הספרות פח'רי צאלח מציין כי הפואמות המאוחרות של דרוויש הופכות "לטהורות יותר ונפטרות במידה רבה מהצטברות התמונות השיריות ומעודף השפה, בו אנו נתקלים בפואמה הערבית המודרנית. הדבר סולל את הדרך לנקודת מפנה מכרעת במבנה הפואמה שלו ובתמונות השיריות שלו".²³

המשורר פירש את ההתחדשות המתמדת של יצירתו באומרו: "אני אחד המשוררים שלא זקוקים למבקרים כדי שיהרסו אותם [...] אני אחראי להרוס את עצמי ולמרוד בעצמי".²⁴ מתוך דברים אלה ניתן להבין שהמשורר רצה שלא לחזור על עצמו, ושאף להתחדש ולמרוד בעצמו. רצון זה הוא אחד מסימני ההיכר של פעילותו הספרותית של דרוויש, אשר העיד על עצמו:

22 את'אר חאגי' יחיא, אל-צורה אל-שעריה פי שער מחמוד דרוויש ואמג'ד נאצר, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2013, עמ' 99-102.

23 מצוטט אצל אל-פריג'את, בחות', עמ' 210-211. חלק מהחוקרים והמבקרים מחלקים את מסעו של דרוויש בתחום השירה לכמה שלבים, דבר שמעיד על שינוי בניסיון הספרותי של המשורר ועל התפתחותו דרך ציוני דרך שונים. חלוקת אלה לא מתבססת על תוכני השירים בלבד, אלא גם על המבנה החיצוני של הפואמה, השפה והאמצעים הספרותיים. ראו למשל: נאדי אל-דיך, ג'ראחאת חיפה... עד'אבאת אל-כרמל: אל-שכל ואל-מצ'מון פי שער מחמוד דרוויש, עכו: מא'ססת אל-אסואר, 2003, עמ' 28; עלי אל-שרע, מחמוד דרוויש שאער אל-מראיא אל-מתחולה, עמאן: ווארת אל-ת'קאפה, 2002, עמ' 22-92; סאמי עבאבנה, אתג'אהאת אל-נקאד אל-ערב פי קראאת אל-ינץ אל-שערי אל-חדית', ארבד: עאלם אל-כתב אל-חדית', 2001, עמ' 66-75; מחמד אבו חמידה, אל-י'טאב אל-שערי ענד מחמוד דרוויש: דראסה אסלוביה, עזה: מטבעת מקדאד, 2000, עמ' 330-348; צק'ר אבו פח'ר, "מחמוד דרוויש: אל-גי'ימה ואל-כימה ואל-נג'מה", בתוך מישאל סעאדה (עורך), מחמוד דרוויש עצי עלא אל-ינסיאן, ביירות: ריאץ' אל-ריס, 2009, עמ' 51-53. בהקשר זה, מן הראוי שאציין כי סוגיית השינוי והתפתחות במסעו של משורר, מי שלא יהיה, בתחום השירה, היא סוגיה כללית. במילים אחרות, ניתן להחיל סוגיה זו על רוב המשוררים ואיננו יכולים לדבר על שירה קבועה ויציבה אצל משורר מסוים, שכן המשורר משתייך לסביבתו וסביבה זו משתנה עם התפתחות חיי החברה והתרבות של העמים. מובן מאליו שהמשורר משקף את ההתפתחויות האלה בתוך הפואמה שלו. וראו: עבאבנה, אתג'אהאת, עמ' 16.

24 מצוטט אצל עאשור, אל-ת'כראר, עמ' 12.

אני מתעב את מה שאני יוצר [...] כאשר אני קורא דבר מה חדש שכתבתי ורואה שהוא דומה לי מאוד, אני חש שהוא לא ראוי לפרסום [...] אני חייב לחוש שמי שכתב אותו הוא אדם אחר, ולא העתק של מה שכתבתי. הרצון העצמי הזה שלא להשביע את רצון עצמי ואת רצון המוגמר, הוא שמעניק לי את התמריץ המתמשך לחדש את צורות הביטוי שלי ואת קצב השירה שלי, ואפילו את נושאי השירים עצמם.²⁵

בהזדמנות אחרת ביטא המשורר את עמדתו כלפי יצירת שירה:

אבל אני סובל ממשבר אמון בעצמי. אני מקנא במשוררים המאושרים, השלמים עם עצמם, כי אני תמיד מתחרט על כך שהדפסתי את ספריי ומיחל לכך שקובץ השירים הראשון שלי היה יוצא עכשיו כדי שאמחק מה שאני רוצה [...]. מהי אמת המידה שמראה לנו שהשירה האפשרית הפכה באמת לשיר? כאשר אני מבין שאני מחבר את הטקסט ממבט ראשון, כאשר אני מזהה דבר מה שדומה לי במה שאני כותב — אז אני מבין היטב שהטקסט הזה חוזר על עצמו, כלומר גרוע. אבל, כאשר אני מופתע מהטקסט ושואל את עצמי "מי כתב את זה?" וחושב שכתב זאת אדם אחר, אני סבור שמדובר בטקסט טוב ושהוספתי דבר מה חדש.²⁶

דרוויש הוא איפוא משורר שידע להמציא את עצמו מחדש לכל אורך הקריירה הפואטית שלו. ההתפתחויות בשירתו מעידות על היותו משורר שאינו נח על זרי הדפנה; משורר מהפכני שמורד בעצמו, במחשבותיו ובסגנונו הפואטי ללא הפסק. הוא אינו שבוי בסגנון אחד או במחשבה אחת ובמבט אחד על העולם, אלא מושפע מהמציאות סביבו. דבר זה משתקף גם ביחסו לאחר, אשר עבר גם הוא שינויים והתפתחויות רבות לאורך השנים, כפי שאציג בפרק הבא.

שלושה שלבים בדמותו של האחר בשירת מחמוד דרוויש

שלב ראשון — קריאת התיגר וההתנגדות

שירתו של דרוויש בשלב זה היא קריאת תיגר על המציאות שהמשורר חי בה, וזה האחרון מצטייר בה כאיש התנגדות ומאבק, הנותן ביטוי חריף לסירובו להסכין עם ההשפלה, הנחיתות והאפליה שנכפו עליו ועל בני עמו. הציונות וממשלת ישראל זוכות לביקורת נוקבת שכן לתפיסתו הן המקור לעושיק של עמו, לעריצות ולקיפוח; הן ששוללות את זכויותיו של העם הפלסטיני בהתייחסן אליו באדנות, בתיעוב ובזלזול. בשלב זה נשאו הפואמות של דרוויש אופי קולקטיבי, והסוגיה הפלסטינית

25 .ס.ם.

26 מצוטט אצל אל-פריגיאט, בחות', עמ' 206-207.

זכתה בהן למקום מרכזי שאף שיעבד מחויבויות שיריות ואומנותיות אחרות לשם כך. נראה כי לאור הנסיבות הפוליטיות הקשות שחוהה המשורר נוצר חיבור עמוק ובלתי ניתן להפרדה בין שירתו לבין הסוגיה הלאומית.²⁷ הפואמה "בטאקת הויה" מקובץ השירים המוקדם אוראק אל-זיתון (עלי הזית, 1964), שבה ניהל דרוויש דו-שיח עם פקיד הרישום הישראלי, הפכה לקריאת תיגר קולקטיבית כנגד הממשל הצבאי ולסמל של תקופה שלמה. המשורר אומר:

רשום!
 אני ערבי
 צבע השיער שחור כפחם
 צבע העין חום
 סימני ההיכר שלי:
 על ראשי עקאל מעל כאפיה
 וכף ידי קשה כסלע...
 שורטת את מי שנוגע בה
 כתובתי:
 אני מכפר נידח... נשכח
 שלרחובותיו אין שמות
 וכל אנשיו... בשדה ובמחצבה
 האם אתה כועס?²⁸

לנוכח מאמצי המחיקה של הכובש היהודי, דרוויש מדגיש את היותו ערבי-פלסטיני, ליד הארץ שלא נעלם ממנה ולא חדל להתקיים. הפואמה נכתבה בגוף ראשון, "רשום, אני ערבי", אבל היא מתייחסת כמובן לעם הפלסטיני כולו. העם הזה נותר בארץ למרות כל מאמציו של הכובש המדכא; העם הפלסטיני חי וקיים, נוכח, נשאר ומושרש בארץ הזאת. דמותו מתאפיינת בסימני היכר בולטים ומזוהים היטב: שיער שחור, עיניים חומות, חובש עקאל וכאפיה, גר בכפר נידח שרחובותיו וסמטאותיו נטולי שם ותושביו עובדים בחקלאות או במחצבה. ידו של הפלסטיני, כידו של מי שנאבק לשרוד ועובד בעבודות קשות, היא יד מסוקסת וקשה כסלע, שורטת את מי שיקרב אליה.

27 עבאבנה, אתג'אהא, עמ' 67.

28 דרוויש, דיואן, כרך 1, עמ' 73-74. התרגום שלי. שיר זה זכה לתרגומים בעברית, למשל תרגומם של איירין סגל וסמי שלום שטרית. מבין מתרגמי שירתו של דרוויש לשפה העברית ניתן להזכיר את חנה עמית-כוכבי, מוחמד ע'נאים, שמואל גולננט ועפרה בנג'ו, פרץ-דרור בנאי, ששון סומך, ראובן שנר וסלמאן מצאלחה. ראו: בהר, "מחמוד דרוויש", עמ' 122.

בפואמה החריפה הזו משתקפת גם דמותו של פקיד הממשל, אשר נוהג בעריצות, באטימות ובחמדנות. הפעולות של הפקיד הישראלי הן זדוניות וחורשות רע:

גזלת את הכרמים של אבותיי
 ואדמה שחרשתי
 יחד עם כל ילדיי
 ולא הותרת לנו... ולכל צאצאיי
 דבר, פרט לסלעים האלה...
 האם ממשלתכם
 תיקח גם אותם... כפי שנאמר?²⁹

יש כאן ביקורת נוקבת על היחס המפלה כלפי הערבים, על הפקעת קרקעותיהם ועל המאמץ המתמשך לנשלם מאדמת הארץ. המשורר זועק וקורא תיגר על העושק והגזנות ולועג לאטימות ולצדקנות של פקיד הממשל: "האם אתה כועס?" הוא שואל, ומרמז בשאלתו זו כי אחרי הזדון ואי-הצדק שמופגנת במדיניותו של הממשל הצבאי, הפקיד עוד מרשה לעצמו באטימותו הצדקנית לכעוס על קורבנו על שאינו מתנדב למחוק את עצמו ולהיעלם מהמרחב. אם להעמיד דברים על דיוקם, הפואמה הזו אינה מבטאת רק אי-הסכמה פאסיבית להיעלם מהמרחב, אלא גם קריאת תיגר אקטיבית יותר, הבאה לידי ביטוי בלשון הציווי של ה"רשום" ובשימוש בפעלים אקטיביים כגון "אני מוציא בגנבה" ("יש לי שמונה ילדים ואני מוציא להם בגנבה את הלחם, הבגדים והמחברת מהסלעים"), "אינני מתחנן" ("אינני מתחנן לצדקה מדלתך"), "אינני מכווץ את עצמי" ("אינני מכווץ את עצמי מול מפתנך"), "שורטת" ("וכף ידי קשה כסלע... שורטת את מי שנוגע בה") או "אוכל" ("אבל... אם ארעב אוכל את בשרו של מי שעשק אותי").

כדי שלא יחשוד הקורא כי דרוויש מקדם שיח של שנאה לאחר, ליהודי, הוא דואג להבהיר בסוף השיר כי הוא אינו שונא איש ואינו תוקף איש (בשל היותו מה שהוא):

אני לא שונא את האנשים
 ולא מתנפל על איש
 אבל... אם ארעב
 אוכל את בשרו של מי שעשק אותי.³⁰

ההתנגדות של המשורר היא אם כן אקט שכמעט נכפה עליו בידי העושקים אותו. לענייננו, דמותו של האחר, היהודי-הציוני, כפי שהיא מתגלה בפואמה זו ובפואמות אחרות מתקופת כתיבתו המוקדמת של דרוויש, היא דמות עושקת, מתנשאת, גאוותנית וצדקנית, המסתכלת על הפלסטיני מנקודת מבט של עליונות, המבוססת על דעות

29 דרוויש, דיואן, כרך 1, עמ' 73-74.

קדומות. בין הדעות הקדומות האלה ניתן להבחין בייחוס התנהגות ברברית לערבי, כפי שנמצא למשל בפואמה "נשיד" (שיר, המנון) מהקובץ עאשק מן פלסטין (מאהב מפלסטין, 1966):

האויבים שלנו מקללים אותנו:
 "הנה... הם ברברים... ערבים"
 כן! אנחנו ערבים
 ואנחנו לא מתביישים בזה.³¹

מבחינת השפה והאמצעים הרטוריים, ניכר שהמשורר משתמש בשלב זה של שירתו באמצעי של חזרה כדי להדגיש את הקיום והזהות הערבית שהופכת לביטוי של התנגדות. הלקסיקון שהמשורר בוחר להשתמש בו משקף את נושא ההתקוממות, והמילים השולטות בו הן של התנגדות, עמידה איתנה וקריאת תיגר: "שרראות", "האש", "הסלע", "הלהבה", "העמידה האיתנה", "עצי הזית" וכדומה. בהתייחסות לכיבוש השתמש המשורר בסמל "הרוח" ו"הסופות" כדי לחמוק מהצנזורה.³² בתקופה זו בלט גם השימוש בגוף ראשון יחיד או רבים, מפני שהמשורר מדבר בשם בני עמו ומבקש לקדם את עניינם.³³

באחד הראיונות תיאר דרוויש את יחסו אל האחר בתקופה זו באומרו:

הייתי תלמיד כיתה ח' כשחגגו את עשר שנות קיום מדינת ישראל. במסגרת החגיגות אורגנו בכפרים הערביים פסטיבלים גדולים בהשתתפות תלמידי בתי-הספר. מנהל בית הספר ביקשני להשתתף בפסטיבל שנערך בדיר אלאסד. אז, בפעם הראשונה בחיי, עמדתי לפני המיקרופון במכנסיים קצרים, וקראתי את שירי "אחי אל-עברי" (אחי העברי). היתה זו קריאתו של ילד ערבי אל ילד יהודי: הבה ונשחק יחד תחת שמש זו, שיש לה אותו צבע, בין אם היא זורחת בכפר ערבי ובין אם היא מאירה לקיבוץ יהודי. בשיר זה שפכתי את לבי בפני הילד היהודי וסיפרתי לו על סבלי. סיפרתי לו שאין לי מה שיש לו. כתבתי לילד היהודי: אתה יכול לשחק, אתה יכול לבנות צעצועים, לך יש בית:

31 שם, עמ' 145.

32 בכל הנוגע לקשיים שהוערמו בפניו באמצעות הצנזורה שכפו הרשויות הישראליות אומר דרוויש בפואמה "אענייה ליסת ח'צירא" (שיר שאיננו ירוק) מתוך הקובץ עצאפיר בלא אג'נחה (ציפורים ללא כנפיים), עכו: אל-מטבעה אל-תג'אריה אל-חדית'ה, 1960, עמ' 13-15:
 "האות שלנו נרדפת בצבעיה, כבולה באזיקים וזועקת!
 חנקו אותה! סחטו ממנה להט
 הפשיטו אותה מבגדי המתיקות".

33 יש מי שמתחו ביקורת על מחויבותו של המשורר לסוגיה הלאומית ועל כך שלא הקדיש תשומת לב לסוגיות אחרות. ראו: סלמא אל-ג'וסי, מקדמת אנת'ולוגיא אל-אדב אל-פלסטני אל-חדית', תרגום עבד אל-לטיף אל-ברע'ותי, ניו יורק: אוניברסיטת קולומביה, 1992, עמ' 14. לפירוט נוסף על אודות הסוגיה הלאומית בשירי דרוויש, ראו: Khalid A. Sulaiman, *Palestine and Modern Arab Poetry*, London: Zed Books, 1984, pp. 137-138

ואני פליט. יש לך חגים ושמחות ולי אין. ומדוע איננו משחקים יחד? למחרת החגיגה הזמנתי אל המושל הצבאי, שישב במג'ד אל כרום. זכור, הייתי אז רק בן 14. אם זכרוני אינו מטעה אותי, קראו לאותו מושל דב. הוא איים עלי, קילל אותי. עמדתי נבוך, לא ידעתי מה להשיב. כשיצאתי מלשכתו, בכיתי בכי מר משום שהוא התרה בי: אם תמשיך לכתוב שירים כאלה, לא ניתן לאביך לעבוד במחצבה. צר לי כשאני זוכר היום, שהאיום של המושל הצבאי השפיע עלי לרעה. בהגיון של ילד כמוני, בן 14, אמרתי לעצמי: עלי לקבל את הדין, לא אכתוב. אולם באותו הגיון עצמו נבצר ממני להבין, מדוע שיר כזה מפריע למושל הצבאי. המושל הצבאי היה היהודי הראשון עמו דיברתי. התנהגותו אכזבה אותי. אם כך, מדוע כתבתי לילד היהודי? שאלתי את עצמי. המושל הזה הפך בעיני לסמל הרע, הגורם לקלקול היחסים בין שני העמים. מובן, כי רק היום אני יכול לפתור את הדברים שהציקו לי אז.³⁴

שלב שני – הקבלה והדו־שיח

דמותו של האחר בשירי דרוויש השתנתה במהרה ולא הוצגה עוד כאויב העריץ שמתעב את בני העם הפלסטיני וכובש אותם. סימנים ראשונים לשינוי היחס כלפי האחר ניכרים כבר בקובץ השירים השלישי שהוציא דרוויש, אח'ר אל-ליל (סוף הלילה, 1967). הדבר ניכר במיוחד בפואמות האהבה שהקדיש דרוויש לאהובתו היהודייה ריטה שנכללו בקובץ זה. בפואמה "ריטה ואל-בנדקיה" (ריטה והרובה) הוא כותב:

בין ריטה לבין עיניי... יש רובה
מי שמכיר את ריטה, כורע ברך
ומתפלל
לאלוהי העיניים החומות!
[...]
אוי, ריטה
יש בינינו מיליון ציפורים ותמונה
וגם מועדים רבים
שנורו על ידי... רובה.³⁵

ניתן להציע ניתוחים שונים לפואמה זו. תחילה, ניתוח ישיר – המשורר מתאר יחס של אהבה בינו לריטה (שמה האמיתי הוא תמר בן עמי), הנערה היהודייה, וטוען כי

34 דברים אלה הופיעו בריאיון עיתונאי שערך יוסף אלגזי עם המשורר. הריאיון פורסם בעיתון זו הדרך, שופר המפלגה הקומוניסטית הישראלית בשפה העברית. ראו: יוסף אלגזי, "לזכרו של מחמוד דרוויש", מיומנו של תבוטתן, 1 באוגוסט 2018, <http://defeatist-diary.com/index.php?p=articles&page=11120&period=1/8/>, 2018 (תאריך כניסה אחרון: 12 במרץ 2020). בהמשך פורסם בכתב העת אל-ג'דיד תרגום של הריאיון, בגיליון 11 (1969). ראו: יוסף אל-ע'אזי, "חדית' צחפי מע מחמוד דרוויש", אל-חואר אל-מתמדן, 13 בספטמבר 2009, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=181152> (תאריך כניסה אחרון: 12 במרץ 2020).

35 דרוויש, דיואן, כרך 1, עמ' 186-188.

לאומיותם השונה מנעה את המשך הקשר ביניהם. הרובה עשוי לרמז על הכיבוש הישראלי או על הצבא הישראלי, אשר לימים ריטה התגייסה אליו ושהיה הסיבה לניתוק היחסים ביניהם. אולם אפשר לראות בפואמה סיפור סמלי שרומז לכך שהכיבוש (הרובה) מונע השגת יחסים של שלום, דו־קיום וקבלה. מכאן שהיעלמות הכוח והכיבוש יובילו בהכרח לדו־קיום המיוחל הזה. אנו יכולים גם לראות בדמותה של ריטה, אהובתו של דרוויש בפואמה זו ובפואמות נוספות, סמל לאדמה ולמולדת: המשורר מאהב בפלסטין, אולם הרובה מרחיק אותה ממנו. כך או כך, ניכר כי בפואמות אלו איבד האחר היהודי משהו מהוודאות האכזרית שלו, והפך גם הוא קורבן של נסיבות. המשורר מקבל את נוכחות האחר היהודי ושואף ליצור עימו שפה משותפת שמבוססת ביסודה על דו־שיח. יש בכך ניסיון לקרב בין נקודות מבט בלי לוותר על זהותו וזכויותיו שנגזלו. המשורר שואף לחירות, לשלום ולאחווה, אולם הכיבוש מונע את השגתם ואת היתכנות הדו־קיום בין העם היהודי והעם הפלסטיני. רבות מהפואמות שכתב דרוויש בתקופה זו מתאפיינות בנרטיב סיפורי־דרמטי.³⁶ המשורר משתמש בטכניקות של האמצעי הדרמטי כגון דו־שיח, ריבוי קולות ונקודות מבט וקונפליקט פנימי וחיזוני כדי לתאר לקוראיו את היחסים הטעונים והמורכבים בינו לבין האחר היהודי. באמצעות טכניקות אלה הצליח המשורר להעניק לכל אחד מהצדדים ביחסים אלה (האני והאחר) מרחב שבאמצעותו ניתן להתוודע לסימני ההיכר שלו. בכך תורמות טכניקות אלה לקיבוע תפיסת הדו־קיום וההתקרבות ההדדית בין שני העמים וליצירת שפה משותפת שבאמצעותה יכיר כל צד את הצד האחר. בפואמה "ונחן נחב אל־חיאה" (ואנחנו אוהבים את החיים) מקובץ השירים ורד אקל (ורד פחות, 1986) הוא אומר:

ואנחנו אוהבים את החיים, אם רק ידנו הייתה מגעת אליהם
ואנחנו רוקדים בין שני שהידים... מקימים ביניהם צריח מסיגלית או מעץ
תמר.³⁷

המשורר פותח את הפואמה שלו בשימוש בוי"ו החיבור, ולכן הקורא מדמיין לעצמו סצנה קודמת, שבה מופיע אדם כלשהו הטוען שבעוד שבני עמו אוהבים את החיים, בחברה הפלסטינית אין ערך לחיי אדם. המשורר משיב לו בשם בני עמו: "וגם אנחנו אוהבים את החיים [כמוכם]". על פי האידאולוגיה הציונית היהודים אוהבים את החיים ודבקים במפעל התיקון, ההקמה והבנייה. אז המשורר בא ואומר: אנו חולקים עימכם תכונה זו, שכן גם אנחנו אוהבים את החיים ויש לנו זכות לחיים בטוחים, בדיוק כפי שלכם יש זכות כזו; יש לנו זכות לחיות באושר, בדיוק כמוכם. אלא שהשימוש במילת התנאי "אם" מראה שבני העם הפלסטיני לא קיבלו את זכותם לחיות חיי נועם ורווחה כמו אחרים. למרות זאת, הם דבקים בתקווה ובשמחות, גם ברגעי מוות ואובדן,

36 החוקרת כותר ג'אבר סיכמה את התופעות האמנותיות של אמצעי הדרמה. ראו: כותר ג'אבר, אליכתאבה עבר אל־נועיה: תדאח'ל אל־אנואע אל־אדביה פי אל־אדב אל־ערבי אל־חדית', חיפה: מגימע אל־לע'ה אל־ערביה, 2012, עמ' 136-140.

37 דרוויש, דיואן, כרך 2, עמ' 371.

"ואנחנו רוקדים בין שני שהידים". תמונת הריקוד בין שני שהידים עשויה לרמוז על תחייה, כלומר על פריצת חיים מן המוות, מפני שההקרבה, שהאדרה (מות הקדושים) והמאבק העממי יובילו להשגת הצדק, השחרור והעצמאות. תמונה זו מפנה אותנו גם למנהגים ולמסורות העממיות הפלסטיניות, שבהם רואים את שהאדה באור חיובי. בטקס הפרידה מהשהיד מתערבבים גילויי עצב ושמחה מתוך סברה שהגמול לשהאדה הוא כניסה לגן העדן. לכן מלווים את השהיד בדרכו האחרונה עם פרחים וצהלולים, כפי שמלווים חתן לחופתו. למרות המציאות הקשה של הפלסטינים, אנו רואים שהם בונים וזורעים, "מקימים ביניהם צריח מסיגלית או מעץ תמר". המרחבים שמקדיש המשורר לכל אחד מהצדדים בסכסוך משתנים. בשירים המוקדמים המרחב הגדול יותר מוקדש לעצמי-המשורר (הפלסטיני), כפי שראינו, למשל, בפואמה "בטאקת הויה". בשירים מאוחרים יותר דמותו של האחר תופסת מקום נכבד יותר ואף יש לה תפקיד מרכזי יותר בהצגת דעותיה ומאפייניה הנפשיים והרעיוניים. ניתן לראות זאת בפואמה "ג'נדי יחלם באל-זנאבק אל-ביצ'א" (חייל חולם על שושנים צחורות) מקובץ השירים אחר אל-ליל:

הוא חולם על שושנים צחורות
 על ענף של עץ זית...
 על הגזע שלו, הבוהק בערב
 הוא חולם — כך הוא אמר לי — על ציפור
 על פרחי לימון
 [...]
 שאלתי אותו: ומה עם האדמה?
 אמר: אני לא מכיר אותה
 ולא מרגיש שהיא בשר מבשרי
 כפי שאומרים בשירים
 [...]
 כאשר מזגתי לו את כוסו הרביעית
 אמרתי בבדיחות: האם תעזוב... ומה עם המולדת?
 השיב: רק תן לי...
 אני חולם על שושנים צחורות
 [...]

הוא נפרד ממני, מפני שהוא... מחפש אחר שושנים צחורות.³⁸

בפואמה זו מגיעים לכדי שלמות כל מאפייני הסיפור והדרמה. יש בה דו-שיח חיצוני בין העצמי-המשורר לבין חייל יהודי שמדבר על עצמו, על חלומותיו ועל היחס שלו לאדמה ולמלחמה. העצמי-המשורר נוקט עמדה פסיבית, שתפקידה מצטמצם לתפקיד המברר השואל. יש בפואמה טכניקות סיפור ששאלות מסוגת הספרות הפרוזאית, ובהן תיאורי

זמן ("ו", "אחר כך", "כאשר", "לאחר מכן", "בערב" וכדומה); תיאורי מקום ("מעל", "החנות", "הרחוב", "משרד הביטחון" וכדומה); דמויות (המשורר, החייל, ההרוג, האם וכדומה); ואירועים. אחד מהמאפיינים של בניית סיפור דרמטי הוא חלוקת הפואמה לכמה מקטעים, שבכל אחד מהם יש סצנה שהיא חלק מסיפור שלם ורציף, כלומר כל חלק מאיר היבט שונה בסיפור. בקטע הראשון מבטא החייל את דאגתו ואת אכזבתו מהפרויקט הלאומי הציוני, שכן בעבר הוא ייחל למולדת בטוחה ולא לסכסוך, גיוס ומלחמה. החייל מודה שהקשר שלו לאדמה ניתק, שכן בינו ובין האדמה אין דבר פרט לכמה סיסמאות ששמע מאחרים, והדרך שלו להגיע לאדמה הזאת היא שימוש בכוח צבאי ("הרובה"). בקטע השני מדבר החייל על אימו ועל הצער שלה כאשר נכפה עליו להתגייס, ולאחר מכן עובר לתאר אירוע שקרה לו עם התגייסותו לצבא — אירוע שבו הרג פלסטיני חף מפשע ("כנראה חקלאי או פועל או רוכל"). בקטע השלישי הוא מכריז על כוונתו לעזוב את הארץ הזאת מפני שהוא מחפש אחר שלום, שלוה וביטחון — ערכים שאבדו, לתחושתו, בארצו ("אני רוצה ילד מחייך, לא בורג במכונת המלחמה"). בקטע האחרון נפרד החייל מהמשורר ועוזב את הארץ.

אם ננסה לתמצת את סימני ההיכר של האחר כפי שהם משתקפים בפואמה זו נגלה שמצטיירת דמות מורכבת, שהיא בעת ובעונה אחת גם מקרבן וגם קורבן. החייל היהודי התגייס לצבא הכיבוש ואף הרג פלסטיני חף מפשע; במובן זה הוא מקרבן. אלא שהוא עצמו לא רצה בכך; הוא מרגיש שהמצב נכפה עליו ולכן הוא מסרב לקחת חלק בכך ועוזב את הארץ. באופן זה החייל מצטייר כאדם כן, גלוי לב (אשר לא מתיימר לפרש את חלומו ומבין את הדברים רק כפי שהרגיש אותם), עדין, שואף לשלום, לשלווה ולביטחון ("אני רוצה לב טוב, לא כדורים לרובה"), ולמשורר יש בבירור שפה משותפת עימו. בין החייל למשורר יש דמיון אך גם הבדל: שניהם קורבנות, אבל החייל הוא גם מקרבן. בהתאם לכך, בעוד החייל חש תחושת ניכור מהמקום ומעצמו, שכן הוא זר באדמה הזאת ואין לו שום קשר נפשי אליה ("ולא מרגיש שהיא בשר מבשרי"), המשורר חש תחושת שייכות חזקה לאדמה ולמולדת. מבחינה מבנית, דמות הקורבן דורשת דמות אחרת מולה, הלא היא דמות התליין. מכיוון שהמשורר מזכה את החייל מאשמה, לפחות חלקית, ומציב אף אותו במעמד של קורבן, עולה כאן התהייה: מיהו התליין? קריאת שיריו של מחמוד דרוויש מלמדת שהתליין הוא האידאולוגיה הציונית, המזינה ומצדיקה את הכיבוש ומבקשת לכפות אותו בכוח צבאי. אידאולוגיה זו מובילה לביצוע פשע שקורבנו הוא ראשית לכול העם הפלסטיני, אך לא רק הוא, אלא גם העם היהודי.

כפי שנטען לעיל, התפתחות הכתיבה של דרוויש מתבטאת, בין היתר, במעבר הדרגתי מביטוי הצהרתי ישיר אל ביטוי אלגורי מרומו. ככל שאנו מתקדמים בקובצי השירים של המשורר, כך שיריו אלגוריים יותר ומשמעויותיהם מעורפלות יותר. העמימות והערפול מאלצים את הקורא לשותפות פעילה בתהליך היצירה, דרך הפירוש שהוא נותן לטקסט והחיפוש אחר משמעויותיו. בין אמצעי הרמיזה שהמשורר עושה

בהם שימוש נמצאת האינטרטקסטואליות (Intertextuality)³⁹ על שלל מקורותיה: דת, מסורת, ספרות, אגדה, היסטוריה ועוד. הסמלים הדתיים אצל דרוויש אינם מצטמצמים לכדי סמלים אסלאמיים, אלא כוללים גם סמלים נוצריים ויהודיים. לענייננו כאן, ניתן לראות כיצד המשורר מגייס את טכניקת השימוש בסמלים דתיים יהודיים לצורך ניהול דו-שיח עם האחר היהודי. באמצעות סמלים אלה מבקש המשורר לכונן דו-שיח עם האחר, המבוסס על מכנה משותף ברמה הסימבולית. דרוויש, אשר רכש לעצמו היכרות עם התנ"ך ועם מקורות יהודיים נוספים,⁴⁰ מתכתב עם האחר היהודי באמצעות טקסטים שמקובעים היטב בתשתית הידע של זה האחרון.

הסמלים הדתיים היהודיים המשמשים בשירי דרוויש הם גלות בכל, תהילים, ירושלים, האושר בעולם הבא, פרי עץ הדעת, הללויה ועוד. גם דמויות תנ"כיות כדוגמת הנביאים חבקוק, ירמיהו, ישעיהו או הגר מוצאות ביטוי בשיריו. המשורר משתמש בסמלים ובדמויות אלו כדי לחדד את קריאתו לצדק ולהפסקת העושה של בני העם הפלסטיני. הקריאה לכך היא קריאה אנושית אוניברסלית, והיא מסתייעת, לפיכך, בקולם של נביאי ישראל שנשאו ברמה את הקריאה ליושר, לצדק ולשלום ואת ההתנגדות לעושה. ברתמתו לעזרה את נביאי ישראל מקשה המשורר על האחר היהודי להתכחש לאמת שבדבריו. באותו הקשר, הוא משתמש בסמלים אלה כדי לרמוז לכך שהקורבן של אתמול הוא התליין של היום, כלומר שהעם היהודי שסבל מעושה ומדיכוי בעבר, כפי שקרה בגלות בכל למשל, נוהג היום באותו דיכוי ובאותו קיפוח כלפי בני העם הפלסטיני.⁴¹ כך בא הדבר לידי ביטוי בפואמה "נשיד":

הלו... הלו!
 חבקוק נמצא כאן?
 — כן, מי אתה?
 — אני, אדוני, ערבי.
 הייתה לי יד שזרעה
 אדמה שאותה דישנו ידיו ועינו של אבי
 היו לי גלימה ועבאיה...
 וגם מצנפת וטנבור
 והיה לי...
 — מספיק, בני!
 הסיפור שלכם
 כמו סכינים בלבי.⁴²

39 את המונח אינטרטקסטואליות טבעה ג'וליה קריסטיבה (Kristeva), ומשמעותו היא שכל טקסט הוא קליטה והסבה של טקסט אחר, פסיפס שבו מתערבבים ציטוטים רבים כדי ליצור טקסט חדש. לאינטרטקסטואליות פנים שונים, כגון פסטיש, פרודיה, הרמוז, הדהוד, ציטוט ישיר ואיזון בבניית הטקסט. ראו: פהד אבו ח'צ'רה, אל-מעג'ם אל-ואפי, באקה אל-ערביה: מכללת אל-קאסמי, 2013, עמ' 110-111.

40 חסין חמוזה, מעג'ם אל-מותפאת אל-מרכזיה פי שער מחמוד דרוויש, חיפה: מג'מע אל-לע'ה אל-ערביה, 2012.

41 אל-אשקר, אל-תוראתיאת, עמ' 55-65.

42 דרוויש, דיואן, כרך 1, עמ' 151-152.

בקטע זה פונה הערבי־הפלסטיני בדברים לנביא חבקוק ושוטח בפניו את דאגותיו ותלונותיו: הייתה לו אדמה שקיומו מושרש בה, היו לו חיים עם סממנים פלסטיניים (מצנפת וכלי הנגינה שנכור). המשורר השתמש בפועל "היה" כדי לרמוז לכך שהאדמה ופרטי החיים אינם קיימים עוד, רמז לכך שהשלטון הישראלי גזל אותם ממנו. מכאן מתקשר הערבי (האני) עם חבקוק (האחר) ומבקש שיעמוד לצידו. אולם הנביא נכנס לדבריו ומבקש ממנו להפסיק להתלונן, מפני שפרטי התלונה גורמים לו כאבים קשים וסבל נפשי ומצפוני רב ("כמו סכינים בלבי"). מכאן ניתן להבין שהנביא איננו מסכים לעושה ומזדהה עם הנעשה. הזדהותו של הנביא עם הנאשם תואמת להתנהגותו כפי שהוא מיוצג בתנ"ך, כי הוא עצמו התלונן בפני האל ואמר: "עד אנה יהוה שוועת ו לא תשמע: אזעק אליך חמס, ולא תושיע" (חבקוק, א, ב). אופי הדו־שיח בין האני (הערבי) והאחר (הנביא חבקוק) מתאפיין ברגיעה, באיזון ובשיקול דעת. לא מדובר בדו־שיח של התנגשות טעונה, כפי שמופיעה למשל בפואמה "בטאקת הויה". הנימה הרגועה חושפת בפנינו את כוונתו של האני־המשורר לפנות בדברים לצד האנושי, בעל המודעות, אשר מגלה הבנה לאחר, ולהשפיע עליו במישור המצפוני והרגשי. בשימוש בדמותו של חבקוק יש רמז לכך שדתו של האחר מתנגדת לעושה ושואפת לצדק אנושי, שהוא המסר הנשגב ביותר בכל הדתות המונותאיסטיות. המשורר עצמו תיאר כך את השינוי ביחסו לאחר:

לאושרי ולמזלי הופיעה בחיי דמות אחרת, מנוגדת למושל הצבאי. כמה חודשים אחרי אותה תקרית, עברתי ללמוד לבית ספר תיכון בכפר יאסיף. שם נפגשתי עם אישיות יהודית שונה לחלוטין. זו הייתה המורה שושנה. לעולם לא אתעייף לספר עליה. זאת לא הייתה מורה. היא הייתה אמא. היא הצילה אותי מהשנאה. היא הייתה בשבילי סמל לשרות הנאמן שעושה יהודי טוב כזה לעמו. שושנה לימדה אותי להבין את התנ"ך כיצירה ספרותית: היא לימדה אותי לקרוא את ביאליק לא בהתלהבות לשייכותו הפוליטית, אלא ללהט הפיוטי שלו. היא לא ניסתה להחדיר בתוכנו את רעלי תוכנית הלימוד הרשמית, שמגמתה להביא אותנו לידי התנפרות למורשת שלנו. שושנה שחררה אותי מהשנאה שהחדיר בי המושל הצבאי. היום, לא מעט בזכותה, יש לי כל המטען המספיק להשיא עצה שלא על־מנת לקבל פרס לחוגי השלטון בישראל, לדעת לבחור את הדוברים היהודיים הנכונים עם הערבים. שושנה, נציגה טובה של המצפון היהודי, הרסה, מבלי שידעה זאת אולי, את כל המחיצות שהקים אותו מושל צבאי.⁴³

חשוב לציין בהקשר הזה כי אירועי האינתיפאדה הראשונה והשנייה הותירו את חותמם על שירתו של דרוויש בפרט ועל הספרות של הפלסטינים אזרחי ישראל בכלל. בעקבות האינתיפאדה הראשונה נוצר בספרות הפלסטינית ז'אנר חדש טעון

רגשית המבליט את הסבל הפלסטיני.⁴⁴ החוקר מרוזק אל-חלבי מצביע על "נסיגה" בשירתו של דרוויש בעקבות האינתיפאדה וחזרה לסגנון ההתנגדות המאפיין את שירו "בטאקת הויה".⁴⁵ בתקופה זו כתב דרוויש את שירו "עאברון פי כלאם עאבר", שעורר הדים וביקורת חריפה בחברה הישראלית. כאמור, הכנסת דנה בשיר בישיבה מיוחדת, וראש הממשלה שמיר הקריא קטעים מתוכו, ובייחוד שני טורים בשיר שדרוויש מצא לנכון למחקם לאחר מכן: "קחו את מתיכם ושובו לארצותיכם/למקומות מהם באתם". שיר זה, כפי שטען שמיר, מוכיח שהדיאלוג עם אש"ף הוא בלתי אפשרי.⁴⁶ המשורר איתמר יעוז-קסט חיבר שיר תגובה נוקב בשם "זכות השיבה-איגרת שיר למשורר מחמוד דרוויש" (2005), ובו הביע את זעמו על דבריו של דרוויש הקוראים ליהודים להסתלק מכאן.⁴⁷ בתגובה לטיעונים של הישראלים אמר דרוויש בריאיון ברשת השידור אל-ג'זירה:

כתבתי את השיר מתוך כעס כאשר צפיתי בטלוויזיה הצרפתית בחיילים ישראלים שוברים עצמות של נערים פלסטינים באבנים. זו התמונה המפורסמת ביותר בעולם, והיא מסמלת את הדיכוי שפוקד אותנו. כתבתי את הטקסט כמחאה והוא אינו מכוון נגד היהודים הישראלים, אלא נגד הכובשים. זהו שיר אינתיפאדה שאינו משקף את דעתי הפרטית בלבד, אלא את דעת הקולקטיב של עם כועס ומתנגד לכיבוש. טבעי הוא הדבר שהעם יבקש מהכובש להסתלק.⁴⁸

שלב שלישי – הקבלה האנושית הכללית

בתקופה מאוחרת יותר במסעו הפואטי של דרוויש חל שינוי בהתייחסותו לאחר. בין שהדבר נבע מהריחוק הגאוגרפי מהמולדת שנגזר עליו ומהסוגיה הלאומית ובין שמסיבה נפשית או רגשית, נקודת המבט שלו על המציאות הפכה רחבה ועמוקה יותר, ובהתאם לכך השתנתה הסתכלותו גם על האחר. יציאת המשורר מהארץ חשפה אותו למגוון של עמים ותרבויות, וסימנה מבחינה זו את תחילת היפתחותו לעולם החיצוני. כתוצאה מכך הולכת ומתבלטת בשירתו הרוח האנושית העדינה, החוצה את גבולות הזמן והמקום. בשלב הזה נראה שהמשורר מקבל לחלוטין את האחר, מכיר בזכותו להתקיים על האדמה ומפציר בו להפסיק את העושה כדי להשיג שלום. המשורר אומר בפואמה "נהאר אל-ת'לאת'א ואל-ג'ו צאף" (בוקר יום שלישי ומזג האוויר בהיר) מתוך קובץ השירים כזהר אל-לזו או אבעד (כמו פרחי השקד או רחוק יותר, 2005):

44 מרעי, "היחס אל האחר", עמ' 96. מבין היצירות הספרותיות העוסקות באירועי האינתיפאדה השייכות לסופרים פלסטינים אזרחי ישראל אפשר למנות את סיפור "המוקד" מאת ריאד בירס והשיר "הכתובת החדשה" מאת ג'מאל קעואר. ראו: אלעד, "החיפוש אחר זהות", עמ' 181.

45 מרוזק אלחלבי, "מחמוד דרוויש שלא רוצים שתכירו", הפורום לחשיבה אזוטרית, 8 באוגוסט 2016, [https://www.regthink.org/articles](https://www.regthink.org/articles/מחמוד-דרוויש-שלא-רוצים-שתכירו) (תאריך כניסה אחרון: 12 במרץ 2020).

46 מרעי, "היחס אל האחר", עמ' 100.

47 איתמר יעוז-קסט, הבית מאזין לקולות: שירים ושירים בפרוזה, תל אביב: עקד, 2005.

48 ריאיון באל-ג'זירה, 10 בדצמבר 2004, מצוטט אצל מרעי, "היחס אל האחר", עמ' 104.

לו יכולתי לדבר אל רוחות הרפאים
מאחורי חומת פרחי הדליה, הייתי אומר: נולדנו
יחדיו כתאומים, אתה אחי, הרוצח שלי,
מהנדס דרכי על האדמה הזאת...
אמי ואמך, לכן השלך את נשקך.⁴⁹

בקטע זה מתוארת האדמה כאימא שילדה את שני העמים, העם הפלסטיני והעם היהודי, ולכן שני העמים הם אחים. יש בכך הכרה מובלעת בזכותו של העם היהודי להקים את מדינתו, אולם האח היהודי מצטייר כרוצח ובעל השררה וההשפעה, משום שהוא שולט בגורל אחיו (הפלסטיני) על ידי הרחקתו מהאם המשותפת (האדמה). לכן המשורר מפציר בו להפסיק את הכיבוש ואת השלטון הצבאי (להשליך את נשקו) כדי שיושג שלום והאחים ייהנו מחיים נפלאים בחיק אימם (האדמה).
בשלב זה מגביר המשורר את השימוש בסמלים אגדיים, דתיים והיסטוריים, מקומיים ועולמיים, בהתאם לנקודת המבט האנושית. כך, בפואמה "פי אל-קדס" (בירושלים) מתוך קובץ השירים לא תעתד'ר עמא פעלת (אל תתנצל על מה שעשית, 2004) כותב המשורר:

בירושלים, כלומר בתוך החומה העתיקה,
אני הולך מעת לעת ללא זיכרון
שינחה אותי. הנביאים כאן חולקים ביניהם
את תולדות הקדושה... עולים לשמיים
וחוזרים פחות מתוסכלים ועצובים, שכן האהבה
והשלום מקודשים ומגיעים אל העיר.
[...] צומחות המילים כעשב מפי ישעיהו
הנביא: "אם לא תאמינו, כי לא תאמנו" [ישעיהו ז, ט]
אני הולך כאילו אני מישהו אחר. הפצע שלי הוא פרח
לבן מהברית החדשה. ירדי כמו שתי יונים
על הצלב, עפות ונושאות אדמה.
אני לא הולך, אני עף, הופך לאחר
בהשתנות [של ישו]. לא מקום ולא זמן. מי אני, אם כן?
אני לא אני בנוכחות העלייה לשמיים [של הנביא מוחמד]. אבל אני
חושב: הנביא מוחמד והוא בלבד
דיבר ערבית צחה. "ומה עוד?"
מה עוד? פתאום צעקה חיילת:
זה שוב אתה? לא הרגתי אותך?
אמרתי: הרגת אותי... ושכחתי, כמוך, למות.⁵⁰

49 מחמוד דרויש, כזהר אל-לוז או אבעד, ביירות: ריאץ' אל-ריס, 2005, עמ' 108.

50 מחמוד דרויש, אליעמאל אל-גידידה, ביירות: ריאץ' אל-ריס, 2004, עמ' 51-52.

המשורר משתמש בתחילת הפואמה בפרט היסטורי הנוגע לעיר ירושלים, הלא הוא החומה העתיקה. אחר כך הוא מציין את הנביאים הקשורים לעיר ורומז בכך להבדלים בגרסאות הדתיות הנוגעות לה: "מספרי הסיפורים חלוקים בדעתם על דברי האור בסלע"⁵¹, מה שהופך אותה לעיר קדושה לשלוש הדתות, האסלאם, היהדות והנצרות. מאחר שהיא עיר קדושה ואדמת הדתות המונותאיסטיות, היא מקדשת את ערכי האהבה והשלום.

אם כך, המשורר מעלה על נס ערכים אוניברסליים של שלום, דו-קיום וקבלה אנושית, ערכים שהנביאים כולם, בני כל הדתות המונותאיסטיות, פעלו לקדםם. היות שכולם פעלו למען ערכים אלו, הרי שכולם חולקים ביניהם את הזיקה לירושלים, עיר השלום והאחוה. הפואמה שופעת דימויים ורמיזות לסמלים דתיים. דמותו של הנביא ישעיהו, אשר חי במאה השמינית לפני הספירה, מדגישה את רעיון הקבלה האנושית והפסקת העושה של בני העם הפלסטיני, משום שישעיהו גינה את העושה ופעל למען יושר וצדק. הציטוט מדברי ישעיהו: "אם לא תאמינו, כי לא תאמנו", נועד לרמוז לעם היהודי שאי-הכרתו באחר הפלסטיני ובזכויותיו שנגזלו חותרת למעשה תחת זכויותיו שלו.

אל הסמלים והרמיזות למקורות היהודיים מתווספים אזכורים גם לסמלים נוצריים ואסלאמיים. כך הוא אזכור היונה שנצלבה, כלומר חיבור בין סמל נוצרי אייקוני ובין סמל השלום, המבטא, כך נראה, את ההתנקשות בשלום שאנו חוזים בה. כך הוא גם אזכור העלייה לשמיים של הנביא מוחמד (מעראג'), המהווה רמז לזהותו הערבית והאסלאמית של המקום: "הנביא מוחמד... דיבר ערבית צחה". בסוף הפואמה מפתיעה את המשורר חיילת שצועקת עליו בניסיון לפרוק ממנו את המורשת שמעניקה לירושלים זהות ערבית. מאחר שהיא לא מצליחה להתנקש בהיסטוריה או במורשת התרבותית, היא מתנקשת בבעליהן, כלומר במשורר, ולכן תוהה בפליאה כיצד למרות הריגתו הוא עדיין חי. הוא משיב לה שהוא חי בניגוד אליה, שמתה מפני שהיא הופשטה מערכיה האנושיים.

ניתן לראות, אם כך, כי בשלבים המאוחרים של מסעו של דרוויש בתחום השירה, דמות האחר לא מצטמצמת עוד ליהודי אלא מתרחבת לאדם בכלל, על שיוכי השונים. היחס בינו ובין האחר הזה הוא יחס של קבלה אנושית מוחלטת, המחייבת לחשוב על האחר ולסייע לו. במיוחד בא הדבר לידי ביטוי בקובצי השירים האחרונים של דרוויש, העוסקים בסוגיות אנושיות כלליות, "עולמיות" או "קוסמיות", ונוכחותה של הסוגיה הלאומית בהם פוחתת. נוסף על כך, שיריו של דרוויש בתקופה זו מתאפיינים במבע אישי. דרוויש עובר מדיבור על סוגיות קולקטיביות "גדולות" (כגון סוגיית המולדת, הסוגיה הפלסטינית, ההתנגדות, האדמה והסכסוך) לדיבור על סוגיות "אישיות" ואינדיבידואליות הנוגעות לפרטי החיים היומיומיים. כפי שאבחן היטב מבקר הספרות בזיע' באומריו:

החיים, לפי הפרספקטיבה החדשה שלו, אינם גיוס כללי מתמיד של קבוצות או כוחות מנוגדים וצדדים בסכסוך ואינם מיליטריזציה מתמשכת של הרגשות וההתרגשויות, אלא הם מתנהלים, ברובם, ברחובות, בבתי הקפה ובמקומות העבודה בדאגה לפרנסה או לאהבה. בעקבות זאת, מותר לפואמה לפרוק מעליה את נטל הסוגיות 'הגדולות' ולהתרגל למה שעושים האנשים בימים ובלילות הרגילים שלהם. כך הצליחה הפואמה של דרוויש לשבור את חומת האסתטיקה היתרה שלה [...] ולהתייחס למה שיש מי שסבורים שהוא טפל או עניינה של הפרוזה בלבד.⁵²

אחת הפואמות שמייצגות את השלב החדש הזה אצל דרוויש היא הפואמה "פכר בעירך" (חשוב על זולתך) מתוך קובץ השירים כזהר אל-לוז או אבעד:

כשאתה מכין את ארוחת הבוקר שלך, חשוב על זולתך
אל תשכח להאכיל את היונים
כשאתה מנהל את המלחמות שלך, חשוב על זולתך
אל תשכח את מי שמבקשים שלום
כשאתה משלם את חשבון המים, חשוב על זולתך
על מי שיונקים מן העננים
כשאתה חוזר הביתה, חשוב על זולתך
אל תשכח את שוכני האוהלים
כשאתה ישן וסופר כוכבים, חשוב על זולתך
יש מי שלא מצא מקום לישון
כשאתה נותן לעצמך דרור במטפורות, חשוב על זולתך
על מי שאיבדו את זכותם לדבר
כשאתה חושב על אחרים רחוקים, חשוב על עצמך
אמור: מי ייתן ואהיה נר בחשיכה.⁵³

פואמה זו ממחישה את ערכי הצדק, השוויון, ההכלה והקבלה האנושית. השימוש שהמשורר עושה בצורת ציווי ("חשוב") מעורר אותנו לחשוב על האחרים המדוכאים אשר זקוקים להשגחה, לתשומת לב ולסיוע, שהרי אנו לא חיים לבדנו בעולם ויש אנשים הזקוקים לנו. המשורר מעורר אותנו להרחיב את תחום מחשבתנו גם אל הזולת המקופח וחסר האונים, ולא לחשוב רק על האינטרסים האישיים הצרים. המחשבה על הזולת צריכה לכלול מאמץ להגיע לצדק חברתי ולשוויון בין בני האדם. המשורר מתאר בפואמה זו את היבטי החיים היום-יומיים, כגון תשלום חשבון המים, הכנת ארוחת בוקר, שינה וחזרה הביתה, וממזג בתוכם את האנושי והלאומי.

52 בזיע', "מחמוד דרוויש", עמ' 18.

53 דרוויש, אל-אעמאל, עמ' 15-16.

אף שבפואמה מובע רעיון אנושי כללי, יש בו גם רמז דק לסוגיה הפלסטינית, ובפרט לזכות השיבה של הפלסטינים, שהם פליטים בתפוצות ושעניינם כמעט שנשכח לאחר שהזנח במשך שנים רבות ("אל תשכח את שוכני האוהלים", שעב אל-ח'יאם). בעצם אזכור הסוגיה שלהם דורש דרוויש ממקבלי ההחלטות לנהוג בהם בצדק וביושר. באמצעות אזכור הסוגיה הלאומית בצורה תמציתית ומרומזת מביע המשורר את הרעיון שהבעיה הפלסטינית, כמו כל סוגיה אנושית אחרת, זקוקה לפתרונות של צדק ויושר. במילים אחרות, הוא רואה בסוגיה שלו פצע שחורג מהגבולות המקומיים אל האוניברסליות.

השיר מסתיים בהיפוך יוצרות פואטי: בעוד שלכל אורך השיר המשורר מאיץ בקורא לחשוב על הזולת, הרי שבשורה החותמת את השיר הוא קורא לו להפנות את תשומת ליבו אל עצמו, ובעשותו זאת, לנסות ולהיות "נר בחשיכה" עבור הזולת. היפוך כפול זה — מחשיבה על האחר לחשיבה על העצמי ושוב לחשיבה על הזולת — מבטא היטב את המבט הדיאלקטי של דרוויש, שבמסגרתו האני והאחר הופכים לאחד, בעלי מעמד זהה זה לזה.

סיכום

במחקר זה ניסיתי לבחון את דמות האחר היהודי בשירי מחמוד דרוויש. התחקיתי אחר סימני ההיכר של האחר כפי שהם משתקפים בפואמות של המשורר, וניתחתי את היחסים בין העצמי, כלומר המשורר מחמוד דרוויש, ובין האחר. כפי שראינו, דרוויש מרבה לעסוק באחר וביחסיו של האני עימו. השירה היא ראי למחשבה, ובאמצעות הפואמות שלו המשורר מביע את עמדתו כלפי האחר ואת אופי היחסים ביניהם. באמצעות הגדרת האחר והריאקציה כלפיו מגדיר העצמי את מאפייני זהותו הוא.

בקובצי השירה הראשונים נקט דרוויש עמדה עוינת, ביקורתית ומאשימה כלפי האחר הציוני-ישראלי שגזל ממנו את אדמתו וזכויותיו ומבקש אף לגזול ממנו את זהותו ואת כבודו. המפגש הראשון של דרוויש עם היהודים היה במלחמת 1948, וסופו, מבחינת דרוויש הילד, היה תבוסה, השפלה וגירוש. בהתאם לכך, יחסו אל האחר הזה הוא ביסודו שולל ומתנגד. האחר בפואמות המוקדמות הללו של דרוויש נראה כעושק ועריץ, הנהוג ברודנות כלפי בני העם הפלסטיני, מדכא אותם ומתייחס אליהם בתיעוב, בהתנשאות ובזלזול. לעומת זאת, העצמי-המשורר נראה כמי שקורא תיגר על העושק, הנחיתות וההשפלה. הדיכוטומיה שמייצר המשורר בין האחר והאני היא רחבה ומקיפה מספר ממדים: בעוד הראשון הוא תליין, האחרון הוא קורבן; בעוד הראשון מנוכר ותלוש מהקרקע, השני שורשי ומחובר לאדמה.

ההתקדמות בקובצי השירים של המשורר מראה כי היחסים בין העצמי לאחר החלו להשתנות ולנטות בהדרגה לקבלה ולדו־שיח מאוזן יותר, לצד דרישת הזכויות הקולקטיביות שנגזלו. המשורר החל להכיר בקיומו של האחר והביע את רצונו להתפיס עימו, אולם הדיכוי והכיבוש מונעים את השגת השלום בין האני הדובר

לאחר, ובמובן זה הם מבצעים פשע כפול שקורבנותיו הם שניים — העם הפלסטיני והעם היהודי.

בשלב האחרון במסעו הפואטי של המשורר קיבלו היחסים אופי אוניברסלי יותר, השואב ממאגר דימויים וטקסטים מגוונים. בשלב זה המשורר מעלה על נס ערכים אנושיים המשותפים לכל הדתות והתרבויות: שלום, צדק, אהבה, קבלת האחר וסיוע לנזקקים. הבעיה הפלסטינית שבה הרבה לעסוק הופכת כעת לסימפטום החורג מהגבולות המקומיים אל האוניברסליות; הסבל של העם הפלסטיני הוא חלק מסבלם של עמים מקופחים אחרים, סבל שדורש מהחברה האנושית הכללית תשומת לב, השגחה ומנהג צדק ויושר.

ערך קבלת האחר השתקף בצורה ברורה ומובהקת בפואמה "פכר בעירך". כזכור, זו אותה פואמה שמתוכה ציטטה הזמרת מירה עוואד בשירה בטקס הענקת פרסי אקו"ם, והביאה בכך ליציאתה של שרת התרבות מירי רגב את האולם לאות מחאה. דומה כי לו הייתה השרה מקשיבה למילים הפייסניות והאוניברסליות של דרוויש בשיר זה, הייתה מגלה כי לא הייתה סיבה של ממש למחות כפי שמחתה.

עלי סאלם — הגות ליברלית מבית מדרשו של אינטלקטואל מצרי מעורב

מירה צורף ונעמי אביבי־וייסבלט

מבוא

במאמרו "כיצד סייע לי עלי סאלם להיגמל מן ההיכליזם?" ניתח גמאל אבו אל־חסן את ההבדל בין מוחמד חסנין היכל, עורכו המיתולוגי של היומון המצרי אל־אהראם ואיש סודו ומקורבו של הנשיא המצרי גמאל עבד אל־נאצר (1952-1970), ובין הסופר, הפובליציסט והמחזאי עלי סאלם (1936-2015): "עלי סאלם מגלם את הניגוד האולטימטיבי להיכל בשל האופן שבו הוא תפס את תפקידו של האינטלקטואל בחברה. לעומת היכל שהיה משרתו של המנהיג (ח'ארם אל־זעים), היה סאלם אינטלקטואל עצמאי, בלתי תלוי במשטר או במפלגות. הוא האמין כי על האינטלקטואל להיות בלתי תלוי אף בציבור. אין זה אומר שעליו לפרוש מן הציבור או להיות מורם ממנו אלא שעליו להימנע מלהחניף לו".¹

עלי סאלם נולד במחוז אל־קליוביה שבדלתא לאב שוטר ולאם עקרת בית; הבכור בשמונה אחים. כשמלאו לו ארבע שנים עברה המשפחה לדמיאט, עיר נמל לחוף הים התיכון, בצפון הדלתא של הנלוס. ב־1956 עזבה המשפחה את דמיאט ועברה למחוז בני סויף. סאלם התגייס לחיל הקשר ובמקביל החל את לימודיו בפקולטה למשפטים. בשל מות אביו ב־1958 הוא שוחרר מן השירות והפסיק את לימודיו כדי לסייע בפרנסת המשפחה. בשנת 1959 החל סאלם את לימודיו בחוג לשפה ולספרות אנגלית בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת קהיר. הוא נימק את בחירתו זו באהבתו לשפה האנגלית: "אני אוהב מאוד את השפה האנגלית וסבור כי כל תוצר ספרותי על פני האדמה נכתב בשפה זו".² סאלם נאלץ להפסיק את לימודיו בשנית כדי לממן את לימודי ההנדסה של אחיו עאדל, שהוא, כאח בכור, היה לו כאב. ב־1962 שב סאלם לחברו את ספסל הלימודים וסיים את לימודיו בתרגום.

באותה שנה החל גם את דרכו האומנותית, עת התקבל לתיאטרון הבובות הממלכתי של קהיר שנוסד ב־1959. תיאטרון זה המשיך מסורת ארוכת שנים של מופעי תיאטרון

1 גמאל אבו אל־חסן, "כיף סאעדני עלי סאלם אל־תחליץ מן 'היכל'?", אל־מצרי אל־יום (אל־קאהרה), 27 בספטמבר 2015, <http://www.almasryalyoum.com/news/details/817503> (תאריך כניסה אחרון: 25 במרץ 2020). גמאל אבו אל־חסן הוא שם העט של גמאל רושדי, פובליציסט ודיפלומט מצרי ששירת בין שאר תפקידיו כנספח התרבות בשגרירות מצרים בתל אביב.

2 כפי שמצוטט אצל אימן עבד אל־מג'יד, "עלי סאלם: צאנע 'מדרסת אל־משאע' בין אלדי סאפר אלא אסראאיל", אל־ערב (לונדון), 30 בנובמבר 2014.

בובות על חוט ותיאטרון בובות המולבשות על היד (אראגוז), שהיו נפוצים במצרים עד המאה התשע-עשרה.³ לבד מעיסוקו כמפעיל בתיאטרון הבובות הממלכתי, עמד סאלם גם בראש להקת התיאטרון של בתי הספר ולהקת התיאטרון העממי שהפיץ את המסורת הכפרית ברחבי מצרים והציגה גם בפני להקות זרות שהגיעו למדינה. עיסוקיו אלו השפיעו במידה לא מבוטלת על השקפת עולמו, כפי שבאה לידי ביטוי ביצירותיו. בעת ההיא חיבר סאלם את שני מחזותיו הראשונים, שהיו בעלי אופי סאטירי, ומאז, לדבריו, החל את מסע הייסורים להטבעת חותמו על המחזאות המצרית.

החל משנות השבעים הפך סאלם לאחד המחזאים והסופרים הסאטיריקנים הבולטים במצרים. המחזה שהעניק לו תהילה במצרים ובעולם הערבי הוא בית הספר למופיעים (מדרסת אל-משאע'בין), שהוצג לראשונה באוקטובר 1973, ימים ספורים לאחר מלחמת אוקטובר.⁴ גם כיום, כמעט חמישים שנה מאז הוצג המחזה לראשונה, ממשיכים אנשים במצרים וברחבי העולם הערבי לצפות בו ולצטט משורותיו.⁵ בשלושים שנות פעילותו הספרותית פרסם סאלם עשרים ושבעה מחזות ומאות הומורסקות וסיפורים קצרים אשר כונסו בחמישה-עשר ספרים. סאלם פרסם גם מאמרי דעה בנושאי חברה ופוליטיקה בכתבי עת ובעיתונות המצרית עד אחרית ימיו. בשבעים ותשע שנות חייו היה סאלם עד לאירועים מכווננים ולתהפוכות בתולדותיה של מצרים, ובהם המלחמות התכופות עם ישראל (במלחמת 1948 הוא אף שכל את אחיו); מהפכת הקצינים החופשיים בשנת 1952 והשלטון הנאצריסטי שהתגבש לאחריה; התקרבותה של מצרים אל המערב במסגרת מדיניות ה"דלת הפתוחה" (אל-אנפתאח) של הנשיא אנואר אל-סאדאת וחתימת הסכם השלום בין ישראל ומצרים; שלושת עשורי שלטונו של הנשיא חוסני מובארכ והדחתו במהפכת האביב הערבי בשנת 2011, ועלייתם המטאורית של האחים המוסלמים שבאה בעקבותיה. הוא אף היה עד לבחירתו לנשיא של מוחמד מורסי, איש האחים המוסלמים, ולהדחתו בתום שנה ולתפיסת השלטון בידי עבד אל-פתאח אל-סיסי, אשר לימים נבחר לנשיא מצרים. אירועים אלו ואחרים היו כר פורה ליצירותיו הספרותיות והפובליציסטיות.

אף שנכתבו מחקרים רבים על אינטלקטואלים מצרים שפעלו במאות התשע-עשרה והעשרים, סאלם ופעילותו הספרותית לא זכו עד כה למחקר אקדמי ממוקד — לא מצידם של היסטוריונים ולא מצידם של חוקרי שפה וספרות ערבית. מאמר זה מבקש לתרום למילוי הלקונה הזו באמצעות בחינת התפקיד שסאלם נטל על עצמו כמצליף חברתי ופוליטי בלתי מתפשר של החברה והמשטר במצרים, במסגרת תרבות פוליטית המצמצמת את חופש הביטוי ומקשה על הבעת עמדות הנוגדות את אלה של השליט האוטוקרטי. אנו מבקשות לטעון שהבחירה של סאלם בסאטירה ובהומור כטקטיקות ואסטרטגיות כתיבה אינה מקרית כלל ועיקר, שכן הן אלה שאפשרו לו

3 Nashaat Hussein, "The Revitalization of the Aragoz Puppet in Egypt: Some Reflections," *Popular Entertainment Studies* 3/1 (2012), pp. 57–70

4 עלי סאלם, מדרסת אל-משאע'בין, אל-קאהרה: מכתבת מדבולי, 2007.

5 ופא אל-חכירי, "מדרסת אל-משאע'בין: מראה עאכסה לואקע אל-מדרסה אם תרדיל להא?", מגילת אל-אמא אל-ערביה, (אל-קאהרה), 2 בדצמבר 2018.

לבקר את המשטר והחברה במצרים ולעקוף את חוקי הצנזורה הנוקשים הנכפים על עיתונאים, פובליציסטים ואינטלקטואלים כדוגמתו. המאמר פותח בהצגתו של סאלם כחוליה בשרשרת של אינטלקטואלים שהיו מעורבים חברתית ופוליטית, אשר בכתיבתם העזו לבקר את ראשי המשטר במצרים ולחשוף את חולייה של החברה המצרית. לאחר מכן נציג בקצרה מסגרת תאורטית-פרשנית, המאפשרת לנתח את תפקיד ההומור והסאטירה ביצירה הספרותית בכלל וביצירתו של סאלם בפרט. חלקו המרכזי של המאמר יוקדש ליצירותיו של סאלם, העוסקות בסוגיות כגון חציית מחסום הפחד, המאבק על מימוש חופש הביטוי, התרסה נגד המגרסה הביורוקרטית והוקעת השחיתות השלטונית והתרבות המגויסת. ניתוח יצירותיו הספרותיות וכתיבתו הפובליציסטית של סאלם פותח צוהר להבנת מצוקותיו של האינטלקטואל הביקורתי במשטר אוטוקרטי, הנכון לסכן את מעמדו ואף את חירותו כדי להביע את עמדותיו הבלתי מתפשרות. פרק הסיכום של המאמר ידון בשליחות המוטלת על פי סאלם על המחזאים והסופרים – להפגין אקטיביזם אינטלקטואלי, להפר את קשר השתיקה ואת ההתגייסות העיוורת שלהם לטובת המשטר ולפעול באמצעות היצירה הספרותית לשינוי המציאות.

אינטלקטואל מגויס, אינטלקטואל מעורב – על תפקידו של האינטלקטואל בחברה

עלי סאלם חבר אל פנתיאון האינטלקטואלים המצרים של המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה והעשורים הראשונים של המאה העשרים, שהבולטים ביניהם הם יעקוב צנוע (1839-1912), תופיק אל-חכים (1898-1987) וטה חוסין (1889-1973). אינטלקטואלים אלה לא חששו להביע את ביקורתם על התנהלותם של הפוליטיקאים המצרים בני תקופתם. בכתיבתם הספרותית והפובליציסטית הוקיעו השלושה את השחיתות הפוליטית וביקרו את הבעיות החברתיות החמורות שמהן סבלה החברה המצרית.

כך לדוגמה, שלושים ושתיים הקומדיות שצנוע חיבר וביים, ואף שיחק בהן, עסקו בביקורת חברתית נגד תופעות כגון פוליגמיה, פערים בין עשירים ועניים ואפליה בין מוסלמים ושאינם מוסלמים. את עיקר חיצי הביקורת הטיח נגד השליט בן תקופתו, הח'דיו אסמאעיל (שלט 1863-1879), שלא טרח להגן, לדעת צנוע, על בני עמו ולא השקיע מאמצים לשיפור תנאי חייהם. גם בעיתונו הסאטירי בעל משקפיים כחולים (אבו נט'ארה זרקא) תקף צנוע את השליט ואת רשויות השלטון. יש לציין כי הח'דיו אסמאעיל, שהעניק לצנוע את ברכת הדרך בהקימו את התיאטרון הלאומי המצרי הראשון בשנת 1868 ואף כינה אותו "המולייר של מצרים", הורה לסגור את התיאטרון ואת מערכת העיתון ולהגלות את צנוע לצרפת משנדע לו כי הביקורת שלו מופנית

בעיקר כלפיו. גם ממקום גלותו בצרפת המשיך צנוע לתקוף בערבית ובצרפתית את השחיתות ואת אופן המשילות הקלוקל של המשפחה השלטת במצרים.⁶ השני בשרשרת האינטלקטואלים המצרים הביקורתיים הוא תופיק אל-חכים. מחזותיו הם קומדיות שחורות המתמקדות בסוגיות הפוליטיות והחברתיות הבערות שהיו על סדר היום הציבורי המצרי. במחזותיו החברתיים סוד המתאבדת (סר אל-מנתחרה) שנכתב ב-1928 וכדור בלב (רצאצה פי אל-קלב) שחיבר ב-1930 ביקר אל-חכים את עסקאות הנישואין והפוליגמיה ואת הרפואה העממית ורופאי האליל. במחזהו שירת המוות (אע'נית אל-מות) הוא עסק בהתנגשות בין ערכי החברה המסורתית הכפרית, המושתתת על נקמת דם, כבוד ובושה, ובין ערכי של האפנדיה העירונית המשכילה שהפנימה את המודרניזציה המערבית על ערכיה ורפואי התנהלותה. מחזותיו המאוחרים יותר, שנכתבו בשנים 1945-1950 וראו אור בעיתון אח'באר אל-יום, שיקפו את הבעיות שהחברה המצרית נתקלה בהן בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה. אל-חכים הגחיק במחזותיו את השחיתות שאפיינה את הפוליטיקה המצרית ואת מנגנוני המשטר באותה תקופה, את הנפטיזם ואת פניו המכוערות של הקפיטליזם.⁷

בדומה לאל-חכים, גם טה חוסין לא חשש להביע את אכזבתו מן הפוליטיקה המפלגתית ומפועלם של הפוליטיקאים במצרים. ביצירתו ממרחק (מזן בעיר) שנכתבה ב-1935 אפיין חוסין את מצרים של שנות העשרים: "בזמן שהוא רצון העם אכף את עצמו על חלק מן הממשלות [...] הסולידריות בין העם לבין הממשלות הלאומיות הייתה אמיצה [...] באותו הזמן חשה מצרים את עצמה בת חורין ועתירת עוצמה [...]".⁸ הוא הבחין בין מצרים של שנות העשרים לזו של שנות השלושים, שנות הדיקטטורה של ראש הממשלה אסמאעיל צדקי, שבמהלכן אולץ טה חוסין להתפטר ממשרת הדיקן למדעי הרוח באוניברסיטת קהיר. בתקופה זו הוקיע חוסין בכתיבתו בעיקר את הפוליטיזציה והשסעים המפלגתיים אשר תפסו את מקום הליברליזם שאפיין את מפלגת אל-רפד.

גם ביצירותיו המאוחרות יותר – ראי המצפון החדש (מרא'ת אל-צ'מיר אל-חדית'), שיצאה לאור בשנת 1948, והנדכאים עלי אדמות (אל-מעד'בון פי אל-ארץ'), שהתפרסמה בשנת 1952, התרעם חוסין על אדישותם וצביעותם של מנהיגי המפלגות נוכח התנאים החברתיים הנחשלים של מצרים. התייחסותו של חוסין ליחסים בין השליט לבני עמו באה לידי ביטוי בספרו חלומותיה של שהרזאד (אחלאם שהרזאד) שהופיע ב-1943. מוטיב מרכזי שחוזר מספר פעמים בספר זה הוא: "האם לא עלה

6 ;Iren Gendzier, "James Sanua and Egyptian Nationalism," *Middle East Journal* 15/1 (1961), pp. 16–28
 יוסף אלגוי, "מולייר של מצרים", הארץ (תל אביב), 10 באפריל 1998; שמעון בלס, סולו, תל אביב: ספריה הפועלים, 1998.

7 Muhammad Mustafa Badawi, "A Passion for Experimentation: The Novels and Plays of Tawfiq al-Hakim," *Third World Quarterly* 10/2 (1988), p. 957

8 ישראל גרשוני, פירמידה לאומה: הנצחה, זיכרון ולאומיות במצרים במאה העשרים, תל אביב: עם עובד, 2006, עמ' 154.

בדעתך מעולם, אדוני המלך, שיש לעם זכויות המגיעות לו בדין, וחובה להעניקן לו, ושזמנם של המלכים אינו זמנם הפרטי שלהם אלא גם זמנם של נתיניהם?".⁹

כאמור, סאלם נמנה גם הוא עם קבוצת האינטלקטואלים אשר רצונם המשותף היה להגיב לתהליכים שעוברים על חברתם וליטול חלק בעיצוב פני העתיד. שאיפתם זו הפכה אותם, על פי הגדרתו של פייר בורדייה (Bourdieu), ממלומדים לאינטלקטואלים, דהיינו ל"יצורים דו-מדדיים": כאלה המשתייכים לעולם האינטלקטואלי האוטונומי ומשחררים מכל אוטוריטה פוליטית, כלכלית או דתית מחד גיסא, אך נכונים לרתום את כישוריהם יוצאי הדופן ואת המעמד הסמכותי שרכשו לפעילות חברתית ופוליטית המתרחשת מחוץ לזירה האינטלקטואלית מאידך גיסא. בורדייה סבור כי יש לכוון מוסדות ולגבש מכניזם שיעניקו לאינטלקטואלים את הכלים ההולמים להתגבר על הפיתוי שמציב לפתחם מגדל השן האקדמי וליטול חלק פעיל בחיים הפוליטיים. לטענתו, תמצית החיים האינטלקטואליים עבורם היא הניסיון לשלב חשיבה אוניברסלית ומחויבות קהילתית.¹⁰ בורדייה גרס כי "מאוד דחוף היום ליצור אינטרנאציאונל של אומנים ואנשי מדע, המסוגלים להציע ולהכתוב רעיונות והמלצות לשלטונות הפוליטיים והכלכליים [...]".¹¹ אינטלקטואלים אלה הם אינטלקטואלים מעורבים — כאלה שאינם מסתגרים במגדל השן או בחדר העבודה, אלא מחוברים לחיים הממשיים, הארציים, ובה בעת אינם כבולים אליהם או מסווגרים על ידם.

מן הראוי לציין כי תפיסת תפקידו החברתי של האינטלקטואל משתנה בין אינטלקטואל אחד למשנהו. אנטוניו גרמשי (Gramsci), למשל, מבחין בין אינטלקטואלים מסורתיים ובין אינטלקטואלים אורגניים. האינטלקטואלים המסורתיים, לטענתו, אינם משרתו האידיאולוגים של המעמד השליט ואינם תלויים בו; הם רואים עצמם כנושאי האינטרס האוניברסלי החובק את כלל החברה האנושית. לעומתם, האינטלקטואלים האורגניים, ובניגוד לדימוי העצמי שלהם כיוצרים בלתי תלויים, הם סוכני תרבות ושינוי המשרתים את המעמד השליט ומנסחים עבורו את מערכת הנורמות התרבותיות, החינוכיות והמשפטיות שלה הוא נזקק. בכך הם מעניקים למעמד השליט את הקוהרנטיות והקונצנזוס האידיאולוגיים הנחוצים לו לשם האחיזה בשלטון והשלטת מערכת האמונות והדעות המשרתת אותו. בשל מערכת היחסים המורכבת של האינטלקטואלים האורגניים עם ההגמוניה השלטונית, האוטונומיה שלהם מוגבלת.¹² גרמשי סבור כי תפקידו של האינטלקטואל האורגני הוא ראש וראשית לכול לסייע למדינת הלאום המודרנית לנסח תרבות לאומית, לגבש אותה ולהנחילה, ולא פחות מכך — לסייע לה לגבש קונצנזוס אידיאולוגי סביב

9 עמנואל קופלוביץ (מתרגם ועורך), טהא חוסין והתחדשותה של מצרים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א, עמ' 104.

10 Pierre Bourdieu, "Fourth Lecture. Universal Corporatism: The Role of Intellectuals in the Modern World," *Poetics Today* 12/4 (1991), pp. 656, 660

11 שלמה זנד, האינטלקטואל, האמת והכוח: מפרשת דרייפוס עד מלחמת המפרץ, תל אביב: עם עובד, 1980, עמ' 90.

12 שם, עמ' 112, 114.

מוסדות השלטון. בלא פעילותם המתוכתת של אינטלקטואלים ממסדיים-אורגניים הייתה המדינה מתקשה, לטענתו, בהנחלת תהליכי שינוי ומודרניזציה.¹³ לעומת גרמשי, ז'ולין בנדה (Benda) טען כי תפקידו של האינטלקטואל הוא לחקור את האמת ולתור אחריה ללא כל מעורבות רגשית או פוליטית וללא ניסיון מצידו להשיג תועלת לאומית ומדינית כלשהי. לדעת בנדה, אינטלקטואלים אמיתיים (בניגוד לאינטלקטואלים מגויסים) דוגלים בערכים אוניברסליים של צדק, אמת, שוויון וחירות המחשבה. בשם הערכים הללו הם מוקיעים שחיתות, מגינים על החלש ומתריסים נגד שלטון מדכא; ובשם של אותם הערכים הם יהיו נכונים להסתכן בהדרה, בנידוי, בשרפה על המוקד ובצליבה.¹⁴ בנדה הוקיע בספרו בגידת האינטלקטואלים את האינטלקטואלים הצרפתים בני דורו בשל הערצתם את הייחודי, הארצי והלאומני, וכן בשל מעורבותם הפוליטית שהפכה אותם, לטענתו, למשרתיה של פוליטיקה צרה ואנוכית, זאת במקום להתמקד בכללי ובעקרוני. מישל פוקו (Foucault) הבחין אף הוא בין מה שכינה אינטלקטואל אוניברסלי, המדבר בשם האמת האוניברסלית שתכליתה להיטיב עם האנושות כולה ובשמה הוא מנסח את המלצותיו להתנהגויות הרצויות ולפרקטיקות המקדמות תכלית זו, ובין האינטלקטואל הספציפי הפועל מתוך החברה אליה הוא מחובר.

אדוארד סעיד (Said) סובר כי מחויבותו של האינטלקטואל לרעיונותיו היא טוטאלית ובלתי מתפשרת. עליו לעורר שאלות מביכות בפומבי, להתעמת עם השמרנות ועם הדוגמה ולשאוף לייצג את כל אותם האנשים והנושאים הנשכחים דרך שגרה ומטאטאים מתחת לשטיח. אשר על כן הוא יקדש את עצמאותו, יימנע מלהסתפח אל מוקדי הכוח בחברה, ויותר מכך – יראה את ייעודו בכך שיהיה מסוגל לייצג את האמת ולדבר אותה אל בעלי הסמכות, או בלשונו של סעיד: "speak truth to power".¹⁵ אינטלקטואלים שכאלה יתאפיינו במעמדם השולי, בהיותם גולים במולדתם, רחוקים מן "החלונות הגבוהים", ולפיכך לא נהנים מכיבודים ושרויים בבדידות מזהרת. ואולם, על אף מעמדם זה הם אינם חייבים להיות נרגנים וחסרי הומור, שכן שנינותם, מקוריות מחשבתם ואומץ ליבם הציבורי מאפשרים להם לחתור תחת הנרטיבים ההגמוניים, לערער עליהם ולאתגר את השקפות העולם הקונצנזואליות שמערכות השלטון של המדינה מנחילות.

דומה כי בכתובתו ובפועלו האינטלקטואלי של סאלם באו לידי ביטוי מרכיבים שונים מן המודלים שהציבו התאורטיקנים השונים. הייתה בו נאמנות בלתי מתפשרת לאמת שלו, אנטי ממסדיות אמיצה, חריפות מחשבה, עזות ביטוי ומחויבות לערכים אוניברסליים והומניסטיים. אלמנטים אלה הופיעו בכל יצירותיו, אולם היה להם מקום מיוחד בטקסטים הסאטיריים שלו. הפרק הבא יציג את הסוגה הסאטירית שסאלם פיתח ושכלל ככלי לביקורת חברתית.

13 אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה: מבחר מתוך 'מחברות הכלא', תרגום אלון אלטרס, תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 38.

14 Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals*, translated by Richard Aldington, New York: W. W. Norton, 1969, p. 27

15 אדוארד סעיד, ייצוגים של אינטלקטואל, תרגום טל חבר-חובובסקי, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 18.

הסאטירה כאמצעי לביקורת חברתית ולשינוי פני המציאות ביצירתו של עלי סאלם

עלי סאלם לא היסס לבקר ביצירותיו את ראשי המשטר. הוא עשה זאת בדרך אלגורית, באופן מרומוז ולעיתים אף באופן ישיר, כשהוא מאמץ לשם כך את הז'אנר הסאטירי שההומור במרכזו. הוא היה מודע לכך שעם ציבור הקוראים והצופים של מחזותיו נמנו יודעי ספר ואינטלקטואלים, אשר השכילו להבין את הזיקה בין העלילה התמימה לכאורה, המוסווית על ידי הסאטירה וההומור, ובין המציאות המרה. שכן ההומור הוא ייחודי למרחב ולזמן קונקרטיים והוא משקף את הנושאים המרכזיים שעל סדר היום החברתי, התרבותי והמוסרי של החברה בכללותה או של קבוצה או קבוצות מסוימות הנמנות עימה.¹⁶ יתרה מזאת, סאלם ידע כי חרדתם של מושאי הצחוק וההומור מפני הביקורת גורמת להם להתגונן מפניה באמצעות מתקפה על מחברי הסאטירות, מהלך המשתק את חופש המחשבה והביטוי ומוליד את הציות העיוור לבעלי הסמכות.¹⁷ אשר על כן השימוש בהומור ובסאטירה אפשר לו לחמוק מן המצנזר או ממגבלות חברתיות כאלה ואחרות ולהביא בפני קוראיו לא רק טקסט להתלוצץ עליו, אלא דרך עקיפה לבטא מסרים אסורים. דרך זו סייעה לסאלם לעסוק בביקורת הנורמות החברתיות בנושאים שהם בבחינת טאבו,¹⁸ ולהביא לציבור קוראיו מסמך אנושי חברתי ביקורתי.

דוגמה מובהקת למחזה השופך אור על סוגיה חברתית בעלת חשיבות מן המעלה הראשונה היא בית הספר למופיעים, העוסק בירידת מעמדו של המוסד החינוכי ושל המורה במחצית השנייה של המאה העשרים. במוקד המחזה חמישה תלמידים פרחחים שאינם סרים למשמעת המנהל והמורים, ומורה צעירה לפילוסופיה שאינה נרתעת מהם ואינה מוותרת להם ומצליחה באמצעות שיטות חינוכיות חלופיות לרסנם ולהפכם לתלמידים שקדנים. יש שביקרו את המחזה על כך ששם ללעג את בית הספר ואת האידיאלים שהוא מייצג, והאשימו את סאלם בהטפה לאנרכיה ולהפקרות. סאלם הדף את הביקורת בטענה שהמחזה משקף את התקופה שלאחר התבוסה (אל-נכסה) של מלחמת יוני 1967 וזו שבאה בעקבות מדיניות "הדלת הפתוחה" של הנשיא סאדאת, שבמהלכן קרסו ערכים מסורתיים בחברה המצרית. ולאלה שטענו שהמחזה משחית את הדור השיב סאלם כי "מחזה אינו יכול להשחית עם או לתקנו".¹⁹ ואכן, באמצעות אימוץ הסוגות הללו הצליח סאלם במידה לא מבוטלת לעקוף את חוקי הצנזורה המצריים הנוקשים — חוק הצנזורה שנודע כקוד פארוק משנת 1947, חוק הצנזורה משנת 1955 וחוק הצנזורה משנת 1976. חוקים אלה אסרו דיון ביקורתי בשלושה נושאים: פוליטיקה, דת ומין ומיניות. במישור הפוליטי, עיקר הצנזורה

Giselinde Kuipers, "The Sociology of Humor," *The Primer of Humor Research* 8 (2008), p. 361 16

עלי סאלם, "אל-צ'חך ואל-חקיקה", אל-שרק אל-אוסט (לונדון), 10 בספטמבר 2011. 17

לטענתו של פרויד זהו בדיוק תפקידו של ההומור. ראו: Kuipers, "The Sociology," p. 363. 18

19 "רחיל מאלף מדרסת אל-משאע'בין", אליקדס אל-ערבי (לונדון), 23 בספטמבר 2015; אחמד חגי, "עלי סאלם מאלף מדרסת אל-משאע'בין.. ברא חיאתה 'כמסארי' ואיד 'אלי-תביע' מפנחתה אסראאיל אל-דכתוראה", פי אל-פן (גיזה), 22 בספטמבר 2015.

התבטא במניעת ביקורת ישירה על המשטר, ובעיקר על העומד בראשו. במישור האמונה הדתית, נאסרה ביקורת על שלוש הדתות המונותיאיסטיות – אסלאם, נצרות ויהדות – והאתאיזם אף הוצא אל מחוץ לחוק. כמו כן נאסרו הצגת עירום נשי וגברי וסצנות של מין ומיניות, וכך גם שתיית אלכוהול, צריכת סמים וניבולי פה. לפי החוקים הללו, יש להציג באופן אוהד ערכים כגון קדושת הנישואין, ערכי המשפחה וכיבוד אב ואם ולהוקיע את האלימות. קיים איסור מוחלט להציג בעיות חברתיות כנעדרות פתרון או כחסרות תקווה כדי למנוע דמורליזציה בקרב הציבור.²⁰

הכתיבה הסאטירית סייעה אפוא לסאלם לעקוף את כללי השיח המקובלים, ואפשרה לו לגעת בנושאים שהיו בכחינת טאבו בחברה המצרית. אמצעים קומיים כגון הגחכה, הגזמה, עיוות, הגדלה או הקטנה של סיטואציות שימשו כלי בידו לריכוך המסר הביקורתי התקיף, דבר אשר אפשר לקרוא להפנים את המסר ורק לאחר מכן לזהות בו את מציאות חייו. את השקפתו זו ביטא סאלם בנאום שנשא בטקס שבו הוענק לו פרס על אומץ לב אזרחי. בנאומו ציין סאלם כי הוא בוחר ב'אנר הסאטירי' "שעה שאני עצוב במידה כזו שאינה מותירה לי ברירה אלא לחבר סאטירה". הוא נימק זאת בכך ש"אין זה קל כלל ועיקר להעביר את עיצובנו וכעסך אלא אם הם ארוזים היטב באריזה של צחוק, שכן הצחוק הוא הדרך היעילה ביותר להעברת האמת". סאלם הוסיף וטען כי "הבדיחה היא סוג של שיפוט המובע באופן עליז ושובבני, המעוגן בתת-מודע הקולקטיבי של העם ונובע ממנו".²¹

טיעונו של הפילוסוף סימון קריצ'לי (Critchley), כפי שמופיעים בספרו על ההומור, מאששים את בחירתו של סאלם דווקא בסוגה זו. לטענתו של קריצ'לי, ההומור מרחיק אותנו מעולמנו המוכר ובזאת מאפשר לנו להתבונן בו כאילו הגענו מכוך לכת אחר. לדבריו, השימוש בהומור הוא אסטרטגיה של דה-פמיליאריזציה זמנית, המנכרת את המוכר ומאפשרת בשלב מאוחר יותר להרהר ביתר ניווחות בהנחות היסוד של תרבות המוצא.²² זאת ועוד, הצחוק הוא גורם משחרר לחצים ומתחים, והמספר והצופה, או הקורא, שותפים לתהליך יחדיו. קהלי הצופים או הקוראים יכולים להרשות לעצמם ליהנות מההומור כי לא הם הפוגעים ולכן רגשות האשם נחסכים מהם. אשר על כן ההומור מאפשר לקרוא תיגר על רעיונות מקובלים ולבחון חלופות לסטטוס קוו. לעיתים הוא אף עשוי לתרום לשינוי חברתי.²³

מבקר הספרות המצרי עלי אל-ראעי טען בהקדמה למחזה הכלבים הגיעו לשדה התעופה (אל-כלאב וצלת אל-מטאר) כי סאלם מצליח לנטרל את הקושי שעמו נאלץ להתמודד אומן שאומנותו רצינית ובעלת מסר. סאלם יודע להיות רציני תוך שהוא צוחק, יודע לעקוץ בלי להפחיד ויודע ללעוג בלי להיות אכזר או גס רוח. לדברי אל-ראעי, סוד הצלחתו של סאלם בכתיבתו ההומוריסטית-הסאטירית הוא ידיעתו

Viola Shafik, *Arab Cinema: History and Cultural Identity*, Cairo: American University of Cairo Press, 1998, pp. 33–36

Civil Courage Prize, "Mr. Ali Salem, Civil Courage Prize Address," November 19, 2008, <http://www.civilcourageprize.org/salem-remarks2008.htm> (תאריך כניסה אחרון: 2 בפברואר 2020).

Simon Critchley, *On Humor*, London: Routledge, 2002

ענת זיידמן, הומור, תל אביב: פפירוס, 1994, עמ' 33-34.

על בוריה את סוד מלאכת המחזאות, הסוללת לו את הדרך לפנות לאנשים ולחברה ולהעביר מסר רציני באמצעות חיוך, צחוק, עקיצה וליטוף, ומעל כל אלה אהבה, אהבת האדם.²⁴

במאמרו הפובליציסטי "צחוק ואמת" (אל-צ'חך ואל-חקיקה)²⁵ נימק סאלם את בחירתו בז'אנר הסאטירי-הומוריסטי. הוא טען כי האמת קבורה עמוק תחת ערמות של שקרים ורעיונות שגויים, ועל כן יש חשיבות בחשיפתה. את זאת, לדבריו, יש לעשות באמצעות הבדיחה, או הקריקטורה: "תפקידה של הקומדיה, שהצחוק הוא הנדבך המשמעותי ביותר שלה, הוא לחשוף את הכיעור בכל היבטי חיינו. אחר כך יש להציגו לראווה במטרה להביא לחיסולו. זו המשימה הנכונה והאצילה של כל סוגי הצחוק".²⁶ בעצם השימוש בהומור אין כל כוונה ללעוג או לזלזל, אלא למצוא דרך נוחה יותר להביע כאב.

סאלם נתלה בעניין זה באילן גדול. במאמרו "מה רבים הדברים המצחיקים האלה שקורים במצרים" (וכם ד"א במצר מן מצ'חכאת)²⁷ הוא ציטט את המשורר הערבי אל-מתנבי שחי ופעל במאה העשירית והגדיר את טיבו של הצחוק כבכי (ולכנה צ'חך כאל-בכא).²⁸ לטענת סאלם, אל-מתנבי גרס כי הצחוק טומן בחובו לא רק צהלות שמחה אלא גם כאב וצער. גם המחזאי ומבקר התיאטרון אריק בנטלי (Bentley) טען כי לעיתים הצחוק אינו אלא חלופה לבכי. הטקסט הקומי לטענתו מבטא את הסבל הגורם לסאטיריקן להגיב.²⁹

הבחירה של סאלם בסאטירה נבעה לא רק מן הכאב שהוא חש מהיחס של המשטר כלפי האזרחית והאזרח המצרים, אלא גם מן האמונה העמוקה באפשרות לתקן את המעוות. בניגוד לחוקרים כדוגמת גרגור בנטון (Benton), שטען כי אין ביכולתה של הבדיחה הפוליטית לשנות מציאות, היו חוקרים כמיכאיל בכטין (Bachtin), פרידריך שילר (Schiller) ובנטלי שסברו כי שלא כמו הקומדיה, שעל פיה לא ניתן לשנות את טבע האדם ויש להשלים עם מגרעותיו, הסאטירה נושכת וזועמת אך בה בעת אופטימית ומשדרת מסר על פיו הרוע ניתן לתיקון.³⁰ לטענתם של החוקרים הללו, הסאטירה מאפשרת לבטא עוינות נגד השלטון וליצור מרחב התנגדות דיסקורסיבי שבו ניתן להעלות נושאים שאלמלא השימוש בהומור היו נותרים מושקעים. אשר על כן, גם אם ההומור אינו מוביל למרידות או למהפכות פוליטיות מיידיות, הוא עשוי לשמש נשק בידי אלה החשופים לו ולטעת בהם את אומץ הלב הדרוש כדי לנקוט צעדים קונקרטיים במטרה להיטיב את תנאי חייהם בטווח הרחוק יותר. גם הסאטיריקן והסופר קורט טוכולסקי (Tucholsky) גרס כי הסאטיריקן "הוא אידיאליסט... המודע

24 עלי סאלם, אל-כלאב וצלת אל-מטאר, אל-קאהרה: מכתבת מדבולי אל-צעיר, 1993, עמ' 13.

25 עלי סאלם, "אל-צ'חך ואל-חקיקה".

26 עלי סאלם, "אחרת: צ'חך מן עיר סבב", אל-שרק אל-אוסט, 14 באפריל 2015.

27 עלי סאלם, "וכם ד"א במצר מן מצ'חכאת", אל-שרק אל-אוסט, 3 בספטמבר 2014. כותרת המאמר היא ציטוט

מדויק של חלקו הראשון של בית שיר הלקוח מהקצירה "אלא כל מאשיה אל-ח'יולא" שחיבר אל-מתנבי.

28 חלקו השני של בית השיר הלקוח מתוך הקצירה של אל-מתנבי "אלא כל מאשיה אל-ח'יולא".

29 אריק בנטלי, "הקומדיה", במה 71 (1976), עמ' 86-82 ובמה 72 (1977), עמ' 24-27.

30 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World: Carnival and Grottesque*, Cambridge: MIT Press, 1968

לכך שהעולם רע, אך הוא, כמי שחפץ בעולם טוב יותר, יוצא נגד הרוע".³¹ כטוכולסקי, סאלם ראה בהומור המגולם בסאטירה אמצעי לשינוי פני המציאות: "אני יודע שהשמחה מגבירה את הנחישות של בעלי המצפון, מרחיקה מהם את הייאוש ונותנת להם להרגיש את נועם החיים, כך שיגנו עליהם בנחישות רבה יותר".³²

זאת ועוד, סאלם היה נכון לשלם את המחיר בעבור הבעת עמדותיו הביקורתיות, שלחלקן היו גם היבטים פרקטיים. דוגמה לכך היא מסעו לישראל בשנת 1994, שאותו אף תיעד בספרו מסע לישראל (רחלה אלא אסראאיל),³³ אשר התפרש על ידי פוליטיקאים, ובעיקר על ידי עמיתיו האינטלקטואלים, כצעד שנועד לנרמל את היחסים בין ישראל למצרים. מסע זה הפך אותו לשנוא נפשם של האינטלקטואלים המצרים, והוא סולק מאגודת הסופרים המצרית ואף נמנע ממנו לפרסם את יצירותיו במצרים, מה שהפך אותו למוחרם במולדתו. אך למרות זאת, סאלם המשיך לדבוק באמת שלו – המרכולת היחידה שיכול האינטלקטואל להציע – יהא אשר יהא המחיר שעליו לשלם בעבורה. שהרי, שאל סאלם, "מה ייוותר מן הכותב אם ישללו ממנו את הזכות לשאול שאלות המערערות על המובן מאליו?!"³⁴ הוא לא חדל לרגע להיות "כזכוב הנע על גבו של סוס עצל", כהגדרתו של גמאל אבו אל-חסן.³⁵ ואכן, סאלם סבל חרמות ונידויים מצד עמיתיו האינטלקטואלים והעיתונאים. הוא היה חשוף לאיומים על חייו, מחזותיו לא הועלו על במות התיאטראות ומאמריו צונזרו. על מחויבותו של סאלם בכתיבתו לאמת שלו העיד מח'תאר אל-סויפי בהקדמה לימי הצחק והאומללות (איאם אל-צ'חך ואל-נכד): "התכונה הנעלה המאפיינת את כתיבתו של סאלם היא המחויבות המוחלטת לאמת – הן כלפי עצמו והן כלפי הזולת. את האמת בכתיבתו האמיצה הוא מביע ללא חשש מהשלטון העריץ הנוהג בשרירות לב ומקפח את אזרחיו".³⁶

בספרו זה שילב עלי סאלם סיפור עממי שכל כולו מוקדש לאמת ולשקר. הוא הדגיש שהסיפור העממי הוא רב השראה, גדוש בחוכמת חיים ובידע, ונועד לא רק לשעשע את הקורא אלא בעיקר ללמדו את עובדות החיים כהווייתן. הסיפור שסאלם ציטט מתאר את האמת והשקר שהלכו יחדיו, חצו ואדיות, תהומות והרים, עברו מדבריות ונהרות ולאחר זמן חשו עייפות. אז פנה השקר אל האמת וביקש: "יקירתי, האמת.. אני עומד למות מרוב עייפות, הרשי לי לרכוב עלייך". האמת התפרצה בזעם: "שקר ירכב על אמת? אם אין מנוס מכך שאחד מאיתנו ירכב על השני, הרי אני היא זו שצריכה לרכוב עלייך.. מכיוון שהאמת היא הנשגבה והשקר הוא הנחות". השקר פנה לאמת בנועם והציע כי לאור המחלוקת השרויה ביניהם מאז ומתמיד, טוב יעשו

31 קורט טוכולסקי, על קצה המזלג, תרגום יוחנן ארנון, תל אביב: הקבוץ המאוחד, 1991, עמ' 17.

32 עלי סאלם, חואדית עלי סאלם, אל-קאהרה: מכתבת מדבולי אל-צעיר, 1993, עמ' 5.

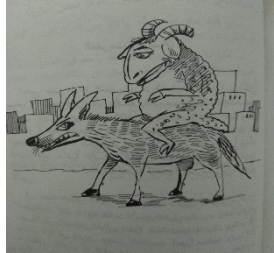
33 עלי סאלם, רחלה אלא אסראאיל, אל-קאהרה: מכתבת מדבולי אל-צעיר, 1994. הבחירה של סאלם במונח "רחלה" אינה מקרית שכן אין מדובר במסע פיזי בלבד (ספר), אלא במסע חווייתי-רוחני של סאלם הנוסע, אשר היו לו השלכות מרחיקות לכת על עמדותיו בסוגיית השלום והנורמליזציה בין מצרים לבין ישראל.

34 כפי שמצוטט אצל אבו אל-חסן, "כיף סאעדני עלי סאלם".

35 שם.

36 עלי סאלם, איאם אל-צ'חך ואל-נכד, אל-קאהרה: אל-דאר אל-מצריה אל-לבנאניה, 1993, עמ' 11.

אם יפנו לאנשים הנקרים בדרכם ויקבלו את פסיקתם. כל האנשים הסכימו פה אחד: "האמת היא אשר תרכב". הסיפור נחתם באמירה כי "מאותו היום האמת היא שרוכבת, אך השקר הוא שהולך"; ובכך רומז סאלם כי "לשקר יש גם יש רגליים".³⁷



האמת והשקר³⁸

לחצות את מחסום הפחד

במחזותיו, במאמריו ובסיפוריו הקצרים, וכן בהתנהלותו הציבורית, חצה עלי סאלם את מחסום הפחד. הוא לא היסס לבקר את פקידי המשטר המצנזרים ומגבילים את חופש המחשבה והביטוי ואת ראשי המשטר הנוהגים בעריצות כלפי האזרחים. לדוגמה, הוא ביקר את משטר ה"הימורים" הנאצריסטי, ששלח את צעיריו להקריב את חייהם במחוזות לא להם בשם האידיאולוגיה הפאן-ערבית שהגה ואשר נועדה להאדיר את דמותו של הנשיא כמנהיגה של האומה הערבית כולה: "זה גורלנו [...] אנו נלחמים באפריקה כי אנו אפריקנים, ובאסיה כי חלק גדול מארצנו נמצא באסיה .. ובארצות ערב כי אנו ערבים .. ועלינו להגן על כל המוסלמים באפגניסטן ובכל מקום אחר כי אנו מוסלמים [...] אל תשכח שאנו חלק מהעולם השלישי, כך שעלינו להילחם בכל מקום בעולם השלישי".³⁹ בדברים אלה שם סאלם ללעג את תפיסת שלושת מעגלי הזהות כפי שניסח אותם גמאל עבד אל-נאצר בספרו הפילוסופיה של המהפכה (פלספת אל-ת'ורה): המעגל האסלאמי, המעגל הערבי והמעגל האפריקאי, כשמעגל הזהות המצרי אינו מופיע בו כלל. ביקורת זו שסאלם הפנה לעברו של הנשיא עבד אל-נאצר היא המשך ישיר לזו של נגיב מחפוט' כלפי הנשיא המצרי, כפי שביטא אותה במסה לפני כס הכבוד (אמאם אל-ערש), בה קובל המלך מינא על כך ש"תשומת ליבך לאחדות הערבית הייתה רבה מתשומת ליבך לאחדות המצרית. אפילו את השם הנצחי מצרים מחקת בהינף עט".⁴⁰

37 עלי סאלם, "אל-חק ואל-זור", בתוך איאם אל-צ'חך ואל-נבד, עמ' 205-206.

38 שם, עמ' 206.

39 עלי סאלם, "אל-מתפאאל", בתוך מא'לפאת עלי סאלם (2), אל-קאהרה: אל-היא'ה אל-מצריה אל-עאמה ללכתאב, 1990, עמ' 247.

40 נגיב מחפוט, "לפני כס הכבוד", זמנים 32 (1989), עמ' 12-13.

בה בעת ביקר סאלם גם את אלה שהיו שבויים בפחדיהם מפני נציגי הממסד הממונים עליהם ואשר פרנסתם הייתה תלויה בהם. הפחד מפני הזכות, שלא לומר החובה, לבקר את הטעון ביקורת הוא לאמיתו של דבר מהותה של מה שבנדה מכנה "בגידת האינטלקטואלים". הפחד שהשתלט על האינטלקטואלים המצרים הוא אחד הביטויים למה שנודע כ"משבר המשכילים" (אזמת אל-מת'קפין). משבר זה בא לידי ביטוי ברתימת האינטלקטואלים המצרים למימוש צרכיו של המשטר הנאצריסטי ולהפצת האג'נדה שלו שעה שתבע מהם לגבש תרבות בעלת מאפיינים סוציאליסטיים-ערביים והורה להם להשתית על "אחדות רעיונית" (וחדה פכריה). בפני האינטליגנציה המצרית נותרה הבחירה באחת מהשתיים: מעורבות טוטאלית במהפכה המצרית על ידי הפגנת כניעות וציות מוחלטים למשטר או הינזרות טוטאלית ממנה. אלה שבחרו באפשרות הראשונה נאלצו לגבות בכתיבתם את ערכי המהפכה ולהלל את בעלי השררה.

אחת הדוגמאות להלאמה האינטלקטואלית שביצע המשטר הנאצריסטי, אשר הפכה את האינטלקטואלים למשרתי המשטר ובני חסותו, היא הוצאתו לאור של כתב העת אל-אדב ב-1953, שבדברי המבוא שלו שיקף העורך את האוריינטציה התרבותית הפאן-ערבית שבמרכזה קיומה של תרבות ערבית אחת ויחידה.⁴¹ דוגמה נוספת הממחישה את הפיכתם של המשכילים לאינטלקטואלים מגויסים לטובת המשטר מובאת בספרו של נגיב מחפוט' בית הקפה שלנו (קשתמר), העוסק בהווי חייהם של חברות אפנדים צעירים המבלים את שעות הפנאי שלהם, מבגרות ועד זקנה, בבית הקפה קשתמר שבקהיר. טאהר עביד, המשורר שבחבורה, "הוזמן לקחת חלק בעריכתו של כתב העת אל-ת'ורה [...] עד מהרה התחזקו היחסים בינו ובין הקצינים המופקדים על ענייני התרבות והוא באופן ספונטני ונאמן הקדיש את שירתו למהפכה. לא היה הישג, ניצחון או עניין שהמהפכה עסקה בו והוא לא ניסח את מקבילתו הפואטית, במיטב המילים והמטפורות. עד מהרה הפכו המילים הללו לשירים שהרדיו והטלוויזיה שידרו ללא הרף באותה תקופה."⁴² אולם אלה שבחרו לבקר את המשטר מצאו עצמם נרדפים על ידו. חלקם נעצרו, נכלאו ועונו, וחלקם אף הוצאו להורג ללא כל קשר להשתייכות מפלגתית או עמדה פוליטית. בכלל אלה ניתן היה למצוא את הוופדיסטים, הקומוניסטים וחברי תנועת האחים המוסלמים.⁴³ ראיה נוספת ל"משבר המשכילים" שפקד את מצרים באותה עת היא הירידה במספר הלומדים את מקצועות מדעי הרוח והמשפט והעלייה המתמדת במספר הלומדים את המקצועות הטכנולוגיים: הנדסה, כימיה ופיזיקה. ההיסטוריון וחוקר הספרות מצטטא עבד אל-ע'ני טען כי ידו של המשטר הייתה במהלך זה, מתוך מחשבה שמשכילים בתחומי מדעי הרוח, החברה והמשפט נוטים באופן טבעי לאמץ השקפת עולם המושתת על ערכים ליברליים וביקורתיים, ואילו אלה שסיימו את

41 Yoav Di Capua, "Changing the Arab Intellectual Guard on the Fall of the Udba, 1940–1960," in Max Weiss and Jens Hansen (eds), *Arabic Thought against Authoritarian Age: Towards an Intellectual History of the Present*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 48

42 נגיב מחפוט', בית הקפה שלנו, תרגום ששון סומך ועידן בריר, מודיעין: כנרת זמורה-ביתן, 2019.

43 עארל חמודה, "אזמת אל-מת'קפין ות'ורת יוליו", אל-אהראם אל-אקתאצדי (אל-אקהרה), 26 במרץ 1984.

לימודיהם בתחומים היישומיים נוטים לאמץ דעות שמרניות המתאפיינות בציות למנהיג. לדבריו, המשכילים שהתמחו במקצועות המדעיים זכו במשרות משמעותיות וחיוניות, אך אלו מקרב בוגרי מדעי הרוח הודרו ממשרות אלה מחשש שינצלו את מעמדם לבקר את המשטר.⁴⁴

מוחמד חסנין היכל, עורכו הראשי של אל-אהראם ושופרו הבלתי רשמי של עבד אל-נאצר, ביקש לטהר את המשטר מן האחריות ל"משבר המשכילים". הוא הפנה אצבע מאשימה כלפי המשכילים עצמם בטענה כי המשבר שאליו נקלעו נבע מכך שהאינטלקטואלים היו מנותקים מן הציבור הרחב ודאגו רק לאינטרסים האישיים והסקטוריאליים שלהם, תהליך שהחל, לטענתו, עוד בעידן המלוכני.⁴⁵ לטענת ההיסטוריון מנחם קליין, הקהילה האינטלקטואלית בשנים 1952-1962 הייתה דינמית, תוססת ומגוונת. עם זאת, הוא סבר כי לא ניתן לזהות מקורות יצירתית והתבטאויות ביקורתיות נועזות בקרב האינטלקטואלים כפי שניתן היה למצוא בתקופת המונרכיה. עוד הוא טען כי האינטלקטואלים נטלו חלק פעיל בדרמה הקולקטיבית המהפכנית והיו מזוהים עם מטרותיה ומורשתה, ולפיכך לא ניתן לומר שהיו מנותקים מן המתרחש או מנוכרים למאבק שניהלה החברה המצרית.⁴⁶

דומה כי הבחנה זו אינה תקפה לעלי סאלם. במחזהו קומדיית אדיפוס: אתה הוא שהרגת את המפלצת (קומדיא אורבי: אנת אללי קתלת אל-רוחש), הנחשב בעיני רבים למחזה החשוב ביותר שכתב סאלם, מוטיב הפחד והצורך להתגבר עליו מהווים את הציר המכונן של המחזה.⁴⁷ במחזה האלגורי המבוסס על אדיפוס של סופוקלס, שעלילתו מתרחשת במצרים הקדומה, מנגח סאלם באמצעות תיאור סכך התככים של הפוליטיקה שאדיפוס נקלע אליו את אימי המשטר הטוטליטרי של מצרים בתקופת עבד אל-נאצר – את האינדוקטרינציה הפוליטית הבוטה בחינוך ובתקשורת ואת הצנזורה המשתקת. המחזה מצביע על כך שהזמן במצרים של המאה העשרים כמו עצר מלכת, וכפי שהמצרים הקדמונים סגדו למלכים הפרעונים, כך סוגדים המצרים לנשיא הנוהג כמלך.⁴⁸ במחזה מגלם סנפרו דמות מחזאי, שהוא בן דמותו של סאלם: "אני כותב בהעזה רבה ומתוך נכונות להקריב את חיי כדי שאוכל לכתוב את מה שאני חפץ לכתוב."⁴⁹ המפלצת המאיימת במחזה על תושבי תבאי הקדומה (בקרבת לוקסור של ימינו) מתבררת בסיומו כמפלצת הפחד. הנביא העיוור תיריזיאס מגלה בפני כול מה הפחד מעולל לאנשים: "הם מסוגלים לשיר שירי תהילה לדבר כוזב, הם מסוגלים לגלות התלהבות לדבר מזויף, והאמת עלולה ללכת לאיבוד ביניהם."⁵⁰

44 מצטט עבד אל-ע'ני, אל-מ'ת'קפון ועבד אל-נאצר, אל-קאהרה: דאר אל-ע'ריב, 1999, עמ' 39, 54-55.

45 חמודה, "אזמת אל-מ'ת'קפין".

46 Menachem Klein, "Egypt's Revolutionary Publishing Culture, 1952-62," *Middle Eastern Studies* 32/2 (2003), pp. 168-169

47 עלי סאלם, קומדיית אדיפוס: אתה הוא שהרגת את המפלצת, תרגום גבריאל רוזנבאום, תל אביב: גמיר, 1998.

48 Nadia R. Farag-Badawi, "Ali Salem: A Modern Egyptian Dramatist," *Journal of Arabic Literature* 12 (1981), p. 88

49 סאלם, קומדיית אדיפוס, עמ' 25.

50 שם, עמ' 92.

ומוסיף הנביא תיריזיאס: "מי שיידע לשחרר את האדם מהפחד יהיה ראוי להיות ראש לחכמים ולפילוסופים [...] אדם כזה ראוי לתואר שליט".⁵¹

גם בהיבט זה היה סאלם חוליה נוספת בשרשרת של אינטלקטואלים מצרים ליברלים שלא היססו לדבוק באמת שלהם, לבקר הן את הפוחדים והן את המפחידים ולשלם על כך מחיר מקצועי ואישי. כך טה חוסין וכך גם תופיק אל-חכים לפניו דבקו בהגותם במסורת הליברלית שבמרכזה חציית מחסום הפחד. לדוגמה, במאמרו "פחד" (ח'ף) שראה אור ב-1963 בקובץ בין כה וכה (בין ובין) פנה חוסין אל הפקידים המצייתים ציות עיוור לממונים עליהם במטרה לשכנע אותם כי אין הם חייבים להישמע להוראותיהם של השרים וה"בוסים" אם הם פועלים בניגוד לחוק: "הפקיד איננו חייב לאהוב כל מה וכל מי שמנהלו אוהב, ולשנוא כל מה וכל מי שהוא שונא. הפקיד הוא אדם חופשי".⁵²

אלא שבחברה המצרית קיימת תופעה שחוסין מתריע מפניה, והיא מתרחשת כאשר "הפקידים לומדים מן השרים והמנהלים לפעול מתוך יריבות ליריביהם ומתוך נאמנות לנאמניהם, עד שהם חושבים התנהגות זאת חובה לעצמם, וסבורים שמטה-לחמם נתון בסכנה אם יפעלו בניגוד לרצונם של נאמני השר [...] כך נשחת האופי הדמוקרטי, כך נשחת תכונת החירות הטבועה באדם [...] כך נפגמים השירותים הציבוריים ונפגעים האינטרסים של הבריות, כי בעת מתן השירותים נאלצים הפקידים לשמור, לא על כללי היושר הצדק והחוק, אלא על נטיותיהם ופניותיהם של השרים והמנהלים".⁵³

כך, קובע חוסין, הופך הפקיד "לעבדו של השר, למשרתו של ה'בוס', וחדל להיות אדון לעצמו" וחיינו "מבוססים על הפחד".⁵⁴ חוסין חותם את מאמרו במשאלת לב: "מי ייתן שנפש הפקידים תהיה מחוסנת מפני הפחד [המשחית את המידות וממיט רעה על החיים הציבוריים] ושישתלט בליבם ביטחון [המשרה על חיי הציבור והפרט טובה וברכה]".⁵⁵ חוסין נאלץ לשלם מחיר כבד על הביקורת שהפנה כלפי הממסד הפוליטי והחברתי ועל האמת המדעית-מחקרית שלו כפי שהשתקפה בספרו מעורר המחלוקת על השירה הג'אהילית (פי אל-שער אל-ג'אהילי), שבעטיו הועמד למשפט בגין פגיעה בדת האסלאם ופוטרו ממשרתו באוניברסיטה. כתוצאה מכך נפגע מעמדו האקדמי, הכלכלי והאישי. במסה פרי עטו ההתפכחות (עורת אל-רעי) שראתה אור ב-1974 היכה אל-חכים על חטא על שתיקתו נוכח העוולות של המשטר הנאצריסטי והיפנה אצבע מאשימה גם כלפי האינטלקטואלים המצרים: "היכן היינו אנחנו? היכן היו האינטלקטואלים של הארץ הזאת? היכן הייתי אני האוהב חופש דעה?".⁵⁶

51 שם, עמ' 93.

52 קופלובין, טהא חוסין, עמ' 213.

53 שם, עמ' 215.

54 שם.

55 שם.

56 תופיק אל-חכים, "ההתפכחות", זמנים 32 (1989), עמ' 74.

כוחו ועוצם ידו של השלטון אל מול חולשת האינטלקטואל

אחד המחזות שבהם המחיש סאלם את רדיפת האינטלקטואלים על ידי המשטר הוא הסופר בירח הדבש (אל-כאתב פי שהר אל-עסל)⁵⁷. המחזה, בן מערכה אחת, מציג דרשיח בין סופר לאשתו ביום השביעי לירח הדבש שלהם בחדרם בבית מלון. המחזה מתמקד בתחושת הנרדפות של הסופר אשר טוען בפני אשתו שעוקבים אחריו, מצלמים אותו ומקליטים אותו. בהעלאת החשדות, המתבררים בסיום המחזה כנכונים, הקציץ סאלם את אמצעי הבילוש עד כדי אבסורד.

הסופר חושד בכולם. מוכר הטוגנים שעומד בפנינת הרחוב מול המלון חשוד בעיניו משום שהוא מבחין בחוט המשתלשל מהתנור שניצב על עגלתו. חשדו גובר כשהוא מבחין בפניו הבהירים של המוכר, בציפורניו הנקיות ובנימוסי שאינם מאפיינים את מוכרי הבטטות ("פניו בהירים ומשמעותו של דבר שהוא נחשף מעט לשמש או כלל לא [...] אצבעותיו נקיות ועדינות וציפורניו נקיות .. האפנדי הזה מעולם לא מכר תפוחי אדמה .. וכששילמתי לו .. אמר לי תודה").⁵⁸ הוא חושד באדם שיושב לצידו בלובי המלון וכביכול קורא עיתון ובמלצר המביא לחדרם את ארוחת הבוקר ונועל נעליים תוצרת אנגליה. הוא מגלה לפתע שמישהו "טיפל" במכשיר הטלפון שבחדר ולא חיזק בורג מסוים כשהרכיבו מחדש. שיאה של הסצנה מתרחש שעה שהוא חושד בזכוב שמתקשה להתעופף בחדרם. הזכוב כבד תנועה, לדבריו, בשל מיקרופון מתכת שהוצמד לרגלו: "זכוב מוזר.. לא מסוגל לעוף.. מותש.. תשוש.. קחי (נותן לאשתו משקפיים) [...] אם תסתכלי היטב תראי טבעת מתכת קטנה מאוד.. לכן אינו מסוגל לעוף". אשתו ממאנת להאמין לחשדותיו ואף מטיחה בו שאיבד את שפיות דעתו: "בכל דבר רואה מיקרופונים ומצלמות .. התחתנתי עם משוגע".⁵⁹ המסר הכפול של סאלם ברור למדי: ראשית, זה שאתה פרנואיד לא אומר שאין רודפים אותך; ושנית, חשיפת האמת במערומייה כמוה כאי-שפיות.

גם הסיפור שהסופר כותב ואמור להישלח לכתב העת שבו הוא מועסק עוסק ברדיפה, פחד וחשד. המחזה הוא על מדינה שיצרה אוזן אלקטרונית והציבה אותה על הר המשקיף על העיר. האוזן מסוגלת לקלוט את כל הקולות הנשמעים בעיר, ובכלל אלה ויכוחים פוליטיים המתקיימים בבתים פרטיים ובבתי הקפה. כך האווירה במחזה היא אווירת רדיפה ופחד. הפחד, כדברי הסופר לאשתו, הוא "מחלת התקופה" (אל-ח'וף מרץ' אל-עצר).⁶⁰ האישה שמנסה לברר תוך כדי שיחה לאיזה ארגון או מפלגה משתייך בעלה נענית כי אומן הוא אדם עצמאי, "מפלגה שאוחזת עט" (חזב מאסך קלם)⁶¹ אשר "מחפש תמיד את האמת, מבקר את השלילי שבחיים [...] שומע רק לקול מצפוננו". "בוודאי כאומן אתה רוצה לשנות משהו סביבך.. כלומר, יש לך חלומות", היא מעירה; "אכן", הוא מגיב, "תאמיני לי... אני חולם על מושב פנוי

57 עלי סאלם, "אל-כאתב פי שהר אל-עסל", בתוך מא'לפאת עלי סאלם, עמ' 201-233.

58 שם, עמ' 212-213.

59 שם, עמ' 214.

60 שם, עמ' 215-217.

61 שם, עמ' 218.

באוטובוס".⁶² באמצעות החלומות הקטנים של האינטלקטואל נחשף החסך הגדול בחיי היום-יום של האזרח המצרי הנזקק לשירותים הבסיסיים שאמורה המדינה לספק לאזרחיה.

לאחר שנחשפה, לטענתה, לתסביך הרדיפה של בעלה הטרי, מבקשת האישה להתגרש. בשלב זה חושף הסופר את כוונותיה האפלות ומכריז שהוא יודע כי הייתה נשואה חודשיים למשורר, חודש למחזאי ועשרה ימים למבקר ספרות. "את אישה חולה", הוא אומר, "ששנים מסתובבת בכנסים ספרותיים ומבלה את לילותיה במקומות בהם יושבים אומנים, סופרים ומשוררים".⁶³ וכשהסופר יוצא מהחדר מתגלה הסוף המפתיע — האישה מרימה את שופרת הטלפון ולוחשת:

אין לו נטיות פוליטיות ברורות. אינו שייך לארגון מסוים, חולם על מושב פנוי באוטובוס לכל אזרח.. העניין יסתיים בעוד כשעתיים.. אני מוכנה בעוד מספר ימים להתחיל קשר עם כ'.. שימו לב ל-ס' 19 שלא יקרא עיתונים ביתר תשומת לב.. כמו כן הזהירו את ס' 20 שלא ינעל נעליים חומות מתוצרת אנגליה. שימו לב להרכבת הטלפון לאחר פירוקו.. ואילו לגבי ס' 21 אני מציעה לסלקו לגמרי מפריקט תפוחי האדמה... הוא אינו מתאים לתפקיד... והמיקרופון המורכב על שוק הזכוכ כבד מאוד.. זה הקשה על הזכוכ לעוף.. כדאי להשתמש בזכוכ חזק יותר או במיקרופון קל יותר.⁶⁴

לצופה ולקורא מתחוויר כי האישה הצעירה אינה אלא נציגתה של מדינת המשטרה, היא האמצעי הפתייני שבאמצעותו בולשת המדינה אחר אזרחיה במטרה להפילם. ההגזמה עד כדי אבסורד היא טכניקת הסאטירה הדומיננטית שסאלם משתמש בה ביצירה זו וביצירות רבות אחרות. הדוגמה הבולטת לכך היא "מקרה" הזכוכ המתקשה במעופו בשל מיקרופון כבד שהוצמד, לכאורה, לרגלו. מקרי האבסורד המובאים ביצירה נועדו להצחיק ובכך לגרום לריכוך המסר הביקורתי התקיף כלפי המשטר הרודף את האינטלקטואלים ומצר את צעדיהם.

מחזה נוסף המציג את סוגיית מערכת היחסים בין האינטלקטואלים למשטר ובאת כוחו הצנזורה הוא המזנון (אל-בופיה).⁶⁵ במחזה קצר זה אשר נכתב בשנות השישים, שנות שלטונו של נאצר, השתמש המחבר בהומור כדי להעלות לדיון את סוגיית היעדר חופש הביטוי במצרים. המחזה מתמקד בעימות בין מחזאי למנהל תיאטרון, המבטא את הקונפליקט בין האינטלקטואל, שהמחזאי הוא מייצגו, ובין המשטר, המיוצג על ידי מנהל התיאטרון. עיקר המחזה מתמקד בוויכוח בין המחזאי העומד על זכותו לומר או לכתוב כל דבר (לי אל-חק אקול אי חאגה), ובין מנהל התיאטרון, השולל מכול

62 שם, עמ' 218.

63 שם, עמ' 227.

64 שם, עמ' 231-233.

65 עלי סאלם, "אל-בופיה", בתוך מא' לפאת עלי סאלם, עמ' 53-5.

וכול זכות זו וטוען כי אם כל אחד יאמר את אשר על ליבו ישררו במדינה אנרכיה והפקרות (תבקא פוצ'א.. למא אי ואחד יקול אי חאגה).⁶⁶

על הבמה נראה מנהל התיאטרון, המארח במשרדו את המחזאי המבקש לקבל אישור להעלאת מחזהו. כתב היד נמסר למנהל לקריאה זה כבר. הפגישה נפתחת בשיחה לבבית ונעימה בין השניים, והופכת במהלך המחזה לסיוט קפקאי. מהבעת הערכה לעבודותיו של המחזאי מידרדרת השיחה להטחת עלבונות בו ומסתיימת בחקירה כמו משטרתית כשהמנהל צורח לעברו: "למה אתה כותב?"; והלה משיב: "לא יודע". המנהל ממשיך וגוער בו: "למי אתה כותב?", והמחזאי ממשיך בשלו: "לא יודע". "ענה!", מצווה עליו המנהל, והוא משיב: "לאנשים". "מישהו ביקש ממך לכתוב להם?", לא מרפה המנהל. "לא!" משיב המחזאי והמנהל בשלו: "אל תכחיש.. ענה בכנות [...]".⁶⁷ במהלך השיחה תובע מנהל התיאטרון מן המחזאי להשמיט מן המחזה את המילים "יא אבן אל-כלב", וקובע כי כתיבתו החתרנית נעשתה בשליחותם של אלה החותרים תחת המשטר ומבקשים להפילו. כשהמחזאי מציין בתגובה להאשמה זו כי רבים לפניו כתבו כך, חש המנהל שבידיו קצה חוט לפענוח "הקשר החתרני" ודורש מהמחזאי לנקוב בשמותיהם של אלה שכתבו כך לפניו. המחזאי (הבקי בספרות העולמית כסאלם עצמו) מציין את קפקא, לורקה, המינגווי, מילר ושאו, אלא שמנהל התיאטרון אינו מסתפק בשמות אלה, והמחזאי נענה ושולף שמות נוספים: צ'קוב, ברכט, מחפוט' ואדריס. או אז מתקשר המנהל לאדם שזהותו תתבהר רק בסיום המחזה ותובע ממנו להביא אליו מייד את אלה שהמחזאי נקב בשמותיהם. קומדיית הטעויות האבסורדית מגחיכה את המנהל, חושפת את בורותו ואת הפוכיות שלו מפני ביקורת, המתפרשת על ידו כחתיירה תחת אושיות המשטר. המחזה מאשש את דברי בנטלי הטוען כי בקומדיית הטעויות הבלבול הוא קומי, אך המהות המתרחשת היא דרמטית.⁶⁸

סאלם השתמש במחזה זה גם בטכניקה הומוריסטית מקובלת של היפוך תפקידים: בחדר המנהל שני כיסאות בלבד. בכיסא המנהל יושב זה שמייצג את השלטון ומכתיב את המגמות התרבותיות ואת תוכנו. בכיסא שמולו יושב מי שאמור להיענות לכל דרישות השלטון, ובמקרה זה לשנות את המחזה. כשהמנהל קם מכיסאו כדי להביא למחזאי דפים לכתובת השינויים שנצטווה לבצע במחזה, תופס המחזאי את מקומו, ובהיפוך תפקידים הופך למנהל המכתיב עתה את התנאים, ואילו המנהל יושב מולו כנוע ומתחנן על נפשו: "אתה הסופר הטוב ביותר במחוזותינו [...] יש לי ילדים, אדוני, וכיצד אאכיל אותם?".⁶⁹ המחזאי מנצל עד תום את ההזדמנות שנקרתה בדרכו והופך לחוקר הקשוח המתעמר ללא רחם במנהל היושב מולו: "האם אתה פוחד?" הוא שואל. "מאוד", משיב המנהל. חילוף התפקידים מאפשר לסופר לגרום למנהל לחוש את תחושת האפסות והפחד שהוא, כבא כוח המשטר, לא חש מעולם. זו הנקמה

66 שם, עמ' 17.

67 שם, עמ' 18.

68 בנטלי, "הקומדיה", במה 73 (1977), עמ' 42.

69 עלי סאלם, "אל-בופיה", עמ' 44.

המתוקה של הסופר. אולם עד מהרה מתחוור כי הסיטואציה הזאת היא זמנית, שכן המחזה מסתיים כשידו של מנהל התיאטרון, קרי יד השלטון, על העליונה — המחזאי מוותר על כיסא המנהל ומוכן לעשות כל שינוי שנדרש במחזה אף שהשינויים הללו מנוגדים לכל היגיון. כדי להמחיש זאת עשה סאלם בחלק זה של הסאטירה שימוש בדרך ההגזמה: הגיבור יהפוך לגיבורה; פרק שלם יימחק כליל; המילים "בן כלב" יימחקו בהתאם לחוק הצנזורה האוסר על ניבולי פה; ואם לא די בכל אלה, המחזאי גם נדרש להוסיף שירים למחזה. במחזה זה המחיש סאלם את כוחו האבסולוטי של השלטון מחד גיסא ואת חולשת האינטלקטואל מאידך גיסא, את מגבלות חופש הביטוי, היצירה והביקורת במצרים ואת יכולתו המוגבלת של האינטלקטואל המצרי לחשוף את המציאות כהווייתה בפני ציבור הקוראים והצופים המצרי.

התנגדותם של האינטלקטואלים למשטר המבקש לכפות עליהם את סדר יומו באה לידי ביטוי גם בהומורסקה שייקספיר כותב לטלוויזיה הערבית (שכסביר יכתב לל-תלפזיון אל-ערבי).⁷⁰ בהומורסקה זו, שבה משמשים בערבוביה מציאות ודמיון, סאלם מארח את שייקספיר לאחר שהלה עשה דרך ארוכה "מאותה תקופה רחוקה בה חי ועד שהגיע לביתו".⁷¹ הוא מביע את רצונו לכתוב סדרות לתחנות טלוויזיה ערביות לאחר שהתייאש ממצב התרבות באנגליה ארצו, ועוד יותר לאחר ששמע כי קיימת תאוריה שמוצאו ערבי ושמו האמיתי הוא השייח' זבייר. סאלם מנסה לשכנע את שייקספיר שלא לוותר על מוצאו האנגלי: "אני מתחנן בפניך, הִיָּה אנגלי. אנחנו כאן מכבדים ומוקירים את הוגי הדעות שלנו, האומנים שלנו, הסופרים והמשוררים רק כשהם מתים".⁷² אך שייקספיר בשלו. הוא נפגש עם אחד המפיקים במצרים ומציע להפוך את המלך ליר לסדרה טלוויזיונית בערבית. כאן מתחילה סאגת השינויים שנדרש שייקספיר לערוך. לדברי המפיק, שם המחזה לא יעבור את הצנזורה מכיוון שהמילה "מלך" אינה יכולה להיאמר בטלוויזיה. הוא מציע כמה חלופות לשם ובכלל אלה: ליר אפנדי, המורה ליר, האדון ליר או רק ליר. שייקספיר מציע כחלופה את המחזה מקבת', אך גם הצעה זו תיפסל על ידי הצנזורה, שהרי המחזה פותח במפגש של שלוש מכשפות והכישוף אסור במצרים. כך ממשיך המפיק להציע שינויים "קלים" במחזות שייקספיר: כדי לרצות את הצנזורה תהפוך אימו של המלט לדודתו, ודודו יהפוך להיות קרוב רחוק של המשפחה, ואולי אף שותף לאביו בחברת ייצוא וייבוא; אופליה תהיה מזכירתו של בן דוד של הדודה של המלט ולמעשה תהיה מאורסת לאביו או לדודו או לבן דודו, מנהל החברה המתחרה. שייקספיר הנדהם מעדיף לחזור לקברו ומדגיש כי רק טיפשים מסוגלים לכתוב אנטי אומנות מעין זו, ואווילים בלבד מסוגלים ליהנות מציפייה במחזות מעין אלה. מאז לא ראיתו, מעיד הכותב, אך אני מהרהר ברצינות בהצעתו אליי טרם לכתו: "כדאי שתחפש לך, המחזאי הערבי, קבר להיקבר בו חי במקום לחיות מת".⁷³

70 עלי סאלם, "שכסביר יכתב לל-תלפזיון אל-ערבי", בתוך איאם אל-צ'יח' ואל-נפד, עמ' 38. הומורסקה היא סיפור קצר שנועד בעיקר לבקר וללעוג ברוח הומוריסטית קלה ומשעשעת.

71 שם.

72 שם, עמ' 40.

73 שם, עמ' 44.

באמירה זו מדגיש סאלם את היות האינטלקטואל המצרי חיימת: חי פיזית אך מת אינטלקטואלית, מכיוון שכתבתו מצייתת לצו השלטון ולא לצו מצפוננו. הסאטירה המושחזת בהומורסקה זו מתבססת על הערבוב האבסורדי בין מחזותי האייקוניים של שייקספיר ובין מציאות הכתיבה והיצירה הקיימת במצרים של ימינו. במציאות שכזו לא ניתן להעלות על הדעת כתיבת מחזות שייקספיריים שתוכניהם אינם הולמים את המוסכמות התרבותיות ואף לא את המגבלות שמשתיה הצנזורה על היוצרים ויצירותיהם במצרים. בדרך זו ביקר סאלם את הצנזורה המצרית ולעג לסיטואציות האבסורדיות שנגרמות בעטייה.⁷⁴

בירוקרטיה גורסת אזרחיה — ביקורת הבירוקרטיה המצרית ביצירותיו של סאלם

ההומורסקה עגלים מרובי ראשים (עג'ול מתעדרת אל-ראוס)⁷⁵ היא קריאת תיגר על הבירוקרטיה המצרית המסואבת. סאלם הביע את דאגתו מכך שהבירוקרטים, שאותם הוא מדמה לעגלים (אל-עג'ול), דוחקים את רגליהם של בעלי התבונה (אל-עקול). בעקבות פרסום ידיעה בעיתון על כך שנולד עגל עם שני ראשים הציע סאלם לשבט את העגלים במדינה כך שכל העגלים יהיו עם שני ראשים, וזאת במטרה להוזיל את מחיר בשר הראש ולאפשר לבני השכבות העניות ליהנות מבשר במחירים השווים לכל נפש. לדברי סאלם, אם פעולת שיבוט העגלים תעלה יפה ניתן יהיה לייעל את המנגנונים הבירוקרטיים באמצעות יצירת אדם בעל שני ראשים ואף אדם מרובה ראשים: ראש לכל תפקיד למי שמחזיק ביותר ממשרה אחת או מיזוג מספר מיניסטריונים תחת הנהגתו של אדם אחד. השיבוט יביא לדילול הבירוקרטיה המצרית המנופחת, ובכך לחיסכון של סכומי כסף גדולים שעשויים להיות מתועלים לטובת האזרחים. שיבוט האדם, לדברי סאלם, אמור להביא גם לשגשוג כלכלי: בשווקים תימכרנה חולצות שיש להן מספר צווארונים, תהיה צריכה מוגברת של עניבות ומצב הספרים ישתפר. "עם זאת לא נכריח אנשים להיות בעלי ראשים אחדים.. זה יעמוד לבחירתם".⁷⁶ אני, מסיים הכותב, "לא רוצה ראש נוסף. מספיקות לי הצרות שאני סובל מהראש היחיד שלי".

באמירה זו, החותמת את היצירה, מעלה סאלם את השאלה: במה מותר האזרח המצרי מן הבהמה? אלה עגלים שהחוכמה היא מהם והלאה ואלה בני אדם מהונדסים שלא חונכו מעולם לחשיבה אינדיבידואלית-ביקורתית. באמצעות הזיהוי בין העגלים

74 מחזות אלה משקפים את התנסותו האישית של סאלם מול הצנזורה המצרית שעה שנדרש לשנות חלקים מהמחזה האיש ששיטה במלאכים (אל-רג'ל אללי צ'חך עלא אל-מלאא'כה) שנכתב בשנת 1966. הצנזורה הציעה לסאלם שיהפוך את המלאכים לשטנים המתחזים למלאכים, אלא שסאלם היתנה שינוי זה בחתימת ידם של הצנזורים על בקשה זו כדי שהממשלה לא תחשוד שהוא תוקף אותה ומתאר את חבריה כשטנים. לבסוף נכנעה הצנזורה ואישרה את המחזה למעט שינוי הכותרת ל"האיש ששיטה בשטן". ראו: עבד אל-מג'יד, "עלי סאלם צאנע".

75 עלי סאלם, עג'ול מתעדרת אליראוס, אלקאהרה: מכתבת מדבולי אל-צ'עיר, 1993.

76 שם, עמ' 132.

מרובי הראשים ובני האדם מרובי הראשים רומז סאלם לא רק למה שבורדייה מכנה "יחידים מתוכנתים" (programmed individuals),⁷⁷ אלא לדה-הומניזציה של האזרחים ההולכים בתלם ואינם מעיזים לסטות ימינה או שמאלה. הוא עצמו, שאיננו מוכן להיות חלק מן העדר, אינו מעוניין להכפיל את ראשו היחיד הסובל מרדיפות המשטר בשל היותו יוצר חושב, ביקורתי ואנטי-ממסדי.

סאלם לא היה היוצר המצרי היחיד שביקר את המנגנונים הבירוקרטיים המצריים המנופחים והמסואבים. קדם לו הסרט שובר הקופות מ-1992 הטרור והקבאב (אל-ארהאב ואל-קבאב). עלילת הסרט, בכיכובו של הקומיקאי עאדל אמאם, עוסקת במגרסה הבירוקרטית שבה נתקל האזרח המצרי הפשוט. בירוקרטיה זו כוללת פקידות ופקידים יהירים, בטלנים ופטפטנים, המפגינים אטימות כלפי האזרחים שאותם הם אמורים לשרת, והררי מסמכים שאיש אינו מתמצא בהם. שריף ערפה, במאי הסרט, כמו סאלם המחזאי, ביקר ושם ללעג את המרחב הבירוקרטי העירוני הממלכתי, אל-מגמע, שבו מרוכזים מרבית משרדי הממשלה, ובעיקר את זה הידוע לשמצה יותר מן האחרים – משרד הפנים המצרי. תפקודו הלקוי של מיניסטרויון זה, או ליתר דיוק חוסר תפקודו, זכה לביקורת נוקבת גם מצד אינטלקטואלים לא-מצרים כמו ההיסטוריון אנדרה ריימונד (Raymond), שהתייחס למנגנון הבירוקרטי המצרי המנופח וכינה אותו "המנון לבירוקרטיה המטרדה והבלתי יעילה של המודל הסוציאליסטי הנאצריסטי".⁷⁸

ביקורת הבירוקרטיה באה לידי ביטוי גם במחזהו הקצר של סאלם האופטימיסט (אל-מתפאא'ל).⁷⁹ המחזה מתרחש בחדר המתנה של פקיד בכיר שנמצאים בו שניים: האזרח האופטימיסט ומזכירתו של הפקיד הבכיר. הדובר היחיד במחזה הוא האופטימיסט, השוטח את משנתו בפני המזכירה בתקווה להתקבל אצל הפקיד הבכיר (תגובותיה מסתכמות בתנועות גוף, כניסה אל חדר הפקיד הבכיר ויציאה ממנו והתעלמות מפניות האופטימיסט תוך התרכזות, כביכול, בעבודתה). האינטלקטואל – האופטימיסט, האידיאליסט – מתרוצץ, לדבריו, בין משרדי הממשלה הרבים בתקווה שמישהו יקבל אותו וישמע את עצותיו לשיפור תנאי החיים במצרים. בעודו יושב בחדר ההמתנה הוא פורש בפני המזכירה את פתרונותיו לבעיות הדיוור, המזון, החינוך והתחבורה במדינה. כך נחשפים הקוראים והצופים לחוליי הבירוקרטיה המצרית. האינטלקטואל-האופטימיסט ממתין במשרד שעות ואף נערך לשינה במקום: "אני נשאר כאן עד שאפגוש אותו". הוא מצהיר כי מטרתו היא לסייע לפתור את בעיותיה של מצרים: "יש לי משימה היסטורית",⁸⁰ הוא אומר, "אני רוצה שמישהו ידבר אתי בבניין הזה". הוא מבקש מהמזכירה שתזכיר לבוס שהוא עדיין כאן, "אולי שכת, אולי יקבע מועד חדש לפגישתנו, אולי יאמר לי לשלוח לו בכתב את כל מה שאני מבקש לומר, או אז אומר לו שכבר כתבתי ושלחתי, יאמר לי, כתוב ושלח בשנית

Pierre Bourdieu, "Systems of Education and Systems of Thought," *International Social Science Journal* 77

19 (1967), p. 345

André Raymond, *Cairo*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 349 78

עלי סאלם, "אלי-מתפאא'ל", בתוך מא'לפאת עלי סאלם, עמ' 235-263. 79

שם, עמ' 257. 80

[...]”⁸¹ מצבו הנפשי מתערער כשהמזכירה מגישה לו תיק נפוח מלא מסמכים על אודותיו – מידע שהמשטר אוסף נגד מתנגדיו, אמצעי שסאלם התריע מפניו כאחד מסממני השלטון הטוטליטרי.⁸² התיק מכיל מידע מפורט על האופטימיסט מימי גן הילדים ועד הדוקטורט הראשון והשני שלו: תחביבים, חברים, מקומות שנוהג לבלות בהם, ערכים שמאמין בהם, נטיות פוליטיות, ביצועיו המיניים, רעיונות שעומד לדבוק בהם וכאלה שנטש אותם. הוא מגלה בתיקו שאביו מסר לשלטונות כל פיסת מידע עליו, כולל הערות אגב שהוציא מפיו בבית, שלטענתו, דאג שלא ישתרכבו להרצאותיו או למאמריו.

בסיום המחזה מתפרץ האופטימיסט בייאושו לחדר הפקיד הבכיר ומגלה לתדהמתו שהחדר ריק. או אז הוא פונה אל הקהל: “אף אחד.. שום דבר.. אין משרד.. אין כיסאות. קירות.. קירות בלבד.. רצפה ותקרה.. אף אחד.. שום דבר.. שום דבר”⁸³. הביקורת המושחזת במחזה באה לידי ביטוי בפער הבלתי נתפס בין עקרונותיו של האידיאליסט התמים ושוחר הטוב ובין המציאות הבירוקרטית המשתקת והעקרה, שבעלי השררה, מחולליה, הם למעשה נוכחים-נפקדים.

חולייה הבירוקרטים של מצרים זוכים להתייחסותו העוקצנית של סאלם גם בסיפור “הלו... הצילוני” (אלו... אלחקוני)⁸⁴ שראה אור ב-1995. בסיפור זה סאלם עוסק בסבל הנגרם לאזרח המצרי בשל “המחלה הבירוקרטית”, וחושף פן נוסף של מחלה חברתית זו, והוא הזילות בחיי אדם. היצירה כולה בנויה כדו-שיח טלפוני בין אדם שביתו עולה באש למוקדן התורן הנמצא בתחנת מכבי האש. בהומור נוקב, מצחיק עד דמעות, ובדיאלוגים המבוססים על משחקי מילים המייצרים סיטואציות קומיות אבסורדיות, חושף סאלם את חוסר אנושיותו של הממסד ביחסו לאזרח ואת אטימות ליבם של פקידים מטעמם של בעלי השררה. היצירה פותחת בקריאה לעזרה של אדם שביתו נשרף:

הלו הצילוני.. הבית שלי בוער.

דייק בדבריך, בוער? [ישתעל] או נשרף? [יחתרק]

שניהם.. בוער ונשרף.

מאיזה משניהם אתה רוצה שנציל אותך, מהשרפה או מהבערה?

משניהם.

במקום להיחלץ מיד לעזרתו של האזרח הנתון בסכנת חיים ממשיך המוקדן לתחקר אותו בשוויון נפש מצמית:

ומהי הדרך המתאימה לך, לדעתך?

81 שם, עמ' 259.

82 מוטיב “התיק” מופיע גם במחזות קומדיית אדיפוס והסופר בירח הדבש.

83 סאלם, “אלמתפאאל”, עמ' 263.

84 סאלם, “אלו... אלחקוני”, בתוך חואר צ'אחך מע אל-ג'ן ואל-עפאריית, אל-קאהרה: דאר אח'באר אל-יום, 1995,

עמ' 5-11.

שתשלחו מכבי אש מייד.. הצילו !!!
 למה אתה מתכוון כשאתה אומר מכבי אש [מטאפא].. אתה מתכוון לכבאים
 [רג'אל אל-אטפא] כנראה.
 כן אני מתכוון לאנשי הכיבוי.. הצילו אותי!
 באלוהים אחי אתה בלבול אתוננו.. האם אתה רוצה שנציל אותך.. או שאתה
 רוצה לכבות את השרפה?
 קודם תצילו אותי.. אחר כך תכבו את השרפה.
 ולמה שלא נציל אותך ונכבה את השרפה בעת ובעונה אחת?
 באלוהים, זה טוב ומבורך.. אני עומד למות.

אחד משיאי האבסורד מתרחש כאשר המוקדן מבקש מן האזרח להעריך: "האם אתה סבור שמצרים תפסיד הרבה במוות כבודו? דהיינו האם מותו יהווה הפסד בקנה מידה לאומי?". על כך האזרח משיב בשלילה: "לא.. יש לה מיליונים כמוני", אבל למרות זאת הוא מבקש להציל אותו לא מתוך שיקולי "כבוד האומה" אלא מתוך רחמים. "אם כן", משיב לו המוקדן, "אינך מבקש מכבי אש.. אתה מבקש רחמים". "כן.. כן", משיב האזרח, "רחמו עליי.. אני מבקש רחמים". "אם כן", מסיר המוקדן אחריות מעצמו, "עליך לפנות למיניסטרוין ההקדשים או למשרד הסעד".

האזרח הנשרף מנסה לפנות אל ליבו של המוקדן ולהסביר לו כי תחושת האחריות, המחויבות, החובה המוסרית, חובת המקצוע והאנושיות אמורות להניע אותו להזדרז ולהצילו, אך המוקדן בשלו מבקש למלא שאלון בדבר נסיבות השרפה. כשמתברר לו שהאיש מתגורר בקומה החמישית הוא מודיע כי "איך לנו סולם בינוני.. יש לנו סולם ארוך.. המתאים לבניינים בני חמישים קומות בלבד"; [...] "האם יש לידך בניין בן חמישים קומות?", הוא שואל את האזרח המתכלה ומורה לו לקפוץ לבניין הסמוך כדי שניתן יהיה להצילו.

סצנת האבסורד מגיעה לשיאה כשהאזרח נשרף וקולו נבלע בלהבות. אז נזכר המוקדן כי "האידיוט לא נתן לי את כתובתו". הוא מתריס נגד העולה בלהבות: "הלו.. טיפש חסר אחריות.. איך נדע איפה אתה?.. יושב ומפטפט שעה בטלפון ולא אומר את שמו.. בסוף יגידו שהממשלה לא ממהרת לפתור את בעיות אזרחיה.. אחינו.. לאן הלכת?"

תיאטרון האבסורד מגיע לעוד אחד משיאיו כאשר האזרח שנשרף למוות מתקשר באמצעות כבל טלפוני שעקר מדירתו כשהוא בדרכו לעולם הבא. סאלם מסיים במסר הגלוי, שאותו הוא שם בפי המת: "[...] אני מתקשר כדי לומר לך [הוא פונה למוקדן] שגיליתי כאן עם חלוף הזמן שאין על פני האדמה דרך לטפל בגסות, ואין דרך להפוך את הבלתי נסבל לנחמד, ואין תרופה להיחלצות מהטמטום ומהאדישות.. תודה, אני סוגר".⁸⁵

תחת מסווה הדיאלוג האבסורדי והמצחיק מבקר סאלם את מערכות השלטון, את קובעי המדיניות ואת עושי דברם. עומד על כך מבקר הספרות אל-סויפי המציין

כי סאלם מבקש להצחיק את קהל הקוראים, אך בו זמנית מגלה להם את פגמיהם ובורותם ומגנה את הבירוקרטיה, את הקיפוח, את הנוקשות ואת שרירות הלב. בכתיבתו הספרותית והמחזאית, טוען אל-סויפי, סאלם מצליח לבנות אירועים על בסיס דמיוני-אבסורדי כאשר הרעיונות המוזרים בסצנות הללו אינם מטרה בפני עצמה אלא משמשים אותו כאמצעי לביקורת נוקבת.⁸⁶

מדע, דת והלכה — הילכו שלושה יחדיו בלתי אם נועדו?

נושא נוסף שהטריד את עלי סאלם ובא לידי ביטוי בכתיבתו הוא יחסם השלילי של פוליטיקאים ואנשי דת למדע ופחד המדענים, שלא לומר בגידת המדענים, המתבצרים בשתיקתם מאימת המשטר. את אלה היוצאים נגד המדע כינה סאלם "בורים, וצבועים" (ג'האל, מנאפקון), וציין כי אין הוא מוצא כל סתירה בין מדע לדת. לדידו, כדי להבין את פלא הבריאה יש ללמוד מדעים. "אני יכול לומר בוודאות", קבע סאלם, "כי אלה ישתבח ויתעלה ברא את היקום הזה כשהוא מצויד בכל החוקים הנחוצים לשם כך. ומזה אלפי שנים עמל האדם לגלות את החוקים הללו בכל תחום ובכל נושא".⁸⁷ אשר על כן, הוא אינו מעודד את הכפירה בדת אלא מבקר בחריפות את אלה המזהים את המדע ככפירה ורואים בו בְּרָעָה — חידוש בלתי רצוי שיש עימו כפירה בשל היותו מיובא מן המערב.

מן הראוי לציין כי סאלם מבחין בביקורתו בין התנועות הפונדמנטליסטיות הרדיקליות, המצהירות כי שאיפתן היא להפוך את מצרים לתאוקרטיה, קרי מדינת הלכה שרעית, ובין תנועות האסלאם הפוליטי המתונות כדוגמת אל-ווסטיה, שאינן רואות סתירה בין השורשיות (אצאלה) למודרנה (מעאצרה).⁸⁸ גם הממסד הדתי של אל-אזהר מייצג לדידו של סאלם את האסלאם החנפי המתון, המתאים עצמו למציאות משתנה ודוגל באימוץ המדע והמודרנה. במאמר שראה אור בטור השבועי שלו באל-שרק אל-אוסט טען סאלם כי התנועה המייצגת את "רוח הרפאים הפונדמנטליסטית" היא האחים המוסלמים, המבקשת להציג מראית עין של תנועה מתונה.⁸⁹ לדבריו, הטעות ההיסטורית של המשטר במצרים הייתה בעצם מתן היתר לתנועות הרדיקליות להקים מפלגות בעלות צביון דתי, זאת משום שמהלך זה הופך את חברי המפלגה

86 עלי סאלם, איאם אל-יצ'חך, עמ' 8-9.

87 עלי סאלם, "אליאת אל-תפכיר ענד אל-נטים אל-ת'וריה", אל-שרק אל-אוסט, 20 במאי 2015.

88 שגיא פולקה, "שקיעת האסלאם ועליית המערב בהגותו של עבדאללה יוסף אל-קרצ'אוי", בתוך אוריה שביט (עורך), שקיעת המערב, עליית האסלאם? עיונים בהגות על עתיד הציביליזציות, תל אביב: הקבוץ המאוחד, 2010, עמ' 133.

89 בהגדרה זו יש משום הכללה גורפת של עקרונותיה של תנועת האחים המוסלמים והתעלמות מיחסו של מכוונה של התנועה, חסן אל-בנא, למדע ולמודרנה. כך לדוגמא באגרת "אל האור" מצהיר אל-בנא כי "האסלאם לא רק שאינו דוחה את המדע, אלא אף קובע שהוא חובה, כמו הכוח, ותומך בו". ראו: חסן אל-בנא, האסלאם הוא בשורתנו והגיהאד דרכנו — חסן אל-בנא: קובץ אגרות, תרגום אפרים ברק, תל אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח-התיכון ואפריקה, 2012, עמ' 107.

מבוחרים לחסידים, וכתוצאה מכך הופכת הפוליטיקה לעניין של אמונה או כפירה.⁹⁰ סאלם, שנודע כמצדד בעקרונות הדמוקרטיה, הגן במאמר זה על תהליך הדחתו של הנשיא מוחמד מורסי, איש האחים המוסלמים, ב-30 ביוני 2013, אף שהיה זה הנשיא המצרי הראשון שנבחר בבחירות דמוקרטיות, שקופות ומפוקחות מבית ומחוץ. סאלם אימץ למעשה את הגישה המודרניסטית האסלאמית מבית מדרשם של מוחמד עבדה וג'מאל אל-דין אל-אפע'אני, גם אם לא הודה בכך. עדות מובהקת לכך היא פנייתו למוחמד עבדה במאמר "צעירים!" (יא שבאב): "כבוד השיח' מוחמד עבדה, שלח אגרת ברוח חזונו לחכמי אל-אזהר ובקש מהם שיגנו עלינו מפני הפונדמנטליסטים בעלי הזקנים השחורים כדי שאנו נוכל להתפנות למלאכות הגשמיות היום-יומיות (לזרוע, לקצור, ללמוד, לסחור) ולקחת חלק ביצירת התרבות האוניברסלית".⁹¹

על פי גישתם של המודרניסטים האסלאמים, אין לראות במדעים בדעה. נהפוך הוא. לשיטתם, מקור כל המדעים הוא באסלאם, אלא שעמי המערב השכילו לתרגםם ללשוניותיהם ובכך ניכסו אותם לעצמם. לפיכך המודרניסטים סבורים שלא רק שיש להחזיר את המדעים למחוזות האסלאם, אלא שעל אנשי הדת ללמוד את המדעים כדי שהם יוכלו לשמר את כוחם ומעמדם ואת הרלוונטיות שלהם ושל האסלאם בחברה העוברת תהליכים של שינוי ומודרניזציה. זו הייתה למעשה עמדתו של ראשון המודרניסטים רפאעה אל-טהטאוי (1801-1873), איש דת (עאלם) בוגר אל-אזהר, שלא הסתפק בלימוד מקצועות הקודש ועוד בתקופת נעוריו למד גם מקצועות חול כגאוגרפיה, היסטוריה וספרות שלא נכללו בתוכנית הלימודים של המוסד. במהלך שש שנות שהותו בצרפת כאמאם משלחת הסטודנטים ששיגר ב-1824 מוחמד עלי (מחמת עלי), מושל מצרים מטעם האימפריה העות'מאנית (1805-1848), רכש אל-טהטאוי השכלה רחבה בקשת של נושאים, ועם שובו למצרים הטיף לעמי האסלאם, לתושבי מחוז מצרים, ובעיקר לעמיתיו מקרב העולמא, ללמוד את המדעים ולא לראות בהם בדעה או כפירה בעיקר.⁹²

באמצעות המשלב הלשוני שבו השתמש פרם סאלם את הדיכוטומיה שבין דת ואמונה למדע. לדעתו, כפי שהציג זאת בסיפור מרד המנועים (עציאן אל-מוראתיר),⁹³ החילוניות אינה מעידה על כפירה בקיומו של האל, אלא היא אמונה המושתתת על פרשנות רציונלית (עקלאניה) ורלוונטית של הטקסטים הקדושים. כראיה לכך הוא עומד על הקשר האטימולוגי בין המונח חילוניות, עֶלְמַאנְיָה,⁹⁴ למילה עֶלְם, שמשמעותה ידע או מדע, ובין אלה לעֶלְם דיני (ידע הדת).

90 עלי סאלם, "מאדי'א כאן אל-ח'טא'?", אל-שרק אל-אוסט, 23 ביולי 2013.

91 עלי סאלם, "יא שבאב", אל-מצרי אל-יום, 30 בדצמבר 2011.

92 חיים שקד, "דיעותיו של רפאעה אל-טהטאוי על מעמד הדת והעלמא במדינה ובחברה", המזרח החדש טז (1966), עמ' 271-291.

93 עלי סאלם, חואדית' עלי סאלם, עמ' 42-7.

94 במובחן מן ההגדרה חילוניות בהקשריה המערביים, שמשמעותה עולם נעדר אל, המושג עלמאניה בהקשריו הערביים והאסלאמיים אינו מציין חילוניות נעדרת אמונה בקיומו של האל.

במרד המנועים מתמודד סאלם עם סוגיית האמונה, המדע והחילוניות כשהוא אורג מציאות דמיונית שבה הדומם מואנש. עלילת הסיפור עוסקת במנוע מכוניתו של פוליטיקאי בכיר המסרב להסיעו לביתו מכיוון שבנאואמו דיבר הבכיר בגנות החילוניות, משמע בגנות המדע. המנוע המדבר מפתיע את כל הנוכחים, אך הפקיד הבכיר חושש להתווכח עימו שמא ילגלגו עליו עיתוני האופוזיציה על כך שהוא משוחח עם מכשיר עשוי מתכת. אולם סירובו לשוחח עם המנוע עלול לגרור דברי ביקורת על כך שאינו דמוקרטי דיו. אשר על כן, הוא נאלץ להקשיב לדברי המנוע המדבר בזכות המדע והמדענים, שהרי המנוע עצמו הוא תוצר מובהק של המדע. לטענת המנוע, מדענים השקיעו שנים רבות במחקר כדי להבין את חוקי הבריאה, שהם למעשה חוקי אללה, משמע שאין סתירה בין המדע לאמונה באל. המנוע, היוצא מההנחה שמרד מנועים עשוי לשנות את דעתו של הבכיר, פונה לפיכך למנוע המונית שהוזמנה כתחליף עבור הבכיר, ומבקשו שלא לפעול. או אז הביאו לבכיר עגלה עם סוס, הלבשוהו בבגדי הסוואה, גלימה וכיפה (ג'לבאב וטאקיה) כאחד מפרוטי העם כדי שיוכל לחזור לביתו בלי שזוהתו ותיחשף וההשפלה תיחסך ממנו. לנוכח השתלשלות העניינים הזאת תוהה מפקד המשמר של הבכיר אם אין באמת מי שיתייצב להגנתו של המדע במצרים. המדענים שותקים מפחד וחולשה, או לחילופין מתוך התנשאות, ואילו אחרים תוקפים את המדע מתוך בורות או צביעות או כדי לשמור על פרנסתם. מפקד המשמר מנסה להגיע להבנה עם המנוע. "אני מבטיח לך", הוא פונה למנוע בהתחננות ובתחינה, "שאני מכבד את המדע והחילוניות כמוך, וכך גם הבכיר". "אם כך", תמה המנוע, "מדוע התכחש לכך בנאואמו?". "זו הייתה רק הצהרה מיניסטרילית, סתם פטפוט (כלאם כד'ה וכד'ה)", אומר המפקד, אך המנוע בשלו: "אני מגרמניה, שם לא מכירים כד'ה וכד'ה". המנוע ממשיך ואומר: "אתה מתכוון שזכותם של בעלי דרגות השלטון הגבוהות לומר דברים שאינם מתכוונים אליהם באמת? אז איך אתם מבחינים בין דיבור כזה וכזה לדיבור שאינו כזה?".⁹⁵ סופו של דבר, כשהגיעו לבית הבכיר, שמתגורר בקומה העשרים, גילו כי גם המעלית מושבתת, והבכיר נאלץ לכתת את רגליו במדרגות כדי להגיע לדירתו.

המסר המועבר לקורא בסיפור זה מתייחס לחשיבותו העצומה של המדע לקיום האנושי, וזאת תוך הדגשה שאין כל סתירה בין המדע לאמונה. את המסר הזה שם סאלם בפי המנוע המפרט מה הוא "עלמאני": לעשות מה שמכתיבים לך החוקים שבני אדם חשופים להם מזה שנים, כמו ללחוץ על דוושת הבנוין כדי לנסוע ועל דוושת הבלם כדי לעצור. כשאניך עלמאני אתה מזהם את הנהר והורג את הדגים ואז לא יהיה לאנשים אוכל; אתה בונה במדבר ערי רפאים שאף אחד לא גר בהן; שופך בנוזין כדי לכבות אש; שם אפר על פצעים כדי לרפאם ומטפל במחלות באמצעות קמעות וכישופים. לעומת זאת, איש המדע הוא האדם הנבוין השומר על העולם שברא האל, שחוקיו הם חוקי האלוהים וההכרה בהם היא אמונתו.⁹⁶

95 סאלם, חואדית' עלי סאלם, עמ' 16.

96 שם, עמ' 27.

כששב הפוליטיקאי הבכיר לביתו פרץ ויכוח בינו ובין אשתו (משכילה, בעלת תואר שני במדעי המדינה וכלכלה מאוניברסיטת משיגן). היא הטיחה בפניו כי ההתכחשות למדע אינה מצביעה אלא על חולשתו שלו ושל שאר הבכירים במדינה, והדגישה כי עלמאניה אינה כפירה. האלטרנטיבה לעלמאניה, לדבריה, היא ממשלה המורכבת מאנשי דת בלבד (תאוקרטיה), וזו, לדעתה, אלטרנטיבה גרועה בהרבה.⁹⁷ ביצירה זו הפך סאלם את הפירמידה הפטריארכלית: האישה היא המוכיחה את הגבר והוא המתגונן. היא המשכילה, הרציונאלית, המצדדת במדע ומודעת ליתרונותיו; היא אשת העולם הגדול, והוא המושחת והריאקציונר השבוי במערכת אמונות ודעות מיושנת ובלתי מוסרית. שיאו של היפוך התפקידים המגדרי בעת שהאישה תובעת גירושין. "גרש אותי!", היא דורשת, והוא מתחנן על נפשו: "לא פגעתי בזכויותיך". דווקא האישה, האמורה להתגדר במרחב הפרטי-המשפחתי ולהיכנע לסמכות הגברית הפטריארכלית, תובעת לפרק את נישואיה מכיוון שכן זוגה מפר את חובותיו כלפי הקולקטיב המצרי: "פגעת בזכויות המצרים כולם ואני אחת מהם, גרש אותי". הוא מנסה לרצות את רעייתו ומבטיח לה כי "מעתה אשמור ואקפיד על מילותיי, אכנס את ועידת המפלגה, אסביר את משמעות המילה עלמאניה ואדרוש להגן עליה". אך רעייתו מתעקשת: "גרש אותי, רק כך תדע את משמעות המילה".⁹⁸ המדינה, לדברי האישה, "היא מדינה חילונית על פי החוקה... האסלאם עצמו דין עלמאני, קרי דת הדורשת חשיבה וכבוד לשכל, ושליח אללה עצמו דרש מאיתנו 'בקש את הידע ולו גם בסין', אך אתה לא מבקש אותו אפילו בקהיר. אתה מתייחס אליי כאזרחית מדרגה שנייה בשל היותי אישה. זה מה שחושב אדם שמתכחש לעלמאניה".⁹⁹ בסופו של דבר זוכה האישה בגירושין. הבכיר מצידו חדל לתקוף את העלמאניה וטורח לעמעם את מסריו על מנת שלא לעורר את חמתן של הטורבינות של הסכר הגבוה באסואן מחמת יראתו מפניה של מכונה הפועלת על פי עקרונות המדע.

הים הלבן או הים האדום? הזהות הקולקטיבית המצרית – יס־תיכונית או ערבית?

עלי סאלם עסק ביצירותיו ובמאמריו גם בסוגיית הזהות הקולקטיבית המצרית. הוא ביקר בהם את ההתבצרות בזהות הערבית המסתגרת, וביכר על פניה את הזהות הים־תיכונית הפתוחה המציעה את ההשתלבות במרחבי אגן הים התיכון. בערביות ראה סאלם זהות קרתנית ואת הזהות הים־תיכונית הציע כחלופה קוסמופוליטית. באזמל חד, שנון ומתוחכם הוא שרטט בסיפור "האדם המוזר והים" את ההבדלים בין שתי הזהויות הללו.¹⁰⁰ זו סאטירה מעודנת המתמקדת במפגש אקראי בין סאלם, הנער

97 שם, עמ' 31.

98 שם, עמ' 33-34.

99 שם, עמ' 34.

הצעיר, ובין נער בן גילו על חוף הים שבעיר דמיאט ובדיאלוג המתפתח ביניהם שעה שסאלם בוהה באופק ומעבר לו לעבר "שכניי באיטליה, יוון, ספרד וצרפת – [אנן] שכנים המצויים בשתי יבשות נפרדות שים אחד מחבר ביניהן". "מדוע אינך עושה דבר?" שאל הצעיר, שהבעת פניו אמרה ביטחון ויראת שמיים, בעוד שהבעת פניו של סאלם שידרה ספקות ופחד מהבלתי נודע. "אני חושב, אדוני", השיב לו סאלם. "על מה?" שאל הצעיר. "על הים התיכון [המכונה בערבית 'הים הלבן']", השיב המחבר. "מדוע אינך חושב על הים האדום?" הקשה הצעיר. "איני מכיר אותו", התנצל סאלם הצעיר. "בפעמים הספורות שביקרתי בו לא חשתי כל חיבה מיוחדת כלפיו. הוא יפה, אין חולק על כך, אך בה בעת הוא מדכא אותי". "האם אתה חש שייכות לים התיכון?" שאל הצעיר. "אכן כן, והרי מצרים עצמה שוכנת לחופו של הים התיכון", ענה סאלם. "לא ציינת שאתה ערבי?" "רטן הצעיר. "הערבים הם אבותיי, אך המצרים הם אבות אבותיי. האם אתה מציע שאאמץ את מורשת אבותיי ואזנח את האוצרות שהורישו לי אבות אבותיי?", שאל סאלם. "אני לא מציע לך, אני פוקד עליך" השיב הצעיר בכעס.¹⁰¹

הסאטירה הקצרה והנאיבית לכאורה, שקטעים ממנה צוטטו לעיל, אינה אלא דו־קרב מילולי בין נער הדבק בזהות הערבית ובין המחבר שמצדד בזהות מצרית ים־תיכונית, המתאפיינת לדידו בפטריוטיזם, בהומניזם ובאוניברסליזם. סאלם אינו מתכחש לשורשי הערביים, אך בה בעת מסרב להתנתק מאבותיו הקדמונים שאינם ערבים. לטענתו, הזהות הים־תיכונית היא זהות פתוחה יותר, רכה יותר ומכילה יותר, הפורמת את הנוקשות, הסגירות והקרתנות של הפאן־ערביות מבית מדרשו של מולידה, גמאל עבד אל־נאצר.

זאת ועוד, השקפת עולם זו, כפי שביטא אותה סאלם, הייתה חוליה נוספת בזהות הים־תיכונית המצרית שהתעצבה בשנות העשרים והשלושים ואשר אחד מהוגיה הבולטים היה טה חוסין, אשר סאלם ראה עצמו כאחד מתלמידיו המובהקים.¹⁰² חוסין טען כי שורשיה של התרבות המצרית משוקעים עמוק בתרבויות היוונית, האיטלקית, הפיניקית והצרפתית. יתרה מזאת, הוא גרס כי על מצרים להתנתק מן הערביות אם רצונה להפוך למדינה מודרנית. בספרו עתיד התרבות במצרים (מסתקבל אל־ת'קאפה פי מצר) הגדיר טה חוסין את הזהות המצרית כלבנטינית־אירופאית וים־תיכונית: "אין ספק כי הקשר בין המצרים הקדמונים לארצות המזרח הקרוב היה קשר אמיץ וממושך".¹⁰³ משמעות הדברים היא כי מאז ימיה הראשונים הושפעה "המנטליות המצרית" בראש ובראשונה מהים התיכון ופיתחה אינטרסים משותפים עם ארצות הים התיכון בלבד [...] המנטליות המצרית צמחה כשהיא מושפעת מהנסיבות הטבעיות

101 ש.ם.

102 Franck Salameh, "Towards a New Ecology of Middle Eastern Identities," *Middle Eastern Studies* 47/2 (2011), pp. 247–249

103 ישראל גרשוני, אורית בשקין וליאת קוזמא (עורכים), לפסל תרבות במצרים: הכנון תרבותי, זהות לאומית ושינוי חברתי במצרים, 1890–1939, תל אביב: רמות, 1999, עמ' 157–158.

והאנושיות שסבבו את מצרים ופעלו לעיצובה. נחלתה של המנטליות המצרית היא בקרב משפחת העמים שחיו סביב הים הרומאי, שהוא הים התיכון¹⁰⁴. זוהות הים-תיכונית הפתוחה שבה צידד סאלם הולמת ככפפה ליד את השקפת עולמו הכוללת. הוא האמין בדמוקרטיה ובכלכלה חופשית וכן בקדמה ובחדשנות כתנאי להיחלצותה של מצרים מהמשברים החברתיים והכלכליים שבהם היא נתונה. הוא, שגדל בעיר הנמל דמיאט, הנושקת לחוף הים התיכון, הודה בפה מלא כי הקרבה של מחוז הולדתו לים היא זו שעיצבה את אישיותו המצרית (אל-שח'ציה אל-מצריה), ואף את השקפת עולמו הים-תיכונית שבמרכזה הרצון להשתלב במרחב ולא להסתגר מפניו.

מסרים גלויים בפובליציסטיקה האקטואלית של עלי סאלם

בעשור האחרון לחייו פרסם סאלם ביקורת גלויה בשורה של מאמרים בעיתונות המצרית ובעיתונות הערבית העולמית. שלא כמו בהומורסקות ובמחזות שחוברו בין שנות השבעים והתשעים, אז נאלץ הקורא לקלף את מעטה ההומור, האלגוריה והרמזים כדי לחשוף את הסמוי מן העין, בכתיבתו בנושאים אקטואליים לא היסס סאלם לבטא ביקורת ישירה, נוקבת וגלויה, תוך ציון שמות האנשים ופרטי האירועים הנזכרים. פה ושם ניתן למצוא "איים" סאטיריים גם במאמרים אלו. לעיתים פתח סאלם את מאמריו בסיפור קצר או חוויה אישית, שהיו מעין אלגוריה למסר שרצה להביע,¹⁰⁵ אך ככלל הוא ביכר להגיב ישירות לאירועים פוליטיים, ביכה כישלונות חברתיים-כלכליים, והתייחס לנושאים תרבותיים שעלו על סדר היום הציבורי המצרי בזמן אמת. זאת ועוד, הוא בחן וניתח את הסיבות לאירועים טראומטיים כגון פיגועי טרור שהתרחשו במצרים ובעולם ושלח את חיצו ביקורתו לעבר אותם אלה שזיהה כאשמים באירועים הללו. גם בכתיבתו זו הוא המשיך לאמץ את עמדת המטיף בשער נגד הרדידות, הבורות, הצנזורה ושאר הנושאים שעסק בהם בהומורסקות ובמחזות פרי עטו.

כך לדוגמה, במאמר שראה אור במגזין *Time* לאחר אסון התאומים תחת הכותרת "התנצלותו של ערבי"¹⁰⁶, לא חסך סאלם את שבט ביקורתו מה"פושעים" בני ארצו שביצעו פשעים נגד האנושות, ופתח את מאמרו במילים אלה:

כמצרי אני חש חובה להתנצל בפני העם האמריקאי על האסון הנורא שפקד אותו מכיוון שאחד המפגעים היה מצרי [...] גם במדינתי התמוטטו מגדלים רבים על ידי אותם פושעים. הם רצחו את הנשיא סאדאת, שיום את השלום עם ישראל ואת הליברלים בתוך מצרים. הם רצחו את פרג פודה, מגן החילונית

104 ש.ס.

105 עלי סאלם, "אגב ען אל-ס'אל מן פצ'לך", אל-שרק אל-אוסט, 15 בספטמבר 2015.

Ali Salem, "An Apology from an Arab," *Time Magazine* (New York), September 9, 2002 106

והחירות, ופגעו בחתן פרס נובל לספרות נגיב מחפוט' כיוון שלטענתם לפני כשלושים שנה פרסם יצירה שאותה הגדירו ככפירה, אף שהודו בפה מלא שלא קראו את היצירה. הפונדמנטליסטים הללו רצחו במצרים עצמה כאלף שוטרים ואזרחים חפים מפשע, מוסלמים ונוצרים כאחד, ואם לא די בכל אלה הרי שב-1997 הם ירו למוות בשישים תיירים באחד האתרים היפים ביותר בתבל, במקדש המלכה חתשפטות בלוקסור. ומדוע הם ביצעו את הפשעים הללו? כדי לכונן את ממלכת האלוהים עלי אדמות וכך הפכו את חיי כולנו לגיהנום.¹⁰⁷

סאלם מבקר אפוא נמרצות את הפונדמנטליסטים המוסלמים בארצו ומחויץ לה על שעשו בדת האסלאם קדרום לחפור בו תוך שהם משתמשים בה כעלה תאנה למעשיהם הנפשעים. באותה נשימה הוא גם מבקר את משטרת המחשבות הדתית השוררת במצרים: "ממשלותינו סבורות שבני האדם צריכים להפנים את האסלאם בתצורתו הטהורה למען יהיו מוסלמים מתונים, אך התוצאה היא ייצור המוני של מצרים המקבלים בברכה את יראת השמיים שנכפתה עליהם. עד מהרה הם מגיעים למסקנה שיראת שמיים זו אינה מציידת אותם בכלים המאפשרים להם להתמודד עם אתגרי החיים המודרניים".¹⁰⁸ כך, לטענת סאלם, הופכים חייהם למשא מורבידי, וכדי להיפטר ממנו דווקא הצעירים שבהם בוחרים במוות הלא טבעי (הכוונה למעשי ההתאבדות, לכאורה, למען אלה). אלא שאין זה יאה לפרוש כך סתם מן העולם, ולפיכך תרים הצעירים הללו אחר מטרה נעלה שיש בה כדי להצדיק את הקרבת החיים שלהם. הם חשים שעליהם להילחם ולהקריב את חייהם למען האל. סאלם סבר שהצעירים מודעים לכך שמרבית בני האדם הם תבוניים ורציונליים ואינם שותפים לאשליה הקדושה שהם חרתו על דגלם. אשר על כן, הם צובעים את האידיאולוגיה שלהם בצבעים לאומיים, כפי שעשה אוסמה בן לאדן בשעתו כשתירץ את אסון התאומים גם בטרגדיה הפלסטינית, תוצאת הכיבוש הישראלי המתמשך. "אנו נכשלנו בחינוך צעירנו", קבע סאלם בפסקנות, "ממשלותינו חייבות לגבש מדיניות ברורה וחד משמעית ולהחליט באלו צעדים לנקוט כדי להילחם באלה הבוחלים בחיים ובוחרים במוות".¹⁰⁹

אירועים כגון אלה הפכו את סאלם לאדם פסימי באשר לסיכוייה של מצרים לעלות על דרך המלך. במאמר שראה אור לאחר מותו ציין העיתונאי מאהר חסן שמאמריו האחרונים של סאלם, ובפרט אלו שראו אור בעשור האחרון לחייו, דומים להספד למולדת.¹¹⁰ כראיה להשקפתו הפסימית של סאלם על עתידה של מצרים ציטט חסן ממאמרו של האחרון "עלי סאלם קורא לעזרת מלכת בריטניה ומבקש ממנה לכבוש

107 ש.ם.

108 ש.ם.

109 ש.ם.

110 מאהר חסן, "עלי סאלם: פילסוף אל-מסרח אל-סיאסי", אל-מצרי אל-יומ, 23 בספטמבר 2015.

את מצרים ולנהל את כלכלתה".¹¹¹ המאמר נכתב על רקע ההידרדרות במצבה הכלכלי של מצרים בעקבות הכאוס הפוליטי שפקד את המדינה מאז מהפכת האביב הערבי. הנתונים הצביעו על כך שבעת כתיבת המאמר כחמישים אחוזים מהאוכלוסייה המצרית חיו מתחת לקו העוני, שיעורי האבטלה בקרב הצעירים האמירו, התיירות שהכניסה סכומי עתק לקופת האוצר המצרית פסקה כמעט לחלוטין, והאוכלוסייה גדלה בהתמדה והגיעה לכמעט מאה מיליון נפש. גידול אוכלוסין זה, שלא זכה לטיפול שורש, היה פצצת זמן חברתית שעלולה לדלדל את משאביה הכלכליים של מצרים המדולדלים ממילא.¹¹² סאלם איבד אמון בראשי המשטר ולפיכך פנה במאמר זה למלכת בריטניה בתחינה: "שלחי את כוחות הצבא שלך לכבוש את מצרים ולשלוט בה". לטענתו, כיבושה של מצרים על ידי אנגליה ייטיב עם האזרח המצרי, שכן מגעיו של המצרי עם הכובש האנגלי עשויים לעודד אותו לרכוש ידע, לכבד את החוק ולהקפיד בזכויות אדם. "אני בטוח", הוא כותב, "שכוחות הכיבוש שלך יכפו על השליטים שלנו לכבד חיי אדם. אנו נכשלו בנייהול החיים בארצנו".¹¹³ כפי שציין חסן, מאמר זה הוא זעקה נואשת לעזרה של מי שאיבד תקווה וחש שהוא עומד לטבוע במצולות. ובמילותיו של סאלם עצמו: "אני מבקש שתראי בבקשתך זו קריאה לעזרה, המחייבת את מי שנשמה באפו לחוש להצילו בשם הזכות הקדמונית ללחם ומלח (חק אל-עיש ואל-מלח)".¹¹⁴ אין תמה, אפוא, שהתגובות בשיח הציבורי המצרי ובמדינות הערביות למאמרו של סאלם היו קשות, שכן לא רק שהביע חוסר אמון ביכולתה של מצרים להתנהל כמדינה ריבונית ועצמאית, הוא אף ביקש, למעשה, להחזירה לתקופה הקולוניאלית, שבה הייתה נתונה לכיבוש בריטי (1882-1956). הקריאה של סאלם למלכת אנגליה לשוב ולכבוש את מצרים נבעה ממשקנתו העגומה כי רק מעצמה אירופאית שתשתלט על מצרים באקט כוחני של כיבוש תוכל להבריאה אותה מחולייה באמצעות תהליך של אקולטורציה פוליטית, חברתית וכלכלית. בכך ביקש סאלם לזעזע את הציבור המצרי ולהסב את תשומת ליבו לכך שאין מנהיג או מנהיגות במצרים שיכולים לחלצו ממצוקותיו.

מבחינתו של המצרי המשכיל זהו *deja vu* של העידן הקולוניאלי, שאותו הוא מבקש לשכוח ולהשכיח. הקולוניאליזם הבריטי מצטייר בשיח הציבורי המצרי ככזה שבמהלכו ניצלו הכובשים את משאביה הטבעיים והאנושיים של מצרים, ובלמו כל מהלך שהיה עשוי לסייע לה לבנות חברה מודרנית המושתתת על יסודות של מימוש חירויות האדם והאזרח, סולידריות וצדק חברתי. יש לציין כי גם בכתיבתו המוקדמת נהג סאלם להדגיש את תחושות התסכול, הייאוש וחוסר התקווה שהשתלטו עליו,

111 עלי סאלם, "עלי סאלם יסתע'ית' במלכת בריטאניא ויטאלבהא באחתלאל מצר ואדארט מוארדהא אל-מאליה", אל-שרק אל-אוסט, 20 בינואר 2013.

112 Paul Rivlin, "Sisi as Sisyphus: Egypt's Economic Emergency," *Iqtisadi*, June 14, 2014, <https://dayan.112.org/content/iqtisadi-sisi-sisyphus-egypts-economic-emergency> (תאריך כניסה אחרון: 2 בפברואר 2020).

113 עלי סאלם, "עלי סאלם יסתע'ית'".

114 חק אל-עיש ואל-מלח הוא ביטוי נפוץ בשכונות העממיות במצרים, הנאמר בעת עשיית סולחה (צ'לח) בין יריבים. הלחם מסמל את החיים והמלח את המשכיות.

אלא שאז נהג להביע זאת בדרך הומוריסטית. כך לדוגמה בהקדמה לספרו שיהיה לך יום טוב (נהארך אביץ') הוא כתב:

מזלו של הספר ומזלך, אתה הקורא, מזלי שלי ומזלו של המוציא לאור הוא שבעיותינו, משברינו וכל סבלותינו יישארו כפי שהם עד סוף המאה העשרים ואחת, לכן אני מתאר לעצמי שבן בן בנו של מדבולי הצעיר¹¹⁵ ישוב לפרסם את הספר הזה גם לאחר מאתיים שנה, ואני קובע שהיכולת המופלאה שלנו לשמר את בעיותינו לאורך זמן תעורר פליאה ותימהון בקרב הקוראים גם בעתיד הרחוק.¹¹⁶

סיכום

המסע (רחלה) של עלי סאלם "לדבר אמת אל הכוח"¹¹⁷ נמשך עד ליומו האחרון. דבקתו באמירת האמת שלו — ביקורתית, נוקבת ואף נועזת ככל שתהא — באה לידי ביטוי גם בהבחנה בין האמת של ההיסטוריון, שהיא לדעתו אמת עובדתית-כרונולוגית, ובין האמת של המחזאי שהיא אמת ערכית-מוסרית. הבחנה זו מופיעה במאמרו: "בין ההיסטוריה לתיאטרון" (בין אל-תא'ריח' ואל-מסרח). במאמר זה הבחין סאלם בין ההיסטוריון, החמוש במסמכים שבהם ראיות לאירועים, ובין המחזאי, המתייחס לאירועים כפעולות תיאטרליות: "אל תחפשו במחזותיי דיוק היסטורי, על פי רוב לא תמצאו אותו, ובכלל לא ברור אם קיים דיוק שכזה. אך אני מבטיחכם שתמצאו שם אמת, את כל האמת ושום דבר מלבד האמת."¹¹⁸

סאלם אינו מסתפק באמירת האמת שלו לשם שיקוף המציאות העגומה כפי שהוא רואה אותה, אלא שואף לשנות מציאות זו. הוא ביטא זאת בהקדמה לספרו שיהיה לך יום טוב בהצהירו כי "אני רק אזרח ואומן שהייעוד שלו להפוך את יומך.. ליום טוב."¹¹⁹ סאלם ניצל כל הזדמנות וכל במה שנקרתה בדרכו כדי להעביר את מסריו בקול רם וצלול לקהל שומעיו וקוראיו, בכתב או בעל פה. גם בפגישתו עם סטודנטים ואנשי סגל מן החוג לשפה ולספרות ערבית באוניברסיטת תל אביב בעת מסעו לישראל לא ניסה סאלם לטייח את ביקורתו הנוקבת על המשטר במצרים. הוא גם לא הסתיר את ביקורתו על קשר השתיקה של האינטלקטואלים ושיתוף הפעולה שלהם עם האוחזים בעמדות הכוח במדינה מחשש שיבולע להם. בתשובתו לשאלת אחד הסטודנטים התייחס סאלם לסוגיית קיומה של ספרות מגויסת ולקשרים האישיים בין הסופרים לשלטונות:

115 מדבולי אל-צעיר — בית הוצאה לאור הוותיק והמפורסם ביותר במצרים ובעולם הערבי אשר ייסד מוחמד מדבולי בקהיר בשנות השישים של המאה העשרים.

116 עלי סאלם, נהארך אביץ', אל-קאהרה: מכתבת מדבולי אל-צעיר, 1993, עמ' 3-4.

117 סעיד, ייצוגים, עמ' 18.

118 עלי סאלם, "בין אל-תא'ריח' ואל-מסרח", עדן אל-עיד (עדן), 22 בינואר 2015.

119 סאלם, נהארך אביץ', עמ' 4.

איני מאמין שיש עלי אדמות קשרים ידידותיים בין שלטון לסופרים... הקשר ביניהם קרוב לשנאה ובמיוחד הקשר בין המשטר למחזאי. זהו קשר של מאבק שמסתיים בדרך כלל בהשתקתו של האחרון או בהגלייתו או בכליאתו. זה קרה לרבים בעולם כולו. הפעם הראשונה בהיסטוריה שמחזאי יצא מן הכלא והפך הוא עצמו לאיש מדינה הייתה במקרה של וצלב האוול בצ'כיה.¹²⁰ זהו היוצא מן הכלל המלמד על הכלל. קיימת מידה גדולה של קנאה בין איש המדינה ליוצר, בין איש השלטון לאיש האותיות. אתה כותב משהו ואנשים מוציאים כסף מכיסיהם כדי לקרוא אותו או כדי לצפות בו. הבריות יוצאות מבתיהן ונאספות אצלך בתיאטרון ומשלמות כסף כדי להקשיב למה שאמרת, ובו בזמן אתה עושה את הבלתי אפשרי כדי למצוא מישהו [בקרוב אנשי השלטון] שיקשיב לך.¹²¹

סאלם המשיך להצליף ולחשוף את האמיתות במערומיהן על אף ניסיונות ההשתקה, ההדרה והנידוי מצידם של אלה שאותם לא היסס לבקר ולהוקיע, ולמרות המחיר הכבד שהוא ובני משפחתו נאלצו לשלם בשל כך. את ניסיונות ההשתקה של נציגי המשטר, שאותם אף חווה על בשרו, הוא היטיב לבטא בהקדשה לאשתו בספרו ימי הצחוק והאומללות: "אני מקדיש את ספרי זה לאשתי פאיזה באהבה, בהערכה וכעונש. באהבה ובהערכה כיוון שסבלה את מעשי השטות שלי, ואילו עונשה הוא על כך שנישאה לאדם אשר כל רכושו הוא מילים, באזור שתושביו קונים סחורה אחת בלבד, והיא השתיקה. וגם אם קונים מילים הם מקפידים לבחור את השותקות מביניהן".¹²² גם בריאיון האחרון שהעניק לערוץ הטלוויזיה הממלכתי המצרי מספר ימים לפני פטירתו הודה סאלם כי כיום נותר הוא המחזאי והסאטיריקן היחיד בעולם הערבי שאינו חושש לבקר את המשטרים מסעודיה ועד מצרים.¹²³ ואומנם, מספר האינטלקטואלים המצרים בני זמננו המעויזים לבקר את בעלי הכוח ואת השלטון באופן שבו עשה זאת סאלם הוא מועט ביותר. אחד מאותם מעטים הוא אמין אל-מהדי. בספרו המאבק הערבי-הישראלי — משבר הדמוקרטיה והשלום (אל-צראע אל-ערבי אל-אסראא'ילי — אומת אל-דימקראטיה ואל-סלאם; יצא לאור בעברית תחת הכותרת הדעה האחרת), הוא כותב כי

120 וצלב האוול (1936-2011), סופר ומחזאי צ'כי, מתנגד משטר, שנשלח לכלא ב-1989 בשל פעילותו. היה מיוזמיה וממובילה של מהפכת הקטיפה שפרצה ב-17 בנובמבר והסתיימה ב-29 בדצמבר באותה שנה, וב-1990 נבחר לנשיאה של צ'כוסלובקיה. האוול כתב ב-1975 מכתב פומבי לנשיא צ'כוסלובקיה דאז גוסטב הוסאק, שבו הוא תיאר וביקר את השיטות שבהן השליט המשטר את מרותו. בעיקר הדגיש האוול במכתבו את הפחד של האזרח מפני באי כוחו של המשטר: "מהפחד לאבד את משרתו, המורה מלמד דברים בהם אינו מאמין. מהפחד לעתידו, התלמיד חוזר אחריו. מהפחד שלא יתאפשר לו להמשיך בלימודיו, האיש הצעיר מצטרף לתנועת הנוער ומשתתף בפעולותיה". ראו, David Vaughan, "Václav Havel: From 'Bourgeois Reactionary' to President," *Radio Prague International*, 18 December 2011, <https://english.radio.cz/vaclav-havel-bourgeois-reactionary-president-8558072> (תאריך כניסה אחרון: 2 בפברואר 2020). מוטיב הפחד מפני בעלי הסמכות והכוח דומיננטי גם ביצירתו של עלי סאלם.

121 עלי סאלם, מסע לישראל, תרגום דוד שגיב, ירושלים: כתר, 1995, עמ' 76.

122 עלי סאלם, איאם אל-צ'יחך ואל-נכד, עמ' 5.

123 התייחסות לריאיון זה מופיעה אצל אבראהים אל-בחראוי, "עלי סאלם — נט'רה מוצ'יעיה לחאלה ד'נהיה", אל-מצרי אל-ייום, 29 בספטמבר 2015.

"הגדרת תפקידו של האינטלקטואל במנותק מהמושגים שהם חלק בלתי נפרד ממהותו – כמו ביקורתיות, חירות ואמת – תגרום לכך שלא ימצאו אינטלקטואלים, לא תהיה תרבות ואף למולדת לא יהיה קיום. יהיו רק תליינים!"¹²⁴

לא רבים העזו לצאת להגנתו של סאלם עוד בחייו. אחד מהם שהעז לעשות זאת הוא עמרו אל-זנט שפרסם מאמר שנשא את הכותרת "מה בין אדוארד סעיד לעלי סאלם?". במאמרו תקף המחבר את הממסד האינטלקטואלי ואת התקשורת המצרית על השתלחותם המחפירה בסאלם. אל-זנט השווה בין יחסו של העולם המערבי ושל ארצות הברית לסעיד ובין יחסם של המצרים לסאלם. הוא קבע כי על אף הביקורת הנוקבת של סעיד כלפי ארצות הברית ומדינות המערב בשל יחסן לאומות הערביות, העניקו לו המדינות הללו פרסים יוקרתיים ותארים נעלים שהכתירו אותו כאחד ההוגים הבולטים בדורנו. לעומת זאת, סאלם, על אף היותו אחד היוצרים המובילים בתחום הספרות והתיאטרון, היה חשוף להאשמות כגון "בגידה בקולקטיב" ו"סילוף ההיסטוריה" ולאיומים על חייו וחיי בני משפחתו. לטענת אל-זנט, האלימות האינטלקטואלית שמפגינה החברה המצרית כלפי יוצר דגול זה מצביעה על בורותה ועל עומק המשבר שבו היא מצויה.¹²⁵

בנספח מיוחד שכותרתו "היה שלום עלי סאלם" (וראען עלי סאלם) שצורף לעיתון אל-מצרי אל-יום ב-29 בספטמבר 2015, מספר ימים לאחר מותו של סאלם, הביעו עיתונאים, סופרים ואומנים את הערכתם לאינטלקטואל המצרי. הם היו תמימי דעים באשר לאהבתו העזה של סאלם למצרים ולעמה, וקבעו פה אחד שהאיש היה סאטיריקן גאון ששמר עד יומו האחרון על עקרונותיו וביטא את דעותיו ועמדותיו ללא כחל ושרק, אף שאלה פתחו בפניו את "שערי הגיהנום". הסופר אבראהים עבד אל-מגיד סבור שסאלם היה אביר הסאטיריקנים וחלוץ התיאטרון הפוליטי. כתיבתו, לדבריו, הצטיינה בתבונה ובחריפות שכל.¹²⁶ האומן המצרי עזת אל-עלאילי התמקד בדבריו במחזותיו של סאלם וציין את רמתם התרבותית הגבוהה לעומת הקומדיות המסחריות הנחותות שנכתבו בשנות השישים. גם האומן והשחקן אחמד בדיר ציין את יכולתו המופלאה של סאלם לשקף את המציאות כהווייתה מבעד למשקפי הלעג והצחוק. בדיר ראה בסאלם "צייד מומחה של סיטואציות מצחיקות ומחבר הקומדיות המצרית הטוב ביותר".¹²⁷ כל הכותבים שתּרמו את מאמריהם לנספח המיוחד ציינו את העובדה שסאלם לא זכה בחייו להערכה שהיה ראוי לה כיוון שעמדותיו הפוליטיות והחברתיות לא הובנו כהלכה ופורשו על ידי רבים כחוסר לויאליות למצרים. לא רק סאלם לא זכה בפרסים עבור יצירותיו, הוא אף ספג קיתונות של ביקורת וזלזול מצד קהילת האינטלקטואלים המצרית.

התקווה, ויותר מכך היומרה של סאלם, לשנות מציאות באמצעות המילה הכתובה וההומור, הפכו אותו לאינטלקטואל יוצא דופן בארצו, אשר לדברי גמאל אבו אל-חסן

124 אמין אל-מהדי, הדעה האחרת, תרגום מרסל שגיב ודוד שגיב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 38.

125 עמרו אל-זנט, "בין אדוארד סעיד ועלי סאלם", אל-מצרי אל-יום, 27 בספטמבר 2013.

126 "וראען עלי סאלם", אל-מצרי אל-יום, 29 בספטמבר 2015.

127 ש.ס.

מימש ביצירתו את משמעות התואר סופר עצמאי החי באמצעות הכתיבה ולמענה. משום כך הוא זיכה אותו בכינוי "אל־אֶסְתָּאדֵר", "המורה", בהא הידיעה. במותו, קובע אבו אל־חסן, איבדה מצרים סופר מן המעטים הזכאים לתואר זה.¹²⁸

על שלום, היסטוריה, אלימות ופתרונות אפשריים: פלסטינים בישראל, פלסטינים בשטחים ויהודים ישראלים — מבט משווה והצעה לניתוח

הלל כהן

מבוא

מאמר זה מבקש לבחון באיזו מידה שותפים הערבים-פלסטינים אזרחי ישראל¹ לנרטיב ההיסטורי הפלסטיני הרווח בשטחים ולשיח הפוליטי שם, ולבחון את עמדותיהם בשאלות היסטוריות ופוליטיות בהשוואה לעמדות הרווחות בשתי קבוצות הרוב שאליהן הם משתייכים — כלל הפלסטינים מחד גיסא ואזרחי ישראל מאידך גיסא. המאמר מבוסס על מחקר עמדות שנערך בקרב שלוש קבוצות: יהודים ישראלים, פלסטינים אזרחי ישראל ופלסטינים המתגוררים בשטחים שנכבשו ב-1967.² המחקר שואף לתרום לדיון בשאלת האוריינטציה הפוליטית של הערבים בישראל, הממוסגר לעיתים באמצעות הצייר הישראליזציה/פלסטיניזציה,³ ולספק נקודת התייחסות בעלת הקשר קונקרטי לשיח ההיסטורי-פוליטי הפלסטיני של השנים האחרונות.

* אבקש להודות למוחמד חאג' יחיא, לעוזי חידר ולנביל שבלי על הערותיהם על טיוטת השאלון; לתגריד קעדאן ושרון רובק על הסיוע בהעברת השאלונים; לאלי אושרוב ולאסף פלד על ביצוע הפיילוטים למחקר ועל קידוד השאלונים; לאביעד בר חיים, לליאת הזנפרנץ ולדבורה מנקין על הסיוע בניחת הסטטיסטי; לרון דודאי ולליאת הזנפרנץ על הערותיהם הבונות לנוסח מוקדם של המאמר; ולקוראים מטעם כתב העת המזרח החדש על הערותיהם המועילות.

1 קיימות העדפות שונות כאשר למינוח המתאים להגדרת קבוצת האוכלוסייה הזאת, והיעדר ההסכמה מקורו בקיומם של זרמים שונים בחברה הערבית בישראל: כאלו המדגישים את הזהות הפלסטינית ואחרים שאינם מייחסים לה חשיבות רבה; כאלו החשים הזדהות עם המדינה, וכאלו העוינים אותה — וכן בגישותיהם של הכותבים בנושא. כאן בחרתי להשתמש במונח פלסטינים אזרחי ישראל בין היתר בשל תוצאות הסקר, המצביעות על השתפות בינם לבין הפלסטינים בשטחים בראיית העולם הבסיסית.

2 הפלסטינים בשטחים שנכבשו ב-1967 הוא המושג הנכון כאן מכיוון שבקבוצה זו נכללים תושבים מאזורי A, B ו-C של הגדה המערבית וכן תושבים ממזרח ירושלים.

3 As'ad Ghanem, *The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948–2000: A Political Study*, Albany: SUNY Press, 2001; Alexander Bligh (ed.), *The Israeli Palestinians: An Arab Minority in the Jewish State*, London: Frank Cass, 2005; Sammy Smooha, *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel*, Boulder: Westview Press, 1992; Nadim Rouhana, *Identities in Conflict: Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State*, New Haven: Yale University Press, 1997; Mahmoud Mi'ari, "Transformation of Collective Identity in Palestine," *Journal of Asian and African Studies* 44/6 (2009), pp. 579–598. עאדל מנאע, "זהות במשבר: הערבים בישראל נוכח הסכם ישראל-אש"ף", בתוך רות גביון ודפנה הקר (עורכות), השטח היהודי-ערבי בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2000, עמ' 125–132; אלי רכס (עורך), הערבים בפוליטיקה הישראלית — דילמות של זהות, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 1998.

הנחת המחקר הייתה שלפלסטינים בישראל ובשטחים יש הרבה מן הדומה — בשל השיוך הלאומי המשותף, אך גם מן השונה — בשל ההבדל בתנאי החיים ובמעמד הפוליטי-משפטי ביניהם. שתי האוכלוסיות נבדלות זו מזו גם בחוויית המפגש שלהן עם היהודים. משום כך, הנחה נוספת הייתה כי בסוגיות מסוימות עמדותיהם של הפלסטינים בישראל יהיו בתווך — בין היהודים הישראלים, השותפים להם באזרחות, ובין הפלסטינים בשטחים, שאיתם הם חולקים לאום משותף. הנחה זו אוששה במחקר באופן חלקי: בעניינים מסוימים הפלסטינים אזרחי ישראל נבדלים הן מהיהודים והן מהפלסטינים תושבי השטחים; בעניינים אחרים הם מתקבצים עם אחת מהקבוצות הללו.

אין זהו הסקר הראשון שבוחן את עמדותיהם הפוליטיות של הפלסטינים בשטחים ושל היהודים בישראל ומשווה ביניהן. סקרים מרכזיים בנושא הם הסקרים ההשוואתיים של סמי סמוחה וצוותו, הנערכים ברציפות מאז 1975; סקרי דעת הקהל של ח'ליל שקאקי ויעקב שמיר, המתמקדים בסוגיות הקשורות להסדר הקבע; והסקרים של אסעד גאנם ומהנד מצטפא שנעשו כמסגרת מחקריהם על גישות לעתיד הערבים בישראל.⁴ המחקר הנוכחי מוסיף על קודמיו בכך שהוא בוחן גם את אוכלוסיית הפלסטינים בישראל ומשווה בין עמדותיהן של שלוש קבוצות האוכלוסייה.⁵ תרומתו אינה רק בהוספת מידע על אודות עמדותיהם של הערבים בישראל, אלא גם בהתייחסות להתפתחותם של הבדלי תפיסות בין אוכלוסיות פלסטיניות, התחומים שבהם חלים שינויים אלו והסיבות לכך.

המונח הרווח במחקר לתהליכים שעברו על החברה הערבית בישראל בעקבות מצבה הייחודי הוא ישראליות. סמוחה פירשו כתהליך מתמשך הנובע מהצורך של האזרחים הערבים בישראל להתאים עצמם לחיים בה. ביטוייה העיקריים של הישראליות הם שימוש בעברית לצד השפה הערבית, צריכת תקשורת ישראלית, זיהוי עצמי מסוים כישראלים, הכרה ביתרונות של הישראליות והכרה בזכות קיומה של ישראל. תהליך זה, אליבא דסמוחה, בא לידי ביטוי מובהק בשנות התשעים של המאה העשרים, אך לא עמד בניגוד לתהליך הפלסטיניזציה שקדם לו אלא השלימו.⁶ נדים רוחאנה הציג גרסה מוגבלת של הישראליות וגרס כי הרכיב הישראלי בזהות של הפלסטינים בישראל מצטמצם להכרה במעמד הפוליטי המובחן כאזרחים

4 הסקר האחרון של סמי סמוחה נערך ב־2015 ופורסם ב־2017. סמי סמוחה, לא שוברים את הכלים: מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2015, ירושלים: פרדס, 2015; Jacob Shamir and Khalil Shikaki, "Public Opinion ; 2017, ע'אנם ומהנד מצטפא, "אל-פלסטיניון פי אסרא"יל: תצור מסתקבל", מגילת אל-דראסאת אל-פלסטינייה 77 (2009), עמ' 109-124.

5 סקר יוצא דופן שהקיף אוכלוסיות פלסטיניות שונות ומגוונות נערך על ידי מרכז בדיל בשנת 2012 ועסק בהתפתחות הזהות הלאומית הפלסטינית ששים וחמש שנה אחרי הנכבה ובמציאות של קהילות מנותקות זו מזו; Badil, Resource Center for Palestinian Residency & Refugee Rights, *One People United: A Deterritorialized Palestinian Identity*, Beit Jala: Badil, 2012

6 Sammy Smoocha, "The Advance and Limits of the Israelization among Israel's Palestinian Citizens," in Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (eds.), *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature*, New York: St. Martin's Press, 1999, pp. 9-33

ישראלים, לקבלת המחויבויות החוקיות הנובעות מכך, למגע עם חברת הרוב בישראל ולידיעת העברית, אך אין בו משום הזדהות רגשית עם המדינה.⁷ המחקר הנוכחי בודק את מידת הקבלה של הטיעון הפוליטי והנרטיב ההיסטורי הציוני על ידי פלסטינים בישראל, ובוחר האם רכיב זה נכלל גם בתהליך הישראלזציה, ואם כן – באיזו מידה. המאמר מבוסס על סקר עמדות שהועבר בקרב סטודנטים לחינוך משלוש קבוצות: יהודים ישראלים, פלסטינים אזרחי ישראל ופלסטינים בשטחים. הסקר בחן סוגיות מפתח עיקריות, ובאמצעותן ניסה לעמוד על התפתחותן של עמדות בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל ועל מידת הדמיון ביניהן ובין עמדותיהן של שתי הקבוצות האחרות. חמש הסוגיות שנבחנו הן: הרצון בשלום והמחסומים להשגתו; זכויות שני העמים; נרטיבים ותפיסות היסטוריות; היחס לשימוש באלימות; ותפיסת העתיד של המשתתפים. ביחס לכל אחת מהסוגיות נבחנו עמדות כל אחת מהקבוצות בפני עצמן ולאחר מכן באופן השוואתי בין הקבוצות, תוך התמקדות במיקום של הפלסטינים הישראלים ביחס לפלסטינים בשטחים מחד גיסא והיהודים בישראל מאידך גיסא.

מתודולוגיה

סקר העמדות הועבר בקרב סטודנטים הלומדים במוסדות להכשרת מורים באוניברסיטאות ובמכללות בישראל ובשטחי הרשות הפלסטינית, כלומר שלוש קבוצות המחקר היו דומות מבחינת השכלה ומעמד. הבחירה בסטודנטים לחינוך נבעה משום היותם תוצר של החברות ומערכות החינוך וגם חוליה חשובה בתהליך התקבורת של הדור הצעיר, היינו לעמדותיהם עשויה להיות השפעה על העתיד. כמו כן, אוכלוסייה זו משתייכת ברובה לשכבת הביניים הרחבה, ומשכך היא מייצגת מגוון של קבוצות.

מסיבות טכנו-פוליטיות כל קבוצה קיבלה את השאלונים בדרך אחרת. השאלונים לסטודנטים הערבים בישראל הועברו, לבקשתי, על ידי מורות ומנחות במכללות לחינוך (סך הכול 254 נשאלים מאוכלוסייה זו, שהיא במוקד המחקר). השאלונים במוסדות להשכלה גבוהה בשטחים הועברו על ידי סטודנטים הלומדים במכללות מקומיות (סך הכול 134 נשאלים).⁸ את השאלונים לסטודנטים היהודים העברתי אני באוניברסיטה ישראלית (78 נשאלים).

המחקר נערך בשנים 2012-2013 והוא מציג תמונת מצב הנכונה לרגע היסטורי מסוים. כך לדוגמה, בתקופת המחקר פרץ מבצע עמוד ענן, והמבצע הקודם לו, שגם הוא התרחש ברצועת עזה, עופרת יצוקה, היה עדיין צרוב בזיכרון. סביר להניח כי תשובות המשתתפים הושפעו מאירועים אלו, אולם השפעת אירועים נקודתיים על

Rouhana, *Identities in Conflict* 7

8 כאן המקום לציין כי המחקר היה אמור להיערך בשיתוף חוקר פלסטיני מאוניברסיטה בגדה, אלא שרשויות האוניברסיטה שלו לא אישרו לו לערוך מחקר משותף עם חוקר ישראלי ואף לא להעביר שאלונים לצורך המחקר. לפיכך ערכתי את המחקר בסיוע סטודנטים פלסטינים, אך לא כמחקר משותף עם עמית פלסטיני.

תוצאות סקרים היא מחוץ לגבולות הדיון כאן, ומכל מקום התחקות אחר תהליכים מחייבת חזרה על המחקר כעבור תקופה.

השאלון כלל סדרה של היגדים, והמשיבים התבקשו לדרג את מידת הסכמתם עם כל אחד מהם בסולם של 1 (התנגדות מוחלטת) עד 7 (הסכמה מוחלטת). הסימונים 0 ו-1 יועדו לתשובות 'לא יודע' ו'לא רוצה לענות' בהתאמה (בטבלאות להלן מוצגות תשובות אלו כתשובות 8 ו-9). הנתונים נותחו באמצעות מבחני Anova ומבחני המשך (Post hoc). ההבדל בעמדות נבחן לא רק בפער בין ממוצעי התשובות, אלא גם במידת האחידות בתשובות ובמיקומן על פני הרצף, שכן אין דינו של פער של שתי נקודות באותו צד של קו השוויון (4) כדינו של פער זהה אך משני צידי של הקו (לדוגמה, ההבדל בין ממוצע 5 לממוצע 7 הוא הבדל במידת ההסכמה, אך ההבדל בין ממוצע 5 לממוצע 3 הוא הבדל שבין קבלה לדחייה).

ממצאים

1. על שלום ורצון לשלום

תמה ראשונה שנבחנה במחקר הייתה עמדותיהם של יהודים, פלסטינים מהשטחים ופלסטינים ישראלים ביחס לרצון שלהם ושל זולתם בשלום. השאלה לא נגעה בסוג ההסדר הרצוי או במכשולים לשלום, אלא הניחה למשיבים להתייחס למונח הסכם שלום לפי הבנתם הם. טבלה 1 להלן מציגה את מידת הסכמתם של המשיבים עם ההיגדים שהוצגו בפניהם בהקשר זה.

טבלה 1. רצון בשלום ומידת היתכנותו

ההיגד	יהודים-ישראלים	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
1.1 ניתן להגיע להסכם שלום בדורנו	3.67	4.28	2.58
1.2 יש צורך להגיע להסכם שלום בדורנו	5.59	5.28	3.49
1.3 העם הפלסטיני מעוניין בשלום עם היהודים	3.08	3.62	3.17
1.4 היהודים-הישראלים מעוניינים בשלום עם הפלסטינים	4.53	2.68	2.46
1.5 אני מעוניין בשלום	6.24	4.99	3.14

תוצאות המוצגות במלבן נפרד מצביעות על נבדלותה הסטטיסטית של קבוצה; קבוצות המוצגות במלבן אפור אינן נבדלות זו מזו מבחינה סטטיסטית (הערה זו תקפה לכל הטבלאות המוצגות להלן).

כפי שאפשר לראות בטבלה, הקבוצות כולן סבורות שהסיכוי להסכם שלום בעתיד הקרוב הוא נמוך. עם זאת, ניכרים הבדלים מובהקים בין הקבוצות בדעתן באשר לסיכוי לכינונו של שלום. היהודים והפלסטינים בשטחים שללו את הקביעה שיש

סיכוי לשלום בדורנו (הממוצע של שניהם מתחת לקו ההסכמה, 4.0), אך לא באותה מידה: הפלסטינים בשטחים העריכו את הסיכוי כנמוך ביותר והיהודים כנמוך למדי. לעומתם, הפלסטינים הישראלים גרסו שיש סיכוי מסוים לשלום בדורנו.

גם בשאלה השנייה על אודות הנחיצות בשלום בדורנו נמצא הבדל מובהק בין הפלסטינים בישראל והפלסטינים בשטחים: האחרונים טענו ששלום איננו נחוץ (ממוצע 3.49, כלומר אי-נחיצות מתונה), ואילו הפלסטינים בישראל הצהירו כי השלום נחוץ. ערך ההסכמה שלהם עם הטענה הזו (5.28) היה דומה לזה של קבוצת היהודים (5.59) והם נכללו בקבוצה סטטיסטית אחת.

בהיגד הנוגע לרצון של שני העמים בשלום נמצאה תמימות דעים בין שתי קבוצות הפלסטינים כי היהודים הישראלים אינם רוצים שלום. לעומתם, היהודים טענו למידה מסוימת (לא גבוהה) של רצון לשלום בצד הישראלי. אשר לרצון הפלסטיני לשלום – וליתר דיוק חוסר הרצון – הסכימו הנשאלים משלוש הקבוצות כי הפלסטינים אינם מעוניינים בשלום.

כדי להשלים את התמונה התבקשו המשיבים להתייחס לרצונם האישי בשלום (להבדיל מקביעות כלליות). הפלסטינים בשטחים הצהירו על חוסר רצון בשלום ברמה דומה מאוד להצהרתם בדבר חוסר העניין של העם הפלסטיני בשלום. כלומר, הייתה זהות בין העמדה שלהם לעמדה של "העם הפלסטיני", ובכך הם סימנו את עצמם כמייצגים נאמנים של דעת הקהל. היהודים הצהירו כי רצונם בשלום גבוה יותר מאשר של כלל היהודים במדינה. הסיבה לכך עשויה להיות נעוצה בקרבתם של הסטודנטים היהודים ל'מחנה השלום' יותר מאשר כלל האוכלוסייה הישראלית (כפי שבא לידי ביטוי בסקר לקראת בחירות 2015, בו קיבלו המחנה הציוני ומרצ מעל 50 אחוזים מקולותיהם של כארבעת אלפים סטודנטים באוניברסיטה העברית), או מתוך הנחה של המשיבים בדבר שונותם מהזרם המרכזי בחברה. בדומה לסטודנטים היהודים, גם הפלסטינים הישראלים הצהירו שרצונם האישי לשלום גבוה מזה של כלל החברה שלהם.

יש להעיר כי המונח שלום עשוי להיתפס אחרת בהקשרים שונים וכי משמעותו עשויה להיות שונה בין משיב למשיב. מהסקר עולה כי יש הסכמה רחבה בין יהודים לפלסטינים באשר לזכותו של כל אדם לחיות בשלום ובביטחון (טבלה 3 להלן). כלומר, את הדחייה של המונח 'שלום' באשכול השאלות הראשון יש לראות כקשורה למושג 'הסכם שלום', אשר התקבע באופן שלילי אצל פלחים נרחבים בחברה הישראלית ובחברה הפלסטינית בעקבות הסכמי אוסלו וכישלונם. במילים אחרות, מבט על מכלול התשובות מציע כי ההצהרה בדבר אי-רצון לשלום מביעה בעיקר התנגדות לפרקטיקה של תהליך השלום הישראלי-פלסטיני ולא לאידיאל של שלום.

טבלה 1 מלמדת כי הפלסטינים הישראלים נעים (סטטיסטית) בין ארבע האפשרויות העומדות בפניהם: התייצבות כקבוצה נבדלת (שאלות 1.1; 1.5); חבירה ליהודים הישראלים (1.2); חבירה לפלסטינים בשטחים (1.4); וחבירה לשתי הקבוצות גם יחד (1.3). המיקום המשתנה שלהם – היינו חבירתם לפלסטינים בשטחים, חבירתם

לישראלים או התייצבותם בנפרד — הוא אחד המאפיינים העולים מהסקר כולו, כפי שיוסבר בהמשך.

2. על מכשולים וחסמים לשלום

מערך נוסף של שאלות נגע בעמדותיהם של המשיבים בנוגע למכשולים לשלום, קרי לסיבות להיעדר שלום בין ישראל לפלסטינים. בשאלון נכללו שתי קביעות שמקורן בשיח הפוליטי הישראלי ומטילות את האחריות על הפלסטינים ושתי קביעות שמקורן בשיח הפלסטיני ומטילות את האחריות על הישראלים, כפי שמוצג בטבלה 2.

טבלה 2. סיבות לסכסוך, מחסומים ותנאים לשלום

ההיגד	יהודים־ ישראלים	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
2.1 הסירוב הישראלי להכיר בזכויות הפלסטינים הוא סיבה עיקרית לסכסוך	3.60	6.13	5.98
2.2 ההתנחלויות הישראליות בשטחים הן סיבה עיקרית לסכסוך	2.80	5.51	5.58
2.3 השימוש הפלסטיני באלימות הוא סיבה עיקרית לסכסוך	4.52	3.52	2.86
2.4 ההתנגדות הערבית לקיום מדינה יהודית במזרח התיכון היא סיבה עיקרית לסכסוך	5.43	4.33	3.37

מטבלה 2 עולה כי היהודים נתנו משקל רב יותר מהפלסטינים לאחריות של הפלסטינים להמשך הסכסוך, והפלסטינים — לאחריותם של היהודים. בשתי הקביעות המטילות את האחריות על ישראל (2.1 ו-2.2) התקבצו הפלסטינים בישראל והפלסטינים בשטחים לקבוצה אחת — כזו המסכימה במידה גבוהה כי האחריות לסכסוך היא של היהודים. היהודים נתנו להתנהלות הישראלית משקל נמוך בהרבה, מתחת לקו ההסכמה. לעומת זאת, בכל הקשור למכשולים שמקורם בהתנהלות הפלסטינית התבדלו הפלסטינים בישראל מהפלסטינים בשטחים והתקרבו מעט למשיבים היהודים. כך נוצרו שלוש קבוצות מובחנות מבחינה סטטיסטית בעמדתן בעניין משקלה של ההתנגדות הערבית לקיום מדינה יהודית כגורם עיקרי בסכסוך ומשקלה של האלימות הפלסטינית כגורם עיקרי בסכסוך. כפי שניתן לראות בטבלה, הפלסטינים הישראלים קרובים בעמדותיהם לפלסטינים בשטחים, אולם נטייתם של הראשונים להתייחס לאחריות הצד הפלסטיני להמשך הסכסוך גבוהה יותר. מעניינת במיוחד העמדה של הפלסטינים הישראלים בדבר משקלה של ההתנגדות הערבית למדינה יהודית כמכשול לשלום, הניצבת בין העמדה של הפלסטינים בשטחים לזו של היהודים בישראל. אין להסיק מכך על תמיכתם בזכותם של היהודים למדינה (ראו להלן), אלא על הבנה של משמעות ההתנגדות בעיניים ישראליות.

מסקנת ביניים מאשכול זה היא שהפלסטינים בישראל שותפים לפלסטינים בשטחים בביקורתם כלפי ישראל, אולם הם ביקורתיים כלפי ההתנהלות הפלסטינית יותר מאשר הפלסטינים בשטחים. להבדיל מהפלסטינים בשטחים, הם אינם מתעלמים

מהצורך הישראלי בכיטחון ובסיום האלימות או מהדרישה הישראלית לקבל את זכות היהודים למדינה. סיבות אפשריות לכך יפורטו בדיון שבהמשך.

3. זכויות היהודים, זכויות הערבים

אשכול השאלות הבא מתייחס לזכויותיהם של יהודים וערבים בהקשרים שונים. טבלה 3 מציגה את השאלות ואת ממוצעי התשובות של כל קבוצה.

טבלה 3. זכויות יהודים וערבים

היגד	יהודים- ישראלים	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
3.1 לכל אדם זכות לחיות כבן חורין, בשלווה ובכבוד	6.82	6.75	6.78
3.2 לכל פלסטיני זכות לחיות כבן חורין, בשלווה ובכבוד	6.72	6.70	6.78
3.3 לכל יהודי זכות לחיות כבן חורין, בשלווה ובכבוד	6.80	5.78	4.91
3.4 ליהודים נרדפים זכות לקבל מקלט בישראל	6.69	3.08	2.29
3.5 לפלסטינים נרדפים יש זכות לקבל מקלט בפלסטין	4.18	6.11	6.27
3.6 לפלסטינים יש זכות למדינה בארץ או בחלק ממנה	4.89	6.53	6.13
3.7 ליהודים יש זכות למדינה בארץ או בחלק ממנה	6.91	2.49	1.56
3.8 חזרת הפליטים הפלסטינים למקומות שמהם נעקרו היא תנאי מוצדק לשלום	2.13	5.55	5.78
3.9 ניתן להצדיק את ההתנגדות הישראלית למימוש שיבת הפליטים הפלסטינים	5.75	2.39	1.94

הקביעה הכללית כי כל אדם זכאי לחיות באופן חופשי, בשלווה ובכבוד זכתה לדירוג גבוה בשלוש הקבוצות, וכך גם הקביעה בדבר זכותם של הפלסטינים לחיי חירות, שלווה וכבוד. לעומת זאת, הדירוג בדבר זכותם של יהודים לחיות בחירות, בשלום ובכיטחון יצר שלוש קבוצות נבדלות זו מזו. בעוד היהודים דירגו גם היגד זה בציון גבוה, רמת ההסכמה של הפלסטינים בשטחים הייתה נמוכה בשתי נקודות בקירוב וזו של הפלסטינים בישראל בנקודה אחת. משכך, קבוצת הפלסטינים הישראלים נמצאת בתווך בין שתי הקבוצות האחרות. זהו דגם דומה לדגם שאובחן בשאלות על אודות האלימות הערבית כגורם סכסוך (2.3) והסירוב הערבי למדינה יהודית (2.4). את ההבדל בתשובות הפלסטינים בין יחסם "לכל אדם" ליחסם ליהודי בנוגע לזכותו לחיות בחירות ובכבוד אפשר להסביר בסתירה בין האידיאה על פיה לכל אדם מוקנית זכות זו לבין האידיאולוגיה השוללת זכות זו מכובש או ממתישב קולוניאלי (וראו לעניין זה בהמשך). עמדת התווך של הפלסטינים בישראל עולה גם מתשובותיהם בנוגע לזכותם של פלסטינים נרדפים לבוא לפלסטין ולזכותם של הפלסטינים למדינה. אולם בשאלת זכותם של היהודים למדינה ובשאלת זכותם של יהודים נרדפים למצוא מקלט בישראל הם מביעים תמיכה גבוהה יותר מאשר הפלסטינים בשטחים.

בטבלה 3.1 להלן מוצגת התפלגות התשובות בקרב המשיבים משתי הקבוצות הפלסטיניות בעניין זכותם של היהודים למדינה יהודית (היגד 3.7). למרות ההתנגדות המשותפת לשתי הקבוצות, ניכרים בין שתי הקבוצות פערים.

טבלה 3.1. עמדות המשיבים הפלסטינים בנוגע לזכות למדינה יהודית

מידת ההסכמה	פלסטינים בשטחים		פלסטינים בישראל	
	מספר משיבים	שיעור (באחוזים)	מספר משיבים	שיעור (באחוזים)
1	98	73.1	132	52.0
2	12	9.0	21	8.3
3	7	5.2	23	9.1
4	6	4.5	14	5.5
5	2	1.5	21	8.3
6	1	0.7	14	5.5
7	4	3.0	18	7.1
8	2	1.5	4	1.6
9	2	1.5	5	2.0
סך הכול	134	100.0	252	99.2
לא ענו	0	0	2	0.8
סך הכול	134	100.00	254	100.0

כפי שאפשר לראות בטבלה, ההבדל בין שתי קבוצות הפלסטינים מובהק. כ-75% מהמשיבים תושבי השטחים הביעו התנגדות נחרצת ביותר (1) למדינה יהודית, לעומת כ-50% בלבד מהפלסטינים בישראל. עוד ניתן לראות כי כ-20% מהפלסטינים בישראל מביעים תמיכה כלשהי בזכות למדינה יהודית, לעומת 5% בלבד מהמשיבים תושבי השטחים. יש לשים לב כי המשיבים נשאלו על זכותם של היהודים למדינה ולא על קבלת המצב הקיים של מדינה יהודית, ולזכור כי בשיח הפוליטי הפלסטיני יש הבדל בין השניים. לראיה, הזרם הפלסטיני המרכזי (אש"ף בהנהגת יאסר ערפאת) הכיר במדינת ישראל במסגרת הסכמי אוסלו, אך לא קיבל את זכותה המוסרית של הציונות להקים מדינה יהודית על אדמת פלסטין.

קבלת העיקרון של המדינה היהודית בתנאים מסוימים באה לידי ביטוי גם במחקריו של סמי סמוחה שנערכו בשנת 2012 (וראו שם להבחנתו את ההבדל בין מדינה יהודית לבין מדינה ציונית, שהמוכנות לה נמוכה באופן ניכר).¹⁰ שאלת הזכות למדינה יהודית זכתה לדירוג גבוה ביותר בקרב היהודים — לא היה בהם ולו אחד שהתנגד להיגד, ולמעלה מ-90% הסכימו עימו. זו גם השאלה שבה היה הפער הגדול ביותר בין תשובות הפלסטינים בשטחים והיהודים.

10 סמי סמוחה, לא שוברים את הכלים: מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013, עמ' 67-73.

בצמד השאלות הנוגעות לזכות השיבה (3.8 ו-3.9) התקבצו הפלסטינים בישראל לקבוצה סטטיסטית אחת עם הפלסטינים בשטחים, קרי הם שותפים מלאים לאתוס השיבה בדומה לשותפותם ברכיבים אחרים של האתוס הפלסטיני. יש בכך גם הצהרה בדבר דבקותם באתוס הלאומי, אך ייתכן שהסיבה לכך נעוצה בעובדה שלפחות רבע מהפלסטינים אזרחי ישראל הם פליטים פנימיים, כך שהמאבק על זכות השיבה הוא גם מאבקם שלהם.¹¹ עם זאת, הם מגלים הבנה רבה יותר להתנגדות הישראלית לעיקרון השיבה מאשר הפלסטינים בשטחים.

המסקנה העיקרית העולה מהתשובות לשאלות בנושא זכויות היא כי הפלסטינים בישראל אינם מוותרים על זכויותיהם ומציגים תביעות דומות לתביעותיהם של המשיבים הפלסטינים מהשטחים. אולם התנגדותם לזכויות היהודים מתונה יותר. לשון אחר, שיעור גבוה יותר מהם מכיר בכך שליהודים יש זכויות.

4. היסטוריה ונרטיבים

בהקשר זה נשאלו המשיבים שני צמדים של שאלות: צמד אחד התייחס לקשר ההיסטורי של ערבים ויהודים לארץ, והצמד האחר לאחריות של הצדדים לנִכְבָּה של 1948, כלומר לתבוסה הפלסטינית והפליטות. שאלה נוספת התייחסה למבט בדיעבד על ההתנגדות הפלסטינית ב־1947 להצעת החלוקה מטעם האו"ם. ההיגדים וממוצע התשובות מוצגים בטבלה 4 להלן.

טבלה 4. השוואת ממוצעים בשאלות היסטוריות

היגד	יהודים־ישראלים	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
4.1 הפלסטינים יש קשר הדוק לארץ ושורשים היסטוריים בה	4.86	6.31	6.49
4.2 ליהודים יש קשר הדוק לארץ ושורשים היסטוריים בה	6.19	2.55	1.98
4.3 הפלסטינים אחראים לתבוסתם ב־1948 ולהיווצרות בעיית הפליטים	4.53	2.46	1.78
4.4 ישראל אחראית להיווצרות בעיית פליטי 1948	3.04	6.07	6.30
4.5 דחיית תוכנית החלוקה על ידי הפלסטינים מוצדקת מפרספקטיבה של היום	2.42	4.05	4.73

מהטבלה ניכר כי שתי הקבוצות הפלסטיניות שותפות בתפיסתן בנוגע לאחריות הישראלית לעוול שנגרם לפלסטינים ב־1948 וגם בראייה ההיסטורית הכללית שלהן, כלומר להדגשת הקשר הערבי־פלסטיני לארץ. התשובות לשתי שאלות אלו יצרו שתי קבוצות מובחנות זו מזו מבחינה סטטיסטית — קבוצת הפלסטינים וקבוצת היהודים. לא כך הוא בתשובות לשאלה על האחריות הפלסטינית ההיסטורית. הביקורת של

11 הלל כהן, הנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948, ירושלים: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, 2000, עמ' 21.

הפלסטינים בישראל כלפי ישראל אינה מאיינת לחלוטין את הביקורת על ההנהגה הפלסטינית ב-1948, וההצבעה על אחריות ישראלית מתקיימת יחד עם הצבעה על אחריות פנים-פלסטינית (אומנם מצומצמת מאוד, אך גבוהה באופן מובהק מזו של הפלסטינים בשטחים). לפיכך התשובות בנוגע לאחריות הפלסטינית יצרו שלוש קבוצות מובחנות זו מזו. ההבדל בתפיסה על 1948 בא לידי ביטוי גם בשאלה בנוגע להצדקה של דחיית תוכנית החלוקה (4.5): היהודים שללו את דחיית החלוקה על ידי ההנהגה הפלסטינית, ואילו רוב הפלסטינים, משתי הקבוצות, הצדיקו את הדחייה. עם זאת, ניכר הבדל בין שתי האוכלוסיות הפלסטיניות: המשיבים אזרחי ישראל ניצבו למעשה באמצע בין הצדקה לדחייה, קרוב מאוד לקו המפריד בין הסכמה לאי-הסכמה קבוצתית, ולעומתם הפלסטינים בשטחים הצדיקו את דחיית החלוקה ברמה גבוהה יותר, גם אם לא באופן גורף (4.73). גם בשאלה זו, אם כך, נמצאו הפלסטינים הישראלים בין היהודים בישראל לבין הפלסטינים בשטחים, וכך הציגו מידה רבה יותר של ביקורת עצמית.

נתון חשוב שנוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא התשובות לטענה כי ליהודים היסטוריה ארוכה וקשר עמוק עם הארץ. זו שאלה מרכזית להבנת התפיסות הבסיסיות של הצדדים המעורבים בסכסוך. על פי הנרטיב הציוני, היהודים חוזרים לארץ מולדת ואילו על פי הנרטיב הפלסטיני היהודים הם זרים הפולשים לארץ בחסות הקולוניאליזם האירופי. השאלה בנוגע לקשר של העם היהודי לארץ (4.2) נועדה לברר באיזו מידה אוזחים חברים בקבוצות שונות בתפיסות הבסיסיות הללו. מהתשובות עולה דיכוטומיה ברורה בין היהודים לפלסטינים. בו בזמן, מידת השלילה של הפלסטינים בישראל הייתה נחרצת פחות מזו של הפלסטינים בשטחים, אם כי ההבדל אינו מובהק מבחינה סטטיסטית. טבלה 4.1 מציגה את ההבדלים בהתפלגות התשובות בין שתי הקבוצות:

טבלה 4.1. עמדות הפלסטינים בנוגע לקשר היהודי לארץ

מידת ההסכמה	פלסטינים בשטחים		פלסטינים בישראל	
	מספר משיבים	שיעור (באחוזים)	מספר משיבים	שיעור (באחוזים)
1	69	51.5	111	43.7
2	24	17.9	21	8.3
3	10	7.5	22	8.7
4	5	3.7	22	8.7
5	5	3.7	27	10.6
6	0	0	9	3.5
7	6	4.5	11	4.3
8	4	3.0	21	8.3
9	6	4.5	7	2.8
סך הכול	129	96.3	251	98.8
לא ענו	5	3.7	3	1.2
סך הכול	134	100.0	254	100.0

ההשוואה בין הקבוצות מלמדת כי שלילת הקשר היהודי לארץ (המבוטאת בערכים שבין 1 ל-3) משותפת ל-77% מהמשיבים מהשטחים ורק ל-62% מהפלסטינים בישראל. כמו כן, שיעור אלו שהשיבו 'לא יודע' (8) או השיבו ב-4 (דירוג שהוא בין כן ולא) בקרב הפלסטינים הישראלים גבוה פי 2.5 מזה של הפלסטינים בשטחים (17% לעומת 6.7%). התומכים במידה כלשהי בקביעה כי ליהודים יש קשר לארץ מהווים 8.2% מכלל המשיבים מהשטחים וכפליים ויותר מהשיעור הזה, 18.4%, מהפלסטינים בישראל. נתונים אלו דומים (אם כי לא זהים, בשל ההבדל בניסוח השאלות) לממצאיו של סמוחה משנת 2010.¹² לעניינו, חשוב לשים לב להבדל בין שתי קבוצות הפלסטינים בעניין עקרוני זה. להבדיל, המשיבים היהודים לא מכחישים (בממוצע קבוצתי) את הקשר הפלסטיני לארץ, וממוצע התשובות שלהם לשאלה 4.1 עובר את קו ההסכמה (4.86), בדומה לתשובתם בנוגע לזכות הפלסטינים למדינה בארץ או בחלק ממנה (שאלה 3.6 לעיל). במילים אחרות, הנטייה להכחיש את הקשר של האחר לארץ ואת זכותו למדינה חזקה מאוד אצל הפלסטינים בשטחים וחזקה למדי גם אצל הפלסטינים בישראל, אך נמוכה יותר אצל המשיבים היהודים. את ההבדל הזה אפשר להסביר ביחסי הכוח (הנכבש לא מעוניין לתת הכרה לכובש); בתפיסה הישראלית בדבר הצורך בפיוס (ולו מכיוון שהכנעת העולם הערבי היא בלתי אפשרית), בתפיסה פחות שכיחה בין המשיבים מהשטחים; או בהבדלים בין עם יליד הרואה באחרים פולשים גרידא ובין עם שמתקבץ לארץ שנתפסת בעיניו כמולדתו ההיסטורית ומתקשה להכחיש לחלוטין את קיומה של הקהילה המקומית.

5. על אלימות

במוקד השאלות בנוגע לאלימות עמד היחס לאלימות בסכסוך הישראלי-פלסטיני והדרכים השונות להבין את האלימות הזאת, להצדיק אותה או לשלול אותה. השאלות נוסחו בצורות שונות כדי לאפשר ביטוי למגוון עמדות וכדי לאפשר ניתוח עשיר יותר. הנשאלים התבקשו לחוות דעתם על קביעות בדבר ביצוע פשעי מלחמה על ידי ישראלים ועל ידי פלסטינים, הריגת חפים מפשע על ידי שני הצדדים, וכן על מבצע ישראלי קונקרטי – עופרת יצוקה, שנערך כאמור זמן קצר יחסית לפני הסקר. שאלה נוספת הייתה על השימוש בכוח כאמצעי לפתרון הסכסוך. תשובות המשיבים מפורטות בטבלה 5.

טבלה 5. אלימות והצדקתה

היגד	יהודים-ישראלים	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
5.1 ישראל מבצעת פשעי מלחמה	2.40	6.31	6.32
5.2 הפלסטינים מבצעים פשעי מלחמה	4.70	2.74	1.88

12 שם, עמ' 59; כ-75% מהפלסטינים הישראלים שהשתתפו בסקר גרסו כי היהודים הם מתיישבים זרים שגזלו את הקרקע מבעליה.

6.54	6.27	2.09	5.3 מבצע עופרת יצוקה לא היה מוצדק מכיוון שהוא היה נגד אזרחים חפים מפשע
1.33	1.83	5.81	5.4 מבצע עופרת יצוקה היה מלחמת מגן ולפיכך מוצדק
2.39	2.86	5.21	5.5 פלסטינים פוגעים בחפים מפשע ככוונה תחילה
6.12	5.81	1.44	5.6 ישראל פוגעת בחפים מפשע ככוונה תחילה
4.69	3.51	2.22	5.7 ניתן לפתור את הסכסוך הישראלי-פלסטיני רק באמצעות כוח

הפלסטינים בשטחים ובישראל שותפים במידה רבה לקביעה כי ישראל מבצעת פשעי מלחמה (שאלה 5.1), בניגוד ליהודים הישראלים ששוללים קביעה הזו. בתשובה להיגד זה מתקבצות שתי הקבוצות הפלסטיניות לקבוצה סטטיסטית אחת, אף שהפלסטינים בישראל לא חווים את המתקפות הישראליות בשטחים באופן ישיר. הפלסטינים בשטחים ובישראל שותפים גם לשלילת הקביעה שהפלסטינים מבצעים פשעי מלחמה (שאלה 5.2), אולם בהשוואה בין שתי הקבוצות יש הבדל סטטיסטי מובהק — יותר פלסטינים בישראל מאשר פלסטינים בשטחים מתייחסים לחלק מהמתקפות הפלסטיניות כאל פשעי מלחמה. נתון זה עולה בקנה אחד עם תשובות קודמות שבהן דחו הפלסטינים בישראל את נקודת המבט הישראלית, אך בה בעת גם ביקרו את המהלכים הפלסטיניים.

כך גם היחס אל מבצע עופרת יצוקה שניהלה ישראל ברצועת עזה בשנת 2009. מבצע זה הוגדר על ידי ישראל כמבצע להגנה עצמית, ואילו הפלסטינים ומוסדות בינלאומיים ביקרו אותו. קביעה אחת (שאלה 5.3) ביטאה את הטענה כי אי אפשר להצדיק את המבצע בשל ההרג הנרחב של אזרחים חפים מפשע שהיה כרוך בו. התשובות לטענה זו חילקו את המשיבים לשתי קבוצות מובחנות סטטיסטית — זו של הפלסטינים וזו של היהודים-ישראלים, שדחו לחלוטין את הטענה. בשאלה אחרת (5.4) התבקשו המשיבים להתייחס לקביעה מנוגדת שהצדיקה את המבצע הצבאי בטיעון שהוא נועד להגן על אזרחי ישראל. הישראלים הסכימו לטיעון הזה ברמה גבוהה מאוד, ושתי הקבוצות הפלסטיניות התנגדו לו בתוקף. עם זאת, גם בתשובה להיגד זה ניכר הבדל בין האוכלוסיות הפלסטיניות — שיעור הפלסטינים בשטחים שהביעו תמיכה כלשהי בטיעון המצדיק את המתקפה היה 4% בלבד, לעומת 8% אצל הפלסטינים בישראל.

בשאלות המתייחסות להריגת חפים מפשע (שאלות 5.5 ו-5.6) נטה ככל צד להסכים לטענה בדבר ההרג המכוון על ידי הצד האחר ולדחות את ההרג המכוון בידי אנשיו (אם כי יותר יהודים-ישראלים מסכימים עם הטענה שהצד שלהם מעורב בהרג שכזה). בשתי השאלות הללו התקבצו הקבוצות הפלסטיניות לקבוצה סטטיסטית אחת, והנטייה של הפלסטינים בישראל להתקרב לעמדה היהודית-ישראלית אינה באה לידי ביטוי סטטיסטי מובהק, אם כי הממוצעים מסגירים את קיומה השולי.

התשובות לשאלות הללו משקפות אמונות הנפוצות בסכסוכים מתמשכים, ובכלל זה בסכסוך הישראלי-פלסטיני. החברים בכל צד מאמינים כי המטרות שלהם מוצדקות (לעיתים קרובות ההצדקה היא פעולה מתוך הגנה עצמית); שהם הקורבנות והצד האחר הוא התוקפן; ושהם צודקים ויריביהם טועים. לשם כך בוחרים אנשים

להתייחס למידע המציג אותם באור חיובי יותר ונוטים לפרש את האירועים באופן מוטעה.¹³

בשאלה נוספת התבקשו המשיבים להתייחס לקביעה כי השימוש בכוח הוא לבדו יכול להביא לפתרון הסכסוך. בסוגיה זו התמקמו הפלסטינים בישראל בתווך בין הפלסטינים בשטחים שקיבלו את הטענה במידה מתונה ובין היהודים שדחו אותה בתוקף, באופן שיצר שלוש קבוצות נבדלות זו מזו. כאן יש מקום לשאול מדוע יותר משיבים מקרב הפלסטינים בשטחים סבורים שרק שימוש בכוח יביא פתרון, וההשערה המוצעת היא שזו אחת המסקנות של כישלון תהליך אוסלו, שהבהיר שישראל לא תפנה מרצונה את הגדה המערבית כדי לאפשר הקמת מדינה פלסטינית ריבונית. לכך יש להוסיף שעבור הפלסטינים – להבדיל מהתפיסה הבסיסית של היהודים בישראל – עצם הימצאות צה"ל בשטחים (ואפשר לומר גם עצם קיומה של מדינת ישראל) הוא תוצאה של שימוש בכוח, והדרך להתמודד עם כוח היא הפעלת כוח נגדי. הפלסטינים אזרחי ישראל, כאמור, נמצאים בתווך בין שתי דעות אלו.

6. עתיד הארץ

באשכול שאלות זה התבקשו המשיבים להציג את מידת הסכמתם בנוגע לחמישה פתרונות עתידיים אפשריים. העובדה שניתנו חמישה תרחישים ולא רק אחד ('פתרון שתי המדינות') או חלופה כלשהי ('מדינה דו-לאומית'), אפשרה למשיבים להתייחס גם לחזון אידיאלי ולא רק לפתרונות המבוססים על הסכמה. בטבלה 6 להלן מוצגות תשובות המשיבים לחמש האפשרויות שהוצגו בפניהם.

טבלה 6. תשובות לשאלת הפתרון העתידי

היגד	יהודים-ישראלים	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
6.1 הפתרון הטוב ביותר לסכסוך – מדינה ערבית מהים לנהר	1.80	4.43	5.04
6.2 הפתרון הטוב ביותר לסכסוך – מדינה אסלאמית מהים לנהר	1.81	4.94	4.87
6.3 הפתרון הטוב ביותר לסכסוך – מדינה יהודית מהים לנהר	2.48	2.49	1.54
6.4 הפתרון הטוב ביותר לסכסוך – מדינה יהודית-ערבית דמוקרטית מהים לנהר	1.71	3.67	2.75
6.5 הפתרון הטוב ביותר לסכסוך – פתרון שתי מדינות	4.43	4.16	2.50

אחת המסקנות העולות מהתשובות היא שאף פתרון לא נתמך במידה רבה על ידי כל היהודים-הישראלים. הפתרון היחיד שזכה לממוצע שהיה מעל לקו התמיכה היה

פתרון שתי המדינות, אולם בשיעור תמיכה זעום בלבד. בד בבד, אין הסכמה פנים-יהודית גם על החזונות החלופיים. המשיבים היהודים, כך עולה, אינם מעוניינים להיות כובשים במדינה יהודית גדולה, לא רוצים מדינה אחת משותפת עם הפלסטינים מהים עד הנהר ולא רוצים לחיות תחת שלטון ערבי או אסלאמי. כך, כברירת מחדל, עולה פתרון שתי המדינות בתמיכה קטנה בלבד.

הפתרונות שהועדפו על ידי הפלסטינים משתי הקבוצות היו מדינה ערבית או מדינה אסלאמית על כל שטח פלסטין ההיסטורית (מהים עד הנהר). התמיכה בשני הפתרונות הללו הייתה דומה אצל הפלסטינים בשטחים והפלסטינים אזרחי ישראל. העובדה שרמת התמיכה בכל אחד מהפתרונות לא חצתה את דירוג 5.1 מעידה כנראה על רמת אי-אמון גבוהה יחסית ביכולת להגיע לפתרון, וכן על המחלוקת העמוקה בין הזרם הלאומי לזרם האסלאמי, שבאה לידי ביטוי בתחומי הרשות הפלסטינית, בישראל ובמזרח התיכון בכלל. אולם למרות המחלוקת הפנימית, בשתי שאלות אלו (6.1 ו-6.2) התקבצו הפלסטינים לקבוצה אחת והיהודים-הישראלים לקבוצה אחרת. הפתרון של מדינה יהודית בכל השטח, היינו סיפוח השטחים על ידי ישראל, נשלל על ידי שלוש הקבוצות. בתשובה לשאלה זו הפלסטינים הישראלים והיהודים-הישראלים יצרו קבוצה אחת והפלסטינים בשטחים קבוצה אחרת. ניתן להניח שההתנגדות המתונה יותר של הפלסטינים הישראלים למדינה יהודית רחבה נובעת מניסיון חייהם כאזרחים ישראלים לעומת חוויית חייהם של הפלסטינים בשטחים תחת משטר ישראלי צבאי. נקודה חשובה לענייננו היא שהפלסטינים בישראל נבדלים מהפלסטינים בשטחים גם ביחסם לפתרון המדינה הדמוקרטית האחת וגם ביחסם לפתרון שתי המדינות. ביחס למדינה האחת הם יוצרים קבוצה מובחנת, המתקרבת לקו ההסכמה באשר למדינה אחת כפתרון הראוי, בזמן שהיהודים הישראלים והפלסטינים בשטחים דוחים אותו בתוקף. שיעור התמיכה בפתרון הזה (כלומר אלו שדירגו את תשובתם מ-5 עד 7) היה 12.6% בקרב המשיבים היהודים, 21.6% בקרב הפלסטינים בשטחים ו-33.1% מהמשיבים הפלסטינים אזרחי ישראל. ביחס לפתרון שתי המדינות שותפים הפלסטינים בישראל לתמיכתם המתונה של הנשאלים היהודים-ישראלים בפתרון. כלומר יש להם מצע משותף עם הפלסטינים בשטחים (מדינה ערבית/אסלאמית) מחד גיסא ועם היהודים בישראל (שתי מדינות לשני עמים) מאידך גיסא. מפרספקטיבה זו — התמיכה המסוימת שהביעו בפתרון שתי המדינות — ניתן לקרוא מחדש את קביעותיהם של הפלסטינים בישראל שהוצגו לעיל (טבלה 1) בנוגע לרצונם בשלום, נחיצותו של השלום בעיניהם וראייתם את הפלסטינים כמי שאינם מעוניינים בשלום. במבט רחב יותר אפשר להציע כי יחסם החיובי לפתרון של הסדר והתנגדותם היחסית לאלימות קשורים במידה כלשהי לתפיסתם שאינה שוללת את זכויות היהודים באופן גורף (טבלה 3). על הסיבות לכך בדיון המסכם.

7. יחסים הדדיים ודימויים

כדי להרחיב את התמונה התבקשו המשיבים לדרג את עמדותיהם ביחס להיגדים נוספים הקשורים לראיית האחר גם ברובד התאורטי והחברתי.

טבלה 7. יחסים הדדיים ודימויים

היגד	יהודים- ישראלים	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
7.1 בעומק ליבם, רוב הפלסטינים רוצים בהיעלמות ישראל	4.78	5.81	6.38
7.2 בעומק ליבם, רוב היהודים בישראל רוצים בהיעלמות הפלסטינים	3.82	5.64	6.16
7.3 הייתי מעוניין ליצור קשרים חברתיים עם בני העם השני	5.11	4.44	3.71
7.4 המאבק הישראלי-פלסטיני המשותף נגד הכיבוש הוא דבר חיובי	3.91	4.92	4.24

התשובות לשאלה הראשונה באשכול מצביעות על כך ששלוש הקבוצות גורסות שרוב הפלסטינים רוצים בהיעלמות ישראל, אלא שמידת הביטחון שונה. הפלסטינים בשטחים דירגו את ההיגד בציון הגבוה ביותר, ולאחריהם הפלסטינים הישראלים והיהודים. לעומת זאת, שתי קבוצות הפלסטינים מאוחדות בדעתן שרוב היהודים-הישראלים רוצים בהיעלמם (ולו בעומק ליבם), ואילו היהודים הישראלים ניצבים בקבוצה נפרדת, השוללת קביעה זו במידת מה.

מהתשובות הללו אפשר להסיק שתודעת הסכסוך אצל הפלסטינים בשטחים היא הגבוהה ביותר. הנשאלים מקבוצה זו העריכו שהדעה הרווחת בחברה שלהם היא שעדיף כי היהודים ייעלמו ומשוכנעים שכך רוצים גם היהודים (כך עלה גם מתשובותיהם בנוגע לרצונם, או אי-רצונם, של היהודים בשלום). הפלסטינים בישראל חיים אף הם בתודעת סכסוך, אבל פחותה מזו של הפלסטינים בשטחים, כפי שעולה מכך שגם לשאלה בדבר רצון הפלסטינים וגם לשאלה בדבר רצון היהודים בהיעלמות הצד השני הם העניקו ערכים נמוכים יותר. לעומת זאת, היהודים בישראל חיים בתודעה של סכסוך קל. לדעתם, הפלסטינים רוצים בהיעלמותם אך לא במידה רבה (אפשר אף להציג זאת כהכחשה, בהתחשב בכך שהמשיבים הפלסטינים דירגו היגדים אלו בניקוד גבוה). הישראלים פחות מעוניינים באיון הפלסטינים מאשר הפלסטינים באיון הישראלים.

על השאלה בדבר הרצון לקשרים ידידותיים עם בני העם השני (7.3) ענו היהודים במידה בינונית של חיוב, הפלסטינים בשטחים בהתנגדות מתונה, ואילו הפלסטינים בישראל בחיוב מתון, פחות מאשר זה היהודי. כלומר גם בתשובה לשאלה זו נמצאים הפלסטינים הישראלים בתווך בין שתי קבוצות הרוב, והתשובה היא למעשה תמונת ראי לשאלה הקודמת – ככל שתודעת הסכסוך מתונה יותר (או הכחשת הסכסוך עמוקה יותר) עולה הנכונות – או הצורך – ביצירת קשרים חברתיים, ולהיפך. קשרים חברתיים עם פלסטינים יכולים לאשש עבור הישראלים את הנחתם-תקוותם שהסכסוך איננו מוחלט וכי הפלסטינים מקבלים את נוכחותם בארץ, ובה בעת לחזק את תפיסתם העצמית כשוחרי שלום. עבור הפלסטינים, לעומת זאת, ההתנגדות לקשרים חברתיים מבטאת את ההתנגדות לנרמול המצב הקיים.

בשאלת הפעילות היהודית-ערבית המשותפת והבלתי אלימה נגד הכיבוש מתגלה דגם אחר. ברמה הקבוצתית, הפלסטינים בישראל הם התומכים המובהקים ביותר במאבק המשותף, אם כי תמיכתם היא ברמה בינונית. עבורם (ובראש ובראשונה עבור התומכים) מאבק משותף הוא דרך לשלב בין זהותם הלאומית הפלסטינית וזהותם האזרחית הישראלית. היהודים-הישראלים מתנגדים, אולם קרובים לקו ההסכמה – מאבק משותף במקרה הישראלי-הפלסטיני משמעותו מאבק לא אלים, כך שעבור התומכים זו דרך להביע תמיכה בזכויות הפלסטינים בלי לפגוע בקבוצת המוצא. התמיכה של המשיבים הפלסטינים בשטחים בפעילות כזו נובעת מהרצון להרחיב את מעגלי התמיכה במאבקם, אבל אין הם זקוקים לכך באותה מידה כמו הפלסטינים בישראל.

דיון ומסקנות

ממצאי הסקר מצביעים על דמיון, עד כדי זהות, בתפיסות פוליטיות והיסטוריות של פלסטינים מישראל ופלסטינים מהשטחים. שתי הקבוצות מדגישות את ההיסטוריה הערבית של הארץ, רואות בישראל את האשמה ההיסטורית לסכסוך ומאשימות את ישראל ומעשיה בהתמשכות הסכסוך. ובכל זאת, קיימים גם הבדלים ראויים לציון בין התפיסות של שתי הקבוצות, והם באים לידי ביטוי בשאלות הנוגעות במידת הרצון בשלום, בקבלת הסדר של פשרה וכן ביחס לזכויות היהודים. הפלסטינים הישראלים מביעים רצון בשלום יותר מאשר הפלסטינים בשטחים, תומכים יותר מהם ברעיון שתי המדינות עד כדי הסכמה מתונה והתנגדותם לזכויות היהודים נחרצת פחות מזו של הפלסטינים בשטחים. אומנם ממוצע עמדותיהם קרוב לפלסטינים בשטחים יותר מאשר ליהודים הישראלים, אולם משרע הדעות רחב יותר וקיימים הבדלים ענייניים (מובהקים מבחינה סטטיסטית) בעמדות בינם ובין הפלסטינים בשטחים.

מבין 39 ההיגדים שנבחנו התלכדה קבוצת הפלסטינים בישראל עם הפלסטינים בשטחים ב-15 היגדים, ורק ב-3 עם קבוצת היהודים. ב-3 היגדים התקבצו שלוש הקבוצות לקבוצה סטטיסטית אחת, וב-18 היגדים התקבצו הפלסטינים בישראל כקבוצה סטטיסטית נבדלת משתי הקבוצות האחרות. ב-17 מבין 18 המקרים שבהם התקבצו הפלסטינים מישראל לקבוצה נבדלת היה ממוצע תשובותיהם בתוך, כלומר בין הפלסטינים בשטחים ליהודים אזרחי ישראל, אך קרובים יותר לתשובות הפלסטינים. במילים אחרות, הם יצרו וריאציה ייחודית לעמדת הפלסטינים בשטחים. הממצאים מלמדים כי הפלסטינים בישראל והפלסטינים בשטחים אווזים בדעות דומות בנושאים הקשורים לזכויות הפלסטינים, להיסטוריה הפלסטינית ולשלילת הפגיעה בפלסטינים. לעומת זאת, בכל הקשור לזכויות היהודים, למידת הקבלה של השיח הישראלי ולביקורת על ההתנהלות הפלסטינית, דעותיהם שונות. לדוגמה, התמיכה בזכות הפלסטינים למדינה חזירה את שתי הקבוצות הפלסטיניות לקבוצה אחת, ולעומת זאת הסכמתם עם הטענה של היהודים יש זכות למדינה פיצלה אותם לשתי קבוצות. אומנם שתי הקבוצות שללו את הטענה, אבל מידת ההתנגדות של הפלסטינים הישראלים הייתה פחותה באופן מובהק. בהטלת האחריות לנכבה על ישראל ניצבו כל הפלסטינים באותו

מחנה, ואילו בשאלה על מידת האחריות הפלסטינית לנכבה הם נבדלו, ומידת הסכמתם של הפלסטינים מישראל עם ההיגד הייתה גבוהה יותר מאשר זו של הפלסטינים בשטחים. התמיכה בהיגד כי לערבים היסטוריה ארוכה וקשרים לארץ הייתה זהה בשתי הקבוצות הפלסטיניות, אך הן נבדלו במידת ההסכמה שלהן עם ההיגד בדבר ההיסטוריה והזיקה של היהודים לארץ, ומידת ההסכמה של הפלסטינים בשטחים הייתה נמוכה יותר. שלילת מבצעי צה"ל בעזה הציבה את כלל הפלסטינים במחנה אחד, אך הקביעה המציגה את ההצדקה הישראלית – הגנה עצמית – פילגה ביניהם, ויותר משייכים מהפלסטינים הישראלים קיבלו הצדקה זו. כך גם בנוגע לטענה כי ישראל מבצעת פשעי מלחמה. טענה זו הציבה את כל הפלסטינים במחנה אחד של הסכמה, ולעומת זאת הטענה שהפלסטינים מבצעים פשעי מלחמה פילגה ביניהם, ומידת ההסכמה של הפלסטינים מישראל לקביעה זו הייתה גבוהה יותר. התמיכה בטענה כי לפלסטינים נרדפים עומדת הזכות לבוא לארץ איחדה בין האוכלוסיות הפלסטיניות, אך ראיית הארץ כמקום מקלט ליהודים נרדפים פילגה ביניהן. הפיצול הזה מעיד כי הפלסטינים בישראל הם שותפים מלאים לשיח הפלסטיני הלאומי ורמת הביקורת שלהם על ההתנהלות הישראלית דומה לזו של הפלסטינים בשטחים. אלא שבו בזמן הם נוטים לקבל גם טיעונים מהשיח הישראלי-ציוני ומידת ההתנגדות שלהם להכרה בזכויות היהודים היא נמוכה יותר. ממצא זה דומה לממצאם של גאנס ומהנד. במחקרם כ-80% מהנשאלים (כולם פלסטינים מישראל) הגדירו את ישראל כתופעה קולוניאלית שהוקמה בניגוד לכללי הצדק, אך בה בעת כ-60% מהנשאלים ענו כי ליהודים זכויות בארץ.¹⁴

ההבדלים בסקר הנוכחי בין עמדות הפלסטינים בישראל בשאלות אלו לעמדות הפלסטינים בשטחים מוצגים בטבלה 8.

טבלה 8. ממדי התמיכה בטענות ציוניות – טענות נבחרות*

היגד	פלסטינים בישראל	פלסטינים בשטחים
ליהודים זכות למדינה בארץ	21	4
ליהודים היסטוריה בארץ וקשר אליה	18.8	6.3
ליהודים זכות להגיע לארץ כמקלט	21.8	15.2
ההתנגדות הערבית למדינה יהודית מונעת שלום**	52.4	34
הפלסטינים מבצעים פשעי מלחמה	19.8	10.3

* שיעור המשיכים באחוזים

** אין ליחס למניעת השלום ערך שלילי בהכרח בעיני המשיכים בשל השיעור הגבוה שהצהיר על התנגדות להסכם שלום

14 ע'אנס ומצטפא, "אל-פלסטינין פי אסראאיל", עמ' 16; וראו גם שאלון סמוחה לעניין זה: סמוחה, לא שוברים את הכלים.

מהן הסיבות האפשריות להבדלים אלו ומה ניתן ללמוד מהם?

סמוחה ורוחאנה גרסו שעיקר תהליך הישראליות של הערבים בישראל הוא אינסטרומנטלי ואין לו השפעה על תפיסותיהם.¹⁵ ממצא עיקרי העולה ממחקר זה הוא שהתפיסה ההיסטורית-לאומית הבסיסית של הפלסטינים בישראל אכן זהה בעיקרה לזו של הפלסטינים בשטחים. אלו כאלו רואים בפלסטין את ארצם ולא את מולדתם של היהודים. הם שואפים להפוך אותה לארץ ערבית או אסלאמית וסבורים שהיהודים משתמשים באלימות רבה כדי להשיג את מטרותיהם ושהם לא מעוניינים בשלום. מבחינה זו, אי אפשר לדבר על "ישראליות של התודעה". עם זאת, ממצאי המחקר הנוכחי מעידים על פתיחות רבה יותר לשיח הישראלי-יהודי בקרב הפלסטינים בישראל ועל כך שאפשר לזהות שינוי שאיננו אינסטרומנטלי בלבד (היינו שימוש בשפה העברית וכיו"ב), אלא גם שינוי ערכי-תפיסתי, שעיקרו קבלה מסוימת של טיעונים ציוניים והתנגדות פחותה יותר לזכויות היהודים בארץ. שינוי זה בא לידי ביטוי בהשוואה בין עמדותיהם לעמדותיהם של הפלסטינים בשטחים.

להבדלים בין התפיסות של שתי קבוצות הפלסטינים עשויים להיות שני הסברים. האחד, המגע בין מוסדות המדינה ומייצגיה ובין האזרחים הערבים בישראל אינו מתבסס על הפעלת כוח גלוי (למרות קיומם של יוצאי דופן בולטים, כמו אירועי אוקטובר 2000) ומתקיימים בו מרחבים שוויוניים באופן יחסי, דוגמת מערכת הבריאות. מכאן שלפלסטינים הישראלים מגוון מגעים והיכרויות עם החברה היהודית, המאפשר להם לחוות את האחר לא רק כקולוניאליסט-כובש ולהתודע למורכבות החברה בישראל ולצרכיה. הסבר זה מתכתב עם תאוריית המגע של גורדון אולפורט (Allport), על פיה מגע עם קבוצה אחרת מקטין את העוינות כלפיה ומגביר הבנה הדדית.¹⁶

הסבר אחר קשור להבדלים באופי המשטר שתחתיו הן חיות. הפלסטינים בשטחים חיים תחת משטר צבאי וללא זכויות אזרח, ואילו הפלסטינים בישראל הם בעלי זכויות אזרחיות במדינה דמוקרטית (ולו פורמלית). הראשונים חיים באזור לחימה וחווים פגיעות מתמשכות בנפש, פשיטות צבאיות ומעצרים, אך אלו הישראלים כמעט שאינם חווים זאת. אלפי פלסטינים בשטחים נהרגו מידי צה"ל מאז שנת אלפיים ועד ביצוע הסקר בעוד שמספר הפלסטינים בישראל שנהרגו באותה תקופה בידי כוחות הביטחון עמד על כמה עשרות בודדות.¹⁷ ניתן להציע שמצבם של הפלסטינים הישראלים בהשוואה לפלסטינים מהשטחים מביא לכך שיוכלו לקבל, ולו במקצת, מרכיבים מסוימים בשיח היהודי-ישראלי. במילים אחרות, תוצאות הסקר מחזקות את ההנחה כי ככל שאנשים נתונים במשטר נוקשה ואלים יותר וחשים מאוימים יותר, היכולת שלהם להיפתח לטענות יריביהם פוחתת. עם זאת, תוצאות הסקר מורות כי רמת סכסוך נמוכה יותר אינה מביאה לזניחת אמונות היסוד של קבוצת ההשתייכות.

15 Rouhana, *Identities in Conflict*, pp. 134–135, 185; Smooha, "The Advance and Limits," p. 29
16 Gordon Allport, *The Nature of Prejudice*, Cambridge, Mass.: Addison Wesley, 1954

וערכונה ראו: Thomas F. Pettigrew, "Generalized Intergroup Contact Effects on Prejudice," *Personality and Social Psychology Bulletin* 23/2 (1997), pp. 173–185

17 ג'ון בראון, "15 שנים אחרי: 51 אזרחים ערבים נהרגו בידי המשטרה מאז אוקטובר 2000", שיחה מקומית, 4 באוקטובר 2015.

מכאן גם הצעה להבחנה נוספת באשר לתהליכי ישראל־יזציה: אלו יכולים לבוא לידי ביטוי — מעבר לפרקטיקות של חיי היום־יום כגון דיבור בעברית וצריכת תקשורת ישראלית — בנכונות להכיר טיעונים מתוך השיח היהודי־ציוני ולקבלם במידת מה, ללא ויתור על האתוס הפלסטיני ותוך הכלתם בהשקפת עולם פלסטינית לאומית. מהלך כזה, שאולי נכון יותר לנסחו כתהליך הכרה באחר ולא ישראל־יזציה, מתרחש בקרב הערבים בישראל במידה מצומצמת אך בעלת משמעות, ולא כתוצאה מ"צריכת תודעה" באמצעים אלימים כפי ששאפו קברניטי מדינת ישראל במהלך האינתיפאדה השנייה, אלא להיפך, מתוך מגע אזרחי. ייתכן שבכך אפשר למצוא חיזוק לטענה שככל שרמת השוויון עולה והמגע בין הצדדים אלים פחות, גדלה הנכונות לקבלה הדדית.

מדור מיוחד : ערבית/עברית ומה שביניהן

מוקדש לזכרו של יוחנן אליחי (1926-2020)

איך כדאי ללמוד ערבית, או מה בין הערבית הספרותית לערבית המדוברת

יוחנן אליחי

במדינת ישראל מדברים שפות רבות, ובעיקר עברית כמוכּן. שפה דומיננטית אחרת היא הערבית בלהגה הפלסטיני — שפתם של הערבים הפלסטינים שישבו בארץ מאות שנים לפני הקמת המדינה והפכו לאזרחיה ב־1948. בשורות אלה ארצה לספר קודם כול על הגעתי לארץ, בחור צעיר לא יהודי, ועל פגישתי עם השפה הערבית, שאותה אני חי משנת 1946 ועד היום. באמצעות הסיפור נתוודע לעושרה של השפה הערבית ונגלה את הבעיות בלימודה ואת הפתרונות להן.

ובכן, בילדותי במשפחה נוצרית באזור פריז שמעתי על השפה העברית במסגרת לימוד התנ"ך. כשהייתי בן ארבע־עשרה מצאתי ספר דקדוק של העברית התנ"כית. התלהבתי מהאותיות העבריות והעתקתי אותן מתוך סקננות. באותה תקופה פרצה מלחמת העולם השנייה, ובשנת 1940 פלשו הגרמנים הנאצים לצרפת. אני ראיתי אותם ברחובותינו ביוני 1940. הכיבוש הגרמני נמשך עד 1944, ובאותה תקופה סבתא שלי אמרה: "אנו סובלים, אבל היהודים סובלים יותר". כאשר החיילים האמריקאים הגיעו לפריז הם תלו ברחובות תמונות גדולות של מראות השואה. רק אז נודע לנו על גורלם של היהודים. תקפני הלם. הטלטלה והחוויה עוררו בי רצון להיות שותף לחלום הציוני.

אך עוד לפני הגשמת החלום הציוני חיכתה לי חוויה אחרת. בשנת 1946, בהיותי בן עשרים, התגייסתי לצבא צרפת, ובמסגרת שירותי נשלחתי ללבנון ללמד צרפתית בבתי ספר במדינה. כשפגשתי את מנהל בית הספר בהרי הלבנון אמרתי לו: "אבלה כאן שנה אחת, אני רוצה ללמוד את השפה; איפה אפשר לקנות מילון של הערבית המדוברת?" המנהל צחק וענה: "אין דבר כזה!". או אז חשבתי בליבי: אם כך, אני אכין מילון כזה לעצמי. קניתי מחברות וכל השנה אספתי מילים ומשפטים. לא ידעתי שגם שבעים שנה לאחר מכן אמשך לעסוק באותה משימה.

כשהייתי בלבנון הבנתי את מקומן של השפה הספרותית והשפה המדוברת, על להגיה השונים, בחברות ערביות. רבים טועים לחשוב כי השפה המדוברת מיועדת לילדים או לאנשים פשוטים, לא מלומדים, והשפה הספרותית יפה למבוגרים המשכילים. המציאות היא אחרת, כפי שהתחוויר לי בשהותי בלבנון.

באחת הפעמים ראיתי ילד בכיתה כותב כמה שורות על פתקה ומעביר אותה לאחיו. לאחר שלקחתי מידו את הפתקה הופתעתי לגלות בה טקסט בערבית ספרותית. לעומת זאת, במקרה אחר ראיתי ושמעתי את נשיא לבנון מדבר עם הפטריארך ראש הכנסייה המארונית בשפה מדוברת בלהג הלבנוני. אכן כן, מדברים בשפה המדוברת וכותבים

בשפה הכתובה (הספרותית). את השפה המדוברת לומדים מגיל רך ממה ששומעים בחיי יום-יום, בבית וברחוב, ואילו את השפה הספרותית לומדים בבית הספר. אבל כיצד לומדים האנשים הזרים, ומה הם לומדים קודם? מניסיוני, עדיף ללמוד קודם את השפה המדוברת, זו ששומעים כשיוצאים לרחוב, ואחרי כמה חודשים או שנים אפשר להתחיל ללמוד את השפה הכתובה. עדיף לא ללמוד את שתיהן בעת ובעונה אחת, משום ששתי השפות קרובות ודומות, והלומד עשוי להתבלבל ביניהן. מובן שמותר לחשוב אחרת, ולמשל ללמוד לכתוב קצת מההתחלה וכך לדעת לקרוא כמה מילים בשלטים ברחובות וגם בכותרות העיתונים, בלי לחכות שנים.

לפי הנאמר לעיל, אני למדתי קודם את השפה המדוברת; שמעתי, רשמתי, שאלתי אנשים. פעם דיברתי עם זקן ושאלתי אותו: "למה אומרים כך (ואחרת במקרה דומה)?" הזקן ענה לי: "לשפה המדוברת אין כללים! כמו שעולה לך לפה אתה יורק!". מובן שגיליתי מהר שאין זה נכון. לכל שפה (אפילו של שבטים בג'ונגל) יש כללים כגון לשון יחיד ורבים, זכר ונקבה, הטיית פעלים ומערכת זמנים: עבר, הווה, עתיד, ציווי. לכן בחיבור מילון קטן לעצמי השתדלתי לרשום צורות של זכר, נקבה ורבים לכל שם עצם. לכן שאלתי את אותו הזקן: "איך אומרים גיבן, גיבנת וגיבנים?" המילה האחרונה הפתיעה את איש שיחי, והוא צחק ואמר: "ברבים? אף פעם לא ראיתי כמה אנשים כאלה ביחד!". מקרה אחר: בקוקה קולה יש בועות? — כן. ואיך אומרים בועה אחת? כששאלתי מורה בבית ספר את השאלה הזאת, היא הופתעה, הייתה נבוכה וענתה: "אבל תמיד יש הרבה!". מימי ילדותה ועד ליום שבו שאלתי אותה היא לא שמעה את המילה בועה בלשון יחיד. ומכיוון שאין מילון ערבי לשפה המדוברת, אין גם מקום לחפש בו מילה זו. הבנתי שלמעשה הערכים מדברים בלהג המקומי על פי מה שהם שמעו כל השנים מילדותם. אבל אל דאגה; פגשתי פעם שני אנשים שאמרו לי "גיבנים" (מִחְרָרִיץ) ו"בועה" (פִּקְיעָה) כמילים שהם שמעו.

כדי לחקור שפה חיה, צריך לדעת מהו האופן שבו יש לשאול את הדוברים. הודות לכמה טעויות למדתי בחלוף הזמן מה לא לעשות. פעם שאלתי גברת אחת "אפשר להגיד כך וכך בערבית?", והיא ענתה לי מייד: "כן, בוודאי". לשאלתי הבאה אם אי פעם היא שמעה דבר כזה, ענתה לי "לא, אף פעם לא". מכך הסקתי שהמשמעות של תשובתה הראשונה הייתה "אתה רוצה לומר כך, למה לא? אתה חופשי. מי אני שאמנע ממך לומר מה שאתה רוצה?". פעם אחרת שאלתי ילד ערבי איך קוראים לילד שמרמה במשחק. תשובתו הייתה "יא חֶמָאר!" (חמור!).

אפשר להמשיך בסיפורים כאלה עוד ועוד, אבל ברצוני לעבור לנושא אחר, והוא מדוע השפה המדוברת לא נכתבת באותיות ערביות. אומנם בקריקטורות בעיתון נכתבות המילים של הדמויות המצוירות באותיות ערביות בשביל הקורא הערבי, ואף שאין כללים לתעתיק הזה כל קורא ערבי יבין את הכוונה. אבל בעבור זר שלומד את השפה רצוי לכתוב את המילים בשפתו, לדוגמה באותיות עבריות או לטיניות עם תעתיק מדעי מדויק.

העברית למשל, בניגוד לערבית, מאפשרת להבחין בין רֹוֹר (ביפון הוֹן = הוא יהיה כאן), וכך אפשר להקנות ללומד את ההגייה המדויקת של המילים. מקרה אחר, בפועל פֶּתַב צליל הפתח הזה לפתח בעברית, ולעומת זאת בפועל צֶרֶב (הרביץ) בחרתי בקמץ

כדי לציין צליל דומה ל-a באנגלית far, what או בצרפתית câble, tâche. הבחנה זו חשובה מאוד, אולם הכתב הערבי אינו מאפשר זאת. עוד דבר: כדי להבליט את ההברה המודגשת במילה, אני מדפיס אותה באותיות שמנות (בולד). למשל סאַפֶן/סאַפֶין. אם עושים דבר כזה באותיות הערביות ההברה המודגשת מתנתקת מהאותיות השכנות: סאַכִינ — סאַכִי נ.

סיבה אחרונה שבגינה מומלץ לכתוב בתעתיק היא שיש מילים שמשמשות גם בערבית הספרותית וגם בערבית המדוברת, אבל הצורה המדוברת מעוותת במקצת. כך לדוגמה, המילה צַנְדוּק (קופסה) נהגית צַנְדוּק במדוברת. באופן דומה המילה "קטן" בערבית היא צַעִיר בספרותית וְצַעִיר במדוברת. אם הלומד כותב זאת באותיות ערביות سندوق בשביל "קופסה" או زَغِير בשביל "קטן", הוא יתרגל לכתוב כך וכשיתחיל ללמוד את השפה הכתובה, יתבלבל ויטעה. כותב שורות אלה מעריך ואוהב מאוד את הכתב הערבי היפה, אבל במקרה זה עדיף שלא להשתמש בו.

לסיום, אני מבקש לשלוח איחולים לבכיים לכל מי שלומד את השפה הערבית, בשתי צורותיה. מי שמתחיל בלימוד כדאי שידע: גם אחרי שבעים שנה לא עייפם ולא רוצים להפסיק. ולבסוף, חשוב מאוד לזכור: השפה היא מפתח הלב. אללה יַפְק! (אלוהים יצליח [אתכם]!).

ערבית/עברית
דמה שביניהן

על הוראת הערבית המדוברת — ריאיון עם אבשלום פרג'ון

מראיינים: יואב אלון ועידו שחר

בשנים האחרונות נרשמת פריחה בלימודי הערבית המדוברת בארץ. יותר ויותר מסגרות לימוד נפתחות, וקהל הלומדים בהן מגוון. ביקשנו לעמוד על התופעה במפגש עם אבשלום פרג'ון, אחד הכולטים והפעילים שבמורי הערבית המדוברת בארץ, שגם כותב ומוציא לאור ספרי לימוד. פגשנו אותו בביתו שבמושב עופר השוכן למורדות הדרום-מערביים של הכרמל (17 בינואר 2020).

נתחיל את הריאיון בשאלה פתוחה. ספר לנו קצת על עצמך ואיך הגעת לתחום של הוראת הערבית המדוברת.

ערבית היא תחום שקרוב אליי מאוד מילדות. בבית לא דיברו ערבית אף שמשפחת אבי מתגוררת בצפת זה שבעה-עשר דורות והוא ידע ערבית טוב מאוד. לפעמים שואלים אותי מהו מוצאי ואני משיב — פלסטיני. אבל אימי נולדה בעיראק והוריי לא דיברו ביניהם ערבית, אולי כי יש הבדל גדול מאוד בין הלהג העיראקי והפלסטיני. בכל זאת מגיל צעיר השפה עניינה אותי ובבית הספר הריאלי בחיפה למדתי במגמה מזרחנית. בבית הספר הקדישו רק שעה או שעתיים בשבוע לערבית מדוברת, אבל אז התחילה האהבה המאוד גדולה שלי לשפה. אחרי בית הספר המשכתי לעתודה אקדמית ולמדתי שפה וספרות ערבית. שנים ארוכות לא התעסקתי בתחום כי ראיתי את עצמי קודם כול כמוזיקאי. ב-1991 הקמתי את להקת בוסתן אברהם וניגנתי בקאנון. הלהקה שילבה מוזיקה מערבית, ערבית ומזרחית, ופעלה למעלה מעשור בהצלחה רבה. הופענו בארץ ובחו"ל והוצאנו שבעה אלבומים. בשלב מסוים הרגשתי שאני צריך להמציא את עצמי מחדש.

פתאום, ממש במקרה, לפני שמונה שנים חברה מפרדס חנה אמרה לי: "למה שלא תפתח קורס ערבית? יש הרבה ביקוש באזור". וראו זה פלא, תוך כמה שבועות נוצרה דרישה. כעבור חודשיים כבר היו לי שמונה קבוצות — בפרדס חנה, טבעון, חיפה ויפו. ייתכן שההצלחה נבעה מהעובדה שהייתי מוזיקאי מוכר והבטחתי לשלב נגינה בשיעורים. מאז הדרישה רק הולכת ומתגברת. תלמידים שומעים עליי בעיקר מפה לאוזן, וכמעט כל תלמיד מביא עוד אחד לפחות. כרגע יש לי כבר קורסים בארבע רמות שונות, ואני גם מקדיש זמן רב לכתיבה ולהוצאת ספרים.

מאיפה האוזן לערבית המדוברת אם לא מהבית?

אני לא ממש יודע איך נשאבתי לשפה הזו כי כאמור בבית לא שמעתי ערבית. גרתי בחיפה, קרוב מאוד לשכונה הערבית ואדי ניסנאס, ונהגתי לרדת לשם ולדבר. בוסתן אברהם הייתה להקה של יהודים וערבים, אז דיברתי עם חלק מהנגנים בערבית. אבל השינוי הגדול התחיל לפני שמונה שנים. מאז אני מתעסק בעיקר בערבית. אני מלמד ערבית מדוברת ומקדיש זמן רב לקריאה. אני כל הזמן בתהליך של למידה והתעמקות. יש אנשים שיושבים וקוראים רומנים; אני נכנס למיטה עם מילונים. למעשה אני לא קורא שום דבר שלא נוגע לשפה הערבית. מעבר לדיבור בשפה מעניין אותי מחקר השפה — לראות את ההקשרים שלה ואת הקשר בין ערבית ועברית וכן את הקשר לשפה המקראית.

יש לי פינה כזאת בשיעורים. אני לוקח פסוקים מהתנ"ך שקשה להבינם, במיוחד כאלו שיש בהם מילים שמופיעות רק פעם אחת בתנ"ך, מלים יחידאיות. אני מנסה להראות כיצד ידיעה של הערבית עוזרת לנו להבין את העברית התנ"כית. למשל, בסיפור על דוד המלך ואבישג השונמית נאמר: "הַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַיָּמִים, וַיִּכְסְהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יָחַם לוֹ. וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו 'יִבְקְשׁוּ לְאֹדְנֵי הַמֶּלֶךְ נֶעְרָה בְּתוּלָה, וְעִמָּדָה לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ וְתִהְיֶה לוֹ סִכָּנָת; וְשָׁכְבָה בְּחִיקָךָ, וְיָחַם לְאֹדְנֵי הַמֶּלֶךְ'" (מלכים א' א, א-ב). מה זו סוכנת? הרי היו לו מספיק נשים והוא לא היה צריך סוכנת בית. ידיעת הערבית פותרת בקלות את החידה. הפועל סח'ץ משמעותו חם, אז סוכנת היא מחממת. דוגמה נוספת היא פסוק באיוב שמדבר על הצדיק ש"בָּנָה כְּעֵשׂ בֵּיתוֹ" (איוב כז, יח). על פניו זהו דימוי מוזר, לפיו הצדיק בונה את ביתו כמו העש. גם גדול הפרשנים רש"י טעה כשכתב שעש היא תולעת העש. רש"י חי בצרפת ולא ידע ערבית. לעומתו, אלו שידעו ערבית קישרו את המילה עש למשמעותה בערבית, כלומר קן של ציפור. פתאום הדימוי נשמע הגיוני — הצדיק בונה את ביתו כמו שציפור בונה את קינה.

מהי שיטת העבודה שלך? כיצד אתה מלמד ערבית?

ההוראה שלי היא חווייתית; זה לא רק לימוד כללים. אני שם דגש על התרבות הערבית, כלומר על מנהגים, פתגמים ומוזיקה, כדי ליצור עניין. משום כך קראתי לפרויקט "לומדים ערבית בכיף עם אבשלום". בשיעורים אני מקפיד לכבד את השפה ואת הצליל שלה ולכן נותן דגש גדול לדיבור ולהגייה נכונה. אני מסביר לתלמידים שאם לא נהגה נכון את המילים נאמר דברים שלא התכוונו להגיד, למשל ההבחנה החשובה בין חִיית ל־חִיית. אדגים באמצעות מילה עם ארבע גרסאות. המילה חאל משמעותה מצב, וכיף חאלכ — מה שלומך? אבל אם תגיד כיף ח'אלכ המשמעות תשתנה לגמרי ותהיה כעת מה שלום האח של אימך, כלומר דורך. אם תחשוב שאין חשיבות לתנועה הארוכה ותגיד חל, המשמעות שתתקבל תהיה פתרון. ואם במקום חל תגיד ח'ל המשמעות תשתנה לחומץ. יש סיפור ידוע על חיילי צה"ל שנשלחו לעשות מפקד בכפרי הגדה המערבית אחרי מלחמת 1967. הם היו אמורים לומר אחנא מן אל-ג'יש, וג'ינא נחציכם — אנו מהצבא ובאנו לספור אתכם או לפקוד אתכם. אבל הם אמרו נח'ציכם — באנו לסרס אתכם. נקודה אחת על החיית עושה הבדל גדול...

המטרה שלי היא לקרב את האנשים לשפה. רבים ילמדו קורס אחד של חמישה-עשר מפגשים של שעתיים כל אחד ולא ימשיכו. חלקם מגיעים עם מעט ערבית מהצבא, ערבית מחסומים. ברור לי שהם לא ידעו לדבר ערבית ממש, אבל לפחות יקבלו איזושהי תמונה רחבה הרבה יותר מהי ערבית ומהי התרבות. אני מנסה ללמד ערבית של שבירת מחסומים וגם משלב בקורס סיורים בכפרים ערביים. בסוף כל שיעור אני מנגן בקאנון. התלמידים מצפים לכך. זהו זמן התרגעות של כולנו.

את הקבוצה המתקדמת ביותר אני מלמד יחד עם בות'ינה שחאדה, שותפתי לכתיבת הספרים (באין גברים קראו לתרנגול אבו עלי – סיפורים בערבית מדוברת, ושמע קטע – בדיחות בערבית מדוברת. פרטים מלאים וקובצי קול מלאים אפשר למצוא באתר www.avshalomfarjun.com). השיעור כולו מתנהל בערבית. אסור לדבר עברית, אלא אם עלי להסביר משהו שאני רוצה שכולם יבינו.

אני גם נותן שיעורי בית, והרבה. חלקם מבוססים על הספרים של יוחנן אליחי או של מחבר פחות ידוע בשם יוסף מורן שכתב ספרי לימוד מצוינים. חוץ מזה אני שולח מדי שבוע למייל של התלמידים חומר לשיעור שלאחר מכן ותרגול של דברים שלמדנו בשיעור האחרון – משפטים לתרגום, פתגמים ושירים.

מי הקהל שנרשם לקורסים ומהי המוטיבציה שלו?

הקהל מגוון מאוד מבחינת הגיל, אזור המגורים, הרקע החברתי ורמת הערבית. יכולים לשבת אצלי באותה קבוצה נערה בת שבע-עשרה וגבר בן שמונים. בכיתה המתקדמת ביותר שלי ביפו יש תלמיד מבאר שבע ושניים מירושלים. הם מגיעים מרחוק ועושים מאמץ גדול. אם אנסה לאפיין אותם מבחינה פוליטית אומר שרוב תלמידיי ממוקמים במרכז ובשמאל. יש מורים שמושכים אליהם אנשי ימין שרוצים ללמוד ערבית בבחינת דע את האויב. רוב התלמידים שאני נתקל בהם רוצים להכיר ערבים, להבין אותם טוב יותר וליצור איתם תקשורת ואינטראקציה, ולכן הם רוצים ללמוד את השפה. חלקם מספרים שהם עובדים עם ערבים והם רוצים לתקשר איתם בשפתם. אבל יש אחרים שלא דיברו עם ערבי מעולם וזה מסקרן אותם. יש גם כאלה שיודעים קצת ערבית מהבית, אבל מכירים ערבית מרוקאית, עיראקית או סורית ולא את הלהג הפלסטיני. יש כאלה שהגיעו לרמת הגבוהה ביותר ולומדים איתי כבר שש שנים, ויש כאלה שמצטרפים לרמת מתקדמים אחרי שלמדו במקומות אחרים. כאמור, לצערי, רוב התלמידים יסתפקו בקורס אחד בלבד.

איך אתה מסביר את הפריחה של לימודי הערבית המדוברת בשנים האחרונות?

ישנה טענה שלסדרת הטלוויזיה פאודה חלק בכך. האם אתה פוגש אנשים שאומרים לך שהם מגיעים אליך בעקבות פאודה או שזהו מיתוס?

אני לא בטוח שיש לי הסבר טוב, אבל אולי הדבר קשור למצב הפוליטי ולאישוהו מיאוס מהקיפאון המדיני. מאחר שהפוליטיקאים נכשלו במציאת פתרונות, יש אנשים שמחפשים דרכים להתקרב לבני החברה הערבית ולכן רוצים ללמוד את שפתם. אבל יש גם כאלה שבאים מרקע דתי. יש המון דתיים שלומדים ערבית, חלקם מתגוררים

בהתנחלויות. בנוגע לפאודה, אני לא חושב שזו הסיבה העיקרית. אולי יש לה תרומה מסוימת, אבל לא יותר מכך.

דיברנו על הלהג הפלסטיני, אבל יש הרבה להגים פלסטיניים. אז מה אתה מלמד? להג צפוני, דרומי, פלאחי או עירוני?

בשיעור הראשון אני סוקר את התפתחות השפה, גם הספרותית הקלאסית וגם זו המדוברת ולהגיה השונים. אני מסביר שבאזור שנקרא פעם אל-שאם או סוריה הגדולה — פלסטין, סוריה, לבנון, עבר הירדן — הלהגים קרובים מאוד זה לזה אבל שונים מאוד ביחס ללהגים של צפון אפריקה, עיראק או מצרים, שהם כמעט בבחינת שפות שונות. אז אני מדבר על הלהג הפלסטיני. נכון שיש הבדלים גם בין כפר לכפר — הערבית של תרשיחא היא לא כמו הערבית של מעיליא השכנה שנמצאת מעבר לכביש. יש הבדלים עמוקים יותר בין הלהג של הגליל ללהג של יפו, ירושלים או המשולש, ובטח בינם ובין הלהג של הבדווים בנגב. אני גם מסביר כבר בשיעור הראשון שהכפריים יבטאו את האות קו"ף כקו"ף, ואילו העירוניים יבטאו אותה כאל"ף. ערבי יזהה את מוצאו של הדובר שמולו אחרי דקה של שיחה, לפעמים עד לרמת כפר. אני בחרתי ללמד את מה שאני מכנה הלהג הפלסטיני העירוני. ההבדלים בתוך הלהג הפלסטיני הם מינוריים ולא כאלו שימנעו ממך מלהבין את הנאמר.

אתה כותב בתעתיק לעברית או באותיות ערביות?

אני משתמש בתעתיק. אומנם אני מעודד אנשים ללמוד את הכתב הערבי, ופעם במחזור אף מקיים סדנה מרוכזת בת שש שעות ללימוד הכתב הערבי, אבל מבחינתי זה פחות חשוב. מה שחשוב זה לדעת לדבר ולהבין. בקבוצות מתחילים יש רק תעתיק, אבל צריך להקפיד על תעתיק מדויק שיביא לקריאה נכונה. ברמת מתקדמים מאוד אני כמעט לא עושה שימוש בתעתיק כי כולם יודעים לקרוא ערבית.

אתה מקבל תגובות מהחברים הערבים שלך, אולי המוזיקאים הערבים, על עצם הוראת הערבית?

בהחלט. יש קבוצת פייסבוק שנקראת "אל-ברא'ל אל-לסאניה אל-ערביה לאל-מפרדאת אל-עבריה ואל-אג'ביה", כלומר חלופות לשוניות בערבית. הכרתי את הקבוצה הזאת לפני כשנתיים. יש בה כשלושים או ארבעים אלף חברים. עד לאחרונה היו בה רק ערבים ועכשיו הצטרפו כמה יהודים. הקבוצה עוסקת בנושאים מגוונים הקשורים בשפה. אני פעיל בקבוצה, כותב ומגיב. לפעמים שאלה שמישהו מעלה מעוררת מאות תגובות. כשהתחלתי להגיב, כמוכן בערבית, עוררתי עניין ומבוכה מסוימת — מי זה העוף המוזר הזה, היהודי שמתנסח בערבית ועונה על שאלות? הסקרנות שהתעוררה אצלי הפגישה אותי עם פרופ' עמאד קסיס, רופא בכיר במקצועו ואיש אשכולות עם ידע אדיר בשפה. הכרתי אותו כאשר כתבתי את ספרי באין גברים קראו לתרגול אבו עלי. אחד הסיפורים נכתב על ידי הסופר הלבנוני

סלאם אל-ראסי. אהבתי את הסיפור ורציתי לתרגמו לעברית, אבל המשימה הייתה קשה מכיוון שבסיפור שזורות מילים רבות בסלנג ערבי ישראלי לא יבין. לכן פניתי לחברי הקבוצה וביקשתי עזרה בפענוח של משמעות המלים. בין המגיבים היה פרופ' קסיס. התכתבנו בקבוצה ואחר כך בנפרד, ועד מהרה הוא הציע שניפגש. עם הזמן הפכנו לחברים. הוא נוהג לספר על הקשר שלנו: "אני רואה בחור יהודי שכותב בקבוצה הזו של ערבים, על מלים שחצי מהערבים לא שמעו אותן בכלל. הסתקרנתי — מי הבנאדם ומה הסיפור שלו?". עמאד עזר לי מאוד. חלק מהמילים הוא ידע בעצמו ולפעמים הוא התקשר לקרובי משפחתו בלבנון כדי להגיע למשמעות הסלנג של כפרים בדרום לבנון. בתהליך הזה חברי הקבוצה למדו להכיר אותי ולכבד אותי.

ספר על הספרים שחיברת.

הספרים נכתבו מצורך אמיתי — אין כמעט ספרות שכתובה בערבית מדוברת. סופר ערבי שמכבד את עצמו יכתוב רק בשפה הספרותית. לרשות אנשים שרוצים ללמוד ערבית מדוברת עומדים רק ספרי לימוד ומספר מילונים ישנים שאינם משקפים את השפה החיה והמתפתחת. הם מביאים לידי ביטוי לא יותר משני אחוזים ממה שיש בשפה המדוברת. לכן חשוב לי לנסות להעשיר את הספרות הזאת.

הספר הראשון, באין גברים קראו לתרגול אבו עלי (من قلة الرجال سموا الديك ابو علي), מבוסס על פתגמים. לפתגמים בערבית יש משמעות רבה יותר מאשר בכל שפה אחרת. כותרת כל סיפור שבספר היא פתגם שמאחוריו עומד סיפור. בותינה ואני כתבנו מחדש את הסיפור, אבל הקפדנו להשתמש בשפה המדוברת של היום. יש בספר מאות מילים שאינן נמצאות באף מילון. בכלל, העושר הלשוני בערבית מדוברת הוא עצום. למשל, כמה מילים חלופיות בערבית יש לביטוי "עוף לי מהפרצוף"? חמש, שש, אולי עשר? בערבית מצאתי כמאה וחמישים נרדפות. ערכתי רשימה עם התרגום והפירוש של זה, החל מ"עוף", "תשחרר", "תתאדה" ועד "תראה לי מה רוחב הכתפיים שלך", ורגיני ערץ' כתפר, כלומר תסתובב ותתחפף כך שאוכל לראות מה רוחב הכתפיים שלך. יש אין ספור ביטויים כאלו שמשמשים בשפה כיום ואין להם זכר במילונים.

הספר השני, ספר הבדיחות שמע קטע (وَقَفَّ تَقُولُكَ), התחיל מאיסוף של בדיחות מכל מיני מקורות, לאו דווקא בדיחות בערבית, וכתבתן מחדש. מעבר להצחקה, המטרה היא שדרך הבדיחות הקוראים ילמדו ערבית של רחוב, סלנג. נאלצתי לבחור בדיחה אחת מכל מאה שמצאתי, גם משום שהרבה בדיחות טובות הן גסות ולכן צנזרתי את עצמי. כתבתי את הבדיחה מחדש כדי להכניס כמה שיותר מטבעות לשון וכמה שיותר ביטויים ופתגמים. למעשה הבדיחה היא כלי מהנה ויעיל ללימוד השפה.

תודה ששיתפת אותנו בפרויקט היוצא מן הכלל שלך. מי ייתן והמגמה החיובית של שגשוג לימודי הערבית המדוברת תימשך ואף תתעצם.

הערות פולמוסיות על בית הוצאה עברי של ספרות ילדים ערבית

לואי ותד

"כמעט ואין ספרי פעוטות וילדים בשפה הערבית", הכריזה כותרת המשנה בכתבה שהתפרסמה לפני שנתיים בעיתון כלכליסט.¹ הכתבה עסקה בהוצאת חצבני, מיזמו החדש של עודד חצבני המכוון להוצאת ספרות ילדים בשפה הערבית. קביעה נחרצת זו נאמרת בתדירות גוברת והולכת, ונדמה שהגיע הזמן לבחון אותה לעומק ולחקור מהו מעמדה של ספרות הילדים בשפה הערבית בישראל בפתח העשור השלישי של המאה העשרים ואחת – מהם מאפייניה של הזירה הזו ואילו קולות נשמעים בה. דומה כי הקביעה שהוצגה בכתבה מבטאת נתק הקיים בין העברית והערבית בישראל ועיוורון למכשולים העומדים בפני התפתחות תחום ספרות הילדים הערבית בישראל. נתק זה מקורו בהיפוכים תודעתיים בין מינוריות ומזוירות של התרבות והשפה בהקשר האזורי, והוא מייצר נקודות עיוורון גם אצל גורמים שוחרי טוב הרואים עצמם כפועלים למען השפה או הספרות הערבית.

במאמר זה אטען שקביעות מהסוג שעלה בכתבה הן ביטוי לדחיקה לשוליים, או מינוריזציה, של השפה והספרות הערבית בתוך ההקשר היהודי. דחיקה זו היא כשלעצמה היפוך של המינוריות של מקומה של העברית במרחב הערבי המזרח תיכוני. במילים אחרות, דווקא הישראלים שמנסים למצוא דרכים ליצור דו-שיח עם הפלסטינים בישראל סובלים מעיוורון ולא מודעים לאורחות החיים בחברה הערבית בישראל. הניתוח המוצע כאן יתמקד בהיעדרה של השפה הערבית מהמרחב הישראלי-יהודי של ספרות הילדים, בהנחות המוצא הנפוצות בקרב הישראלים היהודים באשר לסיבות להיעדרותה ובניסיונות לתקן מציאות זו, כמו למשל באמצעות הקמת הוצאת הספרים חצבני ופרויקט התרגום לערבית בהוצאת צלטנר. כמו כן אראה שלמרות המחסומים הפוליטיים והמשפטיים לא חסרה בארץ עשייה בתחום ספרות הילדים בערבית, ואשר על כן פעילותן של הוצאות ספרים כגון הוצאת חצבני דווקא עלולה לפגוע בשוק ספרי הילדים הקיים יותר מאשר לתרום לו.

* לואי ותד הוא דוקטורנט בתחום הסוציולוגיה של ספרי הילדים באוניברסיטת תל אביב. גילוי נאות: הכותב עובד בצוות המתרגמים ועורכי התרגום של הוצאת חצבני.

1 מאיה נחום שחל, "איילת יא ביתי: מיום חדש מתרגם ספרי פעוטות לערבית", כלכליסט (תל אביב), 22 ביולי 2018.

הוצאת חצבני

במאי 2018 עלה המיזם החדש של הוצאת חצבני, "ספרי ילדים גם בערבית", לאתר גיוס ההמונים Jumpstarter. המיזם נפתח בסיפורו האישי של היזם עודד חצבני. בנו של עודד למד בגן הדרו־לשוני בחיפה, ובו נחשף עודד לראשונה לפער הכמותי והאיכותי שבין מדף הספרים בעברית למדף הספרים בערבית. חצבני תהה על היעדרם של ספרי הילדים בערבית ואף נפגש עם דמויות ושחקני מפתח רבים בחברה הערבית בישראל כדי להבין את פשר הדבר. לדבריו של חצבני כל השחקנים המעורבים בתחום שפגש הצביעו על הפער הדרמטי שבין שדה ספרות הילדים בעברית לשדה ספרות הילדים בערבית בארץ. בעקבות כך הוא החליט לעשות מעשה ולהקים את הוצאת חצבני. היעד שהעמיד לעצמו היה להוציא בשלב ראשון חמישה כותרים קלאסיים לילדים בתרגום לערבית: שתי קלאסיקות עולמיות (הקטר הכחול שיכול וצפרדי וקרפד); קלאסיקה עברית-ישראלית (איילת מטיילת); ושני ספרי ילדים מודרניים – אחד איטלקי (אגתה רוצה לעוף) ואחד צרפתי (ליאו ופלור). שני האחרונים, כך החליט, יתורגמו גם לעברית. ברוח התקופה פנה חצבני לפלטפורמת גיוס המונים, ובזכות 150 אלף שקלים שגייס הצליח להוציא את הכותרים לאור. בכתבה שפורסמה בעיתון כלכליסט ציין חצבני שהוא הגשים שתי מטרות: להנכיח את השפה הערבית במרחב שוק הספרים הישראלי ולפתוח פתח להוצאה של ספרים נוספים בשפה הערבית לילדים.

בשנת 2019 זכתה ההוצאה בתמיכת מפעל הפיס, ובזכות כך הוציאה לאור חמישה תרגומים חדשים לערבית: את הקלאסיקה העולמית ארץ יצורי הפרא; את הספר הראשון בסדרת גילגמש הצעיר; ושני אוספי סיפורים של ג'ורג' הסקרן, לצד הקלאסיקה המקומית העכשווית הבובה תותי של דוד גרוסמן. בשלב מאוחר יותר הוציאה לאור גם את הספרים אין שום דרקון בסיפור הזה והדרך אל ההר. המיזם של חצבני דחף גם הוצאות ישראליות אחרות להשקיע בשוק ספרות הילדים הערבית בישראל. אחת מהן היא הוצאת צלטנר, שכבר ב-2016 הוציאה את הספר הראשון שלה בערבית, ובעקבות המיזם של חצבני הוציאה בשנת 2019 תרגומים נוספים בשפה הערבית.

דומני שאין חולק על כך שהמיזם של חצבני הוא מיזם חשוב וראוי מאוד, וכי הוא עשוי לתרום, ולו באופן חלקי וראשוני, לחיזוק שדה ספרות הילדים בשפה הערבית בישראל. ובכל זאת, בחשיבה על העתיד ובמבט מאקרו על תחום ספרות הילדים בשפה הערבית בישראל, יש להבין גם את נזקו. כיוון שהורתו ולידתו בהנחות מוצא המאפיינות את השיח הישראלי, הוא מאשש למעשה את נקודת המבט – נכון יותר את נקודת העיוורון – של השיח הזה, והשפעתו לפיכך על התפתחות השדה עלולה להיות דווקא שלילית.

על העיוורון

כדי להבין את הסיכון לטווח הארוך הטמון ביוזמתו של חצבני יש לחזור להתחלה — לאותו מדף ספרים בגן הדר-לשוני בחיפה — ולתהות על מקור השאלה "מדוע אין ספרי ילדים בערבית?". טענתי היא שההיסק כי "אין ספרי ילדים בשפה הערבית" רק משום שנעדרו ממדף ספרי הילדים בגן, משקף עמדה אוריינטליסטית במהותה ולא את המצב לאשורו. בשל הניתוק המוחלט בין הציבור הישראלי לעולם הערבי, וכתוצאה ממערך הכוחות הפוליטי בין דוברי העברית לדוברי הערבית, רבים מניחים את מוחלשותה של השפה הערבית ושואפים לקידום מעמדה, אך זו הנחה מקומית שעיוורת להקשר האזורי הרחב יותר. לכן כאשר אנחנו מניחים שהשפה העברית היא מאזוורת והערבית היא מינורית אנחנו מניחים הנחה אתנוצנטרית. אם נבחן את ההנחה הזו בתוך ההקשר הגאוגרפי-לשוני הרחב יותר, ניווכח שהשפה המאזוורתית במזרח התיכון היא הערבית, ודווקא העברית היא השפה המינורית. במילים אחרות, למרות ההגמוניה המובהקת של הערבית במרחב המזרח תיכוני, נקודת המבט האוריינטליסטית המיושמת בשיח הישראלי מעוותת את שדה הכוח הישראלי והופכת את היוצרות. רק מתוך מסגרת מחשבתית שכזו ניתן לטעון כי העברית שולטת ברמה, ואילו הערבית נדחקת לשוליים.

בעולם הערבי יש עשייה עניפה של תרגום קלאסיקות לשפה הערבית, והטענה שעולה בכתבה ובאתר המיזם ש"חלק ניכר מספרות הילדים הקלאסית העולמית לא תורגמה לערבית מעולם, לא רק בישראל" היא שגויה לחלוטין. כך לדוגמה, חצבני טען בכתבה שהספר טרופותי לא תורגם לערבית, אולם למעשה הוא תורגם כבר בשנת 2010 ואף זכה להצלחה רבה.² גם הספר הקטר הכחול שיכול שתורגם כעת בידי הוצאת חצבני כבר תורגם לערבית, למעשה עוד לפני שתורגם לעברית (כתר, 1998). תרגום ראשון לערבית הופיע כבר ב־1983 (הוצאת אל-שווק המצרית), ומהדורה חדשה, מלווה באיורים מקוריים, פורסמה ב־1992 (מהדורה נוספת עם אותם איורים פורסמה ב־2008). למרות זאת הוצאת חצבני טוענת בדף גיוס ההמונים שלה שבזכותה הספר "מתורגם לערבית לראשונה בעולם!". מכך אין אלא להסיק שהבעיה המרכזית היא לא היעדר תרגומים לערבית של ספרות ילדים איכותית, אלא בעיית הניתוק של דוברי הערבית בישראל מהמרחב התרבותי הערבי העצום שמסביבם.

נראה שחצבני עצמו מודע במידה מסוימת לבעיה, שכן בכתבה על המיזם שלו הוא צוטט כאומר ש"מחוץ לישראל יש בהחלט ספרי ילדים טובים בערבית, אבל הם לא מגיעים לפה". לאור זאת עולה תמיהה מדוע בחר להציב במרכז המיזם השאפתני שלו את השאלה "מדוע אין ספרות ילדים איכותית בערבית" במקום את השאלה מדוע ספרות ילדים זו אינה מגיעה למדפים של גני הילדים והספריות בישראל. חצבני טוען כי "ברמה הפרקטית, אין בחנויות ספרים בערבית, [וזאת] מטעמים טכניים כיוון שאין להן ממי לקנות וגם בהוצאות הספרים הערביות המעטות מוציאים ספרים שלא

2 ג'וליה דונלדסון ואקסל ספּלר, אל-עירפול, דוחא: בלומסברי, 2010 / ج. دونالدسون وأ. شيفلر، الغرّفول، الدوحة: دار بلومزبري — مؤسسة قطر للنشر، 2010.

קיימים בעברית ולרוב הם אינם איכותיים, כך שהמוכרים בחנויות לא יכולים אפילו להמליץ עליהם". האמירה הזו מבטאת, כמדומני, את העיוורון ואת נקודת המבט האוריינטליסטית שהזכרתי: הסיבה להיעדר ספרי ילדים בערבית מחנויות הספרים איננה טכנית כלל ועיקר, ובוודאי שאיננה נובעת מאיכות ירודה של מצאי הספרים; הסיבה — כפי שיעידו בוודאי כל מו"ל, מפיץ, סוחר או אפילו מבריח ספרים ערבי מקומי — היא המחסומים.

פרגמנטציה קולוניאלית: חומות, גדרות וחוקים ישנים

הקהילה הספרותית בשפה הערבית נתקלת במחסומים ואתגרים רבים, ומשום כך העיסוק בספרות ערבית בישראל הופך לכמעט בלתי אפשרי. ציבור דוברי הערבית בישראל נותק והופרד מהמרחב התרבותי הערבי התוסס המתקיים סביבו. הנתק הזה כמעט שאינו מאפשר לקיים דו שיח תרבותי מפרה בין יוצרים ליוצרים ובין יוצרים לקהל הקוראים שלהם, ולפיכך הוא פוגע אנושות בשדה היצירה המקומי. את שורשי הנתק שנגזר על דוברי הערבית בישראל ניתן לאתר בשימורו ובאכיפתו של חוק מנדטורי משנת 1939, פקודת המסחר עם האויב, הקובע איסור על קיום קשרי מסחר עם מדינת אויב.³ אעיר כי הפקודה לא מונה בגופה (או בתוספת לפקודה) מהן מדינות האויב שעומן אין לקיים קשרי מסחר. עם זאת, שר האוצר פרסם ב-28 ביולי 2011 את צו המסחר עם האויב (אויב לצורך הפקודה),⁴ שבמסגרתו הצהיר אילו מדינות נחשבות למדינות אויב. בעקבות זאת, המסחר עם מדינות אלו (כדוגמת לבנון או סוריה), שבהן העולם הספרותי הוא תוסס ועשיר במיוחד, נחשב לעבירה על החוק. דוגמה למדיניות הנגזרת מהפקודה המנדטורית ניתן ללמוד מדיון שהתנהל בבג"צ בשנת 2009.⁵ בעתירה שהוגשה ביקשו העותרים שבית המשפט יוציא צו על תנאי שיוורה לשר האוצר ושר התעשייה והמסחר לאשר את חידוש רישיון היבוא של העותרת, כל בו ספרים, כדי שזו תוכל להמשיך לייבא מירדן או ממצרים ספרים שהוצאו לאור והודפסו בלבנון או בסוריה, וזאת בתנאי היבוא הקבועים בסעיפי פקודת המסחר עם האויב. העותרים גם ביקשו מבית המשפט להצהיר על בטלותם של סעיפים 3 ו-4 לפקודת הסחר עם האויב, האוסרים על כל סוג של מסחר עם אזרחי מדינה המוגדרת כמדינת אויב בשל "גורפותם, עמימותם ושרירותם של סעיפים אלה". אזכיר כי לבסוף העתירה נפסלה על הסף מאחר שבמהלך המשפט ניתן חידוש רישיון יבוא הספרים המוצאים לאור בסוריה ובלבנון דרך ירדן ומצרים. אך שאלת בטלותם של סעיפים 3 ו-4 לפקודת הסחר עם מדינת אויב לא נדונה לאור טענת השופטים כי

3 פקודת המסחר עם האויב, 1939.

4 צו המסחר עם האויב (אויב לצורך הפקודה) התשע"א-2011.

5 בג"צ 894/09 כל בו ספרים (ס.ה.ר.) בע"מ ואחרים נ' שר האוצר ואחרים (עתירה שהוגשה ב-1 בפברואר 2009).

"אין מקום להיענות למתן סעד זה, המנותק בשלב זה של הדברים מצורך קונקרטי מוגדר שהעותרת עומדת עליו".⁶

מהעתירה עולה נקודה נוספת שחשוב לתת עליה את הדעת: העותרת מציגה עצמה כספקית הבלעדית של ספרים שמגיעים מסוריה ולבנון. דבר זה מעורר תהייה בנוגע למשמעות המיידית והבלתי נמנעת של ההגבלות הללו על התחרות בענף. דומה כי תוצאתן הישירה של התקנות הללו היא ששוק ספרי הילדים בערבית נשלט בידי יבואן כמעט בלעדי. המשמעות המורכבת, הסמויה והעמוקה יותר היא שהמגבלות על היבוא והיעדר התחרות מביאים להתפתחותו של שוק שחור של ספרות ערבית גנובה באיכות ירודה: סוחרים ומבריחי ספרים מציפים את השוק בספרים מצולמים באופן פיראטי. איכותם של ספרים אלה היא כה ירודה עד שלעיתים הם אינם ראויים לקריאה כלל.

המדיניות הישראלית, היוצרת פרגמנטציה קולוניאלית שכזו, היא בעלת משמעויות ערכיות, תרבותיות וכלכליות, משום שהיא מנתקת את היצירה המקומית הערבית מהמרחב התרבותי הערבי שמחוץ לישראל. הנתק שנכפה על דוברי הערבית בישראל הוא הרסני משום שהוא כולא אותם בדלת אמותיהם. יצירה איכותית איננה יכולה להתקיים בבועה; המפגש, המגע, ההשפעה ההדדית הם חיוניים לה, והשיח הערבי הכללי הוא שמעניק תוקף של איכות והוא שמסמן מגמות התפתחות. במילים אחרות, ביקורות ספרים, כתבות עם סופרים ומאיירים, שיח יוצרים עם הקהל, השתתפות בתחרויות כתיבה יוקרתיות בעולם הערבי – כל אותם מרכיבים חיוניים של שדה ספרותי פעיל ומשגשג – נמנעים מהיוצרים המקומיים, וכך הקרע התרבותי הולך ומעמיק.

למרבה הצער, ספרות הילדים המקומית היא מהנפגעות העיקריות של הנתק הזה. ספרות ילדים, כמו כל ז'אנר ספרותי אחר, זקוקה לעשייה תרבותית, להיזון חוזר ולדיאלוג פורה כדי לשגשג, אולם היא זקוקה, באופן ייחודי אולי, גם לתחושת שייכות ולזהות מגובשת שמתוכה צומחת תודעה תרבותית. אין להתפלא על כך כי לנוכח הנתק והניכור מהמרחב הערבי התרבותי ותחושת הניכור והשוליות במסגרת המרחב התרבותי הישראלי מתקשים סופרים כמו עלא חליחל, פאצ'ל עלי ונג'וא זריק לייצר לעצמם קול ייחודי בעל משקל בשדה ספרות הילדים הערבית. אומנם פרויקטים כמו "מכתבת אל-פאנוס"⁷ ו"חממת חכאיה"⁸ מבקשים להעמיק את העשייה המקומית ולהרחיב את היחסים התרבותיים עם עולם ספרות הילדים הערבית בעולם, אולם מאמציהם הברוכים נתקלים בחומת המציאות, המונעת את התפתחותו של שדה

6 בג"צ 894/09 כל בו ספרים (ס.ה.ר.) בע"מ ואחרים נ' שר האוצר ואחרים (פס"ד שניתן ביום 1 באוקטובר 2009).

7 ספריית אל-פאנוס (مكتبة الفانوس) פועלת בחלק מגני החובה והטרום-חובה בישראל ומדי חודש מחלקת ספרים ילדי הגנים. הספרייה מספקת גם שירותי הכשרה וייעוץ לגננות ולהורים ומנחה אותם כיצד להשתמש בספרים כדי שישמשו מקור לטיפוח כישורי חשיבה, שיח, שפה והבעה בקרב הילדים. הספרייה פועלת בתמיכה של שני גופים – קרן גרינספון היהודית-אמריקאית הפילנתרופית ומשרד החינוך הישראלי. ראו: <https://alfanoos.org.il/>

8 חממת "חכאיה" (دفينة حكايا), המופעלת בתמיכת מרכז הספר והספריות, פועלת בכמה רבדים למען קידום ענף ספרות הילדים בערבית בישראל. היא מפעילה ומתחזקת את אתר "חכאיה", כתב עת אלקטרוני לספרות ילדים בערבית המשמש מקור נגיש לידע מקצועי לרווחתם של הורים, אנשי מקצוע וכדומה. חממת חכאיה מנהלת כשמונה סדנאות בשנה להכשרת סופרים, מאיירים ומבקרים של ספרות ילדים. ראו: <https://hkaya.info/>

הספרותי בישראל כחלק אינטגרלי מעולם ספרות הילדים הערבית, ואינה מאפשרת לנרמל את הגבולות הגיאופוליטיים הישראליים עם העולם הערבי. כתוצאה מכך גבולות מנטאליים אלו נותרים כמעט בלתי חדירים.

הוצאת אטאפיל, אחת ההוצאות החדשות, מצאה פתרון חכם ויצירתי לסוגיה המשפטית והפוליטית הזו. ההוצאה חתמה על חוזה מיוחד עם ההוצאה הלבנונית אל-ח'יאט אל-צעיר, המאפשר לה להדפיס בארץ את הספרים ומעניק לה בעלות על כל זכויות ההפצה שלהם כאן. פתרון זה מאפשר לאטאפיל לכבד את חוקי הסחר הבינלאומי של זכויות יוצרים וקניין רוחני, לחסוך את עלויות ההובלה והמכס של הספרים, ולספק לקורא הערבי בישראל ספרות ילדים איכותית מהעולם הערבי.

הבעיות האמיתיות

כוונותיהם של היוזמים היהודים כגון חצבני הן טהורות, אולם יש להן השלכות בעייתיות מבחינת שוק הספרים בערבית לילדים בישראל. ראשית, מתפתחת כפילות לא נחוצה של תרגומים מקבילים; שנית, נקודת המבט של המו"ל מכתובה סדר יום ישראלי-יהודי; ושלישית, מקור ההשראה היחיד של ספרות הילדים הערבית בישראל הוא הספרות העברית. כפועל יוצא מכך, פוטנציאל הצמיחה וגיבוש הקול הייחודי של הספרות לילדים בערבית בישראל נפגעים.

הזכרתי כבר את תופעת התרגומים המקבילים, ויש לכך דוגמה נוספת גם בהוצאת צלטנר. ההוצאה קנתה את זכויות התרגום וההפצה של סדרת גדולות קטנות בישראל בעברית, ולאחר מכן רכשה אותן גם בערבית אף שתרגומי הסדרה לערבית כבר יוצאים בלבנון. ההוצאה אומנם בחרה עד כה להוציא ספרים שטרם תורגמו לערבית, אך נדמה שהכפילות בהמשך היא כמעט בלתי נמנעת. נשאלת השאלה, לפיכך, מדוע להשקיע בתרגום כפול על פני תרגום של יצירות שטרם תורגמו? לחלופין, אולי עדיף היה להשקיע בהסדרת ההפצה של אותם כותרים קיימים.

סדר היום שמכתיבים המו"לים הישראלים הפעילים בתחום הוא בהכרח, כמעט, סדר יום "עברי-צנטרי". זהו סדר יום שבו העברית היא ברירת המחדל התרבותית, ואילו הערבית מקבלת בו מעמד מינורי. אפשר לראות זאת למשל באתר האינטרנט של הוצאת חצבני. האתר מכיל בעיקר תכנים בעברית ואינו מותאם לקהל דובר ערבית, אף ששמונים אחוז מהספרים היוצאים בהוצאה הם בערבית. באתר של צלטנר אין כל התייחסות לספרים בערבית של ההוצאה. סדר היום העברי-צנטרי בא לידי ביטוי גם בשמות של הספרים. כך לדוגמה, השם ארץ יצורי הפרא תורגם לערבית על פי שמו בעברית: بلاد الكائنات المتوحشة, ארץ יצורי הפרא או היצורים המפלצתיים. אלא שהשם בשפת המקור הוא *Where the Wild Things Are*, ואכן כך הוא תורגם בהוצאת אל-מונא הירדנית-שוודית – *إلى عالم الكائنات البرية*, אל עולם יצורי הפרא. סדר היום בא לידי ביטוי גם בבחירה במגוון שמתאים תרבותית לקהל הישראלי-יהודי, אבל מתעלם ממגמות התרגום בעולם הערבי – שם בולט מאוד תרגומן של יצירות ספרותיות העוסקות בכיבושים, פליטות וקולוניאליזם, כדוגמת ספריו של שון טן

(Tan). נראה שהסיכוי שספרים אלו יגיעו לידי הקורא הערבי (והיהודי) בישראל הוא נמוך.

למרות כל זאת, אין לפסול את עבודתן של הוצאות הספרים המקומיות. כפי שציינתי לעיל, הוצאת חצבני היא ללא ספק מיזם בעל חשיבות, וראוי להעריכו ולקוות שבעתיד הוא יאחד כוחות עם יוצרים מקומיים ויתרום לקיום קשרים עם עולם הספרות הערבי הכללי. ובכל זאת, המיזם הזה גם מהווה משל לסוגיה רחבה יותר: הוא פועל יוצא וביטוי לעיוורון של הקהל הישראלי כלפי השפה הערבית והמרחב התרבותי הערבי במזרח התיכון. זהו משל על פעולת הדחיקה לשוליים והמינוריזציה של השפה והספרות הערבית בתוך ההקשר היהודי-ישראלי ועל עיוורון התודעה בנוגע לשולייתה של העברית במרחב הערבי הסובב אותנו.

טוב יעשו היזמים השונים אם ירחיבו את יריעת ההוצאה והתרגום וימקדו את מרב מאמצייהם בספרות שטרם תורגמה. כדי להילחם בקיפוח השיטתי שחווים הילדים דוברי ערבית בישראל יש לאפשר להם לבוא במגע עם ספרות ילדים ערבית איכותית. לשם כך עדיף להתמקד ביצירת ערוצים חדשים וקידום ערוצים קיימים לחיבור מחודש של הקהילה הפלסטינית בישראל עם העולם הערבי. חיבור שכזה יעניק לילד הפלסטיני הגדל כאן הקשר תרבותי מקומי ואזורי רחב ועשיר ככל האפשר.

מדור תרבות

Celestial Bodies

Jokha Alharthi

Dingwall, Ross-shire (Scotland): Sandstone Press, 2018, translated from Arabic by Marilyn Booth, 258 pp.
 جوخة الحارثي, سيدات القمر, بيروت: دار الآداب, 2010, 224 ص.

גופים שמימיים (*Celestial Bodies*), ובערבית: סידאת אל-קמר), פרי עטה של הסופרת העומאנית ג'וח'ה אל-חארתי, הוא רומן פורץ דרך וייחודי על מדף הספרות היפה הערבית. לא בכדי זיכה הרומן את אל-חארתי בפרס מאן בוקר הבינלאומי (Man Booker International Prize) לשנת 2019, לראשונה בעבור ספר שנכתב במקור בשפה הערבית.

עלילת הספר מתרחשת בכפר אל-עואפי שבסולטנות עומאן ומתארת את קורותיהן של שלוש אחיות — מיא שמגיעה ליום נישואיה בלב שבור, אסמא שנישאת מתוך תחושת חובה, וח'ולה שדוחה את כל ההצעות להינשא וממתינה לאהובה שהיגר לקנדה. סיפורן של שלוש הנשים העומאניות חג סביב עולמות הרגש, מוסד הנישואין וקולות השינוי המתדפקים על דלתותיהן של חברות מסורתיות ופטריארכליות. ברקע העלילה ניצבת סולטנות עומאן, מדינה שהעבדות בה הייתה הילך חוקי משך מאות שנים, ובעשורים האחרונים היא משילה מעצמה באופן מדורג את כבלי המסורת ונקלעת אגב כך לאתגרי המציאות המורכבת והמשתנה של המאה העשרים ואחת. הרומן מציב סימני שאלה, לעיתים באופן מתריס, על אורח חיים שהיה לחם חוקן של חברות מסורתיות משך דורי דורות. הרומן מיטיב לתאר את התהיות והחיכוכים של גיבורות העלילה בסוגיות כמו אהבה ונישואין. בכך הוא מנחיל את התחושה כי גם בחברות שבטיות מסורתיות נסדק השריון הקשיח לכאורה בסוגיות מעין אלה. אין רק דרך אחת להינשא, ויתרה מכך, אין סיפור חיים אחיד וקבוע. הכניעה המוחלטת לבעל, לאב ולשבט בחברה פטריארכלית מוצבת עתה תחת עדשת הביקורת. ייתכן שהיה מן הראוי להרחיב את העלילה ולהעניק לקוראים יותר זמן ומרחב לעיכול התחושות והמחשבות של גיבורותיה. לעיתים נוצרת תחושה של היעדר רצף, שמקורה גם במעבר המהיר מדי מתמונת מציאות אחת לאחרת. אך אין בכך כדי לפגום בחשיבותו של הרומן. הרומן עוטף את קוראיו בסקרנות ובמתח חיובי ומייצר בדרך אותנטית ויצירתית צוהר לעולם אחר ולא מוכר, על אחת כמה וכמה לקורא המערבי. צוות השיפוט שבחר להעניק את הפרס לגופים שמימיים תיאר את הרומן כ"ספר שכובש את הראש ואת הלב במידה שווה".

גופים שמימיים הוא אפוא עדות נוספת למהפכת הספרות הערבית, וקריאתו תספק לקורא חוויה מהנה. בה בעת היא תספק לו הצצה למהפכה השקטה שמתחוללת בשנים האחרונות בחברות שבטיות לעת מפגשן עם המאה העשרים ואחת. הרומן

הוא תוספת משובחת וראויה לארון הספרות היפה בשפה הערבית. הענקת פרס מאן בוקר הבינלאומי (המוענק לספרים שתורגמו לאנגלית, בניגוד לפרס המרכזי המוענק לספרים שנכתבו ופורסמו באנגלית מלכתחילה) הוא צעד בעיתו, שכן הוא מעניק במה ראויה לחשיפתה של ספרות ערבית, שרק דרכה ניתן לחוש בשינוי העמוק המתחולל בחברה הערבית. כנהוג בפרס זה, המענק התחלק בין הסופרת ג'וח'ה אל-חארת'י והמתרגמת לאנגלית מרילין בות' (Booth), שתרגומה העשיר והיצירתי שימר היטב את איכות המקור.

עוזי רבי, אוניברסיטת תל אביב

להתראות עכו

עלא חליחל

תל אביב: עם עובד, 2018, תרגם מערבית יוני מנדל, 298 עמ'

במרכזו של הספר החדש של עלא חליחל עומדת דרמה היסטורית שהתרחשה בעכו בחדשים הראשונים של שנת 1799, בעת שנפוליאון בונפרטה הטיל מצור על העיר. המציבא הצרפתי, "שנחשב לגדול המצביאים בהיסטוריה", כשל במשימתו. ההיסטוריונים חלוקים בדעתם מה ומי גרם לכישלון זה, אבל לחליחל יש תשובה ברורה: עמידתה של עכו התאפשרה בזכות התערבותם של גורמים אירופאיים, הצי הבריטי ואיש צבא צרפתי ששנא את נפוליאון והצטרף לכוחותיו של אחמד פאשא אל-ג'זאר, מושל עכו המפורסם. חליחל מצייר את המושל כדמות שלילית ביותר בניגוד לתיאורו החיובי והאנושי, בסך הכול, של נפוליאון. וכך, גם הטבח הנורא שביצע נפוליאון ביפו לפני הגיעו לעכו, שבו נרצחו כארבעת אלפים מתושבי העיר לאחר כניעתה, מתקבל בסלחנות ובהבנה.

ספרו של חליחל הוא רומן היסטורי – יצירה בדיונית, כפי שהסופר עצמו מודה, ועם זאת הוא גם דואג להבהיר לקוראיו שהסיפור מבוסס על ראיות ועדויות היסטוריות תקפות, כמו למשל דיווחו של חידר אחמד אל-שהאבי על האירועים.¹ נשאלת השאלה, אם כן, עד כמה הנרטיב המסופר תואם את המקורות ההיסטוריים ומדוע בחר הסופר להעדיף מקורות מסוימים על פני אחרים. מוטב היה להקדים לרומן דברי מבוא שיסבירו את בחירותיו ההיסטוריוגרפיות של הסופר ואת פרשנותו לאירועים ההיסטוריים שהוא מתאר. אני מודה ומתוודה כי בהיותי תלמיד היסטוריה התקשיתי לקרוא רומן היסטורי העוסק באירועים שאני מכיר היטב כיצירה ספרותית ותו לא, ואף התקוממתי כאשר סברתי שהנרטיב ההיסטורי סוטה מהתיאורים המוכרים לי.

כיצירה ספרותית יש לספרו של חליחל מעלות רבות: הרומן, בתרגומו המיומן של יוני מנדל, מצייר תמונה חיה ביותר של עכו במאה השמונה-עשרה. בכישרון רב הופך חליחל את המבנים של העיר וסמטאותיה למוחשיים מאוד ומוביל את הקורא מבית לבית וממבנה למבנה, עד כי הקורא חש כאילו הוא נמצא בעיר הנצורה. לא רק המבנים של עכו הופכים למוחשיים לאורך הרומן, אלא גם האירועים השונים המתוארים בו, בין שהם בדיוניים ובין שלא. כך למשל, העינויים שמבצע הח'אזוקגי² מתוארים

1 חידר אחמד אל-שהאבי, תא'ריח' אל-אמיר חידר אחמד אל-שהאבי: אל-ע'רר אל-חסאן פי תואריח' חואדת' אל-אזמאן, מהדיר מארון רעד, ביירות: דאר עבוד, 1993. הספר נכתב בתחילת המאה התשע-עשרה על ידי נסיך לבנוני שמשפחתו נמנתה על אויביו של אל-ג'זאר. בדומה למרבית הכותבים הלבנונים בני המאה התשע-עשרה, עמדתו כלפי אל-ג'זאר היא עוינת מאוד.

2 ח'אזוק, מוט עץ חד מאוד שאורכו כשלושה מטרים, שימש כשיטת עינוי אכזרית ביותר – המוט מוכנס באחוריו של המעונה עד שיוצא מצווארו. האיש המענה הוא הח'אזוקגי.

בפירוט ובחיות כה רבים, עד שהקורא חש כאילו הוא צופה בהם בזמן אמת, או לכל הפחות על מסך הקולנוע. מלאכת התיאור ויכולתו של הסופר להפוך את המילים הכתובות למציאות חיה מרשימות מאוד. יכולת זו נשמרת לכל אורכו של הרומן, והקורא מוצא עצמו שבוי בנרטיב הקולח שנפרש בפניו.

אלא שבהיבט ההיסטורי יש לספר חסרונות לא מעטים. לדוגמה, חליחל בחר במקומות רבים בסיפור לאמץ את נקודת מבטם של מקורות שכותביהם היו בעלי אג'נדה פוליטית מובהקת נגד אל-ג'זאר. וכך, בהסתמך על אל-שהאבי, קבע חליחל שעל הלא מוסלמים, "בני החסות, היהודים והנוצרים בעיר, נאסר ללבוש בגדים בצבעים בהירים או לנעול נעליים אדומות" (עמ' 52). לקביעה זו אין אחיזה במציאות בעכו של המאה השמונה-עשרה, לא בתקופתו של אל-ג'זאר ולא בתקופתו של קודמו השיח' דאהר אל-עומר שהקים את עכו לתחייה. בהמשך קובע הסופר שבשעת מסע הכיבוש של נפוליאון "נהפכו בניה ובנותיה הנוצרים של עכו מבני בית ומשפחה, משכנים ואוהבים, לחבר בוגדים שיש להיפטר ממנו כדי לא להסתכן בהזדהות שהם עלולים לגלות עם בני דתם הצרפתים" (עמ' 62). גם לאמירה זו אין כל אחיזה במציאות, ויתרה מכך, היה זה דווקא נפוליאון שביצע את הטבח ביפו ללא הבחנה בין נוצרים למוסלמים. בהמשך לאי-הדיוקים ההיסטוריים קובע חליחל קביעה סטראוטיפית, שהלא מוסלמים "שילמו מיסים גדולים לקופת האוצר". למעשה, מס הגולגולת היה זניח וכמעט שלא נגבה.

כאמור, אל-ג'זאר מצטייר לכל אורך הספר באופן שלילי, ואילו הדמויות המערביות שמופיעות ברומן מוצגות תמיד באופן חיובי ואנושי. כך לדוגמה, חליחל יצר הנגדה מובהקת בין אל-ג'זאר, שבשעת כעס ירה באחד מחייליו ללא סיבה (מערכה שישית), ובין תומא, הקפטן הצרפתי שהצטרף אליו, שאף הוא ירה בשעת כעס — בזונה צרפתייה שהייתה על סיפון ספינתו (מערכה שנייה). אלא שבעוד מצפוננו של תומא מציק לו והוא מתלבט כיצד לקיים את זכויותיה של הנרצחת ומה לעשות אם יואשם ברצח, הרי שג'זאר רצח והמשיך בדרכו ללא שום חשבון נפש. הסופר מנגיד בין שתי גישות ערכיות המיוחסות לשתי תרבויות, ובכך הוא מנתב את קוראיו לחוש חמלה ואהדה כלפי הקפטן וזעם ובוז כלפי אל-ג'זאר. שיפוט נורמטיבי זה, שמונחל לקורא באמצעים ספרותיים שונים, חוזר ונשנה לאורך הרומן כולו. עמדה זו מגיעה לביטוייה המובהק ביותר בדיאלוג דמיוני בין נפוליאון לאל-ג'זאר במערכה העשירית. נפוליאון מוחה על רצח הזונה הצרפתייה בידי תומא ומגנה אותו על פגיעתו בזכות אדם בסיסית. לעומת זאת, כאשר אל-ג'זאר מטיח בנפוליאון כי הוא נתן הוראה ישירה לרצוח אלפים מאנשי יפו, משיב לו האחרון כי הוא "נאלץ" לעשות זאת. הסופר אינו מגנה כלל את מעשהו הבלתי אנושי של נפוליאון, ודומה כי תשובה זו מקובלת עליו. במערכות הארבע-עשרה והחמש-עשרה מפליא חליחל בתיאור מהלכי הקרב והמערכה על עכו. התיאור הופך את הקרב לחי ומוחשי, וקולות הקרב — צלצול החרבות ורעם התותחים — ממש עולים מבין השורות. כוחותיו של אל-ג'זאר, בהנהגת יועצו הצרפתי, מצליחים להכות שוק על ירך את הצבא הצרפתי, שהיה כביכול "צבא שלא ניתן להביסו". כאמור, הנרטיב שחליחל רוקם מאפשר לקורא להבין כי הניצחון בקרב הושג בזכות היועץ הצרפתי ובזכות עזרתו של הצי הבריטי.

לאורך הרומן מדהדים באוזני הקורא גם ביטויים ועמדות עכשוויים. כך למשל, במערכה התשע-עשרה הסופר מביא מכתב שכתב לכאורה נפוליאון ליהודים במטרה לגייס את תמיכתם. המכתב מתייחס לחלום שיבת ציון של היהודים, ותוכנו מזכיר מאוד נרטיבים ציוניים שהושמעו מפי מנהיגים ציוניים, בעיקר מהזרם הרביזיוניסטי-דתי. התחושה היא שחליחל דוחף בכוח את המניפסט האנכרוניסטי הזה של 'ארץ ישראל השלמה'. הגם שיש ערך בניסיון להביא את הקוראים לחשוב על מציאות חייהם-הם דרך סיפור הרומן ההיסטורי, דומה כי פעמים רבות המסרים המועברים לקורא הם חד-ממדיים ואף אוריינטליסטיים.

לסיכום, להתראות עכו הוא ספר קריא וסוחף המעמיק בתיאור מצבים אנושיים והתרחשויות היסטוריות. עם זאת, נראה כי המסרים הסמויים שבו – ההיסטוריוגרפיים, הפוליטיים והתרבותיים – תואמים לתפיסות אוריינטליסטיות חד-ממדיות. יש להצטער על שכישרון הכתיבה המופלא של חליחל לא נוצל על ידו לשם אתגור התפיסות הללו וערעור עליהן ולשם קידום תפיסות חלופיות.

מחמוד יזבק, אוניברסיטת חיפה

על אתגריה של תעשיית הקולנוע והטלוויזיה בירדן: הסדרה ג'ן והסרט ג'אבר

יעקב רוזן־קניגסבוך

ביוני 2019 פרצה בממלכה ההאשמית הירדנית סערה ציבורית בעקבות הקרנת הפרק הראשון של הסדרה הטלוויזיונית ג'ן בהפקת חברת נטפליקס. הסערה חשפה באחת את המתחים שבחברה הירדנית: מתחים בין דורות, בין ליברלים לשמרנים, בין ירדנים ממוצאים שונים ובין אזרחים לפליטים שנקלטו בהמוניהם בממלכה. הסערה גם מצביעה על ביקורת הולכת וגוברת כלפי המשטר הירדני.

ממשלת ירדן, הצמאה להכנסת מטבע חוץ ולתיירות, ראתה באור חיובי את החלטתה של חברת שירותי הצפייה האמריקאית המובילה להפיק בפעם הראשונה סדרת דרמה בשפה הערבית ולצלמה בירדן. אות כבוד לממלכה, ובייחוד לדור הצעיר והמודרני שבה, הוא שצוות השחקנים הורכב ברובו מירדנים וירדניות ושאהד הבמאים של הסדרה, אמין מטאלקה, הוא ירדני נוצרי החי בארצות הברית, אשר בשנת 2008 ביים את הסרט הירדני העלילתי הראשון והמצליח קפטן אבו ראא'ד.

עלילת הסדרה פשוטה ותמימה לכאורה. היא מתארת את קורותיהם של תלמידי בית ספר תיכון פרטי בעמאן היוצאים לטיול בפטרה. אלא שבעת הטיול מופיעה רוח רפאים (ג'ן) המנסה להרוס את העולם, והתלמידים יוצאים להצילו.

העניינים הסתבכו לא רק בסדרה, אלא גם במציאות. בקדימונים לסדרה נראו התלמידים והתלמידות לבושים מכנסיים וחולצות קצרות שרוול, ובנות אחדות ענדו נזם באף. השיח בין התלמידים היה לעיתים גס ובלתי מנומס (לדוגמה, אחד הבנים כונה בזלזול בדוויו), והיו אף נגיעות פיזיות זה בזה. גינויים נשמעו מכל עבר. הטענה המרכזית הייתה שהתנהגות הצעירים בסדרה אינה מוסרית ופוגעת בערכים המסורתיים של החברה הירדנית. הרשתות החברתיות ליבו את הסערה ושימשו במה לוויכוח. לגינויים הצטרפו האשמות, וכן עלו תהיות בנוגע לזהותו של האדם שנתן את האישור לצילום הסדרה הפוגעת בתדמיתה של ירדן. מופתי הממלכה גינה את הסדרה והתובע הכללי הודיע שפתח בחקירה. לנוכח הביקורת והגינויים הודיעה הרשות לפיתוח אזור פטרה שלא הייתה מודעת לתכנים של הסדרה, ואילו הרשות המלכותית הירדנית לסרטים הבהירה שתפקידה הוא לעודד הפקת סרטים ולמשוך מפיקים מחו"ל, אך לא מוטלת עליה החובה לבדוק את התכנים. הודעת הרשות הדגישה שמדובר בתסריט דמיוני שאינו משקף את המציאות הירדנית והוסיפה שרוב הציבור הירדני כלל לא ייחשף לסדרה משום שהיא נגישה למנויים תמורת תשלום.

אלא שבמציאות העכשווית בירדן דומה כי הוויכוח הסוער שהתעורר מבטא לא רק חילוקי דעות על מה ראוי או לא. הוויכוח מבטא גם תחושת מצור, חרדה וסכנה. אוכלוסיית ירדן מונה כתשעה מיליון תושבים, כרבע מהם הם פליטים מסוריה ומעיראק שסיכוייהם לשוב למולדתם קלושים ביותר. רק מעטים מהפליטים הצליחו להשתלב בכלכלה הירדנית, להקים עסקים ומפעלים ולרכוש בתים. כל היתר מתקשים מאוד למצוא עבודה קבועה, ועל כן הם מכבידים מאוד על התשתיות הצנועות ממילא בממלכה ומעמידים תחרות קשה לירדנים בשוק העבודה. התחרות שנוצרה הביאה להעלאת מחירי הדירות מחד גיסא ולירידה בשכר מאידך גיסא. יתרה מזאת, עוד לפני גלי הפליטים האחרונים התעוררו מתחים בין האוכלוסייה העבר-ירדנית המקורית – הבדווית, הכפרית והעירונית כאחד – ובין האוכלוסייה ממוצא פלסטיני, המהווה לפחות מחצית מאזרחי המדינה. כעת חוששת האוכלוסייה העבר-ירדנית הוותיקה שהיא הופכת למיעוט קטן במולדתה. גם חוגים אסלאמיסטים ביטאו אי-נחת מהמצב שנוצר, ואף מתחו ביקורת על "פריצת הגבולות" הדתית והתרבותית שהפליטים הביאו עימם, תוך שהם מאשימים את המשטר על שאינו עומד על המשמר.

הלכה למעשה, הביקורת שהוטחה ברשות המלכותית לסרטים הייתה ביקורת עקיפה על משפחת המלוכה ההאשמית, מכיוון שהעומדת בראשה היא הנסיכה רים אל-עלי, רעייתו של הנסיך עלי – בנו של המלך המנוח חוסין ואחיו למחצה של המלך עבדאללה. הנסיכה היא בתו של שר החוץ האלג'יראי לשעבר אל-אח'צ'ר אל-אבראהימי, ששימש כשליח המיוחד של האו"ם לאפגניסטאן, עיראק וסוריה. זרותה של הנסיכה מעצימה את התחושה שהממלכה מאבדת את צביונה הירדני.

ואכן, אוכלוסייתה של הממלכה היא רב-גונית. כך לדוגמה, מבין עשרים ושניים השחקנים שבסדרה, שניים הם צ'רקסים ממשפחות המתגוררות בירדן כמאה וחמישים שנה, שישה הם ירדנים ממוצא פלסטיני (אחת מהן נוצרייה), שישה עבר-ירדנים מקוריים ואחד ממוצא סורי. את מוצאם של שישה שחקנים נוספים קשה לקבוע בוודאות. הפסיפס האנושי מצטייר אולי כדבר חיובי בעיניים מערביות ורב-תרבותיות, אולם בעיני חוגים לאומיים-ירדנים הוא מסמל את אובדן הזהות הירדנית, והם רואים בו איום של ממש על המרקם החברתי המסורתי בממלכה.

דומה שרקעה של השחקנית הראשית סלמא מַלְחָס תרם אף הוא להתלהטות הרוחות. מלחס היא בת למשפחה פלסטינית שהגיעה לעמאן משכם בשנות העשרים של המאה הקודמת והשתלבה היטב במגזר הכלכלי בעיר. אביה היה שר בממשלת ירדן, כמו עוד אחדים מבני משפחתה. הצלחתם הכלכלית והפוליטית רק חידדה את העובדה שהם אינם "ירדנים אמיתיים". מנקודת מבטם של בני האליטה הישנה, גם פלסטינים שאבותיהם היגרו לירדן בתקופת כינון אמירות עבר הירדן תחת המנדט הבריטי נתפסים כמי שאינם חלק אינטגרלי מהקהילה הלאומית.

מלחס תקפה בחריפות את מבקריה וטענה כי אחדים ממותחי הביקורת כלל לא צפו בסדרה, ורבים מבני הדור העירוני הצעיר ציינו במדיה החברתית ובראינונות לתקשורת שהסדרה משקפת במדויק את החיים שלהם בממלכה. עמידתה הגאה של מלחס על זכותה להיות שחקנית והתמיכה שזכתה לה בציבור מבטאים היטב את המתח בין בני הדור המבוגר והשמרני ובין הנוער, העירוני ברובו, המבקש להשתלב

במגמות התרבותיות הגלובליות. אין ספק שהאירוע הציב אתגר גם בפני קברניטיה של ירדן, השואפים להציג את ירדן כמדינה מודרנית ומתקדמת. שאיפה זו נתקלה במכשול של ממש מול קולות הביקורת והמחאה שנשמעו מכיוון המגזר העבר-ירדני השבטי המסורתי.

הביקורת על שחקני הסדרה והמפיקים שככה לאחר שבועות ספורים, אולם זמן לא רב לאחר מכן התעוררה שערורייה חדשה, זו הפעם על צילומי הסרט ג'אבר בפטרה. הסרט מתאר את קורותיו של נער בדווי המוצא בפטרה אבן עתיקה שעליה חקוקה בעברית המילה סלע. בשל ערכה הרב של האבן מנסה הנער למוכרה, אך לרוע מזלו הוא מסתבך עם חבורה של עבריינים. משדלפו לתקשורת ולרשתות החברתיות פרטים על אודות עלילת הסרט, הועלו טענות — בין היתר מטעם אגודת האומנים הירדנית — כי התכנים של הסרט מסלפים את ההיסטוריה הירדנית. המתנגדים גם טענו שהסרט מרמז על זכויות היהודים בדרום הממלכה, ומשכך הוא עלול, לדעתם, לפגוע בזכויות הפלסטינים. בעקבות הסערה שהתעוררה התפטרו חלק מהשחקנים וצילומי הסרט הופסקו. הפעם הגיבה הממשלה במהירות ונחרצות: ראש הממשלה ד"ר עומר אל-רואז הורה להקפיא את הצילומים לאלתר. הוא הנחה את רשות ההסברה ואת הרשות המלכותית הירדנית לסרטים לבחון את תוכני הסרט וציין כי "כל יצירה תרבותית או אומנותית המופקת ומצולמת בירדן חייבת לדור בכפיפה אחת עם עקרונותיה של ירדן וזהותה הלאומית".

מבקריו של הסרט נתלו גם בזהותו של מפיק הסרט — מחי אל-דין עזת קנדור. קנדור הוא צ'רקסי יליד עמאן המתגורר זה כמה עשורים בארצות הברית. אביו היה קצין בכיר בצבא הירדני והשתתף בקרבות 1948, ובשלב מאוחר יותר היה ראש מנהלת הביטחון הכללי הירדני (מקבילה למשטרה). המוצא הצ'רקסי של קנדור ועזיבתו את ירדן הוסיפו נדבך נוסף לביקורת הארסית שנמתחה על הסרט.

היבט נוסף של פרשיות ג'ו ג'אבר — אם ניתן לכרוך את שתי האפיזודות הללו יחדיו — נוגע למעורבותם של אנשי קולנוע ממוצא ירדני הפועלים זה שנים רבות בארצות הברית. אנשים אלו משקיעים מאמצים רבים כדי להציב את ירדן על מפת הקולנוע העולמית. בכך הם מבקשים, בין היתר, לעודד תיירות לממלכה ולתרום לשוק העבודה ולכלכלה במדינה. קרוב לוודאי שהסערה שהתעוררה בעקבות הקרנת הסדרה וצילום הסרט תקשה על מפיקי קולנוע וטלוויזיה נוספים שיבקשו לצלם בממלכה בעתיד. במובן זה תעשיית הקולנוע בירדן ספגה מכה קשה. בהיעדר הזדמנויות עבודה מקומיות סביר להניח שאומנים רבים יגרו מארצם, ונראה שבנסיבות שנוצרו תעשיית הקולנוע הירדנית הצעירה לא תעלה בקרוב על דרך המלך.

ביקורות ספרים

*Orientalism, Zionism and Academic Practice:
Middle East and Islam Studies in Israeli
Universities*

Eyal Clyne

London and New York: Routledge, 2019, 256 pp., including index

על מה מזרחנים מדברים כשהם מדברים על מזרחנות? מהם הרבדים הגלויים והסמויים שמאפיינים את תפיסתם המקצועית והאישית של חוקרי האסלאם והמזרח התיכון היהודים בישראל, כפי שהם עצמם מבטאים אותה? כיצד הם מתמודדים עם השיח הביקורתי ביחס לתחום הידע שלהם? על שאלות אלה מנסה אייל קליין להשיב בספרו, המבוסס על עבודת דוקטור שהוגשה לאוניברסיטת מנצ'סטר. ספר זה מצטרף לשורת מחקרים משני העשורים האחרונים המבקשים לעסוק — אם להשתמש במושג הפוקיאני — בארכיאולוגיה של הידע המזרחני בישראל. הבולט שבהם הוא ספרו של הסוציולוג גיל אייל, הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות (2005).¹ בדומה לספרו של קליין, גם ספרו של גיל אייל עורר עם פרסומו פולמוס בקהילה המזרחנית בישראל בנוגע לתקפות הטענות המוצגות בו, המבוססות על כלים מתודולוגיים ותאורטיים מעולם המחקר הסוציולוגי ומותחות ביקורת על האופן שבו צרכים ביטחוניים מכתיבים את הפעילות המזרחנית. ביקורת דומה השמיע גם יונתן מנדל במחקרו מ-2015 על התפתחות לימודי הערבית בישראל.²

תחום המזרחנות הפך בשנים האחרונות למושא מחקר פופולרי מכיוון שהוא מציע זווית מרתקת לבחינת התפתחותה של דיסציפלינה: מזרחנים יהודים שפעלו במסגרות ציוניות לפני הקמת מדינת ישראל ואחריה היו, בעיני אחרים אם לא בעיני עצמם, מומחים לערבית ולאסלאם בעלי יכולת פוטנציאלית לתרום ממומחיותם לצורכי התנועה הציונית או המדינה באופנים שונים. מהבחינה הזאת, לימודי הערבית, האסלאם והמזרח התיכון האוניברסיטאיים בפלסטין/ישראל התגבשו מיומם הראשון תוך תנועה בין שני כוחות מושכים שאינם בהכרח סותרים זה את זה: השאיפה לייצר ידע לשמו והציפייה לשימושיות. שניות זו אינה ייחודית למקרה הישראלי או לדיסציפלינה זו, אך קשה להתעלם מן המשמעויות המיוחדות המוקנות לה בנסיבות המקומיות ולנוכח הסכסוך היהודי-ערבי.

1 גיל אייל, הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות, תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2005.

2 Yonatan Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Security and Politics in Arabic Studies in Israel*, London: Palgrave Macmillan, 2015

מחקרו של קליין, אם כן, רואה בלימודי האסלאם והמזרח התיכון מקרה בוחן גדוש לשאלות רחבות יותר על מקומה של האקדמיה בחברה ועל הנחות היסוד שבבסיס הפעילות האקדמית. ארגז הכלים הדרוש לשם כך גדול, ואכן המחבר מוכיח את בקיאותו בספרות משנית רחבה ומקיפה פרי עטם של תאורטיקנים מתחומי ידע שונים – סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, היסטוריה ובלשנות. עבודתו נשענת על ארבעים וחמישה ראיונות שערך עם אקדמאים ישראלים מובילים בתחום, לצד מספר שיחות בלתי פורמליות, וכן על טקסטים אקדמיים ולא-אקדמיים מאת חוקרות וחוקרים מן השדה המזרחני שפורסמו באכסניות שונות.

אף על פי שקליין מתאר לא פעם את מושא המחקר שלו כתחום המזרחנות (הוא משתמש בתעתיק מן העברית, *mizrahanut*, כדי לשמר את ההבחנה הישראלית בין מזרחן לבין 'אוריינטליסט'), בפועל הוא עוסק בתת-תחום ספציפי יותר – לימודי אסלאם ומזרח תיכון. יש ממד של התרסה בהתעקשות על מונח זה, מכיוון שכיום האקדמאים הפעילים בתחום מעדיפים לתאר את עצמם כהיסטוריונים והיסטוריוניות של המזרח התיכון, חוקרי/ות אסלאם וכן הלאה. אם בכל זאת בוחרים להיצמד למונח 'מזרחנות', שאומנם היה במשך עשורים רבים המונח הרווח בתחום, עולה השאלה מה בעניין המלומדים העוסקים בשפה וספרות ערבית או באזורים גאוגרפיים ב'מזרח' החורגים מגבולות המזרח התיכון, קרי עד כמה הטענות כבדות המשקל העולות מן הספר תקפות גם לגביהם.

חלקו הראשון של הספר הוא ניתוח סוציולוגי דורי של המזרחנות הישראלית מאז הקמת המכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית ב-1926 ועד ימינו. הניתוח מתבסס על מחקרים קיימים, ובמיוחד על מחקרו של גיל אייל, ועל חלק מהראיונות שערך קליין. חלק זה מתאר אירועי מפתח בתולדות התחום בארץ, בעיקר לאחר 1948, תוך התמקדות בזיקה למוסדות המדינה ובמניעים המקצועיים והאישיים שהביאו להתפתחות המחלקות והמכונים ללימודי מזרח תיכון באוניברסיטאות הישראליות. בהקשר זה, קליין מבקש לערער על המוסכמה שהמסורת המזרחנית הגרמנית היא מרכיב משמעותי בדי-אן-איי של המזרחנות הישראלית, ורואה במוסכמה זו ניסיון של המזרחנים עצמם להתנער מן הדימוי השלילי שדבק בדגמי מזרחנות אירופאיים אחרים בעקבות ביקורתו של אדוארד סעיד. נכון שהמזרחנים מהדור השני ואילך קיבלו את הכשרתם האקדמית, על פי רוב, בירושלים ולא בפרנקפורט או ברלין, אך אין להמעית בערכה של המורשת המזרחנית הגרמנית מסיבות אחרות: היא השפיעה לא רק על אופי המחקר היהודי-ישראלי בארץ, אלא גם על התפיסה המקצועית של העוסקים בו, בכך שהנחילה אתוס הצהרתי של הפרדה בין מדע לפוליטיקה (ואין זה משנה אם הפרדה כזו אפשרית אם לאו). לא במקרה בחר בן הדור השלישי מנחם מילסון לחתום את מאמרו על ראשית לימודי הערבית והאסלאם באוניברסיטה העברית בקביעה כי מאז ועד היום שמרו המזרחנים על הפרדה בין העבודה המדעית לנטיית פוליטיות אישיות.³

3 מנחם מילסון, "ראשית לימודי הערבית והאסלאם באוניברסיטה העברית", בתוך שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: כך ראשון, שורשים והתחלות, ירושלים: מאגנס, 1997, עמ' 575-588.

אדוארד סעיד הוא במידה רבה גיבור החלק השני של הספר. בחלק זה פונה קליין לבחינת האופן שבו התמודדה המזרחנות הישראלית עם "משבר הייצוג" (crisis of representation) שפקד את העולם האקדמי בשנות השמונים והתשעים של המאה שעברה. קליין משתמש במונח זה, המזוהה יותר מכול עם תחום האנתרופולוגיה, לתיאור הסערה שחולל ספרו של סעיד אוריינטליזם אשר התפרסם ב-1978 (ותורגם לעברית רק בשנת 2000).⁴ הוא בוחן את התגובות השונות של מזרחנים ישראלים לספר — תגובות אלה נעו בין דחייה בשאט נפש של טענותיו, להכלה מסוימת שלהן — וממפה את הכתיבה הביקורתית, בהשראת סעיד, על התחום בארץ. בפולמוס המזרחני הפנימי שזו הולידה, הוא טוען, ניתן לזהות זרם שמרני וזרם רוויזיוניסטי, אך האחרון לא ערער באופן מהותי על יחסי הכוח שמכתיבים את ייצור הידע המזרחני בישראל.

קליין מעיד כי חלקו השלישי והאחרון של הספר, שהוא גם השאפתני ביותר שבו, היה אמור להיות המשך ישיר של החלק השני — בחינת התגובות למשבר הייצוג דרך מילותיהם של מרואייניו. אולם הוא נוכח לדעת כי הציר המהותי המשותף למרבית הראיונות הוא ציר ניאור-ליברלי יותר מאשר קולוניאלי או ביטחוני. בעקבות התמורות הכלכליות העולמיות, שלא פסחו על מדינת ישראל, והקשיים החומריים שאליהם נקלעו האוניברסיטאות, ובמיוחד הפקולטות למדעי הרוח, השתלטו על השיח רעיונות ומושגים קפיטליסטיים. הם הם, טוען קליין, הכוח המניע מאחורי פעילותם של המזרחנים הישראלים כיום. אלה ממסגרים את המחקר וההוראה שלהם כהיצע התלוי בביקושם של הסטודנטים מחד גיסא ושל גופים ממשלתיים (ביטחוניים ולא-ביטחוניים) מאידך גיסא, ומנסים שוב ושוב להדגים לתלמידים את התועלת התעסוקתית שתצמח להם אם יבחרו ללמוד אצלם. תשומת לב מיוחדת מוקדשת בחלק זה לקטעים מתוך ראיונות שערך קליין עם שתי דמויות מפתח בעולם המזרחנות הישראלי בעשורים האחרונים (כמו בשאר הספר, שמות המרואיינים וחלק מפרטיהם המזוהים הושמטו). דבריהם של חוקרים אלה, ולא פחות מכך מגמומיהם ושתיקותיהם, מנותחים לעומק על ידי קליין ומוצבים בהקשריהם השונים במטרה להציג את היסודות המודעים והבלתי מודעים שעליהם נשענת פעילות החוקרים בשדה המזרחנות.

ספרו של קליין גדוש פרטים וחויית הקריאה בו אינה תמיד קלה. מובן כי המחבר רצה לצייר תמונה מפורטת ומנומקת ולשתף את קוראיו בידע שצבר, במיוחד משום שהספר, הנטוע בהקשרים ישראלים מקומיים, מיועד לקהל בין-לאומי. דומה כי עריכה נחושה יותר הייתה מיטיבה עם הספר ומאפשרת להרחיב את מעגל הקוראים שלו.

אף על פי כן, ספרו של קליין מהווה תרומה חשובה לחקר לימודי האסלאם והמזרח התיכון. הוא מספק התבוננות מן החוץ שהיא בעלת ערך דווקא מכיוון שהיא נעשית על ידי מי שאינו שייך ארגונית לדיסציפלינה ומשתמש בכלים שאינם מקובלים על כל חבריה. ניתן אולי להתווכח עם חלק מקביעותיו של קליין,

שהן לעתים רדיקליות. עם זאת, אין לראות בספרו ניסיון לערער באופן גורף על הלגיטימיות של החוקרים, אלא הזמנה להרהור בזרמי המעמקים שמעצבים את עבודתם הלמדנית.

עמית לוי, האוניברסיטה העברית

מפגשים: היסטוריה ואנתרופולוגיה של המרחב הישראלי-פלסטיני

דפנה הירש (עורכת)

תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2019, 490 עמ', כולל צילומים ומפתח שמות ועניינים

קובץ המאמרים המקיף והמרשים בעריכתה של דפנה הירש מוסיף תרומה חשובה ורבת ערך למדף הספרים בנושא הסכסוך הישראלי-פלסטיני. הספר הוא פרי פעילותם של חוקרות וחוקרים – ותיקים וצעירים, ערבים ויהודים, אנתרופולוגים והיסטוריונים – שהתכנסו במכון ון ליר בשנים 2011-2012 במטרה לקדם כיוונים חדשים בחקר המרחב הישראלי-פלסטיני, בעיקר על סמך מזיגה ומפגש בין שיטות מחקר ופרספקטיבות היסטוריות ואנתרופולוגיות. הקובץ מעיד שהקבוצה עמדה במשימה זו בהצלחה רבה.

הספר מאגד שבעה-עשר מאמרים – מאמר מבוא תאורטי ומתודולוגי פרי עטה של עורכת הקובץ דפנה הירש, ושישה-עשר מאמרים אמפיריים המחולקים לחמישה שערים: ערים מנדטוריות: פוליטיקה, תרבות ופנאי; הכפרים והכפריים הפלסטינים: בין גירוש לייצוג; עבודה, ניהול אוכלוסייה וכלכלה פוליטית בעשורים הראשונים למדינה; ייצור, צריכה ויחסי כוח; סיפור/טיהור ההיסטוריה.

תוכן העניינים וכתורות המאמרים עשויים לעורר תהיות על קיומו של מכנה משותף בין מאמרים העוסקים בנושאים מגוונים כל כך והמתפרשים על פני תקופת זמן כה ארוכה. מה הקשר, למשל, בין מאמרה המרתק של עלמה איגרא, "סיר הבשר: מחלוקת הבשר הכשר במסעדה הקואופרטיבית בבית ברנר, תל אביב, 1934-1940", ובין מאמרה הקלאסי של טניה פורטה (Forte) המנוחה, שזכה סוף סוף לתרגום לעברית, "בית בגליל בשנות התשעים: גישה אתנוגרפית לחקר יחסי כוח"?; מהו הקשר בין מאמרה פורץ הדרך של נעמה בן זאב, "כפריים בעיר? מהגרים כפריים פלסטינים בחיפה בתקופת המנדט", ובין מאמרו העשיר – תאורטית ואמפירית – של נאור בן-יהודי, "מותו של סוחר הדגים: אותנטיות ופטרונות בכלכלה הפוליטית הקולוניאלית שבין יפו לעזה"?; או בין מאמרה המעניין של שני בר-און ממך, "בין זמן למרחב: הבניה ודינמיקה בתהליך העבודה, מפעל 'אופ-אר', 1961-1979", ובין מאמרה הצבעוני וחד ההבחנה של דפנה הירש, "החומס הכי טעים הוא זה שערכים מכינים": הגורמטיזציה של החומס בישראל ושובה של הערכיות המודחקת?"

אולם הפקפוק הראשוני בנוגע ללכידות הקובץ מתפוגג בקריאת מאמר ההקדמה מאיר העיניים של העורכת. הירש היטיבה להסביר באופן משכנע את ההיגיון שבחלוקה

לשערים והכללת המאמרים השונים בקובץ, ואף לשרטט היטב את המסגרת הפרשנית שהתגבשה, לדבריה, בדיוני הקבוצה. מסגרת זו צמחה, כאמור, מתוך המפגש המפורה בין האנתרופולוגיה להיסטוריה, והיא מתאפיינת בכמה דגשים: התמקדות במקומי; התמקדות בניתוח תהליכים היסטוריים תוך שלילת הגישה המהותנית; התמקדות בחשיפת יחסי כוח וקונפליקטים; ומתן ביטוי לגיוון ורב-קוליות. דגשים אלו הולידו בתורם בחירות מתודולוגיות ופרספקטיבות מחקריות וכן הנחות היסטוריוגרפיות ביחס למרחב הישראלי-פלסטיני:

- מבט "מלמטה", משורשי העשבים (grassroots perspective), על תהליכים חברתיים, וכן מקרוב — על המקומי והקונקרטי — ולא על המופשט והכללי. אין פירוש הדבר שיש להימנע מהכללות. נהפוך הוא. "המיקרו" מפוענח ומנתח לאור "המאקרו", ואילו המאקרו מואר ומומחש באמצעות מבט ממוקד על המיקרו. במילים אחרות, מתקיימת כאן מעין דיאלקטיקה של רצוא ושוב בין המיקרו למאקרו, שבסופה אנו למדים על שניהם גם יחד.
- מחויבות כפולה להתבססות על חומרים אמפיריים ולניתוח ביקורתי של שיח וייצוגים גם יחד. היות שיש קשרי גומלין בין מבנים חברתיים ופרקטיקות התנהגות מחד גיסא ובין שיח וייצוגים תרבותיים מאידך גיסא, והיות שכל אחד מאלו מכונן את משנהו ומכונן על ידו, הפרספקטיבה המחקרית שאומצה על ידי המחברים מבקשת להתייחס לשתי רמות הניתוח הללו במקביל. בחירה זו רלוונטית לדגשים התמטיים, למתודולוגיה ולפרספקטיבה התאורטית שמאמצים: מה חוקרים, כיצד חוקרים ומאיזו נקודת מבט.
- אימוץ ההנחה כי שנת 1948 הייתה קו פרשת מים, שלאחריה השתנה באופן מהותי המרחב של ישראל/פלסטיין. עם זאת, הכותבים גם מכירים בכך שנקודות המבט היהודיות והערביות על אירועי 1948 הן שונות בתכלית: בעוד שמנקודת המבט היהודית המלחמה מסמנת נקודת מפנה ברצף פרוגרסיבי מיישוב למדינה, הרי שמנקודת המבט הפלסטינית, 1948 מסמנת נִפְּהָה, שבר וחורבן. המשותף לשתי נקודות המבט המנוגדות הללו הוא התפיסה התהליכית: 1948 אינה אירוע בודד העומד לעצמו, אלא נקודה ברצף מתמשך של גאולה/אסון מתגלגל.
- לבסוף, הנחה משותפת נוספת של הכותבים היא כי שתי הקהילות הניצות בארץ ישראל/פלסטיין אינן מנותקות זו מזו כיום ולא היו מנותקות זו מזו גם בעבר. אין כאן קהילות דואליות, מפוצלות ומובחנות בחדות זו מזו, אלא קהילות המשתרנות זו בזו, חופפות זו לזו ומכוננות זו את זו. אי לכך, הפרספקטיבה המתאימה למחקר בעניינן היא פרספקטיבה המדגישה את יחסי הגומלין ביניהן (relational perspective) — כזו המנתחת תהליכי בידול ופיצול מחד גיסא ותהליכי האחדה ושילוב מאידך גיסא, כחלק ממערך של יחסי כוח, אינטרסים ומגמות חברתיות, כלכליות ופוליטיות.

כאמור, למרות הגיוון בנושאים ובגישות המחקר, הקובץ מצליח לסמן מכנה משותף — היסטוריוגרפי, מושגי ופרשני — ולהעמיד שלם מגובש בעל לכידות והיגיון

פנימיים. זהו הישג ראוי לציון. יתרה מכך, לפחות חלק מהמאמרים שהתפרסמו בקובץ הם בעלי ערך סגולי כשלעצמם, ויש בהם תרומה של ממש לשיח המחקרי על אודות המרחב הישראלי-פלסטיני. גם איכות ההפקה של הקובץ היא משובחת: נתקלתי רק בשגיאת הקלדה אחת או שתיים לכל אורך הספר עב הכרס, וענייני התעתיק, ההאחדה והאפראט האקדמי הם ללא רבב. לאור כל זאת, הספר הוא ספר חובה בספרייתו של כל קורא עברית המתעניין במרחב הישראלי-פלסטיני ושל כל תלמיד לאנתרופולוגיה ולהיסטוריה של הסכסוך. ראוי שספר חשוב זה יונגש גם לקוראי הערבית, ויש לקוות שכך יקרה בקרוב.

עידו שחר, אוניברסיטת חיפה

מוסלמים, יהודים וירושלים: דואליות, דיאלוג או גוג ומגוג

משה מעוז

תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2019, 278 עמ', כולל ביבליוגרפיה ומפתח אישים וערכים

נוכח עיסוקי רב השנים בלימודי האסלאם, המזרח התיכון וירושלים סברתי שספר שעוסק בנושא יחסי מוסלמים ויהודים בהקשר של ירושלים לא יחדש לי דבר. טעיתי. בספרו החדש של משה מעוז נתקלתי בעובדות שלא היו מוכרות לי ובניתוח מצוין המצביע על המורכבות הרבה של הנושא. הספר, המיועד לציבור הרחב, מספק לקוראים תמונה מורכבת כמעט על כל צומת דרכים היסטורי.

חשיבותו הרבה של הספר טמונה ביריעה ההיסטורית הרחבה שהוא פורס, החל בימי הנביא מוחמד והקוראן, עבור בתקופה העות'מאנית וכלה בימינו אנו. גם הפריסה הגאוגרפית של הספר רחבה. פרקיו השונים מציגים דיון תמציתי, ועם זאת מאיר עיניים, של האופן שבו סוגיות ירושלים, הר הבית ומסגד אל-אקצא מופיעות ונידונות במדינות מוסלמיות שונות בעולם, ואף במדינות מערביות שיש בהן מיעוטים מוסלמיים.

בספר עשרה פרקים. הפרק הראשון מוקדש ליחס האסלאם ליהודים מאז תקופתו של הנביא מוחמד וימי הביניים המוקדמים; הפרק השני דן בהיבטים של סובלנות ושיתוף פעולה יהודי מוסלמי ברחבי האימפריה העות'מאנית, במדינות הבלקן ובמערב אירופה; הפרק השלישי עוסק ביחסים הדואליים בין מוסלמים ויהודים במדינות צפון אפריקה ואפריקה השחורה; הפרק הרביעי מנתח את עמדות השיעה כלפי יהודים וכלפי מדינת ישראל; הפרק החמישי דן בעמדות דואליות (בעד ונגד יהודים) של מדינות סוניות כדוגמת תורכיה המודרנית ומדינות מרכז ודרום אסיה; הפרק השישי עוסק ביחסים הדואליים בין מוסלמים ויהודים בארץ ישראל/פלסטין מסוף המאה התשע-עשרה ועד ימינו, והפרק השביעי מתאר את אותן עמדות במדינות ערב; הפרק השמיני מציג את היחסים האמביוולנטיים של יהודים ומוסלמים ואת סוגיית ירושלים; הפרק התשיעי דן בעמדות ישראל וציבורים יהודים כלפי מוסלמים בסוגיית ירושלים והר הבית לאחר 1967, והפרק העשירי הוא פרק סיכום ומסקנות שבו המחבר פורס את התסריטים של דיאלוג או מלחמת גוג ומגוג.

ארחיב בזאת את הדיון בכמה מהפרקים. הפרק הראשון הוא מעניין במיוחד, ובו מבחין המחבר בין האסלאם, על התאולוגיה הקדומה שלו והיחס הדואלי שלו כלפי יהודים, ובין הפרקטיקה של סובלנות חברות ושליטים מוסלמים כלפי יהודים

בימי הביניים. מעוז מדגיש כי למרות מעמדם הנחות של היהודים בארצות האסלאם, שבא לידי ביטוי גם ברדיפתם, הרי שמצבם תחת שלטון האסלאם היה במשך תקופות ארוכות טוב לאין ערוך ממצב אחיהם באירופה הנוצרית של ימי הביניים. ציטוט ממקורות אסלאמיים ויהודיים מוסיף לגישה האובייקטיבית והמורכבת של הספר. מעוז מצטט את הרמב"ם ורבנים חשובים אחרים, שחלקם ראו במוסלמים אויב וחלקם ראו בהם בעלי ברית.

התמונה המורכבת עולה גם בפרק השני, כאשר מעוז כותב על האימפריה העות'מאנית ששלטה מאות שנים בירושלים. אומנם האימפריה קלטה בזרועות פתוחות יהודים ממגורשי ספרד ופורטוגל והעניקה להם זכויות קהילתיות ודתיות נרחבות, אך גם הטילה על יהודים מגבלות ואיסורים הלכתיים קשים, אשר לא אחת העמידו אותם בעמדת נחיתות מובהקת, גם כאשר הם לא יושמו במלואם. לאורך ההיסטוריה הופיעו מדי פעם שליטים מקומיים שפגעו פיזית וכלכלית ביהודים, ובהקשר זה ראוי להזכיר כי הופעת הציונות כתנועה לאומית הניעה את הסולטאן עבד אל-חמיד השני (1876-1908) לחזק את הצביון האסלאמי של ירושלים ולהטיל הגבלות קשות על עליית היהודים-ציונים לארץ.

בהמשך הפרק מביא מעוז סקירה על מצב היהודים במדינות שונות באירופה, שעולה ממנה כי ככל שנמצאו עדויות של אנטישמיות מוסלמית כנגד יהודים, אין אלו מקרי אנטישמיות קלאסיים, אלא כאלה הנובעים ממדיניותה של ישראל כלפי הפלסטינים. הוא משער, לפיכך, כי הסכם שלום עתידי בין ישראל לפלסטינים יפחית באופן ניכר את מקרי האנטישמיות מצד מוסלמים (עמ' 57-58).

הדיון במצב היהודים בצפון אפריקה (פרק 3) הוא מאיר עיניים. יהודים הגיעו למגרב — מרוקו, אלג'יריה, תוניסיה ולוב של ימינו — לאחר חורבן בתי המקדש וגם בעקבות גירוש ספרד במאה החמש-עשרה. אליהם הצטרפו שבטים ממוצא ברברי שהתגיירו. בקרב קהילות העולים ממדינות צפון אפריקה נשמעים נרטיבים שונים בנוגע ליחסיהם עם המוסלמים: יש שמדגישים את היחסים הטובים לאורך הדורות ויש שמדגישים תקריות, רדיפות ויחס פוגעני ומשפיל. הסקירה של מעוז עושה סדר בתמונה המורכבת. היחסים בין מוסלמים ויהודים ידעו עליות ומורדות בהתאם לתקופה, לאופיים של השליטים, להשפעת השלטון הצרפתי וליחסים הכלכליים והמעמדיים.

תרומה מיוחדת יש בספר לניתוח יחס השיעה והשיעים ליהודים ולמדינת ישראל לפני הולדת הסכסוך היהודי-ערבי ובמהלכו (פרק 4). לנקודה זו חשיבות רבה בכל מה שקשור ליחסים של ישראל עם איראן ולהתמודדות שלה עם חיזבאללה בלבנון, על הקשריהם הרחבים יותר בסוריה ובעיראק. מעוז מסביר את מקורות העוינות השיעית ליהודים ולמדינת ישראל. מצד אחד, פרשנות הקוראן השיעית מזהה את היהודים כצבועים, גרועים מנוצרים, נחותים, מקוללים וטמאים (ביחיד: נאג'ים). מהצד האחר, הסבל השיעי מידי הסונה מזוהה לעיתים כסבלם של היהודים תחת פרעה והמן. מכאן שגם בארצות שבהן יש אוכלוסייה שיעית גדולה ידעו היהודים, בפועל, יחסים דואליים ואמביוולנטיים בתקופות היסטוריות שונות. כך למשל, השושלת הבוויחית הפרסית במאות העשירית והאחת-עשרה הייתה קנאית ורדפה יהודים, נוצרים וסונים

בפרס ובעיראק. לעומת זאת, השושלת הפאטמית השיעית-אסמאעילית במצרים ובסוריה וארץ ישראל במאות העשירית עד השתים-עשרה נטתה חסד ליהודים (למעט שליט קנאי אחד – אל-חאכם באמר אללה – שרדף יהודים ונוצרים לקראת סוף תקופת שלטונו). בתקופת השושלת הצפונית הייתה ליהודים תקופת פריחה באיראן, ולעומתה השושלת הקג'ארית רדפה אותם (למעט שליט אחד – נאצר אל-דין שאה שנודע כאוהד יהודים).

במאה העשרים ובמאה העשרים ואחת התחוללו שינויים משמעותיים באיראן. בתקופת השושלת הפהלווית (1925-1979) זכו יהודי איראן לשוויון עם המוסלמים. גם כאן התמונה היא מורכבת, ואין ספק כי פעילות התנועה הציונית עד 1948 הזיקה ליחסי היהודים עם המוסלמים. יהודים פרסים הזדהו עם מדינתם ויש ביניהם שאף גילו נאמנות למשטר המהפכה האסלאמית ונלחמו בשורות הצבא האיראני. בפרלמנט האיראני יש גם כיום נציג יהודי שמצהיר נאמנות לאיראן ומסתייג מהציונות וממדינת ישראל. הקהילה היהודית באיראן היא קהילה מוגנת, אולם מנגד המשטר האיראני האסלאמי בן זמננו נוקט אפליה ואנטישמיות בוטה, ועל פי הצהרות של מנהיגים איראנים ישראל היא מדינה שיש להשמדה והיא בבחינת "השטן הקטן". משטר המהפכה האסלאמית הציג את ישראל כ"גידול סרטני" בלב האומה האסלאמית, והסכסוך הטריטוריאלי על אדמת פלסטין, ובפרט על ירושלים ומסגד אל-אקצא, מלבה את השנאה כלפי ישראל והיהודים. אומנם הפרשנות השיעית של פסוק המסע הלילי של הנביא מוחמד מהמסגד הקדוש במכה אל המסגד הרחוק ביותר (אל-אקצא) מזהה את אל-אקצא בעולמות עליונים ולא בירושלים, אולם הזיהוי של אל-אקצא עם ירושלים וקדושתה חלחלו בדורות האחרונים לפרשנות השיעית. איתאללה ח'זמיני, מחולל ההפיכה האיראנית, הוא זה שקבע מיד לאחר המהפכה את יום ירושלים הבינלאומי כיום השישי האחרון של רמדאן כיום של הזדהות עם הצורך בשחרורה של ירושלים והחזרתה לאסלאם ולפלסטינים. מעוז מסכם פרק זה בשאלות יותר מאשר בתשובות, לדוגמה "האם יישוב הבעיה הפלסטינית וסוגיית מזרח ירושלים בהסכם שלום עשוי להסיר את האיום האיראני על ישראל?" (עמ' 91).

אינדונזיה, המדינה שבה מספר המוסלמים הגבוה ביותר בעולם, מספקת דוגמה למורכבות היחסים בין מוסלמים ליהודים (פרק 5). מעוז מתאר כיצד היחס של ישראל לפלסטינים תורם לידוּפוביה במדינה זו, אולם ראשי השלטון, מנהיגים פוליטיים ודתיים מוסלמים מביעים דעות חיוביות כלפי מדינת ישראל והיהודים. יתרה מכך, בין אינדונזיה לישראל מתקיימים יחסים אסטרטגיים חשאיים.

פרקים 6-9 עוסקים ביחסי יהודים ומוסלמים בארץ ישראל החל מהמאה התשע-עשרה ועד ימינו. שיאו של הספר הוא בפרק התשיעי. פרק זה הוא החשוב ביותר לקורא המבקש להבין כיצד הסכסוך הישראלי-פלסטיני, ובייחוד בנושא ירושלים והמקומות הקדושים, משפיע על היחס ליהודים ולמדינת ישראל בעולם המוסלמי הרחב ובקרב מיעוטים מוסלמים במדינות המערב. התקופה שלאחר חתימת הסכמי אוסלו מהווה מבחינת המחבר דוגמה לתור הזהב של ישראל ביחסיה עם מדינות בעלות רוב מוסלמי באסיה ובאפריקה. המחבר מנתח את העמדות הדואליות (חיוביות ושליליות) של ערבים ומוסלמים כלפי יהודים, ומנגד, של יהודים כלפי ערבים ומוסלמים, ומוצא

סימטריה בדפוסי היחסים. המאבק הקשה והבלתי מתפשר — מאבק סכום אפס בלשונו של מעוז — הנסב על השליטה בירושלים המזרחית ובגדה המערבית, מעצים לטענתו את האסלאמופוביה בקרב יהודים ואת היודופוביה בקרב המוסלמים. המחבר מסכם וכותב כי אם מדינת ישראל תאזור אומץ, תאמץ חזון של שלום ותסייע בפתרון הבעיה הפלסטינית וסוגיית מזרח ירושלים והר הבית בצורה שתהא מקובלת גם על העולם המוסלמי, למשל על פי מתווה קלינטון, יוזמת השלום הערבית או הצעות אולמרט מ-2008, התוצאות יהיו חיוביות ומבטיחות, ובמילותיו: "ישראל והעם היהודי חזקים דיים צבאית, פוליטית וכלכלית כדי לקחת סיכונים מחושבים ולמנוע סכנה חמורה יותר — מלחמת גוג ומגוג — ולקדם פיוס היסטורי עם הפלסטינים והעולם הערבי והמוסלמי" (עמ' 245).

יצחק רייטר, המכללה האקדמית אשקלון

תרשום ! אנחנו אומה : מוסא כאט'ם אל-חוסייני, ביוגרפיה פוליטית

יוני פורס

תל אביב: מרכז משה דיין, אוניברסיטת תל אביב, 2017, 203 עמ', כולל
 ביבליוגרפיה ומפתח

במרכז הספר עומדת דמותו של מוסא כאט'ם אל-חוסייני, מראשיה של משפחת אל-חוסייני הירושלמית וממנהיגיה של התנועה הלאומית הפלסטינית בתקופת המנדט. אל-חוסייני היה נציג טיפוס של בני משפחות ערביות מוסלמיות ועירוניות נכבדות אשר מילאו תפקידים חשובים במנהל העות'מאני בעשורים האחרונים לקיומה של האימפריה, ולאחר מלחמת העולם הראשונה נאלצו להתמודד עם מציאות חדשה ולא מוכרת של עולם ערבי מפוצל הנתון לשליטה זרה של מעצמות אירופיות. אל-חוסייני, שרכש את הכשרתו המקצועית בבית הספר הגבוה לעובדי מדינה באיסטנבול (מפתח-י מלפיה), מילא שורה של משרות מנהליות והגיע עד לדרגת מושל מחוז. לאחר הכיבוש הבריטי רכש לעצמו כמעט באורח טבעי עמדת מנהיגות בתנועה הלאומית הפלסטינית שצמחה בצל הכיבוש, ושימש דוברתה הראשי בפני השלטון עד מותו ב-1934. יוני פורס כתב בהקדמה לספרו כי רותק על ידי דמותו של אל-חוסייני, המשקפת, במידה רבה, את התהפוכות שעברו על עמו בתקופה היסטורית סוערת.

מבחינתה של התנועה הפלסטינית היה המאבק בשלטון הבריטי מר וקשה. לא זו בלבד שהארץ נותקה מן המחוזות העות'מאניים האחרים שהיו בשכנותה, אלא שהיה עליה גם להתמודד עם התנועה הציונית, שקיבלה הבטחה לכינון בית לאומי ושנאבקה בעצמה להגשים את שאיפותיה הלאומיות. המאבק שהתפתח בשנים אלו היה אפוא מאבק משולש בין היהודים, הערבים והשלטון הבריטי — מאבק שהיה בסופו של דבר אבן נגף במאמצים להגיע להסדר בין הצדדים ולהקמת ממשל עצמי משותף. הספר נחלק למבוא ולשלושה פרקים. לאחר מבוא הכולל דברים על צמיחתה של התנועה הפלסטינית ועל קורות חייו של אל-חוסייני עד מלחמת העולם, דן הפרק הראשון בפעילותו כדובר התנועה מראשית המגעים עם השלטון הבריטי ועד מותו. בשנים אלו התמקדה עיקר הפעילות בהתארגנות, בכינוס ועידות כלל-פלסטיניות ובהעברת הדרישות הפלסטיניות לממשלה הבריטית. הפלסטינים הציגו לממשלה הבריטית עמדה קשוחה שדרשה ביטול מוחלט של הצהרת בלפור וכל מה שהתחייב ממנה כתנאי לכל השתתפות בכינון מוסדות משותפים. עמדה זו הובעה בתגובה לניסיונותיה של ממשלת המנדט לחתור להסדר חוקתי בארץ ישראל, בדומה להסדרים שהושגו בטריטוריות אחרות שהיו תחת שליטה בריטית — בהתאם להתחייבויותיה

לצדדים ולחבר הלאומים. אל-חוסייני נטל חלק פעיל בניסוחן של הדרישות הללו ובהצבתן בפני אישי הממשל. הוא אף עמד בראש כל המשלחות הפלסטיניות שיצאו ללונדון כדי לנסות לשכנע את הממשלה ואת הציבור הבריטי לקבל את העמדה הפלסטינית.

הפרק השני עוסק במסכת היחסים שהיו לאל-חוסייני עם בני היישוב היהודי ונציגי התנועה הציונית. עוד בהיותו פקיד עות'מאני, טוען פורס, לא ניכרה בדעותיו ובמעשיו עוינות מיוחדת כלפי היהודים. הוא נהג בקורקטיות שהתחייבה מתפקידו, ואף קיים קשרים תקינים עם היהודים בעיר בעת שכיהן כראש עיריית ירושלים מטעם הבריטים לאחר המלחמה. אלא שמרגע שהחל בפעילות בתנועה הלאומית הפלסטינית גילה עמדה עקבית ובלתי מתפשרת. נציגי שני הצדדים כמעט שלא נפגשו באופן ישיר, וגם אל-חוסייני לא פגש, לפיכך, מנהיגים יהודים באורח רשמי. עמדותיהם של הצדדים הושמעו במגעים שניהלו בנפרד עם הממשלה הבריטית בלבד. בתוך כך אירעו בארץ מספר התפרצויות אלימות שתבעו קורבנות בנפש (החמורות ביותר היו אלו של 1921 ו-1929). המנהיגות הערבית אומנם התבטאה נגד האלימות ולא הייתה אחראית ישירות להתרחשויות, אולם האירועים לא תרמו מטבע הדברים ליצירת אווירה של מתינות ופיוס בין הצדדים.

הפרק השלישי, החותם את הספר, מוקדש לניתוח צמיחתה של התנועה הפלסטינית וגיבושה תוך התמקדות במרכיביה החברתיים ובשכבת ההנהגה שקמה לה. התפרקותה של האימפריה העות'מאנית לאחר המלחמה וכינון משטר המנדט הביאו למעבר מהיר מזהות והזדהות עות'מאנית לזהות לאומית פלסטינית. תהליך זה הביא תוך זמן קצר את הדגל הפלסטיני הלאומי לקדמת הבמה, והוא אומץ בהתלהבות לא רק בידי ה"עות'מאניסטים" של אתמול, אלא גם בידי הזרמים הדתיים, המוסלמים והנוצרים ובידי חסידי הלאומיות הערבית המאוחדת שבשמה פעלו בני המשפחה ההאשמית ופיצל בן חוסיין בראשם. פורס מעגן את התהליך הזה בחלוקה הגאופוליטית שנוצרה עם תום מלחמת העולם הראשונה ובמאבק בציונות שהתפתח בארץ ישראל. בפרק מתוארים גם השסעים הפנימיים בחברה הפלסטינית ותהליך צמיחת אופוזיציה לאל-חוסייני ולוועד הפועל הערבי שבראשו עמד מאז הוועידה הכלל-פלסטינית השלישית ב-1920. בראש האופוזיציה עמדה המועצה המוסלמית העליונה בהנהגתו של בן משפחתו חאג' אמין אל-חוסייני, המופתי של ירושלים, שעתיד היה להחליף אותו בהנהגת התנועה מאוחר יותר.

סיפורו של מוסא כאט'ם אל-חוסייני — ושל התנועה שעמד בראשה — הוא ללא ספק סיפור של כישלון. הררי מילים כבר נכתבו בניסיון להסביר את הכישלון הזה ולנתחו, וגם ספרו של פורס נוגע בכך. למקרא הביוגרפיה של אל-חוסייני מתבהרות כמה חולשות יסודיות בצד הפלסטיני שמספקות רמזים טובים להבנת הכישלון הזה. נראה כי לתנועה הלאומית הפלסטינית לא קמה מנהיגות בעלת ניסיון ותבונה מדינית שהשכילה לראות את הנולד או שידעה להידבר נכונה עם יריבים וידידים ולנקוט עמדות פרגמטיות שאולי היו משיגות יותר. המציאות ששררה בשטח — רוב גדול לקהילה הערבית בארץ ותמיכה בלתי מסויגת מצד האחים הערבים בחוץ — הבטיחה לידים את הניצחון הסופי במערכה. זאת ועוד, המנהיגים הפלסטינים נטו להאמין

— אולי מתוך תמימות ואולי בשל אמונתם הדתית — שגם המעצמה השלטת תפעל, בסופו של דבר, באופן העולה בראייתם עם הצדק. נימוקיהם בפני השלטונות הבריטיים העלו שוב ושוב את טענותיהם לקיפוח, ושיח הקיפוח דחק כל ניסיון להציג עמדות פרגמטיות ומציאותיות יותר.

פורס הסתמך על מסמכים ארכיוניים וספרותיים רבים, אף כי הוא מבהיר שאלה הם מקורות חלקיים בלבד ועוד ניתן להוסיף עליהם בעתיד. בכתיבתו השתדל פורס שלא לנקוט עמדה שיפוטית בזכות או בגנות אחד הצדדים, ואף הצליח בכך — דבר שאינו מובן מאליו כלל ועיקר בהקשר של כתיבה על אודות הסכסוך הישראלי-פלסטיני. לזכותו גם ייאמר שהכתיבה הקולחת והבהירה מצליחה להעביר לקורא את סקרנותו ועניינו של המחבר במושא מחקרו. מוסא כאט'ם אל-חוסייני עולה מהספר כדמות מורכבת ומעניינת. הספר אולי אינו עונה על השאלה הגדולה "מי אשם" בכישלונה של התנועה הלאומית הפלסטינית — בוודאי לא באופן כולי ושלם — אך הוא מעורר אמפתיה בקרב קוראי הספר שלא יכולים להימנע מלחוש מעין "השתתפות בצער" על כישלונה של אל-חוסייני ועל כישלון תנועתו. במידה רבה בכך טמון ערכו הרב של הספר.

דוד קושניר, אוניברסיטת חיפה

Emirate, Egyptian, Ethiopian:
Colonial Experiences in Late Nineteenth-Century
Harar

Avishai Ben-Dror

New York: Syracuse University Press, 2018, 313 pp.

ספרו של אבישי בן-דרור עוסק בנושא שממוקם על אזור גבול – בין מרחבים דיסציפלינאריים וגאוגרפיים ואף היסטוריוגרפיים. העיר הראר שבאתיופיה, העומדת במרכז הספר, הייתה נתונה בתקופה בה דן המחקר תחת השפעתן של שלוש ישויות: בריטית, מצרית ואתיופית. האזור הגאוגרפי הנדון שייך הן לתחום של לימודי אפריקה והן לזה של לימודי המזרח התיכון, וספרו של בן-דרור ממוקם אפוא בין הדיסציפלינות הללו. הספר דן בהיסטוריה של העיר הראר בשלהי המאה התשע-עשרה בחלוקה לשלושה שלבים מובחנים: הכיבוש המצרי של העיר שנמשך מ-1875 עד 1885; התקופה שבה שלט בעיר האמיר עבדולאהי לאחר נסיגת המצרים (1885-1887); וקץ האמירות בשנת 1887. הספר מתמקד בשני השלבים הראשונים שהוזכרו ורק בסופו מתייחס בקצרה למקומה של הראר באתיופיה למן שלהי המאה התשע-עשרה ועד ימינו אנו.

לטענתו של בן-דרור, תקופת השלטון המצרי בעיר, הגם שהייתה קצרה יחסית, השפיעה רבות על ההיסטוריה של האזור. האירועים שהתרחשו בתקופה זו הניחו, להערכתו, את היסודות לתהליכים החברתיים שהתחוללו בעיר וסביבתה. בן-דרור בוחן, על כן, את תקופת השלטון המצרי כתקופת מעבר דרמטית שהיו לה השלכות חברתיות מרחיקות לכת. המבוא לספר משרטט את המסגרת התאורטית הבוחנת את השלטון המצרי בהראר כשלטון קולוניאלי לכל דבר. מסגרת זו מתבססת על ההנחה כי מצרים היא בעת ובעונה אחת גם מדינה הנתונה לשליטה אימפריאלית בריטית וגם מעצמה מקומית המטפחת שאיפות קולוניאליסטיות ואימפריאליות משל עצמה. הספר מחולק לארבעה חלקים. בחלק הראשון מתוודעים הקוראים לרקע שקדם להשתלטות המצרית על הראר; החלק השני מתאר את החוויה הקולוניאלית בעיר וסביבתה; והחלק השלישי מתאר את ירידת כוחם של המצרים באזור ונסיגתם ממנו ואת ההתעניינות האתיופית והאימפריאלית המערבית באזור. החלק הרביעי והאחרון עוסק בשלטונו בן השנתיים של האמיר הנשכח עבדולאהי, ששלט בהראר לאחר נסיגת המצרים ועד לכיבוש האתיופי של העיר. באפילוג דן המחבר בהשפעתה ארוכת הטווח של תקופת המעבר על מצרים, על החברה המוסלמית בהראר, על העמים הסומאליים והאורומו שמסביב לעיר ועל אתיופיה הנוצרית.

מאחר שתחום התמחותי הוא הקולוניאליזם ולא דווקא האזור הגאוגרפי שבו עוסק הספר, בחרתי להתמקד בהיבט זה. הקולוניאליזם נתפס משך תקופה ארוכה כפרויקט אירופי במהותו, שמבטא לא רק את ההגמוניה הכלכלית, הצבאית והטכנולוגית האירופית, אלא אף את היומרה האירופית לתרבות עמים אחרים. עם זאת, היו מדינות לא אירופיות שאחזו בשאיפות קולוניאליסטיות וחיקו את הרעיון האירופי בנסותן להוכיח כי הן, כמו מעצמות אירופה, שייכות לאומות המתורבתות שביכולתן לתרבות אחרים. מדינה המספקת דוגמה טובה לקולוניאליזם לא מערבי היא יפן, אשר אימצה את הרעיון הקולוניאליסטי בניסיונותיה להשתלט על מרחבים רבים במזרח אסיה לפני מלחמת העולם השנייה ובמהלכה. גם לאימפריה העות'מאנית היו שאיפות קולוניאליסטיות, והשיח שהיא אימצה כאן בנגב, בלוב ובחג'אז ביחס לאוכלוסיות הבדוויות מזכיר מאוד, ולא במקרה, את זה האירופי.

מה שמעניין במקרה הבוחן שבו עוסק בן-דרור הוא שהשלטון המצרי בהראר היה ממש בעיצומו של המרוץ הקולוניאלי באפריקה בזמן שמצרים עצמה הייתה חלק מהעוגה שהמעצמות האירופיות ביקשו לחלק ביניהן. כפי שבן-דרור מראה, גם אתיפיה היא דוגמה מעניינת של שלטון קולוניאלי לא מערבי, ובמקרה שלה, בניגוד למצרים, היא אף הצליחה לזכות בנתח של העוגה למרות ההתעניינות הבריטית, הצרפתית והאיטלקית באזור.

בפרק העוסק בשלטון המצרי בהראר בוחן בן-דרור את המדיניות המצרית במספר תחומי מפתח: חינוך, חקלאות, יצירת גופי ידע, משפט, הקמת תשתיות, אדמיניסטרציה ומיסוי. אין ספק שכל התחומים הללו היו מרכזיים עבור המעצמות הקולוניאליות האירופיות. בן-דרור מראה כי גם הרעיון של "המשימה המתרבתת" — הרעיון המבדיל בין כיבוש "רגיל" לשליטה קולוניאלית — היה חשוב עבור המצרים, שראו עצמם ככוח מתרבת.

ואומנם, מדיניות החינוך המצרית בהראר מזכירה במידה רבה את המדיניות האירופית. בן-דרור מראה כי בשביל המצרים מטרת החינוך הייתה ליצור אדם הראוי חדש — מודרני והיגייני. אלא שיש כמובן בכל זאת הבדל בין שלטונם של המצרים לשלטונם של המשטרים הקולוניאליים האירופיים, כפי שהוא בא לידי ביטוי ביחס לדתה של האוכלוסייה. בעוד המשטרים הקולוניאליים האירופיים בתקופה המקבילה נמנעו מניצור בכפייה של נתיניהם בקולוניות, בין היתר בשל החשש שניצור רחב היקף יטשטש את ההבדלים שבין שולטים לנשלטים, הרי שהמצרים הפעילו בהראר, ובעיקר בסביבתה הלא מוסלמית, מדיניות נוקשה של אסלום בכפייה. במסגרת זו אף נעשה ניסיון לכפות על האוכלוסייה את מנהג המילה.

כמו המעצמות הקולוניאליות האירופיות, גם המצרים הקימו גופי ידע חדשים כדי להקל על הכיבוש של האזור ועל השליטה באוכלוסייה שבו. גופי ידע כאלה לא היו קיימים כמעט לפני הכיבוש המצרי. מקרה הבוחן של השלטון המצרי בהראר מעניין ביותר משום שהוא הופך את הדיון ביחסים בין ידע לכוח בהקשר הקולוניאליסטי למורכב במיוחד. לפנינו גורם שאוסף ידע כדי לצבור כוח, ובו בזמן משמש מושא לייצור ידע של כוחות חזקים ממנו.

לסיכום, ספרו של בן־דרור מוסיף תרומה חשובה להבנת ההיסטוריה של העיר הראר והאזור שמסביבה בתקופה קצרה אך דרמטית שעיצבה את המציאות החברתית בעיר לשנים רבות. במאורעות ובתהליכים שהתרחשו אז לקחו חלק גורמים שונים ומגוונים, ובן־דרור מקפיד לנתח את פעולתם לאורך הספר לא כגופים מונוליטיים, אלא כמערך של שחקנים בעלי אינטרסים שונים. כך למשל במקרה האירופי הוא מבחין בין האינטרסים ודפוסי הפעולה של סוחרים, מיסיונרים, אנשי צבא ואף משורר אחד, ארתור רמבו (Rimbaud). הספר משכנע בטענתו כי למרות פרק הזמן הקצר של השלטון המצרי, השפעתו על ההיסטוריה של האזור הייתה עצומה. הספר חשוב גם לחוקרי הקולוניאליזם האירופי, שכן הוא מדגים כיצד כוח לא אירופי יישם את הרעיון הקולוניאליסטי ואף יצר גופי ידע שסייעו גם למעצמות אירופיות להכיר טוב יותר את האזורים עליהם השתלטו.

רות ג'יניאו, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

*The Rise of the Egyptian Middle Class:
Socio-Economic Mobility and Public Discontent
from Nasser to Sadat*

Relli Shechter

Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 269 pp., including
bibliography and index

המונוגרפיה החדשה של רלי שכטר מעלה תרומה חשובה ובעלת ערך להבנת מצרים המודרנית.* באמצעות שימוש בשילוב מרענן של מקורות מבקש שכטר לתרום לפתרון החידה המופיעה כבר בכותרת המשנה של המונוגרפיה החדשה שלו: אם ניעות חברתית-כלכלית, אז מדוע חוסר נחת?

שנות השבעים של המאה העשרים היו שנים של צמיחה כלכלית במצרים. מ-1973 הרקיעו מחירי הנפט שחקים ומילאו את אוצר המדינה באופן ישיר ועקיף. התיירות המשגשגת והאגרות שניגבו על מעבר ספינות בתעלת סואץ, שנפתחה מחדש ב-1975, תרמו אף הן להעשרת קופתה של מצרים. שכטר מציג נתונים המוכיחים כי ממשלת סאדאת ניצלה את הצמיחה כדי להרחיב את התשתיות הפיזיות ואת החינוך, כולל חינוך גבוה, הגם שנתונים אלו מתייחסים בעיקר לעריה הגדולות של מצרים. הממשלה גם השכילה להעסיק במנגנוניה מספר הולך וגדל של מועסקים! במקביל, מהגרי עבודה מצריים במפרץ ובלוב שלחו הביתה כספי העברות בשיעור עצום, אשר עזרו גם הם להזניק מלמטה את הליברליזציה הכלכלית. התוצאה של כלל התהליכים הללו הייתה צמיחתו "של מעמד ביניים צרכני חסר תקדים" (עמ' 2).

למרות השגשוג, בשנים הללו גברו הביקורת הציבורית ואי-הנחת של שכבות רחבות באוכלוסייה המצרית, שלטענת שכטר מקורן בשתי סיבות עיקריות, המוצגות בספר כסתירות. ראשית, רבים מהמבקרים טענו בטעות שהממשלה הסיגה אחרנית את המדיניות הסוציאלית של גמאל עבד אל-נאצר, תוך שהיא כושלת ביישום "החווה החברתית" שלה עם המעמד הבינוני. טענות שכאלו נשענו על יישום מדיניות הדלת הפתוחה של סאדאת, שנודעה בכינוי אנפתאח, אולם התעלמו מפגיע מההגדלה הניכרת והמתמשכת של הממשלה של ההשקעות הציבוריות. שנית, אף שמעמד הביניים התרחב וחלוקת ההכנסה השתפרה (עמ' 52), רבים דווקא גינו את השינוי

* תרגום: יואב אלון.

1 טיעון זה מבוסס בחלקו על: Mourad M. Wahba, *The Role of the State in the Egyptian Economy: 1945-* Reading UK: Ithaca Press, 1981. ראו שכטר, עמ' 18, הערה 16.

החברתי המהיר שהתחולל במצרים (עמ' 5). לדידם, כספי ההעברות גרמו לצריכה מנקרת עיניים במקום לתפוקה (עמ' 19) ולהתרבותם של "טפילים" חברתיים (עמ' 50).

מהו ההסבר לשתי הסתירות? ביחס לראשונה טוען שכטר שהגידול הטבעי והאינפלציה שהאמירה בעקבות העלייה בהכנסות מהנפט הביאו לכך שהוצאות המדינה התחלקו באופן שונה מאשר בעבר, ולכן יותר אנשים קיבלו פחות (עמ' 8). אשר לסתירה השנייה, היא קיימת רק במובן זה שהמעמד הבינוני המבוסס לא נטה לקבל בברכה את המצטרפים החדשים לשורתיו. להיפך, הוא ביכה את ההידרדרות לכאורה במצבו. באופן מסורתי, המעמד הבינוני תפס את עצמו כהתגלמותה של מצרים,² ולפיכך ניסה להגן על עצמו מפני השגת תחומו בידי פולשים: כפריים שהפכו ל"ציבור חדש" של מעין מעמד בינוני עירוני, בני אליטות ישנות (מהתקופה המלוכנית) ו"חתולים שמנים" נובורישים — מונח שמקורו עוד בתקופת נאצר ושהפך לרווח תחת סאדאת (עמ' 21, 153-164).

הספר מעלה ומחדד שני טיעונים רחבים. הטיעון הראשון הוא שהעלייה החדה במחיר הנפט בשנות השבעים שיחקה תפקיד חשוב יותר ממדיניות הדלת הפתוחה ביצירת הניעות של המעמד הבינוני. פטרודולרים העלו את הכנסות המדינה ולכן גם את ההוצאות החברתיות. יתרה מכך, מדינות המפרץ, שהתעשרו בן לילה, שאבו אליהן מהגרי עבודה. שכטר מסיק מכך שמדיניות האנפתאח שניסתה לנצל עד תום את צמיחת העושר המקומי והאזורי הייתה קרובה יותר לגישת "העולם השלישי" של נאצר מאשר היה נהוג לחשוב (עמ' 6-7). הטיעון השני ששכטר מעלה הוא טיעון בדבר המשכיות ארוכת טווח. הוא קובע שמבחינות רבות ההיסטוריה החברתית-פוליטית של מצרים המודרנית היא ההיסטוריה של המעמד הבינוני שלה. מעמד זה צמח במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה כ"קבוצה מקצועית משכילה" המורכבת מעובדי מדינה, כלומר האפנדיה. כאשר שורותיו של מעמד זה התרחבו, עוד בתקופת המונרכיה הליברלית, הוא החל להציג תביעות למדיניות חברתית של המדינה (עמ' 11). סוף שנות החמישים וראשית השישים של המאה העשרים היו העידן, בה"א הידיעה, של האפנדיה, קובע שכטר, אם כי לא עוד תחת השם אפנדיה, שכן המשטר הנאצרי — בשלב שבו עבר רדיקליזציה — הרחיב את החוזה החברתי (עמ' 14). תחת שלטונו של סאדאת רבים "גילו נוסטלגיה" לשנים מפוארות אלו (עמ' 232).

מאחר שטיעונו של שכטר משכנעים אסיים בכמה הערות שאינן בבחינת דברי ביקורת. ראשית, סיפורו של המעמד הבינוני שנאבק בשנות השבעים בשתי חזיתות — נגד הכפריים שהתדפקו על שעריו ונגד העשירים — הוא פרק מרתק בתולדותיה של מצרים, שאפשר לראות בו סיפור אפי מודרני. במרכזו בורגנות הנתונה במצור וחרדה לגבולותיה החברתיים, ובו בזמן — מלאת חשיבות עצמית. שנית, יש לזכור כי למרות הגידול בהוצאות המדינה, ההוצאה לאדם הייתה נמוכה בהשוואה לעבר. לכן

אולי אין זה מפליא כל כך שחלק מ"הקליינטים" של הממשלה חשו מרומים. שלישית, קריאה צמודה של הספר וטיעוניו מעלה בכל זאת תהייה שנותרת ללא מענה: בשנים אלו מחירי המזון עלו והאינפלציה האמירה, ובכל זאת התזונה השתפרה (עמ' 83) וחל גידול ברכישות של מוצרי צריכה חדשים כמו מכוניות (עמ' 124) ומכשירים חשמליים לבית (עמ' 83, 115-119). נשאלת אם כן השאלה — כיצד יכלו בני המעמד הבינוני לשלם עבור הצריכה הזו? האם, למשל, שיטות של מתן אשראי השתנו? שכטר אינו מספק תשובה לכך. רביעית, העובדה ש"המהפכה המתקנת" של 1971 כללה צעדים שהבשילו רק באנפתאח של 1974 מעלה סימן שאלה בנוגע לתיקוף שעומד בבסיס טיעונו של שכטר בעניין חשיבות הנפט בהשוואה לאנפתאח. חמישית, אם הממשלה בקהיר הייתה אכן מחויבת לחוזה החברתי, מדוע היא תמכה בצעדי צנע שנכפו על ידי קרן המטבע הבינלאומית ב-1977 (שכטר דן במהומות שבאו בעקבות צעדים אלו, עמ' 97-100). האם מדיניות זו הייתה תוצאה של מחלוקת בין סיעות שונות בתוך הממשלה? אולי האפיזודה הזו חשפה את כוונותיו האמיתיות של סאדאת? שכטר אינו מספק לקוראיו תשובה.

לבסוף, הטיעון המפורסם של ההיסטוריון הבריטי אי. פי. תומפסון (Thompson) בדבר הכלכלה המוסרית מהדהד בניתוחו של שכטר, אולם אינו זוכה להתייחסות ישירה. הגם שמצרים של שלהי המאה העשרים אינה אנגליה של המאה השמונה-עשרה, בכל זאת קיים דמיון בין השתיים: במצרים ובאנגליה התקיים מעין חוזה רשמי בין המדינה לחברה, ובשתייהן החוזה הופר בידי הממשלה. הפרה זו התבטאה במצרים, ממש כמו באנגליה, בזחילה למעלה של מחירי המזון, ובייחוד של הלחם, שהיה בבחינת "תקן זהב" (עמ' 99) בשתי המדינות. ואכן מבקרים מצריים של האנפתאח טענו באופן מפורש טיעון של כלכלה מוסרית בינלאומית — הם קבעו שסוג המזון המיובא לא היה מזון מזין (עמ' 113); הטילו את האחריות לייבוא הזה על סוכנים מסחריים של חברות זרות, שאותם תיארו בתיאור הגנאי "החתולים השמנים הטפילים" (עמ' 164); ויצרו זיקה ישירה בין מצרים של שנות השבעים וזו של המאה התשע-עשרה שהחלה להיות תלויה בקפיטליזם מערבי (עמ' 20, 22, 48, 50). ספרו של שכטר הוא תענוג לקריאה. הוא מעורר מחשבה, חדשני ועשיר בפרטים ובתובנות. משום כך הוא צריך להיות בגדר קריאת חובה לכל המתעניינים בהיסטוריה הכלכלית-חברתית המודרנית של המזרח התיכון.

סירוס שאייג, המכון לתלמידי מחקר, ג'נבה

הגשת מאמרים למזרח החדש

המזרח החדש הוא כתב העת המדעי של האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ"א), החותרת להקנות ידע בתחומי האסלאם והמזרח התיכון ולהעשיר את השיח הציבורי ולעודד את הפעילות המחקרית בתחום. כתב העת יוצא לאור מאז שנת 1949 ומשמש זה שנים רבות כמה מרכזית בישראל לפרסום מחקרים בעברית בסוגיות היסטוריות ואקטואליות של המזרח התיכון. המזרח החדש מתפרסם פעם בשנה ועוסק בהיבטים פוליטיים, חברתיים, תרבותיים וכלכליים של המרחב הערבי והמוסלמי למן ראשית האסלאם ועד ימינו.

עורכי המזרח החדש מזמינים בזאת חוקרים וחוקרות להגיש מאמרים פרי עטם לפרסום בכפוף לשיפוט מדעי יסודי קפדני. יתקבלו מאמרים מתחומי ידע שונים הקשורים בלימודי האסלאם והמזרח התיכון. אין העדפה לתקופה מסוימת או לאזור ספציפי. תשומת לב מיוחדת תינתן למחקרים העושים שימוש בדיסציפלינות מגוונות ובין-תחומיות שיש בהן כדי לאתגר ולהעשיר את הדיון האקדמי. המאמרים המוגשים למזרח החדש חייבים להתבסס על עבודת מחקר מקורית שטרם התפרסמה באכסניות אקדמיות אחרות, ועליהם להציג באופן ברור טענה מרכזית כבר בפתיחת הדברים. אורך המאמר המוגש לא יחרוג מ-9,000 מילים כולל הערות שוליים, והוא חייב להיות כתוב בעברית תקינה וערוך על פי ההנחיות והכללים המפורטים והמעודכנים. כתבי יד שיוגשו שלא לפי הנחיות המערכת או באופן מרושל, דהיינו לא עברו עריכה והגהה קפדניות על ידי מחבריהם, יוחזרו לשולחיהם בלי שתישקל אפשרות פרסומם בכתב העת.

עורכי המזרח החדש מעודדים פרסום ביקורות על ספרים שהתפרסמו בארץ ובעולם. עדיפות תינתן לפרסום ביקורות על ספרים של חברי וחברות אילמ"א וספרים שתורגמו לעברית. הוצאות ספרים וכותבים המעוניינים בפרסום ביקורת על ספריהם יכולים לשלוח עותק מספרם למשרד אילמ"א. המערכת לא תפרסם ביקורות ספרים שלא הוזמנו על ידה.

חוקרים וחוקרות אשר מאמרים יאושר לפרסום במזרח החדש יידרשו להצטרף כחברים מן המניין לאילמ"א.

עורכי המזרח החדש, פרופ' יואב אלון וד"ר עידו שחר

הנחיות כתיבה ועריכה לכתיבת מאמרים וביקורות ספרים עבור המזרח החדש

כללי

על המאמר להתבסס על עבודת מחקר מקורית שטרם התפרסמה באכסניות אקדמיות אחרות. המחקר המוצג צריך להיות מחקר אמפירי עשיר או לחלופין להציע פרשנות חדשה למידע מוכר. על הכותבים להציג באופן ברור טענה מרכזית כבר בפתיחת הדברים ולהבהיר את תרומת המחקר לגוף הידע הקיים. כתב היד יוגש לאחר הגהה קפדנית. מאמרים שיוגשו שלא לפי הנחיות המערכת או באופן מרושל, דהיינו לא עברו עריכה והגהה קפדנית על ידי מחבריהם, יוחזרו לשולחיהם בלי שתישקל אפשרות פרסומם בכתב העת.

הנחיות טכניות

מאמרים

1. מאמר יהיה בהיקף של 6,000 עד 9,000 מילים כולל הערות השוליים. על המאמר להיות כתוב ברווח כפול, בפונט Times New Roman ובגודל גופן 12.
2. יש לשלוח קובץ WORD בגרסה משנת 2010 ומעלה בלבד לכתובת meisai1949@gmail.com. אין לכלול בקובץ המאמר פרטים אישיים של הכותבים. בקובץ נפרד יש לצרף את הפרטים האישיים של הכותבים: 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. אורך הביקורת לא יעלה על 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 לכתובת meisai1949@gmail.com קובץ WORD המכיל את הביקורת וכן את הפרטים האישיים של הכותבים כולל שם מלא ושיוך אקדמי.
4. המערכת לא תפרסם ביקורות ספרים שלא הוזמנו על ידה.

כללי תעתיק

ערבית

1. מילים ושמות שכיחים שהיו לחלק אינטגרלי מהשפה העברית נכתבים על דרך העברית, למשל: מוחמד; (בית) אומיה; חוסיין; פואד; ח'ליף/ח'ליפים/ח'ליפות; מואזין (בערבית: מֻאֲדִין); קאדי; מוסלמי/מוסלמים; מופתי; סולטאן; עות'מאני; קוראן; עולמא; שיח//שיח'ים; ביירות; טהראן; קהיר; איראן; עיראק; תורכיה; איסטנבול; אפגניסטן; פקיסטן. אבל מצטפא, המלך פיצל.
2. בסופי מילים ייעשה שימוש בצורתן הסופית של האותיות. למשל: פִּיף.
3. העיצורים הערביים שאינם קיימים בעברית יתועתקו באופן הבא:

ث	—	ת	ج	—	ג	ذ	—	ד	خ	—	ח	ض	—	ז	ظ	—	ט	غ	—	ע
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---
4. שִׁדָּה: תצויין רק במופע ראשון של מושג מתועתק בתור דגש.
5. תא מרבוטה: מתועתקת במצב נפרד כהא רגילה; בסמיכות כתי"ו. דוגמה: אל-אַמַּה אל-עַרְבִיָּה; אַמַּת אל-עַרַב.
6. המזה: תתועתק כאל"ף עם גרש, למשל מא'רח', עשאאר', מא'לף, מא'ססה. המזה תלויה לא תתועתק, למשל עלמא, וזרא.
7. אלף מקצורה: מתועתקת כאל"ף נחה, למשל: אלא, מִבְּנָא.
8. 'אלף קטנה': תיכתב כאל"ף רגילה, למשל: האד'א; אל-רחמאן.
9. 'אלף ממדודה' (أ): 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 עֵבִידה. בשרשרת שמות המילה 'אבו' תשתנה בהתאם לכללי הערבית, למשל: אבן אבי אל-עאצם.
12. המילה אבן בשרשרת שמות תתועתק על דרך הערבית בן, למשל: עֵמַר בן אל-ח'טאב.
13. השם עֵמַר יתועתק (בכל היחסות) כעֵמַרו בכדי להבדילו מהשם עֵמַר.
14. רישום תאריכים ייעשה על-פי הספירה הנוצרית, למעט מקומות שבהם קיימת חשיבות מיוחדת לתאריך הג'ר'י.
15. ניקוד: במופע ראשון של מושג/שם מתועתק מומלץ לנקד. מופעים נוספים של המושג/שם ללא ניקוד.

תורכית-עות'מאנית ותורכית חדשה

1. התעתיק מתורכית-עות'מאנית ייעשה 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 כ-ז'.
3. תא מרבוטה תתועתק כאות תי"ו.
4. צורת הסמיכות, האזאפת, תתועתק באמצעות מקף והאות יו"ד: למשל: באבי-עאלי.

5. מילים 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: פ – پ, چ – چ, ژ – ژ, گ – گ.
2. צורת הסמיכות, האזאפה, תועתק לעברית ללא כל תוספת, למשל: חזב מרדם.
3. אל"ף כפולה בסוף מילה – יש להשמיט בתעתיק לעברית אחת מהן.
4. בצירוף של אל"ף עם יו"ד כפולה – תושמט בעברית יו"ד אחת (כתאבהאי, ביאיד).
5. המזה הבאה על אות שקטה (לציון יידוע, תואר או גוף שני) – תועתק 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 (שמות של גיבורים היסטוריים, חוקרים וכדומה) 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

יצוינו מספר הסורה ומספר הפסוק על פי התבנית הבאה: סורה 2, פסוק 15. המערכת ממליצה להשתמש בתרגומו של פרופ' אורי רובין לקוראן ולא לתרגם פסוקי קוראן באופן עצמאי.

רישום תאריכים

1. רישום תאריכים ייעשה לפי הלוח הגרגוריאני אליו יומרו תאריכים הרשומים באופנים אחרים (הג'רי, מאל/רומי, עברי). התאריך יירשם באופן הבא: היום (כמספר) בחודש (כמילה) השנה. לדוגמה: 28 בפברואר 1900. אם לא מצוין היום יש לרשום את החודש והשנה כך: יולי 2000.
2. אין לכתוב את התאריך בספרות בלבד (כגון 8.9.1987).
3. בהמת תאריך מלוח השנה ההג'רי ללוח האזרחי, התאריך בלוח האזרחי יירשם לאחר המקורי בסוגריים מרובעים. לדוגמה: 4 מחרם 1345 [15 ביולי 1926].
4. העתקת תאריך ממקור כלשהו תיעשה ללא סוגריים אלא עם קו נטוי. דוגמאות: 4 מחרם 1345 / 15 ביולי 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 (ולא המאה ה-13 או המאה ה-20).
7. עשורים ייכתבו 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 יירשמו בספרות: 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 קו טווח. לדוגמה: 122-120, 344-342.
3. אין לקצר את כתיבת המספרים. לדוגמה, יש לרשום 236-234 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. מירכאות

- 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 כולל ציון שם המו"ל.
- ג. מקורות בערבית, פרסית ותורכית עות'מאנית — אין צורך לתעתק לעברית. כללי ההפניה מקבילים לעברית (למשל: כותרות ספרים יופיעו, כמו בעברית, באות מודגשת).

דוגמאות**ספר בעברית**

יהושע בלאו, דקדוק הערבית-היהודית של ימי-הביניים, ירושלים: מאגנס, 1961, עמ' 15-22.

מאמר בעברית

ישראל יובל, "הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית", תרכ"ז סה (תשנ"ו), עמ' 1-2.

מאמר בתוך ספר בעברית

יהושע טייטלבוים, "להחזיר עטרה ליושנה: שריף חוסין בן עלי, מצטפא כמאל והח'ליפות העות'מאנית", בתוך מיכאל וינטר ומירי שפר (עורכים), תורכיה: העבר העות'מאני וההווה הרפובליקני, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מרכז משה דיין, 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 בירושלים, 2003.

ספר בערבית

احمد ابو سعد, معجم الألعاب الشعبية اللبنانية, بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع, 1983.

ספר בלועזית

Kimberly Katz, *Jordanian Jerusalem: Holy Places and National Spaces*, Gainesville: University Press of Florida, 2005, pp. 23–24

מאמר בלועזית

Amit Bein, "A 'Young Turk' Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual 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: Macmillan and Co., 1959, pp. 199–232

דיסרטציה בלועזית

Thomas A. Heathcote, *British Policy and Baluchistan, 1854–1876*, PhD dissertation, University of London, 1969

מקור מהאינטרנט

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).

ד. הפניות נוספות לאותו מראה המקום תעשינה בקיצור, למשל: בלאו, דקדוק, עמ' 13-15 ובאנגלית: Katz, *Jordanian Jerusalem*, pp. 1–5.
ה. בעת רישום ידיעה או מאמר מעיתון יש לציין בהופעה הראשונה את עיר ההוצאה של העיתון. בכל ההפניות שם העיתון יודגש: אל־פג'ר (ירושלים), 1 באוגוסט 1971.
ו. מספר ההערה בשולי העמוד יופיע תמיד מימין גם כאשר המקורות המצוטטים הם בשפות לטיניות.

זכויות יוצרים

מחברים שמאמרם פורסם בהמזרח החדש ומעוניינים לפרסמו גם בבמה אחרת חייבים לבקש מראש את הסכמת עורכי כתב העת. ככלל, המזרח החדש לא מקבל לפרסום מאמר שהוא תרגום מדויק של עבודה שכבר פורסמה בעבר, אלא במקרה חריג ומיוחד. את המאמרים נא לשלוח אל:

מזכירות מערכת המזרח החדש

דוא"ל: meisai1949@gmail.com

מספר טלפון לבירורים: אסתי כהן, 0508276024

פרופ' יואב אלון וד"ר עידו שחר
עורכי כתב העת

**ON PEACE, HISTORY, VIOLENCE AND POTENTIAL SOLUTIONS:
A COMPARISON AND ANALYSIS OF VIEWS EXPRESSED BY
PALESTINIANS IN ISRAEL, PALESTINIANS IN THE TERRITORIES
AND JEWISH ISRAELIS**

Hillel Cohen

This article explores the similarities and differences in perceptions of history and national rights between two Palestinian populations: Palestinians in the territories occupied by Israel in 1967, and Palestinian citizens of Israel. The study is based on statistical and content analysis of responses to a questionnaire that was distributed among students of education in Israel and the West Bank.

The results suggest that the two Palestinian groups share views with regard to Palestinian rights and history. However, in questions regarding acknowledgement of Jewish rights and the acceptance of Israeli political and historical claims, the Israeli Palestinians constituted a distinguished statistical group which manifested more understanding (though not acceptance) of Israeli perspective and greater willingness to accept a peaceful solution. This is explained by differences in the legal and civil status between the groups, the level of violence they have been exposed to, and the regime of rights each of the Palestinian groups lives under.

SPEAKING TRUTH TO POWER THROUGH HUMOR IN EGYPT: 'ALI SALEM'S SATIRES AND PLAYS AS A MEANS FOR POLITICAL AND SOCIAL CRITICISM

Mira Tzoreff and Naomi Avivi-Weisblatt

'Ali Salem (1936–2015) was an independent intellectual, not bound to the regime or any political party. He believed that the intellectual must also be independent from the public. This does not mean he must be detached from society or elevated above it, but that he must avoid flattering it. Over 30 years of literary activity, Salem published 27 plays and hundreds of humoresques and short stories, which were collected in 15 books. He also published opinion pieces on society and politics in the Egyptian press and periodicals. Over the course of the 79 years of his life, 'Ali Salem witnessed foundational events in Egyptian history, which served as fertile ground for his literary and publicist works.

'Ali Salem, who was undoubtedly a leading intellectual and playwright, has to this day not been the subject of a focused academic study — neither by historians, nor even by researchers of the Arabic language and literature. The present article seeks to redress that lacuna by examining the role 'Ali Salem assumed as an uncompromising social and political whip, who criticized Egypt's society and regime in the context of a political culture that limited freedom of expression and impeded the expression of views that contradicted those of the autocratic ruler. We therefore argue that Salem's choice of satire and humor as writing tactics and strategies are not at all accidental. On the contrary, they enabled him to bypass strict Egyptian censorship laws imposed on dissenting journalists, publicists and intellectuals.

The article focuses on the witty humor Salem used in both his satires and plays to sharply and assertively criticize the socio-political maladies from which the Egyptian society suffers. At the same time, these tactics and strategies served as effective literary tools, allowing him to highlight to his fellow Egyptians the acute problems of their society in a more digestible manner. His goal, it seems, was to shake the Egyptians out of their apathy and urge them to act in order to improve their lives for the better.

prior to World War I: the availability of children-oriented readings in Arabic; the logistics and difficulties involved in accessing these books; modes of reading practice; and the impact of the possession of reading skills on children's standing in the community. The study examines these facets through the prism of two case-studies, the Egyptian countryside boy Sayyid Quṭb and the Palestinian town boy Jabrā Ibrāhīm Jabrā, both of whom left us colorful accounts of their reading experience as children.

**“WHEN YOU THINK OF DISTANT OTHERS”:
THE REFLECTION OF THE OTHER IN MAHMOUD DARWISH’S
POETRY**

Athar Haj Yahya

The concept of the “Other” suggests differentiation and diversity among people or groups. The Other is different, one that is different from the self. By defining and reacting to the Other, the self can recognize the markers of his or her own identity. This study focuses on the articulation of “otherness” in the poems of the Palestinian national poet Mahmoud Darwish (1941–2008). In Darwish’s poetry, the Other (and concomitantly to it, the Self) are not unilateral, stable entities, but rather, dynamic and evolving ones.

The study shows that Darwish’s attitude towards the Other evolved over the years, and that three phases or stages of his poetical development may be identified in that regard: The first, in his early years, expressed the poet’s harsh lived experience — war and defeat, the expulsion and “illegal” return, and afterwards life as a humiliated and oppressed minority in what became an enemy state. In this stage, Darwish’s attitude towards the Other is marked by hostility, protest and resistance. In the second stage, after the adult Darwish experienced limited contact with Israeli Jews and became acquainted with them, his attitude towards them changed, and it is manifested by elements of acceptance and dialogue. This willingness to accept the Other does not mean, however, giving up on the collective aspirations and rights denied of the Palestinian people. In the third and last phase, after the poet’s exile from the country, he travelled the globe and gained perspective on the situation of the Palestinian people and their conflict with Israel. This experience once again changed his attitude towards the Other, anchoring it in a more universal context.

ARTICLE ABSTRACTS

“A GOOD SELECTION OF BOOKS EQUALS HALF OF KNOWLEDGE”: MUHAMMAD RASHID RIDA’S LEGAL THEORY AS AN ECLECTIC ACT

Ron Shaham

Muhammad Rashid Rida’s main juristic work, *The Leniency of Islam and the Principles of Public Legislation* (*Yusr al-Islām wa-uṣūl al-tashrī‘ al-‘āmm*, published 1928), is an exegesis of Quran 5, verses 101–102. In it, Rida argues that one of the main causes of the defeats suffered by the Muslim world at the hands of the colonial powers is the fact that Islamic law has lost its relevance to modern circumstances. This loss of practical relevance had been brought about by the jurists’ extensive use of analogy (*qiyās*), which have expanded the juristic corpus, complicated it and led to the separation of the jurists into four schools and to the development of a suffocating juristic culture of imitation (*taqlid*). A large part of the work is therefore dedicated to an attack on analogy and the strict adherence to a particular legal school, leading Rida to propose a reformed legal theory, putting more emphasis on considerations of the public good (*maṣlaḥa*).

The main contribution of this article consists of demonstrating that Rida’s *Yusr* is an eclectic work, i.e., a composition of extensive citations from earlier Islamic legal theorists, whom Rida admired as leading representatives of late Salafism: Ibn Hazm (d. 1064), al-Tufi (d. 1316), Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350), al-Shatibi (d. 1388) and al-Shawkani (d. 1834). This finding demonstrates that *pace* current scholarship, modern jurists, wishing to gain scholarly legitimacy for their arguments, made use of the eclectic tool (*takhayyur*) not solely in works of positive law (*furū‘*), but also in works of legal theory (*uṣūl*).

BOOKS IN TIN BOXES: CHILDREN AS READERS IN THE NAḤḌA

Ami Ayalon

An essential aspect of the Arab cultural-literary *naḥḍa* from the mid-nineteenth century onwards was the emergence of a reading audience unprecedented in scope. Educated in new schools across the region, children made up an ever-growing constituency of that audience. The article examines the process by which Arab children and youth entered the circle of readers during the formative decades

Write Down! We are a Nation: Musa Kazim al-Husayni, A Political Biography
by Yoni Furas
David Kushner 219

*Emirate, Egyptian, Ethiopian:
Colonial Experiences in Late Nineteenth-Century Harar* by Avishai Ben-Dror
Ruth Ginio 223

*The Rise of the Egyptian Middle Class:
Socio-Economic Mobility and Public Discontent from Nasser to Sadat*
by Relli Shechter
Cyrus Schayegh 227

ARTICLE ABSTRACTS 242

SPECIAL SECTION: ARABIC/HEBREW AND WHAT LIES IN BETWEEN 173

How to Begin? Reflections on the Teaching of Written or Colloquial Arabic
Yohanan Elihai 175

On the Teaching of Colloquial Arabic: An Interview with Avshalom Farjoun
Yoav Alon and Ido Shahar 179

Some Polemical Remarks about a Publishing House of Children Literature
in Arabic
Loaay Wattad 185

CULTURE SECTION 193

Celestial Bodies by Jokha Al-Harathi
Uzi Rabi 195

Au Revoir Acre by Alaa Hlehel
Mahmoud Yazbak 197

On the Challenges Facing the Cinema and TV Industries in Jordan:
The TV Series “Jinn” and the Movie “Jaber”
Jacob Rosen-Koenigsbuch 201

BOOK REVIEWS 205

*Orientalism, Zionism and Academic Practice:
Middle East and Islam Studies in Israeli Universities* by Eyal Clyne
Amit Levy 207

Encounters: History and Anthropology of the Israeli-Palestinian Space
edited by Dafna Hirsch
Ido Shahar 211

Muslims, Jews and Jerusalem: Ambivalence, Dialogue or Armageddon by
Moshe Ma'oz
Yitzhak Reiter 215

CONTENTS

EDITORIAL FOREWORD	9
ABOUT THE AUTHORS	11
IN MEMORIAM	13
ARTICLES	45
“A Good Selection of Books Equals to Half of Knowledge”: Muhammad Rashid Rida’s Legal Theory as an Eclectic Act Ron Shaham	47
Books in Boxes: Children as Readers in the Nahda Ami Ayalon	73
“When You Think of Distant Others”: The Reflections of the Other in Mahmoud Darwish’s Poetry Athar Haj Yahya	95
Speaking Truth to Power through Humor in Egypt: ‘Ali Salem’s Satires and Plays as a Means for Political and Social Criticism Mira Tzoreff and Naomi Avivi-Weisblatt	119
On Peace, History, Violence and Potential Solutions: A Comparison and Analysis of Views Expressed by Palestinians in Israel, Palestinians in the Territories and Jewish Israelis Hillel Cohen	153

The New East

Vol. 59

2020

π

Pardes Publishing House



THE NEW EAST

Editors: **Yoav Alon, Ido Shahar**
Editorial Coordinator and Manager: **Ester Cohen**
President of MEISAI: **Elie Podch**

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>

©2020 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, 2020

