



תוכן העניינים



5—3	אסף דוד	דבר העורך
		תגובות
7—6	גדעון מ' קרסל	האמנם מחלוקת
10—8	מרדכי קידר	על אסלאם, מודרנה ותפקיד התאוריות
	אהוד טולידאנו, שמעון שמיר, רוני צירינסקי	עוסמאן או עת'מאן?
12—10		
		מאמרים
		חזירתה של הצופיות אל האורתודוכסיה המוסלמית בתקופות הממלוכית והעות'מאנית
17—13	מיכאל וינטר	על פרשת דרכים: דמוקרטיה וממשלה אסלאמית בתורכיה
22—18	עמיקם נחמני	ה'קרב' על הנהאביזם: ליברלים מול שמרנים בערב הסעודית
28—23	מוחמד אל-עטאוונה	
		מצד אחד
		בין פסקנות לספקנות, או: מי היה היהודי שהתווכח עם אבן תימיה על הגזרה הקדומה?
33—29	ליבנת הולצמן	
		מצד שני
		בין מודרניות מערבית למודרניות אסלאמית: הקריאות המודרניות של הקוראן כמשל / טה עבד אל-רחמן
39—34	יוסף סופר	
		תעודות
		'האסלאם האמיתי ותפקידו בחברה המודרנית': נוסח גילוי הדעת החותם של הועידה האסלאמית הבין לאומית הראשונה
43—40	אסף דוד	
		כנסים
		יהודים וערבים בישראל 2005: עיקרי הדיונים בכנס יפו ליחסי יהודים וערבים בישראל – יפו, ירושלים, חיפה וסח'נין 2005
47—44	אודי כהן ונחמה אוריין	
		מקדם
		'הפרטיכלים של זקני ציון' בסיכסוך הערבי-יהודי בארץ ישראל בשנות העשרים
54—48	אליקים רובינשטיין	



ביכורי מחקר

המג'לס הראשון בכוית (1921):
דמוקרטיה במזרח התיכון?

ערן סגל 60—55

ביקורת ספר

יופייה של איסטנבול נעוץ במלנכוליות שלה:
על ספרו של אוֹרְהַן פֶּאמוֹק, 'איסטנבול: זכרונות ועיר'

רוני צירינסקי 65—61

יומן מסע

הַרְר: 'בירת האסלאם' של אתיופיה וקרן אפריקה

אבישי בן-דרור 69—66

חדש על המדף

ערן שישון 77—70

ידיעון

תקציר דו"ח המרכז האקדמי הישראלי
בקהיר לשנת תשס"ה

שריאל שליו 81—78

המזרח החדש: הווה ועתיד

אלי פודה 82—81

'פורום בר': תקצירי הרצאות ותוכנית להמשך שנת הלימודים

85—83

כינוסים ומלגות

86—85



orient@mssc.huji.ac.il

מערכת הביטאון / מזכירות החברה המזרחית

assafdav@huji.013.net.il

המערכת: אסף דוד – העורך האחראי

sophrionius@mssc.huji.ac.il

יוסף סופר – עורך מדור 'תעודות'

eran@reut-institute.org

ערן שישון – עורך מדור 'חדש על המדף'

עיצוב הלוגו – אורית ואסף לניאדו



כל הזכויות שמורות לחברה המזרחית הישראלית

ההפצה מותרת ללא הגבלה ובלבד שיישמר התוכן המקורי של הגיליון בשלמותו.
כללי הציטוט המקובלים חלים על תוכן הגיליון בשלמותו. יש לקבל אישור בכתב מהחברה
המזרחית הישראלית לפרסום חומר מן הגיליון באכסניות אחרות.

להצטרפות לרשימת מכותבי החברה המזרחית יש לשלוח דוא"ל לכתובת orient@mssc.huji.ac.il.



דבר העורך

אסף דוד

אנו שמחים להגיש לציבור קוראינו את הגיליון השלישי של 'רוח מזרחית', הביטאון המקוון של החברה המזרחית הישראלית. גם בגיליון זה השתדלנו לשמור על גיוון, ומאמרים העוסקים בימי הביניים מופיעים לצד רשימות שעניינן סוגיות אקטואליות. אנו מקווים כי בכך יתאפשר לכל אחת ואחד מקוראינו למצוא בגיליון לפחות חלקה אחת של עניין ועושר רוחני.

השאלות השונות המסתופפות תחת הכותרת הרחבה 'אסלאם ומודרניות' טורדות את מנוחתם של רבים מאוד – חוקרים, תיאולוגים, מדינאים ואנשי מעשה, וכמובן הציבור הרחב בעולם הערבי והאסלאמי כולו. אין תמה, אפוא, כי חלק גדול מן הרשימות בגיליון זה משקף היבטים מגוונים של ההתמודדות האקדמית והמעשית עם הסוגיה.

במדור התגובות בולטים ההדים הממשיכים להישמע בקהילה המחקרית בעקבות הדיאלוג בין אבי הסוציולוגיה הישראלית, פרופ' ש"נ אייזנשטדט, לבין ד"ר אוריה פורמן מן האוניברסיטה העברית, סביב שאלת האסלאם והמודרנה, דיאלוג שהתנהל בין דפי שני הגיליונות הראשונים של 'רוח מזרחית'. פרופ' גדעון קרסל מאוניברסיטת בן גוריון וד"ר מרדכי קידר מאוניברסיטת בר אילן סבורים כי התזה של אייזנשטדט ומקרה המבחן של פורמן אינם בהכרח מוציאים זה את זה. קידר מעלה, עם זאת, תהיות על עצם ההבחנה בין 'מודרני' לשאינו מודרני, ומצביע על הקשת העצומה והמבלבלת של אסטרטגיות התמודדות 'אסלאמיות' עם צוק העתים, המקשה על ניסוח תאוריה סוציולוגית משכנעת. קרסל, מצדו, סבור כי שיפוט ערכי של ציווליזציות אינו פסול, וכי רק התמודדות אמיצה עם הבעיות החוסמות את דרכן של חברות אסלאמיות לרפורמה ולהתחדשות תעלה אותן על דרך המלך. הפריט השלישי המופיע במדור התגובות הוא תכתובת חוקרים בעקבות מאמר על מקור שמה של האימפריה העות'מאנית אשר התפרסם ביג'מאעה', כתב עת בין תחומי לחקר המזרח התיכון היוצא לאור מטעם המחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן גוריון.

בפרק המאמרים בגיליון שלוש רשימות. המרכזית, פרי עטו של פרופ' מיכאל וינטר מאוניברסיטת תל אביב, עוסקת בחדירתה של הצופיות – המימד המיסטי באסלאם – אל האורתודוקסיה המוסלמית החל במאה השש עשרה. באמצעות היסטוריה של אישים ואירועי מפתח מדגים וינטר כיצד עברה האורתודוקסיה מעימות עם הצופיות להשלמה עמה, עד כי עקרונות הצופיות התקבלו ללא עוררין בלב המעוז האורתודוקסי – מוסד 'אל-אֶזְהָר' בקהיר. רשימותיהם של פרופ' עמיקם נחמני מאוניברסיטת בר אילן ושל ד"ר מוחמד אל-עטאונה מאוניברסיטת בן גוריון מציגות רבדים מודרניים של התמודדות בין אליטות כוח לבין קבוצות שוליים מועצמות; נחמני סוקר את הדיאלוג בין ה'אסלאם' לבין ה'דמוקרטיה' בתורכיה של שנות האלפיים, ואל-עטאונה בוחן את השיח הפנימי בסעודיה ביחס להגדרת ה'ליברליזם' באסלאם הוהאבי. אולם בעוד נחמני מראה כיצד 'ממשלה אסלאמית' איננה בהכרח אנטי דמוקרטית, ואף מצליחה לתמרן את אליטת הכוח



– במקרה הזה, הצבא – לזיתורים זהירים על מוקדי שליטה, הרי שרשימתו של אל-עטאונה מתרכזת במאבקו הכושל, לפחות לעת עתה, של הליברליזם הוהאבי לשנות את אופיה המסורתי של הממלכה. אין ספק כי תורכיה וסעודיה נבדלות זו מזו כרחוק מזרח ממערב, אולם יש לתהות שמא לפחות אחד ההסברים לגמישות היחסית שמפגינה אליטת הכוח החילונית התורכית ביחס לרפורמות, בהשוואה לאליטת הכוח המסורתית הסעודית, הוא התמריץ הכלכלי האדיר המונח לפתחה של הרפובליקה – הצטרפות אל האיחוד האירופי.

בחרנו להקדיש גם את המדורים הטקסטואליים של הגיליון – 'מצד שני' ו'תעודות' – לסוגיית האסלאם והמודרניות, ומן ההיבט הדתי דווקא. במדור הראשון מתומצתת הרצאה של ד"ר טה עבד אל-רחמן, הוגה מרוקני המתמחה בסוגיות של לשון וביקורת התרבות, שעסקה בקריאות פרשניות מודרניות של הקוראן. בדומה לעמיתו אשר התארחו במדור זה בגיליונות הקודמים (הסוציולוגית רפיף רציא צידאוי וחוקרת הספרות מהא ח'יר בכ נאצר) מסרב עבד אל-רחמן להכיר באוניברסליזם של הפרוייקט המודרני המערבי ומתפתל בין הכרה בנחיצות החידוש לבין הישענות מוחלטת על המורשת התרבותית העשירה של האסלאם, שמוגדר מעצם שונותו מה'אחר' המערבי. לזכותו של עבד אל-רחמן ייאמר, למצער, שהוא קורא לילד בשמו וקובע כי קו השבר בין מודרנה למסורת אינו אלא המצאה מערבית.

במדור 'תעודות' מובא תרגום של גילוי הדעת החותם של הוועדה האסלאמית הבין לאומית הראשונה, אשר נערכה בעמאן בין הימים 4–6 ביולי 2005. גילוי דעת זה, אשר הסתמך על פסקי הלכה של עלמאא בעלי שם משמונה אסכולות ההלכה הסוניות והשיעיות, מיוחד בהיותו ניסיון קיבוצי יוצא דופן של האסלאם הממסדי להתמודד עם ההקצנה באסלאם הבלתי ממסדי תוך הגדרה פומבית וברורה של האסור: להכריז על מוסלמי כופר ולהוציא פסקי הלכה שלא על פי המתודולוגיה המשפטית הקפדנית המיוחדת לכל אסכולה. הגם שהתגייסות האסלאם הממסדי למען המטרה נובעת ממניעים נסיבתיים ומחישובים של אינטרסים שאינם בהכרח רוחניים, דומה כי אין להפחית בערך התפתחות חשובה זו, שכבר החלה לתת את אותותיה בכינוסים פאן-אסלאמיים אחרים.

רשימות מעניינות מתחומים שונים של חקר האסלאם והמזרח התיכון מצויות במדורים האחרים של הגיליון. במדור 'מצד אחד' מעלה ד"ר ליבנת הולצמן מאוניברסיטת בר אילן הרהורים המוכרים לכל חוקר המתלבט בין ספקנות לפסקנות ביחס לממצאיו. מקרה המבחן, בהקשר זה, הוא פולמוס שהתקיים לכאורה בין אָבֶן תִּימְיָה, חכם ההלכה והתיאולוג החנבלי בן המאה ה-13 שנחשב לאב הרוחני של האסלאם הרדיקלי, לבין חכם יהודי, סביב שאלת הבחירה החופשית. במדור 'ביכורי מחקר' מציג ערן סגל, תלמיד לתואר דוקטור מאוניברסיטת חיפה, היבט אחד של מחקרו, ובוחן את כינון המועצה המייעצת (מג'לס) בכזית בשנת 1921 מזווית הראייה של השותפות בקבלת ההחלטות במדינות ערב. אבישי בן דרור, תלמיד לתואר דוקטור מאוניברסיטת תל אביב שמחקרו מתמקד בעיר הַר שֶבְקָרן אפריקה, חולק עימנו במדור 'יומן מסע' את ההיסטוריה המיוחדת של 'בירת האסלאם' של אתיופיה ורשמים מביקורו בה. רוני צירינסקי, תלמיד לתואר דוקטור באוניברסיטת הרוורד, משתף אותנו מצדו בתיאור בלתי אמצעי של



נפלאותיה של עיר אחרת, איסטנבול, במסגרת רשימת ביקורת על ספרו החדש של אוֹרְהָן פֶּאמוֹק, הסופר התורכי הנודע, 'איסטנבול: זכרונות ועיר'.

במדור 'מְקַדְם', המוקדש לרשימות שהתפרסמו בגיליונות העבר של 'המזרח החדש', בחרנו לפרסם את רשימתו של שופט בית המשפט העליון היום (ובוגר החוג לשפה ולספרות ערבית באוניברסיטה העברית) מר אליקים רובינשטיין. הרשימה, שכותרתה 'הפריטיכלים של זקני ציון בסכסוך הערבי-יהודי בארץ ישראל בשנות העשרים', התפרסמה בכרך כ"ו (1976) של 'המזרח החדש'. תוך הישענות על מקורות ראשוניים, ביניהם ספרי זכרונות וחומר ארכיוני, הראה רובינשטיין כיצד מפיצי ה'פרוטוקולים של זקני ציון' בארץ ישראל המנדטורית היו דווקא גורמים רשמיים מן הפטריארכיה הלטינית בירושלים, וכיצד ניסו לשווא בכירים בתנועה הציונית למנוע את פרסום הפרוטוקולים באמצעות מגעים עם הכנסיה הקתולית ועם הבריטים.

בגיליון זה אנו חונכים מדור חדש, 'כנסים'. מאחר שבפרק זמן של חצי שנה מתקיים בדרך כלל לפחות כנס גדול אחד בארץ בתחומי האסלאם והמזרח התיכון, החלטנו כי יהיה זה מן הראוי להקדיש לסקירת הכנסים מדור מיוחד. הרשימה החונכת את המדור בגיליון זה היא של אודי כהן ונחמה אוריין מה'פורום להסכמה אזרחית', אשר סוקרים את דברי 'כנס יפו הראשון ליחסי יהודים וערבים בישראל', שהתקיים ביוני 2005 ביפו, ירושלים, חיפה וסח'נין בהשתתפות חברי כנסת, פוליטיקאים, משפטנים, חוקרים ואנשי תקשורת ערבים ויהודים.

אנו מזמינים בזאת מארגני כנסים רלוונטיים לפרסם בביטאון את סיכומי הכנסים, ובכך להביאם לידיעת ציבור קוראים גדול.

שני מדורים קבועים חותמים את גיליונו: במדור 'חדש על המדף' נסקרים בנאמנות רבים מן הכותרים החדשים בעברית בתחומי האסלאם והמזרח התיכון אשר התפרסמו בחצי השנה האחרונה. במדור 'ידיעון' מצויים פרטים על כרכי 'המזרח החדש' אשר נמצאים בתהליך עבודה, תקצירי ההרצאות שניתנו החל בנובמבר במסגרת 'פורום בר' ותוכנית ההרצאות להמשך השנה, מידע על כינוסים וימי עיון שיתקיימו בשבועות הקרובים וכן דו"ח פרי עטו של ד"ר שריאל שליו, ראש המרכז האקדמי הישראלי בקהיר, המציג את עיקרי פעילות המרכז בשנת תשס"ה.

בגיליון זה אנו נפרדים בתודה מחברת המערכת נעמה דוד-ישראל, שתרמה לנו בהתנדבות מזמנה ומרצה במסגרת המדור 'מצד שני' ומתמסרת כעת ללימודיה. אנו מזמינים חוקרים נמרצים ובעלי שליטה גבוהה בשפה הערבית להצטרף למערכת ולמלא את מקומה בעריכת מדור ייחודי זה.

תודה לפרופ' אהרן ליש, נשיא החברה המזרחית הישראלית, ולמספר חוקרים ותיקים בקהילה אשר מלווים בהתמדה את העבודה על 'רוח מזרחית' ומעניקים לנו השראה, תמיכה ועידוד. תודה מיוחדת לד"ר מוחמד אל-עטאונה מאוניברסיטת בן גוריון, אשר תרם לנו ברוחב לב מהידע שלו במהלך העבודה על המדורים הטקסטואליים בגיליון זה.

אנו קוראים לחוקרים נוספים בקהילה, ותיקים וצעירים, להצטרף אל הפעילות במסגרת 'רוח מזרחית' – בהפצה, בכתיבת רשימות או תגובות על רשימות, ובהעלאת רעיונות חדשים להמשך. הגם שלא נסתרת מעינינו העובדה כי כתיבה בעברית איננה מזכה חוקרים בקרדיט אקדמי, אנו מקווים כי הבמה משכנעת דיה כדי לתרום רשימות קצרות לטובת הפריית השיח המקצועי בקהילה המזרחנית ולתועלת הציבור הרחב ושחר הדעת בכלל.



תגובות

האמנם מחלוקת

גדעון מ' קרסל*

בתגובה לדיאלוג אייזנשטדט—פורמן בעניין האסלאם והמודרניות, 'רוח מזרחית', גיליונות 1—2 (חורף 2005—קיץ 2005)

נוכל לאמץ את טענתו של פרופ' אייזנשטדט ולכלול כל תרבות עם שלל גוני המודרנה, ובד בבד להצטרף אל ד"ר פורמן בהתחקות אחר העקבות על דרך תרבות האסלאם בהסתגלות לקדמה המתרחקת ממנה. מחמד עבדה (יליד תת היבשת ההודית) עשה כן, וממשיכי דרכו – האחרונים שבהם מחברי דו"ח האו"ם לפיתוח אנושי והקרן הערבית לפיתוח כלכלי-חברתי – עודם מתחבטים בשאלה חשובה זו.

מיקום תרבויות עולם זו בצד זו ללא שיפוט ערכי מאפשר דיבור מרוכך במין האנושי בכללותו ובגוני תרבויותיו, שכביכול רב בהן הזהה. מכאן גישת ה-Multiple Modernities, כמו גם ה-Multiple Antiquities. מאותו מובן של צדק נובע אפוא רישום ההיסטוריה ללא חלוקת ציונים להישג, לשיא, ולמרכז (או פריפריה) של קדמה והשראה. הדיבור ברב גונית או במודרנות מרובות עונה לתקינות הפוליטית הנחוצה בימינו. כך נשלל מיקום מסורות כנעלות או נחותות על 'עוקץ' ההישגיות שבו. מחווה זו מתאפשרת ואדרבא אף נהיית הכרחית מעת נצחונו הרשמי (1989) של הקפיטליזם על הסוציאליזם והשיבה לעימות בין גוש עמי הנצרות לגוש עמי האסלאם. תור האמונה ופעולות האיבה הכרוכות בו רע לאקלים העסקים הגלובליים אף יותר מהמלחמה הקרה שקדמה לו. לכן, מהיגיון קפיטליסטי, ליטוף העמים והדתות כולן כמו היו שווי חשיבות וערך מתיימר לטשטש את התפלגותם למובילים ולנגררים, עובדה ששוב אין טעם לדבר בה; כל עוד ההבדל מובהק אין צורך להבליטו. לצורך עשיית הון המחר מיותרות ההשוואות ובטלה חשיבות ההיסטוריה,¹ לא כל שכן אם לימוד העבר מפיק קנאות, עוינות ורגשי נקם עוממים.

בתמורה למחוות הכבוד לגוש עמי האסלאם מצפה עולם העסקים לתודה ולמחוות עסקיות, ומה רבה ההשתאות כאשר עונים משם באיבה. מסתבר כי מר טעמה של מחווה שאיננה אמיתית ומשדרת השפלה. האם נחוץ להמחיש זאת? תפקיד איש מדעי החברה הוא לתקן ולהעמיד דברים על אמיתותם² וצודק ד"ר פורמן החש כי פה יכולה להתחיל שליחותו. תאוריית המודרנות המרובות מדייקת בכל הנוגע להשוואה שבין גוש עמי הנצרות לעמים הקונפוציאניים (הינמרים האסיאתיים) יותר משהיא מדייקת בהשוואה לגוש עמי האסלאם. לדוגמה, ראש ממשלת צרפת,

* פרופ' גדעון מ' קרסל הוא חבר סגל היחידה למחקרים חברתיים במכון לחקר המדבר על שם יעקב בלאושטיין באוניברסיטת בן גוריון.

¹ ראו, למשל, פרנסיס פוקוימה, קץ ההיסטוריה והאדם האחרון, תל אביב: הוצאת אור עם, 1993.

² ראו Joseph Ben David, *The Scientist's Role in Society: A Comparative Study*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971



אדית קרסון, רטנה בשנת 1992 לעומת תעשיית הרכב המוצלחת של יפן (המאפילה על זו של צרפת) כי עמה המסתפק במועט מקטין בהרבה את הוצאות הייצור שם. היא פגעה בכבוד יפן וזכתה לביזוי נגדי. אולם שתי הארצות הללו מתחרות על מסלול מירוצים אחד. לא דומה עימות זה לעימות בין צרפת לגוש עמי האסלאם, משם קוראים תגר על תרבותה מחד גיסא ומאיימים להציפה בהגירת מיליונים מאידך גיסא. מיליוני הנוטשים את המזרח התיכון האסלאמי ופניהם לארצות הנצרות הם חדורי פקפוק ביכולת מכורותיהם להתנער מהיסודנות (Fundamentalism), אותה הם מפרשים כהתבצרות על קו אחורי בכלים של קנאות דתית או כייאוש מכל סיכוי להתעשת ולהתחדש. מודגם פה רגש נחיתות עמוק, מודעות לריבוד הציוויליזציות ואי-הקפנה עם עובדת מיקום עמי האסלאם בתחתית המדרגה. ריבוד המודרנות הוא נתון מובהק שאיננו ניתן לטשטוש.

הבריחה מארצות האסלאם היא מסיבות של פרנסה, רוחה, רפואה, חינוך, זכויות אזרח, אי תקינות סדרי השלטון, מורא השבטיות, כמיהה לעירוב המינים במפגש היום-יומי ובפנים גלויות, וחירות לקיים מגע אנושי החוצה גבולות של שיוך אגנטי. זרם הבורחים מעצב בזאת דגם נאו-קולוניאלי שכיוונו הפוך (הפעם הוא זורם צפונה ומערבה). המהגרים והקולטים של העידן הקולוניאלי החליפו תפקידים ושינו מקומות של אורח ומארח. הכוונה לעזוב את ארצות האסלאם לבלי שוב היא הפעם פרטית ואיננה נתמכת על ידי ממשלות, כפי שנהגו ארצות מערב אירופה בראשית המאה ה-20, כאשר תמכו ביוצאים לארצות האסלאם. מרוץ הפריה המתחולל בין קבוצות שיוך אגנטיות מאלץ ממשלות אסלאמיות להסכין עם זרם המהגרים היוצאים לצמיחות, כי בכך הם מפנים מקום לאוכלוסין המתרבים במהירות.

המפגש המתסכל עם הרחוב הנוצרי מלכד את המהגרים המוסלמים סביב סממני זהות בהם מאסו זה לא מכבר. כיסוי הראש לנשים הוא אחד מאלה; עתה מאמצים אותו מחדש מתוך דבקות בסמלי דת נושנים. זו התפתחות מרתקת הראויה למחקר, ואל לו למדען למעול בתפקידו, ללטף את מטופליו וללמדם כי האשם בנחיתותם הוא כביכול האחר, המצליח יותר מהם.

לא נחוץ לפסיכו-אנליסט או לסוציו-אנליסט סוג דיבור ישיר ופוגעני כזה שאותו נקטה העיתונאית אוריאנה פלאצ'י בראיון עם האיטוללה ח'ומיני לאחר שובו לאיראן בשנת 1979, אולם חשוב כי יעורר את מטופליו לאבחן עכבות על דרך ההתחדשות והרפורמה (תג'דיד ואצל'אח אל-ד'ין) כדי שיוכל להנחותם, ללא מורא, בצעד מהיר יחד עם העולם המתחדש. נחוץ לכך רגש אחריות הפרט, כל פרט, לעתיד החברה האנושית בכללותה.

חזרה לתוכן העניינים



על אסלאם, מודרנה ותפקיד התאוריות

מרדכי קידר*

בתגובה לדיאלוג אייזנשטדט—פורמן בעניין האסלאם והמודרניות, 'רוח מזרחית', גיליונות 1—2 (חורף 2005—קיץ 2005)

על מדף הספרים שלי שוכן כבוד ספר שאני מרבה להשתמש בו, מילון אבן שושן. זה השם המקובל של המילון הידוע, שבמהלך כחמישים שנה יצא במהדורות רבות. דא עקא, כותר הספר (למעט מהדורת 2003) אינו 'מילון אבן שושן' אלא 'המילון החדש' (בעבר 'מילון חדש'). מדוע, אם כן, מכנים אותו כולנו 'מילון אבן שושן' ולא כשמו, 'המילון החדש'? תשובה אפשרית אחת היא שאבן שושן הוא המחבר, ושמו ננקט כדי להבדיל את מילונו ממילוני מחברים אחרים. לטעמי יש תשובה נוספת: רבים בינינו אינם חשים בנוח להשתמש במונח 'המילון החדש' (ועוד בה"א הידיעה) כשהם יודעים אל נכון שיש חדשים ממנו, ויש אפילו מהדורות חדשות יותר של מילון אבן שושן הנקראות בשם זה. נראה שיש בנו רתיעה מסוימת מלומר שמהו הוא 'חדש' אחרי תקופה קצרה למדי מרגע הופעתו, גם אם הוא מכנה את עצמו בשם 'חדש' ולא כל שכן אם יש לו גרסאות חדשות יותר. אנחנו כופים עליו שם אחר, ואומרים לו בלי מילים: 'חדל מלומר שאתה חדש כי כבר אינך כזה גם אם אתה מתקרא חדש'. באחת מסדרות הטלוויזיה הבריטיות הקומיות המוצלחות, מישהו מטפל בד' (Are you being served?), כיכב זקן בן 94 ששמו היה Young Mr. Grace ...

בבעיה דומה אני חש כשמדברים וכותבים על נגזרותיה הרבות והמגוונות של המילה modern, כשחלק מהשאלות העולות לגביה הן: מתי נוצרו הדברים הראשונים שניתן לתארם כ'מודרניים'? מהו אורך התקופה שבה ניתן לתאר דבר מה כ'מודרני' ומהו מועד תפוגתו? מהי הגדרת 'מודרנה' ולמי יש סמכות להגדירה? מהם הקריטריונים שעל פיהם נמדד דבר מה כדי להחליט אם הוא מודרני או לא? שאלה מעניינת בהקשר זה היא מה יחשוב עלינו מישהו בעוד – נאמר – 500 שנה, כשיתברר לו שאנחנו חשבנו שאנחנו מודרנים. איזה חיך יכסה אז את פניו? עד כמה הוא יהיה שותף לטענתנו שאנחנו מודרנים? יכול בהחלט להיות שהוא, ובצדק, ישים את המודרנה שלנו בין מרכאות. ועוד לא נגענו ב'פוסט מודרניזם'.

אלא שבניגוד לשם התואר 'חדש' שהסרנו מ'המילון החדש' של אבן שושן, בשם התואר 'מודרני' ובנגזרותיו נעשה שימוש רב ונרחב בכל מעגל אפשרי למרות הבעיות הכרוכות בו. הרבה מסגרות – פרטיות, חברתיות, לאומיות, מדעיות, שלטוניות, כלכליות ואחרות – מחשיבות את עצמן כ'מודרניות', בעוד שלעתים יש אחרים אשר – בצדק או שלא בצדק – אינם רואים בהן כאלה. מכאן כנראה נובע הצורך של סוציולוגים והוגים דוגמת אייזנשטדט להיזקק לתאוריית המודרנות המרובות. תאוריה זו היא מחוייבת המציאות המורכבת ורבת הפנים הקיימת לא רק בראייה גלובלית אלא גם בתוך מסגרות פוליטיות וחברתיות מוגדרות. די לנו אם נבחן, לדוגמה,

* ד"ר מרדכי קידר הוא מרצה במחלקה לערבית וחוקר במרכז בגין-סאדאת למחקרים אסטרטגיים, אוניברסיטת בר-אילן.

את תכניו של המונח Modern Orthodox שרבים מהיהודים הדתיים אוהבים כיום להתגדר בו, בצדק מבחינתם, בעוד שיש מי שרואה במונח זה אוקסימורון.

אינני רואה סתירה בין רצונו של אייזנשטדט להתייחס לאסלאם (עם הבעייתיות של הגדרת מונח זה) או לחברות אסלאמיות (שוב, בעיה קשה של הגדרה) מנקודת מבט של מודרנות מרובות, ובין מגמתו של פורמן לפקפק במודרניות שבהגותם של מחדשים מוסלמים בני זמננו. שניהם מביטים במציאות מזווית שונה. שניהם גם יסכימו שמאפיינים הגותיים, חברתיים, פוליטיים ושלטוניים חדרו מאירופה לחברות מסורתיות, לענייננו – ערביות או אסלאמיות, ומגמה זו מתגברת, מתרחבת ומתגוונת, עם שהיא מעוררת נוגדנים מסוגים שונים, בעלי מאפייני פעילות הנבדלים זה מזה במטרה, באמצעים וברמת הרדיקליזציה שלהם: האחד מפרסם מאמרים בעיתונות, אחר פורש מהסביבה וחי בתוך בועה, שלישי יוצא למסע דְעֵנָה מבית לבית ורביעי מפוצץ מכוניות ממולכדות בשוק הומה בני אדם. כולם יכולים לחיות בעיר אחת, וכולם – על פי תפיסותיהם – 'מודרניים'. האם, אליבא דאייזנשטדט, יש תאוריה אחת שתכיל את כולם? האם, על פי פורמן, יש הגות אחת המניעה את כולם?

נראה לי שהעיסוק האקדמי במה שמתרחש כיום בעולם האסלאם (שוב בעיית הגדרה) שרוי בבעיה מתודולוגית ומעשית לא פשוטה, שכן – לתחושתי – עולם זה נמצא כיום במערבולת כל כך גדולה שקשה להכילה בכלים תיאורטיים סוציולוגיים שנבנו מלכתחילה על ידי מוסדות מחקר מערביים עבור חברות אחרות. קצב ההתרחשויות והיקפן מקשה על המעקב אחריהן, והכתיבה המדעית מתקשה להדביק את ההתפתחויות. אין רצוני לומר שהתאוריות מבחינה עקרונית חלשות או לא מספקות, אלא רק שהתופעות המתרחשות בחברות האסלאמיות כל כך רבות וכל כך שונות זו מזו עד כי קשה, על פי תחושתי, לכנס אפילו חלק מהן לתוך כלי תיאורטי אחד בעל רזולוציה גבוהה. ייתכן שהחלת תאוריית המודרנות המרובות נכונה במקרה האסלאמי, אך חוששני שאין היא מספקת כלי שיסביר את השונות הרבה בתוך החברות האסלאמיות. די לנו אם נצליח לתאר ולהבין את המתחים בין החברות הללו ובין החברות האחרות, ואת המתרחש בתוך החברות האסלאמיות ובתוך תת החברות הללו, כדי להצדיק את המעש המחקרי.

להמחשת דבריי אציין את מצב הקהילות האסלאמיות החיות במסגרות תרבותיות מורכבות – אך שונות זו מזו – כמו לבנון, ישראל ואירופה המערבית: הסביבה הלא אסלאמית מורכבת מחלקים 'מסורתיים' ומאחרים 'מודרניים' המנהלים ביניהם ויכוח על סוגיות כמו מעמד המשפחה, הפלות, דת ולאומיות. הקהילות האסלאמיות החיות בסמוך למגזרים הלא אסלאמיים מורכבות גם הן מחלקים שתרבותם מסורתית ומחלקים אחרים שאימצו מרכיבי תרבות מערביים מודרניים. המצב הכולל המתגבש בחברות אלה הוא שהחלקים המסורתיים – מוסלמים ושאינם מוסלמים – דומים זה לזה בתכונות מסוימות ומרכיבים יחד מגזר מסורתי, כשמנגד מגזרים מודרניים, הכוללים מוסלמים ואחרים, מהווים גוש בעל מגמה דומה למרות ההבדלים הבולטים בין מרכיבי המוסלמיים ושאינם מוסלמים. קו השסע התרבותי, זה המבדיל בין מגזרים מסורתיים ומודרניים, אינו קו שסע המבטל את קו השסע האתני-דתי אלא קו שסע נוסף, ניצב לו. קו השסע האתני-דתי מקרין על הצדדים באמצעות יצירת קנאה ושנאה על רקע של חלוקת משאבים ומוביליות סוציו-כלכלית. לעומתו קו השסע התרבותי יוצר פחד, שכן כל צד רואה בצד



השני איום וסכנה עתידית על מערכת הכללים והמוסר שלו. ככל שהזמן עובר, וככל שהצדדים מפתחים ומקצינים את עמדותיהם התרבותיות, עלול לגדול הפחד ההדדי ועלולה להתגבר ההסתה והאלימות ביניהם.

הגם שהתאוריה חברתית מקנה כלי, לעתים רב חשיבות, להבנת אירועים, מצבים ותהליכים, ישנה סכנה שמרוב רצון להכיל כל תופעה בכלי תיאורטי, קיים או כזה שפותח עבורה, אנחנו עלולים להתמקד בויכוח על תאוריות ותקפותן ולהזניח את התופעות, התפתחותן והשלכותיהן. תופעה דומה מתרחשת לעתים בעולם הרפואה כשרופא מתרכז בחקר המחלה, מתקדם בניסוח תאוריות להתפתחותה ומצליח בייצור תרופה יעילה, אך במעלה דרכו אל פרס נובל הוא שוכח איך לטפל בחולים. התאוריות הסוציולוגיות חשובות, אך המציאות תמיד מורכבת יותר מהן.

אסכם: מורם של רבים מאיתנו, ש"נ אייזנשטדט, מביט בחברות אסלאמיות כסוציולוג הבדק את השונות ביניהן, בעוד שחברנו אוריה פורמן מביט אל תוך ההגות שנוצרה באחת מהן כמייצגת מגמה תקפה, על כל פנים בחברה זו. אלה ואלה דברי חוקרים חיים, ויהי חלקי עמדם, עם שניהם.

חזרה לתוכן העניינים

עוסמאן או עת'מאן?

תכתובת חוקרים בעקבות מאמרו של רוני צירינסקי, 'איך נהיו העוסמאנים עוסמאנים? לשאלת מקורות ההבניה של שם-מותג אימפריאלי', ג'מאעה, י"ג (יוני 2005)

השערות רבות הועלו במחקר בנוגע לגורמים להצלחתה של המדינה העות'מאנית להפוך את עצמה מישות פוליטית קטנה לאימפריה אדירת ממדים. מאמרו של רוני צירינסקי ('ג'מאעה' כרך י"ג, יוני 2005) מציע סיבה נוספת: הבחירה השיווקית, אי שם במאה הארבע עשרה וביתר שאת בכתובה ההיסטורית של המאה החמש עשרה בשם עוסמאן (בתורכית, או: עת'מאן בערבית) כשם המוצר וכסיסמת הפרסום המובילה של המשפחה העוסמאנית השלטת (אל-י עוסמאן) ושל הישות הפוליטית העוסמאנית (עוסמאנלי) המתגבשת. שם זה, שהיה גם שמו של הח'ליפה השלישי באסלאם, עת'מאן בן עפאן (644—656), נשא בכנפיו משמעויות סמליות רבות, שהשתלבו היטב הן ברטוריקה של העימות הסוני—שיעי (עוסמאני—צ'פוי) המתגבר והן ברטוריקה של המאבק הפנים-סוני (עוסמאני—ממלוכי) על הבכורה.

המאמר מציע לראשונה כי שמה של המדינה העוסמאנית קשור לחיבורו האנטי שיעי של אל-ג'אחטי (776—868/9) – אל-עת'ימאניה ('העת'מאניות') – ולפיכך יש לראות את השם כתגובת נגד סונית לשמה של המדינה היפאטמית השיעית. השימוש המושכל בקניין הרוחני שהיה טמון בשם

'עתימאן' עזר להגדיר את גבולות התודעה העוסמאנית, לעצב את מאבקה והחלטותיה, ולשרטט את גבולותיה גם במאות לבוא.

להלן תכתובת בין פרופ' שמעון שמיר, פרופ' אהוד טולידאנו ורוני צירינסקי בעקבות המאמר, שהתנהלה בדואר אלקטרוני באמצע חודש יולי 2005 ומפורסמת בהסכמת הכותבים.

לרוני שלום,

קראתי בעניין את מאמריך המעניין בגימאעה ויש לי רק הערת שוליים קטנה. אתה מנגיד עתימאן (בערבית) ועוסמאן (בתורכית), ואני תמה: הלא בתורכית עתימאנית המילה מאויתת כמו בערבית. אם ברצונך להעביר את המילה לצורת היגוייה הפונטית, ואתה רושם על כן את האות סמ"ך כי בתורכית אין האות תי"ו – מדוע לא תהיה עקבי עד הסוף ותרשום גם אוסמאן באל"ף, שהלא בתורכית כשם שאין תי"ו אין גם עי"ן?

לא הייתי מעיר על כך לולא צורת הרישום תופשת מקום כה בולט במאמריך.

שמעון שמיר

שלום שמעון (ורוני, שאיני מכיר),

אני מתייחס לדבריך לעיל, אשר העברת אלי כעותק – אני מניח לצורך התייחסות. מודה ב'אשמה': במידה רבה אני מאבות המעבר ל'עוסמאן/עוסמאנית' מהתעתיק הערבי שהיה שגור במקומותינו (אפילו ספר המבוא שלי בהוצאת משרד הביטחון משנת 1985 עדיין 'חטא' בכותרת 'עותמאנית'). אולם בכך הלכתי יחד עם אמנון כהן ואילנות גבוהים אחרים, וכיום אני מקפיד על כך ככל יכולתי.

ההסבר הוא, כפי שאתה מאזכר, ההעדפה הברורה שלי לתעתיק פונטי, אך יותר מכך, לתעתיק משפת המקור: הרי אין כל צורך שנלך דרך הערבית (שאינה שפת המקור כאן), כפי שאין צורך שנלך דרך השפות האירופיות (למעט הגרמנית ומושפעותיה) ונכתוב 'עותומאנית'. התורכים העוסמאנים ביטאו זאת 'עוסמאן' (גם כאשר כתבו באותיות ערביות) וכך אני סבור שעלינו לנהוג. התעתיק המקובל על מרבית העוסמאניסטים כיום הוא זה של JIMES, הנותר הכתיב המקובל בתורכית מודרנית. הצעתך 'ללכת עד הסוף' ולכתוב 'אוסמאנית' היא במקומה (בטלוויזיה הישראלית פועל מזה שנים רבות צלם בשם אמנון אוסמן, בחור ממוצא תורכי שאכן כך נכתב שם משפחתו). אלא שכאן אני מודה כי נכנעתי לקונבנציה היוזואלית, שכן עינו של הציבור המקצועי והרחב-משכיל כבר התרגלה לעי' התחילית בהקשר זה של האימפריה.

ככלל, אני מעדיף את התעתיק המלא הפונטי, זה שמאפשר לסתם אדם משכיל שאינו מזרחן מקצועי, לבטא כהלכה שמות ערביים, תורכיים ופרסיים. התעתיק המזרחני המסורתי הינו בעיני אקסקלוסיבי ומרחיק, במקום מה שעליו להיות – אינקלוסיבי ומקרב. לכן אני (ותלמידיי המסכנים בעקבותי) כותבים מוחמד, איסלאם, מוסלמים, וכו'. גם אם קורא מתעניין אינו מכיר את המושגים הללו, עלינו לאפשר לו לפחות שלא לשבור את שיניו בניסיונות הגייה כושלים שאינם מוסיפים לו כבוד, הנאה, או התקרבות לנושאים עליהם אנו כותבים.

בידידות,

אהוד



שלום שמעון ואהוד,

תודה על הקריאה וההתייחסות.

כמובן שהתלבטתי רבות בשאלת התעתיק הנכון (אחת ממטרות מאמרי הייתה הלא לטשטש את הגבול בין עת'מאן ל-עוסמאן) ואין לי תשובה חד-משמעית על כך – יש פנים לכאן ולכאן. בדיקה באתר האינטרנט של בית הספר להיסטוריה באוניברסיטת תל אביב, למשל, מעלה היצע עשיר של קורסים: אהוד מלמד היסטוריה עוסמאנית, איימי זינגר מלמדת היסטוריה עת'מאנית, ומירי שפר – היסטוריה עות'מאנית. בסופו של דבר – מלבד האפשרות שדיפרנציאציה בין 'עת'מאן' ל-'עוסמאן' תקל על הרצאת הדברים ועל ההתמצאות בנבכי המאמר – הכריעה העובדה שהכתיב 'עוסמאן' הוא, כרגע, הכתיב המקובל על מערכת ג'מאעה. אכן, נדמה כי בכך צעד ג'מאעה בעקבות IJMES, המביא את הכתיב המקובל בתורכית המודרנית; אלא שגם החלטותיו של IJMES אינן תורה מסיני, ויש הבדל בין הכלים של השפה האנגלית לאלה של העברית. במקרה זה, החלטתו של IJMES משקפת ודאי הן את האמריקניזציה של התחום (העלולה להביא לפשטנות רדוקטיבית ומעדיפה, לעתים, כחלק מלחצי השוק, את שטף הסיפור על פני הפרעות התעתיק) והן את התורכפיקציה הלאומנית-למחצה של התחום בארה"ב – תפישת משרות אקדמיות להוראת ההיסטוריה של האימפריה באוניברסיטאות מובילות על-ידי תורכים, מתוך מתן פרשנות מסוימת של האוניברסיטאות לגלובליזם, וכחלק מהמגמה בדור האחרון לאפשר ליבני התרבות 'לתפוס את הנרטיב' ולספר בעצמם את הסיפור 'של עצמם'. בהרוורד, למשל, האיטלקי מלמד על גלילאו, היהודי על איינשטיין, והתורכים על האימפריה העת'מאנית/עוסמאנית. התורכית העוסמאנית/עת'מאנית הלא איננה התורכית המודרנית, ולא רק תורכים עוסמאנים הגו את השם עת'מאן (אם ניתן בכלל לומר בביטחון כיצד נהגו המילים במאה החמש-עשרה באזורים שונים).

יחד עם זאת, במכלול השיקולים והאיזונים, אני מסכים שתעתיק מלא פונטי עשוי להיות אינקלוסיבי יותר. לפיכך, הכתיב 'עוסמאן', כפי שאני מבין אותו, משקף פשרה קונסטרוקטיבית בין התעתיק הגרפי לתעתיק הפונטי בן זמננו. דווקא משום כך, נדמה שמעבר נוסף ל-'אוסמאן' איננו צעד מתבקש מבחינה לוגית: בעוד שבעברית קיים הבדל בין הגיית סמ"ך להגיית ת' (th), הרי שההבדל בין הגיית אל"ף להגיית עי"ן הולך ועובר מן העולם בין כה וכה. הקורא העברי עתיד להגות את האות עי"ן בדיוק כפי שהוא הוגה אל"ף, ולפיכך אין הצדקה, במקרה זה, להיפרד מהתעתיק הגרפי

לאור כל זאת, נדמה לי שהכיתוב 'עוסמאן', ב-עי"ן (וסמ"ך), איננו כניעה לקונבנציה ויזואלית, אלא שיקוף של אופייה המורכב וההיברידי של השפה העוסמאנית (כשילוב של תורכית, ערבית ופרסית) ושל המתחים האימננטים שבה בין כתיבה להגייה ואחרי הכל, ודאי תסכימו, זה רק תעתיק.

בברכה,

רוני צירינסקי

חזרה לתוכן העניינים



מאמרים

חדירתה של הצופיות אל האורתודוכסיה המוסלמית בתקופות הממלוכית

והעות'מאנית

מיכאל וינטר*

הצופים האורתודוכסים אשר ידעו ונטו לכתוב הרבו לעשות זאת בלשון אפולוגטית. כידוע, הצופיות היא תופעה רבת פנים ומלאת גוונים וסתירות פנימיות; לצורך ההגדרה הפשוטה נסכם שצופי אורתודוכסי הוא זה שלמרות המימד המיסטי שבתפיסתו הדתית המוסלמית, שהוא המגדיר אותו כצופי, מכיר בחובה לקיים את השְרִיעָה (החוק הדתי) ולא לסטות מהמוסכמות הבסיסיות של התיאולוגיה המוסלמית, חובה המכונה נאמנות 'לספר [הקוראן] ולסֶנְהָה'. הצופים היו מודעים תמיד להאשמות על היותם סוטים מדרך הישר המוסלמית באמונותיהם ובהתנהגותם, ופיתחו אפולוגטיקה ואף הסתתרות מעיניהם של אלה שלשיתם לא היו כשירים מבחינה אינטלקטואלית או דתית להיכנס לסודות הצופיות מבלי להיפגע. אמרות כמו 'אנו אנשים אשר אסור לקרוא בספריהם' מוכרות מפיו של גִ'נִיד, הצופי הזהיר והאורתודוכסי מבגדאד (מת ב-910). התיאולוגים אל-קְשִירִי ואל-עִזְאֵלִי אמנם התפרסמו בגישות הפשרה שהציעו בין הצופים לעלמא, אבל הניגודים והחשדנות נותרו בעינם.

העימותים החריפים ביותר נוצרו סביב יצירותיהם והגותם של שני מיסטיקנים גדולים, התיאורטיקן מְחַיִי אל-דִין אַבְן אל-עַרְבִי (יליד מוֹרְסִיָה שבאנדלוס, מת ונקבר בדמשק ב-1240), ועמר בן אל-פֶארֶד (מת במצרים ב-1235) שהיה גדול המשוררים הצופים בערבית. שניהם האמינו בתורות מיסטיות שהיו שנויות במחלוקת: אבן אל-ערבי ב'אחדות היקום' (נְחֻדַת אל-גִ'וּד), תורה מוניסטית מסובכת, המטילה ספק במוסכמה התיאולוגית המוסלמית על פער שאינו ניתן לגישור בין הבורא לברואיו; ואבן אל-פֶארֶד ברעיון ה'אחדות' (חִלּוּל או אֶתְחָאד), או אינקרנציה, שנחשף להתקפת החוגים האדוקים מאותה סיבה. בשירו המיסטי הארוך 'אל-תֶאֱאִיָה אל-פֶּבְרָא' (השיר החורז באות תֶאֱא) חזר אבן אל-פֶארֶד פעמים אחדות על טענתו שאיננו אשם בחלול וכי הוא נאמן לשְרִיעָה.¹ למרות זאת, התקיים בקהיר הממלוכית ויכוח מר על רעיונותיו בנוכחות הסולטאן קֶאִיִּתְבֶּאִי ומלומדים בולטים.²

אבן אל-ערבי הבחין בין אמונתו המיסטית הנועזת לבין גישתו ההלכתית, ובחר דווקא באסכולה הטיאהרית, הנוקשה מכל האסכולות (מִדְ'אֶהֶב) של האסלאם הסוני – דבר שלא חיסן אותו מפני חכמי ההלכה המוסלמית וחסידיהם. תורותיו היו פופולריות יותר בקרב התורכים (בייחוד העות'מאנים) מאשר בקרב הערבים, מסיבות תרבותיות ואחרות שלא כאן המקום לפרטן.

* פרופ' (אמריטוס) מיכאל וינטר כיהן כראש מגמת האסלאם בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב.

¹ *'Umar Ibn al-Farid: Sufi verse, saintly life*. Translated and introduced by Th. Emil Homerin, New York and Mahwa, NJ, 2001, pp. 153—155, 202, 260—261

² ראו תיאור העימות בכרוניקה של מוחמד בן איאס, בדאע אל-זהור פי וקאע אל-דהור, מהדורת מוחמד מוצטפא, קהיר וויזבאדן, 1963, ג, עמ' 44—45.



למרות זאת, היו לאבן אל-ערבי חסידים גם בקרב צופים אורתודוקסים ערבים נודעים, שהבולטים ביניהם היו ג'לאל אל-דין אל-סיוטי (מת ב-1505), עבד אל-נהאב אל-שעראני (מת ב-1565) ועבד אל-עיני אל-נאבלסי (מת ב-1731). הם ואחרים נקטו לשון אפולוגטית מובהקת. הגדיל מכולם שעראני, שטען כי ביטויים של אבן אל-ערבי הנשמעים מנוגדים לשריעה הוכנסו לכתביו בידי מעתיקים עוינים, שכן צופי אמיתי איננו מסוגל לומר דבר מה המנוגד לשריעה. ואפילו לא כך הדבר – שעראני היה מוכן לפרשם לטובה.

דמותו של אל-שעראני, שהיה הכותב הבולט ביותר בזמנו במצרים בענייני האסלאם, חשובה כדי להראות את התקדמותה של הצופיות אל תוך הממסד האורתודוקסי האֶזְהָרִי. הוא היה בהחלט אורתודוקסי, שכן היה מלומד במדעי האסלאם והקפיד על החובה לחיות לפי השריעה ולקבל את עצותיהם של העלמא, גם אם תקף אותם על אנוכיותם ועל התעלמותם ממצוקות העם הפשוט. הוא וחברי חוגו תקפו גם את הדְרֵוּשִׁים³ על זלזולם במצוות החוק הדתי. למרות היותו פופולרי ובעל קשרים רבים הן בקרב אל-אזהר והשליטים הן בקרב הצופים, שעראני הסתכל על אל-אזהר מבחוץ, מתוך הזְאֵנָה (מרכז צופי) הגדולה שלו.

שעראני היה איש שנרתע מעימותים, ואת דברי הביקורת שלו כתב בזהירות וללא ציון שמות יריביו (בניגוד לאבראהים אל-מְתַבּוּלִי, למשל, אחד ממורי מוריו החשובים, שהיה פחות דיפלומט ממנו ודיבר קשות על הדתיות הצבועה והעקרה של תלמידי החכמים). עם זאת, ידוע שיריבו הבולט של שעראני היה פְּרִים אל-דין, ראש המסדר (טְרִיקָה) הצופי הַחִ'לְוִתִּי בקהיר, שהיה ידוע באותה תקופה כבלתי אורתודוקסי. שעראני מתח ביקורת על ההסתגפות המוגזמת בתא המבודד (חִ'לְוָה, ומכאן שם המסדר) ועל הזלזול בשְרִיעָה מצד החִ'לְוִתִּים.⁴ אולם כצופים רבים בזמנים שונים התלונן שעראני גם שהצופים נרדפים שלא בצדק. המציאות הייתה שונה; התנועה הצופית היא סיפור הצלחה, בייחוד מאז התבססות האימפריה העות'מאנית. למשל, הממסד האזהרי התנגד בתחילה לפולחן הצופי של תפילה לילית ממושכת לכבוד הנביא לאור נרות (מִחְיָא) וקרא לו 'מנהג אמגושי'⁵, אולם לאחר זמן לא רב חדר הטקס לאל-אזהר וגם למסגדים החשובים בדמשק.

החל במאה השש עשרה חל גידול מרשים בכוחם ובמספרם של המסדרים הצופיים במצרים ובסוריה. למדיניותה האוהדת של האימפריה העות'מאנית כלפי הנושא היה חלק בכך. מקריאת המקורות ההיסטוריים והביוגרפיים של דמשק במאות השש עשרה והשבע עשרה, שהיו לראשונה מזה זמן רב עשירים יותר מאשר אלה שבקהיר, אנו למדים על מידת התפשטות הצופיות הן במישור העממי הן בין העלמא: קשה למצוא עֶאֱלָם בסוריה באותה תקופה שלא היו לו קשרים אישיים למסדר צופי אחד או יותר. מחברי המילונים הביוגרפיים הגדולים של דמשק, נְגִ'ים אל-דין אל-עִיָזִי (למאה השש עשרה ולשליש הראשון של המאה השבע עשרה), מוחמד אל-אֶמִין אל-מְחַבִּי

³ פירושו המילולי של המונח הפרסי דְרֵוּשִׁי הוא קבצן, ומקבילתו הערבית היא פְּקִיר, כלומר עני, במובן חבר במסדר צופי. יש סבורים שהמונח צופי מציין את התיאוריה הצופית ואילו המונח דרוש מציין את הפרקטיקה. הביטוי נאמר בדרך כלל על חברי מסדר פשוטים ובלתי משכילים.

⁴ Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani*, New Brunswick and London, 1982, pp. 105–112

⁵ אמגושים, מגויס בערבית: בני דת זרדושת (זרטוסטרא) בפרס הטרומ-אסלאמית שבשלטון הסאסאנים. עבודת האש הייתה חלק מפולחנה. בהקשר הנוכחי הביקורת על המנהג הצופי מתייחסת לנרות הדולקים בלילות המִחְיָא.



(למאה השבע עשרה) ומוחמד ח'ליל אל-מ'ראדי (למאה השמונה עשרה), שכתבו ביוגרפיות של אלפי ע'למאא, ממחישים את מידת החדירה של הצופיות לתוך הממסד של הע'למאא. למעשה, הם עצמם ובני משפחותיהם היו חברים במסדרים צופיים אורתודוקסים. טקסטים צופיים ומנהגים צופיים היו אל נכון חלק בלתי נפרד מן החברה ומהתרבות בדמשק ובערים אחרות בסוריה. אל-ע'זי, איש משכיל מאד שהיה נצר למשפחה של ע'למאא בעלי מעמד חברתי גבוה והיסטוריון מצוין של תקופתו, האמין בכל המוסכמות של הצופים, החל במעשי נסים (פ'ראמאט) וכלה בא'ב'דאל⁶ ובקדושים אחרים, כולל דמויות מוזרות על סף הטרוף (מ'ג'אד'יב).

במצרים העות'מאנית עלתה קרנה של משפחת אל-ב'פ'רי אל-צ'ד'יקי, שהייתה משפחה של ע'למאא חשובים אבל מעל לכל גם מסדר משפחתי צופי שבניו מילאו תפקידים ציבוריים מרכזיים במצרים עד אמצע המאה העשרים. מסוף המאה השבע עשרה המשפחה השתלטה על משרת נ'קיב אל-א'פ'ראף, הממונה על צאצאי הנביא, ובמאות התשע עשרה והעשרים עמד ראש המשפחה גם בראש המסדרים הצופיים במצרים.

ע'בד אל-ע'יני אל-נאב'לסי, בן למשפחה ידועה של ע'למאא דמשקאים, היה איש משכיל, משפטן ח'נפי ומחבר פורה. עם זאת, הוא הזדהה מעל לכל כצופי מהמסדר הנ'ק'ש'ב'נ'די. בין כתביו הרבים חיבר יומני מסע; המפורט שבהם הוא תיאור מסע לסוריה, מצרים והח'ג'אז, המתאר את מסעו הארוך מעירו דמשק דרך ארץ ישראל אל הח'ג' במכה ולביקור קבר הנביא במדינה.⁷ המסע נמשך יותר משנה והסתיים בסוף ספטמבר 1694. הוא כלל ביקור ממושך במצרים, שבה היה נאבלסי אורחו של זין אל-עאב'דין אל-ב'פ'רי. אל-נאבלסי נפגש גם עם חכמי אל-אזהר ותלמידיהם, והתרשמויותיו מלמדות הרבה על היחסים שבין הע'למאא לצופים ועל עמדתו בנושא זה. ההשוואה בינו לבין שעראני מאלפת: האחרון היה איש מתון ומתרחק מעימותים, גם אם, כאמור, מתח ביקורת מרומזת על מנהגים שונים של מסדרים צופיים בלתי אורתודוקסים. נאבלסי, לעומתו, תמך בכל סוגי הצופים ופולחניהם, כולל כאלה שהיו פסולים בעיני שעראני. הוא שיבח את טקס הדי'פ'ר השקט וגם את טקס הדי'פ'ר הקולני⁸ של מסדרים אחרים; ריקודים צופיים אקסטטיים היו טובים בעיניו; ותורותיהם של אבן אל-ערבי ושל אבן אל-פארד היו מקובלות עליו.

נאבלסי מזכיר לטובה בפירושו אנשים ומסדרים אשר שעראני פסל כ-150 שנה לפניו, כגון פ'רים אל-ד'ין ומורהו ד'מירד'אש ומסדריהם. לדעת נאבלסי, הם צודקים בהשתמשם ב'שם המפורש' של אללה (אל-א'סם אל-א'ע'ט'ים) כחלק מפולחנם הצופי, מעשה ששעראני ראה בו מניפולציה מאגית של שמות האל. נאבלסי מספר שראה מחוץ לבאב אל-פ'תוח בקהיר צופים ממסדרי ה'ב'ר'ה'א'נ'יה, הא'ח'מ'ד'יה, המ'ט'א'נ'ע'ה והס'ע'ד'יה מקיימים את הדי'פ'ר שלהם. הוא עצמו

⁶ ביחיד ב'דיל, משורש ערבי שפירושו להתחלף. הא'ב'ד'אל הם דרגה בהיררכיה הנסתרת של קדושים צופים, שבראשה הק'ט'ב (הקוטב). לפי האמונה העממית מספרם של האבדאל קבוע, ובמות האחד מהם מופיע מחליפו. קיים דמיון מסוים לרעיון ל'יו צדיקים ביהדות.

⁷ עבד אל-ע'יני בן אסמאעיל אל-נאבלסי, אל-ח'ק'יק'ה ואל-מ'ג'אז פי אל-רחלה אלא בלאד אל-שאם ומצר ואל-ח'ג'אז, בעריכת אחמד עבד אל-מג'יד הר'ידי, קהיר, 1986.

⁸ נוצרו שני סוגי די'כ'ר: השקט (או החבו, ח'פ'י בערבית) והקולני (או הגלוי, ג'י'ה'רי או ג'ילי בערבית). הויכוחים על סגולותיו ומגרעותיו של כל סוג היו מסובכים והתקיימו בין המסדרים ולעתים בתוכם. למסדר הנקש'ב'נ'די, שאליו השתייך אל-נאבלסי, היו עמדות ברורות; בדרך כלל תמך בדי'כ'ר השקט. ראו הדיון בנושא זה בספר חדש:

Dina Le Galle, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, State University of New York Press, Albany, 2004, 'dhikr', by the index.



השתתף כדי לקבל ברכה. מסדרים אלה דווקא זכורים כאנטי-נומיים (מתנגדים לחוק הדתי או מזלזלים בו) וכבלתי אורתודוכסים מימי שעראני וזמן רב אחריו. נאבלסי גם מצטט פְּתוּוֹת (פסקי הלכה) ארוכות של חכמי אל-אזהר מכל האסכולות, שתמכו חד-משמעית בצופים, באמונותיהם ובפולחנם והיו מאוחדים בגינוי מבקרי הצופים ובקריאה לשלטונות להעניש את מי שמאשים מוסלמים בכפירה. נאבלסי מזכיר גם את האישור שהעניק הממסד האזהרי לנוהג העממי לבקש שתדלנות אצל האל מקדושים צופים, שאחד הפופולרי שבהם היה סידי אחמד אל-בַּדְנִי.⁹

פרשה מפורסמת אחרת המזכירה את הנושאים שהעלה נאבלסי היא הפְּתָנָה, או הסכסוך בשנת 1711 בקהיר, שנגרם לאחר שמטיף תורכי מחסידיו של המטיף והתיאולוג התורכי הפונדמנטליסט בִּיֶּרְגִילִי מְהֶמֶת (מת ב-1573), הנקרא בתורכית סוֹפְטָה (תלמיד דת) ובערבית אל-נְאֵעִטִי אל-רוֹמִי, הסית קהל תורכי נגד פולחן צופי שהתקיים ליד באב זֻוּלְהָה. לעימות היה גם היבט אתני מובהק – תורכים נגד ערבים – אם כי המטיף דיבר בפני קהלו קודם כל נגד מוסדות צופיים תורכים, בהבינו שמאזינו מכורים לצופיות לא פחות מהמצרים. הוא תבע מהמוסלמים להרוס את הכיפות שעל הקברים והמוסדות הצופיים ולהפוך את הַזְאֵוִיּוֹת לַמְדְרָסוֹת, ויצא נגד מספר בְּדַע (חידושים פסולים בדת), שהחשובים שבהם היו אמונת הצופים שְׁסִי הקדושים פוסקים עם מותם; קביעת שעראני שהקדושים יכולים לראות את 'הלוח השמור', (אל-לוח אל-מֶפְוֹטִי, הספר השמימי המקורי אשר ממנו הורד הקוראן והספרים הקדושים המוקדמים יותר, כמו התורה והברית החדשה); והנוהג הצופי לקיים דִּיבְרַת בלילות רמזאן ליד באב זֻוּלְהָה. בתגובה תקף ההמון בחרבות ובאלות את הצופים, שמיהרו לבקש מחכמי אל-אזהר פתוות בעניין. בדיוק כפי שקרה שבע-עשרה שנה קודם לכן, לפי תיאורו של נאבלסי, תמכו העֶלְמָא פה אחד בצופים. הם כינו את המטיף התורכי מְעֵתְזִלִי, כאן במובן של בעל דעות חופשיות, וקבעו כי אסור להפוך את המוסדות הצופים למדרסות שכן זו תהיה פגיעה בתנאי ההקדש המוסלמי (נֶקֶף). האמירים הממלוכים, מתוך כבוד לעֶלְמָא וללא ספק כטיפול בפְּתָנָה כבעיה של חוק וסדר, גירשו את המטיף מהעיר וסילקו רבים מתומכיו ממגוריהם במסגד ידוע בעיר.¹⁰

לפרשה זאת יש משמעויות רבות. לענייננו, העיקר היא התמיכה החד-משמעית שנתנו העֶלְמָא הבכירים ביותר לצופים בשני המקרים שתיארנו. עמדתם מוכיחה עד כמה חדרה הצופיות אפילו אל אל-אזהר, מעוז האורתודוכסיה המוסלמית. לפתוות של העֶלְמָא יש משמעות נוספת: הם תמיד היו שומרי הנורמות של החברה המוסלמית. מכאן שראו את עצמם כמְגִינִים על היציבות החברתית, שהצופיות הפכה במשך הזמן להיות מרכיב חשוב שלה.

ההתפתחות החשובה ביותר בצופיות של המאה השמונה עשרה הייתה הרפורמה האורתודוכסית. במצרים התבטא תהליך זה בהפיכתו של המסדר הַחִ'לְוִתִי, אשר כזכור היה בעבר בלתי אורתודוכסי, לאורתודוכסי לעילא על ידי צופי מדמשק בשם מְצַטְפָא בן פְּמָאל אל-דִין אל-בְּרִי, אשר הפיץ בשנים 1720—1721 את הַחִ'לְוִתִיָה המתוקנת במצרים. תלמידו המצרי היה מוחמד אל-חַפְנִי – לימים שיחי אל-אזהר. מאז, במשך המאה השמונה עשרה, היו כל העֶלְמָא

⁹ אל-חקיקה ואל-מג'אז, עמ' 264—272.

¹⁰ Michael Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, London and New York, 1992, pp. 157—159



שכינהו בתפקיד שיח' אל-אזהר חברים במסדר הח'לנתי, כלומר, לימדו משפט מוסלמי ביום והשתתפו בטקסי המסדר בערב. נצחון הצופיות היה שלם; וכי מי יותר אורתודוכסי משיח' אל-אזהר? הוכחה נוספת לכך שהצופיות מן הסוג ה'מתוקן' זכתה ללגיטימציה מלאה הם דברי השבח למסדר הח'לנתי מפי ההיסטוריון הנודע עבד אל-רחמן אל-ג'יב'רתי: 'זהו מסדר המבוסס על השריעה והדת הנכונה. הוא איננו מטיל דבר שאין לשאתו. הוא הטוב בטריקות, היות שהד'כ'ר שלו הוא 'לא אֵלָהָ אֵלָה אֵלָה', שהיא לפי החדית' הנכבד האמרה הטובה ביותר שהאדם יכול לומר.¹¹ יצוין כי ג'יב'רתי, שהיה מוסלם אדוק ואף אהד את התנועה הנהאבית, תקף בחריפות רבה את המסדרים ההמוניים והנקלים מבחינה דתית ותרבותית שהכיר במצרים.

הערת סיכום

הצופיות זכתה להתקבל ללא עוררין בקרב האסלאם האורתודוכסי. כפי שראינו, הייתה זאת דרך ארוכה ומפותלת. עם זאת יש לציין, כי למרות עימותים תיאורטיים ומעשיים רבים בין הצופים ליריביהם בקרב התיאולוגים והמשפטנים, קשה למצוא באסלאם הטרנס-מודרני התנגדות מוחלטת ועקרונית לצופיות. רבים מתחו ביקורת על צופיות מסוג מסוים, או על תורות ומנהגים שנראו מסוכנים ומזיקים. אבל התקפה טוטלית על הצופיות, בייחוד על צדדיה המוסריים, הייתה נדירה. אין ספק כי האורתודוכסיה המוסלמית התפתחה והשתנתה גם היא במשך הזמן, בדומה לצופיות.

חזרה לתוכן העניינים

¹¹ עבד אל-רחמן אל-ג'יברתי, עגי'אב אל-אאת'אר פי אל-תראג'ים ואל-איחב'אר, קהיר, בולאק, 1880, כרך 1, עמ' 294—295.

על פרשת דרכים: דמוקרטיה וממשלה אסלאמית בתורכיה

עמיקם נחמני*

לאחר הבחירות הכלליות בתורכיה, בנובמבר 2002, כתב אלון ליאל ניתוח מפורט המסביר את השינוי בשלטון שם. ליאל טבע שם לממשלתה החדשה של תורכיה ולשילוב הדמוקרטי-אסלאמי המרתק במדינה זו: 'דמו-אסלאם'. הזמן שחלף מאז הבחירות מאפשר בחינה של מסקנותיו של ליאל לאור הקורות את תורכיה בשלוש השנים האחרונות, ובייחוד על רקע שני אירועים בעלי השלכות מפליגות שהתחוללו בפרק זמן זה: המלחמה בעיראק שפרצה במרס 2003 והחלטת האיחוד האירופי מדצמבר 2004 לפתוח בשיחות עם תורכיה על כניסתה לאיחוד. נושאים אלה עומדים במרכזה של רשימה זו.

הממשלה האסלאמית קצרת הימים (יולי 1996—יוני 1997) בראשות נְג'מֶטִין אַרְבֶּכָאן, ויותר ממנה המפלגות האסלאמיות, אשר עשו חיל וכבשו את הזירה המוניציפלית התורכית, עוררו דאגה בקרב החרדים לצביונה החילוני של תורכיה; בבחירות המקומיות בשנת 1994 השיגה מפלגת הרווחה המוסלמית שליטה בשליש מעריה הגדולות של תורכיה, בבחירות הכלליות בשנת 1995 כבר זכתה בחמישית מהקולות וביולי 1996 הפך ראש המפלגה ארבכאן לראש ממשלה, לאחר שהקים קואליציה עם טְנְסוֹ צֵיֶלְר ומפלגתה, 'מפלגת הדרך הנכונה'.¹

קולות מרגיעים הדגישו שהתורכים הם קודם פטריטים לאומיים ותורכים גאים ורק אחר כך מוסלמים: אזרח בתורכיה הוא תורכי-מוסלמי ולא מוסלמי-תורכי. המרגיעים הוסיפו שהתורכים מייחסים חשיבות קיצונית לייחודם האתני והלאומי ולהיותם צאצאי החיתים והאימפריה האדירה שלהם (שבירתה הייתה ליד אנקרה של ימינו), ומסיבה זו יעדיפו את לאומיותם על פני כל מרכיב אידיאולוגי או דתי המשותף להם ולסביבתם. הנוקטים גישה זו ציטטו כהוכחה לטענותיהם את דנקוורת רוסטו (Dankwart Rustow), חוקר אמריקאי בעל שם, שממצאיו תומכים לכאורה בטענה כי אין עלייה באסלאם בתורכיה וכי תהליך העיור המסיבי אף יצמצם את רמת האדיקות הדתית של האוכלוסייה. רוסטו אמנם עמד על כך שהכפריים העתיקו לחוצות הערים את דפוסי חייהם על הסממנים החיצוניים המסורתיים (נשים מכוסות וגברים מזוקנים), אולם טען כי בסופו של דבר יאמצו את דפוס החיים העירוני על כל המשתמע ממנו: יתפללו פחות, יצומו פחות ברמדאן, יעשנו בעת הצום ואף לא יתנזרו מאלכוהול.²

כאשר זכתה מפלגת הצדק והפיתוח (AKP) בראשות רְגֵיפ אַרְדוֹאן בניצחון בבחירות בנובמבר 2002, רבים בתורכיה ומחוצה לה קיוו שאין לפניהם חזרה על המקרה האיראני או

* פרופ' עמיקם נחמני מלמד במחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת בר אילן.

¹ הסוציולוגית התורכית נוליפר גול (Nulifer Gole) ביטאה יפה את כוחו העולה של האסלאם בתורכיה: 'Instead of asking for assimilation and equality the Islamists claim differences, much as U.S. Afro-Americans have Jolyon Naegele, "Turkey: Military done [...] "Islam is beautiful like black is beautiful" Upholds Secularist Tradition', *MERIA*, 5.8.1998

² Dankwart A. Rustow, *Turkey: America's Forgotten Ally*, New York: Council on Foreign Relations, 1987, pp. 34—36; *The Economist*, 14.12.1991, 27.2.1993. על ההגירה בתורכיה: Resat Kasaba and Sibel Bozdogan, 'Turkey at the Crossroad', *Journal of International Affairs*, vol. 54 no. 1 (Fall 2000), p. 7



האלג'יראי. המפלגה, יורשתה של מפלגת הרווחה המוסלמית, זכתה בנצחון סוחף: למעלה מ-34 אחוזים מקולות הבוחרים. מכיוון שרק מפלגה אחת נוספת עברה את אחוז החסימה הגבוה בתורכיה (10 אחוזים) זכתה ה-AKP ב-367 מתוך 550 המושבים בפרלמנט; דהיינו, למרות שזכתה בשליש מקולות הבוחרים היא מחזיקה בשני שלישים מהמושבים בפרלמנט. לכך נוסף ניצחון בבחירות המקומיות במרס 2004 בהן זכתה המפלגה ב-44 אחוזים מהקולות; 57 ראשי ערים מתוך 81 הם נבחרו ה-AKP, כולל באנקרה ובאיסטנבול.

המפלגה תוארה כ'אסלאם מתון', הגדרה שלא הפיסה את דעתם של חילונים בתורכיה; עבורם זו הייתה הוכחה לכך שה-AKP שואפת להפוך את תורכיה ממדינה חילונית מוצהרת למדינה אסלאמית, וכצעד ראשון מבקשת ליצור מדינה אסלאמית 'מתונה'. יש שראו בכך קונספירציה אסלאמיסטית נסתרת: מאחר והאיחוד האירופי לא יקבל את תורכיה לשורותיו אף אם תציג מודל 'מתון' של האסלאם, אשליית ההצטרפות לאיחוד תתנפץ ותוכיח, לכאורה, כי האסלאם הוא האופציה היחידה הפתוחה בפני תורכיה.

גם בסביבתה הבינלאומית של תורכיה ארעו שינויים מפליגים. כבמטה קסם השתחררה המדינה בשני העשורים האחרונים ממגוון של סכסוכים, חזיתות ושכנים אלימים ועוינים: הקומוניזם קרס וברית המועצות התפרקה; עיראק נוטרלה; סוריה נלחצה בצבת שיתוף הפעולה הצבאי שבין תורכיה וישראל; ה-PKK הובס ומנהיגו, עבדאללה אוג'לאן, נאסר; ואף הסכסוך התורכי-יווני, היחיד שנותר פעיל, מפשיר לאיטו מאז הסכימה תורכיה כי צפון קפריסין תחדל להתקיים כישות נפרדת ותתאחד עם החלק היווני. גם מבחינה כלכלית חלו שינויים מהותיים: הסחר התורכי-רוסי שובר שיאים ועולה על 12 מיליארד דולר בשנה, התיירות הנכנסת לתורכיה גואה בהתמדה, האינפלציה אמורה לרדת לשיעור חסר תקדים של כעשרה אחוזים בשנת 2005, וצפוי כי היקף הסחר בין תורכיה ליוון יעמוד על 5 מיליארד (!) דולר בשנה זו. אמנם, תורכיה איננה משוחררת לחלוטין מבעיות, שהמרכזיות שבהן החשש מהתפרקותה של המדינה העיראקית החדשה למרכיביה האתניים ובראשם כמובן הכורדים (כעשרים אחוז מ-70 מיליון אזרחי תורכיה הם כורדים, הזוכים יותר ויותר להכרה תרבותית המתבטאת בעיתונות, רדיו וטלוויזיה בשפה הכורדית); החשש מהתחדשות של טרור אסלאמי וכורדי; ולחצים להכיר באחריותה לגורלם הטרגי של הארמנים במלחמת העולם הראשונה, להסיג את צבאה מקפריסין ולקיים משפט חוזר לאוג'לאן. אולם למרות אלה תורכיה נראית כנהנית ממעמד מדיני נדיר, המזכיר את ה-splendid isolation של בריטניה במאה ה-19, ומשיפור עמדות פנימי וחיצוני שלא הרבה מדינות זוכות לו.

במצב עניינים זה משליכה תורכיה את מלוא יתרה – כמעט שעבוד של מדיניותה ועתידה – על הצטרפות לאיחוד האירופי. כל מעורבות של המעצמה התורכית האזורית כשוטר סביבתי באסיה ובמזרח התיכון תסיט אותה מיעדה זה. אמנם, גם כיום ניתן לחזות בפעילות אינטנסיבית של תורכיה באזור ולשמוע תיאורים על היותה מעצמה אזורית, אולם אלה הם, קרוב לוודאי, 'רעשים דיפלומטיים'. תורכיה נכונה לארח ועידות שלום, לתווך, להשקיע במקומות שהפכו פחות אלימים (עזה), אך יהיה זה חסר תוחלת ואף טיפשי מצדה להסתבך בהרפתקות אזוריות שעלולות להטיל צל על הצטרפותה לאיחוד, שרשימת הדרישות שהוא מציג לתורכיה היא תובענית ונוגעת



בשורה של תחומים: כלכלה, שוק חופשי, גישור על פערים חברתיים-כלכליים עצומים, זכויות אדם, חופש פוליטי, ומעמדו המיוחד של צבא תורכיה בנושאים אזרחיים מובהקים.

מאז נובמבר 2002 (ובפועל מאז אפריל 2003) מונהגת תורכיה, בפעם השניה בתולדותיה, על ידי ראש ממשלה מוסלמי מוצהר הנתפס כמנהיג עממי ונקי כפיים. ארדואן, בן 48, נהנה מרוב מוחלט באסיפה הלאומית ואיננו זקוק לקואליציות, מצב נדיר ביותר בתורכיה. עם בחירתו לתפקיד נעלמו מפלגות מסורתיות ומדינאים ותיקים אשר כיכבו במשך עשרות שנים בפוליטיקה התורכית: הם הוקעו כמושחתים, יהירים וחסרי אונים לנוכח האתגרים בפניהם עומדת תורכיה.

מחויבותו של ארדואן לדמוקרטיה, לעקרונות הכמאליזם ולחילוניות נראתה מפוקפקת: בשנת 1998 הוא נמצא אשם בהטפה לאלימות אסלאמיסטית, וכתוצאה מכך סולק ממשרתו כראש עיריית איסטנבול, ריצה עונש מאסר בן ארבעה חודשים והורחק מהחיים הפוליטיים לחמש שנים. בתקשורת התורכית הופצו גם קלטות בהן הוא משמיע דברי קלס לטאליבאן. אולם ארדואן, אסיר משוחרר, ראש עיר מודח וראש ממשלה אסלאמיסט אדוק, הפתיע את כולם. הוא פעיל יותר מקודמיו ביישום הסטנדרטים המערביים והחילוניים של האיחוד האירופי בתורכיה; לכאורה, הוא מחויב לדמוקרטיה יותר מאשר קודמיו החילוניים.

ייחודה של ממשלת ה-AKP אינו בחקיקה חדשה בנושאי דמוקרטיה וזכויות אדם – כבר ממשלתו של בולֶט אַגֵיניט שקדמה לה קיבלה מספר החלטות בנושא – כי אם באכיפת ביצוע החלטותיה והחלטות הפרלמנט. לצורך כך הוקמה מועצה עליונה שכפוף לה מנגנון הכולל סניפים במחוזות ובנפות. אלה מדווחים על מצב החירויות האישיות וזכויות האדם הן לממשלה הן לנציגי האיחוד. אכן, האגודה התורכית לזכויות האזרח הודיעה (מאי 2004), ששיטות העינויים ה'מסורתיות' נעלמו מתחנות המשטרה, הגם שעדיין ננקטות טכניקות של הרעבה, מניעת שינה ושאר עינויים שאינם מותרים סימנים פיזיים.³ אמנסטי אינטרנשיונל אישר (יוני 2004) הבחנה זו אך קבל על כך שאלימות ואפליה נגד נשים עדיין רווחות ואף זוכות לגיבוי ממנהיגים דתיים ומערכות הממשל והמשפט.

ב-7 במאי 2004 קיבל הפרלמנט התורכי שורה של תיקונים מפליגים לחוקה, שהיו שיאן של שש חבילות הרפורמות שחוקקו ממשלת ארדואן והפרלמנט (חלקן המשך לרפורמות של ממשלות קודמות). בין תיקונים אלה ניתן למנות את מחיקת עונש המוות (שבוטל רשמית באוגוסט 2002 אם כי מאז 1984 איש לא הוצא להורג בתורכיה); עיגון השוויון בין המינים בחוק; התרת זכויות שידור בשני דיאלקטים בכורדית, בערבית, בצ'רקסית ובבוסנית; התרת השימוש בשפה הכורדית במסעות בחירות; התרת קריאת ילדים בשמות כורדיים (למרות פסיקה של בית המשפט העליון סרבו פקידי משרד הפנים לרשום ילדים בשמות כורדיים); הנהגת הקלות בהקמת מבני דת של בני אמונות אחרות פרט לאסלאם (קרי: כנסיות); מתן גישה מיידית לעורכי דין לעצירים ולאסירים; קביעה כי הסכמים בינלאומיים עליהם חתומה תורכיה – פוליטיים או כלכליים – יהיו קודמים לחוק המקומי; וביטול בתי המשפט לביטחון המדינה בהם נידונו פשעים פוליטיים וביטחוניים (אלה הוקמו בשנת 1980 על מנת להתמודד עם האיום הכורדי).

³ Stephen Kinzer, 'Will Turkey Make It?', *The New York Review of Books*, vol. 51 no. 12, 15.7.2004



שינוי היסטורי בעל משמעויות מרחיקות לכת בא לידי ביטוי בדמות פגיעה במעמדו של הצבא. כבר ביולי 2003 נשללו הסמכויות הביצועיות מהמועצה לביטחון לאומי (להלן המל"ל) והיא הפכה לגוף מייעץ בלבד. במסגרת הרפורמה ממאי 2004 צומצם עוד יותר כוחם של אנשי הצבא במל"ל. נקבע כי המועצה תגיש המלצות לבקשת ראש הממשלה, אולם לא תבצע ולא תקבע מדיניות. בראש המל"ל, לראשונה, יוכלו לעמוד גם אזרחים.⁴ נציגי הצבא הורחקו מהמועצות המפקחות על החינוך הגבוה, הרדיו והטלוויזיה. לראשונה בתולדות תורכיה הוטל גם פיקוח אזרחי על התקציב הצבאי. בצעד חריג ביטל ארדואן במאי 2004 רכש צבאי של 1000 טנקים, חוזה בן שני מיליארד דולר לרכישת 145 מסוקי תקיפה ורכישה של מטוסים ללא טייס בהיקף של 400 מיליון דולר. ולמרות כל אלה, הפופולריות של הרפורמות, כולל אלה המקצצות בסמכויות הצבא, היא בנסיקה מתמדת.⁵

קיצוץ במעמד הצבא עולה בקנה אחד עם המקובל באירופה ביחס למקומו של הצבא במדינה דמוקרטית. ואולם אם המגעים בין תורכיה לאיחוד ייכשלו, יפגע גם מעמד הממשלה. סביר להניח שהצבא יחדש אז את כוחו. תסכול תורכי, דחיות אירופאיות, התחמקויות ותשובות שליליות, אם יהיו מנת חלקה של תורכיה, עלולים לשחרר מריסונן אופציות צבאיות-כוחניות, אשר תורכיה נמנעת מהן לעת עתה (למשל, פגיעה בבסיסי המחותרת הכורדית שבצפון עיראק, פגיעה ברפורמות ופעילות נגד האסלאמיסטים). לחלופין, הטענה כי מקומה הטבעי של תורכיה הוא בחיק האסלאם תתחזק ותורכיה עשויה לבקש את קרבתן של מדינות האסלאם ושל הרפובליקות האחיות שבמרכז אסיה.

אולם יש המתלוננים שבמקביל לרפורמות הממשלה מבקשת להגביר את השפעתה של הדת. עצם המאמץ להצטרפות לאיחוד מיוחס לעתים לכוונת ה-AKP להעמיק את האסלאם, שהרי ההצטרפות לאיחוד תחסל את השפעת הצבא, מבצרה של החילוניות.⁶ אולם גם אלה שאינם מרחיקים לכת עד כדי כך טוענים כי ארדואן מבקש לשנות את עקרונות הכמאליזם על פיהם החינוך, האוניברסיטאות והשירות הממשלתי יהיו מוסדות חילוניים. זאת ניתן לראות בהצעת החוק לשינוי בחינות הכניסה לאוניברסיטאות כך שיתאפשר לבוגרי בתי ספר מקצועיים – ובהם בתי הספר האסלאמיים – ללמוד באוניברסיטאות. עד כה המשיכו בוגרים אלה בלימודים גבוהים רק במחלקות לדת שבאוניברסיטאות, והצעת החוק תאפשר להם גם לימוד מקצועות 'חילוניים' כמשפטים והנדסה. המחמירים רואים בכך כניסה של הדת לקמפוסים ובהמשך למינהל הממשלתי. הצעת חוק אחרת ביקשה להפחית את מספר החברים במועצה להשכלה גבוהה (YOK), להוציא ממנה את נציגי הצבא, ולשנות את הליכי בחירת הרקטורים לאוניברסיטאות כך שיינתן משקל יתר לעמדת נציגי משרד החינוך. בלחץ הנשיא סֶזֶר – חילוני מוצהר – הוסרה הצעה זו ביוני 2004. על פניו, אם כן, משקפת ממשלת ארדואן שניות: רפורמות לצד העמקת הדת.

⁴ ראו גם הארץ, 31.7.2003.

⁵ Asli Gurkan and Yakup Beris, "Turkey's Push for Reforms: Moving Beyond Rhetoric", Turkish Industrialists and Businessmen's Association (TUSIAD), Washington office, *Turkey in Focus*, Issue 6, June 2004

⁶ בהקשר זה צוטטה התבטאות של ארדואן עצמו: "Once he famously compared democracy to a streetcar: you ride it until you arrive at your destination, then you step off" כדי להגיע לשלטון, ומשעלה הדבר בידו ינהיג אסלאמיזציה. ראו קינור לעיל.



תוצאותיו של התהליך עדיין אינן ברורות: הסטנדרטים של האיחוד האירופי קוראים לשוויון זכויות והזדמנויות, ולכן אין להדיר את בוגרי בתי הספר הדתיים מהאוניברסיטאות. מאידך, האיחוד יתקשה לעכל מדינה שמוסלמים דתיים משתלטים על נתחים הולכים וגדלים ממנה. את עיקר הדילמה שבשניות זו משקף צבא תורכיה, הרואה בהצטרפות לאיחוד את גולת הכותרת של הכמאליזם. אולם הצטרפות זו פירושה קיצוץ בסמכויותיו והכפפתו לדרג האזרחי תוך הכבדה על יכולתו להתמודד עם בדלנות כורדית או פגיעה בדמוקרטיה. קיצוץ סמכויות זה עלול לפגוע בשלמות הרפובליקה ובחילוניות התורכית – מצב בלתי נסבל מבחינת הצבא.⁷ דומה, מכל מקום, כי נקודת המוצא של הצבא היא כי יהיה מוכן לשאת פגיעה במעמדו כל עוד זו תבטיח את הצטרפות תורכיה לאיחוד, שכן חברות באיחוד היא ערובה לא רעה לדמוקרטיה ולחילוניותה של המדינה ואולי אף לשלמותה – אף גורם לא ירצה להיקרע ממעמד של חברות באיחוד האירופי. יש הרואים ברפורמות לדמוקרטיה ולהבטחת זכויות האדם את ההסבר המפתיע לחיץ שבין אנקרה לישראל: הנה תורכיה, באמצע רפורמות אלה, מקדמת חופש ודמוקרטיה וממעטת בשימוש בכוח בפתרון סכסוכים. ישראל, שלא עברה שינוי כזה, ספגה ביקורת מתורכיה על מדיניותה הכוחנית כלפי הפלסטינים ('מדינת טרור') וכתוצאה מכך הורעו היחסים בין המדינות. על פי הסבר זה, מקור השפל ביחסי שתי המדינות איננו בעמדות סותרות בנושא מסויים אלא במה שמוגדר כשינוי מבני בתורכיה ללא שינוי מקביל בישראל. שינוי זה יצר משבר שלא יאוחה באמצעות יישוב הדורים בין אנקרה וירושלים בנושא כלשהו. תורכיה, יודעים הכל להסביר, עוברת שינוי דמוקרטי מבני בעוד ישראל נשרכת מאחור.⁸ אינני מוצא טעם להתווכח עם עומק הדמוקרטיה, איכות זכויות האדם, או בחירת תורכיה בפתרון סכסוכים שלא באמצעות כוח – מרכיבים שאנקרה לכאורה שיפרה, או אימצה במקומם סטנדרטים אירופאים, והם מציבים אותה במסלול של שינוי מבני בהשוואה לישראל. אני כן רואה בגישה זאת עדות לכך שתורכיה רואה עצמה כיום ניצבת במקום אחר – מבחינה חיצונית אך למרבה ההפתעה גם מבחינה פנימית – בהשוואה לתקופה בה החלה להתקרבות ביחסיה עם ישראל.

אלון ליאל כבר עמד בספרו על האינטרסים האסטרטגיים, הביטחוניים, המדיניים והכלכליים המשותפים לשתי המדינות. כל אלה אמנם הובילו להתקרבות ביניהן, אולם ראוי גם להזכיר שחלק מהדבק המלכד בין שתי המדינות עבר מן העולם: יחסי תורכיה-ארה"ב אינם על מי מנוחות, שיפור דרמטי חל ביחסי תורכיה-סוריה, וישנה זהות בין עמדת תורכיה והאיחוד האירופי ביחס לסוגיה הפלסטינית. לישראל יש גם אינטרס במדינה עיראקית חלשה, אולי אף מפולגת מבחינה אתנית, בעוד עבור תורכיה מדובר בסיוט; אם עוצמתה של עיראק בהנהגת צ'דאם קרבה בין תורכיה לישראל בעבר, חולשתה מעיבה על יחסיהן כיום.

חזרה לתוכן העניינים

⁷ ראו הארץ, 11.6.2003.

⁸ Bulent Aras, 'A Big Chill: a Duo Divided by Democratic Legitimacy', *The Daily Star*, 10.8.2004

ה'קרב' על הנהאביזם: ליברלים מול שמרנים בערב הסעודית

מוחמד אל-עטאונה*

ב-8 באפריל 2002 פורסמה בפומבי איגרת חתומה על ידי מאה חמישים ושלושה אינטלקטואלים סעודים המייצגים במידה רבה את האינטליגנציה הסעודית המודרנית.¹ בין החותמים היו אנשי דת בכירים, שופטים, אנשי אקדמיה, עיתונאים, רופאים, חברי המועצה המייעצת (מג'לס אל-שוך) ופוליטיקאים. האיגרת, אשר נשאה את הכותרת 'מהו הבסיס לדו-קיום בינינו' (עלא אַי אַסאס נַתַּעַאֲשִׁשׁ), הייתה תגובה לאיגרת אמריקאית אשר פורסמה כחודשיים קודם לכן תחת הכותרת 'על איזה בסיס אנו נלחמים' (What We are Fighting For) שבאמצעותה ניסו שישים אינטלקטואלים אמריקאיים, ביניהם סמואל הנטינגטון (Huntington) ופרנסיס פוקוימה (Fukuyama), להסביר את הרציונל האמריקאי של המלחמה בטרור.² התכלית העיקרית של האיגרת הסעודית הייתה הבהרת השקפת העולם הדתית, התרבותית והערכית של הסעודים-נהאבים בעקבות הביקורת שהושמעה על ידי חוגים מערביים נגד הוהאביזם כמעוז הפונדמנטליזם האסלאמי המודרני, לאור העובדה שחמישה עשר מתוך תשעה עשר המתאבדים בהתקפות ה-11 בספטמבר בארה"ב היו סעודים.

האיגרת הסעודית הייתה מעין הפתעה לרבים בתוך ערב הסעודית ומחוצה לה, בעיקר בשל תוכנה המפויס אשר מציג תפיסה והאבית מתונה שאיננה עולה בקנה אחד עם הרטוריקה הוהאבית הפוריטנית המסורתית.³ על מהותה של תפיסה זו ניתן היה ללמוד מחלקה השני של האיגרת, שכותרתו הייתה 'ערכים אנו מאמינים בהם ויסודות שהם ציוני דרכנו'. כאן הציגו המחברים את עולמם הערכי והמוסרי, המתבסס בעיקר על ההלכה והמסורת המוסלמית כפי שהיא מתפרשת על ידם. אלה הסתכמו בשמונה עקרונות:

1. האדם, באשר הוא, נהנה ממעמד מועדף אצל אלוהים. לכן חובה לשמור על שלומו ללא הבדל צבע, מוצא, או דת.
2. איסור קיפוח נפש שלא כדין. דינה של נפש אחת כדין נפשות כלל האנושות, ומכאן שהצלת נפש אחת דינה כדין הצלת האנושות כולה.
3. אין לכפות את הדת על מישהו. אסלאם כפוי איננו תקף.

* ד"ר מוחמד אל-עטאונה מלמד במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן גוריון ובמכללות 'אחוה' ו'ספיר'.
¹ האיגרת פורסמה באינטרנט ובכלי תקשורת רבים. ראו למשל: אל-ריאצ' 28.4.2002;

<http://www.islam-online.net/Arabic/doc/2002/06/article01.shtml>;

http://www.americanvalues.org/html/saudi_statement.html

² האיגרת פורסמה באינטרנט ובכלי תקשורת רבים ב-15 בפברואר 2002; ראו למשל:

http://www.americanvalues.org/html/what_we_re_fighting_for.html;

<http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2002/06/article01.shtml>

³ ראו למשל תוכנית טלוויזיה אשר הוקדשה לעניין ב-4 ביוני 2004 על ידי תחנת הטלוויזיה הקטרית אל-גיזירה:

<http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId=90653>



4. יצירת יחסים נאותים עם הזולת היא אחת השליחויות המרכזיות של האסלאם, בהסתמך על החדית' שאומר: 'הרי אני [הנביא] נשלחתי להנחיל את הטוב שבערכים' (אנמא בעתית' לאתמם מכארם אל-אח'לאק).⁴
5. אוצרות הטבע, בין בתוך האדמה או מחוצה לה, נועדו לשרת את האדם. הוא רשאי לנצלם בכפוף לצדק הבסיסי ולטובתו העצמית.
6. האחריות על מעשים פליליים פרטיים נופלת על הפועל עצמו. אין להאשים את האחד בעונו של האחר.
7. הצדק הטבעי בין האנשים היא זכות המוקנת להם ללא הבדל דת, צבע או לאום.
8. דו שיח (ח'ואר) עם האחר והטפה לאסלאם (ד'ע'נה) חייבים להתנהל בדרכי נועם.

מבחינת השמרנים בתוך ערב הסעודית איגרת זו, על חלקיה השונים, היא איגרת פוליטית ואפולוגטית שאיננה עולה בקנה אחד עם האידיאליים הוהאבים ההיסטוריים.⁵ לעומת זאת, האיגרת נתפשה על ידי הכוחות הליברלים והרפורמיסטים (א'צ'לאח'יון) בסעודיה כניצחון. אלה תמיד ביקשו להציג גרסה מתונה של הוהאביזם בניסיון להפכו לשיח אוניברסלי לא בדלני.⁶ מכל מקום, האיגרת היא חלק ממאבק היסטורי על דמותו של הוהאביזם, בעיקר בין שמרנים לבין ליברלים בערב הסעודית. בחיבור קצר זה אנסה לזרוע אור על מאבק זה, אשר המשיך להתנהל ביתר שאת בעקבות אירועי ה-11 בספטמבר. דגש יושם על הניסיון ליצור 'והאביזם ליברלי'. השאלה תהיה, אפוא, באיזו מידה הצליחה הליברליזציה של הוהאביזם, אם בכלל.

השיח הליברלי בערב הסעודית

על פניו, שיח ליברלי בערב הסעודית יכול להתקיים בגבולות צרים ביותר, משום שהוא מהווה איום על הנרטיב הסעודי-והאבי המסורתי הדומיננטי של דת ומדינה ועלול לערער את היציבות השלטונית, אשר נשענת על הברית ההיסטורית מאז המאה ה-18 בין הסעודים לבין הכוחות הוהאבים המסורתיים ממשפחת מוחמד אבן עבד אל והאב.⁷ הקשר בין הדת למדינה מוכר היטב לכוחות הרפורמיסטים והליברלים במדינה. כפי שאמר ח'יליל אל-כ'ר'די, יועץ בממשלה הסעודית: 'בארץ זו לא ניתן להתעלם מהדת. אפילו הליברלים הקיצוניים ביותר לא יקבלו זאת'.⁸ לכן, המגמה של הליברלים בערב הסעודית היא לעצב מחדש את השיח הדתי הוהאבי הקיים, אולי למתן אותו, אך בודאי לא ליצור מסגרת שיח ליברלית עצמאית המנותקת מהנרטיב הסעודי-והאבי המסורתי. התכלית העיקרית של מאבקם, אם כן, היא יצירת ליברליזם אסלאמי בגרסה

⁴ אל-בח'ארי, צ'חית אדב אל-מפרד, בעריכת מחמד נאצר אל-דין אל-אלבאני. קהיר: מכתבת אבן תימיה, 1994, עמ' 118.

⁵ ראו למשל אל-ח'יאת, 2.6.2002.

⁶ ראו למשל מאמרן של אהרן ליש, 'הרפורמה המשפטית בערב הסעודית כמכניזם למיתון הוהאביה', המזרח החדש ל"א (1986), ע"ע 105—137.

⁷ על ברית זו נכתב רבות. ראו למשל Michael Crawford, 'Civil War, Foreign Intervention, And the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Saudi Qadis Dilemma', *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982), pp. 227—248

⁸ אל-שרק אל-אוסט, 10.12.2002.



והאבית. השאלה היא כמובן האם הדבר אפשרי וכיצד, אם בכלל, ייראה 'והאבזים ליברלי' כזה. תִּרְפִּי אל-חמד, אולי הבולט שבין הליברלים הסעודים, סבור כי ליברליזם והאבי הוא אפשרי בחברה הסעודית, אם כי יהיה שונה מליברליזם צרפתי, אנגלי או אמריקאי. מכיוון שהחברה הסעודית נשענת על מורשת בת כ-1400 שנה הרי שאין אפשרות וגם לא צורך לנתק אותה מעברה. האסלאם, לדעתו, הוא ליברלי מטבעו, והמסורת המוסלמית מספקת בסיס רחב לתיאוריות ליברליות רבות. יתרה מזו, אל-חמד מציג את עצמו כמי שאיננו מתנגד למשטרים אסלאמיים בעולם הערבי בתנאי שאלה יאמצו להם גישה המתבססת על פרדיגמה שלטונית ברורה. עד כה, הוא מעיר, התקיימו מודלים שונים בתכלית של משטרים אסלאמיים במספר מקומות בעולם המוסלמי, כגון אפגניסטאן, איראן וערב הסעודית.⁹

בינתיים נראה שהכוחות הליברלים והרפורמיסטים בערב הסעודית יכולים לרשום לזכותם מספר הישגים בדרך לליברליזציה של הוהאבזים. אלה התבטאו בעיקר בהצלחה לעורר שיח ציבורי סעודי סביב שאלות רגישות כגון רפורמה פוליטית ומהות הוהאבזים, שהיו מעין טאבו בעבר. כך, למשל, ב-21 בפברואר 2004 הופנתה איגרת לנסיך עבדאללה בן עבד אל-עזיז, יורש העצר, חתומה על ידי כ-900 משתתפים המייצגים לא רק את האליטה האינטלקטואלית, כפי שהיה נהוג בעבר, אלא גם כאלה הנמנים על רבדיה השונים של החברה הסעודית: נשים, סטודנטים, פקידים, פוליטיקאים ואחרים.¹⁰ באיגרת ביקשו החותמים רפורמה פוליטית וחברתית בעלת השלכות מרחיקות לכת על דמותו של הוהאבזים הקלסי, ובמסגרתה בין השאר דרישה להכרה בזרמים הרעיוניים השונים בתוך המדינה, הכרה בזכויות האישה, ותביעה לשיתוף מעגלים חברתיים נוספים בעשייה הפוליטית.

לעיתונות המזוהה עם הזרם הליברלי, ובעיקר לאינטרנט, הייתה תרומה חשובה ליצירת השיח הזה. למשל, העיתון הליברלי אל-נַטַן, שמעורר ביקורת קשה בקרב החוגים השמרניים, נוהג לפרסם ביקורת על נושאים חברתיים רגישים ובעיקר כאלה הנתונים להשפעה ישירה של אנשי הדת. למשל, נמתחת בו לעיתים קרובות ביקורת על תפקודה של 'המועצה לציווי על הטוב ואיסור על הרע' (הִיאַת אל-אַמַר באל-מַערוּף ואל-נְהַי עַן אל-מַנְכַר) והדבר גורם למתח מתמשך בין הצדדים.¹¹ אתרי צ'אט רבים הוקמו באינטרנט לשם מטרה זו והפכו להיות חלק מהנרטיב הסעודי היומיומי. אחד האתרים הפופולריים ביותר הוא אל-סַאחַה (הזירה), שעוסק בנושאים פוליטיים, חברתיים, דתיים, תרבותיים וכו'.¹² במסגרתו ניתן להשמיע ביקורת על עניינים מגוונים, לרבות כאלה הנוגעים בבית המלוכה, בממשלה ובאנשי הדת. העיתון אל-שַׁרְק אל-אַוּסַט, היוצא לאור בלונדון ובעליו הוא הנסיך סַלְמַאן, מושל מכה, ערך לאחרונה דיאלוג בנושא הליברליזציה בערב הסעודית עם הגולשים הפעילים באתר.¹³ בדיאלוג השתתפו מספר קבוצות אשר הציגו את עצמם בצורות שונות כגון ליברלים, חילונים, ויש אף שמצאו הגדרה מעניינת: 'ליברלים על פי הקוראן

⁹ תרכי אל-חמד, אל-סיאסה בין אל-חלאל ואל-חראם. בירות: דאר אל-סאקי, 2000.

¹⁰ את האיגרת ושמות החותמים ניתן לראות ב-Saudi Affairs, בכתובת:

<http://www.saudiaffairs.net/webpage/sa/issue14/article14r/issue14rt2.htm>

¹¹ על מתח זה ניתן ללמוד מתגובת המועצה לאחד הפרסומים באל-נַטַן. ניתן לראותה באתר המועצה:

<http://www.hesbah.gov.sa/newsdesc.asp?id=210>

¹² כתובת האתר: <http://www.alsaha.com>

¹³ אל-שַׁרְק אל-אַוּסַט, 27.1.2002.



והסונה'. הדעות שהושמעו במסגרת הדיון היו מעניינות במיוחד. למשל, אחד הנושאים המרכזיים עסק בדמותו של הוהאביזם בן זמננו. כאן ניתן להבחין בעמדות ברורות של שני הזרמים המרכזיים: הליברלים מבקשים שינויים מהותיים בתפיסת העולם הוהאבית, בעוד השמרנים מגלים חוסר סבלנות לכל שינוי בוהאביזם המסורתי. דוגמה זו ממחישה היטב כיצד השלטון מעורב בשיח הציבורי, מגמה המוכרת היטב בשיח הסעודי העכשווי סביב שינוי ורפורמה במדינה.

תגובת המשטר

המונרכיה הסעודית מודעת לשיח הציבורי ולדרישות לשינוי ורפורמה ואף מבקשת ליטול חלק פעיל בניהול השיח הציבורי. כך, למשל, ביוני 2003 קרא יורש העצר עבדאללה (כיום המלך) למפגש ציבורי, שנקרא מאוחר יותר 'המפגש הלאומי לדיאלוג אינטלקטואלי' (אל-לקאא אל-נטני לל-חנאר אל-פגרי). במפגש זה נכחו נציגים ואנשי דת מן הזרמים השונים בערב הסעודית: שיעים-אסמאעילים, ז'ידים, ג'עפרים, והאבים, סלפים, חנבלים, מאלכים ואחרים. למרות הביקורת על אופן התנהלותו של המפגש הוא היווה צעד חשוב מבחינת הליברלים בדרך להשגת יתר פתיחות והרחבה של מעגל השיח הציבורי. במפגש זה הוחלט בין היתר על הקמת מרכז לקידום הדיאלוג הציבורי (אל-חנאר אל-נטני). מרכז כזה אכן הוקם והוא נקרא 'המרכז לדיאלוג לאומי על שם המלך עבד אל-עזיז' (מֶרְכֵּז אַל-מַלְכ עַבְד אַל-עַזִּיז לַל-חַנְאָר אַל-נַטְנִי). אמנת המרכז מלמדת, לכל הפחות, על הכרה סעודית בצורך לשינוי ורפורמה, לרבות בוהאביזם עצמו. להלן חלק מעקרונות האמנה של המרכז כפי שהתפרסמה באתר האינטרנט הרשמי שלו:

1. העמקת האחדות הלאומית במסגרת האמונה האסלאמית באמצעות דיאלוג קונסטרוקטיבי.
2. עיצוב שיח אסלאמי נכון ומתון המושתת על דרך האמצע (נִסְטִיָה) בתוך הממלכה ומחוצה לה באמצעות דיאלוג קונסטרוקטיבי.
3. טיפול בסוגיות לאומיות בתחום החברה, ההשכלה, הפוליטיקה, הכלכלה והתרבות.
4. העמקת התובנות והאתיקה של הדיאלוג בחברה כך שיהפוך לדרך חיים של התמודדות עם אתגרי החיים השונים.
5. הרחבת מעגל השיח כך שיכלול יותר קבוצות חברתיות, תוך חיזוק תפקיד מוסדות החברה האזרחית כערובה לצדק ושוויון חברתיים; והבטחת חופש הביטוי, אם כי במסגרת ההלכה האסלאמית.
6. הפעלת הדיאלוג הלאומי תוך תיאום עם המוסדות הרלוונטיים.
7. חיזוק ערוצי ההתקשרות וההידברות עם מוסדות ויחידים מחוץ למדינה.
8. גיבוש ראייה אסטרטגית לדיאלוג לאומי תוך הקפדה על יישום מסקנותיו.¹⁴

חשוב במיוחד הוא סעיף 2 באמנה אשר מלמד, לכל הפחות, על הכרה סעודית רשמית בצורך לחולל שינוי בשיח הוהאבי הדתי הקיים. הכרה זו מתבטאת בגישה החורגת במידת מה מהרטוריקה הוהאבית הרשמית ובפתיחות פוליטית וחברתית, גם אם עדיין מוגבלת ומבוקרת

¹⁴ האמנה פורסמה באתר של המרכז, בכתובת: http://www.nationaldialoge.org.sa/center_goals.asp

ביותר; למשל, הוהאבים אינם ממהרים לפסול את האחר כפי שעשו לעתים קרובות בעבר. על כך ניתן ללמוד מדיוני המרכז, אשר קיים עד כה ארבעה מפגשים בהם השתתפו גברים ונשים. הדגש היה אמנם על רפורמה פוליטית וחברתית אך גם על הסובלנות כלפי האחר, כפי שניתן ללמוד מהכותרת של המפגש השלישי: 'אנחנו והאחר'.¹⁵ ברוח זו התפרסם גם גילוי דעת של המועצה העליונה של העלמא (חכמי הדת) במדינה, בו הם שללו הכרזה של אחרים ככופרים רק בשל דעותיהם השונות ודחו כל שימוש באלימות נגד לא מוסלמים בשם הג'האד.¹⁶

זאת ועוד. ניתן להבחין בסימני פתיחות של המשטר כלפי סוגיות ותחומים שהיו מעין טאבו בעבר. כך למשל, למפגשי 'המרכז' לדיאלוג לאומי מוזמנים משתתפים משני המינים, התפתחות שהיא כשלעצמה ראוייה לציון במדינה שעדיין אוסרת על האישה לנהוג או לנסוע ללא מלווה. זאת בנוסף לסוגיות הנדונות במהלך המפגשים בתחום החברה, הפוליטיקה, הכלכלה, מעמד האישה וכו'. הפתיחות ניכרת גם בעניינים הנוגעים לזכויות האדם ולהתאגדות מקצועית; לראשונה מאפשרים הסעודים את פעולתם של ארגונים וגופים רבים של זכויות אדם, נוסדו איגודים מקצועיים של עיתונאים ועורכי דין ונערכו בחירות מוניציפליות. על כך ניתן להוסיף את האופן בו התייחס בית המלוכה לאיגרת תחת הכותרת 'החזון להווה ולעתיד של המולדת', עליה חתמו מאה אינטלקטואלים סעודים אשר דרשו רפורמה פוליטית במדינה. המשלחת התקבלה בכבוד רב על ידי יורש העצר עבדאללה שהדגיש בפני הנוכחים כי תביעותיהם הם קודם כל תביעות ממשלת סעודיה עצמה. יורש העצר הציג את הרפורמה ככורח להמשך קיומה של ערב הסעודית כמדינה מודרנית. תגובה זו של בית המלוכה הסעודי שונה בתכלית, לפחות ברמה ההצהרתית, מהתגובה לאיגרות קודמות, והיא מלמדת על שינוי ביחסו של בית המלוכה לביקורת על המשטר.¹⁷

התפתחות התחוללה גם בתחום חופש המידע. לראשונה בהיסטוריה של המדינה נערכו לאחרונה סקרים בקרב הציבור. סקר אחד נערך בין יולי לנובמבר 2003 על ידי 75 חוקרים בקרב 15 אלף נשאלים, 62% גברים ו-38% נשים, המשתייכים ל-13 המחוזות של המדינה. הסקר התמקד בארבעה נושאים עיקריים: רפורמה פוליטית, הממסד הדתי, שיפור מעמד האישה והטרור. תוצאותיו התפרסמו בין השאר ב-Herald Tribune וחשפו, בין השאר, כי 48.7% מהנשאלים מחזיקים בדעה חיובית על אבן לאדן ועל תפישת עולמו בזמן ש 4.7% אף מעדיפים אותו כמנהיגם.¹⁸ אולם התוצאה המעניינת הייתה ביחס לרפורמה פוליטית בממלכה: כ-85% טענו כי רפורמה פוליטית נחוצה במדינה ויותר מ-90% סברו שיש להעניק יותר זכויות לאישה. 63% תמכו בזכות האישה לנהוג. 59% מהנשאלים הביעו תמיכה בממסד הדתי הרשמי. הסקר הראה

¹⁵ שם.

¹⁶ גילוי הדעת פורסם על יד המועצה העליונה של חכמי הדת בעקבות כינוס שנתי אשר נערך ב-26 ביולי 1998 בעיר טאיף בערב הסעודית. גילוי הדעת פורסם בכלי התקשורת ובאינטרנט. ראו למשל, <http://www.sahab.net/sahab/printthread.php?s=b053d3105f3cadfd6f15aa177cc849f4&threadid=31683>

¹⁷ כדאי לציין שמאז שנות התשעים המוקדמות הפכה שאלת האיגרות בתביעה לרפורמות בסעודיה למעין מסורת. האיגרת הראשונה הוגשה ביולי 1992 תחת הכותרת 'מדינת אל-נציחה' (איגרת העצה), חתומה על ידי משכילים סעודים שלימים הפכו אנשי אופוזיציה. מאז היו מספר איגרות אשר הוגשו לממשלה הסעודית בדרישה לרפורמה. ראו למשל: Joshua Teitelbaum, *Holier than Thou: Saudi Arabia Islamic Opposition*. Washington D.C., the Washington Institute for Near East Policy, 2000, pp. 99–100

¹⁸ *Herald Tribune*, June 28, 2004.



שיעור תמיכה נמוך של 11.8% בליברלים, זאת בסתירה למגמה הברורה של תמיכה גורפת ברפורמות. על פי הניתוח של עורכי הסקר, סתירה זו נובעת מהעובדה שהליברלים הסעודים אינם מהווים גוף המוכר על ידי המדינה, והסעודים מעדיפים שרפורמה תתבצע על ידי הנהגה הנוכחית ולא על ידי הנהגה אלטרנטיבית. אחד הנשאלים, למשל, טען שיש לו ביקורת קשה נגד בית המלוכה הסעודי אך אין הוא רוצה בהיעלמו. הבחירות המוניציפליות האחרונות אישרו את התמונה ביחס לפופולריות של הליברלים בציבור; הם נדחקו החוצה לטובת האסלאמיסטים אשר זכו לניצחון גורף. כל אלה מלמדים על הגישה האמביוולנטית של החברה הסעודית כלפי שינוי ורפורמה.¹⁹

לסיכום, דומה כי בסעודיה המודרנית ישנה דרישה ברורה לרפורמה פוליטית תוך העדפה ברורה לשימור אופייה המסורתי של המדינה. ברור כי לליברלים ולרפורמיסטים הסעודים היו הישגים לא מבוטלים בדרך לליברליזציה של הוהאביזם. הישגים אלה התבטאו בראש ובראשונה בהכרה של האליטה השלטת המסורתית, גם הפוליטית וגם הדתית, בצורך לתיקון ורפורמה פוליטית ואידיאולוגית, כפי שראינו בדרישה ליצור דרך אמצע – נְסִיָה – ביטוי חדש בהחלט בהשוואה לטרמינולוגיה הוהאבית המסורתית. יחד עם זאת, הישגים אלה הם עדיין מוגבלים ומצומצמים מדי בכדי להכריז על שינוי משמעותי בוהאביזם המסורתי או על יוהאביזם ליברלי בלשון הליברלים הסעודים. המאבק על דמותו של הוהאביזם, אם כן, טרם הוכרע, ולפחות לעת עתה הוהאביזם השמרני עדיין דומיננטי בערב הסעודית.

חזרה לתוכן העניינים

¹⁹ בחירות מוניציפליות חלקיות בערב הסעודית נערכו ב-21 באפריל 2005 ובמסגרתן נבחרו כמחצית מחברי המועצות המקומיות במדינה. המחצית השנייה של החברים מונתה על ידי המלך. ראו אל-שרק אל-אוסט, 21.4.2005.



מצד אחד

בין פסקנות לספקנות, או:

מי היה היהודי שהתווכח עם אָבן תַּיְמִיָּה על הגזרה הקדומה?

ליבנת הולצמן*

דמותו רבת הפנים של אָבן תַּיְמִיָּה (תְּקִי אל-דין אבו אל-עבאס אחמד בן עבד אל-חלים בן עבד אל-סלאם בן תימיה אל-חֶרְאֶנִי, חי בין השנים 1263—1328), חכם ההלכה והתיאולוג החַנְבְּלִי הדמשקאי, הסעירה את דמיונם של בני תקופתו. תלמידו, תלמידו תלמידו ואף יריבו שקדו על כתיבתן של ביוגרפיות המתארות בפירוט את תולדות חייו. הוא התחיל את דרכו הציבורית כמקורב למסדרונות השלטון הממלוכי, אולם בעקבות חילוקי דעות תיאולוגיים והלכתיים עם הממסד הפך למנודה ונרדף, במקביל לעליית הפופולריות שלו בקרב הציבור הרחב.

בשנים האחרונות יש עלייה מרשימה בהתעניינות המחקרית באבן תימיה, תולדות חייו והגותו,¹ לצד גידול במחקרים אודות האסכולה החנבלית בכללותה.² במשך שנים לא עוררה אסכולה זו עניין למרות שהיא אסכולת ההלכה היחידה שהינה גם אסכולה תיאולוגית. מעבר לכך, תדמיתם של החנבלים כקנאים שאינם סובלים כל חידוש בדת גרמה במשך שנים לזלזול בלתי מוצדק בכתיבהם.³

רשימה זו לא תעסוק באבן תימיה ובתולדות חייו, למרות שבמרכזה עומד אירוע שבמהלכו חיבר לכאורה קְצִיָּדָה (שיר מחורז) אודות הגזרה הקדומה והבחירה החופשית. דרך בחינתו של אירוע זה ברצוני להציג דילמה המוכרת לכל חוקר: מתי להמשיך ולבדוק את הממצאים, ומתי להחליט שהבדיקה מוצתה וניתן לפסוק לכאן או לכאן? ובמילים אחרות: מתי ניתן להחליף את הספקנות בפסקנות?

* ד"ר ליבנת הולצמן מלמדת במחלקה לערבית באוניברסיטת בר-אילן.

¹ ספר יסוד לתולדות חייו של אבן תימיה הוא ספרו של לאוסט: H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-al-din Ahmad b. Taymiyya*, le Caire 1939. לאוסט למעשה הניח את המסד לחקר האסכולה החנבלית. עם זאת, הוא אינו נוקט גישה ביקורתית בקריאת הביוגרפיות על אבן תימיה ויש להתייחס לממצאיו בזהירות הראויה. קריאה ביקורתית ויסודית בביוגרפיות אלה ניתן למצוא במחקרה של קתרין בורי: C. Bori, *Ibn Taymiyya: una vita esemplare Analisi delle fonti classiche della sua biografia*, Pisa 2003; וכן במאמרה C. Bori, 'A new source for the biography of Ibn Taymiyya', *Bulletin of SOAS*, vol. 67 no. 3 (2004), pp. 321—328.

² מחקר חשוב אודות צמיחתה של התנועה החנבלית הוא ספרו של נמרוד הורביץ: N. Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, London and New York 2002. בהקדמה לספרו מתאר הורביץ בפירוט את המחקרים שנעשו אודות תנועה זו. ראו שם, עמ' 11—15.

³ מאמרו של ג'ורג' מקדסי, תלמידו של לאוסט, מהווה גולת הכותרת בתהליך הרהביליטציה של האסכולה החנבלית במחקר המערבי. ראו George Makdisi, 'Hanbalite Islam', in: Melvin Swartz (ed.), *Studies on Islam*, Oxford 1981, pp. 216—264. כדאי לעיין גם אצל יצחק גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, תרגום יוסף ריבלין, ירושלים תשל"ח, עמ' 189—190, כדי לעמוד מכלי ראשון על היחס המזלזל לאסכולה זו מצידו של המזרחן הדגול.

הקצידה הנדונה מופיעה בכרך השמיני של אסופת האגרות ופסקי ההלכה של אבן תימיה. עורכי האסופה העניקו לקצידה את הכותרת 'שאלה על גזרה קדומה' (סוֹאִיל עַן אֶל-קֶדְר).⁴ בהוצאה מוקדמת יותר של אסופת האגרות⁵ מכונה הקצידה בשם אל-מְנַטְיוּמָה אל-תְּאָאִיָּה, כלומר קצידה שחברה למטרות דידקטיות בחריזה המסיימת באות תְּאָא. הקצידה כוללת 124 בתים והיא חוברה במשקל טוֹיֵל.

מאחר שתחום המחקר המרכזי שלי הוא התיאולוגיה החנבלית המוקדמת והמאוחרת התמקדתי בשעתו ברעיון התיאולוגי המובע בקצידה זו, תוך בחינת תקפותו ביחס לסך המרכיבים בהגותו של אבן תימיה בשאלת הגזרה הקדומה והבחירה החופשית.⁶ בכל זאת, כבר בשלבים הראשונים של העיסוק בקצידה התעוררו אצלי שאלות לגבי נסיבות חיבורה.

כדאי להקדים ולומר שאסופת האגרות ופסקי ההלכה של אבן תימיה כוללת גם דברי קישור שנכתבו על ידי כותב אלמוני או כותבים אלמונים, ככל הנראה תלמידיו של אבן תימיה. בדרך כלל המדובר במשפטים סתמיים, כגון 'שאלו את שיח' האסלאם' (סוֹאִיל שִׁיח' אל-אֶסְלָאם), שאין להפריז בחשיבותם. עם זאת, כאשר האיגרת או פסק ההלכה מתקשרים לאירוע מוכר מעברו של אבן תימיה, הכותב האלמוני מקדים משפט אינפורמטיבי יותר. כך, לדוגמה, במקרה של אל-עֶקִידָה אל-נְאֶסְטִיָּה, אשר הרקע לכתיבתה מתואר בכל המקורות הביוגרפיים, מופיע המשפט הפותח: 'אחד הקאצ'ים של העיר נְאֶסְט ביקש משיח' האסלאם שיכתוב עבורו עקידה (מסמך המפרט את עיקרי האמונה) שתהיה בסיס איתן עבורו ועבור בני ביתו'.⁷

הפתיח לקצידה שלפנינו נרחב הרבה יותר. מתברר כי אבן תימיה חיבר אותה כתשובה לשמונה בתי שיר, פרי עטו של 'אחד מהמלומדים של בני החסות' (אֶחָד עֶלְמָא' אל-דִ'מִיין), שמטרתם לקנטר את המוסלמים על תפיסת הגזרה הקדומה שלהם. מיד לאחר השאלה המחורזת של המלומד בן החסות מובא התיאור הבא: 'שיח' אל-אסלאם, האמאם והידען, אחמד בן תימיה, דיקלם את השיר מניה וביה, ללא הכנה מוקדמת (מְרַתְגִילין).⁸ באמצעות משפט בודד זה משיג הכותב האלמוני שתי מטרות: האחת, להדגיש את יכולותיו הלשוניות המופלאות של אבן תימיה; השנייה, להקנות לקורא את התחושה שהמדובר בפולמוס בין דתי פומבי, בו עומדים שני המתפלמסים זה מול זה כשהם מדקלמים את חרוזיהם בפני קהל רב. המלומד הפליא אמנם בחרוזיו, אך אבן תימיה עלה עליו, לאחר שדקלם 124 בתי שיר שחוברו כולם בו במקום.

האירוע המעניין עורר את סקרנותי, ורציתי לקרוא עליו עוד. באותם ימים הגיע לידי גם מאמרו החשוב של סְכְּרָאגִיל חק שהוא, למיטב ידיעתי, המאמר היחיד עד כה המתייחס לקצידה

⁴ אבן תימיה, 'סוֹאִיל עַן אֶל-קֶדְר', מג'מועת אל-פתאוא לשיח' אל-אסלאם תקי אל-דין אחמד בן תימיה אל-חראני, מהדורת עאמר אל-ג'זאר ואנוור אל-באז, אל-מנצורה-ריאד, 1998, כרך 8, עמ' 149—154. כל ההפניות ברשימה זו מתייחסות למהדורה החדשה.

⁵ מג'מוע פתאוא שיח' אל-אסלאם אחמד בן תימיה, מהדורת עבד אל-רחמן בן קאסם אל-נג'די אל-חנבלי, ריאד ומכה 1967—1968, כרך 8, עמ' 245—261.

⁶ ממצאי הבדיקה מופיעים בעבודת הדוקטור שלי, שנכתבה בהנחייתו של פרופ' בנימין אברהמוב, תחת הכותרת 'הגזרה הקדומה (אל-קצ'א'א' ואל-קדר) וחופש הבחירה (אל-אחי'ת'אר) בכתבי החנבלים המאוחרים בני המאה ה-14', אוניברסיטת בר-אילן, התשס"ג, עמ' 337—342.

⁷ אבן תימיה, 'אל-עקידה אל-ואסטיה', מג'מועת אל-פתאוא, כרך 3, עמ' 87.

⁸ הנ"ל, 'סוֹאִיל עַן אֶל-קֶדְר', עמ' 149.



שלפנינו.⁹ וכך פותח סראג'ול חק את מאמרו: 'אמאם אבן תימיה לא היה משורר, ובכל זאת הוא חיבר ללא הכנה מוקדמת שיר על מנת לענות לשאלה שהוצגה לפניו בשמונה בתי שיר במשקל טויל על ידי ד'מי יהודי בשם אמין אל-בַּקְתִי, שנהרג בשל כפירתו בימי חייו של המלומד הדגול אבן דקיק אל-עיד [נפטר בשנת 1302, כך שהוא בן זמנו של אבן תימיה].¹⁰ סראג'ול חק זיהה את המשורר כיהודי בשם אמין אל-בַּקְתִי (במאמרו מופיע הכיתוב Amīn al-Baqtī) בהסתמכו על מְרַתְצִיא אל-זַבְיָדִי, מחבר המילון המונומנטלי תַּאגִי אל-עָרוּס (נפטר 1791).

הפסקנות בה ניסח סראג'ול חק את הפתיחה למאמרו עוררה בי ספקנות רבה. ראשית, לא הצלחתי לאתר את המשורר היהודי אל-בַּקְתִי בשום מקור ביוגרפי מוכר. שנית, סראג'ול חק לא בדק מקורות ביוגרפיים נוספים, ובמיוחד לא את אלה הקשורים באופן ישיר לאבן תימיה, אלא נשען באופן בלעדי על מרתצ'יא אל-זַבְיָדִי המאוחר בכ-400 שנים ממחברי הביוגרפיות המוכרים של אבן תימיה. לא אכחד: קביעתו של סראג'ול חק כי המלומד הד'מי היה למעשה יהודי היא שדרבנה אותי לצאת למסע במשעולי הספרות הביוגרפית.

שירו של המלומד היהודי/ד'מי הוא ניסוח פיוטי של האמירה המיוחסת לכופרים בקוראן, להלן בתרגומו של י' ריבלין: 'לו חפץ אלוהים, לא שיתפנו לא אנחנו ולא אבותינו' (סורה 6, 148). וכך אומר המלומד בשירו, המתורגם להלן בצמידות רבה לטקסט המקורי:

- (1) הוי, חכמי הדת! בן החסות של דתכם נבוך. אם כן, הדריכו אותנו אל ההוכחה הברורה ביותר/
- (2) מאחר שלפי טענתכם, ריבוני הוא זה שגזר על כפירתי, ואין היא לרצון לו, אם כן מה הברירה שבידי?/
- (3) הוא קרא לי [להאמין], וחסם את הדלת בפני. האם יש לי דרך להיכנס? הבהירו לי את בעייתו!/
- (4) הוא גזר שאתעה, ואמר: עליך להיות מרוצה מהגזרה. אולם אין אני מרוצה מהדבר, שהוא מקור אומללותי./
- (5) גם אם הייתי, הוי אנשים, מרוצה מהנגזר עלי, הרי שריבוני אינו מרוצה מרוע מזלי./
- (6) האם יכול אני להיות מרוצה ממה שאינו לרצון אדוני? אני נבוך! הדריכוני כיצד לחשוף את בלבולי./
- (7) מאחר שריבוני רוצה שאני [אבצע] מעשה כפירה, האם אני נחשב למורד בכך שאני הולך בעקבות הרצון [האלוהי]?/
- (8) האם בידי הבחירה שלא לציית למשפטו? בשם האל, הרוו את צימאוני באמצעות הוכחות!¹¹

בדיקה בכתביהם של הביוגרפים 'הרשמיים' של אבן תימיה, ביניהם גם תלמידיו ותלמידי תלמידיו, מעלה כמה ממצאים מעניינים וסותרים לכאורה. מצד אחד, שני כותבים חשובים ביותר

⁹ Serajul Haque, 'A Poem of Imam Ibn Taymiyya on Predestination', *Journal of Asiatic Society* vol. 1 (1956), pp. 1—17. המאמר כולל נוסח מדעי של הקצידה המתבסס על שני כתבי יד, הקדמה קצרה על מקורה ותמצית מפורטת יחסית שלה. אין במאמר ניתוח של המרכיבים הרעיוניים בקצידה, ועיקר חשיבותו בהשוואת הנוסחים בכתבי היד השונים. לפי השוואה זו מתברר כי הקצידה אינה נושאת כותרת.

¹⁰ סראג'ול חק, עמ' 1.

¹¹ אבן תימיה, 'סואיל ען אל-קדרי', עמ' 149.



על אבן תימיה, שמס אל-דין אל-ד'הבי (נפטר 8-1347), שהיה תלמידו של אבן תימיה, ואבן רג'ב (נפטר 1392), שהיה תלמידו של בכיר תלמידיו של אבן תימיה, אבן ק'ים אל-ג'ו'זיה (נפטר 1350), אינם מזכירים כלל את האפיזודה המדוברת. יתרה מזאת, אל-ד'הבי קבע שלאבן תימיה יש שירה מועטה ובינונית (נ'לה נ'טים קליל נ'סט),¹² אמירה שהועתקה על ידי אבן רג'ב.¹³

מצד שני, היו כותבים שהתייחסו לאירוע שלפנינו. לדוגמה, אבן חג'יר אל-עסקלאני (נפטר 1448), אבן פת'יר (נפטר 1372) ואבן קדאמה אל-מקדסי (נפטר 1343) לא ראו בקצידה חלק מפולמוס בין דתי וייחסו אותה למשורר בעל נטיות שיעיות בשם מחמד בן אבי בכר אל-ספאפיני (נפטר 1321), אשר שם לו למטרה לתקוף את תפיסת הגזרה הקדומה הסוניית ולכן חיבר את הקצידה בשמו של מלומד ד'מי כביכול.¹⁴

בשנת 1343 נרצח בנו של אותו אל-סכאכני. אגב התיאור של אירוע זה מציין אבן כת'יר: 'אביו, השיח' מחמד אל-סכאכני, הכיר היטב את משנתם הדתית של הראפ'צים והשיעים, והיו לו שאלות על משנתם של האנשים הטובים [הסונים]. בעניין זה הוא חיבר קצידה אשר עליה השיב לו שיח' האסלאם אבן תימיה, רחמי אללה עליו'.¹⁵ אבן חג'יר אל-עסקלאני מספק לנו תיאור עסיסי יותר: 'מחמד בן אבי בכר אל-סכאכני חיבר בתי שיר מפיו של ד'מי שעניינם גינוי [האמונה] בגזרה הקדומה, שמתחילים באופן הבא [...] הדבר נודע לאבן תימיה, ואז הוא שיכל רגליו, ובעודו יושב השיב לו באמצעות מאה ותשעה עשר בתי שיר'.¹⁶

אם נקבל את הגישה המוצעת על ידי אבן כת'יר, אבן חג'יר ואבן קדאמה, הרי שנוכל לשבח את הקצידה היטב במסגרת הפולמוס הבין כיתתי בתוך האסלאם, ובאופן פרטני יותר בז'אנר הפולמוס (אל-ר'ד ע'לא). מחבר הקצידה, אם כן, נקט שיטה מוכרת בפולמוס התיאולוגי, דהיינו הצגת האבסורד שבעמדתו של היריב, במקרה זה העמדה הסוניית. השאלה שהוא שם בפיו של המלומד הד'מי נותנת ביטוי להשקפה הפטליסטית (ג'פ'רי) שהותקפה על ידי אבן תימיה בכתבים רבים, בין השאר באיגרתו אל-אח'תג'יאג'י אל-ק'דר (השימוש בקדר כטיעון בויכוח). אלא שכאן היא מיוחסת לבן דת אחרת.

בכל זאת, נשאלת השאלה מניין שאבן מ'רתצ'יא אל-ז'פ'די את הרעיון שמחבר הקצידה היה יהודי דווקא? ובכן, את הרמז לכך מספק לנו ההיסטוריון אל-צפדי (נפטר 1363), המספר כי באיזור אל-שאם (סוריה רבתי) נהגו לצטט את הקצידה שלפנינו 'מפיו של יהודי אחד' והיה מי שחיבר לה תשובה בצורת קצידה ארוכה. עם זאת, אבן תימיה אינו נזכר בין מחברי התשובות לשירו של המשורר היהודי האלמוני.¹⁷ על כל פנים, שירו של הד'מי או היהודי, יהא אשר יהא, הרחיק נדוד מעבר לאל-שאם ועד לאנדלוסיה הגיע. גם שם, על פי עדותו של אבראהים בן מוסא

¹² קתרינה בורי, 'מקור חדש', עמ' 336. הערכת שירתו של אבן תימיה כבינונית אינה שלילית, מאחר שהבינוניות נתפסה כמידה טובה. העניין יובהר במאמרי שיתפרסם בשנת 2006.

¹³ אבן רג'ב, דיל טבקות אל-חנאבלה, מהדורת מחמד חאמד אל-פקי, קהיר 1953, כרך 2, עמ' 395.

¹⁴ אבן כת'יר, אל-בדאיה ואל-נהאיה, מהדורת אחמד עבד אל-והאב פתיח, קהיר 1998, כרך 14, עמ' 228. ראו גם: אבן קדאמה אל-מקדסי, אל-עקוד אל-דריה, מהדורת מחמד חאמד אל-פקי, בירות: דאר אל-כאתב אל-ערבי, ל'ית, עמ' 400; אבן חג'יר אל-עסקלאני, אל-דרר אל-כאמנה, מהדורת עבד אל-והאב אל-בח'ארי, חידרבאד 1974, עמ' 182.

¹⁵ אבן כת'יר, שם.

¹⁶ אבן חג'יר אל-עסקלאני, שם.

¹⁷ צ'לאח אלדין אל-צפדי, א'עיאן אל-עצר וא'עואן אל-נצר, מהדורת עלי אבו זיד ואחרים, בירות 1997, כרך 1, עמ' 246.



אל-שאטבי (נפטר 1388), המצטט את השיר (למעט בתים 5—6) בחיבורו אל-אפאדאת ואל-אנשאדאת, היה מי שחיבר לו שיר תשובה, אמנם קצר יותר משירו של אבן תימיה.¹⁸ האם לאחר הספקנות, שהודגמה לעיל, הגיעה תורה של הפסקנות? לא בהכרח. בגרסה הראשונה של רשימה זו, המסע לחיפוש המשורר היהודי הסתיים במבוי סתום. מאחר שאל-ד'הבי נחשב לכותב המוסמך ביותר לתולדות חייו של אבן תימיה, הגעתי בתחילה למסקנה שאבן תימיה, בניגוד לתיאור ב'מגימועת אל-פתאוא', לא השתתף בויכוח פומבי עם יהודי/ד'מי או משורר בעל נטיות שיעיות ומניה וביה לא חיבר את הקצידה שלו. אמירתו היבשושית משהו של אל-ד'הבי, המעניקה ציון בינוני ומטה למוזת השירה של אבן תימיה, נראתה אמינה בעיני. ובכל זאת, זהותו של המשורר היהודי עדיין הטרידה אותי, והמסקנה אליה הגעתי לא סיפקה אותי כלל.

סראג'ול חק קרא למשורר הד'מי בשם אל-בקתי, וכפי שצינתי בתחילה לא ניתן היה לאתרו בשום אופן. הפתרון נמצא בסופו של דבר אצל אל-ספ'פי (נפטר 1368), מחבר 'טב'קאת אל-שאפע'יה אל-כ'פ'א', המתאר בספרו תופעה נפוצה של חיבור שירים תיאולוגיים למטרות פולמוסיות. הוא מצטט את תחילת הקצידה שלפנינו, אלא שהוא מזהה את מחברה כאבן אל-בקקי, שהוצא להורג בשנת 1302. לפי אל-סבכי, שירו של אבן אל-בקקי עורר סערה גדולה במצרים ואל-שאם, והבכירים שבין חכמי הדת שקדו על חיבורם של שירים שיהוו תשובה מוחצת לשירו.¹⁹ האם היה אבן תימיה אחד מחכמי הדת שהשתתפו במאמץ למגר את שירו של אבן אל-בקקי? הדבר בהחלט יתכן. בכל אופן, אל-בקקי הוא המשורר אליו כיוון גם אל-מרתצ'יא זבידי. בהגהה האחרונה של המאמר, לאחר שחיפשתי את הדרך המדויקת לנקד את שמו של אבן אל-בקקי, פתחתי את תאג' אל-ערוס, ושם, תחת השורש ב.ק.ק., מצאתי אותו, אם כי ללא סימני זיהוי דתיים או אחרים.²⁰ יתכן שסראג'ול חק קרא את אל-מרתצ'יא אל-זבידי מתוך כתב יד וזו הסיבה לקריאה השגויה.

בסיכומו של דבר, גם אם נתעלם מהקריאה השגויה, לא נוכל להפיק תועלת מרובה מהערותו של סראג'ול חק באשר לנסיבות חיבורה של הקצידה של אבן תימיה. בגלל חוסר הבהירות השורר אצל כותבי הביוגרפיות הקרובים לזמנו של אבן תימיה אי אפשר לפסוק באלו נסיבות ובתשובה לאיזה משורר התחברה הקצידה. יתכן, אמנם, שאבן תימיה נענה לצו אופנתי של חיבור שירים בעקבות הקצידה של אבן אל-בקקי, אך באותה מידה יכול היה לחבר את שירו בתשובה לאל-סכאכ'ני. במקרה שלפנינו נראה שענן הספקנות ימשיך ללוות את האפיזודה הזאת מחייו של אבן תימיה. כך או כך, כל הממצאים שהצגתי לעיל מצביעים על כך שהבדיקה רחוקה ממיצויה.

חזרה לתוכן העניינים

¹⁸ אבראהים בן מוסא אל-שאטבי, אל-אפאדאת ואל-אנשאדאת, מהדורת מחמד אבו אל-אג'יפאן, בירות 1983, עמ' 173—177.

¹⁹ עבד אל-והאב אל-סבכי, טב'קאת אל-שאפע'יה אל-כברא, מהדורת עבד אלפתאח מחמוד אל-חלו ומחמוד מחמד אל-טנאחי, גיזה 1992, כרך 10, עמ' 353.

²⁰ אל-מרתצ'יא אל-זבידי, תאג' אל-ערוס, בירות 1994, כרך 13, עמ' 44.



מצד שני

בין מודרניות מערבית למודרניות אסלאמית: הקריאות המודרניות של הקוראן כמשל יוסף סופר

בכתבה שהתפרסמה בשני חלקים (ב-20 וב-21 בדצמבר 2004) בעיתון אל-קדס אל-ערבי דיווח העיתונאי מנתצר תמאדה על הרצאה שנשא בתוניס ד"ר טה עבד אל-רחמן בחסות 'המועדון להוגים ולחוקרים אל-חפמה', שכותרתה הייתה 'פסוקי הקוראן והקריאות המודרניות שלהם'.¹

טה עבד אל-רחמן הוא הוגה מרוקני שהתפרסם בעולם הערבי בעיקר בתיאוריות הלשון שלו, אולם בשנים האחרונות החל לעסוק בביקורת המודרניות המערבית.² הרצאתו בתוניס על פרשנות הקוראן המודרנית, שעיקרה מובאים לפניכם, מדגימה את גישתו הביקורתית ביחס למודרניות המערבית. יצוין כי שמו אינו הולך לפניו בגין ידענותו בתחום הקוראן; חוקרי קוראן מוסלמיים-אירופיים שפגשתי לאחרונה הדגישו בפני כי למרות המקוריות הרבה שלו (ודומה כי לא בכדי הוא מכונה בכתבה בכינוי השבח 'פילוסוף חדשן ומקורי' [פִּילֹסוֹף מְבַדֵּעַ וּמְגִיד]) הוא אינו בר סמכא בפרשנות קוראן. אכן, הרצאתו אין בה להעשיר את הקורא במתחולל היום בזירת פרשנות הקוראן דווקא; מדובר בפרדיגמה תיאורטית של הוגה בעל עמדה חיצונית ביחס ללימודי הקוראן, שתפיסתו ההגותית הרחבה חושפת טפח מתפיסות אסלאמיות עכשוויות ביחס למערב.

דבריו של עבד אל-רחמן מובאים להלן באופן תמציתי וזכו לעיבוד מזערי. לעתים צורפו לגוף הטקסט (או כהערות שוליים) הסברים והארות שמטרתם להפנות את תשומת לב הקורא לעניין מסויים או לספק מידע על סוגייה זו או אחרת. הדברים אמורים בעיקר בענפי המחקר המקובלים במדע הדתות המודרני; עבד אל-רחמן מודע למגוון הרחב שלהם ומזכיר רבים מהם, במיוחד אלה שהופעלו במסגרת חקר התנ"ך והברית החדשה ושהוא רואה בהם את נקודת המוצא לגישה המערבית המודרנית לחקר הקוראן.

בהרצאתו שואף עבד אל-רחמן לענות על השאלה המטרידה לדידו כמוסלמי: כיצד יש לקרוא את הקוראן לאור הפרוייקט המודרני המערבי. המודרניות המערבית, אומר עבד אל-רחמן, קוראת את הקוראן באופן שאיננו מתיישב עם הקריאות המסורתיות שלו. אלה נחלקות לשני סוגים: הסוג הראשון כולל את קריאות היסוד של הקדמונים, בין שהיו פרשנים, חכמי הלכה, תיאולוגים (מִתְפַּלְמוֹן) או צופים; ואילו הסוג השני כולל את הקריאות המחדשות והמאחרות (אל-תִּגְדִּידִינָה ואל-תִּדִּית'ה) של בני זמננו, בין אם הם סלפים רפורמטורים, סלפים פונדמנטליסטים או אנשי אקדמיה אסלאמיים. לקריאות המסורתיות של הקוראן מכנה משותף ברור – האמונה היא נקודת המוצא של כולן, וכולן עוסקות בגיבוש הבסיס התיאורטי שלה ופיתוחו. הקריאות המודרניות, לעומתן, אינן מכוונות לחלץ דוגמה מפסוקי הקוראן אלא להפעיל עליהם את הביקורת שלהן. עבד

¹ במילה 'קריאות' (קְרִיאָאָת) אין הכוונה לקריאות הקוראניות במשמעות המסורתית שלהן, דהיינו אופן ההגייה המקובל של הטקסט הקוראני, אלא לקריאות במובן הפרשני הרחב. השוו למונח הֶרְמֵנְיֻטִיקָה (Hermeneutics), דהיינו אומנות הפרשנות של כתבי קודש, וראו V.A. Harvey, 'Hermeneutics,' in: M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1986, vol. VI, pp. 279–287



אל-רחמן מציין גם מספר הוגים מוסלמיים בני זמננו כבעליהן של קריאות מודרניות ביקורתיות; הבולטים ביניהם הם מוחמד אַרְכּוּן וכן נַצֵּר חַאמֵד אבו-זַיֵּד.³

עבד אל-רחמן טוען כי הקריאות המודרניות המערביות מגשימות את הפרוייקט הביקורתי שלהן באמצעות הפעלת אסטרטגיות ביקורתיות (חִיטט אֶנְתַּקְאֵדִיָּה), שכל אחת מהן שואפת להסיר מכשול דוגמטי מסויים באמצעות המתודולוגיה האופיינית לה. הוא מפרט שלוש אסטרטגיות כאלה.

הראשונה היא ההומניזציה (אל-תֶּאֶיֵּיִס או אל-אֶנְסַנָּה) שמטרתה הסרת מכשול קדושת הקוראן. המכניזם להסרת המכשול הזה הוא העברת פסוקי הקוראן ממעמד אלוהי למעמד אנושי, וזאת באמצעות מספר פעולות מתודולוגיות כגון השמטת ביטויי שבת הנהוגים בפי ציבור המאמינים כגון 'הקוראן המכובד' (אל-קֶרְאָן אל-כְּרִים) או 'הקוראן היקר' (אל-עִזִּיז); החלפת מונחים מסורתיים במונחים משל הקוראן: כך, למשל, מחליף המונח 'דבר הנביא' (אל-חִיטַאב אל-נְבִי) את המונח 'דבר אלוהים', והמונח 'התופעה הקוראנית' (אל-טִיאֶהְרָה אל-קֶרְאֵנִיָּה) את המונח 'התגלות הקוראן' (נְזוּל אל-קֶרְאָן);⁴ פעולה נוספת היא השוואת מעמד פסוקי הקוראן למעמד של דברי בני אנוש, ואפילו מדובר בחוקרים לא-מוסלמיים ולא-מאמינים. כאן ניכר כי עבד אל-רחמן, מעצם היותו תאורטיקן של הלשון, מודע לחשיבות – או לסכנה, לשיטתו – הטמונה בשיח מחקרי ביקורתי, החותר תחת אושיות השיח המוסלמי הדוגמטי באמצעות הצבה של מערכת מונחים חלופית ובאמצעות תפישות מודרניות של הלשון.

עבד אל-רחמן מציין שתי פעולות מתודולוגיות נוספות במסגרת האסטרטגיה של ההומניזציה: האחת היא ביקורת הטקסט הקוראני, המפרידה בין שכבות קוראניות שונות, למשל בין 'התגלות' (נחִי) ו'קוראן' ל'ספר' (מֶצְחַף, במובן של קודקס) ובין 'קוראן' שבעל-פה' (אל-קֶרְאָן אל-שִׁפּוּי) ל'קוראן' שבכתב' (אל-קֶרְאָן אל-מִכְתוּב). האחרת מקבילה בין הקוראן לבין ישו, כך שהקוראן המודרני סבור, כי כשם שדבר אלוהים התגלם בבשרו של ישו בן מרים, כך התגלם דבר אלוהים בקוראן. לפיכך, כאשר המוסלמים מכחישים את טבעו האלוהי של ישו וקובעים כי טבעו אנושי, שומה עליהם להכחיש גם את טבעו האלוהי של הקוראן ולאשר את טיבו האנושי. ראוי לציין כי טיעון זה מקורו אינו במחקר האקדמי המודרני של הקוראן; זוהי טענה ותיקה בפולמוס הנוצרי-מוסלמי, וגלגולה העכשווי מבוסס על פנומנולוגיה השוואתית של הדתות, שנולדה בפקולטות לתיאולוגיה נוצרית במערב החל מן המאה התשע-עשרה. בהמשך יתייחס עבד אל-רחמן בצורה מפורשת יותר להשפעה של המחקר המודרני של הנצרות על חקר הקוראן.

² ראו, למשל, טה עבד אל-רחמן, סואל אל-אחִיֵּלָאק: מסאמהה פי אל-נקד אל-אחִיֵּלָאקי לל-חִדָּאֵתִיָּה אל-עִרְבִיָּה, לבנאן: אל-מֶרְכֵז אל-תִּיקָאפִי אל-עִרְבִי, 2000. בספר זה מנסה עבד אל-רחמן להעריך את האתיקה המודרנית ואת מידת התאמתה לעולם האסלאם.

³ ראו, למשל, נצר חַאמֵד אבו זַיֵּד, מִפְחוּם אל-נַצֵּ: דְרָאסָה פי עֵלוּם אל-קֶרְאָן, בירות: אל-מֶרְכֵז אל-תִּיקָאפִי אל-עִרְבִי, 1990, הספר המפורסם בגינו הוכרז אבו זַיֵּד כאדם שחזר בו מדת האסלאם (מֶרְתֵּד) ואולץ לגרש את אשתו. ראו גם Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, translated and edited by R.D. Lee, Boulder: Westview Press, 1994

⁴ במקום טִיאֶהְרָה' היינו מצפים למונח 'טִיֶּהוּר', דהיינו הופעת הקוראן. עם זאת, מונח זה לא היה מסביר את 'חילוף' התגלותו של הקוראן. לכן, ובהנחה שהמונח 'אל-טִיאֶהְרָה אל-קֶרְאֵנִיָּה' נבחר במודע, נראה שהתרגום הנכון במקרה זה יהיה 'התופעה הקוראנית', בהתייחסו למימד הסוציולוגי של הקוראן ולא למימד המיסטי-דתי של התגלות.

להשוואת מעמדו של הקוראן למעמדו של כל טקסט אחר מספר השלכות: ככל טקסט אנושי, גם הקוראן נתפש מעתה כנתון לשינויים, השמטות ותוספות; כטקסט שנוצר בהקשר תרבותי-לשוני מסויים, לא ניתן להבינו או לפרשו מבלי להעמיק חקור באותה תרבות; אם הוא מנותק ממקור אלוהי, הרי שמעתה אין עוד טעם לחפש אחר הכוונות האמיתיות של הדובר הטראנסצנדנטי (אל-מתפלם אל-מתעאלי); כמו כן, מעתה, מה שהקורא מקבל מן הטקסט הקוראני אינו אלא תוצאה של החקירה שהוא מפעיל ביחס אליו, בכפוף לרקע התרבותי והאינטלקטואלי שלו ולמעמדו החברתי והפוליטי.

האסטרטגיה הביקורתית השנייה של המודרניות המערבית היא הרציונליזציה (ח'יטת אל-תעקיל או אל-עקלנה). מטרתה הסרת מכשול המסתורין שלפניו הקוראן הינו התגלות שירדה מאת 'יודע הנסתרות' (עאלם אל-ע'יב, דהיינו אלוהים). ההתמודדות עם מכשול זה נעשית ראשית באמצעות ביקורת של מדעי הקוראן המסורתיים, המתבססת על ההנחה כי הם מעכבים בעדנו מלהבין את הקוראן תוך עיון שכלי טהור; במקום המדעים המסורתיים, ניגשים הקוראים המודרניים אל הטקסט הקוראני תוך שימוש בשיטות של מדע הדתות, אשר יושמו זה מכבר בניתוח ובביקורת של התנ"ך והברית החדשה, ביניהן מחקר השוואתי של הדתות, היסטוריה של הדתות, היסטוריה של הפרשנות והיסטוריה של התיאולוגיה. שיטות מחקריות מודרניות נוספות הן בלשנות, סמיוטיקה (סימ'א'י'א'ת), היסטוריה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה, לצד כל מגוון התיאוריות הביקורתיות והפילוסופיות המודרניות כגון דיאלקטיקה (ג'י'ד'ל'א'ת), סטרוקטורליזם (ב'נ'י'נ'א'ת), הרמנויטיקה (ת'א'ו'י'ל'א'ת), ארכיאולוגיה של הידע (ח'פ'ר'י'א'ת),⁵ דה-קונסטרוקציוניזם (ת'פ'י'פ'י'א'ת) והכיוונים החדשים בתחום ביקורת הספרות והשיח (נ'ק'ד אל-ח'י'ט'א'ב). התפיסה העקרונית של אסטרטגיה זו היא שאין תחומים שבהם אין אפשרות להפעיל את סמכות השכל; כאן עבד אל-רחמן אינו מתכוון לסוגיית מעמדו של השכל בלימודי הדת – שהרי סמכות השכל מצאה לה ביטוי זה או אחר במגוון הזרמים של התיאולוגיה הרציונליסטית האסלאמית (ע'לם אל-פ'ל'א'ם) – אלא לשכלתנות המערבית המודרנית כגישה רדוקטיבית, השואפת לתאר כל תופעה אנושית באמצעות כלים מדעיים בלבד, יהיו אלה מתחומי הרוח, החברה או החיים.

כתוצאה מיישום האסטרטגיה הרציונליסטית נתפש הקוראן כטקסט דתי הדומה לכל טקסט מקודש אחר. בנוסף לכך, הקורא המודרני רואה בו טקסט עמוס אלגוריה והשאלה שההיגיון שלו קרוב יותר לסיפורי-מיתולוגי מאשר לרציונלי. לכן הוא אינו יכול לקבל את ההבנה של הקוראן כפי שהיא קיימת במסורת ומבקש להחליפה בהבנה פרשנית המתאפשרת על-פי השכל, תוך שהוא משמיט מן ההתגלות את המיתוסים (א'ס'א'ט'ר) והריטואלים (ט'ק'ו'ס) שאינם הגיוניים⁶ ומסתפק בהיבט המוסרי של ההתגלות. מעתה, סבור הקורא המודרני, יש לעקוף פסוקי קוראן שסותרים את השכל ואינם מציגים עדויות היסטוריות.

⁵ מדובר בארכיאולוגיה של הידע במובן הפוקואיאני, וראו עתה בעברית: מישל פוקו, הארכיאולוגיה של הידע, תרגום: אבנר להב, רסלינג 2005.

⁶ מונחים אלה מזכירים את אסכולת המיתוס והריטואל שרווחה בחקר מדע הדתות (בייחוד בחקר המקרא) ברבע השני של המאה העשרים. ראו: W. Harrelson, 'Myth and Ritual School,' *The Encyclopedia of Religion* (ed.: M. Eliade), New York: Macmillan, 1986, vol. X, pp. 282–285. אסכולה זו אפפה להסביר את הרציונל החברתי מאחורי מערכות של ריטואלים ושל מיתוסים שנלוו אליהם, ובכך יש משום רדוקציה של הגורם הדתי על בסיס מדעי החברה.



האסטרטגיה הביקורתית השלישית היא ההיסטוריוזציה (חִישַׁת אל-תִּאֲרִיחַ או אל-אֶרְחִינָה), שמטרתה הסרת מכשול האבסולוטיות הפרשנית (חִכְמָיָה) שלפיו הקוראן מכיל דינים קבועים ונצחיים. הקורא המודרני עט כמוצא שלל רב על דיסציפלינות מסורתיות כמו נסיבות ההתגלות של פסוקי הקוראן (אֶסְבָּאב אל-גְּזוּל) וביטול פסוקים מוקדמים על ידי מאוחרים מהם (נֶאֱסַח' וּמְנֻסוּח'); אלה מוכיחות, כביכול, כי כבר בקריאה המסורתית של פסוקים הלכתיים יש התייחסות להקשר ההיסטורי שלהם, והדבר משרת את טענתו כי פסוקי הקוראן ראויים לבחינה מנקודת מבט היסטורית ולא הלכתית אל-זמנית. הקורא המודרני מפעיל ביקורת זו לא רק על פסוקי הלכה העוסקים בעניינים שבין אדם לחברו, אלא גם בכאלה העוסקים בעניינים שבין אדם למקום, כלומר פסוקים שעניינם פולחן. מעבר לכך, הקריאה המודרנית נוטה לצמצם למינימום את מספר הפסוקים שהיא מחשיבה לבעלי ממד הלכתי טהור. הרדוקציה המודרנית להיבט ההלכתי של הקוראן ניכרת, אם-כן, הן מבחינה כמותית הן מבחינה איכותית.

באופן זה מוצג הקוראן ככל טקסט היסטורי אחר. כתוצאה מכך מתבטלת הטענה המסורתית כי ניתן למצוא בו מענה לכל עניין, שכן פסוקי ההלכתיים מעטים ונוגעים לנסיבות היסטוריות קונקרטיות ואין להקיש מהם על התנהגותם של בני אדם בכל זמן ובכל תנאי. הפסוקים ההלכתיים גם מוצגים כהמלצה ולא כחוק מחייב לכל מוסלמי באשר הוא; הקוראן מוצג כאוסף דרשות והטפות לחיים תקינים של הפרט, ולא של קהילה. מעבר לכך, הקריאה המודרנית הזו מבקשת לעודד את הפרט להגות מחדש בהמלצות המוסריות הקוראניות לאור ערכי הפילוסופיה המערבית המודרנית.

מכאן פונה עבד אל-רחמן להעריך את שלוש האסטרטגיות הביקורתיות בהקשר התרבותי-מערבי שלהן. לשיטתו, חוקרים מודרניים שוגים בסברם כי הקריאות המודרניות של הקוראן מבוססות על שיטות מחקר אובייקטיביות. למעשה, מקורן ואופיין של שיטות אלה נובעים ישירות מנסיבות הולדתה של המודרניות במערב והן רחוקות ביותר ממודרניות הראויה לשמה; מי שמאמץ אותן אינו אלא חקיין (מְקַלֵּד) של מציאות המאבק בין חלוצי הנאורות ואנשי הכנסייה באירופה לפני מאות שנים, שהביא לגיבוש שלושה עקרונות יסוד בחברה המודרנית המערבית: אינדיבידואליזם והתרחקות מעיסוק באל תוך מאבק במורשת התרבותית של הכנסייה; רציונליזם והתרחקות מעיסוק בהתגלות תוך מאבק במורשת ההגותית של הכנסייה; והתרכזות בעולם הזה והתרחקות מעיסוק בעולם הבא תוך מאבק במורשת הפוליטית של הכנסייה. עקרונות אלה, הוא סבור, עומדים בבסיסן של האסטרטגיות הביקורתיות שתוארו לעיל.

אימוץ עכשווי של עקרונות שהתפתחו לפני מאות שנים מתוך אנטגוניזם למורשת הכנסייה במערב אינם יכולים להיחשב מודרנה אלא בדיוק ההיפך ממנה. חיקוי עיוור (תְּקָלִיד) של המציאות ששררה בעידן הנאורות אינו אלא שימור הפרדיגמה התרבותית, ההגותית והפוליטית של מייסדי המודרניות, והוא מונע חשיבה עצמאית וביקורתית שתבקר את ראשית המודרניות באותו אופן שבו מתחה האחרונה ביקורת על החיים הטרומ-מודרניים. כדי לחדש באמת ובתמים (אֶבְדָּאע) – ולעבד אל-רחמן, חידוש הינו עקרון חיובי ומבורך – יש להשתחרר מן המורשת של המודרניות המערבית. ניתן לשמוע צליל פוסט-מודרני בטיעונו של עבד אל-רחמן: ראשית, בביקורת שלו על המודרניות המערבית כנעדרת רפלקסיוויות וכמשמרת פרדיגמה הגותית

ארכאית, ושנית, בטענתנו כי השיח המודרני הינו תלוי הקשר היסטורי, תרבותי וגיאוגרפי מיוחד ואינו ראוי להיחשב אמת אוניברסלית. זהו הבסיס לקריאתו של עבד אל-רחמן לגבש קריאה מודרנית אסלאמית של הקוראן כחלק ממאמץ כללי יותר לעצב מודרניות אסלאמית ייחודית.

קריאה כזו של הקוראן צריכה להיות מבוססת, לפי עבד אל-רחמן, על שתי תובנות היסטוריות: ראשית, המוסלמים חייבים לקרוא את הקוראן בצורה חדשה כדי להיחשב מודרניים; הקריאה הישנה הוא הקריאה הנבואית (אל-קראא'ה אל-נבואיה), והיא זו שעיצבה לפנינו את האומה האסלאמית המתהווה, בחינת 'קריאה מודרנית' ראשונה. עתה יש צורך בקריאה מודרנית שניה שתעשה מעשה דומה, תחדש את הקריאה הנבואית ותהיה רלוונטית לימינו. שנית, יש הבדל ברור בין המודרניות המערבית והמודרניות האסלאמית. הראשונה מבוססת על מאבק נגד מוסדות הכנסייה וההגמוניה שלהם בתחומי התרבות, ההגות והפוליטיקה, ויונקת ממצואות היסטורית של מלחמות דת עקובות מדם. המודרניות האסלאמית, לעומת זאת, מבוססת לא על מאבק נגד הדת אלא על יחסי גומלין עם הדת; כך היה בקריאה הישנה וכך ראוי שיהיה בקריאה הנדרשת, החדשה. על בסיס עקרונות אלה מציע עבד אל-רחמן שלוש אסטרטגיות חדשניות (אֶבְתָּאֵיָה) משלו, שאינן מתנגשות עם פרשנות הקוראן המסורתית אלא שואפות להוסיף עליה: הומניזציה שאיננה שואפת לבטל את הקדושה אלא מנסה לחלץ מן הטקסט הקוראני כל מה שעשוי להועיל להוויה האנושית; רציונליזציה שאיננה שואפת לבטל את המסתורי והעל-טבעי אלא להרחיבו כך שיכלול גם את ההיבטים הערכיים של הקיום האנושי; והיסטוריוזציה שאיננה שואפת לבטל את הממד ההלכתי הנצחי של הקוראן, אלא משתמשת בפסוקי הקוראן לעיון בהיבטים מוסריים נוספים של הקיום האנושי.

גם אם קשה להבין את מהותה של הקריאה המודרנית לשיטת עבד אל-רחמן, בין השאר בשל מחסור בדוגמאות קונקרטיות, ראוי להתייחס לפרדיגמה ההגותית שלו. המודרניות המערבית, לשיטתו, היא הנצחה של הקשר תרבותי והיסטורי מסויים; האידיאל שלה כיקץ ההיסטוריה וכמזור אוניברסלי למין האנושי כולו אינו אלא אשליה. מסיבה זו אפשרית ואף נחוצה מודרניות אסלאמית שתתגבר על הכשל הלוגי ועל הספציפיות התרבותית בפרוייקט המודרני המערבי.

אולם יש לשאול מה הופך את הקריאה המודרנית של עבד אל-רחמן לבלתי חקיינית, למחדשת, לנבדלת מן הקריאות המסורתיות לקוראן (אלה של הרפורמיסטים, למשל), אם שום קו שבר אינו עובר בין המודרניות האסלאמית לבין המסורת. בנקודה זו מטעים עבד אל-רחמן כי קו שבר כזה אינו נחוץ כדי שקריאה עכשווית של הקוראן תיחשב מודרנית: קו שבר בין מודרניות למסורת אינו אלא המצאה מערבית. קריאה מודרנית של הקוראן היא קריאה מעצבת, המחברת בין הקוראן לבין צרכיה של הקהילה האסלאמית; לפי שיטה זו, גם הקריאה הקדומה של הקוראן, זו שעבד אל-רחמן מכנה 'הנבואית', יכולה להיחשב קריאה מודרנית – מודרנית לזמנה.

ראוי לתהות גם מהו ההבדל בין הקריאה המודרנית לפי עבד אל-רחמן לבין שאר הקריאות של הקוראן לדורותיהן, שהרי עיון בפרשנות הקוראן (כמו גם בפרשנות לכל כתב קודש אחר) מגלה כי אין פרשן שאינו שואף להבין את הקוראן לאור הצרכים והדגשים שהכתיבה המציאות שבה חי. על תהיה זו ניתן לענות קודם כל ברמה העקרונית: הקריאה המודרנית של עבד אל-רחמן שונה



מקודמותיה לא במכניזם הפרשני שלה אלא בעצם העובדה שהיא 'מודרנית' במוצהר. יציקת טכניקות פרשניות ישנות, המשמרות את המסורת, לתוך קנקן חדש, שיוצרו מעיד עליו כי הוא מחדש ומודרני, היא פעולה הפוכה לזו של מרבית פרשני הקוראן לדורותיהם: אלה נטו יותר ליצוק מענה דתי חדש לבעיות הזמן בתוך קנקן רטורי ישן – דהיינו, הטענה כי אינם מחדשים דבר וכי כל התובנות שהם מחלצים מפסוקי הקוראן מגולמות בהם מימים ימימה. אל לנו לזלזל בעצם הנכונות, אולי אף האומץ, של עבד אל-רחמן להצהיר כי הוא 'מחדש' את הדת, אף אם מדובר ב'מודרניות רטורית'.

הסבר אחר לטיעונו של עבד אל-רחמן לקוח מתחום ביקורת התרבות: עבד אל-רחמן דן בפרשנות הקוראן לא מנקודת מבטו של פרשן, אלא מנקודת המבט של מי ששואף להגדיר מודרניות אסלאמית מהי. לשם כך הוא נזקק ליצירת דיכוטומיה בין מודרניות אסלאמית אידיאלית לבין ערכי המודרניות המערבית. באמצעות עיצוב דמותו של ה'אחר' המערבי מעמיד עבד אל-רחמן אידיאל 'אותנטי' לכאורה של מודרניות אסלאמי; אם תרצו, אדוארד סעיד במהופך. הקריאה המודרנית של הקוראן, לפי הסבר זה, אינה אלא משל לחזון רחב יותר.

חזרה לתוכן העניינים



תעודות

'האסלאם האמיתי ותפקידו בחברה המודרנית':

נוסח גילוי הדעת החותם של הוועידה האסלאמית הבין לאומית הראשונה

אסף דוד

סדרת הפיגועים בארה"ב ב-11 בספטמבר 2001 הניעה את עבדאללה השני מלך ירדן להוביל, בפורומים בין לאומיים ואזוריים, קריאה לתיקון תדמיתו המעוותת של האסלאם בעולם ולהפצת ה'אסלאם הנכון', המתון והסובלני. לא פחות מאלה ביקש המלך להיאבק בתפיסת 'התנגשות הציוויליזציות' המניחה עימות אינהרנטי בין המערב לזולתו, ולפעול ליצירת בסיס לדיאלוג בין תרבותי עם האחר. מאמציו של המלך גובשו לכדי 'מסר עמאן' שפורסם בנובמבר 2004 וסלל את הדרך לכינוס 'הוועידה האסלאמית הבין לאומית הראשונה' בבירת ירדן ביולי 2005, תחת הכותרת 'האסלאם האמיתי ותפקידו בחברה המודרנית'. 'מסר עמאן' (רסאלת עמאן) פורסם ברחבי העולם ותורגם לשפות רבות. מדובר באיגרת דתית מטעם המלך עבדאללה, שהוקראה במסגד אל-האשמייין בעמאן בליל אל-קדר (הלילה בו הורד הקוראן מן השמיים) ב-9 בנובמבר 2004. המסר מתאר את האסלאם כמעצב העיקרי של הציוויליזציות העולמיות וכדת סובלנית ומתונה הדוחה טרור ו אלימות ומאמינה בדיאלוג בונה ומפרה עם האחר. הוא נחתם בקריאתו של המלך לכנס ועידה אסלאמית בעמאן בשנה שלאחר מכן לשם דיון בתכני המסר ובאופן יישומם.¹

ביולי 2005 נפתחה רשמית הוועידה האסלאמית הבין לאומית הראשונה בבירת ירדן. למעלה ממאה ושבעים היסטוריונים, חוקרים ואנשי דת ממסדיים, חלקם מן השורה הראשונה (לרבות השיח' ד"ר יוסף אל-קרצ'אוי, מפוסקי ההלכה הבולטים בעולם הסני כיום; שיח' אל-אז'הר; ומקורות סמכות שיעיים עליונים כמו אית'אללה סיס'תאני), התקבצו ובאו מארבעים מדינות ברחבי העולם שבהן ריכוזי אוכלוסיה מוסלמיים. המוסד האסלאמי הירדני רב המוניטין אלא אל-בית ארגן את הוועידה, אשר נמשכה שלושה ימים, ובמהלכה נדונו ארבעים וחמישה מסמכים ומחקרים שהתרכזו בשלושה תחומים: מאפייני ההתמודדות של האסלאם עם החברה הגלובלית; אתגרי האסלאם בחברה המודרנית ודרכי ההתמודדות עמם; ושיפור תדמיתו של האסלאם.²

גילוי הדעת שפורסם בסוף הוועידה הוא מאלף, במובנים רבים, ובו עניינו. למעשה הוא פורסם ונחתם על בסיס פסקי הלכה (פ'תאנא) מטעם חכמי הדת של ארבע אסכולות ההלכה הסניות ועל ידי מקורות הסמכות העליונים של האסכולות והזרמים השיעים. בנאום הפתיחה ביטא המלך עבדאללה יפה את התפיסה שרוחה שרתה על גילוי הדעת, בצטטו את אמרתו של האימאם אל-שאפעי כי 'האסכולה שלנו היא הנכונה, אולם עלולה להיות שגויה, בעוד האסכולות האחרות הן שגויות, אולם עשויות להיות נכונות'.

גילוי הדעת יוצא הדופן קרא לאחד את 'שמונת אסכולות ההלכה' ובכך הציב זו לצד זו אסכולות הלכה סניות ותיקות ורבות השפעה לצד זרמים שיעיים אזוטריים שכמעט נכחדו. שני יסודות מהותיים מופיעים בגילוי הדעת: האיסור להכריז כופר על מוסלמי מאמין והדגשת המתודולוגיה הקפדנית הנדרשת לשם הוצאת פסקי הלכה – מרכיבים שנועדו בבירור ובמוצהר להתמודד עם תופעת האסלאם הרדיקלי הבלתי

¹ את הטקסטים המלאים של 'מסר עמאן' ושל גילוי הדעת המתורגם להלן ניתן למצוא, בערבית ובאנגלית, באתר האינטרנט של המלך עבדאללה, בכתובת <http://www.kingabdullah.jo/homepage.php>.

² שמות 173 המשתתפים בוועידה והתוכנית המלאה שלה (לרבות שמות המרצים וכתורות הרצאותיהם) נמצאים ברשותנו ויימסרו לפי בקשה.



ממסדי. הקביעות הללו אינן חדשות, אמנם, אולם זו הפעם הראשונה בה הן מבוססות על פסקי הלכה מוזמנים ומתוזמנים של עלמאא בעלי שם מכל האסכולות הנוהגות בעולם המוסלמי כיום.

'מסר עמאן' וגילוי הדעת קנו להם שביתה במקום מרכזי בעולם הערבי והאסלאמי: הממלכה הסעודית. בפסגה שלא מן המניין של ארגון הוועידה האסלאמית (מְנַטִּימַת אל-מִאֲתַמַּר אל-אֶסְלַאמִי), אשר כונסה במכה בשבוע הראשון של דצמבר 2005 בהשתתפות 57 המדינות החברות בארגון, התקבלו 'מסר עמאן' והעקרונות שנוסחו בגילוי הדעת כבסיס לדיונים, ואף הוטמעו ב'הצהרת מכה' (בְּלַאעִי מִפְּהַ) וב'תוכנית עשרת הסעיפים' (אל-חִיטָה אל-עֶשְׂרִייה) הקוראת לרפורמות במדינות ערב על בסיס תרבות האסלאם וברוח ההומניזם האסלאמי.

מאחורי מהלכים חשובים אלה מסתתרים, מטבע הדברים, גם שיקולים ואינטרסים מדיניים. סעודיה הסכימה להכיר בחשיבותו של 'מסר עמאן' ולהעניק משנה תוקף להילה הדתית של המלך ההאשמי, וירדן גמלה לה בשיתוף פעולה עם 'הצהרת מכה' המתחרה. דָּנוּחַ אף כי הצמרת הסעודית רואה בחיוב את הצעת ירדן להקים מוסד אסלאמי אזורי שיהיה אחראי על הוצאת פסקי הלכה, יוסמך להפעיל שיקול דעת הלכתי עצמאי ויאבק בהיבטים הדתיים של הקיצוניות והטרור.

משקיפים עמדו על העובדה כי לירדן יש אינטרס מובהק לקדם את רעיון אחדות האסכולות והעמדתן על בסיס שווה, הקורץ לאיראנים ולאסכולות השיעיות ומקחה את הרושם השלילי שיצר המלך עבדאללה כאשר הביע (ינואר 2005) את חששו מיצירת 'סהר שיעי' מאיראן, דרך עיראק, עד לבנון. בתמורה לשיתוף הפעולה של סעודיה הניחה ירדן לשכנתה, בהנהגת השליט החדש עבדאללה בן עבד אל-עזיז, לשאת את דגל 'נציגת הסֶנְה' בעיראק ולהיות נותנת החסות ל'דיאלוג הלאומי' בעיראק, על אף האינטרסים המהותיים שיש לירדן עצמה בכל הנוגע לעתידה של עיראק.

מכל מקום, דומה שאין באינטרסים המדיניים או בגורמים הממריצים כדי להמעיט בחשיבות המהלכים לשיפור תדמיתו של האסלאם, ובתוך כך לכינון סדר בתוך הבית האסלאמי בכל הנוגע למחלוקות בין האסכולות, הוצאת פסקי הלכה והאשמה בכפירה. לגילוי הדעת של הוועידה האסלאמית הבין לאומית הראשונה, אשר פורסם בעמאן ב-6 ביולי 2005, עשוי להיות מקום של כבוד בשרשרת המאמצים המיועדים להשגת מטרה שאפתנית זו.

לפנינו, אם כן, תרגומו המלא של גילוי הדעת. המונחים המקוריים מופיעים בין סוגריים מרובעים. אני מודה לפרופ' אהרן ליש על הערותיו והארותיו על התרגום וכן לד"ר מוחמד אל-עטאונה על הערותיו ביחס להקדמה ולתרגום.



בשם אללה הרחמן והרחום

התפילה והשלום על אדוננו מחמד ועל משפחתו

'הוי אנשים, הֵיו יראים את ריבונכם אשר ברא אתכם מתוך נפש יחידה' (סורת אל-נסאא, 1)

גילוי דעת מטעם הוועידה האסלאמית הבין לאומית הראשונה אשר נערכה בעמאן, בירת הממלכה
ההאשמית הירדנית, תחת הכותרת 'האסלאם האמיתי ותפקידו בחברה המודרנית',

בין התאריכים 27—29 ג'מאדא אל-אולא 1426 להג'רה / 4—6 ביולי 2005

בהתאם לפסקי ההלכה של האימאם הגדול, שיח' אל-אזהר המכובד; האיִתְאָלְלָה הנעלה אל-סיד
עלי אל-סיסתאני המכובד; המופתי הגדול והמכובד של מצרים; מקורות הסמכות השיעיים
המכובדים (הג'עפרים והזידים); המופתי הכללי של סולטנות עומאן המכובד; האקדמיה
האסלאמית להלכה בממלכה הערבית הסעודית, השייכת לארגון הוועידה האסלאמית; המועצה
העליונה לענייני דת בתורכיה; המופתי של הממלכה הירדנית ההאשמית המכובד והוועדה
המכובדת לפסיקה הלכתית בממלכה; וכבוד השיח' הד"ר יוסף אל-קרצ'אני המכובד;

ובהתאם לנאומו של הוד מלכותו ההאשמי המלך עבדאללה השני בן אל-חסין, מלך

הממלכה הירדנית ההאשמית, בפתח הוועידה;

ובהתאם לעבודתנו הנאמנה בשירות אללה יתעלה;

ובהתאם למסמכים ולמחקרים שהוצגו בפני הוועידה ולדיוני הוועידה;

אנו, החתומים מטה, מביעים את הסכמתנו ואישורנו ביחס לכל האמור להלן:

1. כל הדבק באחת מארבע האסכולות ההלכה הסוניות (החִנְפִית, המֵאֲלֵפִית, השֵאֲפֵעִית
והחִנְבֵלִית), באסכולה הג'עֵפֵרִית, באסכולה הזִיֵדִית, באסכולה האֵבֵאֲצִית ובאסכולה
הט'אֵהֵרִית הוא מוסלמי ואסור להכריז עליו כופר. יש לקדש את דמו, כבודו וממונו. כמו כן,
בהתאם לפסק ההלכה של כבוד שיח' אל-אזהר, אסור להכריז כופרים על הדבקים באֵשְׁעֵרִיָה
[אסכולה תיאולוגית] ועל הדבקים בצופיות האמיתית [אל-תֵצְנֵף אל-חֵקִיקִי]. כמו כן אסור
להכריז כופרים על המחזיקים במחשבה הסֵלְפִית האמיתית [אל-פֵכֵר אל-סֵלְפִי אל-צֵחִיח]. אסור
גם להכריז כופרת על אף קבוצה אחרת מבין המוסלמים המאמינה באללה יתברך ויתעלה
ובשליחו, תפילת אללה עליו וברכתו לשלום, ובעיקרי האמונה [אֵךְֵפֵאן אל-אֵימָאן]; מכבדת את
עיקרי האסלאם ואיננה מתכחשת לעיקר אמונה שחובה לדעתו [מֵעֵלוּם מֵן אל-דִין באל-
צ'רוּהָ].

2. המאחד רב מאוד על חילוקי הדעות באסכולות ההלכה. הדבקים בשמונה האסכולות מסכימים
על העקרונות היסודיים של האסלאם. כולם מאמינים באללה יתברך ויתעלה, האחד והיחיד;
בכך שהקוראן הנכבד הוא דבר אללה שהורד [מן השמיים]; ובכך שאדוננו מחמד, תפילת אללה
עליו וברכתו לשלום, הוא נביא ושליח לאנושות כולה. כולם מסכימים על חמשת עיקרי
האסלאם: שתי נוסחאות הכניסה לאסלאם [אל-שֵהֵאֲדֵתָאן], התפילה, הצדקה, צום רמדאן
והעליה לרגל, וכולם מסכימים על עיקרי האמונה: האמונה באללה, במלאכיו, בספריו,



- בשליחיו, ביום הדין ובגזרת הגורל לטוב ולרע. חילוקי הדעות בין חכמי ההלכה מן האסכולות מתייחסים לדינים המפורטים של המשפט [פְּרוּעַ] ולא לתאוריה של מקורות המשפט [אֶצוּל], והם בגדר רחמים [מאללה]³. וכבר נאמר: חילוקי הדעות בין חכמי ההלכה הם עניין טוב.
3. משמעותה של ההכרה באסכולות של האסלאם היא דבקות במתודולוגיה משפטית מסוימת בהוצאת פסקי הלכה. אסור לאדם להוציא פסק הלכה ללא כישורים אישיים מסוימים המוגדרים בכל אסכולה, ואסור להוציא פסק הלכה מבלי להיות כבול למתודולוגיות המשפטיות של האסכולות. אסור לאדם לטעון ליכולת אֶגְ'תְּהָאד [אישית] ולייסד אסכולה חדשה, או להציע פסק הלכה שיש לדחותו המוציא את המוסלמים [מגדר] עקרונות היסוד של השריעה, כללים שהתקבעו בה ואסכולות שקנו להן שביטה.
4. לבו של 'מסר עמאן' אשר פורסם בליל אל-קדר המבורך בשנת 1425 להג'רה ונקרא במסגד של ההאשמים הוא הדבקות באסכולות ובמתודולוגיות המשפט שלהן. ההכרה באסכולות והדגשת הדיאלוג והמפגש ביניהן הם שיבטיחו את המתונות ודרך האמצע, הסובלנות והרחמים, והדיאלוג עם האחר.
5. אנו קוראים למוסלמים לנטוש את המחלוקות ביניהם ולאחד את מסריהם ועמדותיהם, להדגיש את הכבוד ההדדי ביניהם, להדק את הסולידריות בין עמיהם ומדינותיהם ולחזק את קשרי האחוה המאחדים אותם באהבה ההדדית לאל, כדי שלא יאפשרו פתח למלחמת אחים ולהתערבות [חיצונית] ביניהם.
- אללה יתברך ויתעלה אומר: 'המאמינים אחים הם, על כן פייסו בין אחיכם והיו יראים את אלוהים, למען תרוחמו' (סורת אל-חַג'ֶ'רָאֵת, 10).
- השבח לאללה לבדו.
- קיימת הצעה להוסיף נספח לגילוי הדעת החותם את הוועידה, הכולל את שתי ההמלצות החשובות שלהלן:
- בהיפגשם בעמאן, בירת הממלכה הירדנית ההאשמית, בקרבת מסגד אל-אקצא המבורך והאדמות הפלסטיניות הכבושות, המשתתפים בוועידה האסלאמית הבין לאומית מדגישים את הצורך להשקיע את כל המאמצים להגנת מסגד אל-אקצא, הראשון בין שני כיווני התפילה והשלישי בין המקומות הקדושים, לנוכח הסכנות והתוקפנות שהוא נתון להן. זאת באמצעות סיום הכיבוש, שחרור המקומות הקדושים והצורך לשמור על המקומות הקדושים בעיראק ובמדינות אחרות.
 - כמו כן, המשתתפים מדגישים את הצורך להעמיק את משמעויות החירות והכבוד ההדדי לדעות שונות ברחבי עולמנו האסלאמי.

חזרה לתוכן העניינים

³ במובן של ברכה, בחזקת יקנאת סופרים תרבה חוכמה'. נראה כי החותמים רומזים לחדית' 'אֶחֶיֶתְלָאֵף אֶמְתִּי רְחִמְהִי', שמשמעותו כי חילוקי הדעות באומה האסלאמית ביחס להלכות הם בגדר רחמים מן האל. חדית' זה נחשב לבעל אמינות נמוכה (צ'יעיף).



כנסים

יהודים וערבים בישראל 2005:

עיקרי הדיונים בכנס יפו ליחסי יהודים וערבים בישראל – יפו, ירושלים, חיפה

וסח'נין 2005

אודי כהן ונחמה אוריין*

ישראל רוויה בכנסים בהם 'נסגרים עניינים'. המפורסמים שבהם הם כנס קיסריה ולעומתו כנס שדרות. כנס הרצליה נהנה גם הוא ממעמד מיוחד. יש הסבורים כי כנסים אלה מעידים על המשך הדרדרותה של המערכת הפוליטית ועל המשך הפגיעה במעמד הכנסת והשלטון המרכזי. בין אם טענה זו נכונה ובין אם לאו, אין ספק שדבר אחד עובר כחוט השני בין הפעילות השלטונית-פרלמנטרית לבין הכנסים החברתיים: הדרתם של הערבים אזרחי המדינה. מקומם של אלה נפקד לעתים קרובות בכנסים השונים. כנס יפו הראשון ליחסי יהודים וערבים בישראל, שהתקיים ביוני 2005, הוא הראשון בסדרת כנסים שנתיים שיעסקו בשאלת היחסים שבין יהודים לערבים בישראל ובשאלת מעמדה של החברה הערבית בישראל. הכנס הוא באחריות הפורום להסכמה אזרחית בין יהודים לערבים בישראל והופק בשיתוף פעולה בין הפורום לבין המרכז הערבי יהודי באוניברסיטת חיפה והמרכז הערבי-יהודי ביפו. הכנס דן בשלושה נושאים עיקריים: מקומם של ערביי ישראל בבניית החוקה המתגבשת (נושא שנדון בישיבות מיוחדות של ועדת חוקה, חוק ומשפט בכנסת שהתקיימו בכנסת ובעיר סח'נין); ממצאי מחקר של פרופ' סמי סמוחה בנושא 'מדד יחסי יהודים וערבים בישראל לשנת 2004'; ותקשורת, ממשל וחברה. ברשימה זו נסקור את עיקרי הדברים שנאמרו בכנס בשני הנושאים הראשונים ובמושב שעסק בנושא התקשורת. ניתן להוריד את חוברת סיכום הכנס באתר הפורום להסכמה אזרחית באינטרנט: www.caf.org.il

מקומם של ערביי ישראל בבניית חוקה בהסכמה למדינת ישראל

חבר הכנסת מיכאל איתן, יו"ר ועדת חוקה, חוק ומשפט בכנסת, פתח את הדיון בהגדרת המשימה שהוועדה נטלה על עצמה: לפעול בהקדם לכינון חוקה בישראל. הוא קרא לערבים להיות שותפים פעילים בוועדה: 'במה מתבטאת האזרחות שלכם במדינה אם אינכם מוכנים להיות שותפים למהלך הכי בסיסי, שאמור לעצב את החיים המשותפים?!'. עם זאת הבהיר איתן כי 'כדי לחיות ביחד באמת, יצטרך כל צד לוותר על חלק מעמדותיו'.

במהלך הדיון התברר שהיתה הסכמה מלאה בין המשתתפים – חברי כנסת, אנשי אקדמיה ואנשי ציבור – על עקרון השוויון האזרחי שחייב להיות מעוגן בחוקה. לעומת זאת הייתה מחלוקת ואף אי הסכמה לגבי מתן זכויות קולקטיביות ולאומיות למיעוט הערבי. חבר הכנסת עצאם מחיל ביטא את החשש של המיגזר הערבי מחוקה המתהווה על רקע הסכסוך בין ישראל והפלסטינים

* אודי כהן הוא מנכ"ל 'בית מועצת היחד' הכולל את מועצת יח"ד ליחסי חרדים דתיים וחילונים שליד בית נשיא המדינה ואת הפורום להסכמה אזרחית בין יהודים לערבים בישראל. נחמה אוריין היא רכזת מועדון אנשי תקשורת הפועל במסגרת הפורום להסכמה אזרחית וחברת מערכת העיתון דו-עט היוצא לאור במסגרת פעילויות מועדון זה.

אך גם קבע: 'אני זכאי, כמו מיעוט לאומי בכל ארץ אחרת, לשוויון מלא בזכויות אזרחיות ובזכויות לאומיות'. המשתתפים היהודים הדגישו את העובדה שמדינת ישראל היא הבית הלאומי של העם היהודי ולשם כך הוקמה. שרת המשפטים ציפי ליבני ראתה בחוק השבות הפליה הכרחית כדי לקיים את מטרת היסוד של מדינת ישראל. פרופ' רות גבזון מהאוניברסיטה העברית העלתה את השאלה האם במדינת ישראל, שחיה לצד מדינת הלאום הפלסטינית, ניתן להכיר לא רק בזכויות הקולקטיביות של מיעוט זה אלא גם בזכויותיו הלאומיות. לסיכום הדיון אמר ד"ר יוסף ג'יבאקין, יועץ משפטי של מרכז מסאנאה ומרצה באוניברסיטאות תל אביב וחיפה, כי 'עלינו להיות אמיצים כדי להגדיר את המסגרת החוקתית, לשלב ידדים ולהמשיך לחיות כשונים באותה חברה עם אותן מטרות'.

בישיבה בסח'נין עלו מחדש חששות מפני חוקה שתנציח היבטים היסטוריים מבלי שהמדינה תשלים עם המיעוט החי בה. ד"ר אסעד ע'אנאם מאוניברסיטת חיפה סיכם: 'אם אתם רוצים את הלגיטימציה שלנו, תתחשבו במאוויים וברצונות שלנו, בעובדה שאנחנו קבוצה לאומית ומגיע לנו להיות שותפים כפרטים וכקולקטיבי'.

תפקידה של התקשורת בישראל ביצירת חיים משותפים בין יהודים לערבים

המשתתפים בדיון היו מר מוטי שקלאר, מנכ"ל הרשות השנייה; מר שמוליק שם טוב, מנכ"ל 'חדשות הוט'; מר ז'היר אנדראוס, עורך העיתון 'פל אל-ערב'; מר סלמאן נאטור, עורך 'דו עט'; ונ'עפר פרח מארגון 'מסאנאה'. המשתתפים הצביעו על ההדרה של קבוצות מיעוט ממסכי הטלוויזיה ומהעיתונות הכתובה כתופעה המאפיינת את התקשורת הישראלית. שקלאר היה סבור כי 'ככל שיהיו יותר יוצרים ועיתונאים ערבים מוכשרים, כך יש סיכוי גדול יותר לראות תכנים שמעניינים את האוכלוסייה הערבית במסגרות השידור הרגילות'. אנדראוס טען כי לאור המצב אין סיבה שאזרחים ערבים בישראל ישלמו עבור טלוויזיה שאיננה משרתת אותם. שם טוב הציג את ה'איזון' שבחוסר האמון השורר בין האוכלוסייה הערבית לבין אמצעי התקשורת מחד ובעובדה שהתקשורת הישראלית אינה רואה באוכלוסייה הערבית קהל יעד משמעותי מאידך, ופרח קבע כי התקשורת נשלטת על ידי אליטה אשכנזית קטנה ולכן אין בה ביטוי לערבים, רוסיים ואתיופים.

נאטור התייחס לשאלת תפקידה של התקשורת הישראלית בקידום הדו קיום וקבע שהדו קיום מנוגד לאינטרסים ולאגינדה של התקשורת הישראלית; כל ניסיון להכניס עוד עיתונאי ערבי, עוד אייטס, עוד סרט או עוד יצירה ערבית יהיה עלה התאנה אשר למעשה מחזק את התקשורת הגזענית. הבעיה האמיתית של השיח הערבי-יהודי בתוך ישראל, לשיטתו, נובע מהעובדה שמדובר בשני מיעוטים החותרים לקבלת לגיטימציה מסביבתם; הערבים הפלסטינים בתוך ישראל הם מיעוט המחפש לגיטימציה בקרב הרוב היהודי בעוד שהיהודים הישראלים הם מיעוט המחפש לגיטימציה במזרח התיכון. בעיה נוספת הייחודית למצב בישראל היא כי דווקא המיעוט הוא ילידי בעוד הרוב מהגרים. מכיוון שאין עוד מודל כזה בעולם קשה לייבא פתרונות מבחוץ.

הפתרון היחיד לטענת נאטור הוא למצוא אלטרנטיבות כמו זו שמייצג העיתון 'דו עט'. בעיתון נכתבות כל מגוון הדעות בטרמינולוגיה אמיתית, הן מבחינת השפה הן מבחינת התכנים,

ללא 'מכבסות מילים'. 'אם אני כותב נְפֶּה', אמר נאטור, 'צריך' שהיהודי ישמע "נכבה" ולא "קוממיות" או "הקמת מדינת ישראל". כאשר מתנחל כותב "ארץ ישראל" אני לא אתרגם את זה לפלסטיין. בשבילי "נכבה" היא "נכבה" והישראלים חייבים להבין אותי; בשבילו ארץ ישראל היא לא פלסטיין ואני צריך להבין למה הוא מתכוון. לעתים אני סבור שצריכים לצאת שני עיתונים שונים, אחד בערבית ואחד בעברית, וכי רק כך נוכל להגיע באמת להכרות והכרה בין שני הצדדים. אולם "דו עט" יכול להיות ההזדמנות האמיתית של הציבור הערבי להכיר את הלך הרוח בקרב הציבור היהודי והזדמנות מצוינת ליהודים להכיר לעומק את הלכי הרוח בקרב הערבים. דבריו מצאו הד אצל אנדראוס, שהיה סבור כי ניתן להתייחס אל 'דו עט' כמודל מצליח שראוי להעתיקו גם לאמצעי התקשורת האלקטרוניים וגם לעיתונות הכתובה.

ממצאי המדד ליחסי יהודים ערבים – 2004

במושב שהוקדש לסקר שנערך על ידי פרופ' סמי סמוחה מאוניברסיטת חיפה זו השנה השנייה, הקדיש פרופ' סמוחה שלוש סוגיות עיקריות העולות מתוך הסקר:

1. הסוגיה הישראלית-פלסטינית:

ערביי ישראל הם חלק מהעם הפלסטיני, ולכן אי אפשר לדבר על הסדר ליחסים שבין יהודים וערבים בתוך תחומי הקו הירוק במנותק מפתרון הבעיה הפלסטינית. הערבים בישראל נאבקים למען שתי מטרות: שלום ושוויון. מתברר שיש הסכמה של רוב היהודים (68.4%) ורוב הערבים (91.3%) להסדר של שתי מדינות לשני עמים; האוכלוסיה בישראל מחדשת את הסכמתה למסגרת משותפת בתוך תחומי הקו הירוק ולפתרון לבעיית הפליטים, לב הסכסוך, בפלסטיין ולא במדינת ישראל. ישנן גם אי הסכמות: ערביי ישראל מעדיפים גבולות פתוחים ואילו היהודים רוצים לסגור את הגבולות; ערביי ישראל רוצים מדינה פלסטינית רגילה בעוד היהודים רוצים מדינה מפורזת; וקיימת מחלוקת בנוגע לירושלים.

2. ישראל והמזרח התיכון או ישראל במזרח התיכון:

מהסקר עולה כי היהודים נושאים עיניהם להשתלבות פוליטית, כלכלית ותרבותית במערב. למרבה ההפתעה התברר כי גם רוב הערבים בישראל (מעל 50%) רוצים שהמדינה תשתלב בגוש אמריקה-אירופה ולא במזרח התיכון; מסתבר כי הם רואים את ישראל כראש גשר בין מדינות המזרח התיכון והמערב. יתר על כן, הם רוצים מדינה דמוקרטית מערבית מאחר שהם מזהים בכך הזדמנות לקבלת זכויות רבות יותר. באופן מפתיע אצל הבדואים בנגב התוצאות אפילו קיצוניות יותר: יותר משני שלישי מהם רוצים להשתלב במערב.

3. אופייה של המדינה בתוך הקו הירוק:

רוב הערבים בישראל מעדיפים כמובן שיבוטל אופייה היהודי של מדינת ישראל, ובמיוחד מטרותיה הציוניות, והיא תהפוך למעשה למדינה דו לאומית. בסקר נבדקה השאלה עם מה הם מוכנים להשלים, בהנחה שהעדפה זו אינה מציאותית; מסתבר כי הם יסכימו להיותה של מדינת ישראל יהודית ודמוקרטית כל עוד תוותר על מטרותיה הציוניות. משמעות הדבר היא הפיכתה של ישראל למדינה אזרחית, אוטונומיה תרבותית מלאה, שליטה מלאה במערכת חינוך עצמאית ייעודית הנהנית מתנאים הדומים לאלה של החינוך היהודי הדתי, הקמת



אוניברסיטה ערבית בישראל והכרה בערביי ישראל כמיעוט לאומי פלסטיני עם זהות פלסטינית לגיטימית. 80% מהציבור היהודי מגיבים לדרישה זו בחוסר אמון ובטענה שהזהות אותה מבקשים הערבים לאמץ היא זהות חתרנית.

הסקר העלה כי ההסכמה הגדולה בין ערבים ויהודים מתייחסת לכך שערבים בישראל יזכו לתקציבים לפי חלקם באוכלוסייה וינהלו באופן עצמאי את המוסדות שלהם במדינה. שני שליש מהנשאלים בשני הצדדים הסכימו לסידור כזה.

כאמור לעיל, בכנס הוקדש הדיון לשאלות חשובות נוספות המשפיעות על מערך היחסים בין יהודים לערבים, כגון: אופי הדו קיום במדינה – דו-קיום של מסכנות או של שיתוף; מי מממן את החברה האזרחית בישראל; ופוליטיקה של הסדרים להגדרת מעמדו של המגזר הערבי.

חזרה לתוכן העניינים



מקדם

במדור זה אנו מפרסמים ככתבו חומר שיש בו עניין אינטלקטואלי לזמננו ואשר התפרסם בכרכי העבר של כתב העת הותיק של החברה המזרחית, 'המזרח החדש' (נוסד 1949). הפעם בחרנו להביא את רשימתו של מר אליקים רובינשטיין, שופט בית המשפט העליון היום, אשר התפרסמה בעמ' 37—42 בחוברות 1—2 של כרך כ"ו של 'המזרח החדש' (תשל"ז, 1976). הרשימה מובאת להלן ככתבה וכלשונה.

'הפרטיכלים של זקני ציון' בסיכסוך הערבי-יהודי בארץ ישראל בשנות העשרים אליקים רובינשטיין

שלב ההיכרות

'הפרטיכלים של זקני ציון', מסמך הזיוף האנטישמי שחובר בידי סוכני הבולשת הצארית הרוסית בשלהי המאה הי"ט, הפכו במאה העשרים לכלי יקר ערך ברשות האנטישמיות לכל גילוייה.¹ מקורם בגלגול של פמפלט צרפתי מ-1864 כנגד נפוליאון השלישי, הנעדר במקורו כל קשר ליהודים. ראשית הפצתם בקנה מידה גדול היתה בצבאות הרוסים הלבנים במלחמת האזרחים הרוסית, ומאז שימשו בידי אנטישמים בכל אתר, ובעיקר בגרמניה הנאצית. בעמודים הבאים נצביע על ראשיות השימוש בהם בידי ערבים במעגלי הסכסוך הערבי-יהודי בשנות העשרים; ברבות הימים הפכו, כידוע, לחומר תעמולה נפוץ בצד הערבי בסיכסוך.² ספרות ברוח אנטישמית נודעה במזרח התיכון החל במחצית השנייה של המאה הי"ט, בעיקר בהשפעה קתולית-צרפתית, ובאמצעות קתולים ערבים.³ בתחילה היה השימוש בספרות זו ספוראדי ולא סימן מגמה, אך גידול רב חל בו עם התפתחות הסכסוך המדיני בין ערבים ליהודים בארץ ישראל. הפצה ראשונה של הפרטיכלים בארץ – עדיין לא בידי ערבים – מתאר חיים וייצמן בזכרונותיו.⁴ הוא מספר, כי בשיחותיו הראשונות עם וינדהם דיס – לימים המזכיר הראשי

¹ על תולדות הפרטיכלים והשימוש בהם ראה בהרחבה נורמן כהן, הכשר לרצח עם (תל אביב, תשל"ב). בספר נספח ביבליוגרפי מפורט. באנגליה, ראוי לציין, פורסם דבר זיופו של הספר – לאחר שנחשד תחילה כמסמך אוטנטי – בידי פיליפ גרייבס, סופר 'טיימס' הלונדוני באסתנבול (1921), עם השוואתו למקור הצרפתי ממנו עובד, בכתבות מן הימים 17, 18 ו-1 באוגוסט 1921. במאמר מערכת מיום 18.8.21 חזר בו 'טיימס' מכל חשדותיו. ראה כהן, שם, ע"ע 129—131, 133. מימצאיו של גרייבס הודפסו גם בספרו P. Graves, *The Land of Three Faiths* (London, 1923), pp. 186—197.

² ראה, בעיקר, יהושפט הרכבי, עמדת הערבים בסכסוך ישראל-ערב (ת"א, תשכ"ח), העוסק בפרטיכלים בהרחבה (ענין תוכן ומפתחות).

³ הרכבי, שם, עמ' 452 (הערה 14) מפנה למאמריהם של א' ספיר השלוח, ו' (1899), ע"ע 222-232, (המדגיש את חלקם של הקתולים בנושא זה בתקופתו – עמ' 230—231) ו'י בן-חנניה [יעקב יהושע], שם, מ"ג (תרפ"ה) ע"ע 272—279, וכן סילווייה חיים, 'ספרות ערבית אנטישמית', ב-*Jewish Social Studies* כרך 17 (1955) ע"ע 307—317, המאזכרת תרגומים מצרפתית שיש להניח כי תעמולה קתולית ביסודם. כידוע ראו עצמם הצרפתים כאפורופסיה של העדה הלטינית (רומית-קתולית) בארץ, והקשר ביניהם ללטינים ראשיתו מקדמת דנא.

⁴ מסה ומעש (ירושלים ות"א, תשי"ט), עמ' 217. בדומה ראה סיפורה של ורה וייצמן, אשת ד"ר ח' וייצמן, על שיחת בעלה עם דיס, שאמר לו – לדבריה – 'כל קצין בריטי ששירת בפקודו של הדוכס הגדול ניקולאי ניקולאיביץ בקווקאז ובא לכאן, מצוי פאמפלט זה בתרמיליו'; *Memories of Sir Wyndham Deedes*, edited by E. Elath, N. Bentwich.



הראשון בממשלת ארץ ישראל במנדטורית וידיד הציונות – במחנהו של אלנבי ב-1918, הראה לו דידס גליונות מודפסים במכונת כתיבה שכללו קטעים מן הפרטיכלים. לשאלת וייצמן, אחרי שהציץ בדפים, 'מהי אשפה זאת?' השיבו דידס: 'מוטב שתקרא הכל בעיון; הדבר יגרום לכם צרות רבות בעתיד'. דידס סיפר כי הפרטיכלים הובאו למחנה הצבא בידי אנשי צבא בריטים, ששרתו במשלחת הבריטית לצבאות הרוסיים הלבנים של הנסיך הגדול ניקולאי בקווקאז.⁵ כבר כעבור זמן קצר – ב-1920—1921 – נגלה שימוש בפרטיכלים כחומר לטיעונים של הערבים במחאותיהם נגד הציונות בארץ ישראל. היהודים, כך טענו הערבים, נכונים לנצל ככל האפשר את ארצות מושבם, ואחר כך לפגוע בהן; כפי הנראה, הסתמכו הערבים על תרגומים של הפרטיכלים לאנגלית מ-1920, והם עדיין לא תורגמו לערבית.⁵

יש לומר, כי בשנות העשרים הראשונות מצויות עדויות לשימוש בחומר אנטישמי אירופי במקרים שונים לתעמולה אנטי-ציונית של ערבים, וניתן להניח כי הדבר נעשה בהשפעה נוצרית. עלונים המסיתים להאמין בעלילת הדם פורסמו עוד ב-1924; הקולונל פי קיש, מנהל המחלקה המדינית של ההנהלה הציונית בארץ ישראל, מספר ביומנו, כי התלונן על כך לפני ג. קליטון, המזכיר הראשי לממשלת ארץ ישראל, וכן לפני הפטריארך הלטיני בירושלים, ברלסינה (Barlassina), שעוד נזכירו להלן.⁶ אותן שנים ראו כידוע בהתפתחותה של ספרות ערבית אנטי ציונית, שאף היא בחלקה כללה מוטיוויים אנטישמיים.⁷

עדות ראשונה לתרגומם של הפרטיכלים לערבית מצויה בשנת 1925. התרגום הראשון נעשה מצרפתית, ולא במקרה בידי כומר קתולי – האב אנטואן ימין; הוא פורסם במצרים, נמכר בסוריה והגיע אף לארץ ישראל. הפצתו הדאיגה את ההנהלה הציונית בירושלים, וקיש העביר עותק מן הספר להנהלה הציונית בלונדון.⁸ נסיונם של הציונים לטפל בפרסום זה ולנסות למנוע את הפצתו בארץ ישראל הוא עדות מאלפת לפעולה הציונית המשולבת בארץ, במשרדי הממשלה בלונדון, בחוגי הכנסיה הקתולית ברומא ובירושלים, ובמקצת אף במסדרונות חבר הלאומים בג'נבה וכן

⁵ Doris May (London, 1958), p. 58. ראוי לציין כי תרגום אנגלי אלמוני הופץ בבריטניה, לפי נורמן כהן (שם, עמ' 129) רק ב-1920.

* אף במשפט ברן (שעסק בפרטיכלים ב-1934) סיפר וייצמן, כי נתקל בהם לראשונה כאשר הביאו קצינים בריטים, שהיו מסופחים לצבאות הלבנים ברוסיה, מסמך בן 4—5 עמודים במכונת כתיבה שכלל לקט מובאות מתוכם (כהן, עמ' 99). לדברי כהן הופץ הספר בכמויות ניכרות (ברוסית) בין יודעי קרוא וכתוב בצבאות הלבנים, והללו הסבירוהו לנבערים.

⁵ יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית-הפלסטינאית, 1918—1929 (ירושלים, תשל"א), עמ' 47, המזכיר שימוש בספר *The Jewish Peril* (התרגום האנגלי לפרטיכלים) במחאות ערביות מראשית 1920 (הערה 87, שם) וכן בדו"חות בריטיים המאזכרים את הפרטיכלים. זהו כנראה אותו 'תרגום אנגלי אלמוני', הנזכר בהערה 4.

⁶ יומן ארץ ישראלי (ירושלים, תרצ"ט), רישום מיום 2.4.24, עמ' 124.

⁷ ראה י' בן-חנניה וס' חיים (הערה 3 לעיל).

⁸ פ. קיש לליאונרד סטיין, מזכיר ההנהלה בלונדון, 20.12.25, גנזך וייצמן (להלן: ג"ו). בשער הספר נאמר 'הקשר היהודי נגד האומות, ההחלטות הציוניות או הליכי הישיבות הסודיות של זקני ציון, תרגם מצרפתית האב אנטואן ימין', וצורפו לו מאמרים אנטישמיים מעיתון צרפתי. זהו כנראה הספר שמאזכר הרכבי, שם, בנספח ביבליוגרפי 2, עמ' 487 (מס' 1); המתרגם מסביר בהקדמתו, כי תרגם את הספר 'לאחר שפגע העיתון "דואר היום" ברגשות הנוצרים והמוסלמים בכנותו את המשיח כינוי מביש (הרכבי, שם). י. הרכבי משער שהספר תורגם בסוף שנות העשרים (בכרטיס העותק המצוי בספריה הלאומית בירושלים נזכרת שנת 1927); אך ברור, מן התעודה דן, שכבר ב-1925 נדפס. בספר עצמו לא צויין תאריך. אגב, הרכבי מאזכר תרגום נוסף מתקופת המנדט, המובא בחיבורה של סילווייה חיים, וכן מצייין הוא חמישה תרגומים מן השנים שלאחר 1948, מרביתם ממצרים ואחד מהם מברית. כן מביא הוא (נספח ביבליוגרפי 3, עמ' 488) איזכורי קיצורים, ברובם ממצרים, וכן (בנספח 4, עמ' 489) ספרים שונים המסתמכים על הפרטיכלים, מהם שניים משלהי המנדט.



במצרים – תוך הפעלת קשרים מגוונים בחוגי הדיפלומטיה והכמורה הגבוהה. קשה להעריך את מידת הצלחתו של הניסיון, שנמשך במחצית השנה, אך דומה שיש עניין בעצם תיאורו. בראשונה ביקש קיש לברר אפשרות של איסור חוקי על השימוש בספר בארץ בה נדפס – מצרים. גישה זו אופיינית להלך החשיבה הליגליסטי של הציונים הבריטים – כמו קיש, ליאונרד סטיין ומ"ד אידר, שנודע להם תפקיד חשוב בהנהלת המדיניות הציונית בעת ההיא. הצעת קיש להנלה בלונדון היתה, לשקול פנייה לממשלה הבריטית כי תורה לנציגה בקהיר, שהשפעתו במצרים אז היתה דומיננטית, לבקש איסור הפצתו של הספר, למרות שניתן לו פרסום בעיתון המצרים אל-מקטם, רב ההשפעה.⁹ כן ביקש קיש ליזום פעולה בפריס, כדי ללחוץ על שלטונות המנדט הצרפתים בסוריה לאסור הפצת הספר בארץ זו. לשם כך גם פנה את הקונסול הכללי הצרפתי בירושלים, שעמו קיים יחסי ידידות.¹⁰ ההנהלה בלונדון פנתה אל משרד המושבות, בהתאם לבקשת קיש, בהפנותה שימת הלב לכך, שטיבם האמיתי של הפרטיכלים כבר נחשף בשעתו ב'טיימס' הלונדוני.¹¹

הפירסום בביטאון הקתולי הירושלמי בקיב צ'היון

באמצע ינואר 1926 נוסף מימד חדש לפרשיה: ב-15.1.26 הופיע בקיב צ'היון, בטאון הפטריארכיה הלטינית בירושלים,¹² מאמר המבשר על פרסום תרגומים הערבי של הפרטיכלים, והקורא לכל יודעי ערבית, במיוחד בארץ ישראל, לקראם, שכן תוכנם מגלה את שאיפות הציונים. מחבר המאמר מביע תודה לאב המתרגם על מעשהו. במאמר מופנה המבקש לקראם למקום המכירה בבירות.¹³ קיש פנה מיד אל סר רונלד סטורס, נציב מחוז ירושלים,¹⁴ שקיים קשרים הדוקים עם הפטריארכיה הלטינית בירושלים (הלה ראה עצמו כפטרון כל העדות הנוצריות, והתפאר בזכרונותיו בביקורו בותיקן, ובכבוד המופלג שחלקו לו האפיפיור וראשי הכנסייה הקתולית)¹⁵ וסטורס הבטיח לפעול כנגד הפרסום.

בינתיים הגיעה תשובתה השלילית של ממשלת ארץ ישראל לבקשתם של הציונים לאסור את הפצת הספר בארץ; ב-19.1.26 כתב המזכיר הראשי בפועל לקיש, כי חוק העיתונות העות'מאני אינו מאפשר נקיטת צעדים כנגד ספר העלול להשפיע על שלום הציבור, אלא אך ורק כנגד עיתונים

⁹ קיש לסטיין, 14.1.26, ג"ו.

¹⁰ קיש לסטיין, 20.12.25, ג"ו; ממנו אליו, 14.11.26, שם. הענין כולו אינו נזכר ביומן ארץ-ישראלי של קיש.

¹¹ סטיין לתת מזכיר המושבות, 14.1.26, ג"ו. סטיין גם הפנה לענין את שימת לבו של לוסיאן וולף, ההיסטוריון והעיתונאי היהודי-בריטי, שנחשב מומחה לאנטישמיות ולפרטיכלים; ר' סטיין לולף, 14.1.26, ג"ו. במכתבו צויין, כי ההנהלה הציונית מבקשת פעולה גם באמצעות לורד לוי, הנציג העליון הבריטי במצרים.

¹² משום מה הוא מתואר בהתכתבות הציונית כביטאון לא רשמי (קיש לסטיין, 25.1.26, ג"ו), אך לאמיתו של דבר מופיעה בכותרת החוברות – המצויות בספריה הלאומית בירושלים – כתובת הביטאון כ'הפטריארכיה הלטינית, ירושלים', והביטאון עצמו מתואר כ'פרסום קתולי שבועי'. המאמר פורסם בחוברת 236. ראוי לציין, כי העדה הלטינית בירושלים היא עדת-אם למנזרים שונים בארץ, לרבות הפרנציסקנים, הסיליזיאנים, הטראפיסטים, הבנדיקטינים, הדומיניקנים, הכרמליטים ועוד.

¹³ במאמר מתואר תרגומו של האב ימין (הערה 8 לעיל), לרבות התייחסות בהקדמה לקונגרס הציוני הראשון בבזל ב-1897. לפי הנאמר בהקדמה, נתגלה הספר בידי אשה רוסית שהשיגתהו בכתב יד, ודרכה תורגם לרוסית ואח"כ לאנגלית ולצרפתית.

¹⁴ קיש לסטיין, 25.1.26, ג"ו. ר' סטורס, זכרונות, (ת"א, 1938), חלק ג', עמ' 639.

¹⁵ שם, ע"ע 639—655.

וכתבי עת, אם כי כנגד הסתה תוכל המשטרה לפעול על פי החוק הפלילי.¹⁶ בלונדון עצמה העלתה בדיקת משרד המושבות, כי ממשלת בריטניה לא תוכל לפעול בעניין זה אף במצרים, והנושא – אם בכלל ניתן הוא לטיפול – מצוי בסמכות ממשלת מצרים.¹⁷ מכלל המגעים עם הבריטים עלה, כי משרד המושבות אינו נכון לפעול, בעיקר מן הטעם שהמצרים המדפיסים עלולים לטעון, כי הפרטיכלים פורסמו תחילה בבריטניה, וכיוון שלא נאסרו בה – על שום מה ייאסרו במצרים? עם זאת הבינו הציונים, כי משרד המושבות לא יתנגד לתיקון מחמיר של חוק העיתונות, כך שיתאפשר איסורם של ספרים, וניסו לפעול בכיוון זה בממשלת ארץ ישראל. הפעולה לא צלחה.¹⁸ כיוון שלא עלה יפה הניסיון להשפיע במצרים באמצעות ממשלת בריטניה, הוצע אף ללחוץ באמצעות יהודים בעלי השפעה על ממשלת מצרים.¹⁹

ניסיון נוסף להשיג הצהרה של התנערו מן הפרטיכלים – מלבד המאמצים להשפיע על ממשלת ארץ ישראל (על ידי קיש), על משרד המושבות בלונדון (על ידי סטיין, מזכיר ההנהלה הציונית בלונדון) ועל הקונסול הצרפתי בירושלים (על ידי קיש) – נעשה במגמה להשפיע ישירות על חוגי הכנסיה – הפטריארכיה הלטינית בירושלים והותיקן, זאת בשתי דרכים: האחת – באמצעות קשרים עם כמרים קתולים בארץ ישראל, והשנייה – באמצעותו של הד"ר דאנטה לאטס, המנהיג הציוני האיטלקי.²⁰ בארץ ישראל נפגש קיש – אף זאת בתיווכו של סטורס, בעל המהלכים בחוגי הכמורה – עם האב פסקל רובינסון (Pascal Robinson), איש כמורה אירי קשיש, שהתיימר ליהנות מאימון רב מצד הכס הקדוש, וטען כי הוא משמש שליח מטעמו זה 25 שנה. בקשר למאמר ברקבי צ'קוין, שהראהו קיש, הצהיר האב, כי אף אם לא ידע העורך שהחומר מזויף על פי ההוכחות ב'טיימס', לא גילה יתר אינטליגנציה,²¹ שכן לאדם אינטליגנטי ברור, כי הפרטיכלים פרי דמיון הם. לדעתו לא נכתב המאמר בהשראת מונסניור ברלסינה, הפטריארך הלטיני.²² רובינסון הציע ללחוץ על הבישוף קינס (Keans), ממלא מקומו של ברלסינה, באמצעותו של סטורס, תוך שציון כי הפטריארך ברלסינה הוא איש חם מזג אך לא רשע, ולא ינצל תעמולה מסוג הפרטיכלים

¹⁶ המזכיר הראשי בפועל ליו"ר ההנהלה הציונית לארץ ישראל, 19.1.26, ג"ו.

¹⁷ ג'. שקבורו (איש משרד המושבות) למזכיר ההנהלה הציונית, 26.1.26. סטיין הודיע לקיש (22.2.26, ג"ו) על החלטתה של ממשלת בריטניה בעניין זה לאחר התיעוצות בין משרד המושבות למשרד החוץ. הוא דיווח, כי הציע לבריטים פעולה בלתי ישירה, שכן עלול להיפגע אינטרס בריטי – על ידי סיכון הגבול בין מצרים לארץ ישראל. סטיין ביקש מקיש לברר, בקשר לספר, אם פורסמה בבירות מהדורה נוספת, כפי שצויין ברקבי צ'קוין; ר' סטיין לקיש, 28.1.26, ג"ו. הוברר אח"כ כי העותקים שהופצו בבירות הודפסו בקהיר ולא בסוריה; ר' קיש לסטיין, 17.2.26, ג"ו.

¹⁸ א. מילס להנהלה הציונית לא"י, 25.3.26, ג"ו.

¹⁹ סטיין לקיש, 2.2.26, ג"ו.

²⁰ ראה סטיין ללאטס, 4,3,26, ג"ו. דאנטה לאטס (1876–1965), מחלוציה של הציונות באיטליה ועורך עיתונים יהודים, סופר ומתרגם, סייע בתחומים רבים להנהלה הציונית במגעים עם הותיקן.

²¹ רמתו של רקבי צ'קוין אכן היתה נמוכה למדי, בדומה ליתר העיתונים הערביים בארץ בעת ההיא.

²² ברלסינה מתואר בידי וייצמן (מסה ומעש, עמ' 281), כמתנגד חריף לציונות עוד ב-1921, בעיקר משום שראה את הציונים כאחראים להסדר שאינו מניח את הדעת בעניין המקומות הקדושים. סטורס בזכרונות (חלק ג', עמ' 639), מתארו כיחשמן תקיף וגלוי לב שהוד הגדולה היה נסוך על קומתו הרמה, ואשר זכה להצלחה מרובה ברומי. קיש, ביומן ארץ-ישראל, רישום מיום 1.3.24, עמ' 317 מספר שנמנע להיפגש עמו עד מארס 1924 'מחמת שהוא ידוע כצורך ישראל'. ר' גם יצחק מינרבי, 'הואטיקאן והציונות – העמדה כלפי הציונות עד סוף מלחמת העולם הראשונה', מולד ד (כ"ז), חוברת 19–20 (230–229), עמ' 139–147, העומד (עמ' 149) על יחסיו המתוחים של הרברט סמואל עם ברלסינה, שנגרמו אולי מחמת רצונו של הפטריארך להילחם בציונות כדי להגן על הנצרות. ברלסינה הגיע ארצה, אגב, עוד ב-1918 (שם, עמ' 145).



בידיעה שמזוייפים הם, אם גם ידוע שפעל נגד היהודים בעבר.²³ רובינסון עצמו הסכים להביא את העניין לידיעת הכס הקדוש.²⁴

בפנייתו ללאטס הדגיש סטיין את הפתעתה של ההנהלה הציונית מאימוץ הפרטיכלים על ידי הפטריארכיה הלטינית, תוך המלצה עליהם ברקִיב צֶהִיִן לציבור הערבי, וביקשו להשיג את הסתייגות הכס הקדוש מ'ניסיון מבישי' לעורר שנאה גזעית בארץ ישראל באמצעות מסמך שזיפו כבר נחשף ב'טיימס' הלונדוני. לאטס ניסה להפעיל את חוגי הוטיקן כדי להשיג פרסום באיבזרווטורה רומאנו', שופרו של הוטיקן, בדבר זיופם של הפרטיכלים, ופנייה מרומא אל מערכת רִקִיב צֶהִיִן לפרסום התנצלות. לשם כך ביקש מן ההנהלה בלונדון, כי תשיג התערבות משרד החוץ הבריטי באמצעות נציגו בוטיקן.²⁵ לאטס קיווה, כי מאמציו ישאו פרי. ביוני 1926 אף הודיע ללונדון, כי שוחח עם שני כמרים המקורבים לכס הקדוש על כך; ואולם, כל מחאה רשמית מצד הכס הקדוש לא באה.²⁶ בצד זאת, ניסתה ההנהלה בלונדון להפעיל אף את ד"ר ויקטור יעקבסון, נציגה ליד חבר הלאומים בג'נווה, וקשריו שלו בחוגי הכנסיה.²⁷

בארץ התריע קיש בפני המזכיר הראשי על התרחבות הפצתו של תרגום הפרטיכלים. פֶלֶסְטִין, העיתון היפואי, פרסם ב-9.3.26 מודעה בדבר מכירת הספר במשרדו בירושלים. 'להפצת תעודה זו (שהממשלה, כך כתב קיש, יודעת כי היתה זיוף) במאורגן בין האוכלוסין הערבים בארץ ישראל, יכולה להיות רק מטרה אחת, הסתה...'. כן הטעים, כי לממשלה נודע על התרגום עוד בינואר, לפני שהגיעה המהדורה לארץ (כך שיכלה לפעול) ודרש כי תלחץ גם על הכס הקדוש, שאם לא כן יוצר רושם, כאילו מסכימה הכנסיה לזיוף.²⁸ ממשלת ארץ ישראל לא עשתה, בסופו של דבר, איזה מעשה שהוא לתיקון החקיקה או לאיסור הפצתם של הפרטיכלים בארץ, והציונים קבלו על כך, תוך ביקורת על ההסבר, שאם בבריטניה פורסמו, אין מקום לאסרם בארץ: 'ההבחנה בין פרסום באנגליה ובארץ ישראל ברורה מכפי שהיא צורך להדגישה', כתב סטיין; 'קשה להאמין שלא יינקטו צעדים אם יופץ בארץ ישראל זיוף הנוגע לדת המוסלמית והנוצרית והמיועד לעורר שנאה גזעית בלבד'.²⁹ הגם שקיש לא היה מעוניין במתן פומבי לעניין כולו, דרש – כהצעת לונדון – נקיטת צעדים נגד מפיצי הספר, אלא אם כן לא תתאפשר בדיקת ההפצה, ואזי, לדאוג כי המשטרה הארצישראלית תנסה לאסור הפצה תוך מתן פרסום לאופי הזיוף.³⁰

ואולם סטורס פעל כנראה אישית בחוגי הכנסיה, ובאמצעותו נעשתה פניה אל הבישוף קינס, כפי שהמליץ האב רובינסון. קינס כתב לסטורס, כי אינו מסכים להצעתו לתיקון הנזק שנגרם על ידי השפעת המאמר על קוראים בורים, אך קבע כי אין להכניס לעיתון דברים שניתן

²³ בניגוד לכך ראה דעת סטורס בעניין זה, קיש לסטיין, 20.5.26, ג"ו.

²⁴ קיש לסטיין, 10.2.26, ג"ו.

²⁵ לאטס להנהלה בלונדון, 4.3.26, ג"ו. כאמור לא נטה משרד המושבות הבריטי, בעקבות פנייה קודמת, לפעול במצרים בענין זה (הע' 1 לעיל); ראה גם סטיין ללאטס, 7.4.26, ג"ו. לעמדתו העוינת של הוטיקן כלפי המפעל הציוני בא"י, ר' מאמרו של מינרבי הנזכר בהערה 22.

²⁶ אידר ללאטס, 22.6.26, ג"ו.

²⁷ סטיין לקיש, 8.3.26, ג"ו. סטיין ליעקבסון, 8.4.26, שם.

²⁸ קיש לסטיין, 10.3.26, ג"ו.

²⁹ סטיין לקיש, 22.3.26, ג"ו. סטיין קבל על כך, שבשעתו – ב-1924 – ננקטו הליכים משפטיים נגד העיתון 'דואר היום' בקשר לרמיזות שפרסם נגד הנצרות – ואילו עתה אין תגובה על מעשה חמור בהרבה.

³⁰ קיש לברודהארסט, מנהל מחלקת החקירות במשטרה, 24.3.26, ג"ו.



לראותם כי 'unreasonably offensive to the Jews'. ניסוח זה לא נראה לציונים, מטבעם של דברים, כמספק – שכן לכאורה השתמע ממנו כי מותר עלבון בתנאים מסויימים, 'באורח סביר'; הם חפצו כי להסתייגות יינתן ביטוי פומבי, ועמדו על כך, בלא הצלחה, לפי שמאמצי סטורס, אשר עשה כמיטב יכולתו, לא עלו יפה.³¹ סטורס הודיע לקיש, כי נכשל נסיונו להשיג הודאה מפורשת ברקוב צ'היון בכזב שבפרטיכלים. נאמר לו, כי 'לעולם לא יושג פרסומה של הצהרה רשמית זו'. סטורס התרשם, כי את יחסן הנוקשה של רשויות הפטריארכיה בקשר לנסיגה מן הכזב ניתן להבין רק בהנחה, שהפטריארכ ברלסינה עצמו מאשר את השימוש בפרטיכלים לתעמולה אנטי ציונית.³² ניסיון נוסף ללחוץ על חוגי הכס הקדוש נעשה בלונדון, באמצעות האב האיטלקי סאקטי (Sachetti), נזיר סילזיאני מארץ ישראל בנמצא בעת ההיא בבריטניה והיה זקוק לעזרת הציונים. הטעם לנכונותו של האב לסייע היה נעוץ גם בכך, שהוא לא היה תלוי בעבודתו בירושלים בפטריארכ הלטיני, אלא במוסד-האם הסילזיאני באיטליה, ולפיכך קיים מסדרו יחסים טובים עם היהודים.³³ האב העביר בדרך חשאית מכתב מאת ההנהלה הציונית בלונדון לידי הקרדינל גספרי, מזכיר החוץ של הותיקן, שאישר קבלתו במכתב לסטיין.³⁴ ואולם, גם בעקבות שיחתו של סאקטי עם גספרי לא היו הציונים אופטימיים באשר לסיכוייהם להשיג נסיגה פומבית מן האמור במאמר, שכן 'הפטריארכ הוא ג'ינטלמן נוקשה ועיקש ביותר ואיש אינו אוהב לתקפו בפומבי'.³⁵ אחר הדברים האלה שכך, כנראה, עניין הפרטיכלים בארץ למשך שנים אחדות. קיש אף אינו מזכירו ביומן ארץ-ישראלי שלו. ספרות אנטי-יהודית מסוגם, אמנם, הופיעה במסגרת הכללית של התעמולה האנטי-ציונית בעיתונות הערבית. בשלהי 1926 שוב דווח על ספר אנטי ציוני שהופיע במצרים, פרי עטו של עורך העתון אל-סַיאסָה, ושמו 'תולדות האגודות הסודיות והתנועות ההרסניות' (תַאֲרִיחֵי אֵל-גִ'מַאעַת אֵל-סַרִיָה וְאֵל-חַרְכַּפַּת אֵל-הַדַּאמָה).³⁶ לאחר תקרית הכותל ביום הכיפורים תרפ"ט (1928) הופיעו שוב ידיעות על השימוש בפרטיכלים. בישיבת הוועד הלאומי לאחר התקרית, ב-16.10.28, סיפר קיש על הפצת קטעים מן הפרטיכלים בידי המופתי וסיעתו, בביטאון המועצה המוסלמית העליונה, וזאת במסגרת תעמולת המופתי בדבר רצון היהודים לכבוש את מסגד עומר. היה זה אחד מנושאי התעמולה העיקריים שבלטו באותה שנה, תרפ"ט, שנת ההידרדרות בסכסוך. קיש סיפר כי פנה להנהלה בלונדון וביקשה להתלונן במשרד המושבות כנגד התופעה המדאיגה.³⁷

³¹ סטיין למזכיר ההנהלה בירושלים, 16.4.26, ג"ו; ההנהלה בא"י לפלוני (סטורס?), 11.5.26, ג"ו, המדגישה דרישה להצהרה מפורשת מאת הכס הקדוש.

³² קיש לסטיין, 20.5.26, ג"ו.

³³ שם. אמנם, ישנה כפיפות פורמלית בין המנזרים הקתוליים השונים לפטריארכיה הלטינית, אך עיקר קשריהם הוא עם מנזרי האב באירופה.

³⁴ סאקטי לסטיין, 8.5.26, ג"ו, בעקבות מכתב של סטיין מ-8.5.26, ג"ו. כיוון שרצה סאקטי, כי חלקו בעניין יישמר בסודיות מלאה לא יכול היה להעביר לותיקן מכתב המופנה אליו, ולפיכך ביקש מכתב אחר. ראה גם סטיין לסאקטי, 31.5.26, ג"ו, המאשר קבלת מכתבו של גספרי. על פגישות גספרי עם סטורס בשנות כהונתו ראה סטורס, זכרונות, חלק ג', עמ' 688; על פגישת גספרי עם וייצמן – מסה ומעש, ע"ע 281–282.

³⁵ אידר ללאטס, 22.6.26, ג"ו.

³⁶ ראה י' בן חנניה, 'ספר אנטי יהודי במצרים', הארץ, 29.12.26.

³⁷ פרטיכל אסיפת הוועד הלאומי, 16.10.28, הארכיון הציוני המרכזי, J 1/7232.



באותה שנה כנראה גם הופצו הפרטיכלים באנגלית, בין חיילים בריטים בארץ, בימי מאורעות אב תרפ"ט. ביומנו מיום 15.9.29 כתב קיש: 'היום נודע לי המקרה הזה, המעיד על ארסיותה של תעמולת האיבה נגדנו. הד"ר (שאל) אדלר, מן האוניברסיטה העברית, נכנס לבית בעל-הבית שלו, ערבי נוצרי, ומצא אצלו העתקה אנגלית של "הפרטיכלים של זקני ציון". כשהביע את תמהונו על כך, אמר בעל הבית, כי הספר לא היה ספרו, אלא נשלח לו, והוסיף כי מחלקים העתקות בין הצבא'.³⁸

סיכום

הדברים שהובאו לעיל, יש בהם כדי ללמד כי ראשית השימוש בפרטיכלים בסכסוך היתה בידי נוצרים; גם התרגום הראשון לערבית נעשה בידי כומר, שטען בהקדמתו כי עשהו מחמת פגיעתם של היהודים במשיח. הפרסום בעיתונות ניתן בבטאונה של הפטריארכיה הלטינית; ונעשו נסיונות להפצה בין חיילים בריטים ככר פוטנציאלי לאנטישמיות – מ-1918, בצבא הצאר, ועד 1929 – בארץ ישראל. בפרשה עצמה יש משום אילוסטרציה לשיטת הפעולה הציונית, ששורשיה עמוקים בתולדות הגלות, ואף בתקופה שקדמה למדינה שימשה באורח אינטנסיווי, ולא נזנחה עד עתה – השתדלנות. אין מונח זה משמש כאן כשם גנאי, כי אם כציון לדרך הפעולה של לחץ יהודי באמצעות קשרים המוליכים מארץ ישראל ללונדון, לרומא ולארצות אחרות.

יושם אל לב, כי המאמץ להשיג הודאה קתולית בכזב שבפרטיכלים נעשה עוד לפני שהפכו אלה לכלי תעמולה בידי הנאצים; וינדהם זידס חזה – בדבריו לויצמן – את הצרות שעלולים הפרטיכלים להמיט על ראש היהודים. אין קל מלהחדיר בהמון, שזרעי שנאת יהודים כבר נזרעו בו, את הרעיונות שבפרטיכלים. לא בכדי נלחמו בהם היהודים בראשית שלטון הנאצים גם בערכאות המשפט – משפט ברן ב-1934 – בתקופה שעדיין האמינו בכוחן של מערכות משפטיות לפתור בעיות מעין זו. והלא גם ראשית הטיפול בפרשה שתיארנו בארץ ישראל ובלונדון היתה בהיבט משפטי. אולי היה העניין כולו נותר בגדר אפיזודה, אילמלא הפכו 'הפרטיכלים של זקני ציון', ברבות השנים, לאחד הספרים הפופולריים בספרות הרחבה של הסכסוך בצד הערבי, ומשימוש נוצרי עברו לניצול נרחב גם בידי המוסלמים. אחת ההוכחות העיקריות שהביא יהושפט הרכבי להיווצרות מה שהוא מכנה 'אנטישמיות ערבית' היא הפרטיכלים;³⁹ והשימוש בהם החל עוד למעלה ממחצית היובל לפני שהתרחב ליריעה גדולה, מאז 1948.

חזרה לתוכן העניינים

³⁸ קיש, יומן ארץ ישראלי, רישום מיום 15.9.29, עמ' 295 (הדגשה במקור).

³⁹ ראה הערה 3 לעיל. ראה גם יי הרכבי, 'האנטישמיות הערבית', בתוך בין ישראל לערב (ת"א, תשכ"ט) ע"ע 39–60 (בעיקר ע"ע 41–42); 'קצת חשבון נפש על האנטישמיות הערבית', שם, ע"ע 61–77 (ובעיקר 62–66).



ביכורי מחקר

המג'לס הראשון בכוית (1921): דמוקרטיה במזרח התיכון?

ערן סגל*

סוגיית הדמוקרטיה בעולם הערבי התחדדה ביתר שאת בעקבות כיבוש עיראק ושוב נשאלת השאלה האם תיתכן דמוקרטיה במזרח התיכון. בהקשר הכויתי, מתן זכויות ההצבעה לנשים במאי 2005 משך תשומת לב מיוחדת. בעוד ניתוח היסטורי הוא אמנם הדרך המתאימה לבחינה מעמיקה של תהליכי דמוקרטיזציה, יהיה זה מדויק יותר לבדוק דווקא שאלות של ייצוגיות ותהליכי קבלת החלטות שאינם בהכרח מערביים, מאשר לחפש מאפיינים דמוקרטיים בחברות המבוססות לרוב על מסורות שבטיות ואסלאמיות.

מטרת רשימה זו היא לבחון את אירועי שנת 1921 בכוית כדוגמה להתפתחות השיח הפנימי בחברה הכויתית בנוגע לתהליכי קבלת ההחלטות. את המאבק שהתפתח ניתן לייחס להשפעות חיצוניות, אך במהותו הוא חלק ממאבק פוליטי-כלכלי בין אליטות ונשען על מסורות שבטיות. האירועים הללו הם בבחינת אינדיקציה לקיומם של מאבקים על ייצוגיות פוליטית גם בחברה האסלאמית המודרנית.

דפוס מרכזי של התייעצות בחברות מזרח תיכוניות, אשר מעוגן ביסודות המסורת השבטית ואומץ על ידי המסורת האסלאמית, הוא המג'לס (מועצה). המועצה היוותה כלי חשוב במיוחד במסורת השבטית, בה השותפות בתהליך קבלת ההחלטות הייתה משמעותית. החברה השבטית פעלה על יסוד של הסכמה: יכולתו של השליט לקבל החלטות תלויה בהסכמה רחבה, ולכן הוא לעתים נדרש לנקוט אמצעי שכנוע, הפעלת לחצים והתפשרות כחלק מתהליך התייעצות. המועצה הייתה ביסודה גוף לא פורמלי. אמנם השליטים נהגו לערוך כינוסים קבועים, בעיקר לצורכי משפט, אך לא הייתה בהם כל אפשרות להשפיע על תהליכי קבלת ההחלטות. בנוסף, גם אישים מרכזיים בחברה השבטית נהגו לערוך כינוסים (דינאניה) לעריכת התייעצויות על מנת לגבש עמדות ביחס לנושאים שונים, פרקטיקה נפוצה שהיתה מקובלת במיוחד בכוית.

בסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 הישויות השבטיות (Chiefdoms) במזרח התיכון ובמיוחד בחצי האי ערב עברו תהליך המכונה כינון מדינה (State Formation). התהליך חולל שינוי במאזן הכוחות בין השליט למוקדי הכוח המרכזיים בחברה, באשר התחזקותו של הראשון באה בהכרח על חשבונם של האחרונים; ככל שהשליט הפך ריכוזי יותר הוא חש פחות צורך או חובה להתייעץ בתהליך קבלת ההחלטות.

בשלהי המאה ה-17 קבוצת משפחות אשר נקראו בשם הכולל עֶתוּב היגרה ממרכז חצי האי ערב אל הפינה הצפון מערבית של המפרץ הפרסי, והקימה את הישות השבטית הכויתית

* ערן סגל מהחוג להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטת חיפה כותב את עבודת הדוקטור שלו על יחסי סוחרים ושליטים בכוית (1840—1940), בהדרכתם של פרופ' גד גילבר ופרופ' יוסף נבו מאוניברסיטת חיפה ופרופ' יוסף קוסטינר מאוניברסיטת תל אביב.



שהתבססה בעיקר על מסחר ושליית פנינים. בהדרגה הפכה כוית לצומת מרכזי, בעיקר בין חצי האי ערב להודו. היות שבמשפחות בני עֶתוֹב לא היתה משפחה מרכזית נוצרה הנהגה משולשת המורכבת מהמשפחות החשובות – אל-ח'ליפה, אל-צבאח ואל-ג'להימה), אשר חילקו ביניהן את האחריות על התחומים החשובים (בטחון, מנהל וענייני הים – בהתאמה).¹ בהדרגה צברה משפחת אל-צבאח השפעה רבה וריכזה את השלטון בידיה, אם כי היא המשיכה לשלוט בסיוע ההתייעצות שמאפיינת חברות שבטיות. במאה ה-19 גברה עוצמתה בעקבות רכישת מטעים נרחבים של תמרים באזור חצי האי פֶאוּ (בשפך הפורה של השט אל-עֶרֶב).

העצמאות הכלכלית הזו הובילה ליותר עצמאות פוליטית, אך השינוי המרכזי במאזן הכוחות הפנימיים נקבע על ידי מֶבֶאֶרְכַּ אֶל-צֶבֶאֶח (שלט בשנים 1896—1915), השליט היחיד בתולדות כוית אשר תפס את השלטון בכוח לאחר שרצח את אחיו. מבארך ניצל את מעמדו ליצור שלטון אוטוקרטי למדי תוך הפרת מאזן הכוחות הפנימי וביטולם המעשי של מנגנוני ההתייעצות, הן בתוך משפחת אל-צבאח והן עם נכבדי החברה הכויתית.

בשנת 1910 החלה לבוא לידי ביטוי מחאת הסוחרים שאיבדו מהשפעתם. בתום עונת שליית הפנינים באותה שנה נשארו שלושת סוחרי הפנינים הגדולים ביותר (הלאל אל-מטירי, שְמֶלֶאן בן עלי אל-סִיף ואבראהים אל-מֶצִ'יף) באזור בחרין ולא חזרו לכוית, בתגובה לכוונת מבארך לצאת למסע צבאי נגד שבטי האזור (עם זאת הם הותירו את משפחותיהם בכוית, כך שמחאתם תוכננה מראש להיות מוגבלת). צעד חריג זה היה לשלב מרכזי בהתגבשות האופוזיציה הפנימית. מבארך, אשר הבין את חומרת האירוע ואת נזקיו הפוטנציאליים, שלח שתי משלחות כדי לשכנע את הסוחרים לחזור. שני האחרונים התרצו עד מהרה, אולם מבארך היה צריך להגיע באופן אישי לבחרין כדי לפייס את הלאל אל-מטירי. פרטי האירוע לא ברורים מהמקורות הקיימים, ובמיוחד לא הויתורים שמבארך נאלץ לעשות לסוחרים כדי לרצותם. מכל מקום, האלמנט החשוב הוא המשך שיתוף הפעולה בין השלושה, אשר נותרו בעלי השפעה רבה ואף היוו חלק מרכזי במועצה שהוקמה בשנת 1921.

ב-3 בספטמבר 1918 שוחח חֶמֶד אל-צֶקֶר, אשר עתיד לעמוד בראש המועצה, עם קפטן דניאל מקולום (McCullum), העוזר לנציג הבריטי (Political Agent) בכוית. חמד הביע את כעס הרב של האנשים על מדיניותו של סאלם (בנו של מבארך, שלט 1917—1921)² והציע מועמדים להחליפו, תוך שהוא מביע רצון כי הבריטים ימנו שר (Minister) בריטי לצד השליט וכן ימנו או יאשרו מועצה שיתנחה' אותו. חמד הציע שהמועצה תורכב מארבעה כויתים (כלומר סונים), שני פרסים (שיעים), יהודי וכן נציג או שניים לשאר הקהילה (כנראה שהכוונה לנציגי שבטים). בהצעתו הודגש הצורך בעשיית צדק במנגנונים המשפטיים (administration of justice) והמיסוי הלא הוגן שפוגע באינטרסים של הסוחרים.

¹ תיאור זה נחשב למקובל אך הוא נעדר ביסוס. לענייננו, עם זאת, אין חשיבות לשאלה האם תהליך זה אכן התרחש או שמדובר במסורת מדומיית, מכיוון שבכל הנוגע לאוכלוסיה המקומית מדובר בתפיסה מושרשת ומוסכמת.

² יש לציין שחמד אל-צֶקֶר לא מזוהה במסמך הבריטי ומכונה X. רק כאשר הועלה רעיון המועצה בשנת 1921 הוזכרה השיחה ונחשפה זהותו. יש להניח שזה היה התנאי שלו, שהרי חשיפת הדברים בתקופת סאלם היתה עלולה לעלות לו בחיי.



הצעתו של חמד מעלה מספר שאלות. ראשית, לא ברור את מי בדיוק ייצג חמד בעצם הפניה אל הבריטים, אך העובדה שהוא זה שמונה לבסוף לראש המועצה שתוקם בשנת 1921 מצביעה על מידת השפעתו. שנית, רעיון החלפתו של סאלם נראה מוגזם למדי, ויש יסוד לטענה כי מקולום הוא שיזם אותו מאחר שזה היה אינטרס בריטי באותה תקופה.³ שלישית, רעיון השר הבריטי מזכיר את המצב במצרים. אולם הדבר לא בהכרח מעיד כי מקולום ישתל את הרעיון בדברי חמד מאחר שעיתונים ממצרים נקראו תדיר בכוית. מכל מקום, רעיון זה לא הוזכר עוד ומעולם לא מומש. רביעית, ההרכב הייצוגי של המועצה משקף רעיונות מערביים לכאורה, המתאימים לעידן שאחרי המלחמה ברוח 'ארבע עשרה הנקודות' של וילסון. מנגד יש לזכור שרעיונות ברוח זו הופיעו אצל הוגים מן הזרם הימודרניסטי באסלאם ובמיוחד אצל כשיד כ'צ'א.⁴ מוזרה גם הכללתו של נציג יהודי; למרות שהיו לפחות שתי משפחות סוחרים יהודיות בכוית, הן לא היו פעילות מבחינה פוליטית. בסופו של דבר המועצה שהוקמה בשנת 1921 הורכבה ממוסלמים סונים בלבד.

מההצעה עולה כי הסוחרים ביקשו שלטון לא שרירותי אשר יאפשר להם לפעול באופן חופשי ובכך יסייע לפעילותם הכלכלית. בסופו של דבר, הרעיון לא הבשיל מכיוון שבאותו שלב הסוחרים לא היו מוכנים להסתכן בהצגת דרישה כזו לשליט. יחד עם זאת, יש להניח שבחברה בעלת אליטה מצומצמת נודעו הדברים והרעיון המשיך להתגלגל עד אשר ימצא לו עיתוי נוח יותר. ב-23 בפברואר 1921 מת סאלם. באותו הזמן אחמד אל-ג'אבר, יורש העצר, שהה אצל השליט הסעודי אבן סעוד על מנת למצוא פשרה בסכסוך שהחריף בין הצדדים. למחרת התכנסו מספר סוחרים בד'נאניה שערך נאצר אל-בדר, סוחר בעל השפעה, והחליטו להציג את הדרישה להקמת מועצה לצד השליט החדש. הרעיונות הועלו על הכתב ונמסרו לבני משפחת אל-צבאח, כדלהלן:

אנו החתומים על מסמך זה הסכמנו על הסעיפים הללו:

1. פשרה (אֶצְלָאח) בין משפחת אל-צבאח כדי שלא יהיה סכסוך במינוי השליט.
2. המועמדים לעניין זה הם אחמד אל-ג'אבר, חמד אל-מבארכ ועבדאללה אל-סאלם.
3. נקבל כל מועמד מהשלושה בהתאם לאישור הממשלה [הבריטית].
4. הנבחר יהיה ראש המועצה המייעצת (מְגִ'לַס אל-שוּרָא).⁵
5. ייבחר מספר קבוע ממשפחת אל-צבאח והאנשים (אל-אֶהְאֵלִי).⁶

³ מכתב שנמסר לסאלם מהבריטים ב-4.7.1918 תומך באפשרות זו.

⁴ רעיונות הנהציה (התחיה) הערבית משלהי המאה ה-19 החלו לקנות אחיזה רבה בכוית – וגם התנגדות עזה. ביקורו של רשיד רצ'א בכוית בשנת 1912 סימל שיא של מאבק בין תומכיו הרפורמיסטים לבין מתנגדיו.

⁵ יש לציין כי בהיסטוריוגרפיה הכויתית המאוחרת המועצה כונתה בדרך כלל אל-מְגִ'לַס אל-אֶסְתִּישְאָרִי (המועצה המייעצת), זאת כדי להבדילה מהמועצה שהוקמה ב-1938. מכל מקום, במקורות בני זמנה נקראה המועצה של 1921 מְגִ'לַס אל-שוּרָא, כשמה של המועצה שהקים החילוף עמר בראשית האסלאם ונועדה להכריע בשאלת ירושת החילופות. שם זה הוא אינדיקציה מעניינת לחשיבות המועצה בעיני הקהילה ויכול להסביר גם את הסתייגות השליטים ממנה.

⁶ India Office Records (London), R/15/5/180, Political, Kuwait to High Commissioner, Baghdad, 26.2.1921.



ב-24 במרץ 1921 אחמד שב לכוית וזכה להסכמת משפחתו כי ימונה לשליט. המשפחה יידעה אותו על העצומה שהגישו הסוחרים. למחרת הוא נפגש עם נציגים, שלא זוהו בשם, אשר גם הם הביעו את הסכמתם למינויו על פי המסורת המקובלת (טקס הבִּיָּעָה, שבועת האמונים לשליט). אחמד הודיע להם שאין בכוונתו לנקוט אף צעד מבלי להיוועץ בהם קודם וכי יקבל כל מי שירצה לדון עמו. בכך קיווה למעשה לעקר את רעיון המועצה הקבועה מתוכנה, אך הסוחרים לא שוכנעו. לא ברור מהו התהליך שהוביל לכך, אך כעבור יומיים נחתם ההסכם הבא בין הצדדים:

אלה הדברים שהסכימו עליהם אחמד אל-ג'אבר וקהילתו ב-16 ברג'ב 1336 [27 במרץ 1921]:

1. פסקי הדין (אל-אֶחְפָּאם) לגבי הנתינים ב[נושאים] עסקיים ופליליים (מַעֲמָלָאֵת וּגְ'נָאֵיָאֵת) [יתבצעו] על בסיס השריעה (עלא חֶכְם אל-שֶׁרַע אל-שֶׁרִיף).
2. אם יטען המפסיד שפסק הדין מנוגד לשריעה, יכתבו טענות הטוען והנטען ופסיקת הקאצ'י, וימסרו לעלמא ומה שיחליטו עליו הוא פסק הדין שיבוצע.
3. אם יעדיפו המתדיינים [לפנות] לכל אדם שיהיה הבורר ביניהם, הפשרה תקפה.
4. [קיום] התייעצות בענייני הפנים והחוץ אשר יש להם קשר לעיר, כדי לקדם את האינטרס שלה או להסיר קלקוליה (רֶפֶע מִפְּאֶסְד) או [לשם שמירת] הסדר הטוב (חֶסֶן נְט'אֵם).
5. כל מי שיש לו רעיון שיש בו תועלת דתית או חומרית לארץ ולתושביה, יציג אותה בפני השליט [אשר] יתייעץ עם הקהילה ואם יראו שהיא טובה יבצע אותה.⁷

ניתן לראות שההסכם מאגד בתוכו את שלל האינטרסים השונים שהביאו להקמת המועצה: תביעות בעלות אופי דתי לצד מאפיינים שבטיים של התייעצות הפתוחה לכל, וכן אינטרסים מסחריים שונים ופתרון בעיות חברתיות. מעיון במסמך ניתן לראות כי ההסכם אינו בא ליצור מועצה קבועה. יחד עם זאת, בהעדר כל הסכם נוסף המוזכר במקורות ניתן להניח שהושגו הסכמות בעל פה אשר אפשרו את הקמתה של מועצה בת שנים-עשר חברים. אזכור השֶׁרִיָּעָה (ההלכה האסלאמית) בפתח המסמך אינו אקט הצהרתי או סימבולי; היא אמורה לשמש כלי מרכזי בידי הסוחרים למניעת שרירותיות של השליט כלפיהם, מכיוון שיש בחוקיה הצבת מגבלות לכוחו על פי עקרונות של צדק ויושר. שמירה על כללי השֶׁרִיָּעָה אמורה לספק את הביטחון ההכרחי לפיתוח יזמות כלכלית, ומכאן עולה חשיבות מינוי הקאצ'י (שופט) אשר אמור לפקח על כך. ניתן לראות שהמסמך הראשוני שהוגש למשפחת אל-צבאח שיקף את עצם קיומה של מחאה על דרכי השלטון, ואילו במסמך השני מתגלות כבר הבעיות שהובילו לדרישה להקמת המועצה.

⁷ *ibid*, 1.4.1921. יש לציין כי במקורות ישנם שני נוסחים בערבית אך השוני ביניהם איננו משמעותי.



מהמקורות עולה כי לא התקיים כל תהליך בחירה מסודר ואין כל מידע כיצד הוחלט מי יהיו החברים במועצה.⁸ כל חברי המועצה היו סונים בני 11 המשפחות החשובות בכותר; שניים היו אנשי דת (עלמא) והשאר סוחרים או בני משפחות חשובות בעיר.

מלבד ההסכמים ודרך בחירת חברי המועצה הרי שגם באשר לעצם התכנסויות המועצה ישנה אי בהירות. היא נובעת בעיקר מהעובדה שבשל התמוססותה המהירה, ישנו קושי להבין האם התכנסו חבריה או שמא היה זה המשך ישיר לנוהג המועצה הבלתי פורמלית הקיים. המקורות הצביעו על כחודשיים של כינוסים, כלומר בחודשים אפריל ומאי 1921, עד אשר חדלה המועצה מלהתקיים בפועל מבלי שהוכרז על ביטולה.

הודגש במקורות כי חברי המועצה נהגו כפרטים בודדים וסרבו לקבל החלטות גם כשהיה להם רוב, ובנוסף התרבו סכסוכים ביניהם ובינם לבין משפחת אל-צבאח. בין היתר התגלע סכסוך בין אל-נקיב לחלק מחברי משפחת אל-צבאח, מה שהביא להחרמת הישיבות על ידי חלק מהחברים. לאחר זמן מה הגיע מכתב לידי גיימס מור (More), הנציג הבריטי, אשר תקף בחריפות את פעילות המועצה. מור העביר את המכתב לשליט אחמד אל-ג'אבר אשר הציג זאת בפני המועצה. החברים הזועמים היפנו אצבע מאשימה כלפי עבד אל-עזיז אל-רשיד. אל-ג'אבר החליט שלא להשתמש במכתב אך חדל בפועל לשתף פעולה עם המועצה, עד שגרם לייאוש בקרב חבריה אשר הפסיקו להיפגש.

האשמת אל-רשיד במעשה הגיונית למדי על רקע כוונת המועצה למנות את מתנגדו העיקרי לקאצ'י, וניתן אף להניח שחברי המועצה חשו כי אל-ג'אבר, אשר אל-רשיד מקורב אליו, הוא המפעיל אותו מאחורי הקלעים כדי להביא לפיזור המועצה. אמנם ניתן לטעון כי הסכסוכים האישיים הם שהובילו לסיום פעילות המועצה, אך השתקפו שם מורכבויות הנובעות ממחלוקת אידיאולוגית ותרבותית רחבה. יש גם להזכיר כי התייחסותו של אל-רשיד עצמו למועצה, בה היה חבר חשוב, היא מאוד מעורפלת. בספרו, שפורסם כחמש שנים לאחר האירועים, הוא העדיף שלא לפרט יתר על המידה, וייתכן אף שצונזר.

מועצת 1921 הגיעה אל קיצה עוד בטרם החלה לפעול באופן ממשי, ועל כן ישנו קושי רב בהערכת הסיבות שהביאו לפירוקה. מהותה של המועצה שהוקמה היתה בהגבלת כוחו של השליט וזאת באמצעות הענקת סמכות ייעוץ רשמית לחבריה המייצגים, לפחות לכאורה, את מגוון האינטרסים ומוקדי הכוח בחברה. ראשי הקהילה שאפו לקבל חזרה (על פי תפיסתם) את ההשפעה שהיתה לראשי הקהילה במג'לס המסורתי של הישות השבטית בחצי האי ערב. מבחינה זו המועצה היוותה ריאקציה מאוחרת אשר קיבלה הזדמנות בדמות היעדרותו של אחמד אל-ג'אבר.

יש לראות את המועצה גם כחלק מתהליך כינון המדינה. התהליך שהוא בימי מבארק הביא ליצירת משטר ריכוזי ולמאבק של מוקדי הכוח בחברה מול השליט. התגבשותה של האליטה הכונית לאופוזיציה התרחשה בהדרגה, ואת ניצני התהליך שהוביל להקמת המועצה

⁸ חברי המועצה: חמד אל-צ'קר (ראש המועצה), יוסף בן עיסא אל-קנאעי (סגנו), עבד אל-עזיז אל-רשיד, אחמד אל-פקד אל-ח'אלד, משעאן אל-ח'ציר אל-ח'אלד, מרזוק דאוד אל-בדר, אל-סיד עבד אל-רחמן אל-ח'ילף אל-נקיב, אחמד צאלח אל-ח'מ'צ'י, ח'ליפה אל-שאהין אל-ע'יאנס, הלאל אל-מטירי, שמלאן בן עלי אל סיף ואברהים אל-מ'צ'י.



ניתן לראות בנטישת סוחרי הפנינים שמיטתה את שאיפות מבארכ. לאחר תקופת סאלם הגיעה הדרישה למועצה – שלב מתקדם הכולל חלקים נרחבים יותר בקהילה. המועצה שהוקמה היתה ניסיון לקבוע מאזן יחסים פנימי חדש, אך הוא התברר כמוקדם מדי. למרות האפיזודה הקצרה מדובר באירוע חשוב. הוא משקף את חוסר שביעות הרצון הכללית מדרך התנהלות ההנהגה. יחד עם זאת, הואיל והמשיך להתקיים פיצול גדול בקרב האנשים, דרך הפעולה הרצויה כדי ליצור את השינוי לא היתה מוסכמת, והמחלוקת היא שמנעה מהמועצה להמשיך ולפעול. באופן פרדוקסלי, התחזקות מעמדם של הסוחרים גם הדגישה את הפיצול ביניהם ומנעה גיבוש עמדות ברורות של חברי המועצה. למרות כל זאת מדובר בשלב נוסף במיסוד השפעת האליטות, תהליך שנמשך בתופעות דומות ומורכבות יותר ששיאן במועצת 1938. מעניין לציין שהדרישה להקמת מועצה זו התבססה על המסמך מ-1921 ולכן, על פי המקורות, אחמד אל-ג'אבר נאלץ להסכים. יתר על כן, אירועי מועצת 1938 והעקרונות שעוצבו בה היוו את הבסיס להקמת המוסדות הייצוגיים לאחר קבלת העצמאות (1961) ומבחינות מסוימות מלווים את החברה והפוליטיקה הכותית עד היום. ניתן אמנם לראות באירועים אלה תהליכים דמוקרטיים או פרוטו-דמוקרטיים, אך עדיף לנתחם בהקשר של מאבק דיאלקטי-סימביוטי פנימי בין קבוצות כוח על שותפות בתהליכי קבלת ההחלטות. המונחים הדמוקרטיים המערביים אינם רלוונטיים בהקשר הזה, ולכל היותר שימשו לאורך ההיסטוריה המודרנית כלי ניגוח בידי אחד הצדדים או אומצו במסגרת רטוריקה המופנית בעיקר כלפי חוץ, אז כמו גם היום.

חזרה לתוכן העניינים



ביקורת ספר

יופייה של איסטנבול נעוץ במלנכוליות שלה

רוני צירינסקי*

Orhan Pamuk, *Istanbul: Hatıralar ve Şehir*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003

Istanbul: Memories and the City, trans. Maureen Freely, New York: -

Alfred A. Knopf, 2005

באביב-קיץ 2001 חייתי לראשונה באיסטנבול. נהגתי לצעוד בה שעות ארוכות, שעות שהצטברו לימים ולשבועות, אורג את רחובותיה וסמטאותיה למרבדים כרטוגרפיים צבעוניים, טוהה סיפורים וריגושים, מתעקש להכיר פינות עלומות בתזזיתיות קדחתנית של נער מאוהב המגלה עולם חדש, עשיר וצבעוני. ידעתי היטב כי אני צועד בעקבות טיילים מערביים גדולים – אדמונד דה אמיציס (מחבר 'לב של ילד', ילד המוכר היטב לבני דורי בישראל מסדרת הטלוויזיה המצוירת 'הלב'), גוסטב פלובר (שביקש 'לעבור לאיסטנבול כדי לקנות בה עבד'), מרק טווין (המפנטז ב'תמימות מעבר לים' על היום בו העיתונים הכלכליים באמריקה ידווחו על מחירי השוק של בנות קווקזיות) ורבים אחרים. הרבה פחות טוב הכרתי אז את הטיילים המקומיים הגדולים – המשוררים, הסופרים, העיתונאים והצלמים – ואת הדרכים השונות בהן הם עצמם תפשו את עירם ותארו אותה.

התחלתי, אם כן, לחפש נתיבים להכרת עולמם של תושבי איסטנבול והאופנים השונים בהם הם עצמם חווים אותה. ואכן, אחת מתוצאות שיטטיי האינסופיים בעיר הייתה תערוכת הצילום 'אנשי המשקלים' שהצגתי בשנה שלאחר מכן באוניברסיטת הרוורד (ומאוחר יותר גם באוניברסיטת שיקגו). באמצעות כחמישים צילומים ומאמר קצר שנלווה אליהם ניסיתי לבחון את התופעה התרבותית-כלכלית המרתקת של מאות אלפי אנשים, צעירים ומבוגרים, המוציאים את לחמם משקילת עוברי-אורח ברחבי העיר (על פי רוב באמצעות משקל ביתי פשוט, אך לעתים בעזרת מאזני שקילה גדולים אותם הם גוררים עמם). התייחסתי, כמובן, לעוניים ולפגיעותם של השוקלים שהיו ברובם ילדים, זקנים, או נכים (נשים וגברים כאחד), ולניסיונם המכווץ את הלב לקבץ נדבות תוך מתן תמורה כלשהי, כך שכבודם העצמי ישמר. אולם התייחסתי גם לשורשים ההיסטוריים של התופעה ולמנהגי רחוב שונים שהתקיימו באיסטנבול העוסמאנית, ביניהם המנהג הרווח לרכוש ציפורים ברחוב ולשלחן מיד לחופשי כאקט של טוב לב, צדקה וגדולה חברתית (ישאר כמאל הרחיב על כך בספרו הנוסטלגי *Kuşlar da gitti*, 'גם הציפורים הלכו').

* רוני צירינסקי כותב את עבודת הדוקטור שלו בנושא 'כרטוגרפיה עוסמאנית, מרחב ומקום בעידן הגלובלי של המאה השש עשרה' במרכז ללימודי המזרח התיכון, במחלקה להיסטוריה של המדעים, ובתוכנית ללימודי מדע, אומנות ותקשורת באוניברסיטת הרוורד.

בניתוח התרבותי הקצר שניסיתי להציע התייחסתי גם אל המשקל כמרחב תחום המאפשר נטילת חופשה קצרה מהיום העמוס ומהרחוב הסואן; מעין סג'אדה או בימת מנפך מוגבהת מעט (הנשקלים חולצים, כמובן, את נעליהם לפני שהם עולים על המשקל) – מרחב נפרד ההופך את הנשקל לכוכב לרגע ומאפשר לו להתמקד כל כולו בפינוק עצמי הדוניסטי. התייחסתי גם לעליית המשקל, כרעיון וכמכונה, בעולם המודרני, ולמתח הנוצר בזמן השקילה הציבורית בין הישן והחדש, האנושי והממוכן, או 'הפיתוי של ימי קדם ועידן המכונה', כשם ספרו של הורסט ברדקמף. אכן, השוקל והנשקל – שניהם אנושיים – מקיימים את הדיאלוג ביניהם באמצעות המכונה שלרגליהם, וגם הצלם הכופה את עצמו על ההתרחשות עושה זאת בעזרת מכונה. התייחסתי גם לקשרים הנוצרים ברחוב בין השוקלים לבין בעלי מלאכה אחרים, לעמדות אסטרטגיות טובות יותר ופחות (ומי זוכה בהן), לאירוניה המקאברית המביאה לא אחת דווקא את פגועי הגפיים לעסוק בשקילה, ועוד ועוד. הן בכתובה הן בצילום השתדלתי להתמקד בשוקלים המפוזרים ברחבי העיר, באנשים ובאנושי, אולם שוב ושוב צצו ועלו המכונות, הרחובות, הגשרים, השווקים, המסגדים, ההיסטוריה, התרבות – העיר כולה. הניסיון להבין את אנשי המשקלים כשחקנים על הבמה האיסטנבולית, לא רק כחלק מהתפאורה, הפך עד מהרה למסע פנומנולוגי, אישי מאוד, של צילום וכתובת המרחב הבנוי, נופיו, ואנשיו; של כתיבת תפקידה של איסטנבול עצמה כשחקנית הראשית בהצגה; ושל חיפוש מתמשך אחר אסטרטגיות חמקמקות שיאפשרו להציג ולייצג עיר ומלוואה.

לכן, גם את ספרו של אורהן פאמוק, 'איסטנבול: זכרונות ועיר', יכולתי לקרוא כשיצא לאור ב-2003 רק מתוך פרספקטיבה אישית מאוד, כעוד אחד ממסעותיי הפרטיים ברחבי העיר. הספר הפך עבורי, מיד עם צאתו, לחלק מהנוף האורבני עצמו, לעוד מפה טקסטואלית של העיר, לשביל שאפשר לי חזרה נצחית – במובן הקירקגוריאני והניטשיאני, חזרה של אלתור ווריאציה – לאיסטנבול שלי (החזרה הנצחית היא תמיד גיאוגרפית בבסיסה: קירקגור מבקש לחזור לברלין). כך הפך פאמוק את זיכרונותיו הפרטיים לחלק מהזיכרון הקולקטיבי של העיר כולה, ואת העיר וזיכרונותיה לחלק משמעותי בהוויתו הספרותית; 'קונכד, נבוקוב, ניפול – הם כותבים הידועים ביכולתם להגר בין שפות, תרבויות, יבשות וציויליזציות. הדמיון שלהם הוזן מהגלות, לא משורשים אלא מחוסר שורשים. הדמיון שלי, לעומת זאת, דורש ממני להישאר באותה עיר, באותו רחוב, באותו בית, להתבונן באותו נוף. גורלה של איסטנבול הוא גורלי שלי. אני קשור לעיר הזו כי היא עשתה אותי מי שאני' (עמ' 6).

זכרונותיו של פאמוק מורכבים, לפיכך, משלושים ושבעה פרקים של הגיגים פילוסופיים, קטעי היסטוריה, ניתוחים ארכיטקטוניים, קריאה בחומרים ויזואליים וטקסטואליים, אנקדוטות מחיי העיר וביקורת חברתית ופוליטית: 'התורכיות [המודרנית]... הייתה סופה של איסטנבול הרב-תרבותית והרב-לשונית של העידן האימפריאלי. העיר התאבנה והפכה עיר מונוטונית בשחור-לבן' (עמ' 238). ולצד כל אלה – גם זיכרונות משפחתיים, ביניהם המריבות עם אחיו, לימים ההיסטוריון הכלכלי של האימפריה העוסמאנית, שֶׁקֶת פאמוק; ואישיים, כמו האהבה הראשונה לישושנה שחורה, הכינוי המומצא בו הוא משתמש במסורת משוררי הדיואן. האישי והציבורי,



העכשווי וההיסטורי, המקומי והגלובלי מתערבבים אלה באלה עד ששוב אי אפשר להפריד ביניהם.

בהתאם לגישה זו משולבים בספר מאתיים ושישה צילומי שחור-לבן, הן מהאלבום המשפחתי, הן מהארכיונים העירוניים, והן פרי עבודתם של צלמים איסטנבוליים מפורסמים (אָבָא גוֹלֶר ואחרים). הבחירה לשלב בין מילים לחומר ויזואלי איננה מקרית: הכשרתו המקצועית של פאמוק הייתה כארכיטקט דווקא והבחירה לפנות לספרות הייתה, במידה רבה, בגידה בייעוד הראשוני שהועיד לעצמו. אולם המרחב הבנוי וייצוגיו נותרו תמיד, כך נדמה, חלק מכתובתו. ובאמת, המסע באיסטנבול, והספר כולו, מסתיימים ברגע בו התגבשה במוחו ההכרה בייעודו החדש: "אינני רוצה להיות אומן", אמרתי, "אני רוצה להיות סופר" (עמ' 368). נדמה כי הספר נכתב במידה רבה מתוך ניסיון לבחון מחדש את תקפות הבחירה הזו, שלושה עשורים מאוחר יותר, תוך ניסיון לקשר בין הסביבה הבנויה לבין הסיפורים הנולדים בה, בין ההתרחשויות ברחוב לבין האגדות האורבניות, בין הדברים והמילים, בין הארכיטקטורה לספרות. המסקנות העולות מקריאת הספר – והשוואתן לנושאים בהם בחר פאמוק לעסוק ברומנים שלו – אינן מפתיעות: העיר היא מגוון של פעילויות כתיבה (כתיבה במילים היא רק אחת מהן); הסופר הוא תבנית נוף מולדתו; עיר איננה יכולה להיות אלא מצבור של זכרונות, חוויות ורגשות ההופכים אותה מחלל סתם למקום; וכתיבה היא תמיד פעילות ויזואלית, ארכיטקטונית וכרטוגרפית.

מכיוון שהם נכתבו באיסטנבול ולא במקום אחר, זכרונותיו של פאמוק, כמו גם חייו האישיים, מדיפים ניחוחות של הוֹזוֹן (hüzün) – אותה 'מלנכוליה קיבוצית' החוזרת, על-פי פאמוק, לשתי מסורות אסלאמיות שונות: הראשונה גורסת כי המלנכוליה נגרמת כאשר אדם שוקע יתר על המידה בהנאות העולם; והשנייה, הצופית, מציעה הסבר רחום יותר: המלנכוליה נובעת מחוסר יכולתנו להגיע לאל ולדבוק בו (עבור הצופי היעדרו של ההוֹזוֹן, לא הימצאותו, מהווה סיבה לחוסר נחת).

להוֹזוֹן האיסטנבולי הקולקטיבי מקורות רבים, כמעט אינסופיים. הוא נובע מהערגה הבלתי ניתנת למימוש לתהילת העבר של איסטנבול העוסמאנית; מהמתחים המובְּנים בה בין מזרח למערב; מההרוס ומההיסטורי שתמיד נוכח כחלק מהבנוי והעכשווי (חומותיה של העיר עדיין הרוסות כפי שהיו מאז סוף התקופה הביזנטית); מההגירה שאיננה נגמרת, שהביאה את העיר לממדי ענק ומוטטה את התשתיות האורבניות; מהמעבורות השטות לאיטן על הבוספורוס; מצפירות האוניות העולות מתוך הערפל; ממוכרי הספרים החיים ממשבר כספי אחד למשנהו; מהדייגים המנסים לדוג ממרומי גשר גֵּלָאטָה; מאותם ימים בהם האזרחים כולם נאלצים להישאר בבית ולחכות ליפקיד הרשמי כדי שמפקד הבוחרים יוכל להיערך; מהקבצנים בכל מקום; מהאיש המוכר כבר ארבעים שנה גלויות באותה קרן רחוב; מפארק גולהאֶנֶה המכנה את עצמו 'גן חיות' אבל מאכלס רק שתי עזים ושלושה חתולים משועממים; מכל ספינות העיר כשהן צופרות יחדיו בבוקר העשרה בנובמבר, ב-05:09 בדיוק, כדי להצדיע לזכרו של אתא תורפ; משברי השיש שהיו פעם ברזיות מפוארות; ממבטם של מוכרי הסימיט; ועוד ועוד (עמ' 94–99). 'בבקרים קרים של חורף, כאשר השמש נופלת לפתע על הבוספורוס והאֶד הדק עולה מן הקרקע, ההוֹזוֹן



הופך כה עז, עד שניתן כמעט לגעת בו, עד שניתן כמעט לראות אותו מתפשט כמו סרט מעל האנשים והנופים' (עמ' 99).

ההזון של איסטנבול שונה מה'עצבות הטרופית' עליה כתב קלוד לוי-שטראוס – עצבות הנובעת מהאקלים החם והלח, מהעוני ומהפערים מול המערב. ההזון נובע בעיקר מהעובדה שבאיסטנבול 'שאריות העבר המפואר נראות בכל מקום [...] תושבי איסטנבול פשוט ממשיכים את חייהם בתוך ההריסות. הרבה כותבים וטיילים מערביים מוצאים שזה קסום, אבל עבור תושביה הרגישים יותר של העיר, ההריסות האלה הן תזכורות לכך שהעיר הנוכחית היא כה עניה ומבולבלת, עד שהיא לא יכולה אפילו לחלום שוב על העושר, הכוח והתרבות של עברה' (עמ' 101). ההזון של איסטנבול נובע, אם כן, מהתודעה ההיסטורית הקולקטיבית, מהרצון לשימור שאיננו יכול להתממש, מהאבל התמידי על מה שהיה ושוב לא ישוב. ההזון נובע ממצב הביניים – לא כאן, לא שם – אבל גם מחוסר היכולת והעדר הרצון להתנתק מהעבר ולמחוק אותו לחלוטין (או, לחילופין, לשמר ולשפץ אותו). אבל המוטו שבחר פאמוק לספר כולו הוא דווקא משפטו של אֶהְמֵת רָסִים: 'יופיו של נוף טמון בעצבותו'. ואכן, ההזון הזה, שהוא כה ייחודי לדעת פאמוק לאיסטנבול, הוא גם מה שקושר את תושביה בעבותות. 'העיר עצמה הופכת לאילוסטרציה, למהות הפנימית, של ההזון' (עמ' 94). ההזון הופך, ניתן אולי להוסיף, למעין מוסיקת טֶרַב מריירה-מתוקה. 'ההזון לא רק משתק את תושביה של איסטנבול; הוא מעניק להם רשיון פואטי להיות משותקים' (עמ' 104).

מסעו של פאמוק הוא לפיכך מסע גרפּו-תְרָפִי אל ההזון של איסטנבול ושלו עצמו; אל השאיפה לברוח שקושרת אותו לעיר בעבותות של אשמה; אל כותביה המלנכוליים (יחיא כְּמַאֵל, רֶשֶׁת אַכְרֵם קוֹצִיו, אֶהְמֵת חֶמְדִי תַנְפִּינְאֵר, עֶבְדוּלְחַק שֵׁינְסִי הִיסָאֵר ואחרים); אל הזעם אל מול הבזיזה של חנויות יוניות בשנות החמישים; אל הידלדלות ההון המשפחתי; אל ביקורו של ג'רארד דה נרול בעיר בשנות הארבעים של המאה התשע עשרה, כשיצא למסע בגלל אהבה נכזבת וסופו שהתאבד בתליה ממנורת רחוב; אל המסע המלנכולי של ת'אופיל גוטיה, חברו של נרול, בעיר (מסע שתואר בספרו 'קונסטנטינופול'). זה סוד קסמו הכמעט שטני של ההזון האיסטנבולי: ככל שהתיאורים ריאליסטיים יותר, ככל שהם מדויקים וכמעט מחקרניים יותר, ככל שהבעיות והחרדות מתוארות בצלילות רבה יותר – כך המשיכה המסתורית לאיסטנבול, שחשים זרים ומקומיים כאחד, רק מתעצמת יותר.

ואולי בסופו של דבר זה הבוספורוס. אם מצרים היא מתנת הנילוס, כפי שטען הרודוטוס, הרי שאיסטנבול היא ללא ספק מתנת הבוספורוס ('הציויליזציה של הבוספורוס', בלשונו של היסאר). אמת גיאוגרפית זו, שעלולה אולי להישמע כקלישאה חבוטה, מקבלת חיים חדשים כשאנו לומדים על האובססיה הקטנה של תושבי העיר להשקיף על המצר ממרפסות ביתם ולספור את האוניות העוברות בו, או על הידיעה הברורה של כל איסטנבולי שהאסון הבא – התנגשות, שריפה, טביעה, איזה אסון שלא יהיה – יתחיל תמיד מהבוספורוס. בין שלל האסונות הללו גם מכוניות הצוללות מדי פעם אל הבוספורוס ונעלמות חיש קל במעמקיו. פאמוק, שהתעניין במכוניות עוד כילד וזוכר היטב כיצד הגניב כמה מהן לויטרינה המקודשת של סבתו, ממשיך



לדייק בתיאור דגמים לאורך הספר כולו (הדודג' 52' של דודו אידין, הדודה שלקחה אותו בשברולט 56' מנישנטאשי לג'יהאנגיר כשהוריו נפרדו ונעלמו לתקופת מה, הפרוד 66' של אביו בזמן שהיה יושב ראש חברת הגז המובילה של תורכיה). אולי משום רגישותו זו הוא מביא, כשירות לקורא, קטע הומוריסטי קצר שהופיע בעיתון איסטנבולי לאחר שעוד מכוננית אחת – שנהג שתוי, זוג מתקוטט, תיירים משתאים, מאפיונר ואהובתו, או שר ומזכירתו – צללה מאחד הגשרים הגבוהים אל מעמקי הבוספורוס. כאקט של פיקוח נפש, ולנוחות קוראי 'רוח מזרחית' העשויים לנהוג באיסטנבול לצורכי מחקר או חופשה, מובא להלן תרגום הנהלים:

איך להתחמק ממכוננית שנפלה לתוך הבוספורוס:

1. אל תכנס לפניקה. סגור את החלון והמתן שמכונניתך תתמלא מים. ודא שהדלתות אינן נעולות. ודא גם שהנוסעים נשארים במקומם.
2. אם המכוננית ממשיכה לשקוע אל תוך מעמקי הבוספורוס, משוך את בלם היד.
3. בדיוק ברגע שהמכוננית מלאה כמעט לחלוטין במים, קח נשימה אחת אחרונה משכבת האוויר שנותרה בין המים לתקרה, פתח את הדלת באיטיות, ומבלי להיכנס לפניקה, צא מן המכוננית.

'אני מתפתה להוסיף', כותב פאמוק, 'נקודה רביעית: בעזרת האל, מעילך לא ייתפס בבלם היד. אם אתה יודע לשחות, ואם תצליח למצוא את הדרך למעלה, תוכל להבחין כי מבעד לכל המלנכוליות, הבוספורוס יפה מאוד, לא פחות מהחיים עצמם' (עמ' 217).

חזרה לתוכן העניינים



יומן מסע

הָרָר: 'בירת האסלאם' של אתיופיה וקרן אפריקה

אבישי בן-דרור*

עם הפיכתה של אתיופיה לרפובליקה פדרלית ב-1991, שלוש שנים לאחר סילוק רודנות מְנְגִיסְטו הִלְלָה מְרִים, הכירה חוקת הרפובליקה בקיומן של תשע 'מדינות' פדרליות במדינה שכל אחת מהן מייצגת קבוצה אתנית או אגד של קבוצות אתניות. הָרָר, הנמצאת במרחק של כשש מאות וחמישים קילומטר דרום מזרחית לבירת אתיופיה, אַדִּיס אַבְבָּה, הוכרה כבירת 'מדינתו' של 'העם ההררי'. הרר ה'מדינה' היא ביתן של שתי קבוצות אתניות מרכזיות – בני העיר, דוברי שפת האַדְאָרִי, ובני העם האורומי (Oromi) בשטחה שוכנות כיום גם קבוצות קטנות יותר מבני עמי העפאר והקִידָאמָה.

את מעמדה כעיר המרכזית ביותר למוסלמים בקרן אפריקה רכשה הרר בזכות התפתחותה ההיסטורית והאסלאמית הייחודית בקורות החברות האסלאמיות באזור. הרר מוקפת החומה הייתה מאז המאה העשירית לספירה אתר שבו נספגו תרבות אסלאמית והשפעות שבטיות, ומן המאה השלוש עשרה ועד לכיבושה בידי מצרים בשנת 1875 התקיימה בה אמירות עצמאית. העיר נודעה כמרכז האסלאמי המרכזי בקרן אפריקה, והשפה הערבית השתלבה בשפת אנשי העיר, שפת האדארי. כך נמזגה תרבות אסלאמית 'הררית' ייחודית שהקרינה על סביבותיה, ובעיקר על שכניה משבטי האורומו. מיקומה במרכז ה'משולשי' שקודקודיו הם זֵילַע ונמלי ים סוף, עמק הנילוס וממלכת ההר האתיופית הנוצרית, ניקזו להר את המסחר בגת, בקפה, בעורות, בנשק, ובתקופות מסוימות אף את סחר העבדים. כך הייתה לאחת הערים המרכזיות בכל צפון מזרח אפריקה. ייסודה של הרר במאה העשירית בידי אַבְאָדִיר, שיחי ערבי שמוצאו מחצ'רְמֶנֶת; התפתחות המסדר הצופי 'אל-קאדְרִיָה' בה מראשית המאה השלוש עשרה; והיותה בירתו של האִימָאם אחמד בן אבראהים 'גְרָנְי' (1529—1543), מחריב אתיופיה הנוצרית במחצית הראשונה של המאה השש עשרה – כל אלה ביססו את מעמדה של העיר כישות פוליטית אסלאמית בעלת שורשים ערביים וכמקור לאסלום סביבתה.

האמיר נור אבן מְגִ'אֶהָד (1551—1569) החל באיסלום של שבטי האורומו (הידועים בכינויים העֶרְפִי בשפות האתיופיות 'גאלא', שמשמעותו 'אומר לא' [לאסלאם]) במהלך המאה השש עשרה. נור הגביה את חומות העיר, סמלה של הרר עד היום, הקים מסגדים חדשים ובתי ספר קוראניים והנהיג מטבע הררי מקומי – ה'מחֶלֶק'. בכך הניח נור תשתית שלטונית למאתיים שנות שלטונה של שושלת עֶלִי אַבְן דְאֹד שהחל בשנת 1647 והסתיים עם הכיבוש המצרי. מניתוח מקורות הרריים ואורומיים עולה כי לא הייתה מדיניות אסלום קבועה ושיטתית מצד אמירי

* אבישי בן-דרור מהחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב כותב את עבודת הדוקטור שלו על הכיבוש המצרי של העיר הרר (1875—1885), בהזרכתו של פרופ' חגי ארליך.



שושלת אבן דאוד; שליטי הרר אסלמו את האורומו ממניעים ארציים ופוליטיים לא פחות מאשר מניעים דתיים. השבטים האורומיים קיבלו את מרותו של מוסד האמירות ההררי והכירו בו כסמכות העליונה בקרב מערכותיהם החברתיות והכלכליות וגם כבעל אדמותיהם. המטבע ההררי, ה'מחלק', נפוץ בקרבם והם סחרו באמצעותו.

ערב הגעת המצרים לעיר נסדקה ההגמוניה הפוליטית והכלכלית של הרר בקרב האורומו. עם התפתחות המסחר בקפה, זעפרן, בקר, מלח וגת גברה התלות של הרר בשכניה. על מנת להבטיח את המשך הסחר עם החוף ואת הביטחון בדרכים נאלצו אמירי העיר להיטיב את תנאייהם של האורומו, לפגוע בזכויות היתר של תושבי העיר ולהרחיב את קשרי הנישואים. בתוך כך הלכה וגברה מעורבות הצמרת של האורומו בעניינים שבין החומות, ועד לכיבוש המצרי הם החלישו את האמירים והשתלטו על העיר. במקרים מסוימים האורומו אף הכריעו בסוגיות של מינוי האמיר.

עם זאת, שני אמיריה האחרונים של העיר (האמיר אחמד, 1852—1856), והאמיר מוחמד עבד אל-שפור, (1856—1875) חיזקו את האסלאם ומוסדותיו בקרב האורומו. עדות לכך הם מסגדים הנושאים את שמם ובתי ספר אסלאמיים שקמו בשטחי האורומו מחוץ לעיר. מובן שלא היה זה אסלום בכפייה אלא מפעל שעלה בקנה אחד עם האינטרסים של צמרת האורומו באותה עת. לזו, שכאמור הייתה כבר מעורבת מאוד בנעשה בהרר, היה עניין לטשטש את הייחודיות של העיר כמרכז עירוני החולש על הפריפריה השבטית. היא שאפה למסד את כוחה בעיר עצמה כמו גם בקרב השבטים, וראתה באסלאם ומוסדותיו מכשיר מלכד. אמיריה של העיר העדיפו מצדם להתרכז בתפקידם הדתי, שהיה גם מסווה נוח לנחיתותם ביחס לאורומו.

ההגמוניה של האורומו חיסלה הלכה למעשה את האמירות והכשירה את הקרקע לכניעת העיר למצרים ללא קרב. באוקטובר 1875, כאשר נכנס לעיר כאוף פאשא, מפקד חיל המשלוח המצרי, הוא מצא את אנשיה אחוזי ייאוש. מוסדותיה של הרר היו מרוקנים מתוכן, המסחר גווה, המינהל שותק, ודרכיה היו נתונות לחסדי שודדים. הכובשים המצרים שמו קץ לכל זאת ופתחו גם פרק חדש ביחסים בין העיר לאורומו.

המורשת הפוליטית, הריבונית והדתית המפוארת של הרר ניצבה בפני אתגר הכובש המצרי. לראשונה בתולדותיה נכבשה הרר בידי גורם חיצוני וזר שלא השתייך למרחב הדתי והפוליטי סביבה. הכיבוש המצרי בישר שינוי בכמה מימדים. ראשית, המצרים חיסלו את מוסד האמירות העצמאי בהרר תוך ניסיון לרפורמות אגרריות ובניית תשתית עירונית מודרנית. שנית, הם דאגו לביטחון דרכי המסחר המקשרות בין הרר לערי החוף של הים האדום. בתוך כך הם אפשרו התיישבות של סוחרים אירופים ומיסיונרים נוצרים בעיר.

שלישית, המצרים ניסו לחולל שינוי אידיאולוגי ודתי בקרב אנשי הרר ושכניה. לאנשי העיר הם הבטיחו שוויון וקידמה ברוח רעיונות המהפכה הצרפתית לצד המשך קיום אורח החיים האסלאמי בעיר. בהרר ובסביבותיה פתחו המצרים במסעות של אסלום בכפייה. עד ראשית שנות השמונים של המאה התשע עשרה פעלו בהרר ומחוצה לה מורים מצריים שנשלחו מאוניברסיטת 'אל-אֶזְהַר' שבקהיר והיו אמונים על הפצת האסלאם ה'נכון', להגדרתם של המצרים, בקרב בני העיר ושכניהם. המצרים ניסו להטמיע את אסכולת ההלכה ה'תנפית' בהרר ומחוצה לה בד בבד עם



לימוד תכנים מודרניים במוסדות החינוך של העיר. מורים מצריים לימדו במדרסות המקומיות גם מקצועות כללים, כגון מתמטיקה והנדסה, במתכונת בתי הספר בקהיר בתקופה זו.

מפעל הבנייה המצרי בהרר ופיתוח התשתית העירונית שלה נגלים לעינו של המטייל בהרר גם כיום. עם זאת, המשקעים הדתיים והתרבותיים שניסו המצרים להטמיע לא הכו שורש בעיר, וצבינה הייחודי כבירה מפוארת של האסלאם בקרן אפריקה נשמר. לא המצרים הם שחיסלו צביון זה, למרות פגיעתם האנושה בו; הכיבוש הנוצרי האתיופי של הרר בשנת 1887 הוא שסתם את הגולל על מורשתה השלטונית המפוארת של העיר. היא נותרה עדות לפאר המוסלמים בקרן אפריקה בימי הביניים, אך גם השתקפות של חולשתם הפוליטית. בעת הכיבוש הפשיסטי האיטלקי של אתיופיה (1936—1941), וכחלק מניסיונם של האיטלקים לרומם את האסלאם ולהשפיל את אתיופיה הנוצרית, שבה הרר, לזמן קצר, לתפקד כבירת האסלאם. אלא שניסיון זה היה קצר ימים מכדי לשחזר את פארה כ'פוליס' אסלאמי.

ביקרתי בהרר בפברואר 2004 בעת שהותי באתיופיה לצורך איסוף מקורות ראשוניים לעבודת הדוקטור שלי, העוסקת בניתוח עשור הכיבוש המצרי של העיר בשנים 1875—1885. לא ניתן להגיע בטיסה ישירה מאדיס אבבה אל הרר, אלא אל העיר דִיר דָאנָא, המרוחקת ממנה כמאה קילומטר. משם ניתן להגיע באמצעות תחבורה ציבורית הנעה על ספק כביש, ספק דרך עפר אל הרר.

'בירת האסלאם' נגלתה לעיניי כעיר ענייה יחסית לבירה אדיס אבבה, ונדמה כי בין חומותיה הזמן כמו עצר מלכת. תנאי הסניטציה העירוניים לוקים בחסר, והצפיפות הרבה בעיר העתיקה ניכרת בשבילים הצרים מלהכיל את המון האדם ובעלי החיים הנעים בהם. שבילים אלה מקשרים בין חמשת שערי חומותיה של הרר לכיכר המרכזית, ה'פֶאֶרְס מְאָלֶה'. עד ינואר 1887 ניצב במקום זה המסגד המרכזי של הרר. הכובשים האתיופים הנוצרים של הרר החריבוהו ובנו במקומו כנסייה מפוארת בשם 'מְדֵהֶנֶת עֶאֶלֶם' (שפירושה באמהרית 'אור העולם').

טקסים צופיים כגון זֶאֶרֶה (ביקור קברי קדושים) ודִיֶּר מתקיימים כל העת, בעיקר בחלקות הקבר של אבאדיר ונור הנחשבים לקדושים ביותר. בעיר העתיקה פועלים עשרות מסגדים שרובם המכריע שופץ בעשור האחרון, בעיקר באמצעות סיוע כלכלי סעודי. זר אינו מתקבל בעין יפה במסגדים אלה. מחוץ להם, במסגרת הניסיון להחייאת השפה הערבית וליערביזציה של המוסלמים בעיר, ניתנים ללא תשלום פרסומים דתיים שונים תלת-לשוניים: באמהרית, אדארי וערבית.

למרות עונייה, שוקיה של העיר תוססים מאוד. גת, קפה ועורות הן הסחורות הנפוצות גם כיום בעיר. בשעות אחר הצהריים משתתקת הפעילות המסחרית בעיר בגין לעיסת הגת אשר רווחת מאוד בקרב הגברים והנשים בהרר. התושבים מתקבצים ברחובות העיר משך שעות ועסוקים במלאכת הלעיסה. האטרקציה לזרים המעטים בעיר מתקיימת בשעות הערב והלילה: האכלת הצבועים הקרבים לחומות בשעות הלילה, תוך הפגנת אומץ ליבו של בן העיר המאכיל את הטורפים בשר חי כשהוא מעבירו מפיו לפיהם.



בעיר נפוצה מאוד אף מלאכת קליעת האריגים השונים וסלי הקש. אלה עיטרו את פנים הבית האדארי בו התארחתי. צבעוניותם של האריגים מרהיבה ושמש, כמו גם שמו של הגת ההררי, הולך לפנייהם בכל אתיפיה וברחבי קרן אפריקה.

בתייהם של המשורר הצרפתי ארתור כֶּמְבוֹ, שחי בהרר בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, ושל תִּפְרִי מְקוֹנֶן (לימים קיסר אתיפיה הִלְלָה סְלֵאסָה), שהתגורר בעיר בילדותו בראשית המאה העשרים, נשמרים כמוזיאונים. רמת תחזוקתם אינה גבוהה אך פועלים בהם מרכזי מבקרים ומידע.

העיר מהווה אתר מרתק לביקור, אם כי השהייה בה אינה קלה. עונייה, לצד חשדנותם של תושביה כלפי המבקר הזר מורגשים מאוד. ניתוקה מן המרכז השלטוני באדיס אבבה מורגש אף הוא, ומתבטא בעיקר בנתיבי הברחת הסחורות השונות והנשק מסומליה, הקרובה יחסית להרר. ולמרות כל אלה העיר מרהיבה ביופייה ובייחודה. חוויית הביקור בה עבור העוסק בחקר ההיסטוריה של חברות אסלאמיות היא בלתי נשכחת ומעוררת געגוע ורצון לביקור נוסף בה.

חזרה לתוכן העניינים



חדש על המדף

ערן שיכון

ברשימתנו הנוקבת של פרופ' ראובן שניר, שהתפרסמה בגיליון 2 (קיץ 2005) של 'רוח מזרחית', נטען כי לתנועה הציונית ולתנועות הלאומיות הערביות היו אינטרסים משותפים ('הסכם בלתי כתוב') במזעור תרומתה של יהדות ערב לתרבויות המקומיות. מי שרצה לפרסם ספרים או מאמרים בנושא נתקל בקושי של ממש ובחוסר עניין אקדמי וציבורי.

ריבוי הפרסומים החדשים על יהדות ערב, שעליו עמדנו במדור זה גם בשני הגיליונות הקודמים, מסמן אולי את תחילתו של שינוי מבורך. בגיליון זה מצויים קרוב לעשרה כותרים חדשים – ביניהם ספרו החדש של שניר – העוסקים בחברה, בתרבות ובפוליטיקה של יהדות ערב. פרסומים אלה, שראו אור בחצי השנה האחרונה, נבחרו מתוך רשימה רחבה יותר של כותרים העוסקים בנושא. נראה כי מדובר בתופעה של ממש שבבסיסה רוויזיה היסטוריוגרפית ואולי גם בשלות ציבורית ואקדמית לעסוק בנושא.

ברשימתו האשים שניר את הממסד הישראלי בניסיון לדכא את הפן התרבותי הערבי בקרב היהודים, בהתייחסות מתנשאת לתרבות הערבית כעוינת ונחותה ובתיוגה, לכל היותר, כפולקלור. בכך מזכירה ביקורתו את הספר 'אוריינטליזם' של אדוארד סעיד המבקר את השיח המזרחני במערב. ספר חשוב נוסף אשר נכלל ברשימה שלהלן ונוקט נימה ביקורתית דומה כלפי הממסד הישראלי והשיח המזרחני בישראל הוא ספרו החדש של גיל אייל, 'הסרת הקסם מהמזרח'. אייל מנתח את אופני ההיווצרות של הידע המזרחני בישראל. לדידו, האקדמיה, התקשורת והממסד הפוליטי והצבאי תרמו להבחנה הבדלנית בין 'עבריות לערביות' המאפיינת את השיח המזרחני בישראל. ראשיתו של שיח זה הייתה בשירות הידיעות של ההגנה (ש"י), ומכאן ואילך המומחים לענייני ערבים והמזרחנים, ברובם בוגרי מערכת הביטחון, הם אלה שעיצבו ובמידה רבה עדיין מעצבים את השיח המזרחני.

אפשר, אפוא, שספריהם של שניר ואיל הם בבחינת הסנוניות הראשונות של התעוררותו של שיח ביקורתי פנימי על המחקר המזרחני בישראל. נאמנים לתפקיד הצופה, אנו נמשיך לעקוב במדור זה אחר פרסומים ביקורתיים נוספים.

הרשימה שנבחרה על ידינו איננה מלאה. כבגיליון הקודם, איננו מתיימרים לכלול את כל הכותרים בעברית שיצאו בחצי השנה האחרונה ועניינם האסלאם או המזרח התיכון, אם כי השתדלנו לכלול כל פרסום שהגיע לידיעתנו ורלוונטי למדור זה. כותרים רבים מאוד, מטבע הדברים, עוסקים במדינת ישראל, ומבין אלה בחרנו מדגם שאיננו בהכרח מייצג. מעבר לכך, הוספנו ברשימה הנוכחית תת-נושא חדש, כתבי עת, שכן כתבי עת רבים היוצאים לעור בעברית כוללים מאמרים המשיקים לתחומי ענייננו אם לא נוגעים בהם ישירות.

להלן הרשימה שנבחרה על ידינו בחלוקה נושאת.

ישראל: היסטוריה, פוליטיקה, גיאוגרפיה וחברה

גיל אייל, **הסרת הקסם מן המזרח**, סדרת הקשרי עיון וביקורת מכוון ון ליר, הוצאת הקיבוץ המאוחד (2005) 222 עמ'.

מהי מזרחנות ומהו תפקידה בחברה ובתרבות בישראל? כיצד השתנה תפקיד זה במשך השנים? כיצד נפלטו היהודים הערבים או 'המזרחיים' מתחומה של המזרחנות, ומהי משמעות העובדה שאינם כלולים בגוף ידע זה? מהו טיבם של היחסים בין המומחים המזרחנים לבין הצבא ומוסדות המדינה? אלה הן מקצת השאלות שעמן מתמודד ספר מקורי ופורץ דרך זה.



גיל אייל הוא פרופסור במחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטת קולומביה בניו-יורק.

אורי נאמן ודוד ארבל, **שיגיון ללא כיפורים: ההפתעה שלא הייתה והאסטרטגיה שנשלה**, הוצאת ידיעות אחרונות (2005), 301 עמ'.

במלחמת יום הכיפורים, אמ"ן, המופקד בין היתר על מתן התרעה למלחמה, כשל במשימתו העיקרית. הוא לא סיפק לקברניטים ולצה"ל את ההתרעה הדרושה וכתוצאה מכך נתפשו הצמרת הפוליטית-בטחונית וצה"ל בלתי מוכנים למלחמת אוקטובר 1973. כך קבעה ועדת אגרנט, ובעקבותיה רבים שחקרו את הנושא. המחברים, שניהם בכירים לשעבר בקהילת המודיעין הישראלית, טוענים מזה שנים כי הוועדה עשתה לעצמה מלאכה קלה; היא בדקה את התנהלות הדרג הצבאי בתקופה שקדמה למלחמה, אך חמקה מדיוע בחלקו של הדרג המדיני-בטחוני, שהיה שותף מלא למודיעין המתריע והכתוב לצה"ל את נתוני הפתיחה הנחוצים למלחמה. בספרם הם חוקרים את הרקע למלחמת יום הכיפורים, ובעיקר את התנהלות הצמרת המדינית-בטחונית של אותה תקופה. הניתוח היסודי והמקורי שלהם מוביל למסקנה שהיא כלל לא הופתעה. ההנהגה המדינית הישראלית החליטה לא לגייס את המילואים ולהימנע ממכת מנע כתוצאה משיגיון אסטרטגי – ביטחון עצמי מופרז, וימרה שגם בתנאי פתיחה כאלה יכה צה"ל את צבאות מצרים וסוריה מכה ניצחת, וכתוצאה מכך תוכל ישראל לקבוע את הגבולות הרצויים לה.

אלון קדיש ובי' קדר (עורכים), **מעטים מול רבים? עיונים ביחסי הכוחות הכמותיים בקרבות יהודה המקבי ובמלחמת העצמאות**, הוצאת מאגנס (2005), 238 עמ'.

מה היו יחסי הכוחות בקרבות יהודה המקבי ובמלחמת העצמאות? האמנם מדובר במלחמת מעטים נגד רבים, כפי שמקובל לחשוב? בקובץ הנוכחי מתפרסמים לראשונה מסמך מטכ"לי משנת 1952 ומחקר של יהושע בן-אריה שנערך בענף היסטוריה בצה"ל בשנת 1955. משותפת להם המסקנה שמבחינת מספרי החיילים אין לדבר על ניצחון המעטים על הרבים במלחמת העצמאות. כן כלולים בקובץ מאמריהם של בצלאל בר-כוכבא וישראל שצמן על קרבות יהודה המקבי; של בני מוריס ועמיצור אילן על הערכת יחסי-הכוחות במלחמת העצמאות; של אייל נווה ומרדכי בר-און על הבנייתו של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי על יחסי-כוחות אלה והדרכים האפשריות להמחשת העובדות בספרי הלימוד; של שמריה בן-פז, משה ארנוולד ונמרוד הגלעדי על שלושה מקרי בוחן: צפת, הרובע היהודי בירושלים העתיקה, והמושבה רחובות; ומסה של יוסף הלר על מרכזיות מוטיב 'מעטים מול רבים' בחשיבתו של דוד בן-גוריון.

רביב דרוקר ועפר שלח, **בומרנג: כישלון המנהיגות באינתיפאדה השנייה**, הוצאת כתר (2005), 430 עמ'.

בספר מנתחים המחברים את תהליכי קבלת ההחלטות בקרב אישים ישראלים בכירים במהלך האינתיפאדה השנייה, ומגיעים למסקנה כי ההנהגה המדינית והצבאית הישראלית לא הבינה נכונה את מדיניותם ומניעיהם של הפלסטינים. בכך, הוחמצה הזדמנות לעצור או אף למנוע את האינתיפאדה השנייה. המחברים גם טוענים כי תכנית ההתנתקות נולדה כתוצאה מאילוצים מדיניים, צבאיים ואישיים.

רענן כהן, **זרים בביתם: ערבים, יהודים, מדינה**, דיונון (2005), 338 עמ'.

רענן כהן מביט על התמורות הפוליטיות בקרב האזרחים הערביים ומעלה בפני מקבלי ההחלטות בסיס איתן לדיון חשוב ורציני בבעיה אקטואלית, שעלולה להתפתח כמשבר הלאומי הבא. הוא מנסה לענות על השאלות האם ניתן לצפות מן האזרחים הערבים לתמיכה במדינה שהיא במוצהר יהודית? מהי הסכנה או, אולי, הברכה, הגלומה בימדינת כל אזרחיה? האם כאשר ייכון שלום בין ישראל לפלסטינים תבואנה הבעיות הללו על פתרון?

הסכם שלום עם הפלסטינים עלול להביא להחרפה ביחסים בין הרוב היהודי בישראל לבין המיעוט הערבי – ולא להפך, כפי שמקובל לחשוב. הערבים המתגוררים בערים מעורבות נוטים לבדלנות פוליטית ופחות לחיפוש פתרונות של דו-קיום, כפי שמקובל לחשוב. אלו שתיים ממסקנות מחקרו של ד"ר רענן כהן על האזרחים הערבים של מדינת ישראל.

בספר מידע רב על מפלגות, חמולות, אישים, חברה ואוריינטציות פוליטיות של ערביי ישראל, מימי מפלגות הלוויין הערביות של מפא"י ועד למפלגות הערביות של ימינו.

אלי רכס ושרה אוסצקי-לזר (עורכים), **הבחירות המוניציפליות ביישוב הערבי והדרוזי (2003): חמולתיות, עדתיות ומפלגות**, הוצאת תוכנית קונרד אדנאואר ומרכז משה דיין, אוניברסיטת תל אביב (2005), 80 עמ'.

אסופת הרצאות שנישאו ביום עיון שנערך באוניברסיטת תל אביב בדצמבר 2003, זמן קצר לאחר הבחירות לרשויות המקומיות שהתקיימו ב-28 באוקטובר 2003. מגוון ההרצאות עוסקות בשאלות האם החמולה ממשיכה להיות גורם משפיע במערכת הבחירות המקומיות, מהם החסמים העומדים בפני הניהול המקצועי של הרשות המקומית הערבית, האם התנועה האסלאמית התחזקה בעקבות הבחירות או נחלשה, כיצד יכולות נשים ערביות להשפיע על הפוליטיקה המקומית ומהן ההשלכות של ניסיון איחוד הרשויות במגזר הדרוזי.

אלי רכס ושרה אוסצקי-לזר (עורכים), **מעמד המיעוט הערבי במדינת הלאום היהודית**, הוצאת תוכנית קונרד אדנאואר ומרכז משה דיין, אוניברסיטת תל אביב (2005), 115 עמ'.

אסופת הרצאות שנישאו ביום עיון שערכה תוכנית אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי במרס 2004. המאמרים בספר עוסקים בשאלת מעמדם הקיבוצי וזכויותיהם הקולקטיביות של האזרחים הערבים הפלסטינים במדינת ישראל, המגדירה עצמה מדינת לאום יהודית, ומאירים את הסוגיה ממבט תאורטי, השוואתי, משפטי ופוליטי.

ענת רוט, **סוד הכוח: מועצת יש"ע ומאבקה בגדר ההפרדה ובתכנית ההתנתקות**, נייר עמדה 61, המכון הישראלי לדמוקרטיה (2005)

נייר עמדה זה הוא מחקר שטח על מועצת יש"ע ועל מאבקה בגדר ההפרדה ובתכנית ההתנתקות. חודשים ארוכים התלוותה המחברת, עוזרת מחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה ודוקטורנטית בחוג למדע המדינה באוניברסיטה העברית, אל ראשי מועצת יש"ע, השתתפה באירועים שארגנו וחווה עמם את ההתרחשויות באופן בלתי אמצעי. בעזרת ראיונות רבים, מסמכים והיכרות אישית עם המערכת הפוליטית היא בוחנת ומנתחת את התנהלות המועצה בשניים מהמאבקים הקשים בתולדותיה, צעד אחר צעד. המחברת מנסה לחדור אל עולמה של מועצת יש"ע ולהבין כיצד הפכה עם השנים לקבוצת האינטרס המשפיעה ביותר בישראל. זוהי הצצה אל מאחורי הקלעים של הפוליטיקה הישראלית באחת התקופות המשמעותיות בתולדותיה.

אודי לבל (עורך), **ביטחון ותקשורת: דינמיקה של יחסים**, הוצאת מוסד ביאליק (2005). כיצד משתמשים צבאות בתקשורת לצורכיהם? האם מלחמות, אסונות ופיגועי טרור הם משאב תקשורת? כיצד מועצבת תודעת הציבור באשר לסוגיות ביטחוניות וקיומיות? מהי עמדת הציבור הרחב על 'מסקרי הביטחון' בעיתונות? כיצד עבר הניצחון במערכה משדה הקרב אל מסכי הטלוויזיה? מהו הקשר בין צילום, קולנוע, נוף, ותפיסת ביטחון חברתית? שאלות אלה ורבות אחרות נבחנות בקובץ זה, העוסק בשלל ההיבטים התאורטיים והאמפיריים של יחסי ביטחון ותקשורת. המחקרים המצויים בספר שופכים אור על אסטרטגיות תקשורתיות של ארגוני ביטחון מובהקים, מצבאות לאומיים ועד ארגוני טרור וגרילה, ושל ייזמי תקשורת המעוניינים להשפיע על עיצוב מדיניות הביטחון ועיצוב השיח הביטחוני.

חיים הרצוג, **עם כלביא יקום: מלחמות ישראל—ערב תש"ח—תשס"ה**, הוצאת משכל (2005), 446 עמ'. ספרו של נשיא המדינה לשעבר המגולל את סיפור המאבק על קיום המדינה ושוף אור על מאבקים אישיים ומדיניים שקבעו את גורל הסכסוך במזרח התיכון. מהדורה זו עודכנה ע"י האלוף (מיל.) שלמה גזית וכוללת את ההתפתחויות והעימותים הביטחוניים אותם ידעה ישראל עד ימינו. האלוף גזית כיהן בתפקידים מגוונים בצה"ל ובהם מתאם הפעולות הראשון בשטחים וראש אמ"ן לאחר מלחמת יום הכיפורים. גזית השתתף בשיחות השלום עם מצריים ובניהול המשא ומתן עם הפלסטינים. הוא עוסק היום בתחומי ניתוח ומחקר בטחוניים ומוכר כפרשן צבאי ומדיני בארץ ובעולם. מהדורה זו גם כוללת הקדמה אשר נכתבה בידי בנו של חיים הרצוג, תא"ל מיכאל הרצוג, עד זה לא מכבר מזכיר צבאי לשר הביטחון, ויצחק הרצוג, המכהן כשר הבינוי והשיכון.

יהדות המזרח

לב חקק, **איגרות הרב שלמה בכור חוצין**, תל-אביב: ספריית הילל בן חיים, הוצאת הקיבוץ המאוחד (2005), 281 עמ'.

איגרותיו של הרב, שחי בעיראק במחצית השנייה של המאה ה-19, והתפרסמו בקביעות בעיתונות העברית באירופה, הודו וארץ ישראל. מאמריו הפולמוסיים חושפים את המתח שהיה קיים בקהילה היהודית בעיראק בין זרמים של שמרנות לבין רוחות חדשות של חילוניות. במבוא שהקדים עורך הספר, לב חקק, הוא מתאר את תולדות המחבר ומנתח את כתיבתו.

טובה כהן ושאל רגב (עורכים), **אשה במזרח – אשה ממזרח: סיפורה של היהודייה בת המזרח**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן (2005), 336 עמ'.

קובץ מאמרים המוקדש לנשים היהודיות שחיו בארצות המזרח ולנשים שעלו משם לישראל, לפני קום המדינה ואחריה. המאמרים הם ממגוון דיסציפלינות – היסטוריה, סוציולוגיה ופרשנות טקסטים. חלק מיוחד בספר מוקדש לשיח הציבורי העכשווי בפמיניזם המזרחי ומשתתפות בו הנשים המרכזיות בשטח זה.

משה גברא, **אנציקלופדיה לקהילות היהודיות בתימן**, שני כרכים, בני ברק: המכון לחקר חכמי תימן (2005), 636 עמ'.

ישובים ומקומות בהם חיו יהודים בתימן לאורך ההסטוריה בלויית איורים ומפות. כל ערך כולל מיקום מדויק, ההסטוריה היהודית במקום, גודל הקהילה, משפחות ועוד.

יעל טופול, **ילדת הגזית: שיעורים בקדרות תימנית**, רחובות (2005), 128 עמ'. מעין יומן אוטוביוגרפי הכתוב בשטף, המעלה זכרונות מן העבר וההווה ומגולל את ספור חייה של האמנית. חלק ניכר מן הספר יוצא כנגד הממסד האשכנזי-חילוני שלדידה של האמנית מעונין היה להכחיד את תרבות המזרח.

רצון הלוי, **עלילות מעולם לעולם**, תל אביב: הוצאת אפיקים (2005), 451 עמ'. המחבר, יליד מחוז מזאחן שבתים, משחזר את עלילותיהן של דמויות משפיעות מחייו, תוך פריסת מרבד פולקלוריסטי צבעוני של זכרונות ואנקדוטות מהווי החיים של הפזורה התימנית.

ציון עוזרי, **יהודי תימן, הדור האחרון**, הוצאת כתר (2005), 159 עמ'. צילומיו של עוזרי במקומות שונים בישראל ובתימן בשני העשורים האחרונים.

יוסף אליהו שלוש, **פרשת חיי**, הוצאת בבל (2005), 381 עמ'. אוטוביוגרפיה של אחד האנשים החשובים והמשפיעים בשוב העברי בא"י, שנולד ב-1870 לערך, המגלם בסיפורו את המתח בין היהדות המסורתית בארץ לציונות. זהותו של שלוש מורכבת מיהדות, עבריות, ערביות, ציונות, פלסטיניות, תל-אביביות ויפואיות. שלוש מבקר מרה את ההתנכרות וההתנשאות של הציונים כלפי תושביה המקוריים הלא יהודים של הארץ. הספר יצא לראשונה ב-1931 ויוצא כעת במהדורה מחודשת.

חיים סעדון (עורך), **תוניסיה**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי (2005), 296 עמ'. כרך רביעי בסדרה. עד עתה יצאו לאור הכרכים: תימן, עיראק ומרוקו. הפרקים: הארץ ויהודיה; הדמוגרפיה; היהודים בכלכלת הארץ; היהודים בסביבתם; ארגון הקהילה; החינוך; המרכיב העברי בערבית המדוברת של יהודי תוניסיה; הספרות הרבנית; היצירה הספרותית והעממית בערבית-יהודית; השירה והפיוט; העיתונות; היהודים בפעילות הפוליטית והחברתית; הציונות; המוסיקה; היהודים בתיאטרון התוניסאי והיהודי; בתי הכנסת ותשמישי הקדושה; מעגל החיים; מחזור השנה; שכונות היהודים ומגוריהם - מסורת ומודרנה; הלבוש; המטבח.

ראובן שניר, **ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתן של יהודי עיראק**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי (2005), 666 עמ'.

בשנות העשרים של המאה העשרים צמח בבגדאד חזון לאומי, חברתי ותרבותי שסיסמתו 'הדת לאלוהים והמולדת לכולם' – מדינאים, מחנכים ואנשי ספרות ואמנות מוסלמים, נוצרים ויהודים חתרו לבנות את עיראק כמסגרת לאומית ערבית חילונית בהשראת הישגי הציביליזציה המודרנית. המחקר שלפנינו עוסק בנסיבות צמיחתו של החזון בקרב יהודי עיראק, ביחסי הגומלין בין המערכת התרבותית הערבית-יהודית לבין זו הערבית-אסלאמית ובאופייה של היצירה, שהתפתחה מתוך העדפה פנימית אסתטית מודעת של הלשון והתרבות הערבית – מבעד לאספקלריה הספרותית ביטאו משוררים וסופרים יהודים פטרויות עיראקית והתלהבות עזה לפעול בשדה היצירה הערבית. אלא שהאביב של בגדאד היה קצר. החרפת המאבק בין הציונות לבין התנועה הלאומית הערבית והקמת מדינת ישראל הביאו להגירת הרוב המכריע של יהודי עיראק למדינה היהודית. הטשטוש בהבחנה בין המושגים 'יהודי' לבין 'ציוני' בקרב קובעי הטעם בתרבות הערבית גרם לדחיקת היוצרים היהודים לשוליה הדחויים של תרבות זו. לכך הצטרף יחסו המתנשא של הממסד הקונוני העברי בישראל לתרבות הערבית כעוינת ונחותה. גסיסתה של היצירה הערבית של היהודים היתה אפוא בלתי נמנעת. הספר מתחקה אחר החזון ושברו. הוא פורש ומנתח את שירת הברבור של הכתיבה היהודית בלשון הערבית ומראה כיצד לאחר יותר מאלף וחמש מאות שנים נסתם בימינו אט אט הגולל על מעורבות אקטיבית של יהודים בתרבות הערבית.

הסכסוך הישראלי-ערבי

דרור גרין, **אחד-העם וחזון המדינה הדו-לאומית**, הוצאת ספרים (2005), 80 עמ'. המחבר מנהל דיאלוג עם טקסט מאת אחד העם שנכתב ב-1920, הקורא להקמת שני בתים לאומיים בא"י במסגרת מדינית משותפת. המחבר טוען להיותו של הטקסט רלוונטי כיום, בבחינת אפשרות לשוב הסכסוך הישראלי-פלסטיני.

לאון זהבי, **לחוד או ביחד: יהודים וערבים במסמכי הקומינטרן 1919—1943**, הוצאת כתר (2005), 451 עמ'.

תיעוד כרונולוגי של יחסי יהודים וערבים במסמכי הקומינטרן – האיגוד הבין לאומי של המפלגות הקומוניסטיות (האינטרנציונל הקומוניסטי)

דן בן-חורין, **מבט אחר: הסכסוך מנקודת מבטו של משה שרת**, הוצאת רימונים (2005), 106 עמ'. על גישתו המדינית היונית של ראש ממשלתה השני של מדינת ישראל ביחס לסכסוך הישראלי-ערבי.

אבי שליים (תרגם: יעקב שרת), **קיר הברזל: ישראל והעולם הערבי** (2005), 639 עמ'. סקירה של מדיניות ישראל כלפי מדינות ערב והפלסטינים במשך כחמישים שנה, משנת 1948 ועד 1998. לטענת שליים, אימצה ישראל למעשה את אסטרטגיית 'קיר הברזל' של ז'בוטינסקי שנועדה, בשלב הראשון, להגן על המדינה מפני כוונת הערבים למגר את המדינה, עד, שבשלב השני, תבשיל השעה לנהל



עמם מו"מ מדיני. ואולם, למרות אימוץ אסטרטגיה זו, רוב מנהיגי ישראל לא יצאו מהמבוך של השלב הראשון וכך הוחמצו הזדמנויות היסטוריות לפשרה בין ישראל לערבים.

בארי רובין וג'ודית קולפ רובין (תרגום: דרורה בלישה), **יאסר ערפאת – ביוגרפיה פוליטית**, הוצאת משכל (2005), 391 עמ'.
תרגום של הביוגרפיה המקיפה של ערפאת שיצאה לאור בשנת 2003 בהוצאת אוניברסיטת אוקספורד.

יעקב בר סימן טוב (עורך), **הסכסוך הישראלי-פלסטיני: מתהליך שלום לעימות אלים 2000—2005**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל (2005), 380 עמ'.
צוות חוקרים בודק את הגורמים לעימות, מטרות הצדדים ותפיסותיהם ביחס לעימות בשלבים שונים, אסטרטגיות הניהול של הצדדים והסיבות לכישלון המאמצים לסיים את העימות או למתנו.

ארי שביט, **חלוקת הארץ: ישראלים חושבים על ההתנתקות**, הוצאת כתר (2005), 254 עמ'.
הספר מכיל מחשבות של 33 ישראלים, אנשי רוח ושם, פוליטיקאים ואנשי צבא, אינטלקטואלים ומשפטנים, על התהליך המדיני והסכסוך הישראלי-פלסטיני. הפרק האחרון של הספר הוא מסה של המחבר המנסה להקיף את המשותף למרבית המרואינים בניסיון לשרטט פיתרון אפשרי לסכסוך הישראלי-פלסטיני.

ירושלים

משה עמירב (עורך), **אדוני ראש הממשלה: ירושלים!**, ירושלים: הוצאת מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות והוצאת כרמל (2005), 245 עמ'.
אסופת מאמרים הסוקרת את סוגיית ירושלים באור התהליך המדיני. המשותף לכל המאמרים היא הנחת המוצא שללא פיתרון בשאלת ירושלים לא ייכון הסדר מדיני בין ישראל לפלסטינים. הספר עוסק יותר בהצגת מורכבות הסוגיה ופחות בהצבעה על כיווני פתרון אפשריים. הכותבים בספר הם משה עמירב, עמירם גונן, שלמה חסון, אלינער ברזקי וישי ספרים, מנחם קליין ונדב שרגאי. לספר מצורפות מפות ותמונות.

יצחק רייטר, **מירושלים למכה ובחזרה – ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל (2005), 170 עמ'.
על הכחשת הקשר היהודי לירושלים במקורות אסלאמיים ופלסטיניים, ובחינת סוגיית ירושלים בראי התהליך המדיני. הספר בודק עד כמה המוטיב הדתי, המתקשר לירושלים, מהווה חסם בפני האפשרות לפתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני. בספר דוגמאות רבות לתעמולה המוסלמית ביחס לירושלים.

דוד קרויאנקר, **רחוב יפו**, כתר ומכון ירושלים לחקר ישראל, 2005.
סיפורו של רחוב יפו מאז ראשית היציאה מן החומות במאה ה-19 ועד היום. זוהי מעין ביוגרפיה של הרחוב – שהיא למעשה סיפורה של העיר ירושלים. הספר סוקר את השינויים בפני הרחוב במשך השנים ואת התכניות להתחדשותו בעתיד. בספר מאות תצלומים, טקסטים ורישומים העוסקים בהיסטוריה, בפוליטיקה, בביטחון, באתנוגרפיה, באדריכלות בכלכלה ובחברה.

שירה, סיפורת, ביוגרפיות וספרי זכרונות

שמואל תומס הופרט, **החאג' והמהנדס**, ירושלים: הוצאת כרמל (2005), 339 עמ'.
הספר מגולל מערכת יחסים לבבית בין ליאו-יהודה גרין, 'המהנדס', ישראלי בשנות השישים לחייו, ובין חאג' וליד אבו-סעיד, פלסטיני קשיש, עגלון ונהג בעבר, החי בבית בנו במזרח ירושלים. הישראלי והפלסטיני גרים בירושלים מאוחדת ומופרדת, הנושאת שני שמות: ירושלים ואל-קודס. במהלך השיחות ביניהם, הנערכות על ספסל בצלו של עץ הצפצפה, נחשפים קורות המשפחות שלהם. יחסי הידידות שבין החאג' הערבי הקשיש לטכנאי הרדיו היהודי עוברים משברים עקב הפיגועים, הרס הבתים, המחסומים שבדרכים והעוצר המוטל על הערים הפלסטיניות. אבו-סעיד הוא עגלון ונהג חכם, משעשע, אוהב חיים, עממי ושובה לב. יהודה גרין הוא אדם מאופק, ניצול שואה, החש רגש אשמה מפני שהוא ניצל ואמו נספתה. כל אחד מהם מסוגל לראות ולחוש גם את הכאב של הזולת.
מחצית מן העלילה מתרחשת בירושלים ובכפרים הערביים שנחרבו במלחמת 1948. המחצית השנייה מתרחשת בשתי ערים בגרמניה: ויטנברג, עירו של מרטין לותר בה נולד ליאו גרין, ולינק, עירו של תומס מאן בה עובד וחי בנו הצעיר של חאג' וליד, רפיק.

מרגיאן סטראפי, **פרספוליס**, הוצאת אחוזת בית (2005), 157 עמ'.
רומן מאויר של המחברת האיראנית, המתאר את ילדותה בטהרן בזמן המהפכה האסלאמית כבת למשפחה חילונית ומשכילה הפעילה נגד המשטר. זהו אחד מרבי המכר השנה במקומות שונים בעולם.

יוסף אורן, **הסיפורת הישראלית בשנות האינתיפאדה**, ראשון לציון: הוצאת יחד (2005), 160 עמ'. המחבר מבקר ומנתח סיפורת ישראלית (מאת א.ב. יהושע, שפרה הורן, יצחק בר-יוסף ועוד) ובוחר את העמדה שהיא נוקטת כלפי האינתיפאדה. מסקנתו היא כשלון הסיפורת והאסקפיזם, הדפניסבינות והתבוסתנות שלה.

אזאר נאפיסי, **לקרוא את לוליטה בטהרן**, משכל (2005) 445 עמ'. ספרה של אזאר נאפיסי, פרופסור לספרות באוניברסיטת ג'ון הופקינס, היא שילוב של סיפור חיים, ביקורת ספרות ומסמך חברתי נוקב.

לאחר שב-1995 אולצה להתפטר ממשרתה כמרצה בכירה לספרות אנגלית באוניברסיטת טהרן בשל סירובה לעטות רעלה, הזמינה נאפיסי שבע תלמידותיה להשתתף במעין 'מועדון קריאה' שהתכנס מדי שבוע בביתה כדי לדון ביצירות הגדולות של הספרות המערבית. מאחר שהספרים הוחרמו על פיק חוק נאלצו הנשים להיפגש בחשאי. המפגשים אפשרו לנשים להסיר את רעלותיהן באופן מילולי ומטפורי, ולבחון בכנות ובאומץ את ההשלכות החברתיות, התרבותיות, הפוליטיות והאישיות של החיים בחברה אסלאמית. השיחות ביניהן, שסבבו סביב היצירות הספרותיות ובאמצעותן נגעו בחיים הממשיים, מספקות הצצה מרתקת לחיים באיראן תחת משטר האייתולות.

אליאס ח'ורי (תרגמה: מלי ברוך), **יאלו**, הוצאת אנדלוס (2005), 317 עמ'. ספר פרוזה של הסופר והעיתונאי הלבנוני אליאס ח'ורי, שחיבר כתשעה ספרי פרוזה וקובצי מאמרים. גיבור הספר, לבנוני בשם יאלו, נעצר ומואשם בפעילות טרור, מעשי אונס ושוד. שירין, אהובתו של יאלו, היא שמסגירה את יאלו למשטרה אחרי שטענה שהיא עצמה הייתה קורבן לאחד ממעשי האונס הללו. סיפור חייו של יאלו שנכתב על ידו על-פי דרישת השוטרים מהווה את הארכיטקטורה של הסיפור. העלילה מתרחשת על רקע מלחמת האזרחים בלבנון.

דניאל בארנבוים ואדוארד סעיד (תרגום: כרמית גיא), **קווי דמיון ופרדוקסים: על מוסיקה ועל חברה**, הוצאת עם עובד (2005), 184 עמ'.

ידידותם של דניאל בארנבוים ואדוארד סעיד המנוח הניבה פירות מרתקים; כשנפגשו לשוחח ולדון בסוגיות תרבות, חברה ופוליטיקה, התברר להם כי חילופי הדברים ביניהם מעוררים אותם לחדד ולהעשיר את תפישותיהם בנושאים אלה. אגב העלאת רשמים ומסקנות מסדנת דיוואן מזרח – מערב בוויימאר (1999), שבה הפגישו השניים מוסיקאים צעירים ממדינות ערב ומדינת ישראל, עלתה השאלה מה קורה למוסיקה בעידן הגלובליזציה ומהם משמעותיה של הפרשנות הלאומית למוסיקה. דניאל בארנבוים מספר על חוויות נגינתו באוזני וילהלם פורטוונגלר, ואדוארד סעיד מעלה זיכרונות מחיי המוסיקה במצרים לפני מלחמת העולם השנייה. עוד מדברים בארנבוים וסעיד על גדולי הרוח של העולם המערבי, על ההבדל בין ספרות ליצירה מוסיקלית, ואי-אפשר, כמובן, בלי משמעות השמעתו של ריכרד ואגנר בישראל.

מיכל שלו, **רחמים**, הוצאת זמורה ביתן (2005), 527 עמ'. מסגרת לחייהן של שלוש משפחות מרתקות ומגוונות, ולסיפורי האהבה העזים שמתרקמים ביניהן: משפחת מילאנוס היהודית באי זקינטוס ביוון, משפחת ג'מעה המוסלמית במצרים עלית ומשפחת מויאל ברובע עבאסיה בקהיר. מאורעות דרמטיים – אישיים, פוליטיים וחברתיים – משנים את חייהם של גיבורי הספר מן הקצה אל הקצה. כל אחד מהם נאלץ לבחור שוב ושוב את דרכו, בחירות שיטלטלו את חייו ואת עתיד העולם שבו הוא חי.

כתבי עת

המזרח החדש – כתב העת של החברה המזרחית הישראלית, כרך מ"ה, התשס"ו (דצמבר 2005), הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, 300 עמ'.

נושא הכרך: זרמים בהיסטוריוגרפיה של המזרח התיכון. אסופת מאמרים העוסקת בסוגיות היסטוריוגרפיות במדינות שונות במזרח התיכון ובעולם המוסלמי, וכן סיכום, תחת הכותרת 'המזרחנות והאקדמיה: כבולים או משוחררים', של יום עיון שנערך לכבוד הספר 'הכלה המשחררת' של א"ב יהושע. ראו פרטים נוספים ברשימה של פרופ' אלי פודה, 'המזרח החדש: הווה ועתיד', בחלק הידיעון שבגיליון זה.

ג'מעה – כתב עת בין תחומי לחקר המזרח התיכון, גיליון י"ג (יוני 2005), הוצאת אוניברסיטת בן גוריון. בגיליון: איך נהיו העוסמאנים עוסמאנים? לשאלת מקורות ההבניה של שם-מותג אימפריאלי (רוני צירינסקי); הרודן ועירו: היבטים בתכנון ופיתוח תכרית בתקופת שלטון סדאם ח'סין (רוני זיידל); קנדי ומודל העיר המוסלמית: הערות והארות למאמר 'מפוליס למדינה' (נמרוד לוז); רשמי שדה: רישומים חופשיים מעבודת איסוף היסטורית ועבודת שדה אנתרופולוגית בואדי עארה וסביבותיו בפתח המאה העשרים ואחת (קובי פלד); נדפסו לאחרונה: אוטוביוגרפיות, יומנים וספרי זכרונות פלסטיניים (נעמה בן זאב), ועוד.

מקורב – כתב-עת לספרות וחברה, גיליון 15 (2005), המכללה האקדמית ספיר, הוצאת ידיעות אחרונות, 118 עמ'.



עורכים: גדי טאוב ונסים קלדרון. בגיליון: מעברים – שנות השמונים בבירות (חאזם צאעיה); מה שצריך להגיד (גלי-דנה זינגר); עתידה של הרוח המוסלמית (טארק חגיל), ועוד.

ארץ אחרת – על ישראליות ויהדות, גיליון 27 (2005), ניסן-אייר תשס"ה, 86 עמ'. נושא הגיליון: השמאל הישראלי: חי או מת? מבין המאמרים: איום קיומי: על התפוררות השמאל החברתי (דני גוטוויץ); תפקידם ההיסטורי של אזרחי ישראל הערבים (נזיר מגיל); חטא הגאווה של השמאל: חשבון נפש של יונה פסימית (אהוד בן-עזר), ועוד. עורכת: במבי שלג.

האומה – במה למחשבה לאומית, גיליון 161 (סתיו 2005), 165 עמ'. בגיליון: פינוי-פיצוי: חוק בלתי חוקי (אורי שטרומן); 'אלטלנה': סיפור המזימה שרקח דוד בן-גוריון נגד בגין (שמואל כץ) ועוד. עורך: יוסי אחימאיר.

קתדרה – לתולדות ארץ ישראל וישובה, גיליון 117 (תשרי תשס"ו). בגיליון: בין קדש-ברנע לצידון רבה – על גבולות גאוגרפיים ועל גבולות הידע בחקר מערכת נחלות השבטים (נדב נאמן ונורית ליסובסקי); התמיכה במקדש על פי פקודות ארתחשטא ואנטיוכוס השלישי (חגי ספר); מתי הגיעו הגיאמוסים לנופי המים של ארץ-ישראל? (זהר עמר וירון סרי); אאלמלכ וכתובתו (יוסף דרורי); תכנון העיר האמנותית: צירלס רוברט אשבי בירושלים (נועה הייזלר-רובין); שרידים ממלחמת העולם הראשונה לאורך נחל בשור (ואדי עזה) ובסביבתו (אמנון גת); גאורג גונדוש: לוחם יהודי בלתי ידוע בחזית המזרח התיכון (יעקב רוזנטל); מי הם העכשוויסטים האמתיים? על מרחב וזיכרון בישראל, על גוש אמונים ועל 'שלום עכשיו' ועל המחקר המשווה ביניהם (גדעון ארן) ועוד. העורכים: אורי ביאלר, אביבה חלמיש, משה ליסק, איבון פרידמן ויהושע שוורץ.

היסטוריה – כתב עת של החברה ההיסטורית הישראלית, גיליון 16 (תמוז תשס"ה), 131 עמ'. בגיליון: 'עבדות [לא] היא החירות' - תפיסות של מושג החירות בחשיבה האסלאמית בת זמננו (מאיר ליטבק); תאולוגיה וכוח במזרח התיכון - המרטיריום בפלסטין בהקשר השוואתי (מאיר חטינה) ועוד. עורכים: אפרים דוד, שולמית וולקוב, אורה לימור וסטיבן קפלן.

כיוונים חדשים – כתב עת לענייני ציונות, יהדות, מדיניות, חברה ותרבות, גיליון 13 (טבת תשס"ו), ינואר 2006. בגיליון: 'לחזור בתקיפות למדיניות פיזור האוכלוסיה' (ארנון סופר); 'השינויים בקו הירוק בעת גיבוש גבולה העתידי של ישראל' (אלישע אפרת); 'המטוטלת בין "בבל וירושלים"' (אפרים הלוי); 'עלילה אירופית על הבימה הערבית – הפרוטוקולים של זקני ציון בעולם הערבי' (מנחם מילסון); 'האם הוחמצה הזדמנות בעקבות הניצחון בששת הימים (עמוס כרמל); ועוד.

כללי

משה שרון, **הדת הבהאאית וכתב הקודש שלה הספר הקדוש ביותר**, ירושלים: הוצאת כרמל (2005), 312 עמ'.

בספר זה שני חלקים. החלק הראשון מתאר את התפתחות הדת הבהאאית מאז לידתה במאה התשע עשרה מתוך האסלאם השיעי בפרס. החלק השני הוא כתב הקודש הבהאאי – הספר הקדוש ביותר (אל-כתאב אל-אקדס) המתפרסם לראשונה בתרגום עברי עם מבוא ופרוש מפורט. בשנת 1844 הכריז עלי מחמד שיראזי על עצמו שהוא הישערי (באב), ובהתייחסו אל עצמו כמשיח (מְהֻדִי) של השיעים שחזר אל העולם ייסד דת חדשה – הדת הבאבית. הממשלה הפרסית הוציאה אותו להורג ב-1850. תלמידו מירזא חסין עלי, שכונה בהאג אַלְלָה, טען שהבאב ניבא את הופעתו שלו וזכה לתמיכת חלק הארי של הבאבים. כך נעשתה הדת הבאבית לדת הבהאאית, על שמו. הוא הוגלה מפרס ובשנת 1868 הגיע, אחרי גלגולים רבים, לעכו, בה כתב בערבית (שלא היתה שפת אמו) את הספר הקדוש ביותר. הוא נפטר באחוזתו שליד העיר בשנת 1892. בהאא אלללה זיהה את הר הכרמל כהר הקודש שלו וציווה שעצמות הבאב ייקברו בו. על מבנה הקבר המקורי הוקם ב-1953 ההיכל המפואר, הבולט בכפת הזהב שלו על רקע הגנים המפוארים העוטרים אותו.

אל-כתאב אל-אקדס, הספר הקדוש ביותר, הוא ספר החוקים של הבהאאים וסיכום תורת האלוהות, חוקת החיים, ותורת המוסר של בהאא אלללה. ממנו מסתעפים כל הפרטים המייחדים את הדת הבהאאית שעיקריה הם: אחדות האלוהות, אחדות הדת ואחדות העולם. הדת הבהאאית אינה נוטלת לעצמה זכות יחיד על האמת וטוענת שכל הדתות המאמינות באל אחד מוליכות אל אמת אחת שאין בלתה. אחדות האדם פירושה שכל בני האדם שווים הם ללא הבדל מין, גזע או צבע. מלחמה ונשיאת בנשק אסורים בהחלט. הבהאאים מאמינים באמונה שלמה שכדור הארץ הוא מולדת אחת גדולה של האדם ועל כן יבוטלו, בסופו של דבר, גבולות עמים ומדינות, ושפה אחת תשמש את כל באי עולם אשר יחיו בשלום תחת ממשלה נבחרת אחת.

שלומית שרייבום-שבטיאל, **התחדשות הלשון הערבית בשליחות הרעיון הלאומי במצרים**, הוצאת מאגנס (2005), 344 עמ'.

הספר מצביע על הקשר ההדוק בין התפתחות הרעיון הלאומי במצרים לבין התפתחות הלשון הערבית הכתובה החדשה, וסוקר את פעילות האקדמיה ללשון ערבית בקהיר לאור התמורות ההיסטוריות והחברתיות שהתרחשו בעולם הערבי במהלך המאה העשרים. המחקר מוכיח שהאקדמיה השיגה תוצאות הפוכות מן המטרות שהציבה לעצמה בשאלת הגבולות בין המסורת למודרנה: את מה שביקשה לתקן הנציחה ואת מה שביקשה לשמר שינתה ותיקנה. יחד עם זאת היא מילאה את יעודה והגשימה את שאיפתו של דור מייסדיה: הפיכת הערבית ללשון מודרנית המשמשת גם ערך לאומי מאחד לעמי העולם הערבי.

אלבר ממי, **דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש**, ירושלים: הוצאת כרמל (2005), 176 עמ'. ספרו של אלבר ממי נכתב בשנות החמישים של המאה העשרים, בעיצומו של תהליך הדה-קולוניזציה של המדינות הקולוניאליות האירופיות, בייחוד בריטניה וצרפת. ממי משרטט בהירות את דיוקנאות הנכבש והכובש ובתוך כך מתאר את העוולות והסבל הרב שנובעים מן הכיבוש. הוא מסביר כיצד משטרים דמוקרטיים – האמונים על קיום זכויות האזרח ועל שמירת כבודו – אף הם מסתגלים למצב הקולוניאלי, ולמען רווחתם מאפשרים עוולות קשות. בהקדמה למהדורה העברית הוא כותב: 'בשל מלכוד היסטורי (שני עמים התובעים אותה טריטוריה), הפלסטינים מצאו עצמם נשלטים בהדרגה על ידי הישראלים, והסכסוך לא יירגע כל עוד זה יימשך כך. שום עם אינו זכאי ואינו יכול לשלוט לחלוטין על עם אחר'. לספר, שתורגם מצרפתית על ידי אבנר להב, נוספה משה מאת דניס שרביט על אודות המחבר וספרו, ועל התובנות הנובעות ממנו לגבי המציאות הישראלית-פלסטינית.

אברהם הוכברג, **מסעותי עם ילמז**, הוצאת סער (2005), 157 עמ'. המחבר, חוקר בתחום הביולוגיה המולקולרית וארכיאולוג, שהוביל טיולים רבים בטורקיה, מביא כאן מסיפוריו של נהג האוטובוס הטורקי שליווה אותו ברוב הטיולים.

היושע טייטלבאום, **מדינה נאבקת על נפשה: האופוזיציה האסלאמית בערב הסעודית**, הוצאת מרכז דיין (2005), 104 עמ'.

מחקר היסטורי הבוחן את התפתחותה של התנועה האסלאמית הפונדמנטליסטית בערב הסעודית בשנות התשעים של המאה העשרים, בעקבות פלישתה של עיראק לכוחית ובואם של הכוחות האמריקאיים לאדמת סעודיה. בן לאדן החל לפעול כבר אז, טרם שהתפרסם בעולם, והתנועה האסלאמית בערב הסעודית היתה הקרקע שבה נבטו רעיונותיו והתגבשו. המחקר מספר את סיפורו של האתגר אשר מציבה האופוזיציה האסלאמית הפונדמנטליסטית בפני המשטר במדינה שהאסלאם הוא הבסיס לעצם קיומה.

אירית בק, **אסלאם וזהות פוסט-קולוניאלית במערב אפריקה**, הוצאת מרכז דיין (2005), 118 עמ'. הספר מנתח את מקומו של האסלאם בתוך מגוון הזהויות של מערב אפריקה הפוסט קולוניאלית. במחקר ראשון מסוגו בשפה העברית מוצגים אופני התמודדותו של האסלאם עם מגוון תהליכי שינוי כגון גלובליזציה, עיור ושינוי במערכות כלכליות. הספר סוקר את קווי הדמיון והשוני בהתמודדות זו בקרב מדינות מערב אפריקניות כמו ניגריה, סנגל, ניז'ר, מאלי וגאנה, ומציג את הדילמה הקיימת בין השאיפה של האסלאם המערב אפריקני להפוך לחלק מקהילה אוניברסלית של האסלאם לבין השאיפה לשימור זהות אסלאמית ייחודית.

תמר יגנס (עורכת), **המזרח התיכון 2005: בסימן חילופי דורות**, הוצאת מרכז דיין (2005), 140 עמ'. שורה של שינויים פוליטיים במזרח התיכון יצרה דימוי של 'אביב ערבי': בחירות בעיראק וברשות הפלסטינית, הפגנות המוניות בלבנון, החלטת נשיא מצרים לאפשר התמודדות בבחירות לנשיאות במצרים ובחירות מקומיות בערב הסעודית. חוקרי מרכז דיין מנסים, כל אחד בתחום התמחותו, לבחון האם מדובר בפירות מדיניות קידום הדמוקרטיה של הנשיא בוש או בתוצאת המהפכה התקשורתית בעולם הערבי, וכן האם מדובר בסימנים של מהפכה אמיתית או בצירוף מקרים שבינו לבין תמורה עמוקה אין כל קשר.

רמון ארון (תרגם דורי מנור), **הטרגדיה האלג'יראית**, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות (2005), 103 עמ'. בספרו, שנכתב בזמן מלחמת אלג'יריה (1954-1962), פונה ארון לצרפתים וטוען נגד המלחמה ונגד הנוכחות הצרפתית באלג'יריה. פרט לנימוקים המוסריים, רמון מסביר בצורה פשוטה מדוע מבחינה כלכלית וגיאוגרפית הכיבוש בצרפתי באלג'יריה הוא חסר תוחלת.

דן גולדנברג, **מונגוליה: מג'ינגיס חאן ועד מרקו פולו**, הוצאת מפה, סדרת תרבויות (2005), 151 עמ'. בפרקים: המסע המונגולי לאירופה; ג'ובאני קרפיני; ובניתיים במונגוליה: קובלאי חאן; מרקו פולו, ועוד.

חזרה לתוכן העניינים



ידיעון

תקציר דו"ח המרכז האקדמי הישראלי בקהיר לשנת תשס"ה

שריאל שליו*

המרכז האקדמי הישראלי בקהיר הוקם בשנת 1982, ביוזמת המוסדות להשכלה גבוהה בישראל והחברה המזרחית הישראלית, בעקבות הסכם התרבות ממאי 1980 בין ישראל למצרים. האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים היא המפעילה את המרכז במימון ות"ת, והרשויות המנחות את פעולת המרכז הן הנהלה ומועצה. משימתו העיקרית של המרכז היא להדק את הקשרים בין חוקרים ומוסדות אקדמיים בשתי הארצות. הוא מסייע לחוקרים מעוניינים משתי הארצות לקדם את מחקריהם, מעודד פרויקטים משותפים, ועושה למען חילופי חוקרים והיכרות ביניהם. המרכז מסייע גם לתלמידים במוסדות להשכלה גבוהה מישראל וממצרים להשלים את לימודים ועבודותיהם המחקריות.

להלן תקציר מדו"ח המרכז לשנת תשס"ה (אוקטובר 2004—ספטמבר 2005).

המרכז ממשיך להיות פתוח כל יום (למעט שישי-שבת) מ-9 בבוקר עד 3 אחר הצהריים. מספר המבקרים (סטודנטים וחוקרים מצריים) ממשיך להיות מוגבל, אם כי ניכר שיפור אטי במהלך שנה זו. החרם שהטילו המוסדות האקדמיים המצריים על נרמול היחסים עם ישראל עדיין תקף, ולמרות הניסיונות החוזרים ונשנים של המרכז לנסות להקל על כניסת מבקרים מצריים ולצמצם את הקשיים שמערימים גורמי הביטחון המצריים בכניסה לבניין, עדיין כל אורח שבא נדרש להצדיק בפני המצרים את הסיבות לבואו.

למרות הקשיים הללו מספר המבקרים בספריה נע בין 12 ל-22 איש בשבוע. העלייה האטית במספר המבקרים והמשתמשים בשירותי המרכז נובעת בעיקר מהאחדת נוהלי הזמנת החומר ומיסודם, המחייבת את החוקרים להגיע פיזית למרכז על מנת למלא את טפסי ההזמנה. כיום מוציא המרכז הזמנות למאמרים, ספרים וחומר מדעי בסדר גודל של כ-50 פריטים בחודש.

במרכז רשומים היום 51 סטודנטים וחוקרים מצריים (כפול ממספר החוקרים בשנה שעברה) המשתמשים באופן שוטף בספריה ובשירותי הזמנת החומר של המרכז לצורך מחקריהם באוניברסיטאות מצריות. חלוקת החוקרים והסטודנטים היא כדלהלן: 15 מאוניברסיטת קהיר, 14 מאל-אזהר, 9 מאוניברסיטת עין-שמס, 7 מאוניברסיטת מנופיה ו-3 מאוניברסיטת חלואן.

הקשרים האישיים שיצרנו עם מוסדות מחקר ומרכזי תרבות זרים בקהיר מתחילים להביא למרכז חוקרים וסטודנטים זרים (מצרפת, גרמניה, אוסטריה, צ'כיה, רומניה וארה"ב) שמסתייעים בשירותינו למחקריהם. במקביל מספק המרכז חומר ממצרים ליותר מ-25 חוקרים וסטודנטים ישראליים במוסדות מחקר בארץ. הספריה ממשיכה לגדול; אנו ממשיכים לעקוב

* ד"ר שריאל שליו, ארכיאולוג מאוניברסיטת חיפה ומכון ויצמן למדע, הוא ראש המרכז האקדמי הישראלי בקהיר.



באופן שוטף אחר הפרסומים החדשים בארץ ודואגים להזמין את הספרות הרלוונטית והמעודכנת לספריית המרכז. במהלך שנה זו נוספו לספריית המרכז כ-600 ספרים חדשים.

שתי סדנאות החוקרים (עם מכון בן-צבי ומכון ויצמן) שתוכננו ואושרו לביצוע על ידי כל הגורמים השותפים, בוטלו ברגע האחרון עקב המלצתו של היועץ לענייני טרור במשרד ראש הממשלה שלא לבוא למצרים. למרות זאת הגיעו השנה חוקרים ישראלים שהוזמנו לכנסים בינלאומיים במצריים בנושאי חינוך מדעי, פסיכיאטריה וכדומה. אלה שהגיעו למצרים קיבלו סיוע אדמיניסטרטיבי ואקדמי מהמרכז. ב-6 אוקטובר 2005, לדוגמא, הגיעה למצרים קבוצה של גנרלים ישראלים בדימוס ובני משפחותיהם לסיור לימודי של שבוע ימים.

בסוף חודש דצמבר 2004 פניתי במכתב לדיקני המחקר במוסדות האקדמיים בארץ, להזכירם שהמרכז בקהיר עומד לרשותם ביצירת קשרים עם חוקרים ומוסדות מצריים ובהשגת חומר מדעי. כתוצאה מפניה זו נמצאות עשרות בקשות של חוקרים בשלבי טיפול שונים. יותר חוקרים ישראלים נעזרים כיום בשירותי המרכז ומקבלים חומר מדעי למחקריהם הקשורים למצרים. במקביל, מסתמנת עליה במספר החוקרים הישראלים המגיעים למצרים לצרכי מחקר; אנו מסייעים לחוקרים אלו בצרכים המנהלתיים והאקדמיים ודואגים להמשך הקשר.

אחד הפרויקטים שנמצא כעת בשלבי ביצוע מתקדמים הוא תרגום לערבית של חוברת באתיקה רפואית לפסיכיאטרים שנכתבה על ידי ישראלי (פרופ' כרמי מאוניברסיטת חיפה), מרוקני וקנדי, עם הקדמה של נשיא אגודת הפסיכיאטרים העולמית המצרי. החוברת, שנמצאת כעת בהגהות בארץ, מתוכננת להיות מופצת על ידי UNESCO פריז לכל הפסיכיאטרים המצרים ובמדינות ערביות נוספות.

השנה 'ייצבנו' את מצבן התחזוקתי של שלוש הספריות היהודיות שלייד בתי הכנסת עדלי, בן-עזרא והקראים, ואנו דואגים כעת להשלמת שכר ולזכויות הספרנים שם. בעקבות פרסום כתבה בעיתון 'הארץ' בנושא זה קיבלנו תרומה ייעודית מגורמים פיננסיים פרטיים לצורך מיזוג הספריות ומחשובן. בחודש ספטמבר 2005 סיכמנו עם ראש הקהילה היהודית בקהיר, הגב' כרמן וינשטין, על דרכי פעולה, ובקרוב נתחיל בביצוע השלב הראשון. הרעיון המרכזי הוא להביא את שרידי התרבות היהודית בקהיר למצב סביר של שימור ותייעוד, על מנת שיגדל הסיכוי שמורשת קהילת קהיר היהודית תמשיך להישמר גם אחרי שתועבר לידי המועצה המצרית העליונה לעתיקות בעתיד הלא רחוק. בראשית חודש ספטמבר 2005 התחלנו, על פי בקשתה של גב' וינשטין, בניקוי ופענוח של כתובות על מצבות יהודיות בבית הקברות היהודי בבסאטין שלא תועדו עד כה, ואנו מתכוונים להמשיך בפרוייקט זה גם במהלך השנה הקרובה.

העיצוב הגרפי של דף הבית לאתר האינטרנט של המרכז הושלם בסיוע המחלקה הגרפית של מכון ויצמן. החל שלב הכנת האתר למרכז (תוכן, קישורים וכדומה) בסיוע אנשי המחשבים באקדמיה הלאומית למדעים בירושלים, ובשלב זה מתמקדים בטיפול בקבצי ספריית המרכז והעברתם לתוכנה מודרנית שתאפשר בעתיד קישור לאתר ואפשרות חיפוש דרך האינטרנט.

במהלך השנה המשיך המרכז להזמין שני מרצים אורחים מהארץ בכל חודש, למעט בחגים ובחופשת אוגוסט. ההרצאות מתקיימות כעת בימים קבועים: ביום ג' בשפה האנגלית ולקהל יעד רחב והחל מאמצע השנה גם ביום ד', בשפה העברית, במידה והנושא מעניין את המצרים דוברי



העברית הקשורים למרכז. במסגרת הנסיון להחזיר את ההרצאות בעברית נעשה מאמץ מיוחד להביא יותר סופרים, משוררים והיסטוריונים מישראל כדי להתאים את ההרצאות לעניין של הקהל האקדמי המצרי.

מספר המשתתפים הממוצע בהרצאות באנגלית נע בין 15 ל-35 איש, ובהרצאות בעברית אנו מגיעים לנוכחות ממוצעת של כ-10 שומעים (במקרים מיוחדים נרשמה נוכחות של עד 18 איש). נמשך עדכון רשימת התפוצה האלקטרונית והטלפונית של המרכז, והיא עומדת כיום על 263 כתובות דואר אלקטרוני ו-145 מספרי פקס (לא כולל שליחים ישראלים). להלן פירוט ההרצאות שהתקיימו בשנה האחרונה במרכז האקדמי בקהיר:

1. 21.9.04 – פרופ' יוסי מרט (אוניברסיטת חיפה): 'תופעות טבע דרמטיות באגן הים התיכון: גיאולוגיה, מיתוסים וניסים' (אנגלית).
2. 6.10.04 – ד"ר גדעון עפרת (מוזיאון זמן לאמנות): 'הערצת המזרח באמנות הישראלית המוקדמת' (אנגלית).
3. 1.12.04, 30.11.04 – מר בני ציפר (העורך הספרותי של עיתון הארץ): 'סיפורה של הספרות העברית: מבט היסטורי דרך המוסף לתרבות וספרות' (באנגלית ובעברית).
4. 21.12.04 – פרופ' ששון סומך (אוניברסיטת תל-אביב): 'אוטוביוגרפיה של ישראלי בן תרבות ערב' (אנגלית ובעברית).
5. 11.1.05 – ד"ר הנרייט דהאן-כלב (אוניברסיטת בן-גוריון בנגב): 'נשים ממוצא ערבי בישראל' (אנגלית).
6. 12.1.05 – ד"ר הנרייט דהאן-כלב (הרצאה בעברית): 'סופרות מזרחיות בישראל: תרומתן וסוגיית הזהות שלהן בין מזרח ומערב' (עברית).
7. 25.1.05 – פרופ' עמיחי מזר (האוניברסיטה העברית): 'המחקר הארכיאולוגי של תל בית שאן: מרכז השלטון המצרי מתקופת הממלכה החדשה' (אנגלית).
8. 8.2.05 – מר מוטי אורבך (סופר ומחזאי): 'הדרמה בתיאטרון הישראלי כבמה להצגת החברה והשינויים החלים בה' (עברית ותרגום לאנגלית).
9. 22-23.2.05 – ד"ר עירית ציפר (אוניברסיטת תל-אביב): 'הגורן במציאות, בספרות ובאמנות' (באנגלית ובעברית).
10. 1.3.05 – מר דוד טרטקובר (צייר וגרפיקאי): 'הדימוי הישראלי כפי שמשתקף בתולדות הגרפיקה הישראלית' (אנגלית).
11. 22-23.3.05 – מר אליעזר יערי (סופר ועיתונאי): 'ירושלים כמקום מפגש של תרבויות' (באנגלית ובעברית).
12. 5-6.4.05 – ד"ר מרים פרנקל (מכון בן-צבי ירושלים): 'הרמב"ם: גיבור תרבות ודמות היסטורית' (באנגלית ובעברית).



13. 19-20.4.05 – מר נסים זוהר (שחקן ומחזאי): הצגת יחיד – 'מרק המלוחיה של אמא' (באנגלית ובעברית).
14. 3.5.05 – ד"ר שריאל שליו (המרכז האקדמי בקהיר): 'מתכת בראשית תקופת הברזל: ה'מיתוס' התנ"כי, ה'עובדות' הארכיאולוגיות והאנליזות המטלורגיות' (אנגלית).
15. 7-8.6.05 – מר אהרון שבתאי (משורר, אוניברסיטת תל אביב): 'האם יש שירה פוליטית בישראל?' (באנגלית ובעברית).
16. 28.6.05 – הקרנת סרט: 'לילסדה' (עברית עם תרגום לאנגלית).
17. 5.7.05 – מר ישעיהו קורן (סופר): 'הכל התחיל ברגליים יחפות' (עברית עם תרגום לאנגלית).
18. 7.7.05 – מר אלי עמיר (סופר): 'ספרות ופעילות ציבורית: מבט אישי' (אנגלית עם תרגום לעברית).
19. 19.7.05 – גב' אגי משעול (משוררת): 'כיצד חושבים משוררים?' (עברית עם תרגום לאנגלית).
20. 20.7.05 – פרופ' דן מירון (האוניברסיטה העברית): 'האשה המצרית של אברהם' (אנגלית עם תרגום לעברית).
21. 12.9.05 – פרופ' שרה סטרומזה (האוניברסיטה העברית): 'הרמב"ם והתרבות הים-תיכונית' (אנגלית).
22. 13.9.05 – פרופ' שרה סטרומזה (האוניברסיטה העברית): 'עולמם הרוחני של היהודים בימי הביניים: פילוסופיה ומדע בגניזה הקהירית' (עברית).
23. 27-28.9.05 – פרופ' שמעון שמיר (אוניברסיטת תל אביב): 'המגמה הים-תיכונית בשיח הרעיוני בישראל בהשוואה למגמה הים-תיכונית במצרים' (באנגלית ובעברית).

חזרה לתוכן העניינים

המזרח החדש: הווה ועתיד

אלי פודה*

כרך מ"ה של 'המזרח החדש', 'זרמים בהיסטוריוגרפיה של המזרח התיכון', יצא לאור בשעה טובה בדצמבר 2005. המאמרים בכרך מדגישים שתי תופעות שהתרחשו בעשורים האחרונים בהיסטוריוגרפיה המזרחנית: התרחבות גרעין המחקר, שהתמקד במדינות ערב ובעיקר באזור הסהר הפורה ומצרים, לפריפריה המזרח תיכונית; ושימוש הולך וגובר במונחים ובתאוריות מתחומי מדעי החברה. ההודעה על פרסום הכרך, תוכן העניינים שלו ודבר העורכים הופצו בשבוע האחרון של חודש דצמבר בקרב רשימת מכותבי החברה המזרחית. מסיבות שונות הועלה מחיר הכרכים ל-100 ₪. ביקשנו לפצות על כך בהוספת אוכלוסיית המורים במשרד החינוך לזכאים

* פרופ' אלי פודה הוא ראש החוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית ועורך 'המזרח החדש'.



להנחה, וכך הם, סטודנטים וגמלאים יכולים לרכוש את הכרך ב-75 ₪ בלבד. ניתן לקבל את הכרך עם משלוח המחאה על הסך הדרוש (לפקודת החברה המזרחית הישראלית) אל כתובתה של החברה המזרחית, המופיעה בפתח הגיליון. הכרך יישלח לכתובת שתציינו בצירוף קבלה.

כרך מ"ו של 'המזרח החדש' (אסלאם: חברה ומשפט, בעריכת העורכים-האורחים ד"ר אוריה פורמן וד"ר נמרוד הורביץ) הועבר לפני מספר שבועות לבית הדפוס, והוא צפוי לצאת לאור טרם מועד הכנס הארצי השנתי של החברה המזרחית ב-8 במאי 2006. בכרך זה שתי חטיבות של מאמרים; הראשונה כוללת חמישה מאמרים, העוסקים במפגש שבין מערכת החוק המוסלמי ומערכת החוק של מדינת ישראל ובין המציאות החברתית שמערכות אלה פועלות בהן. השנייה עוסקת בהתמודדותו של המרחב המוסלמי עם אתגרים פנימיים וחיזוניים – בהיבטים דתיים, פוליטיים, חברתיים ותרבותיים.

כרך מ"ז של 'המזרח החדש' (מצרים וסודאן), המוקדש לכבודו של פרופ' גבריאל רבורג מאוניברסיטת חיפה, נמצא בשלבים אחרונים של הכנה לדפוס. הוא עתיד להישלח לבית הדפוס בראשית חודש פברואר 2006 ולצאת לאור עד תום השנה. בכך יושלם פרסומם של שלושה כרכים בפרק זמן של שנה אחת בלבד – עבודה קשה שהתחייבה מהצורך להדביק את הפער בהפצת כרכי כתב העת. אנו מודים להוצאת הספרים על שם י"ל מאגנס שליד האוניברסיטה העברית, ובייחוד למנכ"ל ההוצאה חי צבר ולאחראי על ההפקה רם גולדברג, על נכונותם להאיץ את הקצב ולאפשר לדבר להתרחש.

שני כרכים נוספים של 'המזרח החדש' נמצאים בתהליכי עבודה. כרך מ"ח, 'נשים ומגדר במזרח התיכון במאה העשרים', בעריכת העורכות-האורחות ד"ר רות רוז וד"ר נגה אפרתי, נמצא בשלב העריכה הלשונית ואנו מקווים כי יהיה מוכן להעברה לדפוס באמצע השנה. הכרך המיוחד לזכרו של פרופ' לבציון המנוח, 'המרת דת, צופיות, תחייה ורפורמה באסלאם', ייצא לאור בפורמט של ספר בשיתוף עם מכון ון ליר בירושלים; העבודה עליו נמצאת בעיצומה והמאמרים כבר החלו לזרום למערכת. כרך עתידי של 'המזרח החדש', אשר יוקדש לדברי הכנס הארצי השנתי ה-29 (מאי 2005), 'ההאשמים בהיסטוריה של המזרח התיכון', מרוכז על ידי ועדת עורכים מן האוניברסיטה הפתוחה והעבודה על גיבוש הרכב המאמרים בו החלה.

החברה המזרחית מודה לפרופ' אשר ססר, ראש מכון דיין לחקר המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב, ולפרופ' ראובן עמיתי, ראש מרכז לבציון לחקר האסלאם באוניברסיטה העברית, על תמיכתם הכספית השנתית בכתב העת. אנו מודים גם למכון טרומן באוניברסיטה העברית, לאוניברסיטת תל אביב, למרכז הבין-תחומי בהרצליה, לאוניברסיטת חיפה ולאוניברסיטת בן גוריון על השתתפותם בהפקת הכרכים מ"ה-מ"ח, בהתאמה. תודתנו גם למרכז ע"ש חיים הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה באוניברסיטת בן גוריון על הסיוע בהפקת כרך מ"ח.

חזרה לתוכן העניינים



'פורום בר': תקצירי הרצאות ותוכנית להמשך שנת הלימודים

הפורום ע"ש גבריאל בר ('פורום בר'), מיסודם של בית הספר להיסטוריה והחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב והחברה המזרחית הישראלית, חידש את פעילותו לשנת הלימודים התשס"ו לאחר פגרת הקיץ. בחודשים נובמבר ודצמבר 2005 התקיימו שתי הרצאות במסגרת הפורום, ולהלן תקציריהן:

מזרח פוגש מערב: צופיות כמנוף להתקרבות תרבותית

ד"ר מאיר חטינה, האוניברסיטה העברית בירושלים

(תקציר ההרצאה שניתנה ב-11 בנובמבר)

הפער הגובר במונחי כוח ועושר בין העולם המערבי לעולם המוסלמי מסוף המאה השמונה-עשרה ואילך חידד את העוינות התרבותית ביניהם, אבל גם עורר ניסיונות להפיג אותה. ניסיון אחד בולט היה הרפורמיזם האסלאמי מבית מדרשו של השיח' מוחמד עבדו (מת 1905), שנקט פרשנות ליברלית של כתבי הקודש והטיף לכינונה של קהילה פוליטית אינקלוסיבית ולדיאלוג בין-תרבותי. אסכולה זאת נדונה בהרחבה בספרות המחקר. שיח אקומני אחר, שצמח בראשית המאה עשרים ואילו חברו מוסלמים ונוצרים אירופיים, נותר במידה רבה אפיזודה עלומה. את נקודת המפגש הגיאוגרפית סיפקו קהיר, רומא ופריס, בעוד שאת נקודת המפגש התרבותית סיפקה הצופיות, בדגש על תורתו של אבן אל-ערבי (מת 1240). כל המשתתפים הדגישו באמצעות הצופיות את פניו הרוחניים והפציפיסטיים של האסלאם במטרה להפיג את הניכור בינו לבין המערב, אם כי ברקע פעלו גם שיקולים פוליטיים. עבור כמה מהנוצרים בדיאלוג הזה, המשיכה לצופיות הביאה אותם להמיר את דתם לאסלאם.

השיח הבין-תרבותי שימש ערוץ חשוב בהבאת דבר הצופיות והאסלאם בפני הקהל המערבי ואף הצית וויכוח ער בתוך חוגים אינטלקטואליים מערביים לגבי תפקידו של המימד הרוחני בחייו של האדם המודרני. הדיון מצטרף למחקרים אחרים שהצביעו על השרידות וכוח החיות של הצופיות כמערכת תרבותית וחברתית חרף מסכת האתגרים שניצבו בפניה עם הכניסה לעידן המודרני, ובראשם צמיחתה של המדינה המודרנית והופעתם של יריבים אידיאולוגיים: רפורמיסטים, לאומיים ופונדמנטליסטים.

מוסלמים ותנועות אסלאמיות בישראל בין הסלמה והשלמה

ד"ר מרדכי קידר, אוניברסיטת בר אילן

(תקציר ההרצאה שניתנה ב-9 בדצמבר)

החברה הערבית בישראל, ובעיקר חלקה המוסלמי, נמצאת במתח בין המסורות החברתיות והדתיות ובין סגנון החיים החילוני, המערבי והמתירני, הנקלט באמצעות סוכני התרבות המערבית והישראלית: התקשורת, המרחב הציבורי, מערכת החינוך, מקומות העבודה ומרכזי



הבילוי. מעמד המסורת – הדתית והקהילתית – המתבטא בשמירת מצוות, נמצא לאורך השנים בקו ירידה. מעמד הזקן מתערער ודור ההורים ובוודאי הסבים נראה בעיני צעירים רבים כאנשים שאבד עליהם הכלח. תודעת האינדיווידואליזם מתרחבת, מעמיקה את אחיזתה ומאתגרת את המסורת החמולתית והמשפחתית. הכפר – המתנהל עדיין במידה רבה על פי דפוסים חמולתיים – נתפש בעיני חלק מהצעירים כסביבה ארכאית, מיושנת, לוחצת ומגבילה. תופעות של התנהגות לא נורמטיבית חודרות אל המגזר הערבי ורבים מבניו מכורים לסמים ולאכזוהול ומתפרנסים מעיסוקים לא חוקיים.

תופעות המודרנה וערעור מעמד המסורת בולטות בעיקר בהופעתן ובהתנהגותן של בנות. רבות מהן אינן לובשות את הלבוש המסורתי (חג'יב) ובגדיהן דומים לאלו של הבנות החילוניות בחברה היהודית. גם בין אלו הלובשות – על פי גישתן – לבוש מסורתי יש המשלבות בו מרכיבים מודרניים, וכך רואים שילוב של מכנסיים ו/או חולצה המדגישים את תווי הגוף (מפאתן – מלשון פתנה, פיתוי) יחד עם כיסוי ראש. גברות מוסלמיות לומדות נהיגה ויוצאות לעבודה בסביבה מעורבת של גברים ונשים, פעילות אשר יש בין הנאמנים למסורת הרואים אותה בעין רעה, בעיקר אם העבודה משלבת נסיעות ארוכות. סגנון החיים המודרני משתקף גם בירידה משמעותית במספר הילדים,¹ בעלייה בשיעור הגירושין, בירידה בשכיחות משפחות ביגמיות ופוליגמיות² ובדרישת ארגוני נשים ערביות להחיל על המגזר המוסלמי (והנוצרי) את חוק בית הדין האזרחי לענייני משפחה כסמכות מקבילה לבתי הדין העדתיים. חוק זה אכן התקבל בשנת 2002, למרות התנגדות רבה מצד הנאמנים לאסלאם.

התנועה האסלאמית על שני פלגיה³ רואה את תופעות החילון, ההתמערבות והישראליות החיצה בחומרה רבה, ורוב פעולותיה בקרב הציבור נועדו לעמוד בפרץ ולהביא את הציבור המוסלמי בארץ להכרה בייחודיותו הלאומית והדתית, לגאווה במורשתו ולהיצמדות למערכות המוסר, המנהגים והמסורות שהיא רואה בהם חלק בלתי נפרד מהאסלאם האמיתי. התנועה אינה מפרידה בין פעילות חינוכית, פעילות פוליטית, מבצעי סיוע הדדי בקרב המוסלמים אזרחי ישראל או ארגון משלוחי מזון וסיוע כספי לפלסטינים שבשטחים.

השתתפותו של הפלג ה'דרומי' בפוליטיקה הישראלית אינה בלי בעיות – אידיאולוגית ופרקטיות, ומצד שני, קריאתו של שיח' ראא'ד צ'לאח, ראש הפלג ה'צפוני', להחרים את המערכת הפוליטית הישראלית גם היא אינה נתפסת בקרב הציבור המוסלמי כמרשם בטוח לפתרון בעיותיו. במפגש נדונו בין השאר סוגיות דוגמת התנועה בישראל ביחס לתנועות אסלאמיות

¹ על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה ירד מספר הילדים הממוצע לאישה בקרב המוסלמים בארץ מ-8.6 בשנות השבעים ל-4.7 בסוף שנות השמונים, ומספר זה נשאר כמעט יציב מאז. להערכתי מספר הילדים בקרב הבדוים בנגב גבוה ממספר זה, ומספר הילדים במשפחות בכפרים ובערים המעורבות נמוך ממנו.

² תמורות אלו מתרחשות בעיקר בצפון הארץ ובמשולשים, בעוד שבמגזר הבדווי בנגב הן נדירות.

³ בשנת 1996 התפלגה התנועה האסלאמית לשני פלגים, על רקע הבחירות לכנסת. חלק מההנהגה תמך בהצטרפות למערכת הפוליטית הישראלית וחלקה האחר התנגד לכך. הנהגת התומכים מרוכזת במרכז הארץ ונקראת 'פלג דרומי', והנהגת המתנגדים מרוכזת בצפון והם 'הפלג הצפוני', אך חשוב להדגיש שתומכי שני הפלגים נמצאים בגליל, במשולש ובנגב. ראה בהרחבה על התנועה האסלאמית אצל אלי רכס, 'האסלאם הפוליטי בישראל וזיקתו לתנועה האסלאמית בשטחים', הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, 1998, עמ' 73–82.



מקבילות; אתגרים תרבותיים ודתיים בתוך הציבור המוסלמי וביחס למדינה; והשפעת המתרחש במרחב האסלאמי הכולל על השיח בתנועה.

להלן תוכנית מפגשי פורום בר להמשך שנת הלימודים:

1. 6.1.2006 – איריס אגמון, 'חקירה צולבת: משפחה, משפט, ושינוי חברתי בשלהי התקופה העוסמאנית', מתדיין: אהוד טולידאנו.
2. 3.2.2006 – איתמר רבינוביץ, 'La longue duree': מוטיבים מתמשכים בהיסטוריה המודרנית של סוריה', מתדיין: שמעון שמיר.
3. 16.3.2006 – יהושע פרנקל, 'שלטון ומרחב ציבורי בתקופה הממלוכית', מתדיינים: חנה טרגן ויעקב לב.
4. 28.4.2006 – אלי פודה, 'עידולוגיה: חגיגות מדינה בעולם הערבי', מתדיינים: ישראל גרשוני ואבנר בן-עמוס.
5. 9.6.2006 – אהוד טולידאנו, 'קריאה מחודשת בתיקי בית המשפט הניזאמי העוסמאני: קולותיהם האבודים של עבדים ושפחות', מתדיינת: מיכל סובל.

חזרה לתוכן העניינים

כינוסים ומלגות

החברה המזרחית הישראלית פרסמה בדצמבר 2005 את הקול הקורא לכנס הארצי השנתי שלה, אשר ייערך באוניברסיטת בר אילן ביום שני, י' באייר התשס"ו, 8 במאי 2006. בעלי מחקרים חדשים מכל תחומי המזרח התיכון, האסלאם והערבית, ללא הגבלת תקופה ומרחב, מוזמנים לשלוח אלינו הצעות להרצאות בנות כעשרים דקות לכל היותר. תמצית ההרצאה, בהיקף של עד 300 מילים, תכלול תיאור קצר של התזה המרכזית, מתודת המחקר, מקורותיו הראשוניים וחיידושיו המחקריים. יודגש כי בשל מיעוט המושבים תוכל הוועדה המארגנת לקבל רק מספר מוגבל של הצעות. את הצעות (בעברית בלבד) יש לשלוח בהקדם האפשרי, ולא יאוחר מיום ראשון, ה-5 בפברואר 2006, לכתובת הדואר האלקטרוני שלנו (יש לוודא קבלת אישור בדואר אלקטרוני המעיד כי הקובץ ובו התקציר הגיע ליעדו). במקביל יש לשלוח חמישה עותקים מודפסים של ההצעה בדואר.

סמינר המחקר לתארים מתקדמים של המחלקה לערבית באוניברסיטת בר-אילן מציע במה לחוקרים מדיסציפלינות שונות, המעוניינים להציג סוגיה אחת מתוך מחקריהם בתחומי השפה, הספרות והתרבות הערבית והאסלאמית. ההרצאות מתקיימות בימי א' בין השעות 16:00—18:00, בהשתתפות תלמידים לתארים שני ושלישי של המחלקה לערבית וסגל המורים של המחלקה. המעוניינים להרצות במסגרת זו בשנת התשס"ז יפנו למרכזת הסמינר, ד"ר ליבנת הולצמן holtzml@mail.biu.ac.il.



תאריך היעד להגשת הצעות לוועידה העולמית השנייה ללימודי המזרח התיכון (WOCMES-2), שתיערך בין ה-11 ל-16 ביוני 2006 בעמאן, ירדן, הוא ה-28 בפברואר 2006. המארגנים באירופה ובעמאן הבטיחו כי ישראלים יהיו רצויים בוועידה. הנציגים הישראלים בוועדה המארגנת הבין-לאומית הם פרופ' בוטרוס אבו-מאנה מאוניברסיטת חיפה, פרופ' ישראל גרשוני מאוניברסיטת תל אביב, פרופ' יעקב לב מאוניברסיטת בר אילן וד"ר רות רודד מהאוניברסיטה העברית בירושלים. פרטים נוספים באתר הוועידה באינטרנט, <http://www.wocmes2.org>.

ביום חמישי, ה-12 בינואר 2006, יתקיים במשכנות שאננים בירושלים יום עיון לכבוד הופעת ספרו של פרופ' עמנואל סיון, 'התנגשות בתוך האסלאם'. יום העיון נערך בשיתוף עם מרכז לבציון לחקר האסלאם באוניברסיטה העברית. יום העיון יחל בשעה 9 בבוקר ויסתיים בשעה 6 בערב. בין המרצים: ד"ר מאיר ליטבק מאוניברסיטת תל-אביב על הויכוח הפנים אסלאמיסטי ביחס לדמוקרטיה אסלאמית מול דמוקרטיה ליברלית, פרופ' מוצטפא אבו-סני מאוניברסיטת אל-קדס על שורשי הפלורליזם בטקסטים ובפרשנות כתבי הקודש באסלאם (באנגלית), וד"ר אוריה פורמן מהאוניברסיטה העברית על 'סקריפטור-פורמיזם: דרכו של הפונדמנטליזם האסלאמי לקדמה לא-מודרנית'. בשאר המושבים יוצגו מקרי מבחן מסעודיה, אינדונזיה, עיראק, תורכיה, איראן ועוד. פרטים מלאים באתר מרכז לבציון באינטרנט, בכתובת <http://islam-center.huji.ac.il>.

במסגרת סדרת ההרצאות 'ישראל והעולם הערבי בין התנתקות לשילוב: עבר והווה', בחסות החוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה, יתקיימו ההרצאות הבאות: פרופ' יורם מיטל – 'מלחמת 1973 והמאבק לשלום במזרח התיכון', 12 בינואר 2006; ד"ר אריה נאור – 'מלחמת לבנון: טבילת האש של המפקד העליון', 19 בינואר 2006; השגריר יעקב הדס, 'השלום עם ירדן – מבט מעמאן', 26 בינואר 2006; אלוף (מיל') אורי שגיא – 'המשא ומתן עם סוריה כמשל: מתודולוגיה ומהות', 2 בפברואר 2006. כל ההרצאות תתקיימנה באולם יונר אתינגר (144) בבניין גילמן באוניברסיטת תל אביב בשעה 15:18. הכניסה בתשלום. לפרטים: 03-6406401.

ביום חמישי, ה-26 בינואר 2006, תתקיים באוניברסיטת תל אביב הרצאתו של ד"ר אלדד פרדו מהאוניברסיטה העברית בירושלים, 'יוגה בטהראן: היבטים חדשים ברוחניות האיראנית'. ההרצאה היא במסגרת תוכנית קבוצת המחקר והדיון בהיסטוריה חברתית-תרבותית של המזרח התיכון, בחסות בית הספר להיסטוריה, החוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה ומרכז דיון ללימודי המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל אביב. ההרצאה תתקיים בין השעות 14:15 ו-15:45 בחדר הדיונים (133) במרכז משה דיון בבניין גילמן.

פרופ' (אמריטוס) ברנרד לואיס מאוניברסיטת פרינסטון יעביר בחודש ינואר שתי הרצאות (באנגלית) באודיטוריום בר שירה באוניברסיטת תל אביב. ההרצאה הראשונה: 'היהודים בהיסטוריה', 9 בינואר 2006; ההרצאה השנייה: 'האימפריה העותמאנית והיהודים', 23 בינואר 2006. שתי ההרצאות תחלנה בשעה 15:18. ההרצאות הן בחסות המכון ללימודים מתקדמים ע"ש מורטימר וריימונד סאקלר ובשיתוף עם מרכז משה דיון ללימודי המזרח התיכון ואפריקה.