



"והיתה לך שפחת עולם": עבדות ועבדים בחברה היהודית-העותמאנית

ירון בן-נאה

במאמר זה אדון בהרחבה בתופעה חברתית שטרם הוקדש יוחד לה חיבור נפרד – הימצאות עבדים, ובעיקר שפחות, בבתי יהודים ברחבי האימפריה העותמאנית מהמאה השש־עשרה ועד המאה התשע־עשרה. הדיון יישען על שני מקורות עיקריים: המקורות העבריים, הרבניים, ובייחוד ספרי שאלות ותשובות; ותעודות חדשות, שלא פורסמו עד כה, מן הסג'ל של רובע ח'אֶפְּוֹי, מפרברי איסטנבול במאה השבע־עשרה, שהיה מאוכלס ביהודים רבים. בידי כשמונים תעודות, כתובות תורכית עותמאנית, ועיקר חשיבותן בהמחשת תפוצת התופעה של בעלות יהודים על שפחות, יותר ממה ששוער עד כה, ובהבנה שהתקיימו הסדרי עבדות שונים, שרק חלקם נהיר לנו. מאות מקורות עבריים, בעיקר רבניים (ספרי הלכה, שאלות ותשובות וספרי מוסר), עשרות צווים רשמיים, תעודות שרעיות ודיווחי נוסעים אירופים, מלמדים על היקפה הנרחב של החזקת עבדים, ובעיקר שפחות, בידי יהודים באימפריה העותמאנית, במידה שאין דומה לה בקהילות יהודיות אחרות של ראשית העת החדשה. להלן אציג את תופעת העבדות על היבטיה החברתיים והתרבותיים, ובאמצעותה אחשוף רבדים חדשים של החברה היהודית והכללית, ושל ההיסטוריה של נשים. השאלות ששאלתי את עצמי במהלך בירור הנושא חידדו אצלי תובנות אחדות בנוגע לגבולות המשפחה היהודית בחוגי המעמד הבינוני והגבוה, יחסי עובד ומעביד ויחסי גברים ונשים, וחיזקו את עמדתי בנוגע לעומק תהליכי האקולטורציה שעברה החברה היהודית בסביבה העותמאנית כבר במאה השש־עשרה.

א. מבוא: עבדות בעולם המוסלמי ויהודי ארצות האסלאם

העבדות היא אחת התופעות החשובות והבולטות בהוויית החיים בעולם המוסלמי. מצב של עבדות או חופש הוא הבחנה קריטית ומהותית למעמד האישי והחוקי ולחיי היומיום של היחיד. עבד, תהא דתו אשר תהא, הוא מעין חפץ, סוג של רכוש, שאפשר

למוכרו, להקדישו, לתת אותו בירושה או למשכנו כערבון.¹ הוא מנוע מבעלות על רכוש, אינו חופשי להינשא ולהחזיק בילדיו, ואינו כשר להעיד. מדובר בסוג עבדות שונה מזה המוכר לנו במערב, ובעיקר בצפון אמריקה. ועם זאת, בצדה של עבדות במשק הבית העירוני (household slavery) התקיימה עד המאה התשע-עשרה גם עבדות חקלאית, וכן עבדות צבאית-מנהלית, הייחודית למדינה הממלוכית ואחר-כך למדינה העותמאנית. גם אם מוסד זה לא היה רלוונטי ליהודים, הרי דמותו, צביונו ונוכחותו שימשו מקור השראה חשוב ליחסי הזיקה, והמחויבות בין אדון לעבד. המחקר בשלהי המאה העשרים בכלל, והעיסוק הגובר בהיסטוריה של נשים ומיעוטים בפרט, העשירו אותנו בהבנות חדשות, ובהקשר הנוכחי תצוין תרומתו המיוחדת של אהוד טולידאנו, שהעלה תובנות חדשות בחקר העבדות באימפריה העותמאנית במאה התשע-עשרה, ובהן ההתבוננות ביחסים המורכבים בין העבד לבעליו כמוקד הדיון בתופעה, ובחינת חוויית העבדות בחברות שונות.² טולידאנו מדגיש, שהמסגרת החשובה ביותר להבנת השיח והפרקטיקות הנוגעות לעבדות בחברות עותמאניות היא ה"בית" (household) במובנו הרחב כמבנה פיסי וכמוסד חברתי-כלכלי-פוליטי.³ נקודת מוצא זו מאפשרת להבין את היחסים בתוך הבית ובין

1 לספרות מחקר כללית בנושא עבדות בעולם העותמאני, ראו:

G. Baer, "Slavery and its Abolition," in idem, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago 1969, pp. 161-189; Alan W. Fisher, "The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales: Some Preliminary Considerations," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 6 (1978), pp. 149-174; idem, "Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade, II: Manumission," *Journal of Turkish Studies* 4 (1980), pp. 49-56; Joseph B. Glass and Ruth Kark, "Sarah La Preta: A Slave in Jerusalem," *Jerusalem Quarterly* 34 (2009), pp. 41-50; Liat Kozma, *Policing Egyptian Women: Sex, Law, and Medicine in Khedival Egypt* (Syracuse, New York: forthcoming); B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, New York 1990; Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890*, Princeton 1982; idem, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, Cambridge 1990; idem., *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle 1998, pp. 135-136, n.1; idem, "The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum," in M. Toru and J.E. Philips (eds.), *Slave Elites in the Middle East and Africa*, London 2000, pp. 164-172, 191-193; idem, *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in Islamic Middle East*, New Haven 2007; Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge 1985; M.C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference*, New York 2010, esp. Chapter 4

Toledano, *The Ottoman Slave Trade* 2

Ehud R. Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1800): A Framework for Research," in Ilan Pappé and Moshe Ma'oz (eds.), *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from within*, London 1997, pp.145-162
 3 בחברות מזרח תיכוניות, ראו למשל: B. Doumani (ed.), *Family History in the Middle East: Household, Property and Gender*, New York 2003; J.E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge 2008. ועל המשפחה היהודית: ירון בן-נאה, **יהודים בממלכת הסולטנים**, ירושלים תשס"ז, עמ' 271-285.

רשתות הבתים כמערכות של פטרונות וחסות. לעתים היו גם משפחות יהודיות משולבות ברשתות ובמבנים מן הסוג הזה, בעיקר בבירת האימפריה. התייחסות ראשונה לנושא בהקשר היהודי מצויה במאמר של שמחה אסף משנת 1939, שעסק בתופעת העבדות ובסחר עבדים בידי יהודים בימי הביניים, בעיקר בעולם המוסלמי. אסף קיבץ ידיעות בנושא מספרות השאלות ותשובות (שו"ת), עמד על הימצאותן של שפחות בידי יהודים בחצי האי האיברי, לפחות עד המאה השלוש-עשרה, ועל כך שהנושא חזר ועלה על סדר היום "בארצות תורכיה הגדולה". הוא דן במעמד החוקי וההלכתי של העבדים והשפחות, אך לא עסק בצדדיה החברתיים של התופעה.⁴ בראשית שנות השמונים עסק חיים גרבר בקצרה בנושא החזקת עבדים, ושיער כי האיסור על החזקתם בידי יהודים (ראו להלן), נבע מחשש שהעבדים יקבלו את דת אדוניהם ולא את האסלאם. גרבר מדגיש את רגישותו של הציבור המוסלמי לתופעה, ומצביע עליו כמי שלוחץ על נציגי השלטון בנושא הזה.⁵ עובדיה סלמה, שחקר את התעודות בסג'ל של ירושלים מצא, שבירושלים התקיים האיסור על החזקת עבדים מוסלמים עד המאה התשע-עשרה, אבל הותר ליהודים להחזיק משרתות מוסלמיות ועבדים מבני החסות (ד'מים). סלמה מזכיר מקרים שבהם שירתו עבדים את בעליהם מספר שנים שנקבעו מראש, ולאחריהן שילמו לבעליהם סכום מוסכם ושחררו. הוא הראה כי ד'מים שחררו את עבדיהם כמו שעשו זאת שכניהם המוסלמים. דברים בנושא כתב גם אמנון כהן בהקדמה לתעודות שפרסם מן הסג'ל של ירושלים במאה השש-עשרה. רות למדן הסתמכה על מקורות רבניים ובחנה את המרחב הסורי-הארץ-ישראלי במאה השש-עשרה, וסיכמה את הידוע על יחס השלטונות העותמאניים להחזקת עבדים ושפחות בידי בני חסות, ועמדה על שכיחות הימצאותן של שפחות בבתי יהודים. היא הרחיבה בנוגע למקומן של השפחות כפילגשי אדוניהן, ודנה בהיבטים ההלכתיים והחברתיים של התופעה.⁶ רוב המקורות שמצאתי שותקים בנוגע לטיב השירות היומיומי ובנוגע למהות היחסים בין עבדים, ובעיקר שפחות, לבין מעבידיהן ומעבידותיהן. החומר הרבני

4 שמחה אסף, "עבדים וסחר עבדים אצל היהודים בימי הביניים", ציון ד (תרצ"ט), עמ' 91-125; ציון ה (ת"ש), עמ' 271-280; באהלי יעקב: פרקים מחיי התרבות של היהודים בימי הביניים, ירושלים תש"ג, עמ' 223-256). ראו גם מרדכי עקיבא פרידמן, ריבוי נשים בישראל: מקורות חדשים מגניזת קהיר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 291-339.

5 חיים גרבר, יהודי האמפריה העות'מאנית במאות ה-16-17: כלכלה וחברה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 14-16. בספרו על איסטנבול במאה השבע-עשרה שיער רובר מנטרן, בטעות, כי ההרשאה להחזיק עבדים היא התפתחות מאוחרת יחסית: Robert Mantran, *Istanbul dans la Seconde Moitié du XVIIe Siècle*, Paris 1962, pp. 106-109

6 עובדיה סלמה, "עבדים בבעלותם של יהודים ונוצרים בירושלים העות'מאנית", קתדרה 49 (תשמ"ט), עמ' 63-75; אמנון כהן ואלישבע סימון-פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה ה'ט"ז, ירושלים תשנ"ג, כך א, עמ' 391; הנ"ל, המאה ה'י"ז, ירושלים תש"ע, כך ב, עמ' 627-628; רות למדן, "החזקת שפחות בחברה היהודית בארץ-ישראל סוריה ומצרים במאה השש-עשרה", בתוך מינה רוזן (עורכת), ימי הסהר, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 355-370.

מלמד בבירור על שירות הנשים בעבודות הבית בצד משרתות שכירות, ועל כך שרבות מהן שימשו פילגשים. העובדה שכמעט בכל המקרים מדובר בשפחות ממין נקבה (בסג'ל מצאתי רק עבד אחד),⁷ רק מדגישה לדעתי את תפקידיהן האמורים של השפחות.

מבחינה משפטית חוּזי העסקה (בערבית כְּתֵאבָה, בתורכית עותמאנית, מְכֵאֲתֵבָה או *Mükatebe*), שחרור והעברת בעלות הם הליכים המחייבים רישום נוטריוני אצל הקאדי, המעניק אישור רשמי. לעתים סייגו הבעלים את השחרור בהשאת הוּלָא (כלומר יחס של פטרונות וחסות, דמוי קרבה), והביטוי השרעי למצב ששורר לאחר שחרור של עבד הוא 'אַלְוָלָא לִמֵן אֶעְתֵּק', כלומר הנאמנות של בן החסות ניתנת למי ששחרר אותו, והמשמעות המעשית היא זכות האדון לרשת את עבדו המשוחרר, נאמנות הדדית וחסות המזכירה יחסי פטרון וקליינט. כך למשל במקרה שלפנינו:

היהודיה קאלומיכה בת שעבאן משכונת קרמתגי אחמד צ'לבי אשר ברובע ח'אצכו באה למושב בית הדין השרעי, ואמרה את הדברים הבאים בנוכחות שפחתה, רפיה בת יואן, שקומתה גבוהה, גבותיה מחוברות ועיניה שחורות: הריני משחררת אותה ללא כל תנאי. היא חופשייה כשאר בני חורין, ואין לי עליה שום תביעה חוץ מזכות הוּלָא. לאחר אישור הדברים, נרשם מה שנעשה בתאריך 29 לג'מאדי אול אול, 1081 (13 באוקטובר 1670).⁸

הפנייה לבית הדין השרעי היא כמעט תמיד לצרכים נוטריוניים פורמליים, ונדירות הפניות כדי להתלונן על ניצול, פגיעה בזכויות או כיוצא בזה, כמו במקרה שבו התלונן כפרי נוצרי מן הבלקן נגד יהודי שלטענתו שעבד את בתו.⁹ בתעודות הסג'ל של איסטנבול כמעט תמיד מדובר בשפחות לבנות (ממוצא סלאבי או קווקזי), ששימשו לעבודות בית וכפילגשים, ולעתים השיאו אותן לקרובי משפחה. היפות והמוכשרות הגיעו להרמונות של העילית העותמאנית – ונחשבו מתנה רבת ערך. מהתעודות שלפנינו עולה, שברוב המקרים מדובר בשפחות סלאביות, ורק בודדות מעטים אחרים – חמש צ'רקסיות, שלוש הונגריות, שתי אוסטטריות, קווקזית אחת ופולניה – אוקראינית אחת. תיאורן הפיזי מציג העדפה גברית לנשים בהירות שיער ועינים. אין זה מפליא אפוא שמחציתן הן נוצריות. בהעדר אזכור מפורש של דתן, אפשר להניח

7 סג'ל ח'אצכו, כרך 7, עמ' 93. כל ההפניות הן לכרכי הסג'ל המקוריים שבדקתי בארכיון המפתח באיסטנבול, והתרגומים לעברית הם שלי. מחקרים העוסקים בחברה המוסלמית עומדים על דיספרופורציה גמורה בין מספר הנשים המשועבדות למספר העבדים ממין זכר.

8 סג'ל ח'אצכו, כרך 3, עמ' 117. על הוּלָא, ראו: Mawil Y. Izzi Dien & P.E. Walker, "Wilaya," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. XI, p. 207 (online version, 2011); also Shaun E. Marmon, "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch," in idem, *Slavery in the Middle East*, Princeton 1999, pp. 15-16.

9 סג'ל ח'אצכו, כרך 13, עמ' 14ב.

שהן נוצריות, או שהתגיירו. בכל מקרה, מצד ההלכה היה עליהן לטבול כדי לקבל מעמד של "שפחה כנענית", על המשתמע מכך לעניין עבודה בשבת, הכנת אוכל ועוד. למקצתן אף היו שמות יהודיים אופייניים: חנה (כנראה התאמה של אנה), מרים, סולטאנה, מזלטוב ועוד. שמות השפחות הנזכרים בתעודות הסג'ל הם לרוב שמות נוצריים, המאפיינים שפחות שלא התגיירו. אי-כפיית שמות "יהודיים" על השפחות מעידה על מידה של סובלנות וכבוד שאינם ברורים מאליהם – עבדים או שפחות שהתאסלמו נקראו בשם מוסלמי.

התעודות מראות ששפחות נמצאות בבעלות גברים ונשים, בשותפות של בני משפחה אחדים (בדרך של קנייה משותפת או ירושה), ופעמים של שתי נשים שכנות.¹⁰ תמונה של ריבוי סוגי בעלויות עולה ממקרים שנידונו בספרי שאלות ותשובות. בעבר ציינו חוקרים את הדרכים שנהגו לשחרור עבדים ושפחות, ומעניין כי התעודות שחקרתי מלמדות, שבעניין זה לא היה שוני של ממש בין יהודים למוסלמים, וגם יהודים שחררו את עבדיהם כנדרש על-פי ההלכה – כלומר גט שחרור, בנסיבות דומות וממניעים דומים לאלה שרווחו אצל המוסלמים. הנפוצים ביותר היו השחרורים על-פי חוזה הַכְּתָאבָה, כלומר בתום תקופת שירות מוסכמת (שהיא עבדות ארעית), בכפוף לתשלום או לתנאי אחר, או הוצאת עבדים שהתאסלמו מרשות בעליהם. מן התעודות משתמע, שהעבדות היא בדרך כלל לתקופה קצובה של שנים אחדות, לעתים של שנה אחת או שנתיים בלבד.¹¹ כך למשל בהסכם ההעסקה להלן:

היהודי אסלאן בן יקר משכונת קרמתג'י אחמד פאשא שברובע ח'אצכוי בא למושב בית הדין והצהיר בנוכחות שפחתו חנה בת חריסטולה, שהיא בעלת קומה גבוהה, גבות נפרדות, עינים בצבע דבש וממוצא רוסי. אם היא תשרת אותי בנאמנות במשך שנה, היא תהיה חופשייה כשאר אנשים בני חורין בתום התקופה. היא הסכימה לכך, והדברים נרשמו בתאריך 29 רביע אול 1081 (18 ביולי 1670).¹²

היו גם עבדים שנשארו משועבדים כל ימי חייהם, ובהעדר התנהגות חריגה או צורך כלשהו בהתדיינות משפטית, לא הגיע עניינם לבית הדין הרעי. מן המקורות עולות כמה דרכים לסיום תקופת העבדות: שחרור בתום התקופה שהוסכם עליה עם העבד, שחרור בתום תקופה מוסכמת ותשלום סכום מוסכם,

10 ראו למשל סג'ל ח'אצכוי, כרך 3, 115; כרך 10, עמ' 56. על בעלות משותפת בידי שכנות ראו שם, כרך 17, 45.

11 סג'ל ח'אצכוי, כרך 11, עמ' 70: בשנת 1681 שחרר אליה בן יאקו את שפחתו הרוסייה בתום שנת שירות אחת. ראו גם: סג'ל ח'אצכוי, כרך 3, עמ' 105. שחרור לאחר שנתיים: שם, כרך 9, עמ' 9; שם, כרך 10, עמ' 106, ועוד. כך היה גם בעיר בורסה. לדוגמאות, ראו: Halil Sahillioğlu, "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the late 15th and Early 16th Centuries," *Turcica* 17 (1985), pp. 43-112.

12 סג'ל ח'אצכוי, כרך 3, עמ' 105; שם, כרך 5, עמ' 108.

שהוא למעשה החזר דמי הקנייה בניכוי שווי "השימוש" – כלומר העבודה;¹³ שחרור לאחר מיתת הבעלים, ובהתאם להוראתו בצוואה. אקט השחרור לא היה בהכרח סוף פסוק – העבד או השפחה נהנו מחסותו ומהשפעתו של אדונם לשעבר, ואולי אף הוסיפו להתגורר בביתו. סוג אחר של שחרור מידי יהודי או נוצרי התרחש עם המרת הדת לאסלאם – התאסלמות עבד או שפחה גררה את הפקעת המידית מידי בעליהם, הפקדתם אצל נאמן ומכירתם לשירות אצל מוסלמי.¹⁴ נראה שרק מעטות בחרו בדרך ההתאסלמות, אולי משום שזו לא שינתה מהותי את מעמדן כנשים.

טווח מחירי השפחות המצוי בתעודות מן המאה השבע-עשרה הוא מגוון, והיה ככל הנראה תלוי בנתונים האישיים: גיל, מצב בריאותי, מראה וכישורים, ואולי גם משך השירות שהוסכם בין המוכר בעל העבד לבין הקונה: 35-55 גרוש בעבור ילדה; 75-80, 120, 150, 250 גרוש אֶסְדִי, 40 מטבעות זהב ועוד עבור שפחות בוגרות. סכום גבוה מאד שולם בעבור העבד היחיד שנזכר בתעודות: 35,500 אֶקְצָה, כלומר למעלה משלוש מאות גרוש, כמחירה של דירה בינונית ברובע ח'אצכו.¹⁵

שוק העבדים הגדול והחשוב ביותר ברחבי האימפריה שכן באיסטנבול. מיקומו במרכז המסחרי החשוב ביותר בבירה, סמוך לִבְדֶסְתֵן שבבזאר הגדול, המקורה, מעיד על חשיבותו ועל יוקרתו. במקום זה שכן בעצם מטה גילדת סוחרי העבדים והשפחות, ועסקאות רבות התנהלו בבתים פרטים ונרשמו לאחר מכן באופן פורמלי.¹⁶

יהודים השתתפו בסחר עבדים כסוחרים וכקונים. יש לכך ראיות ממקורות שונים, אם כי לא רבים. לעתים נעשתה הקנייה לשם שמים – הם פדו יהודים משביים, ונודעו כמי שאינם מותירים את בני דתם בשבי ובעבדות. עובדה זו נוצלה היטב בידי שודדי ים, ששוטטו בים התיכון ושבּוּ יהודים בידיעה שיזכו לתמורה כספית נאה. בשנות החמישים של המאה השבע-עשרה ואחריהן נפדו באיסטנבול אלפי יהודים

13 שם, כרך 7, עמ' 96; שם, כרך 10, עמ' 56א; שם, כרך 7, עמ' 27.

14 ישנם רק מקרים בודדים מסוג זה: סג'ל ח'אצכו, כרך 7, עמ' 42 – שתי שפחות; שם, כרך 93 עמ' 7; שם, כרך 14, עמ' 67; שם, כרך 14, עמ' 68. באחד המקרים התאסלמו השפחה ובתה. בתעודה משנת 1078 מסופר על שפחה רוסייה שהתאסלמה ונקראה יסמין. גברתה, היהודייה סולטנה, הוזרה למוסרה למכירה לידי הכתחדא של הבדסתאן (סג'ל בשכטאש, כרך 77, עמ' 112). למעשה דומה בעיר סופיה, ראו: Galab D. Galabov and Herbert B. Duda, *Die Protokollbuecher des Kadiamtes Sofia*, Muenchen 1960, pp. 82, 167-168, 209.

15 פישר מזכיר מחירים שבין 200 ל-300 ואפילו 400 גרוש לעבד זכר במאה השמונה-עשרה. Fisher, "The Sale of Slaves in the Ottoman Empire," p. 53.

16 ראו לדוגמה מקור עברי מן המאה השש-עשרה, המספר על מתווכים ("סרסורים") הסובבים עם השפחה בין הבתים כדי למצוא לה קונה: "ראובן תושב עיר אחרת בא הוא ואישתו לגור בעיר אחת והביאו עמהם שפחה אחת ואחר קצת חדשים נתנו לבם למכור השפחה והביאו עמהם סרסורים הקבועים למכור שפחות ונתנו אותה בידם והם הוליכוה מבית לבית להראות אותה לקונים עד שהביאוה לבית שמעון וישרה בעיניו וע"י הסרסורים קנה אותה ונתן את דמיה ועשה שטר גמור". ר' שלמה הכהן, **שאלות ותשובות**, ח"א, שאלוניקי שמ"ו, פז, קיד ע"ב.

שנשבו בידי הטורים בפולין, והובאו למכירה בשוק העבדים שבעיר.¹⁷ תמוה העדר יהודים מגילדת סוחרי העבדים בבירה ברשימת הגילדות של הנוסע ואיש הדת אוליא צ'לבי, אך ייתכן שחשב שאין זה מן הראוי למנותם עם סוחרים נכבדים ועשירים אלו. מקורות אירופיים שבים ומזכירים את עיסוקם של יהודים ויהודיות בבירה בקנייה ומכירה של עבדים ושפחות, וודאי יש בכך יותר מגרעין של אמת.¹⁸

העולה ר' דוד די רוסי, מציין במכתב משנת 1535, כי פגש בטריפולי של סוריה סוחר יהודי ממצרים, ועמו שמונים וחמישה עבדים ושפחות שחורים וסחורות אחרות ובהן סוכר, אורז ונייר.¹⁹ ראייה אקראית לסחר עבדים בידי יהודים מצויה באיגרת הפקיד יוסף בן עזרא אל סוחר העבדים יצחק אשכנזי במצרים, סמוך לשנת 1600.²⁰ מקור עברי אחר מהמחצית השנייה של המאה השש־עשרה מספר על אנוס המתגורר בליסבון ועוסק בסחר עבדים שחורים: "ולפעמים היו לו שלשים וארבעים מאלו העבדים או השפחות". אחותו חייתה כיהודייה בסלוניקי והחזיקה שפחה שחורה שדקדקה במצוות, שמרה שבת והביעה את רצונה להפוך ליהודייה לכל דבר.²¹ תעודה שרעית משנת 1678 מציינת סוחרת עבדים יהודייה, שרה בת אברהם, המוכרת שפחה המצויה בבעלותה.²² עיסוקן של נשים בסחר עבדים נכרך לפחות

17 ראו למשל: ישראל היילפרין, "שבייה ופדות בגזירות אוקריינה וליטא שמשנת ת"ח ועד שנת ת"ך", ציון כה (תש"כ), עמ' 1-56; דניאל קארפי, "פעולת קהילת פדובה למען יהודי פולין בימי גזירות ת"ח-ת"ך ובעקבותיהן", גלעד יח (תשס"ב), עמ' מא-עב. וראו: ירון בן-נאה, החברה היהודית בערי האימפריה העות'מאנית במאה ה'י", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט, עמ' 40. עדות חשובה על פדיון שבויים יהודים מרוסיה בשטחי יוון ובולגריה בראשית המאה השבע־עשרה מצויה ברשימותיו של ר' חנון הלוי, תורת ה', בית המדרש לרבנים בניו יורק 1817, המכון לתצלומי כתבייד עבריים, סרט 50233, דף 299 ע"א. ראו גם: Paul Grunebaum, "Les juifs d'orient d'apres les geographes et les voyageurs,"

Revue des Études Juives 27 (1888), p. 134

18 להלן כמה הפניות לספרות הנוסעים במאה השבע־עשרה: William Lithgow, *The Totall Discourse of the Rare Adventures and Painfull Peregrinations*, Glasgow 1906, pp. 122-123; *Voyage de Levant fait par la Commandement du Roy en l'annee 1621 par la Sr. D.C. (DesHayes)*, Paris 1629, p.113; *Le Voyage d'Italie et du Levant de Messieurs Fermanel ... Favvel ... Bovdin de Lavnay et de Stochove*, Rouen 1664, pp. 52-53 (c.1630); M. Tournefort, *A Voyage into the Levant*, London 1718, Vol. 1, p. 382

19 אברהם יערי, *אגרות ארץ־ישראל*, תל-אביב תש"ג, עמ' 185.

20 האיגרת נשתמרה בגניזת קהיר: אסף, "עבדים", עמ' 277-278. לראיות נוספות ראו: למדן, "החזקת שפחות בחברה היהודית בארץ־ישראל".

21 בנה מן היהודי נימול כהלכה, כפי שהתורה מצווה. בהמשך הזמן עברה האישה לשרת את בת גברתה בסלוניקי: ר' אברהם די בוטון, *לחם רב*, אזמיר ת"כ, מד, כו ע"ג, והמקבילה אצל ר' אהרן ששון, *תורת אמת*, ונציה שפ"ו, כ, לד ע"ב. על מילת ילדי שפחות ראו לדוגמה: ר' חיים בנבנשת, *בעי חיי*, י"ד, רכד, קסו ע"ד; שם, רכה, קסז ע"א; שם, רכו, קסז ע"א.

22 סג'ל ח'אצכו, כרך 10, עמ' 56, תעודה שלישית.

באופן תודעתי בשידול נערות ונשים לזנות, והיה מי שגינה אותן על כך.²³ כן נשתמרה שאלה מראשית המאה השמונה-עשרה שנזכר בה יהודי הסוחר בשפחות.²⁴ בספרות השו"ת יש אזכורים רבים של רכישת עבדים, אך לא בכל מקרה ברור אם מדובר ברכישה לשימוש עצמי או לשם מסחר.²⁵ סוחרי עבדים החזיקו בבתייהם כמה עבדים ושפחות לתקופות ארוכות, עד שסיימו את הכשרתם ומצאו להם קונים ראויים. הכשרת העבדים כללה בעיקר הקניית מיומנויות ייעודיות: רכישת השפה התורכית, שירה, נגינה וריקוד, ובמידה פחותה כישורים ביתיים, כמו בישול ורקמה. במקרה ששפחות נועדו לשרת בבתי יהודים היה צורך ללמדן את חוקי הכשרות.

ב. עבדים ושפחות בבעלות של יהודים

בעלות של יהודים על שפחות לא הייתה חדשה, והיא ידועה הן בעולם הפגאני והן תחת שלטון האסלאם והנצרות. במאמר שעסק ביהודי ירושלים טען עובדיה סלמה, שבני הקהילה לא החזיקו עבדים רבים בגלל מגבלות החוק (וכנראה גם בצל אווירה קנאית ומחמירה יותר בעיר הקדושה). תמונת המצב בערים גדולות במרכזי האימפריה שונה מזו שבירושלים. המקורות העבריים מעוררים רושם שהחזקת שפחות ועבדים לא הייתה נדירה כלל. עשרות שאלות ותשובות מן המאה השש-עשרה, השבע-עשרה והשמונה-עשרה מזכירות החזקת שפחות ועבדים בידי יהודים בערי האימפריה העותמאנית כדבר שבשגרה. על חשיבות הנושא אפשר ככל הנראה ללמוד מן המקום הנרחב שהוקדש לו בספר ההלכה הקאנוני **שולחן ערוך**,²⁶ וגם מהימצאות חטיבות שלמות של תשובות בענייני שפחות. בספרי ההלכה. כך למשל בספר **תורת חסד** לר' חסדאי הכהן פרחיא (סלוניקי, המחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה), סימנים מד-ג; בספר **בעי חיי** לר' חיים בנבנשת (אסתאנבול, תירה ואיזמיר, נפטר 1673), חלק יו"ד, סימנים רכד-רכט, ובספר **בית דוד** לר' יוסף דוד (סלוניקי, רבע ראשון של המאה השמונה-עשרה), ח"א, חלק יו"ד, סימנים קכג-קל. השתמרותם וקיומם של טופסי שטרות וסדרי שחרור וגיוור עבדים בספרי הדפוס ובכתבי-היד מעידים על

23 Madeline C. Zilfi, "Servants, Slaves and the Domestic Order in the Ottoman Middle East," *Hawwa* 2/1 (2004), p. 6. ואולי יש בכך כדי להסביר את דברי אוליא צ'לבי על עיסוקם של יהודים בסרסרות לזנות: אוליא צ'לבי, **סיאחתנאמה**, אסתאנבול 1834, כרך 1, חלק 1, עמ' 53. עניין סוחרות עבדים כ"סייעניות-זנות" נידון בספרו האחרון של טולידאנו. לשיטתו, הן החוק והן המציאות משקפים יחסי כוח מגדריים וחברתיים, ולא משום שעבדים ושפחות היו משוללי מוסר מיני, או אחזו בערכים שונים: Toledano, *As If Silent and Absent*, pp. 166-177

24 וזהו הנוסח הנזכר: "ראובן שהיה בארץ אחרת ונתן לשמעון המשרת שלו כ"כ שפחות שילך למכור אותן במדינה אחרת ויביא לו המעות ושמעון המשרת הלך ומכר קצת מהשפחות וקצת נשארן שלא מכר אותן והניחם בביתו." ר' שמואל פלורינטין, **עולת שמואל**, שאלוניקי תקל"ט, חו"מ, ז, נג ע"א.

25 ראו למשל מעשה ביהודי שנרצח בדרכו לרכוש עבדים מידי הקוזקים: ר' דוד פאלקון, **בני דוד**, קושטא תצ"ח, עיגונא דאיתתא, לג ע"ב.

26 חלק יורה דעה, סימן רסז; בהלכות עבדים יש 85 סעיפים.

הרלוונטיות שלהם. תכיפות השימוש בשטרות אלה מאשש את ההשערה, שהחזקת עבדים ושפחות נפוצה בקרב יהודים מן המעמד הבינוני והגבוה במרכזים עירוניים משלהי המאה השש־עשרה ועד ראשית המאה התשע־עשרה. כך למשל מובא בספר **יד נאמן** לר' אברהם מיראנדה (המחצית השנייה של המאה השמונה־עשרה) "גט שחרור", ובו תיאור מפורט של הליך השחרור ובכלל זה הנוסח המדויק של הדברים הנאמרים לפני הדיינים במעמד השחרור.²⁷

לא לחינם הובא הדימוי "והיתה לך שפחת עולם" בשירו הנודע של ר' אליעזר אזכרי בן המאה השש־עשרה "יְדִיד נֶפֶשׁ", שלימים היה לחלק מהתפילה בקבלת שבת, והושר גם בהזדמנויות אחרות. ברי כי המתפללים הבינו היטב את משמעותו, ויחסי אדון־שפחה הינם מוטיב מקובל בשירת הזמן. סוחר האבנים היקרות האיסטנבולי ששון חי לבית קשתיאל הכותב בזקנתו מעין אוטוביוגרפיה, מזכיר החזקת עבדים ושפחות כאחת התאוות השפלות שדבקו בו בצעירותו כסוחר מצליח: "במתיקות אותו הַיּוֹחַ גַּדל יצרי הרע ושכחתי את תורת אלהי ודבקתי בתאות עולם השפל - גאווה ושררה תועבת ה' גם שניהם, ולהרבות דינרים ממזרים, עושר וכבוד, עבדים ושפחות, מלבושים מזוהבים וטבעות אבן יהלום".²⁸ סמוך לכך נכתבה בבגדאד תוכחה מפורשת בגנות המשכב עם פילגשים נוכריות.²⁹

שני סוגים אחרים של מקורות מחזקים את תוקפו של הרושם האמור בנוגע להיקף התופעה: האזכורים התכופים בפנקסי בתי הדין השרעיים, ועדויות אקראיות של נוסעים אירופים.³⁰ יתר על כן, לא זו בלבד שיהודים לא מעטים החזיקו עבדים

27 ר' חיים מיראנדה, **יד נאמן**, שאלוניקי תקס"ד, ז, נה ע"ג-ע"ד. ראו גם: ר' משה אמארייליו, **דבר משה**, ח"א, שאלוניקי תק"ב, יו"ד, נח, פט ע"ד; א' דיינארד, **אור מאיר**, ניו יורק 1896, מס' 27, עמ' 57; ר' משה אלמושיניו ור' שמואל יפה, **תקון סופרים**, ליוורנו תקמ"ט, לא, טז ע"א; רות למדן (מהדירה), **ספר תיקון סופרים לר' יצחק צבאח, הועתק בירושלים בשנת שצ"ה** (1635) ע"י **הסופר יהודה מרעלי**, תל־אביב תשס"ט, עמ' 142-145. הבאת נוסח כתב שחרור בספר **דבר שמואל** למהר"ש אבוהב מלמדת על היקפה של תופעת החזקת עבדים ושחרורם בידי יהודים באיטליה, ועל כך שבאיטליה נודע כי יהודים בירושלים מחזיקים שפחות. על עולה עשיר שהגיע עם כל משק ביתו מאיסטנבול, ראו למשל **תשובות ר' יהוסף מליריאה וחכמי הדור בצפת**, מהדורת י"ש שפיגל, ירושלים תשמ"ח, כז, קלו. מציאות זו מתבלטת על רקע ההעדר במקורות מצפון אפריקה. כך למשל בין נוסחי השטרות שהביא ר' אברהם אנקאוה אין אף שטר שעניינו גיור או שחרור עבדים: ר' אברהם אנקאוה, **כרם חמר**, ח"ב, ליוורנו תרל"א, דפים מד-סב.

28 יצחק בן צבי, "מסעות ששון חי לבית קשתיאל", **ספונות** א (תשי"ז), עמ' קסז.

29 ר' עזרא הבבלי, **תוכחות מוסר**, קושטא תצ"ה, עח ע"א, קו ע"ב.

30 כך למשל בכרך מן השנים 1666-1668, בֶּשֶׁפְּטָאש, כרך 77, נרשמו חמישה חוזי העסקה מסוג כתאבת. סג'ל בשכטאש, כרך 77, עמ' 24: בחוזה העסקתה של שפחה רוסייה סוכם שתשוחרר בתשלום מאה גרוש. שילמה תשעים, וכעת תעבוד עוד שנה לפרעון העשרה הנותרים (שנת 1666); שם, עמ' 78: שחרור השפחה חנה בתום 15 שנות עבודה נאמנה (בכתוב צוין במפורש - "ללא בריחה וללא בגידה") (שנת 1667/8); שם, עמ' 127: חוזה שחרור - כתאבת - שפחה (שנת 1668/9); שם, עמ' 128: יהודי משחרר את שפחתו הרוסייה (שנת 1668/9); שם, עמ' 131: הסכם שחרור - השפחה הרוסייה רחלה תשוחרר בתום שתי שנות עבודה (שנת 1668/9).

ושפחות, אלא שנאמר על בני חסותם שהיו איכותיים. כך למשל נכתב במקור מסלוניקי מראשית המאה השבע-עשרה, המציין הגעת צו האוסר על החזקת שפחות בידי יהודים: "כל עבדי המלך אשר בשער המלך יודעים אשר כל איש ואשה יש להם שפחות טובות הנה מאשר יש לו למלך ולשרים".³¹ ומצטרפים לכך דברי הנוסע הצרפתי ז'וזף פיתון דה-טורנפור, שאפשר שיש בהם גרעין אמת, כי היהודים דואגים לחנך את עבדיהם ומעלים את ערכם, והם מחזיקים את העבדים המוצלחים והיפים ביותר בבתיהם. הנערות לומדות ריקוד, נגינה וזמרה, ויש מהן הנישאות לבעלי מעמד חברתי-פוליטי גבוה ומשתלבות בעילית העותמאנית.³² קשרים טובים בין עבדים ושפחות שהובאו לשרת בבתים נכבדים לבין אדוניהם לשעבר היו עשויים להיות מועילים ביותר, ואלה שימשו ערוץ תקשורת והשפעה לבעליהם.

מנתוני מפקדי המס של שנת 1691 עולה שרובע ח'אצכוי התאפיין בחתך חברתי-כלכלי בינוני-נמוך,³³ ואפשר אפוא לשער שברבעים העשירים יותר היו בבעלות יהודים יותר עבדים ושפחות, ובשווי גבוה יותר. בתעודות רשמיות מסוף המאה השבע-עשרה שפרסם חיים גרבר נמנו רק כמה עשרות שפחות המוחזקות בידי יהודים, אבל נראה שגם בעניין זה, כמו בשאר ענייני מס, העלימו ראשי הקהילות היהודיות את המספרים האמיתיים מן השלטונות.³⁴

כיצד אפוא החזיקו היהודים עבדים ושפחות בבתיהם, והרי ידועות מגבלות שרעיות שתכליתן השפלת הד'מים וסימונם, ובכלל זה שלילת סמלי מעמד ובהם החזקת עבדים ושפחות ושירות מוסלמים בבתי יהודים, לפחות מאז התקופה הממלוכית. מאמצע המאה השש-עשרה הוציא השלטון המרכזי העותמאני הוראות חוזרות ונשנות בעניין החזקת עבדים ושפחות בידי ד'מים, ואלו השתנו מעת לעת, ונראה שמידת אכיפתן לא הייתה אחידה, כפי שידוע לגבי מגבלות שרעיות אחרות. נראה כי ברבע האחרון של המאה השש-עשרה הגיעו הקהילות היהודיות, לפחות בערים הגדולות, לידי הסכמה עם השלטונות בדבר תשלום מס מיוחד בעבור החזקת עבדים, נוסף על תשלום ג'זיה (מס גולגולת) בעבורם. החיוב לשלם ג'זיה היה הגיוני מכיוון שעבדים רבים לא התאסלמו ונשארו בדתם או עברו לדת אדוניהם הד'מים.³⁵

31 ר' שלמה לבית הלוי, **שאלות ותשובות**, שאלוניקי תי"ב, חו"מ, מב, עט ע"ב-ע"ג.

32 ראו: Tournefort, *A Voyage into the Levant*, Vol. 1, p. 382

33 לטבלת משלמי המס בעיר בשנת 1691/2 ראו: Minna Rozen, "A Survey of Jewish Cemeteries in Western Turkey," *Jewish Quarterly Review* 83 (1992), pp. 99-101

34 גרבר, **יהודי האמפריה העות'מאנית**, עמ' 14-15. השוו לנתון שמסרה איבון סנג: צו משנת 1612 המורה לכל עבדיהם הד'מים המשוחררים של נוצרים ויהודים להשיג תעודות חדשות מבית הדין השרעי בתוך שלושה ימים. נרשמו רק 60 איש ואישה: Yvon J. Seng, "A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul," in Marmon (ed.), *Slavery in the Middle East*, Princeton 1999, p. 31 (על-פי הסג'ל, פנקס אסתאנבול, 1, 1א).

35 כמה מן הצווים פורסמו בכרך התעודות שליפט אחמד רפיק אלטינאי: Ahmed Refik *Onuncu Asr-i Hicri'da Istanbul Hayati*, (1495-1519), Istanbul 1930 (rep. 1988), p. 43.

nos.1-2; p. 50, no.11

רישומו של ההסדר החדש ניכר בתשובת ר' משה מטרנאני (מגדולי חכמי צפת, נפטר 1580) שעניינה מעמדה של שפחה שטבלה במקווה יחד עם בת גבירתה, כשכוונתה להפוך ליהודייה, ונהגה כיהודייה מאז קטנותה. הפוסק קושר את חוקי המדינה העותמאנית למעמדם ההלכתי של העבדים – האם דינם כשכירים, או שמא דינם כדין עבד כנעני, שהוא עבד ממש הקנוי לאדונו. כל עוד אסרו השלטונות על בעלות פורמלית היה דינם של העבדים כדין כשכירים, אך כאשר נתאפשרה בעלות חוקית על עבדים שאינם מוסלמים, הסכימו הפוסקים, שהם כעבדים כנענים ממש,³⁶ וכך גם לדברי מטרנאני עצמו, המצב בימיו שונה מבעבר, שאז גרמו המגבלות לכך שבעיני ההלכה נחשבו העבדים כמשרתים שכירים, ואילו בימיו מותר לרכוש עבדים. מטרנאני מזכיר רכישת עבדים שבויים לאחר כיבוש קפריסין (1570), בסוריה, בארץ-ישראל ובמצרים:

ובמלכות תוגרמה מלכות שלנו מלכי חסד כך הוא שנותן המלך יר"ה [ירום הודו, כלומר הסולטן] רשות לעבדיו שכל מי שישבה במלחמה ערלים מאויביו שיהיה הוא משעבד בהם וימכור מהם מה שירצה. ובמלחמת ג'פרי [קפריסין] שכבשה אחד מעבדי המלך יר"ה בחיל שנתן לו המלך שבו ערלים מהם לעבדים ולשפחות ומכרו מהם פה [צפת] ובדמשק בפירסום ואפילו יהודים קנו מהם ואם היה דינא דמלכותא שאינם מניחים ליהודים... לא היה מקום ליהודים לקנות מהם בפירסום כי מה שעושים חוג'יטי [כלומר כתב בית דין] בפני שופטים הם לראיה שקנאום... גם במצרים קנו הרבה מהם בפירסום ואין הישמעאלים שרים ושופטים פוצה פה ומצפצף.³⁷

הוא ממשיך ומביא עדויות על רכישת עבדים רבים, מבוגרים וקטינים משבויי קפריסין (1570). לדבריו, לא נציגי השלטון אלא האוכלוסייה המקומית היא שניסתה לצמצם ככל האפשר בעלות של יהודים על עבדים. בן זמנו, ר' דוד בן זמרה, שעיקר פעילותו היתה במצרים ובארץ-ישראל, כבר ציין קטגוריות שונות של עבדים: "שלשה מיני עבדים חוץ מעבד עברי. מי שמל וטבל לשם עבדות ודינו בכל המצוות כאשה. שלא

36 למשל שו"ת מבי"ט, ח"ב, קצט, צג ע"א; ר' יעקב קאשטרו, **אהלי יעקב**, ליוורנו תקמ"ג, יא, טו ע"ב. דווקא ר' משה בנבנשת טוען: "דבשפחות שלנו אינם יכולים ממזרים ליטהר לפי שמדינא דמלכותא אינן קנויות לנו... שעכשיו לוקחים כרגא מצד המלכות בעד השפחות". ר' משה בנבנשת, **פני משה**, ח"ג, קושטא תע"ט, א, ב ע"ד. תשובתו באה על שאלה שעניינה טיהור זרעו של קראי שהתגייר (שם, א ע"א). כומר השגרירות הצרפתית בבירה בשנים 1665-1669 מספר שהיהודים אינם מחייבים את עבדיהם להמיר:

Hubert Pernot (ed.), *Voyage en Turquie et en Grèce du R.P. de Dreux*, Paris 1925, p. 58

37 ראו גם שו"ת **דבר משה**, ח"א, יו"ד, נו, פו ע"ב. ייתכן ששייבתו של ר' יוסף בן לב בבירה היא שגרמה לו לסבור שדינם כשכירים בלבד. וראו דברי אסף, **באהלי יעקב**, עמ' 242-245, ובעקבותיו גם למדן, "החזקת שפחות", על עניין זה. ר' משה מטרנאני, **שאלות ותשובות**, ח"ב, ונציה ש"צ, קצט, צג ע"א, ואילך, בייחוד צג ע"ד – צד ע"ב.

מל ולא טבל אבל קבל שבע מצוות ב"נ [בני נח] הרי הוא כגר תושב ומזהרים על שבידתו (ואין להיזקק למלאכתו)... מין שלישי: שלא מל ולא טבל ועובד ע"ז [עבודה זרה]" מותר לקיימו רק בחוץ לארץ, אך ראוי להחמיר ולא להשתמש בו בשבת, הסתייגות שלא בהכרח נתקבלה בציבור.³⁸

יודגש שהייתה משמעות הלכתית למעמד של עבד/שפחה שנותרו בגויותם, או עבד/שפחה שעברו הליך הלכתי וקיבלו מעמד של עבד/שפחה "כנעני". הימצאותם של אלו ואלו במשקי הבית היהודיים עוררה שאלות החל בכשרות המאכלים שהכינו או נגעו בהם (יין), דרך עבודה בשבת,³⁹ וכלה במעמדם של צאצאי השפחות הללו, דין מילת בני שפחות בשבת ובחגים, שאלת יבום שפחה שנודעה כפילגשו של פלוני ועוד, ואין עניינים הלכתיים שחורגים מענייניו של המאמר הנוכחי.

גם כשנאסרה רכישת עבדים, התגברו יהודים על האיסור באסטרטגיות שונות: אם באמצעות אנשי קש מוסלמים,⁴⁰ ואם בשיחוד הפקידים החוקרים.⁴¹ מאמצע המאה השבע-עשרה אין שומעים עוד על מגבלות בנושא. יתר על כן, יהודים החזיקו גם עבדים מוסלמים למרות האיומים בעונשים קשים על העבריינים. לא ברור מדוע היו יהודים מוכנים להסתכן בכך, אלא אם כן נוצר מחסור בעבדים נוצרים, ומדוע העבדים המוסלמים הללו לא קמו ועזבו? האם זכו ליחס טוב בבתי יהודים? כיצד נשמר קשר השתיקה סביבם - מצד שכנים וקרובים שידעו על החזקתם הלא חוקית?⁴²

ג. הבטים חברתיים של תופעת עבדים ושפחות בבתי יהודים

אהוד טולידאנו, שהצביע על מאפייניה הייחודיים של תופעת העבדות בחברות מוסלמיות ובייחוד בחברה העותמאנית, ציין כאמור את "הבית" - יחידת המגורים מרובת המשתתפים, כמסגרת מתווכת בין המשפחה לעבדים שבבעלותה. במערכת

38 שו"ת רדב"ז, ח"ד, תי"ב, ז, ח ע"ג. על מעמדם על פי ההלכה ראו בהרחבה בדברי שמחה אסף, **באהלי יעקב**, עמ' 223-227.

39 כגון חימום מזון ומשקה, פתיחת והפעלת עסקים: לגבי זה האחרון ראו למשל שו"ת ר' חיים בנבנשת, או"ח, ח"ב, קושטא תק"ג, לב, כג ע"א. קיימת גם עדות של הנוסע פייר בלון על הפעלת בית דפוס עברי בבירה בשבת באמצעות עבדים. על הזהרת השפחה שלא לגעת ביין, אגב דיון בהכנת ריבת ענבים, ראו למשל: ר' יצחק הכהן חסיד, **אהל יצחק**, שאלוניקי תקס"א, יו"ד, יא, יד ע"ד. במפנה המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה גבולות המותר והאסור בנושא הנאה מעבודת גוי בשבת עדיין אינם ברורים. ראו למשל ר' חסדאי הכהן פרחיא, **פרח מטה אהרן**, ח"א, אמשטרדם תס"ג, יו"ד, לב, עד ע"א.

40 כך למשל מספר במאה השבע-עשרה הצרפתי דה-האי כי קשה להשיג שפחות יפות, אך יש נשים יהודיות המצליחות לרכוש עבדים כרצונן: *Voilage de Levant fait par la Commandement du Roy en l'annee 1621 par la Sr. D.C. (DesHayes)*, Paris 1629, p.113.

41 כפי שמסופר למשל במקור מסלוניקי, כנראה במפנה המאות השבע-עשרה והשבע-עשרה: "בהיות שבא תוגר אחד עם מאמר המלך יר"ה שלא יהיו ליהודים שפחות ומדי בואו הלכו היהודים בעלי השפחות ונתנו לבעל המאמר סך מה כדי לסתום פיו". שו"ת מהר"ש לבית הלוי, חו"מ, מב. כן היה אפשר להסוות את המכירה כהלוואה. ראו למשל: שו"ת רדב"ז, ח"ד, ליורנו תי"ב, סי' מוח. בשו"ת ר' יהוסף מליריאה נזכרת מצוקה זמנית בעניין זה בירושלים.

42 השאלות הללו צריכות עיון. על ענייני המס ראו בהרחבה אסף, **באהלי יעקב**, עמ' 247-248.

החברתית הנידונה, שבה שימשה הזהות הדתית גורם קריטי בקביעת הסטטוס, שימשה העבדות סמן סטטוס. טולידאנו וכן דרור זאבי מדגישים את קשרי הפטרונות בין האדון לעבדיו, ובינו לבין עבדיו המשוחררים. מדובר בין השאר בקשרי חסות ונאמנות, ארוכי שנים, ובמידה מסוימת דומים או אף מחליפים יחסי שְׁאָרוֹת משפחתית. זאבי עומד על ייחודה של החברה המוסלמית והעותמאנית בעניין מקומם של עבדים בחברה ומצוין שהאסלאם מעודד קליטה בלתי פורמלית, שלא באמצעות אימוץ, לתוך התא המשפחתי, שגבולותיו גמישים ממה שמקובל לשער.⁴³

גם איבון סנג, שחקרה את הסגל של רובע אֶסְכַּדָּאר - בחלק האסיאתי של איסטנבול - במאה השש־עשרה,⁴⁴ מצביעה על מעורבותם של העבדים במשפחה ובחברה ועל הקשר ההדוק בינם לבין אדוניהם, ומראה שעם שחרורם אימצו רבים כשם משפחתם (נצב) את שם בעליהם לשעבר. מחקרה העלה, שעבדים חסרו את הרשתות החברתיות הרגילות, אך היו מודעים לזכויותיהם ולא היססו לפנות לבית דין כדי לתבוע אותן.⁴⁵

מדלין זילפי, שבחנה את הסדר החברתי בעיר העותמאנית מתוך התבוננות בתעסוקה הביתית לסוגיה,⁴⁶ מציינת את נוכחותם הדומיננטית של עבדים ועבדים משוחררים, גברים ונשים, במרכזים העירוניים החשובים. לדבריה, גם לאחר שחרורן השתלבו שפחות בעיקר בעבודות בית משום הכשרתן הייעודית כשפחות ביתיות. ככל שגברה חשיבותם של עבדים כסמל סטטוס, וככל שנעשו זמינים וזולים יותר, כך הם נהפכו למוצר צריכה המצוי בהישג יד של שכבות רחבות יחסית, בכלל זה יהודים. זילפי דנה הן באפשרויות לקידום חברתי בדרך של פילגשות או נישואין, והן בחולשת הנשים והיותן חשופות לניצול מיני בידי מעסיקהן. בעיניה, השפחות הן סמל לשעבוד ולזמינות מינית שאפיינו את מעמד האישה בראשית העת החדשה, וכן את עירוב התחומים בין חובותיה כאשת איש וכמנהלת משק הבית.

חוקרי החברה היהודית מיעטו לעסוק בקבוצות שוליות כגון משרתים ועבדים. המקורות העבריים מגלים כי שימוש במשרתים שכירים ובשפחות היה נפוץ בקרב המעמד הבינוני והגבוה, ומלמדים על יחסים מורכבים בין מעסיקים למשרתיהם, על דמיון במעמדם של בנים ובנות, משרתים ועבדים במשק הבית הפטריארכלי - בו הכול מחויבים בכבוד האב. בעשור הקודם פורסמו שני מאמרים מרתקים בעלי רלוונטיות לדיון הנוכחי ועניינם הוויית החיים בבתי יהודים באיטליה ובמרכז אירופה בראשית

43 דרור זאבי, "עבדי, בני, אדוני הווזיר: מדינה, משפחה ועבדות בתרבויות המזרח התיכון המוסלמי", ג'מאעה ד (תשנ"ט), עמ' 155-159.

44 Seng, "A Liminal State," pp. 25-42

45 ובדומה לזה גם בתעודות שמצאתי. כך למשל בשנת 1666 באה שפחה רוסייה לבית הדין השרעי של בשכטאש ותבעה לחייב את גברתה בולה חאסולה מארנאוטכוי לכבד את ההסכם ולשחררה. עדים מוסלמים מהימנים אימתו דברי השפחה. סגל בשכטאש, כרך 77, עמ' 6.

46 Zilfi, "Servants," pp. 1-33; idem, *Women and Slavery*

העת החדשה, ובעיקר ביחס אל המשרתות.⁴⁷ הווארד אדלמן מדגיש שמעמד, גזע, דת ומגדר הן קטגוריות המסייעות לבחינת מאפייני המשפחה היהודית בראשית העת החדשה, ואילו אליזת הורוביץ מדגיש את נקודת המבט הגברית הרבנית, ומצביע על המיניות הנשית הפתיינית והטורדנית כמוטיב בשיח ההלכתי. במקורות הרבניים אין כל דאגה לגורלן, לרגשותיהן או לרווחתן של הנערות והנשים הללו לעומת החשש מפני נזק מוסרי פוטנציאלי לנערים ולגברים. הורוביץ מניח שבנוגע לפרקטיקה המינית נתקיימו בחברה היהודית היס-תיכונית קודים שונים מאלו שנהגו ביהדות האשכנזית במרכז אירופה ומזרחה. ואכן הדוגמה הן של חצי האי האיברי והן של האימפריה העותמאנית, שבה עוסק מאמר זה, מאשרות את הנחתו.⁴⁸

1. השפחה כפילגש

בעוד האסלאם מקנה לבעלים את זכות השימוש המיני בשפחתו ואף את הבעלות על צאצאיה, ומכיר בלגיטימיות שלהם כיורשים לכל דבר ועניין, הרי היהדות אוסרת זאת. כבר הרמב"ם פסק, לפי קודמיו, כי אדם המקיים יחסי אישות עם שפחתו ישחרר אותה וישיא אותה לאישה כגירת או שיוציאה מרשותו.⁴⁹ קיום יחסי אישות עם שפחות ולידת צאצאים מהן עוררו קשיים הלכתיים.⁵⁰ כמו בתחומים אחרים, היה פער גדול בין האידאל הרבני לבין המציאות.⁵¹ מקורות עבריים מצטטים את הנימוק של העבריינים כי השפחה היא מקנת כספם ומותר להם לעשות

47 אליזת הורוביץ, "בין אדונים למשרתות בחברה היהודית בין ימי-הביניים לראשית העת החדשה", בתוך ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), **ארוס, אירוסין ואיסורים**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 193-211; Howard Z. Adelman, "Servants and Sexuality: Seduction, Surrogacy, and Rape – Some Observations Concerning Class, Gender, and Race in Early Modern Italian Jewish Families," in T.M. Rudavsky (ed.), *Gender and Judaism*, New York and London 1995, pp. 81-97. ראו גם תמר שמשי-ליכט, **משרתים ומשרתות יהודיים בגרמניה בראשית העת החדשה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ו. תודה לידידי ד"ר אסף נברו שהביא מקור זה לידיעתי.

48 הורוביץ, "בין אדונים למשרתות", עמ' 210. לחצי האי האיברי ראו: Yom Tov Assis, "Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society," in Ada Rapoport and Steven J. Zipperstein (eds.), *Jewish History in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 25-59.

49 **תשובות הרמב"ם**, מהדורת יהושע בלאו, סימן ריא. זאת ועוד, קיימת אי-בהירות בשאלה אם עדיף משכב עם נוכרייה, או עם שפחה שהתגיירה ואינה טובלת. התלבטות בענין זה מצויה למשל בתשובת ר' חיים בנבנשת לר' משה ציון, **בעי חיי**, יו"ד, רכח, קסח ע"א.

50 הבעיות ההלכתיות לא היו כמובן חדשות, וכבר ההלכה התלמודית עוסקת בכך. בין השאר עברו החוטאים עברה כפולה – ביאת גויה ונידה. ראו למשל: **שו"ת רדב"ז**, ח"ג, תתצד, ח"ז.

51 על פער זה בנושא אחר ראו: ירון בן-נאה, "משכב זכר בחברה היהודית באימפריה העותמאנית", **ציון** סו (תשס"א), עמ' 171-200.

בה כרצונם. היו שנקטו נימוק מתוחכם יותר ולפיו דמי קניינה הם דמי הקידושין.⁵² מאלפת בהקשר זה תשובת ר' דוד בן זמרה, שבה הוא שולל מכול וכול את תופעת המשכב עם שפחות ופילגשים. אם הפילגש היא יהודייה שאינה נשואה לו כדת וכדין, ואיסורה נובע מטעם אחר, הוא מודה באפשרות להתיר, אך נוכח המצב המוסרי בסביבתו, הוא דורש להחמיר ולאסור לחלוטין.⁵³ במקרה שאירע בסלוניקי במאה השבע-עשרה ניכר שבדעת הקהל מתרוצצות שתי מגמות, ובשאלה בעניין מתועדות התגובות למעשים: "ראובן קנה שפחה משמעון שטבלה לשם עבדות ובראשו נגעו שכוונתו היתה לזנות עמה ואחרי כן כל העם מרננים עליו שמזנה עמה עד כי נתפרסם בכל העיר והודה ולא בוש ואדרבה מתפאר לאמר כי שוכב עמה בכל עת וזמן שיחפוץ ומי יאמר לו מה תעשה כי מקנת כספו היא". הכותב ביקש להעניש בחומרה את העבריין: "ראוי לעונשו וליסרו בשוטיין ועקרבים", והמליץ לעבריין להסתגף לכפרת עוונותיו.⁵⁴

מקור מרתק זה מגלה דינמיות ופערים בתוך קהילה יהודית שרחוקה מלהיות הומוגנית, הן מבחינה חברתית וכלכלית והן מבחינת ההקפדה הדתית. המתח כה עז עד שהוא מגיע לאלמוות פיזית, וה"קנאי" הדתי אינו מסתפק בהמתנה לצו הלכתי מפורש, מה שאולי מורה על תסכול מן היכולת של הפוסק לאכוף את פסיקתו. עצם קניית השפחה לשם משכב והצהרתו המפורשת של בעליה מלמדות בבירור שהיו יחידים שרכשו שפחה נוצרית לשם משכב, ובעיניהם אין בכך חטא ולא קלון. על העדר הפרטיות ועל ידיעת הכלל את המתרחש במרחב הביתי, הפרטי, עמדתו בהזדמנויות אחרות.⁵⁵ הפרשה עצמה מעלה שאלה רלוונטיות גם בימינו: מה משמעות הדיון הפומבי בעבירה, וכיצד משפיע השיח על התופעה, האם הוא מעניק לה לגיטימציה ומעודד אותה, או שמא הוא רק חושף ומציף אל פני השטח תופעות קיימות?

גם העובדה שר' יוסף קארו, מחבר של ספר ההלכה החשוב ביותר בתקופה הנידונה, **שלחן ערוך**, ראה בכך מכשול ופגם מוסרי, לא מנעה מן הציבור להמשיך ולנהוג בשפחות מנהג הפקר. ר' יוסף קארו עצמו ייחד מקום נרחב לדיון בהלכות עבדים, וקשה להאמין שלא היה ער למציאות המתהווה סביבו. בסעיף סט של הלכות עבדים הוא דן במעמדו החוקי של בן שפחה בהניחו את קיומו של "ישראל שבא על שפחה", שפחתו או שפחת יהודי אחר, כמציאות יומיומית. בודעו שלא ישמעו לו,

52 אפשר שבכך מהדהד נוהג אסלאמי שיעי: קידושי מתעה, המאפשרים לקדש אישה לזמן קצוב, אפילו ליום אחד, William Heffening, "Mut'a," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Vol. VII, p. 757 (online version, 2011). לטענה כי דמי הקניין הם דמי הקידושין ראו: ר' דוד בן זמרה, **שאלות ותשובות**, ח"ז, לג: "כל שכן בדור הרע הזה שכל העולם פרוץ בביאת השפחות ומורים היתר לעצמם ואומרים כי הכסף אשר קנה אותה בהם הם כסף קדושה".

53 ר' דוד בן זמרה, **שאלות ותשובות**, ח"ז, לג (= מהדורת ורשה, ח"ד, אלף רצו, סב ע"ס-ע"ד). הדברים כבר צוטטו אצל למדן, "החזקת שפחות בחברה היהודית", עמ' 366-367.

54 ר' חיים שבת, **תורת חיים**, ח"ג, שאלוניקי תפ"ב, מד, עב ע"ג-ע"ד.

55 ראו למשל ירון בן-נאה, "שערוריית ניאוף באסתאנבול: ספרות השו"ת כמקור לחיי יהודים בעיר העות'מאנית", **ממזרח וממערב** ח (תשס"ח), עמ' 37-55.

הוא ממליץ לשחרר שפחות יפות תואר, לגיירן ולהשיאן כדי שמיניותן (וזמינותן) לא תחטיא את ציבור הגברים. בסעיף עט הזכיר ר' יוסף קארו על-פי התלמוד: "שפחה שנוהגים בה העם מנהג הפקר כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול".⁵⁶ שאלה מראשית המאה השמונה-עשרה בספרו של החכם הירושלמי ר' אברהם יצחקי מבקשת לברר את כל הסוגיות הרלוונטיות למשכב עם שפחות גויות: "ילמדנו רבינו אי אסור [משכב עם] עבד ושפחה הוא מן התורה או לא. ... ועוד יאיר עינינו בחומר איסור גויה".⁵⁷ השואל שואל בפרוטרוט על טיבם וחומרם של האיסורים הנוגעים ליחסי מין עם נשים אחרות - יהודיות ושאין יהודיות, נשואות ושאין נשואות. אף שיתכן כי המחבר עצמו המציא את השאלה לצורך לימוד, נראה כי היא מתקשרת למציאות הרווחת בדורו ולבעיה המעסיקה אותו ואת עמיתיו לפסיקה.

מקובלים, כשיטתם בכלל בענייני מין, החמירו מאוד בנושא. כך למשל ר' אליהו די וידאש בספרו **ראשית חכמה** מתייחס לנושא בחלק שער קדושה, פרק יז: בתוך פרק שעניינו שמירת הברית ותיקונים למי שנכשל בהוצאת זרע לבטלה, נזכרים גם הבא על נידה, שפחה, גויה זונה, והוא מפרט בעונש "הבא על השפחה".⁵⁸ עברת המשכב עם נשים נוכריות, לא בהכרח שפחות, נמצאה שכיחה וחשובה דיה כדי שתיקלל בשירי התוכחה והמוסר בספר השירים **משחקת בתבל** לר' ישראל נג'ארה, שישב בצפת ובדמשק: "הן הנה היו התאוות הגופניות מואביות, עמוניות, צדוניות, חתיות אשר נתנו חתתכם בארץ חיים בהתחבר עם הגוף הנגוף הלז להתקלס ולהתעלס באהבתו. להתאלץ ולהתעלץ בשמחתו. שמה מועכו שדיהן ושם עשו דדי בתוליהן... להתרחק מלצחק בחיק נכריה נשיה הומיה".⁵⁹ ומאה וחמישים שנה אחר-כך מוצאים בשירי התוכחה של ר' עזרא הבבלי מבגדאד: "יתאוה בלבו שפחה חרופה... על ערש בת נכר יעשה חופה וירבה לו בנים כבני ערפה... התאנה לשפחות הנחרפות והזמן ישימך לחרפות".⁶⁰

56 ר' יוסף קארו, **שולחן ערוך**, יו"ד, ונציה שכ"ז, יו"ד, רסז, לח ע"ב - לט ע"ב. בדיעבד יש כאן היתר לגיור מטעם שאינו "לשם שמים". על מיניות המתפרצת של שפחות, במיוחד אלו האתיופיות השטופות זימה, ראו למשל: ר' דוד בן זמרה, **שאלות ותשובות**, ח"א, סימן קצו.

57 ר' אברהם יצחקי, **זרע אברהם**, ח"א, איזמיר תצ"ג, כז, קד ע"ג. בהמשך דבריו מעלה המשיב הבחנה גאוגרפית מעניינת: "ושמעתי מכת הקודמים שיש חילוק בין אותם שהיו במצרים לאלו אשר בקושט" [אנדינא] יע"א ושאר המקומות שאותה שבמצרים היו מדקדקים במצוות ופרישי טובא מבעילות אסורות משא"כ [= מה שאין כן] מאותם שבשאר המקומות דפרצי טובא [=שפרוצים הרבה] דקרוב לודאי שיש ביניהם חשש ממזרות". שם, קי ע"א.

58 ר' אליהו די וידאש, **ראשית חכמה**, ונציה של"ט, שער הקדושה, פרק יז, סעיף כו ואילך, דף שיא ע"א.

59 ר' ישראל נג'ארה, **משחקת בתבל**, צפת שמ"ז, ד ע"א, ה ע"א.

60 ר' עזרא [הבבלי] בר' יחזקאל, **תוכחות מוסר**, קושטא תצ"ה, עח ע"א, קו ע"ב. תוכחות בעניין זה נאמרו גם בספרי הדרכה מוסרית במאה ה"ח: ראו לדוגמה ר' ראובן אברהם, **ספר תקוני הנפש**, ח"א, שאלוניקי תקכ"ה, קצו ע"א: תוכחה לְבָא על הפנויה, על בהמה, על אישה נוכרייה. עדיין נראה שהתוכחות אינן כה רבות ועזות, ואולי ההסבר לכך הוא בהשלמה ולא בשכיחות הנמוכה של העברות.

להלכה איסור משכב עם גויה ושפחה חמור פחות מניאוף עם אשת איש ולכן הפוסקים מעדיפים אולי שלא להתאמץ לכפות ולאכוף סטנדרט גבוה של טוהר מיני – אם משום שאין טעם בתוכחות חסרות השפעה ואם משום שמוטב שהציבור ינהג מתוך אידיעות האיסורים ויהיו שוגגים ולא יעברו בזדון עבירות אחדות. גם בחצי האי האיברי היו מי שקיימו יחסי אישות עם פילגשים מוסלמיות ונוצרות, ולהקשר התרבותי העירוני-האסלאמי הייתה לדעתי השפעה מכרעת במתן לגיטימציה לתופעה זו, שנעשתה נורמטיבית. לשתיקת החכמים – מחוץ לאמירות אקראיות בכתביהם – אפשר גם לקשור את שתיקת הנשים או את השתקתן. נשים לא ראו טעם להתלונן, לא בבית הדין הקהילתי ולא בבית הדין השרעי, ואף לא עתרו לחכמים נודעים. בכל המקרים שהובאו בספרות השו"ת לא ידוע על יוזמה של הרעיה למהלך חוקי נגד התנהגותו המינית של הבעל, ככל הנראה משום שהפנימו את הנורמה וידעו שלא ימצאו סעד ממשי בבית הדין הרבני.

2. העבד במסגרת המשפחתית

משעה שהותרה, ולו בדיעבד, החזקת עבדים שאינם מוסלמים בידי ד'מים, עד מהרה נעשתה בעלות זו סמל סטטוס של בני המעמד הגבוה (כמו בית המגורים, בגדים ותכשיטים), ובעקבותיהם גם של בני המעמד הבינוני, ובמידת מה אף תנאי לניהול התקין של משק בית מכובד. יותר מפעם אחת נזכרת במקורות העבריים התחייבות הורי המשודכת או החתן להעמיד שפחה לרשות הרעיה המיועדת מיד עם הנישואים, כחלק ממתנות החתונה.⁶¹

במקורות למיניהם יש רק רמזים לתפקידיהם של עבדים ושפחות במשק הבית, למערכת היחסים בין בני הבית לעבדיהם ולמקומם של עבדים בקהילה, בשכונה ובציבור העירוני. על כל פנים עיקר נוכחותם הייתה בבית, רק מעטים מהם עבדו מחוץ לבית. בהיותם לא-יהודים לא היה להם מקום בחיים הפוליטיים של הקהילה וגם לא בחיים הדתיים, שתי זירות שהיו שמורות לגברים יהודים. הוזכר לעיל שימושן של חלק מן השפחות כפילגשים, וכן ריבוי מקרי שחרור וגיור וקלות המעבר מחיי חופש לעבדות, ולהיפך. בקהילה היהודית גם רווחה התופעה של השאת שפחות משוחררות לבן משפחה, קרוב או מכר.⁶² המקור הבא מדגים יפה את הבעלות, הפטרונות וגם

61 ראו למשל: ר' יחיאל באסן, **שאלות ותשובות**, קושטא תצ"ז, לד, כט, יח ע"א; ר' שלמה הלוי, **לב שלמה**, שאלוניקי תקס"ח, אה"ע, לו, נ ע"א. מקור מראשית המאה השמונה-עשרה מספר כיצד קנה האפוטרופוס שפחה בוגרת ושפחה צעירה לשירות היתומים שתחת חסותו: ר' אהרן הכהן פרחיא, **פרח מטה אהרן**, ח"ב, אמטרדם תס"ג, פד, קל ע"ג.

62 אחד הנושאים המטופלים ביותר בספרות הנוסעים הוא הצדדים החריגים לכאורה וה"אקזוטיים" בחיי המשפחה העותמאנית המוסלמית – מנהגי הנישואין והגירושין, ריבוי נשים ומשכב עם שפחות ופילגשים – שריתקו את דמיונם של הקוראים האירופים. ראו למשל: Corneille le Bruyn, *Voyage au Levant*, Vol. 1, Rouen 1725, pp. 400-404; P. Rycart, *The Present State of the Ottoman Empire*, London 1668, pp. 151-156

את הדאגה לשחרור שפחה והשאתה: "ראובן צוה לפני מותו... שהנערה שפחתו תהיה מתנה גמורה ושלמה לזוגתו הכבודה מרת לוֹנָה ת"ם [תבורך מנשים] שאם תזכה לשם גְרוֹת שפחתו הנזכרת שתתן לה גט שחרור בזמן שהיא ראויה שתנשא לבר ישראל [כלומר ליהודי]"⁶³.

מן הדברים עולה שהנערה הצעירה הייתה רכוש הפרטי, וכרכוש הוא נותן אותה במתנה לאישתו. מתוך ידיעה מה עשוי לקרות לנערה בהיעדרו, הוא מותיר לה פתח מילוט – אם תתגייר (טבילה וקיום מצוות), תהיה אישתו חייבת לשחרר את הנערה, למצוא לה בן זוג ולתת לה סכום כסף נכבד בתורת נדוניה, ועוד משקל נכבד של זהב וכסף, אולי בדמות תכשיטים. אין הגבר מוותר על זיקת הבעלות, המתבטאת בכך שאם תמות בלי צאצאים, רכוש-רכושה יחזור למשפחתו של המוריש, נוהג שהיה מקובל גם בקרב אשכנזים.

צירוף העבדים למשפחה לא עשה אותם לא נגישים או אסורים מינית, וריבוי העדויות בנושא מורה כי משכב עם שפחות היה תופעה רווחת בקרב יהודים, כמו בקרב שכניהם המוסלמים. לכאורה אפשר לראות בתופעה רק ניצול של יחסי האדנות במערכת היררכית להפליא, ורות למדן אף סבורה שזו הייתה תופעה "הרסנית לחיי המשפחה". היא סבורה שהימצאות אישה צעירה ונגישה עוררה מתחים בבית, ותוהה על כך שהעניין אינו עולה במקורות, בפרט על העדר תלונות מתועדות מצד הנשים.⁶⁴ לדידי אין לתהות על כך שהמצוקה הרגשית של הנשים אינה עולה לדיון, שכן טבעם של המקורות ורוח התקופה, לא הותירו מקום לתיעוד מצוקות מעין אלה, מעבר לביטוי מקראי קלישאתי. השימוש המיני בשפחות לא נותר נחלת גברים, ונראה שהיו נשים יהודיות שקיימו יחסי מין עם עבדיהן. על רקע זה מתבררת הוראת ר' יוסף קארו, החוזר על הלכה קדומה יותר, האוסרת על נשים לרכוש עבדים זכרים, אפילו קטנים, בגלל החשש לפריצות, ובלשונו הנקייה: "מפני החדש"⁶⁵.

אפשר להעלות השערות בעניין מניעיהם של השותפים לקשר המשולש סביב המשכב עם השפחה. אשר לאישה החוקית, למדן מסבירה את שתיקתה בכך שממילא גם האישה כפופה לסדר הפטריארכלי, מחויבת להיכנע ולציית לבעלה, ובמקרה הזה אולי אף נהנית מחלוקת נטל סיפוק צרכיו המיניים של הבעל. סבורני כי האישה החוקית הסכימה להחזקת פילגש בתוך ביתה בגלל יכולתה לשלוט בסיטואציה שאולי הייתה עדיפה בעיניה מתחרות עם אישה שנייה או שלישית שתהיה נשואה כדת

63 ר' שמואל יצחק מודיאנו, נאמן שמואל, שאלוניקי תפ"ג, ק"ג, קע ע"ב. המקור הוא מראשית המאה השמונה-עשרה.

64 למדן, "החזקת שפחות", עמ' 367-368.

65 שולחן ערוך, יו"ד, רסז, סעיף יט. כאמור זה לא היה חשד שווא, ובדברי הדיבוק – הרוח על עברות מוסר של יהודי קהיר ודמשק נזכר גם משכב עבדים עם נשות אדוניהן. ר' חיים ויטאל, ספר החזיונות, ירושלים תשס"ו, עמ' 66.

וכדין. באופן זה מעמדה של השפחה ברור ואין היא מאיימת על גברת הבית.⁶⁶ אשר לשפחה, היא השיגה ביחסיה עם האדון בן זוג ממעמד גבוה ממה שהיתה עשויה לקוות לו כאישה משועבדת שאינה מוסלמית, ויחד עם זה הטבות חומריות, ביטחון פיזי וכלכלי (במיוחד לעת זקנה או חולי), ואפשרות לשחרור. אם ילדה לאדונה והוא הכיר באבהותו, היא שדרגה את מעמדה והבטיחה את מחייתה בחסות אדונה. בעתיד ידאגו לה ילדיה שיהיו יורשיו החוקיים.⁶⁷ לבסוף, בעבור הגבר נמצא כאן צירוף נוח של קשר קבוע עם אישה שלכאורה הייתה נחותה וזרה, אך למעשה אטרקטיבית מבחינות רבות, תוך כדי עקיפת האיסור על נשיאת אישה שנייה (אם לא מטעם חרם רבנו גרשם, שנגע בעיקר לאשכנזים, אזי מכוח השבועה שנהגו יוצאי ספרד להישבע בעת הקידושין). אישה זו אינה מאיימת על הרעיה החוקית, היא כנועה, ומקומה ומעמדה ברורים. בהעדר מגבלות חוקיות והלכתיות נמצא הגבר בעמדת כוח ברורה כלפיה ביכולתו לנצלה לצרכיו בכל עת. השפחה הנוכרית זמינה לאדונה תמיד (לעומת יהודייה שומרת מצוות, שבמשך כשבועיים בחודש אסורה על בעלה בגלל הלכות הנידה), והחזקתה אינה עולה לו יותר מתשלום הוצאות מחייתה השוטפות. באין משפחה מתערבת ומגוננת, השפחה מאיימת פחות מרעיה שנייה, ובכלל אפשר להיפטר ממנה בקלות, בלי גט ובלי צורך בפיצוי כספי ניכר (נדוניה, כתובה, מזונות). תופעה רווחת אחרת הייתה נישואין עם שפחות משוחררות. שוב ושוב נזכרות במקורות העבריים שפחות משוחררות הנישאות, על-פירוב ביוזמת אדוניהן, לבני משפחה, ידידים או מכרים, לאחר שנבעלו לאדון וגם לאחרים. אין יודעים דבר על עמדתן כלפי הנישואים הללו. במסגרת הפטריארכלית החתן מקדש את האישה, או שאביה/אדונה מקדש אותה לאחר – בן משפחה, ידיד או אדם אחר, ויכולתה של נערה או אישה לסרב מוגבלת. ועם זאת, לעולם נדרשת הסכמת האישה – כך במשנה ובתלמוד וכך באימפריה העותמאנית. אף שלא נשתמרה בכתובים אף עדות לסרבנות, אפשר להניח שהייתה כזאת, לפחות באופן סביל.

66 עם זאת, אפשר למצוא ראיות להתנגדות נשים. בשאלה שנשאלה בבלקן בסוף המאה השש-עשרה פורש כי האישה החוקית התקוטטה עם בעלה ופעלה בתקיפות כדי לגרום לו להיפטר משפחתם-פילגשו, וזו שוחררה והושאה לידידו של האיש (ככל הנראה בהליך פיקטיבי, שנועד רק לרצות את הרעיה). *שו"ת מהרש"ך*, חלק ב, ספירה שנייה, ד, ח ע"ג. הבריטי אהרון היל מספר על שוק העבדים בבירה, ועל שימושן של שפחות כפילגשים, וטוען כי לרעיות החוקיות לא היה אכפת שהבעל משתמש גם בשפחות, כל עוד הוא פוקדן פעם בשבוע: Aaron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire*, London 1733, pp. 84-85. במצרים בתקופת הגניזה התנגדו נשים בתוקף להכנסת שפחה (לשעבר) כאישה שנייה, והתנגדותן זכתה לגיבוי משפטי חוזי בדמות התניה בכתובה. פרידמן, **ריבוי נשים בישראל**, עמ' 35-36 ועוד. וראו גם: אסף, **באהלי יעקב**, עמ' 231. דוגמה בוטה לאלימות פיזית קשה של אישה כלפי השפחה שהרתה לבעלה ראו במקרה של שמסיגול, שאותו ניתח אהוד טולידאנו, "סיפור של שמסיגול: שפחה צ'רקסית בקאהיר באמצע המאה התשע-עשרה", **זמנים** 88 (2004), עמ' 74-83.

67 דיון בנשות ההרמון שהיו שפחות בעצמן, ראו: Toledano, *Slavery and Abolition*, Chapters 1, 2.

על סמך ההנחות המקובלות בנוגע לערכים של בני התקופה, מתעוררת תהייה בדבר המניעים של הגבר לשאת שפחה משוחררת, אישה ממעמד נחות, חסרת כול, עם מנטליות זרה לחלוטין ולרוב לא בתולה. כך למשל המקרה הבא, שנמסר בו כמובן מאליו ששפחה מושאת לידיד של בעליה, לאחר שהרתה לו (לבעלים) פעמים אחדות: "ראובן יש לו שפחה וילדה כמה פעמים ויצא עליה קול בעיר... שממנו נתעברה ויש ידים מוכיחות שכן הוא ועתה הגיע העת שידבר בה לנשואין".⁶⁸ במקרה זה, כמו ברבים אחרים, ברור שהקהילה כולה ערה לכך ששפחת ראובן נתעברה ממנו פעמים אחדות, מה שמחדד את השאלה: כיצד ומדוע יישא אדם אישה כזאת, האם אין דימוי שלילי למי שאינה בתולה, למי שהייתה שפחה או משרתת וקיימה יחסי מין עם בעליה ואולי גם עם אחרים? קשה לחמוק מן התחושה, שלעומת ההנחה המקובלת בנוגע למרחב היסודי-תוכני של הציביליזציה האסלאמית, בתולין לא נחשבו כה חיוניים לאישה, אפילו בנישואיה הראשונים. זהו גורם משני, שהגבר רואה בו זכות, ויש לו ערך כספי. לא זו בלבד ששפחות רבות הושאו בלי קושי, אלא שיש לעיל תימוכין גם בשיעור הגבוה למדי של נישואים שניים ושלישיים בקרב נשים וגברים. איננו יודעים מה היה המחיר הכלכלי (כתובה זעומה?), אך איש אינו מתלונן על שפחה שאינה בתולה, ורק אם נקנתה כשהיא הרה נחשב הדבר לפגם.⁶⁹ תפיסתנו את הקודים של הכבוד והצניעות, ובמקרה זה בנוגע לחשיבות הבתולין, מתנגשת אפוא עם המציאות ההיסטורית, והיא מחייבת מחקר עיון נוסף.

3. מקומם של העבד והעבד המשוחרר במשפחה ובקהילה

ברור מקומם של העבד והשפחה במשפחה והטווח הרחב של המלאכות המצויות בקטגוריה של עבודות הבית מלמדים על טשטוש הדימוי המסורתי של גבולות המשפחה ושל חלוקת התפקידים בה. גבול העבודה הביתית הוא נזיל – מה הם "חובות" של רעיה לעומת אלו של שפחה, מה כלול בעבודתה הפורמלית (שירותי ניקיון, בישול, כביסה, הנקה), ומה היו חובותיה האחרים? העבד הוא חלק ממשק הבית, ובמקרה של קיום יחסי אישות והולדת ילדים, נישואין וכדומה, חלה תנועה מן החוץ אל תוך גבולות המשפחה, שגבולותיה מטשטשים. גם השירות של מלווה, מינקת וכדומה ערער במידה מסוימת את הגבולות. טשטוש גבולות המשפחה ניכרים למשל בשאלה שעלתה ומלמדת על יחסם האוהב ואסיר התודה של עבדים משוחררים לאדוניהם לשעבר: האם עבד ושפחה שהתגיירו והפכו ליהודים בני חורין ואחר-כך

68 ר' חיים בנבנשת, בעי חיי, אה"ע, שאלוניקי תקמ"ח, ו, ח ע"ג (= ר' משה בנבנשת, פני משה, ח"ג, קושטא תע"ט, מא, עב ע"א). ראוי לזכור כי בהיותה "אם וולד", נאסרה מכירתה ממילא, כך ששחרורה והשאתה לאיש לא היו הפסד כה משמעותי, מה גם שאיננו יודעים מה קיבל אדוניה הקודם תמורת השאתה.

69 "ראובן מכר לשמעון שפחה אחת ובשעת המכירה אמר ראובן לשמעון דע לך אחי כי השפחה הזאת קנייתה עתה מקרוב זה לי שלשים יום ואיני יודע מה טיבה והנני מוכרה אליך על האופן שקנייתה". לאחר זמן קצר התברר שהייתה מעוברת "ומודעת זאת בכל הארץ היותה מעוברת הוא מום גדול" (שו"ת מהרש"ך, ח"א, א, יט), והוא מבקש לבטל המכירה.

הושאו ליהודים מחויבים להתאבל על פטירת אדוניהם לשעבר.⁷⁰ בשאלה אחרת מאמצע המאה השבע-עשרה, משפחה יהודית עשירה מאיסטנבול, בלוויית משרתים ושפחות, שהתיישבה בירושלים, עולה כי המשרתים והעבדים הם חלק ממשק הבית.⁷¹ צוואות עבריות לא מעטות מזכירות את עבדי הבית כחלק מן האיננוטר, אך בה בעת הם נמנים עם קרובי המשפחה המוטבים – מהם הזוכים לשחרור, ומהם הזוכים למתנות ממון, בגדים או חפצים.⁷²

אדגיש כי בהעדר רכוש או קשר זוגי שיבטיח את מחייתו, נידון המשוחרר לחיים בשולי החברה, ובלית בררה עשוי גם למצוא את מחייתו באופן שאינו חוקי. נקודת דמיון אחרת בין קשר המשפחה לקשר העבדות מצויה באפשרות לזכות או לפחות להיתלות בייחוסו של האדון. ייחוס זה מתקבל ככל הנראה כתחליף הולם, או לפחות כחלופה לייחוס הביולוגי. אפשר להיווכח בכך למשל מכתובת מצבה של אישה, שצוין בה כי הייתה שפחה (כנראה משוחררת) של משפחת צונצ'ין הנוודעת מאיסטנבול.⁷³ הימצאות מקורות הלכתיים האוסרים מפורשות כל הדרה של גרים מחיי הקהילה היהודית עדיין לא הבטיח שכך יהיה בפועל. בניסיון לברר מה מקומם של עבדים משוחררים וצאצאיהם בחיי הציבור (בנישואים, בתפילות בבית הכנסת, בבית הקברות) במזרח המוסלמי לא נמצאו תקנות מגבילות או אפליה לרעה, ואף לא שאלות בדבר פריצת גדרי מעמד ופגיעה ב"טוהר" הקבוצה. גרים, עבדים לשעבר וצאצאיהם הצטרפו לקהילה והשתלבו בחייה. כל אלו אינם מובנים מאליהם, ויש לייחסם הן להלכה הרבנית והן להשפעת נוהגיה של החברה המוסלמית בת הזמן, אם כי שיש רמזים שהזכרת מוצאו של בן שפחה נחשבה עלבון, ובלהט ויכוח היה הדבר עשוי לעלות.⁷⁴ בפועל, בני שפחות משוחררות, שאבותיהם הכירו בהם, נחשבו יורשים חוקיים ויהודים לכל דבר, בדומה להלכה המוסלמית, ששללה הבחנה בין בני אישה או נשים חוקיות לבין בני שפחות. מעניין שהקול היחיד בגנות הערוב החברתי הוא של רב אשכנזי, האומר באחת מדרשותיו על מי שנוהגים היתר בשפחותיהם,

70 "ראובן שקנה עבד וגם שפחה מן העכו"ם והכניסם לתחת כנפי השכינה והשיא אותם לישראל ואחר כך מת ראובן ואשתו אם מחויבים הגרים להתאבל עליהם כדין בן או בת... אם רוצים לקבל על עצמם האבילות אם יכולין לקבל". ר' אפרים הכהן, **שער אפרים**, זולצבאך תמ"ח, צא, סג ע"ד.

71 **שו"ת ר' יהוסף מליריאה**, כז, קלו.

72 **נאמן שמואל**, קיג, קעו ע"א. ראו גם: ר' שלמה בן חסון, **משפטים ישרים**, ח"א, שאלוניקי תצ"ב, לא, כו ע"ג; וכן סג' ח'אצכו, כרך 3, דף 115 ע"ב.

73 פרט זה מסרה פרופ' מינה רוזן, בהרצאה בכנס לכבוד פרופ' אמנון כהן, יד יצחק בן-צבי, יוני 2005. לא ברור מי מימן את המצבה, ואם נפטרה בעודה בחזקת המשפחה.

74 ראו למשל: ר' אליהו בן חיים, **שאלות ותשובות**, קושטא חש"ה, קיא, קסא ע"ב. מן ההמשך (שם, קסב ע"ד) עולה בבירור, כי שפחה ממש שימשה גם פילגש. רק מי שלא יצא מכלל עבדות עדיין לא נחשב יהודי, וכשרות שחיטתו מוטלת בספק, ומעניין שאינה נדחית על הסף: "בן שפחה כנענית שלא נשתחררה וגם הוא לא נשתחרר מה הוא אם ראוי לשחוט ולבדוק בשביל כל ישראל". ר' שלמה הכהן, **שאלות ותשובות**, ח"ב, ונציה שנ"ב, סימן קעה.

"שהחוטא בזה פוגם עצמו ומחלל שלשלת יחסו שעם היות השפחה נכנסת בדת יהודית מ"מ [מכל מקום] היא פחותה שהיא מזרע נכר ועוד שעדין לא נשתחררה ומשולה לבהמה".⁷⁵

עניין חברתי ותרבותי מובהק אחר, המתקשר להחזקת עבדים ולשחרורם והוא שאלת הגיור וההתייהדות. זהותם הדתית של העבדים לא הייתה אחידה – מהם שדבקו בדתם ומהם שנתגירו (לא תמיד ברצון בעליהם או בידיעתם) באמצעות טבילה לשם גרות לפני שני עדים. קשה לאמוד את ההתפלגות, אך מן התעודות עולה, שעבדים ושפחות מעטים למדי התאסלמו, אם כדי להשתחרר מאדונם ואם כדי להסתפח לקבוצת הרוב. כך למשל במקרה הבא:

השפחה מרושקו בת מריו, שמוצאה רוסי, באה למושב בית הדין, ובנוכחות הקאדי אמרה את הדברים הבאים: אני מנערת חוצני מן האמונה הטפלה, וממירה לאסלאם. כאשר נשאלה לזהותו של אדונה השיבה שהיא שייכת לאברהם היהודי. אברהם הובא לבית הדין ונשאל אם היא שייכת לו. השפחה נקראה בשם מלאים, ובהתאם לחוק הקדום חויב אברהם למכור אותה למוסלמי. בינתיים נמסרה לידיו של אמאם המסגד השכונתי. מה שאירע נרשם בשליש האחרון לחודש ד'ו אל-חג'ה 1075 (3-12 ביולי 1665).⁷⁶

עם התאסלמותה אין השפחה נפטרת אפוא מעול עבדותה, אלא מהבעלים היהודי. ייתכן שלהיותה מוסלמית הייתה משמעות או רווח חברתי שאיננו יכולים לאמוד כיום. ואולי היה אדונה היהודי אדם קשה והיא נקטה אסטרטגיה של המרה כדי לשפר את מצבה. לעומת האפשרות להתאסלם ניצבה האפשרות להתגיר, לפחות חלקית. במקורות מצאנו עבדים לא מעטים המבקשים להתגיר, אך אדוניהם מונעים זאת. מדוע ביקשו אותם עבדים לטבול ולקיים מצוות, כפי שמספר למשל ר' דוד בן זמרה: האם כדי למצוא נתיב ביניים שישפר את מעמדם ויאין את שילובם בקהילה? האם המסגרת היהודית נראתה להם קוסמת ומושכת? ואולי "החבילה" כולה: העבדים שנותקו בגיל צעיר ממשפחתם הביולוגית היו לחלק מן המשפחה שרכשה אותם, טיפלה בהם וגוננה עליהם? נקל היה להישאר במסגרת הקהילתית שהכירו והייתה מוכנה להכיר בהם כשווים, מלהיות עוד עבד לשעבר, בודד, בין המוני מוסלמים עניים.

האפשרות השלישית, שכמו קודמתה הייתה תלויה ברצונו הטוב של הבעלים, הייתה טבילה לשם עבדות, וקבלת סטטוס ביניים, מעמד הלכתי של "עבד כנעני", בין גוי גמור ליהודי גמור. אפשרות זו הייתה מקובלת אצל חלק מהפוסקים משום שכאמור, הדבר היה תלוי בחוקיות החזקתם לאחר המאה השש־עשרה.

75 ר' שמואל יפה אשכנזי, יפה קול (על מדרש שיר השירים), איזמיר תצ"ט, קמו ע"א.

76 סג'ל ח'אצכו, כרך 7, עמ' 78; שם, כרך 9, עמ' 39; שם, כרך 9, עמ' 46.

גם לפני הקונים ניצבה השאלה מיד בראשית תקופת העבדות: האם להפוך (באמצעות טבילה) את העבד ל"עבד כנעני", או להשאירו בסטטוס של גוי גמור? לכל הכרעה בנוגע למעמד העבדים והשפחות היו יתרונות וחסרונות: נוח היה להעסיק יהודים לצורך הכנת אוכל ללא השגחה, אבל לא היה אפשר להשתמש בהם למלאכות שונות בשבת. נראה שיהודים העדיפו להשאיר את עבדיהם בגויותם, וניצלו את מרב האפשרויות הגלומות במצב זה (בעיקר לצורך מלאכה בשבת), אף שהיו מי שביקרו נוהג זה כפגום מבחינה הלכתית.⁷⁷

גם גבולות הזהות של החברה היהודית העותמאנית היו אפוא ניזלים: ההגדרה העצמית של הקבוצה היהודית-העותמאנית אינה תלויה רק במוצא, במורשת או בשפה, אלא בפרקטיקה של מנהגי היהדות. כל מי שעשה את ההליכים ההכרחיים (מילה, טבילה) ונהג כיהודי נחשב יהודי.⁷⁸ בבתי הקברות במערב אנטוליה תועדו מצבות של גרים וגרות, ככל הנראה עבדים לשעבר. כך למשל תיעדה מינה רוזן את מצבותיהן של שרה בת אברהם אבינו שנפטרה בשנת תנ"ח, של רחל בת אברהם אבינו שנפטרה בשנת ת"פ, ואחרות בבית הקברות של ח'אצכוי שבאיסטנבול – ככל הנראה שפחות משוחררות שהתגיירו.⁷⁹

הקבלה השלמה של שפחות משוחררות וצאצאיהן והתערותן בקהילה היהודית העותמאנית נבדלו מאוד מהמתרחש בתפוצה הספרדית המערבית, שלא הייתה מוכנה לוותר על המוצא האיברי כמגדיר את השייכות הקבוצתית, והושפעה מאוד מהחשיבה האיברית בנושא "טוהר הדם". יוסף קפלן, שחקר את הפזורה הספרדית במערב אירופה, מצא כי שחורים ומולאטים שמוצאם בעבדים שהיו ברשות היהודים והתגיירו, חיו בשולי הקהילה בלי זכויות חברות. הם הופלו לרעה, נאסר לקבלם לבתי מדרש, הם נקברו בנפרד, נאסר עליהם לעלות לתורה ועוד. בקהילות ה"אומה" ניכרת הסתייגות מן הגיור, וניכרת מגמה למנוע משחורים וממולאטים להתגייר.

77 ראו למשל ביקורתו של החכם הארץ-ישראלי על הנוהג של אמירה לגוי בשבת: ר' מנחם די לונזאנו, **שתי ידות**, ונציה שע"ח, טובה תוכחת, קלה ע"א-ע"ב. וכן אזהרת ר' שמואל אבוהב לעולה לארץ-ישראל, המבוססת על הידוע באיטליה על המציאות באימפריה העותמאנית: ר' שמואל אבוהב, **ספר הזכרונות**, מהדורת אהבת שלום, ירושלים תשס"א, עמ' רצג. יהודי קהיר מוזכרים כמי שחוטאים בכך שעבדיהם טומנים את החמין בשבת: ר' יוסף סמברי, **דברי יוסף**, מהדורת שמעון שטובר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 382. ראו גם: **חמדת ימים**, שבת, איזמיר תצ"א-ב, מט ע"ד.

78 הקביעה שמניעי הגר אינם תנאי לתוקף גיורו מצויה כבר במשנה ובתלמוד. שאלת ההתנהגות הדתית בהמשך והשפעתה על מעמדו של הגר נתונה במחלוקת. לדיון בנושא ראו: צבי זוהר ואבי שגיא, **גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 43. לדיון בתשובת הרמב"ם על מי שחי חיי אישות עם שפחתו מנת כספו, ופסק שאם אינו מוכן להוציאה, ישחררה וישאנה: **תשובות הרמב"ם**, מהדורת יהושע בלאו, עמ' 34, 65 ועוד. בתשובה שעניינה שפחה שנפדתה בליורו והתגיירה שם, המשיב אינו מנצל האפשרות לבטל את הגיור בגלל כוונתה להשתחרר ולהינשא. הוא מאשר את מה שנעשה, ואינו מחייב לפצות את בעליה. ר' חיים בנבנשת, **בעי חיי יו"ד**, שאלוניקי תקמ"ח, רכט, קסח ע"א.

79 Minna Rozen, *Hasköy Cemetery: Typology of Stones*, Tel Aviv 1994

הוגים יהודים מקבוצה זו כתבו מפורשות כי הסתפחות גויים אל האומה העברית האצילה אינה אפשרית.⁸⁰ במזרח המוסלמי אין סימן וזכר לדעות דומות. דומני שאת השוני המהותי יש לייחס לא רק לעמדת ההלכה, שבעינייה המדד היחיד הוא האמונה הדתית, אלא גם להשפעות שינקה הקהילה היהודית מסביבתה, מאופייה ההטרונגי ומדמותה הרב-תרבותית של אוכלוסיית העיר המוסלמית, וממקומם של העבדים בחברה העותמאנית, שתפסה את עצמה כחברה עדתית-דתית ולא לאומנית-גזענית.

ד. סיכום

ההיסטוריוגרפיה החדשה מבקשת להבין גם את חיי היומיום של רבדים פחות מוכרים בחברה. אחת הקבוצות המושתקות היא קבוצת העבדים והשפחות, שהייתה בעלת נוכחות בעיר ובמדינה העותמאנית. בעיר העותמאנית ניכר היטב ההבדל בין מוסלמי ללא מוסלמי, בין נתין לזר, בין גבר לאישה ובין אדם חופשי לעבד. בעיני החוק נחשב עבד לחפץ, רכוש, מוצר צריכה, וככזה גם נבדק בספרות המחקר. מאז שנות השמונים עבר מוקד המחקר משאלות כלכליות לשאלות שעניינן דרגות עבדות שונות, הנזילות ביחסי הכוח אדון-עבד, ציות ומרי, חוויית העקירה ממשפחה, מחברה ומתרבות, והשעבוד הפיזי.

במאמר זה בדקתי כמה היבטים בתופעת העבדות שנופצה בקהילות היהודיות הגדולות בערי האימפריה העותמאנית. הסיבות העיקריות לשכיחות החזקת עבדים ושפחות משלהי המאה השש-עשרה היו: ההיתר ליהודי הערים הגדולות להחזיק בבעלותם עבדים ושפחות; ירידת מחיריהם; אימוצם כסמל סטטוס; והפיכתם למוצר צריכה חיוני במשק בית מכובד. מן המקורות עולים קווים אופייניים. יהודים בני המעמד הבינוני והגבוה החזיקו עבדים ובעיקר שפחות, נשים לבנות לצורכי משק הבית. לרוב היו אלו נוצריות, אך נמצאו גם אחרות ובהן מוסלמיות, על אף האיסור החמור על החזקתן. המקורות מלמדים על יחסי הגומלין שהתפתחו בין השפחה לבעליה – השפחה עשתה את מלאכות הבית וגם קיימה יחסי מין עם אדונה, וזכתה לקורת גג, מחיה, חסות, והמעביד גם מילא את מקום המשפחה והעניק לה את שמו ואת ייחוסו, ובבוא העת סייע לנישואיה, וכך גם העניק לה הזדמנות לקידום חברתי-כלכלי. גיור בתום התקופה והסתפחות לקבוצה היהודית, לקהילה, היה שכיח ומקובל, כשתכופות נישאה הגיורת ליהודי. עם זאת, אין להתעלם מן הקשיים ההלכתיים שעוררה נוכחות עבדים במשק הבית היהודי, בעיקר תופעת המשכב עם שפחות

80 יוסף קפלן, "יחסם של היהודים הספרדים והפורטוגאליים ליהודים האשכנזים באמשטרדם במאה ה-17", בתוך שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), **תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה: שי לשמואל אטינגר**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 403-405. דבריו של קפלן מנוסחים אחרת, וביתר חדות במקום אחר: **מנוצרים חדשים ליהודים חדשים**, ירושלים תשס"ג, עמ' 70-73; ר' יעקב קאשטרו, **אהלי יעקב**, ליוורנו תקמ"ד, צט, קנ ע"ב. על מעמדם של צאצאי העבדים בקוצ'ין ראו: אסף, **באהלי יעקב**, עמ' 254-256; Robert Cohen, *The Jewish Nation in Surinam*, Amsterdam 1982, p. 96

והתמודדותם של פוסקי ההלכה עם תהליך דיאלקטי שבין אידאל דתי לפרקטיקה קיימת.

הימצאות עבדים, ובעיקר שפחות, בבתי יהודים עותמאנים – כפי שמשקפת בספרות השו"ת ובתעודות מבית הדין השרעי – חושפת את הדינמיות של חיי היומיום בעיר העותמאנית ומצביעה על עוצמת ההשפעה של חברת הרוב המוסלמית, ערכיה ונורמות הקיום שלה על החברה היהודית. במקרה הנידון – על שילובם של העבדים במשק הבית, קשירת קשרי נישואין עמם והשוואת המעמד החברתי שלהם ושל צאצאיהם לזה של יהודים מלידה.

הבעלות של יהודים על עבדים ועל שפחות גם מאפשרת לנו התבוננות נוספת על המשפחה היהודית כיחידה חברתית ועל הקהילה היהודית בכלל. גרעין המשפחה מובחן בברור, אך ניכרים מבנים נוספים ובהם משק בית גדול, הכולל קרובים, משרתים ועבדים, הנהנים מפטרונות אב המשפחה באופנים שונים. הגבול בין עבודות ושירותי בית לשירותי מין ואחרים מטושטש. זאת ועוד, יחסי אדון ועבד אינם נתפסים בהכרח בקטגוריה דיכוטומית של יחסי כוח של מנצל-מנוצל, עובד-מעביד, אלא כתהליך מתמשך של התמקחות על שירותים וכוח וכיחסי גומלין מרובי-פנים, המייצרים זיקת שייכות וייחוס. זיקות אלה גם אפשרו ניידות מסוימת ל"חלשים", בחברה שנחשבה בעלת גבולות מעמדיים נוקשים. יתר על כן, בהחזקת עבדים ושפחות וגירום היה משום ערעור מתמיד על מגבלות הקיום של "בני החסות" ועל ההגמוניה המוסלמית הכול יכולה לכאורה, כמו גם על דימויה של החברה היהודית המסורתית.

ביקורות ספרים

Leigh Chipman, *The World of Pharmacy and Pharmacists in Mamluk Cairo*,
Leiden: Brill, 2009, 290 pp.

ספרה הראשון של לי צ'יפמן, חוקרת צעירה ומבטיחה, עוסק בתחום ההיסטוריה של הרוקחות הערבית. צ'יפמן כתבה את עבודת הדוקטור שלה בחוג ללימודי האסלאם והמזה"ת באוניברסיטה העברית, והיא מתמחה בהיסטוריה החברתית והאינטלקטואלית של הרפואה הערבית. הספר מתבסס בחלקו על עבודת הדוקטור, והוא מאגד שני מחקרים נפרדים המשלימים זה את זה: האחד עוסק ברוקח יהודי חשוב שפעל בקהיר בימי הביניים ובספרו הידוע; והאחר עניינו ברוקחים הערבים ובתפקיד שמילאו בחברה הממלוכית.

זהו פרסום אקדמי ברמה גבוהה ביותר, המבוסס על מחקר רציני ומקורי. צ'יפמן מציבה כמה שאלות מחקר מקוריות וחשובות ודנה בהן תוך כדי שימוש במגוון רחב של מקורות היסטוריים ובמתודולוגיות שונות. חלקו הראשון של הספר עוסק כאמור בניתוח מפורט של ספר הדרכה לרוקחים, מהידועים והרווחים ביותר במאה השלוש-עשרה ושמו **מנהג אל-דכאן** ("כיצד לנהל בית מרקחת"), שנכתב בידי אבו אל-מנא אל-כוהין אל-עטאר אל-אסראילי (מת 1260). מעניין לציין שבתקופה ההיא עבדו רופאים ורוקחים יהודים יחד עם מוסלמים ונוצרים. ספרה של צ'יפמן הוא ניסיון ראשון לחקור את עולמו המקצועי של הרוקח ואת עולם הרוקחות בעולם הערבי. החוקרת דנה לא רק בחומרי המרפא שהשתמשו בהם הרוקחים ובדרכים שרקחו את התרופות המורכבות, אלא גם בנושאים חדשים ומקוריים, כגון מקומה של הרוקחות במדעים הערביים ויחסיה עם הרפואה, וכן במעמדם החברתי-הכלכלי של הרוקחים ובתפקיד שמילאו בשווקים ובבתי החולים. ועוד עוסק הספר בכלכלת הרוקחות, בהיבטיה המשפטיים, בדמות הרוקח בספרות ובדרמה. התוצאה היא תמונה שלמה ככל האפשר של מגזר, נסתר בדרך כלל, בחברה הערבית של ימי הביניים.

לאחר מבוא קצר והכרחי על הרוקחות והפרמקולוגיה ברפואה הערבית, עוסק החלק הראשון בספר **מנהג אל-דכאן** - אחד המקורות המהימנים ביותר ללימוד הרוקחות בתקופה הממלוכית ובימי הביניים בכלל. מרפאים עממיים ומוכרי תרופות בשוקי מצרים והמזרח התיכון עדיין נוהגים להשתמש בו, מה שמעיד על יוקרתו ארוכת השנים ועל היותו ספר מעשי. אין ספק בצורך לפרסם חיבור זה במהדורה

מדעית, וספרה של צ'יפמן הוא בגדר התחלה מכובדת למפעל חשוב זה. תוכנו ומבנהו של **מנהאג' אל־דכאן** נידונים בהרחבה בפרק הראשון בד בבד עם תיאור מקורותיו העיקריים – חמישה מחברים ידועים, רופאים ורוקחים, שחיבוריהם היו מוערכים מאוד בעיני בני תקופתם ועודם מוערכים בעיני חוקרים בני זמננו.

המחברת משתמשת בקטעים נבחרים מתוך הספר לדיונים אקדמיים מעמיקים במגוון נושאי ליבה. הפרק השני עוסק בנושאים תאורטיים, כגון האתיקה של הרוקחים, בהתבסס על הקדמתו של אל־עטאר לספרו ועצותיו לקורא. הפרק השלישי עוסק בנושאים מעשיים, כגון זיהוי חומרי מרפא, איסופס, הטיפול בהם ואכסונם, מגוון שמותיהם, תחליפיהם, וכן במידות ובמשקלות. במקרה זה המידע המובא מספרו של אל־עטאר מושווה למידע ממקורות אחרים בני תקופתו. זהו הניסיון הרציני הראשון לנתח את תרומתו של **מנהאג' אל־דכאן** ללימוד הרוקחות והפרמקולוגיה הערבית.

מעניין במיוחד הוא חלקו השני של הספר, הבוחן את יחסי הגומלין בין הרוקחים לחברה הערבית בימי הביניים ומבוסס על מגוון מקורות. בפרק הרביעי בודקת המחברת את מעמדם של הרוקחים בסביבה המשכילה של התקופה, את מעמד הרוקחות בחברה הערבית המדעית ואת היחסים בין רופאים לרוקחים בחברה הממלוכית בכלל ובבתי החולים בפרט. בפרק זה בולטת במיוחד יכולתה האקדמית של המחברת: הדיון מלווה בציטוטים מן המקורות בני התקופה, בטיעונים ובתאוריות מן המחקר המודרני העוסק בתחום ובתקופה הנחקרת.

הפרק החמישי הוא מקורי במיוחד ועוסק בכמה היבטים של עבודת הרוקחים בימי הביניים כפי שנתפסו בעיני חלקים שונים בחברה הממלוכית – אלה משתקפים במגוון מקורות, בחלקם כאלה שהיסטוריונים של הרפואה עדיין לא השתמשו בהם. מלבד ספרות החסבה (מפקחי השווקים) הידועה, השתמשה צ'יפמן במקורות משפטיים (למשל פסקי דין), בכרוניקות ובספרות פופולרית, כגון "אלף לילה ולילה" ואף במחזות צללים (תיאטרון בובות ימי ביניים בו צללי הבובות מוקרנים על מסך). השימוש במקורות אלה יוצר תמונה נאמנה של הרוקח ומעמדו ב"מציאות הממלוכית" בקהיר – מקצועית, חברתית וכלכלית.

הנספחים הם תוספת חשובה לקורא ולחוקרים. הראשון עוסק במסורת כתבי־היד של **מנהאג' אל־דכאן**. הנספח השני מציג את מרשמי התרופות המופיעים בחיבור זה (את השמות הערביים והאנגליים של התרופות ושל חומרי המרפא העיקריים). מבוא מתאים לנספח ארוך זה (85 עמודים) היה משפר את יעילותו ותורם לחשיבותו. הנספח השלישי משווה את שמות חומרי המרפא שמציג אל־עטאר בספרו לאלה המובאים בשלושה חיבורים אחרים בני התקופה ואת זיהויים של החומרים האלה. עטיפת הספר עוצבה בהשראת הספר הנידון: מופיע בה קטע מחיבורו של אל־עטאר, קרוב לוודאי מאחד העותקים הקדומים שבנמצא, שאותו זיהתה המחברת באוסף הגניזה הקהירית בקיימברידג'.¹

הספר שלפנינו משיג אפוא את שתי המטרות העיקריות שהציבה המחברת: הראשונה, ניתוח מפורט של תוכן הספר **מנהאג' אל־דכאן** תוך כדי שימוש במגוון

מתודות כדי להפיק מידע מדעי רב ככל האפשר, והשנייה – לשחזר ולהציג את מגזר הרוקחים בחברה הממלוכית בהתבסס על מגוון מקורות. ספר זה הוא תוספת ראויה לספרות המחקר, למתעניינים ולחוקרים העוסקים בהיסטוריה של הרפואה והמדעים בימי הביניים בכלל וברוקחות בפרט. גם חוקרים וסטודנטים העוסקים בהיסטוריה אינטלקטואלית של המזרח התיכון בימי הביניים ימצאו בו עניין רב.

אפרים לב

אוניברסיטת חיפה

* * *

Ron Shaham, *The Expert Witness in Islamic Courts: Medicine and Crafts in the Service of Law*, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, 290 pp.

מאמר ביקורת זה מבקש לבחון בעיקר את "הדחיפות היוצאות" (כביטוי של פרופ' יעקב כ"ץ המנוח) מספרו של רון שחם, העוסק בפרק מן המשפט האסלאמי בעידן המסורתי ובעידן המודרני, ולא להצביע על ליקויים בפרט זה או אחר. ספרו של שחם מתמקד בנושא העד המומחה בתחומי הרפואה והמקצועות השונים, שיש לו מקום חשוב בדיני הראיות במשפט האסלאמי לדורותיו. החלק הראשון של הספר, פרקים 1-3, מוקדש לעידן המסורתי של המשפט האסלאמי, מראשיתו ועד לתחילת המאה התשע-עשרה. בפרק הראשון דן שחם בהרחבה במעמדו של העד המומחה בשיטת משפט שדיני הראיות שלה מבוססים עקרונית על עדות ראייה של שני עדים זכרים כשרים. משום כך ניצבת מערכת משפט זו בפני אתגר לא מבוטל בכל הנוגע להסתמכות על דבריהם של בעלי מקצוע בתחום הידע המקצועי שלהם. בפרק השני הוא דן בעד מומחה רגיל, שהוא איש מוסלמי. בפרק זה מראה שחם כי השימוש בעד מומחה רווח במערכות המשפט האסלאמיות והוא מציג בפירוט את הסוגים של העדים המומחים ובכלל זה רופאים. בפרק השלישי דן המחבר במקומה של האישה כעדה מומחית בחברה פטריארכלית מובהקת וההבדל במעמדה המשפטי בהשוואה למעמדו של עד שהוא גבר. מתברר שהדין האסלאמי הרחיק לכת והכשיר את עדותן של מיילדות בתחומים משפטיים כמו דיני ירושה, קביעת אבהות ויוחסין, עם ההשלכות שיש לכך על דיני הגירושין והמשפחה בכלל. בפרקים הללו שחם פורש יריעה רחבה ועשירה של מקורות והוא דן בהם בפירוט רב ומנתחם בידענות רבה. כל מי שיחפוץ להכיר את המשפט האסלאמי בתחום זה או להשוותו לשיטות משפט אחרות, בייחוד למשפט העברי בן הזמן, ימצא כאן משנה סדורה ובהירה. מסקנתו של שחם היא, שהמשפט האסלאמי בעידן המסורתי עיצב מערכת נורמות שאפשרה תפקוד סביר והתנהלות נאותה של מערכת בתי המשפט.

חלקו השני של הספר (פרקים 4-6) עוסק במפגש בין המשפט האסלאמי בנושא העד המומחה לבין המודרניות, וגולת הכותרת היא החיכוך ביניהם בכל הנוגע לשאלת קביעת אבהות באמצעות מדע הגנטיקה המודרני. מידת החיכוך מתבהרת לאור ההשוואה שעושה שחם בין הדין האסלאמי לבין שיטות משפט מודרניות חילוניות, שאינן כפופות לטקסט מקודש ולמקור טרנסצנדנטי. השוואה פורייה עוד יותר עושה הספר בין המשפט האסלאמי לבין ההלכה היהודית, שיש לה אפיונים בסיסיים דומים לאלה של המשפט האסלאמי, ואף היא נדרשת לאתגר של המודרניות בתחום הגנטיקה וקביעת אבהות.

לדעת, חשיבותו של החלק השני גדולה יותר, בייחוד החלק שעוסק בבדיקות גנטיות לקביעת אבהות וההשוואה בין הדין האסלאמי להלכה היהודית. מחלק זה יוצאת עיקר "הדחיפה" שאעסוק בה ברשימה זו. שחם מציג בהרחבה את המפגש בין השריעה לבין המדע המודרני. הוא מנתח את התגובות בקרב קהילת המשפטנים והמלומדים ובה שופטי בית המשפט, אנשי הלכה ובראשם המופתי, מלומדים ואנשי אקדמיה וכן עורכי דין. שחם מציג קשת רחבה של גישות ועמדות, החל בזו של אישים המקבלים בהתלהבות רבה את בדיקות הדנ"א ושאר ממצאי המדע המודרני וכלה בזו של אישים וגורמים המתנכרים להן לחלוטין. שחם מתמקד במערכת המשפט המצרית ובוחן את השינויים שחלו במעבר מהעולם המסורתי לעידן המודרני. ואולם אין הוא מצטמצם בכך ועושה מחקר משווה בין שיטת המשפט המצרית, המבוססת על הדין הדתי, לבין שיטות מודרניות חילוניות ובראשן של ארצות הברית, אנגליה וישראל, וכן הוא משווה בהרחבה לעמדה הננקטת בהלכה היהודית.

לטעמי, ההשוואה להלכה היהודית חשובה יותר מן ההשוואה לשיטות המשפט המערביות המודרניות, שכן התשתית הרעיונית של השיטות המודרניות החילוניות שונה במובהק מזו של השיטה המצרית בתחום זה של קביעת אבהות. בשיטות המודרניות אין כל נוכחות לאל שהתגלה לבני אדם והותיר בידיהם טקסטים שאינם ניתנים לשינוי, וכן אין דפוסי משפט והתנהלות הקבועים באופן קשיח תחת מעטה של סמכות דתית. לאמתו של דבר, המשפט המערבי הוא חילוני במהותו מקדמת דנא, ורק המשפט הקדמוני של הכנסייה הקתולית, שתחומי סמכותו היו מצומצמים, הגם שכללו את דיני המשפחה, היה משפט דתי המניח בתשתיתו רעיונות דומים לאלה של השריעה. ברור שמתקופת הנאורות ואילך סולק כל גורם על-אנושי מזירת המשפט המערבי, ואף התחום של דיני המשפחה נכלל בתחום המשפט החילוני הרגיל. לתוך מערכת המשפט המערבית נקלט גם המדע המודרני, שהוא אולי גולת הכותרת והפרי המובהק של תקופת הנאורות. היטיב לבטא את הדברים השופט משה זילברג, שקבע: "תורה מדעית שנתפרסמה ברחבי תבל כתורת אמת, אינה ידיעה חיצונית המובאת לבית המשפט באמצעות 'עד מומחה', אלא הינה היא גופה חלק של 'ידיעת בית המשפט', ומשום כך אין בית המשפט רשאי לדחות אותה מפני עדויות אחרות".¹ לא

כן המשפט המצרי המכיל בקרבו את הדין הדתי. הרי עניין זה של קליטת הממצאים המדעיים הוא אתגר מרכזי וקשה למלומדי המשפט במצרים, כפי שהראה שחם בהרחבה. משיטות המשפט המערביות, המפנימות את ממצאי המדע המודרני ללא היסוס, אפשר ללמוד לכל היותר מה הם האתגרים הניצבים לפני מערכת המשפט המצרית.

קרבה רבה יותר נוכל למצוא בין הדין האסלאמי לבין ההלכה היהודית. שתי השיטות חולקות הנחות יסוד משותפות בדבר התשתית הדתית שביסוד המשפט, הגם שהן חלוקות ביניהן מהי דת האמת. דומה גם עמדתן של שתי השיטות המשפטיות כלפי האתגר שמציב המדע המודרני, שמקורו בתבונה האנושית, בפני מערכות משפט המבוססות על דת התגלותית. ואולם הדמיון הוא לא רק בעצם הקושי, אלא דומים הם גם דרכי הפתרון שנתנו בתוך כל אחת ממערכות המשפט. בהלכה היהודית הנוהגת בבית הדין הרבני (בד"ר) מוצאים שלושה זרמים בולטים ביחס אל המדע המודרני ובמיוחד ביחס אל תחום הגנטיקה, שהוא החשוב בקביעת אבהות: זרם מקבל, זרם מתנכר וזרם פרגמטי.² שחם מראה, שגם בסביבה המצרית מוצאים את שלושת הזרמים הללו, והוא אכן משווה בפירוט את אנשי המשפט המצרים לחכמי ההלכה היהודית (עמ' 181-186).

עם זאת, ההשוואה בין המשפטנים המצרים לבין הדיינים היהודים אינה מלאה. בהקשר היהודי נחשפו הגורמים הביוגרפיים והאינטלקטואליים שהיו עשויים להוביל לנקיטת אחת משלוש העמדות הנזכרות. למשל, אצל הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, אבי הזרם המקבל, נקשר הדבר לכך שהיה בעל תואר דוקטור לביוולוגיה ימית והכיר היטב את המדע המודרני ואת תשתיתו הפילוסופית. לעומת זאת, הזרם המתנכר בראשות הרב עוזיאל הוא תוצאה של הלם המפגש עם תחום חדש של בדיקות הדם והגנטיקה ושל האיום שחשו חכמי ההלכה מארץ בלתי נודעת זאת. גורם זה מסביר גם מדוע מוצאים יחס מתנכר בעיקר כלפי הגנטיקה, ואילו על הרפואה הרגילה נאמר: "על מי נסמוך בענייני עקרות אם לא על רופאים".³ לא מצאתי בספר ניסיון לתת פשר מדוע מלומדים ואישי משפט מסוימים נקטו גישה מסוימת. למשל, השופט ח'ליד אל-שהיב שהשווה לרב בן ציון מאיר חי עוזיאל ולרב אליעזר יהודה וולדינברג; השיח' יוסף אל-קראוי הושווה לרב שלמה דיכובסקי; וקבוצת הדוקטורים אמינה נאצר, סואד צאלח ועבד אל מת'י באיוני שהושוו לרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (עמ' 186). בחינה מעין זו תעמיק את הבנתנו על האישים הפועלים בשדה המשפט המצרי, וכן ניטיב להכיר את הרכיבים המחוללים את השינויים או הבולמים אותם.

הדמיון בין השריעה לבין ההלכה היהודית בתשתית העיונית ובדרכי התגובה לגנטיקה מניח את המצע לקראת השוואה, אך ההשוואה אינה מלמדת על אותן ההכרעות השיפוטיות בשתי מערכות המשפט. לכל שיטה עולם ערכים המיוחד לה,

2 אלימלך וסטרליך, "רפואה ומדעי הטבע בפסיקת בתי הדין הרבניים בישראל", משפטים כו (תשנ"ו), עמ' 452-477.

3 שם, עמ' 478.

מערכת נורמות מסוימת ודרכי חשיבה והתנהלות אינטלקטואלית האופייניות לה. ביטוי לכך נוכל למצוא בפרשת הינד ואחמד, הנחשבת בעיני שחם לפרשת מפתח והוא דן בה בהרחבה (עמ' 175-181). בת נולדה לאישה פנויה, הינד, הטוענת שאחמד הוא אביה. לטענתה נערך הסכם נישואין לא רשמי ביניהם ולפיכך חלה החזקה האומרת שהבעל הוא אבי הילדים שנולדו לאישתו במהלך הנישואין. אחמד הכחיש קיומו של הסכם נישואין לא רשמי וגם הכחיש את אבהותו על הילדה, ובד בבד סירב לעשות בדיקות דנ"א שיכריעו בשאלת האבהות.

במערכת המשפט הישראלית, המורכבת מערכה דתית ומערכה אזרחית-חילונית, קביעת אבהות בפני עצמה אצל יהודים נתונה לסמכות בית המשפט לענייני משפחה (במל"מ) ולא בד"ר.⁴ במל"מ דן ומכריע לפי דיני הראיות האזרחיים והוראות החוק הנוגעות לעניין.⁵ ברור שבמל"מ היה מקבל בלי עוררין את תוצאות בדיקות הדנ"א, כשם שבעבר אימצו בתי המשפט תוצאות של בדיקה לתיאום רקמות ותוצאות של בדיקות דם. אמנם לפי סעיף 28 לחוק מידע גנטי מוטלת על בית המשפט חובה להתיעץ עם נשיא בית הדין הרבני הגדול במקרה שתוצאות הבדיקה עלולה להביא לקביעה שהילד ממזר לפי דין תורה. ואולם מאחר שבמקרה הנידון האישה הייתה פנויה ולפי דין תורה ילד מן הפנויה הוא ילד כשר לנישואין, הרי בית המשפט היה מורה על ביצוע בדיקות דנ"א ועושה שימוש מלא בממצאיה בלי התייעצות. כל הלבטים והמאבקים שנתלו לפרשה זו בבתי המשפט במצרים לא היו באים אפוא לידי ביטוי במל"מ.

כיצד היה מתמודד עם פרשה מעין זו בד"ר? בד"ר בישראל אמנם אינו מוסמך לדון במישרין בשאלת האבהות, אבל הוא רשאי להידרש לשאלת האבהות בדונו בנושאים הנתונים לסמכותו: תביעת מזונות של ילד, שאלת ממזרות, כשרות לנישואין, טענת בגידה כלפי האישה לעניין גירושין וזכויות כתובה וכדומה. יודגש כי בהלכה אין מושג של ילד בלתי חוקי, וזהו הבדל עקרוני וחשוב בין ההלכה לבין השריעה. ילד שנולד לאישה פנויה, שאיננה נשואה לאבי הילד, הוא ילד כשר לכל דבר ומתייחס אחר אביו וזכאי לתבוע ממנו מזונות ואף לרשת אותו.⁶ מכאן שלפי ההלכה אין מניעה לקבוע שאחמד הוא אבי הילדה גם אם לא היה שום הסכם נישואין בין ההורים ובלבד שתביא האם ראיות מספיקות. אלא שבמקרה של אישה פנויה שילדה, קיים קושי מעשי להוכיח שהילד הוא בנו של פלוני, שלא כמו במקרה של זוג נשוי שלגביו יש חזקה משפטית האומרת, ש"רוב בעילות אחר הבעל", ולפיכך ילד שנולד במסגרת נישואין ייחשב לילדו של הבעל. השריעה מכירה במוסד של ילד בלתי חוקי אם הילד נולד מחוץ לנישואין. ברור לגמרי, שעוצמת המאבק בבד"ר הייתה שונה מזו שבבית המשפט המצרי לנוכח שוני בסיסי ועקרוני זה במעמדו של ילד מחוץ לנישואין.

4 בג"ץ 483/72 בוארון נ. בית הדין הרבני הגדול, פ"ד כו(2) 727.

5 סעיף 28א-ז לחוק מידע גנטי, תש"ס-2000 ס"ח, שהוסף בחוק מידע גנטי (תיקון מס' 3), תשס"ח-2008, ס"ח 736.

6 שולחן ערוך, אבן העזר, סימן ד: 26.

נוסיף ונציין, שבהלכה הרחיבו את הכלל "רוב בעילות אחר הבעל" לכל מערכת יחסים קבועה ויציבה, ולא רק לעניין נישואין כדת משה וישראל,⁷ למשל בני זוג הנשואים בנישואין אזרחיים או שיחסייהם קבועים. לפיכך אם תצליח הינד לשכנע את בד"ר שהיא חיה בקביעות רק עם אחמד, יחילו עליה את החזקה הנ"ל, והבת לינה תוכר כבתו של אחמד.

אם לא יחליט בד"ר שמערכת היחסים הייתה קבועה, תתעורר השאלה אם להיעזר בבדיקות מדעיות לקביעת האבהות. הרב הרצוג, שבעבורו בדיקת דם הייתה בגדר ידע מדעי אובייקטיבי ומוחלט, קל וחומר שיתייחס כך לבדיקת דנ"א שמידת דיוקה והחלטיותה גבוהה בהרבה. הוא יורה על ביצוע הבדיקה בהתאם לסמכותו לפי סעיף 28 לחוק מידע גנטי,⁸ ויסמוך על ממצאיה ללא עוררין אפילו לעניין קביעת ממזרות. הרב דיכובסקי, נציג הזרם הפרגמטי, אימץ את בדיקת תיאום רקמות בכל הנוגע לענייני ממון, והוא יאמץ מקל וחומר את תוצאות בדיקת הדנ"א לכל העניינים הממוניים. ייתכן, שיאמץ את קביעת האבהות במקרה הנידון גם לעניין היוחסין מאחר שזו אינה מממזרת את הילדה; אדרבה, היא קובעת את זהותה בוודאות. אין זה מן הנמנע שאף הרב עוזיאל, נציג הזרם המתנכר, יאמץ את תוצאות הבדיקה. בדיקת דנ"א נעשית בנטילת דגימות רוק או שיער ולא דווקא דם. רק לגבי הדם הוא מצא מקור תלמודי ולפיו האם תורמת את הדם לולד הנולד, ולכן שלל את בדיקות הדם לקביעת אבהות.

ההשוואה המקיפה והפורייה שהשווה שחם לבד"ר ולהלכה היהודית מובילה אותי לעיין בהשוואה אחרת שהוחמצה בספר והיא ההשוואה לבית הדין השרעי (בד"ש) במדינת ישראל. כמו בד"ר אף בד"ש הוא אוטונומי ואינו חלק ממערכת המשפט האזרחית החילונית. באופן עקרוני האפיון שנעשה לעיל ליחסי בד"ר ובית המשפט האזרחי חל גם כאן, אלא ששונה מעמדו של בית הדין השרעי מבד"ר בעניין קביעת אבהות. עד שנת 2003⁹ הייתה לבד"ש סמכות שיפוט ייחודית בנושא קביעת אבהות, בשונה מבד"ר,¹⁰ ולכן היה ביכולתו לפתח את הנושא בלא שום תחרות של בית משפט האזרחי. משנת 2003 נתונה לבד"ש סמכות רק אם כל הצדדים המוסלמים הסכימו לשיפוטו, שאז יהיה מוסמך לפסוק בעניין במישרין ופסק הדין יחייב את כולי עלמא (בשונה מבד"ר). גם לבד"ש, בדומה לבד"ר, יש סמכות מכוח החוק להורות לצדדים לבצע בדיקת דנ"א כדי לקבוע קשרי משפחה. מעניין אילו עמדות נוקטים דייני בד"ש בסוגיה זו של בדיקות דנ"א, והאם מתקיימים בו חילוקי דעות בדומה לאלה שבבית המשפט המצרי.

הרחבת היריעה לבד"ש והשוואה עם בד"ר תספק תשתית מוצקה יותר לבחינת אחת הטענות החשובות של שחם בנוגע לאי־קבלת ממצאי הגנטיקה בענייני אבהות

7 הרב בן־ציון עוזיאל, **שערי עוזיאל: דיני יתום ואלמנה**, כרך 2, שער מ, פרק א, סעיפים ז-י, (הדפסה שנייה, ירושלים תשנ"א), עמ' קצה-קצז.

8 ס"ח, עמ' 62.

9 בסעיף 3(ב1) לחוק בית המשפט לענייני משפחה, תשנ"ה-1995, כפי שתוקן בשנת תשס"ב.

10 ביד"מ 1/62 אבראנג'ילה נ. פקיד הרישום, פ"ד יז 2751.

בבתי המשפט של מצרים. כוונתי לטענה בדבר ההשפעה העמוקה שיש למאבק הפוליטי בין האליטות המסורתיות, ובעיקר העולמא, המייצגות את הערכים הישנים, לבין האליטה המקצועית המודרנית, הנושאת את הערכים המערביים ובראשם המדע המודרני, החילון והליברליזם (עמ' 190). שחם סבור, שהחדרת השימוש בממצאים מדעיים לשם קביעת עובדות תדחק את האליטות המסורתיות מן התחום האחרון שעדיין בשליטתן, דיני המשפחה, ותשים במקומן את האליטה החדשה ספוגת הערכים המערביים. בהקשר היהודי לפחות, טענה זו של שימור הכוח המוסדי והפוליטי אינה עומדת במבחן. התומך הנלהב באימוץ ממצאי המדע כבר בסוף שנות הארבעים היה הרב הרצוג, שהיה נשיא בית הדין הרבני הגדול. לא היה כמוהו מי שדחף להרחבת סמכות בד"ר ולהרחבת התחולה של המשפט העברי בישראל. אך גם המסתייג הקיצוני, הרב עוזיאל, שאף הוא היה נשיא בית הדין הרבני הגדול, חתר להרחיב את סמכות בד"ר וכן את השימוש במשפט העברי. כאן אפוא הגורם הקובע לא היה האיום על הכוח הפוליטי, אלא האיום על העולם הרוחני, איום שנראה גדול בעיני הרב עוזיאל ולא היה קיים בעיני הרב הרצוג, שהיה איש מדע. נראה לי שיש מקום לבחון עניין זה לעומק גם בהקשר של המשפטנים המסורתיים במצרים, שאת עמדותיהם כה היטיב לנתח שחם בספרו.

אלימלך וסטרייך
אוניברסיטת תל-אביב

* * *

אמנון כהן ואלישבע בן שמעון-פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה השבע-עשרה, שני כרכים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"א, 926 עמ'.

הופעת ספר זה, האחרון בסדרת ספרי "יהודים בבית המשפט המוסלמי"¹, היא בשורה טובה לקהל חוקרים וקוראים רחב המתעניינים בקורות העיר ירושלים ובייחוד בתולדות הקהילה היהודית שהתקיימה בה ב"מאה העות'מאנית"². היהודים היו חברה

1 הספרים הקודמים דנים במאות השש-עשרה, השמונה-עשרה והתשע-עשרה: אמנון כהן, אלישבע בן שמעון-פיקאלי ועובדיה סלאמה, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה השש-עשרה, ירושלים תשנ"ג; הנ"ל, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה השמונה-עשרה, ירושלים תשנ"ו; הנ"ל עם אייל ג'ניאו, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית במאה התשע-עשרה, ירושלים תשס"ג.

2 ראו: דרור זאבי, המאה העות'מאנית: מחוז ירושלים במאה השבע-עשרה, ירושלים תשנ"ז; מינה רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל-אביב תשמ"ה; הנ"ל, חרבות ירושלים, תל-אביב תשמ"ו; Minna Rozen, *Jewish Identity and Society in the 17th Century: Reflections on the Life and Works of Refael Mordechai Malki*, Tübingen 1992

עירונית מובהקת וחייהם התנהלו הן בתוך המרחב העותמאני, והן בתוך קהילה מאורגנת היטב, שגוננה על חבריה. במאה השבע־עשרה הושפעו יהודי ירושלים מן המשבר הפוליטי והכלכלי שפקד את האימפריה,³ אך לא נותקו מאחייהם בערי האימפריה האחרות והיו בקשרים הדוקים עמם, ובעיקר עם יהודי איסטנבול, שסייעו להם רבות מבחינה פוליטית וכלכלית. אחוז ניכר מיהודי ירושלים, בעיקר העולים לעיר, גברים ונשים, נאלצו להתפרנס מכספי "החלוקה" שהגיעו מיהדות הגולה, ורמת חייהם הייתה נמוכה ביותר.

אמנון כהן ואלישבע בן שמעון־פיקאלי כתבו שני כרכים חשובים המכילים תרגום מערבית לעברית של 710 פסקי דין (ל'גו) מארכיון בית המשפט המוסלמי בירושלים, המתמקדים בחברה, בכלכלה ובהנהגת הציבור בקהילה היהודית במאה השבע־עשרה. כן מובא בהערות לתעודות אלו תוכנם של עוד מאות פסקי דין. לאור המידע הרב הנחשף בספר זה, אפשר להסיק מה היו התמורות החברתיות והכלכליות במאה השבע־עשרה, פרי תהליכים שעברו על האזור כולו ובכלל זה על העם היהודי. מחקרו של דרור זאבי על מחוז ירושלים במאה השבע־עשרה ועל החברה המוסלמית הראה, שהעיר התאפיינה בקיפאון ובירידה כלכלית וחברתית. מחקר זה מסייע להבנת מסמכי בית המשפט המוסלמי המונחים בספר שלפנינו.

ממחקרים על הקהילה היהודית בירושלים, שהייתה החשובה בקהילות הארץ בעת ההיא, עולה, שהיו בה תופעות של פריחה בחיי הדת והרוח, וזאת בצד המצב הכלכלי הרעוע בדרך כלל וחובות עצומים לרשויות העותמאניות. כן לא חדלה במשך כל המאה תנועת העלייה לירושלים, שהושפעה גם מן המאורעות שפקדו את העם היהודי, כגון פרעות ת"ח ת"ט (1648–1649) במזרח אירופה והופעתה של השבתאות באמצע המאה השבע־עשרה.⁴

ספרם הנוכחי של כהן ובן שמעון־פיקאלי מעשיר את המידע על חייה של האוכלוסייה היהודית. עד כה התבסס רוב המחקר על קהילה זו במאה השבע־עשרה על מקורות עבריים בדפוסים ובכתבי־יד, דוגמת ספרות רבנית, ספרי מסעות ואיגרות, וכן על מקורות לוועזיים, בעיקר ספרי מסעות של נוצרים, מסמכים קונסולריים ומעט מסמכים מארכיון בית המשפט המוסלמי ומן הארכיונים העותמאניים.⁵ פסקי הדין

3 ראו בהרחבה: ירון בן־נאה, **יהודים בממלכת הסולטנים**, ירושלים תשס"ז.

4 רזון, **קהילה היהודית**; יעקב ברנאי, **שבתאות: היבטים חברתיים**, ירושלים תשס"א, והביבליוגרפיה המקיפה שם. על יהודי האימפריה העותמאנית במאה השבע־עשרה ראו: בן־נאה, **יהודים בממלכת הסולטנים**.

5 בולטים במיוחד בדור האחרון (נוסף על מחקריה הנזכרים של רזון), מחקריהם של מאיר בניהו ודניאל קארפי ז"ל, ויבל"א נתן שור, יצחק זיסק, רות למדן, ירון בן־נאה, ש"ז הבלין, אברהם דוד, אברהם חיים, ואריה מורגנשטרן. ראו ביבליוגרפיה עדכנית בסוף הספר **יהודים בבית המשפט המוסלמי, המאה השבע עשרה**. יש להוסיף גם את ספרו של מאיר בניהו, **דור אחד בארץ: איגרות רבי שמואל אבוהב ורבי משה זכות בענייני ארץ ישראל, שצ"ט–תכ"ו**, ירושלים תשמ"ח. לפני שנים אחדות ראה אור הספר **תיקון סופרים** מאת ר' יצחק צבאח מחכמי ירושלים במאה השבע־עשרה, תל־אביב תשס"ט, ויש בו תרומה חשובה להבנת החיים בעיר.

של בית המשפט המוסלמי בירושלים המובאים בשני כרכי הספר משקפים את מגוון היבטי החיים בעיר על-פי סדר העניינים שנקבע בכרכים הקודמים. ואולם בכרכים החדשים נוסף מדור חדש, חובות הקהילה (עמ' 641–824), שהיו מאז ומתמיד הבעיה המרכזית של הקהילה, וגדלו במידה מבהילה במרוצת המאה השבע-עשרה.

ריבוי פניות של יהודים לקאדי המוסלמי, גם בעניינים פנימיים שיכלו לפנות בהם לבית הדין היהודי, מעיד כי במקרים רבים העדיפו יהודים לפתור סכסוך פנימי דווקא בבית המשפט המוסלמי. בהופעתם לפני הקאדי הם הופיעו כנתינים שווי זכויות המחפשים צדק. עולה הרושם, שבעת שכיחנו קאדים עוינים לחברה היהודית, דוגמת עבדאללה אפנדי, שכיחן בתקופת השליט מוחמד אבן פרוח' (1624–1626) הנודע לשמצה במקורות העבריים, הדירו יהודים את רגלם מבית המשפט. ידוע שיהודי ירושלים שיחדו דרך קבע את הקאדי, והדבר נלמד רק מן המקורות העבריים. שוחד זה סייע ליהודים לקבל מהקאדי יחס נאות והתחשבות מרובה בעדויותיהם ובשבועותיהם. היה מן הראוי לציין במבוא לספר כיצד התייחסו היהודים לבית המשפט המוסלמי, ובאילו עניינים, נוסף על דיני אישות, הם העדיפו את הפנייה לבית הדין הרבני על פני הפנייה לקאדי. פניית יהודים לקאדי בתביעות נגד מוסלמים מלמדת על שגרה המבקשת פסיקה צודקת. הסתייעות בעדים מוסלמים אפשרה במקרים רבים את השגת הצדק.

הספר מחולק לחמישה חלקים ובכל אחד מהם פרקים אחדים, שלהם מבואות קצרים. אציין כמה דוגמאות. בחלק הראשון, "הקהילה ככלל: הנהגה, ארגון ומוסדות", יש מידע רב ערך על אודות הנהגה בחברה היהודית לעדותיה (אשכנזים, ספרדים וקראים). אנו למדים ממנו על שמות של מנהיגים רבים שאינם נזכרים במקורות יהודיים, וכן על הפוליטיקה הפנימית בקהילה, ועל שלא אחת גורשו מנהיגים או אנשי מדון מן העיר. מקום נרחב מוקדש לנכסי הקהילה, מכירתם ושיפוצם. בפרק זה יש מידע חשוב במיוחד על הקהילה הקראית, שהמידע על אודותיה במקורות אחרים דל.

בחלק השני, "היהודי והעולם הסובב אותו", למדים על פנייה של יהודים ויהודיות לקאדי בקובלנה הן על יהודים והן על לא-יהודים, ועל עילות לתביעה בגין אלימות פיזית ומילולית. מידע חשוב מצוי גם על תופעת המלשינות בחברה היהודית. נראה גם שמנהיגי הקהילה פנו לקאדי באופן שיטתי כאשר יהודים עברו עברות שסיכנו את המוסר המקובל או את ביטחון יהודי העיר. פסקי הדין מלמדים עוד על אכיפת "תנאי עומר" על היהודים, ועל שהציבור היהודי היה חסר אונים נוכח תופעת התאסלמותם של ילדים יהודים, שאוסלמו לעתים בידי המעסיק המוסלמי, והתאסלמותם של גברים ונשים. מעניין לציין, שלא נותרו בארכיון בית המשפט המוסלמי ידיעות על המחלוקת בקהילה היהודית בנוגע לשבתאות, אף-על-פי שהמקורות העבריים עוסקים בפנייה של מנהיגים יהודים לקאדי נגד שבתאי צבי, ומקורות שבתאיים טוענים, שהקאדי הרכיב את שבתאי צבי על סוס סביב העיר.⁶

6 גרשם שלום, **שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימיו**, תל-אביב תשי"ז, כרך 1, עמ' 195–196; רוזן, **הקהילה היהודית**, עמ' 221.

בחלק השלישי, "פעילות כלכלית: מקצועות וגילדות, נכסים ועסקות", מובא מידע חשוב ביותר על חיי הכלכלה המגוונים של יהודי העיר. בולט במיוחד עיסוקם של יהודי ירושלים בתיווך, בקנייה, במכירה ובהשכרה של נכסים הן ליהודים והן למוסלמים. גם לא מעט נשים יהודיות התפרנסו מעסקים אלה. שוק הנדל"ן בעיר היה ער ותוסס לכל אורך המאה השבע-עשרה, גם בשל העליות הבלתי פוסקות של יהודים מארצות שונות. פסקי הדין מאפשרים לעמוד על תנאי המגורים של יהודים, שרובם גרו בשכירות, אך לא מעטים קנו נכסים וחיו בבתים או בחדרים משלהם. על סמך פסקי הדין אפשר לקבוע, שגם במאה הנידונה המשיכו היהודים לחיות לצד שכניהם המוסלמים, בשכונות מעורבות ואף באותם בתים. עולים עשירים, כגון יעקב אלנקבה מאיסטנבול, חיו בבתים גדולים ורחבים, ונלמד מכאן שהיו גם יהודים עשירים בירושלים, שלא הצניעו את עושרם. היו גם יהודים שקנו לעתים מטעי עצי פרי, גפנים וזיתים בכפרים סמוכים לעיר. המשא ומתן עם מוסלמים על קנייה והשכרה של נכסים ובענייני מסחר מצביע על מידה רבה של קיום יחד.

בחלק הרביעי, "מעמד משפטי: אישה, משפחה", למדים שהקאדי הכיר את מנהגי היהודים בדיני אישות, ואישר נישואין מותרים ביהדות, כגון נישואין לבת אח. עם זאת, לעתים פסק הקאדי בדיני אישות לפי דיני האסלאם ואסר למשל נישואי איש עם בת בתו של אחיו. הקאדים התייחסו לזכויות הנשים היהודיות על-פי השריעה ובדומה ליחסם לזכויות הנשים המוסלמיות. הסדרת מוהר ומזונות, סכסוכים משפחתיים ומעשי אלימות בין בני זוג וכיוצא בזה בבית המשפט המוסלמי הייתה מקובלת על כל רובדי האוכלוסייה היהודית בעיר, ובכלל זה אישים נודעים ובהם ר' אברהם יצחקי. כן בולטים פסקי דין רבים לפי כללי השריעה בנוגע ליורשים ועיזבונות. מידע רב זה תורם תרומה חשובה להבנת הפנייה לערכאות מוסלמיות, לעתים במקביל לפנייה לבית הדין היהודי.⁷

הפרק החמישי עוסק בחובות הקהילה, שהיו הנושא המרכזי בחיי יהודי ירושלים. כל העדות היהודיות היו שקועות בחובות עד צוואר, ואלה השפיעו על היחסים בין היהודים לשכניהם המוסלמים והנוצרים. התעודות מלמדות על הלוואות תכופות בסכומים קטנים וגדולים, שלוו ראשי העדות היהודיות מהקדשים מוסלמיים בעיר ומאנשים פרטיים, רובם מוסלמים. היקף הלוואות מלמד על מאמצי מנהיגי הקהילה ללוות בכל דרך כדי לעמוד בחובות הנגררים שנים רבות, לשלם את הרבית על הלוואות, לשלם את המסים, לשחרר פרנסים ממאסר, לשלם את דמי "החלוקה", לכלכל את מוסדות הקהילה ועוד. פסקי הדין מצביעים על השימוש שעשו מנהיגי היהודים בשיטות שונות של החזר ושל השהיית החובות ואף משכון נכסי דלא נידי –

7 ראו: יוסף הקר, "גבולותיה של האוטונומיה היהודית: השיפוט העצמי היהודי באימפריה העות'מאנית במאות ה-16-18", **תמורות בהיסטוריוגרפיה היהודית החדשה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 349-387; בן-נאה, **יהודים בממלכת הסולטנים**, עמ' 95 ואילך.

בעיקר הקדשים – עד שתגענה לעיר התרומות מיהודי התפוצה. התעודות מאשרות את הידוע לנו מן המקורות העבריים על הקשיים שנתקלו בהם המנהיגים בעת שנדרשו להחזיר את החובות. מאסר המנהיגים, בעיקר של העדה האשכנזית, היה מעשה שגרת. פסקי הדין גם מאפשרים לבדוק את גידול החובות של הקהילה היהודית משנות העשרים של המאה ואילך, שבגינן גורשו היהודים האשכנזים מירושלים לאחר כמאה שנים. העובדה שאחוז ניכר מקרב יהודי העיר התפרנסו מן החלוקה הייתה ידועה היטב לשלטונות העיר ולקאדי. נראה שיהודי העיר לא הסתירו את זה, מה שגרם לכך שבכל זמן יכלו לקבל הלוואות מתושבי העיר, הואיל והללו ראו בתמיכת הגולה ביטחון להחזר ההלוואות.

פסקי הדין מלמדים, שלמרות קשיי החיים התנהלו בירושלים חיי שגרה, ולא מומש החשש העולה מאיגרות הקהילה, שהמוסלמים יגרשו את היהודים מן העיר. אפשר להתרשם שהיהודים הצליחו ליצור מערכת יחסים סבירה עם רוב מושלי העיר, ואילו המקורות העבריים מציינים מושלים שהתנכלו קשות לאוכלוסייה היהודית, דוגמת אבן פרוח' הנזכר לעיל, בצד מושלים שיחסם ליהודים היה סובלני.

על-פי רשימות הנכסים של גברים ונשים בעיר אפשר לפלח את רמתם הכלכלית של בני העיר ושל העולים. כך למשל נזכרים יהודים ויהודיות שהחזיקו בנכסים וברכוש לא מבוטל ובכלל זה בגדי משי, פרוות ותכשיטים. בד בבד רבים נאלצו לקיים את הערבויות שנתנו והרבו למשכן נכסים.

המחברים טורחים לבאר את המונחים המשפטיים, ומתרגמים את המונחים הרבים בערבית הנזכרים בפסקי הדין, כגון זיהוי הבגדים והתכשיטים הרבים, וכן זיהוי מוקפד של השכונות, החצרות והבתים הנזכרים בפסקי הדין. הפסקים מתורגמים לשפה עשירה ובהירה. יש לשבח את אלישבע בן שמעון-פיקאלי על ההפניות המרובות לטקסטים ומקורות עבריים, שבכמה מקרים מקבילים לפסקי הדין. הערותיה מסייעות הרבה להבנת פסקי הדין ורקעם ההיסטורי. במיוחד יש להעריך את הזיהוי של חלק ניכר מן האישים הנזכרים בפסקי הדין, וההסברים שנתנה על חובות הקהילה. בהערות משוקעים חידושים רבים, שהחוקרים יוכלו להסתייע בהם בעתיד. לדוגמה: המהדירה הבחינה כי בירושלים חיו בעת ההיא שני אישים בשם משה גאלנטי. הראשון הרב הנודע ר' משה בן יהונתן ("הרב המג"ן") והשני הפרנס משה בן שמואל, הנזכר בתעודה 26 בשנת 1671. היא פתרה את המחלוקת בין חוקרי השבתאות על זהותו של הרב גאלנטי שהיה שד"ר (שליח דרבנן) של ארץ-ישראל בחלב והיה מראשוני השבתאים שם, בהעלותה את הסברה, שהשבתאי היה הפרנס משה בן שמואל גאלנטי.

ההפניות לספרות המחקר בצד ההפניות למקורות עבריים ואחרים רבות מאוד, ותורמות הרבה להבנת פסקי הדין. ואולם יש מקרים שהמהדירה בחרה לצורך הקיצור להפנות למקור בלבד, אף-על-פי שהתקיים בו דיון בספרות המחקר. כמו כן לא ברור מדוע בכל ההפניות הרבות לכתב-יד ירושלים (איגרות שדרי"ם מירושלים, כתב-יד בית הספרים הלאומי מס' 61^o 8) הסתפקה המהדירה בהפניה לכתב-היד לפי מספרי האיגרות. האיגרות הללו הרי פורסמו במלואן בידי מינה רוזן, ובחלקן בידי חוקרים

אחרים. סבורני שהקורא היה יוצא נשכר אילו הייתה הפנייה גם למהדורה הנדפסת של האיגרות.⁸

כללו של דבר, מחברי הספר החשוב שלפנינו הגישו לנו מידע מגוון ואמין, ויצרו סדרה מונומנטלית שהיא מאבני היסוד של המחקר על ירושלים ותושביה בתקופה העותמאנית. חשובים ביותר המפתחות המפורטים בספר, ובייחוד מפתח השמות ובו אלפי שמות של רבים מתושבי העיר, יהודים, מוסלמים ונוצרים. שני הכרכים החדשים וקודמיהם חושפים לעומק את הדינמיקה של חיי הכלכלה, החברה והארגון הקהילתי של יהודי ירושלים, והם נכס צאן ברזל לכל העוסק בחברה היהודית באימפריה העותמאנית בכלל ובירושלים העותמאנית בפרט.

לאה בורנשטיין-מקובצקי
המרכז האוניברסיטאי אריאל

* * *

H.E. Chehabi and Vanessa Martin (eds.), *Iran's Constitutional Revolution: Popular Politics, Cultural Transformations and Transnational Connections*, London and New York: I.B. Tauris, 2010, 504 pp.

איראן חוותה שתי מהפכות גדולות במאה העשרים, המהפכה החוקתית (1905–1911), שהייתה הראשונה מסוגה במזרח התיכון ובעקבותיה הוקם משטר פרלמנטרי, והמהפכה האסלאמית (1978–1979). באיראן עושה השלטון מאמץ רב לעצב את דמותה ההיסטורית של המהפכה האסלאמית באמצעות זרם של מחקרים מטעם, המבליטים את תפקידם המרכזי של אנשי הדת, ופרסום סלקטיבי של מקורות היסטוריים ראשוניים. מנגד, במחקר המערבי יש חסרים ניכרים בכל הנוגע למהפכה החוקתית, וזה משתי סיבות עיקריות: האחת, דימוי הכישלון שדבק במהפכה בעקבות התפוררותה של איראן כמדינה במלחמת העולם הראשונה, ועליית משטרו הסמכותי של רזא ח'אן בשנת 1921; והסיבה השנייה היא העמדת מהפכה זו בצל בעקבות הצלחתה של מהפכת 1979. המחקר ההיסטורי עסק עד כה בעיקר בניתוח גורמי המהפכה, במאבקים בין מוחמד עלי שאה (1906–1910) לבין המג'לס, בשאלות דת ומדינה ובמדיניותן של רוסיה ובריטניה. הקובץ שלפנינו מנסה להשלים את החסר המחקרי באמצעות הפניית המבט אל סוגיות מרכזיות, שלא נידונו מספיק עד כה, וכן בשימוש נרחב במקורות ראשוניים חדשים, כגון עיתונות מקומית, ספרות זיכרונות, צילומים ובעיקר חומרים ארכיוניים איראניים ולא-אירופיים אחרים, שנחשפו רק בשנים האחרונות.

הקובץ פונה בעיקר לקוראים בעלי רקע בהיסטוריה של איראן ועוסק בחמש תמות: ההיסטוריוגרפיה של המהפכה, תהליכי בניית מדינה, תהליכי בניית לאום, זרמים אינטלקטואליים ואמנותיים, וההקשרים הבינלאומיים של המהפכה. הסוגיה האחרונה רלוונטית גם לעוסקים באזורים אחרים של המזרח התיכון. מפאת מספרם הרב של המאמרים (22) ואיכותם השונה, תתמקד רשימה זו במאמרים אחדים המייצגים את התמות השונות.

במאמרה על התפתחות ההיסטוריוגרפיה של המהפכה מדגימה ג'ואנה דה־גרובט את הקשר בין דורות החוקרים לבין הנושאים שעסקו בהם. בני הדור הראשון היו "כותבים מעורבים", שנטלו חלק פעיל במהפכה, ולפיכך כתבו מתוך גישה פרו־חוקתית או אנטי־חוקתית מובהקת. כתיבתם שילבה זיכרונות אישיים במבט לאחור עם חומרים אותנטיים מתקופת המהפכה עצמה, ועיקר עיסוקם היה הזירה הפוליטית. הופעת מגוון מקורות ראשוניים על המהפכה תרמה להרחבת הכתיבה לעוד נושאים, כמו היסטוריה מלמטה, העוסקת למשל באיכרים ובפועלים, תנועות חברתיות והיבטים של התרבות הפוליטית באיראן. מגוון המקורות גם אפשר לפרש מחדש את המהפכה כתופעה רחבה ורב־ממדית, שהתפתחה בו בזמן באזורים שונים של איראן. מהפכת 1979 גרמה שינויים ניכרים בכתיבה ההיסטורית ובהם הפניית תשומת הלב לשאלות מגדר ולאומיות, והצבת חקר המהפכה בתוך מסגרות קונספטואליות והסבריות רחבות, כגון תהליכי שינוי גלובליים ותאוריות של מהפכות.

מחקריהם של עלי קיסרי וסטפני קרונין, העוסקים בהיבטים של תהליכי בניית מדינה במהלך המהפכה החוקתית, מדגישים את השפעתה ארוכת הטווח על התפתחותה של איראן למרות הכישלונות בטווח הקצר. קיסרי מנתח את התפתחות החוק האזרחי ותפיסת הזכויות החוקתיות, וטוען שהדרישה המרכזית ההתחלתית של המהפכנים הייתה השגת צדק. כלומר, המהפכנים השתמשו במונח אסלאמי מסורתי – שהתבטא בדרישה להקים "בית צדק" (עדאלת ח'אנה) – ולא במונח המערבי דמוקרטיה. עם זאת, רעיון הצדק כוון בעיקר להקמת מדינת חוק שתגביל את כוחו האבסולוטי של השאה, ולא התמקד בזכויות אזרח. נושא אחר היה שילוב המאבק לצדק עם רעיונות הלאומיות, ושילוב זה בא לידי ביטוי בתביעה להגן על האינטרסים של האומה ממעורבות אימפריאליסטית, ועל זכויותיה של האומה מפני השאה. התוצאה הייתה שינוי מהותי בתפיסת הסמכות הריבונית, ושינוי במעמדם של התושבים מנתינים לאזרחים. ועוד מדגיש קיסרי את הנחת היסודות לעיצוב מערכת מודרנית של חוקים אזרחיים באמצעות שילוב של תפיסות שרעיות עם מיסוד הרעיון של זכויות האזרח. השפעתם של יסודות אלה ניכרת בפעולותיהם של מצטפא עדל ועלי אכבר דוואר, מי שהיו שרי המשפטים בתקופת רזא שאה, ומבחינה זו השפעתה ארוכת הטווח של המהפכה הייתה גדולה יותר מכפי שהניחו חוקרים בעבר.

סטפני קרונין מצביעה אף היא על מורשתה ארוכת הטווח של המהפכה בכמה תחומים. בתחום המוסדי, שהוא עיקר עניינה, ניכרה השפעת המהפכה בשני רכיבים, שגם שיקפו את מורכבותה של המהפכה ומקצת הסתירות הפנימיות שהתגלעו בה: מצד אחד השתתפות עממית בפוליטיקה עם ממד בולט של קבוצות הכפיפים

(subaltern), ומן הצד האחר תהליכים של בניית מדינה ריכוזית. הרכיב הראשון ניכר בתפקידו החשוב של ההמון במהפכה ובהקמתו של המג'לס כבסיס הלגיטימציה של השלטון. המג'לס מילא תפקיד מרכזי בפוליטיקה עד המלכתו של רזא ח'אן לשאה בשנת 1925, וכן בשנים 1941-1953. הפהלוויים אמנם נטרלו את המג'לס ברוב שנות שלטונם, אבל מדיניות זו פגעה קשות בלגיטימציה שלהם, ובמידה רבה זרעה את זרעי מפלתם. הרכיב השני התבטא ברפורמות הצבאיות - מחד גיסא הקמת הז'נדרמריה ככוח צבאי שנועד לאכוף את מרות המג'לס והממשלה הנבחרת, ומאידך גיסא בריגדת הקוזקים ככוח צבאי הנתון למרותו של השאה. תפיסת הרפורמה הסמכותית מלמעלה, שמטרתה לבנות מדינה ריכוזית מודרנית, מטרה שעמדה בבסיס הקמת בריגדת הקוזקים, גברה עם עלייתו של רזא ח'אן לשלטון בשנת 1921, ונעשתה מוטיב מפתח בהיסטוריה של איראן עד ימינו. בה בעת לא נעלמה הפוליטיקה של ההמון העירוני, והיא שבה והופיעה בכמה וכמה אירועי מפתח בשנות הארבעים והשישים של המאה העשרים, ובייחוד במהלך מהפכת 1979, וגם באירועי שנת 2009. גם החוקרים העוסקים בשיח האינטלקטואלי של המהפכה החוקתית מדגישים את השפעותיה ארוכות הטווח. מנגול ביאת דנה בהתגבשות המונחים לתיאור מעמד האינטליגנציה, המשקפים גם את השינויים שחלו בהרכב הקבוצה הזאת. המונח הראשוני מנוור אל-פכר ("נאורי המחשבה"), שהופיע במאה התשע-עשרה, כוון גם לכותבים רפורמיסטים מתוך הממסד הדתי ולא רק לכותבים חילוניים. רק בשני העשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה החלה הפרדה בין שתי הקבוצות. ההפרדה התבטאה בין השאר בהופעת המונח רושן-פכראן במאה העשרים כדי לתאר את הכותבים החילוניים. מעבר לדיון המוכר למדי על קשייה של האינטליגנציה להפיץ את רעיונותיה נוכח התנגדותם של העולמא, וכן נוכח פעילותן של רוסיה ובריטניה מאז שנת 1907, טוענת ביאת כי עלה בידם של אנשיה להביא לידי שינוי בסיס הלגיטימציה של השלטון, מהדגשת הרכיב הדתי להדגשת העם והאומה. חידוש חשוב יותר הוא הדיון בהשפעתם של "הבונים החופשיים" על האינטליגנציה האיראנית. ההשפעה התבטאה במישור הרעיוני, שזוהה בעיקר עם חירות ופטריוטיזם, ובמישור הארגוני בהקמת אגודות (אנג'מאן) על-פי הדגם של לשכות "הבונים החופשיים". ביאת אינה מתעלמת מכישלונותיהם הפוליטיים של אנשי האינטליגנציה במהלך המהפכה, אולם מדגישה שהם ורעיונותיהם המשיכו למלא תפקיד מרכזי בהיסטוריה של איראן עד מהפכת 1979.

מאמריהם של נגין נבאווי ושל פרדיס מנוצ'הר עוסקים בתפקידה של העיתונות האיראנית בת התקופה בביסוסה של זירה ציבורית ערה באיראן ושל שיח ציבורי תוסס. נבאווי מנתחת את האסטרטגיה שנקטו עיתונים שונים כדי לטפח תודעה פוליטית מודרנית בקרב קוראיהם. היא מציינת את הדיאלוג שנוצר עם הקוראים באמצעות מכתבי המערכת כמדד המשקף את צמיחתה של דעת קהל חופשית באיראן. מנוצ'הר מתמקד במאבקם של העיתונים להבטיח את חופש הביטוי. ואולם גם הצלחתם הראשונית להכניס סעיף לחוקה המבטיח את החירות לפרסם כל דבר כל עוד אין בו דברי כפירה באסלאם, לא הצילה עורכים ועיתונאים ממעצר. יתר על

כן, במהלך רוב המאה העשרים הוגבל מאוד חופש העיתונות באיראן. עם זאת טוען מנודהר, כי החוק קבע את אמות-המידה הבסיסיות של חופש העיתונות, ולפיהן נשפטו כל חוקי העיתונות המאוחרים באופן שהשפיע ישירות על הלגיטימציה של השלטון.

חלקו האחרון של הספר, עוסק בהקשרים הבינלאומיים של המהפכה ובכלל זה בהתייחסויות אליה באירלנד, בסין, ביפן ובתאילנד. צ'רלס קורצמן משווה את המהפכה באיראן למהפכות באימפריה העותמאנית, ברוסיה, בסין, במקסיקו ובפורטוגל, שאירעו באותו עשור. משותף לכולן היה תפקידם המרכזי של האינטלקטואלים, שזיהו את עצמם עם הדמוקרטיה ועם רעיונות הקדמה. נקודות דמיון אחרות היו מעורבותן העמוקה של המעצמות האימפריאליות, שחששו מפני המשטרים הדמוקרטיים-הלאומיים החדשים, ונציגיהן ביטאו פעמים רבות דעות גזעניות כלפי הארצות שעברו מהפכות, וכן הצמיחה המהירה של אגודות כבסיס של חברה אזרחית מודרנית, למשל אנג'ומנים באיראן, ועדות מקומיות באימפריה העותמאנית וסובייטים ברוסיה. בכל המדינות הללו התקיימו בחירות, אם כי זכות ההצבעה לא כללה נשים ואת בני השכבות הנמוכות, וכולן סבלו מזעזועים פוליטיים קשים ומאי-סדר ציבורי. הייחוד האיראני התבטא בניסיונם של האינטלקטואלים לכונן ברית עם העולמא ולגבש פשרות בין תפיסות דמוקרטיות מודרניות לבין ציווי הדת. בסופו של דבר התפוררה הברית.

פרזין וג'דאני מצביע על קשרים הדוקים שהתקיימו בין המהפכנים באיראן לבין עמיתיהם באימפריה העותמאנית. תומכי החוקה העותמאנים שאבו עידוד רב מהצלחתם של האיראנים, ואף השתמשו באיראן כבסיס להתארגנות לפני מהפכת 1908 באיסטנבול. לאחר מכן הם העניקו לאיראנים מקלט וסיוע בעקבות הפיכת הנגד של מוחמד עלי שאה ביוני 1908. שני הצדדים ראו בשתי המהפכות ביטוי לתופעה אנטי-אימפריאליסטית, חוקתית ואף פאן-אסלאמית רחבה יותר. כיבוש שטחים מאזרבייג'ן האיראנית בידי הסולטאן עבד אל-חמיד היה לעומת זאת ביטוי למכנה המשותף בקרב הכוחות האנטי-מהפכניים בשתי המדינות.

העניין הרב שעוררה המהפכה בעיתונות דוברת הערבית באימפריה העותמאנית, בייחוד זו שבמצרים, הוא נושא מאמרו של קמראן רסתגאר. עיתונים משני הצדדים תרגמו מאמרים אלה מאלה, והעיתונים האיראניים בפזורה, ובעיקר "חכמת וצ'הרה-נאמה", שימשו צינור מרכזי להעברת מסרים וחדשות לעיתונות במצרים. העיתונים בערבית התעניינו במיוחד במעמד הנשים במהפכה ובהשפעתן של הרפורמות העותמאניות על איראן. לדברי החוקר, יש מקום למחקר נוסף בעניין השפעותיה של המהפכה באיראן על החשיבה הפוליטית בארצות הערביות בעת ההיא.

בדומה לקבצים רבים, לא כל המאמרים בקובץ הנידון הם איכותיים או מחדשים באותה המידה, וכן אין בו דיון ממוקד בשאלות מגדר, אם כי הנושא עולה בחלק מהמאמרים. עם זאת הקובץ מדגים היטב את ריבויים ועושרם של ההיבטים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים של המהפכה החוקתית. מן המאמרים גם עולה כיצד הניחה המהפכה החוקתית את הבסיס להקמתם של כלי ארגון ושל כלי ביטוי

חדשים; אלה הניחו את הבסיס להיווצרות זירה ציבורית ודעת קהל מודרנית באיראן. הקובץ מבליט את תרומתה של המהפכה לתהליכי בניית לאום איראני וממחיש היטב את קשרי הגומלין בין המהפכה לבין תהליכים במרכז האימפריה העותמאנית ובמחוזותיה דוברי הערבית, ולכן אין לראות במהפכה אירוע מנותק מתהליכים אזוריים ועולמיים רחבים. זהו אפוא קובץ המרחיב מאוד את הידע ואת ההבנה הקיימים על ההיסטוריה של איראן המודרנית ואף של המזרח התיכון, והוא מומלץ בחום לכל העוסקים בנושא.

מאיר ליטבק

אוניברסיטת תל-אביב

* * *

Orit Bashkin, *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashimite Iraq*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 364.

ספרה של אורית בשקין עוסק בשיח האינטלקטואלי והספרותי בעיראק בתקופת המלוכה ההאשמית (1921–1958), תקופה שבה התגבשה המדינה העיראקית על סתירותיה וניגודיה הפנימיים. הספר חושף התלבטויות ומאבקי זהות, שסעים ומאבקים חברתיים, חזונות ותפיסות בנוגע למשטר הפוליטי והחברתי של עיראק ורישומן של מגמות אידאולוגיות אזוריות ועולמיות. השיח התרבותי נידון בספר בהקשר כפול: פוליטי ורעיוני. שילוב מאוזן זה תורם להבנת ההיסטוריה של עיראק במאה העשרים, בתקופת המלוכה ואף מעבר לה.

חלקו הראשון של הספר סוקר את ההתפתחות האינטלקטואלית על-פי התיקוף הפוליטי של ההיסטוריה העיראקית. הפרק הפותח עוסק בתקופה שמאז הקמת עיראק לאחר מלחמת העולם הראשונה ועד החוזה הבריטי-עיראקי בשנת 1930 וקבלת העצמאות בשנת 1932. פרק זה מתחקה אחר ראשית החיים האינטלקטואלים בעיראק בשלבים הראשונים של בניית המדינה. חלק מן הסופרים והמשוררים העיראקים גויסו על ידי המשטר ההאשמי, שביקש לשלוט בהם ולנצלם לביצור מרותו על קבוצות האוכלוסיה המגוונות. אולם מלכתחילה הופיעו בעיתונות ובספרות ביטויים של ביקורת חברתית ופוליטית נגד השליטה הבריטית והשלטון ההאשמי. הפרק השני מתמקד ביצירה התרבותית בשנים 1931–1945. בתקופה זו התחזקו המגמות הלאומניות ששאבו השראתן מהלכי רוח פשיסטיים באירופה, דרך כוכבה של הלאומנות הפאן-ערבית, והתרחבו השסעים החברתיים בין המעמד הבינוני המודרני (האפנדיה), לבין האליטה השמרנית השלטת. למרות זאת, נשמר גם הפלורליזם של החיים האינטלקטואלים והתרבותיים, כאשר חלק מן היוצרים העיראקים המשיכו לדגול בדמוקרטיה וברב-תרבותיות וגינו את הפשיזם והנאציזם שזכו להערצה בחלקים של הציבור המשכיל. בפרק יש גם דיון באחת מן התנועות הפוליטיות

ואידיאולוגיות המעניינות בעולם הערבי, תנועת "אל-אהאלי" בעלת האוריינטציה הסוציאליסטית. דווקא על רקע הבולטות של הלאומנות הפאן-ערבית חשוב הדיון בתנועת "אל-אהאלי" שהתמקדה בקריאה לרפורמות חברתיות, מאבק בבערות ובעוני וציידה בטריטוריאליזם עיראקי. הפרק השלישי עניינו מסוף מלחמת העולם השנייה ועד נפילת משטר המלוכה בשנת 1958. בתקופה זו התעצמו הניגודים הפנימיים על רקע העימות הגלובלי בין המערב לגוש הקומוניסטי ועלייתם של משטרים רדיקליים-סוציאליסטיים בעולם הערבי. בקרב האינטלקטואלים התעצמו המגמות השמאליות. התפתחות זאת מילאה תפקיד חשוב ביצירת התנאים בהם קרס המשטר ההאשמי בשנת 1958.

חלקו השני של הספר, ובו ארבעה פרקים, מוקדש לדיון בארבע סוגיות מרכזיות להבנת ההיסטוריה של עיראק. הפרק הראשון מוקדש להתייחסויות האינטלקטואליות וספרותיות לשאלות הזהות הלאומית העיראקית, בין פאן-ערביות לטריטוריאליזם מקומי. הפרק השני עוסק במרחב הבעייתי של היחסים והתדמיות של השיעים, הכורדים והיהודים בספרות העיראקית. דיון זה מהווה נקודת מוצא טובה למחקר עתידי בתדמיות של האחר הכורדי, השיעי, היהודי בשיח העיראקי ובתפיסותיהם לגבי אופייה של המדינה. הפרק השלישי מתמקד בסוגיה, שזכתה רק למעט תשומת לב מחקרית, הפערים החברתיים בין העיר לכפר, או ליתר דיוק בין הכותבים בני האפנדיה העירוניים בדומיננטיות סונית לבין הרוב הכפרי והשבטי, השרוי בעוני, בחלקו הניכר שיעי. הפרק הרביעי מוקדש לגישות כלפי הבניית האומה ובעיקר לחינוך לאומי, הן במישור הערכי-התיאורטי והן במישור המעשי. ניתוח סוגיות אלה חושף תמונה רב-גונית ומרתקת של החיים האינטלקטואליים וביטוייהם בעיתונות ובספרות בעיראק, הן לגבי הזהות הקולקטיבית והן לגבי בעיות ודילמות חברתיות. ההיסטוריה הפוליטית והחברתית בעיראק בתקופה ההאשמית ובתקופת המשטר של קאסם (1958-1963) משכה את עיקר תשומת הלב של חוקרים, בעוד ההיסטוריה התרבותית לא זכתה למחקר ראוי, בשונה למשל מהמקרה של מצרים. הדומיננטיות של הוגים, סופרים, זמרים ואנשי קולנוע מצרים בתרבות הערבית דחק את הסופרים העיראקים לשוליים. דומיננטיות זאת הקשתה על ספרות ערבית שלא נוצרה במצרים לזכות בהכרה ברחבי העולם הערבי. משנות השלושים נהרו ההמונים העיראקים לראות את הסרטים המצריים ולשמוע את שיריהם של פריד אל-אטרשי, עבד אל-והאב ואום כלת'ום. אשר למשכילים, אלה פנו ראשית לכול ליוצרים הגדולים, שהיו ברובם מצרים: טה חוסין, תופיק אל-חכים, נג'יב מחפוט' ואחרים. רק בתחום אחד זכתה היצירה העיראקית למעמד בולט, וזו השירה. משוררים עיראקים, כמו מוחמד מהדי אל-ג'ואהירי, מערוף אל-רצאפי, צדקי אל-זהאוי, נאזק אל-מלאאפה, בולנד אל-חידירי ואחרים זכו למעמד של כבוד בארצם ולהדים בעולם הערבי. יצירותיהם של מקצתם אף תורגמו לשפות אחרות, בעיקר לצרפתית ולרוסית. השפעתם של זרמי חשיבה מרקסיסטיים ופביאניים, קומוניסטיים וסוציאליסטיים, אפשרו לרבים מהכותבים העיראקים לחרוג ממסגרות ההתייחסות העדתיות והלאומיות אל ראייה רחבה יותר של שותפות אנטי-קולוניאלית, למשל עם המאבק בבריטים בהודו. ואולם

דווקא מגמות סוציאליסטיות הקשו כנראה על מקצת הכותבים להיות מקובלים ברחבי העולם הערבי.

יתר על כן, ספרות המחקר במערב ובעולם הערבי כאחד התמקדה ביוצרים עיראקים שעסקו בסוגיות של לאומיות ופאן-ערביות, או בפוליטיקה העדתית. סופרים שטיפלו באופן ביקורתי בנושאים חברתיים, כמו מתחים מעמדיים, עוני ובערות, זכו להתייחסות שולית. שונה היה המצב בספרות המחקר שהתפרסמה במדינות הגוש הסובייטי, ובה זכו סופרים ומשוררים עיראקים שהיו מקורבים לקומוניסטים והוגדרו "מתקדמים", לתשומת לב רבה למדי.¹ ספרה של בשקין מחזיר את היצירה הספרותית והאינטלקטואלית לפרופורציות הנכונות, ומשלב בדיון על המגמות הלאומיות גם את הסופרים שדנו בסוגיות חברתיות.

בשקין מיטיבה להציג את המגמות בספרות, בעיתונות ובשיח האידאולוגי על הרקע המשולב והדינאמי של גורמים חברתיים מעמדיים, זהותיים ועדתיים. היא מראה כי תחת המשטר ההאשמי והמשטר המהפכני של קאסם המשיכו העדתיות והשבטיות להיות נוכחים ולהשפיע על תנאי הזירה הפוליטית, אך גם על משקלם של נושאים חברתיים, פערם, עוני ומאבקים מעמדיים.

סוגיה המחייבת הערה נוגעת ליחסה של תנועת "אל-אהאלי" אל בעיית ארץ-ישראל/פלסטין. תנועה זו, בעלת האוריינטציה הסוציאליסטית, שצמחה בעיראק בשנות השלושים, מתוארת היטב בספר. ואולם יחסה לבעיית ארץ-ישראל מחייב חידוד הראייה ההיסטורית. בעיית ארץ-ישראל/פלסטין הפכה לחלק אורגני מהפוליטיקה הפנימית בעיראק ובמדינות ערב האחרות וכלי במאבק על תמיכה ציבורית. המחויבות לנושא סמלי מבחינה לאומית יצר לחץ על ראשי "אל-אהאלי" להתאים את גישתם למגמה השלטת בשיח הלאומי העיראקי, דהיינו – ראיית הציונות בצורה מונוליתית כאויב האומה הערבית וכסמל מוחשי לקולוניאליזם המערבי. ואולם, כאמל אל-דאדרדי, ממנהיגי התנועה, ועמו פוליטיקאים עיראקים אחרים שתמכו ברפורמות חברתיות, הבחינו בזרמים שונים בתוך התנועה הציונית. אל-דאדרדי ועמיתיו גילו נכונות לשיתוף פעולה עם גורמים בארץ-ישראל ובתנועה הציונית שהיו שותפים לראיית המודרניזציה והשינוי החברתי במזרח התיכון כולו כאינטרס משותף. דיונה של בשקין בהתפתחות החיים האינטלקטואליים מבליט את חשיבותה של הראייה הרב-ממדית, שלפיה ההתפתחויות ההיסטוריות הן פועל יוצא של נסיבות פוליטיות וחברתיות, אך בו בזמן, גם מושפעות ממגמות אידאולוגיות.

תרומתו של ספר חשוב ומעניין זה בהוספת עומק אידאולוגי להיסטוריה הפוליטית והחברתית רבת התהפוכות של עיראק. אין ספק שהוצאתו לאור במהדורה עברית תשרת את ציבור שוחרי הידע בישראל המתעניינים בהיסטוריה ובתרבות של המזרח התיכון המודרני.

מיכאל אפל

אוניברסיטת חיפה

Meir Litvak and Esther Webman, *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2009, pp. VIII + 435, References, bibliography, index.

בפרק המסכם של מחקרו משנת 2009 על ניסיונותיהם של ראשי המשטר הנאצי לגייס תמיכה לרייך השלישי בעולם הערבי, העיר ההיסטוריון האמריקני ג'רף הרף (Herf): "סוגיית הקשרים בין הפצת הנאציזם והפשיזם במזרח התיכון לבין התקבלותם של רעיונות אלה והתמזגותם עם הרדיקליזם הערבי החילוני והדתי לאחר מלחמת העולם השנייה מן הראוי שתתפוס מקום חשוב בסדר היום של החוקרים המתמחים בפוליטיקה הערבית והאסלאמית".¹ לדברי הרף, בשעה שרעיונות הנאציזם והפשיזם חדלו לשחק תפקיד חשוב בפוליטיקה האירופית אחרי שנת 1945, ממשיכה "תערובת של התורה הנאצית, הלאומנות הערבית והפונדמנטליזם האסלאמי" לתת את אותותיה במערכה נגד המערב והמסורת הליברלית, המתנהלת במגזרים מסוימים של העולם הערבי.²

בספרם החדש, "מאמפתיה להכחשה: תגובות ערביות לשואה", לא התייחסו מאיר ליטבק ואסתר ובמן ישירות לקריאתו של הרף. עם זאת, יש בספר חומר גלם רב לבדיקת טענתו. הספר סוקר אזכורים של חורבן יהדות אירופה בידי הרייך השלישי שראו אור בעיתונים, בכתבי־עת, בספרי עיון ובאתרי אינטרנט בשפה הערבית, הן במזרח התיכון הן מחוצה לו, משנת 1945 ועד ימינו, כדי "לתפוס את השינויים הנמשכים והולכים בשיח הערבי על השואה" (עמ' vii). הספר מציג את ממצאיו, הן במסגרת תמטית והן במסגרת כרונולוגית, באמצעות בדיקה של ארבעה מקרי מבחן היסטוריים – השנים שמתום המלחמה ועד הקמת מדינת ישראל, חתימת הסכם השילומים בין ישראל למערב גרמניה, משפט אייכמן ומועצת הוותיקן השנייה. הרף הראה שכבר בשנת 1941 האיזו הנאצים בערבים בצפון אפריקה ובמזרח התיכון להתקומם נגד "האימפריאליזם הבריטי, הברבריות הבולשביקית והחמדנות היהודית", שלדבריהם חברו יחד בקנוניה נלוזה כדי להשמיד את האומה הערבית ולמסור את אדמתה לידי היהודים.³ סקירתם של ליטבק ובמן, המצביעה על קיומו של מאגר של טענות ודימויים השזורים בספרות הערבית הרחבה על הסכסוך הערבי־הישראלי, הציונות, היהדות, מלחמת העולם השנייה ויחסם של הערבים לגרמניה הנאצית (עמ' 13), מאפשרת בין היתר להתחקות אחר המשך השפעתו של דימוי הקנוניה ושאר דימויים שמקורם בתעמולה הנאצית על תפיסת הערבים את מצבם הפוליטי מאז 1945.

הסקירה מעלה תמונה מורכבת. שם הספר מעיד על המורכבות: "מאמפתיה להכחשה", אך אינו מסמן קו התפתחות דיאכרוני ברור, אלא קשת רחבה של גישות

1 Jeffrey Herf, *Nazi Propaganda for the Arab World*, New Haven 2009, p. 265

2 שם, עמ' x.

3 שם, עמ' 88 ואילך.

לקורות היהודים תחת השלטון הנאצי, המשמשות בערבוביה במישור הסינכרוני. בקשת הזאת, טוענים המחברים, תופסים מוטיבים שיסודם ברעיונות נאציים, המשמשים להצדקת רצח היהודים ההמוני, מקום משני בלבד. במחקר נמצא, שהשפעתם של המוטיבים האלה הגיעה לשיאה בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים, "כאשר הסכסוך הערבי-הישראלי נתפס [בעולם הערבי] בתור סכסוך קיומי", אך היא דעכה לאחר מכן עקב המרת טבעו של הסכסוך, באופן חלקי לפחות, לסכסוך רגיל בין מדינות" (עמ' 212).

שכחים יותר, לדברי המחברים, היו ניסיונות לאמץ את ההשקפה המערבית הרווחת, הסולדת מגרמניה הנאצית בתור התגלמותו של הרוע. במסגרת ניסיונות אלה מונים המחברים כמה וכמה טענות נגד התנועה הציונית ומדינת ישראל, המציגות את הגורמים היהודיים האלה דווקא כממשיכי דרכם האמיתיים של היטלר ושותפיו. סופרים והוגים ערבים הטיחו בציונים שהם אימצו את תורת הגזע הנאצית, שיתפו פעולה עם המשטר הנאצי כדי לקדם את מאבקם על ארץ-ישראל והמיטו על העם הפלסטיני גורל אכזר לא פחות מגורלם של יהודי אירופה בשואה. אף שברוב הספרות הנסקרת מתגלה מידה מסוימת של השתתפות בכאבם של הקורבנות היהודים, המחברים נוטים לכלול את הטענות האלה בקטגוריה הרחבה של הכחשת השואה. עם זאת, הם מדגישים שיש הבדלים של ממש בין מכחישי השואה בעולם הערבי לבין עמיתיהם במערב – האחרונים מבקשים לטהר את שמם של היטלר ושל הנאצים, ואילו המכחישים הערבים אינם מפגינים בדרך כלל עניין מיוחד בנאציזם עצמו, והם מתמקדים במתקפה על הציונות ועל ישראל. יש בהם מי שרואים את עצמם בפירוש אנטי-נאצי ומגנים את הנאציזם כגזענות גסה (עמ' 160).

המסקנה העיקרית המתבקשת מן המחקר של ליטבק וובמן היא, שבניגוד לטענתו של הרף, מורשת התעמולה הנאצית מתקופת מלחמת העולם השנייה מעצבת את השקפת העולם של רוב מגזריו של העולם הערבי פחות מגלגוליו השונים של הסכסוך הערבי-הישראלי. המחברים מציינים בבירור, שהתחזקותו של מוטיב ההכחשה בשיח הערבי על השואה הייתה במידה רבה "תמונת מראה" של חשיבותה ההולכת וגוברת של השואה בזהות הישראלית הקיבוצית ובשיח התרבותי והפוליטי בארצות המערב (עמ' 156). ואולם מעבר ליחס הכללי הזה, הספר מתקשה להצביע על מתאם מובהק בין ההקשר של הסכסוך לכוחם היחסי של המוטיבים המאפיינים את השיח הנסקר. למשל, לדברי המחברים, באמצע שנות התשעים החלה בראשונה להישמע קריאת תיגר של ערבים על הגישה הערבית המסורתית לשואה, והתפתח דיון ציבורי חדש, פתוח יותר מבעבר, על ייצוג השואה ומשמעותה (עמ' 8).

המחברים מייחסים את ההתפתחות הזאת להתמוטטותה של ברית המועצות ולחתימת הסכמי אוסלו והסכם השלום בין ישראל לירדן. אך מצד אחר הם מדגישים, שבאותה התקופה דווקא נרשמה עלייה ניכרת בפרסום ספרים של מכחישי שואה במערב ובתרגומם לערבית, וכן בניסיונות למנוע את הקרנתם של סרטים מערביים (דוגמת "החיים יפים" של רוברטו בניני משנת 1997) העלולים לעורר רגשי חמלה כלפי יהודים ולחזק את הרושם שהקמת המדינה היהודית בארץ-ישראל הייתה פיצוי

נאות לסבל שסבלו בידי הנאצים. יתר על כן, מהפרקים הראשונים של הספר, המציגים את מקרי המבחן ההיסטוריים, אפשר לדלות התבטאויות של אינטלקטואלים ופוליטיקאים ערבים, המטרימות את ביטויי "הגישה החדשה" של השנים האחרונות. המחברים אינם מצליחים ליישב סתירות אלה. אדרבא, לפעמים נראה שהם פוסחים על שתי הסעיפים בנוגע לאפשרות להסביר את התפתחות השיח הערבי על השואה על רקע השתלשלות הסכסוך עם ישראל:

הקטגוריזציה [של הטענות והנושאים המוצגים בספר] אינה מדרגת את המוטיבים השונים לפי מידת חומרתם ואינה קובעת את משקלם ואת תדירות הופעתם, שהשתנו עם הזמן. רוב הנושאים האלה הופיעו כבר בשנת 1945 ומאז גילו רציפות מרשימה. הם יצרו מאגר של מונחים, טענות ומושגים שסופרים נזקקו להם במקרים שונים ובמגוון של הקשרים. במקרים מסוימים חזרו סופרים בשנות התשעים באופן מילולי על ניסוחים שראו אור בשנות החמישים המוקדמות... עם זאת, אין משמעותה של הרציפות הזאת קיפאון או א־היסטוריות. כל הנושאים האלה נתפסו לגיטימיים ושימושיים באותה מידה. ההדגשה עברה ממוטיב אחד לאחר לפי אופי המאורעות ההיסטוריים הקשורים לשואה, ובמשך השנים נוספו עליהם טענות מתוחכמות יותר (עמ' 378).

בספר בולטות סתירות לא מיושבות נוספות. מצד אחד קובעים המחברים, שבמשך רוב התקופה הנידונה בספר "לא היו הבדלים בעלי משמעות בטיעונים ובדימויים שלאומנים ואסלאמיסטים נזקקו להם" (עמ' 383), ואילו הפרק על "הצדקת השואה" מציג את הטיעון הזה כנחלתם של אסלאמיסטים בעיקר. מצד אחד טוענים המחברים, כי "השיח הערבי לא פיתח נרטיב קוהרנטי אחד" על השואה (עמ' 13), ואילו הספר רווי אפיונים גורפים של נרטיב אחיד כביכול ובו "נשלל ייחודה של השואה תוך השוואתה לנכבה, הקורבנות נהפכו לרוצחים והם נחשבו לאחראים לרציחתם שלהם" (עמ' 379). הספר מייחס את כוח המשיכה של הנרטיב הזה למידה רבה של בורות והפרעה מכוונת של זרימת מידע חופשי, אך בה בעת קובע, שהנרטיב "לא היה תוצר של חוסר מידע... על המאורעות ההיסטוריים אלא נבע ממניעים אידאולוגיים ומצרכים פוליטיים" (עמ' 380).

דומה אפוא שערכו של הספר במישור האמפירי יותר מאשר במישור האנליטי. חוקר המבקש להבין את התפקידים השונים והמשתנים ששיחק סיפור המפגש בין הרייך השלישי ליהודי אירופה ואף ממשיך לשחק בעולם הערבי, ימצא בספר מאגר מרשים של נתונים, העשויים לשמש בסיס לניתוח היסטורי, אבל יחסר לו ניתוח ברור ומשכנע.

דויד אנגל

אוניברסיטת ניו יורק

Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York: Columbia University Press, 2010, pp. XIV + 496

אליזבת' סוזאן כסאב היא חוקרת לבנונית ופילוסופית בהכשרתה. ספרה "מחשבה ערבית בת זמננו" הוא עוד חוליה בסדרת מחקריה בפילוסופיה השוואתית. ספר זה הוא השני הרואה אור בשנים האחרונות בשפה האנגלית תחת אותה הכותרת (הראשון הוא של אבראהים אבו רביע, 2004).

השיח שיצרו אינטלקטואלים ערבים מן השמאל – שמאל כמושג רחב המכיל מגוון של כוחות חילוניים – הניב מסוף שנות השישים כמה עבודות ביקורתיות על התרבות הערבית, המשרות רושם פסימי של שקיעה, משבר ורצון בהתחדשות. ספרה של כסאב מתחקה אחר אותו הלך רוח. הוא סוקר את יצירותיהם הבולטות של האינטלקטואלים שבחנו בעין מתריסה את התרבות הדתית, הפוליטית והחברתית בעולם הערבי והציעו מענה לכשלים בחברה. הדיון מתמקד בסוגיות כמו שחרור פוליטי ותרבותי, מסורת מול מודרנה, דה־קולוניזציה, רציונליזציה של התרבות, ובעיקר ביקורת על תפקידה של התאולוגיה האסלאמית בחיי הקהילה והמדינה.

מטרת המחברת להציג את השאלות ואת הפולמוס בנושאים הנזכרים "בדרך שיטתית ומקיפה" (עמ' xiii), עם השוואה למקרים דומים באירופה, באמריקה הצפונית והדרומית ובאפריקה. ההקשר הכרונולוגי והפסיכולוגי המשמש את המחברת להעלאת השאלות במרחב הערבי הוא ההקשר הפוסט־קולוניאלי. למרות הכותרת, המותרת רושם של מחקר מקיף, המחברת טוענת שאין הספר מתיימר להקיף את ההיסטוריה האינטלקטואלית הערבית לאחר שנת 1967, אלא הוא מתמקד בסוגיות של פולמוסים בנושא ביקורת תרבות (עמ' 12).

מבחינה תמטית, הספר מחולק לשבעה פרקים: תקופת "הנהדה" (התחייה) הראשונה; ביקורת פנים־ערבית בעקבות מלחמת 1967; סקירת שלושה כנסים העוסקים במורשת; ביקורת על התאולוגיה האסלאמית; ביקורת חילונית; פרק השוואתי; ומסקנות. התמות שמחקר זה עוסק בהן מחולקות על־פי הביוגרפיות של האינטלקטואלים, ואין הן יחידות דיון בפני עצמן. המחקר עוסק בהגותם של אנשי רוח רבים מרחבי העולם, המחולקים לפי יחידות גאוגרפיות או יחידות תרבותיות. מהמרחב הערבי היא בוחנת את הגותם של האינטלקטואלים סעדאללה ונוס, קונסטנטין זוריק, צאדק ג'לאל אל־עט'ם, עבדאללה אל־ערווי, נוואל אל־סעדאוי, פאטמה אל־מרניסי, מוחמד ארכון, נצר חאמד אבו זיד, נעים עתיק, פרג' פודה, עיז אל־עט'מה ואחרים; מאירופה ומאמצות הברית: פרידריך ניטשה, וילהלם דילתי, ארנסט קסירר, אוסוואלד שפנגלר, אלברט שוויצ'ר, ראלף וואלדו אמרסון ואחרים; מאמריקה הלטינית ומאפריקה: לאופולדו סאה, אוקטביו פס, חוסה קרלוס מריאטיגי, סאפרו קואמי ואחרים.

אחת התובנות המעניינות שמעלה כסאב מהדיון היא ההבדלים בין הפולמוסים שהתרחשו במערב לאלה שהתרחשו במדינות הערביות. לשיטתה, ביקורת התרבות

ורגש ההתנוונות התרבותית התרחשו באירופה לא בגלל "חוסר קדמה" כפי שמשמע מהמקרה הערבי, אלא דווקא בגלל "עודף קדמה" שבא לידי ביטוי בהישגים הטכנולוגיים לעומת התחום המוסרי והערכי שהוזנחו. ביקורת זו לא נבעה אפוא מן הדלות בתחום המדע והידע, אלא דווקא בשל ההתפשטות הלא מוגבלת של הידע הזה. בהקשר זה מעלה המחברת את הדמיון בין תפיסת הסינדרום של המודרניות בארצות הערביות לבין ארצות אמריקה הלטינית. בדומה למקרה הערבי, שבו נחשבה המודרניות בעיני תומכי תפיסות אורגניות לתופעה הכרוכה בקולוניאליזם וב"אחר", המערבי או הנוצרי, כך באמריקה הלטינית היא נחשבה לחלק ממורשת שהכילה בין השאר קולוניאליזם, רצח עם ועבדות.

בה בעת מצביעה כסאב גם על ההבדלים בין הפולמוסים בעולם הערבי לאלה שבאמריקה הלטינית ובאפריקה בנוגע לתרבות בעידן הפוסט-קולוניאלי. הדבר משתקף במיוחד בתפיסת העבר. העבר הערבי-האסלאמי, המשחק תפקיד חשוב בתודעה הקולקטיבית הערבית, מורכב בין היתר מזיכרון המכיל עבר אימפריאלי מפואר של התפשטות, תפיסה של דת מונותאיסטית צודקת, ותפיסה עצמית של ציביליזציה ייחודית בעלת תכונות של מסר עולמי. יסודות אלה מקנים ייחוד למקרה הערבי בהשוואה למקרים של אמריקה הלטינית או אפריקה. זיכרון זה משחק תפקיד כפול: העבר נותן השראה של ביטחון בתפיסת הזהות העצמית, ובה בעת מגביר את התסכול של ההווה. המחברת מעריכה, שהאתוס של העבר האסלאמי המפואר עשוי במקרים קיצוניים לתת השראה לרדיפה אחר עוצמה פוליטית עולמית במקום חיפוש אחר צדק אוניברסלי (עמ' 342-343).

אחת מתרומותיו החשובות של הספר היא הצגת המחשבה הערבית הביקורתית בבהירות ובתמציתיות. המחברת עושה שימוש נרחב במקורות ראשוניים, מצליחה למפות את צירי הדיון המרכזיים ואת התמות שעיצבו את השיח האינטלקטואלי, בעיקר בקרב השמאל הערבי. ועם זאת יש לציין השגות אחדות הנוגעות להגדרת מושא המחקר, למתודולוגיה, להקשר ההיסטורי, למבנה הדיון ולשימוש בחומר משני. המחברת לא מסבירה באופן מספק מדוע בחרה להתמקד באינטלקטואלים של השמאל. שאלה זו עולה מעצם הגדרת נושא הדיון: אם הדיון הוא בביקורת התרבות ובתחושה של התנוונות תרבותית, אזי היה מקום להביא גם את הנרטיב הביקורתי של קנאי האסלאם, המייצגים את האנטי-זה של הביקורת החילונית, שבה מתמקד הספר. גם הם מביעים אי-שביעות רצון וביקורת על התרבות הערבית הקיימת. ואולם שלא כמו האינטלקטואלים שמציגה המחברת, הם גורסים שהתנוונות וחולשתה של החברה הערבית טמונות בכך שהתרבות הערבית אינה אסלאמית די הצורך ואינה נאמנה דיה להיסטוריה המפוארת שלה. הצגת דעותיהם של קנאי האסלאם יכולה לחדד היטב את הפולמוס על אודות התרבות בהקשר הערבי של התקופה הנידונה.

מבחינה מתודולוגית כסאב מסתפקת בשימוש בשיטה הביוגרפית-הפוזיטיביסטית המסורתית של ההיסטוריה הרעיונית. לפי שיטה זו, המחברת בוחרת להתמקד באינטלקטואל מסוים, מסכמת ומנתחת חלק מעבודותיו, עוברת לאינטלקטואל אחר וכך הלאה. גישה זו בעייתית - אין העלאה של רמת הדיון מהתעסקות ברעיונות

אינדיבידואליים לרמה המורכבת יותר של קטגוריזציה, דפוסי מחשבה, השפעה רעיונית וכדומה. הניתוח, הנושא ומסגרת הדיון נשארים מוגבלים מבחינה תאורטית בהוגה האינדיבידואלי.

נדבך נוסף בביקורת לעיל הוא, שהשיטה המדגישה את הקשר בין הרעיונות אינה מועילה רבות בשאלות של קונטקסט, התהוות ושקיעה של אידאלים. ההתמקדות ברעיון עצמו מבליטה מגמה המאפיינת חלקים ניכרים בספר: נתק בין הפילוסופי להיסטורי, ועקב כך בעייתיות בניתוח ובמסקנות. דוגמה מייצגת לבעייתיות זו מצויה בדיון ברעיונותיו של הפילוסוף המרוקני הבולט מוחמד עאבד אל-ג'אברי (עמ' 154-166). כסאב מתחילה את דיונה בהגותו בתמצות הרצאה שלו בכנס בקהיר בשנת 1984, ואחר-כך עוברת לסיכום התזה המרכזית שלו על "רציונליזם ערבי-אסלאמי", כפי שעולה מספרו "התהוות התבונה הערבית". היא מתעלמת בניתוחה מהקריירה הפוליטית של אל-ג'אברי ומהרקע האידאולוגי שלו, אף-על-פי שרקע זה חיוני להבנת התפתחותו הרעיונית ולהבנת הנושאים שבחר לעסוק בהם. המחברת בחרה אפוא להדגיש את הרעיון ולהתעלם מהרקע שתרם לעיצובו. לפי היגיון זה, עובדות כגון חוויית לימודיו של אל-ג'אברי בדמשק בימי הקהילה הערבית המאוחדת (קע"ם, 1958-1961), האוריינטציה הפאן-ערבית שלו והיותו חבר במפלגה המרוקנית "האיחוד הסוציאליסטי של הכוחות העממיים" (שלרעיונותיה נשאר נאמן עד אחרית חייו), אינן זוכות להתייחסות.

הערה אחרת נוגעת למבנה הספר. הכפפת התמות לדיון הביוגרפי יוצרת בכמה מקומות מסגרת תמטית רופפת. כך לדוגמה, הוגים המופיעים תחת כותרת הפרק "ביקורת על התאולוגיה האסלאמית" – כמו מוחמד ארכון ונצר חאמד אבו זיד – יכלו להיות משובצים בקלות גם בפרק שאחריו, שכותרתו "ביקורת חילונית". הערה כללית יותר נוגעת להיבט ההשוואתי של הספר. ההשוואה העיונית שעושה כסאב בין שאלות של התנוונות ושקיעה תרבותית שעלו בהקשר האירופי לאלו שעלו, ועדיין עולות, בהקשר הערבי, מרשימות בהיקפן, ועם זאת הדיון במקרה המשווה, האירופי, כמעט ואינו נוגע לתקופה ההיסטורית הנחקרת שלאחר שנת 1967. כסאב בוחרת להשוות את המקרה הערבי עם מקרה אירופי, שמבחינה כרונולוגית מצוי מאמצע המאה התשע-עשרה (היא מעלה בעיקר את ביקורתם של פרידריך ניטשה ווילהלם דילתיי) ועד המחצית הראשונה של המאה העשרים (בעיקר ארנסט קסירר, אוסוואלד שפנגלר ואלברט שוויצר). המסגרת הכרונולוגית וההקשר ההיסטורי אינם מהווים משקל בפרספקטיבה ההשוואתית.

יש בספר עוד כמה פגמים יסודיים הנוגעים לטיפול בחומרי המחקר, כמו השימוש בציטוטים ממקור משני ללא בדיקת מהימנותן של הציטטות או ניסוח קביעות חסרות ביסוס היסטורי. דוגמה למקרה הראשון אפשר למצוא בטענה שטה חוסין לא תמך במהפכה של נאצר, טענה העולה מדיון בדעותיו של סעדאללה ונוס, בלי עיון ביקורתי של המחברת (עמ' 62). ידוע כי אף-על-פי שטה חוסין היה שר בממשלת הופד האחרונה לפני הפיכת 1952, הוא הביע תמיכה ב"קצינים החופשיים" וגם פרסם מאמרים בעניין זה בעיתונות המצרית. דוגמה למקרה השני של קביעות שגויות מצויה

בטענת המחברת, "שהשאלה 'האם יש פילוסופיה ערבית?' לא עלתה בפולמוסים הערביים" (עמ' 340). אדרבא, יש כמה עבודות פולמוסיות בעת החדשה ששללו לחלוטין את קיומה של פילוסופיה ערבית. דוגמה מובהקת לכך יש במאמרו של ג'ורג' טראבישי, "הפילוסופיה הערבית כמקרה בלתי אפשרי", השולל לגמרי את קיומה של פילוסופיה ערבית על רקע האיום שלדבריו מקרינה התאולוגיה הדתית על כל מחשבה חופשית שאינה מתיישבת עם הנחותיה המטאפיזיות.¹ אפשר גם להצביע על ספרו של אחמד ברקאוי, "הערבים וחזרת הפילוסופיה", שבו מתפלמס המחבר עם הטיעון בדבר העדר פילוסופיה ערבית.²

למרות הביקורת לעיל, יש לחיבורה של כסאב מקום חשוב בחקר ההיסטוריה האינטלקטואלית הערבית לאחר שנת 1967. הספר תורם תרומה חשובה ביותר לניסיון להתגבר על החלל הקיים בחקר ההיסטוריה האינטלקטואלית בתקופה הנידונה. גם המבט השוואתי פותח צוהר להבנת ייחוד המקרה הערבי בהתמודדות עם תופעת המודרניות ובתפיסת מורשת העבר.

ואאל אבו עקסא

האוניברסיטה העברית בירושלים

* * *

Samia Mehrez, *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice*, London: Routledge, 2008, pp. 335, Appendices, Index, Bibliography.

הספר "מלחמות התרבות של מצרים" מתמקד במאבק הניטש בין אינטלקטואלים ויצרני תרבות ובין מנגנוני הכוח במצרים בת זמננו. באמצעות עיון מעמיק בעבודותיהם של סופרים, אנשי קולנוע ואמנים עומדת סאמיה מחרז על התמורות שניכרו במספר מוקדים של העשייה התרבותית במצרים מאז אימוצה בשלהי שנות השבעים של המאה העשרים של מדיניות "הפתיחות", שהשפעותיה בתחומי ההגות והעשייה התרבותית הלכו והעמיקו.

הספר מחולק לשלושה חלקים. החלק הראשון מוקדש לשדה הספרות במצרים, חושף את הערכים הדומיננטיים בתחום זה ומציג את אסטרטגיות הכתיבה שנקטו סופרים ביחס למציאות המשתנה בחברה. ארבעת הפרקים המחזיקים את החלק השני עוסקים במעורבותו של הממסד בשדה התרבות, ובעיקר במאמציו לקדם שיח המבוסס על ערכי "המודרניות" וטיפוח תדמיתה החילונית של המדינה. במסגרת זו מציגה מחרז דיון על השפעותיה השליליות של הגלובליזציה ומדיניות ההפרטה על תחום החינוך בעידן "הפתיחות". בתקופה זו הפך החינוך למוצר צריכה הנתון

1 ג'ורג' טראבישי, "אל-פלספה אל-ערביה אל-מסתחילה", *הרטקאט*, בירות 2008, עמ' 59-63.

2 אחמד ברקאוי, *אל-ערב ועודת אל-פלספה*, דמשק 2004, עמ' 10.

להשפעות כוחות השוק ותכתיביו. מעורבותו ההולכת וגדלה של הסקטור הפרטי ניכרה היטב בתחומי הלימוד ותכניהם, והתוצאה הייתה הרסנית. אחד התחומים שנפגעו קשות מתהליך זה הינו הוראת השפה הערבית. לדבריה של מחרז, תוכניות הלימודים "משלמות מס שפתיים להוראת השפה הערבית... ומייצרים יותר מדור אחד של צעירים בקרב האליטה שהינם מנוכרים מבחינה לשונית ולכן גם תרבותית" (עמ' 103). למרבה הצער, דווקא בסוגיה קריטית זו הסתפקה מחרז בדיון קצרצר ולא ממצה.

החלק השלישי אקלקטי למדי ובו דיון על תקשורת המונים, קולנוע, אמנות ויזואלית וייצור ידע באקדמיה. מאיר עיניים הוא הדיון על הצנזורה במצרים – החל בזו שמקורה במנגנוני הממסד, עבור לצנזורה "עצמית" (שמשיתים על עצמם יצרני ידע ותרבות), וכלה בצנזור הנובע מלחצי "הרחוב" או מהחשש מתגובתו. ברור מאליו, שמנגנונים אלה מפרים אלה את אלה, ויחד הם יוצרים מוסכמות של "השתקה", "מחיקה", או "ריסון עצמי", ובדרך זו או אחרת אלה מתבטאות בעבודות של יצרני ידע ותרבות בתחומים השונים. ביטוי לפרקטיקות אלה מציגה מחרז באמצעות בחינה מרשימה של סדרות טלוויזיה המשודרות ברחבי העולם הערבי בחודש הרמדאן. סקירתה את הסדרה "משפחת אל-חאג' מתולי", ששודרה ברמדאן של שנת 2001, היא דוגמה מרשימה כיצד אפשר וראוי להשתמש בטקסט ייחודי כמו סדרת טלוויזיה – החל בקונטקסטואליזציה של הסדרה וקריאה ביקורתית של מגוון תכניה, וכלה באופני התקבלותה אצל סקטורים שונים. מחרז מיטיבה להציג את הפולמוס הציבורי הנרחב שסדרה זו עוררה בסוגיות כמו מגדר, פוליגמיה, ניעות חברתית, בריאות, כוח ומעמד. מכיוון שהסדרה שודרה בערוצי לוויין רבים, הוויכוח הציבורי חרג מגבולות ארץ הנילוס ולקחו בו חלק ציבורים ערבים מגוונים.

בפרק העשירי בוחנת מחרז מאפיינים של עשיית קולנוע ודיקלי, וזאת תוך התמקדות בייצוגו של המיעוט הקופטי במרחב הציבורי המצרי. טענתה היא, שהשיח הלאומי מסתיר את הקיפוח ממנו סובל מיעוט זה באי-ספור תחומים תקופה ארוכה. שיח זה מעוצב לאור שכיחותם של דימויים סטראוטיפיים במרחב הציבורי והתקשורתי בנוגע לקופטים, מנהגיהם וההיסטוריה שלהם. בהקשר זה מתארת מחרז את יחסו הדואלי המתמשך של המשטר: מחד גיסא, הקפדה על ייצוג רשמי של קופטים במוסדות השלטון כביטוי להיותם חלק בלתי-נפרד מהחברה המצרית. מאידך גיסא, קיפוחו והדרתו של הקולקטיב הקופטי מהמרחב הציבורי – למשל, בכל הקשור להקצאת משאבים לטיפוח מורשתו ולהענקת שירותים קהילתיים, או לייצוגו בתוכניות לימודים. בכך, לדעתה של המחברת, תורם הממסד להנצחת תפישות שגויות בקרב אוכלוסיית הרוב המוסלמי ביחס למיעוט הדתי הגדול במצרים.

דיונה של מחרז בסרט "בחב א-סימא" ("אוהב ת'קולנוע", 2004) כולל ניתוח מרתק של עלילת הסרט והפולמוס הציבורי שהתנהל סביבו, ואשר כלל ביקורת בוטה מצד דוברי הכנסייה הקופטית וקריאתם להחרמתו. האחרונים טענו, שהסרט מציג באופן מעוות את חייהם של הקופטים וערכיהם הדתיים, ומתאר אותם כפנאטים השמים ללעג את אמונתם ומנהגיהם. במאמץ לגייס סקטורים שונים לתמוך בעמדתם, העלו

דוברים אלה על נס את סיסמת "האחדות הלאומית" (בין מוסלמים וקופטים), וטענו שהסרט קורא לפילוג עדתי במצרים.

המאבק על השגת האישורים להקרנת הסרט שימש את מחרז להצגה משכנעת של טיעוניה בנוגע לצנזורה על יצירות קולנוע. במאמץ נואש להתמודד עם מגבלה זאת נקטו עושי הסרט בצעד יוצא-דופן. הם יזמו "הקרנה פרטית" של הסרט ובסיומה הזמינו את הצופים (עיתונאים, קולנוענים ומבקרי קולנוע) למלא שאלון, שעסק בשאלות על הצורך לצנזרו. רוב מוחץ של המשיבים שלל צנזור קטעים מהסרט. בפולמוס הציבורי בנושא סיפק מד'כור ת'אבת, הצנזור הראשי, תגובה מעניינת במיוחד. לדבריו, הסרט ריגש אותנו עד דמעות ובמהרה הוא מצא עצמו חצוי לשניים. "החצי הראשון הינו של הפרופסור באקדמיה לאמנויות, קולנוען ואומן שדחף אותי לתמוך בחופש האמנותי [...] החצי השני שלי, הינו של הצנזור – שניצב בפני לחצים ותביעות לחתוך [בגוף הסרט]" (עמ' 202). למגינת לבם של עושי הסרט, כאשר הושג לבסוף האישור להקרנתו ניכרו היטב אותות הקמפיין שהתנהל נגדו. קהל מועט בא לאולמות הקולנוע, והסרט הקופטי הפך לכישלון קופתי.

תרומה של ממש יש בכתיבתה של מחרז על "התנגדות" של הוגים ויצרני תרבות במצרים. כוהני חופש היצירה והביטוי הם גיבורי מחקרה, ואין היא חוסכת בביטויי הזדהות עמם. יצירתם והגותם שימשו אותה לבחינת סוגיות קריטיות, ובראשם חופש הביטוי והיצירה, כמו גם מגוון היבטיה של צנזורה במצרים. מדובר בקומץ אינטלקטואלים ויוצרים, שהתנגדו לכללי המשחק שקבע הממסד והיו נכונים "לשלם" מחיר אישי יקר בגין עמדתם זאת. בהקשר זה מציגה מחרז את סנע-אללה אבראהים כדוגמה המובהקת לסופר ואינטלקטואל אוטונומי. ניתוחה את כתיבתו מוסיפה אך מעט למחקרים הרבים שיוחדו לסופר זה. בד בבד יש ערך רב בדיון שהיא מציעה בפרק הרביעי ("ערכו של החופש: הסופר נגד הממסד"), שבמוקדו פרשיית הענקת פרס נג'ב מחפוט' לשנת 2003, ושיאו באקט שנקט סנע-אללה במעמד שבו הוא היה אמור לזכות בפרס היוקרה.

טקס הענקת הפרס לסנע-אללה ואחריתו הבלתי-צפויה זוכים במחקרה של מחרז לעיון מדוקדק, ומהווים את שיאו של הפרק הרביעי בספרה. בסגנון קולח היא משכילה להעביר לקוראים את האווירה ששררה באולם בית האופרה של קהיר בערב הענקת הפרס. בשורות הראשונות הצטופפו כל המי ומי של עושי התרבות במצרים – החל בשר התרבות וכלה בבכירי הסופרים והיוצרים. הכול המתינו למוצא פיו של הזוכה, ובין לבין תהו רבים מהם כיצד קרה שהסופר שהתנגד עקרונית בעבר לקבל כל פרס מטעם ממסדים ספרותיים כאלה ואחרים, נאות עתה לקבלתו דווקא ממוסד כמו האוניברסיטה האמריקנית, וזאת בעת שכוחות אמריקניים כובשים את עיראק. איש לא צפה את הסערה שיחוללו דבריו של סנע-אללה בתוך דקות. בפתח דבריו הוא הודה לשופטי התחרות, ובראשם למבקר הספרות הנודע מחמוד אמין אל-עאלם, שבשנים 1959-1964 היה עמיתו כאסיר פוליטי בכלא ידוע לשמצה. עתה הוא ציטט מנימוקי ועדת הפרס, שבהתפארות עצמית הדגישה את החלטתה להעניקו לסופר שכתבתו הביקורתית היוותה מקור השראה לרבים, ומי שמשמש

מופת למאבק על חופש הביטוי והיצירה בארצו. במהרה התברר שנימוקים אלה שימשו תפאורה למכת המחץ שטמן סנע־אללה בין דפי נאומו. ואולם קודם שהנחיתה הוא בחר לעמוד על מצבה הירוד של העשייה התרבותית במצרים, ואת האחריות לכך תלה בממסד ובמשכילים המשתפים עמו פעולה. "אין לנו תאטרון, לא קולנוע, לא מחקר ולא חינוך. כל שיש לנו הם פסטיבלים, ועידות, וקופסה [טלוויזיה] מלאה בשקרים" (עמ' 74), הטיח הסופר, והאולם געש במחיאות כפים למגינת לבם של יושבי השורה הראשונה – ושר התרבות בראשם. על רקע זה הכריז סנע־אללה: "אני מוותר על הפרס באופן פומבי מכיוון שהוא מוענק על־ידי ממשל, שלדעתי חסרה לו האמינות הנדרשת להענקתו" (עמ' 74-75). עתה נשמעו התשואות רק מירכתי האולם, והמולת התלחשויות מילאה את חלל האוויר. הסופר קיפל את דפי נאומו, ירד בצעדים מהירים מהבמה ובלוויית רעייתו עזב את האולם. מאחור נותרו שר התרבות וצוות השופטים נבוכים מהמעמד שנטלו בו חלק בעל־כורחם.

מהלכו חסר התקדים של סנע־אללה הדהד זמן ארוך בשיח הציבורי במצרים ומחוצה לה. קברניטי הממסד התרבותי, ובראשם השר חוסני, ניהלו מערכה בוטה נגד הסופר הסורר. בעוד מתקפתם של דוברי הממסד והסמוכים לשולחנו הייתה צפויה, מפתיעים בחריפותם היו חצי הביקורת ששיגרו לעברו סופרים ומבקרים בעלי שם. כך למשל טען אל־טייב צאלח, הסופר הסודאני הנודע שזכה בעצמו בפרס מחפוט' (2004), כי מהלכו של סנע־אללה היה "ילדותי ואנכרוניסטי... אקט תיאטראלי מטופש" (עמ' 81). לצדו של סנע־אללה התייצבו דוברים שאינם קוטלי קנים, ובהם ג'מאל אל־ע'יטאני.

פרק הסיום בספרה של מחרז מספק נקודת מבט יוצאת דופן ומפתיעה לבחינת "מלחמות התרבות במצרים", ככותרת ספרה. לרוב העיסוק של המחברת בעשייה האינטלקטואלית והתרבותית פוסח על חלקו של הממסד האקדמי בזירה זאת. כך עלול להיווצר רושם מוטעה, שלפיו מגדל־השן האקדמי מנותק ממאבקי הכוח המתנהלים בזירות אלה, או מושפע מהם. למעשה, כגורם מרכזי בייצורם של מגוון תחומי ידע ויצירה, מוסדות ההשכלה הגבוהה מהווים חלק בלתי־נפרד ממאבקי הכוח המעצבים את העשייה התרבותית המצרית.

על פני ארבעים ושישה עמודים (פרק 12 ועוד תשעה נספחים) מגוללת מחרז את הפרשיה שאליה נקלעה בעקבות לימוד ספרו של מוחמד שוכרי אל־ח'בז אל־חאפי ("רק לחם", 1982).¹ ראשיתה של הפרשה בתלונה שהגישו להנהלת האוניברסיטה האמריקאית בקהיר הורים של שני סטודנטים בקורס "מבוא לספרות ערבית מודרנית" שהעבירה מחרז בסמסטר החורף של 1998-1999. לטענתם, במסווה של הוראת ספרות ערבית חשפה מחרז את תלמידיה הצעירים לתיאורים פורנוגרפיים והעמידה אותם בפני מצבים מביכים בשיעוריה.

1 רומן אוטוביוגרפי שבמוקדו מאבקי קיום יומיומיים של נער מרוקני החי ברחובות עירו – מבט בוטה ונוקב על קשיי חייהם של בני ובנות המעמדות החלשים בחברה המרוקנית בת זמננו.

בדיון הציבורי והאקדמי שהתפתח בעיצומה של פרשייה זו נידונו סוגיית עקרוניות, כמו גבולות החופש האקדמי במוסדות להשכלה גבוהה במצרים, חופש הביטוי והיצירה של סופרים ואמנים, ופרקטיקות של צנזורה על תוצרי תרבות. לימינה של מחרז התייצבו אינטלקטואלים בעלי מוניטין (ובראשם אדוארד סעיד, והסופרים המצרים נגיב מחפוט וג'מאל אל-ע'יטאני), חברי סגל אקדמי ממדינות שונות, וארגונים מקצועיים בינלאומיים כדוגמת "האגודה האמריקנית ללימודי המזרח התיכון" (MESA). העובדה שחלק ניכר מהפולמוס התנהל באתרי אינטרנט ובדואר האלקטרוני אפשרה למחרז ותומכיה לגייס תמיכה רחבה במצרים ומחוצה לה. ואולם מאבק זה הסתיים בקול ענות חלושה. מחרז אומנם לא פוטרה מעבודתה, כדרישת ההורים המתלוננים, אך למעשה נמנע ממנה להמשיך ללמד את ספרו של שוכרי. יש בכך עוד ביטוי לחולשתם של המוסדות להשכלה גבוהה ולשבריריותו של עקרון "החופש האקדמי" במציאות כלכלית-פוליטית, שבה כוחות השוק ממלאים תפקיד קריטי בעיצוב מדיניות ההשכלה הגבוהה במדינות רבות – ובהן גם מצרים.

לשאלה כיצד נוצרה מציאות מורכבת זאת, מציעה מחרז תשובה חד-משמעית. לדבריה, על רקע תהליכי החזרה לדת (הן בקרב אוכלוסיית הרוב המוסלמי והן בקרב המיעוט הקופטי) נרקמה מערכת יחסים מורכבת בין הממסד השלטוני לבין אינטלקטואלים ויצרני תרבות, שמרביתם נמנים עם חוגי השמאל והליברלים. הממסד פרס את חסותו על אלה, תוך קביעת כללי משחק שנועדו לקדם אינטרסים וערכים שבהם חפץ. כך הפכו אינטרסופור סופרים ויוצרים ערבים לעובדי מדינה, למקבלי חסות שזכו לפרסם את עבודותיהם כל זמן שהקפידו לכבד את חוקי המשחק הפוליטי, ואשר שיקפו את מאווייה של צמרת הממסד השלטוני. נכונותם של יוצרים רבים לשאת את מחיר הפטרונות של המדינה, אפשר לממסד הפוליטי לשלוט בשדה היצירה התרבותית. מקבלי החסות נקלעו לדילמות קשות, שלא אחת הסתיימו בקבלת תכתיבי הממסד. אחריות רבה למצב עניינים זה מטילה מחרז על כתפי שר התרבות חוסני, שלדבריה התייצב פעם אחר פעם נגד סופרים, אמנים ויוצרים שקראו תיגר על ערכים המזוהים עם הקונסנסוס ועם ההגמוניה במצרים.

תיאור זה מעיד על התייחסותה הרדודה של מחרז לקטגוריה "הגמוניה", מבחינה תאורטית ונושאת כאחת. לאורך כל חיבורה היא עוסקת ב"ממסד התרבותי" וב"מדינה", בלי לתאר באילו מוסדות רשמיים ורשמיים למחצה מדובר, ובלי לתאר את דפוסי פעולתם במרחב הציבורי. מחרז אינה עומדת על תהליכי הבנייתה של ההגמוניה בהקשר המצרי, ומתעלמת מהתנאי ההכרחי של הקבוצה הדומיננטית בפרויקט ההגמוני להגיע להסדרים עם תת-קבוצות – ובהן גם סקטורים של משכילים ויצרני תרבות – כדי לשמר את מעמדה לאורך זמן. מחרז גם אינה מותירה מקום משמעותי לכך שכל הגמוניה היא שבירה ומאותגרת על-ידי סקטורים שונים. כן מתעלמת מחרז במופגן מהעובדה הידועה לכול, שחלק לא מבוטל מהאינטלקטואלים והיוצרים שחסו בצל הממסד המצרי השכילו לשלב נרטיבים חתרניים בעבודותיהם, ולא אחת קראו תיגר על מסרים וערכים שהיו מזוהים עם ההגמוניה. בעיתוננים ובכתבי-עת ממסדיים אפשר לאתר רשימות ביקורתיות במגוון נושאים. כך גם

ברבות מיצירות הספרות, הקולנוע והאמנות, שזכו לתמיכה של "המדינה" ופורסמו באכסניות ממסדיות. מסרים ביקורתיים אלה חייבו לא פעם את יוצריהם לאמץ שפת יצירה עתירת סמלים ואלגוריות, ובלא מעט מקרים הביקורת שמתחו הייתה ישירה וגלויה. במגוון דרכים הם השיגו אפוא את יעדם העיקרי: מסריהם הביקורתיים הונכחו במרחב הציבורי והגיעו לקהלים מגוונים.

אין בנקודות התורפה שצוינו לעיל כדי לגרוע מהתרומה החשובה שיש לספרה של מחרז בתיאור התהליכים המעצבים את העשייה התרבותית במצרים בת זמננו, והמאבק הניטש בין אינטלקטואלים ויוצרים לבין הממסד ההגמוני. "מלחמות התרבות של מצרים" מתמקד בהקשרים של החברה והמשטר בארץ הנילוס, אך התובנות העולות ממנו רלוונטיות למקרי מבחן רבים במזרח התיכון ומעבר לו.

יורם מיטל

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

* * *

עמי אלעד-בוסקילה (עורך), **קולות מן הים האחר: שירת נשים ערביות בת זמננו**, תל-אביב: קשב לשירה, 2007, 146 עמודים.

אנתולוגיית השירים החדשה בעריכתו של עמי אלעד בוסקילה מעלה תרומה חשובה לספרות העברית. בשנים האחרונות פורסמו כמה קובצי שירה שתורגמו מערבית – למשל שירי אימאן מרסאל בתרגומו של ששון סומך – המציגים לקורא הישראלי יצירות חשובות מפרי עטם של משוררים ערבים. חשיבותם של קבצים אלה, כמו גם האנתולוגיה שלפנינו, משתקפת הן בהצגת תרבותו של האחר והן בהציגם לציבור קוראי העברית משוררים ומשוררות שתרומתם חשובה לעולם הספרות והאמנות.

האנתולוגיה מכילה מספר גדול של משוררות. בהקדמתו מאירת העיניים סוקר אלעד-בוסקילה את התפתחות השירה הערבית החדשה. אלעד-בוסקילה גם חוקר את התפתחות הכתיבה הנשית מימי תחיית התרבות הערבית (אל-נהדה) מסוף המאה התשע-עשרה ועד ימינו. ההקדמה לספר נותנת הקשר ראוי להבנת המשוררות שיצירתן מוצגת בספר. למי שמלמדים קורסים על נשים במזרח התיכון עשויה הקדמה זו לשמש בסיס מצוין לדיון על יצירה נשית בעת החדשה.

בחירתן של המשוררות מצוינת. אמנם בולטות בהיעדרן כמה משוררות חשובות (כפי שאטען בהמשך), אבל המשוררות שנבחרו מגיעות אל הקורא ממקומות שונים בעולם הערבי. כפי שאלעד-בוסקילה מציין בהקדמתו, היה לו חשוב לכלול נשים כותבות לא רק ממצרים ומלבנון, אלא גם ממדינות המפרץ, מצפון אפריקה ואפילו ממאוריטניה. המגוון הגאוגרפי לא פגע בהישג האמנותי של הספר, שכן המשוררות שנבחרו מציגות עבודות מתוחכמות ומרגשות. האנתולוגיה התברכה במתרגמים

מוכשרים – יצחק שניבויס, חנה עמית-כוכבי, אהוד הורביץ, דורון ב' כהן, ולאח גלזמן – ותרגומיהם הקולחים מהווים דיאלוג מרתק בין הערבית לעברית. התמקדותו של העורך בשירים הנושאים בחובם תמות אוניברסליות מאפשרת למשוררות להיות יותר מ"מייצגות" של החברה הערבית, כלומר מספרות על מנהגים ותרבויות בעולם הערבי. המשוררות עוסקות במגוון של נושאים ובעיות, בשפה מורכבת ובעולם דימויים עשיר ומעניין. תמה חשובה אחת העולה מן הספר היא היחס בין הכתיבה לבין המרחב שבו היא מתרחשת. שלא כמו בדור הקודם של משוררות ערביות, שבשירהן מילאה האומה או מדינת הלאום תפקיד חשוב, המרחבים באסופה זו שונים במקצת. אמנם הקובץ מכיל שירים מן הסוג הזה, אך פעמים רבות השירים עוסקים במרחבים מצומצמים מאלו של האומה, דהיינו בעיר, בבית ובגוף עצמו. כך למשל כותבת ט'ביה ח'מיס אל-מסלמאני בשירה "אני קהיר": "אני קהיר/עיר בלי ירכיים/שדים בלי חלב// אני קהיר/נגועה במשוררים/אפופה בנביאים". בהמשך השיר מתערבבים דימוייה של קהיר כאישה, כמקום, כטקסט וחידה, כקללה וכברכה, כישות עכשווית ונצחית בו בזמן. שיר אחר העוסק בבתיים בתוך העיר הוא שירה של סעדיה מפרח, "המתנה": "בית וחלונות/וקיר מקושט בצילומים/ואגרטל חרוץ/רוטן על אותה דיירת/נובלת". כוחו של השיר בכך שהוא מעניק לבית ולחפציו כוח דיבור ותכונות אנוש, בעוד האישה הגרה בבית נובלת ויכולה להתבונן בעולם בחטף ובשתיקה דרך אשנב שבחלון. באמצעות תיאור מצומצם של חללים, פינות, אבזרים מאונשים, ואישה מוחפצת, מפרח מספקת תובנות חשובות על המקום שבו האישה חיה.

יסודות של מקום, של זמן ושל הקשר פוליטי ניכרים בשירה היפה של פאטמה ד'אב הפלסטינית, "הודאה", שיש בו דיאלוג עם שירו הידוע של מחמוד דרוויש "תעודת זהות" (בטאקת הויה). מחמוד דרוויש דיבר בשירו אל ישראלי לא ידוע, הדורש ממנו את תעודת הזהות שלו ומציג לו כמה שאלות, ואילו ד'אב מדברת אל שופט לא ידוע: "גילי: תשעה חודשים/באחד הרחמים/מספר תעודת הזהות שלי: מצטערת: איני מטיבה/לזכור מספרים/מקצועי: אמנות הדיבור". בהמשך טוענת הדוברת כלפי השופט: "באי שלך אדוני/המצפון מומת/התבונה רצוחה/והאדם קטול קטול קטול/לא אדוני/אין לי יותר מה לומר/גזור אפוא דינך כרצונך".

בסופו של השיר נותנת אפוא הנאשמת לשופט לעשות בה כרצונו. חשוב סדר האיברים שבהם ניתנת לשופט הרשות להתעלל: ראשית העצמות, שנית הציפורנים, שלישיית הלשון, רביעית הנשמה. בשיר נהפכים תפקידי המאשים והמואשם, והנאשמת מאשימה את השופט ברצח, בחוסר צדק ובשימוש לרעה בתיקים צהובים, תקנות וחוקים. השיר מתרחש באי העולה (מקום ומטפורה לבדידות המאשימה-הנאשמת וכליאתה בו בזמן), אך בניגוד לשירים האחרים שבקובץ, הדיאלוג עם שירו של דרוויש (הן צורנית והן תוכנית) מסמן את השיר הזה כשיר פוליטי חשוב.

תמה אחרת בקובץ היא משמעות הכתיבה הנשית, ויותר מכך הקול הנשי. המשוררות מנסות לענות על כמה שאלות: מהו הקול הנשי? מי מנסה להשתיק קול זה וכיצד הוא מושמע בכל זאת? מה קורה לקול זה כאשר הוא נכתב? מה ההבדל בין

דיבור לבין שתיקה? לעתים אמירת השירה, באווירה משתיקה ומשתקת, היא סמלה החשוב ביותר של החירות, אמירה שנעשית יותר ויותר בלתי־אפשרית, כפי שכותבת חנאן עאד הלבנונית: "לו אך אנשום את חרותי/בטרם אישן, /לו אך אקרא את שירי/ בטרם יכסני העפר". תחושה דומה עולה משירה של מראם אל־מצרי מסוריה: "נשים כמוני/אינן יודעות לדבר/המלה נתקעת בגרון/כמו קוץ/אותו הן מבכרות לבלוע". נשים אלה בוכות, סופגות סטירות, רועדות בכעס כבוי, נשים כאלה "חולמות.../על חופש".

אמירת השירה בחברה משתקת מסוג זה כרוכה במאבק, כפי שכותבת עזיזה שקוארי ממרוקו: "אמרו לי.../למה את כותבת?/האם זהו צורך או שאת משתעשעת?". הכתיבה עצמה הופכת לאקט לא חוקי: "אמרו לי.../שהפרתי חקים/וחקות/שאני בת סוררת/ופוגמת בסדר הקיים." אם כן, לכתוב כאישה משמעו להיות מקוטלגת כעקשנית, מורדת, חברת השטן, אשר דמה הפקר והריגתה מותרת: "למען לא תעז אשה אחרי/להרים את קולה... גבוה מכל אדונה הנכבד". בשיר זה יש התחרות של קולות: הקול הנשי, קול החירות והחיים וקולם של האחרים, המבקשים להשתיק את קולה באמצעות שאילת שאלות, חקיקת חוקים ודיבור בקול נישא.

רעיון דומה מובא גם בשירה של סועאד אל־צבאח מכוויית: "אומרים/שהכתיבה היא חטא חמור.../אל תכתבי אפוא". אותם דוברים אומרים, "שדיו השירים הוא סם מרעיל/השמרי אפוא מלשותותו". המשוררת שותה ואינה מורעלת מקסת הדיו, כותבת ומציתה תבערות, ועם זאת האל ונביאו אינם כועסים עליה כפי שסוברים אלו המדברים בשמם, אלו המאמינים שהגברים הם המשוררים, אלו אשר "בעידן מלחמות הכוכבים" רוצים לשמר מנהגים שבטיים ומיושנים: "ואת עצמי אני שואלת:/מדוע זמרת הזכרים מתרה/וקול באשה תועבה?" התרגום "קול באשה" מוצלח מאוד משום שהוא מזכיר לנו שגם דתות אחרות רואות בקול האישה דבר בעייתי, מחלל קודש ומעורר אסוציאציות הקשורות לבושה. ע'אדה אל־סמאן הסורית מבחינה אף היא בהשתקת הנשים. בשירה על המלך שהריאר, דמותו של המלך מסיפור המסגרת של "אלף לילה ולילה" יש הבחנה בין סוגי דיבור. הדוברת עוטה את "רעלת השתיקה", את הרביד של שהרזאד, המספרת את סיפורי אלף לילה ולילה כדי שלא לומר דבר: "הרי שהריאר לא הסכין לדבר עם נשותיו/אלא באמצעות תליינו/וכנותי הלא היא המפחידה אותך". היפאא' אל־יאפי הסעודית קושרת את השתקת הקול לחוסר צדק: "הגשתי מעמדות למשרה במפעל המצפון/הצגתי תעודות, כישורים, נסיון עבודה, /ולא התקבלתי, כי אני מיטיבה לכתב ולקרא".

עם זאת, גם בשתיקה, בסירוב לזכור דברים שאמורים לזכור, יש כוח רב, כמו בשתיקתה של חנאן עאד בשירה "שתיקה רועמת": "שתיקתי אש/נחבאת/מאחורי שני". בשיר זה השתיקה היא כלא, חלום המתקשר לעייפות וגם לאש ולגלים משתוללים: "לא אזכור עוד דבר, מלבד שתיקתי" היא השורה החותמת את השיר. זוהי כאמור אסופה מעולה, ואני מקווה שישתמשו בה לא רק בחוגים להוראת השפה הערבית וההיסטוריה של המזרח התיכון, כי אם גם בקורסים לשירה, מגדר ופמיניזם במחלקות לספרות באוניברסיטאות ובמכללות ישראליות. ועם זאת,

שאלות אחדות בנוגע לאסופה זו נותרו לא פתורות. עורך הקובץ מציג כאמור שירה המתרחקת במידת מה מן הנושאים הלאומיים שמשוררים אחרים מטפלים בהם; ואולם היה כדאי לפרט יותר במבוא, האם העדר שירה מסוג זה נובעת מהחלטתו של העורך או מפני שמשוררות עצמן בוחרות לא לעסוק בנושאים האלה. סוגיה אחרת היא בחירתן של המשוררות. מן ההקדמות לשיריה של כל משוררת (ובהן פרטים ביוגרפיים חשובים) אפשר להבין שכמה מהמשוררות ממלאות תפקיד ניכר בחיי התרבות של ארצותיהן, אך לא ברור אם נבחרו משום שהן ממלאות תפקיד בגיבוש הקאנון הערבי כיום, או משום שלדעת העורך הן משוררות חשובות בלי קשר למעמדן בקאנון הערבי. שתי הבחירות הן לגיטימיות, אבל היה אפשר לייחד יותר תשומת לב לנושאים האלה, וכן להתקבלותם של ספרי שירה מסוג זה בהקשרים הגאוגרפיים הנזכרים בספר.

זאת ועוד, רוב המשוררות הן משוררות בנות זמננו, אך בסוף הספר מופיעה המשוררת העיראקית המנוחה נאזכ אל-מלאאכה וכן המשוררת הפלסטינית המנוחה פדוא טוקאן. אכן שירתה של מלאאכה מציינת מפנה חשוב במעבר לשירה מודרניסטית בשפה הערבית. עם זאת, מאחר שאסופה זו אמורה להיות אסופת שירים עכשוויים, היה כדאי להבהיר בהקדמה מדוע נכללה בה מלאאכה. כן היה אפשר להעשיר את האסופה ביצירתן של משוררות חשובות אחרות, כמו אימאן מרסאל המצרית או דניא מיח'אאיל העיראקית. לבסוף, תרגום השירים אכן מוצלח (ופעמים רבות יפה), אבל היה רצוי להימנע מצירוף הערות שוליים לשירה. הדבר נעשה אמנם רק במקומות מועטים, אבל הערות מסוג זה מסרבנות את קריאת השיר.

בסיכומי של דבר, זהו קובץ מעולה וראוי לברך את עמי אלעד-בוסקילה ואת המתרגמים המוכשרים שהשתתפו במלאכה על הישג מרשים ביותר.

אורית בשקין
אוניברסיטת שיקאגו

* * *

Clinton Bailey, *Bedouin Law from Sinai and the Negev: Justice without Government*, New Haven: Yale University Press, 2009, pp. xv+375.

המשפט המנהגי השבטי חשוב עד מאוד להכרת החברה המזרח תיכונית. בחלקים שונים של האזור הבדווים עדיין שומרים על המסגרות השבטיות ומסדירים את חייהם על-פי המשפט המנהגי השבטי. גם במקומות שהבדווים נמצאים בשלבים מתקדמים של התנחלות, המשפט השבטי כמערכת נורמטיבית ממשיך להתקיים זמן רב לאחר השינויים החברתיים והפוליטיים. יתרה מזו, המשפט השבטי רווח לא רק בחברות נוודים אלא גם בחברות כפריות בסהר הפורה מאז המאה התשע-עשרה לפחות. זאת

ועוד, המשפט המנהגי השבטי ממלא תפקיד חשוב לא רק בקרב המוסלמים, אלא גם בקרב בני דתות אחרות. עדות לכך הם למשל מקרי רצח על רקע מה שקרוי "כבוד המשפחה", נקמת דם וחטיפת נשים.

מחבר הספר, קלינטון ביילי, הוא אתנוגרף של תרבות הבדווים ובעל שם בינלאומי. בין השאר שימש יועץ לבי.בי.סי, למוזיאון הבריטי ולמוזיאון לתרבות הבדווית ליד קיבוץ להב. הוא מחברם של הספרים: *Bedouin Poetry from Sinai and the Negev: Mirror of a Culture* (1991); *A Culture of Desert Survival: Bedouin Proverbs from Sinai and the Negev* (2004) ושל מאמרים רבים העוסקים בתרבות הבדווים ובהיסטוריה שלהם (ראו ביבליוגרפיה בסוף הספר). הוא שימש פרופסור אורח לתרבות בדווית ולהיסטוריה של המזרח התיכון ב-Trinity College, Hartford. ביילי מוכר גם כלוחם קנאי למען זכויות אזרחיות לבדווים בישראל ולשימור תרבותם. בשנת 1994 העניקה לו האגודה לזכויות האזרח בישראל את פרס אמיל גרינצוויג לזכויות האדם.

החומר המשמש בסיס למחקר זה נאסף במשך למעלה מארבעים שנה בעבודת שדה שקדנית, ובכלל זה ראיונות עם בדווים הבקיאיים במשפט השבטי שבעל-פה ונוכחות בהליכים משפטיים. החומר הוא בגדר עדות שבחלקה הועלתה על הכתב, ויש בו השלמה חשובה ביותר למחקרים על המשפט הבדווי המבוססים על חומר תיעודי, כגון פסקי דין של בתי דין שבטיים, מסמכים משפטיים שהנפיקו בוררים והקלטות של הליכים משפטיים שהועלו על הכתב במקומות שונים במזרח התיכון, ובכלל זה בארץ. החומר שאסף ביילי עוסק בתקופה הקדם-מודרנית של חברת נוודים בשלב של טרם התנחלות. ביילי התוודע למשפט הבדווי בעקבות מחקריו על השירה והפתגמים.

שיטת המחקר היא אתנוגרפית. המחבר מטפל במסכת רחבה ביותר של מוסדות משפטיים לא כמטרה בפני עצמה של הכרת המכניזם המשפטי הפנימי, אלא כאמצעי לחשיפת הרובד התרבותי הנורמטיבי של החברה השבטית. המחבר מגדיר תחילה את המוסד המשפטי ואחר-כך כורך אותו בשורה ארוכה של אמרות, פתגמים משפטיים ואחרים ופסקי דין רלבנטיים, המדגימים בצורה חיה את הקשר שבין משפט לתרבות. ביילי מבקש להסביר את הליכי עשיית הצדק במשפט השבטי לאור חמישה גורמי יסוד תרבותיים מעצבים: כבוד, עוצמה, תוקפנות, אמונה דתית וסולידריות שבטית. פרקי הספר ערוכים במידה רבה לפי חלוקה זו.

ביילי מגדיר את המשפט המנהגי (ערף ועאדה) כמערכת של כללים שנוצרה במדבריות של המזרח התיכון ונועדה לספק הגנה לפרט ולחברה גם יחד בתנאים של העדר שלטון מרכזי, ממשלתי או שבטי (עמ' 1). בפרק הראשון מסביר המחבר שבתקופה הקדם-מודרנית עד סוף מלחמת העולם הראשונה, לא היה שלטון מרכזי יעיל. מאחר שגם החברה הבדווית, לדעתו, נטולת סמכות ענישה (כלומר סמכות פורמלית "ציבורית") לא היה מנוס מלהעמיד את המשפט השבטי על בסיס של "זכות" פרטית (חק) (עמ' 16). במילים אחרות, המשפט השבטי הוא בעיקרו משפט פרטי, להבדיל ממשפט ציבורי. כך, למשל, גרימת מוות, פגיעה גופנית וגנבה, שהם

בתחום המשפט הפלילי הציבורי במדינה מודרנית, ממוקמים בתחום המשפט הפרטי בחברה שבטית. עם זאת, מן הראוי היה להבהיר כבר בשלב ההגדרה, שהמשפט השבטי הוא מערכת שלמה ואינטגרטיבית, המסוגלת גם לפסוק וגם להוציא לפועל את פסקי דינה באמצעות מערכת הערבות והסנקציות החברתיות, כפי שהמחבר מיטיב לתאר בפרקים אחרים של הספר.

הפרק השני עוסק בכבוד ובעוצמה הפרטית כערכים המעצבים את תהליך עשיית הצדק במשפט השבטי. הם באים לידי ביטוי במוסדות כגון הערבות (כפאלה) החסות (דח'אלה), התיווך (וסאטה), משלחת הנכבדים (ג'אהה) ויישוב הסכסוך (צלח). הערבות היא מכשיר להוצאה לפועל של פסקי דין. הפרת הערבות לצורך השגת שביתת נשק (קטע אל'וג'ה) מגלמת פגיעה בפנים (וג'ה), שהם מטפורה לכבוד (עמ' 42), ופגיעה זו גוררת עונשים כבדים.

הפרק השלישי עוסק בתפקיד האחריות הקיבוצית בהליך עשיית הצדק. הח'מסה היא מוסד יסוד בהקשר הזה. זוהי קבוצת אחריות הדדית לתשלום כופר נפש בגין נזק שנגרם לבני קבוצת דם אחרת במעשה תוקפנות. קבוצת האחריות מבוססת על ייחוס פטרילינאלי, המשתרע על פני "חמישה" דורות ויותר (עמ' 60, 63 ואילך). יש המגדירים את הקבוצה במונחים של פרנטלות (טבקאת), דהיינו שכבות של הורים בקו עולה או יורד, שמהם מסתעפים צאצאיהם לפי סדר דרגותיהם. מערכת זו מוכרת בשיטת הירושה המוסלמית הסונית. במשפט המנהגי יש התאמה בין סדר החייבים בפיצוי על גרימת נזק או הזכאים לפיצוי בגין נזק שנגרם להם ("קבוצת כופר הנפש"). הח'מסה היא דוגמה של אישיות משפטית קיבוצית במשפט השבטי. האסלאם, שאיננו מכיר באישיות משפטית קיבוצית, משמר את התפיסה המנהגית הזאת במוסד העאקלה, הגם שבסיס הסולידריות הועתק מקרבת דם לקבוצה מקצועית או גיאוגרפית. ביילי מתאר בפרק חשוב זה את תפקודה של המערכת ומנתח את תרומתה לסולידריות של המסגרת השבטית ומכאן גם לשימוש בסנקציה של הגירוש מן הח'מסה כאמצעי לשמירת הלכידות הפנימית (עמ' 74 ואילך). עניינים אחרים הנידונים בפרק זה הם מעמדן הנחות של הנשים ובכלל זה רצח נשים מטעמים של "כבוד המשפחה" (עמ' 76, 81), ושיתוף פעולה לעת מצוא בין קבוצות דם שונות לשם תשלום פיצויים או קנסות בגין רצח או גרימת נזק אחר (עמ' 86).

הפרק הרביעי עוסק בתפקיד האלימות הפרטית בהליך עשיית הצדק. נקמת הדם (ת'אר) אינה אישית אלא קבוצתית (עמ' 101 ואילך). יש מגבלות המוטלות על נקמת דם ובכלל זה נסיבות של הריגה בשגגה (עמ' 128). כידוע, ההבחנה בין רצח בכוונה תחילה, המתיר נקמת דם, לבין הריגה בשגגה, שאז היא אסורה, היא מהותית במשפט המוסלמי, ותכליתה לעדן ולרכך את הנורמה המנהגית, וכתב שורות אלה תוהה עד כמה הנורמה של הריגה בשגגה קיבלה השראה מהשריעה. עניינים אחרים בעקבות פרק זה הם שביתת נשק על רצח, הסכמים בין השבטים להגבלת השימוש בכוח, ביזה, החרמה של בעלי-חיים ומעצר בני אדם.

הפרק החמישי עוסק במערכת השיפוט השבטית: תפקידי השופטים לסוגיהם, סדרי הדין, כמו הגדרת התביעה ובחירת השופט (עמ' 170), בחירת הערבים לסוגיהם,

שכר השופטים, הצגת הטיעונים בפני השופט, הודאה, עדים ושבעות, ובכלל זה שבעות על קברי קדושים שנועדו להרתיע מפני שבעות שקר, מבחן האש (בשעה). פסקי דין, הטלת עונשים, ובכלל זה עונשים גופניים ומעצרים, שאינם בסמכותם של השופטים הבדווים.

הפרק השישי עוסק בחוקים הנוגעים לנשים, לרכוש, ולקדושת הבית. בסוגיית הנישואין נידונה בין השאר בחירת הבעל לאישה, נישואי בני דוד, חטיפת כלות, פוליגמיה (המחבר אינו מציין אם יש הגבלה על מספר הנשים), ויחס שווה לנשים הצרות (עמ' 257). בסוגיית הגירושין יש הבחנה בין גירושין מכובדים לבין גירושין שאינם מכובדים. אף שההבחנה קיימת גם באסלאם, המבחנים הנורמטיביים הם שונים.

לגבי רכוש – התביעות לבעלות פרטית על קרקע, להבדיל מבעלות שבטית, מעידות על כך שהבדווים נמצאים בשלב של התנחלות. עם זאת, זכות המצרנות (זכות קדימה ברכישה) בעסקות מכר של קרקע עדיין מבוססת על קרבת דם אגנטית (עמ' 269), בעוד בשריעה זכות זו (שפעה) מבוססת על שותפות ברכוש ועל שכנות. ביזה וגנבת בעלי חיים מחוץ למסגרת השבטית נחשבת לגיטימית. הרכוש מונחל בירושה בקו הזכרי לפי מידת הקרבה למוריש. בנים יורשים את כל הרכוש ומנשלים נשים (עמ' 282 ואילך). הלוואות הן על בסיס אישי, אך קבוצת הדם אחראית להחזרת החוב, והבטחת התשלום נעשית באמצעות ערבים.

אשר לקדושת הבית (ציאנת אל-בית) הוא יסוד מוסד במשפט השבטי. המארח אחראי לכל מקרה של אלימות, ובכלל זה נקמת דם, המתרחש כלפי אורחיו בתוך האוהל שלו.

בספר יש עדויות רבות על השפעת השריעה על המשפט השבטי. אף שהמנהג הוא מקור השריעה מבחינה מטריאלית בתחומי משפט רבים, הבדווים מאמינים שהמנהג הוא חלק מן השריעה (עמ' 2), כמו אזכור אללה והנביא מוחמד והפנייה לעבר מכה בעת שבעות (עמ' 195-197), וכופר נפש בגרסה מוסלמית (דיה מחמדיה) בשיעור של 100 גמלים (עמ' 214-215). פעולת הגומלין הנמרצת שבין המנהג לבין השריעה מעוררת במקרים מסוימים בעיות מתודולוגיות בקשר להבחנה בין שתי הנורמות המשפטיות.

הביבליוגרפיה מכילה מגוון של מחקרים אנתרופולוגיים ואחרים בשפה הערבית ובשפות אחרות, אך חסרים בה כמה ממחקריו המאוחרים של פרנק סטיוארט,¹ והערכים ת'אר וערף שפרסם במהדורה השנייה של האנציקלופדיה של האסלאם, שהיו עשויים לסייע בגיבוש המסגרת המושגית של המוסדות המשפטיים.

1 F.H. Stewart, Honor, Chicago 1994; "The Contract with Surety in Bedouin Customary Law," *Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2 (2003), pp. 163-280; "Customary Law among the Bedouin of the Middle East and North Africa," in D. Chatty (ed.), *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa*, Leiden 2006, pp. 239-279

תוספת קצרה ומועילה של מונחים מן המשפט הבדוי וכן מפתח המקרים שנידונו בספר, של פתגמים משפטיים, של קונפדרציות של שבטים ושמות אישים, וכן מפתח כללי עומדים לרשותו של הקורא בסוף הספר. המחקר שלפנינו הוא בגדר עבודת חיים שנועדה לחשוף את תרבות הבדווים באמצעות משפטם. המחבר ראוי למלוא ההערכה על חשיפת תרבות זו לעיני כל המבקש להרחיב את היכרותו אֶתה, ועל שהעמיד לרשות הקהילה האקדמית חומר גלם עשיר ביותר, שיפרנס עוד הרבה מחקרים ממגוון דיסציפלינות מחקריות. גם בית ההוצאה ראוי לשבח על עיצובו הנאה של הספר.

אהרן ליש

האוניברסיטה העברית בירושלים

* * *

Kazuo Ohtsuka and Dale F. Eickelman (eds.), *Crossing Boundaries: Gender, The Public, and the Private in Contemporary Muslim Societies*, Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2008, pp. 151.

אסופת המאמרים בעריכתם של האנתרופולוג היפני קזואו אוטסוקה מאוניברסיטת טוקיו ועמיתו האמריקני דייל אייקלמן היא תוצר מתוכנן שהתגבש לאחר כמה מפגשים בין חוקרי מדעי חברה יפנים לעמיתיהם האמריקנים. המפגשים התקיימו בשנים 2001-2003 ויוחדו לבחינת שתי קטגוריות יסוד במחשבה החברתית המערבית: הפרטי והציבורי. קטגוריות אלו, הנחקרות זמן רב על-ידי אנתרופולוגים וסוציולוגים ונמצאות בשימוש גם בידי היסטוריונים וחוקרי תרבות, נחשבות לרוב מנוגדות ומובדלות באופן ברור. משתתפי הקובץ שמו להם למטרה לבדוק כיצד קטגוריות אלה פועלות במרחבים אסלאמיים שונים, מצפון אפריקה ועד יפן. כוונת העורכים הייתה לרענן את השיח על הפרטי והציבורי וגם את הדיון על אודות זהות ודת באמצעות הפגשת פרספקטיבות חדשות עם אלו המקובלות במערב. השתתפותם של חוקרים יפנים המתבוננים בחברה האסלאמית אך גם בחברתם שלהם, יצרה דיון מעניין ומאיר עיניים.

ששת המאמרים באסופה מנסים לאתגר את המובחנות המקובלת בסוציולוגיה המערבית בין הפרטי לציבורי באמצעות בדיקה תאורטית ואמפירית. לשם כך נבחרו שתי תמות מרכזיות: מגדר ותקשורת. הבחירה בתמות אלו איננה מפתיעה, שכן מרבית המחקרים העוסקים בפרטי וציבורי במרחב המזרח תיכוני קשורים בקשר הדוק לדיון על יחסי הכוחות המגדריים. זירת התקשורת גם היא נחשבת כאחת מזירות הקרב המסורתיות בין חילוניים לדתיים. החידוש שמציעים אפוא העורכים

הוא הזווית היפנית. הניסיון להגדיר ולפרק את הקטגוריות של הפרטי והציבורי ביפן ובידי חוקרים לא מערביים אכן עשוי לעזור לחדד את התובנות בנוגע לפעולתן של קטגוריות אלה במרחבים שונים.

מאמרה של קייקו טקאקי עוסק בתעסוקת נשים בקהילת אל-ג'ריד (Djerid) שבדרום תוניסיה. טקאקי טוענת כי חדירת טלוויזיות לווייניות למרחב שבו הפרדה בין גברים לנשים הייתה ברורה וחדה הובילה לשינויים חברתיים ואלה מצריכים דיון מחודש בהגדרות האקדמיות של הפרטי והציבורי. המאמר מצטרף לשורה של מאמרים רבים העוסקים בנשים באזורים כפריים במדינות מתפתחות המפיקות נפט. באזורים אלו נשים הן הנפגעות העיקריות מתהליכים, אך נהנות משידורים חופשיים בלי פיקוח הרשויות. יחד עם הטלוויזיה באה הצרכנות והתיאבון למוצרי צריכה. חלק מהנשים החלו לייצר ולמכור תכשיטים, שמן זית, גבינות ועבודות מלאכה מסורתיות, ויש שהפכו את פתח ביתן לחנות. הפרטי וציבורי קשור בחברה זו לכבוד ולבושה. בהעדר הגנה, נשים בחרו להישאר בביתן כדי להגן על הכבוד, אולם היותן לצרכניות יוצרת מגע עם הציבורי, בלי להתפשר על כבוד ומתוך הבית.

מאמרה של ג'ני ויט עוסק בתופעה החדשה של נשים רעולות בטסטור (tesettür) בתורכיה באזורים עירוניים. ויט בדקה את תפקיד השוק והמדיה בהגדרה מחודשת של הפרטי והציבורי בחייהן של נשים מוסלמיות בתורכיה. ויט איננה הראשונה המצביעה על הקשר שבין כוחות השוק לאופיו של האסלאם בתורכיה. אלא שאין היא נופלת בפח המתודולוגי שנפלו בו חוקרים כמו הקאן יבז ואחרים, שהציעו דגם של אסלאם תורכי קלוויניסטי, שבו הג'האד היחיד הוא זה המתנהל בבזאר. ויט מתמקדת בתהליך הפוליטיזציה והמסחור של הרעלה. בהקשר התורכי, הרעלה קשורה הדוקות לנשים שהיו מעורבות במחאה פוליטית נגד האליטה הישנה הכמאליסטית ששלטה במדינה עד שלהי המאה העשרים. וייט איננה רואה בהכרח ברעלה סמל לדיכוי נשים. לדידה, יש שהבחירה ברעלה היא בחירה מרצון והיא קושרת את הרעלה להתפתחות אסטרטגיות של צרכנות והתפתחות אמצעי התקשורת, וטוענת כי סוג כיסוי הראש ומשמעותו קשורים למעמד חברתי. לדבריה, הרעלה, גם הודות ללגיטימציה מצד כלי התקשורת, הפכה לתופעה מקובלת במרחב הציבורי, אבל יש שוני בין נשים ממעמד נמוך לאלו מהמעמד הבינוני. נשים מהמעמד הבינוני משתמשות ברעלה כדי לבטא את עצמן ואת דעותיהן, ואילו נשים מהמעמד הנמוך נאלצות לבקש את ההגנה של המשפחות הפטריארכאליות ולכן הרעלה היא חלק מהמשא ומתן שלהן עם המשפחות. מסקנותיה של ויט הן, שהבחנה בין המרחב הפרטי לציבורי הוא מעמדי, וכן שהרעלה קיבלה חיים משל עצמה כמוצר אופנה, כזה המשתנה בלא הרף. קזואו אוטסוקה בודק את השינויים במרחב המגדרי בקהיר בתחילת שנות השמונים ובמחצית השנייה של שנות התשעים. הוא מצייר תמונה מורכבת של נשים רבות שהחלו לעטות מגוון סוגים של כיסויי ראש, ובה בעת יותר ויותר נשים מופיעות בציבור בגלוי. אוטסוקה מתריע מפני השימוש המקובל בקטגוריות הפרטי והציבורי, וגורס שגם גברים משנים את הבנתם ואת התנהגותם במרחבים המשתנים. גברים נכנסים בקלות למרחב הגלובלי באמצעות האינטרנט והטלוויזיה, אבל מוותרים על

המרחב הציבורי המקומי. לעומתם, יותר נשים יוצאות למרחבים ציבוריים, כגון בתי הקפה, שבעבר היו גבריים לחלוטין.

המאמר המעניין ביותר באסופה הוא מאמרה של טומוקו ימאג'ישי. ימאג'ישי שואלת: האם יפן מסוגלת להכיל מרחב ציבורי מוסלמי? היא בודקת את היחס למהגרים מוסלמים ולנוכחותם בשטחים ציבוריים בתקופה של שינויים מבניים אותם עברה החברה היפנית בשני העשורים האחרונים. שינויים אלו מאפשרים הכלה מסוימת של מהגרים בשל צרכים כלכליים והתפתחותה של חברה אזרחית פתוחה יותר מבעבר. מצד אחד, רוב היפנים חשים בנוח עם מנגנוני הפיקוח הרשמיים של המדינה על פעילות מוסלמים בתוך יפן. ייתכן שתרמה לכך האווירה שנוצרה לאחר פיגועי ה-11 בספטמבר בארצות הברית. לדברי ימאג'ישי, יש להבין שתהליכי הגלובליזציה חוללו גם תנודות מסיביות של מהגרים מוסלמים, ויש צורך ליצור מרחבים ציבוריים מנותקים מהלאום ומהמדינה, שיאפשרו להכיל אותם.

ג'ון אנדרסון בחר לעסוק רק בקטגוריה של המרחב הציבורי בחברות אסלאמיות. הוא מתאר את השפעת האינטרנט על יצירת מרחב ציבורי חדש, והוא מכנה אותו "אסלאם ציבורי". לדעתו, זהו אסלאם מווסת (modulated Islam), והמרחב הציבורי של האסלאם צומח און-ליין ויוצר קשר בין אליטה לפשוטי העם ובין זרמים מרכזיים לאזוטריים. במרחב כזה, המרכיב המוסדי של הדת נעלם או לפחות מטשטש.

דייל אייקלמן מדגיש במאמרו, שהגבולות בין הפרטי לציבורי מעולם לא היו קבועים. הם השתנו ועוצבו מחדש בהתאם לנסיבות חברתיות-כלכליות. אייקלמן חוזר על טענתו, שהתפרסמה במחקריו הקודמים, כי בחינת משולש היחסים דת-מגדר-פוליטיקה, מעלה שקטגוריות כגון פרטי וציבורי אינן מובנות כערך מוחלט אלא ככלי אנליטי משתנה. אייקלמן אינו מותיר קטגוריה אחת על כנה. הוא מפרק גם מושגים כגון מודרניות ומסורת, בהביאו דוגמאות ממרחבים שונים במזרח התיכון – ממדינות המפרץ ועד תורכיה.

כמה מהמאמרים הם עיבוד של עבודות שפורסמו בעבר. ואולם היתרון של האסופה הוא בהון המשותף שעולה ממנה. מסקנה ברורה אחת היא, שדת היא חלק חשוב ואינטגרלי של המרחב הציבורי. התפתחות אמצעי התקשורת רק הבליטה עובדה זו ותרמה להכרה שדת איננה רק זו המוגבלת למוסדות המדינה. החוקרים היפנים מדגישים, שהפרדה במערב בין דת למדינה אינה קיימת ביפן, שבה ההפרדה היא בין דת (shūkyō) לפוליטיקה (seiji). אלו קטגוריות שונות שיש להבחין ביניהן, והן אף עשויות לעזור בחקר מדינות במרחב האסלאמי, כגון תורכיה.

אייקלמן ואנדרסון כבר הסבירו בעבודות קודמות, שהחלוקה בין פרטי לציבורי כפי שהיא ברורה במערב איננה כה ברורה במרחב האסלאמי. לטענתם, בעולם המערבי, חוללה הראקציה כלפי הכנסייה הפרטה של הדת ותביעות לשחרור המרחב הציבורי מהכנסייה. בעולם האסלאם המצב שונה משום שמעולם לא הייתה בו "כנסייה" מרכזית, וממילא לא היה צורך בראקציה כמו זו שהתחוללה במערב. עם זאת, יש להיזהר מהכללות אוריינטליסטיות מתריע אייקלמן בהקדמה לאסופה. העדר חלוקה ברורה בין ציבורי לפרטי במרחב האסלאמי עלול להוביל חוקרים ליצירת תמונה

מעוותת של עולם האסלאם ולהנחה שזהו סדר אנכרוניסטי ומיושן. כבר מהמאה השמונה-עשרה מתקיים במרחב האסלאמי שיח פורה ומשכיל בנושא היחסים בין דת למדינה.

ככלל, התרומה החשובה ביותר של האסופה היא בהבלטת המורכבות של הקטגוריות המוכרות והנוחות לשימוש – הפרטי והציבורי. כאשר קטגוריות אלה משחקות במבנה המשולש של מגדר-פוליטיקה-דת, הן משנות את משמעותן; הן אינן קבועות וצריך ללמוד אותן בזיקה לסביבה ולקהילה שבה הן פועלות. הדבר מצביע בעיקר על אייכולת לסווג בבירור את מגוון התופעות החברתיות שאנו עדים להן לנוכח תהליכי גלובליזציה ושינויים טכנולוגיים מהירים המשנים את חיינו בלא הרף.

ענת לפידות פירילה
מכון ון ליר בירושלים