

# כתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים

ציוני דרך וסיכויים

מרים פרנקל

מצב רוחו של המתבונן בה, הוא הוא אשר העניק לעיר זמברודיה את צורתה. כשאתה עובר בה תוך כדי שאתה שורק להנאתך, וחוטמך נישא זקוף גבוה באוויר כנמשך אחר מעוף השריקה, אז ודאי תדע את העיר הזו רק מלמטה-למעלה: אדני חלון, וילאות מתנפנפים, מזרקות. לעומת זאת, אם אתה צועד בה כשפניך רכונות על-יחזה וציפורניך תקועות בכפות ידיך, אז יסתבך מבטך בקרקע ממש, בשלוליות, בפתחי הביבים, באדרות הדגים המושלכות, בקרעי ניירות הפסולת. אמנם לא תוכל לומר שפן זה של העיר אמיתי הוא יותר מן הפן האחר שלה, אולם סיפורים על זמברודיה-של-מעלה תמצא בעיקר מפיו של מי שנוכר בה שעה שהוא שקוע בזמברודיה-של-מטה... במקדם או במאוחר מגיע היום, בו כולנו משפילים את מבטנו מטה לאורך צינורות המרזבים, ושוב אין אנו מצליחים להגביה מבט מעל לאבני הריצוף של הרחוב. אמנם אין להוציא מכלל אפשרות גם את ההיפך, אלא שזה נדיר ביותר: ולכן אנו מוסיפים לשוטט ברחובותיה של זמברודיה, בעיניים נוברות ומחטטות תחת המרתפים, היסודות, הבארות.<sup>1</sup>

גם ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים, כאותה "זמברודיה" חמקמקה קיימת לא-קיימת, פשטה ולבשה צורה לאורך השנים על פי גובה מבטו של המתבונן ועל פי "מצב הרוח" או "רוח הזמן". דורות החוקרים שעסקו בהיסטוריה זו, למן ימי ראשית כתיבת ההיסטוריה היהודית במאה הי"ט, נהגו בה, לא תמיד במודע, כבהיסטוריה פונקציונלית. משום כך היא נוסחה ועוצבה באופן ששירת ותאם השקפות עולם ואידיאולוגיות של הכותבים.

במאמר זה אנסה להתחקות אחר תולדותיה של כתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם ולאתר את הצרכים שמילאה אצל כל דור של חוקרים ובכל אסכולה של מחקר. אין בכוונתי לבקר ולהקיע דורות קודמים של היסטוריונים שהקדישו, לא אחת, את

\* אני מבקשת להודות למערכת "פעמים" ולקוראים שקראו את המאמר בעיון והעירו את הערותיהם המאירות; האחריות לנאמר במאמר זה חלה, כמובן, עלי.  
קאלוויני, עמ' 64.

חייהם למחקר זה ומפרות מחקרם אנו ניוזנים עד היום. כל החוקרים שאזכיר במאמר הם מהמשובחים ומהמבריקים שבכותבי ההיסטוריה היהודית, והא ראיה שמחקריהם הפכו לצינוני דרך משמעותיים בכתיבתה של היסטוריה זו. מטרתי במאמר זה היא לנסות ולהבין את דרכם של אותם היסטוריונים על מנת למנוע התקבעות של היגדים היסטוריים שמעצם טיבם הם תלויי זמן ומקום. בהמשך המאמר אציע כיווני מחקר חלופיים העשויים לשחרר את השיח ההיסטורי מתבניות מקובעות שבהן הוא כלוא, וזאת מתוך הכרה שמחקר היסטורי הוא, בסופו של דבר, דרישה בלתי פוסק בין עבר להווה ובין החוקר למושא מחקר.

### "דברי ימי ישראל" לצבי היינריך גרץ כ"היסטוריה שכנגד"

צבי היינריך גרץ (1817-1891), איש "מדע היהדות", היה הראשון שכתב היסטוריה מקיפה של היהודים על פי אמות המידה הביקורתיות האקדמיות שהיו מקובלות במערב אירופה בתקופתו. "דברי ימי ישראל" שלו רכש את פרסומו ואת המוניטין שלו בשל כמה וכמה מעלות: בזכות היותו חיבור מקיף ראשון מסוגו המתיימר לייצג את ההיסטוריה היהודית כולה מהעת העתיקה ועד זמן כתיבתו; בזכות היותו מבוסס על מחקר בסיסי מדוקדק, אך נקרא כסיפור רצוף ורהוט; ובזכות העובדה ששילב, במכוון ומתוך גישה אידיאולוגית, היסטוריה פוליטית חיצונית עם היסטוריה תרבותית וחברתית פנים-יהודית, כלומר היסטוריה של היהדות עם ההיסטוריה של היהודים; וכדבריו של גרץ עצמו: "כל מי שעוסק בתולדות היהדות בנפרד מתולדות היהודים אינו יכול לקוות להתקדם בהרבה אל מעבר לדרישותיה הבסיסיות של גישה היסטורית פרמטית".<sup>2</sup> אלא שבעיניו של גרץ עצמו, חשיבותה העיקרית של ההיסטוריה שכתב התמצתה בתשובה שהשיב על תמיהתו המפורסמת של אברהם גייגר על טרחתו לכתוב "עוד היסטוריה של יהודים": "זו הפעם", השיב גרץ, "ההיסטוריה יהודית!" – כלומר היסטוריה הכתובה בידי יהודים ומזווית ראייה יהודית. בדרך כלל מתפרש הלהט של גרץ לכתוב את "ההיסטוריה היהודית" שלו כמונע על ידי מלחמתו הקנאית ושנאתו לרפורמה על גישתה המתנצלת והמקטרגת כלפי היהדות הרבנית, ואף על ידי יריבויות אישיות,<sup>3</sup> אולם לפי הבנתי יש לראות את יצירתו ההיסטורית כמכוונת בעיקרה כנגד אירופה הנוצרית – "דברי ימי ישראל" הוא במידה רבה "ההיסטוריה שכנגד" לסיפר (נרטיב) ההיסטורי של המערב הנוצרי. בהקשר זה יש להבין גם את המקום הרחב והמרכזי שהועיד גרץ ליהודי ארצות האסלאם בימי הביניים. שני כרכים שלמים, המחזיקים עשרים ושלושה פרקים, הקדיש גרץ לימי הביניים ומתוכם רק ארבעה פרקים בלבד עוסקים ביהודי אירופה הנוצרית;<sup>4</sup> משמע שאת זירת ההתרחשות העיקרית

2 H. Graetz, "Hillel und seine Interpretationsregeln", *MGWJ* 1(1852), p. 158 על פי שורש, עמ' 236.

3 מיכאל, עמ' 37-51, וכן שורש, עמ' 233-234; אטינגר, יהדות, עמ' 12-21.

4 גרץ, כרכים 5-6; גרץ-שפיר, כרכים ג-ד. להלן אשתמש בתרגומו של שפיר שהוא בדרך כלל חופשי, אך הקטעים שאודקק להם נאמנים למדי למקור.

של ההיסטוריה היהודית בימי הביניים הוא מיקם בארצות שהיו נתונות לשלטון האסלאם. יתרה מזאת, תקופה זו, העומדת בסימן ההגמוניה האסלאמית, מתפרשת על ידו כתקופה הקלסית בתולדות ישראל:

על חוקרי העתים להודות, כי אמת נכון הדבר: תקופת הזמן בהתולדה הישראלית מימי היהודי התלמודי, החכם המדיני רבי שמואל הנגיד עד ימי היהודי הפילוסוף אשר לאור חכמתו גם חכמי עמים ילכו רבי משה בן מיון, היא תקופת נגה – תור הזהב מלא זיו החכמה ומפיק נגה הדעת, השיר, החזיון והמליצה – התקופה המובחרת (קלאסיסטי) בתקופת תולדות ישראל.<sup>5</sup>

הבחירה בימי הביניים כתקופת הקלסית של ההיסטוריה היהודית איננה יכולה להיות מובנת אלא כקריאת תיגר בוטה לתפיסה האירופית שראתה את ימי הביניים כתקופת האופל והבורות של ההיסטוריה:

למודים הם יודעי העתים בספרי התולדה אשר לאומות העולם לקרוא בשם "ימי הביניים" – כל הדורות במשך אלף שנה אשר במ היתה יד החושך והבערות, העריצות ושלטון האדם באדם להרע לו, בכל משלה, כל ימי שלטון אגרוף רשע ורשע כסל – תקופה כזאת בשם "ימי הביניים" שתהיה נדרשת לגנאי איננה בהתולדה הישראלית כי גם בעצם ימי החושך לכל משפחות בני יפת (גויי אירופא) זרח אור הדעת באהלי שם.<sup>6</sup>

כנגד ההיסטוריוגרפיה האירופית מבית מדרשם של וולטר, גיבסון ווינקלמן, שעיצבה את דמות הרנסנס הפורח על רקע דימוי שלילי ואפל של ימי ביניים נחשלים ועריצים,<sup>7</sup> עיצב גרץ ימי ביניים יהודיים קלסיים, ואת מושגי הפריחה, היצירה התוססת, הנאורות והרצינות שיוחסו על ידי הוגי הדעות האירופים לרנסנס, הדביק באופן מודע ומתגרה דווקא לימי הביניים היהודיים:

החיים המושכלים, חיים טובים ומתוקנים אשר לכנסת ישראל הספרדית בימים ההם דמו לגן עדנים מלא ציצים ופרחים נותני ריח ומרהיב עין ופרי נחמד למראה טוב והשכיל, פירות מלאים לשד חיים למשיבת נפש, ציצים ופרחים, פרי חמד ועצי רננים נבדלים זה מזה בריחם וטעמם, בצבעם וטבעם.<sup>8</sup>

ליתור זהב זה שותפה, בהיסטוריה של גרץ, גם התרבות האסלאמית. שתי התרבויות של "בני שם", זו היהודית וזו האסלאמית, לוקחות חלק פעיל בכינונו של גן העדן הימי

5 גרץ-שפיר, ד, עמ' 3; גרץ, 6, עמ' IX.

6 שם, ג, עמ' 7; שם, 5, עמ' XVII.

7 ראו בולן.

8 גרץ-שפיר, ד, עמ' 3; וראו גם שם, ג, עמ' 328. והשוו גרץ, 6, עמ' IX; 5, עמ' 337.

ביניימי הזה, כשמנגד עומדת התרבות האירופית-הנוצרית, תרבותם של "בני יפת", הנתונה באופל הבערות. הקרבה המהותית בין היהדות לאסלאם שבה ומודגשת שוב ושוב ומתוארת כיחסים בין אם לבתה החביבה עליה:

ותולד הבת השניה לתורת ישראל – תורת האסלאם, אשר היתה גם היא לתורת עמים רבים בשלושת חלקי תבל וממנה מוצא לתנועה כבירת עלילה בתולדות בני האדם ומקור תרבות (קולטור) חדשה ודרכי חיים לא שיערום עד כה.<sup>9</sup>

גם בהמשך דבריו חוזר גרץ על דימוי הלידה. כשהוא דן בתהליך היווצרותה של תרבות האסלאם, הוא מדבר על התרבות היהודית הוותיקה שנתנה "מתוכה" אבני פינה לבנייתה של התרבות האסלאמית החדשה.<sup>10</sup> קיומה



הייריך צבי גרץ (1817-1891)

של בת צעירה וחביבה מבליע את דבר קיומה של בת אחרת, בוגרת ודחוייה, הנצרות. תמונה משפחתית זו מעלה מאליה את זכרו של העימות הטיפולוגי עתיק היומין בין הפרשנות היהודית לבין הפרשנות הנוצרית סביב זיהויים של צמד האחים הטיפולוגי, יעקב ועשיו – האחד מועדף ונבחר והשני דחוי ובזוי.<sup>11</sup> הטיפולוגיה החדשה והנועזת שגרץ יוצר כאן טורפת מחדש את כל הקלפים ומציגה מערכת משפחתית חדשה: לא עוד שתי תרבויות אחיות המתחרות על הבכורה, וגם לא מערכת יחסים אקסקלוסיביים בין אם לבתה היחידה.<sup>12</sup> אל המשפחה מתוספת כעת בת חדשה, צעירה ומוצלחת – האסלאם. בין היהדות, האם, לבין בתה הצעירה מתקיימת הרמוניה של קרבה ושל יחסי גומלין פוריים:

בגוד בבבל היא איראק, אלקירואן באפריקה הצפונית ומערוו בכורסאן היו המרכזים לדרישת המדעים לכל ענפיהם וסעיפיהם ויגיעו שמה לכלל התפתחות והתבכרות במידה כזאת שלא הגיעה אליה אירופה אחרי שנות מאות... גם היהודים יושבי

9 גרץ-שפיר, ג, עמ' 7; גרץ, 5, עמ' XVII.

10 שם, שם.

11 יובל, עמ' 16-45.

12 על דימוי רווח זה ראו שם, עמ' 40-41.

ארצות הערביים נסחפו מזרם העת והחפץ הכביר שהתחולל בלב בני ערב לסגל להם את החכמות האנושיות... הנה כי כן לקחו היהודים חבל בכל תעצומות הערביים לדעת וחכמה ורבים מילדי רוחם מצאו חן ושכל טוב בעיני טובי הפילוסופים הערביים.<sup>13</sup>

הנצרות הדחוייה אינה לוקחת חלק ביצירה אנושית מפוארת זו משום שסרחה; משום שבניגוד ליהדות ולאסלאם שבחרו בדרך הרוח, התבונה והיופי, הלכה היא בדרך המלחמה, העריצות ועושיק. הדברים אינם נאמרים במפורש, אך הם נרמזים שוב ושוב, בעיקר כאשר גרץ מנגיד את טיבה של ההיסטוריה ("התולדה" בלשונו של שפיר) היהודית לזו הנוצרית:

אם תור זהב ותקופת נוגה נקרא לברקים ורעמים, אשר בקוי אורם יכו בני האדם בעורון ותמהון, את הסופות והסערות – מלחמות עם בעם וממלכה בממלכה – לרצח בהמון... להוליך קוממיות את העריצות המשלטת את האדם באדם להרע לו... אם כן הדבר אז עלינו להודות, כי אין בהתולדה הישראלית תקופת נוגה כזאת.<sup>14</sup>

וכן:

אמנם כן, עניה היא התולדה הישראלית בזכרונות כבירים, מרעישים ומחרידים בזכרונות הנצחונות על שדה קטל, זכרונות הרג רב והמטבח אשר הכין אדם לאדם בצאתו לרשת משכנות לא לו – התולדה הישראלית לא תשמיע לנו את תרועת עמים מנצחים ולא אנקת חללי עמים מנוצחים, אך תחת הזכרונות האלה חרותים על לוח התולדה העברית זכרונות גבורי הרוח ומפעלות תהילה.<sup>15</sup>

כלומר, גרץ משתמש כאן בהיסטוריה האירופית שהוצגה על ידי כותביה כאפוס רב גבורות ותהילה ומציב מול פניה מראה ההופכת אותה על פיה ומשנה את דמותה לבלי הכר – לא תהילות ניצחון וגבורה הוא רואה אלא דיכוי אכזר, שפיכות דמים ועושיק. מגמה זו בולטת אף יותר במכתביו האישיים, שבהם העז, יותר מאשר בכתביו שראו אור, לתת לה דרור. בחליפת מכתבים עם גברת אנגליה החותמת את מכתביה בשם אדית (Edith), הוא מתאר במפניע את התרבות האירופית כתרבות דקדנטית וחולה ואת החברה האירופית כחברה הנועצה בשחיתות מוסרית שתיביא בסופו של דבר לכליונה: "כזהו מעמד התרבות הגבוהה באירופה. השחיתות המינית, תאוות הבשרים גדלה והולכת".<sup>16</sup>

13 גרץ-שפיר, ג, עמ' 212-213; גרץ, 5, עמ' 208.

14 שם, ד, עמ' 3; שם, 6, עמ' IX.

15 שם, ג, עמ' 6; שם, 5, עמ' XVI.

16 גרץ, מסות, מכתב שני, עמ' 129-132.

ובצורה בוטה ביותר בהמשך:

מיליטה (כינוי יוני לעשתורת) פוררה את המדינות האסיאתיות העתיקות, אפרודיטי את היוונית, ונוס את מדינת הברזל הרומית... אלת הבושת ניזונה עדיין מלשד העצמות של עמי התרבות. הזמן העתיק היה בית בושת ציבורי גדול והתרבות המודרנית עשאתו למצבור של בתי בושת פרטיים. תצוגת עירום בכל אוספי הציורים, אם זו ונוס או מגדלנה החוזרת בתשובה, הנהייה אחרי צבעי הבשר הדשנים של מאקארט<sup>17</sup> והפעילות הפורחת באקדמיות כביכול הממיתות את רגש הבושה שמשטרת המוסר נלחמת בהן לשווא, מוכיחות למדי שפולחן אפרודיטי יש לו עדיין חסידים קנאיים בעולם התרבותי. והנה נוסף לכך הרומאנים של תועבה, ספרות נוסח זולא!<sup>18</sup>

בהמשך מגדיל גרץ לעשות ומוכיח באמצעות נתונים סטטיסטיים למכביר שאירופה ה"נאורה" וה"מתקדמת" כביכול, נגועה כולה בסיפיליס. גרץ חותר אפוא תחת הסיפר האירופי השחצן והבוטח, ובמובנים רבים ההיסטוריה שכתב היא "היסטוריה שכנגד".<sup>19</sup> תחת הסיפר האירופי הוא מציע את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה חלופית. "דברי ימי ישראל" אליבא דגרץ הם הם דברי ימי העולם והאנושות – והוא מצהיר על כך באופן מפורש במספר הזדמנויות:

קורותיו של גוף חברתי זה (=עם ישראל) מקבילות במהלכן להיסטוריה האוניברסאלית... דברי ימיו של עם ישראל והיהדות הם בבחינת תולדת העולם בועיר אנפין והיחס שביניהם הוא כיחס המיקרוקוסמוס אל המקרוקוסמוס.<sup>20</sup>

ובמקום אחר:

לכל מקום שנטה מהלכה של ההיסטוריה העולמית, כל מקום שנזרע זרע של חיים היסטוריים עולמיים, לשם נטתה גם דרך נדודיה של היהדות... יחד עם הרומאים השתקעו היהודים בחצי האי הפירינאי... עם הזרם השוטף של עמי האסלאם באו גם היהודים בארצות חדשות... עם גילוי של העולם החדש מצאו גם הם מקלט של חופש ביערות העד של אמריקה.<sup>21</sup>

בתוך ההיסטוריה החלופית הזו קבע גרץ את תקופת ימי הביניים תחת שלטון האסלאם כתור הזהב של האנושות. זוהי, על פי גרץ, התקופה הקלסית ואליה עתידה האנושות לשוב. שכן, עם קץ ההיסטוריה, בסופה של הדרך, תהיה "אחרית הימים" הנכספת (שהיא

17 Hans Makart (1840–1884), צייר אוסטרי.

18 שם, עמ' 158.

19 ראו פונקשטיין.

20 גרץ, מסות, עמ' 179 (הרצאה בלונדון, יוני 1887).

21 שם, עמ' 79–80.

אותה "אחרית ימים" שחזו גם נביאי המקרא), בבואה מושלמת של תקופת זוהר זו:

אם עתידה נבואת חזוי ישראל להתקיים, כי יבוא יום וחדל שלטון האדם באדם לרע לו, הוא יום ה'... תחת להכתיר זר נצחון על ראשי טורפי זרוע וקדקד, יענדו עטרת עלי זית – סמל השלום הנצחי – על ראשי אבירי הדעת ובחירי המין האנושי... או אז יהיה לספר תולדות האדם בימים ההם הדמות והצביון, התואר והתכונה אשר לספר תולדות ישראל בפרק הזמן אשר לפנינו.<sup>22</sup>

סיפר זה סותר ונוגד את הסיפור האירופי שראה בתרבות המערב המודרנית את שיא הקדמה והבגרות שהאנושות הגיעה אליה אחרי תקופת הילדות של העולם בימי תרבויות המזרח, ואחרי תקופת הנעורים של העולם בימי יוון ורומא.<sup>23</sup> זהו אפוא המקום שהועיד גרץ להיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים, ועל פיו עיצב גם את דמותם וצלמם. תקופה זו מתוארת על ידו כאידיליה אוטופית של רוחניות צרופה, סובלנות, אחווה ונאורות, והדימויים שהוא נזקק להם מעלים על הדעת בנקל גן עדן פורת.<sup>24</sup> בהתאם למגמה זו גרץ מכוון גם את הפנתיאון של דמויות המופת של התקופה, כמעין חבורת צדיקים או אלים נקיים מרבב. וכך מתוארות דמויותיהם של גאוני בבל ושל משוררי ספרד ונגידיה:

קץ המאה התשיעית וראשית המאה העשירית לאלף החמישי הביא לעולם היהדות אשר בכנסת ישראל הספרדית קרן מלא ברכת ה', חבל אנשי הרוח, גאוני הדעת, מושלים (דיכטער), משוררים בחסד עליון, פילוסופים הוגי דעות, חכמי התלמוד בעמקות נפלאה ויושר הגיון. וכל ילדי רוחם; יצירי שכלם נושאים עליהם חותם השלמות, חותם תלמוד תורה וחכמה לשמה וחקר מדעי לתכליתו... חכמי ספרד בימי תקופתנו זאת היו נוחים זה לזה ואהבה ואחווה שררו ביניהם. המשוררים שרו שירי תהילה איש על אחיו וירוממו תהילת חכמים... כל חכם מושל ומליץ השתתף בששון חבריו ובאסונם ונידמו כולם לאחים בני משפחה אחת. האחדות הרוחנית אשר בה נצטיינו נושאי השלמות המושכלת בספרד בימים ההם תתן עדותה על יקרת רוחם, גודל נפשם, נדיבות ליבם, הכשר דעתם וחוכמתם.<sup>25</sup>

לסיכום: המקום המרכזי והנרחב שגרץ היקצה להיסטוריה של יהודי האסלאם בימי הביניים, וכן גישתו החיובית והמעריצה לתקופה זו ולהישגיה, היו תוצאה של אופיה החתרני והחלופי של ההיסטוריה שכתב. על מנת לקעקע את סיפור הקדמה האירופי, הפך אותו גרץ על פיו ושינה את מסלולו. תקופת ימי הביניים במזרח האסלאמי הפכה

22 גרץ-שפיר, ג, עמ' 8; גרץ, 5, עמ' XVIII.

23 ראו מנדס-פלור.

24 ראו לעיל הערה 8.

25 גרץ-שפיר, ד, עמ' 129-130.

בקולמוסו לפיסגת הישגי האנושות, שאליה היא עתידה לשוב רק באחרית הימים, ואילו המודרנה המערבית הוצגה כאחת מנקודות השפל הגרועות והחשוכות ביותר. אולם, למרות מגמתו החתרנית נשאר גרץ נטוע בתוך תוכה של ההווה האירופית שבתוכה צמח. פנייתו אל ימי הביניים היתה חלק מגל הנוסטלגיה אל העבר ואל ימי הביניים בפרט, שהביאה עימה הרומנטיקה האירופית. נוסטלגיה זו היתה מלווה, ממש כמו אצל גרץ, בנגועים עזים אל עבר אידילי שתואר לא אחת כגן עדן אבוד,<sup>26</sup> ואילו תחושת אייחנות והאכזבה מהתרבות האירופית, כמו גם ראייתה כתרבות חולה ודקדנטית היו חלק בלתי נפרד מהלכי הרוח של fin de siècle שפקד את אירופה בימיו של גרץ.<sup>27</sup> אפילו הפנייה אל המזרח היתה חלק מהחיפוש הרומנטי אחר האקזוטי ומהאסטיקה של מפנה המאה.<sup>28</sup>

ייחודו של גרץ היה ביכולתו המופלאה לתרגם ולהתאים הלכי רוח אלו לצרכים ולמאווים הספציפיים של יהודי אירופה, אולם יש לזכור שהפנייה שלו אל המזרח לא היתה אלא דרך עקלקלה לצרף את היהודים אל אירופה ואל תרבותה, ולו גם בדלת האחורית. כפי שהראה יצחק שורש, "מיתוס העליונות הספרדית" שגרץ ובני דורו היהודים טיפחו, לא בא אלא להעניק ליהדות דימוי חיובי שיענה על קני המידה האירופיים להתקבלות – השכלה, רצינות ואסטיקה – וירחיק אותה ככל האפשר מהדימוי המזרח אירופי הרבני שלה.<sup>29</sup> ההיסטוריה של יהודי המזרח האסלאמי שכתב גרץ, נכתבה כל כולה מתוך צרכיה של יהדות אירופה בשלהי המאה ה־ט. באומץ רב העז גרץ לערער על הסיפר האירופי השליט ולהשמיע את קולם של השוליים המדוכאים והמושתקים, אולם מכיון שההיסטוריה היהודית שלו נכתבה כ"היסטוריה שכנגד", היא הובנתה כאוטופיה אידיאלית וכהיפוכה המדויק של המציאות האירופית, כפי שביקש להציגה. משום כך יצאה מתחת ידיו היסטוריה פלקטית וכזוּבֶת, שכדרכן של "היסטוריות שכנגד" האירה יותר מכל את דמות הכותב עצמו.<sup>30</sup>

### "דברי ימי עם עולם" לשמעון דובנוב – היסטוריה של קדמה אופטימית

שמעון דובנוב (1860–1941) ראה בספרו המקיף "דברי ימי עם עולם" שלב חדש ומהפכני במסורת הכתיבה של ההיסטוריוגרפיה היהודית.<sup>31</sup> את דורות ההיסטוריונים שקדמו לו

26 אחד מביטוייה הבולטים של נוסטלגיה זו היתה הסוגה הספרותית של נובלות האבריים, שפרחה בעוז בימיו של גרץ; ודי להזכיר לענייננו את יצירותיהם הספרותיות-ההיסטוריות של גיטה, וולטר סקוט וויקטור הוגו ואלכסנדר דיומא.

27 ראו: שנק; בריינסף.

28 לויסייר, עמ' 45; מנדס־פלור, עמ' 633.

29 שורש, עמ' 94–118.

30 פונקשטיין, עמ' 221.

31 על תולדות חייו ראו בהקדמה לסדרת ספריו: ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם; מיכאל, עמ' 366–423; וינברג, עמ' 148–176. על כתיבתו ההיסטורית ראו אצל וינברג. ביבליוגרפיה מקיפה של המחברים שנכתבו על דובנוב קיבץ גרוברג, ראו גרוברג וגרינבאום, עמ' 137–157.





פ. 2/19

שמעון דובנוב (1860-1941)

זיהה כמשועבדים בעל כורחם לתפיסות תיאולוגיות וסכולסטיות, ואילו את ההיסטוריה החדשה שכתב הציג כהיסטוריה מדעית המבוססת על תפיסה סוציולוגית וריאליסטית ומשחררת לחלוטין מכל ראייה תיאולוגית דוגמטית. דובנוב גרס כי בשל נקודת מבטם התיאולוגית ראו ההיסטוריונים בני הדור הקודם לו את היהודים כ"קיבוץ דתי בלבד", ולכן ההיסטוריה שכתבו לא היתה היסטוריה ראויה של עם הלוקח חלק פעיל בהיסטוריה האנושית אלא היסטוריה של קיבוץ דתי סביל, ועיקרה "ספרות מצד אחד וגזירות מצד שני".<sup>32</sup> על פי תפיסת ההיסטוריה של דובנוב היהודים הם לאום לכל דבר, ובתור לאום הם שחקנים פעילים בהיסטוריה:

כי עם ישראל היה בכל דור ודור

ובכל ארץ וארץ חי נושא את עצמו ויוצר את דברי ימיו ולא רק בחיי הרוח אלא בחיי החברה. בין בשבתו על אדמתו ובין בתפוצות טיפוס בולט הוא של לאום ולא עדה דתית בלבד המובלעת בין האומות. ואומה חיה זו, עם עולם, נלחמה בכל זמן ומקום לקיומה העצמי בין בחייה הציבוריים בין בשאר מקצועות התרבות.<sup>33</sup>

משום כך, גרס דובנוב, יש להחיל על חקר ההיסטוריה היהודית אותם כללים החלים על המחקר "המדעי והאובייקטיבי" של ההיסטוריה הכללית ולהשתמש באותם כלים והגדרות שלה. במקום היסטוריה של הספרות הציג "היסטוריה סוציולוגית" וביקש להתמקד בצורות הארגון האוטונומי, החברתי והכלכלי, של הקהילות היהודיות בתפוצותיהן השונות, ולחקור אותן בעזרת הכלים המדעיים העומדים לרשותו של ההיסטוריון הכללי. כלומר, דובנוב ביקש לצקת את ההיסטוריה היהודית לתבניות של היסטוריה אירופית ולתרגם אותה לשפת המונחים של המדעים המערביים, תוך שחרורה ממה שנראה בעיניו כתבניות מחשבה תיאולוגיות-דתיות. כהיסטוריון "מדעי" ראה דובנוב את ההיסטוריה כמונחים דרוויניסטיים של התפתחות; את ההיסטוריה הלאומית תיאר במושגים ביולוגיים

32 דובנוב, א, עמ' 2.

33 שם, שם.

כהתפתחות של אורגניזם חי. כך, למשל, תקופת המקרא נתפסה על ידו כתקופה העוברית של תולדות העם, שבה "השפיר הלאומי הגולמי" הולך ומתרחק לכדי "טיפוס לאומי" בעל עצמיות נפרדת משלו. רגע הבגרות הוא חורבן הבית והגלות, שממנה ואילך נתון האורגניזם היהודי הלאומי בתהליך מתמשך של "הסתגלות" אל בתי הגידול השונים בגלויות – או כדבריו, אל "תנאי הקיום הסוציאלי שהאומה ניתנת בהם".<sup>34</sup> על בסיס תפיסה אבולוציונית זו התנגד דובנוב לכל רעיון מהפכני, ובכלל זה גם לצינונות המדינית, שראה בה תפיסה משיחית והתערבות אלימה בתהליך ההיסטורי הטבעי. דובנוב האמין בקדמה האנושית ולכן סבור היה שאותו תהליך התפתחותי טבעי יוביל בסופו של דבר בהכרח לשחרור לאומי ולאוטונומיה:

גלגל ההיסטוריה מושך אותנו לא לשעבוד הקיבוצים הלאומיים אלא לשחרורם... המאה העשרים [עומדת] בפני התעודה לקיים את החופש או את האוטונומיה של האישיות הלאומית... לא אלמן ישראל במלחמה זו: דרכו היא דרך ההיסטוריה המובילה אל המטרה הנשגבה... אין זו אגדה אלא הכרח היסטורי, המתבסס על התפתחות בהכרח המשפטית ובהכרח היסטורי זה אני תולה את תקוותי שמלחמת היהודים בעד זכויותיהם הלאומיות תצליח... הציונים המדיניים האדוקים... אינם מאמינים בהתפתחות היסטורית מודרנת ושואפים לשים קץ לצרות היהודים על ידי מהפכה, על ידי יצירת המלכות שלעתיד לבוא.<sup>35</sup>

מהלך ההיסטוריה מוליך, על פי תפיסה אבולוציונית זו, לכינונה של מדינה פלורליסטית רב-תרבותית, שבתוך גבולותיה יזכו היהודים לאוטונומיה מלאה.<sup>36</sup> עתידם של היהודים הוא אפוא באירופה. ואכן, האירופריזצנטריות של דובנוב היתה גלויה ואידיאולוגית. בניגוד לגרץ זיהה דובנוב את כל הישגי הקדמה האנושית עם התרבות האירופית ולכן ביקש לקשור את עתידם של היהודים לאירופה. הרעיון הציוני בדבר כינון העתיד היהודי מתוך לגבולות אירופה החריד אותו משום כך ועורר בו חלחלה:

הם (=חובבי ציון) מציעים לנתק את סירת ישראל מן הספינה הכללית ובמקום זה נותנים לעם היהודי קנה קש לאחוז בו ובהיאחזו בו יטבע לבטח... בבורות ובברבריות. בהיבדלם מאירופה ומן הפרוגרס שלה בפלשתינה הנידחת יהיו היהודים מפסידים הרבה מבחינה מוסרית. לא יהיה לנגד עיניהם דוגמאות של תרבות אנוש, ובהינתקם ממסורת אירופה ישקעו בתרבות האסיאתית.<sup>37</sup>

כמו גרץ, ראה גם דובנוב את מוקדי ההיסטוריה העולמית והיהודית כמתקדמים ממזרח למערב. אך גרץ שירטט מהלך מעגלי – הוא ראה בפרק ההיסטורי של האסלאם הימי

34 שם, עמ' 3.

35 מתוך מכתבי דובנוב, על פי מיכאל, עמ' 372.

36 שם, שם.

37 מאמר תשובה למשה ליב לילינבלום בווסחוד, 1881, על פי יהודה סלוצקי, העיתונות היהודית הרוסית במאה הי"ט, ירושלים תשלי"א, עמ' 187, כפי שמצוטט אצל מיכאל, עמ' 367.

ביניים תקופת שיא שלאחריה באה תקופת השקיעה והניוון באירופה המערבית, תקופה העתידה להסתיים בסגירת המעגל ושיבה אל תקופת הזוהר המזרחית. דובנוב לעומתו שירטט קו רצוף של קדמה הנע מן המזרח היישר אל המערב, ובמהלך התקדמות זו נותר המזרח מאחור מיושן, מנוון ונחשל.

על גבי ציר הזמן הקרוי הזה ניסה דובנוב להציב גם את ההיסטוריה היהודית. הוא חילק את היסטוריה הזו לשתי יחידות גדולות: ההיסטוריה המזרחית, שהיא ההיסטוריה הקדומה, וההיסטוריה המערבית, המתחילה, על פי התיקוף שלו, בכיבוש ירושלים על ידי הצלבנים בשנת 1099. כלומר, התקופה המזרחית מסתיימת כבר במאה הי"א, שלדעת דובנוב היא מועד התפוררותה של החליפות הערבית, כך שלמעשה, רוב ימי הביניים עומדים, על פי השקפתו, בסימן ההגמוניה האירופית ומהווים חלק מהפרק המערבי בתולדות היהודים. מלכתחילה מהווה אפוא ההיסטוריה בימי הביניים של יהודי האסלאם פרק הרבה יותר מצומצם וקצר בהיסטוריה היהודית הכוללת מכפי שראה אותה גרץ; אם כי גם דובנוב, כמו גרץ, תיאר פרק זה במונחים של פריחה ושיתוף פעולה פורה בין התרבות האסלאמית והתרבות היהודית. כמי שחש מחויב לכתוב היסטוריה חברתית ולא ספרותית, התעכב דובנוב פחות על השירה והפילוסופיה והדגיש באופן מיוחד את סדרי השלטון העצמי בימי ראשי הגולה והגאונים בבבל. המרכז הבבלי שימש עבורו מחוז זיכרון של אוטונומיה יהודית מוצלחת ולכן נתלה בו כמוצא שלל רב והירבה לדון בו:

לגבי המרכז הלאומי החזק של יהודי בבל היתה השיטה המדינית של החליף ויחס המחוקקים אל הבלתי מאמינים ענין "חיצוני". לפי הכלל הגדול של הפרדת הדתות בחליפות אפשר היה לבלתי מאמינים להתייחס לאומה ולדת השלטת כיחס מדינה כפופה לממלכה השולטת בה. סלק את המס לאות שעבוד, התנהגה כך שתהיה נבדל מן הסביבה וחויף מזה תקן את חייך כמו שלבך חפץ – כה אמר המחוקק האסלאמי לישראל. והיהודי לא התמהמה להשתמש בהזדמנות זו והרחיב את משטר האוטונומיה שלו לידי עצמאות כמעט... משעה שהוכרזה בגדאד לבירת החליפות, עלו ופרחו חיי יהודי בבל. אוכלוסי העיר החדשה, שהיתה מוקפת זר קהילות ישראל עתיקות, הלכו ורבו.<sup>38</sup>

אולם, למרות התפעלותו של דובנוב מסדרי האוטונומיה הבבלית, בשום מקרה אין הוא גולש בתיאוריו לאוטופיה אידיאלית בסגנונו של גרץ. גישתו ה"מדעית", יחסו השלילי מלכתחילה אל המזרח, ומן הסתם גם גילוי הכתבים מגניזת קהיר שכבר החלו להתפרסם בימיו והיו ידועים לו, הצמיחו סגנון כתיבה מתון וריאליסטי. כך, למשל, לא היסס דובנוב להזכיר את היריבויות והמאבקים בין הגאונים וראשי הגולה ואף כינה את התופעה כ"צרעת ממארת".<sup>39</sup>

38 דובנוב, ג, עמ' 228.

39 שם, עמ' 242.

דובנוב לא התעלם לחלוטין מביטוייה הספרותיים של התרבות היהודית-המוסלמית שבעיני גרץ, לפחות, היו תמצית התגלמותו של תור הזהב, אלא שמשמעותם המרכזית בעיניו לא היתה בערכם העצמי, אלא בהיותם חוליה מקשרת אל התרבות היוונית:

תקופת הזמן שבין המאה העשירית והמאה השתים עשרה היתה טבועה בארץ הקדם ובספרד הערבית במטבע התרבות היהודית-ערבית, ממש כמו שמאות השנים האחרונות לפני הספירה היו טבועות במטבע התרבות היהודית-יוונית... הלשון הערבית מילאה בספרות ובחיים בצד העברית הארמית אותו התפקיד שמילאה היוונית בשעתה. יהודים וערבים עבדו שכם אחד לתחיה רוחנית של ארץ הקדם כמעשה היהודים והיוונים באלכסנדריה ובשאר תפוצות הגולה ההלניסטית בשעתה. בתחיית הספרות הערבית... השתתפו היהודים במידה מרובה מפני שבתחייה זו נתחדשו כמה מיסודות ההלניזם היהודי לשעבר.<sup>40</sup>

כלומר, המפגש היהודי עם תרבות האסלאם לא היה מבחינתו של דובנוב אלא מפגש שני, מחדש, עם התרבות היוונית, והפעם בלבוש ערבי. במקום אחר הוא אומר את הדברים באופן מפורש עוד יותר:

התחייה הערבית-יהודית בספרד לא היתה אלא המשך התנועה הרוחנית שנתעוררה במאה התשיעית והעשירית בחליפות הבגדאדית וכך היתה גם התנועה החדשה קשורה בתרבות היהודית-יוונית בקשר היסטורי פנימי. בעוד שהתנועה הראשונה מיזגה את היוונית והיהדות נתמזגו הפעם דעות יווניות יהודיות מצד אחד ודעות יווניות-ערביות מצד שני.<sup>41</sup>

הקשר היווני היה חיוני וחשוב עבור דובנוב, משום שיוון נתפסה החל מהמאה הי"ח כהתגלמות הנעלה והמזוקקת ביותר של התרבות המערבית ובעצם כמי שיסדה את מושג ה"תרבות" עצמו.<sup>42</sup>

מלכתחילה ביקש אפוא דובנוב לראות בהיסטוריה של יהודי האסלאם בימי הביניים פרק קצר, חוליה אחת בסיפר הגדול של המעבר ההיסטורי ההדרגתי של היהדות ושל התרבות האנושית כולה ממזרח למערב. עיקר חשיבותה של תקופה זו היתה בעיניו בהיותה פרק המשך לתקופה הקדומה יותר של היהדות ההלניסטית. תרבות האסלאם לא נתפסה כבעלת ערך בפני עצמו אלא כצינור להעברתה ושימורה של התרבות היוונית – תמציתה והתגלמותה של התרבות האירופית. הממצאים מגניזת קהיר שהחלו לראות אור בימי ערערו במידה מסוימת על תפיסה מוצקה זו, אבל לא גרמו לדובנוב לשנות את עמדתו האירופר-צנטרית הבסיסית. את המרכזים היהודיים החשובים שנחשפו מתוך מסמכי הגניזה בפוסטאט, בירושלים ובקירואן, פירש כ"מרכזי עראי... תחנות מסע בדרך

40 שם, עמ' 278 (סעיף 72).

41 שם, ד, עמ' 129 (סעיף 27).

42 כך אצל הוגי דעות מרכזיים כמו יוהאן וינקלמן וכן אצל היגל ווגנר – ראו פריס.

מאסיה לאירופה".<sup>43</sup> על ידי הגדרתם כ"ארעיים" הוגלו מרכזים אלו אל השוליים הוניחים של הסיפר ההיסטורי הגדול ולא עמדו עוד למכשול בדרכו הנחפזת של דובנוב אל עבר הפרק המערבי-האירופי בהיסטוריה היהודית. מהמאה הי"א ואילך מיקד דובנוב את הסיפר ההיסטורי שלו באירופה בלבד. הקהילות היהודיות שנתרו במזרח, ובכללן הקיבוצים היהודיים של מגורשי ספרד שמצאו מקלט באימפריה העות'מאנית, הוצאו על ידו אל מחוץ להיסטוריה והוקפאו שם כשריד מאובן ונחשל של יהדות האסלאם בימי הביניים:

מצבם החברתי והרוחני הירוד של יהודי תורכיה גרם לדבר, שהאוטונומיה נעשתה כלי שרת לא להתקדמות אלא לקפאון ולקונסרבטיביות נוקשה... היהודים הספרדים החשוכים האלה לא שימרו מתרבותם הגבוהה של אבותיהם הספרדיים אלא רק את הלאדינו, שפת דיבורם הספניולית.<sup>44</sup>

וכן: "הספרדים שבארץ הקדם הולכים ושוקעים בתרדמה המזרחית. החלוץ לשעבר של היהדות נעשה לבסוף למחנה הנחשלים".<sup>45</sup>

לסיכום: דובנוב ראה בהיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים תקופת זוהר ופריחה בהיסטוריה היהודית הכוללת, אך מה שבחר לציין כמעלותיה של תקופה זו היה תוצאה של צרכיה של יהדות אירופה בימיו: דפוסי האוטונומיה המפותחים של המרכז הלבלי שימשו אותו כמחוז זיכרון שנוח לחזור אליו על מנת להוכיח שדפוס שלטון כזה, מאחר שכבר נוסה בעבר בהצלחה, יוכל להצליח גם בעתיד. הישגי התרבות היהודית-הערבית בשפה הערבית הוצגו בעיקר כמשמרים ומנחילים של התרבות היוונית, והם שימשו עבור דובנוב חוליה מקשרת אל העבר היהודי-ההלניסטי וסייעו לביצור הקשר בין היהודים לבין אירופה בתיווכה של התרבות היוונית. אולם בראש ובראשונה היתה התקופה היהודית-האסלאמית בימי הביניים תקופת מעבר שלא תשוב עוד, ובתור שכזו סייעה להפריד באופן ברור בין המזרח ההיסטורי, נחלת העבר, לבין המזרח המנוון שבהווה, על יהודי הנחשלים והנבערים.

## יעקב מאן – הלהט האנטיקווארי

יעקב מאן (1888-1940), בן דורו הצעיר של דובנוב היה במידה רבה היפוכו בתחום המחקר.<sup>46</sup> דובנוב ביקש לכתוב "לפי השיטה הסינתטית", כדבריו, כלומר, להציג סינתזות שלמות על סמך החומר ההיסטורי הגולמי ועל ידי "צירופי מעשים ודעות... לחשוף את

43 דובנוב, ג, עמ' 261 (סעיף 68).

44 שם, ט, עמ' 496, על פי המהדורה הגרמנית, כפי שמצוטט אצל מיכאל, עמ' 410.

45 שם, ו, עמ' 4, על פי המהדורה הגרמנית, כפי שמצוטט אצל מיכאל, עמ' 396.

46 למרות מעמדו הרם של מאן כראש הקתדרה להיסטוריה יהודית ב-Hebrew Union College, ולמרות שפע הכיבודים שזכה להם בעולם האקדמי של ארצות הברית, לא נכתבה שום ביוגרפיה על חוקר חשוב זה. סקירה קצרה מאוד על תולדות חייו והערכה שבלונית על פועלו האקדמי ראו בהקדמה שכתב רייכרט (V.E. Reichart), אצל מאן-נה, עמ' XX-XI.

חוט השדרה המחבר את החוליות הבודדות של המקום והזמן בהשללות בת שלושת אלפים שנה.<sup>47</sup> דובנוב כתב מתוך ראייה היסטורית רחבה והיה חוקר שהובל והונע על ידי אידיאולוגיות מוצקות אשר גם אם עברו שינויים מהותיים לאורך חייו, לא היה זה כתוצאה מגילויים מפליגים בתחום המחקר ההיסטורי עצמו, אלא בעקבות תהפוכות ההווה שאותו חי.<sup>48</sup> מאן, לעומתו, היה פוזיטיביסט מושבע, שנקודת המוצא שלו היתה המסמך או הממצא ההיסטורי. מאן הוא למעשה החוקר הראשון שכתב חיבור היסטורי מקיף בהסתמך על מסמכי גניזת קהיר. ספרו



יעקב מאן (1888-1940)

הקלסי *The Jews in Egypt and Palestine Under the Fatimid Caliphs*,<sup>49</sup> הוא גם החיבור המקיף הראשון שנכתב אי פעם על ההיסטוריה של הקהילות היהודיות במצרים ובארץ ישראל בימי הביניים; קודמיו של מאן, וביניהם גם גרץ ודובנוב, נטו להתרכז בעיקר בבבל ובספרד והמעטו מאוד בערכן של קהילות המזרח האחרות.<sup>50</sup> מסמכי הגניזה, שהיו נקודת המוצא למחקרו של מאן לא אפשרו עוד התעלמות מקהילות אלו שנתנו בהם את מלוא ביטויין ההיסטורי. בתוליותו של תחום מחקר זה, שהתבסס עד

47 דובנוב, א, עמ' 1.

48 באחרית ימיו מיתן דובנוב את יחסו לציונות ואת התלהבותו מהתרבות האירופית, ובפתיחה שחיבר לספרו הוא מסכים כי "ייתכן – בעתיד – אם לא תשובה גמורה למזרח, לארץ ישראל המתחדשת – שיתוף המזרח והמערב, ארץ ישראל והגולה שבאירופה ואמריקה בהגמוניה לאומית" – דובנוב, א, עמ' 8. וראו את גישתו לממצאי הגניזה, שהזכרתי לעיל בהערה 43.

49 ראו מאן, היהודים במצרים.

50 גרץ, למשל, שעדיין לא היו בידיו ממצאי הגניזה, דבק בדימוי המקראי של מצרים ותיארה כארץ חקלאית עשירה אך דלה בתרבותה: "מצרים... לא היתה מוכשרת כלל להיות ארץ חפץ להתרבות האנושית ולהצמיח בה פרי תנובת ההשכלה כי אם להיות מה שהיתה עד הנה – ארץ ברוכה בפרי אדמתה ויש בה שבר לשבור בר ודגן לכל הארצות סביבה" – ראו גרץ-שפיר, ג, עמ' 319-320. דובנוב, שקרא להתמקד בחקר הקהילות היהודיות הבודדות, התעלם לחלוטין מקהילות אלו במחקרו, ובמרכזים החשובים בירושלים ובפסטאט לא ראה, כאמור לעיל, אלא מרכזים ארעיים חסרי חשיבות.

לשלב זה בעיקר על קומץ תעודות ספרותיות ועל הרבה מאוד דמיון היסטורי ונטיות לב, הצמיח עד מהרה חידושים שהיו מהפכה של ממש בהכרתו ובהבנתו של פרק היסטורי זה. אציין רק שתי דוגמאות לחידושים המהפכניים שמאן חשף בספר זה ובספר המקיף שכתב מאוחר יותר, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*:<sup>51</sup> את חשיפת דבר קיומה של ישיבת ארץ ישראל כאחד המרכזים היהודיים המשפיעים והחשובים לצד ישיבות בבל הידועות ואת גילוי של מוסד הנגידות במצרים.

עבודתו של מאן היתה עבודה חלוצית ויש לראותה, כפי שראה אותה גם מאן עצמו, כהכנת תשתית מקדימה למחקר מסכם שיעשה בעתיד. מאן הצליח אמנם ליצור מסגרת כרונולוגית זמנית כלשהי, אך לבניית סיפר היסטורי רצוף לא הגיע. עבודתו היא יותר בבחינת "מחרוזת של פנינים בודדות", כפי שדימה אותה ש"ד גויטיין, או "מחסן של עובדות" על פי הדימוי הפחות מחמיא של ג"ד כהן.<sup>52</sup> כתיבתו של מאן היא אכן פוּיְטִיבִיסְטִית צרופה. אין בה אלא דיווח ענייני על תוכנו של התעודות שאותן פיענח וחקר, ואין בה כל ניסיון להעניק משמעות לעובדות שהציג. גויטיין ניסה להגן על כתיבה זו וטען ששום עבודה ראשונית רצינית המתבססת על מסמכי גניזה איננה יכולה להיכתב אחרת, אולם מדבריו של מאן עצמו עולה כי כתב כפי שכתב מתוך אידיאולוגיה פוּיְטִיבִיסְטִית מודעת, כפי שהצהיר עליה במבוא לספרו:

יש לקוות כי מחקרים אלו יזכו להערכה מצד תלמידים וחוקרים אשר, כמו גם המחבר, סולדים מפני תאוריות מתוחכמות הניטות, בדרך כלל, ממעט מדי נתונים. סוג חדש של ליבון לבנים ללא תבן או של מגדלים פורחים באוויר. רק על ידי שיטה של עבודה נסיונית, והירה ומאומצת, על ידי הוספה שיטתית לידיעותינו על המציאות הריאלית של העבר היהודי (כנגד הדמיונות הספקולטיביים שמהם יש לנו די והותר) נוכל להבין את העבר הזה במלואו ובאופן אמיתי.<sup>53</sup>

דומה כי מאן היה מונע על ידי תשוקה טכנית-אספנית: הרצון לנבור, לחשוף, לפענח. קשה להניח שפנייתו אל ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם דווקא צמחה מתוך עניין מיוחד או אידיאולוגי, מעבר לאתגר האינטלקטואלי שהציבו בפניו מסמכי הגניזה ואשר נענה לו בחדווה ספורטיבית. ואכן, במבוא הקצר שחיבר לספרו, משמש המונח "שיחזור" (Reconstruction) כמוטיב חוזר.<sup>54</sup> כמו כן הוא מדבר בו על ההתרגשות המלווה את "הצלתם" של מסמכים שהושלכו ללא חפץ בחינת "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה".<sup>55</sup> אפשר אפוא לראות במאן "צייד הנחוש להתמקד במשחק חדש", כהגדרתו מעמיקת הראות של ג"ד כהן.<sup>56</sup>

51 ראו מאן, טקסטים.

52 ראו את הקדמתו של ש"ד גויטיין לספרו של מאן וכן כהן, שיחזור.

53 מאן, טקסטים, א, עמ' VIII.

54 ראו שם, א, עמ' VII-IX.

55 שם, שם.

56 כהן, שיחזור, עמ' XLVII.

שיטתו העמלנית והעניינית של מאן העשירה, אכן, עד מאוד את ידיעותינו וסיפקה למחקר מסד נתונים עשיר ורחב, אולם גישתו הטכנית יצרה נתק מוחלט בין ממצאי התעודות, שמתוכם עולים גילויים מרעישים, לבין ראיית העולם ההיסטורית שלו שנתרה כחומה בצורה, ולא הושפעה מגילוייו המהפכניים. כך, למשל, לאחר שחשף ופיענח עשרות תעודות המעידות על החיים הפוליטיים התוססים בקהילות המזרח, על היריבויות, המאבקים, האחוות, רשתות הקשר והתככים, וכן על מגעים אינטנסיביים בכל רמות החיים עם הסביבה הלא־יהודית, הוא מסכם את ספרו בתיאור סטריאוטיפי של קהילת לומדים קפואה, רוחנית ומסוגרת, תיאור נטול כל קשר לעולה מן התעודות עצמן: "חי היהודי את חי הקהילה שלו תוך התמסרות לאידיאלים ולמנהגים המסורתיים שלו. המוקד החיים הפנימיים של היהודי היה בלימוד וטיפוח היהדות על פניה השונים".<sup>57</sup> מחקריו של מאן הביאו לידיעתנו שפע של עובדות, נתונים ותאריכים על ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים. חשיבותם העיקרית של מחקריו היא שהם מיפו עבור דור החוקרים הבא חלק ניכר ממסמכי הגניזה ועשו אותם נגישים ומובנים יותר. אך בין אם משום שלא היה סיפק בידו (מאן נפטר בגיל צעיר יחסית) ובין אם משום שסבור היה כי לא עליו המלאכה לגמור, הותיר אותם אופיים הטכני בתחום האזוטרי של האספנות ואילו ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם נשארה עלומה וחתומה כשהיתה.

## אליהו אשתור – בין שני אופני שיח

### היסטוריון בשליחות לאומית

אליהו אשתור (1914–1984) היה ההיסטוריון הראשון שחקר את ההיסטוריה של יהודי המזרח בהיותו חלק מהמסד האקדמי במדינת ישראל.<sup>58</sup> השתייכותו האקדמית, לצד הרקע המזרחני שהביא עימו מאוניברסיטת וינה, קבעו במידה רבה את כיווני מחקריו היחודיים בתחום זה.

שני חיבורים מקיפים כתב אשתור על ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים, האחד על יהודי מצרים וסוריה בתקופה הממלוכית והשני על יהודי ספרד המוסלמית.<sup>59</sup> מצויד בהכשרה מזרחנית מהאוניברסיטה של וינה ובידע מעמיק ביהדות, שרכש ב־"Israelisch–Theologische Lehranstalt", כשבידיו מקורות היסטוריים מגוונים, למן כרוניקות מוסלמיות ונוצריות ועד למסמכי גניזה, התכוון אשתור זו הפעם לכתוב עבודת מחקר היסטורית ראויה שתענה על קני מידה מדעיים ואקדמיים ותפצה על מה שהיה בעיניו החובבנות והנטייה הספרותית המוגזמת של קודמיו, אנשי "חכמת ישראל" ששלחו גם הם ידם בפרק היסטורי זה.<sup>60</sup>

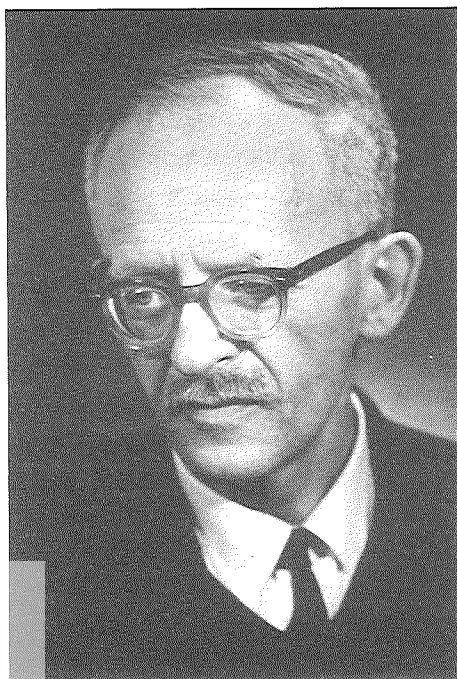
57 מאן, טקסטים, עמ' XC VII.

58 לתולדות חייו ראו אצל קידר.

59 אשתור, היהודים במצרים; אשתור, היהודים בספרד.

60 אשתור, היהודים במצרים, א, עמ' I.





אליהו אשתור (1914-1984)

מבחינה מתודית ראה אשתור את עצמו כהיסטוריון פוזיטיביסט התר אחרי ה"עובדות המוצקות". את מקורותיו דן על פי "מידת האובייקטיביות" שלהם ועל פי רמת הדיוק שלהם בהעתקה ממקורות קודמים, וודאי מתוך הנחה שכל שהמקור קדום יותר וקרוב לזמן האירוע כן הוא מהימן ומדויק יותר.<sup>61</sup> המפוקפקים ביותר במהימנותם היו לדידו הכתבים הספרותיים, אשר השימוש בהם נחשב על ידו כקישוט ותוספת להיסטוריה המוצקה;<sup>62</sup> מאידך גיסא, למקורות רשמיים ומוסדיים ייחס מהימנות מרבית. כך, למשל, הסביר את יתרונותיהם של המקורות המצריים על פני המקורות הסוריים:

ההיסטוריונים המצריים ישבו

לרוב בעיר הבירה והיו להם אינפורמציות טובות על מעשי הממשלה, על הפוליטיקה החיצונית, כגון משלחות דיפלומטיות והאדמיניסטרציה של כל הפרובינציות ואילו ההיסטוריונים הסוריים היו רחוקים מהגה השלטון ולא יכלו להשתמש בחומר ארכיוני ולהכניס לחיבורים תעודות רשמיות.<sup>63</sup>

ועל אֶבֶן אַל־פַּרְאֵת כתב בהתפעלות: "הסטוריון זה מצטט בחיבוריו מכתבים רשמיים, חוזים בין המוסלמים והפרנקים במלואם או בחלקם וכן תעודות מינוי, נאומים וכו'". הערכתו הרבה של אשתור להיסטוריה ממוסדת ורשמית היתה גורפת וחלה גם על האופן שבו הבין את תפקידו של ההיסטוריון המודרני. כך, למשל, הסביר את חוסר ההצלחה של דורות ההיסטוריונים שקדמו לו: "בגלל המצב המיוחד של חכמי ישראל נשארה עבודת המחקר בגדר יוזמת היחיד ומן הנמנע שחקירה כזו תזכה להצלחה רבה... זה לא ייתכן מבלי שיכוונו את עבודת המחקר מוסדות מרכזיים".<sup>64</sup>

61 שם, עמ' V-III.

62 שם, עמ' I.

63 שם, עמ' VII; וראו גם עמ' V-IV.

64 שם.

במידה רבה ראה אשתור את עצמו כמעין היסטוריון מוסדי הפועל בשירותו ובחסותו של מוסד אקדמי-לאומי. כך, למשל, הצדיק את אי-הכללתה של ארץ ישראל במחקרו:

ועוד עלי להצדיק שהוצאתי מתחום המחקר הזה את קורות היהודים בארץ ישראל... עשיתי זאת מפני שההיסטוריה של ארץ ישראל דורשת חקירה מיוחדת ומעולה בכל פרט ופרט משום תפקידה המיוחד של הארץ בקורות ישראל. החוגים המדעיים המוסמכים הכירו שמחקר זה צריך להיעשות על ידי חבר מלומדים.<sup>65</sup>

ייתכן אמנם שהצייתנות למוסדות האקדמיים ונכונותו של אשתור לקבל את הכוונתם, נבעו מכך שבשנים שבהן כתב את ספרו היה עדיין פליט ותלוי לפרנסתו במוסדות האקדמיים השונים, וכן מהכרת התודה האישית שחש כלפי האנשים שסייעו בידו להימלט מאימי המלחמה באירופה.<sup>66</sup> אך מעבר לכך, ניכר שאשתור כתב את מחקריו כמי שבא למלא שליחות לאומית. במילים אלו, למשל, בחר לסיים את ההקדמה לספרו על יהודי ספרד:

גאה ונהנה מן החיים, נאמן לדתו ולעמו, אך מעורב באומות העולם ומשתף פעולה עם הערבים. כאלה היו אבותינו שהתהלכו לפני אלף שנים על גדות הגואדלקיביר והסתופפו בארמונו של עבד-אררחמן אנ-נאצר לדין אללה. אם אמנם יוסיף ספר זה לחזק בקרבנו את רגש ההזדהות ההיסטורית ולהאציל משהו מאותה רוח שפייעמה בימים ההם בקצה השני של הים התיכון, יהא זה השכר היפה ביותר לטרחת שטרחה.<sup>67</sup>

וזהו האקורד שבו בחר לסיים את ההקדמה לספרו על יהודי מצרים וסוריה: "והנה אותם היהודים הרוכבים על חמוריהם ברחוב הישר בדמשק, רחוקים הם אך גם קרובים. בעורקיהם נוזל דם מדמנו, בני עמנו הם שקידשו את השם בחייהם ובמותם".<sup>68</sup> אשתור ראה אפוא את תפקידו בכתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם כמשימה חינוכית לאומית. הוא ביקש ליצור בקורא אמפתיה והזדהות כלפי דמויות העבר, לחזק את תחושת העבר המשותף והמוצא המשותף ולהגיש לבני דורו את העבר כמופת חינוכי או כלקח לדורות. למרות יומרתו למדעיות אובייקטיבית, אשתור היה באופן מודע ומוצהר היסטוריון מגמתי מאוד.

## ה"תעלומה"

נקודת המוצא בכתיבתו של אשתור נעוצה בהווה, במדינת ישראל בשנים הראשונות לקיומה, ובמה שמכונה בפיו "פרובלמה חשובה של ההיסטוריה הישראלית – שקיעת

65 שם, עמ' XV.

66 במבוא לספר זה מודה אשתור לפרופ' שמחה אסף "העושה עמדי טובות שנים רבות והציל אותי מארץ התופת" – ראו שם, עמ' XVI. ואמנם יש להודות כי למי שהכיר, כמוני, את דמותו הגועשת והאכסצנטרית של פרופ' אשתור קשה ליישבה עם הקונפורמיות הבאה לידי ביטוי בחלק מכתביו.

67 אשתור, היהודים בספרד, א, עמ' X.

68 אשתור, היהודים במצרים, א, עמ' XVI.

היהדות במזרח".<sup>69</sup> תקופת הזוהר שתיאר בספרו על יהודי ספרד המוסלמית היתה, לפי תפיסתו, נחלת העבר בלבד ועמדה בניגוד מוחלט למצבם הירוד של היהודים המזרחים בהווה. את פשר הניגוד הזה יצא לפתור בספרו:

בימינו שבים בני הגולה אל מולדת אבותם ונפגשים בארץ ישראל ושכנותיה בקהילות ירודות ומאובנות וכזאת מספרים נוסעים-סופרים רבים מיהודי אירופה שביקרו בארצות ההן החל מסוף ימי הביניים... התמורה המכרעת הזאת התחוללה בימי הביניים המאוחרים, בתקופת הממלוכים, והוא הוא נושא הספר הזה.<sup>70</sup>

### פתרון ה"תעלומה" – שלב א'

פתרונו של אשתור לתעלומה עובר שינוי במהלך השנים. בספרו "תולדות היהודים במצרים ובסוריה", המוקדם יותר, היה אשתור מחויב עדיין מאוד לתיזה בדבר אחדותה של ההיסטוריה היהודית. נאמן לאסכולה הירושלמית,<sup>71</sup> סבור היה, גם הוא, כי ההיסטוריה היהודית היא אורגניזם חי שכל אחד מאבריו חיוני לשם קיומו. אשתור דבק בשלב זה באמונה כי קיימת היסטוריה יהודית אחת, בעלת גוונים וצילילים שונים במזרח ובמערב, אך באופן בסיסי יש לחקור אותה כמקשה אחת, משום שהיא התנהלה במסלול מיוחד ושונה ממסלולה של ההיסטוריה הכללית ומשום שבבסיסה עיקרון מאחד אחד והוא "רצון העם להיות נאמן לדתו ולחיות חיים לאומיים עצמאיים... וההגבה של העולם הלא יהודי על שאיפותינו".<sup>72</sup> את ההיסטוריה של יהודי האסלאם, אשר בה עסק, ראה אשתור אפוא כחלק מהסיפר היהודי הגדול המשותף ליהודי המזרח והמערב. השימוש הרב שעשה אשתור במקורות ערביים ומוסלמיים נבע, בשלב זה לפחות, מצורך מתודולוגי בלבד: לשם שרטוט מסגרות חיצוניות וחיפוש אחרי עדויות חיצוניות למצב היהודים – לא היה זה כתוצאה מתפיסתו את ההיסטוריה של יהודי המזרח כחלק בלתי נפרד מההיסטוריה של ארצותיהם. כמתחייב מהשקפתו, ניסה אשתור לאתר את הסיבה ל"פרובלמה" שעמדה לפניו בתחומי ההיסטוריה היהודית הפנימית. את ה"אשם" תלה ביהודי המזרח עצמם, שנטשו את דרך חיי הרוח החופשית והיצירתית, היפנו עורף ללימודים הכלליים כגון מדע, ספרות ופילוסופיה, והסתגרו בלימוד התלמוד והקבלה בלבד:

מעט הרחניות היהודית שנשארה עדיין בקהילות מצרים וסוריה נתרכזה בעיקר בלימוד הש"ס ומשנה תורה. גם בארצות אלה דחק לימוד המשפט התלמודי את שאר הענפים של חכמת ישראל לקרן זווית... הקבלה הספרדית חדרה עד מהרה אל הארצות האלה ומצאה בהן תומכים. כתבי המקובלים הועתקו לעתים תכופות ונפוצו בקרב האדוקים.<sup>73</sup>

69 שם, עמ' II.

70 שם.

71 ראו מאירס, עמ' 7-9, 109-112; אטינגר, ציון.

72 אשתור, היהודים במצרים, א, עמ' II.

73 שם, ב, עמ' 56-57.

אשתור ראה את עצמו היסטוריון חברתי וכלכלי המבקש להתרחק מהראייה הספרותית של אנשי ההשכלה, מצא את עצמו, בהיותו כפוף לצורת השיח הלאומית-היהודית שאפיינה גם את ההיסטוריוגרפיה היהודית של המאה הי"ט, נזקק לאותן קטגוריות של הסברים. יתרה מזאת, השיח הלאומי-היהודי שאשתור ראה את עצמו מחויב לו, ניסה לנסח זהות קיבוצית יהודית מודרנית בעלת אחדות מהותית על-זמנית ועל-מקומית. לכן לא ראה אשתור כל מניעה מלתאר את "שקיעת" יהדות המזרח במונחים אנלוגיים לחלוטין לאלו ששימשו את ההיסטוריוגרפים היהודים של המאה הי"ט בבואם לתאר את שקיעתה של יהדות מזרח אירופה:

היהודי המצרי והסורי של המאה החמש עשרה אינו דומה עוד לאבותיו הגאים מתקופת הפאטמים... או לאותם היהודים שהגנו על ערי ישראל מפני הצלבנים. יהודי מצרים וסוריה נהפכו לאותו טיפוס גטואי הידוע לנו מקורות ישראל באירופה.<sup>74</sup>

הכפייה של מסגרות ומונחים אירופיים על ההיסטוריה של יהודי המזרח ניכרת גם בשיטת התיקוף שאשתור נוקט בה: האירועים הקשורים להיסטוריה המוסלמית משמשים אותו רק לשרטוט מסגרות חיצוניות ואילו ההיסטוריה היהודית הפנימית נחלקת ומתנהלת בדרכה רוויית הדמעות של ההיסטוריה האשכנזית, מאסון לאסון, מ"גזרת ס"א" ל"גזרת קי"ד" וכן הלאה.<sup>75</sup>

גם בשלב הזה אין אשתור יכול להתעלם לחלוטין מהדמיון הניכר בין קווי ההתפתחות בהיסטוריה של יהודי המזרח לבין אלו של החברה המוסלמית הסובבת, אך על מנת להמשיך ולשמר את אחדות ההיסטוריה היהודית, הוא עומד על כך שהמדובר בקווי התפתחות מקבילים ודומים ומסרב לראות את ההיסטוריה היהודית כחלק בלתי נפרד מההיסטוריה של החברה המוסלמית:

עגום היה המצב של החברה הערבית ותרבותה בימי הביניים המאוחרים, וכזה היה בימים ההם גורל תרבות ישראל בארצות המזרח... אפיסת הכוחות בקרב היהודים לא היתה תוצאה ישירה של דלדול התרבות הערבית, אלא שיסודה בגורמים דומים.<sup>76</sup>

בשלב זה אפוא היתה ההיסטוריה שאשתור כתב כלואה בשיח הציוני מבית מדרשה של האסכולה הירושלמית. אסכולה זו ראתה את ההיסטוריה היהודית כרצף שאחדותו נובעת ממהות יהודית משותפת, מהות היוצרת תהליך היסטורי אחיד של היהודים בכל המקומות: במזרח ובמערב ובכל הזמנים – בהיות העם "בארצו" או בהיותו ב"גולה",<sup>77</sup> כלומר מרוכז בטריטוריה רצופה או מנותק ממנה. אותה מהות מלכדת התמצתה, לפי גרסה זו,

74 שם, עמ' 63.

75 ראו שם, בתוכן העניינים.

76 שם, עמ' 55.

77 על פי מינוחיו של בן-ציון דינור, אחד מאבותיה המייסדים של אסכולה זו, בסדרת ספריו "ישראל בארצו" ו"ישראל בגולה".

בזיקת העם לארצו, לפיכך כל ההיסטוריה היהודית שקדמה להקמת מדינת ישראל נתפסה כמעין הכנה ומבוא לשיבת העם לארצו ורק לאותם היבטים הנוגעים לקשר המהותי אל ארץ ישראל, יוחסה חשיבות. במסגרת שיח זה, נותקה, למעשה, ההיסטוריה היהודית בימי הביניים ממשמעויותיה המקומיות וההיסטוריות ונתפשה כמעין הקדמה, פריילוד, טרום-ציוני. בהיותו שבוי בשיח זה של היסטוריה יהודית אחידה ומהותנית, עיצב אשתור את ההיסטוריה של יהודי המזרח, למרות מסמכי הגניזה שהיו לפניו ולמרות היכרותו המעמיקה עם המקורות המוסלמיים, בדמותה ובצלמה של ההיסטוריה של יהודי אירופה והכפיף אותה לאותו סיפר ציוני טאוטולוגי, המוליך בהכרח לקראת שיבת העם לארצו. דבקוּתו העזה והנהלבת של אשתור בתקופה זו של חייו בספר הציוני-הטריטוריאלי באה לידי ביטוי אפילו בציון התאריך בסוף המבוא לספר: "ירושלים, סיון תש"ט, השנה השנייה למדינת ישראל המחודשת"<sup>78</sup>.

### פתרון התעלומה – שלב ב'

הסיפר הנידון לעיל עבר תחת קולמוסו של אשתור שינוי דרגתי. מלכתחילה נתפסה בעיניו ההיסטוריה של יהודי המזרח עד המאה הי"ג כמו בעיני קודמיו, כאחת מנקודות השיא של ההיסטוריה היהודית:

כל בר בי רב יודע שימי השלטון הערבי בספרד היו אחת התקופות המאושרות בתולדות אבותינו בארצות הגולה, תקופה שבה היו היחסים בין היהודים ובין שכניהם תקינים משך דורות רבים ואשר בה יצרו משוררים וסופרים מחוננים את יצירות המופת של תרבות ישראל בימי הביניים.<sup>79</sup>

וכך גם לגבי מצרים וסוריה:

בימי הפאטמים והאיובים נהנו היהודים במצרים וסוריה לא רק מסבלנות דתית ושיון זכויות מבחינה יחסית אלא היתה להם גם נציגות פוליטית מוכרת על ידי השלטונות המוסלמים. יתר על כן זוהי אחת התקופות המזהירות של שלטון עצמי ואוטונומיה תרבותית בהסטוריה של הגלות.<sup>80</sup>

אולם גישתו ההיסטורית של אשתור הולידה יחס ריאליסטי ומאופק יותר מצידו, ולא איפשרה לו להתעלם מפרקי הזמן הקשים בתקופה זו שבהם "גם על השמיים הכחולים של אנדלוסיה עלו... עננים שחורים"<sup>81</sup>.

78 אשתור, היהודים במצרים, ב, עמ' XVII.

79 שם, עמ' I.

80 שם, א, עמ' 39.

81 אשתור, היהודים בספרד, א, עמ' VII.

יתרה מזאת, בעיני אשתור לא היה תור הזהב הנידון תור הזהב הקלסי, השיא של כל הזמנים והדגם הסופי לאחרית הימים, אלא לא יותר מאשר אחת מפסגות ההיסטוריה זאף לא הגבוהה שבהן:

החומר הספרותי שנמצא בגניזה אינו משאיר ספק שבזמן ההוא היתה בקרב היהודים פעולה רוחנית ערה בכל הענפים של חכמת ישראל, אם כי אין להשוות את חשיבות מצרים וסוריה בתור מרכז רוחני בשביל כלל ישראל עם המרכזים הגדולים בארצות אירופה.<sup>82</sup>

מלכתחילה נמצאה ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בעיני אשתור, אף בשיא ימי פריחתה, נחותה לעומת זו האירופית, ומהמאה הי"ג והלאה היא נכנסת, לפי גרסתו, לתקופה ממושכת של הידרדרות הנמשכת עד לעצם ימי כתיבת הספר. המאה הי"ג ועליית השלטון הממלוכי הן, על פי התיקוף של אשתור, נקודת השבר המסמנת את ראשית השקיעה במזרח אצל מוסלמים ויהודים כאחד. אבן הגבול המקובלת לציון תפנית זו היה בדרך כלל גירוש ספרד במאה הטי"ו, והמרתו של ציון פנימי בסימון חיצוני הלקוח מההיסטוריה המוסלמית גררה את אשתור להתנתק במידה מסוימת מהפראדיגמה של אחדות ההיסטוריה היהודית ולזהות סימנים לשייכותה של ההיסטוריה של יהודי המזרח להיסטוריה המוסלמית.

בניגוד לעקרון האחדות האורגנית של ההיסטוריה היהודית, שאשתור נופף בו כבן נאמן לאסכולה הירושלמית הציונית, דומה כי הוא נמשך מאוד לתאר את ההיסטוריה של יהודי המזרח כחלק מן ההיסטוריה של החברה והתרבות האסלאמית, ואת מה שנראה בעיניו כשקיעה מתמשכת של יהדות המזרח הוא מתאר, בניגוד לעקרון האחדות שלו עצמו, בזיקה לשקיעתו הכללית של המזרח האסלאמי. כך, למשל, אחרי סקירה מפורטת וממושכת על עלייתם ונפילתם של כארבעה עשר סולטאנים ממלוכים במהלך המאה הטי"ו, הוא כותב כך:

אם תשאל קורא יקר מה לך כל הסיפור הזה על סולטאנים עריצים שעלו בזה אחר זה על כסא המלוכה וכילו את ימיהם במעשי תועבה, וכלום יש חשיבות הסטורית לאותה שלשלת מהפכות ומרידות מוצלחות ובלתי מוצלחות – צריך לומר שיש ויש. ספור ארוך זה אינו אלא תמצית מאלפי עמודים של כרוניקות ערביות והוא מראה עד מה נתרוקנה ההיסטוריה של מצרים וסוריה בתקופה היא מתוכנה, השעמום בוקע מדי המקורות השונים, כי בחיי החברה הערבית-תורכית של ימי הביניים המאוחרים לא השתנה מאומה, לא חל שום מפנה... במצרים וסוריה לא גדלו הערים אלא תעשיותיהן נחרבו, מספר התושבים הלך וקטן, האיכרים נשאו עבדי האמירים, האי שויון בין המעמדות אינו פוחת במשך מאות שנים וכשם שההתפתחות החברתית עמדה כביכול, כך גם הגיעה התרבות הערבית לנקודת

הקפאון. התרגיה של תרבות שוקעת משתררת במצרים וסוריה. אפס מעשה ואוזלת יד מציינים את החיים התרבותיים של תקופה זאת... וכאשר שקעה תרבות זו ירדה גם הרמה של היהודים בארצות אלה.<sup>83</sup>

ראייה זו הולכת ומתגבשת בכתביו המאוחרים יותר של אשתור. במאמרו הנרחב "קוים לדמותה של הקהילה היהודית במצרים בימי הביניים"<sup>84</sup>, הוא חוזר בו למעשה לחלוטין מהסבריו הקודמים לשקיעתה של יהדות המזרח, ומדגיש את הסיבות החברתיות-הארגוניות לשקיעה ורואה בה חלק בלתי נפרד מדעיכתו הכללית של המזרח המוסלמי. כך, למשל, הוא מתאר את ההנהגה היהודית של הקהילות המקומיות:

להנהגה זו היה צביון אוליגארכי מובהק, שבו היו בה בעלי המאה בעלי הדעה. בעולם המזרח תיכוני לא היו מקובלות בתקופה הנדונה בחירות כלליות, ועל כן לא נקבעו גם ראשי הקהל היהודי באורח דמוקרטי. יש להניח שהסדרים בקהילות ישראל שהיו ברובן עדות עירוניות הושפעו בייחוד מן ההווי של העיר המוסלמית.<sup>85</sup>

וכך הוא מסכם מאמר זה על דרכי הארגון של הקהילות היהודיות המקומיות:

[אלו] הם הנהלים האופייניים לחברה המוסלמית-אוריינטאלית של ימי הביניים המאוחרים, שעליהם טבוע חותם המשטר הדספוטי. אין לקהילות – כמו שאין למדינה המוסלמית – חוקות, המסדירות את המינויים של נושאי משרות ציבוריות... בחיי הקהילות היהודיות, ממש כבאדמיניסטרציה המרכזית ובמנגנון השיפוט של המדינה המוסלמית, בולטים העדר ההגדרה הברורה של הרשויות, ובייחוד אי היציבות שלהן... המימון של פעולות הקהל לקוי בשל העדר מיסוי כולל ממש כמו במדינה המוסלמית... החזקת מוסדות החינוך ושירותי הסעד היא בעיניה עניין שבפילאנתרופיה, כפי שהעריכוה המוסלמים בדורות ההם, שראו בה מעשה חסד ולא חובה של המדינה. כללו של דבר... הקהילה במצרים בסוף ימי הגאונים ובתקופת הרמב"ם הנה כבואה של המדינה המוסלמית, והיתכן שלא תהיה כזאת אחרי חמש מאות שנה של שלטון מוסלמי?<sup>86</sup>

כלומר, בכתביו המאוחרים התנתק אשתור לחלוטין מפראדיגמת האחדות של ההיסטוריה היהודית, ולתפנית זו יש השלכות לגבי זיהוי הסיבה לשקיעתה של יהדות המזרח. אם בספרו המוקדם איתר אשתור את הסיבה לשקיעה ביהודי המזרח עצמם, שנטשו את דרך ההשכלה הכללית והמחשבה החופשית ובחרו לשקוע בעולם של הלכה מנוונת ומיסטיקה חשוכה, הרי כעת מזוכים יהודי המזרח מאשמה זאת והיא מועתקת אל סביבתם החברתית. אך גם אם סיבת השקיעה שוב איננה תרבותית-רוחנית אלא ארגונית-מבנית,

83 שם, עמ' 39-40.

84 אשתור, קוים לדמותה.

85 שם, עמ' 128.

86 שם, עמ' 149.

אין כאן הבנה סיבתית של תהליך היסטורי אלא טענה מהותנית: המדינה האסלאמית לא השכילה לפתח מוסדות שלטון וחברה דמוקרטיים ומסודרים משום שהיתה געדרת "חוש לחוקה בכל שטחי החיים",<sup>87</sup> ומשום שהתנהלה על פי "הרעיון של שלטון דספוטי, שאותו ירשו המוסלמים מן הממלכות האוריינטאליות שקדמו להן".<sup>88</sup>

לסיכום: בכתיבתו של אשתור אפשר להבחין בהתרוצצות של שתי צורות שיח הסבוכות זו בזו – השיח היהודי-הלאומי ולצידו וכחלק ממנו, השיח האוריינטליסטי. בכתיבתו המוקדמת מחויב היה אשתור בעיקר לשיח היהודי-הלאומי בגרסתו הצינונית-טריטוריאלית. שיח זה דבק בקנאות בפראדיגמה של היסטוריה יהודית אחידה ואוטונומית הנפרדת מההיסטוריה של סביבתה, ובהתאם לתפיסה זו עיצב אשתור את הסיפר של יהודי ארצות האסלאם במתכונת "ההיסטוריה היהודית", שלא היתה אלא ההיסטוריה של יהודי אירופה. כך בנה אשתור ליהודי ארצות האסלאם סיפר המתקדם מ"גזרה" ל"גזרה" ותיאר את הווייתם החברתית מהמאה ה"ג ואילך כגטו מזרח אירופי.<sup>89</sup> בתוך השיח הזה, וכחלק בלתי נפרד ממנו, שזורות כבר בשלב זה פראדיגמות האופייניות לשיח האוריינטליסטי כמו התפיסה המהותנית של ההיסטוריה, אימוץ הדיכוטומיה מזרח-מערב כקטגוריה אובייקטיבית ופראדיגמת הקדמה והנאורות, הכוללת בתוכה גם את פראדיגמת השקיעה והפיגור של המזרח.<sup>90</sup> השיח האוריינטליסטי תופס מקום מרכזי יותר ויותר בכתיבו המאוחרים של אשתור ככל שהוא מתרחק מהשיח של הלאומיות היהודית. בספרו על יהודי ספרד המוסלמית, הוא טוען לראשונה לקשר מהותי בין ההיסטוריה של יהודי ספרד להיסטוריה של החברה המוסלמית הסובבת, אך מסייג את דבריו בוהירות רבה לספרד בלבד:

מתחילתה קשורה ההיסטוריה של של היהודים בספרד המוסלמית בהיסטוריה הכללית של המדינה קשר הדוק שאין להשוותו עם היחסים שהתהוו בין היהודים ובין שכניהם בימי הביניים בארצות אחרות... בארצות אחרות חיו להם היהודים

87 שם, עמ' 128 הערה 167.

88 שם, עמ' 133.

89 מעניין במיוחד בהקשר זה הפרק שאשתור דן בו בתופעת המומרים לאסלאם. למרות שהוא סוקר שם רק מקרים בודדים של אינטלקטואלים שהמירו את דתם מהכרה ובחירה, אין הוא מהסס לקרוא לתופעה בשם "מגפת השמד" ואף לצאת נגדה בחרי אף, המעלה על הדעת שלנגד עיניו עמדו לאו דווקא אותם מומרים בודדים שגילה בכרוניקות הממלוכיות אלא מומרי אירופה המערבית ומתבולליה במאה העשרים – ובלשון זו הוא נווץ בהם: "אין התלהבות ולא כח ההקרבה לשמור על הנכסים היקרים של ישראל. רק לכבוד ישאפו ולשמור על עמדתם בחברה – זהו כל ענינם. היהדות וערכיה – דברים חסרי תוכן שבבילהם ובבוא השעה לא יחסו לפנות עורף לעמם ולצאת מהספינה הנטרפת בלב ים". מעניין אף לציין שבפסקה זו הוא עובר מבלי משים לכתיבה בלשון הווה – ראו אשתור, היהודים במצרים, א, בסעיף החותם את הפרק הרביעי.

90 ראו אצל סעיד ואצל פיטרבורג, עמ' 88-89, על פראדיגמת השקיעה והקיפאון של המזרח. פראדיגמה זו חוזרת שוב ושוב בעיקר במקומות שאשתור דן במסגרות החיצוניות של ההיסטוריה היהודית, דהיינו בהיסטוריה המוסלמית – ראו, למשל אשתור, היהודים במצרים, א, עמ' 54-55: "זוהי זכותה הנצחית של הרנסנס שהיא שחררה את האינדיבידואום. כך נוצר האדם החדש, כך התחילה העת החדשה אבל תחת השמש של המזרח לא היה חדש".



בימי הביניים חיים משלהם, הם היו סגורים ברחוב שלהם, ואילו בספרד אין להפריד בין שני התחומים, ההיסטוריה היהודית וההיסטוריה הכללית, במידה שהדבר אפשרי לגבי תולדות שאר קיבוצי ישראל בארצות הגולה.<sup>91</sup>

רק במאמרו המאוחר ב"ציון", על הקהילה היהודית במצרים, השתחרר אשתור, כפי שראינו לעיל, מהסייגים הקודמים שבהם סייג את עצמו וקבע נחרצות את תקפות הקשר הבלתי ניתן להפרדה בין ההיסטוריה של יהודי האסלאם לבין סביבתם המוסלמית. במאמר חשוב זה מוליך אשתור את נטיותיו המגששות והמסויגות בעבר לכדי אמירה חד-משמעית וגורפת ובכך הוא נפרד למעשה מהפראדיגמה בדבר האחדות האורגנית של ההיסטוריה היהודית ויוצר נתק גלוי בינו לבין השיח הציוני-טריטוריאלי ההגמוני ומבססו, אנשי האסכולה הירושלמית.<sup>92</sup> אולם, דווקא במאמר זה הולך ומשתלט השיח האוריינטליסטי ותופס מקום מרכזי ביותר. במיוחד ניכרת השפעתו של שיח זה בתיאורים המהותניים של העריצות, השחיתות והשרירותיות, שהוא מייחס ל"מזרח" כתכונות ראשוניות ומהותיות ומנגיד אותן לחוקתיות הרציונלית, המסודרת והיעילה, שהוא מייחס כתכונה מהותית ל"מערב הנוצרי":

בעיני איש ממוצא מערבי, הקורא את סיפורי הכרוניסטים הערביים על "בחירות" אלו מזדקר ההבדל בינו ובין הבחירות של מלכי גרמניה בימי הביניים... אכן ההעדר של חוש לחיים מדיניים, המבוססים על חוקה, טיפוסי הוא לעולם המזרחי-מוסלמי של ימי הביניים, שלא ינק ממורשת התרבות הרומית, בדומה למערב הנוצרי... ברי הדבר שהכנסיה הלאטינית, שבמסגרתה נתחנכו כל משרתי הציבור משך דורות רבים, שמרה על המסורת של מנגנון ציבורי, המקיים סדרים מבוססים על חוקה ועל משפט... לעומת זה ניכר בארצות המזרח ההעדר של חוש לחוקה בכל שטחי החיים.<sup>93</sup>

יושרו האינטלקטואלי של אשתור ומחויבותו להיסטוריה מדעית ואובייקטיבית, יחד עם שפע המקורות שעמדו לרשותו וכישוריו האקדמיים לחקור אותם באופן בלתי אמצעי, הם שאפשרו לו, ככל הנראה, את ההשתחררות מהפראדיגמה הכובלת של אחדות ההיסטוריה היהודית. בכך הצעיד אשתור את חקר ההיסטוריה של יהודי המזרח צעד חשוב לקראת מחקר קונקרטי ואמיתי של ההיסטוריה שלהם. אף על פי כן, נותר מחקרו נתון בסד של השיח האוריינטליסטי, והנחותיו הבסיסיות מוצגות בו עדיין כאמיתות מוחלטות שאין עליהן עוררין.

91 שם, עמ' VII.

92 מן הראוי לציין כי שיח זה המשיך להיות השיח השליט בספרי לימוד אף עשרים שנה אחרי פרסום ספרו של אשתור – ראו אצל אטינגר ובמיוחד כרך א', עמ' ז-יב. וראו אצל בן-עמוס וכן אצל פיטרבורג, עמ' 98-101.

93 אשתור, קוים לדמותה, עמ' 128 הערה 167.

## שלמה דב גויטיין – מתימן לחופי הים התיכון

מחקריו של שלמה דב גויטיין (1900-1985) על יהודי האסלאם הם, ללא ספק, המקיפים המעמיקים והמשמעותיים ביותר מכל אשר נחקר עד כה בתחום זה<sup>94</sup> את תולדות מחקרו ניתן לחלק באופן גס לשתי תקופות עיקריות: התקופה ה"תימנית" והתקופה ה"ים תיכונית".

### התקופה התימנית

גויטיין התוודע אל יהודי ארצות האסלאם באמצעות תושביו התימנים של כפר השילוח, שבקרבתם ובקרב תושבי גבעת יערים ערך את מחקריו הלשוניים והאנתרופולוגיים עד סוף שנות הארבעים. מחקריו של גויטיין על יהודי תימן התפרסמו במספר מאמרים וקבצים, אך לא התגבשו לכלל סינתזה כוללת.<sup>95</sup> הוא עצמו ראה פרק זה בביוגרפיה המחקרית שלו מעין שלב הכנה שנתן בידיו את הכלים האנתרופיים והלשוניים והכשיר אותו לקראת מחקרי הגניזה העתידיים שלו, ואף הביע את אמונתו כי רק יוצאי תימן עצמם יוכלו "לכתוב על אודות שבטם" באופן המהימן ביותר ש"שום זר, אפילו אם הוא בעל הכשרה מקיפה" לא יוכל להתחרות בו.<sup>96</sup> מחקרי תימן של גויטיין נכתבו מתוך ניסיון כן להבנה ולאמפתיה, ואף על פי כן הם ספוגים בתפיסה מהותנית ומונחים על ידי פראדיגמה אוריינטליסטית מובהקת. כך, למשל, הוא מאפיין את "התימנים" במבוא לספר שבו קיבץ סיפורי עם מפי יהודי תימן: "מראה דמותם המיוחד(!), חריצותם רוחניותם ותכונות חיוביות אחרות, מלאכת היד שלהם וריקודיהם משכו את תשומת לבם של אזרחי ישראל האחרים כמו גם של מבקרים וחוקרים".<sup>97</sup> ועל רשמיו מכפר השילוח הוא כותב כך:

בעת ביקורי שם תמיד התרשמתי לחיוב רב מהמראה הנקי ללא רבב של הבתים, על אף הפרימיטיביות שאיפיינה את הסביבה, וכן משלוות נפשם של התושבים, מן הידידותיות שגילו וכמובן מטעמם הטוב וממלאכת המחשבת שביצעו.<sup>98</sup>

או לחלופין:

המחקר מציג את... בני העדה כאנשים חדי עין, שנוני לשון הנוטים לבדיחות ואף לקינטור ולמחלוקת. דרך אגב, התימנים נוטים כל כך למריבות כיון שהם מוכשרים, חריפי מוח ולשון ומצבם החברתי הכלכלי הדחוק לא הותיר להם מוצאים אחרים לכישרונותיהם.<sup>99</sup>

94 לתולדות חייו ראו: גויטיין, חיי; קרמר; וכן במבוא שכתב אברם יודוביץ' לכרך החמישי של גויטיין, חברה.

95 על מחקריו אלו ראו הטל, לפי המפתח.

96 גויטיין, דרכי.

97 גויטיין, מארץ שבא, עמ' IX.

98 גויטיין, דרכי, עמ' 7.

99 שם, עמ' 12.

כלומר, גישתו של גויטיין בשלב זה היא הגישה הקלסית של חוקר מערבי "נאור" המגלה חיבה פטרנליסטית כלפי מושאי מחקרו, שאותם הוא בוחן, בודק, מסווג ומתייג. תהליך החיפצון (ראיפקציה) שעברו התימנים תחת קולמוסו בא לידי ביטוי בהסבר שנתן לבחירתו בהם כמושא למחקרו:

רציתי לחקור דיבור שמי טהור, כפי שניתן למצוא בשפת הדיבור של יהודים יוצאי תימן, שהגיעו ארצה ממדינה בלב חצי האי ערב, בלא שהיה להם מגע של ממש עם העולם החיצון... הנחתו כי היסודות העבריים שבשפת הדיבור של קהילה אוטוכתונית, שנחשפה מעט מאוד להגירות בין יהודיות, יהו גורם מענין למדי.<sup>100</sup>

כלומר, גויטיין דימה לראות בתימנים יסוד ילידי ראשוני שנשמר כטהור והאמין שמשום כך הוא עשוי לשקף שלב ראשוני ומהותי של היהדות, ממש כפי שהאנתרופולוגיה המסורתית תרה אחרי שבטים "פרימיטיביים" שלא באו במגע עם תרבות האדם הלבן, מתוך הנחה שהללו משמרים שלב קדום מאוד בהתפתחות האנושית. בידודם ההיסטורי של יהודי תימן סיפק לגויטיין אובייקט מחקרי "טהור", וקיבוצם בכפר השילוח המבודד (יחסית) שימר אותם עבורו כמעט בתנאי מעבדה סטריליים. ואכן, אחרי העלייה הגדולה בשנת 1949 ופיצול הקהילות בישראל, בטלו תנאי המעבדה ו"אי אפשר היה כמעט לבצע מחקר אתנולוגיוסטי שיטתי".<sup>101</sup> בשלב זה חקר אמנם גויטיין בעיקר ענייני לשון, אך התעניינותו גלשה מעבר לתחום הבלשני. באמצעות התימנים הוא קיווה ללמוד משהו על ה"מהות" היהודית הקדומה, שכן התימנים היו בעיניו "היהודים ביותר מבין כל היהודים".<sup>102</sup> ההתמקדות בתימנים היתה משום כך עבור גויטיין שיבה אל היהדות האותנטית, שמקורותיה במזרח הערבי. במקום אחר הוא חזר בשינוי נוסח קל אך משמעותי על התבטאותו שצוטטה לעיל ומכנה את התימנים "היהודים ביותר והערבים ביותר מבין היהודים".<sup>103</sup> ה"ערביות" של התימנים גילמה בעיני גויטיין גם ביטוי של יהדות נקייה מסמנים אשכנזיים; כך הוא מציין את התלהבותו מהיותם "אומנים ופועלים ממש" אשר עבודת הכפיים היא עבורם "דרך חיים טבעית",<sup>104</sup> ומתרגש מסדרי התפילה שלהם: "ה'עמידה' שלהם... היתה חוויה נשגבה. שלא כאשכנזים, הם לא נענעו את גופם, אלא ניצבו בדממה גמורה מתוך ריכוז, התעמקות ולהיטות; ניתן היה לשמוע סיכה נופלת ארצה".<sup>105</sup>

גישה זו חושפת רובד מתנצל במחשבתו של גויטיין ומציבה את מחקריו בהמשך ישיר לכתיבה של ההיסטוריוגרפים היהודים בני המאה הי"ט. כמותם, הטמיע גם הוא את

100 שם, עמ' 7-8.

101 שם, עמ' 13. גויטיין, ברגישותו הרבה, היה בהחלט ער גם למשמעות ההרסנית שהיתה לפיצול הקהילות עבור התימנים עצמם – ראו שם.

102 שם, עמ' 6.

103 גויטיין, חיי, עמ' 26.

104 גויטיין, דרכי, עמ' 6.

105 שם, עמ' 7.

הביקורת האירופית-הנוצרית על חוסר הפרודוקטיביות של היהודים ועל היעדר האסתטיקה בפולחנם, וכמותם חיפש גם הוא בדרך של תירבות (אקולטורציה) הפוך את שורשי היהדות האותנטית באזורי המזרח האסלאמי. שם ביקש גויטיין למצוא דיוקן של יהדות שיהיה היפוכה הגמור של היהדות האשכנזית ויתאים, באופן פראדוקסלי לכאורה, לאמות המידה האירופיות.<sup>106</sup> הדימוי האידילי שהיקנה גויטיין לתימנים במחקריו הרבים, כנושאי חכמה קדומה ומסורת אותנטית, כבעלי אצילות ונועם הליכות אסתטי וכעובדי כפיים חרוצים ואינטליגנטים, לא היה אלא היפוכו של הדימוי האוריינטליסטי ובא להציג יהדות שמקורה במזרח, אך במזרח קדום השונה באופן מהותי מהמזרח הריאלי, המודרני. לא ייפלא אפוא כי אחרי שהפך גויטיין את התימנים לסמל מזוקק של היהדות המקורית הטהורה, הרי מהתימנים הממשיים, בשר ודם, החיים בסביבתו, דרש וציפה שישתנו, יתקנו את עצמם ויסתגלו לחיים המודרניים במדינת ישראל:

מי שהיתה לו ההזדמנות, כמו לכותב שורות אלו, לעקוב אחרי המהגרים מכפרי תימן בשנות השלושים המוקדמות או לבקר במחנות המעבר שלהם על יד עדן ב-1949 ומאוחר יותר לפגוש אותם בישראל, היה מתרשם מהטרנספורמציה שעברה עליהם. ההבדלים האישיים גדולים, אך למרות מגבלות כלכליות, חברתיות ורוחניות עצומות, הרי התימנים ככלל הסתגלו היטב לישראל. בחירתו של תימני שנולד וגדל בתימן למשרה היוקרתית של יושב ראש הכנסת... יכולה לשמש כהוכחה לכך.<sup>107</sup>

מחקרי תימן של גויטיין היו חלק מאידיאולוגיה כוללת שקראה להגשים את חלום השיבה הציוני בהשתלבות במזרח הערבי. קריאתו של גויטיין באה לידי ביטוי מוצהר בספריו הדידקטיים<sup>108</sup> ובספרו "יהודים וערבים".<sup>109</sup> אולם המזרח שבו הוא ביקש להשתלב היה מחוז כיסופים מדומיין יותר מאשר סביבה גיאוגרפית-תרבותית קונקרטית. הדמויות הפסודו-מקראיות של הפלאח הערבי הפסטורלי או של הבדווי האציל שתיאר גויטיין בספרים אלו, היו אידיאליזציה בעלת נגיעה רופפת בלבד למציאות, ואילו השפה הערבית ששמע בסביבתו הקרובה איכזבה אותו, בהיותה אוסף של "גיבים מורכבים" רחוקים מ"הדיבור השמי הטהור", שאחריו תר על מנת להסתייע בו לשם תחיית השפה העברית, "שמירת אופיה המקורי והעשרתה".<sup>110</sup>

106 ראו שורש, פרק שני: "מיתוס העליונות הספרדית", עמ' 94-118.

107 גויטיין, מארץ שבה, עמ' IX.

108 הבלטים שבהם: גויטיין, הוראת העברית; גויטיין, הוראת התנ"ך.

109 גויטיין, יהודים וערבים.

110 גויטיין, דרכי, עמ' 7 הערה 8.

## החזון הים תיכוני

חזון ההשתלבות של גויטיין עבר בשנות השישים של המאה העשרים שינויים הדרגתיים אך רבי משמעות. שני גורמים השפיעו על שינוי זה: בתחום האישי – המעבר של גויטיין לארצות הברית והמפגש עם התרבות ועם אורח החיים האמריקאי; בתחום האקדמי – העתקת מוקדי העניין שלו והפיכת חקר הגניזה לתחום מחקר מרכזי. אירועים אלו הביאו לשינוי מהותי בתפיסה ובזיקה הגיאופוליטית של גויטיין. את מקומו של המזרח הערבי כדגם קדום של הזדהות ואוריינטציה, תפסה כעת "חברה ים תיכונית". תקופת הגניזה הקלסית, מהמאה העשירית עד המאה השלוש-עשרה, קיבלה כעת את תפקיד "תור הזהב" הקלסי שעל פיו יש לכוון את העתיד האוטופי של מדינת ישראל ושל העם היהודי. קווים להתווייתו של עתיד חזוי זה שירטט גויטיין במספר מאמרים. במאמרים אלו, שנכתבו בעיצומה של המלחמה הקרה, קרא להקמתו של גוש עולמי שלישי, "איראפראסיה", שבו תיקחנה חלק מדינות השייכות לשלוש היבשות והגובלות בים התיכון. גוש זה, אשר יכלול גם את ישראל ואת ארצות ערב, יתאחד במעין פדרציה של מדינות נייטרליות ויהווה לשון מאזניים בין שתי המעצמות הגדולות.<sup>111</sup> גויטיין ראה באיחוד זה מעשה טבעי ונכון מבחינה היסטורית. הוא היה משוכנע גם שהמשאבים הטבעיים, כוח האדם, הכוחות האינטלקטואליים, הפיתוח התעשייתי והידע הטכני המרוכזים באזור זה, יהפכו כל איחוד בין מדינותיו למעצמת-על שתתרום לשלום העולם ותשמור עליו. מבחינות רבות משקפת אוטופיה זו את הדימוי העצמי של ארצות הברית: פדרציה בין מדינות שונות המעניקה עוצמה למדינה חדשה העולה בזכות משאביה הטבעיים, אך גם בזכות כוח האדם היום והחיוני שלה, ומופיעה מעל במת ההיסטוריה כמעצמה השלישית המצילה את העולם מפני שני כוחות-העל המתמודדים בו בתקופת מלחמת העולם השנייה ומתמידה בתפקיד השוטר העולמי הדואג לשלום העולם. גויטיין עצמו היה מודע למקור ההשראה שלו ואת הרצאתו באוניברסיטה האמריקאית של וושינגטון סיים במילים הבאות: "אני משוכנע כי יום יבוא (a day will come!) ובו תהיינה ישראל ומדינות ערב חברות באיחוד פדרטיבי אזורי. כולי תקווה כי תהיה זאת ארצות הברית של איראפראסיה".

אידיאל זה מהדהד היטב גם במחקריו האקדמיים של גויטיין – מתקופה זו ועד אחרית ימיו נשאב גויטיין בהתלהבות אל חקר המסמכים הרבים מגניזת קהיר. כישוריו הבלשניים, היכרותו העמוקה את התרבות היהודית והמוסלמית כאחד, כוח הדמיון ההיסטורי שלו והרגלי המחקר הקפדניים שלו, סייעו לו להקים תחום מחקר חדש. תחום זה מתבסס על מתודות שהוא עצמו יצר והנחיל לאסכולה שלמה של תלמידים, ממשיכי דרכו. מחקרו הקפדני הצליח להפיח חיים גם בתרבות נשכחת, תרבותם של היהודים שחיו בארצות מוסלמיות, דוברות ערבית, סביב חופיו של הים התיכון בימי הביניים. חמשת הכרכים הגדושים של ספרו "חברה ים תיכונית"<sup>112</sup> הם פרי פענוח שיטתי ודקדקני של מאות

111 גויטיין, ישראל; גויטיין, איראפראסיה, עמ' 5; וכן בהרצאה ב-6 במאי 1960 באוניברסיטה האמריקאית בושינגטון.

112 גויטיין, חברה.

ואלפי מסמכים תוך השלמה והשוואה לידיעות מתחומי מחקר רבים אחרים, החל ממסלולי הפלגה בים התיכון וכלה בשיטות לייצור יין. אין ספק שזהו מחקר מבוסס היטב מבחינה אמפירית ולשונית, ובכל זאת נקל לזהות בדמותה של החברה הים תיכונית, כפי שהיא עולה מבין דפי הספר, את דפוסי התודעה ואת תמונת העולם של החוקר עצמו.

גויטיין עיצב את "תקופת הגניזה הקלסית" כתור זהב ובתור שכזו יצק לתוכה את כל הערכים והתכנים שביקש למצוא בחברה אידיאלית. במידה מסוימת היתה לו חברת הגניזה לפרוטוטיפוס של איראפראסיה. אותה חברה אידיאלית היתה מיוזג מוצלח של הטוב שבכל העולמות שגויטיין זכה להכיר. היו בה האדיבות המנומסת, הנעימות (gemütlichkeit) והיציבות השמרנית של גרמניה בראשית המאה העשרים, גרמניה של ימי ילדותו, אשר "אנשים ידעו איך להתנהג, התחשבו זה בזה, הקדישו תשומת לב נאותה לבני האדם האחרים. [האדם] הכיר את מקומו בחברה, אך לא התרפס שלא לצורך בפני העליונים ממנו".<sup>113</sup> יחד עם זאת, היתה בחברה זו תחושה עמוקה של ערבות הדדית והכרה בצורך לתמוך ביסודות החלשים והגזקקים של החברה, הכרה שגובתה במגננונים והליכים מסודרים של עזרה סוציאלית, כפי שלמד להכיר מן הסתם בתקופת "היישוב" ומדינת ישראל בשנותיה הראשונות.<sup>114</sup> נוסף לכך, היתה זו חברת מהגרים דינמית וחופשית שכלכלתה מבוססת על תחרות חופשית בין כוחות שוק ועל יוזמה אישית, ממש כמו החברה האמריקאית, שגויטיין למד להכיר בחייו הבוגרים.<sup>115</sup> אולם, מעל לכל הצטיינה חברת הגניזה, בהיותה חברה ים תיכונית, במכלול התכונות ההלניסטיות כפי שדומו על ידי הוגי דעות מערביים מודרניים<sup>116</sup> – היא היתה דמוקרטית, ליברלית, פתוחה, רציונליסטית ואסתטית.<sup>117</sup> כלומר, היא היתה התגלמותו המושלמת של האידיאל המערבי ובתור שכזו היא היתה גם, בהכרח, היפוכו המושלם של כל מה שנתפס במערב כ"מזרחי". משום כך, כל גילוי של "מזרחיות" לכאורה, הוגדר כשולי, כחיצוני או כטעות ראייה בלבד. וכך, למשל, תיאר גויטיין את סגנון הכתיבה הרווח במכתבי הגניזה:

113 שם, ה, עמ' 7. הדברים נאמרו, כמובן, על חברת הגניזה.

114 שם, ב, עמ' 91-142.

115 שם, א, ובמיוחד עמ' 42-90; וראו גם בן-ששון, דרך חדשה, עמ' 4. גם בן-ששון עמד על הנוכחות העזה של חוויות החיים של גויטיין בכתיבתו: "גויטיין מביא לבית עולמה של 'הגניזה' תחושת חיים וחוויות נפשיות של יהדות גרמניה במאה העשרים, חוויותיו ולבטיו בארצות הברית של ימינו ובארץ ישראל מצטרפות למוקד זה של מעורבות אישית של החוקר". אלא שבן-ששון דיבר על השוואות מזדמנות וגלויות שגויטיין ערך בין העולמות השונים ולא על השפעתם התבניתית הבסיסית של עולמות אלו בבניית הדיוקן של חברת הגניזה.

116 מורי, ובמיוחד עמ' 40.

117 על חברת הגניזה כחברה דמוקרטית, ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 1-5, והשוו לאשתור, קווים לדמותה, המשתמש במסמכים דומים מגניזת קהיר על מנת להציג חברה זו כחברה אוליגרכית. על הליברליות והפתוחות ראו במיוחד גויטיין, חברה, א, עמ' 266-273; על הרציונליזם, שם, ה, עמ' 6-7; על האסתטיקה, בעיקר שם, ד, הכרך המוקדש לענייני ריאליה.

למען האמת, עצם האינטונציה של הדיבור הערבי נשמעת לאוזנינו מופרזת (hyperbolic). אבל, באופן כללי, כיאה לאנשים עסוקים, היו משפטיהם תמציתיים, בהירים ולענין – משקפים במשהו את צלילותם של שמי הים התיכון.<sup>118</sup>

באופן זה הצליח גויטיין אפוא לגהץ אפילו את סגנון הכתיבה הנמלץ והמסולסל של אנשי הגניזה ולהציגו כלקוניות יעילה של אנשי עסקים מודרניים.

ואמנם, הצלחתה הרבה של ה"חברה הים תיכונית" נעוצה, אליבא דגויטיין, בכשרה האינטגרטיבי, ביכולתה המופלאה לספוג ולהפנים בראש ובראשונה את "מורשת ה'לס" ולצידה גם את תרבויות המזרח העתיק; את תקופת הגניזה (מן המאה העשירית עד למאה השלוש-עשרה) כינה "התקופה ההלניסטית של התרבות המוסלמית".<sup>119</sup> את עיקר מעלתה של החברה הים תיכונית, כמו את סוד הצלחתה, ראה גויטיין לא במהות האסלאמית שלה אלא ביסודות ההלניסטיים (כלומר, המערביים) והעתיקים שהשכיחה לשמר:

כוונתי לתרבות שאנו רגילים לכנות היום "אסלאמית", אך מוטב לכנותה "מתווכת", שכן המאפיין העיקרי שלה לא היה האסלאם, אלא העובדה שהצליחה לתווך בין הזמן העתיק לזמן החדש בין התרבויות העתיקות של הים התיכון לבין תרבויות הודו וסין.<sup>120</sup>

בניית הדיקוּן של החברה הים תיכונית של גויטיין התרחשה במקביל לאכזבתו מהעולם הערבי בן זמנו בתקופת "מלחמת ששת הימים" ובעקבותיה. בהרצאתו במכון ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטה האמריקאית של וושינגטון, במאי 1968, הירבה גויטיין לדבר על גילויי הדחייה והשנאה של העולם הערבי כלפי ישראל ותיאר את המשטרים הערביים כדיקטטורות אבסולוטיות ומדכאות. במידה רבה נבנה דיוקנה של החברה הים תיכונית גם כהיפוכו של העולם הערבי-האסלאמי בהווה וכמעין פתח תקווה לשינוי המצב ולהחזרת עטרתו של עולם העבר האסלאמי ליושנה. על מנת להסביר את הפער העצום בין העבר הווה של האסלאם ושל יהודי האסלאם לבין ההווה העגום שלהם, נזקק גויטיין לפראדיגמת השקיעה, שעל פיה בנה את הסיפור ההיסטורי שלו. לפי סיפור זה, חלה נקודת השבר במאה ה"ג, עם עליית הממלוכים, שאותם הציג גויטיין כיסודות זרים שחדרו לאזור הים התיכון מבחוץ והשתלטו עליו כקסטות צבאיות סגורות; מרגע זה ואילך, נתון אזור הים התיכון לשקיעה מתמשכת, לפיגור ולניוון.<sup>121</sup> המסר של גויטיין בבניית סיפור זה הוא כי ה"אשם" למצבם הירוד של הערבים, המוסלמים ויהודי האסלאם, איננו אימננטי להם או לתרבותם ומקורו ב"גורמים מבחוץ", ומשום כך קיימת עדיין תקווה לשינוי המצב על פי הדגם המקורי המוצלח של חברת הגניזה בתור הזהב שלה. למעשה חוזר בכך גויטיין לפראדיגמת השקיעה הטובה והמוכרת, ששימשה גם את מומסן

118 גויטיין, שם, ה, עמ' 7.

119 גויטיין, עולמה הרוחני, עמ' 15.

120 גויטיין, מה יפיקו, עמ' 31-32; גויטיין, בין הלנים.

121 גויטיין, תיקוף.

בתיאור עלייתה ונפילתה של האימפריה הרומית, כשאת תפקיד הברברים ממלאים אצלו הממלוכים ויורשיהם העות'מאנים:

לערבים יש אלמנט חזק של דמוקרטיה במורשת הרוחנית שלהם... מכל מקום, הגורל המצער של המזרח התיכון במשך אלף השנים האחרונות, העובדה שהעמים דוברי הערבית נשלטו בידי קסטות של חיילים זרים... השאירו את רישומם... אלף השנים האחרונות הביאו הרבה השפלה וסבל לאוכלוסיה דוברת הערבית במזרח התיכון. כמעט לאורך כל התקופה, הוא היה תחת שלטון זר.<sup>122</sup>

השקיעה של החברה הים תיכונית פירושה גם אובדן ההלניסטיות שלה, ומרגע שהיסוד ההלניסטי נעלם היא עוטה את מכלול התכונות ה"מזרחיות" המתקשרות עם שקיעה ופיגור:

התקופה ההלניסטית של התרבות המוסלמית הגיעה לקיצה. שלטון השכל נשבר. האסלאם מצא מקלט בצופיות, בחסידות ובמיסטיקה... היהדות המזרחית לא זכתה באותו סם של התחדשות שהיה דרוש לה כדי לעבור בשלום את ימי החושך הארוכים שעמדו בפניה.<sup>123</sup>

במקומות אחרים גויטיין מתאר גם את היעלמות היסודות ה"דמוקרטיים" והפיכתה של הקהילה היהודית לאוליגרכיה דספוטית בנוסח המזרח האסלאמי, וכן את היעלמותם של הפתיחות והליברליזם הכלכלי.<sup>124</sup>

לסיכום: בצירוף רב עמל של פיסות מידע שסיפקה לו גניזת קהיר, הצליח גויטיין לחבר לבנה ללבנה ולשחזר מבנה כביר של התרבות וההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים. גויטיין בנה מסגרות ומילא אותן בתוכן קונקרטי, אולם עיצב את המבנה על פי דגם אוטופי שחזה. החברה שתואר אמורה היתה לשמש מופת גם לחברת עתיד יהודית שתשתלב במזרח התיכון, ועל מנת לאפשר את השילוב הזה ניסה גויטיין למצוא את הפנים המערביות של האזור – הן נמצאו לו בדמות חברה ים תיכונית המשמרת מאפיינים הלניסטיים קדומים. הים תיכוניות והמורשת ההלניסטית שימשו עבורו צומתי חיבור אל המערב, וגילויים בוטים של "מזרחיות" שניקרו על דרכו פירש כשוליים זניחים או טיאטא אל מעבר לסיפה של התקופה, אל המאה הי"ג. מן המאה הי"ג ואילך החלה תקופת השקיעה הגדולה של האזור, תקופה המנקזת אליה את כל המאפיינים ה"מזרחיים": חוסר רציונליות, מיסטיקה חשוכה, אמונות תפלות, שלטון מושחת ודספוטי, הסתגרות ובערות. גויטיין סבור היה כי יהודי ארצות האסלאם עדיין שרויים במצב זה, והדגם של חברת הגניזה אמור היה לספק תקווה באפשרות של רנסנס ותחייה:

122 גויטיין, הרצאה, עמ' 67 (לעיל, הערה 111).

123 גויטיין, עולמה הרוחני, עמ' 20.

124 גויטיין, תברה, ב, עמ' 3; גויטיין, חיי אבותינו, עמ' 17-19.



תרבות איננה גוף אורגני, שגזירה עליה שימות. בעולם הרוח יש תקופות פריחה, תקופות הרס ושיתוק ותקופות תחייה ותקומה. אנו לומדים את העבר מפני שמתחת לחורבותיה של תקופה קדומה מהבהב אור גנוז, אור של נשמת חיים. תפקידו של ההיסטוריון הוא לחשוף את האור הגנוז הזה. מקצת מן המלאכה הזאת ביחס לעולמה הרוחני של יהדות המזרח בתקופת פריחתה ניסינו לעשות היום כאן.<sup>125</sup>

### היסטוריה משועבדת

גויטיין הקים כאמור תלמידים ותלמידי תלמידים הממשיכים בדרכו המחקרית, בעיקר בארץ ובארצות הברית. המסגרות ששירטט ובעיקר המתודה המדעית שבנה לחקר הגניזה נמצאות מועילות ותקפות עד היום; ממשיכי דרכו שהרחיבו והעמיקו את המפעל שהחל, נמצאים בעיצומה של העשייה המדעית ומוקדם עדיין להעריך את פועלם.<sup>126</sup> בכל מקרה, הטענה שקיימת התעלמות גורפת או מחיקה מוחלטת של הזיכרון הקיבוצי של יהודי ארצות האסלאם איננה תקפה. מדויק יותר לקבוע שהמחקרים הגדולים שנכתבו עד כה היו משועבדים לסיפריה של הלאומיות היהודית על גוניה השונים. מתוך המאמץ להפוך את היהודים והיהדות לישות מובחנת מבחינה היסטורית ולכונן עבורה היסטוריה אחידה, רצופה ומשמעותית, נאנסה ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים לתוך תבניות יצוקות מראש של פריחה-שקיעה ותחייה מחודשת, וייצוגה שועבד לצרכי הטלאולוגיה הלאומית. בניית זהות לאומית על ידי כינון סיפר לכיד מצריכה הגדרה ברורה של הזהות העצמית, הנעשית לרוב בהגדרתו של "האחר" על מכלול מאפייניו ותכונותיו. הלאומיות היהודית ביקשה לעצב את זהותה על פי אמות המידה של המודרנה, והמהות היהודית הבסיסית הוצגה במסגרת מאמצים אלו כרציונלית, בהירה ושקופה, ליברלית, דמוקרטית, יוצרת, משכילה ושורשית. "לאחר" שלה נועדו כל המאפיינים המהופכים: מיסטיות ואמונות תפלות, עמימות אפלה, סגירות פנטית, דספוטיות, טפילות, בערות ותלישות. ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם איישה את שני התפקידים גם יחד וסיפקה את הדגם לשני הטופוסים. בתור הזהב הימביניימי שלה היא גילמה את מהותה "האמיתית" של היהדות ואילו בתקופה הפוסט-קלסית שלאחריו (לגבי תאריכה המדויק אין תמימות דעים בין החוקרים השונים) היא מילאה את תפקיד ה"אחר".

### סכנות וסיכויים

על מנת להגיע לכתיבת היסטוריה קונקרטית יש לנסות ולהשתחרר ככל שניתן מהנחות מקדימות המציגות את עצמן ונתפסות לא אחת כאמיתות מוחלטות, כשם שיש להשתחרר

125 גויטיין, עולמה הרוחני, עמ' 20.

126 נזכיר להלן רק את המחקרים המקיפים העוסקים באופן ספציפי בהיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים ושהם היסטוריים במובהק (מלבדם נכתבו על ידי תלמידי גויטיין גם מחקרים רבים בתחומי ההלכה, המשפט, האתנוגרפיה, השירה והפילוסופיה): גיל, ארץ ישראל; גיל, במלכות ישמעאל; כהן, שלטון; כהן, בצל הסהר; כן-ששון, קירואן; ברקת; גיל-פליישר.

מכל תפיסה מהותנית של ההיסטוריה. בהקשר זה, הקריאה הנשמעת במקומותינו לכתוב את ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם כפיצוי על זיכרון שנגזל ובמטרה לחזק את הזהות הקהילתית של יהודי המזרח ולהעצים את עמדתם הפוליטית בהווה, איננה אלא הפנמת הקטגוריות המהותניות שהינחו את כתיבת ההיסטוריה עד כה וסופה ליצור עוד היסטוריה מדומיינת של עבר כמרהומוגני. ניכוס ההיסטוריה והגדרתה כהיסטוריה עדתית היא אתגר צנטריות שאיננה שונה במאומה מהאירופר-צנטריות אשר שלטה בכתיבה ההיסטורית עד כה. היסטוריה מהסוג הזה נידונה מעצם טיבה להקפיא הגדרות אתניות ועדתיות ולהנציח בתהליך של פטישיזציה גבולות תרבותיים. תיחום היסטורי שכזה מתעלם מאופיה הדינמי, המשתנה והאינטראקטיבי של כל תרבות, ויוצר באופן מלאכותי טריטוריה אטומה. זוהי גישה היסטורית המזמינה קונפורמיות ואלטיזם, שכן מאחורי חומות העדתיות הגבוהות נקל לקבוע חוקים מחייבים ולנסח אמות מידה אחידות. לכן יש להזהיר מפני סוג כזה של כתיבה היסטורית שאיננה אלא "אימפריאליזם תרבותי" מהופך, ויותר משהיא עשויה לשחרר היא עלולה לכבול ולדכא.<sup>127</sup> מאידך גיסא, דווקא ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים מזמנת לנו הזדמנויות רבות לפרק את ראיית העולם הדיכוטומית שכלאה את השיח ההיסטורי עד כה. במסגרת מאמר זה אציין רק שני צמדי ניגודים המתקבלים בדרך כלל כניגודים טבעיים ומובנים מאליהם, אך השיח של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים, כפי שהוא עולה בעיקר ממסמכי הגניזה, עשוי לערער על טבעיותם.

## א – מזרח מול מערב

זוהי הקטגוריה הבסיסית ביותר שעמדה בבסיס המחשבה האימפריאליסטית האירופית. עיקרה איננו רק הפרדה מרחבית בין שני חלקי עולם אלא היא כרוכה בשורה של אפיונים סטריאוטיפיים כפי שיוצגו בדמיון המערבי, אשר נזקק ל"אחר" המזרחי על מנת לגבש ולעצב את ה"אני" האירופי, המערבי.<sup>128</sup> מאידך, המפה התפיסתית של איש הגניזה לא הכירה כלל חלוקה שכזו. על פי תמונת העולם שלו, נחלק העולם למערב (מגרב) שכלל את צפון אפריקה ולפעמים את ספרד ודרום איטליה ולמזרח (משרק), שכלל את מצרים ואת האזורים המוסלמיים של דרום מערב אסיה. "ארץ היוונים" (בלאד אלרום), נזכרת לעתים כאזור שלישי נפרד, הכולל את ביוזנטיון ואת ארצות אירופה הנוצרית,<sup>129</sup> אולם

127 הצביע על כך האנתרופולוג טרנס טרנר – ראו טרנר, וכן יאנג, עמ' 133. כך, למשל, קרה להיסטוריה של אפריקה שנכתבה מתוך גישה אפרו-צנטרית – ראו: ברנל; לפקוביץ. יצירתן של "עדות" סגורות המוגדרות כבעלות מאפיינים ייחודיים מהותניים (בין השאר כבעלות היסטוריה נפרדת) ובידודן בתוך הסדר החברתי הקיים היא כלי שליטה פוליטי ידוע. זה האופן שהשלטונות מצליחים להצדיק בעזרתן תבניות של אישויון ולהפוך את המסגרת העדתית לצינור להעברת משאבים ויצירת תלות פוליטית תוך כדי יצירת אשליה של "אוטונומיה" והבטחת "שקט תעשייתי" – ראו רוטשילד.

128 סעיד, עמ' 35-51.

129 כך, למשל, מדווח סוחר מאלכסנדריה על תנועת הספינות בנמל: "איש לא הגיע מן המערב: לא מטריפולי ולא מסיציליה. ולא [הגיע איש] מארץ הרום".

בדרך כלל נתפסו ארצות הנוצרים כ"צפון".<sup>130</sup> חלוקה זו שימשה בעיקר סוחרים ואנשי נמל שעסקו בסחר בינלאומי וציפו להגעת סחורות מחלקי עולם שונים, וככל שידוע לי לא היה בה משום ייחוס ערכים מהותניים לחלק עולם זה או אחר.

## ב – מיסטיקה מול רציונליזם

ניגוד זה עמד בבסיס המחשבה המערבית המודרנית ואומץ גם על ידי ההיסטוריוגרפיה היהודית. בדרך כלל נתפס המערב כ"רציונלי" ונאור ואילו המיסטיקה, גם כאשר נוסחה במונחים רומנטיים, יוחסה למזרח.<sup>131</sup> המהפך שחולל גרשם שלום בהבנת מקומה החשוב של המיסטיקה בהיסטוריה היהודית, מהפך אשר בעקבותיו פיתחו גם היסטוריונים אחרים (כגון יצחק בער ובן-ציון דינור) גישה אוהדת יותר לתפקידה של המיסטיקה ביהדות,<sup>132</sup> לא שינה באופן בסיסי את הבנת המזרח כמקור הידע המיסטי הארכאי. גישתו של שלום עורכת הבחנה ברורה בין אותו יסוד מיסטי ארכאי, שהוא "מזרחי" במהותו לבין ה"קבלה" המוצגת כתופעה של יהדות אירופה הנוצרית, ואשר המיסטיקה עברה בה תהליך של זיקוק מהמרכיב ה"מזרחי" שלה.<sup>133</sup> ההיסטוריונים שעסקו במובהק בהיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם המשיכו לדבוק בהבחנה זו. אשתור, כפי שראינו, תיאר את "השתלטות הקבלה הספרדית" על יהודי מצרים וסוריה כחלק מתהליך השקיעה שלהם מהתקופה הממלוכית ואילך לעומת ה"רציונליזם" שאיפיינו את מחשבתם לפניו.<sup>134</sup> וגם גויטיין קשר את תקופת השקיעה של החברה הים תיכונית עם הירדררות רוחנית, שבמסגרתה העדיפו היהודים "להקשיב לדרשותיהם של דרווישים משולהבים" בניגוד מובהק לדתיות המתונה, הממוסדת והרציונליסטית שאיפיינה את התקופה שקדמה לה.<sup>135</sup> בדמותו של אברהם בן מימון ראה גויטיין אישיות יוצאת דופן, שהצליחה באופן חד-פעמי לשלב בצורה הרמונית בין שני הקטבים אשר עם מותו נידונו להיפרד בהיותם מנוגדים מעצם טיבם:

130 טעות אופיינית אירעה למפרשי החזון האפוקליפטי הנקרא "תפילת רבי שמעון בר יוחאי", שכך נאמר בו: "אחר כל אלה מתגברים בני מערב בחיילים גדולים, והם באים מעורבים, ועורכים מלחמה עם בני מזרח שבארצם והורגים אותם". יעללינעק ובער פירשו את הרמוז האפוקליפטי כמכוון למסעי הצלב, משום שהחילו על ה"תפילה" את תמונת העולם האירופית, שעל פיה מזדהה אירופה עם המערב וארצות האסלאם עם המזרח. ברנרד לואיס הראה שפרשנות זו איננה אפשרית וכי כוונת מחבר ה"תפילה" לפאטמים, בני המגרב, שפלשו מצפון אפריקה למצרים ולארץ ישראל שב"מזרח" – ראו לואיס.

131 ראו מנדס-פלור.

132 ראו אידל, היסטוריה; דן.

133 ראו: אנדג'אר; רדקרקוצקין, עמ' 100. וראו גם אידל, לכוון – תגובה למאמרו של אנדג'אר.

134 ראו לעיל הערה 73.

135 גויטיין, חברה, ה, עמ' 8. במידה רבה תיאר גויטיין את הדתיות של אנשי הגניזה באופן שתאם את הרליגיוזיות שלו עצמו. כך, למשל, הוא כותב על רגשותיו הדתיים: "התחלתי את חיי כיצור ימיבינימי. כלומר, כמי שלגביו קיים רק ענין אחד בחיים, ענין הגובר על כל שאר הענינים: הדת. נותרתי, כך אני מאמין, homo religiosus, אך הפכתי גם לאדם מודרני עם כל הכרוך בכך" – גויטיין, חיי, עמ' 23.

נשאלת עדיין השאלה: האם אין האלמנטים המנוגדים של התרבות שאוחדו באופן כה יפה באישיותו ובמפעל חייו של אברהם מימוני עומדים מעצם טיבם בסתירה זה לזה? האם לא נועד איחודם להתפרק מאליהם עם חלוף הזמנים והשתנות המנהגים? האין ההתרכזות הפנימית בנוכחותו של האל... עומדת בקונפליקט עם אין ספור הפרטים הטכניים של החוק והטכס... והאם אין הגנתו הנלהבת [של ראב"ם] על מדעי היוונים מצביעה על כך שהחברה היהודית בת זמנו שוב לא הכירה בערכם.<sup>136</sup>

אולם השיח של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים מגלה כי הם עצמם לא הבחינו בקוטביות מעין זו. הוגה דעות כמו הרמב"ם, שניסח חלק ניכר מעקרונות הדת היהודית במושגים של הפילוסופיה האריסטוטלית ונתן להם ביטוי פילוסופי-שכלתני, יכול היה לכתוב ללא כל היסוס גם על אהבת האל במונחים מיסטיים מובהקים:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה עזה מאוד... כאילו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו, בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה.<sup>137</sup>

הניגוד מיסטיקה מול רציונליות איננו קיים אפוא בעולם המושגים של יהודי האסלאם בימי הביניים. שני המושגים מתקיימים זה לצד זה ובמידה רבה אף משלימים זה את זה, והכיוון הצופי שהראב"ם פנה אליו איננו צריך להתפרש משום כך כמהפכה או כמרד באביו, אלא כהמשך טבעי של דרכו.

אלו הן רק שתי דוגמאות מייצגות, בחינת התוויות דרך. כל אחת מהן זקוקה כמובן למחקר מקיף ונפרד. אפשר להוסיף ולהזכיר שהגניזה חושפת עולם דינמי שבולט בו חלקם של אנשים ניידיים: פליטים, מהגרים, נוודים, סוחרים ועולי רגל. מרכזיותן של דמויות כאלו, שמעצם טיבן הן בעלות זהויות מורכבות וסינקרטיות, עשויה גם היא לתרום לשלילת החשיבה המבוססת על זהויות טהורות ושורשיות המדרגות בסולם של עליונות ונחיתות, חשיבה אשר שירתה את הפראדיגמה האוריינטליסטית וסייעה לסיווג של המזרח כנחות.

חקר ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים טומן בחובו אפשרויות והזדמנויות רבות לחלץ את עצמו מהמבוי הסתום שהסיפר הכולא שבו הוא היה נתון עד כה הולך אותו. העושר חסר התקדים של המקורות, ועבודת המחקר החלוצית שנעשתה בידי דורות קודמים של חוקרים, עשויים להפוך שדה מחקר זה לחיל חלוץ בכתובה של היסטוריה קונקרטיה שתהיה, משום כך, גם מורכבת ודינמית.

136 גויטיין, חברה, ה, עמ' 495.

137 רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, י, ג. אני מודה לאלכסנדר-סשה טרייגר על שהסב את תשומת ליבי להלכה זו.

קיצורים ביבליוגרפיים

אטינגר      שמאל אטינגר (עורך), תולדות היהודים בארצות האסלאם, א-ג, ירושלים תשמ"א-תשמ"ו.

אטינגר, יהדות      שמאל אטינגר, "יהדות ותולדות היהודים בתפיסתו של גרץ", בתוך צ' גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית; מסות, פרקי יומן, אגרות, ירושלים 1969, עמ' 7-36.

אטינגר, ציון      שמאל אטינגר, "ציון והמחקר ההיסטורי היהודי בזמננו", ציון 50 (תרצ"ו), עמ' ט-טו.

אידל, היסטוריה      משה אידל, "היסטוריה של הקבלה וההיסטוריה של היהודים", תיאוריה וביקורת 6 (1995), עמ' 137-148.

אידל, לכון      Moshe Idel, "Orienting, Orientalizing or Disorienting the Study of Kabbalah: 'An Almost Absolutely Unique' Case of Occidentalism", *Kabbalah, Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 2 (1997), pp. 13-47

אנידג'אר      Gil Anidjar, "Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On Orienting Kabbalah Studies and the Zohar of Christian Spain", *Jewish Social Studies* 3 (1996), pp. 89-157

אשתור, היהודים במצרים      אליהו אשתור (שטרויס), תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים, א-ג, ירושלים תש"ד-תש"ל.

אשתור, היהודים בספרד      —, קורות היהודים בספרד המוסלמית, א-ב, ירושלים תש"ך-תשכ"ו.

אשתור, קיום לדמותה      —, "קיום לדמותה של הקהילה היהודית במצרים בימי הביניים", ציון ל (תשכ"ה), עמ' 61-78, 128-157.

בולן      J.B. Bullen, *The Myth of the Renaissance in 19th Century Writing*, Oxford 1994

בן-עמוס      Abner Ben Amos, "An Impossible Pluralism? European Jews and Oriental Jews in the Israeli History Curriculum", *History of European Ideas* 18 (1994), pp. 41-51

בן-ששון, דרך חדשה      חיים הלל בן-ששון, "דרך חדשה אל עולם הגניזה", ציון מא (תשל"ו), עמ' 1-46.

בן-ששון, קירואן      מנחם בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם – קירואן 800-1057, ירושלים תשנ"ו.

בריוסף      חמוטל בריוסף, מגעים של דקדנס, ירושלים 1999.

ברנל      Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilizations*, I-II, London 1987-1981

ברקת      אלינער ברקת, שפירי, ההנהגה היהודית בפוסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, תל אביב תשנ"ה.

גויטיין, איראפראסיה      S.D. Goitein, "Middle East's future in 'Eurafrasia': Third World Power Might Extend from France to Persia", *The Jerusalem Post*, no. 8737, February 15, 1957, p. 5

גויטיין, בין הלגיון      —, "Between Hellenism and Renaissance- Islam, the Intermediate Civilization", *Islamic Studies* 2 (1963), pp.217-233

גויטיין, דרכי      שלמה דב גויטיין, "דרכי בחקר יהודי תימן", הנ"ל, התימנים – הסטוריה, סדרי תברה, חיי רווח, מבחר מחקרים בעריכת מ' בן-ששון, ירושלים תשמ"ג, עמ' 15.

גויטיין, הוראת העברית      —, הוראת העברית בארץ ישראל, תל אביב תש"ה.

גויטיין, הוראת התנ"ך      —, הוראת התנ"ך – בעיותיה ודרכיה, תל אביב תשי"ח.

גויטיין, חברה      S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, I-VI, Berkeley 1967-1988

גויטיין, חיי      —, "My Life as a Scholar", *Jewish Spectator*, Fall 1980, pp. 23-28

גויטיין, חיי אבותינו      ש"ד גויטיין, "חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה", תעודה א (תשמ"ס), עמ' 7-19.



- S.D. Goitein, *Jews and Arabs, their Contacts Through the Ages*, New York 1974  
 ש"ד גויטיין, "ישראל בין הערבים למערב – איירופאסיה, הדרך לשלום במזרח התיכון", מולד יד (תשט"ז-תשי"ז), עמ' 383-390.
- S.D. Goitein, *From the Land of Sheba, Tales of the Jews of Yemen*, New York 1972, p. IX  
 —, "What would Jewish and General History Benefit by a Systematic Publication of the Documentary Geniza Papers?", *PAAJR* 23 (1954), pp. 31-32
- שלמה דוד גויטיין, "עולמה הרוחני של יהדות המזרח בתקופת פריחתה", ידיעות יד יצחק בן צבי, דפי מידע, ירושלים, תמוז תשל"ג, עמ' 15.  
 —, התימנים – הסטוריה, סדרי חברה, חיי רוח, מבוחר מחוקרים בעריכת מ' כך-ששון, ירושלים תשמ"ג.
- S.D. Goitein, "A Plea for the Periodization of of Islamic History", *JAOS* 88, 2 (1968), pp. 224-228  
 משה גיל, ארץ בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099), א-ג, ירושלים תשמ"ג.  
 —, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, ד-ד, ירושלים תשמ"ד.  
 משה גיל ועזרא פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו – 55 תעודות מן הגניזה, ירושלים תשס"א.
- K. Groberg and A. Greenbaum (eds.), *A Missionary for History: Essays in Honour of Simon Dubnow*, Minneapolis 1998  
 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden, von der aeltesten Zeiten bis die Gegenwart*, Bd. 1-11, Leipzig 1900  
 צבי גרץ, דברי ימי ישראל מיום היות ישראל לעם עד ימי דור האחרון, מתורגם בתוספת הערות והארות, חדושים ומלואים, מאת ש"פ רבינאוויץ, א-ח, ווארשא תרנ"א-תר"ס.  
 —, מסות, פרקי יומן, איגרות, ירושלים 1969.  
 שמעון דובנוב, דברי ימי עם עולם מראשית היות העם עד סוף מלחמת העולם השנייה, א-ה, תל אביב תשי"ח-תשס"ו.  
 יוסף דן, משנתו ההיסטורית של פרופ' גרשם שלום ז"ל, ציון 47 (תשמ"ב), עמ' 165-172.
- אברהם הטל, ביבליוגראפיה של כתיב פרופ' שלמה דב גויטיין, ירושלים תש"ס.  
 D.H. Weinberg, *Between Tradition and Modernity*, New York and London 1996
- T. Turner, "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?", *Cultural Anthropology* 8, 4 (1993), pp. 411-429
- ישראל יעקב יובל, שני גויים בבטןך – יהודים ונוצרים דימויים הדדיים, תל אביב 2000.
- I.M. Young, "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, ed. J. Squires, London 1993  
 מרק כהן, בצל הסהר והצלב – היהודים בימי הביניים, חיפה תשס"א.
- G.D. Cohen, "The Reconstruction of Gaonic History", Introduction to J. Mann's *Texts and Studies*, New York 1972, pp. XIII-XCVI,  
 M.R. Cohen, *Jewish Self Government in Medieval Egypt*, Princeton 1980.  
 ברנרד לואיס, "חוקן אפוקאליפטי על תולדות האסלאם", הג'ל, עלי היסטוריה – מחקרים, ירושלים 1988, עמ' 194-214.
- גויטיין, יהודים וערבים  
 גויטיין, ישראל  
 גויטיין, מארץ שבא  
 גויטיין, מה יפיקו  
 גויטיין, עולמה הרוחני  
 גויטיין, התימנים  
 גויטיין, תיקוף  
 גיל, ארץ ישראל  
 גיל, במלכות ישמעאל  
 גיל-פליישר  
 גרוברג וגרינבאום  
 גרץ  
 גרץ-שפ"ר  
 גרץ, מסות  
 דובנוב  
 דן  
 הטל  
 וינברג  
 טרנר  
 יובל  
 יאנג  
 כהן, בצל הסהר  
 כהן, שיחזור  
 כהן, שלטון  
 לואיס

- M. Loewy and R. Sayre, *Romanticism against the Tide of Modernity*, Durham 1979 לויסייר
- M. Lefkowitz, *Not Out of Africa: Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New York 1995 לפקוביץ
- D.M. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York–Oxford 1995. מאירס
- Jacob Mann, *The Jews in Egypt and Palestine Under the Fatimid Caliphs*, I–II, Oxford מאן, היהודים במצרים
- , *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I–II, Cincinnati 1931 מאן, טקסטים
- Jacob Mann and Isaiah Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogues*, II, Cincinnati 1966 מאןונה
- G. Murray, *Hellenism and the Modern World*, London 1953 מוריי
- ראובן מיכאל, "צבי גרץ – תולדות חייו", צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית – מסות, פרקי יומן, איגרות, ירושלים 1969. מיכאל
- פול מנדספלור, "אורינטליזם ומיסטיקה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 623–673. מנדספלור
- אדוארד סעיד, אורינטליזם, תל אביב 1995. סעיד
- עמוס פונקנשטיין, "היסטוריה, היסטוריה שכנגד וסיפר", אלפיים 4 (תשנ"ב), עמ' 206–223. פונקנשטיין
- גבריאל פיטרבורג, "האומה ומספריה – היסטוריוגרפיה לאומית ואורינטליזם", תיאוריה וביקורת 6 (1995), עמ' 81–104. פיטרבורג
- D.S. Ferris, *Silent Urns: Romanticism, Hellenism, Modernity*, Stanford 2000 פריס
- איטאלו קאלווינו, הערים הסמויות מן העין, בתרגום גאיו שילוני, תל אביב תשמ"ד. קאלווינו
- Benjamin Zeev Kedar, "In Memoriam Eliyahu Ashtor", *Asian and African Studies* 19 (1985), pp. 119–121 קידר
- יואל קרמר, "גריטיין והחברה היסתיכנית שלו", זמנים 34 (1990), עמ' 6–17. קרמר
- J. Rothschild, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*. New York 1981 רוטשילד
- אמנון רזקרקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש – הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", תיאוריה וביקורת 20 (2002), עמ' 87–112. רזקרקוצקין
- יצחק שורש, הפניה לעבר ביהדות המודרנית, ירושלים תש"ס. שורש
- H.G. Schnek, *The Mind of the European Romantics: an Essay in Cultural History*, Oxford 1979 שנק