

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

32

תש"ף | 2019

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

מחברים מוזמנים לשלוח אלינו מאמרים פרי עטם, שלא התפרסמו בעבר (אף לא בחלקם) בעברית או בשפה אחרת, ושאינם מועמדים לפרסום במקומות אחרים, ובכלל זה במרשתת.
נקבל לקריאת הערכה מאמרים שאורכם 12,000 מילים לכל היותר. אפשר לשלוח מאמרים במהלך כל השנה. המאמרים שיאושרו יפורסמו בכרך הראשון שיראה אור לאחר מועד אישורם או בזה שיפורסם אחריו.

יש לעיין בהנחיות להגשת מאמרים באתר כתב העת: www.bgu.ac.il/iyunim בטרם הגשת המאמרים ולצרף אל המאמר את המסמכים הנדרשים. לא תאושר קבלת מאמר בלעדיהם.

כתובת להגשת מאמרים: omiller@bgu.ac.il

כתובת המערכת: מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, מיקוד 8490093
טלפון: 08-6596940, פקס: 08-6596939

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

כרך 32
תש"ף – 2019

מכון בן־גוריון
לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

עורך: אבי בראלי
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת: אבנר בן־עמוס, אבי בראלי, דני גוטוויין, מנחם הופנונג, נסים ליאון, קובי פלד, פולה קבלו, קימי קפלן, אילנה רוזן, שלום רצבי, עופר שיף
מייסד ועורך ראשון: פנחס גינוסר

עריכת לשון: הרצליה אפרתי, רוית דלויה, דן הלוי
הגהות: מרגלית אבס־ג'יאן, לאה לוטרשטיין
עריכת תקצירים: דוד סימר
ריכוז עריכה: הדס בלום
הבאה לדפוס: סמדר רוטמן

ISSN 0792-7169
דאנאקוד 1246-10025

תש"ף © 2019
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

סדר צילום: ספי עיצוב גרפי, באר שבע
נדפס באופסט נתן שלמה, ירושלים

תוכן המאמרים באחריות המחברים

תוכן העניינים

פוליטיקה

רונן טראובה — משה דיין והסוגיה הפלסטינית בראי הבחירות המקומיות בגדה המערבית, 1972 — 7

לילך רוזנברג־פרידמן — רשימת הנשים הדתיות בבחירות הראשונות לכנסת: כישלון או הישג? — 35

מאיר חזן — בן־גוריון ובריטניה, 1930-1939 — 73

תרבות

יאיר ברלין — 'חרושת התלמוד': מפעל הדף היומי ותרבות הצריכה המודרנית — 109

עדיה מנדלסון מעוז — פלסטין אהובתי: המקום והבית ביצירותיו הספרותיות של סייד קשוע — 137

אלעזר בן לולו — אתנוגרפיה של סיגְד אתיופי בקהילה רפורמית ישראלית — 165

אודי כרמי — האמריקניזציה של יהדות השרירים — 192

חברה וכלכלה

איתמר רדאי — יוצאי ארצות האסלאם – דימויים ותפיסות בחברה היישובית: המקרה של חנה הלנה טהון — 216

אורלי ק' מירון — יזמוּת יהודית בין המנדט הבריטי למנדט הצרפתי: חיפה ובירוּת במבט משווה — 245

קובי כהן־הטב — הקמת גנזך המדינה במעבר מיישוב למדינה, 1948-1950 — 296

רשימת קיצורים — 325

רשימת משתתפים — 326

תקצירים באנגלית — i

פוליטיקה

משה דיין והסוגיה הפלסטינית בראי הבחירות המקומיות בגדה המערבית, 1972

רונן טראובה

תקציר

במאמר נבחנות הבחירות המקומיות שנערכו בגדה המערבית ב־1972 – הצעד הפוליטי החשוב ביותר שנקט משה דיין כלפי הפלסטינים בתקופת כהונתו כשר ביטחון. למאמר שתי מטרות עיקריות: הראשונה – לתאר בפעם הראשונה בפירוט כיצד הוחלט בצד הישראלי על עריכת הבחירות, אגב התמקדות במניעים ובשיקולים שהשפיעו על ההחלטה; והשנייה – להשתמש בהיגיון הפוליטי של דיין, שנחשף במהלך זה, כדי להאיר על תפיסתו הרחבה בסוגיה הפלסטינית.

הטענה המרכזית במאמר היא שדיין לא ייעד לראשי הערים תפקיד בניהול משא ומתן על עתידה המדיני של הגדה. בעיניו הסדר מדיני ממילא לא היה אפשרי בעתיד הקרוב, והוא הכיר בכך שהם לא יוכלו להיות שותפים לתהליך שבו לא תינתן לפלסטינים זכות להגדרה עצמית. ואולם בעיניו הם יכלו למלא – במודע, יותר או פחות, ומתוך אינטרסים ייחודיים שלהם – תפקיד חשוב ביצירת מציאות של שקט ביטחוני ונורמליזציה חברתית ופוליטית בגדה, כזו שתאפשר לישראל לעצב בהדרגה מציאות חיים ומצב מדיני שיהלמו את צרכיה, כמו שהוא פירשם.

מילות מפתח: בחירות מקומיות, הגדה המערבית, ממשל צבאי, משה דיין, פלסטינים, ראשי ערים

מבוא

שנות כהונתו של משה דיין בתפקיד שר הביטחון (1967-1974) היו תקופה מעצבת בהתהוות דפוסי השליטה של ישראל בגדה המערבית (יהודה ושומרון),[1] לפחות עד הסכם אוסלו והקמת הרשות הפלסטינית. כמה מאותם מרכיבים, שזוהו במיוחד עם השקפתו

1 כל מונח בהקשר הישראלי־פלסטיני טומן בחובו משמעויות פוליטיות ואידאולוגיות שאינן נמנעות. אני מבכר להשתמש במונח 'הגדה המערבית', שהיה מקובל יותר בשיח הציבורי והפוליטי באותן שנים. ראו למשל את כותרתו של העיתון **מעריב**, שהיה באותה עת בעל קו ניצי יחסית, לאחר הבחירות נשוא מאמר זה: 'המימשל הצבאי לא יתערב בבחירת ראשי עיריות בגדה', **מעריב**, 31.3.1972. המונח הרשמי שאימצה ישראל לכל הצרכים המִנהליים מיולי 1968 היה 'יהודה ושומרון', ראו בבלוג

האישית של דיין, כמו האינטגרציה הכלכלית בין הגדה לישראל ו'הגשרים הפתוחים' בין הגדה לירדן, שרדו עד היום.[2]

לדברי הלל כהן, מדיניות ישראל בנוגע לגדה המערבית בתקופת דיין התבססה על שני עקרונות: החלטה שלא להחליט בנוגע לעתידה המדיני; אי־התערבות בחיים, לרבות הפוליטיים, של התושבים ככל שניתן.[3] אפשר לטעון כי באותה תקופה הייתה ישראל מעורבת בשתי מְזמות מדיניות שחרגו לכאורה מעקרונות אלה. הראשונה, שכשלה ותפקידו של דיין בה היה מוגבל יחסית, הייתה המשא ומתן שנוהל ב־1968 עם אישים פוליטיים בגדה המערבית, ובראשם ראש עיריית חברון מוחמד עלי ג'עברי, שהגה את הרעיון, על הקמת מִנהל עצמי פלסטיני בגדה או בחלקים ממנה, בפיקוח הממשל הצבאי הישראלי.[4] המְזמה השנייה, שתפקידו של דיין בה היה מרכזי, הייתה קיום בחירות מקומיות בגדה המערבית ב־1972 – רעיון שהעלה לראשונה ראש עיריית שכם (עד 1969) חמדי כנעאן. ואולם בשני המקרים האלה פעלה ישראל לפחות בשלב הראשון באופן תגובתי, אגב ניסיון לקדם רעיונות שמקורם בגורמים במנהיגות הפלסטינית בגדה ולעצב אותם לצרכיה. יתרה מכך, וזו אחת הטענות המרכזיות של מאמר זה, בייחוד בפרשת הבחירות המקומיות, ישראל – ויותר מכולם בלט בכך דיין – חתרה לשמר את יחסי הכוחות ואת דפוסי המנהיגות בקרב הפלסטינים בגדה, ולא להשפיע על עיצובם מחדש.

מטרתו של מאמר זה כפולה: ראשית, לסרטט, גם על בסיס חומר ארכיוני שנפתח לעיון בשנים האחרונות, את התהליך שהביא להחלטה על עריכת הבחירות המקומיות בגדה המערבית ב־1972. אף שהיקפו של החומר הזה אינו מאפשר תיאור מלא ומפורט של התהליך הוא מאפשר לעמוד על השיקולים ועל המניעים העיקריים בצד הישראלי. שנית, להוסיף באמצעות תיאור המניעים והגיונות הפעולה שעמדו בבסיס אותה החלטה, והדיון שהתנהל לאחר הבחירות על משמעותן, רובד חדש של הבנה ופרשנות אשר לתפיסתו המורכבת של משה דיין בסוגיה הפלסטינית. עניין זה יעמוד במוקד הסיכום של המאמר.

לפי הידוע לי, אין בנמצא עבודת מחקר אשר עניינה הבחירות המקומיות שנערכו בגדה המערבית ב־1972 כשלעצמן. העבודות הקיימות עוסקות בבחירות כחלק מתיאור התפקוד וההתפתחות של הממשל הצבאי הישראלי, (בעיקר מהזווית של תפקוד הממשל והתפתחותו

ארכיון המדינה: http://israelidocuments.blogspot.com/2016/01/blog-post_26.html (אוחזר ב־30.5.2019).

2 שלמה גזית, **פתאים במלכודת – 30 שנות מדיניות ישראל בשטחים**, זמורה־ביתן, תל אביב 1999, עמ' 68-69.

3 הלל כהן, 'אגודות הכפרים: כישלון המסגרת, ניצחון התפיסה והשלום האבוד', **המזרח החדש**, נג (תשע"ד), עמ' 252-253.

4 לשתי הערכות שונות של פרשה זו ראו: יואב גלבר, **הזמן הפלסטיני: שלוש השנים שבהן ישראל הפכה כנופיות לעם; ישראל, ירדן והפלסטינים 1967-1970**, דביר, חבל מודיעין 2018, עמ' 136-154; Avi Raz, *The Bride and the Dowry: Israel, Jordan and the Palestinians in the Aftermath of the June 1967 War*, Yale University Press, New Haven and London 2012, pp. 227-261.

כמוסד ולא של ניתוח מדיניותו)[5] או ההיסטוריה הפוליטית של הפלסטינים.[6] המבט בעבודות אלה על הבחירות דרך מנסרת המדיניות הישראלית נעדר או אגבי. הגם שכך, זה שנים רבות עיתונאים, חוקרים ואישים שמילאו תפקידים בממשל הצבאי הישראלי רואים בבחירות הללו גילום מרכזי של 'שיטת דיין' (או 'נוסחת דיין') בנוגע לניהול ענייני הגדה המערבית. הפרשנות הזאת רווחת בעיקר בקרב מי שגישתם ביקורתית כלפי מדיניותו של דיין בנושא הפלסטיני (ולעתים בנוגע למדיניותו ולעמדותיו בהקשרים רחבים יותר) וגורסים (בהדגשים ובניסוחים שונים) כי כוונתה, ולמצער תוצאתה המצטברת והמתבררת, הייתה רדיקליזציה של המערכת הפוליטית הפלסטינית בגדה כדי לאיין כל אפשרות להסדר מדיני.

לעומת זאת, התזה שמאמר זה מבקש להציג היא כי התוצאה החזויה של הבחירות בעיני דיין, בעיני אנשי הממשל הצבאי ובעיני משקיפים אחרים הייתה דווקא עיגון כוחה של מנהיגות עירונית שמרנית ומתונה, כזו שתמלא – במודע יותר או פחות – תפקיד בביסוס מציאות של שקט ביטחוני ונורמליזציה של החיים האזרחיים בשלטון ישראל. אף שאת קיום הבחירות קידמו דיין, מקורביו וגורמי הממשל הצבאי, התקיים סביב המהלך קונסנזוס רחב במערכת הפוליטית בכלל ובהנהגה המדינית בפרט, ולכן יש לראות בעריכתן מהלך שהשתלב כשלעצמו בקווים הכלליים של המדיניות הישראלית בגדה, ולא ביטוי גישה ייחודית של דיין. אכן, כטענת מבקריו, דיין ראה במערכת המוניציפלית את מסגרת הביטוי האפשרית היחידה בגדה (וברצועת עזה) לשאיפות הפוליטיות של הפלסטינים – ובכך ניכר הבדל בין גישתו לזו של גורמים מתונים יותר בתנועת העבודה, שלאחר הבחירות בגדה ב־1972 ניסו לראות בהן מנוף להתקדמות מדינית. דיין ומקורביו דחו זאת בטענה שלראשי הערים אין סמכות כהנהגה כלל־לאומית. עם זאת, הרדיקליזציה של המנהיגות העירונית בגדה לא יכלה להלום את מטרת מדיניותו של דיין, שכן היא סיכלה את האפשרות כי הללו יוכלו להשתלב בתור שותפים בקידום מה שנהיה לימים יעדה המוצהר: הקמת אוטונומיה פלסטינית בעלת צביון מוניציפלי.

בשנים האחרונות אודי מנור הוא המבטא הבולט של הגישה הביקורתית כלפי מדיניות דיין בכלל וכלפי 'שיטת דיין' בנוגע לגדה המערבית בפרט. מנור שב ומבסס את טיעונו על הערכה ביקורתית שהעלה עוד ב־1974 כתב **הארץ** בשטחים יהודה ליטני על מדיניות דיין, שלפיה זו החלישה במכוון את המנהיגות הפרו־ירדנית בגדה ואִפשרה בדרך של 'אי־התערבות' צמיחה של מנהיגות חדשה שבנסיבות אלו היה סביר להעריך כי תושפע מהמגמות העיקריות בזירה האזורית, ובראשן התחזקות המעמד וההשפעה של אש"ף.

5 ראו למשל: גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 159-166; משה אלעד, **אם תרצו – זו הגדה: הממשל הישראלי בגדה המערבית בעשור הראשון 1967-1976**, פרדס, חיפה 2015, עמ' 395-406.

6 ראו למשל: משה מעוז, **המנהיגות הפלסטינית בגדה המערבית: תמורות בתפקודם של ראשי הערים הערביים בשלטון ירדן וישראל, 1948-1984**, רשפים, תל אביב 1985, עמ' 115-119; Moshe Shemesh, *The Palestinian Entity, 1959-1974: Arab Politics and the PLO*, Frank Cass, London 1996, pp. 250-257.

ההוכחות כביכול שמביא מנור להיותן של הבחירות המקומיות ב־1972 חלק ממדיניות שפוּוּנה ל'הקשחה' של עמדת המנהיגות הפלסטינית היא ההתנגדות של ירדן לעריכתן, הדיווחים בתקשורת הישראלית על אדישותו של דיין בנוגע לתוצאותיהן ופעולותיו למניעת החרמה של הבחירות.[7] מנור הולך במידה רבה אחר קווי הטיעון שהציגה עוד ב־1980 אייל כפכפי נגד מדיניות דיין, שכוונה לשיטתה ל'מניעה של כל הסדר מדיני של הבעיה הפלשתינית בצורה של הסדר טריטוריאלי'. ההוכחה שהיא סיפקה (ומובאת גם בפי מנור) להשתלבותן של הבחירות המקומיות ב־1972 במדיניות זו היא טענה שהעלה ג'עברי בריאיון עיתונאי (ב־1980) על הסתה שניהל הממשל הצבאי כנגדו במהלך מערכת הבחירות.[8] צבי אל־פלג, שמילא תפקידי מושל צבאי ולימים היה איש אקדמיה, טען כי הציבור בגדה המערבית, שהיה רגיל להיות כפוף לשלטונות זרים, ראה בהנהגת הבחירות המקומיות עניין כפוי ואף ציפה כי השלטון הישראלי ימנה ראשי ערים מטעמו (החוק הירדני התיר זאת). כל עוד לא התפתחו מסגרות פוליטיות מודרניות בעלות עוצמה ורשתות השליטה של המשפחות הגדולות נחלשו הייתה ההשפעה של אש"ף ושל הפלגים החברים בו על תוצאות הבחירות צפויה.[9] יגאל כרמון, גם הוא איש הממשל הצבאי (לא בעת הבחירות ב־1972), טען כי מטרתו העיקרית של דיין בעריכת הבחירות הייתה להחליש את מעמדה הפוליטי של ירדן בגדה, ובכך להחליש את תביעתה לשליטה עליה. המטרה הזאת

7 אודי מנור, **יגאל אלון: ביוגרפיה פוליטית 1949-1980**, דביר, אור יהודה 2016, עמ' 282-283; הנ"ל, '"פונקציונלית או טריטוריאלית"? הוויכוח בין דיין לאלון על עתיד "הגדה"', **מחקרי יהודה ושומרון**, כו, 1 (תשע"ז), עמ' 144, 149.

8 איל כפכפי, 'האופציות שנחסמו ע"י דיין', **דבר**, 21.8.1980. השיח על מדיניות דיין בגדה התעורר ב־1980 סביב המשא ומתן שנוהל אז על תכנית האוטונומיה, שהוא היה בין הוגיה. ג'עברי ביטא על רקע זה את אכזבתו המצטברת מחוסר התלהבותה של ישראל מקידום גרסאות מחודשות של רעיון המנהל העצמי בראשותו, לאחר כישלון המשא ומתן עמו ב־1968. להערכתי, טענותיו נגד דיין בקשר לבחירות ב־1972 הושפעו גם מכך. ראו: מרדכי ארציאלי, 'האיש שהמציא את האוטונומיה', **הארץ**, 13.6.1980.

9 צבי אל־פלג, 'איך עוררנו בשטחים איבה במקום השלמה; מדיניות הממשלה מנעה היווצרות שלטון עצמי וסייעה בעקיפין להתעצמות אש"ף', **דבר**, 17.10.1980. אל־פלג חזר על עיקר טענתו גם כעבור שנים רבות: צבי אל־פלג, 'משה דיין אשם', **הארץ**, 25.2.2008. אל־פלג מתח ביקורת נוקבת על מדיניות דיין בגדה עוד ב־1969. לענייננו, טיעונו העיקרי (התואם במידה רבה לטיעוני מילסון להלן) היה כי באופן מסורתי כוחה של המנהיגות באזור היה מבוסס על יכולתה לשאת חן בעיני השלטון המרכזי ולקבל ממנו תמורת נאמנותה נכסים כלכליים וסמליים, ולא על ניהול מאבק בשלטון. לטענתו, הימנעותו של דיין מלגייס לממשל את 'בוגרי' הממשל הצבאי בישראל (1948-1966) וברצועת עזה (1956-1957) והעדפתו למינוי קציני צבא בעלי גישה 'מתקדמת' לתפקידי מושלים הביאו להחמצת התובנה הזאת, וכפועל יוצא מכך – ליצירת מבנה חברתי בגדה, שהנאמנות לשלטון נשחקה בו כמשאב פוליטי והוא היה לכר נוח להשפעת גורמים קיצוניים, ראו: צבי אל־פלג, 'דרוש בדק בית במדיניות בשטחים', **מעריב**, 14.2.1969; הנ"ל, 'המדיניות בשטחים לקויה' (בשני חלקים, **ידיעות אחרונות**, 22.6.1969-23.6.1969; הנ"ל, 'המדיניות בשטחים חייבת להיבדק מחדש', **למרחב**, 25.7.1969.

לא הושגה, שכן רוב ראשי הערים שנבחרו היו תומכי ירדן, להוציא חריג בולט: כרים ח'לף, שנבחר לראש עיריית רמאללה והשקפותיו הלאומיות היו נְציות. לדברי כרמון, דיין הוא שעודד את ח'לף (שהיה עורך דין שהועסק בממשל הצבאי) להשתתף בבחירות.[10] מנחם מילסון הוא בכיר אחר בממשל הצבאי בתקופה שלאחר אותן בחירות ואיש אקדמיה, שגם מתח ביקורת נוקבת על מכלול מרכיבי מדיניותו של דיין. לשיטתו זו כוונה להחלשת כוחם של תומכי ירדן בגדה, לא ראתה בגורמים פוליטיים מתונים כיציגים ולמצער הייתה אדישה להתחזקותם של תומכי אש"ף. מילסון לא התייחס ישירות לעריכת הבחירות המקומיות, אך גרס כי דיין העדיף את חמדי כנעאן, שזוהה עם הַיָזמה יותר מכל איש ציבור פלסטיני אחר, ממנהיגי ציבור פלסטינים מתונים יותר. דיין גם בחן לטענתו את ראשי הערים (ואישי ציבור אחרים) לפי האופן שמילאו את תפקידם, ולא על בסיס העמדות שביטאו (כל עוד לא עסקו בהסתה ישירה לטרור ולהפרת סדר), והדבר עודד הקצנה של השיח הפוליטי הפלסטיני.[11] אמנון כהן, איש אקדמיה שהיה מיועציו של דיין, הגיב להאשמותיו של מילסון בטענה כי מקור שיתוף הפעולה של דיין עם כנעאן היה 'באינטרס המיידי והמשותף של דאגה להחזרת החיים למסלולם הטבעי [...] ושל טיפוח מנהיגות מקומית פלשתינאית'.[12] הוא הודה שננקטה מדיניות של 'אי התערבות' בנוגע לצביונה של המנהיגות הפוליטית שצמחה בגדה, אך גרס כי אין טעם בטיפוחם של מנהיגים מתונים 'סינתטיים' ו'מלחכי פנכה', שלא יוכלו לזכות באמון של בני עמם.

ניהול המדיניות השוטפת של ישראל בגדה המערבית – שעל רקע הקושי בהכרעות מדיניות הייתה לאמצעי המרכזי לעיצוב גורלה – הופקד בידי דיין והממסד הצבאי, ורק צעדים בעלי אופי מדיני הובאו להחלטת הממשלה או לאישורה, לרוב לאחר שהדברים לובנו וסוכמו בדרג מצומצם של ראש הממשלה והשרים הבכירים.[13] תהליך קבלת ההחלטות בסוגיית הבחירות בגדה ב־1972 תואם בעיקרו את הדגם הזה; ומכל מקום, החומר הפתוח לעיון אינו מאפשר להצביע על קיום מחלוקות או מגוון דעות בדרג המדיני על עצם קיום

10 יגאל כרמון, 'אגודות הכפרים – איך קמו ומתי חוסלו?', אתר ממרי, 15.9.2016. נוסח המאמר המובא באתר הוא גרסה עדכנית לנוסח מוקדם שלו, שפורסם בבמות אחרות, http://www.memri.org.il/cgi-webaxy/item?4241 (אוחזר ב־30.5.2019).

11 דב גולדשטיין, 'ראיון השבוע עם מנחם מילסון – מדיניותו של משה דיין הפקירה את תושבי השטחים לשלטון האימה של אש"ף', **מעריב**, 13.6.1980. גם מילסון, כמו אל־פלג, מתח ביקורת על מדיניות דיין בגדה עוד לפני הבחירות המקומיות ב־1972. במאמר שפרסם ב־1970 הוא קרא ל'פתרון פלסטינאי' של כינון מדינה פלסטינית לצד ישראל וטען: 'מימוש הפתרון הפלסטינאי מותנה – בין השאר – בכך שישתנה אופייה של המנהיגות הפלסטינאית' מאחר שלדעתו, בני המשפחות העירוניות הגדולות הם הגורם בגדה שיש לו הקשרים המגוונים והעמוקים יותר מכל גורם אחר למדינות ערב, ולכן הם הגורם המעוניין יותר מכול בשימור הזיקה העמוקה של הגדה לעולם הערבי. ראו: מנחם מילסון, 'העמדה הערבית ויחסנו אליה', **שדמות**, לז (אביב 1970), עמ' 9.

12 אמנון כהן, 'ואף על פי כן: "שיטת דיין" לא הכזיבה', **מעריב**, 27.6.1980.

13 גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 35-37; ראובן פדהצור, **ניצחון המבוכה – מדיניות ממשלת אשכול בשטחים לאחר מלחמת ששת הימים**, ביתן, תל אביב 1996, עמ' 58-68.

הבחירות. כך למשל אין ברור על מה נסמכת הערכתו של עמוס שיפריס, הביוגרף של ישראל גלילי, כי החלטת ועדת השרים לביטחון על עריכת הבחירות, הושפעה לא מעט מלחצו המתמשך של יגאל אלון להקים מִנהל עצמי פלסטיני.[14]

המאמר נפתח בתיאור תפיסתו הכללית של דיין בסוגיה הפלסטינית, אגב הבלטת התפקיד המרכזי שהוא ייחס לראשי הערים (ולנכבדים העירונים בכלל) בתור גורם במעמד רשמי ובעל נטייה שמרנית שאפשר לרתמו לקידום יעדי מדיניותה של ישראל, ולמצער לשיכוך התנגדותם של הפלסטינים לה. זה הבסיס להבנת הערך שייחס דיין לבחירות המקומיות, כמהלך לעיגון ולשימור כוחו של גורם, שקשת האינטרסים שלו חופפת חלקית לפחות לזו של ישראל. לאחר מכן המאמר פונה לתיאור התהליך הממושך של קבלת ההחלטה על קיום הבחירות, בעיקר כצעד שהיה אמור בעיני הדרגים הרשמיים בישראל לבטא הַשגרה של שליטתה בגדה והשלמה של הפלסטינים מכללא עם מציאות זו. משנתקלה ההחלטה בהתנגדות נחרצת מצד ירדן מזה ואש"ף מזה, נהיה קיום הבחירות למבחן כוח עבור השלטון הישראלי, שבשיאו נדחק להפעלת לחצים ואיומים גלויים כדי להבטיח את קיומן (ודוק: לא כדי להשפיע על תוצאותיהן הקונקרטיות). בהמשך הדברים המאמר מתאר את הוויכוח שהתעורר לאחר הבחירות בין דיין ואנשיו, שביקשו לראות בהן אמצעי לביסוס המציאות הקיימת בגדה, ובין גורמים מתונים יותר בתנועת העבודה (מפ"ם, אלון, אבן), שרצו לעשותן מנוף להתקדמות מדינית. בסיכום המאמר נעשית הערכה כוללת של תפיסת דיין בנושא הפלסטיני, ופרשת הבחירות המקומיות ב־1972 משמשת להבהרת מרכיבים מרכזיים בה.

בזיכרון הציבורי ובחלקים מהשיח האקדמי והפובליציסטי הבחירות של 1972 חוסות בצֵלן של הבחירות המקומיות שנערכו בגדה המערבית ב־1976 (לאחר תקופת דיין כשר הביטחון), שסימנו תהליכי רדיקליזציה פוליטית ניכרת של הציבור הפלסטיני, ומתפרשות לעתים כמבוא להן. יודגש כי שלא כטענות של אחדים ממבקרי דיין (שהוצגו לעיל), אין כל סימוכין לכך שרדיקליזציה זו הייתה חזויה או רצויה בעיני דיין ואנשיו. מכל מקום, גם בשל היעדר ממד מדיני־אידיאולוגי להתמודדות בין המועמדים ב־1972, רוב הגורמים המעורבים (בישראל, בקרב הפלסטינים ובירדן) ייחסו לקראת הבחירות ולאחריהן את עיקר המשמעות לעצם קיומן, ולא לתוצאותיהן.

14 עמוס שיפריס, **ישראל גלילי: שומר המסד ונוטה הקו**, יד טבנקין, רמת אפעל 2010, עמ' 354. על מאמצי אלון לקדם את רעיון המִנהל העצמי בגדה המערבית ראו: רונן טראובה, 'יגאל אלון והסוגיה הפלסטינית: מהכחשה להכרה', בתוך: עופר שיף ואביבה חלמיש (עורכים), **ישראל 1967–1977: המשכיות ומפנה (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2017), עמ' 420–424.

תפיסתו של משה דיין בסוגיה הפלסטינית ומקומם של ראשי הערים בכללה

במאי 1968 – בדיון שרים אשר נערך אצל ראש הממשלה לוי אשכול סביב המשא ומתן שנוהל עם נכבדים בגדה בראשות ג'עברי על הקמת מִנהל עצמי פלסטיני – סיפק דיין את אחד הביטויים המזוקקים לתפיסתו בסוגיה הפלסטינית. דיין אמר באותו דיון כי להערכתו אי־אפשר להגיע ל'הסכם פורמלי' שתהיה בו היענות לדרישות המינימום של ישראל, 'אפילו בראשי תיבות', עם שום גורם ערבי, וגם 'אם הייתה לפלשתינאים מנהיגות מקובלת שהיינו מכירים בה'. הדבר היחיד שאפשר להגיע אליו, תוך כדי ניהול המגעים עם הפלסטינים או עם ירדן, הוא 'מן מודוס ויונדי של חיים משותפים'. את הערכתו אשר למה שאפשר להשיג תיאר כך:

> איני מאמין בהסדר סופי שיתבטא באיזה קו גבול שהוא, החוצה את הגדה המערבית [...] אני מאמין בהסדרים בינינו והערבים, או בינינו והפלשתינאים או בינינו וירדן, במסגרת הגדה המערבית, בחלוקה פונקציונלית, אבל לא בקו גבול. אני יודע שיש החושבים פה בחדר, שאני מדבר שטויות [...] חלוקה פונקציונלית היא שיושבים אנו בתוך שכם על הר, ולא מתערבים בחיים בתוך שכם [...] אני בעד מציאות זו, כי היא גם כזאת שאפשר להגיע אליה [...] אנו נגיע לערביי ישראל [הכוונה לפלסטינים] ונאמר להם: אם יש דבר שאנו הישראלים עושים היום בגדה המערבית, תפקיד שממלאים אנו אותו ואתם רוצים לעשותו [...], או פונקציה שאתם אומרים שהיום עושה אותה ישראל ואתם רוצים לעשותה בעצמכם – בבקשה. פרט לשני דברים: א) הסתלקותנו משם [הכוונה ליציאת ישראל מהגדה] ב) מלחמה בפת"ח [הכוונה לנושא הביטחון]. פרט לשני הדברים האלה, כל מה שרוצים אתם – בבקשה. אם ישנו איזה תפקיד שהיום עושה אותו יהודי – ממשל או לא ממשל – יכולים אתם לעשותו. אם איזו פונקציה שעושה ישראל ואתם מבקשים שיינתן לכם הדבר, במסגרת הרחבת סמכויות אוטונומיות – בבקשה עשו זאת.

כשנשאל דיין באותו דיון אם הוא תומך בהקמתן של מסגרות על־עירוניות פלסטיניות בגדה המערבית, הוא השיב כי הוא דוחה זאת מאחר שהללו יהיו ל'קנטון פוליטי' שמטרתו 'החרמת ישראל'. הוא צידד בהקמת 'מועצה אזורית של בית לחם-רמאללה-ירושלים', שכן הדבר משרת צורך פיזי, אך שלל 'מועצה של שכם-ג'נין-טובס' למשל.[15] גם בראיון עיתונאי מאותה עת השמיע דיין את הערכתו כי ביחסי ישראל עם הערבים, 'הסדר שבהשלמה' אפשרי יותר מאשר 'חוזה כתוב'. דיין טען כי הסדר כזה אפשרי בייחוד עם הפלסטינים, אם תאפשר להם ישראל שני דברים: הראשון, 'היכולת של שמירת אורח חיים [...] קהילתי עצמאי, "לא להיכנס להם לעצמות", לאפשר להם קיום עצמאי של בתי־ספר, בתי־תפילה,

15 'התייעצות בנושא הערבים בשטחים המוחזקים' בלשכת ראש הממשלה לוי אשכול, 21.5.1968, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), א-7921/4.

הנהלות ערים וכפרים'; השני, שמירת 'הזיקה, המגע האישי, החברתי והפוליטי הבין־ערבי'. דיין סירב לומר כי הוא נכון בשלב המידי לאפשר לפלסטינים לקיים מסגרות פוליטיות ואף חמק מלהשיב לשאלה אם בראייתו הם 'עם' (לדבריו, ברור שיש הבחנה בין הפלסטינים ובין המצרים או הסורים, אך לא ברור אם יש הבחנה בינם ובין הירדנים). עם זאת, הוא טען כי בעתיד הרחוק 'ברור שאי אפשר לשלול מהם [מהפלסטינים] כל ביטוי פוליטי'. לדבריו, 'הביטוי הפוליטי שלהם יכול להיות בגדה המערבית; הוא יכול להיות בפרלמנט של ירדן'. 'אינני מתאר לעצמי שבפתרון של חיים משותפים אפשר להשאיר אותם אינבלידים מבחינה פוליטית, לומר להם שיסתפקו בניהול ענייני ביוב, חינוך ומשטרה, אבל פרלמנט – זה לא בשבילכם. זה לא ייתכן'.[16]

לדברי שבתי טבת, מקורבו של דיין והביוגרף שלו, עוד ב־17 ביוני 1967 הבהיר דיין לראשי הממשל הצבאי הישראלי כי יש לראות בראשי הערים את הגורם המקומי היחיד בגדה המערבית שיש לו סמכויות שלטון מוכרות והוא בעל מעמד כנציג התושבים בפני הממשל.[17] בדיון בפורום מפלגתי בספטמבר 1967 העריך דיין כי אם תבהיר ישראל שהיא רואה בראשי הערים את הגורם היחיד המוסמך לייצג את תושבי הגדה, יהיו הללו נכונים לקיים עימה הידברות גם ללא אישורה של ירדן. הוא העריך כי לאורך זמן לא יישארו ראשי הערים 'אטומים' לרעיון כמו הקמת 'מדינה אוטונומית' בגדה, אם תציע זאת ישראל.[18] משה מעוז, שמילא תפקידי יעוץ בממשל הצבאי, טען כי דיין ביכר לשמר ולטפח את מעמדם של ראשי הערים ולדחוק לפינה דמויות פוליטיות אחרות – גם אם היו בעלי גישה שמרנית, כמו מי שכיהנו בתקופת השלטון הירדני כשרים, חברי פרלמנט או מושלים – משום שראשי הערים היו מצד אחד בעלי סמכות והשפעה על האוכלוסייה המקומית ומצד אחר הם נעדרו לרוב יומרה למנהיגות ולהשפעה אשר חורגת מהרמה העירונית. לפיכך הם היו המועמדים המתאימים ביותר להיות שותפים בניהול מדיניות שיעדה העיקרי היה נורמליזציה של חיי היום־יום בגדה המערבית ודחייתו של הדיון בהסדר המדיני על עתידה.[19]

דיין הודה באוטוביוגרפיה שלו שאיש מראשי הערים, למעט ג'עברי בחברון, לא היה 'מנהיג של ממש המקובל על צאן מרעיתו', כזה 'המרשה לעצמו להמרות את פי עמאן ולנהל מדיניות כהבנתו' וגם אינו מתיירא ממנהיגי הארגונים הפלסטיניים שהיו מחוץ לגדה.[20] לדעת דיין, לא היה בכוחם של ראשי העיריות למלא את תפקיד ההנהגה הלאומית והמדינית של הפלסטינים. אולם הוא גרס שבהיותם הנציגים הרשמיים היחידים של אותו חלק של הציבור הפלסטיני המצוי בשליטת ישראל, זה שהיה לאחר 1967 לסמל הפוליטי העיקרי של העניין הפלסטיני, כל גורם שיטען למעמד של נציג הפלסטינים יהיה תלוי בתמיכתם, והם יוכלו לנצל זאת כדי להשפיע עליו השפעה ממתנת. הוא העריך כי בשל

16 'דיין בראיון ל'מעריב': ייתכן מצב של אי־לחימה בין ישראל והערבים', **מעריב**, 30.4.1968.

17 שבתי טבת, **קללת הברכה**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1970, עמ' 105.

18 ישיבת מזכירות רפ"י, 3.9.1967, ארכיון מפלגת העבודה (להלן: אמ"ע), 24-1967-003-5.

19 מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 105.

20 משה דיין, **אבני דרך – אוטוביוגרפיה**, עידנים, ירושלים 1976, עמ' 506.

הקשרים המסועפים שהיו לראשי הערים (ולמנהיגות העירונית בגדה המערבית בכלל) בגדה המזרחית, הם יתמכו בהסדר מדיני שלא ייצור נתק בין שתי הגדות, כזה שתאם מרכיב אחר בהסדר המדיני שראה לנגד עיניו והתבטא במדיניות 'הגשרים הפתוחים' שהנהיג.[21] עם זאת, יודגש כי תפיסת דיין התבססה על חיזוק ראשי הערים כיחידים ולא כקבוצה פוליטית, והדבר הומחש בין השאר בכך שמנע כינוסים שלהם במישור הכלל־גדתי (ולרוב גם ה'נפתי') כחלק ממדיניות של הגבלת חופש ההתארגנות הפוליטית בגדה בכלל שהנהיג, שהתבטאה למשל גם באיסור גורף על קיום כינוסים פוליטיים ועל הקמת מפלגות.[22]

הדרך להחלטה על עריכת הבחירות המקומיות בגדה המערבית ב־1972

בתקופת שלטון ירדן נערכו ארבע פעמים בחירות מקומיות בגדה המערבית (1951, 1955, 1959, 1963). חוק המועצות העירוניות הירדני מ־1955 (שהתבסס על פקודת העיריות המנדטורית מ־1934) הגביל את סמכויות העיריות לתחומים מוגדרים של אספקת שירותים עירוניים וחקיקת חוקי עזר עירוניים, והשלטון המרכזי (באמצעות שר הפנים) היה יכול שלא לאשר את תקציב העיריות, לפטר את ראשי הערים ולפזר את המועצות העירוניות, להכריז על מועד הבחירות המקומיות, לקבוע את מספר חברי המועצות, למנות עד שני חברי מועצה נוספים מטעמו, להקים רשויות מקומיות חדשות ועוד. בדרך זו היו העיריות וראשיהן מכשיר להידוק שלטונה של ירדן בגדה. באמצע שנות השישים בחנה ירדן, בניסיון להבטיח את המשך הנאמנות של תושבי הגדה על רקע התסיסה הלאומית הפלסטינית שגאתה בה, אפשרויות להרחיב את סמכויות העיריות כדי להציג היענות לשאיפה ליצור שלטון עצמי כלשהו בגדה, אך בפועל לא ננקטו צעדים בכיוון זה עד יוני 1967. המחוקק הירדני העניק את זכות הבחירה לגברים מעל גיל 21 בלבד ששילמו מסים מסכום מסוים (בפועל חמישה אחוזים בערך מכלל הציבור), באופן שהבטיח את שמירת השלטון המוניציפלי בידי המשפחות העירוניות הגדולות והפך את הבחירות לזירה של מאבקי כוח ובריתות ביניהן (רק מיעוט מבוטל מתושבי מחנות הפליטים היה יכול להשתתף בבחירות, ורשימות המועמדים לבשו צביון משפחתי ולא פוליטי).[23]

ההיערכות הארגונית והמשפטית לאפשרות של כינון ממשל צבאי בגדה המערבית החלה בצה"ל בעקבות גל נרחב של הפגנות מחאה אלימות נגד השלטון הירדני שפרץ בערי הגדה באביב 1963.[24] ב־1964 ניסח צה"ל את 'תורת הממשל הצבאי בשטחים הכבושים',

21 ישיבת ועדת החוץ והביטחון של הכנסת, 10.3.1970, א"מ, ג-16707/4-10.

22 גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 41; דוד פרחי, 'חברה ופוליטיקה ביהודה ושומרון', **מערכות**, 215 (יוני 1971), עמ' 15.

23 מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 46-60; מפקדת אזור יהודה ושומרון/קמ"ט תפקידים מיוחדים – מחקר, הבחירות לעיריות בגדה המערבית (1951-1967), נובמבר 1968, א"מ, גל-12036/110.

24 גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 27-28.

שבה הוקצה פרק מיוחד לסוגיית השלטון המקומי. בתורת ממשל זו נקבע כי הפעלת הרשויות המקומיות צריכה להיעשות 'בפיקוח ישיר של נציגי הממשל הצבאי ובמסגרת החוק הקיים בשטחי הכיבוש' ורק אם זה 'אינו תואם את הצרכים', יש להוציא צווים מיוחדים של הממשל הצבאי. שינויים בהרכב המועצות המקומיות יש לבצע 'בזהירות רבה ולאחר שיקול דעת רב' ולהימנע מ'מינויים פוזיזים' שעלולים לשבש את יכולת פעולתן של הרשויות המקומיות. ככלל, נקבע כי הרשויות המקומיות 'חייבות לייצג את החוגים המתונים של הציבור כשבסיס פעולתן צריך להיות הדאגה לטובת האוכלוסיה'. חבריהן צריכים 'לקבל את מרות המדינה הכובשת', אולם 'אין לדרוש [מהם] לויאליות מדינית'.[25] גם אם המדיניות שנקט בפועל הממשל הצבאי לאחר מלחמת ששת הימים לא הייתה מימוש דווקני של כל סעיפיה של תורת הממשל, היא שיקפה את רוחה ואת עיקריה.[26]

מועד כהונתן של המועצות המקומיות בגדה המערבית שנבחרו בשלטון ירדן ב־1963 עמד לפוג ב־1 בספטמבר 1967. באמצע אוגוסט הנחה דיין את צה"ל להגיש לו חוות דעת והמלצות אשר להמשך פעולתן של העיריות.[27] ההמלצה שנתקבלה הייתה לדחות ככל האפשר את מועד קיומן של הבחירות. לדברי שלמה גזית, שהיה ראש מחלקת הממשל הצבאי במטכ"ל ולימים מתאם הפעולות בשטחים במשרד הביטחון, המניעים המרכזיים להחלטה היו ההערכה כי קיומן של בחירות יעורר תסיסה וחוסר יציבות בגדה והחשש מכך שבעקבותיהן יעלו ראשי ערים חדשים שיהיו פחות נוטים לשתף פעולה עם ישראל.[28] צו שפרסם הממשל הצבאי הישראלי בתחילת ספטמבר האריך את תוקף פעולתן של המועצות המקומיות המכהנות 'עד למתן צו אחר'. לפי אחת הפרשנויות, משמעות הצו הייתה הארכת כהונתן של המועצות בארבע שנים, עד 1971.[29]

הפעם הראשון שהעלה גורם פלסטיני הצעה לקיום בחירות מקומיות בגדה המערבית הייתה כנראה בפגישה שקיים ב־11 באוגוסט 1968 חמדי כנעאן עם משה ששון, נציגו של ראש הממשלה למגעים מדיניים עם הפלסטינים. סיכום הפגישה שנכתב בידי ששון אינו שופך אור רב על מניעיו של כנעאן, אף שמוצג שם הקושי שלו לפעול בהיותו ממונה למעשה מטעם הממשל הישראלי לאחר שפג התוקף של בחירתו, לצד עניינו בריענון הרכבה של מועצת העיר כדי לייעל את פעילותה. כנעאן הדגיש את הצורך לקיים את הבחירות לפי החוק הירדני ובכל ערי הגדה, במשתמע כדי להגביר את הלגיטימציה של המהלך.[30]

25 תורת הממשל הצבאי בשטחים כבושים, 1964, עמ' 42-43, ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון (להלן: א"צ), 2009-22-20.

26 מהתייחסויות שונות של אנשי הממשל הצבאי ל'תורה', המובאות בידי תום שגב, ניתן להתרשם שכך היה; הנ"ל, **1967 – והארץ שינתה את פניה**, כתר, ירושלים 2005, עמ' 480-485.

27 מכתב מרל"ש הרמטכ"ל לאלוף פיקוד מרכז בנושא 'בעיות ממשל ירושלים', 16.8.1967, א"צ, 1970-117-65.

28 גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 159.

29 אלעד, **אם תרצו**, עמ' 396.

30 סיכום פגישת משה ששון עם חמדי כנעאן ווליד שקעה, 11.8.1968, א"מ, א-7045/12.

מסוף 1968 היה כנעאן לקול הפלסטיני הבולט הקורא לעריכת בחירות מוניציפליות בגדה המערבית. טיעונו העיקרי היה כי רק בדרך זו יוכלו תושבי הגדה לזכות במנהיגות סמכותית ויציגה שתוכל לעמוד בנחישות מול השלטון הישראלי.[31] אולם מלכתחילה נתקל הרעיון בביקורת נוקבת הן מצד ירדן הן מצד הארגונים הפלסטיניים, ובראשם אש"ף, שזיהו אותו עם זרם פוליטי בגדה החותר לכונן בה 'ישות פלסטינית' נפרדת. טענתם הייתה כי תכנית כנעאן היא למעשה תכנית ישראלית שנועדה לערער את התביעה של ירדן מצד אחד ושל הארגונים הפלסטיניים מצד אחר לייצוג תושבי הגדה ולהעניק בדעת הקהל העולמית דימוי של נורמליות למציאות השליטה של ישראל בה.[32]

לדברי שבתי טבת (סביר כי על סמך דברים ששמע מדיין עצמו), הניח דיין עד קיץ 1968 כי עתידה של הגדה המערבית עשוי להיות מוכרע בטווח זמן קצר יחסית, ולכן הוא התמקד בתקופה זו בהצגת תכניות שיבטיחו את האינטרסים הביטחוניים של ישראל בהסדר הקבע (כמו 'תכנית האגרופים' להקמת ארבעה-חמישה בסיסי צבא גדולים בגב ההר, מוקפים יישובים של משפחות אנשי הצבא וספקי השירותים להם). רק לאחר מכן, משהעריך כי שליטתה של ישראל בגדה תימשך שנים, הוא נפנה לקידום רעיונות שיעצבו את מכלול התוכן העתידי של יחסי שני העמים לפי תפיסתו.[33] הרעיון שהציג כנעאן באותה עת לעריכת בחירות מוניציפליות בגדה הלם את תפיסתו של דיין, והוא החל לקדמו בזהירות. בנובמבר 1968 הכינו גורמי המחקר בממשל הצבאי סקירת רקע על הבחירות לעיריות בגדה בתקופת השלטון הירדני. במבוא לה כתב דוד פרחי, יועצו הקרוב של דיין לענייני ערבים, כי היא נועדה 'להקנות מושג ראשון' בנושא, ניסוח שכנראה מלמד על קיום בחינה ראשונית של האפשרות לעריכת בחירות כאלה בסביבתו של דיין.[34] בתחילת 1969 החל דיין לבטא, בפומבי ובדיונים סגורים, תמיכה בקיום בחירות לעיריות בגדה המערבית. בהרצאה לפני פורום אקדמאים במארס הוא טען כי כל עוד ישראל משמרת בתפקידיהם את כל בעלי המשרות הציבוריות שנתמנו בתקופת ירדן, לרבות ראשי הערים, ואינה מהינה לערוך כל שינוי בהרכב המוסדות הציבוריים בגדה, היא נוטעת בתושבים רושם שנוכחותה שם זמנית ומעודדת את שימור זיקתם לירדן.[35] תמיכה מפורשת יותר בקיום בחירות כאלה הוא ביטא בהופעתו במאי לפני הוועדה להכנת המצע של מפלגת העבודה לבחירות לכנסת השביעית. דיין אמר שם כי אף שאי־אפשר לסרטט עתה את דמותו של הסדר הקבע בגדה המערבית, יש לפעול ליצירת עובדות שיסייעו לעיצובו באופן הרצוי לישראל, ובקשר לכך דרש כי המפלגה תבטא תמיכה ב'ניהול עצמאי מוניציפאלי של אורח חיים [...] תחת

31 מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 115-116.

32 שמואל שגב, '"בדק בית" בשיטות ארגוני החבלה במרכז דיוני "המועצה הפלשתינית"', **מעריב**, 6.1.1969.

33 שבתי טבת, **משה דיין – ביוגרפיה**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1971, עמ' 590.

34 מפקדת אזור יהודה ושומרון/קמ"ט תפקידים מיוחדים – מחקר, הבחירות לעיריות בגדה המערבית (1951-1967), נובמבר 1968, א"מ, גל-12036/110.

35 משה דיין, **מפה חדשה יחסים אחרים**, ספריית מעריב, תל אביב 1969, עמ' 165.

שלטון ממשלת ישראל והממשל הצבאי [תוך...] ניתוק הזיקה המנהלית מ[צ"ל ל]ארצות שכנות'. את הרעיון של קיום בחירות לעיריות בגדה קשר דיין, בנימה אופיינית לאנשי רפ"י, לצורך בהעלאת רמת החיים, ב'פיתוח משקי' ובטיפוח 'משטר אזרחי מתקדם' שלשיטתו הוא תנאי לכך. הוא טען – אולי משום שרצה לסבר את אוזנם של חברי מפלגה שבמצעה עוד היו נימות סוציאליסטיות בולטות – כי קיים בגדה 'נוער משכיל' שמאס ב'משטר של מוכתרים וממונים' והוא מצפה מהממשל הצבאי לקיים בחירות מקומיות כדי לרענן את הרכב המוסדות הציבוריים. צעירים אלה אינם יכולים לבוא לממשל הצבאי בדרישה גלויה לעריכת הבחירות, אך רבים מהם רומזים לנציגיו כי ישמחו להשתתף בבחירות אם ייזום אותן הממשל. דיין הדגיש כי אפשר לקיים את הבחירות גם לפי החוק הירדני, אף שחזר על כך שאחת ממטרות המהלך היא להראות 'שאיננו ממשיכים ללכת בדפוסים ובנעליים של חוסיין'.[36]

במצע מפלגת העבודה (והמערך) לבחירות 1969 שנוסח לבסוף (בראש ועדת המצע עמד ראובן ברקת, מזכ"ל מפא"י לשעבר שלאחר הבחירות נבחר ליושב ראש הכנסת, אך הדמות המרכזית בניסוח עמדות מדיניות היה ישראל גלילי, שר בלי תיק ושר ההסברה לשעבר, שייצג את חטיבת אחדות העבודה בוועדה) לא הובעה תמיכה מפורשת בקיום בחירות מקומיות בגדה, אולם המצע אימץ את תפיסת דיין, שלפיה המערכת המוניציפלית צריכה להיות מסגרת הפעילות הפוליטית העיקרית של התושבים שם. לצורך כך גם צוין שיש לאפשר את ריענונה. במצע, בפרק שכותרתו 'המדיניות בשטחים', נקבע כי ממשלת ישראל 'תסייע לפעילות עצמית של האוכלוסייה בתחומי החינוך, התרבות והדת, ובפיתוח יסודות הדמוקרטיה והקדמה בחיים החברתיים, הציבוריים והמוניציפאליים. במסגרת זאת, יתאפשר חידוש הנציגות במינהל המוניציפאלי'. במקום אחר במצע נכתב: 'השלטון הישראלי פועל להמשך קיומו של מינהל מוניציפלי עצמאי של האוכלוסייה'.[37]

בהופעתו לפני ועדת המצע הציג דיין את אחת מהתופעות השליליות הכרוכות באי־קיום בחירות חדשות לעיריות: במקרה שראש עירייה מתפטר, מועצת העירייה (ולא הציבור הרחב) ממנה את מחליפו לתקופה לא מוגבלת. בכך כיוון בוודאי דיין להתפטרותו של חמדי כנעאן מראשות עיריית שכם באפריל 1969 (על רקע סכסוכים בין המשפחות הגדולות ולחציה של ירדן). בעקבות התפטרות כנעאן היה קשה להציג את רעיון הבחירות המוניציפליות כנתמך בידי אישיות פלסטינית בולטת, ודאי במעמד ציבורי רשמי, ונראה שהדבר עיכב לזמן־מה את המשך קידומו גם בידי דיין. לדברי גזית, זריקת עידוד מחודשת לרעיון ניתנה בעקבות השתתפותם של כ־7,000 מתושבי מזרח ירושלים בבחירות לעיריית ירושלים שנערכו בנובמבר 1969 ובעקבותיהן נערכה עבודת מטה מזורזת בממשל הצבאי בסוגיית קיומן של בחירות מוניציפליות בגדה המערבית. זו נבחנה בדיון של גורמי ממשל בראשותו של דיין שנערך ב־5 בפברואר 1970 ובו הובעה תמיכה כללית בקיום הבחירות.

36 ישיבת הוועדה להכנת המצע של מפלגת העבודה לכנסת השביעית, 27.5.1969, אמ"ע, 533-1969-932-2.

37 ישיבת מרכז מפלגת העבודה, 11.9.1969, שם, 98-1969-023-2.

דיין הגדיר ארבעה עקרונות פעולה שנועדו להבטיח את הצלחת הבחירות, שמבחינתו, כך לדברי גזית, נמדדה בעצם קיומן בעקבות החלטת השלטון הישראלי באופן שמסמל את ההכרה בו כקבוע. ארבעת עקרונות הפעולה שהגדיר דיין היו: (א) להבהיר לתושבים כי השלטון הישראלי אדיש לתוצאות הבחירות בכל רשות; (ב) להדוף ככל האפשר את הלחצים מירדן וממצרים נגד קיום הבחירות; (ג) לעודד מועמדים פוטנציאליים להציג מועמדות לבחירות; (ד) להודיע מראש על הרשויות (רבות ככל האפשר) שייערכו בהן בחירות ועל מועדן, כדי להדוף לחצים לדחיית הבחירות או ביטולן. ועדת השרים לענייני ביטחון אישרה עקרונית ב־11 ביוני 1970 את ההצעה שהביא לפניה דיין לעריכת הבחירות (בכפוף לצורך בכמה השלמות), אך דיון לצורך אישור סופי של תכנית הבחירות לא נערך בשל נושאים אחרים שעמדו בראש סדר יומה של הממשלה באותה עת (שיאה של מלחמת ההתשה מול מצרים והמשא ומתן על הפסקת האש), והתכנית הוקפאה לזמן־מה.[38]

בתחילת 1971, לנוכח גל טרור גואה ברצועת עזה, בעוד המצב הביטחוני בגדה המערבית שקט יחסית, אמר ראש אג"ם דוד אלעזר בוועדת החוץ והביטחון של הכנסת: 'הבעיה העיקרית ברצועה היא חוסר כל שלטון, מנהיגות או אוטוריטה בין ערביי הרצועה, בדומה למה שקיים בגדה'. הוא העריך כי כדי להביא להשקטת המצב יש 'לאפשר או לעזור בהקמה של איזה שהוא אלמנט ציבורי ברצועה, שיש לו אוטוריטה כלשהי והוא מסוגל להסביר לתושבים את הכדאי והלא כדאי, המותר והאסור, הרצוי והבלתי רצוי'. אלעזר ציין כי אין בעזה ראש עירייה מכהן, שכן הממשל הצבאי הדיח את ראש העירייה האחרון בשל עמדותיו הקיצוניות, וכעת הוא מתקשה למצוא לו מחליף מתון יחסית. על רקע הדיון במצב ברצועה טען דיין כי אחד המפתחות להתמודדות עם הטרור הוא השגת נכונות מצד התושבים לשתף פעולה עם השלטונות הישראליים 'וזה מתחיל בראש העיר, בנכבדים, בהנהגה במקום'. דיין אמר כי אחד היסודות לתקווה כי המצב ברצועה ישתפר הוא הדיווחים על דיונים שנערכים בקרב תושביה 'על כך שצריך לקחת את העניינים בידיים [...] כדי שיהיה יותר שלטון עצמי ופחות שלטון ישראלי, באותם השטחים האוטונומיים, המוניציפאליים והאחרים, שמוצעים להם כמו בשכם ובחברון'. לדבריו, 'הם אומרים לנו: למה שיהודים ינהלו את העירייה? אנחנו ננהל בעצמנו'. דיין מסר לחברי הוועדה כי הממשלה גיבשה תכנית לעודד גורמים מתונים בקרב הפלסטינים (ספציפית הוא ציין רק איגודים מקצועיים) 'שיהיה להם מה להפסיד' אם יימשך הטרור, ואף הקצתה לה תקציב.[39]

בעוד המצב ברצועת עזה עורר דאגה, ניכרה בישראל ב־1971 קורת רוח מהמציאות ששררה בגדה המערבית. דיין ייחס את הרגיעה היחסית בגדה לשני גורמים: כישלונם של פת"ח ושל ארגוני הטרור הפלסטיניים האחרים לבסס אחיזה ולהיעשות 'חלק מהציבור הפלשתינאי' בגדה, ששם 'דחתה אותם' האוכלוסייה המקומית לדבריו; ומיגור בסיסיהם

38 גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 160-161.

39 ישיבות ועדת החוץ והביטחון של הכנסת, 15.1.1971, 26.1.1971, 26.2.1971, א"מ, ג-8-16708/5. גל הטרור ברצועת עזה שכך רק בקיץ 1972 והיה הסיבה העיקרית לאי־עריכת בחירות מוניציפליות גם שם.

הצבאיים בירדן וסילוקם ממנה כבעקבות אירועי 'ספטמבר השחור' 1970, אשר הביאו גם לירידת מעמדם ויוקרתם בזירה הבין־לאומית. בו בזמן הוא זיהה בקרב הציבור בגדה, בעיקר בערים, מגמה של השלמה מסוימת עם השלטון הישראלי ועם מהלכיו ושל התמקדות בהעלאת רמת החיים ושיפור המצב הכלכלי. לדבריו, 'זה בוודאי לא הדבר היחיד שיש להם ביחסים שלהם עם ישראל, אבל המגמה הזו אינה בעלת ערך מבוטל'. כביטוי לכך הוא ציין כי בביקוריו האחרונים בשכם, 'שהייתה סמל העצמאות, המרי והמועדות למרי גם בתקופת המלך חוסיין וגם בתקופה הראשונה של שלטוננו בשטחים', מיקדה המנהיגות העירונית, להבדיל מבעבר, את הדרישות שהפנתה אליו בתחום פיתוח הכלכלה והתשתיות העירוניות. דיין גם ציין לחיוב את מנהיגותו המתונה של ג'עברי, שתרמה לכך כי תהליך הבנייה של קריית ארבע, היישוב העירוני הראשון שנבנה בגדה, מתקדם אגב התנגדות מועטה מצד תושבי חברון וסביבתה.[40]

ישראל זיהתה במציאות הפוליטית בגדה המערבית לאחר 'ספטמבר השחור' סימנים להיחלשות לא רק של אש"ף אלא גם של ירדן. שלמה הלל, שלצד היותו שר המשטרה בממשלת גולדה מאיר שימש גם ממונה מטעמה על מגעים מדיניים בגדה, הגדיר בהופעתו בוועדת החוץ והביטחון של הכנסת בדצמבר 1970, את היחס הכללי בגדה כלפי המלך חוסיין, על רקע הדיכוי האלים של הפלסטינים בממלכתו באירועי 'ספטמבר השחור', כ'שאט נפש' וגרס כי תומכיו נותרו 'בודדים ומוזנחים'. על רקע זה הוא התרשם כי בקרב המנהיגות בגדה יש נטייה גוברת לאמץ גישה פרגמטית יותר, אשר מתמקדת בטיפול בצורכי הקיום השוטפים, אף שהיא נרתעת מכל סממן של שיתוף פעולה מדיני עם ישראל. הלל הודה כי פעילותו שלו לא נועדה לקדם יעד מדיני מוגדר, אלא לסייע לכך שיהיה אפשר 'להחזיק את המצב [בגדה] בצורה מתקבלת על הדעת, שיוכלו לחיות ולתת לחיות'. לצורך תכלית זו הוא מסר לחברי הוועדה כי הממשלה מנסה לקדם את הרעיון של קיום בחירות מוניציפליות בגדה, למרות ההתנגדות לכך הן מצד ירדן הן מצד אש"ף ואף שרוב המנהיגים בגדה דוחים אותו כביטוי להכרה בשלטון הישראלי והמעטים שנכונים לקבלו מתנים זאת בקיום הבחירות לפי החוק הירדני. אחד היתרונות שהציג הלל לעריכת בחירות כאלה היה מתן האפשרות לביטוי פוליטי של כוחות חדשים שיהיו אולי נוחים יותר כלפי ישראל, כמו הפועלים המועסקים בה, אף שהוא לא כיחד שעלולות להיות למהלך השפעות גם בכיוון הנגדי, כמו הקצנת עמדותיה של המנהיגות הוותיקה בנוגע לישראל ולשיתוף הפעולה עִמה, מתוך רצון לזכות בתמיכת הצעירים, הקיצוניים יותר.[41] גולדה מאיר התבטאה בפומבי בשלהי 1970 בזכות עריכת קיום בחירות לעיריות בגדה. היא נימקה את הצורך במהלך בכך שיש ראשי רשויות רבים 'ששנים אינם תורמים' והציגה אותו כחלק ממדיניות של אי־התערבות בעניינים הפנימיים של הפלסטינים. עם זאת, היא

40 דברי דיין בישיבה משותפת של ועדות החוץ והביטחון והכספים של הכנסת, 9.3.1971, א"מ, ג-16708/5-8.

41 ישיבת ועדת החוץ והביטחון של הכנסת, 11.12.1970, שם, ג-16707/4-10.

דחתה את האפשרות כי הבחירות יהיו בסיס להקמת מִנהל עצמי פלסטיני. לדעתה, גם רבים מהפלסטינים שוללים את הרעיון הזה.[42]

אחד המכשולים שניצבו בדרך למימושו של רעיון הבחירות המקומיות בגדה המערבית היה היעדר תמיכה מצד גורם ציבורי פלסטיני בולט בכך. לפי דיווח עיתונאי מדצמבר 1970, בביקורים שקיים דיין בגדה הוא טען כי הממשלה אינה מעודדת את קיומן של בחירות כאלה, אך היא לא תמנע זאת אם תהיה לכך קריאה מצד גורמים בציבור או בהנהגתו.[43] בפגישה שקיים דיין עם חברי מועצת עיריית שכם ונכבדים בעיר ב־21 ביוני 1971 הוצגו לו תביעות (לא על כולן היה קונסנזוס בין המשתתפים) להתיר עריכת אספות פוליטיות, לקיים בחירות (לא ברור לאילו מוסדות) ולאפשר את הקמתם של איגודים מקצועיים. פרוטוקול הפגישה, שכתב דוד פרחי, משקף הסכמה של דיין להקמת איגודים מקצועיים ונכונות מסוימת להתיר באופן פרטני אספות פוליטיות בכפוף לדיווח מוקדם על הנושאים שיעלו בהן, אך אין בו התייחסות לתשובתו אשר לקיום בחירות.[44]

בזירה הפוליטית הפלסטינית ניכרה באותה עת, על רקע השחיקה במעמד של ירדן מזה ושל ארגוני הטרור מזה, עלייה בכוחו, ולמצער בקולו, של זרם מתון ולא הומוגני שזוהה עם מה שנקרא רעיון 'הישות הפלסטינית'. אנשיו עסקו בִּיזמות שונות שנועדו להגביר את משקלם של תושבי הגדה במגעים המדיניים ולשבור את הקיפאון הפוליטי ששרר בה. אולם לרובם לא היה עניין מובהק בבחירות מוניציפליות, אם משום שכבר שלטו בעיריות (כמו ג'עברי) אם משום שהיו חסרי עֶצמה פוליטית ממשית (למשל עורך הדין הנוצרי מרמאללה עזיז שחאדה) ואם משום שהיו תושבי מזרח ירושלים (כמו קבוצת עיתונאים ביומון **אל־קודס**).[45] עם זאת, ב־27 בספטמבר 1971, לקראת השלמתם של המהלכים להכרזה על קיום הבחירות המקומיות בגדה ובעקבות פגישה עם דיין, הגישו 17 אישים מאזור רמאללה ואל־בירה עצומה שקוראת לממשל לערוך בחירות מקומיות. אמנון כהן, היועץ לענייני ערבים בממשל, אפיין את החותמים כ'מייצגים חוגים מתונים מבחינה פוליטית, משכילים ובעלי רכוש ניכר, קרובים (בחלקם לפחות) לרעיון "הישות הפלסטינאית"'. החותמים טענו לפני אנשי הממשל כי ביכולתם להחתים אלפים על העצומה, אם להערכת הממשל ישרת הדבר את קידום רעיון הבחירות. לא ידוע מה הייתה תגובת הממשל, אך אין עדות להחתמה כזו.[46] לפי דיווח עיתונאי

42 ריאיון גולדה מאיר לטלוויזיה הישראלית, 31.12.1970, ארכיון יד טבנקין (להלן: אי"ט), 15-46/3/9.

43 אלי איילי, 'עם חוסיין בסירה אחת', **מעריב**, 11.12.1970.

44 פגישת שהב"ט עם נכבדי שכם, 21.6.1971, א"צ, 1984-33-476.

45 ג'עברי וכמה מהעיתונאים המזרח־ירושלמיים חברי הקבוצה תמכו בהשתתפות תושבי מזרח ירושלים בבחירות המוניציפליות בעיר. הראל חורב־חליוה, 'תמורות במעמדן של משפחות האליטה הפלסטיניות בגדה המערבית: הרשתות של משפחת אל־ג'עברי ומשפחת אל־מצרי 1924-1978', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2010, עמ' 145-146, 162; אפרים לביא, 'הפלסטינים בגדה המערבית – דפוסי התארגנות פוליטית תחת כיבוש ובשלטון עצמי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2009, עמ' 58-59.

46 פעילות ברמאללה ואל־בירה בעקבות ביקור שר הביטחון, 15.9.1971, א"צ, 1984-33-476.

מאוקטובר 1971, התארגנו ב'ערי יהודה' (נראה שהכוונה לבית לחם ובנותיה) עצומות שקוראת לממשל הצבאי לארגן בחירות מקומיות.[47] בשנת 1971 נערכו בחירות מקומיות בשלוש עיירות קטנות בגדה, בעקבות פניה של התושבים המקומיים לממשל הצבאי. קיומן ללא התנגדות ביסס בממשל הערכה בדבר ייתכנותו של מהלך כזה בגדה כולה.[48]

הקריאה הפומבית הבולטת (ולמעשה היחידה כמעט) מצד גורם פלסטיני לעריכת בחירות מקומיות בגדה המערבית הייתה שוב של חמדי כנעאן. במאמר שהוא פרסם **באל־קודס** ב־1 באוגוסט 1971, על רקע חידוש העימותים האלימים בין ירדן לארגונים הפלסטיניים, הוא תקף מצד אחד את המנהיגות הפרו־ירדנית בגדה המערבית על שלא גינתה את מעשיה של ירדן כלפי הארגונים, ומצד אחר הציג את עמדות הארגונים כקיצוניות מדי. על רקע זה התחייבה לדידו צמיחתה של מנהיגות פלסטינית חדשה, ובנסיבות הנוכחיות זו לא יכלה להופיע אלא באמצעות קיום בחירות חדשות לרשויות המקומיות (וללשכות המסחר) בגדה. כנעאן הדגיש כי על גופים אלה לעסוק גם בנושאים מדיניים ודחה את הטענה כי לאחר יותר מארבע שנות כיבוש ישראלי יש בקיום הבחירות משום חיזוק של שלטונה. בעקבות המאמר הוחתמו בשכם, עירו של כנעאן, מאות אנשים על עצומה שקראה לממשל הצבאי לקיים בחירות מוניציפליות. בעיתונות הפלסטינית המאמר עורר תגובות רבות, רובן שליליות.[49] כנעאן טען בריאיון ל**מעריב** כי רוב הציבור בגדה המערבית תומך בקריאתו, אך בשל צביונו הפוליטי הסביל והסתגלני לא מתארגנת פעילות ממשית לקידום הרעיון.[50]

בעיני ישראל, ובעיני דיין ואנשי הממשל הצבאי לפחות, די היה בהתפתחויות אלה כדי להוכיח את קיומו האותנטי של מה שהגדיר גזית 'העניין הערבי בבחירות מוניציפאליות', ובעקבות זאת להאיץ מחדש את העיסוק בקידומה של יָזמה שנתפסה בעיני גורמי הממשל כמשרתת את האינטרסים של ישראל. לדברי גזית, לאחר שהוחלט על קיום הבחירות ולפני שפורסם הצו על עריכתן, קיימו בכירי הממשל פגישות עם ראשי עיריות בגדה; אלה מסרו כי לא יוכלו להביע מראש תמיכה במהלך, אך לא יחרימו את הבחירות לאחר שתודיע ישראל על קיומן. דיין הביא את ההצעה לעריכת הבחירות לדיון בממשלה ב־12 בספטמבר 1971, וזו הסמיכה את ועדת השרים לענייני ביטחון לדון בכך. הוועדה אישרה את ההצעה ב־17 באוקטובר 1971. הצו הצבאי על עריכת הבחירות פורסם רק ב־25 בנובמבר 1971, מתוך רצון להפחית את עָצמת ההתנגדויות למהלך (אף שעוד קודם לכן נפוצה השמועה על ההחלטה שהתקבלה). מועדי הבחירות ומיקומן המדויק הוכרזו רק ב־19 בדצמבר 1971. בהמלצת גורמי הממשל, הוחלט כי הבחירות יתקיימו לפי החוק הירדני, כדי להפחית

47 'עצומות ביהודה לבחירות מקומיות', **דבר**, 20.10.1971.

48 משה אלעד, **אם תרצו**, עמ' 400-401.

49 גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 161-162; מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 116.

50 יעקב ארז, 'נכבדים ערביים הזמינו לחץ ירדני נגד בחירות לרשויות המקומיות בגדה', **מעריב**, 29.8.1971.

מעוצמת ההתנגדות להן בגדה, וכי הן ייערכו בשני שלבים: הראשון – בשומרון וביריחו (ב־28 במארס 1972), והשני – ביהודה (ב־2 במאי 1972).[51]

ההתנהלות סביב מערכת הבחירות והדיון על משמעותן של הבחירות

ההחלטה על עריכת בחירות מקומיות בגדה המערבית התקבלה בישראל ככלל בחיוב רב, הן כמהלך שמבטא את צביונו ה'ליברלי' של הממשל הצבאי הן כמהלך שעשוי לפתוח אפשרויות מדיניות חדשות, וצידדו בהחלטה גם בני פלוגתא פוליטיים של דיין. הגורם האופוזיציוני העיקרי שהתנגד למהלך היה רק"ח; היא טענה כי מהלך זה נועד להקים בגדה 'שלטון בובות, שלטון קוויזלינגים [...] שיבטיח את המשך הכיבוש והנצחתו'.[52] לעומת זאת, גח"ל תמכה בקיום הבחירות שהוכיחו לשיטתה כי ערביי יהודה ושומרון 'רוצים בנורמליזציה של החיים [...] תחת שלטון ישראלי', אף שהיא מתחה ביקורת על ההחלטה לקיימן לפי החוק הירדני.[53] השר משה קול, מהליברלים העצמאיים, שייצג עמדות מדיניות מתונות, הגיש ב־16 באוגוסט 1971 הצעה משלו לממשלה לדון בקיום בחירות למועצות הערים וללשכות המסחר בגדה המערבית כדי 'לעודד מנהיגות שתוכל לשמש גשר של הבנה בינינו לבין הארציות הערביות' ו'לאור ההתפתחויות בירדן וירידת קרנם של ארגוני החבלה'. ההצעה לא נדונה רשמית בממשלה לנוכח הדיון בהצעתו של דיין, שנתפסה כמקבילה לה.[54] המזרחן אליעזר בארי, ראש המחלקה הערבית במפ"ם, הציג בוועדה המדינית של המפלגה תמונה של עמדות חצויות בגדה המערבית בסוגיית הבחירות המקומיות. בארי זיהה את התומכים בקיומן עם המצדדים ב'גיבוש תודעה לאומית פלשתינית' ובניתוק הזיקה לירדן וטען כי עוד לא ברור אם לישראל יהיה נוח יותר להידבר על עתיד הגדה עם פלסטינים כאלה או עם ירדן. לפיכך הוא המליץ כי מפ"ם תביע תמיכה בכל מהלך שמאפשר התארגנות פוליטית עצמאית של הפלסטינים בגדה, אך תימנע מהתייחסות מפורשת לבחירות המקומיות. ברוח זו פרסמה מפ"ם (ב־10 בנובמבר 1971) הודעה שהביעה תמיכה ב'חופש ההתארגנות וחופש הביטוי בגדה המערבית, בתנאי שלא יהיה בהם פגיעה בביטחון ישראל'.[55] השר ישראל גלילי, המנסח העיקרי של עמדות

51 גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 163-164; מכתב של מזכיר הממשלה מיכאל ארנון לשר ישראל גלילי בעניין סטטוס החלטות הממשלה בנושא הפלסטיני, 9.3.1973, אי"ט, 15-46/85/7.

52 דברי חבר הכנסת תופיק טובי במליאת הכנסת, 16.3.1972. ראו באתר: https://fs.knesset.gov.il//7/Plenum/7_ptm_253229.pdf (אוחזר ב־30.5.2019).

53 דברי חבר הכנסת חיים לנדאו במליאת הכנסת, 20.3.1972. ראו באתר: https://fs.knesset.gov.il//7/Plenum/7_ptm_252907.pdf (אוחזר ב־30.5.2019).

54 מכתב של מזכיר הממשלה מיכאל ארנון לשר ישראל גלילי בעניין סטטוס החלטות הממשלה בנושא הפלסטיני, 9.3.1973, אי"ט, 15-46/85/7. נוסח הצעת קול מובא כמסמך 9 בתיק זה.

55 ישיבות הוועדה המדינית של מפ"ם, 13.10.1971, 10.11.1971, ארכיון יד יערי, 122.90(9).

הממשלה בתחום המדיני, אמר בריאיון בטלוויזיה לפני הבחירות כי הן נועדו 'להעניק לתושבי הגדה הרגשה של מידה רבה יותר של שליטה בענייניהם האזרחיים במסגרת של ממשל צבאי. מידה שבהכרח תצדיק הגבלה, מסוימת אמנם, של ההתערבות הישראלית בענייניהם האזרחיים'.[56]

ההכרזה הרשמית על קיום הבחירות עוררה תגובות גינוי מצד אש"ף ומצד ירדן, ואלה לוּו בקריאות לתושבים להחרימן, באיומים (בעיקר מצד אש"ף) לפגוע במי שיצביע, ובייחוד במי שיתמודד בהן (לרבות כמה מקרים של פגיעה בפועל ברכושם של מועמדים) ובזימון אישי ציבור בגדה לשיחות אזהרה במדינות ערב. ככל שהתקרב מועד הבחירות, כן שככה מעט ההתנגדות של ירדן למהלך.[57] בעקבות ההתנגדות שעורר המהלך בעולם הערבי ובשל השפעותיו השליליות על הנכונות של הציבור והמנהיגים אישים בגדה להשתתף בבחירות, הן הפכו מבחינת ישראל בראש ובראשונה למבחן למעמדו וליוקרתו של הממשל הצבאי וליכולתה להציג חזות של נורמליזציה של החיים בגדה בשלטונה. משרד החוץ הנחה בדצמבר 1971 את הנציגויות בעולם לטעון כי 'ההתנגדות כביכול' לבחירות מובעת רק בכלי התקשורת הערביים, ואולם בפועל רוב התושבים מסכימים למהלך, ולפיכך הסיכויים לגילויי אלימות בבחירות נמוכים. הודגש כי אם לא יתקיימו הבחירות, ייאלץ הממשל הצבאי למנות קצינים לניהול העיריות, שמועד כהונתן פג לפי חוק, כדי להבטיח את ניהולן התקין.[58]

הלחצים החיצוניים וסבך של מאבקים פנימיים עוררו לקראת מועד הבחירות בשכם – הפוליטית בין ערי הגדה ועירו של הדמות המזוהה ביותר עם הקריאה לקיום בחירות – משבר מקומי חריף שאיים להביא להחרמה גורפת שלהן. בתחילה פעלו נכבדי העיר בניסיון לגשר על המתח בין החשש להצטייר כמי שמשתפים פעולה עם ישראל ובין הרצון להבטיח את המשך פעילותה התקינה של העירייה, באמצעות מהלך (זה מכונה בערבית 'תזכיה', וכמותו נקטו נכבדי חברון בהובלת ג'עברי) של הסכמה על רשימת מועמדים משותפת אחת, וכך יתבטל הצורך בקיום בחירות בפועל. חוסר יכולתם לגבש רשימה כזו הוביל לשורה של גילויי אלימות בעיר (ניסיונות התנקשות באישים פוליטיים ופגיעה ברכושם), ובו בזמן נמשכו הלחצים עליהם להימנע מהשתתפות בבחירות באמצעות זימונם לשיחות

56 ריאיון של גלילי לתכנית 'מוקד' בטלוויזיה הישראלית, 20.3.1972, אי"ט, 15-46/57/5. מ־1970 ביטא גלילי בפורומים סגורים תמיכה, משתמעת לפחות, בקיום בחירות מוניציפליות בגדה. במכתב פרטי ששלח באוקטובר 1970 ללובה אליאב, מזכ"ל מפלגת העבודה, הוא טען שפתרון הסוגיה הפלסטינית ייתכן רק בתהליך ארוך, אשר 'מחייב עידוד זהיר ומושכל של נציגות מוסמכת לערביי השטחים המוחזקים אשר תפעל בשיתוף פעולה עימנו'. גלילי ציין את עריכתן של בחירות מוניציפליות כאחד הרעיונות המצויים 'על הפרק' בהקשר הזה. ראו: מכתב ישראל גלילי ללובה אליאב, 11.10.1970, שם, 15-46/2/2.

57 אלעד, **אם תרצו**, עמ' 402-403; מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 117; יעקב ארז, 'מורה דרך לבחירות בשומרון', **מעריב**, 17.3.1972.

58 תזכיר של נציג משרד החוץ בממשל הצבאי לכל הנציגויות בכותרת, 'הבחירות לעיריות ביהודה ושומרון', 27.12.1971, א"מ, חצ-8281/8.

אזהרה בבירות ערב. בעקבות זאת הסיר חמדי כנעאן את מועמדותו, וראש העיר המכהן מעזוז אל־מצרי לא הציג את מועמדותו כלל, ולפיכך רק אישים אלמונים או אישים בעלי משקל ציבורי קל נותרו מועמדים.[59] החשש שמא יביא המשבר בשכם לביטול הבחירות בעיר וכן החשש מהשפעות שליליות שלו על מהלך הבחירות בגדה בכלל הניעו את ישראל לנקוט בימים שלפני מועד הבחירות שורת מהלכים כלפי המנהיגות בשכם, כמה מהם בעלי אופי מאיים וסחטני. המהלכים, שנעשו באישורה של גולדה מאיר, כללו את מעצרו של חיכמת אל־מצרי, הדמות הפוליטית החזקה בעיר (בעבר יושב ראש בית הנבחרים הירדני) באשמה של מעורבות במעשי אלימות; זימונם של חמדי כנעאן ומעזוז אל־מצרי (במסוק צבאי; והדבר שיווה למהלך צביון כוחני) לשיחות אזהרה עם דיין ועם מפקד יהודה ושומרון רפאל ורדי; העלאת איומים בהגבלת יציאתם של תושבי שכם לירדן, בפגיעה באינטרסים כלכליים של נכבדי העיר ובמינוי קצין ישראלי לתפקיד ראש העירייה. בעקבות הלחצים מצד ישראל הגישו יום לפני מועד הבחירות כל האישים הבכירים בשכם את מועמדותם.[60]

מכשול אחר בדרכן של הבחירות היה טמון בהכרזתו של המלך חוסיין ב־15 במארס 1972 על תכנית הפדרציה (השם הרשמי: 'תכנית הממלכה המאוחדת') לכינון ירדן כממלכה בעלת מבנה פדרטיבי שוויוני בין שתי הגדות, המזרחית והמערבית. לפי כמה פרשנויות, תְזמן המלך את ההכרזה על התכנית סמוך למועד הבחירות בניסיון להשפיע בכך על בחירת הנאמנים לו לראשי ערים, שלאחריהן הוא יוכל להציגם כנציגים פלסטינים מוסמכים לדון ביישומה. אש"ף גינה את התכנית כ'קנוניה ישראלית-ירדנית', ובכמה מקומות בגדה הופצו כרוזים שקראו להחרמת הבחירות אגב קישורן לתכנית המלך.[61] ישראל, שדחתה את תכנית הפדרציה, ואישים בגדה כמו כנעאן, שהיו מעוניינים בקיום הבחירות, דחו בימים שלפני הבחירות את הטענות לזיקה בין הבחירות לתכנית.[62]

בנסיבות אלה הפכו הבחירות, מבחינתה של ישראל, בראש ובראשונה מבחן ליכולתה לממש את החלטותיה כשלטון. בתום יום הבחירות הראשון (28 במארס 1972) אמר דיין בריאיון בטלוויזיה: 'מאזן הבחירות חיובי כולו'. לדבריו, לאחר שהופעלו לחצים חיצוניים על אישים שהגישו את מועמדותם, נאלץ הממשל הישראלי להפעיל לחצים נגדיים כמהלך של 'מלחמה ב[ארגוני ה]טרור וממשלת ירדן לבל יקבלו החלטות שיקבעו את הנעשה בגדה המערבית'.[63]

59 מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 117; Shemesh, *Palestinian Entity*, pp. 252-255.

60 לתיאור מפורט של מהלכי ישראל סביב משבר הבחירות בשכם, המבוסס כנראה על יומן מבצעים, ראו: גזית, **פתאים במלכודת**, עמ' 295-296. לתיאור 'רך' יותר של מעורבות ישראל ראו: אלעד, **אם תרצו**, עמ' 401.

61 אלעד, שם, עמ' 403, 405; מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 120; יוסף נבו, **ירדן – החיפוש אחר זהות**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2005, עמ' 185-186.

62 ריאיון של ישראל גלילי לתכנית 'מוקד' בטלוויזיה הישראלית, 20.3.1972, אי"ט, 15-46/57/5; יעקב ארז, 'המועמדות וגם ההתפטרות לא ממניעים לאומיים', **מעריב**, 23.3.1972; Phillip Gillon and Anan Safadi, 'Appointments in Samaria', *The Jerusalem Post Magazine*, 24.3.1972.

63 דני רובינשטיין, '84% מבעלי הזכות בחרו בשומרון', **דבר**, 29.3.1972.



מצביעים בתור לקלפי בבחירות לעיריית שכם, 28 במארס 1972, צלם: משה מילנר, לשכת העיתונות הממשלתית



רפאל ורדי כתב במבוא לדוח השנתי של הממשל הצבאי: 'השנה החמישית [לממשל הצבאי בגדה המערבית] עמדה בסימן הבחירות לעיריות ביהודה ושומרון [...] היה זה מבחן ממדרגה ראשונה לממשל הצבאי ולדרכו בכל התחומים, ובראש ובראשונה ליחסינו עם האוכלוסייה וזיקתה אלינו. הדרך לבחירות לא הייתה קלה, אך בימי הבחירות באה האוכלוסייה בהמוניה לקלפיות, ללא מורא, ובחרה נציגיה בסדר, בשקט ובאווירה חגיגית, תוך הוכחת בגרות אזרחית'.[64] נציג משרד החוץ בממשל כתב ברוח דומה לנציגויות בעולם: 'משמעות הבחירות נעוצה בקיומן בהתאם לדרישת התושבים, בסודיות, ברגיעה ובהשתתפות הגבוהה. תוצאותיהן הן הישג ניכר לממשל'. הנציג ביקש להדגיש את 'אמון האוכלוסייה בטוהר הבחירות ובאי התערבות השלטון', שהתבטא ב'העזה להצביע שלא עבור המנהיגים המסורתיים', שלא כנהוג בתקופת השלטון הירדני.[65]

בבחירות הצביעו יותר מ־24 אלף איש; אלה היו כ־85 אחוזים מבעלי זכות הבחירה ב־21 היישובים אשר התקיימו בהם הבחירות (בחברון ובסלפית הושגה 'תזכיה'). בסופן הוחלפו 14 ראשי רשויות מקומיות (שלא כנהוג בתקופת השלטון הירדני ולהבדיל ממה שאִפשר החוק הירדני, הללו נבחרו בידי חברי המועצות ולא בידי השלטון) וכן כ־55 אחוזים מחברי המועצות העירוניות. טבעי הוא שחברי המועצות החדשים היו (תשע שנים לאחר הבחירות הקודמות) צעירים ומשכילים מקודמיהם, ולעתים ייצגו שכבות שנכנסו בתקופת השלטון הישראלי לעילית החברתית־כלכלית בגדה המערבית, כמו בעלי מקצועות חופשיים ומועסקים בישראל. עם זאת, בעיקרו של דבר נותרו רוב חברי המועצות בניה של שכבת המשפחות הגדולות ששלטו ברשויות המקומיות באופן מסורתי, ושיקולים פוליטיים שחרגו מההקשר המקומי מילאו במערכת הבחירות תפקיד שולי. כך למשל מצע הבחירות של רשימתו של כנעאן, שהייתה בעלת צביון לאומי יחסית, הדגיש כי העירייה לא תתערב בסוגיות פוליטיות, להוציא דאגה לעניינם של האסירים ושל המגורשים בני העיר. בשל כך היו רוב חברי המועצות העירוניות וראשי הרשויות הנבחרים מזוהים כנאמני ירדן וכנכונים לשיתוף פעולה עם הממשל הצבאי. לכל היותר חמישית מחברי המועצות ושלושה ראשי עיריות (של רמאללה, אל־בירה וטול כרם) יכלו להיות מוגדרים בעלי גישה פוליטית לאומית פלסטינית אקטיביסטית ומזדהים בגלוי עם הארגונים הפלסטיניים.[66] בהמשך לבחירות הללו נערכו בתקופת דיין כשר הביטחון בחירות ללשכות המסחר במרבית הערים בגדה המערבית (1972-1973) ולכשישים מועצות כפרים (1974).[67]

64 מפקדת יהודה ושומרון, דין וחשבון שנת הממשל החמישית (אפריל 1971-מארס 1972), א"צ, 1996-103-52.

65 'הבחירות המוניציפאליות בשומרון וביריחו', 6.4.1972, 'הבחירות בתריסר ערי יהודה', 4.5.1972, א"מ, חצ-8281/8.

66 אלעד, **אם תרצו**, עמ' 404-405; שאול משעל, 'יהודה ושומרון: אנטומיה של בחירות מוניציפאליות', **המזרח החדש**, כד, 1-2 (1974), עמ' 63-67; Shemesh, *Palestinian Entity*, pp. 253-255.

67 פגישת מתאם פעולת הממשלה בשטחים עם כתבי אזורי הממשל, 13.6.1979, א"צ, 2009-22-20.

מזכר של הסי־אַי־אֵי (C.I.A) מדצמבר 1972 קבע כי בישראל גוברת הרגשת שביעות הרצון מהמצב הקיים, בייחוד בגדה המערבית, וכי היא מעריכה כי הרווחים הצפויים מהסדר מדיני פחותים. נטען בו כי המציאות הביטחונית הרגועה יחסית בגדה והנטייה ההדרגתית של התושבים הפלסטינים בה למה שהגדירו מחברי המזכר 'הסתגלות פרגמטית' (pragmatic accommodation) לכיבוש הישראלי, שסומלה (epitomized) יותר מכול בהסכמה לקיים בחירות מקומיות בפיקוחו, מחזקים את העניין של ישראל בשימור הסטטוס־קוו.[68] אמנם דיין הצהיר בריאיון לעיתון בריטי בתחילת אפריל 1972 כי הבחירות 'מקנות לנבחרים סמכות פוליטית המאפשרת להם, בדרך זו או אחרת, לדבר בשם הציבור הערבי שבחר בהם',[69] אך ככלל דחתה ישראל כל אפשרות לראות בהם כתובת לניהול משא ומתן על הסדר מדיני. ביטוי לכך נתן שלמה הלל בספטמבר 1972 כשקבע: 'שיחה עם חג' מעזוז או עם ג'עברי אינה תחליף לשיחה עם חוסיין או עם סאדאת. הבעיה של שלום ומלחמה היא בעיה בין המדינות. הבעיה של דו־קיום היא בעיה של תושבי הגדה ושלנו. אך לדו־קיום חותם ברור על ההסדר וסיכוייו. עצם המציאות החדשה עושה תיאום והסדר עם ירדן לדבר הגיוני ומתקבל על הדעת'.[70] בחודשים שלאחר הבחירות (וגם לפניהן) דחתה ישראל שורה של הצעות שהעלה ג'עברי להרחיב את סמכויותיהם של ראשי הערים, או להקים מסגרת כלל־גדתית כלשהי שלהם כדי לעשותם שותפים למשא ומתן על עתיד הגדה. ישראל נשענה על התנגדויות (בעָצמות שונות) שהעלו ירדן, אש"ף ומנהיגים אחרים בגדה להצעות ג'עברי והמשיכה לטעון כי הוכח שהשפעתו אינה חורגת מחברון וסביבתה.[71] באוקטובר 1972, בסדרת הדיונים שקיימה מזכירות מפלגת העבודה על המדיניות בגדה המערבית וברצועת עזה, הזכיר דיין כי ג'עברי היה האיש שעמד בדצמבר 1948 בראש הכינוס של נכבדי הגדה ביריחו שקרא למלך עבדאללה להחיל את שלטונו על הגדה המערבית.[72]

על פירוש משמעות הבחירות בסביבתו של דיין אפשר ללמוד בהרחבה ממאמר שפרסם **במערכות** כשנה לאחר עריכתן יועצו דוד פרחי. פרחי טען כי מאז 1967 מתחולל תהליך אִטי ומדורג של 'התפכחות' ביחסם של תושבי הגדה המערבית לישראל, וזה מתבטא במידת־מה במיתון עמדות מדיניות, ובעיקר בכך 'שהחלו להיבקע בקיעים בסכרי האיסורים שהטילו התושבים על פעילותם הציבורית'. הבחירות לעיריות 'פרצו פרצה בסכרים אלה'. פרחי גרס שיש להבחין בין רמת 'המיקרופוליטיקה הגדתית' ובין רמת 'המאקרופוליטיקה

68 C.I.A. Memorandum, 'Israeli Thinking on a Peace Settlement with the Arabs', 1.12.1972, ראו באתר: https://www.archives.gov/files/research/foreign-policy/cold-war/berlin-wall-1962-1987/dvd/pdfs/military_7/19721201.pdf (אוחזר ב־30.5.2019).

69 מצוטט בתוך: מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 119.

70 אלי אייל, 'קולות בגדה למען הסדר נפרד עם ירדן', **מעריב**, 22.9.1972.

71 חורב־חליוה, 'תמורות במעמדן של משפחות האליטה הפלסטיניות בגדה המערבית', עמ' 166-167; מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 119; דני רובינשטיין, 'ג'עברי מבקש הרחבת הסמכויות של ראשי הערים', **דבר**, 18.5.1972.

72 ישיבת מזכירות מפלגת העבודה, 5.10.1972, אמ"ע, 100-1972-024-2.

הבין־ערבית'; לדעתו, ברמת המיקרו־פוליטיקה של הגדה הוכיחה האוכלוסייה המקומית, באמצעות הבחירות, 'שיש ביכולתה לעמוד על דעתה ולשרת בצורה הנראית לה את האינטרס הלאומי', ואילו ברמת המקרו־פוליטיקה הבין־ערבית 'רואה מרבית האוכלוסייה בהמשכת קשריה עם ירדן את התגלמות הסיכוי להסדר מדיני כל שהוא'. פרחי חזר על הטענה כי משמעותן העיקרית של הבחירות היא ביכולת של ישראל ובנכונות של התושבים לקיימן למרות התנגדות ירדן ואיומי הארגונים הפלסטיניים והדגיש כי התחרות בין המועמדים התמקדה לא בסוגיות מדיניות אלא בשאלה מי יוכל לייצג בצורה המיטבית את עניינם של התושבים מול השלטונות. הוא ראה בנכונות של ירדן לשתף פעולה עם ראשי הערים שנבחרו ביטוי להשלמה בדיעבד שלה עם המהלך, ובהיעדר דרישה מצד התושבים לעריכת בחירות מקבילות במזרח ירושלים הוא ראה הודאה מעשית בהבחנה בין מעמדה של מזרח ירושלים לזה של הגדה. פרחי העריך (בהסתמך על מאמר של כנעאן מ־1973) כי הבחירות יאפשרו לאוכלוסייה לתבוע – לפי תפיסה אשר מבוססת על שימור הזיקה המדינית בין שתי הגדות, גם אם ייתכן כי באופן שיצריך שינוי במבנה הפוליטי והלאומי של ירדן – 'למלא תפקיד מדיני פעיל, אם וכאשר ייכנס הדיון המדיני על עתיד השטחים להילוך גבוה יותר'. פרחי ציטט מאמר מערכת של **אל־קודס** מ־3 במאי 1972 (בתום סבב הבחירות השני) – שנטען בו כי הבחירות ביססו את הלגיטימציה של המועצות העירוניות ושל ראשי הערים לפעול לרווחת התושבים ולייצגם מול השלטון הישראלי בנושאים אזרחיים, אך הן לא העניקו להם מנדט לייצג את התושבים בנושאים מדיניים, משום שבשל חוק הבחירות השתתף בהן רק חלק קטן מהאוכלוסייה – כדי להסביר את הקשיים שבִּזמת ג'עברי לכינון מסגרת ייצוג של כלל התושבים, ובה ראשי הערים וחברי המועצות העירוניות.[73]

רעיון של הבחנה בין רמות הייצוג והפעילות הפוליטית, והפעם אגב הפיכתן לעקרון המנחה את דמות הסדר הקבע על עתיד הגדה המערבית ורצועת עזה, העלה בסוף 1972 גם שמעון פרס, שותפו הפוליטי של דיין ולימים יורשו בתפקיד שר הביטחון. כחלק מכינון

73 דוד פרחי, 'עמדות פוליטיות ביהודה ושומרון 1972-1973', **מערכות**, 231 (יולי 1973), עמ' 9-14. מועמדים לבחירות בגדה הצהירו עוד במערכת הבחירות שאין הם רואים בעצמם נציגי האוכלוסייה בכל הנוגע לניהול משא ומתן, ולצורך בחירת נציגות כזו יצטרכו להתקיים בחירות אחרות, רחבות יותר. גם עזיז שחאדה, מהמצדדים הבולטים בגדה בקיום הבחירות, טען כי ראשי הערים יוכלו להיות רק חלק מהמנהיגות המדינית שתייצג את התושבים, ראו: Phillip Gillon and Anan Safadi, 'Twin Towns Gird for Elections', *The Jerusalem Post Magazine*, 14.4.1972. הטיעון כי אין לראות בתוצאות הבחירות שיקוף של דעת הקהל אפילו בערים הגדולות בגדה רווח בקרב אנשי הממשל הצבאי. שלמה גזית סיפר כי אחת מחוויותיו מביקור ביום הבחירות בשכם הייתה שיחה ששוחח עם צעיר מקומי; זה סיפר לו על כוונתו להצביע לרשימתו של חמדי כנעאן שנתפסה בציבור כבעלת אופי ליברלי יחסית. לאנשי הממשל דווח כי בעקבות השיחה, שהיו לה עדים רבים, הוזעק הצעיר לבירור בקרב ראשי משפחתו, ואלה הסבירו לו כי האינטרסים המשפחתיים מחייבים הצבעה לרשימתו של מעזוז אל־מצרי, ובעקבות זאת הוא נמלך בדעתו. ראו: שלמה גזית, **בצמתים מכריעים – מהפלמ"ח לראשות אמ"ן**, ידיעות ספרים, תל אביב 2016, עמ' 182.

של מה שהגדיר פרס 'משטר פדראטיבי', הוא הציע (על בסיס מה שכינה 'הדגם הקנדי') כינון מבנה פוליטי, ובו שני נדבכים; בנדבך העליון, 'הממשל המרכזי', ייוצגו שני העמים בממשלה ובפרלמנט לפי חלקם היחסי בכלל ציבור האזרחים נכון למועד כינון המשטר, ובנדבך הנמוך יותר יוכלו להשתתף כלל התושבים אשר יבחרו לפרלמנטים מחוזיים (להערכתו, יוקמו שמונה עד עשרה מחוזות) ולעיריות. מוסדות הממשל המרכזי יעסקו בסוגיות חוץ וביטחון, ואילו הפרלמנטים המחוזיים והעיריות – ב'ניהול החיים השוטפים'. פרס לא פירט כיצד ישיגו הפלסטינים אזרחות ישראלית, אך ציין כי הם יוכלו להישאר אזרחים ירדנים (ובמשתמע, ליהנות מייצוג במישור המחוזי והמוניציפלי בלבד). לדבריו, 'התמורה האמיתית לערבים', אם תמומש תכניתו, תהיה לא ב'מעבר מהגדרה להגדרה', אלא 'במעבר מסיטואציה פיאודלית לסיטואציה של חברה מודרנית'. הוא טען כי תכניתו תואמת את מדיניות דיין 'בכל כברת הדרך הנראית באופק', אף שייתכן כי במבט לעתיד הרחוק יש ביניהם פערי עמדות מסוימים (אותם הוא לא פירט).[74]

לעומת הגישה של דיין וסביבתו, שצמצמה את התפקיד המדיני של העיריות ושל ראשיהן וראתה בבחירות המוניציפליות בעיקרו של דבר מהלך לביסוס והַשגרה של השלטון הישראלי בגדה המערבית, הועלו במערכת הפוליטית קריאות לראות בבחירות מנוף להתקדמות מדינית, ולמצער לגיבוש מנהיגות יציגה של תושבי הגדה המערבית. יגאל אלון אמר כי על אף שהבחירות התנהלו 'על פי חוקת בחירות שלא הייתי רוצה שתתקיים במדינת ישראל', קיומן 'מקדם אותנו לקראת אפשרות של נציגות ערבית נבחרת'.[75] יעקב חזן, ממנהיגי מפ"ם, קבע כי הבחירות לעיריות היו צעד חשוב 'במגמה של לאפשר לערביי הגדה [...] לבנות את חייהם החברתיים כרצונם'. להערכתו, 'מתקרב היום בו נצטרך לעודד את התארגנותן של העיריות כגוף המייצג את הגדה'. לדבריו, בתחילה הן יוכלו להיות גורם מייצג 'לגבי הבעיות המדיניות הפנימיות של הגדה', אך ברור כי יהיה זה רק 'צעד לקראת הבאות'.[76] ברוח דומה קרא דב זכין, המזכיר המדיני של מפ"ם, בכנסת לאחר הבחירות לאפשר לראשי העיריות הנבחרים חופש התארגנות וחופש פעולה פוליטיים כדי שיוכלו לשמש נציגות של כלל תושבי הגדה, אשר יהיה אפשר לנהל עִמה, גם אם לא בעתיד הקרוב, משא ומתן על הסדר קבע.[77] בנובמבר 1972 קרא אבא אבן במזכירות מפלגת העבודה לנצל

74 'פרס: אין מנוס מכינון משטר פדראטיבי יהודי־ערבי', **דבר**, 8.12.1972. מסמך ניתוח של הסי־איי־איי על מדיניות ישראל מפברואר 1973 קשר בין תכניתו של פרס, שצוין כי הוא מקורבו של דיין, לבחירות המקומיות. במסמך נטען כי קיים דמיון מסוים בין גישת פרס להצעות ג'עברי, שלהערכת הכותבים זוכות לעידוד ישראלי, על כינון 'מועצה ביצועית אזורית' בגדה המערבית, Intelligence Memorandum, 'Israel: Peace, Politics, Parties', February 22, 1973, **ראו באתר:** https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T00875R001100160036-0.pdf **(אוחזר ב־30.5.2019).**

75 'ראיון עם יגאל אלון', **במחנה**, 21.5.1972.

76 'יעקב חזן: המערכה לקיומה ועתידה של ישראל – עדיין בעיצומה', **על המשמר**, 18.4.1972.

77 **דברי הכנסת**, הכנסת השביעית, מושב שלישי, חוברת כא, עמ' 1851.

את ההצלחה בקיום הבחירות כדי לבחון אם אפשר 'להעביר סמכויות מעשיות לידיים ערביות, תוך צמצום תפקידנו לעניינים שהביטחון תלוי בהם'. במסגרת זו הוא קרא לבחון באופן מעשי את האפשרות להפוך את ראשי העיריות הנבחרים ל'מושלי מחוז[ות]', ובביקורת מרומזת כלפי דיין טען: 'במהלך הזמן לא ייתכן קיפאון מוחלט בתחום הייצוגי המנהלי, תוך קיום תנופה בתחום הכלכלי־המשקי'.[78]

סדרת הדיונים המקיפה שקיימה מזכירות מפלגת העבודה בסוגיית המדיניות בגדה המערבית וברצועת עזה בין ספטמבר 1972 לאפריל 1973 הסתיימה ללא סיכום רשמי ובהרגשה של היעדר צורך, ודאי דוחק, בשינוי של המדיניות בשטחים או של מצע המערך לקראת הבחירות הקרבות לכנסת השמינית.[79] לנוכח זאת דעך גם הדיון בשאלת המשמעויות המדיניות של הבחירות המקומיות בגדה. עם זאת, המציאות הפוליטית בגדה המערבית לא נותרה סטטית, ותהליך התחזקות כוחו של אש"ף בזירה הבין־ערבית במחיר פגיעה במעמדה של ירדן כמי שתובעת לייצג את הפלסטינים, לצד שחיקת המורא משלטונה של ישראל (שני התהליכים האלה התקיימו עוד לפני מלחמת יום הכיפורים והואצו לאחריה) הביאו להתחזקות כוחו של אש"ף בגדה ולגיבוש תשתית ארגונית שלו בתוכה, שהיעדרה נתפס בעיני הארגון כאחד מלקחי כישלונו למנוע את קיום הבחירות המקומיות. על רקע זה הוכרז באוגוסט 1973 על הקמתו בחסות אש"ף של גוף הנהגה פוליטי כלל־גדתי – החזית הלאומית הפלסטינית (חל"ף), שהדמויות הבכירות בו היו ראשי הערים הנבחרים של רמאללה ואל־בירה (כרים ח'לף ועבד אל־ג'ואד צאלח).[80] מזכר של הסי־איי־איי מינואר 1974 הצביע על שחיקה ניכרת במעמדם הפוליטי של אישים בגדה שתמכו בירדן, ובהם ראשי ערים, והעריך כי איש מהם לא יצליח לזכות בתמיכה ציבורית כמועמד למלא תפקיד במשא ומתן על גורלם המדיני של הפלסטינים.[81] באפריל 1976 נערכו בפעם השנייה תחת שלטון ישראל בחירות לרשויות המקומיות בגדה המערבית, ובהן זכו במרבית הערים אישים שהזדהו עם אש"ף. התוצאה הזאת הניעה מתיחת ביקורת על התבונה בבסיס יזמתה של ישראל לקיים בחירות כאלה, שאחד ממבטאיה היה עורך **ידיעות אחרונות** הד"ר הרצל רוזנבלום. שמעון פרס, אז שר הביטחון ומי שהיה מקורבו של דיין ומבחינות רבות ממשיך דרכו גם אשר למדיניות בגדה, כתב לרוזנבלום מכתב, ובו הצדיק את החלטתו, בין היתר על בסיס מה שלהבנתו לימדו תוצאות הבחירות המקומיות הקודמות. פרס הודה כי עוד ב־1972 נבחרו תשעה ראשי ערים לפחות אשר היו או הפכו לתומכי אש"ף, אך העריך כי בסופו של דבר ראשי הערים נבחרים 'לפי היכולת לפרנס את התושבים' ולא לפי סיסמאות. הוא הדגיש כי קיום הבחירות אִפשר לישראל להציג את עצמה בזירה הבין־לאומית, לצורכי

78 ישיבת מזכירות מפלגת העבודה, 23.11.1972, אמ"ע, 100-1972-024-2.

79 דברי אהרן ידלין, מזכ"ל מפלגת העבודה, בישיבת המזכירות, 9.11.1972, שם, 100-1972-024-2.

80 אלעד, **אם תרצו**, עמ' 407-419; מעוז, **המנהיגות הפלסטינית**, עמ' 129.

81 C.I.A. Memorandum, 'Present West Bank Political Attitudes', January 29, 1974, ראו באתר: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T00353R000100010007-8.pdf (אוחזר ב־30.5.2019).

מדיניות והסברה, לא עוד 'כשלטון כיבוש חרד ושרירותי', אלא כ'ממשלה דמוקרטית שיכולה לבצע הלכה למעשה שלטון החוק וקיום בחירות הוגנות', והיא אפילו זכתה על כך ל'קצת שבחי הפתעה'. בחירות, טען פרס, אינן 'משנות את המציאות הפוליטית בשטח', ו'זה שגבר הרגש הלאומי [הפלסטיני] – זו עובדה. טשטוש לא ישנה אותה'.[82]

סיכום

ב־24 בדצמבר 1980 העלה משה דיין בכנסת הצעה; זו הייתה לִיָזמתו המדינית האחרונה, למהלך ישראלי חד־צדדי של 'הקמת מינהל עצמי לערביי השטחים המוחזקים'. ההצעה הייתה כי ישראל תישאר 'מקור הסמכות' בשטח ותמשיך להחזיק בכל הסמכויות הביטחוניות בו ולמִנהל העצמי תהיה סמכות 'על אנשים ולא על שטחים'. הגורם שעמו ישראל צריכה להידבר על הקמת המִנהל הזה הוא 'ראשי הערים הערביות העיקריות', ואם לא ייזמו הללו בעצמם, לאחר שההצעה תוצג, הקמת 'משלחת' שתנהל משא ומתן עם ישראל על יישומה, תפנה ישראל לכמה מהם כדי לנסות לקדם את הרעיון. דיין אמר כי אין לדרוש מראשי הערים הסכמה מוקדמת לרעיון, אך גם אין לכפות אותו עליהם אם יסרבו, ובתרחיש כזה יש להשאיר את המצב הקיים. בתוך כך הוא חזר על התנגדותו להקמת מדינה פלסטינית ועל עמדתו כי ירדן היא הגורם שעִמו ישראל צריכה לדון על עתיד השטחים. דיין הטעים: 'השאלה המרכזית במדיניות החוץ שלנו היא שאלת יחסינו עם הערבים הפלשתינאים', ובהקשרה 'מתן אפשרות של ניהול עצמי לערביי השטחים' הוא מהלך הרצוי לישראל, גם כדי לבלום יָזמות מדיניות חמורות יותר, אך גם עניינית, שכן 'עם כל החשיבות שבהסכמים כתובים, חשובה המציאות שנוצרת בפועל' ו'בעניין חיינו המשותפים עם ערביי השטחים יש באפשרותנו לשנות את המציאות גם ללא הסכם חתום על ידם'.[83] לדברי שלמה גזית, לפני שהעלה דיין את הצעתו הוא בחן את עמדתם של 'מנהיגים בשטחים' (סביר להניח שלפחות כמה מהם ראשי ערים) בנוגע אליה ועיצב את נוסחה הסופי לפי תגובותיהם. דיין התרשם כי הללו לא יוכלו להביע תמיכה בתכנית בשל התנגדות אש"ף, אך גם לא יבטאו הסתייגות חריפה ממנה, שכן הם יתקשו לעמוד בפיתוי של שדרוג מעמדם הגלום בה, ואת הסכמתם לשתף פעולה עם ישראל בביצועה יוכלו לתרץ בצורך למנוע אנרכיה.[84]

ההצעה הזאת ממחישה כי אדני תפיסתו של דיין בסוגיה הפלסטינית נותרו יציבים, והיא מבהירה אולי בצורה טובה יותר מאשר בעת כהונתו כשר הביטחון את התפקיד שייעד

82 מכתב שר הביטחון שמעון פרס לד"ר רוזנבלום, עורך **ידיעות אחרונות**, 19.4.1976, א"צ, 2004-1090-109.

83 https://fs.knesset.gov.il//9/Plenum/9_ptm_253872.pdf (אוחזר ב־30.5.2019).

84 שלמה גזית, 'התכנסות חד־צדדית', **ישראל דיפנס**, 18.5.2014, ראו באתר: https://www.israeldefense.co.il/he/content/%D7%94%D7%AA%D7%9B%D7%A0%D7%A1%D7%95%D7%AA-%D7%97%D7%93-%D7%A6%D7%93%D7%93%D7%99%D7%AA (אוחזר ב־30.5.2019).

במסגרתה לראשי הערים. דיין לא ייעד לראשי הערים (ולאישי ציבור אחרים בשטחים) תפקיד בהקשר של 'פוליטיקה גבוהה' ('מאקרופוליטיקה' לפי המונח שהציע פרחי לעיל) העוסקת בניהול משא ומתן להשגת הסדר מדיני על עתיד הגדה, הן משום שהעריך כי משא ומתן תכליתי כזה לא ייתכן בטווח הנראה לעין, הן משום שגרס כי הוא צריך להתנהל מול ירדן והן משום שהעריך כי ממילא איש מהם לא יצליח לזכות במעמד של מנהיג לאומי (לכן הוא דחה לאחר הבחירות רעיונות להרחבת סמכויותיהם של ראשי הערים או לכינון מסגרת כלל־גדתית שלהם). התפקיד שייעד דיין לראשי הערים היה בהקשר של 'פוליטיקה נמוכה' (מיקרופוליטיקה' לדברי פרחי) המעצבת את המציאות בתקופת הביניים הארוכה עד הסדר הקבע ומתווה הלכה למעשה את קווי המתאר שלו. מכאן האדישות היחסית שהקרין בנוגע לדיוקנם הפוליטי והאידאולוגי המדויק של ראשי הערים.

הטענה שמבקריו של דיין מעלים כאילו ראשי ערים בעלי עמדה לאומית קיצונית, ובהם גם תומכי אש"ף, היו נוחים לו יותר נראית לא סבירה, ומכל מקום תהליך הרדיקליזציה הפוליטית שלהם לא היה חזוי בעת עריכת הבחירות ב־1972. ההערכה המקובלת בקרב גורמי הממשל הייתה כי הבחירות יעלו מנהיגים מקומיים מתונים יחסית, הנוטים לקבל את סמכותה של ירדן.[85] גם עיתונאים זרים התרשמו ערב הבחירות כי הנבחרים יהיו מנהיגים שמרנים, אשר לא ייטו ל'הרפתקנות ודינאמיות פוליטית'.[86] ראשי ערים בעלי עמדה לאומית נְצִית היו (כפי שהמחישה המציאות בעיקר בשנים שלאחר כהונת דיין כשר ביטחון) נוחים פחות לשיתוף פעולה עם הממשל הישראלי ולקבלת פתרון מדיני בזיקה לירדן ונטו יותר להתססת השטח, ולכן לא ברור כיצד יכלו, לדברי הטוענים, לשרת את יעדי מדיניותו של דיין. לעומתם, חמדי כנעאן, הוגה רעיון הבחירות המקומיות והמוערך ביותר מראשי הערים בעיני דיין, היה דוגמה לדמות אידיאלית שראה דיין לנגד עיניו כמנהיג ציבור בגדה, כזו שאינה מסתירה את עמדותיה הלאומיות, אך מבכרת להתמקד בהסדרת חיי היום־יום. בפגישה שקיים באפריל 1969 מפקד אזור שכם עם חמדי כנעאן (אז עוד ראש העיר) וכמה חברים במועצת העירייה (שאותה סיכם פרחי) אמרו הללו (סביר להניח שהדובר העיקרי היה כנעאן) כי יש להם גישה של 'ניטראליות אוהדת' לפעילות הטרור, שכן היא 'תוצאה טבעית' של הכיבוש ואין הם רואים בעצמם מחויבים לפעול לסיכולה, אלא לצמצם את השלכותיה השליליות על התושבים, שהן תוצאה של פעולות הממשל הצבאי (מאסרים, הריסות בתים, גירושים וכדומה). עם זאת, הם הדגישו כי דאגתם מופנית בעיקר לקיומם של חיי מסחר וכלכלה פעילים ושל לימודים סדירים בעיר, 'מנימוקים לאומיים'.[87]

בביוגרפיה על דיין שפרסם שבתי טבת ב־1971 הוא כתב כי דיין רואה לפניו בתפיסתו הגאו־אסטרטגית 'ארץ רב־ממדית', שאי־אפשר לקיים בה 'גבולות גיאוגרפיים, דמוגרפיים, כלכליים, מדיניים ותרבותיים שכולם חופפים'.[88] התפיסה הזאת התגבשה בדיין עוד לפני

85 אלעד, **אם תרצו**, עמ' 400.

86 Peter Grose, '14,000 on West Bank Vote amid Threats', *The New York Times*, 29.3.1972

87 פגישה בין מפקד אזור שכם ובין נכבדי שכם, 9.4.1969, א"צ, 1984-33-476.

88 טבת, **משה דיין**, עמ' 592.

1967. באוטוביוגרפיה שלו הוא סיפר כיצד כרמטכ"ל לאחר מבצע קדש ניסה למצוא נוסחה מדינית שתאפשר לצה"ל להישאר ברצועת עזה ולהשאיר את היאחזויות הנח"ל שהקימה שם בלי שתישא ישראל באחריות ישירה לניהול חיי התושבים וכיצד התקשה להשתכנע מטיעונו של בן־גוריון כי הישארות השלטון הצבאי הישראלי בעזה תביא בסופו של דבר ל'הונגריה שנייה' (כלומר התקוממות לאומית נגד כיבוש זר).[89] הטענה בנוגע ליכולת לקיים הפרדה בין הממדים השונים של מציאות החיים בארץ ישראל – שבמוקדה הניסיון לטפח מרכיבי שלטון עצמי בעלי צביון מוניציפלי בגדה המערבית, כתמצית הביטוי הפוליטי והמוסדי של הזהות הלאומית הפלסטינית בתחומי הארץ – הייתה לתרומתו המשפיעה והממושכת ביותר של דיין לחשיבה המדינית בישראל.

89 דיין, **אבני דרך**, עמ' 323, 330, 336-337.

רשימת הנשים הדתיות בבחירות הראשונות לכנסת: כישלון או הישג?

לילך רוזנברג־פרידמן

תקציר

בינואר 1949 נערכו הבחירות הראשונות במדינת ישראל. בין הרשימות שהתמודדו היו שתי רשימות נשים. האחת של ויצו, והאחרת של נשים ציוניות־דתיות; זו קיבלה אלפי קולות, אך לא עברה את אחוז החסימה. התמודדות הנשים וכישלונן עוררו סערה במגזר הדתי. במאמר זה אני מתחקה אחר סיפורה המרתק של הרשימה 'האישה והפועלת הדתית' (פד) ומנתחת את מניעי הנשים הדתיות ומטרותיהן, את הגורמים לאי־הצלחתן האלקטורלית ואת יחס החברה להתמודדותן ולכישלונן. כל אלה משקפים את זהות האישה הדתית ואת מעמדה וכן את תפיסתו המגדרית המורכבת של המגזר הדתי. נוסף על כך, הרשימה פד משמשת נקודת מוצא לדיון ברעיון העקרוני של מפלגת נשים המצוי במוקד מחלוקת ציבורית ומחקרית.

לרשימה פד מאפיינים משותפים למפלגות נשים באשר הן: התארגנות הנשים, המחסור במשאבים, הסתייגות החברה, הדילמה בין האינטרס של הלאום או של המפלגה לאינטרס של המגדר ועוד, אולם יש לה גם מאפיינים ייחודיים: ייסודה נבע מאילוץ, לאחר הדרת הנשים הדתיות מהרשימה המאוחדת של הגברים הדתיים; אף שניכרה בה זהות 'נשית' חדשה, היא העמידה את הרעיון הציוני־הדתי מעל האינטרסים של הנשים. לפיכך התאפיינה בפרדוקסליות, וזו תרמה רבות לכישלונה. הפרדוקס היה מובנה בזהות האישה הדתית שביקשה לעצב זהות חדשה ובו בזמן לשמור על הזהות הישנה. המקרה של הרשימה פד מעיד שקיומה (או היעדרה) של תודעה עצמית של נשים הוא גורם מכריע בשאלת מפלגת נשים – הקמתה והצלחתה.

מילות מפתח: בחירות, הִצְטָלְבִיוּת (אינטרסקציונליות), הכנסת, מגדר, מפלגות, מפלגת נשים, נשים, נשים דתיות, ציונות דתית

מבוא

התרגשות רבה אחזה בחברה הישראלית לנוכח הבחירות הראשונות במדינה שזה עתה נוסדה. יום שבתון הוכרז ב־25 בינואר 1949, וכאלף קלפיות הוצבו ברחבי הארץ. המוני בוחרים (85 אחוזים מבעלי זכות הבחירה) מימשו את זכותם הדמוקרטית, ו־12 מ־21 הרשימות שהוגשו כמועמדות בבחירות עברו את אחוז החסימה ונכנסו לכנסת ישראל.

בין הרשימות שהתמודדו בבחירות אלה היו שתי רשימות נשים – האחת של ויצו בראשות רחל כגן, והאחרת, המפתיעה לכאורה, של נשים מהמגזר הציוני־דתי בראשות טובה סנהדראי. הראשונה נכנסה לכנסת, אך השנייה לא עברה את אחוז החסימה, אף שקיבלה אלפי קולות. הן התמודדות הנשים הן כישלונן עוררו סערה במגזר הדתי. יותר משבעים שנה חלפו מאז, אך נדמה כי עדיין לא באה שאלת השתתפותן של נשים דתיות בזירה הפוליטית על פתרונה, והיא עולה לשיח הציבורי חדשים לבקרים גם בימינו אנו.

במאמר זה אתחקה אחר סיפורה המרתק של רשימת האישה והפועלת הדתית (פד) שהתמודדה בבחירות הראשונות, אעמוד על מניעי הנשים הדתיות ומטרותיהן, אבחן את הגורמים לאי־הצלחתן האלקטורלית ואנתח את יחס החברה להתמודדותן ולכישלונן וגם את ההשלכות שהיו לדבר. כל אלה משמשים בבואה לזהותה של האישה הדתית, למעמדה במרחב הציבורי ולתפיסה המגדרית המורכבת של המגזר הדתי. נוסף על כך, המקרה הפרטי של הרשימה פד משמש נקודת מוצא לדיון ברעיון העקרוני של מפלגת נשים שעולה לפרקים לשיח הפוליטי הישראלי גם במאה ה־21.

מפלגות נשים היו חלק מהמערכת הפוליטית ביישוב שהתפתחה משנות העשרים ושהייתה תשתית לפוליטיקה הישראלית. אף על פי כן, המחקר נוטה לראות בהן שוליות ונכשלות ואינו מרבה לעסוק בהן. בכך, לדברי אסתר הרצוג, חוקרת ומיוזמות מפלגת נשים בשנות התשעים, מפחיתים מחשיבות תרומתן ואף פוגעים בפוטנציאל העתידי שלהן.[1] במאמר זה אני מוסיפה אפוא נדבך לשדה המחקר העוסק במפלגות נשים בישראל.

'חברת הפועל המזרחי אינה אשה דתית סתם', כתבה בינואר 1949 מרים אליאש, מיוזמות רשימת האישה והפועלת הדתית פד, והבהירה: 'חברת הפועל המזרחי שהקריבה לא מעט מימי נעוריה בעד רעיוננו, בעד תנועתנו, בעד ציוניות וחלוציות, אינה יכולה ליהפך ביום אחד לחבר מוגבל בתנועה'.[2] משפט זה טומן בחובו את התסכול שהרגישו הנשים הציוניות־דתיות שעה שנדחו מרשימת החזית הדתית המאוחדת בשל לחץ הציבור החרדי. החזית הדתית המאוחדת נוסדה בנובמבר 1948, שאז סיכמו אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל החרדיות עם המזרחי והפועל המזרחי הציוניות־דתיות על הקמת רשימה משותפת שתתמודד בבחירות. אולם תנאי לאיחוד בין המפלגות היה הדרת נשים מהשתתפות ברשימה.[3] תגובת הנשים הדתיות הייתה אקטיבית: הן הקימו רשימה נפרדת משלהן, וזו מצויה במוקד הדיון במאמר.

כדי להבין את פשר היָזמה לעומקו, יש להכיר את הרקע ההיסטורי שלה:

1 אסתר הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', **סוגיות חברתיות**, 7 (2009), עמ' 7, 11.

2 מרים אליאש, 'מה השגנו בבחירות?', **נתיבה**, ה (שבט תש"ט), עמ' 2. ההדגשה שלי.

3 [ללא ציון מחבר], 'נחתם הסכם על רשימה דתית אחידה', **מעריב**, 11.11.1948, עמ' 1.

הציונות הדתית ושאלת מקומה של האישה בזירה הפוליטית בתקופת היישוב

בשנת 1898 העניקה התנועה הציונית לנשים את הזכות לבחור ולהיבחר (להלן: **שוויון פוליטי**, שמשמעותו בדמוקרטיה המערבית היא מימוש שתי הזכויות – לבחור ולהיבחר). בארץ, עוד בבחירות הראשונות לאספת הנבחרים, שנערכו בשנת 1920, נשים בחרו ונבחרו, לאחר שגובשו שתי פשרות: האחת – אספת הנבחרים שעתידה להיבחר תכריע בסוגיית השוויון הפוליטי לנשים; והאחרת – הגברים החרדים יצביעו בבחירות אלה גם עבור נשותיהם.[4] התאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בארץ ישראל, שנוסדה בשנת 1919 כדי לפעול לקידום מעמדן הפוליטי של נשים בארץ, הובילה את המאבק גם בשנים שלאחר מכן. המאבק הוכתר בהצלחה כשבראשית 1926 הצהירה אספת הנבחרים על שוויון פוליטי לנשים ביישוב.[5] הוויכוח הער שהתנהל במחצית הראשונה של שנות העשרים בשאלת השוויון הפוליטי לנשים ביישוב גילם את גוני החברה ועמדת המגזרים השונים בכל הנוגע למקומה של האישה במרחב הציבורי. עבור הציונות הדתית היה זה צומת שהפגיש בין מסורת לחידוש, ואבן בוחן לבחינת יחסה המורכב למעמד האישה בה.

בציונות הדתית היו באותה העת שתי מפלגות עיקריות: תנועת המזרחי, שנוסדה בשנת 1902 בתור תנועה דתית כחלק מן ההסתדרות הציונית והייתה בעלת זיקה למעמד הבורגני־דתי, ותנועת הפועל המזרחי (להלן הפוהמ"ז), שנוסדה בשנת 1922 וביקשה לשלב בפעילותה הציונית ערכי דת וסוציאליזם. הציונות הדתית התלבטה בעניין הדרך שתשמר בה את העבר ותבטיח את קיום המסורת אך גם תהיה חלק מהחברה החדשה, ולפיכך תאפשר כינון יחסי מגדר חדשים.

הרצון לשלב בין ציונות לדת הצריך הגדרה מחודשת של תפקידי המינים בחברה. בחברה היהודית המסורתית מקומה המוצהר של האישה וייעודה העיקרי היו בחיק הבית והמשפחה, אך עידן התחייה הלאומית יצר מצב חדש, וזה התבטא בצורך לשתף נשים במרחב הציבורי ובשאיפת נשים להשתתף בו בזכות עצמן. מצב זה, שהיה כרוך במרידה במסגרות הישנות בלי שינוי ערכי המסורת, העמיד את הציונות הדתית במצב מורכב ואילץ את האישה הדתית למצוא דרך לשילוב שתי שאיפותיה המנוגדות: הרצון בעצמאות ופעילות במרחב הציבורי מצד אחד ושמירה על המסורת ועל מקומה המסורתי בחברה מן הצד האחר.

בתנועת המזרחי עוצב דיוקן 'נשי' שלפי הגישה המסורתית התמקד במשפחה ופעל בשדה הרווחה והחסד שהיו אפיקי העשייה המסורתיים של נשים יהודיות. החידוש היה בהחדרת הערכים הלאומיים לתחומי פעילותה של האישה. תפקידה המסורתי של האישה קיבל משמעות חדשה והשפיע על דימויה בהיותה בעלת חשיבות מכרעת לעניין הלאומי.

4 חשוב להבהיר כי היו אלה בחירות של חברה וולונטרית שהתנהלה במשטר בריטי־מנדטורי. לפיכך התאפיינו מערכות הבחירות עד הקמת המדינה גם בהסדרי ייצוג חריגים דוגמת אלה שנזכרו כאן. על כך ועל המערכת הפוליטית ביישוב ראו: דן הורוביץ ומשה ליסק, **מישוב למדינה: יהודי ארץ־ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית**, עם עובד, תל אביב 1977.

5 מרגלית שילה, **המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2013.

גם בתנועת הפוהמ"ז דגלו באישה הבונה 'תא-משפחה נאמן' ובאמצעותו משפיעה במישרין על התנועה ועל היישוב,[6] אולם גם צידדו במעורבות האישה בכל המפעלים הלאומיים של התנועה, ובכלל זה בתחום ההתיישבות ואף בתחום הביטחון, שהיה זירה 'גברית' מובהקת. לשיטת חברי התנועה, המשך קיומה – מבחינה רעיונית ומעשית כאחת – היה תלוי בשילובה של האישה בבניין הארץ.

התפיסה המגדרית המורכבת של הציונות הדתית, שניכרה בוויכוח בשאלת השוויון הפוליטי לנשים בשנות העשרים, נעה בין התנגדות לו בתחילתו לתמיכה בו בסופו.

המזרחי הייתה חלק מההסתדרות הציונית שכאמור העניקה שוויון זכויות פוליטי לנשים, ואף המזרחי בחוץ־לארץ העניקה זכות זו לנשים,[7] ולנשים היה תפקיד חשוב בהגברת כוחה האלקטורלי של התנועה. הן היו אמורות לפעול בקרב נשים לשם קירובן לרעיון הדתי־לאומי.[8] אולם בארץ היו מי שסברו כי אין זה מן הראוי להעניק לנשים שוויון פוליטי, ועל כך נכתב לא מעט. אציין בקצרה שהציבור החרדי טען כי הדבר הוא בבחינת פרצה בדת ומנוגד לתורה. גם המזרחי הביעה הסתייגות לאחר התייעצות עם הרב קוק, שהתנגד לכך בתחילה מסיבות ערכיות ומוסריות.[9] ואולם נראה כי המניע העיקרי לעמדה המסתייגת של המזרחי היה חברתי־פוליטי.[10] הרב יהודה פישמן (מימון), ממנהיגי התנועה, הודה כי התנגדות המזרחי לשוויון פוליטי לנשים לא נבעה מהשקפה דתית, אך גם לא נועדה למצוא חן בעיני החרדים. לדבריו, מקורה בהכרה הפנימית של המזרחי ובהתחשבותה ברוח העם, דהיינו כדי להתחשב ברבים שלא ישתתפו בבחירות אם תהיה זכות בחירה לנשים.[11] גם הרב משה אוסטרובסקי סבר כי עמדתה 'של המזרחי בשאלת זכויות האישה בבחירות לאספת הנבחרים היא בעד זכות האישה, וכל שאיפתו היא רק למצוא דרך שגם שאר חלקי היהדות החרדית שבארץ ישראל יוכלו להשתתף בבחירות'.[12] אפשר להעריך כי העדפת

6 ש' חבר, 'בנות תורה ועבודה', **הַצֹּפֶה**, 30.12.1941, עמ' 3; סקירה על הפועלת הדתית, ללא שם ותאריך, ארכיון הציונות הדתית (להלן אצ"ד), עמינוח, א"ב 15.

7 י' ניסנבוים, 'הסתדרות נשים מזרחיות', **המזרחי**, 12.1.1922, עמ' 2.

8 [ללא ציון מחבר], 'הועידות הגליליות של המזרחי', שם, 25.4.1919, עמ' 10 [ללא ציון מחבר], 'עבודת הנשים', שם, 28.5.1919, עמ' 11.

9 על עמדת הרב קוק ראו: מכתב גלוי מהראי"ה קוק לוועד הסתדרות המזרחי, י"א בתשרי תר"פ (5.10.1919), אצ"ד, פ"מ 537. לימים התמתן הרב קוק בהתבטאויותיו. ראו: מנחם פרידמן, **חברה ודת: האורטודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל, 1936-1918**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1977, עמ' 164-169.

10 כך טענה עדה פישמן (מימון), אחות הרב פישמן (מימון), שעמדה בראש תנועת הפועלות, בריאיון שערך עָמה גדעון שגיא, 20.7.1970, ארכיון העבודה, 104-83-3IV; ראו גם: ש' עזריהו, 'האישה ואספת הנבחרים', **האישה**, א (אפריל 1926), עמ' 28; התאחדות הנשים העלתה טענה דומה, מארס 1928, הארכיון הציוני המרכזי (להלן אצ"מ), J75/24.

11 יהודה לייב פישמן (מימון), **לשעה ולדור**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה, עמ' קיז-קיח.

12 דברים מתוך מכתב לסופיה פיק, מראשי הסתדרות נשי מזרחי בירושלים, 1.7.1925, גנזך הציונות הדתית (להלן גצ"ד), מ"ע של המזרחי, חטיבת המרכז הארצי, תרפ"ה-תרפ"ו.

המזרחי את הציבור החרדי על פני שוויון פוליטי לנשים נבעה גם מהתפיסה המסורתית בדבר מקומה של האישה בחברה, כמו שעולה מדברי גאולה בת־יהודה, בתו של הרב פישמן (מימון): 'חזקה ממנו [מההיבט ההלכתי] הייתה התפיסה המסורתית של "כבודה בת מלך פנימה", ובעקבותיה חלוקת התפקידים המוגדרת של בני הזוג במשפחה היהודית'.[13] בשנת 1920 הוחלט להתיר, זמנית, לנשים לבחור ולהיבחר כדי שאספת הנבחרים תכריע בעניין. לקראת הבחירות הבאות צידדה הציונות הדתית בעריכת משאל עם בסוגיה, אולם זה לא בוצע בשל התנגדות החרדים, ולפיכך היא הודיעה על תמיכה בשוויון פוליטי לנשים.

הפער הרעיוני בין הציונות הדתית ובין החרדים בכל הנוגע לשאלת מעמדה של האישה במרחב הציבורי־הפוליטי בא לידי ביטוי מעשי בינואר 1926, שאז הצטרפה הציונות הדתית לאספת הנבחרים שעה שפרשו ממנה החרדים. הציונות הדתית הכריעה בעד שוויון פוליטי לנשים לשם קידום השתתפותן במפעל הלאומי ומימוש ערכי התנועה.

עמדות הנשים הדתיות בנושא היו בבואה לעמדות הגברים. ההתבטאויות המעטות היו של חברות הסתדרות נשי מזרחי. בתקופת המנדט הבריטי פעלו ביישוב ארגוני נשים שפעלו בתחום הבריאות, בתחום ההכשרה המקצועית, בתחום התרבות, בתחום החינוך, ועוד. אחדים מהארגונים ביקשו לקדם את מעמדן של הנשים ביישוב ואף הציבו לעצמם מטרות פוליטיות. בין הארגונים הבולטים היו הדסה, תנועת הפועלות, ויצו, הסתדרות נשים עבריות והתאחדות נשים עבריות לשיווי זכויות בארץ ישראל.[14] שני ארגוני נשים היו בציונות הדתית: הסתדרות נשי מזרחי, שהוקמה בשנת 1918 (לאחר שבשנת 1915 נוסדה הסתדרות נשי מזרחי בארצות הברית), וארגון הפועלות של הפועל המזרחי, שנוסד בשנת 1935.[15]

עד שלהי שנות השלושים היו הסתדרויות נשי מזרחי בעלות צביון מקומי ללא קשר ביניהן (ההסתדרות הירושלמית נוסדה בשנת 1919, ולאחריה הוקמו סניפים ברחבי הארץ. הסניף התל־אביבי למשל נוסד בשנת 1929). הן היו בעלות זיקה רבה לתנועת המזרחי, ומטרתן הייתה לפעול עם הגברים לשם הגשמת הרעיון של תחייה לאומית בארץ ישראל ברוח התורה, ולעשות נפשות לתנועה בקרב נשים.[16] לצד מטרה מרכזית זו, נשי מזרחי

13 גאולה רפאל בת־יהודה, **הרב מימון בדורותיו**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ט, עמ' 234.

14 בת שבע מרגלית־שטרן, **גאולה בכבלים: תנועת הפועלות הארץ־ישראלית, 1920-1939**, יד יצחק בן־צבי ומכון שכטר למדעי היהדות, ירושלים תשס"ו; חנה הרצוג, 'ארגוני נשים בחוגים האזרחיים: פרק נשכח בהיסטוריוגרפיה של היישוב', **קתדרה**, 70 (תשנ"ד), עמ' 111-133; צפורה שחורי־רובין ושפרה שורץ, **'הדסה' לבריאות העם: פעילותה הבריאותית־חינוכית של 'הדסה' בארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי**, הספרייה הציונית וההוצאה לאור של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים 2003; אסתר זמורה, **נשים עבריות ציוניות: סיפורה של הסתדרות נשים עבריות מיום היווסדה ב־1920 ועד הפיכתה לפדרציה הישראלית של ויצו ב־1933**, ויצו וגוונים, תל אביב תשס"ב.

15 לפירוט והרחבה ראו: לילך רוזנברג־פרידמן, **מהפכניות בעל כורחן**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ה.

16 כך נקבע עוד באספה הראשונה של הסניף בעקרון (10.7.1918); [ללא ציון מחבר], 'אמן', **הַצֹּפֶה**, 23.12.1943, עמ' 3; לאה זליגר, 'במחנה הנשים המזרחיות', **המזרחי**, 27.1.1921, עמ' 6.

פעלו בתחום הסעד והרווחה בדגש על סיוע לנשים. בשנת 1940 הוקם הארגון אמן, הארגון הארצי של נשי מזרחי בהנהגת הרבנית שרה הרצוג.[17] הקמת אמן הביאה לידי תנופה בהתפתחות הארגון ולגידול ניכר במספר חברותיו. בשנת 1942 נמנו עם שורותיו אלפי חברות, ובאוגוסט 1948 היו בארגון 15,000 נשים. עמדת נשי מזרחי בשאלת השוויון הפוליטי לנשים בשנות העשרים הייתה מורכבת.

לאה זליגר ייסדה את הסתדרות נשי מזרחי בירושלים והייתה פעילה בולטת במרחב הציבורי, אולם היא ציינה שלל סיבות מדוע אין לשתף נשים בחיים הפוליטיים הציבוריים: עם ישראל הוא עם סגולה, ואין לחקות את מעשי הגויים; הושבת האישה היהודייה עם גברים סותרת את חוקי הצניעות של היהדות המסורתית; האישה חסרה את התכונות המתאימות לעשייה פוליטית; והחשש לשלום בית כשאין תמימות דעים בין בני הזוג. מסקנתה הייתה אחת: האישה צריכה לצאת מביתה, אך לא לפרוץ גדר; 'אין מקום לאישה היהודית בקבוצת גברים העוסקים במדיניות. תמלא נא האישה היהודית את כל חובותיה לביתה ולעמה וזה ייתן לה תוכן רוחני חשוב עד אין קץ ורק בזה תעזור לבניין הלאום היהודי בארץ האבות'.[18] לשיטת זליגר, תפקידה של האישה מאז ומעולם היה להיות עזר כנגד בעלה, ועליה להיות מסופקת מתמיכתה בעסקנותו הפוליטית של בן זוגה. בעיני זליגר, היעדרות האישה מהזירה הפוליטית לא העידה על נחיתות, שכן היא הפנימה את תפיסת הגברים וגרסה כי ערך האישה בעם היהודי היה חשוב ומכובד, 'ולכן לא חשבה האישה היהודית לעצמה להכנעה אם אין היא לוקחת חבל בעניינים מדינים'.[19] הנימוקים שנימקה היו הד לנימוקי הגברים בסוגיה זו.

גם לאחר כמה מערכות בחירות שנשים בכלל ונשים דתיות בפרט היו פעילות בהן, הצהירו פעילות דתיות כי מעורבות האישה בפוליטיקה צריכה להיות פסיבית בלבד. כך למשל אניטה מילר־כהן, פעילה בהסתדרות נשי מזרחי, סברה בשנת 1943 שעל האישה להיות מעורבת בפוליטיקה, אך עיקר תפקידה להשפיע בבחירות, ולא 'לשלוט'. הווה אומר לבחור את האנשים שינהלו את העניינים בפועל, אך לא להיבחר.[20]

מחקרים מעידים כי נשים דתיות ברחבי העולם פיגרו בקריאה לשינויים חוקתיים־חברתיים ובתביעה לשוויון זכויות, לעומת נשים לא דתיות.[21] הן הפנימו את נחיתותן

17 שרה הרצוג (1896-1979), נולדה ברוסיה. בילדותה היגרה משפחתה לסקוטלנד, ושם היא רכשה השכלה. בשנת 1917 נישאה לרב יצחק הרצוג, לימים הרב הראשי האשכנזי בארץ ישראל. בשנת 1936 עלתה לארץ והייתה מהדמויות הבולטות של נשי מזרחי. המידע הביוגרפי על הנפשות הפועלות מובא מתוך: רוזנברג־פרידמן, **מהפכניות בעל כורחן**.

18 לאה זליגר, 'לשאלת זכות בחירת הנשים בא"י', **הירדן**, 2, ד-ה (נובמבר-ינואר 1920), עמ' 8-10.

19 שם, עמ' 8.

20 בתוך: [ללא ציון מחבר], 'המושב הרביעי של אמן', **הַצֹּפֶה**, 12.7.1943, עמ' 5.

21 למשל: הנשים הקתוליות באירלנד ועמדתן בנוגע לשינוי ארגוני ושוויון זכויות, M. Luddy, 'Women and Philanthropy in Nineteenth-Century Ireland', *Voluntas*, 7, 4 (December 1996), pp. 350-364.

בחברה הדתית ופיגרו אחר נשים לא דתיות שהשתחררו מכבלי הדת והיו חופשיות לתבוע שוויון. תופעה דומה ניכרה גם בציבור הדתי בארץ ישראל, אולם היו נשים ציוניות־דתיות, שכחלק מהירתמותן לבניין הלאום פיתחו מודעות לשאלת האישה בחברה החדשה לצד תודעה עצמית ולא היססו לתבוע שוויון זכויות פוליטי לנשים.

אסתר רובינשטיין למשל טענה שנימוקי המתנגדים לשוויון פוליטי לנשים אינם מספקים. היא גרסה כי אין מניעה הלכתית וכי באמצעות מניעת השתתפות הנשים בבחירות ובחיים הפוליטיים, המתנגדים מקטינים את דמותו הרוחנית של העם 'ומורידים את ערכו, ערך עם נאור ומשתחרר, בעולם',[22] להבדיל מהרב קוק שסבר כי אי־מתן זכויות לנשים מעלה את ערכה של היהדות ואת מוסר היהדות בפני אומות העולם.[23] לדברי רובינשטיין, התחייה הלאומית הכרוכה בניתוק מההווי הגלותי חייבת לכלול גם את ההתנתקות מהנחיתות המסורתית־הגלותית של הנשים; בחברה החדשה יהיה לאישה מקום חדש, ומקום זה ישפיע מאוד על דימויה של החברה בתור חברה נאורה ומתקדמת.

מקור ההבדל בין שתי הגישות בקרב נשי מזרחי נעוץ בתפיסתן את מקומה של האישה. שלא כלאה זליגר, שגרסה כי האישה היהודייה צריכה להיות עזר כנגד, סברה רובינשטיין כי 'תמיד צריכה האישה לעמוד במדרגה אחת שווה עם האיש בן־גילה, כי בכל העתים ותקופות החיים העוברות עליהם מחויבים הם להיות שווים שניהם בכל: בחינוכם, בלימודם ובהתפתחותם, במצבם הרוחני, המוסרי והחברתי, וכן תמיד בכל ההתקדמות האנושית צריכה האישה ללכת רגל ישרה עם האיש בן־דורה, כי דרך החיים אחת היא, שווה, כוללת ומשותפת לשניהם תמיד'.[24] רובינשטיין תבעה שוויון מלא בין המינים והקדימה את זמנה בתפיסת מקומה של האישה הדתית בבית ובחברה. זליגר לעומתה ייצגה את התפיסה המסורתית של בני דורה, גברים ונשים כאחד.

עמדות אלה היו עתידות לעמוד במבחן המעשה במערכות הבחירות בתקופת היישוב, שכן מאמצע שנות השלושים הצטרף לתמונה ארגון נשים דתיות חדש, ואִתו – זהות 'נשית' חדשה ועמדה חדשה בנוגע למקומה של האישה הדתית במרחב הציבורי.

בתקופה שעסקו נשי מזרחי בפעילויות רווחה והסברה בקרב נשים, עלו לארץ חלוצות דתיות שביקשו להשתתף בבניין הארץ. קליטתן הייתה קשה בשל היעדר מסגרת הולמת שיכלה להקל עליהן. החלוצה הדתית הייתה נחותה כפליים, שכן מהחברה הדתית היא נדחתה בשל מינה, ומהחברה הכללית נדחתה בשל דתה.

רחל ברקמן־לבקובסקי,[25] החלוצה הדתית הראשונה, עלתה לארץ בשנת 1921, התעקשה להצטרף לתנועת הפוהמ"ז וסללה את הדרך לחלוצות האחרות, ואולם שילוב נשים בתנועה

22 א' רובינשטיין, 'העברייה, חינוכה וזכויותיה', **המזרחי**, 22.10.1919, עמ' 6.

23 [ללא שם מחבר], 'תשובה כללית לרבים השואלים אותי על דבר השתתפות הנשים בבחירות', 29.3.1920, אצ"ד, פ"מ 537.

24 שם.

25 רחל ברקמן־לבקובסקי (1900–1936), נולדה ברוסיה, למדה בגימנסיה הממשלתית בווילנה, הייתה פעילה בענייני הפועלות הדתיות וממייסדות ארגונן.

לא נתן מענה למצוקתן הכלכלית והחברתית. התגברות מצוקתן הפיזית של החלוצות הדתיות מצד אחד, וקיפוחן בחברה הדתית והכללית מצד אחר הובילו אותן להתארגנות עצמית בשלהי שנת 1934. את ארגון הפועלות הדתיות הקימו עולות חדשות בעלות רקע בתנועה, ובראשן טובה סנהדראי,[26] שעלתה לארץ בשנת 1934 ועם חברות הסיקה כי כדי שיתחזק מעמדן והן תוכלנה לתרום לבניין הארץ עליהן להתארגן. עלייתן לארץ של עוד חלוצות, ובהן מרים אליאש,[27] דבורה אלינר,[28] לאה תירוש ולאה עדיני, קידמה מאוד את התארגנות הפועלות הדתיות. בינואר 1935 נערך כינוס היסוד של ארגון הפועלות הארצי של הפוהמ"ז. המטרה המרכזית של ארגון הפועלות הייתה לשפר את מצב הפועלת הדתית מבחינה חומרית ורוחנית ולאפשר את שילובה בתנועת הפוהמ"ז. הארגון קרא להשתתפות נשים במשימות לאומיות. לצד התפקידים המסורתיים של האישה, הוא שאף גם לשינוי צביון החברה ומקומה של האישה בה. החלוצות הדתיות הגדירו את עצמן אימהות, דתיות וציוניות, ובעת הצורך גם בונות ולוחמות. הן ביקשו להיות פעילות בביסוס ההתיישבות העובדת ובמילוי תפקידים ביטחוניים שהיו כולם בבחינת חידוש לאישה דתית.

בעת הקמת ארגון הפועלות בשנת 1935 נמנו עם שורותיו כ־800 חברות, ובשנת 1948 עלה מספרן ל־6,000. לאחר הקמת מדינת ישראל הוסיפו לפעול שני הארגונים, ובשנת 1959 הם התמזגו לארגון אחד – תאד"ל: תנועת האישה הדתית לאומית. בשנת 1977 קיבל הארגון שם חדש: אמונה.

ארגון הפועלות של הפוהמ"ז היה עתיד להקים בשנת 1949 את רשימת הנשים פד. ייסוד הרשימה נבע אפוא לא יש מאין; תשתית לכך נוצרה בתקופת היישוב.

נשים דתיות במרחב הפוליטי בתקופת היישוב

מפלגת נשים מוגדרת 'מפלגה שקמה כדי לפעול בתוך המערכת הפוליטית להשגת שוויון זכויות לנשים בחברה. היא מבטאת את התודעה המשותפת של נשים רבות (כפרטים

26 טובה סנהדראי (1906-1993), נולדה בגליציה, ניהלה קבוצת הכשרה חקלאית של החלוץ המזרחי, השתתפה בייסוד תנועות בנות מזרחי ונבחרה לוועד המרכזי של המזרחי בפולין. ייצגה את הפוהמ"ז בקונגרסים ציוניים. חברת הוועד הפועל הציוני, הוועד הפועל של הפוהמ"ז, המזכירות הארצית של מועצת ארגוני הנשים, הקונגרס הבין־לאומי לנשים יהודיות ונשיאת האגודה לשירות לאומי והתנדבות בעם. הייתה חברת כנסת (תשי"ט-תשל"ג), ומשנת תשכ"ג – סגנית יושב ראש הכנסת. בהיותה חברת כנסת דאגה לנושאי אישות, זכויות סוציאליות, שוויון זכויות לנשים, שיקום אסירים ועוד.

27 מרים אליאש (1909-1987), נולדה בבלז. בשנת 1928 הצטרפה לתנועת תורה ועבודה וייסדה את סניף בני עקיבא בעירה. בשנת 1934 עלתה לארץ. פעלה במזכירות הארצית של ארגון הפועלות. הקימה סניפים חדשים, יזמה הקמת מטבחי פועלים, ארגנה סמינריונים ופעילות תרבותית, קורסים להשתלמות מקצועית ועוד. לימים הייתה חברת הנהלת המפד"ל ונאבקה למען שוויון זכויות האישה בה.

28 דבורה אלינר (1904-1928), נולדה בגרמניה. עלתה לארץ בשנת 1934 לאחר הכשרה. בעלת השכלה אוניברסיטאית. הייתה עובדת סוציאלית בסוכנות היהודית ובעיריית ירושלים.

וכקבוצות מאורגנות) הנבנית לאורך שנות ההיסטוריה ביחס לאפליה ולקיפוח שלהן על רקע היותן נשים'.[29] מפלגות של נשים מוקמות מכוח תפיסתן של נשים ומאמונתן שמפלגות כלליות הנשלטות בידי גברים אינן מקדמות את פתרון בעיותיהן הייחודיות.[30]

מפלגות נשים היו חלק מהפוליטיקה בחברת היישוב; הן השתתפו בכל ארבע מערכות הבחירות, ונציגותיהן נכנסו לאספת הנבחרים (בבחירות 1920 נבחרו לאספת הנבחרים שבע חברות מפלגות נשים: חמש מאגודות נשים ושתיים ממפלגת המתקדמים; בבחירות 1925 נבחרו 14 נשים נציגות מפלגות נשים: 13 מהן חברות התאחדות נשים לשיווי זכויות בארץ ישראל, ונציגת הסתדרות נשים עממיות; בבחירות 1931 נבחרו שלוש נשים חברות מפלגת הנשים המאוחדת: התאחדות נשים לשיווי זכויות והתאחדות נשים עבריות; ובבחירות שנערכו בשנת 1944, נבחרו ארבע נשים חברות מפלגה מאוחדת, שהיו בה שני ארגוני נשים: התאחדות נשים לשיווי זכויות והתאחדות נשים ציוניות ויצו, וכן נציגת נשי מזרחי). נוכחותן השפיעה על המערכת הפוליטית, ובאמצעותה – על החברה.[31]

נשים ציוניות־דתיות, כיתר הנשים, מימשו את זכות הבחירה במערכות הבחירות בתקופת היישוב בתמיכת הגברים, אולם מימוש זכותן להיבחר היה מורכב יותר, והוא זה שהיה במוקד הוויכוח החברתי־ציבורי בעניין, בתקופת היישוב וגם בבחירות 1949, שבמוקד המאמר.

בשתי מערכות בחירות (מתוך ארבע) שהתנהלו ביישוב השתתפו נשים דתיות בתור מועמדות ברשימות של נשים, ואף נבחרו לאספת הנבחרים. לאה קוק, לימים מייסדת הסתדרות נשי מזרחי בתל אביב, נבחרה לאספת הנבחרים השנייה, בשנת 1925, מטעם הסתדרות נשים עממיות.[32] לאה קוק הייתה גיסתו של הרב האשכנזי הראשי ר"ה קוק, שהביע התנגדות למתן זכות בחירה לנשים. אמנם היא לא השתתפה בפועל באספה (מהמושב הראשון נעדרה בשל מחלה, ומהשני התפטרה),[33] אך אין עובדה זו גורעת מהחדשנות שבעצם בחירתה.

אישה דתית שעמדה בראש רשימת נשים עצמאית נבחרה לאספת הנבחרים זמן קצר לאחר תום הוויכוח שתנועת המזרחי בלטה בו בהתלבטותה; בחירתה מעידה על תפיסה 'נשית' חדשה בציונות הדתית. לאה קוק הייתה אחת מנשי מזרחי שלא הביעו את עמדתן בעת הוויכוח בשאלת השוויון לנשים, אולם בהזדמנות הראשונה שיכלו לבטא את דעתן

29 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 35.

30 גדעון דורון ודניאלה שנקר־שרק, **מח"כות לייצוג: נשים בפוליטיקה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1998, עמ' 129.

31 שי חורב, **אספת הנבחרים והועד הלאומי 1920-1948**, דוכיפת, חיפה 2009; רוזנברג־פרידמן, **מהפכניות בעל כורחן**.

32 לצד לאה קוק היו בראש רשימה י"ב של הסתדרות נשים עממיות: שמחה אברונין, לאה קרצמר ומלכה גורדון, אצ"מ, J1/63/1, J1/63/2.

33 לאה קוק במכתבים לוועד אספת הנבחרים ולוועד הלאומי, 8.1.1926, 17.1.1926, דצמבר 1926, 13.1.1927, אצ"מ, J1/63/1.

הן עשו זאת, במעשים ולא בהצהרות. אפשר לראות בבחירתה של לאה קוק מעין מעשה מחאה נגד התלבטות המזרחי עד אז או הבעת עידוד ותמיכה בתנועה שהחליטה בסופו של התהליך בחיוב. היבחרותה של קוק לתפקיד העידה על החשיבות שהיא הקנתה לדבר.

שנות הארבעים היו שיאו של תהליך התפתחות תודעתן העצמית של הנשים. דווקא השדה הפוליטי בעל הדימוי ה'גברי' היה מקום לביטוי עצמיותן ועצמאותן. בשנת 1944 ארגנו נשי מזרחי רשימה של 54 נשים דתיות שביקשו להתמודד עצמאית בבחירות לאספת הנבחרים של כנסת ישראל. בראש הרשימה שסימנה היה בנ עמדו הינדה אוסטרובסקי, אסתר רבין, שושנה אלטמן, שולמית לבנון ולאה קוק, כולן פעילות בהסתדרות נשי מזרחי.[34] הן ניהלו תעמולת בחירות, ובכללה אספות, הרצאות ופגישות בכל הסניפים, הקמת קרן בחירות והפצת כרוזים. בהסכם שערכו הנשים עם המזרחי נקבע שהן יעבירו את מרבית הקולות שיתקבלו עבור רשימתן לתנועת האם, ויותירו לעצמן מנדט אחד בלבד.[35] הסכם זה ביטא הזדהות עם תנועת האם ורצון להגביר את כוחה, ולא גרע מהחדשנות שבריצה עצמאית של עשרות נשים דתיות שביקשו להיות חלק מהזירה הפוליטית. מעשה זה, שהיה כולו בבחינת חידוש ביהדות המסורתית, היה ביטוי לחדירת תפיסה מגדרית חדשה לציונות הדתית.

ד"ר אסתר רבין, מייסדת נשי מזרחי בחיפה, נכנסה בתור נציגת הרשימה הזאת לאספת הנבחרים.[36] רבין החזיקה בסטריאוטיפים ה'נשיים' המסורתיים שלפיהם אופייה 'הטבעי' של האישה אינו מתאים לפוליטיקה, ואולם להבדיל מגברים שהתנגדו להכנסת האישה 'לתוך הקלחת, לתוך הזוהמה הפוליטית [...] זו שעלולה לחתור מתחת חיי המשפחה, לזעזעם "להפריעם וממילא לזעזע את כל חיי האומה"',[37] היא לא מצאה בכך צידוק להוצאת האישה מהחיים הפוליטיים.

תפיסתה של אסתר רבין הולמת את הטענה העולה ממגוון מחקרים, שלפיה נשים מצטרפות לפוליטיקה ומשתלבות בעמדות מנהיגות מאחר שהן רואות את החברה לנגד עיניהן ורוצות לשפרה. במילים אחרות, הנימוק המכריע לכניסתן של נשים לפוליטיקה הוא תרומה לחברה, והדאגה לקהילה היא שמניעה אותן.[38]

גם בתודעה העצמית של הפועלות הדתיות חלה התקדמות, והן תבעו לצרף אישה לרשימת הפועל המזרחי לבחירות בשנת 1944.[39] בקרב חברי הפועל המזרחי התעורר ויכוח בשל החשש כי תביעה זו תקשה על גיוס קולות של חרדים, אך לאחר שנודע לחברים כי יש

34 ב.נ., 'רשימת נשי מזרחי ונשים דתיות בלתי מפלגתיות', **הַצֹּפֶה**, 3.7.1944, עמ' 1.

35 **ישיבה משותפת לנשי מזרחי ולמזרחי, 22.6.1944**, אצ"ד, פ"מ 306.

36 [ללא ציון מחבר], 'נשים ופוליטיקה', **אמן** (אפריל 1944), עמ' ד, אצ"מ, A351/88.

37 [ללא ציון מחבר], 'מקור וחיקוי', **הציר** (ינואר 1919), עמ' 4.

38 ענת פלדמן, 'פוליטיקה, אתניות ומגדר: ארגון הנשים של תנועת שס', בתוך: טובה כהן ושאול רגב (עורכים), **אשה במזרח-אשה ממזרח: סיפורה של היהודייה בת המזרח**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 297.

39 **ריאיון שערכה המחברת עם לאה לוין, 17.7.2000.**

רשימות נשים מטעם ויצו ונשי מזרחי, הוחלט: 'צריכה החברה להופיע ברשימה מיוחדת ולהתמודד'.[40] בתנועת הפועל המזרחי העדיפו רשימה עצמאית של נשים על פני צירופן לרשימת התנועה, קרוב לוודאי משיקולים אלקטורליים, דהיינו כדי לקרב קולות דתיים שיימנעו מלהצביע לרשימת התנועה אם תהיינה בה נשים.

הפועלות הדתיות ארגנו אפוא רשימת נשים נפרדת: רשימת נשים תורה ועבודה. סימנה של הרשימה היה לו, ובראשה עמדו טובה סנהדראי, לאה וינר, מרים אליאש, רבקה אהרוני, רחל קהתי ולאה עדיני, מהפעילות הבולטות של ארגון הפועלות. ואולם בהגיע רגע האמת נסוגו הנשים.[41] אפשר להסביר זאת כך: החברות והחברים בתנועת הפועל המזרחי כאחד ראו לנגד עיניהם מעל לכול את קידום התנועה ויישום מטרותיה. הנשים העדיפו להיות מיוצגות ברשימת התנועה ולא להתמודד ברשימת נשים נפרדת, ואילו הגברים עצמם לא התנגדו עקרונית לייצוג נשים ברשימת התנועה, אולם חששו מפגיעה בפוטנציאל הבוחרים שעלולים להסתייג מכך. לפיכך הוחלט שכל החברים והחברות יעבדו למען הרשימה הכללית של הפועל המזרחי – רשימת תורה עבודה. כן נקבע שרשימת נשים תורה ועבודה (לו) תוצג רשמית בבחירות, אך בפועל ייקראו הנשים להצביע לרשימה הכללית של התנועה. לחברות הובטח מקום באספת הנבחרים, אף שברשימת הפוהמ"ז לא הייתה אישה.[42] בדרך זו השביע הפוהמ"ז את רצון הדתיים שלא רצו נשים ברשימה, את רצון החברות שביקשו נציגה מטעם התנועה באספת הנבחרים והשיגו זאת, ואת רצון החברים אשר חששו שמא תתחרה רשימה נשית עצמאית ברשימתם ותפלג את התנועה.[43]

השתייכות החברות לתנועה והרצון לקדם אותה הם אלה שהכריעו את הכף בבואן להחליט. עם זאת, השאיפה להיות מיוצגות באספת הנבחרים, גם אם כחלק מתנועה, הייתה חדשה.

תוצאות הבחירות של שנת 1944 היו דרמטיות מבחינת מעמד האישה הדתית בזירה הפוליטית. הן ביטאו תפנית של ממש ממצב של הסתייגות מנוכחות נשים בפוליטיקה להימצאות של נשים דתיות ברשימות דתיות שונות. רשימת בנ של נשי מזרחי זכתה במנדט אחד, ובין צירי המזרחי באספת הנבחרים הייתה גם הרבנית הינדה אוסטרובסקי, לאחר שהתפטרה ד"ר אסתר רבין.[44] טובה סנהדראי צורפה לרשימת הפועל המזרחי על פי ההסכם שנקבע מראש.[45] אפשר לומר ששני הסוגים המופרים של ייצוגי נשים במערכת

40 הוחלט לסייע לנשים בהסברה ובתקציב. ישיבות הועה"פ של הפוהמ"ז, 21.6.1944, 12.7.1944, אצ"ד, פ"מ 113.

41 הן חששו שמא תפלג רשימת נשים את התנועה. פרטי־כל ישיבת הועה"פ, 19.7.1944, שם.

42 הוחלט שלא ידפיסו פתקאות בעד רשימה לו, אך בתל אביב ידאגו לעשרה קולות לרשימה זו. אצ"מ, J1/1211; פרטי־כל ישיבת הועה"פ, 19.7.1944, אצ"ד, פ"מ 113.

43 ריאיון שערכה המחברת עם לאה לוין, 17.7.2000.

44 ישיבת ההנהלה הארצית של המזרחי, 21.8.1944, אצ"ד, פ"מ 306; אצ"מ, J1/7202, J1/7853, J1/7192, J1/7849.

45 אסתר רבין צורפה לרשימת המזרחי. חלוקת הצירים לפי הרשימות והסכמי העודפים: אצ"מ, J1/7202; טובה סנהדראי ואסתר רבין נבחרו לוועדה לשירותים ציבוריים בישיבה השנייה. 20.5.1945, שם, J1/7847/1.

הפוליטית באו לידי ביטוי על ידי נשים ציוניות־דתיות בבחירות בשנה זו. ההישג המרשים כפול: הן נוכחות אישה במפלגה דתית הן רשימה עצמאית של נשים דתיות. זה היה ביטוי לשינוי במעמד האישה ביהדות הדתית, שהיה תוצר של פיתוח התודעה העצמית של הנשים והאמון בכוחן וביכולותיהן בעשורים הקודמים.

גם הנשים הבינו את גודל ההישג, ועל כך מעידים דבריה של חנה לנצקרטון־פרבשטיין: 'אף על פי שקיבלנו מנדט אחד בלבד, ניצחוננו לעומת רשימות ארגוני נשים אחרים [ויצו] היה משביע רצון. רכשנו 25% מכל קולות הנשים הנתונים לרשימות הנשים. זהו ניצחון גדול אם נתחשב בעובדה שלדאבוננו הרב חלק גדול מהנשים הדתיות לא הלך לקלפי מסיבות ידועות'.[46] הנשים הדתיות הציוניות בחרו ונבחרו. נוכחותן בשדה הפוליטי ניפצה את התפיסה המסורתית שרווחה בחברה הדתית בדבר אי־התאמת האישה לפוליטיקה.

נוכחות הנשים הדתיות בזירה הפוליטית נועדה לחזק את הצביון המסורתי של היישוב, ולפיכך להעצים דווקא את התפיסה המסורתית בנוגע למקום הראוי כביכול של האישה במרחב הפרטי, אולם בו בזמן היא סללה דרך חדשה שגולמה בעשייה של הנשים שהציגה זהות חדשה של נשים. על אף הצהרותיה הפומביות של האישה הדתית, היא ביקשה להימנות עם המחליטים ומעצבי החברה והמדיניות. זהותה הוותיקה שעוצבה לפי התפיסה 'כל כבודה בת מלך פנימה' פינתה את מקומה לזהות ה'נשית' החדשה, שלא הדירה את עצמה מתחומי הפעילות 'הגבריים' ביותר. השילוב הפרדוקסלי בין התפיסה המגדרית־המסורתית ובין התפיסה המגדרית החדשה יתבטא גם בבחירות בשנת 1949.

לכאורה הייתה הקמת המדינה אמורה להיות עוד שלב בביטוי הזהות החדשה של האישה הציונית־דתית במישור הפוליטי. כך למשל ויצו, שהתמודדה בבחירות בשנת 1949, 'ירשה את מקומן של מפלגות הנשים מתקופת טרם ייסוד המדינה', והכניסה את רחל כגן הפמיניסטית לכנסת,[47] אולם בנוגע לנשים הציוניות־דתיות, הקמת המדינה סימנה את חזרתה של תקרת הזכוכית שבלטה בייחוד בשל נוכחותן בשדה הפוליטי בתקופת המנדט.

רשימת האישה והפועלת הדתית (פד): משלימה או מתחרה

'מתוך משמעת כללית למופת ובהתרוממות רוח שהקיפה את כל מדינת ישראל, בחרו אתמול מאות אלפי תושבי המדינה את נציגיהם לאספה המכוננת',[48] כך תוארו הבחירות הראשונות שנערכו בינואר 1949 בעיתון הציוני־דתי **הַצֹּפֶה**. בעיתון נתנו ביטוי להתרגשות

46 ח' לנצקרון־פרבשטיין, 'ליובל חמש שנים של מרכז ארגוני נשים מזרחי, אמן בא"י', **אמן** (1945), עמ' 8, שם, A351/38.

47 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 10.

48 [ללא ציון מחבר], 'בחגיגיות ובגאון הלכו המוני בית ישראל לבחירות הראשונות של האספה המכוננת', **הַצֹּפֶה**, 6.1.1949, עמ' 1.

העזה שאחזה בתושבי ישראל הצעירה. 'ההצבעה שנעשתה חוויה גדולה לכל משתתפיה, קיבלה אופי של התרגשות ומחזות גיל מיוחדים [...] זקנים וישישים בירכו בקול רם "שהחיינו" [...] כשדמעות נוצצות בעיניהם',[49] תואר בעיתון. בעלון **זרעים** של תנועת הנוער הציונית־דתית בני עקיבא תיארו את ימי הבחירות כאות ומופת לבגרות הציבורית והחברתית של החברה הישראלית הצעירה, לרצינותה ולתרבותה הגבוהה. לא היו מריבות פומביות, נמסר בעלון, לא מלחמות אחים ולא קטטות. 'היו אלה ימי מבחן רציני למדינה הצעירה, אשר לא נוסתה עד כה בכגון אלה',[50] צוין ואף סוכם כי המדינה עמדה במבחן בכבוד רב. אולם מנקודת המבט של האישה הציונית־דתית, המבחן הסתיים בכישלון חרוץ.

12 נשים נבחרו לכנסת בבחירות אלה. עשר מהן היו מרשימות הפועלים, דיווח בגאווה עיתון **קול העם** הקומוניסטי, רק אחת מתנועת חרות (אסתר רזיאל־נאור) ואחת מרשימת נשים-ויצו (רחל כגן). זו הייתה בעיני הכתב הוכחה ל'עירנותן הפוליטית של נשי ישראל' וגם ל'השתתפותן הפעילה בחיים הפוליטיים והציבוריים של המדינה'.[51] על דרך השלילה אפשר לשאול אם היעדרותן של נשים דתיות מהכנסת הייתה ראיה לאי־השתתפותן בחיים הציבוריים. התשובה שלילית.

ערב הבחירות הראשונות לכנסת, בשנת תש"ט, היה ארגון הפועלות הדתיות גורם חשוב בציונות הדתית. הוא פעל רבות בתחום החינוך, הרווחה וקליטת העלייה, והלך והתבסס כספית, בעיקר על מגבית בחוץ־לארץ. חברותיו – טובה סנהדראי, מרים אליאש, לאה וינר ודבורה אלינר – נבחרו בשנת 1948 לוועד הראשי של התנועה העולמית של המזרחי והפוהמ"ז. לחברות לא היה ספק שעל סמך פועלו הציבורי החשוב של ארגונן 'בכל ענייני היישוב' ועל בסיס השתתפותן במערכות בחירות עם הגברים בתקופת היישוב, תהיינה מנהיגות הארגון מועמדות לכנסת. הן אף ציפו לכך, הבהירה מרים אליאש,[52] אולם ניסיונן והערכת פעילותן במרחב הציבורי לא עמדו לחברות שעה שהחליטו המפלגות הדתיות לאחד את הכוחות ולהתמודד ברשימה אחת לכנסת הראשונה. איחוד זה הותיר את הנשים בצד.

מאוחדים ללא נשים

המערכת הפוליטית בישראל מתאפיינת במגזריות ומבוססת על מפלגות שמייצגות אינטרסים מגזריים.[53] גם המגזר הנשי ביקש להיות מיוצג בכנסת הראשונה באמצעות מפלגה משלו. חברות ויצו ביקשו זאת מלכתחילה. הנשים הדתיות ביקשו זאת בדיעבד ובלית ברירה לאחר שהדיר אותן המגזר הדתי.

49 [ללא ציון מחבר], 'השתתפות ההמונים בבחירות', שם, 26.1.1949, עמ' 4.
50 [ללא ציון מחבר], 'על הסדר', **זרעים**, ה, ק"ד (שבט תש"ט), עמ' 2.
51 ד' יפה, 'למעמדה ומלחמתה של האשה בישראל', **קול העם**, 8.3.1949, עמ' 2.
52 נעמי גוטקינד־גולן (עורכת), **מרים אליאש – דרך אמונה בחרתי**, מורשת, תל אביב 1991, עמ' 151.
53 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 7.

הקמת מדינת ישראל חוללה שינוי בעמדת החרדים שביקשו להיות חלק מכנסת ישראל. איחוד פוליטי של מפלגות היהדות הדתית נדמה כצו השעה ואמצעי להשפיע על דיוקנה של המדינה. 'נראה', כתבה גאולה בת־יהודה, 'שרוח חדשה שהביאה המדינה בכנפיה, ההתלהבות של התקופה הראשונה, גרמה להשתכחות איבות ומריבות ישנות ולקירוב לבבות'.[54] אולם משה אונא, ממנהיגי הפועל המזרחי ולימים חבר כנסת מטעם המפד"ל, ציין כי בבסיס המחשבות על האיחוד היו גורמים פסיכולוגיים ושיקולים אסטרטגיים תועלתניים.[55] בציונות הדתית שררה הרגשה שצדקת דרכה יצאה לאור לנוכח הקמת המדינה. אגודת ישראל לעומת זאת מצד אחד הסתייגה מהרעיון הציוני שבמרכזו המדינה היהודית, ומצד אחר חששה מפגיעה במעמדה בציבור הדתי לנוכח ניצחון הציונות שהיא נאבקה בה. 'החזית הדתית שימשה אפוא לאגודת ישראל ביטוח מפני מפלה',[56] אמר אונא, ואת הכללתה במסגרת כלל־דתית היא יכלה לתרץ בתור הוראת שעה. המצדדים באיחוד מקרב הציונות הדתית נימקו את ההליכה המשותפת עם מתנגדיהם מהציבור החרדי בצורך לפעול למען חיי תורה ומצוות במדינה, שכן לכל יתר העניינים יש מי שידאג. ההתרכזות בהיבט הדתי הייתה אפוא הגורם המאחד של חלקיו השונים של הציבור הדתי. המתנגדים להליכה המשותפת הזאת מקרב הציונות הדתית טענו שאין מדובר בליכוד אמיתי וכי נוסף על ניגודי ההשקפות והאינטרסים בתוך המחנה הדתי, מפלגה שמתלכדת רק בענייני הדת תבדיל בין דתיים ללא דתיים ותשבש את היחסים ביניהם. בכך למעשה תוזנח דרכה של הציונות הדתית שביקשה לחזק את הקשר בין כל מגזרי היישוב והמסורת.[57] בראש המתנגדים לחזית הדתית מטעם הציונות הדתית ניצבה הסיעה למפנה, שייצגה את הזרם השמאלי בתנועת הפועל המזרחי והיו בה לצד חברי תנועה גם הקיבוץ הדתי ואיגוד מושבי הפועל המזרחי.

למרות ההתנגדויות, בנובמבר 1948 סוכם על ריכוז הכוחות הדתיים ברשימה אחת משותפת – החזית הדתית המאוחדת. ברשימה היו אגודת ישראל, המזרחי, פועלי אגודת ישראל והפועל המזרחי וכן האיחוד הדתי הבלתי מפלגתי.[58] צעירי אגודת ישראל שהסתייגו מהמהלך החליטו לבסוף על שיתוף פעולה עם החזית, וגם המתנגדים מטעם הציונות הדתית קיבלו את דין התנועה בשל הספק שמא עמדת המצדדים בחזית נכונה; שמא יש מקום לאחדות אמיתית מתוך קירוב לבבות. לצד היסוד האמוציונלי הזה, השפיעה העובדה שכמעט כל המנהיגים של הציבור הדתי חייבו את הקמת החזית.[59] היו מי שלא השלימו

54 רפאל, **הרב מימון**, עמ' 590.

55 משה אונא, **בדרכים נפרדות: המפלגות הדתיות בישראל**, יד שפירא, אלון שבות תשמ"ד, עמ' 138.

56 שם, עמ' 140.

57 שם, עמ' 141.

58 זאב באואר, 'היחסים הפנימיים ביהדות הדתית לקראת הקמת מדינת ישראל ובעקבותיה, וכינון החזית הדתית המאוחדת', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשע"ב, עמ' 273-306.

59 אונא, **בדרכים נפרדות**, עמ' 146.

עם האיחוד ויצרו רשימות נפרדות, הן מקרב היהדות החרדית[60] הן מקרב הפועל המזרחי, ובראשם חברות התנועה.

טובה סנהדראי, שעמדה בראש ארגון הפועלות הדתיות ונבחרה לאספת הנבחרים בשנת 1944, ולפיכך הייתה מנוסה בפעילות פרלמנטרית, שמחה בתחילה על הקמת החזית הדתית המאוחדת. זה היה צעד חשוב בעיניה, שנועד להשפיע על צביונה הדתי של המדינה הצעירה ממקום של חוזק פוליטי. סנהדראי וחברותיה היו משוכנעות שמקומן בחזית מובן מאליו.[61]

אולם במהרה יצא המרצע מן השק. הרב יוסף שלמה כהנמן, ראש ישיבת פוניבז', התנה את הקמת החזית המאוחדת בכך שברשימה המשותפת לא תהיה אישה.[62] התניה זו חוללה ויכוח ער בציונות הדתית. אפשר לראות בשאלת ייצוג הנשים ברשימה הד לוויכוחים הפנימיים בין הסיעות; בין המתנגדים לרשימת החזית הדתית המאוחדת בשל תפיסת העולם החרדית שדגלה בין היתר בהפרדה מגדרית והתנגדה לשילוב נשים בשדה הפוליטי ובין המתנגדים לרשימה בשל החשש מזניחת דרכה של הציונות הדתית שחרתה על דגלה שיתוף מגדרי.

ידה של העמדה החרדית בשאלה זו הייתה על העליונה. את הסכמת הציונות הדתית להתניה של החרדים נימק חיים משה שפירא, ממנהיגי הציונות הדתית, בכך שהשאלה העומדת על הפרק אינה אישית אלא שאלת צביונה של המדינה וקביעת החוקים שעלולים להיות 'בכייה לדורות'.[63] במילים אחרות, הצורך להשפיע על צביון המדינה מבחינה דתית הכריע את הצורך להשפיע על צביון המדינה מבחינת שוויון חברתי־מגדרי. ובמילים פשוטות, השיתוף עם החרדים גבר על הצורך בשיתוף עם הנשים, שממילא, כך סברו אנשי הציונות הדתית, תמיכתן בחזית הדתית המאוחדת אינה מוטלת בספק.

טובה סנהדראי תיארה לימים כי הרגישה באותו הרגע שעולמה התמוטט. היא אף הודתה בכנות כי משהו מן הכריזמה של משה חיים שפירא נפגם בעיניה באותו רגע. נבצר ממנה להבין כיצד הסכים להחלטה כזו. אכן, ההסכמה של הציונות הדתית להתניה של החרדים על חשבון הנשים הייתה מנוגדת לעמדת התנועה שהתאפיינה כל השנים בשיתופן בכל תחומי החיים, ובכלל זה הזירה הפוליטית. בתנועת הפועל המזרחי הרגישו צורך להבהיר בהודעה רשמית: 'הפוהמ"ז מודיע כי באופן עקרוני הוא בעד זכות בחירה פאסיבית לנשים [הזכות להיבחר], ובתור כאלו הופיעו הנשים ברשימות הפועל המזרחי, אולם למען האחדות הדתית, לא נציע הפעם נשים לרשימה המאוחדת'.[64] עם זאת, הצהירו כי התנועה תהיה מוכנה לשאת במחיר אם יחליטו החברות על התמודדות ברשימה

60 פירוט בתוך: באואר, 'היחסים הפנימיים'.

61 שאול מייזליש, **באמונה בחרתי: קווים לדמותה של טובה סנהדראי־גולדרייך ז"ל**, אמונה, תל אביב 1996, עמ' 32.

62 שם.

63 שם.

64 אונא, **בדרכים נפרדות**, עמ' 141.

עצמאית: 'באם תופיע רשימת נשים דתיות או פועלות דתיות מחברותינו נהיה מוכנים שמספר הקולות שיפול על רשימה זו ינוכה מחשבוננו. ואנו נאסור לקרוא את הרשימה בשם הפועל המזרחי או המזרחי'.[65] בהחלטה זו ניכרת הסכמה לתביעת החרדים, ולא תמיכה בעמדת החברות.

כשיצאה הודעת הפועל המזרחי לתקשורת החלו להגיע תגובות נזעמות מקרב נשים דתיות. לאחר שהשתתפו בבניין הארץ עם החברים, הן התקשו להבין את הדרתן. היו גם בין החברים שמצאו בכך פסול והציעו לחברות: 'אל תשתקו. לכו ברשימה נפרדת ונתמוך בכן'.[66]

תגובתן המעשית של הנשים הדתיות

החברות המאוכזבות התכנסו בביתה של טובה סנהדראי בתל אביב, ולפתחן ניצבה דילמה: האם הן 'נכנעות לתכתיב החרדי או יוצאות ברשימה נפרדת?'.[67] ד"ר זרח ורהפטיג, ממנהיגי הציונות הדתית, ניסה לפייס את הנשים אגב הבטחה שבבחירות הבאות יהיה לנשים ייצוג ברשימה, ותוצב בה אישה במקום ריאלי, אולם רוב הנוכחות הצביעו נגד הצעתו. במפגש שנערך למחרת, ב־26 בדצמבר 1948, חודש ימים בלבד לפני הבחירות, החליטו הנשים להתמודד ברשימת נשים ופועלות דתיות עצמאית – הרשימה פד. בעיתון **הַצֹּפֶה** נמסר ברורות כי למרות הערכתה של האישה הדתית את איחוד המפלגות הדתיות, היא מצאה לנכון להופיע ברשימה מיוחדת 'לאחר שלא ניתן לה מקום ברשימה הדתית המאוחדת'.[68]

כאמור, כמה מחברי הפוהמ"ז הזדהו עם הנשים ועודדו אותן להתמודד לכנסת ברשימה עצמאית.[69] לאחר הבחירות הודו בתנועת הפועל המזרחי שחילוקי הדעות ביניהם נסבו לא על זכות הנשים להתמודד ברשימה עצמאית, כי אם על השאלה 'על חשבון איזו סיעה יפול דבר'[70] בתוך החזית הדתית. במילים אחרות, מי ישלם את מחיר ההיבדלות של הנשים.

בראש הרשימה פד היו טובה סנהדראי ומרים אליאש, ממייסדות ארגון הפועלות; ובין החברות הפעילות היו דבורה אלינר, עובדת סוציאלית; וחיה גולדזק, חברת המושב הדתי שדה יעקב.[71] בעיניהן היה זה המשך טבעי של עשייתן הפורצת דרך בתקופת היישוב.

65 שם.
66 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 32.
67 שם.
68 [ללא ציון מחבר], 'רשימת נשים דתיות', **הַצֹּפֶה**, 2.1.1949, עמ' 1.
69 גוטקינד־גולן (עורכת), **מרים אליאש**, עמ' 152; מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 32.
70 רושם, 'לקח הבחירות', **שערים**, 10.3.1949, עמ' 2.
71 [ללא ציון מחבר], '22 רשימות לבחירות', **הארץ**, 7.1.1949, עמ' 4.

רשימת נשים – המחלוקת העקרונית

שאלת היבדלות נשים במפלגה עצמאית או השתתפותן במפלגה כללית העסיקה – ועדיין מעסיקה – תנועות נשים ברחבי העולם. נאמנותן ומחויבותן של נשים למגזר שהן משתייכות אליו מצד אחד ולזהותן המגדרית ולאינטרסים של הנשים מצד אחר מעמידות אותן בפני דילמה בדבר דרכי פעולתן. כך בנוגע לנשים בכלל, ובייחוד בכל הנוגע לנשים אשר מתאפיינות ב'שוליות מרובה' (זו מכונה הִצְטַלְבִיּוּת; Intersectionality),[72] למשל נשים אפרו־אמריקניות בארצות הברית,[73] נשים דתיות, נשים ממוצא מזרחי בישראל[74] ואחרות, שמצויות בתווך בין מאבקן האתני או המעמדי ובין מאבקן המגדרי.[75] הנשים בוחרות לעתים אסטרטגיה של היבדלות כדי לגבש מטרות משותפות ודרכי פעולה ולתבוע יחדיו מציאת פתרון לצורכיהן הייחודיים בתור נשים.

אולם כאמור, שאלת היבדלות נשים במפלגה משל עצמן מצויה במחלוקת. מצד אחד נשמעות הטענות כי לנשים נקודת מבט שונה וייחודית על החיים הציבוריים וכי הן מתמודדות עם בעיות מיוחדות, ולפיכך עליהן לנקוט דפוסי פעולה פוליטיים ייחודיים להן לשם השגת יעדיהן. ייצוג נשים נבדל במוסדות הפוליטיים חיוני אפוא. מצד אחר נשמעת הטענה כי הנשים מפולגות כמו כל הציבור וחלוקות בהשקפותיהן בנוגע לסוגיות של לאום, דת, עדה או מעמד; הן מחויבות למגוון עקרונות, ולא רק לכאלה שנוגעים לזהותן המגדרית. מאחר שאינן קבוצה אחידה שחולקת אינטרסים זהים, הרעיון של הקמת מפלגת נשים וכן יישומו מורכבים למדי.[76]

להיבדלות נשים בישראל, בארגון או במפלגה משל עצמן, שורשים היסטוריים; אלה נטועים עוד בתקופת היישוב. עמדתה של רוזה וולט־שטראוס, שייסדה את התאחדות נשים לשיווי זכויות בארץ ישראל (1919) לשם מאבק לשיפור מעמדן הפוליטי והמשפטי, ובה בעת הסתייגה מהתארגנות בדלנית של נשים, מצביעה על המורכבות ועל הדילמה של

72 ראו למשל: Sheila Thomas and Kimberlé Crenshaw, 'Intersectionality: The Double Bind of Race and Gender', *Perspectives Magazine*, American Bar Association (Spring 2004), p. 2.

73 Anna Julia Cooper, 'The Colored Woman's Office', in: Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural, and Classic Readings*, Westview Press, Boulder, CO 2017

74 Pnina Motzafi-Haller, 'Scholarship, Identity and Power', *Signs*, 26, 3 (2001), p. 710

75 Julia T. Wood, *Gendered Lives: Communication, Gender, & Culture*, Wadsworth, Boston, MA 2015, pp. 72-73; Angela Y. Davis, *Women, Race & Class*, Vintage Books, New York 1981

76 חנה הרצוג, 'נשים בפוליטיקה ופוליטיקה של נשים', בתוך: דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות), **מין מיגדר פוליטיקה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 322-323; סילביה פוגל־ביז'אוי, **דמוקרטיה ופמיניזם: מגדר, אזרחות וזכויות אדם**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2011, עמ' 197; אסתר הרצוג, 'פרלמנט נשים', בתוך: שירה עמי (עורכת), **פרלמנט נשים: במה לפוליטיקה מזווית אחרת: חוברת תקצירים**, חמו"ל, חמ"ד 2002, עמ' 3.

הנשים. לדברי מרגלית שילה, וולט־שטראוס סברה בשנת 1920 כי ארגון נבדל של נשים פוגע בשוויון משום שהתנועה הציונית העניקה לנשים שוויון פוליטי. היא שללה משום כך את היבדלות ארגון הנשים ויצו, אולם היא צידדה בהתארגנות זמנית לשם ניהול המאבק לשוויון, וכך הצדיקה את התאחדות הנשים. כשיושג השוויון בחוק, עתידה ההתאחדות להתפרק, סברה אז.[77]

המחויבות הן למגדר הן למעמד יצרה עימות פנימי גם בקרב הנשים הסוציאליסטיות ביישוב. הללו ביקשו להיאבק עם חבריהן הגברים לשם יצירת חברה מתוקנת, אך בתור פמיניסטיות שאפו לייחד מאבק למען זכויות הנשים. היה עליהן להחליט אם ייבדלו לשם שמירת מאפייניהן הייחודיים והשגת זכויותיהן או שיצטרפו למערכות הכלליות בהנחה שחבירה לממסד תסייע לנשים ושזכויותיהן יימנו עם שלל הפעילויות ליצירת חברה מתוקנת. בשל חוסר היכולת או הרצון של חוגי הפועלים לטפל בבעיות הייחודיות של החברות הן התארגנו בנפרד.[78] עם זאת, העיקרון המכונן של תנועת הפועלות מיום הקמתה היה: 'חברות נפרדת, אך שייכת למחנה הפועלי־ציוני'.[79] הקמת מועצת הפועלות הכפופה למוסדות ההסתדרות הייתה פשרה שאפשרה לפועלות למצוא פתרון לדילמה ולגשר על הניגודיות: מצד אחד הייתה זו היבדלות של נשים, אך היא לא פגעה באחדות התנועה, ומצד אחר הוכרו הנשים בתור קבוצה שצרכיה ייחודיים. פעילות במועצת הפועלות ייצגו שתי גישות מנוגדות: בדלנות והשתלבות.[80] אולם לדברי בת־שבע מרגלית־שטרן, הלבטים אם לדבוק במחנה הפועלי אגב עמעום הבעיות הייחודיות של הנשים או להיבדל מהמחנה הכללי לשם טיפול בצרכים הייחודיים להן הוסיפו להעסיקן.

דברים ברוח המסתייגת מהיבדלות נשים במפלגה משל עצמן נאמרו גם בעניין פרסום שתי רשימות הנשים בבחירות הראשונות בשנת 1949, האחת של ויצו; והאחרת פד, של הנשים הדתיות. החוגים הפוליטיים לא קיבלו בברכה את הידיעה על הקמתן. חששם העיקרי היה מזליגת קולות של בוחרות שתחליש את המפלגות כולן, בייחוד משום שוויצו וגם פד הציגו את עצמן כרשימות נשים על־מפלגתיות וניסו לגייס נשים מכל הציבורים. הרשימה פד כיוונה את תעמולתה ל'כל אשה בישראל'[81] ופעלה בקרב נשים חילוניות, ויצו פעלה לשכנוע נשים מסורתיות להצביע עבורה.[82] לדברי דורון ושנקר־שרק, החשש היה גם מהתהוות שסע פוליטי על בסיס מגדר.[83]

77 שילה, **המאבק על הקול**, עמ' 161.

78 בת שבע מרגלית־שטרן, **מהפכנית: עדה פישמן מימון – סיפור חיים**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות ויד יצחק בן־צבי, ירושלים 2018, עמ' 124.

79 שם.

80 מרגלית־שטרן, **גאולה בכבלים**, עמ' 34, 36, 74–75, 378.

81 ש.ז.ש, 'על האשה והפועלת הדתית לדעת', **הַצֹּפֶה**, 24.1.1949, עמ' 2.

82 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33.

83 דורון ושנקר־שרק, **מח"בות לייצוג**, עמ' 130.

'הגם להן צריכה להיות השקפה פוליטית מיוחדת על חיינו?', נכתב באחד מעיתוני התקופה, שנקבע בו: 'רשימת נשים זוהי יצירה מלאכותית'.[84] ואשר לצורך להיאבק על זכויות נשים בחברה, גרס הכותב, הרי זה עניין לליגה לזכויות נשים, ובה נשים מכל המפלגות והפלגים הפוליטיים.[85] ראש העיר תל אביב ישראל רוקח התפלמס עם ויצו בעניין התמודדותה עד כדי האשמתה ב'פגיעה בשלום בית בישראל'.[86] ואילו חסיה דרורית, שהתמודדה בבחירות מטעם רשימת מפא"י (וכיהנה כחברת כנסת), הבהירה מדוע אין מקום לרשימת נשים נפרדת בכלל ובחוגי הפועלים בפרט.[87] מלבד טיעונים שהעלתה נגד ויצו במגמה להביא נשים לתמוך במפא"י, שפועלים בה גם למען האישה, הבהירה את העמדה העקרונית, שלפיה:

> תנועת הפועלות וחברותיה במפלגת פועלי א"י אינן רואות את עצמאות האשה כאידאל בפני עצמו. שותפות אנו בבניין הארץ הזאת כחלק של תנועת העבודה. אכן למדנו ולימדנו עצמאות לאשה, אולם עצמאות זו צמחה מתוך כיבוש, התיישבות, הגנה ועבודה. זוהי עצמאות אורגנית ושרשית שגדלה יחד עם כיבוש הקרקע והחקלאות והתעשיה. בעיני תנועת הפועלות נציגות ופעילות ציבורית אינן אלא ביטוי לשותפות שרשית זאת.[88]

את הביטוי הזה במלואו דורשות הפועלות בתוך מפלגתן – מפא"י. 'תקום המפלגה ותבטיח למען עצמה את מעמדנו בנציגות ובממשלה'.[89] האישה הייתה שותפה לכל העשייה, והיא תוסיף לעמוד על שמירת מעמדה בתוך המפלגה הגדולה.

אכן, 'כמעט כל הרשימות העמידו נשים בין המועמדים',[90] צוין בעיתונים שפרסמו לקראת הבחירות את 21 הרשימות, שהיו בהן 1,288 מועמדים אשר התמודדו על 120 המקומות בכנסת. בלגלוג מסוים התייחסו לרשימות הנשים; לוויצו השואפת להושיב נשים על כל 120 הכיסאות וכן לרשימה הפועלת והאשה הדתית, השואפת 'רק' ל־37 מקומות.[91]

לכאורה סיפורה של הרשימה פד הוא מקרה בוחן מובהק לדיון בסוגיה העקרונית של היבדלות נשים והתמודדותן ברשימה עצמאית בבחירות בזירה הפוליטית. אלא שלהבדיל מויצו, אשר נימקה את יציאתה ברשימה נפרדת בטענה הזאת: 'רק אשה הנבחרת כנציגת רשימת נשים תוכל להגן על האינטרסים המיוחדים של האשה',[92] הקמת רשימת הנשים

84 יוסף ריבלין, 'מול שקרים מוסכמים', **הַבֹּקֶר**, 17.1.1949, עמ' 2.
85 שם.
86 [ללא ציון מחבר], 'הבחירות בכל הארץ', **חרות**, 26.1.1949, עמ' 4.
87 שם.
88 שם.
89 שם.
90 סופרנו המיוחד, 'הוגשו 21 רשימות לבחירות לאספה המכוננת', **חרות**, 7.1.1949, עמ' 1.
91 שם.
92 דורון ושנקר־שרק, **מח"כות לייצוג**, עמ' 130.

הדתיות נבעה מאילוץ. לפתחן לא ניצבה הדילמה של היבדלות נשים או פעילות בתוך המפלגה הכללית, שכן לא הייתה להן שום אפשרות להשתלב ברשימת הגברים. השאלה המהותית שהתמודדו עמה הייתה אם להעז ולהתמודד עצמאית ברשימה של נשים דתיות – צעד שעתיד היה לאתגר את החברה הדתית. החלטתן הנועזת הייתה חיובית. את צעדן זה נימקו בקפידה בכמה טענות; ניכר בהן רצונן לאזן בין הבעת מחאה על הדרתן ובין הבעת הזדהות עם התנועה, כלומר עם הגברים הדתיים. בעבורן, היה זה עוד מקרה בוחן למימוש ה'מרד הקדוש' – סִיסמתה של התנועה: כיצד תוכלנה למרוד במוסכמות ובו בזמן לשמור על המסגרת המסורתית. ביעד זה טמונה סתירה פנימית, וקשה ליישם אותו.

על הגלוי, על הסמוי ועל מה שביניהם: הנימוקים להקמת רשימת הנשים

עם הנימוקים להקמת הרשימה נמנים הנימוקים המוצהרים (אלה נועדו לקהל הבוחרים והבוחרות) והנימוקים הסמויים מעין הציבור (אלה מעידים על המוטיבציה הפנימית לייסוד הרשימה), יש נימוקים שנשמעו מפי גורמים חיצוניים (אלה מעידים על תפיסתם הם), ויש נימוקים שנשמעו מפי הנשים הדתיות מייסדות הרשימה והחברות בה. הנימוקים השונים מבטאים אפוא עמדות שונות, ובעיקר את המורכבות בבסיס התארגנות הנשים.

הנשים הדתיות מצהירות

יממה לפני הבחירות פרסמה הרשימה פד את נימוקיה להתמודדות הנשים הדתיות ברשימה נפרדת: 'כדי שלא לתת מקום לכל אי הבנה מצד האשה והפועלת הדתית כשתבוא לבחור מחר'.[93] יש במשפט פתיחה זה כדי להעיד על תהיות שעלו עם ההודעה על התמודדותן הנפרדת. הצהרותיהן של הנשים התמקדו לא במימוש 'זכותן הדמוקרטית כבנות אדם' אלא בשאיפתן לחזק את המגזר הדתי ואת פעילותו בארץ.

ראשית, חשוב היה לנשים להצהיר כי רשימתן נוצרה לא בתור הנגדה לרשימת החזית הדתית המאוחדת אלא שהיא רשימה 'המשלימה אותה'.[94] זהו משפט מפתח שנועד להבהיר פומבית כי אין מדובר במחאה, במרד או בפריצת גדר אלא בצעד משלים שנועד לחזק את המחנה הדתי ולא להחלישו. הן אף הבהירו כי הן מצדדות במספר רב של חברי כנסת מטעם החזית הדתית המאוחדת, שכן אלה יהיו משענת חשובה לרשימת הנשים, ב'מלחמתה על זכויותיה של האישה והפועלת הדתית ובמאבקה על אורח חיים ישראלי בהליכותיה של האשה במדינה'.[95] משפט זה היה חרב פיפיות, שכן הוא צידד בחזית הדתית המאוחדת ובחיזוקה.

93 ש.ז.ש, 'על האשה', עמ' 2.
94 שם, וכן אצ"ד, בנ"ע, 261.
95 ש.ז.ש, 'על האשה', עמ' 2.

מניע עיקרי מוצהר של הנשים היה הירתמותן למאבק על שמירת הצביון הדתי של המדינה ועל שמירת ההלכה בכל הנוגע לדיני אישות. לפיכך הן מיקדו את מטרתן במאבק בנשים החילוניות המקדמות סדר יום לרפורמה בדיני האישות שהיו כפופים להלכה. 'צירי הרשימה של האשה והפועלת הדתית ישמשו מבצר נגד למזימות הנשים החילוניות, שאינן נרתעות מלתבוע בגלוי טומאת בית ישראל'.[96] הן הצהירו על מאבק ממוקד בנשים חילוניות שמצען מתבסס על הרצון 'לקעקע את בית יעקב [...] על ידי נישואין אזרחיים ולהסיר על ידי כך את קדושת ההוד והטהרה של הבית הישראלי'. הללו הואשמו בחלוקת האומה הישראלית לשתי אומות: 'אחת פורקת עול קדשי החיים והורסת את הייחוד הישראלי [...] ואחת ממשיכה במסורת בית ישראל לשלימות המשפחה'.[97] במילים אלה הביעו הנשים הדתיות שייסדו רשימה עצמאית על בסיס זהותן המגדרית הזדהות מגזרית פומבית עם המגזר הדתי שהן השתייכו אליו וחוסר הזדהות עם מגזר הנשים.

אם כן, מניע־העל המוצהר היה שמירה על מסורת ישראל לשם אחדות ישראל. ההצדקה לרשימה של נשים דתיות הייתה נעוצה בחובת האישה הדתית 'להופיע בעוז ובאומץ כדי להזים את יפוי הכוח המסולף של נשי חולין אלו, לדבר בשם האשה במולדת'.[98]

חשוב היה לנשים הדתיות להצהיר כי אינן יוצאות נגד האימהוּת, שלפי התפיסה המסורתית, היא תפקידה המרכזי של האישה. נהפוך הוא, רשימתן נועדה לחזק את שמירת הבית בישראל.

> לא נשים מורדות, לא נשים הורסות את הבית יכולות לשמור על שלימותו של הבית בישראל ועל האשה בישראל, בתורת בת ישראל. זהו התפקיד של האשה והפועלת הדתית. היא בלבד תוכל לעמוד בשער נגד כל הנשים פורקות עול ופורצות גדר. הן בלבד יוכלו להשיב מלחמה לאישה החילונית ולהגן על קדושת ישראל ועל תורת ישראל ודיניה ביחס לאשה.[99]

האישה הדתית הבהירה כי לא זו בלבד שאין היא מורדת, אלא שהיא אף תמקד את מלחמתה בנשים מורדות, בכך שתעלה על נס את יחסה המכבד של תורת ישראל לאישה ולאם בישראל, שכן יחס זה מחייב כל אדם בישראל.

נראה כי רשימתן של הנשים הדתיות נועדה לא לקהל הגברים אלא לציבור הנשים, ולפיכך את כל כובד המשקל הפנו למשיכת נשים להצביע להן במקום לנשים חילוניות, ובראשן לרשימת ויצו: 'כל אשה בישראל וכל עובדת בישראל, אשר לבה לרשימת נשים, אחת היא רשימתה: רשימת האשה והעובדת הדתית – רשימה פד'.[100] אלא שעל פי עקרונות הרשימה פד, זכויות הנשים בכלל וזכויות העוֹבדות בפרט יושתתו על התורה. חשוב

96 שם.
97 שם.
98 שם.
99 שם.
100 שם.

היה לנשים להצהיר פומבית כי הן נאמנות לחיי התורה ולמורי ההלכה. הן הדגישו כי הן היחידות שיכולות להיות פה לנשים, לאימהות ולעובדות בישראל בפני מורי ההלכה וגדולי התורה; הן אלה שיכולות להציג בפניהם את בעיות הנשים ולתבוע מהם לתקן תקנות לפי התורה וברוחה. אלא שבמילותיהן אלה הן חיזקו את החזית הדתית של הגברים. הטענות המוצהרות של הנשים הדתיות היו בבואה להפנמת תפיסת העולם של המגזר הדתי בכללותו. הנשים הדתיות שהתארגנו בנפרד מהמגזר הדתי למעשה חיזקוהו והחלישו את עצמן.

קשה לומר כי טענותיהן המוצהרות של הנשים הדתיות, שנועדו להבהיר את מניעי הקמת הרשימה הנבדלת מהחזית הדתית בלי לפגוע במגזר הדתי ובמאמציו, היו מן השפה ולחוץ. דבריהן היו הד לתפיסה שהן הפנימו במשך השנים בנוגע לייעודה העיקרי של האישה, שהוא להיות עזר כנגד הגבר. גם כשביקשו לחדור למרחב הציבורי הן הוסיפו להאמין בייעוד זה.

אולם מקורות חיצוניים לחברות הרשימה גרסו מפורשות כי המחאה על הדרתן מהחזית הייתה בבסיס התארגנות רשימת הנשים: כך למשל צוין בעיתון **חרות** כי הרשימה 'הוגשה רק בגלל התנגדות אגו"י להופיע ברשימה אחת עם בנות המין החלש'.[101] ובעלון **זרעים**, של תנועת בני עקיבא, הבהירו כי חברות התנועה, שוות הזכויות והחובות בה, ראו עצמן מקופחות וכי הרשימה הייתה בבחינת הבעת מחאה על הדרתן. האשם בעלון **זרעים** הוטל לחלוטין על אגודת ישראל, השותפה בחזית הדתית המאוחדת, שנטען כי היא 'עמדה בכל תוקף לבל יינתן מקום לנשים בתוך רשימת המועמדים בבחירות לאספה המכוננת'.[102] אולם גם ב**זרעים** הקפידו לציין שמטרת הנשים הייתה לא להתחרות בחזית הדתית אלא לאפשר לאישה הדתית לשלוח את נציגיה לאספה. תנועת בני עקיבא בירכה על כך.[103]

חברות הרשימה עצמן הודו בכך בטענותיהן הסמויות, שעליהן לא הצהירו פומבית באותה העת אלא שנאמרו לאחר הבחירות, בסמוך להן וממרחק של שנים. רק אז ציינו את הכוח המניע ליצירת הרשימה שהייתה בעיניהן כורח המציאות: האפשרות היחידה לביטוי הזהות החדשה של האישה הדתית.

הטיעונים הסמויים מעין הציבור

ימים אחדים לאחר שנודעו תוצאות הבחירות, פרסמה מרים אליאש, מיוזמות הרשימה, טור בעיתון **נתיבה**, של הציונות הדתית, ובו התייחסה לשיתוף המגדרי שאפיין את הפועל המזרחי לפני הקמת המדינה ולעשייה המשותפת של הנשים והגברים כאחד במאבק הלאומי. 'עשרים ושש שנים הלכה החברה בפועל המזרחי יד ביד עם החבר', כתבה אליאש ופירטה את מגוון העשייה:

101 סופרנו המיוחד, 'הוגשו 21 רשימות', עמ' 1.
102 [ללא ציון מחבר], 'על הסדר', עמ' 2.
103 שם.

בימי השחר של התנועה הופיעה עם החבר בכיבוש יום עבודה, לחמה עמו יחד על זכויות הפועל הדתי, החדירה בין צעירים וצעירות דתיים את הרעיון של תורה ועבודה. ביחד קראו החבר והחברה את הנוער הדתי לחיי חלוציות; ביחד הלכו ליבוש ביצות; ביחד הפכו את השממה בעמק ובהרי חברון לגן פורח; ביחד הקימו קיבוצים ומושבים וחיי עבודה בעיר ובכפר, ביחד הלכו עם החבר להגן על היישובים העבריים, וביחד לחמו, ביחד כבשו את חניתה ועוד. ביחד נפלו חברות וחברים קורבן־קודש במלחמת כיבוש מולדתנו, וביחד הקימו את המפעל הגדול שנקרא: הפועל המזרחי.[104]

העשייה הצמיחה דיוקן חדש של אישה פעילה בכל מפעלי התנועה.[105]

המוטיב החוזר בקטע זה הוא הצירוף 'ביחד', המבליטה את תסכול הנשים לעומת ה'לחוד', שנוצר עם השגת היעד הלאומי דווקא. השיתוף הרעיוני שגולם הלכה למעשה בתקופת המנדט והדיוקן החדש של האישה בוטלו בהינף יד במערכת הבחירות שהייתה הסמן הראשון לדמוקרטיה של מדינת ישראל, ובה היו אמורים להתממש פֵּרות העשייה שקדמה להקמת המדינה.

גם טובה סנהדראי הבליטה את השיתוף של החברות עם החברים בתנועה במישור הפוליטי עוד לפני הקמת המדינה: 'מאז ומתמיד נבחרו חברות הפוהמ"ז למרכז התנועה, לאספת הנבחרים, לועד הפועל הציוני ולקונגרסים', אמרה. לא ייתכן אפוא שלאחר אלפיים שנה, כשמתרחש המעשה הדמוקרטי הראשון של המדינה הציונית – 'דווקא אז יזיזו החרדים, האנטי־ציוניים, את החברה מן המקום המגיע לה בדין ובצדק'.[106] חרה לנשים לא רק עניין הדרתן כי אם הכניעה לתביעת החרדים האנטי־ציונים בהקשר זה. הן, שנשאו בעול הקמת המדינה, מודרות ממוסדותיה הנבחרים, בידי מי שהתנגדו להקמת המדינה.

כעס כלפי החרדים הפגינה גם מרים אליאש. 'עשרים ושש שנים הרגישה החברה שהיא חברה שוות זכויות עם החבר', כתבה לאחר הבחירות,

> עד שבא היום בו נכנעו מנהיגי הפועל המזרחי לגוף מסוים (שיחסו לנשים ידוע לנו היטב) שקבע: 'מטעמים דתיים פרינציפיוניים אסור בבחירות לאישה הדתית להופיע למועצה המכוננת' [...]. כיצד יכול היה לבוא כדבר הזה? הרי חברות הפועל המזרחי נבחרו מראשית ימי התנועה למרכז, שהוא המוסד המנהל את התנועה, הרי חברת הפועל המזרחי נבחרה גם לאספת הנבחרים וגם לועד הפועל הציוני, לקונגרסים וכו', האמנם לא היתה עד היום תנועתנו בסדר מבחינה דתית?[107]

אולם כאמור, את העמדה הנחרצת כלפי החרדים ביטאו הנשים רק לאחר הבחירות. 'קראנו לנוער הדתי למרוד באדמו"רים ובהורים וברבנים החשובים כמוהם וכן ללכת

104 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2. ההדגשות שלי.
105 שם.
106 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 32.
107 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2.

להכשרה, כן לעלות ארצה, כן להיות פועלים וחלוצים', כתבה מרים אליאש, 'ומשום כך היה הכרח בלי שום התחשבות, בלי שום חשבונות, להפגין לפני כל עם ועדה, מבפנים התנועה ומחוצה לה, שחברת הפועל המזרחי אינה מקבלת גזר דין זה'.[108] ומשום כך יצאו ברשימה נפרדת.

מלבד המחאה של הנשים על קיפוחן,[109] הן ראו בהדרתן מהרשימה של הגברים בשל כניעה לחרדים פגיעה במהות הציונות הדתית; ברעיון 'המרד הקדוש' – ציפור הנפש של הציונות הדתית, שכלל גם מרידה במנהיגות החרדית בגולה ובארץ שהסתייגה מעלייה והתיישבות. הן ראו בכך פגיעה בתפיסת העולם הסוציאליסטית השוויונית: 'כל השקפת העולם של תורה ועבודה, תורה עם דרך ארץ, חלוציות דתית והקרבה למען הכלל, מושמת לאל אם נפגע השוויון בין החבר לחברה המשרתים את אותה אידאה',[110] גרסה טובה סנהדראי. אולם כאמור, את הדבר הזה הן אמרו לאחר הבחירות, משנודעו תוצאותיהן.

לא ניתן להתעלם מסתירה בין הטענות השונות שבסיס ההתארגנות העצמאית של הנשים הדתיות: סתירה מהותית בין הזדהותן עם מפעל התנועה והפנמת עמדותיה ובין מחאתן בשל הדרתן ממנה. פרדוקסליות מאפיינת את הנשים הדתיות שהוסיפו לתמוך פומבית במפלגה שהדירה אותן; הדרה זו הייתה הבסיס ליצירת רשימת הנשים. הסתירות והפרדוקסים היו ביטוי לזהות הנשית־הדתית החדשה, שהייתה מורכבת, שביקשה לשלב בו בזמן חדשנות ומסורת. הנשים האמינו בתפיסות המגדריות המסורתיות, ובה בעת ביקשו לבטא את זהותן החדשה. עוד ייתכן שהפער בין הטענות המוצהרות – שבמוקדן שיתוף הפעולה עם החזית הדתית, ובין הטענות הסמויות – שבמוקדן תסכול, הרגשת קיפוח ומחאה, היה תוצר של צעד טקטי שנועד לאפשר לנשים הדתיות לפעול באופן חדשני בלי לעורר אנטגוניזם בציבור הדתי, ואולי אף להעביר ממנו קולות לרשימתן; טקטיקה זו מאפיינת נשים דתיות בהקשרים שונים,[111] אולם בהחלט ייתכן שהסתירות הללו היו גורם בכישלון הרשימה. על כל פנים, אפשר לראות בהן מאפיין של האישה הדתית הנמנעת מהצהרות פורצות דרך על אף מעשים חתרניים.

ממילים למעשה

זמן קצר לאחר הבחירות שיבחה מרים אליאש את החברה הוותיקה בתנועת הפועל המזרחי, על שקמה ונענתה לקריאה, 'הזניחה את ביתה ואת ילדיה. לא בקשה מאתנו משכורת ולא

108 שם.

109 רושם, 'לקח הבחירות', עמ' 2.

110 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33.

111 כך למשל טובה כהן מנתחת את מנהיגות המדרשות לנשים. ראו: טובה כהן, 'מנהיגות דתית נשית: האורתודוכסיה המודרנית בישראל כמקרה מבחן', בתוך: הנ"ל ורות הלפרין־קדרי (עורכות אורחות), **מגדר וחברה בישראל** (**תרבות דמוקרטית**, 10 [2006]), עמ' 258.

כבוד. לא שאלה באיזה מקום ברשימה העמדנו אותה.'[112] הרצון לפעול במרחב הציבורי הכריע באותה העת את הייעוד המשפחתי, וגם בזה היה ביטוי לזהות החדשה.

החברות חרשו את הארץ במסע הסברה. הן ביקרו ב־27 מקומות, וקיימו בהם יותר מחמישים פגישות והרצאות. הן קיימו שיחות הסברה בסניפים, באספות, בחוגים, בעיר ובכפר; בקרב ותיקות ובקרב עולות חדשות.[113] שלושה שבועות בלבד עמדו לרשותן מגיבוש הרשימה עד הבחירות, ובהתלהבותן הן סברו כי יצליחו למצות פרק זמן קצר זה ולהצליח במשימתן.[114]

פעילות ההסברה לוותה בצורך להיאבק ברצון להשיב מלחמה שערה למתנגדים לרשימה. אכן, הבלגה אפיינה את הנשים, הבלגה 'על המלחמה מצד החזית הדתית, ומנשי מזרחי, ומכל מיני כתובות ושמות שצצו בלילה אחד בשם אגודת־ישראל למען המלחמה הזאת'.[115] לאחר הבחירות טענו כי התנגדות אגודת ישראל החרדית לא החלישה את מרץ החברה ואת נחישותה, ואף לא השפיעה על תוצאת הבחירות.[116] לא כך היו פני הדברים בכל הנוגע לחבריהן מהציונות הדתית. את אכזבתן ואת כעסן הן הפנו כלפיהם, בטענה כי הם פגעו ברשימה והטו את תוצאות הבחירות. 'הם חברי התנועה שלנו, חברים בעלי עמדה ואחריות, שמצאו לנכון להכריז עלינו מלחמה', קבעה נחרצות מרים אליאש, 'מלחמה שהתלקחה בתוך משפחתנו אנו, בין חברה לחברה, ובין בעל לאשתו, זאת היא מלחמה קשה וזה גם היה כאוב למאוד'.[117] התחזיות היו שמנדט אחד מונח בכיסן של הנשים הדתיות, אולם היו ספקות בנוגע למנדט השני.[118] החברים לתנועה ניהלו תעמולה בימי הבחירות כאילו רשימת החברות עתידה לקבל 5,000 עד 6,000 מהקולות (יותר מן הנחוץ כדי לעבור את אחוז החסימה), אולם מאחר שאין הסכם עודפים, העודף הגדול עלול ללכת לאיבוד. 'בזה שרצו להציל את העודף ולמנוע שקולות ילכו לאיבוד, אותם החברים לקחו על מצפונם הרבה מאוד. הם השמידו לא רק את הרווחים אלא גם את הקרן. לא אלפים הפסדנו בגלל התעמולה המזיקה הזאת, אלא מאות. אותם המאות קולות שחסרו לנו. זה מכאיב'.[119]

כישלון או הישג

במערכת הבחירות של שנת 1949 קיבלה רשימת האישה והפועלת הדתית (פד) 2,726 קולות. חסרו לה מאות אחדות של קולות כדי לעבור את אחוז החסימה, שהיה 3,592 קולות

112 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2.
113 שם; מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33; גוטקינד־גולן (עורכת), **מרים אליאש**, עמ' 152.
114 מייזליש, שם, עמ' 32.
115 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2.
116 שם.
117 שם.
118 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 32.
119 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2.

לכל מנדט. היא נכשלה במשימת הכניסה לכנסת. אמנם ויצו עברה את אחוז החסימה ונציגתה רחל כגן נכנסה לכנסת, אולם גם הישג זה היה מוגבל אלקטורלית (רבע בלבד מחברות ויצו הצביעו לרשימה זו), ולדברי דורון ושנקר־שרק, ארבעה אחוזים בלבד מכלל המצביעות בבחירות תמכו במפלגות הנשים. לדבריהם, בשתי הרשימות, 'הפוטנציאל האלקטורלי לא הפך לכוח פוליטי'.[120]

חנה הרצוג, סילביה פוגל־ביז'אוי וחוקרים אחרים מציינים שורה של חסמים בדרכן של נשים להשתלב בזירה הפוליטית, ובהם גורמים תרבותיים, חברתיים, כלכליים ופוליטיים,[121] כמה מהם אוניברסליים, ואחרים פרטיקולריים לחברה הישראלית. במישור הפסיכולוגי החסמים הם למשל ייחוס תכונות מיוחדות לאישה על בסיס סטריאוטיפים, כגון נתינה, סבלנות, צייתנות; אלה מייעדות אותה למרחב הפרטי, הביתי והא־פוליטי, להבדיל מהגבר, שתכונותיו הסטריאוטיפיות מייעדות אותו למרחב הציבורי והפוליטי.[122] גם בימינו, טוענים חוקרים, הסיבה המרכזית לנוכחותן המעטה יחסית של נשים בעמדות מנהיגות היא סטריאוטיפים מגדריים מלווים בדעות קדומות בנוגע לנשים, שכן אלה שומרים על 'תקרת הזכוכית'.[123] לכך מתווספת מרכזיות המסורתיות והדת בחברה הישראלית, המדירות נשים מהמרחב הציבורי ומחזקות את המשפחתיות. גם המוסדות החברתיים מחזקים את ההבניה החברתית המבחינה בין המרחב הפרטי הא־פוליטי למרחב הציבורי. יש חסמים כלכליים־חברתיים, למשל הנשים המשתלבות במרחב הפוליטי הן לרוב ממעמד חברתי שמאפשר להן נגישות למשאבים, כגון זמן, כסף ונגישות לתקשורת. גם התקשורת היא חסם. נשים נזכרות בה בעיקר בתור אימהות, אובייקט מיני וקרבנות של אלימות. יש בה התייחסות מועטה בלבד לעשייתן המקצועית, ובייחוד לזו הפוליטית, ובמקרים כאלה הן מצוינות כמו שעוסקות בעיסוק של גברים או יוצאות דופן.

חסמים אחרים שמונעים ממפלגות נשים הצלחה בבחירות גם במאה ה־21 קשורים בתרבות הפוליטית. מפלגות שמאל במדינות מערביות רבות נוטות לקדם נשים יותר ממפלגות שמרניות. גם בפוליטיקה בישראל מבנה המפלגות ומסורתן הפוליטית משפיעים על מידת הייצוג של הנשים בהן, ולפיכך במשך שנים, במפלגות השמאל היה לנשים ייצוג גבוה יותר מאשר במפלגות מרכז וימין ומפלגות דתיות. מבנה המערכת המפלגתית בישראל, גיוס המועמדים לרשימות המפלגתיות והשיטות למיקומם בהן מקשים על נשים להשתלב במרחב הפוליטי. לדברי חנה הרצוג, 'מרבית מרכזי המפלגות אופיינו בריכוזיות [...] ובדפוסי פעולה שהקשו על כניסת נשים, אם כי באחדות מהן הייתה מסורת של מתן

120 דורון ושנקר־שרק, **מח"כות לייצוג**, עמ' 130, 131.

121 פוגל־ביז'אוי, **דמוקרטיה ופמיניזם**, עמ' 191-196; הרצוג, 'נשים בפוליטיקה', עמ' 316-321; דורון ושנקר־שרק, שם, עמ' 81-113.

122 הרצוג, שם, עמ' 310.

123 Mark D. Agars, 'Reconsidering the Impact of Gender Stereotypes on the Advancement of Women in Organizations', *Psychology of Women Quarterly*, 28, 2 (June 2004), pp. 103-109

ייצוג סמלי לנשים',[124] אולם גם פוליטיקת הזהויות משפיעה על כך: 'חלק גדול מהמסגרות הבאות לקדם זהויות קולקטיביות בישראל פועלות כמסגרות המונעות מהנשים להגיע למוקדי הסמכות'.[125] כך למשל בציבור הערבי ובציבור הדתי־לאומי נשים מתקשות להתברג במוקדי הכוח והסמכות. אמנם נשים דתיות נבחרו לשלטון המקומי וכיהנו כחברות כנסת, אך לדברי פוגל־ביז'אוי המצב אינו שכיח דיו ואינו תוצאה של עיקרון מקובל. בקרב הציבור החרדי המצב בעייתי עוד יותר; אין לנשים חרדיות ייצוג כלשהו בפוליטיקה המקומית או בפוליטיקה הלאומית כאחת בשל מדיניות מוצהרת שמטרתה 'לקדם את העיקרון לפיו "כבוד בת מלך פנימה", תוך הדרת נשים מכל סמכות פוליטית־אזרחית'.[126]

במחסומים הפוליטיים יש מקום מרכזי לצבא; זה משמש מאגר לתפקידים פוליטיים, בעיקר לגברים ששירתו בתפקידי לחימה. הקשר החזק בישראל בין הצבא לפוליטיקה תורם רבות להדרת נשים מהמרחב הפוליטי. ויש סיבות אחרות שבשלהן רעיון מפלגת נשים אינו מקובל בתרבות הפוליטית הישראלית.[127] לדברי חנה הרצוג, להבדיל מארגוני נשים שפעלו מכוח מפלגות שונות וזכו להכרה, לא זכתה התארגנות פוליטית על בסיס זהות מגדרית להכרה, נדחקה לשוליים ואף גונתה. ייצוג של נשים במפלגות, להבדיל ממפלגת נשים, נחשב בחברה הישראלית לגיטימי, אולם גם ייצוג זה היה סמלי בלבד, והנשים התחרו בינן לבין עצמן על המקום הסמלי שיועד להן.[128]

דורון ושנקר־שרק מציינים שבמדינת ישראל, שסוגיות מדיניות כבדות משקל מעסיקות בה תדיר את השיח הציבורי, המסרים של הנשים נבלעים במסרי המפלגות הכלליות. לפיכך לעתים קהל הבוחרים אינו נחשף מספיק לרשימות הנשים ולחברותיהן.[129] זאת ועוד, לדברי אסתר הרצוג, מחקרים שעוסקים במפלגות נשים ומשקפים את השיח הציבורי (הפוליטי־תקשורתי) תורמים לחיזוק הדימוי של כישלון צפוי כמובן מאליו. צמצום האמון בסיכויים של מפלגת נשים להיכנס לכנסת משפיע על פיחות הכדאיות להצביע עבורן.[130]

החסמים הללו, שבבסיסם תפיסות המגדר המסורתיות, התכונות 'הטבעיות' של האישה שבגללן אין היא מתאימה כביכול לשדה הפוליטי, מקומה במרחב הביתי הא־פוליטי וייעודה בתור אֵם, וכן היעדר משאבים כלכליים, הגדרות שהציבה לפני הנשים החברה הדתית־הגברית, המבנה החברתי והמוסדי־פוליטי בישראל, העדפת נשים את האינטרס של המדינה או של התנועה מן האינטרס שלהן בתור נשים, וכן ההרגשה של כישלון צפוי מראש – כל אלה תרמו לכישלון הרשימה פד.

124 הרצוג, 'נשים בפוליטיקה', עמ' 318-320.
125 פוגל־ביז'אוי, **דמוקרטיה ופמיניזם**, עמ' 195.
126 שם, עמ' 196.
127 הרצוג, 'נשים בפוליטיקה', עמ' 347.
128 שם, עמ' 332, 333.
129 דורון ושנקר־שרק, **מח"כות לייצוג**, עמ' 144.
130 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 7.

הנשים הדתיות תלו לא מעט את כישלון הרשימה בשמרנות המגדרית שאפיינה הן נשים והן גברים במגזר הדתי, והתפיסה שלהן שלפיה האישה מצביעה כמו בעלה. יוזמות הרשימה פד נוכחו 'כי האשה הדתית שמרנית מטבעה, חוששת משינויים, ולרוב נשמעת לקול בעלה ומצביעה כמותו'.[131] גם חברות ויצו תלו את הסיבה לכישלונן היחסי בהצבעתן של נשים כמו בעליהן.[132]

לא חל שינוי בזהות האישה הדתית, קבעה סנהדראי, שכן היא 'אינה כוחנית מטבעה. היא אינה יודעת להידחף, להפעיל מרפקים, ובוודאי לא אגרופים, ולכן היא מקבלת את הדין באהבה'.[133] זאת ועוד, נראה כי לא חל שינוי בתפיסת ייעודה ומקומה במרחב הציבורי. 'חשוב לה להיות בבית, לעסוק בחינוך הילדים ובעיצוב התכנים פנימה, ולכן כאשר היא נדחקת החוצה – אינה מזעיקה עולמות ומרעישה אמות סיפין'.[134]

אולם גם מי שפיתחה מודעות חדשה לא נטתה בהכרח להצביע פד. נשים התרגלו להצביע לפוהמ"ז בבחירות השונות בתקופת היישוב, וכך עשו גם בבחירות באותה שנה.[135] ה'הרגל' להצביע לפוהמ"ז היה בעוכרי הרשימה. לדברי חנה הרצוג, תופעה זו מאפיינת נשים, שכן הן נוטות להציב את האינטרס של המדינה או של המפלגה לפני האינטרסים שלהן בתור נשים.[136] המאמר מאשש תובנה זו. רוב הנשים הדתיות הצביעו לא לרשימה פד אלא למפלגה אחרת, קרוב לוודאי שלחזית הדתית המאוחדת.

גם ההתנגחות מכיוונים שונים ברשימת פד חיבלה במאמצי הנשים הדתיות. כך למשל המידע השגוי שהפיצו אנשי החזית הדתית בתחכום בנוגע אליהן: הללו הפיצו כי לנשים כבר יש מנדט אחד בטוח, ולכן יש לחזק את החזית הדתית המאוחדת, ולא לבזבז קולות על מנדט שני שלא יושג.[137]

אולם גם מבית היו התנגדויות; ממגזר הנשים הדתיות. כך למשל גם נשי מזרחי שהתמודדו לאספת הנבחרים בתקופת היישוב, ואף נבחרו אליה, 'לא טמנו ידן בצלחת והוסיפו שמן למדורת ההסתה נגד ארגון הפועלות',[138] קבלה טובה סנהדראי. אפשר לראות בהתנגדותן המחשה לתובנה הנזכרת במחקרים, שלפיה 'נשים לא נוטות לבחור בנשים'.[139] זהותן המגדרית אינה מושכת מספיק כדי שתהיה לה משמעות פוליטית, ולפיכך הן מסתייגות

131 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33.

132 עפרה גרינברג וחנה הרצוג, **ארגון נשים וולונטרי בחברה מתהווה – תרומתה של ויצ"ו לחברה הישראלית**, המכון למחקר חברתי ליד החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1976, עמ' 106.

133 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 34.

134 שם.

135 גוטקינד־גולן (עורכת), **מרים אליאש**, עמ' 152; מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33.

136 H. Herzog, 'Why So Few? The Political Culture of Gender in Israel', *International Review of Women and Leadership*, 2, 1 (1996), pp. 4, 11, 13

137 גוטקינד־גולן (עורכת), **מרים אליאש**, עמ' 152; מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33.

138 מייזליש, שם, עמ' 33.

139 דורון ושנקר־שרק, **מח"בות לייצוג**, עמ' 131.

מהרעיון של מפלגת נשים.[140] אלא שהמילים הקשות שאמרה טובה סנהדראי על נשי מזרחי מעידות על רבדים שחורגים ממאבק על הקול הנשי גרידא. היחסים בין ארגון הפועלות הדתיות ובין נשי מזרחי ידעו עליות ומורדות בתקופת היישוב. להבדיל מנשי מזרחי, שהיו מהמעמד הבינוני, חברות ארגון הפועלות השתייכו למגזר הפועלי־הדתי, החזיקו בעמדות סוציאליסטיות ודגלו בקידום מעמד האישה. נשי מזרחי פעלו בעצה אחת עם בעליהן – חברי המזרחי – ולפי דרך התנועה. לעומת זאת, אמנם ארגון הפועלות הדתיות הוקם בתור גוף בתנועת הפועל המזרחי, אולם מבחינה רעיונית ביקש גם לקדם קו חדש ועצמאי, וכמו שהמקרה של הרשימה פד ממחיש, הוא פעל גם בניגוד לעמדת תנועת האם. הרשימה פד הבליטה את השונות בין שני ארגוני הנשים, שביקשו לפעול ולהתפתח בקרב ציבור קטן יחסית.[141] הזדהות נשי מזרחי עם יעדי התנועה הייתה מוחלטת, ופעילותן נגד רשימת פד הייתה הד להסתייגות הגברים בשל חשש מאבדן קולות למחנה הדתי. הן לא היו שותפות להרגשת ההדרה בקרב הפועלות וקרוב לוודאי סברו, כמו הגברים, שצו השעה מחייב את איחוד החוגים הדתיים. יש להניח כי תגובתן הקשה והנוקבת של הפועלות הדתיות, ובה האשמה חריפה כלפי נשי מזרחי, אשר לא זו בלבד שלא תמכו במתנגדים אלא שהן אף סייעו להם, נבעה מאכזבתן העמוקה מהציבור הקרוב אליהן, שהן סברו כי יושיט להן יד, ולכל הפחות לא יתנגד להן בפועל.

הנשים הציוניות־דתיות לא היו עשויות מקשה אחת. אפשר לראות ברשימה פד נייר לקמוס שמבחין בין שני דגמי האישה הציונית־הדתית, זו המכניעה את האינטרס של הנשים למען האינטרס המגזרי, וכל כולה הפנמת העמדה הגברית, וזו המסרבת לוותר על הביטוי ה'נשי' במעשים לצד צידודה ביעדי התנועה.

סולידריות בין נשים היא סוגיה מורכבת. יפה ברלוביץ, המנתחת גילויי סולידריות של נשים בראשית היישוב, מצביעה בין היתר על קיומה של 'סולידריות כפויה' על בסיס שותפות גורל שהייתה שלב ראשון בהבניית חִברות בקרב נשים בתקופת היישוב, ולימים התאפיינה בהתארגנות של נשים בקבוצות משלהן. אולם מסקנתה ברורה: 'רק קבוצות שחלקו ביניהם זהות ושיוך של מוצא או אידאולוגיה הצליחו לייצר קשרים פנים־סולידריים'.[142] במילים אחרות, הזהות המגדרית לא טשטשה הבדלים על בסיס מוצא, עדה, לאום וכדומה. הזהות המגדרית אינה חזות הכול בעיני נשים גם במקומות אחרים בעולם המערבי. בל הוקס (המצוטטת בתוך ברלוביץ) מצביעה על מאבקיהן הפמיניסטיים של נשים לבנות ואפרו־אמריקניות בשתי תנועות שחרור נבדלות, שכן המאבק של הפמיניזם 'הלבן' היה

140 שם, עמ' 130-131; דפנה שרפמן, **נשים ופוליטיקה**, תמר, חיפה 1988; הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 15.

141 עוד בנושא זה ראו: רוזנברג־פרידמן, **מהפכניות בעל כורחן**, עמ' 81-83.

142 יפה ברלוביץ, 'על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918): עיון בכתביהן של ראשונות', בתוך: מרגלית שילה וגדעון כ"ץ (עורכים), **מגדר בישראל** (**עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2001), כרך א, עמ' 406.

עיוור לבעיות נשים 'אחרות', ובראשן 'פועלות עניות ושחורות'.[143] במילים אחרות, הזהות המגדרית לא זו בלבד שאינה בהכרח מעודדת שיתוף פעולה בין נשים (או כמו במקרה הנדון כאן – גורם מכריע להתמודדות נבדלת של נשים בבחירות), אלא שלעתים היא גורם מפריע, וזה ניכר גם בתופעה של 'מלחמת נשים בנשים'. מאבקן של נשי מזרחי בפועלות הדתיות מחדד נקודה זו, שכן במקרה הזה דובר בנשים שהשתייכו לאותו המגזר ושהמכנה המשותף ביניהן היה רחב. אולם התמודדות הפועלות הדתיות ברשימה עצמאית הבליטה את השוני ביניהן והביאה אותו לכדי מאבק. האינטרס של המפלגה היה בראש סדרי העדיפויות של רוב הנשים הדתיות, והוא האפיל על השותפות על בסיס זהות מגדרית.

טענה מרכזית במחקרים היא שאת כישלון מפלגות נשים אפשר לתלות בעצם הדבר שאין הן קבוצה הומוגנית אחת, שכן הגיוון מקשה על התאחדות בנושא זהות מגדרית אחת ותיעול שלה לכוח פוליטי.[144] המקרה של הרשימה פד מוסיף רובד לתובנה זו, בהציעו שגם כאשר קיימת אחידות יחסית של קבוצת נשים, אין הדבר מבטיח תמיכה במפלגת נשים. המקרה של הרשימה פד מעיד שהקיום או ההיעדר של תודעה עצמית של נשים ואף של תודעה פמיניסטית בקרב נשים, הוא ככל הנראה גורם מכריע בשאלת מפלגת נשים – הקמתה והצלחתה.

השלכות הכישלון

אכזבה מרה אחזה בחברות שהתכנסו עם היוודע תוצאות הבחירות. 'מכאיב לנו שלא ניתנה הזכות לתנועת הפועלת הדתית להשמיע את קולה בין כתלי הפרלמנט העברי הראשון', אמרה מרים אליאש, 'כואב לנו שנציגות רבות מתנועות חילוניות מצאו את מקומם במוסד עליון וחשוב זה, והאשה הדתית נעדרת משם'.[145]

הן התאכזבו מהנשים הדתיות ומחברי התנועה שהכזיבו ולא תמכו בהן.[146] מלבד אכזבתן, הן נאלצו להיות עדות לקיתונות של זעם וגינוי שנשפכו מעטי הכותבים בעיתוני החרדים. הללו נטו להאשים את הרשימה פד על שהתמודדה אף שנידונה לכישלון, ובכך גרמה נזק לעצמה 'וליהדות הנאמנה כולה'.[147] הכעס על הנשים ברשימה נבע בעיקר מאבדן מנדט לחזית הדתית המאוחדת בשל התמודדותה,[148] אולם לא רק הפסד המנדטים עורר זעם, כי אם גם חירוף החזית הדתית וגידופה כחלק מן המאבק על הקולות.

143 בל הוקס, 'אחיות היא עדיין כוח', **פמיניזם זה לבולם: פוליטיקה מבל הלב**, פרדס, חיפה 2002, עמ' 18-19, בתוך: שם, עמ' 384.

144 הרצוג, 'נשים בפוליטיקה', עמ' 348.

145 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2.

146 גוטקינד־גולן (עורכת), **מרים אליאש**, עמ' 152.

147 [ללא ציון מחבר], 'לסיכום הבחירות', **שערים**, 1.2.1949, עמ' 1.

148 רושם, 'לקח הבחירות', עמ' 2.

הנשים יצאו נגד גדולי התורה שאסרו על נשים להשתתף בחיים הציבוריים. והרי זו 'הפגנה נגד דין תורה. הפגנה נגד פסק דין ברור', גרסו ואף ציינו שבין גדולי התורה 'האוסרים עדיין עוד היום את הופעת האישה ברשימת בחירות נמנה גם הגאון הראי"ה קוק זצ"ל. ולא שמענו שום חוות דעת נגדית מאף רב אחד מהרבנות הראשית לא"י כיום בעניין זה'.[149]

ביקורת נוקבת מתחו החרדים גם על תנועת הפוהמ"ז, שהיא 'בעד מתן זכות בחירה לנשים מבחינה עקרונית'; דבר זה מנוגד לדעת תורה, ויתרה מזו, התנועה טעתה לחשוב כי הרשימה פד 'תמשוך קולות של נשים בלתי דתיות'.[150] לא זו בלבד שהפוהמ"ז לא מנעה את התמודדות רשימת הנשים אלא שהיא אף אישרה לפועלות הדתיות לעשות מהלך זה רשמית, נכתב בעיתון **שערים**, שופרם של פועלי אגודת ישראל. עסקני התנועה נרתמו לסייע לנשים; הם פנו לחברי הפוהמ"ז להצביע עבור פד. אספות מטעם פד נערכו בסניפי הפועל המזרחי, ופעילים מטעם הפוהמ"ז בחזית הדתית המאוחדת ניצלו את עבודתם לתעמולה למען הנשים.[151] כן נטען שם שבתעמולה של רשימת פד 'ניצלו את שמות המנהיגים של הפוהמ"ז, ע"י העמדת נשותיהם בראש הרשימה הזו'.[152] בדברים אלה התייחסו פועלי אגודת ישראל למכתב בחתימת מזכיר הפועל המזרחי ישראל סנהדראי לחברי הפוהמ"ז, ובו קריאה לתמוך ברשימת הנשים. ישראל סנהדראי היה גם בן זוגה של טובה, שעמדה בראש הרשימה. 'זוהי בעצם הרשימה היחידה', טען סנהדראי במכתב, 'שבה נמצאים אך ורק מועמדים חברי התנועה, ונבחרי הרשימה הזאת ראויים מכל הבחינות לייצג את הפועל המזרחי ואת מפעליו'.[153] בהודעה שפורסמה בידי רשימה נפרדת של אגודת ישראל (הרשימה יח) צוין שהמכתב של הפוהמ"ז נוקט לשון 'זכר', והדבר מעיד על שאיפתו לקבץ קולות לרשימה הנפרדת, ולחבל בחזית הדתית המאוחדת.[154] עיתון **הַצֹּפֶה** סירב להדפיס מאמר של אחד מראשי המועמדים ברשימת החזית הדתית המאוחדת מפני ששיקף עמדה שלילית כלפי הרשימה פד, קבלו החרדים. בכך הפרה הפוהמ"ז את ההסכם העקרוני שסיכם עם החרדים, שלפיו לא תיוצג שום מפלגה ברשימה נפרדת, ואף לא ברשימת נשים.[155] עם זאת, החרדים ציינו לשבח את חברי הפוהמ"ז, ש'לא נתפסו לתעמולה

149 שם.

150 [ללא ציון מחבר], 'לסיכום הבחירות', עמ' 1.

151 רושם, 'לקח הבחירות', עמ' 2.

152 שם.

153 מכתב מי' סנהדראי לחברי הפוהמ"ז, 18.1.1949, אוסף פבזנר, הספרייה הלאומית, http://primo.nli.org.il/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=NNL_Ephemera&docId=NNL_Ephemera700154286 (אוחזר ב־1.10.2019).

154 גילוי דעת לבוחר האגודאי, ינואר 1949, אוסף פבזנר, הספרייה הלאומית, http://primo.nli.org.il/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=NNL_Ephemera&docId=NNL_Ephemera700154286 (אוחזר ב־1.10.2019).

155 רושם, 'לקח הבחירות', עמ' 2.

זו. להיפך הם התנגדו לסטיה זו ומלבד מקרים בודדים היו בין העושים והמעשים העיקריים למען הרשימה האחידה'.[156]

בני עקיבא הביעו הזדהות עם הנשים באמצעות העלון **זרעים**. בני עקיבא ראו בכישלון הרשימה פד בושה לתנועה כולה[157] ופגיעה בנשים הדתיות. 'כי בין 11 נשים שנבחרו ממפלגות אחרות ובלי ספק תעסוקנה בעניינים הקרובים לאשה – אין אף אחת דתית'.[158] מי יילחם אפוא לטובת מפעלי האישה הדתית, תהו בזרעים. המסקנה הייתה שאמנם את הנעשה אין להשיב, 'אך ממנו יש ללמוד הרבה. הכישלון הזה איננו מכה ניצחת לנו – הוא בא אך ורק ללמדנו בעתיד. הנלמד?'[159] ממרחק הזמן אפשר לומר שעתידות לחלוף עוד שנים עד שיופק הלקח.

לכאורה מדובר בכישלון נקודתי, שכאמור היה אפשר לראות בו גם הצלחה מסוימת, שכן חסרו מאות אחדות בלבד של קולות כדי להיכנס לכנסת. אלא שלכישלון הרשימה פד בבחירות 1949 היו השלכות ארוכות טווח.

אסתר הרצוג מראה במחקרה כיצד זלזלו פוליטיקאים, אנשי תקשורת ואף חוקרים בחשיבות מפלגות הנשים וראו בהן שוליות. הם גימדו את הישגיהן, התכחשו לפוטנציאל הפוליטי־חברתי הטמון במפלגות נשים, ונטו לומר עליהן שאינן רלוונטיות, אלא הן אזוטריות וחסרות סיכוי. ההתעלמות מהן והזלזול בחשיבותן ובסיכוייהן השפיעו לדבריה על היעדרן של מפלגות נשים מהכנסת במשך שנים.[160] אכן, המקורות במאמר זה מצביעים על ההסתייגויות מהרשימה, על המעטת חשיבותה ועל האיום הטמון בה בכל הנוגע למאבק הדתי הפוליטי, לעתים אגב שימוש בשפה מלגלגת. בעיתונים אף דובר על רעיון רשימת נשים, 'שנחל כישלון מוחלט', והראיה – כניסת נציגה אחת בלבד לכנסת מטעם רשימת נשים (נציגת ויצו), לעומת 11 חברות כנסת שהתמודדו במפלגות השונות. כמו שדווח בעיתון המפלגה הקומוניסטית **קול העם**: 'נשי ישראל הוכיחו שלגביהן קובע קודם כל התוכן הפוליטי של הרשימה, ולא העובדה שכל 120 המועמדות הן נשים'.[161] אפשר להניח שבדבריה של הרצוג יש ממש בכל הנוגע לנשים הדתיות. שלא כמו ניסיונות ההתמודדות של מפלגות נשים חילוניות ופמיניסטיות בבחירות לכנסת גם בשנות השבעים והתשעים (כמו מפלגת הנשים בראשות מרשה פרידמן בבחירות 1977 ומפלגת הנשים בראשות רות רזניק בבחירות 1992; מפלגות אלה לא עברו את אחוז החסימה),[162] רשימת נשים דתיות־ציוניות לא נוצרה שוב. אפשר להניח, כמו אסתר הרצוג, כי להסתייגות של העיתונאים והפוליטיקאים הדתיים מהרשימה מלכתחילה ובדיעבד ולהוצאתם את קצפם עליה בטענם

156 [ללא ציון מחבר], 'לסיכום הבחירות', עמ' 1.
157 [ללא ציון מחבר], 'על הסדר', עמ' 2.
158 שם.
159 שם.
160 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 11, 12.
161 ד' יפה, 'למעמדה ומלחמתה', עמ' 2.
162 דורון ושנקר־שרק, **מח"כות לייצוג**, עמ' 131-139.

כי הסבה נזק למחנה הדתי היה חלק ברתיעת הנשים מלהתארגן ולהתמודד עצמאית פעם נוספת.

בכל זאת הישג?

להבדיל מדורון ושנקר־שרק, הסבורים כי שתי מפלגות הנשים ויצו ופד נכשלו בבחירות 1949 (פד לא עברה את אחוז החסימה, ואילו ויצו זכתה בצירה אחת בלבד לכנסת, והדבר מעיד על תמיכה מצומצמת מאוד בה, אפילו מבין חברותיה),[163] אסתר הרצוג סבורה שאי־הצלחה אלקטורלית אינה בהכרח כישלון.[164] כיצד ראו זאת חברות הרשימה פד?

הנשים הדתיות ניסו למצוא נחמה בחצי המלא של הכוס; בקולות שכן התקבלו עבור רשימתן; בכך שעל אף כל ההתנגדויות, בתוך זמן קצר ועל בסיס חברות מתנדבות, השיגו 2,800 קולות, לעומת 5,000 קולות שקיבלה ויצו הגדולה והחזקה.[165] 'תנועות ואישים גדולים שמאחוריהם עבר פוליטי גדול לא הצליחו להשיג את מספר הקולות שאנו השגנו',[166] טענה מרים אליאש, 'חברה יקרה, היי גאה על תוצאות אלה, כי כן הצלחת וניצחת'.[167] 'זה לא סוף העולם, אנו הולכות הלאה',[168] הבהירה טובה סנהדראי.

הנשים הדתיות לא התחרטו על יצירת הרשימה, שכן זו ביטאה את זהות האישה הדתית החדשה והבהירה לתנועה כולה כי אין היא עונה 'אמן' ללא מחשבה וכי אם פוגעים במעמדה ובזכויותיה, היא מתקוממת. יתרה מזו, הן אף הוסיפו רובד לזהות זו: 'אנו יצרנו מחדש את החברה המאורגנת בעלת ההכרה. אנו עיצבנו את דמותה היפה, בעלת המסירות והנאמנות האישית לתנועה, לרעיונה, לשאיפותיה, לנוהג ולמסורת שלה'.[169] הרשימה הוכיחה את עצמאות הנשים הדתיות ושיקפה את יכולתן הארגונית. בעשייה למען הרשימה ראו תשתית להמשך עבודתן הארגונית בעתיד, בימות שגרה.[170]

גם לאחר היוודע תוצאות הבחירות סברה טובה סנהדראי שהקמת פד הייתה החלטה אמיצה ומחויבת המציאות. היא הוכיחה את המסירות של החברות ואת כוח הרצון שלהן שהונע משאיפה להנחיל לציבור את 'הרעיון שלהן, המסורת, המורשת ונכסי הרוח שהן מייצגות'.[171] לכאורה עמדת הנשים הדתיות עולה בקנה אחד עם טענת אסתר הרצוג כי כישלונן האלקטורלי אינו בהכרח כישלון, אבל הדברים מורכבים. אמנם הרגישו הנשים

163 שם, עמ' 130-131.
164 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 7.
165 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2.
166 שם.
167 שם.
168 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33.
169 אליאש, 'מה השגנו', עמ' 2.
170 שם.
171 שם.

בשעתן כי הן הוכיחו נחישות ויכולת, אולם בראייה לאחור ולנוכח המציאות הפוליטית העכשווית, כישלונן של הנשים הסיג אותן לאחור. הישגיהן ונוכחותן בזירה הפוליטית בשנות היישוב לא חזרו עשורים רבים.

להבדיל מטענת אסתר הרצוג, שלמפלגות הנשים בישראל השפעה מרחיקת לכת על קידום זכויות הנשים ועל מקומן במרחב הציבורי והפוליטי,[172] קיומה של הרשימה פד לא שינה את תפיסת המפלגות הדתיות בנוגע לשילוב נשים במרחב הפוליטי. גם בבחירות שנערכו בשנת 1951 הודרה האישה מהרשימה של הפוהמ"ז, שהתמודדה אז עצמאית, ולא בשל הכורח בחיזוק 'החזית הדתית'. 'בשרירות לב לא הציבה אשה דתית במקום ריאלי', טענה טובה סנהדראי ואף ציינה: 'משטר הסיעות הדרקוני הכתיב רשימה גברית בלבד, והפסיד בכך את האטרקטיביות של רשימה מעורבת, שבה יש ייצוג לחלק פעיל ביותר של התנועה'.[173]

תקצר היריעה מלפרוס כאן את משנתה המורכבת של הציונות הדתית בנוגע לחרדים ובנוגע לנשים ואת המהלכים המזוגזגים שאפיינו אותה בניסיונותיה לאחוז במקל משני קצותיו. ייתכן שבתקופת היישוב הכריעה את הכף יצירת כנסת ישראל ומנעה את החיבור של הציונות הדתית עם החרדים, ואילו עם הקמת המדינה הכריע הרצון למפלגה גדולה ומשפיעה ומנע את החיבור עם הנשים. כך או כך, נראה שלא 'טובת הנשים' או זכויותיהן עמדו לנגד עיני הגברים בציונות הדתית, וכן נראה כי גם הרשימה פד לא שינתה את התפיסה המגדרית במגזר הדתי.

יתרה מזו, גם השינוי שהתחולל כביכול בתודעת האישה הדתית והופגן ברשימה (כך לדברי הנשים שעמדו בראשה) לא ניכר בפועל בשנים שלאחר מכן. סנהדראי המשיכה בקו שאפיין אותה ואת חברותיה – תמיכה במפלגה שהדירה אותן. סביר שכישלון הרשימה פד ריפה את ידי הנשים. חששה של טובה סנהדראי היה שמא התמודדת נפרדת פעם נוספת תוביל למשבר שהן תתקשינה להתאושש ממנו. הנשים הדתיות תמכו אפוא ברשימת הפוהמ"ז. רק בבחירות לכנסת הרביעית, בשנת 1959, הצליחה טובה סנהדראי להיכנס לכנסת לאחר שהוצבה במקום ריאלי ברשימת המפלגה הדתית־לאומית, אולם גם אז הצהירה כי תהיה הד לקול הגברים, ולא תבטא עמדה חדשה של נשים. 'כאשה יחידה מהסקטור הדתי', אמרה בריאיון לעיתון **מעריב**, 'אתייצב מול בעיות קשות. אמנם לא אביע דעה שונה מן הגברים במפלגתי, אלא שהכל נשמע אחרת מפי אישה, שהדברים קרובים לה'.[174] בדברים אלה הייתה מעין סתירה פנימית, שכן מצד אחד היא התייחדה בהיותה אישה דתית וחברת כנסת, ומצד אחר היא הצהירה שעמדתה זהה לעמדת הגברים. לדברי חנה הרצוג, מנהיגות ארגוני נשים שהשתייכו למפלגות והיו לימים מועמדות המפלגה לכנסת, 'נבחרו כנציגות ארגון הנשים, אולם משנבחרו ציפו מהן לייצג את עמדת המפלגה

172 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 7, 23.
173 מייזליש, **באמונה בחרתי**, עמ' 33.
174 שם, עמ' 34.

ולא את עמדת ארגון הנשים'.[175] טובה סנהדראי פעלה ככל הנראה כמו שציפו ממנה חברי המפלגה שדאגו לייצוגה. לדברי דורון ושנקר־שרק, להבדיל מאישה שנבחרת כנציגת רשימת נשים, ולפיכך כל מעייניה לקידום האינטרס של הנשים, אישה שנבחרת מטעם מפלגה כללית תכוון לשמירת האינטרס של המפלגה.[176] עמדתה של טובה סנהדראי בתור חברת כנסת מאששת תובנה זו.

סיכום: לשאלת רשימת נשים דתיות במבט עכשווי

המקרה של הרשימה פד מאשש רבות מהתובנות העולות מהמחקרים העוסקים במפלגות נשים, הגורמים להקמתן והסיבות לכישלונן היחסי: ההתארגנות בעקבות הדאגה לאינטרס של הנשים, ההרגשה כי בעיותיהן לא ייפתרו במפלגה הכללית, המחסור במשאבים, ההסתייגות מהן בחוגים פוליטיים וכן התובנה שהנשים עצמן נוטות לא להצביע לנשים ומעדיפות את האינטרס של המדינה או של המפלגה על פני האינטרס של המגדר. עם זאת, הרשימה פד היא מקרה ייחודי של מפלגת נשים: ייסודה נבע מאילוץ ובדיעבד; להבדיל ממפלגות נשים שלבד מבעיותיהן המשותפות על בסיס מגדר אינן אחידות, הרשימה פד התאפיינה באחידות יחסית. על אף היותה מפלגת נשים, ואף שניכרה בעצם הקמתה זהות חדשה של נשים דתיות, קדם בעיניה הרעיון הציוני לאינטרסים של האישה הדתית ולצרכיה. מכאן עלה פרדוקס מוצהר, וזה עמד בבסיס הרשימה וכנראה תרם רבות לכישלונה: מצד אחד הוקמה רשימת נשים, ומצד אחר בתעמולה למענה הובעה הזדהות מגזרית וצידוד במפלגה שממנה הודרו. זהו פרדוקס מובנה בזהות האישה הדתית, המבקשת בו בזמן לעצב זהות חדשה ולשמור על הזהות הישנה. אפשר לראות בזה מאפיין של נשים דתיות, אשר חוששות להצהיר על מחאה או על מרידה או אף על דרך חדשה, אף שמעשיהן מבטאים זאת.

גם היעדר תודעה נשית־עצמית (ופמיניסטית) בקרב נשים דתיות היה גורם מכריע בכישלון הרשימה פד, שלא סחפה אחריה גם את הציבור הנשי. לעומת זאת, במאה ה־21 אנו עדים לשינויים מופלגים בתפקידיה ובמעמדה של האישה הדתית, שמקורם במודעות נשית־פמיניסטית. מגוון ארגוני נשים דתיות מצהירים על כך. להבדיל מארגוני נשים בעשורים קודמים, שעסקו בחסד ורווחה, סדר יום פמיניסטי אשר מבקש לקדם את מעמדה של האישה במרחב המשפטי וההלכתי הוא נר לרגלי הארגונים החדשים. מודעות נשית דתית ופמיניסטית אינה בבחינת נטע זר בחברה הדתית.[177] נשים דתיות נוכחות בימינו במערכת הפוליטית – ברשימה דתית־לאומית או במפלגות אחרות. שאלת זכות האישה

175 הרצוג, 'נשים בפוליטיקה', עמ' 333.

176 דורון ושנקר־שרק, **מח"בות לייצוג**, עמ' 130.

177 מרגלית שילה ולילך רוזנברג־פרידמן, 'מעשייה פמיניסטית לפמיניזם מוצהר? נשות הציונות הדתית', **מסכת** (תש"ע), עמ' 181-190.

הציונית־דתית להיות פעילה במרחב הפוליטי אינה עומדת עוד על הפרק, עם זאת, עוד רחוקה הדרך לייצוג מלא ושוויוני של נשים בכלל ושל נשים דתיות בפרט בזירה הפוליטית.

שוויון האישה, בתור ערך בסיסי באנושות, שנגזרת שלו היא השתתפותה של האישה במרחב הפוליטי, עוד לא הופנם גם במאה ה־21 בקרב מגזרים שונים בחברה הישראלית. המגזר החרדי לא שינה את תפיסת עולמו המגדרית גם בחלוף השנים. בבחירות 1949, לנוכח הרשימה פד, התגאו החרדים בהדרת הנשים מרשימתם: 'יאמר ברור: שגאים אנו, חברי פא"י [פועלי אגודת ישראל], על כך שיש אצלנו מרות הבולמת מהפכות והפגנות, מסוג זה שעליו מדברת מרים אליאש. מיפנה שכזה ומהפכה שכזו – מיפנה ומהפכה שאינם לגיטימיים לפי דעת התורה – אין אנו רוצים בהם ושמחים אנו שישנה מרות הבולמת אותם'.[178] עמדה זו נותרה בעינה גם בשנת 2019.

אולם בזהות האישה החרדית חל שינוי. שינויים חברתיים ומגדריים, כגון השכלה והשתלבות בשוק העבודה שמביאים נשים להשתלב במרחב הציבורי בכלל ובמרחב הפוליטי בפרט,[179] הביאו נשים חרדיות לבקש להשתתף במוסדות השלטון ולהשפיע על חייהן מעמדה זו.

לקראת הבחירות לכנסת העשרים בשנת 2015 הוקמה בראשות רות קוליאן מפלגה של נשים (ושני גברים) מהמגזר החרדי: מפלגת 'ובזכותן – חרדיות עושות שינוי'.[180] אף שהיו במפלגה גם נציגים גברים, ראו בה בשיח הציבורי רשימת נשים חרדיות, ובקוליאן – מייסדת מפלגת הנשים החרדית הראשונה.[181] כמו הרשימה פד, גם רשימה זו נוסדה במחאה על היעדר ייצוג של נשים ברשימות של מפלגות חרדיות. כמו פד, גם הנשים החרדיות ביקשו לעשות שינוי במגזר שהן השתייכו אליו. קוליאן הבהירה כי הן ביקשו להראות שנשים חרדיות יכולות להיות מנהיגות ובתוך כך לשמור על זהותן, ולפיכך לא הצטרפו למפלגה שאינה חרדית. לדבריה, הן החליטו להקים מפלגת נשים משלא עלו יפה ניסיונות אחרים לזכות בייצוג של נשים חרדיות בכנסת, מ'לפנות למפלגות בנימוס ובכפפות של משי, עבור לפנייה לבתי משפט ועד ללחץ עממי'.[182] משהבינה קוריאן כי לא תצליח להשתלב בפוליטיקה החרדית הממוסדת, היא פנתה להקמת מפלגה חדשה.[183] קוריאן והרשימה ספגו איומים מצד חרדים, אך גם גילויי תמיכה מהמגזר החרדי, מהמגזר

178 רושם, 'לקח הבחירות', עמ' 2.

179 פוגל־ביז'אוי, **דמוקרטיה ופמיניזם**, עמ' 187.

180 https://bechirot20.gov.il/election/Candidates/Pages/OneListCandidates.aspx?LPF=9B%D7%95%D7%AA%D7%9F (אוחזר ב־1.10.2019); https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%95%D7%91%D7%96%D7% (אוחזר ב־1.10.2019).

181 ספי קרופסקי, 'נשות "ובזכותן" מנסות לנפץ את תקרת הברזל החרדית', **הארץ**, 6.3.2015, https:// www.haaretz.co.il/.premium-1.2582368 (אוחזר ב־1.10.2019).

182 אליסון קפלן סומר, 'לראשונה: מפלגה של נשים חרדיות תתמודד בבחירות', שם, 20.1.2015, https://www.haaretz.co.il/news/elections/1.2543823 (אוחזר ב־1.10.2019).

183 קרופסקי, 'נשות "ובזכותן"'.

החילוני ואף מהמגזר הערבי (נשים ערביות חשבו לייסד מפגת נשים מסיבות דומות),[184] אולם התקשורת החרדית התעלמה מהן, והמפלגה לא עברה את אחוז החסימה.

על אף פער השנים, יש דמיון בין שתי הרשימות של הנשים הדתיות – במניעי ההקמה, בתוצאות ובסיבות לכישלון. שתי הרשימות התאפיינו בהיעדר תמיכה פומבית מובהקת, ובשתיהן – הנשים עצמן לא נענו לקריאה: 'הפתעת הבחירות: נשים חרדיות לא הצביעו עבור נשים חרדיות', זעקה כותרת בתקשורת במרשתת.[185] 'למרות אינסוף ספינים וסיפורים מרגשים על האישה החרדית הנרמסת תחת מגפו האכזר של הגבר החרדי השוביניסטי, מאחורי הפרגוד, האישה החרדית דווקא בחרה במפלגה הגברית', כתבה אתי קצבורג, אישה חרדית.[186] שתי הרשימות ראו הישג בעצם הקמתן,[187] על אף כישלונן האלקטורלי.

ויש עוד מכנה משותף שבולט בשל הנגדתן למפלגות נשים אחרות: התאחדות נשים עבריות מתקופת היישוב וכן ויצו, שנכנסה לכנסת בבחירות הראשונות, היו מפלגות נשים עם סדר יום מוצהר של נשים. כל מהותן הייתה קידום נשים, ונושא זה היה בבסיס המצע שלהן והשיקול העיקרי בבחירה בהן. ההצהרה הברורה על סדר יום שמקדם נשים הביאה גם להצלחתן; זו התבטאה בכניסה לאספת הנבחרים ולכנסת. להבדיל מהן, מפלגות הנשים הדתיות הרשימה פד ו'ובזכותן' של החרדיות היו שתיהן רשימות מחאה; שתיהן נוסדו בשל הדרת נשים מרשימות המגזרים שהן השתייכו אליהם. ייתכן שבזה נעוצה הסיבה לכישלונן, שכן מצען התבסס על השלילה, ולא על החיוב; על ההדרה של הנשים, ולא על מגמה לקידום נשים מלכתחילה.

דורון ושנקר־שרק טענו בשנת 1998 כי הניסיונות החוזרים בפוליטיקה הישראלית להקים מפלגות נשים ללא הצלחה אלקטורלית מלמדים כי לא הופקו לקחי העבר: 'בפוליטיקה הישראלית ההישענות על זהות אינטרסים שהמקשר אותם הוא בסיס מיני הוכחה שוב כאסטרטגיה מוטעית'.[188] אלא שלדברי אסתר הרצוג, בחינת חשיבותן של מפלגות נשים צריכה להיות במונחים של השפעה עקיפה על תהליכים חברתיים, ולא רק בכמות המושבים במוסדות הנבחרים או כישלון בבחירות.[189] בעיני נשות הציונות הדתית, כישלון הרשימה פד היה תמרור אזהרה לשנים ארוכות – הנשים לא חזרו על ניסיון זה, אך הן היו נחושות להשתלב במרחב הפוליטי. ממרחק הזמן אפשר לומר שהרשימה לא בישרה מהפכה בתפיסת השוויון המגדרי בקרב הציונות הדתית אלא הייתה צעד נוסף במסלול פיתוחה של זהות חדשה של נשים שהחלה להתעצב בתקופת המנדט.

184 שם.

185 אתי קצבורג, 'הפתעת הבחירות: נשים חרדיות לא הצביעו עבור נשים חרדיות', **וואלה! news**, 18.3.2015, https://judaism.walla.co.il/item/2838943 (אוחזר ב־1.10.2019).

186 שם.

187 קרופסקי, 'נשות "ובזכותן"'.

188 דורון ושנקר־שרק, **מח"בות לייצוג**, עמ' 139.

נדמה שבמאה ה־21 מתחולל שלב נוסף בזהות זו; זה מתבטא בכך שנשים מהציונות הדתית אינן זקוקות עוד למסגרת הדתית בתור מקפצה להשתלבות במרחב הפוליטי. הן עושות זאת בכוח עצמיותן ותודעתן האישית, במסגרות מגוונות. ואולי כישלונה של הרשימה פד מילא בכך תפקיד. כיצד ישפיע כישלונה של רשימת הנשים החרדית על שילובן העתידי במרחב הפוליטי? ימים יגידו.

189 הרצוג, 'מפלגות נשים בישראל', עמ' 16.

בן־גוריון ובריטניה, 1930-1939

מאיר חזן

תקציר

גישת בן־גוריון כלפי הבריטים בשנות השלושים של המאה ה־20 נמצאת במרכז מאמר זה. המאמר נפתח בימים שנוסדה מפא"י ב־1930, ובעת שהחלו להתברר בהדרגה ההשלכות המדיניות של מאורעות 1929. סיומו לקראת תום המרד הערבי ופרוץ מלחמת העולם השנייה, ב־1939. מתוארים ומנותחים בו תפיסת בן־גוריון את נקודת המבט של הבריטים אשר למתרחש בשלטון המנדט בארץ ישראל; השקפתו על המזג של הבריטים ועל האופק המדיני שהנחה את מנהיגי בריטניה; והאופן שלהערכתו השתקפה הגשמת הציונות בעיניהם. אלה, כשהם לעצמם ולא בתור מרכיב נלווה לדיון בסוגיות אחרות, מבליטים גוף ידע חיוני לתיאור הקו המדיני של בן־גוריון ולביאור מגמותיו בעשור הנדון.

פרשת היחסים עם בריטניה הייתה רכיב במסכת הסוגיות הפוליטיות שעסק בהן בן־גוריון בעשור הנסקר. בעשור זה גברה בהתמדה מידת מעורבותו בנושאים מדיניים. במרוצת העשור חדל בן־גוריון להיות דמות פוליטית אחת מני רבות בזירה הציונית ביישוב והחל להיחשב האישיות המרכזית ביצירת המדינה שבדרך. הדיון כאן אינו מתמקד בפן האישי־ביוגרפי. עמדותיו של בן־גוריון מתבהרות בו כפועל יוצא מן השיג ושיח שהתנהל במפא"י בנוגע למקומם של הַקשרים עם בריטניה במאמצים להגשמת הציונות. טענה חשובה שנפרסת במאמר היא כי יצירת מציאות שמאפשרת הגירת המוני יהודים לארץ ישראל הייתה שיקול מכריע בקביעת סדר העדיפויות שהנחה את בן־גוריון בגישתו כלפי בריטניה במעלות ובמורדות של שנות השלושים.

מילות מפתח: בן־גוריון, מפא"י, בריטניה, מנדט, עלייה, ציונות, המרד הערבי, שנות השלושים

מבוא

'גורי לך האימפריה הבריטית', זעק דוד בן־גוריון ב־1930, וב־1939 הכריז 'עלינו להילחם בספר הלבן כאילו לא הייתה מלחמה' נגד גרמניה הנאצית.[1] אמירות אלה נחקקו בתודעה ובמחקר ההיסטורי כמשקפות נאמנה את השקפתו כלפי השלטון הבריטי בארץ ישראל. ברם בין שני

1 פרוטוקול מועצת מפא"י, 25.10.1930, ארכיון מפלגת העבודה (להלן: אמ"ע); פרוטוקול מרכז מפא"י, 12.9.1939, שם.

קצוות אלה בשנות השלושים של המאה ה־20, נוצרה תחת שלטון בריטניה המדינה שבדרך על ידי היישוב היהודי בהנהגת בן־גוריון. איך אפשר ליישב את קביעותיו הנחרצות והעוינות בנוגע לבריטניה בפתחו של העשור ובסיומו עם עמדתו העקרונית החיובית והאוהדת בנוגע למדיניות הבריטים וכיצד גישתו מתיישבת עם השינויים שחלו במדיניות בריטניה?

לצורך בחינת השאלות האלה על מגוון פניהן אלבן את גישת בן־גוריון כלפי הבריטים בשנות השלושים. ראשיתם בימים שנוסדה מפא"י והתבררו ההשלכות המדיניות של מאורעות 1929, וסיומם בתום המרד הערבי ועם פרוץ מלחמת העולם השנייה. במרכז המאמר ניצבים תפיסתו של בן־גוריון את נקודת המבט של הבריטים באשר למתרחש בארץ ישראל, השקפתו על המזג הבריטי ועל האופק המדיני שהנחה את מנהיגי בריטניה, והאופן שלהערכתו השתקפו המטרות והפעילות הציונית בעיניהם. אלה, כשהם לעצמם ולא כמרכיב נלווה לדיון בסוגיות אחרות, מבליטים גוף ידע חיוני לתיאור הקו המדיני של בן־גוריון ולביאור מגמותיו בעשור הנדון ובזה שבא אחריו.

בן־גוריון נבחר לתפקיד יושב ראש הנהלת הסוכנות היהודית בקונגרס הציוני ה־19, שהתקיים ב־1935. תקופת המרד הערבי הייתה הפעם הראשונה בקריירה הפוליטית שלו שנחשפו בה סגולותיו כמדינאי המחליט ומעצב מדיניות בזמן משבר. ביוני 1934 הוא ניסח את תפיסתו בעניין מלאכת המדינאות בדברי הספד שנשא במלאות שנה להירצחו של ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית חיים ארלוזורוב. בנאומו הוא גרס שהמדינאי שונה מהוגה המדינאות או מהפילוסוף והוגה הדעות בכך שיש לו כישרון לפעולה וליצירה מדינית. לשיטתו, קשה להמחיש כישרון זה, שכן רובו סמוי מן העין ומורגש רק בהווייתם ובפעולתם של המדינאים. ביטוייו ניכרים ביכולת להפעיל כוחות גנוזים, לצרף צירופים ולכוון אירועים והתפתחויות בכיוון מסוים ורצוי. כל אומן חייב להכיר הכרה יסודית את החומר אשר משמש אותו לעשיית מלאכתו, פירש בן־גוריון את טיב המקצוע שאליו התמסר. האדריכל למשל מכיר את טבע הלבנים, הבטון, הברזל ושאר החומרים הנחוצים לבניינו. לעומתו, החומר המשמש את המדינאי הוא המורכב, המסובך והעדין ביותר – החומר האנושי. בן־גוריון סבר שעל המדינאי להבין את טבע האדם, למצוא מסילות ללב היחיד וללב הרבים, ולהשכיל להטות אותם ואת מעשיהם אל המטרות ההיסטוריות העומדות לפניהם בתקופתם.[2]

פרשת היחסים עם בריטניה הייתה רכיב במסכת הסוגיות הפוליטיות שבן־גוריון עסק בהן בעשור שבו נתבונן. במהלכו גברה בהתמדה מידת מעורבותו בנושאים מדיניים. עם זאת, חיים וייצמן, שכיהן עד 1931 ומ־1935 ואילך בתפקיד נשיא ההסתדרות הציונית, נותר בכיר מתווי הקשר עם בריטניה. בד בבד עם השתלבותו של בן־גוריון בפעילות המדינית הוא הוסיף לעסוק בעניינים השונים שהיו על סדר היום, ובכללם היקף העלייה והרכבה, המצב הביטחוני, רכישת קרקעות והתיישבות, היחסים עם הפלסטינים ועם המדינות

2 דוד בן־גוריון, 'ארלוזורוב המדינאי (דברי אזכרה ביום האבל בתל אביב, כ"ג סיון תרצ"ד)', **הפועל הצעיר**, 15.6.1934.

השכנות, העימותים עם התנועה הרוויזיוניסטית, המצב הכלכלי, המאבקים הפנימיים במפא"י, המתחים עם גורמים מימין ומשמאל ביישוב ובתפוצות, החיכוכים המזדמנים על מנהיגותו של וייצמן והאנטישמיות הגואה במזרח אירופה ובמרכזה לנוכח התחזקות הפשיזם והנאציזם.[3] בהיסטוריוגרפיה הדנה בעמדותיו של בן־גוריון בשנות השלושים הודגשה העפלתו למעלת הדמות הדומיננטית ביישוב באמצעות תיאור ובחינת תחומי הפעילות האלה. כנדבך בכתיבה זו ניתנה בה גם הדעת לדעותיו בנוגע למדיניות הבריטית בארץ ישראל. מעלותיה של הכתיבה הביוגרפית על אודות בן־גוריון ידועות, אבל היא נוטה לעתים להחמיץ הקשרים ותובנות בעלי ערך. הם נחשפים רק באמצעות עיסוק רציף וממוקד בסוגיה מסוימת, שמאפשר עיון מתמשך וחף ממחויבות לסדר העדיפות המקובל בסוגת הכתיבה הביוגרפית.

הדיון המוצע כאן זורה אור אחר וחדש על בן־גוריון במרוצת העשור שבו הוא חדל להיות דמות פוליטית אחת מני רבות בזירה הציונית היישובית והחל להיחשב לאישיות המרכזית ביצירת המדינה שבדרך. מכיוון שאין בכוונתי להתמקד בפן האישי־ביוגרפי, תבוררנה השקפותיו של בן־גוריון כפועל יוצא מן השיג ושיח שהתנהל במפלגתו לגבי מקומם של הקשרים עם בריטניה במאמצים להגשמת הציונות. מפעם לפעם נבחן את אוצר הדימויים ששימש את בן־גוריון לביאור המכניזם של התרבות הפוליטית הבריטית והמוטיבים המאפיינים אותה. סגנון הפעולה הפוליטי ששאף בן־גוריון להטמיע במפא"י באותה תקופה מוצה בתביעתו מחבריה שלא לענות על התקפות ציבוריות בקול ענות חלושה, בשתיקה או ברפיון. להפך: 'עלינו לתפוס בהסתדרות, ביישוב, בציונות עמדה אגרסיבית. אין דבר מסוכן לנו כהורדת הדגל'.[4] האגרסיביות בעידן תרבות ההמונים נדרשה להשגת שליטה פוליטית בקלפי וביצורה בתודעת בני הדור ובחינוך הנוער הארץ־ישראלי. זהו יסוד מפתח להבנת דפוס הביטוי שהדריך את בן־גוריון בתקופת עיוננו, הן בדיונים סגורים והן בפומבי.

בעשור הראשון לשלטון האזרחי הבריטי בארץ ישראל היה מקובל באחדות העבודה, מפלגתו של בן־גוריון, להתייחס בחשד עז אל הבריטים. כך למשל עם בואו ארצה של הנציב העליון הראשון הרברט סמואל הביע אליהו גולומב ספק אם 'תתגלה בו התקיפות, אשר תיטע אמונה ואומץ בלבנו [היהודים], כבוד והבנה בלב שכנינו [הערבים]'. נחמן סירקין, הוגה הדעות הנחשב של המפלגה, נקט גישה דומה והסתער על מושל ירושלים רונלד סטורס, שאותו הכתיר בתואר 'פונטיוס פילטוס' – אות ועדות לצביעותו שהקבילה לזו של אותו מושל שהתאכזר לפני 'אלפיים שנות' ליהודי ארץ הקודש.[5] בן־גוריון, שלא

3 ראו למשל: מיכאל בר־זוהר, **בן־גוריון**, עם עובד, תל אביב 1975-1977; שבתי טבת, **קנאת דוד**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1976-2004; אניטה שפירא, **בן־גוריון: דמותו של מנהיג**, עם עובד, תל אביב 2015; תום שגב, **מדינה בכל מחיר: סיפור חייו של דוד בן־גוריון**, כתר, בן שמן 2018.

4 פרוטוקול מרכז מפא"י, 20.2.1932, אמ"ע. ההדגשה במקור.

5 א"ג [אליהו גולומב], 'לבוא הרברט שמואל', **קונטרס**, ט"ז בתמוז תר"ף (2.7.1920); נ' סירקין, 'פונטיוס פילטוס', שם, י"ב בשבט תרפ"א (21.1.1921).

כעמיתיו, עסק בנינוחות ובשלווה בפועלם של הבריטים. בביקורו של בלפור בארץ ב־1925, לרגל חגיגות ייסודה של האוניברסיטה העברית בירושלים, קידם אותו בן־גוריון כמי שבא 'לא כשליחו של המעמד השליט באנגליה' ושל מפלגתו השמרנית אלא 'כבן העם האנגלי', שבהכרזתו הנודעת 'הביע את רצונו של כל העם האנגלי, ובראש ובראשונה של מפלגת העבודה הבריטית'. בן־גוריון, שאירח שלוש שנים קודם לכן את מנהיג הלייבור רמזי מקדונלד מתוקף תפקידו כמזכיר ההסתדרות, הבליט בברכו את בלפור את ידידות 'העם האנגלי כולו' לציונות.[6] פער העמדות ששרר בהנהגת אחדות העבודה כלפי פירוש פועלם של הבריטים בארץ נחשף ביתר שאת בניגוד שהתגלה בין בן־גוריון לברל כצנלסון כאשר סיכמו השניים כעבור חודשים אחדים את תקופת כהונתו של סמואל. כצנלסון טרח להבליט כל פגם בפועלו של סמואל והסיק כי כל מה שנבנה וצמח בימי שלטונו אירע 'למרות שיטת הממשלה' בראשותו; ואילו בן־גוריון תיאר את הנציב 'הראשון ליהודה' בגוון אוהד יותר וחתם: 'הנציבות של הרברט סמואל, עם כל פשיעותיה ושגגותיה, אפשרה במידה רבה את העלייה וההתיישבות והייתה גורם חשוב בהפרחת הארץ'.[7] ניגוד עקרוני זה יתחדד בשנות השלושים.

קביעתו של בן־גוריון בנאום הפתיחה שנשא בוועידת היסוד של מפא"י ב־5 בינואר 1930, משמשת נקודת מוצא לביאור גישתו בפרק הזמן שנבחן:

> אלה המאמינים בקשרים דיפלומטיים, במשא ומתן פוליטי, בפורמולות, בדקלרציות, במנדטים, בתמיכה של ממשלות, במשטרים קולוניזטוריים של אחרים, הרי יכולים לתאר להם, כי ברגע שנצליח להשיג דקלרציה פוליטית זו או אחרת, נציב [עליון] זה או אחר, משטר פוליטי זה או אחר, אז העניינים שלנו מסודרים. אנחנו, האמונים על יחס בלתי אמצעי לדברים, העומדים תמיד בכל הווייתנו לפני האלמנטים הראשוניים של הקיום ושל החיים, אנחנו לא יכולים להשתעשע בכל האילוזיות הללו. אנחנו יודעים כמה קשה הדרך להוות כאן כוח עברי ממשי, להוות כאן יישוב עברי אשר יעמוד על רגליו.[8]

לימים יקציע ויתמצת בן־גוריון את מכלול הקביעות האלה במכתם נוקב: 'לא חשוב מה יאמרו הגויים, חשוב מה יעשו היהודים'. זה היה מבע לפולמוס שניהל עם משה שרת על

6 ב"ג [בן־גוריון], 'לבואו של בלפור', **קונטרס**, ב' בניסן תרפ"ה (27.3.1925). לביקורו של מקדונלד בארץ ראו: יוסף גורני, **הקשר הדו־משמעי: תנועת הלייבור הבריטית ויחסה אל הציונות בין השנים 1917-1947**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1982, עמ' 51-65.

7 ב' כצנלסון, 'חמש שנות נציבות', **דבר**, 29.6.1925; ד' בן־גוריון, 'לדין וחשבון של סמואל', **קונטרס**, י"ז בתמוז תרפ"ה (9.7.1925); הנ"ל, 'הבחירות לאספת הנבחרים', שם, כ"ד בכסלו תרפ"ו (11.12.1925). מכאן הציטטה. לימים סיפר שאול אביגור כי כשקרא כצנלסון את מאמרו הראשון של בן־גוריון, שפורסם עשרה ימים לאחר מאמרו הוא **בדבר**, הגיב: 'זה משנה תורה' (ריאיון שערכה אניטה שפירא עם שאול אביגור, 16.4.1974, ארכיון פרטי). לא ידוע אם גם זה היה מניע לבחירתו של בן־גוריון במאמרו השני להביע ביתר בהירות את דעתו על כהונתו של סמואל.

8 פרוטוקול ועידת האיחוד של אחדות העבודה והפועל הצעיר, 5.1.1930-7.1.1930, אמ"ע, 2-21-1930-6.

ניהול מדיניותה של ישראל בשנות החמישים.[9] אולם בה במידה נצרפה בו תבנית מחשבה שמקדשת את ערך המעשה המְשנֶה מציאות, שהדריכה את תנועת העבודה מראשיתה. ככלות הכול, ההישג המדיני נחשב בה תולדה של הצלחות מעשיות בחיי היום־יום ומסד להגשמה אפורה וחפה מזוהר. בתפיסה זו נועדו המלל המצלצל וההצהרה הנשגבת לשמש עטיפה נאה, ולא תכלית לשמה. מקרב שלל ערכיה ויעדיה של תנועת העבודה, אמת המידה היסודית של בן־גוריון להגדרת מהותה של הציונות ופועלה הייתה חד־משמעית ופשוטה: עלייה.[10] יצירת מציאות שמאפשרת את הגירתם של יהודים רבים ככל האפשר ובזמן הקצר ככל האפשר לארץ ישראל הייתה בעיניו כל ימיו רכיב עיקרי במונח 'ציונות'. לכן הוא ראה בעלייה את השיקול המכריע בהגשמת הציונות ובקביעת סדר עדיפויותיה.[11] אף גישתו כלפי בריטניה בשנות השלושים נבעה ממקור זה.

'גורי לך האימפריה הבריטית'

מאורעות אוגוסט 1929 הם נקודת מפנה בתולדות היישוב והציונות. נחשפה בהם ובעקבותיהם בו בזמן עָצמת ההתנגדות של הפלסטינים לנוכחות היהודים בארץ ישראל, חולשת היישוב ושבריריות תלותה של הציונות בבריטניה.[12] התפנית במדיניות הבריטית בנוגע להקמת הבית הלאומי ברוח הצהרת בלפור, שהתבטאה במגמה לבטל את המעמד המועדף שהוקנה ליהודים בכתב המנדט, התבהרה בהדרגה ב־1930. אות הפתיחה לשינוי היה הודעת הנציב העליון ג'ון צ'נסלור על השעיית ההקצאה של 2,350 רישיונות עלייה לעובדים ב־14 במאי 1930. ההשעיה נועדה להישאר בעינה עד שישלים ג'ון הופ סימפסון, המומחה לענייני קרקעות והתיישבות שמינתה ממשלת בריטניה, את בדיקתו בנוגע למצב הכלכלי בארץ.

9 בר־זוהר, **בן־גוריון**, ג, עמ' 1142-1143; גבריאל (גבי) שפר, **משה שרת: ביוגרפיה פוליטית**, כרמל, ירושלים 2015, עמ' 622-623.

10 ראו גם: טבת, **קנאת דוד**, ג, עמ' 72, 131.

11 למבעים מסוימים של השקפת בן־גוריון בסוגיית העלייה בתקופות אחרות ראו למשל: אביבה חלמיש, **במירוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2006, עמ' 108-115, 207-208, 372-376; דבורה הכהן, **תכנית המיליון: תכניתו של דוד בן־גוריון לעלייה המונית בשנים 1942-1945**, משרד הביטחון, תל אביב 1994; אריאל ל' פלדשטיין, **קשר גורדי: דוד בן־גוריון, ההסתדרות הציונית ויהדות ארצות הברית, 1948-1963**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2003, עמ' 29-50, 201-205.

12 אניטה שפירא, 'היסטוריה מדינית של היישוב, 1918-1939', בתוך: משה ליסק, אניטה שפירא וגבריאל כהן (עורכים), **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי**, ב, מוסד ביאליק, ירושלים 1994, עמ' 70-71; פנחס עופר, 'התגבשות משטר המנדט והנחת יסודות לבית לאומי יהודי, 1922-1931', בתוך: משה ליסק (עורך), **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי**, א, מוסד ביאליק, ירושלים 1993, עמ' 287-317; הלל כהן, **תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי־ערבי**, עברית וכתר, ירושלים 2013.

העיתונות העברית הנסערת בישרה בכותרות זועמות על 'הפסקת העלייה היהודית לארץ ישראל'. בן־גוריון – מזכיר ההסתדרות אז – נזדעק להתייצב בראש המאבק. זה היה האירוע הפוליטי־ציבורי המשמעותי הראשון שאירע מאז ייסודה של מפא"י בינואר, והיה חיוני להבליט את עמידתה של המפלגה החדשה בעמדה המובילה את עיצוב סדר היום של היישוב ושל הציונות. במאמר מערכת חריג שחיבר בן־גוריון לעיתון **דבר**, בכותרת 'הגזרה הבוגדת', הוא הטיח: 'אתם שליטי האימפריה הבריטית העצומה, אשר השמש לא תשקע בתחומיה, הזוממים אתם להניף את גרזן התליין על מפעל הגאולה והיצירה של העם העברי הקטן, נטול השלטון ורב הסבל'. בן־גוריון הצהיר כי העמק והשרון, 'ירושלים הבנויה ותל־אביב העובדת' הם עדות ליכולת היצירה הגנוזה ברצונו של העם העברי, והזהיר את הבריטים: 'היש את נפשכם לנסות את כוח ההרס והמפץ של רצון זה בייאושו האחרון, בהיגזל ממנו תקוות חייו האחת?'.[13] אולי נדמה שנקט טון נסער, אבל התפרצותו התגמדה לעומת הלהט שהפגינו דוברי התנועה הרוויזיוניסטית ב**דאר היום**. הם גייסו את שמשון התנ"כי ואיימו להגיש את חשבונו כמו שנהגו היהודים נגד צורריהם בימי סנחריב, אנטיוכוס, האימפריה הרומית והאינקוויזיציה הספרדית.[14]

בחדרי חדרים היסס בן־גוריון באיזו מידה בישר המהלך של הנציב העליון על כוונת בריטניה לסגת ממדיניות הקמת הבית הלאומי. הוא הביע ספק אם צעד זה מבטא את עמדת הממשלה, וכל שכן את דעת העם האנגלי בכללו. בכך, הדגיש, גישתו שונה מגישת הרוויזיוניסטים, שבוטאה ב**דאר היום**. מזכיר ההסתדרות תבע להכריז על שביתה כללית בתקווה שבזכותה לא תישאר הסוגיה עניין שמעסיק רק את שר המושבות שהנושא בטיפולו, אלא תיוודע לשרי הקבינט, וכך 'ידעו בדבר הסכין שתקעו בלבנו'.[15] התנודדותו של בן־גוריון ניכרת בניגוד בין הניתוח השכלתני לדימוי הפרוע. למחרת, בהופעה פומבית לפני קהל של כ־4,000 איש ואישה שנקבצו לאספת מחאה שארגנה מפא"י באמפיתאטרון בחיפה, נטש תחילה את הנימה השקולה והבטיח כי אין בכוחה של בריטניה 'לעקור מלבנו את המרד של העם היהודי' ואת הסירוב להשלים 'עִם חיי עַם החי חיי כלב על אדמת זרים'. ברגש המרד המפעם בעם היהודי, נשבע, 'יש יותר מדי מהחומר המפוצץ הזה, אשר אם לא יינתן לו רצונו לחיות ולהתקיים בזכות ו'לא תינתן לו הפינה שלו בעולם – הוא יתפרץ'. כאן נקטע לרגע רישום נאומו עקב רעם מחיאות הכפיים. בהמשכו תיאר בן־גוריון בנימה מאופקת יותר את הקשר ההיסטורי בין הציונות לבריטניה 'בתור שליחת האנושיות', שמושתת לא רק על כמה אלפי רישיונות העלייה שהושעו, והעריך כי משגה יהיה להיוואש ממנו כבר עתה. בשל כך תקף את 'הציניזם הסאדיסטי' שהרוויזיוניסטים נוקטים בתביעתם

13 ב"ג [בן־גוריון], 'הגזרה הבוגדת', **דבר**, 19.5.1930; כותרות **דבר**, **דאר היום**, **הארץ**, 18.5.1930–19.5.1930. ראו גם: שבתי טבת, **בן־גוריון ועַרביי ארץ־ישראל: מהשלמה למלחמה**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1985, עמ' 178–179.

14 'אל דמי לנו!', **דאר היום**, 19.5.1930.

15 פרוטוקול הוועד הפועל של ההסתדרות, 19.5.1948, מכון לחקר תנועת העבודה ע"ש פנחס לבון (להלן: מכון לבון).

להתפטרותה של ההנהלה הציונית ולפיטורי וייצמן. בן־גוריון העיד כי אף שידוע כי אינו 'חסיד נלהב של נשיא ההסתדרות הציונית', הוא מעדיף אותו 'פי עשר ופי מאה' על פני ז'בוטינסקי.[16]

אין פירוש הדבר שבן־גוריון ראה בגדר הלכה את תפיסת ה'עוד דונם ועוד עז ועוד בית' מבית המדרש הווייצמניסטי. בתנועת העבודה הוא היה ממובילי האסכולה הגורסת שחיוני לבאר לבריטים כי אם בכוונתם 'ליצור בית לאיזה מאות אלפים בתוך הים הערבי – לא ילך העניין. כוונתנו היא לציונות גדולה'. בשלב זה עוד בטח בממשלת הלייבור ושיער כי האידאליזם שאפיין אותה אִפשר לבוא אליה בדרישות מוסריות.[17] 'כוחה של הציונות אינו בתותחים ובציים, אלא בתוקף המוסרי', העיד בנימת השלמה עם כוחה הממשי של הציונות. ברוח זו קרא בן־גוריון לראש ממשלת בריטניה רמזי מקדונלד, כמנהיג פועלים אל מנהיג פועלים, שיכריז כי המנדט 'איננו מכשיר לכיבוש קולוניאלי' של הבריטים 'אלא פיקדון מטעם האנושות' לטובת העם יהודי. חולשת הציונות חידדה את הכרח ההישענות על טיעוני מוסר כחזות הכול. בנאום שנשא לפני חברי סניף מפא"י בתל אביב לעג, כמצוות חלשים, שאילו הייתה נכונה הנחת הרוויזיוניסטים כי בריטניה אינה יכולה להתקיים בלי שהיהודים ישלטו על ארץ ישראל וישמרו לה על תעלת סואץ, כבר היום מדינת היהודים הייתה קיימת. בתור מנהיג שמודע לתפקידו לחנך את פעילי המפלגה לשיקול דעת פוליטי הודה בלי חמדה: 'האמת היא שארץ ישראל תופסת מקום קטן באימפריה הבריטית. [...] תשע עשיריות, אם לא יותר, מן העם האנגלי ודאי אינם יודעים ואינם מתעניינים בקיום המנדט על ארץ ישראל. [...] ולאנגליה שאינה משוללת גאונים פוליטיים, לא היה זמן, אנשים וענין מספיק על מנת להקדיש לשאלות הארץ' עקב 'דאגותיה העצומות' ברחבי העולם.[18] למחרת הוא נסע ללונדון כדי להשתתף בישיבת הוועדה הפוליטית של הסוכנות היהודית.

הנסיעה שימשה הזדמנות ראשונה שבה בן־גוריון מילא תפקיד מדיני. ביָזמתו של דב הוז, שליח תנועת העבודה בלונדון, נועד מזכיר ההסתדרות לפגישה עם שר המושבות פספילד ב־27 ביוני. בשיחת תיאום מקדימה הבטיח פספילד להוז כי המנדט יקוים על כל סעיפיו. 'אולם הרשו לנו להחליט מה הדרך הטובה ביותר לעשות זאת', הוסיף באיום מוצנע כמיטב המסורת הבריטית. בפגישה הזהיר פספילד את בן־גוריון כי הדיבורים הפרובוקטיביים של היהודים על מדינת היהודים רק מרגיזים את הערבים, ובן־גוריון הסכים: 'יש דברים אשר מוטב לא לדבר עליהם'. את הרגשתו תמצת בן־גוריון בחטף לעמיתיו בהסתדרות, בבחינת מעט שמכיל את המרובה: 'קשה להגיד שיש לו יחס נפשי לענייננו'.[19] באותם ימים

16 פרוטוקול נאום בן־גוריון באספת עם של מפא"י באמפיתיאטרון בחיפה, 20.5.1930, ארכיון בן־גוריון (להלן: אב"ג); 'אספת המחאה מטעם מפלגת פועלי א"י בחיפה', **דבר**, 21.5.1930.

17 פרוטוקול מרכז מפא"י, 5.6.1930, אמ"ע.

18 ד' בן־גוריון, 'למצבנו הפוליטי', נאום בסניף מפא"י בתל אביב, 13.6.1930, **הפועל הצעיר**, 20.6.1930; הנ"ל, 'טלגרמה של ההסתדרות ומפלגת פועלי א"י לראש הממשלה הבריטית', **דבר**, 28.5.1930.

19 פרוטוקול שיחת בן־גוריון עם פספילד, 27.6.1930, אב"ג; מכתב דב הוז לוועד הפועל של ההסתדרות, 27.6.1930, מכון לבון, IV-525-2; מכתב בן־גוריון לוועד הפועל, 29.6.1930, שם.

נקלע וייצמן לעימות אישי ורגשי מר עם פספילד, שהבטיח לו כביכול כי ייפגש עם הופ סימפסון לפני צאתו לשליחותו, אך לא קיים. לרגע יחיד היה בן־גוריון חוליית קשר מדינית בלעדית עם שר המושבות, והוא נהנה לאמץ לעצמו חזות מתונה בינו ובין יומנו: 'עם כל מה שעוללה לנו ממשלה זו חושב אני שיש לנו ענין עם אנשים ישירים – לא אומר ידידים, כי הם ידידי אנגליה קודם כל ולאחר הכל, אשר יבינו לנו ויאמינו לנו אולי יותר מכל חוג שלם אחר באנגליה. במפלגת העבודה יש לנו משען חשוב, ורק במפלגה זו'. אוהדי ציונות יחידים קיימים גם במפלגות אחרות, אבל איבה נגד ממשלת הפועלים ותקווה לנפילתה 'הוא משגה כבד – אני מפחד – אשר יתנקם בנו'.[20] במכתב למזכיר מפלגתו זלמן אהרנוביץ (ארן) הוא דחה על הסף את הפסימיות שלו ושל 'רוב החברים בארץ' בנוגע לבריטניה והדגיש: 'משענו (הפוליטי החיצוני) הכי בטוח ונאמן הוא מפלגת הפועלים באנגליה', אולם נחוץ להבין שהיא 'אינה ולא תהיה מפלגת פועלי ארץ ישראל'.[21]

בימי העימות השתעשע וייצמן ברעיון לקבל את תביעת הרוויזיוניסטים ולהתפטר מתפקידו בגמחה חטופה: 'אנחנו נראה להם [לבריטים] אם הם צריכים לנו [להסתדרות הציונית] או לא'. ברם כעבור שבוע ימים רפה המתח בתיווכו של חבר הפרלמנט הרי סנל (Snell), ובן־גוריון נסע לכינוס סוציאליסטי בשטוקהולם.[22] העילה לדאגה לעומת זאת לא רפתה כל עיקר, שכן פספילד אמר במפגש עם ועד צירי הקהילות באנגלייה: 'לא הבטחנו מדינה יהודית, כי אם בית. היהודים לא יהוו לעולם רוב בארץ ישראל. במשך עשר שנים העליתם מאה אלף יהודים. תעלו אולי עוד מאתיים אלף אבל מכאן עוד המרחק רב ל־16 המיליונים [המספר המשוער של יהודים בעולם] ולרוב יהודי בארץ'. ללא מענה נשארת התהייה המתבקשת שמא אף לבן־גוריון נאמרו דברים בוטים אלה, אך הוא, להבדיל מהוז, נמנע מלכתוב אותם בפרוטוקול שיחתו עם פספילד ששיגר לעמיתיו בארץ. הרושם העולה מניסוחי הוז הוא שלא היה חידוש בדברי פספילד לצירי הקהילות, שהרי להוז אמר פספילד בנוקשות שאינה משתמעת לשני פנים: 'הארץ הזו תישאר לנצח ארץ ערבית'.[23]

אם חרד בן־גוריון מלשלוח ארצה דברים חמורים כל כך מחשש מפני תגובה לא מרוסנת של עמיתיו נגד הבריטים או מלגרום הרגשות חידלון וייאוש, הוא כנראה חשד בכשרים. לדיווחו של הוז לא נודע כל הד פוליטי או אחר באותה שעה. ואם אכן בחר בן־גוריון לסנן מידיעת עמיתיו אמירות כה נוקבות ונחרצות מפי אישיות בריטית בכירה על עתידן של הציונות וארץ ישראל, מעידה בחירתו על מידת האיפוק שנהג בה. ואולי, ברובד אחר, מידע זה ששמר בלבו הוא שתדלק והעצים את עָצמת הסערה הנפשית שהתחבט בה ושהלכה וגברה בחודשים שלאחר מכן.

20 יומן בן־גוריון, 1.7.1930, אב"ג.

21 מכתב בן־גוריון לזלמן אהרנוביץ, 10.7.1930, שם.

22 יומן בן־גוריון, 27.6.1930, שם; מכתב בן־גוריון [ככל הנראה למרכז מפא"י], 4.7.1930, שם. סנל היה חבר בוועדת שאו שחקרה את מאורעות 1929, וייצג בה עמדת מיעוט, שלפיה קיים די והותר מקום לעלייה ולהתיישבות של יהודים.

23 מכתב הוז לחברים [בוועד הפועל], 4.7.1930, מכון לבון, IV-16-34; גורני, **הקשר הדו־משמעי**, עמ' 102.

בתקופה הנדונה, עוד לפני צאתו של בן־גוריון מן הארץ, הוא התמודד עם בעיית בריאות לא ברורה. היא אובחנה תחילה כמחלת כליות בהתבסס על תוצאות שלוש בדיקות דם שעשו לו בבית חולים הדסה שבתל אביב, אך מסדרת בדיקות מוסמכת יותר שעשו לו בפריז, שלשם הגיע בחָפזה משטוקהולם באמצע יולי 1930, התברר כי הוא סובל ממתח נפשי אשר נובע מבעיות במערכת העצבים. פרט לזעמו על רמת מערכות האבחון בהדסה, שאת איכותן תיאר במילה 'שערוריה', הִרבה להתלונן על קשייו במגע עם אנשים, ואפילו בניהול שיחה פשוטה עקב מצב בריאותו.[24] ההמלצה שיֵצא לחודשיים ימים של חופשה מומשה למשך שבוע ימים. בן־גוריון העדיף להשתתף בוועידת פועלי האימפריה הבריטית שנפתחה ב־25 ביולי ושזימנה לו הזדמנות לשיחת אקראי חטופה עם ראש ממשלת בריטניה מקדונלד בעת ביקור שערכו משתתפי הוועידה במעון הכפרי הרשמי שלו בצ'קרס. ביומנו תיעד את רשמיו:

> לאחר שתיית תה הוליך אותנו מקדונלד בלוויית בנו מלקולם, שהיה לבוש שמלה סקוטית, בחדרים ובסביבה ובמשך שעתיים סיפר על הזיכרונות ההיסטוריים הקשורים במקום. על התמונות ויוצריהן, על חילופי בעלי הארמון במשך שמונה מאות שנה, על השכיות העתיקות וערכן, על מלכי אנגליה וגיבוריה שהזדמנו במקומות אלו, על שרידי [אוליבר] קרומוול, על הקרבות שנערכו בסביבה, על ריבות האצילים, על היופי, ההדר והעושר שנערם פה – וקשה היה להשתחרר מרגש קנאה מרה.[25]

הקנאה הייתה תולדה מתמונת המראה שהעידה על המציאות המדינית בבריטניה ושבהכרח הושוותה בראייתו של בן־גוריון לתולדות המנהיגות של היהודים לדורותיה – מראשית ימי העם היהודי עד גלותו, ומאז עד ימי בן־גוריון. חוויית הפער הריבוני הומחשה במפגש הישיר עם העָצמה והשררה שקרנו מבכיר הפוליטיקאים בבריטניה וראש מפלגת הפועלים שלה, ששמונה שנים קודם לכן הזדמן לבן־גוריון לארחו בעת ביקורו בארץ ישראל. מעמד זה הקרין על עיצוב שפת הדימויים השלטונית, שאליה נכסף בן־גוריון במלוא העוז.

בנאום שנשא בן־גוריון בוועידה הוא הדגיש: 'איני מכיר ממשלה בעולם שיש להאמין יותר ביושרה ובנאמנותה מממשלת פועלים בריטית'. לדידו היו ההתרחשויות בגרמניה קנה המידה להשוואה בזירה הבין־לאומית. לאחר הבחירות לרייכסטאג בספטמבר 1930 שהצביעו על זינוק חד בכוחה הפרלמנטרי של המפלגה הנאצית, הביע בן־גוריון את חששו מהצירוף בין 'הנציונל סוציאליסטים שלנו' – כלומר הרוויזיוניסטים – ובין המזרחי בבחירות הבאות לקונגרס הציוני. אליו צירף את רתיעתו שמא ייגררו חברי מפא"י במחאותיהם נגד בריטניה 'אחרי הלך הרוח העקר והחולני הרואה במלחמת דברים ובאספות ובצעקות את מרכז העניינים, ולא בביצור מתמיד ועקשני של עמדתנו'. בזמן שהותו בברלין קרא 'את האורגן של היטלר [דער שטירמר] – ונדמה היה לי שאני קורא את ז'בוטינסקי בדאר היום', דיווח לעמיתיו, וקבע: 'אותם הדברים, אותו הסגנון ואותו הרוח'. בה בעת לא העלים מיצחק

24 מכתבי בן־גוריון לאליהו גולומב ולזלמן רובשוב (שזר), 17.7.1930, אב"ג.

25 יומן בן־גוריון, 28.7.1930, שם.

טבנקין, מנהיג הקיבוץ המאוחד ורעו האקטיביסט להנהגת מפא"י, כי מלונדון 'אין נחת. פספילד כנראה מתייחס אלינו ולערבים כמו שהוא מתייחס ללבנים ולניגרים במושבות אפריקה – הוא רואה את חובתו להגן על הנייטיבס בפני סכנת המתיישבים'.[26]

הביטוי הרשמי לגישתו של פספילד בלט בספר הלבן שפרסם משרד המושבות ב־20 באוקטובר 1930. בריטניה הודיעה בו כי יש לה מחויבות כפולה ושוות ערך לערבים וליהודים בארץ ישראל. זכויות היתר הפוליטיות שהוקנו ליהודים בהצהרת בלפור ובכתב המנדט נגנזו. מצב התעסוקה של הערבים היה לשיקול המכריע בקביעת היקף ההגירה של היהודים לארץ ישראל, ברוח הנאמר בדוח הופ סימפסון. בתגובה נשא כעבור חמישה ימים בן־גוריון נאום חוצב להבות במועצת מפא"י, ובו פסק כי הספר הלבן הוא מעשה של צביעות ובגידה בציונות, ואיים: 'אם כוח היצירה אשר נתגלה בתוכנו ייבלם על ידי האימפריה הזדונית הזאת, אז יתגלה הכוח המפוצץ ונהרוס את האימפריה הזאת העקובה מדם. [...] אנחנו נהיה אלה אשר ניקח על עצמנו את המלחמה הזאת וגורי לך האימפריה הבריטית!'.[27] נדמה כי האפיון הנוקב ביותר לדפוס הביטוי הרטורי ולהתנהלות הפוליטית הבן־גוריונית הזאת בא מפיו העוקצני של עורך שבועון מפא"י **הפועל הצעיר** יצחק לופבן, באחת ההתנצחויות האחרונות מן הרבות שניהל עם בן־גוריון אמר:

> מוזר היה לשמוע ביקורת מצד חברים [כלומר בן־גוריון], אשר מאחוריהם תלי תלים של נאומים ומאמרים, אשר כל אחד מהם נופל לעתים קרובות כפצצה, הורס לא פעם את החזית המדינית, הפנימית והחיצונית, של הציונות. מבחינה מוסרית נאמר על זה פתגם בברית החדשה 'הוי מורי דרך עיוורים העוצרים את היתוש במסננת ובולעים את הגמל'.[28]

ארבעה חודשים לאחר נאומו נטול הרסן של בן־גוריון הצליח וייצמן לשכנע את ראש ממשלת בריטניה מקדונלד לאשרר את מחויבות בריטניה להקמת הבית הלאומי היהודי ולמעשה לסגת מיישום הספר הלבן של פספילד. איגרת מקדונלד בלמה את הסחף ביחסה של בריטניה לציונות והעניקה פסק זמן חיוני מאין כמותו לקידום הגשמתה של המדינה שבדרך.[29] באמירה לא אופיינית לפוליטיקאי הודה בן־גוריון כי שגה. במועצת מפא"י שנערכה בפברואר 1931 אמר כי יצר לעצמו תיאוריה מוטעית משום שאמונתו בבריטניה התערערה. בפועל התברר שווייצמן השיג הצלחה פוליטית בלתי צפויה וצריך לומר 'שקרה

26 מכתבי בן־גוריון לשלום הקטין ולהשל פרומקין, 16.9.1930, שם; מכתב בן־גוריון לטבנקין, 22.9.1930, שם; גורני, **הקשר הדו־משמעי**, עמ' 363, הערה 34.

27 מאיר חזן, 'מפא"י בתדהמה: בן־גוריון מול מפלגתו במשברי שנות השלושים', **קתדרה**, 137 (2010), עמ' 120-127; יוסף גורני, **השאלה הערבית והבעיה היהודית: זרמים מדיניים־אידיאולוגיים בציונות ביחסם אל הישות הערבית בארץ ישראל בשנים 1882-1948**, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 253. על דוח הופ סימפסון ראו: עופר, 'התגבשות', עמ' 303-310.

28 הבשורה על פי מתי, כג, 24. פרוטוקול מועצת מפא"י, 9.8.1947, אמ"ע.

29 עופר, 'התגבשות', עמ' 314-317.

כמעט נס'. בן־גוריון העריך כי אף שהעם האנגלי מתנהל על בסיס מסורת ותקדימים הוא מסוגל להתאים את עצמו במצבים מיוחדים, ואף כי 'לא היה מקרה כזה, שהאנגלים ירצו לעשות לרוב את בני עם אחר', הדבר אינו מן הנמנע. בהזדמנות זו התוודה כי לדעתו לאחר מלחמת העולם הראשונה לא יכלו היהודים להתקיים אפילו 24 שעות בארץ ישראל בלעדי בריטניה.[30] נדמה שגם אז התגלתה נטייתו להגזמה. אמנם 'זה פוגע מאד בהכרתנו האנושית היהודית שאנחנו סמוכים על שולחן אחרים', הוסיף, אך זו מציאות החיים הגלותית. מתוך הבנה של מציאות זו כפר 'בתיאוריה של פקידים רעים ושל נבלי משרד המושבות' וגרס כי ממשלת בריטניה קובעת את המדיניות. לפיכך שב למשנתו ממועצת מפא"י באוקטובר 1930 והזכיר לעמיתיו את שהזדעזעו לשמוע אז: 'אם הכוח הזה יבגוד בנו, אם הוא ימכור אותנו בשביל האינטרסים האימפריאליים שלו, נצטרך להילחם בו ולא תהיה לנו ברירה אחרת מאשר עם מעט הכוח שיש בנו לפוצץ אותה', את האימפריה הבריטית. 'אבל זה יהיה יום חשוך ביותר בהיסטוריה שלנו, אם נגיע ליום הזה. [...] במועצה הקודמת ראיתי שהם בגדו בנו ואמרתי, שצריך להילחם בזה. ואם מחר יבגדו בנו, אגיד אותם דברים'.[31] יום המחר הזה הגיע כעבור שמונה שנים.

בינתיים, ביולי 1931, זכה סוף־סוף בן־גוריון לשיחה אישית עם מקדונלד כשהגיע אליו בעיצומו של הקונגרס הציוני ה־17 בניסיון נואש לחלץ את וייצמן מהדחה. הוא ניסה אז לשכנע את מקדונלד לאמץ מתווה של פריטט בשלטון בתור אמצעי להסדרת היחסים עם הערבים. הסאגה הכושלת הזאת, שהוא שימש בה רק שליח מטעם וייצמן ועבורו, הותירה בו רושם מר. בן־גוריון הסיק ממנה כי למשא ומתן עם בריטניה נודע ערך רק אם הוא קשור 'במפעל מסוים', ואילו 'כל פעולתנו הפוליטית עד עכשיו עסקה במקרה הכי טוב ב"הוצאת עיזים", ועד שהוצאה מהבית "עז" אחת – נכנסו שתיים אחרות'.[32] כך, בהינף עֵז, פטר את עצמו מאז ואילך מתפקיד שליח פוליטי לתועלת השקפה מדינית שאינה מלווה בסגנון פעילות אגרסיבי.

ה'מפעל' שכיוון אליו ושאותו הגה שנה קודם לכן כצנלסון היה הצגת הדרישה להעלות ארצה בחמש השנים שלאחר מכן 10,000 חלוצים בכל שנה, ובסך הכול 50,000 חלוצים. דרישה זו מבריטניה נהגתה מתוך הרגשת חוסר התוחלת שבהסתמכות על איגרת מקדונלד אשר לוּותה באדישות השלטון הבריטי בנוגע להיקף ההגירה של היהודים, המושתת על עקרון 'יכולת הקליטה הכלכלית'. להבדיל מארלוזורוב, ראש המחלקה המדינית בסוכנות היהודית, שלדעתו 'האלף והתו של הפוליטיקה המנדטורית' הם שליטת ממשלת המנדט על היקף העלייה, חפצו בן־גוריון וכצנלסון להמירה בהסכם פוליטי שיקבע מכסת הגירה. בדרך זו קיוו להיחלץ מן המצר שכחלק ממנו עלו פחות מ־6,000 נפש בכל אחת מחמש השנים האחרונות. בן־גוריון ביסס את גישתו על ההנחה שהבריטים מבינים כי יישוב ובו

30 פרוטוקול מועצת מפא"י, 6.2.1931, אמ"ע.
31 שם.
32 פרוטוקול מרכז מפא"י, 6.2.1932, שם.

175,000 נפש – שהיו אז 16.9 אחוזים מאוכלוסיית הארץ, כמו שהעלה המִפקד שערכו חודשים אחדים קודם לכן – 'אינו בית לאומי' ו'בלי גידול ניכר יישוב זה לא יתקיים – וסופו להיחרב'. הנוסח המקורי של דבריו לפני מרכז מפא"י ב־6 בפברואר 1932 היה: '175 אלף היהודים במצב כזה סופם להישחט'.[33] הוא ידע היטב שחבריו מתנגדים להשקפתו והבין את הרתיעה שלהם מפני העלאת תכניות שמצטיירות גרנדיוזיות, פן תתקבלנה בלגלוג ובחוסר אמון. בשל התנגדותם הביע נכונות להסתכן ולהיות מואשם כדוחק קץ שסופו להיוואש, שכן 'הפחד מהאמונה באפשרויות גדולות גרוע ומסוכן מהאכזבה' אם ייכשלו.[34] מתכניתו לא יצא דבר, אף שמרכז מפא"י אימץ אותה. המפנה במצב הציונות התחולל עם התחזקות נוספת של המפלגה הנאצית בגרמניה, שהביאה מאמצע 1932 ואילך (באותה שנה היגרו ארצה כ־12,000 יהודים) להאצת ההגירה הסטיכית של היהודים. היא לא נזקקה לרישיונות אלא נגזרה לרוב מיכולתם הכספית של המהגרים.

'הנציב העליון הטוב ביותר שהיה לנו תחת שלטון המנדט'

הבנת השיקולים המנחים את מדיניותה של בריטניה וערכם, ועִמה קורטוב של הזדהות, היו רכיב בלתי נפרד מן היכולת למלא תפקיד מדיני במציאות הארץ־ישראלית בשנות השלושים. מבחינה מוסדית חייב מילוי תפקיד זה מגע שגרתי וכמעט יום־יומי עם גורמי פקידות זוטרים ובכירים ועם הנציב העליון. אין תמה אפוא שפרדריק קיש, ארלוזורוב, שרתוק ובן־גוריון, וכן יצחק בן־צבי מתוקף משרתו כיושב ראש הנהלת הוועד הלאומי, היו קשובים מפוליטיקאים בכירים אחרים ביישוב להערכות המצב, לאינטרסים ולמניעים שהנחו את התנהלות הבריטים בארץ ישראל.[35] המוסדות הלאומיים – הוועד הלאומי וההנהלה הציונית (ובהמשך הנהלת הסוכנות) נזקקו לשיתוף פעולה הדוק ורציף עם גורמי המִנהל והשלטון הבריטי. הם קיימו יחסי אמון וההערכה הדדית עִמם, וממילא נחשפו במישרין ובעקיפין לתרבותם, לאמונותיהם, לדפוסי מחשבתם, לניסיון חייהם, לגינוניהם ולסדר עדיפויותיהם.[36]

בתום הקונגרס הציוני ה־18, נבחר בן־גוריון להנהלה הציונית ב־4 בספטמבר 1933. כעבור חודש ימים בדיוק נבחר לניהול המחלקה המדינית לצד שרתוק, שנבחר לעמוד

33 שם; 'דברי ד' בן־גוריון', 6.2.1932, אב"ג; חלמיש, **במירוץ כפול**, עמ' 62-63.

34 פרוטוקול מרכז מפא"י, 20.2.1932, אמ"ע.

35 פ"ה קיש, **יומן ארץ־ישראלי**, אחיאסף, ירושלים תרצ"ט; חיים ארלוזורוב, **יומן ירושלים**, מפא"י, תל אביב תש"ט; משה שרת, **יומן מדיני**, עם עובד, תל אביב 1968-1978.

36 למשל: גדעון ביגר, **מושבת כתר או בית לאומי: השפעת השלטון הבריטי על ארץ ישראל 1917-1930**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1983; תום שגב, **ימי הכלניות: ארץ ישראל בתקופת המנדט**, כתר, ירושלים 1999; Michael J. Cohen, *Britain's Moment in Palestine: Retrospect and Perspectives, 1917-1948*, Routledge, London 2014.

בראשה. מובן שבן־גוריון היה בכיר – פוליטית – משרתוק במפא"י ובהנהלה הציונית, אך במעמדו המוצהר הוא היה פטור מעיסוק בענייני היום־יום של המחלקה, נשאר רשמית מזכיר ההסתדרות ופנוי להתערב בפעילות פוליטית פנימית וחיצונית מבלי שהסד הרשמי של ראש המחלקה מגביל אותו. בן־גוריון ראה בעצמו 'אחראי למדיניות הציונית', וכך גם נהג – הן בהידברות עם אישים ערבים, ולהבדיל – עם ז'בוטינסקי (החורגת מענייננו כאן)[37]; והן בשיחותיו עם הנציב העליון ארתור ווקופ. פחות מחודש ימים לאחר תחילת עבודתו כבר סרטט את השקפתו העדכנית בנוגע לבריטניה.

ראשית ניסח לעצמו סדר יום מדיני במכתב לווייצמן, שגם כשהיה נטול משרת הנשיא נחשב הדמות הבכירה בעיצוב המדיניות הציונית. במעין מכתב השלמת חניכה, שנועד להעיד על מידת בקיאותו המדינית, פתח בפריסת ידיעותיו. למען האמת לווייצמן הן לא חידשו דבר, אך אימוצן בידי מנהיג מפא"י לימד על תמונת עולמו העדכנית:

> ארץ ישראל אינה – לגבי אנגליה – עולם בפני עצמו. יש השפעת גומלין בין הנעשה במצרים, בעיראק, בחיג'ז ובשאר ארצות המזרח הערביות, שיש בהן השפעה אנגלית ואינטרסים אנגליים, מבלי לדבר כבר על הודו. לנעשה בארץ אחת יש קשר בארץ השכנה, ולא ייתכן הדבר, שלא תהיה להנהלת האימפריה הקולוניאלית, וביחוד למחלקה של המזרח התיכון, קו פוליטי כללי שעל פיו יִשַּׁק השלטון בכל אחת מהארצות הללו. בתחומים מסוימים ודאי שיש לנציב חופש הפעולה וההכרעה אבל סבורני שהתחומים הללו נקבעים על ידי המדיניות הכללית הנקבעת לכל הארצות הללו.[38]

מכאן עבר בן־גוריון לתאר את המתווה הפוליטי שביקש להקנות לציונות, שיסודו – המצב השתנה. 'אני רואה את ימינו אלה כ"ימי משיח", וכלל לא במובן מיסטי ודתי, אלא במובן ריאלי ומציאותי. היהדות נחרבה ונחנקת' ו'יש ההכרח לשינוי הטמפו של עבודתנו' הציונית. 'עד היום אני רואה ב"בוז לקטנות" מסווה של עקרות וחוסר אחריות ציונית', הודיע לווייצמן ברוח המכתב הנודע שכתב ארלוזורוב לנשיא המודח ביוני 1932, בבטאו הכרה בערך פעולתו ואיבה לרוויזיוניזם. אולם לנוכח המציאות של היהודים באירופה עקב האנטישמיות, הנאציזם והפשיזם הגוברים, המשיך בן־גוריון במכתבו מ־26 באוקטובר 1933: 'הגיעו – אם נאבה ואם נמאן – ימי ה"גדולות"'. למעשה הוא בישר לווייצמן על

37 יעקב גולדשטיין ויעקב שביט, **ללא פשרות: 'הסכם בן־גוריון-ז'בוטינסקי' וכשלונו**, יריב הדר, תל אביב 1979; טבת, **קנאת דוד**, ג, עמ' 69-71; דוד בן־גוריון, **פגישות עם מנהיגים ערביים**, עם עובד, תל אביב 1967. בלי להמעיט יתר על המידה בערך היחסי של מגעי בן־גוריון עם 'מנהיגים ערבים' במחצית הראשונה של שנות השלושים כעדות לסדר העדיפויות המדיני שכביכול הנחה אותו בתקופה זו לדעת הגורסים כך – ראוי לזכור כי מדובר בסך הכול בשלוש פגישות עם מוסא אל־עלמי ופגישה אחרת עם שני אישים ערבים בז'נווה. פגישות אלו מתוארות בספר לאורך 25 עמודים (עמ' 19-44). הספר **אנחנו ושכנינו**, שיצא לאור ב־1931 (דוד בן־גוריון, **אנחנו ושכנינו**, דבר, תל אביב תרצ"א), חתם תקופה שלעמדות בן־גוריון בה לא נודע ערך מדיני ממשי.

38 מכתב בן־גוריון לווייצמן, 26.10.1933, אב"ג.

הינתקותו מהמזג הפוליטי שאפיין את דרכו. מסקנתו: 'אין כלל מן הנמנע שנגיע בשנים הקרובות – אם רק הממשלה לא תפריע – לעלייה של 100,000 לשנה ויותר. [...] מבחינה זו נראית לי שאלת העלייה כשאלה הפוליטית המרכזית בציונות'.[39]

מכתב זה סימן חד־משמעית את הבקע שיתפתח בהדרגה לעימות ולקרע בין שני האישים במהלך 14 השנים הבאות, אבל לא הממד הביוגרפי הוא מעניינו. אף שבן־גוריון נהג להכריז באינספור הזדמנויות בין 1929 ל־1936 שמרכז הכובד של הפעילות המדינית אינו בשיתוף הפעולה עם בריטניה אלא עם הערבים, הייתה זו דרך ללא מוצא. ערכן של פגישות הבירור המדיניות שערך עם אישים ערבים שונים משלהי 1933 התגמד בהתמדה לנוכח ההגירה הסטיכית של עשרות אלפי יהודי מרכז אירופה ומזרחה.[40] הוא קיים אותן מתוך הכרה בחוסר תוחלתן ומתוך הבנה הולכת ומתחזקת כי גורל הציונות תלוי בממשלת בריטניה. הסיפא היא העיקר. העלייה הותנתה בבריטים, לא בערבים.

למחרת, ב־27 באוקטובר, פרצה התנגשות דמים בין מפגינים ערבים לכוחות משטרה בריטים ביפו. בעקבות מעצר חברי הוועד הערבי העליון ומספר הנפגעים בקרבם הכריזו הערבים על שביתה כללית. היא לוותה בסדרת תקריות נוספת בירושלים ונמשכה עד 1 בנובמבר. 26 פלסטינים נהרגו ועוד כ־60 נפצעו. להבדיל מתקריות קודמות ומאלה שיתחוללו בעתיד, הפעם לא נפגעו יהודים כלל.[41] לאחר ששככו המאורעות דיווח בן־גוריון בהתפעלות לחברי ההנהלה הציונית בלונדון כי ממשלת המנדט בראשותו של ווקופ גילתה 'בשבוע הקריטי הזה רצון טוב, אוזן קשבת ותוקף רב'. הנציב העליון ויתר על דרישתו הראשונית להאט את קצב העלייה לחודש-חודשיים והסתפק בהאטה לשבוע-שבועיים בלבד. כעבור יומיים דיווח בן־גוריון דברים כהווייתם למרכז מפא"י: 'בשבוע זה עלו 2,496 איש, כאשר עוד לא עלו במשך שבוע אחד אף פעם'.[42]

שנתיים קודם לכן הביע בן־גוריון ביומנו זעם על ארלוזורוב, אשר 'דיבר כאוהב ראשון על ווקופ' בוועד הפועל הציוני וחרץ: 'זהו אופיום חדש, לגנדה [אגדה] מסוכנת', אפרופו מטבע הלשון של קרל מרקס, שעליו כתב ארלוזורוב את עבודת הדוקטור שלו – כי הדת היא 'האופיום של ההמונים'. כעת החל בן־גוריון לשנות את טעמו קמעה־קמעה. אמנם לכצנלסון כתב שכל הצהרות הנציב העליון בשנתיים האחרונות 'מעידות שאין הוא עשוי לסור מהמסלול שקבע לעצמו (או שנקבע לו)' משום שהפקידות הקבועה במשרד המושבות היא הקובעת את המדיניות הבריטית. ביסודה זו אותה מדיניות שהובעה בספר הלבן של

39 שם. ההדגשה שלי.

40 1933 – 30,327; 1934 – 42,359; 1935 – 61,854; 1936 – 29,727. לנתוני ההגירה של היהודים לארץ ישראל בשנות השלושים ראו: חלמיש, **במירוץ כפול**, עמ' 47.

41 יהושע פורת, **מהומות למרידה: התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, 1929-1939**, עם עובד, תל אביב 1978, עמ' 62-65.

42 מכתב בן־גוריון לחברי ההנהלה הציונית בלונדון, 2.11.1933, אב"ג; פרוטוקול מרכז מפא"י, 4.11.1933, אמ"ע. ההדגשה שלי.

פספילד, הבהיר בן־גוריון.[43] אולם הוא מיאן לאמץ את תביעתם של יוסף אהרנוביץ ומשה בילינסון לתקוף את הנציב העליון, שהיה מעוניין להביא לגירושם של התיירים היהודים שנכנסו לארץ ללא רישיונות, ולאיים עליו כמותם – 'לא יגרשו יהודים בלי שפיכת דמים'. הנציב העליון אינו 'שונא לנו, אבל הוא איננו ציוני', הגיב, והוסיף מניסיונו רב־השנים כמזכיר ההסתדרות: 'הפחדות אינן דרך של משא ומתן, ואיננו מעוניינים גם להפוך את הנציב לשונא'. במקום זאת, כאמור במכתבו לווייצמן ערב פרוץ מאורעות אוקטובר, פסק: 'יש הכרח להעמיד את השאלות על חודן מבחינת המטרה הסופית וגורל הציונות', ולהידבר על בסיס עקרוני זה עם ראשי השלטון בבריטניה.[44] אולם לבן־גוריון לא היו קשרים ישירים עם מקבלי ההחלטות בבריטניה, והוא לא יכל להגיע אליהם אז ובימים אחרים – למעשה עד 1947, אלא רק באמצעותו ובתיווכו של וייצמן.

בלית ברֵרה נאלץ בן־גוריון להסתפק בטיפוח המגע הישיר, יחסי האמון והשפה המשותפת שרקם בימי המשבר ולאחריהם עם ווקופ. כהרגלו הוא תיבל זאת בהפניית מבט לימים עברו. במעין מכתב תודה על ההבנה שגילה לאינטרס הציוני, אשר התבטאה באי־הפסקת העלייה בעקבות התקוממות הערבים, הבטיח לנציב העליון העומד לצאת ללונדון כי הציונות שמה את מבטחה בבריטניה הגדולה הרבה לפני פרסומה של הצהרת בלפור. זכות זו, הזכיר בן־גוריון נשכחות, שמורה להרצל, שהפנה את מבטה של הציונות אל 'הכוח הפוליטי הגדול בעולם המודרני' וזיהה את בריטניה כמי שמסוגלת להבין את הציונות ולסייע לה בהגשמת יעדיה.[45] ממעלות נקודת המבט ההיסטורית אילץ אותו וייצמן לרדת אל קרקע המציאות בלונדון, ובגילוי לב נדיר ביאר לו את שנמנע ככלל מלומר אלא פעמים אחדות: 'האנגלים (כלומר אלה המתעניינים בנו, וביחוד הפקיד הנעלם היושב במשרד החיצוני ומרכז את כל מה שהיהודים כותבים ומדברים על אנגליה) רואים בנו כמו בערבים שונא אנגליה, והם מהרהרים על הסכנה הצפויה להם אולי ברגע חמור כשהיהודים יִתגברו בארץ (ימנו חצי מיליון לאחר 4-5 שנים), והרע הוא שאף פעם לא יגלו אם יש חשש כזה'. שיחתם הייתה בגדר בירור של מידת היכולת ליישם הטמונה בשאיפות שהציג בן־גוריון במכתבו אליו חודש ימים קודם לכן. בן־גוריון ענה 'שלא נוכל לתקן עכשיו את העם היהודי'. עם זאת, הוא הביע את ביטחונו שרוב התנועה הציונית, ובעיקר הרוב המכריע ביישוב, הם פרו־בריטיים, להוציא את הרוויזיוניסטים, שמספרם אינו גדול. מה עוד שיריביה הגדולים של תנועת העבודה ביישוב – חוגי האיכרים ועיריית תל אביב – 'הם עוד יותר פרו בריטיים'.[46]

43 מכתב בן־גוריון לכצנלסון, 6.11.1933, אב"ג; יומן בן־גוריון, 29.7.1932, שם. בן־גוריון, שקיבל מארלוזורוב עותק ממכתבו לווייצמן מ־30.6.1932, ידע היטב שהצגת ארלוזורוב כאוהבו של ווקופ סותרת את דעתו האמתית בנוגע לבריטניה באותה תקופה ממש. ראו בהקשר זה: שפירא, **דמותו**, עמ' 82-83.

44 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 9.11.1933, 13.11.1933, אמ"ע.

45 מכתב בן־גוריון לווקופ, 23.11.1933, אב"ג. ליחסי ווקופ עם בן־גוריון ראו גם: שגב, **ימי הכלניות**, עמ' 311, 319-320.

46 מכתב בן־גוריון לשרתוק, 29.11.1933, אב"ג.

לקח פגישתם הדהד היטב בדברי בן־גוריון לפני מרכז מפא"י בראשית 1934. הוא ציין כי יעדו לשכנע את בריטניה לאפשר עלייה גדולה בהיקף של כ־50,000 איש בשנה בשלוש-ארבע השנים הקרובות, נענה בספקנות בריטית: 'האנגלים מסופקים אם הם יכולים לסמוך עלינו בארץ ישראל'. את דברה של בריטניה שמע ישירות מפיו של וייצמן. הדילמה החריפה שהציב בן־גוריון כאתגר לעמיתיו במפא"י הייתה שונה: 'הזקוקים אנו לאנגליה או לא'.[47] עמיתיו, ובראשם כצנלסון וטבנקין, הטילו בכך ספק חמור, כמו שיתברר בזמן הגל הראשון של המרד הערבי ובימי פולמוס החלוקה. בן־גוריון, חיובי ופסקני כדרכו, דבק בגישתו וחידד אותה עוד ועוד עד ספטמבר 1938.

מאמצי השכנוע הבלתי נלאים שלו עברו דרך כל שדרת ההנהגה המפא"ינית. במועצת המפלגה שנועדה במארס 1934 הוא רק רימז על ההיסוסים הנסתרים של הבריטים שחשף וייצמן לפניו ולימד את הנוכחים פרק בתרבות הפוליטית של הבריטים: עמדות מעצבי המדיניות בלונדון נבעו לא מהיות אדם זה או אחר 'אוהב ישראל או שונא ישראל'. השקפותיהם נגזרו ממנהגם להימנע מלשנות 'כל כך מהר את דעתם ואת יחסם או את אי יחסם לאיזה דבר. אינם ממהרים להסיק מסקנות'. בה בעת, אגב התלבטות בנוגע לקו שנכון לנהוג בו, הבריטים 'אינם חושפים אוריינטציה חדשה בתקופת ההיסוסים האלה'. בן־גוריון, כמיטב אמנות הדהמת עמיתיו, שהוא הצטיין בה בשנות השלושים, פרס לפני חבריו הטרודים זה כתשעה חודשים בצחצוח רטוריקה נזעמת על רקע רצח ארלוזורוב, את חזון הקמת יישוב יהודי המונה מיליונים במערב ארץ ישראל ובמזרחה:

> עִם עצמאות ממלכתית, ארצית מלאה, עִם עצמאות מלאה של הערבים היושבים בארץ ישראל ועִם זיקה ליחידה ממלכתית או לשתי יחידות ממלכתיות יותר גדולות, הפדרציה הערבית והאימפריה הבריטית. אני יודע כי ישנם הרבה חברים שהמילה הזאת צורמת להם את האוזן, מפני זה אני רוצה לבטא אותה בכל אותיותיה: האימפריה הבריטית. יען כי האימפריה יכולה להיות דבר טוב ודבר רע. אימפריה כשלעצמה אינה טובה ואינה רעה, כמו שאקדח בעצמו אינו טוב ואינו רע, זה תלוי בידי מי הוא נמצא. אם בידי חבר מפא"י או רביזיוניסט, בידי חבר הגנה או בידי פורע ערבי. האימפריה כשהיא נמצאת בידי פועלים היא דבר טוב ומצוין.[48]

ניסיונו של בן־גוריון לשכך את הלהבות בהתנגשות הרעיונית־פוליטית הנפיצה של תנועת העבודה עם התנועה הרוויזיוניסטית בשלהי 1934 וראשית 1935 עלה יפה במידה מוגבלת בלבד. מאמצע 1934 עד פרוץ המרד הערבי באפריל 1936 נדרשו הוא ושרתוק לעסוק בחדרי חדרים לאו דווקא בעיצוב התגשמות חזון מדינת מיליוני היהודים המגששת את דרכה בין פדרציה שאיננה לאימפריה שאינה חפצה בה. האתגר המידי שהוצב לפתחם היה הדיפת מהלך פוליטי שקידם הנציב העליון ושאיים להביא כליה על חלום מדינת היהודים: כינון מועצה מחוקקת.

47 פרוטוקול מרכז מפא"י, 2.1.1934, אמ"ע.

48 פרוטוקול מועצת מפא"י, 22.3.1934, שם. הדגשה במקור.

בהתמודדות עם אתגר זה עמדה לזכותם של שרתוק ובן־גוריון הצלחתם ליצור מידה של אינטימיות בהידברות הפוליטית הגדושה מתח מתמשך שניהלו עם ווקופ. הנציב העליון תיאר בבהירות במכתבו לַשניים ממאי 1934 את קרני הדילמה שהשלטון הבריטי בארץ נתון בה. הוא ציין כי הימנעותו מהגדלת הקצאת רישיונות עלייה לעובדים אין פירושה עוינות למפעל שהם דוגלים בו אלא פועל יוצא מחששו מפני התנהלות חפוזה מדי. ווקופ הכניס אותם אל תוככי עולם מושגיו התרבותי־פוליטי, בהסתמכו על הוגה הדעות והפוליטיקאי הבריטי רב־המעלה פרנסיס בייקון: 'יהיה זה החטא הגדול ביותר בעולם לנטוש או לזנוח התיישבות המצויה בתהליך פיתוח, שכן מלבד חוסר הכבוד שבכך, הדבר כרוך בפגיעת דמים באנשים רבים הראויים לחמלה'.[49] המסה הקצרה של בייקון 'על המושבות' משנת 1625, שנועדה לשמש מצפן בניהול המושבות אשר נבראו בשלטונה של בריטניה באמריקה, שירתה את ווקופ להצגת תבנית העומק הרעיונית-מדינית שהנחתה אותו. במוקדה עמדה המגמה לקדם בסנכרון את הגירת היהודים ארצה ואת הקניית סדרי שלטון חוקתיים לאוכלוסיית הארץ באמצעות ייסודה של מועצה מחוקקת.

יזמות להקמת מועצה מחוקקת צפו והתפוגגו בתקופת כהונתם של כל ארבעת הנציבים העליונים הראשונים. וייצמן ב־1922 וארלוזורוב בהיותו מנהל המחלקה המדינית של הסוכנות היו בכירי התומכים בהקמתה של מועצה מחוקקת בקרב ההנהגה הציונית.[50] הניסיונות לכינונה הקנו לבריטים צידוק והכשר, כהגדרתו הנכוחה של גבי שפר, לשלטונם בארץ ישראל בשני העשורים הראשונים למנדט. בה בעת נבעה ההעדפה של שיטת ממשל אשר מושתתת על מעורבות מזערית של נציגי שני העמים מן האינטרס הבסיסי של בריטניה. במבט לאחור, האיזון בין השיקולים האימפריאליים השונים הכתיב את אי־הקמת המועצה המחוקקת בכל פעם מסיבה אחרת.[51] החכמה שבדיעבד אינה מסייעת בהכרח לפיענוח המצב בשעת ההתרחשות. ב־28 ביולי 1934 אמר בן־גוריון בוועדה הפוליטית של מפא"י: 'בממשלה יש החלטה לכונן את המועצה' והזכיר את דברי ווקופ לארלוזורוב בשעתו – 'הקמת המועצה היא התחייבות־כבוד לאנגליה ולו עצמו'. הוא סבר כי יש להציע לנציב

49 מכתב ווקופ לשרתוק ובן־גוריון, 3.5.1934, אב"ג; 'Of Plantations', *The Works of Francis Bacon*, 2, C. Baldwin, London 1819, p. 338.

50 עופר, 'התגבשות', עמ' 224-229, 273-274; שפירא, 'היסטוריה', עמ' 76-79, 92-96; נתנאל קצבורג, 'העשור השני למשטר המנדט בארץ ישראל, 1931-1939', בתוך: משה ליסק (עורך), **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי**, א, מוסד ביאליק, ירושלים 1993, עמ' 343-351. בביטאון הרוויזיוניסטי **חזית העם** (2.12.1932) נטען כי הבריטים 'סימנו' שלושה יהודים כמועמדים פוטנציאליים להיות חברים במועצה המחוקקת: יהודה לייב מאגנס, חיים ארלוזורוב והרב משה בלוי. לא ידוע אם הבריטים אכן עשו כן, אך אפשר ללמוד מן הטענה מי היו שלושת האנשים השנואים והמסוכנים ביותר ביישוב מנקודת מבט רוויזיוניסטית.

51 גבי שפר, 'עקרונות הפרגמאטיזם הבריטי: הערכה מחדש של המדיניות הבריטית כלפי ארץ ישראל בשנות השלושים', **קתדרה**, 29 (1984), עמ' 123-132. למגעים שונים בנוגע להקמת מועצה מחוקקת ראו גם: Norman Rose, *The Gentile Zionists: A Study in Anglo-Zionist Diplomacy, 1929-1939*, Routledge, London 1973, pp. 46-69.

העליון תחליף – את יזמת הפריטט בשלטון, שהגה בעקבות מאורעות 1929 ושנדחתה במועצת מפא"י בפברואר 1931. בן־גוריון, שתר זה מכבר אחר דריסת רגל בְּ'אקזקוטיבה' והמשיך גם בשנה שקדמה להקמת מדינת ישראל לראות בכך את יסוד היסודות של מהלך מדיני ציוני, חתר לנצל את ההזדמנות שנקרתה כדי להטות את הכף הפוליטית במפא"י לטובת דעתו. כצנלסון חסם בתוקף את מגמתו, כמו שעשה בשתי ההזדמנויות הקודמות, והצהיר: 'בשבילי מועצה מחוקקת עם רוב ערבי קובעת עובדה כלפי חוץ – של קיום מדינה ערבית'. הוא תבע כי אם יימצאו יהודים שיסכימו להשתתף במועצה מחוקקת, 'נכריז עליהם כעל בוגדים ונילחם בהם' והציע שמפא"י תפגין 'התנגדות מוחלטת ללא כל אלטרנטיבות' לְזִמה הבריטית. טענתו החוזרת של בן־גוריון – 'כנראה שהמועצה המחוקקת ממשמשת ובאה' ו'אי אפשר לעשות פעולה פוליטית בלי תכנית קונסטיטוציונית' – נפלה במפא"י על אוזניים ערלות.[52]

מפרספקטיבה היסטורית נראה כי בן־גוריון ושרתוק שגו בהבנת מערך הכוחות ומאזן השיקולים ששררו בלונדון. השניים, חדשים בשדה הפעולה המדיני ובקבלת החלטות מדיניות, ייחסו חשיבות עודפת לדעתו של ווקופ בשנתיים שקדמו לפרוץ המרד הערבי. גילוי מובהק לכך נתגלה למחרת הישיבה האמורה של הוועדה הפוליטית. זה היה גם רגע מכונן במרוצת העשור, שחשף עד כמה נלהב בן־גוריון להדק את הקשר עם הבריטים. הוא ביקש לשוחח עם הנציב העליון ווקופ, וההיוועדות שקיימו נפרסה על פני סדרת פגישות. הפגישה הראשונה בסדרה נמשכה יומיים, ולשם כך התאכסן בן־גוריון בהזמנת ווקופ בביתו החדש שבארמון הנציב. לפגישה קדם מכתב ששלח לווקופ ב־23 ביולי 1934, ובו שיער: 'ההיסטוריה היהודית – ואני מאמין גם ההיסטוריה הארצישראלית – תעריך את השינוי המצוין שנעשה במשך שלוש שנות שירותך'. בשלוש השנים האלה, הוסיף, גדל היקף העלייה מ־4,000 ל־40,000. 'איני מכיר דוגמה דומה בתולדות ההגירה של ארץ הגירה אחרת. לסגור את העיניים בפני עובדה זו יהיה יותר מחוסר תודה: זה דומה, בפשטות, לטיפשות', חרץ.[53] הסיפא נכתבה לפני הכרעת הוועדה הפוליטית ב־28 ביולי, אבל שיקפה בסמיכות זמנים את דעתו של בן־גוריון על גישת חבריו להנהגת מפא"י.

ב־29–30 ביולי פתחו ווקופ ובן־גוריון את סדרת השיחות האינטימית ביותר בדרג בכיר שניהל נציג השלטון הבריטי עם נציג מהיישוב בשנות המנדט. בן־גוריון עמד תחילה על המובן מאליו – ארץ ישראל היא אחת הארצות הרבות שבריטניה שולטת עליהן, ועל אף קדושתה להם, אין היא ייחודית בעבורם; ואילו ליהודים זוהי ארצם היחידה. מה עוד שלבריטניה אין צורך 'במטרה סופית' לצורך שלטונה בארץ, ואילו מנקודת המבט של

52 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 28.7.1934, אמ"ע. לְזִמותיו הקודמות של בן־גוריון ראו: אניטה שפירא, **ברל**, א, עם עובד, תל אביב 1980, עמ' 330–333; טבת, **מהשלמה למלחמה**, עמ' 153–174; יוסף גורני, **מדיניות ודמיון: תכניות פדרליות במחשבה המדינית הציונית, 1917–1948**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1993, עמ' 31–41, 53–63. ההדגשה במקור.

53 מכתב בן־גוריון לווקופ, 23.7.1934, בתוך: דוד בן־גוריון, **זכרונות**, ב, עם עובד, תל אביב 1973, עמ' 137–138.

היהודים, 'בלי מטרה סופית זו אין טעם לעבודתנו', והיא אף נעשית בלתי אפשרית. מכאן נבעה עמדתו בנוגע למועצה המחוקקת, שניצבה במרכז שיחותיהם. הוא הדגיש את ההשקפה הציונית העקרונית, שלפיה כל מוסד 'קונסטיטוציוני' אשר בנוי על המציאות הדמוגרפית הקיימת בלבד סותר את מהותם של הצהרת בלפור ושל המנדט, שכוונו לא רק לתושביה הנוכחיים של הארץ אלא גם לאלה שאמורים להגר אליה. בחלוף שלוש-ארבע שנים, הערין, יימצאו כחצי מיליון יהודים בארץ, ואז ייווצר בסיס ממשי להבנה הדדית עם הערבים. על הבנה כזו יהיה אפשר להשתית מהלכים 'קונסטיטוציוניים'. 'יש פה מקום לארבעה מיליונים יהודים', הבטיח, ובמענה לנציב העליון שתהה כמה זמן נחוץ לשם כך, ענה: 30-40 שנה.[54] בוועדה הפוליטית של מפא"י, שלה דיווח כעבור ימים אחדים על הפגישה, פירט: אם תימשך העלייה בקצב הקיים, ב־1965 יוכלו היהודים להגיע לרוב, ואם תגדל העלייה מ־40,000 ל־50,000 בשנה יושג הרוב כבר ב־1954, בהנחה שלא תפרוץ מלחמת עולם ולא יתחוללו מאורעות.[55] הנחות אלה התבדו כידוע.

למחרת המפגש הראשון בסדרה פורסמה בעיתונים היומיים ידיעה על אודות 'שיחות ממושכות בין הנציב העליון וד' בן־גוריון בשאלות העומדות ברומה של הציונות'.[56] 'ייתכן שחשש מפני דליפה הזין את הפרסום היזום של הפגישה, אבל גם במעט שנודע פומבית היה די כדי להעיד כי מדובר באירוע יוצא דופן. הדי המפגש הותירו חותם בלתי רגיל בדברי ימי התקופה. יצחק גרינבוים, בכיר מנהיגי יהודי פולין, שיחסיו עם בן־גוריון ידעו לא מעט מחלוקות בשנות העשרים ובראשית שנות השלושים, מצא לנכון לכתוב לו לאחר שקרא את פרוטוקול הפגישה: 'הריני שמח להגיד לך שאילו הייתי משתתף בשיחה זו לא הייתי מדבר אחרת. חושבני שהיית הפעם לפה לתנועה במובן ההיסטורי של הדבר. חבל רק שההיסטוריון הבא שיהיו פתוחים לפניו הארכיונים שלנו יֵדע זאת ולא דורנו אנו'.[57] עד כדי כך. דב הוז, איש הקשר של מפא"י עם הלייבור הבריטי, הפליג כעבור שלושה שבועות באונייה פטריה לאנגלייה ומסר לבן־גוריון במכתב ששיגר מסיפונה, כי כשנפרד מלואיס אנדריוס, אמר לו הבריטי: 'נדמה שהנציב העליון מחבב מאוד את בן־גוריון'. הוז הבהיר שציין זאת 'לא כל כך לשם קביעת יחסו של הזקן [ווקופ] אליך, כי אם למען נדע מה יודעת הפקידות על יחס הנציב אליך'. כדרכם של פוליטיקאים תיבל הוז את המסר החיוני במידע חינני שצבר על עובדת היותו של ווקופ בן למשפחה עשירה מאוד ובעלת קשרים רבים, וכן על כך שווקופ הרווק 'לא הקדיש אף פעם תשומת לב רבה לנשים'.[58] יוסף אהרנוביץ, מנהל בנק הפועלים ומנהיגה לשעבר של מפלגת הפועל הצעיר, השותפה הזוטרה לייסוד מפא"י, כתב לבן־גוריון: 'יישר כחך על דבריך לנציב. להסביר

54 'שיחה עם הנציב', 30.7.1934-29.7.1934, בתוך: בן־גוריון, **זכרונות**, ב, עמ' 138-148.

55 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 5.8.1934, אמ"ע.

56 ראו למשל: 'בן־גוריון אצל הנציב', **דבר**, 31.7.1934.

57 מכתב יצחק גרינבוים לבן־גוריון, 15.8.1934, אב"ג. ההדגשה במקור.

58 מכתב דב הוז לבן־גוריון, 23.8.1934, שם. אנדריוס היה מבכירי הפקידים בממשל המנדטורי הבריטי ונרצח ב־1937 בידי הפלסטינים בעת שיכהן כמושל מחוז הגליל.

יותר ממה שאתה הסברת, ביתר הגיון וביתר תוקף אין, כמדומה, כל אפשרות. והן זהו כל הנשק שלנו – הסברה, ואתה השתמשת בו בחסד עליון'.[59] בהתקבץ המכתבים האלה יחד הם ביטאו את התמורה במעמדו של בן־גוריון בנוף הפוליטי הציוני וכן הכרה בלתי רשמית ביכולותיו כמי שמשכיל לנווט את העניינים המדיניים.

שלא כהערכת אהרנוביץ, הדבר האחרון שהעסיק את בן־גוריון היה ענייני הסברה. ב־5 באוגוסט סיפר בן־גוריון על תוכני השיחה עם ווקופ בוועדה הפוליטית של מפא"י. הוא נעזר בהקראת מכתב ששלח לווייצמן באותו יום, כאילו כדי להעמיד לפני עמיתיו עובדה קיימת. במכתבו שיער כי המועצה המחוקקת תקום בקרוב וכי חלקים אחרים של היישוב ישתתפו בה. בנסיבות אלה, ולנוכח התבצרות ווקופ בהבטחה לייסדה, הסיק בן־גוריון שנחוץ למצוא 'פתרון לשאלה הקונסטיטוציונית הפוליטית של ארץ ישראל, לשעה ולדורות'. מכאן הוא ניגש לעיקר, אל הפתרון שהציע: בשלב הראשון, 'בתקופת המעבר, עד שיקום הבית הלאומי – השתתפות פריטטית של יהודים וערבים בשלטון הארץ, בממשלה ממש. אני מציע שלטון משולש: אנגלים, יהודים וערבים במידה שווה, עם הנציב בראש'. בשלב השני, כשייווצר רוב יהודי, תתקשר המדינה הארץ־ישראלית עם הפדרציה הערבית, בלי לנתק את קשריה עם האימפריה הבריטית. מסקנתו: 'נדמה לי שאנו עומדים לפני צורך של אקטיביות פוליטית מחודשת. שעה זו אולי אינה נופלת באפשרויותיה וסכנותיה מהימים שלפני מתן הצהרת בלפור'.[60]

בוועדה הפוליטית של מפלגתו צירף שני נדבכים לשלב הראשון. ראשית, לאחר שתוקם מועצה מחוקקת 'ייגש הנציב גם לצירוף יהודים וערבים לשלטון'; שנית, בתקופת המעבר 'לפי טבע הארץ וטבעם של היהודים יתיישבו המונים יהודים בחלקים מסוימים של הארץ, כי מלבד בסביבות ירושלים לא יתיישבו יהודים בהרים. אולם בעמים, בתל־אביב וחיפה, יתרכזו מיליונים יהודים'. מציאות זו תביא לכך ש'משטר העתיד יהיה משטר קנטונלי, תהיה אבטונומיה גדולה של הקנטונים ותהיה התרכזות טריטוריאלית',[61] כלומר – חלוקה. 'בתקופה הנוכחית', פסק בן־גוריון בהנהלת הסוכנות ב־9 באוגוסט, 'המשא ומתן עם ממשלת בריטניה הוא המכריע'. הוא לא טרח לבאר שם מדוע; אלא בוועדה הפוליטית של מפא"י כמה ימים קודם לכן, בדברים חריפים ובוטים להפליא שמקומם אינו מחוץ לחדר המפלגה האינטימי ביותר:

> אני רוצה להבטיח קודם התקשרותנו עם האימפריה הבריטית. זאת היא הערובה היחידה שלנו לתקופה הקרובה. במקרה של מלחמה, של מרד הערבים יש לנו יתר ביטחון באנגליה מאשר בערבים. אנחנו לא נטמע בתוך האסיאתים והאלמנט המזרחי תמיד יחפש לו בני ברית נגדנו. כלפי הפוליטיקה הכללית הגדולה חשוב קודם כל חיזוק הקשרים והאינטרסים עם אנגליה. זה תפקיד ראשון לחמש השנים הבאות.[62]

59 מכתב יוסף אהרנוביץ לבן־גוריון, 5.8.1934, אב"ג.
60 מכתב בן־גוריון לווייצמן, 5.8.1934, שם. ההדגשה במקור.
61 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 5.8.1934, אמ"ע.
62 שם; פרוטוקול הנהלת הסוכנות, 9.8.1934, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ).

בן־גוריון לא הסתיר כי הנעלם הבסיסי מבחינה זו, שהוא בגדר תעלומה אשר רק לעתיד פתרונים בנוגע אליה, התמקד בדפוסי מדיניותה של בריטניה בשאלת ארץ ישראל לנוכח ההגירה הגוברת בהתמדה של היהודים. כך ניסח את אתגר הרגע כמו שנשקף מעיני אנשי משרד המושבות ומקבלי ההחלטות בלונדון – על הבריטים לתת לעצמם מענה 'על שתי שאלות, והן: אם גידול היהודים בארץ הוא דבר טבעי ומבוסס ואם הגידול הזה רצוי'. ומנגד – בלונדון קוראים כל מה שמתפרסם בעיתונות העברית ומה שנכתב בעיתונות היהודית באירופה, וצירוף הדברים מגלה 'תמונה איומה', אנטי־בריטית במוצהר. בריטניה, סיכם, רוצה לדעת אם היישוב היהודי הנוצר בארץ ישראל 'יהא ידידותי' לה אם לאו, וזו התביעה המונחת לפתחם של היישוב ושל התנועה הציונית.[63]

ברוח ההבחנות האלה אמר בן־גוריון לווקופ בפגישתם השנייה בסדרה, שהתקיימה ב־15 באוגוסט, כי מבחינת היהודים רצוי כי המדינה שתקום תהיה 'חלק אינטגרלי של האימפריה הבריטית'. פתרון ההשתייכות הכפולה – הן לפדרציה ערבית והן לאימפריה הבריטית – נועד לגשר בין האינטרס של היהודים ובין האינטרס של הפלסטינים. 'דברים אלה מתיישבים בקושי רב', הודה ווקופ באי־נחת גלויה, ובן־גוריון גייס את מיטב כישרון השכנוע שלו:

> משום כך אני פונה בשאלה זו אליך. אני יודע שאילו היה לנו ענין עם האימפריה הצרפתית היה זה כמעט מן הנמנע, כי הצרפתים אוהבים שהכל יהיה הגיוני ומתאים לפרינציפ. אולם האימפריה הבריטית מכירה כל מיני סידורים וצורות, ואינה נבהלת גם מסתירות מדומות, ואיני חושב לנמנע קשר של ארץ ישראל עם האימפריה הבריטית וגם עם המדינות הערביות השכנות העומדות מחוץ לאימפריה.[64]

הנושא נשאר מדרך הטבע פתוח ונתון להחלטת הקבינט הבריטי, אך מאחר שהיה בהצעה כדי להצביע על מוצא שעשוי להוליך להסכם יהודי-ערבי סיכם ווקופ בהגינותו שלכך הקבינט 'ישמח'.[65] ב־21 באוגוסט, ערב נסיעתם של השניים לבריטניה, האחד לחופשה השנתית והאחר לצורכי עבודה, הם נועדו לפגישתם האחרונה בסדרה. לכאורה כדי לעשות צעד לעבר בן־גוריון, אשר חפץ בפריטט בשלטון, הציע ווקופ שלצד המועצה המחוקקת ימונו שלושה חברים למועצה אקזקוטיבית: יהודי, מוסלמי ונוצרי. בן־גוריון הביע התנגדות בנימוק שכך נדון הצד היהודי להיות שליש בלבד והבהיר ש'אף יהודי' – כלומר הוא בראש ובראשונה – 'לא יסכים להשתתף במועצה אקזקוטיבית בתנאים אלה'. ווקופ ענה כי מבחינת ה'צדק', כלומר הדמוקרטיה הנגזרת מהדמוגרפיה, מגיעים לערבים שלושה נציגים, ומבחינת ה'כדאיות', אם יקבלו הערבים מחצית כמו היהודים, ברור שהם לא ישתתפו. בן־גוריון מיאן להשתכנע, ובניסיון אחרון אמר הנציב העליון כי מדובר בצעד

63 פרוטוקול הנהלת הסוכנות עם הנהלת הוועד הלאומי וההוועדה הפוליטית שלו, 12.8.1934, שם.
64 'שיחה עם הנציב העליון', 15.8.1934, אב"ג.
65 שם.

שיועיל לחינוך העם בענייני ממשל. בן־גוריון פקפק אם כדאי לשלם מחיר כה רב תמורת חינוך העם, ווקופ נאלץ לסגת מקידום מרכיב זה במבנה המשטר העדכני.[66]

באותו יום שיגר בן־גוריון לווקופ איחולי נסיעה נעימה והביע ציפייה לשובו 'לרסן הניהול של הארץ המובטחת'. בתווך, בין הפגישה השנייה לשלישית, עדכן את חברי הוועדה הפוליטית של מפא"י כי ווקופ 'הוא איש כזה שלא אדע חקר נפשו. הוא שמע את דברי לא כדברי הבל, הקשיב מאד לדברי על מדינת ארץ ישראל לפי השקפתנו. לא הייתה תמיהה מצדו וקלט את דברי'.[67] נדמה כי זהו סיכום ממצה של ההידברות, שדינה נחתם לשבט בעקבות התייעצות שקיים בן־גוריון עם וייצמן בלונדון ב־13 בספטמבר 1934. המנהיג הציוני נטול המעמד הפוליטי הרשמי, שבהידברויות קודמות עם שר המושבות פיליפ קונליף־ליסטר היה מוכן להקמת מועצה מחוקקת, שבה 40 אחוזים מהצירים יהיו יהודים, גרס עכשיו כי בזכות הגירת היהודים אין להסתפק בפחות מ־50 אחוזים מהצירים. בן־גוריון העריך כי המועצה 'תקום בלי ספק' וכי אין תקווה לבטלה, אלא לכל היותר לדחות במקצת את מועד הקמתה. בין השיטין חזר ונשמע כמי שאינו מתנגד לכך לגמרי; ואילו וייצמן התייצב בתוקף נגד הקמת מועצה מחוקקת. וייצמן דרש משר המושבות לרסן את ווקופ עד לקונגרס הציוני הבא לפחות, מחשש שמא תפגע הקמת המועצה במעמדם של המתונים בתנועה הציונית. הוא רימז על כוונתו לשוב למרכז הבמה הציונית; גם לבריטים היה עניין בכוונה זו, מאחר שווייצמן היה ונותר בעל בריתם. ווקופ אולץ בלית ברֵרה להשלים עם הדחייה.[68] בד בבד שקע בן־גוריון בחצי השנה שלאחר מכן במאבק חסר תוחלת לאישור ההסכם לריסון העימותים בין שני הגופים הגדולים בציונות. ההסכם שגיבש עם ז'בוטינסקי נדחה במשאל שהתקיים בקרב חברי ההסתדרות, ובתגובה פרשו הרוויזיוניסטים מההסתדרות הציונית באפריל 1935.

'אנו תלויים "באניות המלחמה האנגליות"'

באמצע 1935 חידש ווקופ את יזמתו להקמת מועצה מחוקקת. הנציב העליון עתיד היה לסיים את תקופת כהונתו בתוך חצי שנה, אי־בהירות אפפה את השאלה אם יקבל תקופת כהונה נוספת, ושלושה שרי מושבות עתידים להתחלף ביניהם בקצב מסחרר בשנה שלאחר מכן עקב טלטלות קואליציוניות בבריטניה. אף שווייצמן תיאר את עצמו רק כ'פרילאנס',

66 'שיחה עם הנציב', 21.8.1934, שם.

67 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 19.8.1934, אמ"ע; מכתב בן־גוריון לווקופ, 23.8.1934, אב"ג.

68 יומן בן־גוריון, 4.9.1934, 13.9.1934, 8.11.1934, אב"ג; מכתב בן־גוריון לרגע קלפהולץ, 10.9.1934, שם; התייעצות במשרדי הנה"ס בלונדון, 18.12.1933, אצ"מ; מכתב וייצמן לקונליף־ליסטר, 28.9.1934, *The Letters and Papers of Chaim Weizmann, June 1933-August 1935* (ed. by Gabriel Sheffer), 16, Transaction Books, Jerusalem 1978, pp. 374-376 (להלן: וייצמן, **אגרות**).

הוא תיאם עם בן־גוריון בראשית יולי כי אם תעמוד הדילמה – 'עזיבת ווקופ או מועצה מחוקקת' – מוטב לבחור בפיטורי ווקופ. הנחתם הייתה שבמצב פוליטי זה יוכלו הציונים להביא למינוי נציב עליון 'רצוי לנו' ושיישמע להנחיות מלונדון, המתווכות באמצעות קשרי וייצמן עם מקבלי ההחלטות. עם זאת, לא דובר בהתנגדות מוחלטת למועצה מחוקקת, והשניים הסכימו 'לעשות את המועצה המחוקקת "לנקודת מיקוח"' וכן שבתמורה להיעתרות לכינונה יחתרו לחלץ מהבריטים התחייבות להתיר עליית 75,000 יהודים מדי שנה בחמש השנים שלאחר מכן. באותה תקופה היו רישומי יומנו של בן־גוריון נחלת הנהגת מפא"י, ולרוב לא בגדר יומן פרטי. שרתוק קרא את רישום היומן על הסיכום עם וייצמן והתפלא: הלוא בן־גוריון עצמו כתב בהזדמנויות קודמות שנציב עליון אשר נראה רצוי בשעת מינויו, משנה את דעותיו על נקלה ונוסף על כך לא בטוח כלל ששר המושבות החדש מלקולם מקדונלד, שנטה אז חסד לציונות, יישאר בתפקידו.[69] ההיסוס המובנה האמור היה חלק מכורח התמרון במצב מדיני מעורפל של אי־ודאות, ובינתיים הסתפקו שרתוק ובן־גוריון בשימור יחסי עבודה חמימים עם ווקופ על אף המחלוקת המחריפה. דוגמה מובהקת לכך באה בסיום מפגש כפול שקיימו עִמו ב־19 וב־21 ביולי. בסופו ביקשו מהנציב העליון שייעץ להם 'איך להילחם בו' והבריטי השיב כי יוכל להכין תזכיר ארוך על כך.[70]

כעבור יומיים, ערב פתיחת הקלפיות לקונגרס הציוני ה־19, על רקע מימרה של ארלוזורוב – 'אנחנו החומה החיה' – שהתנוססה על כרזה אדומה שנפרסה לרוחב הבמה, נשא בן־גוריון נאום לפני קהל של אלפים שהתכנס באמפיתאטרון גני התערוכה שבתל אביב. בזכות עשרות אלפי עולי העלייה החמישית מנצנצת בבריטים 'הבנה חדשה' בנוגע לתוכנה של הצהרת בלפור, הבטיח בן־גוריון ממשאלות לבו והפיח תקוות שווא באוזני שומעיו. במוקד הנאום עמדה הכרזתו על תחילת הפרק השני בקורות הציונות מבית מדרשה של תנועת העבודה. תוכנו של פרק זה אינו עוד הסתפקות בהגשמת הציונות אלא קביעת המדיניות הציונית, הבהיר לווקופ.[71] אולם בהקשר המסוים של דיוננו חשובה מן ההכרזה הזאת הייתה תכונת היסוד החדשה שביקש לנטוע במפלגתו, שאמנם בנוגע אליה כשל בהקשר של ההסכם עם הרוויזיוניסטים, אך ממשנתו לא סטה: 'כשרון הפשרה'.

ב־26-27 ביולי, לאחר הניצחון בבחירות, שהנחיל למפא"י קרוב ל־50 אחוזים מצירי הקונגרס הציוני הקרב, התלקח במרכז המפלגה בירור סוער ורחב יריעה על יעדיה עם הגעתה לשליטה בציונות. באותו דיון הודיע בן־גוריון: 'הכרח לנו לרכוש את הכשרון הזה כמו חושים רבים אחרים שלא היו קודם לתנועת הפועלים בארץ ושרכשנו אותם מתוך צרכי המפעל. אני רואה אפשרות של נאמנות קנאית למטרה יחד עם כשרון הפשרה'. אם

69 מכתב וייצמן לשרתוק, 17.6.1935, בתוך: וייצמן, **אגרות**, עמ' 460; יומן בן־גוריון, 1.7.1935, אב"ג; מכתב שרתוק לבן־גוריון, 7.7.1935, שם.

70 'פגישות עם הנציב העליון', 19.7.1935, 21.7.1935, בתוך: בן־גוריון, **זכרונות**, ב, עמ' 348-354.

71 'תקופה חדשה בציונות', 23.7.1935, שם, עמ' 361; 'הגשמת הציונות – בימינו', **דבר**, 24.7.1935; יומן בן־גוריון, 7.8.1935, אב"ג.

אין אפשרות להשיג 100 אחוזים של מטרה, מוטב להשיג 60 אחוזים ממנה ולא לעשות שטות שבגללה לא יושג מאומה, אמר בנחרצות.[72] למסע אל 60 האחוזים הווירטואליים האלה, שניכר בו מזג החיפוש המתמיד אחר פשרה השגור בתרבות הפוליטית הבריטית, הוא יֵצא באוגוסט 1935. בקונגרס הציוני ה־19 נבחר לתפקיד יושב ראש הנהלת הסוכנות. 'הקיצוני ברעיונותיו והמסוכן ביותר שבין המנהיגים הציוניים', תיאר את בן־גוריון העיתון **אלג'אמעה אל־ערביה**, המקורב לחוסיינים,[73] ואפשר להניח שהוא לא ממש הצטער על הקביעה.

בנאום שנשא בקונגרס הציוני ב־21 באוגוסט הציג בן־גוריון יעד לדורו: השרשת מיליון משפחות בארץ ישראל. יעד זה יושג רק בראשית שנות התשעים של המאה ה־20, עם הגעתה של העלייה מברית המועצות הקורסת. ייתכן שגם קהל הצירים בקונגרס הרגיש כי זהו יעד שאפתני מדי. לעומת זאת, פרוטוקול הישיבה שנאם בה מעלה כי מחיאות כפיים סוערות קידמו את הצהרתו כי כל ניסיון להקים בארץ מוסדות אשר עומדים בסתירה לסטטוס הפוליטי שרכש העם היהודי ו'להסגיר את הכוח המחוקק באופן ממשי או פורמלי' לגורמים שאינם מכירים בתוקף המנדט – כלומר לפלסטינים – ייתקל בהתנגדות נמרצת ותקיפה מצד היהודים. בו בזמן הוא ידע להוקיר פומבית את הימנעות ממשלת המנדט מלעצור את העלייה בעת המאורעות ב־1933, שלא כדרכם של ממשלות ושל נציבים עליונים קודמים.[74] מבחינתו היו אלה אות ועדות ליכולת לטפח הבנה והידברות עם הבריטים גם בשעת מחלוקת יסודית. את ילדיו גאולה ועמוס – ועִמם את אלה מהנהגת מפא"י שנשארו בארץ ועיינו במכתבו – הקפיד לעדכן בתום הקונגרס, כי תמיכת סיעת העבודה בבחירת וייצמן לתפקיד נשיא ההסתדרות הציונית נבעה לא רק מעברו הגדול אלא גם משום שעדיין 'שמו גדול בעולם האנגלי. הוא נאמן על הממשלה, והאמון של אנגליה אלינו הוא תנאי חשוב להצלחתנו הפוליטית'.[75] ניסח בלשון רבים, והתכוון גם ללשון יחיד.

בפגישה עם שר המושבות מקדונלד שהתקיימה בלונדון באמצע אוקטובר 1935 נאלץ בן־גוריון להודות כי הוא שאל שאלה נכונה כאשר תהה מדוע היהודים נוהגים ככפויי טובה כלפי הבריטים לנוכח היקף העלייה הגדול פי 15 מזה שהיה ארבע שנים לפני כן. בהלצה ספוגה בטרוניה תמה השר הבריטי – 'האמנם זה מפני שאי אפשר לספק אותנו?' אך משמעותית ממנה בשיחה זו הייתה אזהרת ווקופ שהשתתף גם הוא בפגישה, מפני התנהגות ההמונים שהגיעו אז ארצה לכשיפרוץ משבר כלכלי או ביטחוני.[76] מנקודת מבטו של הנציב

72 פרוטוקול מרכז מפא"י, 27.7.1935-26.7.1935, אמ"ע. להשקפתו של בן־גוריון, מפא"י הגיעה לשליטה בציונות בקונגרס זה (ולא ב־1931 או ב־1933 כמו שגורסים חוקרים שונים), ראו גם: דוד בן־גוריון, 'במפנה', **הפועל הצעיר**, 22.11.1935.

73 מכתב אליהו ששון לבן־גוריון, 17.11.1935, אב"ג.

74 נאום בן־גוריון בקונגרס הציוני ה־19, 21.8.1935, בתוך: בן־גוריון, **זכרונות**, ב, עמ' 398-399, 404-405.

75 מכתב בן־גוריון לגאולה ועמוס, 8.9.1935, שם, עמ' 417.

76 מכתב בן־גוריון לשרתוק, 16.10.1935, שם, עמ' 472-473. נראה שבסיומה של שיחה זו אירעה האפיזודה שכעבור כמה שנים בן־גוריון עתיד לשחזר באחד ממכתביו לילדיו כך: מלקולם מקדונלד

העליון, היה צריך להתאמץ בששת החודשים שלאחר מכן לכונן מועצה מכוננת כדי לדחות את פרוץ המשבר. על רקע השיחה ועקב הנסיבות הפוליטיות בבריטניה השרויה בעיצומה של מערכת בחירות לפרלמנט, הסיק בן־גוריון כי עד שיתבסס שר המושבות הבא במשרדו, הגורם המכריע בעיצוב המדיניות הבריטית בארץ ישראל יהיה הנציב העליון. לעת עתה הוא זה שנותן הוראות למקדונלד ולא להפך, שיער. 'בשבילנו', טען בן־גוריון בהנהלת הסוכנות, 'רצוי מאוד' שווקופ 'יישאר לתקופה נוספת, כי קשה למצוא אנגלי בעל סגולות כשל הנציב הזה, וגם חבל להפסיד את התורה שהרבצנו בו במשך כל השנים האלה'.[77]

רק ארבעה חודשים קודם לכן סבר בן־גוריון – ולו לכאורה כמו וייצמן – כי עדיפה החלפת ווקופ מהקמת המועצה המחוקקת, אבל פעם ועוד פעם נדמה כי מ־1934 עד פרוץ המרד הערבי הוא ביכר את כינונה של המועצה על אף הרתיעה והסייגים למיניהם. הוא ציין את חסרונותיו של ווקופ – הוא אינו ציוני ואינו יהודי, אלא אנגלי, וקודם כול אנגלי ה'רואה עצמו נציב לכל הארץ, ולא רק לבית הלאומי'. מנגד, 'הוא הצליח להשתלט על הערבים, ואינו רוצה להשמיט מידו שלטון זה. גם בשבילנו יש ערך חיובי בהשתלטות זו, כמו שראינו ב־1933, שעלה בידו לשכך את המהומות. והוא רואה בקיום הבטחתו על מועצה מחוקקת אמצעי חשוב לשלטון על המנהיגים הערבים'.[78] בן־גוריון לא המעיט בערך שיקולים אלה במסכת ביסוסה של המדינה שבדרך, שכן שקט ביטחוני נחשב תנאי מכריע להמשך ההגירה של המוני היהודים.

מכאן גם נבע המאמץ המיוחד שהשקיע בניסיון עקר לשכנע את אוסישקין – שנבחר בקונגרס הציוני ה־19 לתפקיד יושב ראש הוועד הפועל הציוני ושהתבלט בגלריית המנהיגות הציונית בהשקפתו האנטי־בריטית העקבית – בתקפות האמונה בהידברות עם בריטניה. הם אינם רעים או טובים כמו שחושבים אצלנו, הוליך בן־גוריון את אוסישקין בין נפתולי השקפתו, כי אם אינם מתייחסים אל המציאות כמונו. 'קודם כל אין לאנגלי מטרה סופית. הוא הולך בעקבות המציאות. במידה שנצליח, בה במידה יהיו האנגלים אתנו. אילו לא היינו עקשנים היו האנגלים, גם הציונים הנלהבים בתוכם, שוכחים מיד לאחר מלחמת העולם הראשונה את הצהרת בלפור'. ערכה של העלייה הגדולה נעוץ לא 'רק בריבוי יהודים' בארץ, השכיל את אוסישקין שנודע בעיקשותו, אלא נובע מערכה הפוליטי להנעת תמורה בגישת האנגלים ל'תוכן הבית הלאומי'.[79] במונח 'תוכן' התכוון בן־גוריון לסיכויי הבית הלאומי להתפתח לכלל מדינה יהודית עצמאית.

'אינו ריאקציונר, וודאי שאינו אנטישמי. הוא מצטיין בפשטותו ובצניעותו, אני זוכר פעם היינו בבנקט אחד, היה גם ווקופ. בגמר הבנקט יצאתי מהאולם, ואוטו של אחד מחברי חיכה על יד הדלת. בחוץ ירד גשם. כשעמדתי להיכנס לאוטו ראיתי אדם צעיר ולא גבוה [מעט גבוה מבן־גוריון] מסתובב בגשם וילקוטו ביד ומחפש טכסי; זה היה מיניסטר המושבות מלקולם מקדונלד. למיניסטר זה של האימפריה הקולוניאלית הבריטית לא היה אוטו' (מכתב בן־גוריון לילדיו, 27.10.1938, אב"ג).

77 יומן בן־גוריון, 15.11.1935, שם; פרוטוקול הנה"ס, 10.11.1935, אצ"מ.

78 פרוטוקול הנה"ס, 10.11.1935,שם.

79 יומן בן־גוריון, 12.11.1935, אב"ג.

לא בלי מידה של חמדה ציטט בן־גוריון בישיבת מרכז מפא"י שהתכנסה ב־2 בדצמבר 1935 את הודעת המנהיג הפלסטיני ראע'ב נשאשיבי לווקופ, כי כל מה שאירע בימי נציבותו מוכיח שממשלת בריטניה לא תעשה דבר אם הוא יהיה שלא כרצון היהודים. נשאשיבי התרעם שבמשך 2,000 שנים לא היו בארץ יותר מ־60,000 יהודים, והנה זה המספר שנכנס אליה כעת בשנה אחת. אולם דאגתו של בן־גוריון הוסטה אל התממשות אזהרתו הגולמית של ווקופ באמצע אוקטובר, מפני התנהגות ההמונים בבוא רגע משבר. רציחתו של השוטר היהודי משה רוזנפלד בהר הגלבוע, חיסול רוצחיו בראשותו של עז א־דין אל־קסאם והלוויה רבת־המשתתפים שנערכה למטיף הדת הקנאי בכפר בלד א־שייח' בחודש נובמבר הלהיטו את הרוחות בקרב הפלסטינים וחידדו את תחושת הסכנה האורבת בקרב היהודים. בדיון שהתקיים במרכז מפא"י ציין יושב ראש הנהלת הסוכנות כי גובר החשש שמא יחלו האנגלים להביט על ארץ ישראל 'כעל אירלנד חדשה, כעל ארץ של טרור, של אנרכיה ושל חוסר ביטחון, והכיבוש החשוב שכבשנו באנגליה על ידי זה שנוצר מושג חדש על ארץ ישראל כעל ארץ של בניין ופריחה – את הכיבוש הזה עלולים אנו לאבד בנקל'.[80]

בנסיבות אלה, הגעת יזמת המועצה המחוקקת שקידם ווקופ אל סף מימושה ושקיעתה עם פרוץ המרד הערבי ב־19 באפריל 1936, מצטיירים כנתיב שמסלולו ההיסטורי נחסם. כאשר הציג הנציב העליון רשמית לפני הצד היהודי את מתווה המועצה המחוקקת ב־22 בדצמבר 1935, הוא אמר בדברי ההקדמה שנשא: 'ייתכן כי ההיסטוריה של הארץ למשך השנים הבאות תְכון במידה רבה על רוח התבונה המדינית וחוש האחריות שתגלו אתם, המנהיגים, ביחס לעבודת המועצה הזאת'.[81] אין לדעת כמובן אם הקמת גוף זה, דפוסי עבודתו והשפעתו על המציאות הארץ־ישראלית היו מונעים את פרוץ אירועי הדמים ובה בעת מאפשרים את המשך הגירת היהודים לארץ ישראל ואולי בעתיד אף את כינונה של מדינה יהודית. כל השערה היסטורית בהקשר הנדון תקפה ולא תקפה כמעט באותה מידה. וייצמן למשל העריך שבועות אחדים לפני המהלך של ווקופ כי צעדו – שנראה מכוון לפייס את המתונים שבקרב הערבים – עלול דווקא לעודד אותם, אם יעלה יפה, לנקוט אותם אמצעי לחץ שהקיצונים בקרבם מטיפים להם. בעזרת המועצה המחוקקת, קבע וייצמן, ובצירוף מעשי טרור, יתבררו בעתיד מהלכיהם של המתחזים למתונים, כיעילים יותר בשירות קידום סדר היום של הערבים.[82] מכאן שלא בגלל מחסור ב'תבונה מדינית וחוש אחריות' בחרו מנהיגי הציונות (וכמוהם המנהיגות הפלסטינית משיקוליה) לשלול את השקפת ווקופ. במקום זאת נשענו על מה שהם ראו בו 'תבונה מדינית וחוש אחריות'

80 פרוטוקול מרכז מפא"י, 2.12.1935, אמ"ע.

81 *Proposed New Constitution for Palestine*, Cmd. 5119, March 1936, p. 5; הודעת הנהלת ההסתדרות הציונית על הפגישה עם ווקופ, 23.1.2.1935, אב"ג. ראו גם: קצבורג, 'העשור השני', עמ' 351-347.

82 מכתב וייצמן לסיימון מרקס, 1.12.1935, בתוך: וייצמן, **אגרות**, אוגוסט 1935-דצמבר 1936 (בעריכת ימימה רוזנטל), ירושלים 1979, כרך 17, עמ' 75.

בקידום האינטרס של הציונים, ובהתאם למה שנקבע בקונגרס הציוני ה־19 דחו מכול וכול את יזמת המועצה המחוקקת.

במכתב עדכון לסניפי הסתדרויות ציוניות באירופה, שחיבר בן־גוריון למחרת המפגש עם ווקופ, הוא דיווח כי בקרב הערבים הרוב נוטה לקבל את ההצעה, והמיעוט מתנגד לה. בין שהבחנה זו הייתה ונותרה תקפה במרוצת הזמן, לענייננו חשוב אחד משני נימוקי המיעוט: 'קבלת המועצה פירושה הודיה בשלטון האנגלי, במנדט ובבית הלאומי, וחיזוק "המשטר האנגלו־ציוני" בארץ'.[83] היפוך טיעון זה חושף בעקיפין אך במלוא הבהירות את סדר היום הציוני הבן־גוריוני. משמעו שלציונות יש אינטרס מובנה לחזק את התנגדות הערבים למועצה המחוקקת, מתוך הערכה שאמנם הדבר תורם לחיזוק 'המשטר האנגלו־ציוני' בארץ, אם אכן משטר כזה מתקיים. נדמה כי ימי המרד הערבי איששו לרוב את תקפותה של הערכה זו: הבריטים לא הקפיאו את הגירת היהודים ואת רכישת הקרקעות, אפשרו להם להקים עשרות רבות של נקודות יישוב חדשות (53 יישובי חומה ומגדל), חימשו אותם בנשק, אימנו אותם בהפעלתו ולא אחת העלימו עין מן השימוש בו (הנוטרות, פלגות הלילה ועוד). לכאורה מנגד, ולמעשה כהשלמה לחיוב שמצא בן־גוריון בשיח המתפתח סביב המועצה המחוקקת, הוא הסיק כי ההכרזה על המועצה המחוקקת 'עוזרת בדיעבד לשמור על מצב רוח הערבים מבחינת הביטחון' ומרסנת אותם מלפנות לברירה של אלימות וטרור.[84] הערכה זו התנפצה חודש וחצי לאחר השמעתה.

אמנם ווקופ הניח את מלוא משקלו האישי – בלונדון ובירושלים – על ייסודה של המועצה המחוקקת, אך בן־גוריון דבק בדעתו כי לא היא אלא סוגיית העלייה צריכה לעצב את הגישה הציונית אל הנציב העליון בפרט ואל בריטניה בכלל.[85] בשל עמדתו, שבוע וחצי לאחר הגשת תכנית המועצה המחוקקת ולמעשה כמעט בהתעלם ממנה כליל, הוא שלח לווקופ מכתב חם ונלבב לרגל הארכת כהונתו בחמש שנים. אילו דובר במכתב ממישהו אחר, ולא מבן־גוריון, היה מקום לחשוד שהוגנבו אליו פה ושם דברי חנופה: 'אתה החזרת שלום וסדר לארץ זו. אתה הגדלת את ביטחון החיים והרכוש; אתה הולדת מחדש ביטחון, וכל איש יודע שאף פעם לא התנהל גורלו ביד יותר חזקה ונאמנה; [...] אתה העלית את בניין הארץ למדרגה שלא ניתנה לשום איש לפניך'. בן־גוריון התברך בשותפות האינטרסים שגדלה משנה לשנה בין הבריטים ליהודים ופקפק במכתבו אם הייתה לבריטניה הצלחה כה רבה במטלה אחרת שקיבלה עליה מאז תום מלחמת העולם. אשר לעתיד הביע את ביטחונו כי הקשב והערנות שגילה ווקופ לצורכי היהודים הם הערובה הטובה ביותר לגישור על המחלוקת בנוגע לדפוסי השלטון המנדטורי.[86] כצנלסון, שותפו להנהגת מפא"י, לא כפר בזכויות העבר של ווקופ ובכך שמוטב להימנע מהתקפות אישיות עליו, אולם

83 מכתב בן־גוריון להסתדרויות ציוניות באירופה, 23.12.1935, אב"ג.

84 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 9.3.1936, אמ"ע.

85 פרוטוקול הנה"ס, 15.12.1935, אצ"מ; פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 26.1.1936, אמ"ע.

86 מכתב בן־גוריון לווקופ, 1.1.1936, בתוך: דוד בן־גוריון, **זכרונות**, ג, עם עובד, תל אביב 1973, עמ' 1-2.

סבר כי העובדה שהוא 'כאילו ידיד לנו' רק מכבידה על היכולת להתמודד עם גזרותיו. בילינסון, בכיר הפובליציסטים בעיתון ההסתדרות **דבר**, הגדיר את גזרותיו של ווקופ בחדות כמיועדות להבטיח את קיומה של ארץ ישראל כ'מבצר בריטי'.[87]

ב־9 במארס 1936, חמישה שבועות לפני פרוץ המרד הערבי, קבע בן־גוריון בוועדה הפוליטית של מפא"י כי הגיע הזמן 'להתחיל במדיניות של מדינת יהודים'. קביעתו באה על רקע עלייה של כ־67,000 איש ב־1935, חקיקת חוקי נירנברג נגד היהודים בגרמניה הנאצית והחרפת הגילויים האנטישמיים בפולין. הוא קרא להציב יעד של העלאת כמיליון יהודים מגרמניה ומפולין. כמו וייצמן וז'בוטינסקי, לחץ המצוקה של יהודי גרמניה ופולין שימש בעיניו גורם פוליטי בעל משקל. מצוקת החלש הקנתה ממד מוסרי לקליטתם בארץ ונגעה ללֵבם של דעת הקהל והעיתונות הבריטית. נוסף על כך, רתימת יכולותיהם הכספיות של יהודי גרמניה לבניין הבית הלאומי מיתנה להבנתו של בן־גוריון את הסתייגות הבריטים, שביקשו באותה עת להפחית את ממדי ההגירה של היהודים. התועלת הברורה שבואם של יהודים אמידים עשוי להניב לכלכלת הארץ עקב הפחתת הסיכוי להידרדרות למשבר כלכלי הייתה נהירה לבריטים.[88] בהקשר אחר, בן־גוריון הדף על הסף את טרוניותיהם של ברל לוקר ושל שפרינצק כי הנהלת הסוכנות אינה עוסקת די בחיפוש דרך להבנה עם הערבים. הוא טען – בהתבסס על שיחותיו בשעתו עם מוסא אל־עלמי – כי הערבים אינם רוצים הסכם, ועל כן 'אין לנו לעת עתה דרך אחרת אלא להישען על אנגליה'. שבתי טבת רואה בכך 'מפנה מרעיש בתפיסתו' הפוליטית של בן־גוריון מאז מאורעות 1929.[89] אולם בהתבסס על תיאור הדברים מראשית המאמר עד כאן, למיטב הבנתי אין פה מפנה כל עיקר כי אם רציפות. זו הייתה גישת היסוד של בן־גוריון, והיא נותרה בעינה.

בישיבת מרכז מפא"י שהתקיימה שלושה ימים לפני פרוץ המרד הערבי ב־19 באפריל, גרס בן־גוריון כי יש לחולל שינוי יסודי במדיניות הסבילה של בריטניה בנוגע לפרויקט הציוני. נימוקו: נדרשת עתה 'עלייה גדולה לארץ' והיא 'בלתי אפשרית בלי עזרה אקטיבית של הממשלה'. 'כשלעצמי', חזר הפעם בפורום רחב יותר, 'הגעתי למסקנה שאין סיכוי להבנה עם הערבים, אם לא תהיה לנו קודם הבנה עם האנגלים ואם על ידי הבנה עם האנגלים לא נהיה מהר לכוח גדול בארץ ישראל'.[90] לא היה במסקנה זו משום חידוש. זו

87 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 26.1.1936, אמ"ע; פרוטוקול מרכז מפא"י, 29.1.1936, שם; מ"ב [משה בילינסון], 'במרי שיח', **דבר**, 18.2.1936.

88 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 9.3.1936, אמ"ע; יואב גלבר, **מולדת חדשה: עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם, 1933-1948**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1990, עמ' 105-109; יעקב שביט ויהודה ריינהרץ, **הדרך לספטמבר 1939: היישוב, יהודי פולין והתנועה הציונית ערב מלחמת העולם השנייה**, עם עובד, תל אביב 2013, עמ' 85-87.

89 פרוטוקול הוועדה הפוליטית של מפא"י, 7.4.1936, אמ"ע; טבת, **מהשלמה למלחמה**, עמ' 253.

90 פרוטוקול מרכז מפא"י, 16.4.1936, אמ"ע. לממדים הצבאיים, האידיאולוגיים והמדיניים של ימי המרד הערבי ראו בהתאמה למשל: יהודה סלוצקי, **ספר תולדות ההגנה**, ב, 2, מערכות, תל אביב 1973; אניטה שפירא, **חרב היונה: הציונות והכוח, 1881-1948**, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 299-376;

הייתה עמדתו מראשית העשור. בד בבד הודה לנוכח הדיון בפרלמנט במארס, שבו זכתה ההשקפה הציונית לתמיכה גורפת מכל סיעות הבית ושכתולדה ממנו הוסרה סוגיית הקמת המועצה המחוקקת מסדר היום, כי אין הוא יודע מיהו הגורם 'בעל הדבר' המכריע בגורל המדיניות הבריטית בארץ – הקבינט, הפרלמנט, משרד המושבות או הנציב העליון.[91] בהיעדר יכולת להשפיע ישירות על מי מן הגורמים האלה, ביכר בן־גוריון בימי המרד הערבי לתת בלית ברֵרה את מבטחו בדעת הקהל האנגלית, וברכישתה לטובת הציונות ראה את 'כל תורת הפוליטיקה החיצונית שלנו'.[92]

'תמיד הייתה לי אוריינטציה פרו־בריטית גמורה'

בגל הראשון של המרד הערבי (אפריל-אוקטובר 1936) כפר בן־גוריון בקולות האנטי־בריטיים שנשמעו תדיר במרכז מפא"י והתנגד בחריפות לתביעותיהם של עמיתיו כצנלסון, טבנקין ובילינסון כי על התנועה הציונית לדרוש את פיטורי הנציב העליון ווקופ בתואנה שהוא נושא באחריות לפרוץ המהומות ולהתמהמהות בדיכוין. כמו שציין ההיסטוריון יוסף גורני, הוא חשד פחות מחבריו בכוונותיה של בריטניה, ובימי המרד הערבי הלכה והתחזקה הכרתו 'בהכרחיות תלותה של הציונות בבריטניה'. ממעמדו החדש כיושב ראש הנהלת הסוכנות הזהיר כי כל מילה שנאמרת במוסדות מפא"י נחוץ לראותה 'כאילו נאמרה על ידי ההנהלה הרשמית של העם היהודי באזני העם האנגלי כולו'. מכאן שחיוני לנהוג במשנה רגישות ובמלוא שיקול הדעת כאשר מנתחים את הגורמים המניעים את בריטניה לתמוך בציונות: ראשית, ההתחייבות וההבטחה הנזכרים בהצהרת בלפור ובכתב המנדט; שנית, אהדה למצוקת העם היהודי; שלישית, אינטרס עצמי שנובע מהתועלת שהאימפריה הבריטית מפיקה מהמפעל הציוני ומידידות העם היהודי לאימפריה כתולדה מכך. כל גורם כשלעצמו וגם שלושתם יחד, הבהיר, 'אינם גשר של ברזל'. מדינות מפרות התחייבויות, קיימים עמים סובלים אחרים שבריטניה אהדה אך הפקירה אותם, והעולם הערבי והמוסלמי חיוני לאינטרסים האימפריאליים. מה עוד שיש בריטים אשר סבורים כי עמדת בריטניה בים התיכון דווקא נחלשת בגלל התמיכה בציונות. בן־גוריון האשים את חבריו ב'עיוורון מדהים' כאשר הם מציגים את בריטניה כאויבת הציונות וטען: 'לא מלחמת הדמים' עם הערבים תכריע את גורל הציונות, אלא 'עמדת אנגליה כלפינו, במיוחד בתחום הביטחון'.[93]

קצבורג, 'העשור השני', עמ' 367-432. עקב גודש הכתיבה המחקרית על תקופה זו הסתפקתי מכאן ואילך באזכור חולף של אירועים רלוונטיים בלבד.

91 פרוטוקול מרכז מפא"י, 16.4.1936, אמ"ע.

92 פרוטוקול מרכז מפא"י, 29.9.1936, שם; מכתב בן־גוריון למועצת 'האיחוד', 18.8.1936, בתוך: בן־גוריון, **זכרונות**, ג, עמ' 386.

93 שם, עמ' 381-386; מכתב בן־גוריון למרכז מפא"י, 29.6.1936, שם, עמ' 294-300; פרוטוקול מרכז מפא"י, 21.5.1936, אמ"ע; גורני, **השאלה הערבית**, עמ' 327-329.

בנאומיו בשנות המרד הערבי התמיד בן־גוריון והקפיד להלל את העם האנגלי. כך למשל באוקטובר 1936, עם סיום הגל הראשון של המרד וערב הגעתה ארצה של ועדת החקירה המלכותית בראשות הלורד פיל, אמר בנאום שנשא לפני חברי הוועד הפועל הציוני המצומצם:

> לאושרנו יש לנו דבר עִם עַם שלא הוציא עדיין משימושו את מטבעות היושר והצדק והמשפט הבינלאומי. האנגלים מתרחקים מאידאליזציה עצמית, ואת הביקורת החריפה ביותר על דו פרצופיותה של הפוליטיקה האנגלית תמצאו בפובליציסטיקה שלהם. ביחסים בין עמים אין אנגליה מתעלמת מהאינטרס העצמי שלה, אבל מעטים העמים המיטיבים לזהות את האינטרס העצמי שלהם עם האינטרס העולמי, והמאמינים בתום לב – במידה שאמונה זו מתיישבת עם הצרכים החיוניים שלהם – במשפט הבינלאומי וביושר אנושי, כאשר יודע לעשות זאת העם האנגלי.[94]

בהתנצחות נוקבת שניהל יושב ראש הנהלת הסוכנות בכינוס זה עם אוסישקין, עם מנהיג השומר הצעיר מאיר יערי ועם בילינסון, הוא התריס לעברם כי אימוץ עמדתם האנטי־בריטית פירושו שעל הציונות להילחם בבריטניה עד חורמה, עד גירושה מהארץ. 'אם כל העם היהודי ישנא ככה את אנגליה', התריע, 'לא תשיב אנגליה לעם היהודי באהבה. אין היא "נוצרית" במידה כזו. אין היא נוהגת להושיט את הלחי השנייה כשטופחים לה על הלחי הראשונה'. כנגדם ציין אחת לאחת את זכויותיה העיקריות של בריטניה מנקודת מבטו: הכניסה לארץ 350,000 יהודים, בנתה נמל בחיפה ובעיר זו קיים רוב יהודי, בנתה דרכים בין המושבות ותמכה – אם כי לא במידה מספקת – בפיתוח תעשייה יהודית, הכירה ראשונה בזכות ההיסטורית של היהודים על הארץ והכריזה על העברית שפה רשמית, חימשה יהודים ואימנה אותם בחודשי המרד, והייתה המדינה היחידה בתבל שקיבלה עליה להכניס יהודים לארץ הנמצאת בשלטונה. בן־גוריון פסק: 'אם יש בנו ניצוץ של חוש ממלכתי ואחריות פוליטית עלינו לכלכל את מעשינו עם האנגלים ככה שלא נאבד ולא נחליש את הידידות – אלא נגביר אותה'.[95] הוא הקפיד לבדל את עצמו מאישים ציונים מימין ומשמאל – מאוסישקין וטבנקין וגם מיערי ולוקר – שנותרו חסידי השגרה הנפסדת של המשכילות הרוסית מימי הצאר ביחסם ל'אנגליה הבוגדת' ושיצרו לעצמם מושג כוזב על הפקידות הבריטית. 'לא אנגליה המהוללת עם כל גדלותה, גאוניותה וליקוייה האמיתיים' עומדת לנגד עיניהם, הטיח, 'אלא אבסטרקציה נבובה של "אימפריאליזם" אנגלי המלא תככים, תרמיות ובגידה'. גישתם מביאה לכך שבעיניהם העם האנגלי נשקף רק מתוך 'שפופרת צרה של טענות ותביעות, שיש לנו כלפיו'. בן־גוריון תבע לראות בכל רגע נתון את בריטניה המציאותית, כהווייתה.[96]

94 נאום בן־גוריון בוועד הפועל הציוני המצומצם, 13.10.1936, בתוך: בן־גוריון, **זכרונות**, ג, עמ' 457.

95 שם, 14.10.1936, עמ' 473–477.

96 יומן בן־גוריון, 26.7.1937, אב"ג; פרוטוקול דברי בן־גוריון בוועידה הרביעית של מפא"י ברחובות, 7.5.1938, אמ"ע; מכתב בן־גוריון לחברי הנה"ס, 22.3.1939, אצ"מ.

בראשית 1937, בעיצומו של שלב גביית העדויות בוועדת פיל, הכריז בן־גוריון בנאומיו במוסדות מפא"י כי אין שום תחליף לכוח שהעלייה מעניקה לציונות וכי אם תקבע בריטניה מכסה פוליטית להיקף העלייה במקום מבחן כושר הקליטה הכלכלית, ובכך תגזור על היהודים בארץ מעמד של מיעוט, 'עלינו למרוד'. אמנם מרד אינו אפשרי, הודה, אבל נחוץ להתכונן למרד סביל ולאי־הכרה בשלטון המנדט. בהקשר זה צירף ממד למרכיבים שבאמצעותם התבונן בבריטניה:

> בריטניה היא מדינה אופורטוניסטית, אולי האופורטוניסטית בעולם. היא גמישה מאין כמוה, והיא ממהרת להסתגל לנסיבות המשתנות והמתחלפות. לא רק בעניינים 'קטנים' כמו שלנו – ומבחינת האימפריה הבריטית העניינים שלנו הם קטנטנים – אלא גם בעניינים העומדים ברומו של עולם נוהגת בריטניה בקו אופורטוניסטי, מבלי להיות קשורה לאף שיטה קבועה וקפואה. בריטניה אינה מתנהלת על פי קו ברור לאורך ימים, אלא היא מתאימה את המדיניות שלה לנסיבות השעה, מסתגלת מהר מאוד לכל מיני תמורות במצב העולמי, ומבלי להכריז בגלוי על הסתלקות ממדיניותה הקודמת, היא למעשה יכולה לעבור מקצה אחד עד לקצה השני.

בה בעת דבק בן־גוריון בעמדתו כי הגורם המרכזי והמכריע בתקופה זו הוא הגורם הבריטי וכי בשיתוף הפעולה עם בריטניה חייב להימצא מרכז הכובד של המדיניות הציונית.[97]

מכאן גם נגזרה החלטתו לאמץ בהתלהבות את מתווה תכנית החלוקה שהציעה ועדת פיל ביולי 1937. את התכנית הוא תיאר כעומדת בשורה אחת עם הצהרת בלפור מ־1917 מבחינת חשיבותה ההיסטורית. בן־גוריון הביע תקווה כי דעת הקהל הבריטית, שהוא זיהה אותה ככתובת הפוליטית המכרעת, 'תקבל את הספר [תכנית החלוקה] על קרבו ועל כרעיו – כאורים ותומים. ואין כל ספק שלגבי דעת הקהל האנגלית ספר זה הוא הפוסק האחרון'; מאחר שהוא מקצועי וחף מתככים פוליטיים, נמנע מלהוסיף את המשתמע כמובן מאליו. תקוותו שהמדינה היהודית תוכל להיות חברה בקומונוולת' הבריטי נותרה בעינה.[98] לשעה קלה אפילו הפליג בשאיבת השראה מן האימפריה הבריטית, שהיטיבה לגשר בין ים ליבשה: 'רק עוד לפני 400 שנה היה העם הגדול החולש על כל גלי האוקיינוס מכונס באי הבריטי הקטן – ורק יציאה למרחבי הים עשתה את הגזע האנגלי לגזע הנפוץ והשליט בחמשת חלקי תבל. לנו ישמש הים אמצעי כינוס התפוצות – וגם גשר לכל התפוצות'.[99] בינואר 1938, בעוד הקבינט הבריטי החליט בחשאי שאין סיכוי למימוש תכנית החלוקה, הגיעה לשיאה התרפקותו המדינית של בן־גוריון על בריטניה. במכתב לזליג ברודצקי, המנהל המדיני של משרד ההנהלה הציונית

97 פרוטוקול מועצת מפא"י, 23.1.1937, אמ"ע; פרוטוקול מרכז מפא"י, 6.2.1937-5.2.1937, שם.

98 יומן בן־גוריון, 10.7.1937, אב"ג; מכתב בן־גוריון לשרתוק, 3.7.1937, בתוך: בן־גוריון, **זכרונות**, ג, עמ' 278.

99 דברי בן־גוריון בפתיחת המועצה העולמית של 'איחוד' פועלי ציון (צ"ס) – התאחדות, 29.7.1937, בתוך: דוד בן־גוריון, **זכרונות**, ד, עם עובד, תל אביב 1974, עמ' 336.

בלונדון, כתב: 'תמיד הייתה לי אוריינטציה פרו בריטית גמורה. מלבד הערצתי את אנגליה מבחינה אנושית כללית, ראיתי כל הימים באנגליה את המשען הבטוח ביותר שיש לנו בעולם הגדול'.[100]

'גידולנו בארץ אינו כרוך במות האימפריה'

לדידו של בן־גוריון, אחת מאבני הבוחן המרכזיות ביחסים עם הבריטים בשנות המרד הערבי הייתה חימושם של היהודים. בשלהי 1938 הזכיר כי בזכות הבריטים 'יש לנו כרגע כ־15,000 בחורים מגויסים מטעם הממשלה ולמעלה מ־8,000 רובים ממשלתיים'.[101] הישג זה היה עלול להתרסק בשל תקריות הדמים הרבות נגד הפלסטינים שיזם אצ"ל בחודש יולי, בתגובה לתלייתו של שלמה בן־יוסף ב־29 ביוני. בן־גוריון התריע בהנהלת הסוכנות ב־7 ביולי: 'מעשי היהודים בימים האחרונים ישניאו אותנו על הצבא הבריטי', שמפקדיו, שלא כמקובל בצבא רוסיה, 'הם מטובי האינטליגנציה האנגלית. היחס שיקבע פה הצבא אלינו יהיה אחר כך היחס של העם האנגלי', ובו כזכור ראה בן־גוריון את הגורם הקובע.[102] הבחנתו בנוגע להשפעת הטרור של אצ"ל על דעת הקהל בבריטניה – ולכן על יכולת הגשמת הציונות, שנשענה להבנתו על דעת קהל זו – העפילה לשיאה הפוליטי והרטורי כעבור ימים אחדים, בנאום שנשא בכינוס החירום של הנהגת היישוב:

> שנאת ישראל יוקדת כאשר לא יקדה אף פעם. אל תחשבו שאנגליה נקייה מאנטישמיות. האנגלי הכי גדול בעולם הרוח כתב את המחזה הכי מזעזע והכי איום על היהודים, הוא יצר את הטיפוס של שיילוק והאנגלים קוראים גם היום את שיילוק. אבל קרה נס, מצאנו תמיכה קצת בעם הזה ואנו יכולים לאבד אותה. גם בגרמניה לא היה לפני עשרים שנה מה שיש היום, כל גרמני לא היה רוצח המתעלל ביהודי. אדרבא, זה היה עם תרבותי גדול; אתם חושבים שזה לא יוכל לקרות באנגליה? רבותי, יש לכם כרגע מאות ואלפים אנגלים בארץ, הם לא גרועים מכל האנגלים אחרים; כל אחד מהם עומד לשוב לאנגליה חזרה – אולי יש ביניהם גם נואמים וסופרים, אבל רובם אנשים רגילים וכל אחד מהם ישוב למשרדו, לכפרו ולעיתונו; הם יספרו כמשיחים לפי תומם מה שראו בארץ. מה שיגידו עלינו זה יכול להיות קובע יותר מכל תעמולה וספרות. דברינו לא השיגו את מיליוני האנגלים, אנו יכולים להשיג מאה, אלף – הם ישיגו את המיליונים. אם הם יראו אותנו בנוולותנו – כל העם האנגלי יראה אותנו בנוולותנו. אם הם יראו אותנו ברמתנו המוסרית – ככה יראו אותנו כל האנגלים. ודאי שאנגליה לא

100 מכתב בן־גוריון לזליג ברודצקי, 4.1.1938, בתוך: דוד בן־גוריון, **זכרונות**, ה, עם עובד, תל אביב 1976, עמ' 5. ראו גם: שביט וריינהרץ, **הדרך לספטמבר 1939**, עמ' 104.

101 פרוטוקול מליאת הוועד הלאומי, 12.12.1938, אב"ג.

102 פרוטוקול הנה"ס, 7.7.1938, אצ"מ.

קיימה הרבה דברים ממה שהבטיחה, אבל אנגליה נוהגת לפי הבנתה; גם אנו נוהגים לפי הבנתנו ועושים כפי שאנו צריכים לעשות. מסלף יהיה זה שיבין את הדברים האלה כאילו אין אנו צריכים לדרוש זיון, עלייה, וכל מה שמגיע לנו. אבל היזהרו לכם להשניא את עצמכם בעיני העם האנגלי. כי לא מעם אנגלי זה שבדמיוננו אלא מהעם האנגלי כמו שהוא, ממנו אנו דורשים עזרה, בעזרתו אנו תלויים עכשיו במידה מרובה, ואל נשניא את עצמנו על עם זה. אין האנגלי מתפעל מביקורת, יודע הוא לבקר את ממשלתו, אבל הוא יודע להבחין בין ביקורת וניאוץ. ונכון הדבר, לא רק אנו מחינו נגד התלייה אלא גם האנגלים, אבל מחו כאנגלים ואנו כמחוסרי אחריות.[103]

ברקע הנאום חוצב הלהבות על אודות שיקול הדעת ומידת הריסון הנדרשים בשימוש בנשק ריחפה הסכנה שהעיקה עליו יותר מכול – כי העם הבריטי, להבדיל מן הפוליטיקאים, יחזור בו מתמיכתו בברית הכורכת את שלטונה של בריטניה בארץ ישראל עם הגשמת הציונות. בין השיטין נגלה חששו כי המשען הבריטי מתערער. אינטואיטיבית חש בכך בן־גוריון לאחר שנועד בלונדון ב־22 בפברואר עם הרולד מקמייקל, שנבחר לבוא במקומו של חביבו ווקופ כנציב העליון. ביומנו תיעד את שיחתם: מקמייקל תהה אם הציונים סבורים שביכולתה של ארץ ישראל לפתור את שאלת היהודים, ובן־גוריון השיב: 'זוהי שאלה של שני מיליון יהודים' – הדור הצעיר במזרח אירופה ובמרכזה. מקמייקל העיר שנדמה לו 'ששנינו טועים – כלומר, היהודים והערבים. "אתם נחפזים יותר מדי והערבים סבורים שיעכבו לגמרי התפתחות הארץ". ושוב ראיתי שאנו נתקלים בקיר. אין האנגלי מבין מה בשבילנו [גורם] הזמן'. בן־גוריון ניסה להסביר – אם נהיה מועטים בארץ ונושמד כשתפרוץ מלחמת עולם, לא תצמח לכם כל תועלת – ונתקל, כתיאורו הוא, בקיר. ווקופ ראה בעצמו לא פקיד בלבד אלא נציג בריטניה ורצה לקבוע את המדיניות הארץ־ישראלית, כתב בן־גוריון ביומנו והוסיף כמשקיף מרוחק לכאורה: אם היה מדינאי גדול או לא – זו שאלה, אך כך ראה את עצמו. לעומתו מקמייקל ראה בעצמו פקיד בריטי ותו לא. הצירוף בין נציב עליון מסוג זה ובין מנהיג מפלגת הלייבור קלמנט אטלי, שחרץ בפגישה עם בן־גוריון כי אינו מאמין שהציונות היא פתרון להצלת יהודים וכי ארץ ישראל תשמש רק מרכז רוחני שיספק את העם היהודי – היה עתיד להטיל צל מתארך על המדיניות הבריטית בארץ לכל אורך העשור הבא.[104]

ב־19 בספטמבר נועדו וייצמן ובן־גוריון עם שר המושבות הבריטי מקדונלד. הפגישה התקיימה בעיצומם של המגעים בין גרמניה לבריטניה, שעתידים כעבור עשרה ימים להוביל לחתימה על הסכם מינכן. בפגישה הודיע מקדונלד למנהיגי התנועה הציונית על כוונת הבריטים לסגת מתכנית החלוקה ולחפש מתווה חלופי שמכוחו יואט קצב העלייה של היהודים. מסקנתו של בן־גוריון הייתה בוטה: 'הממשלה החליטה להסגיר אותנו לערבים – לא מדינה ולא עלייה. אנגליה נוקטת עכשיו פוליטיקה ריאליסטית כמו היטלר ומוסוליני, מבלי להשתמש בטרמינולוגיה שלהם, והיהודים הם קורבנות המפנה הזה במדיניותה'.

103 פרוטוקול הכינוס היישובי, 10.7.1938 (ערכה אניטה שפירא), **הציונות**, ו (1981), עמ' 422.
104 יומן בן־גוריון, 22.2.1938, 5.4.1938, אב"ג; פרוטוקול מרכז מפא"י, 5.4.1938, אמ"ע.

הוא העריך כי בא עידן חדש: 'התקופה שאנו חיים בה היא תקופה של מדיניות כוח. נפסלו הערכים המוסריים. ניטל כוחן של תביעות היושר והצדק. האוזן – אוזן השליטים – אטומה ואינה מסוגלת לשמוע אלא קול תותחים. וליהודים בגולה אין תותחים'.[105]

בן־גוריון ניתח כך את השינוי במדיניות הבריטית: 'ההרגשה העיקרית באנגליה היא הרגשה של פחד. הביטחון העצמי הבריטי – אולי הנכס הפסיכולוגי הגדול ביותר של האימפריה – הזדעזע. אבדה האמונה שאנגליה אינה עלולה להיות מנוצחת'. גם בנסיבות החדשות הוא דבק, כבעבר, בתכנית החלוקה: 'ככל שאני מהרהר יותר בשאלה – אני מכיר יותר ויותר שהניתוח הפוליטי של הוועדה המלכותית ניצח, והתרופה שלהם היא מוכרחת'. מסקנתו מן התפנית במדיניות הבריטית הייתה נחרצת: 'במוקדם או במאוחר תקום מדינה יהודית עצמאית. אנחנו עצמנו נקים אותה – ואנגליה תהיה מוכרחה להכיר בה'. זה היה מפנה עקרוני ודרמטי באורח החשיבה המדינית של בן־גוריון ובדפוס ההתנהלות של מקבלי ההחלטות בתנועה הציונית בכלל מאז ימי הרצל – לא מעצמה תקים או תאפשר ליהודים להקים מדינה, אלא היהודים יקבלו אחריות ויבצעו זאת. ברם הוא טרח להזהיר את חבריו בהנהגת מפא"י: 'אנו עומדים לפני קרב מכריע – לא אחרון. אין קרב אחרון בהיסטוריה'.[106] בה בעת חלק על הקטרוג שנשמע בקרב חברי מרכז מפא"י כלפי בריטניה והעיר: 'אני חולק בכלל על קטרוג מוסרי בפוליטיקה. האנגלים הם עם ככל עם, כעם היהודי מלפני אלפיים שנה – העם היהודי לא היה אז עם של מלאכי שרת, אלא עם של "בשר ודם"'. מכאן הסיק: 'התביעות המוסריות שאין אנו מציגים לעצמנו – באיזו זכות נציג אותן לאנגלים? יתר על כן, יהיה זה מאוד נאיבי לחשוב כי תביעות מוסריות כאלו תשמענה'. הוא הוסיף כי מבחינת בריטניה קיימת לא רק שאלת היהודים אלא שאלת קיומה היא, ושאלה זו קודמת בעיניהם לכל שאלה אחרת: 'החשבון שלנו עם אנגליה טרם נגמר. אני חושב שהאנגלים יסגירו אותנו עכשיו. הדיון שמתכננים האנגלים במסגרת ועידת שולחן עגול עם הערבים בלונדון הוא חלק מטכניקת ההסגרה. אבל אין זה האקט האחרון ביחסינו עם אנגליה ואיני רואה כוח אחר שנוכל להישען עליו'.[107]

מה לעשות? בן־גוריון כדרכו היה החלטי וסבר: 'עכשיו זהו קץ הציונות המדינית ובא זמנה של הציונות הלוחמת': הכרזת מלחמה על בריטניה לא ברובים ובפצצות אלא באמצעות מרד עליה, שיתבטא בעלייה פומבית של מאות אלפי יהודים לארץ. הוא הניח כי אף שקיימות מדינות אשר מסוגלות להטביע אוניות מעפילים או לשלחן חזרה לים במגמה שהאנשים והסירות יטבעו, 'אנגליה אינה יכולה לעשות כך, כי היא אינה מדינה טוטליטרית, והיא מוכרחה לשמור על מידה מסוימת של הגינות'. לפי שעה אין לה דרך למנוע את כניסתם לארץ.[108] גם עכשיו, הבהיר, 'יש לי אוריינטציה בריטית מובהקת, ואני רואה את

105 מכתב בן־גוריון להנה"ס, 3.10.1938, אב"ג.

106 מכתב בן־גוריון לילדיו, 7.10.1938, שם.

107 פרוטוקול מרכז מפא"י, 7.12.1938, אמ"ע.

108 יומן בן־גוריון, 10.12.1938, אב"ג; פרוטוקול דברי בן־גוריון באספת מרצים מטעם מפא"י, 13.7.1939, שם.

עתידנו בארץ אלא מתוך ברית עם אנגליה'. כדרכו הוא לא חמק מן ההקשר הביטחוני; זה נראה בעיניו מכריע: אילו עמדה על סדר היום הברֵרה – מדינת יהודים או קיומו של הצי הבריטי – הייתה הכף של הצי מכריעה מבחינת הבריטים, אולם 'לאושרנו אין ניגוד קיומי בין הקיום הבריטי לבין קיומנו. האינטרס שיש לבריטניה בארץ אינו אינטרס של חיים ומוות, וגידולנו בארץ אינו כרוך במות האימפריה'.[109] בן־גוריון לא שב אל ימי 'גורי לך האימפריה הבריטית' מראשית שנות השלושים אלא נשאר נטוע בעמדתו הבסיסית שעיצב משנת 1931 ואילך על מרכזיות הקשר עם בריטניה לצורך הגשמת הציונות בימיו. במועצת מפא"י שהתקיימה באפריל 1939 בעקבות כישלון שיחות השולחן העגול בארמון סנט ג'יימס וערב פרסום הספר הלבן של מקדונלד במאי, הוא לא העלים עין מכך ש־20 השנים 'של הקואופרציה הבריטית נתנו לנו מה שלא נתנו 1,600 שנים של תפילות ושל געגועים ושל עליות [...] וגם יותר משנתנו לנו 40 שנה של חלוציות, אשר אין דומה לה, מימי ביל"ו'. כך התריס, וצירף להבחנתו את מה שהיה בעיניו עיקר העיקרים: 'שפה ממלכתית' ו'צבא יהודי – מתי היה לנו הדבר הזה?'[110] לשני האדנים האלה נזקק לא לצורך סיכום העבר אלא כדי להתוות את העתיד.

סיכום

'לא התחנכתי באוקספורד, לא למדתי עם אנגלים ולא שיחקתי אתם גולף', העיד בן־גוריון על עצמו בישיבת סיעת העבודה בקונגרס הציוני ה־21 באוגוסט 1939. הוא לא התיימר שיש לו מונופול על הבנת 'הלב האנגלי',[111] אך האמין ששנות מגעיו עם אישי שלטון בריטים בדרגים שונים בבריטניה ובארץ ישראל הקנו לו היכרות עם אורחותיהם והכשירו אותו להתמודד עִמם. בן־גוריון סבר שהוא מיומן להעריך את סדרי עדיפויותיהם ואת מגבלות כוחם בארץ ישראל. עם זאת, מידת ההיכרות שלו עם גווני הגוונים של זיקות למשפחה, לכלכלה ולתרבות שנגזרו מחיי העילית הבריטית היה דל משל וייצמן ומשל הפעילים המרכזיים במשרדי ההנהלה הציונית בלונדון. אמנם הקִרבה האידאולוגית אל הלייבור ומשב הרוח הקריר יותר מחוגי השמרנים השתקפו בעמדותיו הפוליטיות של בן־גוריון, אך התמורות שהתחוללו בפוליטיקה הבריטית בעשור שסקרתי כאן לא השפיעו על גישתו. עמדותיו נגזרו כל כולן מן ההוויה הארץ־ישראלית המקומית וכמובן הושפעו גם מהחמרת מצבם של יהודי מרכז אירופה ומזרחה ומן התחרות עם הרוויזיוניסטים על השליטה שם. אין זה מקרה שבן־גוריון הדגיש שוב ושוב את חשיבות דעת הקהל הבריטית בקביעת

109 מכתב בן־גוריון לילדיו, 7.10.1938, שם.

110 פרוטוקול מועצת מפא"י, 16.4.1939, אמ"ע. על ועידת סנט ג'יימס ראו: שביט וריינהרץ, **הדרך לספטמבר 1939**, עמ' 167-207.

111 פרוטוקול ישיבת סיעת העבודה בקונגרס הציוני ה־21, 18.8.1939, דוד בן־גוריון, **זכרונות**, ו, עם עובד, תל אביב 1987, עמ' 506.

מדיניות בריטניה בארץ ישראל. נראה כי הדבר העיד על מידת אי־ההיכרות שלו עם רובדי הרבדים של החיים הפוליטיים הבריטיים ועל חוסר יכולתו לפענחם פיענוח מושכל, ועל אחת כמה וכמה לנסות להשפיע באורח ממשי על זרמי המעמקים האלה. הוא הבין היטב את חולשתו זו וחתר לפצות עליה באמצעות השימוש ב'דעת הקהל' – מונח עמום בתחום המעשה הפוליטי, אך רֵאלי לכאורה בעיניו.

תורתו העקרונית של בן־גוריון על זיקת הציונות למעצמה הצטללה בהדרגה בשנות השלושים. את ביטויה החד ביותר הציג לפני פורום מפקדי ארגון ההגנה שבוע ימים לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה ולקראת הימים שלאחר מכן: 'אין אומה שוכנת בדד, אפילו אומה כבירה כאומה האנגלית, קל וחומר אומה קטנה כאומתנו. גם כשתהיה לנו מדינה סוברנית בתחומי ארץ ישראל ההיסטורית, תהיה לנו זיקה מתמדת עם העולם הסובב אותנו, עם ארצות המזרח הקרוב, עם אירופה ועם אמריקה, ועלינו לכוון מעשינו לפי חשבון היסטורי זה'.[112]

מאבקיו של בן־גוריון עם בריטניה למען הגשמת הציונות לוו בהתבוננות בדרכי המחשבה הנקוטות במערכת קבלת ההחלטות הבריטית ובבחינה מתמדת של הפעולות הנובעות מהן. הבולטת – ומנקודת מבט היסטורית גם החשובה – בתובנות שהפיק במרוצת שנות השלושים של המאה ה־20, ובפרט בימי המרד הערבי, נזכרה בחתימת המכתב שדיווח בו לעמיתיו בארץ על הפגישה שלו ושל וייצמן עם מקדונלד ב־19 בספטמבר 1938: 'מניסיוננו עם אנגליה ודאי הננו יכולים ללמוד אמת זו – אין הכרעה שאין אחריה כלום'.[113] כל החלטה מדינית בריטית נשארת פתוחה לשינוי בהתחשב בנסיבות השעה ובצורכי האימפריה ברגע נתון, ולכן גם מניחה מרחב תמרון מספיק לפעולה מדינית ציונית שקולה, מחושבת ונחושה בחתירה להקמת מדינה יהודית. מסקנת יסוד זו תדריך את בן־גוריון בהתמודדות הציונית מול בריטניה במשך שנות הארבעים, בואכה 14 במאי 1948.

112 נאום בן־גוריון לפני פיקוד ההגנה, 8.9.1939, אב"ג. ראו גם: שלמה אבינרי, 'מקומו של מנהיג בהיסטוריה: על מנהיגותו של דוד בן־גוריון', בתוך: עירד מלכין וזאב צחור (עורכים), **מנהיג והנהגה: קובץ מאמרים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1992, עמ' 327-338.

113 מכתב בן־גוריון לשרתוק, 20.9.1938, אב"ג.

תרבות

'חרושת התלמוד': מפעל הדף היומי ותרבות הצריכה המודרנית

יאיר ברלין

דף דף דף גמרא בכל יום/דף דף דף היומי בכל מקום
(מנדי ורדיגר)[1]

תקציר

תופעת 'הדף היומי', שבמסגרתה רבים ברחבי העולם לומדים לימוד מסונכרן ועוקב דף אחד מהתלמוד הבבלי בכל יום, נוסדה לפני קרוב למאה שנה כאחת מיזמות הדגל של אגודת ישראל האורתודוקסית, ומתקיימת מאז ברציפות. למרות תפוצתה הרחבה והתקיימותה הממושכת, כמעט לא זכתה תופעה זו לתשומת לב מחקרית. מאמר זה מבקש לנתח את המסרים התרבותיים שנכרכו במפעל זה ושאפשרו את התקבלותו הרחבה ביהדות החרדית. טענתו הבסיסית של המאמר היא שהדף היומי היה כרוך ביצירתה של 'פרקטיקת קריאה' ייחודית ללימוד התלמוד, שעיצבה את 'דף התלמוד' כאובייקט המתאים לצריכה פופולרית. במסגרת עיצוב זה, לצד השימור והעיבוד של המאפיינים ה'קלאסיים' של לימוד התורה דור אחר דור, נקשרו בלימוד הדף היומי גם ערכים וצורות משמוע שמאפיינים את התרבות המודרנית בכלל, ואת תרבות הצריכה בפרט, דוגמת הגלובליזציה והיחס החיובי להתקדמות הזמן. בנוסף, כהמשך לניתוח של הבניית הזמן המודרנית שהדף היומי מכונן, המאמר מצביע על קשר שמתקיים בין אתוס הלימוד שמשתקף בדף היומי ובין 'רוח הקפיטליזם' כפי שתיאר אותה ובר.

מילות מפתח: גלובליזציה, היסטוריה של הקריאה, זמן, חרדיות, לימוד תורה, מודרנה, קפיטליזם, תלמוד, תרבות הצריכה

מבוא

תופעת 'הדף היומי', שבמסגרתה אנשים רבים ברחבי העולם לומדים דף אחד מהתלמוד הבבלי בכל יום לימוד מסונכרן ועוקב, קיימת ברציפות כבר קרוב למאה שנה. במשך כל

1 מתוך שיר שנכתב והולחן לכבוד סיום הש"ס.

שנות התקיימותו ועד ימינו היווה הדף היומי – פרויקט שהוכרז בשעתו כאחת מיזמות הדגל של אגודת ישראל האורתודוקסית, ושל התאגדות הנגד שלה אל מול התנועה הציונית[2] – סוכן של יצירת השתייכות לפרקטיקה של לימוד התורה, ושל קיום החובה הדתית 'לקבוע עיתים לתורה', בקרב יהודים רבים בעולם ובארץ. למרות תפוצתה הרחבה והתקיימותה הממושכת כמעט לא זכתה תופעה זו לתשומת לב מחקרית. מלבד אזכורים שוליים אחדים, המחקר היחיד שהעמיד במרכזו תופעה הקשורה בדף היומי הוא הניתוח האנתרופולוגי של שמואל היילמן לאירוע סיום הש"ס התשיעי במסגרת הדף היומי, שנערך במדיסון סקוור גארדן בארצות הברית.[3] התעלמות מחקרית זו מלימוד הדף היומי בולטת בייחוד לנוכח הכתיבה המחקרית הענפה למדי על לימוד התורה בחברה האורתודוקסית המודרנית.[4] לאור זאת, אחת ממטרותיו של המאמר היא להתחיל בהשלמת חוסר זה. חשיבותו של מחקר שעוסק בדף היומי נעוצה בייחודיותו של הדף היומי כתנועת לימוד 'חוץ ישיבתית' ופופולרית, שצמחה במובנים רבים 'מלמטה' על ידי הנמרצות והכריזמטיות של רב שלא היה מה'גדולים' המובהקים של אותה תקופה, והכרוכה במה שהיילמן כינה 'דמוקרטיזציה' של לימוד התלמוד.[5]

מאמר זה מבקש להצביע על אחת הדרכים המרכזיות שה'דמוקרטיזציה' של הלימוד שכרוכה בדף היומי מתרחשת בהן בפועל – הקשר שלימוד הדף היומי מקיים עם תרבות הצריכה. ההצבעה על קשר זה תתבסס על ניתוח של מפעל הדף היומי מתוך ניסיון להבין מהו האתוס שנוצר סביב לימוד הדף היומי, ומהם מערכי המשמעות והמסרים שנוצקו לצורת לימוד זו של התלמוד ושנועדו לעורר את המוטיבציה ללימוד הדף היומי, ולאפשר את התקבלותו בחברה החרדית. במהלך המאמר אדון בהיגדים שונים מתוך השיח הפנים־חרדי שנוצר סביב קידומו של לימוד הדף שמתארים את משמעותו ואת אופיו של הדף היומי. דרך הדיון במקורות אלה אבקש לתאר את ה'הביטוס' שהתפתח סביב לימוד הדף היומי ולעמוד על האופי 'המיוחד במינו' (Sui generis)[6] שלומד הדף ניגש בו אל התלמוד;

2 יפורט להלן.

3 Samuel C. Heilman, 'The Ninth Siyum Ha-Shas: A Case Study in Orthodox Contra-Acculturation', in: Robert M. Seltzer and Norman J. Cohen (eds.), *The Americanization of the Jews*, NYU Press, New York 1995, pp. 311-338

4 למשל עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, מרכז זלמן שזר, מרכז דינור והאוניברסיטה העברית, ירושלים 2006; עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'ינסקי (עורכים), **ישיבות ליטא: פרקי זכרונות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2004; מרדכי ברויאר, **אהלי תורה: הישיבה תבניתה ותולדותיה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2003; שלמה טיקוצ'ינסקי, **למדנות מוסר ואליטיזם: ישיבת סלבודקה מליטא לארץ ישראל**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2016; שאול שטמפפר, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2005; חנה קהת, **משהפכה התורה לתלמוד תורה: תמורות באידאה של תלמוד תורה בעידן המודרני**, כרמל, ירושלים 2016.

5 Heilman, 'The Ninth Siyum', p. 315

6 Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin UK, Bungay 1991, p. 30

אופי שבא לידי ביטוי ברמת ההעמקה שהלימוד דורש, בהבניית הזמן הכרוכה בו ובטקסים שנערכים סביבו.

הנחת המוצא המתודולוגית שתוביל את הניתוח היא שסביב פעולת הקריאה והלימוד של טקסטים נוצרות פרקטיקות שמשקפות הלכי רוח ותנאים תרבותיים תואמים, וכפי שניסחו זאת קוואלו ושרטייה:

> We also have to accept the notion that reading is a practice that is always realized in a specific acts, places and habits. Unlike the phenomenological approach that considers reading as an anthropological invariant and ignores its concrete modalities, we must identify the specific distinctive traits of communities of readers, reading traditions and ways of reading.[7]

בהתאם להנחה זו אנסה להראות במהלך המאמר כיצד מפעל הדף היומי מבקש לכונן 'פרקטיקת קריאה' ייחודית של התלמוד הבבלי שתואמת את אופיו הגלובלי והפופולרי של מפעל זה, ושמשתלבת באקלימה של התרבות הצרכנית של המאה ה־20. כפי שאטען, 'פרקטיקת הקריאה' של הדף היומי מעצבת את 'דף התלמוד' כאובייקט המתאים לצריכת המונים. במסגרת עיצוב זה, לצד השימור והעיבוד של מסרים 'קלאסיים' שנקשרו בלימוד התורה במשך הדורות, נקשרים בלימוד הדף היומי גם ערכים וצורות משמוע שתיאורטיקנים שונים אפיינו דרכם את תרבות הצריכה, כדוגמת הגלובליזציה והיחס החיובי להתקדמות הזמן. ממבט רחב יותר, ניתוח זה של הדף היומי יהווה דוגמה למקרה שבו ניכרת המשמעות המודרנית של הזהות החרדית, ושממחיש את הרווח התיאורטי שנוצר מזיהויה של החרדיות גם כחלק אינטגרלי מהתרבות המודרנית ולא רק כ'תגובה' אליה.

המאמר פותח בחלק מבואי שעוסק בעיצובו המוקדם של 'המוצר' – דף התלמוד המודפס – עיצוב שבלעדיו פרויקט הדף היומי לא יכול היה להיווצר. חלקו השני של המאמר מכיל את הפרקים שמנתחים את 'צריכתו' של התלמוד דרך הדף היומי. הפרק הראשון יוקדש לניתוח תצורת הלימוד הייחודית של הדף היומי, והשני להבניית הזמן שלימוד זה מכונן. ניתוחים אלה יתבססו על מסרים שנמסרים בשמו של מקים הפרויקט,

7 Guglielmo Cavallo and Roger Chartier, 'Introduction', in: idem (eds.), *A History of Reading in the West*, Polity Press, Cambridge 1999, p. 2; ראו גם מישל דה סרטו, Roger Chartier, *The Order of Books*, **המצאת היומיום**, רסלינג, תל אביב 2012, עמ' 321-340; Stanford University Press, Stanford 1992, esp. pp. 1-24. לניתוח ברוח זו של פעולת הקריאה במסגרתה של התרבות היהודית באירופה של ימי הביניים, הכולל גם התייחסות אל לימוד התלמוד הבבלי, ראו Robert Bonfil, 'Reading in the Jewish Community of Western Europe in the Middle Age', in: Cavallo and Chartier (eds.), ibid., pp. 149-177. להמחשה נוספת, מזווית אנתרופולוגית יותר, לכך שצורת ה'שימוש' בטקסט התלמודי שונה בהקשרים תרבותיים שונים, ראו שלמה גוזמן כרמלי, 'מפגשים מסביב לטקסט: עיונים אתנוגרפיים בטקסטואליה היהודית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ד, בייחוד עמ' 71-126.

על הקולות המתנגדים לו, על השיח העיתונאי והדרשני שנוצר סביב לימוד הדף וכן על ניתוח פנומנולוגי של פעולת הלימוד ושל חגיגותיה ועל מסרים שנאמרו סביב חגיגות אלה. בפרק השלישי והמסיים של החלק אציע השוואה בין אתוס הלימוד שמשתקף בדף היומי ובין 'רוח הקפיטליזם' כפי שתיאר אותה ובר. כפי שאבקש להראות, השוואה זו עשויה לתרום להבנה הכוללת של אתוס לימוד התורה בחברה החרדית המודרנית.

המוצר

הופעתה של פרקטיקת קריאה חדשה קשורה פעמים רבות גם בהיווצרותם של תנאים פיזיים וחומריים המאפשרים אותה.[8] בנוגע לדף היומי נדמה שהתנאי הפיזי החשוב ביותר, העומד בבסיס הפרויקט ומאפשר אותו, הוא עיצובו של ה'דף' התלמודי. כך למשל, בתארו את השיעור בליל הלימוד הראשון של הדף היומי ביום ט' באלול ה'תרפ"ג, כתב הסופר גרשון גורא: 'בשמחת נפש עמוקה, ובהתרגשות, פתח ר' ישראל יונה את הגמרא הגדולה שלו, מהש"ס הוילנאי הידוע של "ראם" [...] כל המסובים פתחו גם הם את גמרותיהם והטו עיניהם ואזניהם אל מגיד השיעור'.[9] אחד הדברים הבולטים בתיאור זה של גורא הוא העובדה שההתרגשות הגדולה שאחזה בנוכחים במעמד זה נקשרת באובייקט ממותג שעומד במרכזו: 'הגמרא הגדולה [...] מהש"ס הוילנאי הידוע של "ראם"'. מרכזיותו של אובייקט חומרי זה בתיאור חוויית הלימוד מפנה אותנו לעובדה פשוטה, אך מכרעת, שמהווה נקודת מוצא חשובה לדיון בהתהוותו של הדף היומי כפרקטיקה לקריאתו של התלמוד: העובדה שעצם קיומו של 'דף' התלמוד עצמו הינו תוצר מודרני של מהפכת הדפוס, ושל תהליכי מיתוג לשיטת הדפסה מסוימת של התלמוד. עובדה זו מעוררת את תשומת הלב לכך שהמילים 'תלמוד בבלי' אינן שומרות על רצף משמעות אחד למשך ההיסטוריה הארוכה של התקיימותן. כבר משלבים מוקדמים של התקופה המודרנית, ובוודאי שבתודעתם של לומדי הדף היומי, ה'תלמוד' קשור באובייקט חומרי בעל צורה ויזואלית מסוימת. אובייקט זה, במובן הטריוויאלי ביותר, לא היה קיים בתקופות שקדמו למהפכת הדפוס. בסקירה ההיסטורית הקצרה שלהלן אבקש להציג את שלבי התהוותו של 'דף' התלמוד, מתוך התמקדות בקיבועו בתודעתם של צרכני התלמוד כרכיב בלתי נפרד מן התלמוד עצמו.

ניתן להצביע על שני שלבים מרכזיים בתהליך עיצובו של דף התלמוד כפי שאנו מכירים אותו כיום. היסודות העיקריים של ה'דף' הונחו במאה ה־16 בוונציה על ידי דפוסו של ההבראיסט דניאל בומברג. מהדורתו של בומברג, שהייתה הראשונה שכללה את התלמוד בשלמותו, היא זו שקבעה את החלוקה המקובלת לדפים בתוך התלמוד, עם צורת ההדפסה

8 Cavallo and Chartier, 'Introduction', p. 3

9 גרשון גורא, **בסערות הימים, חלק שלישי: אישים, ספרים והגיגים**, ג. גורא, בני ברק תש"ם, עמ' 338.

של גוף התלמוד כשמסביבו הפירושים של רש"י ותוספות.[10] מלבד שלמות המהדורה, יש שני גורמים נוספים לכך שדפוס ונציה הפך ל'מותג' מרכזי של התלמוד. הגורם הראשון הינו העובדה שלמשך תקופה ארוכה יצרו התקנות של הרשויות בוונציה מצב שלבומברג היה מונופול על הדפסת ספרים עבריים. בנוסף, בומברג היה האהוב ביותר על הציבור משום שהוא השקיע בהדפסותיו סכומי כסף גדולים מאוד, וכתוצאה מכך היה התלמוד שהדפיס, כפי שהגדיר אותו רבינוביץ', 'כלול ביפיו והדרו. הנייר יפה והאותיות שחורות ומצהירות'.[11] על מיתוגה של המהדורה של בומברג, ועל החיבה שרכש לה קהל הצרכנים, ניתן ללמוד מן הכינוי שהדביקו לו בני זמנו – 'ראש המדפיסים', וכן מן העובדה שמדפיסים אחריו התהדרו בכך שהדפסתם נעשתה 'עם אותיות הבומבירגי'.[12]

שלב נוסף בעיצובו של דף התלמוד התרחש יותר מ־300 שנה לאחר מכן, עם הדפסת התלמוד בווילנה על ידי האלמנה והאחים ראם (להלן דפוס ראם). כפי שניסח זאת יעקב שפיגל, במובנים רבים ניתן לראות את דפוס ראם כ'חתימה מחודשת' של התלמוד, כאשר ההדפסות החדשות של התלמוד לאחר מכן השתמשו ברוב המוחלט של המקרים בטכניקת צילום שמשכפלת במדויק את המהדורה האֵם וממילא אינה עוסקת בהגהה מחודשת של נוסח התלמוד.[13] ניתן להצביע על גורמים מספר לכך שדפוס ראם קבע בסופו של דבר את הצורה הכמעט בלעדית של דף התלמוד. ראשית, האלמנה והאחים ראם השקיעו כסף ומאמצים רבים מאוד בהוצאתה של מהדורה מפוארת ומרשימה.[14] שנית, התפתחויות טכנולוגיות של טכניקת הצילום הקלו מאוד על אפשרותם של מדפיסים מאוחרים יותר (וגם של דפוס ראם עצמו בהדפסות המחודשות) להוציא את התלמוד במהדורות צילום ולחסוך כסף ועבודה רבה. ולבסוף, לקראת המחצית השנייה של המאה ה־20 הפכה שליטתן של מהדורות צילום מדפוס ראם בשוק לכמעט מוחלטת, כאשר בית הדפוס הגדול של האחים שולזינגר בארצות הברית בחר פעמיים בדפוס ראם כמקור שממנו תצולמנה מהדורות התלמוד שלו. עובדה אחרונה זו הייתה מכרעת לנוכח המצב של הקהילה היהודית בתקופת מלחמת העולם השנייה, כאשר מרכזים יהודיים רבים איבדו מכוחם לטובת המרכז היהודי בארצות הברית.[15]

10 על דפוס ונציה ראו אמנון רז־קרקוצקין, **הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והטקסט העברי במאה השש־עשרה**, מאגנס, ירושלים 2005, עמ' 121-125; רפאל נתן נטע רבינוביץ', **מאמר על הדפסת התלמוד: תולדות הדפסת התלמוד**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ב, עמ' 36-55; אברהם מאיר הברמן, **הספר העברי בהתפתחותו: מסימנים לאותיות וממגילה לספר**, ראובן מס, ירושלים תשכ"ח, עמ' 110-115.

11 רבינוביץ', שם, עמ' 41.

12 הברמן, שם, עמ' 113-114.

13 יעקב שמואל שפיגל, **עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2005, עמ' 571-597.

14 רבינוביץ', **מאמר על הדפסת התלמוד**, עמ' קנז-קפ.

15 שפיגל, **עמודים בתולדות הספר העברי**, עמ' 575-581.

כפי ששפיגל מראה, עצמת קיבועה של צורת ההדפסה המסוימת של התלמוד באה לידי ביטוי בכך שהיחס אליה היה כמעט כמקודשת.[16] גם מהדורות חדשות, שאינן מהדורות צילום, הדפיסו את השער של דפוס ראם בפתיחת המהדורה ושמרו על צורת האותיות של דפוס ראם ועל צורת העימוד של הפרשנים בו, גם במקומות שחלו בה טעויות בולטות.[17] במחקרו תמה שפיגלמן על 'קידוש' זה של צורת ההדפסה מתוך היעדרה של הנמקה הלכתית ראויה ל'קדושה' זו, ואולי גם מתוך נימת ביקורת על ה'שמרנות' החרדית.[18] אולם, מהפרספקטיבה שננקטת במאמר זה ניתן להציע שהקיבוע של המראה החזותי של התלמוד משקף תהליך פשוט של מיתוג שבו השם 'דפוס ראם', ומראה הדף שלו הפכו לסמל ממותג שאיננו ניתן להפרדה מן הדימוי של התלמוד בעיני צרכניו. מטבע הלשון העממי 'צורת הדף' מעיד על ההיקשרות לתבנית ויזואלית זו, כאשר ה"א היידוע מכוונת לצורה המיוחסת וה'מקורית' כביכול של דף התלמוד, כפי שהיא התקבעה על ידי דפוסי ונציה וראם.

לסיכום, אם נשוב ונמקם את פרויקט הדף היומי בתוך תהליכים אלה נוכל לראות שקיומו של מפעל זה מותנה קודם כול בקיבועו של דף התלמוד במסגרת האחידה שנוצרה בדפוס ונציה, ובעובדה שבשנים שלאחר מכן התקבעה התודעה ש'צורת הדף' הינה מאפיין יסודי ובלתי ניתן להחלפה של התלמוד. בנוסף נוכל לראות שהדף היומי בא לעולם בעיצומם של תהליכי ההתקבלות והמיתוג של דפוס ראם, ושהוא יכול היה ליהנות מההתפתחויות הטכנולוגיות בשעתוק הטכני של הדפוס שחלו באותה תקופה.[19]

הצריכה

התרבות שנוצרה סביב לימוד הדף היומי מקיימת, מראשיתה ועד ימינו, קשר ישיר עם האקט הצרכני במובן הפשוט ביותר שלו – קניית מוצרים. כך למשל מתאר עיתון משנת תרפ"ד את ההתפשטות הרבה של לימוד הדף היומי מיד אחרי ההכרזה עליו: 'עד כמה שנתפשט הלימוד "דף היומי" נוכל לראות מזה שאין בנמצא שום בית מסחר הספרים אף גמרא אחת מסכת ברכות, וכבר מתחילים לקנות מסכת שבת מיראה שמא גם הם תמכרנה ולא תמצאנה'.[20] כשמונים שנה לאחר מכן תתהדר מודעה של ארגון 'מאורות

16 שם, עמ' 581-596.

17 שם.

18 שם, עמ' 588-590.

19 בהקשר זה ראוי לציין גם שתהליכי ההשתלטות על השוק של דפוס ראם התרחשו בד בבד עם התהליכים הרחבים שמסמנים את המעברים ל'שלב השני' של תרבות הצריכה. על כך ראו Peter N. Stearns, 'Stages of Consumerism: Recent Work on the Issues of Periodization', *The Journal of Modern History*, 69, 1 (1997), pp. 102-117.

20 מצולם בתוך: דוד אברהם מנדלבוים, **האור המאיר: מסכת חייו ופועלו של הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל מלובלין**, הוצאה פרטית, בני ברק תשס"ז, עמ' רצ, וראו מודעה על הצורך בהדפסה מחודשת, וייחודית למען לומדי הדף, של מסכתות שבת וברכות ש'היו בין יום ליקרי המציאות', בתחילת

הדף היומי', העוסק בקידום לימוד הדף, שמסכת ברכות מן התלמוד בהוצאתו – שיצאה 'בעיצוב מרהיב' ועם 'כל התוספות הנדרשות' – אוזלת מהמלאי ומודפסת בהדפסה שנייה.[21] חוברות 'בלכתך בדרך' של גמרות מוקטנות, גיליונות יומיים ושבועיים למבוגרים ולילדים, ספרים נלווים והקלטות שיעורים – אלו רק מקצת מן העזרים שמוצעים לרכישה ללומדי הדף היומי.[22] הדגמה יפה לתפקידה של חרושת המוצרים הנלווית ללימוד הדף ניתן למצוא בקטע מידיעה בעיתון **המבשר** המספרת שלרבבות הבאים להשתתף בטקס המרכזי של סיום הש"ס השנים־עשר תחכה על מקום מושבם 'ערכה תורנית מכובדת' שתכלול, בין היתר, ספרים מספר, 'חפיסה של כרטיסי סיכום בלימוד הגמרא', חוברת של שלושים הדפים הראשונים של מסכת ברכות ו'דיסק שמע מיוחד'.[23] בתקופה מוקדמת יותר, לקראת סיומו של המחזור הרביעי של לימוד הדף, מתאר כתב העיתון **שערים** כי 'נעשה דבר שבאופנה רכישת ש"ס קטן הוצאת "חורב", שאפשר יהיה תמיד להחזיק בתיק, ובכל הזדמנות שהיא לעבור על "דף היומי" הקבוע'.[24] מכלול מקורות אלו מציגים בפנינו את הקישור הראשוני שלימוד הדף היומי מקיים עם תרבות הצריכה במובן הבסיסי ביותר שלה: תרבות שבה חלק מרכזי מהפקת המשמעות החברתית עובר דרך החיפוש אחר מוצרים ורכישתם, כפי שהגדיר אותה סטרנס.[25]

הקשר בין הדף היומי לתרבות הצריכה אינו מסתכם רק בפעולות הייצור והרכישה של מוצרים שסובבות את לימוד הדף. הטענה הבסיסית שהפרקים הבאים של המאמר יבקשו להציג היא שקשר זה מתבטא גם במושגים המשמשים את עצם פעולת הלימוד ובערכים שנקשרים סביבה; פרויקט הדף היומי כרוך בתהליך של היזון הדדי בין עולם המושגים הצרכני לעולם המושגים של לימוד התורה. מתוך פרספקטיבה זו יתבהר שפעולת לימוד התורה במסגרת הדף היומי מתעצבת, לצד הלימוד שמתרחש בה, גם כפעולה צרכנית, כלומר פעולה שמתבצעת בה צריכתו של 'מוצר' מאובחן: 'דף התלמוד'. בנוסף, כפי שאנסה להראות, כחלק מהיזון הדדי זה ניתן לאתר אתוסים שונים שמאפיינים את תרבות הצריכה המודרנית בתוך מארג המשמעויות שנתלות בלימוד הדף ובתוך עיצובו של הדף כמוצר צריכה.

מחזור הלימוד, 'ובאופן זה נתנת האפשרות ליהודים החרדים שאין ידם משגת לרכוש לעצמם את הש"ס בבת אחת לקנותו לפרקים במשך ז' שנים': [שם המחבר לא ידוע], 'לימוד הדף היומי ותוצאות הספרים "אגודת ישראל"', **קול ישראל: עיתון חרדי שבועי**, 11.1.1924.

21 [שם המחבר לא ידוע], 'מהדורה שניה', בתוך: **מאורות הדף היומי, לקראת סיום**, כ"א אדר א' ה'תשס"ה.

22 ראו למשל את המוצרים המוצעים באתר של 'מאורות הדף היומי': [שם המחבר לא ידוע], **מאורות הדף היומי, דף הבית**, http://hadafhayomi.co.il/index.php?from_chk=1&mti=1508154391 (אוחזר ב־16.10.2017).

23 י' מוזסון, 'המוני החוגגים יקבלו במעמד האדיר הערב ערכה תורנית מכובדת', **המבשר**, י"ב במנחם אב ה'תשע"ב, עמ' ד. עוד על תרבות ה'סיומים' של הדף היומי ראו להלן.

24 פ' פלקסר, 'כך התחילו ללמוד את הדף היומי', **שערים**, כ"ח בניסן תשי"ג, עמ' ג.

25 Stearns, 'Stages of Consumerism', p. 105

השאלה העיקרית שהמאמר יבקש לענות עליה הינה, אם כן, כיצד הותאם ספר כמו התלמוד – שעומד במרכזה של פרקטיקת לימוד דתית – לאקלים הצרכני, והפך לאובייקט המתאים לצריכה? מהו מערך המסרים שאפשר התאמה זו, וכיצד תרמו מסרים אלו להתקבלותו הרחבה יחסית של מפעל הדף היומי בתוך החברה החרדית? המענה שהמאמר יציע לשאלות אלה יתבסס על ניתוחם של מקורות שמתארים את מטרתו ואת ערכו של לימוד הדף היומי. ניתן לחלק מקורות אלו לשתי קטגוריות עיקריות: מקורות שנאספו מתוך השיח העיתונאי והדרשני שנוצר סביב אירועי 'סיום הש"ס', ומקורות הגיוגרפיים שעוסקים בדמותו ובפועלו של 'מחולל' הדף היומי – ר' מאיר שפירא מלובלין. מכיוון שמקורות אלה נוטים לנקוט לא פעם גוזמאות, שיח אפולוגטי ותעמולה, חשוב לציין שתיאור דמותו של ר' מאיר שפירא, תיעוד נאומיו והסיפורים על אודות ייסוד הדף היומי על ידו חשובים בהקשרו של המאמר לא כניסיון לשחזר את הסיפור ההיסטורי של הקמת הדף היומי, אלא משום שהם מהווים מיתוס שעומד במרכזה של תנועת לימוד הדף מאז ועד ימינו.[26] לאור

26 תיאורי ההכרזה על הדף היומי ותיאורי דמות המופת של ר"מ שפירא מופיעים בספרים הגיוגרפיים רבים, ראו למשל: יהושע בוימל, **הרב הגדול: מסכת חיי מרן רבי מאיר שפירא מלובלין**, משאבים, ירושלים 1990; דוד אברהם מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, מכון להנצחת מורשת חכמי פולין, בני ברק 2012, עמ' 13-72; הנ"ל, **האור המאיר**, עמ' רצב-שיח; בנימין מינץ, **מאיר באהבה**, המכון לתורה ולתעודה ע"ש רבי יוסף נחמיה קורניצר, תל אביב תש"ג, עמ' יב-יג; שמואל נדלר (עורך), **ספר היובל לכבוד מוהר"ר מאיר שפירא למלאת עשרים שנות עבודתו הרבנית, הצבורית והתורנית, תר"ע-תר"ץ**, מסורה, לודז' תר"ץ, עמ' כד-כו; אהרן סורסקי (עורך), **רבי מאיר שפירא: במשנה באומר ובמעש**, א, נצח, בני ברק 1964, עמ' 11-66; הנ"ל, **מרביצי תורה מעולם החסידות: בדורות האחרונים**, ג, פאר, בני ברק תשמ"ז, עמ' רנב-רנה; איסר פרנקל, **רבי מאיר מלובלין: מיסד ישיבת חכמי לובלין, תולדותיו חייו ומפעלו**, ביתן הספר, תל אביב 1952, עמ' 35-41, וכן: Heilman, 'The Ninth Siyum', pp. 313-315. כמו כן, מוטיבים אלה מופיעים שוב ושוב במסגרת הסקירות העיתונאיות של סיומי הש"ס, ועל ידי הנואמים בסיומים אלה. בסיומים הונהגה גם תפילת 'אל מלא רחמים' לעילוי נשמתו של ר"מ שפירא (בסיומים מאוחרים יותר נאמרה תפילה זו גם על קרבנות השואה), ראו דוגמאות מתקופות שונות: [שם המחבר לא ידוע], 'חגיגת סיום הש"ס של לומדי "דף היומי"', **קול ישראל**, א' בתמוז תרצ"ח, עמ' ג; יא"ד, 'חגיגת סיום הש"ס בארצות הברית: טכס סיום והתחלת הש"ס שודר על ידי גלי הראדיו', שם, כ"ח בתמוז תרצ"ח, עמ' ד; [שם המחבר לא ידוע], 'סיום הש"ס ללומדי "דף היומי" והתחלת מחזור רביעי', שם, י"ז בכסלו תש"ו, עמ' א; [שם המחבר לא ידוע], 'השבת עברה בסימן התכונה המוגברת לחגיגות הסיום ההמוניות של מחזור חמשי של ה"דף היומי"', **המודיע**, י"ב באלול תש"ך; ש"י מוזס, 'השעה הגדולה', שם, י"ד באלול תש"כ, עמ' ב; בצלאל לנדוי, 'אגודת ישראל והדף היומי', שם, כ"ה בטבת תשכ"ח, עמ' ג; [שם המחבר לא ידוע], 'עצרת סיום הש"ס בתל אביב – מפגן כביר ומפואר לכבוד התורה ולומדיה', שם, א' בשבט תשכ"ח; מרדכי גפן, 'רעיון שעמד במבחן', שם, ג' בכסלו תשמ"ג, עמ' ד; יצחק מאיר הכהן לוין, 'רשמי המעמד ההיסטורי של הכרזת ה"דף היומי"', שם, ל' בניסן תש"נ, עמ' ג; מנחם פרוש, 'גדול היה המעמד – גדול יהיה המעמד', שם, תוספת חגיגית לסיום הש"ס, אלול תשנ"ח, עמ' ב; כמו כן ראו את הסרטון שהוקרן במסגרת סיום הש"ס ה־12 באצטדיון מטלייף: Chananya Kramer, 'Siyum Hashas — Daf Yomi Through The Decades', 2012, https://www.youtube.com/watch?v=xFhv5L3t2ZQ&t=2s (אוחזר ב־31.5.2019).

העובדה שאחד ממאפייניה של התודעה החרדית המודרנית הוא שהיא מכתירה דמויות מופת על־קהילתיות – 'גדולים' – ומתרכזת סביב דמותם ופועלם, ניתן לומר שר' מאיר שפירא הפך להיות ה'גדול' של הדף היומי,[27] ומשום כך יש לתחזוק הזיכרון הקולקטיבי של דמותו ולהמשך ההפצה של מסרים 'בשמו' משמעות רבה לקיומו של מפעל זה. בנוסף, חשוב להדגיש בהקשר זה שהדף היומי הינו תנועת לימוד וולונטרית, ושלמרות ההצגה של רעיון זה כ'חוב' המוטל על כל חבר באגודת ישראל לא ניתן למצוא שום סנקציות, או אפילו רטוריקה שלילית, כלפי מי שאינו מצטרף לפרויקט. בהקשר זה יש משמעות רבה למסרים החיוביים שמופצים במטרה לעודד אנשים להצטרף ללימוד; אם ננקוט את השפה של העולם הצרכני, כאשר מוצר מצליח להימכר חלק מיכולת המכירה שלו נעוץ גם במסרים שהופצו במטרה לפרסם אותו.

הגלובליזציה של הדף היומי ותצורת הלימוד הצרכנית שלו

אחד המוטיבים החוזרים ונשנים בכתיבה בשבחו של הדף היומי, ובסקירות העיתונאיות שמלוות את סיומי הש"ס, הוא סיפור תהליכי 'לידתו' של הפרויקט, ששיאם בהצגת היזמה לקביעת לימוד הדף היומי על ידי ר' מאיר שפירא במסגרת 'הכנסייה הגדולה' הראשונה של אגודת ישראל בשנת 1923.[28] התיאורים של הנאום שנאם ר"מ שפירא כאשר הציג את הרעיון מדגישים את העובדה שהוא היה נואם בחסד, ושהכריזמה שלו והלהט שבנאומו סחפו את קהל השומעים.[29] בספר ההגיוגרפי שפרסם הרב איסר פרנקל על ר"מ שפירא מופיעה גרסה של הנאום שמכילה את הרעיון הבא:

27 שאול שטמפפר, 'צמיחתה של תופעת ה"גדולים"', בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **הגדולים: אישים שעצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, מאגנס ומכון ון ליר, ירושלים 2017, עמ' 11-20, בייחוד עמ' 15-20.

28 בצורה אופיינית למדי למיתוסים שמבנים זיכרון קולקטיבי, הנרטיב הרווח בנוגע לרעיון הדף היומי איננו מדויק. שלא כמו בהצגה המקובלת שמתארת את הדף היומי כרעיון 'גאוני', מקורי וחדשני של ר"מ שפירא, הוא לא היה הראשון להעלות את הרעיון של סדר לימוד של דף גמרא ליום; סדר כזה הונהג למשל בישיבת וולוז'ין. יתרה מזו, כשנתיים לפני הצגת הרעיון ב'כנסייה הגדולה' פרסם הרב משה שפיוואק, בעיתון **דגלנו**, 'הצעה נכבדה' שדומה דמיון מחשיד להצעתו של שפירא על כלל מאפייניה, והיו אף כאלה שמחו על 'עוול היסטורי' זה. על הסדר בישיבת וולוז'ין ראו מרדכי ברויאר, **אוהלי תורה: הישיבה תבניתה ותולדותיה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2003, עמ' 90 הערה 22; לגבי הצעתו של שפיוואק ראו משה מנחם שפיוואק, 'הצעה נכבדה', **דגלנו: קובץ ספרותי הסתדרותי מוקדש לענייני הצעירים החרדים והסתדרותם**, ז-ח (אב תרפ"א), עמ' קכח-קכט; לניסיון להכניס עובדה זו לתודעה הציבורית ראו [שם המחבר לא ידוע], 'ההצעה הראשונה של רעיון "דף היומי"', **קול התורה**, כח (אייר ה'תש"נ), עמ' סה.

29 מלבד התיאורים שבמקורות בהערה 26 לעיל ראו בייחוד את תיאורי כושר הנאום של שפירא אצל שבתי הלוי שיינפלד, 'הגאון בגאונותו: שרטוטים לקוחים מהכנסיה הגדולה השניה', בתוך: שמואל

> נוסע לו יהודי באוניה ותחת בית שחיו מסכת ברכות. נוסע הוא [...] מישראל לארצות הברית של אמריקה [...] נכנס הוא לבית המדרש בניו יורק ומוצא יהודים עוסקים באותו דף שבו עמד היום [...] ויהודי מארצות הברית שעמד ונסע לברזיל [...] או ליפן [...] ומוצא כולם עסוקים באותו דף שבו עמד היום.[30]

הדבר המעניין בדברים אלו הוא שהם מתארים את ייחודו של הדף היומי לא דרך פעולת הלימוד עצמה, אלא דרך אפקט הגלובליזציה שהיא מייצרת; העובדה שלימוד הדף היומי מייצר מצב שבו 'אין למרחק משמעות רבה', כלשונו של באומן.[31] כפי שטען פתרסטון, ובדרך אחרת ריצר, אחת ההשלכות של תרבות הצריכה היא הגלובליזציה שנוצרת עקב התגברות תפוצתם של מוצרי צריכה אחידים.[32] כך, כמו הגלובליזציה שמייצר מותג כמו 'קוקה קולה' שנצרך באותה דרך בכל מקום, גם לימוד הדף היומי מייצר צריכה זהה של אותו דף בכל מקום והופך את התלמוד ל'מוצר' אחיד. הרושם של הגלובליזציה שמייצר הדף היומי יתחזק עוד יותר גם מתוך דברים שסיפר ר"מ שפירא לאחר ההכרזה על ייסוד הדף היומי לגבי דרך המחשבה שהביאה אותו להעלות רעיון זה. כפי שהוא מספר, רעיון הדף היומי עלה במוחו כשניסה לענות על השאלה כיצד ניתן ליצור מצב שבו 'גאון ליטאי כר' חיים מבריסק יבוא בדברים עם רבי יעקב רוזנהיים מפרנקפורט [...] או שיהודי חרד מאמריקה המטריאליסטית יסכים [...] עם שיטותיו והשקפותיו ה"קיצוניות" של יהודי ירא וחרד מצפת [...] שאורתודוקס תרבותי מהולנד יוכל לבוא בשותפות [...] עם יהודי פולני בעל מסורת קפדנית'.[33] ההארה שדווקא לימוד התלמוד הוא זה שיוכל לייצר שותפות בין הקצוות השונים של אגודת ישראל אירעה כאשר הוא פתח את מסכת ברכות שהייתה בתיקו והתחיל להתעמק בה. קושי שהתעורר תוך כדי עיון בשאלת הגמרא בתחילת המסכת

נדלר (עורך), **ספר היובל**, עמ' רפ-רפב, וכן בהספדו של הרב וינברג, 'הספד מהגאון רבי יחיאל וינברג זצ"ל', בתוך: יהודה מאיר שפירא, **אמרי דעת – חלק שני**, ד"א מנדלבוים (עורך), מכון להנצחת מורשת חכמי פולין, בני ברק תשס"ב, עמ' שצג-שצד.

30 פרנקל, **רבי מאיר מלובלין**, עמ' 36.

31 זיגמונט באומן, **גלובליזציה: ההיבט האנושי**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2002, עמ' 115.

32 Mike Featherstone, *Consumer Culture and Post Modernism*, Sage Publications, London 2007, second edition, pp. 19, 144-145; George Ritzer, *The McDonaldization Thesis: Explorations and Extensions*, Sage Publications, London 1998, pp. 81-94. טענותיהם של פתרסטון וריצר שונות בכך שפתרסטון מצביע על ההיבטים שבהם הגלובליזציה מייצרת סוג של מישור 'על־תרבותי' שמגשר בין תרבויות לאומיות, ואילו ריצר מתאר דווקא את תפוצתה העיקרית של התרבות האמריקנית דרך אפקט הגלובליזציה, את האמריקניזציה שנכרכת בגלובליזציה. אל מול שני תיאורים אלה ניתן לומר שהמקרה של הדף היומי מדגים מודוס שונה של גלובליזציה צרכנית: ההיווצרות של ערך גלובלי בתוך הקשר תרבותי סגור שאיננו מבקש לפנות החוצה.

33 מאיר שפירא, 'די גאלדענע פעראיניגונגס-קייט (זכרונות פון דער קאטאוויצער אספה)', **דאס יודישע וואָרט**, 17.8.1934, עמ' 2. המובאות מבוססות על תרגומו של מנדלבוים עם תיקונים קלים, בתוך: שפירא, **אמרי דעת**, עמ' רסא-רסב.

הוביל אותו לחפש תשובה במגוון הפירושים שמצויים בגמרא – 'רש"י', תוספות, מהרש"א, מהר"ם מלובלין', ובעקבות חיפוש זה עלתה במחשבתו התובנה הבאה:

> כל אדם יודע שהמשנה נוצרה בארץ ישראל, הגמרא בבבל, רש"י באשכנז, תוספות בצרפת, מהרש"א בליטא, מהר"ם בפולין, ובכל זאת דנים הם כולם בשאלה זהה: 'תנא אהיכא קאי?' [...] אז הבנתי לראשונה את סוד הקיום של אגודת ישראל: זו היא שרשרת־אחדות מוזהבת הכוללת בצוותא את ארץ ישראל, ליטא, גרמניה, הולנד, אמריקה ופולין.[34]

כפי שעולה מדברים אלה, ממהותו של לימוד הדף היומי שהוא נועד להתגבר על השוני שקיים בין הקהילות בתפוצות השונות ולייצר מכנה משותף שדרכו תוכלנה כולן להתאגד.

הצגתו של הדף היומי כפרויקט שמייצר תיווך והאחדה בין מרחקים גדולים – דרך הסנכרון במישור הזמן של תוכן הלימוד – חוזר שוב ושוב גם בתיעודי הנאומים של ר"מ שפירא וגם בדרשות שונות שמסבירות את הרציונל שעומד מאחורי פרויקט זה. במקומות רבים רעיון זה מועבר באמצעות הדמות של האדם הנודד ממקום למקום, ברכבת, באנייה או במטוס, ומשוחח עם לומדים אחרים על הדף היומי (כמו בגרסת הנאום אצל ר"א פרנקל),[35]

34 שם. ראוי לציין שהעובדה שר' מאיר שפירא פתר את הקושי האקטואלי-פוליטי שעמד בפניו בעקבות העיון בגמרא מעלה מסר חבוי נוסף, שקשור אולי גם הוא ברצון 'לשווק' את לימוד התלמוד לקהלים רחבים ופופולריים יותר – הטענה שיש ביכולתו של הלימוד בתלמוד לספק מענה אקטואלי לבעיות השעה. במילים אחרות, רעיון הדף היומי כרוך גם באקטואליזציה של הלימוד ובקישור שלו עם ההווה; במובן זה העיון היומי בדף דומה לעיון היומי בעיתון. טכניקה רטורית זו של שימוש בחומר מהדף היומי בהקשר של שאלות אקטואליות חוזרת גם בדברים שנאם ר"מ שפירא באספה הכללית השנייה של אגודת הרבנים בפולין (סורסקי, **במשנה באומר ובמעש**, א, עמ' 297–298) ובנאום הפתיחה שלו לכנסייה הגדולה השנייה של אגודת ישראל (רבי מאיר שפירא, 'לסיום הדף היומי', **שערים**, כ"ח בניסן תשי"ג, עמ' ב), והיא רציונל מנחה גם של פרויקטים עכשוויים יותר סביב הדף היומי, כמו הפרויקט של ארגון 'מאורות הדף היומי'. ראו דבריו של מקים ארגון זה, מובא בתוך: יהודה זולדן, 'מאורות הדף היומי: על הלומדים והמלמדים', **צהר**, יז (חורף תשס"ד), עמ' 167. ראו גם את דבריו של תלמידו של ר"מ שפירא בחוברת שפורסמה בשנת תרצ"ו להנצחת דמותו של ר"מ שפירא, שמנתח סיפור זה בדיוק ואומר שהוא מעיד על גדולת נפשו של ר"מ שפירא שיודעת לעמוד על 'האקטואליה הנצחית של התורה אשר בה ספונים כל האמצעים והפתרונים לחיי עם ישראל' (מאיר זאב ניסטמפובר, **היוצר ויצירתו: רבי מאיר שפירא מלובלין מחולל 'ישיבת חכמי לובלין' ויוצר 'הדף היומי', לאישיותו היוצרת**, יצא לאור בסיועה של הנהלת חכמי לובלין, פשמישל תרצ"ו, עמ' 15).

35 דוגמאות נוספות: יא"ד, 'חגיגת סיום הש"ס בארצות הברית', **קול ישראל**, כ"ח בתמוז תרצ"ח, עמ' ד; דב כהן, 'דף היומי', שם, י' בכסלו תש"ו, עמ' ב; דוד אייגר, 'הניגון הסובב עולם', **המודיע**, כ"ד בטבת תשכ"ח, עמ' ג, ה; גפן, 'רעיון שעמד במבחן'; משה פראגר, 'פגישות מרגשות עם הדף היומי ברחבי תבל', שם, ג' בכסלו תשמ"ג, עמ' ה; Kramer, 'Siyum Hashas'; נדלר, **ספר היובל**, עמ' כה (הובא שוב ב**המודיע**: שמואל אבישי שטוקהמר, 'במעגלותיו של הדף היומי', **המודיע**, ג' בכסלו תשמ"ג, עמ' ג, ח), וכן מודעתו של ר"מ שפירא לקראת סיום הש"ס הראשון, מצולם בתוך מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, עמ' 93. ראוי לציין שרעיון זה עולה בקנה אחד עם דימוי רווח לגבי ר"מ שפירא כרב הנודד בעולם. מעניינים בהקשר זה דבריו הבאים של כתב הַצֹּפֶה: 'מסתבר שגם נימוק חיצוני השפיע עליו

או בתיאורו של הדף היומי כמעין 'בית מדרש עולמי' (כמו בתיאור צמיחת הרעיון אצל ר"מ שפירא).[36] לצורך המחשה נוספת אביא דווקא את אחת ההצגות היצירתיות והיוצאות דופן של מאפיין זה, בסיפור קצר שפורסם בספר היובל שיצא לאור לכבוד ר"מ שפירא עשרים שנה לאחר ייסוד ישיבתו.[37] בסיפור מסופר על אב, רבי מרדכי שמו, שבניו התרחקו ממנו בעקבות המלחמה ושמחמת ניתוק זה הוא היה חרד כל הימים לגורלם הרוחני: 'וכי דבר קטן הוא להיות מפוזר ומפורד לארבע רוחות העולם: אחד בניו יורק, אחד בלונדון ושנים בוינה! תינוקות שנשבו לסביבה זרה, הלואי שהיו עומדים ביהדותם!'.[38] אולם, לאחר תקנת הדף היומי החל האב 'ללמוד תורה בהתכתבות' עם בניו סביב סוגיות הדף היומי, כאשר כל אחד מבניו, בהתאם לתקנת הכנסייה הראשונה,[39] היה מציין בצמוד לתאריך המכתב שהיה כותב לאביו גם את הדף היומי של אותו יום: 'בראש המכתב האחד כתוב: ניו יורק ברכות כ"ג, בשני: לונדון ברכות כ"ה, וכן כולם מצויינים בדפי ברכות. מאותו היום ואילך ידעו כל אנשי העיר, שר"מ [...] לומד את שיעורו מדי יום ביומו עם ארבעה בניו הכל כמקדם'.[40] למרות חוסר המהימנות המובהקת של סיפור זה (שייתכן שנכתב מלכתחילה כסיפור פרוזאי) הוא ממחיש את העובדה שבזכות פרויקט הדף היומי – כסוג של אידיאה שהדף היומי מבקש לייצר – ניתן לדמיין את ציר הזמן עצמו כציר של דפי גמרא, ושדרך הסנכרון של ציר זמן זה, והאחדות של הדפים, ניתן 'לבטל את המרחב' ולהתגבר על פערי המרחקים הגלובליים, גדולים ככל שיהיו.[41]

האתוס הגלובלי שנקשר בלימוד הדף מתאים לרציונל הכלל־ישראלי של אגודת ישראל. אגודת ישראל נועדה לייצר קהילה משותפת מהמגוון של הקהילות האורתודוקסיות, וזאת

[על ר"מ שפירא] במחשבה זו של דף משותף, הוא היה נוסע הרבה, עבר ארצות וימים. הוא ראה שהדור שטוף בנסיעות ובנדודים. וייתכן, כי הדף המשותף נראה לו כציר המנוחה בתוך התנודה המתמדת'. ראו ר"ב, 'על הדף: שרטוטים', **הַצֹּפֶה**, 27.6.1938, עמ' 2. ההדגשה במקור.

36 ראו גם לשונו של ר"מ שפירא במנשר שפרסם לכבוד סיום הש"ס הראשון: 'שיא כוחו המגנטי של הדף היומי גנוז ברעיון, במחשבה, שאת אותו דף גמרא שאני לומד כאן, לומדים אותו מיליוני יהודים בכל רחבי תבל, בכל מקום שהם פזורים על פני כדור הארץ, איש־איש בנוסחא הספציפית שלו, בסגנון מחשבה ושיטת לימוד משלו, בצוותא חברתית משלו – אולם אביי ורבא נשארים אותם אביי ורבא!'. מובא ב**המודיע**, כ"ד בטבת תשכ"ח, עמ' ג. לדוגמאות נוספות למוטיב זה ראו למשל: [שם המחבר לא ידוע], 'סיום הש"ס העולמי', **קול ישראל**, י"ח בשבט תרצ"א, עמ' א; אהרן סורסקי, 'דף היומי', **המודיע**, י' באלול תש"כ, עמ' ג; [שם המחבר לא ידוע], 'הפגנה אדירה לכבוד התורה ולומדיה: דבר הרב י"מ לוין', שם, י"ד באלול תש"כ, עמ' א; יהודה מאיר אברמוביץ', 'חג שמחת התורה שבע"פ: מתוך דברי פתיחה בחגיגות סיום הש"ס בהיכל יד אליהו בתל אביב', שם, ל' בניסן תש"נ, עמ' ג.

37 נדלר, **ספר היובל**, עמ' רעב-רעד (הספר יצא לאור בהוצאה מחודשת ומורחבת סביב סיום הש"ס השמיני).

38 שם, עמ' רעג.

39 הנהלת אגודת ישראל, 'צהלי קולך בת גלים', **קול ישראל**, 12.10.1923, עמ' 1.

40 נדלר, **ספר היובל**, עמ' רעד.

41 באומן, **גלובליזציה: ההיבט האנושי**, עמ' 115-116, וראו גם עמ' 127-128.

כתגובה לתנועה הציונית.[42] בתוך הקשר זה, הדף היומי הינו אחת מן הפעולות שננקטו באגודה בשביל לייצר קהילה חדשה זו, כאשר ההתחייבות ללמוד דף גמרא בכל יום מבקשת לייצר פרקטיקה של הבעת נאמנות לאגודה, ושל השתתפות בסיפור הרחב של הקהילה האורתודוקסית. החשיבות של פעולה ספציפית זו נובעת מכך שהיא יצקה תכנים חדשים שתאמו את הצרכים של 'קהילת אגודת ישראל' לתוך אחד המרכיבים המרכזיים ביותר בהגדרת החרדיות היהודית: לימוד התורה, או בהגדרה ספציפית יותר: לימוד התלמוד.[43] על מנת להבהיר מהלך זה ניתן להיעזר בהמשגות שפיתח רולאן בארת כאשר ניתח את היווצרותם של מיתוסים בתוך חברת הצריכה.[44] בהתאם להמשגות של בארת ניתן לומר שהדף היומי מהווה דוגמה לדרך שבה, בתוך האורתודוקסיה היהודית, עוצב מחדש הסימן 'תלמוד' כ'מיתוס'. מתוך פרספקטיבה זו, טשטוש המאפיינים הלוקליים של התלמוד והפיכתו לגלובלי יוכלו להיות מוסברים כאקט של 'דלדול המובן' של המילה 'תלמוד' ושל הפיכתה ל'צורה', במונחיו של בארת. כלומר, עושר המשמעות וההקשרים שהכיל המובן של המילה 'תלמוד' מרוקנים כאן במטרה 'לנכס' מובן זה ולעשות בו שימוש בהתאם למיתוס שנוצר ממילה זו כעת.[45] אקט זה של דלדול המובן יובהר אם נתבונן בעובדה שהגלובליזציה שעבר דף התלמוד גוזרת גם צורת לימוד מסוימת שאיננה מובנת מאליה. ממבט ישיבתי 'מקצועי', לימוד הגמרא מהווה דווקא מקור להדגשת ההבדלים בין קהילות שונות; למדן גמרא ליטאי לא ילמד באותה דרך שבה ילמד למדן פולני.[46] ככל שלימוד הגמרא יהיה מעמיק יותר, כך גם השוני בין הצורות השונות יהיה בולט יותר. מסיבה זו צורת הלימוד שתתאם את הדף היומי, המטשטש הבדלים אלה, תהיה צורת לימוד 'שטחית' יחסית. הצורך בצורת לימוד כזו נוכח כבר מעצם הגדרת חומר הלימוד – דף שלם של גמרא ביום, כמות שבלימוד 'עיון' מעמיק נחשבת גדולה מאוד ודורשת שעות רבות, אם לא ימים, של לימוד.[47] במונחיו של רולף אנגלזינג (Engelsing) מתרחש כאן מעבר מצורת קריאה 'אינטנסיבית' לצורת קריאה 'אקסטנסיבית', מעבר שבמקרים רבים מאפיין צורות קריאה

42 מרדכי ברויאר, 'תמורות בעמדת היהדות האורתודוקסית בגרמניה כלפי התנועה הלאומית בימי מלחמת העולם הראשונה', **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, ד, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים 1977, עמ' 168.

43 Haym Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 4 (Summer 1994), pp. 64-130; נסים ליאון ואליאב טאוב, 'מנחם פרידמן והסוציולוגיה של החברה החרדית וגדוליה', בתוך: בראון וליאון (עורכים), **הגדולים**, עמ' 844; קהת, **משהפכה התורה לתלמוד תורה**.

44 רולאן בארת, **מיתולוגיות**, בבל, תל אביב 2007, עמ' 235-294.

45 שם, עמ' 244-248.

46 על שיטות הלימוד השונות ראו ברויאר, **אהלי תורה**, וכן: שלמה טיקוצ'ינסקי, 'דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע־עשרה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ד, וראו בייחוד עמ' 6-7, 80-90. ר"מ שפירא עצמו מתייחס לעובדה שהדף היומי מתגבר על ההבדלים בין סגנונות הלימוד השונים, ראו שפירא, 'מנשר' (הערה 36 לעיל).

47 Heilman, 'The Ninth Siyum', pp. 314-315

מודרניות יותר.[48] נטייה אקסטנסיבית זו של לימוד הדף היומי תקבל עיבוי נוסף אם נחזור לתיאורים של באומן את מרחב הצריכה הגלובלי. באומן טוען ש'העובדה שלצריכה דרוש זמן, היא בעצם אימת החברה הצרכנית [...] וזמן זה חייב להתקצר למינימום ההכרחי'.[49] התקצרותו של זמן לימוד הדף היומי עד למינימום נוכחת בהפצתן של סדרות של שיעורי דף יומי שמתגאות בזמן הלימוד המצומצם שהן דורשות, החל מרבע שעה ועד לחמש דקות.[50]

צורת הלימוד האקסטנסיבית שהדף היומי גוזר מובילה אותנו לצד נוסף של תופעת הדף היומי שחשוב לעיין בו כחלק מהניסיון לעמוד על הדרך שבה זכה רעיון זה להתקבל: ההתנגדות המסוימת שהוצגה כלפי הדף היומי בתחילת דרכו. ההתנגדות שעורר הדף היומי קשורה במה שניתן לכנות בלשונו של פוקו 'אי־הרציפות' בתוך השיח של לימוד התורה,[51] ובעקבות כך היא תעזור לנו לחדד את הבנתנו בנוגע למאפיינים הייחודיים של השיח סביב לימוד הדף היומי ושל צורת הלימוד הספציפית שהתעצבה דרכו. המתנגד המרכזי ללימוד הדף היה הרב חיים אלעזר שפירא – האדמו"ר ממונקאטש. בטרם נעיין בהתנגדותו של האדמו"ר חשוב לציין שבמאמר שסוקר את דמותו של הרבי ממונקאטש מעלה לוי יצחק קופר את האפשרות שההתנגדות של הרבי ממונקאטש לדף היומי נבעה בעיקר מהתנגדותו של האדמו"ר לאגודת ישראל, שנתנה חסות לרעיון זה, ולאו דווקא מהנימוקים העניינים שהציב האדמו"ר נגד לימוד הדף.[52] אולם, לאור דברינו ניתן לראות שהרבי ממונקאטש זיהה נכונה שרעיון הדף היומי עצמו נושא בחובו מסרים שתואמים את האידיאולוגיה של אגודת ישראל, כך שהנימוקים העניינים כנגד הדף היומי תואמים את ההתנגדות לאגודה עצמה, ולא נכון יהיה לראות בהם רטוריקה ריקה בלבד. ההיבט הראשון בהתנגדותו של הרבי ממונקאטש לדף היומי מופנה כלפי המאפיין שעמדנו עליו זה עתה, כאשר האדמו"ר מצביע על כך שהלימוד של לומדי הדף הינו לימוד שטחי, לימוד שאיננו

48 Reinhard Wittmann, 'Was there a Reading Revolution at the End of the Eighteenth Century?', in: Cavallo and Chartier (eds.), *A History of Reading in the West*, pp. 284-312; Cavallo and Chartier, 'Introduction', pp. 24-25

49 באומן, **גלובליזציה: ההיבט האנושי**, עמ' 120.

50 [שם המחבר לא ידוע], סיני, 'הדף היומי: שיעור גמרא פשוט וברור כפי שמעולם לא שמעת, וב־15 דקות בלבד', https://www.sinai.org.il (אוחזר ב־31.7.2019); [שם המחבר לא ידוע], 'הדרן: כלים לעידון, שינון ותורה, הדף היומי ב־5 דקות', http://www.hadran.org/site/detail/detail/detailDetail.asp?detail_id=190103 (אוחזר ב־31.7.2019). בהקשר זה ראוי לציין גם את האפיון של ריצר את תופעת המקדונלדיזציה ככזו שנעוצה ב'יעילות' וב'יכולת לחישוב' של המוצר; אם בפרק זה אנו נפגשים ב'יעילות' של הדף היומי, בשני הפרקים הבאים ניתן יהיה לראות את 'היכולת החישובית' שלו. ראו George Ritzer, *The McDonaldization of Society: Into the Digital Age*, Sage, London 2019, ninth edition, pp. 55-94.

51 מישל פוקו, **הארכיאולוגיה של הידע**, רסלינג, תל אביב 2005, עמ' 7-20.

52 לוי יצחק קופר, '"נגד זרמי המים הזדונים": האדמו"ר ממונקאטש ר' חיים אלעזר שפירא', בתוך: בראון וליאון (עורכים), **הגדולים**, עמ' 282.

'עם פירוש רש"י ותוספות בעיון', ושהוא 'נוטל את טעמה של התורה הקדושה'.[53] על גבי טענה זו הוסיף הרבי ממונקאטש היבט שני, ואותו הוא מנסח כך:

> ומי שמרגיש טעם חכמת התורה ועיון לימוד הגמרא יבין וידע איך הוא טיפשות וצחוק מכאיב [...] כי איך יוכל ללמוד בכל יום דף המסיים כמעט כולם באמצע הענין בסוף העמוד ב' כמו בתיבות ואי תימא, או אי הכי וכיוצא יפסיקו ויאמרו יתגדל ויתקדש וכו' ואם תאמר שילמדו עד דסליק ענינא הלא ימשכו 'מדף היומי' ויתקלקלו החשבונות ולוחות שלהם לכל דף דבר יום ביומו.[54]

הרבי ממונקאטש מצביע כאן על המוזרות שנוצרת כאשר ללימוד התלמוד מוכתב קצב קבוע של לימוד דף אחד ליום. שלא כמו בחלוקה המקובלת של התלמוד לסוגיות, חלוקה לדפים תעצור בדרך כלל באמצע עניין, ואפילו באמצע משפט. אמנם סביר להניח שלומדי הדף היומי לא הקפידו באדיקות רבה כל כך לסיים את הלימוד בדיוק במילה המסיימת של הדף שהוקצב לאותו יום, ולא כמו בקריקטורה שצייר כאן הרבי ממונקאטש. הלימוד מן הסתם הופסק לפעמים באמצע עניין, אך לא באמצע קושיה או באמצע משפט. ובכל זאת, נראה שהרבי ממונקאטש בלעגו משקף נכונה את ה'הייפ' (hype – המולה תקשורתית) שיצר הדף היומי סביב מה שבמונחים פרסומיים ניתן לנסח כ'סלוגן' (slogan – סיסמה) של 'דף גמרא בכל יום'. הפקת המשמעות של פרויקט הדף היומי אכן הייתה כרוכה ביצירת צימוד אדוק בין המרכיב החומרי של הלימוד – 'דפי התלמוד' – ובין מרכיב הזמן שלו – 'ימי השנה'. צימוד זה נוכח בתקנה שיש לציין את היום בחודש גם באמצעות הדף היומי, והוא קודם, בין היתר, באמצעות לוחות השנה שפרסם ר"מ שפירא המחשבים את הספקי הלימוד בחישוב יומי וחודשי, וכן את ההספק במשך שבע וחצי השנים שבהן יושלם המחזור הראשון של לימוד הש"ס כולו.[55] צימוד זה משקף היסט תודעתי שמתרחש בלימוד הדף היומי שכרוך בשימת דגש עיקרי על הגדרה חומרית-כמותית של הלימוד. הגדרה זו אכן משתקפת בחלוקת הלימוד ל'דפים', במקום חלוקה עניינית לסוגיות או לנושאים. ההגדרה החומרית של הלימוד היא היבט חשוב נוסף שדרכו באה לידי ביטוי פעולת 'דלדול המובן' של התלמוד הכרוכה בדף היומי, ושאותה ביקר האדמו"ר.

ביקורתו של הרבי ממונקאטש דומה במובנים רבים לביקורת שהפנו אנשי אסכולת פרנקפורט כלפי 'חרושת התרבות' הצרכנית. אנשי אסכולת פרנקפורט ביקרו את העובדה שחרושת התרבות מכניסה גם את יצירות האמנות הנשגבות ביותר, כמו אלה של בטהובן וטולסטוי, לתוך מכניזם הכופה אחדות בין מוצרי התרבות השונים.[56] גם ביקורתה של

53 ר' חיים אליעזר שפירא, **קונטרס דברי קודש – תרצ"ה**, שמואל קליין, ברהובה תרצ"ה, עמ' ה.

54 הנ"ל, **דברי תורה**, אמת, ברוקלין ה'תשנ"ח, עמ' תתנ.

55 ראו צילומים: מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, עמ' 27, 31.

56 תיאודור ו' אדורנו ומקס הורקהיימר, 'תעשיית תרבות: נאורות כהונאת המונים', בתוך: מיכאל מי־דן ואברהם יסעור (עורכים), **אסכולת פרנקפורט: מבחר**, ספריית פועלים, תל אביב 1993, עמ' 158-198, והשוו גם עם התיאורים הביקורתיים של הקריאה ה'קלה' בסוף המאה ה־18; Wittmann, 'Was there a Reading Revolution', p. 301.

אסכולת פרנקפורט וגם ביקורתו של הרבי ממונקאטש מעלות את הטענה שהתהליך שהופך את 'היצירה הנשגבת' למוצר הזמין לכול כרוך בהכנסתה לדפוס אחיד, וזאת מתוך עיוות הצורה שלה וסירוס מהותה העמוקה. ראוי לציין כאן שניתן למצוא תיאור כזה של לימוד הדף היומי, כצורת לימוד משונה, גם אצל אחת מן הדמויות החשובות שתמכו בהצעה ושתרמו רבות להתקבלותה – ה'אמרי אמת' מגור.[57] ה'אמרי אמת' התנגד לכך שידפיסו ירחון שמכיל חידושי תורה של לומדי הדף היומי, זאת משום שלדעתו הלומדים המעמיקים (שאותם הוא מכנה 'הלומדים' סתם, ומסביר – 'כלומר, מי שיוכל לחדש'), לומדים את הדף היומי רק כדי לא לפרוש מן הציבור ו'בלי פירוש תוספות וראשונים ומבלי עיון'. ה'אמרי אמת' הסביר גם שלימוד מעמיק איננו מתאים ללימוד הדף היומי משום שלימוד כזה דורש שהחומר הנלמד ייבחר לפי רצונו של המעיין, ולא לפי תכתיב והקצבה מלאכותיים וחיצוניים.[58] אם כן גם ה'אמרי אמת', התומך בדף, וגם הרבי ממונקאטש, המתנגד לו, מסכימים שלימוד הדף היומי מכיל מוזרות מסוימת משום שהוא מגדיר את חומר הלימוד הגדרה מעושה. עובדה זו מחזקת את ההנחה שדברי הרבי ממונקאטש נאמרו לא מן השפה ולחוץ, ושהם אכן נסמכים על ניתוח מהותי של לימוד הדף היומי כחידוש בתוך הנוף של לימוד התורה.

מובאות אלה מדברי הרבי ממונקאטש וה'אמרי אמת' באו כשיקוף של האפקט השולל, ה'מדלדל', שכרוך בעיצובו של המיתוס סביב הדף היומי. אולם, בבואנו לבחון תופעה זו יש להיזהר מכך שתשומת הלב לאפקט שולל זה תסתיר את העובדה שעם דלדול זה ההיבט העשיר יותר של היווצרות המיתוס הוא המילוי המחודש של מובן המילה, שנוצר על ידי יציקת משמעות חדשה לתוכה, ועל ידי שימוש יצירתי במשמעויות הישנות שלה.[59] למעשה, את אחד האפקטים הפוזיטיביים שחולל 'מיתוס הדף היומי' ראינו לעיל – האפשרות לייחס לתלמוד, דרך הדף היומי, את היכולת להוות יסוד מאגד בשביל לומדים המרוחקים זה מזה מרחק גדול. אולם, כפי שנראה מכאן ועד לסוף המאמר, בכך לא מסתכמים התכנים הפוזיטיביים שנוצקו לתוך לימוד הדף.

הבניית הזמן של הדף היומי

עד לשלב זה ראינו שמפעל הדף היומי היה כרוך ביצירתו של אקט לימודי מצומצם שיותאם למגוון רחב של לומדים. הצורך בצמצום זה הוביל להפשטתו של התלמוד לסדרה של יחידות חומריות הניתנות לצריכה 'קלה' ומהירה יחסית. כפי שניתן להבחין, ניתוח זה מתמקד רק בצלע אחת של פרויקט הדף היומי, הצלע של האובייקט הנצרך – ה'דף'.

57 דפנה שרייבר, '"מלך ישראל": ר' אברהם מרדכי, ה"אמרי אמת"', בתוך: בראון וליאון (עורכים), **הגדולים**, עמ' 239, וכן: מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, עמ' 27-28; אהרן סורסקי (עורך), **רבי מאיר שפירא: במשנה באומר ובמעש**, ב, נצח, בני ברק 1967, עמ' 443.

58 סורסקי, שם, עמ' 450.

59 בארת, **מיתולוגיות**, עמ' 244-248.

אולם, לא פחות חשובה בפרויקט זה היא צלע הזמן שלו, כלומר יחידות הזמן שבהן נצרך הדף – ה'יום'. התמשכות הזמן של לימוד דפי הגמרא, יום אחר יום, מהווה חלק משמעותי מהאתוס שנבנה סביב לימוד הדף היומי, מהמסרים שנארגים סביבו ומחווייתם של הלומדים המשתתפים בו. במהלך הניתוח שיוצע להלן אבקש לרכז מארג משמעויות זה תחת שלושה אפקטים מרכזיים שגורם הזמן מייצר. את האפקט הראשון אכנה 'התמדה', את האפקט השני 'צבירה' ואת האפקט השלישי 'מחזוריות'. אפקט ההתמדה נוצר מן הצורך הבלתי פוסק לעמוד בחוק הלימוד וללמוד בכל יום את דפו. החשש מפני החמצת ימים שתיצור פיגור, או שתפגע בשלמות של 'סיום' המסכת והש"ס,[60] מעסיק את לומדי הדף היומי בקביעות. ההתגברות על הקשיים, השלמת לימוד הדף בכל מצב שיהיה, הינה גורם חשוב ביצירת תחושת הנאמנות לתורה ולקהילת הלומדים שהדף היומי מפיק.[61] בהקשר זה חשובה מאוד העובדה שפעולת ההתמדה הינה פעולה טעונה מאוד בתודעה של האורתודוקסיה היהודית. הקשריה הענפים של פעולת ההתמדה מתחילים מ'קרבן התמיד' ו'אש התמיד' של המשכן המקראי, ומתגלגלים עד האתוס של הלמדן ה'מתמיד' שכמעט איננו פוסק מלימודו.[62] יכולתו של הלימוד הפופולרי של הדף היומי להיקשר לפעולה טעונה זו מהווה דוגמה לשימוש היצירתי שעושה מיתוס הדף היומי במערכי המשמעות הקודמים לו, מבלי לסתור את הדמוקרטיזציה והפופולריזציה של הלימוד שהדף היומי מייצר. נוכל להדגים שימוש יצירתי זה באמצעות דברים שכתב ר' מתתיהו סולומון לכבוד סיום הש"ס התשיעי של הדף היומי.[63] סולומון רותם ללימוד הדף היומי את אחד מהטקסטים המכוננים של תודעת ההתמדה בלימוד התורה – השער הרביעי של ספר 'נפש החיים' לר' חיים מוולוז'ין, שער שמטרתו לתאר את 'גודל החיוב של עסק התורה על כל איש ישראל יומם ולילה'.[64] בפרק יא בשער זה ר' חיים מסביר שיש צורך חיוני ליצור רצף מתמיד של לימוד תורה משום שקיומו של העולם תלוי בלימוד התורה של עם ישראל, ומשום כך אם ייווצר רגע שבו בכל העולם לא יעסוק איש בתורה, באותו

60 על תופעת הסיומים ראו עוד להלן.

61 ראו למשל סורסקי, **רבי מאיר שפירא**, עמ' 454; אייגר, 'הניגון'; אבן שלמה, 'הדף היומי', **קול ישראל**, א' בתמוז תרצ"ח, עמ' ג; ש"י גרוס, 'זכה וזיכה', **המודיע**, כ"ח בניסן תשי"ג, עמ' ב; סורסקי, 'דף היומי'; שמחה אלברג, 'הלימוד עיקר – ולא הסיום', שם, ג' בכסלו תשמ"ג, עמ' ה; 'אחד הלומדים', 'לב מלא געגועים לתורה', שם, תוספת חגיגית לסיום הש"ס, אלול תשנ"ח, עמ' כה; ק' בנימין, 'סדר, התמדה, היקף ואיכות החיים', שם, י"ג במנחם־אב ה'תשע"ב, עמ' 15; בנימין חינקיס, 'רבבות אלפי ישראל במעמד סיום הש"ס המרכזי של תנועת ש"ס', שם, י"ג במנחם־אב ה'תשע"ב, עמ' 16.

62 על תיאורי ההתמדה ראו למשל עמנואל אטקס, 'על עיצוב דמותם של ה"גדולים" בספרות השבחים החרדית-ליטאית', בתוך: בראון וליאון (עורכים), **הגדולים**, עמ' 33-35.

63 מתתיהו חיים סולומון, 'אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום', **קול התורה**, כח (אייר תש"נ), עמ' סא-סד, וראו אצל מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, עמ' 290-291, את דברי רבי מרדכי גיפטר המביע רעיון דומה. המוטיב של יצירת לימוד ללא הפסק על ידי מכלול הלומדים מופיע למשל אצל אייגר, 'הניגון'.

64 חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, מכון לעריכת ספרים תורניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' רז.

רגע ייחרב העולם ויחזור לתוהו.[65] על בסיס דברים אלה סולומון מסביר שערכו הגדול של לימוד הדף היומי בכך שהוא מבטיח שגם בימים שבהם יש טרדה מיוחדת המבטלת את רוב הלומדים מלימודם, לומדי הדף היומי 'מתאמצים [...] ומשלימים חוקם אשר קבעו להם בעסק התורה ללמוד דף גמרא בכל יום, יהיה מה שיהיה'.[66] בכך לומדי הדף היומי מצטרפים ללמדנים המתמידים יחידי הסגולה 'הלומדים באותם ימים'.[67] בדברים אלו, האתוס של ה'מתמיד' הלומד יומם ולילה ומקיים את העולם מתגלם בהפרטה בהתמדה היום־יומית של כלל לומדי הדף היומי.

ההפרטה של הישג שהיה מיועד ליחידי סגולה בולטת אף יותר באפקט השני שחלוף הזמן מייצר אצל לומדי הדף – 'צבירה' של עוד ועוד דפים שנלמדו וסיומן של מסכתות ושל הש"ס הבבלי כולו. סיום הש"ס, המתרחש במחזורי הלימוד של הדף היומי אחת לשבע וחצי שנים לערך, הפך הישג אקסקלוסיבי זה ליעד בר־השגה לאנשים רבים. הדגמה יפה לפופולריזציה של ההישג מצויה בעדות המובאת בשם רבי חיים קרייזווירט ותולה בעובדה זו את ההתנגדות לפרויקט. כפי שקרייזווירט מספר, אחד המתנגדים להצעתו של ר"מ שפירא קבל בפניו על כך שבגלל הצעה זו 'פתאום כל עם הארץ יגמור את הש"ס ויכונה ש"ס יוד?! [כינוי ליהודי שלמד את כל הש"ס]'.[68] מן הצד של משתתפי ומקדמי הדף היומי, לעומת זאת, חלק גדול מהקסם של ההשתתפות בלימוד נעוץ בדיוק באותה ידיעה שהתמדה קבועה בלימוד הדף תקנה להם בסופו של דבר הישג נחשב זה – חבורת ש"ס עולמית.[69] ביטוי מובהק לחשיבות של סיום הש"ס בשביל הלומדים מסתמן בטקסי הסיום ההמוניים ורבי־הרושם שמתקיימים עם הגעתו של מחזור לימוד לסיומו. בטרם ניגש להבין את משמעויותיו של סיום 'גדול' זה, ארחיב כעת מעט את הדיבור על תרבות ה'סיומים' הקטנים יותר שהתעצבה בקרב לומדי הדף, ועל אפקט הזמן שלה.

ה'סיומים' הם חגיגות שבהן נחגגת הגעה לסיומה של מסכת. בחגיגה זו נערכת 'סעודת מצווה' בהשתתפות הלומדים, וזאת לאחר מעמד שבו הם לומדים את חלקה אחרון של המסכת ואומרים טקסט ליטורגי המיועד לסיום המסכת.[70] למנהג של עריכת סעודה לכבוד סיום המסכת ישנם שורשים עתיקים, ויש צורך במחקר מעמיק שיעקוב אחר גלגוליו של מנהג זה, אך דומה שהדף היומי עושה שימוש ייחודי ב'סיום' כאשר הוא הופך אותו למרכיב מרכזי בהבניית המשמעות של הלימוד עצמו, ובפרט בהבניית הזמן שנוצרת

65 שם, עמ' רכה-רכט.

66 סולומון, 'אשרי אדם שומע לי' עמ' סד.

67 שם.

68 יצחק מרזל, **מים חיים**, הוצאת המחבר, אנטוורפן תשע"ה, עמ' נ-נא, הערה קכט, וכן Heilman, 'The Ninth Siyum', p. 315.

69 שטוקהמר, 'במעגלותיו של הדף היומי', עמ' ח, וכן לנדוי, 'אגודת ישראל והדף היומי'; גפן, 'רעיון שעמד במבחן'; מ' שלום, 'שישו ושמחו בשמחת תורה!', **המודיע**, ל' בניסן תש"נ, עמ' ד.

70 אברהם מרדכי וינשטוק, 'מנהגי הסיום ומקורותיו', פורטל הדף היומי, http://daf-yomi.com/content.aspx?pageid=219 (אוחזר ב־17.10.2017).

דרכו. התכנסותם מפקידה לפקידה של הלומדים, וחגיגות הסיום שנעשות ברחבי העולם, מתחזקות את יצירתה של אותה קהילה גלובלית של לומדי הדף. בנוסף, בתוך הרצף המתמשך של הלימוד הסיומים מייצרים רגעים שבהם ניתן לחגוג את צבירת הדפים ולסמן רגעים ייחודיים בתוך הרצף המונוטוני. לצד היותם רגעים של סיום, ימים אלה מהווים גם חלונות כניסה ללומדים חדשים משום שהם מאפשרים להצטרף ללימוד מתחילתה של מסכת. כאן בא לידי ביטוי אפקט הזמן השלישי של לימוד הדף – המחזוריות. דינמיקה מחזורית זו של סיום והתחלה נוכחת גם לגבי הלומדים הוותיקים, והיא מסומנת בשתי תצורות בליבו של טקס ה'סיום' עצמו. ראשית, המנהג הרווח הוא לקרוא לאחר סיום המסכת את מילותיה הראשונות של המסכת החדשה שתילמד. שנית, המילים הראשונות של הטקסט שנאמר בסיום המסכת הן 'הדרן עלך מסכת פלונית', ואחת ממשמעויותיהן היא הבטחה לחזור וללמוד שוב את אותה מסכת.[71] לדידם של לומדי הדף היומי מילים אלו מטרימות את השיבה ללימודה של אותה מסכת במחזור הבא של הלימוד. משמעותו המלאה של הזמן המחזורי שהדף היומי מייצר תתבהר לאחר שנצרף לתמונה כעת את ה'סיום' הגדול של לומדי הדף – סיום הש"ס.

החגיגות שנערכות לכבוד סיום הש"ס מהוות רגעים של שיא מיוחד בשביל לומדי הדף. חגיגות אלה מושוות פעמים רבות בעצמתן לחג שמחת תורה, שבו נחגג סיום קריאתה בציבור של התורה שבכתב, כאשר סיום הש"ס מתואר כחגיגת סיומה של התורה שבעל פה.[72] כמו בשמחת תורה, חגיגות סיום הש"ס של הדף היומי מייצרות מפגן ציבורי של שמחה אקסטטית המלווה פעמים רבות בשירה ובריקודים.[73] האופי ההפגנתי של חגיגות אלו בא לידי ביטוי גם בניסיון ליצור אירועי סיום המוניים ככל הניתן, כאשר באירועי הסיום המרכזיים כמות המשתתפים נעה בין אלפים, במחזורים ה'חלשים' של הלימוד (תוך כדי מלחמת העולם השנייה), לקרוב למאה אלף איש.[74] במאמר המנתח את אירוע סיום הש"ס התשיעי בארצות הברית, שהתקיים במדיסון סקוור גארדן, שמואל היילמן מבקש להראות כיצד המפגן שנוצר באותו אירוע של סיום ש"ס יצר 'מופע ראווה נגדי' למופע הראווה שמייצרת התרבות האמריקנית החילונית.[75] כפי שמראה היילמן, חשיבותו

71 ראו הסברו של הרב עדין שטיינזלץ לנוסח זה, בתוך: עדין שטיינזלץ, **תלמוד בבלי מסכת ברכות: מנוקד מבואר ומתורגם ע"י הרב עדין שטיינזלץ**, המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, ירושלים 2009, בסוף המסכת.

72 למשל מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, עמ' 302, וכן יהודה נחשוני, 'בשער: חג לתורה ולאומה', **שערים**, כ"ח בניסן תשי"ג, עמ' ב. הגדרתו של הדף היומי, שעליה הוחלט ב'כנסייה הגדולה', כחובה המקבילה בתחום התורה שבעל פה לחובת הקריאה בתורה שבכתב שתיקנו אנשי 'כנסת הגדולה', מופיעה כבר במודעה של הנהלת אגודת ישראל שמכריזה על חובת לימוד הדף היומי. ראו מנדלבוים, שם, עמ' 25.

73 שם, עמ' 91-127, 133-233, 331-339, סקירה של חגיגות הסיום מהמחזור הראשון עד ה־11.

74 Heilman, 'The Ninth Siyum', pp. 314-315, וכן יואל בילטמן, '100 אלף איש בסיום הש"ס הגדול בעולם', **בחדרי חרדים**, 2.8.2012, https://www.bhol.co.il/news/733090 (אוחזר ב־17.10.2017).

75 Heilman, ibid.

של מופע ראווה זה נובעת לא רק מהמלחמה הבין־תרבותית אלא גם מהצורך של החברה האורתודוקסית שלאחר השואה לייצר מפגן כוח שיעיד על השתקמותה והמשכיותה לאחר המכה שספגה. מה שהיילמן אינו מציין הוא שרטוריקה של הישרדות הייתה נוכחת כבר בימיו הראשונים של לימוד הדף היומי. כך למשל באחת מדרשותיו על הדף היומי עשה ר' מאיר שפירא שימוש באגדה התלמודית על רבי עקיבא שטבעה ספינתו בים ושסיפר שניצל במילים: 'דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל שבא עלי נעניתי לו ראשי'.[76] כך גם, דרש שפירא, הדף היומי נועד להציל את 'הספינה הישראלית' מסכנת טביעה – מהאיום של ה'אבדון הרוחני' שמרחף מעליה.[77] גם אם מסר שרידותי זה התעצם עשרת מונים סביב לימוד הדף היומי שלאחר השואה, התמונה הבסיסית שעולה מכאן ושמצטרפת לדברים שראינו לעיל היא שרעיון הדף היומי נועד מלכתחילה לסייע בגיבושה של הקהילה האורתודוקסית, וזאת לנוכח הרוח המודרנית שנתפסה כאיום מחלן. תודעה של שימור והישרדות מכילה מעצם הגדרתה התייחסות לציר הזמן, ואם כך, התובנות שצברנו עד עתה לגבי אפקט הזמן של לימוד הדף היומי תעזורנה לנו להבין מהי הדרך הקונקרטית שתודעת שרידות זו נוצרת בה. נוכל לנסח את הדברים כך: אם לעיל ראינו שמטרתו של הדף היומי היא לייצר האחדה במרחב של קהילת הלומדים, המסר ההישרדותי מסמן את כוחו של הדף היומי ביצירת האחדה מקבילה במישור הזמן. רציפות הזמן שבהתמדה של לומדי הדף, ואף יותר מכך החזרתיות של מחזורי הלימוד, מייצרים תודעה שלפיה הדף הנלמד אינו זהה רק בין מקומות מרוחקים, אלא גם בין תקופות מרוחקות. בהתאמה לכך, כאשר העמיד ר"מ שפירא, זה לצד זה, את המשנה הארץ־ישראלית, את התלמוד הבבלי ואת מהר"ם הפולני הוא הדגים, עם ההאחדה במרחב, גם את ההאחדה בזמן המתרחשת בצימוד של מכלול טקסטים אלה בכרך התלמוד.

התמונה שהצגנו כעת מתארת את ריתמוס ההתמדה של הדף היומי, ואת החגיגות החזרתיות שלו כהבניה של חוויית זמן 'מסורתית', ההפוכה מחוויית הזמן המודרנית של הקִדמה,[78] כלומר, חוויה של מחזוריות והתמשכות.[79] אלא שמצג זה מקבל מורכבות מעניינת

76 תלמוד בבלי, יבמות קכא ע"א.

77 שפירא, **אמרי דעת**, עמ' רלז-רלח, וראו גם את הידיעות שפורסמו בשער של עיתון **קול ישראל** בימים שלאחר ההכרזה, שמשתמשות ברטוריקה דומה של הצלה מפני 'סערה' ו'חושך': הנהלת אגודת ישראל, 'צהלי קולך בת גלים', וכן י"ד לידר, 'קימו מה שקבלו כבר', **קול ישראל**, 19.10.1923, עמ' 1.

78 ברונו לאטור, 'מעולם לא היינו מודרנים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית – מבחר פרקים', **תיאוריה וביקורת**, 26 (אביב 2005), עמ' 51-52. לאפיון של האורתודוקסיה כהתנגדות לזמן הקִדמה ראו אביעזר רביצקי, 'מבוא: על גבולה של האורתודוקסייה', בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר (עורכים), **אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים**, מאגנס, ירושלים תשס"ו, עמ' 9-13; לתיאור ביטויו של ערך הקִדמה בתוך המערכת הצרכנית ראו דבריו של זימל על האֶפנה: גיאורג זימל, **כיצד תיתכן חברה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2012, עמ' 265-266.

79 כשם שחוויית הזמן המעגלית נוכחת בתרבות היהודית, למשל במחזוריות של פרשת השבוע.

כאשר מביאים בחשבון את אפקט ה'צבירה' של הלימוד. הצטברותם העקבית של דפי הגמרא הנלמדים, עם התקדמותו של הזמן, מוסיפה לכוח השכנוע הצרכני של לימוד הדף היומי גם את קסם הפרוגרסיביות. מוטיב זה בוטא כבר על ידי ר"מ שפירא עצמו כשכתב את הדברים הבאים במנשר שפורסם לכבוד סיום הש"ס הראשון:

> אלפיים ושבע מאות ושני ימים חלפו כבזק ועם כל יום שנגוז דפדפו הידים דף נוסף. נעיף אחורה מבט חטוף לעבר ההרמוניה המתגלמת שבין הדפים והימים, או אז ניווכח בעליל כי אמנם המספרים זהים – אלפיים ושבע מאות ושניים [...] ביום קדוש זה יעלו השמימה אלפיים שבע מאות ושניים דפי גמרא שנלמדו על ידי רבבות יהודים.[80]

ההתפעלות מן הכמות הגדולה של הדפים הנלמדים על ידי לומדי הדף היומי, 'דף ועוד דף', הינה מוטיב חוזר בדיבורים בשבחו של הדף היומי וסביב הסיומים,[81] מוטיב שמקנה להתקדמות הזמן עצמה משמעות חיובית. הצטרפותו של אלמנט פרוגרסיבי זה למכלול המסרים של הדף היומי משקף את השניות שמאפיינת, כפי שהצביעו חוקרים רבים, את תופעת האורתודוקסיה בכללה, שניות הנוצרת עקב מה שניתן לכנות ניסיונה של האורתודוקסיה 'לחדש מסורתיות'.[82] כפי שניסח זאת אמנון רז־קרקוצקין – 'דווקא האקט של עיצוב ה"מסורת" הוא שמסמן את המעבר למודרניות'.[83] הדבר המעניין בתופעת הדף היומי הוא שעל אף ההנחה, המקובלת פעמים רבות, שהאספקט המחדש של האורתודוקסיה המוטמע בה הוא 'בלתי נראה',[84] במקרה של הדף היומי המסר של החידוש מוצג דווקא בגלוי והוא מהווה אף חלק מרכזי מקסמו של הפרויקט, שמוצג כחדשני ואף כמהפכני.[85]

80 שפירא, 'מנשר', וראו להלן את הופעתו של מוטיב צבירה זה גם בנאומו של ר"מ שפירא לפתיחת הכנסייה השנייה.

81 למשל נדלר, **ספר היובל**, עמ' כו (שטוקהמר, 'במעגלותיו של הדף היומי'); [שם המחבר לא ידוע], 'על משמר השבוע', **קול ישראל**, כ"ד בסיון תרצ"ח, עמ' ב; [שם המחבר לא ידוע], 'עצרת סיום הש"ס בתל אביב'; שלום, 'שישו ושמחו'; דוד הלחמי, 'העשירי יהיה קדש לה'', **המודיע**, תוספת חגיגית לסיום הש"ס, אלול תשנ"ח, עמ' ח, וראו גם להלן הערה 99.

82 יעקב כ"ץ, 'פולמוס ה"היכל" בהמבורג ואסיפת בראונשווייג – אבני דרך בהתהוות האורתודוקסיה', בתוך הנ"ל, **ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה**, מאגנס, ירושלים תשנ"ב, עמ' 43, וכן ראו רביצקי, 'מבוא: על גבולה של האורתודוקסייה', עמ' 1-18.

83 אמנון רז־קרקוצקין, 'חקיקה, משיחיות וצנזורה: הדפסת השולחן ערוך כראשית המודרניות', בתוך: אלישבע באומגרטן, רוני ויינשטיין והנ"ל (עורכים), **טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה, מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל**, מוסד ביאליק, ירושלים 2011, עמ' 319.

84 למשל כ"ץ, 'פולמוס ה"היכל"', עמ' 43; רביצקי, 'מבוא: על גבולה של האורתודוקסייה', עמ' 9-13.

85 למשל יוסף שמואלי, 'שבת של דף היומי', **המודיע**, י' באלול תש"כ, עמ' ב; מרדכי גפן, 'רעיון שעמד במבחן'; חדשנות זו מתבטאת גם בהתלהבות מהעובדה שפרויקט הדף היומי עושה שימוש באמצעים טכנולוגיים חדשים של תקשורת ההמונים בשביל להגביר את התפוצה שלו, ראו למשל: [שם המחבר לא ידוע], 'הש"ס בארצות הברית'; יוסף דדוק, 'קול לקול דף', שם, י"ד בניסן תש"נ, עמ' יב.

הדגשתה של חדשנות זו מנוסחת בחדות בדבריו של הרב צבי כץ בריאיון שנערך עימו לכבוד סיום הש"ס השנים עשר: 'אין זאת כי אם יד ה'' שדווקא בדורנו זכינו לתקנת הדף היומי 'שלא נתעוררו לכך בדורות הקודמים', זאת משום שהמצווה המיוחדת של הדור היא מצוות תלמוד תורה, והדף היומי מאפשר גם למי ש'אין תורתם אומנותם' להתחזק בלימוד תורה.[86] חדשנות זו הוצמדה בייחוד לסיום הש"ס כבר על ידי ר"מ שפירא כשכתב בהודעה לכבוד הסיום הראשון כי 'סיום הש"ס - עולמי הוא מאורע ראשון בחיי עם ישראל ועל כלנו להטביע על יום זה, חותם קודש'.[87]

מתוך פרספקטיבה זו, האירועים רבי־הרושם של סיומי הש"ס אינם צריכים להיתפס רק כמפגן של 'כוח מסורתי' אלא גם כהבעת התפעלות מהעובדה שהחברה האורתודוקסית, כתופעה חדשה דווקא, הצליחה לייצר מסה אדירה כל כך של לימוד ושל לומדים – במידה שלא הייתה לפניה. בהתאם לכך יש לראות בשימוש שעושים סיומים אלה ב'מקדשים' מודרניים כמו אצטדיון טדי,[88] אצטדיון מטלייף[89] והמדיסון סקוור גארדן[90] לא רק יצירה של 'תרבות נגדית', כפי שהגדיר זאת היילמן, אלא גם השתקפות של מתאם מסוים המתקיים בין התרבויות. ריבויים של 'צרכני' התורה, וכן ריבויים של הדפים שנלמדו ושנצברו, נחגגים באירועי סיום אלה באותם מקומות שבהם נחגגת מסת הצרכנים ומסת הצריכה של 'תרבות ההמונים'.[91]

לימוד התורה ורוח הקפיטליזם

האדרת חשיבותה של כמות הדפים הנלמדים שלומדי הדף צוברים עם התקדמות הימים קשורה באחד המוטיבים המרכזיים שמנחים את הטיעונים במאמר זה – העובדה שהיחס של לומדי התורה אל התורה מומשג במקרים רבים בהמשגות חומריות. כעת, ברצוני

86 [שם המחבר לא ידוע], 'הדף היומי – המצוה של הדור', **המבשר**, 31.7.2012, עמ' א-ב, וראו את כתבתו של יהודה ליב טויבמאן בהַצפֹּה שמבכה על כך שלהבדיל מהיהדות החרדית, שייסדה את הדף היומי, היהדות 'הנאורה, המודרנית' לא הצליחה 'ליצור אף מנהג אחד, שיקודש לדור, שיתמיד בו בחרדת נפש שנה שנה ביום קבוע זה וזה', י"ל טויבמאן, 'מפנקסי: הדרן', הַצפֹּה, 27.6.1938, עמ' 2.

87 מצולם בתוך מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, עמ' 93. ההדגשה במקור.

88 א' למל, 'מעמד אדיר בירושלים במעמד סיום הש"ס של ארגון "ועתה כתבו לכם"', **המבשר**, 31.7.2012, עמ' ד.

89 Sharon Otterman, 'Orthodox Jews Celebrate Cycle of Talmudic Study', *The New York Times*, 1.8.2012, https://www.nytimes.com/2012/08/02/nyregion/nearly-90000-jews-celebrate-talmud-at-metlife-stadium.html (אוחזר ב־19.2.2019).

90 Heilman, 'The Ninth Siyum'

91 בנוסף, מתוך מבט משווה זה, יש לראות בטקסים החוזרים של סיומי הש"ס דוגמה לתהליך של 'המצאת מסורת' טקסית כפי שהובסבאום דיבר עליה, ושמאפיינת בדרך כלל את החברות המודרניות ה'לא־מסורתיות', ראו: Eric Hobsbawm, 'Introduction: Inventing Traditions', in: idem and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 1-14.

להפנות את תשומת הלב להשלכה אפשרית רחבה יותר של טיעון זה. כפי שאנסה להציע, ייתכן ש'צברנות' זו של לימוד מנהלת מערכת של קשרים עם אתוס 'צברני' מפורסם אחר, אתוס שהינו מרכזי בחברה המודרנית בכלל, ובתרבות הצריכה בפרט – האתוס הקפיטליסטי. מערכת קשרים זו מאפשרת להבחין סביב לימוד התורה בתופעה שהינה, במובנים רבים, התנועה ההופכית למה שוובר מתאר במאמרו 'האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם'.[92] ובר עוקב במאמרו אחר גלגולה של האתיקה הפרוטסטנטית הדתית לתוך ה'ארציות התועלתנית' של רוח הקפיטליזם.[93] ארציות זו, שמציבה אתוס של שליטה עצמית וניהול כלכלי מחושב במטרה לחסוך כסף רב ככל האפשר, באה לידי ביטוי בחדות במכתמו הידוע של פרנקלין 'time is money'.[94] כמעין תמונת מראה לכך, ומבלי להיכנס לשאלה על מהימנות טיעונו של ובר עצמו, דרך הדף היומי נוכל להראות את גלגולה של רוח קפיטליסטית בתוך הפעולה הדתית של לימוד התורה. כפי שאבקש לטעון, הדף היומי עשוי לשמש דוגמה פרטית שיכולה להתרחב גם להקשרים כלליים יותר.

הרעיון הבסיסי שעומד מאחורי ההשוואה בין האתוס הקפיטליסטי לאתוס לימוד התורה הוא שההמשגות החומריות של הלימוד, ותודעת הצבירה שנרקמת סביבן, מייצרות מקבילה תורנית לתודעת החיסכון הכספי הקפיטליסטי. הדגמה פשוטה ויפה להיווצרותה של הקבלה כזו נוכחת ברעיון שהגה ר"מ שפירא כשנה לאחר התחלת המחזור הראשון של הלימוד, רעיון 'הגרוש היומי'. ר"מ שפירא, שהיה עסוק אז גם בשיפור מצבה הכלכלי של הישיבה שהקים, 'ישיבת חכמי לובלין', פרסם מכתב שבו הוא מבקש מכל לומדי הדף היומי להפריש 'גראשען אחד בעד כל דף' הנלמד במסגרת הדף היומי,[95] ובנוסף, במכתב ששלח ר"מ שפירא לרגל סיום הש"ס הראשון הוא מעמיד זה לצד זה את מסיימי הש"ס ואת אלה שלא למדו אך היו שותפים ב'גרוש היומי'.[96] אפשרות זו, לייצר הקבלה בין השקעתו של הסכום הכספי הקטן ביותר ובין יחידות הדף, ממחישה את הפוטנציאל הגלום בדימוי החומרי של הדפים; בעקבות דימוי זה, האתוס הקפיטליסטי שלפיו חיסכון או הפסד של כל סכום כספי הינו בעל חשיבות מחמת יכולתו להצטבר לכדי סכום גדול יותר[97] יכול להתגלגל כאתוס כמותני שנוצר סביב לימוד הדף היומי, כאשר חשיבותה של כל יחידת לימוד קטנה מועצמת באמצעות פוטנציאל ההצטברות של היחידות. בהקשר זה חשוב לשים לב לאופי המספרי של המעקב אחרי ההתקדמות בלימוד: התקדמות זו 'נמדדת' יום־יום באמצעות ספירתם של הדפים שנלמדו מתחילת המסכת. נקודה חשובה נוספת שצריך לתת עליה את הדעת היא שבהקשרו של הדף היומי לא מתקיים כוח השכפול הקסום של ה'אשראי', אך ניתן למצוא את המקבילה שלו בהצטרפותם זה לזה של הדפים הנלמדים

92 מכס ובר, **האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם**, עם עובד, תל אביב 1984.
93 שם, עמ' 87.
94 שם, עמ' 77.
95 מנדלבוים, **אלבום דף היומי**, עמ' 57-61.
96 שם, עמ' 98.
97 ובר, **האתיקה הפרוטסטנטית**, עמ' 19-20.

על ידי הריבוי הגדול של הלומדים, כמו שניסח זאת ר"מ שפירא בנאום הפתיחה לכנסייה הגדולה השנייה: 'אין להעריך את גודלו וערכו, את חשיבותו ואת שוויו של לימוד אלפי דפי גמרא בציבור [...] עד היכן היה מגיע רכושנו הרוחני אלמלא היינו מצרפים לחשבון את רבע מליון היהודים בערך הלומדים את הדף היומי'.[98] ניסוח זה הינו חשוב גם משום שהוא מדגיש את המהות הציבורית של ה'חיסכון' של לימוד התורה, חיסכון שבמובנים מסוימים שלו הוא גם חיסכון קיבוצי,[99] אך מלבד ההיבט הכמותי של מדידת הלימוד, ההיגיון הקפיטליסטי שנקשר בלימוד מתגלה גם סביב ניהול הזמן הקשור בו. החיבור שהדף היומי יוצר בין חלוף הזמן ובין ההספק בלימוד מתָחזק תודעה שלפיה 'זמן שווה תורה'; התורה היא זו שמקנה לזמן את ערכו ומבדילה בין זמן 'מנוצל' ובין זמן 'מבוזבז'. רעיון זה מבוטא היטב בקטע הבא מ'ספר היובל', שהתפרסם גם בעיתון 'המודיע' סביב סיום הש"ס השמיני: 'לפי מספר הדפים נמנים גם הימים. יום יום ודפו [...] יש בזה גם תעמולה וזרוז שלא להסוג ולהנזר. אבדת דף, אבדת יום. והיום כבר אינו חוזר, התקדמות הלמוד נמדדת בדינמיות הזמן. וקולו קורא: אל תהא בנחשלים'.[100]

כאמור, הקישור בין לימוד התורה ובין תודעת הזמן הקפיטליסטית עשוי להזמין התבוננות גם בתמונה הרחבה יותר של אתוס לימוד התורה כפי שהוא התעצב בחברה החרדית-ליטאית. מרדכי זלקין מראה, במאמר שבוחן את אופייה של החברה היהודית בליטא של המאה ה־19, שרציונליות כלכלית הייתה אחד ממאפייניה המרכזיים של חברה זו.[101] אמנם הדבר מזקיק בדיקה מעמיקה יותר, אך לא מן הנמנע שרציונליות מסוג זה באה לידי ביטוי בשכבת הלומדים של חברה זו, לא רק סביב הדגשתו של הפן השכלתני של לימוד התורה[102] אלא גם כעיצובה של תצורת הלימוד המנסה למקסם ככל האפשר את הזמן המושקע בלימוד ואת היעילות שלו. דבר זה תרם אולי להיווצרותה של תופעה חברתית של 'התמכרות' ללימוד התורה, כמקבילה של ההתמכרות בחברה הקפיטליסטית למקסום הרווח.[103] איתורה של מעין רציונליות כלכלית כרכיב מרכזי בעולמם של לומדי התורה, שעשוי להיראות ממבט ראשוני כרחוק מאוד מן הרציונליות, מחדד את חשיבות הבחנתו של ובר שהמושג 'רציונליות' הינו מושג פורה רק כאשר השימוש בו נעשה במטרה

98 שפירא, **אמרי דעת**, עמ' רלו.

99 לשימושים נוספים בדימוי של 'חיסכון' בנוגע לדפים וללימוד ראו למשל: כהן, 'דף היומי'; פראגר, 'פגישות' (בסיפורו של השריד מקהילת פרשבורג); משה רייס, 'אומתו לו עטרה עטרה', **המודיע**, תוספת חגיגית לסיום הש"ס, אלול תשנ"ח, עמ' י.

100 נדלר, **ספר היובל**, עמ' כו (שטוקהמר, 'במעגלותיו של הדף היומי'), וראו גם ניסוח דומה בפתגם המיוחס לר"מ שפירא: 'כל יום שחולף ללא לימוד תורה הרי זו אבידה שאינה חוזרת'. מובא אצל סורסקי, **במשנה באומר ובמעש**, א, עמ' 316-317; שם, עמ' 260.

101 מרדכי זלקין, 'בין גאון לעגלון – מורשתה התרבותית של יהדות ליטא', **גשר**, 136 (חורף 1997), עמ' 79.

102 שם, עמ' 74.

103 ובר, **האתיקה הפרוטסטנטית**, עמ' 33-34.

להאיר את ייחודיותה של רציונליות מסוימת.[104] לא אוכל במסגרת מאמר זה לעקוב אחר ההשתקפות המלאה של רציונליות קפיטליסטית-תורנית זו, אבל ברצוני לעבות מעט את המבט עליה דרך התמקדות באחת הדמויות המרכזיות של היהדות הליטאית בפרט, והחרדית בכלל – ר' ישראל מאיר הכהן, ה'חפץ חיים'.

תמיכתו הנלהבת של ה'חפץ חיים' ברעיון הדף היומי, וגילויי החיבה שלו לר"מ שפירא, שאותו נהג לכנות לפי המסורת 'ר' הדף היומי',[105] היוו, ככל הנראה, גורם מרכזי בהתקבלותו הרחבה של רעיון זה. כוח השפעתו של ה'חפץ חיים', כסמכות תורנית והלכתית הנתונה בקונצנזוס ייחודי בתוך החברה החרדית, הינו רב ביותר,[106] וניתן לשער שהתמיכה שנתן ה'חפץ חיים' לפרויקט זה קידמה אותו במידה רבה. ככל הנראה, אחת הסיבות שהובילו את ה'חפץ חיים' לתמוך בפרויקט הדף היומי הינה העובדה שהוא גורם ללימודן של מסכתות שאינן נלמדות בדרך כלל בישיבות, ובייחוד את לימודו של סדר 'קודשים' שה'חפץ חיים' הקדיש ספר שלם לעידוד לימודו.[107] כפי שמסביר ה'חפץ חיים', יש חשיבות בלימוד כל חלקי התורה משום ש'כל מה שמגרע האדם מחלק התורה שעליו להשיג בימי חייו הוא מגרע מחיות נפשו ושלימותה בעולם הנצח'.[108] בעיניים המורגלות בהאדרת תלמוד התורה של החברה החרדית, העובדה שה'חפץ חיים' ראה כיתרון מרכזי של הדף היומי את העובדה שפרויקט זה 'גואל' מסכתות נשכחות עשויה להתקבל כמובנת מאליה. מובנות זו נעוצה בהיכרות המוקדמת עם עקרון ההאדרה של לימוד התורה כמכונן הרציונליות של העולם החרדי. אולם, כהמשך להמשגותיו של ובר, ניתן להבחין שמה שמוביל את ה'חפץ חיים' הוא למעשה היסוד הבלתי רציונלי שתודעה זו יושבת עליו – קביעת ההתמסרות ללימוד התורה גם כאשר היא נעשית בצורה 'פוריטנית';[109] כלומר, הדגשת ערכו של לימוד התורה גם כאשר מדובר במסכתות לא 'שימושיות', או אם נשתמש בעולם המושגים של ה'חפץ חיים' – שיכולת הפירעון שלהן היא רק בגן עדן.

נוכל לאשש הבחנה זו דרך השוואה שעשה ה'חפץ חיים' עצמו בין ה'שיגעון' של העצמת ההון הכספי ובין לימוד התורה ועבודת ה':

> ויש מין אנשים שטועים בפנים אחרות הן לענין יראת ד' [...] והן לענין לימוד התורה הוא איש מסתפק במועט, אבל באמת לא כן הוא דכמו בעניני הכסף טבע האדם הוא שאין מסתפק במה שיש לו וטבעו להוסיף תמיד עליהם כמו שאמר הכתוב אוהב כסף לא ישבע כסף כן הוא בעניני יראת השם יתברך [...] וכן כי האי גוונא בידיעת התורה.[110]

104 שם.

105 למשל פרנקל, **רבי מאיר מלובליו**, עמ' 101, וכן סורסקי, **מרביצי תורה**, עמ' רנב.

106 בנימין בראון, 'ה"בעל בית": ר' ישראל מאיר הכהן, ה"חפץ חיים"', בתוך: בראון וליאון (עורכים), **הגדולים**, עמ' 105.

107 ר' ישראל מאיר הכהן, **תורה אור**, הוצאת ספרי ה'חפץ חיים' בפורמט כיס, ישראל תשכ"ז. ראו עוד ברויאר, **אהלי תורה**, עמ' 94-96.

108 הכהן, שם, עמ' מח.

109 ובר, **האתיקה הפרוטסטנטית**, עמ' 84-90.

110 ר' ישראל מאיר הכהן, **מאמר תורת הבית, תורה ודת**, פתח תקוה תשל"ה, עמ' נג.

ובהמשגה בעלת 'ראש עסקי' אפילו יותר, שמתמקדת בשני המאפיינים המהותיים של הרציונליות הקפיטליסטית שתיארנו לעיל – ניצול הזמן ומקסום הרווח – כותב ה'חפץ חיים' כך:

> ועתה ניקח לענינינו דמיון מעניני העולם אם אחד שכר לשנה ריחיים של קיטור ההולך במרוצתו מאד מאד שיכול לטחון מאה בור תבואה ביום אחד. ועבור זה שילם בהקדם כמה אלפים רו"כ. היתכן שיתעצל איזה שבוע או איזה חודש ולא יביא תבואה לטחינה הלא יאבד מעותיו כי הזמן הולך וכלה ובכל יום ויום מגיע לו הפסד גדול [...] ועתה אם השם יתברך נתן בו כח ודעת שיוכל ללמוד ביום כך וכך שעות ובשיעור הזה הלא יכול לומר (כי ראיתי בכיון על מורה שעות שבשיעור מינוט אחד יכול לאמר מאתים תיבות) כמה אלפים תיבות של תורה שכל תיבה ותיבה הוא מצות עשה בפני עצמה. ועל ידי זה נברא לו כמה אלפים מלאכי זכות והוא יושב בחיבוק ידים בביתו ונתעצל מלימודו היש לך הפסד גדול מזה. וזהו אפילו ליום אחד וכל שכן אם חס ושלום התנהג כך חודש או שנה בבטול תורה כמה רבו ריבוון מלאכי שרת הפסיד בעצלותו.[111]

דברים אלה של ה'חפץ חיים' שממשיגים את ה'רווח' שנוצר בלימוד באמצעות טחינת התבואה מחזירים אותנו אל ההיבט המטריאלי והצרכני של פעולת הלימוד – הלימוד מהווה סוג מסוים של פעולת רכישה – רכישה של זכויות או של מלאכים.

המשגות מסוג זה של לימוד התורה והשימוש בדימויים מעולם השוק, שמצויים אצל ה'חפץ חיים' גם בהקשרים רבים נוספים,[112] תואמים גם את סיפורי ההגיוגרפיה על הגינותו הכספית ועל החנות שניהל בטרם עלה לגדולה,[113] וכן את העובדה שה'חפץ חיים' חיבר חיבור הלכתי מיוחד הנוגע לענייני ממון.[114] מכלול מוטיבים אלה עשויים להעמיק את הבנתנו בנוגע למה שבני בראון מכנה 'סוד אהידותו' של ה'חפץ חיים',[115] כלומר הסיבה שה'חפץ חיים' התקבל כדמות מופת על כל גווניה של היהדות האורתודוקסית. השפעתו הרחבה של ה'חפץ חיים' איננה מובנת מאליה משום שהוא לא היה אדם כריזמטי במיוחד, התעסקותו בשאלות אקטואליות ופוליטיות שהעסיקו את החברה האורתודוקסית הייתה

111 שם, עמ' כ-כא.

112 למשל הכהן, **תורה אור**, עמ' לז-לח; הנ"ל, **תורת הבית**, עמ' יב-טז, נ-נא, נז; הנ"ל, **חפץ חיים על התורה**, תפארת ירושלים, ניו יורק תש"ג, עמ' יג הערה ה; בנימין בראון, **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, עם עובד והמכון הישראלי לדמוקרטיה, תל אביב וירושלים 2017, עמ' 22, וכן הנ"ל, 'שובה של האמונה התמימה: תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה־19', בתוך: משה הלברטל, דוד קורצוויל ואבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, כתר, ירושלים 2005, עמ' 440.

113 שמואל גריינמן, 'קוים קצרים לתולדותיו של רבינו זצ"ל', בתוך: **חפץ חיים על התורה**, עמ' 7.

114 ר' ישראל מאיר הכהן, **אהבת חסד**, מוסדות הפקדתי שומרים, ירושלים תשנ"א, וכן בנימין בראון, 'הלנת שכר בפסיקת החפץ חיים: לקראת מודרניזציה של דיני העבודה ההלכתיים?', **תרביץ**, עה, ג-ד (ניסן-אלול תשס"ו), עמ' 501-538.

115 בראון, 'ה"בעל בית"', עמ' 150-151.

'אקראית מאוד ומקוטעת',[116] והוא גם לא היה הלמדן הגדול בדורו.[117] הסיבה שבראון מציע לכך היא שה'חפץ חיים' הציב אידיאל של פשטות הרמוניסטית שבמרכזה עומד דגל של אמונה תמימה ובעלת 'אדישות תיאוסופית'.[118] פשטות אמונית זו תאמה לדעתו את הצורך של הקהילה האורתודוקסית המפולגת להתאחד תחת מכנה משותף ומוסכם. אמנם הדבר מצריך בדיקה מעמיקה יותר, אך נראה שבעקבות הדברים שראינו ניתן להציע, לצד הנימוק של בראון, שסוד קסמו של ה'חפץ חיים' נעוץ היה גם בכך שהוא דיבר בשפה שתאמה את אחד היסודות האקטואליים המרכזיים של רוח התקופה – שפת השוק. בנוסף, תשומת הלב למאפיין זה אצל ה'חפץ חיים' עשויה להצטרף ליסוד הפשטות ולהעניק לו ממד עומק נוסף, כיסוד שאיננו רק נגטיבי ואדיש. ייתכן שמשמעותה של 'פשטותו' של ה'חפץ חיים' הינה, למעשה, אותה יכולת לצקת את התודעה הדתית בתוך מערכת המשגות המשיקה ל'ארציות' הקפיטליסטית ולרציונליות שלה. כך שאנו מוצאים כאן אצל ה'חפץ חיים' את אותה תופעה של יצירת 'תרבות נגד' שבה משמשים בערבוביה השלילה והאימוץ של יסודות מהתרבות שאיתה מתנהל העימות.

סיכום

העמדתה של תרבות הלימוד שנרקמה סביב הדף היומי תחת המטרייה הרחבה של 'תרבות הצריכה' עשויה לחדד את הבנתנו את תופעת לימוד הדף היומי, אך גם את הבנת משמעותה של תופעת תרבות הצריכה עצמה. הצלע הראשונה של טענה זו היא כמובן הפשוטה יותר: כפי שראינו במהלך המאמר, מאפיינים רבים ומערכי משמעות רבים של תרבות הצריכה מצאו את דרכם, באמצעות הדף היומי, לתוך ליבתה של הפרקטיקה הדתית המרכזית של היהדות האורתודוקסית – לימוד התורה. תשומת הלב לתופעה זו מראה עד כמה עשירים היחסים בתוך חברה זו בין מסורתיות לחדשנות, בין ה'רוחניות' של לימוד התורה ובין מערך מושגים חומרי, וכן בין הנבדלות מן התרבות הכללית שבתוכה חברה זו חיה ובין יחסי הזיקה עימה. ממבט כולל יותר, טענה זו מצטרפת לדיון המתמשך לגבי שאלת ה'מודרניות' של האורתודוקסיה; האם ה'מודרניות' של האורתודוקסיה נעוצה רק בכך שהאורתודוקסיה נוצרה כ'ניגוד' למודרנה,[119] או שניתן לאתר בתוך האורתודוקסיה

116 שם, עמ' 149-150, וכן ראו שם, עמ' 113-116; הנ"ל, 'ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים', **דיני ישראל**, כד (תשס"ז), עמ' 82.

117 בראון, 'ה"בעל בית"', עמ' 150.

118 שם, עמ' 144.

119 למשל יעקב כ"ץ, 'האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגיטו ולתנועת הרפורמה', **ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה**, מאגנס, ירושלים תשנ"ב, עמ' 9-20; הנ"ל, **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים**, מוסד ביאליק, ירושלים 2000 (יש להעיר שבספר זה טרם עלה המונח 'אורתודוקסיה' בנוגע ליהדות שלאחר המשבר, אך המבנה של 'חברה מסורתית' ושל 'חברה מגיבה' כבר מצוי בו); הנ"ל, 'אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', **ציונים**, 33

עצמה מאפיינים מודרניים.[120] בתוך הקשר זה המקרה של הדף היומי מהווה דוגמה מובהקת לתופעה אורתודוקסית שניתן לאתר בתוכה אינטגרציות רבות עם המודרנה. מן הצד השני של המשוואה – הצד של תרבות הצריכה – מערכת היחסים בין תרבות הצריכה ללימוד התורה והדף היומי עשויה להבהיר את ה'גמישות' הרבה של תרבות הצריכה, ואת יכולת ההתאמה שלה לתרבויות ולמסרים שעשויים מלכתחילה להיראות כרחוקים ממנה מאוד. במובן זה, העמידה על הקשרים שתרבות הצריכה מנהלת עם מה שניתן לראות כאתרי ה'פריפריה' שלה עשויה לרכך דימויים דוגמטיים וחד־כיווניים המונחים מראש הן לגבי תרבות הצריכה והן לגבי אתרי פריפריה אלה.

(תשמ"ז), עמ' 89-100; משה סמט, **החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה**, מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, ירושלים 2005; הנ"ל, 'היהדות החרדית בזמן החדש', **מהלכים**, א (תשכ"ט), עמ' 29-40.

120 למשל דוד סורוצקין, **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2011.

פלסטין אהובתי: המקום והבית ביצירותיו הספרותיות של סייד קשוע

עדיה מנדלסון מעוז

תקציר

הביוגרפיה המרחבית של סייד קשוע נעה במעגלים הולכים ומתרחבים, הולכים ומתרחקים, בין מרחב הבית בטירה – מקום הולדתו והמקום שבני משפחתו חיים בו עד היום – ובין מחוזות אחרים, בארץ ומחוצה לה. במאמר זה אני עוסקת בתפיסת המקום והבית ביצירותיו הספרותיות של קשוע. מראשית יצירתו **ערבים רוקדים** (2002) המונח 'בית' מתכתב עם שני מעגלים שארוגים זה בזה: המעגל הפרטי־הקונקרטי, שהוא אישי ואינטימי, והמעגל הלאומי האידאי, הקשור במצבו של הפלסטיני־הישראלי. שני מעגלים אלה מזינים את התפיסה המרחבית בכל יצירותיו של קשוע ומקבלים ביטוי מוחשי וביקורתי. ב**ויהי בוקר** (2004) המרחב מקבל ביטוי דיסטופי, ב**גוף שני יחיד** (2010) מסומנת אפשרות הניתוק מן הבית ומורכבותה ו**עקוב אחר שינויים** (2017) מתאר את הבחירה בגלות, והופך את פלסטין הטריטוריה לפלסטין בשר ודם, בדמות אהובתו. במאמר זה אראה כיצד התפתחות המונח 'בית' במישור האישי והלאומי מסמנת מהלך חשוב בכתיבה על אודות הזהות הפלסטינית־הישראלית ומציבה את קשוע בצומת פואטי ופוליטי מרכזי.

מילות מפתח: סייד קשוע, מרחב, מקום, בית, ילדות, אם ואב, גלות

הביוגרפיה של סייד קשוע, הסופר הערבי־ישראלי הפופולרי ביותר בשני העשורים האחרונים, נעה בין מרחבי הכפר שהוא נולד בו למרחבים אחרים, בישראל ובארצות הברית. הוא נולד ב־1975 בטירה שבמשולש, ובגיל 15 עזב את הבית והתקבל לפנימיית התיכון הישראלי למדעים ולאמנויות בירושלים. קשוע שהה בעיר שנים רבות, בעת לימודיו באוניברסיטה העברית בירושלים וגם לאחר מכן, כאשר החל לכתוב בעיתונות. אמנם הוא חזר לטירה לתקופה של כמה חודשים ב־2003, אולם לאחר מכן התרחק ממנה שוב וחזר לבירה, תחילה לשכונה הערבית בית צפאפא, ולאחר מכן לשכונת רמת דניה. בקיץ 2014 עבר עם משפחתו לארצות הברית, ללמד באוניברסיטת אורבנה־שמפיין באילינוי.

הביוגרפיה המרחבית של קשוע נעה במעגלים הולכים ומתרחבים, הולכים ומתרחקים, בין מרחב הבית בטירה – מקום הולדתו, והמקום שבני משפחתו שוהים בו עד היום – ובין

מחוזות אחרים, בארץ ומחוצה לה. בספריו, בכתיבתו העיתונאית וגם בסדרות הטלוויזיה שכתב, תנועה זו כרוכה בניסיון לברר מהו הבית, הן במובנו הפרטי והן במובנו הלאומי.

במאמר 'על המקום' טענו זלי גורביץ' וגדעון ארן ליחס הכפול אל המקום – יחס של שאיפה, געגוע, קידוש והבטחה מצד אחד, ויחס של רתיעה, הסתייגות, ואפילו סלידה מצד אחר.[1] יגאל שוורץ המשיך לפתח את המחשבה על המקום בספרות העברית מתקופת ההשכלה עד המאה ה־20 והראה את המתח בין תפיסות המקום השונות.[2] גורביץ', ארן וגם שוורץ הציגו את תורתם בתוך ההקשר היהודי אל המקום, אך אני מבקשת לטעון כי מורכבות היחס אל המקום, וגם מורכבות הקשרים בין המונחים 'בית פרטי' ו'בית לאומי' אינן ייחודיות להקשר היהודי־ציוני.

במאמר זה אני מתמקדת בקריאת יצירותיו הספרותיות של קשוע ומבקשת לטעון כי אפשר לחבר בין תפיסת המקום והיחס אליו ובין התגבשות המונח 'בית' ביצירתו. התפתחות המונח 'בית' והאופן שהבית הקונקרטי נמזג עם הבית הלאומי־האידיאי ביצירתו של קשוע מסמנים מהלך חשוב בכתיבה על אודות הזהות הפלסטינית־הישראלית ומציבים את קשוע בצומת פואטי ופוליטי מרכזי.

הבית, כפי שגסטון בשלר טוען, הוא הפינה שלנו בעולם, היקום הראשון שלנו. הבית הוא אחד הדברים החשובים ביותר בתהליך גיבוש המחשבות, הזיכרונות והחלומות של בני האדם.[3] ביתו של אדם הוא 'המקום הקטן' במושגיהם של גורביץ' וארן, והוא נמשך מהחדר אל הבית, אל השכונה, אל העיר ואל הארץ. הבית הלאומי, ארץ ישראל, הוא 'המקום הגדול', והוא התעצב כחלק מתהליך של בניית לאום, ונעשה מרכיב חשוב בהבניה החברתית וההיסטורית, כפי שלימדנו בנדיקט אנדרסון.[4] לדברי גורביץ' וארן, בין 'המקום הקטן' ל'מקום הגדול' אין רצף, אלא דילוג 'בין מציאות חיים קרובה, עכשווית, מקומית לבין רעיון'.[5] גם הזמן של 'המקום הקטן' שונה מזה של 'המקום הגדול'; הזמן של 'המקום הקטן' צומח מן היום־יום, וההווה מעניק לו משמעות, ואילו המשמעות של 'המקום הגדול' נוגעת לעבר ולעתיד, והיא מחלקת אותו לתקופות ומחברת אליהן את מוקדי הזיכרון הקולקטיבי. הבית הלאומי הוא אוטופי וקיים במישור האידיאולוגי, כמקום מדומיין שהוא תוצר של זיכרון היסטורי,[6] ויש בו תמיד יסוד של עלייה – מן 'המקום הקטן', מהבית הפרטי,

1 זלי גורביץ' וגדעון ארן, 'על המקום', **אלפיים**, 4 (1993), עמ' 9-44; זלי גורביץ', **על המקום**, עם עובד, תל אביב 2007.

2 יגאל שוורץ, **מה שרואים מכאן: סוגיות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה**, דביר, אור יהודה 2005; הנ"ל, **הידעת את הארץ שם הלימון פורח**, דביר, אור יהודה 2007.

3 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space* (trans. by Maria Jolas), Beacon Press, Boston 1964 [1958], pp. 4-6

4 בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 1999, בעיקר פרק המבוא.

5 גורביץ' וארן, 'על המקום', עמ' 11.

6 שם, וכן, Donna Robinson Divine, 'Exiled in the Homeland', *Shofar – An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 21, 2 (2003), p. 66.

אל מימוש האידיאה הפוליטית.[7] המרחק בין הבית הלאומי לבית האישי איננו ניתן אפוא לגישור.

הרעיון בדבר המקום הגדול והמקום הקטן יכול להאיר טקסטים ספרותיים רבים בהיסטוריה של הספרות העברית. שוורץ הראה כי שורשיה של הספרות העברית נטועים בקורפוס עצום ומגוון אשר מיוסד על 'וקטור התשוקה', שיש לו שני מאפיינים מרכזיים: הראשון הוא כיוונה של התשוקה מהגולה לארץ ישראל, והשני הוא הקרע בין הקיום הרגשי והשכלי ובין הגוף והארציות. משפטו של יהודה הלוי 'לבי במזרח ואנוכי בסוף מערב' מגלם היטב את התכונה הזאת[8] – ארץ ישראל היא מקום של חלומות ותקוות, היא המקום הגדול, האידיאי, המרוחק והמנותק מהבית, שהוא המקום הקטן. הפער שאי אפשר לגשר עליו בין הלב לגוף, בין 'המקום' ובין 'מקום' – בין ירושלים של מעלה, ארץ ישראל של מעלה ובין ירושלים של מטה, ארץ ישראל של מטה או הגלות האירופית המגולמת בדרך כלל בתמונת העיירה המזרח־אירופית – הזין 'אנרגיה רגשית ואינטלקטואלית אדירה' במשך שנים ארוכות.[9] אולם מאמצע המאה ה־19, עם התעצמות הלאומיות החילונית, חל שינוי מסוים במפת המרחב. בבסיס תיאורי הנוף והזיקה של האדם למרחב עמדה ההנחה כי יש קשר בין 'הנדסת האדם' ל'מחשבת המרחב' וכי אלה משתלבים בעלילת־העל של התרבות העברית על שלביה השונים, מן ההיווצרות המיתית של האומה עד חזון אחרית הימים. כיוון זה הוביל לריבוי דגמים מדומיינים של המרחב הלאומי בספרות העברית של 150 השנים האחרונות. בתחילה היו דגמים אלה בגדר 'ניסיונות למחוק את הפער בין ה"מקום" ל"המקום"',[10] שכן חזון ההגעה אל הארץ המובטחת אִפשר, אידיאית, את המיזוג ביניהם, אולם ניסיונות אלה נכשלו תמיד והפער נותר. הסיפורת משנות השישים של המאה ה־20 ואילך לא זו בלבד שהשלימה עם הפער בין הלב לגוף אלא שהיא יצרה היפוך של וקטור התשוקה. שוורץ מראה, דרך קריאה ביצירותיהם של אברהם ב' יהושע ועמוס עוז, כיצד נוצר שִכפול הפוך של הגלותיות, כלומר במקום 'לבי במזרח ואנוכי בסוף מערב', נוצרה תמונה אחרת – אנחנו במזרח, אך לִבנו במערב. כך, ספרותם של בני דור המדינה, 'ששיקפה, ולא פחות מכך עיצבה, את מהותה של הישראלית – הפכה את כיוונו של וקטור התשוקה ששלט בספרות חיבת ציון ובספרות הציונית, ובכך ביססה את מעמדינו, [...] דווקא ברגע שבו זכינו בריבונות, לאחר אלפיים שנות גלות, כ"גולם בארצנו"'.[11]

הקשר בין 'המקום' ובין 'מקום' והמהלך של היפוכו של וקטור התשוקה ששוורץ מתאר מעניינים גם בבחינת יצירותיו הספרותיות של סייד קשוע. היסוד לבחינה זו נובע מתוך הנחה כי קשוע, כסופר פלסטיני שכותב בעברית ונטוע בתוך התרבות הישראלית הכתובה

7 גורביץ', **על המקום**, עמ' 24-27.
8 שוורץ, **הידעת את הארץ**, עמ' 13.
9 הנ"ל, **מה שרואים מכאן**, עמ' 30.
10 שם, עמ' 32.
11 שוורץ, **הידעת את הארץ**, עמ' 448.

בעברית, מתכתב עם הקשריה השונים של ספרות זו. בריאיון לנרי לבנה הוא העיד כי בשל שנות לימודיו בפנימייה ובאוניברסיטה הוא כותב רק בעברית: 'לכתוב ערבית כמו שאני מדבר, ניב פלשתיני־ישראלי, במילא אי אפשר. כותבים רק בערבית ספרותית וערבית ספרותית אני לא יודע מספיק טוב. ספרים ערביים אני קורא בתרגום לעברית'.[12]

קשוע איננו לבד. כותבים פלסטינים שכותבים בעברית מוצאים את עצמם בקונפליקט שבמרכזו שאלות של זיכרון ושִכחה ובחינה חוזרת של זהותם האחרת. נטייה מקובלת היא להבין את התופעה באמצעות מושגים שלקוחים מהשיח הפוסט־קולוניאלי, אשר מבקש להבין את מערכת היחסים המורכבת בין העולם הראשון לעולם השלישי, לנוכח עידן הקולוניאליזם ואחריו. לפי שיח זה, קבוצה שאינה נמנית עם הרוב ועם מי שמתווה את התרבות המרכזית, ההגמונית, היא קבוצה מינורית. ברגע שבני הקבוצה הזאת כותבים בשפת הרוב נחשפת הסיטואציה הפוסט־קולוניאלית (והשעבוד הנובע ממנה בהכרח). פרנץ פנון טען: 'כל עם שעבר קולוניזציה [...] ניצב פנים אל פנים מול שפת האומה המתרבתת, כלומר שפת התרבות של האומה האם. האדם החי תחת כיבוש יצליח "לרדת מהעצים", להשתחרר מהנחיתות שלו, רק עד כמה שיאמץ את ערכי התרבות של המטרופולין. ככל שיתכחש לשחוֹרוּת שלו, לעצים שלו – כן יהיה לבן יותר'.[13] לפי תמונה זו, בפני המוכפף, בן התרבות הנכבשת, עומדות כמה אפשרויות – לכתוב בלשונו הילידית, להשתמש בשפת הרוב או להיוותר אילם. במקרה הישראלי־פלסטיני, כאשר השפה היא בעלת הקשר לאומי ציוני, הדבר מסובך אף יותר. מצד אחד עצם השימוש בשפה יכול ליצור זהות כלאיים או אף הזרה של הזהות ואבדן אותנטיות[14]

12 נרי ליבנה, 'הערבי הנודד', **הארץ**, **5.1.2004**. https://www.haaretz.co.il/misc/1.937524 (אוחזר ב־**18.7.2019**, גם בכל המקומות האחרים). על הכתיבה בעברית של יוצרים פלסטינים ישראלים ראו בין השאר: Rachel Feldhay Brenner, 'The Search for Identity in Israeli Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habiby, and Anton Shammas', *Israel Studies*, 6, 3 (Fall 2001), pp. 91-113; Adia Mendelson Maoz, *Multiculturalism in Israel – Literary Perspectives*, Perdue University Press, West Lafayette, IN 2014, pp. 24-33; Rachel S. Harris, 'Hebraizing the Arab-Israeli: Language and Identity in Ayman Sikseck's To Jaffa and Sayed Kashua's Second Person Singular', *Journal of Jewish Identities*, 7, 2 (2014), pp. 35-58.

13 פרנץ פנון, **עור שחור מסכות לבנות**, ספרית מעריב, תל אביב **2004** [**1952**], עמ' **15**.

14 בהרחבה על הקשרים אלו ראו: Stuart Hall, 'Cultural Identity and Diaspora', in: Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire 1994, pp. 392-403; Idem, 'Ethnicity: Identity and Difference', in: Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (eds.), *Becoming National*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 339-348; Homi Bhabha, 'DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation', in: *Nation and Narration*, Routledge, New York and London 1990, pp. 291-320; Idem, 'Prefece – Arrivals and Departures', in: Hamid Naficy (ed.), *Home, Exile, Homeland*, Routledge, New York and London 1999, pp. VII-XII.

(ובכל אלה הואשם קשוע),[15] ומצד אחר אפשר לראות בכתיבה זו 'ספרות מינורית', לפי הגדרתם של ז'יל דלז ופליקס גוואטרי, אשר אמנם נכתבת בשפה המז'ורית, בשפת הרוב, השפה השלטת, אבל מאתגרת אותה ומייצרת משבר במערכת הייצוג שלה.[16]

יוצרים פלסטינים לא כתבו בשפה העברית, ואפילו לא בשתי השפות, לפני הקמת מדינת ישראל. למעשה, תופעה זו החלה להתגבש רק משנות השישים. הסופר הראשון שכתב בעברית היה עטאללה מנצור (נ' 1934); יוצרים ששייכים לדור מאוחר יותר הם נעים עריידי (1950-2015) ואנטון שמאס (נ' 1950). מבני הדור השלישי שגדל והתבגר בשנות השבעים והשמונים אפשר להזכיר את סייד קשוע ואת איימן סיכסק. לצד כל אלה פעלו גם יוצרים אחרים כמו אמיל חביבי וסמיח אלקאסם, שכתבו ספרות בערבית אך השתמשו בעברית לצרכים ציבוריים שונים. עד שנות התשעים היו רוב היוצרים הערבים שכתבו בעברית נוצרים או דרוזים. אלה השתלבו טוב למדי בהוויה הישראלית, הן במסגרות של לימודים בבתי ספר, במסגרות רשמיות כמו הצבא (שהדרוזים משרתים בו שירות חובה), האוניברסיטאות ואמצעי התקשורת; והן במסגרות רשמיות פחות. מי שחווה השתלבות כזו מצא את עצמו בתווך – קרוע בין החברה הישראלית לזו הפלסטינית.

מתוך כותבי הספרות העברית הפלסטינית, מעניין במיוחד המקרה של אנטון שמאס, שלמד בבית ספר בחיפה, אשר שפת ההוראה בו הייתה עברית ואשר פרסם את ספרו **ערבסקות** (ראה אור ב־1986) בשפה העברית. שמאס כתב בערבית וגם בעברית ועסק בתרגום מעברית לערבית ומערבית לעברית. שנה לאחר צאתו לאור של הספר **ערבסקות** עזב שמאס לארצות הברית, והוא משמש פרופסור באוניברסיטת מישיגן באן ארבור.[17] **בערבסקות** בחר שמאס לספר את סיפורם של האבות האִמתיים, או המדומיינים, ברומן שהוא לכאורה אוטוביוגרפי, אבל יש בו ערעור מתמיד על סמכותו של המספר ועל אחדותו. הוא מתאר את סיפורה של משפחת שמאס מראשית המאה ה־19 עד ימינו, ונשזרות בה אפיזודות שמתארגנות כעלילה בלשית אשר מתחקה אחר חייהן של דמויות שונות בכפר. העימות עם הישראליות היהודית מיוצג ברומן באמצעות היחסים המתוארים בין שמאס־המספר ובין הסופר הישראלי־יהודי יוש בר און, המרמז לדמותו של אברהם ב' יהושע, שעִמו אכן היו לשמאס ויכוחים ידועים. הרומן

15 ראו למשל: ריאד זואבי, 'הערבים נגד "עבודה ערבית"', **עכבר העיר**, 2.11.2007; ריטה קופפר, 'גם בוגד, גם כותב רע', **הארץ**, 11.2.2008; Mahmoud Kayyal, '"Arabs Dancing in a New Light of Arabesques": Minor Hebrew Works of Palestinian Authors in the Eyes of Critics', *Middle Eastern Literatures*, 11, 1 (2008), pp. 31-51, http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14752620801896297; Marcelle Kosman, 'Comic Relief: The Ethical Intervention of "Avodah Aravit" (Arab Labor) in Political Discourses of Israel-Palestine', *Comedy Studies*, 6, 1 (2015), pp. 18-35; Isabel Kershner, 'Straddling Cultures, Irreverently, in Life and Art', *The New York Times*, 7.1.2008.

16 ז'יל דלז ופליקס גואטרי, **קפקא – לקראת ספרות מינורית**, רסלינג, תל אביב 2005 [1975], עמ' 46-48.

17 יש הבדלים רבים בין שמאס לקשוע, בהקשר התרבותי, בסוגות הספרותיות ובמעורבות בזירה התרבותית, ובכל זאת, בשנים האחרונות אפשר לעמוד על מכנה משותף בין שניהם, והוא העזיבה של ישראל.

זכה להכרה והפך את שמאס בן־רגע לסופר שחוקרי ספרות רבים בארץ ובעולם מתעניינים בו. הוא תורגם לשפות רבות, אך לא לערבית, ונחשב חלק בלתי נפרד מן הספרות העברית.

כמו במקרה של **ערבסקות**, קריאה ביצירותיו של קשוע לנוכח קטגוריות מרחביות שמאפיינות את הספרות העברית מניחה כי אפשר לראות בעבודותיו חלק מתוך הספרות העברית, המושפעת מלשונה, מן ההיסטוריה שלה ומתכניה, אולם מובן כי עובדה זו איננה מציירת את קשוע כיוצר ציוני. להפך, אני מבקשת להראות כיצד דווקא אימוץ המאפיינים האלה ביצירותיו מוביל הן לתחכום אמנותי והן לחתרנות אידיאולוגית, להבדיל מעמדות ביקורתיות שהושמעו בנוגע לקשוע, בעיקר בעקבות כתיבתו בעברית ובשל המעורבות שלו בשדה התרבות הישראלית.

ההקשר הפלסטיני ביצירותיו של קשוע מייצג כיוון שונה של וקטור התשוקה בנוגע לשאלת המרחב, אולם המבנה של מתח בין 'המקום הגדול' ל'מקום הקטן' נוכח בעֲצמה רבה. שלא כמו המהלך הציוני, שנע מהמרחב האירופי לארץ ישראל, בעבור הפלסטיני התנועה הפוכה. בעבר שלפני הנכבה, הבית – המקום הקטן – היה ממוקם בארץ ישראל (פלסטין), והיה אזור של ילידיות. בעקבות הנכבה נוצרה הגלות הפלסטינית, וזו הפכה את המרחב הארץ־ישראלי המופקע למקום גדול, מקום מדומיין של זיכרון היסטורי, חלומות ותקוות, מקום נחלם ולא מושג. בו בזמן החל המקום הילידי, הראשוני, לקבל חזות קודרת ונשללה ממנו כל האפשרות להיות מקור להגדרה אישית או קבוצתית. במבט ראשון נראה כי בהקשר הפלסטיני תמונת המקום של מי שגלה שונה מזו של מי שנשאר, שכן מי שהפך לאזרח ישראלי ונשאר על אדמתו לא חווה את הניתוק מן הבית. למעשה הדבר איננו כך, שכן השבר של הנכבה שינה את המרחב. בעבור מי שנשאר המשיך המרחב הישראלי להיות בית, 'מקום קטן', אולם הוא הופקע ומופקע מדי יום ביומו מתחום האפשרות לממש את האידיאה של 'המקום הגדול'. סאלמן מצאלחה מתאר זאת כך: 'להבדיל מן הפלסטיני הגולה, שמגלה כי צייר לו תמונה דמיונית של מולדת שאינו מכירה, הפלסטיני שנשאר מגלה במרוצת השנים, כי הארץ היא זאת שאיננה מכירה אותו, היא שמתכחשת ומתנכרת לו: הארץ משנה את פניה, הכל משתנה בה, עוף השמיים, האדמה על עציה, מעיינותיה, היא שדוחה את מי שמבקש לקרוא לה, ומטיחה בפניו: "מי אתה?"'.[18] מצלאחה מדגיש כי בעבור מי שנשאר, מי שגדל כפלסטיני בישראל, השבר הוא שבר נוכח, היוצר תהליך קריסה מתמשך של המקום הגדול. תהליך זה לא נחזה או נחווה מבחוץ, ולכן אינו יכול להתעטף בניסוחים של חלום ותקווה, אלא טומן בחובו ייאוש גדול.

קריאה במכלול יצירתו של קשוע, אגב התחקות אחר התפתחות רעיון הבית והמקום מספריו המוקדמים לספריו המאוחרים, מציירת תהליך מעניין של התגבשות וקטור התשוקה, המתאר, יותר מכל דבר אחר, את הייאוש הפלסטיני. האבדן של 1948 מחלחל ביצירותיו, ולא זו בלבד שאינו מתעמעם אלא שהוא ממשיך לפעום ולהתעצם בהדרגה עד

18 סלמאן מצאלחה, 'אין נביא בעירו (על קינת צפוריה של טאהא מוחמד עלי)', **בלוג**, 22.12.2008, https://salmaghari-he.blogspot.co.il/2008/12/blog-post_22.html.

כינון המרחב במונחים של 'המקום הגדול' במובן הלאומי־פלסטיני. מתוך קריאה כרונולוגית ביצירתו אפשר לראות כיצד הדיון בבית הפרטי, בית הילדות (המקום הקטן) הולך ומתמעט, ותחת זאת מתגבש הבית במובן 'המקום הגדול', הבית הנחלם, האבוד, הבית הלאומי. לא תמיד תהליך זה לינארי, ואין הוא משקף בהכרח תפיסה דיכוטומית בין שני המרחבים אלא מהלך דיפוזי המכוון אל הפרדה בין המרחבים ובסופו של דבר לנתק ביניהם. ראשיתו של התהליך ב**ערבים רוקדים** (2002),[19] שהגיבור מציג בו מהלך כפול: מצד אחד הוא הולך ומתנתק מהבית, ומצד אחר הוא מנסה להבין, דרך דמותה של הסבתא, את ההקשר ההיסטורי והלאומי של המקום. ב**ויהי בוקר** (2004)[20] החזרה אל טירה ממחישה את הקלקול, את המצב שבו המולדת הפכה לגטו. **גוף שני יחיד** (2010),[21] ספרו השלישי של קשוע, מתאר תהליך של היפרדות מן הבית ומן הזהות הערבית וניתוק משניהם, ובספרו הרביעי **עקוב אחר שינויים** (2017)[22] הבית עובר טרנספורמציה של ממש מן המרחב הקונקרטי אל מדומיין, דרך סיפור על פלסטין והפיכתה לאהובתו של הגיבור. ביצירה זו כאשר הגיבור חוזר אל ישראל כדי לבדוק ולאשרר את בחירתו בגלות.

המפתח

המרחב בספרות העברית היה במשך שנים כפוף להיירכיה שנקשרה אל הרעיון הציוני. לכן המקום שהתרחשו בו הסיפורים, בעיקר מראשית המאה ה־20 אך גם מאוחר יותר, היה מרחבי העלייה החלוצית: המושב והקיבוץ, נוף ההרים, העמקים והפרדסים. מרחבים אלה נכרכו בתפיסת הילידיות והקשר אל האדמה וניצבו ברקע של רעיון ההשתקעות בארץ המולדת וניכוסה הטריטוריאלי. לימים הצטרפו אל התמונה המרחבית גם הערים הגדולות, ואילו הפרוורים, עיירות הפיתוח והמעברות הושארו בשוליים; רק בשלושת העשורים האחרונים נעשו אלה החזית המרחבית של טקסטים ספרותיים רבים.[23]

הכפר הערבי תואר בספרות של ראשית המאה ה־20 במונחים אוריינטליסטיים ולא הוצב במרכז, שכן הגיבור ראה אותו תמיד מרחוק, כאשר התעמת אִתו או למד ממנו את אורחות האדמה. גם במקרים אחרים שהיתה התייחסות ממשית אל המרחב הכפרי הערבי (כמו למשל אצל סמילנסקי ב**בני ערב**),[24] התיאורים היו אוריינטליסטיים, רומנטיים ונטולי

19 סייד קשוע, **ערבים רוקדים**, מודן, בן שמן 2002.

20 הנ"ל, **ויהי בוקר**, כתר, ירושלים 2004.

21 הנ"ל, **גוף שני יחיד**, כתר, ירושלים 2010.

22 הנ"ל, **עקוב אחר שינויים**, כנרת, זמורה־ביתן, מודיעין 2017.

23 עוז אלמוג, **הצבר – דיוקן**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 267–268; בתיה שמעוני, **על סף הגאולה: סיפור המעברה דור ראשון ושני**, דביר, אור יהודה 2008, עמ' 80.

24 ראו גם: יוחאי אופנהיימר, **מעבר לגדר – יצוג הערבים בספרות העברית והישראלית 1906-2005**, עם עובד, תל אביב 2008, פרק 2.

הקשר לאומי שהיה עלול לאיים על הפרויקט הציוני. במובן מסוים ייצג הכפר הערבי את חלום הילידיות, את מי שמחובר אל האדמה בקשר ישיר, ועם זאת עוצב כחסר המרכיב הפוליטי־אידיאולוגי שיכרוך את האדמה אל זהות לאומית. יצירתו של קשוע לעומת זאת מסמנת את המרחב הערבי על שורשיו הכפריים, מתארת אותו לפרטי פרטים ומעניקה לו דימוי אחר – הוא מובחן הן מן המרחבים הציוניים הלאומים והן מן המרחבים שיוחסו בתיאורים האוריינטליסטיים לערבים, ומעוצב בין שני קטבים אחרים: הקוטב הריאליסטי הקודר והקוטב האידיאי הלאומי.

קרן גרומברג, שעסקה במרחב ביצירתו של קשוע, טוענת כי החוויה של המרחב נבחנה בידי יוצרים פלסטינים שונים, כגון מחמוד דרוויש, רסאן כנפאני, אדוארד סעיד, אליה סולימן והני אבו אסא, והמרחב ביצירתו של קשוע נותן ביטוי ייחודי לקיום הביניים של הישראלים הפלסטינים.[25] מושג המפתח של גרומברג הוא המחסום, והיא מדגישה כי מדובר בקו הפרדה שמיועד לפלסטינים בלבד: יהודים־ישראלים יכולים לנוע משני צדיו, ואילו את תנועת הפלסטינים הוא מגביל. אף שנהוג לחשוב כי המחסום קשור רק בפלסטינים שאינם אזרחי ישראל, במובן הסימבולי המחסום הוא יסוד נוכח גם בתמונה המרחבית של הפלסטינים אזרחי ישראל, ובכלל זה ביצירתו של קשוע.

כאמור, קשוע מתאר את המרחב של הפלסטינים אזרחי ישראל. לכאורה המרחב שלהם הוא מרחב פתוח, שכן לאחר 1966, עם תום המשטר הצבאי, הם יכולים לצאת מן הכפר באין מפריע. הכפר או העיר הערביים הם חלק רציף מהנוף הישראלי, ואין מחסום או גבול בינם ובין יישובים יהודיים או ערים ראשיות בישראל. לכאורה (ורק לכאורה) חופש התנועה של הפלסטיני אזרח ישראל זהה לזה של היהודי הישראלי. עם זאת, לוּ אכן היה שיתוף בין המרחב הישראלי היהודי למרחב הכפר הערבי, ולוּ היה רצף בין המרחבים, על אף שונותם התרבותית, היה יכול להיווצר מעין מרחב שלישי (לפי תפיסתו של הומי באבא), הממחיש את הדיפוזיה של הזהויות שמוכנות לדיאלוג ויכולות להתעצב מחדש.[26] בפועל מתרחש דבר אחר, כפי שהראו גיל הוכברג, רנן עומר שרמן ובתיה שמעוני.[27] קשוע ממחיש ביצירותיו כי הרצף בין המרחבים הוא רק למראית עין, הוא אשליה בלבד, וזו ניגפת כל העת אל מול תמונת המציאות. העיר או הכפר הפלסטיניים לא זו בלבד שאינם חלק

25 Karen Grumberg, *Place and Ideology in Contemporary Hebrew Literature*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 2011, pp. 125-126

26 Homi K. Bhabha, *Location of Culture*, Routledge, London and New York 1994, p. 37

27 Gil Hochberg, 'To Be or Not to Be an Israeli Arab: Sayed Kashua and the Prospect of Minority Speech-Acts', *Comparative Literature*, 63, 1 (2010), pp. 68-88; Ranen Omer-Sherman, 'Paradoxes of Identity: Jewish/Muslim Interpenetration in Almog Behar and Sayed Kashua', in: David Tal (ed.), *Israeli Identity between Orient and Occident*, Routledge, London and New York 2013, pp. 262-264; Batya Shimoni, 'Shaping Israeli-Arab Identity in Hebrew Words – The Case of Sayed Kashua', *Israel Studies*, 18, 1 (2013), pp. 146-169

רציף מן המרחב הישראלי אלא שהם בבחינת שטח הפקר שלו.[28] כך, כל יצירתו של קשוע מכוונת לתמונה אחרת, שהפלסטיני הישראלי חי בה במרחב מצומצם, ואף שלא נאסרת עליו רשמית התנועה, היא חווה את המרחב הישראלי כמרחב שיש בו גבולות ומחסומים, גלויים או סמויים.

כדי להבין את המרחב הפלסטיני ניתן להשתמש בשני המונחים של ז'יל דלז ופליקס גואטרי: 'מרחב מתולם' (striated space) ו'מרחב חלק' (smooth space). המרחב המתולם הוא מרחב מסודר, מחולק, ניתן לסיווג, מרחב של פיקוח וגבולות טריטוריאליים; המרחב החלק הוא שטח פתוח, ללא קווי מתאר, נקודות מבט או סימני היכר – מרחב ריזומטי ללא מרכז.[29] דלז וגואטרי מציגים את שני המרחבים הללו לא כאופוזיציות שאינן יכולות לדור בכפיפה אחת – שכן הם יכולים להיות מעורבבים זה בזה – אלא כמרחבים אשר מוגדרים על ידי התנועה בהם. לדברי דה־סרטו, התנועה היא מה שהופך מקום למרחב: במקום אפשר לצפות מבחוץ, ואילו המרחב נחווה בפנים – הוא המימוש הספציפי של המקום, כמו שמסלול הוא המימוש הספציפי של המפה.[30] כך, המפה יכולה לתאר קווים וגבולות, אבל מסלול ההליכה של הסובייקט שבתוכו הוא שיגדיר אם המרחב הוא מתולם או חלק. כמובן, כפי הציגו שדלז וגואטרי, החלוקה הבינרית של מרחב מתולם וחלק היא רק מבנה מחשבתי, שכן בפועל מרחבים הם בו בזמן חלקים וגם מתולמים. עם זאת, בהקשר הישראלי, דווקא הדיפוזיות ביניהם מדגישה את ההבדלים המהותיים בין החוויה היהודית־ישראלית, החווה את המרחב כמרחב חלק, ובו מעברים חופשיים והוא נתון ברצף, ללא כל מכשול, ובין הפלסטינים שבעבורם זהו מרחב ממושטר ומוגבל.

סייד קשוע מתאר בספרו הראשון **ערבים רוקדים** (2002) לפרטי פרטים את בית ילדותו בטירה. התיאור נסוב בעיקר על דמותה מלאת ההשראה של הסבתא ועל דמותו של בנה, אבי המספר. בית זה, אשר נוכחותו דומיננטית בכל יצירותיו של קשוע, הוא בית אבן רחב ידיים, שמנוגד לדימוי הבית הפלסטיני הדל במחנה פליטים וגם לייצוג המקובל של דירה עירונית. אף שטירה מוגדרת עיר מאז 1991, זיכרונות הילדות המתוארים ב**ערבים רוקדים** נקשרים אל טירה הכפרית, ויחס זה אליה ככפר ערבי ניכר בכל יצירתו של קשוע. בית הילדות מתואר כבית יציב, אשר מזוהה עם המשפחה מדור הסבים והסבתות עד דור הנכדים ומסמן את הרצף ואת החיבור אל הקרקע. בצד הבית ניצבים השדות, המטעים והעצים. אלה בבחינת התרחבות טבעית של הבית ומוצגים כמרחב משותף שהמשפחות בכפר חיות בו, ובו טמונים זיכרונות העבר. עם הזיכרונות האלה נמנים סיפורי משפחה, תככים עתיקים, מריבות וחתונות, כולם אחוזים בתוך תמונת המשפחה הגדולה והמסועפת

28 Grumberg, *Place and Ideology*, p. 126

29 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* (trans. by Brian Massumi), Continuum, London 2008, pp. 74-75

30 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (trans. by Timothy J. Tomasik), University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, pp. 115-117

הגרה במקום מקדמת דנא ותמשיך לגור בו. יש לציין כי תמונת עבר זו כוללת מרכיבים מיתיים, שבונים את המקום הילידי ההיסטורי כתמונה אידיאלית של חיבור אל המקום ואל הזהות. לכן מן הבית הזה גם יוצאת בשורת ההמשכיות; זו באה לידי ביטוי במסורת שבה הורים בונים לילדיהם בתים, כדי שאלה יוכלו לגור לידם בבגרותם. בהמשך הדברים, המספר מתאר את התנתקותו מן המקום ואת עזיבתו את בית ילדותו. עזיבה שתיקונה לא יהיה אפשרי עוד. **ערבים רוקדים** מסמן – סימון שאינו כרונולוגי או לינארי – מהלך כפול של התרחקות וקִרבה; כך הקִרבה, הבאה לידי ביטוי בניסיון לחשוף את סודות המשפחה, מתעצמת בד בבד עם התרחקותו הפיזית של הגיבור ממרחב הבית.

ערבים רוקדים מספר על התמעטותו של הדור – מדור הנפילים, הגיבורים והלוחמים, לדורות הבאים, המראים כפיפוּת וכניעה; בד בבד עם התמעטותה של האדמה. תחילתו של הסיפור ההיסטורי הוא בדמותה של הסבתא, שבילדותה הייתה הולכת לים, שכן 'האדמות של הכפר הגיעו עד לחוף'[31] והייתה 'רוכבת על חמורים עם הדודים שלה וילדיהם'. הם מכרו אבטיחים, ו'עם הכסף מהאבטיחים הם היו רוכבים לקלקיליה וקונים בגדים'.[32] תמונה זו, שהסבתא מציגה מהתקופה של טרום־הנכבה, מבססת תפיסה של מרחב חלק, אשר לפיה גבולות הכפר אין־סופיים וחופש התנועה אינו מוגבל. גם כאשר מוזכר יישוב אחר – קלקיליה – נראה שהוא נמצא באותו הרצף. לקיום הציוני, לעומת זאת, אין זכר בתמונת הילדות של הסבתא, הנמשכת מהבית הפרטי אל עבר טריטוריה רחבה יותר.

בני דורה של הסבתא מתוארים כדור של אמיצים שלחמו ב־1948 ואיבדו את יקיריהם. בתמונה היסטורית שהדובר מרבה לחזור עליה ביצירה זו וגם באחרות, הסבתא מוצגת כאישיות יוצאת דופן, כמעט אגדית, הנשכבת בגופה כדי לגונן על בנה (אביו של המספר) בעיצומה של המלחמה, בעוד הפגזים 'נופלים לצידה בשדות החיטה של טירה'.[33] הצבת האירוע בתוך מרחב פתוח ורחב מדגישה את רעיון המרחב החלק, שלפיו הטריטוריה של הכפר מקיפה הרבה מעבר לבית הפרטי. אבל מרחב זה לא יישאר פתוח וחלק לאחר המלחמה. הסבתא, המוצגת כגיבורה לאומית, מבינה את ערך הקרקע, ולאחר מות הסב מוותרת על הבית שילדיו הגדולים חומדים אותו, ויוצאת ממנו וילדיה איתה. אבל 'היא ויתרה עליו תמורת אדמה. אדמה היתה אז בשפע'.[34] הסבתא יודעת את חשיבותה של האדמה, ומגלמת בדמותה את רעיון הצומוד – הישארותם של הפלסטינים על אדמותיהם ושמירתם עליהן. לפיכך היא גם מוחה על כל ניסיון לשנות את פני הטבע שמסביב, למשל כשהיא מבטלת את התכנית של כלתה לכרות את עצי האקליפטוס בעצם ישיבתה כל הלילה על שטיח קש, עם נכדיה, לשמור על העצים.[35]

31 קשוע, **ערבים רוקדים**, עמ' 39.
32 שם.
33 שם, עמ' 20.
34 שם, עמ' 40.
35 שם, עמ' 23.

העָצמה הטמונה בסיפוריה של הסבתא מתרסקת לנוכח הנכבה, המשנה את הכול, כפי שקשוע מצהיר באחד מטוריו, שנקרא 'ביום הנכבה אני לא יכול להפסיק לחשוב על סבתא שלי'.[36] בטקסט זה הוא נזכר בסיפוריה על האבטיחים, על השדות ועל הגבורה שלה, ומספר כל זאת לילדיו, מטעין אותם בסיפור ההיסטוריה של טרום־1948; אבל יש דברים שאינו מספר:

> לא סיפרתי להם עדיין שסבא נהרג במלחמה ב־48' ולא סיפרתי להם איך הפכת לאלמנה צעירה. לא סיפרתי להם על האדמות שלך, שאבדו כולן, ולא על אותם כדורים ששורקים מכל עבר ופגזים שנופלים על שמאל ועל ימין. [...] אז את זה אני לא מספר, וגם לא את הנורא מכל סיפורייך – דווקא אותו רגע שבו הפגזים נדמו והשקט השתרר, אותו רגע שבו ניסית ללכת להביא אוכל לילדייך מהשדה והבנת ששום דבר לא נשאר אותו דבר.[37]

כך התמונה המיתית של הסבתא ושמירתה על האדמה מתנגשת בטקסט הספרותי עם המתואר בממואר הקודר **בן הארץ**, שכותב קשוע שנים לאחר מכן.

הסיפור של הסבתא כרוך לבלי הפרד באירועי הנכבה, ואלה מתוארים ב**ערבים רוקדים** כאירועים מושתקים אשר סגורים בתוך מזוודה הנעולה במפתח. קשוע מאמץ את מוטיב המפתח, המייצג את הפלסטיני שהוגלה מאדמתו, ומשתמש בו כסמל לעבר שהודחק, לסירוב לדעת את מה שאירע ולתבוסה הגדולה. משעה שהסבתא נותנת בידיו את המפתח למזוודה,[38] המספר נחוש להבין את הסוד. בילדותו, עם העברית הדלה בפיו, הוא מנסה לשווא לקרוא את גזרי העיתונים בעברית שהוא מוצא במזוודה הישנה. העברית כאן היא ערוץ להבנת ההיסטוריה הלאומית, ואפילו האישית. בכך גזיר העיתון והחתירה להבנת העברית מדגישים את הרעיון שלפיו ההיסטוריה נכתבת תמיד בידי המנצחים. במובן מסוים גם הבחירה הפואטית של קשוע לכתוב בעברית היא חלק מן התמונה הזאת; ואם כך, מעניינת מאוד החזרה לערבית ברומן האחרון **עקוב אחר שינויים** (ארחיב עליה בהמשך הדברים) והבחירה שלא לתרגם את הקטע המובא בערבית לעברית.

בעקבות התבוסה של 1948 הבית והכפר הופכים לאי בתוך הישות הציונית, ואף שהגבול אינו מסומן ואינו פיזי, הוא נוכח, בשליטה זרה. בנסיבות כאלה הבית אינו יכול עוד להיות מקום מגונן,[39] וגם סביבותיו נעשות למקור לסכנה. בכל רגע נתון השוטרים יכולים לבוא אל הכפר וגם להיכנס לבתים; ואכן, כך מתואר כאשר השוטרים מחפשים את אביו של המספר, שנלקח למעצר בעקבות פעילותו ביום האדמה: 'מאה חיילים ושוטרים הגיעו הביתה [...] הם עברו על כל הניירות של אבא. אחר כך הם התחילו לחרוש את הגינה, לחפור כל סנטימטר'.[40] פרדוקס הוא כי אף שהסבתא בעלת חופש תנועה ויכולה לנסוע

36 הנ"ל, **בן הארץ**, כתר, ירושלים 2015, עמ' 221-223.
37 שם.
38 הנ"ל, **ערבים רוקדים**, עמ' 8.
39 Grumberg, *Place and Ideology*, p. 142
40 קשוע, **ערבים רוקדים**, עמ' 12.

לבקר את בנה בתא המעצר, אין היא יכולה לראותו מכיוון שאיש אינו מודיע לה היכן הוא, וגם כאשר נודע לה כי הוא במקום מסוים, הרשויות מעבירות אותו משם ואינן טורחות לעדכן אותה. כך נוצר מרחב מתולם, ממושטר ומוגבל. מרחב זה נזכר גם בהמשך הספר, למשל בסצנה (שקשוע שב ומשחזר בספר זה ובמקומות רבים אחרים) שהוא מורד מן האוטובוס בדרך מירושלים ותעודותיו נבדקות.

דמותו של האב חושפת בהדרגה את הקרע שלימים היה לנחלתו של המספר ושמתואר גם ביצירותיו המאוחרות של קשוע. האב הוא בן דור הביניים, מעין דור מדבר פלסטיני. הוא שותף לרעיון הצומוד של אמו, אשר העדיפה אדמה מרכוש. בבסיס רעיון זה – כי ההישארות על האדמה היא אסטרטגיה של התנגדות – עומדת ההנחה שיש יחסי גומלין בין המרחב הקונקרטי ('המקום הקטן') למרחב הלאומי והסימבולי ('המקום הגדול'). ההישארות על האדמה, כמעשה פרטי ומשפחתי, מקבלת משמעות לאומית. בדורה של האם, ועל פי התמונה המיתית, לא התגלה פער גדול בין 'המקום הקטן' ל'מקום הגדול'. לעומת זאת, לאחר 1948 וביתר שאת בדורו של האב, כאשר המרחב האישי מצומצם או עלוב או מוגבל, רק ההילה סביב עצם ההישארות יכולה להעניק את המשמעות המדומיינת.

לכן בדורו של האב היחס אל המאבק ואל האדמה שונה. מצד אחד האב מגלם חיים של מאבק לאומי, הכרוך גם במעצר. לדידו, 'האדמה כמו הכבוד. מי שמוכר את אדמתו – מוכר את כבודו'.[41] הוא מזהיר את ילדיו מפני אלה שברחו ואומר 'עדיף למות ולא לברוח', ואף מבטל את המנהג לנסוע ביום האדמה לבקר בכפרים ההרוסים באמרו 'אם הם באמת היו אוהבים את הכפר שלהם, הם לא היו בורחים ממנו מלכתחילה. הפחדנים הם אלה שעשו את כל הבעיות. עדיף למות על האדמה שלך'.[42] האב מצהיר על חשיבות האדמה, ומצד אחר מבכה מראש על האחרית הידועה 'אתם בטח תברחו. אף אחד מכם לא יעמוד להגן על האדמה [...] מה אתם מבינים בערכה של אדמה?'.[43] האב הוא זה שמעודד את בנו לנסוע וללמוד בירושלים, ועידודו הנחרץ הופך בעבור בנו לצו חמור לא פחות. בכל רגעיו הקשים של המספר בפנימייה הוא יודע שאיננו יכול לחזור, שכן אביו מצפה ממנו להתמודד עם הזרות במרחב החדש. וכך, 'ההורים שלי בנו שלושה שלדים [של בתים], למרות שאנחנו ארבעה, כי הרביעי אמור לקבל את הבית שלהם. אבל הם יודעים שלפחות אחד מאיתנו לא יחזור [לכפר]'.[44]

כפילות זו בדמותו של האב מחלחלת אל הבן, וזה מצד אחד מנסה להפנים את המסר 'שאין לנו מקום אחר, שעדיף למות על האדמה, שאסור לוותר',[45] ומצד אחר כאשר הוא מסיים את לימודיו הוא מגלה 'לא נשאר לי מקום בבית [...] וגם מקום בארון לא פינו. השארתי את הבגדים בתוך התיק, וישנתי אצל סבתא. על מזרן, לא במיטה שלה. בבוקר

41 שם, עמ' 42.
42 שם, עמ' 155.
43 שם, עמ' 42.
44 שם, עמ' 152.
45 שם, עמ' 110-111.

לקחתי את התיק ויצאתי לירושלים, לחפש עבודה'.[46] במרוצת השנים המספר מתחיל להרגיש שנאה כלפי האב, המחייב אותו להישאר קרוב אל האדמה ובו בזמן מרחיק אותו ממנה, והוא מתוודע להבנה כי הבית זר לו. וכך, אף שלמשך כל שנות מגוריו בירושלים הוא ממשיך לדמיין את עצמו חוזר אל הבית אשר ההורים בונים בעבורו,[47] נראה כי חזרה זו למעשה אינה אפשרית. מתוך עמדה זו, החותמת את הספר, טירה מתוארת במבט לא מחמיא: 'הכביש לטירה נמתח בין שתי שורות של עצי ברוש. עצים צפופים, צמודים זה לזה. בבת אחת הברושים נעלמים, השדות נחתכים בקו אופקי ישר, ומעבר להם מתגלות שורות פרועות של בתים עקומים ומאיימים. [...] הכל נראה זול, דחוס וריק'.[48]

ערבים רוקדים מסרטט מהלך של ריחוק של המספר ממקום ילדותו וקִרבה אליו (זה ילך ויתבסס בהמשך כתיבתו של קשוע). לאורך הנרטיב מתגבשת מצד אחד תפיסה של הבית כ'מקום קטן' – זהו הבית הפיזי אשר הולך ומתמעט, הולך ונהיה עקום, מאיים, זול וריק; ומצד אחר מתחיל להתגבש וקטור התשוקה, במונחו של שוורץ, והבית מתחיל להתעצם מן הבחינה האידיאית, ומתחיל להיתפס כ'מקום גדול', כמקום לאומי בלתי ממומש, שיש בו מרחב ללא גבולות. המרחב האידיאי שאליו וקטור התשוקה מכוון קשור לדמותה של הסבתא ולקיומה המיתי.

הגטו

מוטיב החזרה המאוחרת, מעמודי התווך של הספרות והתרבות המערבית מסיפורו של אודיסאוס ואילך, הוא מוטיב מרכזי בכל יצירותיו של קשוע, הנקשר להיפוך הכיוון של וקטור התשוקה. כאמור, ב**ערבים רוקדים** הגיבור חוזר הביתה לאחר שסיים את לימודיו בפנימייה בירושלים, אך לאחר זמן קצר הוא חוזר לבירה, וממקום שבתו בירושלים הוא מתחיל לחלום ולשוב ולחלום על החזרה אליה. תנועה זו ממחישה את כמיהתו העצומה של המספר למקום, בד בבד עם ההכרה שגם שם הוא יהיה זר. ב**ויהי בוקר** הוא מממש את החזרה ומצייר את צבעיה הקודרים, ואילו ביצירותיו המאוחרות יותר החזרה מעוצבת כשטחית או מרומזת, מודעת לחוסר התוחלת שבה. אם כן, החזרה אל בית הילדות בכתבי קשוע תמיד אמביוולנטית, שכן היא מפגישה את החלום – את תפיסת 'המקום הגדול', המרוחק, המיתי – עם המציאות האפורה, באופן שמראה כי אף שהכפר נותר על תלו לאחר 1948, הוא הופקע מלהיות בית והפך למעין גטו.

ויהי בוקר מתאר את חזרתו של הגיבור – עיתונאי ירושלמי שהיה מוערך בעבר ובהווה הסיפורי הפך למוקצה מסיבות פוליטיות – אל בית ילדותו בטירה, בניסיון לחזור לחיות

46 שם, עמ' 96.
47 שם, עמ' 114.
48 שם, עמ' 151.

בקרב משפחתו ולגדל את ילדיו במרחב לשוני ותרבותי אשר דומה למרחב שהוא גדל בו. אולם עד מהרה עוצר שסיבתו אינו ברורה הופך את החיים בכפר לבלתי אפשריים.

בראשית הרומן, הגיבור, אשתו וילדיו חוזרים לגור בכפר הילדוּת. עם חזרת הבן, המשפט הראשון שאומרת האם הוא 'אתה רואה? שום דבר לא השתנה',[49] ומיד לאחר מכן היא מציעה לו אוכל. אל מול המשפט הזה הגיבור מגלה כמה דברים שהשתנו. ראשית, החדר שעזב לפני שנים נותר מיותם. אמנם בחדר עצמו דבר לא השתנה, אבל האחים כבר לא גרים בו, ו'החדר הזה, ששקק חיים, מריבות, צעקות, משחקים ומכות ללא הפסקה, מלא עכשיו דממה מוחלטת, הכול קפוא במקום'.[50] בצד הקיפאון הזה נזכר יסוד חדש – הריח המוזר, ריח הנטישה. שני הסימנים הללו – הקיפאון והריח – מבשרים רעות, אבל הגיבור מתנחם בבית החדש המיועד לו, שעמד כשלד והמתין לו חמש עשרה שנה, ויהיה מוכן בתוך שבוע-שבועיים למגורים של המשפחה. בית זה גדול הרבה יותר מהדירות השכורות שהוא גר בהן בירושלים, ונוסף על כך הוא בחינם.

החזרה הביתה היא אפוא חזרה למקום ישן־חדש: 'מדהים מה שעשר שנים יכולות לעשות. בעצם, אני כבר לא מכיר את המקום הזה, אני מכיר מקום אחר שעונה על אותו שם [...] משום מה התחושה שאני חוזר למקום ישן מתערפלת, אני חוזר הביתה, למקום חדש'.[51] במקום הישן־חדש מכוניות נוסעות בחריקת בלמים בכבישים שאין בהם פסי האטה, יריות שמחה נורות בלילה, וניכר בו המתח בין תושבי הכפר לתושבי השטחים הכבושים המבקשים להיכנס לתחומי ישראל ולקבל עבודה. זהו מקום שאין חוק בו. בהדרגה הוא לומד על מנהגי העיר החדשים; למשל, שגברים רבים מבכרים לשאת אישה מהגדה, אישה צעירה שנקנית בזול משום שאין היא יודעת דבר על הקִדמה, ולכן אינה מערערת את מקומו של הגבר בבית. החוקים הלא רשמיים של ההתנהלות משקפים לגיבור כי טירה איננה עוד מקום מגונן, אלא מרחב שעליו לדעת כיצד לתמרן בו בין הכוחות הפוליטיים, מקום שכדאי להיות בו שקט ולא להתעמת עם גורמים עבריינים, ובייחוד להשתדל להישאר בד' האמות של ביתו ולשמור היטב על אשתו ועל ילדיו.

בחלקים הראשונים של היצירה הגיבור עסוק בהסתרת העובדה שאינו עובד עוד בעיתון ובניסיון להמציא את עצמו מחדש בכפר הולדתו. אשתו מלמדת בבית הספר, והשכנוע העצמי כי הכול לטובה מאפשר לו להעלים עין מן האלימות, מן ההזנחה ומן הפשע שיש ברחובות. כל זה מצליח לכאורה בלבד, עד הרגע שסגר מוטל על העיר, האח הצעיר מוחזר אליה שלא מרצונו, וכל היציאות ממנה והכניסות אליה נחסמות.

תחילתו של הרומן יוצרת הטעיה מכוונת של הקורא משום שהיא כתובה בסגנון ריאליסטי פשוט ומזכירה את הביוגרפיה של הכותב, ממש כאילו הייתה עוד כתבה של קשוע בעיתון **הארץ** המתארת את המצב האמִתי של אזרחי ישראל הערבים, שרבים מהם

49 הנ"ל, **ויהי בוקר**, עמ' 9.
50 שם, עמ' 10.
51 שם, עמ' 20.

מרגישים כי אין דין ואין דיין ביישובם וכי שלטונות המדינה אינם מבצעים את המוטל עליהם לשמירת הסדר. אולם התמונה הריאליסטית הזאת, הפותחת את היצירה, משתנה ביצירה ברגע שעוצר מוטל על העיר, והרומן מקבל פנים דיסטופיות, אורווליאניות, כלשונו של עמרי הרצוג.[52] ברגע שהטלפונים והטלוויזיות שובקים, והחשמל והמים אינם מסופקים, כל התושבים הופכים לבני ערובה של כוח בלתי נראה ובלתי מובן. מנהיגי העיר מנסים להבין מה השליטים רוצים, האב מנסה לתרץ את המצב, ורוב האנשים חיים בהכחשה ומנסים להבין מדוע הוצבו הטנקים בשערי העיר. המשפחה מתאחדת, וימים ארוכים הילדים ישנים יחד וכל המבוגרים יושבים בבית ההורים, בהרגשה שהאירועים הללו חורגים מסדר הזמן הרגיל. בהמשך הדברים ההנהגה מחליטה להקריב את הפועלים הפלסטינים אשר נמצאים תדיר בכפר ועובדים בו, כביכול כדי לרצות את המולך. במעין צעדת מוות, בתמונה שמזכירה את מוראות השואה, הם משלחים את הפועלים, עירומים, אל עבר הגדר שהוקמה בידי הצבא, ואלה נורים ונהרגים במקום.

האלימות מתפרצת, וביזה, שוד וחשדנות הורסים את מרקם היחסים העדין בין המשפחות השונות. הילדים מתרוצצים ברחובות, הביוב עולה באסלה ובפתחי הכיורים. מי ששולט בעניינים הם חברים בכנופיות עברייניות, אשר 'משוטטים ברחובות הכפר על תקן הגיבורים החדשים. יותר ויותר אנשים מצטרפים אליהם [...] אין ספק שתושבי הכפר החליטו על הנהגה חדשה, הנהגה שבראשה עומדים עבריינים שאת הנשק שלהם רכשו בעבר לביצוע פשע, בשום אופן לא למטרות לאומיות'.[53] תהלוכות החמושים מתפתחות להתפרעויות, אנשים גונבים מים ומזון, פורצים לבנק שלא נשאר בו כסף, שורפים אותו וגם את סניף הדואר המקומי.[54] ההרס והחורבן פונים פנימה ולא החוצה – לא לכיוון של מחאה פוליטית מוצדקת, אלא לכיוון של פגיעה בכל התשתיות הנדרשות מתוך תסכול ושנאה נטולי תכלית עתידית; כך הם הורסים את מה שאולי יכול להיות בעתיד לא רק בית אישי אלא גם חזון של בית לאומי.

התיאורים הקשים בספר מציירים מציאות מסויטת בנוסח 'מצב החירום' של ג'ורג'יו אגמבן,[55] אשר מתאר כיצד מדינות דמוקרטיות משתמשות בהוראות של מצב חירום ליצירת מרחב שהחוק מוחרג ומושהה בו, מרחב שבאמצעותו המדינה מדחיקה את האלימות שלה, ושם היא פושטת את האנושיות מקרבנותיה.[56] ודאי שאין זו תמונה ריאליסטית של מצב הפלסטינים אזרחי ישראל, אולם תהיה זו טעות לקרוא את הספר כדיסטופיה בלבד או כספקולציה של תכנית פוליטית. בתקופה שנכתב הספר התגבשה תכניתו של אביגדור

52 עמרי הרצוג, 'בין הגוף להיסטוריה / טוטמיזם / המשורר ואשתו / אורוול־קשוע', **הארץ**, 20.1.2004, https://www.haaretz.co.il/literature/1.940222.

53 קשוע, **ויהי בוקר**, עמ' 178.

54 שם, עמ' 180.

55 Giorgio Agamben, *Means without End* (trans. by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino), University of Minnesota Press, Minneapolis 2000

56 יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשון צלינקר (עורכים), **לפנים משורת הדין – החריג ומצב החירום**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2009; Agamben, ibid.

ליברמן להעברת המשולש לרשות הפלסטינית. תכנית זו שהוצגה בסִסמה 'להתנתק מאום אל פחם', הציגה חילופי שטחים וחילופי אוכלוסייה, ולפיה יישאר כל אחד בביתו, אבל הגבול יוזז, וכך יהיה המשולש חלק מן הרשות הפלסטינית, ואזור אריאל יצורף למדינת ישראל. ליברמן הצהיר: 'הבעיה הפלסטינית היא בשבילנו הזדמנות להצמיד (אליה) את בעיית ערביי ישראל'.[57]

ויהי בוקר ומצב החירום שהוא מתאר משמשים מטפורה לתבוסה של הפלסטיני הישראלי והרגשת הסגר. קשוע מתאר באחד מטוריו בעיתון **הארץ** את הגטו של החברה הערבית. 'האלימות הפכה לחלק משגרת החיים', הוא מדווח, וכאשר הוא נשאל בידי חבריו היהודים מדוע הדבר קורה שם דווקא, הוא עונה: 'גם אם תסגור את מושב בית זית ל־20 שנה, שכל מי שנולד שם יהיה חייב לגור שם, אני מבטיח לך שזה יתחיל גם אצלכם, אני מבטיח לך שאחים יתחילו לירות אחד בשני בגלל מטר אדמה'.[58] קשוע מצביע ביצירותיו הרבות על הקלקול ועל ההסתאבות שהוא מזהה בחברה הפלסטינית הישראלית, ואינו חוסך בביקורת. עם זאת, הוא מפנה אצבע מאשימה גם כלפי הנהגת המדינה, אשר בונה מושבים, ערים ושיכונים לאוכלוסייה יהודית, ובו בזמן היא דוחקת בפלסטינים להמשיך לגור בכפרים ובערים דחוסות, ללא תכניות מתאר ופיתוח סביבתי וללא תקווה. אכן, תמונה זו מבטאת את הלך הרוח בחברה הערבית, אשר נדמה כי בראש ובראשונה מרגישה, במונחים של רווחה ושמירת החוק והסדר, כי המדינה איננה מבצעת את חובתה. הדבר חמור יותר כאשר בפועל אין אפשרות אמִתית של ניעות חברתית. כך למשל הפלסטיני הישראלי יכול לעבוד בערים היהודיות, אבל עם ערב עליו לחזור לביתו, אל בית הילדות שלו, שנותר קפוא והופך לצפוף ומחניק. קשוע חושף בדבריו את אשליית המרחב הפתוח: אף שתיאורטית המרחב של הכפר הערבי הוא חלק אינטגרלי ופתוח מהמרחב הישראלי, בפועל אזרחי ישראל הפלסטינים נוכחים שכמעט בלתי אפשרי מבחינתם לצאת מכפר ילדותם ולגור במרחבים אחרים שסומנו כמרחבים יהודיים. לכן לכאורה החברה המודרנית מאפשרת תנועה בין המרחבים, ואולם בעבור האזרחים הישראלים הפלסטינים דבר זה כמעט בלתי אפשרי, והם מתנסים אפוא בתנועה במרחב מתולם, שיש בו גבולות – מפורשים או מובלעים. כפי שהעיד קשוע בריאיון עם נרי לבנה: 'הבעיה של טירה היא שזהו כפר ערבי ומה שרע בכפר ערבי זה שאתה לא יכול לברוח ממנו. מדובר בגטו שרק בודדים יכולים לעזוב אותו. מה שקורה שם, כמו בגטו, זה שאין אכיפת חוק. הכוח הוא הגורם השולט, העבריינות היא איומה. כמובן שאין תשתיות ומדובר בשבט אחד גדול שהולך ומתרבה והצפיפות היא בלתי נסבלת'.[59]

ויהי בוקר מסתיים בהסכם שלום אשר מוביל למסירת המשולש לרשות הפלסטינית. העוצר מוּסר, וג'יפ ירוק שנושא סמל של נשר ודגל פלסטיני עובר ברחוב. בהמשך העלילה

57 'ליברמן קורא ל"התנתקות מאום אל־פחם"', **וואלה! חדשות**, 15.6.2005, https://news.walla.co.il/item/731700.

58 סייד קשוע, 'ברוכים הבאים לגטו של החברה הערבית, אז איפה תרצו לגור?', **הארץ**, 14.1.2016, https://www.haaretz.co.il/magazine/sayed/.premium-1.2821871.

59 ליבנה, 'הערבי הנודד'.

ג'יפ לבן עובר מדי פעם, ועליו דגל כחול של האו"ם. אנשי האו"ם מנופפים בידיהם בחשבם שכמו בערי הגדה, גם כאן יריעו להם.[60] הגיבור מקבל שיחת טלפון מהעיתון; מבקשים ממנו שיהיה הכתב החדש בשטחי הרשות הפלסטינית, בהנחה שהם יוכלו להציע לו משכורת נמוכה יותר, שכן עלות המחיה ברשות נמוכה יותר.

אמנם סיום זה משאיר את הגיבור בתוך מרחב הבית שלו, אבל המרחב משתנה בהיותו שייך לישות פוליטית ומדינית אחרת. לנוכח האירועים האלימים, מרחב זה יהיה לעד מרחב נגוע: 'איך אוכל בכלל לחיות בין שכנים שתקפו אותי בצורה כזו'[61] הגיבור שואל את אחיו ונזכר כי בירושלים, 'עם כל החרא שעברנו שם, מעולם לא התקיפו אותי, בטח לא פיזית. [...] כשאני חושב על זה, יותר מעשר שנים גרתי שם ומעולם, אבל מעולם, לא שמעתי ירייה אחת'.[62] ביצירות שיכתוב קשוע לאחר תיאור החוויה הקשה של החזרה אל בית הילדות ברומן זה, אשר הפשיטה מעל הבית את כל ההקשרים המגוננים, ילכו גיבוריו ויתרחקו מממשותו של בית הילדות ויתחילו לבנות אותו בחלומם.

התלוש והנווד

גוף שני יחיד ממשיך לסמן את הניתוק מן הבית ואת ההתרגלות למצב של זרות מרחבית. בשכונה הערבית הבנויה בסגנון כפרי בשולי ירושלים, שעורך הדין, אחד מגיבורי הרומן, גר בה, מתגוררים רבים כמותו:

> [הם] אינם ילידי העיר אלא הגיעו אליה תחילה בגלל האוניברסיטה והשתקעו בה מסיבות כלכליות. בדרך כלל אלה בעלי המקצועות החופשיים מבין ערביי ישראל שנוטים להישאר בירושלים ולא לעשות את דרכם בחזרה לכפרים שבגליל ובמשולש [...] רק הם יכולים להרשות לעצמם להישאר בעיר שיוקר המחיה בה, גם בשכונות הערביות, גבוה פי כמה מבכל ישוב אחר בגליל ובמשולש. [...] הם לעולם ייתפסו כזרים, מעט חשודים, אך חיוניים מאין כמותם. אחרת, מי ייצג את תושבי העיר המזרחית והכפר שמסביב בבתי המשפט, מול רשויות המס, חברות הביטוח ובתי החולים דוברי העברית?[63]

אנשים אלה חיים במעין כפר ערבי, אך אין הם בני בית בו. הם לא המירו את בית ילדותם בכפר ערבי אחר שהם מרגישים בו חלק מהמרקם החברתי. הם נותרים מנותקים ומעדיפים שהילדים שלהם לא ילמדו במערכת החינוך המזרח־ירושלמית, ולכן שולחים אותם לבתי ספר מחוץ לשכונה, למשל לבית הספר היהודי־ערבי. בית צפאפא, מסביר המספר בידענות,

60 קשוע, **ויהי בוקר**, עמ' 232.
61 שם, עמ' 213-214.
62 שם, עמ' 215.
63 הנ"ל, **גוף שני יחיד**, עמ' 16.

היא 'השכונה המועדפת על המהגרים מהצפון. היא מנותקת מהעיר המזרחית, ויש ממנה גישה נוחה ומהירה למרכז העיר. בסופו של דבר, היא נחשבה תמיד בעיני הישראלים לשכונה ידידותית'.[64] בעקבות אותה הגירה עלו מאוד מחירי הדירות.

עורך הדין ביצירה מתואר כאב־טיפוס של המעמד החדש של המהגרים, וכך גם חבריו. אלה הם אנשים שקונים מרצדס כדי לשמר את הסטטוס שלהם בתוך השכונה הפלסטינית ושנאלצים לתמרן בין מזרח העיר למערבה כדי להגדיר את מעמדם, אך למעשה כל הצלחתם מתבססת על תושבי מזרח העיר שמבקשים את שירותיהם. הם נמצאים במצב של תלישות משום שלכולם בית ילדוּת אחר, מחוץ לגבולות ירושלים, ובכל רגע של משבר עולה זיכרון הבית: 'עורך הדין פקח את עיניו והתמלא צער על שכבר אינו מצליח לבכות. כמה רצה לחזור הביתה לכפר, לבית הוריו שתמיד היה מבחינתו הבית, בניגוד לכל הדירות שבהן התגורר בירושלים ואפילו לבית המפואר שבנה שמעולם לא זכה לכינוי הזה',[65] אולם טבעם של זיכרונות אלה שאינם מתממשים.

שיחות על הבית עולות במסגרות החברתיות השונות. עורך הדין אומר 'לפעמים נדמה לי שאין לנו – אתם יודעים מה? לא לנו הערבים כערבים אלא בכלל לשום עם עלי אדמות אין מה להתגאות בעבר שלו', וחברו הגניקולוג משיב 'מה שווה בן אדם בלי השורשים. זה כמו עץ, הוא יכול לצמוח בלי שורשים חזקים? אותו דבר ילד, אותו דבר עם'.[66] בדיאלוג הזה, כמו באחרים, בולט הדיבור בסיסמאות, שכן איש מהם לא ישנה כהוא זה את חייו הנוחים ויפעל למען האדמה או למען העם. עורך הדין מבחין כי ככל שמצבו הכלכלי משתפר, כך השוטרים עוצרים אותו פחות כדי לראות את תעודת הזהות שלו ומערערים פחות על מעמדו כאזרח, ובאותה המידה גם חבריו יכולים לדרוש בלהט על אודות חשיבות האדמה, אולם בסופו של דבר חיי הנוחות גוברים על האידיאולוגיה.

גם הבחירה של עורך הדין וחבריו לעזוב את המשולש ולהגיע לירושלים מתכתבת עם מושגי המרחב החלק והמרחב המתולם. לכאורה מתואר כאן מצב של מרחב חלק, שכן הם יכולים לנוע בכל מקום ואינם חייבים לחזור למחוזות ילדותם או לגור בהם, אך למעשה אין זה המצב. עורך הדין בוחר להיות מהגר, אבל אין הוא חופשי להגר לכל מקום. נתיב ההגירה שלו הוא נתיב מסומן, המאפשר לו להתמקם במרחב פלסטיני בשולי ירושלים, ולא בכל מקום אחר. תכונה זו מאפיינת גם את מסלול הנדודים של אמיר, הגיבור השני של היצירה.

מול הקוטב של הרווחה הכלכלית, המאפשרת למהגר להחליף את מרחב המחיה שלו, מוצבת דמותו של אמיר, העוזב את מעונות הסטודנטים ומגיע לבית חנינא, לשיכוני נוסייבה, 'בצד הנכון של המחסום, בתוך התחום המוניציפלי של ירושלים'.[67] שם הוא שוכר

64 שם, עמ' 37.
65 שם, עמ' 209.
66 שם, עמ' 45.
67 שם, עמ' 65.

דירה עם שני שותפים. גם אמיר מרגיש כמו מהגר, אבל מצבו שונה ממצבו הפריבילגי של עורך הדין. אמיר וגם שותפיו לדירה עובדים בעבודות שונות ומתפרנסים בדוחק. הדירה שהם גרים בה מינימלית – זוהי דירה פשוטה וקרה, ועל פי רוב ריקה. לאורך הרומן אמיר מצויר כנווד תמידי שיש לו תיק אחד ובו בגדים מעטים, רובם מלוכלכים.[68] הוא נמנע מלהתקשר אל אמו, ובכל פעם מאריך את תקופת שהותו בירושלים ומרחיב את פרקי הזמן בין ביקור לביקור בג׳לג׳וליה.

זרותו של אמיר היא רכיב מרכזי בזהותו עוד מתקופת הילדות.[69] הוא גר עם אמו בג׳לג׳וליה לאחר שנאלצה לעזוב את טירה בשל עניין משפחתי: אביו נפטר בינקותו ומנהגי המקום דרשו מן האם לשאת את אחיו; בעקבות סירובה של האם היא שולחה מטירה עם בנה. ׳הייתי זר בכיתה׳, מספר אמיר, ׳זר בכפר, עם שם משפחה מוזר כמו כל הזרים האחרים בג׳לג׳וליה. כולם ידעו שהזרים מגיעים מפני שהמשטרה מרחיקה אותם מכפר מוצאם בגלל "נקמת דם", [...] לחלק קראו משתפי פעולה, ואותם שנאו יותר מכולם׳.[70] במשך שנים גרו הבן והאם עם אום אל באסם, שהיתה כביכול סבתא, ׳סבתא של כבוד׳.[71] לעתים הוא היה מגיע לטירה בחג הקרבן ופוגש את סבתו ואת בני הדודים שלו, אבל בחיי היום־יום שלו חווה תמיד משפחה חסרה, ׳תמיד אכלנו לבד׳.[72] בבגרותו, כשהוא חוזר לביקורים הקצרים בבית ילדותו הוא מרגיש את הריח, ׳ריח שתקף בכל פעם מחדש את נחירי והתפשט בגופי. ריח של זכרונות רעים [...] ריח שהלך והתגבר ככל שהתקרבנו לג׳לג׳וליה׳.[73] כמו **בויהי בוקר**, גם ברומן הזה הריח מייצג את הבית, והוא ריח רע. אלא שברומן הקודם הריח נזכר בהדרגה, בזמן העוצר ולנוכח הנסיבות הפיזיות הקשות, ואילו כאן הריח נוכח עוד מן ההתחלה, וכך יוצר את ההתרחקות מבית הילדות.

אמיר הוא נודד נצחי, כמו אמו. היא נאלצה לברוח מן הכפר למקום אחר, והוא בורח מבית הספר המקומי, ולימים בורח ללמוד בירושלים, מתעקש על מקום רחוק ככל שאפשר מהכפר כדי שלא יצפו ממנו לחזור אליו בכל ערב. לאחר מכן הוא בורח לבית חנינא, ומאוחר יותר לדירתו של יונתן בירושלים. הוא מסתכל על סביבותיו מבחוץ, ולפי תיאורה של חנה נוה את הנווד, הוא ׳אינו מתפקד בתפקידים חברתיים [... כמו] תפקידים וחובות של משפחה ובית, חובות ופונקציות חברתיות, מוסדות של מדינת לאום – כהגדרתם וכהבנייתם בחברה המערבית׳.[74] להבדיל מדמותו של עורך הדין, אמיר איננו מנסה למצוא לעצמו בית. תחת זאת הוא מתגלגל ממקום למקום במקריות, ממיר דירה בדירה, ואינו

68 שם, עמ׳ 61.

69 ראו גם את הניתוח של רייצ׳ל האריס – Harris, ‘Hebraizing the Arab-Israeli’

70 קשוע, **נוף שני יחיד**, עמ׳ 97.

71 שם.

72 שם, עמ׳ 102.

73 שם, עמ׳ 245.

74 חנה נוה, **נוסעים ונוסעות, סיפורי מסע בספרות העברית החדשה**, משרד הביטחון, תל אביב 2002, עמ׳ 106.

מרגיש שייך בשום מקום, בעודו מוּנע לא מעקרונות או מרעיונות בדבר היעדר שייכות, אלא מזיכרונות ומפחדים. הוא מביט בביקורתיות על תושבי כפר ילדותו, אשר אינם רואים דבר מעבר למרחב הסגור שהם נמצאים בו. הוא מזלזל בחלומותיהם להיות קבלני בניין אצל היהודים, ומרגיש כי מי שנשארו בכפר הם עלובים ומטומטמים, בייחוד משום שאינם רואים כי הם נתונים במרחב סגור ותחום: 'איש מכם לעולם לא ירחיק מעבר לגבולות הכפר שלו, ששורטטו מראש בידי אחרים'.[75] אולם מה מחכה מעבר לגבולות הכפר? הן באמצעות דמותו של עורך הדין והן באמצעות דמותו של עמיר, נראה כי הרומן הזה מדגיש שאין בכוחה של ההתנקות מן הכפר להביא מזור או הצלה. הבית והמשפחה הם צל שמלווה אותם ואינו מרפה. בכל התנהלותם הם מנסים להסיר או לבטל את הצל, אבל הרומן מראה כי ללא הצל אין כל חלופה לזהות או לשייכות.

ברומן **ויהי בוקר** נבחנה האפשרות של החזרה אל הבית – כאפשרות שנכשלה – אך בד בבד הוא מתחיל לסמן כיוון אחר ביחס אל הבית, הבא לידי ביטוי ברעיון הנוודות. נוודות היא למעשה מימוש של מרחב חלק, אולם להבדיל מנווד, אשר יכול להתנהל בקצב ובמסלולים שהוא בוחר לעצמו, הנוודות הזאת, שאמיר מייצג אותה, היא נוודות אחרת, נוודות מכורח. כפי שעורך הדין יהיה מהגר כל חייו, ויכול להמיר את כפר ילדותו בשכונה ערבית בסביבות ירושלים, אבל לא בדירה בשכונה אחרת בעיר, כך גם הנוודות של אמיר נגזרת כפועל יוצא ממצב שאין לו בית ואין לו עוגן, ומאפשרת לו לנוע רק במרחבים מוגדרים ומגודרים. זאת ועוד, נדודיו הם תמיד בריחה לא מוצלחת מזהותו, ולכן הריפוי ייתכן רק אגב שינוי מוחלט של זהות זו. ואכן, כאשר הוא מאמץ את שמו ואת זהותו של יונתן, החולה האנוש שהוא מטפל בו, ומעניק לו את שמו שלו כשהוא מת, ובכך למעשה קובר את עצמו, רק אז הוא יכול להגיע אל הרגשה כלשהי של בית. זוהי הרגשת בית שיש רק ליהודי הישראלי ושאמיר רוצה בכל מאודו להיות שותף לה, שכן הפלסטיני הישראלי כבר איבד אותה.

הבחירה בגלות

בדיון במרחבים חלקים ומתולמים הדגשתי כי התנועה במרחב מגדירה את אופיים, וכן הדגשתי כי אין מדובר בתפיסה בינרית, אלא במקרים רבים בקיום מקביל או משולב של מרחב שהתנועה בו חופשית לפרקים, ולפרקים אחרים מוגבלת. תיארתי כיצד קשוע מסרטט את המרחב הפלסטיני הנוכחי כמרחב מתולם, מתוחם ומוגבל בעבור הפלסטיני, לעומת תמונת העבר המיתית, שבה המרחב הארץ־ישראלי כולו היה פרוס לרגלי הדורות הקודמים שמימשו את רעיון הילידיות על אדמת פלסטין, שם התנועה החופשית הייתה טבעית וסימלה שייכות. שונה מאוד מן התנועה הזאת היא הנוודות, המאפשרת אולי לבנות

75 קשוע, **גוף שני יחיד**, עמ' 245.

מסלולים אין־סופיים במרחבים חלקים, אבל אין בה טבעיות ושייכות. בספר **עקוב אחר שינויים** קשוע חותר להציג את האפשרות היחידה בעבורו של תנועה חופשית, אלא שזו מתקיימת בגלות, במצב נוודי, ואין היא ביטוי של עָצמה וחופש, אלא נדמה כי היא קללה.

היצירה נפתחת בתיאור זרותו של הגיבור־המספר במרחב האמריקני. הוא מתגורר בגפו בדירת סטודנטים דלה בקרבת האוניברסיטה במערב התיכון, אולם מגיע בכל בוקר אל הבית שאשתו וילדיו גרים בו. הוא מטפל בילדים, לוקח אותם לבית הספר ומחזירם הביתה בסוף יום הלימודים, ובערב חוזר אל דירתו המיותמת. שם הוא ממשיך להתעדכן בנעשה בכפר ילדותו, המקום שהוא נטש 14 שנים לפני כן בעקבות שערורייה אשר פרטיה נחשפים בהדרגה ביצירה. הוא מסתכל באתרי חדשות וגם גולש באתרי מפות ולוויין. הוא צועד ברחובות באמצעות המחשב: 'ניסיתי להיכנס הביתה, הזזתי את האצבעות על משטח המגע של המחשב, אבל לא יכולתי להתקדם לעבר המרפסת ודלת הכניסה. כמעט צעקתי "אבא", "אמא", אבל שום דלת לא נפתחה'.[76] הוא זוכר את כל הילדים שלמדו אִתו בכיתה ויודע שאותם אנשים לא עזבו לא את טירה ואף לא ילדיהם.

חיי הזרות והבדידות של המספר בארצות הברית והגעגועים האין־סופיים הביתה מובילים אותו להחלטה של רגע – לנסוע בחזרה לביקור לאחר שקיבל הודעה מאביו כי הוא מאושפז בבית החולים. כמו **ויהי בוקר**, מהלך זה מגדיר את היצירה כסיפור של שיבה מאוחרת הביתה.

מן הרגע שהמספר נוחת בישראל הוא מנסה להריח את הריח של הארץ, 'משום שקראתי בכמה ספרים שהריח הוא החוש של הגעגועים'.[77] אבל אין הוא מזהה את הריח. לרגע הוא מרגיש כי העובדה שאין הוא מזהה את הריח היא בגידה במקום, אבל הוא מנחם את עצמו וחושב 'כשאגיע לטירה ודאי יתקוף אותי הריח המוכר של הבית, ריח ילדות וסרפדים אחרי הגשם. כשאכנס לבית הורי ודאי אמרר בבכי, כשהניחוח של אבי – שהוא לעולם שילוב של אולד ספייס וסיגריות – יאפוף אותי'.[78] אולם אף שהוא כָּמֵה לשוב לטירה, 'מקום הולדתי, בית הורי ואחי שלא ראיתי זה שנים [...] לשוב הביתה להתקלח, להוריד מעלי את עול הזרות',[79] ומדגיש 'שנים ארוכות אני עורג לבית, ומדי יום חושב על החזרה, על העליבות של הזרות והעצב שבתלישות',[80] ברגע האמת הוא אינו מצליח להגיד לנהג המונית שיביא אותו הביתה ומבקש לרדת בכפר סבא. וכך מרגע הנחיתה בישראל עד סופה של היצירה המספר אינו נכנס בשעריה של טירה ואינו דורך בבית ילדותו. הוא פוגש את בני משפחתו ואת אמו בבית החולים, והוא מקבל את המפתח לבית שהיה שלו תמיד, אבל אינו משתמש בו.

בתיאורי הגעגועים בטקסט אפשר להבחין בנקל במה שכינה שורץ וקטור התשוקה – האהבה חסרת הפשרות לבית ולמרחב המדומיין. מרחב מדומיין זה שונה מן המרחב המדומיין

76 הנ"ל, **עקוב אחר שינויים**, עמ' 57.
77 שם, עמ' 17.
78 שם, עמ' 18.
79 שם, עמ' 17.
80 שם, עמ' 18.

שנבנה דרך הלאומיות היהודית. בעבור המדמיין היהודי, המרחב הארץ־ישראלי הוא מרחב לא מוּפר, שמשלב בין עבר היסטורי רחוק לעתיד של מימוש לאומי. בכתבי קשוע, המרחב המדומיין הוא חלק מתוך תפיסה נוסטלגית בנוגע לעבר, ששם הזיכרון משנה צורה בכל רגע.

סבטלנה בוים מדגישה במחקרה על הנוסטלגיה כי הנוסטלגיה היא 'הגעגוע לבית שלא קיים עוד או שלא היה קיים מעולם. נוסטלגיה היא רגש של אבדן והתנתקות אבל גם סיפור של הפנטזיה של הפרט'.[81] מאפיין אחר של הנוסטלגיה הוא זה:

> במבט ראשון נוסטלגיה היא כמיהה למקום, למעשה היא כמיהה לזמן אחר – לזמן של הילדות שלנו, למקצב האיטי של החלומות. במובן רחב, נוסטלגיה היא מרד כנגד הרעיון של זמן, הזמן של ההיסטוריה ושל הקדמה.[82]

החיבור של קואורדינטות של זמן ומרחב, המאפיין את הנוסטלגיה, רלוונטי למהלך הכללי שהראיתי ביצירתו של קשוע. ברומן זה, כדי לשמר את התשוקה הנוסטלגית, גיבור היצירה צריך להתנתק מהמרחב הממשי ולא לראות את הבית כפי שהוא. כל מגע עם הבית יזהם את התמונה המיתית. לכן הוא מרבה לעסוק בכמיהה העצומה למרחב אחר (שהיא גם כמיהה לזמן אחר), אך מעדיף לישון בדירה בכפר סבא, ולא לממש את החזרה.

המספר ברומן הוא סופר אשר אינו כותב פרוזה, אלא *משמש* סופר צלליים שכותב בעבור אנשים את האוטוביוגרפיות שלהם. הוא התחיל לכתוב ביוגרפיות בעקבות צו בית משפט שדרש ממנו לבצע עבודות שירות בבית אבות, לאחר שנעצר בשל נהיגה בשכרות. מאחר שהגיבור אמר לשופט כי איננו יודע לעשות דבר מלבד לכתוב, הוא מתבקש להגיע למוסד קשישים וללמד אותם כתיבה יוצרת. בהדרגה הוא מגלה כי במקום לכתוב המבוגרים רוצים לדבר, ובייחוד לספר על חייהם המסעירים, ולימים הם מבקשים את עזרתו בכתיבה: דייר אחד טען שהיה לוחם בפלמ"ח ויש לו סיפור מעניין, אחר כך בתו של דייר אחר פונה אליו וטוענת שסיפורו חייב להיות מתועד. את הסיפורים הראשונים הוא אינו מעז לערוך, אך כאשר הוא מתבקש לכתוב ספר הנצחה בעבור אישה שבנה נפל במלחמה, והיא מספרת על הבן כפי שזכרה אותו אבל הסיפור דל, המספר מודה: 'הוספתי לו אהבת נעורים'[83] וגם חיוך נפלא. כך הוא הולך ומוצא בכתיבה הזאת ערוץ נוח, שבו 'העיסוק בחייהם של אחרים דחק את העיסוק באלה שלי'.[84] אולם אף שהמספר עסוק בסיפוריהם של אחרים, בהדרגה הוא מתחיל להחדיר לתוך הסיפורים שהוא כותב מזיכרונותיו ומחוויותיו, מוסיף אירועים ומשנה אחרים, דואג לייפות את המציאות ולהראות את גדולתו של האדם. אין הוא ממציא דבר, אלא מוסיף זיכרונות נעימים במקום שלא היו ומשנה נקודות מבט. כשהוא מתבקש

81 Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001, p. XIII

82 שם, עמ' XV.

83 קשוע, **עקוב אחר שינויים**, עמ' 68.

84 שם, עמ' 70.

לספר את הסיפור הפלסטיני של עובד עירייה ולאחר מכן של חבר כנסת לשעבר מטעם מפלגת שמאל יהודית, הוא ממשיך לטשטש כל פן ביקורתי או לאומי.

בראשית דרכו של המספר כסופר צלליים הוא קשוב לסיפורים, אינו שואל שאלות ואינו חוקר את מי שיושב מולו, ובהדרגה הוא מאמץ לעצמו שיטות לדובב את בן השיח שלו לספר על עצמו. הוא שואל תמיד 'מהו הזיכרון הראשון שלך',[85] מנסה להגיע לשורשי הילדות של האדם הנמצא מולו. השאלה השנייה שהוא נוהג לשאול היא 'על מה אתה חושב לפני שאתה נכנס למיטה'. 'מהו הזיכרון הראשון שלך' היא גם השאלה שהוא מבקש לשאול את אביו על מיטת חוליו, מנסה להפעיל עליו את השיטה ולמעשה לכתוב את סיפור חייו, אולם הפעם נראה שהוא מספר לא רק את הסיפור של האב אלא גם את הסיפור שלו עצמו.

עקוב אחר שינויים הוא רומן על זיכרון ועל החמקמקות של הזיכרון, המתעתע בנו ומשכתב את עצמו כל העת. זהו רומן שהמספר מנסה לשחזר בו את בית ילדותו, את סיפורו ואת סיפורו של האב כדי לבנות לעצמו את העבר כזיכרון וכדי להיות מסוגל לבנות לעצמו בית אחר. הוא מפנה כלפי עצמו את השאלות שהוא נוהג לשאול את האנשים שאת סיפוריהם הוא כותב. את פעולת הזיכרון מעוררים טעמים וריחות, הקפה השחור שאותו לא שתה כבר שנתיים, מאז עזב את ישראל, ו'התה המדוייק' שהמארחת שלו בדירה בכפר סבא מגישה לו.[86]

הזיכרונות של המספר ושל אביו יוצרים קשר מתמיד בין העבר לעתיד. הזיכרונות של אביו מילדותו מתמזגים עם אלה שלו, ובסופו של דבר ניגפים אל מול המציאות השונה כל כך שהוא מגדל בה את ילדיו, שאינם שותפים כלל לגעגוע שלו ולמה שאבד. הוא נזכר שחלם בילדותו להיות חייל המגן על הבית בטירה, והרגיש 'כשהפכתי לאבא הגנתי על הבית בירושלים', אולם משעבר לאילינוי הוא אינו מצליח להגן עוד על שום דבר.[87] בניסיון לברר לעצמו אם הזיכרונות טובים או רעים – עבודות מיון כאלה הוא היה מורגל לעשות בספרים שכתב בעבור אנשים אחרים שרצו כי הסיפור שלהם 'יֵצא טוב' – הוא חושף הן את החמימות של בית הילדות, הטיולים המשפחתיים, החדר הנעים, הזעתר שקטפו, הצפייה במונדיאל, והן את הרגעים בילדותו שבהם הוא הרגיש חסר אונים – היום הראשון בגן, הפרֵדה מן הסבתא שנסעה למכה. כך נבנה ביצירה בית הילדות המדומיין, שלהבדיל **מויהי בוקר** איננו מתואר כלל מנקודת המוצא של ההווה, ולפיכך ההתייחסות אליו נגועה תמיד בסנטימנטליות.

כאשר זיכרונות העבר של הגיבור חושפים את השבר הגדול שהתרחש ושבעקבותיו נאלצו הוא ואשתו לעזוב את הכפר לבלי שוב, מתגלה המהלך הרדיקלי של הרומן. מתברר כי המספר חטא בצעירותו, בתקופה שניסה להיות סופר של ממש, אשר כותב את הסיפורים שלו, בכתיבת סיפור שהגיבורה שלו נקראת פלסטין. המעשה נעשה אולי מבלי משים או

85 שם, עמ' 19.
86 שם, עמ' 90.
87 שם, עמ' 31.

אולי דווקא בגלל ההפנמה של התפיסות האקדמיות הישראליות, העסוקות כל כך בציונות ובאופן הרעיוני שבו היא נתפסה ושנתפסת הטריטוריה:

> את פלסטין כתבתי לאחר שלמדתי באחד משיעורי הספרות באוניברסיטה על סופר שמתאר את המולדת כאישה, ועל הקולוניאליזם הזיכרי, ולא ייחסתי למה שכתבתי חשיבות רבה, זה היה בסך הכל עמוד של כותב מתחיל [...] שירבטתי בכתב יד סיפור בגוף ראשון על תלמיד תיכון מטירה ששוכב ביום העצמאות עם בחורה בשם פלסטין [...] נמלאתי אושר כשראיתי את הסיפור שלי במדור הספרותי [...] הנה סיפור שלי, ואני רק בן עשרים ושתיים, ערבי שכותב בעברית [...] זה לא היה סיפור שנכתב לתושבי טירה, לא בשפתם, לא עבורם ולא בשמם. מעולם לא שיערתי שהסיפור יגיע לידיים ערביות.[88]

הגיבור, אשר לומד בירושלים את התיאוריות הביקורתיות, מחליט לכתוב סיפור שהוא מטפורה ל'מקום הגדול'. בסיפורו, הבחור והבחורה מתעלסים מול דגל פלסטין שהם מניפים על גג בית הספר בערב יום העצמאות, כפעולה חתרנית נגד הישות הציונית. הסיפור מתאר אפוא כיבוש של אישה ושל טריטוריה (פלסטין) ומדגיש את כוח הגברא, שהוא גם הרוח הלאומית.

פלסטין היא מטפורה, פלסטין היא המולדת, ופלסטין היא גם אישה. אמאל אמירה טוענת במחקרה על הלאומיות הפלסטינית ועל תפיסת הגוף כי הסימבוליזם הפלסטיני, כמו לאומים אחרים, מצייר תמונה שלפיה האדמה משולה לאישה, ואילו הגבר הוא המאהב, החתן והמגן.[89] לפיכך אבדן האדמה הפלסטינית נתפס הן במונחים של אונס והן במונחים של אימפוטנטיות גברית. מן הצד האחר של המתרס נמצאת 'תשוקת החלוצים' העברית – היחס הסימבולי של הציוניות לאדמה כאישה שיש לכבוש.[90] מלחמת הגבריות המרומזת הזאת נמצאת תמיד בצל מה שמכונה 'האיום הדמוגרפי': אף שכרגע ידם של היהודים על עליונה, מבחינת כוח הולדה, שהוא גם הצהרה על כוח גברא, הפלסטינים עשויים 'לנצח'. קריאת הסיפור על הנער ועל הנערה מבעד לסימבוליות הלאומית מבהירה את עָצמת החתרנות שלו, וכך מבינים אותו גם חבריו היהודים של הכותב, אשר הפנימו את המערכת התיאורטית הפוסט־קולוניאליסטית. לעומת זאת, כשהסיפור מגיע לטירה הוא מקבל משמעות אחרת.

ההצלחה המידית של המספר עם פרסום הסיפור 'פלסטין' ניגפת באחת אל מול המציאות הקשה של טירה ואל מול דמותה האִמתית של נערה ששמה פלסטין. אף שאין איש קורא לה בשמה 'בגלל האיסור לדבר על פלסטין בבתי הספר',[91] בעקבות הסיפור

88 שם, עמ' 118-119, 121.

89 Amal Amireh, 'Between Complicity and Subversion: Body Politics in Palestinian National Narrative', *South Atlantic Quarterly*, 102, 4 (2003), p. 750

90 מיכאל גלוזמן, **הגוף הציוני**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2007; בעז נוימן, **תשוקת החלוצים**, עם עובד, תל אביב 2009.

91 קשוע, **עקוב אחר שינויים**, עמ' 117.

היא הופכת לדמות שמושמצת בכפר ושפריצותה המדומה משמשת דוגמה להסתאבות. אביו של הגיבור מתרוצץ בכפר ומספר 'זהו רק סיפור, ושפלסטין היא דמות בדיונית'. הוא מסביר שבנו 'בחר בפלסטין המולדת ולא בפלסטין האישה',[92] אך ניסיונותיו להרגיע את הרוחות אינם עולים יפה. בינתיים, המספר מתאהב בנערה פלסטין ובאופן שהיא מצטיירת בסיפורו (אף שלא פגש אותה מעולם). הוא מגיע לבית הוריה ומבקש לשאת אותה לאישה, והיא, שסולקה מבית בעלה בבושת פנים, מצטרפת אליו, והם עוזבים את הכפר לבלי שוב.

בחלק זה הרומן פונה לרובד אלגורי אשר בונה את המקום הגדול. פלסטין מגורשת, ופלסטין בונה את עצמה בגלות; פלסטין עוברת דיכוי חברתי, אבל נמלטת מן הדיכוי הזה ומשתחררת. עם זאת, פלסטין נשארת בסופו של דבר דמות לא מושגת בעבור הגיבור, דמות שאי־אפשר לנצח אותה גם אם נראה כי כבודה נרמס. המספר מנסה בכל מאודו לרַצות אותה, משרת אותה בכול, מגדל את ילדיהם, נוסע אחריה לארצות הברית ותומך בכל ענייניה, אך היא משיבה לו בקרירות ובאיפוק. זוהי פלסטין האהובה.

עקוב אחר שינויים מוותר על 'המקום הקטן', על הבית. המספר לא יגיע עוד לבית הוריו, אבל הוא מתחיל לבנות את 'המקום הגדול', את פלסטין הנחלמת, לא מושגת והאהובה. התהליך הזה כרוך בכתיבת הזיכרונות הטובים והרעים, והוא בלתי נמנע. לקראת סופה של היצירה נחשפת השיחה החשובה עם האב, היודע שסופו קרוב. שיחה זו כתובה בערבית ואינה מתורגמת בטקסט לקוראים עברית משום שזיכרון כזה איננו יכול לעבור בשפה שאינה שפת אם. בקטע זה האב מתאר את אותה ביתיות כפרית, שאדם מכיר בה את הסַפר, את הקַצב ואת המוסכניק, כפריות שמגולמת במרק העדשים אשר עליו נאבק האב כשהיה בכלא בצעירותו. מנגד, בשיחה הזאת עולה ההכרה כי לילדיו של המספר, נכדיו של האב, עדיפה השהייה בארצות הברית.

כאמור, במפגשים עם האב, הבן מנסה לשאול אותו על הזיכרון הראשון ועל מה הוא חולם בלילה. בשיחה האחרונה בערבית האב מספר כי הוא ישן תמיד ליד הרדיו כדי לא לחשוב. אשר לזיכרון הראשון, בתחילה האב אומר שאיננו זוכר – בטקסט הוא מספר פעמיים 'הזיכרון הראשון שלי הוא שאני לא זוכר. אני מתעורר, ולא משינה אלא מבהייה, ואני יודע שדבר נורא קרה'.[93] לאחר מכן הזיכרון הזה מחוק – המחיקה מסומנת ב'עקוב אחר שינויים' – ובמקומו מצוין זיכרון טוב, של הסבתא היושבת מתחת לשני עצי אקליפטוס ענקיים ושרה שירים שמחים עם כמה שכנות. ולבסוף האב מתאר במקוטע את הזיכרון הראשון שלו כזיכרון מהנכבה 'הם באים, הם באים, אמא, אמא, הם יתפסו אותנו [...] ראיתי את אבא שלי, אמא, ראיתי אותו. ראיתי אותו נופל, ראיתי את הכול. את הדם, את המוח'.[94] מתוך הכאב אפשר לראות כיצד השימוש באפשרות של 'עקוב אחר שינויים', כאמצעי פואטי, תורם ליצירת הרבדים הרבים ביצירה. אסתטיקה זו מאפשרת שכתוב

92 שם, עמ' 175.
93 שם, עמ' 110, 113.
94 שם, עמ' 194.

מתמיד של הדברים אגב מחיקה שאיננה מוחלטת. כך הזיכרון והזהות הם בו בזמן מחוקים ולא מחוקים, ובו בזמן הם מסתירים את הטראומה וגם חושפים אותה, הן מן הבחינה האישית והקונקרטית והן מן הבחינה הלאומית והאידיאית.

פלסטין המדומיינת נולדת מתוך התבוסה. זהו הזיכרון הראשון של האב, וזוהי ההרגשה שהבן לוקח עמו לגלות. את כל הזיכרונות הטובים השאיל המספר לאנשים שביקשו כי יכתוב את זיכרונותיהם, והוא דאג שסיפורם יהיה נעים ונוסטלגי. נותר רק זיכרון טוב אחד, וגם הוא זיכרונו של האב, אותו זיכרון ששימש השראה לסיפור 'פלסטין':

> הילדה היפה נשאה בידה דגל שצבעה בעצמה, והיתה האחרונה שהיית מצפה שתטפס על הגג לבדה, ברגליים יחפות בשעת ערב יום העצמאות. הנערה הנבוכה, שצוואה ארוך ושערה פזור, ביקשה לשתול את הדגל במקום זה שתלשת אתה [...] האם היה מותר לך לאחוז בידה כשניסתה לנעוץ את דגל פלסטין בחבית? שניכם הבטתם סביב כדי לוודא שאתם לבד, תחת השמיים של ערב יום העצמאות, וההשפלה הגדולה שמיד תלבש צורת זיקוקין דינור שיאירו את שמי כפר סבא הסמוכה.[95]

בין שני הזיכרונות – הנכבה והאירוע על הגג – נבנה המרחב המדומיין של פלסטין, שאליה המספר ממשיך להתגעגע, מרחב חמקמק שאליו וקטור התשוקה מכוון, מרחב זה מתממש בחזונו בעת שהוא בוחר בנוודות, בוחר בגלות. ביצירותיו הקודמות של קשוע ראינו את הכפילות של הבית במובנו הקונקרטי ובמובנו האידיאי של 'המקום הגדול', ואילו כאן הוא נוטש סופית את בית ילדותו, את 'המקום הקטן'; הוא מסרב להגיע אליו, מסרב לממש אותו כבית קונקרטי, ובוחר תחתיו באלגוריה וברעיון של הבית הגדול.

האם פלסטין יכולה להיות רק בלב? האם אפשר לבנות אותה רק במרחב המדומיין, ללכת שבי אחריה אבל לדעת שלא תהיה מושגת? זוהי האפשרות שהמספר בוחר, וזוהי גם האפשרות שהוא מעביר לבתו, שגרה בארצות הברית, דוברת אנגלית, וסביר שלא שמעה מעודה על טירה. לה הוא אומר:

> בערבית שהיא הבינה אף שלא אמרה בה מילה, סיפרתי לה שהיא פלסטינית, וכי פלסטין חרבה, ושהיא לא תמצא אותה על המפה העדכנית שבה היא לומדת על הגיאוגרפיה של ארצה, שהיא תצטרך לדמין את פלסטין, כמו שאני עושה, מסיפורים ששמעתי ומסיפורים שאני מספר לה ולעצמי.[96]

בעמוד האחרון של היצירה הוא חוזר אל הדימוי המיתי שנקשר בדמותה של הסבתא, ורוצה לספר: 'שמאז פגשתי אותה [את פלסטין] רציתי להחזיר אותה הביתה, שבימים הראשונים שלנו בירושלים הייתי מדמיין את שנינו על סוס לבן שצועד לאט, בביטחון, סוס לבן גדול וחזק שקול נקישות צעדיו מהדהד בכל טירה'.[97]

95 שם, עמ' 197.
96 שם, עמ' 134.
97 שם, עמ' 207.

סיכום

ב־2015 נפטר אביו של סייד קשוע, ושנתיים לאחר מכן פורסם הספר **עקוב אחר שינויים**, שהוא אחד הספרים האישיים ביותר שכתב. בנובמבר של אותה שנה בחר קשוע לפרוש מעיתון **הארץ**, ששם הוא כתב במשך שנים ושם גם עוצבה דמותו. בתקופה שלאחר עזיבתו של קשוע את ישראל לפרק זמן קצוב ולמקום מוגדר – למערב התיכון של ארצות הברית, לעיירה אוניברסיטאית באילינוי, ששם השלימה בת זוגו את עבודת הדוקטור שלה – הוא המשיך לכתוב טורים בעיתונים. טורים אלה היו שונים מעט מאלה שכתב קודם לכן. הוא המשיך להתייחס למציאות הלא אפשרית של ערבים בישראל, אך בהדרגה חדר מרכיב חדש לכתיבתו ונעשה דומיננטי. הטורים החלו להתמקד בחוויותיו כמהגר שאיננו מכיר את התרבות האמריקנית וכן בהרגשת הארעיות שלו במרחב שהוא מתגורר בו. ההרגשה כאילו 'אני גר בארצות הברית וחי בירושלים' (ככותרת אחד הטורים שלו)[98] הזינה את הטורים שלו לזמן־מה, והתיאורים המשעשעים של ההגירה ביטאו געגוע איתן לישראל. גם סוגיית השפה נדונה בטורים אלה; קשוע נוכח כי בחייו החדשים, הנעים בין המרחב המשפחתי למרחב החדש האמריקני, אין מקום לעברית, ורק הוא מנסה לטפח אותה.[99] בטור הפרֵדה של קשוע מן העיתון הוא ממשיך לתאר את אי־הוודאות בנוגע להישארותו בארצות הברית, אולם בד בבד הוא מבין, 'ככל שהתארכה שהותי בניכר, הרגשתי שהטור הזה מאבד את התפקיד העיקרי שלו, בדיקת גבולות הביטוי של ערבי תושב ישראל'.[100]

הפרֵדה מן האב והכתיבה על הפרֵדה מן המרחב הישראלי ולאחר מכן הפרֵדה מן העיתון, מסמנות שינוי. השהיה בארצות הברית נתפסה בשנים הראשונות כחוויה זמנית, שבכל רגע יכולה להסתיים בכרטיס חד־כיווני לישראל, ואולם לאחר 2017 קשוע מוצא את עצמו במקום אחר. הוא התקבל לתכנית הדוקטורט הבין־לאומית לסופרים באוניברסיטת וושינגטון בסנט לואיס מיזורי, ובו בזמן החל לנסות את מזלו בתחום הכתיבה לטלוויזיה בארצות הברית. העזיבה כבר איננה בגדר הרפתקה זמנית או רילוקשיין מוגדר, אלא שהיא הפכה לדרך חיים, בחירה בגלות.

בספר **מסלולי נדודים** טוענת שרית שפירא

> המונח נדודים כרוך בויתור על השתייכות ל'בית' – למקום שבו התנועה נעצרת, מתקבעת וזוכה ביציבות של גבולות ומשמעות. במובן זה 'בית' הוא מבנה ממשי, גוף פיזי [...], מערכת מנטאלית, מושגית, לשונית או ערכית קבועה. מעניין שבתוך מסע

98 הנ"ל, 'אני גר בארצות הברית וחי בירושלים. הגיע הזמן להחליט', **הארץ**, **25.2.2006**, https://www.haaretz.co.il/magazine/sayed/.premium-1.2864054.

99 הנ"ל, 'הילדים שכחו את העברית וגם הערבית בסכנה', **הארץ**, **26.5.2016**, https://www.haaretz.co.il/magazine/sayed/.premium-1.2955798.

100 הנ"ל, 'טור פרדה', **הארץ**, **16.11.2017**, https://www.haaretz.co.il/magazine/sayed/.premium-1.4605819.

> הנדודים כל עצירה נתפסת אך ורק כחניית ביניים בטריטוריה, המתקיימת במצבה הגבולי בלבד – נצפית מחוץ לגבולותיה ומשמשת כנקודת תצפית אל מה שמעבר לה.[101]

בכתבה שנערכה עם סייד קשוע לתכנית **עובדה** ב־2015 (פרק 17) המראיין פונה אל קשוע ומתפעל מן הדרך שעשה בחייו, וקשוע עונה: 'איזה דרך עשיתי? עוד לא מצאתי את הדרך הביתה', ולאחר מכן מוסיף: 'איפה זה בית? אני באמת לא יודע. הייתי מאוד רוצה שיהיה בארץ... נכון לעכשיו באמת לא יודע איפה זה. בינתיים פה, או במילים, באיזה סיפור'.

גיבוריו של קשוע, מראשית יצירתו עד יצירתו האחרונה לפי שעה, עוקרים מן הבית ונודדים – אל מחוץ לכפר, בחזרה אליו לפרקים והלאה ממנו. הם מתנתקים מאותה יציבות ומהמערכת המנטלית והערכית שהבית מספק, וכל עצירה היא תחנה בדרך שמדגישה את המרחק מהבית ואת אי־ממשותו. אבל שלא כנוודי, גיבוריו של קשוע אינם חווים את החופש שהנוודות מעניקה, את המרחב החלק שסביבם. תחת זאת, הם נודדים במרחב מתולם וממושטר, בהרגשה חנוקה של בריחה, של חיפוש מתמיד אחרי הבית אשר הולך ומתרחק מהם ככל שהם מתקדמים, הולך ונעשה לא מושג. **ערבים רוקדים** היה מעין הספד על דמות הסבתא והפיכתה לחלק מהזיכרון של המרחב המדומיין, ויצירתו המאוחרת **עקוב אחר שינויים** עוקבת באופן דומה אחר דמות האב, מספידה אותו, ובה בעת שואבת מזיכרונותיו. בספר זה הוא משלים את הפרֵדה מן הכפר כבית, במובנו של 'המקום הקטן', והמרתו בתמונה סימבולית־אידיאית של 'המקום הגדול', המייצג את הזיכרון ההיסטורי, כמקום שהוא תמיד בלתי נוכח ותמיד נחלם.

101 שרית שפירא, **מסלולי נדודים**, מוזיאון ישראל, ירושלים 1992, עמ' 67.

אתנוגרפיה של סיגֶד אתיופי בקהילה רפורמית ישראלית

אלעזר בן לולו

תקציר

הסיגֶד הוא חג עלייה לרגל שיהודי אתיופיה מציינים בכל כ"ט במרחשוון, 50 ימים לאחר יום הכיפורים, כדי לשחזר את מעמד הר סיני ולסמל את חידוש הברית בין עם ישראל לאלוהים. באתיופיה היה החג יום של צום, טָהרה והתחדשות, ובו נשאו ברכות ותפילות לגאולה ולשיבת ציון. גם כיום, לאחר העלייה ארצה, הסיגד נחגג, אולם משמעותו הדתית והחברתית שונה. החג, המצוין בטקס ממלכתי רשמי, זוכה למופעים ציבוריים, לרבות במרכזים קהילתיים, בארגונים לא רשמיים ובמוסדות חינוך שונים. בין היָזמות, ציון הסיגד מזה יותר מעשור בכמה קהילות דתיות שאינן אורתודוכסיות המשוייכות לתנועה הרפורמית בישראל. בתור תנועה שדוגלת בפלורליזם תרבותי ומתמודדת עם תופעות של הדרה במרחב האתנו־לאומי, ציון הסיגד מאפשר לקהילותיה לסמן את מחויבותן להיאבק באי־שוויון בחברה הישראלית. מהניתוח האתנוגרפי של חגיגת הסיגד בקהילה הרפורמית בגדרה עולה כי היָזמה להפקת הסיגד נובעת מכוח רצונן של חברות הקהילה להכיר את שכנותיהן במרחב העירוני. הביצוע אינו מושתת בהכרח על תאולוגיה משותפת או על אימוץ של ערכים חברתיים דומים. חגיגת הסיגד מאפשרת להן להכיר את התרבות האתיופית, לנכס ייצוגים וסמלים תרבותיים־מגדריים ולכונן סולידריות ואחוות נשים. ואולם הרצון להכרת האחרת אינו מנוטרל מיחסי כוח. מניתוח עמדותיהן של חברות התנועה הרפורמית בנוגע לשיתוף הפעולה הבין־קהילתי ניכרת אחיזתן בעמדה פמיניסטית ליברלית. מצד אחד עמדה זו מבהירה שהסיגד הוא אכן מפגן של סולידריות מגדרית ומאבק באי־שוויון ובהדרה, ומצד אחר היא מבטאת דחייה וגישה אתנוצנטרית כלפי התרבות האתיופית.

מילות מפתח: מגדר, סיגד, פמיניזם, קהילה רפורמית

* ברצוני להודות לעמיתי בתכנית לזכויות אדם והיהדות במכון הישראלי לדמוקרטיה, ובמכון המפרי לחקר החברה באוניברסיטת בן־גוריון, ובייחוד לפרופ' נמרוד הורוביץ מהמחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן־גוריון, על הערותיהם המועילות לגיבוש מאמר זה.

מבוא

הסיגְד הוא חג עלייה לרגל שיהודי אתיופיה[1] מציינים בכל כ"ט במרחשוון, חמישים ימים לאחר יום הכיפורים, כדי לשחזר את מעמד הר סיני ולסמל את חידוש הברית בין עם ישראל לאלוהים. באתיופיה היה החג יום של צום, טוהרה והתחדשות, ובו קראו כוהני העדה (הקסים) קטעים מן ה'אורית' (התורה בפי יהודי אתיופיה) ונשאו ברכות ותפילות לגאולה ולשיבת ציון.

גם כיום, לאחר העלייה ארצה, החג נחגג, אולם הוא זוכה למשמעות דתית וחברתית שונה. בכל מרחשוון עשרות מבני העדה עולים לירושלים ומתקבצים בטיילת ארמון הנציב וברחבת הכותל המערבי כדי לציין את הריטואל המסורתי. מטריות בד צבעוניות מבצבצות מעל ראשיהם של גברים ונשים לבושים לבן צחור, שמתפללים, משתחווים ופורסים את ידיהם לשמים. יש הנוהגים לרחוץ ולהיטהר באותו היום, ולפני שבירת הצום מקפידים על אכילת מאכלים מסורתיים.

לסיגד חשיבות רבה להבנת דתם ומורשתם של יהודי אתיופיה (בן־דור 1985). במאמר של מינוצ'ין־איציקסון ואחרים (1997), המבוסס על עבודת שדה בקרב משפחות של יוצאי אתיופיה, הם מציעים: 'על הישראלים להכיר באפשרות של שינוי תוך המשכיות, ועל יוצאי אתיופיה להכיר באפשרות של המשכיות במהלך שינוי' (שם: 97). נודלמן וגרופר בחנו את הסיגד כביטוי לגישה הפלורליסטית, וסברו כי החברה הקולטת חייבת להיות מוכנה להשתנות ולהסתגל מבחינה תרבותית. לדבריהם, חג הסיגד מספק לעולי אתיופיה, ולו לזמן מוגבל, גאווה קהילתית (נודלמן וגרופר 1997: 144).

שלא כירידה המובהקת הנרשמת בביצוע המנהגים המסורתיים של יהודי אתיופיה (קפלן ושרעבי 2013), הסיגד עודנו נחגג ואף זוכה בשנים האחרונות לחשיפה ולהכרה הן ממלכתית והן בקרב הציבור. לראיה, בעקבות מאבק שניהלה המועצה הארצית של כוהני יהדות אתיופיה בישראל, אישרה מליאת הכנסת ביולי 2008 את חוק חג הסיגד. על פי החוק, החג יצוין מדי שנה בשנה בכ"ט במרחשוון בטקס ממלכתי, ובמערכת החינוך יוקצו מערכי שיעור בנושא יוצגו תערוכות וטקסים. בו בזמן נערכים אירועים קהילתיים במתנ"סים, בארגונים בלתי פורמליים ובמוסדות חינוך שונים.

בין היוזמות לביצוע הסיגד נימנית גם התנועה הרפורמית בישראל. כך נכתב באסופה שהפיץ מטה התנועה לקהילות לקראת החג:

1 במחקר אין ודאות בעניין שיום העולים מאתיופיה, שנמשך מרגע עלייתם ארצה. פרנסי הקהילה חוזרים ומדגישים שיש לכנותם 'ביתא ישראל' או 'יהודי אתיופיה' בלבד בדיבור או בכתיבה עליהם. דבר שכיח הוא לשמוע יהודים אתיופים מכנים עצמם גם 'פלאשים' (רוזן 1985: 53). אינני רואה בשיום של הקטגוריה הזהותית רק סוגיה טכנית מוסדית או לינגוויסטית, אלא ביטוי מהותי־תרבותי בכינון יהודי אתיופיה ובסימון זהותם ומורשתם. בדיון זה אעשה שימוש בכינוי 'יהודי אתיופיה' או 'יהדות אתיופיה'.

לצערנו, הנטייה של היהדות בארץ להסתגרות הובילה את המדינה לדחות את המסורת האתיופית ולניסיון טרגי להתאים את אנשי העדה ליהדות המקובלת תוך ניתוק רבים מהם ממורשתם. זאת במקום לחגוג את השונות, לגדול וללמוד ממנה. יש יותר מדרך אחת להיות יהודי ומסורת ביתא ישראל היא דוגמא מאלפת לכך. זו אחריותנו כיהודים ליברליים לסייע לקהילה האתיופית בארץ לנצור ולשמור על המסורת שלהם לבל תאבד ותשקע באדמת ארץ ישראל עליה חלמו כל כך הרבה שנים.

בתור תנועה אשר דוגלת בפלורליזם ומתמודדת גם היא עם תופעות של הדרה במרחב האתנו־לאומי (תבורי 2000), ציון הסיגד מאפשר לקהילות הרפורמיות לבטא את מחויבותן להיאבק במופעים של אי־שוויון על רקע דתי ואתני בחברה הישראלית. הצעה זו ממקמת את הסיגד בקהילות הרפורמיות כפרקטיקה פוליטית ממש לתיקון עוולות חברתיות; תוצר של קליטה שהתאפיינה בכישלונות מוסדיים ומדיניות שעודה נגועה באפליה לרעה ובגזענות (ענתבי־ימיני 2010; שחורי 2006; Corinaldi 1998). יהדותם הוטלה בספק מחשש מפני נישואי תערובת,[2] ומנהיגי הקהילה לא נחשבו בני סמכא (הרצוג 1998; סבר 2000; Anteby-Yemini 2005).[3] יהודי אתיופיה כלל לא נתפסו בציבור הרחב כבעלי דת מובחנת ומוסדרת. דומה היה שהם מעין שבט אבוד שמשמר מסורת עתיקה. שלא כמו שאר הפזורה היהודית שבאה במגע עם השפעות זרות והייתה מועדת לגירושים ולנדודים, הם לא ידעו השפעות זרות, והדבר אִפשר להם לשמר את מורשתם בצורתה הקדומה[4] (גונצ'ל 2008: 24, 26).

למעשה, הקריאה לציון "סיגד רפורמי" צמחה לא ממטה התנועה בירושלים או מזה הממוקם בניו יורק אלא היא יוזמה אזרחית־מקומית. חברות קהילת יוב"ל (יהדות ומסורת בדרך הלב), קהילה רפורמית אשר פועלת בגדרה, חברו לנשים אתיופיות שפעילות בעיר כחלק מגרעין קהילתי, ואלו יחד הפיקו לפני כעשור סיגד משותף. מאז, מדי שנה קהילת יוב"ל מקיימת את הסיגד, ובעקבותיה החלו לעשות כן גם קהילות רפורמיות אחרות כמו, קהילת רמות שלום בבאר שבע.

במאמר זה אברר מה מטרתה של הקהילה הרפורמית – שמשנתה התיאולוגית והחברתית שונה מן המסורת של יהדות אתיופיה – בביצוע הסיגד, לרבות תפיסת השוויון המגדרי; אלו תגובות האירוע המשותף מייצר בקרב חברות הקהילה הרפורמית עם החשיפה לתרבות האתיופית; מה אפשר להסיק מכך על המשמעויות של שיתופי פעולה בין קבוצות

2 כך למשל רק לאחר מחאה ממושכת נסוגה הרבנות הראשית מדרישתה וכפשרה הוחלט להסמיך רשם נישואים ארצי לבדיקת יהדותם של בני זוג בעת רישום נישואים (קורינאלדי 2005).

3 למשל בספרן של רחל שרעבי ואביבה קפלן **כמו בובות בחלון ראווה** (2014) הן מוסיפות כי הפגיעה במעמדם של מנהיגי הקהילה האתיופית אינה רק ביורוקרטית אלא גם ערכית. המציאות של ישראל המערבית סותרת את הערכים הפטריארכליים והארגוניים של המנהיגים ויצרה בקרבם הרגשה של זרות.

4 לפי המסורות הנהוגות עד ימינו בקרב יהודי אתיופיה, נראה כי יש מקום לסברה שלפיה הם משמרים מנהגים שנוצרו עוד מימי בית ראשון.

מיעוט בחברה הישראלית בכלל ועל האופן שנשים מתייחסות למקרים של אפליה ואי־שוויון מגדרי בפרט; האם באמצעות הכרה בנרטיב של הקבוצה המודרת האחרת ואימוץ הריטואל המסורתי שלה נחשפת אסטרטגיה פוליטית של הקהילה הרפורמית לאיחוד מאבקים, אם כך, באיזה אופן אפשר להסיק כי הסיגד הרפורמי בגדרה הוא מופע שמיוצר מן השוליים ומסמן את השוליים.

לטענתי, הֲיָזמה להפקת הסיגד איננה מושתתת בהכרח על תיאולוגיה משותפת או על אימוץ של ערכים חברתיים דומים אלא נובעת מכוח הרצון של חברות הקהילה הרפורמית להכיר את שכנותיהן במרחב העירוני. ההשתתפות בסיגד מאפשרת להן להכיר את התרבות האתיופית, לנכס ייצוגים וסמלים תרבותיים־מגדריים ולכונן סולידריות ואחוות נשים. אולם הרצון להכרת האחרת אינו מנוטרל מיחסי כוח; מניתוח עמדותיהן של נשות הקהילה הרפורמית בנוגע לשיתוף הפעולה הבין־קהילתי, ניכרת אחיזתן בעמדה פמיניסטית ליברלית; שמחד גיסא ממקמת את הסיגד כמפגן של סולידריות מגדרית, זירה לכינון אֲחָיוּת (sisterhood) ולשחרור נשים ממעגלים של אי־שוויון והדרה, ומאידך גיסא עמדה זו מבטאת קולות של דחייה וגישה אתנוצנטרית כלפי התרבות האתיופית, עד כדי קריאה למחיקה של מסורות מסוימות. חברות קהילת יוב"ל קוראות למיגור אפליה לרעה ואי־שוויון מגדרי, ובכך מתקשות להשתחרר מהביטוס תרבותי שמבוסס על עמדה נורמטיבית ליברלית לבנה אשר קובעת את גבולותיו של הסדר החברתי על פי קודים מערביים. כך חברות הקהילה משמיעות לא רק את קולה ה'מוחלש' של האישה האתיופית אלא אף את קולה המודר של הקהילה הרפורמית עצמה.

מתוך ההנחה כי בני אדם מעצבים את עולמם ואת הווייתם תוך כדי דיאלוג עם אחרים, שאינו מבטא בהכרח הסכמה עֲמם, ולעִתים אף חושף מגמות של עימות ודחייה (שגיא 2006: 250), בדיון זה אברר כיצד הדבר בא לידי ביטוי ברגע הביצוע של הסיגד המשותף בקהילה רפורמית. אני סבור כי מקרה בוחן זה עשוי לספק נקודת מבט רחבה יותר, אשר קיימת מחוץ למרחב ולזמן הטקסי הנחקר, ובאפשרותה לחשוף הבניות תרבותיות בחברה הישראלית ולהסיק על אופן קבלתו ודחייתו של הערך 'שוויון מגדרי' בקרב קבוצות מיעוט שונות בתוכה. אדגיש כי אין מקומו של דיון זה לבחון את מידת היקלטותם של יהודי אתיופיה בחברה הישראלית. אין זה דיון לבחינת האופן שחברי הקהילה האתיופית מבנים את זהותם האתנית או את יחסם לחברה אלא ניסיון ממוקד שחותר לפענוח עמדותיהן של חברות הקהילה הרפורמית בנוגע לסיגד ולתרבות האתיופית.

אפתח את המאמר בפריסת מסגרת תיאורטית העומדת על המתח בין ה'פמיניזמים' השונים והאופן ששיח מגדרי עשוי להתגלות כזרז להכרה, אך גם להדרה. אמשיך בהצגת המסגרת המתודולוגית, בתיאור זירת המחקר ובהסבר על מקרה הבוחן, ואעמוד על הניסיונות לבחינת שיתוף הפעולה בין הקהילות והמשמעויות המוענקות לו. לאחר מכן אציג כמה קטעים אתנוגרפיים מרגעי הביצוע עצמו, שידגימו את המתח בין רתיעה להכלה. כך אחשוף את ההתייחסויות של נשות הקהילה אל עשייתן ואבחן את היתכנותה ואת סדקיה של המשימה הפמיניסטית והפוליטית בביצוע הסיגד המשותף.

מסגרת תיאורטית: עיוורון הצבעים של הפמיניזם הליברלי

בזמנים שונים בהיסטוריה התייחסו נשים למקומן בסדר החברתי באופנים שונים. מאמצע המאה ה־18, עם התפתחותה של הנאורות והטענה כי יש לראות את האדם במרכז, ללא קשר לזהותו המגדרית, נתפסו הנשים כשוות בחברה. רעיון שוויון הזכויות לנשים והתפרקות נורמות פטריארכליות, שהתאפיינו בין היתר בתפיסות דתיות שנחלשו, הלך ותפס תאוצה רשמית עם פריחת התנועה הפמיניסטית. הפמיניזם הליברלי ראה באפליה לרעה בעולם התעסוקה, המשפט, הדת ובשאר מסגרות החיים מחלה שיש להיאבק בה. 'דין אישה כדין גבר', חרטו על דגלן הפמיניסטיות הליברליות גישה מהותית ומכלילה ביחס שלהן למגדר. כך, עד לאמצע שנות השישים עם התפתחות הגל השני של התנועה הפמיניסטית. התפתחות זו הובילה לגיבוש עמדות ביקורתיות מצד קבוצות נשים שונות, שעמדו על גישות רדיקליות יותר, אשר הציעו לראות באי־השוויון המגדרי מערכת דכאנית שיש לפורר מן היסוד, וקראו למהפכה מן היסוד, ולא הסתפקו רק בשינוי מדיניות או בהתאמת תנאים (Rowland and Klein 1996).

הפמיניזם הליברלי אוחז בתפיסה פוליטית של המערב המכירה בכוחן של מערכת המשפט והמדינה לעגן זכויות אזרחיות שוות לנשים (Phillips 1987; Wendell 1987). תפיסת הפמיניזם הליברלי את ערך השוויון היא אוניברסלית, ולפיכך כל הנשים באשר הן זקוקות לאותם תנאים וזכויות כדי להתפתח ולקבוע את מקומן בסדר החברתי (Brown 1993). בטי פרידמן, סימון דה בובואר ותיאורטיקניות אחרות הדגישו את מקומו של הסדר החברתי בהבניות מגדריות ובתפיסת העצמי של האישה. סוגיות כמו לידה, הפלה או עבודה, אינן נחלתן הפרטית של נשים אלא הבניות מוטמעות ומוכפפות על ידי מערכת הטרו־נורמטיבית פטריארכלית, שפירוקה ייתכן על ידי מעבר לספרה הציבורית (Boucher 2003). מהלך זה לא רק שיקדם חקיקה שוויונית אלא גם ייחלץ את התודעה הכוזבת של נשים שלפיה הן אינן קטגוריה עצמאית, כי אם קטגוריה יחסית (הן 'לא גברים'), כפי שחרצה דה בובואר (Dijkstra 1980).

על אף חשיבותו של הפמיניזם הליברלי להצלחות ההיסטוריות שהוליד בכלל ולהתפתחות התנועה הפמיניסטית בפרט, יסודותיו החותרים להכיל נשים במחשבה הליברלית המתארת אדם תבוני ורציונלי, נגועים בשיח גזעי, דהיינו האדם הרציונלי המערבי הוא גבר לבן מודרני, לעומת הפרא האציל האחר. מכאן כי תצורתו של פמיניזם זה איננה חותרת לפירוק של מנגנוני הדיכוי והכוח של השיח והסובייקט הקולוניאליסטי המערבי אלא אף משמנת את מנועיו אגב התעלמות מחוויות חיים שונות של נשים 'אחרות'.

גישה זו עיוורת לפרטיקולריות תרבותית ולאופן שנשים לא לבנות ממעמד הביניים, למשל נשים שחורות, זקוקות לזכויות בסיסיות אחרות. תיאוריית ה־Womanism מערערת על הפרדיגמה הליברלית הלבנה ומציגה כיצד חוויות חייהן של נשים שחורות מאורגנות באינטרסים שונים (Boisnier 2003: 215-216). החתירה של הנשים הלבנות לסולידריות עיוורות משום שנשים מסוימת מתמודדות עם סוגיות פחות פריבילגיות וקיומיות יותר.

למשל, הסוגיה הבולטת ביותר היא מאבקן של נשים ליברליות בזנות ובפורנוגרפיה, ואילו בעבור נשים מקהילות שונות (למשל נשים טרנסג'נדריות ושחורות) עבודת המין היא פרקטיקה של הישרדות תעסוקתית לגיטימית (Davies 2018), על אף שמשמרת אותן בשוליים.

אחת התיאורטיקניות הבולטות שתקפו את הפמיניזם הליברלי הלבן היא החוקרת הפמיניסטית ההודית־אמריקנית צ'נדרה טלפדה מוהנטי; היא סברה כי ההגות והכתיבה היוצרת של הפמיניזם המערבי לא זו בלבד שאינן תורמות לחילוצן של נשים אשר נמצאות בשוליים החברתיים אלא שהן אף משמרות שיח דכאני שנגוע בגזענות ובפטרנליזם (Mohanty 1988). הפמיניזם ה'מערבי', שהנחת הבסיס שלו היא כי מין (הטרוסקסואלי) ומגדר הם קטגוריות של ניתוח חברתי, מתעלם מחשיבותן של קטגוריות אחרות של זהות (כמו מעמד חברתי, גזע, אתניות ונטייה מינית) ומהקשרים היסטוריים וחברתיים ביצירת החוויות וההתנסויות של נשים שונות.

כחלק מביקורת זו חוסלה האוטופיה בדבר 'אחדות החוויה הנשית' משום שכמו שנשים משתתפות בתהליכי הביקורת וההתנגדות למנגנוני הכוח והפטריארכיה כך הן משתתפות במערכות הכוח והדיכוי. תיאורטיקנית אחרת שמשויכת לפמיניזם מהגל השלישי היא בל הוקס; היא הציעה את חזון האֶחָיוּת, המבוסס על סולידריות, ויצאה נגד הרעיון האוטופי בדבר דיכוי משותף, גם אם קיימת חשיבות להדגשת החוויות המשותפות של נשים. לדבריה, 'חבירת נשים יכולה להתרחש לאורך זמן רק כשמתמודדים עם הפילוגים ונוקטים צעדים כדי לגבור עליהם. לכן נשים חייבות להפגין סולידריות ולאחד חזית למען סיום הדיכוי הסקסיסטי' (Hooks 1986). הוקס הדגישה כי חבירת הנשים שהתנועה הפמיניסטית צריכה לעודד היא על בסיס הכוחות והמשאבים המשותפים להן, זו המהות של אחיות. בהקשר הזה הציעה קימבלי קרנשאו, משפטנית אקטיביסטית, את פרדיגמת ההצטלבויות (Intersectionality), שנועדה לבחון את הקשר בין זהות לכוח ולדיכוי. לדבריה, צורות מקובלות של אפליה לרעה בחברה אינן פועלות בנפרד זו מזו אלא הן משפיעות זו על זו ויוצרות מערכת חדשה של דיכוי, שמשקפת את ההצטלבות של צורות מגוונות של אפליה לרעה (Crenshaw 1997).

בישראל, אופן התפתחות השיח, המחקר והעשייה הפמיניסטיים נטוע בתהליכי שיסוע חברתי רחבים יותר, כגון השסע בין המזרחים ובין האשכנזים או בין הערבים ובין היהודים. נשים המשתייכות לקטגוריות חברתיות שאינן הגמוניות או מזוהות עִמן – כלומר נשים שאינן יהודיות, אשכנזיות, חילוניות, צבריות, ממעמד הביניים – החלו לזכות להישמע בספרה הציבורית והאקדמית (מוצפי־האלר 2012; צאלח 2016; Mayer 1994; Remennick 2004). משעה שהשתחררו נשים אלו, הסובלות משוליות כפולה (double marginality), מתודעתן הכוזבת ופרצו את חומות ההגמוניה, הן החלו לגבש לעצמן קהילה פמיניסטית אשר קוראת תיגר על מגמות חברתיות הגמוניות. למשל, התפתחותו הניכרת של הפמיניזם המזרחי השואף להרחיב את המאבק הפמיניסטי למען התעצמותן של נשים מזרחיות במרכז ובפריפריה (דהאן־כלב 2006: 135). בקשר לדיון אתני זה אפשר לזהות במחקר כיום

גם כתיבה על פמיניזם אתיופי שבראשיתו נעלם מהשיח התקשורתי ומהמרחב הציבורי. שרעבי וסיקורל (2007) זיהו מחאה מגדרית דתית־אתנית בקרב נשים אתיופיות שבחרו על הקפדה בענייני נידה.[5] במחקר מאוחר יותר עמדו ליפקין ושרעבי (2012) על השפעתו של מיזם העצמה של נשים אתיופיות.

אם כן, המגדר הוא אוסף של קטגוריות דינמיות שמושפעות מיחסי כוח היירכיים בזמן ובמקום מסוימים שקשורות זו לזו ומשפיעות בכל מצב חברתי על בני אדם במישור הפסיכולוגי והחברתי (הקר ואחרים 2014). השדה המגדרי פועל שלא במנותק משדות חברתיים, ולכן אוכל לזהות כיצד בכוחו של הסיגד לא רק לייצר הרגשה של קומיוניטס (Communitas)[6] בין המשתתפות שמבוסס על אידיאולוגיה פמיניסטית אחידה (טרנר 2004), אלא גם לחשוף את ה'אלימות הסימבולית' בין השדות האחרים (בורדייה 2011).

על רקע דיון תיאורטי זה, הניתוח האתנוגרפי הבא ידגים כיצד התרבות האתיופית, סמליה וייצוגיה החזותיים והחושיים מעוררים קריאות פמיניסטיות שונות בקרב חברות הקהילה הרפורמית. למרות החשיפה לתרבות יהדות אתיופיה, חברות הקהילה מתקשות בניפוץ תפיסות מהותניות ואוניברסליות בנוגע למעמד האישה ולארגון הסדר המגדרי. הסיגד האתיופי-רפורמי הוא רגע פרפורמטיבי, החושף את יחסי הגומלין בין הנשים ובין הקהילות החולקות מרחב משותף. מכאן, כוחו לחשוף את העמדות בנוגע ל'אחרת'; לבטא הן את הרצון הכן של נשות הקהילה הרפורמית בהעצמת סולידריות מגדרית, והן להשמיע את הביקורת, הדחייה והגינוי של המסורת האתיופית על מופעיה הפטריארכליים, בעיניהן.

הצגת זירת המחקר ושיטת המחקר

קהילת יוב"ל נוסדה ב־2009 בידי שתי נשים צעירות, תושבות גדרה, שחיפשו מרחב שיוכלו להעניק בו לילדיהן חינוך יהודי פלורליסטי לא־רשמי, באמצעות תפילה, לימוד ועשייה חברתית. מרגע היווסדה של הקהילה עד קיץ 2017 עמדה בראשה הרבה מירה חובב. סיפורה הפרטיקולרי של הקהילה בגדרה מבטא מגמה רחבה יותר של נישוי (feminization), המאפיינת את התנועה הרפורמית בעשורים האחרונים (Marx 2016).

בקהילה כארבעים חברים קבועים, בכללם משפחות צעירות, והיא מקיימת פעם בשבועיים קבלות שבת מוזיקליות, עורכת טיולים באתרי מורשת בליווי סיפורי המקרא, ערבי עיון ולימוד של טקסטים מתוך ארון הספרים היהודי. הסיבה שהקהילה מתכנסת לקבלות שבת רק פעמיים בחודש איננה נגזרת משיקולים תיאולוגיים רפורמיים אלא

5 הנשים משתמשות במבנה מיוחד לשם שמירה על זהות תרבותית וכמעשה התנגדות לתרבות דומיננטית קולטת. הפרקטיקות של המנהג באתיופיה ובישראל מצביעות על שילוב סינקרטי בין המסורת האתיופית ובין המציאות החברתית בישראל.

6 מצב אקסטטי, המתגלם בזמן הריטואל ומייצר עמדה משותפת ושוויונית שעשויה להתגבש לכדי מבנה אידיאולוגי בחברה ולערער על אי־שוויון.

משקפת את הדה־לגיטימציה שממנה הקהילה הרפורמית סובלת במרחב הציבורי ובשיח התקשורתי (Tabory 2004), אף שבשנים האחרונות נרשם גידול במספר הישראלים המגדירים את זהותם כרפורמים (Feferman 2018: 5).[7]

זה כמה שנים הקהילה מנהלת מאבק משפטי מול ראש המועצה, המקשה עליה בקיום פעילויותיה השוטפות. התפילות הקהילתיות מתקיימות במרחב הזמני שהוקצה לקהילה באחת המבואות בבית הספר העירוני, ולפיכך התנאים לביצוע 'שלם' של התפילה אינם אידאליים: אין ארון קודש או מקומות לאחסון הסידורים, האקוסטיקה להנחיית התפילה בעייתית, אין מיזוג, אין מספיק כיסאות ועוד. לכן לא פעם נאלצים חברי הקהילה לקיים כמה מהריטואלים הקהילתיים במקומות אחרים, כמו מקרה הבוחן הנחקר, בקהילות רפורמיות שכנות או אפילו בחצרות בתיהם שלהם.

מאמר זה הוא אחד מתוצריה של עבודת שדה שביצעתי בשנים 2014-2017 בשלוש קהילות רפורמיות ישראליות (בן לולו 2019), שקהילת יוב"ל היא אחת מהן. הממצאים שאביא לשם ניתוח אתנוגרפי בדיון זה מבוססים על שלוש תצפיות משתתפות בשלושה טקסי סיגד. בזמן התצפיות ולאחר מכן ערכתי שיחות עם חברות הקהילה, והקלטתי אותן בטלפון הנייד כדי להשלים את ההבנה החסרה, שאיננה נגלית לעינו של האתנוגרף הצופה-המשתתף בזמן הריטואל.

נוסף על כך, שזרתי גם קטעים רלוונטיים מתוך ראיונות עומק לא רשמיים שקיימתי עם הרבה חובב ועם חברות הקהילה.[8] מקצת הראיונות התקיימו פעמיים – פעם אחת לפני הסיגד ופעם אחת לאחריו – כדי לאתר שינוי בעמדות בעקבות חוויית ההשתתפות שכונן הריטואל. כמה מן הראיונות התקיימו בבתיהן של חברות הקהילה, ולא מעט מן הראיונות נערכו בטלפון בשעות הערב, לבקשתן. הבחירה של מקום הריאיון אינה עניין טכני גרידא אלא יש בה ייצוג לשיקוף היבטים פוליטיים של זהות, מרחב ושייכות (Herzog 2005). אמנם העובדה שקהילת יוב"ל אינה מיושבת במשכן קבע מוכר אולי עשויה להסביר את העובדה שהמרואיינות בחרו להתראיין בביתן, אולם לא רק. אני רואה בהחלטה זו לא בחירה מטעמי נוחות אלא אסמכתה תיאורטית־מגדרית סמויה שחושפת את הסדר היומי הצפוף של נשים הכרוך במשימת האימהות (Ribbens 1994). התפקיד המגדרי, המייצר הן את הכלי והן את שיטת המחקר, חושף עד כמה לא רק התיאוריה מעוגנת בשדה אלא גם המתודולוגיה עצמה.

במאמר זה לא ינותחו קולותיהן של הנשים האתיופיות – מלבד קולה של אחת החברות בגרעין, המספקת הסבר על הסיגד בראשית האתנוגרפיה – משום שמטרתי הייתה לחשוף את האופן שחברות הקהילה הרפורמית קולטות את התרבות האתיופית ומגיבות לה. מטרתי איננה ניתוח היסטורי־תרבותי של הריטואל אלא חשיפת האופן שהאחרת מוגדרת

7 מלבד קבלות שבת שבועיות וריטואלים לחגי ישראל המצוינים בקהילות, רבני התנועה ורבותיה מבצעים מדי שנה כאלף טקסי חתונה, יותר מ־3,000 טקסי בר מצווה ובת מצווה, כ־400 גיורים וקרוב לאלף טקסי מעגל חיים אחרים, לרבות לוויות וטקסי ברית מילה.

8 כאמור, שמותיהן של כל המשתתפות בדיון זה לא נזכרים, כמקובל במחקרים איכותניים בכלל ובמחקר אתנוגרפי בפרט.

ונתפסת בעיני חברות הקהילה הרפורמית בזמן הביצוע. לפיכך, אין זה דיון ברמת המקרו לבחינת מיצובם החברתי של יהודי אתיופיה, אלא דיון ברמת המיקרו לבחינת הריטואל וממנו לפענוח הפרשנויות המגדריות והתרבותיות שחברות קהילת יוב"ל מייצרות, כחלק מההבנה שהכרת הקהילה הרפורמית עוברת דרך ניתוח הביצוע והחוויה ממש של החברים והחברות. לפיכך, בהיותי חוקר שמתעניין בפעילותה של הקהילה הרפורמית הישראלית במרחב האתנו־לאומי, בחרתי בניתוח הכרת האחרת (האתיופית) כעוד אמצעי לפענוח 'העצמית' (הרפורמית).

לעשות סיגד בגדרה

הסיגד המשותף בגדרה הוא תוצר של שיתוף הפעולה הנרקם בין חברות קהילת יוב"ל לחברות עמותת חברים בטבע להעצמה קהילתית. עמותה זו הוקמה ב־2005 בידי כמה צעירים שעוסקים בפעילויות חינוך בלתי רשמי. בין חברי העמותה יוצאי אתיופיה, ישראלים ותיקים, דתיים וחילונים. בעמותה זו פועלים גרעינים קהילתיים: משפחות צעירות של יוצאי אתיופיה (דור שני בעיקר), שבונות יחד חזון של "שכונה שטוב לחיות בה", כך לפי אתר העמותה.[9] משימה שאפתנית זו מדגימה את טענתם של שנל וגולדהבר (2001) לפיה המונח 'שכונתיות' הוא אחד המאפיינים הרלוונטיים בהבניה החברתית במרחב העירוני.

במודעה שפורסמה בעמוד הפייסבוק של הקהילה לשיווק האירוע נכתב: 'האירוע הינו קהילתי ומשפחתי ומתאים לכל מי שרוצה להכיר ולחגוג את התרבות והמסורת האתיופית. בכל שנה הוא מאפשר מפגש בין יוצאי העדה האתיופית ובין תושבי המושבה האחרים, מפגש שלצערנו הוא עדיין נדיר בהתחשב בכמות הגדולה של יוצאי העדה בגדרה'.

מכאן כי הסיגד בגדרה איננו ניסיון שחזור או חיקוי דתי־אתני, של האירוע האותנטי, 'המקורי', אלא זירת מפגש רב־תרבותי בין קהילות שחולקות מרחב עירוני משותף. יש בכוחן של פעילויות אשר מתקיימות במרחב הציבורי לקדם באופן גלוי וסמוי את מימוש הזכות לעיר והזכות למחאה, על מעגליה השונים ועל הביטויים השונים של אקטיביזם מרחבי (משגב ופנסטר 2014). כך רבת קהילת יוב"ל הרבה מירה חובב מדגישה את מקומו של המרחב האורבני בפיענוח שיתוף הפעולה בין הקהילות:

> עובדה שזה לא קורה בכל מקום. זה קורה אצלנו בגדרה, כי יש מפגש אמיתי ברחוב, בסופר, בדואר. הנשים האלו [חברות הקהילה הרפורמית והאתיופית] פוגשות אחת את השנייה כמעט בכל מקום. והמטרה של הסיגד זה באמת להכיר את מי שחי איתך, לא זה שבקצה השני של הגלובוס. זה נקודת מוצא אחרת לגמרי לחיבור בינינו. ויש לזה

9 עוד לפי האתר, הגרעין משמש בעבור חבריו 'רשת ביטחון חברתית', מרחב ללימוד ולגיבוש, לרישות חברתי־מקצועי ולתמיכה קהילתית. חברי הגרעין פועלים לשפר למשל את מערכת גני הילדים בשכונה שבהם מתחנכים ילדיהם, ומפעילים תכניות בעבור הקהילה והשכונה כולה.

אמירה בכלל לדעתי על עוד מקומות בישראל. הכותרות בעיתונים לא כאלה סימפטיות ביחס לקהילה האתיופית [בלשון המעטה] (מתוך ריאיון עם הרבה חובב, 2015).

הרבה חובב היא מי שמזוהה יותר מכול עם קידום רעיון הסיגד בקהילת יוב"ל, ונחשבת נושאת הבשורה בקרב שאר הקהילות הרפורמיות בישראל. היא הנהיגה את הקהילה מהקמתה עד קיץ 2017, לאחר שהוסמכה לרבנות בשנת 2010 בירושלים בתחילתו של העשור החמישי לחייה. הרבה חובב מייצגת הלכה למעשה כיצד מבוצעת רבנות נשית רפורמית תוצרת הארץ (Ben Lulu 2017).

באמירתה זו היא מעניקה לסיגד הצדקה פוליטית, ולא רק פולקלוריסטית. הסיגד הוא זירה להיכרות עם הקהילה האתיופית ומרחב לניפוץ סטריאוטיפים ודעות קדומות. בעיני הרבה חובב, הפרקטיקה זוכה למשמעות של טקס תיקון בעבור עוולות חברתיות, תופעות של גזענות, אלימות והדרה שחוותה – ועדיין חווה – הקהילה האתיופית בישראל. נדמה כי דבריה של הרבה אינם מנותקים מן המציאות בגדרה ומזו הפועלת מחוצה לה וכי המציאות בגדרה נטועה בהיסטוריה של קליטה מפלה לרעה. לפי כתבה שהתפרסמה לפני עשור בכותרת 'הגטו האתיופי של גדרה' (ולמר 2008), בכניסה לשכונת שפירא, שכונה שמרבית תושביה יוצאי אתיופיה, רוססו כתובות גרפיטי מאיימות בנוסח 'אין כניסה ללבנים' ו'האתיופים השחורים שולטים'. כתבה אקטואלית יותר פורסמה לאחרונה (ברייר ופלג 2019) על מחאתם של יהודי אתיופיה על אלימות פיזית מצד שוטרים, גזענות ואפליה לרעה על בסיס חברתי. מכאן שהרבה חובב מכירה בכוח שיתוף הפעולה הבין־קהילתי לייצר משמעות חדשה לריטואל; מפרקטיקה של סולחה קהילתית מוצע הסיגד הרפורמי לפרקטיקה של סולחה ציבורית בין הילידה־הצברית ובין העוֹלֶה חדשה.

נוסף על כך, הסיגד הגדרתי הוא מקרה בוחן לשיקוף האופן שהריטואליות הרפורמית צומחת 'מלמטה למעלה', ולא להפך, כלומר הפרקסיס נקבע דרך זיהוי צורכיהם ורצונותיהם של חברי הקהילה והעמדתם במרכז המערכת הדתית. מגמה זו תואמת את האופן שקהילות דתיות בנות זמננו מנהלות את יחסי הגומלין ביניהן ובין חבריהן וביניהן ובין קבוצות אחרות החולקות עִמן מרחב משותף (Ammerman and Farnsley 1997).

על דעת המקום

'כשעולים על דרך חדשה לא יודעים לאן תוביל ולפעמים אין ברירה וצריך ללכת על השביל אך גם אם לא יודעים לאן נגיע יש לזכור, מה גרם לנו לצאת ולמה התחלנו ללכת', כך נכתב בצבע גואש מתקלף על אחד הקירות בסניף תנועת מכבי בגדרה, ששם נערך הסיגד ב־2015. ציטוט זה נראה אירוני בצל מציאות שנאסר בה על הקהילה לקיים את הסיגד במתנ"ס המקומי, בטענה שהאירוע מתחרה באירוע שהפיקה המועצה.

בכל שנה הסיגד מתקיים במקום אחר, ולא במעונה הקבוע של הקהילה משום שהמבואה באחד מבתי הספר המקומיים, שם הקהילה מקיימת את תפילותיה, איננה מתאימה לקיום

האירוע המשותף. שאלת מיקום האירוע איננה רק לוגיסטית אלא משקפת את מיצובה הסוציו־פוליטי הרעוע של הקהילה הרפורמית בישראל. מכוח העובדה שאת הממסד הדתי בישראל מנהל מונופול אורתודוקסי, הקהילות הרפורמית שאינן אורתודוקסיות, נחשפות לגילויי הדרה ואפליה לרעה במרחב הציבורי; הן אינן נהנות מתקצוב בתמיכת הממסד, לכמה מהן אין מבנה ציבורי קבוע, הרבנים והרבות אינם זכאים לשכר ולמעמד רשמי תקף בהענקת שירותי דת. התנועה הרפורמית נתקלת במופעים של דה־לגיטימציה וזוכה לתדמית של זרה ואמריקנית, אף שהתיאולוגיה הרפורמית שינתה את עמדתה הראשונה, ששללה את הציונות; דוגמה לכך היא הקמתן של קהילות רפורמיות בישראל והזרמת תרומות עתק למפעלים ציוניים (תבורי 2000).

העובדה שאת הריטואל מבצעת קהילה רפורמית, אשר גם היא סובלת מגילויי הדרה ואפליה לרעה מהממסד ומהחברה הישראלית, מבנה את הסיגד כזירה לביקורת חמושה כלפי מופעים של הדרה ואפליה לרעה מצד הממסד. החלטת המועצה המקומית גדרה משקפת עד כמה ביצוע הסיגד הרפורמי מתהווה כפרקטיקה פוליטית במרחב הציבורי. שני, אחת מחברות הקהילה המעורבות, סבורה שהסיגד הוא הזדמנות להפגנת סולידריות פוליטית ולהצגת מאבק מאחד ממקום של כוח המתלכד מן השוליים:

> חשובה לנו המעורבות בעשייה חברתית, במקומות ששאר החברה מעדיפה להתכחש אליהם. זה לא רק העניין הדתי, להיות חבר בקהילה רפורמית פה בארץ לפחות. אני בהחלט רואה מקום של קשר בין קהילות רפורמיות לנושאים חברתיים שאחד מהם זה הנושא של שילוב או קירוב לבני העדה האתיופית. זה שת"פ שנוצר לפני כמה שנים ורק משתכלל. יש משהו מלכד בפתיחות שלנו, הראייה שאפשר ליצור משהו משותף שיביא לקרוב לבבות ולהכרה. כנראה שיש משהו בזה שיש מישהו שבמצב שלך. זה משהו ששני הצדדים יוצאים מרוויחים לא ממקום של חולשה, של 'אוי פגעו בי וזה' זה דווקא ממקום של עוצמה. האנשים בקהילה הם חבר'ה עם ראש על הכתפיים, עם תודעה חברתית מאד מפותחת ועם עולם ערכים מאד עשיר. מהמקום הזה אני חושבת שנוצר השיתוף פעולה מהצד של הקהילה הרפורמית כלפי אתיופים.

בדבריה קושרת שני בין מיצובה הסוציו־פוליטי הרעוע של הקהילה הרפורמית בישראל ובין המחויבות לפיתוח תודעה של צדק חברתי והתקשרות עם קבוצות מיעוט אחרות הסובלות מהדרה, כמו הקהילה האתיופית. באמירתה 'כנראה שיש משהו בזה שיש מישהו שבמצב שלך', לא זו בלבד שהיא משווה בין חוויות ההדרה והאפליה לרעה שהקהילה האתיופית חווה ובין הקהילה הרפורמית אלא שהיא גם רואה בכך הצדקה לגילוי האמפתיה ושיתוף הפעולה הנוצר בין הקהילה הרפורמית לקהילה האתיופית. אמנם הקבלה זו חוטאת מקריאה מהימנה של המציאות החברתית, כאשר כל אחת מהקהילות חווה את האפליה באופנים די שונים, אולם היא מסייעת לה להאמין בשיתוף הפעולה הנוצר.

נראה כי הניסיון להשוות בין הסטטוס החברתי של כל אחת מן הקבוצות עשוי להתפרש בעין ביקורתית כרחוק מן המציאות הקיימת, ודווקא להעצים את השוני והבידול ביניהן.

לעומת הקריאה של שני, הרבה חובב טוענת כי לא יהיה נכון כלל להשוות בין חוויות ההדרה שהקהילה האתיופית חווה ובין חוויות ההדרה שהקהילה הרפורמית חווה:

> אני לא הייתי קוראת לזה 'אחוות מדוכאים'. מידת הדיכוי של שתי הקבוצות לא ניתנת בכלל להשוואה. אלא, זו מודעות למה שקורה סביבנו וניסיון אמיתי לתיקון עולם. ברור שהתנועה [הרפורמית] סובלת מאפליה, אבל זה לא בר השוואה. אז בסדר, את ענת הופמן עוצרים בכותל בגלל העבירה הנוראית של התעטפות בטלית ברחבה [בכותל] וכדומה, אבל הילדים שלנו הגדרתיים לא צריכים להסביר לשוטר שלוש פעמים כל ערב מה הם עושים בחוץ. נכון שמקללים אותנו בלי סוף – 'אתם יותר גרועים מהנוצרים, אתם רוצים להרוס את היהדות', וכל שאר ה'ברכות' הידועות הרפורמים בארץ חוטפים. אבל, הציבור בישראל לא חושב שאני פרימיטיבית, לא מקללים אותי בגלל צבע העור שלי ובכלל משהו שאין לחמוק ממנו – אני יכולה להחליט לעזוב את התנועה ולעבור לאיזה כת חרדית. אבל, כמו שאמר הנביא עמוס 'היהפוך כושי עורו'. זו לא אותה חוויה. נכון שיש לנו בתור קהילה רפורמית הרבה אתגרים, אבל באופן יחסי זה ממש צרות של עשירים.

בדבריה, היא קוראת לא להשוות בין הדרתה של הקהילה הרפורמית ובין הדרתה של הקהילה האתיופית, ומכירה בצבע העור כסימן זיהוי מרכזי לביסוס האפליה לרעה והאלימות שאתיופים בישראל חווים. בנוסף, אמירתה 'אבל הילדים שלנו הגדרתיים', נקשרת להתייחסותה הקודמת המעניקה קריאה מרחבית אקטואלית לבחינת שיתוף הפעולה בין הקהילות החולקות מרחב ציבורי עירוני משותף.

מוציאות לחם מן הארץ

בכל שנה מספר המשתתפים בסיגד שונה, והיה חמישים משתתפים בממוצע, לעתים אף יותר, ולרוב היו בו בעיקר נשים עם ילדיהן. האירוע פתוח לקהל הרחב, ובו עמדות להכרת המסורת האתיופית, המופקדות בידי מתנדבות מהגרעין הקהילתי ונשות הקהילה. להבדיל מהריטואלים הקהילתיים האחרים, שהרבה חובב מנחה עם נגן קבוע, את הסיגד הובילה הרבה עם ישראלה, אישה אתיופית, פעילה חברתית מקומית מהגרעין הקהילתי. בסיגד שנערך בשנת 2016 פתחה ישראלה את האירוע בהסבר קצר על משמעות החג. בשמלה לבנה וכיסוי ראש לראשה היא ניצבה בראש גרם המדרגות, בפינת האולם, וסיפרה לקהל על מהות החג:

> לא סתם נעמדתי פה. אני רוצה שתסתכלו למעלה כי בעצם זה חג שחגגו אותו במשך אלפי שנים וזה מתנה לכל עם ישראל, גם לרפורמים [צוחקת]. סופרים ארבעים ותשעה יום מיום כיפור, ומגיעים לסיגד. אנשים מתכוננים לחג הזה כבר כמעט מיום הכיפורים, קונים בגדים חדשים ולבנים, כמו שחלק מאתנו לובשים היום. ואז, מגיעים למקום מרכזי ששם יש את הקס, הוא הכוהן שלנו, ואז עולים להר גבוה. כולם עולים למעלה וצמים. זה יום שחצי ממנו הוא צום ואחרי חצי יום של תפילה צום ותענית,



הזמנה מעמוד הפייסבוק של הקהילה

וכל אלו שהיה ביניהם ריב, אז מעלים אותם לבמה ועושים ביניהם סולחה. זה חג הסולחות ובדרך כלל לא אומרים לא. ואז, קוראים בעשרת הדיברות. רוצים להזכיר לכל מי שהגיע, שהוא לא רק שייך לקהילה שלו, אלא שייך לכל עם ישראל, וכל עם ישראל קיבל את התורה בהר סיני ואז קוראים עוד פסוקים ואחר כך יורדים אל הכפר המארח, שמכין ארוחה וסוכה גדולה. אנשים נשארים שבוע-שבוע וחצי בכפר, ואחר כך חוזרים לכפר שלהם. והיום אנחנו פה בארץ, ובכל חשוון אנו חוגגים את זה, ופה בגדרה שלנו זו מסורת של כמה שנים עם קהילת יוב"ל.

דבריה שפותחים את האירוע המשותף, מספקים את המסגרת הנושאית לחג וממקמים אותה בתור מקור סמכות להעברת הידע. הדבר אף ניכר בבחירתה הפרפורמטיבית להתמקם בראש גרם המדרגות, מעל כולם, ומשם לשאת דברים. הקריאה האינקלוסיבית שלה כי הסיגד שייך לכלל עם ישראל נתמכת במעמד הר סיני. היא מציעה לראות בציון החג שנה אחר שנה שחזור של חידוש הברית (Eliade 1959). ביצועיות זו מבטיחה המשכיות של המנהג, אף אם התבקשו לקיימו פרטים חדשים שבאו מתרבויות אחרות, ואף אם נתגלו יחידים שביקשו להתנער ממנהג זה או אחר.

נוסף על כך, בבחירה לפתוח את האירוע עם הפעילה החברתית מהגרעין הקהילתי, יש אמירה ערכית על מקומה של האישה במרחב הטקסי. זהו מופע שמערער על התסריט התרבותי המוכר שהקֵס הוא זה המנהיג את הסיגד. לא מן הנמנע כי התשתית הרפורמית הממקמת את הנשים כשוות לגברים בהנחיית הפולחן ובביצועו, מאפשרת לאישה האתיופית לתפוס מקום הנהגתי באירוע הסיגד המשותף.

בסיום דבריה של ישראלה, לפני שירדה מן ה'הר' ושלחה את המשתתפים להתנסות בעמדות השונות, היא נשאה באמהרית את ברכת המוציא על הדאבו, הלחם המסורתי שיהודי אתיופיה נוהגים להכין מקמח טף, חיטה או סולת לשבתות ולחגים. לאחר מכן בירכה הרבה חובב, בליווי קולות הקהל, בעברית את 'המוציא', והחלה לבצוע את הלחם. אכילת הלחם, המסמנת את המן שנפל מהשמים על בני ישראל במדבר, נעשית כהתרחשות שמסמנת את השוויון בין המשתתפים בריטואל. עם זאת, חלוקת העבודה בין הרבה הרפורמית ובין המנהיגה האתיופית משקפת היירכייה מסוימת, כזו שמסמנת מי האותנטית שעל ההר ומי הזרה שלמרגלותיו.

שמלת השבת של חגית

בזמן הסיגד ניצבו נשות קהילת יוב"ל וחברות הגרעין הקהילתי בעמדות הפעלה שונות שחשפו את המשתתפים לתרבות האתיופית, למאכליה, לסמליה ולמורשתה. בין התחנות בלטו הנשים האתיופיות בלבושן המסורתי – שמלותיהן, בצבצו גוונים של לבן, ירוק וסגול. כל אחת תפסה עמדה אחרת, ולצָדהּ שלט, ובו הסבר קצר בשפה העברית.

הלבוש האתיופי המסורתי – הגלימות והשמלות הלבנות, עשוי מכותנה, והוא תוצר של אריגה ביתית. האישה הכפרית לבושה מערכת לבוש שמורכבת משלושה פריטים: 'קמיס' (שמלה; מעין גלימה) 'מקנט' (אבנט) ו'נטלה' או 'אגדמיה' (מעטפת לכתפיים). בקצוות של הגלימות פסים צבעוניים לקישוט. המאפיין הבולט בגלימות הוא עבודת הרקמה – זוהי למעשה לא רק מלאכת אמנות אלא גם עבודה מגדרית: האישה אחראית להכנת הכותנה ולעבודת הרקמה, והגבר אחראי לאריגת הבגד. סודות הרקמה האתיופית והמוטיבים המקשטים את שולי הבדים מבטאים את עולמה הפנימי של האישה.[10]



סיגד משותף בגדרה
צלם: דניאל גרץ

10 מידע זה לקוח מתוך אתר אגודת יהודי אתיופיה: http://www.iaej.co.il/ (אוחזר ב־17.3.2019).



סיגד בגדרה, 2015. צלם: אלעזר בן לולו

כמה מחברות הקהילה נמלאו השראה וראו בכך הזדמנות נהדרת למדידת שמלתה התרבותית של האחרת. בעיני חגית, אחת מחברות הקהילה הבולטות, שהגיעה לסיגד עם בָּתה הקטנה, הבגד אינו רק אביזר עיצוב שתורם לתפאורת הריטואל אלא אמצעי לסימון הזדהות מגדרית־תרבותית:

> היה קטע מגניב ממש. ביקשתי משרה מהגרעין להביא לי את התלבושת המסורתית שלה. רציתי להרגיש אותנטית, להרגיש על אמת חלק מהאירוע. עם צבע העור החיוור שלי לא יזיק איזה משהו חי יותר, ולעור חום אני לא יכולה להחליף [צוחקת]. אולי שיזוף אבל זה נובמבר [צוחקת]. אז בלי לחשוב פעמיים היא אמרה לי כן והביאה לי שקית מפוצצת שמלות. הוציאה מהשקית איזה שמלה לבנה כזו עם משבצות בצבע סגול. אמרתי לה 'עזבי אותך, לבן. לבן זה לחלשים'. זה חיוור, ואני מספיק אשכנזייה. לקחתי איזה שמלה עם מלא פסים ירוקים זוהרים, מגניבה כזו. אז יש בזה משהו קצת סמלי אתה יודע להיכנס לנעליים של האחר. למרות שזה לא לנעליים זה לשמלה, אבל אתה מבין למה אני מתכוונת. [...] אני לא למדתי עם אתיופים בבית הספר, לא שירתי איתם בצבא, כלום לא הכרתי. זה הזוי ומקומם. אז לפחות אנחנו בתור קהילה פלורליסטית עושים את זה. וזה דבר כל כך חשוב קודם כל.

מחד גיסא מדבריה של חגית ניכר כי הריטואל הוא פרקטיקה של תיקון על שנים שבהן היא פעלה במרחבים נקיים מאתיופיים. ההתחפשות לאתיופית 'אותנטית' באמצעות לבישת השמלה המסורתית מגלמת באופן פרפורמטיבי את תפקידו הפוליטי של הבגד בייצוג

הזהות האתיופית הנשית ובסימונה במרחב, ומאידך גיסא הבחירה ה'מגניבה', כלשונה, נטועה בקריאה אוריינטליסטית את הופעתה החיצונית של האישה האתיופית. ההתנסות במלבוש החד־פעמי מושתתת על בחירה אסתטית שדוחקת את הייצוג המסורתי – שמלה לבנה. בעיני חגית, השמלה איננה משקפת או מכוננת זהות, אלא תורמת לאופן שעורה הלבן, כלומר גופה האחר, מבצע את הריטואל השחור. האזכור – הספק מחויך ספק נבוך – של השיזוף ממקם את צבע העור בתור אבן בוחן לסיווג גזעי־אתני במרחב הציבורי (Ben-David and Ben-Ari 1997: 525). צבע העור משפיע על כינון רגשות של זרות ושייכות במרחב האתנו־לאומי; החברה הישראלית שלכאורה מתחמקת מהגדרת היהודים כ'גזע'. מדבריה עולה כי השחורוּת (Blackness) היא קטגוריה חברתית, גבול סימבולי לקביעת לגיטימציה ואינטראקציה יום־יומית במרחב הציבורי (Mills 1998).

מדי שנה, אחת העמדות הפופולריות בסיגד המשותף היא העמדה להכנת הקדרות המסורתיות, מלאכת הקרמיקה שהתקיימה בקהילה באזור חבש ההיסטורי.[11] בסיגד 2016 התמקמו בראש השולחן שתי נשים אתיופיות מבוגרות שהופקדו על המלאכה. השתיים אינן דוברות עברית, ובכל זאת הן ניסו להתמודד עם שאלותיהן של חברות הקהילה באמצעות המחזה ופנטומימה. באצבעותיהן הזריזות והקלילות ניסו להדגים את החיבור בין רצועה לרצועה, עד השלמת הקדרה. כמה צעירות אתיופיות ניסו לספק שירותי תרגום סימולטני בין הנשים לחברות הקהילה. בעמדה אחרת הדגימו נשים אחרות שיטות ייחודיות לקליעת סלים. באתיופיה יצרה שליטה בשיטה זו כלי רב־שימושי עמיד בעל יכולת בידוד מלאה, והדבר אפשר אחסון ומעבר של מזון.

לא כל חברות הקהילה ראו בתחנות אלו אמצעי למפגש עם התרבות האתיופית ולהכרתה. בסיגד 2014 פגשתי את שגית, אחת מחברות הקהילה, יושבת בצד ומדברת עם אחת מחברותיה. היא החליטה להחרים את השתתפותה בתחנות משום שעשייה זו סימנה בעיניה את 'המשך העבדות של נשים באתיופיה', כלשונה:

> בגדול אני לא מבינה למה אנחנו עושות את התחנות האלה בסיגד אצלנו. נשים באתיופיה היו מכינות את הקדרות והפסלונים האלה בכדי להרוויח כסף, זה היה סוג של עבדות. לפעמים הכסף הזה היה משמש למילת נשים ולתופעות שבאופן אבסורדי היו נגדן. זה מזעזע בעיניי. דווקא אנחנו בקהילה שלנו לא רוצות להעביר מסר שכאילו כל ייעודה של האישה האתיופית הוא הכנת סלים או עבודות מלאכה. זה מצחיק, אבל ממש כעסתי עליהן באותו רגע שראיתי את זה. אז ישר ניגשתי לדבר על זה עם אחת מהבנות שבגרעין הקהילתי. הייתי צריכה לפרוק. אני שמחה לפחות לדעת שהדור של הנכדות, הוא אחר. הן מבינות כבר שלהכין כד או לעשות סידור פרחים זה לא רק שיעור יצירה, אלא שיעור אפליה. אמרתי שם בצחוק לאחת הבנות הצעירות 'אצלנו נשים מסדרות את הסידור, בואי לעשות סידור של הסידור'. היא צחקה. אני לא חושבת שהיא הבינה מה אני רוצה ממנה. צחקתי גם, אבל איך אומרים בכל צחוק יש טיפה של אמת.

11 המחוזות אמהרה ותיגראי באתיופיה של ימינו.

חברת הקהילה מבקשת להכיר בקיומו של הסיגד המשותף לא כשחזור של נורמות מגדריות ותרבותיות שאפיינו את יהדות אתיופיה אלא אגב בחינתן המחודשת בכפוף לערכיה הליברליים של היהדות הרפורמית. ברגע שהועתק הריטואל למרחב ביצועי רפורמי, ראוי שהוא יציע מרכיבים תרבותיים חדשים ולא ישחזר את המקור. כמו הריטואל, כך גם מילת נשים עצמה שהיא סיפקה בתור דוגמה, היא תוצר של השפעה זרה מעמי האזור (שלום 2012: 266) ולאחר העלייה ארצה הופסקה התופעה לאלתר (Grisaru, Lezer and Belmaker 1997). עבור חברת הקהילה שינוי של הסדר המגדרי במרחב הציבורי מתחיל ממש בריטואל עצמו במרחב הקהילתי. שינוי של סידור התפילה עשוי להיות פתח לשינוי של סדרים אחרים. אמנם ההזמנה שלה את המשתתפת האתיופית היא קריאה פוליטית ליברלית לשחרור מגדרי, אך היא גם קריאה לוויתור על מסורת תרבותית שאליה היא משתייכת, שאותה היא לאו דווקא ממהרת למסגר כ'עבדות', גם אם זו קיבעה הסללה מגדרית. לכן קריאתה של שגית תומכת לטענתי במחיקה תרבותית אשר מבקשת לגנות את התרבות האתיופית או לכל הפחות לשנות אותה ולכפות עליה יסודות חשיבה ליברלים נאורים. זוהי דיאלקטיקה של כוח לא פחות מאשר דיאלקטיקה של שחרור.

טעם של אחרוּת

בכל שנה הסיגד בקהילת יוב"ל מציע טעימה ממשית מהמטבח המסורתי האתיופי. שולחן ארוך ערוך ומוצג לראווה, ועליו שלל מאכלי העדה לטעימה ולמכירה.[12] במרחק של כמה שולחנות פגשתי את צילה, חברת הקהילה, שהוצבה בעמדת הכנת הקולו, חטיף אתיופי. מדבריה ניכר כי האוכל הוא אמצעי תרבותי לסימון המסורת של יהודי אתיופיה, ועולה ממנו ריח דומיננטי לסרטוט הגבולות התרבותיים בחברה (Appadurai 1981).[13]

כך הסבירה לי צילה:

> זה מה שהיו נוהגים לאכול באתיופיה בין הארוחות. זה חומוס מושרה במים, מוקפץ בלי שמן, בלי שום דבר. מי אמר שרק לנו יש חומוס, אה?! ויש פה גם אינג'רה ויש רטבים. בדרך כלל הם חריפים מדיי, אבל מתאימים אותם להיום, זה לא אותנטי. אתה יודע איך זה. הכל עניין של טעם. בקיצור, זה חטיף אתיופי בריא מאד. תטעם! זה וואט, עושים את זה מטף, זה דגן מעולה, היום הוא בלי גלוטן וכל הדברים האלה. זה טעים רק עם הרטבים, ככה זה לא משהו. ניסינו להכין כזה בבית. לא הלך. קח! אוכלים את זה בידיים.

לא בכדי החומוס – המזוהה כסוג של מאכל לאומי, על אף המחלוקת בנוגע למקורו – מוזכר בתגובתה. באמירה 'מי אמר שרק לנו יש חומוס' חברת הקהילה מגדירה את הקהילה האתיופית

12 להרחבה ראו: קוילר 2014: 122-195.

13 לדברי אפדוראי, בכוחם של תבשילים ומרחבים קולינריים למקם בשיח באופן סמוי דרישות לשוויון ולהשגת הון וטובין ציבורי (Appadurai 1981).



סיגד משותף בגדרה, לשים בצק בדוכן הכנת לחם. צלם: דניאל גרץ

כמי שאינה נכללת ב'אנחנו' הקולקטיבי, הלוא החומוס הוא סמל לישראליות. במחקרים אנתרופולוגיים נמצא כי הוא סמל לבחינת מערכת היחסים בין החברה היהודית לחברה הערבית בישראל (Ariel 2012).

גם האכילה עצמה היא מנגנון פוליטי של ממש לערעור על הסדר החברתי הקיים החושף הבניות תרבותיות שונות, ובחברה רב־תרבותית כמו זו הישראלית היא מצביעה על דומיננטיות ועל שליטה (Avieli 2012: 15). ההצעה לאכול בידיים מסגירה כי נימוסי שולחן אינם אוניברסליים וכי התנהגויות בזמן אכילה אינן אלא תופעה תרבותית במרחב ובזמן נתון. נורברט אליאס הראה כיצד בתהליך של עידון מתמיד בהלכות הסעודה הולך ומתעצם האיסור לתת ביטוי בלתי אמצעי לתיאבון ולתענוג החושני. לדבריו, מהלך זה מתקיים בתרבות אשר בני המערב מחשיבים כ'שלהם', ובכך מסמנים שלב מוגדר וחולף בתהליך השינוי המתמיד בנורמות ההתנהגות (Elias and Dunning 1986). לפיכך ההצעה לאכול בידיים אולי עשויה להתפרש בעיני המשתתפים בריטואל כמחווה סולידרית, אולם היא בגדר אישור חד־פעמי, ולכן מגייסת את הפעולה הגופנית לסימון התרבותי והלא תרבותי ומנציחה את הסטריאוטיפ המופעל על הסובייקט האוכל בידיים. אין זו הצעה לנורמת אכילה קבועה ומקובלת, אלא להתנסות מפוקחת אשר מתבצעת כחלק מן הריטואל ומשמרת מופעים של 'חריגה' אשר עשויים להתרחש מחוצה לו.

נוסף על כך, הבניה של סדר האכילה אינה מנותקת גם מהשחקנית המכינה אותו. בריטואל, צילה מסמנת את שימור מקומה של האישה במטבח. באופן ביצועי וסמלי, היא מציגה את הטעמים ואת הריחות, את כלי הבישול והטיגון של המטבח הפרטי של 'האחרת' בזירה הריטואלית הקהילתית. בכך היא עשויה לשמר את הסדר המגדרי בחברות מסורתיות.

מלבד זה, המשפט 'מתאימים אותם להיום, זה לא אותנטי' חושף שוב את התנועה הדיאלקטית המתגלה בין חדשנות למסורתיות במרחב הרפורמי, כזו שחושפת מתח בין

יחסיות תרבותית לאתנוצנטריות. ההתאמה להיום מחסלת את האותנטיות מאחר שרגע ההכרזה על הלא אותנטי כהווה הוא רגע ההכרזה שהאותנטי שייך לעבר. הלא אותנטי הוא זה הבריא, בלי שמן, בלי גלוטן ולא חריף, והאותנטי הוא הלא בריא. האותנטי אינו מחליק בגרון בלי רטבים, דרוש לו תיבול של הווה, כלומר רפורמציה, כדי שיתעכל. ההתאמה של התבשיל למציאות הנוכחית משנה אותו ומפרקת אותו מהמתכון האותנטי, המוכר, המקורי שלו. לכן גם המשפט מסגיר את החיקוי – את הדרישה להיצמד למקור ולראות בו לגיטימציה לפעולה המחודשת, אך גם הכרה במגבלותיו של ניסיון האימוץ, כדבריה 'ניסינו להכין כזה בבית. לא הלך'. בבסיס הקריאה לפירוק המונח 'אותנטיות' עומדת ההנחה כי קיים מקור שיש להיות נאמן אליו (Sims 2009). בכלל, המילה 'אותנטי' הופיעה גם בשלטים שנתלו בכל תחנה, כמו בזו המסבירה למשתתפים על כלי הנגינה האתיופיים או בזו המדגימה להם את מלאכת קליעת הסלים.

כך דרך הצגתו של האוכל האתיופי המסורתי והאפשרות לאכילתו מוצעת התנסות חושית בתרבותה של האחרת. הטעם הוא לא רק חוש פיזיולוגי, אלא חוש סוציולוגי שבכוחו לסמן את הילד ואת האחר. בורדייה הדגיש ב־*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* עד כמה הטעם הוא גבול סימבולי לכינון נבדלות תרבותית (Bourdieu 2013).אילנה, חברת קהילה, תיארה את סלידתה מהאוכל, אך את האמפתיה למציאות של הדרה מגדרית שחוות נשים אתיופיות:

> טוב אני לא הכי דוגמא ייצוגית. את האמת, אפילו בהתחלה גם די נגעלתי מהאוכל וזה. מישהי אמרה לי 'רק תטעמי', אמרתי 'אין סיכוי', לא בקטע רע. באמת שאני לא מסוגלת להתקרב למאכלים שהם לא ברורים לי בעין. קוראים לזה 'פולנייה'. שריטה שלי אני יודעת. פעם חשבנו בעקבות הסיגד לעשות גם סדנת בישול משותפת פה בקהילה כדי להמשיך את הקשר שנוצר בסיגד. אבל זה לא קרה. לצערי, למרות שאני לא טיפוס אכלנית, אבל זה בשביל הקטע של הביחד לא בשביל ה'לזלול'.
>
> – אני: למה לדעתך זה לא קרה?
>
> כי הן לא חלק מהקהילה. הן לא באות לתפילות ולאירועים שלנו.
>
> – אני: אז למה לציין אירוע של אנשים שלא שייכים לקהילה? אני משער שלא כל חג עדתי אתם מציינים בקהילה...
>
> נכון, אבל זה בכלל לא קשור אם יש אתיופים בקהילה או לא. אני יכולה לדבר בשמי, אני בתור אימא רוצה שהילדים שלי יחשפו לתרבויות רבות ולא רק לאחת. וגם בתור אישה שמאמינה בשוויון של נשים אני לוחמת את המלחמה השקטה שלהן.
>
> – אני: מה זאת אומרת?
>
> הן לא יכולות באמת לקום. זה לא שמחר תפתח תנועה פמיניסטית אתיופית. אבל כשזה פעם בשנה וזה כאילו תחת שיתוף הפעולה שלנו, זה לא נראה מחתרתי. הן לא מאיימות על הגברים שלהן. זה לא שעכשיו עולה קבוצה של 40 נשים לארמון הנציב.

חברת הקהילה רואה בתפקידה של הקהילה הרפורמית ובצביונה הפלורליסטי מרחב חינוכי להעברת ידע על תרבויות שונות ומרחב פוליטי לכנון מאבק פמיניסטי. מבחינתה,

הריטואל מאפשר לנשים האתיופיות להרגיש שוויון מגדרי וליצור שוויון מגדרי פעם בשנה. מנגד, קריאה זו חושפת לא רק קִרבה אלא גם דחייה, כלומר היא מבטלת הכרה בהיסטוריוגרפיה ובפוליטיקה של מאבקן של נשים שחורות לשחרור אתני־מגדרי האֶמרה 'אני נלחמת את הלחימה שלהן, הן עצמן לא יכולות להילחם' אינה מחלצת את הנשים האתיופיות מסדרים חברתיים אלא משמרת ומנציחה את מיצובן. אם כן, האם הבחירה ללחום את המלחמה שלהן אינה משמרת את תדמיתה של הקהילה הלבנה כזו המושיעה את השחורה?

בנוסף, הגוף משמש סוכן תיווך אל התרבות ואל הריטואל המסורתי לא רק באמצעות האוכל או הלבוש. למשל, הריקודים היוו חלק בלתי נפרד מהסיגד כאשר חברות קהילת יוב"ל זכו לשיעור פרטי כיצד להזיז את כתפיהן בקצב אפריקני עולה ויורד. בעבור טלי, אחת מחברות הקהילה שחברה גם בגרעין הקהילתי, לא זו בלבד שיש לריקוד חלק בגיבוש בינה ובין חברותיה האתיופיות אלא שהוא משמש ממש לשחרור מגדרי:

> זה היה מגניב ממש. למדתי לנענע כמוהן. פשוט הסתכלתי והעתקתי את התנועות, עד שבאה אליי תמרה ופשוט לימדה אותי את הצעדים. מה לי ולריקודים אפריקאים, הכי רחוק שהגעתי זה היה קורס ריקודי בטן שלקחתי פעם. היה איזה קטע מגניב כזה שרקדנו ביחד כולן. ואני רקדתי כזה ריקודי בטן והיא רקדה את הריקוד המסורתי שלהן. וענטזנו ביחד. כאילו חינה. זה היה כזה משחרר, הרגשתי כמו בחוג, לא כמו בטקס דתי. זה מבחינתי עשה לי את הסיגד. אז חזרתי הביתה, וסיפרתי לחברות שלי. אני חשבתי שזה חלק בלתי נפרד מהסיגד, אבל אז התבאסתי שראיתי בטלוויזיה רק גברים עם מטריות צבעוניות. היה איזה כתבה בחדשות על הסיגד בירושלים, והראו רק גברים. את המנהיגים של העדה. אין נשים. וב'ידיעות' [אחרונות] פירסמו תמונה שהם בהפרדה, נשים בפינה. זה כאילו הזוי. אם זה לא רפורמי, זה לא יכול להיות שוויוני?! לא מבינה את זה. לפחות אצלנו יש להן מקום. ואני חושבת שהן יודעות את זה.

הריקוד הוא אמצעי פרפורמטיבי המסייע בפיענוח יחסי גומלין בין חברת הקהילה ובין הנשים האתיופיות. הריקוד מספק שחרור גופני, ובכוחו להמס מבוכה ולהרגיש דרכו פורקן, התעלות וחירות (רוגינסקי 2012). גם ההקבלה של הריקוד האתיופי לריקוד בטן מגלה קורטוב של אוריינטליסטיות בתפיסה האקזוטית את האחרת. 'המגניב', כלשונה מסמן את האקזוטי, ו'הביחד', החוזר פעמיים בדבריה, הוא שכנוע רטורי למציאות שכל אחת בה רוקדת את הריקוד שלה. הניסיון להעתקת התנועות חושף את הריקוד כפרקטיקה של למידה וחיקוי של התרבות האחרת, אף שלרוב הדבר מוכר בצורה ההפוכה – המדוכא מאמץ את הופעתו של המדכא. למשל, בהקשר הישראלי, ששון לוי ושושנה (2014) ראו ב'השתכנזות' מופע אתני להצגת כוח בהיירכיה העדתית בישראל.[14]

14 בכלל, התופעה של שחורים המסתירים במודע את זהותם האמתית ומאמצים זהות לבנה (Kennedy 2001), כלומר עוברים מבחינה תרבותית כלבנים כדי להימלט מדיכוי גזעי, נובעת מההיסטוריה של העבדות בארצות הברית.

נוסף על כך, העובדה כי חברת הקהילה הייתה בטוחה שמקומו של הריקוד הוא חלק אורגני מהסיגד עד לרגע אשר היא התוודעה לכך שאיננו, יצרה בה ביקורת על אופן ההבנה של מערכת היחסים בין גברים לנשים בקהילה האתיופית. אכזבתה מוכיחה את הכרתה בריקוד כפרקטיקה פוליטית לעיצוב סדר מגדרי חדש ואת היותו של הריקוד שותף לסימון הסיגד המשותף כאתר מגדרי בטוח. יותר מזה, אמירה זו חושפת את הצלחתן של הנשים האתיופיות בכינון סובייקטיביות נשית שחורה בזמן הריקוד שהתבצע בריטואל.

יחד או לחוד?

אמנם נשות קהילת יוב"ל אינן אתיופיות ולא חונכו על ברכת ה'אורית',[15] אולם מבחינתן הצדקת ביצוע הסיגד נגזרת מתוך משנה פמיניסטית של אחוות נשים משותפת. בעיני אופירה, חברת קהילה צעירה, מדובר לא רק באיחוד מאבקים בין הקהילה הרפורמית ובין הקהילה האתיופית אלא באיחוד מאבקיהן של נשים באשר הן:

> היה קטע שפגשתי מישהי מהגרעין בבנק. אז התחלנו לדבר על הסיגד. ואז כשהגעתי לדלפק אז הפקידה אמרה שהיא שמעה על הבלגן שהיה לנו עם ראש המועצה. ושהיא גאה בנו ובניסיון הזה לשתף פעולה. אתה לא מבין איך התרגשתי זה מראה שאנחנו, הפיצקיות הרפורמיות עושות רעש בכל גדרה. מוכיחות שאף אחד לא ימנעו מאתנו להיות חלק ממשהו שהוא גם שלנו.
>
> – אני: אני לא מבין איך הסיגד הוא גם שלך? איך הוא חלק מהתרבות שלך?
>
> סיגד לא חלק ממני. הן חלק ממני. אנחנו נשים!!!! מה זה משנה אם אני לבנה ילידת מושב בדרום והן לא. אנחנו ביחד פועלות לאותה מטרה.

מדבריה ניכר כי הריטואל הוא אמצעי לסמן את מאבקן של נשים לשוויון בזירה הדתית בפרט ובמרחב הציבורי בכלל. לטענתה, הצדקתו של הסיגד המשותף נובעת לא מכוח המיצוב הפוליטי המודר של הקהילות אלא מן הראייה באישה שווה ובהכרה במחויבות שיש לה לשחרורן של נשים אחרות. בסיגד 2018 זכתה הסוגיה למשמעות כואבת ואקטואלית. שבועות מספר לפני קיום האירוע נרצחה אנגווץ וואסה, תושבת נתניה בת 36, בידי בן זוגה שירה כדור בראשה.[16] הסיגד נצבע ברוח מחאה פוליטית־פמיניסטית עדכנית. גלית, חברת הקהילה, תיארה זאת כך בריאיון:

> זה קודם כל, ולפני הכל, רגע פמיניסטי. אתה מסתכל מסביב ורואה רק נשים. רק לפני שבוע נרצחה אישה אתיופית על ידי בעלה. אנחנו בקהילה מוכיחות אחרת – לאישה

15 תרגום של התורה לשפת הגְעֶז, שפה שמית אתיופית עתיקה שהכירו הקייסים.

16 לדברי אדלשטיין, גורמי הסיכון לביצוע הרצח גבוהים יותר בקהילה האתיופית מסיבות שקשורות לתהליך השינוי החברתי־תרבותי אשר עברו הנשים בעידוד החברה הישראלית. ואילו גברים לא החלו בו או שהם נמצאים רק בראשיתו (אדלשטיין 2012: 148).

> יש כוח, היא חלק מהמורשת, היא חלק מהנהגת הטקס, היא חלק מקהילה, לא סגורה בחדר האטום. הסיגד השנה לדעתי יותר מתמיד סמן את מאבקן של נשים לחופש, לחיות, לשוויון זכויות. אתיופיות או רפורמיות. ישראליות ולא ישראליות.

למרות הסולידריות והאמפתיה העולות מדבריה, תגובות אחרות מטילות ספק גלוי בנוגע להצלחת הפוליטיקה של איחוד המאבקים ברוח הפמיניזם הלבן, בעקבות זיהוי ערכים אשר מנוגדים לאלו הבסיסיים ביותר של הקהילה הרפורמית עצמה, כמו ערך השוויון המגדרי. בעיני ריקי, בקהילה הרפורמית מרכיב זה הכרחי לקיומה של הקהילה ולביצועו של הריטואל, ואילו הקהילה האתיופית עדיין מאופיינת כפטריארכלית, כזו שאין בה שוויון מגדרי:

> הקטע של לאחד כוחות זה נשמע יפה וטוב, אבל זה לא באמת יכול להצליח לצערי. ברמה העמוקה יותר. כאילו סבבה, להתאחד במובן של כולנו נאבקים מול ראש המועצה, או מול תופעות של גזענות או אי־קבלה בחברה הישראלית. אבל זה פשוט לא נכון לומר שאנחנו פועלים ממניעים דומים. אנחנו לא מאמינות באותן תפיסות. למשל, כל הנושא של שוויון נשים אצל האתיופים, הוא כל כך רחוק ממה שקורה בקהילות הרפורמיות. מקרי רצח של נשים אתיופיות על ידי בני זוגן כל יומיים מתרחשים פה בארץ, וזה כי זו חברה שמרנית ולא שוויונית. אז זה שאנחנו כאילו מגלים הזדהות או מקדמים איתן סוג של איזה מהלך פוליטי, אם אפשר לקרוא לזה ככה, זה לא דווקא אומר שאנחנו מסכימים לערכים שמאפיינים את התרבות השוביניסטית הזו. לא הכל ורוד בשידוך הזה.

תגובה זו דווקא חושפת את ההכרה בפערים בין הקהילות ואת הסלידה וההתנגדות להכיל מופעים של הדרה מגדרית. אמנם הדינמיקה שנוצרה בין חברות הקהילה הרפורמית ובין הנשים האתיופיות מאפשרת להן לפתח ולהשמיע תודעה מגדרית פוליטית, אך אין היא חוסכת גם ביקורת על התרבות האתיופית עצמה. רעיון יישום השוויון המגדרי הוא איננו בגדר מטריה אידיאולוגית חוצה זהויות ומרחבים אלא אפיון שמדגיש הבדל ערכי של ממש בין הקהילות, כזה שאף עשוי לפרק את האסטרטגיה הפוליטית המצטלבת.

נראה כי הערכתן של הנשים בקהילה הרפורמית מושתתת על יסודות תרבותיים שונים, כאלו שעלולים אף להקשות על ביצוע המשימה ולאו דווקא לפתור את המציאות הסוציו־פוליטית העגומה של כל אחת מן הקהילות. אמנם שיתוף פעולה עם האתיופים עשוי להגדיל את הונה הפוליטי־ציבורי של הקהילה הרפורמית בסגנון מדוכאי כל העולם יתאחדו, אך ייתכן כי ברגע האמת יידרשו הכרעות נורמטיביות פנים־קהילתיות בנוגע לעקרונות הבסיסיים ביותר, ובכללם השוויון המגדרי. מהלך זה, כלומר ניסיון המאבק בהדרה הרפורמית, חושף את הפער בין האידאולוגיה המוצהרת ובין רגע המפגש עצמו, בין האוטופיה ובין המציאות החיה.

דיון

בדיון זה הדגמתי כיצד ביצוע של סיגד אתיופי בקהילה רפורמית מייצר בקרב חברות הקהילה הן עמדות של אמפתיה וסולידריות מגדרית כלפי נשים אתיופיות והן תגובה של ריחוק ודחייה תרבותיות. הריטואל המשותף שהציע התנסות ממשית במרכיבים תרבותיים מן המסורת של יהודי אתיופיה, בטקסטים מן המקורות, בלבוש, באוכל ובמחוות גופניות, לא רק משמש כלי למידה והעברה של הידע הנוגע למסורת האתיופית אלא התגלה כחזית המתקפה של הפמיניזם הליברלי על תפיסות תרבותיות שאינן מערביות ולבנות. שכן לצד הרצון להתנסות במשאביה התרבותיים של האחרת, הביעו נשות הקהילה גם התנגדות ודחייה שלהם. מכאן שהתגובות משקפות לא רק סולידריות של נשים אלא גם מגמה אוריינטליסטית של סימון האחרת באמצעות שימוש זמני וברירני במשאביה התרבותיים.

מריטואל אתני לביטוי כיסופיהם של יהודי אתיופיה לירושלים ולהכרה בקיומו של האל נעשה הסיגד בקהילה הרפורמית בגדרה מופע מגדרי־פוליטי להכרת האחרת המתבטאת בדחייה שלה ובאמפתיה כלפיה. אמנם מבחינה סוציולוגית עדיין נשמר תפקידו של הסיגד כסוכן חברתי וכאתר לכינון היחסים הפנים־קהילתיים והחוץ־קהילתיים, אך הוא מוטען בפרשנות ביצועית אקטואלית חדשה. במסגרת הרעיונית של הטקס חל שינוי נושאי; הנרטיב ההיסטורי המסורתי של חידוש הברית מומר לנרטיב פוליטי עכשווי של ברית מגדרית. כך הביצוע ממקם את הקהילה הרפורמית כאתר שעל דגלו חרוט דגל של פמיניזם ליברלי – כזירה ביקורתית כלפי פטריארכיה ומדיניות מוסדית מפלה לרעה.

הדרך להכיר את ה'אחרת', ו'לשחרר' אותה מכבלים פטריארכליים נגועה באתנוצנטריות שמשקפת את יחסי הכוח בין התרבות של הילידה (native), כלומר הצברית ובין התרבות הגלותית של העולה החדשה. הצפייה לאיחוד מאבקים מגדרי קורסת באותם רגעי דחייה והסלידה מהתרבות האחרת. מכאן כי המגדר אינו קטגוריה שניצבת לבדה במערכה לארגון הסדר החברתי, אלא נטועה בהביטוס תרבותי, דתי ואתני אשר מעפיל קשיים סבוכים להשגת פתרון מהותני ואוניברסלי לאי־שוויון.

לדברי בן־אליעזר, הגזענות התרבותית הסמויה המופעלת על הנשים האתיופיות שמה את הדגש על הבדלים 'תרבותיים' ולא על הבדלים 'גזעיים', ובתוך כך מתכחשת להיותה גזענית (בן־אליעזר 2008: 134).[17] תגובות אלו חושפות כי גם הקהילה הרפורמית המוקעת מהמרחב האתנו־לאומי מאמצת את הנרטיב הציוני־הישראלי המשוקע ברעיונות קולוניאליסטיים אירופיים, לבנים וחילוניים שדחו כל מופע תרבותי אחר. חוויה זו חושפת כי התפיסה הרפורמית של ביצוע הסיגד בקהילות התנועה כאמצעי לתיקון עולם עשויה להתגלות במבחן המציאות כשברירית וגדושה בסתירות מבניות. כך למשל אפשר להסביר את היעדר הייצוג של אתיופים בקהילות התנועה ואת העובדה שמלבד לקהילת יוב"ל, רוב הקהילות אינן מקיימות כלל את הסיגד. במובן מסוים, תגובה זו מוכיחה את ישראליותן

17 להבדיל מן הגזענות המסורתית, שטענה בבירור כי יש גזעים עליונים וגזעים נחותים.

של הקהילות הרפורמיות בישראל, שלא כסטיגמה המודבקת אליהן ותפיסתן כשלוחות אמריקניות.

על כן ניסיונות 'החילוץ' של חברות הקהילה הרפורמית את הנשים האתיופיות, הכפופות למערכת פטריארכלית, מוטלים במידה מסוימת בספק. על אף סימון הקהילה הרפורמית כמרחב מגדרי בטוח במרחב הציבורי, בכל זאת אין היא יכולה לנפץ הבניות חברתיות מערביות המשוקעות היטב בתרבות הישראלית. למרות זאת, גם אם ביצועו של הסיגד בקהילה הרפורמית איננו משפר באמת את מיצובה הסוציו־פוליטי של הקהילה הרפורמית או את הסדר המגדרי בקהילה האתיופית, יזמה ריטואלית זו תומכת באתגרה של התנועה הרפורמית לערער על הבניות אורתודוקסיות ופטריארכליות המתקבלות כנורמטיביות בקרב הציבור והממסד הישראלי.

מכאן שאין אסטרטגיה אחת להיאבק בשוליות ולהשתחרר מההדרה. הסיגד המשותף הוא הוכחה כי גם ניכוס ריטואל אשר מזוהה עם הקבוצה המודרת עשוי לסמן, באירוניה, את הדרתה של האחרת, כפי שעלה בדיון זה. נוסף על כך, שיתוף הפעולה הנוצר תורם להבנת האופן שקהילות דתיות במציאות הפוסט־מודרנית חותרות לפירוק של המסורת כמערכת סגורה אשר מובנית מסכמות ודוגמות קבועות ומאפשר להתיר פירוק של מרכיביה ליחידות שיוצרות שיתופי פעולה חדשים (Gellner 2013). הביצוע אִפשר למשתתפות להרגיש לא רק חיבור תרבותי־היסטורי למסורת ולעבר אלא גם חיבור ממשי לחוויות חברתיות-תרבותיות של היום־יום, לשיטוט במרחב העירוני המשותף, למסורת שכל אחת הגיעה ממנה, למימוש הנרטיב האישי שלה ולבחינת מקומה בסדר החברתי. גם מהלך זה תרם לכינון ייחודיות ונבדלות ברגע המפגש של האחת עם התרבות האחרת.

רשימת המקורות

אדלשטיין, ארנון, 2012. 'שינוי תרבותי, תירבות ורצח נשים בקרב יוצאי אתיופיה בישראל', **סוגיות חברתיות בישראל**, עמ' 148-173.

בורדייה, פייר, 2011. 'המרחב החברתי והיווצרות הקבוצות', **תיאוריה וביקורת**, 38-39, עמ' 159-235.

בן־אליעזר, אורי, 2008. 'כושי סמבו בילי בילי במבו: כיצד יהודי הפך שחור בארץ המובטחת'. בתוך: יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), **גזענות בישראל**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 130-157.

בן־דור, שושנה, 1985. 'הסיגד של ביתא ישראל', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.

בן לולו, אלעזר, 2019. 'מגדר, תפילה והכרה בקהילות רפורמיות בישראל'. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע.

ברייר, ג'וש ובר פלג, 2019. 'מחאת יוצאי אתיופיה בת"א: פצועים ועצורים בעימותים בין שוטרים למפגינים', https://www.haaretz.co.il/news/law/1.6893869 (אוחזר ב־31.1.2019).

גונצ'ל, יעקב, 2008. 'שבירת כלים', **ארץ אחרת**, 44, עמ' 24-26.

דהאן־כלב, הנרייט, 2006. 'פמיניזם מזרחי, פוסט־קולוניאליזם וגלובליזציה', **תרבות דמוקרטית**, 10, עמ' 135-161.

הרצוג, אסתר, 1998. **הביורוקרטיה ועולי אתיופיה**, צ'ריקובר, תל אביב.

ולמר, תומר, 2008. 'הגטו האתיופי של גדרה', https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/1/ART1/720/493.html (אוחזר ב־10.4.2008).

טרנר, ויקטור, 2004. **התהליך הטקסי: מבנה ואנטי־מבנה** (תרגם נעם רחמילביץ'), רסלינג, תל אביב.

ליפקין, אביבה ורחל שרעבי, 2012. '"כן אני יכולה יותר": פרויקט העצמה של נשים יוצאות אתיופיה', **סוגיות חברתיות בישראל**, 13, עמ' 86-110.

מוצפי־האלר, פנינה, 2012. **בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית**, מאגנס, ירושלים.

מינוצ'ין־איציקסון, שרה, שאול הירשפלד, רבקה הנגבי ודוד קרסילובסקי, 1997. 'תפקידים משפחתיים אצל עולי אתיופיה: שינוי והתמודדות', בתוך: מלכה שבתאי, אלי עמיר, אלכס זהבי ורות פרגאי (עורכים), **שורש אחד וענפים רבים; סיפור קליטתם של בני נוער מאתיופיה בעליית הנוער**, מאגנס, ירושלים, עמ' 67-98.

משגב, חן וטובה פנסטר, 2014. 'הזכות לעיר ואקטיביזם מרחבי: מאהל המחאה בגן לוינסקי', **המרחב הציבורי**, 8, עמ' 9-33.

נודלמן, אניטה ועמנואל גרופר, 1997. 'חגיגת חג הסיגד במוסדות עליית הנוער', בתוך: מלכה שבתאי, אלי עמיר, אלכס זהבי ורות פרגאי (עורכים), **שורש אחד וענפים רבים; סיפור קליטתם של בני נוער מאתיופיה בעליית הנוער**, מאגנס, ירושלים, עמ' 127-145.

סבר, ריטה, 2000. 'וקיבצתי אתכם מן העמים: תהליכי עלייה וקליטה', בתוך: יעקב קופ (עורך), **פלורליזם בישראל: מכור היתוך ל'מעורב ירושלמי'**, המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל, ירושלים, עמ' 165-184.

ענתבי־ימיני, ליסה, 2010. 'בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל', בתוך: עדנה לומסקי פדר, ותמר רפופורט (עורכות), **נראות בהגירה**, מכון ון לִיר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 43-68.

צאלח, כלנית, 2016. 'אז מה כבר קרה? אוטואתנוגרפיה של מיקרו־אגרסיות על רקע אתני', **תיאוריה וביקורת**, 46, עמ' 67-90.

קוילר, מאיה, 2014. 'אוכל כבוד ואהבה – התמורות שחלו בתרבות האוכל של יוצאי אתיופיה בעקבות עלייתם לישראל', **ישראלים**, 6, עמ' 122-195.

קורינאלדי, מיכאל, 2005. **יהדות אתיופיה זהות ומסורת**, ראובן מס, ירושלים.

קפלן, אביבה ורחל שרעבי, 2013. 'זקנים מאתיופיה במעבר בין־תרבותי בישראל', **גרונטולוגיה וגריאטריה**, מ (2/3), עמ' 49-78.

רוזן, חיים, 1985. 'פאלאשים, כאילא או בית ישראל? הערות אתנוגרפיות לכינויים של עדת יהודי אתיופיה', **פעמים**, 22, עמ' 53-58.

שחורי, מלי, 2006. 'סטריאוטיפים אתניים ומרחק חברתי בחברה הישראלית', **סוגיות חברתיות בישראל**, 1, עמ' 66-88.

שלום, שרון, 2012. **מסיני לאתיופיה: עולמה ההלכתי והרעיוני של יהדות אתיופיה, כולל שולחן האורית – מדריך הלכתי לביתא ישראל** (ערך אברהם ונגרובר), ידיעות ספרים, ראשון לציון.

שנל, יצחק ורוית גולדהבר, 2011. 'הבנייה חברתית של שכונות בתל אביב־יפו', **אופקים בגאוגרפיה**, 53, עמ' 41-58.

שרעבי, רחל וענבל סיקורל, 2007. 'בתי נידה (מרגם גוג'ו) בקרב עולות מאתיופיה בישראל: מחאה מגדרית דתית ואתנית', **סוציולוגיה ישראלית**, ח, 2, עמ' 323-347.

שרעבי, רחל ואביבה קפלן, 2014. **כמו בובות בחלון ראווה**, רסלינג, תל אביב.

תבורי, אפרים, 2000. 'היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים', **סוגיות ביחסי יהדות ארצות הברית-ישראל**, 6, 1-69.

Ammerman, Nancy Tatom and Arthur Emery Farnsley, 1997. *Congregation & Community*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.

Anteby-Yemini, Lis, 2005. 'From Ethiopian Villager to Global Villager: Ethiopian Jews in Israel', *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 220-244.

Appadurai, Arjun, 1981. 'Gastro-Politics in Hindu South Asia', *American Ethnologist*, 8, 3, pp. 494-511.

Ariel, Ari, 2012. 'The Hummus Wars', *Gastronomica*, 12, 1, p. 34.

Avieli, Nir, 2012. *Rice Talks: Food & Community in A Vietnamese Town*, Indiana University Press, Bloomington, IN.

Ben-David, Amith and Adital Ben-Ari Tirosh, 1997. 'The Experience of Being Different: Black Jews in Israel', *Journal of Black Studies*, 27, 4, pp. 510-527.

Ben Lulu, Elazar, 2017. 'Reform Israeli Female Rabbis Perform Community', *Journal of Religion & Society*, 19, pp. 1-22.

Boisnier, Alicia D., 2003. 'Race and Women's Identity Development: Distinguishing between Feminism and Womanism Among Black and White Women', *Sex Roles*, 49, 5-6, pp. 211-218.

Bourdieu, Pierre, 2013. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Brown, L. Susan, 1993. *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, pp. xiii, 198.

Boucher, Joanne, 2003. 'Betty Friedan and the Radical Past of Liberal Feminism', *New Politics*, 9, 3, p. 23.

Corinaldi, Michael, 1998. *Jewish Identity: The Case of Ethiopian Jewry*, Magness Press, Jerusalem.

Crenshaw, Kimberlé, 1997. Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence against Women of Color, in: Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan (eds.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, pp. 178-193.

Davies, Edward Burlton, 2018. *Third Wave Feminism and Transgender: Strength through Diversity*, Routledge, London.

Dijkstra, Sandra, 1980. 'Simone de Beauvoir and Betty Friedan: The Politics of Omission', *Feminist Studies*, 6, 2, p. 290.

Dunning, Eric, 1986. *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Basil Blackwell, Oxford, UK.

Eliade, Mircea, 1959. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (trans. from French by R. Willard) Trask, Harper, Harper & Row, New York.

Feferman, Dan, 2018. *Rising Streams: Reforms and Conservative Judaism in Israel*, The Jewish People Policy Institute, Jerusalem.

Gellner, Ernest, 2013. *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London and New York.

Grisaru, Nimrod, Simcha Lezer and R. Haim Belmaker, 1997. 'Ritual Female Genital Surgery among Ethiopian Jews', *Archives of Sexual Behavior*, 26, 2, pp. 211-215.

Hooks, Bell, 1986. 'Sisterhood: Political Solidarity Between Women', *Feminist Review*, 23, 1, pp. 125-138.

Marx, Dalia, 2016. 'Empowerment, Not Police: What Are We to Do with Problematic Liturgical Passages?', *Women in Judaism: A Multidisciplinary e-Journal*, 12, 2, pp. 119-280.

Mayer, Tamar (ed.), 1994. *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*, Psychology Press, London and New York.

Mills, Charles W., 1998. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Mohanty, Chandra Talpade, 1988. 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Feminist Review*, 30, pp. 61-88.

Phillips, Anne, 1987. *Feminism and Equality*, Basil Blackwell, Oxford, UK.

Ribbens, Jane C., 1994. *Mothers and their Children: A Feminist Sociology of Childrearing*, Sage Publications, London.

Remennick, Larissa, 2004. 'Providers, Caregivers, and Sluts: Women with a Russian Accent in Israel', *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 8, pp. 87-114.

Rowland, Robyn and Renate Klein, 1996. 'Radical Feminism: History, Politics, Action', in: idem (eds.), *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, Spinifex Press, North Melbourne, Australia, pp. 9-36.

Sims, Rebecca, 2009. 'Food, Place and Authenticity: Local Food and the Sustainable Tourism Experience', *Journal of Sustainable Tourism*, 17, 3, pp. 321-336.

Tabory, Ephraim, 2004. 'The Israel Reform and Conservative Movements and the Market for Liberal Judaism', in: Chaim Waxman and Uzi Rebhun (eds.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, Brandeis University Press, Waltham, MA, pp. 285-315.

Wendell, Susan, 1987. 'A (Qualified) Defense of Liberal Feminism', *Hypatia*, 2, 2, pp. 65-93.

האמריקניזציה של יהדות השרירים

אודי כרמי

תקציר

את המונח 'יהדות השרירים' טבע מקס נורדאו בסוף המאה ה־19, והוא זכה לפרשנויות רבות. לנגד עיניו של נורדאו עמדה זקיפות קומתו של הגוף היהודי כמענה להתנכלויות אנטישמיות ולמאוויים לאומיים לא מסופקים. הביטוי המעשי של יהדות השרירים היה הצטיינות בספורט. בדרך זו יכלו יהודים להתבלט ולסלול את דרכם משולי החברה אל מרכזה. במשך השנים חלו תמורות במשמעות המונח 'יהדות השרירים' – התמורות שיקפו מציאות חיים משתנה, הלכי רוח בעולם, אירועים פוליטיים וצרכים לאומיים משתנים. לאחר הקמת המדינה החל תהליך של אמריקניזציה בחברה הישראלית, והרוחות החדשות השפיעו על המשמעות שניתנה למונח ולדימויי הגוף שנלוו לו. המאמר עוסק בשלושה פנומנים גופניים שהגדירו מחדש את המונח: אימון במכוני כושר, בניית הגוף (bodybuilding) והיאבקות חופשית (catch). הללו ביטאו את אידיאל האסתטיקה האמריקנית, והם לא היו מעוגנים במִשנה אידיאולוגית או בתפיסת עולם קולקטיבית או סוציאליסטית שרווחה בישראל. הטענה העיקרית במאמר היא שיהדות השרירים, בתור מופע אסתטי שמעוצב במכוני כושר ובקרבות ה־catch המבוימים, בישרה מוקדם מן המקובל בהיסטוריוגרפיה הישראלית על תופעת התפשטותה של האמריקניזציה בחברה הישראלית.

מילות מפתח: בניית גוף, דימוי גוף, היאבקות חופשית, יהדות השרירים, מכוני כושר, רפאל הלפרין

מבוא

הדימויים של גוף הגבר נכרכו בלאומיות מראשיתה עד ימינו. ההקבלה והקשר בין מאוויים לאומיים לטיפוח הפן הגופני עוררו דיונים רבים בספרות המחקר.[1] עם עליית הפופולריות של הספורט, בסוף המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20, החלו תנועות לאומיות לגלות בו

1 ראו למשל: משה צימרמן, 'תחייה לאומית – היהודי כספורטאי', בתוך: הנ"ל (עורך), **דת השרירים: ספורט, לאומיות ויהדות**, כרמל, ירושלים 2017, עמ' 313-334; הנ"ל, 'האגדה על הרשימה הקצרה של גיבורי ספורט יהודים', שם, עמ' 95-116; עופר אשכנזי, 'אתלטים יהודים־גרמנים וכינונה של תרבות ציונית (טרנס) לאומית', בתוך: צימרמן (עורך), **דת השרירים**, עמ' 131-162; **בעז נוימן, להיות ברפובליקת ויימאר**, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 167-171.

עניין ואף לנצל אותו לצורך מניפולציה – והתנועה הלאומית היהודית לא נבדלה מתנועות לאומיות אחרות. הספורט היה מכשיר חינוכי־פוליטי יעיל, שסייע להטמעה של מסרים אידיאולוגיים,[2] והטמעה זו הייתה כרוכה בפנייה לעבר של היהודים, לגיבורי התנ"ך המיתולוגיים; זו נועדה לספק צידוקים למאוויים לאומיים מודרניים. ואכן, כשטבע המנהיג הציוני מקס נורדאו (1849-1923) את המונח 'יהדות השרירים' (Muskeljudentum), הוא ביקש להתרפק על הגבורה של היהודים בעבר ולהשיב את 'יהדות השרירים ליושנה'.[3] הפרשנויות השונות שניתנו למונח 'יהדות השרירים' במשך השנים הושפעו מהמציאות הפוליטית והחברתית של העם היהודי ומצרכיו הלאומיים המשתנים. פרשנויות אלה התרחקו לעתים מאוד מכוונתו המקורית של נורדאו.

במאמר זה אתמקד בפרשנות האסתטית שניתנה למונח זה בהשראת האמריקניזציה, אשר חדרה לחברה הישראלית בשני העשורים הראשונים של המדינה. אם כן, הגוף כפנומן אסתטי יהיה הציר המרכזי שעליו ייסוב המאמר הזה. רפאל הלפרין היה בעל תפקיד מכריע בפרשנות החדשה שניתנה למונח 'יהדות השרירים'; הוא פעל לאימוץ דימויי הגוף האמריקניים, ל'גיוּרם' ולהפצתם בישראל בשני העשורים הראשונים לקיומה.

תרומתו ניכרה בהטמעת שלושה מרכיבים של תרבות הגוף האמריקנית: מכוני כושר, בניית גוף (bodybuilding) והיאבקות חופשית (catch). באמצעות שלושת המרכיבים האלה סייע הלפרין להגדיר מחדש את אידיאל הגוף הישראלי.

הלפרין היה מחלוצי הסוכנים של הטמעת האמריקניזציה בחברה ובתרבות הישראליות וכדי להבין את תרומתו לאמריקניזציה של המונח 'יהדות השרירים', נתאר בקצרה את התהוות המונח בסוף המאה ה־19 ונדון בשינויים שחלו בו בארץ ישראל. בהמשך הדברים אעלה שתי טענות עיקריות: האחת – פולחן הגוף בגרסה האמריקנית חתר תחת המונח 'יהדות השרירים' ורוקן אותו מכל ערכיו; והאחרת – תהליך האמריקניזציה של החברה הישראלית, בכל הקשור בדימויי גוף לפחות, החל עוד בעשור הראשון, ולא בשני – כמקובל בהיסטוריוגרפיה של עם ישראל. את הטענות האלה אבחן לאחר סקירה של המונח 'יהדות השרירים' במשמעותו המקורית באירופה ולאחר 'עלייתו' ארצה.

התפתחותה של יהדות השרירים באירופה ובארץ ישראל

בקונגרס הציוני השני, שהתקיים בבזל בשנת 1898, קרא מקס נורדאו, ממנהיגי התנועה הציונית, להיות שוב עמוקי חזה, דרוכי איברים ועזי מבט. 'בשום גזע ועם אין ההתעמלות ממלאת תפקיד חינוכי חשוב כל כך כמו שהיא צריכה למלא בתוכנו, היהודים. היא צריכה

2 חגי חריף, **ציונות של שרירים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2011, עמ' 8, 73.

3 יחיעם שורק, 'מאקס נורדאו – מחלוצי רעיון תחייתו הגופנית של עם־ישראל בעת החדשה', **החינוך הגופני והספורט**, 3 (1985), עמ' 6.

לזקוף את קומתנו מבחינת הגוף והאופי כאחד. היא צריכה לעורר בנו הכרה עצמית'.[4] רעיונותיו של נורדאו צמחו לא יש מאין. הוא הושפע משתי תנועות בולטות: תנועת המתעמלים הגרמנית (Deutsche Turnerschaft) שייסד פרידריך לודוויג יאהן, ומסוקול (Sokol) – תנועת המתעמלים הצ'כית, שייסד מירוסלב טירש (Tyrš, 1832-1884).[5]

ההיסטוריון ג'ורג' איזן ייחס את הכרזתו של נורדאו לפני באי הקונגרס הציוני לתהליכי החילון, לאינטגרציה החברתית ולעלייתה של התנועה הציונית,[6] אולם קרוב לוודאי כי יחס זה בא בעיקר בתור תגובה להשקפות גזעניות שרווחו במדינות מרכז אירופה. הצהרותיו של נורדאו בדבר מאבק באנטישמיות היו בגדר חידוש משום שעד העידן הציוני לא ייחסה היהדות ערך רב לכוח הגופני כמענה רציני לשנאת ישראל.[7] נורדאו הפנים את הדימוי שרווח בחברה הנוצרית בנוגע ליהודים – שהם נרפים ושחוחי גֵּו – וסבר כי עיבויו של השריר היהודי הוא דווקא תשובה ניצחת לנחיתות ולהשפלה שחוו יהודי אירופה בסביבה אנטישמית.[8]

הדעה שהבדלים במהות הביולוגית אחראים לשונות בין בני האדם, ובכלל זה למאפיינים החברתיים שלהם, התפשטה בד בבד עם הופעתן של תפיסות לאומניות במחצית הראשונה של המאה ה־19. בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־19 חזרו ועלו ביתר שאת הטענות שהיהודים שייכים לגזע אשר אפשר להגדירו במונחים של מדעי הטבע, ושנאת היהודים על בסיס גזע הלכה וגברה. האנטישמים ביססו את הגישה המזלזלת כלפי יהודים על תפיסות גזעניות פסידו־מדעיות.

כמענה לרעיונות הגזעניים עלתה חשיבותם של ייצוגי העבר היהודי. מטרתו של עיצוב העבר מחדש הייתה להשיב ליהודים את הכבוד העצמי ולזקוף את ראשם.[9] היהודי 'הישן' היה אמור להיעשות אדם עברי, שהוא בבחינת אנטיתזה ליהודי הגלותי.[10] חברי התנועה הציונית, שהפנימו את התפיסות הרומנטיות והגזעיות בקרב הגרמנים ובקרב הצ'כים, העניקו להן פרשנות יהודית. כמה מנהיגים מהתנועה הציונית, שאימצו את עקרון הגזע כבסיס לתקומת העם היהודי, גרסו כי היהודים הם יותר מאומה, מתרבות או מדת.

4 מקס נורדאו, **מאקס נורדאו אל עמו**, הוצאה מדינית, תל אביב 1936, עמ' 172.

5 חיים קאופמן, 'היבטים ספורטיביים בתולדותיהם של אישים בהנהגה הלאומית', **החינוך הגופני והספורט**, נג, 1 (1997), עמ' 24.

6 George Eisen, 'Jewish History and the Ideology of Modern Sport: Approaches and Interpretations', *Journal of Sport History*, 25 (1998) p. 482

7 Tamir Sorek, 'The Islamic Soccer League in Israel: Setting Moral Boundaries by Taming the Wild', *Identities*, 9, 4 (2002), p. 449

8 רוברט ויסטריך, '"יהדות השרירים" של מקס נורדאו', **החינוך הגופני והספורט**, 55, 1 (1999), עמ' 18-19.

9 בעניין זה ראו: גיא מירון, **בסתיו ימי האמנציפציה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"א, עמ' 35-74.

10 Anat Helman, 'Zionism, Politics, Hedonism: Sport in Interwar Tel Aviv', in: Jack Kugelmass (ed.), *Jews, Sports, and the Rites of Citizenship*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2007, p. 95

ההיסטוריון והפילוסוף של הגנטיקה רפאל פלק טען כי שאלת המהות הביולוגית של ההוויה היהודית ליוותה את הגשמת החזון הציוני מראשיתו.[11] המנהיג הציוני, הכלכלן והסוציולוג ארתור רופין (1876-1943) הושפע מתורת הגזע וייחס לתכונות הגזע משקל מכריע במלחמה על קיומו של העם. רופין דאג מהימצאותם של ליקויי תורשה בגוף היהודי שעלולים להביא לניוונו: 'בדרך כלל נופל כוח השרירים של היהודים מכוח השרירים של הנוצרים וכן גם קטנים היקף החזה ושיעור הקומה של היהודים משל הנוצרים'. ניוון הגוף, לדבריו, לווה גם בניוון הנפש.[12]

מוריס פישברג, יהודי אמריקני שעסק ברפואה ובאנתרופולוגיה פיזית, חקר את הגזע היהודי בתחילת המאה ה־20 וקבע כי בעיותיהם הנפשיות של היהודים נובעות מטראומות נפשיות שחוו במשך הדורות ושאותן הורישו לצאצאיהם.[13] ההיסטוריון משה צימרמן טען כי משימתה של הציונות מראשית דרכה הייתה להתגבר על העצבנות השולטת בטיפוס היהודי. הפעילות הגופנית נועדה לרפא את מחלת העצבים נוירסטניה, שנגרמה – כך לדברי כמה מהמומחים בראשית המאה ה־20 – בשל המעבר לחיים העירוניים ובשל הרדיפה והאפליה לרעה שסבלו מהן היהודים בגלות.[14]

עם התגבשותה של הציונות בסוף המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20 התרכז השיח המטפורי הלאומי בתיאורו של הגוף היהודי האידיאלי: ציוני, גברי, ובעיקר אנטי־גלותי.[15] גוף הגבר היה סמלה של האומה וביטוי לתכונותיה.[16] התנועה הציונית, שהייתה הכלי המרכזי להגשמתו של הרעיון הלאומי היהודי, שאפה לשנות את דימויו של היהודי ה'גלותי' וראתה בספורט אמצעי ליצירת 'היהודי החדש'.[17] לעיני הציונים עמד גופו המחושל של היהודי, העומד זקוף קומה מול הניסיונות להשפילו. לגוף הציוני נועד תפקיד לאומי רב־חשיבות: להיות חלק מאומה.[18]

חזונו הציוני של נורדאו בדבר יהדות השרירים לא נותר אידיאל מופשט וסמלי – נורדאו ביקש לחולל שינוי תרבותי ומנטלי הלכה למעשה,[19] ושינוי זה התווה את הדרך

11 רפאל פלק, **ציונות והביולוגיה של היהודים**, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 19-21.

12 ארתור רופין, **הסוציאולוגיה של היהודים**, א. י. שטיבל, תל אביב 1934, עמ' 69-70.

13 Moris Fishberg, *The Jews: A Study of Race and Environment*, The Walter Scott Publishing, New York and Melbourne 1911, p. 532

14 משה צימרמן, 'יהדות השרירים מול יהדות העצבים', בתוך: הנ"ל (עורך), **דת השרירים**, עמ' 117-130; הנ"ל, 'יהדות השרירים – התרופה ליהדות העצבים', **זמנים**, 83 (2003), עמ' 60-61.

15 מיכאל גלוזמן, **הגוף הציוני**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007, עמ' 12-13.

16 George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, H. Fertig, New York 1997, p. 56

17 חיים קאופמן ויאיר גלילי, 'ספורט, אידיאולוגיה ציונית ומדינת ישראל', **סוגיות חברתיות בישראל**, 8 (2009), עמ' 10.

18 טל אלמליח, 'המהפכה החזותית של גוף, מרחב והיחס ביניהם בציונות', **כוורת**, 13 (2006), עמ' 28.

19 Todd, S. Presner, *Muscular Judaism: The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, Routledge, Oxon 2007, p. 1

להקמת אגודות ספורט יהודיות בסוף המאה ה־19. האנטישמיות הגוברת באגודות הספורט הכלליות הביאה למילוי שורותיהן של אגודות הספורט היהודיות.[20] האגודות הכלליות היו מקור לחיקוי שעיצב את דמותן של אגודות ההתעמלות היהודיות על פי מיטב המסורת הגרמנית.[21] אמנם האגודות הציוניות היו גרמניות מבחינת תפיסתן והווייתן, אך בהיפוך דיאלקטי הן נועדו לשרת את הלאומיות היהודית.[22] בשנת 1903 הוקמה תנועת המתעמלים היהודית (Jüdische Turnerschaft); זו הייתה ארגון גג לאגודות ההתעמלות היהודיות שצצו בארצות דוברות גרמנית.

משנת 1906 נוסדו גם אגודות ספורט ציוניות ברחבי אירופה, ועד שנת 1913 היו בהן 4,500 חברים פעילים ב־29 מועדונים.[23] יש לציין כי לנגד עיניו של נורדאו עמדה ההתעמלות (turnen) כפרקטיקה גופנית אידיאלית, בהיותה פעילות גופנית קיבוצית, ולא הספורט ההישגי, שנחשב כמעלה על נס את ההישג האישי ושבירת שיאים.[24]

פעילות אגודות הספורט הלאומיות בגולה הייתה אמצעי ברור של חיזוק הזהות והתודעה הלאומית ושל טיפוח רעיון יהדות השרירים. ההתייחסות הרומנטית לגיבורי העבר הייתה מרכיב מרכזי של רעיון זה,[25] ומשום כך נקראו אגודות ההתעמלות והספורט בסמליות על שמם של גיבורים יהודים מיתולוגיים – כמו שמשון, הגיבור, בר־כוכבא ובר־גיורא.[26] הבניית העבר וגיוסו לצרכים לאומיים לא היו חידוש יהודי. גיוסם של גיבורי עבר מיתולוגיים היה חשוב ביותר עבור הציונות משום שהיא נזקקה להכרה כתנועה יהודית לגיטימית.[27]

פעילות הספורט באגודות אלה משכה צעירים רבים ש'מתוך שלא לשמה באו לשמה'. הדימוי היהודי השלילי בגולה והאנטישמיות באגודות הלא יהודיות השפיעו על הצעירים היהודים להצטרף למועדון היהודי, שהעניק להם אווירה לאומית, קירבם לרעיונות ציוניים וחיזק בהם את הדימוי הגופני כמשקל נגד לטענות הגזעניות.[28] חבר הנשיאות העולמית של תנועת מכבי, ד"ר אלכסנדר רוזנפלד, סבר שתפקיד התנועה היה 'לתקן את הליקויים

20 Haim Kaufman, 'Jewish Sports in the Diaspora, Yishuv, and Israel: Between Nationalism and Politics', *Israel Studies*, 10, 2 (2005), p. 148

21 יהויקים דורון, 'תנועת המתעמלים הציונית על רקע ערכי החברה הגרמנית ברייך השני', בתוך: א' זמרי (עורך), **תרבות הגוף ביהדות**, מכון וינגייט, נתניה 1977, עמ' כב-כז.

22 משה צימרמן, 'כאשר גרמניה הפסידה באליפות העולם בכדורגל בצרפת', **זמנים**, 63 (1998), עמ' 78.

23 Anthony Huges, 'Sport in the Australian Jewish Community', *Journal of Sport History*, 26, 2 (1999), p. 380

24 משה צימרמן, 'תחייה לאומית – היהודי כספורטאי', בתוך: הנ"ל (עורך), **דת השרירים**, עמ' 313-334.

25 חיים קאופמן, 'הזיקה בין היהדות הציונית ובין תרבות הגוף – מבט היסטורי', **בתנועה**, ה, 2 (1999), עמ' 245.

26 קאופמן וגלילי, 'ספורט, אידיאולוגיה ציונית ומדינת ישראל', עמ' 10-31, בייחוד עמ' 16.

27 צימרמן, 'תחייה לאומית – היהודי כספורטאי', עמ' 313-334.

28 חיים קאופמן, 'הספורט היהודי, הארץ־ישראלי והישראלי – בין לאומיות לבין פוליטיות', בתוך: אילן גור־זאב ורוני לידור (עורכים), **ספורט – ערכים ופוליטיקה**, דוד רכגולד, חולון 2007, עמ' 113-130, בייחוד עמ' 121.

הנפשיים. העם היהודי היה ידוע בתור עם של פחדנים, בתור עם שאינו יודע להגן על כבודו'. תנועת מכבי לדבריו היא תנועה 'אויגנית', כלומר תנועה שחפצה להשביח, להיטיב את הגזע ולשנות את הטיפוס.[29]

יהדות השרירים בארץ ישראל ולאחר הקמת המדינה

רעיון יהדות השרירים היה מעוגן במציאות החיים באירופה, ששם נרדפו יהודים בשל דתם או בשל מוצאם ה'נחות'. כשהגיעו עולי אירופה לארץ ישראל הם מצאו שבארץ לא הייתה משמעות להגנה על הכבוד באמצעות הישגים בספורט. נושא הכבוד העסיק בעיקר את ארגוני הסטודנטים היהודים בסוף המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20 והיה ביטוי לשוויונם החברתי.[30] ספורט, כבוד ומונחים אחרים שנחשבו אמנציפטוריים בגלות, נחשבו חסרי ערך בארץ, וההשלכות החברתיות והתרבותיות של העיסוק בספורט התרוקנו מתוכנן; בארץ ישראל לא נדרשו עוד היהודים להיאבק כפרטים למען שחרור ושוויון, ולכן חדל הספורט לשמש פרקטיקה אמנציפטורית.

באירופה פעל הספורט כסוכן של תרבות גבוהה, ואילו בארץ נזקפה תדמית זו לחובתו על רקע התרבות הפועלית ששלטה במקום. אם כן, הספורט ייצג תרבות שונה לחלוטין מהתרבות החלוצית של היישוב. חיי עבודה ועמלנות – ולאו דווקא הצטיינות בספורט – היו כרטיס הכניסה לאצולה החדשה.[31]

אהרן דוד גורדון (1856-1922), ממעצבי האידיאולוגיה של תנועת הפועלים בארץ ישראל, טען מפורשות כי שרירי יהודים יתפתחו רק באמצעות העבודה.[32] חידוש הברית עם הטבע ואידיאליזציה של החקלאי היהודי במונחי 'דת העבודה' יצרו את המיתוס של 'היהודי החדש', המשוחרר מרדיפות ומרגשי נחיתות.[33] לפרשנות החדשה של החלוצים למונח 'כבוד' נלוותה ביקורת רדיקלית, שראתה ביהדות הגלותית חלק מהעולם הישן, שנגזרה עליו כליה.

ההיסטוריון שמואל אלמוג טוען כי העבודה קיבלה ממד רוחני ובו בזמן שימשה גם מעין תחליף לדת הממוסדת.[34] תדמיתו הגופנית של ה'צבר', כינויו של יליד הארץ, הושפעה

29 א' רוזנפלד, 'תנועת הנוער הלאומי בגולה והמכבי', **המכבי**, ו-ז (תר"ץ), עמ' 243.

30 שמואל אלמוג, **ציונות והיסטוריה**, מאגנס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 79.

31 בדבר 'עבודת האדמה כעבודת האלוהים' ראו: הנ"ל, 'מ"יהדות השרירים" ל"דת העבודה"', **הציונות**, ט (1984), עמ' 137-146.

32 חיים קאופמן, 'היהודי החדש ותרבות הגוף בארץ־ישראל', בתוך: משה צימרמן ויותם חותם (עורכים), **בין המולדות: היקים במחוזותיהם**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2006, עמ' 264; קאופמן, 'הספורט היהודי, הארץ־ישראלי והישראלי', עמ' 122. וכן: Kaufman, 'Jewish Sports in the Diaspora', p. 157.

33 גדעון עפרת, **בהקשר מקומי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004, עמ' 383.

34 אלמוג, 'מ"יהדות השרירים" ל"דת העבודה"', עמ' 144-146.

מהסטריאוטיפים האנטי־גלותיים של המייסדים, ובעיקר מחזונם אשר לדמותו הילידית של 'היהודי החדש'. החשיבות העצמית שהרגישו הצברים נבעה מגאווה על שהם בוחרים בעבודת האדמה על פני חיי נוחות ומקריבים את עצמם למען בניית הארץ.[35]

יש לציין שלהבחנה בין היהודי הגלותי ובין ה'צבר' היה יסוד אובייקטיבי, אם כי מוגזם ומוקצן. הצעירים שנולדו בארץ ישראל עבדו את האדמה, נהנו מהרכב תזונה ים־תיכוני וחושלו באימונים צבאיים.[36] כחלק מהכשרת הדור החדש סב הציר החינוכי של תכניות הלימודים על מקצועות שימושיים ועמלניים. תכניות אלה תאמו את צורכי ההתיישבות של היישוב בארץ ישראל ונטעו בדור הצעיר אהבה לטבע, לעבודה, למולדת ולתנועה.[37] לפי אידיאל ההתיישבות נותבו הצעירים לעבודה במשק, להגשמה, לחלוציות וליצירת כוח צבאי. עבודת הכפיים וההגשמה המשיכו להיות אידיאל גם לאחר הקמת המדינה.

בעשור הראשון למדינה היו ההסתפקות במועט, הפשטות והעמלנות ערכים מקודשים. הציבור ראה בגילויי נהנתנות אורח חיים מנקר עיניים ולא ראוי ותרבות עוינת לכל המפעל הציוני, שהעמיד את ההתיישבות ואת עבודת האדמה בלִבו של המפעל היהודי הלאומי.[38] הדגשת הספורט והחינוך הגופני כדי ליצור יהדות שרירים גימדה – לדעת ראשי תנועת העבודה – את היסודות המרכיבים מונח זה.[39] דימוייו של הנוער החלוצי והמגשים את ערכי העבודה עמדו בניגוד מוחלט לנוער ה'סלוני', שאימץ דפוסי פנאי בורגניים 'נפסדים' – כמו צפייה בקולנוע, בילוי במועדונים וישיבה בבתי קפה. דפוסי פנאי היו ביטוי לבליינות אגוצנטרית, שמנוגדת להקרבת היחיד למען הכלל ולהגשמת הרעיון הציוני. אימוץ אורח חיים זה ביטא יציאה לתרבות זרה והתפרקות מערכים קיבוציים.[40]

בארץ ישראל נחשב הספורט לעיסוק בורגני, וככזה – איבד את מעמדו באתוס הציוני המשתנה. בשל המשמעות החדשה שניתנה ליהדות השרירים בתקופת היישוב ולאחר הקמת המדינה, סבל הספורט מיחס צונן מצד כל הגורמים, לעומת ביחס שזכה לו מחוץ לארץ ישראל.[41] גישה זו בלטה בייחוד בקרב כמה מנהיגים מתנועת העבודה, שהעמידו את הספורט בעדיפות נמוכה.[42] העיתונאי יעקב גרומן השווה בצער את יחסן האוהד של

35 Dafna Hirsch & Dana G. Kachtan, 'Is "Hegemonic Masculinity" Hegemonic as Masculinity? Two Israeli Case Studies', *Men and Masculinities*, 21(5), 2018, pp. 687-708

36 עוז אלמוג, **הצבר – דיוקן**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 134-135.

37 שם, עמ' 221-223.

38 אמיר בן־פורת, **ממשחק לסחורה, הכדורגל הישראלי 1948-1999**, המרכז למורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר 2002, עמ' 95.

39 חיים קאופמן, 'יסודותיו ומרכיביו הלאומיים של המושג יהדות השרירים', **בתנועה**, ג, 3 (1996), עמ' 278.

40 אלמוג, **הצבר**, עמ' 328-329.

41 חיים קאופמן, 'אגודות הספורט הציוניות – מספורט לאומי לספורט פוליטי', **זמנים**, 63 (1998), עמ' 81-91, בייחוד 86.

42 הנ"ל, 'הזיקה בין היהדות הציונית ובין תרבות הגוף', עמ' 240.

מדינות אירופה לספורט לעומת האדישות של המנהיגים לתחום זה בארץ: 'אפשר לומר בלי כל הגזמה, שהספורט והחינוך הגופני הפכו היום לנחלת קבוצות בודדות של עשרה או עשרים משחקי כדורגל או שלושה ארבעה מטילי כידון. אין החינוך הגופני בארץ־ישראל חינוך המוני', קבע גרומן.[43] רופאים ומחנכים התריעו מפני הזנחה בחינוך הגופני – מספר שיעורי הספורט היה קטן ממספרם במדינות המערב. מנהל רשות הספורט במשרד החינוך עשהאל בן דוד הודה: 'אני חי בהרגשת אשמה כלפי ילדינו וכלפי הדורות הבאים. כל יום שלא עשינו די כדי לספק את התנאים לגידול הרצוי של ממדי החינוך הגופני (...) לא הצלחנו לנטוע בתודעת העם את חשיבות הספורט'.[44] עם חדירתם של מרכיבי תרבות אמריקניים לתרבות הישראלית חל שינוי מסוים בנוגע לספורט. שינוי זה לא השביע את רצון הכול ולא תמיד תאם את הערכים שנקשרו במונח 'יהדות השרירים'.

האמריקניזציה של החברה הישראלית

המונח 'אמריקניזציה' מציין את השתרשותם של הלכי רוח אמריקניים במדינות שונות. היסטוריונים חלוקים ביניהם בנוגע לתחילתו של תהליך זה. יש הסבורים כי תחילתו עוד לפני מלחמת העולם הראשונה וכי מאז נחלש והתחזק לסירוגין בתקופות שונות.[45] אחרים מייחסים את תחילתה של האמריקניזציה באירופה (ולימים בעולם כולו) לתכנית מרשל להבראת אירופה לאחר מלחמת העולם השנייה.[46] האמריקניזציה מתבטאת במישורים שונים, כגון תרבות, חברה וכלכלה. תעשיית המוזיקה, תעשיית הקולנוע ותעשיית הטלוויזיה משמשות סוכנות התרבות האמריקנית בעולם. פירושה של האמריקניזציה אינו אימוץ 'עיוור' של מכלול התרבות האמריקנית; מדינות מאמצות מרכיבי תרבות שונים ומושפעות מהם לפי צביונן ולפי סדר יומן החברתי והפוליטי.[47]

מחקרים רבים מתארים את תהליך האמריקניזציה. יש לציין שאת מרבית ספרות המחקר על תהליך זה כתבו לא אמריקנים, ולפיכך היא נשאה לעתים סגנון

43 י' גרומן, 'החנוך הגופני של הנוער העברי', **הבקר ספורט**, 3.3.1937.

44 צבי לביא, 'רופאים ומחנכים מתריעים מפני הזנחה בחינוך הגופני', **מעריב**, 14.6.1966, הארכיון על שם נשרי במכון וינגייט, תיק 5.11/8.

45 Nick Tiratsoo and Mathias Kipping (eds.), 'Foreward', *Americanisation in 20th Century Europe: Business, Culture, Politics*, vol. 2, 2018, p. 6

46 למשל: Matthias Kipping and Nick Tiratsoo, 'The "Americanisation" of European Companies, Consumers and Cultures: Contents, Processes and Outcomes', in: idem (eds.), *Americanisation in 20th Century Europe*, vol. 2, https://books.openedition.org/irhis/1935 (אוחזר ב־7.7.2019); אבנר מולכו, 'קפיטליזם ו"הדרך האמריקנית" בישראל', **חברה וכלכלה בישראל (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, **2005**), עמ' 263-294, בייחוד עמ' 265.

47 Terry Gourvish, 'Americanisation, Cultural Transfers in the Economic Sphere: A Comment', in: Tiratsoo and Kipping (eds.), ibid., vol. 2, pp. 405-408

ביקורתי.[48] מבקרי התופעה נמנים בדרך כלל עם העילית החברתית, ואילו צרכני התרבות האמריקנית, על שלל היבטיה, באים מכלל הקבוצות החברתיות.[49]

התהליך הואץ בשנות השישים בהשפעת רוחות ומגמות שהתחוללו באמריקה וגם במדינות אחרות במערב. את העולם שטף אז גל גדול של מחאה על הסדר החברתי. הגורמים שהביאו למחאות היו מקומיים, ולא תמיד דמו זה לזה. אך לרוח שנות השישים היו גם מכנים משותפים גלובליים: התמקדות ברווחת היחיד במקום עיסוק באידיאולוגיות גדולות ואימוץ ערכים חדשים במקום דבקות בעולם הערכים הישן. צעירים – בעיקר סטודנטים – שיצאו להפגין ברחובות, שמו לב שאמנם ניכרת חזרה לשגרה לאחר סערת מלחמת העולם השנייה, אך זו מסתירה משבר עמוק. הגרסה הישראלית של 'תרבות הנגד', שהושפעה ממרידות הסטודנטים ברחבי העולם, הופנתה נגד האתוס הציוני. אימוץ התרבות האמריקנית כדגם חדשני ועדכני הביא לאמריקניזציה גוברת והולכת של החברה הישראלית.[50]

שנות השישים היו עשור של שינוי ערכים ושל עליית מגמות חדשות בחברה הישראלית. בעשור הראשון רווחו בשיח הציבורי רעיונות של שוויון, חלוציות ושיתופיות, ואילו בעשור השני הם היו לסיסמאות שנותרו קוד תרבותי של מעטים בלבד בחברה; הקשר הישיר בין 'ציונות' ל'סוציאליזם' התרופף.[51] תמורות אלה הובילו לתפיסות חדשות, ובהן 'יזמה חופשית' ו'כלכלה חופשית'.[52] ההיסטוריון אילן גור־זאב מתאר את השינויים שהתחוללו בחברה הישראלית:

> הרוח האינסטרומנטליסטית־אינדיבידואלית־קפיטליסטית שנכנסה בסערה [...] הדפה מכאן והלאה את האידיאלים של ההקרבה העצמית למען הקולקטיב [...] במקומן הועלו על נס 'ההצלחה' וכל מיני טובות הנאה פרטיות, נפשיות וחומריות.[53]

כך החלו לחדור משנות השישים מרכיבים של התרבות המערבית לתרבות הישראלית המתהווה. לדוגמה, סגנון הלבוש הצרפתי קרא תיגר על החאקי, הצנוע, הפשוט והחסכוני.[54]

48 ג'ורג' ריצר, **תאוריות סוציולוגיות מודרניות**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2006, עמ' 488.

49 Visa Heinonen and Mika Pantzar, '"Little America": The Modernisation of the Finnish Consumer Society in the 1950s and 1960s', in: Tiratsoo and Kipping (eds.), *Americanisation in 20th Century Europe*, pp. 41-59

50 גדי טאוב, 'שנות השישים האמריקניות בישראל: ממרד לקונפורמיזם', **עיונים בתקומת ישראל**, 13 (2003), עמ' 1-28.

51 אמיר בן־פורת, **כיצד נעשתה ישראל קפיטליסטית?**, פרדס, חיפה 2011, עמ' 187; הנ"ל, **היכן הם הבורגנים ההם?**, מאגנס, ירושלים 1999, עמ' 119; דני גוטווין, 'השורשים הניאו־ליברליים של תנועת העבודה', **חברה**, 51 (2012), http://www.shavim.org.il/articles/yomyom/120506_gutwin.htm?findWords=%D7%A1%D7%95%D7%A6%D7%99%D7%90%D7%9C (אוחזר ב־7.7.2019).

52 בן־פורת, **היכן הם הבורגנים ההם?**, עמ' 119.

53 אילן גור־זאב, 'ספורט, ערכים ופוליטיקה בעידן הגלובליזציה הקפיטליסטית (מבוא)', בתוך: הנ"ל ולידור, **ספורט – ערכים ופוליטיקה**, עמ' 1-46, בייחוד עמ' 19-20.

54 ענת הלמן, 'ביגוד וישראליות בשנותיה הראשונות של המדינה', **זמנים**, 110 (2010), עמ' 66-79.

האמנות הישראלית הושפעה מהסגנונות האמנותיים של פריז ושל לונדון.[55] הקולנוע הישראלי הושפע מהגל החדש הצרפתי ומהקולנוע האיטלקי החדש.[56] מבחינה זו דמתה ישראל למדינות אחרות שהושפעו מתרבות המערב בשנות השישים. המתנגדים לתהליך זה כינו אותו 'אמריקניזציה' או 'התמערבות'.[57] הוראתם של המונחים הללו אינה זהה, אף שלעתים נראה כי הם מצביעים על אותה תופעה חברתית. למעשה, עלייתם של רעיונות אידיאליסטיים התבטאה אחרת בפראג, בברלין, בפריז ובאוניברסיטאות בארצות הברית. לתנועות המחאה ששטפו את העולם המערבי היו קווים משותפים וסממנים חיצוניים משותפים, אבל הם נבדלו במטרותיהם ובביטוייהם המקומיים. בישראל הם זוהו עם הזמן עם הגרסה האמריקנית ונטענו בסמלים אמריקניים מובהקים.

האתוס הציוני המגייס של החברה הישראלית נחלש מאוד מההשפעות הבין־לאומיות.[58] ההשפעות האלה באו לידי ביטוי בפוליטיקה,[59] בחברה, בסביבה ובכלכלה, והביטוי העיקרי היה מעבר מהלך רוח של חברה חלוצית להלך רוח של חברה שדמתה לשאר מדינות המערב.[60] הלכידות החברתית התרופפה, וניכר כרסום גובר והולך במידת ההתגייסות לשאת בעול המשימות הלאומיות. בו בזמן עלה מספר הנזקקים לתגמולים שמקורם בממסד. ההתפתחות המואצת של כל המערכות החברתיות במדינה הביאה לעליית ערכו של היחיד – האזרח ההישגי. להבדיל מתקופת היישוב, שאז הייתה המילה 'קריירסט' מילת גנאי, בעשור השני קיבל המונח 'קריירה' משמעות חיובית, כלומר הערכה כלפי התקדמות וטיפוס בסולם החברתי. אחת התוצאות של המגמה הזאת הייתה שקיעתו של מיתוס החלוץ. עבודת כפיים איבדה את הערכת הציבור, והמונח 'חלוץ' איבד את יוקרתו.[61]

הביטויים החיצוניים של האמריקניזציה בחברה הישראלית כללו גרסאות עבריות לזמרי מחאה אמריקנים, אימוץ אָפנת לבוש ותספורות ברוח התקופה. הגרסה הישראלית לשנות השישים כללה מחאה חברתית עדתית, פולמוס על התפיסה של 'קדושת הביטחון', ביטול הממשל הצבאי והצגת חלופות לדמות הגיבור 'הצבר'. בסוף העשור, לאחר מלחמת ששת הימים, הסתמנה בבירור נטייה לכיוון האמנות האמריקנית;[62] שנות השישים בתיאטרון היו עידן שציין מעבר מדור המאבק ומחזאי תש"ח למחזאות דור המדינה. מחזותיו של חנוך

55 גילה בלס, 'שנות ה־60 באמנות הישראלית', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור השני: תשי"ח-תשכ"ח**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2001, עמ' 219-240.

56 נורית גרץ, 'הקולנוע הישראלי', בתוך: צמרת ויבלונקה (עורכים), שם, עמ' 280-298.

57 מוטי רגב, 'מבוא לתרבות הישראלית', בתוך: אפרים יער וזאב שביט (עורכים), **מגמות בחברה הישראלית**, ב, האוניברסיטה הפתוחה, רמת אביב 2003, עמ' 823-898, בייחוד עמ' 852.

58 טאוב, 'שנות השישים', עמ' 1-28.

59 אורי רם, **הגלובליזציה של ישראל**, רסלינג, תל אביב 2005, עמ' 100.

60 דן הורוביץ ומשה ליסק, **מצוקות באוטופיה**, עם עובד, תל אביב 1990, עמ' 285.

61 אביבה אביב, **החברה הישראלית: חברה בתהליכי גיבוש**, האוניברסיטה המשודרת ומשרד הביטחון, תל אביב 1990, עמ' 24-25.

62 בלס, 'שנות ה־60 באמנות הישראלית', עמ' 219-240.

לוין התנתקו לחלוטין מהקונצנזוס הלאומי ההרואי, שאפיין את המחזאות בעשור הראשון.[63] בהקשר זה יש להדגיש כי לא כל התרסה נגד הקונצנזוס הלאומי היא ביטוי של אמריקניזציה.

נקודת מפנה ניכרה גם בספרות העברית. בסוף העשור הראשון ובעשור השני בישרה קבוצת יוצרים על רוח חדשה. עם חברי הקבוצה נמנו א"ב יהושע, אהרן אפלפלד, יורם קניוק, עמוס עוז, שולמית הר־אבן ועמליה כהנא־כרמון. כתיבתם התמקדה בדמויות מן השוליים החברתיים, במציאות היום־יומית, בביקורתיות כלפי האתוס הציוני ובאדישות מסוימת לקודים מוסריים מקובלים. מבחינה זו הם היו ניגוד לכתיבה בעשור הראשון, שהושפעה ממאורעות היסטוריים מכוננים כמו השואה, המאבק בבריטים ומלחמת העצמאות.[64] הקולנוע הישראלי התנער מהדגמים הלאומיים של העבר, נגע פחות בבעיותיה של המדינה ונפתח לתרבות המערבית, האינדיווידואליסטית, הקפיטליסטית.[65]

התרבות המערבית השפיעה גם על הזמר העברי בשנות השישים. עד הקמת המדינה ובעשור הראשון לקיומה הושפע הזמר העברי מהזמר הרוסי. בעשור השני הפנה הזמר העברי את פניו לכיוון מערב ואימץ את סגנון הרוק האמריקני. השינויים שחלו בזמר העברי כללו מעבר מחליל הרועים וצלילי האקורדיון לצלילים חשמליים ולתיבות הקצב האלקטרוניות של הרוק. הזמר עבר מקול ערב, רך ונעים לקולות צרודים, מחוספסים וצעקניים. סגנון הכתיבה המליצי נעשה פשוט וישיר. כתיבה בלשון רבים – 'אנחנו', 'שלנו', 'יחד' – עברה לכתיבה אישית שביטאה את תסכוליו, את התלבטויותיו ואת משבריו של היחיד.[66]

השינויים שהתחוללו בחברה הישראלית לא פסחו על הספורט. האתוס החובבני שאפיין את הספורט בתקופת היישוב ובשנים הראשונות של המדינה החל להיעלם. בשנת 1960 תיאר חבר הוועד האולימפי כיצד רוח הזמן משפיעה על הספורט במדינה: '"עתה נושבות רוחות חדשות. אנו מדינה עצמאית, הכול נוסעים בקדילקים, טסים ומתארחים במלונות פאר בחו"ל, כדי לייצג בכבוד את מדינת ישראל'.[67] יהושע (שוקה) ברשדסקי, חלוצן המרכזי של הקבוצות הפועל תל אביב והפועל חיפה, סיפר על השינויים שהתחוללו באורח החיים של הספורטאים: 'פעם נסעתי בטרמפ כדי לשחק. הכדורגלנים של היום, בלי מונית למגרש ובלי הבטחות שונות ומשונות לא יעשו כלום [...] מה לעשות, היו ימים'.[68]

ברוח התמורות העמוקות שהתחוללו בשנות השישים בחברה הישראלית בכלל ובספורט בפרט, קיבל המונח הציוני 'יהדות השרירים' משמעות חדשה. אטען להלן כי מונח זה ודימויי הגוף שנגזרו ממנו עוצבו ברוח אמריקנית עוד בעשור הראשון והקדימו

63 בן־עמי פיינגולד, 'שנות ה־60 בתיאטרון הישראלי', בתוך: צמרת ויבלונקה (עורכים), **העשור השני**, עמ' 242-260.

64 אבנר הולצמן, 'הספרות העברית', שם, עמ' 262-278.

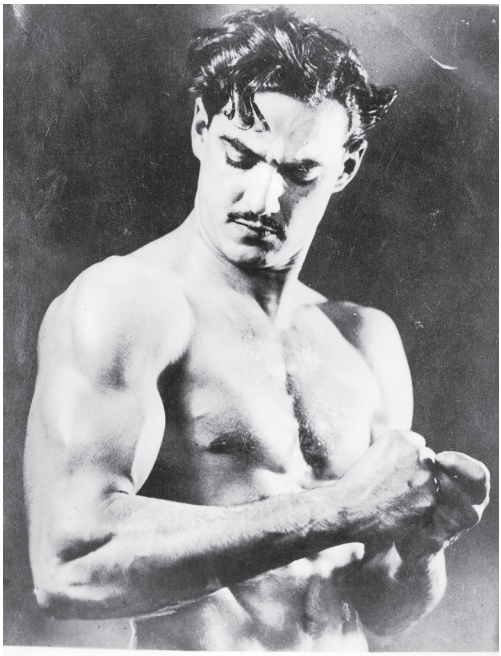
65 גרץ, 'הקולנוע הישראלי', עמ' 280-298.

66 נחומי הרציון, 'ניצני הרוק הישראלי', בתוך: צמרת ויבלונקה (עורכים), **העשור השני**, עמ' 300-314.

67 'המשחקים האולימפיים מהם?', מאת: הוועד האולימפי בישראל אל: ועדת הכנסת לענייני החינוך הגופני, הארכיון על שם נשרי במכון וינגייט, AD 1.19 0013.

68 ע' שוורץ, 'היום בלי טכסי לא זזים', **חדשות הספורט**, 29.3.1963, עמ' 3.

את התהליך שתיארתי למעלה. אחת הדמויות החשובות בהקשר זה היא דמותו של רפאל הלפרין, שתרם לאמריקניזציה של תרבות הגוף העברית, להטענת המונח 'יהדות השרירים' במרכיבים זרים ולשינוי שחל בדימוי הגוף העברי.



רפאל הלפרין. באדיבות הארכיון הציוני המרכזי

שמשון הישראמריקני

רפאל הלפרין נולד בשנת 1924 בווינה, אוסטריה, בן זקונים לאחר שמונה ילדים. עם עליית הנאצים לשלטון בגרמניה בשנת 1933 עלתה המשפחה ארצה והתיישבה בבני ברק. בילדותו למד בכמה ישיבות מהזרם הליטאי – בתל אביב, בחיפה, בירושלים ובפתח תקווה. כשהיה בן 19 החל לעסוק בפיתוח גוף, ועד מהרה התמכר לעיסוק זה. בשנת 1947 סייר באירופה ולמד שיטות אימון שהונהגו בחדרי הכושר. עם שובו החל לתכנן את יציאתו לארצות הברית לשם השתלמות בשיטות אימון מתקדמות ולשם רכישת מכשירי כושר והבאתם ארצה. בינתיים פרצה מלחמת העצמאות, והלפרין נדרש לאישור יציאה מיוחד מטעם מרכז המפקד לשירות העם, שהיה אז הגוף המוסמך להענקת פטור מגיוס. באפריל 1948, בעיצומה של מלחמת העצמאות, הוא יצא לארצות הברית, ובשל כך נמתחה עליו

ביקורת. נספח צה"ל בארצות הברית החרים את דרכונו וציווה עליו לשוב לארץ בתוך זמן קצר.[69]

הלפרין טען להגנתו כי המהפכה שהוא עומד לחולל בתרבות הגוף העברית מצדיקה את נסיעתו.[70] מול השוללים, היה מי שבירך על מסעו לארצות הברית וראה בו שגריר של המדינה הצעירה. כך הצדיק ליפא לויתן, פעיל מכבי וחבר התנועה הרוויזיוניסטית, את נסיעתו: 'בהופעותיו לפני המונים בארצות־הברית יפליא את העולם בעוצם שריריו ובכוחו הרב (...) הוא יציג את גבורת ישראל בפני העולם הגדול'.[71] גם העיתונאים סיקרו באהדה את מסעו של הלפרין, כראוי לגיבור יהודי שמגשים הלכה למעשה את המונח 'יהדות השרירים', במשמעותו המקורית. לסיקור האוהד נלוותה גם התניה: 'הבה ונראה איך ימשיך, ואנו נלווה את פעולתו באהדה רבה, כל עוד תהיה נאמנה לתרבות הגוף האמתית, שאינה זרה כלל לתרבות ישראל'.[72]

בתחילת אוקטובר 1949 פתח הלפרין את מכון הכושר הראשון במדינה – במרתף בית ברחוב בן יהודה בתל אביב. ביום הפתיחה נרשמו 87 צעירים, ובאותו שבוע נרשמו 217 חברים. המכון פעל מהשעה 10:00 עד השעה 22:00. הוא היה קטן מלהכיל את הנרשמים, והמועמדים נאלצו להמתין שבועות מספר בטרם יתפנה מקום.[73] השם שהעניק הלפרין למכון – מכון גיבורי ישראל – עורר ביקורת ציבורית. כיצד אפשר לקרוא למכון 'גיבורי ישראל' בשעה שמקימו, כך נרמז, השתמט מן השירות הצבאי במלחמת העצמאות? הלפרין התקומם, אך לנוכח האשמות אלה שינה את שם המכון למכון שמשון, על שם הגיבור המיתולוגי התנ"כי.[74] המצב הכלכלי הקשה בתקופת הצנע לא הקטין את הביקוש למכון הכושר. יש לציין שבצד הצנע התפתחה תרבות בורגנית, שניזונה מ'אלמנטים גלותיים'.[75] הפופולריות הגואה של פיתוח השרירים הביאה לפתיחת סניף שני של מכון שמשון בחיפה, ושלישי – בירושלים. העיתונות דיווחה על כ־6,000 צעירים שהתאמנו בתקופה זו או אחרת במכוניו של הלפרין.[76] מכל קצות הארץ הגיעו בקשות לפתיחת סניפים. בעקבות הביקוש הגדול החל הלפרין לייצר משקולות ולשווקן לכל דורש. בו בזמן כתב ספר הדרכה, ובו 34 תרגילי יסוד ו־64 תמונות.[77] בתוך זמן קצר פתחו תלמידיו 12 מכונים, ומאות מתאמנים קנו

69 אפרים בן ארצי אל רפאל הלפרין, 21.3.1949, וכן העתק מכתב אל הקונסול הכללי ארתור לוריא, 11.3.1949, הארכיון על שם נשרי במכון וינגייט, 1.2/111.

70 רפאל הלפרין, 'תשובת רפאל הלפרין לסרן א. עמיר', **דבר**, 14.10.1949, עמ' 9.

71 תיק ליפא לויתן, הארכיון על שם נשרי במכון וינגייט, 4.4/27.

72 א' בן־דבורה, 'תרבות גוף ובריאות', **דבר**, 17.6.1949, עמ' 25.

73 רפאל הלפרין, **זירת חיי**, הקדש רוח יעקב, תל אביב 1988, עמ' 73.

74 https://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/76627/mr-israel (אוחזר ב־4.1.2019).

75 בנושא ההתברגנות וההסתאבות בחברה הישראלית, ובעיקר בקרב ראשי מפא"י, ראו: אבי בראלי, 'התברגנות ושחיתות במפא"י בראשית שנות החמישים: מידות ציבוריות ופיקוח מפלגתי', **ציון**, א (2003), עמ' 69-104.

76 [ללא שם מחבר], '3 שנים לקיום מכון שמשון', **הַצֹּפֶה**, 8.7.1952, עמ' 3.

77 רפאל הלפרין, **תרגילי־גוף במשקולות**, מכון שמשון, תל אביב 1951, הארכיון על שם נשרי במכון וינגייט.

משקולות אישיות. שיטתו של הלפרין חדרה גם ל־30 קיבוצים ולמחנות צבאיים רבים.[78] בעיתונים דווח על השמנה וסלתה שהתאמנה במכוניו: קצינים מצמרת צה"ל, סוחרים וקציני משטרה, ובהם גם עמוס בן־גוריון, בנו של ראש הממשלה, שהיה סגן המפקח הכללי של משטרת ישראל.[79] הביקוש לבניית הגוף גדל גם בקרב צעירים וילדים. הלפרין, שיזם ועודד את התופעה, הקים קייטנה בשם 'קייטנת שמשון' בחוף ימה של בת ים. הקייטנה התקיימה 'בסגנון אמריקני', כך פורסם, וכל הילדים בה עסקו בהתעמלות ובחיזוק הגוף. שחקני כדורגל מפורסמים, כיעקב חודורוב ורפי לוי, גויסו להדרכה בקייטנה זו כדי למשוך את הצעירים להירשם.[80]

מאיר בניהו, דמות ציבורית ידועה בהתאגדות הפועל ובספורט הארץ־ישראלי, תהה אשר לטיבה של בניית הגוף באמצעות משקולות. הוא הצביע על ארבעה ליקויים של אימוני שרירים לשמם: (א) מדובר היה ביָזמה פרטית הזרה למבנה הפוליטי־אידיאולוגי של הספורט בארץ; (ב) אין מדובר בהוראת החינוך הגופני; (ג) יש לבניית גוף מוניטין גרוע, כעיסוק של גברתנים העושים בשרירי הגוף קרדום לחפור בו; (ד) העיסוק בבניית שרירים הוא בן חורג לתרבות הספורט. למרות הליקויים, בניהו לא שלל לחלוטין את העיסוק במשקולות. הוא צידד בו בתנאי שכל 'יזמה וטורח יכוונו לאפיק הרצוי וישמשו מכשיר־עזר בהבראת העם'.[81] יש לציין שבניית גוף ופעילות בחדר כושר כרוכות זו בזו. מכשירי הכושר נועדו לעצב את הגוף ולחטבו באמצעות אימון עָצים של שרירים.

בניית הגוף

אויגן סנדאו (Sandow), גרמני שנולד בשם פרידריך קרל מילר (Müller), נחשב אבי בניית הגוף המודרנית, אך למעשה המחנכים הגרמנים יוהן גוטס־מוטס (Guts-Muths, 1759-1814) ופרידריך לודוויג יאהן (Jahn, 1778-1852) פיתחו שיטות לאימון הגוף ולחישולו. יאהן כונה 'אבי המתעמלים'; הוא ייסד את תנועת ההתעמלות הגרמנית. קרל (צ'ארלס) בק (Beck, 1798-1866), תלמידו של יאהן, היגר לארצות הברית והפיץ בה את שיטותיו של יאהן לחזוק הגוף ולפיתוחו.[82] אחרי יאהן, סנדאו נחשב הדמות המשפיעה

78 הלפרין, **זירת חיי**, עמ' 75-76.

79 מ' מייזלס, 'מי יהיה "מר ישראל 1951"?', **מעריב**, 13.9.1951, עמ' 3.

80 [ללא שם מחבר], 'קייטנת שמשון גן־עדן לילדים', **שעריים**, 22.6.1956, עמ' 22; [ללא שם מחבר], 'מהפכה בענף הקייטנות לילדים', שם, 29.6.1956, עמ' 7; [ללא שם מחבר], 'מבחר קייטנות לרשותך', **דבר**, 10.6.1960, עמ' 10.

81 גזיר עיתון, מאיר בניהו, 'כל הדרכים כשרות להבראת העם!', **הארץ**, 16.4.1950, עמ' 3, הארכיון על שם נשרי במכון וינגייט, 5.11/8.

82 Jurgen Giessing and Jan Todd, 'The Origins of German Bodybuilding: 1790-1970', *Iron Game History, The Journal of Physical Culture*, 9, 2 (2005), pp. 8-20

ביותר על הפצתה של תרבות הגוף הגרמנית. סנדאו היה לידוען בין־לאומי בזכות גופו המושלם, אישיותו הכובשת, ובעיקר בזכות שיטות האימון שפיתח בתחילת המאה ה־20.[83]

הטכניקה של בניית הגוף התבססה על חלוקת הגוף לאזורים, פיתוח מסיבי שלהם וחיטובם האסתטי.[84] פיתוחו המְקטעי של הגוף נחשב שיטה אמריקנית שיוצרת אידיאל גופני חדש. אדם לוקס כינה אותה 'פוסט־קלאסית' משום שעמדה בניגוד לתפיסה האסתטית ה'קלאסית', שצידדה בפיתוח הגוף האנושי כמכלול אחד.[85] בהקשר זה יש לציין שהמונחים 'כוח' ו'אסתטיקה גופנית' אינם זהים. אמות המידה להשגת הישגים בתחומים אלה שונות. ההישגים בענף המשקולות נמדדים אך ורק על פי המשקל שהספורטאי מרים. בתחרות של בניית הגוף ניתנת הדעת להיבטים אסתטיים בלבד, כגון ממדים, חזות כללית, מסת שריר, אחוזי שומן, סימטריה ופרופורציה, ובעיקר תנוחת הגוף (פוזה). הגוף בתור מוצג ראווה נקשר בקשר הדוק לצילום. ללא הנצחת התנוחה הרגעית וללא טכניקות הצילום המציגות את חלקי הגוף המחוטבים הצגה בררנית ומניפולטיבית לא הייתה מגיעה בניית הגוף למגזינים השונים ברחבי העולם ולמידת התפוצה שהיא זכתה לה.[86]

בשנת 1903 התקיימה תחרות 'מר אמריקה' הראשונה. יוזם האירוע ברנר מקפאדן (Macfadden), ממעריציו של סנדאו, יזם את האירוע במדיסון סקוור גארדן בניו יורק והציע אלף דולר לזוכה. באותה תקופה נחשבה בניית הגוף תת־ענף של תרבות הגוף. מטרותיה היו חינוך, בריאות תקינה והופעה מרשימה.[87] ולראיה – 'מר אמריקה' שנבחר היה בוגר החינוך הגופני של אוניברסיטת הרווארד אלברט טרלואר (Treloar). טרלואר פרסם כמה מאמרים, ובאמצעותם הפיץ את בניית הגוף בקרב האמריקנים. בזכות מעברו לדרום קליפורניה הייתה המדינה לבירתו הלא רשמית של הענף.[88]

עד שנות ה־40 תפס הפן האקסהיביציוניסטי של השרירים מקום משני. הפגנת כוחם של בוני הגוף העניקה להם את הבכורה בתחרויות הראווה. ב־1946 חל שינוי בבניית הגוף. שני גורמים הביאו לשינוי זה: האחד – הקמתה של ההתאחדות הבין־לאומית לבניית גוף (The International Federation of Bodybuilders – IFBB); והשני – תרומתו של צ'רלס אטלס לענף זה. אחת הדמויות שהשפיעה על תפוצת הענף הייתה מהגר איטלקי בשם

83 Arnold Schwarzenegger and Bill Dobbins, *The New Encyclopedia of Modern Bodybuilding*, Simon & Schuster, New York 1998, pp. 4-5

84 Adam Locks, 'Introduction', in: Idem and Niall Richardson (eds.), *Critical Readings in Bodybuilding*, Routledge, New York and London 2012, pp. 1-18, esp. p. 3

85 שם.

86 Emmanuel Cooper, *Fully Exposed: The Male Nude in Photography*, Unwin Hyman, London 1990, p. 92

87 Brian Bailey and James Gillett, 'Bodybuilding and Health Work: A Life Course Perspective', in: Locks and Richardson (eds.), *Critical Readings*, pp. 91-106

88 Kenneth Dutton, *The Perfectible Body: The Western Ideal of Physical Development*, Cassell, London 1995, p. 128

אנג'לו סיציליאנו (הוא שינה את שמו לצ'רלס אטלס). אטלס התפרסם בזכות הכריזמה שלו, בזכות עסקיו המשגשגים, ובעיקר בזכות ספריו בנושא בניית הגוף וחינוך לאורח חיים בריא. בשנות החמישים חלה תפנית בבניית הגוף. חדירת הסטרואידים האנבוליים לענף זה הביאה לעלייה חדה במסה של שרירי המתאמנים ולשינוי פניה של בניית הגוף. כוכבי בניית הגוף החדשים נראו בממדיהם העצומים 'גדולים מהחיים', ותמונותיהם שפורסמו במגזינים היו מודל ומופת 'גבריים'.[89]

לרפאל הלפרין שמורה זכות ראשונים בתחום בניית הגוף בישראל. זמן קצר לאחר שפתח את מכון שמשון הוא יזם את תחרות מר ישראל. תחרות זו התקיימה באולם אהל שם בתל אביב לעיני אלף צעירים משולהבים, ובה עמדו לבחירה 45 בחורים צעירים שהתאמנו בבניית גוף והציגו לראווה את שריריהם המרוחים בשמן בתנוחות שונות. אמנם האקסהיביציוניזם הוא אחד מהיבטיו של העיסוק בספורט, אולם ענף זה, שיצר מטמורפוזה של הגוף האנושי, הביא את הפנומן הגופני לשיא חדש. כך למשל נכתב על הגוף בעיתון **מעריב**: 'הר של שרירים, מיקשה של כדורים נעים, אוסף של גידים בולטים, הרצים לאורך גופו, שאיפות ונשיפות, ריח חריף של זיעה ומשקולות, העולות ויורדות בקצב של טוויסט'.[90] הצגת הגוף לראווה כמיצג אמנותי־אסתטי לשמו, ללא יסוד רעיוני או אידיאולוגי, עוררה יחס דו־ערכי בקרב הציבור בארץ.

סיקור העיתונאים את תחרות הראווה של הגברתנים הישראלים ביטא אי־תמימות דעים בנוגע לתופעה. מצד אחד כונה המפעל חזון יהדות השרירים בהתגשמותו – הסיקור שילב בין מונחים ציוניים, שנלקחו ממשנתו של מקס נורדאו, למונחים שביטאו את גרסתה הישראלית של יהדות השרירים, כלומר ביטחון ועבודה:

> מר ישראל, אותו צעיר שנבחר לשאת את כתר השלימות הגופנית [...] מסמל גם את עוזו של הנוער [...] מדינתנו הקטנה מצווה להיות חזקה, אזרחיה מוכרחים להיות חזקים מול ים השנאה סביב [...] יש בבחירת 'מר ישראל' משום הוכחה נוספת להתקדמותו הגדולה של הדור הזה [...] זהו הנוער העמל בסדנא והלוחם בשירות העם [...] הם באו מן העבודה אל הבמה והוכיחו כי חזון 'יהדות השרירים' שנרדם מתגשם והולך.[91]

מצד אחר היו עיתונאים שהסתייגו מהרוח הזרה שחדרה לאירוע המכונן. המפעל נערך על פי כל סממני הפרסום האמריקני – בניגוד גמור לרוח התקופה. הברק, האורות וה'שואו' היו העתק הנוסח האמריקני של תחרויות כאלה. לדעת העיתונאים, 'הברק האמריקני הזול', הרדיפה אחר הפרסום והעובדה שמארגן המפעל העניק לעצמו גביע העיבו על האירוע, בעיקר בשל מדיניות הצנע – מדיניות קיצוב כלכלית שהתבטאה בהקצבה יומית של מזון לנפש.[92] העיתונות שללה את הזיקה בין המונח 'יהדות השרירים' במשמעותו

89 https://fitnessvolt.com/13368/bodybuilding-history/ (אוחזר ב־4.1.2019).
90 צבי אלגת, 'ו... סמל השרירים', **מעריב**, 10.9.1965, עמ' 8.
91 י' דוד, 'חזון יהדות השרירים בהתגשמותו!', **חרות**, 5.4.1950, עמ' 3.
92 שם.

המקורית לפולחן הגוף בסגנון האמריקני. כך סיקר העיתון **מעריב** את תחרות מר ירושלים, שהתקיימה בפברואר 1958: 'אחרי המתחרה השלישי כולם מתחילים להיות דומים זה לזה [...] הכול טוב ויפה אבל בין הגופות האלה לא רואים אפילו נפש יפה אחת. כל הדיבורים האלה על נפש יפה בגוף בריא הם סתם פטפוטים'.[93]

הפופולריות של בניית הגוף לא פוגגה את החשדנות כלפי הפנומן האקסהיביציוניסטי החדש, שהכה שורשים בישראל. כדי לזַכות את בניית הגוף בהכשר לאומי, כחלק מיהדות השרירים המתחדשת, גייס הלפרין את האלוף יצחק שדה, ממייסדי הפלמ"ח ומפקדו הראשון, לשמש שופט בתחרות מר ישראל השנייה, שנערכה בשנת 1951.[94]

שדה, שנשא עיניו אל ברית המועצות בתור מופת של חברה מתקדמת, נמנה עם חברי מפ"ם (מפלגת הפועלים המאוחדת), כמו רבים בשמאל הסוציאליסטי, למשל חברי קיבוצים, אינטלקטואלים ולוחמי ההגנה והפלמ"ח.[95] חברותו במפ"ם מצד אחד והשתתפותו כשופט בתחרות מר ישראל מצד אחר עוררו ביקורת חריפה כלפיו. אליעזר רואי, מראשי הפועל ועורך מדור הספורט של העיתון **דבר**, פרסם טור דעה בעיתון בכותרת: 'אלוף יצחק שדה, נפגעתי!' בטור הוא תיאר את הרושם הרב שהותיר בו שדה, בתור איש מופת של תרבות הגוף העברית ושל ספורט הפועלים החובבני. והנה, 'בבת אחת הרסת את הכל!' כתב. בהמשך הדברים הסביר את אכזבתו העמוקה:

> אתה הוא זה שהגשת את הפרס הראשון בישראל למר ישראל המקצועי (ההדגשה לא בכדי [כך במקור]) [...] מקבל הפרס, אשר במו ידיו מילא את חלונות הראווה בתצלומיו בפוזות שונות נוסח אמריקה, השנואה כ"כ עליך [...] וגידף בנוכחותך את מערכות תרבות הגוף שלנו [...] ואתה לא רק שלא קמת והלכת כיאה לשופט, אלא עוד נשארת על כנך והשתתפת כשופט בעבודה המלוכלכת של הכנסת הבלוף האמריקאי לתרבות־הגוף הלאומית המתחדשת שלנו.[96]

יצחק שדה, שהיה בצעירותו מתאבק מצטיין, נפטר באוגוסט 1952, ולא הספיק לחזות במופעי ההיאבקות המבוימים בסגנון האמריקני (catch) שארגן הלפרין בישראל. מופעים אלה היו ביטוי לאמריקניזציה שגברה והלכה בתרבות הגוף הישראלית. דימויי הגוף בשנות השישים והשבעים הושפעו גם ממרכיבי תרבות מודרניים ואוניברסליים שבאו לידי ביטוי בסרטי הקולנוע האירופיים (בעיקר צרפתיים) והאמריקניים. לדברי אורלי לובין, הגוף הציוני, הקולקטיבי – שהוא גוף עמל ולוחם – הומר בסרטים בגוף פרטי, גברי, אשכנזי, שהופשט מערכיו הלאומיים.[97] כל סטייה מהשאיפה הציונית לגבריות קבוצתית, שנשאה בגבורה את הסבל ואת הייסורים של

93 [ללא שם מחבר], 'מר ירושלים עושה שריר', **מעריב**, 7.2.1958, עמ' 7.

94 מייזלס, 'מי יהיה "מר ישראל 1951?"', עמ' 3.

95 זאב צחור, 'מפא"י, מפ"ם והקמת ממשלת ישראל הראשונה, 1949', **עיונים בתקומת ישראל**, 4 (1994), עמ' 378-399, בייחוד עמ' 381.

96 אליעזר רואי, 'אלוף יצחק שדה, נפגעתי!', **דבר**, 3.10.1951, עמ' 3.

97 אורלי לובין, 'גבולות האלימות: גבולות הגוף', **תיאוריה וביקורת**, 18 (2001), עמ' 103-138.

עבודה חלוצית קשה ושתועלה למטרות כינון האומה, נחשבה לא תקנית.[98] מופעי ההיאבקות המבוימים אתגרו את דימויי הגוף התקניים במשנה הציונית המקובלת.

יהדות השרירים כמופע בידור

מופעי היאבקות מבוימים מזוהים עם התרבות האמריקנית. השימוש במונח 'היאבקות' עלול להטעות. יש להדגיש שמדובר בחיזיון תיאטרלי מוקצן, שמתוכנן באמצעות כוריאוגרפיה אשר מדמה תרגילי קרקס, היאבקות ובידור ומשלבת ביניהם. התסריט נכתב מראש, ה'מתאבקים' מאמצים שמות במה פרובוקטיביים, וה'שופטים' הם חלק מה'שואו'. כל מתאבק מאמץ זהות בדויה ומגלם אותה בגרוטסקיות. לדברי התיאורטיקן, החוקר ומבקר הספרות הצרפתי רולאן בארת (Barthes), תפקידו של המתאבק אינו לנצַח, אלא לבצע במדויק את המחוות המצופות ממנו בתנועות מוקצנות בזמן שהקהל מתמסר לחיזיון התיאטרלי שהוא מציג. גופו של המתאבק הוא המפתח הראשי להבנת הקרב. הצופה יודע מלכתחילה כי כל הדימויים והמחוות של השחקן המתאבק נועדו להמחיז את ההתמודדות, שאותה הגדיר בארת 'קומדיה אנושית'.

ההיאבקות החופשית בגרסתה האמריקנית היא מעין קרב מיתולוגי בין ה'טוב' ל'רע', המדמה קרב פוליטי שיש לו גם פן מוסרי: הוא בראש ובראשונה סדרה כמותית של גמולים (שן תחת שן, עין תחת עין). המנצח חוגג את ניצחונו, והמנוצח נשאר שרוע על הארץ בדרך הגזמה, גודש את עיני הצופים בחיזיון הבלתי נסבל של חוסר האונים שלו. לדברי בארת, בעיני קהל הצופים אין כל משמעות לשאלה אם היצרים המוקצנים בקרב אותנטיים או מבוימים.[99] אף על פי כן דאגו מארגני הקרבות לשמור על עמימות בנוגע לאותנטיות של הקרבות ולהשאיר מקום לדמיונו של הקהל המשולהב.

מופעי היאבקות מבוימים הגיעו לישראל בשנת 1953. הלפרין פתח בקריירה חדשה לאחר שלדבריו הרגיש כי מיצה את תחום פיתוח הגוף וכי קריירה בתחום ההיאבקות עשויה להיות 'הזדמנות חד־פעמית בחיים'.[100]

כשהבין את הפוטנציאל הגלום בפנומן האמריקני החל להתאמן בהיאבקות. לאחר חודשים אחדים טס לארצות הברית ונפגש עם אמרגן ההיאבקות הידוע ג'ו 'טוטס' מנדט ('Toots' Mondt), וזה חתם עמו על הסכם הופעות למשך שנה. לקראת ההופעות הצפויות רכש האמרגן עבור הלפרין נעליים לבנות, מכנסיים לבנים וגלימה לבנה; על כל אחד מהם היה רקום מגן דוד כחול.[101] לניסיון להדגיש את יהדותו של הלפרין היה בסיס כלכלי – הוא נועד למשוך קהל צופים יהודי רב.

98 רז גורן, 'הגוף הצבאי: מזוכיזם גברי ויחסים הומואירוטיים בקולנוע הישראלי', שם, עמ' 11-46.

99 רולאן בארת, **מיתולוגיות** (תרגם מצרפתית: עידו בסוק), בבל, תל אביב 2004, עמ' 17-29.

100 הלפרין, **זירת חיי**, עמ' 78.

101 שם, עמ' 81.

יריבו הראשון של הלפרין היה האיטלקי לני מונטנה (Montana נולד בשם Leonardo Passafaro). מונטנה היה מתאבק מקצועי, ולימים שומר ראש של משפחת הפשע קולומבו ושחקן בסרט **הסנדק** (1972). לקראת האירוע, שתוכנן להיערך באולם מדיסון סקוור גארדן, הפעיל האמרגן את מנגנוני השיווק המשומנים שלו, ובהם מודעות ענקיות בעיתונים ביידיש, כתבות רדיו וטלוויזיה. אלה משכו אלפי יהודים; הם נהרו לאירוע כדי לצפות באלוף היהודי מתאבק נגד הענק האיטלקי. לפני הקרב הקריא השופט את כללי ההתנהגות וביקש משני המתמודדים ללחוץ ידיים. על פי התסריט, הלפרין הושיט את ידו ללחיצה, ובתגובה הרים האיטלקי את ידו וסטר לו 'במפתיע' על לחיו בחוזקה. מעשה זה קומם את הקהל היהודי, והוא הגיב בחמת זעם. כשהיה המתח בשיאו, ניתן האות לתחילת הקרב.

ההתמודדות הייתה קשה, והיתרון עבר מצד לצד. כעבור דקה ו־50 שניות הכניע הלפרין את יריבו. למחרת הכריזו העיתונים: 'דרך כוכב מארץ־ישראל', 'הרב המתאבק'.[102] הניצחון על המתמודד האיטלקי היה הראשון בסדרת 'ניצחונותיו' של הלפרין במסעו בארצות הברית. שליח העיתון **מעריב** בארצות הברית דיווח על 54 'ניצחונות' של הלפרין מתוך 56 קרבות שקיים. הלפרין, כך נכתב, 'מפיל בארה"ב את חיתתו על גויים רבים'. העיתונאי סיפר ששמע יהודי מסביר לבנו כי מדובר בשמשון הגיבור.[103] כששב הלפרין לישראל הוא הביא עמו את סרטון הקרב והקרין אותו להנאת הציבור הישראלי.[104] עם כניסת מופע ההיאבקות בסגנון האמריקני לישראל בשנות השישים, נוצקה משמעות חדשה למונח 'יהדות השרירים'.

בניית הגוף ומופעי ההיאבקות הבליטו והפגינו בהגזמה את הפן החיצוני של הגוף היהודי המתנער מעברו וקם נגד אויביו. התבנית האמריקנית – שעל פיה המתאבקים מייצגים מגזרים שונים בחברה או בני לאומים שונים שמיישבים את סכסוכיהם בזירה – הייתה מפתה ביותר ובעלת פוטנציאל רב לגריפת רווחים, בעיקר במדינה מוקפת אויבים ששרויה במתח מתמיד. למאבקים הביטחוניים עם מדינות ערב שסבבו אותה נוספו קשיים כלכליים חריפים ומחלוקות פנימיות קשות. רוב הציבור הישראלי הרגיש כי הוא נתון במצוקה ובמצור.[105]

הלפרין זיהה את הפוטנציאל העסקי הטמון בביום תחרות ההיאבקות כהתמודדות פנים מול פנים עם יריב ערבי. התבנית האמריקנית, שעל פיה סכסוכים אתניים יכולים להיות מיוצגים בזירה, יכלה להטעין את המונח 'יהדות השרירים' במשמעות חדשה ועדכנית. ואכן, מאמצע שנות השישים החל הלפרין לארגן ערבי התגוששות כמו הקרבות שערך בארצות הברית. ערב ההיאבקות החופשית שיזם הלפרין ביוני 1966 באצטדיון בלומפילד ביפו מילא את קופתו של הלפרין, אולם רוקן מתוכן את המונח 'יהדות השרירים' במשמעותו המקורית.

102 הלפרין, **זירת חיי**, עמ' 83.

103 סופר מעריב בארצות הברית, 'מר ישראל כובש בשרירו את ארצות־הברית', **מעריב**, 12.3.1953, עמ' 2.

104 רפאל הלפרין בהיאבקות, ארכיון המדינה, ISA-MOIN-InteriorFilmCensor-000cgnp, ג-5066/75.

105 עמוס שיפריס, **ישראל גלילי: שומר המסד ונוטה הקו**, יד טבנקין, רמת גן תש"ע, עמ' 213; אלי בר־נביא משוחח עם שלמה בן־עמי, **מקום לכולם**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1998, עמ' 171, 245; משה ליסק, **עיונים בהיסטוריה חברתית של ישראל**, מוסד ביאליק, ירושלים 2009, עמ' 324.

אלפי צעירים וצעירות גדשו את האצטדיון בהגיעם לצפות במופעי ההיאבקות המבוימים. ביו הצופים היה גם העיתונאי מנחם תלמי. סיקורו התמקד בצופים החוגגים את האקסהיביציוניזם הגופני, ובעיקר בצופות, שנסחפו בארוטיות לפולחן הגוף. כך תיאר תלמי את שראו עיניו:

> הלכנו להריח את ניחוח הגיבורים, את זיעת הזאבים [...] להאזין לבצבוץ הגופות הלוהטים, הדבקים המתחככים [...] הלכנו לראות את החברה הטובים, המשלמים במיטב כספם כדי להשקיף על זירת הכוח והברוטאליות [...] ולהיסחף באקסטזת החבטות, ההתנשמויות, להתמזג עם יללות הכאב וזעקות השבר של הנמחצים בהולם מחריד [...] הלכנו לראות את הנערות עם 'הרצח בעיניים' [...] המזדהות עד כלות עם נאקות הגבר, עם כובד גופו המתפתל, עם איבריו המתוחים והמקרטעים, כמו שואפים להגיע אל הפורקן המשווע [...] אותן נערות המצווחות בעינוג [...] שואפות להיירות ממקומן אל תוך מערבולת הגופות, להתמזג אל תוך לוחמת־השרירים, לטבוע באגמי הזיעה הגברית.[106]

במופע נערכו קרבות של חובבנים, עד שהגיע רגע השיא – רפאל הלפרין ניצח את מתחרהו. בעוד הקהל מריע לאלוף, התפרץ לזירה מתאבק ערבי בשם אחמד פואד, ענק שמשקלו 125 קילוגרם, וקרא לעברו של רפאל הלפרין: 'אני אחנוק אותך!'. מאות הצופים המשולהבים ביקשו להגן על האלוף היהודי; הם רמסו את הגדר והתנפלו על המתאבק. זה נמלט לחדר ההלבשה כל עוד נפשו בו וננעל בתוכו, בעוד קהל אלפים צובא עליו. המשטרה נאלצה להשתמש בגז מדמיע כדי לפזר את הקהל הרב, ובעזרת ניידת משוריינת חילצה את המתאבק הנצור. באירוע נפצעו כמה אנשים.[107]

מחקירת המתאבק עלה כי מדובר בבחור ארמני בן 20 מחיפה ששמו אלכסנדר צליגורגוס, ולא כמו שהוצג בפני הקהל – בשם אחמד פואד. הצעיר הופתע ממעצרו. 'מדוע אתם אוסרים אותי?' שאל, 'הלא כל העניין ביני לבין רפאל הלפרין היה כדי לעשות לו פרסומת, לקראת הפגישה הבאה בינינו. זה היה קבוע מראש. הביאו את הלפרין, הוא יוכל להוכיח זאת'. השופטת שדנה בהארכת מעצרו השתאתה: 'האם קטטה זו נקבעה מראש?', 'כן', ענה הצעיר. בדרכו לחדר המעצר הוסיף: 'אינני מבין. הלפרין הבטיח לבוא ולשחרר אותי והוא לא בא אפילו לראות אותי'. הלפרין נעצר בחשד להונאת הקהל, לביזם תקיפה ולגרימת התפרעויות ונזק.[108]

בסוף מארס 1967 נערך משפטו באשמה של בימוי קרב היאבקות וגרימת מהומה בציבור. צליגורגוס העיד במשפט כי הסכים להשתתף באירוע משום שהיה מובטל וחסר אמצעים. הוא הוזמן לביתו של הלפרין בתל אביב והגיע כדי לתכנן את האירוע. בפגישה

106 מנחם תלמי, 'זירה של שרירים', **מעריב**, 7.9.1966, עמ' 3.

107 אברהם פז, 'המשטרה חילצה מתאבק מידי קהל זועם בת"א', שם, 19.6.1966, עמ' 22.

108 יהושע כהנא, 'רפאל הלפרין נעצר כחשוד בהונאת הקהל וביום תקיפה בעת תחרות היאבקות', שם, 21.6.1966, עמ' 22.

התבקש לאמץ את שם הבמה אחמד פואד ולהתנהג כבן כפר. הוא התבקש להתאבק בשלבים המוקדמים נגד צעיר ששמו אלי עקיבא ולהכניע אותו. לדבריו, עקיבא התנגד מחשש למוניטין שלו, ולכן הציע לו הלפרין פיצוי כספי בתמורה לכניעה. הלפרין היה אמור להשתתף בקרב האחרון באותו ערב נגד מתאבק בשם בן כליפה. בן כליפה היה אמור להחביא בבגד הים שלו שקית ניילון, ובה צבע אדום כדם.

על פי התכנית, הלפרין אמור היה לחבוט בבן כליפה, וזה היה צריך לשלוף במהירות את השקית, להתיז על פניו ולהיראות כמי שנפגע פגיעה חמורה. בעוד הלפרין עורך את סיבוב הניצחון שלו בזירה התבקש צליגורגוס־פואד להתנפל על הלפרין 'בהפתעה' ולצעוק בעברית משובשת: 'אני רוצה לשבור את הלפרין'. השניים היו אמורים להתגושש עד הגעת השוטרים. אירוע זה נועד להעצים את הדרמה ולעורר עניין לקראת הקרבות שלאחר מכן. בשל חששו של צליגורגוס מביום משכנע מדי של האירוע, הבטיח לו הלפרין שבמקרה של הסתבכות יבוא ויחלץ אותו מהמשטרה. כאמור, הלפרין הפקיר אותו לגורלו.[109]

ההיאבקות החופשית נעשתה אטרקטיבית, ורבים ביקשו להתנסות בה. לא כולם התאימו לענף זה, שאמנם היה מבוים, אך תבע יכולת לוליינות מרשימה. עמנואל גיל, מראשי הפועל ולימים יושב ראש ההתאחדות לספורט, ביקר באחת התחרויות, ובעקבותיה שלח מכתב מחאה לאגודת הספורט, ששיגרה את המתחרים:

> נוכחתי לדעת, להפתעתי הבלתי נעימה, שזה שלוש שנים אין נהוגה בסניפכם בדיקה רפואית (...) ראיתי בחורים אחדים בעלי מבנה גוף רופף, יציבה גרועה, חסרי כושר גופני כללי (...) למרבה הצער נפסלו שניים מבין חבריכם ע"י הרופא מלהשתתף בתחרות. האחד, כיוון שהדופק שלו היה 140 לדקה (...) והאחר – משום שיש לו רק עין אחת, והעין השנייה ראייתה פגומה ביותר![110]

מופעי ההיאבקות החופשית במתכונת של מאבק בין יהודי לערבי נעשו פופולריים מאוד בתחילת שנות השבעים. קהל האוהדים העצום שנהר אליהם ידע על הממד התיאטרלי שלהם, ובכל זאת המשיך למלא את האצטדיונים. על היחס הדו־ערכי של האוהדים כלפי תופעת ההיאבקות אפשר ללמוד מריאיון של הסופר, העורך והעיתונאי מנחם תלמי עם אחד הצופים לאחר קרב שערך הלפרין: 'שלוש־עשרה לירות שילמתי בעד הכרטיס [...] איך דפקו אותי! כלב מי שבא הנה עוד פעם!' 'להתראות במופע הבא – אמרנו לו', 'אי אפשר להתאפק – חייך נבוך – אני בטח אבוא'.[111]

בעקבות 'הצלחתה' של אסטרטגיית שיווק הקרב הקודם, ובו עימות בין יהודי לערבי בזעיר אנפין, תכנן הלפרין את ערב ההיאבקות הגדול בישראל. המנה העיקרית בערב זה הורכבה מקרב נגד מתאבק ירדני ששמו אבו־ענתר או הנמר הירדני. הקרב נועד להיערך

109 הנ"ל, 'ההיאבקות הייתה מבוימת.. ניצחונו של הלפרין נקבע מראש', שם, 29.3.1967, עמ' 2.

110 עמנואל גיל אל סניף הפועל מ.מ., 'שני מכתבים אל רכז מקצועי', 24.6.1963, הארכיון על שם נשרי במכון וינגייט, בתוך: **קבץ לבעיות החינוך הגופני**, 6 (אוגוסט 1963).

111 מנחם תלמי, 'זירה של שרירים וזעה', **מעריב**, 7.9.1966, עמ' 3.

בחודש ספטמבר 1973 באצטדיון יד אליהו, והוא שווק ופורסם בתור גרסה מודרנית של דוד מול גלְיָת. הענק הירדני, כך פוּנה המתאבק בעיתונים, שקל יותר ממאה קילוגרם ותואר כ'בלתי מנוצח'. אישים ידועים בגדה שיגרו לו מכתבי עידוד רבים, ויחס ההימורים על תוצאות ההתמודדות היה 2:3 לטובתו.[112] סגן שר הבריאות עבדול עזיז זועבי העניק את חסותו לתחרות. קהל עצום קנה כרטיסים לקרב, ובערב ההתמודדות נותרו כ־10,000 אנשים בחוץ ללא כרטיסים. כך תיאר הלפרין את הלך רוחו של הקהל בעת הקרב:

> המתח באצטדיון היה מורגש היטב באוויר. עם תנודות ההיאבקות הייתה גם תנודה בתגובות הקהל. כשנדמה שאבו־ענתר מתגבר, פרצו קולות מצד הערבים, וכשנדמה להפך – פרצו הקולות מהצד היהודי (...) ממש, שני עמים, שני זרמים, שני גושים של אוהדים לאומיים.[113]

לאחר קרב איתנים, שהירדני לכד בו את ראשו של הלפרין בין החבלים וחנק אותו, התעשת הלפרין, הנחית מכת מחץ על גולגולת יריבו והכניע אותו לצהלת הקהל היהודי. בעיני הצוהלים, העובדות היו משניות. לא היה בטוח כלל שמדובר בירדני או במתאבק ערבי או שמא בידידו של הלפרין – עיראקי, המתגורר בפרדס כץ, שהיה שותפו למופע המבוים ולהפקת הרווחים.[114] אלפי פיות פרצו בשאגת שמחה אדירה, שביטאה את רחשי לְבם.[115] הלפרין לא הודה מעולם בביומן של התמודדויותיו.

הסברה שהודאה באופיים המבוים של הקרבות תרחיק את הצופים ותפגע בהכנסות לא הייתה מבוססת. בשנת 2002 הוסב שמה של התאחדות ההיאבקות החופשית ל־WWE (World Wrestling Entertainment). שמה של ההתאחדות הסגיר את צביונה – בידור. מנהלהּ וינסנט מקמהון (McMahon) הודה לראשונה שתוצאות הקרבות נקבעות מראש. התבנית הישנה, שעל פיה המתמודדים מחולקים ל'טובים' ול'רעים', מושכת את הקהל הרב והיא בבחינת עסק כלכלי משגשג. ההתאחדות מנסה לקנות אוהדים באמצעות המצאת מסורת, המשמרת את מורשת הוותיקים. אירועי מחווה נערכים לכבודם, ובהם נמכרים אלפי פריטים, כמו בובות בדמויות גיבורי ההיאבקות לדורותיהם, כרזות וחולצות.[116]

מופעי ההיאבקות המבוימים קנו אוהדים רבים בישראל בסוף שנות השבעים, שאז היו האחים ואן אריק (אדקינסון במקור), ובראשם קווין, שפּוּנה 'הלוחם הזהוב', הכוכבים הגדולים. הוא פרש מהיאבקות בתחילת שנות התשעים, לאחר מותם של אחיו. לשיא הפופולריות בישראל הגיעו האחים בשנת 1985 בעת שביקרו בארץ וערכו הופעות ראווה. בשנת 2017 בחר קווין בן ה־60 לקיים את הופעתו האחרונה בישראל דווקא. את מופע ההיאבקות הנוסטלגי קיים בתל אביב עם שני בניו, הממשיכים בדרכו.

112 [ללא שם מחבר], 'אלפי צופים בקרב הלפרין – אבו ענטר', **דבר**, 17.9.1973, עמ' 6.
113 הלפרין, **זירת חיי**, עמ' 111.
114 https://www.israelhayom.co.il/article/37635 (אוחזר ב־**24.1.2019**).
115 הלפרין, **זירת חיי**, עמ' 112.
116 צורי שמר, 'מבט לאחור', **זמן דיגיטלי**, 11 (2006), עמ' 70-71.

סיכום

המונח 'יהדות השרירים' שטבע מקס נורדאו עמד במרכזו של מאמר זה. דימוי הגוף היהודי היה מושא להשלכה של מאוויי הציונים בתהליך עיצובה והתגבשותה של התנועה הלאומית היהודית, והמונח 'יהדות השרירים' נטבע בהשפעת תנועות לאומיות שונות, בעיקר הגרמנית והצ'כית. זקיפות קומתו של הגוף היהודי הייתה תגובה להתנכלויות אנטישמיות ולמאוויים לאומיים. הביטוי המעשי של יהדות השרירים היה הצטיינות בספורט – בדרך זו יכלו יהודים להתבלט ולסלול את דרכם משולי החברה אל מרכזה. במשך השנים חלו תמורות במשמעות המונח 'יהדות השרירים', ואלה שיקפו מציאות חיים משתנה, הלכי רוח בעולם, אירועים פוליטיים וצרכים לאומיים משתנים.

יתרה מכך, משמעות המונח הורחבה בארץ ישראל. צורכי ההתיישבות – כמו עבודת האדמה וכיבוש השממה – הגדירו מחדש את דימויי הגוף היהודיים. מצבו של הספורט לעומת זאת היה בכי רע. הצטיינות בו לא ביטאה עוד את מאוויי הלאומיות היהודית; להפך, הספורט ירד ממעמדו, וכחלק מתרבות פנאי בורגנית – נתפס כסרח העודף מהגלות. לאחר הקמת המדינה המשיכה העמלנות לעצב את דימוי הגוף היהודי. בו בזמן החלה החברה הישראלית לאמץ רכיבי תרבות אמריקניים. בעשור השני הושפעה התרבות הישראלית מאָפנות אמריקניות. במאמר זה טענתי כי ניצני תהליך האמריקניזציה בישראל החלו עוד בעשור הראשון לקיומה של המדינה וכי רפאל הלפרין היה אחת הדמויות המכריעות בקידום רעיונות אמריקניים בתחום תרבות הגוף בישראל. במאמר אני עוסק בשלוש תופעות שאמנם בנו את הגוף העברי לתלפיות, אך רוקנו מתוכן את המונח 'יהדות השרירים': מכוני הכושר, בניית הגוף וההיאבקות החופשית.

שלושת הפנומנים הגופניים הללו ביטאו את אידיאל האסתטיקה האמריקנית. הם לא היו מעוגנים במשנה אידיאולוגית או בתפיסת עולם קיבוצית או סוציאליסטית שרווחה בישראל. הם הציבו את הגוף כסיבה וכמסובב עד כי ייתרו את הדימויים שנלוו בעבר לגוף היהודי ואת הערכים שיוחסו לו. חילוץ הגוף הממשי מדימוייו המטפוריים (כבוד, עמל, הגשמה וכדומה) הוליד יצור גשמי, חלק, מנופח שרירים ומשומן, אשר סוגד לעצמו. במילים אחרות, השרירן הישראלי נטל את המונח 'יהדות השרירים', רוקן אותו מכל מטעניו האידיאולוגיים, ניתק אותו מערכיו הקיבוציים והציג אותו בתור 'דבר כשלעצמו'.

אמנם יהדות השרירים במשמעותה החדשה הייתה חטובה, מעוצבת וראוותנית, אך היא התכתבה עם סמלים ועם דמויות שנצרבו בתודעה הציונית. הלפרין נטל סמלים וערכים ציוניים, יצק אותם לתבנית האמריקנית והציג אותם במהדורה מחודשת. לא במקרה העניק הלפרין לרשת מכוני הכושר שפתח את השם מכון שמשון, על שם הגיבור המיתולוגי שאימצה יהדות השרירים. מאותה סיבה הזמין את יצחק שדה, שייצג בדמותו את היהודי הלוחם, לשפוט בתחרות מר ישראל. במופעי ההיאבקות המבוימים בין יהודים ל'ערבים' אפשר לראות שימוש מוחצן בסכסוך המרכזי של מדינת ישראל. יהדות השרירים, כמופע אסתטי שמעוצב במכוני כושר ובמופעי ההיאבקות המבוימים, בישרה על התפשטותה של האמריקניזציה בחברה הישראלית.

השפעתו של הלפרין על תרבות הגוף בישראל בטווח הארוך הייתה כפולה. יבוא של פרקטיקות אמריקניות לישראל סלל את הדרך עבור פרקטיקות גופניות מגוונות מתרבויות נוספות – מהמזרח הרחוק ומדרום אמריקה. אמנויות לחימה רבות שהשתרשו בישראל – כגון טאי־צ'י, אייקידו, טאקוונדו וקפוארה – הרחיבו את היצע הפעילות הגופנית והביאו לגידול במספר העוסקים בספורט.[117] את עליית הפופולריות של אימוני ההתנגדות יש לזקוף לזכותו של הלפרין – מקימו של מכון הכושר הראשון בישראל. צמיחתם והתפשטותם של חדרי הכושר בישראל משקפות את העלייה במודעות לגוף.[118] לדברי גלילי ואחרים, הפופולריות של הפעילות בחדרי הכושר צמחה במשך השנים בשיעור של יותר מ־500 אחוזים. בשנת 1992 הייתה פעילות זו 2.2 אחוזים מסך הפעילות הגופנית של הציבור, ואילו בשנת 2008 היא הייתה 12.1 אחוזים מסך הפעילות.[119] העיתון **גלובס** דיווח בשנת 2012 שבשנת 2011 פעלו בארץ 850 מכוני כושר. הכנסותיהם היו כ־1.75 מיליארד שקל.[120] הפופולריות של חדרי כושר גדלה והולכת. רשת מועדוני הכושר הולמס פלייס, למשל, דיווחה בשנת 2017 על 111,346 מנויים, ובשנת 2018 – על 122,645 מנויים.[121]

ממחקרים עולה שכיום ההיבטים הגופניים הם רק כמה מהמניעים לפעילות בחדרי הכושר. חדרי הכושר פונים לקהלים מגוונים – גברים, נשים, צעירים, מבוגרים, חילונים ודתיים – ועל פי המחקרים, הם ממלאים עבורם תפקידים חברתיים ותרבותיים שונים. לדוגמה, מקום מפגש לרקימת קשרים חברתיים חדשים, אפשרות למציאת בני זוג,[122] זירה של מאבקי שליטה מגדריים,[123] פעילות עבור מבוגרים וקשישים בתור אמצעי לעיכוב ההזדקנות ולמניעת מוות מוקדם,[124] וגשר בין נשים חרדיות לנשים חילוניות.[125] חדר הכושר נהיה מרחב דינמי אשר משנה פניו ומציע, לפי האָפנה החולפת, מגוון עשיר של פעילויות: ספינינג, פילאטיס, זומבה ומרחבי 'נינג'ה'.

117 יאיר גלילי, אילן תמיר, אלון אליקים ויואב מקל, 'קום והתהלך בארץ: שינויים בהרגלי הפעילות הגופנית בישראל, 1992-2008', **סוגיות חברתיות בישראל**, 12 (2011), עמ' 140-161, בייחוד עמ' 154.

118 אסף לב ואסתר הרצוג, 'מי שולט/ת? פיקוח וטיפוח מגדרי במכוני כושר בישראל', שם, 22 (2016), עמ' 201-226.

119 גלילי, תמיר, אליקים ומקל, 'קום והתהלך בארץ', בייחוד עמ' 148.

120 http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000734735 (אוחזר ב־7.7.2019).

121 https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001279847 (אוחזר ב־7.7.2019).

122 עמית קמה וברק עטר, 'שחקנים במשחקים גאים: הומואים ולסביות בשדה הספורט הישראלי, בתוך: יאיר גלילי, אילן תמיר ומשה לוי (עורכים), **ספורט ומגדר בחברה הישראלית**, המרכז הבין־תחומי, הרצליה 2015, עמ' 91-102.

123 Esther Hertzog and Assaf Lev, 'Mail Dominance under Threat: Machoism Confronts Female Defiance in Israel Gyms', *Journal of Contemporary Ethnography* (March 2019), pp. 1-31

124 אסתר הרצוג ואסף לב, 'הגיל בעיני המתבונן – גילנות במכוני כושר', **גרונטולוגיה וגריאטריה**, מה, 1 (2018), עמ' 11-36.

125 יפעת גצליק, 'להיות מודרנית בדרכה: נשים חרדיות בחדרי כושר במגזר החילוני', **החינוך וסביבו: שנתון סמינר הקיבוצים**, 36 (2014), עמ' 319-335.

חברה וכלכלה

יוצאי ארצות האסלאם – דימויים ותפיסות בחברה היישובית: המקרה של חנה הלנה טהון

איתמר רדאי

תקציר

חנה הלנה טהון הייתה מחלוצות העבודה הסוציאלית בישראל, פעילה ומנהיגה בארגוני נשים, עיתונאית ופובליציסטית אשר פרסמה מאמרים בנושאים שונים מחיי היישוב. פעילותה הביאה אותה במגע הדוק עם יוצאי ארצות האסלאם, אשר היו מיעוט ניכר באוכלוסיית היישוב. היא הרבתה לעסוק במצבם הכלכלי, החברתי והתרבותי. פעילותה בקרב יוצאי ארצות האסלאם הביאה להכרה בה כבעלת ידע ואף בת סמכא בכל הקשור אליהם, וכך זכו דעותיה ועמדותיה לחשיפה ולהשפעה רחבה. טהון השאירה אחריה ארכיון אישי ובו תיעוד נרחב של פועלה. ארכיון זה, וכן הכתבות והמאמרים שפרסמה בעיתונות, מאפשרים ללמוד מקרוב על תפיסתה את יוצאי ארצות האסלאם ואת עמדותיה כלפיהם. מטרתו של מאמר זה היא להציגם כמקרה מבחן לתפיסות ולדימויים שרווחו בקרב יוצאי אירופה כלפי יוצאי ארצות האסלאם בחברה היישובית בתקופת המנדט. על אף שפועלה החלוצי של טהון בתחום העבודה הסוציאלית ראוי לכל הערכה, כתיבתה משקפת את התפיסות שרווחו בזמנה, שעל פיהן לאירופה נתונה עמדת עליונות מול ה'אוריינט', והיא מבטאת סטריאוטיפים מכלילים ושטחיים. הללו הגיעו לשיאם בכתיבתה בקטגוריזציה דיכוטומית ומפלה שהיא ערכה, המבדילה בין עניים יוצאי אירופה לעניים יוצאי ארצות האסלאם. השסע בין יוצאי אירופה ליוצאי ארצות האסלאם, שהתקיים על רוב מאפייניו כבר בתקופת המנדט, הטיל את צלו על כתיבתה ופעילותה, אך עמדותיה לא זו בלבד ששיקפו את השיח המקובל בזמנה, אלא גם השפיעו על עיצובו.

מילות מפתח: ארץ ישראל, היישוב, חינוך, חנה הלנה טהון, יוצאי ארצות האסלאם, נשים, עבודה סוציאלית

מבוא: רקע היסטורי ומצב המחקר

חנה הלנה טהון (Thon, 1886-1954), ילידת גרמניה, עלתה לארץ ישראל בראשית שנות העשרים של המאה הקודמת. הייתה מחלוצות העבודה הסוציאלית בישראל, מרצה בבתי הספר לשירות סוציאלי בירושלים ובחיפה, פעילה ומנהיגה בארגוני נשים, ופרסמה מגוון

מאמרים בנושאים שונים מחיי היישוב. פעילותה של טהון בתחום העבודה הסוציאלית הביאה אותה למגע הדוק, יום־יומי, עם יהודים יוצאי ארצות האסלאם אשר היוו מיעוט ניכר, בין חמישית לרבע, מן היישוב בתקופת המנדט המאוחרת. בחומר שהכינה להרצאותיה ובכתיבתה הפובליציסטית בעיתונות הארץ־ישראלית בעברית הרבתה לעסוק ביוצאי ארצות האסלאם ופעילותה בקרבם הביאה להכרה בה כבעלת ידע ואף כבת סמכא בכל הקשור אליהם; כך הייתה לדעותיה ולעמדותיה חשיפה, וקרוב לוודאי גם השפעה רחבה יותר גם מחוץ לחוגים שבהם פעלה.

פועלה של טהון מתועד בהרחבה בארכיון האישי שהשאירה אחריה, שהועבר לחטיבת הארכיונים האישיים בארכיון הציוני בירושלים, וממנו ניתן ללמוד מקרוב על התפיסות והדימויים שרווחו כלפי יוצאי ארצות האסלאם בעיני יוצאי אירופה בחברה היישובית ושהשפיעו על השסע ביניהם באותה תקופה.

השסע האתני-חברתי בין יוצאי אירופה ובין יוצאי ארצות האסלאם בארץ ישראל טרם הקמת המדינה זכה כבר להתייחסות במחקר. משה ליסק תיאר את שורשיו בתקופה העות'מאנית, כהטרוגניות הבאה לידי ביטוי עיקרי בפיצול בין 'אשכנזים' (יוצאי אירופה) ובין 'ספרדים' (יוצאי האימפריה העות'מאנית) ו'עדות המזרח' – שם כולל שניתן ליוצאי ארצות האסלאם שלא היו דוברי לדינו.[1] רות קרק ויוסף גלס תיארו את הסטריאוטיפים שנוצרו כתוצאה מפיצול זה: הספרדים ראו את האשכנזים כערמומיים, חנפנים, רמאים ואוכלי לחם חסד, ואילו האשכנזים ראו בספרדים עצלים בעבודה ובדרך מחשבתם.[2] קרק וגלס תיארו גם את המקום החשוב שתפסו הספרדים ובני עדות המזרח בהתפתחות היישוב בתקופה העות'מאנית בהיבטים שונים: כיזמים בחיי הכלכלה, וכמתיישבים וחלוצים בתחום החייאת הלשון העברית והפיכתה ללשון מדוברת.[3]

עוד בשלהי התקופה העות'מאנית חלה ירידה במעמדם של הספרדים ובני עדות המזרח, ראשית כול בהיבט הדמוגרפי, כאשר חדלו להיות רוב באוכלוסייה היהודית: ב־1918 מנו הספרדים ועדות המזרח רק 41.1 אחוז מן היישוב.[4] ברוך בן־אברם והנרי ניר ציטטו את היהודי־אנגלי אלפרד זימרן, שביקר בארץ ישראל בשנת 1920 ופרסם באותה שנה את רשמיו, ובהם ההבחנה כי יהודי ארץ ישראל מתחלקים לארבעה 'תת־לאומים': תימנים, ספרדים, אשכנזים ו'כת שלטת' שלא הגדיר בבירור, אך כלל בה, בין היתר, את 'אצולת

1 משה ליסק, 'עלייה, קליטה ובניין חברה בארץ־ישראל בשנות העשרים (1918-1930)', בתוך: הנ"ל, אניטה שפירא וגבריאל כהן (עורכים), **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל מאז העלייה הראשונה, תקופת המנדט הבריטי: חלק שני**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 189-190.

2 Ruth Kark and Joseph B. Glass, 'The Jews in Eretz-Israel/Palestine: From Traditional Peripherality to Modern Centrality', in: Efarim Karsh (ed.), *Israel's Transition from Community to State*, Frank Cass, London 2000, p. 98

3 שם, עמ' 82-83, 98, 100.

4 שם, עמ' 85, 106.

המושבות'. זימרן התרשם בעיקר כי התימנים מקבלים יחס משפיל, אך הבחין גם בקיומו של סולם שכר שהתימנים ניצבים בו בתחתית, הספרדים אחריהם והאשכנזים בראש.[5] על פי בן־אברם וניר השתנו יחסי הכוחות הפוליטיים בין האשכנזים לספרדים לאחר הכיבוש הבריטי, לרעת האחרונים. הספרדים איבדו את תפקיד ייצוג היהודים מול השלטונות; בתקופה העות'מאנית מילא אותו ה'חכם באשי' הספרדי. במוסדות הלאומיים החדשים של היישוב היה ייצוגם אפסי עד זניח. מבחינה ציבורית, ואולי אף יותר מכך, ראו בהם יוצאי אירופה קבוצה נחותה, ובן־אברם וניר מצטטים מדבריו של זאב ז'בוטינסקי, אשר פורסמו בעיתון **הארץ** ב־9 במארס 1920: 'אתם עוד אינכם מסוגלים לשוויון ציבורי אתנו, אבל בניכם, בדור הבא – אולי...'.[6]

על רקע זה תיאר ליסק את אפיקי הקליטה של יוצאי ארצות האסלאם בשנים 1919-1930, שנים שבהן עלו לארץ 11,000 עולים מארצות אלו – 12.5 אחוזים מכלל העולים באותה תקופה.[7] לעולי ארצות האסלאם בשנות העשרים, לדעת ליסק, לא הייתה זיקה ארגונית ורעיונית למסגרות הפוליטיות של התנועה הציונית, להוציא אחדים מיהודי עיראק. כתוצאה מכך היו חסומים בפניהם אפיקי הקליטה המרכזיים, כמו הסתייעות במפלגות פוליטיות ובהסתדרות הכללית, והאחריות לקליטתם נפלה על ארגונים עדתיים כמו 'ועד העדה הספרדית' ו'התאחדות התימנים'.[8]

המצב הדמוגרפי בתוך היישוב היהודי בארץ תואר עוד בתקופת המנדט הבריטי על ידי המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות, בגיבוי נתונים ממשלתיים. מבין העולים הלגאליים לארץ ישראל בשנים 1919-1942 היו רק 10.9 אחוזים לא־אשכנזים, 32,708 נפש. ביניהם נכללו גם 3,494 'ממוצא לא ידוע'. בין 18,090 העולים הבלתי לגאליים שהגיעו לארץ באותן שנים נמנו 1,135 ספרדים ו־1,704 'בלתי ידועים'; כלומר, פוטנציאל של 35,547 עולים מארצות האסלאם בסך הכול. על אלו יש להוסיף, על פי נתונים ממשלתיים, 8,833 'עולים נוספים' ו־28,337 'תיירים מורשים', אשר ייתכן כי גם ביניהם היו מיוצאי ארצות האסלאם.[9] בשנים 1933-1936 הגיע לארץ גל של 13,325 עולים לגאליים לא־אשכנזים; באותן שנים הגיעו לארץ 132,966 אשכנזים.[10] עם זאת, שיעורי העולים הלא־אשכנזים מתוך קהילותיהם בארצות מוצאם היו גבוהים יחסית: בשנים 1919-1942 עלו לארץ 20 אחוזים מיהודי תימן, 9 אחוזים מיהודי יוון ו־6 אחוזים מיהודי עיראק, לעומת 5 אחוזים בלבד מיהודי פולין, ארץ

5 ברוך בן־אברם והנרי ניר, **עיונים בעלייה השלישית: דימוי ומציאות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 169.

6 מצוטט שם, עמ' 170.

7 ליסק, 'עלייה, קליטה ובניין חברה', עמ' 298.

8 שם, עמ' 298-299.

9 דוד גורביץ, אהרן גרץ ורוברטו בקי, **העליה, הישוב והתנועה הטבעית של האוכלוסיה בארץ ישראל**, המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות היהודית לא"י, ירושלים תש"ה, מדור הטבלאות בסוף הספר, עמ' 9.

10 שם.

המוצא העיקרית של העולים לארץ; ממנה הגיעו 42 אחוזים מכלל העולים בשנים אלו.[11] שיעור הספרדים ועדות המזרח באוכלוסיית היישוב היה גבוה משיעורם בין העולים: 23.3 אחוזים ב־1936, 94,000 מתוך 404,000 יהודים. בירושלים הגיע שיעורם ב־1939 ל־49.1 אחוזים, 36,894 מתוך 75,125 יהודים.[12] לפי נתון אחר של מחלקת הסטטיסטיקה שהביא ג'ף הלפר במחקרו על יוצאי ארצות האסלאם בירושלים, היו באותה שנה 38,300 ספרדים ובני עדות המזרח בירושלים, מתוך אוכלוסייה של 80,850.[13]

אחד ההסברים לשיעורם הגבוה יחסית של יוצאי ארצות האסלאם ביישוב לעומת שיעורם הנמוך יחסית בעלייה הוא ריבוי טבעי, כפי שהראה מחקרה של מחלקת הסטטיסטיקה.[14] הסבר אחר עשוי להימצא בהשערתו של יואב גלבר כי ככל הנראה היה היקף העלייה מארצות המזרח בשנות השלושים גדול מכפי המשתקף בנתונים הרשמיים.[15] גלבר תיאר את יוצאי ארצות האסלאם בשנות השלושים כשכבה ניכרת, יותר מחמישית היישוב, החיה בשוליים מבחינה כלכלית, חברתית ותרבותית. רובם היו פועלים (44 אחוז), בעלי מלאכה (19 אחוז) וסוחרים־רוכלים (17 אחוז), שנחשבו לבעלי דרגה נמוכה מבחינה מקצועית: 'פועלים שחורים', שוליות ורוכלים.[16] גלבר ציין כי כמעט לא הייתה קיימת התייחסות ליוצאי ארצות האסלאם כגורם בחברה היישובית, להוציא אצל העוסקים בתחום השירותים הסוציאליים. כדוגמאות להתייחסות זו ציטט מאמרים שהופיעו בכתב העת **ידיעות על העבודה הסוציאלית בא"י** (יוני-יולי 1937). אחד מהם, מאת ד"ר קרל פרנקנשטיין[17] (שהיה עמית של חנה הלנה טהון להוראה בבית הספר לעבודה סוציאלית – ראו להלן), מתאר סקר שערך בשנת 1937 בשכונות של היישוב הישן ועדות המזרח בירושלים. הסקר התבסס על ביקורי בית אצל אוכלוסייה בת 10,500 נפש. קרוב למחצית המשפחות שנפקדו היו ילידות הארץ, או עלו לפני מלחמת העולם הראשונה. פרנקנשטיין מצא כי

> רק במקרים נדירים מאוד שוררת העברית כשפת הבית [...] השליטה בעברית יכולה לשמש אמת מידה לרמה התרבותית, לפחות בין הגברים (מספר הנשים השומעות

11 שם, עמ' 61, 63.

12 Kark and Glass, 'The Jews in Eretz-Israel/Palestine', p. 85

13 ג'ף הלפר, 'עדות המזרח בירושלים במאה השנים שקדמו להקמת המדינה', בתוך: אלי שאלתיאל (עורך), **פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 298.

14 גורביץ, גרץ ובקי, **העליה, הישוב והתנועה הטבעית של האוכלוסיה בארץ ישראל**, עמ' 248 ב.

15 יואב גלבר, 'התגבשות היישוב היהודי בארץ־ישראל, 1936-1947', בתוך: ליסק, שפירא וכהן (עורכים), **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל**, עמ' 335.

16 שם, עמ' 343-344.

17 ד"ר (לימים פרופסור לחינוך באוניברסיטה העברית בירושלים) קרל פרנקנשטיין (1905-1990), יליד גרמניה, עלה לארץ ישראל בשנת 1935. היה חוקר חינוך ומרצה בבית הספר לעבודה סוציאלית של הוועד הלאומי מאז הגיעו לארץ ופיתח שיטת חינוך שנקראה 'הוראה משקמת' שנועדה לגשר על פערים בין תלמידים. במאמרים שפרסם בתקופת העלייה ההמונית בראשית שנות החמישים הוא טען כי הבדלים אתניים משפיעים על רמת האינטליגנציה והם עוררו בהמשך ביקורת רבה. ראו: קרל פרנקנשטיין, 'לבעיית ההבדלים האתניים', **מגמות – כתב עת למדעי ההתנהגות**, כב 3 (תשי"א), עמ' 261-276.

> עברית קטן מאוד) [...] כידוע לא תמיד יכולה הדירה לשמש קריטריון למצבה החומרי של המשפחה, כי רבים מיהודי המזרח [...] אפילו האמידים שביניהם, ממשיכים את החיים הפרימיטיביים שהסכינו להם.[18]

לתיאור זה הוסיף גלבר ציטוט ממאמר מאת חנה הלנה טהון עצמה באותו כתב עת, המתאר את בעיית העוני בקרב עדות המזרח כמסוכנת ליישוב כולו:

> העובר ברחובות אלה עומד נרעש ונפחד למראה העוני הנורא, הבדידות והניוון [...] סיבת התופעות האלו הן: (א) עלייה חדשה וגדולה מארצות המזרח, מקצתה בלי השגחה, והיא גרועה באיכותה מן העליות הקודמות [...] ההתבדלות שבה חיות עדות המזרח בשכונותיהן והאפשרויות המעטות הנתונות לידי הנוער שלהן לעלות במדרגות הכלכלה והתרבות [...] מצבם הולך ומסכן יותר ויותר את הבריאות הגופנית והנפשית של היישוב כולו.[19]

למצב הכלכלי הקשה נוספה מצוקה בתחום החינוך: רק כמחצית מיוצאי ארצות האסלאם בגילאי חינוך למדו במערכת החינוך היישובית (עוד שליש למדו בחדרים ובתלמודי תורה ומספר לא ידוע בבתי ספר של המיסיון), רובם בבתי ספר יסודיים בלבד. לפי מחקרו של פרנקנשטיין, כ־4,000 ילדים יהודים בירושלים היו חסרי מסגרת חינוכית, ומבין ילדי העולים החדשים מארצות האסלאם ביקרו רק 48 אחוזים במוסד חינוכי.[20] הלפר הביא במחקרו נתונים המראים כי 55 אחוזים מיוצאי ארצות האסלאם בירושלים, כ־21,000 נפש, התגוררו ב־1939 בשכונות שהוגדרו על ידי המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות 'שכונות מזרחיות', רק 16 אחוזים, כ־6,000, חיו בשכונות שהוגדרו 'שכונות מעורבות מודרניות למחצה', ורק 7.5 אחוזים, כ־3,000, בשכונות 'מודרניות', לעומת 16,400 אשכנזים שגרו בשכונות 'מודרניות'.[21]

גלבר תיאר גם כיצד הגיע נושא הפער העדתי לדיון בישיבת הנהלת הסוכנות היהודית (7 באוגוסט 1939):

> מבחינה עדתית משתייכים הנצרכים ברובם הגדול לעדות המזרח [...] 17,000 המשפחות שהזכרתי, משתייכות ברובן לקטגוריה של מחוסרי-כול, עלובי החיים. רבים ביניהם לא רק מחוסרי פרנסה, אלא מחוסרי אפשרות להתפרנס. אנשים בלתי מוכשרים לעבודה גופנית [...] עולים מבני עדות המזרח, אשר רמתם התרבותית שוללת מהם אפשרות להיקלט בארץ בלי עזרה רחבה וטיפול אינטנסיבי.[22]

18 גלבר, 'התגבשות היישוב היהודי', עמ' 343-344.

19 ראו שם, עמ' 346 הערה 126. גלבר ייחס את הציטוט לכותב או כותבת החותמים בראשי התיבות ח"י, אך בדיקה מעלה כי הציטוט הוא מתוך מאמר של חנה הלנה טהון, 'עבודה סוציאלית בתחנות שכונתיות', **ידיעות על העבודה הסוציאלית בארץ־ישראל**, ט-י (תמוז-אב תרצ"ז), עמ' 128.

20 גלבר, 'התגבשות היישוב היהודי', עמ' 344.

21 הלפר, 'עדות המזרח בירושלים', עמ' 298.

22 גלבר, 'התגבשות היישוב היהודי', עמ' 347.

הוא תיאר גישה דומה לזו שחזרה גם בדברי ד"ר הלנה כגן, חלוצת רפואת הילדים בארץ, במושב העשירי של אספת הנבחרים השלישית ב־11 במארס 1942:

> בשכונות בני עדות המזרח [...] המצב הסאניטארי ירוד, התחלואה גדולה ואף האחוז של מקרי מוות אינו נמוך [...] המשכת המצב הנוכחי של הזנחת שבט זה או אחר מישראל מעוררת פרובלימות סוציאליות חמורות [...] ומן ההכרח הוא שבמרוצת הזמן ירגישו בהשפעתן השלילית גם אלה החיים כיום בשאננות ובשלווה.[23]

לפי גלבר, שהסתמך על סקירתו של אברהם קצנלסון (ניסן) באותו פורום, גישה זו קוממה את יוצאי ארצות האסלאם, שכן הם ראו בניסיונות להכתיב להם ערכים 'מודרניים' בתחומים כגון תכנון המשפחה התייחסות פטרנליסטית.[24]

גלבר לא הביא מדברי יוצאי ארצות האסלאם עצמם. קולם של יוצאי ארצות האסלאם בתקופת המנדט, בכל הקשור ליחסים עם יוצאי אירופה, מיעט להישמע בשדה המחקר הישראלי.[25] רוב החוקרים העוסקים במחקר השסע העדתי בישראל נטו שלא להתייחס לתקופת המנדט, ואף ראו לעיתים קרובות בתקופת 'העלייה ההמונית' בתחילת שנות החמישים מעין קו פרשת מים בנושא זה. אחת החוקרות שהתייחסו לתקופת המנדט (אף שעיקר מחקרה אינו בתקופה זו), הנרייט דהאן־כלב, טענה בדבריה על הרקע לשסע מזרחים-אשכנזים כי 'הבעיה של המזרחים מקננת במציאות הישראלית מראשיתה. אבות הציונות והמנהיגות הפוליטית והאינטלקטואלית זיהו את היהודים שמוצאם מארצות ערב והאסלאם כ"בני עדות המזרח" וייחסו להם תכונות שליליות ונחיתות מוסרית ואינטלקטואלית, כלכל בני המזרח התיכון'.[26] טענה זו לוותה בהבחנה כי 'בהקשר זה של עיצוב חברה חדשה דיברו בשמם, הגדירו אותם ותיארו אותם'.[27]

23 שם, עמ' 346. ד"ר הלנה כגן (1888-1978) הגיעה לארץ משוויץ, שם סיימה את לימודי הרפואה בשנת 1914. הייתה רופאת הילדים הראשונה בארץ, ובשנת 1916 הקימה בירושלים מרפאה לנשים ולילדים. משנת 1933 הייתה רופאת ילדים בבית החולים 'ביקור חולים' בירושלים. ראו: שפרה שורץ וצפורה שחורי־רובין, 'הסתדרויות נשים למען אימהות וילדים', בתוך: מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן־רוקם (עורכות), **העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2001, עמ' 253 והערה 18.

24 גלבר, 'התגבשות היישוב היהודי', עמ' 346.

25 להוציא מחקריהם של קרק וגלס, שחלקם צוינו לעיל, ומחקרים חדשים המתמקדים בעילית האינטלקטואלית הספרדית בתקופה העות'מאנית המאוחרת ובתחילת תקופת המנדט, כמו עמוס נוי, **עדים או מומחים: יהודים משכילים בני ירושלים והמזרח בתחילת המאה ה־20**, רסלינג, תל אביב 2017, או ספרם של אביגיל יעקובסון ומשה נאור, המתמקד ביחסים בין יהודים מזרח־תיכוניים וערבים בארץ ישראל בתקופת המנדט: Abigail Jacobson and Moshe Naor, *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine*, Brandeis University Press, Waltham 2016.

26 הנרייט דהאן־כלב, 'פמיניזם בין מזרחיות לאשכנזיות', בתוך: גיורא רוזן (עורך), **מין, מיגדר, פוליטיקה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 221.

27 שם.

דהאן־כלב ייחסה לחוקרים בתחום החינוך, ביניהם פרנקנשטיין, תפיסות גזעניות המושפעות מן השיח האוריינטליסטי, כפי שתיארו אדוארד סעיד: הבחנה אונטולוגית-אפיסטמולוגית בין 'המזרח' ובין 'המערב', כאמצעי להגדרה עצמית של התרבות והזהות האירופית. לדבריה, 'עבור אבות ואימהות היישוב היה חבל הארץ האוריינטלי מרחב שיש להם בו אינטרס, אולם בדרך ליצירת חברה הומוגנית ישראלית היה צריך לנקותו קודם כל מן האוריינטליות'.[28] 'אוריינטליזם פנימי' שימש גם חוקרים אמריקנים לתיאור מערכת היחסים המורכבת שבין הצפון לדרום בארצות הברית, בעיקר כמסגרת לדיון ביחסו של הצפון לדרום והדרך שבה מסגר הצפון את הדרום כאמצעי להבניית הזהות הלאומית האמריקנית.[29] הדיון התיאורטי המקיף בנושא האוריינטליזם חורג מתחומו של המאמר הזה.

ברוח תיאורטית פחות כתב אבי פיקאר כשהזכיר, כדוגמה לכך שעלייה המונית של יהודים מארצות המזרח לא הייתה רצויה, את דבריו של ארתור רופין משנת 1914 על יהודי ארצות האסלאם: 'המדרגה הרוחנית והתרבותית שהיהודים הללו עומדים עליה היא כל כך פחותה, עד שכניסה המונית גדולה מהם הייתה גורמת להשפיל את המצב הכללי של הסביבה היהודית התרבותית בארץ'.[30] אולם כמו חוקרים אחרים שעסקו בתקופת העלייה ההמונית, פיקאר נטה לראות את תקופת המנדט, למרות התמונה העולה מן המחקר שהובאה לעיל, כתקופה שבה לא היו הסטריאוטיפים נפוצים בשל שיעורם הנמוך של יוצאי צפון אפריקה בפרט, ושל עדות המזרח בכלל, באוכלוסיית היישוב, וכמו כן טען כי הבעיות הסוציאליות ביישוב היהודי בתקופת המנדט היו מעטות.[31]

בשנים האחרונות החלו להתפרסם מחקרים בהיסטוריה חברתית של תקופת המנדט שהתמקדו בתופעות חברתיות כמו מגדר, ילדות או היגיינה וחברה, אך התייחסו גם לנושא השסע בין יוצאי אירופה ליוצאי ארצות האסלאם בתקופה זו, ודימוייהם של האחרונים. דבורה ברנשטיין תיארה דימויים רווחים כמו לכלוך ורעש במסעדות ובתי קפה 'מזרחיים'.[32] תמי רזי התמקדה בתופעת הילדים ובני הנוער העזובים, רבים מהם יוצאי ארצות האסלאם, והראתה כי נתפסו כבעלי 'הבדלים עצומים הן באופי והן ברמה'.[33] דפנה הירש כתבה על ייצוגם של

28 שם, עמ' 222-223.

29 David R. Jansson, 'Internal Orientalism in America: W. J. Cash's the Mind of the South and the Spatial Construction of American National Identity', *Political Geography*, 22 (2003), pp. 293-316

30 אבי פיקאר, 'ראשיתה של העלייה הסלקטיבית בשנות החמישים', **עיונים בתקומת ישראל**, 9 (1999), עמ' 339-340.

31 שם, עמ' 351, 354.

32 דבורה ברנשטיין, **נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2008, עמ' 50-70.

33 תמי רזי, **ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית**, עם עובד, תל אביב 2009, ציטוט מתוך כתב העת **ידיעות העבודה הסוציאלית בארץ ישראל**, עמ' 31; ראו גם הנ"ל, "'בתי – אש, אש": אימהות ובנות עזובות בתל אביב בשנות השלושים והארבעים', בתוך: מרגלית שילה וגדעון כ"ץ (עורכים), **מגדר בישראל** (**עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2011), עמ' 140-169.

יוצאי ארצות האסלאם בשיח על ההיגיינה, שם הוצגו לדעתה 'כאנטיתזה של האדם ההיגייני לא רק מבחינת תנאי חייהם ומצבם הגופני, אלא גם מבחינת מצבם הנפשי ואופיים'.[34]

חנה הלנה טהון עצמה עוררה כבר התעניינות מחקרית, בין היתר מצד יפה ברלוביץ[35] וכן מצד דפנה הירש, שפרסמה מאמר על 'מגדר ואתניות בפרויקט בניין האומה הציוני' מתוך התמקדות במקרה של טהון, כמו במאמר זה. אולם הירש עסקה בעיקר במקומה של טהון כאישה בת המעמד הבינוני בפרויקט בניין האומה.[36] מאמר זה מבקש להתמקד לראשונה בכתיבתה של טהון על יוצאי ארצות האסלאם כמראה דו־כיוונית המשקפת את התפיסות והדימויים שרווחו כלפי יוצאי ארצות האסלאם בחברה היישובית, ועם זאת גם משפיעה עליהם ואף מעצבת אותם.

ביוגרפיה: חלוצה ומשפיעה

חנה הלנה כהן (Kohn) נולדה בדרזדן ב־1886, בת למשפחה מבוססת כלכלית וחברתית, ועברה עם משפחתה בגיל 11 לברלין לאחר מות אביה. משפחתה הייתה מעורה בסביבה הנוצרית והיא למדה בבתי ספר כלליים. השכלתה הרשמית כללה תיכון ובית ספר למסחר 'בלבד', אף שרצתה להמשיך את לימודיה, שכן מצבה הכלכלי של המשפחה התדרדר לאחר מות האב. כהן הייתה אוטודידקטית מובהקת, ובד בבד לעבודה עיתונאית שמעה בברלין הרצאות על סוציולוגיה וכלכלה וקראה 'ספרות סוציאל־דמוקרטית'.[37] מותו של אחיה, כאשר הייתה בת 21, היה מהלומה כבדה: על מנת להתגבר נסעה ללונדון, קנתה שם שליטה בשפה האנגלית, כתבה מאמרים לעיתונות בגרמניה והוסיפה לרכוש ידע באופן בלתי רשמי על ידי קריאה בנושאי היסטוריה ופילוסופיה בספריית המוזיאון הבריטי.[38] בלונדון החלה

34 דפנה הירש, **'באנו הנה להביא את המערב': הנחלת היגיינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2014, עמ' 202 ואילך; ראו גם הנ"ל, 'המדיקליזציה של האימהות: יחסים אתניים וחינוך אימהות מזרחיות לטיפול "היגייני" בתינוק בתקופת המנדט', בתוך: שילה וכ"ץ (עורכים), **מגדר בישראל**, עמ' 106-139.

35 https://jwa.org/encyclopedia/article/thon-hannah-helena, אוחזר ב־11.3.2019 מהאנציקלופדיה האינטרנטית של 'ארכיון הנשים היהודיות'; ראו גרסה בעברית: יפה ברלוביץ, 'חנה הלנה טהון', www.gendersite.org.il/wp-content/uploads/2012/09/HANNAH-_THON.doc (אוחזר ב־11.3.2019), וראו גם יפה ברלוביץ, 'על צומתי מפגשים בין נשים בראשית היישוב (1878-1918): עיון בכתביהן של ראשונות', בתוך: שילה וכ"ץ (עורכים), שם, עמ' 369-408.

36 Dafna Hirsch, 'Gender and Ethnicity in the Zionist Nation-Building Project: The Case of Hannah Helena Thon', *Ethnic and Racial Studies*, 34, 2 (February 2011), pp. 275-292

37 חנה הלנה טהון, 'ביוגרפיה', נרשם בכתב ידה באפריל 1953, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), A148/41; ברלוביץ, 'חנה הלנה טהון'; 'חנה הלנה טהון', בתוך: דוד תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, ג, תל אביב 1949, עמ' 1369.

38 טהון, 'ביוגרפיה'.

לעסוק בפעילות השטח שהייתה עתידה ללוותה במשך חייה, כאשר יצאה אל בין המהגרים היהודים העניים ברובע וייטצ'פל, ושם עבר עליה מהפך אידיאולוגי והיא הייתה לציונית.[39]

מאוחר יותר באה כהן במגע עם אנשי התנועה הציונית, ועם שובה לברלין השתתפה באספות ציוניות, קראה כתבי עת ציוניים ולמדה היסטוריה, ספרות ושירה יהודית. מאוחר יותר הצטרפה למשרד הציוני בברלין, תחילה כממיינת עיתונים ובהמשך כבר הרצתה ופרסמה מאמרים בעיתונים ובכתבי עת יהודיים. בסוף 1911 נשלחה לניו יורק ככתבת של ביטאון התנועה הציונית, **די ולט** (Die Welt), ובעת שהותה בניו יורק – שם עסקה בין היתר בעבודה סוציאלית ברובע היהודי של מנהטן, לואר איסט סייד – הכירה את הנרייטה סאלד בשעה שהייתה עסוקה בייסוד 'הדסה', וסייעה בידיה.[40]

בעת ביקורה של כהן בקונגרס הציוני ב־1910 ביקש ממנה ארתור רופין לבוא לארץ ישראל ולעבוד במשרד הארץ־ישראלי, ובחורף 1914 אכן הגיעה לארץ. בעקבות פרוץ מלחמת העולם הראשונה שבה לברלין, וחזרה לישראל רק ב־1921. לאחר שלושה חודשים נישאה לד"ר יעקב טהון (1880-1950), ילידלבוב שבאימפריה האוסטרו־הונגרית (כיום באוקראינה), מראשי עסקני היישוב.[41] אשתו הראשונה של טהון, שרה (1881-1920), אשר מתה מקדחת, ייסדה את אגודת הנשים הציוניות הראשונה בארץ ישראל, ארגנה את התאחדות הנשים העבריות לשיווי זכויות, עמדה בראשה, והקימה בתי מלאכה שהעסיקו מאות תלמידות, בעיקר יוצאות ארצות האסלאם.[42] אולי בעקבותיה הייתה גם חנה הלנה טהון לפעילה בנושא יוצאי ארצות האסלאם. אולם חנה הלנה הייתה מנהיגת נשים עוד לפני עלייתה לארץ ונישואיה ליעקב טהון. היא השתתפה כבר בכנס הייסוד של ויצ"ו בלונדון, ואף נבחרה ליו"ר ויצ"ו בארץ ישראל.[43] בשל מצב בריאותה הרופף לאחר עלייתה לארץ ועקב נישואיה התפטרה מתפקיד זה, וכדבריה 'ותחת השפעתה של גב' סאלד עזרתי בארגון נשי הארץ ב"הסתדרות נשים עבריות", אשר במשך שנים רבות הייתי היו"ר שלה. בתפקידי זה גם ערכתי את העיתון "האישה". בתור באת כוחה של הסתדרות הנשים השתתפתי בעבודה של המחלקה הסוציאלית של עירית ירושלים ונכנסתי יותר ויותר בעבודה הזאת'.[44] ב־1925 הייתה חנה הלנה טהון ממייסדי 'מרכז שכונתי', מעין מרכז

39 שם.

40 שם; ברלוביץ, 'חנה הלנה טהון'; הנרייטה סאלד (Szold, 1860-1945), ילידת בולטימור, ארצות הברית, מורה ופעילת ציבור ציונית, מנהיגת נשים. ייסדה ב־1912 את ארגון הנשים 'ההסתדרות הציונית הדסה' ומאוחר יותר עלתה לארץ, הקימה את 'עליית הנוער' ונודעה ביחסה האישי לילדים במסגרתה. הייתה דמות מרכזית בתחומי החינוך והרווחה ביישוב בתקופת המנדט. ראו: 'הנריטה סולד (סאלד)', בתוך: דוד תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, ד, תל אביב 1950, עמ' 1738.

41 טהון, 'ביוגרפיה'; 'יעקב טהון', בתוך: תדהר, שם, עמ' 1610-1611.

42 'שרה טהון', בתוך: יעקב שביט, יעקב גולדשטיין וחיים באר, **לקסיקון האישים של ארץ־ישראל 1799-1948**, עם עובד, תל אביב 1983, עמ' 236.

43 טהון, 'ביוגרפיה'.

44 שם.

קהילתי ראשון מסוגו בארץ ליוצאי ארצות האסלאם בשכונת שמעון הצדיק בירושלים, אשר התקיים עד מאורעות 1929. ב־1936 הייתה ממייסדי מרכז שכונתי אחר בנחלת אחים, שקהל היעד שלו היה בעיקר ילדי עולים שלא למדו בבתי הספר.[45]

עם פתיחת בית הספר לשירות סוציאלי בירושלים מטעמו של הוועד הלאומי ב־1934, המוסד הראשון בארץ להכשרת עובדות סוציאליות, הרצתה בו טהון 'על תנאי החיים של עדות המזרח בארצות מוצאן ובארץ', ומאוחר יותר הרצתה על נושאים אלו גם במוסד המקביל, בית הספר לשירות סוציאלי בחיפה. טהון נחשבה לאחד מעמודי התווך בבית הספר לשירות סוציאלי בירושלים שנים רבות ואף השתתפה, לצידם של ד"ר קרל פרנקנשטיין ואחרים, בוועדת הבוחנים בבחינות הסיום של בית הספר.[46] במשך שמונה שנותיו הראשונות הכשיר בית הספר 70 עובדות סוציאליות, ועוד 70 עובדות סוציאליות שעלו לארץ עברו בו השתלמות שנועדה להכשירן לתנאים המקומיים.[47] רבים מנושאי עבודות הגמר של הבוגרות עסקו בנושאים הקשורים ב'סוציאולוגיה של עדות המזרח', שם הקורס שהעבירה טהון בבית הספר.[48] עדות ליחסים שכנראה שררו בין המרצה טהון ותלמידותיה נמצאת בעבודת הגמר של עליזה בולג,[49] שהקדישה עותק ביולי 1939 'לגב' טהון היקרה בהערצה ובחבה'.[50]

גילויים דומים של חיבה אישית, מלווים בהערכה כלפי גישותיה ועמדותיה של טהון אל יהודי ארצות האסלאם, מצויים במכתבה של הנרייטה סאלד שנכתב במקור באנגלית ביולי 1937, ובו עודדה את טהון לפרסם בעברית את מאמרה על 'בעיית היהודים האוריינטליים', שנכתב במקור בגרמנית ('Das Problem der Orietalischen Juden'). לדעתה של סאלד, המאמר תיאר 'תמונה שלמה, בזעיר אנפין, של בעייתנו החברתית העיקרית. אני מביעה שוב את התקווה כי יגיע לציבור הרחב [...] מפני שכפי שאת כותבת, הוא יכול לעורר את מצפונם של [האחראים על] מוסדותינו'.[51] נראה כי בשעה שכתבה את המכתב לא ידעה סאלד כי המאמר כבר תורגם לעברית והתפרסם ימים מעטים לפני כן בעיתון **הארץ**.[52]

45 שם.

46 'ידיעות על ביה"ס לשירות סוציאלי בירושלים', ללא תאריך, אצ"מ, J1/1887.

47 שם.

48 שם. על הרצאותיה של טהון ראו שם, A148/49, 58.

49 עליזה (אליזה) בולג (Bolag), ילידת בזל, שוויץ (שנות חייה אינן ידועות). עלתה לארץ ישראל ב־1935. עבדה במרכז הקהילתי בשכונת נחלת אחים (שהקימה טהון) ולמדה בבית הספר לשירות סוציאלי בירושלים, שם סיימה את לימודיה בהצטיינות ב־1939, ובהמשך הייתה עובדת סוציאלית במקומות שונים בארץ. מתוך: http://jigsaw-navi.net/content/ba-bolag-alisa (אוחזר ב־20.3.2019, אך המידע אינו זמין עוד).

50 עליזה בולג, 'סטלמנטים סוציאליים [מרכזים קהילתיים] וחשיבותם בשביל א"י', יולי 1939, אצ"מ, A148/70.

51 הנרייטה סאלד לחנה הלנה טהון, 23.7.1937, שם, A148/45.

52 חנה הלנה טהון, 'בעית עדות המזרח', **הארץ**, 19.7.1937.

מאמר זה, שהיה כנראה מכונן מבחינתה של טהון בדרך ראייתה את יוצאי ארצות האסלאם, היה אחד משורת מאמרים שפרסמה בעיתונות העברית העוסקים בנושא זה. השפעתה של טהון על תפיסות ודימויים כלפי יוצאי ארצות האסלאם בחברה היישובית בתקופת המנדט ניכרת, ככל הנראה, גם בסדרת תסכיתי הרדיו 'קיבוץ גלויות בירושלים', שלושה עשר במספרם, אשר שודרו על ידי יעקב טשרנוביץ במסגרת התכנית 'הסכת והשכל' בתחנת הרדיו הרשמית של שלטונות המנדט, **קול ירושלים**, במסגרת שידוריה בעברית, ותדפיסיהם נמצאים בארכיונה האישי של טהון.[53]

ביוני 1948 הוציא לאור מכון סאלד לחקר החינוך (שאותו הקימה הנרייטה סאלד ב־1941) את מחקרה של טהון המבוסס על סקר שערכה בשנת 1947, בחסות המחלקה הסוציאלית של הוועד הלאומי והמכון לחקר הכלכלה של הסוכנות, על מצבן הכלכלי והתרבותי של 30 משפחות יהודיות יוצאות צפון אפריקה בירושלים במשך שלושה דורות.[54] ספרה של טהון, **העדות בישראל: פרקים בקורותיהן וחבלי האחזותן**, שהיה אמור להיות יצירתה העיקרית, יצא לאור רק בשנת 1957, שלוש שנים לאחר מותה של המחברת.[55] בהקדמה שחיברה לספר מרים איצקוביץ, מנהלת בית הספר לשירות סוציאלי בירושלים, היא תיארה את טהון כחלוצה בחקר הרקע ההיסטורי וההווי החברתי של יהדות המזרח בארץ ישראל, אשר עשתה אותו למפעל חייה. איצקוביץ ציינה כי טהון לא באה מרקע אקדמי, אלא הייתה עובדת סוציאלית שהכירה את יוצאי ארצות האסלאם בעבודתה היום־יומית. לדבריה, טהון כתבה את הספר בשנת חייה האחרונה, כאשר נחלשה עקב מחלה, ולכן כתבה את הספר בגרמנית, שפת אימה. מאוחר יותר קראו את כתב היד המקורי ואישרו אותו לפרסום אישים כנשיא המדינה יצחק בן צבי, ושורה של אקדמאים מהאוניברסיטה העברית בירושלים, ביניהם חוקרים בעלי שם: המזרחן פרופ' שלמה דב גויטיין, הכלכלן פרופ' אלפרד בונה, עמיתה של טהון ד"ר קרל פרנקנשטיין, וחוקר יהדות צפון אפריקה ד"ר חיים זאב הירשברג. ד"ר מנחם איכלברג תרגם לעברית, והירשברג ערך, חיבר מבוא והכין ביבליוגרפיה.[56]

אמנם כך זכתה טהון להכרה אקדמית של מפעל חייה בקרב יוצאי ארצות האסלאם, גם אם לאחר מותה. אולם הספר עצמו עוסק, למרות ההבטחה הגלומה בשמו, כמעט אך ורק בתנאי חייהם של יהודי ארצות האסלאם בארצות מוצאם, ולא בארץ ישראל.[57] עובדה זו תמוהה במקצת לאור הרקע הארץ־ישראלי המעשי ולא המחקרי שממנו באה המחברת, וציפיותיה של כותבת ההקדמה כי עובדים סוציאליים, מורים וגננות, מדריכים ואחיות,

53 יעקב טשרנוביץ, 'הסכת והשכל', ללא תאריך, אצ"מ, A148/58.

54 חנה הלנה טהון, **שלושים משפחות מערביות בעיר העתיקה של ירושלים**, מכון סאלד, ירושלים תש"ח.

55 הנ"ל, **העדות בישראל – פרקים בקורותיהן וחבלי האחזותן בארץ־ישראל**, ראובן מס, ירושלים תשי"ז.

56 מרים איצקוביץ, 'על הספר', בתוך: טהון, **העדות בישראל**, עמ' 7-8.

57 ראו למשל תוכן העניינים, שם, עמ' 3, ולאורך הספר.

ימצאו בספר חומר רב שיסייע להם בעבודתם היום־יומית.[58] לא ברור אם העורכים ערכו שינויים, ואולי אף השמיטו חלקים מכתב היד המקורי. כך או כך, רעיונותיה של חנה הלנה טהון זכו לתפוצה ולהשפעה אף מעבר לפעילותה הפובליציסטית הענפה, הן בחוגי העבודה הסוציאלית והן מחוץ להם, כפי שמלמדים התגלגלותו של כתב היד, הוצאתו לאור של הספר והתהודה שזכה לה.[59]

יהודי ארצות האסלאם בארצות מוצאם

העיסוק ביוצאי ארצות האסלאם בארץ ישראל הביא את חנה הלנה טהון להתעניין גם בחייהם בארצות מוצאם, כפי שמעיד ספרה שיצא לאור לאחר מותה. במאמרה 'בעית עדות המזרח' היא כתבה:

> ערינו ומושבותינו המאוכלסות עדות המזרח אינם שונים מאלה שבשכונות העניות של בגדד ומרוקו, קורדיסטן ותימן, כי רק בפנות נידחות במזרח אנו מוצאים רחובות וסמטאות כל כך עלובים ומזוהמים, ובתים כל כך עלובים ומלוכלכים כמו שאנו רואים בירושלים, בטבריה ובפתח תקוה.[60]

לפחות חלק מרשמים אלו לגבי יהודי ארצות האסלאם היו בלתי אמצעיים, כפי שמעיד מאמרה של טהון 'יהודי בגדד' שהתפרסם בעיתון **דבר** באוקטובר 1934 כרשמי ביקור בקהילה היהודית בבירת עיראק. לאחר הקדמה קצרה שבה ציינה כי בעיר חיים 80,000 יהודים מתוך 300,000 תושבים עברה טהון לתיאור מראם החיצוני, תוך כדי הדגשת שונותם הפיזית מיהודי אירופה ודמיונם לערבים:

> יהודי הבא מאירופה עליו להתרגל להרגיש קורבת [כך במקור] גזע בינו ובין היהודי הבגדאדי: במראה פניו ובחיצוניותו דומה זה לערבי יותר מאשר ליהודי [...] טיפוסו של היהודי הבגדאדי נכרי הוא לנו מכל מקום: שער שחור משחור, עינים שחורות בורקות, גוון העור חום בהיר, ועד ירוק הזית, וגזרת הפנים הכבדה של בן המזרח. בין הגברים רבים יפים, גבוהי קומה וישרי גב; מה שאין כן הנשים. בין הילדות הצעירות יפהפיות להפליא, אך חיש מהר נעשות מהן מטרוניות בשרניות בעלות פנים ריקות מהבעה.[61]

תיאורים פיזיולוגיים מכלילים כלפי קבוצות יהודים מארצות האסלאם נמצאים גם במקומות אחרים בכתיבתה של טהון, כמו מאמר זה בירחון הנשים **דבר הפועלת**, משנת 1946:

58 איצקוביץ, 'על הספר'.
59 'ספר חדש – העדות בישראל', **דבר**, 3.5.1957; 'מבחר ספרי העונה', **על המשמר**, 4.6.1967.
60 טהון, 'בעית עדות המזרח'.
61 הנ"ל, 'יהודי בגדד', **דבר**, 22.10.1934.

> אבל גם ליהודים האשכנזים הרגילים במגע תדיר עם יהודי המזרח, לא יקשה להבחין בין התימני הצנום, לרוב – בעל תוי פנים עדינים ועינים מבריקות, ובין הבוכארי הגבוה והמסורבל בעל הגולגולת העגולה ועצמות הלחיים הבולטות; איש כזה יכיר ממבט ראשון את ההבדל בין ילדים כורדים שבגדיהם סרוחים להם על גופם הרזה, ובין ילדי מארוקו בעלי ארשת פנים מובהקת של מאורים [...] פה בארץ, אשר כל הטיפוסים האלה נקוים אליה, יוכלו אולי לשוב לטיפוס העברי הקדמון.[62]

התיוג הגזעי בקטע זה ייראה בוודאי מכליל, מהותני וצורם לקוראים בני זמננו, אולם הוא לא היה חריג בעבר בכתבי אינטלקטואלים יהודים שהשתייכו למעגל התרבותי הגרמני (בעיקר לפני מלחמת העולם השנייה), כמו גם הרעיון כי פלשתינה הייתה מקור 'הגזע היהודי' והשיבה אליה תהפוך את היהודים מחדש, כביכול, לגזע קדמון.[63] ייתכן כי טהון, כאוטודידקטית נלהבת, קראה על תפיסות אלו, או נחשפה אליהן, בהרצאות שכזכור שמעה כ'שומעת חופשית' באוניברסיטאות במרכז אירופה בראשית המאה ה־20. קשה לקבוע עד כמה השפיעו תפיסות אלה על הביקורת הנוקבת והקשה, במישורים שונים, שהביעה טהון במאמרה כלפי הקהילה הבגדאדית. המאמר נכתב כחוות דעת של מומחית לכל דבר, אף שקרוב לוודאי הסתמך על ביקור קצר למדי ולא על שהות ארוכה והיכרות מעמיקה. בהמשך תיאור רשמיה מביקורה בבגדאד עברה טהון למצב הסוציו־אקונומי. היא ציינה את מעמדם האיתן של היהודים במסחר ואף את חלקם בשירות הממשלתי, אך הזדעזעה מן הפער בין המעמדות החברתיים שאותו קיבלו – לדבריה – כגזרה קבועה משמיים, וראתה באור שלילי אף את הפעילות הפילנתרופית, שלטעמה הייתה אקראית ולא מספיקה:

> אין בין יהודי בגדאד אלא עשירים גדולים ועניים. בינונים אינם מצויים. עוני פירושו: בלי מחסה על גבי הראש, בסמרטוטים סביב הגוף, אסירי תודה בעד פת חרבה וצימוקי תמרים, בלי כל ידיעה ונעדרי כל התפתחות. איש התרבות הסוציאלית קשה לו לסבול את הניגוד הזה שבין עשיר ורש. לבגדאדים הרי זה סדר בגזרת השמים ואין להרהר אחריו [...] יהודי בגדאד רחוקים משאיפה לצדק סוציאלי כרחוק ממנו שכניהם. עשירים אחדים נודבים מזמן לזמן נדבות הגונות לבית החולים היהודי, לבית הספר או לתמיכת אביונים. אך אין שם לב לפעולה סוציאלית בעלת ערך חינוכי. מעטים הם המתעניינים כיצד [ההדגשה במקור] מוציאה הקהילה את כספיה לתמיכה [...] דרך כלל, סיוע סוציאלי פירושו לתת נדבה פחותה לכל אביון מקבץ על יד, ביום קבוע בחודש. כשהמדובר הוא על מתן ביד רחבה, אין היהודי העשיר הרגיל בא בחשבון כלל וכלל.[64]

62 הנ"ל, 'עדות המזרח בתוך הישוב', **דבר הפועלת**, 26.6.1946, אצ"מ, A148/53.

63 יפעת וייס, 'זהות ומהותנות: גזע, גזענות והיהודים במפנה המאות ה־19 וה־20', **תיאוריה וביקורת**, 21 (סתיו 2002), עמ' 145, 151.

64 טהון, 'יהודי בגדד'.

במסגרת טענותיה לא חזתה טהון, כמובן, את פעילותם הענפה של יהודים עיראקים בשורות המפלגה הקומוניסטית העיראקית בעשור 1941-1951.[65] אמנם פעילות זו החלה שנים אחדות לאחר ביקורה בבגדאד, אבל היא מעמידה את ביקורתה החברתית באור אירוני אף יותר. ביקורתה על התרבות וההשכלה הייתה אף חריפה יותר, ובתוך כך הביעה עמדה שלילית גם כלפי מסורת הכתיבה הדתית־רבנית בעיראק:

> כאן למדו להשתמש בלשון הצרפתית כלשון חורגת, אך מבלי לחרוג למטה מן השטח [...] לרבים מהם מסתיימת תקופת השכלתם עם בית הספר, ואחרי ספר הלימוד לא יפתחו ספר לעולם [...] מועטה היא גם ההשכלה היהודית. דומה שמעיין היצירה היהודית, בספרות ובמחקר, נחתם בארץ זו לפני אלפי שנה.[66]

בהיבט החינוכי דנה טהון ברותחין גם את חיי המשפחה של יהודי בגדאד: 'ילדי בתי הספר באים הביתה לארוחת הצהרים ושבים לבית הספר מאחרים, מלוכלכים ובמצב רוח רע. בערבים ובחגים הם יושבים עם הגדולים ומצטיינים בחוסר נימוס'.[67] הרושם התרבותי הכללי השלילי שטהון הציגה אף גבר בתיאור הנשים, שתוארו כבר קודם לכן כריקות מהבעה, וטהון התקשתה להבין כיצד הן מבכרות את עיר מולדתן על תל אביב:

> בחורות צעירות שהיו בתל אביב, מכחישות במרץ את יתרון חיי החרות שבעיר זו על חייהן הן. גם זה פטריוטיזם! שאין הנשים משתתפות בשום ענין רוחני – גם זה מעצור בהתפתחותם הרוחנית והמוסרית של יהודי בגדאד.[68]

בהקשר זה יש לציין כי בעיראק של התקופה המלוכנית (עד 1958) אכן נשללו מן האישה זכויות ציבוריות ופוליטיות, עבודת נשים בנות המעמד הבינוני מחוץ לביתן לא הייתה מקובלת ושינויים בתחום זה החלו רק בסוף שנות השלושים, כאשר נשים צעירות ומשכילות החלו לצאת לעבודה, ובשנות הארבעים, כאשר נשים מעטות רכשו השכלה גבוהה והחלו לעבוד כרופאות וכרוקחות, אבל עדיין בדרך כלל פרשו לאחר נישואיהן.[69] טהון, על כל פנים, לא התייחסה למורכבות מצבן של הנשים היהודיות בעיראק, ולא נראה

65 Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford University Press, Stanford 2012, pp. 141-182; ראו גם מחקרו החלוצי של נסים קזז, 'ציונים וקומוניסטים יהודים בעיראק, 1941-1950', בתוך: חיים אבני וגדעון שמעוני (עורכים), **הציונות ומתנגדיה בעם היהודי**, הספרייה הציונית, ירושלים תש"ן, עמ' 205-223.

66 טהון, 'יהודי בגדד'.

67 שם.

68 שם.

69 ראו למשל אסתר מאיר־גליצנשטיין, '"כאן אוכלים עם סכין ומזלג" – מזרח ומערב במפגש הבין־תרבותי במדינת ישראל', בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטוויין וטוביה פרילינג, **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי** (**עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2005), עמ' 625-626; להרחבה בנושא זה ראו: Noga Efrati, *Women in Iraq: Past Meets Present*, Columbia University Press, New York 2012.

כי נטתה לגלות כלפיהן אמפתיה. לרשמים אלו מצטרפים חיי הקהילה, שגם אותם תיארה טהון תיאור שלילי במיוחד:

> ארגון חיי הקהילה מצטיין [...] בחוסר ארגון. יש כאן כנופיות מנוהלות בידי משפחות עשירות, האוכלות אשה את חברתה. ואין האיבה באה מתוך עניינים של רוח, אלא לשם כבוד ומשרה. הקהילה עצמה גם היא אינה מאורגנת, ולפיכך אין ביכולתה לגבות מסים קבועים. פרנסתה על נדבות מקריות [...] אגודות הנוער אינן במציאות. במקרה של התקפה רצינית – אימת רבים – אין מי שיגן על יהודי בגדאד, ואף לא הנוער.[70]

מבחינה אידיאולוגית ראתה טהון ביהודי בגדאד קבוצה המתעניינת בארץ ישראל רק מסיבות חומרניות ואינה מודעת כלל לציונות, לא רק בגלל האיסור הממשלתי שהוטל על פעילות ציונית אלא גם מחמת מגרעותיהם האינהרנטיות, כפי שהיא ראתה זאת:

> אילו אפשר היה לעסוק בתעמולה ציונית בעיראק, אין שעה טובה מזו של עכשיו. אמנם, יש כאן צורך להתחיל באלף־בית של הציונות. יהודי בגדאד מתעניינים עתה בארץ ישראל, אך רק כבארץ שאליה אפשר יהיה להימלט בשעת סכנה, או כבארץ שיש לה סיכויים כלכליים טובים מאלו שבארצם. ויש שהתחילו כבר להשקיע כספים בארץ ישראל. אין איש יודע את תכנה הרוחני של הציונות ואת החובות כלפיה. עמל שוא הוא לבקש כסף לתכלית ציונית אצל יהודי בגדאד, שאינם יודעים בלאו הכי נתינה מה היא. ויש לשאול אם טוב הוא לארץ שעשירים אלו יבואו אליה, לפני התחנכם להבנה כלשהי של הציונות. וחינוך זה קשה הוא. הממשלה מדכאת כאן כל תעמולה ציונית, ואין איש יעז לקרוא לאסיפה ציונית. ועוד אין יהודי בגדאד רגילים בקריאה, כך שתעמולה ציונית אינה ענין להם בדרך זו [...] גרעין לציונות נמצא רק בחוג קטן של צעירים, אינטלקטואלים במקצת, מורים וסטודנטים, הלומדים עברית ושואפים לעבודה חקלאית בארץ [...] חוג צעירים אלו, שנתחנכו ע"י מורים עבריים מארץ ישראל ועל ידי צירי הקרן הקיימת לישראל וא"י העובדת, הוא פתח תקוה להשיב, כעבור אלפי שנה, ליהודי בבל השאיפה לעם ישראל ולהתקשרות עם כלל העם היהודי.[71]

יש לציין כי תיאוריה השטחיים והרוויים בסטריאוטיפים של טהון לא היו שונים בהרבה במאפייניהם מביקורתם של השליחים הארץ־ישראלים שפעלו בעיראק שנים אחדות לאחר מכן, למן שנות הארבעים המוקדמות.[72] כמו טהון שקדמה להם תקפו השליחים את סולם הערכים החומרני, לדעתם, ואת אורח החיים ותרבות הפנאי בחברה היהודית. הם הגיעו למסקנה שה'לבנטיניות' של יהודי עיראק מנעה מהם להתאחד לפעולה משותפת. אנצו

70 טהון, 'יהודי בגדד'.

71 שם. ההדגשה במקור.

72 אסתר מאיר, 'עולמות מתנגשים: המפגש בין שליחי היישוב לבין יהודי עיראק', בתוך: דליה עופר (עורכת), **בין עולים לותיקים – ישראל בעליה הגדולה 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1996, עמ' 56-59.

סרני, שהיה שליח בעיראק בשנים 1942-1943, כתב עליהם כך: 'החומר הזה איננו חומר אירופה [...] אפשר לעשות מהם "בני אדם", אך לא יעלה בידינו לעשות זאת בלי עזרתם של האנשים בארץ'.[73]

טהון והשליחים שפעלו בעיראק לאחר מכן התעלמו לא רק מתרבות דתית ומסורתית עשירה אלא גם מתהליכים מודרניים של חילון, שחרור הנשים ויחס אוהד לרכישת ידע והשכלה שרווחו בקרב השכבה האמידה של יהודי בגדאד.[74] בכלל זה נטו להתעלם גם מצמיחתה של מערכת חינוך יהודית מודרנית שכללה בחלקה בתי ספר של חברת כי"ח, ואותם טהון מזכירה במאמרה, ובחלקה בתי ספר ממשלתיים.[75] גם פעילות ציונית מאורגנת התקיימה בעיראק כבר מראשית שנות העשרים, אם כי משנת 1922 במתכונת מחתרתית מצומצמת, עקב איסור הממשלה.[76] אפשר כי טהון הייתה מופתעת אילו קראה על הנתון שפרסמה מחלקת הסטטיסטיקה של הסוכנות ב־1945, ועל פיו שיעורם היחסי מתוך קהילתם של העולים מעיראק לארץ ישראל בשנים 1919-1942 היה גבוה משיעורם של העולים מפולין מתוך קהילתם בתקופה זו (6 אחוזים לעומת 5 אחוזים).[77] יש לציין גם כי טהון, למרות הערתה על הדמיון במראה החיצוני בין יהודי בגדאד לערבים (כלומר, מוסלמים ונוצרים בני המקום), לא התייחסה, וכנראה אף לא הייתה מודעת, להיבטים המורכבים של הזהות היהודית-ערבית בעיראק ובשאר ארצות ערב, כמו גם הזהות העיראקית או זהויות מקומיות אחרות בארצות ערב והאסלאם.[78]

הביקורת הקשה של טהון כלפי יהודי ארצות האסלאם בארצות מושבם לא הצטמצמה לקהילה הבגדאדית בלבד. בחיבור שלא פורסם בשם 'סוציאולוגיה בין עדות המזרח', שכנראה שימש חומר להרצאותיה בבתי הספר לשירות סוציאלי, היא כתבה: 'בין היהודים בדמשק ובבירות העשירים הם לבנטינים ואינם מתענינים בשאלות הציבור או התרבות. בין דלת העם שורר עוני רב, בין הזונות בדמשק ובבירות יש מספר גדול של יהודיות'.[79] נראה כי התפיסה הנמצאת בבסיס גישתה של טהון כלפי הקהילות היהודיות בארצות האסלאם באה לביטוי בסדרת תסכיתי הרדיו 'קבוץ גלויות בירושלים' שהגיש יעקב טשרנוביץ, שנכתבו כנראה בהשראתה ואולי אף ישירות בידיה:

73 שם, עמ' 58, 62.

74 שם, עמ' 64-66; מאיר־גליצנשטיין, 'כאן אוכלים עם סכין ומזלג', עמ' 621-626.

75 ליסק, 'עלייה, קליטה ובניין חברה', עמ' 212-213; מאיר־גליצנשטיין, שם, עמ' 623.

76 ליסק, שם, עמ' 212-213.

77 גורביץ, גרץ ובקי, **העליה, הישוב והתנועה הטבעית של האוכלוסיה בארץ ישראל**, מדור הטבלאות בסוף הספר, עמ' 9.

78 הלל כהן, 'חייו ומותו של היהודי־הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה', בתוך: עופר שיף (עורך), **מולדות בגולה (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2015), עמ' 171-177, 198-199; לדיון ביהדות עיראק, זהות יהודית-ערבית ועיראקית ראו: Bashkin, *New Babylonians*, pp. 1-14; לדיון מורחב בנושא ראו: Reuven Snir, *Who Needs Arab-Jewish Identity?*, Brill, Leiden 2015.

79 חנה הלנה טהון, 'סוציאולוגיה בין עדות המזרח', ללא תאריך, **אצ"מ**, A148/58.

כדאי לזכור את הגורם הזה של הניתוק ושל הסביבה הפראית, הרחוקה מתרבות, כדי להבין את המעמד המיוחד של עדות המזרח בקרבנו. פעמים נראית לנו תמוהה רמת החיים וההשכלה הנמוכה של אחינו אלה. אל לנו לשכוח, כי לגבי התנאים ששררו בארצות מוצאם, גבורה עילאית היא בהם שידעו להתגבר על הירידה שמסביב להם ולשמור על גרעין של תרבות עברית ועל חכמת החיים שמציינת אותם במידה רבה כל כך.[80]

תפיסה זו של יהודי ארצות האסלאם כיושבים ב'אוריינט פראי' השפיעה, כאמור, גם על דימוים השלילי של העולים החדשים מארצות אלו בעיני טהון:

מזמן המלחמה העולמית [הראשונה] החלה עלית יהודים מחלב ומסוריה לא"י. עולים אלה אינם חומר טוב ביותר, דרגת תרבותם נמוכה [...] במלחמת העולם סבלו שם [בעיר אורפה, כיום בדרום מזרח תורכיה] היהודים ונרדפו ע"י התורכים והערבים כמרגלים, ותיכף לאחר המלחמה התחילו היהודים מאורפה לברוח ואחדים מהם עלו ארצה; עולים חדשים אלה היו על דרגת התפתחות נמוכה, מחוסרי כל מסורת, ומושפעים מהערבים בתרבותם. שפתם היא תערובת של ערבית ותרגום [ארמית]; בירושלים הם חיים יחד עם העיראקים, הכורדים והחלבים ויש להם קשר עם ועד הספרדים. בעבודתנו הם חומר קשה לסידור [...] אחרי שלטון הבולשביקים בבוכרה נתרוששו היהודים [שם] וסובלים בתור אלמנט חשוד [...] אחרי הסבל הזה הם באים ארצה במצב גופני ורוחני ירוד. הם אמנם מפותחים באופן שכלי, [אך] אין להם מסורת, הם אנלפביתים. בארץ רובם סוחרים וירקנים.[81]

'דרכו של רחמים אל הטרור'

הסיפור 'דרכו של רחמים אל הטרור' מאת חנה הלנה טהון, שהתפרסם בשני המשכים בעיתון היומי בעברית 'קלה' ומנוקדת **הגה** (וכנראה נועד לעולים חדשים) במארס-אפריל 1947, מתאר את עלייתו ארצה וקליטתו של נער יוצא ארצות האסלאם שמקום מוצאו המדומיין לא צוין בפירוש, שעלה לארץ עם משפחתו בדרך היבשה באופן בלתי לגאלי: 'בבהירות רבה זוכר רחמים אותו ערב בגטו של עיר מולדתו המזרחית, בו עמד הוא, בן למשפחה רבת ילדים, והאזין לדבריו של שליח מארץ ישראל. אותו שליח סיפר להורים, בשפתם הם, על פלאי ארצו'.[82] בהמשך הסיפור יצאה המשפחה לדרך תלאות, שבמהלכה נשדד רכושם על ידי מורי הדרך אל הגבול, אותו עברו תחת מטר יריות. בהגיעם לירושלים פגשו בקרוביהם שהתגוררו בשכונת עוני. ההורים נדחו על ידי מוסדות הסיוע השונים של היישוב, ולרחמים

80 יעקב טשרנוביץ, 'קבוץ גלויות בירושלים – שיחה ב: עדות המזרח', ללא תאריך, שם.
81 טהון, 'סוציאולוגיה בין עדות המזרח'.
82 הנ"ל, 'דרכו של רחמים אל הטרור', **הגה**, 30.3.1947, אצ"מ, A148/53.

לא נמצא מקום ללימודים בבתי הספר. לבסוף התקבל ל'חדר' מזרחי, סיים אותו בגיל 14 ועבר לעבוד כנער שליח בחנות. טהון תיארה את הבית שאליו היה שב מעבודתו:

> מואס הנהו [כך] את כל הזמן במרתף הלח, אשר לא יכיל את כל בני המשפחה ואשר לו עצמו אין בו פינה מיוחדת. קץ הנהו מפני אותו רגע, הנשנה עתה לעתים תכופות יותר ויותר, בו חוזר האב שכור הביתה והאם אשר תקוותה לזכות במספר שילינגים לצורכי הבית הוכזבה גם הפעם, שופעת את מרי לבה בתלונות קשות; קץ הנהו מפני אותו רגע בו דופקים שני חיילים זרים בזגוגית החלון ומיד יוצאות בעקבותיהם שתי האחיות הבכירות מפורכסות ומצוחצחות – אל חשכת הלילה.[83]

לדימוי הסטריאוטיפי של האב כאלכוהוליסט וחסר יכולת לפרנס את משפחתו נוסף כאן דימוי סטריאוטיפי של זנות. אחיותיו של רחמים אינן מתוארות כזונות באופן בלתי משתמע לשני פנים, מלבד הגנאי המרומז שבעצם הבילוי בחברת חיילים בריטים, אולם סטריאוטיפ הזנות מיוחס אצל טהון לנערות יוצאות ארצות האסלאם גם במקומות אחרים, כמו תיאור הקהילות בדמשק ובבירות לעיל, ועל כך נוספים עוד, כמו תיאור זה של ילדות בנות העדה המערבית (צפון אפריקאית) בארץ: 'גם הילדות הן בסכנה. הן יפות מאוד ומהוות מספר לא קטן של זונות',[84] וההערה הבאה מתוך המאמר 'בעית עדות המזרח': 'בשכונות האלה בארצנו [...] כאן נהיים ילדים וילדות לפושעים ולפרוצות'.[85] הדימוי המופקר מינית של הנערה יוצאת ארצות האסלאם (לצד הדימוי העברייני של הנערים) היה מוכר למדי ובלט גם בהתייחסותן של המחלקה הסוציאלית ומחלקת הבריאות של עיריית תל אביב באותה תקופה, בעיקר בנוגע לקשרים עם ערבים, ומאז המרד הערבי (1936-1939) ומלחמת העולם השנייה גם עם חיילים בריטים, כפי שהראו ברנשטיין ורזי. קשרים אלו נחשבו לשליליים ולעתים קרובות נתפסו כזנות, גם במקרים שבהם היה מדובר בקשרים רומנטיים.[86] נראה כי טהון בחרה להתמקד מבחינה ספרותית-דידקטית דווקא בקשרים עם חיילים בריטים, והזעם שעוררו בוודאי בקרב בני משפחותיהן של הנערות והצעירות, כדי לקשרם לדרכו של רחמים 'אל הטרור'. חבר לעבודה, הפעיל באחד הארגונים 'הפורשים', הכניסו אל שורות הארגון (לא מפורט איזה), ורחמים שמע את המשנה הרוויזיוניסטית:

> למשמע דיבורי המשטמה הללו, נעורו מחדש בלב רחמים חוויות ילדותו. בבהירות רואה הוא לנגד עיניו אותו מורה דרך שהציגם בחוסר כל ואפילו בלי שמיכת התינוק; שומע הוא את שריקות כדורי הרובים שנורו עליהם על ידי שומרי הגבול, חושב הוא על אותם שני החיילים הלוקחים עמם מדי לילה את אחיותיו. הוא למד עכשיו שעליו לשנאם ושהוא רשאי להיפרע מהם באחד הימים. ועוד רגש משטמה נעור בקרבו, נגד

83 שם.
84 הנ"ל, 'סוציאולוגיה בין עדות המזרח'.
85 הנ"ל, 'בעית עדות המזרח'.
86 ברנשטיין, **נשים בשוליים**, עמ' 71-73; רזי, **ילדי ההפקר**, עמ' 248-268.

> אלה אשר הרחיקוהו, אותו ואת המקורבים להם מקרבם, אלה אשר נפחו בו תחילה תקוות גדולות והסגירוהו אח"כ לשכונת העוני המזוהמת ול'חדר' המאוס, מקום בו נתקל הוא רק בנדכאים כמוהו, מקום בו נמנע ממנו לקנות דעת ולהתרומם לשאיפות נעלות ולא יכול כלל להעלות על הדעת השתייכות לחוג רעים מעין אלה שהוא עכשיו משתייך אליהם. משמעותה של הנקמה בבני עמו תהיה זו: יבוז להם על היותם מוגי לב ונטולי עוז רוח. הוא יבזה אותם כשם שבזו אותו, הוא יפר את רצונם, הוא ישבש את דרכיהם [...] ורחמים מתחיל להטיף לאחיו ולשכניו הצעירים בשכונת הצריפים על טרור, רצח ועוז רוח. באוזני נערים ונערות בלואים הוא חוזר על אותם הדברים ששמעם הוא פעמים אין ספור: 'זמנם הם חלף כבר. גורל הלאום העברי מונח עתה בידנו'.[87]

התגייסותם של צעירים יוצאי ארצות האסלאם לשורות הארגונים אצ"ל ולח"י הטרידה את טהון, והיא טיפלה בכך גם במאמר אחר:

> לאחר שגדלו צעירים אלה באווירת פיתוי והסתה, והם על פי רוב מזורזים על ידי צמאון נקמה בלתי מודע כנגד החברה שהזניחה אותם, ולאחר שלמדו כילדים לקחת חלק בהפגנות רחוב ובהתקפות קטנות על השלטון, הרי מוכנים הם עתה בהתבגרם להוביל פצצות בתוך סלי ירקות לבית הסוהר או לרצוח נציגי הממשלה.[88]

הסבל שעבר על 'רחמים' (המשמש כאן כשם ארכיטיפי), והתנפצות ציפיותיו שנבנו על ידי השליח מארץ ישראל, מובילים אותו להתרסה ואף לשנאה כלפי החברה האירופית, המתגלמת בדמותם של מנהיגי היישוב וקבוצת העילית שסביבם. הזדהותו של הצעיר עם הארגון המחתרתי מתוארת, אם כן, כפרי מניעים אישיים-רגשיים ולא רציונליים-לאומיים. רגשי הקיפוח והאנטגוניזם כלפי הממסד היישובי שהתעוררו בין יוצאי ארצות האסלאם במהלך קליטתם בארץ ואחריה – ולדעתה של טהון הם שמנעו בעדם מלהצטרף למפא"י – תוארו על ידיה גם במאמר אחר:

> המוסד הציבורי הראשון שהם פונים אליו, הוא הלשכה לעזרה סוציאלית של ועד הקהילה, ומכיוון ששם אי אפשר לתת להם את כל העזרה המבוקשת, חודרים ללבותיהם החששות הראשונים לגבי יחסו של הצבור הרחב אל חוגיהם, חוגי העולים מארצות המזרח [...] ועוד אכזבה נכונה לו לעולה החדש, שבא ארצה בלי התעודות הנחוצות לו כאן, בפנותו אל הסוכנות היהודית בבקשה לעזור לו בהשגת התעודות הללו. אי היכולת של מוסדותינו לעזור לכל הפונים אליהם מעוררת בלבותיהם את החשד שגם המוסדות הלאומיים מתייחסים אליהם בחוסר אהדה [...] גם הדעה השוררת ביניהם,

87 טהון, 'דרכו של רחמים אל הטרור – סוף', **הגה**, 6.4.1947, אצ"מ, A148/53.
88 הנ"ל, 'בידודו של הנוער מעדות המזרח', **עמודים**, כג (1944), עמ' 3, שם, A147/53.

אם בצדק ואם לאו, שכל לשכות העבודה, בלי הבדל מפלגה, מקפחות את זכויותיהם לעומת האשכנזים, עוצרת בעדם מהסתפח למפלגת הפועלים.[89]

בכך הייתה טהון בין הראשונים במחנה הציוני-סוציאליסטי, ככל הנראה, שניסו להעלות על סדר היום, עוד לפני הקמת המדינה, את מערכת היחסים בין הציונות הרוויזיוניסטית ליוצאי ארצות האסלאם ולמצוא לה הסבר, לפי שיטתה.[90]

בעיית החינוך

בסיפור 'דרכו של רחמים אל הטרור' עסקה טהון, בין היתר, בבעיית החינוך בין יוצאי ארצות האסלאם. היא תיארה כיצד מנסים העולה החדש ואימו למצוא לו מקום לימודים במערכת החינוך היישובית ונדחים, עד למציאת מקום בחינוך מסורתי:

> הנה הדרך הארוכה מבית ספר למשנהו, סירוב אחרי סירוב. כאן הכיתות כבר מלאות, שם אין מקבלים תלמידים חדשים באמצע השנה. פה אין ידיעותיו מספיקות ביחס לכיתת בני גילו ושם הנו קשיש מכדי להיכנס לכיתת המתחילים [...] לבסוף הובא רחמים ל'חדר', אשר היה שונה אך במעט מן ה'חדר' שבעיר מולדתו. חלל אפל, גדוש ומזוהם; מורה בור מצליף בשוטו על ראשי תלמידיו, להקה פראית של ילדים עניים ומעוטי דעת כמוהו עצמו, ובליל של שפות, צעקות וקללות ציינו את החדר.[91]

במאמר שפרסמה בעיתון **הארץ** בקיץ 1937 על החינוך היסודי היהודי בירושלים כתבה טהון כי מתוך 15,000 ילדים בגילאי בית ספר היו רק 6,800 במערכת החינוך האוטונומית של היישוב, לצד 1,200 תלמידים ב'כיתות מקבילות' (מפעל חינוך ירושלמי מקומי, ראו להלן) שלדעתה נשקפה להן סכנת סגירה, ו־2,300 תלמידים בבתי הספר היהודיים הפרטיים כי"ח וואולינה דה־רוטשילד. בנוסף למדו כמה מאות, 'בעיקר מחוגים אמידים', בבתי ספר פרטיים, ועוד כמה מאות בבתי ספר נוצריים 'של המיסיון' (מיסודם של המיסיונים של כנסיות מערביות. רוב תלמידיהם היו נוצרים מקומיים, אבל היו ביניהם גם מוסלמים ויהודים), ו־4,000-3,000 בחינוך מסורתי – 'חדר' או 'תלמוד תורה' של הכוללים, או מטעם הוועדים של הספרדים ועדות המזרח. כל האחרונים הוגדרו בעיניה כ'חינוך לא מספיק

89 הנ"ל, 'חינוך לאומי וחברותי להמוני העם', **בשעריך ירושלים**, ללא תאריך, אצ"מ, A148/52. לפי התוכן ניתן להעריך כי המאמר נכתב בתקופת המרד הערבי (1936-1939).

90 אמיר גולדשטיין הראה כי הצטרפותם של צעירים מזרחים לשורות אצ"ל, שצוינה כבר בכרוזי הארגון ושהודגשה על ידי תנועת החרות ומנהיגה מנחם בגין לאחר הקמת המדינה ועד שנות השמונים, הוזכרה גם בדיווחים שקיבל בן־גוריון בשנים 1947-1948. ראו: אמיר גולדשטיין, 'מנחם בגין, תנועת חרות והמחאה המזרחית: בין ואדי סאליב ל"פנתרים השחורים"', **ישראל**, 12 (2007), עמ' 1-4.

91 טהון, 'דרכו של רחמים אל הטרור'.

מנקודת המבט הכללית, ובעיקר הלאומית', דעה רווחת ביישוב בזמנה. השאר, כ־1,500 לפי הערכתה, נשארו מחוץ למסגרת חינוכית 'ונעשים בורים [אנאלפביתים]'.[92] טהון חזרה על נתונים והערכות דומים במקומות נוספים.[93]

תלמידתה של טהון, עליזה בולג, ערכה בשנות השלושים המאוחרות, בעבודת הגמר שלה בבית הספר לשירות סוציאלי בירושלים, מחקר סטטיסטי על קבוצת ילדים בגילאי 7-16 שביקרו במרכז הקהילתי בנחלת אחים, קרוב לוודאי באמצעות גיליונות התלמיד שלהם מטעם 'כנסת ישראל', שעותקים שלהם נמצאים בארכיונה האישי של חנה הלנה טהון ומכילים מידע על הרכב המשפחות ומצבן החברתי־כלכלי.[94] הקבוצה כללה 62 ילדים, מהם 25 אורפלים (יוצאי אורפה), 11 כורדים, 6 חלבים, 6 תימנים, 5 בבלים, 5 פרסים, 2 מערבים ו־2 ספרדים. 41 מהם נולדו בארץ, 90 אחוז מן ההורים היו עולים. השכלת הילדים, עד הגעתם למרכז, הייתה כלהלן: 2 למדו במיסיון, 10 בתלמוד תורה, 19 בבית ספר [יסודי, קרוב לוודאי], 31 היו אנאלפביתים, כלומר מחוץ למסגרת חינוכית. השכלת האבות: 38 למדו בתלמוד תורה, 1 בבית ספר, 23 לא ידעו קרוא וכתוב. מבין האימהות, רק 6 למדו בבית ספר. היתר לא ידעו קרוא וכתוב.[95] במאמר מוסגר ניתן לציין כי הנתונים, המלמדים על מספר ילדים נמוך יחסית שביקרו במרכז הקהילתי, באזור שהיה הריכוז העיקרי של יוצאי ארצות האסלאם בירושלים, מוליכים למסקנה כי לפעילותן החברתית של טהון ועמיתותיה, שהייתה חלוצית בזמנן, הייתה השפעה מועטה יחסית על הציבור הרחב של יוצאי ארצות האסלאם, שכנראה לא נחשפו לפעילות זו או לא הצטרפו אליה, מסיבות שונות.

מתיאורה של טהון ב־1946 במאמר בעיתון **דבר הפועלת** עולה כי מצב זה לא השתנה בהרבה לאחר מלחמת העולם השנייה:

> כל מי שהיה קרוב לעבודה הסוציאלית וידע את המצב בירושלים לאישורו, היה מביט בחרדה על הילדים הגדלים כאן ללא תורה וללא רכישת הידיעות ההכרחיות לדרכם בחיים- מחוץ ל'ידיעת החיים' שקנו להם ע"י התבגרות בלא־עת. בשנים שלפני המלחמה [מלחמת העולם השנייה] גדל מספרם של ילדים עזובים כאלה במידה מבהילה. בין ילידי הארץ, ועוד יותר בתוך משפחות העולים החדשים מארצות המזרח, אפשר היה למצוא מאות וגם אלפים של נערים ונערות כאלה [...] רובם של הילדים האלה מוצאם ממשפחות מטופלות בילדים מרובים, ועל כל בן או בת למשפחה כזאת לעזור משחר ילדותם למצוא את פת הלחם.[96]

92 הנ"ל, 'בתי הספר העממיים בירושלים לאור הצרכים', **הארץ**, 30.8.1937.

93 הנ"ל, '1200 תלמידים בירושלים בסכנה', ללא תאריך, אצ"מ, A148/45; הנ"ל, 'הבו בתי ספר לאלפאביתים [כך במקור] שלנו!', ללא תאריך, שם, A148/49.

94 מחלקת החינוך של כנסת ישראל, 'גליונות תלמיד', 1939, שם, A148/45.

95 בולג, 'סטלמנטים סוציאליים'.

96 חנה הלנה טהון, 'ילדים ללא חינוך', **דבר הפועלת**, 26.6.1946, אצ"מ, A148/53.

לדעתה של טהון היו חלק מההורים חסרי מודעות לחשיבותו של החינוך, אבל היא הבינה כי רבים מהילדים הודרו ממסגרות החינוך היישובי מסיבות אחרות.[97]

אך למרות אי־יכולתן, או חוסר רצונן כמשתמע, של מסגרות החינוך היישוביות לקלוט את כל התלמידים, עדיין הביעה טהון דעה שלילית הן על בתי הספר הנוצריים, מסיבות לאומיות, והן על בתי הספר המסורתיים של יוצאי ארצות האסלאם, שאותם תיארה כרועשים ומלוכלכים והטילה ספק בהשכלתם וביכולתם החינוכית של מוריהם:

> חלק מהנערים מצא לו מקום ב'חדר' או בתלמוד תורה ('כותאב') של בני עדתו. מי שראה 'חדר' מזרחי כזה, על לכלוכו וצפיפותו, על שאונו והעדר כל זכר לשמירת הבריאות ולחוש הטעם הטוב, על 'חכמיו' נטולי ידיעות והכשרה חינוכית, מי שראה כל זאת יבין, כי ילדים שנדונו לבלות פה כמה משנות נעוריהם – חלק חשוב ממנת חייהם נגזל מהם. היו גם הורים שבחרו בבתי חינוך גרועים מאלה: בבתי הספר של המיסיון, המרחיקים מאות מילדי ירושלים מכל הענינים הקרובים ללבו של כלל ישראל.[98]

ראיית בתי הספר הנוצריים באור שלילי ביותר, לא רק מבחינה לאומית אלא גם מבחינה חינוכית וחברתית בהשוואה לבתי הספר של היישוב, הגיעה לשיא בתיאורה של טהון את העדה המערבית (יוצאי צפון אפריקה) במסגרת הרצאותיה:

> המצב התרבותי: אינו מפותח לגמרי, מספר גדול מהם שולח את בניו לביה"ס של המיסיון ורבים נשארים אנלפביתים. מבין ילדיהם יש האחוז הגדול ביותר של עבריינים. אחוז המערבים בישוב הירושלמי הוא – 3 אולם אחוז העבריינים המערבים הוא – 19. הסיבות לכך הן: 1. כלכלית. 2. ההבדל בגיל ובהשקפות בין ההורים והילדים. 3. בי"ס מיסיון והדעות שוא השוררות ביניהם במידה ניכרת.[99]

טהון תיארה במאמרה על החינוך בעיתון **דבר הפועלת** את הפעולות שננקטו, על ידיה ועל ידי אחרים, לשינוי מצב זה, אך הודתה כי פעילותה בנחלת אחים הייתה 'כטיפה בים', עד למפעל שהקימו קבוצת מורים ועובדים סוציאליים מירושלים בראשותו של המחנך הוותיק דוד ילין.[100] מפעל זה, 'הכיתות הנוספות [או המקבילות] על שמו של דוד ילין', זכה לתמיכה תקציבית מוועד קהילת ירושלים, וכעבור זמן גם לתמיכתם הכספית של מחלקת החינוך הממשלתית, ולבסוף גם הוועד הלאומי. על מנת להפוך את כיתות הלימוד לנגישות הן נפתחו בשכונות עצמן, והגיעו אליהן ילדים וילדות שסייעו בעבודה למשפחותיהם. במשך הזמן, עם התרחבות התמיכה התקציבית, נפתחו כיתות נוספות, סופק אוכל ושירות רפואי כלשהו בדמותה של אחות, ומספר התלמידים עלה והגיע ל־600 בשנה. עם זאת, עדיין חסרו חדרי כיתה ואמצעי לימוד, ילדים בגילאים שונים, מ־8 ועד 12, למדו בכיתות משותפות, וסך

97 שם.
98 שם.
99 טהון, 'סוציאולוגיה בין עדות המזרח'. ההדגשה במקור.
100 הנ"ל, 'ילדים ללא חינוך'.

כל שעות הלימוד היומיות הגיע לשלוש. בית הספר המקצועי ברנדייס, שנוסד בירושלים ב־1942 על ידי ארגון 'הדסה', סיפק לנערים, בעיקר יוצאי ארצות האסלאם, לפי תיאורה של טהון, 'הדרכה טכנית במקצוע הקרוב ללבם – פעולה בעלת חשיבות מיוחדת, כהכנה ראשונה לקראת משלח ידם בעתיד' (בית הספר סליגסברג, שהוקם על ידי 'הדסה' בה בעת, העניק הכשרה מקצועית לנערות במקצועות כתפירה, בישול וקצרנות).[101] אולם יש להניח כי 'הדרכה טכנית' זו, גם אם שיפרה בטווח הקצר את מצבם, הסלילה למעשה את התלמידים למקצועות נמוכים בסולם החברתי-כלכלי בהשוואה לתלמידי 'כיתות רגילות'. תמי רזי, שכתבה על מפעלים דומים שהתקיימו באותה תקופה בתל אביב, סיכמה: 'נראה כי דרך זו נסללה כבר בתקופת המנדט'.[102]

גם נערות יוצאות ארצות האסלאם עברו הכשרה מקצועית שהסלילה למעשה את דרכן למקצועות 'נחותים'. הכשרה כזו התקיימה במרכז הקהילתי בנחלת אחים, שם התקיימו אחר הצהריים קורסים לסריגה ולתפירה לנערות, שהיו מלווים גם בהתעמלות ו'השתלמות רוחנית', כפי שתיארה בולג:

> בהתעניות רבה מבקרות הילדות את השעורים של הרב ברגמן, איש ידוע מגרמניה. בענין רב משתתפות הבנות במהלך השעור, לומדות הסטוריה יהודית וכללית, גאוגרפיה, שומעות על פרובלמות אקטואליות ומקבלות מושגים על לאומיות, אנושיות וגם מתבססת בלבן הדת היהודית. איזה איחוד בין המשכיל האירופאי הזה ותלמידותיו הפרימיטיביות, איך מרגישים פה את החשיבות של שפתנו המקשרת עולמות שונים ומאפשרת את הבנת התנ"ך.[103]

טהון, בולג ועמיתותיהן היו בוודאי שוחרות טוב והאמינו באמת ובתמים כי הן 'גואלות' את הנערות, או לכל הפחות מסייעות להן להיחלץ מעוניין וממצוקתן, שהיו ממשיים בהחלט. ברור גם כי נערות אלו, שרובן היו כנראה מחוץ למסגרת החינוך הרשמי, אכן הועשרו ונתרמו מתוכן השיעורים, בייחוד אלו שכללו השכלה כללית ולא רק מקצועות כפיים. אולם דבריה של בולג, כמו התבטאויות אחרות של טהון, משקפים גם את האמביוולנטיות ביחסן של טהון ובנות חוגה ליוצאי ארצות האסלאם: מצד אחד רצון עז וכן לסייע במצוקתם החומרית, ומצד אחר התנשאות תרבותית אינהרנטית, לא רק בתחומים ספציפיים של השכלה וידע אלא אפילו מבחינה דתית, תוך כדי התעלמות מהידע בעברית של התלמידות או ראייתו כאינסטרומנטלי בלבד, מבלי להתעניין כיצד נרכש ובאילו הקשרים.

101 שם.

102 רזי, **ילדי ההפקר**, עמ' 191.

103 בולג, 'סטלמנטים סוציאליים'. ההדגשה במקור.

ההיבט החברתי-כלכלי

מצבם החברתי-כלכלי של יוצאי ארצות האסלאם עמד בבסיס פעילותה בשטח, בהרצאות ובפובליציסטיקה של חנה הלנה טהון. במאמר 'בעית עדות המזרח', שהתפרסם כזכור ב־1937, תיארה את שכונותיהם בירושלים, בטבריה ובפתח תקווה כעזובות ומלוכלכות, ומיושבות בצפיפות נוראה. את תושביהן תיארה במילים הבאות:

> המונים שאין להם שום סיכוי ואפשרות להגיע למקצוע מועיל [...] ואל נתנחם בזה, שבכל העולם יש אחוז מסוים של מצוקה, מחלות ופשעים. אולי היינו יכולים להתנחם, לו היה זה רק חלק קטן מהיישוב. אולם אצלנו הרי חלק עצום – בירושלים בלבד חלק רביעי או חמישי – חי בתנאים כאלה, החותרים ומזעזעים לאט לאט את הבריאות הגופנית והמוסרית של הישוב היהודי.
> ואם נברר לעצמנו, שחלק רביעי מן היישוב הוא מעדות המזרח (בירושלים כמעט 60%), שהמצב הכלכלי והתרבותי של חלק גדול כזה מוכרח סוף כל סוף להשפיע על כל היישוב – הרי בלתי מובן לנו לגמרי, שעד עכשיו לא מצאו מוסדותינו הרשמיים לנכון לגולל את הפרשה הכאובה הזאת לכל היקפה ורחבה.[104]

החשש מפני השפעת יוצאי ארצות האסלאם על כלל היישוב בא לידי ביטוי גם בהרצאותיה של טהון: 'על ידי הגירה זו הספרדית והמזרחית יורד הניבו [niveau, רמה בצרפתית] הכלכלי הכללי של היהודים בארץ־ישראל למדרגה עוד יותר נמוכה'.[105]

העוני שתיארה טהון בא לידי ביטוי בתנאי חייהם של הילדים שקיבלו שיעורים במרכז הקהילתי שהקימה בנחלת אחים. גיליונות התלמידים, כפי שסוכמו על ידי בולג, מעידים על תנאי מגורים צפופים ביותר: מבין 62 ילדים, 48 התגוררו בדירות של חדר אחד. מתוך אלו, רק שניים התגוררו בצפיפות של 3-4 נפשות בחדר, והיתר חיו בצפיפות שנעה בין 5 ל־11 נפשות באותו חדר. מתוך 13 שהתגוררו בדירות שני חדרים, הצטופפו 11 עם 8-13 נפשות בדירה. היחיד שהתגורר בדירת שלושה חדרים חלק אותה עם 13 נפשות.[106] בחישוב ממוצע, הילדים ומשפחותיהם חיו בצפיפות של 5.8 נפשות לחדר. הנתונים על משלח היד של ההורים מציירים תמונה של מקצועות אשר רובם הגדול מתחתית הסולם החברתי-כלכלי: מבין 68 שנרשמו (להוציא כנראה רוב האימהות), 15 היו 'פועל שחור' [כך במקור], 10 'משק בית' [כך במקור], 8 היו סבלים, 8 סתתים, 3 שואבי מים, 2 רוכלים, 3 מצחצחי נעליים, 2 פחחים, 2 נגרים, שמש, נהג וטייח, ו־12 'לא ידוע' [כאלה שדיווחו שאינם עובדים, ביניהם נשים נוספות שעסקו ב'משק בית'].[107]

104 טהון, 'בעית עדות המזרח'.
105 הנ"ל, 'הרצאה רביעית: גורמי ההצטרכות בארץ ישראל', ללא תאריך, אצ"מ, A148/49.
106 בולג, 'סטלמנטים סוציאליים'. ראו גם 'גליונות תלמידים', שם, A148/45.
107 שם.

אף על פי שחששה מפני השפעתם על כלל היישוב האמינה טהון בקיומם של הבדלים חברתיים-כלכליים בסיסיים בין יוצאי ארצות האסלאם ויוצאי אירופה, כפי שכתבה ב־1946:

> השוני הסוציאלי והכלכלי: אם נתבונן למבנה הסוציאלי של היהודים יוצאי אירופה נמצא, כי שייכים הם למעמד הבינוני או אורח חייהם הוא כשל מעמד זה. גם לפועל שכיר יש צרכים תרבותיים כלבן המעמד האמיד. חינוך יסודי בבית ולימוד מקצוע נותנים לדור הצעיר את האפשרות של עליה כלכלית [...] בעוד אשר את האשכנזים נוכל למצוא בכל המקצועות ללא יוצא מן הכלל, שולחים יהודי המזרח את ידם אך בקבוצות מסוימות של מקצועות. אחוז גדול מהם עוסק בענפים הידועים כמקצועות העוני: הם רוכלים, בעלי מלאכה בלתי מאומנים, עובדים בניקוי ובמשק בית; חלק נושא משרות של פקידות נמוכה או עסוק ב'מקצועות-אויר': סופרי סת"ם ו'חכמים'. הגברים עסוקים בחלקם כפועלים בכבישים, בבנינים, בבתי חרושת ובחקלאות, ויש גם בעלי מלאכה שהשתלמו פחות או יותר במקצועם או הביאו אתם מסורת מקצועית מאיזו ארץ מזרחית אחרת [...] גם במקרים שאין טיבו של המקצוע מחייב זאת בהחלט, יש אחוז גדול של פועלים ובעלי מלאכה בין יהודי המזרח שעבודתם היא ארעית בלבד. את הסיבה לתופעה הזאת אין לחפש רק בתנאי שוק-העבודה או במחלות, אלא במידה ידועה באי יציבות האופי של איש המזרח.[108]

את הרקע לטענתה של טהון נגד 'אופיים הבלתי יציב' של יוצאי ארצות האסלאם ניתן למצוא בדברים שכתבה כבר ב־1937 במאמרה המכונן 'בעית עדות המזרח':

> המוסדות היחידים בארץ, שאינם יודעים שום הבדל הם הלשכות הסוציאליות. משמונים עד תשעים אחוז ממקבלי תמיכות הלשכות הם מבני עדות המזרח. כאן מוציאים בכל שנה סכומים עצומים, המגיעים לעשרות אלפי לא"י, בלי שישיגו את מטרתם להטבת חייהם הכלכליים, התרבותיים והגופניים והרמתם במידה ניכרת. אדרבה, נדמה לנו שמצב עדות המזרח הולך ורע מיום ליום, ומה שמזעזע ביותר הוא שאחוז גדול מהיורדים האלה הם ממשפחות הנמצאות זה כמה דורות בארץ.[109]

באחת מהרצאותיה הסבירה טהון את המצב: לטענתה, רוב יוצאי ארצות האסלאם הגיעו לארץ לא מסיבות אידיאולוגיות (לאומיות או דתיות) אלא מסיבות כלכליות, וחלקם אף האמינו או סברו, לדבריה, כי בארץ ישראל לא יצטרכו עוד לעבוד לפרנסתם:

> היהודים המזרחיים באים מארצות שתנאיהן הכלכליים והתרבותיים אינם די מפותחים. הם באו לרוב שלא מתוך תעורה רוחנית פנימית, אלא פשוט מתוך שהם רצו לברוח מהעוני, שהיו שרויים בו בארצות מוצאם, מקצת גם מתוך השליה עצמית שבארץ

108 טהון, 'עדות המזרח בתוך הישוב'. ההדגשות במקור.
109 הנ"ל, 'בעית עדות המזרח'.

ישראל ישתחררו מעול העבודה. והואיל ואין הם יכולים להתחרות עם האשכנזים מבחינת הערות הרוחנית, או לעורר אהדה מצד העולם החיצוני, הרי הם מהוים כאן בארץ את השכבות הנמוכות ביותר של החברה. כך מוצאים אנו את המקצועות הדלים הטיפוסיים, כגון: סבלות, צחצוח נעליים, משרתות, ביעור אשפה, כביסה, וכו' – כמעט כולם תפושים על ידי אותם המזרחיים בעוד שהאשכנזי מזלזל במקצועות הללו ומתרחק מהם, הואיל ואין עימם כל תקוה לעליה כלכלית.[110]

מכאן הגיעה טהון לאבחנה קטגורית, אולי המרחיקה לכת ביותר:

ככה הצליחה ההגירה המזרחית הגדולה, זו שבעשר השנים האחרונות של התנועה הציונית קיבלה אימפולסים חדשים, לפרנס באופן קבוע שכבה גדולה של אלמנטים מחוסרי מעמד כלכלי וזקוקים לעזרה. על שכבה זו כבר הראינו באחת מהרצאותינו הקודמות, כשאמרנו, שהנצרך האירופי הוא יותר רש, כלומר איש שהודח מתוך החיים הכלכליים, בעוד שלעומתו הנצרך הארצישראלי [נראה כי הכוונה ליליד הארץ או המזרח התיכון שאינו ממוצא אירופי] יותר עני כרוני, שאל החיים הכלכליים עדיין לא נכנס לגמרי.[111]

דיפרנציאציה זו של טהון, כפי שלימדה בהרצאותיה בבית הספר לשירות סוציאלי בירושלים, מבדילה בין 'רש' ל'עני כרוני' כשתי קטגוריות נפרדות של עוני, אשר הכניסה אליהן נקבעת לפי מוצא אתני. עני יוצא אירופה הוא 'רש', אדם שנפלט מתוך 'החיים הכלכליים', ואילו יוצא ארצות האסלאם הוא 'עני כרוני' שעדיין לא נכנס אליהם. זוהי קטגוריזציה דיכוטומית בעלת משמעות רבה, מפני שהיא למעשה מכילה בתוכה את הקביעה כי אין, ולא ייתכן, שוויון בין שתי הקבוצות.

מעמד האישה

תיאורן השלילי של נשות בגדאד היהודיות ומוטיב הזנות המיוחס ליהודיות בנות ארצות האסלאם כבר הוזכרו לעיל. טהון, שהייתה פעילה בארגוני נשים, התייחסה בכתביה גם למעמד האישה בין יוצאי ארצות האסלאם:

סימן־היכר אחר המבדיל בין כל עדות המזרח ובין האשכנזים הוא המצב המושפל של האשה. היהודים מעדות המזרח באים מארצות שבהן נחשבת האשה כיצור נחות דרגה, ונהוג עדיין ריבוי נשים. על כן אין דאגה מספקת לחינוך הבנות ולהשכלתן, והנשים הנשואות עובדות למעלה מכוחן, נחלשות מלידות מרובות, ומחוסרות תביעות גדולות למזון, לבגדים ולצרכי חיים אחרים. הגיל הממוצע של נישואי הבנות נמוך אצלם הרבה יותר מאשר אצל האשכנזים; אצל העולים החדשים מתימן ומארצות

110 הנ"ל, 'הרצאה רביעית'.
111 שם.

מזרח אחרות יש למצוא נשים הנשואות מהשנה העשירית או האחת עשרה לחייהן. לעומת זאת גדול למדי מספר הגברים הזקנים הנושאים בחורות צעירות בנישואיהם השניים או השלישיים. עובדה זו מרבה את מספרן של נשים אלמנות.[112]

מקומן של הנשים יוצאות ארצות האסלאם במערכת הכלכלית תואר כלהלן:

למעצורים ברכישת עמידה עצמית כלכלית שייכת גם ההערכה המזרחית הקדמונית את האשה כמעט רק כיצור מיני בלבד. כתוצאה מהערכה זו מוצאים אנו אלפי נערות בארץ שגדלו בלי כל השכלה רוחנית ומקצועית אלא מתוך תקוה לנשואין מוקדמים וזה בתוך משטר כלכלי המתחשב דוקא עם השתתפותה של האשה בהשגת פרנסה [...] אצל המזרחיים נותנים לבנות לפני החתונה להיות משרתות או תופרות, אבל לאחר הנשואין דורשים מהן להתמסר כולן לבעליהן ולילדיהן, וברוב המקרים שוללים מהן את האפשרות להשתתף בהשגת פרנסה למשפחה. גם אותה הקלות שבה מאפשרים לבעל, אשר קץ באשתו, לתת לה גט ולהסגירה עם ילדיה למחסור, יוצרת בארץ מספר עצום של מקרי הצטרכות לעזרה. וכמו־כן אותה אי הסבלנות הנהוגה לגבי אשה או נערה, אשר אם תעבור על אחד הנימוסים השולטים, והדיחו אותה מתוך החברה, והסגירוה אל המחסור.[113]

עבודתן של ילדות ונערות טרם חתונתן כעוזרות בית תוארה על ידי טהון במאמרה 'שפחות קטנות', שם ראיינה ילדות שנהגו לבקר במרכז השכונתי בנחלת אחים לאחר שעות עבודתן – לעתים רק בשעות הערב. היא תיארה גם את תנאי עבודתן הקשים של הילדות, בנות 10-15, מבוקר ועד ערב, ואת השכר הדל. טהון לא היססה למתוח ביקורת על בעלות הבית המנצלות, נשים מכל שדרות היישוב, מחוגי היישוב הישן, 'ואפילו בין פקידות ונשי פקידים במוסדות לאומיים ישנן מנצלות כאלה שאינן מתבישות להעביד ילדות קטנות בתנאים גרועים'.[114]

בולג, במחקרה על המרכז הקהילתי, הביאה את נתוני שכרן של 19 ילדות עובדות בגילאי 11-16, אשר מלבד אחת עבדו כולן במשק בית – קרוב לוודאי כי ביניהן היו הילדות שראיינה טהון, כאשר אחת מהן הרוויחה 0.310 לא"י לחודש בלבד, שלוש הרוויחו 0.5 לא"י, אחת הרוויחה 0.85 לא"י ואחת 0.95 לא"י. השכר הגבוה ביותר היה 2 לא"י. בממוצע חודשי השתכרו הילדות 1.05 לא"י עבור שעות עבודה ממושכות. לשם השוואה, העובדת הסוציאלית במרכז השכונתי הרוויחה 8 לא"י לחודש; עם זאת, המורה והמפקחת הרוויחו 2 לא"י בלבד, ואילו ה'פועלת לניקיון' קיבלה שכר שכמוהו, ואף יותר ממנו, השתכרו גם חלק מן הילדות – 1.5 לא"י בלבד.[115]

112 טהון, 'עדות המזרח בתוך הישוב'. ההדגשה במקור.

113 הנ"ל, 'הרצאה רביעית'.

114 הנ"ל, 'שפחות קטנות', **בשעריך ירושלים**, ללא תאריך, אצ"מ, A148/52. נכתב כנראה בשנות השלושים המאוחרות.

115 בולג, 'סטלמנטים סוציאליים'.

ואכן לצד ביטויי אמפתיה, בעיקר כלפי הילדות העובדות, והביקורת על מצבן החברתי הקשה של הנשים יוצאות ארצות האסלאם, התקיימו בחוגה של טהון גם ביטויים של התנשאות על רקע תרבותי ואתני כלפי נשים, כמו היחס הכללי ליוצאי ארצות האסלאם. הדסה רוזנבליט (פרלמן)[116] תיארה כיצד הקימה את מפעל 'שני' לרקמה מסורתית תימנית וצורפות בשכונת שמעון הצדיק בעזרתה של 'הסתדרות נשים ציוניות', שבראשה עמדה חנה הלנה טהון בשנת 1925:

> מה הייתה בכוונתה של ה.נ.צ. [הסתדרות נשים ציוניות]? לתת עבודה לנשים אלה בבתיהן, שלא תצטרכנה לחזור עם ילדיהן על הפתחים [...] חודשים התעסקנו בדברים שכל אישה מערבית יודעת פחות או יותר, אך האישה המזרחית התקשתה לתפסן, כגון תיקון לבנים, גרבים וכו'.[117]

שוב ניכרת האמביוולנטיות בפעילותן של טהון ועמיתותיה: מצד אחד רצון כן ופעילות אמתית ומאומצת לסיוע, מצד אחר יחס פטרוני על בסיס אתני המקבע את נחיתות יוצאות ארצות האסלאם, לפחות מבחינה רעיונית אם לא גם מעשית. ביטויי האהדה והאמפתיה שהופיעו פה ושם, בעיקר כשהיה מדובר בילדים ונוער (שאותם עוד ניתן לחנך, לפי תפיסתה) נעלמו ברגע שהיה מדובר בבוגרים, גברים ונשים.

סיכום

חנה הלנה טהון הייתה דמות מורכבת: עיתונאית ומנהיגת נשים, מאימהות תחום העבודה הסוציאלית בחברה היישובית בתקופת המנדט, שהקימה את המרכז הקהילתי הראשון בארץ ופועלה החלוצי בתחום זה ראוי לכל הערכה. טהון נישאה למנהיג הציוני ד"ר יעקב טהון, והייתה דמות מרכזית בחוג של נשים חלוציות ומנהיגות בתחום החינוך והעבודה הסוציאלית, ביניהן דמויות מרשימות כמו הנרייטה סאלד ואחרות, שהיו כטהון חלק מהעילית היישובית. טהון הייתה גם אוטודידקטית מרשימה, פובליציסטית מוכשרת הן בעיתונות נשים והן בעיתונות הכללית ומורה מוערכת ומשפיעה בבתי הספר לעבודה סוציאלית בזמנה, שם באה במגע גם עם המרצה לחינוך פרנקנשטיין (שאף הוא היה בעל עמדות דומות), אבל פועלה בתחום זה מעלה שאלות נוקבות. כאשת מקצוע מסורה היא נחשפה מראשית דרכה בארץ למצוקתם של יוצאי ארצות האסלאם, שרובם חיו בשכונות עוני בתחתית הסולם החברתי-כלכלי של היישוב היהודי וסבלו מהדרה ומדחיקה לשוליים.

116 הדסה רוזנבליט (פרלמן, 1891-1945). ילידת קניגסברג (אז גרמניה, כיום רוסיה). מחנכת חדשנית ופעילת ציבור. התגרשה מבעלה הראשון ונישאה לפנחס רוזנבליט (רוזן), לימים שר המשפטים הראשון. ראו שרה בן־ראובן, **הדסה וחוט השני: תולדות חייה ופועלה של הדסה פרלמן־קלוורי־רוזנבליט (1891-1945)**, אריאל, ירושלים 2008.

117 הדסה רוזנבליט, 'שני', **דמותנו**, א (1936), אצ"מ, A148/53.

טהון הייתה בין חלוצי המחקר והכתיבה הפובליציסטית בתחום זה, אבל כתיבתה משקפת תפיסות (רווחות בזמנה) של עליונות אירופה מול ה'אוריינט' וסטריאוטיפים מכלילים ושטחיים שהגיעו לשיאם, אולי, בקטגוריזציה דיכוטומית המבדילה בין עניים יוצאי אירופה לעניים יוצאי ארצות האסלאם. טהון גילתה עניין גם בחייהם של יהודי ארצות האסלאם במקומות מוצאם, ולצורך זה אף קיימה לפחות ביקור אחד בקהילה היהודית בבגדאד (ב־1934), אבל רשמיה היו שטחיים והיא תיארה את הקהילה בעיקר כחומרנית וחסרת כל עניין בהשכלה ותרבות. הסטריאוטיפיזציה לא פסחה אף על הנשים יוצאות ארצות האסלאם, למרות פעילותן הענפה של טהון וחברותיה למענן. ניתן לסכם ולומר כי השסע בין יוצאי אירופה ליוצאי ארצות האסלאם, שהתקיים בתקופת המנדט על רוב מאפייניו המוכרים לאחר הקמת המדינה, הטיל את צילו על כתיבתה ופעילותה החינוכית של טהון. עמדותיה לא רק שיקפו את השיח המקובל בתחום זה בזמנה, אלא גם השפיעו על עיצובו בתוקף היותה דמות מובילה בתחומה ואישיות שנחשבה לבת סמכא אף מעבר לחוגיה בכל הקשור ליוצאי ארצות האסלאם.

יזמות יהודית בין המנדט הבריטי למנדט הצרפתי: חיפה ובירות במבט משווה

אורלי ק' מירון

תקציר

המאמר מציג מחקר השוואתי בין יזמים יהודים אשר פעלו בבירות ובחיפה בשלהי העשור הראשון לקיומם של המנדט הצרפתי ושל המנדט הבריטי, בהתאמה. דפוסי פעילותם היזמית של המהגרים היהודים נבעו מהקשרים שונים של המערכת העולמית המודרנית. הם הושפעו מהמדיניות הכלכלית המנדטורית אשר יצרה הזדמנויות שונות ליזמים (הצרפתית הציעה הזדמנויות בסחר האזורי ושירותיו; הבריטית תמכה ביצירת מרכז תעשייתי וצבאי), מההרכב האתני של האוכלוסייה המקומית ומהמיומנויות היזמיות השונות, המסחריות או התעשייתיות, שהביאו עִמם המהגרים היהודים מארצות מוצאם לארצות היעד.

היזמים היהודים בעשור הראשון של המנדט הצרפתי בבירות פעלו באוכלוסייה רב־תרבותית שמנתה קבוצה אתנית דומיננטית נוצרית בעלת מסורת יזמית עירונית. מיזמי היהודים התרכזו במבנה ענפי צר יחסית: בנקאות ושירותי מסחר. מבנה זה של עסקי היהודים הושפע מגודלה של האוכלוסייה היהודית ומחלקה היחסי בפסיפס האתני.

להבדיל ממדינות קולוניאליות, שרוב אוכלוסייתן הייתה מוסלמית ויהודים שימשו בהן מתווכים בין האוכלוסייה המקומית ובין השלטון הקולוניאלי המערבי, לא נזקקה ממשלת צרפת בבירות בעשור הראשון למנדט למתווכים יהודים כאלה. נוכחותו של מרכיב דומיננטי נוצרי באוכלוסייה הקוסמופוליטית של בירות, ייתרה תפקיד זה של היהודים.

בארץ ישראל נראה המבנה הענפי של היזמות רחב יחסית, כמו של 'רוב' לאומי, עוד קודם להיווצרות רוב יהודי מספרי. שלא כיזמים היהודים בבירות, שנעדרו מהייצור העירוני, השתלבו יזמים יהודים ממוצא מזרח־אירופי, בעיקר פולני, בהזדמנויות החדשות שנוצרו בתעשייה בחיפה ובסביבותיה. הצירוף של מיומנויות מקצועיות תעשייתיות שהביאו המהגרים אשר חוו תיעוש בסוף המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20 בארצות מוצאם ושל מדיניות בריטית תומכת תעשייה, הביא להרחבת הייצור התעשייתי העירוני בחיפה בכלל ובתעשייה הכבדה בפרט. יזמים יהודים אלה הניחו את התשתית לתעשייה בחיפה עוד קודם לפרוץ המשבר הכלכלי העולמי ('השפל הגדול') וטרם קביעת הגבולות בין מדינות הלאום החדשות.

מילות מפתח: הרכב אתני של אוכלוסייה, יזמות אתנית, יזמים מהגרים, כלכלה בבעלות אתנית, מבנה ענף, מורשת כלכלית של מהגרים, מצב מנדטורי

מבוא

בשנת 1888 נפרדה בירות ממחוז דמשק והייתה לבירה המנהלית של מחוז (Vilayet) עות'מאני חדש (לפי 'חוק המחוזות' מ־1864): מחוז בירות. המחוז כלל, מלבד אזורי החוף של לבנון, את תת־המחוז (Sanjack) חיפה-עכו (עכו, חיפה, נצרת, טבריה, צפת) של צפון ארץ ישראל, וגם חלק ניכר מחוף סוריה, בכלל זה נמל לאטקייה.[1] ב־1920, נפרדה חיפה ממחוז בירות העות'מאני לשעבר והייתה לחלק מן המנדט הבריטי החדש בארץ ישראל. בערים אלה, אשר היו מכאן ואילך שתי יחידות כלכליות נפרדות, התגבשו בד בבד שתי קהילות יהודיות עירוניות שמנו בעיקר מהגרים. הקהילה היהודית של בירות נחשבה קהילה אתנית־דתית. והרכיב הבולט בה היו יהודים מהגרים מהמרחב העירוני הסורי.[2] ואילו, הקהילה היהודית שהלכה והתגבשה בחיפה בתקופת המנדט הבריטי הייתה קהילה לאומית, ובלטו בה מהגרים יהודים מפולין.[3]

במוקדו של מאמר זה עומד מחקר השוואתי בין יזמים[4] יהודים שפעלו תחת שלטון קולוניאלי־מנדטורי[5] בבירות ובחיפה בשלהי העשור הראשון לקיומו של שלטון מנדטורי באזור – צרפתי בבירות ובריטי בחיפה. תוצג בו בדיקה השוואתית בין המבנה הענפי של המיזמים היהודיים בבירות למקביליהם בחיפה בשנת 1930. בדיקה זו מאפשרת להציג מבט־על של המבנה הענפי של הכלכלה היהודית טרם המשבר הכלכלי העולמי,[6] שהחל

1 Marwan R. Buheiry, 'Beirut's Role in the Political Economy of the French Mandate: 1919-1939', in: idem, *Papers on Lebanon*, 4, Centre for Lebanese Studies, Oxford 1987, pp. 1-22

2 על הקהילה היהודית של בירות ראו: Tomer Levi, *The Jews of Beirut: The Rise of a Levantine Community, 1860s-1930s*, Peter Lang, New York 2012; Kirsten E. Schulze, *The Jews of Lebanon: Between Coexistence and Conflict*, Sussex Academic Press, Brighton and Portland 2009 [2001], pp. 31-58; גיא ברכה, 'אלעאלם אלאסראאילי: מקומו בעולם – העיתונות היהודית והערבית במזרח התיכון על רקע התמורות בקהילות היהודיות בסוריה ולבנון, 1921-1948', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ב.

3 ענת קדרון, **בין לאום למקום: הקהילה העברית בחיפה המנדטורית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2012.

4 היזם נחשב למי שמניע צמיחה כלכלית. אני מניחה שהיזם בעל החברה המסחרית חש אי־ודאות החל בשלב שנמצאו הטכנולוגיות החדשות המתאימות למיזם והוא משלב אותן בו. במחקר זה מוגדר היזם כבעל חברה מסחרית או כשותף בבעלות עליה. ראו: יאיר אהרוני, 'על יזמים ויזמות', **רבעון לכלכלה**, 14, 56 (1968), עמ' 274-286.

5 על ארץ ישראל, יחידה פוליטית מוכרת, תחת שלטון מודרני קולוניאלי, ראו: גדעון ביגר, **מושבת כתר או בית לאומי: השפעת השלטון הבריטי על ארץ ישראל 1917-1930 בחינה גיאוגרפית-היסטורית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 42-80.

6 'כלכלה בבעלות אתנית' כוללת את היזמים האתניים, בני משפחה העובדים חינם, ואת העובדים הקו־אתניים במיזמים אלו. על כלכלה אתנית ראו: Ivan Light and Steven Gold, *Ethnic Economies*, Academic Press, San Diego, San Francisco, New York, Boston, London, Sydney, Tokyo 2000; דיון תיאורטי נרחב וממצה ראו: Orly C. Meron, *Jewish Entrepreneurship*

רשמית בהתמוטטות הבורסות בניו יורק בשלהי אוקטובר 1929, ואף לפני מאורעות קיץ 1929 בחיפה.[7]

רשימות של החברות המסחריות שבבעלות יהודית בלשכות המסחר המקומיות מאפשרות לסרטט מאפיינים של העסקים שבבעלות יהודית בשנת 1930 באזורים הנדונים. הן משקפות את הפעילות היזמית היהודית בעשור הראשון של שלטון המנדטים הצרפתי והבריטי.

תקופה זו מתאימה לחקר היזמות היהודית בבירות ובחיפה. בבירות היא משקפת את פעילותם של המהגרים היזמים שהגיעו אליה לאחר מלחמת העולם הראשונה מחלב ומדמשק וסייעו לפתח כלכלה בבעלות יהודית. בעשור זה דעכה תעשיית המשי המסורתית הלבנונית, ושלטונות המנדט הצרפתי לא עודדו פיתוח תעשיות מודרניות חדשות. רק בסיומו נקטו השלטונות בבירות עמדה פעילה ויזמית יותר (בין השאר בבניית נמל מודרני בבירות) עקב האיום בתחרות אזורית שנשקף לבירות מחיפה, שהתפתחה כמרכז תעשייתי עם נמל מודרני. תמורות אלה עתידות היו ליצור מסגרת קיום חדשה לפעילות יזמית בבירות.[8] בחיפה גילו מהגרים ממזרח אירופה, מפולין בעיקר, בני העלייה השלישית ובייחוד הרביעית,[9] פעילות יזמית ופיתחו את התעשיות המרכזיות עד כדי הטבעת חותם של 'מונופולין יהודי' על התעשייה בעיר.[10] ב'עשור הראשון הארוך', היה שיעור התעסוקה העצמאית בקרב היהודים בארץ ישראל, רובם מהגרים, גבוה (יותר ממחצית העובדים) יחסית לתקופה שאחריה (מ־1932 עד 1947), שבה ניכרה מגמת ירידה במספר העצמאים.[11] שיעור בעלי העסקים הגבוה יחסית שיקף את היקפה המצומצם של הכלכלה ואת הביקוש המוגבל לעבודה שכירה, עקב מצב זה הקימו מהגרים, ובייחוד בעלי הון צנוע וניסיון יזמי מארצות מוצאם, מיזמים קטנים עד בינוניים שיצרו מקומות עבודה חדשים למהגרים היהודים.[12]

in Salonica, 1912-1940: An Ethnic Economy in Transition, Sussex Academic Press, Brighton UK, Portland OR, and Toronto 2013 [2011], pp. 9-15

7 ענת קדרון, 'השפעת תוצאותיהם של מאורעות 1929 על חיפה ועל יפו/תל־אביב: מבט משווה', **ישראל**, 22 (2014), עמ' 73-109.

8 Carolyn L. Gates, *The Merchant Republic of Lebanon: Rise of an Open Economy, Centre for Lebanese Studies*, Oxford 1998, pp. 12-31

9 נחום גרוס, 'הערה לעניין חלוקתן לתקופות של תולדות היישוב בשנות המנדט', **לא על הרוח לבדה: עיונים בהיסטוריה הכלכלית של ארץ־ישראל בעת החדשה**, מאגנס ויד יצחק בן־צבי, ירושלים תש"ס, עמ' 230.

10 May Seikaly, *Haifa – Transformation of a Palestinian Arab Society, 1918-1939*, I.B. Tauris, London and New York 2002 [1995], pp. 81-97

11 השוו עם: גרוס, 'הערה לעניין חלוקתן לתקופות', עמ' 228-231; הנ"ל, 'המשק היהודי בארץ ישראל בשנים ללא תווית: 1928-1932', **לא על הרוח לבדה**, עמ' 287-299.

12 Jacob Metzer, 'Self-employment in Jewish Communities: A Comparative Examination across Time and Places', Paper presented at the *EHA 2010 Annual Meeting*, September, 24-26, 2010, Evanston, IL, pp. 13-14

בעשור זה עדיין לא היה הרוב בהסתדרות הציונית סוציאליסטי, והגישה הכלכלית של המוסדות הציוניים הונעה מטעמים לאומיים בעיקר.[13] זאת ועוד, בסקירה של הכלכלה, החינוך והחקיקה, ושל התועלת הכלכלית מההגירה היהודית[14] בשלהי 'השפל הגדול' וערב גיבושה מחדש של מדיניות הסחר של בריטניה ומושבותיה ביולי 1932 באוטווה,[15] זוהתה נקודת מפנה בתנאי פעילות היזמים בשנות השלושים.

במאמר זה אני מבקשת לטעון שתי טענות עיקריות. (א) המבנה הענפי של העסקים היהודיים בבירות היה שונה מזה של העסקים היהודיים בחיפה בסוף העשור הראשון למנדטים הצרפתי והבריטי. בבירות התאים המבנה הענפי לדפוסי יזמות של מיעוט אתני 'קטן' לעומת זה של עסקי שאר האוכלוסייה, ואילו זה של העסקים היהודיים בחיפה שיקף יזמות של 'רוב', אף כי ב־1930 היזמים היהודים עדיין לא נמנו עם הרוב הדמוגרפי. (ב) ההבדלים בין דפוסי היזמות של שתי קבוצות היזמים היהודים, שכללו מהגרים בעיקר, הם תוצאה של ההבדלים בין 'המורשת הכלכלית' שהביאו עמם המהגרים מחלב ומדמשק ובין זו של המהגרים מפולין. השוואה זו מתאפשרת הודות לקונטקסט המשותף שבמסגרתו התנהלו פעולות יזמיות בבירות ובחיפה: התהליך שבו האזור התאגד כפריפריה למערכת העולמית המודרנית (Modern World-System).

במחקר התבססתי על תיעוד ארכיוני, ובעיקר על מדריך לסוחר היהודי, 'ספר הזהב' שפרסם סם לוי, עיתונאי יהודי ממוצא סלוניקאי שהיגר לפריז בשנת 1930.[16] פרסום המדריך לסוחר נועד לקדם את האינטרסים של צרפת בארצות הים התיכון ונתמך בידי 'המועצה הלאומית של היועצים לסחר החוץ' בראשותו של שר החוץ הצרפתי דאז. במשך כעשור (1922–1930) פרסם העיתונאי סם לוי את המדריך מדי שנה. המדריכים כללו רשימות של

13 Idem, 'Economic Structure and National Goals: The Jewish National Home in Interwar Palestine', The Journal of Economic History, *The Tasks of Economic History*, 38, 1, (March 1978), p. 102

14 בשנת 1932 סיכמו כותבים שונים את העשור הראשון בארץ ישראל המנדטורית במסגרת The American Academy of Political and Social Science (נוסד ב־1889), ששימש במה חופשית להחלפת דעות בין יודעי דבר לאינטלקטואלים. ראו: Khalil Totah, 'Education in Palestine', *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 164 (*Palestine: A Decade of Development*) (November 1932), pp. 155-166; E. Mogannam, 'Palestine Legislation under the British', ibid., pp. 47-54. doi: 10.1177/000271623216400108; A. P. S. Clark, 'Commerce, Industry, and Banking', ibid., pp. 95-107. doi: 10.1177/000271623216400113; W. Preuss, 'The Economic Effects of Jewish Immigration in Palestine', ibid., pp. 108-115. doi: 10.1177/000271623216400114

15 מדיניות זו השאירה את פלשתינה-ארץ ישראל מחוץ להסכמי תנאי הסחר המועדפים שלהם זכו הדומיניונים של בריטניה, ומוצריה נאלצו להתחרות עם היצרנים הים־תיכוניים בסחר עם בריטניה. ראו: Roza I. M. El-Eini, 'Trade Agreements and the Continuation of Tariff Protection Policy in Mandate Palestine in the 1930s', *Middle Eastern Studies*, 34, 1 (1998), p. 183

16 Sam Lévy (ed.), *Le Guide Sam: Le Livre d'Or de l'Orient*, Garches (S. & O.), France 1930

עסקים שקיבל בדרך כלל מלשכות המסחר המקומיות במרכזי הסחר בערי הים התיכון, ובהן בירות וחיפה.[17] מכאן מובן מדוע 'מדריך סם' נמצא תדיר בבתי סוחרים יהודים יוצאי בירות, שהחשיבוהו כמקור אמין למידע עסקי.[18]

'מדריך סם' מאפשר לערוך מחקר משווה בין הערים הנדונות, שכן הוא מספק לנו רשימות של חברות מסחריות שפעלו בהן באותו זמן באותה קטגוריה. כמו במדריכי סוחרים אחרים באותה תקופה,[19] החברות המסחריות מסווגות בו לפי מוצרים או שירותים שהן משווקות או מייצרות והמידע עליהן משמש מקור בעל ערך רב להבנה של רמת התפתחות המסחר והתעשייה במקום. ניתוחן השמי של החברות המסחריות, המשפחתיות בדרך כלל, שפעלו במגזר הפרטי ונקראו בשמות המשפחה של בעליהן, מאפשר לזהות את המוצא האתני של הבעלים, בהנחה ששם החברה משקף את מוצאו האתני של בעליה.[20] רשימות החברות המסחריות שפעלו בבירות ובחיפה (1930) מאפשרות לראשונה להכין רשימה מלאה של עסקים יהודיים בערים אלה, להצביע על מאפייני המבנה הענפי של המיזמים היהודיים ולהשוות אותם עם אלה שאינם יהודיים, ואף להשוות בין המבנה הענפי של מיזמים שבבעלות יהודים בחיפה ובין אלה שפעלו בבירות. אף כי אין ברשימה זו מידע על היקפה של הפעילות היזמית, עיבודה לפי ענפים מאפשר הצצה לאופייה של הפעילות היהודית העסקית בבירות ערב השפל הכלכלי, בשלהי העשור הראשון למנדט הצרפתי ולמנדט הבריטי.

מקורות ראשוניים מגוונים שהושוו והושלמו ממקורות משניים, מסייעים להשלים את תמונת היזמות היהודית ולהאיר את השווה והשונה במבנים הענפיים של היזמות היהודית בבירות ובחיפה.

במאמר חמישה פרקים: בפרק הראשון אציג מסגרת תיאורטית של יזמות אתנית במסגרות קולוניאליות ה'מתובלות' בניצנים של דה־קולוניזציה ובניין מדינה; בפרק השני אציג את המסגרת לפעילותם של היזמים בבירות ובחיפה, את מאפייני הקבוצות הנחקרות

17 Nicole Abravanel, 'Paris et le sépharadisme ou l'affirmation sépharadiste à Paris dans les années trente', *Sephardica*, 1 (1996), pp. 501-502; הרשימות, הנוגעות לעסקי היהודים בסלוניקי ערב השפל הכלכלי, ראו אור בספר על היזמות היהודית בסלוניקי. ראו: Meron, *Jewish Entrepreneurship in Salonica*, pp. 243-261

18 התכתבות עם אדי מזרחי, בריסל, יוני 2006 ואוגוסט 2013.

19 ראו לדוגמה: Boutros Labaki, 'The Commercial Network of Beirut in the Last Twenty-Five Years of Ottoman Rule', in: C. E. Farah (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, Thomas Jefferson University Press at Northeast Missouri State University, Kirksville, MO 1993, pp. 243-262

20 שותפויות של יהודים עם יזמים מקומיים ייחשבו אף הן לחברות מסחריות יהודיות. על השיטה לזהות מוצא אתני לפי שם המשפחה שמופיע גם כשם החברה המשפחתית, ראו: Ondřej Machek, Daniela Kolouchová and Jiří Hnilica, 'Identifying Family Businesses: The Surname Matching Approach', Conference Paper: *Recent Advances in Environmental and Earth Sciences and Economics*, Zakynthos, July 2015, pp. 96-100.

ובכללם את המשאבים הפנימיים שהיו זמינים ליזמים היהודים, ואת ההזדמנויות העסקיות החדשות שנפתחו ליזמות בבירות ובחיפה הצומחות; בפרקים השלישי והרביעי יובאו ממצאי המחקר האמפירי; ובפרק החמישי אסכם ואציג אתגרים למחקרי המשך. בסופו שני נספחים, ובהם רשימות המיזמים היהודיים בבירות ובחיפה.

מסגרת תיאורטית: יזמות יהודית ב'מצב קולוניאלי־מנדטורי' במערכת העולמית המודרנית (Modern World-System)

השילוב בין תנאי המסגרת החיצונית לפעילותו של המיעוט (צמיחה כלכלית, הרכב דמוגרפי, יחסה הרשמי והלא רשמי של חברת הרוב) ובין תנאי המסגרת הפנימית אשר בתוכה הוא פועל (גודל, הון חברתי־קולקטיבי, הון חומרי והון אנושי) קובע את מאפייני היזמות של מהגרים ומיעוטים בכלל ושל תפוצות יהודיות בפרט.[21] במאמר אציג יזמים יהודים אשר פעלו במסגרות קהילתיות יהודיות ובמצבים קולוניאליים־מנדטוריים שונים, בשלב התגבשותה של המערכת העולמית המודרנית.

אפתח בהתוויית קווים למערכת המַקרו הכלכלית־חברתית, המערכת העולמית המודרנית (Modern World-System) שהניחה תשתית למנגנון המאיר את המעבר ממסגרות פוליטיות קולוניאליות למדינת לאום מודרנית. מערכת זו שימשה מסגרת פעילות לכל הקבוצות שפעלו בה בשלב שבו קמו 'לבנון הגדולה'[22] תחת הקולוניאליזם הצרפתי ושלטון המנדט בארץ ישראל תחת הקולוניאליזם הבריטי. במסגרות אלה החלו להתגלע קונפליקטים שהיו טבועים ב'מערכת העולמית המודרנית' והתפרצו בתהליכי התאגדות (קוסמופוליטיות מול לאומיות; גלובליות מול בדלניות) שעתידים היו ליצור לחצים לדה־קולוניזציה. ואכן אחריתו של התהליך הייתה בייסוד מדינות לאום, שהצטרפו למערכת העולמית המודרנית, ובהתמוטטות המסחר העולמי שהביאה להתכנסות למשקים לאומיים עם כלכלה כמו־אוטרקית.[23]

21 מסגרת תיאורטית מקיפה וממצה ראו: Meron, *Jewish Entrepreneurship in Salonica*, pp. 9-15.

22 'לבנון הגדולה' (Grand Liban) כללה שטחים מחוץ להר הלבנון שתושביהם היו בעיקר מוסלמים (מחוז בקעה שבמזרח, מחוז עכאר שבדרום לבנון, ואזורי החוף הכוללים את בירות, טריפולי, צידון וצור). חגיגות ההכרזה החלו כבר ב־20.8.1920 (הוכרזה ב־1.9.1920 כמנדט צרפתי, קיבלה עצמאות מצרפת ב־1943) מטעם ממשלת צרפת שהכירה לראשונה בדגל לבנון. ראו: 'ידיעות אחרונות – מדינת לבנון הגדולה', **דאר היום**, 25.8.1920, אתר עיתונות היסטורית יהודית, הספרייה הלאומית ואוניברסיטת תל אביב (להלן: אעה"י).

23 Albert Bergesen and Ronald Shoenberg, 'Long Waves of Colonial Expansion and Contraction', in: Albert Bergesen (ed.), Studies of the Modern World-System, Academic Press, New York 1980, pp. 231-277; Terry E. Boswell, 'A Split Labor Market Analysis Theory of Discrimination against Chinese Immigrants, 1850-1882',

'מצב קולוניאלי־מנדטורי': המנדט הצרפתי מול המנדט הבריטי

'מצב קולוניאלי' הוא מונח שטבע האנתרופולוג הצרפתי ז'ורז' בלנדיה (Balandier), ב־1951 וכוון לקולוניאליזם הצרפתי ולאכיפת תרבותו של המיעוט הזר השולט (הקולוניאלי) על האוכלוסייה המקומית.[24] המצב הקולוניאלי אינו משתנה בדיד אלא רציף, כיוון שהיחסים בין קבוצות אתניות במסגרות קולוניאליות משתנים ונזילים. בעקבותיו של בלנדיה אגדיר את התקופה המנדטורית ב'לבנון הגדולה' ובארץ ישראל כ'מצב קולוניאלי־מנדטורי'. שלא כמושבות כתר ושטחי פרוטקטורט, במשטר המנדטורי נמסר ניהולם של שטחי האימפריה העות'מאנית לשעבר שלא היו טורקיים למדינות ליבה, מדינות שקיבלו מנדט לספק ייעוץ וסיוע לפיתוח שטחים אלה ולהכינם לקיום עצמאי ולקבלת עצמאות מדינית.[25] בארץ ישראל ובלבנון הוטלה על מעצמות המנדט, בריטניה וצרפת, המשימה להנחותן לקראת עצמאות. המנדט הצרפתי אמור היה להניח יסודות לרפובליקה לבנונית עצמאית שתקיים ציוויליזציה צרפתית בגבולות 'לבנון הגדולה'. המנדט הבריטי – לממש את המחויבות הבריטית המוקדמת במסגרת הצהרת בלפור (1917) להקים 'בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל',[26] במובן

American Sociological Review, 51 ,3 (1986), pp. 352-371; Karl A. Yambert, 'Alien Traders and Ruling Elites: The Overseas Chinese in Southeast Asia and the Indians in East Africa', Ethnic Groups, 3, 3 (1981), pp. 179, 181-184; Immanuel Wallerstein, 'World-System Analysis – Theoretical and Interpretative Issues', in: T. K. Hopkins and I. Wallerstein, *World-System Analysis: Theory and Methodology*, I, Sage Publications, London 1982, p. 99; Christopher Chase-Dunn and Thomas D. Hall, *Rise and Demise – Comparing World-Systems*, Westview Press, a division of Harper Collins Publishers, USA and UK 1997, pp. 13, 59-65, 72-76, 94-95, 204-206

24 Georges Balandier, 'The Colonial Situation: A Theoretical Approach', in: Immanuel Wallerstein, *Social Change: The Colonial Situation*, John Wiley & Sons, New York, London and Sydney 1966, pp. 54-55

25 מערכת המנדטים של 'חבר הלאומים' החילה מעין פיקוח בין־לאומי על השטחים העות'מאנים במזרח התיכון שנתפסו בידי כוחות בעלות הברית במהלך מלחמת העולם הראשונה. המנגנון נועד ליצור רפורמה בממשל קולוניאלי ולהכין את השטחים לשלטון עצמי של המקומיים. ברם, בדיקה אמפירית והשוואתית של מערכות מנדטים מעלה כי קשה להבחין בין הממשלות המנדטוריות לממשלות קולוניאליות. מערכת המנדט הובנתה כמנגנון לייצור פרסומים ונורמות יותר מאשר כמערכת ממשל. על בסיס מידע זה הציע הפיקוח של חבר העמים לגיטימציה למעצמות שעמדו בדרישות הרשמיות שהוצבו להן. ראו: Susan Pedersen, 'The Meaning of the Mandates System: An Argument', *Geschichte und Gesellschaft, Sozialpolitik transnational*, 32, 4 (Octber-December 2006), pp. 560-582.

26 על ההבחנה בין סוגי קולוניאליזם לסוגי מנדט ראו את סיכומה הממצה של ענת בר־כהן, 'חקיקה במרחב קולוניאלי: ביטויי המדיניות המנדטורית בחקיקת התכנון הפיזי בארץ ישראל', **המכון לחקר מדיניות קרקעית ושימושי קרקע, הקרן הקיימת לישראל**, 63 (2007), עמ' 52-77. בר־כהן מתבססת במחקרה על שני המחקרים הנרחבים האלה: רחלה מקובר, **שלטון ומנהל בארץ־ישראל, 1917-1925**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ח; יעקב ראובני, **ממשל המנדט בא"י 1920-1948: ניתוח היסטורי־מדיני**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשנ"ג.

המודרני החילוני ולא הדתי,[27] ולהבטיח שלא ייפגעו זכויותיהם של חלקי האוכלוסייה האחרים.[28]

עד כמה עיצבו הצרפתים והבריטים את היחסים בין הקבוצות האתניות השונות תחת שלטון המנדט? עוד קודם לשלטון המנדט הצרפתי שאפה צרפת, הנושה העיקרית במנהלת החוב העות'מאני (1881), להגדיל ולייעל את הכנסות המדינה, ולכן השקיעו יזמים צרפתים בתשתיות בלוונט. הללו כללו תשתיות תחבורה, ובהן כביש בירות-דמשק (1863), ומסילת הברזל בירות-דמשק (נחנכה ב־1895) שהוארכה לחמה (1903), לחלב (1908) ולטריפולי (1911). חברה צרפתית שהניחה את מסילות הברזל אף זכתה בזיכיון להפעלת הנמל החדש (נפתח 1893). אנשי עסקים צרפתים מימנו חלק ניכר מהתשתית החדשה שהונחה בבירות לאספקת מי שתייה וניקוז קולחין, תאורת רחוב בגז, חשמליות, שירותי דואר וטלגרף. למרות שליטתו של הון צרפתי בהשקעות הבנק העות'מאני האימפריאלי ובתעשיית המשי הלבנונית, הכוח המניע של התרחבות הקולוניאליזם הצרפתי היה לאומי יותר מקפיטליסטי. צרפת האמינה שהקולוניות במזרח התיכון ובצפון אפריקה יסייעו לה להחיות את מעמדה כמעצמה באמצעות הפצת תרבות צרפת ולשונה בעולם. הקולוניאליזם הצרפתי פעל על בסיס הרעיון של היטמעות (אסימילציה). לפי רעיון זה הקולוניה צריכה להיות חלק בלתי נפרד מצרפת. במקרה של לבנון עוגנה משימה זו בחובת השליחות ההיסטורית של צרפת להגן על הקתולים בלוונט מאז מסעי הצלב.[29] כמו בניסיונם עם ערבים מוסלמים בצפון אפריקה, גם בבירות ניסו שלטונות המנדט הצרפתי להפריד קבוצה אתנית מהאוכלוסייה הנשלטת, להעדיפה ולעצבה כמשתפת פעולה עם השלטון הצרפתי. המארונים הנוצרים, שהעילית שלהם שלטה בצרפתית והזהות הלאומית שלהם, פיניקית, הייתה שונה משל הערבים המוסלמים עוד לפני המנדט – נחשבו לקבוצה מועדפת בעיני השלטון הצרפתי. לכן שלטון המנדט הצרפתי נכנע לדרישתם לייסד את 'לבנון הגדולה'.[30]

בריטניה התייחסה לאוכלוסייה המקומית במושבותיה כנחותה וחסרה יכולת לקיים שלטון עצמי, והשתמשה בתפיסתה זו כדי להצדיק את שלטונה. היא לא שאפה לשנות את התושבים ל'אנגלים מתורבתים'; האינטרסים שלה במזרח התיכון היו כלכליים גרידא: שליטה על מקורות הנפט ושימורם של נתיבי הסחר והשליטה על הדומיניונים בהודו,

27 Nadine Méouchy and Peter Sluglett, 'The Mandates: Some Reflections on the Nature of the British Presence in Iraq (1914-1932) and the French Presence in Syria (1918-1946)', in: *The British and French Mandates in Comparative Perspectives* (*Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia*, 93), Brill, Leiden 2004, p. 120.

28 ראו בסקירת התפתחות החקיקה המנדטורית שהציג עורך הדין א' מוגאנאם, מזכיר משותף לוועד הפועל הערבי, שייצג – עם המועצה המוסלמית העליונה – את ערביי ארץ ישראל: Mogannam, 'Palestine Legislation Under the British'.

29 Méouchy and Sluglett, 'The Mandates', pp. 103-104

30 Asher Kaufman, *Reviving Phoenicia: In Search of Identity in Lebanon*, I. B. Tauris, London 2014 [2004], pp. 13-15

'היהלום שבכתר' הבריטי. היבוא מבריטניה היה חלק הארי של היבוא ל'סוריה הגדולה'.[31] המצב הקולוניאלי בארץ ישראל המנדטורית, כפי שניסחו עמנואל סיון,[32] כוון לחברה אחת, בריטית, ששלטה על חברה אחרת פלורלית: יהודית, נוצרית ומוסלמית. הבריטים החזיקו בידיהם מונופול על הכוח (הצבאי והפוליטי) ואף על חלק גדול יחסית של המשאבים הכלכליים, ושימשו מעין מכנה משותף לפלחים האתניים הנפרדים של החברה הארץ־ישראלית.[33] תפיסה זו מתאששת בהגדרתה של חברה זו כדואלית,[34] באפיון כלכלתה כמפוצלת ושוקי העבודה בחיפה כנפרדים כבר במהלך העשור הראשון למנדט,[35] נוסף על אזורי מגורים נפרדים בשכונות החדשות של חיפה.[36]

בשנות העשרים אופיין המצב הקולוניאלי־מנדטורי בצמיחה כלכלית שהונעה בראש ובראשונה על ידי השקעות של המעצמות הקולוניאליות בתשתיות.

חקר היזמות היהודית במסגרות קולוניאליות וקולוניאליות למחצה, שבתחומן ערי נמל ועורפן יבשתי, מלמד כי המבנה הענפי הכלכלי שלה היה צר ומרוכז מזה של חברת הרוב הלאומי המקומי, והושפע מההרכב האתני של האוכלוסייה העירונית.[37] התנהגותם היזמית

31 כך, בתום מלחמת העולם הראשונה נותרו לצרפת פחות מ־1,000 חיילים במזרח התיכון, לעומת בריטניה שהחזיקה שם מאות אלפי חיילים. ברם, מ־1919 שלטה בצרפת מפלגה פרו־קולוניאלית והובטחה השמירה על אינטרסים צרפתיים בסוריה. ראו: Méouchy and Sluglett, 'The Mandates', pp. 103-104, 109-113

32 עמנואל סיון, 'ממיתוס להיסטוריה', **מיתוסים פוליטיים ערביים**, עם עובד, תל אביב תשמ"ח, עמ' 175.

33 החברה הקולוניאלית הפלורלית הייתה מרובדת מעמדית, אתנית ותוך־אתנית, וניתן היה להבחין בשלוש קבוצות בולטות: קולוניאליסטים מהמטרופולין, שכללו פקידות קולוניאלית; האוכלוסייה המקומית הכפופה; ובתווך אוכלוסייה פריפריאלית למחצה – יזמים קפיטליסטים, מיעוטים מהגרים שעסקו במסחר זעיר ובצורות שונות של כוח עבודה ברמות חופש משתנות (פועלים חופשיים או חופשיים למחצה) אך גבוהות מאלו של הילידים. ראו: John Rex, *Race Relations in Sociological Theory, Weidenfeld and Nicolson*, London 1970, pp. 59-86.

34 אביבה חלמיש, 'ארץ־ישראל המנדטורית: חברה דואלית או מציאות קולוניאלית?', **זמנים**, גיליון מיוחד: מוסלמים ו'אחרים' – ארץ ישראל ואפריקה, 92 (2005), עמ' 16-25.

35 Jacob Metzer, *The Divided Economy of Mandatory Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1998; Deborah Bernstein, *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine*, SUNY Press, Albany, NY 2000

36 תמיר גורן, 'חזון חיפה העברית הגדולה: סיפוח שכונות כאמצעי להשגת יתרון דמוגרפי בתקופת המנדט', **עיונים בתקומת ישראל**, 11 (2001), עמ' 230-260.

37 על יהודי עיראק המנדטורית, ראו: תקוה דרויש, יהודי עיראק בכלכלה – טרם עלייתם לישראל ואחריה, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשמ"ז, עמ' 33-42; **על יהודי סלוניקי במקדוניה היוונית 1881-1912**, ראו: Orly C. Meron, 'Sub-ethnicity and Elites: Jewish Italian Professionals and Entrepreneurs in Salonica (1881-1912)', Zakhor, *Rivista di Storia degli Ebrei D'Italia*, VIII (2005), pp. 177-220; על יהודי בגדאד בדרום־מזרח אסיה ראו: Chiara Betta, 'The Trade Diaspora of Baghdadi Jews: From India to China's Treaty Ports, 1842-1937', in: Baghdiantz McCabe, Gelina Harlaftis and Ioanna Pepelase Minoglou (eds.), *Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History*, Berg, Oxford & New York 2005, pp. 269-285.

של יהודים במסגרות קולוניאליות וקולוניאליות למחצה תאמה לזו של מיעוטים שלא היו יהודים במסגרות דומות. קבוצות אתניות אלה היו 'אוכלוסייה סמי־פריפריאלית' שגישרה בין הקולוניאליסטים לאוכלוסייה המקומית וסייעה לשלטון הקולוניאלי או הקולוניאלי למחצה לשלב את האזור במערכת העולמית המודרנית.[38] חבריהן היו נאמנים פוליטית לשלטון הקולוניאלי ובעלי מיומנויות לשוניות, כישורים מקצועיים או הון ממשי, שהיו חסרים לילידים. קבוצות העילית של אותן אוכלוסיות אתניות זכו לקבל מהשלטונות הקולוניאליים תנאי סחר מועדפים: יצוא של חומרי גלם וחומרי גלם למחצה לתעשייני המטרופולין ויצירת שווקים למוצרי התעשייה של תעשיינים אלה בקולוניה עצמה. שותפיהם לקבוצה האתנית (קו־אתניים), אלה שלא הוצבו למשרות פקידותיות במגזר הציבורי של השלטון הקולוניאלי, העדיפו את היזמות בהיקף בינוני וקטן, עסקו בהפצת מוצרי תעשייה במרכז העירוני ובפריפריה, ולעיתים אף עסקו בהענקת אשראי קטן עד זעיר להמונים. יזמים אלה פנו בדרך כלל לתעשיות 'חדשות', המאופיינות בצמיחה מהירה ובפוטנציאל קליטה של יזמים חדשים.[39]

אם כן, האם דפוסי היזמות של המיעוט היהודי בבירות תחת המנדט הצרפתי דמו לאלה של 'מיעוט מתווך' במצב קולוניאלי? האם יזמים יהודים מחיפה, עיר מעורבת מבחינה אתנית, תפקדו כיזמי רוב לאומי 'השבים למולדת' בשעה שהקהילה היהודית בעיר הייתה בתהליך של התהוות?[40] כיוון שדפוסי היזמות של חברי מיעוט מושפעים, כאמור, מהשילוב שבין תנאי הקיום החיצוניים לקיומו של המיעוט ובין מסגרת הקיום הפנימית שלו,[41] אסרטט קווים לשתי הקבוצות שמהן יצאו היזמים שפעילותם נדונה במחקר זה, ולמסגרות הקיום שבתוכן ומתוכן פעלו.

38 השוו עם מיעוטי 'אנשי ביניים' שאינם יהודים: E. B. Ayal, 'The Role of the Chinese Minorities in Economic Development', Paper presented at the *International Conference Elites Minorities and Economic Growth*, Bar-Ilan University, June 2-5, 1997; Parakash C. Jain, 'Towards Class Analysis of Race Relations: Overseas Indians in Colonial/Post-Colonial Societies', *Economic and Political Weekly*, 23, 3 (1988), pp. 95-103; Yambert, 'Alien Traders and Ruling Elites', pp. 173-198

39 נחום גרוס, 'מבוא: על חקר היזמות היהודית', בתוך: רן אהרנסון ושאול שטמפפר (עורכים), **יזמות יהודית בעת החדשה: מזרח אירופה וארץ ישראל**, מאגנס, ירושלים תשס"א, עמ' 22-23; Meron, *Jewish Entrepreneurship in Salonica*, pp. 22-27; Idem, 'Sub-ethnicity and Elites'.

40 בתהליך של 'התהוות אומה' (Nation Formation) גלומות תנועות אוכלוסין של בני הלאום, קרי – הרוב. בתהליך כזה, בני הלאום השוהים בפזורה מהגרים אל הטריטוריה הלאומית (Anthony D. Smith (ed.), *Ethnicity & Nationalism*, Brill, Leiden 1992, p. 76, note 20). כך למשל, ביוון שלאחר הטרנספר, ה'חדשים' שהגיעו ליוון מאסיה הקטנה נחשבו 'חוזרים למולדת' (repatriated). ראו: אורלי ק' מירון, 'חוטים מקשרים? יוונים, פליטים ויהודים בתעשיית הטקסטיל בסלוניקי בשנים 1923-1943', **זמנים**, גיליון מיוחד: היסטוריה כלכלית, 129 (2015), עמ' 78-92.

41 Meron, *Jewish Entrepreneurship in Salonica*, pp. 9-15

המיעוטים היהודיים בבירות ובחיפה

בירות: מיעוט יהודי באוכלוסייה רב־אתנית

צמיחתה של האוכלוסייה היהודית ב'לבנון הגדולה' – מ־3,303 יהודים ב־1923 ל־3,588 יהודים ב־1932 – התרחשה בד בבד עם הכפלתה של אוכלוסיית העיר בירות מ־77,820 נפש (ב־1921, מפקד צרפתי ראשון) ל־161,382 נפש (ב־1932, מפקד צרפתי שני). 85 אחוז לפחות מכלל האוכלוסייה היהודית ב'לבנון הגדולה', שהם 3,060 יהודים, התרכזו בבירות.[42] לפי הנתונים הרשמיים, האוכלוסייה היהודית בבירות (בשנת 1932) מנתה כשני אחוזים מכלל האוכלוסייה (3,060 מתוך 161,382). הם חיו לצד רוב של נוצרים (58 אחוז), רובם מארונים, יוונים אורתודוקסים וקתולים, ומהגרים ארמנים גרגוריאנים וקתולים ש'זה מקרוב באו' , ולצד מיעוט דומיננטי (39 אחוז) מוסלמי.[43] על פי מקורות יהודיים, יהודי בירות מנו יותר מ־20 אחוז מקרב 16,145 יהודי 'סוריה ולבנון' בראשית שנות העשרים, וחיו בקרב אוכלוסייה שמחציתה נוצרים, בני עדות שונות.[44] נתונים אלה מלמדים על היותם מיעוט דתי קטן באוכלוסייה רב־תרבותית.[45]

המיעוט היהודי בבירות נוסד מהגירה שהחלה במחצית השנייה של המאה ה־19, כשאל העיר הצומחת, עם פריחת תעשיית המשי, הגיעו פליטים יהודים מיישובי הר הלבנון (כגון דיר אלקמר). ביישובים אלה התערער הביטחון ליהודים לאחר הטבח של הדרוזים (מגיניהם של היהודים) במארונים (1860), ומשהוקם (1861) שלטון אוטונומי למחצה שאיחד מחדש את הר הלבנון (שהופרד מסוריה) תחת שליט נוצרי שקיבל את סמכויותיו המנהליות והשיפוטיות ישירות מהסולטאן העות'מאני, בהתאם לדרישת המעצמות. לאחר פתיחת תעלת סואץ (1869) שהיכתה בסחר היבשתי הסורי, הצטרפו למהגרים אלה סוחרים וחלפני כספים יהודים שנדחקו מערים בסוריה (כגון דמשק וחלב), שאיבדו את מעמדן כמרכזי סחר. הם נמשכו אל ההזדמנויות החדשות המסחריות שנוצרו בבירות בעשורים האחרונים של העידן העות'מאני, עם התעצמותה של החדירה האירופית עקב פתיחתם של נתיבי התחבורה החדשים המודרניים. הגירה זו התעצמה עם החלת המנדט הצרפתי ב־1920.[46]

42 החלוקה של הנפקדים בעיר בירות לפי קטגוריה דתית ב־1923 הונעה מתוך השאיפה הפוליטית של הצרפתים להראות שיש רוב נוצרי. היהודים נכללו בקטגוריה 'יהודים ואחרים', שכללה 4,907 נפש. הערכות על גודלה של האוכלוסייה היהודית בבירות עובדו מתוך נתונים שפורסמו בשלושה מקורות: Buheiry, 'Beirut's Role in the Political Economy', p. 11; Schulze, *The Jews of Lebanon*, p. 35; Levi, *The Jews of Beirut*, pp. 77-78

43 החלוקה היחסית חושבה על בסיס נתוני המפקד הצרפתי ב־1932. ראו: Buheiry, ibid.

44 *American Jewish Year Book* (AJYB) 1929-1930, p. 320

45 Kirsten E. Schulze, 'The Jews of Lebanon: A Minority among Many or the Enemy Within?', in: Tudor Parfitt (ed.), *Israel and Ishmael: Studies in Jewish-Muslim Relations*, Routledge, London 2000, pp. 86-104

46 Levi, *The Jews of Beirut*, pp. 76-80. ראו גם: תומר הלוי, 'ראשיתה של הקהילה היהודית בבירות בשלהי התקופה העות'מאנית', **פעמים**, 94-95 (תשס"ג), עמ' 181-209.

המהגרים האלה נמשכו לבירות עקב התנאים החדשים שהציב המנדט הצרפתי: חירות משלטון סוני, שבמסגרתו נחשבו היהודים בני חסות של המוסלמים אף לאחר הרפורמות העות'מאניות, ושוויון אזרחי תחת שלטון צרפתי מנדטורי.[47]

בשלהי שנות העשרים הייתה בירות יעד הגירה ליהודים מרחבי אגן הים התיכון. שליטתם בצרפתית – השפה שנרכשה במוסדות החינוך של 'כל ישראל חברים' (כי"ח) ששלטו בחינוך בקהילות היהודיות – הקלה על השתלבותם בה. כך הצטרפו לדוברי לדינו בבירות מהגרים מאיזמיר ומסלוניקי. מתעודות מארכיונו של בנק עמר שבסלוניקי עולה כי פירוקה של השותפות העסקית בין האחים מרכוס, שנוסדה בסלוניקי בשנת 1922 בידי דניאל, יצחק ויוסף מרכוס, בעלי חברה מסחרית לממכר ירקות ופירות טריים ויבשים, הביאה להגירתו של יצחק מרכוס לבירות ב־1928-1929.[48]

ההתיישבות היהודית בבירות התאפיינה בריכוזם באזור המגורים. מראשית המנדט הצרפתי התרכזה קבוצת העילית היזמית היהודית ברחוב ז'ורז' פיקו. לאורכו של רחוב זה ומשני צדדיו התרכזו מגוריהם, עסקיהם ומוסדות הקהילה היהודית. ביטוי יפה לאופייה הרב־אתני של האוכלוסייה היהודית ניתן בספרו של העיתונאי היהודי־איטלקי גד לרנר, יליד בירות (1954), שנקרא 'ניצוצות: סיפור של נשמות נודדות',[49] ובו הוא פורש תיאור ציורי של גלגול הנשמות של אבותיו.[50] אולם למרות המגוון האתני בלטו באוכלוסייה היהודית של בירות דוברי הערבית – רוב שכלל מהגרים יהודים מדמשק ומחלב – שהתכנסו בבית הכנסת המרכזי 'מגן אברהם'. לצידם היו דוברי לדינו מעטים (בית כנסת נפרד) ומיעוט קטן עוד יותר של אשכנזים.[51]

על פי החוקה של 'הרפובליקה הלבנונית העצמאית' משנת 1926, נהנו יהודים אלה מחירויות דתיות וממעמד אזרחי שווה־זכויות, כפי שהובטח לחברי הקהילות הדתיות השונות (סעיפים 9 ו־10 לחוקה). הארגון הקהילתי, שעוגן בחוק, כלל זכות לטיפוח מערכת חינוך עצמאית בפיקוח ממשלתי. עוד ב־1922 מינה הנציב העליון הצרפתי את הרב הראשי

47 Schulze, *The Jews of Lebanon*, p. 35

48 ממנה הוא היגר שוב חזרה ליוון, הפעם לוולוס. מתברר שעלויות התפעול של החברה בבירות היו גבוהות מאוד ואלה הסבו הפסדים גדולים לדניאל מרכוס, שהמשיך בפעילות החברה המקורית בסלוניקי. אחיו, יוסף מרכוס, יהגר רק בעשור הבא, ב־1935, לארץ ישראל המנדטורית שהלכה ונעשתה יעד הגירה אטרקטיבי עם עליית הנאצים לשלטון בגרמניה והעמקת המשבר הכלכלי העולמי. ראו: The Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem (CAHJP) – Greek, Salonika (Gr/Sa), 165b Daniel Marcos, BA/none 6.2.1935; BA/4680 12.4.1937; BA/464 25.9.1937; Meron, *Jewish Entrepreneurship in Salonica*, p. 356, note 84

49 Gad Lerner, *Scintille: una storia di anime vagabonde*, Giangiacomo Feltrinelli, Milano, Italy 2010 [2009]

50 יוסף לרנר היה מנהל בנק אנגלו־פלשתינה (אפ"ק) בבירות בשנות העשרים. ראו: 'בחירות ועד העדה העברית בבירות', **דאר היום**, 1.2.1924, עמ' 4, אעה"י.

51 Levi, *The Jews of Beirut*, pp. 80-83

של בירות לרב של כל יהודי לבנון ובכך הכיר במעמד הבכורה של קהילה זו בלבנון. ברם, רק ב־1930 זכתה הקהילה היהודית של בירות לחוקה משלה, שהממשל הצרפתי הכיר בה.[52]

חיפה: התפתחותה של קהילה יהודית־לאומית בסביבה פלורלית קולוניאלית־מנדטורית בריטית

האוכלוסייה היהודית בחיפה גדלה פי שניים וחצי בעשור הראשון של המנדט הבריטי, מ־6,230 נפש (לפי מפקד אוכלוסין בשנת 1922)[53] ל־15,923 נפש (מפקד אוכלוסין בשנת 1931),[54] הודות לכניסתם של מהגרים יהודים ממזרח אירופה, בעיקר מפולין. בה בעת צמח חלקה היחסי באוכלוסיית העיר מ־25.3 אחוז (6,230 מתוך 24,634) ל־31.6 אחוז (15,923 מתוך 50,403). שיעור הגידול של האוכלוסייה היהודית היה גבוה יחסית. האוכלוסייה המוסלמית גדלה פי שניים וחמישית – מ־9,377 נפש (1922) ל־20,324 נפש (1931) ומנתה כארבעים אחוז מכלל תושבי העיר; האוכלוסייה הנוצרית גדלה פי אחד וחצי והגיעה ל־13,824 נפש, שהיו כ־27 אחוז מכלל תושבי העיר; מספרם של ה'אחרים' (גרמנים טמפלרים וקבוצות נוצריות אחרות) הוכפל, מ־164 ל־332 נפש, אך חלקם היחסי באוכלוסייה נשאר כשהיה – פחות מאחוז אחד.[55]

במרחב העירוני הייתה מגמת התבדלות בין האוכלוסייה היהודית למוסלמית, שניכרה בשכונות מגורים נפרדות ובתפרוסתן במרחב העירוני המשותף. ברם, למרות ההתבדלות החברתית והתרבותית בין יהודים למוסלמים בעיר לא הייתה הפרדה בשלטון המוניציפלי שהציב מסגרת משותפת לכל המגזרים והמרכיבים האתניים של האוכלוסייה העירונית.[56] ראש העירייה חסן שוקרי, שכיהן בתפקיד משלהי התקופה העות'מאנית (1914), פעל במסגרת 'האגודה האסלאמית הלאומית',[57] שדבקה בתפיסות מודרניות ותמכה בשלטון המנדטורי, וייצג את האוכלוסייה על כל פלחיה. האוכלוסייה הערבית, המוסלמית והנוצרית, והאוכלוסייה היהודית ראו בו נציג נאמן. שוכרי הדיר עצמו מתעמולה אנטי־ציונית, והאיר פנים לנציב הבריטי הראשון, הרברט סמואל, שהיה יהודי, וגם לאישים ציונים כמו חיים וייצמן, והאמין ביכולתם של היהודים לפתח את העיר באופן שיביא רווחה

52 Schulze, *The Jews of Lebanon*, pp. 32-33; Levi, ibid., pp. 101-108

53 גד גילבר, 'מגמות בהתפתחות הדמוגראפית של ערביי ארץ־ישראל, 1870-1948', הוגש לכנס בנושא **ארץ־ישראל 1840-1948, אוכלוסיה והגירה**, המכון לחקר המזרח־התיכון, המרכז היהודי-ערבי, 9-11 ביוני 1986, אוניברסיטת חיפה, חיפה, עמ' 52, לוח 5; קדרון, **בין לאום למקום**, עמ' 23, טבלה 1; הנ"ל, 'השפעת תוצאותיהם של מאורעות 1929', עמ' 79.

54 עובדיה איזנברג, 'מפקד האוכלוסייה היהודית בחיפה – תרצ"ח' (מטעם ועד הקהילה העברית – חיפה), חיפה ת"ש, עמ' 3; גילבר, 'מגמות בהתפתחות הדמוגראפית של ערביי ארץ־ישראל', עמ' 52.

55 גילבר, שם, לוח 5.

56 קדרון, 'השפעת תוצאותיהם של מאורעות 1929'. עוד על התפתחות האוכלוסייה היהודית בחיפה מ־1918 עד 1938 ראו: איזנברג, 'מפקד האוכלוסייה היהודית בחיפה – תרצ"ח'.

57 מחמוד יזבק, 'מהגרים, קבוצות עילית וארגונים עממיים בחברה הערבית של חיפה, מהכיבוש הבריטי עד סוף המרד הערבי', **כלכלה וחברה בימי המנדט 1918-1948** (**עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2003), עמ' 367-392.

לאוכלוסייה כולה. הוא הכיר בצורך בשיתוף פעולה עם התושבים היהודים כדי למנוע פגיעה בעבודה המוניציפלית. לפיכך שילב לראשונה נציגים יהודים במועצת העיר, ואף פתח לפני יהודים את מגזר העבודות הציבוריות בעיר, על מגוון משרותיו הן בפקידות, במגזר השירותים המוניציפליים, הן בעבודת כפיים. כך חדרה השפה העברית למנהלה העירונית, ובשכונות שאוכלסו בעיקר ביהודים נמנע חיכוך מיותר בינם ובין ערבים.[58]

בו בזמן, בעזרת חוקת הקהילות (1928) שהתקבלה בממשלת המנדט, אוחדו העדות הספרדית והאשכנזית בעיר במסגרת ארגונית חדשה שעוגנה בחוק. המעבר מוועד עדה לוועד קהילה סימן את המעבר מקהילה דתית בתקופה העות'מאנית לקהילה לאומית המיוצגת על ידי ועד הקהילה לפני ממשלת המנדט. השתלבותו של ועד הקהילה במוסדות הלאומיים של היישוב היהודי בארץ ישראל, גם אם ידעה עליות ומורדות, ציינה את השייכות הלאומית של הקהילה היהודית בחיפה.[59]

שייכות זו ניכרה בייסודה של 'לשכת המסחר העברית' בחיפה (1921), שיצרה הפרדה לאומית בין קבוצות העילית היזמיות במגזרים היהודי והערבי.[60] הפרדה דומה הלכה והתקבעה בין עובדים יהודים לערבים במיזמים העירוניים. בשוק העבודה במגזר הפרטי בפלשתינה המנדטורית, קובעת דבורה ברנשטיין, 'כוח העבודה [...] היה מובחן על בסיס לאומי. הפועלים הערבים עבדו במגזר הערבי ורק לעתים רחוקות, בעת הצורך, הועסקו בו גם פועלים יהודים מקצועיים. הפועלים היהודים הועסקו ברובם המכריע במגזר היהודי, והיו עקר כוח העבודה בו'.[61]

בעוד הקהילה היהודית של בירות התגבשה כקהילה אתנו־דתית בחברה רב־תרבותית, הקהילה היהודית הצומחת בחיפה התאפיינה כ'קהילה לאומית'.

צמיחה כלכלית בפריפריה המתאגדת: ההזדמנויות היזמיות החדשות

ההשתלבות הכלכלית הבין־לאומית באמצעות קולוניזציה הייתה כרוכה בהרחבת השוק ובהיווצרותן של הזדמנויות כלכליות חדשות. מקומן של בירות ושל חיפה במדיניות של שלטונות המנדט הצרפתי והבריטי עיצב את אופיין.

58 תמיר גורן, 'פשר "השיטה האידיאלית": חסן ביי שוכרי והיהודים בתקופת המנדט', **זמנים**, 82 (2003), עמ' 16-29. את האקלים הנוח יחסית ששרר בעיריית חיפה זוקף אליקים רובינשטיין גם להיעדר חיים מוניציפליים משותפים מוקדמים בין יהודים לערבים בעידן העות'מאני. יהודי העיר היו רובם ככולם מהיישוב החדש, ולא חוו את המעבר ממעמד נחות בצל השלטון העות'מאני למעמד אזרחי בעידן המנדטורי. ראו: אליקים רובינשטיין, 'יהודים וערבים בעיריות ארץ־ישראל (1926-1933) – ירושלים ועיריות אחרות', **קתדרה**, 51 (אפריל 1989), עמ' 122-147.

59 קדרון, **בין לאום למקום**.

60 'מה נעשה לעירנו חיפה – ליובל ה־40, 1921-1961', לשכת המסחר והתעשייה חיפה, 1961, עמ' 7.

61 דבורה ברנשטיין, 'כאשר "עבודה עברית" איננה עומדת על הפרק: הסתדרות העובדים לנוכח המגזר הממשלתי המנדטורי', **כלכלה וחברה בימי המנדט 1918-1948 (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2003), עמ' 83.

בירות

משנת 1888 הייתה בירות בירת מחוז עות'מאני חדש ועיר נמל חשובה. כבירה מנהלית היא שימשה כמקום מושבם של קונסולים, משרדים של בעלי זיכיונות ומוסדות זרים. עקב כך היא נעשתה ליעד הגירה פנימי של משפחות מהמעמד הבורגני ששאפו להרוויח מההזדמנויות החדשות שנוצרו בה ליזמים. הצמיחה הדמוגרפית של אוכלוסיית בירות משלהי המאה ה־19 ועד ערב מלחמת העולם הראשונה לוותה בהנחת תשתיות עירוניות ביזמתן של מדינות מערביות, צרפת בעיקר. אלה כללו אספקת מי שתייה וניקוז מי קולחין, תאורת רחוב בגז, חשמליות, שירותי דואר וטלגרף, בתי ספר, בתי חולים, בתי דפוס והוצאה לאור. אבל חלקו הגדול של ההון הצרפתי הושקע במערכות התחבורה והתקשורת, בבנקאות ובביטוח.[62] חברה צרפתית זכתה בזיכיון להפעלת הנמל, שנפתח ב־1893, נהנה ממהפכת התחבורה ומההתרחבות הכלכלית של אירופה על חשבון נמלים ישנים כמו צידון ואפשר לאוניות הקיטור החדשות לעגון בבטחה במימיו העמוקים. ככל שהתהדקו קשרי הסחר בין אירופה ללבנון וגדל תפקידה של בירות בסחר החוץ, התרופפו קשרי המסחר האזוריים שלה עם נמלים בסביבתה (מצרים, טורקיה). בפרט הצטמצם נפח הסחר של בירות עם נמלי איזמיר, איסטנבול ואלכסנדריה. מעתה הגיע היבוא ישירות לנמל בירות ומשם הופץ באזור.[63] בשלהי העידן העות'מאני נשלח 90 אחוז מיצוא המשי דרך נמל בירות, אך רק מעט מההון שהשקיעו הצרפתים הופנה לחקלאות ולתעשיית המשי המקומית, שאליה חדרו יזמים מקומיים. למרות ההשקעות של צרפת, עד ערב מלחמת העולם הראשונה הייתה בריטניה היצואנית הגדולה ביותר ללוונט, וסיפקה יותר מ־48 אחוז מהיבוא של בירות.[64]

ב־1 בספטמבר 1920, משהוחל מנדט צרפתי על 'לבנון הגדולה', נעשתה בירות לבירתה. ליחידה הכלכלית החדשה נקבע מטבע רשמי עובר לסוחר, לירה סורית-לבנונית, שאפשר היה להמירו כנגד הפרנק הצרפתי.[65] כך איחדה צרפת את השוק של בירות עם שוקי המטרופולין הצרפתית, כפי שנהגה בכל מושבותיה. איחוד המטבעות הסורי-לבנוני, שילובם במערכת הפיננסית הצרפתית ואיחודם הכלכלי למעשה של המכסים הלבנוני והסורי (שהיו נפרדים להלכה), פגעו ביחסי המסחר עם כלכלות אזוריות כמו המצרית והטורקית.[66] השינוי בשוק בבירות משוק אזורי לשוק קולוניאלי צרפתי, מתאים לתיאורו

62 Buheiry, 'Beirut's Role in the Political Economy'

63 Gates, *The Merchant Republic of Lebanon*, p. 15

64 Ibid., pp. 15-17

65 'מדריך סם', 1930, עמ' 683-689, 704; לשערי החליפין של הלירה הסורית־לבנונית בשנים 1920-1939 ראו: Gates, ibid., p. 21, Table 2.3.

66 הצמדת השטרות הסוריים־לבנוניים לפרנק הצרפתי גרמה לתנודות בשער המטבע הסורי־לבנוני עד 1928, שאז הוצמד המטבע הצרפתי לסטנדרט הזהב, והדבר גרם לפיחות ולירידות ערך של המטבע שהסבו נזקים כלכליים כבדים עד 1939. Gates, ibid., p. 20.

של סם לוי של נציגים מסחריים מסוריה ומלבנון שזכו, כמו המושבות האחרות של צרפת, לביתן נפרד בתערוכה בין־לאומית קולוניאלית שעתידה הייתה להתקיים בפריז ב־1931.[67]

השלטון הישיר על לבנון הגביר את יכולת התחרות הכלכלית של צרפת באזור. המדיניות המנדטורית קידמה ניאו־מרקנטיליזם באמצעות כינון יחסי מסחר עם מדינות בלוונט (כפי שפעלה באפריקה). לצד זה הופעל סחר חליפין של מוצרי תעשייה צרפתית במוצרים קולוניאליים או בסחורות מוגמרות למחצה, במעגל סגור. בעלי הון צרפתים יכלו לפנות לפקידות הצרפתית המקומית, שהייתה קשובה לאינטרסים הפיננסיים של חברות שבעליהן היו ממרסיי וליון, מרכזי התעשייה הצרפתית, והעדיפה אותם על פני מתחרים זרים או מקומיים. באופן זה יכלו חברות צרפתיות להשתלט על זיכיונות שהיו קודם לכן בידי חברות זרות אחרות ואף לסכל את כניסתן לענפי כלכלה חדשים בלבנון.[68]

סם לוי הציג את סוריה ואת 'לבנון הגדולה' כחטיבה אחת, אך הוא כתב על בירות בלבד. הווי אומר, לסוחר בלוונט של שלהי שנות העשרים הייתה בירות הבירה של 'לבנון הגדולה' והמרכז המסחרי של סוריה ושל 'לבנון הגדולה' תחת השלטון המנדטורי הצרפתי. סם לוי שיקף את המדיניות ששאפה להפוך את בירות ל'ציר צמיחה' (growth pole) אזורי של סחר, פיננסים ושירותים. המדיניות המנדטורית הצרפתית הקצתה לעיר תפקיד כפול: לשמש ציר כלכלי מרכזי במזרח התיכון ולהעניק שירותים, בין השאר לארץ ישראל, ולהתמודד עם האיום שהציבה התעשייה של ארץ ישראל הבריטית, שמוקדה היה בחיפה, עיר הנמל המתפתחת.[69] התנגדות הפקידות הצרפתית להנחת מסילת ברזל בין חיפה לבירות (1929), עוד לפני בניית הנמל בחיפה, נומקה בטענה 'פן יעלה עוד ערך הנמל בחיפה ונמלי סוריה ידלדלו לגמרי'.[70] בו בזמן הקציבה הממשלה הצרפתית 150 מיליוני פרנקים, שניתנו כהלוואה לחברת הנמל בבירות להגדלתו כדי שיתחרה בנמל חיפה.[71]

מדיניותו הכלכלית של הקולוניאליזם הצרפתי לא עודדה צמיחה תעשייתית. לא נוסדו תעשיות מודרניות חלופיות לתעשיית המשי ששקעה עקב הירידה בביקוש התעשייתי העולמי למשי טבעי, שלא עמד בתחרות עם המשי המלאכותי הזול. מדיניות חבר העמים בשטחי מנדט, מדיניות 'הדלת הפתוחה', חשפה את השוק המקומי הקטן ליבוא מתחרה ממדינות מתועשות. המנדט הצרפתי הנהיג מיסוי רגרסיבי שרובו מנה מיסים עקיפים, מכסים ובלו, למימון הוצאות המדינה. בנסיבות אלה מובן מדוע בעלי אינטרסים צרפתיים־לבנוניים ביכרו את סחר המעבר (transit trade) על פני התעשייה. למרות העלייה במכסי המגן משנת 1921 עד 1934, עדיין נחשבו אלה נמוכים מדי להגנת תעשיות חדשות. משלוחי כספים של מהגרים לבנונים לארץ מוצאם (emigrant remittances) הניעו את הצמיחה

67 'מדריך סם', 1930, עמ' 684.

68 Gates, The Merchant Republic of Lebanon, pp. 17-19

69 בין 1920 ל־1943 הורחבה רשת הכבישים פי חמישה, מ־500 ק"מ ל־2,500 ק"מ, כשבירות במרכז הרשת. שיפור זה האיץ כניסת מכוניות. נבנה נמל תעופה שנחנך ב־1936. Ibid., pp. 31-33.

70 'בלבנון מתנגדים למסילת ברזל בין בירות לחיפה', **דבר**, 13.3.1929, אעה"י.

71 'מכשירים את בירות שתתחרה בחיפה', **דאר היום**, 16.12.1929, שם.

המסחרית, ובעיקר סייעו למימון סוחרים קמעונאים קטנים, בעלי מלאכה ומיזמים שאינם חקלאיים. העברות הכספים של מהגרים ללבנון בין 1920 ל־1926 הוערכו בכ־30 מיליוני פרנקים צרפתיים בכל שנה.[72]

בשנות העשרים הסתמנה צמיחה ביבוא, וזה גבר על היצוא. השינוי הגדול ביותר בסחר עם אירופה היה בהמרת היבוא מבריטניה ביבוא מצרפת מ־1925.[73] ב־1931 כשלושה רבעים מהיצוא היו מוצרים ראשוניים, ואילו כמחצית מהיבוא היו מוצרי תעשייה. המדיניות המנדטורית עודדה התפתחות זו כאשר שימרה את שוק סוריה לסוחרי בירות. הדבר התאפשר בזכות האיחוד הכלכלי דה פקטו של סוריה ולבנון.[74]

מַלווים, בעיקר סוחרים בעלי קרקעות, סיפקו לכפריים אשראי קטן ויקר (בריבית גבוהה לטווח קצר) שלא אִפשר להם להטמיע טכנולוגיות מודרניות לייעול הייצור החקלאי. הירידה בביקוש למטווה משי טבעי שינתה את האוריינטציה של הייצור החקלאי לטובת השוק הפנימי שהתרחב.[75] ברם מקורות ההון החשובים להנעת יָזמות היו הבנקים המסחריים של בירות וחברות מסחריות צרפתיות ולבנוניות. אלה העדיפו סחר, פיננסים ונכסים – שם הסיכונים היו נמוכים והתשואה גבוהה. כך הסתמנה מגמת גידול בסחר ובשירותים.[76] אלא שהמכסים על סחורות, כמו חומרי בניין (11 אחוז), שהטילו הצרפתים בבירות, היו גבוהים כמעט פי ארבעה מאלה שבחיפה הבריטית (3 אחוזים). נוסף על כך, ערך הסחורה לתשלום המס בבירות נקבע על פי מחיר השוק ביום הגעתה לבירות, ואילו בחיפה – לפי מחיר הקנייה בבתי החרושת בארץ המוצא. זה הפך את 'חוף חיפה' למתחרה בנמל בירות. סחורות מסוימות הובאו כבר ב־1921 דרך 'חוף חיפה', והכניסו 'יותר משני מיליוני פרנקים' לחיפה ממכסים אלה.[77] חששם של סוחרי בירות מהתחרות הצפויה עם חיפה עוד לפני הקמת הנמל, הוליד ניסיונות להתמודד עם הבעיה. ב־1925 יצא פקיד צרפתי בכיר לארץ ישראל כדי לבדוק את האפשרות להקים מסילת ברזל בין טריפולי לחיפה דרך בירות וראש הנקרה. נרקמה תכנית ליצור שותפות עם הבריטים כך שחברה צרפתית תבנה את המסילה מנקורה (ראש הנקרה) לטריפולי, וחברה בריטית – מנקורה לחיפה.[78] בשנות העשרים דרשו סוחרי בירות להפוך את בירות לנמל חופשי ממס כדי לעודד את הסחר בין שווקים בין־לאומיים לאזוריים. תחת לחצם המתמשך החליטו השלטונות הצרפתיים ב־1930 להקים נמל חופשי ממס בבירות, שישמש להעברת סחורות לעיראק, לפרס ולאפגניסטן, כדי להתחרות בחיפה.[79] החשש מתחרות עם נמל חיפה הניע את ראש לשכת המסחר

72 Gates, *The Merchant Republic of Lebanon*, pp. 24-31

73 Ibid., pp. 15-17

74 Ibid., pp .24-31

75 Ibid., p. 22

76 Ibid., pp. 24-31

77 'חוף חיפה מתחרה בחוף בירות', **דאר היום**, 7.6.1921, אעה"י.

78 שם, 14.6.1925, עמ' 3, שם.

79 על הדים שנשמעו בעיתונות היהודית בארץ ישראל, ראו: 'נמל חופשי בבירות', שם, 30.9.1930, שם.

בבירות, בשנת 1930, לדרוש גם להאיץ את הקמת המסילה הרחבה בין טריפולי לבירות, ולהרחיב את הנמל.[80]

מסקירה זו עולה כי אופיין של ההזדמנויות החדשות שנוצרו ליזמים בעשור הראשון הארוך לשלטון המנדטורי־צרפתי היה מסחרי ופיננסי, לא תעשייתי.

חיפה

לפי סעיף 18 בהסכם המנדט הבריטי ניתנה קדימות לעריכת הסכמי מכסים בין ארץ ישראל למדינות שהיו שייכות לטורקיה ולארצות ערב. עם זאת, כדי לוודא את המשכו של סחר אזורי חופשי, נחתם בשנת 1921 חוזה סחר בין ארץ ישראל לסוריה, שפטר סחורות מקומיות ממכסי יבוא ופיקוח על סחר המעבר של סחורות זרות בין שתי הארצות. הסכם זה, פטור ממכסים על יבוא סחורות דרך סוריה, הסב הפסדים ליצרנים הארץ־ישראליים מפני שהחיל את הפטור גם על חומרי גלם או על חומרי גלם למחצה לייצור המקומי הסורי, ובכך הוזיל את מוצרי התעשייה מסוריה יותר מן המוצרים מארץ ישראל. על רקע זה הוכנס התיקון הראשון בחוזה הסחר ב־1929, ובו הוגדר המונח 'סחורות ממוצא מקומי' ביתר בהירות כדי לשמר את העיקרון של סחר חופשי בין שתי הארצות באופן שייטיב עם שתיהן.[81]

ברם, שלא כבירות, שנועדה לשמש מרכז סחר ושירותים אזורי, חיפה סומנה בידי שלטון המנדט הבריטי כ'עיר העתיד', מרכז תעשייתי שבו מסילת ברזל לשינוע סחורות וחומרי גלם לנמל מים עמוקים שאליו ינותב בעתיד צינור הנפט ממוסול.[82] לשם כך עבדו על פיתוח נמל חיפה ועל בניית דרכי גישה לנמל ולעיר.[83] כבר ב־1906, עם הנחתה של מסילת הרכבת מחיפה לחורן ולדמשק, צפה הקונסול הבריטי בבירות כי נמל חיפה עתיד להיות נמל גדול. ממלחמת העולם הראשונה נחשב נמל חיפה ל'נמל העתיד' של בריטניה במזרח התיכון, וארץ ישראל נחשבה לחזית מבטיחה להתפתחות קולוניאלית (Land of Progress).[84] חיפה שימשה מרכז צבאי וכלכלי של המנדט ומשם נוהל כל צפון הארץ, בכלל זה השטחים שהיו בתקופה העות'מאנית חלק מנפת עכו. בשנת 1925 החליט השלטון הבריטי לנצל את הנתונים הטבעיים של המפרץ לתועלת בנייתו של נמל מים עמוקים אשר ישמש גם נמל מעבר לכל המזרח התיכון.[85] התנאים הטבעיים של המפרץ עם המים העמוקים, שהיה כפול בגודלו מנמל בירות, אִפשרו לבריטים לתכנן בניית נמל מודרני שישמש נמל מעבר למסופוטמיה ומסוף לצינור הנפט מכירכוכ וממוסול שבשטחי עיראק המנדטורית־בריטית,

80 'בירות חוששת להתחרות', **דבר**, 10.12.1930, שם.

81 El-Eini, 'Trade Agreements and the Continuation', p. 177

82 על חיפה, 'עיר העתיד', בירת ארץ ישראל המנדטורית, ראו: Jacob Norris, *Land of Progress: Palestine in the Age of Colonial Development, 1905-1948*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 99-138.

83 ביגר, **מושבת כתר או בית לאומי**, עמ' 164-169, 209-211.

84 Norris, *Land of Progress*, pp. 47-53, 99-138

85 על פיתוח נמלי הים, ראו: ביגר, **מושבת כתר או בית לאומי**, עמ' 114-116.

וממנו – לייצא את הנפט ומוצריו דרך הים התיכון. למימוש מטרה זו תכננו להניח תשתית של מסילות ברזל מאזורי שדות הנפט בעיראק לנמל חיפה.[86]

המדיניות התעשייתית שהוחלה מאמצע שנות העשרים והגנה במידת מה על הייצור המקומי מפני תחרות עם מוצרים מיובאים, הניבה צמיחה פנימית בסוף העשור הראשון (מ־1928 עד אמצע 1930) בכל מגזרי הפעילות הכלכלית. שינוי זה הניע את ממשלת ארץ ישראל המנדטורית להשקיע בעבודות תשתית ציבוריות בשנים 1927-1931. מחציתן מומנו בעזרת הפצת מלווה פיתוח ארץ־ישראלי בשוק ניירות הערך הלונדוני ובערבות האוצר הבריטי.[87]

תכניות אלה יצרו הזדמנויות חדשות ליזמות בתעשייה הכבדה כבר בשנות העשרים. מרחב המפרץ החיפני המתפתח משך אליו יזמים מהגרים יהודים שהגיעו בעלייה הרביעית (1924-1929), בעיקר מפולין, והיו בעלי ידע תעשייתי-מכני, מיומנויות מקצועיות ויכולת לגייס הון להשקעה ולגיוס עובדים מיומנים.

הזדמנויות בפיננסים, בסחר החוץ ובהפצה ויזמים מהגרים בבירות

למרות היעדר מידע מדויק ומפורט על העיסוקים של יהודי בירות בתקופה שקדמה למנדט הצרפתי, מתיאורי מבקרים ונוסעים ידוע כי הם נטלו חלק בסחר הפנימי והבין־לאומי, בבנקאות ובתיירות. כנראה רובם היו סוחרים ופקידי מסחר ומיעוטם בעלי מלאכה.[88] ברשימותיו של בוטרוס לבאקי, שנבנו על בסיס דיווחי קונסולים צרפתיים, וכוללות חברות מסחריות שפעלו בבירות בעשורים האחרונים לשלטון העות'מאני (1889, 1901-1914),

86 התנגשות אינטרסים של מנדט צרפתי ומנדט בריטי, בעניין שליטה על מקורות הנפט בעיראק וקביעת נתיב צינור נפט שיגיע לים התיכון, בוטאה כבר בשיחות שהסתיימו בהסכם סייקס-פיקו במאי 1916, כאשר צרפת ויתרה בפועל על הזיכיון לשדות הנפט של מוסול. בהשפעת אינטרסים של מנהיגים מקומיים באזור, ובראשם המלך פַּייסל אבּן חוסיין, שנדחק בידי צרפת מהשלטון על סוריה (1920), לא נבחר הנתיב הסורי, הקצר והזול יותר למעבר צינור הנפט משדות הנפט שבצפון עיראק (מוסול, כירכוכ) לנמל טריפולי, שהיה נתון לשלטון המנדט הצרפתי. המלך פייסל, אשר שאף לעשות את עיראק למוקד פעילות מסחרית, התנגד לשליטת המנדט הצרפתי על זרימת הנפט מעיראק לנמל טריפולי. הוא תמך בבריטים ש'העניקו' לו את כס המלוכה על עיראק ב־1921 ואף הבטיחו הנחת מסילת ברזל חיפה-בגדאד, שתהיה לציר הפיתוח הכלכלי במזרח התיכון. כך הוכרע ב־1928 שנתיב צינור הנפט יעבור דרך נמל חיפה. ראו: Edward P. Fitzgerald, 'France's Middle Eastern Ambitions, the Sykes-Picot Negotiations and the Oil Fields of Mosul, 1915-1918', *The Journal of Modern History*, 66, 4 (December 1994), pp. 697-725; Idem, 'Business Diplomacy: Walter Teagle, Jersey Standard, and the Anglo-French Pipeline Conflict in the Middle East, 1930-1931', *The Business History Review*, 67, 2 (Summer 1993), pp. 207-245.

87 גרוס, 'המשק היהודי בארץ ישראל בשנים ללא תווית', עמ' 287-293.

88 Schulze, *The Jews of Lebanon*, p. 35

נרשם מספר דל מאוד – ואפילו זניח – של חברות בבעלות יהודים.[89] לוח 1 מציג את המיזמים היהודיים בבירות המופיעים ב'מדריך סם' 1930 לפי ענפים ותת־ענפים.[90]

לוח 1: מיזמים יהודיים בבירות, 1930

ענף	תת־ענף	סך כל החברות המסחריות בתת־הענף	מספר החברות המסחריות בבעלות יהודית בתת־הענף	אחוז החברות המסחריות בבעלות יהודית מסך כל המיזמים בתת־הענף
מזון ומשקאות	מכולת	33	2	**6**
	מצרכים קולוניאליים	51	2	**4**
כימיקלים ותרופות	בתי מרקחת	2	2	**100**
	מים מינרליים	6	1	**17**
מתכת	מכוניות וחלקי חילוף	21	1	**5**
	מכשירי חשמל	9	1	**11**
	תכשיטנים, צורפי זהב וכסף	8	1	**13**
	חפצי ברזל ומתכת קטנים	26	8	**31**
הלבשה	סריגים	29	6	**21**
	אפנה ומוצרי משי	19	4	**21**
	הלבשה מוכנה (קונפקציה)	8	1	**13**
דפוס	סרטי קולנוע	3	2	**67**
	עיתונים	36	2	**6**
טבק וסיגריות	נייר לסיגריות	6	1	**17**
סחר במוצרי מותרות	כלי כסף, קריסטל	6	3	**50**
	משקפיים	5	2	**40**
סחר בסחורות	חנויות כולבו	5	2	**40**
	סחר מעורב במוצרי תעשייה	67	21	**31**
סחר חוץ ותיווך גדול	סוכני ימאות	23	1	**4**
	סוכני שילוח	10	1	**10**
	סוכני ביטוח	23	2	**9**
	ייצוג-תיווך	146	17	**12**
	מלונות	53	2	**4**
פיננסים	בנקים ובנקאים	28	5	**18**
	חלפנות	13	2	**15**

89 Labaki, 'The Commercial Network of Beirut', pp. 249-253, 254-257

90 'מדריך סם', 1930, עמ' 707-724; לקטגוריות של ענפים קובצו הקטגוריות המקוריות (תת־ענפים) לפי החלוקה הנהוגה במפקדים של התקופה. כיוון שהמטרה הייתה לחשוף את תחומי הפעילות היזמית היהודית, יש חזרות בתת־ענפים על פי המקור; לשמות החברות מסחריות היהודיות במקור, בצרפתית, ראו: נספח 1; שילוח וימאות כלולים בשתי קטגוריות שונות, ולכן פירטתי את החברה שבנספח פעמיים, בכל אחת מהקטגוריות.

מבנה ענפי יזמי

נראה שהמבנה הענפי של היזמות היהודית בבירות בעשור הראשון תחת השלטון המנדטורי הצרפתי היה שונה מכלכלת הרוב האורבני: צר ומרוכז. מאילו ענפים נעדרו יזמים יהודים? באילו תחומים היה ייצוג גדול של יותר חברות מסחריות של יהודים מכאלה שלא היו בבעלות יהודית?

תעשייה כימית, בניין ותשתיות

יזמים יהודים נעדרו מייצור וסחר בחומרי בניין (14 חברות), שיש (6), סיד ומלט (10), ברזל ומתכות (8); אנרגיה (דלק ובנזין) (6), פחם (6); ומקטגוריית 'קבלנים' (13). ענפים אלה נשלטו בידי החברות המערביות והצרפתיות או בידי נציגיהן, היזמים הנוצרים המקומיים. בשנות העשרים כמעט לא התפתחו תעשיות חדשות. עם המעטות שהיו, הייתה תעשיית הגומי החדשה, והיא יוצגה בידי שני מגפרים לא יהודים.[91]

טקסטיל והלבשה

לא היו יזמים יהודים בסחר בתשומות לתעשיית הטקסטיל ובהפצת מוצריה. זו נחשבה במדינות הלאום ל'נחלת הרוב' הלאומי: טוויית משי וייצור אריגי משי מתוצרת מקומית (3); סחר בכותנה גולמית (2); ושטיחים פרסיים. תחומים אלה אופיינו בהשקעות הון גדולות וקבועות, בעבודה אינטנסיבית ובמיומנויות מסורתיות של מקומיים ומהגרים מן האזורים הכפריים של האימפריה העות'מאנית. כך, לדוגמה, יוצרו שטיחים פרסיים בידי ארמנים (4). כמו כן יהודים נעדרו מסחר בעור, מעובד וגולמי כאחד, המספק תשומות, כלומר חומרי גלם, לתעשיית הנעליים שנשארה באופן מסורתי בידי קבוצות אתניות כמו היוונים, ששלטו במלאכת הסנדלרות באימפריה העות'מאנית.[92]

למרות היעדרם מהסחר בגורמי ייצור הקשורים לתעשיית ההלבשה, כגון סחר במכונות תפירה (3), השתלבו יזמים יהודים, באורח אופייני לאוכלוסיות מהגרים, בתעשיית ההלבשה – תעשייה קלה – שצמחה במהירות עקב הכפלתה של אוכלוסיית בירות בעשור הראשון לשלטון המנדטורי הצרפתי.[93] יזמים יהודים החלו לממש את ההזדמנויות החדשות, וייצוגם בתעשיית ההלבשה היה גבוה במיוחד (פי 10 עד 20 משיעורם באוכלוסייה). הייתה להם שליטה 'אנכית' בתעשייה זו – החל בהפצת תשומות לתעשיית ההלבשה, עבור לייצור סריגים ופריטי הלבשה להמונים (קונפקציה), וכלה ביבוא ובהפצה של פריטי אָפנה מהתעשייה המערבית ל'מתעשרים החדשים'.[94] בתעשיית ההלבשה המוכנה יכולים היו

91 'מדריך סם', 1930, עמ' 724.

92 השוו עם: מירון, 'חוטים מקשרים?'.

93 על צמיחת האוכלוסייה בבירות ראו: Buheiry, 'Beirut's Role in the Political Economy', p. 9

94 השוו עם: מירון, 'חוטים מקשרים?'.

יזמים מקבוצות אתניות להתחיל בהשקעות מתונות ולא קבועות (מכונות סריגה, מכונות תפירה) וליהנות מזמינות כוח עבודה אתני, מיומן למחצה, נאמן ומסור. בייצור הלבשה להמונים השתתפו גם חנויות הכולבו שבבעלות יהודית-אירופית, 'טירינג' ו'אורוזדי־בק', שיזמו סדנאות למטרה זו.[95]

סחר בסחורות

ליזמים יהודים היה ייצוג יתר גם בסחר בסחורות, הידוע כענף של מהגרים ושל מיעוטים. הם שימרו את הזיקה של היצרנים במדינות המערב אל הצרכנים במדינות המתהוות במזרח הקרוב, בין 'המדינות המייצרות והיצואניות, כגון אנגליה, צרפת ואיטליה, [ובין] המדינות המייבאות והקונות של המזרח הקרוב'.[96] יבואנים סיטונאים וקמעונאים יהודים יצרו שוק צרכנים בבירות למוצרי תעשייה של המערב, אך כמעט לא נכחו ביצוא חומרי גלם או חומרי גלם למחצה לתעשייה במטרופולין הצרפתית.

נוכחות גבוהה של יהודים ביבוא מוצרי מותרות (כלי כסף, קריסטל) ושליטה ביבוא תרופות מצרפת וממדינות אחרות מלמדת שהיו לסוחרים היהודים בבירות יכולות מימון גבוהות. שני בתי מרקחת של יהודים, 'סאלם' ו'פרחי', שלטו בסחר בתרופות ובאביזרים נלווים.

נוכחותם של סוחרים יהודים בהפצת 'מנופקטורה' (31 אחוז) שכללה תשומות (סדקית, אריגים, בדים וכו') לתעשיית ההלבשה הייתה רבה לאין שיעור ממספרם היחסי באוכלוסייה. בקטגוריה זו נכללו החברות המסחריות שבעליהן נמנו עם הסוחרים הגדולים בקהילה היהודית ואף עם מנהיגיה: 'יעקב דנה ושות'', 'דנה וגהה', 'דנה זאקי', 'האחים בנימין', 'ענזרות יעקב ובניו', 'דשי ומאן', 'דשי איזאק', 'דואיק, חכים ואחיהם', 'פול דואק', 'אהרן חזן ומואיז', 'האחים לוי', 'בנימין טאסו' ו'ברוך טליו' (ראו נספח 1). הם היו בעלי מיומנויות וניסיון ביבוא אריגים בריטיים עוד מערי המרחב הסורי שממנו הגיעו כמהגרים. שם הם סיפקו אריגים לא רק במענה לביקוש המקומי אלא למרחב האזורי.[97]

בתי מסחר בבעלות יהודית מקומית היו 'מלקי ומנשה', חברה מסחרית שנראתה ברשימות כבר במפנה המאות ה־19-20; בית המסחר הגדול 'ענזרות' בבירות, בבעלותו של עזרא ענזרות ובנו ז'ק (ראו בנספח 1), שנוהל בידי גיסו, יוסף דוד פרחי, עד שנת 1934.[98] בתי

95 Uri M. Kupferschmidt, *European Department Stores and Middle Eastern Consumers: The Orosdi-Back Saga*, Ottoman Bank Archive & Research Centre, Istanbul 2007, pp. 19-47

96 'מדריך סם', 1930, עמ' 395.

97 צבי זוהר, 'קהילות ישראל שבסוריה, 1880-1918: ראשי פרקים בדמוגרפיה, כלכלה, ומוסדות הקהילה בשלהי השלטון העות'מאני', **פעמים**, 44 (תש"ן), עמ' 90-91.

98 Schulze, *The Jews of Lebanon*, p. 37; לפי אברהם אלמליח, יוסף דוד פרחי (1878-1945) החל את דרכו כמורה בבתי ספר של כי"ח באגן הים התיכון. מ־1903 עד 1908 ניהל את בית המסחר של ענזרות ואחר כך את שלו (1908-1915). מאז 1915 שימש נשיא קהילת בירות ונשיא לשכת 'בני ברית' בעיר (1915-1945). ראו: אברהם אלמליח (עורך), **זכרון יוסף: קובץ לזכרו של ר' יוסף דוד פרחי ז"ל, נשיא הקהילה היהודית ו'בני ברית' בבירות**, הוצאת משפחת פרחי, ירושלים תש"ח, עמ' 12.

מסחר יהודיים, לדוגמה 'ענזרות', נוהלו בידי קרובי משפחה והושתתו על אמון שנבנה בעזרת קשרי משפחה. כך יצרו יבואנים יהודים דוברי צרפתית שוקי צרכנים למוצרי תעשיית האפנה הצרפתית. החייט ס' מולכו הציע בפרסומת לסוחר היהודי מבירות 'להתלבש' אצלו בפריז.[99] בפרסומת יש רמז לקשרים הדוקים בין פריז, בירת האפנה שבמטרופולין הצרפתית, ליבואנים יהודים מבירות.

לבתי המסחר בבעלות יהודית מקומית הצטרפו רשתות של חנויות הכולבו והאפנה שהיו בבעלות יהודית אירופית. סניפיהן נפרשו בערי הנמל בים התיכון ובכללם סניף בבירות: 'אורוזדי־בק' (Orosdi-Back),[100] וכולבו 'טירינג' (Tiring Grands-Magazines). לפי עדויות בני התקופה יהודים היו בין מפעילי הסניפים,[101] אך ב'מדריך סם' לא פורטו שמות המפעילים. לעומת זאת הזיכיון לחנויות 'גאלרי לפאייט',[102] 'בשוק הטוב של פריז' (Au Bon Marché de Paris),[103] חנויות הכולבו של 'הלובר' (Grand Magazin de Louvre)[104] – היה בידי סוחרים מקומיים נוצרים, ולפחות שלושה מהם לא היו יהודים, כפי שמרמזים שמותיהם: 'אורוזדי־בק', רשת בתי כולבו בשותפות יהודית צרפתית-הונגרית, עסקה בממכר מעורב של סחורות לצרכן היחיד. כולבו זה הציע לצרכן סריגים, סדקית, מכשירים וכלים קטנים ממתכת ואף מוצרי מותרות כמו כלי נגינה. חלק מהסחורות יוצרו במפעלים של חנויות הכולבו האלה.[106] ההיסטוריון הגרמני ינס הנסן מציין כי חנות הרשת שהוקמה בבירות הייתה הסניף הראשון והגדול ביותר של בית הכולבו הזה במזרח התיכון, וכי זו הציגה צרכנות מודרנית ועיצבה את הנוף האורבני של בירות. ייסודו ובניינו של הסניף (הושלם ב־1900) בשטח הנמל הביאו כבר בראשית המאה ה־20 לעליית ערך המבנים בנמל ולהחלטת הבנק העות'מאני האימפריאלי לפתוח משרדים חדשים בנמל ב־1905.[107]

99 'מדריך סם', 1930, עמ' 707: 'Habillez-vous a Paris chez S. Molho'.

100 Kupferschmidt, *European Department Stores and Middle Eastern Consumers*, pp. 27, 53

101 Ibid., p. 27, note 117

102 רשת *Galeries Lafayette* נוסדה בפריז בידי Theophile Bader ו־Alphonse Kahn. ראו: Elana Shapira, 'Jewish Identity, Mass Consumption, and Modern Design', in: Gideon Reuveni and Nils Roemer (eds.), *Longing, Belonging and Making of Jewish Consumer Culture*, Brill, Leiden and Boston 2010, p. 63

103 Kupferschmidt, *European Department Stores and Middle Eastern Consumers*, pp. 12-13, 16, 23

104 חנות הכולבו Grand Magazine de Louvre נוסדה בידי האחים פרירה. ראו: Shapira, 'Jewish Identity, Mass Consumption, and Modern Design', p. 63.

105 מסיבה זו סווגו רק שתי חנויות הכולבו הנותרות ברשימת החברות מסחריות היהודיות שבנספח 1.

106 על 'אורוזדי־בק' ראו: Kupferschmidt, *European Department Stores and Middle Eastern Consumers*, p. 27.

107 Jens Hansen, *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*, Clanderon Press, Oxford 2005, pp. 252-255; חנות זו פעלה עד שנשרפה ב־1937 ואז הועברה למקום אחר. Ibid., p. 53.

שירותים למסחר: פיננסים, ביטוח, הובלה, שילוח

הנוכחות היהודית בלטה בענף הבנקאות. בנקים בבעלות יהודית השתלבו במערכת הפיננסית של בירות ושימשו כמקורות אשראי מבנקים מסחריים ועד בנקים קטנים ובתי מסלקה שהעניקו אשראי לכספריים. ברשימות הבנקאים, החלפנים והבורסאים אפשר לזהות בין השאר את השמות האלה: 'חיים אלי דנה', 'האחים ספרא' (Safra Frères et Cie.), 'סטהון פרידמן ושות'', 'פרחי ובניו', שכללו חברים מוועד הקהילה. בקהילת הבנקאים היהודים בבירות היו גם פקידים ומנהלים בכירים בבנקים שלא היו בבעלות יהודית. כך שלום דנה, מראשי הקהילה בעבר ומנהל בנק בקושטא, מונה ב־1930 להנהלת בנק חדש, 'בנק מצרים-סוריה-לבנון'.[108]

מקומם של יזמים יהודים לא נפקד גם מתיווך בקנה מידה גדול . ברשימת הנציגים המסחריים נכללו יהודים מקומיים וארץ־ישראלים: חיים בראון, פרנק וגרינברג, לוי ובניו, האחים ספרא, משה הלל דה־פיצ'וטו, ששון קמיל ושות', סיטון [סט הון] פרידמן ושות', סואיד ואיזאק, שמואל תייר, חיים דאנה, יעקב ספרא ויוסף פרחי.

הצרפתים שלטו במערכת הפיננסית ודחקו מתוכה קבוצות זרות,[109] אך ליזמים היהודים היה בה ייצוג־יתר. הסחר בכסף (בנקאות, חלפנות) נחשב למסורת כלכלית של קבוצות עילית עסקיות מהמרחב הסורי. כך, למשל, נהנה יוסף פרחי ממורשת כלכלית שהתגבשה במשפחתו משך שנים רבות בתקופה העות'מאנית. כך העיד יצחק בן־צבי:

> האחים לבית פרחי מילאו תפקיד מדיני חשוב בחיים הכלכליים והמדיניים של סוריה עוד באמצע המאה הי"ח כבנקאים ומנהלי המשק הכספי של מושלי דמשק [...] ביחוד נודע לתה[י]לה שמו של ר' חיים פרחי, יועצו של אחמד ג'זאר מושל עכו; ר' חיים פרחי זה היה האיש שקבע את משפטו של מחוז עכו במובנו הכלכלי והפיננסי, במשך ארבעים שנה ויותר, והתייר האנגלי בורכארד, שבקר את הארץ בתחילת המאה הי"ט אומר עליו שבידי ה'צראף' [חלפן כספים] היהודי הזה תלוי גורלה של סוריה כלה.[110]

עדויות נוספות על 'מעשי השולחנים היהודים לבית פרחי' מביא העיתונאי והחוקר אברהם אלמליח.[111] אף שאי־אפשר למתוח קו ישיר בין מעמדו של חיים פרחי לעסקים של משפחת פרחי במאה ה־20, שכן משפחת פרחי ירדה מאוד ממעמדה במאה ה־19 והונה פוזר לכל רוח גם בגלל סכסוכי ירושה. עם זאת נשאו בני המשפחה מורשה כלכלית יזמית שסייעה בשילובם במיזמים יהודיים כשכירים ואף כבעלים. כך השתתף בית המסחר 'אמיל פרחי'

108 'יהודי בהנהלת הבנק מצרים-סוריה-לבנון', **דאר היום**, 19.2.1930, אעה"י.

109 על המערכת הפיננסית של בירות ראו: Gates, *The Merchant Republic of Lebanon*, pp. 20-22

110 י' בן־צבי, 'לזכר יוסף פרחי', בתוך: אלמליח (עורך), **זכרון יוסף**, עמ' 27.

111 א' אלמליח, 'מקורות חדשים על גדולתם והשפעתם המדינית והכלכלית של השרים למשפחת פרחי בסוריה', שם, עמ' 40-51; עוד על המורשת הכלכלית של יהודים במרחב הסורי, ראו: זוהר, 'קהילות ישראל שבסוריה, 1880-1918', עמ' 108-109.

בסחר בחומרי בניין ובתרופות, שכללו יבוא ושיווק סיטונאי וקמעונאי, שמצריך כושר מימון גבוה. באופן דומה, משפחות דה פצ'וטו וספרא, שהגיעו מחלב, נשאו מורשה כלכלית שכללה מיומנויות בסחר הגדול ובסחר בכסף.

תקשורת המונים

תעשיית הדפוס, שבמקומות רבים במרכז אירופה ובמזרחה סברו שהיא מיוצגת בעיקר בידי יהודים, נשלטה בבירות בעיקר בידי יזמים נוצרים ומוסלמים. ענף תקשורת ההמונים כלל שני עיתונים בלבד (מתוך עשרות) בבעלות יהודית: האחד, שבועון שיצא לאור בערבית מאז 1920,[112] **אלעאלם אלאסראאילי** (העולם היהודי), בבעלותו של סלים מאן, שגם היה עורכו הראשי. העיתון שפך אור על דעת הקהל הערבית בשאלות הנוגעות ליהדות בכלל ולארץ ישראל בפרט.[113] 'העולם היהודי' הופץ אף בחיפה ב־1931 וסייע לשמור על הקשר בין התפוצה היהודית בבירות ליישוב היהודי המתרחב בחיפה.[114] העיתון השני, שבועון מסחרי שנכתב בצרפתית, *Le Commerce du Levant* ('הסחר בלוונט'), היה בבעלות העיתונאי תאופיק מזרחי (Mézrahi). על מרכזיותו של העיתון בתקשורת הכלכלית בבירות מעידה העובדה שמזרחי נבחר ב־1931 לוועד הפועל של הסתדרות בעלי העיתונים והעיתונאים בבירות, שכלל 81 חברים.[115]

השליטה בתעשיית הקולנוע נמצאה בידי יהודים: משה ברקוף ומשה לוי.[116] כמו בערים סלוניקי ואיסטנבול שבמדינות ירושה של האימפריה העות'מאנית, גם בבירות הייתה תעשיית הקולנוע חדשה, ועדיין הייתה פתוחה לפני יזמים מהגרים חדשים.[117]

יזמים יהודים וכלכלת היצוא הראשוני: תעשיית המשי

הקטגוריה 'סחר בפקעות משי' או 'יצואני מטווה משי' בדיווחי הקונסולים הצרפתים (1904-1914)[118] בלטה בשלהי התקופה העות'מאנית, אך נעדרה מ'מדריך סם' לבירות

112 על העיתון ראו: ברכה, 'אלעאלם אלאסראאילי'.

113 (כתבנו המיוחד י[יוסף] פ[רחי]), 'מכתב מבירות', **דאר היום**, 18.9.1931, אעה"י.

114 שלמה אליהו מאן (Mann), מרחוב ג'ורג' פיקו 20 בירות, הגיע לחיפה כדי להציע לוועד הקהילה העברית של חיפה לחתום על מינוי למשך שלוש שנים בתשלום מראש. בצדו של המכתב אושר בכתב יד כי הכסף כבר נשלח. מעל ללוגו המודפס (בצרפתית ובערבית) של הדף הרשמי של היזם סלים מאן, הוסיפו בכתב יד בעברית 'עתון העולם הישראלי, בירות'. ראו: ארכיון היסטורי עיריית חיפה (להלן: אהע"ח), תיק 00204/13 מקום 26546, 15.7.1931.

115 [חסר שם מחבר], 'בירות', **דאר היום**, 23.6.1931.

116 Meron, *Jewish Entrepreneurship in Salonica*, pp. 66, 160-161, 228, 235, 254

117 נעמי לירן, 'בתי קולנוע באיסטנבול בבעלותם ובניהולם של יהודים, 1908-1945', **פעמים**, 118 (תשס"ט), עמ' 9-47.

118 Labaki, 'The Commercial Network of Beirut', pp. 249-257

בסוף העשור הראשון של המנדט הצרפתי וממדריכי סוחרים מקומיים בבירות בשנות העשרים.[119] עובדה זו משקפת את השינוי המבני בתעשיית המשי הלבנונית, שתוצריה עברו מנמל בירות אל התעשיינים הצרפתים בליון ובמרסיי. לפני מלחמת העולם הראשונה (1904-1911) נכללו חברות מסחריות יהודיות בין 70 היצואנים של פקעות משי ומטווה משי מנמל בירות שהוצגו ברשימות הקונסול הצרפתי Ducosso שדיווח על תעשיית המשי.[120] נמנו עמן ר' שאקאל (Shacal) ויק"א, החברה היהודית להתיישבות (Jewish Colonization Association) מארץ ישראל.[121] ב'מדריך סם' אין נזכרים יזמים יהודים בכל שלבי הייצור, החקלאי והתעשייתי כאחד, בקטגוריה 'משי וחריגי משי מקומיים', שכן תעשייה זו נשלטה בידי יזמים נוצרים.[122]

בפברואר 1930 השתתפו יזמים יהודים ארץ־ישראלים ב'קונגרס המשי בבירות', שדן בפיתוח תעשיית המשי ותוצרתה בארצות שתחת שלטון מנדט. בכינוס זכו 'חברי הקונגרס לשמוע על ידי הרדיו הרצאה מעניינת על גידול המשי מאת ראש לשכת המסחר של ליון [Lyon], שנשא [ברדיו] את הרצאתו מהעיר טולוז. אחר כך יוצג בפני הנוכחים פילם מעניין על תעשיית המשי וגידולו'.[123] בקונגרס, שנמשך ארבעה ימים, בלטה נוכחותם של נציגים מארץ ישראל, 'האגרונום ד' ליאון (בן־יהודה) וה"מ שלוש – שליח לשכת המסחר ארץ ישראל-פולניה', שהשתתפו בדיונים ובמשלחת שביקרה אצל הנציב העליון הצרפתי, והתקבלו בסבר פנים יפות אצל ממשלת לבנון.[124]

שלא כמומחים היהודים מארץ ישראל, שהשתלבו בשלב הייצור החקלאי של חומרי הגלם לתעשיית המשי (בד בבד עם המגדלים הלא יהודים בהר הלבנון), נעדרו יזמים יהודים בבירות משלבי ייצור המשי. ייתכן שהם השתתפו כבנקאים במימון הייצור של פקעות המשי (חומרי גלם) ומטווה המשי (חומרי גלם למחצה) שיוצאו לליון ולמרסיי. שם היה ייצוגם בשיעור של פי 10 בערך מחלקם היחסי באוכלוסייה. לעומת זאת, היזמים היהודים מבירות השתלבו ביבוא ובהפצה של מוצרי משי מוגמרים מצרפת (כחמישית

119 במדריך שנכתב בידי נוצרי מבירות, שמו Gedeon Dalil, לשנים 1923, 1929, אין כל קטגוריה הנקשרת לייצור משי או לגידולו. ראו: Buheiry, 'Beirut's Role in the Political Economy', p. 10.

120 Labaki, 'The Commercial Network of Beirut', pp. 251-252

121 יק"א (נוסדה ב־1891) קדמה לפיק"א (1923), ומ־1896, לאחר מות מייסדה הברון הירש, צירפה לאחריותה גם את המתיישבים בארץ ישראל. על פעילותה של יק"א דרך פעילותו של מנהלה אמיל מאירסון ראו: יורם מיורק, 'אמיל מאירסון וראשית המעורבות של חברת יק"א בארץ־ישראל', **קתדרה**, 62 (דצמבר 1991), עמ' 67-79.

122 על התמורות בתעשיית המשי בהר הלבנון במפנה המאות ה־19 וה־20 עד ערב מלחמת העולם הראשונה, ראו: Kais Firro, 'Silk and Agrarian Changes in Lebanon, 1860-1914', *International Journal of Middle East Studies*, 22, 2 (May 1990), pp. 151-169.

123 [חסר שם מחבר], 'קונגרס המשי בבירות', **דאר היום**, 17.2.1930, עמ' 4; לשכת המסחר ישראל-פולניה נוסדה ב־1926. ראו: 'הלשכה המסחרית: בין פולניה וא"י', שם, 17.2.1926, עמ' 4.

124 Firro, 'Silk and Agrarian Changes in Lebanon, 1860-1914'; 'הלשכה המסחרית: בין פולניה וא"י', שם.

מהנוכחים בקטגוריה) (לוח 1). היה זה מענה לביקוש הגדל למוצרי אפנה מיובאים במעגלי ה'מתעשרים החדשים'. במידת־מה זו הייתה בחירה רציונלית של היזמים היהודים בבירות להיכנס לנישה צומחת במקום להפסיד בתעשייה שוקעת, שבלאו הכי נחסמה בפניהם. כך התמידו יזמים יהודים בבירות ליצור שוקי צרכנים למוצרי התעשייה הצרפתית ולא המקומית, וביססו את מערכת היחסים בין המדינות המתהוות במזרח הקרוב למדינות הליבה האירופיות, הקולוניאליות. סם לוי הגדיר זאת כ'קשר בין שתי קבוצות של מדינות: המדינות היצרניות והמייצאות כגון: אנגליה, צרפת ואיטליה, ובין המדינות החדשות במזרח הקרוב, הרוכשות ומייבאות את מוצריהן [של הראשונות]'.[125]

מלונאות: שירותי אירוח לסוחרים יהודים מהלוונט ולבורגנות היהודית מארץ ישראל

תעשיית התיירות בלבנון צמחה בעשור הראשון של המנדט הצרפתי. ביזמת השלטונות הוקמו בבירות בתי מלון מפוארים לאירוח הבאים מ'המטרופולין', צרפת, כחלק מפיתוח 'שווייץ של המזרח התיכון'.[126] יזמים יהודים השתלבו בתעשייה מתפתחת זו בבירות. ברשימה שמביא סם לוי מופיעים שני המלונות שהיו בבעלות יהודים בבירות, 'רבינוביץ הוטל' (שייך לרשת רבינוביץ, ארץ ישראל) ו'איזמיר'. מלונות אלה נועדו לספק את הביקוש בקרב יהודים בני המעמד הבינוני שהגיעו מארץ ישראל לקיט בקיץ ולסקי בחורף.[127] למלון 'איזמיר' שבבעלות כהן, ברחוב הנמל,[128] נוסף ב־1931 מלון 'תל אביב' ברחוב ז'ורז' פיקו, שבו התרכזו האליטות העסקיות היהודיות. המלון היה בבעלות משותפת של כהן ויזמים יהודים מקומיים, שאול, פרינתי ואלצפדי.[129]

יזמים יהודים בבירות: יזמי מיעוט אתני במסגרת קולוניאלית

האם התנהגו יזמיה היהודים של בירות כיזמי 'מיעוט מתווך במצב קולוניאלי'? מבחינה דמוגרפית היה המיעוט היהודי קטן בחברה הרב־תרבותית הלבנונית. במסגרות קולוניאליות שאוכלוסייתן עסקה בעיקר בחקלאות – כגון הרוב המוסלמי בעיראק תחת מנדט בריטי – נטו השלטונות הקולוניאליים לתמוך ביהודים כגורם מתווך בינם ובין האוכלוסייה המקומית. לעומת זאת החברה הרב־תרבותית של בירות ייתרה את המתווכים היהודים. בצפון אפריקה שימשו היהודים כמתווכים בין השלטון הצרפתי לאוכלוסיית הרוב

125 'מדריך סם', 1930, עמ' 395.

126 Buheiry, 'Beirut's Role in the Political Economy', pp. 5-6, 12

127 סם לוי מתייחס לתעשיית התיירות ב'לבנון הגדולה' בסוקרו את אתרי התיירות הבולטים בליווי תמונות של הנופים המרהיבים והאתרים הארכיאולוגיים, וממליץ לתיירים לבקרם. בת התקופה מעידה שהיה ביקוש לקיט בלבנון בקרב מהגרים אשכנזים שהגיעו לארץ ישראל. ריאיון עם פסיה קולנדר, גבעתיים 2014.

128 'מדריך סם', 1930, עמ' 724.

129 **דאר היום**, 12.7.1931, אעה"י.

המוסלמית, אך המנדט הצרפתי בסוריה-לבנון פעל תחת מגבלות שקבע חבר הלאומים. נאסר עליו ליישם מדיניות שעלולה לשנות את מבנה האוכלוסייה המקומית. יתר על כן, בלבנון היו לצרפתים קשרים היסטוריים עם האוכלוסייה הנוצרית המארונית, והם הגנו עליה.[130] השלטונות הצרפתיים, שאליהם הצטרפו קבוצות עילית נוצריות ותיקות וחדשות, לא נזקקו ליהודים כמתווכים ואף לא התעניינו בקהילה היהודית הקטנה יחסית של בירות.

הבורגנות בבירות, הקבוצה היזמית הלא יהודית העיקרית, נשלטה בידי נוצרים יוונים אורתודוקסים וקתולים, רובם ככולם דוברי צרפתית. קבוצה בולטת בה היו מהגרים מהר הלבנון בעקבות מלחמות האזרחים (1841, 1845, 1860), שהתמזגו עם המעמד הבינוני בבירות, שהתפתח עם התרחבות הסחר עם אירופה במחצית השנייה של המאה ה־19. עם מעמד זה נמנו נוצרים ערבים רבים שלאחר הרפורמות באימפריה העות'מאנית החלו למלא תפקיד מרכזי בכלכלה המקומית כבנקאים, כסוחרים, כיזמים, כבעלי אוניות, והשתלבו בחברה המקומית. הסוחרים הבירותים מהמעמד הבינוני הגבוה, שמנה בעיקר סוחרים ויזמים שהיו קשורים לשווקים מערביים, היו בדרך כלל בוגרים של בתי הספר של המיסיון האמריקני והושפעו מהם. הם התנגדו לסוציאליזם, שנחשב למפר הסדר הציבורי החיוני לפריחה כלכלית, והאמינו בחברה קפיטליסטית שמעודדת יזמה חופשית. לפיכך הם התחרו בקלות בזרים וחשו מחויבות לאינטרסים הכלכליים המקומיים, של בירות בעיקר. המרכיב השני של הבורגנות בבירות כלל בעיקר אינטלקטואלים ובעלי מקצועות חופשיים, שדגלו בתרבות ובקדמה אשר יסייעו לקידום הכלכלה.[131]

שוליותם של היזמים היהודים במעמד הבורגני בבירות באה לידי ביטוי בנוכחותם המזערית והזניחה במערך הקונסולרי. אף כי קבוצות העילית היהודיות גילו מיומנויות לשון (בעיקר צרפתית, ערבית, ספרדית, איטלקית), שימשו רק שני יהודים בקונסוליות הזרות: היועץ המשפטי של הקונסוליה של ארגנטינה, מ"י צרפתי (Sarfati) והקונסול של נורווגיה, אלברטו [סידי] דלבורגו (Delbourgo).[132] דיפלומטים אירופים שחשו מגְני הנוצרים התחרו ביניהם על כוח ההשפעה בבירות אגב חיזוק האינטרסים של מדינת האם שייצגו בעזרת סוחרים מקומיים כמו בני הבורגנות המארונית.[133]

על רקע זה ברור מדוע לא מילאו הסוחרים היהודים תפקיד בעל משמעות באיגודי הסוחרים. היעדרם מ'האספה הכללית של התאחדות הסוחרים והתעשיינים בלוונט' (Assemblée Générale de l'Association des Commerçants et Industriels français du

130 Schulze, *The Jews of Lebanon*, pp. 32-33; Levi, The Jews of Beirut, pp. 101-112

131 Fruma Zachs, 'Cultural and Conceptual Contributions of Beiruti Merchants to the Nahḍa', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55 (2012), pp. 157-164

132 ב־1931 אף מונה לקונסול כבוד של ספרד, ממלא מקום הקונסול הספרדי שעזב. **דאר היום**, **10.2.1931**, אעה"י.

133 Reşat Kasaba, Çağlar Keyder and Faruk Tabak, 'Eastern Mediterranean Port Cities and Their Bourgeoisies: Merchants, Political Projects, and Nation-States', *Review* (*Fernand Braudel Center*), Anniversary Issue: The Work of the Fernand Braudel Center, 10, 1 (1986), pp. 121-135

Levant), שבראשה עמד נציג הממשלה הצרפתית,[134] מעיד שלמרות חיזוק מעמדם בבירות בעשור הראשון למנדט הצרפתי,[135] הם לא נמנו עם הסוחרים הבולטים.[136]

גודלו של המיעוט היהודי בבירות מסביר אף הוא את המבנה הענפי הצר של היזמות היהודית. כמו יזמי מיעוטים מהגרים אחרים, יזמים יהודים בבירות התמקדו במסחר בסחורות ובלטו בתעשיית ההלבשה. שלא כיזמים יהודים בתפוצות אחרות בים התיכון, ששלטו בתחומי התעשייה הקלה, כמו תעשיית הנייר והטבק, יזמים יהודים בבירות נעדרו מהסחר בנייר ומתעשיית הנייר, מחנויות ספרים ומהסחר במכשירי כתיבה, במכונות כתיבה ובציוד משרדי. הם נעדרו גם מתעשיית הסיגריות אך ייבאו נייר סיגריות.[137]

הזדמנויות בתעשייה ויזמי 'רוב' לאומי בחיפה

שלא כבירות, שרובה ככולה התרכזה בסחר ובשירותיו – יצוא משי, או יבוא מוצרי תעשייה ממערב אירופה, בייחוד מהמטרופולין, צרפת, והפצתם הסיטונית והקמעונית בשווקים המקומיים – התפתחה חיפה כעיר תעשייה עם נמל והציעה הזדמנויות חדשות ליזמים בתעשייה הכבדה. למרות מדיניות המנדט הבריטי, שדגלה בגישת laissez faire, נקטו הבריטים כמה צעדים שתמכו בתעשייה בארץ ישראל בכלל וביזמות לייצור תעשייתי בחיפה בפרט, מראשית שלטון המנדט. הם צמצמו את המיסוי על תעשייה וחקלאות באמצעות ביטול מס העסקים העות'מאני (מ־1914) והקטינו את שיעור המס על שטח המפעל התעשייתי מ־9 ל־6 אחוזים. ברם, רק מאמצע שנות העשרים (מ־1925 עד 1927) גיבש השלטון הבריטי מדיניות מיסוי מגוננת על התעשייה המקומית, שעודדה את התעשייה הארץ־ישראלית. הוטלו מכסי מגן על חלק מהמוצרים המיובאים המתחרים במוצרים מקומיים, ושוחררו ממכסי יבוא מכונות, חומרי גלם וחומרי גלם למחצה לתעשייה. למוצרי תעשייה מקומיים שיוצרו מחומרים מיובאים, שלא היו פטורים ממכסים, הוענק החזר גדול ממכסי היבוא והמוצר התעשייתי עצמו נשלח ליצוא. השלטון הבריטי גם עודד את ההכשרה המקצועית ומיסד את הייעוץ לתעשייה.[138] לוח 2 מציג את המיזמים היהודיים בחיפה לפי ענף ותת־ענף.[139]

134 'מדריך סם', 1930, עמ' 706; ייתכן שקביעתה של שולצה, כי יוסף פרחי היה נציג יהודי יחיד ברשימת החברים הפעילים ב'איגוד הסוחרים והתעשיינים בלוונט', מתייחסת לתקופה אחרת. ראו: Schulze, *The Jews of Lebanon*, p. 36.

135 על פי מחקרה של שולצה, כ־90 אחוזים מיהודי בירות עסקו במסחר. לצד הבנקאים הגדולים, פעלו יצואנים-יבואנים, וגם בנקאים ומלווים זעירים, שם.

136 שם, עמ' 35.

137 השוו עם יזמים יהודים בסלוניקי בתקופת הקולוניאליזם למחצה (ללא שלטון פוליטי), 1881-1912. ראו: Meron, 'Sub-ethnicity and Elites'.

138 גרוס, 'המשק היהודי בארץ ישראל בשנים ללא תווית', עמ' 288-289; El-Eini, 'Trade Agreements and the Continuation', pp. 184-186.

139 'מדריך סם', 1930, עמ' 673-675; ראו גם נספח 2; לקטגוריות ענפיות קובצו קטגוריות מקוריות

לוח 2: מיזמים יהודיים בחיפה, 1930

ענף	תת־ענף	סך כל החברות המסחריות בתת־הענף	מספר החברות המסחריות בבעלות יהודים בתת־הענף	אחוז החברות המסחריות בבעלות יהודים מסך כל המיזמים בתת־הענף
מזון ומשקאות	מצרכים קולוניאליים	13	7	**54**
	מאפיות וקונדיטוריות	4	1	**25**
כימיקלים	מזקקות שמן ומפעלי סבון	3	2	**67**
	ייצור גפרורים	1	1	**100**
	בתי מרקחת	7	3	**43**
בניין	אריחים, בלוקים ומלט	4	2	**50**
	עץ לבניין וחומרי בניין	10	10	**100**
ברזל ומתכות	ברזל, מתכות	7	5	**71**
	מכונות	3	3	**100**
עור		4	2	**50**
טקסטיל	ייצור אריגים	10	5	**50**
הלבשה	סריגים וגרביים	13	10	**77**
	קונפקציה	3	2	**67**
דפוס	חנויות ספרים וציוד משרדי	4	2	**50**
	עיתונים	5	1	**20**
	קולנוע	2	1	**50**
	אביזרי צילום וסרטים	1	1	**100**
	פריטי צילום	3	3	**100**
סחר במוצרים לבית ומותרות	פריטים לבית	4	2	**50**
	תכשיטנות ושענות	3	1	**33**
סחר במוצרי חקלאות	דגנים וקמח	7	3	**43**
סחר ותיווך גדולים	נדל"ן	8	4	**50**
	סוכני ביטוח	7	3	**43**
	סוכני ימאות	11	3	**27**
	נציגים מסחריים	8	6	**75**
	יבוא-יצוא	8	5	**63**
	סוכני שילוח	3	1	**33**
	אחסון	1	1	**100**
	קולוניזציה	1	1	**100**
	מלונות	7	3	**43**
מימון/בנקאות	בנקים ובנקאים	7	1	**14**

(תת־ענפים) על פי החלוקה הנהוגה במפקדים של התקופה. כיוון שהמטרה הייתה לחשוף את תחומי הפעילות היזמית היהודית, יש חזרות בתת־ענפים לפי המקור. מספר המיזמים של יהודים הוא מזערי – אלו שזוהו בוודאות לפי שמותיהם.

רשימת המיזמים שמוצגים ב'מדריך סם' לעיר חיפה (נספח 2) כוללת גם יזמים לא יהודים. בולטת בה הכלכלה בבעלות יהודית, אשר לראשונה ניכרים בה סממנים של כלכלה בבעלות רוב לאומי. במבנה הענפים שלה (לוח 2) בולטים מיזמי התעשייה יותר מן המסחר: המיזמים התעשייתיים בבעלות יהודית, היזמות היהודית בתעשייה הכבדה ושוליותה של התעשייה הקלה. בשמות שמציג סם לוי קל להבחין בשלושת המפעלים הגדולים: 'שמן' (תעשיית כימיקלים),[140] 'נשר' (תעשיית מוצרי בניין, מלט),[141] ו'הטחנות הגדולות של ארץ ישראל' (תעשייה חקלאית, קמח). מפעלים אלה פרסו קשת מגוונת של תעשייה גדולה וכבדה, הכרוכה בידע ובהשקעות הון גדולות וקבועות, והם הציעו תעסוקה לפועלים מיומנים ומיומנים למחצה. 'שמן' ו'נשר' נחשבו למפעלי תעשייה גדולים.[142] בית החרושת 'שמן' לשמנים ולסבון נוסד בשנת 1904 בשם 'עתיד' בידי יזמים יהודים מרוסיה, ובראשם המהנדס נחום וילבוש, מגרודנה, פולין.[143] המפעל, שנחשב לבית החרושת הגדול ביותר בארץ ישראל בעת ייסודו, העסיק 80 עובדים ושימש 'תחנת קליטה' לעולים חדשים שבאו לפתח את חיפה העברית. בשנת 1918 ארגן וילבוש קבוצת בעלי הון יהודים שייסדו את 'שמן' ב־1924. מכונות המפעל, שקם על יסוד 'עתיד', נחנכו בשנת 1924 בידי 'הנציב הראשון ליהודה', הרברט סמואל.[144]

בראש מגמת התיעוש בחיפה בשנות העשרים, כפי שרואים ב'מדריך סם', עמדו יזמים פרטיים יהודים והוא נתמך בידי הממסד היהודי הלאומי, בארץ ומחוץ לה. במבנה ענפי זה היה חלקה של תעשיית ההלבשה, עתירת העבודה, זו הקולטת בדרך כלל יזמי מיעוטים ומהגרים, זניח. החברות המסחריות הרשומות ב'מדריך סם' (ראו נספח 2) עסקו בייצור הלבשה מוכנה, סטנדרטית וזולה, להמונים (סריגים, קונפקציה), ל'גולים השבים למולדת'.[145] למרות זאת חלקם של יזמים יהודים בחיפה, גם אם היה זניח, לא נפקד מתעשיית הטקסטיל, הכרוכה בהשקעות גבוהות וקבועות והמאפיינת תעשייה של 'רוב לאומי'.

הממצאים מ'מדריך סם' מאששים את טענתו של מחמוד יזבק, הזוקף לזכותו של המגזר היהודי את הקמתה של התעשייה בחיפה: 'המגזר היהודי היה שופע בכוחות תעשייתיים ובמשקיעים פרטיים'.[146] לדבריו, הם זכו לתמיכה מוסדית יהודית מהסוכנות היהודית,

140 על 'שמן' ראו: Bernstein, *Constructing Boundaries*, pp. 117-122.

141 על 'נשר' ראו: דבורה ברנשטיין, 'יהודים וערבים במפעל "נשר"', **קתדרה**, 78 (דצמבר 1995), עמ' 82-106.

142 נחום גרוס, 'חיפה בראשית התיעוש היהודי בארץ', **רבעון לכלכלה**, 106 (1980), עמ' 308-319.

143 על נחום וילבוש ראו: דוד תדהר, 'נחום וילבוש (וילבושביץ)', **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, 1947, מהדורת האינטרנט של *Touro College* (Vol. 2, p. 950): http://www.tidhar.tourolib.org/tidhar/view/2/950 (אוחזר באפריל 2019). אחיו משה היה מומחה למיצוק שמנים בעזרת מימן.

144 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', מארס 1971, אהע"ח, תיק 00076/17, ת.ז. 1489.

145 השוו עם מירון, 'חוטים מקשרים?'.

146 יזבק, 'מהגרים, קבוצות עילית וארגונים עממיים', עמ' 368-369.

ש'הפעילה לחצים לא־נלאים [אכן!] למנוע כל עיכוב בתהליך התיעוש'.[147] זאת ועוד, המוצרים שייצרו המפעלים המקומיים זכו לצרכנים יהודים נאמנים, שנענו להנחיות הממסד היהודי להגן על הייצור המקומי ממוצרים מיובאים מתחרים. כך העיד הפקיד הבריטי קלרק, כשדיווח ב־1932 על התיעוש שראה בארץ ישראל בעשור הראשון למנדט הבריטי: 'הודות לתמיכת האוכלוסייה החדשה, המונעת על ידי רוח של נאמנות ומסירות לעתיד הארץ, השימוש במוצרי הבית ['תוצרת הארץ', שיוצרו במפעלי היישוב היהודי בארץ ישראל] שלא היה כלכלי בעבר, הפך לנפוץ'. יתרה מזאת, לדבריו מוצרי התעשייה שהייתה עדיין 'בחיתוליה' לא הופצו רק בשוק המקומי אלא גם בשווקים קרובים.[148]

נחום גרוס מציין שבחיפה נוסדו בעשור הראשון למנדט הבריטי המפעלים הגדולים של התקופה, רובם ביָזמת יהודים ובבעלותם, ובהם הקמת תחנת כוח חשמלית (1925) אשר הניחה תשתית ליצירת אנרגיה המאפשרת ייצור תעשייתי.[149] ריכוזם של הפועלים במפעלים ששכנו במפרץ הקל על ארגון כוח העבודה. ממצאים אלה מתאימים גם לתוצאות סקר התעשיות שערך אליהו אלישר ב־1928. פרסום תוצאות סקר זה בשנת 1979, כשהן מפולחות לפי המשתנה האתנו־לאומי של יזמים ועובדים כאחד,[150] מלמד שהמיזמים בבעלות יהודית בכל ארץ ישראל המנדטורית היו במגוון ענפי התעשייה, למעט תעשיית הטבק שנשארה בשליטת יזמים ערבים.[151] ממצאים אלה נתמכים בדיווחו של הפקיד הבריטי קלרק, שניהל את סניפי בנק ברקליס הבריטי (הבנק המרכזי בארץ ישראל המנדטורית). בשנת 1932 דיווח קלרק שהשינוי בכלכלה החל עוד 'לפני המלחמה' (מלחמת העולם הראשונה) בשתי קבוצות כמעט בה בעת: האחת, 'גרמנים דתיים אידיאליסטים' (הטמפלרים), שהגיעו לארץ הקודש כדי לעסוק בעבודת אדמה ובמלאכה;[152] האחרת, יהודים אשר הונעו בתחייה הלאומית שפיעמה בקרב יהודי התפוצות, ליישב מחדש את הארץ העתיקה.[153]

147 שם.

148 Clark, 'Commerce, Industry, and Banking', pp. 96-97

149 גרוס, 'חיפה בראשית התיעוש היהודי בארץ'.

150 במקור פורסמו תוצאות הסקר, לפי הדרישה הבריטית, ללא הבחנה לאומית בין יהודים לערבים. ראו: אליהו אלישר, 'מיפקד התעשיה והמלאכה של ממשלת ארץ־ישראל 1928', **רבעון לכלכלה**, 26, 101/102 (1979), עמ' 248-256; נחום גרוס, 'אז ועתה – הערות למיפקד התעשיה בארץ־ישראל 1928', שם, עמ' 257-262.

151 על תעשיית הסיגריות שנשלטה בידי יזמים ערבים ראו: יוסף ושיץ, 'תמורות חברתיות ביישוב הערבי של חיפה בתקופת המנדט הבריטי: סוחרים ויזמים אחרים', **כלכלה וחברה בימי המנדט 1918-1948** (**עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 2003), עמ' 403.

152 הטמפלרים נשארו אזרחי גרמניה אף בתקופת המנדט הבריטי בארץ ישראל, וראו בארץ ישראל את ביתם. ראו: Helmut Glenk, Horst Blaich and Manfred Haering, *From Desert Sands to Golden Oranges: The History of the German Templar Settlement of Sarona in Palestine 1871-1947*, Trafford, Victoria, British Colombia 2005, p. 88; הם ראו את השוק הארץ־ישראלי כחטיבה אחת.

153 Clark, 'Commerce, Industry, and Banking', p. 97.

יחסה העוין של לשכת המסחר הערבית בחיפה לתעשייה ותפיסתה כמגזר יהודי,[154] אפשר ליזמים יהודים להכניס חדשנות וחידושים בתעשייה. על כך יש להוסיף את הטענה כי 'היעדר הון ערבי ומחסור במומחים תעשייתיים ערבים, מנעו הקמתה של תעשייה ערבית כבדה'.[155] לעומת זאת, זמינות הון ויכולתם של מהגרים יהודים ושל המוסדות הציוניים לגייס הון; רוח יזמות שביטויה הוא נכונות לפעול בתנאי אי־ודאות ולהכניס חדשנות טכנולוגית לאפיקים יצרניים; ניסיון ומיומנויות ייצור שהביאו המהגרים היהודים מארצות המוצא, בעיקר ממזרח אירופה – כל אלה נראו 'מבטיחים' בעיני ממשלתה הבריטית של ארץ ישראל. שכן, זו שאפה לפתח את הארץ לא על חשבון משלם המיסים הבריטי ולממן את הוצאות ממשלתה וצבאה בארץ מהכנסותיה המקומיות.[156] גורמים אלה הם שהיטו את הכף במתן זיכיונות ליזמים יהודים שיפתחו את הארץ בכספי העם היהודי. הדת המשותפת ליזמים יהודים ולנציב הבריטי הראשון הרברט סמואל (1920-1925) לא הייתה יכולה להטות את מתן הזיכיון לייסוד חברת חשמל לידי יזם יהודי, שכן ממשלת המנדט, כאפוטרופוס של תושבי הארץ, הייתה מחויבת ל'איזון' בין ערבים ליהודים בארץ.[157] ברם, היא בוודאי סייעה ליצוק רגש של סולידריות ל'גורמים הרציונליים' בתהליך קבלת ההחלטה להעניק זיכיונות ליזמים יהודים.[158]

הזיכיון לאספקת חשמל בכל הארץ (למעט מזרח ירושלים, שבית הדין הבין־לאומי בהאג הכריע שבעל הזיכיון מן האימפריה העות'מאנית ימשיך להחזיק בו) ולהקמת חברת חשמל בחיפה בפרט,[159] ניתן לפנחס רוטנברג. רוטנברג היה מהנדס, איש חזון ובעל ניסיון,

154 כנגד זה, מאי סייקלי טוענת כי ליהודים היה מונופול על התעשייה. לדבריה, דפוס ההתפתחות של התעשייה היהודית היה מערבי, אורבני ומעוגן במסגרת קפיטליסטית, ועם זאת היא זכתה להגנה הבריטית. התפתחות התעשייה הכבדה מלמדת על התפתחות מדיניות תעשייתית ציונית ובריטית. המיזמים שנוסדו בעשור הראשון לממשלת המנדט נשענו על השקעות הון נכבדות ונוהלו בידי גופים תאגידיים שתאמו את 'עקרונות הציונות' (פרודוקטיביות) וייצרו מוצרים חיוניים לישות הלאומית החדשה תחת מכסי מגן. בו בזמן, הממשלה המנדטורית לא עודדה הכשרה מקצועית לאוכלוסייה הערבית וזו נשארה חשופה להשפעות מוצרי יבוא מתחרים ולכלכלה אינפלציונית. ראו: Seikaly, *Haifa – Transformation of a Palestinian Arab Society*, pp. 81-97; הטענה כנגד המדיניות הבריטית – שתמכה בייצור המקומי באמצעות מכסי המגן על סחורות מיובאות המתחרות עם תוצרת הארץ, בכלל זה סחורות שיוצרו באזור מנדט צרפתי מתחרה, אשר הטיל אף הוא מכסי מגן על סחורות מיובאות גם מארץ ישראל (לעיל) – מתעלמת לחלוטין מטענות שנשמעו מיצרנים יהודים כנגד מדיניות 'הדלת הפתוחה' הבריטית בראשית התקופה (לעיל) ומפריכה את הטענה שלפיה התעשייה היהודית כשהייתה בחיתוליה זכתה לתנאי חממה מיטביים.

155 יזבק, 'מהגרים, קבוצות עילית וארגונים עממיים', עמ' 369.

156 גרוס, 'המדיניות הכלכלית של ממשלת ארץ ישראל בתקופת המנדט', עמ' 175-176.

157 שם; על מדיניות הפיתוח של הרברט סמואל ראו: שילה הטיס־רולף, 'מדיניות הפיתוח הכלכלי של סר הרברט סמואל: הלכה וביצוע בשנה הראשונה לכהונתו (1920/21)', **קתדרה**, 12 (יולי 1979), עמ' 70-90.

158 על המאבק על הזיכיון בפרלמנט הבריטי ראו: מיכאל ארן, 'המשא ומתן להשגת זיכיון לחברת החשמל', **קתדרה**, 26 (דצמבר 1982), עמ' 133-176; מרדכי נאור, **ברכת החשמל**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ג, עמ' 28-55.

159 חברת חשמל בחיפה לא מופיעה ברשימת החברות של 'מדריך סם' מכיוון שנכללו בו המיזמים הרשומים

חבר בהסתדרות הציונית, אשר ראה בפריסת רשת חשמל בארץ באמצעים שונים, ובכללם אנרגיה הידרואלקטרית, הכנסת מודרניזציה טכנולוגית למאור ולייצור התעשייתי. ניסיונם הרע של הבריטים בפריסת רשת חשמל בלונדון בידי יזמים רבים סייע להטות את הכף לטובת בעלות אחת על ייצור החשמל. ממשלות בריטניה וארץ ישראל ושר המושבות וינסטון צ'רצ'יל האמינו בכישוריו של רוטנברג, ובעיקר ביכולתו לגייס את ההון הדרוש, מיליון לישׂ"ט, מן העולם היהודי.[160]

המבנה הענפי הבולט של כלכלת הרוב, כפי שנראה מניתוח ראשוני של כלכלת המיזמים היהודיים בחיפה, נתמך בממצאיו של בן התקופה, ד"ר ו' פראוס מברלין, שניהל בשנים 1921-1931 את המשרד לסטטיסטיקה ואינפורמציה של ההסתדרות הכללית של העובדים העבריים בארץ ישראל. במאמר שהתבסס על נתונים השאובים מקרן היסוד (1920-1930) ועל נתונים רשמיים של ממשלת המנדט (1929-1931), הוא טען כי בואם של המהגרים היהודים לארץ ישראל בעשור הראשון לשלטון המנדט הגדיל את חלקם היחסי באוכלוסייה מ־9.5 אחוזים בשנת 1919 ל־17.5 אחוז ב־1932, ואף הגביר את פריון העבודה (הפרודוקטיביות). 26.5 אחוז מהיהודים בארץ ישראל התפרנסו מחקלאות במושבות, עובדה שלא היה לה אח ורע בעולם היהודי – ברוסיה, בתחום המושב, פחות מ־6 אחוזים מהיהודים התפרנסו מחקלאות. עוד 28 אחוז התפרנסו מתעשייה ומלאכה, ובסך הכול כ־55 אחוז מיהודי ארץ ישראל התפרנסו מענפים כלכליים יצרניים.[161]

שליטתם של המפעלים שבבעלות יהודית בתעשייה הכבדה, שדרשה השקעות הון קבועות וכוח עבודה גדול, תאמה דפוסי התנהגות יזמית של רוב לאומי עוד בטרם היה רוב דמוגרפי יהודי בחיפה ובסביבתה. מפעלים כאלה נתמכים בדרך כלל בממסד, הנשלט בידי הרוב. להלן נתמקד בענפים בולטים שבהם נצפו תהליכי שינוי במעבר למדינות לאום חדשות: תעשיית הדגנים וטחינת קמח; תעשיית המלט והבניין; תעשיית המתכת; תעשיות כימיות.

ייצור חקלאי ועיבוד תעשייתי של מוצרים חקלאיים: תעשיית הדגנים וטחינת קמח

ברשימת החברות המסחריות בחיפה המופיעות ב'מדריך סם', בקטגוריה 'התיישבות', נזכרת פיק"א (Palestine Jewish Colonization Association; חברה להתיישבות יהודית

בלשכות המסחר והתעשייה. לא נכללו בו חברות התשתית למים ואנרגיה (חשמל), שכן אלה סווגו בדרך כלל כיזמות ציבורית, ממשלתית, הן בבירות (החברה הצרפתית) הן בחיפה. הקטגוריה Électricité המציינת 'חשמל' אינה מופיעה בחיפה. ברשימת החברות בבבירות ('מדריך סם', 1930, עמ' 717) נכללות חברות מסחריות העוסקות בהפצה קמעונית של מוצרי חשמל, בכלל זה בית הכולבו 'אורוזדי־בק'.

160 שם, עמ' 53-54. למרות עוינות הערבים לרעיון שפריסת רשת החשמל בחיפה תהיה בידי יזם יהודי, רוטנברג, וכנגד דברי צ'רצ'יל בפרלמנט הבריטי (יולי 1923) כי הערבים לא יצליחו אפילו בעוד 1,000 שנה להאיר את ארצם בחשמל, חוברו לרשת החשמל שהופק בתחנת הכוח המקומית ביוני 1925 בתים ומפעלים רבים בעיר, רובם של יהודים. ממאי 1926 הצטרפו ערבים רבים בעקבות ראש העירייה חסן שוכרי, ששימש דוגמה. שם, עמ' 75-78.

161 Preuss, 'The Economic Effects of Jewish Immigration in Palestine'

בארץ ישראל). פיק"א, שנוסדה ביָזמתו של הברון אדמונד דה רוטשילד בשנת 1924, סייעה לתעשייה שהתבססה על תוצרי החקלאות בארץ ישראל, אך את עיקר משאביה השקיעה בייצור החקלאי במושבות.[162] 'הטחנות הגדולות של ארץ ישראל' מסווגות גם בקטגוריה של 'תבואה וקמח' (אחת מארבע חברות מסחריות יהודיות לעומת שלוש חברות מסחריות ערביות בקטגוריה) וגם כחברה המסחרית היחידה בקטגוריה 'טחנות מודרניות'.[163]

השילוב האנכי שנקטו יזמים יהודים – כלומר, שליטה בתהליך הייצור כולו, מהייצור החקלאי של הדגנים עד הייצור התעשייתי של תוצרי החקלאות – מצביע על מאפיין בולט של מבנה ענפי של רוב לאומי, כלומר תעשיית מזון חיוני של תוצרי החקלאות היהודית.[164] השאיפה לשלוט בתעשיית המזון הבסיסי לצריכה – דגנים – כיאה לאוכלוסיית רוב מתהווה, התבטאה בהקמת 'הטחנות הגדולות של ארץ ישראל' ביזמתו של הברון בנימין אדמונד דה רוטשילד, שרשם את החברה האנונימית (société anonyme) בפריז ב־17 בדצמבר 1920, עוד קודם לייסוד פיק"א, בהון של חמישה מיליוני פרנקים צרפתיים. הטחנה החלה לפעול ב־1921 בתפוקה של 60 טון חיטה ביממה,[165] הייתה ממוכנת מ־1923, ונועדה לטחינת תבואה שגודלה בארץ ולממכר הקמח בארץ ובחוץ־לארץ. לאחר שנוסדה פיק"א, עברו 'הטחנות הגדולות' לניהולה. ב־1925 היא הרחיבה את הייצור והקימה מפעל מצות לצד הטחנות.[166] לפי פרסומת הכתובה בצרפתית ב'מדריך סם', 'הטחנות הגדולות

162 על ייסודה של פיק"א ומטרותיה ראו: יעקב גולדשטיין ובת־שבע שטרן, 'פיק"א – ארגונה ומטרותיה', **קתדרה**, 59 (מארס 1991), עמ' 103-125. אציין כי ברשימת העסקים שמציג סם לוי בחיפה אין קטגוריית 'יצוא תפוזים'. קטגוריה זו נזכרת ברשימת העסקים ביפו, אשר יצוא ההדרים התנהל דרך הנמל שלה בשנות העשרים.

163 'מדריך סם', 1930, עמ' 675.

164 על אי־עיסוקן של תפוצות יהודיות בייצור חקלאי, ראו: אורלי ק' מירון, 'כלכלת מיעוטים – הקהילה היהודית של סלוניקי (1881-1912) כמקרה מבחן', **ממזרח וממערב**, ח (תשס"ח), עמ' 92-93; על שילובם של יזמים יהודים בתעשיית הקמח משלב הסחר בגרעינים (ולא משלב הייצור החקלאי) במסגרות קולוניאליות למחצה, כמו יהודי סלוניקי בשלהי העידן העות'מאני, ראו: שם, עמ' 98-99; על 'כיבושן' של תעשיות חיוניות אלו בידי ה'רוב' היווני במקדוניה היוונית לאחר הטרנספר, ראו: Meron, *Jewish Entrepreneurship in Salonica*, pp. 69-95, 147-171.

165 'הטחנות הגדולות של א"י חיפה – כללי', מכתב מהנהלת הטחנות הגדולות להנהלה הציונית בירושלים, 15.12.1924, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), S1/2370. הלוגו של החברה מאוקטובר 1925; 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', מארס 1971, אהע"ח, תיק 00076/17, ת.ז. 1489.

166 ברוך מילר, שהיה המנהל הטכני, מתאר את ה'תנור עם שרשראות' שנבנה לצורך ייצור המצות: מן הצד האחד היה נכנס הבצק ומן הצד האחר יצאה המצה האפויה. היות והיו מסיקים את התנור בפחם, היה קשה מאוד לכוון אותו כדי שהמצה לא תישרף וכדי שתהיה אפויה מספיק. גם לא היה שולחן נע לקרר מספיק את המצות. 'אחרי שגמרנו לעבוד שנה אחת ללא הצלחה, הזמנתי בגרמניה [...] גם הגדלתי פי חמש את השולחן הנע, ובזה יכולתי לכוון בתנור את הטמפרטורה בדיקנות, כך שהמצה תהיה אפויה כהלכה. השולחן הנע שהרכבתי היה בערך 50 מטר אורך ב־3 קומות, וכך יכולנו לקרר את המצות מספיק ומיד לארוז אותן בקופסאות. גם מצאנו את החיטה המתאימה בשביל המצות [...] עוד

של ארץ ישראל' (Grands Moulins de Palestine) הוא המפעל הראשון המודרני בארץ ישראל לייצור מצות, המייצא לכל העולם ובכך נותן מענה לצורכי היהודים במצות לחג הפסח.[167] הטחנות הגדולות נהנו משנת 1923 משירותיו הטכניים של ברוך מרדכי מילר, בנו של נחום מילר, אשר רכש ניסיון טכני במצרים ומונה למנהל הטכני של הטחנות הגדולות 'במשכורת די מכובדת באותו הזמן'.[168]

בשלהי 1924 דיווחה הנהלת 'הטחנות הגדולות' להנהלה הציונית בירושלים על קשיי התחרות של הקמח שלה עם קמח מיובא בקרב הצרכנים המוסדיים הציוניים, שכמעט הפסיקו להשתמש בתוצרתה ומעדיפים את הקמח המיובא הזול. לדבריה,

> הקמח האוסטרלי הנכנס בכמויות גדולות אל הארץ דוחק את רגלינו מהשוק. הסבות המקשות עלינו את התחרות בקמח הזר הז[ה]: משתמשים אנו אך ורק בחיטה ארצית שמחיריה כיום הם הכי גבוהים בשוק העולמי. קונים אנו עד כמה שידינו משיגה את יבול המושבות, החוות הקבועות בארץ, ומשלמים אנו תמיד אחוזים אחדים יותר על יבול זה מתוך רצון לתמוך בידי העובדים, ולפתח על ידי כך את ענף הפלחה. סבות אלו גרמו לכך שמחירי תוצרתנו הינם בהכרח גבוהים ב־15% בערך ממחירי קמח חוץ. אין אנו מוצאים לנחוץ להבליט את התפקיד שהחרושת שלנו ממלאה בהתפתחותה הכלכלית של הארץ. נסתפק בפרטים אחדים: מעסיקים אנו אך ורק עובדים יהודים, ושכר העבודה שאנו משלמים הוא הכי גבוה בכל חרושת הארץ. יוצרים אנו שוק בטוח ותמידי ליבול עובד האדמה העברי. משקיעים אנו בארץ סכומי כסף גדולים הבאים מחו"ל ולעומת זה אנו מוציאים כמעט כל כסף הארץ החוצה [...] בהכרה של 'עבודה עברית' ו'תוצרת הארץ' מונח הרעיון הגדול של בנין האומה. למה איפוא להפליא [אכן!] בין התנאי הראשון לשני בשל חשבון של פרוטות. ההנהלה הציונית האחראית עבור הגשמתם של שני התנאים האלה צריכה ליתן את תמיכתה המוסרית ולהשתמש בכל כח השפעתה ברגע הנחוץ.[169]

הנהלת הסוכנות בירושלים דאגה לפטור ממכסים בארצות הברית למצות שיוצאו לשם משנת 1925. מלכתחילה המצות שסווגו כ'ביסקוויטים' חויבו בארצות הברית במכסים

בשנת 1926'. ראו: 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', מארס 1971, אהע"ח, תיק 00076/17, ת.ז. 1489, וכן גולדשטיין ושטרן, 'פיק"א – ארגונה ומטרותיה', עמ' 110.

167 'מדריך סם', 1930, עמ' 628.

168 לפי עדותו, הוא עבד בחברה בלגית שבנתה את הליופוליס (הרובע המודרני בקהיר) במצרים ואף החזיקה את ה'מטרו' מהליופוליס לקהיר; בבית חרושת שהיה שייך לחברת תומס קוק בקהיר, עבד בהרכבת מכונות, בכלל זה משאבות, טחנות קמח, מנועים ומכונות קיטור; במצרים העליונה, עבד בהרכבת טחנות קמח, משאבות מים וכו'; בהמלצת המהנדס הראשי של הספקת המים במשרד הפנים בקהיר, עבד כמכונאי ראשי בהספקת המים בעיר דמנהור שליד אלכסנדריה. ראו: 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', מארס 1971, אהע"ח, תיק 00076/17, ת.ז. 1489.

169 שם.

בגובה 30 אחוז לפי הערך (ad valorem).[170] משנת 1930 הוטלו בארץ ישראל מכסי מגן על חיטה ושיפון ועל הקמח המיוצר מהם, שסייעו לתעשייה מתפתחת זו לעמוד בתחרות עם התבואה הזולה המיובאת.[171]

ל'טחנות הגדולות' הגיעה גם תבואה של מגדלים ערבים בתיווכם של סוחרים ערבים או באמצעות שותפות בין סוחרים יהודים לערבים בסחר תבואות, לדוגמה 'נעים אליאס מנצור ושמואל טטייר [טייר]' שהוקמה בשנת 1923.[172] לפי מקור עיתונאי ערבי מספטמבר 1929, הסוחרים הערבים קנו תבואות ממגדלי תבואה ערבים בעבור 'הטחנות הגדולות' וקיבלו מהן קמח לשם מכירתו תמורת עמלה (קומיסיון).[173] כך יכלו סוחרים ערבים שתיווכו בין 'הטחנות הגדולות של ארץ ישראל' למגדלי התבואה הערבים, ובין המפעל לצרכנים, להמשיך ולהשתתף בסחר בתבואות ומוצריהן גם בשעה שגברה הזהות של סחר זה עם בעלות על הקרקע, שסימלה – לחברי לשכת המסחר הערבית של חיפה – את הבעלות והאדנות הלאומית על הארץ. ב־1926 טען אחד מסוחרי התבואה הערבים כי סחר התבואות 'מת' לאחר שאדמות עמק יזרעאל נמכרו ליהודים ואלה שלחו את החיטה שגידלו לטחנת הקמח היהודית בחיפה.[174]

המאבק על שליטה בתעשיית המזון לצריכה בסיסית, המעניקה ביטחון תזונתי, אירע בד בבד עם היפרדות היהודים מלשכת המסחר ולייסוד לשכה נפרדת, עברית. השתלטות היהודים על מסחר הדגנים והקמח הייתה מאפיין של רוב לאומי.

תעשיית המינרלים: 'נשר' לייצור מלט

הכנסתה של טכנולוגיה חדשה לתעשיית הבניין, הבטון המזוין, שהייתה זולה יחסית מפני שהכילה פחות ברזל מיובא, הגדילה את הביקוש למלט מחומרי בניין מקומיים, מאבן גיר וחרסית, שהוסיפו להם חול וחצץ. המלט החל לשמש כחומר בניין באזור פתח תקוה כבר לפני מלחמת העולם הראשונה, אלא שהמלחמה עיכבה את השימוש בו לבניין.[175] הביקוש הגובר לבנייה זולה יותר למהגרים היהודים שהגיעו, ואשר צפויים היו להגיע לבית הלאומי ההולך ונבנה, העניק בסיס לגיוס הון מיהודים בתפוצות לשם הקמת מפעל לייצור מלט. היזם, מיכאל פולק, ייסד את מפעל 'נשר' ב־1923 כחברת מניות, ובסוף 1925 החל המפעל לייצר מלט. זמינותם של חומרי הגלם, אבן וסיד, מחוץ לחיפה, באזור יגור הקרוב לכרמל בעל המצע הגירני, הקִרבה לקישון כנחל מנקז, למעיינות מים ולנמל חיפה, ויכולות שינוע של התוצרת התעשייתית, המלט – כל אלה השפיעו על ההחלטה לקבוע את מקומו של המפעל ליד חיפה. מדיניות בריטית חדשה של הפחתת מכסים על חומרי

170 'הטחנות הגדולות 1922-1925', 20.12.1925, אצ"מ, S8/3061.
171 גרוס, 'המשק היהודי בארץ ישראל בשנים ללא תווית', עמ' 288.
172 ושיץ, 'תמורות חברתיות ביישוב הערבי של חיפה', עמ' 410-412, 437.
173 למובאה, מתוך 'אל־כרמל', 11.9.1929, ראו: שם, עמ' 438.
174 שם, עמ' 400.
175 רוסנה בורשטיין, 'נשר – השכונה והמפעל', בתוך: מרדכי נאור ויוסי בן־ארצי (עורכים), **חיפה בהתפתחותה, 1918-1948** (**עידן**, 12), יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 156.

הגלם (1925) והטלת מכסי מגן כבדים על מוצרים מיובאים מתחרים המריצו את ייצור המלט. בשנים 1925-1928 הועלו מכסי המגן על מלט מיובא מ־7 אחוזים ל־40.[176] על אלה נוספו היתרונות שביכולת לגייס כוח אדם מיומן ומנוסה, המחויב לרעיון של בינוי הבית הלאומי.[177] בניית המפעל, תעלות המים והמחצבות, משכו עובדים שבאו לחיפה בעקבות הזדמנויות התעסוקה החדשות במפעל.

ב־1927 פנתה 'נשר' 'לנציבות העליונה [של המנדט הצרפתי] בסוריה בבקשה למסור לה זיכיון לפתיחת בית חרושת למלט באחד המקומות הנמצאים בגבול המנדט הצרפתי'.[178]

תעשיות הנדסה: מתכת, מכונות ובניין

בקטגוריות 'משרדים טכניים' ו'מהנדסים, קבלנים' שמציג סם לוי נכללו שתי חברות מסחריות יהודיות בלבד: 'נ' מילר ובנו' (Muller N. & Son), ו'יעקב זנפטמן' (JW Zenftman). בקטגוריה 'מכונות' נכללו שלוש חברות מסחריות בבעלות יהודית: 'זנפטמן',[179] 'ברנדשטטר ורוזנבלום', ו'מילר ספקים טכניים'. ביוגרפיות שכתבו חברי לשכת המסחר והתעשייה של חיפה על בני משפחת מילר שהיו חברים בלשכה, בוודאי תאמו את הגדרתו של שומפטר ל'יזם'. הם הסתכנו והטמיעו טכנולוגיות חדשות וחדשניות בתעשייה הנבנית בארץ ישראל.[180]

החברה 'נ[חום] מילר ובניו', יוסף וברוך,[181] החלה את פעילותה כבית מלאכה לתיקון וייצור מכונות ב־1905, עוד בתקופה העות'מאנית, 'כאשר אנשי ההון הזרים ואף היהודים חששו להשקיע את כספם בארץ מוזנחת ללא שוק, ללא כוחות עבודה מקצועיים, וחסרת כל סיכוי התפתחות תחת השלטון התורכי'. עם הזמן נוסף לבית המלאכה עסק למכירת מכונות ומכשירים לחקלאות.[182]

176 לדעת מאי סייקלי ההגנה הבריטית על תעשיית המלט היהודית נועדה לכוון את הכלכלה הערבית לנתיב שאינו עולה בקנה אחד עם האינטרסים הפוליטיים והכלכליים שלה, ובמקרה הזה – לסכן תעשיות מלט סוריות באמצעות עידוד כניסת מלט נחות באיכותו מארץ ישראל. כך נותר הייצור הערבי ללא הגנה. ברם, יש להעיר כי המלט מתוצרת סורית יוצר תחת מנדט צרפתי, שהתחרה בבריטי. ראו: Seikaly, *Haifa – Transformation of a Palestinian Arab Society*, pp. 84-90.

177 ברנשטיין, 'יהודים וערבים במפעל "נשר"', עמ' 87-88; Bernstein, *Constructing Boundaries*, pp. 120-122.

178 **הצפירה**, 14.6.1927, אעה"י.

179 יעקב זנפטמן היה בעל מפעל למוצרי מתכת: ייצור פחים, גלילים, סלילים ועבודות מסגרות. לזנפטמן היה סניף גם בתל אביב. ראו: **העתון הרשמי של ממשלת פלשתינה (א"י)**, 1346, 13.7.1944, עמ' 474.

180 אהרוני, 'על יזמים ויזמות', עמ' 277-278.

181 על נחום מילר ראו: תדהר, 'נחום מילר', **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו** (Vol. 1, p. 517), http://www.tidhar.tourolib.org/tidhar/view/1/517 (אוחזר באפריל 2019).

182 לנחום מילר, יליד קובנה שבליטא, היה עוד בארץ מוצאו בית מלאכה מכני. עוד ב־1896, 11 שנה לאחר שעלה לארץ ישראל, היה מנהל טכני ביקבי הברון. 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', מארס 1971, אהע"ח, תיק 00076/17, ת.ז. 1489.

יוסף מילר, שהוכשר למהנדס בצרפת, קיבל מהצבא הבריטי עבודות לאספקת מים בעזה ולעבודות אחרות ברמלה עם שותף ערבי שהיה בא כוחו של המופתי הירושלמי ולמרות זאת עבד עם יהודי. הוא קיבל עבודות מפיק"א להנחת תשתית מים זורמים בבנימינה, ואף בנה כקבלן בתי קברות בריטיים בחיפה, בבירות ובדמשק, שם היו לו שותפים נוצרים, תושבי חיפה. כמו כן היה קבלן בניין ובנה כמחצית מהבתים בשכונת בת גלים בחיפה בשנים 1923-1925. בשנת 1927 בנה מילר גשר זמני על הקישון וייבש ביצה שהשתרעה ממבואות חיפה עד הקישון. לפי חוזה שנחתם ב־15 במארס 1929 ייסד מילר בשותפות עם יוסף קרול (סוחר בחומרי בניין) חברה חדשה שנקראה 'נ' מילר ובנו ושות'' (ב'מדריך סם' שם החברה הוא 'מילר ספקים טכניים'), שעסקה במכירה והרכבה של כל סוגי המכונות.[183] לפי החוזה שנחתם בין השותפים החדשים, החברה 'נ' מילר ובנו' המשיכה לעסוק בקבלנות בניין, וגם החברה של יוסף קרול המשיכה לעסוק באספקת חומרי בניין.[184]

תעשיות כימיות: ייצור גפרורים

השתלבותם של יזמים יהודים בתעשיות הכימיות, הכרוכות אף הן בהשקעות גדולות וקבועות, מאששת את הטענה שהתפתחה כלכלה בבעלות יהודית המתאימה ל'רוב' לאומי. תעשיינים יהודים, מהגרים מפולין בעלי ניסיון בתעשיות הכימיות, נמשכו להזדמנות חדשה בשוק הגפרורים הצומח. גרשון ויצמן ביקר בארץ ורכש אדמה בכרמל בשנת 1913, עלה בשנת 1923 ובשנת 1924 ייסד (עם אחיו יעקב מאיר)[185] את בית החרושת לגפרורים 'נור' בעכו, אף שהיה רשום בלשכת המסחר של חיפה (זו גם כתובתו ב'מדריך סם').[186] בהמשך ניהלו את בית החרושת בנו של גרשון ויצמן, ד"ר יצחק ויצמן,[187] ובן דודו (בנו של יעקב מאיר ויצמן) המהנדס ברוך ויצמן. כך נהנה בית החרושת 'נור', שייצר כמעט את כל תצרוכת הגפרורים של ארץ ישראל, מהקִרבה לנמל עכו, שאליו הגיעו בולי העץ המיובאים מחו"ל.[188] בולי העץ הללו הוחזקו עד השימוש במימיו של נחל נעמן, שאינם

183 על פי הביוגרפיה שנכתבה על יוסף מילר, יצא יוסף מהשותפות נ' מילר ובנו, שעסקה במכונות ובמכשור חקלאי. משרדה ומחסנה של החברה החדשה של מילר וקרול נשרפו במאורעות 23.8.1929. ראו 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', שם וכן פרטים מקורות חייו של יוסף מילר ז"ל.

184 לחוזה החתום בין השותפים יוסף קרול ויוסף מילר מ־1.5.1929, ראו: 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', שם. חסרה עקיבות פנימית בין החוזה לביוגרפיה הקצרה של יוסף מילר.

185 Bernstein, *Constructing Boundaries*, pp. 132-134

186 על גרשון ויצמן ראו: תדהר, 'גרשון ויצמן', **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו** (Vol. 1, p. 468): http://www.tidhar.tourolib.org/tidhar/view/1/468 (אוחזר באפריל 2019). ראו: 'מדריך סם', 1930, עמ' 674; על 'נור' בעכו ראו: נתן שור, **תולדות עכו**, דביר, תל אביב 1990, עמ' 312-313.

187 על ד"ר יצחק ויצמן ראו: תדהר, 'יצחק ויצמן', שם (Vol. 14, p. 4565): http://www.tidhar.tourolib.org/tidhar/view/14/4565 (אוחזר באפריל 2019).

188 גדעון ביגר, 'התפרסות התעשיה והמלאכה בראשית תקופת המנדט', **רבעון לכלכלה**, 29, 115 (1982), עמ' 386.

זורמים בחזקה.[189] במפקד התעשייה והמלאכה שערך במאי 1928 האגף למסחר ותעשייה במחלקת המכס, הבלו והסחר של ממשלת ארץ ישראל, נכלל בקטגוריה 'תעשיות חימיות', לצד 'נור', בית חרושת נוסף לייצור גפרורים בבעלות יהודית (ללא מתחרים בבעלות ערבית). ההשקעות בשני המיזמים, ש'נור' היה הגדול שבהם, היו גדולות וחלקן היו קבועות. ההשקעות נדרשו בין השאר לתשלום שכר עבודה ל־95 מועסקים יהודים (בכלל זה הבעלים, בני משפחה שעבדו, פקידים, טכנאים וכו') ול־83 פועלי ייצור יהודים, וכן לחומרי גלם ודלק בסך 13,380 לירות ארץ־ישראליות (לא"י). סך ההון שהושקע – קרקע, בניינים, ציוד ומכונות (השקעות קבועות) והון חוזר בכלל זה הלוואות – היה 25,000 לא"י, והתוצרת (ב־1927) הסתכמה ב־22,377 לא"י.[190]

למרות ההחלה המדורגת מ־1924 של הגנה על הייצור בשטחי ארץ ישראל המנדטורית באמצעות פקודת מכסי מגן (Custom Tariff Ordinance), שהלכה והתבססה ומשנת 1927 הוחלה גם על ייצור גפרורים,[191] התערער מצבו הכספי של המפעל. מצב זה נוצל בידי ענקית הגפרורים השוודית (Swedish Match Trust) כדי להשתלט על 'נור' בשנת 1928 ובכך להרחיב את המונופולין שהחזיקה בייצור הגפרורים אף לארץ ישראל המנדטורית.[192] בית החרושת שבעכו אכן עבר לבעלות ה'טראסט' העולמי לייצור גפרורים שמרכזו בשוודיה, ולמרות זאת הותנה בחוזה המכירה כי 'ביהח"ר [בית החרושת] ימשיך את עבודתו בהנהלת הבעלים הקודמים משך 2 שנים לפחות. כעבור הזמן הזה יקבע הטרסט השוודי את גורלו להבא'.[193] בניתוח המבנה הענפי של היזמות היהודית בארץ ישראל בשנת 1930 אפשר להמשיך לראות ב'נור' מיזם בבעלות יהודית.

מסחר מקומי

שוק הצרכנים בחיפה של שנות העשרים היה קטן ודל יחסית. מבחינה מסחרית נחשבה חיפה מתקדמת פחות מבירות. עדותו של דן גבריאלי, חבר בולט בלשכת המסחר העברית של חיפה, שופכת אור על היקפו של השוק המקומי בשנות ייסוד הלשכה, 1920-1921, לעומת

189 ראו באתר החברה: http://www.nurmatch.co.il/ (אוחזר באפריל 2019).

190 אלישר, 'מיפקד התעשיה והמלאכה של ממשלת ארץ־ישראל 1928', עמ' 254, לוח 2 – תעשיה ח[כ]ימית.

191 Barbara J. Smith, 'British Economic Policy in Palestine towards the Development of the Jewish National Home, 1920-1929, Ph. Dissertation, University of Oxford, British Library, London 1978, pp. 334-338; Idem, *The Roots of Separatism in Palestine: British Economic Policy, 1920-1929*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 1993

192 על שביתות כוח העבודה המעורב, יהודי וערבי, במפעל 'נור' בעכו ב־1927, שגרמו לטענת בעליו לערעור מצבו הפיננסי, ראו: Bernstein, *Constructing Boundaries*, pp. 132-134

193 כרוניקה כלכלית מארץ ישראל, **העולם**, 24.2.1928, אעה"י; 'לפני עשר שנים [24.8.1928] נתאמתה השמועה על מכירת בית החרושת לגפרורים "נור" בעכו של האחים ויצמן לטראסט העולמי של גפרורים שמרכזו בשואדיה [כך!]', **דבר**, 24.8.1938.

שוק עכו ושוק בירות: 'הלקוחות העיקריים שלנו היו הערבים, כי אלה היו האנשים האמידים ובעלי האמצעים. הם היו רגילים לנסוע לבירות לקנות תלבושתם וכו'. זה היה למטה מכבודה של משפחה מכובדת אם לא קנתה את רהיטיה בדמשק ואת תלבושתה בבירות. [...] חיפה בימים ההם היתה קטנה מעכו שהיתה עיר מחוז'.[194] עובדות אלה מסבירות מדוע לא נוסד בחיפה סניף של חנויות כלבו אירופיות שבבעלות יהודית, כמו אורוזדי־בק.[195]

פיננסים, סחר חוץ ותיווך גדול

שלא כיזמים יהודים בבירות, שנוכחותם ניכרה בתחומי הפיננסים וסחר החוץ, נראה שחלקם היחסי של היזמים היהודים בחיפה בתחומים אלה היה דומה למספרם היחסי באוכלוסייה ואפילו קטן ממנו (בבנקאות). בין המתחרים לנציגי חברות ספנות יהודים בלטה החברה Kirchner & Cie בבעלות הטמפלרים.[196] לפי דיווח חברי לשכת המסחר יעקב כספי, מר אבוטבול [יוסף או דוד] ויהודה אתין, מאפריל 1930,

> סוחרים שונים מתאוננים על סוכן האניות הגרמני מר קירכנר, [...] בימי החרם [הערבי, 1929] רצה להוציא סוכנויות מסוחרים יהודים. הוא גם מחזיק כעת את כל הסחורות בהבונדט הערבי שנוסד בימי החרם ואינו בא במו"מ כמו קודם עם הבונדט הכללי [...] קירכנר עושה כל האמצעים שבידו שהקונסומנטים לא יגיעו לבנק שלנו אפ"ק [אנגלו־פלשתינה קורפוריישן] אלא דווקא להטמפל בנק [בנק דר טמפלגזשפט, הבנק שבבעלות הטמפלרים] והוא מוחזק לאנטישמי [...] אין סוחר עברי בחיפה שלא יתלונן עליו [...] ידוע לכולנו שהוא אנטישמי ושהמסחר העברי סובל ממנו.[197]

לפי 'מדריך סם', בחיפה היה סגן קונסול יהודי אחד מתוך שישה בצוות הקונסולרי: סגן קונסול בלגיה, אהרן רוזנפלד. האחרון, חבר לשכת המסחר העברית של חיפה ובעליה של סוכנות האוניות היהודית הראשונה, שנשאה את שמו אהרן רוזנפלד (1919) בחיפה. לצד רוזנפלד,[198] היו קונסולים נוצרים שנמנו עם העילית הנוצרית של חיפה, מהגרים מלבנון יודעי לשונות זרות, אנגלית בעיקר. הם היגרו לחיפה בגלל הזדמנויות תעסוקה חדשות בתחומי התרגום במערך הפקידות הקונסולרית האירופית ובמוסדות הממשל הבריטי, בסחר החוץ בכלל והיצוא בפרט.[199]

194 'מה נעשה לעירנו חיפה – ליובל ה־40, 1921-1961', עמ' 58.

195 על היעדר סניפים לרשת זו גם בדמשק ראו: Kupferschmidt, *European Department Stores and Middle Eastern Consumers*, p. 23, note 93

196 'מדריך סם', 1930, עמ' 673.

197 'מה נעשה לעירנו חיפה – ליובל ה־40, 1921-1961', עמ' 48.

198 לצוות הקונסולרי בחיפה: 'מדריך סם', 1930, עמ' 675-674; ברשימת מקבלי תעודות כבוד מטעם הלשכה (1971) מצוין כי אהרן רוזנפלד היה 'קונסול הכבוד היהודי הראשון בעיר חיפה'. 'תעודות כבוד – 50 שנה, לשכת המסחר והתעשיה, חיפה', מארס 1971, אהע"ח, תיק 00076/17, ת.ז. 1489.

199 יזבק, 'מהגרים, קבוצות עילית וארגונים עממיים', עמ' 367.

סוחרים יהודים ייצאו מוצרים של בתי חרושת יהודיים ארץ־ישראליים גם ללבנון.[200] בשלהי שנות העשרים גדל היצוא מארץ ישראל לסוריה. לפי עיתונות התקופה, 'ארץ ישראל שהיתה קונה בבירות את רוב סחורות הגלנטריא הדרושות לה, התחילה עתה לספק את צרכי השוק הסורי בסחורות אלה. "נהפך הגלגל" התוצרת המובאת מארץ ישראל מתכשרת באיכותה [...] סבון ארץ ישראלי מתחרה בסבון מקומי', וכמו כן היינות והמלט. מ־1920 עד 1927 הוכפל נפחו של היצוא מארץ ישראל לסוריה, מ־10,582 טונות ל־21,361 טונות, וגם ערכו עלה מ־160,335 לירות (1920) ל־260,727 לירות (1927).[201] מגמה זו השפיעה על המסחר שעבר דרך נמל בירות, שהצטמצם. בהערכות של **אל־אחבאר** הבירותי, 'מגיע השנה [1928] האכספורט בסוריה ל־25% מהאימפורט. המגמה של ירידה ביצוא ועליה ביבוא מתמשכת [...] לפני מלחמת העולם [הראשונה] היתה בירות מרכז של טרנזיט לארצות השכנות. מחצית הסחורה שהיתה עוברת דרך נמל בירות היתה מיועדת לארצות אחרות. עתה יורדת בירות גם בסחר הטרנזיט'.[202]

עם זאת, עקרון הסחר החופשי שהנחה את שלטונות המנדט המשיך לפגוע בייצור המקומי, שנאלץ להתחרות בהצפה של מוצרי יבוא.[203] זאת בשעה שמדינות אחרות הגיבו לשפל העולמי בהתכנסות למשקים כמו־אוטרקיים באמצן מדיניות של לאומנות כלכלית.

מבנה ענפי יזמי וכוח העבודה הפעיל

אישוש לממצאים על המבנה הענפי של היזמות היהודית בחיפה יש גם בהתפלגותו של כוח העבודה היהודי בעיר, שהשתלב במיזמים אלה. אף שאי־אפשר להבחין בין עובדים במיזמים פרטיים לאלה שבמיזמים תאגידיים, נתונים אלה יכולים לאשש את השערתנו שהמבנה הענפי של היזמות היהודית בחיפה בעשור הראשון למנדט הבריטי דמה ליזמות של רוב לאומי. בדוח שפרסם הוועד העברי של חיפה לאחר מפקד 1938, מוצג לוח שבו מפולחת האוכלוסייה היהודית בחיפה לפי משך מגורי היהודים בעיר ומשלח ידם. לוח 3 שלהלן מציג את ההרכב התעסוקתי של האוכלוסייה היהודית בעיר בין עשר שנים (מאז 1928) ל־19 (מאז 1918), ושל זו ששהתה בעיר יותר מ־20 שנה, היינו מי שהגיעו לפני כניסת הבריטים.[204]

200 Schulze, *The Jews of Lebanon*, p. 35

201 'האכספורט מא"י לסוריה', **העולם**, 29.6.1928, אעה"י.

202 'ירידת נמל בירות ומסחר הלבנון', **דבר**, 30.9.1928, שם.

203 על גלגוליו של סעיף 18 בהסכם המנדט, ראו: El-Eini, 'Trade Agreements and the Continuation', pp. 179-182.

204 עובד מתוך איזנברג, 'מפקד האוכלוסייה היהודית בחיפה – תרצ"ח', לוח 'זמן מגורים ומשלח ידם של האוכלוסין היהודים בחיפה', עמ' 10; מספר המועסקים אינו כולל את אלו שלא הצהירו על משלח ידם, פנסיונרים ואחרים; ענף 'אריג' שונה לטקסטיל, וענף 'הזנה' – למזון.

לוח 3: התפלגות המועסקים היהודים לפי משלח יד וזמן מגורים, 1918-1928

מקצוע	מספר מועסקים לפני 1918	אחוז מהמועסקים	מספר מועסקים 1928-1918	אחוז מהמועסקים
חקלאות ודיג	10	1.2	39	1.0
מתכת	73	8.9	383	10.2
חשמל	14	1.7	109	2.9
בניין	83	10.2	591	15.8
עץ	23	2.8	161	4.3
עור	20	2.5	31	0.8
כימיקלים	5	0.6	74	2.0
נייר ודפוס	13	1.6	40	1.1
טקסטיל	0	0.0	6	0.2
הלבשה	35	4.3	133	3.6
מזון	14	1.7	109	2.9
תחבורה	53	6.5	205	5.5
מקצועות חפשיים	136	16.7	421	11.3
מסחר	144	17.6	436	11.7
פקידות	148	18.1	840	22.5
שירותים ציבוריים	45	5.5	159	4.3
סך הכול	**816**	**100.0**	**3737**	**100.0**

לוח 3 מאשש את קביעתם של עורכי המפקד: 'במבט הראשון בלבד נראה מן המספרים הללו שהחלוקה המקצועית של עיר זו הרבה יותר בריאה משל איזו עיר שהיא בגלות'.[205] אמנם מדובר בנתונים לשנת 1938, אך אנו נדרשים לנתונים הנוגעים לאלה שהתגוררו בעיר משלהי העידן העות'מאני עד 1928 בלבד. מנתונים אלה ניכרת מגמת גידול בשיעור העוסקים במלאכה ובתעשייה (ענפים: מתכת, חשמל, בניין, עץ, עור, כימיקלים, נייר ודפוס, טקסטיל, הלבשה, מזון) – מ־34 אחוז לפני כניסת הבריטים ל־44 אחוז בתום העשור הראשון לכניסתם. בולט בייחוד הגידול במספר המועסקים בענפי התעשייה הכבדה העיקריים: מתכת, חשמל, כימיקלים ובניין – כמעט פי 7 (מ־175 בשנת 1918 ל־1,157 בשנת 1928), בעת ששיעורם מכלל המועסקים גדל אף הוא – מ־21.4 אחוז (1918) לכמעט 40 אחוז (1928).[206] זאת בשעה ששיעור המועסקים בתעשייה הקלה, כמו הלבשה, אפילו ירד (מ־4.3 ל־3.6 אחוזים). ממצאים אלה מאששים אף את הקביעה שאזור התעשייה הגדול של חיפה, שנפרס לפי התפתחויות התחבורה שבאזור המפרץ, לאורך מסילת הברזל החיג'אזית, נחשב לאחד מאזורי התעשייה הגדולים של האימפריה הבריטית.[207]

205 איזנברג, 'מפקד האוכלוסייה היהודית בחיפה – תרצ"ח', עמ' 9.

206 תעשייה כבדה מוגדרת כמגזר העוסק במוצרים בסיסיים או אמצעי ייצור כגון מתכת, מכרות, חומרי בניין, מכונות, ציוד חשמלי, מוצרים מינרליים אל־מתכתיים, תעשיית נייר. ראו: איתן אבניאון (עורך), 'תעשייה כבדה', **מעות: אגרון הכלכלה המינהל והעסקים**, http://www.maot.co.il/lex6/glossary/g_4283.asp (אוחזר באפריל 2019).

207 ארנון סופר, 'התעשייה בחיפה בתקופת המנדאט הבריטי', בתוך: נאור ובן־ארצי (עורכים), **חיפה בהתפתחותה**, עמ' 151-152.

סיכום ומסקנות

מחקרים בתחום היזמות היהודית השוו בין דפוסי פעילותם של יזמים יהודים במגזר הפרטי לאלה של יזמים שאינם יהודים באותה מסגרת חיצונית.[208] ממחקרי עולה כי דפוסי פעילותם היזמית של מהגרים יהודים היו שונים. דפוסי פעילותם היזמית הושפעו מהמדיניות הכלכלית המנדטורית בלבנון ובארץ ישראל, שכל אחת מהן סיפקה ליזמים הזדמנויות אחרות (הצרפתית יצרה הזדמנויות בסחר האזורי ושירותיו; הבריטית תמכה ביצירת מרכז תעשייתי שנועד לספק גם את צורכי הצבא הבריטי במקום). יתר על כן, דפוסים אלה הושפעו מהמורשת הכלכלית השונה, ובכללה מיומנויות יזמיות שונות, מסחריות או תעשייתיות, שהביאו עימם המהגרים מארצות מוצאם ליעדי ההגירה. השוואה בין הממצאים ב'מדריך סם' משנת 1930 על בירות וחיפה, והארתם באמצעות תיעוד ארכיוני נוסף, מסייעות להבחין בהבדלים שבין דפוסי היזמות של היהודים הלוונטינים ובין אלה של יהודים מזרח־אירופים בשתי המסגרות המנדטוריות השונות בעשור הראשון לקיומן.

בעשור הראשון למנדט הצרפתי בבירות גדל מספר המיזמים שבעליהם היו יהודים, בעיקר במסחר, בפיננסים ובתעשיית ההלבשה הצומחת. הבעלים החדשים היו בעיקר מהגרים־יזמים ש'נדחקו' מהמרחב הסורי העירוני, חלב ודמשק, ופעלו בקרב האוכלוסייה הרב־אתנית של בירות. שלא כמו יהודים בקרב אוכלוסיות רוב מוסלמיות, לדוגמה עיראק שנשלטה בידי המנדט הבריטי, אשר שימשו מתווכים בין האוכלוסייה המקומית לשלטון הקולוניאלי המערבי,[209] הממשלה הצרפתית בבירות בעשור הראשון למנדט הצרפתי לא נזקקה למתווכים יהודים דוברי צרפתית. בחברה הרב־תרבותית של בירות, שהייתה בה אוכלוסייה נוצרית שלטת, לא נהנו היהודים ממעמד מועדף. המבנה הענפי של העסקים היהודיים הושפע גם מגודלה המספרי של האוכלוסייה היהודית ומחלקה היחסי בפסיפס האתני של האוכלוסייה שבקרבה הם פעלו. הדומיננטיות של המרכיב הנוצרי באוכלוסייה הקוסמופוליטית של בירות ייתרה את תפקיד התיווך של היהודים. יתר על כן, בעוד הנוצרים נהנו ממעמד מועדף בקרב הצרפתים, היהודים היו עלולים לייצג ניגוד אינטרסים מבחינת השלטון הצרפתי, בגלל הקשר בינם ובין האוכלוסייה היהודית תחת המנדט הבריטי באזור שגובל בלבנון. לפיכך המבנה הענפי של היזמות היהודית בבירות לא התאים לזה של יזמי מיעוט מתווך במסגרת משטר מנדטורי מערבי. היזמים היהודים בעשור הראשון למנדט הצרפתי בבירות פעלו כבני קבוצה אתנית באוכלוסייה רב־תרבותית שמורכבת מקבוצה אתנית שלטת, נוצרית, בעלת מסורת יזמית עירונית. המבנה הענפי הצר של מיזמי היהודים לעומת שאר האוכלוסייה מאשש השערה זו.

208 על חשיבות מחקרים משווים בתחום יזמות יהודית, בין יזמים יהודים ללא יהודים, ראו: נחום גרוס, 'יזמות יהודית בכלכלה הקפיטליסטית – הצורך בדיון משווה', בתוך: מנחם בן־ששון (עורך), **דת וכלכלה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47–52.

209 דרויש, **יהודי עיראק בכלכלה**.

מנגד, במצב הקולוניאלי שעיצבו שלטונות המנדט הבריטי בארץ ישראל, נצפה מבנה ענפי שונה. בחיפה ובסביבותיה השתלבו יזמים יהודים ממוצא מזרח־אירופי, פולנים בעיקר, בהזדמנויות החדשות שנוצרו בתעשייה. מיומנויות מקצועיות תעשייתיות שהביאו מהגרים אלה מארצות מוצאם, שכבר היו מתועשות במפנה המאות ה־19-20, בשילוב מדיניות בריטית תומכת תעשייה, תרמו להרחבת הייצור התעשייתי העירוני בחיפה בכלל ובתעשייה הכבדה בפרט. יזמים יהודים אלה הניחו את התשתית לתעשייה בחיפה בעידן שלאחר שבירת ה'גלובליזציה הראשונה', בין שתי מלחמות העולם, כשהחלו לקום מדינות לאום בעקבות הסכמי השלום ובטרם התקבעו גבולות קשיחים ביניהן. מיזמים תעשייתיים בבעלות יהודית מימשו את התקוות שתלו שלטונות המנדט הבריטי במהגרים היהודים האירופים. אכן, הם מילאו תפקיד של עוזרים נאמנים במערך הבריטי במזרח התיכון, המניעים את ההתפתחות הקולוניאלית, ונחשבו בעלי יכולת לגייס כוח עבודה מיומן שיתאים לתנאים המקומיים.[210]

התרחבות המבנה הענפי בחיפה אל הייצור החקלאי מאששת את אמירתו של שמעון קוזנץ, ש'המבנה התעשייתי של כוח העבודה היהודי בפלשתינה [המנדטורית] [...] מראה סחיפה מלאה [התרחבות] של פעילויות כלכליות'.[211] המבנה הענפי של היזמות היהודית מלמד על התגבשות כלכלת רוב יהודי עוד בטרם הייתה האוכלוסייה היהודית רוב דמוגרפי.

למרות הגיוון בארצות המוצא של המהגרים היהודים היזמים – משטחי האימפריה העות'מאנית לשעבר וממזרח אירופה ומרכזה – עדיין היה מכנה משותף לאומי יהודי ליצירת רשת עסקית מבוססת אמון בעידן של התפתחות לאומית. במחקר זה אתגרתי את ההנחה שקשרים שנטוו בין יהודים יזמים מבירות ובין יהודים יזמים מארץ ישראל סייעו בתיווך בין היצרנים הארץ־ישראלים ובין הצרכנים הלבנונים.[212] כמו כן, הנחתי בסיס למחקר המשך השוואתי בין יזמים יהודים מהקהילה היהודית המתגבשת בארץ ישראל המנדטורית ובין קהילות יהודיות במרחב הלוונטיני, כמו אלכסנדריה וקהיר מדרום.[213]

210 Norris, *Land of Progress*, p. 103

211 Simon Kuznets, 'Economic Structure and Life of the Jews', in: L. Finkelstein (ed.), *The Jews: Their History, Culture and Religion*, 2, Harper & Brothers Publishers, New York 1960, p. 1651

212 דוגמה בולטת היא נשיא לשכת המסחר העברית, בשנת היווסדה 1921, 'מר פיצ'וטו', כנראה קרוב משפחה של פיצ'וטו מבירות. ראו: 'מה נעשה לעירנו חיפה – ליובל ה־40, 1921-1961', עמ' 9.

213 מחקר השוואתי בין אלכסנדריה לתל אביב נתון בתהליך כתיבה וכבר נדון בהרצאתי במסגרת כנס בין־לאומי: Orly C. Meron, 'National Consumer Culture in Comparative Perspectives: The Case of the Eastern Mediterranean Basin on the Eve of the Great Depression'. The lecture delivered in the international conference History of Consumer Culture: Objects, Desire and Sociability, March 23-25, 2017, Gakushuin University, Tokyo.

נספח 1

חברות בבעלות יהודים - בירות 1930

כתובת	שם	תת־ענף	ענף
S[ouk] Tawilé	Bercoff M.[oise] & Cie.	מכולת	מזון ומשקאות
Rue du Port	Orosdi-Back (Ets.)		
Rue de la Marseillaise	Tayar Samuel	מצרכים קולוניאליים (סוכר, אורז, קפה, תה וכו')	
Rue du Port	Hakim Frères		
169 Rue de la Poste	Pharmacie Farhi	בתי מרקחת	כימיקלים ותרופות
Bab-Edriss, Rue de l'Hopital	Pharmacie Salem		
Rue de la Poste	Farhi Emile & Co.	מים מינרליים וסחר מעורב בחומרים	
Rue de Jérusalem	Zimmerman D.	מכוניות וחלקי חילוף	מתכת
Rue du Port BP 52	Orosdi-Back (Ets.)	מכשירי חשמל	
S[ouk] Tawilé, BP. 81	Melki et Menasseh [Au Gant Rouge]	תכשיטנים, צורפי זהב וכסף	
S[ouk] Ayas	Benjuda Nessim	מוצרי ברזל ומתכת קטנים	
Rue Allenby	Behar Frères		
S[ouk] Beyhum	Azar Selim et Fils		
Rue Tawilé 75	Dichi Chéhadé		
S[ouk] Jémil	Farhi Sasson		
Khan Chouny	Lévy S. D. et Fils		
Rue du Port	Orosdi-Back		
S[ouk] Jémil	Sidi, Tabah & Cie.		
S[ouk] Jémil	Farhi Sasson (*3)	סריגים	הלבשה
Rue Tawilé	Melki et Menassé		
S[ouk] Tawilé	Saba Frères (*2)		
Rue du Port	Orosdi-Back (Ets.)		
S[ouk] Jémil	Sidi Tabah & Cie. (*2)		
Rue Bab-Edriss	Soueid et Isaac (*2)		
S[ouk] Tawilé	Ard[(a)/i]ti Frères	אפנה ומוצרי משי	
S[ouk] Tawilé	Saba Frères		
S[ouk] Jamil	Sasson Farhi		
Rue Bab-Edriss	Soueid et Isaac		
Rue de la Commerce	Tiring Grands-Magasins	הלבשה מוכנה (קונפקציה)	
Imm[euble] Badaoui	Bercoff Moïse	סרטי קולנוע	דפוס
Rue de la Poste	Levy Moise		

כתובת	שם	תת־ענף	ענף
Rue George-Picot.	[Sélim Mann Al] Alam Israili (Arabic) journal	עיתונים	
---	T.[aufic] Mézrahi Le Commerce du Levant, journal		
---	Levy S. D. et Fils (*2) (סיגריות, נייר לסיגריות, חפצי ברזל ומתכת קטנים)		טבק וסיגריות
Rue Tawilé	Melki et Menassé	כלי כסף, קריסטל ומשקפיים	סחר במוצרי מותרות
S[ouk] Jémil	Nahmani & Cie.		
Rue du Port	Orosdi-Back (Ets.)		
Rue du Port	Orosdi-Back	חנויות כלבו	סחר בסחורות
Rue de la Commerce/ Av. Des Français	Tiring Grands-Magasins/Magasins Généraux Tiring		
Rue du Port	Anzarut Jacob et Fils	סחר מעורב במוצרי תעשייה	
---	Assatli et Sasson		
Rue de la Poste	Benjamin Frères		
Rue de la Poste	Bersi et Ely		
Khan Chouni	Bigio Leon		
S[ouk] Sursock	Dana Jacob & Cie.		
S[ouk] Biatra	Dana et Geha		
S[ouk] Sursock	Dana Zaki		
Khan Chouni	Dana Frères		
S[ouk] Sursock	Dechi et Mann		
S[ouk] Sursock	Dechi Isaac		
---	Dichi Mann & Cie.		
---	Dichi et Tabbagh		
S[ouk] Beihum	Dou[(a)/e]ik Charles Salomon		
Khan Chouni	Dou[(a)/e]ik M. et K. Hakim et Frères		
Rue Allenby	Doueik Paul S.		
Khan Chouny	Halavani Kamel & Cie.		
Rue Chefic Bey el Mouayad	Hazzan Haron et Moise		
Rue de la Poste	Lévy Frères		
Imm. Badaoui	Tasso Benjamin		
S[ouk] Biatra	Telio Baroh		

כתובת	שם	תת־ענף	ענף
---	Bercoff Moïse	סוכני ביטוח	סחר חוץ ותיווך גדול
Khan Antoun Bey, BP. 207	Setton Friedman & Cie.		
---	Tayar Samuel & Albert Sasson	סוכני שילוח וימאות	
Rou Ghandour	Barouch P. Tovi	ייצוגיות מסחרית (תמורת עמלה)	
S[ouk] Tawilé	Bercoff M. & Co.		
Av. De Français	Braun Haïm		
Khan Choumi	Dana Frères		
Rue du Port	Delbourgo J. V. et Son		
Khan Antoun	Dichy Joseph Cie.		
Rue des Poste	Frank et Greenberg		
BP 43	Hakim Frédéric & Cie. (*2)		
BP 4	Hakim et Hatem		
Rue Bab-Edriss	Lévy S. D. et Fils		
BP81	Melki et Menassé		
Rue Chefik Bey Mouayad BP 679	Piccioto Moise Ilel de		
---	Sasson Camille & Cie.		
Rue de la Poste	Setton Friedman & Cie.		
Rue Bab-Edriss	Soueid et Isaac		
Rue de la Marseillaise	Tayar Samuel		
S[ouk] Ayas	Tasso Toufic		
Rue de Jérusalem	Rabinovitz	מלונות	
Rue du Port	Cohen, J. B. (מלון איזמיר)		
Rue Allenby Badaoui, BP 72	Anglo Palestine Co. Ltd.	בנקים ובנקאים	פיננסים
S[ouk] Tawilé, BP 436	Dana Haïm Elie		
Rue Allenby	Haiat S.[elim] & Co.		
Khan Chouni, BP204	Safra Frères		
Rue des Postes, BP 207	Seton Friedman & Cie.		
S[ouk] Biatra	Farhi et Fils	חלפנות	
Khan Choumi	Liniado Toufic Yahia		

מקור: עובד מתוך 'מדריך סם', 1930, עמ' 707-724.

נספח 2

חברות בבעלות יהודים בחיפה, 1930

שם		תת־ענף	ענף
Gafni Benzion	גפני בן־ציון	מצרכים קולוניאליים	מזון ומשקאות
Hamashbir	המשביר		
Kreisbaum S.	קריסבאום		
Mehrez & Negri	מחרז ונגרי		
Ochshorn & Diskin	אושורן [אחים אושה 1927] ודיסקין [יצחק 1930]		
Tayar Samuel	טיאר שמואל [1905]		
Yovel R.	ר' יובל		
Parc Café	קפה פארק	מאפיות וקונדיטוריות	
Hakim & Negrin	חכים ונגרין	מזקקות שמן ומפעלי סבון	כימיקלים
The Chemen Co.	חברת שמן [עתיד 1904]		
Nur	נור [1924]	ייצור גפרורים	
Brauenstein Mord	בראונשטיין מרד[כי]	בתי מרקחת	
Grad Leon	גראד לאון		
Salomon, Levin & Cie.	סלומון, לוין ושות' [ואלשטין 1905]		
NESHER	[מפעלי מלט] נשר [1923]	אריחים, בלוקים ומלט	בניין
Rabinovitz Elias	רבינוביץ אליאס		
Aboutboul Samuel	אבוטבול שמואל	עץ לבניין וחומרי בניין	
Alvo Isaac	אלבו יצחק [1926]		
Brandstaetter & Rosen	ברנדסטייטר ורוזן		
Gluckman NL.	גלו[י]קמן ל' [1923]		
Kroll Joseph	קרול יוסף		
Rokah & Mouchine	רוקח ומושין		
Saba & Sabti	סבע וסבתאי		
Saker & Bromberg	סאקר וברומברג		
Strahilevitz & Zimmerman	סטרהילביץ וזימרמן		
Union Farmers	אגודת האיכרים		
Aboutboul & Tayar	אבוטבול וטיאר	ברזל, מתכות	ברזל ומתכות
Alvo Isaac	אלבו יצחק		
Brandstater & Rosenblum	ברנדסטייטר ורוזנבלום [משה?]		

שם		תת־ענף	ענף
Goldstein M.	גולדשטיין מ׳		
Saker & Bromberg	סאקר [סקר 1918] וברומברג		
Brandstater & Rosenbaum	ברנדסטייטר ורוזנבאום	מכונות	
Muller Technical Supplies	מילר [נחום מילר ובניו 1906]		
Zenftman	זנפטמן המהנדס		
Cohen Elias	כהן אליאס		עור מעובד וגס
Ra[p]hayel Lounz	רפאל לונץ		
Aboutboul S. & M.	אבוטבול ש׳ ו־מ׳	ייצור אריגים	טקסטיל
Dayan Joseph	דיין יוסף		
Haim Lewy	חיים לוי		
Levy Juda & Fils	לוי יהודה ובניו		
Magrabi Bros	האחים מגרבי		
Aboutboul Mordehai	אבוטבול מרדכי	סריגים וגרביים	הלבשה
Braun Simon	בראון שמעון		
Cohen frères	האחים כהן		
Dan Gabrieli	דן גבריאלי		
David S. David	דוד ס׳ דוד		
Farsoun frères	האחים פרס/ג׳ון		
Feldman Israël	פלדמן ישראל		
Gabrielovitch A.	גבריאלוביץ א׳		
Sid Jacques	סיד ז׳אק		
Zuckermann I.	צוקרמן י׳ [1923]		
Braun Simon	בראון שמעון	הלבשה מוכנה (קונפקציה)	
White frères & Saphir	האחים וויט וספיר		
Fischbaum	פישבאום	חנויות ספרים וציוד משרדי	דפוס
Gabrilovitz & Karlin	גברילוביץ׳ וקרלין		
Hagalil, Dr. Washitz	הגליל, ד״ר ושיץ	עיתונים	
Toultchinsky B.	טולצ׳ינסקי, ב׳	קולנוע	
Toultchinsky B.	טולצ׳ינסקי, ב׳	אביזרי צילום וסרטים	
Gabrilovitz & Carlih	גברילוביץ׳ וקרלין	פריטי צילום	
Grad Leon	גראד לאון		
Salomon, Levin & Cie.	סלומון, לוין ושות׳		
Marchié & Toubi	מארשי וטובי	פריטים לבית	סחר במוצרים לבית ומותרות
Simon Aboutboul	אבוטבול שמעון		
Hamburger Edwige	גב׳ המבורגר	תכשיטנות ושענות	

ענף	תת־ענף	שם	
סחר במוצרי חקלאות	דגנים וקמח	הטחנות הגדולות לא"י [1921]	Grands Moulins Palestine
		צורי ואייזנברג	Souri & Eisenberg
		טיאר שמואל [ש' טיאר 1905]	Tayar Samuel
סחר ותיווך גדולים	נדל"ן	אסא בכור	Assa Behor
		לוי אדמונד ושות'	Levy Edmond & Co.
		לוי לאון	Levy Léon
		רפול חכים	Rafoul Hakim
	סוכני ביטוח	בוזגלו סלומון	Bouzaglo Salomon
		יהודה חברה לביטוח	Judea Insurance Co.
		זילברמן, דיסקין וקפלן	Silberman, Diskin & Kaplan
	סוכני ימאות	יצחק הוס ושות'	Isaac Hos & Co.
		רוקח ושות'	Rokach & Cie.
		רוזנפלד אהרן [1919]	Rosenfeld Aron
	נציגים מסחריים	בנום שמואל	Benoum Sam
		בוזגלו סלומון	Bouzaglo Salomon
		ליפמן רפאל	Lippman Raphael
	יבוא-יצוא	מהרז ונגרי	Mehrez & Negri
		ניגרי וחכים	Nigri & Hakim
	סוכני שילוח	פוליטי אברמינו	Politi Abramino
		רוזנפלד אהרן [1919]	Rosenfeld Aaron
		זילברמן, דיסקין וקפלן	Silberman, Diskin & Kaplan
	אחסון	מחסני ערובה 'לבנט בונדד' [1922]	The Levant Bonded
	קולוניזציה	פיק"א	Pica (Palestine Jewish Colonisation Association)
מימון/בנקאות	בנקים ובנקאים	חברת אנגלו־פלשתינה [ב.ל.ל. בע"מ 1903]	Anglo Palestine Co.

מקור: עובד מתוך 'מדריך סם', 1930, עמ' 673-675.

מרבית השמות בעברית לקוחים מתוך רשימת 'הפירמות הפועלות בעיר והן בנות 30 ויותר', **לשכת המסחר והתעשייה חיפה**, 1961, עמ' 30. בסוגריים מרובעים ציינתי את השם ברשימה זו ואת שנת הייסוד אם צוינה.

הקמת גנזך המדינה במעבר מיישוב למדינה, 1948-1950

קובי כהן־הטב

תקציר

מקובל לראות בהקמת ארכיון מרכזי או בארגון מחדש של ארכיונים קיימים מהלך מרכזי ביצירתה של מדינת הלאום ובהתבססותה. למסמכים שונים בארכיון יכולות להיות משמעויות כבדות משקל ביחסה של התרבות הלאומית המתהווה אל עברה. ואכן, מקומו של הארכיון בתנועות הלאומיות ובמדינות הלאום המודרניות ותרומתו לעיצוב הזהות הקולקטיבית החדשה זוכים כיום להתעניינות הולכת וגוברת במחקר. בהקשר של מדינת ישראל מעניינת במיוחד העובדה שחודשים מעטים לאחר הקמת המדינה הוחלט להקים את ארכיון המדינה, אף שהארכיון הציוני המרכזי כבר פעל בארץ שנים רבות והיה בעל מעמד מוביל בתחומו.

מטרת המחבר לנתח את השיח שהתקיים על בניית ארכיון המדינה בראי התהליך המכונה 'המעבר מיישוב למדינה'. השיח במחקר בשאלה זו נוגע בכמה מעצביה של החברה הישראלית הצעירה, שהתמודדה בשנותיה הראשונות עם שאלות, כגון הממלכתיות, היחס לעבר של היהודים ושל הציונים, עיצוב הישראליות והבניית זיכרון קולקטיבי־לאומי. כדי למקד את הבעיה הנדונה בראי שאלת 'המעבר מיישוב למדינה' מחבר המאמר מבקש לעמוד על ההחלטה להקים את ארכיון מדינה ולהתרכז בשתי שאלות עיקריות שנובעות ממנה: הראשונה – מדוע הוחלט להתעלם ממרכזיותו ומחשיבותו של הארכיון הציוני המרכזי ולהקים ארכיון מנהלי מדינתי; והשנייה – משקם ארכיון המדינה, כיצד הוא השפיע על הארכיון הציוני המרכזי ואילו תובנות חדשות אפשר ללמוד מכך על המעבר מיישוב למדינה.

מילות מפתח: ארכיון, ארכיון המדינה, הארכיון הציוני המרכזי, זיכרון קולקטיבי, ממלכתיות

פתיחה

אחת השאלות המרכזיות בהיסטוריוגרפיה של ישראל הצעירה היא כיצד התנהל המעבר מיישוב למדינה בסוף שנות הארבעים. לשאלה זו, שנדונה בהרחבה, אני מבקש להוסיף נדבך על המעבר המוסדי מיישוב למדינה, שלא זכה עד כה לתשומת לב מחקרית מספיקה. אני מציע לעשות זאת בעזרת בחינת הקמתו של גנזך המדינה כארכיון המרכזי של המדינה החדשה ומיצובו של הארכיון הציוני כארכיון המרכזי של התנועה הציונית. ייסוד ארכיון הוא אחד התנאים המוקדמים לתיעוד היסטוריה לאומית ולפעילותה של מדינה מודרנית

ובריאה. כדברי אחד מבכירי הארכיונאים הגרמנים עם הקמת מדינת הלאום הגרמנית בשנת 1871, חסרונו של ארכיון מרכזי לאומי או אי־סדר בו מבטא מחלה פנימית של מדינה שסופה גזר דין מוות.[1] כיום מקובל לראות בהקמת ארכיון מרכזי או בארגון מחדש של ארכיונים קיימים מהלך מרכזי ביצירתה של מדינת הלאום ובהתבססותה. תפקיד הארכיון במעבר מחברה תחת שלטון זר למדינה עצמאית שמתיימרת להיות מדינת לאום הוא נושא מרתק בדיון האקדמי והציבורי בעולם, אך אצלנו הוא כמעט לא נדון.[2] בתקופה של גיבוש

* אבי מורי, ד"ר דניאל כהן ז"ל, ניהל את הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי (להלן: אמת"י), בשנים 1956-1986. היה זה מפעל חייו. אין ספק בלבי ש'הארכיון', כפי שהוא כונה בביתנו, ו'אווירת הארכיונים' שהייתה 'לחם חוק' בבית הוריי, השפיעו על המשיכה שלי לארכיונים ועל הורתו של מאמר זה. כמה מ'השחקנים' המרכזיים במאמר שלפנינו היו בני בית אצלנו באופן ממשי או וירטואלי. כל אלה היו הכוח שהניע אותי לתהות על מקומם של הארכיונים בתולדות היישוב היהודי בארץ בעת החדשה. תודתי העמוקה לעודד היילברונר על שחלק עמי ברוחב לב את ידיעותיו ותובנותיו בנוגע לכמה מהסוגיות הנדונות במאמר. הרצאה שנשאתי בכינוס 'Israel: A Case Study' באוניברסיטת בן־גוריון בנגב, בקמפוס שדה בוקר, במאי 2018, הביאה אותי לנסח את הדברים לראשונה. דורון בר, נעמה שפי, נחום קרלינסקי, יוחאי בן־גדליה ועדי פלג קראו גרסאות קודמות של הדברים והעירו הערות חשובות ומועילות שסייעו לי לחדד את הדברים, ואני מודה להם על כך מקרב לב.

1 Sina Steglich, 'Vom Sichern der Zeit und Zeigen der Geschichte: Zum Archiv als Zeitgeber des Fin de Siècle', *Historische Zeitschrift*, 305, 3 (2017), p. 706

2 מפתיעה העובדה שנושא התפתחות הארכיונים ומקומם בתהליכי בינוי הלאומיות והאומה הישראלית טרם זכה למחקר ראוי. ישנם חיבורים אחדים שנכתבו בידי כמה מהאנשים שהיו מעורבים בהקמת הארכיונים בארץ והתפתחותם, אך חלקם הוא בגדר עדות אישית והאחרים נעדרים יומרה מחקרית וניתוח ביקורתי. ראו: אלכס ביין, 'הארכיונים בארץ ובעיותיהם', **המינהל**, 30 (1957), עמ' 19-21; הנ"ל, 'על עתידו של עברנו: מצבם וגורלם של הארכיונים היהודיים בתפוצות ובארץ', **ארכיון**, 4 (1990), עמ' 29-40; פאול אברהם אלסברג, 'בעיות יסוד בארכיונאות הישראלית', **יד לקורא**, כב (תשמ"ו), עמ' 34-36; הנ"ל, 'חוק הארכיונים, תולדותיו ויישומו', **ארכיון**, 1 (1987), עמ' 7-29; הנ"ל, 'ספריות וספרנים כשומרי ארכיונים: פרק בתולדות הארכיונאות', **יד לקורא**, כג, ג-ד (1989), עמ' 45-59; שמעון לב־ארי, 'לתולדות הספריות, הארכיונים והמוזאונים לתאטרון עברי', **ארכיון**, 9 (1998), עמ' 17-30; משה מוסק, 'בניית התשתית לארכיונים של הרשויות המקומיות', **עיונים בארכיונאות**, 4 (2003), עמ' 34-41; הנ"ל, 'גנזך המדינה: ימים של טרם בראשית', **ארכיון**, 14-15 (2007), עמ' 73-86. מאמרו האחרון של מוסק חשוב לענייננו במיוחד, מפני שהוא מספק הצצה חשובה למערכות היחסים המקצועיים והבין־אישיים בין כמה מהדמויות המרכזיות הנדונות במאמר. יוצא דופן בהיקפו הוא המחקר על ארכיון יד ושם במסגרת המחקר העֲנֵף על זיכרון וחקר השואה. למבחר ראו: בעז כהן, **הדורות הבאים – איכבה ידעו: לידתו והתפתחותו של חקר השואה הישראלי**, יד ושם, ירושלים 2010, והמקורות הרבים שם. לתשומת לב מחקרית זכתה גם השאלה על ירושת הארכיונים היהודיים, בייחוד אלה ששרדו את השואה והמאבק על העברתם לישראל. ראו מבחר: Jason Lustig, 'Who Are to Be the Successors of European Jewry? The Restitution of German Jewish Communal and Cultural Property, *Journal of Contemporary History*, 52, 3 (2017), pp. 519-545; Silvia Schenkolewski-Kroll, 'Jewish Archives and Archival Documents: Israel and the Diaspora', *Archival Science*, 16, 3 (2016), pp. 309-326.

וביסוס הלאום נרקמים יחסי גומלין בינו ובין הארכיון, האוצר בתוכו מסמכים שהם בעלי משמעות לאומית. למסמכים שונים בארכיון יכולות להיקשר משמעויות כבדות משקל ביחסה של התרבות הלאומית המתהווה אל עברה. ואכן, מקומו של הארכיון בתנועות הלאומיות ובמדינות הלאום המודרניות, ותרומתו לעיצוב הזהות הקולקטיבית החדשה, זוכים כיום להתעניינות הולכת וגוברת במחקר.[3]

כללית בולטים שני היבטים בדיון בארכיון. ההיבט הראשון, המסורתי הפוזיטיביסטי, נוגע למיקומו הפיזי ולתפקידו המנהלי. ההיבט השני קשור למשמעותו ולחשיבותו של הארכיון מעבר להיבטים האדמיניסטרטיביים בפעילותו. בעשורים האחרונים גבר העניין בהיבט השני – המשמעות וההיסטוריה של הארכיונים. ההיבט הראשון, המאפיין את הגישה המסורתית ההיסטורית שאפשר לכנותה 'גישה רנקיאנית' על שם לאופלד פון רנקה (von Ranke), מייסד הדיסציפלינה ההיסטורית המדעית במאה ה־19 בגרמניה, מייחד את הארכיונים כמוסדות הקשורים לתיעוד הזיכרון המאורגן של החברה. במהלך המאה ה־19 נוסדו באירופה שני סוגים של ארכיונים: הארכיון הארגוני והארכיון ההיסטורי־מדעי. הראשון דורש טיפול יום־יומי, ואילו השני, שהוא בעיקרו המשך של הארכיון הארגוני, ייוחד לחומרים שלא היו שייכים לתהליך היום־יומי אך הם נשמרו לצמיתות למען הדורות הבאים לצורך מחקר על תולדות התקופה.[4] מבחינה זו לחוקרים בדיסציפלינות היסטוריות הארכיון הוא המוסד שבו נשמרים חומרי מקור המסייעים בניתוח מאורעות העבר כבסיס להתפתחויות עכשוויות.

ההיבט השני מציג השקפה ספקנית וביקורתית יותר על הארכיון. הארכיונים כאן אינם רק מקורות מידע אלא גם מושאי מחקר. אן סטולר סיכמה גישה זו במשפט 'מארכיון כמקור לארכיון כנושא'.[5] גישה זו מקדישה תשומת לב לחומרים שנשמרים בארכיון, למיקום המסמכים השונים ולשמירתם, לאנשים שאצרו, סיווגו ושמרו אותם. כמו כן היא מכוונת, בין היתר, לשאלה המורכבת של תפקיד הארכיונים בפירוק הזיכרון הקולקטיבי

3 Elisabeth Kaplan, 'We Are What We Collect, We Collect What We Are: Archives and the Construction of Identity', *The American Archivist*, 63 (2000), pp. 126-151; Francis X. Blouin Jr. and William G. Rosenberg (eds.), *Archives, Documentation and Institutions of Social Memory: Essays from the Sawyer Seminar*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 2006; Arlette Farge, *The Allure of the Archives*, Yale University Press, New Haven, CT 2013

4 Kasper Eskildsen, 'Leopold Ranke's Archival Turn: Location and Evidence in Modern Historiography', *Modern Intellectual History*, 5 (2008), pp. 425-453; Pieter Huistra, Herman Paul and Jo Tollebeek, 'Historians and the Archives: An Introduction', *History of the Human Science*, 26, 4 (2013), pp. 3-7

5 Ann Laura Stoler, 'Colonial Archives and the Arts of Governance: On the Content in the Form', in: Blouin and Rosenberg (eds.), *Archives, Documentation and Institutions of Social Memory*, p. 269

ויצירתו מחדש, בהקמת ארכיונים לאומיים וארגונם במדינת הלאום המודרנית, ובהנחלת הכרונולוגיה הרצויה ללאום החדש.[6] נדמה שהמתח בין הארכיון הציוני המרכזי לארכיון המדינה בפריזמה של הבניית התיעוד ההיסטורי והזיכרון הקולקטיבי בשנים הראשונות לקיום המדינה, רלוונטי לשאלה כיצד עלינו לבחון את הקמתו של ארכיון המדינה כמוסד ממלכתי חודשים מעטים לאחר הקמת המדינה בשנת 1948, בעוד הארכיון הציוני המרכזי כבר פעל בארץ שנים רבות והיה בעל מעמד מוביל בתחום זה.

כמו במקרים רבים של בניית מדינת לאום, הקמת ארכיון לאומי מרכזי או מדינתי מלווה בשורה ארוכה של מחשבות על האופן שבו יצירת ארכיון בהווה מעצבת את הגישה ללאום בעבר. גם בישראל הצעירה ייצגו תהליכי הקמת ארכיון המדינה וזניחת הארכיון הציוני המרכזי כארכיון ממלכתי את היחס לעבר ואת ראיית העתיד. במאמר ינותח השיח על בניית ארכיון המדינה בראי התהליך המכונה 'המעבר מיישוב למדינה'. השיח המחקרי בשאלה זו נוגע בכמה מעצביה של החברה הישראלית הצעירה, שהתמודדה בשנותיה הראשונות עם שאלות כגון הממלכתיות, היחס לעבר היהודי והציוני, עיצוב הישראליות והבניית זיכרון קולקטיבי-לאומי. עיון בתהליכי הקמת ארכיונים בעשורים שקדמו להקמת המדינה מלמד כי בשנת 1940 נוסד בירושלים הארכיון הכללי לתולדות ישראל במטרה לכנס תעודות לתולדות הקהילות היהודיות בפזורות ישראל. ארכיונים ציבוריים בולטים נוספים שקמו בארץ בתקופת המנדט הבריטי היו ארכיונים מפלגתיים, ובהם ארכיון הקיבוץ המאוחד שנוסד בקיבוץ עין חרוד בשנת 1927, ארכיון ומוזיאון תנועת העבודה שנוסד בתל אביב בשנת 1932 בידי ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, מכון ז'בוטינסקי שנוסד בשנת 1934 לתיעוד אישיותו ופעולתו המדינית והספרותית של זאב ז'בוטינסקי, וארכיון הקיבוץ הארצי – השומר הצעיר, שנוסד בשנת 1937 בקיבוץ מרחביה. עם ייסודה של המדינה נוספו לארכיונים מרכזיים אלה שני ארכיונים ממלכתיים: בשנת 1948 ארכיון צה"ל ובשנת 1949 גנזך המדינה. ארכיון יד ושם נוסד בשנת 1945, אך פעולתו הופסקה בימי מלחמת העצמאות והתחדשה בשנת 1953, עם קבלת 'חוק זכרון השואה והגבורה – יד ושם, תשי"ג- 1953'.[7]

ברם, כדי למקד את הבעיה הנדונה בראי שאלת 'המעבר מיישוב למדינה', אני מבקש לעמוד על ההחלטה להקים את ארכיון מדינה ולהתרכז בשתי שאלות מרכזיות הנובעות ממהלך זה: הראשונה, מדוע הוחלט להתעלם ממרכזיותו וחשיבותו של הארכיון הציוני המרכזי, ולהקים ארכיון מנהלי מדינתי; והשנייה, משקם ארכיון המדינה – כיצד זה השפיע על הארכיון הציוני המרכזי ואילו תובנות חדשות אפשר ללמוד על המעבר מיישוב למדינה.

6 Joyce Patrick, 'The Politics of the Liberal Archive", *History of the Human Sciences*, 12, 2 (1999), pp. 35-49; Peter Fritzche, 'The Archive', *History and Memory*, 17 (2005), pp. 13-44; Kaplan, 'We Are What We Collect'

7 אלכס ביין, 'ארכיונים', בתוך: **האנציקלופדיה העברית**, ו, ירושלים תשי"ז, עמ' 1052-1057; האיגוד הארכיוני בישראל, **מדריך לארכיונים ההיסטוריים בישראל** [חמו"ל], ירושלים 1966.

המעבר מיישוב למדינה

לכאורה 1948 היא 'שנת פרשת המים' באופן ברור וחד־משמעי – בשנה זו הסתיים המנדט הבריטי על ארץ ישראל והוקמה מדינת ישראל. אולם כאשר בוחנים אם חל באותה שנה שבר או אם הייתה רציפות במעבר מיישוב למדינה, מתברר כי מעמדה של 1948 אינו חד־משמעי. בניסיון לנתח את המעבר של החברה היהודית שנמצאה תחת ריבונות זרה בתקופת היישוב אל מציאות של היעדר שלטון זר ושל מדינה יהודית ריבונית מנקודת מבט פוליטית, רווחה בהיסטוריוגרפיה של תולדות היישוב הטענה שהמדינה הצעירה נשענה על המערכת הבירוקרטית של המוסדות הלאומיים שהתפתחו בארץ בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת השלטון הבריטי. מובילי גישה זו במחקר היו דן הורוביץ ומשה ליסק, שביסוד מחקרם, שהתפרסם בשלהי שנות השבעים, עמדה הטענה שבשני העשורים שקדמו לקבלת העצמאות כבר התגבשה ביישוב היהודי בארץ ישראל מערכת מוסדית פוליטית, אוטונומית במובנים רבים, שהגיעה כמעט לבשלות תפקודית. תהליך זה התרחש בעיקר בגלל שליטת המוסדות הלאומיים בהקצאת המשאבים הכלכליים והאנושיים שהיישוב היהודי נזקק להם. הודות למערכת זו, שכללה בעיקר מוסדות ייצוגיים וביצועיים, מפלגות וסוכנויות למתן שירותים חברתיים שונים, הייתה הקמת המדינה במידה רבה בסימן של המשכיות תפקודית, ומדינת ישראל עברה ממעמד של ישות נשלטת למעמד של מדינה ריבונית בלי התקלות החמורות שהיו מנת חלקן של מדינות חדשות רבות בעידן הבתר־קולוניאלי.[8] לטענת החוקרים התחולל בעת המעבר 'זיווג של תמורה מהפכנית עם המשכיות', והמעבר מיישוב למדינה התאפיין ב'תהליך הטרנספורמציה של מבנים פוליטיים מרמת מיסוד אחת לרמת מיסוד אחרת'. אולם תהליך זה לא היה אחיד: 'כפי שתהליך הטרנספורמציה מיישוב למדינה לא החל עם הכרזת המדינה הוא לא הסתיים באותו מועד. בתחומים שונים שבהם באו לכלל ביטוי מגבלותיה של המערכת הפוליטית היישובית נמשך תהליך הטרנספורמציה תקופה ארוכה לאחר הקמתה הפורמלית של המדינה'.[9] שמואל נח אייזנשטדט טען טענה דומה, והציע לכנות את המגמה שאפיינה את ראשית ימיה של המדינה 'שמרנות דינמית'. אמנם החברה הישראלית לאחר הקמת המדינה הייתה דינמית ושקדה על פיתוח פרויקטים חדשים, על פיתוח הכלכלה והחינוך ועל קליטת העלייה, אך שלא כמו בעבר, היא לא הקימה מוסדות חדשניים, כפי שהיו בשעתם המושבה, הקיבוץ, המושב או ההסתדרויות השונות, ולא יצרה יצירות תרבות מהפכניות חדשניות כבעבר. כך, לדוגמה, מושבי העולים שלאחר הקמת המדינה נבנו במתכונת המושבים משנות המנדט. הדינמיות של תנופת פיתוח המדינה בראשיתה לֻוותה אפוא בשמרנות כי לא אפשרו לקבוצות רבות

8 דן הורוביץ ומשה ליסק, **מישוב למדינה: יהודי ארץ־ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית**, עם עובד, תל אביב תשל"ח, עמ' 271-316.

9 שם, עמ' 272-274.

להתפתח אוטונומית או לחדור למסגרות המרכזיות של החברה ולגבש בדרך זו דפוסים יצירתיים חדשים.[10]

לימים קמו מערערים על גישתם של הורוביץ, ליסק ואייזנשטדט.[11] אניטה שפירא טענה שהקמת המדינה, יותר משהייתה המשך אורגני של תקופת היישוב, הייתה 'קו פרשת מים' שבישר את כילונם של העקרונות הבסיסיים של החברה היישובית ושל הנורמות שהנחו אותה. החברה היהודית בתקופת היישוב התאפיינה, לטענתה, בהתארגנות וולונטרית לטובת מילוי משימות מתוך אידיאולוגיה או ממניע חברתי, כאשר מקור הסמכות אינו אחיד ולעתים מעומעם. עם הקמת המדינה פינו כל אלה את מקומם לשיטה חדשה שעמדה על מערכת שלטונית היירכית אחת שפעלה מתוקף הטלת מרות המדינה. הקמת המדינה לא הייתה, אם כן, תהליך שהתאפיין בהמשכיות מוסדית, אלא דווקא בקטיעה ובהעברת הכוח והסמכות מן הגופים שבתקופת היישוב אל המדינה ומוסדותיה.[12] מחקרים שתמכו בעמדה זו העמידו לבחינה מחודשת את הרעיון של בן־גוריון שעל הסמכות להיות מעתה בידי המדינה היהודית הריבונית החדשה. ביזור סמכויות והמשך קיומם של מוקדי כוח חלופיים לשלטון המרכזי, כפי שהיה בתקופת היישוב, נתפרש מעתה כאיום. המרכיב המרכזי שעמד לבחינה מחקרית בשנותיה הראשונות של המדינה היה עקרון הממלכתיות, שבן־גוריון היה מטפחו הבלתי נלאה. במישור הסמלי ראה בן־גוריון את המדינה כביטוי החשוב ביותר של ההוויה היהודית וכבעלת ייעוד לאומי עליון. הוא שאף לעשותה למוקד רגשי וערכי ולמושא הנאמנות של העם כולו, ולגורם ראשון במעלה לליכודו. במישור המעשי הוא סבר שהאינטרסים של המדינה עדיפים על פני כל אינטרס פרטיקולרי, מפלגתי או אחר. המדינה היא מרכז הכוח והסמכות הבלעדית, ואחראית לאספקת שירותים חשובים, להגנת התושבים ולהקצאת המשאבים.[13]

10 שמואל נח אייזנשטדט, 'נפתולי המודרניות של החברה הישראלית בעידן הגלובליזציה', בתוך: אורי כהן ואחרים (עורכים), **ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2006, עמ' 21-22.

11 בקיץ 1988 התקיים באוניברסיטת חיפה כינוס אקדמי שבו נדונה שאלת השבר והרצף במעבר מיישוב למדינה. הדברים באו לידי ביטוי בקובץ שפורסם שנתיים לאחר מכן. ראו: ורדה פילובסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה 1947-1949: רציפות ותמורות**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1990.

12 אניטה שפירא, 'רכיבים של האתוס הלאומי במעבר מיישוב למדינה', בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגדעון שמעוני (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 253-271.

13 נתן ינאי, 'התפיסה הממלכתית של בן־גוריון', **קתדרה**, 45 (1987), עמ' 169-189; ניר קידר, **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2009; אבי בראלי וניר קידר, **ממלכתיות ישראלית**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2011. רעיון הממלכתיות היה רעיון פוליטי אזרחי ולב הגותו של בן־גוריון עוד לפני הקמת המדינה. כל שנות פעילותו הפוליטית הוא ראה ברעיון זה את המכשיר המרכזי לקיומה של התנועה הציונית ולהקמתה של המדינה. המעבר מיישוב למדינה העמיד במרכז הדיון הפוליטי על הממלכתיות את סוגיית הריבונות, שעניינה תחומי האחריות הלגיטימיים של המדינה הריבונית ויחסיה עם מרכזי כוח פוליטיים משניים בחברה.

גישה מחקרית נוספת שהתפתחה בניתוח תהליך המעבר מיישוב למדינה הייתה במידה מסוימת גישת ביניים. גישה זו זיהתה המשכיות ורציפות בצד שינוי, וחילקה את העיסוק בשאלת השבר או הרצף במעבר מיישוב למדינה לתחומים שונים.[14] לפי תפיסה זו התרחש שינוי יסודי בתחום הביטחון וארגון הכוח הצבאי בשנת 1948. באותה שנה היה מאבק בין תפיסתו של בן־גוריון על משטר וביטחון המבוסס על חוק, על סמכות ועל אחריות מרכזיים, ובין תפיסה שדגלה בהמשך ניהולם של ענייני הצבא והמלחמה במסורת היישוב שהתבססה על קונצנזוס, פשרות והסדרים בין הגורמים הפוליטיים. הקשיים הבולטים שעמם התמודד בן־גוריון היו המחלוקת עם המחתרות אצ"ל ולח"י, שרצו לשמר את כוחן, והמשבר בפיקוד צה"ל על רקע פירוק הפלמ"ח. מאבקים אלה הסתיימו בניצחון דרכו של בן־גוריון וברפורמה חוקתית במעמדו של הכוח הצבאי, שמשמעותה הייתה ניתוק תחום הביטחון מן המערכת המפלגתית והעברתו למרות הממשלה.[15] לעומת זאת נמצאו תחומים שבהם לא אירע בשנת 1948 שבר אלא היו חלק מרצף של המשך המסורת היישובית גם בתקופת המדינה, לעתים שנים רבות. כזה היה, לדוגמה, תחום הרפואה הציבורית. ראשי ההסתדרות וקופת החולים שלה התקשו לעכל את כינונה של רשות ממלכתית אחת בתחום הרפואה, שתהיה שמורה לה הזכות לחלק הוראות ולתבוע ציות, מחשש שהדבר יביא לירידה ברמת שירותי הבריאות לחברי ההסתדרות בתקופת היישוב. הפתרונות שנמצאו לבעיית הסמכות המרכזית כללו פשרות והסכמים תחת חיזוק מעמדו של השלטון המרכזי כסמכות המרכזית במערכת הבריאות.[16] דוגמה מובהקת נוספת להיעדר הצלחה של השלטון המרכזי לכפות את מרותו במעבר מיישוב למדינה הייתה בתחום החינוך. התבוננות במערכת החינוך בשנים הראשונות למדינה מלמדת, שאף שאין חולק על תרומתה של מערכת החינוך לעיצוב האתוס האזרחי והלאומי ועל היותה נדבך מרכזי וחשוב בעיצוב הממלכתיות הרצויה לבן־גוריון, מאבקו בתחום זה לא צלח. לא קם זרם חינוכי ממלכתי אחד והמשיכה להתקיים שיטת הזרמים, שיסודותיה בתקופת המנדט הבריטי. המערכת נשארה סקטוריאלית.[17] המסקנה מגישת ביניים זו, המזהה המשכיות ורציפות בצד שינוי, היא שאין חפיפה וזהות מלאים בין הקמת המדינה למעבר מיישוב למדינה. בשעה שבתחומים מסוימים נמצא קשר כזה, בתחומים אחרים המשיכו להתקיים המסורת והמבנים היישוביים גם בתקופת המדינה, לעתים שנים רבות.

14 יחיעם ויץ, 'קץ הראשית: לבירור המושג "ראשית המדינה"', בתוך: הנ"ל (עורך), **בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 235-253.

15 יואב גלבר, 'הכוח הצבאי בתקופת המעבר מיישוב למדינה', בתוך: פילובסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה**, עמ' 256.

16 יאיר זלמנוביץ, 'המאבק להחלת מרות המרכז: הרפואה הציבורית בישראל', שם, עמ' 133-155.

17 צבי צמרת, **עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1997; הנ"ל, **ימי כור ההיתוך: ועדת החקירה על חינוך ילדי העולים (1950)**, המרכז למורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר 1993; טלי תדמור־שמעוני, **שיעור מולדת: חינוך לאומי וכינון מדינה, 1954-1966**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2010.

העמדת תהליך המעבר מיישוב למדינה על ספקטרום שמזהה מצד אחד המשכיות ורציפות, כמו בתחומי הבריאות או החינוך, ומצד שני מצביע על שינויים גדולים, כמו במאבקים לפירוק המחתרות ולהקמת צה"ל, תסייע להעריך את ההחלטה על הקמת ארכיון המדינה בשנת 1948 לצד המשך פעילותו של הארכיון הציוני המרכזי. ברם הקמתו של ארכיון חדש שיועד לתעד את הממלכתיות הישראלית החדשה, ובמידה רבה גם להיות בעצמו חלק מתהליך ההבניה של אותה ממלכתיות, בצד השינויים שחלו בשל כך גם בפעילותו של הארכיון הציוני המרכזי, מאפשרים מבט נוסף על תהליך המעבר מיישוב למדינה.

השאלה עד כמה הושפעה הקמת מערכת הממשל בישראל מהניסיון שנצבר בממשל המנדטורי ובממסד היישובי באה לידי ביטוי גם בשאלת אופיו של כוח האדם המקצועי במדינה הריבונית החדשה. גורמים רבים עשו כמיטב יכולתם לגייס כוח אדם מקצועי ומנוסה מקרב הפקידות היהודית המנדטורית. עם זאת לעתים הובאו מומחים מבחוץ למאגר של חברי מפלגה או של המערכת הבירוקרטית הישנה.[18] תופעה זו בלטה אצל בן־גוריון ששאף, כאמור, לייצב את ממשלו ברוח רעיון הממלכתיות, בייחוד במאבק על דמותו של הצבא. חלק ניכר מבעלי התפקידים בצבא במלחמת העצמאות היו חברי מפלגת מפ"ם הפרו־סובייטית, היריבה הפוליטית של מפלגת מפא"י, שבראשה עמד. בן־גוריון נקט צעדים להגבלת כוחם של חברי מפ"ם בתוך המערכת הביטחונית. אחד מהצעדים האלה היה פירוק הפלמ"ח.[19]

גם בתחום הארכיונאות היו שינויים בעקבות פולמוס על מעמדה של הסוכנות היהודית לאחר הקמת המדינה. ממשלת ישראל, ובן־גוריון בראשה, היו מודעים לצורך בשיתוף פעולה עם ההסתדרות הציונית עקב קשריה עם יהדות התפוצות לנוכח אתגרי המדינה היהודית בראשית דרכה. עם זאת הם ניסו לשמור על הריבונות, הסמכות והבכורה של המדינה החדשה. בן־גוריון לא ראה בהסתדרות הציונית מייצגת מובהקת של האינטרס הלאומי היהודי. הוא הציג את השאלה אם קיימת סתירה, ובאיזו מידה, בין נאמנותו של הציוני בחוץ לארץ למדינה שהוא אזרחה ובין נאמנותו לרעיון הציוני, לארץ ישראל ולמדינה שאך זה קמה.[20] הוא הבין את חשיבותה של תמיכתם של יהודי הגולה במדינת ישראל, אך בה בעת סבר שכל מי שרואה עצמו ציוני חייב לעלות לארץ.[21] שייכותו של הארכיון הציוני המרכזי לחלק מגופי ההסתדרות הציונית לא סייעה ואולי אף פגעה במאמצי ראשיו לקבל מעמד מוביל בתחום הארכיונאות במדינה היהודית החדשה. עם זאת מאמצים אלה הביאו להגדרה מחודשת של הארכיון הציוני, ובמידה מסוימת אף 'להמציא את עצמו' מחדש לאור המציאות המשתנה.

18 יונתן פיין, **כך נולדה: הקמת מערכת הממשל בישראל 1947-1951**, כרמל, ירושלים 2009.

19 יואב גלבר, **למה פירקו את הפלמ"ח: הכוח הצבאי במעבר מיישוב למדינה**, שוקן, ירושלים 1986.

20 עמליה קנטרוביץ, 'הדיונים והפולמוסים בדבר מעמדה של הסוכנות היהודית עם הקמת המדינה ועד לחוק המעמד 1948-1952', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1997.

21 גדעון שמעוני, 'הדיון האידיאולוגי בציונות בעקבות כינון המדינה', בתוך: מרדכי בר־און (עורך), **אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה**, ירושלים, יד יצחק בן־צבי 1999, עמ' 104-132.

הארכיון הציוני המרכזי – רקע היסטורי

המעקב אחר התפתחותו של הארכיון בתקופה שקדמה להקמת המדינה עד היותו במעמד מוביל בתיעוד המפעל הציוני בפרט ובתחום הארכיונאות בארץ בכלל, מבחין בדיכוטומיה שבין מקומו המרכזי של הארכיון הציוני בתקופת השלטון הבריטי וערב הקמת המדינה, לְמה שאירע בפועל. כוונתי להחלטה הדרמטית והמהירה, עוד בטרם נדמו תותחי המלחמה, להקים ארכיון מדינתי חדש, ובכך לייצר למעשה מסלול תיעודי נפרד למדינה העצמאית החדשה שזה מקרוב קמה.

ד"ר גיאורג הרליץ הקים את הארכיון הציוני המרכזי כארכיון של ההסתדרות הציונית בברלין, בשנת 1919.[22] הרליץ החל את דרכו האקדמית אצל תיאודור לינדנר (Lindner), חוקר תולדות ימי הביניים, בכתיבת עבודת דוקטור. בשנים 1911-1915 הוא למד את עבודת הארכיונאות אצל אויגן טויבלר (Täubler), היסטוריון לתולדות יוון ורומי, שהיה המייסד והמנהל של 'הארכיון הכללי לתולדות יהודי גרמניה' (Gesamtarchiv der deutschen Juden).[23] לחוקרי ימי הביניים היה בגרמניה באותם ימים תפקיד מפתח בפיתוח ארכיונים ותורת הארכיונאות, בין היתר בגלל התפקיד המיוחד שייחסו חוקרים אלה לימי הביניים בעיצוב המיתוסים הלאומיים של ראשית העת החדשה.[24] בימי לימודיו באוניברסיטת ברלין הצטרף הרליץ להסתדרות הציונית והיה ממנהיגי תנועת הסטודנטים הציונים בגרמניה. היזמה לייסוד ארכיון ציוני הייתה של ד"ר תיאודור זלוציסטי ובייחוד של ד"ר

22 Georg Herlitz, 'Archive', in: Georg Herlitz and Bruno Kirshner (eds.), *Jüdisches Lexikon*, Berlin, Jüdischer Verlag 1927, p. 460; Robert Jütte, *Die Emigration der deutschsprachigen 'Wissenschaft des Judentums'. Die Auswanderung jüdischer Historiker nach Palästina 1933-1945*, F. Steiner, Stuttgart 1991, pp. 89-94. הרליץ ערך עם ברונו קירשנר את *Jüdisches Lexikon* בן חמשת הכרכים, שיצא לאור בשנים 1927-1930. להבדיל מ**אנציקלופדיה יודאיקה** המפורטת יותר, שראתה אור בגרמנית בשנת 1928 אך לא הושלמה עקב עליית הנאצים לשלטון בגרמניה, אִפשר הלקסיקון גישה למידע בסיסי אך מוסמך על כל היבטי החיים וההגות היהודיים. הלקסיקון כלל כ־2,000 ערכים שכתבו כ־250 כותבים והיה לספר יסוד במדעי היהדות באותם ימים. ראו: אברהם ברקאי ופול מנדס־פלור, **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ד: התחדשות וחורבן 1918-1945**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2005, עמ' 147.

23 אלכס ביין, 'ד"ר גיאורג הרליץ (1885-1968)', **יד לקורא**, ט, ג (1968), עמ' 119-122. בזיכרונותיו מספר הרליץ כי בשנת 1912 החל לראשונה לטפל במסמכים הנוגעים לפעילות ציונית, כאשר טויבלר מינה אותו לטפל בתיקים של ההסתדרות הציונית מתקופתו של הרצל ומהתקופה שאחרי מותו, שהגיעו לארכיון בברלין. ראו: Georg Herlitz, *Mein Weg nach Jerusalem: Erinnerungen eines zionistischen Beamten*, R. Mass, Jerusalem 1964, pp. 82-86.

24 Steglich, 'Vom Sichern der Zeit und Zeigen der Geschichte', pp. 689-716; Markus Friedrich, *The Birth of the Archive: A History of Knowledge*, Michigan University Press, Ann Arbor, MI 2017; Philipp Müller, 'Die neue Geschichte aus dem alten Archiv: Geschichtsforschung und Arkanpolitik in Mitteleuropa ca. 1800-ca. 1850', *Historische Zeitschrift*, 299 (2014), pp. 36-96

ארתור הנטקה, חבר ההנהלה הציונית שהופקד על ענייני הארגון. הנטקה פנה אל הרליץ, שהיה בתום מלחמת העולם הראשונה היסטוריון יהודי צעיר בעל רקע מסוים בארכיונאות, והציע לו לשמש כארכיונאי של המשרד הציוני המרכזי בברלין, מקום מושבה של ההנהלה הציונית.[25] הרליץ קיבל את ההצעה והחל לפעול לתיעוד פעילותה של ההסתדרות הציונית מראשיתה. תחילה הועברו לברלין תיקים של המשרדים הציוניים המרכזיים בווינה ובקלן, ואחר כך גם תיקים של הלשכה הראשית של הקרן הקיימת והמשרד הציוני המרכזי בלונדון. הרליץ החל גם באיסוף שיטתי של ספרים, כתבי עת ותצלומים בנושאי הציונות וארץ ישראל בזמן החדש.[26]

באותם ימים עלה על סדר היום היהודי חיזוק הקשר עם ארץ ישראל, שנתפסה יותר ויותר כטריטוריה ההיסטורית הלאומית של העם היהודי, שאליה יש לכוון את השאיפות הלאומיות המתעצמות. במסגרת זו הוצע רעיון הקמת ספרייה לאומית כמרכיב מרכזי במרכז הרוחני שעתיד היה לקום בארץ ישראל, וההנהלה הציונית קיבלה על עצמה להקים בירושלים ספרייה לאומית. בשנת 1919 הועברה לידי ההסתדרות הציונית בירושלים ספריית 'מדרש אברבנאל', שנוסדה בסוף המאה ה־19 בידי לשכת ירושלים של ארגון בני ברית, כדי שתשמש כגרעין ל'בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי' שעתיד היה להיווסד בעיר. בשנים 1920-1925 הייתה ההסתדרות הציונית אחראית לתקציבה של הספרייה עד לפתיחתה של האוניברסיטה העברית, שקיבלה על עצמה משימה זו.[27] בוועדה שהוקמה באמצע שנות העשרים כדי לקבוע את מעמדה ויעדיה של הספרייה, נדונה גם הצעה להעביר את ארכיון ההסתדרות הציונית מברלין לפיקוח הספרייה הלאומית בירושלים.[28] בן־ציון דינור, מהאישים הבולטים בשני הגופים הללו ובוועדה המארגנת של הספרייה, פעל לקידום היזמה להעברת הארכיון. דינור ראה בייסוד ארכיון היסטורי מרכזי בארץ גרעין למהלך תרבותי רחב שיתרום לביסוסו של בית הספרים הלאומי. הוא הציע לעשות זאת בכמה שלבים: העברתו של ארכיון ההסתדרות הציונית מברלין לירושלים, איסוף חומר על תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל וצילומים והעתקות מארכיונים לא־יהודיים שפעלו באותה תקופה בארץ, כגון ארכיוני הממשלה המנדטורית, העיריות, בתי המשפט

25 לא ברור מה היו הגורמים לייסודו של הארכיון הציוני דווקא בשנה זו. יש לשער שהכאוס של מלחמת העולם הראשונה, הצהרת בלפור, כיבוש הארץ בידי הבריטים בשלהי 1917 וחידוש העלייה היהודית לארץ בשנת 1919, תחילתה של העלייה השלישית – כל המאורעות הללו הגבירו את התודעה ההיסטורית בקרב ההנהגה הציונית באותם ימים.

26 ביין, 'ארכיונים', עמ' 1052-1053; Herlitz, *Mein Weg nach Jerusalem*, pp. 105-116.

27 דב שידורסקי, 'הממסד הציוני והספרייה הלאומית', **הציונות**, יב (1987), עמ' 99-126; הנ"ל, 'מבית מדרש אברבנאל לבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: שנות המנדט', בתוך: משה סלוחובסקי ויוסף קפלן (עורכים), **ספריות ואוספי ספרים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ו, עמ' 369-411.

28 אריאל ריין, 'היסטוריון בבינוי אומה: צמיחת של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2000, עמ' 140-141. ריין נסמכת על פרוטוקולים של ישיבות ועד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי וארכיון תיקי דינור, P28, אמת"י.

והכנסיות.[29] באמצע שנות העשרים הוא ניסה גם לגייס את עזרת המוסדות הלאומיים למהלכו ופנה בשם בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי לוועד הלאומי ולהנהלה הציונית בלונדון בהצעה להקים ארכיון בארץ ישראל. הוא נימק זאת בעיקר בערך המדיני הרב לתעמולה לאומית־ציונית אם יהיה ארכיון שבו יישמרו תעודות שיוכלו לשמש את הנהגת היישוב במלחמתו המדינית על זכויות היהודים בארץ, ולהנחת תשתית ארכיונית מקצועית במטרה לאפשר את התנאים הנחוצים למחקר היסטורי.[30] אולם היעדר תשתית אקדמית מספקת בהיסטוריה יהודית, שכן האוניברסיטה העברית הייתה עדיין בחיתוליה, והיעדר מקורות מימון, מנעו באותה עת את מימוש הרעיון להעברת הארכיון של ההסתדרות הציונית לארץ.[31]

העברת הארכיון לירושלים יצאה לפועל רק כאשר עליית הנאצים לשלטון בגרמניה חייבה פעולת הצלה מהירה. לאחר שהרליץ קיבל היתר מן הגרמנים להוצאת הארכיון מגרמניה, נארז החומר ב־154 ארגזים ונשלח לארץ. הוא הגיע בנובמבר 1933, שוכן במרתף בבניין החדש של המוסדות הלאומיים בירושלים ונפתח לקהל באוקטובר 1935.[32]

הפרק החדש בתולדות הארכיון הציוני נקשר באותה עת גם לעלייתו לארץ של אלכס ביין, שהתחנך בגרמניה כמו הרליץ, והכשיר את עצמו כהיסטוריון וכארכיונאי. בשנים 1927-1933 הוא עבד בארכיון הממלכתי של פוטסדם בגרמניה.[33] ביין עלה לארץ וחודשים אחדים לאחר מכן, במהלך חודש פברואר 1934, הוא ביקר במושבות, במושבים ובקיבוצים ברחבי הארץ ואף בארכיונים העירוניים שהיו קיימים אז בירושלים ובתל אביב, בחיפוש אחר מקורות לכתיבת ספר על תולדות ההתיישבות הציונית בארץ ישראל. בהיותו ארכיונאי בעל ניסיון, הוא ערך תחקיר מפורט על מצב החומר הארכיוני בכל היישובים והארכיונים

29 בן־ציון דינור, 'שלושים שנה לציון ולחברה ההיסטורית הישראלית', **ציון**, כ, ג-ד (תשט"ו), עמ' 112. בזיכרונותיו ציין דינור שייסוד ארכיון היסטורי מרכזי בירושלים, שבו ייאסף כל החומר הנוגע לתולדות התנועה הציונית ולתולדות היישוב החדש, נכלל כבר ברשימות שערך לעצמו ערב הפלגתו מאודסה לירושלים בשנת 1921. ראו: בן־ציון דינור, **בימי מלחמה ומהפכה: זכרונות ורשומות מדרך חיים (תרע"ד-תרפ"א)**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ך, עמ' 518.

30 ריין, 'היסטוריון בבינוי אומה', עמ' 181-182. על נימוקיו של דינור בדבר הצורך בהקמת ארכיון לטובת התעמולה המדינית של הנהגת היישוב ובשל הצורך ביצירת תשתית למחקר היסטורי, ראו: אורי רם, 'הימים ההם והזמן הזה: ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנרטיב הלאומי ציוני: בן ציון דינור וזמנו', בתוך: יוסי דהאן והנרי וסרמן (עורכים), **להמציא אומה: אנתולוגיה**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2006, עמ' 217-260.

31 ריין, שם, עמ' 181-182.

32 ההסתדרות הציונית העולמית, **העתיד של עברנו**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 7. בזיכרונותיו מתאר הרליץ בפרוטרוט את המשא ומתן שניהל עם מפקד משטרת הגסטפו בברלין, שבסיומו התקבל האישור הרשמי להוצאת הארכיון לארץ. ראו: Herlitz, *Mein Weg nach Jerusalem*, pp. 148-167.

33 אלכס ביין, תשובה בנוגע לקורות חייו, 13.1.1963, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), P64, 15, 21/12-17; הנ"ל, **כאן אין מברכים לשלום: זכרונות**, מוסד ביאליק, ירושלים 1992, עמ' 154-157.

שביקר, וברובם נוכח לדעת שתעודות רבות הלכו לאיבוד. את ממצאי הסקר שהכין, עם המלצות לשיפור המצב, הגיש לוועד הלאומי.[34] עבודתו של ביין על תולדות ההתיישבות והדוח שכתב על מצב הארכיונים בארץ קירבה אותו לארכיון הציוני המרכזי, שם החל לעבוד ביוני 1936 כסגנו של הרליץ.[35] ניתוח ההצעה של ביין יכול ללמד רבות על המקום המרכזי שרכש לעצמו הארכיון הציוני בתחום הארכיונאות בארץ למן המחצית השנייה של תקופת המנדט.

ההצעה שכתב ביין הייתה כנראה ההצעה המפורטת הראשונה שנוסחה להקמת ארכיון מרכזי אחד ליישוב היהודי בארץ, ועקרונותיה אומצו בדיונים על ארגון מחדש של הארכיון הציוני המרכזי בוועדה שהקימה ההסתדרות הציונית לשם כך כשנה לאחר העברת הארכיון מברלין.[36] בדברי המבוא להצעתו קבע ביין כי 'ארכיון ממלכתי מהווה את זיכרונה של המדינה'. הוא הדין בנוגע לארכיונים של מוסדות וגופים אחרים, שבהם משתקפים תולדותיהם ומפעליהם. לטענתו, 'רק באמצעותם אפשר יהיה לקבל את הידיעות הנכונות שיש לבטוח בהם' וההיסטוריון יוכל לשאוב מהם את החומר הדרוש לו לחקירתו, אלא שאין עדיין ארכיונים כאלה בארץ ישראל. ביין ראה בהעברת הארכיון המרכזי של ההסתדרות הציונית בהנהלת ד"ר הרליץ לירושלים את הבסיס להקמת 'הארכיון האמתי הראשון בארץ ישראל היהודית', אך ארכיון זה לא הכיל מסמכים של היישוב הארץ־ישראלי. תפקידו של ארכיון היישוב העברי שהציע להקים היה לשמר את כל החומר והתעודות של כל נקודות היישוב בארץ. ביין טען עוד בתזכיר כי יש לבדוק את החומר הזה, לשמור את מה שיימצא ראוי ולסדר את החומר הזה בסדר מדעי. המרכז הטבעי לטעמו לריכוז החומר

34 על הרקע לסיור שערך בארכיונים השונים בארץ סיפר בזיכרונותיו כי תחילה התקשה למצוא עבודה במקצועו. ארכיונים כמעט לא היו בארץ, והוא ביקר אצל אישים שונים והציע להם להקים ארכיון לתולדות היישוב בארץ. רובם חשבו זאת להצעה טובה, אך לא חשו בדחיפות העניין. יום אחד הוא נקרא לפתע לד"ר ארתור רופין, וזה שאל אותו אם הוא יהיה מוכן לאסוף בשבילו חומרים לכתיבת ספר על תולדות ההתיישבות היהודית בארץ. הוא הסכים בשמחה, אך ביקש את הסכמתו של רופין לכתוב עליו גם ביוגרפיה. העבודה הזאת הבטיחה לביין תעסוקה בתשלום לזמן־מה וגם הזדמנות טובה להכיר את הארץ ואת תושביה. הוא נפגש עם אישים ביישוב וגילה מסמכים חשובים ביישובים רבים. הוא החל בחיפוש חומר בארכיונים המעטים שהיו קיימים באותה עת. ביין מספר שברור היה לו שהספר של רופין צריך להסתמך על מקורות, אך גם על היכרות אישית של המפעל הקיים. הוא ארז תרמיל ויצא למסע ארוך בארץ, ברכבת, באוטובוסים, לא פעם אף הלך ברגל. כך, הוא מספר, 'חש באופן בלתי אמצעי את האדמה והתנאים בהם עבדו וחיו המתיישבים'. ראו: ביין, **כאן אין מברכים לשלום**, עמ' 186-192.

35 הרליץ וביין היו לימים למניחי יסודות הארכיונאות בישראל. ביין החליף את הרליץ כמנהל הארכיון הציוני בשנת 1955 עד לפרישתו, בשנת 1971. ראו: פאול אברהם אלסברג, 'אלכס ביין ז"ל', **ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות**, 29 (תשמ"ט), עמ' 73-74; משה מוסק, 'ד"ר יוסף גיאורג הרליץ וד"ר אלכס ביין: אבות הארכיונאות בישראל', האיגוד הישראלי לארכיונאות ולמידע: http://www.archives.org.il/cgi-webaxy/item?388&findWords=%D7%9E%D7%95%D7%A1%D7%A7%2C%20%D7%9E%D7%A9%D7%94 (אוחזר ב־13.5.2019).

36 ריין, 'היסטוריון בבינוי אומה', עמ' 186-188.

הארכיוני הוא הוועד הלאומי. על הארכיון להכיל שלושה חלקים: האחד, החומר המודפס של מוסדות רשמיים, של מפלגות ושל אגודות ובהם דינים וחשבונות, עלונים, חוזרים וכרזות; השני, עזבונות אישיים של בעלי תפקידים ושל ארגונים שמילאו תפקידים בבניין הארץ; והשלישי, אוספי צילומים, סרטים ומפות של ארץ ישראל העברית. הוועד הלאומי הוא המוסד היישובי שעליו לרכז את החומר הארכיוני של נקודות יישוב קטנות, אולם, הוסיף, ביישובים גדולים כמו תל אביב ואולי גם במושבות הגדולות החומר צריך להישאר במקומו, בכפוף לפיקוח של הוועד הלאומי. ריכוז החומר על היישוב העברי ימנע את סכנת אבדנו במקרה של פרעות, יאפשר להיסטוריונים לחקור את תולדות היישוב ביתר קלות, יהיה גורם חינוכי חשוב לידיעת המולדת על ידי פרסום החומרים הגנוזים בו, למשל בעריכת תערוכות, ישמש לצורכי התעמולה הציונית, לצורכי המלחמה לזכויות היישוב ולדריישותיו ויגביר גם את הקשרים שבין המרכז ליישובים השונים.[37]

מסקנתו העיקרית של ביין הייתה, אם כן, שיש להקים ארכיון מרכזי של היישוב היהודי בארץ שירכז את כל החומר החשוב על בניין הארץ וימשיך לקלוט בזרם תמידי את החומר ההיסטורי מכל היישובים. הוא גם דן בחיבור שייעשה בארכיון הציוני, לאחר העברתו לירושלים, בין התיעוד של התנועה הציונית הלאומית לתיעוד של היישוב היהודי בארץ ישראל, רעיון שהעלה לראשונה דינור באמצע שנות העשרים. היה בכך לקדם את הרעיון שהיישוב היהודי החדש בארץ ישראל הוא הביטוי לקשר המתמשך שבין העם היהודי לטריטוריה שלו, ולתנועה הציונית כממשיכה המודרנית והלגיטימית של זיקה זו. אין פלא, אפוא, שעם הקמת המדינה ראו הרליץ וביין את הארכיון הציוני המרכזי כארכיונה של המדינה היהודית החדשה.

הוועד הלאומי דחה את ההצעה של ביין בטענה של היעדר תקציב וכן שכמות החומר הארכיוני אינה מצדיקה בשלב זה הקמת ארכיון מרכזי של היישוב.[38] אולם בפועל בארץ הרחיב הארכיון את פעילותו והיה לארכיון התנועה הציונית בכל הארצות שבהן פעלה.

37 אלכס ביין, ירושלים, אל הוועד הלאומי, 25.2.1934, אצ"מ, J1/4536; התפרסם גם ב: 'הצעה בדבר הקמת ארכיון הישוב העברי בארץ ישראל', **ארכיון**, 4 (1990), עמ' 137-139. הצעתו של ביין לא הייתה להקים ארכיון מרכזי אחד שבו יישמר פיזית כל החומר, אלא כמה ארכיונים שיהיו סניפים של הארכיון המרכזי, ויתנהלו באופן מקצועי בפיקוח ובהנחיית עובדי הארכיון המרכזי. ההצעה הייתה גם הבסיס להכללתן של הרשויות המקומיות בחוק הארכיונים בשנת 1955. ראו: משה מוסק, 'גנזך המדינה וארכיוני הרשויות המקומיות', שם, 10-11 (1999), עמ' 114-130.

38 ביין חלק כמובן על הטענה של הוועד הלאומי שאין בסיס ענייני להקמת ארכיון שיתעד את היישוב היהודי בארץ, ופנה בבקשה ל'חברה הארץ־ישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה' שתסמיך אותו לעמוד בראש סקר מקיף שהוא יערוך על מצב הארכיונים ביישוב היהודי בארץ. ביין הציע שהמימון לכיסוי הוצאות הסקר יגיע מהמוסדות ומהארגונים השונים ביישוב שאותם יש לסקור. ראו: אלכס ביין, 'הצעה בדבר חקירת המצב הארכיוני של הישוב העברי בא"י', 26.10.1934, ירושלים, אמת"י, ארכיון החברה ההיסטורית, HIS/17a. החברה ההיסטורית פנתה בקריאה זו לכמה מוסדות אך לא זכתה למענה, לדוגמה ראו: החברה הארץ־ישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה אל הנהלת הסוכנות היהודית, 23.3.1936, ירושלים, שם, HIS/17d.

נוסף על כך קיבל הארכיון על עצמו לאסוף תעודות של מוסדות היישוב החדש שקמו בארץ משלהי התקופה העות'מאנית. עד הקמת המדינה היה לארכיון הגדול והחשוב בארץ.[39] מיד לאחר הקמת המדינה ומוסדות הממשל העצמאיים, בשל העובדה שהארכיון הציוני המרכזי, שהחל כארכיון ההסתדרות הציונית, צבר מעמד מוביל בקרב הארכיונאות היהודית בארץ במשך השנים שעד הקמת המדינה, אפשר היה לצפות שהארכיון הציוני יהיה הארכיון שעליו תוטל המשימה לאצור את מסמכי המדינה החדשה, כפי שחשבו ראשיו באותה עת. הרליץ וסגנו ביין ראו לנכון לשוב ולהעלות את ההצעה שהארכיון הציוני המרכזי ירחיב את מוטת כנפיו ויוכר רשמית כארכיון ההיסטורי המרכזי של המדינה החדשה. אלא שבשנת 1948, עוד בטרם הסתיימה מלחמת העצמאות, החליטה ממשלת ישראל להקים את 'גנזך המדינה' (לימים 'ארכיון מדינת ישראל', וכיום 'ארכיון המדינה'),[40] ובו לשמור את התיקים והמסמכים הרשמיים מפעולות משרדי הממשלה השונים של מדינת ישראל מראשית ימיה ואילך. בשורות הבאות תיבחן ההחלטה על הקמת ארכיון מרכזי של המדינה בימיה הראשונים, בחינה שתוסיף נדבך מחקרי בשאלת המעבר המוסדי מיישוב למדינה.

הצעתם של הרליץ וביין, יולי 1948

כחודשיים לאחר הכרזת העצמאות ובמהלכה של מלחמת העצמאות, ביולי 1948, הגישו הרליץ וביין למזכירות הממשלה מסמך שכותרתו 'תזכיר על מעמדו של הארכיון הציוני המרכזי במבנה החדש של מוסדותינו הלאומיים'.[41] ממסמך זה אפשר ללמוד על תפיסתם של ראשי הארכיון מה הייתה מטרת הקמתו של הארכיון הציוני ומה התפקיד שלדעתם נועד לו במציאות המדינית החדשה. הם חילקו את התקופה שקדמה להקמת המדינה לשניים. התקופה הראשונה נמשכה מייסוד הארכיון בברלין בשנת 1919 כארכיונה ההיסטורי של ההסתדרות הציונית העולמית, ועד העברתו לירושלים בשנת 1933. הגדרתם את הארכיון שנוסד כ'ארכיון היסטורי' מלמדת שלתפיסתם הייתה מטרת הקמתו מלכתחילה לשם התיעוד והמחקר ההיסטוריים, ולא דווקא ממניעים אדמיניסטרטיביים לצורך ניהול תקין של ההסתדרות הציונית. בתקופה השנייה של פעילות הארכיון, שהחלה מהגעת הארכיון

39 ההסתדרות הציונית העולמית, **העתיד של עברנו: הארכיון הציוני המרכזי ואוספיו**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשנ"ד.

40 המילה 'גנזך' נזכרת כבר במקרא: 'וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְּנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגִנְזַכָּיו וַעֲלִיֹּתָיו' (דברי הימים א, כח יא) ומקורה פרסי. משמעה: מקום אחסון אוצרות ומסמכים של ממלכות, כגון ממלכת פרס בעת העתיקה. עוד על התגלגלות השם, ראו: 'ארכיב או ארכיון', באתר האקדמיה ללשון העברית, https://hebrew-academy.org.il/2012/02/28/%D7%90%D7%A8%D7%9B%D7%99%D7%91-%D7%90%D7%95-%D7%90%D7%A8%D7%9B%D7%99%D7%95%D7%9F/; אילון גלעד, 'החיים הקצרים של המילה גנזך', **הארץ**, 30.1.2018.

41 גיאורג הרליץ ואלכס ביין, 22.7.1948, אצ"מ, L33/1859.

לירושלים ועד הקמת המדינה בשנת 1948, הורחב מאוד היקף פעולתו והוא היה, לטענתם, לארכיון היסטורי מדעי, כלומר יועד לשרת את המחקר על התפתחותה של התנועה הציונית. כן הוא היה לארכיון הציוני המרכזי של ההסתדרות והתנועה הציונית ברחבי העולם היהודי ושל היישוב העברי בארץ.[42]

עם הקמתה של מדינת ישראל החלה להבנתם תקופה חדשה גם בחיי הארכיון הציוני המרכזי – התקופה השלישית בהתפתחותו. הנחתם הבסיסית הייתה ש'עם קביעת צורה ממלכתית ליישובנו בארץ ושינוי המבנה של ההסתדרות הציונית בעקבות מאורע זה, צריכים לבוא שינויים מכריעים גם בעבודת הארכיון הציוני המרכזי ובמעמדו במערכת מוסדותינו'. כלומר, הקמת המדינה מחייבת גם הרחבה של מטרות הפעולה של הארכיון הציוני, כיוון שיש לשער שיתרחש 'ריבוי החומר התעודתי והיקפו', כלשונם, משום שעד אז לא נמסרו לארכיון הציוני בצורה מסודרת כל התיקים מעבודת ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית בארץ עד 1948. החומר הזה היה עד אז בארכיב השוטף של מוסדות אלה והרליץ וביין שיערו שעם הקמת המדינה יהיה צורך להעביר את החומר הזה לארכיון ההיסטורי ברישום שיטתי ומפורט. עוד הם הזכירו כי מוטלת על המדינה החדשה האחריות לדאוג לתיקים של ממשלת המנדט שנותרו בארץ לאחר עזיבת הבריטים, עקב חשיבותם לניהול התקין של מוסדות המדינה. תיקי ממשלת המנדט נתפסו על ידי כוחות היישוב בחודשים שלפני הקמת המדינה ומיד לאחר הפינוי הבריטי, בעיקר בירושלים.[43]

הגידול הצפוי במספר התיקים ובהיקף הפעילות של הארכיון הציוני, השינוי במעמד המדיני של היישוב היהודי במעבר לישות עצמאית והרצון בהזדמנות זו לבסס את מעמדו של ארכיון זה כמוסד ארכיוני מרכזי במדינה היהודית החדשה, הביאו להצהרתם של הרליץ וביין שיש להרחיב את פעולתו של הארכיון. לטענתם, התיקים של ממשלת המנדט שהגיעו לידי ממשלת ישראל הם 'בעלי ערך מדיני, אדמיניסטרטיבי והיסטורי ממדרגה ראשונה. אחרי בדיקת תיקים אלה וניצולם למטרות מעשיות (מדיניות, כלכליות וכולי), יהיה צורך בשמירתם הבטוחה, סידורם ועיבודם המדעי כנכס חשוב של מדינת ישראל'.[44] המסקנה

42 גם בערך 'ארכיונים' ב**אנציקלופדיה העברית**, שחיבר ביין באמצע שנות החמישים, הוא כתב כי 'מ־1933 ואילך נוסדו בארץ ארכיונים מרכזיים בעלי תחומי־פעולה מוגדרים, שיש להם צורה של ארכיונים היסטוריים ושסודרו לשם המחקר המדעי', ראו: ביין, 'ארכיונים', עמ' 1052.

43 לדוגמה, ראו: [לא חתום] אל ממשלת ישראל, מזכירות המדינה, תל אביב, דוח על הוצאת תיקים, מפות, ספרים, וחומר משרדי ממלון המלך דוד, 27.7.1948, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), ג־113/13. התיק עוסק בטיפול בתיקים מנדטוריים שהותירו אחריהם הבריטים. עוד על כך ראו: מוסק, 'גנזך המדינה: ימים של טרם בראשית', עמ' 73־86.

44 גיאורג הרליץ ואלכס ביין, 'תזכיר על מעמדו של הארכיון הציוני המרכזי במבנה החדש של מוסדותינו הלאומיים', 22.7.1948, אצ"מ, L33/1859, עמ' 2. ביין הגה את הרעיון שאל לארכיון להסתפק בהכנת החומרים הארכיוניים לשימוש בידי אחרים, אלא שתפקידו גם לארגן ולהדריך את המחקר ואת פרסומו המדעי. עוד בהיותו בגרמניה החל בהכנות לכתיבת ביוגרפיה של הרצל, ובעיני רוחו ראה אגף למחקר ופרסום, מכון לחקר הציונות, שיפעל בארכיון הציוני בשיתוף פעולה עם האוניברסיטה העברית. את ההתחלה בכיוון זה ראה בפרסום הכרך הראשון של איגרות הרצל

המרכזית של הרליץ וביין הייתה שצריך לתת לארכיון הציוני המרכזי, אשר לטענתם רק לו ולחבר עובדיו היו מומחיות וניסיון של שנים רבות בעבודה ארכיונית, מעמד שיאפשר לו למלא את כל התפקידים האלה כארכיון משותף להסתדרות הציונית ולמוסדות המדינה המרכזיים. דהיינו צריך לתת לו מעמד של 'מוסד מיוחד', כפי שנהוג היה באותם ימים בעיקר במדינות מערב אירופה. כדי לבסס את חשיבות הארכיון המוצע כמוסד מוביל ומרכזי במדינה הצעירה, הם הוסיפו כי ארכיון מסוג זה יהיה גם למוסד 'תרבותי חשוב בירושלים שעל חיזוקה כמרכז תרבותי לעם ישראל אנו מצווים'.[45]

במסמך שהכינו הרחיבו הרליץ וביין את המטרות ואת תחומי הפעולה של הארכיון הציוני הקיים, ובכלל זה את תפקידו האדמיניסטרטיבי בניהול ושיפור השליטה של המדינה היהודית הצעירה, את חשיבותו לצורכי התיעוד והמחקר ההיסטורי ואת היותו מוסד וסמל תרבותי ולאומי. כדי לקדם את הרעיון שהארכיון הציוני המרכזי המורחב הזה יהיה הארכיון המרכזי של המדינה החדשה, נפגש ביין בראשית אוגוסט 1948 עם חנה אבן־טוב, מנהלת

ובהכנת החומר לכרכים הבאים שעליהם שקד למן ראשית עבודתו בארכיון הציוני. עוד על כך ראו: אלכס ביין, 'מערכת הארכיונים בארץ כבסיס למחקר', בתוך: האיגוד הארכיוני בישראל, **הארכיונים בישראל: הרצאות, דינים וחשבונות והחלטות בוועידה הראשונה של האיגוד הארכיוני בישראל**, ירושלים, 12.3.1957, האיגוד הארכיוני בישראל, ירושלים תשי"ח, עמ' 26-36; הנ"ל, **כאן אין מברכים לשלום**, עמ' 165-166. אניטה שפירא מציינת כי הענף הציוני־הארץ־ישראלי כתחום מחקר אקדמי התפתח לאט. ההיסטוריוגרפים הראשונים של התנועה הציונית היו משכילים חובבי היסטוריה אך חסרי הכשרה אקדמית, ולמעשה עד לאחר הקמת המדינה אי־אפשר לדבר על כתיבת ההיסטוריה של המפעל הציוני. היא מזהה את ראשיתה של היסטוריוגרפיה ציונית אקדמית, ששורשיה נטועים לא רק במדעי היהדות אלא גם בהיסטוריה כללית, ומציגה ראייה רחבה וביקורתית, בעבודת הדוקטור של יהודה באואר על 'ההגנה והפלמ"ח על רקע המדיניות הציונית במלחמת העולם השנייה'. באואר עשה שימוש מחקרי וביקורתי במסמכי הארכיון הציוני ועבודתו אושרה בשנת 1960. ספרו **דיפלומטיה ומחתרת במדיניות הציונית, 1939-1945** (ספרית פועלים, מרחביה 1963) נחשב לספר המחקר הראשון בעברית שעסק בהיסטוריה של היישוב בתקופת המנדט. ראו: אניטה שפירא, 'ההיסטוריוגרפיה של הציונות ומדינת ישראל בשישים שנות מדינה', בתוך: אלברט באומגרטן, ג'רמי כהן ועזרא מנדלסון (עורכים), **לזכור וגם לשכוח: מבט ישראלי אל העבר היהודי**, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשס"ט, עמ' 287-309. מגמה דומה מזהה גם אביבה חלמיש, המצביעה על העובדה שרק בראשית שנות השמונים של המאה הקודמת החלו להיכתב ביוגרפיות מדעיות שכללו גם מסמכים ארכיוניים. ראו: אביבה חלמיש, 'העידן הביוגרפי בהיסטוריוגרפיה הישראלית', **קתדרה**, 150 (2013), עמ' 239-262.

45 גיאורג הרליץ ואלכס ביין, 'תזכיר על מעמדו של הארכיון הציוני המרכזי במבנה החדש של מוסדותינו הלאומיים', 22.7.1948, אצ"מ, L33/1859, עמ' 3, ההדגשה במקור. יש להניח שבעת כתיבת הדברים (יולי 1948) לא נעלמו מעיניהם הרעיונות שניסרו בחלל האוויר באותה עת בדבר בינאום העיר, והם ראו אפוא לנכון להוסיף בטיעוניהם הערה על החיבור שבין הקמת מוסד ארכיוני לאומי מרכזי ל'חיזוקה' של ירושלים כבירת ישראל. ראו עוד: זכי שלום, 'מאבקה של מדינת ישראל לסיכול החלטות עצרת האו"ם על בינאום ירושלים בשנות החמישים', **עיונים בתקומת ישראל**, 3 (1993), עמ' 75-97; אורי ביאלר, 'הדרך לבירה: הפיכת ירושלים למקום מושבה הרשמי של ממשלת ישראל בשנת 1949', **קתדרה**, 35 (1985), עמ' 163-191.

מזכירות משרד ראש הממשלה, וביקש ממנה להורות מטעם הממשלה שכל פרסום ממשלתי יועבר באופן קבוע בשני עותקים גם לארכיון הציוני, ולאסור להשמיד כל תיק, בכלל זה תיקים של ממשלת המנדט, מבלי לקבל על כך את הסכמת הארכיון הציוני. באותה פגישה העלה ביין לפני אבן־טוב גם את שאלת התיקים הישנים של הסוכנות היהודית, מהם צריך לברר אילו תיקים נחוצים להמשך העבודה שתיעשה בידי משרדי הממשלה החדשים שזה עתה הוקמו, ואילו מהם אפשר כבר להעביר לארכיון הציוני למשמרת. בדין וחשבון על פגישתו כתב ביין כי אבן־טוב הסכימה 'באופן עקרוני להצעתנו, שאנו [הארכיון הציוני המרכזי] נשמש ארכיון גם להסתדרות הציונית וגם למדינה. אשר לפרטים – היא תכתוב, אם יש לה הערות בקשר לתזכירנו'.[46] 'תזכירנו' היה הצהרת הכוונות של הרליץ וביין מ־22 ביולי 1948. ביין תיאר בו 'הסכמה עקרונית' של אבן־טוב לרעיון ההמשכיות של ביין והרליץ, להעביר פרסומים רשמיים של משרדי הממשלה החדשים לארכיון הציוני וכן הוראה ממשלתית לא להשמיד תיקים מנדטוריים. עם זאת לא הייתה הסכמה שהארכיון הציוני יקבל את התיקים המנדטוריים או תיקים ממשרדי הממשלה החדשים. אלה נותרו 'פרטים' שלא סוכמו, ועליהם היה על אבן־טוב לתת תשובה. ביין פנה למנהלי אגפים במשרד החוץ, והפציר בהם שישלחו אליו בקביעות שני עותקים מכל הפרסומים הרשמיים שלהם. פניותיו מלמדות שלא הייתה הסכמה על כך שתיקים ומסמכים ארכיוניים יועברו לארכיון הציוני.[47]

בסוף נובמבר 1948, כארבעה חודשים לאחר חיבור התזכיר של הרליץ וביין, החלה התמונה להתבהר באשר ל'פרטים'. בחוזר שהוציאה מזכירות הממשלה אל משרדי הממשלה, התבקשו

> המשרדים והמחלקות, אשר קבלו תיקים מהארכיבים של המחלקות המתאימות של ממשלת המנדט, לבלי להשמיד את התיקים האלה, אחרי שלא יהיה להם עוד צורך בהם. יש להעביר את כל התיקים האלה אל מזכירות הממשלה. הארכיון של מדינת ישראל, אשר יוקם בקרוב יבדוק את החומר הזה גם מנקודת־ראות היסטורית ומדעית, ורק אחרי זה יוחלט על גורלו. נא לתת הוראות מתאימות בנדון זה לכל הנוגעים בדבר ולדרוש מהם שמירה קפדנית על ההוראות האלה.[48]

46 אלכס ביין, 'דין וחשבון על נסיעתי לתל־אביב בימים 8-17 באוגוסט 1948', 29.8.1948, אצ"מ, L33/273.

47 כך לדוגמה פנה ביין אל אייב הרמן, סגן המנהל של לשכת המודיעין של משרד החוץ, ב'דין וחשבון על נסיעתי לתל־אביב בימים 8-17 באוגוסט 1948', 29.8.1948, שם. בראשית אוקטובר אותה שנה חזר ביין והזכיר לאבן־טוב שתורה לכל משרדי הממשלה ומחלקותיה לשלוח לארכיון הציוני את כל הפרסומים הרשמיים שלהם. אלכס ביין, הארכיון הציוני המרכזי, אל חנה אבן־טוב, המזכירות הראשית ממשלת ישראל, הקריה תל־אביב, 10.10.1948, א"מ, ג-326/28.

48 חנה אבן־טוב, מזכירות הממשלה, מדינת ישראל הממשלה הזמנית, אל משרדי הממשלה ומחלקותיהם, חוזר מס' 87, 29.11.1948, אצ"מ, L33/273. חיפוש בדיוני הממשלה באותה תקופה אחר החלטת ממשלה מסודרת בעניין הקמת הגנזך לא העלה דבר. יש להניח כי אבן־טוב פעלה בעניין זה בהוראתו של בן־גוריון והייתה מודעת, מתוקף תפקידה בעבר כמנהלת הארכיון של הסוכנות היהודית, לחשיבות השמירה על תיקים בארכיון לצורך הניהול התקין של מוסדות הממשל

זהו, ככל הנראה, המסמך הרשמי הראשון שנזכר בו השם 'ארכיון מדינת ישראל'. ממנו עולה הקביעה שבנפרד מהארכיון הציוני המרכזי יקום ארכיון חדש שתפקידו יהיה לשמר את התיקים המנדטוריים. מלבד השמירה על התיקים הללו, יבחן הארכיון החדש את התיקים הללו גם מנקודת מבט היסטורית מדעית. אמנם במסמך לא פורטה כוונת הדברים, אך יש לשער שזו הייתה שהארכיון החדש לא רק ישמור על המסמכים האלה באופן פסיבי, אלא ימלא גם תפקיד אקטיבי יותר בניתוח ובהערכת המסמכים האצורים בו, גישה שלא יצאה באותה עת אל הפועל.[49]

הקמת גנזך המדינה בניהולה של סופיה יודין ותגובתם של הרליץ ובין

אחד הביטויים לרצון להבחין בין הארכיון הציוני לגנזך המדינה היה מינויה של סופיה יודין למנהלתו הראשונה.[50] טרם עלייתה לארץ ניהלה יודין במשך כעשר שנים את 'הארכיון

המתהווה. 'התה למנגנון יעלה לממשלה 30 אלף ל"י לשנה', **מעריב**, 31.10.1948, עמ' 3. ההדגשה הראשונה במקור; השנייה – שלי.

49 כפי שראינו במקרה של הארכיון הציוני, גם ארכיון המדינה לא נעשה באותן שנים גוף הבוחן את המסמכים מנקודת מבט מדעית ומחקרית. מי שיזם פרסום מסודר של תעודות מגנזך המדינה היה פאול אלסברג, שהתמנה לגנז המדינה בשנת 1971. אלסברג פעל לפרסום תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל והניח את היסודות הראשונים לתיעוד של נשיאי ישראל וראשי ממשלותיה. הכרך הראשון של התעודות המדיניות יצא לאור בשנת 1979. ראו: ימימה רוזנטל, 'תרומתו של אלסברג למפעלי התיעוד והפרסום בגנזך המדינה', **ארכיון**, 14-15 (2007), עמ' 111-117. רק במחצית השנייה של שנות השמונים וראשית שנות התשעים החל ארכיון המדינה לפתוח תיקים לעיונם של חוקרים שביקשו לחקור את השנים הראשונות של מדינת ישראל. המחקרים הראשונים שהתבססו על ארכיון המדינה התפרסמו רק בשנות השמונים מטעמים פרוזאיים: אז תמו שלושים השנים הראשונות מהקמת המדינה של תקופת החיסיון הקצרה יותר; הארוכה נמשכה חמישים שנה. אחד המחקרים הראשונים שהתבססו על מסמכים מארכיון המדינה היה מחקרו של בני מוריס על בעיית הפליטים שפורסם בשנת 1987: Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge University Press, Cambridge 1987. כמו כן נבחנו מחדש העלייה, הקליטה והעדתיות בישראל על בסיס המקורות הארכיוניים החדשים של העלייה הגדולה של שנות החמישים בנושאים כמו קבלת ההחלטות בשאלה אם לקיים עלייה המונית או סלקטיבית, הקליטה במעברות ועוד. כמה ממחקרים אלה קראו תיגר על המחקר הסוציולוגי הממסדי. ראו: אורי רם (עורך), **החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים**, ברירות, תל אביב תשנ"ד; דליה עופר (עורכת), **בין עולים לוותיקים: ישראל בעלייה הגדולה, 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ו, עמ' ז-יב. באמצע שנות התשעים הושקה סדרה להנצחת זכרם של נשיאי ישראל וראשי ממשלותיה בהוצאת מחלקת תיעוד והנצחה בארכיון המדינה. הכרכים הראשונים יוחדו לווייצמן, לבן־גוריון וליצחק בן־צבי. אלה היו כרכים עבי כרס שכללו מבחר תעודות ומסמכים, וברא שים מבואות שהציגו מתווה בסיסי בעל אופי מחקרי לביוגרפיה של הנשיא או של ראש הממשלה שלו יוחד הכרך. עוד על כך, ראו: חלמיש, 'העידן הביוגרפי'.

50 סופיה יודין, ילידת אוקראינה (1896), היגרה עם הוריה לפיטסבורג שבארצות הברית בראשית המאה ה־20, שם נחשפה בבגרותה לרעיונות האגודה הציונית הסוציאליסטית 'פועלי ציון'. בשנת

והספרייה הציונית המרכזית'. היה זה מרכז מידע משולב של הספרייה הציונית המרכזית של ניו יורק והארכיון המרכזי של כל המוסדות והארגונים הציוניים באמריקה.[51] בעבודה זו התוודעה יודין לרבים מראשי היישוב שביקרו בניו יורק, ובראשם דוד בן־גוריון. יודין גם ערכה את השנתון של התנועה הציונית, *Palestine YearBook*, ובמסגרת זו באה לארץ באוקטובר 1948. בביקורה זה נפגשה, בין שאר, עם חנה אבן־טוב. אחת ההשערות היא שבעקבות פגישה זו, שנערכה באותם ימים שהרליץ וביין היו במגעים עם אבן־טוב על מעמדו של הארכיון הציוני המרכזי במדינה היהודית החדשה, עלה שמה של יודין כמועמדת מתאימה לתפקיד מנהלת גנזך המדינה – הארכיון החדש של מדינת ישראל.[52]

כחודשיים לאחר מכן, בראשית דצמבר 1948, בפגישה של אבן־טוב עם הרליץ וביין, התבהר לשני האחרונים שלממשלה יש תכנית להקים ארכיון חדש ולמנות לו מנהל חיצוני. כן התברר להם 'שלא יהיה אפשר ללכת לפי הקו שהצענו בתזכירנו על הרחבת הארכיון הציוני, ויוקם ארכיון מיוחד של הממשלה [... אמנם] אין עדיין תכנית קבועה [ומה ש]קבוע לעת עתה רק ההחלטה להקים ספריה וארכיון מרכזי של הממשלה. אושר תקציב מסוים לכך והזמינו את הגב' יודין להיות המנהלת של המוסד החדש'.[53]

1913 עברה לניו יורק, והחלה לעבוד בספרייה הציונית. היא הגיעה לראשונה לארץ בשנת 1921, והצטרפה לצוות ההקמה של בית הספרים הלאומי בירושלים בהנהלתו של פרופ' שמואל הוגו ברגמן. בקיץ 1922, פחות משנה לאחר בואה לארץ, שבה לארצות הברית, שם נישאה והמשיכה בעבודתה בספרייה בניו יורק ובד בבד החלה לימודים אקדמיים באוניברסיטת קולומביה. בשנת 1925 חזרה לארץ והשתלבה שוב בצוות הספרייה הלאומית. כחניכת אסכולת הספרנות האמריקנית השפיעה יודין על מנהל הספרייה הלאומית, ברגמן, להנהיג את שיטות הספרנות האמריקנית, ובייחוד את שיטת המיון העשרוני של דיואי. לאחר כשנתיים היא שבה לארצות הברית, סיימה את התואר הראשון בחינוך והמשיכה ללימודי תואר שני בספרנות. המידע על סופיה יודין מבוסס בעיקר על: Thea Keren, *Sophie Udin: Portrait of a Pioneer*, Old City Press, Rehovot 1984. מלוויל דיואי (Dewey, 1851-1931) היה ספרן אמריקני וממציא שיטת דיואי למיון ספרים הנקראת על שמו. לפי שיטה זו הספרים בספרייה מסודרים על פי נושאים ותת־נושאים בשיטה מספרית עשרונית שלכל אחד מהם מספר קבוע, אשר מקלים מאוד על חיפוש ספר מסוים. ראו: Wayne A. Wiegand, *Irrepressible Reformer: A Biography of Melvil Dewey*, American Library Associations, Chicago and London 1996; דב שידורסקי, 'שמואל הוגו ברגמן ומקומו בעיצוב בית הספרים הלאומי', **קתדרה**, 76 (תשנ"ה), עמ' 116-146; הנ"ל, 'לתולדות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים', בתוך: חגית לבסקי (עורכת), **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התעצמות אקדמית תוך מאבק לאומי**, מאגנס, ירושלים 2009, עמ' 449-451; הנ"ל, 'מבית מדרש אברבנאל לבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: שנות המנדט', בתוך: סלוחובסקי וקפלן (עורכים), **ספריות ואוספי ספרים**, עמ' 392-393. כשהתמנתה יודין למנהלת הספרייה וגנזך המדינה היא הנהיגה גם שם את שיטת דיואי למיון וסיווג הספרים. Keren, *Sophie Udin*, p. 90.

51 Keren, ibid., pp. 62-78

52 מוסק, 'גנזך המדינה: ימים של טרם בראשית', עמ' 77. תאה קרן מתארת שיחת טלפון באוקטובר 1948 מבן־גוריון אל יודין בניו יורק ובה הזמין אותה לבוא ולנהל את גנזך המדינה המוקם. Keren, *Sophie Udin*, p. 79.

53 רשימה לתיק על פגישת אבן־טוב ב־1.12.1948 עם הרליץ וביין, אצ"מ, L33/273.

מניסוח הדברים עולה שההחלטה הוכתבה להרליץ ובין בלי להתחשב בדעתם. יתר על כן, המוסד המתוכנן, ששיקף את התפיסה והניסיון המקצועיים של יודין בניהול הספרייה הציונית בניו יורק, העמיד בראש סדר העדיפויות של המוסד החדש את הספרייה שאמורה הייתה לשמש כספרייה המרכזית של עובדי המדינה. בספרייה ירוכז המידע על הספריות המקצועיות במשרדי הממשלה השונים, ואילו הארכיון יהיה משני לה ויקום לצדה.[54]

באותה פגישה הובהרה להרליץ ולביין גם חלוקת הסמכויות בין שני הארכיונים כפי שהחליטה הממשלה. הרעיון שהארכיון הציוני המרכזי יהיה ארכיון ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית היה מקובל על הממשלה למן ההתחלה, ולכן נקבע שהוא יהיה מעתה הארכיון הרשמי של ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית, והתיקים של המחלקות השונות של גופים אלה יועברו מהארכיון הציוני המרכזי למחלקות הממשלה בתנאי השאלה.[55] מאותה עת ואילך נקבעו ההסדרים בעניין זה ישירות בין הנהלת הארכיון הציוני להנהלת הארכיב של הסוכנות היהודית, כחלק מהדיונים על מעמדה של הסוכנות היהודית במדינת ישראל החדשה.[56] נוסף על כך, כפי שכבר נקבע כמה חודשים קודם לכן, יישלחו פרסומים וחוזרים של המשרדים החדשים בקביעות לארכיון הציוני. אבן־טוב התחייבה לשוב ולחדש את ההוראה למשרדי הממשלה לשלוח את כל הפרסומים של משרדיהם לארכיון הציוני.[57] תפקיד הארכיון החדש יהיה לרכז את תיקי ממשלת המנדט שאינם נחוצים למשרדי הממשלה השונים לעבודתם השוטפת, ואת התיקים ממשרדי הממשלה

54 סיכום שיחותיה של אבן־טוב עם יודין, ראו: חנה אבן־טוב אל זאב שרף, 15.11.1948, א"מ, ג-5448/11.

55 אליהו דובקין, מראשי הנהלת הסוכנות, הוציא חוזר מפורט למנהלי המחלקות ובו כתב כי הנהלת ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית מעוניינת לשמור על כל התעודות הנוגעות לעבודתם של גופים אלה בעבר ובהווה, 'שמהן ישאב ההיסטוריון את הידיעות הדרושות לו לחקר תולדות עמנו, תנועתנו ומפעלנו. לשם כך, וגם למילוי הצרכים העכשוויים', על כל המחלקות והמוסדות הכפופים להסתדרות הציונית והסוכנות היהודית לשמור במשרדיהם את כל התיקים והתעודות שברשותם, כל זמן שלא התקבלה הוראה אחרת מטעם ההנהלה. דובקין גיבה את כוחו של הארכיון הציוני וציין כי אסור להשמיד תיקים או מסמכים בודדים אלא באישור מפורט מטעם הארכיון הציוני, שצריך להינתן בכתב. הארכיון יקבע, על סמך הרשימות הנ"ל ובדיקת החומר, איזה מן התיקים טעון שמירה ואילו מהם מותר להשמיד. התיקים שיישמרו יועברו לפי הוראות הארכיון לרשותו. המחלקות והמוסדות חייבים להעביר לארכיון הציוני המרכזי בקביעות שני טפסים מכל מה שהם מפרסמים בדפוס או בשכפול – ספרים, חוברות, חוזרים, סקירות וכדומה, וכן העתק מכל צילום שהם מפיצים. ראו: אליהו דובקין אל מנהלי המחלקות והמוסדות של ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית לארץ־ישראל, 25.4.1949, שם, ג-326/28.

56 פרוטוקול פגישה בין הנהלת הארכיון הציוני המרכזי ובין הנהלת הארכיב הכללי של הסוכנות היהודית, 10.5.1949, אצ"מ, L33/281. בפגישה השתתפו ביין, הרליץ וזאב אבנת; הפרוטוקול חתום בידי הרליץ, ביין וזאב אבנת, 28.2.1950, שם. ראו גם קנטרוביץ, 'הדיונים והפולמוסים'.

57 כמה ימים לאחר סיכום זה פנתה אבן־טוב למשרדי הממשלה וחידשה את בקשתה ממשרדי הממשלה השונים לשלוח לארכיון הציוני המרכזי את כל הפרסומים שהם מוציאים. ראו: חנה אבן־טוב, מזכירות הממשלה, אל משרדי הממשלה ומחלקותיהם, 8.12.1948, שם, L33/273.

החדשים שלא יהיה בהם עוד צורך לעבודה יום־יומית. כדי לבסס את חלוקת הסמכויות המתגבשת בין שני הארכיונים, החליטו הצדדים לקיים פגישות חודשיות קבועות. באותה פגישה סוכם גם על הצורך להתחיל ולקדם את חוק הארכיונים, כנראה תולדה של הדיון בחלוקת הסמכויות בין הארכיון הציוני המרכזי לארכיון החדש ההולך ונבנה, בעיקר במגמה לבסס את מעמדו של האחרון כארכיון החשוב במדינה החדשה.[58]

ההחלטה על הקמת הספרייה והגנזך התקבלה בסוף 1948. סופיה יודין הגיעה לארץ רק בראשית אוגוסט 1949, והמוסד נפתח רשמית בניהולה רק בראשית אוקטובר אותה שנה.[59] בחודשים שבין קבלת ההחלטה לפתיחה הרשמית משקף המאבק על ההגמוניה של הארכיונאים והארכיונאות בארץ מאבקים מרכזיים ורחבים יותר בתקופה של שינויים גדולים בימיה הראשונים של המדינה. הרליץ וביין ניסו לבסס את מעמדו של הארכיון הציוני המרכזי, ונדמה שתחילה אף ניסו למסמס את ההחלטה מעיקרה, בתקווה שרעיון הקמת הארכיון הממשלתי יֵרד מהפרק. הניסיון הבולט בכיוון זה נעשה בראשית 1949, בתגובה לסיכום בדבר הצורך לקדם את חוק הארכיונים.[60] ביין הציע לאבן־טוב להקים ארכיון שבו ירוכזו כל התיקים של משרדי הממשלה החדשים שאין בהם עוד צורך לניהול השוטף של המשרדים. הצעה זו כוונה כנראה לספרייה ולגנזך שזה עתה הוחלט על הקמתם, אלא שהצעתם התעלמה מאזכור של הקמת ארכיון חדש למדינת ישראל שעליו נמסר כשבועיים קודם לכן. מאחר שבארץ לא היה באותם ימים ארכיון בעל מעמד ויכולת מקצועית שישוו לארכיון הציוני, היה ברור מעבר לכל ספק שהארכיון היחיד שהתאים לקריטריון של ארכיון שראוי לקלוט את רשומות הממשלה הוא הארכיון הציוני המרכזי, שנוהל בידי הרליץ וביין. מה שניסו ראשי הארכיון הציוני לעשות, למעשה, היה להפוך את הארכיון הציוני לארכיונה של מדינת ישראל. הם ניסו לקדם את מעמדו של הארכיון הציוני בסעיף נוסף בהצעתם, שהמליץ לממשלה להקים 'רשות ארכיונית' שתהיה מוסמכת להחליט בשמה של הממשלה על שמירתן או השמדתן של רשומות הממשלה. גוף זה נועד לשמש כגוף מתאם שיקבע את גבולות הגזרה ותחומי הפעולה של הארכיונים במדינה, וינהיג שיטות אחידות בסידור

58 רשימה לתיק על פגישת אבן־טוב עם הרליץ וביין, 1.12.1948, שם, L33/273. כתב העת **ארכיון** שיצא לאור מטעם האיגוד הארכיוני בישראל יחד את גיליון מס' 1 ל'חוק הארכיונים תשט"ו-1955'. במאמר המרכזי בו, של פאול אלסברג, הוא טען כי היוזמים הראשונים לחקיקה ארכיונית היו הרליץ וביין, שהופתעו מידיעותיה המעטות של יודין בתחום הארכיונאות. הם חשבו שאם היא תקבל על עצמה את הנהלת גנזך המדינה, חובה ליצור גוף מקצועי עליון מטעם המדינה שיפעל מכוח חוק ויפקח על הארכיון החדש שנוצר ועל הארכיונים האחרים, בכלל זה הארכיון הציוני המרכזי. ראו: אלסברג, 'חוק הארכיונים, תולדותיו ויישומו', עמ' 7-8. כפי שנראה בהמשך, הייתה זו דווקא סופיה יודין שקידמה את החוק שהתקבל בסופו של דבר בכנסת בראשית 1955, לאחר שהכניסה בחוק תיקונים ותוספות שבעיקר ביססו את מעמדו המרכזי של גנזך המדינה ושל גנז המדינה כיושב ראש מועצת הארכיונים העליונה, שבה היה חבר גם נציג הארכיון הציוני המרכזי.

59 '"הגנזך והספרייה" של מדינת ישראל', **חרות**, 12.12.1949, עמ' 4.

60 אלכס ביין, הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים, 'הצעה לחוק בדבר שמירת תעודות היסטוריות', אל חנה אבן־טוב, ממשלת ישראל המזכירות הראשית, הקריה, 13.1.1949, א"מ, ג-326/22.

החומרים ההיסטוריים ושמירתם. בגוף זה, שיורכב על פי הצעתם של ביין והרליץ מנציגי הממשלה, ארכיון צה"ל, הארכיון הציוני המרכזי והארכיון הכללי לתולדות ישראל, נעדר אזכור של גנזך המדינה המתוכנן. היה ברור שהמעמד הדומיננטי מבחינה מקצועית יהיה שמור לארכיון הציוני המרכזי ולמנהליו. לא נמצאה התייחסות ישירה של אבן־טוב לשתי ההצעות האחרונות, והן לא יצאו בסופו של דבר אל הפועל, אך הן שימשו בסיס לדיונים בחוק הארכיונים שנחקק בהמשך.[61]

על רקע הדיונים על חלוקת הסמכויות בין הארכיון הציוני המרכזי לגנזך המדינה והניסיונות של מנהלי הארכיון הציוני המרכזי לשמר את מעמדו הייחודי בשתי ההצעות האחרונות, מעניינים הדברים שנשא ביין ממש באותם ימים, ביוני 1949, במלאות שלושים שנה לקיומו של הארכיון הציוני. הוא רצה להדגיש את חשיבותו של הארכיון הציוני במערכת המוסדית החדשה, ואמר בין היתר:

> הארכיון הציוני משמש מעבדה חשובה להיסטוריונים של זמננו ולהיסטוריוגרפיה הישראלית בזמן החדש. זכרונו של העם [נבנה מ]הרגשת הקשר ההדדי שבתוכו והכרת השלמות הלאומית שלו, [ואלה] נשמרו תודות לפעולתם של 'הארכיברים הקדומים' שלנו, אשר העלו בכתובים את 'המסמכים' ו'התעודות' מאז ראשית היותנו שבט ועם, ואשר רק תודות להם ידועים לנו קורותינו העתיקות. אילולא 'ארכיברים' אלה לא היה עמנו קיים עתה יותר [...] הארכיון הציוני מקפל בתוכו ושומר את תולדות התנועה העממית המקיפה ביותר והגדולה ביותר בתולדות העם היהודי, מאז פיזורו בתפוצות. הארכיון הציוני ישמש גורם חשוב בחיזוק 'זיכרונו הקולקטיבי' של העם היהודי, שנחלש בזמן החדש.[62]

בדברים אלה מצא ביין לנכון להדגיש שני עניינים עיקריים. האחד, את החשיבות של הארכיון הציוני כשומר החותם המרכזי של ההיסטוריוגרפיה הציונית, לטובת המחקר על שורשיה והתפתחותה של התנועה הציונית בעת החדשה, שהיא כמובן השורש והבסיס של המדינה היהודית החדשה. השני, מקומו של הארכיון ב'זיכרון הקולקטיבי', כניסוחו, והתרומה של הארכיון הציוני לקידום רעיון הממלכתיות, רעיון שניסר בחלל האוויר בימיה הראשונים של המדינה. מנהלי הארכיון לא ראו עין בעין עם הממשלה את חלוקת הסמכויות שנכפתה עליהם, וייתכן שהיה כאן ניסיון של ביין לטשטש את הגבולות, לקרוא תיגר על התפיסה הדיכוטומית שהובילה אבן־טוב בשם הממשלה. תפיסה זו תייגה למעשה את הארכיון הציוני כמשמר הזיכרון הקולקטיבי הציוני, לעומת הארכיון הלאומי החדש כמייצג הזיכרון הקולקטיבי הישראלי שזה מקרוב החל להתעצב בהקמת המדינה.

נדמה שהניסיונות של מנהלי הארכיון הציוני להגדיר ולבסס את מעמדו במחצית הראשונה של 1949 – תקופת המעבר שבין ההחלטה על הקמתו של הארכיון הלאומי

61 אלסברג, 'חוק הארכיונים, תולדותיו ויישומו', עמ' 8-10. ההצעה ובה תיקונים בכתב ידו של ביין שעליהם הוסכם עם אבן־טוב, 16.1.1949, אצ"מ, L33/339, התפרסמה גם כנספח למאמרו הנ"ל של אלסברג, שם, בעמ' 54. עוד על כך, ראו: מוסק, 'גנזך המדינה: ימים של טרם בראשית', עמ' 84-85.

62 'ששה רבוא תיקים לארכיון הציוני', **היום**, 17.6.1949.

לפתיחתו בפועל – באו לידי ביטוי גם ברגישות של הרליץ וביין לכך שאבן־טוב אינה משיבה למכתביהם ואינה עומדת לטענתם בסיכום לקיים פגישות חודשיות קבועות לליבון הסוגיות הקשורות בחלוקת הסמכויות המתגבשת בין שני הארכיונים. בראשית יולי 1949 כתב הרליץ לאבן־טוב שאין הוא 'כותב זאת כדי להאשים אלא מפני שאנחנו באמת מעוניינים מאד לחדש את שיתוף הפעולה בין ארכיוננו לבין עבודתך, ואני מדגיש במיוחד את חידוש שיתוף הפעולה הזה בקשר עם הידיעות המגיעות אלי, כי הממשלה עומדת עתה באמת לפני הקמת הארכיון והספריה הממשלתיים וכי גב' יודין עומדת לעלות ארצה'.[63]

נראה שמנהלי הארכיון השלימו, אמנם בעל כורחם, עם ההקמה הצפויה של הארכיון החדש ומינויה של יודין למנהלתו, והם היו מעוניינים לשתף פעולה עם הממשלה במציאות החדשה. יתר על כן, נדמה שהם לא רצו לעמוד מנגד להתפתחות זו, אלא להיות קרובים אליה, אולי בכל זאת יינתן להם להשגיח ולקבוע לכל הפחות את דפוסי התפתחותו של הארכיון החדש. אבן־טוב ראתה חשיבות רבה בשיתוף הפעולה עם הרליץ וביין, שהיו בעלי ניסיון ומעמד בלתי מעורער בתחום הארכיונאות בארץ, אם כי לא על חשבון קידום הקמתו של הארכיון החדש והעמדת יודין בראשו. היא מצאה לנכון לענות להרליץ במכתב מתנצל ולהטעים שבצוק העתים ההתעלמות נובעת מעומס עבודה רב, מציאות שבה 'לאו דווקא מטפלים בדברים החשובים בהכרח אלא משתדלים קודם כול להתגבר על העניינים הדחופים'. אל לך לדאוג, כתבה אבן־טוב להרליץ, הקשרים לא התרופפו או התקררו. 'לאמיתו של דבר, הרי הארכיון שלנו אינו קיים עוד כלל; אחרי האסון שקרה לאווירון שבו חזרה הגב' סופי יודין, נדחה הרבה פעמים מועד בואה ארצה, ועל ידי כך התרחק מועד התחלת הביצוע. אולם כעת קבלנו ידיעה ממנה על בואה הקרוב ביותר, ואחד הצעדים הראשונים שהיה בדעתי לעשות, זה לזמן את כולנו, ארבעתנו, כדי לדון על הפעולה בשטחיה המשותפים'.[64]

פתיחת הספרייה והגנזך, אוקטובר 1949

פרק חדש בהגדרת היחסים וחלוקת הסמכויות שבין הארכיון הציוני המרכזי לגנזך המדינה החל עם בואה של סופיה יודין לארץ בראשית אוגוסט 1949, והפתיחה הרשמית של 'גניזת המדינה והספריה' באוקטובר 1949. יודין פעלה תחילה להקים את הספרייה הממשלתית המרכזית במשרד ראש הממשלה, וביקשה לקבל ממשרדי הממשלה השונים תמונת מצב על הספריות במשרדיהם. כוונתה הייתה להקים ספרייה מרכזית שתכיל פרסומים שונים ומגוונים על בעיות מדיניות, ציבוריות ומשקיות בכל העולם ובישראל, וזאת בנפרד

63 ד"ר גיאורג הרליץ, הארכיון הציוני המרכזי, אל חנה אבן־טוב, המזכירות הראשית של הממשלה, הקריה, תל אביב, 1.7.1949, אצ"מ, L33/273.

64 חנה אבן־טוב אל ד"ר גיאורג הרליץ, הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים, 13.7.1949, שם. אסון האווירון הנזכר מתייחס לתאונת מטוס שבה הייתה מעורבת יודין בשדה התעופה בפריז, ממנה יצאה בדרך נס בשלום. עוד על כך, ראו: מוסק, 'גנזך המדינה: ימים של טרם בראשית', עמ' 85.

מהספריות המקצועיות שכבר פעלו בכמה משרדי ממשלה. ליד הספרייה היא פתחה חדר קריאה שבו יכלו עובדי הממשלה לעיין בחומר הדרוש להם בעבודתם. יודין ראתה כנראה בעיני רוחה את ראשי המדינה יושבים בספרייה הממשלתית, כפי שהם ישבו מעת לעת בספרייה הציונית המרכזית בניו יורק. עוד קבעה יודין, כי כל הפרסומים הרשמיים על משרדי הממשלה יופקדו בגנזך המדינה ההולך ומוקם.[65] כך אפשר יהיה לטענתה לקבל תמונה ברורה על פעולות הממשלה, על התפתחות המדינה והאירועים השונים בה.[66] ההוראה להפקיד בגנזך את פרסומי הממשלה הייתה כמובן מנוגדת לסיכום בין אבן־טוב לביין והרליץ טרם בואה של יודין לארץ. החלטתה של יודין הגביהה את חומת ההפרדה בין שני הארכיונים, בין הפרסומים של הגופים הציוניים שהועברו לארכיון הציוני כפי שסוכם ובין הפרסומים של משרדי הממשלה, שהופקדו מאותה עת ואילך אך ורק בגנזך המדינה שריכז את כל החומר הממשלתי היוצא לאור.

כשלושה חודשים לאחר בואה הציגה יודין תפיסה מגובשת ומפורטת גם על מעמדו ותפקידו של גנזך המדינה. על פי עדותה נשענה תפיסתה על הניסיון המקצועי רב השנים שלה בעבודה ארכיונאית ועל סדרת התייעצויות שקיימה עם גורמים מהארכיון הלאומי בוושינגטון ואחרים מארכיון האו"ם טרם בואה לארץ. היא האמינה שעל גנזך המדינה להכיל את הארכיונים של כל משרדי הממשלה ואת כל הפרסומים הרשמיים של הממשלה. רוב הממשלות מחוקקות חוק המסדיר את מסירת החומרים הללו לידי הממשלה. גם כאן נחוץ היה לקדם חוק שיסדיר את מסירת החומר לגנזך המדינה בזמנים קבועים. לתפיסתה בגנזך יישמר התיעוד החשוב לדברי ימי המדינה כגון מגילת העצמאות, חוקי המדינה המוחתמים בחותמת המדינה, כתבי האמנה של שגרירים, הסכמי שביתת הנשק עם ארצות ערב, הסכמים מסחריים של ישראל עם ארצות אחרות ועוד. גם תיקים של ממשלת המנדט שנותרו בארץ חייבים להישמר בגנזך. אחד העקרונות המרכזיים של עבודת הגניזה הוא שברגע שמחלקה או ממשלה מפסיקים לפעול, נשמר החומר הארכיוני שלה בידי הגוף האדמיניסטרטיבי הממשיך; לכן גם החומר של ממשלת המנדט צריך להישמר בגנזך המדינה לשם המחקר ההיסטורי. אשר לספרייה, שתהיה כאמור הספרייה המרכזית של הממשלה, קבעה יודין שהיא תכיל שלושה מדורים עיקריים: אדמיניסטרציה, ידיעת הארץ והמזרח הקרוב.[67]

65 חנה אבן־טוב אל גיאורג הרליץ, הארכיון הציוני המרכזי, 3.8.1949, א"מ, ג-326/28; משרד ראש הממשלה אל משרדי הממשלה, הקריה, 4.9.1949, שם, ג-5448/11; חנה אבן־טוב, משרד ראש הממשלה, אל משרדי הממשלה ומחלקותיהם, 17.11.1949, שם; חנה אבן־טוב, משרד ראש הממשלה, אל משרדי הממשלה ומחלקותיהם, 9.10.1949, אצ"מ, L33/273.

66 סופיה יודין, הגנזך והספריה, אל משרדי הממשלה ומחלקותיהם, אמצע דצמבר 1949 [תאריך משוער], א"מ, ג-7072/31.

67 לא נמצא הסבר של יודין מדוע חשבה לנכון לבנות את הספרייה דווקא על שלושה תחומים אלה. עם זאת, יש להניח שהתפיסה של הספרייה כמשרתת האדמיניסטרציה הממשלתית במדינה החדשה הכתיבה את תפיסתה שיש לבסס את המדור האדמיניסטרטיבי כמדור מקצועי מוביל ומרכזי בספרייה. ייתכן שתפיסתה לגבי שני המדורים הנוספים, ידיעת הארץ והמזרח הקרוב, הייתה שהם חיוניים להעשרתה של הפקידות הממשלתית. ד"ר דב שידורסקי, שעבד באותם ימים כספרן

יודין שמה דגש רב על הניסיון המקצועי שנצבר בעולם בתחומי הארגון והניהול של עבודות המשרדים הממשלתיים והמחלקות השונות בהם. היא הגיעה להסכם עם ממשלת ארצות הברית שהספרייה בישראל תקבל את כל פרסומיה הרשמיים בתחומי האדמיניסטרציה השונים.[68] יודין שאפה לבסס את מעמדו של הגנזך כמוסד הארכיוני המוביל במוסדות המדינה החדשה גם באמצעות הקמתה של מועצת הגנזך, אשר היא תעמוד בראשו וחבריה יהיו הגנז הממשלתי (יושב ראש), המנהלים הכלליים של משרדי הממשלה, מזכיר הכנסת, נציגי ספריות והיסטוריונים. היא הציעה כי המועצה תגדיר את החומר שיועבר לגנזך, ותייעץ לגנז בין היתר גם בעניין ביעור והשמדה של חומרים. הגנז ימסור לכנסת דוח שנתי שיכיל גילוי דעת על התוספות השוטפות, ויגיש באישור המועצה רשימה או תיאור של התעודות שנראות חסרות ערך היסטורי, אשר באישור הכנסת תושמדנה.[69] החותמת הרשמית שניתנה בסופו של דבר למעמד המרכזי של הגנזך הייתה ב'חוק הארכיונים' שנתקבל בכנסת בינואר 1955. בחוק זה ותקנותיו אפשר לראות את סיום פרק הולדתו של גנזך המדינה ונדבך מרכזי וחשוב לביסוס מעמדו העתידי. החוק העניק יסוד חוקי לפעילותו ולגנז העומד בראשו, וחייב את מוסדות המדינה הממלכתיים להעביר למשמרת הגנזך כל חומר ארכיוני שנצבר במחלקות השונות, גם לפני הקמת המדינה,[70] כשהדגש היה על מה שנשתמר מהמשרדים השונים של ממשלת המנדט.[71]

בגנזך תחת הנהלתה של יודין העיד שהיא נהגה להתלונן על המסורת הביורוקרטית המנדטורית הבריטית, שנתפסה אצלה כחסרת יעילות לעומת זו האמריקנית. מכאן שמיקדה את בניית אוצר הספרים בספרייה בתחום שכונה אז Administration Public. בדעתה היה לכונן רשת של ספריות ממשלתיות שבראשה ובמרכזה תעמוד ספריית הגנזך. שידורסקי, ריאיון, 10.7.2019.

68 אחד הנושאים המרכזיים היה קביעת גבולות הפעילות של הספרייה החדשה מול בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, הספרייה הלאומית, שהייתה הספרייה המרכזית והמובילה בארץ באותם ימים ובעלת מורשת מפוארת. יודין הייתה רגישה לנושא זה הן עקב עברה המקצועי כמנהלת ספרייה בניו יורק, והן בשל היכרותה מקרוב את הספרייה הלאומית מימי עבודתה בה בשנות העשרים. התכתבויות בנושא זה ראו: קורט וורמן, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, אל זאב שרף, מזכירות הממשלה, הקריה, תל אביב, 8.11.1948, א"מ, ג-5448/11; מזכירות הממשלה, הקריה, תל אביב, אל קורט וורמן, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, 14.11.1948, שם. על בית הספרים ראו: מרדכי נדב, 'שנות המאבק וההתבססות של ד"ר ק"ד וורמן בתפקיד מנהל בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי (1947-1957)', **יד לקורא**, כז (תשנ"ג), עמ' 7-13; דב שידורסקי, 'הממסד הציוני והספרייה הלאומית', **הציונות**, יב (1987), עמ' 99-126; הנ"ל, 'לתולדות בית הספרים הלאומי והאוניברסטאי בירושלים', עמ' 440-462.

69 'הגנזך והספרייה', לא חתום [כנראה יודין], הקריה, נובמבר 1949, א"מ, ג-7072/12.

70 עם זאת נקבע בסעיף 9 (ב) ל'חוק הארכיונים תשט"ו-1955' כי 'אין הגנז רשאי לעיין בחומר ארכיוני כאמור, לצלמו, להעתיקו, לתת את התצלום או את ההעתק לעיון הקהל אלא ברשות הבעלים ובעל זכות היוצרים ובהתאם לתנאים שהגנז ובעל החומר הארכיוני הסכימו עליהם'.

71 'חוק הארכיונים תשט"ו-1955'. עוד נקבע בחוק שתקום מועצת ארכיונים עליונה בהרכב של שבעה חברים. הגנז יהיה יושב הראש ולצדו נציגים של שבעה גופים: משרד החינוך והתרבות, המועצה הארכיאולוגית המייעצת, ארכיון צה"ל, בית הספרים הלאומי, הארכיון הציוני המרכזי והארכיון

מנהליו הוותיקים של הארכיון הציוני קיבלו בעל כורחם את התפיסה של תפקיד הארכיון החדש, שהייתה במידה רבה מנוגדת לתזכיר שהגישו ביולי 1948. אולם במסגרת גבולות הגזרה החדשים שניתנו לתפקידו של הארכיון הציוני המרכזי, לא שקטו ביין והרליץ על השמרים אלא נרתמו לבסס ולהרחיב את הזיכרון הקולקטיבי של המפעל הציוני. במעבר מיישוב למדינה נמצא שהארכיון הציוני הגדיר ועיצב מחדש את תחומי פעולתו בשני אפיקים עיקריים. האחד, בעקבות מלחמת העולם השנייה והשואה התברר שיש לארכיון הציוני לאחר הקמת המדינה משימה חשובה ודוחקת: להציל ככל האפשר ארכיונים ואוספים חשובים של מוסדות ואישים ציוניים ששרדו את התופת. במידה לא מבוטלת היה זה הודות לנסיעותיו של ביין לאירופה בשנים הראשונות לאחר הקמת המדינה. כתוצאה מנסיעות אלה נתהדקו הקשרים עם הגופים והמוסדות הציוניים בארצות השונות.[72] אפיק הפעולה השני היה הרחבת פעילות איסוף המסמכים הנוגעים למפעל ההתיישבות היהודית בארץ לפני הקמת המדינה, ברוח התזכיר הראשוני של ביין משנת 1934. הקמת המדינה העמידה לפני הארכיון הציוני המרכזי אתגרים חדשים בתחום זה. עם ייסוד המדינה התבטלו מוסדות מסוימים של היישוב, ובתפקידיהם של מוסדות אחרים חלו שינויים בולטים. כתוצאה מכך הפכו עשרות אלפי תיקים שנשמרו עד אז כחומר שוטף במחלקות התיוק של מוסדות אלה, לחומר שלא היה בו עוד צורך לעבודה היום־יומית. חובתו של הארכיון הציוני המרכזי הייתה לעשות הכול כדי לרכז חומר זה בין כתליו ולהביא אותו לסידור ועיבוד מתאימים. הפעולות הללו הוכתרו במקרים רבים בהצלחה ואוספי הארכיון

הכללי לתולדות ישראל. לממשלה ניתנה הזכות לקבוע ארכיונים נוספים שנציגיהם יתמנו לחברים במועצה. הגנז יתמנה רק לאחר התייעצות במועצת הארכיונים העליונה, כדי להימנע ממינוי פוליטי. למינוי גנז המדינה הראשון על פי החוק החדש קדם מאבק מאחורי הקלעים. לא היו תומכים רבים במינויה של יודין לתפקיד, גם מפני שהייתה קרובה לגיל פרישה וכנראה גם בשל בריאותה הרופפת. היא התפטרה מתפקידה במארס 1957. לתפקיד מונה אלכס ביין, מנהל הארכיון הציוני המרכזי, שרצה מאוד במינוי הזה ו'ראה את עצמו מהרגע הראשון כמועמד הבכיר והבלעדי' לתפקיד הגנז, כעדותו של אלסברג. בכינוס הראשון של מועצת הארכיונים, ב־6.8.1956 הרצה ביין על חוק הארכיונים ומשמעותו, ובתום ההרצאה החליטה המועצה להמליץ לראש הממשלה למנות את ביין לגנז הראשון. מינויו אושר. ביין המשיך לכהן בד בבד גם כמנהל הארכיון הציוני המרכזי, והחזיק בשני התפקידים עד פרישתו לגמלאות בשנת 1971. אלסברג מגדיר את הרצאתו של ביין 'מזהירה'. נראה שבאמצע שנות החמישים, לאחר שמוסדות המדינה הראשונים כבר קמו, נחשב ביין לגורם המקצועי המנוסה ביותר שאינו מאיים יותר על הקמתו ועל קיומו של גנזך המדינה כבעבר, אלא להפך, כדמות שמתאימה ויכולה להוביל את שני המוסדות גם יחד בצורה הטובה ביותר. ראו: Keren, *Sophie Udin*, pp. 95-96; אלסברג, 'חוק הארכיונים, תולדותיו וייושמו', עמ' 18; אלכס ביין, 'חוק הארכיונים ומשמעותו', **ארכיון**, 4 (1990), עמ' 15-27; משה מוסק, 'אלסברג מגיע לגנזך המדינה', שם, 14-15 (2007), עמ' 118-120.

72 אלכס ביין, 'בעקבות שליחותי הארכיונית לאירופה', [לא מתוארך], אצ"מ, P64, 11, 17/5; אלכס ביין אל גיאורג הרליץ, 4.8.1953, שם, 12, 15/1; דוח של ביין על נסיעתו לאירופה ב־1957, [לא מתוארך], שם, 20/1.

גדלו מאוד.[73] ההתרחבות באפיקי הפעולה של הארכיון העלו כמובן את הדרישה לתקציב גדול יותר, כי רק אז 'יוכל הארכיון למלא את תפקידו במלא ההיקף: להיות המרכז הארכיוני של הציונות, הבסיס להיסטוריוגרפיה הציונית בהווה ובעתיד'.[74]

סיכום

הקמת ארכיון המדינה בשנת 1948 הייתה אחד מביטויי הריבונות והממלכתיות הראשונים וציון דרך בתולדות הארכיונאות במדינה הצעירה. על הרצף של המשכיות מול שינוי במעבר מיישוב למדינה, הקמת ארכיון המדינה מסמנת שינוי בהקמתו של מוסד ממלכתי חדש, ובה בעת גם המשכיות. הביטוי לכך היה שהמסורת הארכיונית של הארכיון הציוני במשך עשרות שנים שקדמו להקמת המדינה והניסיון שנצבר בתחום זה בארכיון הציוני המרכזי ובארכיונים ציבוריים אחרים שהוקמו בתקופת המנדט תרמו לביסוס התודעה ההיסטורית ולהכרה בחשיבות הגדולה של הקמתו של ארכיון לאומי שמטרתו לשרת את המדינה הצעירה. בעוד הארכיון הציוני המרכזי ביטא במפעליו דאגה לזיכרון הציוני ולמה שאירע במסגרת המפעל הציוני עד הקמת המדינה, הקמת הארכיון החדש ביטאה את הדגש של מקימיו על ספירה מחדש, על הצבת קו גבול היסטורי ברור בדברי ימי ההתיישבות היהודית החדשה בארץ ישראל בעת החדשה. בתהליך בינוי האומה הייתה הקמת הארכיון החדש מרכיב חשוב בתהליך עיצוב הזיכרון הישראלי הקולקטיבי של הגשמת המפעל הציוני. בארכיון זה רוכז למן הקמת המדינה התיעוד של כל פעולות משרדי הממשלה. מועצת הגנזך הוקמה כדי להבליט את מעמדו המרכזי והרשמי של המוסד החדש ולחזק את מעמדו בכנסת, וזאת ללא נציגות של אף ארכיון אחר, בייחוד לא זו של הארכיון הציוני המרכזי, המוביל והבולט בהוויה הארכיונאית של היישוב היהודי בארץ עד אותה עת. הקמת גנזך המדינה כארכיון חדש מבטאת, אם כן, את הרצון לייצר זמן חדש, זמן עתיד

73 המשימה להתאים את הארכיון הציוני המרכזי לצרכים שלאחר הקמת המדינה ולקלוט את החטיבות הארכיוניות שהועברו לארכיון הציוני עם ביטולם של מוסדות היישוב המרכזיים הוטלה על פאול אלסברג, שהגיע לארכיון הציוני בשנת 1949, בשלהי מלחמת העצמאות. תחילה היה עליו לקלוט את תיקי הוועד הלאומי, בכלל זה המחלקה הגדולה ביותר שהייתה בו – מחלקת החינוך, כמעט 300 מטר תיקים. הייתה זו הפעם הראשונה שהארכיון הציוני קיבל חטיבות ארכיוניות בהיקף גדול בהרבה ממה שהועבר אליו עד אותה עת. בשנת 1955 פרש הרליץ מהנהלת הארכיון הציוני, ביין מונה תחתיו ואלסברג התמנה ל'עוזר ראשי למנהל'. לאחר כשנתיים עזב אלסברג את הארכיון הציוני כדי לשמש כממונה על גנזך המדינה תחת ביין, גנז המדינה. בשנת 1971, לאחר פרישתו של ביין, התמנה אלסברג לגנז המדינה, תפקיד שבו שימש עד פרישתו בשנת 1990. ראו: מיכאל הייזן, 'שנותיו של אלסברג בארכיון הציוני', **ארכיון**, 14-15 (2007), עמ' 106-108.

74 הנהלת ההסתדרות הציונית, הארכיון הציוני המרכזי, תדפיס מתוך 'דין וחשבון של הארכיון הציוני המרכזי למושב הועד הפועל הציוני', ירושלים ניסן תש"י-מארס 1950, אצ"מ, P64, 109, 26; 'הארכיון הציוני המרכזי', תדפיס מתוך דין וחשבון לקונגרס הציוני הכ"ג, ירושלים אב תשי"א, שם.

של הזיכרון הישראלי הקולקטיבי ההולך ונבנה, תפיסת זמן חדשה הכוללת ממלכתיות, ריבונות, עבריות, ישראליות.

בבחינת השאלה שבה פתחנו את המאמר – בחינת הקמתו של גנזך המדינה בראי שאלת המעבר המוסדי מיישוב למדינה – נמצא לטענתנו ממד נוסף לסוגיה מחקרית זו. כינונה של מסגרת ממלכתית מאוחדת, שהחליפה את המסגרת של הממשלה המנדטורית הבריטית בארץ, ובמיוחד הקמת ארכיון מדינתי לתיעוד תהליך בניית הממלכתיות הישראלית למן שלביה הראשוניים, חוללה תמורה גדולה בהגדרת תחומי הפעולה ואופן פעולתו של הארכיון הציוני הוותיק, ובתוך כך בחשיבותם היחסית של הנושאים הציוניים השונים שנכנסו תחת חסותו. לאחר הקמת המדינה לא יכול היה הארכיון הציוני המרכזי להמשיך לפעול באותה תבנית שהוא פעל בתקופת היישוב, והדבר כפה עליו תמורה ופירוש מחדש. על רקע זה אפשר לבחון באופן נרחב יותר ובדוגמאות נוספות את הרעיון שהקמת המדינה חוללה שינויים במוסדות שפעלו קודם לכן והמשיכו לפעול גם לאחר הקמתה. עם זאת נשאלת השאלה כיצד הם התאימו את עצמם למציאות החדשה שנוצרה. במקרה של הארכיון הציוני המרכזי מצאנו שהוא נרתם למשימה שעיקרה היה לבסס ולהרחיב את הזיכרון הקולקטיבי של המפעל הציוני, בעוד גנזך המדינה בהנהגתה של יודין ביטא רצון להפוך למוסד הארכיוני המוביל במוסדות המדינה החדשה.

עולה השאלה עד כמה הצליחו שני הארכיונים במשימתם, במיוחד במשקל שניתן לכל אחת מהמטרות המוצהרות שלשמן יועדו הארכיונים בתהליך ההבניה של התיעוד ההיסטורי בשנים הראשונות לקיום המדינה. יש מקום לבחון מה היה החלק היחסי של שלושה פרמטרים בולטים: רצון לייצר מוסד לניהול בירוקרטי תקין של המוסדות הללו; רצון להקים מוסד לתועלת המחקר המדעי; ולבסוף, ברוח תפיסתו של דינור, רצון לייצר כלי תעמולתי, ציוני במקרה של הארכיון הציוני המרכזי ולאומי-ישראלי במקרה של גנזך המדינה, לטובת המלחמה המדינית של היישוב היהודי על זכויותיו בארץ. זאת ועוד, יש מקום להרחיב את היריעה המחקרית כדי לנסות ולהסביר כיצד התעצבו פניו של תחום הארכיונאות בישראל בשבעים שנות קיומה של המדינה. לדוגמה, האם ההחלטה לא להשעין את ארכיון המדינה על הארכיון הציוני המרכזי אלא להפוך אותו לחלק ממשרד ראש הממשלה גרמה שיהיה כעבור שבעים שנה בעל מעמד ויכולת ראויים לנוכח החזון של מייסדיו? השוואה עם כמה מהמדינות הדמוקרטיות המתקדמות מלמדת כי לא כך התפתחו הדברים במדינת ישראל, והגנזך נקלע למצוקה בכמה ענייני מפתח. למשל, האם כל משרדי הממשלה הפקידו ומפקידים כחוק את כל החומרים בארכיון המדינה? התשובה על כך שלילית, וזו רק דוגמה אחת לקוצר ידם של ארכיון המדינה ושל העומד בראשו לקיים את החוק ואת התקנות השונות שנלוו לו, אף על פי שהוא שייך למשרד ראש הממשלה וכפוף לו, ואף על פי שאנו בעשור השמיני למדינה ולא בראשית ימיה.[75]

75 בשנים האחרונות התעוררה מחלוקת פוליטית עזה בשאלת חופש הגישה של הציבור לארכיון המדינה ומדיניות פתיחת התיקים. בעקבות תהליך הדיגיטציה של התיקים בשנים האחרונות, שהביא

מאליה עולה שאלה רחבה הרבה יותר, והיא: באיזו מידה נעשה ארכיון המדינה לאחד מסוכניה העיקריים של המדינה הצעירה או לכל הפחות לקח חלק בהבניית תמונת העבר הלאומית שלה?

לשימוש מוגבר בתיקים המצויים בארכיון המדינה, דרש המשנה ליועץ המשפטי של הממשלה מגנז המדינה להיצמד לתקנה על מדיניות החשיפה של התיקים, שתיעשה אך ורק באמצעות נציג המוסד שהפקיד את החומרים בארכיון. הוראה זו האריכה מאוד את זמן הטיפול בבקשות לחשיפת התיקים ועוררה ביקורת ציבורית חריפה. אמנם נושא זה חורג מהשנים הנדונות במחקר זה, אך יש בכך להצביע על הרלוונטיות למקומם המרכזי של ארכיונים ושל החומרים האצורים בהם בלאומיות המודרנית ובדיון על הזיכרון והזהות הקולקטיביים. ראו: עופר אדרת, 'היועמ"ש: גישת הציבור לארכיון המדינה תותנה באישור ממשלתי', **הארץ**, 1.8.2017; הודעת מועצת הארכיונים בעניין חשיפת תיקי הארכיון, 6.8.2017, בתוך: http://shkifut.info/2017/08/archive (אוחזר ב־24.5.2019); נעם הופשטטר, 'סגירת הארכיונים: מי מנסה להסתיר את העבר ומה ניתן לעשות בעניין', האתר **שיחה מקומית**, 5.6.2018.

רשימת קיצורים

אב"ג – ארכיון בן־גוריון, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר
אב"ג, א"צ – ארכיון בן־גוריון בארכיון צה"ל, קריית אונו
א"ג – ארכיון גנזים, תל אביב
אה"ע – ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
אי"ט – ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
א"כ – ארכיון הכנסת, ירושלים
אל"ח – ארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה ע"ש אביעזר ילין, אוניברסיטת תל אביב
אממ"ב – ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ"ע – ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
אמת"י – הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, גבעת רם, ירושלים
א"צ – ארכיון צה"ל, קריית אונו
אצ"מ – הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אקבה"ד – ארכיון הקיבוץ הדתי, קבוצת יבנה
אק"מ – ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
אש"צ – ארכיון השומר הצעיר, גבעת חביבה
את"ה – הארכיון לתולדות ההגנה, תל אביב
א"מ – ארכיון המדינה, ירושלים
מזב"י – ארכיון ז'בוטינסקי, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב
מילא"ה – המרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה, אוניברסיטת תל אביב

NA – National Archives, College Park, Maryland
PRO – Public Record Office, London, UK

רשימת משתתפים

ד"ר אלעזר בן לולו	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
יאיר ברלין	אוניברסיטת בר־אילן
פרופ' מאיר חזן	אוניברסיטת תל אביב
ד"ר רונן טראובה	פתח תקווה
פרופ' קובי כהן־הטב	אוניברסיטת בר־אילן
ד"ר אודי כרמי	אוהלו, מכללה אקדמית לחינוך, מדעים וספורט
פרופ' אורלי ק' מירון	אוניברסיטת בר־אילן
פרופ' עדיה מנדלסון מעוז	האוניברסיטה הפתוחה
ד"ר איתמר רדאי	אוניברסיטת תל אביב
פרופ' לילך רוזנברג־פרידמן	אוניברסיטת בר־אילן

entrepreneurs laid down Haifa's industrial foundations during the period before the determination of rigid borders between the new nation-states.

Keywords: Ethnic Entrepreneurship, Ethnic Owned Economy, Ethnic Composition of the Population, Industrial Structure, Immigrant Entrepreneurs, Mandatory Rule, Immigrant Economy

Establishing the Israel State Archives, 1948-1950

Kobi Cohen-Hattab

The creation of a national archive or the reorganization of existing ones is commonly viewed as a significant step toward the creation of a nation-state. Archival documents can be highly significant in shaping the attitude of the emergent national culture toward its past. Indeed, the place of the archive in modern national movements and nation-states and its contribution to the shaping of a new collective identity are attracting increasing interest in the research community. Particularly interesting in the context of the State of Israel is the fact that some months after the establishment of the State in 1948, a decision was made to establish the State Archives, although the Central Zionist Archives had already existed for many years and enjoyed a dominant position in the preservation of national documents.

The aim of this essay is to analyze the discourse surrounding the establishment of the State Archives, as reflected in a process referred to as "Transition from the Zionist Community (*Yishuv*) to a State". The scholarly discourse on this issue touches on some of the basic aspects of the emergent Israeli society, which in its early years confronted questions of statehood, the attitude towards its Jewish and Zionist roots, the shaping of Israeli identity, and the construction of a collective-national consciousness. In order to bring these questions into focus vis-à-vis the *yishuv*-to-state transition, the essay will discuss the decision to establish the State Archives and will explore two of its main outcomes: the fact that it ignored the centrality and importance of the Central Zionist Archives by creating a State-operated archive; and its impact on the Central Zionist Archives and what insights that can provide regarding the transition from *yishuv* to state.

Keywords: Archive, Central Zionist Archives, Collective Memory, Nationality, State Archives

Haifa and Beirut in a Comparative Perspective: Jewish Entrepreneurship between the British and the French Mandates

Orly C. Meron

This study compares and contrasts the Jewish entrepreneurs working under colonial rule in Beirut and Haifa towards the end of the first decade of the neighboring French and British mandates. The patterns of Jewish immigrant entrepreneurial activity were influenced by local mandatory economic policies that created different opportunities.

The French economy leaned toward opportunities in regional trade and services, while the British supported an industrial and military environment. Entrepreneurial activity was also based on the ethnic composition of the two native populations, and the different skills, whether commercial or industrial, that Jewish immigrants brought with them.

Beirut's Jewish entrepreneurs during the first decade of the French mandate operated within a multicultural environment led by the dominant ethnic Christian community, who had developed an urban commercial tradition. Jewish entrepreneurs operated in a relatively limited range of sectors, mainly concentrated in the banking and commercial trading services. Unlike Muslim dominated colonial states, where Jews served as intermediaries between the majority local population and the Western colonial regime in the early mandatory period, the French government in Beirut did not need French-speaking Jewish go-betweens. The sectorial structure of Jewish businesses in Beirut was also influenced by the size of the Jewish population and its relative proportion in the local ethnic mix. The dominant Christian majority in Beirut's cosmopolitan population made the Jews' traditional functions as middlemen superfluous.

Under the British mandate in Eretz Israel, where the entrepreneurial environment was relatively open, Jewish immigrants behaved like a 'national majority' even before the Jewish community became a majority among the population. Unlike in Beirut, the Jewish entrepreneurs who settled in Haifa came from Eastern Europe, mainly Poland, where they had experienced industrialization in the late 19th and early 20th centuries. They were well equipped to introduce new manufacturing opportunities in and around Haifa Bay. The combination of their professional skills and the pro-industrial policy of the British mandatory authorities led to the urban expansion of Haifa, particularly in the area of heavy industry. These Jewish

ambitions. After the establishment of the State, Israeli society underwent a process of Americanization that brought with it a new perception of muscular Judaism and body image. This article discusses three physical fitness trends that redefined the concept of muscular Judaism: gym training, bodybuilding and catch wrestling. These were rooted in the American aesthetic ideal, a far cry from the socialist ideology and collective worldview prevalent in Israel. Our principal argument is that muscular Judaism, as an aesthetic phenomenon shaped in gyms and scripted catch wrestling, heralded the onset of Americanization in Israeli society earlier than is generally accepted in Israeli historiography.

Keywords: Body image, Body building, Freestyle wrestling (catch), Gyms, 'Muscular Judaism'

Jews from Islamic Countries – Images and Perceptions in the *Yishuv* Society: The Case of Hannah Helena Thon

Itamar Radai

Hannah Helena Thon was born in Germany and immigrated to Palestine in the early 1920s. A pioneer in social work, she was also an activist and leader in women's organizations, a journalist and an essayist who published widely on various issues in *Yishuv* life. She came into close contact with Jews from the Islamic countries who at that time constituted 20%-25% of the *Yishuv*. She became preoccupied with their economic, social, and cultural situation and was considered to be an expert on this sector. Thon left behind a personal archive which alongside her essays as a publicist makes it possible to examine the perceptions and images of Jews from Islamic countries in her writings, as a case study of the views of the *Yishuv* mainstream. While Thon's activity in social work is worthy of praise, her writing reflects perceptions (prevalent in her time) of European supremacy over the 'Orient', as well as generalizations and superficial stereotypes. These culminated in a discriminatory dichotomy between poor people of European origin and poor people from Islamic countries. This rift, which already existed under the Mandate, cast its shadow over Thon's writing and other activities. Nonetheless, her attitude not only reflected the *Zeitgeist*, but also played a role in its emergence.

Keywords: Culture, Education, Hannah Helena Thon, Jews of Islamic countries, Palestine, Social Work, Women, the *Yishuv*

Ethnography of Ethiopian *Sigd* in an Israeli Reform Congregation

Elazar Ben Lulu

Sigd is a holiday of the Ethiopian Jewish community, known as Beta Israel. The name of the holiday is derived from the Hebrew word for prostration (*sgida*). During *Sigd*, which is celebrated on the 29th of the Hebrew month of Heshvan – 50 days after Yom Kippur – the community marks the renewal of the covenant between the Jewish people, God and His Torah. On *Sigd*, Ethiopian Jews pray to God and plead for Him to return them to Zion.

Today, after most members of the Ethiopian Jewish community have made aliyah to the State of Israel, the holiday serves as an annual gathering of the entire Ethiopian community, and its members view it as an opportunity to strengthen the connection with their roots and culture. Indeed, non-Ethiopian communities, organizations and community centers celebrate *Sigd* in order to respect and support Ethiopian tradition.

In this article, I describe an innovative project of collaboration between the Israeli Reform movement and the Ethiopian community, while focusing on a shared celebration of *Sigd* in the Yuval congregation, an Israeli Reform congregation located in Gedera. The congregants' responses to the *Sigd*, especially those of the women who organized it, demonstrates that not only does this collaboration emerge from a liberal landscape of cultural inclusion and gender recognition, it also embodies a criticism of attitudes that reject and resist non-Western values.

Keywords: Ethiopian, Feminism, Jews, Israeli Reform congregation, Ritual, *Sigd*

The Americanization of Muscular Judaism

Udi Carmi

The term 'muscular Judaism', coined by Max Nordau in the late 19th century, has been interpreted in different ways. For Nordau, the image of a Jew standing strong and tall was a response to the anti-Semites and the Jews' unmet aspirations for a national home. Muscular Judaism in practical terms translated into excellence in sports. As athletes, the Jews could make their mark and move from the fringes of society into the mainstream. This concept evolved over the years, reflecting changing times, shifts in global thinking, political developments and new national

such as globalization and the positive value implicit in the linear progression of time. As an extension of the modern view of time seen in the *Daf Yomi*, the essay proposes a link between the ethos of Torah study as reflected in the *Daf Yomi* and Weber's 'spirit of capitalism'.

Keywords: Capitalism, Consumer culture, Globalization, the History of reading, Modernity, Talmud, Time, Torah study, Ultra-Orthodox

Palestine, My Love: Place and Home in the Literary Works of Sayed Kashua

Adia Mendelson Maoz

Kashua's spatial biography moves in ever-expanding circles, which slowly grow apart, as he lets the reader travel with him between his home in Tira – his birth place and where his family lives to this day – and other locations in Israel and elsewhere. In his books, newspaper columns, and television series, this movement is interlinked with the attempt to understand the nature of home, in both the private and public domains.

This article explores the concepts of place and home in the literary works of Sayed Kashua. In his first book, *Dancing Arabs* (2002), Kashua already constructs the concept of home from two interwoven circles: the private-concrete and the national-ideal. While the first is related to the personal and intimate, the latter is linked to the state of the Israeli-Palestinian issue. These two orbits are distinctly and critically expressed in each of Kashua's works and provide a spatial perception of the texts. *In Let it be Morning* (2004), space is manifested in the form of dystopia. *Second Person Singular* (2010) explores the possibility and complexity of leaving home behind, and *Track Changes* (2017) describes the choice of exile. The vicissitudes of the concept of home on the personal and national levels underscore an important trajectory in his writings about Israeli-Palestinian identity and place Kashua at a key poetic and political intersection.

Keywords: Sayed Kashua, Space, Place, Home, Diaspora, Palestine

Ben-Gurion and Britain, 1930-1939

Meir Chazan

Ben-Gurion's stance on Britain and its Palestine policy fluctuated during the 1930s. In the beginning and end of the decade – in view of the Passfield and MacDonald White Papers – Ben-Gurion claimed that the Zionist "State in the Making" had no chance of attaining its coveted goal with the Mandate Government's assistance. But during the decade, Ben-Gurion became Britain's greatest devotee and key enthusiast in the *Yishuv's* political arena. No other politician, especially in the Mapai leadership, expressed his support of Britain more emphatically and explicitly than Ben-Gurion. Throughout the three-year long security threat of the Arab Revolt, he chose to predicate the advancement of the Zionist project on alliance with Britain. The article examines the dilemmas that Ben-Gurion faced in this decade, in particular vis-à-vis Arthur Wauchope, the British High Commissioner, and his reasons for believing that Jewish interests lay in strengthening British control over Palestine.

Keywords: Aliyah, Arab Revolt, British Mandate, David Ben-Gurion, Mapai, Zionism

'Talmud Industry': *Daf Yomi* and Modern Consumer Culture

Yair Berlin

The *Daf Yomi* (literally 'page of the day') program – in which people around the world study the same page of the *Babylonian Talmud* every day – was founded nearly a century ago as one of the flagship initiatives of the Orthodox *Agudath Yisrael* movement and has been in continuous use since then. Despite its wide popularity and its long history, *Daf Yomi* has received almost no research attention. This essay seeks to analyze *Daf Yomi's* cultural messages, which facilitated its widespread acceptance in ultra-Orthodox Judaism. The main thesis presented is that *Daf Yomi* has created a unique practice of regularly reading the Talmud, which designates the Talmudic page as an object suitable for popular consumption. As part of this process – alongside the preservation and adaptation of the 'classic' characteristics of Torah study – the study of the *Daf Yomi* also invokes values and connotations that characterize modern culture, and consumer culture in particular,

The Religious Women Party in the First Knesset Elections: Failure or Achievement?

Lilach Rosenberg-Friedman

In January 1949, the first elections were held in the State of Israel. Two women's parties participated: WIZO and the Zionist-religious women (the PD list) which received thousands of votes but did not pass the threshold to enter the Knesset.

The participation and failure of the PD list provoked a stir in the religious sector. This essay traces the fascinating story of the PD list – the women's motives and goals, the causes of their electoral failure, and society's attitude towards the party. These elements are bound up with the identity of the religious woman and her status at that time, as well as the complex gender perception in the religious sector. Furthermore, the PD list serves as a starting point for a discussion of the idea of a 'women's party', which is a source of debate among researchers and the public in general.

The PD list shared characteristics with women's parties everywhere (women organizers, a lack of resources, society's reservations, the conflict between national or party interests and gender interests, etc.). However, it also had unique characteristics. Thus, it was founded by religious women who had been excluded from the religious party list. It had a new feminine identity, but nonetheless placed the religious-Zionist idea above feminine interests, which contributed significantly to its failure. And it suffered from the inherent paradox in a religious woman's identity, which tried to include the new but also to preserve the old. Finally, the experience of the PD list demonstrates that the presence or absence of a feminist consciousness among women plays a crucial role in the success of a women's party.

Keywords: Elections, Feminine Identity, Gender, Intersectionality, Religious Zionism, the State of Israel, Women, Women's Party

ABSTRACTS

Moshe Dayan and the Palestinian Issue: The Local Elections in the West Bank, 1972

Ronen Traube

This article examines the 1972 West Bank local elections as the most significant political gesture made by Dayan towards the Palestinians during his tenure as defense minister. The article has two goals: first, to describe for the first time the decision-making process on the Israeli side that led to the decision to hold the elections, while focusing on the motives and considerations behind it; and second, to use Dayan's political logic as revealed in this episode to provide insight into his overall political conception of the Palestinian issue.

The main argument of the essay is that Dayan did not envision that the mayors would play a role in conducting negotiations to achieve a peace settlement, which he viewed as not being very likely in the foreseeable future. Rather, he assigned the mayors a major role in creating a reality of quiet and normalcy in the West Bank that would enable Israel to gradually shape – both politically and practically – a reality that would suit its purposes. He was aware that the mayors could not be recruited to a process that would not give the Palestinians self-determination, but nonetheless believed that their personal interests could turn them, whether consciously or unconsciously, into players with a role in promoting Israel's goals as he perceived them.

Keywords: Mayors, Moshe Dayan, Municipal Elections, Palestinians, West Bank

CONTENTS

Politics

Ronen Traube	Moshe Dayan and the Palestinian Issue: The Local Elections in the West Bank, 1972	7
Lilach Rosenberg-Friedman	The Religious Women Party in the First Knesset Election: Failure or Achievement?	35
Meir Chazan	Ben-Gurion and Britain, 1930-1939	73

Culture

Yair Berlin	'Talmud Industry': *Daf Yomi* and Modern Consumer Culture	109
Adia Mendelson Maoz	Palestine, My Love: Place and Home in the Literary Works of Sayed Kashua	137
Elazar Ben Lulu	Ethnography of Ethiopian *Sigd* in an Israeli Reform Congregation	165
Udi Carmi	The Americanization of Muscular Judaism	192

Society and Economy

Itamar Radai	Jews from Islamic Countries – Images and Perceptions in the *Yishuv* Society: The Case of Hannah Helena Thon	216
Orly C. Meron	Haifa and Beirut in a Comparative Perspective: Jewish Entrepreneurship between the British and the French Mandates	245
Kobi Cohen-Hattab	Establishing the Israel State Archives, 1948-1950	296

Abbreviations	325
List of Participants	326
English Abstracts	i

Editor: Avi Bareli
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Avner Ben-Amos, Kimmy Caplan, Danny Gutwein, Menachem Hofnung, Paula Kabalo, Nissim Leon, Kobi Peled, Shalom Ratzabi, Ilana Rosen, Ofer Shiff
Founding Editor: Pinhas Ginossar

Style Editing: Ravit Delouya, Herzlia Efrati, Dan Halevy
Proofreading: Margalit Abas-Gian, Leah Lutershtein
Abstracts Editing: David Simmer
Cover Design: Shai Zauderer
Production Manager: Hadas Blum
Managing Editor: Smadar Rothmann

ISSN 0792-7169
Danacode 1246-10025

© 2019
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Offset Natan Shlomo, Jerusalem

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and Modern Jewish Society

Volume 32
2019



The Ben-Gurion Research Institute
for the Study of Israel and Zionism
The Ben-Gurion University of the Negev
Sede Boker Campus

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and
Modern Jewish Society

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

32

הכותבים בכרך זה

אלעזר בן לולו
יאיר ברלין
מאיר חזן
רונן טראובה
קובי כהן־הטב
אודי כרמי
אורלי ק' מירון
עדיה מנדלסון מעוז
איתמר רדאי
לילך רוזנברג־פרידמן

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות