

—
חקר הקשרים בין קהילות ישראל במזרח ובמערב אתגרים ויעדים

Author(s): רינה דרורי

Source:

Pe'amim: Studies in Oriental Jewry /

פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח

מעגלים: מפגשים בין קהילות במזרח (קיץ תשנ"ט), 80, pp. 9-13

Published by: יד יצחק בן-צבי / Yad Izhak Ben Zvi

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23429488>

Accessed: 18-03-2017 09:19 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Yad Izhak Ben Zvi / יד יצחק בן-צבי is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח* / *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*

חקר הקשרים בין קהילות ישראל במזרח ובמערב – אתגרים ויעדים

רינה דרורי

בחמישים שנות קיומו נעשה מכון כרצבי "מכון מרכזי בתחומי העשייה של חשיפת אוצרות חשובים הנוגעים לתולדות יהדות המזרח וקשריהם עם שאר עדות ישראל", כפי שציין פרופ' שקד בדבריו; בעשייה מבורכת זו ממשיך המכון בתנופה מרשימה, ההולכת וגדלה. דומה שאי אפשר להפריז בשבחים על חלקו של המכון בהתפתחות המחקר על קהילות ישראל במזרח – בראש ובראשונה, תרם המכון למהלך המחקרי של בניית גופי ידע נרחבים על היבטים שונים של חיי קהילות ישראל במזרח לאורך הדורות, מימי הביניים ואילך. דומה שאכן שינה המכון בפעילותו המחקרית את המעמד של העיסוק בקהילות המזרח – אין יותר צורך ביחס מגונן כלפי תחום זה, ואף לא באפליה מתקנת שתחוק את יוקרתו, לעומת העיסוק בהיסטוריה היהודית באירופה.

דווקא בשל כך נראה לי שהאתגר הממשי העומד בפני המחקר ההיסטורי של קהילות ישראל כיום (במזרח, ואולי בכלל), הוא החזרה אל "התמונה הגדולה", אל נכסי צאן הברזל, אל הפראדיגמות הבסיסיות המנחות את תפיסתנו את ההיסטוריה היהודית ואת קהילות ישראל (במקרה זה במזרח), ובחינתן והערכתן מחדש. נראה לי שמסורת המחקר בתחום זה כבר עברה, מצד אחד, את גיל הילדות וההתבגרות, והיא חסינה דיה כדי לעמוד בבחינה כזו; ומצד שני, היא כבר מבוססת וממוסדת דיה כדי להגיע למצב המחייב בדיקה עצמית והערכה מחדש. מסורת המחקר יכולה וחייבת לעמוד בבדיקה כזאת; אני רוצה לקוות שגם החוקרים מסוגלים לעמוד בכך.

מסורת המחקר של ההיסטוריה היהודית קשורה כידוע בקשר הדוק לא רק בהתפתחות ההשכלה, אלא גם בהתפתחות הציונות, הלאומית והעברית, והקמת מדינת ישראל, וקיימת תלות הדדית מובהקת בינה לבינו. המקצוע "תולדות עם ישראל" משרת את ההצדקה של העניין הלאומי ואת הטיפוח של התודעה הלאומית, ויש לו מטרות חינוכיות ידועות. מצד שני, הצורך בביסוס "הנרטיב הלאומי" (וכאן מתערב פעמים רבות "הנרטיב היהודי" עם "הנרטיב הישראלי") כופה את כיווני המחקר, את מעמד ה"עובדות" המתגלות, ואת מתן המשמעות לעובדות אלה. הדבר נעשה בדרכים גלויות, ובעיקר בדרכים סמויות, שפעמים רבות אנחנו עיוורים להן כיוון שהן מתווכות בינינו לבין השקפת עולם המובנית בנו. התוצאה היא התבססותן של הכרות "מובנות מאליהן" לגבי מצבי עניינים היסטוריים.

הכרות אלה מותנות בצרכים התרבותיים של קבוצות בחברה הישראלית, ואולי משרתות * הדברים נאמרו בדיון חוקרים בכינוס "מעגלים, קשרים בין קהילות ישראל במזרח ובמערב", מכון כרצבי, 26-27 באפריל 1998.

יפה את השקפות העולם שלהן. אך אם מקבלים את הנחת היסוד שלמחקר היסטורי יש גם שאיפות ויזמות ל"אובייקטיביות" (במידת האפשר) ולעצמאות, ומחויבות לניסיון לבירור מצבי עניינים בדרך שאינה תלויה במערך הכוחות החברתיים בהווה, הרי צריך גם לקבל שעבודה כזאת כרוכה בהכרח בחתירה תחת תמונות עולם הנראות ברורות מאליהן. הסתפקות ב"שאיפה למילוי שיטתי, יסודי, ואיטי ככל שיידרש, של חורים, של קרחות בידע" כמטרת המכון לשנים הבאות (כדברי פרופסור שקד) היא מטרה נעלה ללא ספק, אך פירושה גם להתרווח בכורסאות הישנות והנוחות שניבנו על ידי דורות החוקרים שקדמו לנו, ההולכות ומתרפטות עם הזמן. התרווחות היא נוחה, אבל היא יוצרת הרגשה של נינוחות ושביעות רצון, ושביעות רצון אינה בהכרח מפרה את המחקר. אדגים את כוונתי בדבר הצורך לבדוק מחדש פראדיגמות שהפכו זה מכבר מובנות מאליהן בשתי דוגמאות מתחום עיסוקי, שהוא הקשרים של התרבות היהודית עם התרבות הערבית בימי הביניים ב"תקופת הזהר" שלה, כלומר למן אמצע המאה התשיעית במזרח ועד המאות הי"ג והי"ד בספרד הנוצרית ובפרובנס.

א. "הספרות העברית"

כאשר התחום הקרוי "הספרות העברית" התבסס באקדמיה כתחום עיסוק העומד בזכות עצמו בתוך מדעי היהדות, ובמסגרת המאמצים לבסס לו מעמד של דיסציפלינה נפרדת, הוא ניכס לעצמו (אמנם בצורה בררנית, על סמך קני מידה של "ספרותיות") את יצירות העבר הכתובות עברית, ובנה על ידי כך את "ההיסטוריה של הספרות העברית" כסיפור רצוף של תולדות הטקסטים הנבחרים הכתובים עברית. המהלך הזה נראה "טבעי" ומובן, כיוון שלכתיבה בעברית היה מאז ומתמיד מעמד מיוחס בתרבות היהודית, הן בעיני קהליה והן בעיני החוקרים. ההתבוננות בהיסטוריה התרבותית היהודית לאורך הדורות מלמדת שאף על פי שכמעט תמיד היא עוצבה בתוך תרבות שכנה, ובמידה רבה תוך שימוש בשפות הסביבה, הרי יוזמות תרבותיות חדשות רבות בחברה היהודית התחילו דווקא בהתעניינות מחודשת בקורפוס הוותיק של הטקסטים העבריים, ובפנייה מחדש אליו, שהתבטאה בדיונים באפשרויות הספרותיות והלשוניות שהוא מציץ, ובנסיונות לניצולו מחדש לאור המגמות החדשות – ואלה נפתחו פעמים רבות מתוך המגע עם ספרות הסביבה.

אבל על ידי בידוד הטקסטים העבריים בדיסציפלינה נפרדת, כביכול, טושטשה בהכרח העובדה שרוב המקרים היתה הכתיבה בעברית למעשה רק חלק מפעילותן הספרותית של קהילות יהודיות. בדרך כלל היא נעשתה לצידה של יצירה ספרותית ענפה לא פחות, לעתים אף יותר, בשפה יהודית נוספת אחת (לפחות), ובמקרה של יהדות המזרח, בערבית יהודית. היצירה הספרותית הזו נוצרה במקביל לזו שבעברית, באותה קהילה, ופעמים רבות בידי אותם מחברים ועבור אותו קהל קוראים. הפרדת הכתיבה העברית ממכלול הכתיבה היהודית, ויצירת היסטוריה שלה העומדת בפני עצמה (הטקסטים בערבית יהודית אף פעם לא היו שווי ערך במעמדם לטקסטים העבריים) ניתקה אותה מן ההקשרים החברתיים-התרבותיים המקומיים שלה ויצרה מושא למחקר שהוא מלאכותי, שההצדקה

שלו היא בראש ובראשונה אידאולוגית וההקשר הרציני היחיד שלו הוא, לכל היותר, אינטרסקטואלי. כיוון שמדובר למעשה בקהילה יהודית אחת, שההרגלים התרבותיים שלה קבעו חלוקת תפקידים בין שתי לשונות כתיבה (ערבית-יהודית ועברית), ושימוש בשתיהן לצרכים שונים, נראית ההפרדה המחקרית בין הקורפוס העברי והקורפוס הערבי-יהודי מלאכותית, ויוצרת הטיה בהבנתנו את המהלך ההיסטורי של הספרות היהודית בתקופה זו. החזרה לתרבויות היהודיות המקומיות במרכזים היהודיים השונים, והערכת היצירה הספרותית היהודית בהקשרה המקומי ובמסגרת דו-לשונית (או רב-לשונית) יהודית אחת נראית לי אחד האתגרים החשובים של מחקר קהילות ישראל העתיד.

כך, למשל, מתואר המהלך הכולל של תולדות הספרות העברית במאות העשירית עד השלוש-עשרה כרצף מתפתח ומתרחב של תופעה תרבותית אחת, שלמה ואחידה (יש הנוטים לתארה כ"תופעה מופלאה"), שהתחליתה במזרח המוסלמי, צמיחתה ושיכלולה באנדלוס ולאחר מכן בספרד הנוצרית ובפרובנס, ושם גם, פחות או יותר, דעיכתה. לדעתי אי אפשר לדבר על אובייקט אחד, שלם ואחיד, שהוא "הספרות העברית שהתפתחה בתחום ההשפעה של התרבות הערבית" – יש לדון **בשלושה** הקשרים תרבותיים שונים, שאין הכרח להניח המשכיות ביניהם, ואשר בהם תיפקדה העברית לצד שפות אחרות. הערכת הטקסטים היהודיים מנקודת המבט של ההקשר המקומי של יצירתם תראה שהמרכזים העיקריים שבהם ניכרת עלייה בולטת בכתיבה בעברית בויקה לתרבות הערבית – המזרח, ספרד המוסלמית וספרד הנוצרית – מייצגים למעשה שלושה מהלכים שונים (אפשר לומר אפילו נפרדים) של המגע עם הערבית, ולכל אחד התחלה חדשה ושונה, בהתאם לשדה התרבותי המקומי. כל מהלך החל אכן בהעלאת הברירה של החיאה כוללת של העברית והפיכתה לשפת היצירה הראשית של הספרות היהודית. אך בכל מהלך התייצבה הברירה העברית מחדש על מפת התרבות היהודית, והתמודדה על מקומה במיוחד (אך לא רק) לעומת הברירה הערבית. לא בכל מקרה יצאה העברית מנצחת כאפשרות כתיבה ממשית, או ראשית, בשביל הקהל היהודי; ועל כל פנים, אי אפשר להעריך את נצחונה או את הפסדה אלא בהקשר של מכלול הטקסטים היהודיים, כלומר, לעומת אלה שנכתבו בשפות היהודיות האחרות.

ב. תפיסת "התרבות הזרה"

פראדיגמה בסיסית אחרת שהגיעה שעתה לבחינה והערכה מחדש נוגעת להסברת המגעים עם התרבות הערבית בימי הביניים. במחקר הספרות היהודית (העברית והערבית-יהודית) בימי הביניים נהוג בדרך כלל להסביר את תופעת המגע עם הספרות הערבית, שהיא התופעה המכוננת של הספרות היהודית לאורך כארבע מאות שנה (למן סוף המאה התשיעית ועד המאה השלוש-עשרה לפחות), כטיפוח של ספרות לאומית כתגובה להערצת הספרות הערבית ולהכרה בעליונותה. שוב ושוב חוזרת הטענה שהיהודים התפעלו מהישגי הספרות הערבית והתקנאו בה, ולכן התעוררו להוכיח שגם בשפתם הלאומית, העברית, אפשר ליצור ספרות שאינה נופלת בהישגיה מן הספרות הערבית, ואף עולה

עליה. לדברי שירמן, "ההתפעלות מהישגי הערבים עוררה בלבם את הקנאה ללשון העברית ואת התשוקה להשתמש בהם בלא לוותר על תרבותם הלאומית".¹ השאילה מן הערבית נתפסת באורח חד-משמעי כסוג של עמידה יהודית מול התרבות הערבית. אך נראה שאין הסבר זה מביא בחשבון אלא את האפשרות שתהליך של שאילה תרבותית מתרחש מתוך עמידה של שתי קבוצות נבדלות (או ספרויות, או תרבויות) זו מול זו, כשלפחות אחת הקבוצות מתייצבת בתודעה מלאה בעמדה של התנצחות כלפי השנייה.

שכיחותו של הסבר זה לתופעת המגעים עם הספרות הערבית נובעת מכך שהעוסקים במחקר הספרות העברית בימי הביניים הולכים בעניין זה בעקבות ההצהרות הלא-מעטות הפזורות בטקסטים העבריים בני התקופה (מספרן גדל לקראת סופה), המדברות בעיקר על מצבה הירוד של הלשון העברית (לעתים לעומת הטיפוח שהערבית זוכה לו מידי קהלה), ועל הצורך להחיותה ולהשיב את תפארתה שאבדה.² נראה שהעוסקים בתחום מקנים להצהרות אלה, המלוות את הכתיבה על פי הדגמים העבריים והממלאות תפקיד חשוב בסימון הערך החברתי (או הסמיוטי) של השימוש בהם, כוח הסברי מיוחד, שכן במקום להתייחס אליהן כאל חלק מן התופעה, הם הופכים אותן להסבר המלא שלה. הספרות היהודית, ובמיוחד העברית, נתפסת אפוא בהקשר של מגעיה עם הספרות הערבית כמכוונת עצמה כלפי המופת הערבי, נושאת פניה אליו מעמדה נמוכה יותר, לעיתים מעריצה ולעתים מסתייגת, אבל משתדלת ללא הרף להוכיח את יכולתה לעומתו.

דומה כי גם בתחום זה, פרובלמטיקה לאומית, שאינה שייכת לתקופה, כופה את עצמה על הפראדיגמה של המחקר. האם "מודעות לאומית" רלבנטית כאן? מחקר התרבות המודרני מציע כיום היפותזות מגוונות ומתוחכמות יותר מזו לדיון בתהליכי שאילה תרבותית, ואתגר גדול העומד בפני החוקרים המוכנים להתעניין ברצינות בנושא "ההשפעה הערבית" הוא לפתוח את התחום להישגיו של מחקר זה ולאפשרויות החשיבה שהוא מעמיד. למשל, אפשר לשאול מה תפקידה של התודעה, כקונסטרוקט (מיבנה) תרבותי של קבוצות בקהילה, בתהליכי מגע ספרותי: האם חברה העוסקת בפיתוח ספרותה באמצעות תהליכי שאילה מספרות שכנה אכן מכירה בספרות זו כספרות "זרה"? האם היא מודה בשאילה, מתעלמת ממנה, מתכחשת לה או מחזיקה בכמה מן העמדות האלה בעת ובעונה אחת? האם מתקיימת (תמיד, או בכלל) התאמה בין העמדות המוצהרות לבין הפרקטיקה של תהליך השאילה? מתי "זוכרים" מחברים יהודים שהם עושים שימוש בדגמים או בטקסטים ערביים, ומתי הם "שוכחים" לציין זאת ומעלימים את מקורותיהם? בדיקה של כמה אירועי התייחסות מפורשת לשאילה מן הערבית מעלה שאין אלה כלל ביטויים של "זהות יהודית" אחידה ומוצקה המבחינה עצמה מן "התרבות הערבית", אלא איסטרטגיות של תיוג יריבים, במאבקים בין קבוצות מתחרות בתוך החברה היהודית, כשבעת ובעונה אחת עם תיוג היריב מגלה המתייג עיוורון מוחלט לעצם מעשה השאילה שלו עצמו.³

1 ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, ירושלים תשט"ו, עמ' כז.

2 ד' פגיס, חידוש ומסורת בשירת-החול העברית: ספרד ואיטליה, ירושלים 1976, עמ' 51-58.

3 הדוגמאות רבות: הקראים, דונש בן לברט, משה אבן עזרא, יהודה אלחריו, ועוד הרבה.

נראה אפוא שבמקום לתפוס את "הזהות היהודית" כקונסטרוקט אחיד, בעל תכנים קבועים, נכון יותר יהיה לראות בו מיגוון של עמדות, המשמשות קלפי משחק במאבקי כוח בזירות התרבותיות בקהילות היהודיות השונות. ה"ערביות" יכולה להיחשב "זרה" – אפילו מגונה – במערך תרבותי אחד, וחלק מן הזהות היהודית במערך תרבותי אחר. תחת הניסיון לראיפיקציה (reification) מטהרת של "הזהות היהודית", הגיע הזמן לתאר את המערכים המסוימים האלה, ואת המניפולציות שנערכו במרכיבי הזהות, לפי נסיבות הזמן והמקום.

בחינה רצינית של האפשרות שאנשים חיו בתוך התרבות המזרח תיכונית במציאות שיש בה כמה אפשרויות לזהות קיבוצית, ועשו שימוש במרכיבים השונים של זהותם בהתאם למערכים השונים שחיו בתוכם, תאפשר, למשל, להעריך בצורה שקולה, בלתי שבויה בהתניות הלאומיות של דורנו, דמות כמו זו של יהודה אלחריזי. אלחריזי החל דרכו בפרובאנס במאה הי"ב כחסיד נלהב של הפיכת העברית ללשון הכתיבה הבלעדית בחברה היהודית, התפכח מכך בנדודיו בין הקהילות היהודיות במזרח ועבר לכתוב בערבית יהודית, וסיים את חייו בחלב כמשורר הכותב ערבית לקהל ערבי בחצר מוסלמית מקומית.⁴ מוצריו העבריים בתרגום ובמקור, כמו גם אריות הרטוריקה ה"לאומית" העוטפת אותם – שכל כך נוח לראות בה בימינו סמל של תחייה דתית-לאומית – הם תוצר של השדה התרבותי היהודי המסויים שבתוכו ניסה אלחריזי את כוחו בפרובאנס. לאחר הגיעו למזרח הוא מביע אכזבה גלויה מן הקהל היהודי שם, שאינו נלהב למוצריו העבריים כמו הקהל היהודי בפרובאנס. אך הוא יודע לוותר על מוצריו העבריים (ועל הרטוריקה ה"לאומית") ולנסות כוחו במוצרים ערביים (וברטוריקה של הג'אא'), לקהל היהודי ולאחר מכן גם לקהל מוסלמי. הקריירה הספרותית המגוונת שלו מעידה על כך, שאף שהחליף סביבות תרבותיות ושווקים תרבותיים אחדים, ידע להתאים בכל פעם את מוצריו הספרותיים לצרכי השוק התרבותי עמו התמודד. אך היא מעידה גם על כך, שאין לדבר על "עולם יהודי" הומוגני הנותן פשר אחיד לכל הטקסטים, או על הקשר היסטורי רציף אחד הקושר אותם. יש להחזיר את הטקסטים לא רק להקשרם הרוחני או הספרותי, אלא גם להקשר התרבותי המגוון שלהם, להטרונגיות התרבותית שבתוכה נוצרו, לקהילות המייצרים והצרכנים שלהם – מלומדים, משוררים, פטרוני ספרות, ועוד.

החשיפה של קורפוסים נוספים של טקסטים עלומים הוא בוודאי יעד ראשון במעלה למחקר קהילות ישראל בשנים הבאות, אך ללא הערכה מחדש של הנחות היסוד הבסיסיות שהינחו את המחקר עד כה, גם הטקסטים החדשים שייחשפו עלולים להיטמע בתוך תהליך חוזר ונישנה של מיחזור ידע, במקום לתרום לבניית הבנות חדשות. יש לקוות שגאולתם של הכתבים היהודים ממאות שנות גניזה לא תסתיים בכך שהם יהיו נידונים לאחסון מחדש בגניזה אינטלקטואלית.