

# דברים שרואים מכאן לא רואים משם

הערכת ביניים של "מורשת יהדות המזרח" לאור ספרו של ירון צור  
"קהילה קרועה"

הגר הלל

## א

ערב ההחלטה להקים מדור מיוחד במשרד החינוך שיהיה אחראי על שילוב חקר יהודי ספרד והמזרח באקדמיה ובמערכת החינוך, נשא חיים הלל בן-ששון המנוח נאום בוועדת החינוך של הכנסת, שבו התריס נגד הדעה הרווחת ש"האומה קיימת על שני עמודים: אשכנזי וספרדי"<sup>1</sup>. הוא עירער אף על ההנחה שניתן לדבר על מורשת עדות המזרח ב"לשון יחיד", כאילו היתה מורשת אחידה: "יש להכיר ולדעת כי אנו פסיפס" אמר, וסיים את נאומו בקריאת תיגר להיסטוריונים לשחזורו<sup>2</sup>.

במחקריו של ירון צור, ובמיוחד בספרו האחרון, "קהילה קרועה", ניתן לראות ניסיון להתמודד עם קריאת תיגר זו. צור מציע דגם שלפיו נבנה "הפסיפס" של האומה היהודית, או לפחות של חלקים ממנה, בתקופה המודרנית. מחקריו מתמקדים בארצות האסלאם, ובמיוחד בצפון אפריקה משלהי המאה הי"ח, וספרו ארוך היריעה על יהודי מרוקו הוא לפי שעה גולת הכותרת שלהם. "קהילה קרועה" הוא חלק ראשון במחקר היסטורי מתועד, המתמקד בקהילה היהודית הוותיקה, שהיתה גם הגדולה ביותר בארצות האסלאם במאה העשרים. צור בוחן את מבנה הציבור היהודי במרוקו, ומנתח את הדילמות העיקריות שעמן הוא התמודד בשלהי התקופה הקולוניאלית הצרפתית. אף שמדובר במנוגרפיה, חשיבות המחקר חורגת מעבר לקהילה הבודדת, מפני שצור מציע כיווני עיון, מקנה כלים ומדגים אופנים לבחינתן של שאלות כלליות, כגון הסוגיה שהצגנו בפתח הדברים: האם ניתן לפצל את האומה היהודית לשתי תפוצות גיאוגרפיות מרכזיות, התפוצה ה"אשכנזית" והתפוצה ה"ספרדית המזרחית", ולדבר עליהן כעל שתי תפוצות אחידות מצד אחד אך שונות ומנותקות זו מזו מצד אחר?

את "קהילה קרועה" ניתן לקרוא בכמה אופנים: כפרק בהיסטוריה מרתקת של ציבור יהודים מעניין בתקופה רבת תפוכות של תולדותיו, ובמקביל, כניתוח חברתי-היסטורי של מהות הלאומיות בכלל, והציונות בפרט. המסגרת האקדמית של הספר וההסברים החברתיים-ההיסטוריים המלווים את ניתוח האירועים אינם פוגעים בסגה האנושית הנרקמת

1 בן-ששון, עמ' 86.

2 שם, עמ' 94.

לנגד עינינו. רגעי המשבר הקשים שליוו את יהודי מרוקו במשך עשור השנים שמתום מלחמת העולם השנייה ועד סמוך ליציאתה של צרפת ממרוקו, יוצרים דרמה מרתקת.

באמצעות התייעוד העשיר המצוטט בספר מועברות לקורא החוויות של בני הזמן, הציפיות והאכזבות שלהם מעצמם ומזולתם. המקורות המגוונים מעלים מתהום הנשייה גלריה של דמויות, מן השכבות העממיות ביותר ועד למעצבי המדיניות בזירות הפוליטיות השונות: בורה היהודית המרוקנית, הלאומית המרוקנית, הצרפתית הקולוניאלית, הכלל-יהודית והישראלית. העדויות ניגבו ממקורות מגוונים, כגון התכתבויות



אישיות ורשמיות, שיחות דיפלומטיות, הצהרות עיתונאיות של מדינאים, פרוטוקולים של ישיבות, דו"חות של ועדות שונות, חוקים, תקנות ועוד. כמו כן נעשה שימוש בכתבות עיתונאיות מהתקופה, בספרי זיכרונות, פיוטים, ספרות יפה וריאיונות אישיים עם בני הזמן. לצד זיכרונותיו של נער שגדל במלאח בקזבלנקה (ארמנד אטדגי, עמודים 39-40, 231-233), נמצא שיר של רב, שהביע את תחושותיו בעת עלותו לציון (הרב שלמה בן הרוש מצפרו, עמ' 244-245), עדויות ומכתבים קורעי לב של עולים (עמ' 248-250), והתכתבות יום יומיות בין השליחים הציונים במרוקו לבין הממונים עליהם במדינת ישראל (עמ' 371-372, 376-377, 392-393 ועוד). תוך כדי כך נחשפים התלאות והעלבונות שספגו המועמדים לעלייה (עמ' 363-370) והחוויות של העולים מרגע יציאתם ממרוקו ועד בואם לארץ היעד (עמ' 244-260). הספר מגולל, ללא כחל וסרק, את התמוססות ההחלטות של מעצבי המדיניות מול המציאות שבשטח (עמ' 373-382), מאבקי הכוח הגלויים והנסתרים ביניהם, והתככים והמניפולציות שעשו כדי להשיג את מטרותיהם. תיאורים אלה מעניקים לקורא הזדמנות נדירה לעקוב אחרי ההשתלשלות היום יומית של ההתרחשויות, שהפכו בסופו של דבר לאירועים ששינו את פני ההיסטוריה. בחינת ההתרחשויות בזוכיית מגדלת, המשקפת גם את הצדדים הפחות הירואיים של המציאות, אינה מגמדת את משמעותם הלאומית של אירועים גדולים אלה, אך יש בה כדי לקעקע מיתוסים המעוותים את המציאות ההיסטורית כפי שהיתה.

הגישה ההיסטורית שהתפתחה בעולם ובארץ, בעקבות הביקורת הפוסט־מודרנית על המחקר הקיים, מעניקה מקום לקשת רחבה ומגוונת של סיפרים (נרטיבים) אישיים. ההנחה היא שכל סיפר מתאר מציאות מזווית ראייה מסוימת, ומוסיף נדבך לבניית הפסיפס המורכב המעצב את זכרוננו ההיסטורי. עם זאת, קשה להתעלם מכך שלעיתים סיפר אחד סותר את האחר עד כי נדמה שלא ניתן לשבץ את החלקים לתמונה לכידה. צור לא רק שבחר ליצור תמונה לכידה, אלא ניסה אף להסביר את פשר הסתירות בין תמונות המציאות השונות, ולהצביע על שורשיהן במציאות המרוקנית.

## ב

מטרתו המוצהרת של הספר היא לבחון את תהליך חדירתה של הלאומיות בכלל, ושל הציונות בפרט, למיעוט היהודי במרוקו בשלהי התקופה הקולוניאלית. בין שני הקטבים שהסתמנו בחקר הלאומיות – פרימורדיאליים ומודרניים<sup>3</sup> – צור רואה עצמו שייך לקוטב המודרני, אך אין הוא "חתום" על שום אסכולה, ולמעשה ניתן למצוא אצלו פיתוח של רעיונות הלקוחים מבית מדרשו של מי שנחשב כמתנגדם של המודרניים, אנתוני סמית'. סמית' מבחין בין מיעוטים טריטוריאליים לבין מיעוטים פורתיים.<sup>4</sup> הראשונים מרוכזים בטריטוריה רצופה, ולפיכך מתפתחים בתנאים פוליטיים, חברתיים, כלכליים ותרבותיים דומים יחסית, בהשוואה למיעוטים פורתיים המפוזרים בטריטוריות מרוחקות ומנותקות זו מזו; המיעוט היהודי שייך לקטגוריה של מיעוטי הפזורה. עם זאת, סמית' מתייחס ליהודים כאל בעלי אתניות משותפת מקדמת דנא ואילו צור, כך נראה, איננו נוטה לצאת מתוך הגדרת היהודים בכללותם כמיעוט אתני, אלא מעדיף לראות בהם בראשית התקופה הנידונה בעבודותיו, המאות הי"ח והי"ט, מיעוט דתי בלבד. רק "בקהילה קרועה", המתמקד במאה העשרים, הוא דן כבר ביהודי מרוקו כחוליה בתוך "פזורה" – רשת של מיעוטים יהודיים שהיסוד האתני המשותף בתוכם הולך ומתגבר, על רקע ההתפתחויות ההיסטוריות.

הדרך להתפתחות זו שונה מזו העומדת ביסוד תפיסתו של סמית'. במחקריו צור דן במהות היחסים בין קבוצות עדתיות מקומיות שונות, בחיזוק הקשרים בין המיעוטים היהודים בארצות – או בתפוצות – השונות, ובהתפתחות התודעות הלאומיות שלהם. היסודות שניתן להשתמש בהם לבניית זהות אתנית כוללת מצויים אמנם בדת, ממש כפי שטוען סמית', אך כדי שהם יהפכו את המיעוטים היהודים לפזורה בעלת תודעה אתנית משותפת נדרשת הופעת הלאומיות – ולא להפך, כלומר אתניות המולידה את הלאומיות.<sup>5</sup>

3 הגישות השונות באות לביטוי במחקריו של סמית' מצד אחד, ובמחקריהם של גלנר ואנדרסון מצד שני.

4 ראו: סמית', מבוא; סמית', ציונות.

5 ראו צור, הקדמה.

למעשה צור מנסה להראות – וזה אחד מחידושי העיקריים – כי לפני הלאומיות קיימות רשתות ומערכים יהודיים משניים, לא יהודיים-אוניברסליים, הממלאים את התפקיד העיקרי בהיסטוריה של הקהילות באזורים שהוא בוחן. חלקן של רשתות אלה נשען על תפיסה אתנית משותפת (יהודית-עדתית), אך את כוחן ואת חינויותן הן שואבות מקשרים חיים, תרבותיים וכלכליים, היודעים עליות ומורדות. הרשת העיקרית הנידונה במחקרו של צור היא זו שהוגדרה ונידונה על ידי חוקרים שקדמו לו כ"פזורה הספרדית המערבית", ושאיינה אלא הרשת שפרסו אנוסי פורטוגל שחזרו ליהדות במאות ה"טז-ה"ז.<sup>6</sup> את צור, כמו חוקרים אחרים העוסקים בארצות האסלאם,<sup>7</sup> מעסיקות השלוחות של הרשת הפורטוגלית בריכוזים המסחריים בלבאנט ובצפון אפריקה. חידושו מתמקדים בהמשגה של התופעה ובשכלול הכלים המתודולוגיים לניתוחה, במטרה להבין את המפגש בין עדות, תרבויות ומערכים כלכליים יהודיים שונים בנקודה עירונית קטנה. הוא מגדיר רשת תרבותית-כלכלית יהודית החוצה ימים וארצות, כמו זו שיצרו הספרדים המערביים, כ"מרחב פזורתי", ואת החברות היהודיות במקומות שנפגשות בהן שלוחות של מרחבים פזורתיים שונים כ"חברת מגורים". כך, למשל, בתונים, השלוחה של המרחב הספרדי המערבי נפגשת לדידו עם אוכלוסייה יהודית שונה מבחינה זיקותיה התרבותיות והכלכליות. לאנשי השלוחה הספרדית, המגיעים במקורם כסוחרים אירופים זרים, ומכונים "גראנה" (אנשי ליורנו), יש כושר ניידות בשוק האירופי ואילו ליהודים המקומיים, ה"תוואנסה" (אנשי תונים), ניידות רק בשוק המקומי, שהשחקנים בו שותפים לתרבות הערבית המקומית. המערכים התרבותיים-הכלכליים השונים הם לדעתו "מגורים" (הוא מוצא את החלוקה החברתית-הכלכלית לשכבות או למעמדות כלכליים בלתי מספקת לצורך ניתוחיו). חברה שפועלים בה בעת ובעונה אחת מערכים שונים כאלה היא לדעתו "חברת מגורים". במחקרו שקדמו ל"קהילה קרועה" לא הקדיש צור דיון מפורט לשאלת היחס שבין תרבות לכלכלה ("קהילה קרועה" לעומת זאת הוא עושה זאת ביתר הרחבה), אך דומה שאין הוא רואה דפוס קבוע ביחס זה, וכי בכל מקרה הוא סובר שהשותפות התרבותית היא המפתח לניידות בין-מגורית.<sup>8</sup>

כלי הניתוח המשמשים את צור לדיון בחברות יהודיות טרום-קולוניאליות בצפון אפריקה ממשיכים לשרת אותו גם בתקופה הקולוניאלית. לפי תפיסתו, התופעה ה"מגורית" התחדדה בצפון אפריקה כתוצאה מן ההשתלטות הצבאית והפוליטית האירופית. תמורה יסודית ראשונה שחלה בנוף המקומי היא הופעת מגזר שכולו אירופי, כתוצאה מן הנוכחות הרבה של פקידים ומתיישבים אירופים חסרי כושר ניידות במערכת התרבותית והכלכלית המקומית, של ה"ילידים". התמורה השנייה היא העמקת היחסים ההיירארכיים המתפתחים

6 ראו במחקרים של ססיל רות, יונתן ישראל, ג'ראר נהון, יוסף קפלן, ועוד.

7 ביניהם יצחק אברהמי המנוח ויבדליא מינה רוזן ויעקב ברנאי.

8 לדינוני בנושאים אלה ראו: צור, השכלה במהדיה; צור, חברות מגורים; צור, יחסים אתניים; צור, סוחרים; צור, עבודת דוקטור; צור, שלהי. הרחבת הדיון ליהודים באימפריה העות'מאנית נעשית אצל צור, גבירים, שטרם פורסם.

בין אנשי המגזרים השונים. החדירה האירופית, שהיתה בראשיתה כלכלית, ולאחר מכן צבאית ופוליטית, גרמה לכך שבמקומות מפגש, כמו בערי הנמל של מרוקו, התקיימו בור-בזמן שתי מערכות כלכליות ותרבותיות מקבילות: האחת שלוחת השוק העולמי, קולוניאלית אירופית, והאחרת מקומית, "ילידית" מרוקנית. המתיישבים האירופים במרוקו "על כל שכבותיהם הכלכליות... נטלו חלק בכלכלת השוק העולמי, המנצל טכנולוגיות מודרניות ומתנהל לפי שיקולים קפיטליסטיים". לעומתם, התושבים בעלי המעמד ה"ילידי" במרוקו פעלו "בשולי השוק העולמי, ועיקר עולמם הכלכלי המשיך להתנהל לפי דפוסים שנקבעו מדורי דורות סביב הכפר, בשיטות וכלים מסורתיים" (עמ' 34). עם זאת, בנוף המקומי התרחב ביותר מגזר מתווך, מגזר המקומיים שרכשו להם חינוך מערבי (למשל הנוער היהודי שעשה זאת באמצעות רשת כ"ח). בעקבות השתלטות הקולוניאליזם הצרפתי, הפכו החברות היהודיות מדרומגוריות (מקומיים, ומה שצור מכנה, "דמו-אירופים") לתלת-מגוריות (ילידים, מתמערכים ואירופים). אלא שמגזר המתמערכים, כלל לצד היהודים גם מוסלמים במספרים גדלים והולכים.<sup>9</sup>

על רקע שינויים מהותיים אלה במערכות התרבותיות והכלכליות התרחשו תמורות בזהויות המקומיות. לטענת צור, יחידת הזהות הבסיסית של יהודי מרוקו בשלהי התקופה הטרום-קולוניאלית הוגדרה על ידי הקהילה היהודית המקומית ועל ידי שטח החסות של הפטרון המוסלמי המקומי, שלגבי רוב יהודי מרוקו היה הסולטאן. הנאמנות הפוליטית לסולטאן הבטיחה את קיומם בממלכה המרוקנית ואת קשריהם הכלכליים עם הסביבה. עם זאת, זהותם הקיבוצית הבסיסית של היהודים נשענה על השיוך לקהילה היהודית המקומית, בניגוד גם לקהילות יהודיות אחרות במרוקו (מאלפת בהקשר זה עדותו של מואיז נוהן, המנהל הראשון של בית הספר של כ"ח בקובלנקה, עיר המהגרים מן הקהילות השונות, עמ' 46). מעל לתודעה הקהילתית היתה ליהודים גם תודעה של זהות על-קהילתית שהתבטאה בויקתם לשאר אחיהם לדת ברחבי העולם, בויקתם הדתית לארץ ישראל. זיקה זו התהדקה כתוצאה מן הקשרים האקסטרטוריאליים – תרבותיים, כלכליים ומשפחתיים – שהיו למגזרים מסוימים במרוקו עם יהודים אחרים מחוץ למרוקו. כאמור, צור איננו מתייחס לרעיון קיומה של פזורה יהודית, שמתקיימים בה קשרים אינטנסיביים בין המיעוטים היהודים בעולם כדבר **קבוע ומוכן** מאליו; אדרבא הוא מדגיש את התמורות החלות באופיים של הקשרים בין היהודים.

מתי אפוא החלו יהודי מרוקו לחשוב על עצמם במונחים לאומיים? לדעת צור תהליך זה החל, אמנם ברמת שיכבות העילית, כבר בשלהי התקופה השריפית, ערב הכיבוש הקולוניאלי, אך קרם עור וגידים בתקופת החסות הצרפתית. בתקופה זו חלה התערערות במעמדו הבלעדי של הסולטאן כנותן החסות ליהודים. אמנם, להלכה, הסולטאן המשיך להיחשב כריבון, אך למעשה עבר מוקד הכוח מן השלטונות המקומיים המרוקניים לשלטונות הצרפתיים; במקביל חל כרסום מתמשך במעמדה של הדת כמרכיב מרכזי בקביעת מקומו

של הפרט בחברה. לכאורה שמרה החברה המקומית על המבנה ועל המוסדות המסורתיים, אך למעשה תהליכי המודרניזציה והחילון שחדרו למרוקו חלחלו גם אליה, שינו את יסודותיה וקעקעו את תשתית קיומה. בעקבות צמצום כוחו של השלטון המקומי והתערעורת מערכת היחסים המסורתיים בין היהודים לסביבתם הלא־יהודית, התפתחו במרוקו גורמים חדשים שניסו לווסת את חיי היהודים, להגדיר את מקומם בחברה הקולוניאלית, לשלוט בהם, ולכוון או למשוך אותם לציידם. הראשון ומרכזי שבהם הוא הארגון היהודי הצרפתי "כל ישראל חברים" (כ"ח). כ"ח עודד את תהליך המודרניזציה בקרב היהודים, ובתמיכתו של השלטון הקולוניאלי הקים רשת חינוך יהודית מהפכנית שהנחילה לתלמידיו ערכים מערביים פרו־צרפתיים (דגם "הרפורמים היהודי־מערבי" והמוטציה הקולוניאלית שלו – מבוא, עמ' 48–53, 186–196, ופרק שני). רשת החינוך של כ"ח הכשירה את תלמידיה לקלוט רעיונות מודרניים, ולכן אין פלא שהנטיית הלאומיות החדשות מצאו הן דווקא בקרב בוגריה. צור מבחין בין "מתמערבים", ששפת התרבות הגבוהה שלהם היתה מערבית, לבין "משכילים", ששפת המקור שלהם, ערבית או עברית, עברה מודרניזציה ושימשה להם כשפת תרבות גבוהה. בוגריו המצטיינים של כ"ח התמערבו ברוח הדגם הצרפתי, אך מנגד קמו משכילים מתונים שדגלו במודרניזציה הדרגתית ובררנית של הציבור היהודי במרוקו, תוך שמירה על תרבות המקור (דגם "השמרנות הדתית" החדשה – עמ' 53–58, 205–213).<sup>10</sup> הציונות מצאה לה חסידים הן בקרב המתמערבים הן בקרב המשכילים. אחרונה לחדור לחוגים יהודיים היתה השפעת התנועה הלאומית המרוקנית, אשר ביקשה לשלב את היהודים במרוקו העצמאית (מבוא, עמ' 63–64, ופרק ראשון); אוהדיה באו ברובם מקרב המתמערבים, שסטו מתפיסת הזהות הישנה (עמ' 61–63, 196–205, ופרק רביעי).

החידוש בהבחנה המגורית לעומת ההבחנה המבוססת על הריבוד המעמדי, הוא בכך שהיא מביאה בחשבון מציאות רב־ממדית. במציאות מורכבת זו היחסים בין המערכות התרבותיות והכלכליות טבועים גם בשסעים חברתיים, משפטיים ופוליטיים, ולעתים כרוכים גם בתווי זיהוי אתניים שונים. בתקופה הקולוניאלית נוספה אבחנה היירארכית להבחנה הכלכלית והתרבותית בין המערכות, ולנושא זה עתידות להיות השלכות על היחסים בין היהודים לבין עצמם, ובין היהודים לבין סביבתם. הפילוג הרב־צדדי שתיארנו לעיל גורם לכך שקשה לדבר על היסטוריה של החברה היהודית במרוקו במונחים אחדים: למרות הבסיס הגיאוגרפי המשותף, לכל מגזר יש למעשה היסטוריה נפרדת משלו. דוגמה בולטת בהקשר זה היא ההשפעה ההפוכה שהיתה לתהליכים הכלכליים והחברתיים שעברו בתקופה הקולוניאלית על המגזר המקומי (הילידי). מצד אחד, ועל המגזר האירופי (הקולוניאלי), מצד שני. צור מדגיש את תהליכי המודרניזציה במגזר הילידי ומתאר בהרחבה את התפתחות שיכבת העילית שלו, המשכילית והדתית־השמרנית. לחלקים

10 דפוסי פעולתם ויזירותיהם של משכילים מתונים אלה בצפון־אפריקה זכו למחקר מקיף של יוסף שטרית, ראו למשל, שטרית.

אלו של "קהילה קרועה" חשיבות מתודולוגית רבה, כי הם משנים במידה רבה את תפיסת הצד המקומי, הילידי, במפגש הקולוניאלי, כ"מפגר" וכ"פסיבי". אך תהליכי המודרניזציה שנוצרו בנסיבות הקולוניאליות בצפון אפריקה נועדו לשרת בעיקרם את האינטרסים של החוגים שהיו קשורים לשוק הבין לאומי של המטרופולין, אנשי המגזרים האירופאים או המתמערבים, והם פגעו באפשרויות הקיום של החוגים שנשארו קשורים למשק המקומי (עמ' 33-36). ההתנגשות בין המגזרים הקרינה כמובן על תולדות היהודים שהשתייכו אליהם.

החלוקה המגזרית של החברה היהודית במרוקו מאפשרת לצור לנתח את יחסי הכוחות באוכלוסייה היהודית במרוקו; לפענח את תגובותיה המגוונות לתהליכי הקולוניזציה, המודרניזציה והחילון שבאו בעקבות השתלטות המשטר הקולוניאלי על צפון אפריקה; לעקוב אחר הנטיות הלאומיות המנוגדות שהופיעו ברחוב היהודי בשלהי התקופה הקולוניאלית; ולבסוף, להסביר את דפוסי ההגירה השונים של הציבור היהודי במרוקו, עם תום התקופה הקולוניאלית ובעקבות יציאתה של מרוקו לעצמאות.

בנוגע ליחסי הכוחות בחברה היהודית, צור עומד על שירוד המערכות בקרב שיכבות העילית היהודית שפעלו בקרב הציבור היהודי במרוקו של המאה העשרים, ומסביר את פשר ההיחלשות של שיכבות העילית הדתיות והשמרניות. לפי שיטתו, חולשתה של ההנהגה הדתית – אשר עמדה בניגוד לכוחה בחברה היהודית במרוקו המסורתית, ובניגוד לעוצמת שיכבת העילית הדתית המקבילה בחברת הרוב המרוקנית ולכוחה של ההנהגה החרדית האורתודוקסית במזרח אירופה – קשורה להיחלשותו הכלכלית והפוליטית של המגזר הילידי המקומי לאחר השתלטות הקולוניאליזם הצרפתי (עמ' 53-56). אצל היהודים, הרבה יותר מאשר אצל המוסלמים, התחזק כוחם של המגזרים האחרים. תהליך התחזקותם בלט בעיקר במרכזים העירוניים אך פחות בפריפריה. לפיכך בכפרים שמרה שכבת העילית הרבנית המסורתית על השפעתה למרות, ולעתים בעזרת, המודרניזציה. בזכות שכלול אמצעי התחבורה ובזכות הביטחון בדרכים, הפכה העלייה לקברי הקדושים מאירוע אישי ומקומי לאירוע ציבורי ואזורי (עמ' 56-58). המעניין הוא שגם בערים ניכרים סימני התאוששות של שכבת העילית הרבנית המקומית לאחר מלחמת העולם השנייה, בעקבות המפגש בינה לבין נציגי האורתודוקסיה המודרנית בפזורה היהודית (כמו "אוצר תורה" ורשת חביד).<sup>11</sup> שיתוף הפעולה בין נציגים אלה לבין הרבנות השמרנית המרוקנית הביא לשכלולם והתחזקותם של מוסדות החינוך האורתודוקסיים. מוסדות אלה קראו תיגר על מערכת החינוך של כ"ח (שחינכה לאור הדגם של התרבות החיצונית הצרפתית), והיוו חלופה שמרנית מקומית לחינוך הציוני (שהציג דגם חילוני לתרבות המקור העברית; עמ' 210-212). פעולת הגומלין בין נציגי האורתודוקסיה בפזורה היהודית לבין גורמים שמרנים בתפוצה המרוקנית עשויה לעניין את הקורא הישראלי, מפני שניתן לראות לה המשך גם לאחר עליית יהודי מרוקו למדינת ישראל, כאשר

אברכים מרוקנים נקלטו בשיבות חרדיות אשכנזיות, והפכו למנהיגים חרדים מסוג חדש<sup>12</sup> – תחילה פעלו בחסות "אשכנזית", ולאחר מכן באופן עצמאי (ש"ס).

באשר לנטיות הלאומיות, צור מראה שהגורל הכלכלי והאוריינטציה התרבותית של כל מגזר קבעו במידה רבה את האוריינטציה הלאומית והפוליטית של בניו, בשלהי הקולוניאליזם ובראשית "עידן הלאומיות": המגזר האירופי, שאצל היהודים נשא אופי בין לאומי ושגשג כתוצאה מן החדירה הקולוניאלית, נטה להזדהות עם הזרים האירופים השולטים ולא עם הלאומיות של חברת הרוב; המגזר המקומי (הילידי המרוקני), שנפגע כתוצאה מן החדירה הקולוניאלית, נטה להגיב נגד החדירה הקולוניאלית ולחפש אחר משען נגד ההשפעות המפוררות של המודרניזציה ברוח מערבית. זהו המגזר שנשאר כפות ביותר לתרבות ולכלכלה המסורתיות ולכן נטה רק לחידושים הנוחים להתפתח בגבולות אלה; הוא היה אפוא הנוח ביותר להתמסרות להשפעת השמרנות הדתית והלאומיות היהודית. מיקומו של המגזר ה"מתמערב", בין המגזר הבין לאומי (האירופי) לבין המגזר המקומי (המרוקני), איפשר לו לנוע בין האוריינטציות המודרניות השונות ובכללן מנטייה לאומית אחת לאחרת, בהתאם לנסיבות. הנטיות הלאומיות שניתן למצוא בקרב מגזר מעניין זה צבועות בכל צבעי הקשת: מפטריזם מרוקני ועד לפטריזם צרפתי. הנטייה לציונות בקרב המתמערבים גברה ביותר אחרי מלחמת העולם השנייה, מפני שמשבר הזהות בזמן השואה עבר דווקא עליהם, בשל היותם הקרובים ביותר לעולמה של אירופה. באותה תקופה מתרבים גם המתמערבים הנוטים לשמאל הקיצוני ומכאן גם להזדהות עם המאבק המרוקני לשחרור. הזרם המרכזי בקרב המתמערבים היה, ונשאר, למרות השואה, פרו-צרפתי וקשר את עתידו עם זה של המעצמה הקולוניאלית.

השתייכותם המגזרית של יהודי מרוקו השפיעה גם על עיתוי ההגירה שלהם ממרוקו, ועל אזורי היעד שאליהם הם פנו כדי להשתקע. "קהילה קרועה" מסתיים בשנת 1954, לפני שתנועת ההגירה החלה להשפיע השפעה עמוקה גם על המגזר המתמערב והאירופי, אך קל להבין על פי ניתוחו של צור את מגמות ההגירה בהמשך. בני המגזר האירופי וזהו והזדהו עם המעצמות המערביות, לפיכך, כאשר מעמדה של צרפת במרוקו החל להתערער, רובם חששו להישאר במרוקו. בשל תרבותם, כישוריהם וקשריהם הכלכליים, העדיפו רובם להשתקע במדינה בעלת כלכלה ותרבות מערביות. חלקם בחרו להגר למדינה שאת אורחותיה נשאו (בדרך כלל צרפת), ורק בודדים ממגזר זה בחרו לעלות לישראל, בשל מניעים אידאולוגיים או קשרים משפחתיים. למתמערבים היו הכלים התרבותיים והכלכליים שאפשרו בחירה בין הישארות במרוקו העצמאית והשתלבות בה לבין הגירה, ובמה שקשור ליעד ההגירה הם יכלו לבחור בכיוונים שונים. לדידם ההשתקעות בארץ מערבית היתה כרוכה רק בהתגברות על שאלת מעמד הפוליטי, אך ניכר כי לשיטתו של צור זו היתה בדרך כלל הבעיה הפשוטה יותר, ולא היה לה מעמד דומה לזה של כישורי התרבות. לעומת זאת, בידי רוב יהודי מרוקו, שהשתייכו למגזר הילידי, לא היו הכלים התרבותיים



שעודדו, או אפילו אפשרו, השתקעות במערב. לפיכך, לקראת יציאתה של מרוקו לעצמאות עמדו בפניהם שתי אפשרויות עיקריות: האחת היתה להישאר במרוקו ולהסתכן, מנקודת מבטם, בהדרדרות מצבם ביחס למעמד שאליו הסכינו בתקופה הקולוניאלית. השנייה היתה להשתמש בשירותי התנועה הציונית והארגונים היהודיים כדי לעלות למדינת ישראל, אם מתוך התקווה למצוא בה מזור לבעיותיהם החומריות והרוחניות, אם מתוך הרצון ליטול חלק בתהליך בנייתה של "מדינת היהודים" בארץ הקודש, ואף לעצב בה את עתיד ילדיהם. ההיסטוריה הפנימית של יהודי המגזר הילידי הפכה אותם אפוא למועדים הטבעיים לעלייה.

## ג

אופיה של יהדות מרוקו כתפוצה יהודית בעידן שהתחזקו בו הקשרים הפורתיים טבע חותם ברור על מבנה הספר. "היותו של המיעוט היהודי חלק מהפזורה היהודית גורם... לכך שלא ניתן לדון בהיסטוריה שלו רק בהקשר של ההיסטוריה המרוקנית", כותב צור (עמ' 27). במילים אחרות, כדי להבין את הגורמים שחרצו את גורלה של יהדות מרוקו לא די להסתכל בתהליכים שחלו בזירה המקומית אלא יש צורך להפנות את המבט לזירות רחוקות יותר, שפעלו בהן שיכבות העילית השונות בפזורה היהודית בנושא יהדות מרוקו – באמריקה, בצרפת וביישוב היהודי בארץ ישראל. צור מוביל את קוראיו מזירה לזירה, ומציג בפניהם את זוויות הראייה השונות של הגורמים שהשפיעו על עיצוב גורלם של יהודי מרוקו: התנועה הלאומית המרוקנית (פרק ראשון), השלטונות הצרפתיים וראשי היהדות המטרופולינית (פרק שני), יהודי מרוקו ובמיוחד שיכבות העילית שלהם (פרק שלישי), ולבסוף, גורמי השלטון במדינת ישראל וזרועותיהם הנשלחות לעבר התפוצה (פרק רביעי).

יחסם של גורמים אלה לעתידים של יהודי מרוקו היה מורכב ורב תפוכות. צור מנתח את השיקולים ואת הנסיבות ההיסטוריות שהנחו את התנהגותם. כל פרק מסכם בקצרה את האידאולוגיה שעמדה מאחורי כל גורם פוליטי, ובמקביל מתעד בפרטי פרטים את השיבושים שחלו בתהליך יישומה. תוך כדי כך נחשף הפער בין העקרונות האידאולוגיים של הגורמים הפוליטיים שפעלו ברחוב היהודי במרוקו, לבין האינטרסים הקיומיים של פעיליו. מבחינה זו מצטרף המחקר לסדרת המחקרים השוחטים "פרות קדושות", כשהוא חושף את הפער בין "האתוס" לבין "המציאות", ובין החזון האמור להיות בעל ערך נצחי, לבין המציאות המוכתבת על ידי נסיבות, אינטרסים וצרכים משתנים.

פערים אלה באים לידי ביטוי בכל אחת ממערכות היחסים שצור בוחן בהקשר של יהודי מרוקו. צור מקדיש את פרקיו הראשונים של הספר לניתוח מערכת היחסים שבין יהודי מרוקו לבין התנועה הלאומית המרוקנית, ובינם לבין הנציבות הצרפתית במרוקו בעקבות מלחמת העולם השנייה (בפרק הראשון והשני). לאחר מכן הוא בוחן את היחסים הפנימיים בקרב יהודי מרוקו, ומנתח את התמורות שחלו ביחסן של שיכבות העילית

היהודיות במרוקו לשאלת הקיום היהודי בצל השפעת השואה באירופה (פרק שלישי).<sup>13</sup> הפרק האחרון והמתועד ביותר נוגע למערכת היחסים בין התנועה הציונית, ולאחר מכן מדינת ישראל, לבין התפוצה המרוקנית, משנת 1943 עד שנת 1954. כפי שאנסה להראות להלן, למערכת יחסים זו היו השלכות על העלייה ממרוקו בפרט, ועל עיצובה של החברה הישראלית בכלל.

הניסיון להתמודד עם השלכות אלה עמד ברקע הקמתו של המרכז ל"מורשת יהודי המזרח", שיעודד ויטפח את שילובה של מורשת יהודי ספרד והמזרח במערכת האקדמיה והחינוך של מדינת ישראל. אף שעצם ההחלטה להקים את המרכז נפלה כתשובה לאווירה הפוליטית והחברתית המיוחדת שנוצרה בשלהי שנות השבעים, לא ניתן להבין את שורש הנסיבות שאילצו את המימסד הישראלי להתמודד עם אווירה זו מבלי לחזור אחורה שנות דור, ולהתבונן בתקופה הנידונה ב"קהילה קרועה". לרגל ההוצאה לאור של חוברת "פעמים" המוקדשת לבחינה מחדש של החלטת המימסד הישראלי להקים אגף מיוחד במשרד החינוך לחקר מורשת יהודי ספרד והמזרח, בחרתי להשתמש בספרו של צור כנקודת מוצא לדיון בשאלת יחסן של התנועה הציונית ושל מדינת ישראל לעלייה ממרוקו, ולעמוד על מקצת ההשלכות שהיו לכך על הלכי רוח בקרב החברה הישראלית, ערב הקמתו של המרכז.

האידאולוגיה הציונית ראתה "ביהודי מרוקו אחים לאותה קבוצת-על אתנית, ואת חובתה של ההנהגה הציונית "לגאול את כל אנשי המיעוטים היהודים החפצים בכך" (עמוד 409). השאלה המתבקשת היא כיצד ניתן ליישב בין אידאולוגיה זו לבין מדיניות המיון ("רגולציה", ובמונח העממי, "סלקציה") שמדינת ישראל החילה על העולים מצפון אפריקה החל משנת 1949 (אם כי באופן רשמי רק משנת 1951).

צור מתייחס לסוגיה זו מתוך גישה חברתית-היסטורית. לדעתו, הפער בין האתוס הציוני המתייחס לכל שבטי ישראל באופן שווה, לבין המציאות המפלה בין תפוצה לתפוצה, נעוץ באופיו של המיעוט היהודי כ"מיעוט של פזורה" ובאופיה של התנועה הלאומית היהודית כ"לאומיות של פזורה".

גם פה נזקק צור להבחנה הנזכרת של סמית, בין לאומיות בחברה טריטוריאלית לבין לאומיות בחברת תפוצות (מיעוט של פזורה),<sup>14</sup> וגם הפעם הוא מרחיב ומפתח אותה. מטרת התנועה הלאומית בחברה טריטוריאלית – כמו למשל, בחברה המקומית במרוקו – היא לחזק את הרלבנטיות של הסמלים המשותפים ולהתאים אותם, ואת המוסדות המסורתיים, למציאות המודרנית; לכן נהוג לכנות תנועה לאומית כזו כ"תנועת התחדשות" (עמ' 67). לעומת זאת, בחברת תפוצות מפוזרת – כמו בחברה היהודית –

13 הכוונה לשיכבות העילית המקומיות, כמו נציגי מקימ"ר (=מועצת קהילות יהודי מרוקו; Le conseil des communautés israélites du Maroc) ושיכבות העילית הפוזרתיות שייצגו ארגונים יהודים בין לאומיים, כגון כ"ח, ומאוחר יותר הגויינט והקונגרס היהודי העולמי.

14 ראו סמית, ציונות.

התנועה הלאומית תנסה ליצור לעצמה טריטוריה משותפת, או לשוב ל"ארץ המקור המתית של אנשי הפזורה", ולכן מכנים אותה "תנועת שיבה" (עמ' 69).

מנהיגות לאומית של חברת תפוצות נתקלת בבעיות מיוחדות, שונות מאלו העומדות בפני הנהגה לאומית של חברה טריטוריאלית. מנהיגות לאומית בחברה המרוכזת בטריטוריה אחת היא מנהיגות מקומית – היא צומחת מתוך החברה שאותה היא אמורה להנהיג, ומתמודדת עם התהליכים והאירועים הפוליטיים המשותפים הפוקדים את חברת הארץ שחברת הרוב הלאומית יושבת בה. לעומתה, מנהיגות לאומית בחברה תפוצות היא מנהיגות בין לאומית – היא צומחת בתפוצה אחת (למשל בתפוצות מזרח אירופה ומערבה), אך רואה עצמה אחראית גם על תפוצות אחרות (למשל על תפוצות אסיה ואפריקה). מטרת ההנהגה הלאומית של חברה טריטוריאלית היא לאחד בין מרכיביה השונים (לדוגמה בין פּרָפּרים לערבים במרוקו), לחדש את מוסדותיה המסורתיים ולהתאימם לזמנים החדשים, או להשתחרר מגורם זה. לעומת זאת, מטרת ההנהגה הלאומית בחברת תפוצות היא ליצור "יש מאין": כלומר לאתר טריטוריה משותפת, לארגן את ההגירה ("שיבה", "עלייה") אליה, ולהקים בה מדינה ריבונית.

הנהגה לאומית בחברה פוזרית נאלצת להיענות לצרכים מגוונים של התפוצות השונות, הסותרים לעתים אלה את אלה, ולתמרן בין הלחצים המופעלים על ידי מהגרים פוטנציאליים מן התפוצות השונות, לבין השיקולים הקשורים לתהליך בנייתה של חברה לאומית ריבונית בטריטוריה המשותפת. כדי להתמודד עם המתח בין לחצים שונים אלה גובשו בקרב ההנהגה הציונית של שנות החמישים המושגים הבאים: **עליית הצלה**, שבה מעדיפים את **צרכי התפוצה על פני שיקולי בניין המדינה**; ו**עלייה סלקטיבית**, שבה מעדיפים את **צרכי המדינה על פני הלחצים מהתפוצה**.

"קהילה קרועה" מתמקד בנסיונה של המנהיגות הציונית לתמרן בין הצרכים של התפוצה המרוקנית לבין האינטרסים של התפוצות האחרות, מצד אחד, וליישב בין הלחצים מצד התפוצה המרוקנית לבין הצרכים הדחופים של המדינה שזה עתה קמה, מצד אחר. בין שנת 1949 לבין שנת 1952, נתנה ההנהגה הציונית עדיפות להעלאתן ולקליטתן של תפוצות אחרות על פני התפוצה הצפון אפריקנית – היא נערכה כדי לקלוט את פליטי השואה, והגדירה את העליות מקהילת לוב, תימן, עיראק וסוריה, כ"עליות הצלה". העדפת קהילות אלו על פני קהילות צפון אפריקה נבעה מן ההערכה שמשקפה להן סכנה מיידית מהשלטון של המדינות הערביות שהיו מעורבות במישרין במאבק נגד הקמתה מדינת ישראל; זאת, לעומת קהילות צפון אפריקה שנחשבו בטוחות, יחסית, בזכות מחויבותן של הקולוניאליזם הצרפתי להגן עליהן.

משנת 1952 עד שנת 1956 העדיפו קברניטי האומה את האינטרסים המידיים של מדינת ישראל על פני הרצונות של התפוצה הצפון אפריקנית. היה חשש שעלייה גדולה ממרוקו תהווה מעמסה גדולה מדי על המדינה, וששירותיה הסוציאליים לא יוכלו להיערך כדי לספק עבודה, שיוכו, חינוך ומערכת רווחה נאותה לעולים. לפיכך חודשה החלטתה להמשיך ולהחיל את מדיניות הסלקציה, וזאת למרות השפל הכללי בעלייה. מדיניות זו

עוררה ויכוח נוקב בין שתי גישות מרכזיות שהשפיעו על מדיניות העלייה והקליטה במדינת ישראל. צור מכנה את האחת "הגישה המשלבת", ואת השנייה "הגישה המסתייגת". "המשלבים" התנגדו לחוקי המיון ודגלו בעלייה גדולה ובלתי מבוקרת. לטענת צור הגורם שהניע אותם לא היה רק הלהט הציוני של שיבת ציון ומיזוג גלויות, אלא גם החשש מפני היווצרות רוב ערבי שלא יאפשר לעצב את מדינת ישראל כיהודית ודמוקרטית בעת ובעונה אחת. חשש זה, שצור נוהג לכנותו "החרדה הדמוגרפית הראשונה", התחיל למעשה עם הידיעות על השואה באירופה וההחלטה להקים מדינה (מתכנית בילטמור, 1942), והיא תלווה את בן-גוריון לאורך כל דרכו כמנהיג.

"המסתייגים" דרשו למיין את המועמדים לעלייה מצפון אפריקה לפי קני מידה של גיל, פרנסה ובריאות. הנימוק היה שהמדינה הצעירה מסוגלת לקלוט רק גורמים שיוכלו לפרנס את עצמם ולא יהיו נטל על מערכת הרווחה הקורסת. יש לזכור שמדינת ישראל שזה עתה קמה, נאלצה להתמודד עם משבר כלכלי שפקד אותה לאחר יציאת הבריטים (שדאגו לקחת עימם את כל מטבע החוץ), לאחר הקרבות שלפני מלחמת השחרור ובמהלכה (שנמשכו כשנה וחצי ותבעו קרבנות רבים בנפש ורכוש), וכל זאת תוך כדי קליטה של עלייה. למן הקמת המדינה עד סוף 1951 מספר הקולטים היה קטן ממספר הנקלטים שהגיעו במסגרת "העלייה הגדולה", והעולים החדשים היו ברובם הגדול מחוסרי כל: ניצולי שואה ועקורים שהגיעו מארצות ערביות שנחשבו אזורי סכנה ליהודים.

ברם, לטענת צור, קומץ של "מסתייגים", רובם אשכנזים ותיקים, הונעו מחשש אחר, חשש מפני עלייתה של אוכלוסייה יהודית מזרחית, מסורתית, שתהפוך לרוב בחברה, ותשנה את אופיה החילוני, הסוציאליסטי והמודרני של המדינה. חשש זה, שמכונה על ידי צור "החרדה הדמוגרפית השנייה", בא לביטוי בוטה במאמרו הידוע לשמצה של אריה גלבלום, שפורסמה ב"הארץ" ב-22 באפריל 1949. אף שצור מכתיר את גלבלום כ"אחד מן החשובים שבעיתונאים של התקופה" (עמ' 270), יש לזכור שמדובר כאן בעיתונאי בודד שדבריו עוררו מיד תגובות חריפות. דוגמה לכך היא התגובה של אפרים פרידמן, שפורסמה ב"הארץ" ב-8 במאי 1949:

נודעועתי למקרא מאמרו [של אריה גלבלום] מיום ה-22 באפריל. שמי פרידמן נולדתי בהולנד והנני אשכנזי. בשליחות המוסדות הייתי שלוש פעמים בארצות אפריקה הצפונית. ביליתי שם, בהפסקה של שנה ורבע, למעלה מחמש שנים... הנני קשור בארצות הללו וביהודים אלה בלב ובנפש ומתוך יחס עמוק וידיעה, ברצוני לענות למר ג.

אינני יודע כמה שנים בילה ג. בארצות אלו והייתי רוצה לדעת מנין לו שלאנשים אלה "חוסר כשרון" לקלוט כל דבר רוחני. מנין לו שהם "בדרך כלל עולים רק במשהו על הדרגה הכללית של התושבים וכו'". ומהיכן מצא מלים לתיאור עליה זו כגון: זוהמה, שכרות, זנות מחלות מין, פריצות, גניבות, שליפת סכינים, אין זה בטוח כלל לצעירה לצאת וכו'. תכנון רציחת פקידים, תגרות עצלנות כרונית ושנאת עבודה. כל אוצר המלים הזה נמצא במספר שורות מועט של המאמר הנ"ל.

וכידוע כל זה פטנט צפון אפריקאי. עד 1947-1948 לא היו גניבות בארץ ישראל; לא ידענו זנות, לא רצח ולא עצלנות, לא זוהמה ולא שכרות. האם כך אפשר לכתוב על יהדות שלמה בלי להכירה?... האם זאת אהבת ישראל שלנו, האם זה יחסנו העמוק לנותרים?...

מה יודע מר ג. על מאוים משיחיים? האם ראה נשים וילדים מנאות המדבר שמימהם לא ראו ים, מתפרצים וקופצים ללב ים בסכנת נפשות כדי להגיע לסירה? האם ראה מאות ואלפים שחיו חדשים ומהם אף שנים בתנאים לא אנושיים כדי להגיע לעלייה?... בעמקי הרי האטלס נפגשתי עם יהודי המערות, צרפתית לא שמעו ואני ערבית איני יודע. מאות בשנים היו מחוץ לתחום היהודי, אלפי שנים אולי חיים הם שם. וכיצד דיברו אלי? עברית. והם דיברו על הארץ על ירושלים ורצו לעלות אתי מיד על נשיהם וטפם.<sup>15</sup>

אפשר לומר שדעותיו הגועניות של גלבלום היו קיימות בקרב החברה הישראלית, ואולם לא זו בלבד שהן מעולם לא התקבלו ולא נחשבו למדיניות רשמית, אלא גם לא היוו גורם משמעותי בקביעת המדיניות של מדינת ישראל הצעירה. לפיכך, כאשר מרוקו יצאה לעצמאות, ויהודי מרוקו נכנסו "לאזור הסכנה", נרתמה מדינת ישראל להעלאתה של יהדות זו. ברם, נושא עלייתם של היהודים ממרוקו עצמאית חורג מגבולות הזמן של הספר הנוכחי, המסתיים כידוע בשנת 1954, ונותר רק שצור יעלה אותו על הכתב בקרוב, כהמשך והשלמה לספרו הנוכחי.

כך או כך, אין במדיניותה של מדינת ישראל כדי לטשטש או להשכיח את העובדה שבמציאות היום יומית העולים שהגיעו למדינת ישראל מארצות האסלאם סבלו מאפליה על רקע עדתי. "למה להעלים את האמת?", זעק אפרים פרידמן במאמר שציטטנו ממנו לעיל; "יש פרוטקציה וקיימת היום הפליה. קיימת הפליה גסה". חלקה נבע מחוסר התרבות של הוותיקים: "תרבות חסרה לו למר ג. תרבות כללית ותרבות יהודית"; חלקה נבע מגזענות: "יש הפליה גזעית ויש שנאה גזעית ואתה היית לה לפה"; חלקה מאטימותם של הקולטים: "אין יודעים לקבל את האיש הצפון אפריקאי. את שפתם אין שומעים, את מנהיגיהם אין יודעים; הם אינם שומעים אידיש, זה פשעם...". אך מעבר לכך, היה זה "ביטוי קלאסי לישוביזם שחששנו לו כל השנים. מר ג. הגיע כבר ארצה ועתה הוא דואג לרמה תרבותית, לרמת האוכלוסייה, ללוונטיניזם ולעתיד המדינה".<sup>16</sup>

"דאגה" זו, שצור בחר לכנותה "החרדה הדמוגרפית השנייה", מטילה צל כבד על האתוס הציוני. כאן נוצר "הקונפליקט הפוטנציאלי בין השלכותיו של הנתק הפזורתי" לבין "האתוס הלאומי המחייב שוויון, ליכוד והיחלצות לעזרת אחים בצרה בכל מחיר" (עמ' 238); כאן הבשיל המתח העדתי שעתידי להעיב על התפתחותה של החברה הישראלית.

15 אפרים פרידמן משיב לאריה גלבלום – סעודן, מבוא, נספח ג', עמ' 43-44.

16 שם, עמ' 45-46.

צור טוען שיהודי מרוקו סומנו מלכתחילה כ"בעיה עדתית", וסבלו מן הסטריאוטיפ השלילי יותר מכל תפוצה אחרת ("מרוקו סכינ"). בחלקו נבע הדבר בשל המפגש עם הגל הראשון של העלייה שהגיע בשנת 1949, שהותיר רושם רע על הקולטים (עמ' 253-272), אך בעיקר מפני שיהדות מרוקו היתה הקהילה הגדולה ביותר מבחינה דמוגרפית. עלייתה של כל הקהילה איימה – יותר מכל ציבור יהודי "מזרחי" אחר – לערער את היתרון המספרי של האשכנזים על פני המזרחיים.

המתח העדתי, והראייה הסטראוטיפית המתלווה אליו, יצרו בחברה הישראלית בסופו של דבר תופעות קשות שעירערו את היחסים הפנימיים בה. מצד אחד היה הרצון ליצור כור היתוך שיטשטש את ההבדלים בין הקבוצות השונות וימחק את מורשתם התרבותית, וכפי שהגדיר זאת בן-ששון, "להתעלם מן הפסיפס היהודי ולראות את האומה המודרנית כבניין בנוי עדי-עד על מסד אירופי". מצד שני היתה נטייה להציג את האומה כמפוצלת בין שתי אוכלוסיות השונות זו מזו, על פי מוצאן הגיאוגרפי: האוכלוסייה שהגיעה מארצות הנצרות, מצד אחד, והאוכלוסייה שהגיעה מארצות האסלאם, מצד שני; מזרחיים מסורתיים מול אשכנזים מודרניים; ציונות חילונית של המימסד "האשכנזי" מול הזיקה המסורתית לציון של "המזרחיים". הצל העדתי שהעיב על מדינת ישראל גרם למרירות ניכרת ועורר סימני שאלה סביב מהות הפתרון הציוני, כוונות הוגיו ואופני ביצועו.

כך, למשל, החלו להישמע האשמות נוקבות נגד התנועה הציונית, שבכואה לפתור את בעיית היהודים בארצות אירופה ביצירת מקלט מדיני בארץ ישראל יצרה את בעיית היהודים בארצות אסיה ואפריקה, ואילצה אותם להגר ממדינותיהם. עוד נאמר שהתנועה הציונית, שהתיימרה להציל את היהודים שישבו במדינות הערביות משואה פיזית, שהיא עצמה גרמה לה, הביאה לשואה תרבותית, שבמהלכה איבדו יוצאי הארצות אסלאם את זהותם ואת כבודם העצמי. ובניסוח בוטה: האם נפלו "יהודי המזרח" קורבן למניפולציה ציונית "אשכנזית"?<sup>17</sup>

שאלה זו, שנזרקה לחלל העולם, אומצה והופצה על ידי גורמים אינטרסנטיים בחיי הציבור היהודי כדי לנגח את הציונות, או את המימסד ה"אשכנזי" שקם במדינת ישראל, וממילא עוררה תגובות סוערות בקרב אנשים שבאו להגן על המפעל הציוני ומטרותיו הכלל-לאומיות. על רקע זה צמחה היוזמה של גופים, כגון משרד החינוך, שהקים מדור מיוחד שתפקידו לעודד את חקר "מורשת יהודי ספרד והמזרח". יוזמה זו לא הצליחה לחלץ את תולדות היהודים מן הזירה הפולמוסית, אך אפשרה להחזירה גם לתחום המחקר החברתי-היסטורי ולריון שיטתי ומתועד. בחסות המרכז נערכו מחקרים רבים על הציונות בארצות השונות ב"מזרח", ומתוך כך הסתבר שהסוגיה מורכבת הרבה יותר. ספרו של צור הוא אחת הדוגמאות המובהקות לכך. אף שמדובר במחקר מונוגרפי, הוא מעניק כלים המאפשרים לבחון סוגיות כלליות יותר. הסוגיה הראשונה נוגעת לשאלות האם, מתי, עבור מי ומדוע, התערערו אפשרויות הקיום היהודי בקרב חברת הרוב המוסלמית

17 ראו למשל: סבירסקי, הד המזרח; סבירסקי, לא נחשלים; מאיר, התנועה; מאיר, בבל; מיכאל.

בארצות האסלאם; אילו חלופות עמדו בפניהם, וכיצד השפיע הדבר על זהותם הקיבוצית או הפרטית. הסוגיה השנייה בוחנת מתי והיכן ניתן למצוא את שורשיה של הבעיה העדתית.

לצורך התמודדות עם הסוגיה הראשונה עלינו לחזור לפרקים שצור עוסק בהם בהתפתחות התנועה הלאומית במרוקו (פרק ראשון) ובאוריניטציות הפוליטיות שהתגבשו בחברה היהודית במרוקו בעידן הלאומיות (פרק שלישי). באופן מוצהר קראה התנועה הלאומית המרוקנית לשילובם של היהודים בגוף האומה המרוקנית, אך בפועל היה שילובם הממשי והמלא של היהודים רצוף מכשולים. החל ממחצית שנות השלושים התעצבו התנועות הלאומיות בארצות הערביות בכלל, ובמרוקו בפרט, בהשראת תנועות פאן-ערביות ופאן-אסלאמיות, ומפה נבעה הזדהות עם הצד הפלסטיני במאבק הציוני-הפלסטיני על ארץ ישראל. הזדהות זו יצרה אווירה אנטי-ציונית שהידרדרה לאווירה אנטי-יהודית, ולעתים באה לביטוי בהתפרצויות אלימות נגד היהודים מצד חברת הרוב. צור מראה שהסכסוך הציוני-הפלסטיני בארץ ישראל זירו את תהליך דחייתם של היהודים מארצות מושבם הערביות. עם זאת הוא מצליח להיחלץ מהגישה הפלסטינו-צנטרית, הנפוצה במחוזותינו, ולהאיר היבטים אחרים שהשפיעו על עתידם של היהודים במרוקו, כגון ההתפתחויות לאחר מלחמת העולם השנייה, שהגבירו את הנטיות הבדלניות בקרב יהודי מרוקו, והבעיות המבניות בחברה המרוקנית, שהפכו את דת האסלאם לגורם מרכזי בתהליך ההתחדשות הלאומית של מרוקו. במקביל הוא מצביע על תהליכי שינוי גלובליים שחדרו גם למרוקו וערערו את אפשרויות הקיום של המיעוטים בכלל, ושל היהודים בפרט, בעידן התיעוש, הקפיטליזם ומדינות הלאום.<sup>18</sup>

במיעוט של פזורה, כגון המיעוט היהודי, תהליכי השינוי אינם מתחוללים בבת אחת בכל תפוצה או בכל מגזר, וזוהי אחת מבעיות היסוד שהנהגה לאומית בחברה של פזורה צריכה להתמודד עימן, אומר צור.<sup>19</sup> ניקח למשל את התהליכים הפוליטיים, כגון היווצרותן של מדינות הלאום הריבוניות, שגרמו להתעוררות הלאומית בקרב המיעוט היהודי. תהליכים אלה החלו באירופה כבר במחצית השנייה של המאה הי"ט, אך הגיעו לאסיה ואפריקה רק במחצית הראשונה של המאה הכ'. באשר לתהליכים הכלכליים שערערו את אפשרות הקיום של המיעוט היהודי בצפון אפריקה, אלה פגעו במגזר המקומי כבר בראשית הקולוניאליזם, ואילו במגזר האירופי והמתערב רק בשלהי הקולוניאליזם. לפיכך צדקו אלה שטענו שבתקופה שהתנועה הציונית קמה היא לא היתה חיונית לצרכים של רוב היהודים שחיו בארצות האסלאם. ברם צרכים אינם עניין סטטי, והם עשויים להשתנות בעקבות הנסיבות ההיסטוריות. כחמישים שנה לאחר היווסדה של התנועה הציונית היא הפכה לתנועה רלבנטית גם עבור היהודים באסיה ובאפריקה – זאת לא רק בשל הקמתה של מדינת ישראל, אלא, ובעיקר, בשל שינוי המבנה הכלכלי,

18 גלנר, עמ' 134-143.

19 צור, מאבק, עמ' 111.

החברתי והפוליטי של חברת הרוב, שהביא להקמתן של מדינות לאומיות ערביות עצמאיות. התפתחויות אלו גרמו להתערערות אפשרויות הקיום של כל המיעוטים בארצות הערביות. דבר זה בא לכיטוי ברדיפת המיעוט האשורי בעיראק עם קבלת עצמאותה בשנות השלושים, בהגירת המיעוט היווני ממצרים לאחר מהפכת "הקצינים החופשיים" בשנות החמישים, בתהליך הדרגתי של צמצום מקומם של הנוצרים בסוריה ובלבנון, וכמובן, ולענייננו, ביציאת היהודים מכל הארצות הערביות בצפון אפריקה ובמזרח התיכון לאחר קבלת עצמאותן.

באשר לסוגיה השנייה, צור שותף לדעה ששורש המתח העדתי בחברה הישראלית נעוץ במתח הגלובלי שבין מערב ומזרח, שהחל כתוצאה מן האימפריאליזם האירופי. תהליך ההשתלטות של המעצמות המערביות המפותחות באירופה על מדינות מתפתחות, היה מלווה בשעבודן הפוליטי, הצבאי והכלכלי לצרכים של המטרופולין, ובדחיקת השוק המקומי המסורתי על ידי השוק הבין לאומי המודרני. כתוצאה מכך נוצרה פירמידה שבקודקודה המיעוט האירופי המודרני, ובתחתיתה הרוב האפרו-אסייתי המסורתי. הסולם ההירארכי של עוצמה – שהיה פועל יוצא של מוצא גיאוגרפי (יוצאי ארצות אירופה ואמריקה לעומת ארצות אסיה ואפריקה וכדומה) – נשא קונוטציות ערכיות, כגון "מתקדם" לעומת "מנוון", ו"מפותח" לעומת "מתפתח".

"קהילה קרועה" מראה שהסעעים בין המגזר האירופי למקומי החלו במרוקו. האתוס הציוני של שוויון ואחדות אמור היה לבטל אותם – ה"ציונות ניסתה לאחד יהודים אירופאים ולא-אירופאים בעידן הקולוניאלי, כלומר היא התחייבה לשוויון לאומי בעידן שבו היחסים בין אנשי אירופה לבין תושבי שאר העולם לבשו דווקא אופי היררכי ויריבותי" (צור, בריאיון עיתונאי).<sup>20</sup> ברם, מסתבר שגם הנהגתה של מדינת ישראל, שנוסדה בתקופה רווית סמלים וסטראוטיפיים קולוניאליים, לא יכלה להתחמק מהשפעתם. כך קרה שהאתוס הציוני, הגורס שוויון ואחוה בין שבטי היהודים, לא שירש לחלוטין את הדעות הקדומות, פרי המורשה הקולוניאלית.<sup>21</sup>

#### ד

צור ער לכך שתפיסותיו וניתוחיו עשויים לעורר ביקורת ומחלוקת, ואין הוא מחייב את הקורא לקבלם. הוא מוכן להסתפק במידע החדש שניתן לדלות ממחקרו (עמ' 14). מטבע הדברים הדגש הושם במאמרי על צדדיו העיוניים של "קהילה קרועה", אך כאמור בראשית המאמר, את הספר ניתן לקרוא באופנים שונים. בהיעדר היסטוריה כלכלית, תרבותית ופוליטית, מסודרת של יהודי מרוקו, ניכר המאמץ שצור השקיע בחיבור מעין היסטוריה כזאת, שרק על רקעה יש טעם ואפשרות לעסוק באופן מסודר בהבנת החדירה של הלאומיות

20 "הוותיקים חששו מהצפה של מרוקאים" – ידיעות אחרונות, מוסף לשבת, תרבות וספרות, 18 בינואר 2002.

21 על הבעיה העדתית במדינת ישראל ראו גם צור, אימת הקרבנל.



למגורי החברה. ההיסטוריה הזאת מצויה לא רק בפרק המבוא אלא פזורה בכל הפרקים, כיד כשרון המחקר והכתיבה של צור. חיבורו איננו אפוא רק תולדות הלאומיות בקרב יהודי מרוקו, אלא גם ההיסטוריה של יהודי מרוקו בתקופה הנדונה. דומה שכל מי שיידרש לתולדות יהודי ארץ זו יזקק מעתה למידע השקדני שצור אסף ועיבד על הדמוגרפיה, חיי הכלכלה, הארגון הקהילתי, ההתפתחויות המדיניות והפוליטיות, ועוד; לתשומת לב מיוחדת ראוי הנספח ובו רשימה של קרוב ל-350 יישובים יהודים במרוקו, עם אומדן מספר התושבים בכל יישוב ויישוב.

צור ער גם למגבלות יכולתו כחוקר ישראלי למצות את נושאו. בהקדמה לספר הוא מציין את שאיפתו להציג גישה מאוזנת כלפי הצדדים השונים שהיו מעורבים בעיצוב גורלם של יהודי מרוקו בשלהי התקופה הקולוניאלית, אך במקביל הוא מונה את המגבלות האובייקטיביות והסובייקטיביות העומדות בפניו. המגבלות שהוא מציג כובלות את ידי רוב החוקרים הישראליים החוקרים את תולדות היהודים בארצות הערביות במאה העשרים. הצדדים האובייקטיביים של המגבלות קשורים לחוסר האיוון הקיים בין כמות התיעוד והמחקר היהודי (ארכיונים של ארגונים יהודיים בין לאומיים, כגון כ"ח, הגוינט, הקונגרס היהודי העולמי ועוד) הציוני (הארכיון הציוני), הישראלי (גנזך המדינה), העומדים לרשות המחקר, לעומת מיעוט התיעוד הצרפתי והמרוקני הפתוח לקהל הרחב. באותה מידה קיים חוסר איוון בין כמות התיעוד שבעל פה, הזיכרונות והמחקר שנלקטו או פורסמו בתחום זה מן הצד היהודי והישראלי, לעומת הצד המרוקני, שמיעט לעסוק בנושא היהודי המרוקני. הצד הסובייקטיבי של המגבלות קשור לנתונים ולנטיית הביוגרפיים של ההיסטוריון, שעלולים היו להשפיע על ההדגשים במחקר. צור מודע לכך, ולפיכך אימץ את הנטייה המקובלת היום במחקר, ושרטט בקצרה את הרקע האישי שמתוכו צמח (עמ' 11-12).

קשה להתעלם, ולדעתי אין לזלזל, במניעים התרבותיים, החברתיים, הלאומיים או הפוליטיים שהניעו את החברה הישראלית לעודד את העיסוק בתולדות יהודי ארצות האסלאם ובתרבותם,<sup>22</sup> ולהשקיע משאבים כלכליים ואקדמיים בפיתוחו. עם זאת, ללא העניין שתחום זה עורר אצל חוקרים וללא הלהט והדחף האישי, לעתים דוֹן־קישוטי, של העוסקים בו, שום יוזמה ממלכתית לא היתה מביאה את תחום המורשת למה שהוא הגיע היום.

לכאורה מצויים יהודי ארצות האסלאם בשולי ההיסטוריה היהודית החדשה הן מבחינת מספרם הן מבחינת משקלם בהנהגת הפזורה. אף על פי כן, מסתבר שיש בחקר הפריפריה כדי ללמד דברים מהותיים על המרכז, בבחינת "דברים שרואים מכאן לא רואים משם". דיון מעמיק בפריפריות של הפזורה היהודית, וביחסים ביניהן לבין מרכזיה, מחייב את ההיסטוריון להתמודד עם סוגיות הנוגעות לאופיה ולהתנהגותה של הפזורה היהודית כולה, על תפוצותיה המגוונות.

שיטת המחקר שפיתח צור מעניקה לנו תובנה חדשה בנוגע לאופיה של הפזורה היהודית כולה, על תפוצותיה המגוונות, ותפיסה רעננה בנוגע להתנהגותה של ההנהגה הציונית שנטלה על עצמה לעמוד בראשה. בן־ששון, שבו פתחנו מאמר זה, יצא נגד משקל היתר שמקנים ל"גון הטריטוריאלי החברתי" והעדיף לדבר על האומה היהודית כ"פסיפס"; צור מנסה לשרטט סכימה שלפיה משובצות האבנים, ולעקוב אחר המוטיב המרכזי הקובע את חלוקת "הגוונים והצורות" בפזורה היהודית בעידן הגלובליזציה. שמו של ספרו של צור, "קהילה קרועה", עורר אי־נחת בקרב קוראים אחדים שראו בכך פגיעה בתפיסת האחדות המזרחית או המרוקנית. ברם לדידי, התפיסה של צור, כמו של בן־ששון בשעתו, מאפשרת לבחון את ה"יחד" היהודי באור חדש, ואף להשתחרר מן החלוקה הסכימטית והגורפת בין "מזרח" ל"מערב" בחקר הפזורה היהודית. כך למשל, אישית, נדמה לי שבאופן אירוני דווקא המציאות המגזרית שקרעה את קהילת מרוקו, היא שחיברה אותה עם אנפים שונים של הפזורה היהודית בעולם. הקשר בין המגזרים המקומיים בתפוצות השונות – כלומר בין המשכילים העבריים מצפון אפריקה לבין המשכילים העבריים ממזרח אירופה – החל כבר בשלהי המאה הי"ט, באמצעות העיתונות העברית, המשיך בשנות החמישים בתרומתם של אנשי חב"ד לבניית תלמודי תורה מודרניים, התחדש במדינת ישראל בקליטת תלמידי חכמים יוצאי מרוקו בישיבות אשכנזיות חרדיות, בקשר בין הרב ש"ך לרב אריה דרעי, ועוד היד נטויה. התיישבותו של המגזר האירופי בערים מסוימות במרוקו, כתוצאה מן ההשתלטות הקולוניאלית על צפון אפריקה, חיברה בין הציבור היהודי במרוקו לבין יהודי מערב אירופה, ואפשרה את מעורבות הארגונים היהודים הבין לאומיים בעיצוב דיוקנה של יהדות מרוקו. ההשפעה המערבית על מגזרים מסוימים בקרב יהודי מרוקו הכשירה אותם להשתלבות המהירה בשוק הגלובלי הקפיטליסטי המתועש, ובתרבות החילונית המודרנית המערבית. חלק הארי של היהודים מקרב מגזרים אלה היגרו למדינות המערב (אם מתוך זיקה אליהן או מתוך חשש להיפגע מאפליה עדתית בישראל). ברם, אלה מביניהם שבחרו לעלות לארץ הגיעו עם כלים פוליטיים, כלכליים ותרבותיים מודרניים, ולאחר כמה שנים של התאקלמות בארץ, השכילו לנצלם כדי להשתלב בממסד במדינת ישראל, להתחרות עימו, ולעתים אף לאיים עליו.

## קיצורים ביבליוגרפיים

|   |              |
|---|--------------|
| חיים הלל בן־ששון, "מורשת יהדות המזרח" העניין, בעיותיו ואפשרויותיו", פעמים 1 (תשל"ט), עמ' 85-97. | בן־ששון      |
| ארנסט גלנר, לאומים ולאומיות, תל־אביב 1994.  | גלנר         |
| צבי זוהר, האירו פני המזרח, הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל־אביב, 2001.               | זוהר         |
| יוסף מאיר, בבל וכתריאליבקה, תל־אביב תשנ"ח.  | מאיר, בבל    |
| —, התנועה הציונית ויהודי תימן, תל־אביב תשמ"ג.   | מאיר, התנועה |

- מכאל, ריאיון: "מרחבי המים המתנשמים", פתיחה לרומן "מים נושקים למים", ידיעות אחרונות, מוסף ספרות, ערב יום הכיפורים, ט' בתשרי תשס"א, 8 באוקטובר 2000.
- סבלמה סבירסקי, "זה המזרח של אליהו אלישר", מעריב, 3 ביולי 1981.
- סבירסקי, "לא נחשלים אלא מנוחשלים: מורחים ואשכנזים בישראל – ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות", חיפה 1981.
- סבירסקי, "הד המזרח סבירסקי, לא נחשלים",
- סמית, "לאומיות
- A.D. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, 1998
- סמית, "מבוא
- , *Nationalist Movements*, London 1976, pp. 1–30
- סמית, "ציונות
- , "Zionism and Diaspora Nationalism", *Israel Affairs* 2, 2 (1995) pp. 1–19
- סעדון
- חיים סעדון, העליות הגדולות מארצות האסלאם – תהליכים ומגמות יסוד, ירושלים תשנ"ח, חוברת מבוא.
- צור, "אימת הקרבנל
- Yaron Tsur, "Carnival Fears – Moroccan Immigrants and the Ethnic Problem in the Young State of Israel", *The Journal of Israeli History* 18 (1997), pp. 73–103
- צור, "אימת הקרבנל – 'המרוקנים' והתמורה בבעייה העדתית בישראל הצעירה", אלפיים 19 (2000), עמ' 126–164.
- צור, "גבירים היהודים בארצות האסלאם העות'מאניות על סף העידן המודרני, האוניברסיטה הפתוחה (בהדפסה).
- צור, "הקדמה
- , "היהודי נודד ומדמיין אומה", הקדמה למהדורה העברית של ספרו של בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, תל־אביב 1999, עמ' 15–30.
- צור, "השכלה במהדיה
- Y. Tsur, "Haskala in a Sectional Colonial Society. Mahdia Tunisia) 1884", *Sephardi and Middle Eastern Jewries – History & Culture in the Modern Era*, ed. H. Goldberg, Bloomington 1996, pp. 146–167
- צור, "חברות מגורים
- , "Jewish "Sectional Societies" in France and Algeria on the Eve of the Colonial Encounter", *Journal of Mediterranean Studies* 4 (1994), pp. 263–277
- צור, "יחסים אתניים
- Y. Tsur, "L'époque coloniale et les rapports 'ethniques' au sein de la communauté juive en Tunisie", *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, eds. E. Benbassa and A. Rodrigue, Paris 1996, pp. 197–206
- צור, "מאבק
- , "המאבק על העלייה המרוקאית – ישראל, הקולוניאליזם הצרפתי, האליטות היהודיות הבין תפוצתיות והלאומיות הערבית", האוניברסיטה הפתוחה (מהדורה זמנית) 1992.
- צור, "סוחרים
- Y. Tsur, "Prélude aux relations judéo-françaises à l'époque coloniale: les rapports entre les marchands juifs et les Français en Algérie du XVIII-début-XIX siècle", *La France et la Méditerranée*, ed. I. Malkin, Leiden 1990, pp. 401–411
- צור, "עבודת דוקטור
- י' צור, "צרפת ויהודי תוניסיה – המדיניות הצרפתית כלפי יהודים המדינה ופעילות האליטות היהודיות במעבר משלטון מוסלמי עצמאי לשלטון קולוניאלי 1888-1873", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1988.
- צור, "קהילה קרועה – יהודי מרוקו והלאומיות, 1943-1954, תל־אביב 2001.
- צור, "שהיה
- , "יהודי תוניסיה בשלהי התקופה הטרוסקולוניאלי", מקדם ומים ג (1990), עמ' 79–113.
- צור והלל
- ירון צור והגר הלל, יהודי קובלנקה – עיונים במודרניזציה של הנהגה יהודית בתפוצה קולוניאלי, תל־אביב 1995.
- צור, "ההשכלה
- יוסף שטרית, "מודרניות לאומית עברית מול מודרניות צרפתית – ההשכלה העברית בצפון־אפריקה בסוף המאה הי"ט", מקדם ומים ג (תש"ן), עמ' 76–11.
- שקד
- שקד, "על מורשת יהדות המזרח ומחקרה – מגמות ובעיות", פעמים 1 (תשל"ט), עמ' 7–14.