

הפזורה היהודית-המצרית

קריאת תיגר על הנרטיב הלאומי

הגר הלל

Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry — Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press, Berkeley 1998. 329 pp.

בשנת 1840 היו יהודי מצרים יישוב קטן ונשכח, שמנה כששת אלפים נפש. תוך כמה עשרות שנים גדל היישוב עשרת מונים, בזכות זרם של מהגרים יהודים שהגיע למצרים מאסיה, מאפריקה ומאירופה, החל מן המחצית השנייה של המאה הי"ט. ערב מלחמת העצמאות של מדינת ישראל, בשנת 1948, מנה היישוב היהודי במצרי כשמונים אלף נפש, ויש אומרים אף יותר מכך. מבקרים שהגיעו למצרים במאה העשרים נתקלו באוכלוסייה הטרוגנית של יהודים, שנבדלו זה מזה במוצאם הערתי והגאוגרפי, בחינוכם, בלשונם, בתרבותם, במעמדם המשפטי והחברתי-הכלכלי, בסגנון חייהם ובהשקפותיהם הפוליטיות. ובכל זאת, בתוך כמה שנים הפכו יהודי מצרים לציבור מאורגן, בעל מנגנון קהילתי ומערכת מגוונת של מוסדות ושירותים, שסיפקו את צרכיו הייחודיים של הציבור היהודי. הציבור היהודי במצרים נחשב לציבור היהודי העשיר והמאורגן ביותר במזרח התיכון.

מקרב יהודי מצרים צמחו פוליטיקאים (קטאוי Qattawi / Cattaoui, פיציוטו ביי Picciotto), מהפכנים (רוזנטל Rosenthal, קוריאל Curiel), בנקאים, תעשיינים וסוחרים (משפחות קטאוי, מוצירי Mosseri, מנשה, אגיון Aghion, סוארס Suarès, אדה, רולו Rouleau), מדענים (כגון, ויקטור מ' מוצרי, מהנדס חקלאי) ובעלי מקצועות חופשיים, שתרמו להתפתחות החברה והכלכלה במצרים ומחוצה לה. לצידם כיכבו אומנים, עיתונאים וסופרים בשפות שונות, ביניהן ערבית (מראד פרג' Murad Farag, לילית נג'אר Lilith Naggari, מוריס שמש Maurice Shammass), צרפתית (אדמונד ז'בו Edmond Jabès), אליאן פיינברט Elian Finbert) ועברית (ז'קלין כהנוב, יצחק גורמזנורגורן, עדה אהרוני). ביינין נישבה בקסמו של ציבור רבי-ממדי זה, ונטל על עצמו את המשימה לדון בסוגיות הקשורות לזהותו העצמית ערב "יציאת מצרים השנייה" ולאחריה.

באופיו ההטרוגני והקוסמופוליטי של הציבור היהודי במצרים טמון קושי מחקרי, אך גם אתגר. מחבר הספר שלפנינו בחר להתמודד עם אתגר זה בעזרת מחקר בין-תחומי, ובו תערובת מעניינת של מחקר היסטורי, אתנוגרפי, אנתרופולוגי וביקורת-תיספרותי. מימצאי המחקר מוצגים בנרטיב (סיפר) שאינו בנוי לפי המתכונת הרגילה של הרצאה היסטורית-כרונולוגית, והעומד בניגוד לנרטיבים ההיסטוריים הקיימים, אשר נכתבו בהשראת

האידאולוגיה הציונית או הלאומית-המצרית; כל זאת משום שהגירסאות הקיימות אינן מתאימות לא לאופיו החמקמק של מושא המחקר ולא לנטייתו ולהשקפת עולמו של החוקר.

על מושא המחקר אומר ביינין את הדברים הבאים:

המטלה של הצגת ההטרונגניות של הקהילה היהודית המצרית הביאה אותי לחבר ספר זה בדרך מעט לא מקובלת. זהו טקסט בין-תחומי במודע, המובנה לא על פי נרטיב היסטורי ליניארי מקיף, אלא על פי המוטיבים של זהות, תפוצה והמאבק להשבת זהות (עמ' 7).

ביינין בוחר להתמודד עם סוגיות אלה בדרך משלו:

אני פונה לשאלות אלה באמצעות גישה היסטורית לחקר התרבות, ער לתיאוריה חברתית ותרבותית ביקורתית, אך מבלי להשתעבד לאופנות העכשוויות שלה. עירוב התחומין המכוון בספר זה אמור לבחון את גבולותיה של ההיסטוריה הפוויטיבית המסורתית, תוך אישור ערכו של מידע היסטורי הנתון לביקורת (עמ' 8).¹

גישתו התרבותית והביקורתית של ביינין מובילה לכך שלא רק ביהודי מצרים עסקינן, אלא גם בחוקריה: חלק חשוב מן הספר מוקדש לחשיפת מגמותיהם ועיצוב דיוקנם של אלה (פרקים 1-3, 8-9). ביינין לא מוציא את עצמו מן הכלל שקבע, אלא עולה על הבמה, וברגעים מסוימים אף מצליח לגנוב את ההצגה. יש בכך חידוש מרענן עבור מי שמורגל לכתיבה ההיסטורית המקובלת, שבה מסתתר החוקר מאחורי הקלעים, כדי לשמור על ארשת של חוקר "אובייקטיבי", המציג בפנינו עובדות "מוצקות".

1 במושג 'היסטוריה פוויטיבית מסורתית' ביינין מתכוון כנראה להיסטוריוגרפיה שהתפתחה במאה הי"ט וגרסה שניתן להגיע להיסטוריה אובייקטיבית, המתארת את האירועים כפי שהם התרחשו, אם מפעילים קריטריונים ברורים לאמינות התעודות והעדויות, וכי אפשר להבחין בין עובדות לבין הערכות, כאשר שומרים על קו תיחום בין ההיסטוריון המתבונן למושא התבוננתו. מבקריה של תפיסה זו שללו את האפשרות להגיע לתיאור אובייקטיבי של העבר בהפרדה חד-משמעית בין הסובייקט החוקר לבין המושא הנחקר, שכן לדידם כל נתון היסטורי מגיע לידיעתנו באמצעות תיווכה של תודעה אנושית סובייקטיבית, וכל קביעה כי אירוע מסוים הוא בגדר עובדה היא עצמה בגדר סלקציה המבוססת על פרשנות היסטוריון. הכתיבה ההיסטורית המכונה פוויטיבית היתה בעיקרה פוליטית וחוקתית, התמקדה במעצבי המדיניות והסתמכה על מקורות כתובים בלבד; ביקורת על תוכניה ומקורותיה ראו להלן עמ' 223-224. הוויכוח על הדיסציפלינה ההיסטורית של המאה הי"ט זכה לפרסומים רבים – בעברית ראו למשל, אדוארד קאר, היסטוריה מהי?, תלאביב 1986, ובהקדמתו של שלמה אבינרי לספר זה; סוגיות שונות בתחום זה נידונות בהרחבה אצל אלעזר וינריב, חשיבה היסטורית, א, האוניברסיטה הפתוחה 1985, עמ' 3-36, וכן פרקים 1, 7, 11; סוגיות רלבנטיות נידונות בהרחבה בהקשרים שונים גם במהלך כל הקורס בשם זה המתנהל באוניברסיטה הפתוחה ומלווה בקובץ מאמרים וביבליוגרפיה נבחרת.

ביינין, יהודי אמריקני, בילה מספר שנים כסטודנט בישראל ובמצרים, בתקופה טעונת הרגשות שלאחר מלחמת ששת הימים.² עניינו של ביינין במזרח התיכון הניב פרסומים רבים: ממחקרים היסטוריים מעניינים, כגון מחקרו על תנועות הפועלים במצרים במחצית הראשונה של המאה,³ ועד לפרסומים אקטואליים, כגון מחקרו האחרון על האינתיפאדה של הפלסטינים בשנות השמונים של המאה העשרים.⁴

תיאור המסלול האקדמי של ביינין, מישראל למצרים וחזרה לארצות הברית, מלווה בפרטים על רקעו וחינוכו. ביינין מספר על התהליך שבו גיבש את השקפת עולמו החברתית והפוליטית ופורט את חזונו לעתיד טוב יותר; אומנם הוא בוחר להתנצל על כך, אך דווקא בווידוי האישי יש הרבה מן היושר המקצועי. כזה אני, אומר ביינין, אלו הן תחושותי, זאת השקפת עולמי, ואלו הן נטיותי הפוליטיות, פה טמון כוחי ופה אולי גם חולשתי. לא, אינני מסוגל להעמיד את עצמי מחוץ לנושא המחקר, כצופה חסר פניות, ובכל זאת אני מנסה להציג בפניכם תמונה מאוזנת, תוך ניצול שיטות מחקר ידועות הניתנות לשיחזור ולביקורת. ואומנם, ביינין מעשיר את הקורא במיגוון מקורות, בדוחות מצב של ארגונים בין לאומיים, בקטעי עיתונות, בראיונות ובתיעוד בעל פה, והוא בוחן את היצירות ההיסטוריות והספרותיות שנכתבו על יהודי מצרים, על ידי המצרים, הישראלים והפזורה היהודית-המצרית. השיחזור הוא רב ממדי, ובכך הוא הולם את האופי ההטרונגי של מושא המחקר – עם זאת, אין בכך כדי לרכך את הנימה המגמתית של הספר.

ממילא מסתבר שהשקפת עולמו של ביינין חיונית להבנת המיבנה של המחקר שלפנינו ושיטותיו. ביינין, בעקבות הוגי דעות אחרים, גורס שהכתיבה ההיסטורית הפוזיטיוויסטית הומצאה כדי לעצב את הזדהות היחיד עם הלאום, וכדי להעניק למדינה ולפקידות המנהלת אותה את הלגיטימציה לכפות את רצונה ומרותה על אזרחיה. במילים אחרות, הנרטיב ההיסטורי הפוזיטיוויסטי נתפס אצל ביינין כסוכן תרבותי של ההווייה המדינית הלאומית; מכאן נובעת התנגדותו לשימוש הנרחב שנעשה בנרטיב הזה לצורך שיחזור תולדות הציבור היהודי במצרים, שהיה לדעתו קוסמופוליטי במהותו.

לא כאן המקום להתמודד עם הטענות נגד הכתיבה ההיסטורית המסורתית. עם זאת, גם אלה שאינם מקבלים את הטענה שההיסטוריה היא כלי שרת של השלטון – לא כל שכן שיפחתה של השקפת העולם הלאומית – מודים שהיבטים רבים בתולדות החברה האנושית לא באים לביטוי במקורות הארכיוניים שעליהם מבססת ההיסטוריה הפוזיטיוויסטית את ממצאיה. שיכבות העילית הנציחו את פועלן ואת נקודת מבטן בעיצוב החוקים, הארכיטקטורה, האומנות והכתיבה הקנונית של התקופה, ואולם לא ניתן להבין את העבר על ידי בחינת הפעילות הפוליטית החוקתית של קומץ מעצבי המדיניות בלבד,

2 יש בתיאורי שהייתו במזרח התיכון רגעים ייחודיים ומרגשים, כגון פגישתו עם "אחמד", סטודנט מצרי קומוניסט בקהיר, ב־1969, על רקע האווירה של מלחמת ההתשה (עמ' 25–26).

3 J. Bein and Z. Lockman, *Workers on the Nile, Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882–1954*, Princeton 1987

4 Joel Bein and Zachry Lockman, (eds.) – *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, Toronto 1989

מבלי להתחשב בהקשרים הכלכליים, הגאוגרפיים, החברתיים והתרבותיים שבהם הם פעלו. כדי להכיר את "הרוב הדומם בחברה", כולל המיעוטים ו"קבוצות השוליים", דרושים להיסטוריון כלים מורכבים יותר מאלה שסיפקו ההיסטוריונים של המאה הי"ט. ההיסטוריונים התרבותיים והחברתיים במאה העשרים נרתמו למשימה והעשירו את התמונה ההיסטורית באמצעות מקורות מגוונים, כגון ספרות ילדים, ספרי לימוד, עיתונות, בדיחות, אגדות, דפוסי מגורים ותזונה, מנהגים, אמונות עממיות ועוד; היסטוריונים אלה מנסים לשאול כלים שפותחו בדיסציפלינות אחרות מתחום מדעי הרוח, ובעיקר מדעי החברה, כדי להגיע לשיחזור מלא יותר של העבר.

*

הספר בנוי משלושה חלקים עיקריים: החלק הראשון, שדן ביהודים שנותרו במצרים בין השנים 1948-1956, נושא אופי היסטורי. החלק השני, העוסק בפזורה של יהודי מצרים, דפוס הגירתה והתיישבותה במדינת ישראל, באירופה ובאמריקה, מושתת על שיטות עבודה אנתרופולוגיות. הסכם השלום עם מצרים יצר את האווירה המתאימה לרוויזיה של תולדות יהודי מצרים, ואיפשר ליהודים יוצאי מצרים לבחון מחדש את זהותם הייחודית, ואף לחשוף אותה, ובכך עוסק החלק השלישי, המתבסס על ביקורת ספרותית.

החלק הראשון של הספר מתאר את המיבנה ההטרונגי של הציבור היהודי במצרים מבחינה חברתית-כלכלית, תרבותית ומשפטית, וסוקר את תהליך התפרקותו בשנים 1948-1956. דימוי היהודים, שעד אז נתפסו כשותפים לתהליך של בניין האומה המצרית המודרנית, השתנה לאחר מלחמת העולם השנייה, כתוצאה משינוי ביחס החברה והמשטר המצריים למיעוטים. מעמדו של המיעוט היהודי נעשה רגיש במיוחד לאחר שמצרים הכריזה מלחמה על מדינת ישראל ב-1948 ולאחר מהפכת "הקצינים החופשיים", ב-1952, והתערער עוד יותר בעקבות התחזקות משטרו של נאצר, שביטל את בתי הדין דתיים (1955), וכנקמה על השתתפותה של מדינת ישראל במלחמת סואץ עצר, גרש והחרים את רכושם של יהודים רבים.

פרק שלם מוקדש למשפט שהתנהל נגד חברי רשת הריגול היהודית שנתפסה בשנת 1954 ("מבצע סוזנה") ולתגובות של השלטונות המצריים והישראליים ושל דעת הקהל הבין לאומית לפסקי הדין. לדעת ביינין, "פרשת סוזנה" נוצלה ככלי תעמולתי בידי השלטונות המצריים וממשלת ישראל כאחד. שלטונות מצרים ראו ברשת הריגול הוכחה שהיהודים מהווים גורם חתרני, הפועל למען גורמים זרים. מדינת ישראל הכחישה את הקשר לאנשי הרשת, אך ניצלה את תפיסתה ומעצר חבריה כדי להסית את הארגונים היהודים הבין לאומיים (ואת דעת הקהל העולמית) נגד המשטר במצרים, ולגייס למען הוצאת יהודי מצרים. ממשלת ישראל טענה כי תפיסת אנשי הרשת היא ביטוי נוסף לתהליך מתמשך של רדיפת היהודים בסגנון נארינאצי – עמדה זו זכתה לתהודה רחבה בקרב דעת הקהל

היהודית בישראל ובארצות הברית, שהיתה רגישה במיוחד לנושא, בעקבות השואה באירופה. לפי ביינין, התיאור הישראלי של "פרשת סוונה" מסמל את מגמתו של הנרטיב ההיסטורי הציוני לעצב את דימוי המשטרים הערביים כמשטרים נאורנאציים מצד אחד, ומצד שני לחנוק את הקול האותנטי של התפוצה המצרית, שאת מצוקותיה הוא התיימר לייצג:

המעצר, ההרשעה, וההוצאה להורג של [חברים ב]רשת של יהודים מצריים שהואשמו בביצוע מעשי ריגול וחבלה למען ישראל בשנים 1954-1955, קנוניה שכונתה "מבצע סוונה", היו רגעים קריטיים בפיתוחו של שיח שצייר את המשטר המצרי, ובסופו של דבר את הערבים כולם, כנאו-נאצים. ברצוני לבחון כאן כיצד התפתח שיח זה בין השנים 1948-1977, על ידי ההשוואה של תיאורים שונים של מבצע סוונה. באותן שנים, הארועים במצרים פורשו על סמך הניסיון ההיסטורי שעבר על יהודי אירופה (ערב מלחמת העולם השנייה ובמהלכה - ה"ה). הקביעה הפסקנית שנסיון זה עיצב את משמעות חייהם של כל היהודים באשר הם שם, נכפתה על יהודי מצרים, בלמה את קולם ופגעה ביכולתם לספר את הסיפור ההיסטורי שלהם עצמם (עמ' 91-92).

"מבצע סוונה" אמורה להמחיש לקורא את העיוותים של הסיפור ההיסטורי הלאומי ואת מגבלותיו של הנרטיב ההיסטורי הפוזיטיוויסטי בחשיפת האמת ההיסטורית, ולסלול את הדרך לשאר חלקי הספר:

היסטוריה פוזיטיווית מתואמת עם כוח הכפייה של מדינות... התנועה של מחקרים תרבותיים בתריקולוניאליים מציעה איסטרטגיה אחרת להתחמקות מן הכפייה של ההיסטוריה – כתיבה יוצרת וביקורת תרבותית, בפרט זו שנוצרה על ידי [כותבים] בעלי השכלה מערבית, שהיגרו ממושבות-לשעבר למרכזים מטרופוליטניים... סלמן רושדי מודה בכך שההתנכרות הפיסית של סופרים-מהגרים ממקומות לידתם... מאלצת אותם ליצור "ארצות מולדת דמיוניות"... בעלות משמעות וכוח משיכה אוניברסליים... לפי אדוארד סעיד, למשכילים בתריקולוניאליים בתפוצות יש עמדה יצירתית מיוחדת במינה, המאפשרת להם להתגבר על המיגבלות של תרבות והיסטוריה לאומיות צרות [ההדגשות שלי – ה"ה] (עמ' 8)

באותה רוח מבקש ביינין לשרטט את דיוקנו של הציבור היהודי במצרים ובפזורתו, לאחר התפרקות היישוב היהודי במצרים. שני החלקים האחרונים של הספר עוקבים אפוא אחרי קבוצות ובודדים של יוצאי מצרים משנות החמישים ואילך, ובוחנים את סגנון חייהם, פעילותם הציבורית ויצירתם האינטלקטואלית, מתוך גישה בין-תחומית, המשלבת שיטות מחקר היסטוריות, אנתרופולוגיות וספרותיות.

*

החלק השני והמרכזי של הספר, או כך לפחות מבטיחה הכותרת של הספר – "הפזורה של יהודי מצרים – עיצובה הכלכלי והפוליטי של פזורה מודרנית" – מציג את הגיוון של הפזורה היהודית המצרית באמצעות שלוש "קבוצות מבחן": א – בוגרי תנועת "השומר הצעיר" (פרק 5), שהתיישבו בקיבוץ נחשונים ועין שמר בארץ ישראל; ב – פעילי תנועות מהפכניות במצרים, שהפכו למושבת גולים קומוניסטית בפריס (פרק 6); ג – יוצאי העדה הקראית שהתיישבו בסן פרנסיסקו (פרק 7).

קשה לראות במבחר זה מידגם מייצג של פזורת יהודי מצרים, שהרי רוב הקראים התיישבו דווקא בארץ ישראל, רוב עולי מצרים התיישבו בערים ולא בקיבוצים, ואילו מרבית הפזורה המצרית שהתיישבה באירופה ובאמריקה היתה בורגנית, ובעלת גישה קפיטליסטית ולא קומוניסטית. גם הדמויות שביינין בוחר להתרכז בהן, לא ניתן לאפיינן כדמויות מייצגות, כפי שהוא עצמו מציין (עמ' 186). דמותו של יעקב מצליח, בן העדה הקראית, מדגימה את בעיית הייצוגיות. האיש נולד בתוניסיה, ואילו מרבית בני העדה הקראית במצרים נולדו במצרים. בשנות החמישים הוא הקים בפורט סעיד מפעל מודרני לשיווק חסילונים, זאת בשעה שרוב בני העדה הקראית נטו לעסוק במקצועות יהודיים מסורתיים, כגון צורפות, והקפידו להתרחק ממאכלים לא כשרים (שם).

למרות חוסר השיטתיות, יש להודות ששהותו של המחבר בקרב פזורות שונות של יוצאי מצרים, (ויהיה זה בקיבוץ, בין הקומוניסטים בפריס, או בבתיהם של קראים בסן פרנסיסקו), הניבה תיאורים רגישים ואמפתיים, המגוללים את סיפוריהם של אנשים בודדים ושל קבוצות, המנסים לגבש את זהותם ולהגדירה מחדש לאחר שנתלשו, מרצון או מכורח, מתבנית נוף מולדתם. ייחודם של יהודי מצרים הוא אולי בנסיונם האבוד, אך הבלתי מתפשר, שלא להיכנע למסגרות הקיימות, לשמור על זהותם הרב־ממדית, ולשלב בין נאמנויות וזהויות הנתפסות בעיני סביבתם כסותרות. אין פלא ששלושת "מקרי המבחן" של ביינין הם סיפורים של החמצה אישית.

א. בוגרי "השומר הצעיר": ממצרים לארץ ישראל

תנועת "השומר הצעיר" בקהיר קמה בראשית שנות השלושים, בשם "העברי הצעיר"; היתה זו הקבוצה הציונית הראשונה בקהיר שלא הסתפקה בתעמולה ציונית, אלא דרשה מחבריה "הגשמה" אישית. ואומנם, קבוצה של חברי התנועה ממצרים התיישבה בקיבוץ עין שמר (עמ' 131-137); מאוחר יותר, התיישב גרעין נוסף בקיבוץ מסילות. רבים מחברי הגרעינים גרשו מן הקיבוצים במרוצת השנים, או עזבו מרצונם, בעקבות פילוגים אידאולוגיים.

עזרא טלמור⁵ מייצג בספר את גורלם של חברי "השומר הצעיר" שעלו ארצה ממצרים (עמ' 124, 127-128). טלמור היגר עם הוריו מחלב לקהיר בראשית המאה. אף שסבו

וסבתו דיברו ערבית בלבד, הוריו דיברו ערבית וצרפתית, והוא גדל באווירה קוסמופוליטית של המכללה הצרפתית בקהיר. טלמור השלים את הדרישות לתעודת בגרות בריטית, ואף הגיע לאוניברסיטת לונדון, שם למד פילוסופיה. בסופו של דבר העדיף את המסלול החלוצי של "העברי הצעיר" במצרים על פני מסלול אקדמי במצרים או בלונדון, ובחר לעלות לארץ ישראל, כדי ליטול חלק בייסוד קיבוץ חדש בשם נחשונים. מאוחר יותר נירתם לעבודה ציבורית, ופעל למען קידום השלום בין היהודים לערבים במסגרת המחלקה הערבית של מפ"ם. לדבריו, למרות פעילותו האינטנסיבית בתנועה הוא נשאר נטע זר, בגלל מוצאו, ומעולם לא הצליח לחדור לחוג הסגור של מאיר יערי, "שהיה מורכב ממזרח אירופאים" (עמ' 128). כמו רוב חבריו מקבוצת "העברי הצעיר" בקהיר, בסופו של דבר הוא מצא את עצמו מחוץ למסגרת התנועה הקיבוצית.

בשנת 1960 פרש טלמור מפעילות תנועתית וחזר למסלול האקדמי שבו החל בצעירותו. הוא ואשתו השתלבו בחוגים לפילוסופיה אירופית ולשפה האנגלית באוניברסיטת חיפה. נדמה שבכך שהם בחרו לחזור לחיים העירוניים ולהתיישב בחיפה, הם לא רק ויתרו על המהפכה הסוציאליסטית, אלא אף על חזון ההשתלבות בתרבות האזור. הדבר היה בשנת 1980, כאשר, לדבריהם, הם הצליחו להגשים חלום משותף, בהתמנותם לעורכי כתב העת *History of European Ideas*: "היום עזרא טלמור סבור: קיים רק מבנה מושגי אחד לתפישת העולם. הוא מבנה מושגי אירופי" (עמ' 128).⁶

ב. הגולים הקומוניסטים בפריס

הנרי קוריאל, ממנהיגי התנועה הקומוניסטית במצרים בשנות הארבעים, גלה לפריס בשנות החמישים, מוקף קומץ של מעריצים יהודים מקרב גולי מצרים, שאף הקימו קבוצה קומוניסטית קטנה בשם "הקבוצה הרומית" (פרק 6, עמ' 148-160). קוריאל גילם בחייו אבטיפוס של "מהפכן נצחי", מהדורה יהודית-מצרית של טרוצקי ומושג "המהפכה המתמדת". בשנות גלותו בפריס הצטרף קוריאל כמעט לכל תנועה מהפכנית בעולם השלישי, דבר שהיקנה לו אויבים רבים (עמ' 159-163).

קוריאל לא מצא את מקומו באף אחת מן התנועות הקומוניסטיות במצרים, במדינת ישראל או בצרפת. הוא נודה על ידי השלטון במצרים ובמדינת ישראל, למרות (ואולי בשל) נסיונותיו הבלתי נלאים להגיע להידברות בין המשטר הנאצריסטי לבין מדינת ישראל, ומאוחר יותר לגשר בין העמדה הישראלית לפלסטינית. במקביל, הוא נדרף על ידי שלטונות צרפת, בשל תמיכתו בכוחות השחרור האלגיריים (FLN) בימי מלחמת אלג'יריה-הצרפת. הוא נעצר, נאסר ושוחרר רק בתום המלחמה. נסיונותיו לגשר בין אש"ף לישראל נגדעו כאשר נורה למוות ב-4 במאי 1978 (זהות המתנקש לא התגלתה ונסיבות ההתנקשות לא פוענחו עד היום).

6 הרגום חופשי למשפט "There is only one conceptual grid to grasp the world. It's the European conceptual grid" (עמ' 128).

למרות גורלו הטרגי, ספור חייו של קוריאל מסתיים בנימה מסוימת של ניצחון. תוך ניצול כשרונו הספרותי, מעביר ביינין לקורא האמפתי את התחושה שגם אם קוריאל לא הצליח להגשים את חלום ההידברות הציונית-המצרית בחייו, יש לו חלק – מיסטי כמעט – בקידום תהליך השלום בין מדינת ישראל למצרים. "מותו של קוריאל ותחילתו של משא ומתן ישיר בין מצרים לישראל שמו קץ לתפקידם של יהודי מצרים כמתווכים בסכסוך הישראלי-הערבי כותב ביינין, ומסכם "מאמצייהם של קוריאל ואחרים לא הוכתרו בהצלחה" (עמ' 178). אף על פי כן, די דאר רוסאני-פאזי (Didar Rossano-Fawzy), אחת ממעריצותיו המובהקות של קוריאל, נהנית לחזור ולציין "שלחיצת היר בין יצחק רבין ויאסר עראפאת ב־13 בספטמבר 1993, שהעולם כולו צפה בה, התרחשה ביום הולדתו של הנרי קוריאל" (שם).

ג. קראים במפרץ סן פרנסיסקו

האמפתיה של החוקר כלפי מושא המחקר אינה מצליחה לחפות על האירוניה ההיסטורית העולה מסיפור משפחתו של יוסף דרוויש. ביינין פגש את יוסף דרוויש, עיתונאי קומוניסטי מפורסם במצרים, בעת שהותו בקהיר בשנת 1986. דרוויש, שחזר למצרים לאחר שנות גלות באירופה, היה ממוצא קראי. בצעירותו התאהב בנערה מן העדה הרבנית בשם איקבל. לטענת ביינין איסור הנישואין בן הרבנים לקראים מנע מבני הזוג לממש את אהבתם ולכן החליט יוסף – שהיה לא רק קומוניסט אלא אתאיסט ממש – להתאסלם, ולו רק כדי להינשא לבחירת לבו.⁷ בשנת 1958 גירשה המפלגה המצרית הקומוניסטית את דרוויש משורתיה – בגין מוצאו היהודי! – והוא נאלץ לגלות ממצרים. בתו היגרה לארה"ב, חזרה שם לכור מחצבתה הקראי, והפכה לחוליית הקשר בין ביינין לבין הפזורה הקראית בסן פרנסיסקו (עמ' 187-188).

הקראים במפרץ סן פרנסיסקו הם קבוצת המבחן השלישית הנידונה בספר. אליבא דביינין, הבעיה העיקרית של העדה הקראית בסן פרנסיסקו היא ההתבוללות (עמ' 190-191). בני העדה הקראית-המצרית, שהצליחה לשרוד במשך מאות בשנים, גם בתקופות של קנאות דתית או פוליטית במצרים, ויתרו על דתם וזהותם הייחודיים דווקא לאחר הגירתם לארה"ב, ארץ שחרתה על דגלה פלורליזם וסובלנות דתית.

הקשר בין העדה הקראית לרבנית בארצות הברית נותר בעייתית, ורק הקהילה הרפורמית בסן פרנסיסקו היתה מוכנה לאפשר לצאצאי הקראים להתפלל בבית הכנסת שלה. אך גם היא לא פתחה את שעריה לרווחה בפני היהודים הקראים: רק ב־1984 החליטו מועצת הרבנים הקונסרבטיביים ומועצת הרבנים הרפורמיים להתייחס לבני הקראים כיהודים, בתנאי שלא ידחו את המסורת הרבנית (עמ' 195). בשנים האחרונות זכו מנהיגי העדה

7 פיזודה פיקנטית, אך משקפת רק את מחצית האמת. חשוב לזכור שהחל מן המאה העשרים גילו הרבנים במצרים נטייה ברורה להתיר נשואים בין רבנים לקראים; ראו למשל צבי זוהר, "בין ניכור לאחוה – נישואין בין קראים לרבנים על פי חכמי ישראל במצרים במאה העשרים", פעמים 32 (תשמ"ז), עמ' 21-39.

הקראית בסן פרנסיסקו להקים בית כנסת קראי באחד מפרברי העיר. מנהיגיהם הרוחניים, שבמצרים שמרו על השבת בהתאם לדרך הקראית, נאלצים לעצום עין לנוכח חילול שבת המוני, הנובע מכך שרוב המתפללים מגיעים לבית הכנסת במכוניות (עמ' 199).

*

תולדות חייהם ומערכת הכרעותיהם האישיות של בני הקבוצות שסקרנו מחזירים את הקורא לתזה המרכזית של הספר: לא הנרטיב הלאומי-הציוני ולא הנרטיב הלאומי-המצרי יכולים להסביר את נסיון חייהם, והותם ומערכת המחויבויות שהינחו את יהודי מצרים בעידן המודרני. מסקנה זו מובילה אותנו בהכרח לחלק השלישי של הספר, שבו מנסה החוקר לחלץ את הזהות היהודית המצרית מסד הסיפור הלאומי הציוני והמצרי, ולחשוף את אופייה.

לאורך הספר בוחן ביינין בצורה ביקורתית את המחקרים ההיסטוריים שנכתבו בהשראתו (או בצילו, כפי שביינין נוטה לחשוב) של הנרטיב הלאומי הציוני. החולשה העיקרית של חלק זה בכך שהוא בוחן רק את הספרות ההיסטורית העממית, וכמעט שאינו מתייחס להתקדמות המחקר האקדמי מאמצע שנות השמונים, כתוצאה ממחקרים וסימפוזיונים שהניבו מונוגרפיות מגוונות, הנשענות על מיגוון רב של מקורות היסטוריים, מן העיתונות, הספרות והתיעוד ארכיוני.⁸

למען האיזון, מוקדש גם פרק (פרק 8) לבחינה ביקורתית של המחקרים ההיסטוריים שנכתבו לפי הנרטיב הלאומי-המצרי, מן התקופה הנאצרית ואילך. אגב דרכו מציג ביינין דיון מאלף בשאלת מקומם של היהודים בעיצוב כלכלתה המודרנית של מצרים, תוך שהוא משתמש במיטב המחקרים שנעשו בנושא זה בתקופה האחרונה.

באותו פרק מגיש ביינין סקירה ממצה של התפתחות הספרות של יוצאי מצרים; הוא מזכיר ביעף את היצירה שהתפרסמה בצרפת, ומתמקד בעיקר בו שראתה אור במדינת ישראל. זו האחרונה נבדקת על רקע תהליך השתחררותה של היצירה היהודית-המצרית מן הנרטיב הציוני, החל מביקורו ההיסטורי של סאדאת בארץ, שהוביל לחתימת הסכם השלום עם מצרים.⁹ האווירה שנוצרה בעקבות הסכם השלום עוררה התעניינות מחודשת

8 דוגמאות אחדות: Amnon Cohen and Gabriel Baer (eds.), *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (860-1960)*, Jerusalem 1984; Gudrun Krämer, *The Jews in Modern Egypt 1914-1952*, London 1989; Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, Boulder 1987. לגבי תקופות מוקדמות יותר ראו למשל יעקב מ' לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית 1517-1914, ירושלים תשמ"ח.

9 הסכם השלום עם מצרים עורר את העניין של החברה הישראלית במצרים בכלל ובחיי היהודים בה בפרט, ויוצאי מצרים הרשו לעצמם לחזור אליה ולבחון כיצד היא השפיעה על דמותם. גם יצירות שזכו עד אז רק לבמות אוטוריות (כגון לקט של מאמריה של זקלין כהנוב שפורסמו במקורם בכתב העת "קשת"), זכו לפרסום מחודש כספר – ראו זקלין כהנוב, ממזרח שמש, תליאביב 1978.

ביוצרים יהודים-מצריים כגון ז'קלין כהנוב ויצחק גורמזאנו-גורן,¹⁰ שניסו להציג את תרבותם "הלבנטינית" כתרבות לגיטימית, ולא כשם נרדף לסיגול תרבותי שטחי של ערכי המערב, כפי שהיה נהוג להגדירה עד אז.

לדעת ביינין, גולת הכותרת של תהליך השתחררותם של צאצאי יהדות מצרים מן הנרטיב הציוני הוא ספרה של רונית מטלון "זה עם הפנים אלינו".¹¹ המספרת, אסתר, היא בת ליוצאי מצרים. עם סיום לימודיה בבית הספר התיכון, היא נשלחת לבקר את דודה, יעקב ציקורל, שהיגר לקמרון, בניגוד להוריה של אסתר, שהתיישבו במדינת ישראל, לאחר שעזבו את מצרים בשנות החמישים: "הם שולחים אותי לשם, לאפריקה, לדוד המהולל, כדי שהוא, אולי, יישר מעט את ראשי - היא מהרהרת" (עמ' 22). כך הופכים הורי אסתר, אליבא דביינין "את הדגם המצוי של משפחות יהודיות אמריקניות בנות המעמד הבינוני, השולחות את ילדיהם בני-העשרה לישראל, כדי לייצב את זהותם היהודית ואת זיקתם למדינה היהודית" (עמ' 235).

ביקורה של אסתר אצל דודה, שאורח חייו בקמרון מזכיר במשהו את העולם היהודי-המצרי שבה צמחה משפחתה, הוא עבודה מעין חזרה לשורשי משפחתה. לפי ביינין, הדוד ציקורל הפנים את ההיירארכיות הגזעניות של הסדר הקולוניאלי, והוא חי חיים של זכות יתר בתר-קולוניאלית, המתאונת בדאגה אבהית לפועליו האפריקניים וברחשי כבוד כנים לכבודם האנושי (שם).

ברם, אחד מפועליו המקומיים בוחר להביע את הכרת תודתו ליחס זה בדקירת סכין בגבו של הדוד. הדוד מתאושש, אך הפעם הוא לא נוטל את מטה נדודיו, כפי שעשה בצעירותו בצאתו ממצרים ב-1950, אלא הוא מחליט להישאר, "להינעל על הרגע... בעיקר לא לחשוב על קיומו המעורער... של איש לבן אחד בתוך הרבה אנשים שחורים" (עמ' 248). בכל זאת הוא נענה להפצרותיו של עוזרו וקונה אקדח. ואולם "מאדאם", אשתו המפוקחת, סוברת שאקדח אינו מספיק: "מה תעשה עם אקדח שושו, בחיים לא נגעת בכלי נשק, שומר ראש אתה צריך... קח משהו מהישראלים האלה. תכתוב לאחיך אדוארד שישלח לך אחד מאלה..." (עמ' 249).

ביצירה "עם הפנים לאחור" נקלעה המספרת אסתר בין הדרך הישראלית שלתוכה נולדה לבין הדרך "הגלותית" (או הפוזורית, אם להשתמש במונח נייטרלי), המיוצגת על ידי עולמו הבתר-קולוניאלי של דודה, יעקב ציקורל. הסופרת, רונית מטלון, אינה מנסה להכריע בין שתי האפשרויות, וזאת לדעת ביינין פריצת הדרך שלה חיכינז:

בדיוקן האוהד שציירה רונית מטלון את העמדות האידאולוגיות הסותרות של כל בני משפחתה של אסתר יש רוח של סובלנות פוסט-ציונית... בראיון ב"דבר" [שפורסם

10 ראו למשל יצחק גורמזאנו-גורן, קיץ אלכסנדרוני, תלאביב תשל"ח.

11 רונית מטלון, זה עם הפנים אלינו, תלאביב 1995.

ב־17 במרץ 1996 ה"ה] נראה היה כי מטלון מאמצת קריאה פוסט־ציונית של הרומן שלה (עמ' 239).¹²

ביינין מסיים את הפרק בתקווה שהסיפור הפוסט־ציוני של צאצאי יהדות מצרים יסלול את הדרך לדור־קיום בין היהודי לסכיבתו הלא־יהודית. זוהי אכן תקווה יפה ונאצלה, אך נדמה שעל "הפוסט־ציוניים" לעשות מאמץ רציני יותר מאשר להתרפק על זכרון הקיום היהודי במצרים הקולוניאלית, להתפעם מעולמו הבתר־קולוניאלי של יעקב ציקורל ומייחסו עם פועליו בקמרון, או לשעתק את חייו של "היהודי הנודד", המשוטט בין ארצות, שפות ("ארבע שפות הוא יודע ואף לא אחת על בוריה"),¹³ תרבויות והשקפות עולם.

*

חזונו הפוסט־ציוני של ביינין טרם יצא מגדר חזון. קיומו הממשי של יהודי קוסמופוליטי, קוסם ככל שיהיה, אפשרי אולי ב"חברה נייטרלית", אך לא ברור אם חברה כזו היתה קיימת אי־פעם בעבר, גם לא ברור אם ניתן ליצור אותה בעתיד. לפי שעה חזון זה עודנו בבחינת "משחק" המתנהל ברובו במגרש הביתי של האקדמיה. בינתיים, איני רואה סיבה שלא ליישם את התפיסה של "חיה ותן לחיות" (שם, עמ' 40) בתוך המסגרות הקיימות, גם אם הן, רחמנא לצלן, לאומיות.

מבחינה זו מעניין לבחון את נסיונם של קומץ משכילים יהודים במצרים להחיל את רוח הסובלנות דווקא בעידן האידאולוגיות הלאומיות בתקופה שבין שתי מלחמות עולם. משכילים אלה לא ניסו לבטל את המסגרות, האתנית־היהודית והטריטוריאלי־המצרית, שעיצבו את גורלם, או להתכחש לאחת מהן, אלא ליישב ביניהן. לפיכך הם הזדהו עם התנועה הלאומית הציונית והלאומית־הערבית, וראו בהן שתי תנועות שחרור לגיטימיות. משכילים אלה האמינו ששתי התנועות לשחרור לאומי, זו המצרית וזו היהודית, יכולות לדור זו לצד זו, ואף ביקשו להביא לשיתוף פעולה ביניהן, למען קידום האיזור ברוח

12 בהקשר המלא של הראיון נשמעים הדברים קצת אחרת: "מטלון" מסביר המראיין, "מרחיבה את הדיבור על 'האופציה התרבותית והלבנטית' ואומרת עליה בהמשך כי 'האופציה התרבותית הלבנטית, שהיא עיקר חשוב בספר, אינה ממש שלי – היא של דור ההורים שלי. מה שעניין אותי במהלך כתיבת הספר, ולא היה זה דבר שהתכוונתי אליו מלכתחילה, אלא הוא צמח מתוך הכתיבה עצמה, הוא הרובד הפוליטי בהקשרים הנרחבים שלו, הצומח מהספר ומעולם הגיבורים שלו". כפי שראינו בציטטה לעיל, מול המחנק שהרגישה באווירה הציונית התובענית שבה גדלה בישראל, מציגה רונית מטלון את קסמו של הלך הרוח הלבנטיני הנינוח שאפיין את אבות אבותיה במצרים, ואולם את דבריה האחרונים הללו היא גם מסייגת ומוסיפה "בספר איני רק מוקסמת מן האופציה הלבנטית – אני גם רואה את המחיר שהיא גובה וזהו מחיר עצום. אין זה כל כך פשוט להתרפק בסנטימנטליות על העולם הקולוניאלי, וזאת מפני שהעולם הזה מת, ויחד איתו גוועה גם האופציה הלבנטית... כאשר עוסקים בקסם האדיר של הלבנטיות – ויש הרבה קסם בעולם ההוא – קיימת סכנה של התרפקות נוסטלגית וסנטימנטלית ושל דין וחשבון שאינו נוקב. השתדלתי ואיני יודעת אם הצלחתי שלא ליפול בפח זה. כך לקראת סוף הספר, למשל, אומרת בת המשפחה, העיתונאית רוזה מאמריקה שיש להיצמד למה שיש, ולא למה שיכול היה להיות, ואפילו אם היש פגום וחלקי ככל שיהיה".

13 מטלון, זה עם הפנים אלינו, עמ' 13.

עקרון "אחוות העמים". דוגמא מייצגת לגישה זו היא דמותו של מוריס פרג'ון, שספרו החלוצי על תולדות היהודים במצרים בעת החדשה יצא בשנת 1938 ומשמש את החוקרים עד היום.¹⁴ פרג'ון, משכיל יהודי יליד קהיר, העלה על נס את שיתוף יהודי מצרים בבניית התשתית הכלכלית-החברתית של מצרים כמדינת לאום ריבונית מודרנית. הוא תרם לחיזוק הזיקה בין הציבור היהודי במצרים לבין הפזורה היהודית באירופה, כאשר נרתם למאבק נגד רדיפת יהודי גרמניה על ידי הנאצים, ובמקביל רתם את בני קהילתו למען הקמת בית לאומי יהודי בארץ ישראל.

לדידי, ייחודם של קומץ המשכילים היהודים האלה שצמחו במצרים, טמון ביכולתם לגשר בין פעולות וזרמים מנוגדים כביכול. בשל זיקתם העמוקה לארץ מושבם הערבית ולארץ אבותיהם היהודית, רבים הועידו לעצמם תפקיד בפתרון העימות הציוני-הערבי בארץ ישראל. דבריו של פרג'ון, שנכתבו בכתב עת יהודי מצרי *Annuaire des Juifs d'Egypte et du Proche-Orient* משנת 1944,¹⁵ כתגובה להרצאתו של טה חוסין,¹⁶ וצוטטו בספרו של ביינין, מבטאים הלך רוח זה:

תמיד קיווינו שתנועת התפיסות היהודית-ערבית תוקם על ידי יהודי מצרים. עקב מקומם הגאוגרפי, יהודי ארץ זו נמצאים במקום מתאים במיוחד לשמש חוליית קשר בין שני ענפים חיוניים אלו של אילן היוחסין האנושי, האסלאם והיהדות. יהודים וערבים הם אחים, לא רק מבחינה היסטורית, אלא מבחינה דמוגרפית. בעצם, היהודים הם ערבים (עמ' 66).¹⁷

נסיונם של המשכילים היהודים במצרים לגשר בין הצדדים נגדע בעודו באיבו, ועם זאת הוא עשוי לשמש מקור השראה גם לדורנו.

גישותיו של ביינין למחקר ההיסטורי הקיים, האופן שבו הוא בוחר לייצג את הפזורה היהודית ממצרית וחזונו הפוסט-ציוני הם רק כמה מהסוגיות שבהן ימצא עצמו הקורא, שצמח מתוך הסיפור הלאומי-הציוני או הלאומי-המצרי, מתווכח עם המחבר. יחד עם זאת, הקורא יוכל להיפתח לזוויות ראייה חדשות, שעמדו בצילו של הנרטיב ההיסטורי והספרותי הקיים, ולהתמודד מחדש עם סימני השאלה ועם הסוגיות שעדיין אין להן פתרון שנרטיב זה מעלה. מי שהתחנך על ברכי הדיסציפלינה ההיסטורית הפוזיטיוויסטית יאלץ להתמודד עם הביקורת שביינין מעלה נגד שיטת מחקר זו, ובמקביל להיחשף לדיסציפלינות חלופיות, המושפעות ממדעי התרבות והחברה, והמשתמשות בשיטות השאולות מן האנתרופולוגיה והספרות. מי שהתרגל לשמור על מרחק בין המחקר למושא

14 Maurice Fargeon, *Les Juifs en Egypte depuis les origines jusqu'à ce jour*, Caire 1938
 15 Maurice Fargeon (ed.), *Annuaire de Juifs d'Egypte et du Proche-Orient*, Societé des Editions Historiques des Juives d'Egypte, Cairo 1944
 16 הרצאתה, שדנה ביחסים בין יהודים לערבים, נישאה בנובמבר 1943 במרכז קהילת אלכסנדריה.
 17 תרגום של ביינין מן המקור הצרפתי המופיע בכתב העת הנוכח, 1944, עמ' 111.

המחקר, ובין החוקר לקוראיו, יחשף לשיטה חדשה, שדוגלת במגע אינטראקטיווי בין חוקר לנחקר. לבסוף, גם מי שביקש ללמוד פרק על ימיה האחרונים של יהדות מצרים יוכל ליהנות משליטתו של ביינין במקורות הראשוניים והמשניים ולא יצא נפסד. בין הערה עוקצנית אחת לאחרת, שבו מצליף ביינין במעצבי המדיניות בישראל ובמצרים משנות החמישים ואילך, מבצבצים תיאורים היסטוריים מרתקים, מרגשים ונוקבים, על ההווה היהודית במצרים עד שנות החמישים, ועל הפזורה היהודית-המצרית בישראל, בפריס או בכך פרנסיסקו.

