

וריאציות של אחרות

**בחינה של והוא אחר לשמעון בלס
על רקע מכלול יצירתו**

פתח דבר

הרומן 'והוא אחר' (1991) הוא ספר הפרוזה התשיעי של שמעון בלס. ספר זה עורר עניין רב יחסית לרומנים קודמים של בלס, הן בשל נושאו הרגיש והן בשל מועד פרסומו.¹ 'והוא אחר' הוא סיפורו של הרון אַחַמַד סַסְסֵן, יהודי שהתאסלם

* מאמר זה נולד מתוך דיאלוג מחקרי ארוך שנים, בעל-פה ובקריאה, עם יובל עברי, ובפרט עם שני מחקריו על ספרו של בלס 'והוא אחר'. ראו: עברי, לכתוב; עברי, מולדת. במקומות שונים במאמר מופיעות הפניות לעבודותיו אלו של עברי, אך למעשה היחסים עמן רחבים ממה שיכול לבוא לידי ביטוי בהערות אלו, והמאמר כולו הוא משא ומתן עם האפשרויות שהעלה עברי באשר לבלס ברומן זה. כמו כן אני מבקש להודות לפנרופ' חנון חבר ולד"ר תמר הס על הערותיהם המחכימות והמועילות.

1 בלס נולד בבגדאד בשנת 1930 למשפחה יהודית עיראקית. בנעוריו, בעת לימודיו בתיכון 'אליאנס', הצטרף למפלגה הקומוניסטית. הוא שימש כתב של העיתון המצרי 'אלח'אד'ת" בבגדאד ועוזר לסנטור היהודי עזרא מנחם דניאל (1874-1952), ופרסם רשימות ביקורת, מאמרים וסיפורים בערבית. על פי חוק הוויתור על הנתינות העיראקית שנחקק בשנת 1950 נרשם להגירה לישראל, וביוני 1951 בא לארץ עם אמו, אחותו ואחיו. אביו נשאר בעיראק לטפל בעסקיו, ובא לארץ כעבור עשרים שנה, מספר ימים לפני פטירתו, ובלס, ששהה בצרפת באותה עת, לא זכה לפגשו. המשפחה שוכנה עם בואה לארץ באחת המעברות שסביב לעיירה הפלסטינית מג'דל (כיום אשקלון), וחייתה שם יותר משנה. בארץ כתב בלס בעיתונות הקומוניסטית בערבית, ב'אלאֶתְחַאד' ו'אלג'ד'יד', בשם העט אַדִיב אַלְקַאֶץ (סופר מספר סיפורים), ולאחר מכן

מוגן בידי משרד התרבות והעניינים

ונשאר לחיות בעיראק לאחר עזיבתה של הקהילה היהודית, דמות המבוססת על דמותו ההיסטורית של נסים אחמד סוסה. הספר יצא לאור סמוך למלחמת המפרץ הראשונה, ובאותה עת התעורר בישראל עניין בעיראק ובשליטה צדאם חסין, המופיע כדמות בספר, אמנם בלא ציון שמו.² אני מבקש לבחון כאן את הרומן 'והוא אחר' ולהתרכז בתפיסת הזהות העולה מן הרומן. אדרש לקשר שבין רומן זה לבין רומנים אחרים של בלס, לקשר שלו לעמדות שהביע בלס במאמרים ובראינות, לזיקות שבין גיבור הרומן לבין הדמות ההיסטורית שעליה הוא מבוסס, ולאפשרויות הזהות השונות העולות מתוך בחינה משווה של גלריית הדמויות ב'והוא אחר'.

אפשר לקרוא את הספר 'והוא אחר' כאלגוריה לאומית מהופכת. לדברי חנן חבר מהלך האלגוריה הלאומית 'מתאמץ... להחליק את הקונפליקט שביסוד סיפור הזהות הקולקטיבי על ידי כך שהוא מעניק לו קוהרנטיות של סיפור אישי'.³ ואילו בלס פעל ב'והוא אחר' בדיוק בכיוון ההפוך — הוא ביקש להסיר את המסווה מעל הסיפור הלאומי הקוהרנטי באמצעות הקרעים והקונפליקטים של סיפור הזהות האישית.⁴ מצד אחד גיבור הספר מעיד: 'חיי הפרטיים כרוכים ושלובים בחיי האומה',⁵ והספר אכן נע דרך האירועים ההיסטוריים המרכזיים בתולדות עיראק המודרנית, כראוי לרומן לאומי אלגורי. אבל כאשר מהלך

היה כתב לעניינים ערביים בעיתון 'קול העם' בעברית, וחתם בשם העט אדיב קאס. בהדרגה עבר לכתובה בעברית והתנתק במכוון מן הערבית. הרומן הראשון שלו, 'המעברה', פורסם בשנת 1964 בהוצאת 'עם עובד', והיה הרומן הראשון של יהודי עיראקי שבא לארץ בראשית שנות החמישים, ושפורסם בעברית. בלס כתב רומן זה בגרסה מוקדמת בערבית, אך לא פרסם אותה מעולם, והנוסח העברי לא היה תרגום אלא כתיבה מחדש של הרומן. ראו: בלס, המעברה. מאוחר יותר שב בלס לעיסוק בערבית; בראשית שנות השבעים כתב בסורבון בפריז עבודת דוקטור על השתקפות המלחמות עם ישראל בספרות הערבית, ושימש שנים רבות פרופסור לספרות ערבית באוניברסיטת חיפה. לצד עיסוקיו בתרגום מן הספרות הערבית ובמחקר, שאת חלקו כתב בערבית, המשיך בלס כל השנים לכתוב יצירות ספרותיות בעברית. ראו: שניר, עמ' 325.

2 עברי, לכתוב, עמ' 46.

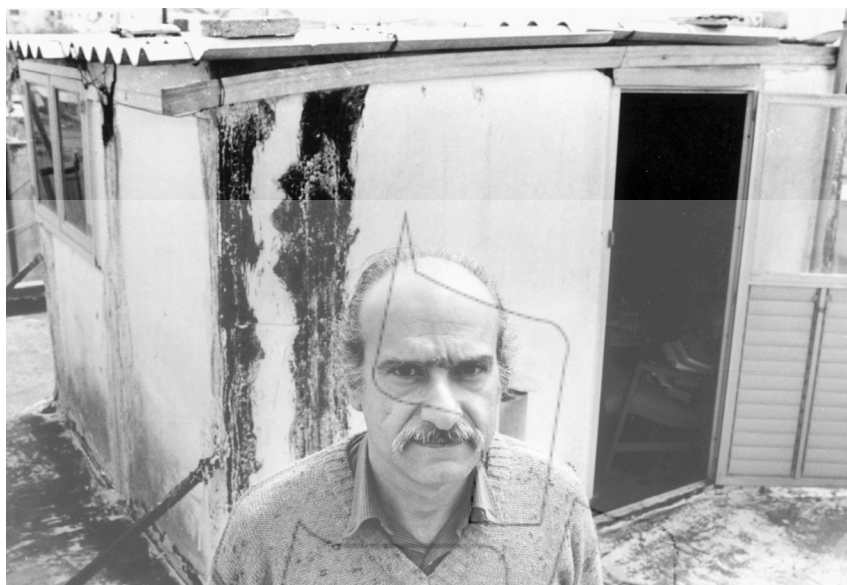
3 חבר, עמ' 219.

4 אפשר לזהות מהלך זה במגוון ספרי זיכרונות ואוטוביוגרפיות,

אשר גם אם הכפיפו עצמם חלקית לסיפור הלאומי, לעתים

אפשרו היחלצות ממנו על ידי פרטי החיים הייחודיים.

5 בלס, והוא האחר, עמ' 86.



שמעון בלס, 1983, צילום: שמואל רחמני, תצלום באדיבות הצלם



מוגן בזכויות יוצרים

זה פירושו שילוב חייו הפרטיים של יהודי שהתאסלם בחיי האומה העיראקית לאורך רוב המאה העשרים בספר שנכתב בעברית בישראל בסוף המאה העשרים, הרי האלגוריה משתבשת: זהו רומן לאומי שנכתב כביכול בשפה הלא־נכונה ולקהל הלא־נכון, ועל כן הוא נע הלוך ושוב בין האפשרות להיקרא כרומן לאומי עיראקי, על רקע ההיסטוריה העיראקית — אפשרות אשר אינה פתוחה לפני מרבית הקוראים העבריים — לבין האפשרות להיקרא בהקשר ישראלי, כרומן מראָה לרומנים לאומיים ישראלים.⁶ בהקשרו המפוצל הוא יוצר קרבה בין הלאומיות העיראקית לזו הישראלית, מתוך ביקורת ופרודיה על שתיהן.⁷

אפשר לקרוא את הספר גם כרומן תזה מהופך. על פי סוזן רובין סולימאן רומן תזה הוא רומן ראליסטי דירקטי בעל מסר אידאולוגי; הרומן מזהה עצמו עם שיטה רעיונית קונקרטי, ומבקש להדגים את נכונותה באמצעות העלילה, מתוך כפיית משמעות אחת נכונה על העולם ועל הטקסט.⁸ רומנים כאלו נכתבים בעיקר בתקופות של קונפליקטים חברתיים ואידאולוגיים חדים בהקשרים לאומיים, כאשר סופרים מעורבים במחלוקות חברתיות ואינטלקטואליות.⁹ רומן התזה הוא סוגה סמכותית הפונה לצורך של הקורא בביטחון, ביציבות ובאחדות, ומאשרת אמיתות וערכים מסוימים.¹⁰ סולימאן הביאה דוגמה של רומן תזה מהופך, הנובלה של ז'אן פול סארטר 'ילדותו של מנהיג' (*L'enfance d'un chef, 1939*), אשר גיבורה התלבט בין אפשרויות שונות שעמדו לפניו ובחר לבסוף להצטרף אל הימין הקיצוני ולדגול בעמדות אנטישמיות;¹¹ עמדות אלו מנוגדות באופן חד-משמעי לעמדות המוכרות של סארטר הוגה הרעות, אך בנובלה אין הן מופיעות כשליליות, והן מסומנות כעומדות בסימן שאלה רק על ידי מידה של אירוניה ועל ידי הדרך שבה דמות הגיבורה מעוצבת בהקצנה ובפרזה כמעט בלתי אפשרית. ללא היכרות עם המחבר בלס, ואילו כתב את

6 עברי הראה כי שאלת זהותו ועמדותיו האידאולוגיות של בלס, בין השאר באשר לצינונות, עמדו במרכז הדיון בספר לאחר צאתו. ראו: עברי, לכתוב, עמ' 46-61; עברי, מולדת, עמ' 66-70.

7 לדברי עלון 'מעולם לא נראו ישראל ועיראק דומות כל כך. דומות זו מביכה אותנו משום שהיא עומדת בסתירה למבני הידע שלנו על עצמנו: אנחנו הרי רוצים לחשוב על עצמנו כעל שונים כל כך' (עלון).

8 סולימאן, עמ' xiii, xvi, 7-1.

9 שם, עמ' 16-17.

10 שם, עמ' 10.

11 שם, עמ' 244-256.

ספרו בערבית, היינו יכולים לזהות ברומן 'והוא אחר' רומן תזה הקורא ליהודים ולנוצרים ברחבי העולם הערבי להתאסלם¹² כדי לאפשר בנייה מחדשת של לאום ערבי-אסלאמי אחיד, אם כי תזה זו אינה עולה יפה בחלקים שונים של הרומן עצמו – הגיבור לא הצליח להגיע לעמדה פוליטית משמעותית, והזרות המשיכה ללוותו כל חייו למרות ניסיונותיו להמיר את זהותו לזהות פשוטה. אבל לאור ההיכרות עם חייו ועמדותיו של בלס, ומאחר שהרומן נכתב בעברית בסוף המאה העשרים, לאחר שרוב היהודים כבר עזבו את העולם הערבי, אפשר לראות בו רומן תזה מהופך, אשר במקום להצדיק את התזה והאידיאולוגיה של גיבורו הראשי חותר תחתיהם ומראה כי ניסיונו של הגיבור להיפטר מן הכפילות שבזהותו אינו אפשרי. בהצביעו על הפתרון הלאומי הכוזב לבעיית הזהות בזירה העיראקית, על ידי ביטול יהדותו של היהודי-הערבי, הצביע בלס למעשה גם על הבעייתיות שבפתרון הציוני לבעיית הזהות של היהודי-הערבי, פתרון שביקש לבטל את ערביותו; בכך הוא הנכיח את עמדתו שלו, אשר אינה מוכנה לוותר על הכפילות היהודית-הערבית גם בעידן של גאות לאומית, המבקשת לבטל את אפשרותה של כפילות זו הן מן הצד הישראלי והן מן הצד הערבי.¹³

¹² אולי אפשר היה לפרש באותה מידה שהוא קורא למיעוטים מוסלמיים לא-ערביים – הַנְּבָרִים בצפון אפריקה או הכורדים בעיראק ובסוריה – להסתערב, או שהוא קורא כלפי איראן וארצות מוסלמיות לא-ערביות אחרות לאחדות אסלאמית. לכל אורך הספר תפיסתו הלאומית נותרת מטושטשת ולא ברור אם היא עיראקית, פאן-ערבית, פאן-אסלאמית או ערבית-אסלאמית. אילו היה הרומן רומן תזה, אפשר היה לקרוא כמסקנתו את המשפט 'ליהודי שהאיר לו אלוהים את דרכו אל דת האמת, מחובתי לפנות בראש ובראשונה אל היהודים ולהפציר בהם להשתחרר מבדלנותם ולהצטרף לאומה האיטלאמית שבתוכה הם חיים' (בלס, והוא האחר, עמ' 78).

¹³ הרומן 'והוא אחר', בשל הפרספקטיבה הערבית-העיראקית-האסלאמית שאימץ מלכתחילה, אינו מתפקד עבור הקורא העברי כרומן סמכותי, וקורא זה על פי רוב יסתייג ממנו מיד, בניגוד לרומן התזה על פי הגדרתה של סולימאן. לעומת זאת בעזרת מודוס הזיכרונות והווידי המחבר יוצר קרבה ואמון בין הגיבור שהתאסלם לבין הקוראים, למרות הזרות וההזרה של הטקסט. בהיותו אלגוריה ביקורתית על הציונות (אף שהציונות מבוקרת כמובן גם מבחוץ, באופן בוטה, על ידי הגיבור סוסן) ויצירה המתגרת ראשית כול את הלאומיות העיראקית, הספר מצד אחד קל יותר לקריאה לקורא עברי-ציוני, ומצד אחר קשה לו יותר לקריאה בשל מבטו הפנימי על

לדברי ננסי ברג כתיבה של תרבות אחת בלשונה של תרבות אחרת, למשל בתנועה שבין ערבית לעברית, מעמידה דברים מחוץ להקשרם. וכך טקסט נקרא בכלים אחרים מאלו שהוא נכתב על אודותיהם, למשל בלשון הלאומיות הישראלית, אף שהוא נכתב על הלאומיות העיראקית, או בקטגוריות כמו כתיבה עדתית או אתנית, הנפוצות בישראל, כאשר הוא עוסק בתרבות הערבית.¹⁴ אי היענותו של ספרו של בלס להנחות היסוד של הספרות הלאומית העברית-היהודית-הציונית-הישראלית חושפת אותו לפרשנויות רחוקות, המכפיפות אותו מחדש לשיח הישראלי; בלס היה מודע לסכנות אלו, וניסה להתמודד עמן מראש, אך סכנות אלו עדיין קיימות ואף דומיננטיות, כפי שהראה יובל עברי.¹⁵

אני מציע לקרוא רבות מן היצירות של בלס יחדיו כרצף של וריאציות על אפשרויות החיים שעמדו לפניו ולפני יהודי עיראק, באופן אישי וקהילתי, וריאציות שנכתבו מתוך בחינה מתמדת של מושגי הגלות, ההגירה והזהות.¹⁶ אף אחת מן הדמויות שעיצב בלס ביצירותיו אינה הכפלה שלו עצמו, אך ברבות מהן יש פרטים הקשורים בו או באנשים שהכיר, והן בחנו אפשרויות חיים שונות מאלו שהוא חי: יוסף שאבי, הממלא את התפקיד הראשי בטרילוגיה התל-אביבית שנפתחה ב'המעברה' (1964), בא מעיראק לישראל בראשית שנות החמישים בגיל צעיר, חי במעברה ונאבק על דמותה, והמשיך אחר כך בפעילות חינוכית בשכונת התקווה בתל-אביב, בעיצוב תכנית לימודים פלורליסטית, בפעילות אקדמית ובתודעה שאפשר לכנותה מזרחית ('תל-אביב מזרח, טרילוגיה', 2003); בנובלה האחרונה שלו עד כה, 'תום הביקור' (2008), בחן בלס את דמותו של יעקב סאלם, יהודי עיראקי אשר ביקש להישאר בעיראק, אך לבסוף נאלץ לעזוב אותה, בא לישראל ומיהר לעזוב אותה ללונדון, כדי להיות בקרב גולים עיראקים ולא לוותר על היסוד הגולה בזוהו במחיר השתרשות במקום חדש;¹⁷ בנובלה 'איה', שפורסמה בקובץ הנובלות 'אותות סתיו' (1992),

הלאומיות הערבית, ומפני שהדיון ביהודים שהתאסלמו הוא כמעט טאבו מוחלט בארץ.

14 ברג, עמ' 59.

15 עברי, לכתוב, עמ' 46-61.

16 נושאים אלו נוכחים גם כשהדמויות ביצירה אינן של יהודים עיראקים.

17 בלס, תום הביקור. בריאיון אמר בלס על קהילת הגולים

העיראקים בלונדון: 'כשאני איתם, אני מרגיש חלק מהם. הם דומים לי במובן זה, שגם הם התרחקו מהעולם שלהם, ואולי לא יחזרו אליו, וגם הם בפיצול. מצבי קל יותר, כיוון שאני עברתי ממחנה למחנה, מהעולם הערבי לעולם הישראלי, ואני

בחן בלס את רגע ההגירה של רוב הקהילה היהודית מבגדאד כפי שהשתקף בתודעתה של אומנת מוסלמית במשפחה יהודית¹⁸ אשר ניתקה ממשפחתה המוסלמית ואומצה במשפחה יהודית, ולבסוף הופקרה מכאן ומכאן.¹⁹ על רקע יצירות אלו אפשר לראות ברומן 'והוא אחר' ובדמות הראשית, סוסן, שבחר להתאסלם כדי לפתור את הכפילות שבזהות היהודית-הערבית המודרנית,²⁰ ונשאר לחיות בעיראק לאחר ההגירה של הקהילה, עוד אפשרות בשורה של אפשרויות. אפשרות זו חושפת את הפוטנציאל שלה ואת קשייה, וכך בכך גם מבהירה את הקשיים והפוטנציאל של עמדות אחרות. למשל הזהות היהודית-הערבית, אשר בלס הצהיר בראיונות כי היא זהותו הבסיסית,²¹ ואשר מותקפת בישראל כחריגה (והיהודים-הערבים מתבקשים לעבור דה-ערביזציה),²² הופכת

מעורה בחיים בארץ, כי מרגע שקיבלתי על עצמי את הזהות הישראלית אני ישראלי כמו כל אחד אחר, בעוד הם לא עברו את המחסום הזה. הם גולים וישארו גולים. אני לא גולה' (בלס, יהודי ערבי, עמ' 83).

18 באופן מהופך מגיבור 'והוא אחר' היא הייתה ל'יהודיה יותר ממוסלמית' (בלס, אותות סתני, עמ' 12).

19 גם ברומנים הלא-עיראקיים שלו בחן בלס סוגיות של גלות, זרות והגירה ומצבי ביניים בין יהודים לערבים או בין הישראליות לערביות: ב'סולו' (1998) עסק בדמותו של יעקב צנוע (1839-1912), המחזאי המצרי היהודי, אבי התאטרון הסטירי במצרים, בתקופת פרשת דרייפוס בצרפת (בספר הוא נקרא ז'אק סולו); ב'חורף אחרון' (1984) עמדה במרכז דמותו של קומוניסט יהודי מצרי שחי בקרב גולים בפריז ולבסוף נרצח; ברומן 'חדר נעול' (1980) ארכיטקט פלסטיני מכפר במשולש חזר לבקר בישראל אחרי שנים באירופה.

20 על רקע הקרע הקולוניאלי בין מערב למזרח והעימות הישראלי-הערבי, שבעטיו זוהו כל היהודים בהדרגה כציונים. סוסה היה מן הראשונים שהאשימו את בני הקהילה היהודית בעיראק בנטייה לציונות.

21 בריאיון העיד על עצמו: 'אני אף פעם לא התכחשתי למוצאי ולשפה הערבית, למרות שהשכלתי היתה גם צרפתית. הזהות הערבית היתה תמיד חלק ממני. ואמרתי ואני אומר: אני ערבי, שקיבל על עצמו את הזהות הישראלית, ואני לא פחות ערבי מכל ערבי אחר. זו עובדה, ואני לא מתבייש בה. אם התפיסה היא, שערבי זה נחות, אז אני עושה את זה מתוך פרובוקציה. אבל יש יהודים ערבים, כמו שיש יהודים צרפתים, אז למה נוצרי יכול להיות ערבי, ויהודי לא?' (בלס, יהודי ערבי, עמ' 83).

22 בהקשר הספרותי כתב חבר כי 'כדי להתקבל לתוכה של הספרות העברית צריך הסופר המזרחי להשיל מעליו את אדרת הערבויות ולשלול אותה. מוצאו הערבי צריך להיות

מוגן בתפנית ימיים

מכוח המתקפה עליה גם מצד התנועה הלאומית הערבית והדהייהודיזציה של גיבור 'הוא אחר', לאפשרות ראלית יותר, אבסורדית פחות. ריבוי האפשרויות שהעמיד בלס ביצירותיו, ללא הכרעה מובהקת ביניהן, בא לידי ביטוי גם בדברים שאמר בהזדמנויות שונות על מקריות ההיסטוריה האישית: 'יש כנראה אמת באמירה, שהנסיבות מתוות את דרכו של אדם'.²³ המקריות שעל פיה הנסיבות מתוות את דרכם של יחידים, מתחברת לתהליכים היסטוריים רחבים, שבהם קבוצה גדולה מקהילת יהודי עיראק נעה בין הערביות לצינונות בשל נסיבות.²⁴ הרחבת האפשרויות ההיסטוריות, פתיחת העבר מחדש לפרשנויות שונות, מאפשרת לפתוח גם את העתיד ולפעול כנגד ההכרחיות ההיסטורית, הצינונית או הלאומית ערבית;²⁵ ריבוי אפשרויות וזיכרונות עבר מאפשר גם עתידים שונים.

פרק א

'והוא אחר' חורג מהתבנית העלילתית העיקרית בספריו של בלס בפרט ובכתיבתם של יהודים עיראקים בארץ בכלל, הן בהתאסלמות הגיבור והן בחזרה לבגדאד שאחרי 1951 ועזיבת רוב היהודים את העיר. נושא ההתאסלמות עלה בצורה שולית בלבד ביצירה הספרותית של יהודי עיראק, בשל היותו טאבו, אסור

מוסתר או מועלם כדי שיוכל להתקבל כשותף שווה זכויות בקאנון של הספרות העברית' (חבר, עמ' 267).

²³ בלס, קולוניאליזם, עמ' 302.

²⁴ וראו בשירו של מאיז בן-הראש 'משם באתי': 'באתי משם, תנועות היסטוריות גדולות ממני / ממשפחתי ומאלפי שנות עברי / חברי יחד, כדי שאבוא משם לכאן / הקולוניאליזם, הצינונות, הלאומיות הערבית / והלאמנות, השואה ומלחמת העולם השנייה, / אימפריאליזם, ועוד איזמים רבים ודברים אחרים / כלם התנגשו בתוכי כדי שאבוא משם / לכאן. הייתי עלה נדף ברוח ההיסטוריה / ולא, איני מתלונן, כזה הוא האדם / חי לו מאות או אלפי שנים במקום אחד / ופתאום הרוח דוחפת אותו למקום אחר / אבל, אני זוכר, זוכר שאני בא משם' (בן-הראש, עמ' 57).

²⁵ לדברי עלון 'בלס בחר להתבונן באופן חודר ומעמיק באופציה ההיסטורית המינורית, של ההישארות בעיראק וההתאסלמות. דווקא חשיפת החלופות ההיסטוריות שלא נבחרו על ידי הרוב המכריע מאפשרת לנו לחשוב על עצמנו באופן שונה. ההווה הופך ל"מקרי" הרבה יותר מ"הכרחי" ואחיותו של ה"גורל" בנו מתערערת קמעא: הנה מתברר כי יכולנו לבחור גם אחרת, לו רצינו' (עלון).

לדיבור פנימי ולא יאה בשיח החיצוני. עם זאת נעים קטן כתב בצרפתית רומן המבוסס על דמותה של הזמרת העיראקית הידועה סְלִימָה פֶּאֶשָא, שהתאסלמה ונשארה לחיות בעיראק.²⁶ הכתיבה על בגדאד שלאחר עזיבת רוב הקהילה היהודית סותרת את הנרטיב הציוני, שהכיר בצורך לתעד את חיי הקהילה שם רק בשלב הגלות, כדי לתאר את קשיי חיי היהודים בגולה וכהכנה למעבר לשלב הגאולה עם המעבר לישראל.²⁷ הכתיבה על בגדאד שלאחר 1951 גם הייתה מורכבת מבחינת סופרים שכתבו במסגרת תפיסה של ראיזם ספרותי, ושנטו לכתוב על זמנים ומקומות שבהם חיו. אף על פי כן לפני שנים אחדות חזר גם סמי מיכאל ברומן 'עאידה' אל בגדאד של ימי צדאם חסין, ואף ברומן זה מופיעה דמות של יהודי שהתאסלם, קרוב משפחה של הגיבור זכי דאלי, ששמו החדש ג'ליל, ושזכי התעקש לקרוא לו בשמו היהודי, שלמה.²⁸

גיבור הספר 'הוא אחר', סוסן, נע בין זהותו האחרת ('אחר אני בעיניהם'²⁹), הממוקפת, המוכפלת תמיד, הנבדלת מזהות אחרת — הן מנקודת מבטו והן בעיניהם של האחרים — לבין הרצון להיפטר ממנה, להפוך זהה לאחרים, לבני הרוב. ברגעים מסוימים הצליח סוסן לחוש כאילו הוא נחלץ מן הכפילות, אך הוא חזר אליה למרות כל ניסיונותיו. האחדות היא זיכרון ילדות, מחגיגות פתיחת הסכר החדש ליד אלחילה:

26 הספר לא תורגם לעברית, אך המו"ל של תרגומו לערבית הדפיס על עטיפת הספר תמונה של הזמרת, כדי שלא יהיה מקום לטעות בזיהוי הזמרת שאליה רמז הסופר. גם הזמרת היהודייה המפורסמת במצרים לילה מוראד התאסלמה ונשארה לחיות שם לאחר הקמת-מדינת ישראל, ובציבור עלו מדי פעם חשדות באשר לקשריה עם קרובי משפחתה בישראל ועם מדינת ישראל.

27 לדברי עברי 'בלס מערער על החלוקה הבינארית הזו בעיצוב הדמויות ברומן ובבחירת הזמן והמרחב. הוא אינו מקבל את ציר הזמן הציוני שמסמן את תחילת שנות החמישים של המאה העשרים כנקודת סיום של הקיום היהודי בתוך המרחב העיראקי-הערבי. בתוך כך משבש בלס את החלוקה הדיכוטומית בין זמן יהודי לזמן ערבי' (עברי, לכתוב, עמ' 5; וראו גם: עברי, מולדת, עמ' 60-61).

28 כפי שהאיחור בחזרה לבגדאד משותף לבלס ומיכאל, כך הרומן העברי הראשון של שניהם היה רומן עימות מזרחי-אשכנזי, רומן מעברה, רומן השבר האישי והקולקטיבי — 'המעברה' (1964) של בלס ו'שווים ושווים יותר' (1974) של מיכאל.

29 בלס, והוא האחר, עמ' 89; וראו גם: 'אני בחוץ, על הסף, על התחום המפריד בין ההתקבלות לדחייה' (שם, עמ' 63).

דהרתי לעבר אל-הינדיה והייתי בין ראשוני הנאספים על גבעה המשקיפה על הסכר הגדול והדומם. כולנו היינו דרוכים וקצרי-רוח וכל רגע נחשב בעינינו לנצח... משהופרחה הקריאה: 'הנה!' ודופנות הסכר החלו להתרומם באיטיות והמים פורצים בשאגה גדולה, ירדה עלינו דממה והיינו כחוזים בנס... איש לא ישב בכיתו אותו יום, מוסלמים ויהודים חגגו יחדיו, וגם אם אלה לא טעמו ממאכלם של אלה, הרי השמחה היתה כללית וגרפה את כולם בהילולה רבתי.³⁰

זיכרון זה של אותו יום שבו 'מוסלמים ויהודים חגגו יחדיו', זיכרון המסופר בגוף ראשון רבים, הוא רגע שסוסן שמח לחזור אליו. אך הוא מסופר על רקע הזיכרונות של אסעד נסים מאלחילה; נסים הוא משורר יהודי וחבר ילדות של סוסן, וזיכרונותיו, ששודרו ב'קול ישראל' בערבית לאחר הגירתו לישראל,³¹ מבליטים את התנפצות החלום של אותו היום. במקומות רבים סוסן תיאר את ההבדל בינו, יהודי בן מעמד גבוה, לבין הפלאחים באלחילה.³² בהקשר זה הוא התמרמר על היסודות המפרידים בין יהודים לשיעים — למשל על האיסור לאכול מאכלי בשר בחלב ולרכוב על סוסים בשבת — והצהיר באוזני חברו קאסם, הפלאח השיעי, שהוא שואף להיות פלאח כשיתבגר, אך זה השיב לו שבקשתו אינה אמתית, ושהוא לעולם ישתייך לבעלי הרכוש. סוסן כותב על קאסם: 'בן פלאח, חד-מוצא וחד-זהות, לא בן-כלאים כמוני. כה התקנאתי בו!'.³³ גם קאסם נאבק כדי להשתחרר ממעמדו, המעמד הכלכלי הנמוך — הוא למד משפטים והצטרף למפלגה הקומוניסטית כדי לבטל את החלוקה המעמדית. לבסוף נאלץ קאסם, כמו נסים, לגלות, בלי ילדים ואחרי שישב שנים בכלא באשמת היותו קומוניסט, וכך מתנפץ האצדאל החד-זהותי שבנה סביבו סוסן לנוכח גורלו הקשה.

30 שם, עמ' 48.

31 הדמות מבוססת על דמותו ההיסטורית של אָנוֹר שאול, היוצר היהודי החשוב ביותר בספרות העיראקית החדשה במחצית הראשונה במאה העשרים; הוא כתב שירה ופרוזה, והיה עורך חשוב. בראשית שנות השבעים נאלץ להגר לישראל וכתב כאן את זיכרונותיו, בערבית כמובן; בלס התבסס בספרו בין השאר על זיכרונותיו של שאול וכן על ספריו של סוסה.

32 לדבריו כשהיה הולך בילדותו בראש השנה היהודי בחליפתו החדשה מול הפלאחים המוסלמים, 'נבדל הייתי מהם לא רק ביהדותי החוגגת, אלא גם במעמדי הרם ממעמדם' (שם, עמ' 99).

33 שם, עמ' 95.

בסופו של דבר סוסן לא הפך לפלאח כדי לבטל את אחרותו, אלא התאסלם. ואכן הרגע שאחרי השלמת ספרו, 'דרכי אל האסלאם', הוא רגע של אושר ושלמות: 'הייתי כמי שעומד מול המראה ולראשונה מגלה שאין בו פגם, שאבריו שלמים ובריאים וצורתו טובה ורגילה כאחד האדם. לא עוד שונה הניצב בשער, אני כבר בפנים ומשפחתי גדולה ועצומה ורבת הוד!'.³⁴ גם דבריו של ירדו כאזם בשוכו מקהיר לבגדאד מבטאים רגע של שלמות: 'התאסלמותך טהורה כהתאסלמותם של הצדיקים, בני-לווייתו של הנביא, שלא באה לך בירושה ולא בהטפה, אלא מתוך לימוד ומחשבה'.³⁵ אבל מיד לאחר דברים אלה מתח כאזם ביקורת על הדברים הקשים שכתב על היהודים בספרו, וסוסן כותב: 'נפשי היתה נעגמת כשהייתי חוזר ואומר לעצמי שחייב אני להשלים עם מצבי ולשאת את זרותי בכל מקום שאפנה, להשלים עם אי ההתקבלות, כי כך הייתי גם בעבר, יהודי מבחוץ כהגדרתו של אסעד, והריני עתה מוסלמי שבא מן החוץ'.³⁶ סוסן אמנם התאסלם, אך הוא נותר יהודי שהתאסלם, ועל כן חבריו באקדמיה ללשון הערבית, שבה היה חבר, אמרו עליו, לכאורה בחיוב, שהוא נמצא 'מעל למחלוקת העדתית'³⁷ החוצה סונים ושיעים,³⁸ אמירה שגרמה לו כמובן לחוש זר וחיצוני. מתברר לו כי אחרי שיצא מן היהדות בשל הדחייה שחש כלפי הברלנות, הקנאות והקסנופוביה היהודית, משתמשים בו כדי לחזק את 'הקסנופובים והקנאים המוסלמים',³⁹ והוא מבין כי 'יהודי שהתאסלם לעולם חשוד'.⁴⁰ תנועת המטוטלת של זהותו אינה מתייצבת, למרות רצונו, וכל חלקי הזהות הדתית שהקיפו אותו הופיעו מולו עם מותה של אשתו הראשונה, הנוצריה, ג'יין, בארצות-הברית: הוא עומד מול הקבר, ילדיו 'מחזיקים בי מכאן ומכאן, בן היהודי ובת המוסלמי, ילְי שלי... קפצו לראשי מלות ה"קדיש"

34 שם, עמ' 82.

35 שם, עמ' 116.

36 שם, עמ' 99.

37 שם, עמ' 89. גם ב'עאידה' של מיכאל מתקבלת התחושה שהגיבור, דאלי היהודי, הוא העיראקי האחרון בעידן שבו עיראק התפוררה בין שיעים, סונים וכורדים, כפי שהיהודים היו האחרונים שקראו לעצמם 'בבלים' על שם האימפריה העתיקה.

38 אף שהזדהה עם השיעים מן הזרם הג'עפרי, שהיו הרוב באלחילה, שבה גדל, וששלטו שם, ושבהוזה של כתיבת הזיכרונות היו 'ציבור מקופח' (שם, עמ' 127) והשלטונות רדפו אותם.

39 שם, עמ' 129.

40 שם; והמשך המשפט: 'לא-כל-שכן אם יצא להגנת היהודים' (שם).

וה"פ'אתחה" ואני מתבונן בצלב התקוע בתלולית העפר. מה אני? מי אני?⁴¹. נוסף על תחושת שונותו של סוסן מבחינה מעמדית וניסיונו לתקן את שונותו הדתית, הוא ביקש — עוד לפני התאסלמותו וביתר שאת לאחריה — להשתלב באומה באופן מלא ולהיות בן שווה בין בניה. הוא נפגע כאשר המנחה שלו לדוקטורט באמריקה שאל אותו, לאחר שגילה שהוא יהודי: 'למה לא תיסע לפלסטיין?';⁴² והסביר לאהובתו ג'יין: 'חרה לי שמתייחסים אלי כאל בן בלי מולדת'.⁴³ ג'יין אמרה לו בזמן אחר שכיהודי 'אתה נאמן למולדת אבל המולדת לא נאמנה לך',⁴⁴ והוא מצדו הצהיר על רצונו 'לערב את חיי הפרטיים בחיי האומה'.⁴⁵ הוא קבע בתור ערבי־יהודי כי 'מוטלת החובה על נוצרים ויהודים כאחד להשיב מידה כנגד מידה ולהתנער מבודלנותם',⁴⁶ וביקש להשתלב בחייה הפוליטיים של מולדתו ובין השאר להתמודד בבחירות לפרלמנט. לדבריו כאשר נרמז לו על ידי העוצר שרוצים אותו בפרלמנט, אף שאין לו ציבור תומכים מובהק: 'התהלכתי כחולם, זכיתי בהכרה כה רמה, גדלתי בעיני עצמי. והרי לכך שאפתי כל הזמן: להתקבל, להיות אחד שנותנים בו אמון... במישור הלאומי הרחב, בעשייה הגדולה'.⁴⁷ הוא אמנם חשש שבמחוז הבחירה שלו, אלחילה, מכירים אותו דווקא כיהודי, אבל שמח על פניית השלטונות אליו. לבסוף הפכה האופוריה לאכזבה — החלוקה השבטית מנעה ממנו להיבחר ביושר, והוא סירב להצעה להיבחר במרמה ופרש.⁴⁸

כך נע סוסן בתוך הכפילויות שהקיפו אותו, ושכנו את זהותו ואת זיהויו בעיני עצמו ובעיני אחרים; הוא הוטרד מהן, ביקש להיפטר מהן, אבל תמיד היה מודע לנוכחותן, גם ברגע לאחר שלכאורה נפטר מהן. תחילה היה יהודי בקרב מוסלמים־שיעים (ובן מעמד גבוה בקרב פלאחים), ולאחר מכן היה יהודי שהתאסלם בקרב מוסלמים. כבר מגיל צעיר היה יהודי שיצא בביקורת קשה כנגד היהדות והיהודים, לאחר מכן הוא נודה מקהילתו — בהובלת אחיו הבכור רובן — בעקבות גישואיו עם נוצרייה, ולבסוף היה יהודי משומד, כדברי נסים

41 שם, עמ' 145.

42 שם, עמ' 20.

43 שם.

44 שם, עמ' 83.

45 שם.

46 שם, עמ' 81.

47 שם, עמ' 128.

48 סוסן, וכמוהו דאלי, גיבור 'עאידה' של מיכאל, דווקא בהיותם יהודים שנשארו בבגדאד, היו מקורבים יחסית לשלטון, הרבה יותר משיכול היה כל גיבור אחר של שני סופרים אלו, בלס ומיכאל, להיות מקורב לשלטונות בישראל.

אליו. עם נסיעתו לארצות-הברית היה בן המזרח הערבי באמריקה — למעט ברגע שבו זוהה כיהודי, ואז הוצע לו לנסוע לפלסטין, ולפתע שוב לא נתפס כערבי; וכשחזר היה בוגר אוניברסיטה אמריקנית ששב לעיראק, ושהתחתן עם אמריקנית והביא אותה לחיות עמו בבגדאד. לאורך כל מסלול חייו הוא חצה גבולות — בין יהודים לשיעים, בין אלחילה לבגדאד, ביירות, אמריקה, קהיר ושוב בבגדאד — בניסיון להגדיר לעצמו מקום מובהק בכל הדיכוטומיות המקיפות אותו: הוא היה מזרח מול המערב והאימפריאליזם (גם אם בנו ואשתו לשעבר חיו באמריקה, והוא, סוסן, התחנך בה),⁴⁹ הוא היה מוסלמי מול היהדות (גם אם בני משפחתו יהודים), והוא היה ערבי מול הצינונות וישראל⁵⁰ (גם אם בני משפחתו עברו לישראל), וקרא למלחמה נגדם. כל חייו ניסה סוסן להשתנות, כדי להתאים לרוב, ובתוך כך ניסה לבטל את זהותו הקודמת, שלפני שינוי, וכך הפך בהדרגה מהרון סוסן לאחמד הרון סוסן ולאחמד סוסן,⁵¹ אבל בתו קראה לבתה שרה.⁵² חרף כל השינויים הוא לא הצליח לבטל את הזהות הקודמת, שטרם השינוי, וכך תמיד נותרו בקרבו זרות וכפילות.

49 לדברי בלס 'מטבע הדברים, כיהודי-ערבי, יחסי אל המערב אינו שונה במהותו מיחסו של כל ערבי אחר אל המערב, ששלט ודיכא וניצל והעמיד שליטים והדיח שליטים כאוות נפשו' (בלס, קולוניאליזם, עמ' 300-301). בלס הבחין בין יחסו למערב ככוח פוליטי לבין יחסו ואף קרבתו לחלק מן התרבות המערבית, למשל לזו הצרפתית. ב'והוא אחר', במלחמת העולם השנייה, הציבור אופטימי שבריטניה תקרוס ועמה האימפריה יבוא השחרור; אך סוסן לא היה שותף מלא לעמדה זו: 'קשה היה לאדם כמוני שהתחנך במערב להיות שותף לאופטימיות זו, ואף-על-פי-כן שמח הייתי לאידם של הבריטים... הרגשה מעורבת זו היתה מנת חלקם של חוגי השמאל ואנשי מפלגתו של צ'אדריצ', שעם כל איבתם לאידיאולוגיה הנאצית, אי אפשר היה להם לחוש אהדה למעצמה השולטת בעיראק בכוח הנשק' (בלס, והוא האחר, עמ' 111).

50 אך חשש מהדיכוטומיה שתיווצר מול איראן, ושתוביל למלחמה מולה.

51 אבל לקראת סוף ספרו כתב: 'רצוי דווקא שהקוראים ידעו מניין באתי' (בלס, והוא האחר, עמ' 162), אחרי שבספרו האחרון, 'היהודים בהיסטוריה' — שבערב לכבודו בארמון צאדם חסין נפתח הספר — ביקש להסתיר את יהדותו ואת ספרו הראשון, 'דרכי אל האסלאם'.

52 ואשתו המוסלמית חמידה הגיבה על כך: 'היא רוצה שידעו שהסבא של הילדה יהודי' (שם, עמ' 152).

במקום להיות דגם לסיפור לאומי קוהרנטי סיפורו של סוסן הופך לדגם של סיפור מפוצל, רב כיוונים. הספר חושף את חוסר ההיגיון שבבקשה מבן המיעוט לבטל את עצמו, את זהותו הייחודית, כדי לאפשר את קיומה של זהות לאומית אחידה, ותמונת מראָה זו היא ביקורתית ואף מגחיכה כלפי הציונות. סוסן, אשר ביקש את האחידות, תיאר לג'יין מה היה עושה אילו היה סופר, והציג סופר שהוא כמעט הפוך מכותבו, בלס: 'אמרתי לה, שאילו הייתי סופר הייתי הולך בדרכם של בלזאק והארדי וממקד את יצירתי בעיר מולדתי ובאותו חבל ארץ הנקרא הפְּרַת התיכון';⁵³ שוב הגעגוע להיות בן מקום אחד, סופר של מקום אחד, והפעם הוא שב אל אלחילה, עיר מולדתו שעזב בכגרותו לטובת בגדאד, ביירות, אמריקה וקהיר. דברים אלו מעניינים כאשר הם נכתבים על ידי סופר של מקומות כה רבים כמו בלס, שנע בין בגדאד, המעברה, תל-אביב, פריז, לונדון ומקומות נוספים; ולמרות זאת הביע בלס את קנאתו באנשים חד-זהותיים: 'אני מקנא באנשים שעברית היא השפה הראשית שלהם, הם חד-לשוניים, זה מחזיר אותנו לבעיית הזהות הכפולה. אני בפנים ובחוץ בעת ובעונה אחת. אולי אני נטע זר'.⁵⁴ בסופו של דבר גם בלס, הנאמן לכפילותו, אינו חוגג אותה, אלא מודע לקושי שבה ועל כן מקנא בחסרי הכפילות. הספר מסתיים באופן סמלי בשדה תעופה, על גבול חסר הכרעה: 'תערוכת מלבושים, תערוכת גזעים... תחנת מעבר, נקודת גבול שלא על הגבול... נמל-תעופה הוא מין שטח הפקר'.⁵⁵

פרק ב

סוסן כאמור אינו הדמות היהודית היחידה בספר, ומולו עומדת דמות יהודית אחרת, אסעד נסים, בן דמותו של המשורר אַנְר שֶאוּל, היוצר היהודי העיראקי המרכזי בדור שקדם לבלס, המוצג בספר כחבר ילדות של סוסן. למעשה כל הספר הוא תנועה של בלס אל הדור שקדם לו, כדי לבחון את האפשרויות שהם העמידו לאינטלקטואלים יהודים עיראקים בדור שאחריהם, בדמות הזון התרבות הערבית הכללית.⁵⁶ נסים מייצג את אפשרות ההישארות בעיראק, על

מוגן בזמניות יוצרים

⁵³ שם, עמ' 25.
⁵⁴ בלס, יהודי ערבי, עמ' 83; דברים דומים כתב מיכאל. ראו: מיכאל, להיות סופר.

⁵⁵ בלס, והוא האחר, עמ' 162.
⁵⁶ על פי שניר בדור של שאול, שקדם לבלס, היו חזון התרבות הערבית של יהודי עיראק והזהות היהודית-הערבית בשיאם (ראו: שניר). בלס, ובדרכים אחרות יצחק ברי-משה וסמיר

סמך חזון התרבות הערבית של יהודי עיראק, ובלס תרגם את שירו הסמלי של שאול בנושא זה: 'אם מדת משה קרנה אמונתי / הרי בצל תורת מוחמד ביתי // סובלנות האיסלאם משענתי / ושפת הקוראן אוצר מליצתי // לאומת מוחמד שמורה אהבתי / אף שעל דת משה תפילתי // כסמואל אהא בנאמנותי / שמחתי בכגדאד או רבתה מצוקתי'.⁵⁷ שאול השתמש בחלק מיצירותיו בשם העט אבן אלסמאן, וכך קשר עצמו סמלית אל הערבי-היהודי המפורסם ביותר, מגדולי המשוררים הערבים בעידן הג'אהליה שטרם האסלאם, המקובל כמשורר קנוני בכל רחבי העולם הערבי.

נקאש, שכבר הלכו לעולמם, היו היורשים האחרונים של דור אבוד זה, שאבד בין הציונות ובין הזיהוי של הלאומיות הערבית את כל היהודים כציונים. דיונו של שניר הוא חילוני, והוא לא ראה בתרבות הערבית-היהודית הדתית עדות לערביותם של היהודים. עמדתו המודרניסטית נשענה על מקומה של הערבית הספרותית (פֶּצְחָא) בלאומיות הערבית המודרנית, והוא העמיד אותה כסממן בלעדי לערביות – מה שכמובן היה פוסל את ערביותם של ערבים רבים בעולם הערבי, אך שניר פסל בעזרתה רק את ערביותם של חלק נכבד מן היהודים. יש לשים לב כי בדור שמדובר בו כאן החל השימוש במונח 'ערבי' כמונח לאומי, ולא ככינוי לבדווים, ושימוש זה הפך שליט רק עם עלייתו של גמאל עבד אלנאצר, כלומר לאחר שרוב יהודי עיראק עזבו את עיראק.

⁵⁷ בלס, והוא האחר, עמ' 56; וראו את תרגומו הפרוזאי של שניר: 'אומנם שאבתי ממשא את אמונתי / אך אני חי בחסות דתו של מוחמד // רוחב לב האיסלאם הוא מקלטי / ואמנות הדיבור של הקוראן היא מעייני // היותי-בן דת משה אינה פוגמת / באהבתי לאומתו של מוחמד // אשאר נאמן כאל-סמואל / בין אם מאושר אהיה בבגדאד או אומלל' (שניר, עמ' 87). המילה האחרונה בשיר בערבית היא 'אסעד', אשמח, וכך מתבררת מרכזיות שיר זה לפרשנות דמותו של שאול על פי בלס, שכינה את בן דמותו בשם זה. השיר פורסם בשנת 1969, לאחר מלחמת ששת הימים: 'עדנה באה לו לאסעד אחרי שנים של שכחה, ודווקא בימים שלא שפר חלקו של אותו קומץ יהודים שבחר להישאר בעיראק אחרי ההגירה הגדולה. שיר בן שמונה שורות בלבד אשר התפרסם בעמוד הראשון של "אליג'ומהוריה" תחת הכותרת "יהודי בצל האיסלאם", כיוון אליו את הזרקורים וכמו במטה קסם הוא הפך לאחת הדמויות המצולמות ביותר בעיתונים ובטלוויזיה. כתבים זריזי עט נחלצו לקשור כתרים לראשו ולהכביר מלים על מפעלו הספרותי ועל אישיותו כפטריוט עיראקי למופת' (בלס, והוא האחר, עמ' 55-56).

מוגן בתוספת יוצרים

סוסן תהה בינו לבין עצמו על כפילותו של נסים: 'מה קודם היה אצל אסעד, היהודי או העיראקי? דומני, לו היה נשאל שאלה כזאת, היה עונה: שניהם קודמים... אדם לא יכול להיות חלוק בחלוקה שווה בין שתי זהויות סותרות, ואם כך יקרה לו, הרי בשעת מבחן יאבד את כושר ההכרעה ויימצא עושה דברים שאין לבו שלם עימם'.⁵⁸ כך פסל סוסן את עמדתו של נסים, שהוסיף להחזיק ביהדותו בעיראק, כפי שבלס מוסיף להחזיק בערביותו בישראל. נסים הוא דמות טרגית, הוא 'שייך לדור שחלף'⁵⁹ בגלל המשקל והחרוז בשירתו, אך גם בגלל עיקשותו לשמור אמונים לארצו. נסים, בשם היהודים שנשארו בעיראק (כמו אביו של בלס), 'הוסיף לשלם מחיר על דבקתו ביהדותו'⁶⁰ — וזהו ניסוח מפתיע בעברית, שכן מנקודת מבט ישראלית סביר יותר שהוסיף לשלם מחיר על דבקתו בעיראקיותו או בערביותו — והוא בא עם שאר נכבדי היהודים לברך כל שליט חדש ולבקש ממנו לבטל הגזרות על היהודים. בנאום שנשא נסים בפגישה של ראשי הקהילה עם הנשיא החדש עבד אלרחמאן עארף, ושהודפס במלואו על פי הוראת הנשיא, הוא אמר: 'אני שגדלתי לחופי הפרת והחידקל, ששרתי את אהבתי למולדת והקדשתי את מיטב שנותי לעירוד היצירה המקומית, האם ראוי לי שאמצא עצמי מושפל ומבוזה ומשולל זכויות? האין זה טרגי שאדם כמוני יחשב לבלתי נאמן למולדת רק מפני שהוא יהודי?'.⁶¹ סוסן סבר כי מצבו של נסים טרגי: 'הוא שגה בדבקתו ביהדותו ושגה... בהישארותו בעיראק. אבל זה אסעד, האדם בעל הנפש החצויה'.⁶² לדעת סוסן הצטרפות לציונות ובחירה לעזוב את עיראק ולוותר על הערביות, עדיפות מהישארות בעיראק כיהודי בלי להתאסלם.⁶³

נסים הקפיד לשמור על קשר עם סוסן גם אחרי שזה התחתן עם נוצרייה והקהילה היהודית החרימה אותו. אך לאחר פרסום ספרו של סוסן 'דרכי אל האסלאם' הוא כעס על הדברים שכתב בספר על היהודים, משום שבין שהדברים נכונים ובין שאינם נכונים הוא נתן לאחרים אפשרות לצטט מהם כדי לפעול כנגד היהודים. בשיחה ביניהם אמר נסים לסוסן: 'ההבדל בינינו הוא שאני

58 שם, עמ' 73.

59 שם, עמ' 149.

60 שם, עמ' 150.

61 שם.

62 שם.

63 רצונו של סוסן לטהר את הלאום מגורמים מעורבים מזכיר את האינטרס המשותף של התנועה הציונית ושל ראש ממשלת עיראק נורי אלסעיד לעודד את היהודים לעזוב את עיראק, נוסף על הנימוקים החומריים של אלסעיד לנקוט עמדה זו.

יהודי ואתה יהודי משומד;⁶⁴ דברים אלו פגעו עד מאוד בסוסן: 'הוא נקט במלה העברית המעליבה, ובאותו רגע... ראיתי בו אויב'.⁶⁵ משיחה זו משתקפת לרגע השפה שדיברו,⁶⁶ מפני שהמילה העברית מסומנת כנוכחת בתוך הדיבור הערבי, ומסתבר כי לא דיברו ערבית ספרותית או ערבית מוסלמית, אלא ערבית יהודית, שהמילה העברית משומד נושאת בה מטען גנאי קשה, שהכאיב לסוסן מתוך קרבתו לשפה זו, אף שהוא עזב את היהדות והתאסלם. אין זה המקרה היחיד בספר שהוזכר בו מקומה של הערבית-היהודית. בעבודתו בעירייה סוסן 'נתקל' ביהודים 'על כל צעד ושעל', בעלי רכוש, מתוכים, פקידי ממשלה, ולדבריו 'במגע עימם נמנעתי מחריגה מהתחום הפורמלי, גם הם שמרו על מרחק... עם זאת, היו ביניהם כאלה גסירוח שביקשו להקניט אותי בפנותם אלי במבטא יהודי ודווקא בנוכחות אחרים'.⁶⁷ המבטא היהודי סימן בעיני סוסן הקנטה, לעג ומבוכה,⁶⁸ והצטרף ל'דברי חנופה מתועבים: אתה הרי לא זר, אתה משלנו, אתה

64 בלס, והוא האחר, עמ' 114.

65 שם.

66 במקומות אחרים משתקפת השפה מביטויים ערביים כגון 'הארץ רוחך'. כמות המילים הערביות בטקסט קטנה בהרבה מאשר בטקסט של 'המעברה', שהתרחש בישראל ושימן את עצמו כדיבור ערבי בישראל. בעלילה המתרחשת ממילא בעיראק, שהשפה הערבית היא שפתה העיקרית, אין צורך בסימון זה, אף שהערבית מתפצלת כמובן לערבית ספרותית, ערבית מדוברת מוסלמית וערבית מדוברת יהודית.

67 בלס, והוא האחר, עמ' 106.

68 הסופר נעים קטן, יהודי עיראקי אשר עזב את בגדאד בשנת 1947, והחי בקנדה וכותב בצרפתית, תיאר בספרו 'להתראות בבל' מפגשים של קבוצת חברים שהתכנסו בקפה יאסין שבבגדאד לתכנן את עתידם. אנשי החבורה היו בחור ארמני, מוסלמים ושני יהודים, נסים וקטן, והם דיברו על פי רוב ערבית-עיראקית-מוסלמית. ערב אחד החליט נסים לדבר בדיאלקט היהודי, שמבטאו שונה, ושיש בו מילים רבות מן העברית, הארמית, התורכית והפרסית; לדברי קטן הדיאלקט היהודי לרוב נשמע למוסלמים מצחיק, ובמרחב הציבורי יכלה להשתמש בו זקנה יהודייה שביקשה לפנות אל פקיד ממשלתי, ושלא ידעה לדבר בדיאלקט המוסלמי, ומוסלמים עשויים היו להשתמש בו או בדיאלקט הנוצרי באופן קומי, לחיקוי (קטן, עמ' 13). נסים אילץ את קטן לענות לו מול כולם על שאלתו בערבית-יהודית, וזה, כדי להיחלץ מן המצב המביך, השיב לו בערבית ספרותית, ולא במוסלמית, אבל הבין שמעשהו היה מעשה בגידה. נסים תרגם את דברי קטן ב'חזרה' לדיאלקט היהודי באוזני כולם, הגזים כוונה במבטא היהודי, ופתאום הפכה שפתו של קטן מביכה, זרה, באוזניו.

מבין אותנו! כשהייתי יהודי הסתכלו עלי כזר ולא משלהם, אך כדי להשיג את מבוקשם הם מוכנים היו לאמץ אותי לחיקם!⁶⁹

היהדות נוכחת בספר זה, על אודות יהודי שהתאסלם, בערבית-היהודית, ביצירתו של שאול ובסיפור שסיפר נסים לסוסן על אלישע בן אבויה, האחר מן הגמרא, סיפור ששמע מן הרב הראשי,⁷⁰ ושמצדיק את שם הספר. בספרו עליו לסוסן אמר נסים: 'אתה יודע שאינני מומחה גדול ביהדות. בעצם, המומחה הוא אתה',⁷¹ והלא סוסן חקר את היהדות, ויתרונו על חוקרים מוסלמים שהוא ידע עברית. בספר גם שיר ערש יהודי, 'טלעת עאלי בעאלי', שיר שבות'יינה, בתו של סוסן, זכרה שהוא שר לה בילדותה: 'עליתי גבוה-גבוה / לצנן מים ברוח / והרוח הפילני / ושבר את כדאי'.⁷² מלבד מקורות יהודיים אלו מופיעים בספר מקורות אסלאמיים, אך לא רבים כמו שאולי צפוי היה בספר על אדם שהחליט להתאסלם, ושיר שומרי,⁷³ שהוא לדעת סוסן חלק ממרחב התרבות הערבי-האסלאמי, אשר צריך לשאוב גם מתרבותם של העמים עובדי האלילים שקדמו לאסלאם. עמדתו זו מנוגדת לתפיסה המוסלמית, המבטלת את תקופת הג'אהליה (למעט השירה בתקופת הג'אהליה), ואף לעמדה המזרחנית, אשר אינה מייחסת לערבים את היצירה בארצות שכבשו, אלא רואה בכך השפעה זרה על הערבים.⁷⁴

הקבוצה לא הגדירה עצמה מוסלמית אלא עיראקית, אך לשונה הייתה ערבית-מוסלמית, ולמוסלמים היה פשוט יותר להיות עיראקים. בדיעבד הבין קטן כי נסים ביקש להפוך את השונות, במקרה הזה היהודית, לנוכחת, לא מגוחכת או מושתקת, ולדבר בשפה הקרובה לנפשו, להישמע בה, ולהפוך אותה לחלק מן המרחב הציבורי, עד שיקשיבו לו בכבוד; הוא רצה 'לדבר בדיאלקט היהודי על עתיד עיראקי משותף' (שם, עמ' 14); בהמשך הערב השתמשו המוסלמים במילים יהודיות והתנצלו כשטעו בהן — הם השתמשו בהן לראשונה בחייהם, אף שתמיד הכירו אותן.

69 בלס, והוא האחר, עמ' 106.

70 זה מונח ישראלי, ובהקשר היהודי העיראקי מקובל היה לומר חכם או חכם באשי.

71 בלס, והוא האחר, עמ' 115.

72 שם, עמ' 120. אבישור, חוקר השירה העממית שבעל-פה בקרב יהודי עיראק, ייחס את השיר הזה ליהודי עיראק, כיוון שרק בקרבם נמצא תיעוד לשיר, וזאת אף על פי שחלק מן השיר כתוב בלהג המוסלמי וחלקו ביהודי, אך זו לדבריו תופעה נפוצה. ראו: אבישור, עמ' 35-58.

73 בלס, והוא האחר, עמ' 159.

74 לביקורתו של סוסן על העמדה המזרחנית ראו: שם, עמ' 122.

סוסן, עוד בהיותו יהודי, החל להידרש 'לסתירות הבלתי־מתיישבות ביחס מיעוט/רוב',⁷⁵ כאשר בתוך מאבקו של המיעוט בין הטמעה להתגוננות 'בולטת במזרותה העדיפות המוענקת למיעוט לעומת הרוב'.⁷⁶ הוא ראה אי צדק בעובדה שיהודים זכאים לחופשות בחגיהם נוסף על אלו שהם זוכים לקבל בחגי המוסלמים, בעוד המוסלמים זוכים לחופשות רק בחגיהם,⁷⁷ וקרא לכיטול החופשות בחגיהם הדתיים של היהודים ושל הנוצרים, בנימוק שהיעדרותם פוגעת בעבודת משרדי הממשלה — בשל שיעורם הגבוה בפקידות הממשלתית — ובמסחר. סוסן זיהה גם את השפעת בחייהם החומריים של היהודים כבלתי שוויוני: 'בגדאד משכה את היהודים ושנות מלחמת־העולם היו להם שנים של שגשוג וצבירת נכסים. שליטתם בענפים חיוניים התרחבה ללא כל יחס למשקלם באוכלוסייה. הבנקים, סחר החוץ, חברות הביטוח... מנהל הרכבות, בתי־הקולנוע'.⁷⁸ קביעות מעין אלו על תפקידם המרכזי של היהודים בכלכלה העיראקית הופיעו כמובן בספרים שנכתבו בארץ, על פי הנטייה הישראלית להתבשם מחשיבותם של היהודים בארצות שונות. אך סוסן ניסח את הדברים בפרספקטיבה של תלונה הצבועה בגוון אנטי־יהודי, מתוך התעמתות עם היהודים ועם היהדות;⁷⁹ 'עוד נכוננו לי עימותים עם היהודים'⁸⁰ קבע.

כאזם, חברו של סוסן, התנגד למילותיו הקשות נגד היהודים בני הזמן בספרו, ואכן בדיעבד החלו להשתמש בספר אוהדי הנאצים⁸¹ ולאחר מכן מי שקראו לג'האד; סוסן הודה: 'את ביקורתו קיבלתי בהסתייגות ורק כעבור זמן תפסתי עד מה היתה צודקת. לא שלטתי ברוחי ודמותו של רובן עמדה לנגד

75 שם, עמ' 99.

76 שם.

77 נוסף על כך טען שהיהודים, וגם הוא עצמו, נהנים מחגיהם של המוסלמים וחוגגים עמם את עיד אל־פטר, עיד אל־אִד־חא ואמצע חודש שַׁעְבָּאן, ואילו המוסלמים זוכים ליהנות פחות מחגי היהודים.

78 בלס, והוא האחר, עמ' 105.

79 שתי הגישות, זו של סוסן וזו הישראלית, התעלמו מן ההקשר הקולוניאלי של מצב זה ומהיותם של יהודים ונוצרים מיעוטים מתווכים בין השליטים הקולוניאליים לאוכלוסייה הכללית, תיווך אשר נשא פרות כלכליים, אך גם קירב, במקרה היהודי, את קץ ישיבתם בעולם הערבי עם תום הקולוניאליזם.

80 בלס, והוא האחר, עמ' 85.

81 שלוש שנים אחרי שראה אור ספרו 'דרכי אל האסלאם' נזכר מישהו בו, ומאותו יום הפך הספר מקור שאפשר לשלוף ממנו ציטוטים למכביר, הבאים להוכיח את צדקת תורת הגזע, בחינת עדות של יהודי על יהודים' (שם, עמ' 111).

עיני כשכתבתי מה שכתבתי על היהודים כבני־אדם.⁸² בלס תלה את הביטויים הקשים שכתב סוסן על היהודים ביחסו לאחיו, שהביא לנידויו ולניתוקו ממשפחתו ומהקהילה היהודית בשל נישואיו עם נוצרייה, האח שעליו כתב: 'הוא מגלה בעיני את הנתעב באדם, את המסליד ביהודי'.⁸³

בהשוותו בין האסלאם ליהדות כתב סוסן: 'בכך מתמצה ההבדל בין האיסלאם, שמשמעו השלמה וכניעה, לבין בני ישראל קשי־העורף והמורדים באלוהים';⁸⁴ תיאורם של בני ישראל כקשי עורף הוא מקראי ביסודו (למשל 'עם קשה עורף אתה', דברים ט, ו), אך בהפיכתו לאמירה מודרנית הוא מצלצל כאנטישמי. דברים אלו נכתבו בעברית בישראל, אבל הם לכאורה דברים שנכתבו בערבית בעיראק בתקופה רגישה, שנשמע בה קולה של התעמולה הנאצית, והקביעה שהיהודים הם מורדים הייתה קשה ועלולה הייתה להוביל לפגיעה בהם.

למעשה בלס הסתמך כאן על ספריו של סוסה, שנתחברו בערבית, ושנכתב בהם למשל, על פי עפרה כנג'ו, 'שהיהודים רודפי בצע, ושרתם מצטיינת בקנאות ובגזענות';⁸⁵ וכן שהיהדות

'מייצגת קנאות דתית וגזעית', 'מסורות כבודת', מעיקות, והסתגרות 'שכלאה את רוחו של היהודי והרחיקה אותו מהאנושות ומהתחושה של אחווה אנושית'. לדעתו היהדות היא דת 'יבשה', 'מסובכת כפקעת חוטים', מבולבלת, מרבה במילים, גשמית ונעדרת כל רוחניות... היהודים סטו מדרך הישר וסירבו בקנאות לקבל את דת האסלאם, הדת האמתית והטהורה, ועל כן נענשו... התכונות הללו... הן שגרמו לשנאת הגויים כלפי היהודים, ותהה מי איננו שונא אותם'.⁸⁶

הוא אף האשים את היהודים בבצע כסף וטען ש'אינן היהדות ראויה להימנות עם הדתות המונותאיסטיות'.⁸⁷ דברים אלו דומים לדברי ביקורת אוטו־אנטישמיים של יהודים מומרים גם באירופה, ומעלים שאלה בדבר השפעת חינוך של סוסה במערב על תפיסותיו כנגד היהודים.

מוגן בזכויות יוצרים

שם, עמ' 116.	82
שם, עמ' 77.	83
שם, עמ' 161.	84
בוג'ו, עמ' 247.	85
שם, עמ' 248.	86
שם.	87

כאמור סוסה היה מן הראשונים שזיהו את יהודי עיראק עם הציונות, ובלס כתב כי סוסן קבע שלייהודי עיראק 'המבחן האמיתי הוא פלסטיין'.⁸⁸ למעשה סוסן הסכים עם הציונות בתמונת ראי, קיבל את הזיהוי הבעייתי של יהדות וציונות שיצרו, זיהוי שהתקבע בהדרגה בישראל ובעולם הערבי, והסביר כי הציונות צמחה, לשלילה מבחינתו, באופן אורגני מתוך היהדות: 'הציונות לא ירדה על היהודים משמיים, היא נבעה מתוך היהדות. היא הביטוי הגלוי והאגרסיבי שלה'.⁸⁹ סוסן חיפש 'מזור לשניות באישיותו של בן המיעוט',⁹⁰ של עצמו — 'אין לפני דרך אחרת להרגיע את מצפוני מאשר הניתוק הסופי מן היהדות'.⁹¹ והתאסלמות.

אבל סוסן לא הגיע לניתוק סופי מן היהדות; הוא צפה על היהודים מן הצד. כמהנדס היה עליו להרוס לעתים את שכונותיהם העתיקות לשם סלילת כבישים חדשים, והוא עשה זאת בחשש. בפרהוד הוא דאג לגורל אחותו (והעביר לה כסף לאחר מכן, אבל היא החזירה לו את הכסף), ונפל עליו דיכאון: 'שבתי במרכז העצבים של העיר והקשבתי בחרדה לדיעות המגיעות אלינו על הרצח והביזה בבתי היהודים'.⁹² הפרהוד עורר בו תחושות קשות: הוא חשש לא רק לגורלם של אחרים, אלא גם לעצמו, לזהותו ולבדידותו: 'אני כותב על עצמי, על היהודי שבי, על האדם הבודד ביותר באותם שני ימי מהומות'.⁹³ לדבריו באותם ימים 'תפסתי את מלוא המשמעות הטרגית להיות אחר... הבדידות הנוראה הזאת, הקריעה הזאת... לעולם שונה אהיה, לעולם בודד, לעולם אחר'.⁹⁴ בשנת 1950, עם תחילת ההגירה לישראל, הוא התבונן בתורים לפני בית הכנסת מסעודה שמטוב — ובהקשר זה הזכיר את הפצצות שלכאורה זרקו שליחי ישראל⁹⁵ — ונעצב על בני משפחתו שוודאי ניצבו אף הם בתורים: 'איי־אפשר היה לי להיות אדיש למראם העלוב, לעתידם המעורפל, להיותם כדור משחק בידי שליחי הציונים ושרי ממשלה רודפי בצע'.⁹⁶ היפוך המבט על העלייה, למבט של יהודי שהתאסלם, יוצר אירוניה באשר לחוויית העלייה ולארגונה הציוני (היפוך של נקודת המבט העלייה יש גם בנובלה 'איה').

88 בלס, והוא אחר, עמ' 143.

89 שם, עמ' 144.

90 שם, עמ' 81.

91 שם, עמ' 82.

92 שם, עמ' 129.

93 שם, עמ' 130.

94 שם, עמ' 131.

95 ראו למשל: טומך.

96 בלס, והוא אחר, עמ' 149.

לקראת סוף הספר, לעת זקנה, בעודו כותב את זיכרונותיו, פקדו את סוסן לפתח חלומות מוזרים. בחלום אחד חיפש גוי של שבת שידליק לו אש,⁹⁷ וכך בחלומות חזר מה שהודחק: 'הפחד שאחזו בי כילד יהודי בין ילדים מוסלמים עוינים... פוקד אותי לפעמים בחלומות'.⁹⁸ עתה היה גם יהודי וגם מוסלמי, גם הפוחד וגם המפחיד, הוא הסיבה להתאסלמותו והסיבה לאיבתו לעצמו, כיהודי וכמוסלמי. הוא קרא במכתבים ששלח אל ג'יין לאורך השנים, ומצא שם את 'סיפורו של היהודי שחלף מן העולם ורק נשמתו צרורה בצרור האהבה הגדולה, הנשגבה, הנואשת'⁹⁹ — איזה ביטוי יהודי ל'מותו' של יהודי, ביטוי הנקרא עתה כהספד לכל חייו, ולא רק לתקופתו היהודית; לכאורה יהודי שהתאסלם כתב את הדברים בערבית, אך למעשה נכתבו בעברית בעטו של סופר ערבייהודי בישראל.

אחרית דבר

לדברי ראובן שניר התאסלמותו של סוסה הייתה קשורה לפטריוטיות שלו בשוכו מארצות-הברית, כפי שכתב בספרו: 'קשה לשכנע את הערבים שיהודי יכול לשמור על דתו ולהיות נאמן לעניין הערבי בעת ובעונה אחת';¹⁰⁰ אם כן לדעתו תפיסתו הלאומית של סוסה קרובה הייתה לתפיסה הציונית, המבקשת אחידות לאומית והוצאת האחרות (הערביות או היהודיות) מתוכה. שניר ציטט מזיכרונותיו של סוסה חלק מהסברו להתאסלמות: 'מי שאוהב את הערבים אוהב את האסלאם... אני מוסלמי בתחושתו ובמולדתו מאז שחר ילדותי'.¹⁰¹ בלס אימץ בספרו פרשנות פסיכולוגיסטית להמרת הדת של סוסה/סוסן והציג את מעשיו כנובעים מהתנגדות משפחתו לחתונתו עם ג'יין ובעיקר מן הקרע והחרם שנוצרו בעקבות החלטת אחיו הבכור רובן, ולא מתוך שכנוע מעמיק באסלאם. על פי בלס האסלאם שחיפש סוסן הוא מעין אסלאם לאומי — המקביל ליהדות כלאום בציונות — דבר המתיישב עם תיאור הגותו של סוסה אצל שניר ובנג'ו, אך גם מעין אסלאם חילוני, ובמובן זה התאסלמותו הייתה בבחינת נקמה ביהודים ופתרון להתקבלותו בחברה המוסלמית ברמה חברתית,

97 שם, עמ' 157.

98 שם, עמ' 158.

99 שם, עמ' 159.

100 שניר, עמ' 82. בלס הוביל בספרו למעשה גם לבחינה של

המשפט ההפוך: קשה לשכנע את האשכנזים/הציונים שמזרחי

יכול לשמור על ערביותו ולהיות נאמן לעניין הישראלי/היהודי

בעת ובעונה אחת.

101 שם, עמ' 416.

לאומית ופוליטית. סוסן חיפש אסלאם 'אותנטי', 'איסלאם ראשוני טהור של טרם שלטון וטרם מריבות ופילוגים ושפיכות דמים'¹⁰² — כמו שהציונות דילגה לאחור על אלפי שנות יהדות; בעידן המסוכסך והקשה של סוף הקולוניאליזם וראשית המהפכות והמלחמות בעולם הערבי הוא חיפש אסלאם שאינו בן זמנו. הוא ביקש לגבש באמצעות האסלאם 'תפיסה לאומית, תרבותית ומוסרית המבדילה אותנו מהמערב הנוצרי'¹⁰³ (כלומר ההתאסלמות, שבשלב הראשון נועדה להוציא אותו מעמדת המיעוט בשדה הלאומי הפנימי, נועדה בשלב השני לגיבוש חזית בין-לאומית של האסלאם מול המערב הקולוניאלי); ובכל זאת הוא קיבל ש'את עקרון החילוניות אנו מקבלים מהמערב',¹⁰⁴ כלומר הוא קיבל בריזמנית את האסלאם והחילוניות.

על פי תיאור זה ההנמקה להתאסלמותו של סוסן חסרה עומק דתי ומגובשת בעיקר סביב הלאומיות. ייתכן שמבנה זה נוצר כדי להציב תמונת מראָה לציונות, ייתכן שהוא מבטא את עומק אמונתו של בלס עצמו בחילון, וייתכן שהוא מבטא את החילון בסביבתו ההיסטורית של סוסה — בכל מקרה נוצר בעלילה פער לא אמין סביב עצם ההחלטה על ההתאסלמות. פער נוסף קיים בעלילה סביב סיפור אהבתו של סוסן לג'יי, שגם הוא אינו מתפענח לעומקו, ושסוד עצמתו אינו נחשף.

עלילתו של הרומן חושפת את הקשרים הסבוכים של הערבים-היהודים עם התנועה הלאומית הערבית מחד גיסא ועם הציונות מאידך גיסא ואת דחייתם מתוך שתיהן; לעומת זאת חשבון הנפש הפנימי של הערבים-היהודים עם ההיסטוריה והתרבות הערבית-היהודית נמצא כאן רק בשכבה המחולנת במאה העשרים, ואינו מתפרש להקשרים תרבותיים או היסטוריים רחבים. דומה שבלס מתכוון במושג יהודים-ערבים, אולי בדומה לפרשנותו של שניר,¹⁰⁵ ליהודים במוצאם שעברו תהליך חילון, ושהתחנכו על בסיס התרבות הכללית, הניטרלית, של הערבית הספרותית; מן הספר עולה שאלה על הכלליות והניטרליות של תרבות זו, הקשורה כמובן למורשת-המוסלמית, אך למעשה גם בתרבות היהודית-הערבית היה רובד אסלאמי עמוק.¹⁰⁶ בלס סבור כי דורו

102 בלס, והוא האחר, עמ' 161.

103 שם, עמ' 133.

104 שם, עמ' 134.

105 ראו לעיל, הערה 56.

106 בדורות האחרונים נוצר חוסר לגיטימציה לדיבור יהודי על קרבה לאסלאם, זמבחינה זו ספרו של בלס הוא בהחלט ייחודי.

עם זאת השפעות של האסלאם ניכרות אצל מספר כותבים נוספים: מעט בשירתה של אמירה הס; ובשירתו של בני שבילי ניכרת השפעה עמוקה של האסלאם, בעיקר בתיווך השירה המיסטית הצופית, למשל בספרו 'שירי געגועים למכה', וכן

ודורם של נסים/שאול וסוסן/סוסה, שקדם לו, יצרו את המושג יהודי-ערבי, מושג מחולן הקשור לצמיחתה של הלאומיות הערבית, ואינו רואה את התרבות הערבית-היהודית המסורתית ארוכת הימים כרלוונטית למושג זה, למשל בשל שימושה בשפה עצמאית, ערבית-יהודית באותיות עבריות, שהייתה על פי רוב חסומה לקריאתם של לא-יהודים.

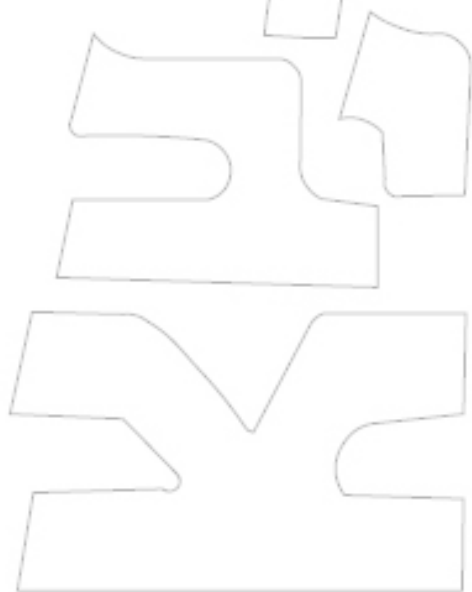
השימוש של הרומן בחומרים היסטוריים קונקרטיים – הבולט גם בספרים אחרים של בלס, בעקבות יעקב צנוע וחסין פאזי – משלים את המחסור המזרחי בהיסטוריה בתוך הישראליות, יוצר היסטוריה חלופית, ומכניס אל התרבות הישראלית הדמויות כסוסה/סוסן ונסים/שאול, שלא קיבלו כאן מקום;¹⁰⁷ דמויות אלה מציעות מבט אחר על ההיסטוריה היהודית העיראקית ועל טווח האפשרויות שהיו פתוחות לפניה. על ידי העלאת נרטיבים חלופיים לנרטיב הציוני, שביקש להיות בלתי נמנע ובלעדי, הוא הופך לפחות בלתי נמנע ומתערערת בלעדיותו. בניגוד להיסטוריה, הדוחה את השאלה 'מה היה קורה אילו?' ומנסה לתחום את דיוניה למציאות ולסיבותיה, הספרות מספקת כר נרחב לבחינה מסוג זה. אחרי שהיהודי-ערבי חרג כמעט לגמרי מתחומי המציאות הפוליטית,¹⁰⁸ הוא הפך לדמות מעניינת ספרותית והעביר את עיקר חייו לספרות, כמעין תחליף למציאות.

יש בשירתו זיקות עמוקות לנצרות, למשל בספרו 'הירידה מן הצלב', והוא ייחודי למדי בהשפעות אלו בדור האחרון. בתקופות קודמות היו ליהודים בארצות האסלאם קשרים ענפים לאסלאם: למשל משה אבן עזרא ציטט ב'ספר העיונים והדיונים' מן הקראן, אברהם בן הרמב"ם, בעל הספר 'מלחמות השם', קיים קשרים עם צופים, ובשירתו של ר' ישראל נג'ארה, שפעל בצפת במאה השש עשרה, אפשר לזהות השפעות רבות של השירה הצופית. גם בשירת יהודי עיראק במאה העשרים יש השפעות אסלאמיות, למשל בשיר של שאול שנזכר לעיל, והמשורר אברהם עובדיה כתב בשירו 'נִפְתָּחָה' (משב רוח אלוהית): 'מיהרתי ל"מְחַרְבֵּב", להעלות תפילותי בשמו, כאילו אני קורא בספר' (שניר, עמ' 122); המחראב הוא גומחת התפילה במסגד המסמנת את כיוון מכה, ועובדיה השתמש בו כדימוי לרצונו להתפלל ולכוון את תפילתו.

¹⁰⁷ הם גם לא עברו כאן את מכש המעברה וכור ההיתוך, ועל כן זהותם לא הייתה תגובה על האשכנזיות, אם כי בהחלט הייתה בה תגובה על הציונות.

¹⁰⁸ אף שלא מכבר מונתה יהודייה לשגרירה מטעם בְּחֵרִין בארצות-הברית. על המושג יהודים-ערבים והזהות היהודית-הערבית ראו למשל: שנהב; חבר ושנהב; שניר, ערביות; שניר, בגדאד; צור; לוי.

סיפורו של סוסן אינו הסיפור המרכזי, הוא סיפורו של הדחוי, של מי שבחר לצאת. הוא אינו חלק מהסיפור הקולקטיבי 'שלנו', אבל הוא אחת האפשרויות שהקיפו את בלס, אפשרות שהוא אמנם לא בחר בה, אבל זאת אפשרות הממקמת את בלס במרכז,¹⁰⁹ והיוצרת חלופת מראָה לאפשרות הציונית. בלס אינו מקבל את הנורמליות של צירוף הזהות המקובל בארץ: יהודי-ערבי-ישראלי-ציוני-מערבי,¹¹⁰ הוא מציב מולו את סוסן, שהתנגד לכל חלקי זהות זו ויצר זהות חד-ערכית הפוכה: מוסלמי-ערבי-עיראקי-לאומי-מזרחי. סוסן והציונות השתוקקו לזהות בלתי ממוקפת, ומולם עומד בלס בזהות מורכבת וממוקפת: יהודי-ערבי, ישראלי-עיראקי, סופר ערבי-ערבי, המתנגד למערב הקולוניאלי אך קשור לחלק מתרבותו, הקשור לתרבות המזרחית אך לא בקשר טהרני, ראקציונרי או אפולוגטי.



מוגן בזכויות יוצרים

109 חבר, עמ' 281.

110 שם, עמ' 213-214.

קיצורים ביבליוגרפיים

<p>אבישור</p> <p>בלס, אותות סתיו</p> <p>בלס, המעברה</p> <p>בלס, והוא אחר</p> <p>בלס, חדר נעול</p> <p>בלס, חורף אחרון</p> <p>בלס, יהודי ערבי</p> <p>בלס, סולו</p> <p>בלס, קולוניאליזם</p> <p>בלס, תום הביקור</p> <p>בלס, תל-אביב מזרח</p> <p>בנג'ו</p> <p>בן-הראש</p> <p>ברג</p> <p>חבר</p> <p>חבר ושנהב</p> <p>לוי</p> <p>מיכאל, להיות סופר</p> <p>מיכאל, עאידה</p> <p>סולימאן</p> <p>סומך</p> <p>עברי, לכתוב</p> <p>עברי, מולדת</p> <p>עלון</p> <p>צור</p>	<p>יצחק אבישור, שירת הנשים: שירי עם בערבית-יהודית של יהודי עיראק, אור-יהודה תשמ"ז</p> <p>שמעון בלס, אותות סתיו: שלוש נובלות, תל-אביב תשנ"ב</p> <p>—, המעברה, תל-אביב תשכ"ד</p> <p>—, והוא אחר, בני-ברק 2005 (המהדורה הראשונה של הספר יצאה לאור בשנת 1991)</p> <p>—, חדר נעול, תל-אביב תש"ם</p> <p>—, חורף אחרון, ירושלים 1984</p> <p>—, 'אני יהודי ערבי', ריאיון עם אורלי תורן, כל העיר, 15 במרס 1991, עמ' 78, 83</p> <p>—, סולו, תל-אביב תשנ"ח</p> <p>—, 'קולוניאליזם ומזרחיות בישראל', ריאיון עם חנן חבר ויהודה שנהב, תיאוריה וביקורת 20 (2002), עמ' 289-302</p> <p>—, תום הביקור, בני-ברק תשס"ח</p> <p>—, תל-אביב מזרח: טרילוגיה, בני-ברק 2003</p> <p>עפרה בנג'ו, 'האחרים: לאופולד וייס ונסים סוסה', פעמים 111-112 (תשס"ז), עמ' 243-253</p> <p>מואיז בן-הראש, משם באתי: שירים, ירושלים 2008</p> <p>Berg Nancy, <i>Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq</i>, New York 1996</p> <p>חנן חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל-אביב 2007</p> <p>— ויהודה שנהב, 'היהודים-הערבים: גלגולו של מושג', פעמים 125-127 (תשע"א), עמ' 57-74</p> <p>ליטל לוי, 'מיהו יהודי-ערבי? עיון משווה בתולדות השאלה, 1880-2010', תיאוריה וביקורת 38-39 (2011), עמ' 101-135</p> <p>סמי מיכאל, 'להיות סופר ממוצא עיראקי', מאזניים נו, 3-4 (תשמ"ג), עמ' 8-11</p> <p>—, עאידה, אור-יהודה 2008</p> <p>Susan Rubin Suleiman, <i>Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre</i>, Princeton 1983</p> <p>ששון סומך, בגדאד, אתמול, תל-אביב 2004</p> <p>יובל עברי, 'לכתוב אומה: על לאומיות והיות אתניות ברומן והוא אחר לשמעון בלס', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2006</p> <p>—, 'מולדת עיראקית בעברית: לאומיות, אתניות ומרחב ברומן והוא אחר לשמעון בלס', תיאוריה וביקורת 35 (2009), עמ' 57-80</p> <p>קציעה עלון, 'מתברר שיכולנו לבחור גם אחרת, אילו רצינו', הארץ: ספרים, 31 באוגוסט 2005, עמ' 6</p> <p>ירון צור, 'הזהיות המודרניות של יהודי ארצות האסלאם: האופיייה היהודית-הערבית', פעמים 125-127 (תשע"א), עמ' 45-56</p>
---	--

Naim Kattan, <i>Farewell, Babylon</i> , trans. Sheila Fischman, Boston 2007	קטן
יהודה שנהב, היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל־אביב תשס"ג	שנהב
ראובן שניר, 'בגדאד, אתמול: על היסטוריה, זהות ושירה', פעמים 127-125 (תשע"א), עמ' 97-156	שניר, בגדאד
—, ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים תשס"ה	שניר, ערביות