

יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד, 2003, עמ' 291.

הנחות המחקר והכתיבה ההיסטורית ידעו תהפוכות רבות מאז נהפך המחקר ההיסטורי לתחום אקדמי 'מדעי' בראשית המאה התשע עשרה. התמקצעות התחום התאפיינה באידאולוגיזציה גוברת. בהתאם לכך, פנו היסטוריונים לארכיונים במטרה למצוא ראיות להנחותיהם המוקדמות: הלאומיות והמעמדיות, ובאופן זה ביקשו להעניק להנחות אלה הילה של סמכות מדעית. 'הדמוקרטיזציה של ההיסטוריה' מן העשורים האחרונים, שלא לומר 'הדה־קולוניזציה' שלה, מבטאות נאמנה את ההתפכחות מן ההנחות האלה ואת הניסיון לכלול בתחום החקירה ההיסטורית לא רק קבוצות חברתיות מגוונות יותר, שקולן לא נשמע עד כה, אלא גם נקודות מבט שמערערות את ההנחות ההגמוניות של מדינת הלאום. גם טשטוש הגבולות בין תחומי הידע השונים, המאפיין את המסורת הפוסטמודרנית, לא פסח על המחקר ההיסטורי. שכן המעבר הגובר והולך בכתיבה ההיסטורית מחקר הפוליטיקה לחקר החברה והתרבות חייב היסטוריונים רבים להתוודע לשיטות מחקר ולפרדיגמות מתחומים אחרים, ובעיקר ממדעי החברה. לתמורות אלה ואחרות בחקר ההיסטוריה היו השלכות רבות, שלא כאן המקום לפרטן. אחת מן ההשלכות המרכזיות הללו, היא הרלבנטיות ביותר לספר הנסקר ברשימה זו, היא עלייתה של ההיסטוריה כדיסציפלינה חתרנית. אם היסטוריונים מן העבר שימשו מעין כמרים המקדשים את הקיים, ובעיקר את הנחות הלאומיות ומדינת הלאום, הרי שמה שמכונה 'ההיסטוריה החדשה' שמה לעצמה מטרה 'להפריע לכל מה שנראה עד כה חסר תנועה; [...] לשבור לרסיסים את כל מה שנחשב מאוחד; [...] [ו]להציג את ההטרוגניות של מה שדומיין כעקבי בפני עצמו' (Hunt 1989: 8).

מחבר הספר הנסקר כאן, הסוציולוג יהודה שנהב, שב ומדגיש בו את הסתייגותו מהדיסציפלינה ההיסטורית, שאותה הוא רואה עדיין כדיסציפלינה מגויסת השבויה בכזבי הטלאולוגיה הלאומית (וראו לדוגמה, עמ' 14, 149-150). יש אפוא מידה לא קטנה של אירוניה בכך שספרו יכול לשמש דוגמה למחקר היסטורי המגלם באופן ייחודי את התמורות המתודולוגיות והתמטיות (החתרניות) שחלו בתחום, בעיקר בעשרים השנים האחרונות. ואמנם, לפנינו מחקר מרתק שעוסק 'בעבודת פירוק גנאלוגית [ולכן גם היסטורית] [...] של ה"מזרחיות" לרבדיה השונים' (עמ' 21). המחקר משלב פרשנות של טקסטים ארכיוניים שונים עם תובנות תאורטיות מן הספרות הפוסט־קולוניאלית, ותוך כדי כך מוסיף נדבך חשוב למפעל חילוץ ההיסטוריה החברתית של יהודי ערב והמזרחים מ'סיפור־העל הלאומי' (עמ' 14).

בראש ובראשונה שנהב מסמן, בפרק א', 'נקודת אפס' חדשה לחקר ההיסטוריה של המזרחים. רוב המחקרים על תולדות יחסי הציונות ו'היהודים-הערבים' מתמקדים

בשנות החמישים, כלומר במפגש שנערך בין קולטים (אשכנזים) ונקלטים (מזרחים) אחרי כינונה של מדינת ישראל ב-1948 (וראו לדוגמה שוחט 2001: 140-205; סבירסקי וברנשטיין 1993). שנהב, לעומת זאת, מעתיק את הדיון אל שנות הארבעים המוקדמות ומתמקד במאפיינים הקולוניאליים של המפגש המעצב בין 'יהודים-אירופים' ו'יהודים-ערבים'.

שנהב מספק קריאה מאלפת של מסמכי פלוגת עבודה של סולל בונה, שזכתה בראשית שנות הארבעים בחווה מטעם חברת הנפט האנגלו-איראנית לבנייה ולתחזוקה של מתקנים לזיקוק נפט בעיר אבאדאן, הממוקמת בצד האיראני של נהר השאט אל-ערב. במסמכים אלה מזהה שנהב סוג של 'אוריינטליזם יהודי' שבאמצעותו פיתחו שליחיה הציונים של הפלוגה תודעה של צבע וגזע המבחינה ביניהם לבין יהודי ערב. שנהב טוען, שתודעה זו, שהתפתחה בד בבד עם 'גילוי' יהודי ערב באבאדאן (הרחק מחופיה של פלסטין), היא שחלחלה למוסדות המדינה אחרי 1948 תוך שהיא פושטת צורה ולובשת צורה. משום כך, חשוב לדעתו לאמץ את נקודת האפס המטרימה המוצעת. פרספקטיבת שנות החמישים המקובלת בספרות המחקר מסווה וממסכת, לטענתו, את המנגנונים שבאמצעותם נעשה דיכוי אתני בישראל.

האזנה לקולותיהם של חברי פלוגת סולל בונה באבאדאן חושף שנהב את המתחים ואת הסתירות שבהם הייתה רוויה גישתם כלפי היהודים המקומיים. באופן זה מתכתב המחבר עם שורה של מחקרים חשובים המבקשים להראות שמפעלים קולוניאליים ולאומיים מעולם לא פעלו 'לפי התכנית', משום שהם לא היו כה הומוגניים וכה יציבים מבחינה פנימית כפי שניתן היה להתרשם במבט ראשון.¹ לדברי שנהב, מראשיתו נהנה פרויקט סולל בונה באבאדאן מחסות הקולוניאליזם הבריטי, ששליטתו על משק הנפט האיראני הייתה כמעט מוחלטת, ובה בעת הייתה חדורה בו רוח השליחות של הלאומיות היהודית. משנם שאבאדאן הופיעה כאתר שבו הצטלב השיח הקולוניאלי בשיח הציוני, תפיסתם של שליחי הפלוגה שם 'תוחמה' [...] בין שתי השקפות עולם, שתי פרדיגמות שאינן מוציאות זו את זו: הפרדיגמה הקולוניאלית והפרדיגמה הלאומית' (עמ' 47). צומת זה, שבו נפגשו שתי הפרדיגמות, גרם לכך שגישת השליחים כלפי יהודי ערב התאפיינה באמביוולנטיות מובהקת:

האיחוד של שתי הפרדיגמות הללו מייצר מציאות מבלבלת ומסוכסכת. היהודים הערבים נתפשים בו בזמן גם כאובייקט קולוניאלי ערבי, תפישה המביאה לשימוש בקטגוריות דיבור אוריינטליסטיות מובהקות, וגם

1 ראו בהקשר זה Cooper and Stoler 1997.

כאובייקט של השיח הלאומי/דתי/אתני של הציונות. הם נתפשים בו בזמן גם כערבים ולכן כנחותים, וגם כיהודים קדמונים ולכן כנעלים וקדושים [...]. כאן ניצב השליח [הציוני] אל מול המקומי ה'ערבי' ומבקש להגדיר אותו בו בזמן כ'אחר' (ערבי) וכ'זר' (מזרחי) אך גם כ'אחד משלנו' (יהודי, פרוטו-ציוני) (עמ' 66-67).

בפרק ב' של הספר מדגים שנהב את הרלבנטיות של המושג 'הדתה' להבנת הפיצול התרבותי והפוליטי של המזרחים, לפני 1948 ולאחר מכן. 'נקודת האפס' בראשית שנות הארבעים משמשת בפרק זה מעין מעבדה לבריור פרויקט הדה-ערביזציה של המזרחים. כדי ליצור הבדלה מוחלטת בין המזרחים לבין המרחב הערבי, שבתוכו הם פעלו ושאתו הם זוהו מבחינות רבות, ולשלבם בפרויקט הציוני, ביקשו שליחים ציונים לאתר אצלם אמונה ופרקטיקות דתיות יהודיות. שנהב, ראוי להדגיש, איננו מכחיש את קיומם של יסודות דתיים בתרבותם של יהודי ארצות ערב. יחד עם זאת, הוא מבקש לנתח 'את הדת היהודית [בקרם] לא רק כתופעה אונטולוגית, אלא כצג שעליו מתבררות סוגיות נוספות' (עמ' 15). במילים אחרות, שנהב סבור שהדת הפכה בידי השליחים למסמן אתני של המזרחים ולפיכך גם לחומר הגלם לעיצוב הזהות הלאומית החדשה שלהם: 'יסודות יהודיים דתיים [...] נתפשים כהכרחיים במציאות שבה התמוגותם של יהודי המקום באוכלוסייה הערבית מסכנת את הגיון האתניות הפרימורדיאלית [היהודית]. השליחים מבקשים אפוא למצוא תשוקה דתית בקרב היהודים במזרח שכן, בגילויה הקונקרטיים הם מזהים תשוקה לאומית' (עמ' 107). כך, באופן פרדוקסלי, 'אם כרטיס הכניסה ללאומיות יהודית-ישראלית של יוצאי אירופה היה השכלה וחילון, כרטיס הכניסה של יהודי המזרח היה חיזוקה של הדת' (עמ' 114).

אינן זה מקרי אפוא שבפרדוקס זה היו טמונים גם גורמי הדרת המזרחים מהמפעל הציוני ולא רק גורמי גיוסם אליו. אחרי הכול, האידאולוגיה הלאומית הציונית התבססה על התזה של שלילת הגלות, וקידשה את הערכים של החילוניות האירופית. משום כך, הגילוי של התנהגות ופרקטיקות דתיות בקרב יהודי ערב, בעוד שהיה אמור להביא לשילובם בקולקטיב הציוני, אישר ללא הרף את 'אחרותם' ואת הבדלתם ממנו והציבם כקבוצה אתנית ('עדה') נפרדת. מה גם, שהחילוניות הציונית עצמה דומיינה לא מתוך נתק אלא מתוך דיאלוג וקשר מתמידים עם הדת היהודית-האירופית האורתודוקסית, שאותה (ורק אותה) ראו השליחים כדת אותנטית. אי לכך, 'על מנת להחזיר את המזרחים להיסטוריה [בזקוקן] שליחי התנועה החילונית לגלות אצלם – ואולי אפילו ליצור אצלם – תשוקה דתית בדמות מודל התשוקה הדתית של האורתודוקסיה המערבית' (עמ' 112). מיותר לציין, שתשוקה דתית מן הסוג הזה לא יכלו השליחים למצוא בקרב יהודי ערב. משום כך הם דיווחו באכזבה, ובמונחים אוריינטליסטיים מובהקים, על הדת הפגומה,

הלא־אותנטית שלהם, וסירבו לראות בדת זו חוליה מקשרת ללאומיות היהודית: 'בהיעדרה של דתיות אותנטית בקרב יהודי המזרח [הם לא היו מסוגלים] למצוא בקרבם את האתני האמור להתחדש וללבוש צורה לאומית' (עמ' 109). שנהב טוען, אם כן, שהשימוש בדת כאמצעי גיוס של מזרחים אל תוך הלאומיות היהודית סימן אותם בעת ובעונה אחת כקבוצה אתנית נפרדת. כפי שהמקרה של תנועת ש"ס מלמד (עמ' 114-117), 'אמצעי גיוס כפול פנים זה השתכפל שוב ושוב והוא מתקיים עד היום כערון פורה ולגיטימי של מזרחים אל תוך הלאומיות ואל תוך הישראליות' (עמ' 19).

אתניות, לאומיות, דתיות וחילוניות – אופני השימוש בקטגוריות אלה בידי סוכני הציונות 'החילונית' (והחלתן על המזרחים) מראים בבירור שלאף אחת מהן אין משמעות אוטונומית טהורה, ושהציונות היא בבחינת חבילה אחת שבתוכה מקיימות קטגוריות אלה מערכת יחסים סימביוטית. 'על מנת להיכלל בחבילה הציונית חייב הדתי להיות גם לאומי, החילוני צריך להיות גם תאולוגי, והמזרחי צרי להיות גם דתי וגם לאומי על מנת להיפטר מערביותו', כדברי שנהב (עמ' 16). שנהב מדגים את הסימביוזה המורכבת הזו באמצעות מעקב אחר ההתפתחות ההיסטורית של מוסד השד"רות (שלוחי דרבנן). השד"רות הייתה פרקטיקה דתית וולונטרית של איסוף כספים, מן המקובלות בעולם היהודי במשך מאות שנים. היא הופיעה מחדש בתחילת המאה העשרים כחלק בלתי נפרד מן הפרויקט הלאומי. לדברי שנהב, פעולתו המחודשת של מוסד השד"רות בעידן הלאומי בכלל, ובמרחב הערבי בפרט, הציבה אותו כתופעה 'בלתי טהורה' (או 'היברידית'), שהיא גם דתית וגם חילונית, גם תאולוגית וגם לאומית, ובסיכומו של דבר, כגוף שסייע לטשטש את אחת מן האקסיומות הציוניות המניחות את קיומן הנפרד של 'יישוב ישן' ו'יישוב חדש'. באופן זה תורם שנהב לא רק לדיון התאורטי שמערער על ההבחנה המודרנית (והקולוניאלית) המובהקת בין 'חילונית' ל'דתיות' ובין דת ללאומיות (וראו לדוגמה 1993, 2003, Asad), אלא גם מצטרף לשורה של מחקרים ביקורתיים מן העת האחרונה המצביעים על כך שהחילוניות הישראלית והלאומיות היהודית מעוגנות בגרעין תאולוגי (וראו לדוגמה יונה וגודמן 2004; Raz-Krakotzkin 2002), ולפיכך לא ניתן לדבר עוד על ציונות חילונית. כפי שראינו, העמדת פנים דומה של הציונות מתרחשת גם בעניין האתניות (או העדתיות). הלאומיות מכוננת את העדתיות ומכחישה אותה בו זמנית, בדיוק כפי שהיא עושה עם הדת. משום כך לא ניתן, לדעתו, לנתק את הדיון בלאומיות מן הדיון בדת ובאתניות.

בפרק ג' נוטש שנהב את הזירה הקולוניאלית במרחב הערבי לטובת הזירה הפוליטית בישראל, וזאת כדי להדגים את טבעו הנסיבתי, בניגוד לאורגני ולדטרמיניסטי, של הקשר בין אתניות (יהודית) ללאומיות (ישראלית־יהודית). תוך כדי דיון מעמיק באופן שבו ניהלה המדינה הצעירה את ההגירה של יהודי עיראק לישראל בראשית שנות החמישים, מראה שנהב כיצד 'הולאמו' יהודים אלה, לא בעצה אחת איתם, ולעתים

אפילו בניגוד לאינטרסים שלהם כקהילה. 'הלאמה' זו מודגמת בשני מקרים: במקרה הראשון, החל משנות הארבעים נוכחו פעילים ציונים לגלות שלא המתינה להם בעיראק קהילה יהודית ציונית. 'יהודי עיראק לא התנסו מעולם בחוויה של "התעוררות ציונית" וההגירה לארץ ישראל לא הייתה אופציה אטרקטיבית עבורם' (עמ' 125), טוען שנהב. עם זאת, המשך ישיבתם של יהודים בעיראק נעשה בלתי אפשרי, בעיקר בגלל שתי סיבות שהיו קשורות זו בזו: הציונות והלאומיות העיראקית. פעולותיה של התנועה הציונית בעיראק והקמת מדינת ישראל גרמו לכך שיהודים רבים נתפשו כציונים ולכן כג'יס חמישי. 'במילים אחרות, בעצם פעולתם בעיראק יצרו שליחי התנועה הציונית מציאות שהצדיקה בדיעבד את פעולתם שם, כלומר, הם תרמו למצב שבו היהודים נרדפו בעיראק, עד שהפתרון הציוני נתפש כפתרון היחידי לגאולה' (עמ' 126).

את המקרה השני שבו כפתה מדינת ישראל על יהודי עיראק את הזיקה בין אתניות ללאומיות יש לבחון על רקע חקיקת החוק העיראקי להקפאת רכוש היהודים שם ב-1951. כפי ששנהב מיטיב להראות, ממשלת ישראל עשתה בחוק זה קרדום לחפור בו. היא כרכה את סוגיית הלאמת הרכוש היהודי-העיראקי עם סוגיית הרכוש הפלסטיני שננטש או נגזל ב-1948. באמצעות 'היגיון חשבונאי' (עמ' 137) זה ביקשה הממשלה להתנער מאחריות לפיצוי הפליטים הפלסטינים, אך לא פחות מזה גם לנכס את יהודי עיראק דה-פקטו ללאומיות היהודית כקולקטיב עוד לפני שהם התכוונו בכלל להגיע לישראל ובלי שהאחרונה קיבלה את הסכמתם לכך. הסיפור של יהודי עיראק מדגים אפוא עד כמה המעבר מאתניות ללאומיות רחוק מלהיות מובן מאליו. דגם המחשבה שהנחה את ההנהגה הציונית לגבי יהודי עיראק, כמו גם לגבי קהילות יהודיות אחרות בעולם, גרס שיהדות וציונות חד הם. לפיכך, המנהיגות הציונית לא ראתה שום בעיה בכך שנטלה לעצמה מונופול על קהילה זו, על כל אחד מבניה ובנותיה, על חירות הבחירה שלהם ועל רכושם, וכפתה עליהם הר כגיגית את הלאומיות היהודית. 'לאומיותם של יהודי עיראק נכבשה במכשש שהפעילו המוסדות הציוניים, תוך הפקעת הקהילה ממקומה, מן המרחב והזמן שלה וממעמדה' (עמ' 128).

כפי שראינו, שלושת הפרקים הראשונים בספר עוסקים בגנאלוגיה של השיח ההגמוני על יהודי ערב והמזרחים. בפרק האחרון של הספר פונה שנהב לחילוץ קולות המזרחים בתגובה לשיח זה, וזאת במטרה 'להפוך אותם מאובייקט פסיבי של ההיסטוריה המזרחית תיכונית לסובייקט דובר ופועל בתוכה' (עמ' 147). לצורך זה מתמקד שנהב בו'וא'ק, הלוא הוא הארגון העולמי של יהודים יוצאי ארצות ערב (World Organization of Jews from Arab Countries – WOJAC) שהוקם ב-1975. שנהב מגדיר את ו'וא'ק כ'קהילת זיכרון' ובוחר את אופני התמודדותו עם 'הזיכרון הישראלי הקולקטיבי הציוני-הישראלי' (עמ' 147) ביחס ליהודי ערב ולמזרחים. מסקנותיו של שנהב ביחס לסוגיה זו מאשרות את הטיעון שהזיכרון הקולקטיבי, היות שהוא מתווך בידי מוסדות, פרטים

וטקסטים שונים, כל אחד עם סדר יום והטיות משלו, הנו מפוצל ושברירי מטבעו, ועל כן יופיעו בו תמיד גם תבניות הנגד שלו.²

ואמנם, לפנינו ארגון מזרחי שהניח מראש את ההגמוניה הציונית האשכנזית בחברה הישראלית, ועל כן 'צמח כדי לשבץ את הזיכרון המזרחי במפת הזיכרון הקולקטיבי הציוני-הישראלי ולא על מנת לאתגר ולהיבדל ממנו' (שם). אף על פי כן, דווקא ארגון זה, שהמניע העיקרי לפעולתו היה שילוב תולדות יהודי ערב בסיפור העל הציוני-האירופי, יצר באופן פרדוקסלי קולות שערערו על הסיפור הזה. שנהב מראה כיצד התגייס ארגון וו'ז'אק למאמץ ההסברתי לשלילת התביעות הטריטוריאליות של התנועה הפלסטינית. לשם כך ניסחה הנהגת הארגון את מה ששנהב מכנה תזת 'קדמות הישות היהודית כלאום וכדת במזרח התיכון בכלל ובארץ ישראל בפרט' (עמ' 164). תזה זו דיברה על נוכחות של יהודים במזרח התיכון 'זה למעלה מאלפיים חמש מאות שנה, לפני הערבים ולפני קום האסלאם', כדברי אחד ממנהיגי וו'ז'אק (שם). כך, ועל אף שתזה זו הייתה מתווכת במסגרת הנרטיב הציוני ההגמוני, שאילו נשאו חברי הארגון את עיניהם ולתוכו שאפו להסתפח, הפך וו'ז'אק את הקערה על פיה והיבל באורח חסר תקנה בנכסים בני קיימא של רצף ההיגיון הלאומי.

בראש ובראשונה, בתזת קדמות הישות היהודית היה 'מצוי ערעור על ההיסטוריוגרפיה הציונית שבבסיסה "שלילת הגלות" ו"השיבה אל ההיסטוריה" עם ההתחדשות הלאומית בסוף המאה ה-19' (עמ' 168). ואמנם, לפי שנהב, המרכיב החשוב ביותר בתזה היה זיקת יהודי ארצות ערב למרחב הערבי בתקופת הגלות, שבו הם הופיעו 'לא כקהילה מנוונת [ורדופה] אלא כגורם מחולל, כמעט פרומתאי, של תרבות המזרח התיכון' (עמ' 165). מכאן נגזרות שתי הנחות חתרניות נוספות, הקשורות זו בזו: ראשית, בעוד שהציונות תלשה את ארץ ישראל מסביבתה הערבית וראתה בה מעין סניף של אירופה וצפון אמריקה במזרח התיכון, אי מערבי מוקף חומה, 'הגרסה המוצעת על ידי וו'ז'אק מדגישה את המרחב הערבי כולו, וקובעת את הארץ כחלק מן המרחב הזה' (עמ' 167). שנית, בשעה שיהודים-אירופים עשויים להיות לציונים אך ורק אם יעלו לארץ ישראל וימירו את יהדותם הישנה בזו החדשה, הרי שלפי וו'ז'אק יהודי ערב פטורים משינויים כה רדיקליים, 'הן משום קיומה של רציפות טריטוריאלית והן משום שלא מתקיימת המרת סטטוס כזו' (שם). כך, לפי שנהב, מוטט וו'ז'אק את ההבחנות הציוניות הקשוחות בין 'גלות' ל'ארץ ישראל', בין 'יישוב ישן' ל'יישוב חדש' ובין 'יהודי ישן' ל'יהודי חדש'. בסיכמו של דבר, 'למרות שוו'ז'אק ביקש לחזק את התזה הציונית [...]

2 ראו בעניין זה Matsuda 1996; Kaplan, forthcoming.

הוא השיג את ההיפך, שכן הוא הפך את העמדה הציונית למרובת פנים וקולות ונעדרת סמכות חד משמעית' (עמ' 185).

ואולם, דומה שיש בפרשנותו של שנהב לשלול את הטיעון בדבר חתרנותו שלא מדעת של הארגון הנדון. כאמור, וז'יאק ביקש להכפיף את הזיכרון של יהודי ערב לסיפור העל הציוני-אירופי. עם זאת, בניגוד לסיפור זה הוא הציב את הטריטוריה הארץ ישראלית בלב לבו של המרחב הערבי והתעקש על זהותם הערבית של המזרחים, והתווה עבורם מסלול שונה מזה של היהודים-האירופים כדי להשתלב במפעל הציוני. באופן זה שכפל הארגון, בהיסח הדעת, את האמביוולנטיות של השיח הציוני ההגמוני ביחס ליהודי ערב ולמזרחים (ראו לעיל). נראה ששנהב מבקש לטעון אפוא – אולי ברוח דבריו של פרנץ פאנון על היליד שתודעתו 'נצרכת' על ידי מערכת הערכים הלבנה – שגם בקרב קבוצות מזרחיות יש מי שלכודים באותם ה'מנגנונים הדיסקורסיביים והפוליטיים שיצרו את המזרחים כקהילה שייכת ומובחנת גם יחד באמצעות פרקטיקות סותרות של האחדה ואחרות' (עמ' 204).

ולבסוף, הערה קצרה על חסרונו העיקרי של הספר היהודים-הערבים. דיונו של שנהב במובלעת הקולוניאליזם שבאבאדאן מתרחש כאילו בוואקום. אחרי ככלות הכול, עיר הנפט המרכזית הזו מצויה באיראן, אך דברים חשובים הקשורים לעובדה זו מקבלים ביטוי מועט מדי בספר. העיסוק באבאדאן כמעין בועה נטולת הקשר הוא בעייתי, שכן לעיר זו, כמו גם לסוגיית הנפט האיראני בכללותה, היה קשר הדוק למאבק הלאומי נגד הקולוניאליזם הבריטי באיראן במהלך שנות הארבעים (ובראשית שנות החמישים), כלומר באותן השנים ששנהב מזהה כ'נקודת האפס' של המפגש בין הציונות והמזרחים. דומני שקשה לנתק את קורות מפגש הרה גורל זה מההקשר הרחב שבו הוא התרחש. אבל, כאמור, גם בתוך מסגרת מחקר זה מציע ספרו של שנהב תובנות בעלות חשיבות מכרעת לחקר הדיאלקטיקה שבין קולוניאליזם, אתניות, לאומיות ודת, דיאלקטיקה העומדת במוקד השיח הציוני על המזרחים עד עצם היום הזה.

'היהודים-הערבים' שבהם מתמקד שנהב בספרו הם על פי רוב יהודים שמוצאם מעיראק. מה ניתן ללמוד ממקרה בוחן זה על המפגש בין הציונות לקבוצות מזרחיות אחרות, ומה ניתן ללמוד ממנו על ההיסטוריות הייחודיות של כל אחת ואחת מהקבוצות האלה? באילו אופנים, אם בכלל, הציב המפגש הזה קהילות יהודיות שונות מן המזרח בצבת הקולוניאליזם והלאומיות, הדתיות והחילוניות, ויצר אותן כ'מציאות חברתית שהיא בעת ובעונה אחת "אחרת" אך גם ידועה ונגישה לחלוטין?' (Bhabha 1994: 70-71). האם הופעלו פרקטיקות 'הדתה' מן הסוג שהופעלו על יהודי עיראק גם על יהודים אחרים מן המזרח התיכון? באילו מקרים, ובאילו נסיבות, ניסו התנועה הציונית ומדינת ישראל להמיר את הזהות האתנית (היהודית) של קהילות יהודיות אחרות בעולם המוסלמי בזוהת לאומית (ישראלית-יהודית)? האם הסתירות והמתחים שבהם היה רווי השיח הציוני

על יהודי עיראק מתגלים גם בשיח על קהילות יהודיות אחרות מן המזרח? עם סוגיות אלה ואחרות מתמודד המחקר האקדמי בשנים האחרונות. מן הראוי שספרו של שנהב ישמש קומת מסד להמשך החקירה והדרישה בשאלות הנוגעות לציונות ולמפגשים בינה ובין יהודי המזרח התיכון.

חגי רם

ביבליוגרפיה

יונה, יוסי וגודמן, יהודה, (עורכים), 2004. מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
סבירסקי, שלמה וברנשטיין, דבורה, 1993. "מי עובד במה, עבור מי ותמורת מה?" הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב: ברירות.
שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מהשבה רב-תרבותית, תל אביב: בימת קדם לספרות.

- Asad, Talal, 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Cooper, Fredrick and Stoler, Ann Laura (eds.), 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hunt, Lynn, 1989. 'Introduction: History, Culture, and Text', in: Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1-22.
- Kaplan, Sam, forthcoming. *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*. Stanford: Stanford University Press.
- Matsuda, Matt, 1996. *The Memory of the Modern*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2002. 'A National Colonial Theology: Religion, Orientalism and the Construction of the Secular in Zionist Discourse', *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30: 312-326.