

מולדת עיראקית בעברית: לאומיות, אתניות ומרחב ברומן והוא אחר לשמעון בלס

יובל עברי

החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב; מכון ון ליר בירושלים

באוקטובר 2003, כחצי שנה לאחר תחילת מלחמת עיראק, בזמן שצבא הכיבוש האמריקני החל להתבסס במדינה, פרסם ששון סומך במוסף "תרבות וספרות" של עיתון הארץ ידיעה שהעביר אליו ידידו יונה צבר:

"עאליה סוסה, תנוח על משכבה בשלום, היתה אשה אינטליגנטית ונעימת הליכות. היא למדה עם אחי, עלי, באוניברסיטת אל-חכמה בבגדאד; ואחר כך פגשתי אותה באוניברסיטה האמריקאית של ביירות, שבה למדנו שנינו היסטוריה לתואר שני. היא נישאה לקרוב רחוק מקרובינו (שיהאב אל-צראף שמו) ושני בני הזוג למדו לקראת התואר השלישי בפרס. היא היתה בת למשפחה אוהבת. אביה היה המלומד העיראקי הנכבד ד"ר אחמד סוסה. עאליה סוסה היתה המתורגמנית של סרג'יו ורה דה-מלו (ראש משלחת האו"ם בבגדאד) ונהרגה בפיצוץ שאירע במטה האו"ם (יחד עם דה-מלו)". זה נוסח ההודעה שקיבל פרופ' יונה צבר, איש אוניברסיטת קליפורניה בלוס אנג'לס, מידיד (או ידידה) בשם אסיל, והעבירו אלי בדואר האלקטרוני. סיפור עצוב לכל הדעות. ומי שידוע את ייחוסה המשפחתי של ההרוגה רואה בכך המשכה (או סופה) הטרגי של דרמה גדושת יצרים ותהפוכות (סומך 2003א).

הפיצוץ שבו נהרגה עאליה, בתו של אחמד נסים סוסה, קיבל סיקור נרחב יחסית בעיתונות הישראלית בגלל מותו של שליח האו"ם בעיראק באותו פיגוע. ואולם שמה של עאליה לא הוזכר, כמו שמם של עשרות אלפי אזרחים עיראקים אנונימיים שנהרגו ונהרגים בעיראק מאז תחילת המלחמה. דווקא במוסף "תרבות וספרות" של עיתון הארץ קיבל המוות של אזרחית עיראקית חשיפה בשל "הקשר הסמוי", כדברי סומך, "אל הספרות העברית העכשווית, כלומר אל הרומן של שמעון בלס והוא אחר" (1991), שעלילתו מבוססת על הביוגרפיה של אחמד נסים סוסה" (סומך 2003ב).¹

מותה הטרגי של עאליה סוסה ב-2003 והמציאות הפוליטית בעיראק של היום

* המאמר מבוסס על עבודת המוסמך שלי בחוג ללימודי תרבות באוניברסיטה העברית בירושלים. ברצוני להודות לחנן חבר על ההנחיה הפורייה והמלמדת. תודה ליהודה שנהב על הליווי והתמיכה וההערות המלמדות ומאירות העיניים. תודה לאלמוג בהר ולקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת על הערותיהם המועילות.

¹ אחמד נסים סוסה (1902–1982) היה אינטלקטואל יהודי עיראקי שהתאסלם בשנות השלושים של

מחזירים אותנו לתקופה שבה ראה הרומן אור בפעם הראשונה – חודשים אחדים לאחר פרוץ מלחמת המפרץ הראשונה.² בדיון הציבורי בישראל באותם ימים סימלו דמותו של סדאם חוסיין ודמותה של עיראק את האויב הגדול של הלאומיות היהודית. העיר בגדאד המופצצת, על גשריה ההרוסים ורחובותיה הריקים, ניבטה מאקרני הטלוויזיה ללא הפסקה. בגדאד מעולם לא היתה נוכחת כל כך במרחב הציבורי הישראלי.³

באווירה ציבורית זו מיד בלט הרומן של בלס בחריגותו: רומן עברי שעלילתו מתרחשת בעיראק המודרנית וגיבורו הוא יהודי שהתאסלם והשתלב בצמרת ההנהגה העיראקית. הספר לא נכתב מנקודת מבט חיצונית של מי שרואה בעיראק ארץ אויב זרה, אלא מנקודת מבט פנימית של מי שהפך לבעל השפעה בחוגי השלטון. בחירותיו הספרותיות של בלס לא תאמו את השיח הישראלי על אודות עיראק וסדקו את הנרטיב הלאומי הערבי וכן את זה הציוני, שעל פיהם היהודים-הערבים⁴ נעקרו מתוך הזמן והמרחב הערבי ועקב כך מזוהים כשיח ובמחקר כשייכים באופן אורגני ללאומיות הציונית.

במאמר זה אעמוד על שני מהלכים משלימים: הפעולה הכפולה של הלאומיות העיראקית והלאומיות הישראלית (אשר פועלות באופן דומה), שמצד אחד מבנות סיפור לאומי אחד וקוהרנטי, בין השאר דרך הבניית צירי הזמן והמרחב, ומצד אחר מייצרות הפרדות וחלוקות אתניות, מעמדיות ולאומיות.

בתחילה אראה כיצד באמצעות בניית הביוגרפיה האישית של אחמד הרון סוסן, גיבור הרומן, בונה המחבר את הביוגרפיה הלאומית העיראקית כסיפור קוהרנטי ואחיד, וכיצד סיפור זה קורס מבפנים כאשר מתגלים השברים, הפיצולים והסתירות המערערים את הסיפור האחדותי והשלם. אחר כך, באמצעות קריאה ביקורתית ברומן ובחינת התקבלותו בישראל, אראה כיצד הסיפור הלאומי העיראקי, בצורה אלגורית, מפרק את הסיפור המקביל של הלאומיות הציונית. הניתוח יתמקד בנקודות ההשקה של הסיפור הלאומי העיראקי עם

המאה ה-20. סוסה היה דמות ציבורית מוכרת בעיראק ושימש בתפקידים בכירים שונים בשלטון. בעקבות התאסלמותו הפך לאישיות לא רצויה בקרב הקהילה היהודית בבגדאד.

² שני רומנים היסטוריים נוספים על עיראק פורסמו זמן קצר אחרי המלחמה: *מפריח היונים* לאלי עמיר (1992) ו*תיקטויה* לסמי מיכאל (1993). שלא כמו הרומן של בלס, רומנים אלו התמקדו בקהילה היהודית בבגדאד שלפני 1948 וקיבלו את ציר הזמן הציוני, המפריד בין היסטוריה יהודית להיסטוריה כללית. להרחבה על הממד ההשוואתי בין שלושת הרומנים ראו פרלסון 1996 ושניר 2005.

³ אלה שוחט (2001) מראה כיצד התחדדה המורכבות של זהותה כעיראקית-יהודייה-ישראלית שחיה בארצות הברית בזמן מלחמת המפרץ הראשונה.

⁴ במאמר אשתמש בקטגוריה "יהודים-ערבים" כדי לציין את זהותם של יהודים שמוצאם מארצות ערב. הזהות "יהודים-ערבים" בהקשר הלאומי הערבי ובהקשר הציוני מתוארת רבות בספרות ובמחקר. ראו למשל ממי 1975; בלס 1991; שוחט 2001; שטרית 2003; שנהב 2003; פדיה 2004; Alcalay 1993; Levy 2008. על הגנאלוגיה של המונח "יהודים-ערבים" ראו שנהב וחבר, "יהודים-ערבים – גלגולו של מונח", באתר <http://zmanpedia.com>, אוּחזר ב־18.10.09.

אלה של הסיפור הלאומי הציוני, בעיצוב צירי הזמן והמרחב, ביחס בין שפה לטריטוריה ובעיצוב הדמויות.

מסגרת תיאורטית

נקודת המוצא התיאורטית של המאמר אינה מקבלת את ההנחה שנרטיב לאומי הוא סיפור הומוגני ושלם, ומתמקדת בנקודות השבר והפיצול המפרקים את הנרטיב לחלקי משנה, שמקצתם חיים בהרמוניה זה עם זה ואחרים מייצרים הפרעות וניגודים בתוך האחדות הנרטיבית המדומה. סיפור-העל הלאומי שואף להאחיד את העם ההטרוגני לכדי אומה אחת וליצור תחושה של זהות לאומית אחידה. משום כך הוא נוטה לטשטש את הסתירות הפנימיות ואת הקונפליקטים בין הקבוצות השונות המרכיבות את האומה ובין היחיד לקולקטיב (Bhabha 1994b, 148).

כדי לעקוב אחר נקודות השבר בסיפור הלאומי – בעיקר באמצעות ארגון צירי הזמן והמרחב – איננו בעבודתו התיאורטית של ברונו לאטור (Latour 1993). לאטור מצביע על תהליכי התרגום וההכלאה של קטגוריות כמו טבע ותרבות, מדע ופוליטיקה כפי שהם מתארגנים במסגרת החוקה המודרנית המדגישה את השיח המטוהר. בעקבות לאטור אראה כיצד הלאומיות כפרקטיקה ושיח מגבשת ומכליאה זהויות שעוברות תהליכים של טיהור והתאמה לנרטיב-על ובה בעת תהליכי הכלאה של זהויות אתניות, מעמדיות ולאומיות. עם זאת, בתהליך הבניית הסיפור הלאומי, הלאומיות מדומיינת כיחידה הומוגנית ואחידה המטוהרת מן ההכלאות הללו. מתוך קריאה זו אבקש לחלץ את קולן של הזהויות האתניות באופן שאינו כפוף לנרטיב לאומי אחיד, ולהציג את מנגנוני הטיהור וההכלאה בכינון.

אחד המנגנונים המרכזיים שבאמצעותם השיח הלאומי מארגן נרטיב אחיד והומוגני הוא הבניית הזיכרון הקולקטיבי במסגרת כתיבת ההיסטוריה של אומה. תהליך זה טומן בחובו, לצד תהליכי הבניית הזיכרון, גם את תהליכי ההשכחה, המחיקה וההדחקה של זיכרונות ו"היסטוריות". הביוגרפיה של האומה, בדומה לביוגרפיה של הפרט, נכתבת כחלק מיצירת תרבות לאומית, שבה מדגישים זיכרונות מסוימים ומוחקים אחרים (אנדרסון 1999). בהיסטוריוגרפיה הלאומית הרשמית, הן הערבית והן זו הציונית, דומיננה ההיסטוריה של היהודים-הערבים מחוץ להקשר הערבי שלהם. בהיסטוריוגרפיה הציונית, ובעזרת ההפרדה המוסדית בין היסטוריה יהודית לבין היסטוריה כללית, הציונות מוצגת כהמשך טבעי של היהדות בארצות ערב. בהתאם לכך, ההגירה הגדולה של מרבית היהודים מעיראק לישראל בשנות החמישים צוינה כנקודת הסיום של ההיסטוריה היהודית בעיראק.⁵

היסטוריונים של יהודי עיראק בעת החדשה כנסים קזז (1991) ואסתר מאיר (1993) מציגים את תולדות יהודי עיראק בתקופה המודרנית אך ממעטים להתייחס להקשר העיראקי

⁵ ראו דוֹקְרֻצְקִין 1994; שוחט 2001א; שנהב 2003; Giladi 1990.

הכללי; לעומת זאת, היסטוריונים של עיראק המודרנית דוגמת עפרה בנג'ו (1996) ממעטים להתייחס במחקריהם ליהודים בעיראק. כך התנתקה ההיסטוריה של יהודי עיראק מן ההיסטוריה של עיראק ולהפך. יהודי עיראק תוארו כחלק מהסדר הטלאולוגי הציוני במנותק מציר הזמן הלאומי העיראקי ואגב התעלמות מההיסטוריה שלהם בתוך המרחב הערבי; עם זאת הם סומנו כאחרים בתוך השיח הלאומי על ידי פיצול למסמנים אתניים של "אשכנזים" מול "מזרחים". מעניין לראות שגם בהיסטוריוגרפיה הערבית הרשמית לא התקיים דיון מעמיק בנסיבות ההיסטוריות שהביאו לעקירתם של היהודים-הערבים מארצות ערב.

החוקר עבאס שיבלק (Shiblak 2005) מראה כי מרבית ההתייחסויות בהיסטוריוגרפיה הערבית לעקירת היהודים מארצותיהם תולות את האשמה בתעמולה הציונית ולא עוסקות בתפקיד שמילאו הלאומיות הערבית והמנהיגים הערבים בתהליך הזה. במקרים המעטים שבהם התייחס השיח הלאומי הערבי אל היהודים-הערבים, נעשה ניסיון לטשטש את ערכיותם על ידי אימוץ ההגדרה הציונית "יהודים מזרחים". תהליך התנכרות זה ממשיך את תהליך המחיקה של היהודים-הערבים מהזיכרון הלאומי הערבי, אשר התאפשר לאחר שהם "נעלמו" מן המרחב הערבי כאילו לא היו מעולם (שוחט 2001ג, 336).

שמעון בלס, בפעילותו רבת-השנים בשדה הספרות העברית,⁶ כותב באזורי התפר של הביוגרפיה הלאומית, העיראקית והישראלית, כשייך ולא שייך בו בזמן. כתיבתו, בין השאר, מעצבת מרחב המאפשר כתיבה היסטוריוגרפית חלופית לזו הרשמית (הציונית והערבית כאחד). הוא כותב ספרות מינורית בשפה מז'ורית במסגרת הספרות העברית הקנונית. בספריו של בלס המחיצות בין העברית לערבית, בין זהות יהודית לזהות ערבית ובין המרחב הישראלי למרחב הערבי מתערערות וקורסות. בכתיבתו הייחודית הוא בונה בספרות העברית מרחב אלטרנטיבי לזהויות ולאירועים שאינם משתלבים בביוגרפיה הקולקטיבית. גיבוריו הם דמויות בעלות זהות כפולה שהסיפור הלאומי אינו יכול להכיל, הביוגרפיות שלהם חוצות מרחבים לאומיים והם פועלים במרחבי לשון שונים.⁷

בהתאם לכך, ברומן *זהו אחר* בלס ממקם את סיפור המסגרת במרחב העיראקי ערב מלחמת איראן-עיראק בסוף שנות השבעים של המאה ה-20, ובכך מפר הנחת יסוד מרכזית של נרטיב-העל הציוני: הוא אינו מקבל את ציר הזמן הציוני שמסמן את תחילת שנות החמישים של המאה ה-20 כנקודת הסיום של הקיום היהודי במרחב הערבי-עיראקי,⁸ ובעצם משבש את החלוקה הדיכוטומית בין זמן יהודי לזמן ערבי. הפרה אחרת היא דחיית

⁶ הרומן הראשון של בלס בעברית, *המעברה*, פורסם בשנת 1964 (בהוצאת עם עובד) ומאז ראו אור למעלה מ-15 ספרים וקובצי סיפורים פרי עטו.

⁷ להרחבה על יצירתו של בלס ראו למשל שניר 2005; עברי 2006; חבר 2008; Gover 1994; Alcalay 1996; Berg 1996; Levy 2006.

⁸ סופרים יהודים-עיראקים שכתבו בעברית קיבלו על פי רוב את מסגרת הזמן שהכתיב השיח הציוני. דבר זה בא לידי ביטוי בהתמקדות שלהם בהיסטוריה של יהודי עיראק במנותק מן ההקשר הלאומי העיראקי ובקבלת ציר הזמן הלאומי, שמסמן כאמור את ההגירה הגדולה של יהודי עיראק לישראל בשנות החמישים כנקודת הסיום של הקיום היהודי במרחב העיראקי.

החלוקה האתנית הלאומית המאפשרת לדמיין את העבר היהודי בעיראק רק במסגרת הנרטיב הלאומי הציוני. כך מאפשר בלס את החזרה של היהודים-הערבים אל המרחב הערבי ואל ההיסטוריוגרפיה הלאומית הערבית.

ז'יל דלז ופליקס גואטרי (2006) טוענים כי ספרות מינורית אינה ספרות של שפה מינורית, אלא ספרות של מיעוט הנכתבת בשפה מזוּרית. הם ממקמים את הדיון על ספרות מינורית בתוך השיח הביקורתי המערער על הקשר החד-ממדי בין לשון לטריטוריה, בין זהות אישית לזהות לאומית (שם, וראו גם זגורי-אורלי ורון 2006). באופן זה, בלס פועל בתוך השפה העברית, מעביר אותה ממקומה הטבעי וה"טהור" לזמן ולמרחב ערביים, עם גיבורים בני לאום אחר. בכך הוא מנכיח מחדש במסגרת הספרות הישראלית את הדפוס של הספרות העברית המאופיינת על פי שפתה ולא על פי מחויבותה לטריטוריה.⁹

בכל ייצוג אלגורי יש "נקודת עיוורון" ובה יסודות שאינם מתפענחים. פרדריק ג'יימסון מראה כי אף שכל קריאה אלגורית מספרת את "הסיפור הגדול", היא כוללת גם את השלילה שלו ואת האפשרות לקריאה מפרקת.¹⁰ כזאת היא לדוגמה האלגוריה הלאומית המספרת את הסיפור הקולקטיבי באמצעות הסיפור הפרטי. חנן חבר (2002) משתמש בה כדי לקרוא את הספרות של הרוב ההגמוני בקנון העברי, ובאמצעות השברים והסדקים המוסתרים בה הוא חושף איך היא משתמשת בסיפור הפרטי כדי לספר את הסיפור הקולקטיבי הציוני כסיפור הומוגני ושלם. במהלך הפרשני של הרומן אראה כיצד בלס משתמש במודל של האלגוריה הלאומית כדי לכונן את הלאומיות העיראקית השלמה, אך במקביל גם לחשוף את שבריה.

ניתוח הרומן והוא אחר

בלס בחר למקם את זמן ההווה של הסיפור ערב המהפכה החומיינית באיראן ומלחמת איראן-עיראק. תקופת ההמתנה שלקראת העימות היא תקופת ביניים שבה הזהויות האתניות מוכחות ומובלטות בו בזמן; בתקופה זו גוברת תחושת חוסר הוודאות ומתחדדות ההבחנות הלאומיות בין אויב לידיד ובין שייך לבין זר. באופן דומה, הרומן של בלס התפרסם בישראל סמוך לאחר תום תקופת ההמתנה שקדמה לפרוץ מלחמת המפרץ הראשונה.

באווירה של חוסר יציבות פוליטית וחברתית שוקד אחמד הרון סוסן, גיבור הרומן, על כתיבת האוטוביוגרפיה שלו. הזיכרונות האישיים מסרטטים את ההיסטוריה הקולקטיבית העיראקית. הרומן כתוב בגוף ראשון, בסגנון של יומן זיכרונות, ודרך החשיפה לביוגרפיה

⁹ חנן חבר (2002) מציג את התפתחות הספרות העברית כמקבילה לסיפור הטלאולוגי הציוני המוביל מגולה לגאולה. הוא מתאר את המעבר מספרות עברית לספרות ישראלית כמעבר אלים שבו ספרות של עם בגולה הופכת לספרות של עם ריבוני במדינת הלאום שלו; מעבר מספרות שמאופיינת על פי שפתה, דרך ספרות שמאופיינת על פי מקומה, עד לספרות שמאופיינת על פי המבנה הריבוני שבתוכו היא נוצרת.

¹⁰ ראו ג'יימסון 2004; סוקר-שווגר 2004; Jameson 1986.

של סוסן הקורא מתוודע להיסטוריה של עיראק המודרנית. דמותו של סוסן מבקרת באתרים מרכזיים של כינון הלאום: שפה (הוא חבר באקדמיה הלאומית ללשון ערבית), טריטוריה (הוא מהנדס העיר בגדאד ועומד בראש מינהל הקרקעות הארצי) והיסטוריוגרפיה (הוא עוסק בהיסטוריה של עיראק והמזרח הקדום).

אל ניתוח היצירה אבקש להיכנס דרך תיאור טקס פתיחת סכר המים בעיר הולדתו של סוסן בעיראק הטרנס-לאומית, ערב מלחמת העולם הראשונה. פתיחת הסכר לאחר כעשר שנות יובש נחגגת בעיר כאירוע משמעותי ביותר. הקשר אל הטבע מוציא את התושבים מהמרחב הפרטי הנפרד אל המרחב הציבורי המשותף. סוסן מתאר זאת ברומן כזיכרון ילדות:

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. אחדים נשאו קולם בתפילה, אחרים ניסו להדביר את התרגשותם בסיפורי מעשיות שנפלו על אוזניים אדישות, אחרים מלמלו דברים עמומים, המהמו, כעכעו בגרונם, עישנו ורקקו על הארץ ונעו לכאן ולכאן. ומשהופרחה הקריאה: "הנה!", ודפנות הסכר החלו להתרומם באטיות והמים פורצים בשאגה גדולה, ירדה עלינו דממה והיינו כחוזים בנס.

את המעמד הזה אין בכוחי לתאר, וגם עתה כשאני מעלה את התמונה על הכתב רוטטת ידי. בימי חלדי זכיתי לראות סכרים אדירים ומפלי מים עוצרי נשימה, אבל כמו ההתרגשות ההיא לא אחזה בי התרגשות אף פעם. הייתי המום ונפחד מעוצמת הזרם השועט שדמה בעיני לחיה אימתנית שהשתחררה מכלובה. במהירות שלא תיאמן נתמלא האגם הסמוך לסכר והמים פרצו אל אפיק הנחל, סוחפים בדרכם ענפים יבשים ומיני פסולת בקול נהמה עזה. רבים ירדו לשפת הנחל לטבול במים הברוכים, אחרים יצאו בעקבות הזרם חזרה אל העיר בקול שירה ותרועה כמלחים חתן אל כלה.

חגיגת המים נמשכה עד שעה מאוחרת בלילה. כבשים נשחטו, ומסביב למדורות רקדו הפלאחים ושרו ועננת עשן תלויה מעל ראשם. איש לא ישב בביתו אותו יום, מוסלמים ויהודים חגגו יחדיו, וגם אם אלה לא טעמו ממאכלם של אלה, הרי השמחה היתה כללית וגרפה את כולם בהילולה רבתי. התרוצצתי בין החוגגים ומעט מאד ישבתי עם משפחתי. חבורת הילדים הרעושה והשתוללה והמבוגרים לא גערו בנו ולא ניסו להשתיקנו. אסעד וקאסם היו אתי רוב הזמן...

...עובד אדמה לא נהייתי, אבל הרגשות שסערו בלבי בלילה ההוא הוסיפו להציט את מחשבתי ולימים תפסתי, שחגיגת המים היתה לדידי מעין טקס השבעה לאהבה ולנאמנות לבני עירי ולכל ההולכים על אדמת המולדת. קשה לי שלא להתרגש כאשר אני מעלה את זכר הימים ההם (בלס 1991, 48–50).

בעבור סוסן המבוגר טקס פתיחת סכר המים הוא רגע של שלמות אישית שמתחברת עם שלמות קולקטיבית-לאומית. כל חייו הבוגרים הם מסע חיפוש אחר הרגשת השלמות

הנשגבת שחוזה באותו אירוע. רצונו התמידי להשתייך לחברה שהוא חי בה מתנגש עם השתייכותו לדת היהודית הנבדלת. אל מול אחדות האומה הולכת ומתעצבת תחושת הזרות האישית שלו.

הצורך של סוסן לבטל את השונות והאחרות שבזהותו ולהיטמע ברוב ההומוגני נמצא במרכז הסיפור. ההבחנה הדיכוטומית בין הזהות הלאומית ההומוגנית לבין זרותו של הפרט מדחיקה ומטשטשת את המורכבות של הזהות הלאומית. מתחת למעטה ההומוגניות הלאומית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בתפיסתו של גיבור הרומן, מסתתרים מתחים אתניים ולאומיים, סתירות ופיצולים. דמותו של סוסן מסמלת את דמותה של הלאומיות המודרנית, הנקרעת בין הרצון לדמיין את עצמה כבעלת סיפור אחיד, שלם והומוגני לבין המציאות המורכבת וההיברידית.

כאמור, השאיפה התמידית של סוסן להתקבל לקולקטיב הלאומי ולהפוך לחלק בלתי נפרד ממנו עומדת במרכז הרומן: "התהלכתי כחולם, זכיתי בהכרה כה רמה, גדלתי בעיני עצמי. והרי לכך שאפתי כל הזמן: להתקבל, להיות אחד שנותנים בו אמון, לא רק במישור המקצועי הצר, אלא במישור הלאומי הרחב, בעשייה הגדולה!" (שם, 130).

רצון זה להיות חלק מהקולקטיב הלאומי הביא את סוסן להתאסלם, מעשה שהיה מלווה בתחושה של שלמות רגעית: "הייתי כמי שעומד מול המראה ולראשונה מגלה שאין בו פגם, שאבריו שלמים ובריאם וצורתו טובה ורגילה כאחד האדם. לא עוד שונה הניצב בשער, אני כבר בפנים ומשפחתי גדולה ועצומה ורבת הוד!" (שם, 83).

ואולם גם ההתאסלמות של סוסן לא היה בה כדי למנוע את הרגשת הזרות שליוותה אותו במרחב הלאומי העיראקי, על החלוקה האתנית והדתית הברורה שבו, ולאמיתו של דבר הוא מכיר בכך שלעולם תסמן אותו הסביבה כזר וכשונה: "נעגמת היתה נפשי 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" (שם, 100).

אני מבקש להראות כי המתח בין הרגשת השייכות להרגשת הזרות, כפי שהוא בא לידי ביטוי בדמותו של סוסן, הוא בעצם משל לתהליכים המתרחשים בכינון הזהות הלאומית.

בכתיבתו האוטוביוגרפית מקיים סוסן לאורך הרומן מעין דיאלוג עם חברו אסעד נסים, שדמותו מבוססת על דמותו של המשורר היהודי העיראקי אנואר שאול.¹¹ בניגוד לתפיסה החד-ממדית של זהות לאומית, אסעד נסים משקף בעבור סוסן אדם בעל זהות מפוצלת, וכך הוא מתאר אותו ברומן:

מה קודם היה אצל אסעד, היהודי או העיראקי? דומני, אם היה נשאל שאלה כזאת, היה

¹¹ המשורר והסופר היהודי העיראקי אנואר שאול (1904–1984) היה מחלוצי השירה הערבית המודרנית בעיראק וממנהיגי הקהילה היהודית עד שהיגר לישראל בתחילת שנות השבעים. אסעד נסים, בן דמותו ברומן, הוא חבר ילדות של סוסן מהעיר חילה.

עונה: שניהם קודמים. אני מאמין לו, כי בתשובה זאת מתמצית השניות באישיותו, אותה שניות שנשא כל חייו ובגינה נחל אכזבות. אדם לא יכול להיות חלוק בחלוקה שווה בין שתי זהויות סותרות, ואם כך יקרה לו, הרי בשעת מבחן יאבד את כושר ההכרעה וימצא עושה דברים שאין לבו שלם עמם. האם לא כך היה מצבו כאשר נאלץ פעם אחרי פעם להצהיר על נאמנותו לעיראק? מה הכריע כאן, היהודי שבו או העיראקי שבו? לא זה ולא זה. השניות הכריעה, חוסר ההכרעה הכריע (שם, 74–75).

בעיני סוסן, השמירה של נסים על זהותו היהודית לצד הזדהותו עם הלאומיות העיראקית נתפסת כשילוב בלתי אפשרי, שכן לדעתו השיח הלאומי יכול להכיל את האתניות רק כאשר היא נמצאת בתוך גבולותיו. סוסן, בדומה לשיח הלאומי, אינו מצליח להכיל את הזהות היהודית-הערבית של נסים משום שהיא חוצה את גבולות השיח הלאומי העיראקי, הרואה ביהדות לאומיות מנוגדת. אפיון זה מבליט ומקצין את הסתירה לכאורה שבין הזהות היהודית-הערבית של נסים ובין נאמנותו ללאום העיראקי. ואולם במהלך הרומן מתרככת עמדתו של סוסן כשהוא נוכח שנסים אכן מצליח לקיים את נאמנותו למולדת העיראקית לצד נאמנותו לזהותו היהודית.

לאחר מלחמת 1967, בזמן שהקהילה היהודית בעיראק הואשמה בסיוע לציונות, פרסם נסים שיר המשקף את החיבור שלו למולדת העיראקית. באמצעות השיר יוצר בלס הקבלה בין נאמנותו של נסים לנאמנותו של המשורר היהודי אל-סמואל בן עדיאא', שחי בתקופת הג'אהליה:¹²

אם מדת משה קרנה אמונתי
הרי בצל תורת מוחמד ביתי
סובלנות האסלאם משענתי
ושפת הקוראן אוצר מליצתי
לאומת מוחמד שמורה אהבתי
אף שעל דת משה תפילתי
כסמואל אהא בנאמנותי

שמחתי בבגדאד או רבתה מצוקתי (שם, 56–57).¹³

¹² אל-סמואל בן עדיאא', משורר יהודי בן התקופה הטרנס-אסלאמית, הפך לסמל הנאמנות בתרבות הערבית בעקבות סיפור שנקשר בשמו כאשר הקריב את בנו בשם הנאמנות. אל-סמואל בן עדיאא' משמש גם מודל של משורר יהודי-ערבי, שיוצר בערבית ושומר על זהותו היהודית, בעבור יוצרים יהודים-עיראקים בתקופה הלאומית המודרנית. המשורר אנואר שאול אף בחר לחתום על שיריו בשם העט "אבן אל-סמואל" (שניר 2005, 488).

¹³ השיר נכתב בערבית על ידי המשורר אנואר שאול ובלס תרגם אותו לעברית והכניסו לרומן. תרגום אחר של השיר לעברית נמצא אצל קזז 1991.

השיר משקף את הנאמנות רבת-השנים של יהודים לשפה הערבית ולתרבות הערבית, מסמואל בן עדיאא', דרך רב סעדיה גאון והרמב"ם, ועד למשוררים וסופרים במאה ה-20. הצורך של היהודי-הערבי להפגין את נאמנותו ללאומיות הערבית למרות השתייכותו לדת היהודית התחדד על רקע הפיכת הזהות היהודית לזהות לאומית בדמותה של הציונות. דמותו של אסעד נסים במרחב הלאומי העיראקי משמשת מעין תמונת מראה של הזהות היהודית-הערבית בתוך המרחב הציוני: כשם שבלס, המחבר המובלע, מדגיש את זהותו הערבית בתוך המרחב היהודי-ציוני, כך מתעקש נסים לשמור על זהותו היהודית בתוך המרחב הערבי. הטיעונים נגד העמדה היהודית-הערבית בלאומיות הציונית מקבילים לטיעוניו של סוסן נגד אפשרות קיומה של זהות יהודית-ערבית במרחב הערבי. שני הטיעונים נובעים מהקושי של השיח הלאומי להכיל זהויות אתניות שחוצות את החלוקה הלאומית המטוהרת.

הלאומיות פועלת בצורה דואלית: מצד אחד היא שואפת ליצור ישות הומוגנית ואחידה על ידי קביעת גבולות מובחנים וברורים של שייכות מול זרות, ומצד אחר מבקשת להנדס זהויות אתניות בתוך גבולותיה ולשמר אותן (Bhabha 1994b, 145).

בעבור סוסן, אין די בנאמנותו של נסים למולדת ולטריטוריה העיראקית בתקופה שבה הלאומיות העיראקית מכוננת בהנגדה ללאומיות הציונית. כך מגיב נסים כאשר נאמנותו למולדת מוטלת בספק בגלל זהותו היהודית: "אני שגדלתי לחופי הפרת והחידקל, ששרתי את אהבתי למולדת והקדשתי את מיטב שנותי לעידוד היצירה המקומית, האם ראוי לי שאמצא עצמי מושפל ומבוזה ומשולל זכויות? האין זה טרגי שאדם כמוני יחשב לבלתי נאמן למולדת רק מפני שהוא יהודי?" (בלס 1991, 152).

המתח המובנה בזהותו של נסים בין השייכות למולדת העיראקית ובין שייכות לקהילה היהודית בא לידי ביטוי גם לאחר הגירתו לישראל בתחילת שנות השבעים. לכאורה צעד זה מעיד על הכרעה לטובת הזהות היהודית; ואולם כאשר סוסן מקבל לידי הקלטות של נסים מהרדיו הישראלי בערבית¹⁴ שבהן הוא מספר על ילדותו באל-חילה, הוא תוהה מדוע הן נפסלו לשידור בעיראק:

קשה לי להבין מה פסול מצאו בדבריו, כאשר הוא מספר על שנות ילדותו באל-חילה ועל פעילותו הספרותית הענפה. האם יש דבר המזים את התעמולה הציונית על כמיהת היהודים לשוב אל ארץ אבותיהם, מאשר הקשר האמיץ הזה למולדת של מי שהיה אחד הבנים הנאמנים לה? אני מקשיב לקולו הרך ורווי הגעגועים ודמעות עולות בעיני: הנה, בנקודה זאת אנו שבים ומתחברים למרות הקרע רב השנים, באהבה הזאת לעיר מולדתנו, ל"נסיכת הפרת", כפי שהוא התרונן בה באחד משיריו! (שם, 47–48).

תחנת הרדיו בערבית במסגרת רשות השידור הישראלית הופעלה ברובה על ידי יהודים ממוצא עיראקי ומצרי. פעילות התחנה יצרה מרחב שבו היתה לגיטימציה (במסווה של תעמולה ציונית) לשמר את הקשר עם העולם הערבי ועם השפה והתרבות הערבית.

הערך של הקשר למולדת ולטריטוריה מטשטש בעיני סוסן את העריקה של נסים מהלאומיות הערבית ללאומיות הציונית:

וכיצד לא אתרגש בהיזכרי בימים ההם, והנה קולו רווי הערגה של אסעד, שגם אחרי האכזבות המרות שהנחילו לו תהפוכות העתים, וגם אחרי עקירתו והשתקעותו במה שמוצא לכנות "ארץ ההבטחה", אין בפיו אלא עדנת מלים לתאר בהן את עיר מולדתו? אכן, אל-חילה אינה רק מקום שבו נולדים ומתים, היא הרבה יותר מזה, היא שייכות העומדת לעד (שם, 55–56).

"העבר הוא מדינה שממנה כולנו היגרנו", טען סלמאן רושדי בספרו "מולדות בדיוניות" (Rushdie 1991, 12). תחושה זו של הגירה מן העבר בולטת במיוחד אצל סופרים שהיגרו ממולדתם ומשפתם, שכן החיים היומיומיים במרחב אחר מחדדים את הניתוק מן המולדת ומן השפה, וממילא גם מן העבר. הסופרים הגולים ממחוזות הולדתם יוצרים בספרותם "מולדת בדיונית", והדבר מעניק להם יתרון ממשי על סופרים שכותבים בתוך המרחב והשפה הלאומית (שם).

בלס, שכותב בעברית בישראל, חושף את המהלך המורכב של יצירת מולדת בדיונית. לצד הזיכרונות האישיים של סוסן, שמבנים את הסיפור הקולקטיבי הלאומי דרך הסיפור האישי, הוא משתמש גם בזיכרונותיו האישיים של אסעד נסים ברדיו הערבי בישראל בשנות השבעים לכתובת הסיפור הלאומי העיראקי. לכך אפשר להוסיף כמובן את היצירה של בלס עצמו במסגרת הספרות העברית כשותפה לבניית הסיפור הלאומי העיראקי. נראה אפוא כי ההגירה לישראל והכתיבה בעברית בישראל אין בהן כדי לנטרל את הזיקה אל המרחב העיראקי ואת היכולת להשתתף בכתיבה הלאומית.

התקבלות הרומן

ההזדהות של בלס עם הזהות הממוקפת היהודית-הערבית עמדה במרכזם של מאמרי הביקורת על הרומן בישראל. מאמרים אלו העמידו במרכז הדיון את דמות המחבר בלס ועמדותיו הפוליטיות כציר מרכזי לפרשנות. העובדה שהרומן נכתב בגוף ראשון חיזקה עוד יותר את המגמה הזאת, ומקצת המבקרים אף ראו בגיבור סוסן את בן דמותו של בלס עצמו.¹⁵ התקבלות הרומן נשארה בתוך גבולות השיח הלאומי ובכך קטלגה את הרומן בתוך שדה הספרות העברית. הביקורת, הן הממסדית והן הלא ממסדית, העמידה את הכתיבה של

¹⁵ יש הרואים ברומן זה *אחר* חלק מטרילוגיה שכתב בלס בשנות השמונים והתשעים, שמבוססת על שלוש דמויות אמיתיות שנדחקו לשולי ההיסטוריוגרפיה היהודית: אנרי קוראל, הקומוניסט היהודי המצרי שעליו מבוסס הרומן *חורף אחרון* (בלס 1984), יעקב צנוע, האינטלקטואל היהודי המצרי שחי בסוף המאה ה-19 ועליו מבוסס הרומן *סולו* (בלס 1998), ואחמד נסים סוסה; בשלוש היצירות ניכרים יסודות אוטוביוגרפיים.

בלס כאופוזיציה בינארית לשיח הציוני השליט, ובכך שכפלו את קווי ההפרדה הלאומיים ושימרו את השיח הלאומי כשיח הומוגני וטהור.

הרומן של בלס ראה אור כאמור זמן קצר לאחר מלחמת המפרץ הראשונה ועורר הדים בשדה הספרות והתרבות בישראל. מאמרי הביקורת שפורסמו באותם חודשים החזירו את כתיבתו של בלס אל הזירה הלאומית הישראלית ואל גבולות השיח שלה. במאמרים אלו התערבבה הביוגרפיה של בלס עם הביוגרפיה של סוסן והביוגרפיה הלאומית העיראקית עם הביוגרפיה הלאומית הישראלית, והיטשטשו הגבולות בין הבדיוני, האוטוביוגרפי וההיסטורי. בערב עיון לכבוד צאת הרומן, שהתקיים ב"בית הסופר" בהנחיית חיים יבין, הפך הדיון עד מהרה להתקפה ישירה של הקהל והמנחה על הסופר ועל עמדותיו:

יבין: שמעון, בספר הזה [זהו אחר] אתה מצהיר, ולפי דעתי די בגאווה, שאתה לא ציוני. בעצם למה?

בלס: בעצם למה לא? התשובה מורכבת. אני לא הייתי בנערותי פעיל בתנועה ציונית, ולא מאורגן במפלגה ציונית. אני עליתי מתוך הכרח, לא מתוך אידיאולוגיה, ואני רואה את עצמי כישראלי לכל דבר וזה מספק אותי. לא יותר.

יבין: גם המלחמה בעיראק, גם סדאם חוסיין, גם ההתפתחויות האחרונות, לא הפכו, לא עשו אותך ליותר ציוני, אולי?

בלס: אין לזה שום קשר, להפך. אני כאבתי את כאבו של העם העיראקי שממנו יצאתי. הקהל לא נשאר חייב. "בלס, חזור לעיראק!", הטיחו בו בזעם, "אם אתה לא ציוני אז מה אתה עושה כאן?", "אתה בכלל לא רוצה להיות יהודי!"

יבין: אתם במקרה באתם לארץ הזאת, נכון? הגעתם לכאן כארץ מקלט, אז אולי בכל זאת היה יכול להיות פתרון עבורך להתאסלם ולהיות חלק אינטגרלי מהחברה האסלאמית? בלס: אני לא מוכן לוותר על זהותי. אני נולדתי כיהודי וגם החברה רואה אותי ככזה. אני פוחד לוותר על הזהות שלי, ולא על זה מדובר. אני לא גאה להיות יהודי ולא מתבייש. גם את שמי שמעון נתנו לי ואני לא אוהב אותו, אבל זה השם שלי.

יבין: תסביר לי, אני באמת לא מבין. אתה יהודי, אתה חי במדינת ישראל, ואתה מצליח לא להיות ציוני, איך עושים את זה?

בלס: אני לא חושב שזה כל כך קשה, להפך, אני חושב שאני פחות מסתבך בבעיות. אני לא מאמין באחד הרעיונות המרכזיים של הציונות, שישראל צריכה להיות קיבוץ גלויות של כל היהודים. יש כאלה שמאמינים בזה ולכן הם מתאכזבים. כשבאים יהודים מרוסיה ואחר כך יורדים, לכולם זה מכאיב, לי לא. אני רואה את זה כעובדה, חלק יבואו וחלק יעזבו, אנשים יחפשו מקום שמתאים להם.

יבין: תראה, אם היית בא ואומר לי שאתה לא יהודי, זה היה יותר קל לי אתך, ולפי דעתי גם לך היה יותר קל עם עצמך. האם העובדה שישראל משמשת עכשיו מקום לכל הפליטים מברית המועצות היא לא הפשר ההומניסטי של הציונות? (עודד 1991).

העובדה שהרומן נכתב בגוף ראשון חיזקה כאמור את הנטייה של המבקרים לזהות את גיבור הרומן עם מחברו. הדיון היה טעון במיוחד בשל הסמיכות למלחמת המפרץ ובשל הדמוניזציה כלפי עיראק בדיון הציבורי בישראל. חלק מהאנשים בקהל שנכח באותו ערב פירשו את אמירתו של בלס כי הוא מזדהה עם כאבו של העם העיראקי כתמיכה ב"אויב" וכהוכחה להיותו בלתי שייך.

יבין התקשה לקבל את העמדה של בלס שמחברת בין אידיאולוגיה לא ציונית ושמירה על זהות יהודית; אין ספק שהיה לו קל יותר אילו בלס היה מתאסלם ומצטרף לעולם הערבי, שכן כך היתה נשמרת החלוקה הבינארית בין ידיד ובין אויב, בין שייך ובין זר. ואולם בלס, הרואה עצמו יהודי-ישראלי, לא ציוני, המזדהה עם העם העיראקי, מקשה על הסביבה למיין ולקטלג את זהותו לפי אמת המידה הלאומית החד-ממדית המקובלת.

בתגובה למנחה ולקהל התוקפני ניסה בלס לתת קול לאפשרות המורכבת שהוא מציע, והצביע על הפער שבין המציאות הבדיונית למציאות הממשית:

כל השיחה אתך, חיים יבין, היתה יותר סביב נושא פוליטי מאשר ספרותי. ואחרי הכל זהו רומן וזו ספרות. אבל אני רוצה לומר עוד דבר אחד לקהל – אתם עשיתם ממני כמעט לא יהודי, אבל תדעו לכם שאני לא מתרשם. זה עובר לידי ולא נוגע בי. הבעיה, בעצם, היא בעיית היהודי בין הגויים. היהודי שחי בין לא יהודים. כאן בארץ הגוי הוא הערבי, לכן קשה לכם לקבל משהו שהוא במוצהר אומר שהוא יהודי-ערבי. האם הייתם מתנגדים גם ליהודי-צרפתי או ליהודי-אנגלי? היהדות ניסתה במשך שנים להתמודד עם בעיית השונות של היהודי. מי שהנושא הזה קרוב ללב, ורוצה להתמודד עמו, צריך להיות פתוח ליותר מדעה אחת, ולהיות מסוגל להגיע לממדים שונים של מורכבות הבעיה. הבעיה, גם אם תתעקשו מאוד, היא לא חד-צדדית, ויש כאן בארץ יותר מגלות אחת שאותה אתם מכירים (שם).

הרומן עורר פולמוס גם במסגרת השיח הביקורתי. ספריו הקודמים של בלס התקבלו באהדה רבה בקרב מבקרי ספרות ואינטלקטואלים מהשמאל הרדיקלי. הם קראו את ספריו כאלטרנטיבה אנטי-ציונית לספרות הממסדית, שהיא בעלת אוריינטציה ציונית מובהקת (משעני 2005). הרומן *והוא אחד* יוצא דופן מבחינה זו. העובדה שסיפור המסגרת של הרומן התרחש בעיראק של סוף שנות השבעים, ללא התייחסות ישירה לציונות ולישראל, הפכה את הדיון על הרומן לוויכוח על פרשנות לקשר שלו למציאות הישראלית. דוגמה מובהקת לכך היא הוויכוח בין אמנון רז-קרקוצקין לענבל פרלסון, שהתנהל מעל דפי המוסף "משא" של העיתון *דבר*. ברשימה שפרסם רז-קרקוצקין על הרומן באוגוסט 1991 הוא טוען שאפשר לראות בבחירה התיאולוגית של גיבור הרומן סוסן משל לבחירות שבפניהן עמדה התנועה הציונית:

באופן כזה נרמזת לאורך הספר הטענה שאי-אפשר להגדיר את היהדות כמהות אוטונומית העומדת בפני עצמה או כמערכת תרבותית טוטלית, המקבילה לאסלאם או לנצרות המערבית. היהדות, כך עולה מטענה זו, חייבת להכריע בדבר הגדרתה העצמית בזיקה לאחת משתי

המסגרות התרבותיות הגדולות. הציונות, השואפת ליצור הגדרה יהודית לאומית, מתגלה בסופו של דבר כעמדה בעלת אוריינטציה מערבית, תרבותית ופוליטית כאחת, הפונה כנגד העולם הערבי. כך שההתאסלמות מסמנת כאן את השאיפה לבנות הגדרה יהודית אלטרנטיבית, במסגרת האסלאם. ...שתי האפשרויות הבסיסיות העומדות בפני היהודי בעיראק הן גם שתי האפשרויות העומדות בפני החברה הישראלית בכללותה: היא יכולה לבחור באוריינטציה מערבית ולשמור בכך על מגמת התבדלות, המאפיינת מדורות את היהודים בגלות, והיא יכולה להגדיר את עצמה בזיקה לתרבות האזור ובעיותיו. "האחר" של בלס סולל שבילים ראשונים ליצירתה של אופציה זו (רז-קרקוצקין 1991).

שבוע אחר כך פורסמה באותו מוסף רשימת תגובה מאת ענבל פרלסון, ובה היא ביקרה את קריאתו הפרשנית של רז-קרקוצקין, התומכת לטענתה באופציית ההתאסלמות, והציעה פרשנות משלה לדברים:

כאשר אופציית התאסלמות מוצעת כאקט של אדם פרטי אין בה סתירה לאפשרות של בניית מערכת תרבותית שתיתן מעמד של שיתוף מלא גם ל"אחר", אבל כאשר היא מוצעת כאופציה לפתרון בעייתו של קולקטיב שלם, היא מנוגדת עקרונית לקיומה של מערכת תרבותית מסוג זה. אם שאלת הזהות התרבותית היא אמנם השאלה המרכזית שהרומן מעלה, מסתבר שסוסן, גיבור הרומן, מזמין את הקורא על ידי בחירתו באסלאם ובעיראק, ולא בארצות הברית (המערב), להזדהות עם האופציה התרבותית המזרחית-אסלאמית. אבל האם זו הקריאה הנכונה של הרומן? ברצוני להציע אפשרות קריאה אחרת, הרואה את שאלת האחרות כשאלה המרכזית שבה עוסק הרומן. אם נקרא כך את היצירה, בחירתו של סוסן בהתאסלמות לא תתפרש כבחירה בין עמדה של אחרות הנאבקת על זכותה לאוטונומיה תרבותית (ניסיון כזה עושה, במידה מסוימת, ולא דווקא בהצלחה, חבר ילדותו של הגיבור, קאסם) לבין עמדה של אחרות המנסה לטשטש את אחרותה על ידי היטמעות ברוב וביטול עצמיותה התרבותית. סוסן בוחר באופציה השנייה, אופציית ההיטמעות והביטול העצמי (פרלסון 1991).

נוסף על כך, פרלסון מבקרת את הבחירה הספרותית של בלס בדמות ספרותית התומכת באופציית ההתאסלמות:

העלאת האופציה התרבותית המזרחית ביצירה בדיונית אינה מחייבת יצירת דמות שתבטא אוריינטציה זו על ידי התאסלמות דווקא. לכן נראה לי כי אם בחר בלס לספר את סיפורו של יהודי שהתאסלם, עשה זאת כדי להעמיד במרכז הדיון את שאלת המיעוט ואחרותו. ובשאלה זו, בדבר מקומו של האחר, דומה כי תפישתו של גיבור הרומן את בעיית האחרות אינה מנוגדת כלל לתפישת הציונות, אלא דווקא הולמת אותה. הספר המנסה להציג את "המסלול האחר, המקביל לציונות ומנוגד לה", בונה דמות מרכזית של אחר המתמודד עם בעייתו על ידי מחיקת אחרותו. בזמן ובמקום שבהם ראה הרומן אור, בחירה זו הולמת את התפישת הציונית, השוללת את האופציה של אוטונומיה תרבותית למיעוט האחר בלי שיצטרך לוותר

על זהותו ושאיפותיו. מי שהציע ליהדות עיראק בשנות הארבעים והחמישים לפתור את בעייתה כמיעוט על ידי התאסלמות (או בכל צורה אחרת של ביטול עצמי), מה תהיה עצתו בשנות התשעים למיעוט הערבי בישראל? (שם).

ואולם למרות הפער בהשקפותיהם, גם רז-קרקוצקין וגם פרלסון מזהים את עמדותיו של הגיבור סוסן עם עמדותיו של המחבר בלס. מישל פוקו, בהרצאתו *מהו מחבר?*, מתייחס לזיהוי של הגיבור עם המחבר בסגנון כתיבה בגוף ראשון:

אנו יודעים היטב שברומן המציג את עצמו כסיפור של מספר, כינוי הגוף הראשון וצייני הזמן והמקום אינם מתייחסים אף פעם בדיוק לסופר, אל הרגע שבו הוא כותב או אל הפעולה של הכתיבה עצמה, אלא אל אלטר-אגו שהמרחק בינו ובין הסופר יכול להיות גדול יותר או פחות ואף להשתנות לאורך היצירה. תהיה זו טעות לזהות את המחבר עם הסופר הממשי כשם שתהיה זו טעות לזהותו עם הדובר הבדיוני; הפונקציה "מחבר" מתרחשת בקרע עצמו — בחלוקה ובמרחק ביניהם (פוקו 2005, 45).

רז-קרקוצקין קורא את הבחירה של גיבור הרומן להתאסלם ולהישאר בעיראק ולהעדיף אותה על פני קריירה בארצות הברית כאלגוריה לאופציה שמציע בלס לציונות ביחס לאסלאם. לעומת זאת פרלסון, שמודעת לעמדות הביקורתיות של המחבר כלפי האידיאולוגיה הציונית, מבקרת אותו על בחירתו הספרותית להתמקד בדמות שמחליטה להתאסלם כדי להשתלב בחברה העיראקית. לדבריה, בחירתו של גיבור הרומן להתאסלם כדי לפתור את בעיית האחרות שלו מובילה את הקורא למסקנה ש"המיעוט הערבי בישראל" צריך להיטמע בתוך תרבות הרוב היהודית. כך או כך, שתי הקריאות פועלות במסגרת ההיגיון של השיח הלאומי (הציוני והעיראקי), אף שעל פני הדברים הן מגיעות מעמדה אופוזיציונית. הקריאה האנלוגית שלהם לרומן מתמקדת בעיקר בהקשר הלאומי הציוני, ואינה מתייחסת להקשר הרחב יותר של פרויקט הלאומיות בכלל והלאומיות העיראקית בפרט.

כתיבתו ההיברידית של בלס מאיימת על הסיפור הקוהרנטי של הזרם המרכזי בספרות הלאומית. הרומן אמנם התקבל במסגרת הספרות העברית, אך הוא נדחק אל אחד מן הקטבים בחלוקה הבינארית שבין תומך למתנגד, בין שייך לזר; בתהליך זה מתקבל הרומן של בלס אל תוך הספרות העברית אגב נטרול המנגנון החתרני שלו.

בלס אינו מעמיד את הלאומיות העיראקית כאופוזיציה ללאומיות הציונית אלא מדגיש את נקודות ההשקה ביניהן, את המנגנונים הלאומיים הזהים הפועלים בשתיהן. באופן דומה הוא מעצב את דמותו ההיברידית של סוסן כך שיהיה בלתי אפשרי להכניסה לתוך תבנית לאומית ברורה. בשהותו של סוסן באמריקה בתקופת לימודיו, כאשר המנחה שלו לדוקטורט גילה שהוא יהודי לאחר כחמש שנים של עבודה משותפת, הוא הציע לו להגר לפלסטין: להגר? לנטוש הכול וללכת? לנתק עצמי מעולמי ולבקש קליטה בחברה זרה? חורה היה לי שמתייחסים אלי כאל בן בלי מולדת. "למה לא תסע לפלסטין?" שאל אותי פרופ' רוברט

אדמס מאוניברסיטת ג'ונס הופקינס, כשסרתי אליו לפגישת נימוסין. שנתיים למדתי אצלו ואת עבודת הדוקטורט השלמתי בהדרכתו, ורק מקץ חמש שנים הופתע לשמוע שאני יהודי. "שם זקוקים לצעירים כשרונים כמוך," אמר.

... "זה מעליב לקבל הצעות מסוג זה," אמרתי לג'יין. "לפרופ' אדמס לא הלכתי לבקש עבודה או לחפש פתרונות לבעיותי האישיות." "הוא מורה שלך ואתה דיברת עליו תמיד בהערצה," השיבה. "נכון, אני מעריך אותו גם עכשיו, אבל תראי מה קרה ברגע שידע שאינני מוסלמי כפי שחשב. פתאום אני לא שייך לעם, למולדת, לתרבות, אלא סתם יהודי!" (בלס 1991, 21).

סוסן מבקר את העמדה הלאומית הפרימורדיאלית של המנחה שלו שמקשרת בין יהדות לציונות ולכן אינה מכילה תצרפים ושילובים אפשריים אחרים (יהודי-עיראקי לא ציוני, למשל). באמצעות שלילת העמדה של המנחה שלו מאפשר סוסן את אופציית הזהות היהודית-ערבית בניגוד לעמדתו המוצהרת, שרואה בחיבור כזה דבר בלתי אפשרי (כפי שזה בא לידי ביטוי בעמדתו כלפי הזהות המפוצלת של חברו אסעד נסים).

ציר אחר בסיפור האישי של סוסן הוא מערכת יחסיו המוחמצים עם אהובתו האמריקנית ג'יין, אשתו הראשונה ואם בנו, שבגלל נאמנותו למולדת איבד את אהבתה. דרך מערכת יחסים זו אנו למדים על יחסו המורכב למה שהוא מכנה "תרבות המערב". בעמדתו המוצהרת סוסן רואה עצמו כאיש המזרח האותנטי ומגדיר את זהותו בניגוד דיאלקטי לזהות המערבית. כאשר אביה של ג'יין חושף את הדמיון שלו לאיש המערב הוא רואה בכך פגיעה: אדם בעל תפיסת עולם שונה משלי, שיחסו אלי מותנה בדאגתו הכנה לבתו, ושכסולם הערכים שלו השתייכותי הלאומית מתבטלת בפני ההשכלה שרכשתי. "אתה ממש אחד משלנו," אמר לי לא פעם, "האנגלית שלך טובה משלי ובכלל אתה לא נראה כערבי." אילו הייתי כושי האם היה אומר לי דברים כאלה? בטוחני שחרף הליברליות שלו, היה אוסר על בתו להיפגש אתי. דעות קדומות אין עוקרים בנקל, ואני נזהרתי מלהגיב מחשש שאמצא במצב לא נוח. לאמיתו-של-דבר החזקתי לו טובה על שלא פתח הוא עצמו בהתקפה עלי, ואף קיבל אותי במאור פנים למרות עגמת-הנפש המרה שהנחלתי לבתו. לומר לו שיש לו דעות קדומות? שהוא פוגע בי בשעה שהוא רוצה להחמיא לי שאני נראה כאמריקאי ולא כערבי? ואף-על-פי-כן קשה היה לי להשלים, קשה היה לי לסגת ולהודות בתבוסתי (שם, 21).

פעולת החיקוי הקולוניאלי מערערת את החלוקה הקולוניאלית המטוהרת בין זהות המתיישב לזהות היליד, ובכך חושפת את המורכבות והאמביוולנטיות של יחסי שולט-נשלט במסגרת השליטה הקולוניאלית (פנון 2004; Bhabha 1994a). המראה של סוסן ("אתה לא נראה כערבי") והאנגלית המצוינת שלו ("האנגלית שלך טובה משלי") מערערים את החלוקה הדיכוטומית שבה מחזיק סוסן, המפרידה בין אנשי המזרח לאנשי המערב, ומדגישים את מורכבותה של מערכת היחסים ביניהם. מורכבות זו מאירה באור אחר את החלטתו לשלול

את אפשרות ההגירה לאמריקה, שנבעה מתוך תפיסת עולם פטריוטית לאומית הרואה בשיוך הלאומי דבר מולד שאי-אפשר לשנותו.

לאומיות הומוגנית מול זהות מפוצלת

השימוש של סוסן בקטגוריות מטהורות (מערב-מזרח, יהדות-אסלאם, זרות-שייכות, מיעוט-רוב) מתבסס על הנחת זהות לאומית שלמה והומוגנית. סוסן מציג ברומן עמדות התומכות באסלאם כזהות מכוונת של הלאומיות הערבית על בסיס חיבור על-שבטי וחילוני כמצע לאומי ערבי מאחד: "...אלא גם את השקפתי ביחס לאסלאם האותנטי, אותו אסלאם ראשוני טהור של טרם שלטון וטרם מריבות ופילוגים ושפיכות דמים. האמונה בספר ולא בסיף היא הבשורה שנשא מוחמד בראשית שליחותו, והיא-היא הבשורה שעל המוסלמים של ימינו לשאתה לבני עמם ולעולם" (בלס 1991, 163).

סוסן רואה את האסלאם כלאום ולא כדת. הוא קורא לגבש את האסלאם כאלטרנטיבה לאומית ותרבותית למערב הנוצרי וללאומיות הציונית, בטענה כי "הסיכוי להתנער מהפיגור שבו שרויים עמי המזרח לא יימצא בהתכחשות לאסלאם או בחיקוי המערב, אלא בשמירה על זהותם האותנטית כבעלי תרבות שונה, מוסלמית במהותה, היכולה בבוא העת להתמודד עם תרבות המערב הנוצרית ברוחה" (שם, 66).

עפרה בנג'ו (1996) מתארת את מערכת היחסים המורכבת המתקיימת בעיראק המודרנית בין הנאמנות ללאומיות העיראקית ובין השייכות לעולם הערבי. בנג'ו עושה הבחנה בין שני מושגים פוליטיים בשפה הערבית המודרנית: *וַטְנִיָּה* ו*קְנַמְיָה*. מושגים אלו מתייחסים לזיקה של הפרט לישות-על או לגוף-על. המושג *וַטְנִיָּה* מקורו ביחס לאדמה ולטריטוריה, ובמאה ה-20 הוא שימש בארצות ערב לתאר פטריוטיזם או נאמנות ליישות הטריטוריאלית, למדינה. המושג *קְנַמְיָה*, לעומת זאת, מתייחס ישירות לקיבוץ של אנשים (משמעות המילה "קָן" בניתוח אטימולוגי היא קבוצת אנשים, סיעה או שבט). במאה ה-20 נעשה שימוש במושג *קְנַמְיָה* לתאר לאומיות שבמרכז עומד העם או קבוצה בעלת מוצא לשוני-אתני משותף (לדוגמה האומה הערבית) או מאפיינים משותפים אחרים (שם, 112). הכניסה המסיבית של הקולוניאליזם האירופי למזרח התיכון בתחילת המאה ה-20 וקריסת האימפריה העות'מאנית הביאו לחלוקה גיאוגרפית של המרחב לכמה אזורים נפרדים, בהתאם לאינטרסים מערביים, ובעקבותיה להקמת מדינות טריטוריאליות שונות (סוריה, עיראק, לבנון, ירדן). תהליך זה יצר מתח בין ה*וַטְנִיָּה*, הנאמנות הטריטוריאלית, ובין הנאמנות למסגרת הערבית הכוללת או ללאום הערבי — ה*קְנַמְיָה*. לטענת בנג'ו, כפל הנאמנות הזה יצר דילמות קשות של זהות והזדהות שנעו בין מצב של דו-קיום למצב של תחרות ומאבקים (שם, 113). המתח בין המושגים הללו בא לידי ביטוי בצורה המובהקת ביותר בעיראק, בגלל הרכבה האתני והלאומי המגוון הכולל שני לאומים (ערבי וכורדי) ושתי קבוצות אתניות מרכזיות (סונים ושיעים).

בעיראק נוצר אפוא מצב שבו כל הטפה ללאומיות ערבית מעוררת התנגדות בקרב הלאום הכורדי ובקרב השיעים, ובני שתי הקבוצות מרגישים מאוימים על ידי הלאומיות הערבית הסונית. את ההיסטוריה של עיראק המודרנית אפשר לתאר כתנועה מתמדת בין שני המצבים הללו: מצד אחד התמקדות בקִנְמָה ובלאומיות הפן־ערבית עקב האתגר התמידי מול שלוש תפיסות לאומיות יריבות לה – הכורדית מבית, והציונית והפרסית מחוץ (שם, 118); ומצד אחר התמקדות בגיבוש ובאיחוד העם העיראקי מתוך חיזוק הזיקה הטריטוריאלית המקומית על חשבון הזיקה הכלל־ערבית (שם, 113).

בזמן התרחשות הסיפור ערערה המהפכה האסלאמית באיראן, שהחליפה את משטר השאה החילוני במשטר לאומי־דתי, את תפיסת ההומוגניות של הלאומיות העיראקית, וחשפה את חולשותיו של הנרטיב הלאומי המבקש להציג קולקטיב הומוגני. מהפכה זו הבליטה את שפת הלאומיות הערבית (הקִנְמָה), והדבר הגדיל את המתח בתוך הקולקטיב העיראקי (נִטְנִיָה). הרוב השיעי במדינה מצא עצמו במצב בעייתי במיוחד בשל המתח שנוצר בין הממשל העיראקי למנהיגי המהפכה באיראן.

המהפכה האיראנית ליכדה את העולם הערבי סביב מאבק משותף במה שהם כינו "המדינה הפרסית". מלחמת שמונה השנים בין עיראק לאיראן, שהחלה סמוך לפרוץ המהפכה, תוארה כמלחמתו של הגזע הערבי בגזע הפרסי. סדאם חוסיין הציג לפני מנהיגי העולם הערבי את המערכה שלו כנגד איראן ב־1980 כמלחמה על האגף המזרחי של העולם הערבי וכהגנה מפני ניסיון השתלטות של הגזע הפרסי, מלחמה על שמירת שלמות השבט (עג'מי 2000).

התגובה של העולם הערבי למהפכה האסלאמית באיראן מעוררת שאלות בדבר האפשרות של קולקטיב מוסלמי אחיד, כפי שמציג זאת סוסן. כמו כן, האירועים בגבול עם איראן המלווים את כתיבת הזיכרונות שלו מזכירים לו תקופה היסטורית אחרת, התקופה שלאחר מלחמת 1967, שבה הוגדרו היהודים כאויב וכגיס חמישי:

היחסים עם איראן מסתבכים והולכים. העתונים דורשים להעביר את הנתינים האיראניים למחנות הסגר. יש לעקור משורש את הגיס החמישי – זועקות הכותרות. זה מזכיר לי את הכותרות מלפני תריסר שנים. הגיס החמישי היה קומץ היהודים שנותרו בעיראק וגם אז הוצע להעבירם למחנה הסגר בראשידיה, סמוך לבית־החולים לחולי־רוח. אבל המצב שונה עתה, כי אז לא היה לנו נגד מי להילחם. ישראל הנחיתה מכה קשה, וכל העולם עמד משתאה נוכח כוח המחץ של הצבא היהודי. קריאות הנקם של עכשיו נגד האיראנים מבשרות מלחמה של ממש, ואני שואל את עצמי האם אנו כשירים באמת למלחמה? בעל המאמר ב"אל־ג'ומהוריה" מזהיר אמנם שישאל לא תשכח בחיבוק־ידיים אם תפרוץ מלחמה, אבל המסקנה שלו סותרת את הזהרתו, והוא מלהיב את קוראיו בטרוריקה מלחמתית לאמור: "הגבול הארוך עם איראן אשר עמד זה מאות בשנים כחומה בצורה כנגד התקפות הטטרים והמונגולים, יעמוד גם עתה בפני הברבריות החדשה של ח'ומייני ומרעיו!" ועוד מוסיף: "העם העיראקי וכל האומה הערבית נושאים את עיניהם אל חיילינו האמיצים שומרי שער

המזרח של התרבות הערבית, שידעו להכות ללא רחם בברברים החדשים, כפי שהיכו אבותינו תחת דגלו של צאלח אל-דין את הברבריות של אירופה!"

...אני שואל: אם שומה עלינו להיערך בפני הסכנה ממזרח, מי יערוך לנו שנוכל לקדם את פני הסכנה ממערב? אל-סאדאת טס לירושלים ונטש את הקרב הגורלי עם הציונות, ואנו מדברים על הברבריות האסלאמית במזרח ולא עושים דבר כנגד הברבריות הציונית ממערב. מלחמות מוסלמים במוסלמים, סונים בשיעים, וכי יכולה ישראל לקוות ליותר מזה? (בלס 1991, 156).

סוסן מתקשה לקבל את ההתייחסות הדומה ל"אויב" הציוני ול"אויב" האיראני; איראן מבחינתו היא עדיין חלק מהקולקטיב המוסלמי הניצב אל מול ה"אויב" הציוני. ואולם המהפכה האיראנית חושפת את מורכבות החלוקה הבינארית של סוסן בין ידיד לאויב. ההבחנה המטוהרת בין ידיד לאויב הופכת למשימה מורכבת ובלתי אפשרית בעידן הפוסטקולוניאלי, כפי שטוען יהודה שנהב:

בחברות הפוסטקולוניאליות אנו מוצאים ערוב של המבנה הדמוגרפי: לא עוד מטרופולין מול קולוניות, הניצבים אלו מול אלו בקווי מתאר גיאוגרפיים. מדובר במטרופולין הטרוגני שאינו מאפשר הבחנה פשוטה בין "ידיד" (המצוי בתוכנו) ל"אויב" (המצוי אי שם בחוץ, מעבר לגבול). בחברות המטרופולין ה"אויב" נמצא בתוכן. ... אם בעבר זוהה ה"אויב" מחוץ לגבולותיה של מדינת הלאום, עתה הוא מתרוצץ בתוכה (שנהב 2006, 216).

מורכבות ההבחנה בין "ידיד" ל"אויב" שמתקיימת במדינות המערב מתאימה גם למדינה הלאומית העיראקית הפוסטקולוניאלית. המהפכה האסלאמית באיראן חושפת את המורכבות של החברה העיראקית, המורכבת מכמה מיעוטים אתניים שהנרטיב הלאומי הערבי מבקש לטשטש את קיומם. המיעוט הגדול ביותר הם השיעים, ויש להם זיקה דתית ואתנית לשיעים באיראן. סוסן, הרואה בחזונו קולקטיב אסלאמי מכונן מול הקולקטיב המערבי היהודי-נוצרי, מנסה לטשטש את המתחים הקיימים בין קבוצות אתניות ולאומיות בתוך האסלאם ובכך לטהר את הקטגוריה האסלאמית אל מול הקטגוריות המובחנות של יהדות ונצרות. התפיסה הלאומית שלו מכליאה בין טיעונים לאומיים חילוניים ובין טיעונים דתיים פרימורדיאליים. באחת ההרצאות שלו שואל אותו סטודנט קומוניסט על אמיתותם של הטענות הלאומיים הפרימורדיאליים של הלאומיות הערבית לעומת הטענות של הלאומיות הציונית:

כך עשה אותו בחור שהציג לי קושיה הנשמעת הגיונית, ואמנם היא הגיונית בלי כל ספק, לאמור: אם על פי המחקר המדעי אפשר לבטל בקלות את הטענה הסלפנית של היהודים שאברהם היה יהודי ואבי האומה העברית, כיצד נוכל להוכיח שהוא היה מוסלמי כפי שכתוב בקוראן? מה יכולתי להשיב על שאלה זאת? לומר לו שאברהם לא היה מוסלמי כפי שלא היה יהודי, אם בכלל היה קיים? היושר המדעי מחייב להשיב כך, אבל האם אנו בתחום המדע הצרוף, או בזירת המאבק נגד אויב מתוחכם ורב תושייה? (בלס 1991, 14).

המתח בין העמדה הלאומית הפרימורדיאלית של סוסן לבין הבנתו כי ההיסטוריה הלאומית היא תוצאה של הבניה חברתית מתעצם לנוכח העובדה שההנחות הבסיסיות של הלאומיות הפרימורדיאלית נשענות על טקסטים קנוניים דתיים (כמו התנ"ך והקוראן), והוויכוח ההיסטוריוגרפי הלאומי מתערבב עם ויכוח תיאולוגי.

המתח בין הלאומיות העיראקית ללאומיות האיראנית מערער את החזון של סוסן בדבר לאומיות אסלאמית חילונית וחושף את היחסים הדיאלקטיים בין לאומיות לדת. יחסים אלו נדונו רבות במחקר, ובעשור האחרון התגבשה עמדה ביקורתית כלפי הצגת הלאומיות המודרנית כפרויקט חילוני שנועד להחליף את המנגנונים הדתיים של התארגנויות קולקטיביות.¹⁶ ביקורת זו מצביעה על מנגנוני ההפרדה הבינארית בין דת לחילוניות כמנגנונים המכוננים את הסיפור הלאומי באמצעות טשטוש ההכלאות והעירוב בין לאומיות לדת.

הסוציולוג ברונו לאטור טוען כי המודרניות אינה תקופה וכי אין היא נגזרת מלוגיקה התפתחותית, אלא מוגדרת באמצעות שני עקרונות סותרים החושפים את האופי ההיברדי של המציאות שבה אנו חיים. העיקרון הראשון מתייחס ליצירה של "עירוב" בין יסודות שונים זה מזה, והוא מכונה "הכלאה". העיקרון השני יוצר אזורים אונטולוגיים מפורזים ונפרדים, והוא מכונה "טיהור". הפרדוקס של המודרניות על פי לאטור טמון בהפרדה המוחלטת בין עבודת ההכלאה לעבודת הטיהור (לאטור 2005).

באמצעות מושגי ההכלאה והטיהור של לאטור ניתח יהודה שנהב את הקשר בין הלאומיות המודרנית ובין הדת. שנהב מראה כי הוויכוח על הלאומיות אמנם מאפשר להצביע על ההבניה החברתית של העבר, כפי שהגישה המודרניסטית טוענת, אולם המודרניות עצמה נתפסת בעיני שני הצדדים במחלוקת כעניין נתון וטבעי ולא כתוצר של המצאה. אותה אסימטריה אפשר למצוא ביחס בין דת לחילוניות: פעמים רבות נשמעת הטענה כי הדת היא תוצר של הבניה חברתית ואילו החילוניות היא ישות נתונה וטבעית (שנהב 2005). המחקר כמעט אינו עוסק בשאלת מקומה של הדת בפרויקטים לאומיים של המערב; לעומת זאת, הדת נתפסת כמרכיב מרכזי ומשמעותי של פרויקטים לאומיים מחוץ למערב, ואיראן היא דוגמה מובהקת לכך. לפיכך לא יהיה מדויק לראות במהפכה האיראנית מהפכה דתית בלבד. חוקרים ביקורתיים של איראן רואים במהפכה האיראנית בראש ובראשונה מהפכה לאומית שניזונה מתכנים דתיים (רם 2005; שנהב 2005).

המהפכה האיראנית חשפה אפוא את מקומה המרכזי של הדת בלאומיות העיראקית החילונית. האידיאולוגיה של הלאומיות הערבית, שבה הסונים הם הרוב, הדחיקה את קיומו של המיעוט השיעי ואת הזיקה שלו ללאומיות האיראנית. המהפכה האיראנית גם ערערה על אפשרות קיומה של קטגוריה מטהרת של לאומיות אסלאמית חילונית. בשיחה שמקיים סוסן עם חתנו צברי על המתחולל באיראן בתקופת המהפכה, נחשפת הבעייתיות של חזון לאומי חילוני:

16 ראו למשל רז־קרקוצקין 2005; שנהב 2005; Asad 2003.

שאלתי את צברי אם הוא לא מאוכזב מהאיש שדיבר בשבחו, הקורא עתה לגי'האד נגד עיראק, והוא אמר שלפי דעתו מופעל עליו לחץ מצד הקנאים ונאלץ לשלם מס שפתיים. "אותי מדאיג המצב אצלנו," הוסיף, "אנחנו לא יותר טובים, כל מה שיש בפנינו סיסמאות שדופות. הם מאשימים אותנו כמשתפי-פעולה עם האימפריאליזם והציונות ואנו מאשימים אותם כסוכני האימפריאליזם והציונות!". "אנחנו גם כופרים בעיניהם," אמרתי. "את ההאשמה הזאת הייתי מקבל ברצון אילו היתה אמיתית, אבל היא שקרית. כל הסיסמאות שלנו שקריות. סוציאליזם, מהפכה, מדע, שקרים, שקרים, ובינתיים מתכוננים למלחמה!"

...ועוד אמרתי, שהטעות שלנו היא שכנגד התעמולה האסלאמית של ח'ומייני ומרעיו לא העמדנו מצע אסלאמי משלנו, שלא יטיף לחזרה אל נורמות מתקופות עברו, אלא יתבסס על תפיסה לאומית, תרבותית ומוסרית המבדילה אותנו מהמערב הנוצרי. "מה שמבדיל אותנו מהמערב הוא הפיגור," הגיב. "הפיגור הוא פן אחד, הפן השני הוא הזהות האותנטית שלנו, שהיא האסלאם." "האסלאם הוא פיגור," שאף שאיפה ארוכה מהסיגריה וכיבה אותה בלחיצות עצבניות.

אמרתי לו, שמדיבורים אלה לא ניבנה ועלינו להכיר במציאות ולא להיתפס לאידיאולוגיות זרות שצמחו בחברות אחרות ובזמנים שונים. "אבל לדבר על מוסר אסלאמי זו לא אידיאולוגיה?" השיב בתקיפות, "איזה מוסר? האסלאם מראשיתו הוכתם בדם. שלושה מתוך ארבעת הח'ליפים נרצחו, ומי שתפס את השלטון היו דוקא אלה שנלחמו בנביא, והם שהשליטו את האסלאם בכוח החרב!" הוא זקף גיוו והישיר בי את מבטו. "תכעס עלי אם אומר לך משהו? מניפסט אסלאמי המדבר על מדינה חילונית ומודרנית אינו אידיאולוגיה זרה?" "עקרון החילוניות אנו מקבלים מהמערב, זה נכון." "אבל אתה מדבר על זהות אסלאמית אותנטית," השיב ופניו מתלהטים מהאתגר, "כלומר האסלאם הוא התשתית לתפיסה לאומית כוללת. זה קצת מזכיר לי משהו. תסלח לי, אבל אני יכול רק לצטט את דבריך על הציונות!". הצלחתי להביאו לגילוי הצפון בלבד. לא כעסתי, אך הופתעתי. אם זו דעתו, אולי גם בות'יינה חושבת כך? "אין שמץ דמיון בין הציונות הרואה ביהדות לאום, ובין מה שאני אומר," עניתי קצרות. וכשחזר על טענתו שאסלאם וחילוניות לא מתישבים, אמרתי לו שקנאות אנטי-דתית מעוררת קנאות דתית, ומזה חייבים אנו להיזהר (בלס 1991, 134–136).

צברי משקף לסוסן את ההקבלה של המהלך שלו — הפיכת האסלאם ללאום — למהלך הציוני של הפיכת היהדות ללאום. הוא מראה לו שאי-אפשר להגדיר לאומיות חילונית שאין בה מקום מרכזי לדת. הדיאלוג בין צברי לסוסן מעמיד בצורה מובהקת את הלאומיות הציונית אל מול הלאומיות העיראקית. ההצדקות של סוסן ליצירת לאומיות בעלת מצע אסלאמי חילוני מקבילות להצדקות של הציונות ללאומיות יהודית חילונית. תהליכי הטיהור וההכלאה שעורך סוסן בין לאומיות לדת בהקשר העיראקי מקבילים לתהליכים דומים המתרחשים בהקשר הציוני. הגדרתו של סוסן את הלאום העיראקי כאסלאמי-חילוני מעמידה אותו

כניגוד של הלאומיות הדתית האיראנית (טיהור). במקביל סוסן גם מגדיר את ההומוגניות של הלאומיות הערבית סביב הקשר ההיסטורי לדת האסלאם (הכלאה).

סיכום

יחסו של סוסן אל הלאומיות העיראקית ומערכת יחסיו עם דמויות המשנה ברומן מגלמים את התהליך הכפול של הלאומיות: מצד אחד היא מגבשת זהויות לאומיות על ידי חלוקה מטהרת לזהויות מובחנות שמותאמות לנרטיב-העל, אך מצד אחר היא יוצרת תהליכי הכלאה של זהויות אתניות היברידיות. באופן דומה, השימוש של בלס בשפה העברית, שפת הלאום הציוני, בכתיבת סיפור לאומי עיראקי, מפרק את החלוקה הבינארית בין המרחב הערבי למרחב הציוני, בין ערביות לעבריות, ומאפשר פרשנות המחברת בין שני המרחבים ובין שתי השפות.

אסיים בפסקה החותמת את הרומן — בשדה התעופה, שהוא מין נקודת גבול שלא על הגבול, מין אזור גבול שבו נעים אנשים בני לאומים שונים ובני גזעים שונים ללא אחדות לשון וללא זהות מובחנת. שטח ההפקר הזה שבתפיסת הזהות הפוסטקולוניאלית עשוי להיות גדול ורחב, ובכך הוא חותר תחת מערך הזהויות הבינארי. בפסקה זו בפעם הראשונה קולו של המחבר המובלע מחליף את קולו של סוסן הגיבור המספר. כניסתו של המחבר למשפטי הסיום מסמלת את המתח הגועש לאורך כל הרומן בין בלס הסופר הממשי לבין דמותו של סוסן, המספר בגוף ראשון. נדמה שבלס ביקש להעביר אלינו בעצמו את המסר האחרון ולפרום את הגבולות — ולו רק במשפטי הסיום — בין הסופר למספר, בין הבדיוני למציאותי. בלס מסיים את הרומן דווקא בשדה התעופה, באזור ה"גבול ללא גבול":

ישבתי אחר כך במזנון וביקשתי תה עם עוגה. חיילים ניצבים בכל פינה ועוקבים בחשדנות אחר הקהל הנע אנה ואנה. קבוצת תיירים שזופי פנים, נושאים ילקוטים על שכמם ונעים לעבר הדלפקים. תערוכת מלבושים, תערוכת גזעים, וקולה של הקריינית חובט באזניים. תחנת מעבר. נקודת גבול שלא על הגבול. בניין מפואר שאינו אלא תחנה, והנדרש לו נושא כרטיס ושמו רשום ברשימת נוסעים כלשהי. נמל תעופה הוא מין שטח הפקר, הנשלט בידי אנשים בלתי-נראים, שמגלגלים מספרים ואותיות על לוח הטיסות, שמשמיעים הוראות ברמקולים רבי עוצמה, והנוסעים שולחים מבטים חרדים על סביבם, עומדים בתור וממתנים, נושאים מזודות ומחישים צעדים. קהל בתנועה מתמדת, ורק היושב במזנון ושותה תה עם עוגה, שעתו פנויה ודעתו זחוחה עליו. הוא לא נוסע ולא נחפז לשום מקום. הוא מיצה את דרכו בחיים וזה עתה נפרד מבתו, ועוד מעט ישוב לביתו, יכתוב את ההקדמה למהדורה האנגלית וישלים את ספר זכרונותיו שלא יראה אור בחייו (בלס 1991, 164–165).

ביבליוגרפיה

- אנדרסון, בנדיקט, 1999. *קהילות מדומיינות*, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- בלס, שמעון, 1984. *חורף אחרון*, תל-אביב: כתר.
- _____, 1991. *והוא אחר*, תל-אביב: זמורה ביתן.
- _____, 1998. *סולל*, תל-אביב: ספרית פועלים.
- ג'יימסון, פרדריק, 2004. *הלא-מודע הפוליטי: על פרשנות הטקסט הספרותי כמעשה חברתי סימבולי*, בתרגום חנה סוקר-שווגר, תל-אביב: רסלינג.
- בנג'ו, עפרה, 1996. *עיראק של צדאם: שיח פוליטי ושפת הכוח*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דלז, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2006. *קפקא: לקראת ספרות מינורית*, מצרפתית רפאל זגורי-אורלי ויורם רון, תל-אביב: רסלינג.
- זגורי-אורלי, רפאל, ויורם רון, 2006. *"הקוף של קפקא" (הקדמה)*, ז'יל דלז ופליקס גואטרי, *קפקא: לקראת ספרות מינורית*, תל-אביב: רסלינג, עמ' 7–23.
- חבר, חנן, 2002. *"מפה של חול: מספרות עברית לספרות ישראלית"*, *תיאוריה וביקורת* 20 (אביב): 289–302.
- _____, 2008. *הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפור העברית*, תל-אביב: רסלינג.
- לאטור, ברונו, 2005. *"מעולם לא היינו מודרניים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית — מבחר פרקים"*, *תיאוריה וביקורת* 26 (אביב): 43–73.
- מאיר, אסתר, 1993. *התנועה הציונית ויהודי עיראק 1941–1950*, תל-אביב: עם עובד.
- מיכאל, סמי, 1993. *ויקטוריה*, תל-אביב: עם עובד.
- ממי, אלבר, 1975. *יהודים וערבים*, בתרגום אהרן אמיר, תל-אביב: ספרית פועלים.
- משעני, דרור, 2005. *"על שמעון בלס ו'הספרות המזרחית'"*, מטעם 3: 91–98.
- סומך, ששון, 2003א. *"השורשים היהודיים הנסתרים של עאליה סוסה, המתורגמנית העיראקית של ראש משלחת האו"ם, שנהרגה עמו בפיצוץ במטה האו"ם בבגדאד"*, *הארץ*, מוסף תרבות וספרות, 24.10.03.
- _____, 2003ב. *"ספרות עברית בערבית: סיכום ביניים"*, *הארץ*, מוסף תרבות וספרות, 21.11.03.
- סוקר-שווגר, חנה, 2004. *"פרדריק ג'יימסון: פרשנות מרקסיסטית בעידן פוסטמודרני"* (אחרית דבר), פרדריק ג'יימסון, *הלא-מודע הפוליטי: על פרשנות הטקסט הספרותי כמעשה חברתי סימבולי*, תל-אביב: רסלינג, עמ' 103–133.
- עברי, יובל, 2006. *"לכתוב אומה: על לאומיות וזהויות אתניות ברומן 'והוא אחר' לשמעון בלס"*, עבודת מוסמך, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- עג'מי, פואד, 2000. *ארמון החלומות של הערבים: אודיסיאה של דור*, בתרגום עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד.
- עודד, איריס, 1991. *"לא קיבלו אותי בזרועות פתוחות"*, *הפטיש*, יוני 1991: 22–23.
- עמיר, אלי, 1992. *מפריח היונים*, תל-אביב: עם עובד.

- פדיה, חביבה, 2004. "שפת הלב: 'ללבי גיליתי לאיברי לא גיליתי'", יגאל נזרי (עורך), *חזות מזרחית: הווה הנע בסבך עברו הערבי, תל-אביב: בבל, עמ' 109–121*.
- פוקו, מישל, 2005. *מהו מחבר?*, בתרגום דרור משעני, תל-אביב: רסלינג.
- פנון, פרנץ, 2004. *עור שחור, מסכות לבנות*, מצרפתית תמר קפלנסקי, תל-אביב: ספרית מעריב.
- פרלסון, ענבל, 1991. "איזו מין אופציה זאת?", *דבר*, 23.8.91, עמ' 26.
- _____, 1996. "רוב ומיעוט של הממד האוטופי", *מצד שני* 3: 32–34.
- קזו, נסים, 1991. *היהודים בעיראק במאה העשרים*, ירושלים: מכון בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים.
- רוז-קרקוצקין, אמנון, 1991. האסלאם כאופציה תרבותית", *דבר*, 16.8.91, עמ' 24.
- _____, 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו): 113–130.
- _____, 2005. "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", *מטעם* 3: 71–76.
- רם, חגי, 2005. *לקרוא איראן בישראל*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- שוחט, אלה, 2001א. *זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית*, תל-אביב: בימת קדם לספרות.
- _____, 2001ב. "זהויות שסועות: הרהורים של יהודייה-ערבייה", *זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית*, תל-אביב: בימת קדם לספרות, עמ' 242–251.
- _____, 2001ג. "קולומבוס, פלסטין ויהודים-ערבים", *זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית*, תל-אביב: בימת קדם לספרות, עמ' 298–340.
- שטרית, סמי, שלום, 2003. "מיהו יהודי ואיזה יהודי הוא?", *שירים באשדודית*, תל-אביב: אנדרלוס, עמ' 51–52.
- שנהב, יהודה, 2003. *היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות*, תל-אביב: עם עובד.
- _____, 2005. "מעולם לא היתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברונו לאטור", *תיאוריה וביקורת* 26 (אביב): 75–89.
- _____, 2006. "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?" *תיאוריה וביקורת* 29 (סתיו): 205–218.
- שניר, ראובן, 2005. *ערכיות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק*, ירושלים: מכון בן צבי.
- Alcalay, Ammiel, 1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____, 1996. *Keys to the Garden: New Israeli Writing*, San Francisco: City Lights Books.
- Asad, Talal, 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Berg, Nancy, 1996. *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq*, Albany, NY: SUNY Press.
- Bhabha, Homi K., 1994a. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," in *The Location of Culture*, London: Routledge, pp. 85–92.

- , 1994b. "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation," in *The Location of Culture*, London: Routledge, pp. 139–170.
- Giladi, Gideon N., 1990. *Discord in Zion: Conflict between Ashkenazi and Sephardi Jews in Israel*, London: Scorpion Publishing.
- Gover, Yerach, 1994. *Zionism: The Limits of Moral Discourse in Israeli Hebrew*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jameson, Fredric, 1986. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism," *Social Text* 15: 65–88
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Levy, Lital, 2006. "Self and the City: Literary Representations of Jewish Baghdad," *Prooftexts* 26(1): 163–211.
- , 2008. "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq," *Jewish Quarterly Review* 98(4): 452–469
- Rushdie, Salman, 1991. *Imaginary Homelands*, London: Granta Books.
- Shiblak, Abbas, 2005. *Iraqi Jews: A History of Mass Exodus*, London: Al Saqi Books.