

## חיים גרבר עוד על פולמוס המזרחנות: עשרים שנה לספרו של סעיד

באחת החוברות האחרונות של כתב העת אלפיים הופיע מאמר ביקורת (סיון 1997א) על המזרחנות של אדוארד סעיד, המצטרף למגמה ישנה נושנה הרווחת במזרחנות הישראלית להתייחס לספר בעוינות. עוצמתה של ביקורת זו כביכול גדולה במיוחד, משום שהמבקר, עמנואל סיון, אינו מביא כלל את דעתו שלו אלא מביא דברים בשם אומרים; במקרה זה הוא כותב בשם של כמה אינטלקטואלים ערבים מן השורה הראשונה, המותחים על סעיד ביקורת קטלנית. ואם אינטלקטואלים ערבים חושבים כך, מי אנו, הישראלים, שנעז לחשוב אחרת? אבל אולי, במחשבה שנייה, כדאי שנחשוב על הדברים הנאמרים בלי להיבהל ממי שאומר אותם. אפשר גם להביא בחשבון, שלפנינו מקרה של הטמעת האוריינטליזם הישן על ידי אינטלקטואלים מוסלמים, שהוא אולי המקרה הקיצוני ביותר של כיבושי האוריינטליזם (וראו עוד על כך להלן). בחשבון אחרון זוהי אולי התחבולה המתחכמת ביותר של האוריינטליזם, היינו – לטענת בלב אינטלקטואלים אנשי המזרח עמדות וגישות אוריינטליסטיות, ולאחר מכן להציג עמדות אלה כמקור אותנטי, שלאיש אין זכות להתווכח עמו.<sup>1</sup> במאמר תגובה קצר זה ברצוני להציע הערכה מחדש של הביקורת על סעיד ושל הספר עצמו, שלאחרונה מלאו עשרים שנה לכתיבתו.

כאמור, בימים אלו מלאו עשרים שנה לספרו המפורסם של אדוארד סעיד המזרחנות. בעולם האקדמי עשרים שנה הם זמן ארוך דיו לספר להיעלם לחלוטין מן התודעה. אולם ראו זה פלא, דבר זה לא קרה במקרה של הספר הזה. להפך, הספר מגלה חיוניות בלתי רגילה, והשפעתו נראית כמתגברת ולא נחלשת. יותר מזה, לאחרונה השיג הספר הישג מרשים של חדירה למבצר האדיר של האקדמיה הישראלית (רבינוביץ 1998). לכן נראה, שיש אולי מקום להערכה עכשווית מחדשת על אודות ערכו של הספר.

מעטים הספרים שהשפיעו על לימודי האסלאם ועל לימודי העולם השלישי בכלל כמו ספר זה. רשימה של מאמרי ביקורת על הספר, שהתפרסמה שנתיים בלבד לאחר צאתו לאור, מנתה שישים ביקורות, ברובן מספר מצליח בלימודי האסלאם והמזרח התיכון יזכה במקרה הטוב לעשר ביקורות (Mani and Frankenberg 1985). בנוסף לכך ניתן למצוא בספריות המדעיות מספר גדול של ספרים, הכוללים פרק מיוחד על סעיד (Clifford 1988) ואפילו אנתולוגיות מיוחדות של עבודותיו (Sprinker 1992). לא קשה למצוא את הסיבה להשפעה אדירה זו: אף כי לכאורה הספר מיועד לעוסקים במזרח התיכון, איתרע מזלו של סעיד, והוא פגע בעצב חשוף למדי במספר גדול של דיסציפלינות מדעיות: ממדעי המזרח במובן הרחב של המלה, היינו לימודי הודו, סין ויפן (בנוסף כמובן ללימודי האסלאם), ועד מדעי החברה, ובראש ובראשונה האנתרופולוגיה, שבה גרם סעיד למהפכה של ממש (רבינוביץ 1998). לא נפקד גם מקומם של הפילוסופיה ושל תחום ידע ולימוד חדש יחסית – לימודי תרבות (Clifford 1988). סעיד פגע בעצב ברגיש של היחסים בין חוקר הבא מחברה דומיננטית, לנחקר המשתייך לחברה נשלטת או לפחות חלשה יחסית אליו. האם עלינו לקבל את טענת החוקר, שבסך הכל הוא מגלה את האמת המדעית, או לחשוך שהיחסים החברתיים-פוליטיים בין השניים חייבים להשפיע על ממצאי המחקר באורח משמעותי?

1 לשיטה דומה ראו גם סיון 1997ב.

עד לאחרונה היתה מקובלת במדעי האדם התפיסה הראשונה, בעוד סעיד הוא אחד משורת מאיצים, שהעלו על סדר היום הציבורי את חשיבות ההשקפה השנייה. יכולת הסינתזה והברק הלשוני הפכו את סעיד לדובר הבולט של מגמה אינטלקטואלית ביקורתית זו.

לא קשה כלל לנחש מהי הסיבה להחרמת ספרו של סעיד על ידי רוב<sup>2</sup> המזרחנים הישראליים: הספר נכתב על ידי פליט פלסטיני החי בארצות הברית, המעיד על עצמו שנקודת המוצא האישית שהוליכה אותו לכתיבת הספר, היא ההשפעה הטוטאלית של ישראל והציונות בארצות הברית לעומת היעדר כל השפעה של עמדת הפלסטינים. בהמשך הספר גם יגנה סעיד את כל מי שאינו תומך בעמדה פלסטינית, ויגדירו כמזרחן טיפוסי. אם אלה אינם "פושעים" מספיקים, סעיד גם תוקף בחריפות את ברנרד לואיס, אייקון כמעט מקודש בעיני המזרחנות הישראלית. אמנם, לכל הקורא בעיון את הספר ברור לחלוטין, שהחלק הנוגע ליחסי ישראל-פלסטין הוא החלק החלש שבו, ולא משום שהטיעון הפלסטיני בסכסוך מחוסר צדק והיגיון אוניברסליים. הבעיה היא שהטיעון מחוסר היגיון במסגרת ספר זה, ואינו מקושר כראוי לשאר חלקי הספר.<sup>3</sup> דווקא החלקים הקודמים של הספר הם אלה המתקרבים לגדולה, והם אלה המתעלים מעל ענייני "הסכסוך" ונוגעים לעצם טבעם של מדעי האדם ולא למנט הכוח והעוצמה הטבוע במהותם. אולם, ברור שבעידן של טוהר מוחלט של עליונות האידיאולוגיה הציונית הישנה, די היה בעמדתו האנטי-ציונית של סעיד לדון את ספרו לאוטרדה-פה אינטלקטואלי.

בניגוד לדעה, שהיא כנראה הרווחת במזרחנות הישראלית, הרואה את הספר באור שלילי לחלוטין, דעת כותב זה היא שהספר ראוי לכל מחמאה שהומטרה עליו, למרות שכמו כל ספר אחר הידוע לי, הוא אינו נקי מפגמים.<sup>4</sup> פגמים אלו, מכל מקום, בטלים בשישים לעומת התובנות האינטלקטואליות החשובות שהספר מציע, ובאקט ילדותי ונקמני זה של דחיקת ספרו של סעיד לקן זווית, אין המזרחנות הישראלית מענישה איש מלבד את עצמה.

רעיון המפתח של הספר לקוח מפוקו, הפילוסוף הצרפתי הנודע, שטבע את מושג השיח (discourse), היינו השיח הידעני-דיסציפלינרי, הפועל על הנתון למרותו כמערכת כוחנית ושלטת. ידע הוא כוח, אמר פוקו, וטבע את צמד המושגים "כוח" ו"ידע". סעיד לקח מפוקו תובנה גאונית זו, ויצא לבדוק את הממד הסמוי של הכוח החבוי בידע המזרחני. סעיד מתחיל מפוקו, אבל למרבה המזל נפרד ממנו במהירות (האמת היא לדעתי בפשטות, שסעיד הגוה הרבה פחות שיטתי מפוקו, ולא מדובר כאן על מחלוקת עם פוקו), וטוב שכך, שכן פוקו הגיע לקיצוניות בשלילתו כל הסבר רציונלי לתופעות, בשלילתו כל ידע קוהרנטי, כל "אמת", ובהתקרבותו למעשה לניהיליזם אינטלקטואלי.<sup>5</sup> סעיד עצר מרחק הגון מקו זה, ולמעשה הרבה מההכללות הפוקויאניות הקיצוניות המיוחסות לו, כלל אינן מצויות בספר. סעיד מתייחס לפחות לישות חברתית אחת, זו של הפלסטינים, כישות ממשית הפועלת בעולם. הוא אינו מחזיק, אפוא, בהנחה הפוסט-מודרניסטית, שאין אפשרות להגיע או לפחות להתקרב לאמת.

למעשה, הוא גם מעולם לא אמר, שאיש המערב אינו יכול להבין נכונה את המוסלמים רק משום שקיים פער ונתק בין שתי הציוויליזציות. הוא גורס שבמאמץ מתאים פרטים יכולים להתגבר על המכשלה הזו, ומביא דוגמאות לאנשים שלמעשה הצליחו להגשים זאת (מקסים רודנסון, קליפורד גירץ, ז'ק ברק). להבדיל מפוקו, שספק אם עניין אותו להשפיע על קוראיו בכיוון מחשבתו שלו, ברור שמטרתו של סעיד היתה בדיוק זו – להשפיע על אנשים;<sup>6</sup> זו לא בדיוק צורת מחשבה ניהיליסטית. סעיד מבקש לשנות את החברה, בעוד פוקו סירב בשיטתיות להאמין ביכולת קיומה של חברה טובה יותר. כיום גם אין ספק, שספרו של סעיד אכן השפיע על מספר גדול של מזרחנים לשנות את גישתם לאסלאם בכיוון מחשבתו של סעיד (והו גם מצבו של כותב שורות אלה).

אין כוונתי במאמר זה לעסוק בפירוט רב בסבכי דעותיו של סעיד, ובמיוחד לא באלפי מקרי הבוחן שהוא מצטט. ברצוני להתמקד בהצגת הרעיונות המרכזיים של הספר ולעמוד על ערכם הפוטנציאלי

- 2 מן הראוי להעיר כאן, שיש סימנים רציוניים להפשרה בתחום זה בקרב לא מעטים בארץ, כך שבשום אופן אין הכוונה להעביר ביקורת גורפת על כל המזרחנות הישראלית. דוגמה למחקר העושה שימוש מפורש במסגרת הרעיונית של סעיד, ראו פיטרברג 1995.
- 3 ביקורת דומה מובעת על ידי קליפורד (Clifford 1988).
- 4 מספר ניכר של פגמים, כולם טריוויאליים בטבעם, הובאו על ידי לואיס (Lewis 1982). הביקורת לא התמודדה עם רעיונות היסוד של הספר, והיא עצמה מהווה למעשה דוגמה טובה למה שביקר סעיד.
- 5 בעניין זה אני מסכים עם הערכתו של וולצר (1997).
- 6 מכאן פעילותו בתחום התקשורת בארצות הברית, שנועדה לשיפור מעמד הפלסטינים בקרב הציבוריות האמריקנית; ראו Shohat 1992.

בהסברת מקטעי מציאות היסטורית ועכשווית. המטרה היא לנסות ולשכנע, שהספר ראוי ל"טיהור" אינטלקטואלי, שכן ביכולתו לשפר את הבנתנו על אודות ההיסטוריה של העמים המוסלמיים.

טענה מרכזית אחת של סעיד, בלי ספק החשובה ביותר מבחינתו ומבחינת המאמץ האינטלקטואלי שהוא משקיע בספר כדי להוכיחה, היא שהמזרחנות היא במידה רבה מציאות מדומינת; במלים אחרות, המזרחנות אינה חוקרת קטגוריות חברתיות והיסטוריות, הנמצאות באמת בעולם. היא חוקרת קטגוריות חברתיות, שהיא עצמה המציאה. נכון שהודות לעוצמתה האדירה כפתה המזרחנות אמיתות אלה על העולם (הן השולט – היינו הראשון, והן הנשלט – היינו השלישי) והפכה אותן ל"אמיתיות". אולם סעיד גורס, שעדיין יש באריג שנארג באופן זה משהו מעושה ומלאכותי, וכמובן גם בלתי מוסרי, וקורא לחשוף את פרצופה האמיתי של המזימה. לא המזרח, לא האוריינט, לא המזרח התיכון ואפילו לא האסלאם הן קטגוריות חברתיות, שסעיד מאמין בקיומן העצמאי. הוא סבור, שההסבר של תופעות במונחי קבוצות מסוגים אלה הנו אידיאולוגי ומסתיר סיבות פרוזאיות יותר, כמו כלכלה, חברה וכדומה. בדעה זו יש, בלי ספק, הרבה ממש, אם כי היא אינה משכנעת לחלוטין. ברור שסעיד צודק לחלוטין ביחס לאוריינט ולמזרח התיכון – אין קטגוריות חברתיות כאלה ומעולם לא היו. ביטולו את האסלאם כקטגוריה חברתית ממשית עורר עליו חמת רבים. להערכתו, יש בדברי סעיד בנקודה זו הרבה מן האמת, אך לא אמת מוחלטת. אין לקבל, שהיה אי פעם אסלאם אחד אוניטרי. האסלאם של אינדונזיה שונה מאוד מזה של מצרים או של תורכיה, והאסלאם של המעמד הגבוה בתורכיה שונה מאוד מזה של המעמד הנמוך באותה ארץ. תרומתו החשובה ביותר של סעיד היא להזהירנו מהצגת האסלאם כישות אחת בלתי משתנה. אולם, בעת ובעונה אחת עלינו גם להיזהר מליפול מעברו האחר של הכיסא, ולהניח, עם סעיד, שמושג התרבות אינו קיים "באמת", וכי לתרבות אין השפעה על ההיסטוריה. אין כל אפשרות לומר, שהאסלאם כציוויליזציה אינו קיים, או שדת האסלאם אינה משפיעה על המאמינים בה בחייהם היומיומיים; אלא שהאסלאם הזה הוא ישות בעלת טבע משתנה. סעיד גם צודק לחלוטין כאשר הוא קובע, שהמזרחנים נטו להפוך את ההבדלים בין האסלאם למערב לדיכטומיה אדירה ובלתי מוכחת בעליל, בדרך כלל כזו שנועדה להוכיח עד כמה המערב נעלה על האסלאם. טעות של סעיד בנקודה זו היא שימוש הקבוע במונח "מערב" כדבר קיים וקונקרטי, לא מומצא כלל.

מי שמניח שהמערב קיים, אינו יכול לטעון שהאסלאם אינו קיים, אבל סעיד לא השתמש בקטגוריה "מערב" באופן שמנע ממנה שינוי היסטורי, בעוד שביקורתו על המזרחנים היא שהם תפסו את האסלאם כישות בלתי משתנה. אפילו אם סעיד הגזים בטענת אי-קיום האסלאם, איש בדור האחרון לא עשה למזרחנות החדשה שירות חשוב כמו שירותו של סעיד, בהציבו תמרון אזהרה מהבהב נגד המהותנות – ההנחה שהאסלאם הנו ישות אחידה, קבועה ובלתי משתנה. אפשר לקבוע אף ביתר פסקנות, שההתייחסות לאסלאם במונחים של החפצה (ראיפיקציה) קיצונית, כתופעה אחדותית, על-ימנית ובלתי משתנה, היתה הנטייה הבולטת ביותר של המזרחנות בדור הקודם, וכי היתה זו שגיאה מתודולוגית ופילוסופית בסיסית, שנחשפה במיוחד על ידי סעיד.

לטענה זו של סעיד מצטרפת טענה מרכזית שנייה, שהיא ניואנס של הראשונה או אולי המשך הגיוני שלה (בשום מקום בספרו סעיד אינו מציג רשימת מלאי מדויקת של טענותיו). לפי טענה זו, המזרחנים גורסים, שאותו אסלאם קולוסלי שהמציאו משמש אותם מאוחר יותר כהסבר הבלעדי לכל דבר שמתרחש בעולם האסלאם בכל זמן, במיוחד בעת החדשה. הדוגמה המפורסמת שהוא מגייס כאן לעזרתו היא הרצאה פומבית שנשא באוניברסיטת הארוורד המילטון גיב, מי שנחשב אולי כגדול המזרחנים מעולם, שבה לגלג על ההצעה המגוחכת לדעתו של שילוב מדעי החברה בלימודי האסלאם. נראה שהרעיון הכעיס אותו במיוחד; שכן הוא חרג מסגנונו הבריטי המהוקצע ללא דופי, וכינה את הרעיון על פיו יש משהו שמסביר את החברות הערביות המזרחניות מלבד האסלאם בכינוי "וולט דיסני". ביקורתו כוונה כמובן נגד מדעי החברה – כלכלה, מדעי המדינה, סוציולוגיה ואתרופולוגיה. במחקריו שלו (הכלליים) נקט גיב מתודולוגיה מפוקפקת להחריד של ניסיון ללמוד על האופי הלאומי-ערבי המזרחני מתוך עיון בקוראן ובשאר היצירות הקלאסיות החשובות. מעולם לא עלה על דעתו, שקביעותיו מחייבות הוכחה סוציולוגית עצמאית. להערכתו, אילו מישהו היה מצליח למצוא דרך מסובכת לחקור אמפירית את "ממצאיו" המדעיים, הם היו מתגלים כמגוזמים באופן קיצוני. ומה היה טבע "ממצאיו"? כמובן, המערב חושב באופן פתוח ורציונלי, בעוד האסלאם הוא אטומיסטי ובלתי רציונלי לחלוטין (גיב 1976).

אין ספק, שגיב הגזים באורח קיצוני בגישתו ה"אסלאמיסטית" הקיצונית. לא מתקבל על הדעת, שהאסלאם כישות אוניטרית הוא הכוח היחיד הפועל בהיסטוריה המוסלמית. אם אלה היו פני הדברים, איך היינו מסבירים את ההבדלים ההיסטוריים בין תורכיה הדמוקרטית והחילונית (יחסית)

לבין סודן או סוריה. איך אסלאם אוניטרי ואחיד יכול להסביר לבדו תופעות כה שונות? טענת גיב מופרכת לחלוטין מבחינה לוגית, אך בנקודה זו אני סבור, שגם טענת סעיד מוגזמת. תרבות העבר, ובין השאר האסלאם, משפיעים. אפילו אם מקבלים את הטענה, שלתופעת החמאס קשר סיבתי למצב הכלכלי הקשה בעזה, עצם העובדה שהמחאה מתבטאת על כלי ביטוי אסלאמי מחייבת רפרטואר מסוים ולא אחר של התנהגויות. האסלאם משפיע, משום שבתהליך של זיכרון קולקטיבי מתמשך, חומרים נורמטיביים מן המעלה הראשונה עברו (תוך שינויים בלתי נמנעים) מן המאה ה-7 (כמו גם מן המאה ה-16) למוסלמים ולערבים של ימינו. באופן זה, האסלאם משפיע על המוסלמים הוא אסלאם שקיים עכשיו. למעשה הוויכוח בין סעיד לגיב מופרך לחלוטין: גורמי הווה משולבים בגורמים היסטוריים עד לבלי הכר, וכל הבחנה ביניהם היא מלאכותית. זאת ועוד, במידה רבה גם סעיד וגם גיב טועים – חומר רב התוסף לתרבות המשפיעה על ההווה לאחר תקופת האסלאם הפורמטיבי ולפני העידן העכשווי. העוני המורח-תיכוני הידוע לשמצה אינו בא מן המאה ה-7 ואף לא מן ההווה. הוא החל להיווצר במאה ה-15 או אולי ה-16. משם הוא המשיך להתקיים במעין אינפרה-סטרוקטורה של מצאי הון עד ההווה.

גם המשטר הקרקעי של המזרח התיכון המודרני, שהשפיע רבות על אופי המשטרים, התפתח בתהליך היסטורי שעיקרו מן המאה ה-16 (Gerber 1987). לכן ברור, שבנקודה זו סעיד הגזים: העבר אינו פחות חשוב מן הגורמים העכשוויים בעיצוב פני ההווה בארצות האסלאם.

לפי טענה מרכזית נוספת של סעיד, יחסה הבסיסי של המזרחנות, ודרכה יחסו של המערב כולו, כלפי האסלאם והמוסלמים היה תמיד ונשאר במידה רבה עד היום, יחס שלילי שיטתי, מזלזל ומגנה, מתנשא, ובעצם אפשר לומר בלי היסוס גזעני. טענת סעיד היא שיהס שלילי שיטתי זה גרם להטיה מרחיקת לכת בעמדת המזרחנות כלפי עניינים אסלאמיים, תמיד לשלילה. הכעס על כך הוא הרי נקודת המוצא של הספר, אך בספר עצמו הופכת השאלה לבעיה מתודולוגית מרכזית של ייצוג הזר, במקרה זה המוסלמי, על ידי תרבות אחרת, שאינה במיוחד ידידותית כלפיו. כדי להבין את יחס המערב לאסלאם, יש לבחון שאלה זו בקונטקסט היסטורי. יחסי המערב והאסלאם החלו עם עליית האסלאם, אשר כבש שטחים שנמצאו בשלטון נוצרי. בתחילת המאה ה-8 – איים האסלאם על אירופה מדרום, וקרוב הבלקנים של פואטייה הפך למיתוס ידוע בהיסטוריה האירופית. בנקודה זו יכול היה סעיד גם לצטט את מחקרו של חוראני, שהצביע על רובד חשוב של יחסים תיאולוגיים עכורים בין הנצרות לאסלאם (Hourani 1991, chap. 1). מצד אחד, האסלאם לחם מתחילתו בחרי אף נגד אופיו המעין-אלוהי של ישו, שאותו ראה כעבודת אלילים. ומצד שני, הנצרות הגיבה בפולמוס חריף לא פחות, בהציגה את מוחמד כנביא שקר, המתחזה לחותם הנביאים.

אולם, השלב שהיה אולי החשוב ביותר ביצירת דפוס היחסים המיוחד בין שתי הציוויליזציות הללו החל במאה ה-15, עם עלייתה של האימפריה העות'מאנית ככוח עולמי, המגיע ממש עד פתחה של אירופה. התפשטותה של אימפריה זו בכיוון מערב אירופה במאות ה-15 עד ה-17 והאימה שזרעה עובדה זו בקרב תושבי אירופה, הפכה לאחת החוויות (סיוט היא מלה מתאימה יותר) המכוננות החשובות בהיסטוריה החדשה של אירופה. המוסלמי (מיותר לומר, שהאירופים לא ממש הבחינו בין ערבים לתורכים) הפך ל"אחר" הפרדיגמטי בעיני האירופים – הזר, המזר, שיהד עם זאת הוא גם מסוכן. הדימוי המגנה, הקיצוני, מפלצתי אפילו, שהמערב החל עתה לייצג באמצעותו את האסלאם, היה בעצם ביות (דומסטיקציה) של הזר והמזר.

שלב חדש וחשוב ביחסי שתי הציוויליזציות הללו החל כאשר האימפריה העות'מאנית נחלשה, ומנגד נכנסה אירופה המערבית לשלב המהפכה התעשייתית והמודרניזציה הפוליטית. אירופה פיתחה עכשיו רגשי עליונות אדירים ביחס לאסלאם, שנוספו לשרידים החשובים של אימה וזוועה מן התקופה הקודמת. נקל לשער את רגשי הבוז וגועל הנפש, שהובעו על ידי כותבים אירופיים בתקופה פרה-קולוניאלית זו. רגשי עליונות אלה בוטאו על ידי מזרחנים מקצועיים כסילוסטר דה סאסי או המזרחן-פילולוג רנאן, שהצליח "להוכיח" ששפות המערב הן שפות חיות ומתפתחות, בעוד שפות המזרח מתות והגטות. תיאורו של סעיד כאן מגיע אולי לשיאו, בתארו את מסעותיהם של שאטובריאן ולמרטאן למזרח התיכון. שטורבריאן היה בארץ-ישראל בשנת 1810, וסעיד מסכם את רשמיו כך: "בכל מקום שהלכת נתקלת באוריינטלים, בערבים, שתרבותם, דתם ומנהגיהם היו נמוכים עד כדי להצדיק כיבוש מחדש" (Said 1978, 171), ורומז כמובן לצלבנים. סעיד מציע, ששטורבריאן היה הראשון שדיבר על נטייתם הטבעית, האינהרנטית, של אנשי האסלאם ושל האסלאם בכלל לדספוטיות.

למרטאן בא למזרח התיכון בשנת 1833, ודעותיו על התרבות המקומית לא היו חיוביות יותר או גזעניות פחות. הוא סיכם את ממצאיו באומרו, שמצא "אומות ללא טריטוריה, ללא מולדת, זכויות,

חוקים או ביטחון, מחכות בחרדה לביטחון שיוכל להעניק להם כיבוש אירופי" (Said 1978, 179). אין זה מיותר להעיר כאן, שיש קו ישר בין דעות אלה על הציוויליזציה המוסלמית הקלאסית המאוחרת לבין הדעות שהביע הרצל באותו עניין עצמו (Lesch 1979, 43); אפילו אוצר המלים דומה, ומכבבות בו המלים ברברים וברבריות.

לא אוכל להציע כאן דהקונסטרוקציה מקפת לעמדות אלה, אך פטור בלא כלום אי אפשר. אחת החולשות הגדולות של המחקר האנטי אוריינטליסטי בהווה היא היצמדותו הבלעדית לביקורת הספרות הקיימת (Sadowski 1997). המחקר העתידי יהיה חייב להתמודד חזיתית עם טענות המזרחנות הישנה, וכאן אוכל להציע רק כיוון כללי של מחקר כזה. מראות העוני בערי המזרח התיכון אולי לא היו אסתטיים. עיקר עוניו של המזרח התיכון במאות ה-18 וה-19 נבע ממדיניות מונופוליסטית קיצונית של מדינות המערב, שכוונה בין השאר נגד המזרח התיכון. ראוי גם לזכור, שמבטם של נוסעים אלה ואחרים היה בהכרח חיצוני ושטחי בלבד. לא היתה להם שום נגישות למסודות החינוך, לספריות כתבי היד העשירות, למסודות המשפט ולשאר המוסדות, שמהם היו למידים, שגם אם עולם האסלאם פיגר כלכלית אחר אירופה, ואפילו אם הציוויליזציה האסלאמית ירדה משיאה בתקופה הקלאסית, היתה כאן תרבות עשירה ומפוארת, שגם תפקדה היטב בשמירה על מבנה חברתי יציב למדי. במיוחד בלט בעניין זה המשפט המוסלמי, שנותר על מכונו כעמוד התיכון, השומר על הציוויליזציה בזמן משבר – באופן דומה למדי למה שאנו מוצאים ביהדות של אותה תקופה. המשפט המוסלמי גם העניק לאוכלוסיית המזרח התיכון זכויות, ששליטים חשבו פעמיים לפני שהפרו אותן. מחקרים שנכתבו בשנים האחרונות מעמידים בסימן שאלה את האגדה המזרחנית הישנה, לפיה החוק המוסלמי היה "מפגר" ואף ברברי בהשוואה לחוק המערבי ה"מודרני" ו"התרבותי" (Gerber 1994, 1999; Messick 1993). אפילו הדעה הנפוצה כל כך על הדספוטיות המזרחית-כונני הידוע לשמצה היתה מוגזמת לחלוטין, ושוב באופן שטטובריאן ולמרטאן לא יכולים היו לדעת עליו: כיצד, למשל, יכלו לדעת, שבאזור ההר המרכזי של פלסטין-ארץ-ישראל היתה קיימת אוטונומיה כמעט טוטאלית, ושכוחות לוקאליים ניהלו את האזור כאילו היה מדינה חופשית (Doumani 1995, chap. 1).

אם לחזור לסעידי, לאחר שראינו, כי התקופה שעד סוף המאה ה-19 שפעה סיבות מצוינות לדעות קדומות איומות של המערב על האסלאם, הנה בתקופה הקולוניאלית, שהחלה במצרים בשנת 1882 ובשאר אזורי המזרח התיכון לאחר מלחמת העולם הראשונה, נוצרה סיבה טובה עוד יותר להטיה מזלזלת קיצונית: כשאתה שולט בעם אחר, אתה זקוק להסבר טוב לשליטה הזו, ואין כעליונות תרבותית, דתית ומוסרית כדי לשמש כתיאוריה מסבירה כזאת. ואכן, המערב בנה לעצמו במהרה תיאוריה מפוארת על פיגורו, ילדותיותו וחוסר מוכשרותו של העולם הערבי לשלוט בגורלו. בולט במיוחד התיאור המופלא והמוזעזע גם יחד, שמביא סעידי מפרי עטו של קרומר, מושלה המפורסם של מצרים מטעם בריטניה בסוף המאה ה-19 (Said 1978, 38).

בתקופה הקולוניאלית צמחה המזרחנות כמקצוע אקדמי מכובד, והגיעה לשיאה עם עלייתם של מלומדים בעלי יוקרה מדעית אדירה, כמו המילטון גיב, לואי מסיניון, גוסטב פון גרונבאום וברנרד לואיס.

סעידי לא נבהל מיוקרתם של אנשים אלה, ניתח את יצירותיהם בדקדקנות והגיע למסקנה, שכולם לוקים במחלה הישנה – דעות קדומות אנטי אסלאמיות ונטייה לראות את האסלאם כדת, שסטתה מן הדרך זמן קצר לאחר עלייתה מסיבות הקשורות לעצם טבעה, אבל עם זאת ממשיכה ללכוד את המאמינים בה בעבותות ברזל, עד כדי כך ששום שינוי "לטובה" כלל לא יעלה על הדעת. אחד הממצאים המפתיעים של סעידי ביחס לחבורה נכבדה זו הוא שרובם היו נוצרים מאמינים באופן הפשוט והישן. גיב הצהיר במבוא לאחד מספריו, שנקודת המוצא שלו היא שהדרוגמה של הכנסייה הנוצרית מבטאת את האמת העילאית ביותר (גיב 1976, 18). מסיניון ראה את האסלאם כדת ישמעאל, הבן הרחוי על ידי האל, ולדעתו הגיהאד הוא נקמתו של ישמעאל בשני אחיו הבוגרים, שהדיחו אותו ממקומו בירושה. בחירתו בנושא מחקר חייו, המיסטיקן אל-חלאג', שהוצא להורג בימי הביניים בשל אימרתו הידועה "אנא אל-ח'ק" ("אני האמת", שפירושה למעשה גם "אני אלוהים"), היתה בעצם בחירה בקדוש "הנוצרי" ביותר בפנתיאון הקדושים האסלאמי.

השורה התחתונה של עיון זה ביחסים הפוליטיים והאינטלקטואליים בין האסלאם למערב מראה, שהמערב פיתח יחס שלילי קיצוני לתרבות האסלאם. הייפלא אפוא, שהתרבות המוסלמית יוצגה על ידי מומחים מערביים כנחותה ופגומה באופן אינהרנטי? הייפלא שמדע, שאלו הבסיסים הרעועים שעליהם הוא עומד, כולל הטיה שיטתית מובנית, הפועלת תדיר נגד האסלאם ונגד עמי האסלאם?

האוריינטליזם לא היה רק שיטה אינטלקטואלית לבניית האחר. שיא התהליך הוא כמדומה הפיכתו של האוריינטליזם במאה ה-20 למכשיר רב עוצמה למעין הינוך מחדש של האליטות האינטלקטואליות של העולם השלישי עצמן. כך המעגל נסגר, ואנשי מדע מוסלמיים או ערביים מדברים על תרבותם תוך הסתמכות על מתודולוגיות, שהומצאו בארצות המערב וטמונות בחובן באורח מובנה את ההטיות התרבותיות נגד המזרח. כך, הדימוי השלילי הקיצוני של אנשי המערב על האימפריה העות'מאנית הופך לבסיס הדימוי של התורכים על אותה אימפריה; החוק המוסלמי הקלאסי המאוחר בוטל כשריד ברברי, למרות שכאמור לא היתה כאן אלא שטיפת מוח מערבית; ומשהו דומה אנו מוצאים אצל האינטלקטואלים הערביים הנסקרים על ידי סיון, רובם אם לא כולם חניכי אוניברסיטאות מערביות מהמעולות ביותר. הטמעה כזו של האוריינטליזם על ידי אליטות של העולם השלישי אינה מיוחדת למקרה דנן. פיטרברג מצא תופעה כזו ביחס למצרים (פיטרברג 1995), ואילו צ'תרגי מצאה תופעה דומה ביחס להודו (Chatterjee 1992). ניואנס מעניין של התופעה התרחש בהגות של התנועה הציונית: רוֹ-קרקוצקין (1998) הראה, כיצד הוגים יהודים אימצו בשלב מסוים את עמדות ההבראסיטיקה והמזרחנות הגרמנית ביחס לאנשי המזרח, בהיסט זה שהאוריינטלי הנחות הוגדר עתה כעמי אסיה הילידים, בעוד היהודים הוגדרו כחלק בלתי נפרד מאירופה.

עיון ספציפי בביקורת ההוגים הרדיקלים הערבים, המנותחת במאמרו הנזכר של סיון, מעלה כמה בעיות קשות. עצם ביקורתם הטוטאלית על התרבות הערבית הקלאסית והמודרנית נראית לי כמתכון ודאי לאסון תרבותי. אנשים אלה בעצם קוראים למחיקת עצמיותם הקולקטיבית של הערבים ולקבלת תרבות טכנולוגיסטית, שהיא בפועל התמערבות קיצונית. נדמה שאנו יודעים כיום, שממחיקה כזו אין סיכוי שיצא משהו חיובי. רבים מן הפגעים והצרות שפקדו את העולם הערבי ב-150 השנים האחרונות נבעו מן ההשפעה המערבית שגרמה לאנשי המזרח להתייחס אל חלקים מתרבותם הם כמיושנים וכחסרי ערך, ודי אם נזכיר בהקשר זה שוב את ירידת המשפט המוסלמי.

אין כמעט ספק, שעליית האסלאם הרדיקלי, לפחות בחלקה, היא ריאקציה נגד מחיקה ברוטלית זו של הזיכרון הקולקטיבי המזרח-תיכוני. גם באופן יותר ספציפי ניתן להעלות השגות היסטוריוגרפיות על עמדותיהם של האינטלקטואלים הנידונים. אסתפק כאן בדיון בנושא העיקרי, שעורר את אי-הסכמתם עם סעיד – התנגדותו להכללת המזרחנים לפיה האסלאם של המאה ה-7 הוא זה שמכתיב את ההיסטוריה המזרח-תיכונית המודרנית ושולט בה. האינטלקטואלים הערביים הרדיקליים לא רק שהולכים כאן עם המזרחנים, אלא שזהו עיקר עיסוקם בביקורת החברה הערבית המודרנית.

הרדיקלים זועמים כאן על סעיד, משום שמכללא הוא נמצא מבקר את עיקר פעילותם האינטלקטואלית, הרואה את הטררגדיה של המזרח התיכון המודרני בכך שהוא מושפע השפעה מכרעת מן האסלאם הקלאסי. טיעון זה מבוסס על טעות לוגית. הקביעה של הרדיקלים היא שהאסלאם נשאר קבוע בתרבותו מן התקופה הפורמטיבית ועד ימינו, ובאופן זה התקופה הפורמטיבית קובעת את תרבות ימינו. טענה אחת שחביבה כאן היא שאופי התרבות הערבית היה פגום כבר בתקופה הקלאסית, ולקה בחוסר דינמיות, בחוסר אמביציה, בחוסר פתיחות, בפסיביות ובשאר תכונות הנחוצות לחברה מודרנית. זהו טיעון מדהים בפשטנותו. האם האימפריה הערבית הקלאסית נבנתה על בסיס של פסיביות וחוסר אמביציה? האם התרבות והמדע הערביים של ימי הביניים נבנו על בסיס חוסר התעניינות ופתיחות? ברור שמהו לקי בטיעון הזה. אם משהו באמת השתנה בנושאים האלה באופי החברה הערבית, הרי זה תפקידו של ההיסטוריון למצוא מתי ומדוע קרו דברים אלו. אפילו קיימים דברים שביחס אליהם אפשר להסכים שנשארו קבועים מאז ימי האסלאם הקלאסי (כגון האמונה הדתית), לא האסלאם הקלאסי "אשם" בקיבעון זה אלא גורמים היסטוריים, שעל ההיסטוריון לאתר. אחרי הכל, אירופה של ימי הביניים התאפיינה ברתיות עמוקה לא פחות מאשר האסלאם. האם אנו אומרים שהנצרות של ימי הביניים היא הגורם לחילון התרבות האירופית בעת החדשה? ודאי שלא. אנו מחפשים גורמים היסטוריים, שהתרחשו במהלך הדרך. אולי זה אופייני, שדווקא ביחס לאסלאם הגישה היא גישה של נטיות טבעיות ובלתי משתנות.

בנקודה זו כדאי להתמודד עם כמה ביקורות על סעיד, שיש להן מהלכים בקרב מזרחנים ישראלים (אם כי למיטב ידיעתי לא נכתב על כך דבר). נקודה בולטת בביקורת המושמעת נגד סעיד היא השגה על האשמתו בצורה גורפת את כל קהל המזרחנים, שרבים מהם, על פי טענה זו, אינם לוקים במחלות המזרחנות. תשובה אחת לטיעונים אלה היא שאכן הביקורת נגד המזרחנות היא סטטיסטית באופייה; הדיאגנוזה היא סוציולוגית ולא אישית, וייתכן בהחלט שמזרחנים אחדים אינם לוקים במחלה הכללית. נקודה חשובה אחרת היא שמרבית המזרחנים, גם הישראליים, עוסקים בנושאים מיניאטוריים ואוטוריים, באופן שקשה לאתר בכתביהם אמירות כלליות על האסלאם או על הערבים, ודאי שלא אמירות מתנשאות ומולזלות. אין ספק שבחלק גדול מהמקרים זוהי הימנעות מכוונת

מנושאים קונטרברסליים, וברור שהיא חלק מהבעיה הנידונה. לכאורה סעיד אינו יכול לבוא אל אנשים אלה בטענות ספציפיות. מסיבה זו מוצדקת בהחלט בחירתו של סעיד לדון רק במספר מצומצם ביותר של מזרחנים, כולם כאלה שהביעו בכתביהם דעות כלליות על האסלאם. סעיד דיבר על המזרחנים החשובים ביותר, לאו דווקא לפי דעתו אלא לפי דעת אנשי המקצוע (רובם לפחות). גיב, לואיס ומסיניון הגיעו למעמד לא על פי החלטתה של ועדה מסררת כלשהי אלא על פי בחירה דמוקרטית של המזרחנים. גדולתם היא גדולה כריזמטית. המזרחנים עצמם קבעו אותם כדוברים של המקצוע, ולכן התייחסותו של סעיד אליהם כנציגים נראית לי מוצדקת לחלוטין.

נקודה אחרת שמשכה אש מזרחנית אל סעיד היא ביקורתו הנוקבת על העיסוק המזרחני הנפוץ בהוצאה לאור של טקסטים אסלאמיים, עבודה שלכאורה מעניקה כבוד ויקר לציוויליזציה הנחקרת. התשובה לכך היא שבאופן עקרוני (היינו, בעולם ללא אידיאולוגיה) הוצאה לאור של טקסטים צריכה להיחשב לדבר חיובי. בעולם קולוניאלי או בעולם של עמדות אנטי אסלאמיות מושרשות ועמוקות, יש להתייחס לטקסטים ככאלה, שעשויים לשרת את ההגמוניה המזרחנית השלטת. ראייתם של טקסטים כאלה כחשודים היא לכן מוצדקת.

ולבסוף, טענה מפורסמת המועלית נגד סעיד כטענת מחץ היא שהתעלם מן המזרחנות הגרמנית, ובכך היטה נמרצות את מסקנות ספרו בכיוון הרצוי לו; זאת משום שבהיעדר מושבות, המזרחנות הגרמנית יכולה היתה לשמור על אובייקטיביות בבואה לחקור את האסלאם. טיעון זה מופרך לחלוטין. ראשית, הטענה שסעיד לא התייחס למזרחנות הגרמנית רחוקה מן האמת. נכון שלא התייחס למחקרים טכניים, וכבר התייחסתי לסיבה לכך. אולם, הוא הזכיר יוצרים פחות טכניים (Said 1978, 207-208), והוא דיבר גם דיבר על יוצרים שהושפעו ממזרחנים גרמניים, כגון גטה ומרקס, אשר על כתבותיו המפורסמות, הממליצות לבריטים להרוס עד היסוד את התרבות היהודית המקורית, שפך סעיד קיתונות של רותחין, בצדק כמובן. סעיד יכול היה להוסיף לרשימה גם את מקס ובר, שדעותיו המוטות באופן קיצוני נגד האסלאם באו אף הן היישר מן המזרחנות הגרמנית. המזרחנות הגרמנית לא היתה אפוא שונה בגזענותה מן הצרפתית והאנגלית, וזאת מן הסיבה הפשוטה, שכפי שראינו, הדימויים הפרימורדיאליים הבסיסיים של המזרח בעיני המערב נוצרו הרבה לפני התקופה הקולוניאלית, והסיבות הללו חלו על גרמניה אולי אף יותר מאשר על אנגליה.

שאלה שיכולה להישאל בנקודה זו, ושאין הצדקה להתחמק ממנה היא זו: אם מסכימים עם סעיד בקביעתו, בעקבות פוקו, שאין ידע ניטרלי ושההיסטוריון הוא היסטוריון של תקופתו, נשאלת השאלה מהו ה"אינטרס" או הקונטקסט החברתי של הרשימה הנוכחית? נראה לנו כי המזרחנות הביקורתית, בדומה להיסטוריה הביקורתית של הציונות – שמאמר זה הוא במודע חלק מהן, היא בראש ובראשונה המשך לדה-קולוניזציה התרבותית, שמתרחשת בשנים האחרונות בעולם: עליית מעמד השחורים בארצות-הברית, חיסול משטר האפרטהייד בדרום-אפריקה והתחושה שתופעות כאלה אינן אפשריות עוד. לכך יש השלכה ברורה על הזירה המזרח-תיכונית: דומה שההיסטוריה הביקורתית, כמו המזרחנות הביקורתית, הן תוצאה של הכרה הולכת ומתגברת בציבור הישראלי לגבי "בלתי נמנעות" השלום בין ישראל למדינות ערב ולפלסטינים. שלום כזה מחייב המשגה מרחיקת לכת מחדש של האידיאולוגיה הציונית ושל המזרחנות הישראלית, שהיא כמובן חלק ממנה. מדובר על הגמשה מסיבית של תחושת הצדק המוחלט, שאפיינה את ההיסטוריוגרפיה הציונית בעבר; על קבלה אמיתית של הטיעון על פיו עמדת הפלסטינים היתה רחוקה מלהיות מופרכת, ואפילו על ניסיון לקבל את העובדה, שמה שנקרא ה"נכבה" היה אסון לא רק "לטענתם".

דברים אלה יחייבו את המזרחנות הישראלית לעבור המשגה מחדש בכיוון רעיונותיו של סעיד; התייחסות לאסלאם "בגובה העיניים", ללא רגשי עליונות אירופיים כלפי ה"ברברים" האסיאניים. לדעתי, אם לא יחולו שינויים כאלה, בטווח ההיסטורי הארוך אין סיכוי לשלום. אולם כאמור, כל הסימנים מראים, שהשינויים הללו מתרחשים לנגד עינינו. אין בדברים האחרונים משום הודאה בכך, שמאמר זה הנו פוליטי במובן הרגיל. אולי הפך לכזה רק כתוצאה ממחשבה רפלקסיבית שלאחר מעשה.

החוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון, האוניברסיטה העברית בירושלים

## ביבליוגרפיה

- גיב, המילטון, 1976. מגמות חדשות באסלאם, תרגם מיכאל שורץ, עם עובד, תל-אביב.  
 וולצר, מיכאל, 1997. "הפוליטיקה הגלמודה של מישל פוקו", מקרוב 1: 116-130.  
 סיון, עימנואל, 1997. "פולמוס המזרחנות", אלפיים 14: 31-48.  
 —, 1997. מיתוסים פוליטיים ערביים, עם עובד, תל-אביב.  
 פיטרברג, גבריאל, 1995. "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם", תיאוריה וביקורת 6: 81-103.  
 רבינוביץ, דני, 1998. אנתרופולוגיה והפלטנינים, המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, רעננה.  
 רז-קרקוצקי, אמנון, 1998. "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית", ג'מאעה ג (תשנ"ט): 34-61.
- Chatterjee, Partha, 1992. "Their Own Words? An Essay for Edward Said," in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. M. Sprinker. London: Blackwell, pp. 104-220.
- Clifford, James, 1988. *The Predicament of Cultures*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Doumani, Beshara, 1995. *Rediscovering Palestine*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- Gerber, Haim, 1987. *The Social Origins of the Modern Middle East*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- , 1994. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press.
- , 1999. *Islamic Law and Culture, 1600-1840*. Leiden: Brill.
- Hourani, Albert, 1991. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lesch, Ann M., 1979. *Arab Politics in Palestine*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lewis, Bernard, 1982. "The Question of Orientalism," *New York Review of Books* 24 (June): 49-56.
- Mani Lata, and Ruth Frankenberg, 1985. "The Challenge of Orientalism," *Economy and Society* 14: 92-174.
- Messick, Brinkley, 1993. *The Calligraphic State*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- Sadowski, Yahya, 1997. "The New Orientalism and the Democracy Debate," in *Political Islam*, eds. Joel Beinin and Joe Stork. London: Tauris, pp. 33-50.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Shohat, Ella, 1992. "Antinomies of Exile," in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. M. Sprinker. London: Blackwell, pp. 121-143.
- Sprinker, Michael, 1992. *Edward Said: A Critical Reader*. London: Blackwell.