

- Mullins, Willard A., 1972. "On the Concept of Ideology in Political Science," *American Political Science Review* 66, 498-510.
- Peyssonnel, J.A., 1987. *Voyage dans les régence de Tunis et d'Alger*, Paris.
- Raymond, André, 1984. *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries, An Introduction*, New York.
- Raymond, André, 1994. "Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views," *British Journal of Middle East Studies* 24, 3-18.
- Raymond, André, 1994a. "Les zones de résidence dans les grandes villes arabes a l'époque ottomane: mixité ou ségrégation socio économique? Le cas de 'Tunis, Le Caire et Alep,'" *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 9-10, 185-195.
- Revault, Jacques, 1967-1978. *Palais et demeurs de Tunis*, Paris. 4 vols.
- Shuval, Tal, 1994. "La ville d'Alger vers la fin du XVIIIe siècle: population et cadre urbain, unpublished doctoral thesis," Université d'Aix-Marseille.
- Shuval, Tal, 1997. "Poor Quarter - Rich Quarter: Distribution of Wealth in the Arab Cities of the Ottoman Empire, the Case of 18th Century Algiers," a paper presented in the framework of the workshop *Order in Anarchy: The Management of Urban Space and Society in the Islamic World*, Ben-Gurion University, Feb.-June 1997.
- Tassy, Laugier de, 1992. *Histoire du royaume d'Alger*, Paris.
- Smith, Anthony D., 1986. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford and Cambridge (USA).
- Toledano, Ehud R., forthcoming. "The Emergence of Ottoman-Local Elites in the Middle East and North Africa, 17th-18th Centuries," in: Papé, Ilan and Moshe Ma'oz (eds.), *Essays in Honour of Albert Hourani*, Oxford and London.
- Uzunçarsili, I.H., 1959. *Osmanli Tarihi IV /2*, Ankara.
- Veinstein, Gilles, 1989. "L'Empire dans sa grandeur (XVIe siècle)," in: Robert Mantran (ed.), *Histoire de L'Empire ottoman*, Paris, 159-226.
- Venture de Paradis, Jean-Michel, 1983. *Tunis et Alger au XVIIIe siècle*, Paris.

ה"אוריינטליזם" ומבקריו*

פרד האלידיי

פרד האלידיי (Halliday) מנתח את המחלוקת שהתעוררה סביב ביקורת האוריינטליזם מבית מדרשו של אדוארד סעיד. מתוך עמדה מרוחקת כלפי הגישות השונות בוויכוח מציג האלידיי את עיקרי התפיסה הסעידאנית, ומולה הוא מציב את הביקורות השונות על תפיסה זו. העיסוק בסוגיה נע סביב מה שהאלידיי רואה כשודשי המחלוקת: כיצד ראוי לכתוב על חברות מזרח תיכוניות, לאור שאלת המתודולוגיה של הגיתוח החברתי בכלל. במישור מתודולוגי זה מציע האלידיי שתי אפשרויות העומדות לפני חוקר של חברות אנושיות: מחקר לפי הגישה המסורתית, שמקורה בלימודים קלאסיים, או מחקר לפי הגישה הביקורתית, שמישלה פוקו הוא ממיצגיה העיקריים.

ההרצאה עוסקת בנושא רחב יריעה שכבר עורר מידה רבה של מחלוקת. איני מתיימר להיות הכותב הראשון המגיב על הוויכוח הזה, וודאי לא אהיה האחרון; ספק אם אקנה לי חברים רבים בדברים שאני עומד לומר כאן. אבל בתור מי שעסק במסגרת עבודתו בחקר המזרח התיכון בימינו, ומאחר שנפל בחלקי הכבוד היוצא דופן והתבקשתי על ידי החברה הבריטית ללימודי המזרח התיכון (BRIMSES) לשאת את ההרצאה השנתית הזאת, אני מקווה שייסלה לי אם אתרום עוד מחשבות אחדות לנושא הזה. בלב הוויכוח על ה"אוריינטליזם" עומדת תמיד שאלה מרכזית אחת: באילו מובנים עלינו להשתמש - אנו, אנשי מדעי החברה - כשאנו באים לנתח את החברה

* Fred Halliday, "'Orientalism' and its Critics," *British Journal of Middle Eastern Studies* 20:2, 1993, 145-163. המאמר הוא נוסח כתוב של ההרצאה השנתית של החברה הבריטית ללימודי המזרח התיכון (British Society for Middle Eastern Studies). בית הספר ללימודי המזרח האפריקה (SOAS), לונדון. ההרצאה התקיימה בספטמבר 1993.

1 עוד על כך ראה בדבריו של לואיס (Lewis 1982b) ובתשובתו של סעיד (Said 1982). וכן Many & Frankenberg 1985; Turner 1989; Al-Azm 1981; Said 1988; Said 1993; Ahmad 1992.

במזרח התיכון בימינו, כלומר באילו מושגים, תורות כלליות, ערכים, שאלות? ברוח זו אני מבקש להבהיר, בתור הקדמה, איך ניגשתי אני עצמי לחקר המזרח התיכון, לא כדי להטיל את הדרך הזאת על אחרים דווקא, אלא כדי להסביר את עמדת הפתיחה שלי. בהכללה אפשר לומר שיש לכך שלושה מרכיבים.

עמדת הפתיחה שלי היא אמונתי, אמונה והירה אבל איתנה, בתקפותם של מדעי החברה בכלל ושל ענפיהם – היסטוריה, סוציולוגיה, מדע המדינה, כלכלה, יחסים בין-לאומיים, משפטים וכדומה – המיוסדים על קטגוריות אנליטיות ותיאורטיות כלליות שאינן תלויות בנתונים מסוימים ובמצבים מוגדרים.² אני מחזיק בהשקפה שעל מדעי החברה והרוח להיות "מדעיים" באורח קפדני, אם בכך מתכוונים לתחום המסתמך רק על כימות וחיווי ועל מתודולוגיה או על הנחות דקדקניות לכאורה. הרבה מן הדברים האלה הם בנאליים, כוזבים, עקרים. אולם אני סבור שאפשר לדבר על "מדעי החברה" במובן רופף יותר, השוואתי והיסטורי יותר, ולפי השיפוט האיכותי וסגייית הערכים אינם מטואטאים אל מתחת לשטיח אלא מנוסחים בבהירות, נחשפים להגיון ולביקורת ועומדים לזיכוח. מפרספקטיבה זו אני ניגש לחקר המזרח התיכון ולפולמוס האחרון אודותיו סביב שאלת ה"אורינטליזם". לפיכך נתון עיקר דאגתי לא לעניין המתודולוגיה, לא לגישה בתור שכזאת ולא לסבכי השיח האידיאולוגיה; אלה אינם מעניינים אלא במידה שהם נוגעים לנושא עיסוקי הראשי – ניתוח ארצות המזרח התיכון עצמן. כפי שיתברר להלן, אני מחזיק בדעה – בימינו דעה מיושנת לכאורה, קדם-מודרניסטית – שיש דבר-מה שנקרא מציאות, ותפקידם של מושגים ותיאוריות לרדת לחקרו. את יעילותם וערכם של מושגים ותיאוריות אלה יש לבחון בראש ובראשונה לפי השאלה באיזו מידה הם מסבירים את המציאות הזאת. זה השבט שלי, ה"בני תגויר", או, כפי שאומרים, צאצאי הרציונליות של הנאורות: כמו תמיד כשמדובר בהשתייכות שבטית, כשאני רואה עד כמה העולם בתוץ מסוכן אין בכוונתי לעזוב את השבט.

והי גישה שביסודה הנחה מובנית שאין לעסוק בשום אזור, תרבות ועם כאילו הם יוצאי דופן ומיוחדים במינם, והדברים אמורים בלימודים אווריים בכלל ובלימודי המזרח התיכון בפרט. לכן אפתח בקבוצה של עקרונות אוניברסליים, אנליטיים ונורמטיביים ואבחן את השאלה עד כמה יש בהם כדי לזרוע אור על החברות שבהן נעסוק. לדעתי, אי אפשר לעסוק בשום חברה, לא במזרח התיכון ולא במקומות אחרים, מתוך גישה הפותחת באותה חברה כשהיא לעצמה – בתולדותיה, בערכיה ובתכונותיה המיוחדות – ובוודאי לא מתוך פרטיקולריות משוער הנובע מן הדת, מתכונות פוליטיות, מן האומה וכיוצא בזה. אין אומות מיוחדות במינן ולא שליחויות נצחיות,

אין בני אדם מסתוריים העומדים מעל להשגת אנוש ואף לא דמונים מיוחדים – על כל פנים עד שיוכח אחרת, ולפי אמות מידה אוניברסליות. הניתוח ההשוואתי שומן בחובו סכנות אבל דומה שהוא חיוני, לא רק כדי למצוא את המשותף לחברות אלא אף כדי להציג שאלות תיאורטיות, שתוקרים המתמקדים בצדדים הייחודיים עלולים להתעלם מהן, וכדי שיהיה אפשר לעמוד במידה רבה יותר של צדק על המיוחד והמקורי.³

שנית, תפיסותי נוצרו בהקשרים של עיצוב אינסלקטואלי: אל לימודי המזרח התיכון הגעתי בנתיבים מסוימים ובזמן מסוים. כשהייתי סטודנט בשנות ה-60 – שמקצתן עברו עלי כאן, בבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה (SOAS) – התעניינתי בדרך שבה עוצבו החברות במזרח התיכון ואיך הושפעו מן השליטה בידי זרים, דרך שעדיין אפשר לכוונתה "אימפריאליזם" בלי הפרזה יתרה. מצאתי עניין גם בדפוסי ההתנגדות לשליטה הזאת, שהתפתחו על בסיס חברתי ולאומי, ובאופנים שבהם הושפעו החברות האלה מגורמים כלכליים וחברתיים, ובכלל זה מגורמים מעמדיים. בהקשר הזה היה המזרח התיכון חלק ממתכונת רחבה יותר של מרי בעולם השלישי – לא רק אלג'יריה אחרי 1954, עירק ב-1958 ותימן ב-1962, או אלג'יריה ופלסטין לאחר 1967, אלא גם קובה, דרום אפריקה ווייטנאם. למרקסיזם במובנו הרחב הייתה השפעה מכרעת כאן, אבל, כפי שעולה בבירור רב כל כך מן הפולמוסים של התקופה, המרקסיזם לא סיפק הרגשה שיש תשובות, אלא הציב בעיקר מסגרת שבתוכה אפשר היה לבחון את השאלות. המרקסיזם אף אפשר להחזיק בעמדות מגוונות, למשל בעניין הנאצריזם או הציונות. וכשהתפתח הוויכוח על האימפריאליזם – כפי שהדבר בא לידי ביטוי בעבודתו של ביל וורן המנוח, שהשפיע בה רבות על כל מי שלמדו אצלו כאן, בבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה – התברר שאין תשובות פשוטות על שאלת התפקיד שמילא השלטון הזר, ודאי לא על השאלה כדבר הדרך שבה ראוי לבחון את השאלות שמעמידים לפנינו המשטרים החדשים במזרח התיכון (Warren 1980).⁴ מכאן ואילך התחלתי למקד את מחקרי בארבעה תהליכים, שכל אחד מהם השפיע על האחרים, אבל מאחר שכל הארבעה נחשבו לחלקים של תמונה רחבה יותר של האזור, לא היו בהם כל טענות לקדימות או לבלעדיות. ואלה ארבעת התהליכים: התפתחותו ונפילתו של משטר השאה באיראן; המהפכה של 1952 במצרים ותוצאותיה; צמיחתה של תנועת ההתנגדות הלאומית הפלסטינית וניצניו של הסדר עם ישראל בדבר שתי

3 על אחד הנסיונות להבחין בין מה שיחודי למזרח התיכון למה שאינו ייחודי לו ראה Halliday 1987.

4 לסדות כמה מסענותיו המפורזות של וורן יש גנזה שלו משום תיקון רב-ערך לספרות האנטי אימפריאליסטית הנפוצה, הן בעצם הניתוח שלה והן בעדימתה האנטי רליביסטית התקיפה. אפשר רק לנחש מה הייתה תגובתו של וורן אילו חי בימינו וזוהו בגל הפוסט-מודרניזם הנוכחי אל הביקורת התאצריזם על האימפריאליזם.

מדינות; המהפכות בדרום חצי האי הערבי והמשטרים שקמו בעקבותיהן בתימן הדרומית ובתימן הצפונית.⁵ במובן-מה הנשאים האלה, שעמדו על סדר היום בשנות ה-60 ועתה כבר מלאו להם למעלה מ-30 שנה, הם שמעטיקים אותי בניתוח תולדות האזור. ואלה השאלות שראוי לדעתי לשאול: איך נשמרות צורות של שליטה? איך ולמה מתנגדים להן? מדוע אין מדינות מצליחות לשמור על שליטתן? איך מצליחים – או נכשלים – מי שמגיעים אל השלטון בבניית סדר פנימי או בין-לאומי חלופי? שגיתי לא פעם, ועם זה אני טוען שכמה מן הניתוחים שעשיתי עמדו במבחן הזמן ותרמו להבנת התהליכים האלה. עכשיו מוטל על אחרים – ולא מעט על מי שמעורבים במהפכות האלה – לספק את הערכותיהם שלהם.

שלישית, אוסיף כאן יסוד אישי יותר, אבל בכמה מובנים אוניברסלי: מוצאי האישי. נולדתי ובמידה רבה גם התחנתי באירלנד, ארץ המתמודדת אף היא עם כמה מן הסוגיות שהתעוררו בפוליטיקה ובהתפתחות החברה במזרח התיכון בימינו. אני מטיל ספק רב בטענתם של אלה שחושבים שהיכרותם עם שאלת אירלנד כמות שהיא, או עם כל "שאלה" אחרת – ואחת היא אם מדובר בפלסטין או בקשמיר – מכשירה אותם לפסוק בהקשרים אחרים: לא מעטים הם בני האדם, ובהם אחרים שבדרך כלל נחשבים לחכמים, שנפלו במלכודת הזאת (Halliday 1988). עם זה אני אכן סבור שיש תחום של עניינים שצצו בתולדות אירלנד במאה או מאתיים השנים האחרונות ויש בהם להועיל ולחדד את חושי של אדם כשהוא בא לעסוק במזרח התיכון: תפקידם המעצב וההרסני של השלטון הזר ושל ההתנתחות בידי זרים; האשליה שבלאומיות וההתפכחות ממנה; הפלגנות שבנאמנות הפוליטית המבוססת על הדת; המיתוסים המאכלים בדבר הישועה שיביא בכנפיו המאבק הצבאי לשמו; היחסים המורכבים בין הזרות הלאומית והדתית ובין זכויות דמוקרטיות וזכויות האשה; קשיי ההתפתחות כשהקשרים עם העולם החיצון מנותקים; ההתלבטות וההתייחסות בשאלות של פילוג ואחדות לאומית. מנה גדושה של תולדות אירלנד בעת החדשה יש בה כדי ללמד אדם להטיל ספק בחלק גדול של הרטוריקה השופעת מפייהם של השולטים והנשלטים כאחד, ובטענות של אנשי כהונה לא כל שכן. אידיאולוגיות של הגמוניה פוליטית, מודרניזציה כפויה והתפתחות לפי כללי השוק – כל אלה הכויבו באירלנד כמו גם בחלקים גדולים של המזרח התיכון; אבל – בלשון המעטה – את הביקורת על האימפריאליזם יש לאזן במידה של הסתייגות מרוב האסטרטגיות שנקטו כדי להתגבר עליה, ובמידה של זדירות מפני אמירות המכוננות בתורת השיח "the subaltern".

5. התהליך האחרון הוא נושא ספרי, וראה Halliday 1974.

הוויכוח על האוריינטליזם

במסגרת התמורות הפוליטיות והאינטלקטואליות בשנות ה-60 נייעוד ויכוח בשאלת הכתיבה על המזרח התיכון, ובאופן כללי יותר החלה בשמעת ביקורת על הזרם המרכזי של ספרות מדעי החברה שנכתבה על העולם השלישי. הביקורת נשענה על השקפות שמאלניות כלליות ועל גישה "אנטי אימפריאליסטית" שהתמקדה ביחסים שבין הספרות הנכתבת ובין מרכזי הכוח והדיכוי (Petras 1970; Rhodes 1970). מקצת הביקורת הזאת נגעה במזרח התיכון: אחת העבודות המקיפות ביותר בתחום הזה נכתבה בידי מקסים רודינסון (Rodinson), וביקורתו על חוקרים בני אירופה שכתבו על המזרח התיכון היא מן השקולות הלבדניות ביותר. הביקורת על ה"אוריינטליזם" הייתה קיימת אפוא זמן רב קודם שראה אור ספרו של סעיד בשנת 1978. לאמתו של דבר, אם נותנים את הדעת על מה שנכתב ב-20 השנים שלפני כן בידי אנשי אקדמיה ואחרים, מתברר שהיכורו של סעיד מצטרף אל סיפה של שורה ארוכה של עבודות, ובמידה רבה הוא אף שולל משה גדולה של דברי מחקר ופולמוס שקדמו לו ורובם נכתבו בהשראת מלחמת וייסנאם והמהומות רחבות ההיקף שהתחוללו בעולם השלישי באותם ימים.⁶ עבודתו של סעיד כללה בתוכה את הפולמוס הקודם ואף עוררה ויכוח חדש: לעומת עבודותיהם של קודמיו, שרבות מהן השתבצו במסגרת המונחים המרקסיסטיים הכלליים והיו בגדר ביקורות אוניברסליסטיות, נמנע סעיד מן הניתוח המטריאליסטי וביקש ליישם מתודולוגיה מתחום ביקורת הספרות ולהציע ניתוח מיוחד למה שנקרא "המזרח" (The Orient). כך אירע שבסוגיית האוריינטליזם, כפי שעמדה במרכזו של הפולמוס בעולם האנגלו-סקסי ב-15 השנים האחרונות, נוצרו קווי חזית ברורים יחסית, המוכרים לכולם. מן הצד האחד עומד ספרו של אדוארד סעיד, שראה אור ב-1978 ומתח ביקורת מקיפה על כתיבתם של סופרים מערביים – בייחוד אנגלים, צרפתים ואמריקנים – על המזרח התיכון מאז המאה ה-18 ועד ימינו, בתחומי הספרות, ההיסטוריה, מדע המדינה ותחומים אחרים. בהשפעת ביקורתו של סעיד נכתבה קשת רחבה של חיבורים, ובהם ביקורת על הכתיבה האקדמית והאחרת על האזור, וזו וכתה בפיו לכינויים רבים ושונים: אירופוצנטרית, אימפריאליסטית, גזענית, מהותנית וכדומה. ומן הצד האחר ניצבים כותבים אחרים שעוסקים במזרח התיכון – הנודע שבהם הוא ברנרד לואיס – הדוחים את התקפתו של סעיד ודוגלים בגישה שבמידה זו או אחרת אפשר לסווגה בקטגוריה של "אוריינטליזם" (ראה Lewis 1982b). לא זו בלבד שסעיד מגדיר קורפוס של ספרות "אוריינטליסטית", הוא אף מבקש

6. ביקורת מוקדמת על האוריינטליזם ככזה ראה, Abdel-Malek 1963; Turner 1978; Rodinson 1972. תגובות מאוחרות יותר ראה Hourani 1991; Rodinson 1991.

לקשור אותה עם תודות של שיח ועוצמה, בייחוד לאור משנתו של מישל פוקו (Foucault). לפי הגישה הזאת האוריינטליזם הוא שיח של שליטה, והוא תוצאה ואמצעי כאחד של תהליך דיכוי המורח התיכון בירי בני אירופה. את הרעיונות המרכיבים אותו אפשר להסביר לפי מקורם ומטרתם – להתכחש לתרבותם ולתולדותיהם של העמים המדוכאים ולהתעלם מתהליך ההתנגדות שהתפתח בקרבם בתגובה על השליטה הזאת. רעיונותיו של האוריינטליזם מועילים למפעל השליטה הזה, או לאימפריאליזם. אמנם סעיד עומד בעיקר על העיוותים שנכפו על בני עמו – הפלסטינים – אבל הוא מפתח ביקורת רחבה יותר על הכתיבה בנושא המורח התיכון, ובעצם בנושא העולם השלישי כולו. ביקורת זו מקורה בבית מדרשו של פוקו.⁷

הערכה: ניתוח ה"שיח" וגבולותיו

זה 15 שנה ניטש הוויכוח הזה בלהט רב ובמהלכו נכתבו הררי נייר, ועדיין אין הוא תם, בין השאר גם בשל המאורעות שהתרחשו מאמצע שנות ה-70 ואילך. מצד אחד דומה שה"אוריינטליסטים" שואבים תמיכה מהתגברותן של תנועות מסורתיות ופונדמנטליסטיות באזור (בייחוד מן המהפכה באיראן), המציגות את האסלאם באורח דומה מאוד לדרך שבה מציגים אותו האוריינטליסטים, כלומר בדמות גורם קובע, חובק עולם ובלתי משתנה; ומצד אחר התחזקו המצדדים בסעיד בשל צמיחת הפוסט-מודרניזם בתוך תחום המחקר בכללותו, על שיטותיו ובנייתו השיח והסביביות. ביקורתו של סעיד מתחזקת לכאורה מעלייתו של דור חדש של חוקרים המושפעים מן המטריאליזם ההיסטורי ומן ההיסטוריה התברתית והכלכלית ומגלים יחס גמיש יותר כלפי השיח, התקופה והדת במורח התיכון. אמנם החוקרים האלה יצאו מנקודות מוצא תיאורטיות שונות משל סעיד, אבל גם הם כמותו החוקרים מן הגישות ה"אוריינטליסטיות" הוותיקות והמבוססות יותר.⁸

מהערות הפתיחה שלי כבר ברור מן הסתם שאני עצמי אינני נמנה לא עם אלה ולא עם אלה. הדבר נובע במידת-מה מסיבות אישיות. סעיד היה לי חבר, אדם בעל אומץ לב אינטלקטואלי ופוליטי למופת. לואיס היה מורה בבית הספר הזה כשאני הייתי תלמיד בו; למדתי ממנו הרבה מאוד ובכתביו יש תומר רב שהביא לי תועלת ואני רוחש לו כבוד. אבל יש גם שתי סיבות אחרות, כלליות יותר, שבעטיין אין אני מצדד באחד

7 בספרו *Culture and Imperialism* מציב סעיד את הכתיבה על המורח התיכון בחקש הרבתי רחב הרבה יותר (Said 1993). סקירה ביקורתית על הדרך שבה הוא משתמש ברעיונותיו של פוקו ראה Ahmad 1992.

8 ראה בין השאר סדרת מאמרים שהתפרסמו בתוך *The Review of Middle East Studies* 1, 1975, בייחוד Owen 1975.

מן הצדדים בוויכוח הזה. סיבה אחת היא שבמידה רבה שתי הגישות כאחת אינן מסייעות בידינו במה שנראה בעיני המשימה האינטלקטואלית המרכזית שלפנינו – ניתוח התברות הנידונות. לואיס לא כתב דבר בעל חשיבות על התברות במורח התיכון מאז ספרו *The Emergence of Modern Turkey*, שראה אור בשנת 1961, וגם הספר הזה לוקה למרבה התמיהה בכל האמור בתחום הכלכלה.⁹ ואילו סעיד התמקד בשיח על האזור ולא בחברות עצמן ובפוליטיקה שלהן.¹⁰ הסיבה השנייה היא, שמן הבחינה המתודולוגית הן לואיס והן סעיד חשופים לביקורת, ובכמה מובנים הם אכן דומים זה לזה במידה ראויה לציון: שניהם נותנים קדימות למה שאפשר לכנותו (במסגרות תיאורטיות שונות) אידיאולוגיה, שיח או תרבות פוליטית; האוריינטליסטים עושים זאת כשהם מייחסים קדימות סיבתית ללשון, לגישות ולדוגמה הדתית, ואילו הפוסט-מודרניסטים עושים זאת כשהם קובעים את הביקורת שלהם ואת בניית החלופה באותה רמה דיסקורסיבית עצמה. אלה גם אלה אינם מעמידים במרכז ענייניהם את הניתוח של מה שקורה בפועל בתברות האלה, להבדיל ממה שאימרים וכותבים על אודותיהן, ואין צריך לומר שאין הם עוסקים בקשיים ובדילמות שהעמידה לפניו התתירה לעצמאות. לפיכך אינני יכול לקבל לא את ההנחות המתודולוגיות של שתי הדרכים ולא את הקיטוב המטעה שהן מעמידות, ואף לא את המרידות האישית המיותרת לחלוטין שאפיינה את הפולמוס בעניין הזה.

לפיכך ראוי עוד יותר לנקוט מידה של ריחוק, שכן בבחינה מדוקדקת יותר עולה שהמחלוקת הזאת נסבה על ארבע שאלות שונות לפחות, ורק שתיים מהן נוגעות לענייננו כאן. האחת היא הוויכוח בשאלה איך יש להעריך את הכתיבה על המורח

9 טריטוריה של לואיס נשען על שני מחקרים קודמים, מרשימים בהיקפם ובלמדנותם: *The Arabs* 9 נסבו כמעט כל חיבוריו על כתביהם, תפיסותיהם וגישותיהם של אישים במורח התיכון. כל אלה מחקרים טובים מאוד, אבל אין בהם ניתוח של התברות הפוליטיקה והצידנות. כך, למשל, מחקרו *Race and Colour in Islam* (Lewis 1971), שראה אור אחר כך גם במהדורה מורחבת שנקראה *Race and Slavery in the Middle East* (Lewis 1990) הוא דיווח על גישות וסטריאטיפים. אין בו כדי ללמדנו הרבה על המוסדות התברתיים והכלכליים של העבדות, וכתמיד אין בו שום השוואת; ההשוואות היחידות לעבדות בארצות הברית הן בגדר אוכרים בלבד של תפיסות, וההשוואה לברזיל מצטמצמת למובאות מדברי כותבים אחרים. בספריו האחרים, *The Middle East and the West* (Lewis 1963), *The Muslim Discovery of* (Lewis 1986), *Semites and Anti-Semites* (Lewis 1982a), בא לידי ביטוי צמצום דומה, מן הבחינה המתודולוגית האינטלקטואלית גם יחד. יוצאת דופן רק המונוגרפיה *Assassins* (Lewis 1968).

10 *Covering Islam*, המאיר-עניינים טוחת מכל ספריו, הוא ביקורת נאיבית על הסיקור העיתונאי של המהפכה באיראן, ועצם כותרתו עולה בקנה אחד עם האוריינטליזם (Said 1981). *The Question of Palestine* עוסק בגישות, במסורות, בהתנהגות ובשיח, ולא בעובדות. (Said 1980)

התיכון ואין ראוי לכתוב על החברות הנידונות. השאלה השנייה – שאיננה ייחודית בשום פנים למזרח התיכון בלבד – היא המתודולוגיה של הגיתוח החברתי, ובייחוד חילוקי הדעות בין שתי פילוסופיות של ידיעה: גישה מסורתית הנובעת מן הלימודים הקלאסיים ומסתמכת על הלשון והתרבות, וגישה ביקורתית לכתיבה ולשיח שהיא תולדת הפוסט-מודרניזם, וכשמדובר בסעידי מקורה בעיקר בקריאה מסיימת של תורותיו של פוקו.¹¹ אין שום סיבה מפני מה יש לדון בשאלה הזאת, המוצרקה כשהיא לעצמה, מתוך זיקה למזרח התיכון דווקא; היא קשורה בשאלות אחרות וכלליות יותר, גם מפני שרוב המשותף לשני המחנות בפולמוס ה"אורינטליזם", כפי שכבר ציינת. הסוגיה השלישית, שעם הזמן נעשתה ממאפייני הפולמוס כולו, היא סוגיית ישראל-ערב, שמעורבים בה האשמות שמקורן אתני והטיות פוליטיות, חזיונות תעתועים על המדימה הציונית מצד אחד ו"זעם" הלאומיות הערבית מצד אחר. דומה שגם ה"ציונים" וגם מתנגדיהם סבורים שהתחפרות בעמדותיהם במחלוקת הזאת יש בה יתרונות אנליטיים ואפילו אתניים – סברה שאני דוחה מכול וכול, מטעמים שהובהרו בראשית הרצאתי. לא ציין ולא פלסטיין אין להן זכותי יותר אפיסטמולוגית ומוסרית כלשהי. ולבסוף, הוויכוח הזה ניתן במנה הגונה של חוסר סובלנות וכתנות אקדמית רעת מזג, מן הסוג שאינו מיוחד אמנם לארצות הברית ולתרבותה האקדמית והאינטלקטואלית אבל הוא נפוץ דווקא שם. הדבר גיכר גם בפולמוסים על נושאים אחרים – המלחמה הקרה, יחסיה של תורכיה עם הארמנים והתפקיד שממלאים המין והגזע במדעי החברה; אותה איבה מפעפעת ומעוררת בלבול גם בוויכוח על האורינטליזם. כאן אני מקווה להניח בצד את שני הנושאים האחרונים ולהתרכז בשני הראשונים, כלומר בשאלת הגיתוח של המזרח התיכון ובניגוד המרומז בין האפיסטמולוגיות.

מרכיבי האורינטליזם

קודם שנמשך ונדבר על ביקורתו של סעידי יהיה זה מן המועיל אם נסקור כמה מן העקרונות המרכזיים של אוסף הכתבים שזכה לסיווג "אורינטליזם".¹² המונח הזה ישמש אותנו כאן במובנו הרחב, בכל האמור במדעי החברה, אבל הוא לא יכול את המשמעים האחרים – מתחום הספרות, האמנות ויומני המסעות – שהקיף סעידי

11 שימוש אחר בכתבי פוקו, הקושר שיה וסמל מתוך זיקה הדוקה הרבה יותר אל המגנים התומכים של הכוח, ראה אצל Al-Khalil 1989.

12 במבוא לספרו מציג סעידי שלוש הגדרות לאורינטליזם (Said 1978: 2-4). כפי שאטען בהמשך, יש קשיים בהצגת קטגורייה כללית שכזו בכל אות משלוש ההגדרות; כאן השתמשתי בהגדרה מצומצמת הקשורה לתחום מדעי החברה, או לתחום המתכוון לעסוק בתכרות במזרח התיכון.

בחיבוריו. אפשר לראות באורינטליזם תפיסה שגישתה למזרח התיכון, ובייחוד לעולם הערבי, מתבססת על כמה הנחות יסוד כלליות: האחת היא שכדי לחקור את האזור הזה יש ללמוד את לשונותיו ואת מה שנכתב בהן, ובמידה רבה אפשר לארגן את המחקר על הבסיס הזה. זהו כמובן אחד מעמודי התווך של הלימודים הקלאסיים, לימודי יוון ורומא, והוא הועתק אל חלקים נרחבים בלימודי המזרח התיכון. נראה גם שרעיון מעין זה עומד ביסוד המילה "ערביסט" (Arabist), שלדעתי משתמע ממנה שאם טרח אדם ולמד ערבית הרי יש במאמץ הזה, כמעט מעצם סיבו, כדי להכשיר אותו לקבוע קביעות שיש בהן הגיון על החברה והפוליטיקה בארצות ערב, ואפילו כדי להבין את מה שמכונה "המוח הערבי" (the Arab mind). קרובה לכך הטענה הקיימת גם בכמה תחומי מחקר אחרים ולפיה לימוד השפה הוא הדרך להבנת רעיונות פוליטיים וחברתיים: מי שיוויר לשורשיהן ולמשמעויותיהן המקוריות של המילים, כך סוענים התומכים ברעיון הזה, ייטיב להבין את משמעויותיהן לעמי המזרח התיכון ואת המשמעויות השונות המיוחסות למילים בהקשר האסלאמי ובהקשר המערבי.

אבל היסוד השני בגישה הזאת, ואולי החשוב ביותר, הוא עניין הדת האסלאמית, או, כפי שמרבים לכנותה, "האסלאם". לפי הגישה הזאת יש לראות באסלאם, המוגדר על ידי המסורות והטקסטים הקלאסיים שלו, לא רק תופעה שרוב החיים במזרח התיכון ספוגים בה, אלא אף משתנה עצמאי וגורם מבאר: כאן מקורם של הסוציולוגיה של האסלאם, עולם האסלאם, העיר האסלאמית, אסלאם וסידוף, אסלאם ומיניות, אסלאם וקפיטליזם ועוד כיוצא באלה. אמנם בתוך אנציקלופדיה של האסלאם אין ערך "אסלאם ואלכוהול", אבל אולי ראוי שיהיה. הספרים העוסקים בנושא נקראים בשמות כגון "Cambridge History of Islam" או "Encyclopedia of Islam". עניינים רבים מוסברים מתוך אזכור של מה שמוצג כמסורת אסלאמית או "החברה האסלאמית". חסרונו של מעמד יומים, חלשת הדמוקרטיה, העוינות לישראל, הגבולות הלא-בטוחים, דחיית המודרניזציה, חוסר הרציונליות, האכזריות ואפילו הטרור המאפיינים את הפוליטיקה במזרח התיכון – כל אלה מיוחסים למין "אסלאם" אליזמני, או, לחלופין, ל"מוח הערבי".

מהשפעתו הנמשכת והולכת של מה שמכונה "אסלאם" נגזרת משמעות נוספת – היסוד השלישי של העמדה האורינטליסטית: הקושי שבשינוי, ואפילו חוסר היכולת להשתנות, בייחוד אם השינוי נראה כאילו הוא עולה בקנה אחד עם רוח הליברליות, החילונית והרציונליות, כמובן הרחב של המדינות הדמוקרטיות במערב. אלה שנדמה להם שהם רואים התקדמות מוקעים כאידיאליסטים או כטיפשים, והתחוקותם החוזרת ונשנית של האמונה באסלאם וקיום מצוותיו משמשת הסבר מפני מה אין תהליכים שכאלה מחויקים מעמד. הערתו של גיב (Gibb), לפיה אנשי מדעי החברה המחילים את מושגיהם על המזרח התיכון דומים לולט דיסני, היא ביטוי תמציתי של ההשקפה

הזאת. הכול עומד מעל לזמן, קופא על שמריו, וכביסויו של אבן ח'לדון, הכול מעגלי. בעצם לא נועד לימוד הלשון אלא להרים מעין מסך ולחשוף את העולם שמאחוריו – עולם מסתורי אבל קפוא במקומו.

הצבעתי כאן על שלושה נושאים רחבים – הלשון, הדת והשינוי ההיסטורי – שרוב הכתיבה האקדמית המערבית על המורח התיכון ספוגה בהם. רבים, ובהם גם לואיס, טענו שעצם הרעיון שיש קורפוס של ספרות אוריינטליסטית אינו כשהוא לעצמו אלא בדיה שנויה במחלוקת, רוח רפאים פרי דמיונם של סעיד ואחרים. ואמנם יש סיבות – כמה וכמה סיבות, לאמתו של דבר – לבחון מתוך ספקנות את גיתוחו של סעיד, אבל לדעתי, מי שקורא חלק גדול מן הספרות שנכתבה על ההיסטוריה של האזור, על חברותיו ועל הפוליטיקה שלו, ימצא ראיות למכביר למציאותם של הרעיונות האלה, המופיעים שוב ושוב בתוכן הדברים ובלשונם.

בייחוד בולט הדבר בכתיבו של לואיס עצמו, שנכמה מובנים אחרים יש בהם ערך רב. ספרו *The Political Language of Islam*, שהוא סקירה מבריקה ומלומדת של הטרמינולוגיה הפוליטית בפרסית, בתורכית ובערבית, המשתרעת על פני כמה מאות שנים, אינו מספק בסופו של דבר: ביסודו עומדת הטענה שמשמעותן המקורית של מילים מעצבת את משמעותן ואת השימוש בהן בתקופות מאוחרות, וכי במדינות האסלאם, או ב"ארצות האסלאם" (כלשונו העקיבה ורבת-המשמעות של לואיס),¹³ המקור הדתי של המילה קובע את המחשבה המדינית במידה יוצאת דופן (Lewis 1988). הספר מציג לפנינו מכלול אחד, חובק כול ועמיד בפני שינוי. כך, מלבד הטענה שהאיטימולוגיה קובעת את המשמעות, לואיס אף מרחיק לכת ורומז שיש לראות בכל תושבי המדינות האסלאמיות מקשה אחת; פעם אחת היא אף פותח בטענה שמדינות אסלאמיות משתפות פעולה בוירה הבין-לאומית ומסיים בקביעות על "העמים האסלאמיים", כאילו מה שחל על שליטים חל גם על נתיניהם וכאילו מה שמתרחש במדינה אחת אפשר להכלילו על כל המדינות האחרות (שם: 3). עצם שמו של הספר מעורר כמה שאלות: באיזו מידה באמת נגזר אוצר המילים הפוליטי מן הדת? באיזו מידה יכולה להתקיים קבוצה אחת של משמעויות חסרות זמן? יש בספר דיונים על המילים המתאימות לטענה – סיאסה, סולם, עולמא, דולה¹⁴ וכדומה – אבל מילים אחרות, שגם הן נפוצות לפחות באותה מידה במאה ה-20 בקרב העמים שלואיס מכנה "אסלאמיים", אינן נזכרות כלל: וְהַדָּה, חֻב, חֶרְכָּה, גִּבְהָה, מְנוּמָה, מְנַסְקָה, סֶבְקָה,

13 במקור: "Lands of Islam", ולמה לא "Countries of Islam"? שים לב שהמשפט "Where Islam holds sway", החוזר ונשנה בכתיבו, מרמז על שליטה מעורפלת ועם זה מקיפה וכוללת, ועל הלך רוח שאין מטוס ממנו.

14 פוליטיקה, דיכוי, חכמי הלכה, מדינה.

פלאחין, עומאל, ואין צריך לומר שגם אחתלאל, תעדיב, קח'אבראת, מבערדין¹⁵ ועוד. יש גם משמעות לעצם הדבר שקבוצה שלמה של מילים שיש להן השלכות נורמטיביות ופוליטיות אינה גידונה בספר, כנראה מפני שהן עלולות לערער את רעיון השיח האסלאמי הרצוף או הייחודי: מסר, אל-עראק, פלסטין, אל-ימן, אל-ג'זאאר, ואפילו אל-כוית. מפתיע הדבר שאינני יכול להעלות בדעתי שום מדינה, מאלה המכונות "מדינות אסלאמיות", הנושאת שם אסלאמי, חוץ משם התואר שב"רפובליקה האסלאמית של איראן", וזאת בניגוד לכמה משכנותיו של העולם האסלאמי, שבתקופות שונות נשאו שמות בעלי ניהוח דתי, כגון האימפריה הרומית הקדושה, בהראט,¹⁶ צ'ין, ארץ ישראל ועוד.

דוגמה אחרת להנחות היסוד בכתיבו של לואיס אפשר לראות במאמר – בהיר ומלומד כרגיל – שראה אור ב"New York Review of Books", והוא מאמר ביקורת על ספרו של סטפן המפרים (*Islamic History: A Framework for Enquiry* (Humphreys)). זהו מחקר על הדרך שבה עסקו כמה סופרים מוסלמים בהיסטוריה, והוא פותח במה שאי אפשר לראות בו אלא דוגמה מובהקת של הגישה האוריינטליסטית: "בעיני המוסלמים", המחבר מודיענו, "יש חשיבות להיסטוריה" (Lewis 1991). המחבר מוסיף ומסביר שהצגת ההיסטוריה ממלאת תפקיד חשוב בתפיסת העולם של המוסלמים. ואולם, גם אם לא נטיל ספק בטענתו של לואיס, אנו יכולים להציע שני דברים נוספים: ראשית, במידת-מה הוא טוען לא שההיסטוריה חשובה למוסלמים, אלא שההיסטוריה כפי שאנו מבינים אותה, בתורת הערכה מדיקת של העבר, בעצם איננה חשובה להם כלל. ושנית, אם כוונתו לייצורם, שימורם ואישורם של מיתוסים היסטוריים, הרי בכך אין המוסלמים יחידים: אותה אמירה כוחה יפה בודאי לאירים, לסרבים, להינדים, לבורים, לאמריקנים, ליפנים, ובעצם כמעט לכל עם ועם. מה שנראה בתחילה כמאפיין מובהק וחד-משמעי מתברר שאיננו אלא דבר-מה שרבים אחרים שותפים לו. המורח התיכון איננו יוצא דופן כל כך.

תעתועי האיטימולוגיה

בפולמוס בשאלה הזאת היו עיוותים רבים, אבל דומני שאין אנו נוהגים מתוך חוסר הגינות כשאנו מאתרים את הנושאים שביסוד ההשקפה האוריינטליסטית – הלשון, הדת וההיסטוריה – ומותחים עליהם ביקורת במונחים אלה. אין איש יכול לחלוק על עצם הדבר שחקירת החברות באזור כרוכה בידיעה יסודית ומתחדשת תדיר של

15 אחדות, מפלגה, תנועה, חזית, ארגון, אזור, מעמד, איכרים, פועלים, כינוס, עיניים, שירותי מודיעין, מגורשים.

16 בהראט היה בנו השני של האל ההינדי רם, וזה שמה המוסכם של הודו כלשון ההינדית.

לשונותיהן של החברות האלה, ובעניין הזה יש צדק בגישה הקלאסית. ואולם, שני דברים אינם נובעים מכך. האחד הוא הנוהג שאיני יכול לכנותו אלא בשם "רדוקציוניזם אסימולוגי", כלומר הנסיון להסביר את המתרחש בזרה הפוליטית מתוך מובנן של מילים, וחמור מזה – להסביר את מובנן של המילים בשיח של ימינו מתוך זיקה לשורשיהן הקלאסיים.¹⁷ זהו אבסורד שכבר אנטוניו גראמשי (Gramsci) מתח עליו ביקורת נוקבת והראה איך, מעצם הדבר שאנו משתמשים במילה "disaster" (שמשמעותה המילולית "כוכב שחור"), לא נובע בהכרח שאנו מקבלים עלינו את רעיונות האסטרוולוגיה, וכשאנו משתמשים במילה "economics" אין בכך רמז לעבודות בית. רבים קוראים בשמותיהם של ישו ואמו, ואין הם נוצרים מאמינים חזקים. למעשה אי אפשר לעשות שום הכללות בעניין השימוש במונחים אסלאמיים, שכן – נוסף על דברים אחרים – למילים יש משמעויות שונות בשפות שונות: המילה "אנקלאב" פירושה "מהפכה" בפרסית, "הפיכה" בערבית, ובתורכית יש משמעותה "רפורמה". אחד התענוגות הגדולים שבלימוד ערבית הוא לעיין במילון זה (Wehr) ולראות עד כמה התרחקו המילים ממשמעויותיהן המקוריות. המילה "אקטאד", שמשמעה "כלכלה", נגזרת מאתו שורש שממנו נוצרה המילה "קסירה", שפירושה "שיר". האם עלינו להסיק מכך שהשירה היא ענף של הכלכלה, או שמא להפך? ואם נתבונן בשורש "קסד", שפירושו "לחטוף", האם נוכל להסביר את דרכי פעולתה של כלכלה "אסלאמית" כביכול לפי משמעותה של המילה הזאת, שכל המוסלמים משתמשים בה? הדבר האחרון שאפשר לומר על מערכות הכלכלה במזרח התיכון בימינו הוא שהן מתאפיינות בשיעור חסכון גבוה. ומה עלינו להסיק מן המילים הנגזרות מן השורש "שרכ"? האם פירושן חברה קפיטליסטית ("שריכה"), או סוציאליסטית (כמו במילה "אשתראכיה")? ואולי פוליטיסטית (כמו ב"שרכ")? המילה "פוד", האם היא מילה הנקשרת בדת רק מפני שמוחמד קיבל את ה"פוד" של שבטים?¹⁸

פעמים רבות, כידוע, משתמשים באסימולוגיה שגויה למטרות פוליטיות. הנה שתי דוגמאות נדושות: התורכים אומרים שכל בני האדם בעולם הם ממוצא תורכי, שכן בתורכית המילה "אדם" פירושה אדם; כשהפרסים קוראים "מוות לסי-אי-אי" – "מרג בריסאה" – הקריאה "סי-אי-אי" נשמעת בפיהם כמו המילה "שחור" בפרסית.

17 ראה את המתולוגיה המרומזת ב-"The Political Language of Islam" של לואיס (Lewis) 1988. לעומת זו של ויליאמס בספרו (Williams 1976) *Keywords*. דיון מעניין בגישה המהותית בתחום אחר ראה את סקירתו של צ'רלס סטפורד (Stafford) על Frank Dikoter, 1993 *The Discourse of Race in Modern China*, MAN 28:3, September.

18 עוד שתי דוגמאות: מן השורש "קלל" נגזר גם "קליל", שפירושו "מעט", וגם "אסתקאלא", "עצמאות"; האם יש להסיק מכאן שלעצמאות משמעות מעטה בעיני הערבים, והדבר מסביר חלק מהתנגדותם הפוליטית? מן השורש "מלל" נגזרות המילים "ממיל" ("משעם") ו"מל" ("לאומי"). איזו מסקנה אפשר להסיק מכאן?

דוגמה מעניינת ביותר באה לידי ביטוי בימי המהפכה, כשהחל חזמיני להשתמש במילה "טארה" כדי להטיל דופי באויביו – השאה, ואחריו קרטר, ג'י סדר וסדאם חסין. בעולם הערבי ובמקומות אחרים מיהרו לזהות את המילה הזאת עם "טארייה", שפירושה "עריץ"; אפילו ברנרד לואיס תמך ברעה הזאת (Lewis 1988: 97). לאמתו של דבר, מקור המילה הזאת שונה לגמרי ופירושה "אליל", מן הסוג שהיו הנביאים מנתצים, והיא שקולה למילה הפרסית "בוה". חזמיני בתור "בוה-שפן" ניתץ כמה מאלה אף הוא – השאה, קרטר ובני סדר, ואף קיווה לעשות זאת לסדאם. אפילו אסימולוגיה, כמו גינאולוגיה, עלולה להיעשות כלי בשירות ענייני ההווה ולא גורם הקובע משמעות טרנס-היסטורית.

עוד איזולת של הגישה הבלשנית באה לידי ביטוי במלה "ערביסט" עצמה, כאילו ידעת השפה מכשירה את בעליה לדעת דבר-מה על חברה. היכולת לנתח את כתבי הומרוס אין בה כדי ללמד אדם דבר על כללי הבעלות על קרקעות בחברה היוונית, ולא על היחסים בין גברים לנשים באותה תקופה, ודבר זה כוחו יפה גם לערבית. אפילו שיקול דעת קצר ושטחי די בו להפריך את הטענה הזאת: אחרי ככלות הכול כל דובריה הילידים של לשון מכירים אותה היטב, מעצם ההגדרה, אבל מכאן אין להסיק שהם יודעים לומר דברי טעם או דברים הגיוניים ומדויקים על חברתם שלהם. וכשפולחן הלשון הזה כרוך, כדרך שקורה לא אחת, ברעיונות בדבר המוח הערבי או האסלאמי, או בדבר מהותו של "המוסלמי" וחברתו, נעשה הדבר מעין מפלט מפני ניתוח חברתי רציני. כאן הקצוות שבים ונפגשים או מתלכדים, שכן הפוסט-מודרניזם הוא הטוען מתוך יהירות – וסעיף חוזר על הטענה הזאת מפעם לפעם – שהספרות ושיטותיה ראיות לשמש אמצעי, ואפילו אמצעי עדיף מן האחרים, לניתוח חברתי.

תפקידי ה"אסלאם"

גם עניין ה"אסלאם" בתורת משתנה עצמאי וקטגוריה של הסבר עומד לזיכוכו, כאן, כפי שכבר רמזנו, האורינטליסט והאסלאמיסט הולכים יד ביד, ושניהם מרגישים את האופי המהותי, הקובע, של דת האסלאם. מן הבחינה הזאת חזמיני גם הוא אורינטליסט, ככל מלומד אימפריאליסט גרמני או בריטי, וגם המלך פחד כך, מפני שאמר שהעמים המוסלמיים אינם זקוקים לעקרונות הדמוקרטיה המערבית ואינם רוצים בהם: הם מעדיפים שורא, מג'לס, אג'מאע (התייעצות, מועצה שבטית, קונצנזוס)¹⁹ וכיוצא בזה. הטענה שהאסלאם ממלא תפקיד מכריע זה מתחזקת מעצם

19 ראה למשל את הצרויותיו על הקמתה של מועצה מייעצת בערב הסעודית, BBC Summary of World Broadcasts, part 4, 3 March 1992.

הדבר שהוא תובע לעצמו את סמכות השיפוט בתחום רחב של פעילות חברתית, יותר מכל דת אחרת, ודאי יותר מן הגזרות בצורתה המערבית המוכרת לרוב הכותבים על נושאי דת; תביעת האסלאם באה לידי ביטוי תמציתי באמרה "אל-אסלאם דין ודולה" – האסלאם הוא דת ומדינה.²⁰ אבל גם כאן נחוצה מידה של ריחוק. אין שום סיבה לקבל דבר-מה רק משום שחסידי הדת טוענים זאת, כשם שאין הכרח לקבל את טענותיו של הלאומן. תפיסת הדת בתור דוגמה קפואה ומכרעת, שהיא היסוד הקיים ועומד בחלק גדול כל כך של הספרות האוריינטליסטית, היא תפיסה אבסורדית לפי כל אמת מידה השוואתית. לא זו בלבד שהיא מסלפת את כל הדעות האחרות ומצדיקה דעה אחת בלבד, אלא נובעות ממנה עוד שתי מסקנות שנויות במחלוקת.

ראשית, הגישה המהותנית הזאת ל"אסלאם" מביאה לידי נסיגות חוזרים ונשנים לטפל בסוגיות באמצעות "תפסיר" – פרשנות – ולידי הצגת השאלה הכוזבת מהו אסלאם "אמיתי". ראינו זאת לא אחת כשמדובר בנשים או בגבולות. בשנות ה-60 וה-70 ניטש ויכוח בשאלה מהי המערכת הפוליטית האסלאמית ה"אמיתית", או מה עליה להיות, והצדדים המתווכחים הרבו לצטט מן הקוראן ומן החדית' על קפיטליות וסוציאליזם. המצדדים בסוציאליזם הציגו את הפסוק: "אל-נאס שרכא פי ת'לאת' אל-מא ואל-כלא ואל-נאר", ואילו הקפיטליסטים השיבו להם באמרה "מן א'ח'ד ב'יתב אקתל".²¹ חשובה עוד יותר היא השערת היסוד המובלעת במהותנות הזאת, ולפיה אפשר להניח את קיומה של רציפות באמונה ובמשמעות – מין קפאון שנמשך מאות שנים – והלא דבר שכזה אי אפשר להניח לעולם. הדברים שכתב בארינגטון-מור בספרו *The Social Origins of Dictatorship and Democracy* קשורים לענייננו:

תרבות או מסורת אינן מתקיימות בנפרד מבני אדם יחידים החיים יחד בחברה או ללא תלות בהם. ערכי התרבות אינם יורדים מן השמים כדי להשפיע על מהלך ההיסטוריה. מי שמסביר התנהגות לאורם של ערכי תרבות גוקט הגיון מעגלי. הנחת האינרציה – הטענה שהרציפות בתרבות ובחברה אינה צריכה הסבר – מתעלמת מעצם הדבר שהתרבות והחברה כאחת חייבות להיברא בכל דור מחדש, לא אחת מתוך סבל וייסורים רבים. כדי לשמר ולהנחיל מערכת של ערכים מכים בני אדם, רודים בהם, כולאים אותם, משליכים אותם למחנות ריכוז, מרמים אותם, משחרים אותם, רואים בהם גיבורים, מעודדים אותם לקרוא

20 לדברי המלומד הגרמני ריינהארד שלצה האמרה הזאת מקורה במאה ה-19 בלבד, וראה Schulze 1993: 199, n. 20.

21 "שלושה דברים משותפים לכל בני-האדם: מים, עשב, אש"; "מי שגזל את ביתך – הדג אותו". הפתגם הראשון מתוך *Concordance et indices de la tradition musulmane*, A.J. Wensinck, Leiden, 1936-1969, vol. 6, 51, s.v. kl'

עיתונים, מעמידים אותם אל הקיר ויורים בהם, ויש אפילו שמלמדים אותם סוציולוגיה. מי שמדבר על אינרציה תרבותית מתעלם מוכוונת היותר ומן האינטרסים הקונקרטיים הגיוניים מן האינדוקטרינציה, מן החינוך ומעצם התהליך המסובך של הנחלת התרבות מדור לדור (Barrington-Moore 1967: 486).

מי שחיו בתחום שלטונם של מר ח'ומייני, מר תורבי, מר ח'כמת'אר ודומיהם אינם זקוקים להכוונה רבה בעניין זה.

הדברים הללו מעוררים עוד שני שיקולים. ראשית, אנו יכולים להבחין בארעיות ובגיוון באמונותיהם של המוסלמים ובהשפעתם של גורמים אחרים שאפשר להצביע עליהם, כגון מדינות, מעמדות, קבוצות אתניות וכדומה, המשתמשים בדוגמה הדתית ומפרשים אותה לצרכיהם. שנית, אין אנו רשאים לקבל את ה"אסלאם" כנתון קבוע ועלינו למצוא הסבר מפני מה עדיין כוחו של ביטוי זה גדול כל כך בחברות האלה, בלי להישען על עובדת הדת כשהיא לעצמה: עצם ההמשכיות של האמונות והצורות החברתיות הוא המצריך הסבר. מובן שחסידי האסלאם יודעים להביא בעניין זה שפע של ראיות לכוח השפעתו של האסלאם: טבעם הפולשני והמדכא של מדינות בארצות אסלאמיות; חוסר הסובלנות כלפי כל התנגדות, פלורליזם וחילוניות, וכן כלפי כל מי שאינם מוסלמים; ובימינו, במידה רבה, היעדרה של הדמוקרטיה – ולכך אפשר להוסיף את התפשטות האסלאם הפונדמנטליסטי.

יש בהסברים המהותניים מידה של עקיבות ויכולת הסבר שאין להכחישה, אבל לא נראה לי שאלה ההסברים היחידים ורק מתוך האסלאם אפשר לדעת מה קורה. ראשית, רבות מן התופעות שנחשבו לתופעות ייחודיות לאסלאם מצויות גם מחוץ לעולם המוסלמי: מדינות רודניות, משטרים שבטיים, דמוקרטיזם מעורערות, חוסר סובלנות כלפי מיעוטים ופורצי גדר – כל אלה אינם נחלתו של "דאר אל-אסלאם" בלבד. אותם דברים כוחם יפה גם לפונדמנטליזם הדתי: בתנאים, בכללי ההתארגנות וברטוריקה יש מן המשותף למוסלמים הפונדמנטליסטים ולתנועות אחרות מן הסוג הזה בקרב הנוצרים, היהודים וההינדים. שנית, בתוך עולם האסלאם יש שונות רבה בתחום הזה, לא פחות משיש בו אחידות. במערכות הפוליטיקה, החברה והכלכלה יש הבדלים עצומים בין תורכיה לאינדונזיה ולסנגל, או בין תוניסיה לתימן ולכווית. בקרב הממשלות שטוענות שהן אסלאמיות יש אוליגרכיות שבטיות, דיקטטורות צבאיות, משטרים קליריקליים ורודניות אתניות. מי שחוקר את המכשולים בדרך אל הדמוקרטיה בארצות המזרח התיכון חייב כמוכן להביא בחשבון את תולדותיהן של הארצות האלה ואת הדרך שבה נעשה שימוש בדוקטרינה אסלאמית כדי להצדיק את העריצות בעבר; אבל אין בכך כדי לומר שבארצות האלה יש משטרי עריצות בגלל

הדת, ואף לא כדי להסביר מפני מה הדיקטטורה עדיין קיימת שם עד היום. מי שיתבונן בדרך שבה טראם חסין, רפסנג'אני ובני המשפחה הסעודית שולטים במדינותיהם בימינו אינו חייב להודקק לרעיונות מן המאה השביעית; אמצעי דכוי, חלוקה מסוימת של העושר, הפיקוח על הזירה הפוליטית – כל אלה מסבירים את מה שמתרחש במדינות האלה.²²

המשתמשים באסלאם ככהסבר מחטיאים כאן את עצם המודרניות של התנועות הללו, וכמה חוקרים כבר עמדו על כך, ובהם מייקל גילסנן (Gilsenan 1982) וסמי זובידה (Zubaida 1989).²³ אפשר להיווכח בכך אפילו בבחינה קצרצרה של האידיאולוגיה של ח'ומייני: אין בקוראן דבר על "ג'ומהורי" אסלאמי ולא על "סודורי" אנקלאב" או על "אסתכבארי ג'האני" (רפובליקה אסלאמית, יצוא המהפכה והארוגנטיות העולמית). המובחים שח'ומייני מדבר בהם על האימפריאליזם – "תשנה ב'ח'ון", "ג'ואן-ח'ור" [1], "שיטארי בוזורג" – שאולים מן הפרסית או שהם מומצאים, כדוגמת הצמד המפורסם שלו, "מוסתכבר" ו"מוסתועף".²⁴ ח'ומייני לקח אוצר מילים שנמצא במסורת הקלאסית ונגזר ממנה ועשה בו שימוש לצרכיו. כדי להבין את השימוש הזה במילים מוטב לו להזקק שיפנה אל תנועות פופוליסטיות ופונדמנטליסטיות מחוץ לעולם האסלאם, ואפילו אל תנועות חילוניות כגון הפרונזיס בארגנטינה, ולא אל הקוראן או התרית' דווקא.²⁵

נשוב עתה אל ארבע הדוגמאות לתהפוכות עממיות ולתמורות פוליטיות במזרח התיכון שהזכרתי בראשית דברי. לדעתי, ההסתמכות על האסלאם אין בה כדי להסביר הרבה ממה שאירע בכל אחת מן הארצות האלה, גם אם השחקנים בזירה הפוליטית בתרו להשתמש באוצר מילים אסלאמי. ספק הוא אם יוכל האסלאם לומר לנו הרבה על המלחמה האחרונה על כוזית ועל דרכי קבלת ההחלטות של טראם חסין. מפוקפק עוד יותר היא הדרך שבה מי שנכנס לעולם הזה נסחף לקבל את תקפותן של טענות מושגיות אסלאמיות: לדוגמה "אקתסאד-י תוחידי" – כלכלה אוניטריית, שרבים הטיפו לה בימי המהפכה באיראן – או הטענה שהדברים שאמר מר ח'ומייני על פסוקי השטן מעמידים פתורא במובן המשפטי הנכון (Al-Azmi 1993).

22 דוגמה להתרת סבר הסוגיות האלה ראה: Bromley 1994.

23 ראה גם Bishara 1993; Schulze 1993.

24 צמא דם, בלע עולם, שטן גדול, מדוכא/מדכא (מילולית: מתגשש/חלש).

25 ראה לדוגמה את ניתוח הלשון הפופוליסטית אצל Laclau 1977, ובהקשר של איראן ראה Abrahamian 1993.

הביקורת על סעיד

אלה הבעיות שיש ב"אוריניטליזם", אבל יש גם נושאים שבהם ביקורתו של סעיד, על כל פנים כפי שהיא מוצגת בספרו, מניחה שאלות בלא פתרון. אמנם סעיד אינו יכול להיות אחראי לשימוש שעשו אחרים בדברים שכתב, אבל בכמה תחומים – בייחוד בארבעה מהם – יש מקום לחלוק על דעתו.

בראש ובראשונה ראוי לציין שהמושג "אוריניטליזם" עצמו שנוי במחלוקת; עלינו להיות זהירים כשאנו דנים בכל ביקורת שהיא המצביעה על שגיאה כה נפוצה בלבו של תחום שלם של ספרות מחקר. יש כאן מה שאפשר לכנותו בלשון פילוסופית "החיפוש אחר ביטוי טוטאלי" (expressive totality), ובלשון יום-יומית יותר, שורש כל רע. ב־20 השנים האחרונות כבר ראינו רשימה ארוכה של דברים מן הסוג הזה – אקונומיזם, הומאניזם, אקלקטיזם, היסטוריזם, אמפיריזם וכיוצא בהם, ובזמן האחרון נוספו אליהם אידופוצנטריזם, אתנוצנטריזם, חזרה להנחות יסוד (foundationism). גם ה"אוריניטליזם", מונח שאפשר להשתמש בו בדיקנות, כפי שניסיתי לעשות לעיל, חשוף לסכנה שייעשה בו שימוש מופקר שכזה. אצל סעיד האוריניטליזם קונה לו יכולת כמעט מטפיזית לחדור אל תקופות שונות מאוד זו מזו ואל סוגות מגוונות של ביטוי, ובכך פוזתת יכולתו לנתח ולהסביר.

שנית, גם הקטגוריה "מזרח" ("Orient") מעורפלת למדי, שכן השימוש בה באוריניטליזם מרמז שהמזרח התיכון יש בו ייחוד בכמה מובנים, על כל פנים בסוג הכתיבה האימפריאליסטית או הדכאנית שנכתבה על אודותיו. נעמיות גזעניות או דכאניות נפוצות בכתיבה על אודות כל העמים הנשלטים, המוסלמיים והאחרים, בלי שום הבדל. הטענה שבני אירופה נוהגים מתוך עוינות מיוחדת כלפי המוסלמים או הערבים – ואין צריך לומר כלפי הפלסטינים – אינה עומדת בהשוואות היסטוריות. רעיונות רדיפה שכאלה נשענים על אמת מידה מרומזת, מין השבונאות של מעשי טבח, שלפיה העוול שנעשה לעם אחד גדול מזה שנעשה לאחרים. מוטב להימנע מגישה שכזאת מכול וכול, אבל ראוי לציין שגורלם של העמים הילידים באמריקה הצפונית והדרומית, שכיבושם הוצג גם הוא כמסע צלב, היה גרוע הרבה יותר מגורלם של עמי ה"אסלאם". מלאכותי באותה מידה הוא הנסיון להתייחס אל המזרח התיכון כאל מהות ייחודית או כאל חפץ, בין שהכותבים באים מתוכו ובין שהם חיים מחוצה לו. כל מי שמכיר את הכתבים על יפן המכונים "ניהונג'ירון", וספרים כגון ספרה של רות בנדיקט, *The Chrysanthemum and the Sword*, נתקל בוודאי בנושאים דומים: מרכזיותם של לימודי הלשון, החיפוש אחר אופי לאומי שאיננו משתנה, הדגש על מאפייניה המיוחדים של המחשבה היפנית, הנסיון לעמוד על העמדה היפנית ה"אמיתית" בעניין מעמד האשה, הקיסר, סידור פרחים או בכל עניין אחר (Benedict

במחקרים א־היסטוריים שכאלה. כאן חוברות שוב הסמכות החיצונית והלאומיות הפנימית ויצרות יחד שיח פרטיקולריסטי נטול זמן. היש עם שלא אמרו עליו "כאלה הם", או "הם לא ישתנו לעולם", וכיצא בזה? רבים במזרח התיכון אכן סבורים שבאופן זה או אחר נהג בהם המערב בדרך מיוחדת, אבל בגלגוליו ההיסטוריים ובצורתו בימינו אין לו לרעיון הזה תוקף. התזה בדבר איבה טרנס־היסטורית קיימת ועומדת כלפי המזרח, הערבים, העולם האסלאמי – תזה זו אינה אלא מיתוס, אם כי כאמור מיתוס שרבים במערב ובאזור עצמו מטפחים אותו מתוך נוחות.

קושי שלישי בגישתו של סעיד יש בהנחה המתודולוגית בדבר היחס בין דרך בריאתם של רעיונות ובין תקפותם, כלומר אם הרעיונות באים אל העולם בהקשר של שליטה, או במישורן בשירותו של השולט, ממילא אין הם תקפים. אפשר למצוא השקפות דומות בפולמוס הגישש בימינו על רעיונות אתנוצנטריים ואירופוצנטריים במדעי החברה ובתחומים אחרים. מאז נכתב ספרו של סעיד נפוץ הנושא הזה הרבה יותר בשל הלאומיות התרבותית, הפוסט־מודרניזם ועוד. במזרח התיכון אפשר למצוא אותו בכתיבה של סופרים מוסלמים כגון ח'מייני, השב וקורא לבני עמו לעמוד על המשמר ("ביראר") מפני ההשתתה הזאת, וכן בכתיבהם של אנשי רוח לאומיים, כגון אנואר עבד אל־מלכ במצרים וג'לאל אל אחמד באיראן, בעל המושג "הרעלה בידי המערב" ("רִ'בִּינְדִּיגִ'"). זוהי טענה שנויה למדי במחלוקת, בלשון המעטה, אם מתבוננים בה שלא בהקשר המזרח תיכוני דווקא, ולא בתור קביעה לאומית, אלא בהקשרה האקדמי הראוי – הסוציולוגיה של הידיעה. אמנם אני חולק על ההנחות האפיסטמולוגיות שביסוד גישתם של לואיס וחבריו כשהם כותבים על ה"אסלאם", אבל בה במידה איני מקבל את ההנחות האפיסטמולוגיות של סעיד והפוסט־מודרניסטים. רעיון לא רע הוא לשוב ולעייין בדיונו של קרל מנהיים בעניין זה בספרו על אידיאולוגיה ואוטופיה (Mannheim 1960). יש קשיים רבים בחיבורו של מנהיים, כגון הרעיון בדבר האינטלקטואלים הצפים, אבל דיונו בעניין הקשר שבין בריאה של רעיונות לתקפותם מתאים יפה לענייננו כאן. מנהיים מסלק חלק מן הפולמוסנות שבדיונו של מרקס על האידיאולוגיה וטוען שעצם הדבר שהמצאה או רעיון מסוימים מקורם בקבוצת אינטרסים מסוימת, או ברעתו של אדם הנתון בהקשר מסוים, אין בו כדי לומר דבר על נכונותו של הרעיון. חידושים ברפואה ובאווירונאוטיקה או מזון משובח אכן נולדים בהקשרים של מקום, זמן ותרבות, אבל אין זו סיבה לדחותם. אותו הכלל בשינויים קלים חל גם על מדעי החברה. מובן שרוב הרעיונות במדעי החברה בעולם כיום מקורם במערב אירופה ובארצות הברית, והם נוצרו בהקשרים של אימפריאליזם וקפיטליזם, ומזרז היה אילמלא כך היה הדבר, אבל אין בכך כדי לומר משהו על תקפותם. המושגים "אירופוצנטרי" ו"אתנוצנטרי", שבימינו נהגים בהם קלות דעת

יתרה, מבלבלים בין אמירה על המקור ההיסטורי ובין הערכה מרומזת הזקוקה להצדקה במנחה שלה. ובמובן חשוב מאוד האירופוצנטריזם הוא גקודת מוצא תקפה: המערכת הכלכלית, הפוליטית והחברתית השולטת היום בעולם, על כל צורותיה, ובכלל זה אלו שבמזרח הרחוק, היא אכן תוצר אירופי שהופץ בעולם באמצעות לחץ משולב – כלכלי, צבאי ופוליטי – הידוע בשם אימפריאליזם. גם קרל מרקס וגם ביל וורן היו מסכימים בוודאי שאירופה בראה עולם בדמותה, בין שהדבר מוצא חן בעינינו ובין שלא.²⁶

לדיון הזה בדבר המקור ההיסטורי של הוויכוח אודות האוריינטליזם יש השלכות, וצריך שהשלכות אלה יהיו ברורות. ראשית, בחלק גדול של הביקורת על הכתיבה המערבית בנושא המזרח התיכון שלטת ההנחה שמאחר שהרעיונות נוצרים בידי המנצלים, לידע הזה אין תוקף, אולם בהתבוננות ראשונית עולה שכלי קשר למעמדו העצמאי והלא־תלוי של החוקר, עצם הגיסיון להכניע ארץ מחייב במידת־מה לייצר תמונה מדויקת שלה. מי שמבקש להשתלט על ארץ חייב לדעת את מקומם של המכרות ונאות המדבר שלה, להצטייד במפה טובה, להכיר את ההרכב האתני והלשוני של האוכלוסיה וכיצא בזה. המומחים שנלוו אל נפוליאון במסעו למצרים ב־1798 השתתפו אמנם במבצע אימפריאלי, אבל למידע שהפיקו בתוך כך – ואחת היא מה היו המניעים לאיסוף, מקורות מימונו ושימושי – היה ערך אובייקטיבי. אותם דברים אפשר לומר על כתיבה מאוחרת הרבה יותר אודות האזור. ובניסוח בוטה: אם אתה מתכנן לשדוד בנק מושב שתהיה ברשותך מפה מדויקת למדי של המקום, כדאי שתכיר את השגרה המנהלית של פקידיו ועובדיו, ועדיף שתדע את מי תוכל לפתות ולגייס לעזרתך מתוך הארגון.

מכאן אני מגיע אל עניין אחר, ובו – אולי בגלל הטיה דר־צודית של המקצוע – דומה שסעיד גוקט דרך של השמטה לא נבונה. כוונתי לדרך טיפולו בטקסטים שנכתבו במסגרת מדעי החברה ובתחומים קרובים להם, כגון עיתונאות, ספרות וספרי מסעות. מובן שיש צדדים שווים ויש השפעות הדדיות בין התחומים האלה, אבל הספרות היא פעילות בדינית מעצם טבעה, אין היא מבוקרת בידי המציאות ואף אין לה קשרים ישירים עם הפעילות הכרוכה בממשל, בשליטה ובניצול, ואילו בתחומים האחרים יש בקרה שכזאת. ספק הוא אם ביקורת השיח שבספרות יכולה לשמש גם לביקורת השיח במדעי החברה. ייתכן שהדבר מלמד על זחיחות הדעת הנפוצה כל כך בימינו בקרב תיאורטיקנים שתקפותן של קביעותיהם נגזרת מתחום לימודי התרבות. נותר עוד הקושי הרביעי והאחרון בביקורת על האוריינטליזם, והוא הניתוח –

26 שתיקתם המוחלטת כמעט של האוריינטליסטים ומבקריהם כאחד בשאלת הכלכלה מסייעת להעלים מאתנו צד חשוב בהיווצרותו של העולם בן זמננו. מובן שאליהם מצטרפים גם ההוגים המוסלמים, שלעומת נושאים אחרים שהם דוגים בהם בהרחבה יתרה, כשמדובר בכלכלה אין נפיהם לומר רב: ח'מייני עצמו דיבר על כך בפירושו ואמר שהכלכלה היא עניין לחטורים.

ובעצם היעדר הניתוח – של הרעיונות והאידיאולוגיות כמזרח התיכון עצמו. בכתביו האחרים מתח סעיד עצמו ביקורת נוקבת על המיתוסים של המזרח התיכון ועל הפוליטיקאים שלו, ובייחוד בלט הדבר בביקורתו על עוניים של חי הרוח בעולם הערבי; שליטי האזור בנו כמה וכמה נמלי תעופה בין-לאומיים, ציין פעם סעיד, אבל לא הקימו אפילו ספרייה טובה אחת. אולם הסרונה של הביקורת הזאת באוריינטליזם אינו בגדר שתיקה רשלנית בלבד, שכן הוא מונע אותנו מלעסוק בשאלה איך העניינים הנידונים בידי האוריינטליסטים והיחסים בין מזרח למערב מוצגים בתוך האזור עצמו. אין מדובר כאן בשוויון מוסרי בין המיתוסים של השולטים למיתוסים של הנשלטים, אלא בשני דברים אחרים: ראשית, כשמדובר בייחוס מרות ייחודית, בקביעת סטריאוטיפים ובהשלכה של מיתוסים עוינים ונשולי זמן, בשום פנים אין זו נחלתם של השליטים בלבד אלא אף של הנשלטים. ושנית, אם ננתח את מצב השיח על המזרח התיכון בימינו יתברר שתרומתן של האידיאולוגיות של הנשלטים הייתה ועודנה עצומה, לא מעט באשמתם של מי שאינם חיים באזור והם מנסים להתגבר מהר מדי על המיתוסים של המזרח, וטופם שהם מאשרים או מקבלים את המיתוסים של הנשלטים יושבי האזור.²⁷ הדברים האלה כבר הועלו באחת מן הביקורות הנוקבות ביותר על סעיד, שנכתבה בידי סאדק אל-עזם וראתה אור בחמטין (Al-Azm 1981). אם אמנם יש מצב הראוי לכינוי "רִבִּינְגִי", ודאי קיימת גם התופעה שהייתי מכנה "שרקִינְגִי" – שעתוק של מיתוסים על האזור, בלי שום ביקורת, בשם ההתנגדות לאימפריאליזם, הסולידריות, ההבנה וכיוצא בזה. ומחברי המיתוסים באזור מבינים כמובן שנקרתה לפניהם הזדמנות פז להשליט את הסטריאוטיפים שלהם-עצמם מתוך ניצול הבלבול השורר בארצותיהם ומחוצה להן.

מי שבקי ברטוריקה הפוליטית של האזור אינו זקוק לשכנוע רב כדי להיווכח במגמה הזאת של ייחוס מרות ייחודית "מלמטה"; שהות של שעות אחדות בספרייה מתוך עיון בחלק המזרח תיכוני של *Summary of World Broadcasts* תחולל פלאים בכל אדם הסבור שהחפצה (reification), ייחוס מרות ייחודית ואינטרפולציה דיסקורסיבית הם נחלתם הבלעדית של מחברים מערביים הכותבים על האזור. השימושים שנעשו במונח "המערב" כדי לציין כוח אנטאגוניסטי מאוחד ורציונלי; דברי השטות של אסלאמיסטים על הג'אהליה; פסילת רעיונות ותרבות מפני שהם מערביים או מערביים לכאורה; כפיית תקנות או מנהגים שמקורם כביכול באזור, בלי ביקורת אבל לא אחת בשרירותיות; ביטויים של תודעת 'מורשת' (מורשת) כזאת או אחרת; דברי נאצה כלפי ציונים, פרסים, כופרים, בוגדים וכיוצא בהם, שמנהיגי המזרח

²⁷ בספרו *Covering Islam*, המבקש את סיקור המהפכה באיראן בעיתונות האמריקנית, סעיד אינו נתון דעות על העניין הזה (Said 1981). ההבנות של מרות ייחודית אצל כתבי *New York Times* מתווירות לעומת אלה של המלוח מדיום סה'ן או של עלי שריעתי, ג'לאל אל אחמד דוימדיה.

התיכון להוטים לגוון בהם את נאומיהם, בלי שום עכבות, בלי לחוש בסתירה ובלי להכיר בעצם הדבר שהם עצמם מפיצים בכך דעות קדומות – כל אלה מוכיחים את הטענה הזאת. מובן שהייחוס של מהות ייחודית בולט ביותר בדיונים על רעיון ה"אסלאם" עצמו, שכן דווקא הפונדמנטליסטים מתעקשים יותר מכל אחד אחר לנקוט פרשנות כוללנית, דטרמיננטית, חסרת זמן – ולגרסתם, גם פרשנות אורתודוקסית – של האסלאם. ובזמן שבני אדם אמיצים וביקורתיים במערב משתדלים להיגמל מן השימוש במונח "מוסלמי" בהוראה של זהות אתנית או תרבותית, בין שמדובר בשימושו של המונח בגרסתו הקולוניאלית הבריטית ובין שמדובר בגרסתו הקולוניאלית הצרפתית, עדיין מקפידים אי-אילו מתושבי האזור לכונן מחדש את הזיקה הזאת. בעניין הזה חוברים אליהם ראשי הציבור במערב אירופה, הנהוגים בכל ה"מוסלמים" כבקבוצה חברתית, תרבותית ואפילו אתנית אחת.

מסקנות: תקר המזרח התיכון

עד כה עלה מן הוויכוח שפולמוס האוריינטליזם זרע אור על כמה נושאים מעניינים בתחום חקר האזור ועל מבנה הידיעה האקדמית בכלל, אבל ייתכן שתועלתו מוגבלת כשאנו באים לדון בנושא העיקרי העומד לפנינו, כפי שציניתי בראשית דברי – איך ראוי לנתח את החברות במזרח התיכון, כפי שהן בימינו וכפי שהיו בעבר. שני המחנות כאחד, האוריינטליסטים ומבקריהם, התחמקו במידה רבה מן המשימה הזאת והתרכזו בעיקר בשיח ולא בניתוח המציאות דווקא.

לפיכך אני אומר שבגישות הרווחות לניתוח המזרח התיכון יחסה חשיבות מופרזת לפרטיקולריזם, לאחידות ולחוסר היכולת לחדור ולהבין. אני מבקש להזכיר כאן ארבעה נושאים מוכרים לכול, הקשורים בניתוח המזרח התיכון בימינו: מבנה המדינות, השימוש הנפוץ בתיאוריית הקונספידציה בתרבות הפוליטית, תפקידה של דת האסלאם והקשיים לכונן משטרים דמוקרטיים ולקיימם. לא קשה לבנות ניתוחים של כל אחד מן הנושאים האלה שיתמקדו בהשפעת האסלאם, בפעולת המוח ה"פרסי" או ה"ערבי", או בחורבן המיוחד במינו שזרע האימפריאליזם באזור הזה. אבל ישנם גם הסברים אחרים, שאינם ייחודיים כל כך למזרח התיכון, ובראש ובראשונה הטענה הברורה למדי שרבות מן התופעות הנבדקות מתוך גישה שכזאת מצויות גם במקומות אחרים: המזרח התיכון אינו יוצא דופן בתפוצתם של המשטרים הדיקטטוריים, לא בריבוי המדינות שהוקמו על ידי הקולוניאליזם ואף לא בתיאוריית הקונספידציה. כל אומה סבורה שתיאוריית הקונספידציה שלה גדולות ועשירות יותר משל אומות אחרות, אבל סקר השוואתי יגלה שאולי לא כך הם פני הדברים: אם ידחקו בי ודאי אעניק את מדליית הזהב לפרסים, אבל אפשר למצוא דוגמאות נאות לעניין זה גם באמריקה

הלטינית, בסין, ביוון, ואין צריך לומר בארצות הברית. יתר על כן, אפשר למצוא הסברים לתיאוריות הקונספירציה מתוך הנסיבות ההיסטוריות וההומוריות ואף התרבותיות הסותרות בכל הארצות הללו. אשר לשאלת המדינה הדיקטטורית והשפעתה, לא רק על פעילותם הפוליטית של המתנגדים אלא אף על הפעילות הכלכלית שאינה תלויה במדינה, אין ספק שלפנינו מאפיין מובהק ומתמיד של מדינות רבות במזרח התיכון; גם הדיקטטורים וגם החוקרים תלו את הסיבה באתם צדדים של המסורת האסלאמית המתירים למדינה להפעיל כוח שכזה. אבל זוהי התחמקות מן השאלה, שהרי, כפי שהכול יודעים, תיתכן פרשנות אחרת לאסלאם, ובכמה מדינות – תורכיה היא הדוגמה המתבקשת – יש מגזר פרטי משגשג ומידתמה של אוטונומיה פוליטית. כל מי שמנתח את המזרח התיכון בימינו חייב להתמודד עם כוחה הנמשך והולך של הדיקטטורה, הגיונה לא פעם מהכנסות הגפט הזורמות אל המדינה; יש כאן מכשולים מובנים מאליהם, ולא אחת קשיים מיוחדים לאזור, אבל ספק הוא אם יוכל אסלאם שמייחסים לו מהות ייחודית לסייע בפירושם.²⁸

המזרח התיכון אינו יוצא דופן, פרט אולי לתוכנם של המיתוסים שהופצו על אודותיו בתוך האזור ומוצגו לו. המאפיינים המייחדים את עמי האזור בפעילותם הפוליטית, הכלכלית, החברתית והתרבותית, וההבדלים בין עם לעם באזור, אינם פחותים מן המיוחד והנבדל שבמזרח התיכון כמקשה אחת לעומת העולם שמוצג לו. עניינים שבחומר, בדיחות, תענוגות המזון המשובח ואימי הדיכוי הפוליטי – כל אלה הם נחלתם של תושבי המזרח התיכון לא פחות משהם שייכים לבני עמים אחרים בעולם. כל עניין כשהוא לעצמו, כל ארץ וכל מאורע מציגים שאלות למדעי החברה, והתפתחותם של מדעי החברה לא תחרל לעולם. אבל שוב אין אנו מנועים מלהבין את המזרח התיכון בגלל מושגינו, ואין אנו מוגבלים עוד ברעיונותינו – ואחת היא מה מקורם – לא יותר משאנו מוגבלים בהבנתו של כל אזור אחר בעולם. מן הבחינה הנורמטיבית אולי אף הנחנו להסיט את הדיון בשל הרלטיביזם והספקנות באשר לתקפותן של אמות מידה אוניברסליות, לנוכח ביקורת שגויה – ולא אחת בעלת אינטרס משלה – על האימפריאליזם והנורמות המערביות. אפשר אולי לסכם את הדברים בספרוזה: "נה ר'בונדגי נה שרקונדגי" – לא הרעלה ביד המערב ולא הרעלה ביד המזרח. הבה נתקדם אפוא אל מעבר לקישוב המיותר הזה, ומעבר לוויכוח שהתדלדל במידתמה מן הבחינה המתודולוגית, ונמשך במלאכת חקר החברות האלה. הזדתי כאן מפני הסכנות שבתפסיר, ובכל זאת אסיים בפסק מן הקוראן, שאפשר לפרשו בקלות – ואני מקווה שלא מתוך שרירות לב גדולה מדי – כאילו הוא מצדיק את המשימה הזאת: "וג'עלנאכום שועובן וקבאילה ליתעארפו", "ועשינוכם

לאומות ושבטים למען תכירו איש את רעהו".²⁹ הפסוק הזה יכול לשמש מטו למפעלנו, שעדיין לא הושלם וממילא אי אפשר להשלימו לעולם.

ביבליוגרפיה

- Abdel-Malek, Anouar, 1963. "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44, Winter, 103-140.
- Abrahamian, Ervand, 1993. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, London.
- Ahmad, Aijaz, 1992. *In Theory*, London, ch. 5.
- Al-'Azam, Sadik Jalal, 1981. "Orientalism and Orientalism in Reverse," *Khamsin* 8.
- Al-'Azam, Sadik, 1993. "Is the 'fatwa' a fatwa?" *Middle East Reports* 183, 23:4, July-August.
- Al-Khalil, Samir, 1989. *The Republic of Fear*, London.
- Barakat, Halim, 1993. *The Arab World. Society, Culture and State*, London.
- Barrington Moore, Jr., 1967. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London.
- Benedict, Ruth, 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*, New York.
- Bishara, Azmi, 1993. "Religion und Politik im Nahn und Mittleren Ostem," in: Hippler and Lueg 1993, 92-141.
- Botman, Dani. "Some Reflections on Japan, Orientalism and Post-Modernity," unpublished paper.
- Bromley, Simon, 1994. *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*, Cambridge.
- Bromley, Simon, 1994. *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*, Cambridge.
- Carr, E.H., 1967. *What Is History?*, Harmondsworth.
- Dale, Peter, 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness*, London.
- Gilsenan, Michael, 1982. *Recognising Islam*, London.
- Halliday, Fred, 1974. *Arabia Without Sultans*, Harmondsworth.
- Halliday, Fred, 1987. "The Middle East in International Perspective, Problems of Analysis," in: Ray Bush et al. (eds.), 1987. *The World Order, Socialist Perspectives*, Cambridge.
- Halliday, Fred, 1988. "Letter from Dublin," *MERIP Middle East Reports* 154, September-October.

- Said, Edward, 1982. "Orientalism: An Exchange," *New York Review of Books*, August 12.
- Said, Edward, 1988. "Orientalism Revisited," *MERIP Middle East Reports* 18:1.
- Said, Edward, 1980. *The Question of Palestine*, London.
- Said, Edward, 1981. *Covering Islam*, London.
- Said, Edward, 1993. "Orientalism and After," an interview, *Radical Philosophy* 63, 22-32.
- Said, Edward, 1993. *Culture and Imperialism*, London.
- Turner, Bryan, 1978. *Marx and the End of Orientalism*, London.
- Turner, Bryan, 1989. "From Orientalism to Global Sociology," *Sociology*, November, 629-638.
- Warren, Bill, 1980. *Imperialism, Pioneer of Capitalism*, London.
- Williams, Raymond, 1976. *Keywords*, London.
- Wilmers E.J., 1973. *Systematic Empiricism: Critique of a Pseudo-science*, Hemel Hempstead.
- Zubaida, Sami, 1989. *Islam, the People and the State*, London.

מאנגלית: יוסי מילוא

- Hippler, Joachen & Andrea Lueg, 1993. *Feinbild Islam*, Hamburg.
- Hourani, Albert, 1991. *Islam in European Thought*, Cambridge.
- Humphreys, Stephen, 1991. *Islamic History: A Framework for Enquiry*, New Jersey.
- Laclau, Ernesto, 1977. *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London.
- Lewis, Bernard, 1950. *The Arabs in History*, London.
- Lewis, Bernard, 1961. *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford and New York.
- Lewis, Bernard, 1963. *The Middle East and the West*, Bloomington.
- Lewis, Bernard, 1968. *The Assassins*, New York.
- Lewis, Bernard, 1971. *Race and Colour in Islam*, London.
- Lewis, Bernard, 1982a. *The Muslim Discovery of Europe*, London.
- Lewis, Bernard, 1982b. "The Question of Orientalism," *New York Review of Books*, June 24.
- Lewis, Bernard, 1986. *Semites and Anti-Semites*, New York.
- Lewis, Bernard, 1988. *The Political Language of Islam*, London.
- Lewis, Bernard, 1990. *Race and Slavery in the Middle East*, New York.
- Lewis, Bernard, 1991. "Islamic History: A Framework for Inquiry by R. Stephen Humphreys," *New York Review of Books*, December 5.
- Mannheim, Karl, 1960. *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, London.
- Many, Lata & Ruth Frankenberg, 1985. "The Challenge of Orientalism," *Economy and Society* 14:2, 174-192.
- Mills, Wright C., 1959. *The Sociological Imagination*, Oxford.
- Owen, Roger, 1975. "The Middle East in the Eighteenth Century - an 'Islamic' Society in Decline: a Critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and the West*," *The Review of Middle East Studies* 1.
- Owen, Roger, 1992. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London.
- Petras, James, 1970. *Politics and Social Structure in Latin America*, *Monthly Review* IV, "Criticism of Studies of Latin America," New York and London.
- Rhodes, Robert I., 1970. *Imperialism and Underdevelopment: A Reader*, London.
- Rodinson, Maxime, 1972, 1979. *Marxism and the Muslim World* (French original: Paris 1972; English version: London 1979).
- Rodinson, Maxime, 1991. *Europe and the Mystique of Islam*, London.
- Schulze, Reinhard, 1993. "Muslimische Intellektuelle und die Moderne," in Hippler & Lueg, 1993, 199, n. 20.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*, New York.