

"פאודליות" (Au seuil de la troisième année: réflexions sur l'usage du "mot de féodalité"). מאמר זה, שנכתב ב־1960, עדיין רלוונטי מאוד לנוכח הפולמוס הער המתנהל במחקר ההיסטורי העכשווי סביב סוגיית קיומו או אי־קיומו של הפוס פאודלי במזרח התיכון. כאהן נדרש למשמעות הפאודליזם במרחב המזרח תיכוני, ומעלה אגב כך את הבעיה המתודולוגית הכרוכה בשימוש במושגים שמקורם בהיסטוריה אירופית לצורך תיאור תופעות במקומות אחרים בעולם. תודה מיוחדת נתונה לד"ר טל שובל על שערך את תרגום מאמרו של כאהן מצרפתית לעברית (המאמר תורגם בידי תגי פורשנר), ועל מעורבותו בהכנת גיליון זה בכללו. בדומה לגליונות הקודמים של ג'מאעה, גם גיליון זה כולל 'צקודה למחשבה' ורשימות ביקורת.

אבי רובין

**"מצריות" ו"על־מצריות" ברפרטואר התרבותי של טה חסין:  
עיון מחדש בשיח ההיסטוריוגרפי בשאלת עיצוב זהותה  
של מצרים המודרנית**

אתי תרם

מאמר זה בוחן את מעמדה של רת האסלאם מול התבונה המודרנית במשנתו של טה חסין. דרך החקירה המוצעת בו, הבוחנת עמדות מוצא בשיח ההיסטוריוגרפי, שונה מן הקו הפרשני המסורתי שהוא דיכטומי במהותו. המתודה החדשה אינה מקבלת את הגותיה הבסיסיות של הגישה ההיסטוריוגרפית הרווחת. לשיטתה של גישה זו, תהליך עיצוב הזהות הקולקטיבית המצרית והתפתחותה האינטלקטואלית של התרבות הלאומית במצרים ראויים להיבחן כתחרות בין שתי מסגרות הזדהות מנוגדות זו לזו, כתוצר של מאבק, שבראשיתו מנצחת האסכולה הטריטוריאלי־יהודית וכובשת לה מעמד דומיננטי בתודעת מעצבי הזהות הלאומית במצרים, ובהם טה חסין, ובהמשכו היא הולכת ומאבדת את מעמדה לטובת האסכולה העל־מצרית. המסקנות העולות מניתוח הסוגיה אינן מתיישבות עם המבנה הדיכטומי של השיח ההגמוני. חסין לא היה דוברו המובהק של הנרטיב הטריטוריאליסטי בשנות העשרים, ובשנות השלושים, עם השינוי בהרכבו של מרכז המכלול הרב־מערכתי, לא הפך לנציג המובהק של הנרטיב האסלאמי־ערבי. בשנות העשרים כלל ניסוחו התרבותי של חסין אלמנטים מן המורשת האסלאמית־ערבית, ובשנות השלושים המשיך חסין להחזיק במרכיבים טריטוריאליים מן המערכת התרבותית המצרית.

[...] האמן בשכלך בגבול וכפזר בשלטונו בגבול, ותנקוט כלפיו בצניעות הראייה אשר מאפשרת לו את ההבנה, המחשבה ושיפור עניינך בחיים, [ובד בבד] מאפשרת לנפשך את האמונה האיתנה והמיון הרחבני אשר לא תוכל להיות בלעדיו.

טה חסין, עלא האקש אל־סירה, 1937.

המאמר מבוסס על פרק בעבודת גמר שנכתבה לשם קבלת התואר מוסמך למדעי הרוח, והוגשה לאוניברסיטת תל־אביב בשנת 1997 תחת הכותרת: "זהות לאומית, לשון ואסלאם במשנתו התרבותית של טה חסין 1919–1938". ברצוני להודות לפרופ' ישראל גרשוני, שהדריך אותי בכתיבת עבודת הגמר.

סקירה כללית של מחקרים הדנים בתהליכי עיצובה של מסגרת הזדהות הלאומית-תרבותית של מצרים מגלה עד מהרה כי בשיח ההיסטוריוגרפי רווחת תפיסה המשקפת חשיבה דיכוטומית. לשיטתה של תפיסה זו, הנסיון לעצב זהות קולקטיבית מצרית כמו גם התפתחותה האינטלקטואלית של התרבות הלאומית במצרים ראויים להיבחן כתוצר של מאבק או כתחרות בין שתי מסגרות הזדהות מנוגדות זו לזו, המבקשות לעצב שתי "קהילות לאומיות מדומיינות" ושתי מסגרות תרבותיות: האחת – מסגרת הזדהות מצרית טריטוריאלית-יהודית, והשנייה – מסגרת הזדהות אחדותית על-מצרית.

בראי אינטרפרטציה היסטוריוגרפית זו נגזר גם תיקוף הולם לקווי היסוד של התפיסה ד"ר: התקופה 1933-1919 עמדה בסימן נצחונה של מסגרת ההזדהות הראשונה, המצרית-טריטוריאלית, והשתלטותה של המערכת התרבותית הטריטורי-ריאלית על המרכז הסוציו-תרבותי של החברה. בהמשך, בתקופה שהחלה בשנות השלושים המוקדמות ונמשכה עד המחצית השנייה של שנות הארבעים, נדחקה המערכת האידיאולוגית-זהותית הראשונה אל השוליים ובמקומה זכתה מסגרת ההזדהות האסלאמית-ערבית בהגמוניה לאומית ותרבותית. אם כן, מסגרת פרשנית זו מזהה בראשית שנות השלושים תהליך של חילוף משמרות והות-תרבותי.

ספרו של נדב ספרן *Egypt in Search of Political Community* הוא מן הנסיונות הבולטים לספק הסבר באשר לגורמים שהביאו להתחזקות הפתאומית של מגמת ההזדהות העל-מצרית ולשיבת האסלאם למרכזו של השיח הלאומי בקונטקסט המצרית-לאומי של שנות השלושים (Safran 1961). מבחינת ההתפתחות האינטלקטואלית המצרית רואה ספרן את שנות השלושים כשנות "משבר האוריינטציה". בכתביה האסלאמית החדשה רואה ספרן הפרה של המגמה הפרוגרסיבית-ליברלית שאפיינה את עבודת האינטלקטואלים בשנות העשרים, ונסיגה ראקציונית מהרציונליות ומאורי-ינטציה תרבותית מערבית. טה חסין, העומד במוקד הסברו של ספרן, מוכתר בספרו כ"נביא משבר האוריינטציה". גם ישראל גרשוני וג'יימס ג'נקובסקי סבורים כי סמוך למחצית השנייה של שנות השלושים התחוללה תמורה בתודעה הלאומית המצרית (Gershoni & Jankowski 1995). המהלך כולו נתפס בעיני השניים כרה אוריינטציה, כמעבר נחרץ מתפיסה הזדהותית טריטוריאלית-יהודית לתפיסה של הזדהות על-מצרית אסלאמית-ערבית. לטענתם, טה חסין, כאינטלקטואלים אחרים בני זמנו, נטש את מאמצו האליטיסטי לנסח תרבות מצרית-טריטוריאלית, אירופית בסגנונה, וביקש לנסח שיח אסלאמי-מודרניסטי, כזה שידבר אל האומה המצרית כולה. אם כן, אליבא דספרן, כתביו של טה חסין, העומדים במוקד דיונו, מוכיחים את אחריותו של חסין ואת כובד משקל עמדתו בהכרעת העימות הזדהותי בשנות השלושים.

ואילו על פי גרשוני וג'נקובסקי משקפים כתביו את הניסוח החדש שניתן לדילמות הזהותיות בשנות השלושים, ומעניקים לו משנה תוקף.<sup>1</sup>

טה חסין, מבכירי האינטלקטואלים המצריים בתקופה שבין מלחמת העולם, עומד במרכז מאמר זה. תכליתו של המאמר להציע דרך אחרת לבחינת הגותו של טה חסין ולהערכת ההתפתחויות הרעיוניות שחלו בה.<sup>2</sup> דרך זו מבקשת להציג מסגרת ביקורתית חדשה השונה בשני מישורים מן המסגרת הפרשנית המקובלת. במישור האחד אבדוק את מקומה ואת מעמדה של דת האסלאם בחיים הלאומיים והתרבותיים של מצרים כפי שעולה במשנתו של טה חסין, ואבקש לטעון כי המסקנות העולות מניתוח עמדותיו אינן מתיישבות עם המבנה הדיכוטומי של המסגרת הפרשנית המקובלת בנרטיב ההיסטוריוגרפי: חסין לא היה דובר המובהק של הנרטיב הטריטוריאלי בשנות העשרים, ובשנות השלושים לא הפך לנציגו המובהק של הנרטיב המזרחי או האסלאמי-ערבי. עיון בעבודותיו של טה חסין שנכתבו בעשורים הנכונים מלמד כי הגישה שפיתח מלכתחילה לא הייתה גישה אקסקלוסיבית אלא גישה תרבותית סינתטית וריאליסטית – גישה המכילה בתוכה מרכיבים משתי התפיסות התרבותיות המנוגדות. אבקש לטעון אפוא כי לא ניתן להבין את כתביו משנות השלושים כמעידים על משבר אינטלקטואלי בחשיבתו, וודאי שלא ניתן להעמידו במרכז המשבר כולו.

במישור השני ינסה המאמר להתמודד באופן ישיר וביקורתי עם מחקרים אחרים, שהציעו פרשנויות אחרות (שונות מאלו שיציע חיבור זה) למשנתו התרבותית של טה חסין ולתמורות שחלו בה. לשון אחר, מאמר זה ינסה להתמודד עם קווי היסוד של התפיסה הדיכוטומית. לצורך זה מסתייע המחקר במידה ניכרת בחלק מהמסגרת התיאורטית שהציע איתמר אבן-זוהר בדבר הסמיוטיקה של התרבות. על פי תיאוריה זו, תרבות לאומית נבנית בקונטקסט תרבותי רב-מערכתי (Polysystem) – "מערכת דינאמית של מספר מערכות תרבותיות" (Even-Zohar 1990: 9-26; אבן-זוהר 1980: 165-189). קרי, בכל חברה יש בעת ובעונה אחת מערכות תרבותיות שונות זו מזו, סותרות או אף מתחרות. בין מערכות תרבותיות אלו, במכלול הרב-מערכתי, שוררים יחסים היררכיים ודינמיים. במאבק הקבוע בין המערכות על תפיסת המרכז הסוציו-תרבותי של החברה, עשויה מערכת תרבותית אחת לדחוק מערכת אחרת מן המרכז

1 המאמר יוחד לבחינת עמדתם של שלושה תוקרים בולטים: ספרן, משושביני התפיסה הריכוטומית סחד, וגרשוני וג'נקובסקי, המקבלים אותה בשינויים מסוימים מאידך. מחקרים רבים נוספים שנדרשו לשאלת הגיבוש הרעיוני של הזהות המצרית ומשקפים חשיבה דיכוטומית לא יידונו במסגרת זו. ראה, למשל: Smith 1973, 1983; Vatikiotis 1969.

2 לפרטים נוספים על אישיותו של טה חסין, על פועלו ועל הגותו ראה: Hourani 1956; Cachia 1961; Safran 1961: 324-340; וכן שני כרכי ספרו האוטוביוגרפי של טה חסין: חסין 1924, 1939.

ולבוא במקומה. באופן זה משתנה הרכבה של התרבות הלאומית (אבן-זוהר 1980: 167; 13-15 Even-Zohar).

ואולם, לא רק את תהליכי תנועתן של המערכות התרבותיות במכלול הרב-מערכתי (מן הפריפריה אל המרכז ולהפך) מזהה אבן-זוהר כגורם הרלוונטי לאופן שבו מתנסחת התרבות הלאומית, אלא גם את יתר מערכות התרבות במכלול. לפי תפיסה זו, ניסוחם של דימוי קולקטיבי ושל תרבות לאומית במערכת רב-תרבותית משמעותו שאיבת מרכיבי המערכת התרבותית המתעצבת מתוך "המאגר" התרבותי, "הרפרטואר" שמספק המכלול הרב-מערכתי (אבן-זוהר 1980: 175-177; Even-Zohar 1990: 15). לשיטתו של אבן-זוהר, הרצון לייסד מערכת תרבותית חדשה מוביל לחיפוש חומרים אלטרנטיביים בתוך הקשרים קרובים או זמינים. כלומר, בתהליך התמקמותם של רכיבים במערכת התרבותית החדשה יכול להתרחש תעביר (transfer) ממערכת שכנה, שהתקיימה בתוך הרב-מערכת.

ליישום מסגרת תיאורטית זו על שני ממדיה – תנועת המערכות התרבותיות מחד והתעביר ממערכות אחרות מאידך – נודעת חשיבות מיוחדת במחקר זה.<sup>3</sup> מסגרת זו עומדת בבסיסו של המחקר, סוללת את הדרך לבחינת רפואי התעצבותה של מסגרת הנאמנות הקיבוצית והתרבות הלאומית המצרית, ומאפשרת לעמוד טוב יותר על מקומו ועל חשיבותו של הגיבור ההיסטורי טה חסין.

ברמת דיון זו אטען כי התפיסה הדיכוטומית רואה את המרכז ההוהות-תרבותי כמרכז מובהק, סגור, אקסקלוסיבי וטהור, כזה שיכולה להתקיים בו רק אופציה תרבותית אחת – מייחדת או מאחדת. דינמיות תרבותית, על פי תפיסה זו, יכולה להתקיים רק כאשר האופציה התרבותית המוצקה משתנה או חדלה להתקיים. לעומת זאת, בעזרת החלת המסגרת התיאורטית השאולה מעבודתו של אבן-זוהר על המקרה המצרי, אבקש לטעון כי עבודתו של האינטלקטואל כוללת הכרעות תרבותיות בין מכלולי התרבות השונים המתקיימים בחברתו. במילים אחרות, האינטלקטואל הוא שממיון, מוחק או מצניע רכיבים תרבותיים מסוימים, מבליט ומחזק אחרים, קובע את היחסים בין המרכיבים

3 ראוי להבהיר כי גם ישראל גרשוני נדרש בהרחבה להסבר התיאורטי שמציע איתמר אבן-זוהר לצמיחתה והתגבשותה של מערכת תרבותית. ראה: Gereshoni 1992: 334-336. כמאסרו זה חושף גרשוני את המתח וההתנגדות הדינמית השוררים במכלול התרבותי הרב-מערכתי כמדריכים את כיווני התפתחותן של שתי המערכות התרבותיות (הסרטיוראלית-מצרית והאסלאמית-ערבית). אליבא דגרשוני, מאבקן של המערכות התרבותיות זו בזו, תחילתן המתמדת להשיג הגמוניה במערכת התרבותית התודעתית כולה, ותנועת המערכת התרבותית מהפציפית הרב-מערכתית אל המרכז התודעתי או להפך – כל אלה מסייעים באיתור הוויגיון הפנימי של המערכת כולה, ובעזרתם הוא מציע הסבר לתהליך בנייתה וגיבושה של התרבות הלאומית המצרית. עם זאת, גרשוני אינו עומד על חשיבות הרב-מערכת לתהליך בחירתם ומינום של רכיבי המערכת התרבותית החדשה. במונחי הרב-מערכת, תרומת ה"רפרטואר" התרבותי לניסוחה של תרבות

"מצריות" ו"על-מצריות" כרפרטואר התרבותי של טה חסין

השונים, מארגנם ומדרגם לפי החשיבות היחסית שהוא מקנה להם. האינטלקטואל מצפנת (encode) מחדש את רכיבי התרבות, ויוצר מרצף הרכיבים התרבותיים סדרה מובנית, תבנית (קונפיגורציה). זוהי פעולת הניסוח והתכנון התרבותי.

אם נשתמש במונחיה של מסגרת תיאורטית זו, הרי שטה חסין סירב לקבל את הדימוי הקולקטיבי ואת התרבות הלאומית הקיימים. רצונו לנסח תודעת הוהות קיבוצית חדשה עבור החברה הוביל אותו לחפש חומרים אלטרנטיביים בתוך אופציות תרבותיות קיימות. חסין בחר בסדרת רכיבים שהתקיימה כרפרטואר הרב-מערכתי לשם בנייה תרבותית של המציאות. הרפרטואר התרבותי בתקופה הנדונה כלל הגדרות והותיות תרבותיות סותרות, וסדרת הרכיבים שכחר חסין כללה מרכיבים משתי המערכות ההוהותיות-תרבותיות. התרבות הלאומית שניסח חסין לא התאפיינה באקסקלוז-סיביות, אלא הייתה מעשה מרכבה בין ישן לחדש, בין מסורתי למודרני. לשון אחר, הנחת היסוד שמציעה התפיסה הדיכוטומית בעניין זה – ההנחה שהשינויים שהתרחשו בזירה ההוהותית במצרים של שנות השלושים גררו שינויים אינטלקטואליים רבי-השפעה בגישתו של חסין לדת האסלאם – היא הנחה שגויה. הדינמיקה המאוחרת במשנתו של חסין משנות השלושים בהשוואה למשנתו משנות העשרים אינה יכולה להיחשב כ"דגרסיה אידיאולוגית", כ"משבר אוריינטציה" הנובע מ"אובדן אוריינטציה", אם להשתמש במונחים שאובים מבית-מדרשו של נדב ספרן, ואף לא כרה-אוריינטציה, כמפנה תוכני, לשיטתם של גרשוני וג'קובסקי.

עם זאת, נשגה אם נניח כי תפיסתו ההוהותית-תרבותית של חסין נותרה סטטית וקפואה במהלך שני העשורים הנדונים. הגותו של חסין עוצבה בתהליך מתמשך ומורכב. בתהליך האינטלקטואלי, הדינמי, של ניסוח ותכנון התרבות, השקפות ותפיסות מרכזיות משנות העשרים עוצבו מחדש בשנות השלושים. אחדות זכו לניסוחים חריפים וחד-משמעיים יותר, אחרות התנסחו באופן מתון יותר; מינונים שונים, מובנים ומשמעויות חודרו או טושטשו, וגוונים חדשים נוספו לדיון. חיבור זה מניח כי בקונטקסט הרחב של שנות השלושים – על היבטיו הפוליטיים, החברתיים והאינטלקטואליים – יש כדי להסביר התפתחויות רעיוניות אלו. עם זאת, בהסבר זה אין כוונה לומר, שהדינמיקה האינטלקטואלית התנהלה בהתאם לקווי החיתוך המקובלים במחקר ההיסטוריוגרפי.

מאמר זה יבחן בהרחבה היבט מרכזי במחשבה האסלאמית של טה חסין – את עיסוקו בסוגיית הקונפליקט שבין הדת לתבונה. ראשית יבקש הדיון להציג את שבעו של המרכיב האסלאמי-דתי במערכת ההוהותית-תרבותית שניסח טה חסין. שנית תיבדק

לאומית – האופציות התרבותיות הומוניות שמציעה הרב-מערכת – אינה נבדקת כלל ועיקר.

השאלה האם ניתן לאתר ביצירתו הספרותית של חסין משנות השלושים הלכי רוח חדשים, שונים מאלו שהובעו בשנות העשרים, בכל הנוגע לאסלאם, לרצינוליזם ולערכים המערביים.

המקורות הראשוניים הנבדקים מייצגים אם כן את שני העשורים הנדונים. שנות העשרים נבדקות בעזרת המקורות הבאים: הפרק "בין אל-שרק ואל-ר'ב" מתוך הספר מנהיגי המחשבה (קאזית אל-פכר, חסין 1925); שני הכרכים הראשונים מהטריולוגיה שיהות יום רביעי (חידות' אל-ארבעא, חסין 1925, א. 1926); סדרת מאמרים הנושאת את הכותרת "בין מדע לדת" ("בין אל-עלם ואל-דין", 1926) שפורסמה שנית בספר ממרחקים (מן בעיד, חסין 1935);<sup>4</sup> והספר על הספרות הג'אהלית (פי אל-אדב אל-ג'אהלי, חסין 1927), הגרסה המתוקנת לספר על השירה הג'אהלית (פי אלישער אל-ג'אהלי, חסין 1926) שנות השלושים נבדקות בעזרת שני הכרכים הראשונים של הטריולוגיה בשולי הסירה (עלא האמש אל-סירה, חסין 1933, 1937), ובעזרת הספרים ממרחקים ועתיד התרבות במצרים (מסתקבל אל-ת'קאפה מימסר, חסין 1938).

#### גיבוש מסגרת הזדהות לאומית מצרית בהיסטוריוגרפיה המסורתית

כאמור, המסגרת הפרשנית הרווחת בשיח ההיסטוריוגרפי גורסת כי תודעת ההזדהות הקיבוצית ותפיסת ההשתייכות הלאומית-תרבותית של מצרים התעצבו במסגרתו של עימות חריף ודינמי בין שתי מסגרות הזדהות: מסגרת הזדהות מצרית טריטוריאלית-ייחודית, ומסגרת הזדהות אחדותית על-מצרית. על פי תפיסה זו, מסגרת הנאמנות המצרית הטריטוריאלית-ייחודית מתבססת על ההגחה ש"ההזדהות הלאומית היא פרי נתונים גיאוגרפיים ותולדת סביבה טבעית נתונה". גורמים אלו לבדם הם המעצבים את אופיו, את תרבותו ואת מנהגיו של בן הלאום, ו"הם הגוזרים לו ולבני סביבתו חטיבה לאומית-היסטורית אחת המבדילה אותם משאר החטיבות הלאומיות" (גרשוני 1980: 26). כל יחידה לאומית, לגבי ידידה, היא בראש ובראשונה ביטוי לסביבתה הגיאוגרפית המיוחדת. משום כך רואה מסגרת הזדהות זו בגבולות הטריטוריאליים המתוחמים את מסגרת הנאמנות הסופית להזדהות המצרית. תחומים טריטוריאליים אלו הם המקור היחיד והסופי לנאמנות הלאומית והתרבותית. על פי אותה תפיסה, נבעה מגישה זו השאיפה ליצור קהיליה מצרית הנשענת על מאפיינים טריטוריאליים, כזו המבוססת על תרבות לאומית חילונית ומתמערבת, המתאמצת להתרחק ממקורותיה של מצרים – אסלאם וערביות.

4 מילולית, "מן בעיד" משמעותו "מרחוק". כדי להעביר את רוח הדברים ולשמרה בורתי לתרגם את הכותרת "ממרחקים".

מסגרת ההזדהות השנייה היא כאמור, מסגרת ההזדהות האחדותית העל-מצרית. לפי התפיסה ההיסטוריוגרפית המסורתית, מסגרת נאמנות זו מתבססת על ההגחה שההזדהות הלאומית היא פרי קשרי הלשון, התרבות והדת המתרקמים בין בני אדם במגזר אנושי אחד ומעניקים להם את אופיים, המייחד אותם משאר מגזרי האנושות. לפי אסכולה זו, היחידות הלאומיות השונות מתייחדות בלשונן, בתרבותן או בדתן. מתוקף מהותן זו הן נתבעות שלא להתחשב בגבולות ובמסגרות גיאוגרפיות נתונות. לפיכך, מסגרת ההזדהות העל-מצרית אינה מכירה במסגרת הנאמנות המצרית-ייחודית במסגרת נאמנות סופית, אך עם זאת היא רואה בה מסגרת לגיטימית, שמקופלת במסגרת רחבה יותר. בהסתמך על המקובל בשיח ההיסטוריוגרפי המסורתי, ביסודה של אסכולת ההזדהות האחדותית עומדת החתירה המתמדת להרחבת תחומי ההזדהות והפעילות המצרית ולקשירת המסגרת הייחודית למסגרת על-אחדותית גדולה יותר. באופן זה מכילה המסגרת העל-מצרית שתי מערכות נאמנות – האחת טריטוריאלית-מצרית, והשנייה חוץ-מצרית, על-טריטוריאלית (שם: 26–27). כמשתמע מגישה זו, ביקשה מסגרת ההזדהות האחדותית לעצב קהילה על-מצרית אסלאמית-ערבית. במסגרת זו, אם כן, גבולות הנאמנות של בן הלאום המצרי אינם מתוחמים לטריטוריה המצרית בלבד. יתרה מזו – טיבו של הלאום, מהותו, תרבותו ומנהגיו אינם נגזרים מן היחידה הגיאוגרפית הייחודית. אסכולה זו ניסתה את התרבות הלאומית כתרבות הנשענת על מסגרות מסורתיות של ערכים תרבותיים ומתבססת על המורשת ההיסטורית האסלאמית והערבית, על קשרים חזקים ללשון הערבית ולדת האסלאם, ועל טיפוח רגש של סולידריות עם אנשי המורת. שתי אסכולות ההזדהות ושתי המסגרות התרבותיות הנגזרות מהן, כשני הפכים, ממוקמות בשני קצותיה של הקשת המחקרית.<sup>5</sup>

פרשנות היסטוריוגרפית זו מכתיבה, כאמור, תיקוף היסטורי המארגן ומתחם את שתי מערכות התודעה בשתי תקופות היסטוריות עיקריות. התקופה שבין סוף מלחמת העולם הראשונה לתחילת שנות השלושים (1919–1933) הועמדה בסימן נצחונה של מסגרת ההזדהות התודעתית הראשונה, הלאומית-טריטוריאלית, והשתלטותה של מסכת הרעיונות ומערכת המושגים הטריטוריאליים על המרכז הסוציו-תרבותי של החברה. על פי הפרשנות ההיסטורית המקובלת, בשלב זה התמקדו מעצבי הזדהות הלאומית בעיצובה של זהות מצרית לאומית טריטוריאלית וחילונית (כתחליף לסולידריות ולנאמנות המסורתית לאמה האסלאמית). ההזדהות הלאומית המצרית הקיפה את מכלול הפעילות התרבותית של החברה: פוליטיקה, חינוך, היסטוריה,

5 מחקרים נוספים בנושא ראה: Gershoni & Jankowski 1986, 1995; Safran 1961; Smith 1983

עיתונות, ספרות, שירה, אמנות וארכיטקטורה. מן הבחינה הפוליטית ביקשה התרבות המצרית לעצב את מדינת הלאום המצרית המערבית כתחליף למדינה העל-לאומית העוסמאנית-אסלאמית. מבחינה תרבותית ביססה עצמה התרבות הלאומית על יסודות מצריים ייחודיים, האופייניים לכאורה לעמק הנילוס. תכניה וסמליה נשאבו מעמק הנילוס וממורשתה התרבותית הלא-אסלאמית של מצרים: המורשת הפרעונית, ההלניסטית והרומית-ביזנטית. המצרות הציעה לתושבי עמק הנילוס תרבות מצרית "פרעונית" במקום תרבות מזרחית-ערבית. מצרים מדומיינת זו התעצבה כישות ייחודית ונפרדת, כקהילייה הנבנית מחדש על יסודות המורשת התרבותית הקדם-אסלאמית שלה. מורשת זו כרכה את ההתחדשות הלאומית בהווה ובעתיד עם קשרים תרבותיים לציביליזציות של הים התיכון ושל אירופה (Gershoni 1992: 328-329; Gershoni & Jankowski 1986).

על פי השיח הדיכוטומי, החל בשנות השלושים המוקדמות ועד המחצית השנייה של שנות הארבעים, התחוללה תמורה כללית בתודעת ההשתייכות הקולקטיבית המצרית. הרקע לתפנית הרעיונית המקיפה היה תמורות בתחומי הכלכלה והפוליטיקה ותמורות חברתיות ותרבותיות.<sup>6</sup> באותה עת פיתחה הוירה האינטלקטואלית והתרבותית אוריינטציה חזקה למסגרת ההזדהות התרבותית השנייה, האסלאמית-ערבית. אסלאם וערביות נעשו למוקד ההזדהות הראשי של הקהילה המצרית, כמקום הנאמנות המסורתית האסלאמית-עוסמאנית או הזיקה המצרית. מנקודת המבט הפוליטית ביקשה התרבות הלאומית האסלאמית-ערבית ליצור מסגרת פני-ערבית שתוכל לתפוס את מקום המדינה האסלאמית-עוסמאנית המסורתית ולדחוק את הרעיון של מדינה לאומית מצרית פריטיקולרית. ובאשר לתרבות, יסודותיה של הקהילה הלאומית המצרית נשאבו מן התרבות המזרחית, מעברה האסלאמי של מצרים ומן המורשת התרבותית הערבית. במקום למרוד בתרבויות המסורתיות ולחתור תחת נאמנויות ותיקות ביקשו חסידיו התרבות החדשה לנסח מחדש את המסורת, להפכה לרציונלית ולהתאימה לתפיסות הלאומיות המודרניות. תומכיה התנגדו לתרבות הלאומית בנוסח ה"מודל המערבי", המבוססת באופן בלעדי על יסודות מצריים. על פי הפרשנות הרווחת,

6 עם המרכזיות שבהן נמנים המשבר הכלכלי העולמי בשנת 1929 והשפעתו על מצרים; עליית יוקרתם של משטרים במערב שדגלו באידיאולוגיות אנטי-דמוקרטיות (איטליה הפשיסטית וגרמניה הנאצית); הכרסום בפרלמנטריות המצרית ובמסורותיה (ממשלת אסמאעיל סדקי וביטול חוקת 1923); התרומות מעמד הביניים והאפנריה) ועליית השיבות הפוליטית; וייסודם של ארגונים ותנועות עצמאיים ונפרדים פוליטית ותרבותית מן המפלגות הפוליטיות המרכזיות, אשר ביטאו אכזבה מהאידיאולוגיות ומדרכי הפעולה של ממסד שנות העשרים ("מצרים הצעירה", "האחים המוסלמים"). אין בכך כדי לסכם את כל הגורמים ההיסטוריים שהובילו לשינוי הרעיוני. לעניין רקע היסטורי לשינוי ראה בדרתבה: Gershoni & Jankowski 1995; Safran 1961; Smith 1983; Vatikiotis 1969

התוצאה הייתה ניסוח של תרבות לאומית הנושאת אופי מקומי יותר, אסלאמי-ערבי. התרבות הערבית, הלשון הערבית, ההיסטוריה האסלאמית-ערבית של מצרים, הגיי-בורים והמיתוסים הערביים נתפסו כמאגר סימבולי שעליו צריכה להתבסס יצירתם של ערכים, סמלים, מיתולוגיה, ספרות, שירה ואמנות מודרניים. אלו נתפסו כאלטרנטיבה לתרבות המצרית המערבית, ששאלה את תכניה ואת סמליה מהציביליזציה הפרעונית או מן היוונית-רומית. הקהילה המצרית דומיינה, בהתאמה, כקהילה על-מצרית, אסלאמית-ערבית. מצרים מדומיינת זו אמורה הייתה להתפתח כקהילה מזרחית מודרנית, ולהחיות את מורשתה האסלאמית-ערבית במסגרת לבצר את קשריה עם התרבויות והציביליזציות של אנשי המזרח (Gershoni & Jankowski 1995; Gershoni 1992).

ההיסטוריוגרפיה המסורתית גורסת אם כן, כי הזהות הקולקטיבית של החברה המצרית בתקופה הנדונה התפתחה תוך כרי התמודדות בין שתי מסגרות הזדהות עיקריות, שונות זו מזו ואף סותרות זו את זו, על עיצובן של "הקהילה הלאומית המדומיינת" והתרבות הלאומית. בהסתייע בתפיסת המכלול הרב-מערכתי וכמונחיו ניתן להוסיף ולומר כי על פי פרשנות זו, בין השנים 1919-1933 נוצרה סיטואציה שאפשרה למסגרת הזהות המצרית לשלוט בחברה המצרית. ההגמוניה על המרכז הסיציו-תרבותי, שממנה נהגו הזהות הייחודית והתרבות המצרית, הביאה במקביל לנסיגה זמנית של הזהות האחדותית ושל התרבות המסורתית האסלאמית-ערבית הרחק מן המרכז אל הפריפריה. מאמצע שנות השלושים ואילך השיגו מסגרת הזוהות האחדותית העל-מצרית והתרבות האסלאמית-ערבית עליונות והגמוניה בחברה, ומעמדה הסמכותי של התרבות האסלאמית-ערבית דחק לשוליים את התרבות המצרית. מתוך בחינת מסקנותיה של מסגרת הפרשנות המקובלת מתברר כי התפיסה המרכזית המונחת ביסוד ניתוח פרשני זה היא תפיסת הזהות הלאומית והתרבות הלאומית כמערכת הכוללת סמלים זהותיים-תרבותיים אחידים, משמעויות זהותיות-תרבותיות הומוגניות ומובהקות. המרכז הזהות-תרבותי של התרבות נתפס כאקסקלוסיבי - ייחודי או אחדותי. מערכת הזהות ומערכת התרבות נעדרות קונפליקטים, כאילו לא יכולים לדור בהן בכפיפה אחת הגדרות, משמעויות וסמלים מנוגדים. לשון אחר, התפיסה הדיכוטומית רואה את המערכת הזהותית-תרבותית שתפסה את המרכז הלאומית-תרבותי של החברה כמערכת תרבותית מובהקת, חד-ממדית ואקסקלוסיבית, כמכלול סימנים חד-משמעי וטהור.

כאמור, חסידיו התפיסה הדיכוטומית טוענים כי מראשית שנות השלושים ואילך התחזקה מגמת ההזדהות העל-מצרית בקונטקסט המצרי-לאומי. אחד הביטויים לדחיקת מסגרת ההזדהות הטריטוריאליה ולהיווצרות זיקה ואוריינטציה חזקה למרכז כיבים המזרחיים האסלאמיים-ערביים בזהות המצרית היה, לשיטתם, שיבת האסלאם

למרכזו של השיח הלאומי. הופעתו של גל ספרותי אסלאמי היה אחד מגילוייה של תופעה זו. סופרים מצריים פנו לכתוב על הנביא מוחמד, על ה"ק'לפא אל'ראשדון" (הח'ליפים ישרי הדרך), על היסטוריה אסלאמית קדומה או על הציביליזציה והערכים האסלאמיים. אינטלקטואלים בולטים כדוגמת סה חסין, מוחמד חסין היבל, תופיק אל-חכים ועבאס מחמוד אל-עקאד, שבעבר לא כתבו על נושאים אסלאמיים או שדנו באסלאם באופן ביקורתי, השתמשו כעת בחומרים אסלאמיים וערביים השאובים מעברה האסלאמי של מצרים ומהמסורות הספרותיות הערביות. מגמה זו לא הייתה ייחודית לספרים בלבד. כתבי עת רבים, שאחדים מהם בלטו בנימתם המתמערבת והחילונית עשור קודם לכן, ייחדו מקום מרכזי לקידומן של תמות אסלאמיות. המאפיין המרכזי של ספרות אסלאמית חדשה זו היה אופיה הדתי הפופוליסטי: ספרות זו הצטיינה בפרשנות ליברלית, רפורמיסטית ומודרניסטית של האסלאם. התוצרים האינטלקטואליים החדשים נועדו לצריכת המונים והם אכן התקבלו בהתלהבות בקרב ציבור הקוראים המתרחב. נעדרו מהם מגמות פרוגרמטיות, דוקטרינריות ואידיאולוגיות – מגמות שאפיינו את הפרשנות הרשמית, המסורתית, שסיפקו חוגי עולמא אורתודוכסיים שמרניים ובראשם חוגי אל'אזהר, או את זווית הראייה האסלאמית המתחדשת שסיפקו תנועות האסלאם הסלפי כדוגמת אגודת הצעירים המוסלמים (ג'מעית אל-שבאן אל-מסלמין) או האחיים המוסלמים (אל-אח'ואן אל-מסלמין).<sup>7</sup>

כאמור, ספרו של נדב ספרן מבקש להסביר את הופעתו הפתאומית של ה'אנר האסלאמי בשיח התרבותי המצרי של שנות השלושים. בעיני ספרן נתפסת שנות השלושים כשנות "משבר האוריינטציה" בהתפתחות האינטלקטואלית המצרית.<sup>8</sup> במהלך שנים אלו נדחתה התפיסה החילונית-ליברלית כתפיסה המתאימה לפתרון בעיותיה של מצרים, ופינתה את מקומה לטובת מערכת תפיסות אסלאמית-מסורתית.

7 על מוטיבים אסלאמיים מסורתיים ביצירת הספרותית ובמאמרי העיתונות ראה: Gershoni & Jankowski 1995: 54-80

8 לפי ספרן, המשבר האינטלקטואלי שאפיין את שנות השלושים ושאתו מבקש חיבור זה להתמודד עומד במרכזו של משבר היסטורי ואידיאולוגי-פוליטי כללי. אליבא דספרן, התפתחויות חברתיות שונות הביאו להיווצרותן של אוכלוסיות עירוניות חדשות, שהיו מאוכזבות מן המנהיגות הפוליטית הוותיקה ונתונות להסתה פוליטית; הכשלונות הפוליטיים והחברתיים של המשטר התוקף – ביטול חוקת 1923, שלטון ממשלות מכוח צווי המלך, שינוי שיטת הבחירות, האכזבה מן הוופד, שלא סיפקה את הדרישה לשחרור לאומי במלואה, ומנהיגות פוליטית שלא דאגה לצמצם את הפערים הסוציאליים – כל אלה ערערו את האמון בדמוקרטיה הפרלמנטרית. התארגנויות פוליטיות חדשות הציגו אלטרנטיבה למפלגות הממוסדות ועודדו תקווה לקידום ענייניה של החברה; מערכת החינוך הציבורי האיצה את המשבר כולו: היא יצרה מטפר רב של משכילים שהיו מחוסרי עבודה, החלישה את סמכותם של ההורים, ובכך חתרה תחת האמצעי המרכזי לבקרה ולשליטה חברתית בלא להציע אלטרנטיבה שתתפוס את מקומו. כל אלה השפיעו

ספרן טוען כי נסיגה זו התרחשה בעקבות הלהצים והתגובות שעורר ספרו של סה חסין על השירה הנ'אהלית (1927). בספר זה עימת חסין בין הרציונליזם ובין התפיסה האסלאמית, הרואה בקוראן ובמסורת אמת קדושה, וקבע כי על התבונה לנצח (Safran 1961: 153-155). לפי ספרן, לנוכח הלהצים שהופעלו על סה חסין הוא נאלץ לסגת מעמדו ובמקומה אימץ עמדה אחרת, שלא הציבה גבולות לאמונה הדתית. באמצע עמדה זו קיבל חסין את התבונה ואת ההתגלות כמקורות שווים ערך לגילוייה של האמת (שם: 166); ובכך, לטענת ספרן, הוביל ל"אנרכיה אינטלקטואלית" ול"מבוכה אידי-אולוגית", משום שלא הציב מגבלות למסקנות הנובעות מההתגלות ולא עיצב את היחסים בין אמת רציונלית לאמת אמרציונלית.

עדות מוצקה לעמדתו החדשה של חסין, אליבא דספרן, מספק הכרך הראשון בסרילוגיה בשולי הסירה. החיבור, הפונה לשכבות ההמון, מבוסס על קבלת דברי הסמכויות המסורתיות ככל העניינים הנוגעים לנביא, להולדתו ולחייו. בהגנתו על האסלאם המסורתי, בלגיטימציה שהוא מעניק לאגדות ולמעשיות האופפות את הולדתו ואת חייו של הנביא, בפנייתו לציבור המוני של קוראים ובהקדמה לחיבור, שב חסין ומאשר את התיאוריה המקבלת את התבונה ואת האמונה כמקורות שווים לאמת ובו לביקורת אפשרית מצד אלה המתעקשים על בלעדיות ההיגיון – בכל אלה רואה ספרן עדות להפיכתו של סה חסין ל"נביא משבר האוריינטציה" (שם: 168-169).

תוצאת התהליך כולו, אליבא דספרן, הייתה "משבר האוריינטציה". בעקבות חסין חיפשו אינטלקטואלים אוריינטציה מחשבתית חדשה – כזו שתעלה בקנה אחד עם שתי התפיסות המעוממות, ובתהליך זה פיתחו ספרות פופולרית בנושאים אסלאמיים. הכותבים ויתרו על רוח הרציונליזם, ובכשלו בניסונם ליצור לה אלטרנטיבה בעלת אוריינטציה אסלאמית (שם: 140).

ב-1938 פרסם סה חסין את מיטתקבל אלי'ת'קאפה פי מסור, שנכתב מתוך כוונה לעצור את מה שהוא הגדיר כהיסחפות לעבר "כאוס אינטלקטואלי". בספר זה שב חסין לאוריינטציה לאומית-מצרית ומערבית חד-משמעית. אלא שעל פי ספרן, הספר משקף את המשבר העמוק של האוריינטציה התרבותית-מערבית וההתפתחות האינטלקטואלית שאליה הגיעה מצרים (שם: 175-179). חמש-עשרה שנים לפני פרסום הספר היו דעותיו של חסין דומות לדעותיהם של מרבית המנהיגים האינטלקטואליים. עם פרסום הספר מצא עצמו חסין חותר נגד הזרם. משבר האוריינטציה הוביל לאובדן אוריינטציה (שם: 180-181). הכישלון האינטלקטואלי-ליברלי הניח את התשתית ל"שלב הראקציוני", שהגיע לאחר מלחמת העולם השנייה. בשלב זה שלטה באוריה

נחרצות על הפוליטיקה, על המערכת האידיאולוגית והזהית ועל התרבות הכללית. לפרטים נוספים ראה: Safran 1961: 180-208

האידיאולוגיה וביצירה האינטלקטואלית אוריינטציה אסלאמית, אגרסיבית ורומנטית, אך עמומה ובעלת סתירות פנימיות (שם: 208–229). שינוי הכיוון שיוזמו האינטלקטואלים סייע להופעתה של תנועת המונים פוליטית אלימה, דתית וראקציונית, בעלת "מנטאליות מהדיסטית", אשר איימה להרוס את יסודות הלאומיות הליברלית (שם: 228–244).

מחקרם של ישראל גרשוני וג'יימס ג'נקובסקי שם דגש מיוחד על המכניזם של ההיוון החוזר בין מחברים לקהלי יעד, בין יצרני רעיונות לצרכניהם. לתפיסתם, צרכני רעיונות מילאו תפקיד מכריע בעיצוב תכניה של המחשבה הלאומית המצרית בתקופה הנבחרת. גרשוני וג'נקובסקי סבורים כי במידה ניכרת, משלהי שנות העשרים, וביתר שאת – מראשית שנות השלושים ואילך, נקבע אופיו של התוצר האינטלקטואלי-תרבותי בהשפעתו של גורם חדש מן הרונד התיכון – האפנדי המצרי (Gereshoni & Jankowski 1995: 7-22). לשון אחר, האליטה האינטלקטואלית הבינה שעליה להתאים את תוצריה לערכיהם ולגישותיהם של רבדים חברתיים חדשים ורחבים, שבשנות העשרים הייתה מעורבותם בחיים הציבוריים כמצרים שולית. משלהי שנות העשרים ואילך, כל אינטלקטואל מצרי שביקש להישאר רלוונטי בחברה לא יכול היה להתעלם מנסיבותיה ומערכיה של האפנדיה החדשה (שם: 13–14). בקבוצה גדולה זו יש לראות את האחראית להתרחקות מן המחשבה והפעולה הלאומית-מצרית ומן הזווית הלאומית-טריטוריאלית הרחוק לעבר זווית הראייה העל-מצרית שרווחה בשנות השלושים. ציבור קוראים חדש זה החזיק בראייה מסורתית יותר, שהייתה נטועה עמוק יותר ברוח הביטוי הערבית-אסלאמית בשונה מתפיסתם המסורתית של ה"באשאואת" – שכבת האליטה של בעלי הקרקעות מבני המשפחות העירוניות, שהיו האפנדיה הגבוהה האמידה יותר וקהל היעד של הגישה המצרית הדומיננטית שקדמה לשנות השלושים. גרשוני וג'נקובסקי קובעים לפיכך שהשינוי בכתיבה והמעבר לכתיבה על נושאים אסלאמיים נבע מאילוץ קונטקסטואלי, משינוי חברתי, בעקבות הופעתן של קהילות קוראים, קהילות שיח חדשות ושינויים בשיח. לנוכח השינוי בהרכב קהל הקוראים במצרים בשנות השלושים נטשו האינטלקטואלים את מאמצם האליטיסטי שאפיין את שנות העשרים – המאמץ לנסח תרבות מצרית-טריטוריאלית, אירופית בסגנונה, וביקשו לנסח שיח אסלאמי-מודרניסטי שידבר אל האומה כולה. טה חסין, כאינטלקט טואל, ביקש להמשיך ולהישאר רלוונטי בחברה הקשורה למסורת האסלאמית והמתקשה לקבל סמלים שאינם קשורים אליה. הוא ביקש להמשיך ולהיות שותף לנסיון להתוות תרבות כתובה משותפת, תרבות לאומית מסורתית במהותה, ששורשיה ויסודותיה נשענים, בראש ובראשונה, על המורשה האסלאמית והערבית.

אם כן, טוענים שני החוקרים, סמוך למחצית השנייה של שנות השלושים נתחוללה תמורה בתודעה הלאומית המצרית, רה-אוריינטציה, דהיינו מעבר נחרץ מתפיסה של

הזדהות טריטוריאלית-ייחודית לתפיסת הודהות על-מצרית אסלאמית-ערבית. משא ומתן על הזהות הלאומית בין האינטלקטואלים, מנסווי התודעה המצרית, ובין הקהל החדש שהצטרף לדיאלוג הלאומי, הוביל לעיצוב שיח תרבותי אסלאמי-מסורתי משותף.

עד כה הוצגו עמדות המוצא המרכזיות של השיח ההיסטוריוגרפי המסורתי. בחלקים הבאים יפנה הדיון לבחינת מעמדה של דת האסלאם בחיים הלאומיים והתרבותיים של מצרים כפי שמשתקפת במשנתו של טה חסין. הדיון יפתח בעיון בכתביו של חסין משנות העשרים, ובהמשכו יידגו כתביו משנות השלושים. במהלכו אבקש להראות כי התודעה הקולקטיבית שניסח חסין בשנות העשרים אינה מוציאה את דת האסלאם ממסגרת הזהות הלאומית המצרית אלא רואה בה מרכיב ממרכיבי הלאום המצרי, וכי בשנות השלושים ממשיכה דת האסלאם להתזקק באותו תפקיד תרבותי-לאומי במשנתו.

#### מדע ודת בהגות שנות העשרים

בפרק "בין אלי-שרק ואל-ח'רב" שבספרו מנהיגי המחשבה (חסין 1925), שמאוחר יותר הפך לספר לימוד ברמת בית הספר התיכון, הצהיר חסין כי ההיסטוריה של הקדמה האנושית היא ההיסטוריה של התפתחות התבונה ותפקידה בחיים האנושיים (שם: 745–747). האינטלקט האנושי, טען חסין, הופיע בתקופה הקדומה כשתי צורות שונות: הצורה היוונית הטהורה והצורה המזרחית. האינטלקט היווני עסק בפילוסופיה כדרך להבנת הטבע ולפרשנותו, ואילו האינטלקט המזרחי נקט גישה דתית טהורה (שם: 746). במילים אחרות, השכל המזרחי נכנע למגדי עתידות ולנביאים, לאמונות טפלות ולדברי הבל, ולעומתו המלומד היווני נכנע לפילוסופיה, לתבונה ולמדע (שם). בסופו של דבר ניצח האינטלקט היווני את האינטלקט המזרחי, והוא אשר שולט בחיים האנושיים עד היום. האינטלקט היווני היה לאינטלקט אוניברסלי. השיטה האנליטית שלו והתרבות שצמחה סביבו הפכו ליסוד הציביליזציה האירופית המודרנית: "החיים היווניים [...] אשר נכנעו לתבונה היו צורת החיים הפורה ביותר שהאדם ידע אותה בעולם הקדום" (שם: 747). חסין עמד על ההבדלים החריפים בין השכל המשתית את תרבותו על יסודות פשוטים ושטחיים ומציע פרשנות לתופעות הטבע והיקום על יסודות הדת, ובין זה המושפע מן התבונה, ובולט בעומק המחשבה והתחכום שלו. הדת, כפי שעולה מדבריהם אלה, ניצבת בסתירה להגיון. מסקנתו הברורה של חסין היא שהשכל היווני טוב מהמזרחי. הוא רואה בפילוסופיה דרך פרשנית טובה יותר מהדת, דחה את האינטלקט הנכנע לדת ולתפיסת המצויות מחוץ לתבונה האנושית, ודבק באינטלקט האחר, המצטיין בגישתו התבונית-מדעית.

במקום אחר בספר מתאר חסין את התפתחות המחשבה האנושית במונחים של קונפליקט מתמשך בין הדת לתבונה. הפילוסופיה והפוליטיקה, מסכם חסין, דחקו את הדת ותפסו את מקומה כמכוונות וכמדריכות המחשבה האנושית:

המנהיגות האינטלקטואלית נותרה בידי הנצרות והאסלאם בתקופת ימי הביניים. אבל אלוהים רצה שהפילוסופיה והפוליטיקה יקבלו לידהם מנהיגות זו ויעד את האסלאם והנצרות להיכנע להם, זאת לאחר שבידיהן הייתה השליטה משך כל המאות הללו [...]. משדוּפצה הפילוסופיה [היוונית] היא הביאה עמה את פירותיה הטובים: היא יצרה קבוצת פילוסופים ומנהיגים פוליטיים שקיבלו לידיהם את הנהגת המחשבה והובילו למהפכה הצרפתית ולתנאים הנוכחיים (Safran 1961: 156-157).

המחשבה האנושית התפתחה ועברה משלב היסטורי-מסורתי, שבו שלטה הדת, לשלב היסטורי מודרני, שבו דומיננטיים הפילוסופיה והמדע. טה חסין ראה באינטלקט את יורשה המודרני של הדת. יש לומר כי נימות רדיקליות חד-משמעיות כאלה לא ניתן למצוא בכתביו האחרים של חסין, לא לפני ולא אחרי פרסומו של הספר. במידה רבה יש בספר סטייה קיצונית מעמדותיו של חסין בשני העשורים הנדונים.<sup>9</sup>

בעבודותיו השונות הקדיש טה חסין תשומת לב רבה לדיון במתודה ההיסטורית.<sup>10</sup> בכתביו משנות העשרים העוסקים בנושא זה, דן חסין בשיטתיות במתח הקיים בין כתיבה וחקירה של העבר ההיסטורי המסורתי ובין מדעיות ורציונליזם. עמדתו משקפת אי שביעות רצון מהתמות ההיסטוריות ומהמתודה ההיסטורית של אינטלקטואלים והיסטוריונים מצריים בני זמנו. ב"1923, במאמר הנושא את הכותרת "תשובה על ביקורת – כיצד נבין את ההיסטוריה?" ("ךד עלא נקד – כיפ נפקם אל-תאריח?"), חסין (1926: 63-70), קבע חסין כי הכתיבה והמחקר ההיסטוריים נעים בין שתי מתודות מרכזיות. האחת, הדתית-לאומית, מעניקה להיסטוריה האסלאמית "קדושה דתית או כמעט דתית" (שם: 63), ומבקשת להבטיח את היציבות והוודאות ולספק את ההמון. דרך זו של פיאר העבר חוצצת בין ההיסטוריה האסלאמית ובין התבונה; היא אינה מאפשרת עיון הנשען על ביקורת וחקירה מדעית מדויקת (שם). הדרך השנייה היא דרך

<sup>9</sup> הספר פורסם כשנה לאחר ביטול מוסד החליפות כאספה הלאומית התורכית (מרס 1924). התנתקותה של המדינה התורכית-הלאומית מסורת האסלאם ומסודותיו הקרינה באורח רב משמעות על מעמדו של האסלאם ברחבי המזרח התיכון של שנות העשרים בכלל, ועל תהליך עיצוב הזהות הלאומית המצרית בתקופה הנדונה בפרט. ייתכן שיש בעובדה זו כדי להסביר את מנתם הקיצונית של הדברים.

<sup>10</sup> להרחבה בנושא ראה: ברכה 1991.

של ביקורת, הכחשה, הטלת ספק ופקפוק, והיא מבקשת לספק את הידע (שם: 64). במאמר שפרסם ב"1924 טען חסין כי החוקר הנמנה עם האסכולה הראשונה מבקש לספק את קוראיו באמצעות חנופה לערבים הקדומים (חסין 1925: 173-183). הוא "ינקוט בכל אמצעי, ילך בכל דרך, יאמץ כל תחבולה [...] ירחיק כל ספק" כדי שיוכל לייחס לערבים דברים שלא הם אמרו ומעשים שלא הם עשו, ויציג את אומתם כאצילה שבאומות ואת לשונם כמכובדת שבשפות ואת ספרותם הערבית כנעלה שבספרויות, ויקבע כי כל יתר האומות הן יורשות הירושה הערבית ומפיצה (שם: 174). לטענת חסין, רבים מקרב המלומדים במצרים גמנים עם אסכולה זו: "הם מאמינים בתהילת הערבים הקדמונים, כנשגבות מחשבתם, בקדושת מעמדם, הם משייכים להם כל דבר טוב, ומרחיקים מהם כל דבר רע, הם מתארים אותם באמצעות פעולות גערצות ומרוממים אותם מעל הקטנות [...] (שם: 7-8). הם אינם מתבוננים באבות הקדמונים "במבט מדעי, חסר פניות ונקי, אלא [...] במבט מלא בהתפלאות והתפעלות". לכן שיפוטם שגוי ולקוי, כי לא ניתן לאחד "בין ההתפעלות אשר אין לה גבול, ובין הביקורת המדעית אשר אינה מכירה בנטיית הלב ואינה מושפעת מהנטיית ורגשות החיבה!" (שם: 64). הם שואפים לזכות את מושא התפעלותם מכל פגם ולהרחיק מעליו כל דבר מכווער. הם אינם עוסקים בחקירה מדעית אלא שואפים להשיג למושא חקירתם הערכה וכבוד. החקירה ההיסטורית "המקדשת את הסלף (תקדיס אל-סלף) ומרחיקה אותם מעבירה קטנה, אסכולה המרחיבה את הדת על ההיסטוריה (מד'קב אסבאר' אל-דך עלא אל-תאריח)", קבע חסין, אינה ישרה וראויה לשינוי (שם).

חסין העיד על עצמו כי הוא מעדיף את האסכולה השנייה, זו הנוקטת עמדה ספקנית, המבכרת את סיפוק הידע והמצפון על פני סיפוקם של האנשים כדי לזכות בדברי ההלל שלהם ובתשבויותיהם. הוא קרא להכפיף את ההיסטוריה למתודות של מחקר מדעי. "כאשר אנו אומרים מחקר מדעי (פחת' עלמי)", טען, "אין בכונתנו לךצות את בני האדם ולא לשעשע אותם. אין אנו רוצים אלא להביא תועלת ולהפיק תועלת" (שם: 152). לפיכך צידד חסין בדרך של התבוננות "בלא עדינות" ו"בלא רמאות". בהקדמה לכרך הראשון של שיחות יום רביעי (חסין 1925א) מוצגת עמדתו במפורש: "היי הקדמונים הם רכושה של ההיסטוריה [...] מן החטא והבערות שנתאמץ להסתיר תחום מתחומי הספרות [ההיסטורית] [...] לא אני ולא אף אחד מן החוקרים המעדיכים את הידע ואת מעמדו, נשנה את ההיסטוריה או נדגיש תקופה מתקופות האומה הערבית מבלי שיהיה זה מצבה" (שם: 7-8). חסין קרא לחידול מקידוש העבר והסתייג מחקירה מגויסת. הוא סבר כי אין זה מתפקידו של ההיסטוריון לסייע בהנצחת מיתוסים, וכי אלו המבקשים לחקור את ההיסטוריה צריכים להפעיל ביקורת היסטורית. בספרו על הספרות הג'אחלית (חסין 1927) מתחזקת תביעתו של חסין לשחרר את החקירה ההיסטורית ואת המקורות ההיסטוריים ממטרות דתיות. בספר זה קורא חסין להעמיד את



ממצאי הקדמונים בהיסטוריה לבחינת מחקרית, ולא להסתפק בביטחון ובשביעות הרצון שנוסף המדע הקדום אלא לעורר את "הדאגה", "ההתחבטות", "השינוי" ו"התמורה" (חסין 1927: 62). ההיסטוריה, טען, אינה שונה ממדעי הטבע. אין להטיל על הספרות ההיסטורית את משימת "תיאור שבתם של הסונים וגינוי המעתלה, השיעה והחן ארג" (שם: 58). הספרות ההיסטורית אינה צריכה להילחם באתאיזם או בכפירה. ההיסטוריה היא מדע, וככזו יש לחקור אותה בהתאם לכללי המחקר הביקורתי. במקום אחר כתב חסין כי כל מדע מתחיל מושיק בחירות כדי שיוכל להתחוק ולשגשג. חירות זו מאפשרת לו קיום עצמאי, "כאילו הוא אינו חב את חייו [...] לגורמים חברתיים, מדיניים או דתיים" (שם: 56).

טה חסין קרא אפוא לבחינת היסטורית שעניינה דהימיסטיפיקציה של העבר ההיסטורי המסורתי, כתיבה המשותרת מדעות קדומות ומהנחות מוקדמות שדבק בכתיבה הקלאסית. בדומה לראנקה, אבי הפוזיטיביזם ההיסטורי, האמין חסין כי תיתכן חקירה היסטורית אובייקטיבית-מדעית. חסין דרש לתאר את הדמויות ההיסטוריות כהוייתן, ללא כחל וסרק, ולהימנע מאידיאליזציה. הוא טען כי יש לבחון את הערבים הקדומים בדרך שבה בוחנים בני אדם: הם אינם מלאכים, ולפיכך אין לקדשם (חסין 1926: 70). עוד טען כי ההיסטוריה היא מדע, וכי "חירות המחשבה", "ביקורת", "הכחשה", "שליחה" ו"ספק" צריכים להיות אבני הדרך במחקר ההיסטורי (חסין 1927: 56). לגישתו של חסין, בקרב בני דורו אין עוד מקום להיסטוריוגרפיה הערבית הקלאסית, המפארת את העבר ומקלסת אותו, המדגישה רק את התפארת וההדר ומטשטשת חולשות ופגמים ומעשי עוולה. כל נושא היסטורי, טען חסין, צריך לעמוד למחקר ביקורתי.

אף שהדיון בסוגיית החקירה ההיסטורית והכתיבה ההיסטורית ממוקד בשאלת היחסים בין ההיסטוריה לדת, ניתן לחלק מן הדברים את השקפותיו של חסין בשאלת היחסים בין הדת לבין המדע. חסין הבחין בין עיון וחקירה המבקשים לחזק אמונה דתית, מיתוסים, תמות או גיבורים דתיים ובין חקירה העושה שימוש בכלים ביקורתיים-מדעיים. לטענתו, הראשונה מבקשת להבטיח יציבות וודאות ולספק את רצון ההמון (אל-ג'מאהיר); ואילו השנייה מבקשת לספק את הידע ופוגה לאינטלקט. עמדתו של חסין בנוגע לשתיים ברורה ומפורשת: חקירה מדעית אמיתית מחייבת שחרור של המדע מכבלי הדת והאמונה.

בסדרת מאמרים הנושאת את הכותרת בין מדע לדת, שנכתבה בשנת 1926 והתפרסמה שנית ב-1935 בספרו ממרחקים, מציין חסין כי המחלוקת בין המדע לדת היא מחלוקת קדומה הנעוצה "בראשית החיים הרציונליים הפילוסופיים", כלומר – ראשיתה עם הופעת המחשבה המדעית (חסין 1935: 206). חסין גרס כי מחלוקת זו הוקה ונצחית "משום שהניגוד ביניהם [בין המדע לדת] יסודי, אין דרך לבטלו או לרככו אלא

אם ישכת האחד את השני" (שם: 206–207), וכי סיבותיה מגוונות – כל אחד מהם קשור לתכונה אנושית אחרת: "האחד קשור לרגש (שעור), האחר קשור לאינטלקט (עקל). הראשון מושפע מן הדמיון ושולט ברגשות, השני לא מתעניין ברגש אלא כאשר הוא משמש נושא ללימוד ולניתוח" (שם: 233). הדת, טוען חסין, ותיקה יותר מן המדע, ובתקופה הקדומה, בטרם הופיע המדע, הייתה הדת התגלמות הכול: "הייתה דת והייתה מדע". עם הופעת התבונה והמדע נגול והופקע ממנה מעמדה המוחלט. "והדת סירבה לציית לשינוי זה והמדע סירב לוותר על הפירות שבהם זכה" (שם: 234); לדברי חסין, "הדת רואה עצמה [מיוסדת על] היציבות והקביעות והמדע רואה עצמו [מיוסד על] השינוי וההתחדשות" (שם); והדת "כבירה ונערצת, תחומה רחב, גבולה רחוק ואין לו קצה, ולנושאה אין סוף", ובניגוד לה המדע "צנוע ומוגבל בשאיפותיו, צעדיו איטיים, מתקדם ואחר כך אינו מסתייג מנסיגה [...] בונה ואחר כך אינו נרתע מפני ההריסה" (שם). לא ייתכן שהשניים יהיו תמימי דעים, כותב חסין, אלא אם יתכחש האחד למהותו. למרות מצב עניינים זה סבר חסין כי האנושות "יכולה לזכות בשניהם" וכי שניהם חיוניים, זאת מכיוון ש"המדע והדת כשלעצמם לא רוצים ולא יכולים להזיק" (שם: 235).

עוד כותב חסין כי הפוליטיקה (אל-סיאסה) שנכנסה בין הדת למדע "על פי רוב רוצה ויכולה להזיק" (שם): בשעה שהיא מבקשת לנטרל את הדת היא נשענת על המדע, ובשעה שהיא מבקשת לנגח את התבונה היא נשענת על הדת. מאז הצטרפותה של המדיניות למחלוקת "מפחדת הדת מכל פילוסופיה ומכל מדע, וחושד המדע בכל דת" (שם: 209). מאז נקבע מעמדה של המדיניות בין שני ברי הפלוגתא האלה, לא כגורם מפיים ומשלים אלא כגורם מסית ומחמיר: "פעם היא תומכת במדע ופעם אחרת בדת, לעתים מתפארת בזה ולעתים אחרת בהוא" (שם: 207). בהמשך מתאר חסין מציאות שבה לעתים "קונה" המדיניות את "נפשותיהם ומצפוניהם" של אנשי הדת, ובכך הופכת את הדת ל"סחורה נמכרת ונקנית", ופעמים אחרות היא "משחיתה" את "נפשותיהם, מצפוניהם ומידותיהם" של המשכילים ומרחיקה אותם מהמחקר המדעי בהעניקה להם משרות נכבדות ומותרות שלטון (שם: 235). אם כן, אליבא דחסין, הפוליטיזציה היא האחראית במידה רבה למחלוקת, והדרך להסתייע הן בדת והן בתבונה היא "פירוק הנשק" (נָזַע אל-סלאח) מידי הדת והתבונה (שם). לטענתו יש לפעול למען השגת שינוי משקל ואיזון (תחקיק אל-תנאון) בין השפעותיהם של שני התחומים הללו על חיי הפרט והחברה (שם: 207). עבור כל אחד מהם ראוי שיוגדר תחום אחריותו: על אנשי הדת להתמיד ולעסוק בדת ובענייניה, ועל אנשי המדע להתמקד במחקר המדעי. או יוכל ההמון "להפיק תועלת [בו זמנית] ממה שבינו ובין אללה ומן המדע" (שם: 235). לפיכך הוא אינו מבטל את מקומה של הדת אלא מגבילה, מצמצמה, ומבקש להגדיר את תפקידיה ואת תחומי פעילותה ביחס לתבונה. הוא קובע

מפורשות כי אם לא תעורב הדת בענייני המדע והמדע לא ידחק עצמו לענייניה של הדת, תרומה האנושות מקיזם זה לצד זה.  
לסיכום חלק זה, במהלך שנות העשרים, תקופת נצחונה לכאורה של התורה הלאומית המצרית הטריטוריאלית, לא הוציא חסין את הדת בכלל ואת האסלאם בפרט מתחומיה של החברה המצרית המודרנית. האסלאם נתפס בעיניו כגורם שיש לשתפו במסגרתה של הזהות הלאומית המודרנית. הוא ראה בו יסוד מיסודות תרבותה, ובשום פנים לא נתקבלה על דעתו אפשרות דחיקתו של יסוד זה מחייה התרבותיים והלאומיים של מצרים.

#### תבונה ואמונה בהגות שנות השלושים

ב-1933, בהקדמה לכרך הראשון בטריטוריה בשולי חסין לעסיק במחלוקת שבין התבונה לדת. "דפים אלו", הכריז חסין, "לא נכתבו עבור משכילים או היסטוריונים, משום שלא שבתי בהם אל המדע ולא פניתי בהם אל ההיסטוריה" (חסין 1933); בהמשך, בהירשו ל"רבים מהידיעות והסיפורים" המופיעים בספר, הבהיר חסין: "האינטלקט אינו מתיך אותם ואינו מסכים להם [...], השכל לא בוטח בהם, ההגיון אינו שבע רצון מהם והם אינם מתבססים על דרכי המחשבה המדעית" (שם). יתרה מזאת, הספר, כתב חסין, אינו מיועד לאותה קבוצה המעריצה את התבונה, הבוטחת רק בה ונכנעת רק לה, הנלחמת בנטיית העם לסיפורים הללו ומבקשת לגאול אותו "משלטונם המסוכן והמושחת על התבונה" (שם). הספר הוא ביטוי לפרץ הרגשות שחש חסין בשעת הקריאה בסירה, הלא היא הספרות הביוגרפית של הנביא מוחמד המיוסרת על חרית' (שם). הסיפורים המסופרים בספר מכוונים אל הלב ואל הרגש, אל הדמיון ואל הנטייה לפשטות. הם מיועדים לסייע לקורא ולהקל עליו את נטל החיים; יש בהם פינוק ורוגע, התרחקות מעמל החיים ומתלאותיהם, והם מיועדים לעם ולהמונים. שלא כמו האליטה, המונים אלה אינם מעריצים את התבונה ואינם סרים למרותה. התבונה "אינה כל דבר", קבע חסין; "ישנן תכונות אחרות הזקוקות, לא פחות מהשכל, להזנה" (שם).

מדברים אלה עולה כי עמדתו של חסין במחלוקת שבין התבונה לדת לא השתנו. דבריו אינם מותירים ספק באשר לגיטימיות ולחיוניות שהוא רואה בקיום השניים, לצד הכרתו בניגוד היסודי ביניהם: התבונה נועדה להזין ולספק תכונות אנושיות מסוימות, שונות מאלו שנועדה לספק האמונה. הקהלים המבקשים להשביע את רעבונם בעזרת התבונה שונים מאלה המחפשים את תשובותיהם בדת ובאמונה. לקראת סופה של ההקדמה מכריז חסין כי כאשר תועמד ספרות הסירה בכיקורת המדע ותוכפף לשיטות המחקר, היא תיראה שונה מספרות הסירה המיועדת ללב ולרגש (שם).

חסין טוען כי ספרות פורה היא ספרות "השורדת לגצת, החיה לאורך ימים" (שם). משמעות הדבר, מבהיר חסין בהמשך, היא שספרות נצחית אינה מתה עם חלוף התקופה שבה נוצרה. היא אינה ספרות של תקופה אחת, של אזור או של דור מסוים; זוהי ספרות דינמית, "היא ספרות התקופות כולן, הסביבות והדורות כולם" (שם). תכונתם הבולטת של סיפורי הסירה כפי שהם מובאים בספר, כותב חסין בהקדמה, היא יכולתם לדבר אל הקורא בכל עת ובכל מקום, הם פונים אל הקורא המודרני באותה מידת הרלוונטיות שבה פנו בעבר הקדום אל הקורא הקדום (שם). האמצעים שבהם בוחר חסין לפנות אל ציבור הקוראים ההמוניים הם "פירוש, ביאור, הסקת מסקנות והגעה באמצעותם אל לבבות האנשים" (שם). לטענתו, באמצעים אלו יש כדי להגמיש את הספרות הקדומה, להתאימה לחיים העכשוויים, לרגשות הסוערים בלבבות ולמחשבות הנועשות בשכלים. לשון אחר, על הסופר המבקש לקרב את ציבור הקוראים ההמוניים אל הספרות הקדומה מוטלת המשימה להגמיש את הספרות ולהתאימה לקורא המצרי המודרני. מן הדברים משתמע כי חסין ביקש לספק לבוש מודרני ורלוונטי לסיפורי הסירה ובעזרתם להתוות סימני דרך לקורא המצרי המודרני. לאור כלל זה יפנה המחקר לבחינת סיפורי סיפורי הסירה – "הפילוסוף הנבון" – אל-פילוסוף אל-תארי – בנוסח חסין (חסין 1937: 6–136).

כלפראתים, גיבור הסיפור, הוא פילוסוף יווני הבקי בספרות יוון כדוגמת כתבי סוקרטס ואפלטון, ומשתתף בפורומים פילוסופיים שונים (שם: 22–27, 47–48). טה חסין משרטט בקפידה דיוקן של אינטלקטואל, משכיל "שנשפו [...] אינה חושקת אלא בידעה, ומבקשת את הנאת הידע והידעה" (שם: 25). דמותו מציבה את כל הדברים למבחן השכל, מתכחשת לדברים שאינם מתיישבים עם השכל ומגנה אותם (שם: 55–56). "השכל", עבור כלפראתים, "משפיע יותר מהמולדת, ומשפיע יותר מתבר, ומשפיע יותר מאנשים ומכל הדברים כולם" (שם: 37). לפיכך, האלוהויות השונות, אלילי יוון, שלהם סגדה האנושות בעבר, וגם האלוהים החדש – על פי הדת הנוצרית, אינם מתקבלים על דעתו ולכן הוא אינו מאמין בהם. "ואני", קורא כלפראתים, "מגנה את האלילים הקדומים כפי שאני מגנה את האלוהות החדשה אשר מספרת לי עליה הברית החדשה, כל זמן ששכלי אינו יכול לקבל את דברם" (שם: 55–56). כדי להאמין דורש כלפראתים שהאמונה תתיישב עם השכל. דמותו היא דמות סובלת, מתייסרת. החיים שמטיל עליו שכלו הם חיי יאוש, פקפוק תמידי, הטלת ספק, סערה והיפוש אחר הזודאית ואחר השלוה והשקט הנפשי. בחיפשו המייאש אחר הפתרון לסבלו הוא אף מרחיק עד כדי מחשבה על המוות (שם: 24–25). סבלו הכבד מנשוא מאלץ אותו בסופו של דבר לברוח ממולדתו, ממשפחתו ומחבריו בחיפוש אחר הקלה ופתרון לייסוריו. את עוגן ההצלה מציע נזיר זקן, המגלם את דמותו של מורה חכם. גם עליו נגזר בצעירותו להתחייב בעמדתו של כלפראתים, גם הוא הטיל ספק וכפר בדת ובחר לצאת

למסע ארוך של חיפוש עצמי, שבסופו פרש למנזר מבודד הרחק ממרותו של קיסר, והתמסר לנצרות מתוך ציפייה למה שעתיד להתגלות אחריה (שם: 51).<sup>11</sup> דמותו היא דמות החכם והיועץ, דמות רגועה, שלווה ומפויסת. דרכו אינה קיצונית – זוהי דרך ביניים, דרך אמצע, המבקשת לאזן בין השכל לנפש ומכירה בכך שלנפש יש יצרים וצרכים ואלו מושלים ושוולטים בה: "וצורך הנפש באמונה כצורך הגוף באוכל ובשתיה, וסובלת ייסורים אם היא מאבדת את האמונה ונחה כאשר היא זוכה בה" (שם: 53-54). הנפש, קובע הנוזיר נחרצות, אינה יכולה לחיות מבלי אמונה כפי שהגוף אינו יכול לחיות מבלי אוכל ושתיה (שם; שם: 56). יצרי הנפש והגוף אינם נובעים מהבינה ואינם נוצרים ממנה. "אפילו הייתה ניתנת לך בינת האנשים כולם", מקשה הנוזיר, "לא יכולת להדוף מגופך את ייסורי הרעב והצמא [...] כפי [שהודפים אותן] השובע והרוויח" (שם: 53). הדברים נכונים גם כשמדובר ביצרי הנפש האנושית, אשר אינה יכולה לחיות חיי כפירה והתכחשות לאמונה. הנוזיר מגנה את כלכראטיס על שהוא "מפריז בעניין השכל ומעמיס עליו יותר ממה שאפשר ודוחף אליו [לכיוונו] במקום שלא ראוי שידחפו אליו" (שם: 52): "מזה ימים השלטת אותו [את השכל] על ענייך, והשלטת אותו על נפשך ועל כל דבר, ותסבור שהוא לבדו המושל אשר אתה מרוצה משלטונו, והשופט אשר אינך מסרב למשפטו" (שם: 61). עצתו לכלכראטיס הסובל היא לחפש דרך ביניים (טריק נסט) כדרכו שלו, שבה "תתחבר הנפש לשכל כחיבור חבר לתכר, לא כחיבור העבד לאדון" (שם). כל דרך אחרת, בין אמונה עיוורת בשכל ובין כניעה מוחלטת לנפש, היא "מחלה" (שם: 62), וכדי להגיע אל דרך הביניים יש להחלים ממנה, ופירוש הדבר: "ותאמין בשכלך בגבול, ותכפור בשלטונו בגבול, ותנקוט כלפיו בצניעות הראויה אשר מאפשרת לו [מחד גיסא] את ההבנה, המחשבה ושיפור ענייך בחיים, ומאפשרת [מאידך גיסא] לנפשך את האמונה, הוודאות ואת המזון הרוחני אשר לא תוכל לחיות בלעדיו" (שם).

"הבינה", טוען הנוזיר, "היא אור, ומטבעו של האור שיביס את האפלה [...]. היא להב חד, ומטבעו של הנשק שהוא מביס את האויב ומנחיל לבעליו נצחון עליו" (שם: 48). עם זאת, הוא טוען, "שלטון הבינה אינו משתרע ולא יכול להשתרע על כל דבר" (שם: 62). הנסים השונים הם מכשיר בידיו של אללה "להראות לבינה שהיא עדיין חלשה ומוגבלת, וידיעתה אינה מקיפה הכול" (שם). אבל השעה שבה תצליח הבינה להבין לראשונה את הנס של אללה הולכת וקרבה (שם: 62-63). זוהי השעה שבה יבצע אללה את "הנס הגדול" – התגלות בשורת האסלאם. זהו נס "אשר הבינה תבין אותו כהלכה [...] ולא תוכל לכפור בו" (שם: 63). זוהי השעה שבה הבינה "תוכרח אל האמונה מתוך הבנה ושיקול דעת ללא פחד, חרדה וכניעה" (שם). אז, מבטית הנוזיר

11 הדברים מרמזים להופעתה העתידית של דת האסלאם.

לכלכראטיס, תתגלה לו דרך הביניים, בינתו תרחק מן היהירות, מן הגאווה ומן העריצות, ונפשו גם היא תמצא את מקומה ולא תחרוג מגבולה (שם: 63-66). מרגע שמגלה הנוזיר לכלכראטיס את סוד "הנס הגדול" שעתיד להתגלות לו, יוצא לכלכראטיס לחיפוש אחר ידיעות שיקרבו אותו אל הבשורה הדתית, זו שתבטח בה בינתו ותקבל אותה נפשו (שם: 79-136).

כאמור, בדברי ההקדמה לכרך הראשון של בשולי הסירה קובע חסין כי סיפורי הסירה הקדומים, הנצחיים, אמורים בלבושם החדש, להתאים לחייהם של המצרים המודרניים. אם כן, בדרכו של הנוזיר הזקן, זו שאותה ביקש לאמץ גם גיבור הסיפור, מצא סה חסין את הדרך שבה ביקש להוליך את בני דורו. דרכו מציבה את התבונה לצדה של האמונה במעמד שווה לה. חסין מכיר במעמדה של האמונה בחייו של המצרי, ובד בבד הוא מנסח ותוחם את גבולותיה. האמונה, כפי שעולה מהדברים, מספקת את צרכיו ואת יצריו של היחיד. היא צורך נפשי של האדם באשר הוא; היא כורח אנושי שלא ניתן להימלט ממנו. חסין טוען אפוא כי על מצרים ועל האנושות כולה להתאמץ וליצור מודוס ויוזני בין התבונה לדת כדי להרוויח מקיומן של השתיים. ראייתו מפוכחת ומעשית: הוא מבין שהדתיים האנושיים והאסלאם בחברה המצרית ממלאים תפקיד חיוני, ומבקש לאתר באסלאם יסודות שיספקו את ההצדקה למודרניזציה בהווה ולעידוד חופש המחשבה והחקירה המדעית. בקבעו כי דת האסלאם היא דת ההגיון, ביקש סה חסין להצדיק רציונליזם ומחשבה חופשית ולרמוז כי ההתנגדות לאלה בהווה משמעה התרסה כלפי מדותיו של האסלאם.

גישה סינתטית זו, המשתקפת בכתביו של סה חסין במהלך שנות העשרים ושנות השלושים, מתנסחת בשלהי שנות השלושים באופן המוגדר וההחלטי ביותר. על רקע התחדדותו של המאבק על עיצובה של הזהות הלאומית המצרית המודרנית – המאבק בין הזרם הלאומי הטריטוריאלי היוזני ובין הזרם האחדותי העל-מצרי – ולנוכח חששו של חסין מפני דחיית ההזדהות המצרית עם המערב, הוא מפרסם את ספרו עתיד התרבות במצרים (חסין 1938). בספרו זה ניתן למצוא לא רק אישור לתפיסתו שהוצגו קודם לכן, אלא גם את הניסוח האוהר והמגובש ביותר לשאלת היחסים בין התבונה לדת.

לדברי חסין, האינטלקט המצרי, משחר ימיו, השפיע על האינטלקט היווני והושפע ממנו: "אם אנו מבקשים לחפש את ההשפעה היסודית ביצירת התרבות המצרית ובתהוות האינטלקט המצרי [...] [הרי ש] האינטלקט היווני הכי הושפע מהאינטלקט המצרי והכי השפיע עליו" (שם: 13-14). הופעת האסלאם במצרים וקבלתו כדת לא גידשה את האינטלקט המצרי הקדום ולא הזיקה לו. בכך, קבע חסין נחרצות, לא נשללו ממנו סגולותיו ותכונותיו המיוחדות שעשו אותו שותף להישגי האינטלקט היווני: "ואם גידש האסלאם את האינטלקט הראשוני [...] לא ולא!"; "האסלאם לא שינה

את האינטלקט המצרי" (שם: 21-22). לטענת חסין, מה שקרה הוא ש"האסלאם התחבר לפילוסופיה היוונית הזו, השפיע עליה והושפע ממנה. ואסלמה הפילוסופיה היוונית והתפלסף האסלאם" (שם: 22-23).

מבאן הסיק חסין שאחד מיסודותיו של האינטלקט המצרי, ובוודאי אחד מיסודותיה של התבונה היוונית, שעליהם נשענים הישגיה של הציביליזציה המערבית, הוא האסלאם. כמו האינטלקט האירופי, שמוצאו משלושה מקורות – תרבות, ספרות, פילוסופיה ואמנות יוונית; תרבות, מדיניות ומלומדות רומא; ודת הנצרות – כך גם האינטלקט המצרי, אלא שאת תפקידה של הנצרות ממלאת במצרים דת האסלאם (שם: 29). את תרומתה של דת האסלאם ניסח חסין במילים הבאות: "בטוב שהיא קוראת אליו ובצדקה אליה היא ממריצה" (שם).

אם כן, גם במציאות שלהי שנות השלושים המשיך חסין לראות באסלאם חלק בלתי נפרד מהאופי המצרי ושותף להיווצרות המהות המנטאלית שלו. ואולם, בד בבד הוא ניסח בבהירות את תפקידה ותחם לה את גורת השפעתה: דת האסלאם, על פי גישתו, סיפקה לבינה המצרית תכנים אתיים, כללים מוסריים, אך הוא המשיך לרבוך במורשת היוונית ובהישגיה כיסוד הבסיסי ביותר של האינטלקט המצרי.

#### מסקנות

המחקר והכתיבה הדגים בהיסטוריה של רעיונות שנות העשרים והשלושים של המאה העשרים במצרים, מזהים את תהליך העיצוב הרעיוני של הזהות הלאומית והתרבות הלאומית המצרית כתהליך המתרחש תוך כדי מאבק. בראשיתו של מאבק זה מנצחת האסכולה הטריטוריאלי-יחודית וכובשת לה מעמד דומיננטי בתודעתם של מעצבי הזהות הלאומית במצרים (ובהם סה חסין). ובהמשכו היא הולכת ומאבדת את מעמדה לטובת נצחון האסכולה העל-מצרית. הממצאים העולים מבדיקת מעמדו של המרכיב האסלאמי בתרבות הלאומית בהגותו של חסין מלמדים כי היא אינה עולה בקנה אחד עם אמות המידה הדיכטומיות שנגזרות מן התפיסה ההיסטוריוגרפית המסורתית. חסין לא היה דוברו המובהק של הנרטיב הטריטוריאליסטי בשנות העשרים, ובשנות השלושים, עם השינוי בהרכבו של מרכז המכלול הרב-מערבתי, לא הפך לנציג המובהק של הנרטיב האסלאמי-ערבי. בשנות העשרים כלל ניסוחו התרבותי של חסין יסודות מן המורשת האסלאמית-ערבית, ובשנות השלושים הוא המשיך לדבוק במרכיבים טריטוריאליים מן המערכת התרבותית המצרית.

יוצא אפוא – שבשונה מהצעתו של ספרן – חסין לא תודה משבר אינטלקטואלי-אידיאולוגי בסיסי. כתביו משנות השלושים אינם משקפים שינוי אינטלקטואלי ביחסו להגיון, למחשבה המדעית או למקומו של האסלאם בתברה המצרית. ניתן לפיכך לומר

כי קביעתו של ספרן, שיש לראות בשולי הסירה עדות מוצקה לכך שחסין נסוג מעמ-דתו הקודמת, "הרציונליסטית", "הליברלית" ו"הפרוגרסיבית", ועבר להחזיק בעמדה חדשה, "שלא הציבה גבולות לאמונה", "שקיבלה את ההגיון והאמונה כמקורות שווים לגילוי האמת", "עמדה הכופה את משא הדאליזם" – קביעה זו שגויה היא. קריאה רצופה של כתבי חסין, הממקמת את בשולי הסירה בין יתר הספרים שכתב ובמקומו הכרונולוגי, מעידה כי לא זו כלבד שאין שינוי בעמדותיו באשר למעמד האסלאם במצרים המודרנית, אלא אף שעמדותיו לא היו עמדות קיצוניות בשנות העשרים, וכאלו נותרו גם בשנות השלושים.

גם טענתם של גרשוני וג'נקובסקי, שאת מעברו של חסין לכתיבה אסלאמית ב-1933 יש להבין במונחים של רה-אורינטציה אינטלקטואלית, של שינוי תוכני מהותי – גם טענה זו אינה מדויקת. ב-1933, שנת פרסום הכרך הראשון בטריולוגיה, וב-1937, שנת פרסום סיפורו "הפילוסוף הנבוכך", הכיר חסין בכך שעליו להתאים את קריאתו האידיאולוגית לנסיבות הקהל החדש, המשתנה; זאת לנוכח התחזקות כוחו של הזרם העל-מצרי במערכת הוהותית ועם הצטרפותם של האפנדים הצעירים לחיי הפוליטיקה, לציבור הקוראים ולמעשה גם לדיאלוג הלאומי. ואמנם, חסין משווק את רעיונותיו בהתאם לקהל הקוראים המיועד. ואולם, המסר הרפורמיסטי לא ננטש. בשנות השלושים נותר חסין נאמן לאמונותיו משנות העשרים. הוא לא התכחש למרכזיות ולחיוניותה של דת האסלאם במדינה המצרית הלאומית המודרנית, וגרס כי הבינה והאמונה יכולות וצריכות לדור זו לצד זו. עם זאת ביקש חסין להציב לכל אותה זמן גבולות וסייגים לפעילותה, וטען כי על כל אחת מהן לפעול במתחמים של גבולות וסייגים אלה. בתפיסתו התכליתית ביקש חסין להעניק לחברה המצרית את המתכון שייבטיח לה יציבות ומידות אתיות בד בבד עם מחשבה תבונית. דת שתשפיע על הלאום המצרי, אך בעת ובעונה אחת לא תכפה את צויה עליו, ובקצרה – דת מרוסנת לצדה של תבונה מרוסנת.

במונחי המסגרת התיאורטית שהציע אבן-זהר מתגלה משנתו של סה חסין כמשנה סגתטית ובשום אופן לא אקסקלוסיבית, דיכטומית. היא מתגלה כמשנה הכוללת רכיבים תרבותיים הלקוחים מכלל האופציות התרבותיות שסיפק המכלול הרב-מערבתי. התבנית התרבותית שניסח חסין עבור מצרים הייתה הטרוגנית, ומרכיביה השתייכו לשתי מערכות תרבותיות מתחרות. ניתן אם כן לומר שבניינה של התרבות החדשה על פי סה חסין כלל מרכיבים מן התרבות המסורתית, הישנה, לצדם של רכיבים חדשים. לא ננטש אף לא רכיב תרבותי אחד, אך קבלתם היא סלקטיבית. דיאלקטיקה חשובה זו היא העומדת במרכז הבנת הגותו. חסין חתר לגסח מערכת תרבותית שבה יתעצבו הרכיבים התרבותיים כרכיבים אותנטיים ועם זאת מודרניים – לא זרים, רחוקים ומנותקים מתודעת ההמון המצרי או ארכאיים-מסורתיים.

"מצריות" ו"על-מצריות" ברפרטואר התרבותי של טה חסין

- Gershoni, Israel & Jankowski, James P., 1995. *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge, UK.
- Hourani, Albert, 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, UK.
- Safran, Nadav, 1961. *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass.
- Smith, Charles D., 1973. "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's," *International Journal of Middle East Studies* 4, 4: 382-410.
- Smith, Charles D., 1983. *Islam and the Search for Social Order in Egypt*, Albany.
- Vatikiotis, P. J., 1969, *The Modern History of Egypt*, New York.

אתי תרם

ממאמר זה עולה אף מסקנה מתודולוגית. דרך החקירה המוצעת בו לבחינת גישתו של טה חסין בעניין מקומה ומעמדה של דת האסלאם שונה מהקו הפרשני המסורתי. המתודה החדשה מבקשת לבחון מחדש עמדות מוצא בשיח ההיסטוריוגרפי, לבקר את הדוגמות הטבועות בו, ואף להסתייג מהן ולדחותן. עם זאת, מאמר זה אינו מבקש להציב קו פרשני אחר במקום זה המקובל כיום. הכוונה במאמר היא לקרוא לבדיקה מחודשת של קורפוס שלם של הגויות אינדיבידואליות, בדיקה שאינה מסתמכת על התפיסה הדיכוטומית ועל הקביעות שהיא מנציחה. רק לאחר חקירה כזו ניתן לנסות ולהסיק מסקנות גורפות.

ביבליוגרפיה

- אבן-זוהר, איתמר, 1980. "הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל 1882 - 1948", קתדרה 16: 165-189.
- ברכה, תקוה, 1991. "מתודה היסטורית, ביקורת היסטורית ומורשת היסטורית בהגותו של טה חסין, 1920-1930", עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב.
- גרשוני, ישראל, 1980. מצרים בין ייחוד לאחדות, תל-אביב.
- חסין, טה, 1925. "בין אל-שרק ואל-ד'ר'ב", אליהלאל, 1 אפריל, 745-747.
- חסין, טה, 1925. חידית' אלי-ארבעא, כרך 1, קהיר.
- חסין, טה, 1926. חידית' אלי-ארבעא, כרך 2, קהיר.
- חסין, טה, 1927. מי אלי-אדב אלי-אהלי, קהיר.
- חסין, טה, 1929. אלי-איאס, כרך 1, קהיר.
- חסין, טה, 1933. עלא האמש אלי-סינה, כרך 1, קהיר.
- חסין, טה, 1935. מן בעיד, בירות.
- חסין, טה, 1937. עלא האמש אלי-סינה, כרך 2, קהיר.
- חסין, טה, 1938. מטחקבל אל-ת'קאפה פי מסר, קהיר.
- חסין, טה, 1939. אלי-איאס, כרך 2, קהיר.
- Cachia, Pierre, 1956. *Taha Husayn*, London.
- Even-Zohar, Itamar, 1990. "Polysystem Theory", *Poetics Today* 11, 1: 9-26.
- Gershoni, Israel, 1992. "The Evolution of National Culture in Modern Egypt", *Poetics Today* 13, 2: 325-350.
- Gershoni, Israel & Jankowski, James P., 1986. *Egypt, Islam and the Arabs*, Oxford.