

מבוא

במאמר זה אני מבקש לבחון את הפנמתו של אחד מגילוייה רבי העוצמה של המודרניות – שיח האוריינטליזם – על ידי האליטה הערבית-עוסמאנית.<sup>1</sup> בחינת המקום שממלא שיח האוריינטליזם בתפיסות עולמם של בני קבוצה זו, שלימים הנהיגה את התנועות הלאומיות באזור, עשויה לתרום להבנת משמעותה של המודרניות כמושג וכתופעה תרבותית בעולמם של בני אליטות מזרח תיכוניות בסוף התקופה העוסמאנית. החוויה שחוו מוחמד בהג'ת ומוחמד רפיק אל-תמימי בפרובינציה של ביירות בהורשי הקיץ של 1916 ו-1917 נבחנת במסגרת דיון זה כאפיוודה היסטורית קצרת טווח, המאפשרת לנו להרחיב את הידע שיש לנו על יחידת ההתייחסות הגדולה יותר, דהיינו בני דורם של שניים אלה באליטה הערבית-עוסמאנית. אמנם תפיסות העולם של שני גיבורי סיפורנו אינן מייצגות בהכרח את היחידה הגדולה יותר באופן פרופורציונלי, אך הן מסייעות לנו לבחון תבניות חשיבה, תיאור והסבר של דיכוטומיות שהתקיימו הן בעולם הקוגניטיבי של שתי הדמויות ההיסטוריות הללו והן בעולם הכתיבה ההיסטורית על תקופתם.

בעמודים הבאים אציג בקצרה את גיבורי הסיפור ואת חיבורם, ולאיתן פירוט (הפרובינציה של ביירות), דו"ח רשמי שכתבו השניים בעקבות שני מסעות שערכו ברחבי האזור הנזכר: אצביע על התרומה שיש בקריאה מתודת של החיבור להבנת היווצרותן של גרסאות מקומיות של מודרניות במזרח התיכון העוסמאני; אדון בהפנמת שיח האוריינטליזם בידי עוסמאנים תוך התמקדות באחד מהיבטיה של תופעה זו, קרי, מקומה של הדיכוטומיה התרבותית מזרח/מערב בעולמם של ערבים-עוסמאנים; אסען כי הצגת הפער בין גוקשות הדגם התרבותי הדיכוטומי הזה בתפיסות עולמם של בהג'ת ותמימי לבין מהלך חייהם והחוויות שעליהן דיווחו, מסייעת בהבנת ממד ההמצאה וההבנייה של הקטגוריה התרבותית הדיכוטומית מזרח/מערב בתפיסותיהם, וכן אסען כי ניתוח הפנמת שיח האוריינטליזם בידי לא-מערביים מציע אפשרות להיסטוריה של הביקורת הסעדיאנית. באורח פרדוקסלי משהו, דווקא הפנמה מעין זו והשימוש שלא-מערביים עשו בה בעולמם, מסייעים להשבת קולם של אלה שאלמלא כן היו נידונים להעדר הן מהשיח האוריינטליסטי והן מהביקורת עליו.

1 בחזית להשתמש במונח "אליטה ערבית-עוסמאנית", "תורכית-עוסמאנית" או "מקומית-עוסמאנית" לציון השכבה החברתית שבהג'ת ותמימי, גיבורי מאמר זה, השתייכו אליה בהתאם לתפיסה שהציע אהוד טולידאנו במסגרת חקר ההיסטוריה החברתית-תרבותית של האימפריה העוסמאנית במאות ה-18 וה-19. תפיסה זו נכשלת יפה את היקפות של השניים הן לחברת המוצא המקומית שלהם והן למסגרתם החברתית תרבותית הכוללת, זו העוסמאנית. ראו: Toledano 1997.

## "המזרח דבר אחד והמערב דבר אחר?": מוחמד בהג'ת ורפיק אל-תמימי בולאית ביירות

אבי רובין

במאמר זה דן המחבר בהבטים מסיימים של השקפת עולמם של רפיק אל-תמימי ושל מוחמד בהג'ת, חברי האליטה הערבית-עוסמאנית. במהלך מלחמת העולם הראשונה הוטלה על בהג'ת ותמימי המשימה לסייר בולאית ביירות ולדווח על מצב העניינים שם. ממצאיהם נכתבו בצורת מאמר רשמי, ולאיתן פירוט (שני כרכים) שהוגש למושל בולאית ופורסם בתורכית-עוסמאנית ובערבית בשנים 1917 ו-1918. ולאיתן פירוט נחשב כמקור רב ערך לשחזור ההיסטוריה הפוליטית והחברתית של המזרח התיכון. עם זאת, למרות שמאמרם הנו מוצר תרבותי המבטא את תפיסותיהם של מחבריו, לא נעשה בו שימוש לניתוח שיח או כמקור לשחזור תודעה והשקפות עולם. על ידי קריאת התתייחסות חושף המחבר את הגרסה של בהג'ת ותמימי לאוריינטליזם. בהיותה לכודה במה שנראה כדיכוטומיה בלתי פתירה של "מזרח" ו"מערב", מתעלמת התיאוריה הסעדיאנית מהתופעה של הפנמת השיח האוריינטליסטי בחברות מזרח תיכוניות במאות ה-19 וה-20. מספר מחקרים כבר הצביעו על מגוון הדרכים שבהן שירתה הפנמה זו כמה אג'דות פוליטיות ותרבותיות בחברות לא-מערביות. באמצעות עשיית היסטוריה לתיאוריה הסעדיאנית, מהווה ולאיתן פירוט, דוגמה נוספת למגוון האפשרויות שבהן נתפסה המודרניות במזרח התיכון של סוף הידע העוסמאני.

בראשית המאה ה-19 הצהיר גתה: "לא ניתן עוד להפריד בין המזרח והמערב"; אולם בסופה של אותה מאה כבר גבר על הצהרת גתה קולו של קיפלינג בהכריוז: "המזרח דבר אחד והמערב דבר אחר" (חוראני 1996: 305).

\* מאמר זה מבוסס על עבודת מ.א. אשר נכתבה במסגרת לימודי לתואר שני במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. אני מבקש להביע את תודתי העמוקה לאריס אגמון שהדריכה אותי בכתיבת העבודה. אני מודה גם לזיה במבג'י-ספורטס ולהגי רם על הערותיהם.

מוחמד בהג'ת נולד בחלב בראשית שנות התשעים של המאה ה-19 לאב ערבי ולאם תורכית ממשפחת אליטה אסתנובולית. אביו שירת במערכת המשפט העוסמאנית, ובעקבות דרישות עבודתו עברה המשפחה מחלב לסלוניקי, שם השלים מוחמד הצעיר את לימודיו התיכוניים. כמו צעירים רבים אחרים שנמנו עם האליטות העוסמאניות המקומיות, הוא המשיך את לימודיו הגבוהים באסתנובול, שם למד משפטים והיה למשפטן.

אסתנובול הותירה על בהג'ת רושם עז, והוא החל להתעניין בספרות התורכית. אווירת התחייה התרבותית התורכית ששררה בעיד במהלך העשור הראשון של המאה ה-20 קירבה אותו אל הצד התורכי שבמוצאו, והוא החל לכתוב ולפרסם שירה ופרוזה בתורכית. לאחר מהפיכת 1908 הסתמן שינוי של ממש בדרכו של בהג'ת. למרות כל המאמץ שהשקיע בלימודיו, הוא נטש את מסלול המשפטים לטובת תחום החינוך. בשנות העשרים המוקדמות לחייו הוא עבר לביירות כדי ללמד פילוסופיה וספרות תורכית וללמוד שפות אירופיות. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה עבר בהג'ת לדמשק, שם שימש כמורה, ולאחר תקופה קצרה חזר לביירות לשם קבלת משרת סגן מנהל בבית הספר הסלטאני. בשלב זה של חייו, כאשר הוא בן 25 שנים בלבד, יצא בהג'ת למסע בולאית ביירות (בהג'ת ותמימי 1987 [1917]: [להלן ב"ת א': 2-3]).

מוחמד רפיק אל-תמימי נולד בשכם בשנת 1890 למשפחה מהאליטה הערבית-עוסמאנית שהחזיקה בייחוס שהגיע עד לתומכי הנביא (ס'תאבה). כנהוג בקרב משפחות ערביות-עוסמאניות נכבדות, לאחר תום לימודיו היסודיים נשלח רפיק הצעיר בידי משפחתו לאסתנובול להשלמת לימודיו.<sup>2</sup> במהלך השנה האחרונה ללימודים, נשלח על ידי משרד החינוך (יחד עם סטודנטים מצטיינים אחרים) ללמוד בפאריס. תמימי למד צרפתית והיסטוריה בסורבון, ולקראת סיום לימודיו ייסד, יחד עם שישה סטודנטים נוספים, את האגודה הערבית "אל-פתאח".<sup>3</sup> לאחר השלמת לימודיו, חזר תמימי לאסתנובול, אך עד מהרה עבר לביירות למשך שנתיים לאחר שקיבל משרת מורה להיסטוריה ולגיאוגרפיה בבית הספר הסלטאני שבעיר. בהמשך הוא עבר לדמשק, שם

2 משפחות רבות מקרב האליטות הערביות-עוסמאניות נהגו לשלוח את בניהן ללימודים בקהיר, דמשק, אסתנובול ואירופה כדי להבטיח את עתידם במערכת הבירוקרטית העוסמאנית של תקופת התנ"ימאח. תופעה זו באה לביטוי, בין היתר, במגיל של שכם, שם יש גם עדות לכך שקרב המשפחות שנהגו כך נמנה גם משפחת תמימי. ראו: Yazbak 1997: 79.

3 בניסיון הלאומי הערבי, הקמת האגודה היא שלב מרכזי בהיווצרות האומיות הערבית. בשלב הקמתה ובשנות המלחמה ביקשו חברי האגודה להגדיר מחדש את מקום הפרובינציאל הערביים במרחב הים התיכון והפליש העוסמאני. בשלב זה לא נשמעו קריאות שיכלו להעזי על לגיטימיות קיומה של האימפריה. ראו: Tauber 1993: 2-7.

ניהל במשך תקופה קצרה מועדון של "אחדות וקדמה" (האגודה שפעלה להשבת החוקה ויזמה את מהפיכת 1908). לאחר מכן לימד תמימי זמן מה באיזמיר, חי תקופה קצרה בדמשק ושם לביירות, בה מונה למנהל בית הספר למסחר כאשר הוא בן 24 בלבד. בחופשת הקיץ של 1916 הוא יצא, יחד עם מוחמד בהג'ת, לראשון בשני המסעות שהניבו את ולאית בירות (בו"ת א': 2; שמעוני 1947: 231; דרווה 1984: 147-148).

#### ולאית בירות

בהג'ת ותמימי מצאו שמצבה של האימפריה העוסמאנית בקיץ 1916 היה מדכא כמצבו של המורה כולו, והמציאות העוסמאנית נתפסה על ידם כמציאות של פיגור ומחסור: "זהו המצב בכל עניין. זהו המחסור שאנו חשים בו בכל עניינינו" (בו"ת א': 62). המחסור זעק לעיניהם של שני הנוסעים כמעט בכל מקום שבו עברו. המציאות היומיומית בפלסטין, כמו גם ברחבי סוריה, הייתה מייאשת, ולדידם של אנשים רבים הייתה קסטרופה של ממש. החל מהמחצית השנייה של 1915 החלו תושבי הולאית לשלם את מחיר החלטתם של מנהיגי האימפריה העוסמאנית להצטרף למלחמת העולם הראשונה לצד גרמניה ואוסטרו-הונגריה. מאז ועד 1918 גוועו כחמש מאות אלף מתושבי האזור ברעב. הגורם העיקרי למחסור במזון היה החלטתן של מדינות הציור להטיל מצור ימי על חופי סוריה הגדולה (בלאד אל-שאם) במטרה לנתק את העוסמאנים מקורו האספקה. מדיניות זו, יחד עם הצורך העוסמאני להקצות משאבים רבים לשם הנעה רחבת הקף של הצבא, ויחד עם ניתוק נוסף של קווי האספקה בעקבות המרד הערבי בהג'אז, עשו את הרעב לסבלם העיקרי של התושבים.

כל מי שסבב בערים הגדולות של האזור לא יכול היה להתעלם מהניסיונות הנואשים, היומיומיים, של התושבים לשרוד, ומהמוות שגרם הרעב. הממשלה העוסמאנית לא הצליחה להתמודד עם המצוקה ולהבטיח אספקה סדירה של חיטה, וגם לא עם התופעות המסדידות שנגלו למחסור, ובהן שחיתות הפקידים המקומיים ופועלתם של ספקולנטים שביקשו להרויח הון קל על חשבון המחסור (Schatkowski-Schilcher 1992: 37; Tauber 1993: 229-235).

עם זאת, למרות הרעב הקשה, היו תושבי הולאית עדים לתנופת בנייה אפילו בשנות המלחמה. זמן קצר לאחר הצטרפותה של האימפריה העוסמאנית למלחמה, נשלח ג'מאל פאשא לאזור לשמש כמפקד הארמייה הרביעית וכמושל הצבאי של הפרובינציאל הערביות. כחלק מהמאמץ ליצור בקרב הערבים תחושה שייכות, הוא מימן מספר פרויקטים בתחום הבנייה ושיפור התשתיות העירוניות (Kayali 1998).

ביולי 1915 מונה לביירות ואלי (מושל) חדש, עומי ביי שמו, במקום באכר סאמי ביי. עומי ביי קנה לו מוניטין עוד מתקופת היותו מת'פ'רף (מושל תת-מחוז) של טריפולי

ומפקד המשטרה של אסתנבול כאדם החלטי ונחוש שהצטיין ביכולת מנהלית ובהגינות. ניכר במעשיו של עומי ביי שהייתה לו תחושת אחריות של ממש למצב הולאית שהופקד תחת ידיו. הוא עשה רבות לשיפור רווחתם של תושבי העיר ביירות באמצעות עבודות פיתוח נרחבות, בתנאים הקשים של שלטון צבאי בימי מלחמה (אל-חכים 1991: 221-222; Tauber 1993: 36).

ביטוי נוסף לשאיפתו הכנה של עומי ביי להיטיב את מצבו של הולאית כמו גם למקצועיותו, ניתן בהחלטתו, כשנה לאחר שהגיע אל העיר, להטיל על בהג'ת ועל תמימי, שני אנשי החינוך הצעירים, לצאת למסע מחקר בחלק הדרומי של הולאית – האזור שכבר אז כונה "פלסטין" – במטרה לברר את כל היבטי מצבו הכללי של האזור. אין בידינו מידע על הגסיבות שבהן נבחרו דווקא שני הצעירים הללו למלא את המשימה, אך הם היו מן הסתם מועמדים טבעיים לכך. למרות גילם הצעיר, שניהם ראו עולם וצברו ניסיון וידע רב. הם היו משכילים, רחבי אופקים ואינטליגנטים מאוד, והוכיחו הצטיינות במסלול לימודיהם, דבר שהקנה להם יכולת התבוננות מעמיקה. שניהם גם רכשו ניסיון מוכח באומנות הכתיבה וידע בספרות, שהגבירו את הסיכוי שהדו"ח שיוגש בעקבות המסע ייכתב בכשרון. לגילם הצעיר היה יתרון בעצם הנכונות והיכולת לעמוד בתלאות שהתחייבו מתנאי מסע קשים בחום הלוהט של חודשי יולי ואוגוסט; הנכונות לצאת למסע מסוג זה הצריכה מן הסתם רוח הרפתקנות מסוימת. נוסף על כל אלה, הם חשו שייכות עמוקה אל הארץ שאותה יצאו לתור, והם ראו בה למעשה את מולדתם. שייכות זו הניעה אותם, בדעבד, למלא את משימתם מתוך רגש חזק של אחריות ומעורבות.

ולאית בירות פורסם, במקביל, בתורכית-עוסמאנית ובערבית, בשני כרכים עבי כרס. הכרך הראשון, שתיעד את המסע אל החלק הדרומי של הולאית, יצא לאור ב־1917, והכרך השני, שתיעד את המסע שנערך בקיץ 1917 אל חלקו הצפוני, ראה אור ב־1918. על אף שולאית בירות אינו מקור לא מוכר בתחום הכתיבה ההיסטורית על האזור בשלהי התקופה העוסמאנית, ותרומתו לחקר ההיסטוריה החברתית והפוליטית של המזרח התיכון המודרני מוערכת ביותר, הפיקו ממנו מרבית החוקרים שעשו בו שימוש נתונים יבשים בלבד ועסקו בו באורח פוזיטיביסטי, כייצוג של מציאות היסטורית. כמעט שלא נעשו ניסיונות לקרוא את החיבור כמקור לגיתוח שיח ותפיסות עולם. אפילו חוקרים שעסקו בתפיסות עולמם של בני התקופה והכירו בחשיבות הספר כמקור היסטורי, לא קראו אותו כמוצר תרבותי המבטא את תפיסות מחבריו, אף על פי שאלה עשויות לייצג השקפות של קבוצה רחבה יותר מקרב בני דורם: בשנות השישים פרסם יעקב יהושע מאמר ובו הציג את התרשמותו מהיחס של בהג'ת ושל תמימי מהמושבה פתח תקוה, אך המאמר הוא תיאורי לחלוטין ואין בו כל ממד אנליטי (יהושע 1979: 10); רשיד ח'אלידי (Khalidi 1997: 236) השתמש בספר

כמקור לדליית נתונים ביחס למערכת החינוך בולאית ולא יותר מכך, למרות שבהערת שוליים הוא הצביע על ולאית בירות כעל אחד המקורות הטובים ביותר לחקר האזור לפני 1918; מאי סייקלי (Seikaly 1995) קראה את הספר קריאה פוזיטיביסטית לעילא במסגרת כתיבת היסטוריה חברתית של חיפה בשנים 1918-1939.

דוגמה נוספת לשימוש החף לחלוטין מכל מודעות לכך שהמקור גם מבטא את תודעת כותביו ניתן למצוא במחקרו של מחמוד יזבק על חיפה בסוף התקופה העוסמאנית (Yazbak 1998); איריס אגמון עשתה שימוש נרחב בספר, לצד מקורות נוספים, לצורך שחזור היבטים חברתיים וכלכליים בחייהם של שבטי הבדווים בעמק החולה ועמק בית שאן בשלהי התקופה העוסמאנית, אך גם מחקר זה לקה בהעדר התייחסות לתפיסות עולמם של מחברי הספר (Agmon 1990-1991).

אמנם מקצת המחקרים מציגים מודעות מסוימת לתפיסות העולם המקופלות בולאית בירות, אך זו עדיין רחוקה ממיצוי: למשל, חיים גרבר (Gerber 1985: 2-5) הצביע על הספר כעל מקור חשוב בתחום זה במבוא לספרו על ירושלים בסוף התקופה העוסמאנית, ואף הביא מספר ציטוטים הנותנים מושג על דעותיהם של המחברים בסוגיות שונות; ברם למרות הצהרתו על נכונות לקריאה בהקשרים תרבותיים, הוא לא עשה בספר שימוש ככלי לחקר תודעה; בשארה דומאני (Doumani) עשה שימוש מסוים בספר לצורך שחזור המציאות החברתית של הר שכם, אך ההתייחסות היחידה שלו לתפיסות העולם של מחברי הספר קשורה לטענתו כי ולאית בירות הוא מקור בעייתי לשחזור מציאות. אליבא דדומאני, בהג'ת ותמימי היו "לאומיים מודרניסטיים שהיו מבקרים חריפים של חברתם המסורתית" וייצגו תומכים צעירים רבים של "אחדות וקדמה" (Doumani 1995: 150-151).<sup>4</sup> במחקרה של איריס אגמון על נשים וחברה בחיפה וכיפו בשלהי התקופה העוסמאנית לאור רישומי בית הדין השרעי אפשר לראות הכרה רבה יותר בדבר חשיבות זהותם של מחברי ולאית בירות כאשר עושים שימוש במקור זה. התייחסותה הביקורתית של אגמון למידע שסופק בידי בהג'ת ותמימי משלבת מודעות לעולמם החברתי-תרבותי ולאופן שבו הכתיבה תפסתם את המערב את תיאוריהם בחיבורם (אגמון 1994: 236, הערה 32).

פרקי הספר ולאית בירות ערוכים לפי החלוקה המנהלית העוסמאנית, תוך התמקדות במקומות יישוב מסוימים, ומתוארים בהם היבטים שונים בחיי בני המקום, כגון סגנונות חיים, חלוקות מעמדיות, אפיונים תרבותיים, נתונים כלכליים, רקע היסטורי של עדות שונות, שיחות עם מקומיים ושפע של מידע נוסף. בהקדמה לספר מופיעה הצהרה על אופן חלוקת הנושאים בין שני מחבריו: תמימי כתב על כל הקשור בגיאוגרפיה, היסטוריה, ארכיאולוגיה, חינוך, חקלאות, מסחר, תשתית, תעשייה,

4 לביקורת על תיגום של בהג'ת ותמימי כלאומיים, ראו: רובין 2000: 42-45.

ריבוד חברתי, והעדות הדרוזית, הנוצרית והיהודית; בתג' כתב על היבטים הרוחניים, המוסריים והחברתיים של האוכלוסיות השונות, בריאות הציבור, לשונות, ספרות, מוסדות זרים, וכן על העדות השיעית-המתואלית, הבהאית והשומרונית. על אף החלוקה הנושאית הזו, לעתים קשה לקבוע בוודאות לאיזו קטגוריה משתייך קטע מסוים ומכאן לקבוע מי כתב אותו, שכן פרט להצהרה הנזכרת בפתח הספר על תחומי הכתיבה הנפרדים, החיבור כולו מוצג כאילו נכתב בידי השניים כגוף אחד. השוואה בין החלקים שיוחסו לתמימי לבין אלה שיוחסו לבהג'ת מגלה קרבה מעניינת כשלעצמה בין תפיסותיהם של השניים ומאפשרת להתייחס אל הטקסט כאל ייצוג שווה, פחות או יותר, של שניהם. שני המחברים הביעו בספר, במישרין ובעקיפין, את עמדותיהם בעניינים שונים, לעתים בביקורתיות רבה ביותר. עובדה זו מאפשרת לנו כיום הצצה אל תפיסות עולמם.

#### שיח האוריינטליזם

אנו רואים שרוב תושבי הקסבה, פרט לאלה שאינם מוסלמים, הינם אנשי מחרוזת התפילה. [הם בעלי] אדיקות עמוקה [...] אפלה מהשבתית עמוקה [...] אהבה לעצמם [...] קנאים ומדגים, פועלים להשיג דברים באמצעות צביעות, שקר, שחיתות וזיוף [...]. השנים חולפות, הימים עוברים והילדים הקטנים גדלים, ועדיין שטפונות של שאיפות והמדנות משתלטים על האזורים הללו. תראה אותם מתרדצים בחיפוש אחר טובות הנאה אישיות [...] [בו'ת א': 185].

בשלושת העשורים האחרונים עורערו מספר הנחות יסוד בחקר ההיסטוריה של המזרח התיכון, שהיו מקובלות קודם לכן כעובדות שאין עליהן עוררין. מעמדה של תזת השקיעה, שראתה במאות האחרונות לקיומה של האימפריה העוסמאנית למן ימי הסלטאן סולימאן קאנוני במאה ה-16, תקופת שקיעה רצופה עד לפירוקה הסופי אחרי מלחמת העולם הראשונה, עורער שוב ושוב. התברר כי בתור מסגרת פרשנית היא חסרת ערך הסברי בהקשר להבנת ההיסטוריה העוסמאנית והוצעו לה מספר חלופות. לפירוק תזת השקיעה היו השלכות משמעותיות על תפיסת הסוגייה המוכרת במחקר בתור "המפגש עם המערב". עד לפני זמן לא רב, נתפס מפגש זה בספרות המחקר כחלק בלתי נפרד מתהליך שקיעתה של האימפריה. לדעת מרבית החוקרים, לאחר שנחת במצרים, ב-1798, היו טמונים בכיסוי של גפוליאון זרעי המודרניזציה שנועדו להיזרע מאוחר יותר על ידי שליחים מערביים בארמיה המזרחית, שנתפסה כשוממה מבחינה חברתית, תרבותית וטכנולוגית. יבוא זה היה אמור לגאול את האימפריה העוסמאנית

מניוונה המתמשך ולקרבה אל הציוויליזציה המודרנית, כלומר המערבית, תוך החלפת ה"ישן" האסלאמי ב"חדש" המערבי המודרני. מרבית החוקרים החזיקו בתמונה דיכוטומית של מערכת יחסים בין שתי ישויות תרבותיות מונוליתיות – מערב ומזרח – וניגשו לבחינת סוגיות היסטוריות שונות כאשר בתודעתם קבוע מערך דימויים מגובש ותתום ביחס לכל אחת משתי הישויות הללו. על פי התמונה שהייתה בתודעתם, המערב היה "אקטיבי", מתקדם מכל הבחינות וחיוכי, ואילו המזרח לעומתו היה פסיבי, מפגר מכל הבחינות ושלילי" (טולידאנו 1996: 14-19).

הערעור על תפיסות אלה התרחש כאמור בתחומים שונים, בהתאם להתפתחויות המתודולוגיות בתוך הריסציפלינה ההיסטורית ומחוצה לה. בתחום ההיסטוריה החברתית-תרבותית התבססו החלופות על הערכה מחודשת של תרבויות המזרח התיכון ועל ביסויות, חלקם פשטניים לא פחות מגישות המודרניזציה וחלקם מתחכמים יותר, לתאר את התהליכים שהתחוללו במאות ה-19 וה-20 כמנוחים שונים, היסטוריים יותר. לדוגמה, תפיסת המזרח והמערב כשתי ישויות תרבותיות מונוליתיות ודיכוטומיות הוצגה, לאחריה, כשגויה על סמך הטענה שהיא מתעלמת מחווייתיהם של אינדיווידואלים בני המזרח. האחרונים, כך נטען, תפסו את המציאות באופן שונה לגמרי מהאופן שבו המחקר תיאר אותה, ולכסח לא באופן דיכוטומי. מקורה של דיכוטומיה זו, לפיכך, בקונספציות שגויות של חוקרים (צרפתי 1999: 9-13).

עלי מקובלת הקביעה המשמשת הנחת יסוד בניתוחי, כי במאות ה-19 וה-20 התחולל במזרח התיכון מפגש בין-תרבותי שהותיר רושם עז על חלק מתושביו. המחקר המודרני לא יצר את הקטגוריות התרבותיות הדיכוטומיות "מזרח" ו"מערב", על המשמעויות הערכיות שניצבות מאחוריהן, יש מאין. החוקרים המודרניים של המאות הנזכרות הם תוצרי אותו עידן תרבותי שבתוכו פעלו מושאי מחקרם, ולמעשה הם שעתקו בתפיסותיהם את הקטגוריות שהדמויות שהיו מושאי מחקריהם היו שותפות ביצירתן. תוויות המפגש התרבותי שחוו אותן דמויות היסטוריות והקטגוריות התרבותיות שבתפיסותיהן, הבנו (constructed) אלה את אלה. עם שעתוקן למחקר המודרני הן הבנו גם את הקטגוריות שלו.

למרות שלא נראית באופק המחקר הכרעה בדבר אופי המפגש בין שתי התרבויות, הרי שמקריאת טקסטים שהותירו בני התקופה עולה תחושה שרבים מבני המזרח התיכון, בעיקר מקרב האליטות הפוליטיות-תרבותיות (שהם אלו שהשאירו אחריהם עדויות כתובות), הפנימו את המודרניות כפי שזו עוצבה והוגדרה בידי המעצמות הקולוניאליות. ניתן אמנם להתווכח על מידת ההפנמה ולהציג תמונה מורכבת ואנטיית יותר או פחות של אופן ההפנמה, אך לא יהיה בכך כדי למחוק את הרושם שנוצר ממקורות התקופה, לפיו המודרניות, בניסוחה הצרפתי והאנגלי, שטפה את תודעותיהם של בני המזרח התיכון כפי שאירע באזורים אחרים, המסוגלים כיום כ"עולם שלישי".

היו שקנו את רעיון המודרניות במלואו, היו שחילקו אותו למרכיבים חיוביים ושליליים והיו שדחו אותו, אך כולם קיימו עמו דו־שיח, ובכך הכניסו עצמם למסגרת הדיון הסוטלית שהוא הציב.

אכן, לשימוש המחקרי הפשטני, המהותני והאי־היסטורי בקטגוריות של "מזרח" ו"מערב" כשתי ישויות תרבותיות מנוגדות ומתחרות (כפי שנעשה במסגרת תיאוריות המודרניזציה) אין ערך הסברי מספק, שכן הוא מתעלם מהמורכבות הכרוכה בתודעה האנושית ומהדרכים הרבות שבהן היא מבנה את המציאות ובה בעת מובנית על ידה. יחד עם זאת, לא ניתן להתעלם מנוכחותה של קונספציה דיכוטומית זו בשיח התרבותי של התקופה הנידונה, נוכחות שלא הומצאה בלעדית על ידי החוקרים. לפיכך, אם מבקשים להכיר את האופן שבו בני התקופה תפסו את סביבותיהם התרבותיות, יש להכיר בקיומה של הדיכוטומיה ימורה/מערב בשיח התקופה (כפי שהיא ממשכה להתקיים גם בתקופתנו), אך יש להציגה באופן שיחשוף את מעמדה כתופעה דיסקורסיבית הנובעת ממערך מומצא של דימויים מן הסוג שאדוארד סמיד מצביע עליו (Said 1978 [1995]).

האופן שבו בנדיקט אנדרסון (Anderson 1991) תופס את תופעת הלאומיות עשוי להיות מועיל ביותר להדגמת מעמדה האפיסטמולוגי של קונספציית המזרח/מערב. לפי אנדרסון, הלאומיות היא תופעה מדומיינת, אך אין לתפוס את מושג הדמיון כהיפוך של מושג המציאות הממשית. בין "דמיון" ו"מציאות", באופן שבו אנדרסון משתמש בשני המושגים, לא מתקיימים יחסים של קוטביות או היפוך, אלא הם שתי פנים של תופעה אחת. כפי שאנדרסון עצמו מדרגים, נכונותו של אדם לוותר על חייו למען רעיון מופשט כמו מדינה, שאת מרבית אורחיה כלל אינו מכיר, ממחישה את ההיבט הממשי של תופעה שהיא לחלוטין מומצאת במובן זה שאין היא בגדר תופעת טבע אלא תוצר של מנגנונים חברתיים ותרבותיים (כמו מערכת חינוך, טקסים, ימי זיכרון ועוד סמלים רבים) העמלים כל העת לייצר תודעה לאומית, לשמר ולעצב כאילו הייתה תופעת טבע.

באופן דומה יש להבין את הקונספציה הדיכוטומית מזרח/מערב. זוהי קונספציה מומצאת לחלוטין, אך באותה מידה היא מחויקה בממשות של ניתן להתעלם ממנה; בדומה ללאומיות, יש לה בתודעותיהם של האנשים מעמד כשל תופעת טבע. הרעיון שעמד מאחורי המושג "מערב" הילך קסם על רבים מבני האליטות העוסמאניות המקומיות. רבים מהם הציגו בכתביהם תחושות ברורות של מפגש בין־תרבותי שבבסיסו תחרות והבדלים ערכיים, ואף תפסו את המציאות שסביבם כדיכוטומית.<sup>5</sup>

5 דוגמה לתפיסות כאלה ניתן למצוא בכתביהם של עוסמאנים ששהו באירופה, כמו למשל, השיח' רסאעה ראפע אלי־סחאוי, אסאם משלוח הסטודנטים של מהמת עלי למצרים; המתבר המצרי עבדה חליפה מתמוד; ג'ורג' וידאן ומחמד טרד עלי. על אלה ואחרים, ראו: Abu-Lughod 1963: 138-143; Saba Yared 1996: 103-198.

ניתן לחשוף את מרכיב ההמצאה שהיה טמון בקונספציה זו באמצעות עיון בסתירה לכאורה שנתגלעה בין הפנמת בני המזרח את רעיונות המודרניות, רעיונות שלא הציגו אפשרויות בחירה תרבותיות מלבד קבלה מוחלטת של סדר היום התרבותי האירופי (ולמעשה הצרפתי), לבין חוויות חייהם שהציגו תמונה שונה לחלוטין, פתוחה ומגוונת הרבה יותר.

סיפורם של בהג'ת ותמימי הוא דוגמה טובה להמחשת טענה זו. המציאות שסביבם נקלטה שוב ושוב דרך המשקפיים הדיכוטומיים של מסורת מול קדמה, חיקוי מול מקור ומזרח מול מערב. את עצמם הם זיהו בצד של הקדמה, ובמידה רבה, כשליחיה. הם תפסו את המציאות המזרחית סביבם כממתינה לתיקון, שהיה אפשרי רק דרך הפנמת הנאורות המערבית. בכתביהם ניכרו עוצמת השיח האוריינטליסטי של המאה ה־19 ומערך הדימויים שיצר ביחס למזרח. יחד עם זאת, הם ראו עצמם כחלק מהמזרח, אך מזרח זה היה שונה מכפי שהוא מופיע בשיח האוריינטליסטי, וכאן טמון המפתח לפירוק הדיכוטומיה. למרות נוקשותו של הדגם הדיכוטומיסטי שהיה בתודעתם, הרי שבעצם חייהם ובתיאור חוויותיהם ייצגו השניים מציאות מורכבת בהרבה; הם נכסו בקלות רבה את התפיסות המודרניסטיות והרגישו שהמודרניות בהגדרתה הצרפתית־אנגלית היא ביתם התרבותי, אך באותה המידה הם חשו שהתרבות הערבית־עוסמאנית היא ביתם. הפער בין נוקשות הדגם הדיכוטומי שהיה קבוע בתודעתם לבין הקלות שבה הם פרצו אותו בעצם מהלך חייהם, מסייע בהבנת ממד ההמצאה וההבנייה של הקטגוריזציה התרבותית. בה בעת פער זה חושף תפיסת מודרניות מקומית ייחודית הממוגת בתוכה הן את הדיכוטומיה הנוקשה והן את המעברים הגמישים ממנה ואליה.

הספרות האוריינטליסטית הייתה, ועודנה, מוקד למחקרים ביקורתיים רבים מאז הופעת ספרו של סעיד, והתמות המרכזיות הכלולות בה ידועות עד כדי עשיית אזכורן שוב ושוב לעניין טריוויאלי. ברם, יש טעם להדגיש אותן התמות הרלוונטיות לקריאת חיבורם של בהג'ת ותמימי, כמו גם לקריאת חיבוריהם של אחרים, לצורך זיהוי מוטיבים חוזרים בכתביהם.

השיח האוריינטליסטי – המדעי, הספרותי והאמנותי – התאפיין בנקיטת גישה מהותנית כלפי היבטים שונים של דת האסלאם, שנכללו בדרך כלל תחת הכותרת "האסלאם" בהא הידיעה. מסגרת תרבותית זו יוצגה בכתביה האוריינטליסטית באופן רדוקטיבי על ידי המסורות הקלאסיות ועל ידי הטקסטים הקנוניים. דת האסלאם הוצגה כתופעה חבוקת כול, אחידה וקבועה, שהסבירה כל תחום מתחומי חייהם של אנשי "המזרח". "האסלאם" נתפס אפוא כמשתנה עצמאי הניצב מחוץ לחיים, אי־היסטורי ונטול הקשר, אך מנהל אותם וקובע את כל היבטיהם. הוא גם נתפס כקטגוריה בעלת ערך הסברי מוחלט לכל תופעה אנושית שהתקיימה במרחב המזרחי תיכוני. שם נרדף לגורם הסברי זה היה "החשיבה הערבית" (The Arab Mind), שכמו "האסלאם",

נתלה בו ההסבר לכל התופעות המתוארות כ"מורחיות" במובהק: אי רציונליות, חזייה מובנית של המודרניות, חוסר ימיות ומיניחית חולנית (Halliday 1993: 151-152). מאחר שהאסלאם נתפס כמסביר כול, הרי שתכונת הקיפאון שלו ייצגה את תכונת הקיפאון של התרבות המורחית בכללה (תרבות זו נידונה תמיד כקטגוריה מונוליתית שאין בתוכה הברלים של ממש). כמו "האסלאם", הואשם "המורח" ככללו בכך שאין הוא מסוגל להשתנות ולהפנים את ערכי הקדמה שיוצגו וישמו בידי "המערב", ישות תרבותית שנתפסה גם היא כמונוליתית. עם ערכים אלה נמנו ליברליות, חילוניות ורציונליות (שם: 388).

לית מאן דפליג, עוצמתו של השיח נגזרת מהתפקיד המרכזי שממלא בו ייצור הידע. קשר זה מאפשר לקיים מערכת סגורה ומעגלית שבתוכה הידע מייצר מציאות, המציאות מאשרת את המסקנות המונחות בבסיסו של הידע, וכן הלאה. אליבא דסעיד, השיח האוריינטליסטי התבסס על מערכת מתמדת של ציטוטים וחזרות על כתבים קודמים, בבחינת אישורים בלתי פוסקים של "אמיתות" שנתפסו כמובנות מאליו. טימותי מיטשל (Mitchell) הראה, בעקבות סעיד, כי אירופים שנסעו אל המורח הגיעו אליו לאחר שבתודעתם קובעה כבר תמונה מדויקת של האופן שבו הוא צריך להתגלות בפניהם. תמונה זו הייתה ייצוג של המורח, ייצוג שרתבסס על השיח האוריינטליסטי של התקופה, וכלל מתקרים, רומאנים ותערוכות. בהגיעם למורח, חוו נוסעים אלה שוב ושוב תסכול רב על כך שהמציאות שבה נתקלו בפועל ספחה על פניהם, שכן היא לא תאמה את תמונת ייצוג המורח שכבר נחקקה בתודעתם קודם לזאת. עוצמתו של השיח ניכרה בכך שרובם ככולם לא חשבו שיש בעיה כלשהי בירע שהם ציידו בו בבואם אל המורח. מבחינתם הבעיה הייתה במציאות המורחית המאכזבת, שלא עמדה בציפיות השיח (Mitchell 1992: 309-314).

#### בהג'ת ותמימי והשיח האוריינטליסטי

לבהג'ת ולתמימי הייתה נגישות לשיח האוריינטליסטי מתוקף ידיעתם שפות אירופיות, כפי ששיניהם העידו על עצמם. דרשימה הביבליוגרפית החותמת את שני הספרים שכתבו כוללת שפע מחקרים שנכתבו בידי אירופים ופורסמו בשפות אירופיות. בהג'ת ותמימי ערכו את ביקורם בולאית ביירות לאחר שקראו כמות בלתי מבוטלת של ספרים שפורסמו באנגלית, גרמנית וצרפתית, אשר – כפי שעולה מהחיבור עצמו – היוו את הבסיס "המדעי" של חיבורם. ספרים אלה היו חלק בלתי נפרד מהשיח האוריינטליסטי, ומכאן שעצם קריאתם בידי בהג'ת ותמימי והכללתם בחיבור עשו אותם לשותפים לשיח זה. כפי שניזכרה לדעת, גם כתיבתם מעידה על כך שכמו מרבית בני דורם הם לא היו חסנים מפני היעילות שבה הונחלו "אמיתותיו" של השיח. יש לזכור שעבורם, כמו

עבוד מרבית בני דורם, הידע על המורח שנצבר בתקופתם נחשב אחד מתוצריה הרבים של הקדמה ונתפס כאובייקטיבי וכנטול פניות.

בהג'ת ותמימי כתבו על מגוון רב של נושאים. כאשר תמימי כתב על תעשייה, מסחר והיסטוריה, הוא שמר על פי רוב על ריתוק מקצועי שניתן היה לצפות לו במסגרת כתיבת דו"ח רשמי. כך גם היה לגבי בהג'ת כאשר התייחס לנושאים כספרות, לשונות או ההיסטוריה של הבהאים, למשל. אך כאשר השניים כתבו על המוסלמים, התמוסס ריתוק זה באחת והפך למעורבות רוויה בשיפוטיות ערכיים. מקריאת הספר עולה ששני הנוסעים התייחסו למוסלמים כאל קטגוריה בפני עצמה, וככוז היא הכילה בתודעתם מערך של תכונות שחזרו על עצמו שוב ושוב כתיאוריהם והבנה את תפיסת המציאות שלהם. הריתוק המקצועי שאפשר לבהג'ת לתאר באופן נטול פניות, יחסית, את המגמות הלשוניות והספרותיות בקרב העדות השונות, פינה מקומו להגומות ולהקצנות, לעתים אד-אבסורדום, כאשר כתב על מצבם הרוחני והמוסרי של המוסלמים.

כאשר השניים סבבו בסול כרם, הם ראו קשר ברור בין אדיקותם של תושביה המוסלמים לבין האפלה המחשבתית שלהם. סביד להניח שהם לא בילו זמן רב בכפר, כפי שלא יכלו לעשות בשום מקום אחר, לנוכח התקופה המצומצמת שיזדה לסויר כולו. אף על פי כן, הקשר בין דתיותם של תושבי העיירה לבין נטיותיהם לאופורטוניזם, לצביעות ולתאוות בצע, נראה לשני הצעידים מובן מאליו, מאחר שכך היה בכל "האזורים הללו" (בר'ת א': 388).

מגעם של בהג'ת ותמימי עם תושבי הארץ המוסלמים גרם להם שאט נפש רב. אין עוד קבוצה שפגשו בה שעוררה רוגז כה רב בקרבם כמו המוסלמים. מקרב אלה, כפי שאוגים להלן, עשיי שכם – זכו לביקורת התריפה ביותר. כאשר בהג'ת ותמימי כתבו במפורש על "המוסלמים", הם כתבו למעשה על הכפריים. למרות שהם לא הצהירו על כך, מסקנה זו עולה ממסגרות ההקשר שבהן הם התייחסו למוסלמים כאל קטגוריה העומדת בפני עצמה. למוסלמים בני השכבות הכלכליות העירוניות הבינוניות והגבוהות ייחדו המחברים קטגוריה נפרדת, שהכילה מערך תכונות מעט שונה.

ביקורם בכפר סלפית הוא דוגמה מייצגת לאופן שבו הם תפסו את המוסלמים בני השכבה הגמוכה, כלומר הכפריים, שכן אוכלוסיית הכפר תוארה על ידם כהומוגנית וכמורכבת מרוב מוסלמי שנמנה עם אותה כלכלית (שם: 89). המחברים הציגו את סלפית כסמל של הזנחה ועליבות, אך לא התעלמו מהסיבות האובייקטיביות לכך. הם אמנם קשרו בין המצב הכלכלי הקשה של הכפר לבין המלחמה הנישטת ברקע, בצינים שלפני המלחמה הוערך יבול הזיתים בכעשרת אלפים כדים לשנה, ואילו בתקופת ביקורם בכפר, הענף למעשה גסס (שם: 88). ברם, למרות שהם הוכיחו עובדה זו, לא היה בכך כדי למנוע את יצירת הקשר בין התכונות המורחיות של בני הכפר לבין מצבו העגום.

התיאור הבא בדבר הפטאליות המושרשת של בני סלפית הוא דוגמה טובה להבנייה אוריינטליסטית בשני מובנים: האחד, הסתירה הפנימית שבתיאור, והשני, ההתעלמות מהשלכות המלחמה, נסיבות היסטוריות שהיו ידועות לשני המחברים. להלן קטע שנכתב על ידי בהג'ת, המתאר את התרשמותם של השניים מכך שבני הכפר מאמינים שכל המחלות נובעות מאללה ושהן בבחינת גזירת גורל שאף אחד מלבדו לא יכול למנעה:

אך מה שתמוה בכך הוא שמקורה של אמונה זו בהעמדת פנים, שכן הם נוקטים באמצעים מידיים בכל פעם שפורצת מחלה. אם מישוה מהם נתקף בכאב או במחלה בבטנו, הם מזדרזים לאכול נענע והם מאכילים את התינוקות שלהם בשויפים, בהיותם בטוחים שזו התרופה היעילה ביותר [...]. אולם אם הם נתקלים במחלה שאינם יודעים את סיבתה, הם שכים אל אמונתם הראשונה (כו"ת א': 97).

נהגים אלה של בני סלפית נתפסו על ידי בהג'ת כביטוי טבעי של פיגור תרבותי. כאמור, יש בניתוח זה סתירה, שהרי הפעולות שתושבי סלפית נקטו יכלו דווקא להעיד על נטילת אחריות ועל ניסיון להתמודד עם החולי במסגרת התנאים הקיימים. ולא על פטאליות. יתר על כן, האשמתם בפסיביות שמקורה בפטאליות דתית לא עלתה בקנה אחד עם המציאות הכלכלית הקשה שתוארה בידי המחברים עצמם לפני הקטע המצוטט, מציאות שבמקומות רבים הייתה בלתי נסבלת ומנעה מהתושבים כל יכולת להסתייע בשירותי רפואה מפותחים. מטבע הדברים, אחת מהשלכות המלחמה הייתה ירידה ברמת כלל השירותים שסיפקה הממשלה לתושבים, ובכלל זה שירותי הבריאות, כך שבמקרים רבים אכן לא נותר לאדם השרוי במצוקה אלא להתפלל לאלוהיו ולסמוך על מזלו לאחר שמאמציו האחרים עלו בתוהו.

כאמור, התעלמות זו של בהג'ת מהנסיבות האובייקטיביות אפשרה את המשך ההבנייה הדיכטומית של פיגור עמוק בצד אחד, וקדמה באחר. השלכה זו של תמונת המציאות שעמה הם הגיעו הייתה הגורם לכך שבהג'ת ותמימי לא הבחינו בקיומו של ריבוד חברתי בתוך האוכלוסייה הכפרית. מבחינתם, כל הכפריים כאיש אחד היו מצויים בצדה האחד של הדיכטומיה, ויום-יומיים בכפר זה או אחר לא היה בהם די אפילו כדי להתחיל לחוש שמשוהו במבנה החברה הכפרית אינו מתיישב עם תמונת העולם שעמה הגיעו.

השקרנות, תכונה "קלאסית" נוספת המיוחסת לאנשי המזרח במסגרת השיח האוריינטליסטי, שימשה את בהג'ת ותמימי כנדבך נוסף בתיאור העליבות התרבותית הכללית. לטענתם, השקרנות היא תכונה שאפיינה את האזור כולו, דבר שהתושבים עצמם הודו בו. מהו שכם כולו תואר על ידם כ"ערש השקרנות" (מהד אל-כד'ב), והם

אף דירגו את יישובי האזור לפי מידת השקרנות של תושביו: בני טעב, שכם וכל נאחית (נפה) ג'מאעין, וכמובן סלפית. אך השקרנים ביותר היו אנשי ג'נן. התייחסותם של המחברים לסוגיית השקרנות כללה תיאור שהובא במלוא הרצינות, למרות האבטורד שבו, לפיו אנשי סלפית סברו ששקרנותם הונחלה להם משכם, וכי בעבר הם לא היו נגועים בפתולוגיה הזו: "אנו שקרנים. נשבעים בשקרים. אל תאמינו לנו אפילו אם נשבענו באללה ובנביא [...]". מתריע אחד ממכובדי הכפר. לטענת אנשי סלפית, כך כתבו המחברים, הם הפכו לשקרנים בגלל הרחבת שטח השיפוט של שכם. אחד מבני הכפר אמר שפעם אף שררו בכפר אחווה והרמוניה, אך בעקבות הגדרת שכם כמרכז הנאחית, ובעקבות התפתחות הקשרים בין סלפית לשכם, הורע המצב. בני שכם ורעו בסלפית שחיתות ופלגנות אשר הסתיימו בשפיכות דמים (שם: 94).

ייתכן מאוד שזו הייתה דרכם של המחברים (בייחוד של תמימי) להביע ביקורת נוספת על שכם, שכלפיה, כפי שאראה בהמשך, הם גילו יחס ביקורתי במיוחד. ברם, אין הדבר משנה את אופן ההנמקה. מבחינת המחברים, ציטוט אנשי סלפית כמי שמודים בשקרנותם הפתולוגית לא פגם באמינות הדיווח ולא נתפס כמזרז (למרות הסתירה הלוגית שבו), שכן הודאתם תאמה את התפיסה בדבר מצבם המוסרי הירוד והמנסליות שלהם; והרי בעיניהם תכונת השקרנות הייתה כה מושרשת באוריינט.

האשמה הנוספת שהאשימו את בני המזרח, שהתנהגותם המינית לקויה ואף חולנית, הייתה מוטיב חוזר במסגרת השיח האוריינטליסטי של התקופה. בהג'ת ותמימי נתנו חיזוק משלהם לטענה זו; הם ייחסו לבני סלפית רמת מוסריות נמוכה ביותר וראו בנטייתם המוגזמת של בני הכפר לקיים יחסי מין את הגורם לרמת הילודה הגבוהה בו. לטענתם, נטייה זו אף החריפה תכונות כעצלות וחולשה, שממילא אפיינו את אנשי סלפית, וגרמה להאצת התנוונותם (אנחטאט) של בני הכפר. זאת ועוד, בני הכפר הואשמו על ידי בהג'ת ותמימי בנטייה להרבות ביחסי מין בלתי חוקיים, למרות הנזק החברתי שהדבר היה עלול לגרום לגשים אם מעשיהן היו מתגלים (שם: שם).

הנשים המוסלמיות נתפסו בידי בהג'ת ותמימי כאינדיקציה נוספת לקדמה, או לחלופין, לניזון תרבותי. האוכלוסיות המוסלמיות שתיארו לא עמדו בסטנדרטים הפמיניסטיים שהיו מצויים בתודעתם של השניים. את הנשים המוסלמיות הכפריות תיארו כמי שסובלות מדיכוי "מזרחי" מובהק, אחת הרעות התולדות, לתפיסתם, של החברה המזרחית. תחת תת הכותרת "חיי המשפחה בשכם" כתבו בהג'ת ותמימי שמצב האשה הוא "מחלה חברתית שפוגעת בחיינו החברתיים באופן כללי במזרח [...]". את העדר הזכויות של האשה ראו כתופעה מזרחית שבאה לידי ביטוי בהתייחסות מבטלת כלפיהן מצד הגברים. עולמה של האשה המזרחית, לפי בהג'ת ותמימי, הוא צר בגלל חוסר חינוך ובגלל דיכוי, ולמעשה חייה של האשה "מתחילים בקמילה עקב כך" (שם: 125-126). כלומר, בהג'ת ותמימי קיבלו את התפיסה האוריינטליסטית שראתה

כמזרח סמל לדיכוי האשה, לעומת יחסו של "המערב" הנאור לאשה. שני גיבורי סיפורנו, כמו רבים מבני תקופתם האירופים, לא הבחינו, או שמא סירבו להבחין בכך שהאשה הייתה קורבן לסדר חברתי מחניק וצבוע מבחינה מוסרית, הן כמזרח והן כמערב.<sup>6</sup>

בהג'ת ותמימי הרבו להשתמש במטפורות של אור וחשיכה (לעתים הם השתמשו גם כמונח "צל") בתיאוריהם. האור סימן את הקדמה שזוהתה עם המערב ועם האוכלוסיות האירופיות שהתגוררו פֶּוֹלְאִית. החשיכה זוהתה עם הפיגור, ונקשרה למזרח ולאוכלוסייתו המוסלמית. על המוסלמים של חיפה כתבו השניים, "אור העולם לא מגיע אליהם" (שם: 248), ועל עכו כתבו שהיא "חשיכה סמיכה" מבחינת מצבה התרבותית (שם: 279); בחיבור המתייחס למסעם בחלק הצפוני של המחוז הם כתבו על אנשי חלבא כי הם מצויים בחשיכה רוחנית: "הם משוללים כל אור ותרבות, מהווים גופים אורגאניים בלבד" (בהג'ת ותמימי 1987 [1918] [להלן כו"ת ב': 283]). הם עשו שימוש במונחים אלה לציון מצב רוחני, תרבותי ומוסרי, אך להעדר האור במונח התרבותי היו לעתים קרובות גם ביטויים פיזיים ממש. כך, למשל, כאשר השניים השוו בין מצבה של ג'אעונה המוסלמית לבין ראש פינה שכנתה (שאותה הם כינו "ג'אעונה היהודית"), הם תיארו את העדר האור אצל המוסלמים בשני המובנים: בתי המוסלמים תוארו כנטולי חלונות, חשוכים וסחובים, והכפר כולו תואר כסמל לעליבות תרבותית, בעוד שבתי היהודים של ראש פינה תוארו כמלאי אור, עובדה שתאמה את הגאורות שלהם ואת העובדה שקיימו מערכת חינוך מודרנית (כו"ת א': 342). כאשר בהג'ת ותמימי השתמשו במונחים אור וחושך בהוראה ריכוזומית וערכית, הם תפסו אותם כסמלים שביטאו משמעויות דומות ואולי אף זהות למשמעויותיהם בשיח האוריינטליסטי הדיים. אדם חשוך היה לפיכך מזרחי, דתי ואדוק, בעוד שאדם נאור היה זה שהפנים את ערכי המודרניות, התמערב ולמעשה הצטרף למחנה הנאורות.

ככל שקרבו שני הנוסעים הצעירים למעגל ההשתייכות הקרוב אליהם, עלתה רמת הביקורתיות בתיאוריהם, כך תיארו את הנכבדים העירוניים באורח השלילי ביותר. בעיני השניים, המניעים היחידים למעשיה של קבוצה זו היו השאיפה האינסופית לצבור הון והרצון לעשוק את הכפריים ככל האפשר. בהקשר זה, המוסלמים העניים הוצגו כעדות חיה לרשעותם, לנצלנותם ולחמדנותם של העשירים. מכתבתם לא עולה תחושה של קרבה כלשהי למעמד הנמוך; התפקיד שבהג'ת ותמימי ייעדו לו נבע מרצונם לנגח את הקבוצה שהם עצמם השתייכו אליה.

תיאורם את נכבדי העיר שכם מספק המחשה מעניינת במיוחד לתפיסותיהם, שכן מוצאו של תמימי עצמו, כאמור, היה מקבוצה זו. הם תפסו את החברה של שכם כסמל

לפיגור ולבורות. ייתכן שניתן להסביר את ביקורתם הקשה כתוצר של התנגשות בין דימויים, ציפיות ומציאות. לכאורה, קיבלו שני הצעירים אישוש למשוואת הקדמה-פיגור האוריינטליסטית ממפגשם עם השכבות העירוניות הנמוכות ועם כפריי האזור, מה עוד שמשוואה זו תאמה את תחושת העליונות שעליה גדלו כבנים לשכבת הנכבדים. הנכבדים היו אמורים למלא כמשוואה זו את תפקיד הקדמה, ממש כמו בהג'ת ותמימי עצמם, אך למעשה לא עמדו בציפייה זו. המחשה לכך ניתן למצוא בתיאור רבים מבני הנכבדים של שכם שעזבו את העיר, תיאור שהיה יכול להיות חלק מאוטוביוגרפיה של רפיק אל-תמימי, לו נכתבה כזו. המחברים טענו שלא ניתן להתעלם משלוש מאות צעירים שעזבו את העיר, השלימו את לימודיהם באסתנובל, ומקצתם למדו בברורות אירופה. צעירים אלה לא רוצים לשוב הביתה, כך כתבו, משום שבמקומות שבהם למדו הם "נחשפו למשמעות החיים", התפתחות שעמדה בדרכם להשתלב שוב בחברה השכמית:

שהרי אלה, בשובם לשכם, ימצאו שאינה לרוחם. למשל, קשה להם להסיר את המגפיים מרגליהם ולשבת על המזרנים, והם גם אינם יכולים לשאת את המנהגים המזרחיים הבלתי נסבלים. הם לא מתפעלים מהמאכלים הכבדים של משפחותיהם, וגם לא מהשיחות הבטלות של קרוביהם. הם לא מסוגלים להרגיל עצמם לאכול מוקדם ולשכב לישון מוקדם וללכת הלוך ושוב מן הבית אל העבודה ומן העבודה אל הבית. גם קשה להם מאוד לנתק קשריהם עם העולם הסובב ולאטום אוזניהם לכל נפלאות היקום וטעמיו, לשירה ולמוסיקה. לא ייתכן שיפגשו בשכם בתבר שמצבו האינטלקטואלי התקדם, ולו במעט. בגלל גורמים אלה נאלצים לדעתנו צעירים אלה לברוח מבתיהם שפלי התקרות, מעופשי הקירות, שאוירים לה, ומסמטאותיהם האפלות, הדומות למחילות, להתרחק מן השפתיים הממלמלות בבורות ומן המבטים הריקים [...]. (כו"ת א': 124).

מבאה זו חושפת את מעורבותם הרגשית העצומה של השניים, ובייחוד של תמימי, בעת ביקורם בשכם. למעורבות זו יש חשיבות רבה בניסיון להבין את תפיסת עולמם. התיאור למעלה מבטא את הפער התרבותי שרפיק חש בינו, כמי שעזב את העיר וזכה ליהפך לאדם "נאור" לאחר התנסויותיו ב"עולם הגדול", לבין החברה שהוא הותיר מאחור. גם בהקשר זה עולה הויקה בין אופיה "המזרחי" של אוכלוסיית העיר לבין סבעה של שכם כמקום המסמל קיפאון וניזון תרבותי, ויקה שחוזרת על עצמה לאורך כל החיבור כמו גם בחיבור שסיכם את מסעם השני, לחלק הצפוני של הולאית. בכרך השני מתארים בהג'ת ותמימי את הסתגרותם של בני העיר טריפולי הצעירים בעת



שחזרו אל משפחותיהם לאחר שהייה מחוץ לעיר. הצעירים הללו, כך כתבו, אינם מסוגלים להתערות בקרב בני עירם "הבורים והלא-נאורים", שכן הם הפכו ל"עדיני מזג ובעלי אורח חיים גמרי" (בר"ת ב': 240).

בהג'ת ותמימי, שתפסו את צמד הקטגוריות מזרח/מערב באופן קוטבי ומהותני, לא היו מוכנים לקבל סינתזה בין מערב למזרח, ולמעשה לא היו מוכנים להתפשר (מבחינתם) על פחות מאשר הפנמה טוטלית של נהגים מערביים. למשל, הם האשימו את נשות שכם, בנות השכבה העשירה, בשילוב בלתי אפשרי – לתפיסתם – בין מה שנתפס אצלם כמזרח ומערב והביעו תמיהה לגלגנית על שהן בו בזמן צובעות שערן בחינא – פרקטיקה מזרחית – ובסגנון האירופי (בר"ת א': 123). בדומה, האופן שבו עשירי שכם נהגו לרהט בתיהם נתפס בעיני שני הצעירים כאימוץ חיצוני בלבד, ואף פתטי, של המערביות, ללא היכולת לחבין באמת את משמעותה (שם: 110–111).

שיפוטיות היתר ששני הצעירים נקטו כל אימת שעסקו באוכלוסיות המוסלמיות פינתה את מקומה לאידיאליזציה עת עסקו באוכלוסייה שנתפסה בעיניהם כסמל למערביות, דהיינו, המתיישבים הציונים.<sup>7</sup> ביקורם במושבה הציונית פתח תקוה, למשל, הותיר בקרבם רושם עמוק והם היטיבו לתאר את התפעלותם מיופיה ומאורח החיים המערבי של תושביה. ככלל, האופן שבו השניים תיארו את המושבות הציוניות מתאפיין בשני מרכיבים שחוזרים על עצמם: התפעלות מלווה בסופרלטיבים, מצד אחד, ודאגה לא מוגדרת ועמומה מהשלכות פעילותן של המושבות, מצד שני. ברם, ההעריצה לאורח החיים המערבי שהפגינו המתיישבים גברה על החשש מעצם קיומם, וגם כאשר היה ביטוי לחשש זה, הרי שהוא היה רחוק בהרבה מלשקף את הדי הקונפליקט הערבי-ציוני שצמיחתו כבר הורגשה באזור. בהג'ת ותמימי ראו בפתח תקוה את הייצוג האולטימטיבי של אירופה בולאית ביירות. ככל שתיאור ביקורם במושבה נפרש והולך, גוברת בלב הקורא תחושה שהמציאות המתוארת הייתה אירילית ודמיונית (שם: 200). הם תיארו, למשל, באופן ציורי ואידילי את סדר היום האופייני לפתח תקוואי בן המעמד הגבוה, המבלה את שעות הפנאי בכתיבת מכתבים לרחבי העולם, בקריאת עיתונים אירופיים ויהודיים, בפעילות אינטלקטואלית עם בני משפחתו (כך במקור) ובנגינה על פסנתר: "כך הוא חי חיים תרבותיים כמו במתקדמות שבארצות העולם" (שם: 208). גיכר שבמובנים של מה שהם תפסו כ"קדמה", שני הצעירים חשו קרבה רבה אל האליטה הפתח תקוואית.

7 קבוצה נוספת, הכדוים, שהתגוררו בעמק הירדן, תוארה אף היא כקווים אידיליים, אף כי מטעמים שונים. כפי שהדגמתי במקום אחר, תפיסתם של בהג'ת ותמימי את הברווים עוצבה במידה רבה בידי הקוננוציה החינוכית של "הפרא האציל", שהייתה לה נוכחות רבה בשיתוף האוריינטליזם של המאה ה-19. ראו: רובין 2000: 77–84.

במובן מטוים, בהג'ת ותמימי לא ראו את המתיישבים כחלק אורגני של אוכלוסיית ארצם, וביסאו תחושת ניכור כלפי עצם קיומם בולאית, אך דווקא תפיסה זו העניקה להם ווית ראייה שונה לחלוטין מזו שעיצבה את כתיבתם על הקבוצות המוסלמיות, שכן היא אפשרה לשני הצעירים לתאר את אורח החיים הציוני כהתגלמות אידיאלית של המערביות. המתיישבים הציונים נתפסו בידי בהג'ת ותמימי כסוכני המערב במובן החיובי של המלה. כאשר הם השוו, למשל, את ג'אעונה המוסלמית עם ג'אעונה היהודית (ראש פינה), הם הביעו תסכול רב על כך שתושבי הכפר המוסלמי אינם הולכים בעקבות דרך החיים המערבית הנהוגה בידי שכניהם הציונים. על פי בהג'ת ותמימי, הערפי המוסלמים מג'אעונה להתבצר באמונתם המוסלמית, שתוארה כפטאליסטית, מפגרת, ועיקשת בסרבנותה לצאת מהתשיבה אל האור (שם: 346).

מאידך, הייתה לשני הנוסעים גם ווית ראייה אחרת, שהכתיבה את תפיסת המתיישבים. הביקורת המעטה שבהג'ת ותמימי בכל זאת מתחו על הציונים לא נבעה מזרותם התרבותית של האחרונים או מבדלנותם הלאומית, אלא ממה שנראה בעיניהם כהתנהגות כלכלית בלתי אחראית, שבאה לביטוי בכובו מיותר של כספי התמיכה שקיבלו מיהודים עשירים באירופה (שם: 31, 33, 337). מוויית ראייה זו, שבצמם הוכתבה על ידי הויתם הערבית-עוסמאנית לפיה הארץ כולה נתונה במחסור נורא, הם בכל זאת תפסו את הציונים כקבוצה השייכת למארג החברתי שהיווה את אוכלוסיית הולאית. גם אם בהג'ת ותמימי זיהו את המטרות הלאומיות של הציונות, הם לא ראו בציונות איום של ממש. למעשה, לא הייתה להם כל סיבה להאמין שבתוך כמה עשורים יקרוס ביתם התרבותי והפוליטי, וחברי הקבוצה הקטנה והשולית הוו יהיו לאדוני הארץ.

#### היסטוריוזציה של הדיכוטומיה

לא ניתן להמעיט בערכה של התזה שגיבש אדוארד סעיד ובהשפעתה על חקר ההיסטוריה של המפגש התרבותי בין מערב למזרח. במהלך שני העשורים שעברו מאז פורסם אוריינטליזם לראשונה, התבררה משמעות תרומתה של התזה לתיאור ולהסבר תופעות שהיו כרוכות במפגשים הבין-תרבותיים ובייצוג האירופי של "האחר" הלא-מערבי במאות ה-19 וה-20. עם זאת, באופן פרדוקסלי, דמו מגבלותיה של התזה שהציע סעיד במידה לא מועטה למגבלות שעליהן ביקש להצביע כאשר הפנת אצבע מאשימה כלפי הכתיבה המזרחנית האירופית. אוריינטליזם לא עשה חסד עם האחר הלא-מערבי במובן זה שלא הניח תשתית תיאורטית להשבת קולו. סעיד לא רק שלא תרם לשבירת החלוקה הנוקשה שבין מזרח למערב, אלא אף הבטיח את המשך ביצורה. דבר זה בא לביטוי בכך שהסערה האינטלקטואלית שהתעוררה בעקבות פרסום הספר

לא חרגה מהקווים הדיכוטומיים שהציב. הושבת המורחנות האירופית על ספסל הנאשמים למשך שני עשורים ועיסוק מחקרי שהגיע לנפח עצום הגבירו אמנם את המודעות לכשלים שהיו טמונים בכתיבה האוריינטליסטית, אך לא תרמו להיסטוריוזיה מספקת של המפגשים הבין-תרבותיים, במובן זה שהמערב והמזרח נותרו מיוצגים כמערכות תרבותיות דיכוטומיות ואנטגוניסטיות, נוקשות ומהותניות.

הבעיה העיקרית בתפיסה התרבותית הדיכוטומית הזו טמונה בקושי שהיא מעמידה בדרך להבנה אמיתית של הפנמת המודרניות בידי בני אדם ממשיים, שכן היא מונעת את ראיית מחברי הסקסטים שנותרו מן העבר כבני אדם בעלי חיים דינמיים, והיינו בעלי עמדות סותרות ואינספור מניעים. גישה זו אינה בעייתית רק כשהדבר נוגע לייצוג של "המזרח" אלא גם כלפי ייצוגו של "המערב". סעיד אמנם האשים את המערב בייצוג מהותני ורדוקטיבי של "המזרח", אולם באיתה מידה הוא עצמו ייצג באופן מהותני ומצמצם את כלל הכותבים שכלל תחת הכותרת "מערב". עצם הטלת אשמה טוטלית של ייצוג מעוות המונע על ידי גורם יחיד – שליטה קולוניאלית – על מאות סופרים, משוררים, אמנים ומדינאים, סתמה את הגולל על תיאור מורכב יותר של מציאות חיה, תיאור שיבטא גם סתירות, קונפליקטים וריבוי ממדים המתחייבים מן העובדה שהמציאות נוצרת בידי אינדיבידואלים (Shrafuddin 1994: xvi-xvii; Clifford 1988: 255-276; Lewis 1996: 16-23). טוטליות זו גם אינה מותרת מקום לייצוג נאות של ההישגים המדעיים שנצברו במסגרת המורחנות האירופית, כמו גם לתיאור השינויים ההיסטוריים המהותיים בתוך הדיסציפלינה.<sup>8</sup>

במאמרו "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם", דן גבריאל פיטרברג (1995) בנוכחותו של שיח האוריינטליזם בהיסטוריוגרפיות הלאומיות של מצרים ושל התנועה הציונית. פיטרברג מצביע על מרכזיותו של אופן הייצוג האוריינטליסטי בשני המקרים, אך לענייננו, תובנותיו באשר למקרה המצרי הן בעלות רלוונטיות רבה יותר. לטענת פיטרברג, היסטוריונים מצרים "הפנימו באופן ישיר פחות או יותר את הייצוג האוריינטליסטי של המזרח התיכון ושל האסלאם", כפי שעוצב במאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20" (שם: 94). אליבא דפיטרברג, היסטוריונים מצרים כמו שפיק ר'רבאל, ג'מאל אל-דין אל-שיאל, אחמד עות עבד אל-כרים ואחרים, יצרו שיח היסטוריוגרפי שהיה מאוחד סביב מספר אקסיומות

8 דיל אייקלמן (Eickelman 1989: 23-42) האיר, למשל, את תנודת התרבותי החיובי של הקשר הקולוניאלי. אליבא דאייקלמן, הנרטיב של סעיד יפה לתיאור האופן שבו המזרח התיכון באירופה של המאה ה-18, אך הוא מאבד ורבה מהרלוונטיות שלו בכל הקשר למורחנות המאחרת יותר. אייקלמן מצג שורה של נוסעים ותוקרים שעבודותיהם הוקא מעדות על התמריץ החיובי שהקשר השליטה הקולוניאלי העניק למחקר. במסגרת הקשר זה, התפיסה הרומנטית המוקדמת שאפיינה את שיח האוריינטליזם הסכה למחקר מקצועי שולק נערך על פי סטנדרטים גבוהים בהרבה, תרם להרחבת הידע על חברות מרחק תרבותיות, והיה משלל גישות מתנשאות וגזעניות.

אוריינטליסטיות מקובלות. הנחת היסוד של היסטוריונים אלה הייתה כי "התרבות המערבית" הינה הגורם היחיד שעשוי לחולל שינוי בחברה מזרחית הנתונה בקיפאון. הם קיבלו את התיקוף האוריינטליסטי לפיו שנת נחיתתו של נפוליאון במצרים (1798) מהווה את ראשית העת החדשה במזרח התיכון, והפנימו את הנרטיב האוריינטליסטי לפיו 300 שנות שלטון עוסמאני במצרים לא היו אלא תקופה של קיפאון ושל ניוון מתמשך (שם: 86-89).

פארת'ה צ'אתרג'י (Chatterjee 1992) הציג דוגמה נוספת להפנמה של אקסיומות אוריינטליסטיות בהקשר לאומי, והפעם אנטי קולוניאלי, בהודו. צ'אתרג'י תיאר את האופן שבו שיח האוריינטליזם כונן לא רק את האידיאולוגיה של השלטון הקולוניאלי בהודו, אלא גם חלחל אל תוך האידיאולוגיות של הלאומיות ההודית. השיח שנוצר בתרבות השלטת במסדה לשמר ולהצדיק את יחסי הכוח הבלתי שוויוניים בין שליטים לנשלטים אומץ גם בידי התרבות הנשלטת. הלאומיים ההודים הפנימו, לפיכך, את ההבחנות הדיכוטומיות בין "ישן" ו"חדש", "מסורתי" ו"מודרני", "ברברי" ו"תרבותי", ותיארו את החברה ההודית בת זמנם כשקועה בכרבריות ובקיפאון, נעדרת יכולת להיחלץ מניוונה ולהפנים קדמה ומודרניות (שם: 194-195).<sup>9</sup> ביטוי נוסף של הפנמת שיח האוריינטליזם בידי מי שנכללו בקטגוריה של "האחר" ניתן למצוא באידיאולוגיה הציונית. אמנון רז-קרקוצקין הדגים את האופן שבו אופני ייצוג אוריינטליסטיים של המזרח, כפי שהתקיימו במורחנות הגרמנית, ובייחוד בענף ההיבראיסטי שלה, חלחלו אל תוך השיח הציוני. הוגים ציונים ביקשו להיחלץ מהמשבצת האוריינטלית שיועדה להם במסגרת שיח האוריינטליזם הגרמני, ולהגדיר את הלאומיות היהודית החדשה כאירופית. כחלק ממאמץ זה, הם הבלישו את מה שנתפס בעיניהם כפער תרבותי איכותי עמוק בינם, כאירופים, לבין ערבים ויהודים מארצות האסלאם (רז-קרקוצקין 1998).

התיאוריה של סעיד, העוסקת בטקסטים שנוצרו באירופה בלבד – ואולי בשל היותה כלאה בדיכוטומיה הבלתי חדירה של מערב ומזרח – כמעט שאינה מתייחסת לאפשרות של הפנמת שדות השיח האוריינטליסטיים בידי מזרחים. סעיד לא היה ער דיו להשפעה החוקה שהייתה לשיח בתודעותיהם של מזרחים על מגוון היעדים שדיכוטומיה תרבותית זו נועדה לשרת בסדר היום שלהם.

ההקשרים ההיסטוריים של שלוש ההתייחסויות שצוינו – של פיטרברג, צ'אתרג'י

9 לצד נוכחותו של שיח האוריינטליזם, פיטרברג מצביע על נוכחותו של שיח נוסף בהיסטוריוגרפיה הלאומית המצרית: השיח המצרי-לאומי-טריטוריאלי. שתי צורות שיח אלה עיצבו את ההיסטוריוגרפיה המצרית באופן שווה.

10 למקרה זרמה של הפנמת שיח האוריינטליזם בהקשר ההודי הלאומי, ראו: Fox 1992.

ורד־קרקוצקין – שונים, ועם זאת ברי כי התייחסויות אלה מהוות חלק מאותה תופעה תרבותית. אף על פי שהיעדים הספציפיים של השימוש בשפה האוריינטליסטית שונים מחוקר לחוקר וממקום למקום, אנו עדים בשלוש הדוגמאות להפנמה של שיח האוריינטליזם בידי אליטות מזרחיות בהקשר של בינוי לאום.

במונחים של ניתוח השיח ניתן להציג תופעה זו כך: "האחר" של שיח האוריינטליזם הפנים את האופן שבו הוא יוצג בידי שיח הגמוני זה כחלק ממאמץ לדמיין את לאומיותו. דא עקא, לאור פירוק הנתוח היסוד של תיאוריות המודרניזציה למיניהן, תיאור תהליך ההפנמה כמעבר של מערך אחיד ובלתי משתנה של רעיונות והנחות תרבותיות אקסיומטיות מתרבות מעבירה לתרבות קולטת, הוא בכחנית סכנה הרובצת לפתחה של כל עבודה העוסקת במפגשים בין־תרבותיים. מכיוון שכך, יש להדגיש כי למרות שניתן לראות בכל המקרים שצוינו חלק מתופעה אחת – הפנמה של שיח האוריינטליזם – האופן שבו הוא הופנם והיעדים שלשם הוא הופנם השתנו מהקשר אחד לאחר. זאת ועוד, תהליך ההפנמה כלל גם התאמות של השיח עצמו בידי מי שהפנימו אותו, או אם לשאול מריצ'רד פוקס (Fox) את הדימוי שלו לשינוי הכרוך במעברים בין־תרבותיים של רעיונות, הרי ניתן לומר כי: "Travelling theories, like any baggage, get knocked about in transit" (Fox 1992: 154).

לא־מערבים שהפנימו את שיח האוריינטליזם לא תפסו אותו באופן זהה. הקשר שבין ידע לכוח עוצב בדרך שונה בכל אחד מהמקרים הללו בהתאם לצרכים ולנטיבות המקומיים המשתנים, וזוהי תופעה שמוזמנה קונקרטיזציה היסטורית נוספת. ניתן לראות בכל המקרים הללו ביטויים שונים של שיח האוריינטליזם במתכונתו הלא־מערבית ואפשרות להיסטוריוזציה של הביקורת הסעודיאנית באופן שיינתן ביטוי להמוגניות של השיח מצד אחד, אך גם לריבוי ולגיוון האפשרויות הגלומות בו, מצד שני.

בסיפורם של בהג'ת ותמימי ניתן לראות מקרה נוסף של הפנמת שיח האוריינטליזם בידי מי שניתן לכנותם, בהתאם לתחביר האוריינטליסטי, "בני המזרח" עצמם. לתופעה של אימוץ השפה האוריינטליסטית בידי אליטות מזרח תיכוניות יש צד אוניברסלי משותף, וגם צד פרטיקולרי שמשתנה מהקשר אחד למשנהו. כמו ההיסטוריונים המצרים, גם בהג'ת ותמימי היו בקיאים בשיח האירופי על המזרח, וכאמור הם קראו ספרות אוריינטליסטית קלאסית בצרפתית, אנגלית וגרמנית. חלק ניכר מהידע שהיה להם על האזור שבו ביקרו נסמך אפוא על הסמכות המדעית של המתקרים האוריינטליסטיים. כמו ההיסטוריונים המצרים, הם קיבלו את הדיכטומיה הבסיסית מזרח/מערב כעובדת טבע, ולא היה להם שמץ של ספק בדבר הפער האיכותי שהתקיים לכאורה בין שתי התרבויות, אשר נתפסו בעצמן כמונוליתיות. שלא כמו רבים מהנוסעים העוסמאנים לאירופה, שביקשו לאמץ את ההיבטים ה"חיוביים" של

המערב (על פי רוב הכוונה להישגים החומריים) ולדחות את היבטיו ה"שליליים" (הממזר הרחני),<sup>11</sup> לשני הצעירים היה ברור שרק הפנמה מוחלטת ואמיתית של "התרבות המערבית" על כל היבטיה תוכל לחלץ את האזור ממה שנתפס בעיניהם כמזרחיות מנוונת. מיווג בין שתי התרבויות נתפס בעיניהם כחיקוי גרידא, ובמידה רבה אף מכעיס ובלתי נסבל, כמו למשל הדרך האינטגרטיבית של נשות שכם, שהעזו לשלב בין מנהגים מערביים ומזרחיים. שלא כמו פיטרברג, צ'אתרג' ורד־קרקוצקין, בהג'ת ותמימי לא היו מעורבים בשיח לאומי אנטי קולוניאלי מגובש כלשהו, וכתובתם לא נועדה לשרת מפעל של דמיון לאומיות זו או אחרת, שכן היו עוסמאנים לכל דבר. המערב נתפס בעיניהם כמודל שהמזרח צריך לאמץ באופן מוחלט כדי להיחלץ מכל תחלואיו. הם האמינו באמת ובתמים שהמערב עולה על המזרח בכל התחומים, ותפיסה זו הכתיבה את האופן שבו הם תפסו את התופעות השונות שנתקלו בהן במהלך סיורם בולאית בירוד. יחד עם זאת, השימוש שהם עשו בשיח האוריינטליזם נבע משאיפה להשיג מטרה מסוימת, מקומית לחלוטין: שיפור התנאים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים ששררו במולדתם הערבית־עוסמאנית. ההבדלים בין האופן שבו בהג'ת ותמימי עשו שימוש בשפה האוריינטליסטית לבין מקרים אחרים של הפנמתה בידי מזרחים, מעלים את הצורך בקונקרטיזציה נוספת של הפנמה זו. קונקרטיזציה כזו חיונית להיסטוריוזציה של האופן שבו שיח האוריינטליזם מיוצג בהיסטוריוגרפיה.

#### אוריינטליסטים עוסמאנים

להתמקדות באופן שבו הפנימו מזרחים את שיח האוריינטליזם יש, לדעתי, תרומה ייחודית בכך שהיא מציעה דרך נוספת להשבת קולם של מי שנידונו לשחק את התפקיד הנצחי של "האחר", הן במסגרת שיח האוריינטליזם והן במסגרת הביקורת הסעודיאנית עליו, אך בזו הפעם בתור שווי מעמד. ייתכן שטענה זו טומנת בחובה סתירה בלתי פתורה, ואולי היא גם מזמינה דיון אינסופי בסוגיית הייצוגיות במסגרת כתיבת ההיסטוריה של ה"אחר", בסגנון המקובל בלימודי מוכפפים (Subaltern Studies). ברם, הנקודה שאני מבקש להראות כאן היא שאנשים כמו בהג'ת ותמימי, כמו גם אינטלקטואלים עוסמאנים, ערבים ותורכים אחרים, מציעים אפשרות לא רק לשבירת הדיכטומיה בין מזרח ומערב אלא גם לייצוג שונה של מפגש בין־תרבותי. איגני מבקש לחלוק על כך שהשימוש במונחים דיסקורסיביים כ"שיח הגמוני" ויחסיו עם "האחר" הינו יעיל ביותר להסבר תופעות הכרוכות בידע וכות, אולם יש להצביע על כך

11 כמו, למשל, המקרה של אחמד מידחת פאשא. ראו: Findley 1998.

שמסגרת פרשנית זו טומנת בחובה סכנות דומות לאלו שטמונות בהיסטוריה של רעיונות כדרך לתיאור ולהסבר מציאויות היסטוריות.<sup>12</sup>

להתמקדות בסקסטים, בהשקפות וברעיונות, במנותק (או כמעט במנותק) מחויותיהם של בני האדם שייצרו אותם, יש חשיבות כאשר דנים בהשפעותיהם ההדדיות של רעיונות ובפעולתם של מנגנונים דיסקורסיביים. ברם, התמקדות זו עלולה ליצור תמונה היסטוריוגרפית חלקית, שכן לא ניתן בה ביטוי לקשר שבין הרעיונות לבין התנסויותיהם הממשיות של בני אדם שחיו בעבר, ובעיקר לאופן שבו בני אדם אלה תפסו את עצמם ואת סביבותיהם החברתיות-תרבותיות. התמקדות בחוויה עשויה אפוא לחשוף מורכבות שאינה עולה מניתוחים הממוקדים בשיח או ברעיון, ושילוב החוויה האינדיווידואלית עם השיח עשוי להציג מציאויות היסטוריות רב-ממדיות.

לצורך הבהרת הטענה, ניתן להציג את סיפורם של בהג'ת ותמימי בשני רבדים. ברובד הראשון, המודע והמוצהר, השניים הפנימו את השיח שדן אנשים כמותם למעמד נחות במסגרת הייצוג של ערבים-עוסמאניים בידי אירופים מבלי שערערו על החלוקה הדיכוטומית בין שתי ישויות תרבותיות אלו. כתוצאה מכך, השיפטים הערביים של ולאג'ת בירות מבוססים על ההבחנה המודרניסטית הדיכוטומית בין מסורת לבין קדמה ובין מרחק למערב. מבחינה זו, בבית המשפט של התיאוריות, בהג'ת ותמימי היו יכולים לשמש עדים לחיזוק עמדתה של הגישה הדיכוטומית. אך למעשה הם היו מתגלים עד מהרה כעדים עוינים, היות שברובד האחר, הבלתי מודע והסמוי, הם מהווים הוכחה חיה לקלות שבה נחצו וטושטשו הקווים בין מזרח למערב. שכן, כאשר הם הגיעו לולאית ביירות כשבאמתחתם כל אותו מטען תרבותי שצברו במהלך השנים, במחוזות ילדותם ונעוריהם העוסמאניים, בלימודיהם ובמפגשיהם עם אירופה, הם תפסו עצמם כמי שהמערב הוא ביתם התרבותי. עובדת היותם "מזרחים" לא הציבה מבחינתם מכשול בפני הוזהרות מלאה עם הנחות היסוד של השיח הזה.

הקלות והטבעיות שבה הטמיעו בהג'ת ותמימי שיח אירופי במובהק, ובכלל זה את אופני הייצוג האוריינטליסטיים שהתקיימו בו, עמדו בניגוד גמור לחלוקה המושגית החדה בין מערבים למזרחים. יחד עם זאת, הם המשיכו לראות בעצמם עוסמאנים לכל דבר. הוזהרותם הבסיסית עם המסגרת העוסמאנית, פחות משנתיים בלבד לפני התפר-קוטה, ניכרה, למשל, בתחושת האיום שחשו כעוסמאנים לנוכח הפעילות הפוליטית של האגודות הנוצריות האירופיות בולאית, אף על פי שהם ראו בתיוב את השפעתן התרבותית ה"מקדמת" (בו"ת א': 23). לבהג'ת ותמימי אף לא היה ספק באשר להמשך

קיומה של האימפריה לאחר תום מלחמת העולם הראשונה (שם: 121). על הוזהרותם עם המסגרת העוסמאנית הכוללת תעיד העובדה שבדבריהם לא ביטאו כל תחושה שהייתה עשויה להעיד על היחלשות כלשהי במעמדה של מסגרת זו, למרות הביקורת הקשה שהם מתחו על השלטון המקומי. בדבריהם גם אין שמץ של ביטוי לתחושה שהבית עומד לקרוס מעליהם, אף כי הוא לא נראה טוב כל כך במהלך שני הסידורים שערכו. מבחינה זו, פעילותו של תמימי ב"אל-פתאת" והעניין שבהג'ת גילה בתורכיות לא סתרו את הוזהרותם עם המסגרת העוסמאנית.

למרות התלהבותם מהאירופיות שהוצגה בפתח תקוה, ולמרות תסכולם ממצבו העגום של הולאית, לא היה בכך כדי לערער ולו כמעט את הוזהרותם עם הדגל העוסמאני, אפילו לא ב-1916. כאשר סבבו ברחובותיה הנקיים של פתח תקוה מצאו עצמם שני הצעירים בסיטואציה מקאיבה. הם ראו כיצד אחד מתושבי המושבה מדפדף במחברת שהוציא מכיסו – כנראה לוח שנה – ואומר מייד לאחר מכן לחבריו כי התאריך הוא העשרה בתמוז (שהיה יום מהפכת "התורכים הצעירים", אך לא בהקשר זה הוזכר התאריך בפתח תקוה). רפיק ומוחמד חיפשו בסביבותיהם ציון כלשהו לתאריך החשוב, אך לא מצאו דבר "המזכיר את הדגל האדום" (שסימל אתו), ותגובתם על כך הייתה רגשית מאוד:

הרכנו ראשינו ודמעות צרבו את עינינו. האם היישוב הזה שלנו? לאחר זמן קצר הגיע המן/תאר היהודי והחל לדבר על לאומיות ועל לאומיות תושבי מלכם, ועל מהויביותיהם הלאומיות, [ואנחנו] נענענו את ראשינו והשמענו דברינו (האין זה טבעי?) (בו"ת א': 201).

ניתן היה לחשוב שהצהרה זו על מחויבותם של בהג'ת ותמימי לדגל העוסמאני נבעה מרצונם להחגיף לרשויות העוסמאניות, זאת מאחר שהדו"ח היה רשמי ויועד למושל הולאית, והוא, אלא שהגתה זו תהא פחות סבירה לנוכח הנחישות והביקורתיות החריפה שגילו השניים במקומות אחרים כלפי השלטונות העוסמאניים ולנוכח המעורבות הרגשית הכוללת בהתבטאות זו.<sup>13</sup> זוהי אחת ההתבטאויות שמעידות יותר מכול על תמונת המצב הזוהרתית המורכבת ורבת הפנים של בהג'ת ותמימי באותה תקופה. יש לזכור שבעת הביקור תמימי כבר היה נטוע עמוק בפעילות ערבית המכונה במחקר "לאומית", שלוש שנים לאחר שייסד עם חבריו בפאריס את "אל-פתאת". גם בהג'ת היה מצוי בשלב מתקדם של גילוי תורכיותו, אך נסיות אלה לא מצעו מהם להביע

13 הם מצאו, למשל, דרך לביע ביקורת על אופן יישום העקידות המוקדמים תחת הנגה "הוועד לאחדות וקדמה" באמצעות ציסום כפריים שטענו ש"הואנדרמריה התוקנית גרעה אלפי מונים מוז שפעלה בתקופה האוסקורסית של עבדול חמיד השני". כידוע, עבדול חמיד השני היה סמל לשחיתות ולרשעות בעיני אנשי "הוועד לאחדות ולקדמה". ראו: בול"ת א': 105.

12 ואכן, גייסס קליפורד טען כי סעיד נוטה לנטוש את מישור הביקורת התרבותית במחברתה הפוקיאנית ולהזדווד להיסטוריה אינסלקטואלית מסורתית. ראו: Clifford 1988: 268.

הזדהות רגשית ועמוקה עם המסגרת העוסמאנית, שמנקודת מבטם, התעלמו ממנה אנשי המושבה בבוסטון כה רבה. נראה לי שהמובאה שלעיל היא אחד המפתחות החשובים בחיבור כולו להבנת מרכזיותו של מרכיב הזהות העוסמאנית במערך הזהויות הכולל שלהם. העובדה שהעורך קיומו של סמל ריבונות עוסמאני גרמה להם לצער, מצביעה בבירור על כך שכאשר הם תוהים אם היישוב הזה הוא "שלנו", הם מזהים את ה"אני" התרבותי-פוליטי שלהם עם המסגרת התרבותית והמדינית העוסמאנית.<sup>14</sup>

הסל התרבותי שהסתתר מאחורי המושג "מערב" היה מצוי בתודעתם של השניים לצד הסל התרבותי העוסמאני, ובניגוד למודל המפגש בין ניגודים תרבותיים דוגמת גישות המודרניזציה למיניהן, לא סתר אותו. גם אם בין שני סלי התרבות התקיימו מתחים, בהג'ת ותמימי לא תפסו אותם כדורשים פתרון.<sup>15</sup> כפי שצוין, סלפית למשל תוארה בדבריהם כסמל לפיגור תרבותי ולהזנחה: "בני סלפית בורים בכל הקשור לדברים הקדושים הלאומיים (קומיה), כמו הדגל והמולדת. הממשלה מגולמת בעיניהם במושל הנאחיה וכמה אנשי משטרה [...]. שחיתותם של אנשים מהמשטרה ורשעותם האישית גורמות להכתמה מוסרית של הממשל בעיני הציבור" (שם: 95). הם גם ציינו, כהוכחה למצבו העלוב של הכפר, שאין בקרב אנשי סלפית אדם אחד שמבין את השפה התורכית או מדבר בה. אינדיקציה דומה לבערות מצאו שני הנוסעים גם בעכו, שבה, כך הם כתבו, לא יותר מאחוז אחד דובר את השפה התורכית. תופעה זו, יחד עם סממני פיגור נוספים, עשו את עכו בעיניהם ל"חשיכה סמיכה" (שם: 279). כאבם ומעורבותם הרגשית של בהג'ת ותמימי על העדרם של קודשי האום והשפה התורכית-עוסמאנית, והעובדה ששני הצעירים הצרו על כך שתדמיתו של הממשל העוסמאני, ולמעשה של המדינה, מוכתמת בשל מעשיהם הנפסדים של הפקידים ונציגי החוק המקומיים, הם למעשה ביטוי נוסף לתחושת השייכות שלהם למדינה העוסמאנית.

מעבר לאמונה העמוקה והבטיחית שלהם בקדמה, בהג'ת ותמימי עשו שימוש בשיח האוריינטליזם כאמצעי להטחת ביקורת מבית כלפי תופעות שלא היה להן מקום, לדעתם, בולאית ובמדינה העוסמאנית בכלל; התסכול העמוק שחשו לנוכח מצבה העגום של הארץ, מעורבותם הרגשית שניכרה כמעט בכל דף מדפי חיבורם ותפיסתה כ"ארצנו" מבטאים את הזיקה העמוקה שחשו כלפי הארץ שבה סיירו. האקסיומות והדימויים האוריינטליסטיים גויסו על ידם למאמץ להיטיב את מצבה של מולדתם הערבית-עוסמאנית. המזיגה של אמונה עמוקה במודרניות, על הפנמת המרכיב האוריינטליסטי שלה, יחד עם תחושה עזה של אחריות כלפי המתחולל בתוך ביתם, יצרה

14 לדין מרחב במקומה של העוסמאניות במערך הזהויות של בהג'ת ותמימי, ראו: רובין 2000: 28-45.  
15 תמונה רוסה של תפיסת עולם חברתית-תרבותית-פוליטית רב הותית בקרב בני אליטות עוסמאניות הציגו גם רשיד האלידי (ביחס לאליטות הערביות-עוסמאניות) חסן קאלי (ביחס לאליטות התורכיות-עוסמאניות). ראו: Khalidi 1997: 65; Kayali 1997: 210.

גרסה מקומית וייחודית של מודרניות שלא עמדה בסתירה לעוסמאניות של בהג'ת ותמימי, או אפילו למודרניות שלהם, אלא הייתה חלק בלתי נפרד מהן. אפילו הריכוזותיה התרבותית מורח/מערב, שהייתה חלק בלתי נפרד מתפיסת עולמם, לא עמדה בסתירה, בעולמם שלהם, לתנועה הבלתי פוסקת שלהם בין שני הקטבים לכאורה. סתירה זו שייכת למעשה לעולמנו הלאומי, אך זה כבר סיפור אחר.

## ביבליוגרפיה

- אגמון, איריס, 1994. "גשים וחברה: האשה המוסלמית, בית הרין השרעי והחברה ביפו ובחיפה בשלהי השלטון העות'מאני (1900-1914)", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- בהג'ת, מוחמד ואל-תמימי, מוחמד רפיק, 1987 [1917]. ולאית בירות: אל-קסס אל-ג'ורבי, ביירות.
- בהג'ת, מוחמד ואל-תמימי, מוחמד רפיק, 1987 [1918]. ולאית בירות: אל-קסס אל-שמאל, ביירות.
- דרוזה, מוחמד עזה, 1984. מ'כראת ותסג'ילאת, דמשק.
- תוראני, אלברט, 1996. תולדות העמים הערביים, תל-אביב.
- אל-חכים, יוסף, 1991. בירות ולבנאו פי עהד אל-ע'ת'מאן, ביירות.
- טולידאנו, אחוד, 1996. מצרים בכתח העיון המודרני, תל-אביב.
- יהושע, יעקב, 1979. "פתח-תקוה בעיניהם של שני פקידים ממשלה בכירים בשלהי השלטון העות'מאני", קתדרה 10: 158-151.
- פיטרברג, גבריאל, 1995. "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם", תיאוריה וביקורת 6: 81-103.
- צרפתי, תמי, 1999. "השפעת המערב: מסטפא כאמל ו'ולייס אדם, 1895-1908", ג'מאעה 9-34.
- רובין, אבי, 2000. "בהג'ת ותמימי בולאית ביירות: מסע אל תודעתם של שני נוסעים עוסמאנים בראשית המאה העשרים", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
- רוז-קרוצקי, אגנון, 1998. "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית", ג'מאעה 3: 34-62.
- שמעוני, יעקב, 1947. ערבי ארץ-ישראל, תל-אביב.
- Abu-Lughod, Ibrahim, 1963. *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton.
- Agmon, Iris, 1990-1991. "The Beduin Tribes of the Hula and Baysan Valleys at the End of the Ottoman Rule According to *Wilayat Bayrut*", *International Journal of Turkish Studies* 5: 47-70.

- Sharafuddin, Mohammed, 1994. *Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the West*, London and New York.
- Tauber, Eliezer, 1993. *The Arab Movements in World War I*, London.
- Toledano, Ehud R., 1997. "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework for Research", in: Ilan Pappé and Moshe Ma'oz (eds.), *Middle Eastern Politics and Ideas*, London, 145-162.
- Yazbak, Mahmoud, 1997. "Nablusi Ulama in the Late Ottoman Period, 1864-1914", *International Journal of Middle East Studies* 29: 71-91.
- Yazbak, Mahmoud, 1998. *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: Muslim Town in Transition*, Leiden.

- Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities*, London and New York.
- Chatterjee, Partha, 1992. "Their Own Words? An Essay for Edward Said", in: Michael Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford (UK) and Cambridge (Mass), 194-220.
- Clifford, James, 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, London.
- Doumani, Beshara, 1995. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus 1700-1900*, Berkeley.
- Eickelman, Dale F., 1989. *The Middle East: An Anthropological Approach*, Princeton.
- Findley, Carter V., 1998. "An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gulnar: 1889", *The American Historical Review* 103, 1: 15-49.
- Fox, Richard G., 1992. "East of Said", in: Michael Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford (UK) and Cambridge (Mass), 144-156.
- Gerber, Haim, 1985. *Ottoman Rule in Jerusalem 1890-1914*, Berlin.
- Halliday, Fred, 1993. "'Orientalism' and its Critics", *British Journal of Middle Eastern Studies* 20, 2: 145-163.
- Kayali, Hasan, 1997. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley, Los Angeles and London.
- Kayali, Hasan, 1998. "Wartime Regional and Imperial Integration of Greater Syria During World War I", in: Thomas Philipp and Birgit Schaebler (eds.), *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation: Bilad Al-Sham from the Eighteenth to the Twentieth Century*, Stuttgart.
- Khalidi, Rashid, 1997. *Palestinian Identity*, New York.
- Lewis, Reina, 1996. *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, London and New York.
- Mitchell, Timothy, 1992. "Orientalism and the Exhibitionary Order", in: Nicholas B. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, 289-317.
- Saba Yared, Nazik, 1996. *Arab Travelers and Western Civilization*, London.
- Said, Edward E., 1995 [1978]. *Orientalism*, New York.
- Schatkowski-Schicher, Linda, 1992. "The Famine of 1915-1918 in Greater Syria", in: John P. Spagnolo (ed.), *Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective*, Ithaca, 229-258.
- Seikaly, May, 1995. *Haifa: Transformation of a Palestinian Arab Society 1918-1939*, London and New York.