

## ה"אוריינטליזם" ומבקריו\*

### פרד האלידיי

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

ההרצאה עוסקת בנושא רחב יריעה שכבר עורר מידה רבה של מחלוקת. איני מתיימר להיות הכותב הראשון המגיב על הוויכוח הזה, וודאי לא אהיה האחרון; ספק אם אקנה לי חברים רבים בדברים שאני עומד לומר כאן.<sup>1</sup> אבל בתור מי שעסק במסגרת עבודתו בחקר המזרח התיכון בימינו, ומאחר שנפל בחלקי הכבוד היוצא דופן והתבקשתי על ידי החברה הבריטית ללימודי המזרח התיכון (BRIMSES) לשאת את ההרצאה השנתית הזאת, אני מקווה שייסלח לי אם אתרום עוד מחשבות אחדות לנושא הזה. בלב הוויכוח על ה"אוריינטליזם" עומדת תמיד שאלה מרכזית אחת: באילו מונחים עלינו להשתמש – אנו, אנשי מדעי החברה – כשאנו באים לנתח את החברה

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

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

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

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

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

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

שנית, תפיסותי נוצרו בהקשרים של עיצוב אינטלקטואלי: אל לימודי המזרח התיכון הגעתי בנתיבים מסוימים ובזמן מסוים. כשהייתי סטודנט בשנות ה-60 – שמקצתן עברו עלי כאן, בבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה (SOAS) – התעניינתי בדרך שבה עוצבו החברות במזרח התיכון ואיך הושפעו מן השליטה בידי זרים, דרך שעדיין אפשר לכנותה "אימפריאליזם" בלי הפרזה יתרה. מצאתי עניין גם בדפוסי ההתנגדות לשליטה הזאת, שהתפתחו על בסיס חברתי ולאומי, ובאופנים שבהם הושפעו החברות האלה מגורמים כלכליים וחברתיים, ובכלל זה מגורמים מעמדיים. בהקשר הזה היה המזרח התיכון חלק ממתכונת רחבה יותר של מרי בעולם השלישי – לא רק אלג'יריה אחרי 1954, עירק ב-1958 ותימן ב-1962, או אלג'יריה ופלסטין לאחר 1967, אלא גם קובה, דרום אפריקה ווייטנאם. למרקסזם במובנו הרחב הייתה השפעה מכרעת כאן, אבל, כפי שעולה בבירור רב כל כך מן הפולמוסים של התקופה, המרקסזם לא סיפק הרגשה שיש תשובות, אלא הציב בעיקר מסגרת שבתוכה אפשר היה לבחון את השאלות. המרקסזם אף אפשר להחזיק בעמדות מנוגדות, למשל בעניין הנאציזם או הציונות. וכשהתפתח הוויכוח על האימפריאליזם – כפי שהדבר בא לידי ביטוי בעבודתו של ביל וורן המנוח, שהשפיע כה רבות על כל מי שלמדו אצלו כאן, בבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה – התברר שאין תשובות פשוטות על שאלת התפקיד שמילא השלטון הזר, וודאי לא על השאלה בדבר הדרך שבה ראוי לבחון את השאלות שמעמידים לפנינו המשטרים החדשים במזרח התיכון (Warren 1980).<sup>4</sup>

מכאן ואילך התחלתי למקד את מחקרי בארבעה תהליכים, שכל אחד מהם השפיע על האחרים, אבל מאחר שכל הארבעה נחשבו לחלקים של תמונה רחבה יותר של האזור, לא היו בהם כל טענות לקדימות או לבלעדיות. ואלה ארבעת התהליכים: התפתחותו ונפילתו של משטר השאה באיראן; המהפכה של 1952 במצרים ותוצאותיה; צמיחתה של תנועת ההתנגדות הלאומית הפלסטינית וניצניו של הסדר עם ישראל בדבר שתי

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

4 למרות כמה מטענותיו המופרות של וורן יש בתזה שלו משום תיקון רב-ערך לספרות האנטי אימפריאליסטית הנפוצה, הן בעצם הניתוח שלה והן בנעימתה האנטי רליטיביסטית התקיפה. אפשר רק לנחש מה הייתה תגובתו של וורן אילו חי בימינו וחזה בגל הפוסט-מודרניזם החובר אל הביקורות התת-צרכניות על האימפריאליזם.

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

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

## הוויכוח על האוריינטליזם

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

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

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

#### הערכה: ניתוח ה"שיח" וגבולותיו

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

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

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

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

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

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

9 פרסומו של לואיס נשען על שני מחקרים קודמים, מרשימים בהיקפם ובלמדנותם: *The Arabs* (Lewis 1951); *The Emergence of Modern Turkey* (Lewis 1961). לאחר מכן נסבו כמעט כל חיבוריו על כתביהם, תפיסותיהם וגישותיהם של אישים במזרח התיכון. כל אלה מחקרים טובים מאוד, אבל אין בהם ניתוח של החברות והפוליטיקה הנידונות. כך, למשל, מחקרו (Lewis 1971) *Race and Colour in Islam*, שראה אור אחר כך גם במהדורה מורחבת שנקראה *Race and Slavery in the Middle East* (Lewis 1990) הוא דיווח על גישות וסטריאוטיפים. אין בו כדי ללמדנו הרבה על המוסדות החברתיים והכלכליים של העבדות, וכתמיד אין בו שום השוואות; ההשוואות היחידות לעבדות בארצות הברית הן בגדר אוזורים בלבד של תפיסות, וההשוואה לברזיל מצטמצמת למובאות מדברי כותבים אחרים. בספריו האחרים, *The Middle East and the West* (Lewis 1963), *The Muslim Discovery of* (Lewis 1982a), *Europe* (Lewis 1982a), *Semites and Anti-Semites* (Lewis 1986), בא לידי ביטוי צמצום דומה, מן הבחינה המתודולוגית והאינטלקטואלית גם יחד. יוצאת דופן רק המונוגרפיה *The Assassins* (Lewis 1968).

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

## פרד האלידי

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

## מרכיבי האוריינטליזם

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

11 שימוש אחר בכתבי פוקו, הקושר שיח וסמל מתוך זיקה הדוקה הרבה יותר אל המבנים החומריים של הכוח, ראה אצל Al-Khalil 1989.

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

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

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

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

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

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

בייחוד בולט הדבר בכתביו של לואיס עצמו, שבכמה מובנים אחרים יש בהם ערך רב. ספרו *The Political Language of Islam*, שהוא סקירה מבריקה ומלומדת של הטרימינולוגיה הפוליטית בפרסית, בתורכית ובערבית, המשתרעת על פני כמה מאות שנים, אינו מספק בסופו של דבר: ביסודו עומדת הטענה שמשמעותן המקורית של מילים מעצבת את משמעותן ואת השימוש בהן בתקופות מאוחרות, וכי במדינות האסלאם, או ב"ארצות האסלאם" (כלשונו העקיבה ורבת-המשמעות של לואיס),<sup>13</sup> המקור הדתי של המילה קובע את המחשבה המדינית במידה יוצאת דופן (Lewis 1988). הספר מציג לפנינו מכלול אחד, חובק כול ועמיד בפני שינוי. כך, מלבד הטענה שהאטימולוגיה קובעת את המשמעות, לואיס אף מרחיק לכת ורומז שיש לראות בכל תושבי המדינות האסלאמיות מקשה אחת; פעם אחת הוא אף פותח בטענה שמדינות אסלאמיות משתפות פעולה בזירה הבין-לאומית ומסיים בקביעות על "העמים האסלאמיים", כאילו מה שחל על שליטים חל גם על נתיניהם וכאילו מה שמתרחש במדינה אחת אפשר להכלילו על כל המדינות האחרות (שם: 3). עצם שמו של הספר מעורר כמה שאלות: באיזו מידה באמת נגזר אוצר המילים הפוליטי מן הדת? באיזו מידה יכולה להתקיים קבוצה אחת של משמעויות חסרות זמן? יש בספר דיונים על המילים המתאימות לטענה – סיאסה, סולס, עולמא, דולה<sup>14</sup> וכדומה – אבל מילים אחרות, שגם הן נפוצות לפחות באותה מידה במאה ה-20 בקרב העמים שלואיס מכנה "אסלאמיים", אינן נזכרות כלל: נחדה, חזב, חרקה, ג'בהה, מג'ומה, מג'נסקה, טבקה,

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

14 פוליטיקה, דיכוי, חכמי הלכה, מדינה.

פלאחין, עומאל, ואין צריך לומר שגם אחת לאל, תעדיב, מח'אבראת, מב'עדין<sup>15</sup> ועוד. יש גם משמעות לעצם הדבר שקבוצה שלמה של מילים שיש להן השלכות נורמטיביות ופוליטיות אינה נידונה בספר, כנראה מפני שהן עלולות לערער את רעיון השיח האסלאמי הרצוף או הייחודי: מסר, אל-עראק, פלסטין, אל-ימן, אל-ג'זאאר, ואפילו אל-קוית. מפתיע הדבר שאינני יכול להעלות בדעתי שום מדינה, מאלה המכונות "מדינות אסלאמיות", הנושאת שם אסלאמי, חוץ משם התואר שב"רפובליקה האסלאמית של איראן", וזאת בניגוד לכמה משכנותיו של העולם האסלאמי, שבתקופות שונות נשאו שמות בעלי ניהוח דתי, כגון האימפריה הרומית הקדושה, בהראט<sup>16</sup>, ציון, ארץ ישראל ועוד.

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

## תעתועי האטימולוגיה

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

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

16 בהראט היה בנו השני של האל ההינדי כם, וזה שמה המוסכם של הודו בלשון ההינדית.

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

פעמים רבות, כידוע, משתמשים באטימולוגיה שגויה למטרות פוליטיות. הנה שתי דוגמאות נדושות: התורכים אומרים שכל בני האדם בעולם הם ממוצא תורכי, שכן בתורכית המילה "אֶדֶם" פירושה אדם; כשהפרסים קוראים "מוות לסי־אֶי־אֶי" – "מֶרַג בֶּרֶסִיֶּאֶה" – הקריאה "סי־אֶי־אֶי" נשמעת בפיהם כמו המילה "שחור" בפרסית.

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

18 עוד שתי דוגמאות: מן השורש "קֶלֶל" נגזר גם "קֶלִיל", שפירושו "מעט", וגם "אֶתְקֶלֶל", "עצמאות"; האם יש להסיק מכאן שלעצמאות משמעות מעטה בעיני הערבים, והדבר מסביר חלק מהתנהגותם הפוליטית? מן השורש "מֶלֶל" נגזרות המילים "מְמִיל" ("משעשם") ו"מִלִּי" ("לאומי"). איוו מסקנה אפשר להסיק מכאן?

דוגמה מעניינת ביותר באה לידי ביטוי בימי המהפכה, כשהחל ח'ומייני להשתמש במילה "טאר'ת" כדי להטיל דופי באויביו – השאה, ואחריו קרטר, בְּנִי סֹדֵר וסֹדָאם חֶסֶן. בעולם הערבי ובמקומות אחרים מיהרו לזהות את המילה הזאת עם "טאר'ה", שפירושה "עריץ"; אפילו ברנרד לואיס תמך בדעה הזאת (Lewis 1988: 97). לאמתו של דבר, מקור המילה הזאת שונה לגמרי ופירושה "אליל", מן הסוג שהיו הנביאים מנתצים, והיא שקולה למילה הפרסית "בות". ח'ומייני בתור "בות־שֶׁכֶן" ניתץ כמה מאלה אף הוא – השאה, קרטר ובני סֹדֵר, ואף קיווה לעשות זאת לסדאם. אפילו אטימולוגיה, כמו גיניאולוגיה, עלולה להיעשות כלי בשירות ענייני ההווה ולא גורם הקובע משמעות טרנס־היסטורית.

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

### תפקידי ה"אסלאם"

גם עניין ה"אסלאם" בתורת משתנה עצמאי וקטגוריה של הסבר עומד לוויכוח. כאן, כפי שכבר רמזנו, האוריינטליסט והאסלאמיסט הולכים יד ביד, ושניהם מדגישים את האופי המהותי, הקובע, של דת האסלאם. מן הבחינה הזאת ח'ומייני גם הוא אוריינטליסט, ככל מלומד אימפריאליסט גרמני או בריטי, וגם המלך פהד כך, מפני שאמר שהעמים המוסלמיים אינם זקוקים לעקרונות הדמוקרטיה המערבית ואינם רוצים בהם: הם מעדיפים שורא, מְג'לס, אַג־מַאע (התייעצות, מועצה שבטית, קונצנזוס)<sup>19</sup> וכיוצא בזה. הטענה שהאסלאם ממלא תפקיד מכריע זה מתחזקת מעצם

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

המשתמשים באסלאם כבהסבר מחטיאים כאן את עצם המודרניות של התנועות הללו, וכמה חוקרים כבר עמדו על כך, ובהם מייקל גילסנן (Gilsenan 1982) וסמי זובידה (Zubaida 1989).<sup>23</sup> אפשר להיווכח בכך אפילו בבחינה קצרצרה של האידאולוגיה של ח'ומייני: אין בקוראן דבר על "ג'ומהורי" אסלאמי ולא על "טודורי אנקלאב" או על "אסתכבארי ג'אני" (רפובליקה אסלאמית, יצוא המהפכה והארוגנסיות העולמית). המונחים שח'ומייני מדבר בהם על האימפריאליזם – "תשנה כִּח'ין", "ג'ואן-ח'ור" [!], "שיטאן-י בוזורג" – שאולים מן הפרסית או שהם מומצאים, כדוגמת הצמד המפורסם שלו, "מוסתכבר" ו"מוסתזעף".<sup>24</sup> ח'ומייני לקח אוצר מילים שנמצא במסורת הקלאסית ונגזר ממנה ועשה בו שימוש לצרכיו. כדי להבין את השימוש הזה במילים מוטב לו לחוקר שיפנה אל תנועות פופוליסטיות ופונדמנטליסטיות מחוץ לעולם האסלאם, ואפילו אל תנועות חילוניות כגון הפרוניזם בארגנטינה, ולא אל הקוראן או החדית' דווקא.<sup>25</sup>

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

22 דוגמה להתרת סבך הסוגיות האלה ראה Bromley 1994.

23 וראה גם Bishara 1993; Schulze 1993.

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

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

## הביקורת על סעיד

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

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

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

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

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

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

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

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

26 שתיקתם המוחלטת כמעט של האוריינטליסטים ומבקריהם כאחד בשאלת הכלכלה מסייעת להעלים מאתנו צד חשוב בהיווצרותו של העולם כן וזמנו. מובן שאליהם מצטרפים גם ההוגים המוסלמים, שלעומת נושאים אחרים שהם דנים בהם בהרחבה יתרה, כשמדובר בכלכלה אין בפיהם לומר דבר: ח'מייני עצמו דיבר על כך בפירוש ואמר שהכלכלה היא עניין לחמורים.

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

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

27 בספרו *Covering Islam*, המבקר את סיקור המהפכה באיראן בעיתונות האמריקנית, סעיד אינו נותן דעתו על העניין הזה (Said 1981). ההבנות של מהות ייחודית אצל כתבי *New York Times* מחווירות לעומת אלה של המולות מדרום טהרן או של עלי שריעתי, ג'לאל אל אחמד ודומיהם.

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

### מסקנות: חקר המזרח התיכון

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

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

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

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

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

## ביבליוגרפיה

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

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

ה"אוריינטליזם" ומבקריו

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

מאנגלית: יוסי מילוא