

Martin Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, The Moshe Dayan Center, Tel Aviv University, 1999, 311 pp., index.

בין חוקרי האסלאם באירופה במאות ה-19 וה-20, בולט מספרם של היהודים, וחלקם אף מילאו תפקיד מכריע בעיצוב הלימודים האוריינטליסטיים, כמו המלומד היהודי-הונגרי איגנץ גולדציהר (Goldziher) ואחרים. גם מחוץ לתחום האקדמי גילו יהודים באירופה עניין באסלאם ובתרבות הערבית, והיחס כלפי ה"מזרח" היווה מרכיב חשוב בהגדרת הזהות התרבותית היהודית בתקופה זו.

הקובץ שלפנינו מכיל מאמרים הדנים בשורה של אישים בולטים ממוצא יהודי אשר האסלאם והתרבות הערבית עמדו במוקד עניינם וכתיבתם, ואשר תרמו בדרך זו או אחרת לסוגי הספרות השונים שעסקו ב"מזרח", כגון הספרות המדעית, ספרות המסעות והספרות היפה. השאלה המנחה שמציב העורך מרטין קרמר בקובץ היא האם ניתן לדבר על היבט ייחודי בתרומה שתרמו יהודים לגילוי האסלאם על ידי המערב. הקובץ (המתבסס על הרצאות שנישאו בכנס על הנושא שנערך באוניברסיטת תל אביב בשנת 1996) מוקדש למזרחן היהודי-אמריקאי הידוע ברנרד לואיס, אשר הציג שאלה זו כבר לפני שנים ואשר טען במספר מאמרים שיהודים שגילו עניין באסלאם נבדלו בעמדתם ה"פרו-אסלאמית" מהעמדה האירופית הדומיננטית (Lewis 1993). במבוא לספר מצהיר קרמר על מגמה דומה, ומנסה לבחון את הזיקה שבין יהדותם של האישים הנבחרים בקובץ ובין תפיסת המזרח שאותה עיצבו וביטאו.

הייחוד המיוחד לגישתם של יהודים לאסלאם מוצג כנובע משני גורמים עיקריים. האחד הוא החינוך התורני של רובם, שאפשר להם הבנה ישירה הן של השפות השמיות והן של תרבות דתית המבוססת על חוק. גורם זה גם אפשר להם לכאורה להציג בפני אירופה את האסלאם "באופן שבו המוסלמים עצמם ראו אותו", ובכך לבצע, בלשונו של לואיס, "אובייקטיביזציה" של הלימודים האוריינטליים באותה תקופה (שם). הגורם השני הוא מעמדם של היהודים כמיעוט באירופה, מיעוט שהרחקתו נסמכה על הגדרתו כ"אוריינטלי". בלשונו של העורך: "היהודים מצאו עצמם באירופה שהיתה מעוצבת על סמך סדרה של דיכוטומיות מתמשכות: נצרות ואסלאם, אירופה ואסיה, מערב ומזרח, ארים ושמים. היהודים הציבו אתגר בפני דיכוטומיות אלה בכל מישור. בתחילה מילאו תפקיד פסיבי, בעוד אחרים התווכחו על הגדרתם המתאימה. במאה

ה־19 הצטרפו יהודים לדיון והציבו סימן שאלה לא רק על הקלסיפיקציה שלהם עצמם, אלא על עצם תוקפן של דיכטומיות אלה" (עמ' 3). את יחס הכבוד שניסו יהודים לעצב כלפי האסלאם מסביר קרמר, בין היתר, בהנחה שיחס כזה יוביל מאליו גם ליחס של הערכה כלפי היהדות והיהודים. אמנם, כפי שמעיד העורך, לא כל המשתתפים בקובץ התייחסו במישרין ובמפורש לסוגייה זו, אבל הוא עצמו מנסה לפתח טענה זו במבוא המפורט תוך שהוא מסתמך הן על המאמרים הנכללים בקובץ והן על דמויות נוספות שלא זכו בו לדיון מקיף.

מן הראוי לתת את הדעת לכך שמסגרת הדיון והטענה המרכזית המנחה את הקובץ מבוססת על קבלת הגישה היסודית שהציב אדוארד סעיד בספרו אוריינטליזם (Said 1978) ועל ההכרה בתפקיד שמילאה הדיכטומיה האוריינטליסטית מערב-מזרח בתהליך הגדרת הזהות האירופית. לואיס עצמו נמנה עם תוקפיו הנחרצים של סעיד. בין היתר הוא טען כנגד התעלמותו של סעיד מהאוריינטליזם הגרמני, שלא היה קשור בשלבי עיצובו לפרויקט קולוניאלי ולפיכך ביטא לכאורה גישה אחרת, "אובייקט" טיבית" יותר, כלפי המזרח. והנה, ביסוד הטענה המנחה של הקובץ הנוכחי, כפי שהיא מנוסחת על ידי קרמר, עומדות קבלת הגישה העקרונית של סעיד והכרה במקומה של הדיכטומיה האוריינטליסטית מערב-מזרח ביסוד תהליך הגדרת הזהות האירופית. ואף הטענה שסעיד התעלם מהאוריינטליזם הגרמני מוחלפת כאן בטענה שהוא לא התייחס למזרחנים יהודים. לדעת קרמר, כמו לדעת משתתפים נוספים בקובץ, לא זו בלבד שיהודים לא היו שותפים לעמדה זו, אלא הם אף ערערו עליה והעמידו עמדה חלופית. לאור זאת, למרות שבספר המוקדש לברנרד לואיס יש גם ביקורת על טענות נקודתיות של סעיד, אפשר לראות בספר זה פרי נוסף של הדיון המתמשך סביב גישתו של סעיד ואולי גם סימן לעידן חדש, שבו מוחלפים ויכוחי העבר בדיון ביקורתי אך קונסטרוקטיבי.

השאלה המוצגת בקובץ היא שאלה חשובה ביותר, הממחישה את המקום המרכזי שנודע ליחס אל ה"מזרח" בהגדרת הזהות היהודית המודרנית. זאת על רקע הממד האוריינטליסטי המובהק של השיח אודות היהודים באירופה המודרנית, במקביל לדיכטומיה ארי-שמי (אולנדר 1999). השאלה שהנחתה שיח זה היתה באיזו מידה היהודים הם "מזרחים" (כלומר הם מבטאיה של תרבות זרה המנוגדת לערכי התרבות האירופית), והרחקת היהודים התבססה על הזהוי שבין "יהודי" ו"מזרחי". היבט זה עומד בבסיס תהליך החילון, דהיינו המעבר ממונחי הפולמוס התיאולוגי הנוצרי-יהודי, לשיח המבוסס על מושגים של "תרבות" ושל "אתניות". לאחרונה מתרחב הדיון במרכזיותו של היבט זה, תוך הדגשת התפקיד שמילא היחס כלפי ה"מזרח" בהגדרת הזהות היהודית המודרנית (מנדס פלור 1983/4; שביט 1992; רז־קרקוצקין 1998; כווס 1999; Boyarin 1994; Anidjar 1996; Heschel 1999).

הקובץ שלפנינו מהווה תרומה חשובה לדיון זה בכך שהוא מציג מגוון גישות לאסלאם של דמויות שונות זו מזו בצורה ניכרת: מד'יורעאלי ועד מוחמד אסד, שטרם התאסלמותו נקרא לאופולד וייס; מגולדציהר ואברהם גייגר, מייסד תנועת הרפורמה, ועד לדמויות ססגוניות כמו ויליאם קליפורד פלגרייב (Palgrave), הנידון במאמרו של בראודה (Braude), אדם ממוצא יהודי שבמשך זמן מה פעל במזרח כנויר ישועי (תוך שימור שמו כהן!), ואחר כך עזב את הקתוליות; או המלומד ארמיניוס ומברי (Vambery), שזהותו נותרה בלתי ברורה, כפי שמעיד מאמרו של יעקב לנדאו (Landau). כך מהווים המאמרים המרתקים הדנים בגישות שונות של יהודים אל האסלאם, תרומה חשובה לדיון על הזהות היהודית האירופית במאה התשע עשרה.

על רקע מה שתואר לעיל, ניתן להבין את הרגישות המיוחדת שגילו יהודים עקב זיהויה של היהדות כתופעה אוריינטלית ואת העובדה ש"המקום היהודי" מעניק לשאלת המזרח משמעות נוספת. עם זאת, המסקנה שהיהודים "הציבו סימן שאלה על עצם התוקף של דיכטומיות אלה", כפי שטוען קרמר, נראית לי מופרזת ומכלילה, והיא גם סוגרת את האפשרות לביקורת עצמית. ניתן בהחלט לאתר היבטים ביקורתיים בחיבורים שכתבו יהודים ולעצב גישה כזו על סמך קריאתם, כפי שעולה מהקובץ הזה. אולם דומה שהמגמה הדומיננטית של השיח היהודי המודרני היא דווקא קבלת הפרדיגמה האוריינטליסטית תוך נטייה להבחין בין היהודים ובין המזרח. נטייה זו, להרחיק אותם היבטים ביהדות שהוגדרו כ"אוריינטליים" ולהציגם כביטוי להשפעה זרה, היא מאפיין מרכזי של השיח היהודי המודרני.

ככלל ראוי לזכור שיש לראות בעיסוק במזרח ובכתובה עליו בראש ובראשונה בבחינת צעד של השתלכות היהודים באקדמיה האירופית ושל אימוץ שפת התרבות והדימוי המערביים. זאת תוך אבחנה ברורה של אובייקט המחקר – המזרח המוסלמי. היהודים שעזבו את מסגרת החינוך המסורתי ופנו במקביל ללימודי האסלאם התחברו אפוא כך לאירופה. זוהי נקודת מוצא חשובה, הגם שכמובן אין בה כדי להמעיט בערכו של המחקר שערכו יהודים אלה, או כדי לשלול פוטנציאל ביקורתי.

היבט הפוך לכאורה של השיח היהודי המודרני בא לידי ביטוי בתפקיד המרכזי שהוענק ליצירה היהודית בספרד המוסלמית בעיצובה המחודש של הזהות היהודית המודרנית, וכמקור השראה לתיקון היהדות. ההזדהות עם המורשת הספרותית של יהדות האסלאם שימשה גם כגורם מדרבן לפנייה ללימודים אוריינטליסטיים. אבל חשוב לזכור שהדימוי האידילי שיוחס ליהדות אנדלוס אינו מבטא ערעור על הפרדיגמה האוריינטליסטית אלא את קבלתה, שכן דימוי אידילי זה כסמל של רצינות, פתיחות תרבותית וייחוס אצילי, שימש כאמצעי להשתלב בתרבות האירופית, וזאת תוך הנגדה לתרבות היהודית-אשכנזית, אשר הוגדרה כמונחים אוריינטליסטיים מובהקים כקהילה קנאית ואי-רציונלית. זהו ביטוי מובהק לאימוץ הדימוי של המזרח כנושא של חוכמה

קדומה ואותנטית, כלומר צדו השני של הדימוי האוריינטליסטי. עמדה זו התבססה על קבלת העובדה שהיהודים הם עם או גזע אוריינטלי אך השונה מהותית מהמזרח הריאלי של ההווה. כך, באופן פרדוקסלי לכאורה, שימשה המורשת הפילוסופית היהודית ערבית של ימי הביניים בסיס ליצירת זהות יהודית שהתאימה לאידיאל האירופי (פונקנשטיין 1991). כפי שציין בצדק יצחק (איזמר) שורש (2000), הפנייה אל ספרד היתה אמצעי להתחבר אל היוונות, כלומר אל היסוד המרכזי של הנרטיב המערבי המודרני.

בקובץ הנוכחי מיוצגת התייחסות כזו אל הדימוי של היהודי האסלאמי במאמרה של מינה רוזן, הדן בדמותו של בנימין ד'זרעאלי. רוזן בוחנת במקביל את שושלת היוחסין של ראש ממשלת בריטניה כפי שניתן לשחזרה על סמך תעודות היסטוריות ואת גרסתיו השונות של ד'זרעאלי עצמו בעניין זה, השונות במספר פרטים חשובים. ד'זרעאלי, שבילדותו הוטבל על ידי אביו לנצרות האנגליקנית, הדגיש את היותו נצר למשפחה יהודית-ספרדית מיוחסת (דבר שהיה לו בסיס איתן), ובמקביל תיאר את היהודים כולם כצאצאים של גזע ערבי אציל. לדעת רוזן, המניע לעמדה זו היה האזכור החוזר ונשנה בדבר מוצאו היהודי של ד'זרעאלי בקרב מתנגדיו. לאור זאת הוא פיתח אסטרטגיה חלופית שהעניקה ממד חיובי למוצאו. עם זאת ראוי להדגיש שהצגת היהודים כ"ערבים מוזאיקיים" (Mosaic Arabs), כגזע ערבי אציל, מבוססת על האבחנה בינם وبين המזרח המודרני. יתר על כן, תפיסה זו את היהודים משקפת גם את המגמה לשלבם בפרויקט הקולוניאלי הבריטי.

דבר זה בא לידי ביטוי גם בחזונו של ד'זרעאלי על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, חזון שהוא נמנה עם הראשונים שהעלו אותו. חזון זה נסמך דווקא על גישות פופולריות של התיאולוגיה הנוצרית הפרוטסטנטית באותה תקופה, לפיהן שיבת היהודים לארצם והקמת מדינה יהודית עצמאית הן תנאי ושלב מקדים לביאה השנייה של ישו. ד'זרעאלי ניסח השקפה תיאולוגית זו במונחים תרבותיים-אתניים, והמחיש את ההיבטים האוריינטליסטיים-קולוניאליסטיים שאפיינו את הרעיון של הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל גם לאחר שאומץ מאוחר יותר על ידי יהודים. יחס רומנטי דומה כלפי המזרח ניתן למצוא גם אצל דמויות אחרות שמוצגות בספר.

דמויות אחרות, לעומת זאת, מעידות בבירור על מתח ועל אמביוולנטיות ביחס לפרדיגמה האוריינטליסטית, עקב משמעותה של פרדיגמה זו ביחס ליהודים. אולם נדמה לי שממד אמביוולנטי זה, יותר משהוא משקף מודעות ביקורתית של הדמויות הנידונות עצמן, הוא יסוד שאותו ניתן לחשוף בדיעבד. במלים אחרות, התנאי לתיאור ממד זה הוא מודעותם של סעיד ושל אחרים למרכיבים יסודיים של השיח האירופי. רק מעטים מבין האישים הנידונים בקובץ מבטאים ביקורת מפורשת, אך הם אינם מייצגים את הכלל.

בהחלט ניתן לאתר פוטנציאל ביקורתי אצל מספר יהודים שאת גישתם למזרח ניתן לחבר לביקורת שהעבירו על המודרנה אינטלקטואלים יהודים אחרים, שעסקו בתחומי הגות ומחקר שלא התייחסו מפורשות לשאלת המזרח או לפן הביקורתי שלה. דוגמה אחת לכך היא ליאו קראוס (Kraus), שדמותו נבחנת במאמרו של ג'ואל קרמר (Kraemer), ואשר קורות חייו משיקים לחייהם של יהודים גרמנים אחרים שנאלצו לעזוב את ארצם עם עליית הנאציזם. קראוס עזב לפאריס ומשם עבר לקהיר, שבה המשיך את מחקריו. מאוחר יותר, ועל רקע התהפוכות הפוליטיות שפקדו את האזור, נאלץ לעזוב את משרתו, ובשנת 1945 שם קץ לחייו בנסיבות מסתוריות. גישה דומה ניתן לאתר גם אצל סמואל סטרן (Stern), שנידון במאמרה של שולמית סלע (Sela). שטרן, גם הוא ממוצא הונגרי, הגיע לאוניברסיטה העברית בעקבות עליית הנאציזם ואחר כך עבר לאוקספורד. למרות שנפטר בגיל צעיר, הותיר מורשת מחקרית עשירה שמשלבת לימודים יהודיים ואסלאמיים תוך מודעות למקומו שלו כגולה יהודי.

חלק מהמשתתפים בקובץ זה מייחסים גישה ביקורתית גם לדמויות שפעלו במאה ה-19 ואשר מילאו תפקיד חשוב בלימודים האוריינטליים במרכז אירופה. גישה זו באה לידי ביטוי, למשל, באופן שבו ג'ייקוב לסנר (Lassner) מציג את אברהם גייגר, מייסד תנועת הרפורמה, ובאופן שבו מתייחס לורנס קונרד (Conrad) לגולדציהר, שגם הוא התגייס למען רפורמה דתית. אולם מבלי להמעיט בערכם של שני מלומדים אלה, דומה שיהיה זה מופרז להציג את גישותיהם כביטוי לערעור על הנחות היסוד של השיח האירופי, או לערעור על דימוי שונה מהותית של המזרח המוסלמי. גולדציהר אמנם ערער על אחדות ממסקנותיו של ארנסט רנאן (Renan), ששלל את כושר הדמיון והיצירה מן העמים השמיים, אבל הצגתו כמבטא יחס מסוג אחר או כמבטא עמדה "אנטי-קולוניאלית" היא מרחיקת לכת. הוא הדין גם לגבי הצגתו של גייגר כמבטא גישה כזו. במחקרו המוקדם על מוחמד, טען גייגר (Geiger 1898 [1833]) שמקורותיו של נביא האסלאם הם מדרשים יהודיים שאותם למד מיהודים בני תקופתו. גייגר אמנם הציג את מוחמד כמנהיג דתי, אבל כפי שמעיד גם לסנר, שימר אף הוא יחס מסוג כלפי הדמות המוסלמית המרכזית.

גישה דומה ביחס לגייגר הוציעה לאחרונה סוזנה השל במאמר מרתק (Heschel 1999), תוך שהיא מסתמכת במפורש על סעיד ומדגישה את חשיבותו לדיון בשיח היהודי. השל יוצאת כנגד אלה שביקרו את סעיד על התעלמותו מהאוריינטליזם הגרמני, ועומדת על כך שאמנם גרמניה לא היתה קשורה לפרוייקט הקולוניאלי, אבל היחס כלפי היהודים הוא ביטוי של קולוניאליזם פנימי, ונוסח באותם מונחים. על בסיס זה היא מציגה את גייגר כמי שכותב "היסטוריה שכנגד", בהוראה שהעניק למושג עמוס פונקשטיין (פונקשטיין 1991), כלומר היסטוריה שפועלת נגד הסיפור הדומיננטי ומציעה לו מסגרת חלופית. היא מבססת את אמירתה זו בעיקר על התיאור

שייחד גייגר לדמותו של ישו, ובו הציג את מייסד הנצרות כדמות פרושית טיפוסית (Geiger 1865-71). כלומר, מול השיח הנוצרי, שהיה מבוסס על אבחנת הנצרות ממקורותיה היהודיים, טען גייגר שהן התרבות האירופית והן התרבות המוסלמית מבוססות שתיהן על מקורות יהודיים.

הפרספקטיבה הרחבה שאותה מציעה השל עשויה למקד ולחדד את הדיון המוצע בקובץ שלפנינו, והשילוב של הביקורת של סעיד עם גישתו ההיסטוריוגרפית של פונקנשטיין מהווה בסיס לדיון פורה ומרתק. עם זאת, נדמה לי שמסקנתה ביחס לגייגר היא מרחיקת לכת ומתעלמת מהיבטים רבים של מחשבתו הדתית המשקפים אימוץ של דימויים אוריינטליסטיים מובהקים: התיקונים שאותם דרש להכניס לליטורגיה ולאורח החיים היהודי התבססו על מגמתו המוצהרת לעצב זהות יהודית התואמת את ערכי הבורגנות האירופית והמרחיקה אותם יסודות אשר זוהו כ"מזרחיים" מסידור התפילה ומהפולחן היהודי. הצגתו את ישו כיהודי חתרה אמנם תחת הגישה הנוצרית הדומיננטית, ששאפה להרחיק את ישו מתורות הפרושים, אבל היא גם שימשה עבורו דרך להצגת היהדות כמשקפת ערכים נוצריים מובהקים; לא זו בלבד שהיהדות היא חלק מהתרבות האירופית אלא היא גם מקורה. ניתן לקבל את טענתה של השל – המבוססת על הביקורת של הומי בהאבא על סעיד (Bhabha 1994) – שבתוך כתביו של גייגר אפשר למצוא עקבות שימשו כבסיס לגישה אלטרנטיבית, אבל זאת רק אם נעמוד על ההיבטים האוריינטליסטיים המובהקים הקיימים בכתביו.

מבין האישים המוצגים בקובץ שלפנינו, היחיד שביטא עמדה ביקורתית מפורשת כלפי האוריינטליזם המערבי היה ליאופולד וייס, אשר התאסלם והחליף את שמו למוחמד אסד. קרמר מתאר את מסלול חייו המרתק של וייס, אשר פנה אל האסלאם בעקבות ביקור שערך אצל משפחתו בפלסטינה בשנות העשרים, במהלכו גיבש עמדה אנטי-ציונית על רקע יחסה של הציונות אל הערבים. מאוחר יותר התאסלם ועבר לערב הסעודית, שם היה מקורב לחצר המלך אבן-סעוד. בשלבים מאוחרים יותר התמקם בהודו וקנה לו שם כהוגה דעות אסלמי חשוב. בכתביו תקף את יחסו של המערב אל האסלאם, והיה בין הראשונים שעמדו על התפקיד שמילא הניגוד לאסלאם בעיצוב התודעה המערבית המודרנית, תודעה שאת שורשיה מצא אצל הצלבנים. לצד זאת גם שימש כפקיד בכיר וכדיפלומט פקיסטני. מאוחר יותר, ועל בסיס אותם ערכים, גם השמיע ביקורת על ההתפתחויות שחלו בעולם האסלמי כאשר זה לא עמד בציפיותיו לדמוקרטיזציה ולרפורמה.

התאסלמותו של וייס נעשית בהקשר זה האופציה היחידה המתבקשת מביקורתו הגלויה והמפורשת על ערכיה של התרבות המערבית ודימוייה. לפיכך, ניתן להציע לראות את הדיון בקובץ הזה כנע בין שני מומרים – ד"רעאלי (וגם פלגרייב) שהתנצר וייס/אסד שהתאסלם. זהו הציר שבין מסמני נעות הגישות של היהודים כלפי

הפרדיגמה האוריינטליסטית. מקומו של היהודי הוא בין שני צירים אלה – בין המערב הנוצרי שאתו שואפים להזדהות, ובין המזרח שאתו מזוהים בפועל.

מעניין לציין שמבין האישים הנדונים בספר, השניים שהשמיעו ביקורת מפורשת על הדימויים האירופיים את המזרח היו גם אנטי ציונים מובהקים – מוחמד אסד ומקסים רודינסון (Rodinson). האחרון ביטא את ביקורתו על הציונות ועל המדיניות הישראלית בשורת פרסומים. ביקורתו של אסד על הציונות אמנם נבעה מתוך עמדה דתית ואילו של רודינסון מתוך עמדה אתאיסטית-מרכסיסטית, אך אצל שניהם ביקורת זו היתה מרכיב חשוב בעיצובה של גישה מורכבת כלפי האסלאם. שניהם גם הביעו ביקורת על ההתפתחויות בעולם הערבי והמוסלמי, אך ביקורת זו התבססה על יחס של הזדהות וסולידריות. כידוע, גם גייגר וגם גולדציהר הסתייגו מהציונות. גייגר ביטא עמדה אנטי-לאומית מובהקת, וגולדציהר הדגיש את עמדתו הלאומית ההונגרית. לאור זאת עולה השאלה עד כמה תקף הטיעון המובלע בספר גם ביחס ללימודי המזרחנות כפי שאלה התפתחו בארץ – כלומר כחלק מהתפתחות ההתיישבות הציונית וביקשה ישירה למפעל קולוניאטורי במזרח. זאת בפרט לנוכח העובדה שהגדרת הזהות הציונית התבססה במובהק על אימוץ הגישה האוריינטליסטית, על הזדהות מפורשת עם המערב ותוך הנגדתו אל המזרח. נושא זה נידון בקובץ של קרמר במסה אימפרסיוניסטית נאה שכתבה חוה לצרוס'יפה ז"ל. לצרוס'יפה משרטטת קווים לדמותם של מוריה באוניברסיטה העברית, ומסתה מצטרפת למספר חיבורים נוספים שיוחדו באחרונה לנושא (כ"ץ 1997; מילסון 1997). ואכן, חלק ממייסדי הלימודים האוריינטליסטיים בארץ ביטאו גישה שניתן להגדירה כביקורתית ביחס לזרם הדומיננטי בציונות (רז'קרוצקין 1998). גישה זו באה לידי ביטוי בחברות או בקרבה של אחדים מהם לחוגי "ברית שלום" שדגלו בדו-לאומיות ובכינון חברה יהודית המבוססת על שותפות עם הרוב הערבי. אולם גם אם ניתן לאתר אצל אחדים מהם יחס אמביוולנטי ומורכב כלפי האסלאם, יהיה קשה לטעון שפעילותם מבטאת ערעור מוחלט על התפיסה האוריינטליסטית. דבר זה בא לידי ביטוי בסירוב הממושך ללמד את ההיסטוריה הערבית המודרנית ובהתמקדות באסלאם הקלסי, כלומר תוך התעלמות מהמציאות של ההווה ומהתרבות הערבית המאוחרת.

מאוחר יותר, כפי שמציינת לצרוס'יפה, השתנתה אמנם מגמה זו, וחקר העולם הערבי המודרני התרחב, אך הדבר נעשה מתוך זיקה ישירה לפעילות המודיעינית של המדינה ולמדיניות הישראלית. מרכז דיין עצמו הוא דוגמה מובהקת לשילוב מסוג זה בין מחקר מדעי לבין ייעוץ מדיני ומודיעיני. גם אם נסכים בדבר קיומה של גישה ביקורתית אצל מזרחנים יהודים שפעלו באירופה במאות ה-19 וה-20, נתקשה לטעון שגישה דומה קיימת גם בקרב המזרחנים הישראלים, בוודאי כמכלול. ללא קשר לערך האקדמי של המחקר המזרחני הישראלי, הוא בוודאי לא נסמך על סולידריות עם העולם

רשימות ביקורת

הערבי או על ביקורת על הדיכטומיות שממשיכות להגדיר את השיח המערבי כיום (בעיקר בארצות הברית). אדרבה, כפי שניסיתי לטעון (שם), הפרספקטיבה האוריינטליסטית ממשיכה למלא תפקיד מרכזי בהגדרות התרבותיות הישראליות – הן ביחס לערבים והן ביחס למזרחים, והיא גם מאפיינת את השיח חילוניים-דתיים.

בהקשר זה, עשויה חשיבותו של הקובץ הנוכחי לחרוג אל מעבר לעניין הרב הגלום במאמרים הכלולים בו בכך שהוא עשוי לשמש בסיס לגיבושה של עמדה ביקורתית ולדיון השם במוקד את השאלה כיצד ניתן להגדיר את הקיום היהודי שלא על בסיס הדיכטומיה מערב-מזרח, אלא על בסיס הכרה בהיבטים הקולוניאליים-אוריינטיסטיים שעומדים במוקד התרבות האירופית בכלל והישראלית בפרט. בהחלט ניתן לראות את הקריאה הביקורתית של מזרחנים יהודים מאירופה כצעד לקראת גיבוש גישה כזו, אך זאת בתנאי שזכור שלמעט אחדים, רוב המחברים היהודים לא גיבשו גישה זו. הקובץ שלפנינו עשוי לשמש בסיס לדיון מכריע בפרט אם זכור שבמיוחד בישראל הגישה האוריינטליסטית מהווה עדיין יסוד מרכזי. הוצאת הקובץ הנוכחי במרכז דיון עשויה להעניק לגישה ביקורתית זו משמעות רחבה ולהעבירו אל מרכז הדיון.

אמנון רוזנקרופצקי

ביבליוגרפיה

- אולנדר, מוריס, 1999. לשונות גן העדן: ארים ושמים: זוג מן השמיים (תרגום: יורם ברונובסקי), תל-אביב.
- כוזם, עזיזה, 1999. "תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל", סוציולוגיה ישראלית א, 2: 385–423.
- כ"ץ, שאול, 1997. "'מדע טהור' באוניברסיטה לאומית: מכון אינשטיין למתמטיקה ומכונים אחרים באוניברסיטה בתקופת התהוותה", מתוך: שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים, 397–457.
- מילסון, מנחם, 1997. "ראשית לימודי הערבית והאסלאם באוניברסיטה העברית", מתוך: שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים, 575–588.
- מגדס פלור, פול, 1983/4. "אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה ה-19 וההווה היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג: 623–681.
- פונקנשטיין, עמוס, 1991. תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל-אביב.

אמנון רוֹקְרוֹצְקין

פונקנשטיין, עמוס, 1991א. "היסטוריה, היסטוריה שכנגד וסיפר", אלפיים 4: 206–223.
רוֹקְרוֹצְקין, אמנון, 1998. "אוריינטליזם, מדעי היהדות והתברה הישראלית", ג'מאעה ג:
61–34.
שביט, יעקב, 1992. היהדות בראי היוונות, תל-אביב.
שורש, יצחק, 2000. "מיתוס העליונות הספרדית", מתוך: יצחק שורש (עורך), הפנייה לעבר
ביהדות המודרנית, ירושלים, 94–118.

Anidjar, Gil, 1996. "Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On Orienting Kabbalah Studies and the Zohar of Christian Spain", *Jewish Social Studies* 3: 89-157.

Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, London and New York.

Boyarín, Jonathan, 1994. "The Other Within and the Other Without", in: Laurence J. Silberman and Robert L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York and London, 424-452.

Geiger, Abraham, 1898 [1833]. *Judaism and Islam* (trans. F. M. Young), New York.

Geiger, Abraham, 1865-71. *Das Judentum und seine Geschichte*, Breslau.

Heschel, Susannah, 1999. "Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy", *New German Critique* 77: 61-86.

Lewis, Bernard, 1993. "The Pro-Islamic Jews", in: *Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East*, Chicago, 137-151.

Said, Edward, 1978. *Orientalism*, New York.