

## אלברט חוראני המנוח ושאלת האוריינטליזם\*

גבריאל פיטרברג

בשנות השישים המאוחרות התחולל מפנה חשוב ביותר בחשיבתו ובכתיבתו של אלברט חוראני: מאוריינטליזם להיסטוריה. מפנה זה, שנשא אופי דיאלקטי, התגלם בעניין הגובר והולך שגילה חוראני בהיסטוריה עוסמאנית בכלל ובזו של המחוזות דוברי הערבית בפרט. חלקו הראשון של המאמר סוקר הן את התייחסויותיו המפורשות של חוראני לעבודתו של אדוארד סעיד ולזיכוכו שהיא עוררה, והן את תגובתו של סעיד לעמדותיו של חוראני; חלקו השני דן בעבודתו של חוראני עצמו, לאור שאלת האוריינטליזם. שני החלקים יהדו מציעים מסגרת אפשרית אחת לבחינת תרומתו המגוונת של אלברט חוראני לחקר המזרח התיכון.

Actually we had, unwittingly, met in January of that year, when we both sat for a History Scholarship examination. Between us, we took two of the three scholarships (Demyships) offered by Magdalen College, leaving the third for the whole British Empire. This led the disgusted headmaster of one of the less successful candidates to exclaim: "Hourani, Issawi! What is Magdalen coming to? what did they feed you on?" The answer was, of course, *Kibbeh*.

Charles Issawi, "My Life and Pleasant Times with Albert Hourani"

My name is Karim Amir, and I am an Englishman born and bred, almost. I am often considered to be a funny kind of Englishman, a new breed as it were, having emerged from two old histories.

Hanif Kureishi, *The Buddha of Suburbia*

\* גרסתו האנגלית המקורית של המאמר עתידה להופיע בקרוב בספר המוקדש כולו לאלברט חוראני: Ilan Pappé & Moshe Ma'oz (eds.), *Essays in Honour of Albert Hourani*, St. Antony's College & Tauris Press, Oxford & London, 1997. אני מודה לעורכי הספר, אילן פפה ומשה מעוז, על הסכמתם לפרסם את המאמר בגרסה עברית.

על אלברט הוראני המנוח ועל אדוארד סעיד איני יכול לכתוב בשוויון נפש מרוחק. כאשר למדתי באוקספורד אלברט כבר פרש, אך הוא המשיך לבקר בסט. אנטוני'ס בקביעות. קשה להגזים עד כמה אני חש בר מזל על שמצא אותי ראוי לתשומת ליבו ולעצתו, ובסופו של דבר לידידותו. את אדוארד סעיד מעולם לא פגשתי, אך מאז ימי לימודי לתואר הראשון קראתי את עבודותיו ו"צפיתי" בפעילותו הפוליטית. כהיסטוריון וכישראלי לא ציוני, ולמרות ביקורת מסוימת, יכולתו האינטלקטואלית ואומץ ליבו הפוליטי עוררו את הערצתי וגירו את דמיוני.

במה שהיתה, בדיעבד, פגישתי האחרונה עם אלברט, הוא נראה כשרוי במצב רוח של חשבון נפש אישי. נפגשנו ב"מוסד" שזכה לכינוי "Let's meet for tea at Brown's", מוסד שהתפתח לאחר פרישתו ושכה חסר למי שזכה ליהנות ממנו. בפגישה זו הרהר בקריירת ההוראה שלו באוקספורד, שבה, כך סבר, היו הצלחה גדולה לצד כשלון גדול. ההצלחה היתה עבודתו עם סטודנטים לתארים מתקדמים, הכשלון היה אי הצלחתו לגייס את תמיכת הממסד האוקספורדי ליוזמתו לייסד תוכנית ללימודי התואר הראשון בהיסטוריה של המזרח התיכון, לצד התוכנית ה"אוריינטליסטית".

מה שהוגדר בדבריו של אלברט כ"הצלחה" וכ"כשלון" עשוי לשרת כאן כמסגרת נאותה לטיעון המרכזי: בשל השפעתו הגדולה, כמורה וכחוקר, סימנה הקריירה שלו את המעבר של חקר המזרח התיכון מאוריינטליזם להיסטוריה (ולמדעי החברה והאדם האחרים, אך ענייני כאן הוא בהיסטוריה), לפחות ככל שמדובר בתקופה העוסמאנית ובתקופה המודרנית. נכון שהוא העריץ כמה אוריינטליסטים וראה בהם מורי דרך, נכון שלעיתים הודה שחוסר ההכשרה הפילולוגית והעדר המיומנות בתחום זה היו לו לחסרון, נכון גם שהוא עצמו נמנע מלמתוח ביקורת מפורשת ובוטה על האוריינטליזם, בעיקר משום שביקורת מעין זו היתה מנוגדת לדרכו באופן כללי, ולבסוף, נכון שהמשיך לעתים להשתמש במסגרת של אינטראקציה בין שתי ציוויליזציות, המערבית והאסלאמית; קרוב לוודאי שהיתה זו שארית ההשפעה של החוג ההגליאני באוקספורד, כמו גם של גיב (Gibb) וטוינבי (Toynbee).<sup>1</sup> ואולם, למרות כל זאת, בשלהי שנות השישים ובראשית שנות השבעים הסתמן מפנה בעבודתו: חוסר הנחת שלו מן הגישה האוריינטליסטית בחקר המזרח התיכון הלך וגדל, והוא הציע כיווני מחקר אחרים. במפנה הדרגתי זה בלטו כמה אבני דרך: ההכרה בכך שהמשימה שהתבקש ליטול על עצמו, להמשיך את עבודתם של גיב ובואן (Bowen) על האימפריה העוסמאנית, היא

1 ראה על כך בהקדמה לספר צמיחתו של המזרח התיכון המודרני (Hourani 1981: xii-xvi), וכן במאמר של רוג'ר אוון (Owen) העומד להופיע בתוך Pappé & Ma'oz 1997.

עבורו דרך ללא מוצא; השנים שבילה באוניברסיטת שיקאגו; ועניינו הגובר בהיסטוריה אורבנית ובנכבדים העירוניים. מפנה זה, שהשפיע רבות על חקר המזרח התיכון, התבטא (אכן, התגלם), בצורה המובהקת ביותר בגישתו להיסטוריה עוסמאנית בכלל, ולתולדות המחוזות דוברי הערבית בפרט.

תחילה אדון בהתייחסויותיו המפורשות לספר אוריינטליזם של סעיד ולוויכוח שהתעורר בעקבות פרסומו, ואחר כך אבחן את עבודתו כדי לבסס את טיעוני ביחס להיסטוריוגרפיה העוסמאנית.

### הערות על אוריינטליזם

אף כי ההערה הבאה אולי מובנת מאליה, עדיין היא נחוצה. בפולמוס שהתפתח סביב הספר אוריינטליזם נשמע סוג מסוים של ביקורת, שסעיד עצמו מתייחס אליו;<sup>2</sup> סוג ביקורת זה קובע, כי מאחר שהתמחותו של סעיד אינה כוללת את חקר המזרח התיכון והאסלאם, הוא אינו יכול לבקר את התחום ואת החוקרים הפועלים בו. זוהי ביקורת לא סבירה, משני טעמים. ראשית, עבודתו של סעיד מבוקרת על מה שאיננה ומעולם לא התכוונה להיות: חלופה לדרך האוריינטליסטית של חקר וייצוג המזרח התיכון והחברות המוסלמיות; שנית, הביקורת נשענת על העדפת ה"היכרות מבפנים"; והרי לטענה, לפיה מאחר שסעיד אינו מכיר את ספרות החדית' או את התיעוד העוסמאני הוא מנוע מלבקר את האוריינטליזם, יש הגיון ותוקף כמו לטענה לפיה מאחר שמעולם לא היה פקיד קולוניאלי הוא אינו יכול לבקר את הקולוניאליזם.

הבדל חשוב בין גישתו של אלברט בשאלת האוריינטליזם לגישתו של סעיד קשור בהבדל שבין רקונסטרוקציה לדקונסטרוקציה, בהתאמה. אלברט ביקש למצוא ולבסס דרך חלופית ללימוד המזרח התיכון; יראת הכבוד שגילה כלפי כמה אוריינטליסטים אינה צריכה להסתיר את החיפוש המתמיד אחר חלופה כזו. סעיד, לעומתו, אינו מתעניין, לפחות לא ישירות, בכתיבה מחדש של ההיסטוריה של המזרח התיכון; מטרתו בספר אוריינטליזם היתה לספר את סיפור הנאורות האירופית בדרך שונה, דרך ביקורתית ודיאלקטית. כתוצאה מכך רואה סעיד באוריינטליזם קטגוריה דיסקורסיבית כוללת, המתגלה במגוון של ביטויים שלכולם מבנה לטנטי אחד, ואילו אלברט התעניין בתיוות אוריינטליסטיות מוגדרות ותחומות – ומחקריות – שאם נראו לו מופרכות, ביקש להחליפן. מודל העיר, כפי שהוצע על ידי מקס ובר, והנרטיב של 1798, הם דוגמאות בולטות לתיוות שדחה וביקש להחליפן באחרות. הערותיו בשאלת האוריינטליזם רבות ופזורות מכדי שאוכל לסקור אותן כאן בשיטתיות. לפיכך אתרכו,

בשרירות-מה, בקצוות הכרונולוגיים: סקירת הספר אוריינטליזם ב-1979 בקצה האחד, וכמה דעות שהביע כעשור מאוחר יותר, בקצה השני.<sup>3</sup>

בקריאה-מחדש של הסקירה הראשונה שכתב על אוריינטליזם ב-*New York Review of Books* ב-1979, תוך ניצול יתרון הזמן שחלף ולאחר הצטברות ה"סעידיאנה" רבת הדפים, אי אפשר שלא להתרשם מהעומק ומהתובנה שבסקירה מוקדמת זו. בין שמסכימים עם דעתו המוקדמת על אוריינטליזם ובין שלא, אי אפשר שלא להעריך את המהירות שבה הבין במה הספר עוסק – ובמשתמע, במה אינו עוסק – מה גישתו ומה ערכו, מה עוד שהרבה מן המבקרים שבאו אחריו נכשלו בדיוק בנקודה זו, כלומר בהבנה מהו הספר, מה מטרתו ואיך לסקור אותו ככזה, לחיוב או לשלילה.

ההרגשה הבסיסית של אלברט כלפי אוריינטליזם מתגלמת בשני תוארי שם המופיעים במשפט הראשון בסקירה (Hourani 1979: 27), שבו הוא מאפיין את החיבור כ"מלא עוצמה" (powerful) וכ"טורד מנוחה" (disturbing). אף על פי שהסקירה הציגה ביסודו של דבר עמדה חיובית כלפי הספר, נמתחה בה ביקורת על שניים מהיבטיו: הנימה והסגנון, והטיפול בחוקרים אוריינטליסטים (לפחות כמה מהם), במובחן מן הטיפול בקצינים ובפקידים קולוניאליים, בסופרים ובנוסעים. הסתייגותו מסגנונו הבוטח והבלתי מתפשר של סעיד בספר זה אינה צריכה להפתיע את מי שהכיר את סגנון כתיבתו ודיבורו (אף שאין פירוש הדבר שסגנון אחד עדיף על האחר). מעניינת יותר הרגשתו, שסגנון הכתיבה של סעיד וטיעונו המרכזי בספר כרוכים זה בזה לבלי הפרד. אם להידרש להבחנה הכללית של היידן ווייט (White), אלברט חשב, בייחוד כאשר מדובר בכותב בעל מודעות עצמית גבוהה כמו סעיד, שהצורה והתוכן הם בלתי נפרדים זה מזה. "כתיבתו, " כך העיר, "היא חזקה ומבריקה (לפעמים חזקה עד כדי לעורר אי נוחות, לפעמים מבריקה מכדי שתהיה בחירה)" (שם: 29). אחר כך, בהטילו ספק בתקפות הגורפת של טיעונו של סעיד בנוגע לחוקרים, ציין כי סעיד "מאמץ סגנון מסוים, או טון, שאולי יעוררו בקורא אי נוחות; עירותו לסגנון של כותבים אחרים מגבירה בנו את המודעות לסגנונו" (שם: 30).

כאמור, אלברט העלה ספקות באשר למידה שבה המונח "אוריינטליזם", כפי שנבנה על ידי סעיד, היה ניתוח תקף של המחקר האוריינטליסטי; לא במקרה נזכרו כאן מאסיניון (Massignon) וגייב. בהקשר זה הוא הציג שתי הבחנות רחבות. האחת גרסה שההסבר הביקורתי של סעיד משכנע בכל הנוגע למדינאים ולפקידים קולוניאליים, אך פחות משכנע בנוגע לחוקרים; האחרת גרסה שהמונחים "אוריינטליזם"

3 ראה 47-19: Gallagher 1994; 30-27: Hourani 1979. הראיון המתפרסם בספרה של גאלאהר נערך בשנת 1988. עוד התייחסות מאוחרת לנושא האוריינטליזם אפשר למצוא במאמר "Wednesday Afternoons Remembered" (Hourani 1991), שנדפס לראשונה בשנת 1988.

ו"האוריינטליסט", כטיפוס אידיאלי, הם מונחים מופשטים וגורפים מדי, והשימוש בהם לא נעשה בזהירות ובתשומת הלב הנדרשות כדי להסביר אירועים ובני אדם. כדוגמה מאלפת הביא את דבריו של סעיד על מאסיניון: לדעתו, זהו החלק הטוב בספר כולו, אבל בה בעת הוא גם החלק הממחיש את העדר התרומה של "האוריינטליסט" הסטריאוטיפי להבנת אוריינטליסט מסוים ומרכזי (שם: 29–30). נוסף על כך, וביתר פירוט, הוא הצביע על התעלמותו של סעיד מן האוריינטליזם הגרמני, שהיה אכן פינה בהתפתחות המחקר האוריינטליסטי, וסבר כי המובאות מדבריהם של אוריינטליסטים בולטים – כאן הוא מזכיר דווקא את גולדקה (Nöldeke) וגייב – אין די בהן, שכן, "עלינו ללכת אל מעבר להערות האגב (obiter dicta) שלהם, אל עבודתם המקצועית הרצינית, ולשאול אם היא נוצרה ועוותה על ידי הניגוד הגס בין 'מזרח' ל'מערב', ולא על ידי מושגים ההולמים יותר את נושאה, ועד כמה סייעו תוצריה לאישור ניגוד זה ולחיוקן" (שם).

קרוב לעשור אחרי הסקירה ב-*New York Review of Books*, ראיתו של אלברט את הספר אוריינטליזם לא השתנתה במהותה, אך כעת הושמו בה דגשים אחרים. המקור העיקרי לחוסר הנחת שלו נשאר הערעור הכמעט מוחלט (אם כי לא בכל מקום) של האוריינטליזם כדיסציפלינה אקדמית. ברור היה לו, בשלהי שנות השמונים, כי ערעור זה נגרם, במידה שווה, הן על ידי מה שסעיד התכוון לעשות בספר והן על ידי ההיסטוריה העצמאית של הספר והשפעתו. כעת הוא מקונן על מה שב-1979 יכול היה לכל היותר לנחש: "אני מצטער שאדוארד סעיד נתן לספר את הכותרת הזו. 'אוריינטליזם' הפך כעת למלה גסה" (Gallagher 1994: 40). גם בסקירה המאוחרת הוא חוזר לטענה שסעיד לא נתן את דעתו לאוריינטליזם הגרמני, אלא שעתה הוא מתכוון בעיקר לגולדציהר, שבו גילה עניין רב בשנות השמונים (שם: 40–41). אולם בה בעת הוא מאשר את קביעתו המוקדמת, לפיה יש יסוד תקף בטיעונו של סעיד, תוך שהוא מרמז בדקות על ה"כשלון" שנוצר בדברים שאמר בפגישתו האחרונה: "ובכל זאת, באוריינטליזם אדוארד צודק בקריאת התגר על הרעיון לפיו רק אלה שצומחים בדיסציפלינות הפילולוגיות רשאים לכתוב מאמר על כל היבט שהוא של אסיה" (שם: 41). בהקשר זה הוא מציין שבאוניברסיטאות בריטיות, "אוקסברידג'" בראש ובראשונה, "לא התקבל במלואו" הרעיון לפיו בחברות שאינן מערביות, במזרח התיכון בפרט, יש לא רק לשונות ודתות אלא גם היסטוריות; והוא נזכר: "כאשר נודע על הקמת המרכז [ללימודי] המזרח התיכון באוקספורד, הגיע מכתב מחאה מאחד מן האנשים שלימדו ערבית בקמברידג', שטען כי 'לאנשים אלה אין כל זכות. מה הם יודעים? הם לא למדו את הלשונות, הם לא למדו את המערכות הדתיות'. ורגש זה עדיין חזק למדי" (שם: 42).

בסיכום שנכתב במיוחד למהדורה החדשה של אוריינטליזם, שיצאה לאור ב-1995,

מתייחס סעיד לדעותיו אלה של אלברט, מוקדמות כמאוחרות. סעיד מגלה כי במכתב שנשלח אליו במארס 1992 הכיר אלברט בכוחו של הטיעון המרכזי בספר, אך הביע צער על כך שהשפעת הספר היתה כפי שהיתה וכעת אי אפשר להשתמש במונח "אוריינטליזם" כמונח נייטרלי, רק כדי לציין – וכאן סעיד מצטט מתוך המכתב – "דיסציפלינת מחקר מוגבלת ואף משמימה, אבל תקפה" (Said 1995 [1978]: 341-342). בהערותיו על הסקירה שנתפרסמה ב־1979, שאותה ראה כ"מאוזנת באופן כללי", מסכים סעיד שההישגים המחקריים של כמה אוריינטליסטים ראויים לציין וכי לא כל האוריינטליסטים זהים זה לזה. דומני כי הפרק על מאסיניון מאשש את דבריו של סעיד, אבל יחד עם זאת הוא עומד על כך שבשיח עצמו יש נוכחות חזקה ביותר של

סטרוקטורה של גישות שאי אפשר פשוט לסלקן או להמעיט בערכן. בשום מקום אין אני טוען ש"אוריינטליזם" הוא רע, או רשלני, או שהוא לובש צורה אחת בעבודה של כל אוריינטליסט ואוריינטליסט. אבל אני כן אומר שלגילדה של האוריינטליסטים יש היסטוריה ייחודית של שיתוף פעולה עם כוחות אימפריאליים, ויהיה זה מעשה בנוסח פנגלוס\* לקרוא לה "לא רלבנטית". כך, בעודני מזדהה עם טענתו של חוראני, יש לי ספקות רציניים אם רעיון האוריינטליזם, כפי שאכן יש להבינו, יוכל אי פעם, למעשה, להתנתק מן הנסיבות המסוככות למדי, והלא תמיד מחמיאות, שלו (שם: 342).

אפשר להסכים, אם כי באופן חלקי בלבד, עם התביעה לשפוט חוקרים בעיקר על סמך עבודתם, ולא על סמך הערות האגב שלהם. אבל לתביעה גורפת כזו אפשר היה לצפות ממשפטן בעל גישה פורמליסטית, לא ממי שבאינטואיציה הדקה ביותר שלו היה התגלמות ההיסטוריון; הניתוח של גיב ובואן את ה"Ottoman mind", כדוגמה לא בלתי שכיחה, רק מאשש את מה שאומר סעיד, כביכול על סמך הערות אגב. יתר על כן, יש לתמוה על הביקורת של אלברט, המוצגת לעתים כהבעת צער על כך שסעיד כורך פקידים קולוניאליים, מדינאים, אמנים וחוקרים בעטיפה ביקורתית אחת של השיח האוריינטליסטי, שהרי ברור לחלוטין שאלברט, שלא כמו מבקרים רבים אחרים, הבין מלכתחילה את מהותו של אוריינטליזם, כלומר את העיסוק בצמד הפוקיאני, המיושם כל כך טוב במקומותינו, כוח/ידע, את העובדה שהספר הוא בעצם סיפור דיאלקטי של הנאורות האירופית. במלים אחרות, לבקש שעבודתו של סעיד לא תחתור

\* סעיד רומז כאן לדמותו של פנגלוס (Pangloss) בספרו של וולטר, קאנדיד (1759). פנגלוס, המורה הרוחני של קאנדיד, טען ש"הכול לטובה" ושעולמנו הוא הטוב בעולמות האפשריים; שמו מציין נטיות לוותרנות ולאופטימיות יתר (המערכת).

תחת מעמדו של האוריינטליזם כדיסציפלינה נייטרלית, מדעית טהורה, פירוש הדבר לצפות שסעידי יכתוב ספר אחר לחלוטין, לא אוריינטליזם מתוקן במידת-מה. הייתכן שהמחשבה שהציקה לאלברט היתה עד כמה הוא עצמו היה קרוב, בשלהי שנות השלושים ובשנות הארבעים, להגשים את המשמעות הסעידיאנית של אמרתו של ד'ורעאלי, "המזרח הוא קריירה"?

## המפנה

בדברים שהובאו לעיל, שבהם הוא מתייחס לטענה שהמונח "אוריינטליזם" לא שמר על מידה של נייטרליות, מציין סעיד שמי שמתמחה בארכיונים העוסמאניים אכן יכול להיחשב ל"אוריינטליסט", במובן שאלברט ביקש לשמר (שם). במקרה זה סעיד "מפספס בגדול", וימחל לי הקורא על השימוש בביטוי זה. אני איתן בדעתי – אף כי אין זו הערכה נייטרלית – כי כתת-תחום בחקר המזרח התיכון, אין בנמצא מקבילה להיסטוריוגרפיה של התקופה העוסמאנית בעושר החידושים וההתפתחויות שבה; ולענייננו, בקריאות התגר על תיוזת אוריינטליסטיות. די אם נזכיר כי אין תחום אחר בחקר המזרח התיכון והחברות האסלאמיות שבו תיוזת אוריינטליסטית כה מרכזית, כמו נרטיב העלייה/ירידה של האימפריה, הופרכה ביסודיות וביעילות, תוך כדי הצעת חלופות המשלבות חשיבה תיאורטית ותיעוד היסטורי.

עירותו של אלברט לפוטנציאל הגלום בחקר המדינה והחברה העוסמאניות גברה בהדרגה. אין זה מקרה, כי בסיום ראיון ארוך, כאשר התבקש על ידי המראיינת, ננסי גאלאהר, לייעץ לסטודנטים השוקלים להתמחות בהיסטוריה של המזרח התיכון, אמר: "לפחות כמה מהם צריכים ללמוד היטב תורכית עוסמאנית, וכמו כן [יהיה עליהם] ללמוד איך להשתמש בתעודות עוסמאניות, מאחר שהפקת התועלת מארכיונים עוסמאניים, הממוקמים באיסטנבול, וכן בערים ובעיירות קטנות יותר, היא אולי המשימה החשובה ביותר של הדור הבא" (Gallagher 1994). למפנה בחשיבתו ובעבודתו, המתגלם, לדעתי, ב"גילוי מחדש" של ההיסטוריה העוסמאנית, יש שני מאפיינים: הוא התרחש בדרך דיאלקטית, וביטוי השתחה עד לשלהי שנות השישים. המפתח למפנה מצוי בהתייחסות עם כתיבת ההמשך לספרם של גיב ובואן, החברה האסלאמית והמערב (Gibb & Bowen 1957 [1950]). המפנה היה דיאלקטי משום שמחד גיסא, מתוך הביקורת על הספר עלתה המסקנה לפיה מסגרת הרעיונות שלו לא מתאימה למה שהוא עצמו ביקש לכתוב (Hourani 1981: xvi), ומאידך גיסא, מתוך אותה ביקורת עצמה גובשה חלופה בדמות הספר צמיחתו של המזרח התיכון המודרני (Hourani 1981), שבבסיסו עומדים המאמרים העוסמאניים שנכתבו בשלהי שנות השישים. לדעתי, ספר זה מכיל את חשבון הנפש המחקרי המרתק והאישי ביותר של

אלברט; להוציא ראיונות, איני מכיר טקסט אחר שלו, שהשימוש בגוף ראשון יחיד כה שכיח בו, כמו במבוא לספר זה. אף על פי שהספר הוא אסופת מאמרים, בחירת המאמרים, הדרך שבה נכרכו יחדיו במבוא המופתי, הנמה האישית – כל אלה מאפשרים לקבוע שספר זה שם קץ לתסכולים שנבעו מנסיונות השווא להמשיך את ספרם של גיב ובואן; צמיחתו של המזרח התיכון המודרני הוא אכן חלופה דיאלקטית לעבודה שהוא היה אמור להיות רק המשך ליניארי שלה.

באשר למאפיין השני של המפנה – השהייתו עד שלהי שנות השישים – איני יכול להציע אלא ניחוש מלומד. מהערותיו של אלברט הידועות לי קשה לקבוע באיזו נקודה הוא החל לחוש לא בנוח עם המשך עבודתם של גיב ובואן ועם הנחות היסוד הטוינביאניות שעליהן היא הושתתה; הוא גילה שנעשה "ספקן" באשר למונח 'ציוויליזציה' כיחידת מחקר בעלת מובן<sup>4</sup>, וכי המסגרת הבסיסית של הסדרה שבה התבקש להשתתף, "השפעת המערב", היתה בעיניו בעייתית ואפילו (וזהו פרשנותי שלי) אירופוצנטרית (שם: xvi). במבט לאחור הוא אף התוודה שהפרויקט ייסר אותו. אחת הסיבות לכך שלא הרבה לפרסם לאחר 1963 היתה מחויבותו לספר זה על התברה האסלאמית והמערב: "פשוט לא ידעתי איך לכתוב אותו. ניסיתי לכתוב אותו שוב ושוב, בטיטות, כמה טיטות, אבל זה מעולם לא הצליח" (Gallagher 1994: 37). אף שלא הייתי רוצה למנות את עצמי לפרשן של מחשבותיו הפנימיות, המשפט "it never got right – ולא "I never got it right" – נראה לי רב משמעות, שכן, הוא רומז על כך שבעיניו, משהו היה פגום אינהרנטית ברעיון הבסיסי, לא בנסיונות הסרק שלו לתת לו ביטוי. ראוי עוד לציין, כי כבר ב־1955 הוא הטיל ספק מנומק ומפורט בתיאוריית ההיסטוריה של טוינבי, תוך שימת דגש מיוחד על הציוויליזציה כיחידת ניתוח ועל הנרטיב של עלייה/ירידה (Hourani 1980 [1955]).

תהא אשר תהא נקודת הזמן המדויקת שבה דחה את גישתם של גיב ובואן ואת בסיסה הטוינביאני, הספר צמיחתו של המזרח התיכון המודרני הוא ביטוי כולל של דחייה דיאלקטית זו, והוא ביטוי מושהה. לקונטינגנטיות היה תפקיד חשוב בהשהיה זו. האינדיקציה הברורה ביותר לכך היא שב־1962, אחרי מאמר הביקורת על טוינבי ולפני מאמרים כמו "רפורמה עוסמאנית והפוליטיקה של נכבדים", "הרקע העוסמאני של המזרח התיכון המודרני" ו"העיר האסלאמית", המהווים את עמוד השדרה של הספר, הופיע ספר אחר, מרכזי בחשיבותו, המחשבה הערבית בעידן הליברלי, 1798–1939 (Hourani 1962). ההיסטוריה של הספר מתועדת היטב הודות להערותיו של אלברט עצמו והודות ולמאמר מעמיק של דונלד ריד<sup>4</sup>, בנוסף על השפעת הספר עצמו, שנכתב

4 את הערותיו של אלברט אפשר למצוא בהקדמה לספר על צמיחת המזרח התיכון המודרני (Hourani 1981), וכן בראיון לנסי גאלאהר. ראה על כך גם במאמרו של דונלד ריד על הספר (Reid 1982).

במסורת של כתיבת ההיסטוריה של הרעיונות. המחקר והכתיבה של הספר נעשו בעת שאלברט ביקש להתנתק מההיסטוריה פוליטית ומעמדה שהיתה סמוכה מדי, לטעמו, לאירועים הפוליטיים השוטפים, והוא פנה אל מה שאפשר לכנות "שורשי האינטלקטואליים", כלומר אל מה שעניין אותו כסטודנט לתואר ראשון בפוליטיקה, בפילוסופיה ובכלכלה<sup>5</sup> ואל מה שספג מן ההגליאנים של אוקספורד, ובראש ובראשונה מקולינגווד.

אלברט מתח ביקורת על ספרו, במבט לאחור. הן דונלד ריד והן רוג'ר אוון סבורים כי ביקורת זו היתה מחמירה מדי.<sup>6</sup> מקומו המרכזי של הספר בהתפתחות ההיסטוריוגרפיה של המזרח התיכון ברור לכול. כאן אני מבקש להאיר כמה נקודות, הקשורות לטיעון שהעליתי. ראשית, הערתו הצנועה של אלברט על חובו של הספר לעבודתו של גיב רומזת לספר מגמות מודרניות באסלאם (1947) ולשתי עבודות נוספות.<sup>7</sup> מהערה זו עולה, גם אם במובלע, שחשיבתו היתה עדיין נתונה בבסיסה ל"השפעות ציוויליזציוניות", כפי שעולה גם מן התיקוף של הספר, לפיו שנת 1798 היא נקודת המפנה מ"מסורת" ל"מודרניות". יתר על כן, האינדקסיה החשובה ביותר לכך שהספר אינו המפנה הנידון כאן נמצאת בשני הפרקים הפותחים את הספר, "המדינה האסלאמית" ו"האימפריה העוסמאנית". ריד, בדבריו על התוכן של הספר ועל מסגרתו מציין סתמית שהוא נפתח בפרקי מבוא על המדינה האסלאמית ועל האימפריה העוסמאנית לפני 1798, "פרקים השואבים מעבודות סטנדרטיות של ה.א.ר. גיב, ה. בואן, ב. לואיס (Lewis), ל. גארדט (Gardet), מ. מהדי (Mahdi), א.איי.ג'. רוזנטל (Rosenthal) ור. וולצר (Walzer)" (Reid 1982: 548). אולם הפרקים הללו, גם אם הם נושאים אופי מבואי, אינם חסרי משמעות.

בפרק השני מסכם אלברט את התפיסה האוריינטליסטית המקובלת בנוגע לאימפריה העוסמאנית, שביסודה עומד נרטיב העלייה/ירידה, ומבססו על החברה האסלאמית והמערב של גיב ובואן, אותה עבודה שנוכח לדעת שלא יוכל להמשיכה, ועל צמיחתה של תורכיה המודרנית של ברנרד לואיס (Hourani 1962: 25n). עדות ברורה עוד יותר למסגרת האוריינטליסטית אפשר למצוא בפרק הראשון, שתוכנו מוכר היטב: תיאור התבנית האידאולוגית של המדינה האסלאמית על מאפייניה ההיסטוריוציסטיים והמהותניים, ותוך התבססות על טקסטים קדושים ועל חיבורי עצות לנסיכים ולשליטים. במסגרת זו, הרקע של המדינה העוסמאנית מתואר תמיד כהתפתחותי וכדיאכרוני, לעולם לא כסינכרוני. האפשרות שהרקע המתאים יותר

5 תוכנית מיוחדת, הידועה באוקספורד בשם "p.p.e".

6 על השקפתו של אוון ראה במאמרו העומד להתפרסם בתוך Pappé & Ma'oz 1997.

7 ראה על כך במבוא לספר צמיחתו של המזרח התיכון המודרני (Hourani 1981: xiv), וכן בהערה 6 במבוא (שם: xiii).

יימצא אולי בהשוואה למונרכיות השושלתיות באירופה, בנות זמנה של האימפריה העוסמאנית, ולא בפסוקי קוראן או במובאות מאל-מואדרי, אינה עולה על הדעת. יש משמעות רבה כמובן גם לבחירה בהצגה זו של האימפריה העוסמאנית בפרט ושל המחשבה הערבית בכלל. אמנם אפשר לטעון שאין אלה אלא פרקי מבוא, המבוססים על עבודות שהיו באותה עת המקובלות והנפוצות ביותר. אמת, אבל זו בדיוק הנקודה: מסגרת ההתייחסות כאן היא עדיין מסגרת אוריינטליסטית, והספר אינו מבטא את המפנה בדרך שבה ראה אלברט את חשיבותה של ההיסטוריה העוסמאנית בכלל ושל התקופה העוסמאנית במזרח התיכון הערבי בפרט, כלומר את המפנה מאוריינטליזם להיסטוריה.

מה שמביא לקדמת הבמה את המפנה ותזמונו, כמו גם את החשיבות של פרקי המבוא בספר על המחשבה הערבית, היא ההשוואה בין "המאמרים העוסמאניים" בספר צמיחתו של המזרח התיכון המודרני לבין הפרקים האלה. המאמר "הרקע העוסמאני של המזרח התיכון המודרני" (שנכתב תחילה כהרצאה, ב־1969, ופורסם לראשונה ב־1970), ובייחוד המאמר "הפוליטיקה של הנכבדים" (1966 ו־1968, בהתאמה), הם חיבורים מפורסמים ורבי־השפעה, וראוי להדגיש בנוגע אליהם כמה נקודות, הקשורות בדיון הנוכחי. ראשית, נרטיב העלייה/ירידה הלך לבלי שוב: "[...] יהיה זה פשוט מדי, ולכן מטעה, ללכת מעבר לכך ולערך הבחנה נוספת, פשוט במונחים של כוח וחולשה של השלטון העוסמאני; החלוקה המסורתית לתקופה של גדולה עוסמאנית, ובעקבותיה תקופה של שקיעה עוסמאנית, אינה מסייעת לנו הרבה [בנסיון] לגלות מה באמת קרה" (Hourani 1981: 36). עתה הוא מציג תיקוף חלופי, המתבסס על אמת מידה היסטורית (אופי המקורות הבולטים בכל תקופה), במקום אמת המידה המהותנית־מטאפורית (מחזור החיים של הציוויליזציה כאורגניזם). יתר על כן, התקופה המכרעת בהיחלשות האימפריה העוסמאנית מועתקת מאמצע המאה השש עשרה – כך קבעו לייבאייר (Lybyer), גיב ובואן, ולואיס – לתקופה שבין השנים 1760–1860; קריאת התגר הגלויה על הריבונות העוסמאנית של "הנכבד" בולט קאפאן עלי בי במצרים, בשנות השישים של המאה השמונה עשרה, מנצנצת ברקע התיקוף (שם: 36–39).

שנית, להכללה, ויותר מכך להשמטה, של סימוכין באותם מאמרים, בהשוואה לפרקי המבוא של הספר המחשבה הערבית בעידן הליברלי, 1798–1939 יש משמעות רבה ביותר. בולטים בהעדרותם, כמובן, החברה האסלאמית והמערב של גיב ובואן וצמיחתה של תורכיה המודרנית של לואיס, ספרים שעליהם מבוססים כאמור הפרקים הראשונים בספר על המחשבה הערבית. אני כותב "כמובן", משום ששתי העבודות הגדולות הללו, ששמן לא נזכר, הן ביטויים מרכזיים של המסגרת הא־היסטורית של עלייה/ירידה. העבודות שנוכרות הן מונוגרפיות ומאמרים על נושאים צרים וקונקרטיים יותר, למשל המאמר של נורמן איצקוביץ, "מציאויות עוסמאניות במאה

השמונה עשרה" (שם: 43n). מאמר זה, אף שאינו עוסק בביקורת גלויה ושיטתית של האוריינטליזם, אך תוך מודעות ברורה לאתנוצנטריות שלו, הוא אחד הנסיונות הראשונים והחשובים להפרכת תיוה אוריינטליסטית מרכזית ביחס לאימפריה העוסמאנית, תיוה שהוצגה על ידי לייבאייר ושוועתקה על ידי גיב ובואן, ובעקבותיהם על ידי רבים אחרים. תיוה זו קבעה כי בביטוי האידיאלי, הממסד השליט העוסמאני קיים חיץ דיכוטומי בין מוסד חילוני (שהורכב בלעדית מאלה שנולדו נוצרים ואוסלמו עם גיוסם) ובין מוסד דתי (שכלל רק את אלה שנולדו כמוסלמים חופשים, כלומר לא גויסו כעבדים וכמובן שלא אוסלמו). שבירת חיץ זה במהלך המאה השש עשרה, כך גרסה אותה תיוה, היתה אחת הסיבות המרכזיות ל"ירידה". כאמור, איצקוביץ מפרך תיוה זו באופן משכנע, על ידי חשיפת פרשנות לא תקפה של ראיות קיימות ועל ידי הצגת ראיות חדשות (Itzkowitz 1962). ואולם, הסיבה שבעטיה לא נזכרות עבודות שהטווח הפרשני שלהן דומה לזה של עבודותיהם של גיב ובואן או של לואיס, אבל הן מציעות פרשנויות חלופיות, היא פשוטה ורבת-משמעות: עבודות כאלה לא היו בנמצא; ואם יורשה לי להציע השערה, ייתכן שאלברט קיווה שחיבוריו שלו יהיו חלופה כזו.

אהוד טולידאנו הציע תובנה מעניינת בנוגע לקשר שבין "הפוליטיקה של הנכבדים" ובין "הרקע העוסמאני".<sup>8</sup> על פי תובנה זו, כפי שאני מבין אותה, ובניסוח שלי, ניתן לטעון כי במאמר המאוחר, "הרקע העוסמאני", יש מעין "כוונן" של המאמר המוקדם, "הפוליטיקה של הנכבדים"; ייתכן גם שהוא נכתב במטרה לתקן היבט חשוב בקודמו. ייתכן שאלברט הרגיש, למרות מרווח הזמן הקצר שבין שני המאמרים,<sup>9</sup> שהמאמר "הפוליטיקה של הנכבדים" אמנם יוביל לדיון היסטורי רציני על המחוזות דוברי הערבית של האימפריה, אך הוא גם יפתח פתח לפרשנות לא רצויה; הוא חשש, כנראה, שהמסגרת המוצעת במאמר תשמש לאישוש של תפיסות לאומיות שונות ולחזיון, והמאמר יתפרש כטוען שלנקודת המבט של הפרובינציה ומקורותיה יש עליונות על המורשת האימפריאלית ועל הפרספקטיבה של המרכז ומקורותיו, שייתפסו כמשניים בחשיבותם, אם לא כנוכחים. הרושם שהוא אכן היה ער לאפשרות זו עולה לאו דווקא ממאמר זה אלא מממשיכו, "הרקע העוסמאני", שהעמודים הראשונים בו ממחישים עד כמה חשש אלברט שעניינו הגובר בתקופה העוסמאנית של המזרח התיכון יפורש כביטול לאומי של המורשת ושל החותם שהותירה האימפריה באזור. לפיכך הוא מבהיר

8 תובנה זו הוצעה בתגובה לדברים שאמר רוג'ר און על עבודתו של אלברט, ועל ההתפתחות בחקר המזרח התיכון, בפורום לזכרו של גבריאל בר, שנערך באוניברסיטת תל אביב ב־9 ביוני 1995. אני מודה לפרופסור טולידאנו על שהתיר לי להשתמש בתובנתו זו.

9 כאמור, "הפוליטיקה של הנכבדים" נישא כהרצאה בעל פה ב־1966 ונדפס לראשונה ב־1968, ו"הרקע העוסמאני של המזרח התיכון המודרני" – ב־1969 ו־1970 בהתאמה.

נחרצות כי כוונתו לניתוח המביא בחשבון בעת ובעונה אחת את שתי הפרספקטיבות – המרכזית-אימפריאלית והפרובינציאלית – ומשתמש במקורות משני הסוגים.<sup>10</sup> ולבסוף, הערה על המאמר "העיר האסלאמית". המאמר, שפורסם לראשונה ב-1970, מופיע גם הוא – ולא במקרה, לדעתי – בספר צמיחתו של המזרח התיכון המודרני, ביחד עם "המאמרים העוסמאניים", אף על פי שנושאו אינו עוסמאני בלבד. דרך התגבשות המאמר ב"קבוצת הקריאה של המזרח הקרוב" באוקספורד, שנפגשה בהדרכתם של סמואל סטרן (Stern) ושל אלברט עצמו, כמו גם השפעתו הניכרת – אלה ידועות היטב. אך כביטוי חשוב של המפנה בהבנת ההיסטוריה של המזרח התיכון, חיבור זה מאיר את הטבע הדיאלקטי של חשיבתו של אלברט. פרד האלידיי, למשל, בהצגה בהירה וממצה של הוויכוח על האוריינטליזם, חש בטוח במקלט בו בחר, מקלט הנאורות והאוניברסליות של מדעי החברה הפוזיטיביסטיים-מודרניים, המשמשים לו כמגן מפני מהותנות וכדרך נאותה לחקר המזרח התיכון (Halliday 1993: 145-146). בקריאה דיאלקטית של מודל העיר שהציע מקס ובר, דומה כי הסובטיליות שגילה אלברט ב-1970 חסרה להאלידיי, לפחות בהקשר זה, ב-1993: אכן, מדעי החברה בימינו מציעים מונחים ומודלים אוניברסליים, פוטנציאלית ותיאורית. דא עקא, במה שנוגע להיסטוריה של גיבושם, ובמידה ניכרת ליישומם, המונחים והמודלים הללו היו (ובמקרים לא מעטים עודם) אירופוצנטריים. אין צורך להרחיק עדות מעבר לתיאוריית המודרניזציה, מוצר בולט של מדעי החברה המודרניים.

\* \* \*

אי אפשר לסיים מאמר על היסטוריון גדול כמו אלברט חוראני המנוח בלי לחזור לקונטינגנטיות. המפנה שביקשתי להצביע עליו התבסס במידה רבה על עבודתו המגוונת, אך היו בקריירה שלו גם התפתחויות ומרכיבים חשובים אחרים, שאופיין קונטינגנטי; אחדים מהם משתייכים לתקופת המפנה האמור, אחרים לא: העובדה שלתואר הראשון למד בתוכנית שנקראה "p.p.e", ולא "לימודים אוריינטליים"; "קבוצת הקריאה של המזרח הקרוב", שאותה הנחה, כאמור, ביחד עם סמואל סטרן, והכיוון שהקבוצה הלכה בו; ההחלטה הממשלתית לפתח מרכזים ללימודים אזוריים שהדגש יושם בהם על מדעי החברה במקום על פילולוגיה, והבחירה בסט. אנטוניס שבאוקספורד כאחד המקומות שיועדו לפיתוח זה; ושהייתו הארוכה והפורייה באוניברסיטה של שיקאגו בתחילת שנות השישים (Gallagher 1994: 34-39). אולם מובן שללא גישתו הפתוחה וללא סקרנותו שלא ידעה שובע, כל הקונטינגנטיות הזו היתה לשווא.

10 ראה על כך במאמר "הרקע העוסמאני של המזרח התיכון המודרני" (Hourani 1981), בעיקר בעמודים 1-6.

אחרונה, חשובה, וכה אופיינית לאלברט, היתה האזנתו הקשובה והכנה לרחשי הלב של תלמידיו. ספק אם חוקרים רבים בשיעור קומתו ובעלי סמכות כשלו יכולים להצהיר כך ולהתכוון באמת למה שהם אומרים: "היו סיבות לכך [לעניין החדש שהתעורר בו בנוגע להיסטוריה חברתית]. אחת היתה קשורה באקלים המחשבה, שהשתנה באותו זמן, ובתביעות הסטודנטים. באמצע שנות השישים, סטודנטים שלמדו באוקספורד רצו לעסוק בנושאים אחרים, לקרוא ספרים אחרים. התחלתי לחשוב שיש סוגים אחרים של היסטוריה" (שם: 37).

## ביבליוגרפיה

- Gallagher, Nancy E., 1994. *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians*, Ithaca Press, Reading.
- Gibb, H.A.R. & Bowen, H 1950, 1957. *Islamic Society and the West* (Two Parts), Oxford UP, London.
- Halliday, Fred, 1993. "Orientalism and its Critics," *British Journal of Middle Eastern Studies* 20, 145-146.
- Hourani, Albert, 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford UP, Oxford.
- Hourani, Albert, 1979. "The Road to Morocco," *New York Review of Books*, 8 March 1979, 27-30.
- Hourani, Albert, 1980 (1955). "Toynbee's Vision of History," *Europe and the Middle East*, California UP, Berkeley and Los Angeles, 135-161.
- Hourani, Albert, 1981. *The Emergence of the Modern Middle East*, Macmillan Press, Basingstoke.
- Hourani, Albert, 1991. "Wednesday Afternoons Remembered," *Islam in European Thought*, Cambridge UP, Cambridge, 61-74.
- Itzkowitz, Norman, 1962. "Eighteenth-Century Ottoman Realities," *Studia Islamica* 16, 73-94.
- Pappé, Ilan & Ma'oz, Moshe (eds.), 1997. *Essays in Honour of Albert Hourani*, St. Antony's College & Tauris Press, Oxford & London.
- Reid, Donald M., 1982. "Arabic Thought in the Liberal Age Twenty Years After," *International Journal of Middle East Studies* 14, 541-557.
- Said, Edward, 1995 (1978). *Orientalism, Western Conception of the Orient*, Penguin, London.