

אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות

אמנון רוזנקרופצקי

אחת הטענות שהושמעו במסגרת הוויכוח על ספרו של אדוארד סעיד אוריינטליזם הייתה שהמחבר התעלם מהמחקר המזרחני הגרמני. החיבור שלהלן אינו עוסק בטענה זו עצמה, אלא משתמש בוויכוח זה כנקודת מוצא לבירור היבטים שונים של התודעה הישראלית. האוריינטליזם הגרמני אמנם לא היה קשור ישירות לפעילות קולוניאלית, אך הוא הכיל בתוכו את הדיון ביחס בין גרמניה ליהדות ול"שאלת היהודים". השאלה הייתה האם היהודים הם אוריינטליים, ולפיכך זרים לתרבות האירופית, או שמא הם קבוצה דתית שיכולה להשתלב בתרבות זו. הגדרתה הלאומית-מודרנית של הקולקטיביות היהודית התבססה על אימוצה של תפיסה זו ועל קבלתה של הפרדיגמה האוריינטליסטית. המגמה הייתה להגדיר את היהודים כלאום אירופי, תוך כדי הבלטת השוני שבין הישות החדשה לבין המזרח. מגמה זו באה לידי ביטוי הן ביחס כלפי הערבים וכלפי ההיסטוריה של הארץ, וביחס כלפי היהודים ממוצא מזרחי. עם זאת, בספרות האוריינטליסטית ניתן למצוא גם כיוונים חדשים להגדרת המחשבה והזהות היהודית.

בוויכוח הנרחב והמתמשך סביב ספרו של אדוארד סעיד אוריינטליזם שבה והועלתה הטענה שסעיד התעלם בניתוחו ממחקר המזרחנות הגרמני. כידוע, בספרו ניסה סעיד להראות את הדרכים השונות שבהן דומיין "המזרח", ואת הדרכים שבהן עוצבה והות המערב כ"רציונלי", "נאור" ו"מתקדם" אל מול המזרח, בפרט הערבי-אסלאמי, שהוצג כביטוי ל"חוסר רציונליות", "חוסר יצירתיות", "אלימות", "עצלנות", או לחילופין כביטוי של "אקזוטיזם", "שורשיות", "אותנטיות" וכן הלאה. הוא הראה כיצד בשני המקרים היה תיאור זה מבוסס על התעלמות מהשאלות הקונקרטיות של המזרח. במסגרת זו בחן סעיד את הויקה שבין המחקר האוריינטליסטי בכללותו לבין הדרכים השונות של השליטה הקולוניאלית על המזרח, ובפרט אלה של אנגליה ושל צרפת (Said 1978). ואולם, העובדה שהמחקר בגרמניה לא היה קשור ישירות

לפעילות קולוניאלית (למרות מעורבותה של גרמניה בנעשה באימפריה העוסמאנית) הובילה חוקרים אחדים להציגו כמחקר ה"משותר" ממניעים קולוניאליסטיים, ולפיכך כמחקר המבטא יחס אחר כלפי האוריינט. הראשון שהעלה טענה זו היה, ככל הנראה, אלברט תוראני (ראה: פיטרברג 1997: 40), שעשה זאת על בסיס הסכמה עקרונית עם התזה של אדוארד סעיד. מאוחר יותר הועלה טיעון זה על ידי רבים אחרים, במערב ובעולם הערבי כאחד – מקצתם על בסיס הסכמה עקרונית עם סעיד, אך רובם מתוך דחייה נמרצת של הדיון שהציע ומתוך כוונה לשלול אותו לחלוטין, כאילו אין בו כל דבר של ממש.¹

דומה שטענה זו, כמו טענות אחרות, תרמה להעמקת הדיון בדרכי הייצוג של ה"מזרח" ובדרכי המצאתו והרחקתו. אך גם מי שמסתייג מהיבט זה או אחר בתיאוריה של סעיד יסכים בוודאי שאין בטענה על ההתנערות מהאוריינטליזם הגרמני כדי להפריך את מסגרת הדיון שנקבעה באוריינטליזם, אלא לכל היותר להבהיר את מורכבותה. ספק אם יש כיום מי שיטען ברצינות כי יש מדע כלשהו שהוא "נייטרלי" ו"שקוף", מדע המתאר את המציאות "כמות שהיא באמת", כהצהרתו המפורסמת של ראנקה, ואשר משוחרר מהשיות תרבותיות ואידאולוגיות. במישור העקרוני, קשה לטעון שהאוריינטליזם הגרמני שונה מהותית מהתפיסות שהתגבשו במקומות אחרים באירופה, והוא בוודאי לא התפתח כמסגרת אוטונומית. אפשר בהחלט לטעון שלמחקר האוריינטליסטי שהתפתח בגרמניה יש מאפיינים ייחודיים משלו, ואין מי שיערער על הישגיו העצומים. בהחלט אפשר שגישות אלה עשויות לפתח דרכים חדשות ולקדם את הדיון. אך התנאי לדיון זה הוא הכרה בעקרונות שהועלו בחיבורו של סעיד, ובמקום המרכזי של הדיכטומיה מערב – מזרח, ארים – שמים, כבסיס להגדרת הזהות המערבית המודרנית. מודעות כזו היא שמאפשרת לחפש גישות אחרות בתוך המחקר האוריינטליסטי עצמו. חשוב לזכור שסעיד לא שלל את מכלול הידע שהתפתח בהקשר האוריינטליסטי, אלא בחן את העמדה התרבותית שהנחתה אותו.

אלא שנושא החיבור הנוכחי אינו שאלת האוריינטליזם הגרמני עצמה. אין ביכולתי

1 למשל, ברנארד לואיס (לואיס 1988: 249–262). עמנואל סיוון (סיוון 1997: 31–48) הדגיש את העובדה שלעמדה זו היו שותפים ערבים, כחיוק לביקורת על סעיד. אולם סיוון אינו מחוזה שם דעה באשר לתקפותם של מקצת הטענות שהוא מביא, והעובדה שגם ערבים מחזיקים בעמדה זו אינה משנה מהותית את תוקף הטענות. סעיד (Said 1985: 91) דחה בתוקף את הטענה על האוריינטליזם הגרמני, וטען שאין בה כדי לשנות את הפרספקטיבה שתחשף. אין ספק כי הטענה שלפיה ניתן להבדיל באופן חד בין האוריינטליזם הגרמני לבין השיח האוריינטליסטי הכללי היא בעייתית, כפי שמראה, למשל, ספרו של מוריס אולנדר (Olender 1989), שעוסק בנושא משיק: האופן שבו עיצבה הדיכטומיה ארים/שמים את תפיסת התרבות. ודאי שאין בה כדי לשנות את עיקרי הדיון שהציע סעיד, אך עם זאת נדמה לי שהמסגרת הספציפית אכן תורמת להעמקת הדיון.

ואין בכוונתי לחוות דעה בשאלה זו. אינני מומחה לתולדות המזרח התיכון, והיכרותי עם הספרות הנדונה היא שטחית ביותר. עם זאת, שאלת האוריינטליזם הגרמני עשויה לשמש נקודת מוצא חשובה לבירור היבטים מרכזיים של התודעה הציונית, וציר המאפשר לשלב את הדיון במספר רבדים תרבותיים ופוליטיים הנוגעים לתרבות הישראלית. זאת לאור מקומה של הפרספקטיבה האוריינטליסטית בהגדרת הדיון בסוגיית היהודים באירופה המודרנית. המחקר האוריינטליסטי הגרמני התפתח אמנם במנותק מפרקטיקות קולוניאליסטיות, אך הוא כלל בתוכו, באופן בולט יותר מאשר במקומות אחרים, את המחקר על היהדות ואת הדיון בנושא היהודים בגרמניה. שאלת היהודים, דהיינו, שאלת אפשרות השתלבותם בחברה, נדונה לפחות בחלקה במסגרת השיח האוריינטליסטי. גם לימודי היהדות במוסדות אקדמיים ותיאולוגיים באירופה התמסדו בתוך המכונים האוריינטליסטיים. לכן, השימוש בטיעון על התעלמותו של סעיד ממאפייניו של האוריינטליזם הגרמני כטיעון הבא להדוף לחלוטין את מסגרת הדיון שהציע, מפתיע במיוחד כאשר הוא מושמע מפי יהודים. אמנם, אין בכל האמור לעיל כדי לפסול את עצם הטיעון, אך יש בכך כדי להעמידו בהקשר הרחב המתבקש. היחס מערב – מזרח הוא אחד הצירים החשובים המכוננים את התרבות הישראלית ומעצבים את גבולותיה התרבותיים והפוליטיים. היבטים שונים שלו נבחנו בסדרה של מחקרים, שעליהם נסמך החיבור הנוכחי.² כפי שהדגישה בצדק אלה שוחט (Shohat

2 בקווים כלליים הציג זאת סעיד עצמו (Said 1978, 1980), ובעקבותיו הלכו, בדרכים שונות, גם אחרים. אלה שוחט המשיכה את הקו של סעיד, ובסדרה של חיבורים בחנה היבטים שונים של התודעה הציונית, תוך כדי דיון מקביל בפלסטינים וביהודים מרחים. היא הייתה הראשונה שעמדה על חשיבותה של הפרספקטיבה האוריינטליסטית לשם ניתוח היבטים שונים של התודעה והחברה הישראלית, באופן שמאפשר גם לשלב את הדיון בפלסטינים עם הדיון ביחס ליהודים שהגיעו לישראל מארצות ערב. מחקריה עמדו על הויקה בין התודעה התרבותית ובין הרחיקת החברתית של המזרחים, וסללו דרך לבחינת הדרכים השונות שבהן מעצבת הפרדיגמה האוריינטליסטית את התודעה הישראלית (Shohat 1988, 1992). במקביל בחנה שוחט את דרכי הייצוג של המזרח ושל האויש בקולנוע הישראלי (שוחט 1991, 1993), והוסיפה ממד חשוב נוסף לבחינת ההזדהות האירופוצנטרית של השיח הישראלי-ציוני. שלמה סבירסקי עמד על הפרקטיקות התרבותיות-חינוכיות השונות שאפשרו את הרחיקת המזרחים (סבירסקי 1981, 1990). לאחרונה בחן גבריאל פיטרברג את הממד האוריינטליסטי שעליו נשענים התודעה ההיסטורית ולימודי ההיסטוריה בארץ, ועמד גם על דרכי הטמעתה של הפרדיגמה האוריינטליסטית במזרח עצמו, בישראל ובמצרים (פיטרברג 1995; Piterberg 1996). על לימודי ההיסטוריה של יהודי ארצות ערב, עמד גם אבנר בן-עמוס (Ben-Amos 1994); על היבטים שונים של האוריינטליזם בתרבות הציונית עמדו מספר חוקרים (ראה מנדס פלור 1983/4; חניסקי 1998; בלס 1989), לעיתים תוך קישור למסגרות שיש נוספות שיצרו דיכטומיה מקבילה (גבריר-נשי; חילוני-דתי). יעקב שביט (שביט 1992: 191–482, הערה 57) העיר בקצרה על עיצוב המזרח בהתאם לדימויים הרומנטיים. סמי סמוחה עמד על מקומה של הדיכטומיה מערב – מזרח במה שכינה "השטחים" בחברה הישראלית – בין יהודים לערבים ובין אשכנזים למזרחים (סמוחה 1993). אורן יפתחאל דן בבסיס האתני שעמד מאחורי מדיניות הפיתוח הישראלית, בפרט

(1988), יחס זה מגדיר הן את ההבחנה בין יהודים לערבים, והן את ההבחנה בין אשכנזים למזרחים. הוא מתחבר לא אחת גם לעיצוב האבחנה חילוני-דתי. העמדת הפרספקטיבה של "האוריינטליזם הגרמני" כנקודת מוצא מעניקה לדיון ממד נוסף. הקשר זה מאפשר להמחיש כיצד התבססה למעשה הגדרתה הקונקרטית של התודעה הציונית על קבלת אותה תפיסה שאפשרה את הרחקת היהודים עצמם מאירופה (Boyarin 1994). בהקשר הציוני השתלבו היבטים מרכזיים של היחס מזרח – מערב, שאותם ניתן להאיר באמצעות האוריינטליזם הגרמני (ולא רק הגרמני), ואשר התפתחו בזיקה ישירה למפעל של התיישבות ("קולוניזציה") במזרח. זאת ועוד, מבקריו של סעיד העירו כי הגורם התיאולוגי שהניע את הדיון ב"מזרח" הוא אחד הסממנים המייחדים את האוריינטליזם הגרמני. שילוב זה בין היבט תיאולוגי לבין שימוש במושגים אירופיים-רומנטיים הוא גם מאפיין מרכזי של התרבות הציונית.

במסגרת הקצרה הנוכחית בכוונתי להציג מספר רבדים, ששילובם עשוי להבהיר את התודעה הקיימת, וגם להצביע על אפשרויות אחדות העולות מתוך ביקורת תודעה זו. אין זה דיון כולל (על היבטים שונים שלו בכוונתי לעמוד ביתר הרחבה בנפרד) אלא נסיון להציג דרך פריזמה זו סקירה כללית הבוחנת כמה מהיבטיה של השפעת התפיסה האוריינטליסטית על התודעה הציונית.

* * *

מלכתחילה היו לימודי היהדות בגרמניה (ולא רק בגרמניה) חלק מן הלימודים האוריינטליסטיים ונלמדו במכונים לחקר המזרח. מקורותיו של שילוב זה עוד בימי הביניים, בזמן שלימודי היהדות והאסלאם נועדו למטרות פולמוס או מיסיון. ביטוי מובהק לכך ניתן למצוא למשל בעבודתו של המיסיונר רמון לול (Lull), שלמד באינסטיטוט כתבים ערביים ויהודיים במגמה להביא להתנצרות היהודים והמוסלמים (Hames 1995; לימור 1993). מובן חדש ניתן לעיסוק זה בתקופת הרנסאנס באיטליה, עת פנו הומניסטים למסורות ספרותיות לא-נוצריות, והוא התרחב באופן ניכר, בדרכים שונות, בעקבות הרפורמציה, בעולם הקתולי ובעולם הפרוטסטנטי כאחד. בתקופה זו התמסדו במקביל לימודי ה"אוריינט" והלימודים ההבראיסטיים – כלומר לימודי העברית והספרות היהודית הרבנית; שני התחומים אמנם הובדלו זה מזה, אך נתפסו

כאמצעי לנישול הערבים, אך גם במסגרת קליטת המזרחים (Yiftachel 1996); ראה גם: יפתחאל 1997. גילה בלס בחנה בקיום כלליים את הממד האוריינטליסטי של הספרות הישראלית (בלס 1989). גיל אנידג'ר עמד על מקומה של הפרדיגמה האוריינטליסטית בעיצוב מדעי היהדות, בפרט ביחס לחקר הקבלה (Anidjar 1996). יש להדגיש שסקירה זו איננה נוגעת לכל ההיבטים הקשורים לשאלת המזרחיים בתרבות הישראלית.

כחלק מאותה מסגרת ונלמדו בכלים דומים. השילוב בלט בגרמניה במיוחד לנוכח האופי התיאולוגי שלבש המחקר בשני התחומים הללו – יהדות ואוריינטליזם. לימודים אלו התגבשו במסגרת תהליך התגבשותה של תפיסת ידע חדשה וכחלק מצמיחת המדע המודרני.

שני תחומי הידע הללו לא נתפסו כתחומים זהים לגמרי: מקומה המיוחד של היהדות במסורת הנוצרית ובהגדרת הזהות הנוצרית הביא מלכתחילה להבחנה בין ה"הבראיוס" ובין ה"אוריינטליזם". בראשית העת החדשה תפסו לימודי העברית והספרות הרבנית מקום נרחב יחסית. לימודים אלה השתלבו בהתפתחויות התרבותיות המרכזיות של התקופה, ובפולמוסים התיאולוגיים והפילוסופיים בעולם הנוצרי. הלימודים העבריים התבצעו בזיקה ישירה וברורה למגמת הגדרתה המחודשת של הנצרות, וכחלק מהתמסדות הלימודים האקדמיים בכללותם. זאת גם בעולם הקתולי, ואחר־כך בעיקר בעולם הפרוטסטנטי, לנוכח התביעה הפרוטסטנטית לשוב אל כתבי הקודש לבדם (Sola Scriptura), ולקרוא אותם בשפת המקור כתנאי להבנתם האמיתית. הנחתם העקרונית של המלומדים שעסקו בתחום זה הייתה שהספרות היהודית הבת־מקראית על ביטוייה השונים, מכילה, לצד אמונות טפלות גם חומר אותנטי וקדום, שקריאתו ולמידתו חיוניות להבנת הנצרות, וחלקו נתפס גם כעדות לאמיתות הנצרות. המלומדים הנוצרים ביטאו עמדות מגוונות וגילו תחומי עניין שונים: בהקשר הרנסאנסי הנאור־אפלטוני התפתחו לראשונה לימודי הקבלה. לעומת זאת, מאוחר יותר התפתח בעיקר העיסוק בשפה העברית, בפרשנות המקרא היהודית, וגם בספרות התלמודית־רבנית. כאן התמסד הדיון המדעי ביהדות, כפי שממשיך להנחות את "מדעי היהדות" עד ימינו. הבראיסטים פיתחו מילונים וספרי דקדוק, ביבליוגרפיות וקונקורדאנציות גם אם חלקיות או בעלות פגמים רבים. בהקשר זה גם צמחה לראשונה הספרות האתנוגרפית שהוקדשה ליהודים, מתוך מניעים פולמוסיים ברורים. גם האוריינטליזם התפתח כאמור מתוך מניעים תיאולוגיים, אך בהקשר אחר.

אך למרות ההבדלים, חשוב להדגיש את נקודות הדמיון והמפגש שבין שני הדיונים הללו, ואת העובדה שבהדרגה השתלב ההבראיוס כחלק מהאוריינטליזם. לשיח ההבראיסטי היה תפקיד מקביל לזה שהיה לשיח האוריינטליסטי בתהליך ההגדרה המחודשת של התרבות האירופית. בשני המקרים ביטא המחקר יחס דיאלקטי בין שתי שפות תרבות: השיח התיאולוגי מכאן, והשיח שהתנהל במושגים של "תרבות" ושל "אתניות" מכאן. בשני המקרים סימן העיסוק סוג חדש של עניין וגם פרקטיקות דומות להגדרת הזהות האירופית תוך הנגדתה לכל מה שהוגדר כ"אחר", כלא אירופי, לא רציונלי, תת־אנושי. המפגש בין שני הדיונים הללו קיבל את ביטוייו הסמלי ביותר דווקא בהקשר ההיסטורי – בגירוש היהודים והמוסלמים מספרד בשנת 1492, אירוע שהשתלב גם ביציאתו של קולומבוס אל "העולם החדש", ובכינונו של שיח מקביל

כלפי האינדיאנים (Todorov 1984). הגירוש של שתי הקבוצות מסמן את תהליך ההרחקה שהיה כרוך ביצירתה של התודעה המודרנית, והתרחש במקביל להתגבשות האוריינטליזם וההבראיוז כתחומי מחקר. גם אם במאות השנים שלאחר מכן חלו שינויים חשובים במסגרות התודעה האירופית, הרי כאן נמצא ציר המסמן את המפנה ומבהיר אותו.

כמו השיח האוריינטליסטי, גם השיח ההבראיסטי פתח אפשרויות נוספות ואף תנאים לפתיחות תרבותית ולזהות דיאלוגית יותר. מתוך השיח ההבראיסטי צמחו גם הגישות שקראו לסובלנות כלפי היהודים; ואולם, במסגרתו התבררו גם גבולותיו של מושג הסובלנות: לצד הלגיטימציה שהעניק שיח זה לספרות היהודית (ולקורפוסים ספרותיים נוספים שמקורם במזרח הקדום), הוא יצר גם את האפשרות להרחקתם של היהודים ולהצגתם כ"זרים" – בין בשל מוצאם, ובין בשל תורתם, שנתפסה כמסמרת את זרותם. שני היבטים אלה השתלבו זה בזה ביצירת היחס המחודש כלפי המסורת היהודית. במקרים רבים לוותה הכרת ערך הספרות היהודית הבתרמ"מקראית בשלילת קיומם הקונקרטי של היהודים, בהצגתם כמי שאינם מבינים את המסורת שאותה הם נושאים, כמי שהחליפו חכמה אלוהית אותנטית בחכמה אנושית. הדבר אפשר הפרדה בין היבטים שונים של הספרות היהודית שנתפסו כאותנטיים וכמבטאיה של אמת קדומה, ובין אותם היבטים באורח החיים היהודי שנתפסו כזרים לתרבות האירופית הנוצרית ואף כעוינים אותה.³ הדימויים שיוחסו ליהודים בהקשר זה היו מקבילים לאלה שיוחסו ל"אוריינט", כחלק מהשיח האוריינטליסטי.

בפרט לאחר המאה השבע עשרה, התמסדו הלימודים ההבראיסטיים במסגרת המכונים האוריינטליסטים. מיקום מחקר היהדות במסגרת האוריינטליזם השתלב בהגדרתה של היהדות כחלק מה"אוריינט", ובשילובה של שאלת היהודים כחלק מאותה מסגרת דיון. ליהדות וליהודים יוחסו אותן תכונות מהותניות שיוחסו למזרח. בשני המקרים יוחד מקום מרכזי לדימוי הנשיות כסמל לחוסר רציונליות, להפכפכות ועוד. ספרות אתנוגרפית שהוקדשה ליהודים שימשה בתפקיד מקביל לתפקידה בספרות אתנוגרפית שהוקדשה לעמים אוריינטליים בהגדרת גבולות ה"civilization", לעתים, כמו בדיון על יהודים מזרחים, תוך שילוב של שתי מסגרות שיח אלה (Horowitz 1992). כשם שהאוריינטליזם סימן את הרחקתו של "האחר החיצוני", כך

3 היקף הספרות העוסקת בהיבטים השונים של ההבראיוז הוא עצום, והולך ומתרחב בשנים האחרונות. כפי שהעיר ריצ'רד פופקין, עובדה זו נובעת מן ההכרה בחשיבות שהייתה להבראיוז בעיצובה של התודעה האירופית, בפרט מאז המאה החמש עשרה. להלן נפנה לחיבורים שונים שעסקו בלימודי עברית, בקבלה או במסגרות אחרות (Popkin & Weiner 1994); וראה שם גם הפניות ביבליוגרפיות. פרנק מנואל, הייקו אוברמן ואחרים עמדו על ההקשר הכולל של התפתחות השיח ההבראיסטי, למשל: Oberman 1984; Manual 1992.

סימן ההבדלים את הרחוקת היהודים, "האחר מבפנים", כבן התרבות המזרחית.⁴ זהו גם אחד ההקשרים שבהם נתקבעה ההבחנה הדיכוטומית בין "מזרחי" ל"אירופי" כהבחנה מובנת מאליה. הבחנה זו השתלבה גם בהבחנה בין ארים לשמים, שמילאה תפקיד מעצב בהגדרת הדיון המדעי בתחומים שונים: שפה, דת ותרבות. ההבחנות הללו, שזכו לביטויים רבים, עיצבו הן את האוריינטליזם הגרמני על כל ביטוייו, והן את הדיון ביהודים ובתרבותם.⁵ גם המזרחנים היהודים הדגולים, כמו גולדציהר, לא שללו את מסגרת הדיון הזה, וקיבלו את הפרדיגמה האוריינטליסטית. אך הם יצאו כנגד שיוכם של היהודים לעולם המזרחי.⁶ ייתכן שמניעיהם לכך היו שונים, בין היתר בשל המודעות להצלחות של האוריינטליזם ביחס ליהודים, כפי שטען ברנארד לואיס (Lewis 1993: 11). אולם הם לא הגדירו עמדה אחרת ביחס למזרח.⁷

* * *

מקומה של שאלת היהודים כחלק מן השיח האוריינטליסטי בא לידי ביטוי מובהק בדיון שהתפתח בשלהי המאה השמונה עשרה בשאלת שילובם של היהודים בחברה האירופית וכאזרחים במדינה. דיון זה משקף את המפנה שחל ביחס ל"שאלת היהודים" לנוכח החילון היחסי של התחום הפוליטי, כלומר הנייטרליזציה החלקית של מעמד הדת, והתפתחות הפילוסופיה והאידיאולוגיה של "ההשכלה". תהליכים אלה התרחשו בעקבות התפרקות המסגרות החברתיות הקורפורטיביות וצמיחת המדינה הריכוזית. דווקא החילון והקמת המדינה הריכוזית ערערו את הבסיס שעליו נשען הקיום האוטונומי היהודי קודם לכן, ועוררו שאלות מסוג חדש באשר לקיומם הנבדל ולעצם אפשרות השתלבותם כקולקטיב במדינה האירופית (ברון 1996 [1928]). כעת לא התמקדה השאלה באמונות היהודים אלא בתכונותיהם ובמבנה החברתי שלהם. לתהליך זה היו ביטויים שונים בכל אחת מארצות מערב אירופה, בהתאם

- 4 על מקורותיה של הבחנה זו ועל התפתחותה ראה: Boyarin 1994.
- 5 על כך בדיון המפורט של מוריס אולנדר (Olender 1989). במוקד דיון זה עומדות הקטגוריות שהגדיר ארנסט רנאן. רנאן אמנם אינו מייצגו המובהק של האוריינטליזם, אך גישתו, ובפרט התשובות שראה בהבדלים התרבותיים בין גזעים, השפיעה על עיצוב המחקר.
- 6 על כך עמד יעקב שביט, שבחן את חיבורו המוקדם של גולדציהר והראה כיצד "נדחתה" המוסכמה הרנאנית' על ידי אימוץ הנחות היסוד של "שלה" (שביט 1992: 238–241; שביט 1987). במילים אחרות, גולדציהר ניסה להראות שהיהדות עומדת בקטגוריות שאותן קבעו רנאן ואחרים לצורך אפיון הארים לעומת המזרחים. מסגרת זו גם מגשרת על ההבדלים באופי הדיון בארצות השונות, ומעידה על הטענה בדבר בידודו של האוריינטליזם הגרמני. עבודתו של גולדציהר באה להשיב לטענתו המפורסמת של רנאן, שלפיה היהודים הם געדרים כוח דמיון וכוח חשיבה מיתית יוצרת.
- 7 לואיס מסביר שם שהיהודים פנו למזרח על רקע האשמתם כמזרחיים ומתוך שאיפה לפנות אל משהו שהוא "יותר מזרחי" מהם.

להתפתחויות ההיסטוריות הנבדלות שחלו בכל אחת מהן. ואולם בכולן הוא התבסס, בין היתר, על מושגים דומים לאלה שהגדירו גם את השיח האוריינטליסטי – בין שנדונו זכויותיהם ובין שנדונה תרבותם, בין שהם הוגדרו כחלק מן המזרח ובין שהוחלו עליהם ישירות כללי ההבחנה בין התרבות האירופית המודרנית לבין כל מה שהוגדר כתרבות נחותה – בין בויקה ישירה ובין בויקה עקיפה לשליטה הקולוניאלית. ככלל, לא נכון לנתק את האוריינטליזם ממסגרות שיח אחרות שהגדירו את התודעה המערבית המודרנית. עם זאת, זו היא פריזמה מרכזית העשויה להאיר גם היבטים נוספים.

בגרמניה נשא הדיון אופי אוריינטליסטי במובהק, ומלומדים אוריינטליסטים ידועים מילאו בו תפקיד מכריע ונקראו לחוות את דעתם בסוגיה. ככלל, הדיון נסב על השאלה באיזו מידה מהווים היהודים לאום נבדל, אוריינטלי במהותו, ולפיכך יישארו נטע זר שלעולם לא ישתלב בחברה. כנגד טענה זו יצא כריסטיאן דוהם (Dohm), המובהק שבין תומכי מתן האמנציפציה ליהודים, שהעלה את הנושא לדיון ציבורי. הוא טען כי הגורם למצבם החברתי והמוסרי הירוד של היהודים הוא הדיכוי שהופנה כלפיהם במהלך ימי הביניים ושנחוג גם בתקופתו (Dohm 1957 [1780]). הוא סבר כי היהדות היא ביסודה מהות דתית-רוחנית, ולפיכך הסרתן של חלק מן ההגבלות המוטלות על היהודים תאפשר את השתלבותם בחברה ותוביל לתיקון מצבם המוסרי בהווה. היא תביא לשיבתם אל ה"אנושות" – כלומר, אל הערכים שנקבעו על ידי הבורגנות הגרמנית.⁸ דוהם ציין גם הוא את היסודות ה"אוריינטליים" של היהודים, אבל הדגיש דווקא את הצד החיובי של דימוי האוריינט, בהציגו אותו כביטוי של תרבות עתיקה ורבת הוד. הוא סבר שכמייצגיה של תרבות כזו יש ליהודים מקום במסגרת התרבות האירופית.

לעומת זאת, המזרחן וההבראיסט הגרמני מיכאליס (Michaelis 1980 [1782]), בחוות הדעת שהגיש, טען כי התרבות היהודית היא ביטוי מובהק של תרבות אוריינטלית. בנתתו את החוק היהודי, שלטענתו מנציח את התבדלותם, הוא הדגיש גם כי חוק זה משקף תרבות לאומית אוריינטלית הזרה לגישה האירופית. טענות אלו ואף חריפות יותר (שכן גם מיכאליס הותיר אפשרות להשתלבות של יחידים יוצאי דופן מבין היהודים) שבו והועלו במסגרת הדיון בשאלת היהודים, והיו ליסוד חשוב – אם כי בהחלט לא בלעדי – של האנטישמיות המודרנית. השיח האנטישמי הביא היבטים אלה לכלל קיצוניות, אך הם אפיינו את הדיון גם בחוגים שלא היו אנטישמיים במובהק. בלא להמעיט בחשיבותם של ההבדלים המוסריים והפוליטיים בין גישתו של דוהם,

8 על חיבורו של דוהם ועל הפולמוס שהתפתח בעקבות זאת ראה: Liberles 1988, 1989. על הויקה שבין הדיון בסוגיית היהודים ובין השיח היהודי ה"פנימי" ראה: Sorkin 1987: 28ff. יש להדגיש שהשאלה המרכזית היתה אפשרות קיום קהילתי-אוטונומי במסגרת מדינה ריכוזית. השפה שבה נדונה שאלה זו היתה, לפחות חלקית, השפה האוריינטליסטית.

שתמך בשילוב היהודים, ובין הגישה שדחתה זאת מכול וכול, חשוב לעמוד על כך ששני הצדדים הניחו שבמצבם הנוכחי משקפים היהודים הווהי מנוונת ומזיקה, שהם זרים לחברה ולערכיה, וכי "תיקונם" הוא תנאי לשילובם בה. הוויכוח היה רק על עצם האפשרות לתקן תיקון זה, ועל הנסיבות שהובילו למה שהוגדר כ"מצבם הירוד של היהודים בהווה". חשוב להדגיש שגם דיון זה שייך למסגרת האוריינטליזם הגרמני, והיה אחד היסודות שאפשרו את הרחקתם של היהודים. מבקרים מאוחרים הראו כיצד ממחיש דיון זה את גבולותיה של ההשכלה ואת ממד ההרחקה הגלום בתוך עקרונותיה של הנאורות. האוריינטליזם לא היה הגורם הבלעדי להרחקת היהודים, אך הוא היה אחד היסודות שאפשרו את עליית האנטישמיות המודרנית ככוח פוליטי. לאנטישמיות היו מקורות תרבותיים נוספים, אך עם זאת לא ניתן להפרידה מהדיון על האוריינטליזם.

* * *

השיח היהודי המודרני בכללותו היה מבוסס על קבלת מסגרת הדיון שהוצגה לעיל. רוב הגישות שהתפתחו במערב אירופה במאה התשע עשרה היו מבוססות על הצגת היהדות כקהילה דתית הפועלת בהתאם לערכים רציונליים התואמים את התרבות האירופית. למרות עמדות ביקורתיות כלפי זרמים דומיננטיים במחשבה האירופית בתחומים אחרים, השיח היהודי המודרני לא היה מבוסס על הפרכת הדיכוטומיה מערב – מזרח, אלא על שלילת ייחוסה ליהודים. במילים אחרות, מבחינת היהודים, הבעיה לא הייתה בתכונות שיוחסו ל"אוריינט", אלא בכך שהיהודים שויכו אליו. בין במודע ובין שלא במודע, גישה זו התבססה על קבלה עקרונית של אותה עמדה שאפשרה את הרחקתם של היהודים, ומילאה תפקיד מרכזי בהגדרתם העצמית כחלק ממסגרת התודעה האירופית.⁹ גם השאיפות ל"תיקון היהודים" (שאיפות שנבעו מתוך בעיות חברתיות אובייקטיביות) נשענו במידה לא מבוטלת על עקרונות וזהים לאלה אשר עיצבו את השיח האוריינטליסטי. גישות אחרות, שניסו במפורש להציב גשר בין "מערב" ל"מזרח", נותרו בשוליים.

הזיקה שבין הפרדיגמה האוריינטליסטית לבין הגדרת הזהות היהודית מצאה את ביטוייה המורכב במסגרת התפתחות מדעי היהדות באירופה. כאמור, העיסוק המדעי ביהדות החל ביומנתם של נוצרים דווקא, ועם התגבשותו נכלל תחום זה בתכנית המכונים האקדמיים שהוקדשו ללימודי המזרח. ההבראיסטים הנוצרים (לצד קבוצה קטנה של מלומדים יהודים בעלי גישה דומה) היו הראשונים לדון בטקסטים יהודיים באמצעות כלי הביקורת המודרנית ולנתחם בשפת התרבות המדעית המודרנית. הם

9 הפרספקטיבה האוריינטליסטית השתלבה גם ביחס כלפי יהודי מזרח אירופה, שהוגדרו באותה תקופה כ"יהודי המזרח", ה"ostjuden".

יצרו את הכלים להתאמת לימודי היהדות לארגון הידע שהתפתח באוניברסיטאות באירופה, והם גם אלה שקבעו את הפרספקטיבה ואת הערכים התרבותיים שהנחו את המחקר.

עקרונות אלה המשיכו לעצב במידה רבה את חקר תולדות היהודים גם במאה התשע עשרה. בתקופה זו התגבש העיסוק המחקרי של היהודים בהיבטים שונים של היהדות, והוא תפס מקום חשוב בתהליך ההגדרה המחודשת של הזהות היהודית. מחקר זה המשיך בדרך שאותה סימנו קודם לכן המלומדים הנוצרים, בשקפו את הפרספקטיבה שלהם על נושא המחקר ואת יחסם האמביוולנטי אליו. במקביל שיקף המחקר את המגמה ליצור דיון אוטונומי ביהדות, אך בד בבד להגדירה כחלק מה"היסטוריה", כלומר – כחלק מהמערב. אמנם, יש הבדל בין פנייתם של נוצרים אל הכתבים היהודים כבסיס להגדרתה המחודשת של התרבות הנוצרית-אירופית, ובין פניית היהודים לכתבים אלה לשם הגדרתה המחודשת של היהדות; זאת בשל הזיקה הישירה של היהודים לכתבים אלו ובדרך כלל גם בשל המחויבות ההלכתית, שליוו את התפתחות מדעי היהדות. אולם מה שחשוב לענייננו הוא לעמוד על כך שהגדרת הזהות היהודית נשענה על קבלתה של תפיסת היסטוריה דומה לזו שעליה התבססו גם העמדות שדגלו בהרחקת היהודים. תפיסה זו שיקפה את קבלת הפרדיגמה האוריינטליסטית ואת המגמה להוכיח שהיהודים אינם שייכים ל"מזרח". וכך, המחקר שהוקדש לתולדות היהודים היווה למעשה פרקטיקה שאפשרה לשלב את מה שהוגדר כ"יהדות" בתוך אירופה, ולנסח את היהדות באמצעות הערכים שהוגדרו כ"אירופאים". בבסיס המחקר עמדה לעתים המגמה להראות את התאמתם של הערכים היהודיים לערכי התרבות האירופית כפי שביטאו אותם נציגיה של ה"השכלה". המעניין הוא שלשם כך אומצה דווקא הפילוסופיה היהודית הימנינימית שהתפתחה במובהק בתוך התרבות האסלאמית, בעודה מוצגת כביטוי לרציונליות היהודית (פונקנשטיין 1991: 189–198). באותה מידה נדחו, למשל, ספרות הקבלה ותכנים מסוימים במדרש, שהוגדרו כביטוי לאמונות טפלות "אוריינטליות".

הנסיון להשתמש בשפת המדע לשם הגדרת היהדות נותר משולב במידה רבה גם בממד התיאולוגי. גם כאן השתלבו הממד התיאולוגי והממד התרבותי, שאותו מתיימר המדע לייצג. המחקר במדעי היהדות וכתביה של היסטוריה יהודית היו מבוססים על ראיית ההווה כעידן חדש ואמנציפטורי, ועל ראיית ערכי הנאורות (Enlightenment) כביטוי של בשורה חדשה. בדרכים שונות שימש מפעל מחקרי מגוון ועשיר זה בסיס להגדרתם של היהודים כחלק מאירופה, כחלק מן ההיסטוריה. יחד עם זאת, בחלקו היה מחקר זה בסיס לדיאלקטיקה בין שתי שפות התרבות: שפת המקורות היהודיים ושפת המדע המודרני. הוא היה מבוסס על קבלת אותה תפיסת היסטוריה שעליה נשען האוריינטליזם בכללותו, ושעליו הסתמכה תודעת העליונות, אך באותה מידה שימר

המחקר גם יחס של ריחוק מסוים מהמסגרת התרבותית הדומיננטית, כמרחב אוטונומי השואף להיות חלק מההקשר התרבותי הכולל.¹⁰

* * *

בהקשר הציוני הייתה לתפיסה זו משמעות ברורה וחדה פי כמה. הציונות דחתה במפורש את מגמת ההשתלבות בחברה האירופית, שאותה הציגה כ"התבוללות" וכהתכחשות ליסוד הלאומי האוטנטי. את עצמה היא הגדירה על בסיס שלילה זו, כמימוש של היסוד האוטנטי המרכזי של היהדות – היסוד הלאומי. אולם בפועל, ולמרות שלילה זו, הציונות (כמסגרת המכילה עמדות שונות) לא רק שלא חרגה מתוך מסגרתה של המגמה ששללה, אלא אף קיבעה אותה והביאה אותה לכלל ניסוחה החרף. היא הייתה מבוססת על הגדרת היהודים כלאום נבדל, אך שללה את הצגת היהודים כלאום אוריינטלי. תהליך הגדרתה של היהדות כלאום טריטוריאלי היה מבוסס דווקא על הזהות עם אירופה, ועל כינון הזהות העצמית תוך יצירתו של יחס אמביוולנטי כלפי ה"מזרח": תיאורו כביטוי של תרבות פרימיטיבית ואלימה מכאן, וכאידיאל חיקוי מכאן. בשני המקרים הללו לא נותר מקום לקיומו של ה"מזרח" כהוויה תרבותית קונקרטית, ובפרט לשאיפות הלאומיות הערביות. באופן פרדוקסלי לכאורה, יציאת היהודים מאירופה והקמתה של התיישבות יהודית במזרח היו בסיס להשתלבות במערב דווקא, ולהגדרת היהודים כלאום אירופי.

מראשיתה של ההתיישבות הציונית הייתה הגדרת היחס ל"מזרח" ציר מרכזי לניסוח הערכים התרבותיים הלאומיים. יחס זה בא לידי ביטוי בדרכים שונות, אך משלימות, בגישה אל הערבים ואל יהודי המזרח (ברלוביץ 1996; אלמוג 1983; Shohat 1988). הוא נע בין הרחקה מוחלטת וייחוס תכונות אוריינטליות מובהקות למזרח ולערבים כמבטאי רוע מהותי, עצלות, פרימיטיביות וכן הלאה, ובין הצגת המזרח כביטוי אידיאלי של תרבות אוטנטית קדומה, וראיית הערבים (או היהודים המזרחים, ובפרט התימנים) כמשמרי התרבות היהודית העתיקה. ואולם, חשוב לזכור שיחס זה הוא ביטוי מובהק לשיח האוריינטליסטי כפי שהציג אותו סעיד. כך לא נותר מקום למזרח עצמו מחוץ למקומו בתהליך עיצוב הזהות היהודית. יתר על כן, דימויים אלו היו חלק מן המאמץ להרחקת הערבים מתחום ההתיישבות אל הארץ ואל תיאורה ומשוק העבודה, שהתנהלו תחת הסיסמה "עבודה עברית". אנשי העלייה השנייה, כמו יבנאלי, יזמו את העלאתם של יהודי תימן כמזרחים שימלאו את מקומם של הערבים. התימנים הוצגו כמבטאי האידיאלים הלאומיים הקדומים, אך בתוך כך הורחקו מן החברה.

¹⁰ על הממד הדיאלקטי הנעוץ בתהליך האסימילציה עמד עמוס פונקנשטיין, שהראה כי הדיאלקטיקה הזו קיימת בכל מסגרות הקיום היהודי והצביע על משמעותה בהקשר המודרני (Funkenstein 1994) ומוזית שונה שולמית וולקוב (Volkov 1997).

ביטוי ברור לכך מצוי בכתביו של הרצל, שלא הסתיר את יחסו העוין אל המזרח בכללותו; הוא הגדירו כפרימיטיבי, וכלל בהגדרה זו גם את היהודים המזרחים. את היישות הציונית הוא תיאר כ"חלוץ של התרבות כנגד הברבריות" (הרצל 1960: 33-34). יחסו משקף הבחנה שהייתה מובנת מאליה לבני תקופתו, הבחנה שנתפסה לא רק כעובדה היסטורית אלא כהבחנה טבעית ואף ביולוגית. הצגה זו של הייעוד הציוני הייתה משותפת לסופרים ומדינאים רבים והוצגה פעמים רבות כמובנת מאליה. ברומן האוטופי שלו אלטנוילנד (הרצל 1960) מציג הרצל באמצעות גיבורו את תהליך התיקון של היהודים – את הטראנספורמציה של יהודי מורח־אירופה, ה"אוסט־יודן", והפיכתם למערביים, דווקא בחברה המוקמת במזרח. הקמתה של מדינת היהודים היא מסע תיקונם של היהודים, שעזיבתם את אירופה נתפסה כדרך להשתלבותם במערב והתבססה על הוודאות מוחלטת עם הערכים התרבותיים והפוליטיים של המערב. זאת תוך כדי זלזול וסלידה מופגנים מיהודי המזרח. החברה שאותה תיאר הרצל הייתה מעין אירופה מאוחדת, שילוב מעורן של התרבויות הלאומיות. הערבים מוצגים בספר כמי שמודים ליהודים על הקדמה שהביאו – דימוי קולוניאלי קלאסי, ששב והופיע בהתבטאויות רבות נוספות של מחברים ציונים בהידרשם לשאלת הערבים.¹¹ גם אם כיום נראים לנו ביטויים אלו נאיביים ומגוחכים (ובאמת, הרברים משקפים את הידע ואת הדימויים שהיו מקובלים בזמן כתיבתם), הרי חשוב לזכור שבסודה ממשכה תודעה קולוניאליסטית זו להגדיר את השיח גם בימינו, אף אם בדרכים אחרות, מורכבות יותר ומתוחכמות יותר. הדימויים של דוברים אחרים של הרעיון הציוני היו שונים, אך לא חרגו מהמסגרת הכפולה שהוצגה לעיל.

התפיסה האוריינטליסטית השתלבה באופן מלא בתודעה ההיסטורית-תאולוגית שעיצבה את הציונות, תודעה שתפסה את ההתיישבות הנוכחית בארץ כשיבה של העם היהודי לארצו וכמימוש הכיסופים של יהודי כל הדורות. התודעה הלאומית לא הייתה תחליף למיתוס הדתי אלא פרשנות למיתוס זה. אלא שדווקא הנסיון לתאר את מה שהוגדר כ"שאיפה היהודית המשיחית" ו"כיסופי הדורות", כביטוי של שאיפה לאומית, בהוראה המודרנית-מדינית של המושג, היה כרוך באימוצה של הפרדיגמה האוריינטליסטית. זו גם המסגרת שהעניקה לאוריינטליזם את משמעותו הייחודית. נסיון זה היה מבוסס על התכחשות למזרח הריאלי תוך כדי "המצאתו" של מזרח קדום-מיתי, המשקף לכאורה את המקורות האותנטיים של הקיום היהודי, ושנתפס כשונה מהותית מהמזרח הערבי-אסלאמי. אפילו אלה מבין הציונים ששאפו דווקא להציג את היהודים כעם "אוריינטלי" נותרו צמודים לדימויים רומנטיים אירופיים ודחו את

11 אה גורני 1986. גורני סוקר את הגישות השונות לשאלה. אך ראוי לציין כי אף שבמישור הפוליטי היו הבדלים משמעותיים, הם לא נגעו להנחות היסוד של השיח.

ההיסטוריה ואת הקיום של העולם האסלאמי שבתוכו התיישבו.¹² מנגד, המגמה לחיקוי התרבות הערבית שהוצגה כ"אותנטית" וכמשמרת את יסודות הקיום היהודי הקדום, לא נשענה על הענקת קיום עצמאי לקיום הערבי, אלא באה להחליפו ולרשת אותו. לקיום הערבי לא נותר מקום בתוך מסגרת לאומית זו. הפרשנות של המיתוס הדתי כסיפור לאומי הובילה להתאמתו למערכת המושגים האירופית-רומנטית, ולשילוב היהדות בתוך הנרטיב האירופי. הגדרת ההתיישבות היהודית כשיבת העם היהודי אל ארצו הייתה לפיכך דרך להגדרת היהודים כחלק מן המערב, תוך אימוץ אותה מערכת דימויים אשר שמשה בסיס לתיאור היהודים עצמם בתרבות האירופית. תהליך העלייה לארץ נתפס כתהליך של "תיקון" ושל שיבה כאחת, תהליך המוביל להשתלבות בתוך התודעה האירופית.

בכל ההקשרים הללו שולבו הממד האוריינטליסטי והממד התיאולוגי-לאומי זה בזה וביחד היוו בסיס להתגבשותה של התודעה הציונית ולכינונה של התרבות החדשה. תהליך שילובם החל עוד קודם לכן ואף התרחש במקביל בקרב עולי רגל וחוקרים נוצרים מארצות שונות באירופה, שהגיעו לארץ מאז המאה התשע עשרה ככונה לחקור את ארץ הקודש. השילוב בין "ארץ הקודש" ל"מזרח" משקף לפיכך את המשמעות הקונקרטית שיש להגדרה הלאומית של היהודים, דהיינו למיתוס ההיסטורי-תיאולוגי שעליו היא נשענת. כאן גם בא לידי ביטוי ייחודה של התודעה הציונית לעומת תודעות קולוניאליות אחרות שעיצבה הפרדיגמה האוריינטליסטית. הדימוי התיאולוגי ושפת המושגים הרומנטית-אוריינטליסטית השתלבו זה בזה – באופן המבהיר את המשמעות שהיתה להגדרה של המיתוס הדתי כמיתוס לאומי-פוליטי. ההתייחסות אל הארץ במושגי המיתוס המקראי ודימויי התפילה היהודית שללה, ברובד המשמעותי, את קיומה של הארץ כמסגרת טריטוריאלית-תרבותית. רק בודדים מבין הציונים שאפו להגדיר את הזהות החדשה על בסיס השתלבות בארץ עצמה ולא בדימוי המיתי שלה. כך בהקשר הציוני השתלבו זה בזה באופן מלא שני ההיבטים של הדיון הגרמני – התיאולוגי והתרבותי, והפן התרבותי הפך להיות פרשנות לפן התיאולוגי. הציונות הגדירה את עצמה כמימוש של ההיסטוריה היהודית, כשיבה של העם היהודי אל הארץ, וכהחייאתה של התרבות הקדומה של ה"מזרח". הממד האוריינטליסטי היה לפיכך בעל תפקיד חשוב בתרגומו של המיתוס התיאולוגי-משיחי, היהודי-נוצרי, לשפת המושגים הרומנטית-לאומית. שילוב זה היה אחד הגורמים שאפשרו את הכחשת הקיום הפלסטיני מתוך הגדרת הזהות.

וכך, משמעות כתיבתה של ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה לאומית-טריטוריאלית

12 מזווית אחרת בחנתי את העניין במאמרי על מושג "השיבה אל ההיסטוריה", שבו ניסיתי לעמוד על המשמעות התיאולוגית-פוליטית של המושג (רוֹקְקוֹצְקִין, עתיד לתפרסם). על הממד האירופוצנטרי של האוטופיות הציוניות ראה: אלבוים-דרור 1993: 115–117.

היה שלילתה של ההיסטוריה הערבית של הארץ כחלק מהגדרתה של ההיסטוריה היהודית. הארץ נותרה במסגרת המיתית שלה, כארץ התנ"ך והאבות. זו הארץ שאליה התבצעה השיבה, ולתולדותיה לא נודע כל ערך וזלת ערכה של רציפות הישות היהודית בתוכה. כפי שהראה בפרוטרוט יעקב ברנאי, הנסיון לטעון לקיומה הרצוף של ישות יהודית בארץ – טענה שהיא כשלעצמה בעייתית מבחינה היסטורית – היה מבוסס על התעלמות מההיסטוריה של הארץ (ברנאי 1995). את ראשית ימי הביניים בתולדות ישראל קבע בן ציון דינור כתקופת הכיבוש האסלאמי, מה שאפשר לו להציג את כל ההיסטוריה היהודית כמאבק לאומי מתמשך נגד כיבוש זה ונגד כל תוצאותיו – תרבות של יותר מאלף ומאתיים שנה (דינור 1975).

כאן השתלבו זה בזה התיאולוגי והאוריינטליסטי באופן מלא, כבסיס להצדקת השליטה על הארץ. כאן גם בא לידי ביטוי ההבדל בין הגישה האוריינטליסטית, שהותירה תמיד התעניינות בקיומו של המזרח, בתולדותיו ובתרבותו, ובין ההשקפה ההיסטורית-תיאולוגית, ששללה לחלוטין את ההווה הערבית של הארץ וקיבעה אותה למקומה במיתוס התיאולוגי, היהודי-נוצרי. המיתוס היהודי לא הותיר שום מקום לארץ הקונקרטית ולתרבותה. מאוחר יותר, במהלך המלחמה בשנת 1948, אפשרה תפיסה זו גם את ריקון הארץ מאוכלוסייתה הערבית (בין אם בגירוש ישיר, בין אם בבריחה שהובילה לתוצאות זהות) ובמיוחד את ההתנערות המוחלטת מן העובדה שגירוש זה הוא היבט שאי אפשר להפרידו מהקמתה של מדינת ישראל.¹³

ההיצמדות למיתוס התיאולוגי אפשרה אם כן לשלב את התודעה היהודית במסגרת אירופית, ולהקים ישות אירופית במזרח, תוך כדי מחיקת המזרח עצמו. הנסיון להגדיר את המיתוס בשפה הרומנטית של הלאומיות המודרנית הדגיש את הגישה האוריינ-טליסטית הכרוכה בכך. נסיון זה שיקף את אימוצן של גישות שהתפתחו בהקשר ההבראיסטי כבסיס לניסוחה המחודש של הקולקטיביות היהודית.

אך חשוב לזכור שהכחשה זו אינה נובעת מעצם הפרספקטיבה האוריינטליסטית ואינה מחויבת המציאות לפי פרדיגמה זו. כפי שנראה, דווקא נציגים מובהקים של המחקר האוריינטליסטי בארץ פתחו אפשרויות חדשות לדין בנושא זה, על ידי נסיון לפירוק המיתוס הלאומי-תיאולוגי. נסיון זה כמובן לא מעיד על כך שהם חרגו מתוך הפרדיגמה האוריינטליסטית, אלא אדרבא, הוא דווקא נבע מכך שהם דבקו בה. מה שהוביל להכחשה האקטיבית הנחרצת היה אותו שילוב בין תפיסה תיאולוגית, שראתה

13 תפיסה זו נותרה הבסיס לכינונה של התרבות הישראלית גם אחר כך. על ממד ההשתקה וההכחשה של הקיום הערבי בארץ בספרות העברית עמד יצחק לאור (לאור 1995). על מחיקת ההיסטוריה הקדומה של הארץ במסגרת מחקר המקרא הנוצרי והיהודי ראה: Whitelman 1996. על מחיקת ההיסטוריה של הארץ כחלק מכינונה של "רציפות קיום יהודי" עמד ברנאי (ברנאי 1995). על הרחקת הארץ באמנות עמדה שרה חניסקי (חניסקי 1993).

את הארץ בדימויים מיתיים, ובין המושגים הרומנטיים האירופיים. בשלב מוקדם התפתח הרעיון לגייר את ערביי פלסטין – שנתפסו כמשמרי התרבות היהודית האותנטית – כדי לאפשר את שילובם בתוך הקולקטיביות היהודית, ובדרך זו גם במסגרת הקולקטיביות החדשה (אלמוג 1983). אולם רעיונות אלה הוחלפו עד מהרה בהרחקה מוחלטת של הערבים מתחום ההתייחסות אל הארץ ואל ההיסטוריה שלה (ברלוביץ 1996; גורני 1986).

* * *

הפרדיגמה האוריינטליסטית מצאה את ביטוייה המעניין גם בדרך שבה התמסד המחקר באוניברסיטה העברית בשלביה הראשונים. עם ייסוד האוניברסיטה הוקמו בה שני מכונים: המכון למדעי היהדות והמכון למדעי המזרח. שני אלה הרכיבו למעשה את הפקולטה למדעי הרוח. פירוש הדבר היה חלוקתו של המכון האוריינטליסטי הגרמני הקלאסי, כלומר הפרדתה של היהדות מכלל אובייקט המחקר שנקרא "אוריינט". שני המכונים נשענו על המסורת האקדמית הגרמנית, והגבולות שביניהם לא היו חדים. היו חוקרים שפעלו בשני המכונים, ואף היו כאלה, ובהם יוסף הורביץ, שהתנגדו להפרדה, ובכך סימנו מסלול מחקרי אחר, שבו היהדות אכן מוגדרת כחלק מן המזרח (מילסון 1997: 578). הפרדה זו איננה משקפת את מכלול המחקר, אבל היא מצביעה, ולו רק באופן מטאפורי, על הרחקה היהדות מן המזרח במסגרת הגדרתה של הזהות הלאומית. מאוחר יותר, בשנות השלושים, כאשר התפתח הוויכוח בשאלה האם להפריד או לשלב בין ההיסטוריה היהודית ובין ההיסטוריה שהוגדרה "כללית" (ריין 1997), שימש המונח "כללית" לציון ההיסטוריה של אירופה בלבד, שכן תולדות המזרח התיכון נלמדו ונחקרו במסגרת אחרות.¹⁴

את הנסיבות שהובילו להפרדת מדעי היהדות ממדעי המזרח ניתן לראות כמובנות מאליו, לנוכח התפקיד המוצהר שלקחה על עצמה האוניברסיטה – פיתוח תודעה לאומית, במסגרת הדומה לזו שהתפתחה קודם לכן באוניברסיטאות באירופה. מסגרת זו נתפסה גם כמסגרת שתאפשר מחקר המשוחרר מכל כבלים, ושתוביל לחשיפת היסודות הלאומיים היהודיים. ואולם, ההקשר שבו צמחה מסגרת אוטונומית זו מאיר את המשמעות הקונקרטית של הגדרת מדעי היהדות כמחקר לאומי. על בסיס תפיסה

14 הוויכוח על ההפרדה שבין "היסטוריה יהודית" ובין "היסטוריה כללית", שעל מקורותיו עמדה אריאל ריין במאמרה הנזכר, נמשך עד היום (ובלאו הכי מתנהל המחקר באופן משולב); אבל עצם הוויכוח עיצב והדגיש דווקא את ראיית "ההיסטוריה היהודית" כחלק מההיסטוריה של אירופה. מצב זה מתקיים בכל האוניברסיטאות. שונה היה המצב באוניברסיטת בן-גוריון, שעד לפני שנים אחדות הייתה בה מחלקה אחת להיסטוריה. אך בעונותינו הרבים הוחמצה הזדמנות זו, וגם כאן הוקם חוג נבדל ללימודי המזרח התיכון, תוך כדי ניתוק ההיסטוריה הכללית וההיסטוריה היהודית מן המזרח התיכון שבתוכו מתקיים המחקר והלימוד.

זו התפתח מחקר עשיר ומגוון, שבתחומיו אנו ממשיכים לפעול. לכן חשוב במיוחד לעמוד על מאפייניו ועל גבולותיו.¹⁵

המכון למדעי היהדות בירושלים לא היה רק בבחינת המשך ישיר של המכונים האוריינטליסטיים הגרמניים ללימודי היהדות, אם כי רבים ממיסדיו, והבולט בהם גרשום שלום, רכשו את השכלתם במכונים כאלה. לנגד עיניהם של מעצבי המחקר הצינוי עמד המחקר שהתפתח במכונים יהודיים עצמאיים שהוקמו באירופה במאה התשע עשרה ובמאה העשרים ומילאו תפקיד חשוב בתהליך הגדרתה המחודשת של הזהות היהודית בתקופה זו, בדרך כלל בזיקה ישירה להתפתחות הזרמים הדתיים השונים (Myers 1995). אך כאמור, גם המחקר וגם הדיון שהתפתח במוסדות אלה לא היו מבוססים על דחיית הדיכטומיה מערב – מזרח והשלכותיה, אלא על דחיית תקפותה בכל הנוגע ליהודים.

החוקרים הצינויים הבולטים שייסדו ועיצבו את לימודי היהדות בארץ שאפו להבדיל את גישתם מזו של קודמיהם באירופה, שאת עבודתם הציגו כביטוי ל"התבוללות" ולאפולוגטיקה (שלום 1976 [1945]; בער 1985 [1938]). הם ראו בפרספקטיבה הצינוית מסגרת המאפשרת ראייה אובייקטיבית ונטולת הטיות של ההיסטוריה היהודית ושל התרבות היהודית. ואולם, כפי שהראה באופן משכנע דיוויד מאירס (Myers 1995), למרות דימוי עצמי זה, במובנים רבים הם המשיכו את המסורת המחקרית שהתפתחה באירופה, ושאותה גינו. עם זאת, פרספקטיבה זו קיבלה משמעות חדשה כאשר שימשה בסיס להגדרת קולקטיביות יהודית ריבונית.

הקמת המכון למדעי היהדות הייתה לפיכך הקמתו של מכון גרמני באופיו בירושלים. צעד זה שיקף את המגמה להגדיר את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה לאומית. מגמה זו התבססה על הגדרת ההיסטוריה כאירופית במובהק. ההמשכיות מדגישה גם את השינוי שחל בפרספקטיבה זו משהועתקה אל המזרח כבסיס להגדרתו של קולקטיב פוליטי. ממסגרת דיון על תרבות מיעוט, שיש בה לפחות באופן תיאורטי משום ערעור על סיפור הקדמה האירופי, הפכה זו להיות מסגרת טיעון ששאפה במפורש להשתלב בתוך סדר זה, לייצגו מול ה"מזרח", ולהבחין את היהדות מההקשר התרבותי שבו הוקם המכון.

מובן שבכך אין כדי לסכם את מכלול המחקר העשיר והמגוון שהתפתח במכון למדעי היהדות בירושלים. המסגרת שעיצבו ההיסטוריונים שעסקו במדעי היהדות היא מורכבת ורבת פנים. למעשה, הייתה זו אחת המסגרות העיקריות שבהן נבחן בהתמדה המיתוס ההיסטורי, ועלו גם הסתירות והקשיים שהוא מכיל. זוהי דוגמה מובהקת למסגרת שבה ספרות בעלת ממד אידיאולוגי מפורש מצד אחד, וממד אוריינטליסטי

15 על היבטים שונים של מחקר זה עמדתו בעבודת הדוקטור שלי (רד'קרקוצקין 1996).

סמוי מצד שני, יוצרת מתוך עצמה את המודעות לקשייה. בבואנו לבקר ספרות זו, אנו ממשיכים את הדיון שבו החלו מחבריה.

ההיסטוריונים הבולטים שפעלו במסגרת המכון, כמו גרשום שלום ויצחק בער, שאפו להגדיר את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה אוטונומית, שהתפתחה התפתחות "אורגנית", חרף "השפעות" שספגה. ההיסטוריה של היהודים הופרדה מן ההקשרים שבתוכם עוצבה, והועברה להקשר מיתי, א־היסטורי, תוך שההקשרים ההיסטוריים שבהם חיו היהודים הוגדרו על ידם כבעלי חשיבות משנית בלבד (דינבורג ובער 1936). בתפיסתו של שלום מודגשת ראיית הציונות כהשלמתה הדיאלקטית של ההיסטוריה היהודית, אך אבחנה זו נעשתה במושגים אירופיים מובהקים, מתוך יצירת הקשר תרבותי משותף ליהודים ולנוצרים, נבדל מן ההקשר המזרחי המוסלמי והערבי.

בער ושלום מיקמו את ראשיתו של התהליך ההיסטורי האימננטי בתקופת בית שני, בעקבות המפגש של היהדות עם ההלניזם. בכך יצרו מסגרת משותפת ליהדות ולנצרות. מכאן ואילך, לפי תפיסתם, ליהדות יש היסטוריה אימננטית, שבה נחשף הגרעין האותנטי הקדום – גרעין שאמור להיות גם הבסיס של ההתחדשות הרוחנית. כך עוצב מזרח הלניסטי קדום, נבדל ושונה מהמזרח הערבי הקיים.¹⁶ ובכך נוצרה מסגרת משותפת ליהדות ולנצרות המערבית, המבחינה בינם לבין העולם האסלאמי. כפי שהראה לאחרונה גיל אנידוֹ'אר, בכתיבתו שיקף שלום את המגמה להעביר את הקבלה לתוך העולם הנוצרי, תוך התעלמות מן ההקשר האסלאמי של התפתחותה, תוך מגמה לשלב את הקבלה במסגרת המונחים ששימשו להגדרת התרבות האירופית. אנידוֹ'אר הראה כיצד השימוש של שלום במושגים "מיתוס", "מיסטיקה" ו"סימבול" מסמן את התאמתם למסגרת שיוחסה לתרבות האירופית, ואשר נשללה מן המזרח (Anidjar 1996).¹⁷ כך תיאר שלום התפתחות תרבותית ישירה מן העת העתיקה ועד

16 על כינונו של המזרח ההלניסטי בהקשר זה ראה: שביט 1992. שביט ציין גם את עיצובו של "מזרח בדיוני ומטפורי שאין בו ערבים" אצל בובר (שם: 481, הע' 54, 57).

17 אנידוֹ'אר טוען כי ממד זה ממשיך לאפיין גם את מחקר הקבלה של היום, ובא לידי ביטוי בעבודותיהם של נציגיו הבולטים – משה אידל ויהודה ליבס. על טענות אלה ענה בהרחבה משה אידל (Idel 1997), שהראה את המקום הרחב יחסית שהקדישו הוא ועמיתיו (בפרט ליבס), לחשיפת "השפעות אסלאמיות" על המחשבה היהודית מיסיתית. אלא שהטענה בדבר "השפעות", מבלי להמעיט בערכה, מניחה מראש שהיהדות (במקרה זה הקבלה) היא מסגרת אוטונומית, מנותקת מן ההקשר האסלאמי שבו התפתחה. הקטגוריה של "השפעה" מדגישה את ההרחקה של היהדות מההקשר האסלאמי, תוך ניסוחה בשפת המושגים האירופית. אידל לא התייחס במאמרו להנחות היסוד של המחקר, ודומה שגם הוא לא מכחיש את הממד האוריינטליסטי שחשף אנידוֹ'אר במחקרו של שלום. עם זאת, שלא כאנידוֹ'אר אני סבור שגם בנושא זה הציב המחקר של השנים האחרונות אפשרויות חדשות ושאלות חדשות. הביקורת העיקרנית של אנידוֹ'אר עשויה לכוון מחקר זה לכיוונים פוריים, ולמודעות לממד התרבותי היסודי. ככלל, שאלת הויקה בין היהדות לבין המחשבה האסלאמית זכתה לשורה ארוכה של מחקרים, שעמדו על המקום

לאירופה הנוצרית של ימי הביניים. בער הגדיר את הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים כביטוי להשפעה ערבית חיצונית, הורה ל"רוח האורגנית" של היהדות. בנקודה זו בא לידי ביטוי המפנה שחל בשיח היהודי: שלא כמו ההיסטוריונים במאה התשע עשרה, שנטו לראות בקבלה היבט אוריינטלי ולפיכך זר ליהדות, היסטוריונים ציונים ראו דווקא בפילוסופיה הרציונליסטית את ההתכחשות ל"רוח היהודית האותנטית". הדמיון המיתי היהודי נתפס כיסוד שעליו נשענת התרבות הלאומית. אבל בשני המקרים המטרה הייתה להרחיק את האלמנטים שהוגדרו מזרחיים מתחום הזהות. במיוחד בלט הדבר בכל הנוגע להיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בתקופה המודרנית – נושא שהורחק לחלוטין ממסגרת הדיון במה שהוגדר "תולדות עם ישראל". הגדרתה של ההיסטוריה היהודית כלאומית הייתה מבוססת על הרחקת ההיסטוריה של יהודי המזרח, בפרט בתקופה המודרנית. היחס אל תולדות יהודי העולם האסלאמי השתלב ביחס הכללי של הכתיבה המערבית המחקרית אל תקופה זו כאל תקופה של גיוון תרבותי, של "יציאה מן ההיסטוריה". יהודי המזרח נתפסו כבעלי עבר מפואר, אך עבר שהיורשים שלו הם דווקא יהודי אירופה, ולא בני המזרח, שתרבותם נתפסה כפרימיטיבית וכראויה לתיקון. במסגרת כתיבת ההיסטוריה של היהודים כהיסטוריה לאומית לא ניתנו להוויות היסטוריות אלו כל מקום וכל ערך. עד היום אין ההיסטוריות של יהודי ארצות האסלאם (שזכו בינתיים לשורה של מחקרים חשובים) נכללות במסגרת הלימודים בבתי הספר, וההגדרה, הבעייתית כשלעצמה, של "תולדות העם היהודי", מכוננת לתולדות יהודי אירופה בלבד.¹⁸ בהקשר הזה, באופן בולט עוד יותר מאשר בספרות המחקר האירופית שאותה גינו, עיצבו החוקרים את דימוי היהדות כחלק מן המערב, בהרחיקם כל ממד שהוצג כאסלאמי, ולפיכך כביטוי של עבודה זרה. כך ניתן למצוא בתוך מסגרת המחקר את הצדדים השונים של הגדרת המזרח – בין כביטוי לאמונות טפלות שאינן ממין היהדות, ובין כביטוי לרציונליזם עקר השולל מסורות אותנטיות.

מעניין לציין שבשלבם הראשונים של התמסדות המחקר הציוני שהוקדש לתולדות היהודים, מוקד העניין הוענק דווקא ליהודי המזרח כחלק מהגישה שגרסה שיהדות

המעצב של המחשבה הערבית על תחומים שונים של ההגות היהודית, בפרט בתחום הפילוסופיה. עם זאת, שאלת מקומה של היהדות כחלק מתרבות זו, ועל המקום של התרבות האסלאמית בהגדרתה ובגיבושה של היהדות עדיין לא נבחנה די, ושאלת ה"השפעה" איננה משנה זאת. לא מוזמן עמדה רינה דרורי (דרורי 1988) על הויקה בין השירה הערבית ובין התפתחותה של השירה העברית, במחקר המאפשר למקם את היהדות כחלק מההקשר האסלאמי הכולל. מחקר זה, המצטרף למחקרים אחרים, פותח דרך למיקום שונה של מכלול התחום המכונה "מדעי היהדות". אך יש להדגיש שגם תולדות היהודים באירופה כמעט שאינן נלמדות, למעט זיקתן אל הקמתה של התנועה הציונית.

המזרח (ובפרט יהדות תימן שלה יוחס מקום מיוחד בדמיון הציוני) משמרת את היסודות ה"אותנטיים" של הקיום היהודי הקדום. הנחה זו משקפת נאמנה את מסגרת הדיון האוריינטליסטית שאותה תיאר סעיד: גם הדימוי האידאלי שהוצמד ליהדות המזרח שלל כל התייחסות אל ערכיהם התרבותיים ואל המציאות החברתית שלהם. היה זה שלב בעיצובה של התרבות בשפה אירופית מערבית, שלב שאף המחיש את הרחקת יהודי המזרח מתוך גבולות הקולקטיב. יהודי המזרח לא היו חלק מן ההיסטוריה שנותרה ההיסטוריה של יהודי אירופה, אלא זכרון של תרבות קדומה א־היסטורית במהותה.

* * *

הפן האוריינטליסטי של החברה הישראלית בא לידי ביטוי מובהק בדפוסי היחס כלפי המזרחים, ויצר את התשתית שאפשרה את הרחקתם החברתית ובפרט את שלילת תרבותם. בהקשר זה גם בא לידי ביטוי מובהק האופן שבו אומץ השיח כלפי היהודים באירופה כבסיס להגדרתה של הזהות החדשה. כאן ניתן לראות בבירור כי עיצובה של הזהות היהודית החדשה היה מבוסס על קבלתם של אותם עקרונות שלפנים הביאו להרחקת היהודים בשיח האירופי, ועל אותה מערכת ערכים שהנחתה את הדיון שתואר לעיל בנוגע לשאלת היהודים ואפשרות השתלבותם בחברה האירופית. השאלה שעמדה במוקד השיח התרבותי בנושא זה הייתה באיזו מידה ניתנים המזרחים ל"תיקון", או שמא תכונותיהם הן גנטיות, ותרבותם שונה מהותית מזו שהגדירה את "החברה הקולטת" (שגב 1984: 155–187; Shohat 1988). שיח זה היה העתק ישיר ומדויק של השיח שהתנהל בגרמניה בעניין היהודים, וביטוי מובהק לגישה האוריינטליסטית. גם בהקשר זה, הבסיס המוסכם על הכל היה הצורך ב"תיקונם" של יהודי המזרח.

הדמיון בין שתי מסגרות השיח הנ"ל בא לידי ביטוי בכמה מישורים, שנבחנו במאמרים שצינו בראשיתו של מאמר זה, ובאופן בולט – בדיון שהתמקד בתחום החינוך (סבירסקי 1990). גם הדיון על החינוך (בפרט ביחס לאינטגרציה) וגם תוכניות הלימודים עצמן, הן מסגרות שבהן נועד לממד האוריינטליסטי תפקיד מעצב בולט. מבטא מובהק של גישה זו היה קרל פרנקנשטיין, מי שנתפס במשך שנים כבר־סמך בקליטתם של יהודי המזרח, והקים גם מפעלים חינוכיים שנועדו לשלב תלמידים מצטיינים ממוצא מזרחי בחברה הישראלית ולהקנות להם את ערכיה. הוא התנגד בתוקף לגישות גנטיות שגרסו כי אי אפשר "לתקן" יהודים אלה, וכי תכונותיהם השליליות אינן ניתנות ל"תיקון". ואולם, גם פרנקנשטיין לא דחה את מסגרת הדיון מיסודה, אלא דווקא הנציח אותה, שהרי הוא טען כי ניתן "לתקן" את ילדי המזרח. גם הוא טען שתרבותם של יהודים אלה משקפת "תכונות אוריינטליות" – חוסר רציונליות, צורך בסיפוק מיידי של גירויים וחוסר עקביות. הוא הגדיר את מצבם של העולים מארצות האסלאם כ"פיגור משני", כלומר – לא פיגור מולד, אלא תוצר של

תרבות ושל מצב כלכלי וחברתי קשה, ולפיכך כמצב בר תיקון.¹⁹ לשם כך, טען פרנקנשטיין, יש לנתק את הילדים מהוריהם, מייצגיה של התרבות המזרחית, ולעצב להם זהות חדשה. הוא התריף את ההבחנה שהציגה את התרבות המזרחית כתרבות פרימיטיבית ומפגרת, נטולת רציונליות וכישורים לימודיים ואת המזרחים כבעלי "אינטליגנציה חבולה". הכותרות שהעניק לספריו: "שיקום האינטליגנציה החבולה", "שחרור החשיבה מכבליה" – מעידים על המסגרת האוריינטליסטית שעיצבה את החינוך. המסגרת החינוכית אמורה הייתה לשמש תחליף לתרבות של ההורים, תחליף שנועד לאפשר את ה"אוניברסליזציה", דהיינו הקניית הערכים התרבותיים של האליטה הישראלית המזרח-אירופאית. כלומר, התנאי להשתלבותם של המזרחים היה "תיקונם", שמשמעו היה שלילה מוחלטת של תרבותם ומגמה להביא למחיקת הזכרון התרבותי שנשאו. גישה זו עיצבה גם את התפיסה הסוציולוגית בישראל באותן שנים, תפיסה שראתה במזרחים נציגיה של תרבות מפגרת, ובניתוקם ממסורתם התרבותית – "אוניברסליזציה". למותר לציין ש"עובדות" אלו נתפסו כמובנות מאליהן, כדבר שאינו דורש הוכחה (ברנשטיין 1978; Ram 1995).

במילים ישירות עוד יותר תיאר את הדברים המחנך ראובן פויררשטיין, שדבריו נבחנו לאחרונה על ידי מאיר כוזגלו. גם פויררשטיין יצא נגד הגישה שקבעה כי "האדם הצפון אפריקאי יישאר תמיד צפון אפריקאי", וטען כי ניתן לשנותו באמצעות הפרדתו המוחלטת מתרבותו "המפגרת הקודמת". בוזגלו עמד על כך שגישה זו התבססה על שלילה מוחלטת של העבר ושל המסורת, שהוגדרו כביטוי של "פיגור".²⁰ חשוב להדגיש שפרנקנשטיין ייצג דווקא את הצד ה"ליברלי" לכאורה של הוויכוח – את מי שטענו כי ניתן "לתקן" את היהודים המזרחים ולהביא לשילובם בחברה הישראלית, לעומת אחרים, ששללו מכול וכול את אפשרות "תיקונם", וטענו שהפיגור של המזרחים הוא גנטי. אך דווקא עובדה זו מלמדת יותר מכול על אופייה של התודעה התרבותית ועל גבולותיה. מבלי להתעלם ממניעיו הכנים ומההקשר שבו כתב את דבריו, העובדה היא שגישה המבוססת על אבחנה אתנית-תרבותית היא זו שהניעה את המדיניות הנאורה כביכול. אותה מסגרת דיון שהופנתה כלפי יהודים בגרמניה, ואשר היוותה את הבסיס להרחקתם, הועתקה כעת על ידי יהודים יוצאי גרמניה והופנתה כלפי

19 למשל: פרנקנשטיין 1971, 1972. לניתוח מפורט של גישות אלה והשלכותיהן ראה: סבירסקי 1990: 103–137. ראה גם סבירסקי 1981.

20 חיבורו של מאיר כוזגלו, "מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי פוליטי", עתיד להתפרסם בדברי הכנס הבין-לאומי לחקר יהדות המזרח בהוצאת מכון משגב, ירושלים. אני מודה לד"ר בוגזלו על שהתיר לי לעיין בחיבורו זה ולהשתמש בו. בוזגלו מנתח שם את ספרו של פויררשטיין ילדי המלאכה, הפיגור התרבותי אצל יהודי מרוקו ומשמעותו החינוכית, ובוחן אותו במסגרת דיון כולל במושג המסורת ובשלילתה בהקשר הציוני.

יהודי המזרח באופן שנשען, כמובן, על היחס אל המזרח בכללותו ושיקף אותו.²¹ הדיון של פרנקנשטיין הוא העתק כמעט מדויק של הדיון על שאלת היהודים בגרמניה, ללא כל ביקורת לזיקה ברורה זו. ה"תיקון" פירושו היה ניתוק מן התרבות הערבית, מן ההקשר התרבותי שבו עוצבה גם הזהות היהודית. הגדרת היחס בין "מערב" ל"מזרח" כדיכוטומי, וההזדהות המלאה עם המערב, הובילו לכך שהביטוי "יהודי-ערבי" נתפס כסתירה. התנאי להיות יהודי הפך ל"להיות לא-ערבי", ולהתכחש לתרבות שבמושגיה הוגדרה הזהות היהודית קודם לכן. הויתור על הזהות ועל הזכרון הפכו תנאי ל"השתלבות".

הבעיה אינה דווקא במה שכתב פרנקנשטיין, אלא בעובדה שהגישות הנדונות ממשיכות לשמש בסיס ללימודי חינוך בכמה מוסדות אקדמיים, מבלי שיועמדו לביקורת. אפשר אולי להבין את גישותיו של פרנקנשטיין עצמו על רקע זמנו, אך הבחינה הביקורתית היא תנאי לכל דיון מחודש בתרבות בישראל, ובכלל זה בתפיסת החינוך.²² זוהי אולי דוגמה הממחישה באופן ברור את גבולותיו של האוריינטליזם הגרמני, ומבהירה עד כמה מוגבל התוקף של הביקורת שהופנתה כלפי סעיד.

* * *

דווקא במסגרת המחקר שהוגדר "אוריינטליסטי" במובן המקובל של המילה ניתן למצוא עקבות ורמזים לגישה אחרת, ולו גם בעצם קיומו של עניין ממשי בתרבות הערבית ובעולם הערבי, אם כי ברוב המקרים מדובר בעניין תרבותי-ספרותי שהיה מנותק מעניין אקטואלי ממשי. הדבר מתבטא גם בפלחים מסויימים של המחקר במדעי היהדות שהוקדשו לתרבות המזרח. איני בא לטעון שהמחקר שהתפתח ושממשיך להתקיים בהקשר זה היה מנותק מהפרדיגמה האוריינטליסטית ומשוחרר מהשלכותיה התרבותיות והפוליטיות; כמו כן, איני בא לטעון שמחקר זה עצמו משקף עמדה אחרת, שונה מהמסגרת הדומיננטית שהנחתה את הגדרת הקיום היהודי. אדרבא, הפרדוקס לכאורה העולה כאן הוא שעמדה זו מציבה אפשרויות אחרות דווקא בגלל שהיא ביטוי של עמדה אוריינטליסטית "רגילה", כלומר מנותקת במידה מסויימת מהממד התיאולוגי-היהודי שאותו מגלמת התודעה הציונית. חשוב לשוב ולהזכיר שהביקורת על האוריינטליזם איננה נמתחת מתוך עמדה אחרת, משוחררת כביכול ממגבלות תרבותיות. לכן, ראוי לעמוד על כך שגם כאן, בתוך המחקר האוריינטליסטי עצמו, ניתן להצביע על נקודות מבט נוספות, שיכולות להיות מסד לדיון מסוג שונה.

21 על מודעותו של פרנקנשטיין להיבטים אלה ראה למשל בקובץ מאמריו (פרנקנשטיין 1987).
פרנקנשטיין מציג שם את שאלת הסובלנות, אך עם זאת אינו מותיר מקום ליחס שונה אל התרבות המזרחית, ושב ומרחיק אותה ממה שהוגדר כביטוי לרציונליות ומודרניות.

22 ראה: גץ 1997; איל ומועלם 1997.

מה שיצרה מסגרת זו הייתה אפשרות לנהל מחקר העוסק בתולדות הארץ גם במנותק מן הקיום היהודי ובפרט ממקומה של הארץ במיתוס היהודי-ציוני. הארץ נתפסה גם כישות גיאוגרפית-תרבותית העומדת בפני עצמה, שיש לה היסטוריה משל עצמה הקשורה להיסטוריה של האזור כולו. כלומר, בהקשר הציוני, דווקא האוריינטליזם אוצר בתוכו אפשרויות דיון הגדחות מתוך המיתוס עצמו. במקרים מסוימים הוא משמר, בצורה זו או אחרת, יחס של אמפתיה כלפי המזרח. מסגרת זו הנחתה את כיוון פעילותם של כמה חוקרים בולטים בתחום, בהן של חוקרים אשר שילבו מחקר "מזרחני" עם מחקר בתולדות ישראל. אוריאל הד למשל, אחד מהבולטים שבחוקרי הדור השני במכון למדעי המזרח בירושלים, פנה על בסיס מחקריו הנוגעים להיסטוריה העוסמאנית גם לחקר יהודי הארץ (הד 1953, 1955). מחקריו אלה יכולים להיחשב כמחקרים העוסקים בתולדות הארץ בתקופה זו במנותק מהמיתוס התיאולוגי-גאולתי שהגדיר את הארץ במסגרת המחשבה הציונית הדומיננטית. מעניין שהד היה גם מהראשונים לחקור את התגבשותה של התודעה הלאומית-ערבית בארץ, בספר שהקדיש לזאחר אל-עמר, המנהיג הגלילי מן המאה השמונה עשרה (הד 1942).

כאמור, גבולותיה של גישה זו נותרו ברורים. מחקרים שנכתבו בירושלים הם אולי עדות לאוריינטליזם גרמני מובהק אבל לבטח אינם חורגים מן המסגרת שתוארה על ידי סעיד. גישתם לא התבססה על גישה אחרת לסכסוך הלאומי, מה שהוביל גם לחוסר עניין בהיבטים חברתיים ותרבותיים של החברה הערבית. אבל היא יצרה בכל זאת מרחב שאיננו כפוף באופן מלא לדימוי התיאולוגי-לאומי, וכך היא מסמנת אפשרות להגדרה אחרת של הקיום היהודי בארץ, קיום שאיננו שולל את אופיה הקונקרטית, את תרבותה, ומתוך כך – את זכויותיהם של תושביה. גישה זו איננה קיימת בהקשר התרבותי-פוליטי הישראלי, והמזרחנים הישראלים בוודאי לא בטאו הגדרת זהות אחרת – לא ביחס לערבים ולא ביחס ליהודים המזרחיים. אבל הצגת ההקשר ה"מזרחני" במסגרת זו, מסמנת את גבולותיה של התודעה הקיימת. גישה זו מאפשרת להפריד את הדיון בארץ מן המיתוס, ובכך גם להגדיר את הקיום היהודי הגדרה שאינה מבוססת על ראיית ההווה כהגשמת ההיסטוריה המושתתת על הבטחה אלוהית.

* * *

שאלת האוריינטליזם מכוונת אם כן להבהרת היבטים שונים של התודעה הישראלית-ציונית, ותוך כדי כך מסמנת גם אפשרויות להגדרה שונה של הקיום היהודי. התודעה שמגלמת הציונות החריפה את הפרדיגמה האוריינטליסטית, בשל שילובה בתוך הסיפור התיאולוגי שהגדיר את ההתנחלות היהודית בארץ במונחים של "שיבה" ושל חידוש המסגרת היהודית הקדומה. מסגרת זו ממשיכה להגדיר את התודעה הישראלית-יהודית בכללותה עד היום, באופן המונע את ראיית הארץ הקונקרטית, המזרח

האסלאמי והתרבות הערבית, ומוזיר אותם כמייצגים של דימויים תרבותיים ותוך התעלמות מזהותם המורכבת ובעיקר מזכויותיהם. זאת בפרט בהגדרת הדיון הפוליטי ביחס לזכויות הלאומיות הפלסטיניות, אבל גם במישורים נוספים של התרבות. השילוב המתקיים בציונות בין אוריינטליזם ובין תודעה לאומית הנשענת על מושגים תיאולוגיים, מאפשר לבחון את האפשרויות שצומחות דווקא מתוך תפיסות אוריינטליסטיות מובהקות. התנאי לכך הוא כמובן מודעות ובירור של הממד האוריינטליסטי הממשיך להנחות את המחקר, ובפרט השלכותיו הפוליטיות, החברתיות והתרבותיות. מקומם הכפול של היהודים בהקשר זה – כקורבנות התודעה האוריינטליסטית וכמייצגיה הנלהבים כאחת, מדגיש את הבעייתיות של המסגרת הקיימת.

בנקודה זו מתחברת הפרספקטיבה של סעיד לעמדות שגיבשו עוד קודם לכן הוגים יהודים אחדים, רובם ממוצא גרמני. הוגים אלו ביקרו היבטים שונים של התודעה המודרנית, ובכלל זה גם את אימוצה בקרב יהודים. ראוי להזכיר, למשל, את ביקורתו של ולטר בנימין על תפיסת ההיסטוריה המודרנית, ובפרט על תפיסת הקדמה, המבוססת על שלילת זכרונם של המדוכאים (Benjamin 1968: 253-267). בנימין אמנם לא נדרש כלל לשאלת האוריינטליזם, אך גישתו העקרונית היא בעלת חשיבות רבה לענייננו, שכן היא מכוונת לאותם יסודות המוכחשים על ידי תודעת ההווה. על בסיס דומה תקפה הפילוסופיה היהודית (ילידת גרמניה) חנה ארנדט את המדיניות הציונית בשנות הארבעים, משום שלדעתה התבססה על אותה תפיסת היסטוריה שאפשרה את הפיכת האנטישמיות לכוח מרכזי. באותה תקופה תבעה ארנדט שהציונות תתבסס על ההכרה בזכויות הערבים ודגלה בפיתרון דו־לאומי. היא טענה כי זו הדרך היחידה לכך שהציונות תמלא את תפקידה במאבק נגד האנטישמיות (Arendt 1978). במקומות אחרים ביטאה ארנדט עמדה אוריינטליסטית מובהקת, דעות קדומות ויחס של התנשאות כלפי ערבים ויהודים מזרחים כאחד. אבל דווקא עמדתה העקרונית מחייבת לשלב עקרונות אלה באותה מסגרת ביקורתית שעיצב אחר כך, לצד אחרים, אדוארד סעיד. אלה רק שניים מבין המייצגים הבולטים, שהדיון שבו פתחו ממשיך להתקיים ולהתפתח עד ימינו אלה.

גישתו של סעיד מצטלבת בגישות אלה, ומעניקה להן את משמעותן הקונקרטית כעמדה תרבותית כוללת, שיש לה השלכות גם ביחס לשאלת המחקר המדעי, אבל גם לשם בירור גבולות הדיון הפוליטי והזהות התרבותית. המודעות הביקורתית הנוצרת מתוך שילוב זה איננה מבוססת על התגברות על הפרספקטיבה האוריינטליסטית, אלא מאפשרת למקם את הידע ואת יחסי הכוח הנוצרים בתוכה. היא יכולה להפנות אותנו אל מסגרת דיון שבה הגדרת הקיום היהודי אינה מבוססת על הנגדה למזרח, על שלילת ההיסטוריה של הארץ ועל שלילת זכויות תושביה מתוך כך. מודעות זו גם איננה

מבוססת על עמדה פוליטית חד־משמעית, ודאי לא על דרך פוליטית אחת. היא אמורה להגדיר את הדיון, לחשוף את הנחות היסוד שעליהן הוא נשען, ולהעזיר בביקורת זו מתוך שאיפה להגדרה מחודשת של הזהות התרבותית. זהו התנאי לדה־קולוניזציה של התרבות היהודית הקיימת, ולביטולה של הדיכוטומיה מזרח – מערב כבסיס להגדרת המציאות.

ההתקפה הגורפת על סעיד בשל "התעלמותו" מן האוריינטליזם הגרמני, חוסמת בפנינו את המודעות הזאת. היא נמצאת משכפלת את הגישות האוריינטליסטיות ומונעת את הביקורת החיונית עליהן. אך דווקא הפרספקטיבה הישראלית עשויה לפתוח כיוון נוסף למסגרת דיון זו, בזכות המורכבות הגלומה בה ובזכות העובדה שהאוריינטליזם נמצא מחבר שורה רחבה של תחומי דיון. זאת במיוחד לאור העובדה שבהקשר הציוני אכן מכיל המחקר המזרחני שאלות ביקורתיות ממשיות שנמנעות במסגרת המיתוס הציוני הבסיסי שאינו מותיר מקום כלשהו למזרח.

סעיד נולד בירושלים, במרחק של פסיעות אחדות מביתו של יצחק בער, שהוזכר לעיל. בשכונת מגוריו, טלביה, ובשכונה הסמוכה, רחביה, התגוררו מרבית המלומדים שעיצבו את אופיו של המחקר הישראלי־ציוני. אמנם רבים מהם דגלו בגישה שוויונית יחסית, ומהם יצאו עיקר התומכים בתנועת "ברית שלום", ששאפו בכנות רבה לבנות את היישוב היהודית החדשה על סמך הכרה בזכויות תושבי הארץ. אך גם הם לא השכילו לעצב תודעה שתביא בחשבון את קיומו של סעיד, שכמובן אינו מייצג בעניין זה רק את עצמו. יציאתם־גירושם של הערבים מהשכונה הערבית־יהודית (ומהשכונות והכפרים הסמוכים לה) הושתקה ולא נותר לה כל זכר. בביתו של סעיד, כמו בבתיים אחרים בשכונה, יושבו אחר כך יהודים, מקצתם פליטי התופת הגרמנית־נאצית. בהקשר הזה, השימוש בטיעון על דבר ההתעלמות מן האוריינטליזם הגרמני לצורך דחיית טענותיו של סעיד הוא מוזר ביותר. דווקא הקשר זה עשוי להעניק ממד נוסף למסגרת הדיון שהציע סעיד. זאת בזכות אותה שניות, בזכות זכרון המיעוט, שהיה קורבן לאותה השקפה היסטורית, ובשל המחויבות כלפי זכרון זה. אף אם נטען כי האוריינטליזם הגרמני הכיל גם אפשרויות אחרות, מן הדין לברר מהן המשמעויות הספציפיות של גישות אלה בהקשר הישראלי. מודעות זו עשויה לכוון אותנו להגדרה מסוג שונה של הקולקטיביות היהודית־ישראלית – כזו המכירה בקיומה של הארץ, והשוללת את הדיכוטומיה הקיימת בין מערב למזרח.

- איל, ניר ומועלם, אהובה, 1997. "נא להכיר: הטיפוס הלוונטיני", מוסף הארץ, 22 אוגוסט, 14.
- אלבוים-דרור, רחל, 1993. המחר של האתמול, כרך ראשון: האוטופיה הציונית, ירושלים.
- אלמוג, שמואל, 1983. "האדמה לעובדיה' וגיוור הפלאחים", בתוך: שמואל אלמוג (עורך), אומה ותולדותיה ב, ירושלים, 165–175.
- בלם, גילה, 1989. "אוריינט ואוריינטליזם באומנות המאה ה-19 וראשית המאה ה-20", בתוך: יוסף קפלן ומנחם שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים וב ישראל, ירושלים, 189–201.
- בער, יצחק, 1985 (1938). "לבירור מצב הלימודים ההיסטוריים שלנו", בתוך: יצחק בער (עורך), מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ירושלים, 5–13.
- ברון, שלום, 1996 (1928). "גיטו ואמנציפציה", בתוך: רוברט ליברס ויום טוב עסיס (עורכים), ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית, ירושלים, 51–61.
- ברלוביץ, יפה, 1996. להמציא ארץ, להמציא עם, תל-אביב.
- ברנאי, יעקב, 1995. היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ-ישראל ויישובה היהודי, 1881–1884, ירושלים.
- ברנשטיין, דבורה, 1978. "הסוציולוגיה קולטת את העלייה: דיון ביקורתי באסכולה דומיננטית של הסוציולוגיה הישראלית", מחברות למחקר ולביקורת 1: 5–19.
- גורני, יוסף, 1986. השאלה הערבית והבעיה היהודית: זרמים מדיניים-אידיאולוגיים בציונות ביחסם אל הישות הערבית בארץ-ישראל בשנים 1882–1948, תל-אביב.
- גץ, פוריה, 1997. "לימודי אפרטהייד באוניברסיטה", פי האתון, מרץ, 12–15.
- דינור, בן ציון, 1975. במאבק הדורות של עם ישראל על ארצו מחורבן ביתר עד תקומת ישראל, ירושלים.
- דינבורג (דינור), בן ציון ובער, יצחק, 1936. "מגמתנו", ציון א: 1–6.
- דרורי, רינה, 1988. ראשית המגעיים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב.
- הד, אוריאל, 1942. דאהר אל-עמר, ירושלים.
- הד, אוריאל, 1953. "יהודי ארץ-ישראל בסוף המאה הי"ז על פי פנקסים תורכיים של מס הגולגולת", רבעון לחקר ירושלים ותולדותיה, ד, קעג-קפד.
- הד, אוריאל, 1955. "תעודות תורכיות על יהודי צפת במאה הט"ז", רבעון לחקר ירושלים ותולדותיה, ה, קכח-קלה.
- הרצל, תיאודור, 1960. כתבי הרצל, א, ירושלים.
- חינסקי, שרה, 1993. "שתיקת הדגים", תיאוריה וביקורת 4: 105–123.
- חינסקי, שרה, 1998. "רוקמת התחרה מבצלאל", תיאוריה וביקורת 11: 177–205.
- יפתחאל, אורן, 1997. "בינוי אומה וחלוקת המרחב ב'אתנוקרטיה הישראלית': התיישבות, קרקעות ופערים עדתיים", עיוני משפט כא, 3 (ינואר): 637–663.

אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית

- לאור, יצחק, 1995. אנו כותבים אותך מולדת, תל-אביב.
- לואיס, ברנרד, 1988. "שאלת המזרחנות", בתוך: ברנרד לואיס (עורך), עלי היסטוריה: קובץ מחקרים, ירושלים, 249–262.
- לימור, אורה, 1993. בין יהודים לנוצרים, ג, תל-אביב.
- מילסון, מנחם, 1997. "ראשית לימודי הערבית ואיסלאם באוניברסיטה העברית", בתוך: שאל כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים, 575–588.
- מנדס פלור, פול, 1983/4. "אוריינטליות ומיסטיקה: האסטיקה של מפנה המאה הי"ט וההווה היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג: 623–681.
- סבירסקי, שלמה, 1981. לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל: ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות, חיפה.
- סבירסקי, שלמה, 1990. חינוך בישראל: מחוז המסלולים הנפרדים, תל-אביב.
- סמוחה, סמי, 1993. "שסעים מעמדיים, עדתיים, ולאומיים ודמוקרטיה בישראל", בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל-אביב, 172–202.
- סיוון, עמנואל, 1997. "פולמוס המזרחנות", אלפיים 14: 31–48.
- פונקנשטיין, עמוס, 1991. תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה היהודית, תל-אביב.
- פיטרברג, גבריאל, 1995. "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם", תיאוריה וביקורת 6: 81–103.
- פיטרברג, גבריאל, 1997. "אלברט חוראני המנוח ושאלת האוריינטליזם", ג'מעה א: 36–48.
- פונקנשטיין, קרל, 1971. שיקום האינטליגנציה החבולה, ירושלים.
- פונקנשטיין, קרל, 1972. שחרור החשיבה מכבליה, ירושלים.
- פונקנשטיין, קרל, 1987. אמת וחופש: ערכים בחינוך, תל-אביב.
- רוזנקרופצקי, אמנון, 1996. "ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב.
- רוזנקרופצקי, אמנון, (עתיד להתפרסם). "'השיבה אל ההיסטוריה': מהי ה'היסטוריה' שאלה מתבצעת ה'שיבה' בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?", בתוך: שמואל ג. אייזנשטאדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות, היהודים וההיסטוריה, ירושלים.
- ריין, אריאל, 1997. "ההיסטוריה כללית וההיסטוריה יהודית: במשותף או בנפרד? לשאלת הגדרת לימודי ההיסטוריה באוניברסיטה העברית בעשור הראשון לקיומה, 1925 – 1935", בתוך: שאל כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית, ירושלים, 516–537.
- שביט, יעקב, 1987. "היש ליהודים דמיון? תכונות בני שם ובני יפת: שמים וארים בפולמיקה היהודית המודרנית", בתוך: אלמוג שביט (עורך), בין ישראל לאומות, ירושלים, 215–241.
- שביט, יעקב, 1992. היהדות בראי היונות, תל-אביב.
- שגב, תום, 1984. 1949: הישראלים הראשונים, תל-אביב.

אמנון רוזנקרופצקין

שוחט, אלה, 1991. הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידאולוגיה (תרגום: ענת גליקמן), תל-אביב.

שוחט, אלה, 1993. "לדובב את השתיקות: ייצוג האשה והמזרח בקולנוע הישראלי", בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל-אביב, 245-252.

שלום, גרשום, 1976 [1945]. "מתוך הרהורים על חכמת ישראל", דברים בגו, תל-אביב, 385-403.

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

Arendt, Hannah, 1978. *The Jew as Pariah*, New York.

Ben-Amos, Avner, 1994. "An Impossible Pluralism? European Jews and Oriental Jews in Israeli History Curriculum," *History of European Ideas* 18,1: 41-51.

Benjamin, Walter, 1968. "Theses on the Philosophy of History," in: Walter Benjamin (ed.), *Illuminations* (tran. Harry Zohn), New York, 253-267.

Boyarin, 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.

Dohm, Christian, 1957 (1780). *Concerning the Amelioration of the Civil Status of the Jews* (tran. Hellen Lederer), Cincinnati.

Funkenstein, Amos. 1994. "The Dialectics of Assimilation," *Jewish Social Studies* 51: 1-14.

Hames, Harvey, 1995. "Approaches to Conversion in the Late Thirteenth-Century Church," *Studia Lulliana* 35: 75-84.

Horowitz, Elliot, 1992. "A Different Mode of Civility: Lancelot Addison on the Jews of Barbary," *Studies in Church History* 29: 309-325.

Idel, Moshe, 1997. "Orienting, Orientalizing or Disorienting the Study of Kabbalah: 'An Almost Absolutely Unique' Case of Occidentalism," *Kabbalah* 2: 13-47.

Lewis, Bernard, 1993. *Islam in History*, Chicago.

Liberles, Robert, 1988. "Dohm's Treatise on the Jews: A Defence of the Enlightenment," *Leo Baeck Institution Year Book* 33: 29-42.

Liberles, Robert, 1989. "From Toleration to Verbesserung: German and English Debates on the Jews in the Eighteenth Century," *Central European History* 22, 1: 3-32.

- Manual, Frank E., 1992. *The Broken Staff: Judaism Through Christian Eyes*, Cambridge, Mass.
- Michaelis, Johannes D., 1980 (1782). "Arguments Against Dohm," in: P. Mendes and J. Reinharz (eds), *The Jew in the Modern World*, New York and Oxford, 36-38.
- Myers, David N., 1995. *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York and Oxford.
- Oberman, Heiko, 1984. *The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation* (tran. J. I. Porter), Philadelphia.
- Olender, Maurice, 1989. *les langues du paradis: Aryens et Semites – un couple providentiel*, Paris.
- Piterberg, Gabriel, 1996. "Domestic Orientalism: the Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography," *British Journal of Middle Eastern Studies* 23, 2: 125-145.
- Popkin, Richard and Weiner, Gordon, 1994. *Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment*, Boston and London.
- Ram, Uri, 1995. *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity*, Albany.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*, New York.
- Said, Edward, 1980. *The Question of Palestine*, New York.
- Said, Edward, 1985. "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique* 1: 89-107.
- Shohat, Ella, 1988. "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims", *Social Text* 19/20: 1-35.
- Shohat, Ella, 1992. "Antinomies of Exile: Said at the Frontiers of National Narrations," in: M. Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford, 121-143.
- Sorkin, David, 1987. *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*, New York.
- Todorov, Tzvetan, 1984. *The Conquest of America: The Question of the Other*, New York.
- Volkov, Shulamit, 1997. "Minorities and the Nation-State: A Post-Modern Perspective", *Jewish Studies* 37: 69-88.
- Whitelman, Keith W., 1996. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London and New York.
- Yiftachel, Oren, 1996. "The Internal Frontier: The Territorial Control of Ethnic Minorities," *Regional Studies* 30, 5: 493-508.