

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 תוקרי האסלאם באירופה במאות ה-19 וה-20, בולט מספרם של היהודים, וחלקם אף מילאו תפקיד מכריע בעיצוב הלימודים האוריינטליסטיים, כמו המלומד היהודי-הונגרי אינג'ן 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 וכתבתם, ואשר תרמו בדרך זו או אחרת לסוגי הספרות השונים שעסקו ב"מזרח", כגון הספרות המדעית, ספרות המסעות והספרות היפה. השאלה המנחה שמציב העורך מרסין 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 הירוע 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.

הייתוד המיוחס לגישתם של יהודים לאסלאם מוצג כנובע משני גורמים עיקריים. האחד הוא החינוך התורני של רובם, שאפשר להם הבנה ישירה הן של השפות השמיות הן של תרבות רחבת רחבי הברוטסט על דרך. 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). הגדרה השני הוא מעמדם של היהודים כמיעוט באירופה, מיעוט שרחקתו נסמכה על הגדרתו כ"אוריינטלי". בלשונו של העורך: "היהודים מצאו עצמם באירופה שהיתה מעוצבת על סמך סדרה של ריכוזיות מתמשכות: נצרות ואסלאם, אירופה ואסיה, מערב ומזרח, ארים ושמים. היהודים הציבו אתגר בפני ריכוזיות אלה בכל מישור. בתחילה מילאו תפקיד פסיבי, בעוד אחרים התוכחו על הגדרתם והתאיישו. נראה

ה-19 הצטרפו יהודים לריון והציבו סימן שאלה לא רק על הקלסיפיקציה שלהם עצמם, אלא על עצם תוקפן של דיכוטומיות 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 לסינייה זו, אבל הוא עצמו מנסה לפתח טענה זו במבוא המפורט תוך שהוא מסתמך הן על המאמרים הנכללים בקובץ והן על דוגמיות נוספות שלא זכו בו לדיון מקיף.

מן הראוי לתת את הדעת לכך שמסגרת הריון והטענה המרכזית המנחה את הקובץ מבוססת על קבלת הגישה היסודית שהציב ארווארד סעיד בספרו אוריינטליזם (Said 1978) ועל ההכרה בתפקיד שמילאה הדיכוטומיה 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 לפרוייקט קולוניאלי ולפיכך ביטא לכאורה גישה אחרת, "אובייקטיבית" 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 הדיכוטומיה האוריינטליסטית מערב-מזרח ביסוד תהליך הגדרת הזהות האירופית. ואף הטענה שסעיד התעלם מהאוריינטליזם הגרמני מוחלפת כאן בטענה שהוא לא התייחס למורחנים יהודים. לדעת קרמר, כמו לרעת 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 הריון המתמשך סביב גישתו של סעיד ואולי גם סימן לעידן חדש, שבו מוחלפים ויבוחי 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 לדיכוטומיה ארי-שמי (אולנדר 1999). השאלה שהנחתה שיה זה היתה כאילו מידה היהודים הם "מזרחים" (כלומר הם מבטאים של תרבות וזה המנוגדת לערכי התרבות האירופית), ונרחקת היהודים התבססה על הוידוי שבין "יהודי" ו"מזרחי". היבט זה עומד בבסיס תהליך החילון, דהיינו המעבר ממונחי הפולמוס התיאולוגי הנצרי-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 פלוד 1983/4; שביט 1992; רזיק קוצקין 1998; כוזם 1999; Anidjar 1996; Boyarin 1994; Heschel 1999).

קדומה ואותנטית, כלומר צדד השני של הדימוי האוריינטליסטי. עמדה זו התבססה על קבלת העובדה שהיהודים הם עם אגזו אוריינטלי אך הסוגה מהותית מהמרחב הריאלי של היהודים. כך, באופן פרוקסימלי לכאורה, שימשה המורשת הפילוסופית היהודית ערביה של ימי הביניים בסיס לצורת היות יהודית שהתארכה לאידאל האדופי (פניקס: סטין 1991). כפי שצדד בצדק צהק (אחרי) כחדש (2000), הפגייה אל ספרד היתה אמצעי להתחבר אל היהודות, כלומר אל היסוד המרכזי של הנרטיב המערבי הבהדני.

בקובץ הנוכחי מיוצגת התייחסות כזו אל הדימוי של היהודי האסלאמי במאמרה של מינה רוזן, הן בדמותו של בנימין ר'ז'ורעאלי. רוזן בוחנת במקביל את שושלת היוחסין של ראש ממשלת בריטניה כפי שניתן לשחזרה על סמך תעודות היסטוריות ואת גרסתיו השונות של ד'ז'ורעאלי עצמו בעניין זה, השונות במספר פרטים חשובים. ר'ז'ורעאלי, 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 האוכור החוזר ונשנה בדבר מוצאו היהודי של ר'ז'ורעאלי 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 ובין המזרח המודרני. יתר על כן, תפיסה זו את היהודים משקפת גם את המגמה לשלכם בפרייקט הקולוניאלי הבריטי.

דבר זה בא לידי ביטוי גם בחזונו של ר'ז'ורעאלי על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, חזון שהוא נמנה עם הראשונים שהעלו אותו. חזון זה נסמך רווקא על גישות פופולריות של התיאולוגיה הנוצרית הפרוטסטנטית באותה תקופה, לפיהן שיבת היהודים לארצם הקמת מדינה יהודית עצמאית הן תנאי ושלב מקדים לביאה השנייה של ישו. ר'ז'ורעאלי 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 חומה כלפי המזרח ניתן למצוא גם אצל רמיות אחרות שמוצגות בספר.

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

הקובץ שלפנינו מרווה תרומה חשובה לדיון זה בכך שהוא מציג מגוון גישות לאסלאם של דמויות שונות זו מזו בצורה ניכרת: מד'ז'ורעאלי ועד מוחמד אסד, שטרם התאסלמותו נקרא ליאפולד וייס; מגולרצ'יהרד ואברדם גייגר, מייסד תנועת הרפורמה, ועד לדמויות ססגוניות כמו וויליאם קליפורד פלגרייב (Palgrave), הגידון במאמרו של בראודה (Braude), אדם ממוצא יהודי שבמשך זמן מה פעל במזרח כנוזי יסועי (תוך שימור שמו כהן!), ואחר כך עזב את הקתוליות; או המלומד ארמיניוס ומברי (Vambery), שותתו נותרה בלתי ברורה, כפי שמעיד מאמרו של יעקב לנרא (Landau). כך מרווים המאמרים המרתקים הדנים בגישות שונות של יהודים אל האסלאם, תרומה חשובה לדיון על הזהות היהודית האירופית במאה התשע עשרה.

על רקע זה שתואר לעיל, ניתן להבין את הרגישות המיוחדת שגילו יהודים עקב ודעיה של היהדות כנופעה אוריינטלית ואת העובדה ש"המקום היהודי" מעניק לשאלת המזרח משמעות נוספת. עם זאת, המסקנה שהיהודים "הציבו סימן שאלה על עצם ותוקף של דיכטומיות אלה", כפי שטוען קדמר, נראית לי מופרזת ומכלילה, היא גם סוגרת את האפשרות לביקורת עצמית. ניתן בהחלט לאתר היבטים ביקורתיים החיבורים שכתבו יהודים ולעצב גישה כזו על סמך קריאתם, כפי שעולה מהקובץ הזה. אולם דומה שהמגמה הרומינגטית 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 מאפייני מרכזי של השיח היהודי המודרני.

ככלל ראוי לזכור שיש לראות בעיסוק במזרח ובכתיבה עליו בראש ובראשונה בבחינת צעד של השתלבות 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 להמעיס 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 המודרני 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, פחיתות תרבותית וייחוס אצילי, שימש כאמצעי להשתלב בתרבות האירופית, וזאת תוך הנגדה לתרבות היהודית-אשכנזית, אשר הוגדרה במונחים אוריינטליסטיים מובהקים כקהילה קנאית ואירציונלית. זהו ביטוי מובהק לאימוץ הדימוי של המזרח כנושא של חוכמה

בהחלט ניתן לאתר פוטנציאל ביקורתי אצל מספר יהודים שאת גישתם למזרח ניתן לחבר לביקורת שהעבירו על המורדנה 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 לחידם של יהודים נרמנים 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 (Stem), שנידון במאמרה של שולמית סלע (Sela). סטרן, גם הוא ממוצא הונגרי, הגיע לאוניברסיטה העברית בעקבות עליית הנאציזם ואחר כך עבר לאוקספורד. למרות שנפטר בגיל צעיר, וזוהי מודעת 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 גייקוב 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 הנוחות היסוד של השיח האירופי, או לערעור על דימוי שונה מהותית של המזרח המוסלמי. גולדציהר אמנם ערער על אחוזת ממסכותיו של ארנסט רנאן (Renan), ששלל את כושר הדמיון היצירה מן העמים השמיים, אבל הצגתו כמבטא יחס מסוג אחר או כמבטא עמדה "אנטי-קולוניאלית" היא מרחיקת לכת. הוא הרין 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 מסויג כלפי הדמות המוסלמית המרכזית.

גישה דומה ביחס לגייגר הציעה לאחרונה סוזנה השל במאמר מרתק (Heschel 1999), תוך שהיא מסתמכת במפורש על סעיד ומרגישה את חשיבותו לדיון בשיח היהודי. השל יוצאת כנגד אלה שביקרו את סעיד על התעלמותו מהאוריינטליזם הגרמני, ועומרת על כך שאמנם גרמניה לא הייתה 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", בהודאה שהעניק למושג עמוס פונקנשטיין (פונקנשטיין 1991), כלומר היסטוריה שפועלת נגד הסיפור הדומיננטי ומציעה לו מסגרת חלופית. היא מבססת את אמירתה זו בעיקר על התיאור

סיידה גייגר להבטיח לה, וכן הציג את כוונת הנצרות כדכאה פדוסה כישופה (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 למקר ולחדר את הדיון המוצע בקובץ שלפנינו, השילוב של הביקורת של סעיד עם גישתו ההיסטוריוגרפית של פונקנשטיין מהווה בסיס לדיון פורה ומרתק. עם זאת, נרמה לי שמסקנתה ביחס לגייגר היא מרחיקת לכת ומתעלמת מהיבטים רבים של מחשבתו הדתית המשקפים אימוץ של דימויים אוריינטליסטיים מובהקים: התיקונים שאותם חדש להכניס לליטורגיה ולאורח החיים היהודי התבססו על מגמתו המוצהרת לעצב זהות יהודית התואמת את ערכי הבורגנות האירופית והמרחיקה אותם יסודות אשר זוהו כ"מזרחיים" מסיודר התפילה ומהפולחן היהודי. הצגתו את ישו כיהודי חתרה אמנם תחת הגישה הנצרית הרומיננטית, ששאפה לדרחיק 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 בפלסטין בשנות העשרים, במהלכו גיבש עמדה אנטי-ציונית על רקע יחסה של הציונות אל הערבים. מאוחר יותר התאסלם ועבר לערב הסעודית, שם היה מקורב לתצר המלך אבן-סעוד. בשלבים מאוחרים יותר התמקם בהרד 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 לרמוק-סיוציה ולרפורמה.

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

הנורמטיביות האוריינטליסטית. מקומו של היהודי הוא בין שני צירים אלה – בין המערב הנוצרי שאתו שואפים להזדהות, ובין המזרח שאנו מזוהים בפועל. מעניין לציין שמבין האישים הנידונים בספר, השניים שהשמיעו ביקורת מפורשת על הדימויים האידופיים את המזרח היו גם אנשי 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 חתית ואילו של רודינסון מתוך עמדה אתיאסטית-מרכסיסטית, אך אצל שניהם ביקורת זו היתה מרכיב חשוב בעיצובה של גישה מורכבת כלפי האסלאם. שניהם גם הביעו ביקורת על התפתחויות בעולם הערבי והמוסלמי, אך ביקורת זו התבססה על יחס של הזדהות וסולידריות. כידוע, גם נייגר וגם גולדציהר הסתייגו מהציונות. גייגר ביטא עמדה אנטי-לאומית מובהקת, וגולדציהר הרגיש את עמדתו הלאומית ההונגרית. לאור זאת עולה השאלה עד כמה תקף הטען המובלע בספר גם ביחס ללימודי המזרחנות כפי שאלה התפתחו בארץ – כלומר כחלק מהתפתחותו ההתיישבות הציונית ובניקה ישירה למפעל קולוניאלי במזרח. זאת בפרט לנוכח העובדה שהגדרת הזהות הציונית התבססה במובהק על אימוץ הגישה האוריינטליסטית, על הזדהות מפורשת עם המערב ותוך הגנתו אל המזרח. נושא זה נידון בקובץ של קרמר במסה אימפרסיוניסטית נאה שכתבה חוה לצרוסייפה ז"ל. לצרוסייפה משרטטת קווים לרמותם של מודיה באוניברסיטה העברית, ומסתה מצטרפת למספר חיבדים נוספים שיחזרו באחרונה לנושא (כ"ץ 1997; מילסון 1997). ואכן, חלק ממיסדי הלימודים האוריינטליסטיים בארץ ביטאו גישה שניתן להגדירה כביקורתית ביחס לזרם הדומיננטי בציונות (רז'קרוצקין 1998). גישה זו באה לידי ביטוי בחברות או בקרבה של אחרים מהם לזרם "כדית שלום" שדגלו בדר-לאומיות ובכינון חברה יהודית המבוססת על שותפות עם הרוב הערבי. אולם גם אם ניתן לאתר אצל אחרים מהם יחס אמביוולנטי ומורכב כלפי האסלאם, יהיה קשה לטעון שפעילותם מבטאת ערעור מוחלט על התפיסה האוריינטליסטית. דבר זה בא לידי ביטוי בסידוב הממושך ללמד את ההיסטוריה הערבית המודרנית ובהתמקדות באסלאם הקלסי, כלומר תוך התעלמות מהמציאות של ההווה ומזהירות הערבית המאוחרת.

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

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

אמנון רז'קרוצקין

ביבליוגרפיה

- אלנדר, מרים, 1999. לשונות גן העדן: ארים ושמים: זוג מן השמיים (תרגום): יודם ברונבסקי, תל-אביב.
- כזם, עזיה, 1999. "תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויח האתני בישראל", סוציולוגיה ישראלית א, 2: 385-423.
- כ"ץ, שאל, 1997. "סדר טהור" באוניברסיטה לאומית: מכון אינטרסין למתמטיקה ומכונת אחרים באוניברסיטה בתקופת התנועות, מתוך: שאל כ"ץ ומיכאל חד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים, 397-457.
- מילסון, מנחם, 1997. "ראשית לימחי הערבית האסלאם באוניברסיטה העברית", מתוך: שאל כ"ץ ומיכאל חד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים, 575-588.
- מנדס פלור, פול, 1983/4. "אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה הי"ט והזהות היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג: 623-681.
- פונקנשטיין, עמוס, 1991. תודמת ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל-אביב.

- פונקנשטיין, עמוס, 1991א. "היסטוריה, היסטוריה שכנגד וסיפר", אלפיים 4: 206-223.
 רוזן-קרקוצקין, אמנון, 1998. "אוריינטליזם, מדעי היהדות החברה הישראלית", ג'מאעה ג:
 61-34.
 שביט, יעקב, 1992. היהדות בראי היוונויות, 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.
 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.
 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.

טאלת, אָרְנָא, אל־מַבְתָּסְרוֹן, דאָר אל־גוֹר, קהיר (מהדורה שנייה),
 1997, עמ' 118

ב' 21 ביוני 1997 זינקה אל מותה אשה בשנות הארבעים לחייה מן הקומה העשירית בבית קומות בשכונת דוקי בקהיר. האשה היתה אָרְנָא טאלת, עיתונאית, סופרת ומבקרית. עשרים וחמש שנה קודם לכן, בשנת 1972, נמנתה ארוא עם החבורה שהנהיגה את מרד הסטודנטים, שבו סטודנטים בקמפוסים ברחבי מצרים יצאו אל הרחובות בהפגנות אלימות, בתביעה שתוכרו לאלתר מלחמה לשחרור הארמות הכבושות בידי ישראל. בנוסף למחאה על היסוסיו של הנשיא סאדאת לפתוח במלחמה, חתרה תנועת הסטודנטים לתמורה סוציו-פוליטית מקיפה במערכת המצרית, לסוג של "מהפכה נגד המהפכה", בהשפעת הלכי הרוח של השמאל החדש שהיו אופנתיים באותה העת בקהילות הסטודנטאיות במערב אירופה ובמזרח (ארליך 1984: 64-69; טוילה 1987: 216-218).

התאבדותה של ארוא היתה ביטוי לחשבון הנפש המכאיב ולתסכולה של נציגה רגישה וחולמנית של הדור שכונה "דור שנות השבעים", אותו דור שרכש את מודעותו ומעורבותו הפוליטית בראשית שנות השבעים על רקע האירועים שנסקרו לעיל.

הנשיא סאדאת אמנם נשמע לקול הקורא מן הרחובות ומן הקמפוסים ויצא למלחמת השחרור המיוחלת באוקטובר 1973, אלא שבדיעבר הסתבר שמלחמה זו היתה גם מהלך פתיחה להנהגתה של אסטרטגיית "הפתיחות הכלכלית" (אל־אֶנְפְּתָאח) שסאדאת הגה זמן רב מראש. לאסטרטגיה זו גלוותה מודת מהלכים פוליטיים, כמו התנתקות מברית המועצות, התקדבות לארצות הברית, הנהגת מערכת פוליטית של פלורליזם מפלגתי מבוקד ומוגבל, ולבסוף – ייחום מהלכים לקראת הסכם שלום עם מדינת ישראל. נישא על גל ההערצה של ההמונים המצריים, "גול" סאדאת את ההצגה ממבקריו הצעירים, ולמעשה ספג את רובם חזרה אל מערכות המשטר שאותו שאפו לשנות מלכתחילה. חלק גדול מבני "דור שנות השבעים" חזרו אל המקום שממנו באו – אל חיקה התם של הבורגנות המצרית. אחרים מצאו את מפלטם בדת והפכו לגרעין הקשה של התנועות האסלאמיות הרדיקליות, ועור אחרים נכשלו במציאת מקומם באותה משתי הקטגוריות הללו, חיו נתונים לאחד מכן לניכור ולתסכול, נטולי יעד פוליטי כלשהו.

ארוא טאלת נמנתה עם האחרונים. מאז התפוררותה של תנועת הסטודנטים היא לא