



# אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

08 גיליון  
2018 סתיו

עורכים מיכאל גלוזמן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן  
מערכת מייעצת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט  
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן  
עריכת טקסט דינה הורביץ  
עריכה גרפית מיכל סמורקוביץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב  
על העטיפה: אהרון, יואל ויעקב שבתאי (באדיבות ארכיון יעקב שבתאי, מרכז קיפ לחקר התרבות והספרות העברית,  
אוניברסיטת תל אביב)

המאמרים המתפרסמים בכתב העת אות עוברים הליך של שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

ot.kipp@gmail.com

© 2018 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,

תל אביב 6997801

הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 2104, בני ברק

נדפס ברפוס אלינר

# חילונית

## גיל אנדג'אר

אין מי שאינו חוטא בשימוש בהבחנות אלו, שקיבלו את מעמדן ההגמוני מן התרבות. אדוארד סעיד<sup>1</sup>

תנו דעתכם לבעיית הדת, לא במובן של אמונה בכוח עליון אלא במובן החילוני של מערכת אמונות הקושרת בין השגה של העולם לבין נורמות התנהגות תואמות. אך מדוע לכנות מערכת אמונות כזו "דת" ולא "אידיאולוגיה", או אפילו, בכנות, "פוליטיקה"?

אנטוניו גראמשי<sup>2</sup>

מכל מקום, בפרקים הבאים הקורא יכול להיות סמוך ובטוח שכאיש לבן אני ממקם את עצמי – את כל-כולי, פרט לחלקיק קטנטן, שחילוּצו הסב כאב – בתוך התהליך הנחקר.

ריצ'רד דרינון<sup>3</sup>

### ביקורת אופוזיציונית

למראית עין, החלופות פשוטות. לפי החלופה הראשונה, כאשר אדוארד ו' סעיד השתמש במילה חילוני, לא היה בכוונתו להעמיד עמדה אופוזיציונית לדת ("בשום מקום בכתביו

- \* Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry*, 33, Autumn 2006, pp. 52–77
1. Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983, p. 14
  2. Antonio Gramsci, *Selection from Prison Notebooks*, ed. and trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Lawrence & Wishart, London 1971, p. 326
  3. Richard Drinnon, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*, University of Oklahoma Press, Norman, Okla. 1997 (1980), p. xxix

המילה **חילונית** אינה משמשת כניגוד פשוט לדתי כשלעצמו<sup>4</sup>, מסביר אמיר מופתי). לפי החלופה השנייה, בהתעקשו להיות מבקר אפוזיציוני, סעיד למעשה – ובשל כמה סיבות נפתלות – **התנגד לדת** (WTC, עמ' 29). ניתן לנסח מחדש את הסוגיה במונחים נחרצים פחות ולשאול אם סעיד בכלל עסק בדת, ואם עסק, כיצד הוא עשה זאת. לבסוף, יהיו אשר יהיו הניסוח ושיטת החקירה שנאמץ, ניתן להמשיך ולשאול אם המונח **חילונית** מסכם – או פשוט ממצה – את השקפתו (או העדר השקפתו) של סעיד בנוגע לדת, או, למעשה, בנוגע לתצורות כוח ושימושים לרעה בכוח שהוא סבר כי יש להתנגד להם. ניתן אף להגיע למסקנה דומה לזו של ברוס רובינס, מופתי ואחרים, הקובעים כי "המובן המכריע ביותר של המונח **חילונית** בכתביו [של סעיד] הוא כניגוד לא לדת אלא ללאומיות"<sup>5</sup>.

מבלי להתחמק מלהכריע בדיון זה, ומבלי להיחפז לפסוק בו, חשוב להכיר בכך שבמסגרת השדה האקדמי המוגבל, חוקרים ומבקרים רבים למדו מסעיד או ראו בעבודותיו העוסקות בדרך זו אחרת בדת – בראש ובראשונה בספרו אוריינטליזם – בסיס לדיון. בעקבות סעיד הם ביקשו לעמוד על התפקיד והפונקציה של הדת בהפצת הידע הקולוניאלי ובהקמת מוסדות שונים (ולא רק ביצירת שיח אקדמי מודרני ודיסציפלינות אקדמיות מודרניות), בהתפשטות האימפריאלית של מדינת הלאום החילונית, ובקיצור, בהיווצרות מה שניקולס דירקס כינה "המדינה האתנוגרפית" וגלגוליה בעת האחרונה<sup>6</sup>. הם הושפעו מסעיד גם כאשר פיתחו תיאוריות שעסקו לא רק בתרבות ואימפריאליזם אלא אף בדת ואימפריאליזם, ומאוחר יותר במה שתואר כגלובליזציה של הדת. בין שביקרו את החילוניות של סעיד, שהובנה במקרה זה כמנוגדת לדת ונתפסה כאפקט מתמשך של אותו הידע הקולוניאלי שהוא עצמו ביקר; בין שקיבלו את "השימוש ב'חילונית' כמושג אפיסטמולוגי" המעודד בחינה מחודשת של "התפקידים שמילאו השיח החילונית והשיח הדתי הן בהבניית מערכות של אפיסטמולוגיה ביקורתית, הן בהטלת ספק במערכות אלו"<sup>7</sup>; ובין שפשוט התעלמו מן העמדות (או העדר העמדות)

4. Aamir Mufti, "Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times", *Boundary* 31, Summer 2004, p. 3. CS.

5. Bruce Robbins, "Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's 'Voyage In'", *Social Text*, 40, Fall 1994, p. 26; Aamir Mufti, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Critical Inquiry*, 25, Autumn 1998, pp. 95–125.

6. Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2001, pp. 125–227.

7. Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998, p. 45.

של סעיד – או שמו אותן בסוגריים – בעת שהעלו טיעונים העוסקים בדת ובאפקט המשולב של "אורינטליזם ודת" (כפי שנעשה בספר מאת ריצ'רד קינג בשם זה), חוקרי דת הראו באופן יותר ויותר מוחשי כי הדיסציפלינה של מדעי הדתות, שאמנם נדרשה באיחור לטיעוניו של סעיד, יכולה להפיק הרבה מעבודותיו ומאלו של תלמידיו וממשיכי דרכו. (ברוח הסימטריה – שחיבור זה, אגב, יוצא חוצץ נגדה – ניתן לתהות אם גם ההפך נכון, אם סעיד וחסידיו היותר נאמנים הפיקו משהו מהדת וממדעי הדתות; ניתן גם לתהות אם זה משנה.)

אולם בהתעקשם על כך שסעיד לא עסק בדת – או לפחות לא בראש ובראשונה – כאשר קרא לביקורת חילונית, נראה כי אלו מתומכיו (או, לחלופין, ממבקריו) שהדת לא לגמרי קרובה ללבם מתעלמים מעיקרון בסיסי בטענתו, שלפיו כ"חלק אינטגרלי מהציביליזציה והתרבות החומריות של אירופה", האורינטליזם – הכולל, לכל הפחות, את חקר הדת ואת תופעת הדת – פועל לרוחב דיסציפלינות ושדות שיח.<sup>8</sup> החל אולי ב"היסטוריה המוזרה של ההבחנה בין מקודש לחילוני" שסעיד איתר במדע החדש של ג'מבטיסטה ויקו (היסטוריה שסעיד, כך נדמה, פוטר במפתיע מביקורת האורינטליזם שלו, אף על פי שהוא מכיר במפורש בתרומה המרכזית של "לימוד יראת שמים", במונחיו של ויקו עצמו, לאורינטליזם), האורינטליזם משמש, למעשה, כבסיס האפיסטמולוגי וכעיקרון (וככוח) המכונן של חלוקות דיסציפלינריות ושיחניות (א, עמ' 108-111, 121-122, 124-125).<sup>9</sup> מכאן שאלו השומרים מתוך חרדת קודש על מרחק מן הדת, אלו המפגינים הרבה יראה או יראת כבוד אירונית כלפי הגבולות הדיסציפלינריים או האפיסטמולוגיים המגינים עליה, מפקירים למעשה את הדת לחוקרי דת, וכן לאנרגיות הפרשניות האינטנסיביות והמגויסות של הקהילות הדתיות, ומותירים את הקהילות האלו, כך נראה, בספרה הפרה-היסטורית או הא-היסטורית, ולמעשה ה"מקודשת", שאליה הגביל ויקו עצמו, מתוך כבוד והערכה, את העם הנבחר (או העמים הנבחרים, אם מביאים בחשבון שוויקו כתב, בהקשר זה, על יהודים ונוצרים) ואת "דת האמת"

8. אדוארד סעיד, אורינטליזם, מאנגלית: עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב 2010, עמ' 11. הפניות למקור זה יופיעו בהמשך בגוף המאמר ויסומנו באות א.

9. ראו גם W.J.T. Mitchell, "Secular Divination: Edward Said's Humanism", in Homi Bhabha (eds.), *Edward Said – Continuing the Conversation*, University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 107. ויליאם הארט מתאר כיצד "לפי סעיד, ויקו מפרש 'התחלה' כאקט גויי החונן מרחב משמעות חילוני השונה ממרחב המשמעות המקודש, האופייני לדת העברית", וראו William D. Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 152; על המדע החדש של ויקו כ"לימוד יראת שמים" ראו ג'מבטיסטה ויקו, המדע החדש, מאיטלקית: אריאל רטהאוז, הוצאת שלם, ירושלים 2005, סעיף 1112, עמ' 483; ראו גם Joseph Mali, *The Rehabilitation of Myth: Vico's "New Science"*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 116

שלו.<sup>10</sup> כשחסידיו של סעיד שומרים על מרחק מן הדת – כל אחד בדרכו-שלו – הם משכפלים בו בזמן את מה שהם טוענים שהיה יחסו-שלו לדת, יחס של שוויון נפש לא מזיק ("מעל לכול", מסביר מופתי, "כוונתו הייתה לשליטה באמצעות סיווג וניהול תרבויות וקולקטיבים אנושיים כישויות נפרדות וקבועות, בין שהן, אם לדייק, אומות, ובין שהן ציביליזציות או יחידות אתניות – לא דתות" [CS, עמ' 3]). כך או כך, במקרה שניתן – ויש כנראה לסלוח למי שיחשוב כי זאת אפשרות סבירה יותר – למצוא בכתביו של סעיד ובאלו של ממשיכיו, למרות הכול, מידה איזושהי של התנגדות לדת, יהיה זה אך לגיטימי לתהות אם הדת לא תפקדה עבור סעיד כפי שתפקד האוריינט עבור האוריינטליסטים, אם הדת לא תפסה עמדה מקבילה לזו של האוריינט. זוהי, מכל מקום, טענתו הנחרצת של ויליאם הארט, שכנראה אינו מבקש "להציל" את "האסלאם מהאוריינטליזם" כמו שהוא מבקש להציל את הדת מסעיד. הארט כותב:

אם נחליף את האוריינט בדת, [כלומר] בדברים שיש לפחד מן האפקטים הדתיים-תרבותיים שלהם (אלימות מקודשת), בדברים שיש לשלוט בהם (באמצעות בידוד וטריוויאליזציה), אזי האירוניה תתגלה ללא קושי. סעיד מחולל אוריינטליזציה לדת בדיוק במקומות שבהם הוא מציל את האסלאם מהאוריינטליזם.<sup>11</sup>

לפי היגיון מוכר זה, וכדי לשמור על עקביות הטיעון הביקורתי שלו-עצמו, היה על סעיד להפגין כבוד והתחשבות רבים יותר כלפי הדת. היה עליו להימנע מלהשמיץ אותה ומלתמוך בחילוניות, וייתכן שאף היה עליו לחדול לחלוטין מלהחזיק בתפיסה חילונית. היה עליו להימנע מ"אוריינטליזציה" של דת. מדוע? ככל הנראה משום שבמסגרת של שדה משחק שוויוני לגמרי, כל אופוזיציה עלולה להתגלגל ולהיעשות למושא ההתנגדות שלה-עצמה (כאילו שהאוריינטליזם הוא "בראש ובראשונה פרקטיקה של יצירת מהויות, פרקטיקה שיחנית שהופשטה ממנה מעורבותה העמוקה בתצורות כוח ובמוסדות כוח ספציפיים שהשיח האוריינטליסטי היה ועודנו שזור בהן"),<sup>12</sup> וסוג

10. "העברים אצל ויקו מובחנים מהגויים כתשתית (*arche*) פילוסופית, תחת להיחשב, כמותם, לאומה המונעת על ידי מטרת טלאולוגיות"; וראו, Frederick R. Marcus, "Vico and the Hebrews", *Vico Studies*, 13, 1995, p. 26, וכן מאלי, *The Rehabilitation of Myth*, שם, עמ' 75, 92. ניתן לזהות כאן ללא קושי את השקפותיו של ארנסט רנאן – הוא-עצמו מעריך של ויקו – ובפרט את הנחותיו בנוגע לשמים; וראו, למשל, א, עמ' 129-130.

11. הארט, *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, לעיל הערה 9, עמ' 86. ודבריו אלו של הארט מתייחסים לציטוט הבא מתוך אוריינטליזם: "האוריינט הוא, ביסודו של דבר, משהו שיש לחשוש מפניו [...] או לשלוט בו" (א, עמ' 263). הבידוד והטריוויאליזציה לעיל נזכרים בספרו של הארט כאמצעים שיש להפעיל, להשקפתו של סעיד, נגד הדת (המתרגם).

12. ראו, Nadia Abu El-Haj, "Edward Said and the Political Present", *American Ethnologist*, 32, Nov. 2005, p. 541

ההגמוניה שהאוריינטליסט פעל כסוכנה ניתן לשכפול, באותם תנאים, בידי יריבו השקול, האוקסידנטליסט (משלח-יד ידוע ומוכר, אני מניח, הנהנה מתמיכה של מחלקות באוניברסיטאות וממימון ממשלתי ותאגידי בכל רחבי העולם הלא-מערבי, וכו' וכו').<sup>13</sup> רק מפרספקטיבה כזו ניתן להאשים את סעיד כי עולל לדת מה שהאוריינטליסט עולל לאוריינט, וכנראה גם להצדיק את אלו שינפפו לעומתו באצבע נזופנית. ומה יענו אלו הטוענים כי הדת למעשה לא הייתה בראש מעייניו של סעיד, אלו האומרים כי הדת לא הייתה יריבתו הישירה ואף לא החשובה מכולן? בהינתן חשיבותה של הדת בימים אלו, בהינתן, אם תרצו, "חזרתו של הדתי" (שניתן לברך עליה או להתנגד לה, כאילו שיש לכך השפעה של ממש), הם עשויים לטעון כי הדת עדיין עמנו כתקלה, כאשליה שעבר זמנה, כמאובן משונה, כאופיום להמונים וכו', ובכך להצדיק את העובדה שלסעיד היה מעט מאוד לתרום להבנה טובה יותר של המשמעות – או, לשיטתם, חוסר המשמעות – של תופעה זו. כל זה כאילו אין עוד מה לומר בנוגע לדת, אם מפני שהדת אינה מה שסעיד עשה ממנה ואם מפני שהדבר החשוב באמת (ואיכשהו, במפתיע, ללא שום קשר) הוא החילוניות. או – שוב, בהנחה שאנו בשדה משחק שוויוני – התרבות. ברצוני להבהיר כבר בשלב זה שאיני סבור כי חלופות אלו משכנעות, היות שאני קורא את סעיד אחרת.

לטענתי (ואין זו, לדעתי, טענה מקורית במיוחד), סעיד השתתף במגמה כללית של התנגדות לדת שהובלה על ידי המונחים חילוני וחילוניות. כפי שציין ו.ג. ט. מיטשל, מבין מגוון הנושאים שסעיד עסק בהם באופן ביקורתי ואף נאבק נגדם – והאוריינטליזם, כמובן, הוא ראש וראשון להם – "תחום הדת הוא זה שסעיד מאפיין לעתים כה קרובות במונחים רדוקטיביים וסטריאוטיפיים למדי: פנאטית, אי-רציונלית, לא סובלנית, רדופה על ידי מסתורין, ערפול וחוסר ישע אנושי אל מול כוונה אלוהית (או דמונית) שאין להשיגה".<sup>14</sup> יש אפוא להכיר בכך שסעיד היה נחרץ למדי בקרבות שניהל בשם החילוניות ונגד אותה "פנייה מוזרה אל הדת", שלה, לטענתו, היה עד, וכן בטיעונו נגד "אותה דתיות שהיא, ביסודו של דבר, בלתי ביקורתית" ובהבחנתו כי "דת היא התוצאה של תשישות, אכזבה וצורך בנחמה" (WTC, עמ' 291-292). יחד עם זאת, וזו תהיה טענתי השנייה, נראה כי בנהלו קרבות אלו סעיד פשוט שכח את השיעור שלמדנו מספרו החשוב ביותר, אוריינטליזם; שכן, אם יש מה ללמוד מאוריינטליזם, הרי זה שאוריינטליזם הוא חילוניות.

13. אקיל בילגרמי כתב לאחרונה ניתוח ביקורתי מאיר עיניים על האוקסידנטליזם, וראו Akeel Bilgrami, "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment",

*Critical Inquiry*, 32, Spring 2006, pp. 381-411

14. מיטשל, "Secular Divination", לעיל הערה 9, עמ' 103-104.

השימוש של סעיד במונח **חילוני** היה בבירור אידיוסינקרטי, אף על פי שלמיטב ידיעתי הוא מעולם לא השתמש, ובוודאי לא במקרה המסוים הזה, באותו ביטוי־מפתח של רטוריקת הכנות האקדמית, "מה שאבקש לכנות x". אם סעיד כינה דבר־מה בשם "חילוניות", אם הוא דיבר על מה שהוא לכאורה בחר לכנות "חילוניות" ו"ביקורת חילונית", מתוך תחושה כלשהי של מחויבות אישית, הרי הוא עשה זאת בראש ובראשונה מפני שרצה בתוקף להעמיד ניגוד ברור בין ביקורת חילונית לביקורת דתית, שכן הוא חשב וכתב על הדת, על מבנים ומוסדות תיאולוגיים וכמרת־יאולוגיים ועל פרקטיקות ונושאים דתיים וכמור־דתיים. עד כמה היה כל זה אידיוסינקרטי? אין מחלוקת על כך שהשימוש הפרטיקולרי בלשון שבמסגרתו ניתנים שמות חדשים או מחדשים אינו אך ורק תולדה של בחירה או סמכות אינדיבידואליות – גרסת ההומניסטים לציורי האלוהי.<sup>16</sup> ג'ונתן ז. סמית' אמנם טען, בנצחנות אופיינית, שהמילה דת היא "מושג מסדר שני, מושג גנרי", "מונח שנוצר בידי חוקרים למטרותיהם האינטלקטואליות, ולכן עליהם מוטל להגדירו" (ואחרים, בתורם, אולי מנסים לקדם בהשראתו את השימוש בתרבות במקום בדת), אך סעיד עצמו מעולם לא ייחס כוח מעין זה בלעדית לחוקרים.<sup>17</sup> להפך, סעיד הבהיר באופן שאינו משתמע לשני פנים כי הקול האינדיבידואלי הבודד, משמעותי ומרכזי ככל שיהיה ("שלא כמישל פוקר", כתב סעיד, "אני מאמין בחותם המכריע של מחברים יחידים על גוף הטקסטים הקולקטיבי, האנונימי אלמלא כן, המרכיב מערך־שיח כמו האוריינטליזם" [א, עמ' 28]), לעולם אינו המקור היחיד או אפילו העיקרי לכוח החברתי שלו־עצמו ואף לא התשתית לסמכות המוסדית והפוליטית שלו־עצמו. מכאן שז'וליאן בנדה "טועה ללא צל של ספק [...] ביחסו כוח חברתי רב כל כך לאינטלקטואל היחיד, שסמכותו נובעת, לפי בנדה, מקולו האינדיבידואלי ומהתנגדותו למאוויים קולקטיביים מאורגנים"; במקרה הטוב, האינדיבידואל הוא "קול מבודד מחוץ למקום, אך במידה רבה שייך לאותו מקום, היוצא חוצץ, ביודעין,

15. [כותרת זו רומזת לספרו של סעיד *Covering Islam*, וראו Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Routledge & Kegan Paul, London 1981 (המתרגם).]

16. לביקורת של סעיד על האוריינטליסט כמי שלוקח לעצמו תפקיד של "יוצר חילוני" ראו א, עמ' 112.

17. ראו Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious", in Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago 1998, p. 281. להצעה להחליף דת בתרבות ראו Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and "The Mystic East"*, Routledge, London 1999; Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York 2000.



נגד האורתודוקסיה השלטת (WTC, עמ' 15).<sup>18</sup> כהיותו "שייך לאותו מקום", סעיד התנגד לכל הבנה פשוטה של המושגים סמכות ושחרור, לאפשרות קיומה של מחווה שתאפשר לאינדיבידואל למשוך את עצמו מעלה בציצת ראשו, כביכול, ולהפיק בכוח רצונו לקסיקון חדש או אוטונומי, אוצר מונחים אישי, מטא־ז'רגון, אולי אף מטא־שפה. ייתכן אפוא כי "המילה חילוני שימשה בדרך כלל כפיגורה לסמכותו של היגיון אוניברסלי מקובל, או (במונחים נרטיביים) ליעדה האידיאלי של הקדמה, כפי שהוא נתפס בספֶרה האינטלקטואלית".<sup>19</sup> ואין להכחיש כי צורות של סמכות ושליטה השתנו עם הזמן. עם זאת, המילה חילוני תפקדה תכופות, או, נכון יותר, תפקדה הגמונית, גם בהיסטוריה אחרת, ומילאה בה תפקיד שונה, ובסמכותיות מתמשכת. היא תפקדה כנבדלת מן המילה דתי, למעשה כניגוד לה, והיא עשתה זאת במסגרת מסורת דתית ספציפית (עוד על כך להלן) שבה היא שימשה קודם לכן כדי לציין את מה שחורג מהתחום הקדוש או התיאולוגי, עד כדי כך שעדיין אי אפשר לטעון לעמדה חילונית איזושהי מבלי לתת ביטוי להבנה כזו או אחרת של, ובכך, דת. מכאן שכאשר טלאל אסד טוען ל"אנתרופולוגיה של החילוניות", כשהוא טוען שהחילוני "אינו המשכו של הדתי שלכאורה קדם לו (כלומר, הוא אינו השלב הנוכחי של מה שהיה במקורו מקודש) ואינו תוצר של הינתקות ממנו, הינתקות פשוטה כמשמעה", הוא עושה זאת בכירור מכיוון שיש להעלות את הטיעון, ויש להעלות אותו כנגד "התפיסה שלפיה החילוני הוא מסווה לדת, שלעתים קרובות הפרקטיקות הפוליטיות החילוניות אינן אלא סימולציה של פרקטיקות דתיות", וכן, לבסוף, מכיוון שיש להראות כי "ה'דתי' וה'חילוני' אינן קטגוריות קשיחות במהותן".<sup>20</sup> איש לא השקיע מאמץ רב יותר מאסד (ומסעיד, כך אפשר לטעון) כדי להמחיש באמצעות אותה מחווה את הצורך הדחוף להבין הן את הדת והדתי והן את החילוני וההבחנות הנגזרות ממנו. כפי שסעיד כתב בהקשר אחר, "אין מי שאינו חוטא בשימוש בהבחנות אלו" – הבחנות בין הדתי לחילוני, בין דת לפוליטיקה – "שקיבלו את מעמדן ההגמוני מן התרבות" (WTC, עמ' 14).

כשהארט טוען שסעיד גילה עוינות כלפי הדת, שהוא חולל למעשה אוריינטליזציה של הדת, הוא יוצר שוב את הרושם כי הייתה זו גחמה או יוזמה חריגה של סעיד, התקף של חוסר עקביות אישי או אידיוסינקרטיות יצירתית שעלה בידם, בכוונה או במקרה, להציב את הדת במקום שבו האוריינטליסטים הציבו את האוריינט. גם כאן, כוחו של האינדיבידואל הבודד נראה מכריע ובמידה רבה שרירותי. אם כך, השאלה שעלינו

18. ראו גם אבו אל־חאג', "Edward Said and the Political Present", לעיל הערה 12, עמ' 547.  
 19. רובינס, "Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions", לעיל הערה 5, עמ' 27.  
 20. טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, מאנגלית: זהר כוכבי, רסלינג, תל־אביב 2010, עמ' 38, 40, 39, בהתאמה.

לשאל היא אולי כיצד המרה אקראית כביכול כגון זו – של הדתי או של החילוני – נעשתה אפשרית. כיצד הדת הגיעה למצב שבו היא מתפקדת באופן אנלוגי לאוריינט עבוד סעיד (ואף עבור אחרים)? ליתר דיוק, ואם להיות לרגע פוקויאניס במידת-מה בנוגע לכך, בהינתן רשת הקשרים הסבוכה והמהודקת לכאורה המחברת ומפרידה מבחינה שיחנית בין היבטים שונים של החילוני והדתי – כיצד הטביעה קונפיגורציה זו את חותם הרלוונטיות שלה על האוריינט? ולהפך: כיצד זכה האוריינט לתפוס או להגדיר את מקומה של הדת? ולבסוף, מאין ומדוע המונח הגנרי דת עשה את דרכו אל סעיד ואל תומכיו ומבקריו כאחד? אנו דנים כאן, בכירור, במסורות היסטוריות פרטיקולריות, לא רק בדתות גנריות. הדת המחולנת שסעיד כותב עליה, למשל, שהייתה הסוכן המיוחס של האוריינטליזם, אינה, אחרי הכול, דת מן השורה. היא גם אינה תיאולוגיה מן השורה או תרבות מן השורה (שני מונחים גנריים שאינם מתרגמים כהלכה – ואשר מפשטים ומשטיחים – את התהליך שבו הברלים מתגלים ומופקים ואת טבעו של תוכנם). הייתה זו הנצרות, וליתר דיוק, היה זה העולם הנוצרי המערבי.<sup>21</sup> הנצרות, בהיותה יותר מרעיון, אינה מהות הנקבעת על ידי היגיון אחד. אדרבה, היא מוסד תאגידי, הגמוני לעילא, גם אם מפוצל, משתנה ודינמי, מערכת של מוסדות פלסטיים במיוחד וכן הסך הכולל של הישגים פילוסופיים ומדעיים, כלכליים ופוליטיים, שיחניים, אדמיניסטרטיביים ומוסדיים. היות שכך, המורכבות, הסינגולריות והספציפיות שלה אינן מוטלות בספק ("תרבות ואימפריאליזם", "חברות בעד – במקום נגד – המדינה" וכו').<sup>22</sup> האינן זו הנצרות, לדוגמה, שהייתה (ועודנה) משוקעת עמוקות וברכדים רבים בעיר אוריינטלית אחת מסוימת, בארץ אוריינטלית אחת מסוימת וברת אחת מסוימת (או שמא בשתי דתות מסוימות)? והאינן דת מחולנת זו – הנצרות – היא שפיתחה והפיצה שיח ייחודי על אודות עצמה ועל אודות האופן שבו היא הבינה את עצמה ואת ההיסטוריה שלה (לעומת המיוחסים האחרים שבהם טיפל סעיד), שיח שהעמיד במרכז את ביקורת הדת, שניסח את עצמו כביקורת חילונית? שאלות אלו אינן מוצגות כאן כדי לרמוז כי תצורות של החילוני לא הופיעו בתרבויות אחרות או שיש תרבויות (או דתות – בהנחה שאנו מסוגלים להבחין ביעילות בין תרבות לדת) שאינן מוכשרות

21. טיעון זה מוזהה יותר מכול, כך נראה, עם קרל לווית, וראו: Karl Löwith, *Meaning in History*, The Theological Implications of the Philosophy of History, The University of Chicago Press, Chicago 1949. הוא זכה לחיזוק אצל עמוס פונקנשטיין, וראו Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1986.

22. ראו Pierre Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, New York 1993, וכן Edward Clastres, *La Société contre l'État: Recherches d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974.

למה שמכונה קדמה חילונית. כמו כן, אין בכוונתן של השאלות להכריע אם העולם הלא-מערכי כולו דתי או לא דתי (מי רוצה לדעת? ומי מתרגם? בשמו ולתועלתו של איזה כוח? ולבסוף, לאיזו תכלית?). במקום זאת, מטרת השאלות היא להדגיש את העובדה שדת (religion) מסוימת אחת היא הדת שהזיהוי העצמי שלה עם מילה זו, שאין לטינית ממנה, הפירוש שהעניקה לה והמיסוד שכפתה עליה עיצבו את השימוש הנוכחי וההגמוני במילה זו, את הפצתה ואת החלוקות של הממשי הנובעות ממנה, מה שז'אק דרידה כינה **מונדיאליזציה** (mondialatinisation) ופיטר ואן דר ויר כינה "הגלובליזציה של הנצרות".<sup>23</sup> ישות זו – אחת אך מורכבת, ושוב, מפולגת – פנתה כביכול נגד עצמה, שחררה את עצמה במאמר, לכאורה, בכנותה מחדש את עצמה דת, תחת להותיר על כנו את השם שבו כינתה את עצמה במשך עידן ועידנים בתור vera religio: נצרות.<sup>24</sup> נצרות – ההמשכיות העוצמתית ורבת-הפרטים שלנו עם ימי הביניים האירופיים", לפי לין וייט – היא שם בעייתי, ללא ספק, אך היא קטגוריה גנרית שונה מאוד, שכן היא העניקה לעצמה את שמה.<sup>25</sup> בשל כך, מונח זה – שאת השימוש היעיל ביותר בו כמושא לביקורת אפשר לאתר, כפי הנראה, אצל פרידריך ניטשה – נהיר מאין כמוהו בכל מה שקשור לגבולותיו, לחלקיו השונים, ואף יותר מכך, בכל מה שקשור להשפעותיו.<sup>26</sup> מכל מקום, מדובר במונח הרבה פחות לא מדויק מבחינה היסטורית מאשר המונח הגנרי דת (ובוודאי פחות לא מדויק מאשר המונח המערב, לדוגמה). הנצרות הסירה אפוא בפועל את הקסם מעולמה-היא כשחילקה את עצמה לפרטית ולציבורית, לפוליטית ולכלכלית, ויותר מכך, לדתית ולחילונית.<sup>27</sup> והנצרות פנתה נגד עצמה בסדרה מורכבת ואמביוולנטית של תנועות מקבילות, מחוות וריטואלים מתמשכים, התקוממות והפיכות רפורמיסטיות וקונטרה-רפורמיסטיות, מהפכניות ולא לגמרי מהפכניות, ותוך כדי כך, בהדרגה, העניקה שם למה שהיא בסופו של דבר ביקשה

23. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", trans. Samuel Weber, in Gil Anidjar (ed.), *Acts of Religion*, Routledge, New York 2002, pp. 42–101; Peter van der Veer (ed.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, Routledge, New York 1996

24. Serge Margel, *Superstition: L'anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Galilee, Paris 2005

25. Lynn White, Jr., "The Legacy of the Middle Ages in the American Wild West", *Speculum*, 40, Apr. 1965, p. 191; Mary Anne Perkins, *Christendom and European Identity: The Legacy of a Grand Narrative since 1789*, Walter de Gruyter, Berlin 2004

26. Friedrich Nietzsche, "The Anti-Christ", "Ecce Homo", "Twilight of the Idols" and *Other Writings*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2005

27. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994. כל "מקרי הבחון" הנחקרים אצל קזנובה לקוחים מן הנצרות.

להציב את עצמה כמנוגדת לו: דת.<sup>28</sup> בדומה לברון מינכהאוזן, היא ניסתה לשחרר את עצמה, לחלץ את עצמה מתנאייה־היא; היא חרצה את דינה־שלה – לא עוד נוצרית, לא עוד דתית. הנצרות (דהיינו, וכדי להבהיר זאת בפעם האחרונה, העולם הנוצרי המערבי) חרצה את דינה־שלה והעניקה לעצמה שם חדש, התגשמה מחדש כחילונית. הנצרות עשתה כל זאת – כולנו יודעים זאת, כמובן – באותו רגע ממש שבו היא שחררה את עצמה, פורשת את כנפיה הלכנות העדינות והאוהבות ומתעופפת הרחק הרחק, אל עולם שלא חשד בקסם או בהסרת קסם, בשבילים היעילים שכבשו רגליהם של מיסיונרים וסוחרים בזמנים עברו, ובכוח הסוכנות השקרנית של הלשונות העדיפות שלה ומתרגמיה,<sup>29</sup> המיסיונרים הגואלים שלה, מן הסוג הישן או החדש (כולם נוצרים בעיני עצמם, טובים או רעים, אך תמיד מאמינים ומסורים), חיל הרגלים העמלני שלה והישגיה המדעיים היצירתיים יוצאי הדופן. כל אלו היו, אכן, נכסיה המופלאים של "דת הטכנולוגיה" האחת והיחידה.<sup>30</sup> ספינות, רובים ופצצות (ולאחר מכן דמוגרפיה ומפקדי אוכלוסין, מטוסים ופצצות גדולות יותר, ואף בתי חולים, כדי לטפל בפצועים), כל אלו העידו לא על עליונות טכנולוגית, כפי שאיזו תפיסה אבולוציונית עקשנית, מפתה ומוליכת שולל תטען, אלא על אופן פעולה מסוים – התנהגות נחרצת – בנוגע לשימוש בטכנולוגיה ולהפצתה.<sup>31</sup> הנצרות – אימפריאלית ובלתי חדירה במקומות שאליהם התפשטה – הייתה ייחודית ומעורה בהוויות העולם יותר מאי פעם (שכן לא כל תרבות מקיימת קרבות תרנגולים באלניזיים, מכניסה שיפורים מתמידים בתחום מזרקות המים או בדרכי השימוש בצמחי מרפא, או משנה מן השורש ומקדמת את אופני ייצורם ושכלולם של כלי נשק או את מוסד העבדות). הנצרות, הקולוניזטורית של העולם מאז 1492, העניקה בהדרגה לקהילות ולמסורות אחרות – אלו שניצלה והכריחה אותן להמיר את דתן, אלו שבהן טבחה ושאותן "תרבתה", שֶעבדה והשמידה – מבני סמכות ושליטה חדשים, תצורות חדשות של כוח וכאלו שלראשונה ניתן לשאת ולתת בנוגע להן. היא העניקה לקהילות ולמסורות אלו את השם שעד אז ייחסה רק לעצמה –

28. Peter Harrison, "Religion" and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge השו University Press, Cambridge 1990

29. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, p. 189

30. David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin Books, New York 1999

31. השו Timothy גמ וראו גם *La Société contre l'État*, לעיל הערה 22, בייחוד פרק 11, וראו גם Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, University of California Press, Berkeley 2002

דת, הוא ולא אחר.<sup>32</sup> היא – מורכבת, מסובכת ולא קוהרנטית, פעמים רבות נטולת יד מכוונת, אך כזאת שמקורותיה ובסיס השליטה שלה מוגדרים ומתוחמים מבחינה גיאוגרפית והיא מאוחדת ומגובשת היטב מעבר לגבולות של לאומים וכתות – עשתה כל זאת בשמה-שלה, בשם שבו הכריזה על עצמה, בשם הנצרות, גם אם לא תמיד בגלוי או אפילו ביודעין. הנצרות עשתה זאת באמצעות חיילים ומיסיונרים, מלומדים ופוליטיקאים, סופרים וסוחרים. היא, ולא סתם איזו דת אחרת, איזו תרבות אחרת, עשתה כל זאת באמצעות קביעת תנאי המשא ומתן העתידי (וקביעת תנאי ההתנגדות ומושאיה), קביעת מונחי השיח – שהראשי שבהם הוא הדת. ביאור צמוד לקטע של פוקו (שיופיע בגוף המובאה, בסוגריים מרובעים) עשוי להיות לנו כאן לעזר, בייחוד אם נזכור כי בניגוד לסעיד, פוקו לא נתפס על פי רוב כמי שמקדם סוג כלשהו של אוקסידנטליזם ואף פחות מכך כמי שמעודד תפיסה מהותנית של המערב או של הנצרות. מילותיו של פוקו – שפורסמו באנגלית באותה שנה שבה ראה אור אוריינטליזם של סעיד – יספקו, לדעתי, הבהרה נוספת בנוגע למה שעדיין "צריך להשתומם עליו היום":

מזכירים לעתים קרובות [האומנם? מי מזכיר?] את ההליכים הרבים מספור שבאמצעותם הביאה אותנו הנצרות העתיקה לידי סלידה מן הגוף (וכמו כן, מאוחר יותר, מן הדת); אבל הבה נהרהר לרגע בכל אותן תחבולות שבאמצעותן גרמו לנו, זה כמה מאות שנים, לאהוב [וליתר דיוק, גם לשנוא] את המין [ויתרה מזו, גם את הדת], שבאמצעותן שכנעו אותנו שטוב להכיר אותו, ושרב ערכו של כל מה שנאמר בענייניו; שבאמצעותן גם שידלו אותנו לפרוס את כל כישורינו על-מנת להפתיע אותו, וריתקו אותנו לחובה לחלץ ממנו את האמת; שבאמצעותן הטילו עלינו את האשמש על כך שבמשך זמן רב טעינו בו. על תחבולות אלה צריך היום להשתומם.<sup>33</sup>

בעקבות פוקו יש אפוא לשקול מחדש מה עשויה להיות המשמעות, בימים אלו, של עמדה התומכת בדת או מתנגדת לה – לשקול מחדש את הדרך שבה הנצרות שיסתה את חסידיה זה בזה בהתאם לעמדתם בעד הגוף או נגדו, הדרך שבה היא גרמה להם לאהוב גופים מסוימים ולסלוד מאחרים, כאילו היו משוחררים מהגוף, ולאחר מכן, מהדת. אפשר שנוכל להבין ביתר בהירות את ההיגיון המוזר והסינגולרי של מחווה זו, מחווה

32. בנוסף על הטקסטים המוזכרים בהערות, בראש ובראשונה אלו של אסד, הדיון לעיל חייב רבות לעבודות של ז'אן וג'ורג' קומארוף (Comaroff), דייוויד צ'ידסטר (Chidester), פיטר ואן דר ויר (van der Veer) וטומוקו מאסוצאווה (Masuzawa), וכן, כך אני טוען בהמשך, של אדוארד סעיד. פוקו, תולדות המיניות I: הרצון לדעת, כרך א, מצרפתית: גבריאל אש, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996, עמ' 107-108.

אפשרית אך מנותקת-מארציות להדהים, אם נדמיין כי קהילה פרשנית איזושהי תטען או תכריז, בתורה, כי היא בעד או נגד הרוח או הנפש, או, מוטב, נגד תרבות ונגד שפה. האם יש משמעות, לרוגמה, לנקיטת עמדה בעד פוליטיקה ובעד כלכלה אך נגד ידע? או – כפי שהבהיר מרטין היידגר – נגד טכנולוגיה? מערך (agencement) מתוחכם זה של אישור וסירוב, רטוריקה זו של שחרור כביקורת – כן, לא – שלניטשה היה הרבה מה לומר עליה, הם מה שפוקו מבקש מאתנו כאן לשקול מחדש. בעקבות תוכנתו זו אני מציע לקבל כמובן מאליו שהדתי והחילוני הם מונחים שבהיותם תלויים זה בזה ללא תקנה הם מאייכים בלא הרף זה את זה ומסווים (אם להשתמש במונח של אסד) בעקביות, מבחינה היסטורית ומוסדית, את הדת הרלוונטית היחידה, הנצרות האחת ורבת-הפנים והעולם הנוצרי המערבי – על השינויים שחלו בהם ועל הצורות החדשות שלבשו – ומייצרים את האהבה (והשנאה) לדת. בדומה לאותו גזע לא מסומן, שבשיח הגזענות, הרלוונטי לדיוננו, נעשה בלתי נראה או לבן, הנצרות המציאה את ההבחנה בין דתי לחילוני וכך יצרה את הדת. היא גרמה לכך שהדת נתפסה פּבעיה – ולא היא-עצמה. והיא הפכה את הדת למושא ביקורת שהיה צריך להתעלות עליו, לא פחות.

שני המונחים, דתי וחילוני, אינם מסווים אפוא זה את זה. תחת זאת, הם מתפקדים יחדיו כהסתרות, כתחבולות אסטרטגיות וכמכניזמים של ערפול ועיוורון עצמי, והם עושים זאת באופן כזה שעדיין קשה, אם לא בלתי אפשרי, להתירם האחד מהשני – או אותנו מאחד משניהם – כאילו זו גזרה משמים. בסופו של דבר, כמובן, הפרדתם זה מזה תזיק לניתוח מערך הכוח שבו הם תומכים ושאותו הם מאפשרים ומשמרים, להבנה של אופני הפעולה האסטרטגיים והדיסציפלינריים של כוח זה; ואכן, עד כה הפרדה זו הזיקה לכך. החילוניות והביקורת החילונית, ויחד עמן השיח של ועל הדת (שלחלוטין אינו מוגבל לאקדמיה, כפי שאנו יודעים), הם פרקטיקות מאוחדות הממשיכות לתפקד, פחות או יותר – חרף הבדלים ומורכבויות בדרגות שונות של חשיבות – בדרך שבה תפקדה הנצרות מאות בשנים. החילוניות היא חלק משיח של כוח ומוסדות הנחושים לגרום לנו להיות משוקעים בדת, לפתח כלפיה קתקסיס (חיובי, שלילי, או אפילו – כמעט אפשר לראות את פרויד ואת פאולוס הקדוש) מחייך – שווה נפש), הנחושים לעשות את הידע עליה לנחשק (או, לחלופין, בלתי נחוץ), לגרום לנו להכיר את הדת או לדעת מהי (בעיקר רעה, אך אחרים יגידו, כפי שהם אמרו על האורינינט, טובה; אנטישמיות ופילושמיות לעולם אינן רחוקות זו מזו, ו"נפוליאון השתדל בכל מקום להוכיח שהוא לוחם למען האסלאם"), ובעיקר מה היא לא: נצרות, מחולנת (א, עמ' 78). יותר מכך, וחשוב מכך, חילוניות היא השם שהנצרות העניקה לעצמה כשהמציאה את הדת, כשתייגה את האחר שלה או את האחרים שלה כדתות. כעת נותרת השאלה אם הייתה דת מסוימת שהנצרות התכוונה אליה במיוחד בתיוג זה. האם הייתה דת

מסוימת (או שתיים מסוימות) ששוקעו בה – ואולי עדיין משוקעות בה – אנרגיות נפשיות רבות יותר? האם עדיין יש? ואם התשובות חיוביות, איזו דת? כדי לענות על שאלה זו אפנה בקרוב לאוריינטליזם ואטען שיש לקרוא אותו כביקורת על הנצרות, מחולנת או לא. הדבר אינו אמור להפתיע. אוריינטליזם הוא חילונית, וחילונית היא נצרות. סעיד הוביל אותנו דרך שלביו של היקש זה, מבסס את טענתו בדרכים שונות, בראש ובראשונה באמצעות הצבעה על כך שכשדה מחקר, "במערכ הנוצרי נחשב האוריינטליזם תחום שקיומו הפורמלי החל בהחלטת מועצת הכנסייה ב־1312 להקים סדרת קתדראות 'לערבית, ליוונית, לעברית ולסורית בפריס, באוקספורד, בבלוניה, באוויניון ובסלמנקה'" (א, עמ' 51). יותר מכך, הנצרות – כלומר, האוריינטליזם – המציאה הן את הדת, הן את החילונית. שימו לב למשל כיצד ויקו, שעיצב מחדש את החלוקה בין קודש לחול בהתאם להבחנה בין העברים לבין כל האומות האחרות (ובעצם הפך על ראשה את הפוליטיקה התיאולוגית של אוגוסטינוס, שמיקם את היהודים מחוץ להיסטוריית הגאולה, מחוץ לעידן החסד), ושההיסטוריציזם והרליטיביזם התרבותי שלו פעלו ככוח רב-עוצמה "שסלל את הדרך לאוריינטליזם המודרני", הניח יסוד מחודש לטרנספורמציה של "ההבחנה בין הנוצרים לכל השאר" (א, עמ' 109, 111), ובה בעת נטל בה חלק פעיל.<sup>34</sup> במבט כללי יותר, הנצרות בצורתה המחולנת המציאה (או עיצבה, או ייצרה, או אכפה, מכל מקום בוודאי מיסדה באמצעות ידע וחוק – בחרו את המילה המתארת טוב יותר, לדעתכם, את הכוח העצום של ההגמוניה ואת פעולותיו) את היהדות והאסלאם – את היהודי, את הערבי, או, אם לנקוט גישה היסטורית טהורה, את השמים – כדתות, ואף, ליתר דיוק, כדתיות במידה הרבה ביותר, ובה בעת במידה הפחותה ביותר, מבין הדתות. ומבין הגזעים. לאחר מכן היא זיכתה את היהודים מחטאים תיאולוגיים ודתיים (בעודה מעמיסה עליהם, בגרסאותיה המשוכללות יותר, את קללת הנחיתות הגזעית) ועיצבה את האסלאם כדת הפרדיגמטית, דת הפנאטיות. בעשותו כן, האוריינטליזם – כלומר, החילונית – נעשה

34. על מקומם של היהודים בתיאולוגיה הנוצרית ועל השלכותיו המתמשכות ראו Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley 1993 וראו גם את הרצאתו החלוצית של אמנון רז-קרקוצקין, "Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory", The Annual Meyerhoff Lecture at the Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1 Feb. 2006. רז-קרקוצקין מרחיב על תפקידו של ההבראיזם בהיסטוריה זו, ובייחוד על חשיבותו כאחד האבות הקדמונים הישירים של האוריינטליזם המודרני, וראו ספרו הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, מאגנס, ירושלים 2005; לבסוף, בנוגע להקשר הנידון, ראו מאמרו "The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish Perspective", Brandeis in Ivan Davidson Kalmar and Derek J. Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Brandeis University Press, Waltham, Mass. 2005, pp. 162–181

לאחד האמצעים החיוניים שסייעו לנצרות לחמוק מביקורת עצמית, לאחד האמצעים שבעזרתם הנצרות שכחה וסלחה לעצמה.

מאמץ זה, מיותר לציין, לא היה קשור לפוליטיקה אקדמית (ושימו לב לכך שטיבה המפוקפק, מטבע הדברים, של אמירה זו, בהתחשב בכמה שבה היא מתפרסמת, לא גורע מתקפותה). לא היה זה עניין אקדמי או מחקרי ולא רק נושא של שבר אפיסטמי. הדבר קרה כאשר "האוריינטליזם השלים את המטמורפוזה העצמית שלו משיח אקדמי למוסד אימפריאלי" (א, עמ' 90), את המטמורפוזה העצמית שלו מנצרות לחילוניות. הדבר התרחש, כפי שמודגם באוריינטליזם, לרוחב שדות שיח של ידע וכוח; כגון תרבות ואימפריאליזם, כלכלה ופוליטיקה, דת וחילוניות. התרחשות זו עודנה בעיצומה. סעיד הצביע, שוב ושוב, מתוך עמדה מתנגדת, על חשיבותה של אליטה שלטת המפעילה או מנצלת אליטה אינטלקטואלית – צייתנית למופת כמעט תמיד – ופועלת נמרצות יד ביד עמה על מנת ליצור, להרחיב, לשמר ולהעניק לגיטימציה למערך עצום בגודלו של שליטה פוליטית, כלכלית ותרבותית על המזרח, ובסופו של דבר על רובו של העולם ("ההתאמה בין המעמד האינטלקטואלי ובין האימפריאליזם החדש יכולה בהחלט להיחשב אחד הנצחונות המיוחדים של האוריינטליזם" [א, עמ' 281]).<sup>35</sup> יחד עם זאת, סעיד לא התכוון להעניק בכך לגיטימציה לפעילויותיהם המתמשכות של אותם מבני שליטה וריכוי – גם אם חדשים ומשופרים, ולמעשה פלסטיים – שקיבלו לגיטימציה מאותם מוסדות (אקדמיים, ספרותיים וכלכליים) שתמכו נחרצות או לפחות צידרו בשליטה המתמשכת של אליטות שליטות הדומות זו לזו במידה חשובה, אליטות שהן-עצמן הפעילו או ניצלו אליטות אינטלקטואליות (שונות? מגוונות יותר מבחינה תרבותית?) – אקדמאים, עיתונאים, כשהאחרונים זוכים בימים אלו להעדפה גורפת – ואת יכולותיהן המופלגות בתחומי היצירה, הסחת דעת הציבור ושיתוף הפעולה עם השלטון. אותן אליטות, שתפסו את אותן עמדות ופונקציות (והתאפיינו כמעט באותו קוד לבוש), היו ועודן משוקעות, בידועין או שלא בידועין, בהכשרה ובהפעלה של כוחם של מעטים על מיליונים, למעשה על ביליונים, ביליוני אנשים הממוקמים, למרבה הנוחות, באותן שכונות ממש, באותם אזורים בעולם שעברו את מכש הקולוניזציה והאדמיניסטרציה, ששונו לכלי הכר בידי נוצרים טובים ורעים מאז 1492 (הבחנות על בסיס של לאום זרם דתי חיוניות כאן, כמובן, כדי להכחיש את האחדות ההגמונית של מאמץ משותף וממושך, גם אם מפלג ומפולג). בדומה לניטשה, סעיד היה אופוזיציוני

35. לדוגמה בולטת של פעילות אינטלקטואלית כזאת, שכרך אגב יוצרת ומנסחת את אחת התוספות החשובות ביותר לשאלת תרומתה של גרמניה לאוריינטליזם, ראו Sheldon Pollock, "Indology, Power, and the Case of Germany", in Alexander Lyon Macfie (ed.), *Orientalism: A Reader*, NYU Press, New York 2000, pp. 302–323



במובן זה שתקף אך ורק מטרות מנצחות. ובכך – האם זו באמת חדשה מרעישת? – החילונית אכן מנצחת. היא משתתפת במערך של מנגנונים האמונים על הצגת הדת (דתם של אחרים, כמובן, או הלאומיות, הפרימיטיביזם, המיליטריזם והטרוריות שלהם) כסכנה מאיימת יותר, למשל, מקשרי המסחר של המדינות המובילות והמרכזיות בעולם, מדינות שכבר אינן מדינות רווחה, מהפרקטיקות של תאגידים עצומים בגודלם ומהגיבוי הלאומי והבינלאומי שתאגידים אלו מקבלים, וכל זאת בלי להזכיר את ביטחון המולדת והשלכותיו. החילוניות – קולוניאליזם, הן חיצוני, הן פנימי – מופקת ומשוכפלת באמצעות חוק, רטוריקה ומוסדות לאומיים ובינלאומיים, בראש ובראשונה המדינות המודרניות, אותן מערכות מסחריות וביטחוניות המסרבות להיעלם מן האופק.<sup>36</sup> החילוניות ממשיכה להיות בת הטיפוחים של אותם מוסדות ואותן אליטות זהות מבחינה מבנית הפועלים מתוך אותם מוקדי כוח שקודם לכן הפיצו את ה"ציביליזציה" שלהם וכעת הם ממשיכים להרחיב את תחומי שליחותם – תהא זאת שליחות כלכלית, צבאית, תרבותית, אפילו הומניטרית. עדיין יש לה, לחילוניות, פצצות גדולות יותר – היא עצמה גילום של ההיסטוריה של ההפצצה – וכוחות משטרה, ביטחון, צבא וכלכלה גדולים יותר.<sup>37</sup> היא בונה את החומות הגדולות יותר. היא מובילה את המלחמה בטרור. היא שומרת, לכל הפחות, על אחיזתה במוסדות המשמרים ומשכפלים מבנה כוח ואליטה פוליטית ואינטלקטואלית המקבלת בהשלמה או מתחזקת, בעזרת Gelassenheit מופתי (ובסיוע כמה חוקים בינלאומיים והסכמי סחר), עוני נתעב של ביליוני אנשים, ובו בזמן מצקצקת בלשונה כנגד חוסר יכולתם להימלט מן העידן התיאולוגי החשוך שבו הם מצויים – עידן שכדי לעלות מתהומותיו הם לכאורה תרים אחר נחמה ועידוד מלאכותיים – או כנגד העילות של מאבקייהם המגושמים ונטולי העקביות. שם נעוצה הבעיה, ושם גם ניתן להדגים את חוסר יכולתם של האיש והאשה העניים לרסן את פגמיהם התיאולוגיים או התיאולוגיים לכאורה.

מכאן שהטענה כי חילוניות (או, לצורך העניין, דת) היא מילת-מפתח ליוזמות ולפרויקטים ביקורתיים בימים אלו אינה, חוששני, ארצית במיוחד או מחוברת לעולם. משמעה התנגדות לעולם, במקום למי שגורם לו להיות מה שהוא אינו (או, לפחות, עדיין אינו); משמעה התנגדות לעולם ולאלו המאכלסים אותו, במקום לאלו שגורמים לו להיות מקום שאינו ראוי למגורים. משמעה, מכל מקום, אינו עיסוק בסיטואציות

36. Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration", ראו in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, New Delhi 1998, pp. 321–344

37. Sven Lindqvist, *A History of Bombing*, trans. Linda Haverty Rugg, The New Press, ראו New York 2001

מקומיות וארציות, אם הכוונה בכך לעולם המאוכלס על ידי המדוכאים (ובנוסף לכך, על ידי משחק חילוני למהדרין של כוחות שוק המחלחלים בעדינות מטה אל אותם מדוכאים), אלו שלעתיים תכופות מדי נחשבים לנטולי מרחק ביקורתי מהחיים שלהם-עצמם, מהאידיאלים ה"ארכאיים" שלהם, ולמעשה מעולמותיהם ה"ארכאיים". ובאמת, כיצד יכולה הדת להיחשב ללא-ארצית? כיצד יכולה האי-ארציות להיחשב ללא-ארצית? באיזה עולם? בתור "היות בעולם", הדת אינה אי-שוויון. אי-שוויון הוא אי-שוויון. הדת – כל מה שנכלל ב"שם זה, אבל, כפי שנראה, לא כל שם שהוא, לא כל דת שהיא – אינה יכולה להיפלט מהקיום הארצי מכוח רצונם של חילונים הדוחים את הבריחה הפיקטיבית והדכאנית שהיא מציעה ובו בזמן מאשרים את החשיבות התרבותית והפוליטית של ייצור פיקטיבי אחר, המבוסס על אמון ואמונה אינסופיים: הספרות – או שמא השוק? לדגול בחילוניות היום משמעו למחוק את העובדה שהחילוניות ממשיכה לשרת אי-שוויון. היא משרתת בעיקר, ובוודאי שירתה היסטורית, דת אחת מסוימת (שפעילותה המיסיונרית עודנה בעיצומה והיא מתבצעת באמצעות מוסדות חילוניים להשכלה גבוהה, האפיפיור, תאגידים אחרים, או, אם יש בכלל הברל, הכנסיות העצומות) ומשחק כלכלי מורכב אחד, מנגנון משרת-אליטה אחד, כלומר מדינת הלאום החילונית (והסוכנויות והתאגידים שהיא, כפי שחנה ארנדט ומרקס כבר הראו לנו, ממשיכה לשרת), שיח הכוח המעניק לגיטימציה לעצמו ומציג את עצמו כחילוני, כביכול אדיש לדת ולמעשה מייצר את הדת כבעיה (גנרית).<sup>38</sup> מילות-המפתח של החילוניות – מילים מוסכמות עבור מילת-מפתח אחת מני רבות – הן זכויות אדם, החוק הבינלאומי, ריבונות, דמוקרטיה וכו', כולן מסמנות פרויקטים חילוניים מוצהרים שעדיין לא הצליחו להשיג שוויון. האם אפשר להיות בעד או נגד כל אלו? עד כמה שהדבר אולי רדוקטיבי, לא קשה לראות שמילים כגון אלו הן שמות חדשים – או שמות שנולדו מחדש – לשליחות מתרבתת לא-כל-כך-חדשה, ושהן פועלות יד ביד עם המונחים הבינאריים שהן שוללות, המונחים שהן מבקשות להתנגד להם או לדכאם (אבל למעשה לייצרם, כפי שלימד אותנו פוקו). אין מדובר בכך שמילותיו של סעיד על הדת מעלות על הדעת, כבאנלוגיה, את האוריינט של האוריינטליסט. תחת זאת, הדת היא האוריינט, התחום האימפריאלי שיש למשול ולשלוט בו, להפציצו, לשפרו ולתרתו. בשל כך ניתן בקלות כה רבה לצטט את סעיד ולהחליף אוריינט בדת:

בשעה שנושאים מכריעים בעלי חשיבות כללית עומדים לפני העולם – עניינים הקשורים להרס גרעיני, למחסור הרה אסון במשאבים, לתביעות שלא היו כמותן לשוויון, לצדק ולחלוקה כלכלית שווה – קריקטורות פופולריות של

38. זה, שוב, השיעור שאסד לימד אותנו בספרו *Genealogies of Religion*.

[הדת] מנוצלות בידי פוליטיקאים שמקור האספקה האידיאולוגי שלהם אינו רק הטכנוקרט המשכיל למחצה, אלא גם האוריינטליסט המשכיל לעילא (א, עמ' 101).

אם כן, מה החילוניות גורמת לנו לשנוא? גזענות, לאומיות, אי־שוויון מיני, ובנוסף – טוב, נו, דת. אך דתו של מי? והיכן? ולבסוף, מי דוגל בחילוניות? מי מתנגד לגזענות, ללאומיות, לאי־שוויון מיני (בייחוד בנוגע לחירות הלבוש), לדת – ומהיכן? ומהן ההשלכות? מהי הגיאופוליטיקה של מאבק זה למען הצדק, המאבק נגד דיכוי נשים ואף, כן, נגד אנטישמיות? אפשר שמילות־המפתח של סעיד עצמו – אוריינטליזם, אימפריאליזם, חילוניות – אינן שונות כל כך זו מזו, אחרי הכול ("לאחר שהתעלמו ממנו זמן רב כמושא מחקר של סעיד לטובת מושג האוריינטליזם, או לטובת המשבצת של תרבות ואימפריאליזם, מושג זה [כלומר חילוניות] ומשמעותיו השונות מתחילים כעת להתגלות בהדרגה כמכלול המפיה רוח חדשה בפרקטיקה הביקורתית של סעיד בכללותה" [CS, עמ' 12]).<sup>39</sup> נחזור, אפוא: החילוניות היא אוריינטליזם. ואוריינטליזם הוא נצרות. הוא האימפריאליזם הנוצרי. סעיד ידע זאת אף הוא (כפי שאנסה להראות בחלקים הבאים של חיבור זה), ובכך אני מתכוון שהוא הדגים זאת. הוא רק שכח שהוא כבר עשה זאת; הוא שכח שהוא כתב על כך ספר, ספר המוקדש, בדרך זו או אחרת, לדת.

### אוריינטליזם: ביקורת הנצרות

למעשה, אינך יכול להיות פילולוג או רופא בלי להיות, בו בזמן, אנטי־נוצרי.

פרידריך ניטשה, אנטיכריסט

אז מהי דת, למען השם? משיקולי יעילות ובהירות אגביל את דיוני לאוריינטליזם, שכן "האוריינט השמי" עדיין תופס מקום מיוחד, פרדיגמטי למעשה, לעומת אחרים, גם אם אלו זוכים לעתים למנה קטלנית יותר של אהבה, קולוניזציה ומיסיונריות; ו"המטאפיזיקה של שנאת־האינדיאנים" של מלוויל אכן עולה כאן על הדעת.<sup>40</sup> אוריינטליזם חושף כי דת היא כלי שיחני המאפשר הפעלה של כוח, או, בניסוחו המרוסן יותר של טימותי פיצג'רלד, "את סבירותה וצידוקה כקטגוריה אנליטית שהיא על פי רוב בת יישום – וזאת לנוכח ראיות סותרות רבות מספור – 'הדת' שואבת מהפונקציה שלה באידיאולוגיה

39. לעמדה מנוגדת לחלוטין המבוססת על אותן הנחות ראו הארט, *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, לעיל הערה 9, עמ' 8.

40. ראו דרינון, *Facing West*, לעיל הערה 3.

הקפיטליסטית הליברלית המערבית כמחוללת מיסטיפיקציה".<sup>41</sup> עד כאן מבזק החדשות. אך השנה הייתה 1979,<sup>42</sup> וחזרתו של הדתי (כלומר, המהפכה האיראנית) טרם התקבלה כעובדה בקרב משקיפים קצרי השגה שהצליחו לשכנע את עצמם שהדת נגוזה מהעולם הנאור. הכלי – דת – פועל בדרך כה מדויקת, עד שההבחנות היסודיות שהוא מפיך או משתתף בהפקתן, הבחנות אפיסטמולוגיות, פוליטיות או חוקיות, נועדו להיעלם ולהופיע מחדש על פי תועלתן הטקטית. הבחנה יסודית אחת היא, שוב, ההבחנה שבין דתי לחילוני (כמו בתפיסה לפיה "אנחנו" חילונים ו"הם" דתיים). הבחנה נוספת היא זו שבין המונח "לאומיות" למונח "דת". ההגשת אחד מהם או תמיכה בו משמען שִכחה או הסוואת האחר (האם ניתן שלא להבחין – למרות מאמציו הבלתי נלאים של עזמי בשארה לשוב ולהזכיר לנו – שמדיניות החוץ האמריקאית, וכמוה הבריטית, הצרפתית ואחרות, למודות ומנוסות שכמותן, שואפות מזה זמן רב, אסטרטגית, לשסות את האסלאם בלאומיות הערבית, את האתניות בדת ואת האחדות הלאומית בזו הדתית? האם ניתן שלא להבחין כי החלוקה בין דת ללאום היא חלק ממהלך אסטרטגי, ולכן יש לנתחם בפעולתם המשולבת?). מכאן שעבור מישהו כמו ארנסט רנאן (Renan) – שבהשראת ויקו "גמר אומר להיות נוצרי כפי שהיה לפנים, אבל בלי הנצרות ועם מה שכונה בפיו 'la science laïque' (המדע החילוני)" (א, עמ' 122-123) – חילונה של הדת הוא התנאי המתמשך לעליית הלאומיות.

מהי אומה? אומה היא ההפרדה, הטרינסצנדנציה של הפרטיקולריות – בין שמדובר בגזע ובין שמדובר בדת – הנעשית בשמו של אוניברסלי חדש.<sup>43</sup> תנועה כזו מהפרטיקולרי לאוניברסלי, נתיב זה, שנוצריותו כה פרדיגמטית, כה מודעת לעצמה, אינם אמורים להטריד מחבר נוצרי או פוסט-נוצרי כרנאן, או קונט (Comte), או רבים אחרים. סעייד היה ברור לחלוטין בנושא זה: "לא פחות משלגל, וורדסוורת' ושטובריאן, היה אוגוסט קונט – כמו בובאר [של פלובר] – החסיד התומך של מיתוס חילוני פוסט-השכלתי שקווי הכלליים הם נוצריים ברורים" (א, עמ' 107). עוד הבחנה יסודית שהסתפחה אל מושג האומה עבור רנאן ואחרים, אבל זכתה להתייחסות ישירה יותר באוריינטליזם, היא זו שבין גזע לדת. ואכן, עם עלייתו של המדע החילוני, "גזע, צבע, מוצא, מזג, אופי וטיפוסים מוטטו את ההבחנה בין הנוצרים לכל השאר" (א, עמ' 111; ההדגשה שלי).<sup>44</sup> לא ניתן אפוא להסתפק בטענה כי "הדפוסים הדתיים הישנים

41. ראו פיציג'רלד, *The Ideology of Religious Studies*, לעיל הערה 17, עמ' 6.

42. [שנת פרסום הספר אוריינטליזם (המתרגם)].

43. ראו Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*, Stanford University Press, Stanford, Calif. 1996.

44. אגב, תיאור זה הוא אחד מהרגעים הנדירים אצל סעייד שבהם תפקידו ועמדתו של ויקו בהופעת האוריינטליזם המודרני נעשים מפורשים. "סיווגי האנושות התרבו באופן שיטתי" בסיועו של

של ההיסטוריה, הגורל והפרדיגמות הקיומיות של האדם [...] הוקמו מחדש, נפרשו מחדש והופצו מחדש במסגרות החילוניות" (שם). לא ניתן להסתפק בטענה כי "מה שעשה האוריינטליזם והיה האוריינטליזם" כלל בעיקר שמירה "על דחף דתי שנבנה מחדש, על על-טבעיות טבעית, כזרם לא-מסולק בשיח שלו" (א, עמ' 112). לא ניתן להסתפק בטענות אלו, מפני ש"דחף דתי" מסוים זה מקורו לא בדת איזושהי. אין מדובר בתחליף או צאצא של היסטוריה או תרבות איזושהן שחלפו לכלי שוב. אדרבה,

ההיבטים המהותיים של ההלכה והמעשה האוריינטליסטיים המודרניים (שמהם נגזר האוריינטליזם של ימינו) אין להבינם ככניסה פתאומית של ידע אובייקטיבי על האוריינט, אלא כמערכת של מבנים שבאו בירושה מן העבר, חולנו, אורגנו מחדש ועוצבו מחדש בידי דיסציפלינות כמו הפילולוגיה, שבעצמן היו תחליפים לגרסאות של על-טבעיות נוצרית (שם; ההדגשה שלי).

האם יש להסיק מכך שסעיד (בקריאה שלי, לפחות) שולל סוכנות (agency) מלא-נוצרים ומייחס אותה רק לנצרות הכל-יכולה, חורצת הגורלות? לחלוטין לא. יחד עם זאת, לפני שניחפז לטענות ספקולטיביות, הרווחות יתר על המידה, על אודות שוויון הזדמנויות ביכולת לחולל חורבן, כלומר, על אודות חורבן שעלול, פוטנציאלית, להתחולל בידי כל התרבויות אילו רק ניתנה להן ההזדמנות להתיר כל רסן, סעיד מפתח תיאוריה של סוכנות המאפשרת להתעכב על התרחשויות היסטוריות, על התפרשותו הממשית של כוח הגמוני באופנים ובאסטרטגיות המיוחדים לו, ועל תוצאותיו. ראינו כי סעיד מסב את תשומת לבנו פעם נוספת לעובדה כי המלומד (או האינדיבידואל, על פי רוב גבר) אינו יוצר שפה משל עצמו, מיקום מוסדי משל עצמו, יש מאין. בעשותו כן, סעיד מדגיש את מה שהשימוש הגובר במילה סוכנות בשיח האקדמי נוטה להתעלם ממנו, כלומר, את אחד הממדים הסמנטיים החשובים של מילה זו, וטוען כי "האוריינטליסט יכול להיתפס כסוכנה המיוחד של המעצמה המערבית בשעה שזו ניסתה מדיניות כלשהי באוריינט"; בכמה מקרים האוריינטליסט יכול לבצע את תפקידו "כמין סוכן סודי בתוך האוריינט" (א, עמ' 197). אנשי האקדמיה, ובעצם המעמד האינטלקטואלי באוריינט, ושל האוריינט, וכן האוריינט עצמו – כל אלו יכולים להיתפס כסוכנים, כסוכנים כפולים אפילו, וכתוצאה מכך כבעלי סוכנות. אך פעולותיהם של סוכנים כאלו מתפקדות לרוחב דיסציפלינות ושדות שיח, בין ידע לכוח, ללא יראת כבוד מיוחדת

ויקו, אך גם התעדנו "מעבר לקטגוריות של מה שכינה ויקו גויים ואומות קדושות" (א, עמ' 111). ויקו אמנם דחק היסטוריה מקודשת אל מחוץ ל"מדע החדש", אך הוא גם דחק את היהודים (ואת השפות השמיות) אל מחוץ להיסטוריה; ראו, למשל, ויקו, המדע החדש, לעיל הערה 9, סעיף 62, עמ' 43-44.

כלפי הרעיון הוֹפְרִיאני בדבר ההפרדה המודרנית בין הספרות. הסוכנות המפוצלת למחלקות השוות בגודלן, שהיא האוריינטליזם – ככל שהוא מתמיד בקיומו ככזה – עוסקת בעקביות ואף מטפחת את נושא הדת (או החילוניות, לצורך העניין) בדרכים שטרם נחקרו במידה מספקת. "זו הסיבה שבעטיה שאלות על אפשרויות הפעולה של סוכנים חייבות להתייחס גם לתהליך שבאמצעותו מכוננים 'אנשים נורמלים'".<sup>45</sup> אך יש כמובן סוכנויות רבות אחרות, מלבד האינדיבידואל, אף על פי שגם נושא זה, על האופרציות המיוחדות לו, טרם נחקר כל צרכו (במונחיו של פרתה צ'סרג'י ניתן לומר שעדיין אין בידינו "אנתרופולוגיה קלברית"<sup>46</sup> של האדם הלבן", אף על פי שאנו כנראה זקוקים לה נואשות, לא פחות משאנו צריכים להתגבר על הקשיים הכרוכים ביצירת "תיאור אנתרופולוגי של הנצרות").<sup>47</sup> התיאור והביקורת של רשת הסוכנויות – הסוכנויות הנוצריות, המייצרות וממסדות את החלוקה בין דתי לחילוני – הם, לדעתי, מרכיבי הליכה בטיעונו של סעיד. וזהו דבר שהיה (ועדיין) קשה לזכור. אפילו לסעיד עצמו. סעיד לא הקל על קוראיו, אך יחד עם זאת, במקום לצאת נגדו בהאשמות, עלינו להוקיר כנראה את העובדה שגם כאן הוא פעל כנגד כל הסיכויים. כפי שכבר טענת, הנצרות עודדה בהדרגה את השתכחותה באמצעות הסבת תשומת הלב לדת כקטגוריה גנרית וכמטרה לביקורת (והביטו בימים אלו בפצצות החכמות המכוונות אל "מונותאיזם" גנרי ומושטח), וזאת בעודה תומכת, במעשיה שלה-עצמה, בתפיסה שלפיה הדת הגיעה לסוף דרכה, ובעודה מקדמת לעתים קרובות את הפרויקט הקולוניאלי שלה במפורש כסוג של חילוניות ביקורתית, מדע חילוני.<sup>48</sup> אין תימה אפוא שהדת נעדרת על פי רוב, כך נראה, מדיווחו החלוצי של סעיד על אופני הפעולה של האוריינטליזם. אכן, כ"סגנון מחשבה", האוריינטליזם גייס לשורותיו "קבוצה גדולה מאוד של כותבים, ובהם משוררים, סופרים, פילוסופים, אנשי מדע המדינה, כלכלנים ומנהלנים אימפריאליים", אך כפי הנראה לא כמרים או תיאולוגים, לא חוקרי דת ואף לא מיסיונרים. ומה שסוכנים חופשיים אלו, סוכנים ביקורתיים וחילוניים אלו, הפיקו בשקדנות, היה "תיאוריות, אפוסים, רומנים, תיאורים חברתיים ודוחות פוליטיים", אך לא דוחות דתיים. הם יצרו "את האוריינט מבחינה פוליטית, סוציולוגית, צבאית, אידיאולוגית, מדעית, ודמיונית", הם סימנו "את אסיה או את המזרח סימון גיאוגרפי, מוסרי ותרבותי", אך

45. ראו אסד, *Genealogies of Religion*, לעיל הערה 29, עמ' 13.

46. [קלברי – שבט השוכן בדרום מערב ניגריה (המתרגם)].

47. ראו, "Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?" Partha Chatterjee, in *The Partha Chatterjee Omnibus*, Oxford University Press, New Delhi 1999, p. 17, וכן

מרגל, *Superstition*, לעיל הערה 24, עמ' 31.

48. ראו, לדוגמה, Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Columbia University Press, New York 1989

לא, או לפחות נראה שלא, סימון דתי. אין ספק, "המדען, איש האקדמיה, המיסיונר, הסוחר והחייל" – לכל אלו הייתה יד קולקטיבית בייצור הזה (א, עמ' 12, 13, 35, 16). לכולם הייתה יד בהופעת האוריינט, אך הרלוונטיות התיאולוגית – הממד הדתי של יד לא-כל-כך-נעלמה זו ותוצריה – נראית כמעט שולית, כהרהור העולה בדיעבד.

תחת הכותרת הכללית של ידיעת האוריינט [...] הופיע אוריינט מורכב, שהתאים למחקר באקדמיה, לתצוגה במוזיאון, לשיקום במשרד הקולוניאלי, לאיור תיאורטי בתזות אנתרופולוגיות, ביולוגיות, בלשניות, גזעניות והיסטוריות על האנושות ועל היקום, ולדוגמאות לתיאוריות כלכליות וסוציולוגיות על התפתחות, מהפכה, אישיות תרבותית ואופי לאומי או דתי (א, עמ' 16).

סטטוס שולי באופן ניכר זה של הדתי ושל ה"האופי הדתי", המוזכר רק בסוף, עשוי להסביר מדוע האוריינטליזם מתפקד כמעין "התפלגות של הכרה גיאופוליטית לטקסטים אסתטיים, מחקרניים, כלכליים, סוציולוגיים, היסטוריים ופילולוגיים", מדוע הוא משמר סדרה של "אינטרסים" באמצעים כגון "תגלית מחקרית, שחזור פילולוגי, אנליזה פסיכולוגית, תיאור נוף ותיאור סוציולוגי" (א, עמ' 19). "יתר על כן, עצם הפרויקט של הגבלה (restriction) וארגון מחדש (restructuring) הקשור באוריינטליזם נובע ישירות מאי-השוויון שבו העוני (או העושר) היחסי של האוריינט משווע לטיפול אקדמי מדעי כדוגמת הטיפול המצוי בדיסציפלינות כגון פילולוגיה, ביולוגיה, היסטוריה, אנתרופולוגיה, פילוסופיה וכלכלה" (א, עמ' 136). דבר זה עשוי להסביר מדוע "ההבדלים הבולטים" העומדים על כף המאזניים הם הבדלים "בין גזעים, ציביליזציות ושפות" (א, עמ' 206), והדת נותרת מחוץ למשחק.

או שמא, בהיותה בלתי קריאה ובלתי נראית בשל גודלה, הדת נמצאת בכל מקום.<sup>49</sup> אחרי הכול, "האם אפשר לחלק את המציאות האנושית, כפי שאכן נרמה שהמציאות האנושית מחולקת באמת, לתרבויות, להיסטוריות, למסורות, לחברות

49. זו הייתה הצעתו של ויקו, כמובן, שחילק את העולם כולו לאומות על בסיס דת (הקטגוריה החדשה שעברה אוניברסליזציה), בין שהייתה זו דת "התגלותית" ובין שהייתה זו דת "פגאנית" (או "אזרחית"). בשל כך, ויקו פוטר כלא יותר מ"סיפורי נוסעים" (שנכתבו כדי "לעודד את מכירת ספריהם על ידי דיווחים מבחילים") את הטענות בדבר קיומן של חברות "שאינן בהן ידיעת האלוהים". הוא גרס כי "כל האומות מאמינות [...] באלוהות משגיחה", שהרי "מעולם לא נראתה עלי אדמות אומה של מאמינים בגורל או במקרה, או של אתאיסטים"; וראו המדע החדש, לעיל הערה 9, סעיפים 334, 602, עמ' 113-114, 254. מעניין לציין שמיטשל כותב כי "התיאולוגיה האזרחית הרציונלית" של ויקו היא הכותרת הטובה ביותר שניתן להעניק לדת הכתיבה והקריאה, ההומניזם והביקורת הדמוקרטית של אדוארד סעיד; וראו "Secular Divination", לעיל הערה 9, עמ' 107.

ואפילו לגזעים שונים בעליל, ולעמוד בתוצאות בדרך אנושית?" (א, עמ' 47; ההדגשה שלי). האין עלינו לשאול, לפיכך, "אילו סוגים אחרים של אנרגיות אינטלקטואליות, אסתטיות, מחקריות ותרבותיות פעלו ביצירת מסורת אימפריאליסטית כמו המסורת האוריינטליסטית? איך שירתו הפילולוגיה, הלקסיקוגרפיה, ההיסטוריה, הביולוגיה, התיאוריה הפוליטית והכלכלית, כתיבת הרומן והשירה הלירית את השקפת-העולם האימפריאליסטית הרחבה של האוריינטליזם?" (א, עמ' 22). אם, "כפי שהבחינו היסטוריונים של המדע והידע, ארגון תחומי המדע והלימוד במאה התשע-עשרה היה קפדני וחובק-כול" (א, עמ' 170), מה בדבר שדה הדת? מה בדבר שדה הכוח שלו? במילים אחרות, אם באפשרותנו (כפי שלמעשה חובה עלינו) "לטפל בתופעה התרבותית וההיסטורית של האוריינטליזם כסוג של יצירה אנושית ילדת הרצון", האין זאת, בסופו של דבר, מפני שהאוריינטליזם משוקע כולו בצורה ספציפית של רצון ויצירה, למעשה באמונה ויצירה (א, עמ' 22)?

סעיד מציין במפורש כי בשלבים המוקדמים של יצירת האוריינט, "הנצרות השלימה את הקמתם של תחומים פנים-אוריינטליים עיקריים: יש אוריינט קרוב ואוריינט רחוק" (א, עמ' 58). אך מרחק הביטחון שהעולם הנוצרי המערבי מתח בינו ובין האוריינט, אפילו האוריינט הקרוב, נעלם במהירות בעת שהאסלאם התקרב בהדרגה, אימתני, עצום ממדים, כאתגר תיאולוגי ופוליטי, לפני מסעות הצלב שאפשרו למסגרו מחדש כמרוחק, כפי שהוא עד עצם היום הזה. האסלאם היה בתוך אירופה (הוא עדיין בתוכה: "האוריינט והאסלאם מוצגים תמיד כזרים הבאים מבחוץ, שיש להם תפקיד מיוחד למלא בתוך אירופה", בניגוד מוחלט, למשל, לעם ההודי, אשר "לא איים מעולם על אירופה" [א, עמ' 68, 72]), ועורר בעיקר פחד ואימה. אירופה הנוצרית – או, במילותיו של סעיד עצמו, "נצרות", "נוצרים", ו"סופרים נוצרים" – "לא יכלה [...] לעשות הרבה חוץ מלהרגיש פחד וכמין יראת כבוד" (א, עמ' 59). זו הסיבה לכך שהאסלאם אינו סתם רגע שרירותי שנבחר על ידי סעיד בשל סיבות של "חקירה אישית" (א, עמ' 30) אלא הוא דמות-המפתח, יותר מכך, דמות פרדיגמטית, ביצירה של האוריינט (ולכן של האוקסידינט). "המפגש האירופי עם המזרח, ובייחוד עם האסלאם [...] הפך את האסלאם להתגלמות הגמורה של הזר הבא מבחוץ, שנגדו נוסדה כל הציביליזציה האירופית מימי הביניים ואילך". וכך, "לאור יחסיו המיוחדים של האסלאם הן עם הנצרות הן עם היהדות, הוא נשאר לעד בעיני האוריינטליסט התגלמות הרעיון (או הטיפוס) של חוצפה תרבותית שורשית, שהוחמרה מדרך הטבע בשל החשש שהציביליזציה האסלאמית בשורשיה מוסיפה לעמוד (גם בזמן הזה) בניגוד למערב הנוצרי". כך, "בריטניה, למשל, הרגישה שיש לה אינטרסים לגיטימיים, כמעצמה נוצרית, באסלאם ובטריטוריות האסלאמיות"



(א, עמ' 68, 229, 94). אין אוריינטליזם בלי נצרות, ואף לא בלי אסלאם (או יהדות).  
אך האם האסלאם הוא דת?

למרבה ההפתעה, בקריאת אוריינטליזם, התשובה לשאלה זו אינה מובנת מאליה. כשסעיד מתאר את התגובות הנוצריות המוקדמות לאסלאם הוא מדגיש את אלו שתפסו אותו "כצורת חיים חדשה בתכלית", "חדשנות גולמית", ובאופן שלילי יותר, "כגרסה חדשה כוזבת של חוויה שנחווה קודם לכן, במקרה זה, הנצרות" (א, עמ' 58). סעיד יודע היטב שהאסלאם נחשב פעמים רבות לכפירה וכי זה היה, יותר או פחות, ההיקף המלא של התוכן התיאולוגי שיוחס לו, אם בכלל יוחס לו תוכן כזה. במהלכו של מפגש מוקדם זה נוצרה, ללא כל ספק, "תמונה נוצרית נוקשה [...] של האסלאם" (א, עמ' 60), ומתמונה זאת, כך נראה, מתמונה נוצרית זאת, יצאה אירופה למסע האוריינטלי שלה. "דומה כאילו, משהסכימה אירופה פעם אחת", לאחר מפגשה עם האסלאם, "שהאוריינט הוא מקום הולם להתגשמות האינסופי בצורה סופית, אין היא יכולה לחדול מכך" (א, עמ' 61). קשה להטיל ספק בממד הנוצרי התיאולוגי של האוריינטליזם ובכך שבשלביו המוקדמים האוריינטליזם התמקד באסלאם ככלי להשחזת כישוריו. אך אין פירוש הדבר שהאסלאם נתפס כבר אז כדת. למעשה, ההפך הוא הנכון. נביא כמה דוגמאות לכך מבין הטקסטים הרבים שסעיד מצטט. הספר *Bibliothèque orientale* (ספרייה אוריינטלית) מ-1697 מאת ברתלמי ד'רבלו (d'Herbelot) מציין במפורש שהמוסלמים מכריזים על עצמם כדת, אף על פי שאין להם כל זכות לעשות זאת ("זה המתחזה המפורסם מהומט, מחבר ומייסד של מינות, שקוראת לעצמה דת, ואנו קוראים לה מוחמדנית" [בתוך א, עמ' 64; ההדגשה שלי]). ב-1787 הרוזן וולני (Volney) מפרסם את ספרו *Voyage en Égypte et en Syrie* (מסע במצרים ובסוריה), "מסמך לא-אישי במידה כמעט מעיקה", ששיאו מגיע "בכרך השני, בתיאור האסלאם כדת" (א, עמ' 77; ההדגשה שלי).<sup>50</sup> וזכרו את התזה של קוסן דה פרסוול (Perceval) מ-1847, לפיה "הערבים נהיו לעם בידי מוחמד, והאסלאם הוא כלי פוליטי במהותו, ובשום אופן לא רוחני"; האסלאם הוא לפיכך "תנועה פוליטית בלבד", נטולת עוצמה דתית מכל סוג שהוא (א, עמ' 137). ולבסוף, ב-1931, האוריינטליסט הגרמני קרל בקר (Becker) עדיין חש את הדחף לטעון כי "כדי להבין את האסלאם יש צורך, יותר מכול, לראותו לא כדת 'מקורית' אלא כמין ניסיון אוריינטלי כושל להשתמש בפילוסופיה היוונית בלא ההשראה היצירתית שאנו מוצאים ברנסנס האירופי" (א, עמ' 97). סעיד מעיר אפוא בצדק על פרספקטיבה נוצרית זו – פרספקטיבה עקבית ומתמשכת, גם אם מעמדה מתערער לעתים – כי האסלאם לא נתפס כדת אלא כ"חיקוי של חיקוי נוצרי של הדת

50. [במובאה זו הוכנס שינוי קל, על פי המקור (המתרגם)].

האמיתית" (א, עמ' 64; ההדגשה שלי). כך "האורינט מותאם לצרכים המוסריים של הנצרות המערבית" (א, עמ' 65), כך האורינט, כלא־דת ולאחר מכן כדתי באופן פרדיגמטי, מעוצב כאירוע בהיסטוריה של הדת. החלוקה בין מערב חילוני לבין "מזרח מיסטי" (כפי שמזכיר לנו ריצ'רד קינג בכותרת ספרו), חלוקה המסומנת כיום באופן נקי ומדויק כל כך (וגם מתערערת ונמחקת), לא הצליחה להכות שורשים עמוקים לפני המאה התשע עשרה. אדגר קיִנֶה (Quinet) העניק לחלוקה זו את ניסוחה התמציתי ביותר, כך נראה, כשכתב בחיבורו מ־1832, *Le Génie des religions* (על רוח הדתות): "L'Asie a les prophètes, l'Europe a les docteurs" ("לאסיה יש נביאים, לאירופה יש רופאים" [בתוך א, עמ' 176]). אך התופעה רחבה הרבה יותר מהשקפתו הייחודית של קיִנֶה. סדרת הטרנספורמציות שבעזרתן יוכל האסלאם להיעשות לדת, במקום להשתחרר "מהבחינה הדתית הצרה שבה בחן אותו (ושפט אותו) המערב הנוצרי עד אז" (א, עמ' 111), הייתה מקיפה וכללה את הזדהותו של נפוליאון עם מוסלמים ("Nous sommes les vrais musulmans", "אנחנו המוסלמים האמיתיים", הכריז ב־1798), את אמונתו העזה כי הוא "לוחם למען האסלאם" ואת "הכבוד הגלוי" שרחש, כביכול, "לקוראן" (א, עמ' 78). חיובי או שלילי – ועבור חוקרים כגון גולדזיהר (Goldziher), מסינין (Massignon) וגיב (Gibb) הוא היה חיובי להדהים, גם אם לא אך ורק חיובי – האסלאם מצוי במרכז הדמיון האורינטליסטי. הוא אמנם אינו מצוי שם לבדו, אך אין בכך כדי להפחית מערכו הפרדיגמטי. להפך. שכן, בין שהוא נתפס כדימוי־תאום של היהודי בדמיון האנטישמי ובין שהוא נתפס כדמות השמית הפרדיגמטית, המנוגדת לזו הארית, האסלאם נותר היעד העיקרי של התכניות האורינטליסטיות. בדומה ליהודים, כפי שסעיד טען פעם אחר פעם.<sup>51</sup> האסלאם הוא זה שחובה – אך כנראה בלתי אפשרי – לרדת לפשרו, האתר המועדף למפעל אינסופי של הסבר וחקירה. חשוב מכך, הוא היעד של כל המאמצים של מה שסעיד מכנה "הדת המחולנת" של האורינטליזם.

החל מקידום הידע הנוצרי והפעילויות המיסיונריות המתמשכות – גם אם מזדמנות – של האימפריה הבריטית וזו הצרפתית, עד ל"תיאולוגיה המכוננת מחדש", "העל־טבעיות הטבעית" של המאה השמונה עשרה (א, עמ' 106) והטענה של הרומנטיקנים הגרמנים לפיה "התרבות והדת ההודיות [...] הן שיוכלו להביס את המטריאליזם ואת המכניזם (ואת הרפובליקניזם) של התרבות האוקסידנטלית" (א, עמ' 107); החל מ"גבולותיה של אירופה הנוצרית" ש"לא שימשו עוד כמין בית־מכס" (א, עמ' 111) עד ל"דחף [ה]דתי שנבנה מחדש" של האורינטליזם בכללותו ועד לאורינטליסט החוגג

51. אף על פי שאני מותיר זאת ברקע של חיבור זה, ניסיתי בעבר לעקוב אחרי השלכותיו של הטיעון לעיל, המקשר בין אורינטליזם (ואסלאמופוביה) לאנטישמיות; וראו Gil Anidjar, *The Jew, the Jew*, העיל, המקשר בין אורינטליזם (ואסלאמופוביה) לאנטישמיות; וראו Gil Anidjar, *The Jew, the Jew*, העיל, המקשר בין אורינטליזם (ואסלאמופוביה) לאנטישמיות; וראו Arab: A History of the Enemy, Stanford University Press, Stanford, Calif. 2003

”את המתודה שלו ואת עמדתו כמתודה ועמדה של יוצר חילוני, אדם שכרא עולמות חדשים כפי שלפנים ברא אלוהים את העולמות הישנים” (א, עמ’ 112), הסובייקטים של האוריינטליזם הם נוצרים בכירור (א, עמ’ 107) אבל הם גם מתאבלים – או חוגגים – את אובדן דתם. ”במילים אחרות, האוריינטליזם המודרני נגזר מהיסודות המְחַלְנִים בתרבות האירופית של המאה השמונה-עשרה” (א, עמ’ 111). כלומר, עם המצאתן של דיסציפלינות חדשות, השוואתיות (”פילולוגיה, אנטומיה, משפט, דת” א), עמ’ 109)), אירופה מגלה כי האלים שלה הם חלק מפנתיאון שונה וגדול הרבה יותר. היא מגלה מחדש את השפות העתיקות, שכעת היא יכולה לסווגן באופן חדשני: אריות לעומת שמיות. אכן, ”הערבית והעברית הן שפות שמיות, ויחד הן משתמשות וחוזרות ומשתמשות בחומר בעל חשיבות מיידית לנצרות” (א, עמ’ 72). בנקודה זו – ובנקודה זו בלבד – הנצרות הייתה יכולה להיעשות לאחת מני דתות רבות במקום להיעשות לכנסייה היוצאת חוצץ נגד היהודים, המוסלמים וכופרים אחרים. סעיד מתאר את הטרנספורמציה הזאת בפרטי פרטים; אם טרנספורמציה זו אינה מימוש של הנאמר בברית הישנה,<sup>52</sup> היא לכל הפחות הגשמה והשלמה של הנצרות – רנאן ואחרים אולי יכנו זאת גם אריאניזציה שלה – במדע ובאמצעות המדע, באוריינטליזם ובאמצעות האוריינטליזם, כפי שאפשר לראות אצל דה סאסי (Sacy), ש”בכתיבתו הוא פעל כאיש כנסייה חילוני, שהאוריינט ותלמידיו הם לו דוקטרינה ועדת מאמינים” (א, עמ’ 114-115), ואצל רנאן, ש”הטמיע את עצמו בפילולוגיה על-פי דרכו הפוסט-נוצרית” (א, עמ’ 123), ו”חֶקֶר השפות השמיות” נעשה ”תחליף לאמונתו” (א, עמ’ 127). חשוב מכך, באמצעות התמקדותו בדמויות-מפתח אלו סעיד מראה כי האוריינטליזם הוא מפעל שיוצר – ולא משכפל או משקף – דתות, מאמץ כללי של אוריינטליסטים ”לשוב ולעצב באופן רדיקלי את הדפוס הנוצרי של נפילה, גאולה והופעה של ארץ חדשה שתכונן גן עדן מחודש, במונחים ההולמים את הנסיבות ההיסטוריות והאינטלקטואליות של זמנם” (רנאן, בתוך א, עמ’ 125-126). *Wo es war* – במקום שבו הייתה הנצרות, ישנה כעת הדת.

תנו דעתכם לכותרות היצירות שסעיד מדגיש. אם אוריינטליסטים מוקדמים יותר מתמקדים במסעות גילוי הזר והמוזר – אדוארד ויליאם ליינ (Lane) עדיין כתב במסורת ישנה זו של ”מסעות צליינות וצליינים” וחקירת ”מנהגיהם ואורחות חייהם” של המקומיים – הרי אוריינטליסטים בני המאה התשע עשרה מניחים את

52. המשפט במקור, ”if it is not the fulfillment of the law”, רומז לדברי ישוע בברית החדשה (מתי ה, יז), בתרגום המלך ג'יימס: ”Think not that I am come to destroy the law, or the prophets: I am not come to destroy, but to fulfil” (ובתרגום דליטש לעברית: ”אַל תַּחְשְׁבוּ כִּי בָאתִי לְהַפֵּר אֶת הַתּוֹרָה או אֶת דְּבָרֵי הַנְּבִיאִים לֹא בָאתִי לְהַפֵּר כִּי אִם לְמַלְאָתָּ” (המתרגם).

היסודות לידע המודרני. לפני הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה, אפילו לפני הספרות, היה האוריינט, פְּדַת. אכן, אוריינטליסטים אלו היו במהרה בדרכם להיעשות למומחים לכלום פרט לדת, וכך, למעשה, בעודם יוצרים ומאיינים דתות, הם המציאו יש מאין את תחום הדת ההשוואתית ומדעי הדתות (מקס מילר [Müller], רנאן). מבין "הטקסטים האוריינטליסטיים הרבים מספור על האסלאם" (א, עמ' 102) חובה עלינו לבחון לעומק את הטקסטים המכוננים של היצירה המודרנית – הכיסי המודרני (אם להזכיר ספר נוסף מאת סעיד)<sup>53</sup> – של "הדת": קיִנָה, *Le Génie des religions* (על רוח הדתות); "טקסט מרכזי", "יצירה שהכריזה על רנסנס אוריינטלי והציבה את האוריינט ואת המערב ביחסים פונקציונליים זה עם זה" (א, עמ' 125); בנז'מין קונסטן (Constant), *De la religion* (על הדת); ויליאם רוברטסון סמית' (Smith), *The Religion of the Semites* (דתם של העמים השמיים); דנקן מקדונלד (MacDonald), *The Religious Attitude and Life in Islam* (הגישה הדתית וחיי הדת באסלאם); ועוד. על כף המאזניים – כוחה הפרפורמטיבי והרפטטיבי של הדגמה סמכותית הנחושה לטעון ולהראות כי "השמים הם [...] מונותאיסטים קנאים, שלא יצרו שום מיתולוגיה, שום אמנות, שום מסחר, שום ציביליזציה"; רק דת (רנאן, בתוך א, עמ' 128). כך הוסכם והתקבע מה שקודם לכן היה רחוק מלהיות ברור, כלומר שהאסלאם הוא למעשה "דת חיה וחיונית" (המילטון א"ר גיב, בתוך א, עמ' 247). השמים – כלומר מוסלמים ויהודים, אך זמן מועט לאחר מכן כבר בניכוי היהודים – הם אך ורק דת, הדת במיטבה ובמירעה.

אך שוב, מהי דת? מהי דת בכלל? במקרה הפרדיגמטי שלפנינו, דת היא בראש ובראשונה – והדבר מהותי לחזון האוריינטליסטי – תופעה "שאפשר לחקור אותה בנפרד מהכלכלה, הסוציולוגיה והפוליטיקה של העמים האסלאמיים" (א, עמ' 98). "ההיסטוריה, הפוליטיקה והכלכלה אינן חשובות. האסלאם הוא האסלאם. האוריינט הוא האוריינט" (א, עמ' 100). המנטרה הטאוטולוגית הזאת מעלה על הדעת, למרבה האירוניה, את זו שבעטיה האסלאם קוצר דברי הלל ושבח, או, לחלופין, לעתים תכופות יותר, סופג האשמות: אלוהים הוא אלוהים. אם כן, עוד לפני מפעלם של דורקהיים ושל סוציולוגים ואנתרופולוגים של הדת כבר היה קיים מפעלו של האוריינטליזם שניסח את הרעיון שדת אינה אומה, מה שהביא להדגשת הממדים הדתיים של האוריינט, ובעיקר, ובדחיפות, של האסלאם. דבר זה, בתורו, צמצם, אם לא העלים כליל, את הממד הפוליטי של האסלאם (וגם להפך, כפי שראינו). בשל כך נאמר פעמים רבות על הלאומיות הערבית או האסלאמית שהיא הכול פרט לפוליטית, הכול פרט ללאומיות, בשל כך היא "חסרה את מושג הזכות האלוהית של אומה, למרות השימוש בו כסיסמה מפעם לפעם. חסרה

53. [הכוונה, כאמור, לספרו של סעיד *Covering Islam*, וראו לעיל, הערה 15 (המתרגם)].

לה אתיקה פורמטיבית, ונדמה שהיא גם חסרה את האמונה בת המאה התשע-עשרה בקדמה מכניסטית", כפי שכתב גוסטב פון גרינבאום (Grunebaum; בתוך א, עמ' 260). ולבסוף, הדת (כלומר האסלאם כדת) היא האויב המובהק של הציביליזציה החילונית: "חרבו של מוחמד והקוראן הם האויבים העקשניים ביותר של הציביליזציה, החירות והאמת שידע העולם מעודו", כתב ריינהרדט דווי (Dozy; בתוך א, עמ' 137). ניתן אפוא לנסח ללא קושי את האנלוגיה הבאה (אם אפשר בכלל לטעון שזו רק אנלוגיה): האסלאם לאירופה הוא מה שביקורת דתית לביקורת חילונית, מה שהדת לחילונית. "טענתי היא", כותב סעיד, "שהאורינינטליזם הוא ביסודו של דבר דוקטרינה פוליטית שהוחלה על האורינינט כי האורינינט היה חלש יותר מהמערב, שהבליע את השוני של האורינינט עם חולשתו" (א, עמ' 181; ההדגשה שלי). סעיד צודק, כמובן, אך כעת ניתן להבין את טענתו זו באופן ממצה יותר. שכן, מצד אחד, מה שהוא אומר אכן נכון. דבריו מבהירים את הממד הפוליטי והאימפריאלי של האורינינטליזם, ובנוסף לכך הם מבהירים לחלוטין מדוע לאומיות, לאומיות ערבית במיוחד, הייתה תמיד המטרה הראשית של חרון האף האורינינטליסטי. מה שסעיד עושה, מצד אחר – והדבר חיוני להבנת ההבדל בין מזרח למערב במונחים פוליטיים, ובעצם תיאולוגיים-פוליטיים – הוא להראות ולהדגיש כיצד מתרחשת טרנספורמציה נמרצת של המזרח והמערב כאחד לדתות, כיצד מתבצעת ההמרה מאורינינטליזם כְּעולם הנוצרי המערבי לאורינינטליזם כחילונית (כלומר כעולם נוצרי מערבי חדש, משופר, מתוקן, מחולץ). אך אין זו טרנספורמציה פשוטה, חלוקה חדשה ושוויונית של העולם לישויות דתיות; "לכסות את האסלאם" משמעו לכסות את הדת, ליצור אותה ולהסוותה. זהו אחד השיעורים החשובים, המפרכים והמשמעותיים של אורינינטליזם.

נכון, כמובן, כפי שטומוקו מאסוצאוה הראתה באופן מרתק, שאירופה פיתחה, באמצעות התהליכים שהתחקינו אחריהם, סוג מיוחד של מודעות עצמית. אמנם "כמשך מאות שנים, האירופאים החזיקו במוסכמה מבוססת היטב לפיה עמי העולם מתחלקים לארבעה חלקים, שאינם שווים בגודלם ובמידת ייחודיותם, דהיינו נוצרים, יהודים, מוחמדים (כפי שהיה נהוג לקרוא אז למוסלמים) וכל השאר", אבל במהלך הטרנספורמציה שסעיד מתאר בדרך כה משכנעת, "חלוקה מוסכמת זו החלה לאבד מסמכותה הדומיננטית". במקום זאת, טוענת מאסוצאוה, "הופיעה לפתע מערכת חדשה לגמרי, כלומר רשימה של כעשר עד שתיים עשרה 'דתות עולם'".<sup>54</sup> כמו סעיד, מאסוצאוה מדגישה את המעמד המיוחד של האסלאם בפרספקטיבה האורינינטליסטית,

54. ראו Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, p. xi

הנוצרית או החילונית. מפרספקטיבה זו, האסלאם מיטלטל בין העדר מוחלט של תוקף תיאולוגי לבין פנאטיות דתית פרדיגמטית קיצונית. אך מה שסעיד מראה הוא שהקטגוריה של הדת (גם אם היא בלתי נראית לעתים) היא חלק ממנגנון גדול הרבה יותר המתפקד לרוחב חלוקות ופריאניות. את המנגנון הזה אי אפשר לצמצם ל"דתי" או ל"דתות", אלא הוא חייב לכלול לוגיקה רחבה יותר של הפרדות וחלוקות עכשוויות מפלות בין אומות, גזעים ותרבויות (וגם בין המינים, כפי שסעיד מדגיש). הישגו המזהיר של אוריינטליזם הוא בהצגת היקפו המלא של מנגנון זה כפי שהוא מופיע מתוך המערב הנוצרי – מנגנון מורכב, מפולג מבפנים והיררכי עד מאוד, שספרו של סעיד מתנגד לעוצמתו הרבה בכל מאודו. זו הסיבה לכך שהאוריינטליזם אינו רק (למרות שהוא גם) דוקטרינה פוליטית; הוא גם דוקטרינה דתית (וגם, למען הסר ספק, כלכלית ומדעית). ליתר דיוק, אם כן, עוד לפני שקלווד לפור העלה את שאלת "קביעותו של התיאולוגי-פוליטי",<sup>55</sup> סעיד הראה את התמדתה של הנצרות כפרישה ייחודית של חלוקה זו, על תצורותיה הרבות, דתיות וחילוניות כאחת. לכן אוריינטליזם הוא ביקורת הנצרות, ולכן, גם אם במידה משנית ושולית, הוא אף חיוני לחקר הדת (ולא רק למדעי הדתות), כלומר חיוני להבנת החלוקה הגלובלית בין דתי לחילוני (דת וגזע, דת ולאומיות, דת ופוליטיקה וכו'). אם סעיד היה מזהה את חשיבות הישגו היה עליו להודות כי עבודתו אכן מבקרת את הדת, אבל היא גם, ומסיבות של הגמוניות באופן אולי עמוק יותר, מתנגדת לחילוניות. עם זאת, וליתר דיוק, סעיד היה יכול להימנע מלהיות בעד או נגד הדת, בעד או נגד החילוניות. תחת זאת, ובאופן ניטשיאני יותר, היה על סעיד להיעשות למה שהוא כבר היה. היה עליו להיות – איך זה בתור ביקורת אופוזיציונית? – אנטי-נוצרי.

מאנגלית: שגב עמוסי

עריכת תרגום: איל בסן

55. Claude Lefort, "Permanence of the Theologico-Political?", *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 213–255