



ליברליזם ושמאל בהגות הערבית
מאז שנת 1990:
חאזם צאע'יה כמקרה בוחן
להתהוות אידאולוגיה ליברלית ערבית
ואל אבו-עקסה

ליברליזם ושמאל בהגות הערבית מאז שנת 1990: חאזם צאע'יה כמקרה בוחן להתהוות אידאולוגיה ליברלית ערבית

ואאל אבו-עקסה

-
- * ראשיתו של מחקר זה היא בעבודת סמינר שנכתבה בהנחיית פרופ' אברהם סלע והורחבה לעבודת מוסמך בהנחיית פרופ' עמנואל סיון. ברצוני להודות לשני המנחים על הדרכתם הנאמנה.
- * הטקסט התקבל לפרסום בשנת 2011.

תוכן העניינים

3.....	מבוא
5.....	מבנה המחקר
7.....	פרק ראשון: על חשיבה ערבית וליברלית
16.....	פרק שני: ביוגרפיה אינטלקטואלית של חאזם צאע'יה
22.....	פרק שלישי: האידואולוגיה כרדיקליות
34.....	פרק רביעי: הרציונאליזם ככלי לביקורת פוליטית
41.....	פרק חמישי: הבגיה מחודשת של לאומיות ליברלית
53.....	פרק שישי: על זיכרון השואה כבסיס לשלום עם ישראל
71.....	פרק שביעי: מה בין ביקורת החשיבה הליברלית לבין ביקורת המזרחנות?
83.....	פרק שמיני: האינדיבידואליזם כמודל תרבותי וחברתי
90.....	סיכום
93.....	רשימת מקורות

מבוא

החיפוש המתמיד אחר פתרונות לסוגיית ההתמודדות עם המודרניות הוא אחת הדילמות שעיצבו את השיח האינטלקטואלי בכלל ואת השיח הערבי בפרט בעת החדשה. הפתרונות הללו ניתנו באמצעות הבניית מטא-נרטיבים, שעיצבו בה במידה גם את המאבק האידיאולוגי בין הכוחות הפוליטיים והחברתיים במזרח התיכון הערבי במשך המאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת. אחת התשובות הייתה הבניית שיח ליברלי ערבי כדרך להתמודדות עם המציאות וכדרך לעיצוב העתיד לפי אידאלים מסוימים ששורשיהם נטועים בתנועת הנאורות, שהתפתחה במערב בעיקר במאה השמונה עשרה, והפכה תופעה אוניברסלית במאה התשע עשרה ובמאה העשרים.

השיח הליברלי, כשיח אידיאולוגי, חזר למלא תפקיד עיקרי בזירה הכלל-ערבית בשנות התשעים של המאה העשרים, לאחר היחלשות ארוכת שנים. שיח זה ניזון ממציאות בין-לאומית, אזורית ופנים-ערבית והוא אומץ ופותח על ידי כמה אינטלקטואלים ממדינות ערב. אחד האינטלקטואלים הבולטים שתרמו לעיצובו לקידומו של שיח זה מחדש בראשית שנות התשעים של המאה העשרים הוא חאזם צאע'יה שמוצאו בלבנון.

חיבור זה הוא מחקר מונוגרפי המתמקד בדמותו ובהגותו של חאזם צאע'יה כמקרה בוחן להתהוות הליברליזם הערבי מאז שנת 1990, כלומר בתקופה שבה תפיסותיו הליברליות ביטאו ייחודיות ולכידות ניכרת. בתקופה זו הציג צאע'יה תפיסה ליברלית טוטלית המתייחסת לסוגיות הערביות האקטואליות. עמדותיו בנושאים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים הפגינו ייחוד ניכר ונבדלו מן המטא-נרטיבים הרווחים בזירה הערבית: הנרטיבים הפן-ערבי, האסלאמי-פוליטי והמרקסיסטי.

מטרת החיבור היא לבחון את התפתחות הגותו של צאע'יה כחלק מהתמורה הכוללת שפקדה את השמאל הערבי בסוף שנות השמונים, מזרם בעל נטיות מהפכניות לזרם הנושא אופי שמרני ורפורמי. תמורה זו התבטאה בהבניית שיח מסוג חדש ששורשיו הרעיוניים טמונים במסורת הערבית-ליברלית שהפגינה שגשוג יחסי בתקופה שבין שתי מלחמות העולם. אבחן את תפיסתו של צאע'יה משתי נקודות מבט - פוליטית ותרבותית - אגב התייחסות להתרחשויות ההיסטוריות והפוליטיות שאירעו לאחר שנות התשעים של המאה העשרים ובעשור הראשון של המאה העשרים ואחת.

במוקד המאמר עומדת הטענה שמשנתו של צאע'יה מייצגת גרסה שמרנית של החשיבה הפוליטית הליברלית-ערבית, שחזרה בעוצמה לזירה בחלוף כחצי מאה של חולשה עד כדי היעדרות מוחלטת. ליברליזם זה, בדומה לליברליזם שהותיר את חותמו על מדינות ערב בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, משלב שתי אידאולוגיות: אידאולוגיה לאומית-מדינתית (לאומיות ליברלית), שבבסיסה עומדת זהותה הפוליטית של המדינה הטריטוריאלית; ליברליזם תרבותי ופוליטי שבבסיסו עומדת האידאולוגיה האינדיבידואלית, כלומר חשיבות הפרט בבניין התרבותי והפוליטי. הליברליזם שמייצג צאע'יה הוא אפוא ליברליזם שמרני ורפורמי היוצא מנקודת הנחה שמתקיימת קהילה פוליטית בעלת מאפיינים לאומיים בתוך מסגרת מדינת הלאום הטריטוריאלית הערבית.

עיסוקם של חוקרים בתולדות הרעיונות בכלל וברעיונות פוליטיים בפרט יכול להיות לעתים בעל חשיבות מכרעת. בחיבורו "שני מושגים של חירות" (Berlin, 1959) מדגיש ישעיהו ברלין את העוצמה הטמונה במחשבות וברעיונות, אשר ביכולתם לשנות את חייהם של מיליוני בני אדם, ובכלל זאת להביא לתהליכים אלימים ביותר. לדבריו מצב שבו החוקרים ואנשים בעלי ידע מוסמך מתעלמים מרעיונות ואינם מותחים ביקורת רציונלית על אידאולוגיות עלול להעניק לאידאולוגיות הללו כוח אלים ולא מרוסן.

המחקר האקדמי, העוסק בהיסטוריה רעיונית של המזרח התיכון, דל יחסית. תחום זה זוכה לכל היותר בהתייחסות שולית בהשוואה למחקר העוסק בהיסטוריה הפוליטית של האזור. מציאות זו מתבטאת גם במספרם הדל של המחקרים שנעשו בתחום ההיסטוריה האינטלקטואלית והחשיבה הפוליטית והחברתית במזרח התיכון בהשוואה לאזורים אחרים דוגמת אמריקה הלטינית או אירופה (Abu-Rabi', 2004: 44). יתרה מכך, רוב המחקרים בתחומי ההיסטוריה האינטלקטואלית והחשיבה הפוליטית והחברתית במזרח התיכון מתייחסים לחשיבה האסלאמית והפן-ערבית. המחקרים האקדמיים המוקדשים לחשיבה הערבית-מרקסיסטית או הליברלית מעטים למדי.

השיח הליברלי הערבי מייצג מראשית שנות התשעים את שיח הנגד הביקורתי העיקרי לאסלאם הפוליטי. הליברלים הערבים קיבלו על עצמם תפקיד זה בעיקר לנוכח היחלשותו הכללית של השיח החילוני בעקבות התמוטטות הקומוניזם הסובייטי ובעקבות היחלשות השפעת המטא-נרטיב המרקסיסטי בסוף שנות השמונים. עד אז שימשו הקומוניזם והמרקסיזם צינור עיקרי להעברת רעיונותיה של הנאורות, וכך גם שימשו עמוד השדרה של החשיבה הערבית החילונית, החברתית, התרבותית והפוליטית.

מבנה המחקר

במחקר שמונה פרקים. **הפרק הראשון** דן בקצרה במושג ליברליזם בהקשר הערבי ועוסק בסוגיות של תוכן, הגדרות, ביטויים ואידאלים המנחים את החשיבה הפוליטית ליברלית. **הפרק השני** מתמקד בביוגרפיה האינטלקטואלית של חאזם צאע'יה. פרק ביוגרפי זה מציג את האינטלקטואל ואת התמורות האידאולוגיות שעבר כמקרה מייצג למשברים שפקדו את השמאל הערבי.

הפרק השלישי מוקדש לחיבוריו הענפים והביקורתיים שכתב על מגוון האידאולוגיות שהתפתחו באזור הלבנט בעת החדשה. צאע'יה, כמו ליברלים רבים במערב, התייחס לאידאולוגיות בכלל כאל סוג של קיצוניות, ולאידאולוגיות של האזור בפרט כאמצעי למיסוד של רגשות קהילתיים טרום-מודרניים שנוצרו בעקבות משברי המודרניות. **הפרק הרביעי** יתמקד בהיבט פילוסופי של ביקורתו הפוליטית של צאע'יה אשר תופס את הגותו כחלק ממאבק היסטורי ישן בין שתי אסכולות, הרציונליזם והרומנטיקה. הפרק יציג את הביקורת שהטיח במפעליהם הרעיוניים של הוגי הלאומיות הפן-ערבית והסורית.

הפרק החמישי מתמקד בביטוי הפוזיטיביסטי שאותו מציב צאע'יה על אודות שאלת האידאולוגיה והשלטון. בפרק מוצגת החלופה הפוליטית שאותה מציע צאע'יה לאותם דפוסי חשיבה, מודלים פוליטיים ומודלים חברתיים העומדים במוקד ביקורתו. אפשר לומר שהצעתו הפוליטית מסתכמת בחיוניות בניית אומה פוליטית או מדינת הלאום (מדינה-אומה, לפי מינוחו) על בסיס מדינתית (כלומר, על בסיס הגבולות המדיניים-טריטוריאליים) ואזרחי-חוקתי. בפרק זה גם אציג את הפולמוס הפנים-ערבי המתנהל בנושא סוגיית מדינת הלאום ובנושא שאלת הלגיטימיות שלה בחצי השני של המאה העשרים.

הפרק השישי מתייחס לתרומתו של צאע'יה לנושא הסכסוך הערבי-ישראלי. הפרק מתמקד בחיבורו "בזכות השלום" (צאע'יה, 1997ב), אשר עורר את הפולמוס העז ביותר בהשוואה לשאר חיבוריו. חיבור זה משמש מסמך ביקורתי חריף שבאמצעותו מותח צאע'יה ביקורת פנימית, פוליטית ותרבותית. אציג גם את הקישור ההכרחי שעשה צאע'יה בין סוגיית השלום לסוגיית השואה.

הפרק השביעי עוסק בסוגיית ביקורת האוריינטליזם והקשר בינה לבין ביקורת החשיבה הליברלית במזרח הערבי. בפרק זה אבחן כיצד התקבלה הביקורת שמתח אדוארד סעיד (Said, 1995) על האוריינטליזם בקרב מודרניסטים ערבים, ואתמקד בביקורת הליברלית שהציע צאע'יה כחלופה לגישה הפוסט-קולוניאלית.

הפרק השמיני מתייחס לסוגיית האינדיבידואליזם, שהיא הנדבך העיקרי שעליו מבסס צאע'יה את ביקורתו הפוליטית, התרבותית והחברתית. הפרק סוקר את התפתחות תפיסתו בנושא זה על רקע מקומה בהיסטוריה האינטלקטואלית הערבית בת זמננו.

המחקר מתבסס על מקורות ראשוניים ומשניים. הספרות הראשונית כוללת את ספריו של צאע'יה, מאמרי עיתונות, ספרי הגות ומסמכים מכינוסים שונים. המקורות המשניים כוללים בעיקר מחקרים שעוסקים בהיסטוריה של המזרח התיכון.

פרק ראשון: על חשיבה ערבית וליברלית

קודם שנתמקד באחד המבקרים החשובים, וגם הבולטים בעשייה האינטלקטואלית הערבית בשני העשורים שחלפו מאז שנת 1990, חשוב וחיוני להגדיר את המונח "חשיבה ערבית", אשר מהווה את המסגרת המתודולוגית של המחקר. האם ניתן להגדיר מהי "חשיבה ערבית"? ואם כן, מהם מקורותיה גבולותיה, עיסוקיה והמוסדות שמייצרים אותה? מכאן, מהי חשיבה ערבית ליברלית ומאיזה רקע היא נוצרה?

למרות היעדר דמוקרטיה ליברליות בעולם הערבי נשאר תחום היצירה האינטלקטואלית הערבית מרתק ומאתגר בזכות מגוון אדיר ומקוטב של דפוסי חשיבה ערבית העוסקים בסוגיות חברתיות, כלכליות והפוליטיות של העולם הערבי. הדיאלקטיקה בין החברתי לפוליטי העניקה נופך מיוחד לעבודותיהם של האינטלקטואלים הערבים לאחר 1967. הסוגיות הגדולות הנוגעות בקונצנזוס ובלגיטימיות בצל המציאות החברתית המתנדנדת בין ערכי המסורת לבין דרישת המודרנה מוצאות דרכים מעניינות ומיוחדות לביטוי (Abu-Rabi', 2004: 7).

מרכזי מחקר אקדמיים רבים צצו בעולם הערבי לאחר שנת 1967 ותרמו לאוסף האדיר של הספרות ההגות וההיסטוריה. שני המרכזים החשובים ביותר הם: מרכז אלֶאֶהָרָאם ללימודים פוליטיים ואסטרטגיים בקהיר (נוסד בשנת 1968) והמרכז ללימודי האחדות הערבית (נוסד בשנת 1975) בביירות (שם: 44). מרכזים אלה - ובייחוד המרכז בביירות - שימשו מעין בימה שמעליה יכלו האינטלקטואלים הערבים להתבטא, להביע דעה ולהתפלמס במגוון נושאים רלוונטיים.

בהגדרה כללית, "החשיבה הערבית" היא הגורם לעשייה האינטלקטואלית, הביטוי שלה ובד בבד התוצר שלה. מדובר במבנה אפיסטמולוגי ופילוסופי הכולל את כל המגמות האינטלקטואליות ואת כל התנועות המתארות, מנתחות, מבקרות ומפרקות את הספרה החברתית-כלכלית, הפוליטית, הרעיונית והדתית של החברה הערבית העכשווית. נכללות בכך גם כל היצירות אינטלקטואליות שנכתבו בידי ערבים בארצות ערב או מחוצה להן, בשפה שאינה ערבית, דוגמת חיבוריהם של השאם שראבי, אדוארד סעיד, עבד אללה אלערוי וברהאן ע'לין (שם: 63-64).

שורשיה העיקריים של החשיבה הערבית העכשווית נעוצים בתקופת תנועות הרפורמה שהופיעו בכמה אצטלות במאה התשע עשרה ובראשית המאה

העשרים בתקופת שבה התנערו חלק ממדינות ערב מהאימפריאליזם (שם: 7). כיום שוררת הסכמה כמעט מלאה בקרב האינטלקטואלים הערבים שתולדות החשיבה הערבית המודרנית החלו עם ההתערבות האירופית במזרח התיכון, וליתר דיוק עם מסעו של נפוליון למזרח.¹

נקודת המפנה המכריעה בעיצוב התודעה הערבית העכשווית היא מלחמת 1967. התגובות לתבוסה זו באו מכל הכיוונים: מהפן-ערבים, מהמרקסיסטים, מהאסלאמים ומהליברלים. האסלאמים קיוו שתבוסה זו תביא לירידת הלאומיות הפן-ערבית ובמקומה לעליית האסלאם הפוליטי, שאפשר לסכם את דרישותיו בקיום חברה בעלת זיקה לערכי הדת של האסלאם ובקיום מדינת הלכה. המרקסיסטים סברו שהתבוסה מרמזת על סדקיה ועל חולשתה של האידאולוגיה הלאומית הפן-ערבית, ולכן הם העלו את הדרישה לשינוי כולל ומהפכני בחברה הערבית, שסופו יהיה משטר וחברה סוציאליסטיים. לעומת גישות אלה קיוו הליברלים שמהלומת התבוסה תביא לבניית חברה דמוקרטית יותר ולכיבוד זכויות הפרט בחברה הערבית. השיח שנוצר לאחר התבוסה מאופיין בביקורת עצמית נוקבת, בצד הסכמה כללית על כך שהחברה הערבית נתונה במשבר עמוק (אַזְמָה) המחייב שינוי (שם: 10).

החשיבה הערבית העכשווית, שצמחה לאחר 1967, היא תוצר היסטורי של שינויים פוליטיים, חברתיים וכלכליים בהווה הערבית של העשורים האחרונים. חשיבה זו מאופיינת בכמה אוריינטציות פילוסופיות הקוראות לחידוש בכל תחומי החשיבה והחברה. הצורך בחידוש נובע במידה רבה מכך שהחשיבה הזו היא תוצר של תבוסה, של מאבק, של חוסר איזון ושל עימות ה"אחר". אחד המאפיינים של כל זרמי החשיבה הערבית לאחר 1967 הוא הטענה שקדמה אינטלקטואלית יכולה להיות בת הישג רק כאשר האינטלקטואלים הערבים יוכלו לשקול מחדש את תוצרי העגום שאליו נקלע העולם הערבי במאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת ולבקר אותו (טראבישי, 1991: 17-18).

אחת השאלות העיקריות, אם לא המרכזית ביותר, בשיח הערבי שלאחר 1967 היא הקשר בין הדת לבין שאר רכיבי החברה, הפוליטיים והתרבותיים. שאלה זו, שנידונה בהרחבה רבה יחסית בתקופה המכונה ה"תחייה" (אלְנֶהְצָ'ה),² נתפסה

¹ האירוע מתואר כ"הלם" (צְדָמָה). על תוצאותיו הדעות חלוקות, אך הכול מסכימים שהביא למעין תחייה. שורר כיום קונצנזוס בקרב האינטלקטואלים הערבים, משמאל ומימין, בעניין זה. ראו טראבישי, 1991: 17-18.

² המושג הופיע בשתי גרסאות: נְהֶצְיָה, נְקֻטְיָה, והוא מקביל למושג הצרפתי או האנגלי Renaissance. בדרך כלל המושג הערבי מתייחס לשנים 1789-1939 או לתקופה שכונתה בפי אלברט חוראני "עידן ליברלי".

בקרב חלק מהאינטלקטואלים העכשוויים כנטל וכסממן של רגרסיה כוללת. הערעור הכללי לאחר 1967 על היסודות המודרניסטיים שעליהם עמדו המשטרים הערביים הפרוגרסיביים שהשתתפו במלחמה הביא לגל מחודש של דיון בשאלות דומות, ואפילו זהות, שנידונו במאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים. מצב זה הביא חלק מהאינטלקטואלים הערבים לכנות את התקופה שלאחר 1967 בשם "התחייה השנייה"³ (אלנה'צ'ה אלת'אניה), כיוון שסברו שהיא אמורה ליצור בסיס חדש ושונה לתפיסות העולם ולאידאולוגיות שעוצבו מחדש לאחר המלחמה.⁴

יסודות המסורת הליברלית התפתחו באירופה בערך במאה השש עשרה מתוך סביבה תרבותית, וחברתית-כלכלית מוגדרת. מסורת זו קיבלה ביטוי בולט במאה התשע עשרה שכונתה בפי כמה היסטוריונים בשם "המאה הבורגנית". הדוקטרינה הליברלית התבססה על כמה הנחות יסוד אידאולוגיות. מן הבחינה הפילוסופית היא יצרה שבר בין המטפיזיקה הנוצרית-ימיבינימית לבין הרציונליזם או בין האמונה לבין הסיבתיות. מגמה זו הביאה לירידת המטפיזיקה מגדולתה כ"מלכת המדעים" בעת שההנחה הייתה שחירות מחשבתית יכולה להוביל לקדמה. דוקטרינה זו קבעה כי המדע, הקדמה וחשיבות הפרט, שצמחה על רקע אימוץ החילוניות, החליפו את התפיסות המסורתיות, בעיקרן תאולוגיות ימיבינימיות, אשר העמידו במוקד התעניינותן את האל. מן הבחינה הכלכלית העיקרון היה חופש ואי-ההתערבות בכלכלה (Laissez-Faire), שיטה שלימים תכונה "קפיטליזם". מן הבחינה החברתית הטביע הליברליזם שיטות עבודה וקודים אתיים שלא היו נהוגים בפילוסופיות הדתיות שהיו לפניו. מן הבחינה החינוכית הציע הליברליזם פילוסופיית לימוד המדגישה את חירות החשיבה ובעיקר דוחה את השליטה הדתית המסורתית במוסדות החינוך (Abu-Rabi', 2004: 72–73).

המונח "ליברליזם" שנולד והתפתח בארצות המערב עורר שאלות רבות בדבר השימוש ההיסטוריוגרפי בו בהקשר המזרח תיכוני. אחת היצירות ההיסטוריות

³ המושג נקבע בעיקר לאחר שנת 1967. על התחייה השנייה ראו עבד אללטיף, 2005: 45.

⁴ אחת העדויות המרתקות לשאלות שנשאלו מחדש היא הפולמוס שהתחיל בשנת 1984 ונמשך עד העשור הראשון של המאה העשרים ואחת, בין מוחמד עאבד אלגיאברי לג'ורג' טראבישי בנושא "ביקורת הרציונל הערבי". פולמוס זה הניב סדרה בת שמונה ספרים: ארבעה מאת אלגיאברי "ביקורת הרציונל הערבי" (אלגיאברי, 1986; 1990; 2001; 2002), וכתגובה ארבעה ספרים מאת טראבישי "ביקורת על ביקורת הרציונל הערבי" (טראבישי, 1999; 2002; 2002ב; 2004). אלגיאברי פתח את ספרו הראשון במשפט: "ספר זה דן בנושא שהיה צריך לדון בו לפני מאה שנים" (אלגיאברי, 2002: 5). כמו כן גרר הפולמוס תגובות בעיתונות, שחלקן אפשר למצוא אצל ח'ירתש, 2001; כוש, 2005; אלאדיקי, 2005.

הראשונות והמצוטטות ביותר שנתנו תוקף למונח ליברליזם בלימודי אזור המזרח התיכון היא ספרו של אלברט חוראני "החשיבה הערבית בעידן הליברלי". חוראני השתמש במונח כדי לתאר את העולם הערבי בשנים 1798–1939. מזרחנים רבים ביקרו אותו על השימוש במונח זה לצורך תיאור תקופה שכללה שליטים כמו מוחמד עלי, עבד אלחמיד השני והטורקים הצעירים. בצד זאת העלה ההיסטוריון אלי כדורי את השאלה: האם היינו יכולים לכלול בהגדרת "ליברלים" אנשים כמו ג'מאל אלדין אלאפע'אני ומוצטפא כאמל? (Hourani, 1981: 550).

במהדורה השלישית של ספרו מסתייג חוראני בגלוי ובבירור מהשימוש שעשה במושג כדי לתאר הלך רוח מערבי או רעיונות שהשפיעו על אינטלקטואלים ערבים בתקופה הנידונה. לדעתו רעיונות אלו לא עסקו רק במוסדות דמוקרטיים ובחירויות אדם אלא חדרו גם לנושאים שלא עמדו במרכז החשיבה הליברלית המערבית, דוגמת: חוסן לאומי, אחדות וכוח של משטרים. אין ספק שהשימוש שחוראני עשה במושג היה כללי ביותר ומקביל לצירוף חשיבה מודרנית. גישה כללית זו הרחיקה אותו מכל ניסיון להגדיר את המונח הן ברמת החשיבה הפוליטית והן ברמת האידיאולוגיה הצרה יותר.

מחקרים היסטוריים אחדים התייחסו למשמעות המונח בהקשר המזרח התיכוני. ישראל גרשוני בחר בחיבורו "אור בצל: מצרים והפשיזם 1922-1937" (גרשוני, 1999) להתעלם מהגדרה אחידה לתופעה הליברלית ולנסות להגדירה תופעה בעלת שני גוונים עיקריים: הראשון כלל ליברליזם שמרני ודמוקרטיה אליטיסטית המתבטאת במפלגת "הליברלים החוקתיים", והשני כלל ליברליזם עממי שהתבטא במפלגת הנפד ובדרישתה לדמוקרטיה כללית. נדב ספרן בחר לענות על אותה שאלה בהגדרה הטוענת ש"המונח [ליברליזם] מבטא מחויבות כללית לרעיון עיצובה מחדש של חברה על בסיס תפיסה חילונית במהותה של המדינה ועל ערכים רציונליים-הומניטאריים" (חטינה, 2000: 12; Hourani, 1983: iv). אך הגדרה מעין זו יכולה להתאים גם לחלק מההגות המרקסיסטית, הסוציאליסטית ואפילו הפן-ערבית החילונית המוקדמת. עם בעייתיות זו מנסה להתמודד מאיר חטינה בהגדרה כללית המתייחסת לליברליזם המצרי: "למרות הסייגים וטווח הפרשנויות, הליברליזם המצרי לדורותיו היה שותף לקורפוס של ערכי יסוד נורמטיביים, שהעמידו במרכז את הנאמנות למדינה, זכויות הפרט והתבונה כסמכות מאשרת בכל מקרה ועניין, כולל בתחום הדתי" (חטינה, 2000: 12).

לסיכום אומר שהשימוש ההיסטוריוגרפי במונח ליברליזם נע בין שני קטבים: מצד אחד יש מי שעושה בו שימוש כללי, בדומה לשימוש שעשה בו חוראני.

במקרה זה הליברליזם מסתכם בהיותו שיח המקדם אידאלים המזוהים עם רעיון הקדמה ואינם בהכרח מקיימים קשר הדדי ושיטתי. גישה שנייה עושה במונח שימוש המזוהה עם אידאולוגיה בעינה.

הרחק מהוויכוח על מהות המושג שוררת הסכמה שהאידאלים הליברליים מילאו תפקיד מרכזי בפוליטיקה הערבית בתקופה שבין שתי מלחמות. תקופה זו, שבמהלכה ניתנה עצמאות לכמה מדינות ערביות, אופיינה בהתפתחות סולידריות מדינתית סביב המדינות שקמו (נְטִיָה). התפתחות זו התבטאה בכמה מישורים: שאיפה פוליטית של עצמאות משלטון זר; צמיחת אידאלים של פוליטיקה דמוקרטית וחוקתית שהתבטאו במשטרים שנהנו באופן מוגבל ויחסי מפלורליזם מפלגתי; מאבק למען זכויות חוקתיות ואזרחיות.

עליית הפן-ערביות לאחר מלחמת העולם השנייה נבעה מאוזלת ידן של האליטות הקיימות להתמודד עם האתגרים המגוונים, ובראשם הפוליטיים. לפיכך צמחה דרישה פוליטית מהפכנית, שהתבטאה בהשתלטות העילית הצבאית על החיים האזרחיים באמצעות כמה הפיכות, שעד מיהרה אימצו את האידאולוגיה הפן-ערבית כמטרה וכפרויקט אידאולוגי: ההפיכה בסוריה בשנת 1949; הפיכת הקצינים החופשיים במצרים בשנת 1952; ההפיכה בתימן בשנת 1962; הפיכת הבעת' הסורי בשנת 1963; הפיכת הבעת' העיראקי בשנת 1963; ההפיכה של קדאפי בלוב בשנת 1969. הפיכות אלו ביטלו את המשטר הישן ואימוץ בעקבותיו משטר רפובליקני חד-מפלגתי.

מייצגי התפיסה הפן-ערבית החדשה בתקופה זו עשו שימוש נרחב במושג חירות (חֵרֵה). בד בבד עם צמיחת הדרישה הפוליטית המהפכנית עבר מושג החירות שינוי ממושג בעל סמנטיקה המדגישה את החירות האינדיבידואלית והפוליטית למושג המבטא שחרור (תַחְרֵר) וחירות לאומית-קולקטיבית (Lewis, 1991: 593–594).

הפן-ערביות כאידאולוגיה פוליטית דעכה במידה רבה לאחר שנות השישים, והחלל התמלא על ידי תומכים שבאו בעיקר מקרב האסלאם הפוליטי והשמאל המרקסיסטי. שמאל זה, שאחד ממאפייניו היה הנטייה למהפכנות, עבר משברים רבים לאחר 1967 בכלל ובין השנים 1979 (המהפכה האיראנית) ל-1989 (נפילת ברית המועצות) בפרט. משברים אלו הביאו לשקיעת האידאולוגיה המרקסיסטית לטובת קו ליברלי או קו אסלאמי-פוליטי. עם הבולטים שנטשו את המרקסיזם לטובת קו אסלאמי-פוליטי נמנו: מוחמד עמארה, עבד אלוהאב אלמסירי, עאדל חוסיין וטלעת רמיה. מקרה קיצוני יותר מייצג מוניר שפיק, נוצרי שהמיר את דתו לאסלאם. שפיק זנח כליל את אמונתו באידאולוגיה

המרקסיסטית לטובת אידאולוגיה אסלאמית (סיון, 1986: 171-174; Abu-Rabi', 2004: 51). בד בבד ניכרה עלייה מחודשת של הקולות הליברליים, שהפעם תוגברו על ידי אינטלקטואלים שנטשו את הפן-ערביות ואת המרקסיזם.

שנות התשעים הביאו עמן נקודת מפנה חשובה ביותר לשיח האינטלקטואלי הערבי. האירועים הפוליטיים שאירעו בשנות השמונים ובראשית שנות התשעים הכשירו את הקרקע להתחזקותו היחסית של הזרם הליברלי. מן הבחינה העולמית, נפילת ברית המועצות בשנת 1989 נתפסה בקרב אותם אינטלקטואלים כתבוסה לאידאולוגיה המרקסיסטית וכניצחון האידאולוגיה הליברלית. עניין אחרון זה התבטא בחיבורים שאימצו את רוח ההנחה של פוקויאמה על אודות "קץ ההיסטוריה" האינטלקטואלית (Fukuyama, 1992). מן הבחינה הזו עברה האידאולוגיה הליברלית תהליך מחודש של אוניברסליזציה, אשר התבטא בהתמוטטות המשטרים האוטוקרטיים במזרח אירופה ובאמריקה הדרומית ובהתפשטותו המחודשת של מודל הדמוקרטיה הליברלית, כפילוסופיה כוללת וכשיטת משטר.

מן הבחינה האזורית הוכיחה מלחמת המפרץ בשנת 1991 בעיני רבים את גסיסת האידאל הביסמרקי של אחדות הפן-ערבי. גם הסכסוך הערבי-ישראלי עבר אז הערכה מחודשת. המציאות הבין-לאומית, החד-קוטבית והתקוות שהתלוו לפתרון הסכסוך בסוף שנות השמונים ובראשית שנות התשעים הניבו את חתימת הסכמי אוסלו. הסכם זה בישר לאותם אינטלקטואלים, ולו תאורטית, את קץ הסכסוך.

בשנים אלה עברה האידאולוגיה הליברלית הֶבְנָה מחודשת על ידי מרקסיסטים ועל ידי אנשי שמאל לשעבר. עלי אלדין ח'ליל, אינטלקטואל מצרי ואיש מדע מדינה, טען שהאידאולוגיה הליברלית היא האידאולוגיה האחרונה שנשארה לערבים כעת, ולפיכך רק היא יכולה לקדם את פני החברה הערבית לעבר רפורמות חוקתיות ולעבר חברה אזרחית חזקה. האינטלקטואל העיראקי סיאר אלג'מיל הסכים עמו: "האופציה הפוליטית היחידה [שנשארה לגבי הערבים] היא האופציה הליברלית, בייחוד לאחר נפילת כל האידאולוגיות המעוותות" (אלג'מיל, 2005א: 58). הוגי הליברליזם התמקדו הפעם בנושאים דוגמת: גיבוש קונצנזוס פוליטי על רעיון המדינה הטריטוריאלית; פלורליזם פוליטי; חירות הפרט; שוויון בפני החוק; חופש האמונה והפולחן; חברה אזרחית; הענקת חשיבות מחודשת לרציונליזם כסמכות לפירוש כתבי הקודש (Abu-Rabi', 2004: 75-76).

להתעצמות ההתערבות האמריקנית במזרח התיכון, שבאה בעקבות אירועי 11 בספטמבר 2001, נלוותה פעילות ליברלית מאומצת שבלטה במישור האינטלקטואלי ובמישור התקשורתי. אינטלקטואלים ערבים רבים ניסו בתקופה זו לצקת מחדש משמעות אידאולוגית למונח ליברליזם. בצד ניסיונות אינטלקטואליים אלה, היינו עדים בתקופה זו גם לפעילות ליברלית ענפה בזירת התקשורת הכלל-ערבית. נוסף על העיתונות הסעודית הבין-לאומית ששיבצה בשורותיה כותבי טורים ליברלים בולטים (דוגמת "אלחיאת" ו"אלשֶׁרֶק אלְאֶסְט") הופיעו באותה תקופה אתרי אינטרנט ועיתונות מקוונת שזיהו את עצמם כליברלים, דוגמת: אתר החדשות הערבי "שֶׁפֶאף אלֶשֶׁרֶק אלְאֶסְט"⁵ או אתרי אינטרנט המזוהים עם ליברליזם, דוגמת "אֵילֶאף"⁶ ו"אלְאֶוֶאן"⁷. נוסף על כך קמו עשרות אתרים ופורומים מקומיים המתמקדים במדינות ספציפיות.

משברי הלגיטימציה של הליברליזם הערבי והוקעתו על ידי מתנגדיו בטענה שנושאו תלויים ומשרתים את האינטרסים של המערב הם סוגיה שעולה כל פעם מחדש כאשר מתחזקת ההתערבות המערבית בארצות ערב. את המצב הזה תיאר באופן כללי האינטלקטואל המרוקני עבד אללה אלערווי: "קריאותי של תומך המודרניזציה המקומי משתמעות [בארצות ערב] כמי שמדקלם את ההד של תומכי המשטר האימפריאליסטי" (אלערווי, 1998: 7). דילמה זו עיצבה את עמדתו של השיח הליברלי ושל מתנגדיו לאחר אירועי 11 בספטמבר. הדינמיות שנוצרה במדיניות החוץ של ארצות הברית לאחר הפיגועים העמיקה את סוגיית הקשר בין המזרח לבין המערב. הליברליזם הוצג אפוא שוב על ידי מתנגדיו כחוד החנית למה שנהוג לכנות "הפלישה התרבותית" שנלוותה לפלישות הצבאיות שאותן ידע האזור באותה תקופה. ברוח זו טוען ההיסטוריון הנאו-מרקסיסטי אבראהים אבו רביע, שהבורגנות הערבית, כמו הליברליזם, היא חוליה חלשה הקשורה לאורך תולדותיה ביחסים שבין המרכז הקפיטליסטי לבין הפריפריה. לשיטתו האידאולוגיה הליברלית איננה יכולה לשרוד עצמאית, בעיקר מפני שהבורגנות הערבית קשורה מן הבחינה הכלכלית במרכז הקפיטליסטי (שם: 75).

⁵ אתר האינטרנט "שֶׁפֶאף אלֶשֶׁרֶק אלְאֶסְט" הוקם בשנת 2004 בפרזי על ידי פיאר עקל, אינטלקטואל לבנוני ומרקסיסט לשעבר.

⁶ אתר האינטרנט "אֵילֶאף" נוסד על ידי איש העסקים הסעודי עות'מאן אלעמיר בשנת 2001.

⁷ אתר האינטרנט "אלְאֶוֶאן" נוסד בשנת 2007, והוא בבעלות איש העסקים הלובי מוחמד עבד אלמטלב אלהוני. האתר משמש בימה לקבוצת אינטלקטואלים חילוניים מהבולטים בעולם הערבי המכנים את עצמם "איגוד הרצינוליסטים הערבים".

המקרה הבולט ביותר בשנים הראשונות של המאה העשרים ואחת, שבו נתפסו הליברלים כמשרתי האינטרסים הפוליטיים של המערב, היה כיבוש עיראק בשנת 2003. בצד הביקורת האידאולוגית הנוקבת שמתחו חוגים המזוהים כאנטי-אמריקניים וכאנטי-ליברלים, ביטאה עמדתם של כלל הליברלים כלפי האירועים תמיכה עד ביקורת זהירה. העובדה שחלק מהליברלים הבולטים ניסו להצדיק את הכיבוש באמצעות שימוש בשיח הליברלי עצמו, בטענה שהכיבוש האמריקני הוא כיבוש נאור (ראו אלנאבלסי, 2004),⁸ שמטרתו בראש ובראשונה להפיל משטר "אוטוקרטי אפל", עוררה את זעמם של ליברלים אחרים. מקרה זה עורר פולמוס פנימי בין הליברלים שביקרו את הכיבוש לבין הליברלים שכונו נאו-ליברלים⁹ ותמכו בכיבוש האמריקני וב"דמוקרטיה" בגרסתה האמריקנית. התנגדות זו התבטאה בעצומה¹⁰ שפורסמה בשם של "הוגים ליברלים", וגינתה נחרצות את הכיבוש ואת מדיניותה התוקפנית של ארצות הברית. עם זאת צידדה העצומה בכך שהדוקטרינה הליברלית "נושאת ערכים מודרניים ונאורים" ואיננה חבה שום נאמנות לאמריקנים; אמירה זו כוונה נגד ה"נאו-ליברלים" שתמכו בכיבוש (ראו להלן).¹¹ הפולמוס בקרב האינטלקטואלים החילוניים בנושא של כיבוש עיראק תואר על ידי עורך כתב העת הפן-ערבי "אלאֶאֶב", סמאח אַדְרִיס: "לא הייתה מחלוקת בין האינטלקטואלים הערבים של השמאל על סוגיה כלשהי, כפי שהם חלוקים כיום בסוגיה העיראקית [...]". אפילו לפני מלחמת המפרץ השנייה בשנת 1991 לא היינו עדים להצהרות שמאלניות ערביות סותרות במידה שאנו עדים להן

⁸ אלנאבלסי, 2005ב: 15.

⁹ כינוי זה אינו קשור בהכרח לליברליזם המבני המוסדי או לנאו-ליברליזם שהופיע באירופה ובארצות הברית בשנות התשעים. השימוש שנעשה בכינוי היה כללי ביותר וביקש להבחין בין ליברלים לאחרים. כך למשל כונה צאעיה בפי חלק ממבקרי נאו-ליברלי, אף שבחר להצמיד כינוי זה לחלק מהליברלים שהוא עצמו ביקר. האינטלקטואלים הבולטים שהגדירו את עצמם נאו-ליברלים היו שאכר אלנאבלסי, סיאר אלג'מיל, כמאל גביראל, ח'אלד שוכת ואחרים. ההבדל בין שני המחנות אינו ברור. שאכר אלנאבלסי, שחיבר מעין "מניפסט" לזרם הזה, ניסה להתוות כמה נקודות שייחדו אותם אינטלקטואלים והבדילו אותם מאחרים: מאבק במשטרים הסמכותיים; הקריאה להקים חברה אזרחית; הקריאה לרפורמה דתית; והדגשת עקרון החילוניות והפרדת דת ממדינה. אך גם תיחום זה אינו יוצר הבדל ברור בין אינטלקטואלים אלה לבין חילונים אחרים, ראו אלנאבלסי, 2005ד. דוגמאות לעבודותיהם של הנאו-ליברלים שהוזכרו לעיל ניתן למצוא אצל אלנאבלסי, 2005א; 2005ב; אלג'מיל, 2005ב; ע'בריא, 2005. דוגמה לפולמוס של המתנגדים לנאו-ליברלים ניתן לראות אצל אלקחטאני, 2005; אלרביעו, 2005; אלצפדי, 2005.

¹⁰ העצומה פורסמה בעיתונים רבים, ראו צאעיה ואחרים, 2005. לתגובה עליה ראו אלחדאד, 2006.

¹¹ כשישים אינטלקטואלים חתמו על העצומה של "הליברלים הערבים". הבולטים מביניהם: נצר חאמד אבו זיד, וחיד עבד אלמג'יד, אלסייד יסין וצ'לאח עיסא ממצרים; בשיר אלכבר וצ'אדק ג'ילאל אלעטם מסוריה; ח'אזם צאעיה ונג'יה ברכאת מלבנון.

כיום" (אדריס, 2003). במוקד המחלוקת עמדו סוגיות כגון התערבות זרה, כיבוש זר, התנגדות לכובש ודמוקרטיה תחת כיבוש (אלנאבלסי, 2005ג: 9).

בדפוסייהן הפוליטיים, החברתיים, הכלכליים והתרבותיים של החברות הערביות העכשוויות נותרת הסוגיה הליברלית פתוחה ומורכבת בהיותה כרוכה בקשיים פוליטיים פנים-ערביים דוגמת היעדר קונצנזוס פוליטי, עיכוב בפיתוח משטר פלורליסטי וחולשת האופוזיציה הדמוקרטית. מן ההיבט החברתי קשורה שאלה זו עדיין בכוחו הפוליטי של מעמד הביניים ובמשיכה תרבותית מצד שאר המגזרים בחברה אל הערכים הבורגניים שהוא מייצר. מן הבחינה הבין-לאומית קשורה הסוגיה בדימויים שליליים ובמערכת יחסים מתוחה עם המערב. נוסף על כך חוצצת בין שני העולמות הסוגיה הפלסטינית כפצע מדמם, המזין כל העת מחדש את הדימויים הללו.

פרק שני: ביוגרפיה אינטלקטואלית של האזם צאע'יה

האזם צאע'יה הוא אחד האינטלקטואלים החשובים והשנויים ביותר במחלוקת בעולם הערבי של שנות התשעים. אחד ממבקריו החריפים תיאר אותו "אישיית מיוחדת וקול מיוחד [...] בעל תכונות אישיות חיוביות, הוא נקי כפיים, אמין, חכם, ידידותי וחסר שלוה" (חסן, 2005א: 65), ומבקר אחר תיאר אותו "שוברה של מגמה שלמה ובעלת פוטנציאל ליצירת שיח מסוג חדש" (Kronemeijer, 2005: 5). צאע'יה נולד בשנת 1951 במערב אפריקה, ובגיל שישה חודשים היגר ללבנון עם משפחתו הערבית נוצרית-אורתודוקסית. המשפחה השתקעה באזור עכאר, שבו גדל והתחנך (צאע'יה, 2004א).

בביתו קיבל צאע'יה חינוך בעל אופי פן-ערבי. עוד בהתבגרותו גילה נטיות פוליטיות, והוא נאלץ לעזוב את תיכון אלרוצ'ה, בעקבות תלונה מצד אב של אחד מחבריו לספסל הלימודים על כך שהוא "מעביר לבנו את מגפת הבעת". בעקבות התקרית עבר צאע'יה לתיכון אלֶאֶרְז שם מילא תפקיד פעיל בתור "נואם העמותה התרבותית" של בית הספר (צאע'יה, 2007: 35, 37). בעשור השני לחייו ולאחר עליית דמותו של עבד אלנאצר כמנהיג כלל-ערבי, הפך צאע'יה להיות מעריץ נלהב של המנהיג הצעיר ושל האידיאולוגיה הנאצריסטית הקשורה בשמו. הוא מדגיש שאת ההערצה לדמותו של עבד אלנאצר הוא ספג גם בבית. עמדתה של סבתו, שלדבריו "לא הייתה מומחית" לפוליטיקה אך הרגישה שעבד אלנאצר הוא "אחד משלנו", השפיעה עליו רבות (שם: 11-43).¹²

לאחר מלחמת 1967 פקד את צאע'יה משבר אידיאולוגי שהביא אותו לזנוח את האידיאולוגיה הלאומית הפן-ערבית לטובת יריבתה הלאומית-סורית, שהייתה אחת הבחירות המסורתיות של האורתודוקסים בלבנון. החלל האידיאולוגי שנוצר בקרב אינטלקטואלים ערבים רבים בעקבות המלחמה הביא גם את צאע'יה לבחור באפשרות זו. בשנה זו קרא את ספרו של אנטון סעאדה "עשר ההרצאות" (סעאדה, 1948) והחליט להישבע אמונים ולהצטרף לשורות המפלגה הלאומית-סורית. השתייכות אידיאולוגית ומפלגתית זו הסתיימה עד מהרה בחרטה אישית נוקבת על עצם הצטרפותו למפלגה: "היה זה רגש של בושח חזקה שאין דומה לו. מבין אותם רגעים שכל אדם היה רוצה לשכוח" (צאע'יה, 2007: 45-53).

¹² הציטוט "אחד משלנו" לקוח מטיטות הספר לפני פרסומו (המשפט הורד לאחר הפרסום); להרחבה על שנות חייו המוקדמות, ראו צאע'יה, 2000א.

לאחר התנסות קצרה זו עם האידאולוגיה הלאומית-סורית אימץ צאע'יה בסוף שנות השישים את האידאולוגיה המרקסיסטית, שהחלה באותה עת לרכוש תומכים משורות האינטלקטואלים הערבים של השמאל. בראשית שנות השבעים עבר צאע'יה ללונדון כדי לרכוש מקצוע טכני באוניברסיטת קיימברידג' (Kronemeijer, 2005: 98), ובה נחשף במידה רבה למקורות הרעיוניים של השמאל המרקסיסטי במערב. את שנות שהותו באנגליה, בשנים 1970-1973, בילה בקריאת חיבורים שעוסקים בהגות השמאל. עם חיבורים אלה נמנים חיבוריהם של תאודור אדורנו, אנטוניו גרמשי, לואי אלטוסר ולאון טרוטסקי נוסף על קרל מרקס ועל רוזה לוקסמבורג שכבשו אותו במיוחד.¹³

את עבודותיו המרקסיסטיות הראשונות פרסם בעיתון הלבנוני "אלספיר" שבו התחיל לעבוד בשנת 1974. עיתון זה, שזכה לתמיכה כלכלית מצד שלטונות לוב, שילב בשורותיו דאז מרקסיסטים ערבים רבים, וצאע'יה מילא בו תפקיד של פרשן כבר בהיותו בן 24 (צאע'יה, 2007: 68-72). לאחר חזרתו של צאע'יה ללבנון קיפח דודו את חייו בהתנקשות פוליטית. אירוע זה הביא את צאע'יה לנסות לתפוס את מקומו בהנהגה המקומית של ארגוני השמאל הלבנוני. אחת החוויות הרבות שחווה באותה תקופה הייתה אכזבתו הקשה מהתנהגותם של הארגונים ה"מתקדמים" של השמאל. הוא סיכם את החוויה הזו בתארו את אחת הפשיטות שביצעו אותם ארגונים: "הגעתי [לאירוע] לאחר הריגת קומץ של גברים ונשים. אז ניתן היה לסכם את המתרחש במכונות כביסה, בטלוויזיות ובטרנזיסטורים שנישאו או שנסחבו באמצעות חבלים כשלל של אותו שבט 'מתקדם' שבזו לאחר פלישה את השבטים 'הריאקציוניים'" (שם).

כבר בשנים 1975-1977, החל צאע'יה לפקפק באיתנות הטיועון המרקסיסטי על אודות סולידריות מעמד העובדים בהקשר הערבי (שם: 73). בשנים 1978-1979 בעקבות המהפכה האסלאמית באיראן מצאו את עצמם אינטלקטואלים ערבים שמאלנים רבים יוצאים להגנת המהפכה. צאע'יה הפך להיות כותב נלהב ומעריך של ח'ומייני ושל המהפכנים האסלאמיים בטהראן. מגמה זו בלטה במאמרים שאותם פרסם באותה תקופה בעיתון "אלספיר" ובכתב העת "ש'און פֶּלְסִינְיָה". מאמרים אלה קובצו ופורסמו בספרו "מאבק האסלאם והנפט באיראן" (צאע'יה, 1978), שיצא לאור בחודש דצמבר 1978 ערב המהפכה. במאמר הפתיחה כתב צאע'יה: "איראן, המהווה המשך טבעי לעולם הערבי

¹³ כמה מחוויותיו באותה תקופה פרסם במאמר בעיתון "אלחיאת". ראו חאזם צאע'יה, "טריקי אלא אלשיוע'יה" (דרכי אל הקומוניזם), אלחיאת, 30.5.2006. מאמר זה הובא בביורגפיה שלו כפרק נפרד, ראו צאע'יה, 2007: 55-64.

וממלאת תפקיד פעיל ובסיסי בעולם האסלאמי שאליו משתייכים הערבים, מציבה כיום לפנינו, כלאומיים-ילידים, אתגר עצום בשני המישורים, הפוליטי והתרבותי. מאמרים אלו יוצאים מנקודת הנחה זו, כלומר מנקודת העמידה על קרקע המהפכה האיראנית" (שם: 5-6). שורות אלה, שנכתבו בנובמבר 1978, ממחישות את העוצמה שייחס צאע'יה להתרחשויות באיראן וכן את המגמה הפוליטית שממנה צמת. התלהבותו מהמהפכה האיראנית פגה לאחר תקופה קצרה יחסית בעיקר עם אכזבתו מח'ומייני, שהחל להפתיע שמאלנים רבים באיבתו העזה כלפי רעיונות שתפס כמערביים.

בראשית שנות השמונים פקד את צאע'יה משבר אינטלקטואלי נוסף, והוא החל להטיל ספקות באידאולוגיה המרקסיסטית-ח'ומייניסטית שאימץ: "עברה רק תקופה קצרה עד שהבנו עד כמה הייתה פשוטה תפיסתנו את המודרניות. לא ראינו את הפוליטיקה אלא מהזווית של הארגון". הדי ביקורתו על העבר המרקסיסטי והח'ומייניסטי החלו עולים במאמרים שפרסם:

במפלגות ובארגונים לניניסטיים ולאומיים פעלנו "לתקן" ולעקור את "שרידי" [העבר] עד שהפכנו לעוקרים שמאלנים (אג'ת'ת'את'ן וְסַאֲרִין) העוניים את ושינגטון ומקבלים הוראות מהסובייטים. לא ידענו שכל האזור הוא מחסן הגואה באנשים ובקשרים המתבססים על קנאות [שבטית, עדתית או דתית]. עובדה זו גרמה ל"ארגונים" [הפוליטיים] להיראות כמו מועדוני לילה למתבגרים. נוסף על כך לא ידענו שאותם "שרידיים" [מהעבר] מקיפים אותנו ונמצאים בכל מקום (צאע'יה, 2007: 79).

אגב מתיחת ביקורת עצמית קשה מתייחס צאע'יה להערצתו המוקדמת לח'ומייני ולמהפכה:

אני, שהפכתי להיות אחד מתומכיה המוקדמים של המהפכה, התחלתי לכתוב בעיתון "אלספיר" רצף מאמרים להגנתה. אך העניין לא הסתיים בהגנה גרדא. בעודי נתון להשפעת חיבוריו של עלי שריעתי, שהגיעו לידיי, נוסף על מה שידעתי לגבי פרנץ פאנון ובעזרת כמה משחקים פופוליסטיים שעשיתי בתאוריות של מאו צה טונג, נראתה לי המטלה של יצירת "ייחודיות" לאירוע שכונה בפי מחולליו אסלאמי, קלה למדי. הפחד

העיקרי ששלט במוחותיהם של תינוקות [כמוני], לפניי ואחריי, היה השימוש שנעשה באסלאם ככלי בשירות המהפכה.¹⁴

תוך כדי בחינת אינטלקטואלים אחרים שעברו תהליך דומה אמר צאע'יה:

גם אחרים באיראן שעשו את מה שעשינו, ליברלים ושמאלנים, מבוגרים יותר מאתנו ואף מנוסים יותר, עשו כמונו אותה הטעות. הם חשבו שהמהפכה האיראנית תהפוך לדמוקרטיה עכשווית או שתשמש גשר ליבשת בטוחה יותר של סוציאליזם [...] ואני שלא הייתי מאמין, האמנתי. גם מנהג שתיית הוויסקי שסיגלתי לעצמי רק הלך והחמיר על רקע מצבה הקשה של ביירות (שם: 82-81).

בעיקר על רקע זה החליט צאע'יה בשנים 1982-1983 לעבור לדוקטרינה הליברלית. האכזבות החוזרות ונשנות והכישלונות של שנות השישים והשבעים, בצד המציאות בלבנון שהייתה שקועה במלחמת אזרחים עקובה מדם, הביאו את צאע'יה לסלוד מכל אידאולוגיה טוטליטרית. לדבריו אימוץ הליברליזם נבע אפוא בעיקר מן המציאות הטרגית שהפכה חלק בלתי נפרד משגרת חייו, ופחות מעמדה רעיונית שגיבש בעקבות קריאת ספרים. לפי תפיסתו החדשה, הצעד הראשון החשוב ביותר היה הפסקת מלחמת האזרחים ומתן הזדמנות ללבנון לפעול בלי לתכנן "תכניות אידאליסטיות". שאיפות ומסקנות אלה גרמו לצאע'יה לחוש אי-נוחות כלשהי על היותו פרשן ליברלי המועסק בעיתון שמאלני דוגמת "אלספיר". בשנים 1981-1988 הפך צאע'יה לפרשן ששחה במקרים רבים נגד הזרם השולט בעיתון שבו עבד. אף שעמיתיו בעיתון לא חלקו עמו אותן דעות, נותר היחס כלפיו בכל זאת סובלני (Kronemeijer, 2005: 99).¹⁵

מעברו לביירות המערבית בראשית שנות השמונים וחזרתו לביירות המזרחית באותה תקופה המחישו בעבורו היטב את ההבדל בין שני חלקי העיר: הקהילה המרונית, שחיה במזרח ביירות, על אף ביקורתו עליה, הותירה לדעתו מרווח מסוים לחיים האזרחיים. לא כך היה הדבר במערב העיר שבו גברה האלימות במובניה השונים. לאור חוויה זו סיפר: "[מצאתי את עצמי] מתווכח עם קנאי [ביירות] המזרחית 'להגנת המוסלמים', באותו מובן שהייתי מתווכח עם קנאי

¹⁴ המובאה לקוחה מטיטת הביוגרפיה לפני פרסומה. הטקסט מופיע בביוגרפיה בנוסח שונה, ראו צאע'יה, 2007: 80-81.

¹⁵ צאע'יה הזכיר לעורך "אלספיר" בלאל חסן, לאחר כעשרים וחמש שנים, את העוול שגרמה לו מערכת העיתון בימים האחרונים שבהם עבד בעיתון. להרחבה ראו את תגובתו של צאע'יה לבלאל חסן, אצל צאע'יה, 2004.

[ביירות] המערבית 'להגנת הנוצרים'" (צאע'יה, 2007: 101). חוסר נחת זה התעצם עם רצח הנשיא המרוני בשיר אלג'מיל וגם לאחר טבח צברה ושתילה: "הירצחו של בשיר לא השאיר בי שמחה או צער ולאחר צברה ושתילה השתלטה עלי החרדה" (שם: 104). בעקבות אירועים קשים נוספים ולנוכח ההתמוטטות הכלכלית של לבנון בשנת 1982 נקלע צאע'יה למשבר כלכלי קשה שהציב אותו על סף עוני ורעב. משבריו האישיים גברו אחרי שרעייתו הראשונה נג'אה החליטה לנטוש אותו עם בתם, ולשוב לבית הוריה בחלקה המזרחי של ביירות (שם: 105-106).

צאע'יה הגה באותה תקופה עמדות אינטלקטואליות עצמאיות, אך בד בבד הושפע מידידו האינטלקטואל הליברלי וצ'אח שרארה שבמחיצתו העביר את שנותיו האחרונות בביירות.¹⁶ נוסף על ידידו זה מציין צאע'יה את השפעתה עליו של האינטלקטואלית האמריקנית ממוצא יהודי-גרמני חנה ארנדט,¹⁷ וגם את השפעת עבודותיו של ההיסטוריון היהודי-ישראלי יעקב טלמון (צאע'יה, 2007: 109; Kronemeijer, 2005: 99).

בשנת 1988 עבר צאע'יה ללונדון כדי למלא תפקיד בעיתון הערבי "אלחיאת",¹⁸ אחד משלושת העיתונים הכלל-ערביים¹⁹ היוצאים לאור בלונדון. בעיתון זה ממלא, גם בעת כתיבת שורות אלה, צאע'יה את תפקיד העורך של הדף "אָפֶּפֶּאָר" ושל המוסף השבועי "תִּיאָאָת" ואף כותב טור קבוע בדף "כָּאִי". אין ספק שעבודה מסוג זה תורמת רבות להיכרותו של צאע'יה עם הנוף הרעיוני והפוליטי של העולם הערבי (Kronemeijer, 2005: 11).

חיבוריו של צאע'יה לאחר שנת 1990 עוסקים בשני תחומי ביקורת מרכזיים, ביקורת תרבות וביקורת פוליטית. להלן רשימת חיבוריו עד שנת 2007: "שיערוב הפלגות הלבנוניות: המפלגה, השלטון והפחד" משנת 1991 (צאע'יה, 1991א); "האהבה ללא בעליה: אם כלת'ום - ביוגרפיה וטקסט" (צאע'יה, 1991ב); "הערבים בין האבן לאטום: סדקים בתרבות שלטת" (צאע'יה, 1999ג); "ראשית

¹⁶ לכבודו הקדיש צאע'יה את ספרו "לאומי המזרח הערבי: מדריפוס ועד גרודיי" (צאע'יה, 2000).

¹⁷ הכוונה בעיקר לארנדט, 2010. ספרה זה השפיע גם על אינטלקטואלים ערבים רבים. חלקו תורגם לערבית ופורסם בשנת 1993 על ידי דאר אלסאקי, בית ההוצאה של בת זוגו של צאע'יה מי עיצוב.

¹⁸ עיתון "אלחיאת" נוסד על ידי העיתונאי הלבנוני כאמל מרוה ב-28 בינואר 1946. העיתון הפסיק לצאת לאור לאחר ההתנקשות בחיי מייסדו בשנת 1966. בשנת 1988 חזר העיתון לצאת לאור לאחר העברתו ללונדון ואחרי שרכש אותו הנסיך הסעודי ח'אלד בן סלטאן שמילא את תפקיד מפקד הכוחות העליון במלחמת המפרץ בשנת 1991.

¹⁹ שני העיתונים האחרים הם "אלשַׁרְק אלְאֻסְט" ו"אלְקַדְס אלְעַרְבִי". עיתון "אלחיאת" הוא הבינוני בתפוצתו בהשוואה לשני העיתונים האחרים.

הערביות: ויתור הרוב והשתלטות המיעוט" (צאע'יה, 1993); "תרבויות הח'ומייניזם: עמדה כלפי אוריינטליזם או מלחמת שווא?" (צאע'יה, 1995); "בזכות השלום" (צאע'יה, 1997ב); "הפְּרָדָה מן הערביות" (צאע'יה, 1999ד); "לאומי המזרח הערבי: מדרייפוס ועד גרודי" (צאע'יה, 2000ב); "הבעת' העיראקי: תחילת שלטונו של צדאם ונפילתו" (צאע'יה, 2003); ספר שחיבר עם האינטלקטואל התוניסאי, צאלח בשיר, "שיסוע המזרח הערבי: השלום המדמם בעיראק ובפלסטין" (צאע'יה ובשיר, 2004ג); "זאת לא ביוגרפיה" (צאע'יה, 2007); קובץ מאמרים שיצא לאור באנגלית בשנת 2001 בעריכתו ותורגם לערבית בשנת 2005: "מצוקתו של האינדיבידואל במזרח התיכון" (Saghie, 2001b).

פרק שלישי: האידאולוגיה כרדיקליות

אחד העקרונות, שהנחו את כתיבתם של ליברלים ערבים בשנות התשעים ואחריהם, הוא מתיחת ביקורת כללית על האידאולוגיות הקיימות וגילוי ספקנות כללית בהן. הליברליזם באופן כללי סבור שאידאולוגיה באשר היא מדיפה ניחוח של קונפורמיזם ושל קיצוניות. מושג זה, לפי אותה גישה, מוותר על אחריות אישית לטובת ההמון חסר הפנים, ומחליף את השכל הישר והפרגמטי של האינדיבידואל באורתודוקסיה הנושאת אופי החלטי ומוחלט. מן הבחינה הזו נתפסת האידאולוגיה כמבנה רעיוני המטפח אי-סובלנות (זיסר, 1999: 25).

הליברליזם בעיני הליברלים הוא ניגודה הגמור של הגישה האידאולוגית. לפי תפיסתם של ליברלים, הליברליזם מונהג במהותו על ידי תבונה פרגמטית המטפחת שינוי מתמיד - קדמה - פלורליזם וסובלנות. במילים אחרות, הליברליזם נתפס בעיני אותה קבוצה כלא אידאולוגי או כאידאולוגי במיעוטו (שם). צאע'יה ביטא גישה זאת באחד מראיונותיו: "אני טוען שהאידאולוגיה הליברלית היא גם כן אידאולוגיה, אך היא אידאולוגית פחות משאר האידאולוגיות, מפני שהמציאות היא המקור הראשון לעיצובה" (חסן מחמוד, 2005).

ביקורתו החריפה של צאע'יה על האידאולוגיות שאותן כינה רדיקליות באזור המזרח התיכון הניבה בראשית שנות התשעים (1991-1993) סדרת מאמרים²⁰ בעיתון "אלחיאת" ובכתב העת הביירותי "אלואקע" ולבסוף לכתובת ספר נוקב במיוחד, "ראשית הערביות: ויתור הרוב והשתלטות המיעוט" (צאע'יה, 1993), שהתמקד בתופעת שאותה כינה "הרדיקליזם האידאולוגי באזור הלבנט".²¹ לפי תפיסתו מדינות ערב מאופיינות בדואליות של יציבות-סטטית ובהפכפכות: "לא היינו מגזימים אם היינו מתארים את מצבנו הערבי העכשווי כמלא בתהפוכות אך גם כסטטי" (שם: 7). ההפכפכות הרבה מתבטאת בהפיכות הצבאיות שהתרחשו בתחילת החצי השני של המאה העשרים, במלחמות הגבול, במלחמות האזרחיים ובשינויים הדמוגרפיים. לעומת זאת הסטטיות מתבטאת

²⁰ הכוונה לחלק מהמאמרים שקובצו באוסף שכינה אותו "הערבים בין האבן לאטום", ראו צאע'יה, 1992.

²¹ הוא משתמש כאן במושג "מש'רק" שתרגומו המילולי הוא אזור הלבנט. מושג זה מתייחס בעיקר לארצות סוריה רבתי (כולל עיראק), להבדיל מהמושג הערבי מע'רב המתייחס לארצות צפון אפריקה - מרוקו, אלג'יריה, תוניס ולוב.

בכמה סוגיות הזכות להסכמה נרתבת. לדידו, מקור הססטיות והיעדר ההתחדשות טמונים באידאולוגיות הנפוצות בעולם הערבי:

הדגל יכול לעבור מהבעת' לעבד אלנאצר, לאחר מכן להתנגדות הפלסטינית וממנה לאיראן הח'ומייניסטית ולעיראק של צדאם. זאת כאשר ה"סוגיה" [כל סוגיה שהיא בקונצנוס הערבי] על רכיביה, כפי שמסרטים אותה אלה העוסקים בה, ואלה רבים מכדי למנותם, אינה משתנה בהרבה, מפני שהשינוי נוגע רק לפרטים בלי שהמפלות החוזרות יוכלו לעורר את החשד שצריך לעורר באותם יסודות [המרכיבים את התפיסות האידאולוגיות הרווחות] (צאע'יה, 1993, 7-8).

בהצהרותיו אלה מביע צאע'יה עמדה אחידה כלפי האידאולוגיות ששלטו במדינות ערב ובאיראן, מאז שנות החמישים ועד ראשית שנות התשעים: הבעת' הסורי והעיראקי, הנאצריזם, הח'ומייניזם וההתנגדות הפלסטינית; עליהן אפשר להוסיף את האסלאם הפוליטי-סוני שאותו צאע'יה מבקר במאמרים רבים מאוחרים יותר. כל האידאולוגיות הללו שותפות בעיניו לאותה תרבות פוליטית סטטית שאין בכוחה לעורר ספקנות, ביקורת וחשד כלפי הדרך להתמודד עם המציאות.

הביקורת על המצב הסטטי והדרישה המתמדת לביקורת ולשינוי הן אחד ממאפייני השיח הערבי שניהל השמאל לאחר שנת 1967. בעקבות שבירת המוסכמות הבסיסיות שעליהן התבסס שיח זה עד שנת 1967 נוצר קיטוב שאפיין את השיח האינטלקטואלי שלאחר המלחמה ושהביא לאותן קריאות נחרצות ולהטחת האשמות. אחד החיבורים הראשונים שהתאפיינו בביקורת טוטלית, החוצה את גבולות הפוליטיקה לעבר רבדים מעמיקים יותר כמו הביקורת על התרבות ועל מבנים חברתיים, הוא חיבורו של ההיסטוריון המרוקני עבד אללה אלערוי, "האידאולוגיה הערבית העכשווית". החיבור יצא לאור בשנת 1967 בצרפתית - עוד לפני מלחמת ששת הימים - ותורגם לערבית שלוש שנים לאחר המלחמה. בספר זה מנתח אלערוי את האידאולוגיות הערביות הרווחות המתמודדות עם אתגרי הזמן, והוא מטיח ביקורת קשה בשלושה אפיקים: בתפיסה האפולוגטית שאפיינה את היצירה האינטלקטואלית הערבית (אלערוי, 1967: 121, 135, 138); במלומדי התקופה שכונתה "תקופת התחייה" ושימשה בסיס לחשיבה המודרנית הערבית (שם: 217-220); בעיקר באידאולוגיות הערביות הרווחות עצמן. ניתן לסכם את ביקורתו בהטלת ספקנות כוללת ובטענה לחולשת היסודות המודרניים שעליהם הושתתה התרבות הערבית באותה תקופה.

מלחמת 1967 הביאה להקצנת מגמה זו, ובאותה תקופה בלטו חיבורים רבים שעסקו בעיקר בנושאים החורגים מן התחום הפוליטי הצורני של התנהלות מדינית כזו או אחרת.²² אחד המאפיינים של החיבורים הביקורתיים שבאו משורות השמאל היה שלילת עצם הרעיון של השימוש במורשת האסלאמית כחומר גלם לבנייה מחודשת של מודרניות ערבית. אם נקבל את הטענה שהשיח הפוסט-מלחמתי אופיין ברגרסיה כללית שהשתקפה טקסטואלית ויצירתית בעיסוק מופלג במורשת האסלאמית, הרי שהאנטיתזה של אותה תופעה הייתה זלזול באותו מאמץ לתלות תקווה כלשהי במורשת - מאמץ שנקשרו בשמו ניסיונות למצוא מודרניזם ערבי או אסלאמי ייחודי - וזאת בצד קריאה נלהבת לחילון ולהרחקת המורשת מכל הֶבְנֵיָה אידאולוגית.

נטייתו לקריאה נלהבת לחילון ולהרחקת המורשת מכל הֶבְנֵיָה אידאולוגית מצאה לעצמה ביטוי נוקב בקרב קבוצת האינטלקטואלים שהתלכדה סביב האינטלקטואל הסורי הבולט אדוניס (עלי אחמד סעיד), שייסד בשנת 1968 את כתב העת "מִנְאֵקֶה". מעל במה זו ביקרו אדוניס ועמיתיו מוסכמות שעמדו בבסיסה החברתי והפוליטי של החברה הערבית; הם ביקרו את התרבות הערבית, את המסורת, את השפה הערבית ואת המשטרים. לדידם תבוסות צבאותיהן של סוריה, של ירדן ושל מצרים היו העד החי לתבוסת הלאומיות הפן-ערבית. הם סברו שאת חצי הביקורת יש לכוון למורשת התרבותית והדתית הכבדה שההיאחזות בה מעכבת כל הסתגלות לתקופה החדשה (Ajami, 1983: 29; 1998: 121). במאמר המערכת של כתב העת כתב אדוניס באותה שנה: "מכאן ואילך אין דבר מקודש שאינו פתוח לדיון". נוסף על כך כתבה בהתאם למגמה שאופיינה ברדיקליזם אקטיבי מסוג חדש: "אין עוד לכתוב מאמרי פרשנות על העולם, אלא יש לשנות אותו".²³ בשנת 1968 פרסם אדוניס מאמר חריף בכתב העת הפן-ערבי המתחרה "אלֶאֶדֶאב" שכותרתו "בעיותיהן של הספרות ושל האינטליגנציה". במאמר כתב: "עלינו להכיר בכך שחברות שעברו תהליך מודרניזציה עשו זאת אחרי שמרדו בהיסטוריה שלהן, במסורת ובערכים [...] עלינו להציג לפני מורשתנו הדתית את השאלה: מה יש

²² לא יהיה נכון לטעון ששיח זה התחיל רק ב-1967, שכן ביטוי לביקורת זו עלה מעבודות רבות בתחום הספרות והפילוסופיה עוד לפני מלחמת ששת הימים. דוגמאות לכך ניתן למצוא בכתב העת "שִׁעָרִי" (שירה), שנוסד בשנת 1956, ובעבודותיהם של מייסדיו, אדוניס ויוסף אלח'אל, או בעבודות פילוסופיות דוגמת עבודתו של הפילוסוף המצרי זכי נגיב מחמוד משנת 1953 (מחמוד, 1993). להרחבה על עבודותיהם של אדוניס ושל יוסף אלח'אל באותה תקופה ראו בארות, 2001; אלאמיר, 2001.

²³ אדוניס משתמש כאן בציטוט מקרל מרקס, ראו Ajami, 1983: 26.

ביכולתה לעשות עבורנו בהווה ובעתיד [...] אם אין היא יכולה לעשות משהו, עלינו לנטוש אותה" (Ajami, 1983: 29).

מסקנה זו הייתה גם נחלתם של חלק מהמרקסיסטים. צאדק ג'לאל אלעט'ם, מהמרקסיסטים הבולטים ביותר שכתבו בערבית, ביטא זאת בספרו הנוקב משנת 1968 "הביקורת העצמית אחרי התבוסה" (אלעט'ם, 1969), ובספרו הנוסף "ביקורת החשיבה הדתית" (אלעט'ם, 2003). בספרו השני ניסה אלעט'ם לעשות את מה שעשו אדוניס וחבריו: לנתן את הזיקה אל המורשת הפוליטית, התרבותית והמטא-פיזית המתבססת על החשיבה הדתית (אלעט'ם, 2003: 6-11).

אין בכוונתי לטעון שצאע'יה משתייך רוחנית או אינטלקטואלית לאותה קבוצה. ההבדלים בין שתי הגישות רבים ביותר: מבחינת הסגנון צאע'יה מקפיד בדרך כלל על כתיבה אקדמית המלווה בהסברים היסטוריים הרחוקים מרחק רב מרוחם הפואטית של אנשי כתב העת "מְנֹאֵקֶף", וזאת בצד אי-התעניינותו בנושא חידוש השפה שעמד בראש מעייניהם של אדוניס וחבורתו. סגנונו של צאע'יה נבדל מהותית מסגנון המהפכנים המרקסיסטים של השמאל. הדמיון בין אדוניס וחבורתו לבין צאע'יה מסתכם אפוא בזיהוי מושא הביקורת: כולם מבקרים את אושיות הידע והאפיסטמולוגיה העומדות בבסיס החשיבה הערבית העכשווית. אפשר לסכם את ביקורתם בדרישה להתנתק מסמכות העבר או המורשת,²⁴ מסקנה העולה שוב ושוב מחיבוריו של צאע'יה.

צאע'יה מבקר היבטים מסוימים, בעיקר את אלה הנוגעים בביקורת תרבות, בנחרצות שאינה נופלת מזו של אדוניס וחבורתו. לשיטתו קשייה של המודרניות הערבית טמונים במקורות עמוקים יותר מאידאולוגיה כזו או אחרת. התנגדותו מכוונת בעיקרה לכל רכיבי החברה ואיננה מתמקדת במגזרים ספציפיים (צאע'יה, 1992: 8). השיח השלט באותן קבוצות מגוונות, המכונות בפי צאע'יה "תנועת ההמונים", מכשיל את חברות ערב מלאמץ חשיבה פרגמטית הרחוקה מאותן תפיסות וסיסמאות מיושנות. התפיסות הללו לא התערערו על אף אסונות החורבן שפקדו את לבנון ואת תנועת השחרור הפלסטינית (לאחר יציאתה מלבנון), והאחיזה בהן נמשכה למרות חורבן של כוויית ושל עיראק (שם). חומרת המצב הזה מודגשת על רקע סירובה של תנועת ההמונים להכיר בכך שהפצצת הכורדים בנשק כימי היא רצח ושדחיית שלום עם ישראל היא טעות היסטורית (צאע'יה, 1993: 8). חשוב לציין

²⁴ בערבית: אלקטיעה מן מְרַגְעֵית אלמאצ'י או אלתראת'.

שמשפטים אלו נכתבו בראשית שנות התשעים או בראשיתה של תקופה שנתפסה בעיני אותם אינטלקטואלים כתחילת עידן חדש, מבטיח ואופטימי יותר.

הספקנות והפסימיזם שאותם מפגין צאע'יה כלפי המציאות הערבית נובעים מפחדיו שהפוליטיקה, שהנורמות, שהקונצנזוס ושהסיסמאות הישנות יכשילו כל שינוי פוליטי וכל ניסיון של "רציונליזציה" פוליטית בעניין הסכסוך עם ישראל. הוא מבטא את הפחדים הללו באמרו: "הערבים אמנם הולכים לתהליך שלום המעורר ציפיות לסיים את אחד הסכסוכים הקשים והארוכים ביותר בהיסטוריה המודרנית שלנו, אך נכון גם שהבלבול וההתחבטות שולטים בצעדי ההולכים" (צאע'יה, 1993: 10).

על הנחות אלה מתבסס צאע'יה בהסבירו את המוסכמות שמכשילות את השינוי המיוחל ובבקרן אותן. את רוב מאמציו באותה תקופה הוא משקיע בביקורת על הפן-ערביות, שלהערכתו שלטת עדיין בעיצוב הנורמות והשיח הציבורי (צאע'יה, 1992ג: 7-8). ביקורת זו עולה בכמה מספריו. הראשון שבהם הוא ספרו "ראשית הערביות: ויתור הרוב והשתלטות המיעוט" שיצא לאור בשנת 1993 (צאע'יה, 1993).

בספר זה טוען צאע'יה שיש נטייה הרסנית השוכנת באידאולוגיה הפן-ערבית. הוא מתאר נטייה זו בהגדירו מחדש את המושג "רדיקליזם". לדבריו הרדיקליזם הערבי נבדל מהותית מהרדיקליזם המוכר מהמקרה האנגלי או מהמקרה האמריקני. זהו רדיקליזם בעל "אנרגיה המתבססת על העבר ובד בבד טמונה בתביעתו מהעתיד" (שם: 9). במילים אחרות, רדיקליזם זה מתבטא במיזוג שעושה האידאולוגיה הפן-ערבית בין השאיפה לחזור לעבר ערבי מפואר לבין תפיסתה את העתיד.

לטענת צאע'יה מטרותיה המוצהרות של האידאולוגיה הפן-ערבית היא אחדות מדינות ערב, תהליך שאמור להתרחש על חורבותיהן של המדינות הקיימות (הריסת הסדר החדש שקם אחרי סייקס-פיקו וסן-רימו) ועל חורבות חברותיהן ותרבותן הטריטוריאלית כדי לחזק את המדינה שאמורה לקום בעתיד. טענותיה של אידאולוגיה זו מסתכמות לדידו בכמה דרישות "רציונליות חסרות רסן", שאחת מהן היא הריסת הסדר הישן שבמרכזו עומד האסלאם (שם: 10).

הבנתו של צאע'יה את "מקורות הרדיקליזם הלאומי" ותרבותו מתייחסת להתפתחות הלבנט בתקופה המודרנית בכלל ובסוף המאה התשע עשרה בפרט. הרדיקליזם הפן-ערבי נוצר לדעתו בזכות שילוב בין משברי הזהות בקרב

העמים הערביים לבין הרצון למצוא חלופה לזהות העותומנית-אסלאמית ששלטה במאה התשע עשרה (שם: 44). מובילי אותה תפיסה היו בראש וראשונה אינטלקטואלים של המיעוטים הדתיים שנמשכו לאוריינטציות טרום-אסלאמיות או טרום-ערביות. תהליך זה, המכונה בפיו "הפיכה נגד האסלאם" או ההפיכה שיזמו בני המיעוטים נגד הסדר החברתי-פוליטי הקיים, הביא בסופו של דבר לגיבוש תנועות מיעוטים (התנועות הלאומיות) שאימצו לעצמן תפיסות מהפכניות והמוניות ואף שאפו לדבר מאוחר יותר בשמה של האומה (צאע'יה, 1992: 45).

כישלון החברות הערביות לשלב את המיעוטים בחברה האזרחית הביא לריאקציה בתפיסת העבר והעתיד. התעוררה התעניינות בעבר ובייחוד בתקופות טרום-אסלאמיות, ונוצרה תפיסה לעתיד השואפת להתאמה עם "המערב המתקדם" והנוצרי. מן הבחינה המעשית התבטאה שאיפה זו בתפקיד הפעיל שמילאו האינטלקטואלים - אלה בתקופת התחייה (אלנה'צה) בכלל והנוצרים האורתודוקסים בפרט - בבניית לאומיות מפלגתית אקטיביסטית. נוספה על כך תרומתה של "הנצרות המערבית" (המרונית) בעיקר בכל הנוגע לעיצוב תפיסות של לאומיות תרבותית המסתמכת על השפה. אלו הם הרכיבים ההיסטוריים שהביאו לדעתו לעיצוב אותו רדיקליזם לאומי (שם: 45, 52).

ההנחה של צאע'יה ותפיסתו הפוליטית העומדת מאחוריה מסתכמות בסברה שההתרופפות החברתית - ומאוחר יותר ההרס הפוליטי מצד אחד ורוח המודרניות שנשבה מן המערב מצד אחר - היו המקור למשבר. הקרע החברתי שנוצר בעקבות היעדר אמנה אזרחית, והשאיפה להקים גוף פוליטי מודרני שיכול לשלב את "מבצר המיעוטים" בהסכם אזרחי אחד וחדש הביאו ללידת אותו רדיקליזם, המתבטא בתחום התרבותי על פי צאע'יה במושג "אלנה'צה", ושזכה לביטוי פוליטי מכונן ב"מהפכה הערבית הגדולה" (אלת'ונה אלע'רבי'ה אלפ'ב'א), כלומר במרד הערבי של השריף ח'סיין בן עלי בשנת 1916. צאע'יה מתייחס אל המרד הזה כאל אירוע שעיצב את התודעה הלאומית הפן-ערבית והעניק תוקף לקיומה. הוצאתם להורג של ערבים רבים בהוראת ג'מאל פאשא בשנת 1916 נתנה תוקף להצעת האינטלקטואלים של המיעוטים בסוריה לאחד שורות עם הסונים הערבים נגד העותומנים. האחרונים ויתרו אפוא על האסלאם כרכיב בסיסי בהסכם החברתי, תמורת יצירת לאומיות מקומית (ערבית או סורית) ממוזגת בגוונים של מודרניזם ארגוני המחפש קרבה לאירופה (שם: 71).

הברית נעשתה בעיקרה בין האינטלקטואלים הרדיקליים שהצליחו להשליט את תרבותם לבין הבדווים שהיו הרוב המוחץ של חיילי המרד. ברית זו דחקה את האסלאם המוסדי והעלתה את קרנו של האסלאם הבדווי הפשוט שסיפק

לאותם אינטלקטואלים את "חומר ה'מורשת' הכנוע"²⁵ שבעזרתו יכלו לעצב "ערביות טהורה" (צאע'יה, 1993: 91). הישגה של ברית זו היה שילוב בין יחסי השארות הבדויים הטרומ-אסלאמיים לבין הארגון האליטיסטי. שילוב זה התבטא בהקמת מפלגות מהפכניות, שקראו לשינוי חברתי כולל באמצעות הרס החברה המסורתית, שבמרכז הווייתה עמד האסלאם העותומני (שם: 92, 95).

על רקע תיאור זה אפשר להבין את הישענותה של הלאומיות שצמחה באזור הלבנט, שהפן-ערביות היא אחת מגרסותיה, על קשרי השַׁאָרוֹת בכל הנוגע לשאיפתה לאותנטיות ועל תשתית ארגונית בכל הנוגע לשאיפתה למודרניות. במילים אחרות, הערביות היא העלאת השַׁאָרוֹת וקשרי הדם המדומיינים לרמה ארגונית שהופכת אותה לתנועה פוליטית (שם: 25). על רקע זה צאע'יה מפרש את הדימויים הרווחים של האחדות הערבית כאחדות של משפחה גדולה שחולקה באמצעות גבולות שרירותיים (שם: 26). תפיסה זו מסבירה בעיניו את התפתחות הלאומיות הפן-ערבית בשנות החמישים שנעשתה בחסות אנשי הצבא שקטפו את פרותיה הרדיקליים, ולא בחסות המונרכיה של פייצל הראשון ויורשיו (שם: 13).

נפילת הברית בין האינטלקטואלים של המיעוט ובין הרוב המוסלמי-סוני ציינה תחילת תקופה חדשה שבמהלכה איבדה סוריה את אמנתה החברתית הסובלנית, שהתקיימה עד אז באמצעות האסלאם העותומני, לטובת תקופה של אנרכיה חברתית. אנרכיה זו יצרה מבנים רדיקליים קיצוניים שקידשו מעתה ואילך את רעיון האחדות שהטיל על הארצות הללו "גורל מקולל" (שם: 97, 122-124).

לידת מודל המדינה האוטוקרטית במזרח התיכון הייתה לדידו של צאע'יה תוצר טבעי של התהליכים הללו: תאורטית גילמה הפן-ערביות את הדרישה האקטיביסטית לארגן את המורשת באופן מיליטנטי ומדכא, ומהבחינה המעשית נעשה ניסיון לבנות קונצנזוס המוני ומהפכני שמטרתו מתן תוקף לאוטוקרטיה צבאית. הנהגה מסוג זה היא האחראית בעיניו "למפלוח החוזרות, להיחלשות המוסדות, להתדרדרות תודעתית ולהגירת הכישרונות" (שם: 9).

צע'איה המשיך להחזיק בתזות שהזכיר בחיבוריו בתחילת שנות התשעים בכל הנוגע לקשר שבין הערביות, השַׁאָרוֹת והאסלאם גם בעשור הראשון של המאה

²⁵ בערבית: אלמאדה אלְתְּראַתִּיַה אלְמִסְתַּסְלִמָה.

העשרים ואחת. תזות אלה עומדות גם בבסיס ספרו שדן בבעת' העיראקי ושיצא לאור בשנת 2003 (צאע'יה, 2003), ובו הוא טוען שהבעת' הטיף למודרניות ארגונית שהתחברותה לרכיב האתני היא רק עניין של זמן: "הקישור בין שנות השבעים המודרניסטיות לבין שנות התשעים השבטיות היה רק עניין של זמן שקיבל דחייה מסוימת" (שם: 175), וכך בבניין המפלגתי "הסתמך הבעת' מהבחינה החברתית על אוריינטציה פטריארכלית מדינתית הממוזגת בשמאלניות פופוליסטית" (שם: 176).

החיבור בין הרעיון הלאומי-ערבי, שהוא בעיקרו תרבותי, לבין ההיבט האתני הוא תוצר טבעי של אותו תהליך היסטורי: "כמו שזרעי האסון היו ניכרים בשגשוג העבר [השגשוג הכלכלי של שנות השבעים ושל תחילת שנות השמונים], כך גם השבטיות וערכיה היו [זרועים] בלבו של השלב המודרניסטי של הלאומיות. צביעת הבעת' בתכריתזם [על שם עירו של צדאם חוסיין, תכרית] יחד עם חלוקת תפקידים ומשרות ריסקו את הקריאה הבעת'יסטית למודרניות" (שם: 128). לפיכך "על ערכי הלאומיות התווספו גם ערכי המשפחה המקודשת ודימוייה". מכאן הפך צדאם להיות "האב המנהיג", ואילו ח'יר אלדין טלפאח, שהתמנה לראש עיריית בגדאד בשנת 1968, הפך להיות "דוד המפלגה והמהפכה" (שם: 183).

אלו היו הסיבות שהביאו בעינינו לכישלוננו של הבעת' בהשגת המודרניזציה החברתית: "השלטון הזכרי [השוביניסטי] התחזק במהלכים אלה אגב שימוש בערכים חברתיים בדוויים ובמודעות דתית. מעמדה של האישה לא השתנה חברתית ומשפחתית למרות תהליך המודרניזציה הראשון,²⁶ והיא מצאה את עצמה נרמסת תחת פרסות ערכי הכבוד (אלעֶגֶץ' ואלשֶׁרֶף). נוסף על כך התעצמו ערכי הדתיות, וגדל מספרן של לובשות הַחֶג'אב ברחובות" (שם: 188). המיזוג בין ערכי השבט למפלגה הגיע לשיא כאשר "העונש 'החוקי' הפך להיות שבטי מהסוג הפראי ביותר. בשנת 1994 הוחלט על כריתת אוזן לכל מי שעורק מהצבא, יחד עם עקירת עיניים וחיתוך לשונות" (שם). לפיכך "הפליגו [במסגרת הבעת'] הלאומיות הטריטוריאלית, הפן-ערביות, האסלאם, השבטיות והעוונות למערב ולקומוניזם, כולם באונייה אחת שהתאחדה סביב ההתגוננות מפני כל חידוש באשר הוא: מוסרי או צרכני" (שם: 19).

התרבות הערכית, המוסרית, המוזיקלית והאסתטית הפן-ערבית הייתה לדעתו תרבות פריפריאלית ואנטי-עירונית: הפן-ערביות מבטאת לשיטתו אידאולוגיה

²⁶ כוונתו לשינויים שזים המשטר בסוף שנות השישים ובשנות השבעים, ראו צאע'יה, 2003: 175-183.

המונית שהתעצמה על רקע עליית תופעת ההמונים במזרח התיכון, כאשר החלה העיר הערבית לקלוט מהגרים כפריים רבים שהתיישבו בפריפריה שלה. התרבות השלטת בסביבות אלה נבעה מ"מודעות הנוטה להרס כולל ולהרס עצמי" (צאע'יה, 1993: 10). הנטיות הללו חברו לרעיונות שמקורם מערבי והתבטאו הלכה למעשה בהתהוות המדינה, בנוכחות צבאה וכן במגזרה הציבורי ובהשפעת כל אלה על חיי החברה (שם). תפיסתו זו השתקפה לדבריו במקרה העיראקי: "הקשרים החברתיים התערערו לאחר תהליך הפריפריזציה של הערים ששיסע את מרקמן החברתי המסורתי" (צאע'יה, 2003: 178). בערים, ביחוד לאחר 1979, צמחה תרבות כאוטית שהתבטאה בערבוב מוזיקלי בין הלחן העירוני, הפריפריאלי והבדווי (שם: 178, 197, 221).

אנו רואים אפוא שצאע'יה סבור כי תהליך העיור המעוות היה הסיבה החברתית שהביאה לעלייה התרבותית של הפן-ערביות. התרחשות זו אירעה על חשבון הריסת העיר המסורתית-אסלאמית ואגב ערעור הקשרים החברתיים המסורתיים של האסלאם העותומני שנדחקו מפני הקשרים החדשים שהציעה הפן-ערביות.

בעבודות אחרות מבקר צאע'יה את נטייתו העממית והאידיאולוגית של האיחוד, העומד בניגוד לפלורליזם, מתוך זווית שאינה בהכרח פוליטית. בספרו "האהבה ללא בעליה: אם כלת'ום - ביוגרפיה וטקסט", שראה אור בשנת 1991, כתב צאע'יה על הנאצריזם מתוך אותה אוריינטציה ביקורתית שהנחתה אותו מאוחר יותר בכתביו על הבעת'ים: "לא יד המקרה הפכה את אם כלת'ום דווקא בתקופת שלטונו של עבד אלנאצר להיות זמרת ללא מתחרים... וזמרת של כל 'האומה'. המשטר הנאצרי יצר איחוד בטעמים ובשאיפות, והעמיד בראש רשימת קורבנותיו את התרבות ואת השפה... הנאצריזם החריב את העיר הקוסמופוליטית שאפיינה את קהיר של שנות העשרים והשלושים - אותה עיר שעליה שאפה אם כלת'ום לגבור ואת ערכיה והנורמות שלה ביקשה לשנות" (צאע'יה, 1991: 117-119).

רוחו הביקורתית של צאע'יה בעניין הפן-ערביות ובעניין הפוליטיקה המהפכנית שליוותה את הרפובליקות הערביות בחצי השני של המאה העשרים התמתנה במידת מה. מסקנה זו עולה מהשוואה בין חלק מהטקסטים שנכתבו באותה התקופה לבין חיבורים מאוחרים יותר שנכתבו לאחר 11 בספטמבר 2001. בעשור של שנות התשעים חשף צאע'יה אוריינטציה ביקורתית שהעדיפה בבירור את התקופה הטרומ-מהפכנית (החצי הראשון של המאה העשרים), אך לאחר שנת 2001 התחיל לסייג את תמיכתו המובהקת בסדר הפוליטי של אותה תקופה והסתייג אף מההתערבות המערבית באזור, ביחוד לאחר כיבוש

אפגניסטן ואחרי שארצות הברית התחילה לשקול התערבות צבאית ישירה, שהגיעה לשיאה בשנת 2003 עם כיבוש עיראק. במאמר שיצא לאור בשנת 1992 בכותרת "דימוי העולם בעיניים ערביות" צידד ברעיון של "נטישת [האינדיבידואל] את הקבוצה [למען מטרה פוליטית נעלית]" (צאע'יה, 1992ה: 155). במאמר זה הניח שהתערבותה הצבאית של ארצות הברית בגרמניה ובאיטליה הפשיסטית במהלך המלחמה ולאחריה באמצעות תכנית מרשל וכן התמיכה הפוליטית של המערב באקטיביסטים ליברלים שברחו מהגוש הסוציאליסטי המזרחי, היו צעדים חיוביים שאותם כינה "הנטישה כחלוציות לאומית" וראה בהם חלוציות חיובית למען קידום רעיון החירויות והדמוקרטיה מול משטרים אוטוקרטיים. צאע'יה כותב דברים אלה ברומזו בכירור למקרה הערבי ולצורך בנטישת הקבוצה ובהישענות על כוח חיצוני כדי לקדם את החירויות וכדי למוטט משטרים אוטוריטריים ערביים (שם: 156–157).

לעומת זאת ביטא צאע'יה בשנת 2003, ערב פלישת ארצות הברית לעיראק, עמדה ביקורתית המתנגדת לאותה התערבות. בספרו הראשון לאחר כיבוש עיראק בשנת 2003 העריך: "המלחמה מתרחשת ללא שום כיסוי חוקי או בין-לאומי ולפני מיצוי האמצעים הדיפלומטיים, וזאת בחסות ההגמוניה של מודעות אידאולוגית ימנית קנאית בבית הלבן, על רקע שקרים רבים שמטרתם הייתה 'להוכיח' את מה שנכשלו בהוכחתו... אלמנטים אלה ואחרים כמותם אינם מעודדים אופטימיות" (צאע'יה, 2003: 11). נוסף על כך תקף קבוצת אינטלקטואלים ערבים שכונתה בפיו, ובפי עצמם, "נאו-ליברלים" שתמכו במוצהר בכיבוש האמריקני. קבוצה זו טענה שהכיבוש הוא אֶחְלָאל (הַשְׁפָּגָה או החלפה) ולא אֶחְתָּלָאל (כיבוש), בהיקש להתערבות ארצות הברית באירופה במהלך מלחמת העולם השנייה לשם הפלת המשטר הפשיסטי והנאצי (נאבלסי, 2005ד: 15). צאע'יה העדיף הפעם להיות בצד השני ולהתבדל מאותה קבוצה ככל האפשר.²⁷

צאע'יה השתתף בחיבור מסמך שיצא בשם של "אינטלקטואלים ליברלים", ובו גינו את תמיכתם של הנאו-ליברלים בכיבוש האמריקני של עיראק בשם האידאולוגיה הליברלית ובשם "הכיבוש הנאור" (צאע'יה ואח', 2005). התבדלותו מאותה קבוצה צמחה על רקע מחלוקת רעיונית הנובעת מתמיכתם

²⁷ בריאיון אתו בעיתון המצרי "אלאֶהְרָאם" הוא מבדל עצמו מהנאו-ליברליים בארבע עמדות עיקריות: (א) הנאו-ליברליים בעיניו נאמן למדיניותה של ארצות הברית באופן עיוור; (ב) הוא מקבל מסקנות מוחלטות כמו "שהרוע נמצא במזרח והטוב נמצא במערב"; (ג) הוא אינו מתעניין בסוגיות חברתיות; (ד) הוא גם אינו ביקורתי כלפי התודעה הפונדמנטליסטית או הלאומית אם זו באה מהבית הלבן. ראו חסן, 2005.

של חברי אותה קבוצה "באופן עיוור" במדיניות ארצות הברית במזרח התיכון. על כך שאל צאע'יה רטורית במאמר משנת 2006 שכותרתו "משברם של הנאו-ליברלים הערבים": מה תעשה אותה קבוצה אם תשנה ארצות הברית את סדר עדיפויותיה ותנטוש את תמיכתה בשינוי הדמוקרטי במזרח התיכון לטובת מדיניות אחרת? נוסף על כך העלה גם שאלה אנלוגית: האם תחקה אותה קבוצה את ניסיונם המוקדם והלא מתוחכם של הקומוניסטים הערבים ששינו את עמדותיהם לפי מדיניותה ההפכפכה של ברית המועצות הקומוניסטית? בתשובה הוא מעריך, שכמו במקרה של הקומוניסטים הערבים, תידרש הקבוצה לעמוד מול משבר שעלול להביא לקצה.

צאע'יה מעלה נושאים נוספים שלדעתו מבחינים בין אותה קבוצה לבין האינטלקטואלים הליברלים. לדבריו קבוצה זו מתעלמת כליל מהנושא החברתי, ומקבלת את הסיסמאות הריקות והשטחיות שארצות הברית מנסה לשווק במלחמתה למען השכנת הדמוקרטיה. בכך היא מזניחה את הביקורת החברתית הפנימית ככלי חשוב, ומחמיצה את ההזדמנות ליצור סביבה תרבותית מתאימה לקבלת התרבות הדמוקרטית-פלורליסטית. כך למשל מתעלמת גישה זו מההכרח לבנות מעמד ביניים יציב, מהצורך לחולל רפורמות חקלאיות העשויות לחזק את מעמדם של החקלאים וכן מחשיבות המאבק החברתי לשוויון בין נשים לגברים. על כן, אין פלא בעיניו שהנאו-ליברלים צועדים לעבר משבר, בייחוד לאור העובדה שעוד קודם לכן "התדרדרו הקומוניסטים הערבים לכיוון של השלמה עם הערכים 'האונטניים' הגרועים ביותר, שהם בהחלט, ערכינו" (צאע'יה, 2006b; 2006d; 2006ח; 2006ט; 2006כ; 2006כא).

הדיון בנושא נאורות, רציונליזם ורציונליות זכה אצל צאע'יה וכן אצל חלק גדול מהאינטלקטואלים החילונים למקום נכבד ביותר. האווירה הכללית והמציאות הקשה, שעיצבו במידה רבה את השיח שלאחר שנת 1967, הן אלו שיצקו חשיבות מיוחדת לנושא. הרגישות לביקורת העצמית שנמתחה על השיח הפוליטי השטחי והפוליטיקה ההמונית שהביאה לעליית חשיבות הנאום והשירה ככלי לעיצוב אידאולוגיה, נוסף על הסיסמאות הפוליטיות המנופחות שנשמעו בשנות החמישים והשישים,²⁸ חידדו בקרב חלק מחוגי השמאל את

²⁸ מעניין להעלות בהקשר זה את דבריו של טה חוסיין (1893–1973) בראשית שנות השבעים על אודות הדור של שנות החמישים והשישים: "האוניברסיטה בתקופתנו הייתה מגדל החשיבה, הייתה קודש קודשיה של החירות. אני שומע שבימים אלה [האוניברסיטאות הפכו] למשהו הדומה לבתי ספר תיכוניים. מדוע אתם אינכם מאמינים לכך שאתם ומי שבא אחריכם פחות משכילים מהדורות שהיו לפניכם. גרף ההשכלה הערבית מציין ירידה ונחיתות. אינכם שולטים בשפה של אומתכם וגם לא

הדרישה לרציונליזם ולרציונליות. מלחמת 1973 הייתה במונח זה נקודת מפנה חשובה, שכן הגאות הדתית שבאה בעקבותיה הייתה גורם מרכזי המערער על הדרישה לרציונליות (סיון, 1986: 167).

בשפות של האומות האחרות. אתם לא קראתם את ספרי המורשת שלכם וגם לא את ספרי המורשת של האומות האחרות. ואם ערכי אותו דור היו הצדק והחירות, אז מהם הערכים שלכם? [...] ערכי הדור הנוכחי הם ססמאות". הריאיון עם טף חוסיין פורסם מחדש בעיתון "אלשרק אלאוסט". ראו עזאם, 2006.

פרק רביעי: הרציונליזם ככלי לביקורת פוליטית

בקרבת האינטלקטואל הסורי החרף, עזיז אלעט'מה, הפך הניגוד בין הרומנטיקה לבין הרציונליזם לנקודת המבט העיקרית שדרכה הוא מפרש את ההיסטוריה הערבית המודרנית. לתפיסתו, ההבדלים בין זרמי החשיבה השונים בעולם הערבי מצטמצמים לכדי אחת משתי הקטגוריות הללו - רומנטיקה או רציונליזם - הנקבעות לפי הפילוסופיה ההיסטורית שדרכה הן מתייחסות למציאות. לפיכך הפילוסופיה ההיסטורית השמרנית, שעמה נמנות דמויות כמו "הרדר, האמן, בורק, דה-גובינו, מוסוליני, היטלר, לופן, מישל עפלק וחסן חנפי", משתייכת בעיניו לפילוסופיה הרומנטית. המשותף לכל הדמויות הללו הוא התפיסה המפרשת את ההיסטוריה מנקודת המבט של האותנטי (המהותני),²⁹ צעד שמביא בהכרח לרלטיביזם היסטורי שהוא אנטי-אוניברסלי ואנטי-רציונלי ביסודו (אלעט'מה, 2005: 270).

הרומנטיקה כאסכולה היסטורית מתייחסת לקבוצות האנושיות כקבוצות זהות בתוך עצמן, הממוינות לפי שייכות אתנית, תרבותית או דתית כלשהי. לפי תפיסה זו, כל שינוי "במצב הטבעי" שבו שריות קבוצות בני אדם נתפס כעיוות פתולוגי שיש להחזירו למקורו הטבעי. במובן זה, תפיסתו של מישל עפלק, אחד ממייסדי מפלגת הבעת', את האותנטי ואת העבר "שיש לחזור אליו" זהה לתפיסת עולמם המהותנית של אלו המתייחסים לעבר האסלאמי כאל עבר בעל מהות שיש לחזור אליה, ושהניתוק ממנה מתואר בפיהם כאובדן או כסטייה מדרך הישר. ההיסטוריה, לפי אותה אסכולה, היא טבעית, מולדת וא-רציונלית שכן היא אינה מונעת סו צונם של בני האדם. אלעט'מה טוען שהתקופה שבאה לאחר שנת 1967, בייחוד בעקבות התמוטטות ברית המועצות בשנת 1989, חיזקה אוריינטציה זו באזור הערבי. זרם זה כיום מתבטא בעיקר הן בתנועות האסלאם הפוליטי והן בחשיבה הפוסט-מודרנית; שני הכיוונים מערערים את המבנה של המודרניות ומבקרים את הממד האוניברסלי והרציונלי של תנועת הנאורות (שם: 2).

נקודת המבט של הדיכוטומיה בין הרומנטיקה לרציונליזם ממלאת מקום חשוב בהבנתו של צאע'יה את הראליה הפוליטית והתרבותית המודרנית. צאע'יה אינו מגדיר במדויק בכתביו למה הוא מתכוון בשימוש במושג רציונליזם, אך מקריאה נרחבת במפעלו האינטלקטואלי ובשימוש במונחים רציונלי ואי-

²⁹ לפי משמעותו ההגליאנית של המושג הגרמני *wesen* או האנגלי *essence*. ראו סיון, 2005: 16.

רציונלי ניתן לזהות כמה רכיבים בסיסיים שבאמצעותם ניתן להגדיר את משמעותו של המושג בחיבוריו. במושג רציונליזם מתכוון צאע'יה לאותו זרם רעיוני והיסטורי שמקורו בתנועות היסטוריות וחברתיות של הנאורות והרומנטיקה, שהתפתחו בצורתיהן המתחרות באירופה ובאזור הערבי בתקופה המודרנית. הגדרה זו מתבטאת בעיסוקו המאומן של צאע'יה בתולדות הקשר בין דפוסי החשיבה הלאומית שהתפתחו באזור הלבנט לבין דפוסי החשיבה הרומנטית-אירופית כפי שהם משתקפים בראש ובראשונה בלאומיות הגרמנית של המאה התשע עשרה. זהו ההקשר הרעיוני-פוליטי שבו מתייחס צאע'יה למישל עפלך.

במאמרו "עיונים במישל עפלך" משנת 1999 (צאע'יה, 1999:ב) מתחיל צאע'יה את ביקורתו במילים האלה: "אם סאטע אלחצרי הוא הוגה הערביות הרי מישל עפלך הוא משוררה, אף שחסידיו כינו אותו 'הפילוסוף של הערביות'. תכונותיו האישיות ורגשותיו של עפלך השפיעו על תלמידיו, והם עוררו [בקרבתם] את הבלבול בין השירה לבין מה שנדמה להם שהוא פילוסופיה. בלבול זה ליווה אותם לאורך דרכם, בארגונם הפוליטי והמפלגתי" (שם).³⁰

בהקדמתו זו ממחיש צאע'יה את ההקשר הביקורתי שלאורו הוא מפרש את תולדותיהם של הוגי האידאולוגיה הלאומית הלבנטינית. טיעונו המרכזי כאן מושגת על ההנחה הקובעת שהאידאולוגיה הפן-ערבית, כמו אידאולוגיות אחרות שהתפתחו בלבנט, נגועה בתפיסות השייכות לעולמה האי-רציונלי, הרגשי והרומנטי של השירה ולא לעולם הרציונלי, המתבטא בחלק מהחשיבה הפילוסופית. תפיסתו זו בנויה על ההנחה שהשירה הייתה בעבור עפלך המתודה להשלטת היסוד הרוחני-מיסטי על חשבון היסוד הרציונלי והסימטרי.

הדימויים הספרותיים הרומנטיים ששולטים בהגותו של עפלך מקורם לדברי צאע'יה ביצירותיו הרומנטיות והמיסטיות של הסופר והמשורר הלבנוני, ג'בראן ח'ליל ג'בראן. לפי היגיון זה, הגיבור הג'בראני של "ישוע הצלוב"³¹ מסמל בעיני עפלך את השילוב בין חולשתו וייסוריו של ישוע הנוצרי ובין ניצחונו של מוחמד, נביא האסלאם. נוסף על כך, העיסוק בדימויו הרומנטי של "הנביא"³² הוא זה שהביא את עפלך לכנות את תלמידיו "נביאים קטנים" (שם: 25). מכאן

³⁰ חלקים ממאמר זה פורסמו שוב בספרו "לאומיי המזרח הערבי". ראו צאע'יה, 2000: 100-146.

³¹ הכוונה לדימוי העולה אצל ג'בראן, 1991. בספר זה מצויר ג'בראן את ישוע הנוצרי כגיבור בעל תכונות ניטשיאניות של עוצמה וכוח. במקרה זה, הדימויים השולטים בחיבור מקורם בפילוסופיה הניטשיאנית ולא בנביא מוחמד, כפי שצאע'יה טוען. ראו אלמח, 1991: 5, 129-130, 138-139.

³² הכוונה לגיבור הספרותי "הנביא" אצל ג'בראן, 1992.

מגיע צאע'יה למסקנה הכוללת שגאולתה של האומה בטקסט העפלקי הופכת להיות שלב אחרון בהיפטרות מרגשי הסובייקט של המיעוט המתבטאת בהתאמה בין הסובייקט לבין האומה בדרך של חזרה מוחלטת (שם: 19).

למרות תיאוריו החדים, הנוקבים והאישיים, לא הצליח צאע'יה לקשר בין עפלק לבין הגרמנופיליה (האהדה לגרמניה) שאותה הוא מבקש לשייך לו. הואיל ולא מצא עדות ישירה לאהדתו של עפלק למודל הגרמני ולגרמנים, בחר צאע'יה להביא דוגמה לכך מתוך דבריו של סאמי אלג'נדי, תלמידו של עפלק. תלמיד זה, שמילא תפקיד חשוב בשורות הבעת', כתב: "היינו גזענים ואהדנו את הנאציזם. קראנו את ספריו ואת מקורותיו הרעיוניים ובמיוחד את 'כה אמר זרתוסטרא' של ניטשה, את 'נאומים לאומה' של פכטה, ואת ה'א צ'מברלין' (שם: 40). אפשר למצוא אצל אלג'נדי אמירות רבות נוספות, שמהן נושבת הרוח המתייחסת לנאציזם כאל מודל לחיקוי.

לעומת הנחתו של צאע'יה בדבר הקשר בין הבעת' לנאציזם שאימצו אותה אינטלקטואלים ערבים רבים ממתנגדי הבעת' הסורי והעיראקי בשנות התשעים, מעלה המלומד ח'אלד אלדאמור בעבודת הדוקטור שלו טענות אחרות. לדבריו אף שמפלגת הבעת' הושפעה מהתאוריות הרומנטיות הגרמניות העוסקות בלאומיות, היא לא אימצה אותן במלואן מפני שהמפלגה פותחה בסביבה ערבית. הבדל בולט נובע ממעמדה של הזדהות בלאומיות, ובייחוד מהתפקיד המרכזי שמילא האסלאם בתאוריה של הבעת', בממד התרבותי לפחות. הבדל נוסף נעוץ בקשר שבין הסוציאליזם (או ה"חברתיות" במקרה הגרמני) לבין הלאומיות. הלאומיות הערבית של הבעת' משלבת "בין הלאומיות לבין הסוציאליזם במבנה אידאולוגי אחד".³³ על הטיעונים הללו ניתן להוסיף את הממדים של הטוטליטריות, של הארגון ושל הפסדו-מדע שנעדרו ממפלגת הבעת', אך מילאו תפקיד חשוב ביותר בעיצוב האידאולוגי של הנאציזם.

ברוח דומה מנתח צאע'יה גם את חיבוריו ואת מפעל חייו של אנטון סעאדה, מייסד המפלגה הלאומית-חברתית הסורית (SSNP). סעאדה בעיני צאע'יה הוא ההפך הגמור של עפלק. את עפלק תיאר כ"נוצרי מזוכיסט", ואילו את סעאדה כ"נוצרי סדיסט" (צאע'יה, 1999: 18). צאע'יה התקשה עד מאוד לקשר את עפלק לגרמניה ולחשיבה הרומנטית אך את סעאדה קישר לכך בנקל. לשיטתו, סעאדה ומפלגתו היו "הביטוי המקומי לרומנטיקה האירופית והגרמנית בדמותה הפשיסטית" (שם: 18-19). צאע'יה מגיע למסקנה זו לאחר

³³ מתוך 20, 1-2, 1991: al-Damour. העבודה מצוטטת אצל אלצואני, 2003: 23-24.

עיון במפעלו האינטלקטואלי של סעאדה ובייחוד לאחר קריאת ספרו "האבולוציה של האומות" (סעאדה, 1938), שיש בו לא מעט מסקנות המשתמעות מניתוחים פסדו-מדעיים בדבר חלוקה גזעית המבוססת על "שטח הגולגולת וגודלה" ועל "שוני בשיער, בצבע הגוף ובגובה".³⁴

סעאדה, שנולד בשנת 1904 בכפר הלבנוני, ט'הור אלשויר, למשפחה יוונית אורתודוקסית וייסד את המפלגה הלאומית-חברתית הסורית בשנת 1932, הצליח לכוון את "המודל האוטוקרטי הקרוב ביותר למודל של מרכז אירופה ומזרחה באותה תקופה".³⁵ רגשי המיעוט הובילו את סעאדה לבטא מגמה נוצרית שלא נטמעה, לדברי צאע'יה, בפתרון המרוני של הקמת מדינת לבנון. נוצריות זו, שמצאה לה ביטוי אידאולוגי בתביעה לאומית לגבולותיה של סוריה רבתי, שבשלב מאוחר יותר כללה גם את עיראק, את כוויית ואת קפריסין, דרשה להרחיק מהתודעה ההיסטורית של בני האזור את האסלאם הימי-ביניימי תוך כדי החלפתו בהזדהות עם עבר סורי משותף ורחוק. מטרתו העיקרית באימוץ הרעיונות הללו הייתה, לפי צאע'יה, הרצון לעקוף את האסלאם ואת הערביות בעזרת עוינות ששולבה בחילון רדיקלי, שתוכנו התמלא על ידי "אחוה של הפריפריה הפשוטה השונאת את הפלורליזם של העיר" (צאע'יה, 2000: 198). מגמה עוינת זו ראתה באסלאם "שליחות לאומית דתית המתחרה עמה על העבר" (שם: 197).

צאע'יה סבור כי האידאולוגיה של סעאדה היא קריאה מחודשת לפגניות ולקידושה של הגאוגרפיה; בעיניו נותרה הלאומיות הערבית "טבעית" פחות, כלומר פחות קשורה לטבע, בהשוואה לזו של סעאדה. הלאומיות הערבית היא יצירה אנושית והיא נשארה קרובה לדתות המונותאיסטיות שהיו חלק מההיסטוריה שלה. "איחוד הקבוצות השבטיות במקרה של היהדות ואיחוד השפה והקמת המדינה במקרה של האסלאם" היו תהליכים שבהם פעילותם המונותאיסטית של בני אדם לא נבדלה מפעילותם החברתית. לעומת זאת, התודעה ההיסטורית שאותה ביקש סעאדה להחיות ושמקורה בתודעה הגאוגרפית של סוריה העתיקה, רחוקה מכל מעורבות אנושית כיוון שהיא מוצאת את שורשיה בטבעי הלא אנושי שהוא "האופק ההיסטורי אליו משתייכת הפגאניות" (שם: 204). כך מסביר צאע'יה את ערך קדושת האדמה

³⁴ חשוב לציין שאף שסעאדה מרבה להשתמש במתודות אלה, מסקנותיו אינן מתיישבות עם התאוריה של טוהרת הדם והגזע, ראו סעאדה, 1938: 33-34, ולמסקנות ראו שם: 166-168.

³⁵ מאמר זה פורסם תחילה בהרחבה בכתב העת "אבואב", ראו צאע'יה, 1997א. המאמר פורסם פעם נוספת בשנת 2000 בספרו "לאומי המזרח הערבי" (צאע'יה, 2000: 195).

וגבולותיה אצל סעאדה. כך הוא גם מסביר את מנהגיהם של חברי המפלגה ללמוד בעל פה את חוקת המפלגה ולקיים טקסי הצטרפות למפלגה שכללו שבועה אישית בין המצטרף לבין ה"זעים" (המנהיג, כינויו של סעאדה), מתוך התחייבות לצרף את בני משפחותיהם למפלגה ולהניח את סמליה בבתיהם (שם: 219-220). השלכתה ההיסטורית של הגותו של סעאדה היא אידאולוגיה עוינת לרוב הסוני ולמסורתו האסלאמית העותומאנית לצד היותה עוינת לערביות, שהייתה תמיד חשודה בעיניה בשל קרבתה לאסלאם (שם: 201).

כדי להשלים את הדברים מנתח צאע'יה את הדרך שבה תופס סעאדה את גבולותיה של סוריה המבוססת על הגזע האורגני ועל האדמה הטבעית, שגבולותיה יכולים להיות אך ורק טבעיים, כלומר הר, נהר או ים.³⁶ לדעתו, לא רק שתפיסה זו אינה רציונלית ואין בה שום היבט היכול לנבוע מבחירה חופשית של הפרט, אלא שהיא תולדה של בררה טבעית, ובכך היא "טומנת בחובה עוינות עמוקה למודרניות", בהיותה אי-רציונלית ובהיותה שריד לתקופה הטרומ-מודרנית (צאע'יה, 2000ב: 203).

כדי לחזק את הנחתו הוא מקיש ישירות בין רכיבי האידאולוגיה של המפלגה הלאומית-חברתית הסורית לבין התפיסה של האידאולוגיה הלאומית-חברתית הגרמנית (הנאציזם). השילוב שעשה סעאדה בין ההיסטוריה הטרומ-אסלאמית לבין ההיסטוריה המודרנית הפוסט-אסלאמית הוא חיקוי של השילוב שעשו הנאצים בין ההיסטוריה הטבטונית הפגנית הטרומ-נוצרית לבין ההיסטוריה המודרנית של התעשייה הכבדה הכרוכה בארגון מורכב (שם: 197).

נוסף על הקרבה התאורטית בין שתי המפלגות ניסה סעאדה לכוון יחסים דיפלומטיים עם המשטרים הפשיסטיים של אירופה לפני מלחמת העולם השנייה. מאמצים אלו הביאו בסופו של דבר לביקורו המוצלח, כהגדרתו של סעאדה בגרמניה ובאיטליה הפשיסטיות, ולפגישות עם הפיהרר ועם הדוצ'ה בשנת 1935 (שם: 227-228).

ביקורתו של צאע'יה לתולדות הוגי הלאומיות בלבנט הורכבה מכמה רכיבים משותפים, שהתוו נקודת מבט שבחנה את התנהלות אותם ההוגים מתוך מעמדה של העדה (דבר שבהחלט לא היה מקובל לא עליהם ולא על תומכיהם), ומתוך הפסיכולוגיה של המיעוט. על גבי אסטרטגיה ביקורתית זו נוספה אנלוגיה למאבק האירופי בין רציונליזם לרומנטיקה.

³⁶ או התאוריה של חברה-אומה לפי הגותו של סעאדה ולפי תפיסתה של המפלגה הלאומית-חברתית הסורית, ראו בארות, 2001: 64.

האינטלקטואל סאטע אלחצרי, מוסלמי סוני ואחד מאבותיו המייסדים של הרעיון הלאומי הפן-ערבי, מציב בפני צאע'יה אתגר מסוג אחר. אלחצרי נולד בחלב בשנת 1880, והיה ללא ספק אחד הבקיאים, אם לא הבקיא ביותר, בתולדות הלאומיות בקרב הוגי הפן-ערביות בחצי הראשון של המאה העשרים. העובדה ששמו של אלחצרי נקשר במובהק עם האידיאולוגיה הפן-ערבית ועובדת היותו מוסלמי סוני, עדת הרוב באזור הלבנט, אילצו את צאע'יה להתמודד עם נתונים שטרם נתקל בהם. כך למשל התערערו טענותיו של צאע'יה בדבר היות הפן-ערביות תוצר של ברית בין הנוצרים לבין הבדווים (Cleveland, 1971 : ix). על ההשוואה בין אלחצרי לבין "האינטלקטואלים של המיעוט" אומר צאע'יה:

בניגוד לחלוצים האחרים של הלאומיות שהשתייכו למיעוטים הדתיים והעדתיים, דוגמת מישל עפלוק, זכי אלארסוזי, אנטון סעאדה ואחרים, נמשך [אלחצרי] לפעילות ניהולית ופקידותית.³⁷ הוא לא השתלב בעשייה אקטיביסטית ישירה, וגם לא הקים ארגון או מפלגה אידיאולוגית. ובכלל סוג זה של אקטיביזם לא מילא אצלו מקום חשוב במיוחד (צאע'יה, 2000ב: 57).

שוני בסיסי זה התבטא גם ביצירותיו: "כמו חייו השקטים, כך גם הטקסט שכתב היה שקט, 'מדעי' ולא סובייקטיבי. הוא גם לא השקיע מאמץ רב כדי להתפלמס עם התודעה הדתית ועם מיצגיה ואף לא ניסה להחליף אותה ולמלא את מקומה" (שם).

בבואו לפרש את הגותו החילונית של אלחצרי, שהרחיקה את הדת ממרכז הבמה, נתקל צאע'יה בקושי נוסף. על כן הוא כותב בנימה פשרנית: "הוא [אלחצרי] החזיק בעמדות חיוביות כלפי עבד אלראזק וכלפי אתאתורך [חילונים מוסלמים], בניגוד לרשיד רצ'א ולנציגים אחרים של החשיבה הקנאית" (שם: 58). לבסוף, מעריך צאע'יה באופן כללי את הגותו של אלחצרי: "אף שמקורותיו הערביים הכלליים של אלחצרי עלו על אלה של שאר עמיתיו מהוגי הלאומיות, הרי שבסופו של דבר נותרו הלבנט או מבצר המיעוטים הדתיים, העדתיים והאתניים מקור לפסיקותיו" (שם: 62). וכך, בוחר צאע'יה גם במקרה זה לטעון שההיבט העדתי הוא זה שגבר על עיצוב היצירה האינטלקטואלית בקרב אלחצרי.

³⁷ כוונתו של צאע'יה לתפקידים שמילא אלחצרי בעיקר במערכת החינוך העיראקית.

לעומת זאת לא התקשה צאע'יה לקשור את אלחצרי ואת הגותו אל המודל הגרמני, שכן בעבר הפגין אלחצרי אהדה כלפי המודל הגרמני המוקדם. לגבי זיקתו למודל הגרמני כתב אלחצרי ש"המחקרים התאורטיים החשובים ביותר על הלאומיות הופיעו בגרמניה" וש"כל ההוגים הבולטים באירופה היו תלמידיהם של ההוגים והמחברים של הלאומיות הגרמנית" (Tibi, 1997: 126–127). דברים אלה בצד ציטוט מתוך חיבוריהם של יוהאן גוטפריד הרדר ושל יוהאן גוטליב פייכטה הפכו לעניין שבשגרה בהגותו. אלחצרי הקיש בין האחדות המעסיקה אותו לבין אחדותה של גרמניה בשנת 1871. לשיטתו, אם המדינה הביסמורקית הצליחה לאחד את מדינותיה המנותצות של גרמניה, הרי שגם מדינות ערב, שעברו תהליך דומה לאחר מלחמת העולם הראשונה, היו חייבות למצוא לעצמן ביסמורק משלהן. אנלוגיה זו מילאה מקום חשוב בתודעתם של האינטלקטואלים הפן-ערביים עד שנת 1967 או עד תבוסתה של "פרוסיה הערבית", כלומר תבוסתה של מצרים במלחמה בישראל (שם: 127).

במאמר שכתב צאע'יה במאי 2005 בעקבות כינוס שבו השתתף בנושא "הדו-שיח הגרמני-ערבי", הוא טען ש"הגרמנים יכולים למלא תפקיד חיובי ב'שינוי מצבם של הערבים, ששום עם מתקדם אחר לא יוכל לשחקו" (צאע'יה, 2005). לדברי צאע'יה, הדמיון בין תולדותיהם המודרניות של שני העמים נמשך עד ימינו; הגרמנים שאפו במאה התשע עשרה לאחדות המבוססת על תאוריה אתנית ותרבותית על-מדינתית (הפן-גרמנית), וכמו הערבים גם הם נאבקו בסדר הפוליטי הקיים. שאיפת האחדות, כמו במקרה הערבי, לוותה בזרמים של שירה, פילוסופיה וספרות רומנטית. שתי התנועות גילו עוינות שהחלה כפוליטית כלפי המודל הליברלי-חוקתי הצרפתי והאנגלי. עוינות זו מקורה בפוליטיקה של תנועות "הפן" שהתמקדו בעיקר בשאיפת האחדות, ומכאן בהתערבות שהייתה לגיטימית בעיניהן במדינות הסובבות אותן – אם זו התערבות ישירה כמו במקרה הסורי-לבנוני ואם זה סיפוח כמו במקרה העיראקי-כווייתי.

ניתן לסכם ולומר שביקורתו של צאע'יה על המודלים של הלאומיות שהתפתחו באזור הלבנט נובעת בראש ובראשונה מההנחה שהמודל האתנו-תרבותי של הלאומיות כולל בתוכו זרעים אנטי-ליברליים, המעדיפים את "האומה על פני המדינה" וכן את התרבות על פני הפוליטיקה (שם).

פרק חמישי: הבְּנֵיהַ מחודשת של לאומיות ליברלית

צאע'יה מחזיק בתפיסה פוליטית ליברלית-שמרנית, המצדדת ביציבות אזורית ובשימור הסטטוס קוו המדינתי בין מדינות המזרח התיכון. בהגותו הוא מייחס חשיבות רבה ליציבות הפוליטית והחברתית של האזור כתנאי מוקדם לכל פיתוח אזרחי או ליברלי. בכך ניתן להסביר את התנגדותו העזה לרדיקליזם ואת עמדותיו השליליות כלפי רעיון המהפכנות באשר הוא. שיח שמרני זה מעמיד בראש מעייניו את רעיון הרפורמה הדמוקרטית כאנטיתזה למהפכנות ואת היציבות האזורית כתנאי לשגשוג.

צאע'יה מקדם שיח המתנהל מפרספקטיבה היסטורית רחבה. הרפורמיזם כשיח בעל אופי שמרני הפך בהיסטוריה המודרנית של המזרח התיכון לנחלתן של אליטות אזרחיות בעלות השפעה מכרעת על הפוליטיקה בחצי הראשון של המאה העשרים. לעומת שיח רפורמי זה, שיח המהפכנות (ת'וֹרָה) היה נחלתן של אליטות צבאיות ששלטו במדינות ערב הרפובליקניות בחצי השני של המאה העשרים. אליטות צבאיות אלה, שהגיעו לשלטון באמצעות הפיכות צבאיות, קעקעו באופן שיטתי את השפעתן הפוליטית והכלכלית של האליטות האזרחיות, והרסו את המשטר האזרחי הפלורליסטי יחסית לטובת רטוריקה שבראש מעייניה עומד רעיון האחדות והצדק החברתי.

במובן זה ביקש צאע'יה לשחזר שיח שאופיין בקווי היכר שהיו קיימים כבר בחצי הראשון של המאה העשרים. עמדותיו האנטי-מהפכניות התבטאו בכמה ממאמריו בראשית שנות התשעים. בהתייחסו למהפכות האיראנית, הצרפתית והבולשביקית כתב: "ההיאחזות במורשת המהפכנית כמו שהיא, היא סוג של הכרזה על שוליות פוליטית וחברתית, זאת במקרים הטובים" (צאע'יה, 1992:ט:40). התנגדותו הנחרצת בדרך כלל למהפכה ולמהפכנות באה מתוך קביעה ש"ההתנגדות למציאות והבדלנות אינן יכולות להסתיר לזמן רב את הצד הלא רציני [של המהפכנות]". המהפכנות, שמבחינתו מצטיירת כהתנגדות אקטיבית למציאות וכשאיפה עזה לשנותה, מביאה אותו למסקנה חד-משמעית: "זהו גורלן העלוב של המהפכות, שאינן מותירות על כף המאזניים אלא תסכול ורצון שלא להכיר בכישלון המוחץ" (שם: 35-40; צאע'יה, 1992: ד:18-19; 1992: 242-243; 2005ה; 2006ג). עמדה דומה מביע צאע'יה בהתייחסו לשמאל המרקסיסטי והאנרכיסטי המהפכני, למרד בספרד, למהפכת הסטודנטים באירופה של שנות השישים ולמהפכה הצרפתית עצמה (צאע'יה, 1995: 28-29; 2006ו).

מול השיח הביקורתי שהוא מקדם כנגד האידאולוגיות של אזור הלבנט, הוא בוחר להעמיד שיח פוליטי חלופי החושף גישה שמרנית המעמידה בראש מעייניה את החשיבות בבניית קונצנזוס פוליטי סביב המדינה הטריטוריאלית או סביב מדינות הלאום הערביות שקמו במאה העשרים. באמצעות הנחה זו, שהיא פוליטית בעיקרה, מציע צאע'יה לחזק את המדינה הטריטוריאלית לשם שימור יציבות אזורית, היכולה מצד אחד לרכז את יחסם של הערבים כלפי המערב, ומצד אחר לבנות משטר אזרחי וחוקתי בעל זיקה משפטית ל"אומות" הפוליטיות החדשות שקמו לאחר מלחמת העולם הראשונה.³⁸

השקפה זו ממלאת תפקיד חשוב ביותר בתפיסתו של צאע'יה את המודרניזם בתחום הפוליטי. הקישור בין המסגרת של מדינת הלאום לבין המודרניזם והקדמה, לפי צאע'יה, הוא בגדר מובן מאליו "מתוך הנחה שהמסגרת המדינית היחידה בתקופתנו היא בהכרח זו של מדינת הלאום" (צאע'יה, 1999: 32).

למדינה הערבית ולקשריה עם סוגיית הקונצנזוס הפוליטי יש היסטוריה הפכפכה ובלתי יציבה: מתנהלת תחרות בין ארבע זהויות: הזהות הפן-ערבית; הפן-אסלאמית; הלאומית-טריטוריאלית (כמו זו הסורית והפרעונית); והלאומית-מדינתית (של המדינה המודרנית שלעתים תואמת את הלאומית הטריטוריאלית, כמו במקרה של מצרים, ולעתים לא - כמו במקרה של סוריה). תחרות זו משפיעה רבות על האוריינטציה התרבותית של הקבוצות באזור וכן על עיצוב עמדותיהן הפוליטיות.

הפולמוס והמאבקים בין הגישות הללו מלווים את ההיסטוריה הערבית עוד מראשית ימיה של מדינת הלאום. מגמה זו הביאה לכתיבת עבודות פולמוס רבות שמטרתן הייתה הבניית ראייה אידאולוגית עתידית למגמות הפוליטיות והתרבותיות של הישויות הפוליטיות שהלכו וקמו במרחב המזרח תיכוני לאחר מלחמת העולם הראשונה. עבודתו של טה חוסיין משנת 1938 "עתיד התרבות במצרים" (חוסיין, 2001) מדגימה היטב את כיוונה הטריטוריאל-מדינת-ליברלי של הזהות המצרית. עבודתו זו מבטאת את התקווה המצרית לעצמאות מהקולוניאליזם הבריטי ואת שאיפתו של טה חוסיין לראות במצרים "אומה המשתייכת לתרבות המערב" (שם: 7, 11). שאיפות אלה, והעיצוב הליברלי לזהות הפוליטית של האומה, שטה חוסיין היה אחד מסמליו לפחות עד 1945 לפחות,³⁹ נתקלו בהתנגדות עזה מצד אינטלקטואלים שייצגו זרמים אחרים.⁴⁰

³⁸ צאע'יה כתב מאמרים רבים התומכים במודל זה, למשל צאע'יה, 2005; 2006; 2006. יד.

³⁹ אכזבתו "מעמיד המשטר הליברלי" בארצו ומתפיסתו הים תיכונית מתבטאת בספרו "המייסדים עלי אדמות" (חוסיין, 1965) משנת 1945 שנאסר לפרסום על ידי אותו משטר. ניתן לאתר את השינויים

דוגמה אחרת לפולמוס ניתן למצוא בעבודתו של סאטע אלחצרי "הערביות בין תומכיה למתנגדיה" (אלחצרי, 1985), שבאה כתגובה פן-ערבית להשקפותיהם של תומכי הלאומיות הטריטוריאלית ובייחוד להשקפותיו של אנטון סעאדה, אבי הרעיון הלאומי הסורי (שם: 59–107).

המאבק הדומיננטי בין תומכי ארבע הזהויות (משנות השישים לפחות ועד מלחמת המפרץ) התרחש בין הפן-ערביות והאסלאם הפוליטי (כסוג של סולידריות לאומית על מדינתית) מצד אחד, לבין הלאומיות המדינתית והטריטוריאלית מצד אחר. ג'ורג' טראבישי הראה במחקרו "התאוריה הלאומית והמדינה האזורית" (טראבישי, 1982) את התחזקותה של הזהות הטריטוריאלית-מדינתית על חשבון הפן-ערביות שעורערה על ידי תופעה שכונה אותה "ההלאמה האזורית" (אלתקנמן אלקטרי).

מחקר אחר, שבמובן מסוים משלים ניסיון זה (טראבישי, 1998), הוא מחקרו של ההיסטוריון והמזרחן, עמנואל סיון, שיצא לאור בסוף שנות השמונים כחלק מספרו "מיתוסים פוליטיים ערבים" (סיון, 1988).⁴¹ סיון בחן את הסוגיה הנזכרת אגב שימוש במתודה של ההיסטוריה התרבותית. בדיקתו הסתמכה על בולים של מדינות ערב ועל ההנחה שהבולים הם סמלים המאפיינים את ריבונותה של כל מדינה, ומשמשים גם אמצעי לתעמולה איקונוגרפית בשירותה. באמצעות בדיקת הבולים הצליח סיון לחשוף את "הדת האזרחית" המיוחדת לכל מדינה, ועלה בידי לפענח את המסר האידיאולוגי שהמדינה הערבית הטריטוריאלית שידרה הרחק מססמאותיה המרנינות.

הבדיקה חשפה דפוסים עיקריים של המשכיות בייצור הבולים לאורך תולדותיהן המודרניות של אותן מדינות למרות תהפוכות המשטרים והשינויים האידיאולוגיים שאליהם נחשפו. כך גילה סיון שנוכחותם הפיזית של שרידי העבר הטרומ-ערבי בבולים של מדינות, דוגמה סוריה, מצרים ועיראק היא בולטת. בוליה של סוריה, בעלת המגמה הפן-ערבית המושרשת (הבעת' עלה לשלטון בשנת 1963), מלאים בדמויות של אלילים ושל פסלים אוגריתיים, שומריים, הלניסטיים ורומיים נוסף על שרידים ארכאולוגיים מהנסיכות הערבית

הראשונים בתפיסותיו המוקדמות כבר בחיבור "מראת אלסלאם". להרחבה ראו אלעטימה, 1999: 24–20.

⁴⁰ דוגמאות לפולמוס בין הזרמים השונים בשנות השלושים והארבעים ניתן לראות אצל אליזאת, 1993; 1994; מבארך, 1995; עזמי, 1996; וגם משנות החמישים, השישים והשבעים: אלפילאלי, 1993; זעיתר, 1994; אלחצרי, 1995; אלחופי, 1996.

⁴¹ המחקר יצא לאור בשנת 1987 בתוך Sivan, 1987: 21–30.

הטרומ-מוסלמית של תדמור. מגמה זו בולטת גם בתקופה שבה הגיעה הפן-ערביות לשיאה, כלומר בתקופת איחוד מצרים וסוריה תחת "הרפובליקה הערבית המאוחדת" בשנים 1958-1961 (סיון, 1988: 121-122, 124).

מגמה דומה חשף סיון בבוליהן של ירדן, של אלג'יריה, של תוניסיה ושל לוב (Sivan, 1987: 122-123). גם מדינות אלה הדגישו את עברן הייחודי הטרומ-אסלאמי והטריטוריאלי. יוצאות מכלל זה הן מדינות המפרץ שכמעט שאין להן עבר להנצחו, לא עתיק ולא מודרני. כך הדין גם לגבי סעודיה, שלמרות ההיסטוריה הטרומ-אסלאמית הלא מבוטלת שלה, בוחרת להתעלם כליל מעברה זה הידוע בכינוי המושמץ "בערות" (ג'אה'ליה).

שני מחקרים אלה ממחישים עובדה אחת ברורה: המדינה העכשווית המזרח תיכונית, בין שהיא תוצר של חלוקה קולוניאלית (דוגמת ירדן וסוריה) ובין שהיא בעלת מסורת של זהות היסטורית, טריטוריאלי וגאוגרפית (כמו מצרים), פונה ככלל למדיניות של חיזוק הזהות הטריטוריאלי-מדינתית של מדינת הלאום.⁴²

מגמה זו מתבטאת גם בצורך של המפלגות הפן-ערביות להשלים עם המציאות הקיימת לאורך השנים. כך הפכה מפלגת הבעת' הסורית בשנת 1974 ממפלגה כלל-ערבית למפלגת הבעת' של סוריה הגדולה (אלש'אם) בלבד (Sivan, 1997: 208). מגמה זו התבטאה גם בכנס מפלגת בעת' בשנת 2005 שבמהלכו הוכרז על ביטול כליל של הכינוס הלאומי הפן-ערבי ועל הפיכתו לכנס טריטוריאלי-מדינתי. נוסף על כך הוחלט להגביל את מידת מעורבותה של המפלגה באזור לגבולותיה הבין-לאומיים של המדינה הסורית בלבד ולמשוך את ידה אפילו מלבנון.⁴³

למגמת עלייתה של מדינת הלאום במזרח התיכון תרמו סיבות כלכליות ופוליטיות רבות: עליית מעמדן של מדינות הנפט בצד אירועים פוליטיים שונים שהתרחשו בשנות השבעים של המאה העשרים. אירועי "ספטמבר השחור"

⁴² גם צאעיייה משתמש בשני מחקרים אלה, ראו צאעיייה, 1999: ד' 30, 91-94. מעניין לציין שאחד ההיסטוריונים הראשונים, אם לא הראשון שבהם, שכתב על מגמת "סוף הפן-ערביות" היה פואד עגימי בשנת 1979, ראו Ajami, 1987: 96-115. לתגובה על מאמרו של עגימי, ראו Nafaa, 1987: 133-151.

⁴³ הכינוס הלאומי הפן-ערבי האחרון נערך בשנת 1980. ביטולו הרשמי של הכינוס ואיחודו הרשמי עם הכינוס הלאומי-מדינתי התרחש רק בשנת 2005. ראו את הכיסוי התקשורתי והריאיון שעשתה רשת החדשות אלג'זירה לאחר הכינוס ב-6 בדצמבר 2005 עם אחמד אלחאגי עלי, אחד ממנהיגי הבעת' הסורי, בנושא ביטול הכינוס הלאומי, באתר האינטרנט של הרשת. החלטות הכינוס פורסמו באתר האינטרנט הרשמי של מפלגת הבעת' הסורי.

בשנת 1970, למשל, העמידו את הירדנים בפני מבחן הנאמנות למשטר ולמדינה הטריטוריאלית, שהעדיפו אותה אחרי שכוחות הממשלה הירדנית גברו על הכוחות הפלסטיניים שאיימו לערער את היציבות במדינה.

מבחן דומה ומעורר עניין בפני עצמו היה התנהגותם של הכווייתים אל מול הכיבוש העיראקי של מדינתם בשנת 1990. מקרה זה מקבל מבחינתו דגש מיוחד מפני שבבסיס פעולותיו של צדאם חוסיין עמד במבחן המציאות הטיעון הפן-ערבי של "גבולות מלאכותיים". למרות הפלישה המהירה ביותר שביצעו צבאות צדאם, סירבו הכווייתים לשתף פעולה עם הפולש שנכשל אפילו בהקמת מעין "ממשלת בובות" כווייתית שתסור למרותו. יתרה מכך, הכווייתים הצליחו לארגן תנועת התנגדות שדגלה באי-ציות ציבורי ואפילו בפעילות מזוינת, אף שהחברה הכווייתית הייתה חסרה כל ניסיון קודם בהתארגנות התנדבותית. מקרה זה סיפק עדות נוספת לכך שאפילו "ישויות מלאכותיות" כמו כוויית הצליחו לבנות קהילה בעלת זיקה לזיכרון קולקטיבי משותף וכן לטריטוריה ולתרבות ערבית אסלאמית משותפת (Sivan, 1997: 208–209).

האמירה הנפוצה ש"המציאות נראתה כמכשול בפני החלום, והטריטוריאליות כמכשול בפני האחדות" נשמעת כבר שנים רבות מפיהם של הדוגלים בפן-ערביות. יחסם המזלזל בהערכת כוחה של המדינה הטריטוריאלית במזרח התיכון בשנות השישים והשבעים מעורר תהיות לא מעטות. עם זאת, פן-ערבים רבים החלו להעריך מחדש את המדינה הטריטוריאלית בסוף שנות השישים. כך למשל עֶצְמַת סִיף אַלְדִּינָה היה אחד הראשונים שכתבו בשנת 1968 על "כוחה העצום של המדינה הטריטוריאלית". לדעתו, הפן-ערבים לא השכילו להתמודד עם קיומה של ישות זו שלא הייתה בשום אופן רק "שם על נייר". אף שעמדתו זו הייתה בהחלט יוצאת דופן ביחסה של הפן-ערביות המוקדמת לרעיון המדינה הטריטוריאלית, היא לא הובילה את סִיף אַלְדִּינָה למסקנות שונות מאלה המקובלות. יחסו למדינה הטריטוריאלית, בדומה לרובם המוחלט של הפן-ערבים באותה תקופה, הסתכם בתיאורה כ"מסגרת נחותה" שיש "להיטהר מרעלה" ואפילו להרוס אותה בהקדם למען הקמת המדינה הלאומית הערבית המאוחדת (סיף אלדולה, 1968: 29, 121, 291).⁴⁴

אחד החוקרים הערבים הראשונים שזיהו את עלייתה של המדינה הטריטוריאלית ואת איומה על "חלום האחדות הערבית" היה עבד אללה אלעַרְנִי במחקרו "מושג המדינה" משנת 1981. אלערוי מסביר את ההתעלמות

⁴⁴ מצוטט אצל אלצואני, 2003: 155–156.

הפן-ערביות מקיומה של המדינה הטריטוריאלית וטוען שההגות הפן-ערבית המוקדמת שקעה באידאליזם ערבי שהסיר כל לגיטימיות מאותה מדינה. ההגות הערבית של שנות השישים התמקדה בסוגיות חברתיות אידאליסטיות כלל-ערביות, וכך קצרה ידה מלאמוד נכוחה את כוחה של המדינה הטריטוריאלית ואת ממדי השפעתה על המציאות התודעתית של הערבים (אלערוי, 1981: 17-69).⁴⁵

גם וצ'אח שרארה הגיע למסקנה דומה. כל המאמץ הרעיוני הערבי הפן-אסלאמי או הפן-ערבי ייצג תפיסות טוטליות. מתוך האידאולוגיות הללו עלו דימויים אידאליסטיים מדי, וכך נבצר מחשיבה זו להתמודד עם מציאות קיומה של המדינה הטריטוריאלית במובניה הפילוסופיים, החברתיים והפוליטיים (שרארה, 1980: 141).⁴⁶

האינטלקטואל המרוקני, עלי אומליל, מסביר את חוסר "ההתייחסות הרצינית" לקיומה של המדינה הטריטוריאלית בהגות הפן-ערבית באופן אחר. לדעתו, עמי האזור הערביים זלזלו במדינה הטריטוריאלית שכן לשיטתן המדינה המודרנית הייתה רק מודל של "גוף זר" וכוחני שהובא לאזור על ידי הכוחות שכבשו ודיכאו את מולדתם. הם לא ראו אפוא בגוף זה "מוסד משלים אלא מוסד שמטרתו היא שיסוע וחלוקה". בעוד המדינה באירופה עלתה בקנה אחד עם אומה,⁴⁷ המציאות הערבית הייתה "יחס של ניגוד בין המדינה לאומה" (אומליל, 1985: 88).⁴⁸

ההתפכחות הפן-ערבית לנוכח התחזקות זהותה הקולקטיבית של המדינה הטריטוריאלית החלה להתבלט כבר בהגות של שנות השמונים. ההוגה הפן-ערבי, נדים אלביטאר, חיבר בשנת 1983 מחקר בכותרת "שורשי הטריטוריאליות החדשה או פעילות האחדות והנחשלות הערבית" (אלביטאר, 1983), ובו ניסה להתמודד באופן מעמיק ביותר עם אותן "סכנות", כשמולו עומדת הדרשה לחדש את ההגות הפן-ערבית. אלביטאר בוחן את התחזקותה של המדינה הטריטוריאלית, וטוען שהסיבות לכך נעוצות בהיסטוריה, בזהות, באידאולוגיה ובכלכלה שלה. אלביטאר מסיק שהמדינה הטריטוריאלית הצליחה לחזק את עצמה ולפתח היסטוריה משלה לאורך תקופת העצמאות.

⁴⁵ מצוטט שם: 157.

⁴⁶ מצוטט שם: 157-158.

⁴⁷ מעניין לציין שהערה זו אינה מזויקת. במקרים רבים אין באירופה התאמה בין גבולות האומה ובין גבולות המדינה המודרנית.

⁴⁸ מצוטט שם: 158-159.

המשך קיומה של מדינה זו מחזק את הלגיטימיות שלה, בייחוד לאור העובדה שהיא לוקחת חלק פעיל ביותר ביצירת היסטוריה ומיתוסים לאומיים-טריטוריאליים. בסוף המחקר לא נמנע אלביטאר מחשיפת פחדיו בקובעו שמצב כזה עלול להוביל "להכשלה סופית של הרצון לאחדות ערבית" (אלביטאר, 1983: 20, 29-39).⁴⁹

התפכחות זו מצד אחד וקשיי הפן-ערבים להתמודד עם התופעה מאחר נידונו בכינוס שארגן המרכז לאחדות ערבית" בבירות בנובמבר 1989 בכותרת "האחדות הערבית: ניסיונות וציפיות". ע'סאן סלאמה, מרצה בחוג למדע מדינה באוניברסיטת פריז, התבקש על ידי המרכז להגיש לבאי הכינוס את נייר העמדה העיקרי שמתייחס לאתגר זה. בראשית המסמך מעלה סלאמה את השאלה "האם נתחיל בנושא בעודנו נושאים על גבנו את טענותיהם הפשטניות של הפן-ערבים ואף חולקים עמם את אי-שביעות הרצון מהמציאות של המדינה הטריטוריאלית?" (סלאמה, 1989: 470). בהמשך דבריו דוחה סלאמה את השימוש במושג מדינת אזורים (דְּוִלַּה קְטְרִיָּה), ובאותה נשימה תוהה לגבי "הכשל המתמשך של הפן-ערביים בהבנת מצוקתם על רקע של התרבות הפוליטית העכשווית" (שם). לדעתו יש היגיון מסוים בקיומן של המדינות הטריטוריאליות. היגיון זה "חזק יותר מההיגיון שהפן-ערבים מייצגים, על כן ולפי שעה, הוא זה המנצח" (שם: 473). לתפיסתו מציאות זו לא תשתנה בעזרת "אחדות המונית גורפת" של מנהיג "כריזמטי קוסם" וגם לא "בסדרת הפיכות צבאיות בשמה של האחדות" (שם). הפתרון שאותו מציע אפוא סלאמה לפן-ערבים הוא להכיל את המציאות ולהשתמש בה כדי להגיע למטרם הסופית, כלומר לאחדות הערבית.

הגישה "הלאומית הראליסטית"⁵⁰ שהציג סלאמה בכינוס עוררה כצפוי התנגדות עזה המשקפת במידה רבה את הקונפליקט הפנימי שפקד את האידאולוגיה הפן-ערבית. אחמד אלרביע, אחד הנוכחים בכנס, האשים את מחקרו של סלאמה בהיותו מרוכז במסר אחד: "דחיית משמעות האחדות הערבית ודחיית קיומה של אומה ערבית" (אלרביע, 1989: 494). בהתייחסו לפתרון שהציע סלאמה בדבר "הכלת המדינה הטריטוריאלית", והשימוש בה למען השגת המטרה הסופית של האחדות, טען אלרביע שבסופו של דבר "המדינות הטריטוריאליות מודעות לאינטרסים שלהן והן פועלות מתוך הרמוניה עם

⁴⁹ מצוטט שם: 162-164.

⁵⁰ כינוי זה ניתן על ידי עבד אלח'אלק עבד אללה, ראו עבד אללה, 1989: 498.

אותם אינטרסים", הבאים לשרת בעקיפין את האינטרסים של המדינות הקפיטליסטיות המערביות מתוך ניגוד מוחלט לרצון הערבי באחדות. האשמות דומות נשמעו גם מפי נוכחים רבים אחרים בכינוס, דוגמת עבד אלח'אלק עבד אללה (עבד אללה, 1989: 498-499), חסן חנפי (חנפי, 1989) וברהאן עליון (ע'ליון, 1989).⁵¹

עמדותיו הרעיוניות של צאע'יה בתחום זה נחרצות וברורות יותר בהשוואה לעמדות שהוצגו. מבחינתו, יש לבסס את העתיד על המדינה הטריטוריאלית, וכל דיון בנושא האחדות הערבית מיותר מיסודו.⁵² צאע'יה מניח שהפתרון המעשי לקיום סדר חברתי יציב הוא בניית מדינות לאום בעלות זיקה לאומה פוליטית. גישתו זו מתבטאת בתוכן המחודש שיצק צאע'יה למושג מדינת לאום (Nation-State). צאע'יה, ששאף לחיזוק פוליטי של הזהות המדינתית של מדינת הלאום הערבית, תרגם את המושג למדינה-אומה (אלד'ולה אל'אמה), בהתכוונו לכך שהאומה משתייכת למרחב המדיני של המדינה הטריטוריאלית ואינה ממוקמת מחוץ לו. בכך שימש מושג זה חלופה למונח הפן-ערבי "מדינה אזורית" (אלד'ולה אל'קט'ריה), המתייחס למדינות הערביות כחלק ממדינה לאומית ערבית אחת שעתידה לקום. בכך מדגיש צאע'יה את היעדר הלגיטימיות ואת טענת "גבולותיהן המלאכותיים" של המדינות הקיימות. התרגום המחודש שהציע צאע'יה משמש חלופה למושג נוסף: המדינה הטריטוריאלית (אלד'ולה אל'וט'ניה), המתעלם מממד האומה ומממד ריבונותה הפוליטית לטובת הגדרה ניטרלית המתבססת על טריטוריה. אין ספק שצאע'יה מושפע בגישתו זו מחיבורה של חנה ארנדט "על טוטליטריות ורוע", הכורך את ירידת מדינת הלאום האירופית המסורתית ואת קריסתה בעליית לאומיות על-מדינתית או לאומיות הפן ובצמיחת האנטישמיות המודרנית, שעליה נותן צאע'יה גם כן את דעתו.⁵³

דעותיו של צאע'יה בדבר הצורך ליצור זהות אזרחית לאומית משותפת לכל מדינה ערבית מסתמכות בין היתר על תזות היסטוריות, המתייחסות לקשר בין ההיסטוריה הערבית העכשווית לבין המערב. במאמר שחיבר בראשית שנות

⁵¹ מצד אחר היו אינטלקטואלים דוגמת עבד אל'קאדר אל'זעיל ואלטאהר לביב שתמכו בגישתו של סלאמה, ראו אל'זעיל ואלטאהר, 1989.

⁵² מעניין לציין שצאע'יה הקדיש ל"מותה" של האידיאולוגיה הפן-ערבית ספר שבהקדמתו כתב: "לסיכום אפשר לומר שהאדם הרציונלי והרציונליסטי אינו מסתיר את חלליו. וכל עוד שלא הושלמה הפךדה [מהאידיאולוגיה הפן-ערבית] אין זה בריא [לעבור על זה] בלי פירוש סיבות המוות והצהרתן" (צאע'יה, 1999: 19).

⁵³ לדוגמה ראו ארנדט, 2010: 51. ראו גם את הדברים שמביא צאע'יה מארנדט: צאע'יה, 2000: 73.

התשעים בכותרת "העבר האימפריאליסטי כשאיפה" כתב צאע'יה: "אין מקרה דומה לגעגועיהם של הלבנונים לשנת 1943 [התאחדות העדות נגד השלטון הצרפתי, השגת העצמאות והנצחת משטר שמתבסס על חלוקה עדתית למרכזי הכוח], אותה נוסחה שתוארה על ידי אויביה ומבקריה שהיא יצירה מערבית, אלא געגועיהם של הפלסטינים לשנת 1947 [השנה שבה הציע האו"ם לחלק את הארץ למדינה יהודית, מדינה ערבית ואזור בשליטת האו"ם], אותה חלוקה שהתפרסמה והוחלט עליה שנה לפני נסיגת הבריטים מפלסטיין" (צאע'יה, 1992: ב: 23). התבוננות חיובית מעין זו בהיסטוריה הערבית העכשווית בתקופה הקולוניאלית שונה בתכלית השינוי מהתפיסה הרווחת בקרב האינטלקטואלים הערבים, הבוחנים את התקופה הקולוניאלית מנקודת מבט שלילית המסתמכת בעיקר על רצונו של המערב בהגמוניה באזור.

לעומת נטייה אחרונה זו מציע צאע'יה לאינטלקטואלים הערבים להכיר לפחות בעובדה שהמשטרים הקולוניאליים שלטו בזכות לגיטימציה חוקתית מינימליסטית, בניגוד למשטרים המזוהים עם הפן-ערביות ששאבו את תוקפם מהצבא ולא מכוח חוקה כלשהי. לשיטתו יש להתמקד בתרומתה החיובית של התקופה הקולוניאלית להתקדמות העולם הערבי, שכן אין, ולא הייתה, לדעתו "אפשרות להתקדם" בלי להיות חלק מהמתרחש במערב (צאע'יה, 1999: ד: 32–33). חלק מדבריו אלה באו בתגובה לעמדה הפן-ערבית המוקדמת, העוינת את המדינה הטריטוריאלית בשל היותה תוצר של חלוקה אימפריאליסטית שגבולותיה "מופנים נגד האזרח, נגד הרצון ונגד העצמאות הערבית", כפי שניסח זאת עזמי בשארה לאחר הכינוס השבעה עשר ללאומיות ערבית שנערך בשנת 2006 במרוקו.⁵⁴

כנגד גישה זו מציב צאע'יה ארבע נסיבות היסטוריות שהתרחשו בעת החלוקה אשר חיזקו את הלגיטימיות של הגבולות המלאכותיים הבין-לאומיים הנוכחיים: (א) סרטוט גבולות ואיחד גופים מנותצים בתוך מסגרות גדולות יותר היו הכרח; (ב) רישום הגבולות לא התנהל רק לפי האינטרסים של המערב, אלא הביא בחשבון גם איזונים עדתיים וקהילתיים שהיו קיימים בתוך הגבולות שהוצבו; במובן הזה איחד האימפריאליזם יותר מאשר הפריד. דוגמאות לכך הן המקרה העיראקי או המקרה הלבנוני; (ג) חלק מהגבולות שעוצבו הועתקו מהתקופה העות'ומנית, כלומר מהלך זה לא נוצר יש מאין; (ד) ההתנגדות לרישום אותם

⁵⁴ הוא התראיין אחרי שהשתתף בכינוס בתחנת אלג'זירה ב-8 במאי 2006. הריאיון מובא באתר האינטרנט של התחנה.

גבולות לא באה מקרב תנועה לאומית כלשהי, אלא דווקא מקרב אנשים בעלי "רגשות קהילתיים" שסלדו מהתערבות זרה, ותו לא (צאע'יה, 1999: 34-35).

חשיבות הדרישה לשינוי גישתם של הערבים כלפי התקופה האימפריאליסטית מתעצמת בעיניו לאור הקשר בין יחסם לאותה תקופה ובין יחסם לדמוקרטיה: "חשיפת חלקו הגדול של הלבנט הערבי לאימפריאליזם האנגלו-צרפתי גרם לערבים להתעניין פחות בדמוקרטיה, שנקשרה בזיכרונם הקולקטיבי באימפריאליזם" (צאע'יה, 1992: 84).

אינטלקטואלים ערבים אחרים היו שותפים גם כן להערכה סלקטיבית זו. כמאל עבד אללטיף, פילוסוף פוליטי מרוקני, מניח שתקופה זו העלתה תרומה חיובית להתפתחותו ההיסטורית של האזור: "לא רק שהאלימות האימפריאליסטית הותירה בחברותינו דימויים רבים של ניצול ודיכוי ואף הפעילה סוגים רבים של אונס חומרי ופסיכולוגי, הרי שניתן אפילו לדבר על תפקידה המרכזי בעצירת הדינמיקה של ההתפתחות הפנימית והאוטונומית. עם זאת, היא [התקופה האימפריאליסטית] תרמה לבניית מוסדות ובסיס ניהולי מודרני בארצותינו, ושמה את חברותינו על מפת ההשתלבות בתקופה המודרנית" (עבד אללטיף, 2005: 42). קריאה ביקורתית זו מובילה את עבד אללטיף להערכה דומה לזו של צאע'יה בדבר ניסיון המהפכני של המדינות המתקדמות בחצי השני של המאה העשרים: "במדינות ערביות רבות החלו ניסיונות פוליטיים במטרה להגיע לפיתוח כלכלי, צדק חברתי ואחדות לאומית. התוצאה הייתה נטישת הדרישה להגדיל את טווח החירויות הפרטיות והציבוריות כדי להגיע לקדמה. כך הפכה ההכרזה על סוציאליזם, על פיתוח ועל אחדות לסוג של ויתור על פרויקט המודרניות הפוליטית" (שם: 43).⁵⁵

נוסף על יחסו של צאע'יה להיסטוריה ולעבר, הוא גם פועל מתוך שאיפה פוליטית עתידית: "או מזרח תיכון עכשווי דמוקרטי ומודרני, שמאפשר ליהודים להשתלב בו, או ציונות, קנאות, מלחמות קהילתיות ואשליות של פתרונות סופיים, המשתלטים על דמיונם של כולם נגד כולם".

צע'איה נוקט אפוא גישה אחידה בכל הנוגע ליחסו למערב ולדמוקרטיה וליחסו ליהודים ולקיום מדינת ישראל (צאע'יה, 1992: 86). גישתו זו מעניינת בפני עצמה. מהבחינה התאורטית גישה אחידה זו אינה הכרחית, והדוגמאות לכך רבות: פן-ערבים רבים הדגישו שהמאבק במערב הוא פוליטי, ושהמודל

⁵⁵ גם עיסאן סלאמה ואיליא חריק מגיעים למסקנה דומה, ראו סלאמה, 1989: 477; חריק, 1987.

הדמוקרטי של המערב נותר בעיניהם אידאל תרבותי ופוליטי שיש לחקותו. צאע'יה בהחלט מודע להיבט זה, ועל כך הוא משיב: "ייתכן שחלק מהזרמים של 'תנועת השחרור הערבית' אכן החזיקו בתפיסות ששאפו להפיק תועלת מהמודל המערבי בסביבת האקלים של המאבק הפוליטי והכלכלי עם המערב. אך ברור לפחות, כפי שהראו הניסיונות הרבים, שהמאבק הוא זה שגבר בסופו של דבר ולאורו התגבשו הדימויים והתכנים" (צאע'יה, 1995: 103; 2005ג). במילים אחרות: או שלום כולל עם ישראל ועם המערב ותרבותו או עוינות בלתי מסויגת.

ניתן לסכם את תפיסתו להיסטוריה הפוליטית הערבית המודרנית בראייה כוללת המניחה קיום מאבק מתמיד בין רגשות קהילתיים על-מדינתיים ובין מודרניות פוליטית התובעת קשרים חברתיים ופוליטיים מסוג חדש. צאע'יה מתייחס לסתירה בין שתי הגישות, או בין המציאות לאידאולוגיה, באומרו: "וכך, בזמן שאנשי העצמאות הראשונים בסוריה, בעיראק ובמקומות נוספים חיזקו את מדינותיהם ההולכות וקמות, שהיו בעלות ריבונות מוחלטת וגבולות סופיים, לא יכלה אידאולוגיית האחדות שאימצו לעצמם להסתגל למציאות המדינה... [לפיכך] בזמן שהפעילות הפוליטית הביאה להקמת המדינה ולחיזוקה, הביאה התאוריה הפוליטית למותה הקרב ובא [של מדינת הלאום]", תהליך שאותו מגדיר צאע'יה "נחשלות בהיגיון הפוליטי הערבי" (צאע'יה 1992א: 150-151).

בהתבססו על כך מניח צאע'יה שהרכיב היחיד שנותר מהפוליטיקה של המדינה הטריטוריאלית לאור "החשיבה הפוליטית הערבית העכשווית" הוא המשטר הסמכותי (סְלִטוּי), זאת שכן המדינה ועמה החוק הפכו להיות בשליטת קבוצה או עילית חברתית אחת נגד אחרת (צאע'יה, 1999ד: 42). פרשנות זו נכונה בעיניו גם למדינות המתקדמות וגם למדינות הריאקציונריות. התרבות הפוליטית, המקשרת את העשייה הפוליטית לכלכלה ולקהילה הדומיננטית ובין האחרונות לבין החברה, הביאה לכך שעצם העלאת הדרישה למדינה מתוקנת וחוקתית היא בגדר ערעור חברתי עמוק, שיסוע קהילתי ואיום במלחמת אזרחים (שם: 42-43).

החלופה, מבחינתו, לאותם מודלים היא מדינה בעלת משטר חוקתי ודמוקרטי שבה האינדיבידואל וחירותו עומדים בראש סדר העדיפויות. לפי המודל הליברלי, שמקדם צאע'יה, האזרחות והשייכות לקבוצה הן שני עניינים הנקבעים על פי החוק ולא על פי השפה או התרבות. הגדרה זו מסכמת את ההבדל בין הלאומיות הליברלית-חוקתית לבין הלאומיות התרבותית שאליה משתייכת הפן-ערביות.

תפיסת עולמו הפוליטית והתרבותית של צאע'יה, המתבססת על ההשלמה עם העבר ועם ההווה, על שינויו ולא על ההתנגדות לו, יכולה להיחשב מחדשת מול שלל העמדות הרווחות בקרב האינטלקטואלים הערבים החילונים. נחרצותו בדבר קבלת מציאות המדינה הטריטוריאלית לפי המודל של מדינת הלאום כמטרה בפני עצמה ולא רק כשלב מעבר לסדר חדש, וכן דחייתו את המיסוד החברתי והחוקי של רכיבי הזהות האורגניים תוך כדי העלאת הקשר הרציונלי-חוקתי לרמת חשיבות כזו שיוכל להביא ליצירת שוליים רחבים יותר לחירות האינדיבידואלית, מדגישות את ייחודו לגבי האינטלקטואלים של בני דורו.

פרק שישי: על זיכרון השואה כבסיס לשלום עם ישראל

אחת הסוגיות השנויות ביותר במחלוקת שצאע'יה מתמודד אֵתן בכתיבתו הפוליטית היא קיומה של ישראל במזרח התיכון. במסגרת זאת עסק בלגיטימציה היסטורית, בגבולות, במדיניות חוץ ובשואה. סוגיה זו נידונה בחיבוריו באופן מקיף ויסודי, והיא מייצגת את סלע המחלוקת הגדול ביותר בינו לבין האינטלקטואלים הערבים של השמאל ממתנגדי הנורמליזציה עם ישראל. דעותיו המפויסות והפרגמטיות של צאע'יה בנושא היחס לישראל באזור הערבי הופכות אותו ללא ספק לאינטלקטואל הבולט והיסודי ביותר מבין שאר האינטלקטואלים הערבים, שהתייחסו לסוגיה הזו בעין מפויסת. צאע'יה הקדיש לנושא הסכסוך עם ישראל שניים מספריו, נוסף על מאמרים ענפים שכתב בעיתונות.

צאע'יה מניח שיציבות אזורית וחיזוק מודל מדינת הלאום במזרח התיכון הם תנאים מקדימים לשגשוג ולהצלחה בקידום זכויות ליברליות, הן בהיבט הפוליטי הפנימי של כל מדינה והן בהיבט התרבותי והחברתי. ככל הנראה זו אחת הסיבות העיקריות שהביאה אותו להתפלמס בנושא כה רגיש בעולם הערבי.

אחד החיבורים המעניינים ביותר שנכתבו בערבית בסוגיה זו הוא ספרו הקצר "בזכות השלום".⁵⁶ הרוח הכללית שהשפעתה ניכרת היטב בספרון זה הייתה אופטימיזם זהיר שהתחיל להיות מורגש בחיבוריו כבר בראשית שנות התשעים. באירופה ובצפון אמריקה נשען אופטימיזם זה על שגשוג כלכלי, על הגמוניה פוליטית אמריקנית ועל שבעיות רצון אירופית כללית. במזרח התיכון החל להתמוטט זָךְם הסירוב הערבי לשלום עם ישראל בתחילת שנות התשעים; עיראק הובסה לאחר מלחמת המפרץ, וסגר כלכלי הוטל עליה. בשנת 1992 הוטל גם על לוב חרם, ואש"ף וסוריה הלכו בדרך של הסדר פרגמטי לפי הרוח של העידן החדש. התחושה הייתה שסיום הסכסוך הערבי-ישראלי יכונן עולם בעל סדר חדש וטוב יותר. הערעור על תחושה זו בא עם הקשיים שנקלע אליהם תהליך השלום בין ישראל והפלסטינים, שהביא בין היתר בשנת 1996 לבחירה בבנימין נתניהו לרשות ממשלת ישראל. אירוע אחרון זה סיפק לצאע'יה את הסיבה העיקרית לכתיבת ספרו.

⁵⁶ פרק זה יתמקד בהצגת ספרו של צאע'יה (1997) ובפולמוס שהתעורר סביבו. אין בכוונתי להרחיב את הדיון לשיח הערבי בסוגיית השלום עם ישראל. להרחבה בנושא אחרון זה, ראו Sela, 2005: 15–59.

נוסף על האירועים הפוליטיים האזוריים הללו, נבעה כתיבת הספרון, שכונה על ידי צאע'יה "הספרון העצבני", מוויכוח שהתנהל בינו לבין האינטלקטואל האסלאמי וחבר הפרלמנט הירדני חמזי מנצורי בתחנת אלג'זירה. ויכוח זה הותיר את צאע'יה המום מרמת הוויכוח ומרמת הטענות המוסריות שהשמיע מתחרו. צאע'יה הזדעזע מהתמיכה הנרחבת, כפי שדיווח עליה מנצורי, בקרב דעת הקהל הערבית שלה זכה דקאמסה, החייל הירדני שירה בשבע התלמידות הישראליות ב-13 במרץ 1997, ומהעובדה שיצאו להגנה עליו אנשי פרלמנט ורוח בולטים. צאע'יה השתמש בשמו של דקאמסה בחיבור זה כסמל ל"תופעה" ולהלך הרוח והערכים הקיימים בחברה ובתרבות הערבית (Kronemeijer, 2005: 102).

המאפיין הבולט ביותר של ספרו זה, בהשוואה לספריו הרבים האחרים, הוא הסובייקטיביות המתבטאת גם בעצם השימוש בגוף ראשון. מכותרתו של הספר "בזכות השלום" עולה לכאורה שצאע'יה דן בסוגיית הסכסוך בין הערבים ובין ישראל בלבד, אך הוא סוקר באופן ביקורתי את רוב הנושאים הרגישים הנוגעים לעמים הערבים ולשאלת המשבר עם המודרניות. הסכסוך עם ישראל נתפס כמפתח הפוליטי העיקרי וכקשר הקפיצה של הערבים לעולם הפוליטיקה הרציונלית, העולמית-מערבית הבלתי אלימה, ולהשתלבות העולם הערבי במודרניות שאותה לטענתו מייצג המערב. בגישה טוטלית זו מתייחד הספר.

הספרון בנוי כסוג של דו-שיח בינו לבין הקונצנזוס של דעת הקהל הערבית, שבמהלכו מעלה צאע'יה שאלות ביקורתיות נוקבות בדבר יחסם של העמים הערביים לתהליך השלום ולשינויים ולאיתגרים הרבים שההיסטוריה המודרנית העכשווית מציבה בפניהם. מכל דפי הספר עולה תחושה חדה של ביקורת עצמית:

הוא [נתניהו] היה האחראי העיקרי לכישלון תהליך השלום. אך אין אנו מרגישים בנוח עם טענה, כפי שאנו מרגישים עם טענה זו [...] גם אנחנו אחראים. תרמנו באופן יסודי בהגעת המצב למקום שאליו [תהליך השלום] הגיע. לפני [אותה התדרדרות בתהליך השלום] ואחריה, הקלנו ראש במסירת המנהיגות לפונדמנטליסטים שכפו על חברותינו את סדר היום ואת הרעיונות שבהם חפצו. כל זה וכל שפיכות הדמים הכרוכה בכך היא [תופעה] שמעבר לפוליטיקה, ומקורה בהתקף שיגעון בתרבותנו, הדומה להתקף השיגעון שפקד את התרבות הישראלית, המתבטא בעליית הקיצוניות הלאומית והדתית. כאן [בספר זה], אנו נדבר על "חלקנו": נדבר על השיגעון המכה בתרבותנו, ברעיונותינו ובפוליטיקה שלנו, [שכולם] נשלטים ומוסבים על ידי הדקאמסה [...] ועל ידי רוצחים

הדומים לו. הדקאמסה כאן איננו פרט אלא הוא סמל להתקף (צאע'יה, 1997: 9-10).

בהקדמה סוערת זו מגדיר לנו צאע'יה את ה"נורמלי" ואת ה"לא נורמלי" בהתנהגות הפוליטית והאתית בסכסוך הערבי-ישראלי: בעייתם של הערבים עם השלום מתחילה לדידו בטענה הערבית ש"הצדק אתנו, על כן אנו חפצים בזכייה בכל הצדק, ותו לא". על תפיסה רווחת זו משיב צאע'יה: "הצדק לצערי אינו מספיק". את הדוגמאות ההיסטוריות לכך הוא מוצא בתולדותיהם של ילידי אמריקה שלא הצליחו בעיניו להסתגל למצב החדש: "כך ובטרגדיה מכוערת, קרה להם מה שקרה. העולם אכזר ואין בו מקום לחמלה".

הערבים לדעתו אינם אטרקטיביים מספיק בעולם זה: "אנחנו מסתפקים בצדק ובנאומים וכך פותרים את עצמנו מכל תרומה אחרת לעולם [...] גג'יב מחפוט' שהיה היחיד [מבין הסופרים הערבים] שזכה בפרס נובל, קם עליו אחד מאתנו וניסה להרוג אותו. ורבים אחרים קראו לו בוגד". הוא מסביר זאת בחשיבות הרבה שמייחסים הערבים לערכיהם ולמוסר שלהם. זוהי בעיניו הסיבה העיקרית העומדת מאחורי ההתנגדות הערבים ל"חידוש": "הקריקטוריסטים [הערבים] עושים כביכול את עבודתם שבה הם לועגים פעם אחת לאישי ובד בד הם ממלאים אלף פעם את תפקיד החיילים המגנים על כבוד האומה נגד אויביה!". להערכתו, המצב הערבי אף קשה עוד יותר מכך: "אין אנו יכולים לאבד יותר מהאטרקטיביות שלנו שממילא חלשה, בהופעת רוצח או שניים או עשרה מסוגו של דקאמסה".

תיאוריו הנוקבים והקשים בגנות הערכים הרווחים בחברות הערביות רבים. הוא יוצא נגד הקדושה, נגד הגזענות והמהותנות, נגד החברה האזרחית הערבית, נגד האנטישמיות ונגד התרבות הקולקטיבית. צאע'יה חוזר ומדגיש את דעתו בדבר הטענה הערבית לצדק: "המשפטנים אומרים שצדקת חוקים רבים נעלמת עם הזמן. גם החוק הוא אכזר ואין בו חמלה" (שם: 18). לדבריו צריכה להיות הכרה ברורה בכך שיש לשני העמים זכות קיום על פיסת ארץ זו: "הכרה כזו היא בלתי אפשרית לנתניהו וללאומיותו וכן לפונדמנטליסטים הישראלים המשוכנעים בצדקתם. והכרה כזו גם בלתי אפשרית לדקאמסה ולכל דומיו" (שם: 13-19).

נושא נוסף שהוא מושרש בעיניו בדעת הקהל הערבית הוא התפיסה הרווחת שלפיה ישראל אינה מבינה אלא את "שפת הכוח". לדבריו, אלה הטוענים זאת "שוכחים שבעייתנו היא בדיוק עם שימושה של ישראל בכוח שיש רק לה, ושבעלותו מבחינתנו הוא בגדר הבלתי אפשרי". הוא סוקר סיבות רבות שלפיהן

הערבים חלשים מכדי להשתמש בכוח הצבאי כמנוף פוליטי מול ישראל. לטענתו "בעייתנו עם ישראל היא רק בעיה אחת מבין אותן בעיות, והיא אפילו לא החשובה ביניהן". בכך נוקט צאע'יה עמדה ברורה בדבר הוויכוח המתנהל בין האינטלקטואלים הערבים על מה יותר חשוב: דמוקרטיה, רפורמות פנימיות, בניית המדינה הטריטוריאלית או סוגיית הסכסוך עם ישראל. לעומת ההתעסקות בנושא הסכסוך כראשון בסדר העדיפויות צאע'יה מציע להתמקד בשאלות שלדידו הן חשובות יותר. דוגמה לכך הוא מוצא בנושא החברתי ובסוגיה "כיצד נוכל לחזק את המרקם החברתי בכל ארץ [ערבית]?" צריך לדעתו להפסיק "לשקר לעם הפלסטיני": "הזדהות ערבית ואסלאמית? כן. אך רק לפי היכולת של כל מדינה, וללא שום פגיעה במאזן מחויבויותיה כמדינה וכחברה".

כך גם הוא טוען שבלתי אפשרי להטיל חרם על ארצות הברית, וקל וחומר להכריז עליה מלחמה, מפני שהיא היצרנית הראשונה בעולם לתרבות, לידע ולמוצרים חיוניים. ברוח דומה הוא גם שולל מלחמה בישראל: "המלחמה איננה רק עימות בין צבאות", אלא היא מתרחשת גם בין החברות. לדבריו "החברות שבבעלותן כלכלה חזקה, חינוך מתקדם, חיים פוליטיים פלורליסטיים ואינדיבידואל בעל ביטחון עצמי הן בעלות צבא חזק. המדינה האוטוקרטית אינה עונה על כלל זה, מפני שהיא בונה צבאות חזקים הבאים על חשבון החברות והאינדיבידואלים". צאע'יה טוען אפוא ש"אין אנו בריאים, [ולעומתנו] ישראל אכן, באופן יחסי. זה נכון לגבי כלכלה, חינוך פוליטיקה ו... צבא" (צאע'יה, 1997: 23-28).

המאבק הפוליטי לדעתו חייב להתנהל לפי כללים רציונליים: "אף לא אדם רציונלי אחד בעולם מסוגל להאמין לכך שמחלוקת עם משטר פוליטי, עם שלטון ועם ממשלה יכולה להביא למצב שבו מניחים מטען [חבלה] בתוך שוק או לרצח של נערות בטיוול. שום הומניסט בעולם אינו יכול להאמין שמשפטנים ואינטלקטואלים, שהם המשפטנים שלנו והאינטלקטואלים שלנו, יזדהו עם מעשה כזה" (שם: 30). הדרך לפתרון הסכסוך חייבת לדידו להיות פוליטית בלבד: "צריך פוליטיקה על מנת שנגיע לזכויותינו [...] הצדק לדעתו שוב אינו מספיק" (שם: 25). המאפיין הפוזיטיביסטי בטקסט שכותב צאע'יה הוא אי-הסתפקותו בממד הביקורת, אלא הוא מציע חלופה והיא מציאת שותף מתוך הפוליטיקה הישראלית. ההבדל לדעתו בין מפלגת העבודה למפלגת הליכוד מסתכם בכמה נקודות שהחשובה ביניהן היא שבמפלגת העבודה "ההקדמה האידיאולוגית איננה לאומית. בהתחלה ניסתה [המפלגה] להגיע לפתרון עם

'הפרולטריון הערבי' נגד הקולוניאליזם הבריטי והפיאודליות' [...] דבר זה לא קיים בליכוד שבמקורו הוא גם לאומי וגם מפלה" (שם).

צאע'יה דן גם כן בפרטי הסכסוך עם ישראל. "מה אנו רוצים באמת?", הוא שואל – האם זה הפסקת הכיבוש הישראלי, הקמת מדינה פלסטינית וכדומה? הדרך לכך לדעתו צריכה לעבור את "מכשולו של נתניהו" על ידי החלשת הכוחות שהוא מייצג (שם: 51). כדי להתמודד עם המציאות הקיימת על הערבים לצאת מנקודת הנחה שישראל היא עובדה קיימת, "אם הסכמנו, ואם לא". זוהי המציאות שבלתי אפשרי לשנותה. אמנם האנשים שהקימו את מדינת ישראל בשנת 1948 היו מהגרים, אך נכון גם שבניהם אינם אחראים להגירה ולכל מעשיהם של הוריהם. כחלק מטענות רבות שהוא מעלה בדבר השתלבות מדינת ישראל באזור, הוא שואל: "האם זה בגדר הבלתי אפשרי להוסיף את הצבע היהודי לצבעים המגוונים של האזור הערבי-אסלאמי?" (שם: 54).

את הסירוב לקבל את ישראל כחלק מהאזור נוסף על ההתנגדות העקרונית לקיומה הוא שב ומייחס ל"פחדיהם של המיעוטים [במזרח התיכון], להיעדר מסורת של מעמד בינוני ולחולשת הדמוקרטיה [במדינות ערב]". סיבות אלה הן העומדות אחרי "הקונצנזוס הקיצוני" של החברות הערביות. זהו ההסבר לדעתו לתמיכה ההמונית בדמויות כמו צדאם חוסיין אף שהוא הרס שתי מדינות ערביות (שם: 58).

על אף המשברים ועל אף "הימים המכוערים" של נתניהו ושל הדקאמסה צאע'יה רואה בתקופה זו תקופה טובה "פי אלף מהתקופה ההרואית שבה הלכנו שולל אחרי הגיבור ביותר מבין גיבורינו, ג'מאל עבד אלנאצר, למלחמה שתוצאותיה לאחר שישה ימים היו הרס שש מדינות ושישה צבאות... בימים אלה אין ביכולתה של גולדה מאיר לומר "מי הם הפלסטינים?", שכן הפלסטינים הללו כבר הפכו למציאות המוכרת בעיני כל העולם" (שם: 59).

לאור זאת מקשר צאע'יה את הסכסוך ואת פתרונו ללקיחת חלק בהיסטוריה המערבית: "כדי שהפלסטינים יהפכו עוד יותר לחלק מהמציאות העולמית עלינו להיות עולמיים [אוניברסליים] יותר" (שם: 64). בנסותו להבין את האהדה המערבית כלפי ישראל הוא מציע לחזור לסוגיית השואה ולהכיר בה כדי שאפשר יהיה להשכין את השלום הלכה למעשה. לדבריו על הערבים לסגל את מושגיהם ואת תפיסתם למציאות החדשה ועליהם להיות שותפים בתודעה ההיסטורית המערבית באמצעות השותפות בזיכרון השואה. בד בבד הוא מבקש מהישראלים היהודים להתייחס באופן דומה לטרגדיה הפלסטינית: "אנו צריכים 'אסטרטגיה רדיקלית' היוצאת נגד טבח" (שם: 63). תנאים תודעתיים

אלה חייבים לדעתו לעמוד בבסיס כל נורמליזציה תרבותית ופוליטית, והם קשורים קודם כל לערכי המוסר האנושיים של כל תרבות.

לדעתו יש בכוחן של ההכרה בשואה ושל ההתמודדות עמה להעמיד את העולם הערבי פנים אל פנים מול טפוס קבלתם למודרניות: קבלת ההיבט הארגוני והצבאי של המודרניות ודחיית ההיבט ההומניסטי והחוקתי שלה. נוסף על השותפות בזיכרון ההומניסטי-אוניברסלי שאותו מייצגת ההכרה בשואה, מציע צא'עיה להעלות את המודעות לערכי הסובלנות הקיימים בתרבות האסלאם. האנטישמיות התפשטה באמצעות תנועות האסלאם הקנאי לאחר שנים רבות של מאבק עם ישראל. תרבות זו נפוצה עם רעיונותיהם של סיד קטב ושל מוחמד קטב ועם המאבק הנאצריסטי בישראל ובאחים המוסלמים שהגבירה את יצר הנקמנות (שם: 78). לפיכך תופעה זו זרה לאסלאם ומאפיינת רק את הזרמים הרדיקליים שבו (צא'עיה, 2000ב:11).

במקרה שבו מודגש ההיבט הלאומי ולא ההיבט האנושי, אפילו זיכרון של מאורע כמו השואה עלול להפוך ל"סכנה לסובלנות וסכנה לעתיד" (שם). גישתו בעניין סוגיית השואה וקשרה לשלום קיבלה נתח חשוב ביותר מעבודותיו שנגעו לפתרון הסכסוך, והיא פותחה במאמרים רבים שכתב מאוחר יותר, ⁵⁷ושחלקם אוגדו בספר שראה אור בשנת 2004 בשיתוף האינטלקטואל התוניסאי צאלח בשיר.⁵⁸ המאמר המרכזי והמשותף בין שני המלומדים פורסם לראשונה בשנת 1997⁵⁹ והוא מתמקד בשתי טענות: הטענה הראשונה היא הערעור על הבלעדיות הלאומית-יהודית על זיכרון השואה, והטענה השנייה היא חשיבות השותפות הערבית עם אותו זיכרון. לפיכך טוענים השניים שהתודעה היהודית הלאומית העכשווית איננה יכולה להתייחס לעולם מתוך נקודת הראייה של השואה בלבד. הגבולות החדשים שנקבעו בתקופת הגלובליזציה מחייבים התייחסות לשואה כסוגיה אנושית אוניברסלית ולא רק כסוגיה יהודית. התייחסות כזו חשובה במיוחד לאור העובדה שהיהודים התחילו בתקופה זו לאבד את המונופול שהיה להם על זיכרון טרגי זה: "הטורקי בגרמניה, האלג'רי בצרפת ותמיד השחור בכל מקום עומדים בראש הסובלים מהגזענות בעולם" (צא'עיה ובשיר, 2004א:30).

⁵⁷ לדוגמה ראו את מאמריו בנושא זה: צא'עיה, 2005; 2006טז.

⁵⁸ כל המאמרים שהתפרסמו בקובץ המאמרים של צא'עיה ובשיר בשנת 2004, פורסמו קודם לכן בעיתון "אלחיאית".

⁵⁹ המאמר פורסם בערבית בעיתון "אלחיאית", ראו צא'עיה ובשיר, 1997ב. המאמר פורסם גם בעיתון "הארץ" (Saghieh and Bashir, 2000). בעבור מאמרו זה קיבל פרס עיתונאי מ- Search for Common Ground.

הכרה הדדית, יהודית ערבית, בחשיבותו של הממד האוניברסלי עשויה להביא לכך ששני העמים "עם כל ההבדלים ברמת הכאב והמורשת, יהיו שותפים בזיכרון השואה". השואה מסמלת אחדות והזדהות עם כאבם של אלו שהפכו לקורבנות רק בגלל השתייכותם למוצא אתני או דתי מסוים. שניהם ממשיכים בהשערותיהם וטוענים שאפשר להפליג רחוק עם זיכרון השואה ולקשור אותו ליחס היהודים לפלסטינים, כך שדיכוי הפלסטינים על ידי ישראל וניסיונותיה להתעלם מזכויותיהם של הפלסטינים יתפסו כסוג של פגיעה ב"קדושת השואה שהפכה לקריטריון ערכי אוניברסלי" (שם: 33-34). הבעיה הפלסטינית ששימשה פעמים רבות כלי לייבוא האנטישמיות המערבית לעולם הערבי יכולה להפוך את פניה ולשמש חוליה מחברת לסבל האוניברסלי. כך "תהפוך סוגיית תחילת שנות הארבעים [השואה] להיות סוגיה שמדאיגה את הפלסטינים [...] וסוגיית סוף שנות הארבעים במזרח התיכון [הנְכְבָה] תהפוך להיות לסוגיה שמדאיגה את היהודים" (שם: 35-36). לפי חזון זה מציעים צאע'יה ובשיר להתייחס אל הסכסוך הערבי-ישראלי כאל סוגיה בעלת ממדים עמוקים ביותר. הם סוברים שפתרון הסכסוך צריך להתחיל ברמת הזיכרון, זיכרון השואה, שהוא נושא נרחב הרבה יותר מסוגיית הסכסוך הפוליטי. השותפות היהודית-ערבית בזיכרון האוניברסלי והטרגי של השואה יכולה לספק לפי צאע'יה ובשיר בסיס הכרחי לכל שלום ולכל פשרה היסטורית אפשרית.

הביקורת הנוקבת והדעות הנועזות שהביע צאע'יה כלפי ההתנהלות הערבית בסוגיית השלום עם ישראל זכו בעולם הערבי לתגובות רבות, שבהן בלטה סדרת מאמרים שהוציא העיתונאי הלבנוני פייצל ג'ול בעיתון הלבנוני "אלנהאר" ב-9 בדצמבר 1997 ועד 28 בינואר 1998. מאמרים אלו קובצו בספרון שיצא לאור בשנת 1999 בכותרת "בזכות השלום הערבי" (ג'ול, 1999).

בקובץ מאמרים זה פותח ג'ול בפולמוס שיטתי המתייחס כמעט לכל רעיון שהעלה צאע'יה בספרו "בזכות השלום". בראשית הספר מביע ג'ול התנגדות עקרונית לחלק גדול מהתזות שצאע'יה מעלה אך רוחש הערכה ל"כוונותיו הכנות" שעומדות מאחורי קריאותיו לשלום. בהערכה כללית לדבריו של צאע'יה אומר ג'ול:

לא היינו מפריזים אם היינו מחשיבים את קריאותיו של צאע'יה לשלום כקריאות הכנות והחזקות ביותר בהשוואה לשאר הקריאות הערביות הדומות [...] זאת מכיוון] שקריאה זו היא עקרונית ואמיצה, המביעה עקרונות המאתגרים מהיסוד את טיעוניהם של מתנגדי השלום עם ישראל. [כמו כן] אין קריאה זו תואמת את הביישנות הצבועה של מדינות

ערב המבקשות לעשות שלום (קבוצת קופנהגן), וגם אי-אפשר לסווג [קריאה זו] עם אלו ש"השתרכו מאחור"⁶⁰ והופיעו אחרי אוסלו (שם: 11).

ביקורתו של ג'ול מתמקדת בטענות צאע'יה על אודות חלקם של הערבים בכישלון תהליך השלום שאותן הוא מזהה עם "התקף השיגעון" שמסמל דקאמסה. בהתמודדותו עם הטענות הללו שואל ג'ול: "האם זה נכון שתהליך השלום מלווה בתופעה של שיגעון האם תרמנו בהגעתו של נתניהו לאן שהגיע? מיהו דקאמסה והאם הוא אכן מייצג תופעת שיגעון ערבית?" (שם: 13).

ג'ול סקר בהרחבה את יחסם של מנהיגי העולם ושל מנהיגי ישראל לבנימין נתניהו: מצרים וירדן תוקפות את נתניהו רבות על יחסו לתהליך השלום. נתניהו, לדעתו, לא פעם גרר את ארצות הברית למצבים מביכים על רקע עוינותו לתהליך השלום. לטענת ג'ול דרישותיו של נתניהו ממנהיגי מדינות ערב מופרזות וכי "בכנות, אנחנו לא הובסנו עד כדי כך שנעמוד מול מצב שבו נהיה חשופים ומורגלים לסוג כזה של כניעות משפילה!" (שם: 15).

ג'ול מסכים עם צאע'יה על כך שהערבים תרמו להגעתו של נתניהו לשלטון, אך הוא דוחה את פרשנותו שהערבים עשו זאת מתוך כניעה לפונדמנטליסטים. לדבריו הערבים נקלעו למצב זה עקב היותם חלשים וחסרי אסטרטגיה אחרת מאשר זו שהביאה להעלאת הפונדמנטליסטים. את כישלונה של מפלגת העבודה בבחירות בשנת 1996 ייחס ג'ול לכישלונו האישי של שמעון פרס ולהיותו "מפסידן נצחי". בעניין סוגיית "השיגעון הערבי" משיב ג'ול שהוא אינו מסכים לטענה שהדקאמסה מייצגים את כלל החברה הערבית ובוודאי שלא את רובה. מדיניותה של ישראל בלבנון ובשטחים הכבושים ומדיניות ארצות הברית באפגניסטן, בזמן הכיבוש הסובייטי, תרמו לעליית קרנם של הפונדמנטליסטים בעולם הערבי. ג'ול מסכם אפוא את דבריו ומשיב לצאע'יה: "השלום נגוע בתופעת שיגעון הנקראת בנימין נתניהו" (שם: 19).

ג'ול ממשיך בנימה זו ומתייחס לטענתו הכפולה של צאע'יה כי הערבים אינם "אטרקטיביים" דיים בגלל אי-יכולתם לתרום בנושאים דוגמת המדע והספרות, בגלל כישלונם בבניית משטר דמוקרטי מתוקן ובגלל התעקשותם על זכותם האולטימטיבית בנושא הפלסטיני (שם: 20). על כך אומר ג'ול:

⁶⁰ מהמקור הערבי בעל הקונוטציה השלילית: הַרְוֵלָה. מעניין לציין שהמשורר הערבי, נזאר קבאני, השתמש במונח זה ככותרת לשירה שכתב נגד תומכי השלום עם ישראל, שאותם כינה אלמֶהֶרְוֵלוֹן. ראו Sela, 2005: 43.

אנו חוששים שתיאורים מסוג זה ינוצלו על ידי גזענים העוינים את הערבים כעילה נוספת להצדקת קריאותיהם המתבטאות בדבריו של הציוני מאיר כהנא ובתומכיו אחריו "שהערבים אינם יכולים להיות יצירתיים ויצרנים", ואנו מפחדים שדבריו של צאע'יה ישמשו את המערב לסיווג הערבים לפי קריטריונים סטראוטיפים צרים, דוגמת המסקנה שהערבים הם נעדרים יצירה מפני שרק ערבי אחד קיבל את פרס נובל [...]. לפי קריטריון זה גם אפריקה, סין וחלק גדול מאסיה ומצפון אירופה, שהיה חלק מהגוש הסובייטי, מואשמים בהיעדר יצירה. (שם: 21-22).

ג'לול מציג, אם כן, ביקורת חלופית הדומה בחלקה להצעתו של צאע'יה. הוא מציג, ומודה שהערבים צריכים לשנות את "גישתם לצדק". תחילה עליהם לזנוח בשיח הפוליטי שהם מנהלים אתה אשמת האימפריאליזם ואת הטענות לקונספירציה מתמשכת. גם ג'לול סובר שעל הערבים לשנות את "שיח האחדות [הערבית] האינטגרטיבית" ולהמירה בשיח של כבוד ושלוש פנים-ערבי הדדי. הוא חותם את דבריו בכך שיש להפסיק אותה "הסתערות על האשליה של האינדיבידואליזם האולטימטיבי, על הדמוקרטיה של הקלפיות, על החילונית היעקובינית ועל הפונדמנטליזם האוניברסלי. אין עם שיכול להתקדם בתקופה זו באמצעות שיח שמסריו מנותצים לכל הכיוונים" (שם: 24).

ג'לול מאמץ את דעתו של צאע'יה וטוען גם הוא שהשינוי חייב להיעשות במטרה שהערבים ירצו את עצמם ולא כדי לרצות את העולם. ג'לול מדגיש בתשובתו לצאע'יה שהנושא הפלסטיני הוא אכן זכות אולטימטיבית וכי מדובר בסוגיה עקרונית מבחינתם של הערבים בדיוק כמו סוגיית הילידים השחורים בדרום אפריקה או סוגיית זכויותיהם של האלג'יריים באלג'יריה. ג'לול מסכם באומרו: "[בסוגיה הפלסטינית] יש שתי עמדות. הראשונה היא שנוותר על טענת זכותנו העקרונית ונכיר ללא סייג במצב הנוכחי ונקבל אותו כיוון שאיננו יכולים לשנותו [...]. ועמדה שנייה ממשיכה לדבוק בנוסחת הזכות המלאה למאבק כדרך [להחזיר את הזכות הערבית] באופן מלא [...] בין שתי העמדות יש מקום לעמדה שלישית", שלפיה יש לקבל את ישראל אך ללא שום שינוי עקרוני בנרטיב ההיסטורי הערבי והפלסטיני המגלם את הזכות על הארץ. ג'לול קורא אפוא להפסיק לעסוק בסוגיות אלה ולהנציח אירוע זה בזיכרון כדי שלא לאבד אותה זכות (שם: 27).

ג'לול עובר מהסוגיה ההיסטורית-פוליטית לסוגיה המוסרית שצאע'יה מעלה בדבר תופעת ההתאבדות. לטענת ג'לול הפלסטיני שמתאבד בשוק הישראלי איננו עושה זאת בגלל היותו "מפלצת" אלא בגלל שהוא "נדחף להתאבד": "מדוע צאע'יה רוצה שנחשוב שהוא מפלצת טורפת? האם לא כן שמדינת

ישראל היא המפלצת האמתית הטורפת את האדמה ואת מה שיש עליה... ללא שום מגבלה מוסרית, פוליטית או אנושית?". כעת מתייחס ג'לול לקריאתו של צאע'יה לשילובה של ישראל במזרח התיכון:

ישראל היא מדינה שנבנתה על דת, על שפה ועל תרבות שאיננו שותפים לה. אין היא שותפה לנו בשום דבר, לא שפתה שפתנו, ואין דתה דתנו או מהדתות שהסכימו לחיות בדו-קיום עם הדתות שלנו, ואין היא רוצה להשתלב בנו. מנהיגיה החליטו עוד מימיה המוקדמים להקים מדינה הנבדלת מהותית [מהסביבה] על אדמתנו, והם לא התעניינו כלל בהשתלבות ובדו-קיום. מיד עם הקמתה התחילה מדינה זו בגירוש ובטיהור של האוכלוסייה שהייתה על אותה אדמה תוך כדי הבאת מהגרים מבחוץ. היא [מדינה זו] לא התנהגה כמו צרפת באלג'יריה. הצרפתים לא גירשו את האלג'ירים אלא רצו להפוך אותם לצרפתים (שם): 30-31).

ג'לול מסכם את המחלוקת הבסיסית עם צאע'יה בסוגיית השלום עם ישראל ובדבר האפשרות להשתלבות באזור: "הסתגרות התרבותית של ישראל איננה מאפשרת לה להשתלב בערבים". ג'לול מייחס לצאע'יה התעלמות מ"אחת התכונות של ישראל, המגרשת את האחר ואיננה מוכנה להשתלב בו ועמו". כדי להוכיח את גישתו זו הוא מביא דוגמה ולפיה איש דת ישראלי טען בהתייחסו לאנטישמיות בצרפת: "הסכנה הגדולה שהיהודים נחשפים אליה בצרפת איננה התחזקות הגזענות אלא נישואי התערובת! כלומר ההשתלבות באחר השונה!" (שם: 48).

טיעוניו של ג'לול משקפים חלק מהתגובות שעורר צאע'יה בעקבות חיבוריו המתייחסים לישראל. מניעיו הפוליטיים של צאע'יה באו בעקבות תמיכתו ברעיון שכונה "המזרח תיכוניות" ולפיו תשתלב ישראל במזרח התיכון במסגרת שיתוף פעולה כלכלי-פוליטי אזורי עם שאר מדינות האזור. פרויקט זה נתפס בעיני צאע'יה כחלופה מעשית לפרויקטים שאפתניים יותר כמו אחדות ערבית, וכהזדמנות להשתלב בתהליך הגלובליזציה ובעולם המערבי. ג'לול מבקר גם גישה זו בטענה שקיים דמיון ברור בינה ובין קריאותיו של שמעון פרס למזרח תיכון חדש. הוא מפרש רעיון זה באמרו: "ישראל רוצה לרוב [מקריאתו של פרס] לבנות מרכז אזורי עצום בעידן הגלובליזציה שאנו נהפוך להיות הפריפריה שלו" (שם: 48).⁶¹ ברוח ביקורתית זו ממשיך ג'לול ונותן את דעתו על

⁶¹ להרחבה בסוגיית הפולמוס האינטלקטואלי הערבי בסוגיית המזרח התיכונית, ראו שם: 45-49.

סוגיות המבססות את גישות של צאע'יה בנושא השלום, דוגמת יחסם של הערבים לשואה, בניית ציפיות על השמאל הישראלי וסוגיית האנטישמיות במזרח.

תיאורו המרוסן יחסית של ג'לול לגישתו של צאע'יה כגישה הקוראת "באופן כן לכניעות" זכתה לתשומת לב ניכרת. תגובה תוקפנית הגובלת בהאשמה בבוגדנות הופיעה בספרו של האינטלקטואל הסורי-לבנוני ממוצא פלסטיני, בלאל חסן, אשר כותרתו היא "תרבות הכניעות: קריאה ביקורתית בכתביהם של כנעאן מכיה, חאזם צאע'יה, צאלח בשיר, אלעפעף אלאח'צ'ר ואמין מהדי" (חסן בלאל, 2005). כותרתו זו מלמדת על הביקורת החרیפה הטמונה בספר. הופעת עוררה גל של תגובות קשות מעל דפי העיתונות הערבית, והפעם בחרו להגיב גם עיתונאים ערבים אחרים מלבד אלה שבהם עוסק הספר.

אחד ההסברים העיקריים לביקורתו המתונה יחסית של ג'לול כלפי בהשוואה לביקורתו הקשה של חסן היא השינויים שהתרחשו בהקשר הפוליטי העולמי בכלל ושל המזרח התיכון בפרט בשנים 1997-2004. ביקורתו של ג'לול נשמעה בשנים 1997-1998, בתקופה של אופטימיזם מעורער, ואילו ביקורתו הנוקבת של חסן נאמרה בשנת 2004 לאחר אירועים הרי גורל כמו האינתיפאדה השנייה, אירועי 11 בספטמבר וכיבוש אפגניסטן ועיראק על ידי ארצות הברית. האירועים הללו מטבע הדברים חידדו את הקיטוב בין תפיסות העולם בעולם הערבי.

מעניין לציין שבין מחברו של הספר, בלאל חסן, לבין צאע'יה היו קשרי ידידות ממושכים יחסית. עובדה זו עולה מהנימה האישית שבה נכתב הפרק העסוק בצאע'יה. הידידות החלה בשנת 1974, בעת שבה תמך חסן בשילובו של צאע'יה במערכת עיתון "אלספיר". בשנה זו, שהייתה גם שנת היווסדו של העיתון, מילא חסן תפקיד מרכזי במערכת העיתון ועד מהרה התמנה לעורכו הראשי. שיתוף הפעולה בין השניים עולה גם מעבודותיו של צאע'יה בכתב העת "ש'און פֶּלְסְטִינִיָה" בסוף שנות השבעים, כשבראש מערכתו המדעית עמד בלאל חסן (חסן בלאל, 2005: 66-67; צאע'יה, 2004א). הקרבה בין השניים הגיעה לשיאה בסוף שנות השבעים בעקבות תקרית ירי שנחרתה בזיכרונם. חייל סורי מהגייסות שנכנסו ללבנון בעקבות מלחמת האזרחים, ירה על הרכב שבו נהג חסן ופצע את בת זוגו האניה וכמעט פגע בצאע'יה שהיה עמם ברכב.

במאמר שכתב צאע'יה בעקבות פרסום ספרו של חסן שכותרתו "איגרת לידיד לשעבר... שאיננו יורד מבימת השוטר" (צאע'יה, 2004א), הוא סיפר על קשריהם של השניים בשנים 1980-1982: "בקושי רב הצלחנו לשמור על ידידות שהייתה

מאוימת מהתנהגותך שהתבטאה בצנזורה חמורה בעיתון 'אלֶסְפִיר' בשנים 1980-1982 ובהתנהגותי ה'כנועה' (שם). בשנת 1982 לאחר הנסיגה הישראלית מביירות עזב חסן את לבנון ונסע לפריז שבה שקד על כתב עת חדש בשם "אֶלִיָּם אֶלְסַאבֶּע" והשתלב מאוחר יותר כסגן עורך במערכת עיתון "אלחיאת" ומאוחר יותר בעיתון הערבי הלונדוני "אלשֶׁרְק אֶלְאֶנְסֶט".

חסן הקדיש יותר משליש ספרו הביקורתי לדעותיו של צאע'יה, 83 מתוך 276 עמודים, בייחוד בכל הנוגע לסכסוך הערבי-ישראלי. הוא הסביר את בחירתו דווקא בחמשת האישים המוזכרים בכותרת הספר באמרו: "בחרתי לדון בסוג מסוים של חשיבה שנראתה לכאורה מהפכנית, רדיקלית ומודרנית אך בעומק היא חשיבה הטבולה בריאקציונריות ובקריאה להרס העצמי" (חסן בלאל, 2005: 14).

בראשית הביקורת שמותח חסן על חאזם צאע'יה ועל צאלח בשיר, בפרק שהוקדש לשניהם, הוא טוען שהשניים, שכתבו יחדיו לא מעט מאמרים משותפים, התבססו בביקורתם על רעיונותיו של כנעאן מכיה:⁶²

לאחר הופעת כנעאן מכיה על הבמה התלוו אליו שני חברים חדשים, חאזם צאע'יה (הלבנוני) וצאלח בשיר (התוניסאי), שקיבלו על עצמם לכתוב מאמרים משותפים המבוססים על הגותו של כנעאן מכיה ושואפים לפתח רעיונות אלה אגב הוספת רעיונות חיוניים וחדשים ומתוך דיון ממוקד בכמה נושאים פוליטיים. סיכומו [של תהליך זה] הוא אימוץ רעיונות פוליטיים בנושא יישוב [הסכסוך], העולים בקנה אחד עם עקרונות הביטחון של ישראל וקוראים להכרחיות הנורמליזציה לפני ההגעה לסוף הסכסוך כדי להרגיע את ישראל וכדי למתן את דאגותיה הביטחוניות (שם: 47).

שני המחברים הגיבו לטענה זו בשתי ביקורות ספרים נפרדות שבמסגרתן התייחסו לספר: בשיר השיב במאמר בעיתון "אלחיאת" שכותרתו "תרבות הכניעות' או בערות ההאשמה בבוגדנות?" (בשיר, 2005). מהביקורת עולה נימה ברורה של זלזול:

⁶² מהנדס בהשכלתו, עיראקי ממוצא שיעי. נטש את בגדד בשנת 1968 עם ההפיכה הצבאית של הבעת' ותפסתו לשלטון בעיראק. הוא עזב תחילה לאזור המפרץ ולאחר מכן לבריטניה ולארצות הברית. פרסם כמה חיבורים ביקורתיים ביותר נגד שלטון הבעת'. עד שנת 2001 נהג מכיה לכתוב ספרים בשם הברז, סמיר חיליל, והשתמש בשמו האמתי רק לאחר הופעת ספרו הרביעי באותה שנה. חיבוריו החשובים בהקשר זה הם: Makiya, 1993; 1998; 2000; 2001.

האיש [חסן] שייך אותי בעל כורחי לכנופיה שלא ידעתי על קיומה ואין ביני לבין חבריה דבר משותף. אפילו חאזם צאע'יה, שביני לבינו יש קשרי ידידות עמוקים שאני מתגאה בהם וששיתפנו פעולה ופרסמנו כמה מאמרים משותפים, אין בינינו הסכמה רעיונית מוחלטת, ואודה לאל שהדברים המחייבים אותנו [מאותם רעיונות משותפים] הם רק מה שפרסמנו יחד. לגבי כנעאן מכיה ש"התבססנו על הגותו" לפי טענותיו של בלאל, [האמת היא] שלא ידעתי, שהאיש [מכיה] בעל הגות שיכולה להפוך אנשים כמונו לתלמידיו (שם).

צאע'יה, הכותב את תגובתו לספר כאיגרת פתוחה "לידידו לשעבר" מזכיר לחסן ש"תרבות הכניעות" שאימץ הייתה הגורם להתרחקותם זה מזה בראשית שנות השמונים, כאשר עבדו יחד בעיתון "אלספיר" (צאע'יה, 2004א).

צאע'יה הזכיר את מכיה בכמה מקומות בכתביו המוקדמים מראשית שנות התשעים וגם במאמריו המאוחרים. עם זאת אי-אפשר להתעלם מהדימיון בין ביקורתו של מכיה על החברה ועל האינטלקטואלים הערבים בספרו "אכזריות ושתיקה" (Makiya, 1993) לבין הביקורת שהטיח צאע'יה בהם בספרו "בזכות השלום" (צאע'יה, 1997ב).⁶³ גם מכיה הזכיר את צאע'יה בספרו "אכזריות ושתיקה" בכנותו אותו "חבר" (Makiya, 1993: 331, note 17). אך העובדות הללו אינן מספקות הוכחה כלשהי להשערותיו של חסן.

הבדלי התפיסה בין צאע'יה ובשיר לבין מכיה גדולים למדי: מכיה הגן על הלגיטימיות של הסגר הבין-לאומי על עיראק בשנות התשעים, ואילו בשיר ראה בכך "פשע נגד האנושות" (בשיר, 2005); מכיה היה האינטלקטואל העיראקי החשוב שתמך בכיבוש עיראק על ידי ארצות הברית ובהפלת משטרו של צדאם חוסיין ובשיר וצאע'יה התנגדו לכיבוש ואף היו שותפים לכתובת עצומה נגד האינטלקטואלים הערבים תומכי הכיבוש שכונו בפיהם "מסוכנים". עם זאת יש לזכור את ביקורתו החריפה של צאע'יה על ה"נאו-ליברלים",⁶⁴ שלכאורה מכיה נמנה עמם.

חסן כאמור מתמקד בסוגיית יחסם של המחברים הללו לישראל ולמערב. תחילה ביקר את עמדתם של בשיר וצאע'יה, המכונה בפיהם "הביטחון כנגד

⁶³ בריאיון עם המלומד ההולנדי מתיאס קורנמיייר (Matthijs Kornemeijer) בלונדון בשנת 2005 מודה צאע'יה בדמיון זה, Kronemeijer, 2005: 103.

⁶⁴ העצומה נגד הנאו-ליברלים וכן המאמרים שחיבר צאע'יה בנושא הוזכרו לעיל. ראו גם צאע'יה, 2004א.

השלום" ולפיה סוגיית הביטחון דוחקת את השגת השלום ומאיימת על סיכויי הישרדותו (צאע'יה ובשיר, 2004: 21-11). לדברי חסן צאע'יה ובשיר דורשים שהערבים ישנו את עצמם, את חוקיהם ואת משטריהם כדי לספק ביטחון לישראל. כך מפרש חסן את ביקורתם של צאע'יה ובשיר על היעדר דמוקרטיה בעולם הערבי ועל אי-האטרקטיביות של הדגמים הפוליטיים והתרבותיים במדינות ערב (חסן בלאל, 2005: 49).

חסן גם מתפלמס עם סדרת טענות שמעלים צאע'יה ובשיר הקוראות לערבים לצאת בהקדם ביוזמה של שלום עם ישראל מתוך התחשבות במאזן הכוחות, שכן הנזק שנגרם לערבים בהיעדר שלום הם רב בהרבה מהנזק שנגרם לישראל. לדבריו מאמרם של צאע'יה ובשיר "מאמץ את תפיסתו הביטחונית של נתניהו עם שוני טבעי בשפה המתבטא [בהבדל] בין מחבר ערבי הפונה לערבים לבין מנהיג ישראלי המתגרה בערבים" (שם: 51). חסן מחזק את דבריו באמצעות ציטוט מספרו של נתניהו הטוען לפני המערב שהבעיה עם הערבים היא תרבותית ופוליטית (חוסר מסורת של דמוקרטיה, זכויות אדם וכדומה). על טיעונים אלה מוסיף חסן: "האם התפיסות הללו אינן התפיסות שבהן מחזיקים הנאו-שמרנים שעלו לשלטון בארצות הברית ושבהתבססם עליהן כבשו את עיראק ותמכו בימין הישראלי נגד העם הפלסטיני?" (שם: 53).

חסן מבקר ארוכות את קריאתו של צאע'יה לנורמליזציה עם ישראל. לדבריו הנורמליזציה כשלעצמה מקובלת עליו, אך הוא שולל את "התוכן הישראלי" הממלא אותה, המשתקף במאמריהם של צאע'יה ובשיר. "תוכן ישראלי" זה מתבטא בראש ובראשונה בדרישתם לנורמליזציה שאמורה ליצור "אמון הדדי". על טענה זו משיב חסן: "אף אחד לא שואל על בניית אמון בקרב הפלסטינים הסובלים במחנות הפליטים אשר הופקעה מהם זהותם והם נפוצו בכל רחבי העולם". לשיטתו על ישראל קודם כול לעשות נורמליזציה עם אזרחיה הפלסטינים בכך שתעניק להם שוויון מלא ולא רק אזרחות סוג ב'. כמו כן עליה לעשות זאת עם הפלסטינים אזרחי הגדה ביחוד לאחר חתימת הנהגתם על הסכמי אוסלו. נרמול היחסים במקרה זה מחייב עצירת "גנבת [הפקעת] האדמות לטובת תהליך התיישבותי ממושך, לפני ההסכמים ואחריהם" (שם: 55-56).

חסן מייחס חשיבות רבה לקריאתם של צאע'יה, מכיה ובשיר לאינטלקטואלים הערבים להניע תהליך לנורמליזציה תרבותית. "מה הכוונה בקריאה כזו?", הוא שואל ומשיב כי להבנתו לא התכוונו רק לאפשרות שהאינטלקטואלים יבקרו בישראל או יתרגמו לערבית חלק מהספרים בעברית היוצאים לאור בישראל, אלא ביקשו להשתמש בהם כדי לשנות את התפיסות הערביות הקיימות ובכך

"לבטל את העובדות ההיסטוריות" בעילה של שכתוב וביקורת. חסן מביע את עמדתו זו בזלזול: "התנועה הציונית אנסה את פלסטין, פיזרה את עמה והקימה את מדינת ישראל, ומה שמתבקש מהאינטלקטואלים [עכשיו] זה להציע חלופה לעובדה היסטורית זו" (שם: 57).

ברוח ביקורתית דומה ממשיך חסן ומבקר את צאע'יה על כך שהוא שולל מאבק האלים: "נעדרת מחאזם צאע'יה אותה חשיבה, ולפיה המאבק בכובש כדי לשנות את מאזן הכוחות [איננה בגדר הבלתי אפשרי]. הוא חושב ששינוי מאזן הכוחות משמעותו שהפלסטינים יהיו בעלי כוח צבאי דומה לזה שיש לישראל. היגיון זה רחוק ביותר מהבנת ההיסטוריה ולפיה חלף הקולוניאליזם ונעלם בזכות מאבק [מלחמת גרילה] שלא היה לו שום קשר עם תפיסת מאזן הכוחות במונח הצבאי הרווח" (שם: 115). ביקורתו של חסן מתייחסת גם לאופק שהציע השמאל בישראל:

ובפוליטיקה [...] מהמר חאזם צאע'יה רבות על מפלגת העבודה ועל מחנה השלום בישראל ומניח שעל הפלסטינים לפנות לדעת הקהל בחברת הישראלית [...] אך אין זה נכון]. כאשר מתקפל מחנה השלום בישראל הוא עושה זאת בגלל סיבות ישראליות פנימיות ולא בגלל אי-יכולתם של הפלסטינים לפנות לאותה דעת קהל; [ובכל אופן] הם [הפלסטינים] עשו זאת רבות ללא שום תועלת (שם: 116-117).

חסן מגיב גם לציודו של צאע'יה במודל מדינת הלאום:

רעיון מדינת הלאום הוא ביטוי מעודן לקריאה הערבית לחלוקה לאומית טריטוריאלית כרעיון מנוגד לאחדות הערבית. ייתכן [שצאע'יה תומך במודל זה] כיוון שהאחדות הערבית מאיימת על ישראל [...] מעניין שצאע'יה אינו מבקר את הניסיונות לעקוף את מודל מדינת הלאום, אלא בכל הנוגע לסכסוך הערבי-ישראל, ולפעמים גם בכל הנוגע ללבנון ולירדן, ששתיהן קשורות לסכסוך הערבי-ישראלי. אין הוא מבקר גם את "מועצת שיתוף הפעולה בין מדינות המפרץ"⁶⁵ אף [שגוף זה] משקף ניסיון לעקוף את המסגרת של מדינת הלאום (שם: 83-84).

בתגובה לא פחות קשה ואישית משיב צאע'יה לחסן:

המנטליות המשלבת בין הקונספירטיבי למדכא היא חלק ממך, והשנים הרבות שהעברת בפיזו לא הצליחו למתן אותה. שינויים חשובים לא

⁶⁵ הכוונה ל-GCC – Gulf Cooperation Council.

פחות כמו נפילת המחנה הסוציאליסטי, אירועי 11 בספטמבר, נפילת צדאם, המלחמה בעיראק, מלחמות פלסטין ותחילת תהליך הגלובליזציה [לא הצליחו לעורר בך שינוי כלשהו...] ותסלח לי אם אגיד לך שאינך מרגיש בַּזְמַן ואין ההיסטוריה מלמדת אותך דבר. אתה עדיין מאמין ש'תנועת השחרור הלאומי' אוגרת את כוחותיה במטרה לעשות דבר אחד מהשניים: לשחרר את פלסטין כשלב לאחדות ערבית או, וכאן גבולות הלמדנות, להביא לאיחוד הערבים כדרך לשחרור פלסטין (צאע'יה, 2004א).

ספרו של חסן עורר הדים גדולים ביותר בקרב האינטלקטואלים והעיתונאים במדינות ערב, שאימצו חלק גדול ממושגיו ומגישתו בגנות "תרבות הכניעות". על כך כתב בשיר כמה חודשים לאחר הופעת הספר:

הייתי עושה טעות אם הייתי מזלזל בספר "תרבות הכניעות", או ליתר דיוק אם הייתי מזלזל בהשפעתו [...] אלא גם שיטת כתיבתו [של הספר], למרות היותה חסרת תחכום וחסרת כישרון, אכן משפיעה. זו האמת שצריך להודות בה. לפיכך מתקשרים אליך [מתכוון לעצמו] עורכי תכנית "הכיוון ההפוך" [מתחנת אלג'זירה] ומזמינים אותך לדיון משותף עם מחבר "תרבות הכניעות" כדי שתגן על הרעיונות שייחס לך, כשהם [עורכי התכנית] מניחים שאלו אכן רעיונותיך, או שהם [מבקשים ממך] לדבר בשם אותה "כנופיה" קונספירטיבית שיצר המחבר ושייך בכוח אותך אליה בהנחה שאתה חבר בה ללא כל צל של ספק (בשיר, 2005).

טענותיו של בשיר והערכת השפעתו הרבה של הספר היו במקומן. זמן קצר לאחר הופעת הספר הוא אזל מהחנויות, כפי שדיווחה מערכת העיתון הכווייתי "אלקבס"⁶⁶ אחד האישים שקיבל את הספר בהתלהבות יתרה היה העיתונאי המצרי פהמי אלהויד, פרשן בעיתוני "אלאהראם" ו"אלשרק אלאוסט". הוא התייחס לספר בשני מאמרים רצופים. את המאמר הראשון, שכותרתו "שנת החזירה הגדולה", הוא פתח במתקפה על האינטלקטואלים הליברלים שאותם כינה "האינטלקטואלים של המרינס". מתקפה זו הוטחה על הזירות ההתקשורתיות ובייחוד על עיתון "אלחיאת" שמעל דפיו כתבו חמשת האינטלקטואלים שעמדו במוקד ספרו של חסן. מדבריו של אלהויד בוקעת

⁶⁶ [ללא שם מחבר], "נובעה תול ית'קאפת אלאקטקלאם" (סערה סביב "תרבות הכניעות"), **אלקבס**, 30.5.2006.

חשדנות עמוקה והאשמת "האינטלקטואלים של המרינס" בשיתוף פעולה עם "האויב האמריקני" במלחמת הרעיונות שלו נגד הערבים והמוסלמים. במאמרו השני המשיך אלהויד במתקפתו ואף סיכם את טענותיו העיקריות של חסן בספר. נוסף על הפולמוס האינטלקטואלי החרף קרא אלהויד להקים "התארגנות תרבותית ערבית שתאגד את מתנגדי שיח הכניעות" (אלהויד, 2005א: 11; 2005ב).

אחת העובדות המעניינות המעידות על השפעתו הרחבה של השיח שאותו מקדם הספר, הייתה הופעת מושגים חדשים בשיח האינטלקטואלי והציבורי הערבי בשנים הראשונות לאחר הפרסום. צמחו ונפוצו מושגים רבים שכולם שיקפו את הדיכוטומיה בין שתי הגישות שהפולמוס חשף וחיידד, למשל: "תרבות הכניעות" (ת'קאפת אלאַקְטָלָאם), "תרבות ההתנגדות" (ת'קאפת אלמְקָאנְמָה או ת'קאפת אַלְמוּד), "תרבות ההתעלות" (ת'קאפת אלאַקְטָעֶלָא), "תרבות התבוסה" (ת'קאפת אלהִזְיָמָה), "תרבות ההחרמה" (ת'קאפת אלמְקָאטְעָה) וגם "תרבות של נפץ" (ת'קאפה נַאסְפָה) - המושג האחרון לפי הצעתו של המשורר סמיח אלקאסם.⁶⁷

הלך רוח זה גרר בעקבותיו לא פעם פעולות אקטיביות נגד ההשפעה המערבית ובייחוד נגד ההשפעה האמריקנית. מוחמד עביד ע'באש, עורך כתב העת "אלְאִזְמָנָה אלְעַרְבִיָה", מוחה על "ההאשמות בבגידה" שמטיח חסן בצאע'יה ובשאר המחברים שהוא מבקר. ע'באש מקשר ישירות בין האווירה שעוררו ספרים מסוג זה לבין החלטתו של ראש איגוד הסופרים הערבים, הסופר הסורי עלי עקלה ערסאן,⁶⁸ לאסור כל ריאיון או הופעה של סופרים ערבים לרשת הטלוויזיה האמריקנית-ערבית "אלחרה". ערסאן איים להרחיק כל חבר באיגוד שאינו מציינת להחלטתו (ע'באש, 2005).

האינטלקטואל המצרי עמר חמזאוי מנמק את השפעתו ואת הצלחתו של השיח האנטי-ליברלי באווירה שנוצרה לאחר פרוץ האינתיפאדה השנייה ולאחר הכיבוש האמריקני את עיראק. לדעתו האירועים הללו גרמו לחזרה לעמדות ולתפיסות שרווחו לפני תהליך השלום. הפסימיות הכללית שנוצרה בשנים 2000-2006 בכל הנוגע לקשר עם ישראל וגם עם המערב התחזקה לנוכח אירועים נוספים: בחירה באריאל שרון לראשות הממשלה בישראל ובחירה

⁶⁷ בהרצאה שנשא בתוניס. הסיקור מובא באתר האינטרנט של רשת אלג'זירה.

⁶⁸ סופר זה עמד בראש האיגוד כעשרים ושבע שנים עד שהוחלף בנובמבר שנת 2006 בסופר המצרי מוחמד סלמאוי. ראו ואזן, 2006.

בג'ורג' בוש הבן לכהונה שנייה כנשיא ארצות הברית. צאע'יה שכתב את רוב מאמריו הקשורים בישראל ובשלום עמה בשנים 1997-2004 הודה בריאיון בשנת 2005: "אותם אירועים גרמו לי להרגיש שהדברים מורכבים יותר ממה שנהגתי לחשוב לפני כן. השלום לא יבוא בצורה הזו. הדמוקרטיה שהאמריקנים הבטיחו בעיראק גם כן לא תבוא" (Kronemeijer, 2005: 105).

השיח שנוצר סביב ספרו של חסן, שכונה על ידי אחד "קטסטרופה מוסרית" (אלמהדי, 2005) ועל ידי אחר "מסמך חשוב המוקיע את שיח ההכנעות" (אלהויד, 2005), מעיד במידה רבה על המשבר שממנו סובל השיח האינטלקטואלי הערבי. הליברל המצרי וראש מרכז אלאהראם לשעבר, עבד אלמנעם סעיד, סבר שהפולמוס בין "מחנה ההתנגדות" לבין "מחנה הכניעות" חורג מהמאבקים הרעיוניים כפי שהצטיירו בתולדות ההיסטוריה האינטלקטואלית של הערבים בעת המודרנית. פולמוס זה אינו דומה מהבחינה הרעיונית לפולמוס של ג'מאל אלדין אל-אפעי'אני ושל תלמידו מוחמד עבדו עם אנשי האורתודוקסיה האסלאמית בסוף המאה התשע עשרה. הוא גם חורג ממסגרת המחלוקת הפוליטית המוכרת במקרים היסטוריים אחרים דוגמת המחלוקת בין מפלגת הַנְפֵד לבין מפלגת החופשיים-החוקתיים במצרים. המחלוקת שאנו עדים לה כיום משקפת סוג של "קרע מחשבתי ותרבותי חד שלפיו ה'מתון' בעבר הפך להיות ל'כנוע' בהווה [...] ה'מהפכן' בעבר [הפך להיות] קנאי ונוקשה [בהווה]" (סעיד, 2005).⁶⁹

⁶⁹ למאמרים ביקורתיים אחרים המתייחסים לדעותיו של חאזם צאע'יה ראו אלהוימל, 2000; אלרביעו, 2003; אלסלטאני, 2004; עזיז, 2005; אבו האשם, 2006; היאת אלחריר, 2006; קנדיל, 2006.

פרק שביעי: מה בין ביקורת החשיבה הליברלית לבין ביקורת המזרחנות?

בפרק זה אציג את הפולמוס בסוגיית המזרחנות שהתעורר לאחר הופעת ספרו של אדוארד סעיד "אוריינטליזם", כשאלה הנוגעת גם למהות יחסם של האינטלקטואלים הערבים לתופעה הליברלית. הפרק מתבסס על ההנחה הטוענת שמבקרי המזרחנות איחדו בין הליברליזם כחשיבה וכערכים, ובין המערב. המבקרים פירשו את המזרחנות כקונסטרוקציה מדעית הקשורה במערב ובהגמוניה הצבאית והכלכלית שלו.

ספרו של האינטלקטואל האמריקני ממוצא פלסטיני, אדוארד סעיד, "אוריינטליזם" שיצא לאור בשנת 1978, עורר ביקורת נוקבת בקרב חילונים ומודרניסטים ערבים. המתקפות על הספר באו מזרמים מודרניסטיים שונים: מרקסיסטים, פן-ערבים וליברלים. המונח "מזרחנות" הפך בהקשר הערבי להיות כינוי גנאי ושימש בסיס אפיסטמולוגי לכל החשיבה הערבית המודרניסטית שנתפסה כ"מיובאת" מהמערב.⁷⁰ חיבורו של חאזם צאע'יה "תרבויות הח'ומייניזם: עמדה כלפי המזרחנות או מלחמת שווא?" שיצא לאור בשנת 1995 מייצג את אחת התגובות הפולמוסיות שבאו מקרב ליברלים ערבים.

סעיד ניסה בספרו לעשות דה-קונסטרוקציה למזרחנות באמצעות חשיפת הקשר של תחום דעת זה למרכזי הכוח, הפיקוח והשליטה של הקולוניאליזם והמיסיון האירופי במזרח. במוקד הספר עומדות השאלות כיצד מציגים תרבות אחרת ומהי תרבות אחרת? מושגים דוגמת "מציג" ו"אחר" ממלאים תפקיד מרכזי ביותר בפרשנותו של סעיד (סיון, 2005: 147).

מהבחינה המתודית הסתמך סעיד על שלושה הוגים שמהם שאב את מושגיו המרכזיים והבסיסיים לביקורתו על המזרחנות. ההוגה הראשון והחשוב פחות לעניינינו הוא האיטלקי בן המאה השמונה עשרה, ג'ובאני בטיסטה ויקו. סעיד

⁷⁰ בחרתי להתמקד במחקר זה רק בחשיבה ליברלית. לביקורת מרקסיסטית ראו את חיבורו של הפילוסוף הסורי ג'יאל צאדק אלעטי, "המזרחנות והמזרחנות במהופך". המאמר פורסם בכמה גרסאות. תחילה הופיע בשנת 1981 (al-'Azmi, 1981: 5-26), וגם יצא לאור באותה שנה בשפה הערבית: אלעטי, 1981. הגרסה האחרונה צורפה לספרו "מנטליות הקטב: סלמאן רשדי ואמתות הספרות" (אלעטי, 1992). דוגמאות אחרות לתגובות המרקסיסטיות ראו עאמל, 1982. לביקורת נאו-מרקסיסטית ראו את חיבורו של סמיר אמין, 1989. לביקורת פן-ערבית ראו נדים אלביטאר, 2002; בשארה, 2003: 84-85; מחקרים כלליים על אודות תגובתם של האינטלקטואלים הערבים לאוריינטליזם ראו סיון, 2005: 147-169.

אימץ מתפיסתו של ויקו מושגים בסיסיים כמו "רציונליזם" ו"חילוניות" שעל בסיסם קבע ש"בני האדם בוראים את ההיסטוריה שלהם". סעיד שאל מוויקו את המושג "תרבות" שדרכו ניסה ויקו להתוות את היחס לתרבות השונה, גישה שאותה כינה ישעיהו ברלין "פלורליזם תרבותי" (Berlin, 1991: 59). ההוגה השני שתורתו ממלאת מקום חשוב אצל סעיד בכל הנוגע ליחס בין תרבויות הוא האיטלקי אנטוניו גרמשי שממנו שאל סעיד את התפיסה הנאו-מרקסיסטית של יחסי "מרכז-פריפריה" נוסף על מושג המפתח "הגמוניה", על שם ספרו החשוב של גרמשי (גרמשי, 2004).

ההוגה השלישי והחשוב ביותר לענייננו הוא מישל פוקו, שממנו שאל סעיד את הגישה הטקסטואלית של השיח (Discourse). ג'ודית בטלר הגדירה גישה זו כפרקטיקה מעשית הממוקמת בהיסטוריה ומייצרת יחסי כוחות (ספארגו, 2000: 8, 82). סעיד שאב מושגים רבים מפוקו המשרתים תפיסה ביקורתית דומה, דוגמת "גנאלוגיה", "ייצוג", "אסטרטגיה", "הרצון לעוצמה", "יצור" ו"ידע".

גישתו הטקסטואלית הפוקואנית של סעיד קשורה לתפיסת השפה האנושית. פוקו הושפע בעניין זה מהפילוסוף הגרמני פרידריך ניטשה, שקבע במאמרו משנת 1873 שהשפה איננה יותר מ"שפה מטפורית". במאמרו מעלה ניטשה את הרעיון שמושגים כמו "ידע" ו"אמת" נולדים מתוך הצורך למציאות מוסכמת המאפשרת חיים חברתיים. מושגים אלה זוכים לחיזוק באמצעות השפה שיוצרת "אמיתות מדומות". תהליך זה, מעיר ניטשה, מוביל לחיפוש אחר אמיתות מטפיזיות שאינן אלא אשליה. מסקנתו העיקרית של ניטשה היא שהשפה האנושית אינה תואמת כלל ועיקר את העולם "הממשי", ולפיכך, מושגים כמו "אמת" ו"ידע" הם יחסיים לשפה ולפיכך אין בכוחם לומר לנו מאומה על העולם. יכולתם היחידה היא, אם כן, לשקר במסגרת השפה (רובינזון, 2002: 21; Nietzsche, 1954: 46–47).⁷¹ אין ספק שמחקר מוקדם זה, שימש בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, בסיס תאורטי חשוב ביותר לזרמי התאוריה הביקורתית שאפשר לכנותם באופן הנרחב ביותר פוסט-מודרניים. סעיד מבסס את תפיסתו הביקורתית על למידה מדוקדקת של השפעת השיח הפוליטי ההגמוני במערב על תפיסת ה"אחר", כלומר על המזרח ועל המזרחי (כותשרן, 2001: 109–110). לפי גישה זו האובייקט ההיסטורי אינו עומד במוקד בניתוחו של סעיד כיוון שההיסטוריה הופכת להיות היסטוריה של היסטוריונים, כלומר קונסטרוקציה טקסטואלית שנוצרה על ידי רצונם ועל ידי

⁷¹ מאמרו של פוקו על ניטשה: Foucault, 1977: 139–164.

דמיונם של ההיסטוריונים (-331, 240, 131-132, 23-25, 4-11, Said, 1995: 332, 349-350).

ראוי להזכיר את החשיבות הרבה שייחס סעיד להשפעת המזרחנות, כפי שהוא ניתח אותה, על המזרח עצמו. סעיד טען, בעקבות הגישות התאורטיות שהוזכרו לעיל, שהמזרחנות כקונסטרוקציה הטוענת ל"אמת מדעית" אינה אלא ביטוי רעיוני לאינטרסים המערביים ולהגמוניה הפוליטית והצבאית של המערב, והיא הולידה במזרח אינטלקטואלים ומלומדים שהאמינו באמיתותיה והגנו עליה. בהקשר זה ראוי לצטט חלק מדבריו של סעיד המבטאים ישירות את הביקורת הנוגעת לליברליזם ולליברלים:

ההתאמה בין המעמד האינטלקטואלי [הערבי] ובין האימפריאליזם החדש יכולה בהחלט להיחשב אחד הניצחונות המיוחדים של האוריינטליזם. העולם הערבי כיום הוא לווין אינטלקטואלי, פוליטי ותרבותי של ארצות הברית [...] ככל שאפשר להכליל הכללה גורפת, הנטיות המורגשות של התרבות בת זמננו במזרח הקרוב מודרכות על ידי דגמים אירופיים ואמריקניים. כשאמר טה חוסיין על התרבות הערבית המודרנית ב-1936 שהיא אירופית, ולא מזרחית, הוא ביטא את זהותה של העילית התרבותית במצרים, שהוא עצמו היה חבר נכבד בתוכה. הוא הדין לגבי העילית הערבית של היום (שם: 302-303).⁷²

אף שספרו של סעיד נכתב בהקשר של המערב, והפנה את ביקורתו בעיקר כלפי המערב, הגישה העולה מפסקה זו, כמו מרבית אחרות, נתפסה בעיני אינטלקטואלים ערבים מודרניסטים כגישה עוינת. המסקנה הראשונית שעולה ממובאה זו היא שטה חוסיין מסמל ברעיונותיו את "ניצחונותיו המיוחדים של האוריינטליזם", שהצליח להחדיר את ההגמוניה התרבותית שלו לאליטות של המזרח. כך עושה סעיד דה-לגיטימציה לדור של אינטלקטואלים ליברלים שנתפס בעקיפין כמי ששיתף פעולה עם האימפריאליזם של המערב או במקרה הטוב כמי שייבא את תרבותו ואת רעיונותיו של ה"אחר" האימפריאלי, שאינו שייך ואינו מתאים לעמי המזרח. חשוב לציין שסעיד אינו מבחין כלל בין האימפריאליזם מצד אחד לבין הליברליזם והנאורות מצד אחר. גישה זו רווחת בקרב מלומדים פוסט-מודרניסטים וביקורתיים דוגמת מישל פוקו אשר שאפו תמיד לפרק ולבקר את פרויקט הנאורות, שבו זיהו רכיבים שונים ומדכאים כמו

⁷² התרגום נלקח מהתרגום העברי של הספר שיצא בהוצאת עם עובד בשנת 2004 (סעיד, 2004: 281-282).

רציונליות ואימפריאליזם. מיותר להעלות כאן את התעלמותו המוחלטת של סעיד מהעובדה שטֶה חוסיין, כמו ליברלים ומפלגות ליברליות בתקופתו (דוגמת מפלגת הַנְּפֶד), הם אלו שביקרו את האימפריאליזם המערבי בשם העצמאות הלאומית, אך בד בבד ידעו להבחין בין תוקפנות המערב שאותה גינו ובין הנאורות שאותה אימצו.

תגובתו של צאע'יה על ספרו של סעיד הייתה כאמור רק אחת התגובות הרבות שעורר ספר זה בקרב האינטלקטואלים המודרניסטים. הפולמוס שהתעורר בין האינטלקטואלים הערבים בעקבות הספר התחיל בשנות השמונים ונמשך עד ראשית המאה העשרים ואחת. אחת הסוגיות הבסיסיות, ואולי העיקרית שבהן, שעמדה במוקד הפולמוס היא היחס ל"אחר" ולייצוגו - כיצד מיוצג המזרח במערב וכיצד מיוצג המערב במזרח?

צאע'יה, המייצג את אחד הקולות הליברליים הערביים הבולטים, מבהיר בראשית ספרו שהמניע העיקרי לכתיבת הספר הוא זיהוי התופעה המכונה בפיו "גידוף המזרחנות". לדעתו, תופעה זו הפכה להיות לרווחת ביותר בין האינטלקטואלים הערבים והמוסלמים בחצי השני של המאה העשרים. שורשיה נעוצים לדבריו במשברים התרבותיים והפוליטיים שהתעוררו עם עליית שאלת היחס ל"אחר" האירופי בפרט ולסוגיית תרבות המערב בכלל בתחילת המאה התשע עשרה.

צאע'יה פתח את ביקורתו במתקפה חריפה על כל מבקרי המזרחנות שאליהם התייחס כאל קבוצה אחת. אותם אינטלקטואלים ששללו את המזרחנות לא התעניינו ביצירות, במחקרים ובמסמכים שחשפו המזרחנים. אף לא אחד מהם העריך את משמעות העובדה שמזרחן דוגמת "קארל ברוקלמן שקד חצי מאה, כלומר מחצית מימי חייו, על חיבור ההיסטוריה של הספרות הערבית" (צאע'יה, 1995: 10). הדבר היחיד שזכרו האינטלקטואלים בהקשרו של ברוקלמן הוא את היותו "אויב האסלאם". מבחינתם של אלו, המזרחנים אינם יכולים להיות אלא משרתים של אסטרטגיות ושל אינטרסים מערביים העונים את הערבים ואת האסלאם. יתרה מכך, ההנחות שבהן מחזיקים המבקרים אינן מאפשרות להם להביא בחשבון שיקולים אחרים שעשויים להניע את עבודת המזרחנים והחוקרים דוגמת הרצון לדעת או מזגם ההרפתקני (שם: 11).

צאע'יה טוען שספרו אינו מתמקד בספר "אורינטליזם" ובמיקומו בפולמוס המערבי, אלא בפולמוס הערבי נגד המזרחנות ובהשלכותיו של השיח הזה על העולם הערבי. במילים אחרות, צאע'יה מנסה למנוע החצנה של הדיון ובד בבד טורח להעביר זאת לתחום האחריות הערבית ולמסגרת הנקודתית של התפיסה

הערבית את ה"אחר". ההבדל לדעתו, בין הפולמוס שמתנהל בעולם הערבי על אודות המזרחנות לבין הפולמוס המתקיים בארצות המערב הוא שהחיים במערב "יכולים לשאת ולעודד" פולמוס כזה, בעוד בעולם הערבי "[פולמוס זה] קשור קשר הדוק לתכנים המאיימים על החיים בצורה יום יומית, בדומה לאלה שאנו עדים להם במקרים כמו אלג'יריה, מצרים ולכאלה שהיינו עדים להם באיראן ואצל שאר המתלהמים המבקשים את ראשו של סלמאן רשדי" (שם: 12).

צאע'יה מתייחס לאיבה למזרחנות כאל תופעה חברתית ותרבותית הקיימת בקרב עמי ערב. איבה זו מקבלת צורה של אידאולוגיה פופוליסטית הנהנית מקונצנזוס המוני בקרב המגזרים החברתיים והכלכליים הערביים. עמודי התווך של אותה תופעה הם האינטלקטואלים האקטיביסטים המשמשים מתווכים בין ההמון ובין הטקסטים המתורגמים בכך שהם "מפשטים אותם טקסטים תוך כדי ההתייחסות לתכניהם באופן מכליל ביותר [...] כך ה'המונים' ממלאים את חלקם אגב הפשטת הרעיונות שהעביר אותו מתווך" (שם: 13).

אחת הסיבות לתהליך זה נעוצה לדעתו במשבר החינוך המודרני הפוקד את העולם הערבי: "בית הספר והאוניברסיטה, בהיותם שתי היחידות היצרניות ללימוד בעולמנו המודרני, אינם המקור הראשון שממנו נבנה ה'ידע' של אותם צעירים אקטיביסטים בעולם הערבי ובעולם השלישי בכלל". אותם אנשים קיבלו את הידע שלהם ממוסדות המעמידים את עצמם במקרים רבים כמתחרים של האוניברסיטאות. לעתים המפלגות האקטיביסטיות לסוגיהן ובשנים האחרונות גם המסגדים משמשים גם כן חלופה לאוניברסיטאות. מגמה כללית זו מלווה במגמה רדיקלית אחרת הדורשת לאחרונה להשליט את הדת על החינוך נוסף על הגבלת ההתעניינות בשפות זרות. התייחסותו הנרחבת של צאע'יה לנושא החינוך באה ככל הנראה בתגובה לטענותיו של אדוארד סעיד ולפיהן הסיבה למשבר החינוך בעולם הערבי היא האימפריאליזם שהביא עמו דפוס גיהול מערביים שאינם מתאימים לחברות הערביות (שם: 14-15; Said, 1995: 302, 322).

צאע'יה מתח ביקורת גם על המתודה הפוקואיאנית של השיח שבה השתמש סעיד. לדבריו, גישתו של סעיד ולפיה הידע בא בהכרח כדי לשרת עוצמה ושליטה פוליטיות, מובילה אותו לתאר את יחסי המזרח-מערב כיחסי אדון-עבד. כך הופכת הקדמה המדעית של המערב בעיני סעיד לסוג של הגמוניה, ותו לא. המזרחנות לפי סעיד מגלמת את הדימוי המערבי למזרח, כלומר, המזרח לפי תפיסה זו הוא סוג של המצאה מדומה שאין לה קשר למציאות ושכל מטרתה היא פיקוח ושליטה. כך מסכם זאת צאע'יה.

המצב הוא שגישה המתייחסת למדע בפוליטיזציה קיצונית כזאת ובכך גורמת לכיוון כל עבודה מזרחנית לאופק של מטרות פוליטיות ואסטרטגיות היא ראייה הקרובה לאופציה הטוטליטרית ויכולה בקלות להיות שותפה [לתפיסת עולם זו] באופן מעשי ועמוק. המדען, החוקר או המטייל לפי תפיסה זו מוגבל בדמיון הנשלט על ידי אינטרס פוליטי או אסטרטגי נגלה או נסתר, כאשר היקום שבו היצורים נעים הוא יקום לפוליטיקה, ולפוליטיקה בלבד" (צאע'יה, 1995: 18-19).

לטענת צאע'יה, סעיד משתמש בשיטה אינקוויזיטורית כמעט שכל מטרתה היא חשיפת הכוונות כלפי הערבים או כלפי המוסלמים. לפי ביקורת זו הקריטריונים המדעיים של הכתיבה ושל הטקסט עצמו הופכים להיות שוליים. צאע'יה מניח שביקורת מסוג זה מובילה בהכרח לשתי אופציות "מרות": האחת, ערעור על הטקסט המערבי הקיים ובניית ידע מסוג חדש, אופציה שלפיה המערב מצטייר כמי שרימה "אותנו ואת עצמו"; השנייה, הצורך לבנות הכול מחדש כמו במקרים של פרויקטים מהפכנים רבים שקראו להתנתק מהמדע המערבי (שם: 22). הנטייה המסוכנת ביותר העולה מהאיבה למזרחנות, לדעתו, היא העדפת הרעיונות על פני העובדות ועל פני בני האדם. כך נאלצת האישיות הלאומית להיאבק לנצח בהגמוניה המערבית-הפוליטית או הכלכלית- ללא שום התעניינות במצבם היום-יומי של האנשים וברמת חייהם. לפי תפיסה זו, אין זה חשוב אם למשל השתפר מעמדה של האישה בתקופה האימפריאליסטית או אם הביאה הפעלת הכוח האמריקני בסומליה להפסקת המוות מרעב. הדבר החשוב לפי תפיסה זו הוא דימוי ההגמוניה התרבותית וה"סטראוטיפ התרבותי"⁷³ שייחסו אנשי המערב לאישה ולסומלי (שם: 24). צאע'יה סבור כי סעיד לא נרתע מלהשתמש בגישתו של גרמשי באופן קיצוני, ומלנתק את ההקשר של אותו תחום ידע מהחברה האזרחית ולהעבירו לתחום הפוליטי או הצבאי, מקום שבו העניינים מתנהלים במושגים של כוח ושליטה ולא מתוך הסכמה ושכנוע (שם: 25).

גם בספרו זה משתמש צאע'יה בבניית טיעונו בהגותה של חנה ארנדט הגורסת שהאידיאולוגיה הטוטליטרית מתייחסת לאנשים ככמויות שאפשר לצמצמן, ולבני האדם כבעלי טבע נצחי של איום ושל סכנה. צאע'יה מניח אפוא שתורתו של סעיד מעמידה אותנו מול פרויקט חזוני⁷⁴ ואידאלי. הוא סבור שזו הסיבה

⁷³ בערבית: אלתנמיט אלחצי'ארי.

⁷⁴ בערבית: משרוע רא'ני.

העיקרית העומדת מאחורי מתקפתו של סעיד על היות הידע והמדע אמצעי שליטה. צאע'יה מחדד עוד יותר את טענותיו בגנות תופעת האיבה למזרחנות. לדעתו גישתו של סעיד בסוגיית היחס לידע, ההופכת כל ידע למקרה של פוליטיזציה קיצונית, חושפת קשר בין מושא הביקורת ובין הנטייה החדה של אותה ביקורת לסמכותיות מופרזת, היכולה להוביל את מחזיקיה בסופו של דבר למסקנה כי יש להרוס גם את השלטון וגם את הידע: "כשאנו אומרים הרס הידע אנו מתכוונים להרס הגופים השלטוניים בעלי היכולת הגבוהה ביותר להיות עצמאיים ודמוקרטיים, וזאת בהכרח כדי להקים את השלטונות הסמכותיים ביותר והכי פחות מתעניינים במדע" (שם: 26). ניסיונו של סעיד בביקורת המזרחנות והידע המודרני בכלל נתפס אפוא בעיני צאע'יה כ"הקדמה" לדפוס הדורש שינוי רדיקלי במציאות האנושית. הדרך היחידה להתמודד עם דפוס זה היא "הקנאות או מה שמקביל לה מהבחינה הפוליטית" (שם: 28, 32-33).

כך הוא מסביר את הנטייה הרלטיביסטית העולה מספרו של סעיד. הרלטיביזם, בהיותו נטייה המאפיינת לדבריו אותה תרבות העוינות למזרחנות, תורם בעקיפין בהקשר ההיסטורי הנוכחי לחיזוק הקנאות, בכך שפעילותו היחידה היא "מציאת תירוצים לקנאים". קנאות זו מקבלת מצדו של סעיד הגנה וגיבוי על רקע מתקפה עזה על כל מה שבא מהמערב. לדעת צאע'יה, סעיד מגלה כלפי תופעת הקנאות יחס שטחי המייחס את סיבות קיומה לגורמים שהם מחוץ לעולם הערבי וקובע שהיא תוצר של עוול ושל זיכוי מצד המערב. גם בממד התרבותי, מסביר צאע'יה, נפגשים עויני המזרחנות עם הקנאים. שתי הקבוצות האלה חילקו את העולם למערב ולמזרח טהורים, מנותקים ומתנגשים. לפיכך "אם הח'ומייניזם הפוליטי משמעותו הושעת עולם האסלאם מהשפעת ה'מערב', כך בדיוק עושה העוינות למזרחנות בממד התרבותי" (שם: 34).

על טענותיהם של מבקרי המזרחנות כנגד האירוצנטריות משיב צאע'יה: הרחק מכל גאווה לאומית ובגלל הניסיון ההיסטורי של ארצות הברית ואירופה לאחר תקופת הרנסנס נשאר המערב הבמה "הנכונה ביותר" שממנה ניתן להשקיף על שאר העולם. טענה זו, לדעתו, איננה מבטלת את הפלורליזם האוניברסלי, ואינה סותרת את עובדת היות תרבות המערב בראש ובראשונה תרבות אנושית פלורליסטית שהושפעה מתרבויות רבות. על כן, "והרחק מכל הפרויקטים המהפכניים המפקפקים בכל מה שיצרה ההיסטוריה, ואפילו בהיסטוריה עצמה, צריך ללמוד מאירופה בדיוק כפי שתלמיד צריך ללמוד מהמורה שלו בבית הספר" (שם: 39-40).

הקשר בין ביקורת הליברליזם לפי אותה גישה ובין ביקורת המזרחנות נתפס בעיני חלק מהאינטלקטואלים הליברלים כאמור כקשר הדוק, שביקורת המזרחנות היא רק אחד משלביו המוקדמים. המתקפה על בסיס התפיסה הליברלית-ערבית, השואבת את האידאליים מהנחת עליונות הניסיון וההיסטוריה המודרניים של אירופה, היא זו שדחקה בליברלים ערבים להגן במובהק על אותה אירוצנטריות מערבית. גישה זו מניחה שיש בביקורת המזרחנות בהקשר הערבי קשר בין קבוצות קנאיות בעלות תאולוגיה טרום-מודרנית ובין ביקורת פוסט-מודרנית, שמקורה במקרה זה באסכולה שכונתה מאוחר יותר פוסט-קולוניאלית. על קשר זה בין שמאל קיצוני ובין ימין קיצוני מבסס צאע'יה התזה העיקרית שלו בספר:

באותה תקופה [שבה הופיע ספרו של סעיד] אירעה המהפכה האיראנית בהנהגתו של איאת אללה ח'ומייני. אין זה מקרה, כאשר קרה מה שקרה, שספרו של סעיד ייפול על האזור כאילו היה חלק מההתרחשות המהפכנית האסלאמית בזמן שקיעת הלאומיות הערבית הנאצריסטית והבעת'יסטית. הוא [הספר], בתרומתו בנושא הנקודתי ובמאמציו האקדמיים הבולטים, חולק את מהפכתו של ח'ומייני בהחלת כל גורם [של תופעה שלילית] ל"אחר" [למערב] ללא שום הטלת ספק, ולו באופן עקיף, בכך שיש להתייחס לאירועים שהוזכרו כתוצר של גורמים מקומיים טהורים (צאע'יה, 1995: 67-68).

צאע'יה ביטא גישה זו בחיבורים ובמאמרים רבים, כנראה גם כן בעקבות השפעתה הגדולה של חנה ארנדט עליו, אשר נוקטת גישה זו בהתייחסה לתופעות שמאלניות וימניות קיצוניות - הפשיזם והקומוניזם - כתופעות החולקת השקפת עולם טוטליטרית משותפת. צאע'יה מחיל גישה זו על מקרים רבים במטרה למצוא את המשותף בין ימין קיצוני לשמאל קיצוני. כך הוא מנתח את עמדות הימין האמריקני הנאו-שמרני מול השמאל האנטי-אמריקני, או את הקשר בין שמאל רדיקלי לבין ימין רדיקלי במקרה הערבי.⁷⁵

ניסיונו של צאע'יה לבקר את ביקורת המזרחנות מאותה נקודת מבט, נתקל בביקורת מצד אינטלקטואלים ערבים שמאלנים. האינטלקטואל הסורי תורכי עלי רביעו, המותח ביקורת חריפה על חלק גדול מהליברלים אשר פיתחו לטענתו שיח אלים ביותר נגד המורשת והתרבות הערבית, מאשים את צאע'יה

⁷⁵ ראו את המאמר שפרסם ב-23 בנובמבר 2005 באתר האינטרנט "Open Democracy". כמו כן ראו צאע'יה, 2006.

בהעלאת תאוריה קונספירטיבית בדבר הקשר בין ספרו של סעיד לבין המהפכה באיראן. לדידו, קריאתו של צאע'יה משקפת "רצון אידאולוגי פשוט המעיד על מסירות ברורה למערב". כך בוחר צאע'יה לצייר את המערב כ"קורבן" לאוקסידנטליזם ולא להפך, ומעדיף "לאטום את אוזניו מקולותיהן הנוראיים של ההפצות" (אלרביעו, 2001: 81-82). יש להזכיר גם את עובדת התעלמותו של צאע'יה מביקורתו הגלויה של סעיד על המשטרים הערביים האוטוקרטיים וכן התנגדותו העזה לתפיסות - כמו זו שסמואל הנטינגטון מייצג (Huntington, 1996) - המניחות שתרבות המזרח (וליתר דיוק האסלאם) ותרבות המערב הן תרבויות נפרדות שסופן להתנגש.⁷⁶

אין ספק שביקורתו של סעיד על האליטה המלומדת הערבית המתמערבת עוררה בקרב מודרניסטים רבים, בייחוד ליברלים ומרקסיסטים, רגישות מיוחדת בכך שהוציאה אותם מחוץ למעגל הלגיטימציה של המקומי ושל ה"אותנטי" בהיותם "מתמערבים" או בעלי "רעיונות מיובאים". צאדק ג'אל אלעט'ם מכנה את מה שסעיד עושה בספרו "מזרחנות במהופך" או המטפיזיקה של המזרחנות. גישה זו מניחה שיש אופי אסלאמי או ערבי היסטורי, מהותני ואותנטי בלתי משתנה שהוא רוחני ואידאליסטי במהותו המהווה את היפוכה הגמור של המטפיזיקה המזרחנית. תפיסה זו מניחה שהאסלאם הוא מפתח לשינוי הטוטלי, והיא בולטת בעיקר בקרב קנאים, אינטלקטואלים פן-ערבים ובקרב חלק ממאוכזבי השמאל שהתייחסו לאסלאם כ"רוח המזרח", בהתבסס על כותרת ספרו של אנוור עבד אלמאלך (עבד אלמלך, 1983). מתוך רגישות זו מבקר אלעט'ם אותה מגמה אינטלקטואלית "הסתגרותית" שעמה נמנים לדעתו אינטלקטואלים כמו אדוניס, עבד אלמאלך, מוניר שפיק, עאדל חוסיין וחאזם צאע'יה, בתקופה שבה היה תומך נלהב של ח'ומייני. דאגתם הגדולה של האינטלקטואלים הליברלים ושל אנשי הרוח מהשמאל היא הפגיעה בקולטנותה של המודרניות המערבית בשם ההסתגרות ובשם בניית פרויקט עצמאי הרחק מניסיונו ההיסטורי של המערב ושל שאר העולם. סעיד הותקף אפוא על כך שהוא תומך בהסתגרות תרבותית, רעיון שהקנאים העלו על נס (סיון, 2005: 156, 161).

צאע'יה נותן את דעתו גם על עבודות ביקורתיות נוספות, פרי עטם של ערבים מודרניסטים מזרמים אחרים בנושא ביקורת המזרחנות. בביקורת כוללת מאחד צאע'יה בין הפן-ערבים, המרקסיסטים ו"יורשיהם" הקנאים. לדעתו,

⁷⁶ ראו את ההרצאה שנשא בשנת 1998 על "The Myth of The Clash of Civilizations", המובאת באתר האינטרנט "media education foundation".

אינטלקטואלים מזרמים אלה שותפים לתפיסת עולם כוללת, ולפיה הם מחלקים את העולם ל"חלקיות מועצמת";⁷⁷ הקנאים במקרה זה הם אלה העומדים בקריטריונים המייחסים להם את האותנטיות הרבה ביותר מבין כולם, ואילו המרקסיסטים והפן-ערבים "מתעכבים" במירוץ האותנטיות בגלל השתייכותם לחלק מהרציונליזם המוגדר אירופי או בגלל הודאתם בהיותם שותפים עם המערב בחלק מההיסטוריה שלו. כך סוללים אותם כוחות, לדעתו של צאע'יה, את הדרך ל"אותנטי המובטח שאיננו שש לשים אותם בצד בהיותם תחליפים שאין בהם שום צורך" (צאע'יה, 1995: 106).

חלק גדול מספרו של צאע'יה מוקדש לדין בתזה ההפוכה של סעיד, כלומר בדימויו של המערב בקרב הערבים והמוסלמים. צאע'יה מעלה את השאלה: האם דימויים אלה מדויקים יותר מהדימויים הרבים העולים מהמחקרים המזרחניים? על שאלה זו הוא משיב בזלזול רב ומגיע למסקנה ההפוכה: דימוייהם של הערבים ושל המוסלמים על אודות המזרחנות הם רק חלק מדימוייהם השליליים הרבים על המערב. הסיבה שצאע'יה בוחר להעלות שאלה זו נוגעת לטענותיו הביקורתיות כלפי אורינטציה רווחת בקרב אינטלקטואלים ערבים, שאותה הוא מכנה "תהליך החצנה".⁷⁸

תהליך הגלובליזציה שגבר בשנות התשעים הביא אינטלקטואלים ערבים לעסוק באופן מופרז יחסית בנושא ה"אחרות" בהקשר הפנים-ערבי, כשהם מתנגדים גם כן לתהליך ההחצנה של אחריות, שזכה לביקורת מצד צאע'יה. אחד המחקרים הבולטים בסוגיה הוא הספר שחיבר עזיז אלעט'מה בכותרת "הערבים והברברים: המוסלמים והתרבויות האחרות" (אלעט'מה, 1991). בספר זה מנסה אלעט'מה לאתר את הדימויים ואת הדעות הקדומות ששלטו בידע של התרבות הערבית בימי הביניים על ה"אחרים" – הסינים, ההודים, האפריקנים, התורכים, הסלבים והאירופים – מתוך פרספקטיבה דיאלקטית של התרבות ושל הברבריזם. מחקרים דומים העלה החוקר מוחמד נור אלדין אפאיה בשני ספרים: הספר הראשון וכתרתו "המדומיין והמתמשך: פרדוקס הערבים והמערב" (אפאיה, 1993); הספר השני וכתרתו "המערב המדומיין: תפיסת האחר בחשיבה הערבית-אסלאמית הימי-ביניימית" (אפאיה, 2000). בספרו השני מתייחס המחבר לתפיסת הערבים המוסלמים את האירופים-הלטינים במאמץ לחשוף את הדימויים המשתקפים בפסוקי הלכה ובעמדות

⁷⁷ בערבית: ג'זא'יה מתצ'ח'מה.

⁷⁸ רוב ספרו של צאע'יה מתייחס לסוגיה ההפוכה, כלומר לתפיסתם של הערבים ל"אחר". ראו צאע'יה, 1995, פרק רביעי עד סוף הספר.

השונות העולות מהטקסטים ההיסטוריים (כאט'ם, 2004: 22-24). העיסוק בתקופה הימי-ביניימית הסתעף בקרב האינטלקטואל והחוקר נאדר כאט'ם שהתמקד בספרו "ייצוגי האחר: תפיסת השחורים בדימוי הערבי הימי-ביניימי" בסוגיית דימויי השחורים והעבדים האפריקנים בתרבות הערבית.

אינטלקטואלים אחרים עסקו בשאלות ה"אני" וה"אחר" מההיבט המגדרי. מחקריו של עבד אללה אלע'ד'מי, "האישה והשפה" (אלע'ד'מי, 1997) ו"תרבות מדומה" (אלע'ד'מי, 1998), גם הם נמנים עם מגמה זו. התמודדות עם סוגיה זו ניתן למצוא במחקריו של המחבר עבד אללה אבראהים העוסקים ב"פירוק" האתנוצנטריזם הערבי והאסלאמי. דוגמאות לכך מובאות בשני ספריו "התרבות הערבית והמקורות המושאלים" (אבראהים, 1999ב) וגם "האתנוצנטריות אסלאמית" (אבראהים, 1999א; כאט'ם, 2004: 22-24).

העבודה הספרותית המקיפה ביותר בנושא התפיסה הערבית ל"אחר" בתקופה המודרנית היא עבודתו של רשיד אלענאני, מרצה ממוצא מצרי באוניברסיטת אקסטר בבריטניה. בעבודה זו משנת 2006 שכותרתה "הייצוגים הערביים למערב" (El-Enany, 2006), סוקר אלענאני את הדימויים שייחסו האינטלקטואלים הערבים למערב בעבודותיהם הספרותיות מתחילת המאה התשע עשרה ועד התקופה הפוסט-קולוניאלית או תקופת העצמאות הערבית. המחבר רואה את עבודתו זו כ"עבודה הפוכה לזו של אדוארד סעיד", והיא מתייחסות למסגרת זמן מוגדרת וכן לחיבורים של חמישים ושישה אינטלקטואלים ערבים. ואכן, מסקנתו של אלענאני שונה, ואפילו הפוכה, מהמסקנה שאליה מגיע סעיד בספרו "אוריינטליזם": "ה'אוקסידנטליזם' - אם ניתן להשתמש בכינוי זה כדי לציין את תפיסתם של הערבים למערב - מגולל לפנינו סיפור שונה [מהאוריינטליזם]. אין זה סיפור של השתלטות על אדמות המערב אלא על רוחו. אם ה'אוריינטליזם' היה סיפור של השמצות ושיפוט האחר המזרחי, רוב האוקסידנטליזם עסק באידאליזציה של המערבי האחר, ברצון להיות האחר או לפחות להיות כמו האחר" (שם: הדף הראשון).⁷⁹

דבריו אלה משקפים עלייה ניכרת בעיסוק ב"אחר" ובייצוגו בעולם הערבי. דעותיו של צאע'יה הנוגעות לפתיחות תרבותית והמייצגות קו ייחודי מאוד מבין האינטלקטואלים החילונים, הופכות למקובלות הרבה יותר בעשייה האינטלקטואלית הערבית-חילונית. הצורך ההכרחי, לפי הגדרתו, לדבר על

⁷⁹ אין ציון עמוד.

"חלקנו שלנו" הפך ככל הנראה לצורך אינטלקטואלי המשותף לחלק גדול מהאינטלקטואלים החילונים שחלקו עמו דעה זו.

אינטלקטואלים ערבים רבים, וביניהם גם צאע'יה, ראו קשר ישיר בין הביקורת התרבותית לבין הסדר החברתי. סוגיית הקשר בין פתיחות וערכים ליברלים אינה יכולה להיות מנותקת מהרקע החברתי המקיים את מבניה של החברה הערבית. גישה זו הביאה את צאע'יה לתת את דעתו לנושא מרכזי אחר, שאליו אתייחס בפרק הבא.

פרק שמיני: האינדיבידואליזם כמודל תרבותי וחברתי

האינדיבידואליזם כסוגיה תרבותית חברתית מילא מקום מרכזי ביותר במחשבתם של הוגים ליברלים במערב, והוא היה הנדבך העיקרי שסביבו נבנתה התאוריה הפוליטית, החברתית והאתית. לעומת זאת סוגיית האינדיבידואל וזכויותיו תפסה מקום שולי ביותר בהגותם של האינטלקטואלים הערבים המודרניסטים בכלל.⁸⁰ פער זה מתעצם על רקע העובדה שרובן המוחלט של השאלות שבהן עסקו אינטלקטואלים אלה ממלחמת העולם השנייה ואילך נגזרו מסוגיות קולקטיביות, כגון סוגיית השחרור משלטון זר ומודרניזציה כלכלית מואצת.

מהבחינה הזו צאע'ה הוא דוגמה מעניינת בפני עצמה, שכן סוגיית האינדיבידואליזם בעולם הערבי תפסה בהגותו מקום חשוב ומרכזי. הנטייה להגן על הפרט מפני הקבוצה וההתייחסות לפרט כאל ערך עליון בלטו בחיבוריו כבר מראשית שנות התשעים. בהערה מעניינת, טען צאע'ה במאמר משנת 1992 ש"התעקשותו של רוסו על שחרור האנושות כערבות לטובתה הכללית, הביאה אותו לשילוב האינטרסים של הפרטים ושאיפותיהם בחברה בכלל, צעד שהרשה מאוחר יותר לפשיסטים לדכא את אזרחיהם תחת עילת מודל לאומי או גזעי קולקטיבי" (צאע'ה, 1992:ט: 36-37). משפט זה משקף את מודעותו הגבוהה של צאע'ה לסוגיית האינדיבידואליזם כבר מאותה תקופה.

ניסיונו של צאע'ה להגדיר את המושג "אינדיבידואליזם" בשפה הערבית נידון גם הוא במאמר שכתב באותה שנה. במאמר שדן בתופעת שריפת הדגל ובמשמעותה בחברות השונות, התייחס צאע'ה נקודתית לדגלה של ארצות הברית באמרו: "מי שמעז לשרוף אותו [את דגל ארצות הברית] חייב בהכרח להיות פרט (פרט אינדיבידואליסט)⁸¹ ולא קבוצה שנאבקת בקבוצה אחרת על שלטון פוליטי ושורפת את הדגל באופן היסטרי כמו שקורה אצלנו" (צאע'ה, 1992:ח: 69). מעניין לציין שגם למרות ניסיונו של צאע'ה להגדיר את המושג הוא לא השתמש במונח אינדיבידואליזם או במונח הערבי "פְּרַדְאֲנִיָה", תרגום שבו השתמש בתקופה מאוחרת יותר.

⁸⁰ בהקשר זה אזכיר כמה מחקרים שהוקדשו לסוגיה. הראשון מתמקד באינדיבידואליזם כגישה פילוסופית: אלכחלאני, 2004. מחקר אחר דן בסוגיית האינדיבידואל הערבי "הנעדר": אלמראיחי, 2006. גם עזמי בשארה נתן את דעתו לסוגיה זו, ראו בשארה, 2003: 129-139. ראוי לציין בהקשר זה את תרגום ספרו החשוב של לוי דומון על האינדיבידואליזם לערבית: דומון, 2006.

⁸¹ בערבית: פְּרַדְאֲנִיָה. בראשית שנות התשעים הוא לא השתמש במונח פְּרַדְאֲנִיָה.

צאע'יה מניח שמצוקתו של האינדיבידואל בחברה המסורתית נובעת בראש ובראשונה מקשרים חברתיים מסוימים המעיבים על התפתחות החברה לכיוון אורח חיים אינדיבידואלי. טענה זו מועלית גם היא במאמרו כבר מראשית שנות התשעים: "קשרי השארות, הדם והשכנות שתפסו את המקום המרכזי בפוליטיקה אינם יכולים להכיר בהתגברות הפילוג שנוצר על ידי הרעיונות ועל ידי ניסיון הפרט שמערערים את קשרי השארות המורשים אשר מבקשים להשאיר את הפרט כפוף להם" (צאע'יה, 1992: 155). מציאות חברתית-תרבותית זו שולבה בהקשר הערבי בסוגיות פוליטיות שאף להן שמור מקום מרכזי בעיכוב פיתוחה של תרבות אינדיבידואלית. באחת המסות שהוא כותב מתחילת שנות התשעים מנסה צאע'יה לקשר ישירות בין פתרון הסוגיה הפלסטינית עם ישראל ובין שחרורו של האינדיבידואל הערבי בכלל והפלסטיני בפרט מעולו של הקולקטיב: "נותרה הסוגיה הפלסטינית במצבה הנוכחי כמכשול ללידת הפרט הערבי החופשי שבוחר בגורלו ללא השפעת [הדעות] הקדומות" (שם: 159). לפיכך לידתו של האינדיבידואל הפלסטיני היא תנאי מקדים לשינוי ערבי כולל: "אותו אזרח, החף מכל פשע, מובל על ידי קשרי השארות והקרבה לשלם על מדיניות שלא נשאל עליה. עד הודעה חדשה הוא נשאר קורבן לפוליטיקה של בני הדודים ושל ראשי השבטים, אף שמוצבת לפניו הדרישה להתרחק מהם. אין צורך להזכיר שהתרחקות כזו אינה יכולה להיווצר אלא עם לידת הפרט הפלסטיני על חשבונה של הקבוצה ועם לידת האזרח הפלסטיני החופשי על חשבוננו של האקטיביסט המיליטנטי" (שם: 160).

התעניינותו של צאע'יה בסוגיית האינדיבידואל הערבי אינה נעצרת בהערותיו הכלליות משנות התשעים. בשנת 2001 הוציא לאור קובץ מאמרים בעריכתו בשפה האנגלית, שכולו הוקדש לסוגיה זו. ההקשר ההיסטורי לכתיבת מאמרי הקובץ היה כלשונו עולם "מבטיח יותר". בהקדמה למהדורה המתורגמת לערבית שיצאה לאור בשנת 2005 כתב כי העולם בשנת 2001 נראה כ"ערבוב של שגשוג כלכלי וקריאה לדמוקרטיה שדומה כי התחילה להתפשט בעולם [מחדש]". האירועים הטרגיים וקריסת המדינות טרם נראו באופק. הקובץ יצא לאור לפני פרוץ האינתיפאדה השנייה, לפני הפשיטות הצבאיות הקשות שערכה ישראל בשטחים הכבושים, לפני קריסת תהליך אוסלו, לפני המלחמה על עיראק, לפני 11 בספטמבר, ובוודאי לפני עלייתו של ג'ורג' בוש הבן לשלטון בארצות הברית. לאחר ארבע שנים מהוצאת הקובץ אמר צאע'יה במשפט המשתמע כסוג של וידוי עצמי: "בהשפעת אשליה של מודעות מודרניסטית פשוטה, שקשה לאדם להשתלט עליה כליל, הייתה ההשערה שכל מה שלא יכלו להשיגו תומכי המחנה הסוציאליסטי [של ברית המועצות] וכן משטרים

חולפים, שהאחרון שבהם היה משטרו של צדאם חוסיין בכיבושו את כוויית, אינם יכולים להשיגו כמה בעלי זקן ימי-בינימיים [קנאי האסלאם]. בתום תקופה זו נכנסנו לשלב חדש שבו התחילו "מלחמות, הפצצות והתאבדויות", כך שנושא כמו האינדיבידואליזם נראה שוב בלתי רלוונטי (צאע'יה, 2005ב).

מסריו של צאע'יה בספר זה וגישתו הפוליטית עולים כבר מהכותרת: "מצוקתו של האינדיבידואל במזרח התיכון" (Saghie, 2001b). בהשתמשו במונח מזרח תיכון ביקש להדגיש כמה היבטים שהחשוב בהם הוא רצונו להראות שמדובר באזור שבו "פסיפס עמים". בדרך כלל, השימוש שעושים במושג זה האינטלקטואלים הערבים מבדיל בין מחברים בעלי גישה פן-ערבית הרואים באזור "עולם ערבי" בעל תרבות אחידה לבין מחברים המעדיפים להאיר דווקא את הצדדים הלא זהים ואת הגיוון של הקבוצות האתניות והדתיות באזור. מניעיו של צאע'יה בבחירת הכותרת מתבטאים גם כן בתוכנו של הספר הכולל מאמרים הדנים במדינות ערב השונות, בתורכים, באיראנים, בכורדים ובישראלים (היהודים). אין ספק שהחלטתו של צאע'יה להעלות את סוגיית האינדיבידואליזם במדינות ערביות לצדה של מדינת ישראל מלמדת על משמעות סמלית חזקה, שללא ספק התכוון להעביר. בולטות הנושא הישראלי בספר ניכרת גם מהבחינה הכמותית: שלושה מאמרים מתוך חמישה עשר מתמקדים בחברה הישראלית וחוברו בידי ישראלים (יהודים). שילובם בקובץ אינה מתבטאת רק ברמה התאורטית; ההיסטוריון והמזרחן הישראלי עמנואל סיון סייע הלכה למעשה לצאע'יה בהוצאת הקובץ לאור (שם: 13–14). גישתו הפוליטית המזרח תיכונית של צאע'יה בולטת, אם כן, גם בשיטת העריכה וההוצאה לאור.

בפתח הקובץ מעלה צאע'יה שאלה העשויה לשפוך אור על המניעים שעמדו מאחורי כתיבת אותו חיבור: האם בתקופתנו יכולה אומה כלשהי להתקדם בלי להתקדם באותה המידה בנושא האינדיבידואליזם? תשובתו על כך חד-משמעית, לא. הוא מנמק זאת באמצעות טענות מהתחום הכלכלי: "כל כלכלה מודרנית המושתתת על טכנולוגיה ועל מידע נשענת במידה רבה על היוזמה האישית ועל ההמצאה", שהן בבחינת תכונות הקשורות ישירות לתהליך התפתחות האינדיבידואל של הפרט. בניסיונו לקעקע כל מודל חברתי אחר שהצליח במידת מה לשלב בין חברה פטריארכלית ובין תעשייה מודרנית, הוא אומר: "הניסיון האסיאתי, ששילב את הליברליזם הכלכלי בפטריארכליות הפוליטית, מתקשה להמשיך [ולהתקיים], ואף קשה ביותר לחקותו או להעתיקו [...] בעתיד הקרוב ימצאו את עצמן יפן והחברות הדומות לה באסיה במחסור כוח אדם [...] ואותן חברות אסייתיות בסין, בקוריאה ובהודו יאלצו להתמודד

עם בעיית המודרניות והמסורת ברמות השונות" (שם: 7-8). עידן זה לדעתו שייך לאינדיבידואל: "האינדיבידואל שהוא גיבורו של האינטרנט, מפגין עליונות על המשפחה שהיא הקהל 'הטבעי' של הטלוויזיה". תהליך דומה מתרחש לדעתו גם מהבחינה הפוליטית: "כבר ידוע מהתקופה שבאה אחרי המלחמה הקרה שרק החברות המזוהות עם הליברליזם ועם האינדיבידואליזם יכולות להילחם בטוטליטריזם בלי לפגוע בקדמה או באופק הדמוקרטיה" (שם: 8-9).

למרות התבססות התרבות הליברלית והאינדיבידואלית במערב, צאע'יה מעריך שהיא עדיין נתונה בסכנה. לדעתו אי-אפשר לקבוע שהמערב ניצח סופית "בקרב על האינדיבידואליזם". הקולקטיביזם על צורותיו בארצות הברית ובקרב הכוחות ה"ריאקציונרים" של אירופה עדיין קיים והוא מאיים תמיד על מעמדו של האינדיבידואל. יתרה מכך, אף אחד לא יכול לטעון שריאקציה במדינה מתועשת כזו או אחרת אינה יכולה להתרחש או אינה מתקבלת על הדעת (שם: 9).

מצב זה מקבל לדעתו חשיבות רבה בהקשר של המדינות המתפתחות: "המודרניות האמתית [באותן מדינות] טרם הופנמה, וישנן סיבות רבות המביאות אותנו להניח שעל האליטות האינטלקטואליות בעידן הגלובליזציה להתאחד עם עמיתותיהן בחברות המתקדמות. מוטב שדבר זה יתרחש בהקדם האפשרי, שאם לא כך יצפה לכולנו משבר תרבותי ואפילו קיומי". במילותיו אלה הופך צאע'יה את אמונתו בצורך במודרניות הליברלית לכלל-עולמית. אמונתו זו יכולה לשפוך אור על החזון העומד מאחורי עמדותיו הפוליטיות המזרח תיכוניות וכן על קריאותיו לפיוס ולנורמליזציה מלאה עם ישראל. גישה זו גם מעידה על תפיסתו הגלובלית והאוניברסלית שמערב מתקדם וגלובלי אינו יכול להתקיים עוד בלי לתמודד עם הבעיות העולמיות שהפכו להיות גם בעיותיו (שם: 11).

גם במאמרו זה חוזר צאע'יה על התזה המרכזית, העולה בכמה מחיבוריו בשנות התשעים, ולפיה המאבק התרבותי העיקרי כיום מתנהל בין האינדיבידואליזם מחד גיסא ובין השייכות לקבוצות האורגניות (משפחה ומוצא אתני מקומי ודתי) מאידך גיסא. להערכתו, התנגשות זו במזרח התיכון ובעולם הלא אירופי בכלל תימשך זמן רב, ולכן על האינדיבידואלים ללכת בדרך המשלבת בין ביקורתיות כלפי הקשרים המסורתיים ובין הבנתם. צאע'יה מייחס חשיבות רבה לרעיון זה מפני שרק תהליך הדרגתי עשוי לשמור על הקשר בין האינדיבידואל לחברה ועשוי למנוע התדרדרות למצב של תמיכה עיוורת במשטרים אוטוקרטיים, העלולים להרוס את האישיות האינדיבידואלית או להעבירה

תהליך של מודרניזציה שטחית ומעוותת ביותר (Saghie, 2001a: 51–52;) (2001b: 11–12).

ההנחה כי יש סתירה בין הערכים החברתיים והפוליטיים הפטריארכליים ובין דפוסי החיים והערכים המודרניים הופיעה רבות כבר במאמריו המוקדמים. כך למשל במאמר שכותרתו "צדאם כגבר" (צאע'יה, 1999א) שתורגם מאוחר יותר גם לאנגלית וצורף לספרה של בת זוגו, מאיי ע'וצוב.⁸² במאמרו זה מעלה צאע'יה באמצעות מחקר תרבותי וביוגרפי את התכונות הגבריות המאפיינות את דמותו של המנהיג העיראקי צדאם חוסיין (שם: 74–75), ובסוף הוא מגיע לשתי מסקנות לגבי התפתחות הדמות הצדאמית. האחת, לדמות זו "יש פנים מסורתיות [המתבטאות] בבחור בעל קשרים חלשים עם [רעיון] המדינה ועם צורות הארגון המודרני. [חולשה זו] מוחלפת בקשרי קרבה שביטוייהם אלימים". מסקנה השנייה מתייחסת "לפנים 'המודרניות' של צדאם שנהנו מרווחים גדולים מהנפט ומבנייה מחודשת של בניין מפלגתי חזק המתבטא בארגון טוטליטרי, אורגני ומורכב" (שם: 76). בתיאורו של צאע'יה לדמות זו הוא משתמש בתכונות רבות הלקוחות מהעולם הגברי-זכרי-פטריארכלי, למשל: זכריות (ד'כְּרִיָּה), גבריות בהמתית (פְּחולה), גבריות (גְּנִלָּה), אבא (אָב), מנהיג (זְעִים), אל (אֵלָה), זכר-על (ד'כְּרִיָּה אֵלָה), יוצר (צֹאנֵעַ) ובורא (ח'אֵלֵק). כל התיאורים הללו מבקשים להעיד על "גבריות פרימיטיבית" שצדאם הוא נציגה המובהק (שם: 77–83).

מאמר זה משקף יותר מכול את סלידתו של צאע'יה מהתרבות הפטריארכלית והשוביניסטית המשתקפת במקרה זה בדמותו של צדאם. גישה ביקורתית זו זכתה כאמור להתייחסות רבה בחיבוריהם ובמחקריהם של האינטלקטואלים הערבים מהשמאל, ובעיקר בספרו של המלומד האמריקני ממוצא פלסטיני הישארם שראבי, "הנאו-פטריארכליות" (Sharabi, 1988). בספר זה עומד שראבי על התמודדותה של התרבות הערבית-מסורתית עם מגוון התופעות שהוליד המודרניזם. הנאו-פטריארכליות מבחינתו היא מונח המתאר את התופעה החברתית והתרבותית ההיברידית המשלבת בין ערכי המודרניזם המעוות ובין התרבות המסורתית שהשתמרה על צורותיה השונות בחברות ערב. מבחינתו, מושג זה עומד מאחורי "סוגיות נחשלות החברה הערבית", נוסח העולה מכותרת המשנה של הספר המתורגם לערבית.⁸³

⁸² מאיי ע'וצוב, פסלת ומחברת ואחת מבעלי בית ההוצאה דאר אלסאקי. היא נפטרה בלונדון, בפברואר 2007. מאמרו של צאע'יה יצא בגרסתו האנגלית אצל Saghie, 2000: 236–248.

⁸³ ראו את התרגום הערבי לספר: שראבי, 2000.

לדעתו של צאע'יה "מצוקתו" של האינדיבידואל במזרח התיכון-הערבי קשורה בקודים תרבותיים, חברתיים ואתיים שמקורם בתרבות הערבית-אסלאמית. צאע'יה סוקר בקצרה את הסיבות המעכבות את התפתחותו של האינדיבידואל הערבי, הנעוצות ברובן במסורת הדתית האסלאמית: עקרון הג'האד (מלחמת הקודש) מחזק את הקונצנזוס סביב מושג הג'מאעה (האומה הדתית); התרבות האסלאמית חילקה את "אזרחיה" לקבוצות נפרדות ומנותקות; המושג "אזרח" זר לתרבות האסלאם (Saghie, 2001a: 52–53).

לדעתו של צאע'יה, השפה הערבית מממלאת גם היא תפקיד חשוב ב"מצוקה" שממנה סובל האינדיבידואל במזרח התיכון הערבי. שפה זו, שלא עברה רפורמה, מותירה באוזני שומעיה רושם של התעלות אריסטוקרטית קדושה, בהיותה קשורה ישירות לדת האסלאם ולקוראן. הפער בין השפה המדוברת לבין השפה הספרותית הכתובה מעצים את הניכור בין המציאות ובין ביטוייה המילולי. מצב זה גם משתקף בתהליך הכתיבה שבפעמים רבות גורם למחבר להרגיש ניכור ומלאכותיות. "יראת הכבוד" שרוכשים לשפה מכשילה את האפשרות שיתפתח שיח ספונטני ומעשי בנושאים רבים מחיינו המודרניים כמו נשים, ילדים ותיאטרון. במובן זה, צאע'יה סבור שהשפה הערבית נושאת מאפיינים של קולקטיב ולא של אינדיבידואל (שם: 56).

צאע'יה, שהיה מודע במידה רבה להתנגשות בין הערכים המסורתיים לערכים המודרניים, סבר שהתנועות הקנאיות הן היורשות של האופציה הרדיקלית-טוטליטרית שהייתה קיימת באידאולוגיות הלאומיות שהתפתחו באזור. התחרות בין זרמיו האידאולוגיים של הלבנט בשיח ה"אותנטיות" יצרה את האופציה הטוטליטרית שדרשה לעצמה היכרות ולגיטימציה אחידה ואנטי-פלורליסטית. מגמה זו מתעצמת עוד יותר, בעיניו של צאע'יה, במקרה של תנועות הקנאות שירשו אותו שיח. פחדיו של צאע'יה מהאופציה הקנאית התבטאו במאמריו הביקורתיים ונוקבים שכתב על תנועות הקנאות בכלל ועל התגברות כוחו של הארגון הלבנוני-שיעי, חזבאללה, בפרט.

במאמר שכותרתו "המצעד אל (רומא) ביירות" (צאע'יה, 2006ה), שצאע'יה כותב בעקבות מלחמת לבנון בשנת 2006, הוא בוחר להקיש מעליית המפלגה הפשיסטית האיטלקית לשלטון באיטליה להתעצמות כוחו של הארגון השיעי-לבנוני חזבאללה. לדבריו, הארגון "משקף מקרה עדתי שנחשב לטרומ [מודל] המדינה-אומה [ומשקף] באותה מידה, [מקרה של ארגון] בעל קשרי חוץ חזקים, אסטרטגיים, אידאולוגיים, פיננסיים וצבאיים שניתן לחשבם כפוסט [מודל] המדינה-אומה" (צאע'יה, 2006ז). תכונותיו אלה אף מתעצמות בהיותו "ארגון קנאי" בעל תפיסה אחידה...עובר גבולות בנאמנותו, קשור לקבלת החלטות

הנמצאת מחוצה לו ומחוץ לגבולות ארצו" (צאע'יה, 2006ט). הארגון משתמש באידאולוגיה שמציגה את עצמה כמוגבלת לטריטוריה הלבנונית, אך בד בבד בוחר לצאת למלחמה הרחק ממוסדות אותה "אומה" שאליה הוא משתייך. האידאולוגיה של חזבאללה משקפת ניגוד בולט בין שני רכיבים: מצד אחד הדגשה מוגזמת של עקרון האחדות והליכוד, ומצד אחר פיצול הלכה למעשה המודחק באמצעות הקריאות לאחדות. צאע'יה חושש בעיקר מהשתלטות אותו ארגון על לבנון ומהפיכתה למדינה בעלת צביון אנטי-פלורליסטי, טוטליטרי ואחיד, בייחוד לאור חולשת ההנהגה הנוצרית, השומרת המסורתית לפי טענתו על צביונה ה"מערבי" של לבנון (צאע'יה, 2006ז; 2006יא; 2006יב; 2006טו).

חשיבותה העיקרית של הביקורת שמותח צאע'יה על התרבות ועל האינטלקטואלים הערבים מתבטאת במידה רבה בנושא זה. סוגיית המודרניות העסיקה את האינטלקטואלים יותר מכל סוגיה אחרת כיום, אך סוגיית האינדיבידואל הערבי, מעמדו וחירויותיו נשארו שוליים ביותר בשיח האינטלקטואלי העכשווי. לידתו של הפרט האינדיבידואלי היא בעבור צאע'יה ערך עליון ופרויקט בפני עצמו, שבלעדיו כל ביקורת מודרנית עלולה להתדרדר לדגמים שונים של טוטליטריזם.

סיכום

במהלך שני העשורים שלאחר שנת 1990, התגבש במזרח התיכון הערבי שיח אידאולוגי ליברלי בעל ממדים כלל-ערביים. האירועים הפוליטיים שאירעו בשנות השמונים ובתחילת שנות התשעים הכשירו את הקרקע לצמיחתה של הזרמה העולמית נפילת ברית המועצות בשנת 1989 נתפסה בקרב חלק מהאינטלקטואלים הערבים של השמאל כתבוסה של האידאולוגיה המרקסיסטית וכניצחון של האידאולוגיה הליברלית. כך עברה האידאולוגיה הליברלית תהליך מחודש של אוניברסליזציה, שהתבטא בהתמוטטות המשטרים האוטוקרטיים במזרח אירופה ובאמריקה הדרומית ובהתפשטות המחודשת של מודל הדמוקרטיה הליברלית, כפילוסופיה כוללת וכשיטת משטר. מהבחינה האזורית, מלחמת המפרץ בשנת 1991 הוכיחה בעיני אינטלקטואלים ערבים רבים את גסיסת האידאל הביסמרקי של האחדות הפן-ערבית. על רקע זה הביאו המאמצים האזוריים שנקשרו במגמות העולמיות החדשות להערכה מחודשת של הסכסוך הערבי-ישראלי. המציאות הבין-לאומית, החד קוטבית והתקוות שנלוו לפתרון הסכסוך בסוף שנות השמונים ובראשית שנות התשעים הניבו את חתימת הסכם אוסלו, שבישר לאינטלקטואלים ערבים רבים, ולו תאורטית, על האפשרות לפתרון הסכסוך באמצעים פוליטיים.

הליברליזם שאותו מייצג חאזם צאע'יה הוא גרסה אידאולוגית לאותו שיח, והוא מתייחד מכמה בחינות. בהיותו שיח אידאולוגי הוא מעמיד נרטיב פוליטי והיסטורי בעל גבולות ותווי היכר נבדלים מהמטא-נרטיבים הרווחים – הפן-ערבי, המרקסיסטי והאסלאמי-פוליטי. מהבחינה ההיסטורית חיבר צאע'יה כמה ספרים שבהם ניסה להתוות נרטיב ליברלי שונה ומיוחד, הן מבחינת היחס לעבר והן מבחינת האידאלים והשאיפות הפוליטיות. מהבחינה הפוליטית צידד צאע'יה בשמירה על הסדר הפוליטי הקיים בד בבד עם קידום רפורמות אזרחיות ודמוקרטיות. עמדותיו הביקורתיות בנושאים הפוליטיים הביאו אותו להציע חלופות רעיוניות המדגישות את החשיבות בבניית החוסן החברתי והסולידריות הלאומית בין הקבוצות השונות בתוך מדינת הלאום. בניית אומה בגבולותיהן הבין-לאומיים של מדינות ערב ביקשה להפיג את המתח בין תפיסת האומה ובין הגוף המדיני של המדינות הטריטוריאליזם הערביות. מהלך זה ביקש להציב חלופה לשיח האסלאמי-פוליטי ולשיח הפן-ערבי התופסים את מדינות הלאום הערביות כישויות מלאכותיות וכשריד של האימפריאליזם. לדברי צאע'יה, חיוניות עליונותה של המדינה הערבית המודרנית כמקור

הזדהות וכסמכות פוליטית וחוקית עליונה לאזרחיה, באה גם כן כחלופה למקרים שבהם אידאולוגיות קהילתיות או עדתיות תת-מדינתיות שואפות להתחרות באותה לגיטימיות או לערער אותה.

מהבחינה האזורית יצא צאע'יה להגנה על פתרון הסכסוך הערבי-ישראלי לפי הגרסה של שתי מדינות לשני עמים. בכך השמיע את אחד הקולות הבולטים התומכים ברעיון המזרח-תיכוני וברעיון שילובה של ישראל באזור. מהבחינה החברתית-תרבותית הקדיש צאע'יה כמה חיבורים לנושא מצוקתו של האינדיבידואל הערבי ולקידום רעיון הפלורליזם התרבותי והפוליטי. לדידו, האינדיבידואליזם הוא העיקרון שיש לבנות עליו את התאוריה הפוליטית והחברתית.

אחת השאלות שליוו את חקר ההיסטוריה האינטלקטואלית החילונית במזרח התיכון היא מעמדו של האינטלקטואל החילוני בחברה הערבית וממדי השפעתו על סדר היום הפוליטי. המחקר נוטה להתייחס לאותם אינטלקטואלים כאל דמויות שוליות וכאל קבוצה המקיימת דיונים פנימיים הרחק מהמציאות החברתית שבה היא חיה. גישה זו התייחסה לשיח החילוני בשפה הערבית כאל שיח השרוי במשבר (אֶזְמָה). המקרה של חאזם צאע'יה מספק מהבחינה הזו זווית מעניינת ומאתגרת כאחד. אם נעיין בהיסטוריה הפוליטית של האזור לפי "המתודה הרגרסיבית" שהציע מייסד אסכולת האנאל, ההיסטוריון מרק בלוך, הקוראת להתבוננות בהיסטוריה על ידי התייחסות להווה ואז חזרה לעבר, נגלה שחלק גדול מהרעיונות הפוליטיים הקונטרברסליים שהגה בשנות התשעים הפכו למרכזיים ועברו מהספרה האינטלקטואלית לפוליטיקה היום-יומית. במובן זה היה צאע'יה אחד ערב לצאת ביוזמת שלום, ואכן אימצו המשטרים הערביים קריאה זו והביאו בשנת 2002 ליוזמת השלום הערבית אשר אושררה על ידי הליגה הערבית בשנת 2007. נוסף על כך קרא כבר בשנות התשעים להשקיע ביחסי ציבור כדי להשפיע על דעת הקהל בישראל לתמוך במאמצי השלום, ואכן מקדמי היוזמה הערבית אימצו גם קריאה זו. ברמה המקומית-לבנונית השפיעו רעיונותיו על השיח שהתעורר בנושא "מהפכת הארזים" (2004-2005) שהעלה על נס את הצורך בעצמאות מדינתית וזהות פוליטית טריטוריאלית-לבנונית. צאע'יה כתב כבר בשנת 2006 על "המצעד לרומא" ביירות, ובכך חזה את השתלטות הצבאית של ארגון חזבאללה על ביירות במאי 2008. אך מעבר לכך, אפשר שתרומתו החשובה ביותר הייתה בתאורטיזציה המחודשת שעשה לרעיון

הלאומי-ליברלי אחרי שרעיון זה נזנח בשיח האינטלקטואלי והפוליטי במשך
כחצי מאה.

רשימת מקורות

עברית

- ארנדט, חנה, 2000. אייכמן בירושלים: דו"ח על הבגלות של הרוע, תל אביב: בבל.
- , 2010. **יסודות הטוטליטריות**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גרמשי, אנטוניו, 2004. **על ההגמוניה: מבחר מתוך "מחברות הכלא"**, תל אביב: רסלינג.
- גרשוני, ישראל, 1999. **אור בצל: מצרים והפשיזם, 1922-1937**, תל אביב: עם עובד.
- ובר, מכס, 1984. **האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם**, תל אביב: עם עובד.
- זיסר, ברוך, 1999. על ימין ועל שמאל: אשנב לשיח האידיאולוגי בן-זמננו, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- חטינה, מאיר, 2000. **האסלאם במצרים המודרנית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- סיון, עמנואל, 1986. **קנאי האסלאם**, תל אביב: עם עובד.
- , 1988. **מיתוסים פוליטיים ערביים**, תל אביב: עם עובד.
- (עורך), 2005. "פולמוס המזרחנות", **התנגשות בתוך האסלאם**, תל אביב: עם עובד, עמ' 147-169.
- סעיד, אדוארד, 2004. **אוריינטליזם**, תל אביב: עם עובד.
- ספארגו, תאמסין, 2000. **פוקו והתיאוריה ה"קווירית"**, תל אביב: ספריית פועלים.
- רובינזון, דייב, 2002. **ניטשה והפוסטמודרניזם**, תל אביב: ספריית פועלים.

ערבית

- אבו האשמ, עאדל, 2006. "מת'קפו (אלמרינז) ופוז אלחמאס!" (האינטלקטואלים של "המרינס" וניצחון חמאס!), **אלג'זירה**, 12.2.2006.
- אבראהים, עבד אללה, 1999. **אלמרכזיה האסלאמיה: צורת אלאחר' פי אלמח'יל אלאסלאמי ח'לאל אלעצור אלוסטא** (אתנוצנטריות אסלאמית: תפיסת האחר בדימוי האסלאמי בימי הביניים), אלדאר אלביצ'אא: אלמרכז אלתי'קאפי אלערבי.
- , 1999. **אלתי'קאפה אלערביה ואלמרג'ע'יאת אלמסתע'ארה: תדאח'ל אלאנסאק ואלמפאהים ורהאנאת אלעולמה** (התרבות הערבית והמקורות המושאלים: ערבוב הדפוסים, התפיסות והבטחות מתהליך הגלובליזציה), אלדאר אלביצ'אא: אלמרכז אלתי'קאפי אלערבי.
- אדריס, סמאח, 2003. "אליסאר אלערבי עשית אלהרב" (השמאל הערבי ערב המלחמה), **אלאאדאב** 51: 104.
- אומליל, עלי, 1985. **אלאצלאחאת אלערביה ואלדולה אלוטניה** (הרפורמות הערביות ומדינת הלאום), אלדאר אלביצ'אא: אלמרכז אלתי'קאפי אלערבי.
- אלאד'קאני, מחיי אלדין, 2005. "עקל פי אג'אזה" (תבונה בחופשה), **אלשרק אלאוסט**, 13.3.2005.

אלאמיר, יסרי, 2001. "חואר מע אדוניס חולה 'מג'לת 'שער' וקצידת אלנת'ר" (דיאלוג עם אדוניס בנושא כתב העת "שירה" ושירת הפרוזה), **אלאדאב** 49: 49-46.

אלביטאר, נדים, 1983. **גד'ור אלאקלימיה אלג'דידה, או אלעמל אלוחדוי ואלתח'לף אלערבי** (שורשי הטריטוריאליות החדשה או פעילות האחדות והנחשלות הערבית), ביירות: מעדה אלנמאא אלערבי.

---, 2002. **חדוד אלהויה אלקומיה: נקד עאם** (גבולות הזהות הלאומית: ביקורת כללית), ביירות: ביסאן.

אלג'אברי, מוחמד עאבד, 1986. **בניית אלעקל אלערבי** (רכיבי התבונה הערבית), ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה.

---, 1990. **אלעקל אלסיאסי אלערבי** (התבונה הפוליטית הערבית), ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה.

---, 2001. **אלעקל אלאח'לאקי אלערבי** (התבונה המוסרית הערבית), ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה.

---, 2002. **תכוין אלעקל אלערבי** (התהוות התבונה הערבית), ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה.

אלג'מיל, סיאר, 2005א. "אלליבראליה אלערביה אלג'דידה: מפאיהם עצר ראהן" (הליברליזם הערבי החדש: תפיסות בתקופה הנוכחית), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליין אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, עמ' 57-61.

---, 2005ב. "אלליבראליה אלג'דידה: אלמאצי' ואלחאצ'ר ואלמסתקבל" (הליברליזם החדש: העבר, ההווה והעתיד), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליין אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, עמ' 43-55.

אלהויד, פהמי, 2005א. "עאם אלאח'תראק אלכביר" (שנת החדירה הגדולה), **אלאהראם**, 4.1.2005.

---, 2005ב. "ת'קאפת אלאסתסלאם" (תרבות הכניעות), **אלאהראם**, 18.1.2005.

אלהויםל, חסן בן פהד, 2000. "אלת'קאפה ותחדיאת אלעולמה" (התרבות ואתגרי הגלובליזציה), **אלג'זירה**, 26.12.2000.

אלזיאת, אחמד חסן, 1993. "מצר ואלוחדה אלערביה" (מצרים והאחדות הערבית), בתוך קבוצת מחברים, **קראאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלוחדה אלערביה**, חלק שני, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 66-68.

---, 1994. "פרעוניין וערב" (פרעונים וערבים), בתוך קבוצת מחברים, **קראאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלקומיה אלערביה ואלאסלאם ואלתאריח' ואלאנסאניה**, חלק שלישי, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 22-24.

אלזע'ל, עבד אלקאדר, ולביב אלטאהר, 1989. "תעקיב 3" (הערה 3), בתוך עבד אלעזיז אלדורי, ח'ליל אחמד ח'ליל ואחרים (עורכים), **אלוחדה אלערביה: תג'ארבהא ותוקעאתהא**, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 500-503.

אלחזאד, מוחמד, 2006. "אלפכר... אלמסתקיל? אלמתשעב?" (החשיבה... הפורשת? המסתעפת?), **אלחיאת**, 14.5.2006.

אלחופי, אחמד מוחמד, 1996. "וחדת אלדם אלערבי פי מצר" (אחדות הדם הערבי במצרים), בתוך קבוצת מחברים, **קראאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלקומיה אלערביה ופלסטין ואלאמן אלקומי וקצ'איא אלתחרר**, חלק חמישי, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 232-235.

אלחצרי, סאטע, 1985. **אלערובה בין דעאתהא ומעארצ'יהא** (הערביות בין תומכיה למתנגדיה), ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה.

---, 1995. "אלת'קאפה אלערביה ות'קאפת אלבחר אלמותוסט" (התרבות הערבית ותרבות הים התיכון), בתוך קבוצת מחברים, **קראאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלקומיה אלערביה ואלת'קאפה**, חלק רביעי, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 120-125.

אלכחלאני, חסן מוחמד, 2004. **אלפרדאניה פי אלפכר אלפלספי אלמעאר** (האינדיבידואליזם בחשיבה הפילוסופית העכשווית), קהיר: מדבולי.

אלמח', ג'לאל, 1991. **ג'בראן ח'ליל ג'בראן בין אל מצלוב ואלמג'ונן** (ג'בראן ח'ליל ג'בראן בין הצלוב למשוגע), סוסה: דאר אלמעארף ללטבאעה ואלנשר.

אלמראיחי, לטפי, 2006. **אלפרד אלע'אב פי משרוע אלתחדית אלערבי** (היחיד הנעדר מפרויקט המודרניות הערבי), דאר אלפאראבי.

אלנאבלסי, שאכר, 2004. "מן הם אללבראליון אלערב אלג'דד ומא הו ח'טאבהם?" (מיהם הליברלים הערבים החדשים ומהו השיח שלהם?), **אלסיסה**, 23.6.2004.

---, 2005א. "אללבראליון אלסוריון אלג'דד ינהצ'ון" (הליברלים הסורים החדשים מתעוררים), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליון אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, עמ' 37-42.

---, 2005ב. "אלמחאפט'ון אלג'דד ואללבראליון אלג'דד: בין אלואקע ומהאתראת אלע'וע'אא" (השמרנים החדשים והליברלים החדשים: בין המציאות וויכוחי האספסוף), שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליון אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, עמ' 29-36.

---, 2005ג. "אלמקדמה" (הקדמה), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליון אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, עמ' 9-16.

---, 2005ד. "מן הם אללבראליון אלערב אלג'דד ומא הו ח'טאבהם?" (מיהם הנאו-ליברלים הערבים ומהו השיח שלהם?), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליון אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, עמ' 19-28.

אלסלטאני, פאצל, 2004. "כ'יף יח'רג' אלערב מן חאלת אלסלטה אלא אטאר אלדולה?" (כיצד יצאו הערבים ממצב השלטון [האוטוריטרי] למסגרת המדינה?), **אלשרק אלאוסט**, 25.7.2004.

אלע'ד'מי, עבד אללה, 1997. **אלמראה ואללע'ה** (האישה והשפה), אלדאר אלביצ'אא: אלמרכז אלת'קאפי אלערבי.

- , 1998. **ת'קאפת אלוהים: מקארבאת חול אלמראה ואלג'סד ואללע'ה** (תרבות מדומה: גישות בנושא האישה, הגוף והשפה), אלדאר אלביצ'אא: אלמרכז אלתי'קאפי אלערבי.
- אלעט'ם, צאדק ג'לאל, 1969. **אלנקד אלד'אתי בעד אלהזימה** (הביקורת העצמית אחרי התבוסה), עכו: דאר אלג'יל.
- , 1981. **אלאסתשראק ואלאסתשראק מעכוסא** (המזרחנות והמזרחנות במהופך), ביירות: דאר אלחדאת'ה.
- , 1992. **ד'הינה אלתיחרים, סלמאן רשדי וחקיקת אלעדב** (מנטליות הטבו: סלמאן רשדי ואמתות הספרות), ביירות: דאר אלריס.
- , 2003. **נקד אלפכר אלדיני** (ביקורת החשיבה הדתית), ביירות: דאר אלטליעה.
- אלעט'מה, עזיז, 1991. **אלערב ואלבראברה: אלמסלמון ואלחצ'אראת אלח'רא** (הערבים והברברים: המוסלמים והתרבויות האחרות), ביירות: דאר אלריס.
- , 1995. "אללאעקלאניה פי אלפכר אלערבי אלחדית' ואלמעאצר" (האי-רציונליות בחשיבה הערבית המודרנית והעכשווית), **אבואב** 4: 22-35.
- , 1999. "פי חדוד אלנהצ'ה: תותראת אלסיאסה ואנתכאס פכר אלחדאת'ה" (בגבולות התחייה: מתיחות הפוליטיקה ותבוסת החשיבה המודרנית), **אבואב** 21: 9-28.
- , 2005. "אלתיבאס אלחדאת'ה ורע'בת אלפואת" (מבוכת המודרניות והשאפה לשינוי), בתוך נצר חאמד אבו זיד, צאדק ג'לאל אלעט'ם ואחרים (עורכים), **אלחדאת'ה ואלחדאת'ה אלערביה**, עמ' 269-302.
- אלערוי, עבד אלה, 1967. **אלאדיולוג'יה אלערביה אלמעאצרה** (האידיאולוגיה הערבית העכשווית), ביירות: אלמרכז אלתי'קאפי אלערבי.
- , 1981. **מפהום אלדולה** (מושג המדינה), אלדאר אלביצ'אא: אלמרכז אלתי'קאפי אלערבי.
- , 1998. **אלערב ואלפכר אלתיאריח'י** (הערבים והחשיבה ההיסטורית), ביירות: אלמרכז אלתי'קאפי אלערבי.
- אלפילאלי, מצטפא, 1993. "קצ'ית אלוחדה ואלממארסה אלסיאסיה: ח'ואטר ען אלתיג'ארב באלג'בה אלמע'רביה" (סוגיית האחדות וההתנסות הפוליטית: הרהורים על הניסיונות בחזית המגרב), בתוך קבוצת מחברים, **קראאאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלוחדה אלערביה**, חלק שני, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 582-606.
- אלצואני, יוסף, 2003. **אלקומיה אלערביה ואלוחדה פי אלפכר אלסיאסי אלערבי** (הלאומיות הערבית והאחדות בחשיבה הערבית), ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה.
- אלצפדי, מטאע, 2005. "אללבראליה אלמסתערבה אלג'דידה: אידיולוג'יה אלתיסלים באלעג'ז אלערבי אלמסתדאם" (הליברליזם המתמערב החדש: אידיאולוגיה של כניעה לחוסר האונים הערבי המתמשך), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליון אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, עמ' 207-211.

אלקחטאני, מספר בן עלי, 2005. "אלבראליון אלג'ד פי חקבת מא 'תחת' אלחדאת'ה" (הליברלים החדשים בתקופה 'שמתחת' למודרניות), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אלבראליון אלג'ד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשורות אלג'מל, עמ' 153-160.

אלרביעו, תרכי עלי, 2001. **אלמחאכמה ואלארהאב: עקלית אלתיח'וין פי אלח'טאב אלערבי אלמעאצר** (המשפט והטרור: מנטליות הבוגדנות בשיח הערבי העכשווי), ביירות: דאר אלריס.

---, 2003. "פי אלהג'רה מן אלערובה אלא אלערובה" (על ההגירה מערביות לערביות), **אלמסתקבל**, 23.7.2003.

---, 2005. "הל רסאלת אלתינויר אלמריכי עודה אלא עצר אלסתעמאר?" (האם מסר הנאורות האמריקני הוא חזרה לתקופה הקולוניאלית?), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אלבראליון אלג'ד: ג'דל פכרי**, כולוניא-בע'דאד: מנשורות אלג'מל, עמ' 119-201.

אלרביעי, אחמד, 1989. "תעקיב 1" (הערה 1), בתוך עבד אלעזיז אלדורי, ח'ליל אחמד ח'ליל ואחרים (עורכים), **אלוחדה אלערביה: תג'ארבהא ותוקעאתהא**, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 494-497.

אמין, סמיר, 1989. **נחו נ'טריה ללת'קאפה** (לקראת תאוריה לתרבות), ביירות: מעהד אלאנמא אלערבי.

אפאיה, נור אלדין, 1993. **אלמתח'יל ואלתואצל: מפארקאת אלערב ואלערב** (המדומין והמתמשך: פרדוקס הערבים והמערב), ביירות: דאר אלמתח'ב אלערבי.

---, 2000. **אלערב אלמתח'יל: צור אלאחר' פי אלפכר אלערבי אלסלאמי אלוסיט** (המערב המדומין: תפיסת האחר בחשיבה הערבית-אסלאמית הימי-ביניימית), אלדאר אלביצ'אא: אלמרכז אלתיקאפי אלערבי.

בארות, מוחמד ג'מאל, 2001. "אדוניס ו'אלשער" (אדוניס ו"השירה"), **אלאדאב** 49: 60-68.

בשארה, עזמי, 2003. **טרוחאת ען אלנהצ'ה אלמעאקה** (תזות בנושא התחייה המעוותת), ביירות: דאר אלריס.

בשיר, צאלח, 2005. **'ת'קאפת אלסלסלאם' אם ג'האלת אלסלת'ואן** ("תרבות הכניעות" או בערות ההאשמה בבוגדנות), **אלחיאת**, 27.5.2005.

ג'בראן ח'ליל ג'בראן, 1991. **יסוע אבן אלנסאן** (ישוע בן אנוש), סוסה: דאר אלמעארף ללטבאעה ואלנשר.

---, 1992. **אלנבי** (הנביא), ביירות: אלמכתבה אלתיקאפיה.

ג'לול, פייצל, 1999. **דפאעא ען אלסלאם אלערבי** (בזכות השלום הערבי), ביירות: אלמאססה אלערביה ללדראסאת.

דומון, לויס, 2006. **מקאלאת פי אלפרדאניה: מנט'ור אנת'רובולוג'י ללאידילוג'יה אלחדית'ה** (מסות על אינדיבידואליזם: מבט אנתרופולוגי לאידאולוגיה המודרנית), ביירות: אלמנט'מה אלערביה ללטרנ'מה.

היאת אתחחריר, 2006. "תג'דיד אלחרכה אלערביה... לא ודאעא ללערובה" (חידוש הערביות... ולא "הפכדה מהערביות"), **אלמוקף אלערבי**, 7.8.2006.

ואזן, עבדה, 2006. "אתחאד אלכתאב אלערב עאאדא אלא מצר" (איחוד הסופרים הערבים חוזר למצרים), **אלחיאת**, 27.11.2006.

זעיתר, אכרם, 1994. "כלמת טה חוסיין ען אלערב את'ארת מערכה תצדרתהא אלאקלאם אלמצריה" (דבריו של טה חוסיין על הערבים עוררו סערה, והבולטים שבמגיבים היו מלומדים מצרים), בתוך קבוצת מחברים, **קראאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלקומיה אלערביה ואלאסלאם ואלתאריח' ואלאנסאניה**, חלק שלישי, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 449-455.

חוסיין, טה, 1965. **אלמעד'בון פי אלארץ'** (המיוסרים עלי אדמות), מצר: דאר אלמעארף.

---, 2001. **מסתקבל את'קאפה פי מצר** (עתיד התרבות במצרים), סוסה תונס: דאר אלמעארף.

חנפי, חסן, 1989. "אלמנאקשאת 12" (12 הדיונים), בתוך עבד אלעזיז אלדורי, ח'ליל אחמד ח'ליל ואחרים (עורכים), **אלוחדה אלערביה: תג'ארבהא ותוקעאתהא** (האחדות הערבית: ניסיונות וציפיות), ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 514.

חסן, בלאל, 2005. **ת'קאפת אלאסתסלאם, קראאה נקדיה פי כתאבאת כנעאן מכיה, חאזם צאע'יה, צאלח בשיר, אלעפיף אלאח'צ'ר ואמין אלמהדי** (תרבות הכניעות: קריאה ביקורתית בחיבוריהם של כנעאן מכיה, חאזם צאע'יה, צאלח בשיר, אלעפיף אלאח'צ'ר ואמין אלמהדי), ביירות: דאר ריאץ' אלריס ללנשר.

חסן, מחמוד סיד, 2005. "חאזם צאע'יה יסח'ר מן אלצראע אלערבי-אלאסראאילי: תעאמלנא מע קצ'ית פלסטין באנתהאזיה" (חאזם צאע'יה מלגלג על הסכסוך הערבי-ישראלי: התייחסנו לסוגיה הפלסטינית בנצלנות), **אלאהראם**, 26.3.2005.

חריק, איליא, 1987. "נשווא נט'אם אלדולה פי אלוטן אלערבי" (התהוות מנגנון המדינה במולדת הערבית), **אלמסתקבל אלערבי** 99: 77-95.

ח'רתש, פייצל, 2001. "מת'קפון ערב פי קפין אלאתהאם" (אינטלקטואלים ערבים תחת האשמה), **אלשרק אלאוסט**, 25.9.2001.

טראבישי, ג'ורג', 1982. **אלנט'ריה אלקומיה ואלדולה אלקטריה** (התאוריה הלאומית והמדינה האזורית), ביירות: דאר אלטליעה.

---, 1991. **אלמת'קפון אלערב ולאתראת': אלתחליל אלנפסי לעצאב ג'מאעי** (האינטלקטואלים הערבים והמורשת: פסיכואנליזה קולקטיבית), לונדון: ריאץ' אלריס.

---, 1998. "אסאטיר סיאסיה ערביה" (מיתוסים פוליטיים ערביים), **אבואב** 8: 105-120.

---, 1999. **נט'רית אלעקל** (תאוריית התבונה), ביירות: דאר אלסאקי.

---, 2002א. **אשכאליאת אלעקל אלערבי** (סוגיות התבונה הערבית), ביירות: דאר אלסאקי.

---, 2002ב. **וחדת אלעקל אלערבי אלאסלאמי** (אחדות התבונה הערבית האסלאמית), ביירות: דאר אלסאקי.

---, 2004. **אלעקל אלמסתקיל פי אלסלאם?** (התבונה המושבתת באסלאם?), ביירות: דאר אלסאקי.

כאט'ם, נאדר, 2004. **תמת'לאת אלאחר': צורת אלסוד פי אלמתח'יל אלערבי אלסיט** (ייצוגי האחר: תפיסת השחורים בדימוי הערבי הימי-ביניימי), ביירות: אלמאססה אלערביה ללדראסאת ואלנשר.

כוש, עמר, 2005. "נקד נקד אלעקל אלערבי... וסט ע'יאב אלמפאהים: אלא תכפי 15 סנה לאנהאא אלסג'אל בין טראבישי ואלג'אברי?" (ביקורת ביקורת התבונה הערבית... תוך היעדר מושגים: האם לא מספיקות 15 שנים לסיום הפולמוס בין טראבישי לאלג'אברי?), **אלחיאת**, 31.1.2005.

כותשרן, תירי, 2001. "מאדת אללע'ה" (חומר השפה), בתוך בול בופיה (עורך), **אלחק יח'אטב אלקוה: אדוארד סעיז ועמל אלנאקד**, כורניש: סטור, עמ' 107-128.

מבארך, זכי, 1995. "מצר ואלבלאד אלערביה" (מצרים וארצות ערב), בתוך קבוצת מחברים, **קראאאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלקומיה אלערביה ואלת'קאפה**, חלק רביעי, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 25-30.

מחמוד, זכי נגיב, 1993. **מוקף מן אלמיתאפיזיקיא** (עמדה כלפי המטאפיזיקה), קהיר: דאר אלשרוק.

סיף אלדולה, עצמת, 1968. **אלטריק אלא אלוחדה אלערביה** (הדרך לאחדות הערבית), ביירות: דאר אלטליעה.

סלאמה, ע'סאן, 1989. "עואאק אלואקע אלערבי אלקטרי" (מכשולי המציאות הערבית האזורית), בתוך עבד אלעזיז אלדורי, ח'ליל אחמד ח'ליל ואחרים (עורכים), **אלוחדה אלערביה: תג'ארבהא ותוקעאתהא**, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 469-493.

סעאדה, אנטון, 1938. **נשווא אלאמם** (האבולוציה של האומות), ביירות.

---, 1948. **אלמחאצ'ראת אלעשר, 1948** (עשר ההרצאות, 1948) [חמ"ד].

סעיז, עבד אלמנעם, 2005. "אלבחת' ען ת'קאפת אלאנתצאר" (החיפוש אחר תרבות הניצחון), **אלשרק אלאוסט**, 26.6.05.

עאמל, מהדי, 1982. "מארכס פי אסתשראק אדוארד סעיז" (מרקס באוריינטליזם של אדוארד סעיז), **מג'לת אלכרמל** 6 (אביב): 35-68.

ע'באש, מוחמד עביד, 2005. "סכין פי כהף מט'לם" (סכין במערה אפלה), **אלאזמנה אלערביה**, 15.2.2005.

עבד אללה, עבד אלח'אלק, 1989. "תעקיב 2" (הערה 2), בתוך עבד אלעזיז אלדורי, ח'ליל אחמד ח'ליל ואחרים (עורכים), **אלוחדה אלערביה: תג'ארבהא ותוקעאתהא**, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 498-499.

עבד אללטיף, כמאל, 2005. "נחו חדאת'ה סיאסיה ערביה: מקדמאת ואסאלה" (לקראת מודרניות פוליטית ערבית: מבואות ושאלות), נצר חאמד אבו זיד, צאדק ג'לאל אלעט'ם ואחרים, **אלחדאת'ה ואלחדאת'ה אלערביה**, דמשק: דאר בתרא, עמ' 29-54.

עבד אלמלך, אנו, 1983. **ריח אלשרק** (רוח המזרח), קהיר: דאר אלמסתקבל אלערבי.

ע'בריא,ל, כמאל, 2005. "אללבראליה אלג'דידה ופצ'אא יתשכל: מקארבה למאניפסתו אללבראליין אלג'דד" (הליברליזם החדש והאופק המתהווה: הערכת המניפסט של הליברלים החדשים), בתוך שאכר אלנאבלסי (עורך), **אללבראליין אלג'דד: ג'דל פכרי**, כולוניאז'בע'דאד: מנשוראת אלג'מל, 93-63.

עזאם ממדות, 2006. "טה חוסיין: אלוג'דאן אלערבי מלא באלשעאראת ולא שיא ע'יר אלשעאראת" (טה חוסיין: ההווה הערבית מלאה בסיסמאות, ושום דבר מלבד הסיסמאות), **אלשרק אלאוסט**, 14.6.2006.

עזיז, זיאד טארק, 2005. "רדאן עלא מקאל חאזם צאע'יה 'פי אלנקד וטביעת אלנאקד" (תגובה על מאמרו של צאע'יה "על הנורמות של הביקורת"), **אלע'ד**, 6.10.2005.

עזמי, מחמוד, 1996. "איהא נקדם: אלראבטה אלשרקיה אם אלסלאמיה אם אלערביה?" (את מה נעדיף: הזהות המזרחית או האסלאמית או הערבית?), בתוך קבוצת מחברים, **קראאאת פי אלפכר אלקומי אלערבי: אלקומיה אלערביה ופלסטיין ואלאמן אלקומי וקצ'איה אלתחרר**, חלק חמישי, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 92-86.

ע'ליון, ברהאן, 1989. "אלמנאקשאת 26" (דיונים 26), בתוך עבד אלעזיז אלדורי, ח'ליל אחמד ח'ליל ואחרים (עורכים), **אלוחדה אלערביה: תג'ארבהא ותוקעאתהא**, ביירות: מרכז דראסאת אלוחדה אלערביה, עמ' 525-525.

צאע'יה, חאזם, 1978. **צראע אלסלאם ואלבתרול פי איראן** (מאבק האסלאם והנפט באיראן), ביירות: אלטליעה.

---, 1991. **תעריב אלכתא'ב אללבנאניה: אלחזב, אלסלטה, אלח'וף** (שיעורב הפלגות הלבנוניות: המפלגה, השלטון והפחד), ביירות: דאר אלג'דיד.

---, 1991. **אלהוא דון אהלה: אם כלת'ום סירה ונצ'אן** (האהבה ללא בעליה: אם כלת'ום - ביוגרפיה וטקסט), ביירות: דאר אלג'דיד.

---, 1992. **אלסאיסה פי מכאן ואלחיאת פי מכאן אאח'ר** (הפוליטיקה במקום והחיים במקום אחר), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 149-154.

---, 1992. **אלמאצ'י אלססתעמארי טמוחאן** (העבר האימפריאליסטי כשאיפה), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 23-25.

---, 1992. **אלמקדמה** (הקדמה), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, 11-7.

---, 1992. **צראע אלנאקסאם ואלתכאמל** (מאבק ההפרדה וההשלמה), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, 13-22.

---, 1992. **צורת אלעאלם פי אלעין אלערביה** (דימוי העולם בעיניים ערביות), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 155-160.

---, 1992. **ערב ויהוד: שרק אוסט עצרי?!** (ערבים ויהודים: מזרח תיכון עכשווי?!), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, 77-86.

- , 1992. "ענן 'אלנאס' ו'אלג'מאהיר" (על "האנשים" ו"ההמון"), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 259-270.
- , 1992. ח. "כלנא ללעלם... אלעלם לנא!" (כולנו מסורים לדגל... הדגל שלנו!), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 65-70.
- , 1992. ט. "מן מראג'עה אלת'וראת אלא... סלמאן רשדי" (מהערכה מחודשת למהפכות עד... סלמאן רושדי), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 35-40.
- , 1992. י. "נחן... וסקוט אלמארכסיה ואלת'ורה" (אנחנו... ונפילת המרקסיזם והמהפכה), בתוך הנ"ל (עורך), **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 231-244.
- , 1993. **אול אלערובה: תח'לי אלאכת'ריה ותולי אלאקליה** (ראשית הערביות: ויתור הרוב והשתלטות המיעוט), ביירות: דאר אלג'דיד.
- , 1995. **ת'קאפאת אלח'מיניה: מוקף מן אלאסתשראק אם חרב עלא טיף?** (תרבויות הח'ומייניזם: עמדה כלפי אוריינטליזם או מלחמת שווא?), ביירות: דאר אלג'דיד.
- , 1997. א. "אלחדאת'ה ו'אלאצאלה' פי מח'תבר מחדד: אנטון סעאדה נמוד'ג'אן" ("המודרניות' ו'האותנטיות' במקרה בוחן מוגדר: אנטון סעאדה כמשל"), **אבואב** 14: 45-99.
- , 1997. ב. **דפאעא ען אלסלאם** (בזכות השלום), ביירות: דאר אנהאר.
- , 1999. א. "צדאם ד'כראן" (צדאם כגבר), **אבואב** 21: 72-83.
- , 1999. ב. "קראאאת מישיל עפלך" (עיונים במישל עפלך), **אבואב** 19: 17-48.
- , 1999. ג. **אלערב בין אלחג'ר ואלד'רה: פסוח' פי ת'קאפה סאאדה** (הערבים בין האבן לאטום: סדקים בתרבות שלטת), ביירות: דאר אלסאקי.
- , 1999. ד. **ודאע אלערובה** (הפךדה מן הערביות), ביירות: דאר אלסאקי.
- , 2000. א. "אלק'רן אלעשרין מן זאוית תעאקב אג'יאל דאח'ל אסרה" (המאה העשרים מזווית דורית בתוך משפחה), **אבואב** 25: 222-232.
- , 2000. ב. **קומיו אלמשרק אלערבי: מן דראיפוס אלא ע'ארודי** (לאומי המזרח הערבי: מדרייפוס ועד גרודי), ביירות: ריאץ' אלריס.
- , 2003. **בעת' אלעראק: סלטת צדאם קיאמא וחטאמא** (הבעת' העיראקי: תחילת שלטונו של צדאם ונפילתו), ביירות: דאר אלסאקי.
- , 2004. א. "רסאלה אלא צדיק סאבק... לא ינזל ען מנצת אלשרטי" (איגרת לידיד לשעבר... שאיננו יורד מבימת השוטר), **אלחיאת**, 10.12.2004.
- , 2004. ב. "פי אלחמולה אלרמזיה ללצראע מע אסראאיל" (על משמעותו הסמלית של הסכסוך עם ישראל), בתוך הזאם צאע'יה וצאלח בשיר (עורכים), **תצדע אלמשרק אלערבי: אלסלאם אלדאמי פי אלעראק ופלסטין**, ביירות: דאר אלריס, עמ' 79-96.
- , 2005. א. "אלנט'ריה' אלואחדה ללעראק" (התאוריה האחידה לעיראק), **אלחיאת**, 11.10.2005.

- , 2005ב. "תקדים לטבעה אלערביה" (הקדמת המהדורה הערבית), בתוך הנ"ל (עורך), **מאזק אלפרד" פי אלטרק אלאוסט**, ביירות: דאר אלסאקי, עמ' 9-10.
- , 2005ג. "פי מא ח'ץ אלערובה אלסיאסיה" (במה שקשור לערביות הפוליטית), **אלחיאת**, 26.4.2005.
- , 2005ד. "נחן ואלתג'רבה אלאלמאניה" (אנחנו והניסיון הגרמני), **אלע'ד**, 17.5.2005.
- , 2005ה. "ראדיכאליונה ואלשרעיה: צורה ג'מאליה" (הקיצוניים שלנו והלגיטימיות: היבט אסתטי), **אלחיאת**, 1.11.2005.
- , 2005ו. "נפי אלמחרקה: אלמר'ץ יסתולי עלא סלטאנתא" (הכחשת השואה: המחלה משתלטת על השלטונות שלנו), **אלחיאת**, 24.12.2005.
- , 2006א. "'אלאח'וה' מסאוליה וליסת מעטא טביעי" ("האחוה" אחריות ולא נתון טבעי), **אלחיאת**, 10.5.2006.
- , 2006ב. "אלתבשיר באלחריה" (ההטפה לחירות), **אלחיאת**, 30.5.2006.
- , 2006ג. "אלתחאלף אלראדיכאלי מע איראן: אלמוג'ה אל'אלת'ה" (הברית הרדיקלית עם איראן: הגל השלישי), **אלחיאת**, 17.8.2006.
- , 2006ד. "אלרד עלא אלכארת'ה בכארת'ה" (התגובה על אסון באסון אחר), **אלחיאת**, 4.2.2006.
- , 2006ה. "אלזחף עלא (רומא) ביירות" (המצעד אל [רומא] ביירות), **אלחיאת**, 23.9.2006.
- , 2006ו. "אורובא בלא בנאדק" (אירופה ללא רובים), **אלחיאת**, 25.3.2006.
- , 2006ז. "איראן מצע'רה ואלא פערקא מצע'ר" (איראן מוקטנת, אם לא אז עיראק מוקטנת), **אלחיאת**, 29.9.2006.
- , 2006ט. "ג'נבלאט'חזבאללה: אחד אבעאד אלנזאע" (ג'נבלאט'חזבאללה: אחד מממדי הסכסוך), **אלחיאת**, 21.1.2006.
- , 2006י. "חרב אהליה פלסטיניה" (מלחמת אזרחים פלסטינית), **אלחיאת**, 12.5.2006.
- , 2006יא. "חמאס'חזב אלה 'ע'מוץ' בנאא" (חמאס'חזבאללה: "עמימות קונסטרקטיבית"), **אלחיאת**, 24.1.2006.
- , 2006יב. "עון - חזב אלה: ואלצ'ד יט'הר..." ([מישל] עון-חזבאללה: והניגודים...), **אלחיאת**, 3.9.06.
- , 2006יג. "פי אן אלמקאומא חרוב אהליה מקנעה" (על כך שההתנגדות היא מלחמת אזרחים מסווית), **אלחיאת**, 2.7.2006.
- , 2006יד. "פי מא ח'ץ אלעקל ואלדולה ואלסיאסיה: לבנאן מג'רד נמוד'ג' צארח" (בקשר לתבונה, למדינה ולפוליטיקה: לבנון היא רק מודל זועק), **אלחיאת**, 1.6.2006.
- , 2006טו. "פי מענא תלך אלחרב וג'דידהא" (על משמעות אותה מלחמה וחידושיה), **אלחיאת**, 21.9.2006.

- , 2006 טז. "קצ'ית דיפיד ארפנע' וקצ'ית 'נא' מעה" (סוגיית דיוויד ארווינג והסוגיה "שלנו" אתו), **אלחיאת**, 1.3.2006.
- , 2006 יז. "לבנאן: אלמשרוע אלצעב-אלהין" (לבנון: הפרויקט הקשה-הקל), **אלחיאת**, 3.8.2006.
- , 2006 יח. "מחנת אלבראליה (אלערביה) אלג'דידה" (משבר הליברליזם [הערבי] החדש), **אלחיאת**, 8.6.2006.
- , 2006 יט. "מעצ'לה 'הד'ה' אלדימקראטיה" (בעיית הדמוקרטיה "הזו"), **אלחיאת**, 31.1.2006.
- , 2006 כ. "נמאד'ג' ערביה" (מודלים ערביים), **אלחיאת**, 28.2.2006.
- , 2006 כא. "ייסאר' פי אלערב'... ימין' פי אלשרק'" ("שמאל" ב"מערב"...) "ימין" ב"מזרח"), **אלחיאת**, 22.3.2006.
- , 2007. **הד'ה ליסת סירה** (זאת לא ביוגרפיה), ביירות: דאר אלסאקי.
- צאע'יה, חאזם, וצאלח בשיר, 1997 א. "לא בד אולאן מן תד'ליל עקבתי אלאמן ואלתטביע, ותד'ליל אלאמן באלתטביע" (צריך תחילה להתגבר על מכשולי הביטחון והנורמליזציה, וההתגברות על הביטחון בנורמליזציה), **אלחיאת**, 1.8.97.
- , 1997 ב. "עולמת אלמחרקה או כסר אלחתכאר אליהודי להא" (גלובליזציה של השואה או שבירת המונופול היהודי עליה), **אלחיאת**, 18.12.1997.
- , 2004 א. "עולמת אלמחרקה או כסר אלחתכאר אליהודי עליה" (גלובליזציה של השואה או שבירת המונופול היהודי עליה), בתוך הנ"ל (עורכים), **תצדע אלמשרק אלערבי: אלסלאם אלדאמי פי אלעראק ופלסטין**, ביירות: ריאן' אלריס, עמ' 23-36.
- , 2004 ב. "תחריר 'אלסלאם' מן 'אלאמן'" (שחרור "השלום" מ"הביטחון"), בתוך צאע'יה חאזם וצאלח בשיר (עורכים), **תצדע אלמשרק אלערבי: אלסלאם אלדאמי פי אלעראק ופלסטין**, ביירות: ריאן' אלריס, עמ' 11-21.
- (עורכים), 2004 ג. **תצדע אלמשרק אלערבי: אלסלאם אלדאמי פי אלעראק ופלסטין** (שיסוע המזרח הערבי: השלום המדמם בעיראק ובפלסטין), ביירות: ריאן' אלריס.
- צאע'יה חאזם, ח'אלד אלחרוב, סמיר אליוסף וצאלח אלבשיר, 2005. "צר'חה צ'ד אלתבסיט" (צעקה נגד הפישוט), **אלע'ד**, 20.5.2005.
- קנדיל, נאצר, 2006. "רדאן עלא חאזם צאע'יה: אסתראטיג'ית אלצע'אאָר" (בתגובה על חאזם צאע'יה: אסטרטגיה של קטנים), **אלחיאת**, 20.12.2006.
- שראבי, השאם, 2000. **אלנט'אם אלאבוי ואשכאליאת תח'לף אלמג'תמע אלערבי** (הסדר הפטרירארכלי וסוגיות נחשלות החברה הערבית), אלסויד: דאר גלסן.
- שרארה, וצ'אח, 1980. **חול בעין' משכלאת אלדולה פי אלת'קאפה ואלמג'תמע אלערביין** (על אחדות מבעיותיה של המדינה בתרבות ובחברה הערבית), ביירות: דאר אלחדאת'ה.

Abu-Rabi', Ibrahim M. 2004. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press.

Ajami, Fouad, 1983. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. Cambridge: Cambridge University Press.

——, 1987. "The End of Pan-Arabism", in Tawfic E. Farah (ed.), *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*. Boulder: Westview Press, pp. 96–115.

——, 1998. *The Dream Palace of the Arabs: a Generation's Odyssey*. New York: Pantheon Books.

Al-'Azm, Sadik Jalal, 1981. "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin* 8 (spring): 5–26.

Al-Damour, Khaled Mohd, *The Influence of the German Romantic Theory of Nationalism on the B'ath Theory of Arab Nationalism*, 1991. Unpublished Ph.D Dissertation, Southern Illinois University at Carbondale.

Berlin, Isaiah, 1959. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon.

——, 1991. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray.

Cleveland, William L., 1971. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and thought of Sati' al-Husri*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cook, Michael, 2003. *Forbidding Wrong In Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

El-Enany, Rasheed, 2006. *Arab Representations of the Occident: East-West Encounter in Arabic Fiction*. London and New York: Routledge.

Foucault, Michel, 1977. "Nietzsche, Genealogy, History", in Donald F. Bouchard and Sherry Simon (eds.), *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 139–164.

Fukuyama, Francis, 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Hourani, Albert, 1981. *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley: University of California Press.

——, 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, 3rded., Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, Samuel, 1996. *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Kronemeijer, Matthijs, 2005. *An Arab Voice of Compromise: Hazem Saghieya's in Defence of Peace*. M. A. thesis, Utrecht University, Holland.

Lewis, Bernard, 1991. "Hurriyya" in *EP*, III. pp. 589–594.

Makiya, Kanan, 1993. *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World*. New York: W.W. Norton.

Makiya, Kanan, 1998. *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*. Berkeley: University of California Press.

——, 2000. *The Monument: Art and Vulgarly in Saddam Hussein's Iraq*. London: I.B. Tauris.

——, 2001. *The Rock: A Memoir of Seventh-Century Jerusalem*. New York: Pantheon Books.

Nafaa, Hassan, 1987. "Arab Nationalism: A Response to Ajami's Thesis on the The End of Pan-Arabism", in Tawfic E. Farah (ed.), *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*. Boulder: Westview Press, pp. 133–151.

Nietzsche, Friedrich, 1954. "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", in Walter Kaufmann (ed. and trans.), *The Portable Nietzsche*. New York: Viking Press, pp. 42–50.

Saghieh, Hazim, 2000. "'That's how I am, World!': Saddam, Manhood and the Monolithic Image", in Mai Ghoussoub and Emma Sinclair-Weebb (eds.), *Imagined Masculinities: Mail Identity and Culture in the Middle East*. London: Saqi Books, pp. 236–248.

—— (ed.), 2001b. "Introduction", *The Predicament of the Individual in the Middle East*. London: Saqi Books, pp. 7–14.

—— (ed.), 2001a. "Individualism in the Arab Middle East: An Overview", *The Predicament of the Individual in the Middle East*. London: Saqi Books, pp. 51–58.

Saghieh, Hazem, and Bashir, Saleh, 2000. "Universalizing the Holocaust", *Haaretz* 21.2.2000.

Said, Edward, 1995. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.

——, 2000. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sela, Avraham, 2005. "Politics, Identity and Peacemaking: The Arab Discourse on Peace with Israel in the 1990s", *Israel Studies* 10 (2) (summer): 15–59.

Sharabi, Hisham, 1988. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press.

Sivan, Emmanuel, 1987. "The Arab Nation-State: In Search of Usable Past", *Middle East Review* xix (3) (spring): 21–30.

——, 1997. "Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence", in James Jankowski and Israel Gershoni (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press, pp. 207–228.

Tibi, Bassam, 1997. *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York: Martin's Smith.