

הקדמה

במסגרת תכנית טלוויזיה בשידור חי של התחנה הערבית אל-ג'זירה התנהל דיון על היחס בין ציונות לנאציזם.² המנחה, פייסל אל-קסיס, הציג בדברי הפתיחה שלו את "דעותיהם המנוגדות" של שני האינטלקטואלים ערבים: היאת אל חוויק עטיא, ואל עיפי אל אחדאר. האחת, עיתונאית ילידת לבנון שחיה כיום בירדן, הוצגה לפני הצופים כחוקרת בתחום "השפעת הלובי היהודי ופעילותו". במהלך הדיון חזרה אל חוויק עטיא פעם אחר פעם על העמדה כי מעולם לא הייתה שואה "יהודית" אלא רק שואה "פלסטינית". לעומתה טען העיתונאי אל אחדאר יליד טוניס ותושב פריס כיום כי על הערבים להתנער מכמה דימויים מכוערים ובהם הגישה הרלטיביסטית לשואה, כלומר הכשתה. לאחר יותר משעה של ויכוח אידאולוגי אך מנומס, שבמהלכו ביקש המנחה לעורר את תשומת-לבם של הצופים באמצעות מגוון התבטאויות דרמטיות, התברר מתוצאות סקר בזק שנערך במהלך התכנית כי 84.6% מהצופים חושבים שהציונות אכזרית הרבה יותר מן הנאציזם.

שידור זה ראוי להתייחסות, אם נתעלם מן הפולמיקה הרגשנית שהוא מכיל, כיוון שהוא משקף את הדעה הרווחת בחברה הערבית. אם נבחן את תפיסת השואה בחברה הערבית, ניווכח לדעת כי התפיסה הרלטיביסטית שולטת ביחס להשמדת העם היהודי בידי הנאצים. עמדה זו מצויה לא רק בפוליטיקה אלא גם ברבדים עמוקים יותר של התרבות המדעית והפוליטית. אפשר לומר בפשטות כי בחברה הערבית מעוצבת תפיסת השואה דרך הכשתה. את הסיבות לכך, כפי שמראות עובדות אין ספור, מקובל ליחס היום במחקר לבעיה הפלסטינית שעומדת ביסוד הסכסוך הישראלי-ערבי. אולם שלא כמקובל במחקר, אין מאמר זה מבקש לנתח את היחס לשואה בעולם הערבי כנגזרת של המאבק הפוליטי או של אפשרויות הניצול של השואה הנובעות ממנו. מטרת המאמר היא דווקא להתרחק מניתוח אידאולוגי פוליטי, זאת כדי לברר את היסודות האפיסטמולוגיים העומדים ביסוד תפיסת השואה בחברה הערבית. הסיבה העיקרית לכך שנושאו של המאמר הוא בבחינת קרקע בתולה נעוצה בכך ששואת היהודים כפי שהיא נתפסת על ידי אינטלקטואלים ערבים נחקרה עד כה רק מתוך זיקה ברורה לאנטישמיות ערבית בהקשריה הפוליטיים. לעומת זאת במאמר שלהלן תוצג הכשת השואה בחברות הערביות כמצב של מחסום אפיסטמי המאפיין את המרחב הערבי האינטלקטואלי. הסיבות למצב זה וביורון עומדים במרכז מאמר זה. תחילה אציג את יחסם של האינטלקטואלים הערבים לשואה כפי שהוא עולה מתוך המחקר. לאחר מכן אדגים את המחסום האפיסטמי שראוי לתת עליו את הדעת, באמצעות שתי דוגמאות מייצגות. מצב זה יוגדר כ"היעדר תפיסה" של השואה במרחב הערבי, זאת כדי להבין מן היסוד את יחסם של הערבים לשואה.

הערבים והשוואה: היסטוריה של שיח על אנטישמיות

כבר בראשית שנות ה-60 עמד יחסם של הערבים לשואה במוקד מספר מחקרים, אולם מחקרים אלו התמקדו באנטישמיות הערבית. כך, למשל, חוקר האסלאם הגרמני סטפן וילד כתב בשנת 1964 מאמר חשוב על התקבלותו של ספרו של היטלר "מיין קמפף" בעולם הערבי, מאמר שהפיה רוח חיים

בתחום מחקר זה לשנים ולעשורים.³ שנתיים לאחר מתקרו החלוצי של וילד פרסם יהושפט הרבני את מחקרו המקיף על "אנטישמיות הערבית".⁴ היקף הספרות האנטישמית שנאספה בקפידה מכל העולם הערבי בזמן זה, הפכה עבודה זו לספר הלימוד המקובל ביותר ודחקה - בעיקר חודות להיקף המקורות שעובדו בה - את עבודתו של וילד. כיום איבדו שתי העבודות הללו מחשיבותן, ופחות משתרם לכך מועד יציאתם לאור, תרמה לכך התמקדותם בתופעת האנטישמיות. אולם התעניינותם בנושא זה בתקופתם תפסת השואה בעולם הערבי לא עומדת בשני המקרים בפני עצמה, אלא ביחס לאנטישמיות. לכך יש להוסיף שבשנות ה-70 לא עוררו שתי העבודות המרכזיות הללו הדים ולא זכו לתשומת לב ובסופו של דבר לא הניבו מחקרים נוספים.

העיסוק באנטישמיות זכה לתנופה חדשה באמצע שנות ה-80 וזאת בעקבות מחקריו של המזרחן ברנרד לואיס. מחקריהם של הרבני ווילד נחשבו זמן-מה למופת בתחום חקר האנטישמיות, אולם מחקרו של לואיס "שמים ואנטישמים" ציין שלב חדש בחקר האנטישמיות ובתפיסת השואה בעולם הערבי. לואיס רואה באנטישמיות תופעה אירופית מעיקרה שכתוצאה מן הסכסוך הישראלי-ערבי הגיעה גם לחברה הערבית-מוסלמית. באמצעות ניתוח כתבים אנטישמיים של מספר אינטלקטואלים ערבים הגיע לואיס למסקנה כי ניתן לחשוות את האנטישמיות הערבית לזו של גרמניה הנאצית: "היקף הספרים והמאמרים האנטישמיים שרואים אור, גודל ומספר המהדורות, החשיבות והסמכות של אלה המפרסמים, ומעניקים להם תמיכה כספית, מקומם בתכניות הלימודים בבתי הספר ובמוסדות להשכלה גבוהה, תפקידם בתקשורת החמונים, כל אלה נוטים להצביע על כך שהאנטישמיות הקלאסית היא מרכיב מהותי בחיי האינטלקטואלים בחוהו - כמעט כפי שהייתה בגרמניה הנאצית".⁵

ראוי לציין כי הכחשת השואה בעולם הערבי גרמה ללואיס לא רק לחזור אל הסכסוך עם הפלסטינים במונח הצר, אלא גם לקשור את התופעה עם חוויות הקולוניאליזם האירופי של העמים הערבים.⁶ לטענתו באו לאומנים ערבים במגע עם רעיונות נאציים והפכו אותם לחלק אינטגרלי מתפיסת עולמם במאבקם בקולוניאליזם.⁷ במבט לאחור ראוי מחקרו של לואיס לתשומת לב מיוחדת. זהו המחקר הראשון שניסה להסביר את יחסם של אינטלקטואלים ערבים לאנטישמיות בכלל ולשואה בפרט. אך גם לואיס לא פרש את טיעונו במרחב הרעיוני שבין העולם האירופי-נוצרי לערבי-מוסלמי, אלא נשאר בגבולות אירופוצנטריים של הבנה וניתוח. בסופו של דבר הוא ראה באנטישמיות תופעה "אירופית", ולכן לא הציג את גלגוליה של אנטישמיות זו בעולם הערבי. במילים אחרות לואיס אמנם מצביע על כך שתפיסת השואה של אינטלקטואלים ערבים לוקה בחסר, אך איננו מציע לכך הסבר הנוגע לעצם היסודות ההכרתיים הייחודיים המרכיבים תפיסה זו. זאת כפי שנאמר מכיוון שמחקרו על האנטישמיות ותפיסת השואה של האינטלקטואלים הערבים נעשה מתוך נקודת מבט אירופוצנטרית. דבר זה לא תרם באופן משמעותי להבנתן של תפיסות אלו ולהכרת אופקי הפרשנות שלהן, לא כל שכן להצעת פתרון אפשרי.

משנות התשעים ואילך זכתה השואה גם בעולם הערבי ליתר תשומת לב. חוקרים צעירים פונים כיום לנושאים כגון הכחשת השואה בתקשורת הערבית, הערבים והשוואה או המניע האנטישמי בקרב קבוצות של פונדמנטליסטים-אסלאמיים. עם זה ממשיכות עבודות אלה במידה רבה את תפיסתו של

³ Stefan Wild, "Die arabische Rezeption der 'Protokolle der Weisen von Zion'", *Islamstudien ohne Ende*, Rainer Brunner, Monika Gronke and Jens P. Laut (eds.), Würzburg 2002, 517-528.

⁴ יהושפט הרבני, *האנטישמיות הערבית*, תל-אביב 1966.

⁵ ברנרד לואיס, *שמים ואנטישמיים: מחקר על סכסוך ועל דעות קדומות*, תל-אביב, תשמ"ט, 268. Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, New York 1986, 266.

⁶ שם, 256.

⁷ ראו: Daniel Levy and Natan Sznaider, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2001.

¹ במקור: Omar Kamil, *Die arabischen Intellektuellen und der Holocaust: Definitäre Wahrnehmung – Epistemologische Deutung* (תרגום: אמיר מרמור).

² התכנית שודרה ב-15.5.2001 תחת הכותרת "ציונות ונאציזם". ניתן לצפות בתכנית במלואה באתר אל-ג'זירה בכתובת: <http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=89641>

קרבן: "הקרבן הפלסטיני נתפס כפושע וכל אזכור של השואה בהקשר של הסכסוך הישראלי-פלסטיני נועד להוציא את הפלסטינים מן התמונה. הישראלים לעומת זאת נשארים קרבנות, גם כשהם כובשים".¹⁷ העיסוק בשואה מתפרש אפוא על ידו באמצעות נטרול האירוע והצבתו במסגרת היסטורית אוניברסלית. במקביל לעמדה זו הוא גם קורא להפקיע את השואה מ"בעלותה" של מדינת ישראל ולהעבירה לרשות "כלל האנושות".¹⁸ בנוסף לכך הוא מציג שלוש סיבות נוספות בזכות העיסוק הערבי בשואה, שחורגות מ"העניין האינטלקטואלי הרגילי": הראשונה, מפני שהשאלה הערבית כרוכה באופן ישיר בשאלה היהודית, שכן בלא הסתבכות זו היא הייתה נפתרת זמן רב לפני כן בתהליך הזה-קולוניזציה;¹⁹ השנייה, מפני שכל פשרה פוליטית בין הישראלים לפלסטינים צריכה להביא בחשבון את "הזיכרונות הקולקטיביים" של כל צד. מכאן נובעת עמדתו כי ההסכם בין הצדדים יוכל להצליח רק "מתוך מבט לאחור אל העבר". לבסוף הסיבה השלישית, שמציג בשארה, מתייחסת להיעדר ביקורת עצמית היסטורית מצדם של הלאומנים הפלסטינים שבשנות ה-30 שיתפו פעולה עם גרמניה הנאצית נגד אנגליה והציונים. עבור בשארה שיתוף פעולה זה היה "טעות חמורה, שחובה להתיתחס אליה למען העבר וההווה".

בשארה אמנם מנתח בתבונה ובביקורתיות את יחס האינטלקטואלים הערבים לשואה, אך טיעונו רשלני ולוקה בחסר, זאת משום שהוא מגביל את שיח ההכחשה של האינטלקטואלים ערבים להקשר של הסכסוך הישראלי-ערבי בלבד – אפשר לומר כ"קלף מיקוח" לחסר הפוליטי הרצוי בין הצדדים והעמים הנצים. יתרה מזאת, תיאורו איננו חף מהערכות מוטות, במיוחד כאשר הוא מטיל על הצד הישראלי את האחריות להכחשת השואה על ידי האינטלקטואלים הערבים. מנגד, הוא לא העריך באופן ביקורתי דיו את משקלה של הפן-ערביות, שכמעט יותר מכל אידאולוגיה אחרת הטביעה את תותמה על השיח הערבי ביחס לישראל בכלל ולשואה בפרט, וכתוצאה מכך לא מובא הממד האידאולוגי בשיח הערבי.

מאמרו של בשארה היה בבחינת דריסת רגל לדיון על נושא זה במערב, אך השפעתו על השיח הערבי נותרה מוגבלת למדיי ביחוד מכיוון שהמאמר התפרסם בעברית ובגרמנית אך לא בערבית. מעבר לכך הייתה תרומתו של בשארה בעמדה הברורה שנקט ביחס למוגבלות העומדת ביסוד המבט הפלסטיני על השואה שבה "תביעה לעיבוד של ההשוואה ושל הרלטיביזציה של סבלו של הצד שלך עצמך" לא התפתחה וכך גם "לא יכולה לצמוח".²⁰ לכן העיסוק בנושא "הערבים והשואה" סובב סביב "הזרת זיכרון", סביב "שאלה לכאורה". יחסם של הערבים לשואה הופך באופן אפריורי לתוצר של "הבנייה", "השואה עצמה כאירוע היסטורי" בהקשר ערבי "איננה עומדת לדיון", אלא משמשת כלי על מנת לדון "ביחס הבעייתי לאירופה" בכללותו, או על מנת לתפוס את המקום אל מול "המערב".²¹

במאמרו שצוין לעיל מדגיש בשארה את ההכרח לחקור את יחס הערבים לשואה, והוא דוחה את עמדתם של המבקרים הערבים הרואים בעיסוק הערבי בשואה כ"מובנה" ובלא תוכן ממשי. הערבים לא היו "מבצעים" ולא "הקורבנות". עיסוק כזה, טוענים המבקרים, יכול רק להזיק לשאלה הפלסטינית מכיוון שההכרה בסבל היהודי תשפיע באופן שלילי על ההכרה בסבל הפלסטיני היום. יחד עם זה נשמעים בעשור האחרון קולות אחרים שמסיבות שונות מבקשים לדון בשואה כנושא למחקר. מדובר במחברים שונים בתכלית, מדיסציפלינות שונות ומהקשרים מדעיים שונים – הקשורים לעתים קרובות לשכבות הביניים הערביות, אך לא בהכרח חיים או מלמדים באופן קבוע בעולם הערבי. הצד השווה בניסיונות אלו הוא הצורך לקרוא בזירה הציבורית הערבית לתפיסה חדשה של השואה. זאת בעקבות מפגשים שונים שבהם נידונה תפיסת השואה בהקשר אמריקני

הרכבי. נודרברוך, כמו הרכבי, מראה את הכחשת השואה במדיה הערבית.⁸ ובמון, מתוך גישה דומה, בחנה כתבים נבחרים של חיזבאללה וחמאס.⁹ צימר-וינקל מציג במאמרו בשפה הגרמנית הסברים דומים הקשורים ליחסם של הערבים לשואה.¹⁰ אך גם במקרה זה, לא נגעה התעניינותם של שלושת הכותבים הללו בשאלת היסודות האפיסטמולוגיים, כלומר בשאלה מדוע תפיסת השואה בעולם הערבי הייתה ועודנה בעלת צביון כה דטרמיניסטי?

העובדה שבזמן האחרון פורסמו עבודות רבות בנושא היא סימן ברור להתגברותו של עיסוק מדעי בהבנת השואה בעולם הערבי. זאת על אף שעבודות אלה עדיין לא הציגו פרשנות, שתהא בכוחה לגבור על הבעייתיות בתיאור היסטורי תרבותי או פוליטי של יחס העולם הערבי לשואה. עד היום אין בידינו מחקר שיטתי ומקיף שבתר לעסוק בנושא תפיסת השואה בעולם הערבי כנושא בפני עצמו. שואת היהודים ותפיסתה על ידי האינטלקטואלים ערבים נחקרה עד עתה מתוך זיקה ברורה לאנטישמיות ערבית.¹¹ באותם מקרים שבהם אכן נבחנה השואה כנושא מחקר מנקודת מבט ערבית, הרי גם אז על פי רוב נצמדים התוקרים לשני דפוסי הסבר עיקריים. האחד קשור בניסיון לספק נימוקים לעמדה האוהדת של העולם הערבי לנאציזם; נדמה שגם העמדה המכחישה או הרלטיביסטית של הערבים לשואה לאחר 1945 מוסברת באופן זה. ההסבר השני נצמד לסכסוך הישראלי-ערבי ההיסטורי העכשווי, באופן שמציג את הנושא של תפיסת השואה מנקודת מבט ערבית כתוצאה של חישובים פוליטיים בלבד – ולכן מתקבל הסבר שטחי בלבד.¹² הצורך להסביר את היעדר תפיסת השואה בקרב האינטלקטואלים ערבים מוכר לא רק בהקשר האירופי-אמריקאי אלא גם המזרח תיכוני.¹³ אבל ההסברים שהוצעו עד עתה ועדיין אינם מספקים לחלקים לשתי קצוות: מצד אחד קריאה להבנה, ומצד שני ביקורת מוסרית כללית על היעדר הבנה שנעה לכאן ולכאן לעתים באותו הטקסט.

מאמרו של עזמי בשארה משנת 1995 הוא דוגמה טובה לכך. זהו אחד הניסיונות הראשונים לניתוח מדעי של השואה שנעשה על ידי חוקר ערבי, שמטרתו המפורשת היא לגשר על הפער ההכרתי בין העולם האירופי-מערבי לבין העולם התרבותי הערבי. במאמר זה שכתרתו "הערבים והשואה – ניתוח בעייתיותה של אות חיבור" יש טענות שונות המצביעות על בעייתיות הנושא.¹⁴ אולם גם ניסיונות פרשנות אלו עדיין יוצאים מתוך ההקשר המידי של הסכסוך הפוליטי הישראלי-פלסטיני מאז 1917, ובמיוחד מ-1949 ואילך. במאמרו דן בשארה בשאלה האם על הערבים לעסוק בנושא השואה. אמנם הוא קורא לעיסוק מדעי בה, אך גם עבורו הנושא נותר "מסתורי", "מעורר מחלוקת" ואף "חשוד".¹⁵ הזירה שבה אירע האסון הנורא של השואה הייתה אירופה, הן מנקודת מבט אידאולוגית והן מנקודת מבט היסטורית, לעומת זאת תוצאות האסון הזה התרחשו בראש ובראשונה במזרח התיכון להוותם של הפלסטינים ("המדינה היהודית לא הוקמה בייורן או בשלוויג-הולשטיין").¹⁶ גם בשארה במאמרו רואה בנושא "הערבים והשואה" היפוך של יחסי מבצע-

⁸ Götz Nordbruch, "Leugnungen des Holocaust in arabischen Medien", *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 10, Wolfgang Benz (ed.), Frankfurt a. M. 2001, 184-203.

⁹ Tel-Aviv 1994, Esther Webman, *Anti-Semitic Motifs in the Ideology of Hizballah and Hamas*, 6.

¹⁰ Rainer Zimmer-Winkel, *Die Araber und die Shoa: Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion*, Trier 2000.

¹¹ לואיס, שמיים ואנטישמיים, 268.

¹² כך למשל עבודתו של Lukasz Hirszwicz, *The Third Reich and the Arab East*, London, 1966.

¹³ Azmi Bishara, "Die Araber und der Holocaust - die Problematisierung einer Konjunktion", *Der Umgang mit dem Holocaust*, Rolf Steininger (ed.), Wien 1994, 407-432; İzzim Na'ÿya, *Der Umgang mit dem Holocaust*, "Qawmiyü Al-Ma'sriq al-Yarabi" (מדריפוס ועד גאודי). Bishara, *Die Araber*.

¹⁴ Bishara, *Die Araber*.

¹⁵ שם, 407.

¹⁶ שם.

17 שם.
18 שם, 409.
19 שם.
20 שם.
21 שם, 408.

ואירופי, ומעבר לכך בשל ההאשמות הבין-לאומיות הגוברות כנגד העולם הערבי, ולפיהן הכחשת השואה אינה תופעה בשולי החברה הערבית אלא ניצבת במרכזו כגורם מעצב. יחס זה לשואה נתפס בין היתר כגורם אידיאולוגי המסכל כל ניסיון להגיע להסדר פוליטי בסכסוך הישראלי-פלסטיני.

ברוח זו כתב חוקר הספרות אדוארד סעיד לעיתון היומי אל-חייאת מאמר על היחסים בין ישראלים לערבים שכותרתו "בסיס לדו-קיום" ובו הוא ביקש למצוא בסיס אפשרי לדו קיום בין העמים. במאמר זה הוא דן גם בשואה ומדגיש את חשיבותה עבור היהודים בעולם כולו. כמו כן הוא מתאר את ההיסטוריה המודרנית של העמים הערביים כ"תמונה מתרידה"²², המכילה שלל דימויים מופקפקים ומיושנים, ובראשם הרעיון ש"השואה וסבל היהודים אינם אלא שקר למטרות תעמולה"²³. כך מוצגת לקורא הערבי ביקורת חדה ונוקבת על תפיסת השואה – דווקא בעיתון ערבי. סעיד יוצא בחריפות נגד ה"קביעה שהשואה היא רק המצאה של הציונים" ומתרחק מן הגישה שבה השקפה זו "באופן בלתי נסבל ממשיכה למלא תפקיד". לדעתו, אין להטיל את האשמה לחוסר היכולת לתפוס את השואה ולהכיר בה על ההמונים הבלתי משכילים אלא על האינטלקטואלים עצמם. כמו כן הוא שולל את תמיכתם ברוג'ר גראודי, צרפתי שהתאסלם, שבאמצעות שיטות פסדו-מדעיות ביקש להטיל ספק במוותם של שישה מליון יהודים והפך בשל כך לגיבור בעולם הערבי. במקום להגן על "דקדנטיים" כדוגמת גראודי, טוען סעיד, ולדאוג לחופש המצפון בצרפת, על האינטלקטואלים הערבים לפעול ביתר מרץ לדמוקרטיזציה של חברותיהם שלהם. אך גם התערבות אמיצה זו של סעיד – בוודאי בכל הקשור ליורשה האינטלקטואלית וחריפות טיעוניה – באה מתוך רצון בטאורות פוליטית ולכך כמובן קשורה המטרה של "שינוי באמצעות התקרבות". גם כאן, פרשנות של המרכיבים ההכרטיים של שיח הכחשת השואה ההמוני בעולם הערבי אינו דבר שסעיד מעוניין להעמיק בו.

במאמר שכותרתו "האוניברסליזציה של השואה" הציעו סאעיה ובאשיר, שני עיתונאים תושבי לונדון בסיס חדש לדיון בשואה.²⁴ השניים השוו בין הדיון על השואה המתנהל באירופה לבין העמדה המתגוננת או למצער המסויגת של האינטלקטואלים הערבים. העובדה שצרפת התרחקה מתפיסתה העצמית כקרבן או כמתנגדת של הנאציזם וקיבלה על עצמה אחריות לגירוש יהודי צרפת, או שמדינות ניטרליות, לכאורה, כגון שוודיה ושוויץ מנהלות דיונים דומים, איננה בשום אופן – כפי שטוען הצד הערבי – ניצחון נוסף של "הלובי הציוני הפעלתני וחובק העולם"²⁵. לדעת המחברים עמדות אלה משקפות מגמה הרווחת יותר ויותר באירופה ביחס למעורבותם שלהם בהשמדת יהדות אירופה. אולם בניגוד לציפייה שכותרת המאמר מעוררת, אין במאמר התייחסות ל"שיח האוניברסלי" הגרמני-אירופי החדש על נושא לימוד השואה הגלובלי, והם נמנעים מכל אזכור להיבט זה של הדיון העכשווי. הדיון בנושא מתייחס למזרח התיכון בלבד, וכמעט אינו נוגע בשאלה של חלוקת הארץ וביטחונה אלא בשאלה "כיצד ערבים ופלסטינים מתמודדים עם השואה וכיצד מתמודדים היהודים עם הטרדיה של הקרבנות הפלסטינים"²⁶. פיתרון לשאלה זו יוכל להיות לדעתם בסיס לדו-קיום באזור.

חוויות מתחרות: שואה וקולוניאליזם

העמדות שהוצגו עד כאן מתייחסות להכחשת השואה בעולם הערבי במסגרת הדיון על האנטישמיות,

או בהקשר של הסכסוך הפוליטי הישראלי-פלסטיני. כישלונם נגרם אפוא בדיוק מכיוון שאינם מתייחסים לסיבות העמוקות להכחשת השואה, כלומר לסיבות האפיסטמיות. על מנת להסביר מצב זה יש להביא בחשבון את ההיסטוריה האירופית והערבית כשני מרחבים היסטוריים תרבותיים נפרדים. באחד, התרחשה השואה, אשר הטביעה את חותמה על זיכרונם של מי שנטלו בה חלק ועל סבלם של הקולקטיבים הלאומיים והעל-לאומיים. במרחב השני לא התרחשה השואה, אך קיומה במרחב האחר השתלב לאחר מכן במסגרת התייחסות ספציפית. במילים אחרות השואה כפי שהיא נתפסת במרחב זה חסרה את מרכיבי ההיסטוריה והזיכרון התואמים לה. זהו מצב העניינים שאכנה בדברים הבאים "היעדר תפיסה" של השואה במרחב הערבי.

את "היעדר התפיסה" של השואה במרחב הערבי אין להבין רק בהקשר הערבי-מוסלמי או בהקשר של הסכסוך הישראלי-ערבי. אלא יש לחפשו במקום שבו נפגשים ההיסטוריה הערבית, האירופית והיהודית והנרטיבים ההיסטוריים שלהם. נקודות מפגש אלו מצויות בתוויה הקולוניאלית של החברות הערביות. למעשה, שיח תפיסת-השואה של האינטלקטואלים ערבים קשור באופן הדוק לשיח האנטי-קולוניאלי השליט היום. אבל באשר לשיח השואה ולשיח האנטי-קולוניאלי מדובר בשני נרטיבים מנוגדים המתנגשים זה בזה, וראוי לבחון התנגשות זו ואת משמעויותיה. כפי שיודגם בהמשך ניתן לראות את שורשיה של תפיסת השואה של האינטלקטואלים הערבים במקום שבו סבלם של הערבים תחת הקולוניאליזם מתחרה בסבל היהודים בשואה. היעדרותה של השואה מן המרחב הערבי נובע אפוא משיפוט מוטעה של האינטלקטואלים הערבים את המנגנונים האפיסטמיים שלהם עצמם.²⁷ בדיוק הקשר הזה בין תפיסת העבר של האינטלקטואלים הערבים ובין הפעילות ההיסטורית שבתוכה היא מתקיימת ועליה היא משפיעה, מבטיח את קיומו של קשר דיאלקטי בין מה שגדמר כינה "אופק ציפיות" לבין "מרחב חוויה"²⁸.

חבה נתרכו בעבודתו של עבד אל-והב אל-מסרי.²⁹ מסרי, חוקר ספרות מצרי, ניסה להבחין את האירועים ואת ההיסטוריה של השואה מתוך הקשר זה של ההתרחשויות. אל-מסרי היטיב להבחין בהבדלים התרבותיים בין התרבות האירופית-נוצרית לבין הערבית-מוסלמית. הבדלים אלו הובילו אותו חזרה אל השוני במסורות הדתיות ובחוויות ההיסטוריות. אך אל-מסרי, חוצה את גבולות הדת ומציג פרויקט תרבותי, המאפשר את קיומם של אנשים ממוצא דתי ואתני שונה.³⁰ לכן גישתו של אל-מסרי איננה אסלאמית-מיסיונרית אלא גישה המציגה את הדגם האסלאמי – על אף "חסרונותיו" כתשובה למודרנה האירופית.³¹

למודרנה זו יש, לדעת אל-מסרי, השלכות חיוביות ושליליות כאחד על האנושות, אך אל-מסרי מתרכז בהיבטים השליליים של המודרנה האירופית. בקדמת הבמה הוא מציב את החילוניות האירופית ואת התיעוש כתחילתה של ההגמוניה האירופית שמתקיימת עד ימינו. אירופה הנוצרית תבעה בעלות על אזורים שאינם אירופים, ולאחר שעברה תהליך של חילון, הביאה עמה אידיאולוגיות שמטרתן השמדת האחר, ובהם הקולוניאליזם והשואה.³² אל-מסרי מתקרב בטענה זו לתפישה שפונה לאינטלקטואלים ערבים שונים ולפיה קיים קשר בין השואה לקולוניאליזם. בסופו של דבר גם עבודתו עדיין שבויה בהסבר התרבותי-אידיאולוגי, והיא נכשלת בגלל הפולמוס שהוא מנהל עם התרבות האירופית ועם האידיאולוגיה הציונית. אפשר להבחין בכך כבר בכותרת "הציונות, הנאציזם וקץ ההיסטוריה" שכן ההשוואה בין הציונות לבין הנאציזם – כשתי אידיאולוגיות אירופיות –

27 שם.

28 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 284.

29 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1979, 352.

בהקשר זה משפט מנובאליס: מרגע שהאדם מסוגל לאמוד שורת אירועים ארוכה בהיסטוריה, 'הוא שם לב לחיבורים הנסתרים בין הקודם לבין שיבוא, הוא לומד להרכיב את ההיסטוריה מתקווה וזיכרון.'

30 Abd Al-Wahab al-Misiri, *asah Uniyya wal-Naziyya wa Nihayat at-Tarīl*, Kairo 1997.

31 שם, 17.

32 שם, 21.

22 גם מפעלי מחקר עכשוויים שעדיין מתנהלים, מוקדשים בעיקר לאנטישמיות. ניתן לציין בהקשר זה את המפעל השאפתני על מצרים של החוקר הישראלי ישראל גרשוני.

23 אדוארד סעיד, "ייסודות הדו-קיום", אל-חייאת, 5 בנובמבר 1997, 17.

24 "Ázīm SaĒya and Nālif Bašir, 'Yāwlamat al-Maġraqa aw kasr al-Ĥātikar al-Yahudi laha', *al-Īyat*, London, December 18, 1997, 19.

25 שם.

26 שם.

מדגימה את הגישה האופיינית לאינטלקטואלים הערבים. חוסר היכולת להבין את ההקשר ההיסטורי של השואה, כלומר את ההבדל האפיסטמולוגי בין האירוע עצמו לבין הצורך לעסוק בפרשנות ייחודית תלוית תרבות או אפילו כמושא לדיון. באחד מפרקי המשנה עוסק אל-מסרי במקומו של הנאציזם בתרבות האירופית,³³ והוא איננו מזכיר את המושג "שואה" (Holocaust); אמנם הוא מתייחס לנושא "ההשמדה", אך הוא איננו מציין את עבודתו המופתית של ראוּל הילברג משנות ה-60 המוקדמות.³⁴ ובעיקר טיעונו הוא באופן מהותי אחר, הוא יוצא חוצץ נגד תזת ייחודיות ההשמדה של יהדות אירופה. הנאציזם, בתפיסתו, עובר תהליך של הכללה ואירופיזציה ומפורש כ"חלק יסודי מהותי של התרבות המערבית".³⁵ באמצעות מהלך זה יכול אל-מסרי להשוות באופן מפורש בין הנאציזם לקולוניאליזם האירופי שכן שני האידאולוגיות נובעות, להשקפתו, מהאמונה בעליונות הגזע: "עליונות זו היא ההצדקה להשמדת הנחותים". השוואה זו בין נאציזם לקולוניאליזם הביאה את אל-מסרי למסקנה ש"פשעי הנאציזם הם 'התוצאה ההגיונית של התרבות המערבית המודרנית ולא היוצא מהכלל שלה'.³⁶ לצד הנאציזם והקולוניאליזם הוא מעמיד את הציונות שהצבתה בשורת האידאולוגיות הללו מעידה על כך שהיא משתמשת באותה מידה בהשמדה כאמצעי להשגת מטרת. המאפיינים המהותיים הקושרים בין שלוש התופעות היו על פי אל-מסרי ה"רציונליזציה של קני המידה והאמצעים אך לא של המטרה".³⁷ ביקורת בסיסית זו של הרציונליזם ה"מערבית" הייתה עבור אל-מסרי הבסיס הפרשני שבאמצעותו הוא היה מסוגל להסביר את הנאציזם באמצעות הקולוניאליזם, ולראות בשניהם את הגרעין הקשה של הציונות וכך להציג את גרמניה הנאצית וישראל הציונית כתופעות פוליטיות קרובות.

אפשר להציג מספר רב של טענות נגד מחקרו של אל-מסרי. ברם, הוא ראוי לביקורת לא בשל התוצאות של ההשוואה שהוא עורך, אלא מסיבות אחרות, מתודולוגיות. אל-מסרי מציג בספרו את המחקר הערבי הראשון שניסה להסביר את השמדת היהודים בהקשר אירופי וכן לבחון את השואה במרחב התרבותי האירופי, מרחב שהוא ניסה להציגו כ"אחר". אמנם המסקנה לגבי הקרבה בין הנאציזם לציונות הביאה אותו לתוצאות שהוצגו לעיל, אולם מעבר לכך נחשפת הגישה העומדת ביסוד מחקרו, והיא מה שנראה כהיעדר מכוון בתפישת המרחב התרבותי של האחר. היעדר זה, כך גם בוודאי באופן שבו תרמו דבריו להבנת השואה בעולם הערבי, מתגלה כמחסום של הבנה או בפשטות מחסום אפיסטמי בסיסי בין שני המרחבים התרבותיים. במילים אחרות, כאשר משחררים את השיח המסריאני מתכניו האידאולוגיים-פולמוסיים אזי מתגלה התוכן האפיסטמולוגי של גישתו. השואה נתפסת על ידי אל-מסרי כחוויה יהודית אל מול אידאולוגית ההשמדה האירופית בדומה לחוויה של השחורים אל מול העבדות, עקירת האינדיאנים ובעיקר חוויית הערבים אל מול הקולוניאליזם. אל-מסרי מדגיש שאלה אחת במיוחד: מדוע מכירים האירופים בסבלם של היהודים וטאלמים לנוכח סבלם "המתמשך" של הערבים תחת הקולוניאליזם והשלכותיו? מחקרו של אל-מסרי הוא אפוא "קריאת תגר" כנגד אירופה וקריאה להכיר בסבלות הערבים שהאירופים גרמו לו. המסקנה העולה ממחקרו של אל-מסרי היא שהבנת הבעיות בתפיסת השואה של האינטלקטואלים הערבים לא צריכה להתבסס על מחקרים אמפיריים בעלי כוונות טובות אלא על ניסיון לתפוש את מבני המחשבה וההכרה העומדים בבסיסה. כאן במחקרו של אל מסרי מדובר בהתנגשות בין הכרת סבלם של היהודים, בקונטקסט האירופי, לבין הכרת סבלם של הערבים בתקופת הקולוניאליזם.

דוגמה נוספת לנקודת המפגש בין ההיסטוריה היהודית, האירופית והערבית בכתיבה של אינטלקטואלים ערבים, הוא מחקרו של ג'ורג' קורם.³⁸ גם קורם קושר בין השואה לבין

הקולוניאליזם. בתחילה בוחן קורם, עיתונאי לבנוני, את קווי המתאר של הגבול הדמיוני בין התרבות האירופית והערבית-מוסלמית. לפי שיטתו של קורם שהשפעתו של סעיד ניקרת בה, יש לפרק את הגבול התרבותי בין מזרח למערב ולהגדירו כהמצאה אירופית.³⁹ החידוש בגישתו הוא הממד "היהודי". לדעתו, אירופה היום מגדירה את עצמה לא במושגים גיאוגרפיים אלא תרבותיים.⁴⁰ אירופה של היום פירושה תרבות. לכן מעניין, לפי קורם, לבחון את מקומו של מפעל התרבות האירופי במפגש עם האחר, כלומר עם עמים שאינם נחשבים לאירופים, למשל יהודים. עד מלחמת העולם השנייה נדחקו היהודים לשוליים ונרדפו. באירופה הנוצרית הם נרדפו בשם דגל הצלב, באירופה המודרנית נתגלתה סכנת האנטישמיות ובמלחמת העולם השנייה הביאה כמעט להשמדתו המוחלטת של העם היהודי בשואה. קורם רואה בשואה ובקולוניאליזם שתי אידאולוגיות אירופיות שיוצאות מתוך תחושת העליונות האירופית אל מול האחר.⁴¹ בזמן שהשואה כוונה כנגד היהודי כאחר בתוך אירופה, כוון הקולוניאליזם כנגד האחר מחוצה לה, כנגד העמים שאינם אירופים. לאחר מלחמת העולם השנייה החלה אירופה לראשונה לחשוף את המאפיינים היהודיים "שלה". ההכרה בשואה כהשמדת עם היא מעין "פיצוי" והודאה בכך שאירופה חדלה לראות ביהודי אחר והוא בשר מבשרה. כך מכריזה על עצמה אירופה של היום בתגייגות כקחיילה המתבססת על הערכים המשותפים של המסורת היהודית-נוצרית.⁴² הפיכת התואר "יהודי" למילה נרדפת לאירופי הצליחה, לפי טיעונו של קורם, לא כתוצאה מהשואה אלא כשלב הסופי של האירופיזציה של היהודי. וכך, לפי קורם, ההכרה בשואה המכוונת כלפי פנים היא הכרה בסבל העצמי של אירופה, ואילו השואה המכוונת כלפי חוץ, הקולוניאליזם, היא חשבון פתוח שעל אירופה עוד לפרוע.

המחשבות של קורם ראויות לתשומת לב במיוחד משום שהם נעות בין מרחבי החוויה ההיסטוריים האירופים, היהודיים והערבים-אסלאמיים. יחד עם זה ראוי לתת את הדעת לכך שקורם הופך קטגוריות הכרתיות לכלי אידאולוגי בהקשר של הסכסוך הערבי-ישראלי.⁴³ כך למשל בהקשר האירופי והציונות הוא מפחית מהשפעתו של תהליך החילון על היהודים, על אף שיהדות חילונית אין פירושה בהכרח יהדות ציונית. בכך משתמש קורם, במודע או שלא, בחילון ובמודרניות היהודית כמכשיר פוליטי. במילים אחרות הוא מזהה בין קטגוריות של הכרה ובין אידאולוגיות פוליטיות.

שתי העבודות (אל-מסרי וקורם) הציגו אפוא את כל מאפייני היעדר התפיסה ומחסום ההכרה שצינו. היעדר התפיסה הוא תוצר של דיאלקטיקה, ששולטת במרחב החוויה הערבי. דיאלקטיקה זו חודרת לשורשי המתח בלב מרחב החוויה בין השפעת העבר הקולוניאלי, "שסבלנו ממנו", וקבלת אירועי השואה ה"אירופית", ש"בצענו". כדי להבין את היחס הדיאלקטי הזה ניעזר בשני מושגים מארגנים – המושג הראשון הוא מושג המצב והשני מושג האופק. אינטלקטואלים ערבים נמצאים במצב; כלומר הם נמצאים בנקודה שממנה הם מתבוננים אל עבר אופק מרוחק אך מוגבל של אפשרויות. האופק הזה של התודעה הערבית – מקיף את התודעה ההיסטורית כולה. מחשבה כזאת על אופק ערבי ייחודי וקבוע עומדת בניגוד לתפיסתו של ניטשה בדבר הפער בין האופקים המתחלפים שבתוכם חייב האדם לנוע. מתוך דברים אלה עולה המסקנה כי הגורם לחסימתם של תופעות אירופיות בקרב אינטלקטואלים ערבים היא העובדה שבין הידע המוחלט, המבטל כל אופק, לבין המחשבה על ריבוי בלתי ניתן לצמצום של אופקים אין מקום למחשבה על היתוך אופקים. היתוך כזה אפשרי רק כאשר מותרים על התאמת העבר לצפיות בחוזה המתחייבות למתווה של אופק היסטורי. וכך כאשר אינטלקטואלים ערבים משרטטים אופק היסטורי, הם חשים במתח בין האופק בחוזה ובין השפעת ההיסטוריה עליו.

39 Georges Qurm, "Šarq wa Ćarb", aš-Šarī al-BusŪri, Bairut 2003.

40 שם, 11.

41 שם, 89, 140.

42 שם, 56.

43 שם, 140.

33 שם, 13.

34 שם, 66-21.

35 שם, 24. Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, London 1961.

36 Al-Misiri, 24.

37 שם, 13-14.

38 שם, 14.

סיכום

מה שתואר כ"היעדר תפיסה" של השואה נוצר מתוך מרחב החוויה של האינטלקטואלים הערבים והתודעה ההיסטורית השלטת בחברות הערביות. היותו מושפע על ידי ההיסטוריה של האינטלקטואלים הערבים צריך להיתפס כצדו האחד של המטבע שמעברו השני מצויה השפעתם עליה. היותו מושפע נוגע בסופו של דבר לאנטינומיה לכאורה בין המשכיות לשבר בתמונת ההיסטוריה של האינטלקטואלים הערבים. אנטינומיה זו נוצרה מצד אחד כיוון שנראה היה שדי בהתקבלות העבר ההיסטורי דרך התודעה בהווה כדי ליצור תחושה של המשכיות של זיכרון ערבי משותף. מצד שני קיימת המהפכה שהתרחשה בעקבות הפנייה ל"היסטוריה החדשה", זו המעדיפה מפנים, משברים וקרעים פתאומיים של אירועים במחשבה - בקיצור: חוסר ההמשכיות. כאשר הדבר נוגע להבניה מחדש של העבר ההיסטורי, יש לחזור לתקופה שבה החלו שינויים בעמים הערביים במאה ה-19. כלומר לתקופה שבה המרחב התרבותי הערבי-אסלאמי – שעד לאותה עת הוגדר על בסיס מסורת דתית-אסלאמית – נפגש עם המרחב התרבותי האירופי, שאף הוא חווה שינוי מהותי, כלומר זה של חילון. במפגש זה יש לשים לב לשתי חוויות יסוד על מנת להבין את החברות הערביות: הקולוניאליזם ותפיסת היהודים. המפגש של אינטלקטואלים ערבים עם המודרנה האירופית הובילה לשבר היסטורי ביחס לתפיסת היהודים. עד לאותו מפגש נחשבו היהודים לפי המוסכמות הדתיות כקבוצת שוליים חלשה הזקוקה לחסות בתוך המרחב התרבותי הערבי-מוסלמי. עם הופעת הקולוניאליזם נתפס היהודי שזוהה כאירופי כמייצגן של המעצמות הקולוניאליות. חוויה זו הביאה לתפיסה של שלילת היהודי. בחוויית ההמרה הזאת של הערבי עם היהודי נעוצה לא רק הסיבה להכחשת השואה במרחב הערבי אלא גם הסיבה לאנטישמיות הערבית ולתפיסה האידאולוגית של הציונות כהמשך לקולוניאליזם האירופי.

שתי העבודות (אל-מסרי וקורם) הציגו את היעדר התפיסה של השואה בעולם הערבי כתוצר של דיאלקטיקה זו השולטת במרחב החוויה הערבי. אינטלקטואלים ערבים נמצאים במצב שבו הם מתבוננים אל עבר אופק רחוק אך מוגבל, כלומר כזה המקיף את תחום התודעה ההיסטורית. ככלל, הדבר שמונע את התקבלותן של תופעות אירופיות בקרב אינטלקטואלים ערבים, היא העובדה שבין הידע המוחלט המבטל כל אופק, לבין המחשבה על ריבוי בלתי ניתן לצמצום של אופקים, אין מקום למחשבה על היתוך אופקים. אל היתוך אופקים כזה ניתן להגיע רק כאשר מוותרים על התאמת העבר לאסטרטגיה של בניית האופק ההיסטורי עצמו. אי היכולת לוותר היא המשמרת את המתח שבו חשים כיום אינטלקטואלים ערבים.