

## נסים רזואן :

### הלאומנות הערבית מחפשת אידיאולוגיה

הלאומיות הערבית. ובתחומי המושג הזה נעשים נסיונות כנים למדי לשים לב לעובדות. שום ערבי כיום אינו מהרהר בהגדרת משמעותה של התרבות הערבית אף לא בנייתו תכנה, וזאת משום שאינו רואה טעם בדבר. אחדות התרבות הערבית, תכנה ועקרונותיה נחשבים בחינת דבר המובן מאליה. הוויכוחים שסערו עוד לפני עשר שנים בלבד על מהותה של תרבות ערבית, ובשאלה אם יש לערבים מורשת תרבותית אחידה ומקיפה ואומה ערבית מה טיבה, כל אלה יצאו פתאום מן האופנה ודומה שאינם עוד ממין העניין. שום משכיל ערבי אינו רואה עתה צורך בדיבורים על הרקע ההיסטורי המשותף של הערבים, על תודעתם הגזעית, על סביבתם, לשונם, מסורותיהם והפולקלור שלהם, אף לא על האינטרסים המשותפים שלהם. כל זה מתקבל כפשוטו. אין נוגעים אפילו בשאלה עדינה דוגמת ההתאמה בין הלאומיות הערבית לאסלאם. הלאומיות הערבית נעשתה כוח חי, שאין צורך להצדיקו עיונית על-ידי איסוף עובדות היסטוריות או סוציולוגיות, אלא שצריך לעשותו אמונה כוללת-כל. האמונה הזאת אינה מתבטאת בנייתו חיים של הלאומיות הערבית; היא מוצגת כפילוסופיה של חיים וכן גם

ב־1942 דאב הפרופיסור ה.א.ר. גיב, המזרחן הנודע, על העובדה שעדיין לא ראה אף ספר אחד פרי עטו של ערבי מאיזו ארץ שהיא. באיזו לשון מערבית שהיא, המאפשר למעיין איש-המערב להבין את שרשי התרבות הערבית. יתר על כן, הוא אמר כי „לא ראה שום ספר כתוב ערבית לערבים עצמם המנתח את משמעותה של התרבות הערבית בשביל הערבים“. ב־1956 דאב מזרחן מהולל אחר, פרופ' ג.א. פון־גרינבאום, מן האוניברסיטה של שיקאגו, על העובדה שהעולם דובר-הערבית של ימינו נבצר ממנו לפתח „ציור-עצמי מספיק — מספיק במובן זה שיוכל ליישב את התכלית הרגשית עם מידה מניחה-את-הדעת של יחס-כבוד לעובדות“. אין ספק שדברים אלה עודם נכונים במידה רבה, ואם גם לא לגמרי. אמת ששום ערבי עדיין לא ניתח את משמעה של התרבות הערבית לגבי הערבים עצמם, ושעדיין דחוק הוא שיווי-המשקל בין „התכלית הרגשית“ הערבית למידה של יחס-כבוד לעובדות. אף-על-פי-כן אין חוקר התרבות הערבית כיום יכול שלא להתרשם מתופעה אחת חדשה, לגבי המשכיל הערבי בן-זמננו נצטמצמה התרבות הערבית במושג אחד מקיף — זה של

פילוסופיה לאומית". ח'אזם זאכי נרטיבה, שבספרו "הלאומיות הערבית" (1956) מיצה בכשרון רב את הדין שהתנהל בשאלה זו בשנות השלושים, מעיר כי "פילוסופיה לאומית היא, במובן ידוע, בחינת דבר-והיפוכו... שכן המונח 'פילוסופיה' הוראתו חי-פוש אמיתות אוניברסליות, ופילוסופיה זה הזנחת את האוניברסלי ומתעסקת בפרטי אינה אמיתית כל-עיקר. במובן המצומצם יותר... נוכל אולי להעז ולדבר על פילוסופיה לאומית — על האמפיריות הבריטית, הפרגמטיות האמריקאית, הלאומנות הצרפתית, האידיאליזם הגרמני, החמרנות הסובייטית, הקוויאטזים ההודי, וכן הלאה" (ע"ע 8—57). הוויכוח הישן התחדש על-ידי ד"ר קוסטי זורייק בספרו "ההכרה הלאומית", שבו הוא טוען כי פילוסופיה שיטתית, תקיפה וברורה היא הכרח לתחיה לאומית לאמיתה. "אכן, אין תקוה לתחיה לאומית ערבית אם לא תמצא לה השראה בפילוסופיה לאומית המשקפת את רוחה, תוחמת את האוריינטציה שלה, מציינת את מטרותיה ומתווה את ארחותיה". עוד אחד מן המטיפים לפילוסופיה לאומית ערבית, עבדאללה אל-עלאילי, אף שהוא מיצר על חסרונה של אידיאולוגיה ערבית שיטתית, מבדיל הבדלה חריפה בין הלאומיות כאידיאולוגיה ללאומיות כתכנית-פעולה. אידיאולוגיה לאומית, אומר הוא, חייבת למלא שלושה תנאים: "עליה להיות נטועה בלב ולא בשכל, שכן האמונה היא קשר-אחדות בטוח יותר מן האינטלקט; עליה להיות גמישה די הס-

כאידיאל של מימשל, כאני-מאמין כמו גם כקול-קורא. לאמיתו של דבר מבקשת היא להיות אידיאולוגיה שלמה השקולה כנגד האידיאולוגיות העולמיות המתחרות של הקומוניזם והקפיטליזם הדמוקרטי. האידיאולוגיה החיידית הזאת, עם כל היותה ערבית, במובן זה שהערבים הסתגלו אשר גיס-זוה לאומתם שלהם, טוענת שהיא פתור-חה לכל ושהיא מציעה אורח-חיים לא-נושות כולה, לשעה שיסתיים המאבק בין שני הענקים העולמיים בחיסול הדדי.

תכלית הסקירה הזאת היא להעלות תמצית קצרה של מאמצי האינטלגנציה הערבית לנסח את האידיאולוגיה הזאת. תחילה יש לומר מלה על מקורות החומר לעיון אשר כזה, שכן הדעות אף גם התנאים בעולם הערבי משתנים במהירות כה רבה עד שהדיון בהם לא בספרים ימצא כי אם במאמרים, והפולמוסים שהם מעוררים מצויים בכתבי-עת. דו-שיח ממין זה — שהוגבר במידה גדולה אחרי המאורעות בסואץ ובסיני ב-1956 — כמעט לא יוכל להתנהל בספרים; בשל חזיפותו ואקטואליותו חייב הוא כמעט להצטמצם בתחום העתונאות.

אף אחד מן המחברים שנצטט להבא אינו מתעסק, לכאורה, בדבר שמשכיל ערבי לאומני אחד הגדירו כ"מתן לבוש פילוסופי לנסיון הערבי". אכן, הפולמוס הנוכחי, שתחילתו בסוף 1955, שונה תכלית-שינוי מזה שסער בשלהי שנות השלושים, או היתה השאלה אם "אפשר או כדאי שיתגלמו חייה ומחשבתה של אומה במה שקרוי

שהרי מכל-מקום תכליתנו כאן רק לברר מה הלאומנים הערבים עצמם חושבים על הדוקטרינה שלהם ואיך הם אומרים להציגה. משאר הלאומנים שהתנגדו לקריאה לאידיאולוגיה עצמאית, העקשנים ביותר — שיש להם גם מה לומר — הם עבד אל-קאדיר שרארה ועלי בודר, שניהם אנשי-עט ומבקרים ספרותיים. (זה האחרון הוא גם עורך-דין בחלב ומחבר סיפורים קצרים).

תגובתו של שרארה על קריאתו של עבד אל-קאדיר היתה נמרצת ופסקנית. הוא טען כי אין זה מן ההגיון לתבוע מן האומה הערבית של ימינו אידיאולוגיה שניתן להשוותה, למשל, לקומוניזם או לאקסיסטנציאליזם. עי-צובה של אידיאולוגיה, בהכרח ומט-בע הדברים יש להניחו לגניוס של האומה, המאוחדת מרצונה הטוב ועל פי תנאיה שלה. אין טעם לבקש מאיש מה שאין בידו ומה שלא יוכל לתת. "הדבר היחיד שאותו אפשר לבקש מן האומה הערבית כיום הוא שתילחם על עצמאות אדמותיה, שתתן מה שבי-יכלתה למען איחוד בניה ולמען המל-חמה באויביה מבית ומחוץ. משעה שתשיג את החופש והאחדות הרי מאליה, בלא שיבקשוה, תיצור ספרות חדשה, פילוסופיה חדשה, וכן גם אידיאולוגיה — וכולן תהיינה ביטויי הרוח הערבית והגניוס הערבי".<sup>3</sup>

שרארה מוסיף ואומר כי ההיס-טוריה הוכיחה כי יש שני סוגי לאו-מיות. האחת אינה אלא חוסר סובל-נות, רגשנות צרת-אופק, שאיפה להש-

תגל להתפתחותה חמתמידה של הדעת ודי מנוע את היצמדות הבסיס הרגשי אל מספר אמיתות קבועות-מראש; ועליה להיות מעמיקה כשיטה של מחשבה, כדי שתמשוך ותספק את השאיפות הרוחניות של נאמניה הלאו-מנים.<sup>1</sup>

רב המרחק מכאן לאידיאולוגיה מן הסוג שצעירי המשכילים הערבים משתדלים לנסחה. עבדאללה עבד אל-דאים, שפכל שניתן לברר זאת הרי הוא המתחיל בפולמוס החדש, מנסח את תביעתו לאידיאולוגיה בזו הלשון: "הלאומיות הערבית צריכה לעבד את תכניתה בבירור ולהגדיר בבירור את תכונותיה; שומה עליה למצוא לעצמה ניסוח באידיאולוגיה שתוכל להתמודד עם יתר האידיאולוגיות של התקופה החדשה".<sup>2</sup> הוא מיסד זאת על ההנחה ש"מפבר עברה הלאומיות הערבית את שלב הרגש, בזמן שלא היתה אלא איבה כנגד אימפריאליזם עותומני או מערבי". הערה זו עוררה הרבה תגו-בות ותשובות, שהדיהן מתגלגלים עדיין על דפי הירחון הלבנוני.

דרך-כלל נחלקו תגובות אלו לשני סוגים. חלקן האחד בא מצד המרק-סיסטים הדוקטרינריים, שפפרו בקיור-מה של הבעיה ואמרו שאין המחשבה הערבית מחויבת לעצב אידיאולוגיה נפרדת "משום שמטרתה הסופית של האנושות היא אחת". היו בהם אפילו שפפרו בעצם קיומה של אומה ערבית, ואמרו כי דיבורים ממין זה יש בהם טעם של נאציות ופאשיזם. אין אנו צריכים לעיין בפירוט בהשגות אלו.

מוחמד, הרי לאמיתו של דבר ראשי-תה של התנועה הלאומית הערבית היא חדשה וצנועה ביותר. ג'ורג' אנטוניוס, ההיסטוריון "הרשמי" של התנועה ואחד ממליצי-היושר הגדולים שלה, אומר בספרו המוכר כי המאמץ המאורגן הראשון בתנועה "אפשר לקבעו בשנת 1875... כאשר הקימו חמישה צעירים שהתחנכו בקור לג' הפרוטסטנטי הסורי בבירות אגודה חשאית". הוא מוסיף כי החמישה היו כולם נוצרים, "אך הם עמדו על חשיבות צירופם של מוסלמים ודרוזים..."<sup>4</sup>

תביעותיה של התנועה, בדומה לראשיתה, בתחילה צנועות היו בהחלט. היא הטיפה להענקת עצמאות לסוריה יחד עם הלבנון; להכרת הערבית כלשון רשמית בארץ; לסילוק הצנזורה ושאר הגבלות על חופש הביטוי; ולהעסקת יחידות-צבא של בני-המקום בשירות צבאי מקומי בלבד. אפילו אנטוניוס נאלץ להודות (ע' 85) כי קריאתה של התנועה לפעולה מדינית היתה "מוקדמת מפדי שתוכל לגייס את האומה". ויש לזכור שאם כך היה המצב בלבאנט, הרי פירמה נכונות הערותיו אלו של אנטוניוס יוס לגבי מעמד הדברים בזמן ההוא בארצות כעיראק, חצי-האי הערבי, ואין צריך לומר — מצרים.

עובדה היא שהתנועה הלאומית הערבית הובאה במישורים מיבשת אירופה; היא באה ממש בדבד עם האלפבית. שום פירושים היסטוריים כביכול לאחר מעשה אינם יכולים לעורר את הרושם שתחילתה של

תלטות, לעלינות ולניצול; בקטיגוריה יה הזאת אנו מוצאים את כל הלאומיות האירופיות מזמן שנוצרו האומות האירופיות עד היום הזה. השניה היא "לאומיות הומאניסטית". המכבידת את מושגי היושר והצדק, המאמינה באדם ובטוב, והנושאת יעוד לאומות אחרות. ההיסטוריה אינה מספרת, למשל, על שום מעשי תוקפנות מצד האומה היהודית נגד אומות אחרות, וכן גם אין אנו מוצאים בפילוסופיה שלה שום אכזריות, חוסר סובלנות, שבח לרע או סילוף העובדות: היא לא ניסתה מעולם למנוע מאומות אחרות לחיות על פי דרכן.

והוא הדין גם באומה הערבית, שעוצבה על-ידי אידאלים הומאניסטיים ברורים. צמיחתן של הנצרות והאסלאם בחיקה מלמדת שהיא הומאניסטית במגמתה. לעומת זאת הרי הציונות אינה אלא חזרה לעבודת גילולים ולפולחן-אלים; בגילוייה ה"מוסריים והמדיניים הריהי נסיון בשיטות של הברבריות הפרימיטיבית — ומשום כך מצאה חן בעיניהם של אירופים, התומכים בה וסומכים ידיהם על מעשי התוקפנות שלה...

## ב

בטרם ניכנס לפרטי הפולמוס הח"דש, אולי כדאי יהיה לסטות רגע הצדה ולגעת במקורותיה של התנועה החדשה. אף כי נוסייבה מנסה, בספר הנזכר למעלה, להקים לתנועה רקע היסטורי שיעורר את הקורא לחשוב כי ראשיתה נעוצה בתקופה שלפני

הח'דיב במצרים. רוצה לומר, לפני שנות ה-70 למאה שעברה לא היתה תנועה כזאת מצויה אפילו בסוריה. אם כה ואם כה, לערך בזמן ההוא פיתחה לה מצרים מדיניות לאומית משלה, מנותקת לגמרי מן התנועה הערבית הכללית שהתקמה מעבר מזה לסואץ. מגמה זו התחזקה ב-1882, כאשר כבשה בריטניה את מצרים והופיע זרם רעיוני חדש היונק ממקורות מצריים מובהקים ואשר ראש-תכליתו לנהל תעמולה לפינוי חיל-הכיבוש הבריטי.

הלך-מחשבה זה התקיים ברציפות עד לפני שנים מספר — למעשה, עד שאמנם פינה הצבא הבריטי סוף-סוף את עמק-הנילוס ואת בסיס הכואץ. כל השנים האלו נקטו מנהיגי הלאומיות המצרית קו שבגללו געשתה התנועה מבודלת יותר ויותר מן התינועה הערבית הכללית. לאמיתו של דבר הרי רבים מאלה השרים כיום בקאהיר הלל ושבח למדיניות הערבית ועומדים על תפקידיה של מצרים כמנהיגתו היחידה של העולם הערבי, אך לפני כעשר שנים פיתחו לאומיות מצרית מובהקת כדי-כך שדיברו אפילו על אפיה ה"פרעוני" של ארצם; קו זה נתקבל בפומבי על-ידי אנשים מהוללים לא פחות מד"ר טהא חוסיין, מיניסטר החינוך לשעבר, סלאמה מוסא, הסופר הקופטי הוותיק, ועוד הרבה משכילים מצרים.

הגלגולים שפקדו את התנועה הלאומית הערבית ב-80 השנים האחרונות אינם מעניינו של מאמר זה. כאן די לנו אם נאמר כי הופעתו של נאצר

התנועה במוחמד או אף בתקופה שלפני מוחמד. יש להוסיף כאן כי הפצת החינוך המערבי על-ידי המשלחות הנוצריות השונות, בפרט בלבאנט, היא גם שהביאה לידי כך שהנהגת התנועה עברה מעט-מעט מידי נוצרים לידי מוסלמים. הדבר נבע, כמובן, בעיקר מן הדגש ששמו בתי-הספר והקולגים המיסיונריים בערבית; רבת-משמעות היא העובדה שספרי הדקדוק המודרניים הראשונים בלשון הערבית, וכן המילון הראשון המותקן במתכונת מודרנית, נערכו והוצאו לאור על-ידי מורים נוצרים-ערבים בלבנון.

מסובכת יותר היא פרשת יחסיה של מצרים עם התנועה הלאומית הערבית. מנהיגותה המצרית הנוכחית של התנועה, בראשותו של הקולונל נאצר, לאיחוד העולם הערבי "מן החוף האטלנטי עד למפרץ הערבי [הפרסי]" היא התפתחות חדשה ומפתיעה כדי-כך שאי-אפשר כמעט לנתות לראותה בפרספקטיבה היסטורית מתקבלת-על-הדעת. קשה להלום את טענתו של אנטוניוס (ע"ע 100—99) ש"שלטון הח'דיב אסמעיל בשנות ה-70 למאה שעברה היה בו משום שינוי יסודי בזיקתה של מצרים לתנועה הערבית. הסברה שלפני תקופת המלכות הזאת "התפתחו במצרים רעיונות התחיה התרבותית הערבית והיכרה הלאומית הערבית בדבד עם התפתחות אותו תהליך בסוריה..." אינה משכנעת ביותר הואיל והולדתה של הכרה זו בלבאנט, לדברי אנטוניוס עצמו, חלה אך בימי שלטונו של

## ג

ואולם נאצר אינו מספק לתנועה הלאומית הערבית את ה"אידיאולוגיה" שרוצים היו למצוא אותם משכילים צעירים ונלהבים של "השהרון הפורה", המתחבטים הן בשאלות הלאומיות הערבית הן בענייני אמונות ודעות בכלל. מאלפת ביותר היא העובדה שאף אחד מן המהברים שבהם נעסוק בדפים הבאים איננו מצרי, אף כי הבימה שממנה אנו מרבים לצטט יש בה משתתפים מצרים בכל גליון וגליון. הירחון "אל-אדאב", שבו נתפרסמו רוב הויכוחים שנסקרם בזה, הוא עצמו מעיד על כוחה הגובר של הלאומיות הערבית. הוא החל להופיע בבירות ב-1953 ונעשה הירחון הראשון במעלה בלשון הערבית. "אל-אדאב", המצוין ברמתו הגבוהה, הוא בטאון פן-ערבי מבחינה ספרותית ופוליטית כאחת. אף שהוא מופיע בלבנון, הרי משתתפיו הם סורים, מצרים, לבנונים, עיראקים, ירדנים וכויתיים כמעט שווה-בשווה — אף כי אלה האחרונים הם מן-הסתם מורים ושאר בעלי מקצועות חפשיים ערביים בשטח-החסות עשיר-הגפט של כוית. על דפי "אל-אדאב" יכונים לים משכילים ערבים מכל כנפות תבל להצטרף לוויכוח על אותן השאלות. דומה כי ב"אל-אדאב" הועלתה לראשונה, בספטמבר 1955, התביעה ל"אידיאולוגיה ערבית", על-ידי עבד-אללה עבד-אל-דאיים. לאחריה באו שורה של נסיונות לנסח אידיאולוגיה כזאת וויכוח שעודו נמשך בנדון זה, ויכוח שבו רק מעטים מן המשתתפים

כמנהיגי הלאומיות הערבית היא ה"פתחות חדשה לגמרי שכמעט לא תיאמן, התפתחות הנראית אפשרית רק מפני שהעמים אשר את הנהגתם נטל נאצר לעצמו הם רגשניים וקלילי אמונה כל-כך. כמו שמטעים אווארד עטיה, גם הוא ממליצי-ישרה של ה"נועה, בספרו "הערבים", ע' 96: "אפייני הוא לרוח הערבית שמלים משפיעות עליה יותר מרעיונות, ורעיונות משפיעים עליה יותר מעובדות".

מה בפי נאצר עצמו על הנושא הזה? "הפילוסופיה של המהפכה", מפעלו הספרותי של נאצר, אף כי אין בו רמז לבנין שיטתי של איזון פילוסופיה שהיא, נעשה מקור הידיעות הראשי לחוקר ה"אידיאולוגיה" הנאצרית. אכן, בספר זה גופו אין האומה הערבית מוזכרת אלא פעם אחת, הגם שציונה בפעם הזאת הוא רב-משמעות. נאצר, הפותח ומסביר כי "תקופת ההתבדלות חלפה", טוען כי בשלושה כיוונים, או מעגלים, צריכה מצרים למלא את יעודה — באיזור הערבי, ביבשת אפריקה, ובעולם האסלאם. "האם יכולים אנו להתעלם ממציאותו של איזור ערבי סביבנו, איזור שיחד אתנו הוא מצטרף לגוש מלוכד שהאינטרסים שלו קשורים אינטימית בשלנו?" שואל נאצר ריטורית, והוא מוסיף ואומר: "אינני יודע מדוע, אבל ברור לי כי באיזור הזה שבו אנו חיים עתידה להתרחש דראמה חשובה המחפה לגיבור שלה". ואכן, את הדמות הגיבורית הזאת המציא נאצר משעה שהחל הוא עצמו לגולל את הדראמה.

פילו על מטרותיה, מעידים על הצורך בהבנה חדשה של הבעיה אשר לפני-הם. ראשית, אפוא, מצביע חמאדי על אי-הבנה המשותפת, לדעתו, לאותם ערבים הרואים את עתידם הלאומי שלהם בפשטות-יותר במושגים שאי-ליים מן הדמוקרטיה המערבית, או מן הטוטליטאריות והמרקסיות הגרמני-ו-האיטלקי. לאחר-מכן הוא ניגש לדון במומיה של החברה הערבית על פי תפיסתו: לאמור, התפתחות מפגרת עד מאד, דבר ששרשו בהתפוררות התרבות הערבית בשלבים האחרונים של התקופה העבאסית. לפי השקפתו באה התפוררות זו בעקבות הכיבושים וההתפשטות הערביים; עקב התפשטות השלטון הערבי על עמים רבים ושונים כל-כך קיפחה התרבות הערבית את ההרמוניה והשלמות שלה, ולבסוף — אף את עצמאותה. זרמים רוחניים זרים הסתנגו אל הרוח הערבית, שהאסלאם השרה עליה את רוחו והנהיגה, ונמ-הלו בה. כך החל תהליך של ירידה, שהואיל וסיבתו הראשונה חיצונית היתה, השפיע על החברה יותר מאשר על בניה, עד שלבסוף השיגה ההתנו-ות גם את תחום חיי הפרט.

עתה עמוקה היא ההתנוונות הזאת ומקיפה: אין היא מצומצמת בתחום אחד של החיים הערביים, אין היא גור-געת רק במשטריהם וחוקיהם. זאת היא מחלה שאפשר למצוא את סימניה בחולשות אשר בגפשו של הפרט הער-בי. הראשונה והחמורה באלו, אומר חמאדי, היא האנוכיות והחמדנות — אנוכיות ששום שיקולים מוסריים ושום רוח אורחית אינם בולמים

חולקים על העמדת הבעיה, או מתנג-דים לעצם הנסיון לפתח את הרעיון בזמן הזה.

נסיון ראשון ושיטתי ביותר לנסח את האידיאלוגיה הזאת געשה עלי-ידי סעודן חמאדי, מן האוניברסיטה של ויסקונסין, בשתי מסות ארוכות, הרא-שונה בשם «שאלת הלאומיות הער-בית: הבעיה, הפתרון והשיטה». («אל אדאב» מחודש נובמבר 1955). והנה חמאדי יוצא מן ההנחה שעל אף כל מה שנאמר ונכתב על נושא זה בחמישים השנים האחרונות, «עדיין זקוקה הל-אומיות הערבית לתורת-חיים שלמה». אמת, מודה הוא, שרוח הלאומיות הע-רבית פתחה מרחבים חדשים של חיים ומחשבה ועוררה «שאיפת מוח-שית לחיים טובים יותר», אך דבר זה לא נתבטא בתורה כוללנית ומלופדת שתוכל להאיר את הדרך לקראת תחיה לאומית. «ההווה הרקוב» של הערבים יש בו הגיון משלו הנובע לא רק מן הבסיס החמרי של קיומם החברתי. בחינת בעיה, אפוא, ניתן להגדירו ויש לו פתרון מוגדר.

חברה, בין בריאה ובין חולה, יש לה מבנה מסוים, יש לה טבע יחיד-במינו שאליו צריך להתאים את תרו-פתו. תפקיד המחשבה הוא למצוא את הפתרון ההולם את הבעיה; שאם לא כן תישאר הרוח הלאומית במבוי סתום, ששום מאמצים של מסירות והקרבה לא יוכלו לחלצה ממנו. מס-תו של חמאדי היא «נסיון תחילי לדון בכמה מן ההנחות העיוניות לפעולה לאומנית». חילוקי-הדעות בין הלאו-מנים הפעילים על דרכי פעולתם, וא-

הנטיה לאמונות תפלות והשנאה לכל שהוא מדעי. בצירופן מאפשרות לו חולשות אלו להשתמט ממאמצים של יצירה אל עולם בלתי-מציאותי, שבו קיימות תקוות מרקיעות-שחקים ש-אפשר כביכול להגשימן על-ידי דב-ריירהב ואמונה באותות ובמופתים שמחוץ-לדרך-הטבע. מכאן גם חוסר-היציבות של השקפותיו בחצי המאה האחרונה, בפרט בתקופת מלחמת-העולם השנייה ולפניה.

מן האבחנה הזאת של בעית היחיד הערבי עובר חמאדי למסקנות החב-רתיות הנובעות ממנה. ראשית, אומר הוא, «הבעיה של החברה הערבית היא בעיה לאומית, מפני שהיא נובעת מנסיגה של חברה זו עצמה. 'העולם' מורכב אומות ולא יחידים, והאומה הערבית יש לה נסיון יחיד-במינו משלה; מצבה הנוכחי הוא פועל-יוצא מן המסיבות המיוחדות של כל קורו-תיה עד לרגע הזה. האסכולה הרואה בבעיה הערבית רק בעיה של פיגור בהשוואה לאיזו התפתחות תרבותית זרה, בטעות יסודה. דרך הקידמה לע-רבים היא לאומית, לא בינלאומית».

שנית, הבעיה הלאומנית טמונה ברצון העם ולא בחוקים ושיטות. יש קבוצות לאומניות המרכזות את כל תשומת-לבן בשיטות הנוהגות בחברה הערבית ורואה במומיהן את שורש הבעיה, יש, למשל, החושבים כי חלו-קת העולם הערבי לאומות קטנות וחי-לשות היא הקלקלה הראשונה שצריך למצוא לה תקנה, ויש סוברים כי ראי-שית-כל יש לעקור מן השורש את ההשפעה הזרה; ואילו אחרים תולים

אותה. הסכנה שבהלך-נפש שכזה בולטת פי-כמה דווקא משום שישו-עתם הלאומית של הערבים מצריכה דור של אנשים שיהיו מוכנים להק-ריב את האינטרסים האישיים שלהם בעד טובת הכלל; התחיה הלאומית זקוקה לאנשים המוכנים לתת לה, ולא לאנשים המצפים לקבל ממנה.

חולשתו השניה של היחיד הערבי היא היעדר יומה מעשית, חוסר-היכולת לנסות ולהגשים את שאיפותיו במאמציו שלו. בחינת תחליף הוא בו-נה לעצמו עולם דמיוני לגמרי של יומרות שאין להן סמך בשום פעולה חיובית — עד כדי כך שהדיבור נע-שה במידה רבה מאד אמנות של הת-חמקות מן המציאות ואשליה-עצמית. לכן כה זהות הן תביעות העצמאות, השוויון והצדק שבמצעי המפלגות הערביות השונות — אף כי למעשה יש ביניהן הבדלים גדולים בשיעור הפנות, העקיבות וההשקידה שבו הן עושות למענם.

החולשה האישית הזאת מופיעה גם בהשלמתו של הערבי עם המקובל והמסורתי בהרבה שטחי חיים. בית-הספר הוא המקום היחיד בו אפשר למצוא את הפרט כשהוא מתקומם על ה-«סטאטוס קוו»; אחרי צאתו מבית-הספר הוא מקבל את הסדר הקיים ומסתגל אליו, תחת שיסתלק ממנו ויצטרף לגרעין של הסדר מחדש. מהיותו חקיני, שולל-כל-תמורה וסור-לד מפני הרפתקה, מעדיף הוא את הבטחון שפתאני-קיום דלים ועלובים על חיים של טוב ושפע הכרוכים בסיכון כלשהו. חולשה נוספת היא



רחות הטובה, ועד אשר יהיה האישי שחי רק בעד עצמו לפטריוט החי למען החברה — לפחות משך תקופת-המעבר. אומץ-רוח ואהבת ההרפתקה צריכים להפיג את הפחד הכולא אותו בדפוסי סדר-הדברים הקיים. יש מסור-רות בלות, בין דתיות בין חברתיות, המקובלות עדיין על האוכלוסייה; שח-ייב אדם לצאת כנגדן בגלוי — לזרוע ספקות בתועלתן בלבנות העם, לקום ולהנהיג את המעיינים לקרוא תגר על מסורות כאלו אלא שעודם מחכים לאיש שיוסרם את הדרך. בתוך כך יש לשחרר את היחיד מנטייתו לשלילה ולקיצוניות; גם לכך צריכה המהפכה לדאוג. כיום זקוק הערבי לחידוש בט-חונן-העצמי, אמונתו בכוחו ובמידותיו, מתוך הרגשה של השתייכות לי-אומה שיש לה עתה יעוד עולמי, ושוב אינה חיה חיים שוליים של-מה-בכך. מר חמאדי לא די שהוא מנסח מעין תורה של הלאומיות הערבית אלא שהוא גם מתווה תכנית-פעולה. אם נניח שהמהפכה היא הדרך היחידה לפתרון הבעיה הערבית, איך, שור-אל הוא, צריך לתכננה? תשובתו היא שאפיה הלאומי של הבעיה, וכן גם עמקה, מחייבים את הצורך בתנועה פנימית לקראת מהפכה, רק על-ידי מאבק לאומי פטריוטי יותן להגשימה, ולא על-ידי גורמים מדיניים זרים. יתר על כן, רק המאבק הוא היוצר את התנאים בהם מזדהה היחיד עם הפ-עולה ומעריך את תוצאותיה. הנסיון מלמד כי רפורמות שהוענקו מלמע-לה, או שהושגו הודות לתנאים בינל-אומיים מסוימים, אינן מאריכות

את כל הקולר כולו במשטר המדיני, בתחוקה, בחוקי הבחירות, בחוקי הע-תונות, או בסדרי המפלגות. יש קבו-צה רביעית הרואה את מקור כל הר-עה במשטר הכלכלי. אבל חמאדי או-מר שכולם מקדימים סיבה למסובב. משטר אינו אלא מנגנון לארגונה של החברה; טבעו ויעילותו של משטר נקבעים על-ידי אפיו ומצבו של העם בו הוא מושל. משטרים יותר משהם יוצרים את נחשלותה ופיגורה של חברה הם משקפים אותם.

לא שהמשטר אינו חשוב בעיניו; אין הוא מתעלם מן התפקיד שמילאו הפיאודליזם והאימפריאליזם בסיבוכה של הבעיה הערבית, ואין הוא כופר בצורך להילחם בהם. המשטר הנוכחי מקיים את מעמד-הדברים המדאיב הנוכחי; אבל עילת שניהם כאחד במחלה חברתית עמוקה יותר. מה יש לעשות, אפוא, כדי להצמיד את החב-רה הזאת על דרך הבריאות והקידמה? אם מחלתה של החברה הערבית מעמיקה ומקיפה כדי-כך שטישטשה והחלישה את הנפש הערבית, הרי צריכה התרופה להיות מהפכה שת-חיל שם — בנפש שטושטשה והוחל-שה. צריכה לבוא מהפכה רוחנית ש-תעורר את המחשבה, ותטע בה את חסנה ועוז-רצונה של האומה כולה, בטרם תוכל זו להתמרד על התנאים הקיימים ולצאת לקראת חיים חדשים. זאת צריכה להיות מהפכה אינטלק-טואלית שתבהיר סתומות ותתיר סבוכים. חייבת היא לחדור אל הנפש הערבית עד שעל מקום האנוכיות וחמדת-הבצע של היחיד תבוא האז-י

העם, או אף רובו, יבין את הבעיה באורח פילוסופי.

השאלה הרביעית והאחרונה אשר לה מציע מר חמאדי את תשובתו היא — מה המטרה הסופית של הלאומיות הערבית? האם היא שיחרור הארצות הערביות מכיבוש האימפריאליזם הזר? או שמא העלאת רמת-החיים? אף אחת משתי אלו כשלעצמה, אומר הוא, אף לא שתיהן ביחד, אין הן המטרה השלמה של הלאומיות הערבית, אף כי אין ספק ששתיהן צודקות ויש להשיגן. אלו הן מטרות-אגב, שיפוג טעמן לאחר השגתן; אלו הן מטרות יחסיות, שהמסיבות החולפות כופות אותן.

המטרה הסופית של הלאומיות ה-ערבית היא הצדק («אל-חק»). יש באדם נטיה טבועה מלידה אל הצדק, נטיה המתגלה במפעל הציביליזציוני שביצעו אומות ששירתו את האנושות. הנטיה הזאת לצדק נתגלתה למופת בציביליזציות שהעניקה האומה הערבית לעולם, ותעודתם של הערבים כיום היא לברוא ציביליזציה ערבית חדשה שעקרונה הנעלה ביותר יהיה הצדק. פירושו של עקרון זה הלכה-למעשה הוא כבוד לאדם; והציבילי-זציה הערבית החדשה, אם תשמור אמונים למטרתה, תוקיר את האדם כיצור היקר ביותר ביקום, שלמענו מקריבים את כל היתר ואשר לשי-רותו משעבדים את הטבע. אשרו של האדם צריך להיות אבן-הבוחן של החוקים, רווחתו — מקור כל חוק.

ארגון החברה על בסיס זה יחייב שלושה דברים: ראשית, שהעם הוא

ימים; ואילו הרפורמות שהושגו לאחר מאבק וסבל התקיימו, מפני שאותם שוכנו בהן ידעו את ערכן.

עיקרו של המאבק הזה ללאומיות ערבית הוא בכך שהוא רצוני: הכוח המניעו הוא כוח הרצון החפשי ולא כוח חיצוני, גם לא כוחו של חוק-טבע. בעוד אשר המרקסיזם מסביר את הקידמה מתוך תנועת החומר, והקפי-טליזם מסבירו על פי חוקי הטבע האנושי, הרי הלאומני הערבי גורס שרצונו החפשי של האדם הוא הכוח המרכזי בחברה. תכונתו האפיינית השניה של המאבק היא היקפה הרחב של מטרתו. הוא מכונן נגד כל הרקוב בהווה, ולא נגד קלקלה זו או אחרת: מטרתו היא ליצור חיים חדשים לע-רבים ולא לבצע רפורמה חלקית. אין המאבק יכול להצטמצם, למשל, בש-טח המדיני, שכן גם הספרות והאמ-נות ממלאות תפקיד חיוני בכל תחיה לאומית. שלישיית, המאבק צריך לה-יות לא רק רצוני ומקיף אלא גם מעשי. תנועה לשינוי טיבה של החב-רה הערבית, אשר בה הבערות, הדלות והחולי מושלים בכיפה, אינה יכולה להחדיר את עקרונותיה בהמונים בד-רך עיונים ופילפולים; כן גם לא תו-כל להצליח אך ורק בזכות קרבנותיהם ומאמציהם של הצדיקים והטובים. עליה ללבוש גם צורה של מלחמות עממיות למען תביעות חמריות. בל-תיאמצעות המקדימות את רוח המ-הפכה ותכליתה. עבודה מעשית מסוג זה אינה מחייבת שתסכים האוכלוסיה כולה לתביעות הללו, או שתהיה מו-כנה להן; כן גם אין צורך בכך שכל

כללים צד אחד של הלאומנות הערבית — את הריאליזם שלה, שהוֹפיעו בריחוק־זמן של חמישה־עשר חודשים שהיו בעלי חשיבות מכרעת בבחינת נסיון מקיף ושיטתי לנסח את אמונתה של תנועה זו — להגדירה כאידיאולוגיה, כאמונה, כאורח־חיים ומחשבה. על ניסוחו חלקו מבקרים שהתנגדו לא דווקא לתוכן דבריו אלא לרעיון שהלאומיות הערבית זקוקה בכלל לאיזו תורה מקיפה.

חריפה במיוחד היתה תגובתו של שרארה, המרחיק לכת ואומר שהמטי"פים ל"עשיית" אידיאולוגיה ערבית משחקים למעשה את משחקו של המערב. רב. אנשי־המערב רוצים שינסחו להם הערבים אידיאולוגיה, כי לדעתם תוכלו זו להורות את הדרך לפשרה, בסופו של דבר, עם המערב. "המחשבה הערבית בית נאלצת על־ידי המציאות המדינית הקיימת להתרכז בעצמאות המדינית, אפילו ישהה הדבר את התקדמותה בשאר שטחים של הגות... תקלה שהיא תוצאה ישרה מן הלחץ שעדיין לוחצים אותנו אנשי־המערב". שרארה מסיק שהואיל והאומות הערביות והמוסלמיות מסכימות עם המחנות העולמיים היריבים על מיטב מה שבאמתחתם, הרי יוצא מזה, "שהאידיאולוגיה הערבית המובהקת" שאותה תובעים קצת מן הלאומנים "לא תוכל להגות איבה, מבחינה מדינית לקומוניזם, ומצד שני אף לא תוכל להגות איבה לדמוקרטיה המערבית".

אך בעיצומו של ויכוח זה ניטשה מחלוקת אחרת, עזה לא פחות, על בע-

מקור כל שלטון. מכאן שהמנגנון המדיני צריך להיות דמוקרטי. המכוון רק לתת ביטוי מאורגן לרצון העם. שנית, כדי לשמור על הכרת־ערכו של הפרט ולתת פורקן לכל הכוחות הספונים בו, חייב המשטר הכלכלי להיות משטר בריא, משטר שאינו מניח מקום לניצול האדם ומשחררו ממחסור; עליו להבטיח את החיים הטובים לכל אדם באשר הוא אדם. המסקנה השלישית היא סובלנות. הסובלנות הלאומית והדתית נטועה במעמקי המסורת הערבית שבמסגרת האסלאם; והחברה הערבית, שירשה את עקרון הסובלנות הזה, יש בכוחה להעלות את הלאומיות הערבית לדרגה נשגבה, שאינה ידועה ללאומים חסרי־הסובלנות של המערב.

ביחסי־חוץ מביא העקרון המוסרי הזה לידי יחס של כבוד לאומות אחרות. לשיתוף־פעולה עמהן לשם חי־סול האימפריאליזם והניצול, ולכינון השלום. "הנה כי כן", מסכם חמאדי, "הטענה שלאומיות דמוקרטית סוצי־אליסטית אינה אלא תערובת של תורות זרות ובלתי־תלויות היא חסרת־שחר. הסוציאליזם והחופש עצמם אינם נובעים אלא מבאר הלאומיות החדורה עקרון מוסרי זה — לאמור, לאומיות שמטרתה הסופית היא הצדק".

## ד

מסתו זו של מר חמאדי, וכן מסתו השניה, "הריאליזם והמחשבה הערבית של זמננו" ("אל־אדאב", מרס 1957), המבקשת "לשרטט בקווים

שלהם על העם, כפי שגורסים בעלי המטריאליזם ההיסטורי; ולבסוף, שב צורתה האמיתית הלאומיות היא הוֹ-מאניסטית, לא גזענית אף לא בדלנית. לאומיות בלתי-הומאניסטית נוהגת באורח בלתי-הומאני באומות אחרות. כך היתה הלאומיות של המערב רב אירופית אך לא הומאניסטית, לא כלפי פנים ולא כלפי חוץ, וזאת משום שהמעמדות המנצלים היה לאל-ידם לנצלה למטרות ההשתלטות שלהם, בזמן המהפכה התעשייתית ולאחריה.

שאר פרקי הספר עוסקים בצדדים שונים של הלאומיות הערבית. הלאומיות הערבית איננה זהה עם הדת המוסלמית, הגם שאינה מנוגדת לה בשום פנים. הלאומיות נבדלת מן הדת מפני שהלאום הוא הוויה, ואילו הדת היא בשורה המכוונת לתקנת צדדים מסוימים של אותה הוויה. אין שום סתירה בין לאומיות לדת, אבל תהיה סתירה כזאת אם, וכאשר, תחדל הדת מהתמסר כל-כולה למידות הטובות שאותן משיג האדם באחדות עם האידיאל, ותיעשה תנועה מדינית הכופרת בהוויה החברתית-ההיסטורית של הלאום. הואיל והלאומיות היא הוויה, הריהי עומדת מעל לפילוסופיות ודוקטרינות. "יכולים אנו לומר שהננו סוציאליסטים או לא סוציאליסטים, דמוקרטים או לא דמוקרטים, אבל אין אנו יכולים לומר שהננו בלתי-לאומיים", שכן האומה היא הוויה שאנו שייכים אליה מכוח הטבע. "הפירוש הלאומי של ההיסטוריה", בניגוד לפירוש המרקסיסטי,

ית העדיפות. אם נניח שהלאומיות הערבית היא בבחינת נתון — ובפתים האלה היא תמיד "נתון" — כנגד מה, או כנגד מי, צריך המאבק להיות מרוכז תחילה? נגד האימפריאליזם, או ההשפעה הזרה, או ישראל, או הסוטים והבוגדים בשורות הערבים עצמם? או שמא שומה עליהם לאסור מלחמה בעת-ובעונה אחת על כל המנוגד לתנועה, כולל את כל האויבים המנויים למעלה וכן גם את כל הקלקלות החברתיות המחלישות את החברה הערבית?

כאן קמו שתי אסכולות. אחת, הידועה דרך-כלל בשם ה"אידיאולוגית", קוראת לפעולה משולבת לסילוק כל יריב ומכשול; השנייה, הכוללת את רוב המזלזלים בכל אידיאולוגיה מנוסחת, מצהירה כי כל זמן שנשארים זרים באיזה חלק ממולדות הערבים, כל זמן שישראל קיימת, וכל זמן שאין המושלים הערבים ערוכים כאיש אחד נגד האימפריאליזם, אין מועיל בשום תכנית מעובדת היטב לרפורמה חברתית וכלכלית. על הקבוצה הזאת השנייה נמנים המחברים האלמוניים של "עם הלאומיות הערבית", ספר שהוצא בקאהיר ב-1957 על-ידי הסתדרות המשלחות (הסטודנטיות) הפויות.

ספר זה מבקש להוכיח שלוש הנחות עיקריות: שהלאומיות עתיקה היא וימיה כימי התחברות אדם לחברו, ואין היא פרי המאות ה"ח והי"ט; שהלאומיות אינה, אפוא, תעמולה רגשנית שפיתחו המעמדות הפורגניים כדי לקיים את שלטון העושק והניצול

עיה המדינית היא החמורה ביותר. הדוחקת ביותר והחריפה ביותר; היא היא הבעיה העומדת לשטן על דרכנו בראשונה ומונעת מאתנו לטפל בבעי- יות הכלכליות והחברתיות" (ע' 162).

דומה כי המחברים חוששים שמא

יסיח המאבק בשטח הכלכלי את תשור- מת-הלב מן האויב העיקרי. «בשלב זה אסור להפוך את התנועה למאבק כלכלי בתוך האומה עצמה; אין לאל- צה להילחם בשתי חזיתות. עם זאת, כמובן, אין פירוש הדבר שעליה להי- מנע לגמרי מרפורמה כלכלית; הפיר- רוש הוא שהמאבק הערבי בכללותו אינו צריך ללבוש את האופי הכללי של הפיכה כלכלית, משל כאילו אוי- בו העיקרי הם המעבידים, בו בזמן שהבעיה הראשונה-במעלה היא ה- האימפריאליזם. לפיכך יש להשיג את המטרות הלאומיות הערביות בשני שלבים. הראשון הוא שלב המאבק המדיני, המכוון לשיחרור האומה ב- מסגרת איתנה של אחדות; השלב השני הוא הקמת... המבנה הסוציא- ליסטי-הדמוקרטי של החברה הער- בית המאוחדת איחוד לאומי" (ע' 167)

ה

בדומה לכל דבר הנכתב כיום על נושא זה, עורר הספר «עם הלאומיות הערבית» תגובות נמרצות. הוא לא הניח את דעתם של הנכספים ל- «אידיאולוגיה ערבית» שתוכל להתמו- דד עם אלו המפלגות עתה את הער- לם; לפיכך הותקף הספר בשל היעדר תיאוריה ברורה של לאומיות ערבית

מביא בחשבון את כל הגורמים הקוב- עים את הוויה האנושית ומשפיעים עליה: הלאומיות הערבית איננה אפוא דבר שברגש, או ברעיונות וב- תורה, גם אין היא פילוסופיה, אלא ביטויה הכולל והשלם של הוויה.

לאחר המבוא העיוני הזה ניגשים המחברים לשאלות מעשיות, והם טו- ענים כי האומה הערבית סובלת מ- «משבר הווית», ושהיא עומדת בפני הצורך לחדש את הוויתה. נקודת- המוצא להתחדשות זו לא תיתכן אלא בלבנה של המציאות הערבית, ולא תוכל זאת להיות אלא הכרתה-העצ- מית של האומה הערבית בחינת הוויה המשתרעת מן המפרץ הפרסי עד חופי האוקינוס האטלנטי. מתוך הכרה זו נובע החזון של חידוש האומה הערבית כתברה המשוחררת מן האימפריאליזם וסוכניו. לאחר שתגאל את אדמותיה השדודות, ותשים קץ לפחד, לעוני, לבערות ולחולי בתוכה, או אז תחפנה האומה הערבית למלא את תעודתה בקהל האומות, לטובת האנושות בכ- ללותה ולהעשרתה.

המחברים האלה מציעים תכנית פעולה בשני שלבים. השלב הראשון יהיה «לשים קץ לפילוג על-ידי אח- דות, לאימפריאליזם על-ידי שחרור, לישראל על-ידי נקם». השלב השני יהיה «בנין משטר דמוקרטי-סוציא- ליסטי לאומה הערבית».

באשר לשאלת ה«עדיפויות», טו- ענים מחברי הספר שאם גם «אין להפריד בין בעיותינו המדיניות, חברתיות והכלכליות, בכל-זאת הב-

שלטון זר. בכל-זאת האמת היא שקיים רק מאבק אחד, מדיני וכלכלי, המתנהל בעת-ובעונה אחת.

אבו-עטיה אינו רואה כל טעם בנסיונם של אחדים לתפוס סוג אחד של רפורמה כאמצעי וסוג אחר כמטרה. לדעתו הרי זה סימן למנטליות מיכנית, המנסה ללמוד ולחקור את היחידים הערבים כדרך שחקרים חמרים פמיים במעפדה. האדם הערבי החפשי הוא מטרה לעצמה: הרואה בו סתם מכשיר להקמת איזה מבנה חברתי לעתיד-לבוא כמוהו כמקבל את הפילוסופיה של אותם המוכנים — כפי שהוכח בבירור גמור בקונגרס העשרים של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית — להקריב דור אחד או דורות אחדים של בני-אדם למען משהו שטר עתיד שאולי לא יהיה אלא חלום. המאבק לאחדות, לחירות ולסוציאליזם חייב לכלול את חידוש כל צדי החיים הערביים בהווה — ההרגלים, המסורות, התרבות, וארחות ההגיון והחשיבה.

## 1

בשתי מסות ארוכות — „הלאומיות הערבית והאידיאולוגיות של ימינו“ (אל-אדאב, יוני 1957) ו„הלאומיות הערבית בין הלכה למציאות“ (ספ-טמבר 1957) — יוצא עלי בדור לטפח על פניהם של המטיפים לאידיאולוגיה מערבית. הללו מתעלמים, אומר הוא, מן התנאים המיוחדים לאומה הערבית על רקע התנאים המיוחדים של העולם המודרני. האידיאולוגיות בנות-זמננו צמחו לא מתוך

ובגלל עוד כמה וכמה חסרונות. פריד אבו-עטיה, מכוויית, מביע בחוברת יולי 1957 של „אל-אדאב“ את צערן על שהמחברים מחלקים את המאבק לשני שלבים נפרדים. הוא גורס „רק שיחרור אחד, מבית ומחוץ, בעת-ובעונה אחת“. עטיה מסכים עם רוב דבריהם של המחברים באשר להגדרת הבעיה ולניסוח המטרות, אך הוא מסרב בתוקף לחלק את המאבק לשלבים נבדלים. „האם יוכל המאבק לשיחרור מדיני להתנהל על-ידי מספרים חסרי-ערך של יחידים הנטולים כל קיום כלכלי וחברתי — כדרך שנוהלי בצורה הרת-אסון כלי-כך, ב-פולשתינה? הסתירה נראית כאן מאלוה. אם נבקש את השיחרור המדיני בלא שיהיו בנו כוחות-הלחימה הדרושים להשגתו, לעולם לא נצא מן המעגל הסגור בו אנו סובבים לכאן ולכאן זה מאה שנה ויותר“.

לפי גירסתו של אבו-עטיה הרי האמת היא שהיחיד הערבי, שבו תלויה ההצלחה, אי-אפשר לדרוש ממנו שיביס את אויביו — האימפריאליזם, ישראל, והכנופיות השליטות האנוכיות מבית — בטרם יזכה לעיקריה של הוויה כלכלית וחברתית. מחברי „עם הלאומיות הערבית“ חותרים אל המטרה מבלי להכין את האמצעים להשגתה. הם טוענים שחברות אחרות השתחררו תחילה מדיכוי זר ואחרי-כך הקימו להן משטרים חב-רתיים משלהן. אמת שעמי רוסיה, סין, הודו, יוגוסלאביה, מצרים ואל-זיריה(1) הגבירו את שליטתם על ענ-יניהם הפנימיים מאז השתחררו מ-

תעשינה יד אחת לשם הגנה הדדית  
 אם תגבר אי-פעם אש הלאומיות הע-  
 רבית כדי-כך שתעמיד בסכנה את  
 האינטרסים שלהן. ומוכן שכולן תומ-  
 כות בישראל, ורוצות לחזק את אחי-  
 זתה בפלשתינה.

המהפכה המצרית (של 1952) יש  
 בה משום הדגמה מצוינת הן לתוצאות  
 המחלות האלו הן לריפויין. אותה  
 מהפכה לא יכלה להקים משק מתוכ-  
 נן בטרם תרפא את "מחלת המנהי-  
 גות" — על-ידי חיסול המפלגות המ-  
 דיניות. היא לא יכלה לבוא בקרב עם  
 האימפריאליסטים בטרם תצליח לב-  
 תק את "קווי האספקה", שהקימו להם  
 הללו הודות לפילוגים ולחילוקי-הד-  
 עות בין הצדדים ובעזרתן הפעילה  
 של כמה מן המפלגות, ואשר לנחשלו-  
 תה של הארץ בפיתוח החברתי וה-  
 כלכלי, הרי לא הרשתה המהפכה  
 המצרית לערוך בחירות עד אשר לא  
 תשחרר, במידה ידועה, את הפועלים,  
 האיכרים, השכירים והסוחרים הזוע-  
 רים מעריצותם של מעבידיהם, בעלי-  
 קרקעות ומנהלים... מהפכה אינה מב-  
 טלת את המפלגות מפני שקצרה רוחה  
 באופוזיציה — זאת היא דעה שטחית,  
 ככל שהדברים אמורים במהפכה ה-  
 מצרית; היא מבטלתן משום שהן  
 חלק מ"מחלת המנהיגות", חלק מ-  
 "מחלת הריבונות", ומפני שהן מפרי-  
 עות להתפשטות המהפכה אל מעבר  
 לגבולותיה — והרי זאת היא כהפכה  
 המכוונת לאחדות ערבית וללאומיות  
 ערבית. בזכות תהליך זה שהתרחש  
 במצרים יכולים עתה כל הערבים לז-  
 קוף ראשיהם; דבר זה הוא שנתן להם

ניסוחה של פילוסופיה ברורה ומוג-  
 דרת אלא מתוך התפתחותם של תנ-  
 אים חמריים.

בדור מתבסס על הדוגמות של  
 איטליה וגרמניה וטוען שהערבים  
 יכולים למצוא בהן עזר והדרכה. שתי  
 האומות הללו היו להן כל התכונות  
 האפייניות הנדרשות ממדינות מאוחד-  
 דות; השיטות בהן השיגה כל אחת  
 מן השתים את אחדותה לא קיבלו  
 השראה מאיזו תורה פילוסופית ש-  
 אימצה לה. הצידוק לאיחודה של או-  
 מה אינו טמון בכך שתיצור או תאמץ  
 לה איזו תורה, והיעדרה של תורה  
 כזאת אינו מבטל את זכותה לאיחוד.  
 כך גם לא ייתכן לנסח אידיאולוגיה  
 שתהיה מיוחדת לערבים בלבד במצ-  
 בם הנוכחי. הנסיון לנסחה, ולשמור  
 בתוך כך על המגע עם המציאות, יכ-  
 ניס אותה למסגרת אחת משתי האי-  
 דיאולוגיות העולמיות הראשיות, בלא  
 שתיצור אידיאולוגיה שלישית חדשה,  
 ערבית טהורה, שתתחרה עם שתי  
 האחרות.

לאמיתו של דבר, הוא מוסיף ואו-  
 מר, סובל העולם הערבי בכללותו מ-  
 שלוש מחלות שונות — ראשית, מן  
 המספר הגדול במידה בלתי-רגילה  
 של קבוצות המתחרות על ההנהגה,  
 ממחלוקותיהן ותחרויותיהן; שנית, מן  
 הדרגות השונות עד מאד של הקידמה  
 החברתית שהושגו בארצות הערביות  
 השונות ומן החילוקים בין משטריהן  
 המדיניים; ושלישית, מהמשך קיומם  
 של מעוזים המוחזקים על-ידי מעצ-  
 מות אימפריאליסטיות מסוימות בכ-  
 מה ארצות ערביות. המעצמות הללו

עם שני המחנות העולמיים כאחד. על-תנאי שלא יסתבר שיתוף-פעולה זה כגילוי של איבה כלפי אחד משני המחנות. אך את הסייגים האלה תקבע האומה הערבית עצמה, לא איזה מן המחנות הללו אף לא שניהם.

(3) הואיל והציביליזציה האנושית היא סך-הכל של מאמצי האדם לקראת חיים טובים ונעלים יותר, הרי על האומה הערבית לעקוב אחר התקדמות המדע בשני המחנות: כי שעה שתסיימנה שתי המעצמות השליטות את המאבק המר שביניהן במלחמה טוטאלית, תהיה האומה הערבית המקלט הבטוח לכל שהוא נצחי בהשגיו והאדם.

(4) הנאמנות לרעיון הלאומי הערבי היא חובה על כל ארץ ערבית שאינה רוצה להיפלל בתחום ההגמוניה של אחד משני המשטרים העולמיים. הואיל וכל סטייה מן הנאמנות הזאת משפיעה על עצמיותה של הארץ מה הערבית בכללותה, צריכות יתר הארצות לראות חובה לעצמן להחזיר את הארץ הסוטה אל התלם, אפילו יחייב הדבר שימוש בכוח.

(5) עשרה של המולדת הערבית הוא נכס האומה כולה, ויש להשתמש בו לשיפור גורלם של כל העמים הערביים. המדינות הערביות שידן משגת צריכות לעזור לנצרכות שבהן עד לשעה שייאגר הכל במשק ערבי רחב ומשותף.

(6) הדמוקרטיה המערבית, המבוססת על ריבוי המפלגות המדיניות ועל פיצול האחריות בין הפרלמנט לממשלה, משתקת את כוחות האומה —

את התקוה לאחדות ואת הבטחון במחשבתם ובשאיפתם שלהם.

הדמוקרטיה היא אויבת ההמשכות. המאבק הערבי לאחדות יהיה ממושך, אין לנצח בו בלי המשכיות ויציבות, ורודנות כנה היא המשטר המאריך ימים יותר מכל. „אמונתנו בערפה של ריבונות איננה עיונית... היא נובעת מן הצורך שלנו באחדות... ובמשטר אשר בשום תנאים לא יוכל להיות משטר דמוקרטי, נזיל... החופש איננו זהה בהכרח עם הדמוקרטיה... החופש הוא שם גרדף למוזנות, מלבושים, דיור ונקיון מספיקים; לתודעה תרבותית ולהשתתפות רגשית בבעיותיה של האומה. אינני יודע אם אין האזרח המצרי מקבל כיום מנה גדולה יותר של חירות מזו שהיתה לו בימי המונרכיה, המפלגות המדיניות, התחוקה וחופש העתונות; — שעה שהיה הכל מותר, אך לפל היה מהיר“ אשר לאלה המבקשים לנסח אידיאולוגיה ערבית סוציאליסטית, יכולים הם לנסות; אך הם יפشلו, כי הנסיון עודו מוקדם. אין אנו יכולים לחוש עצמנו אומה מאוחדת בטרם נשיג את האחדות. כל שאנו יכולים לעשות בכיוון של אידיאולוגיה כזאת הוא למנות שורה של הנחות מוקדמות. איאפשר, למשל, מבלעדי ההנחות הבאות:

(1) האומה הערבית לא תגיע לאחדות אלא אם כן תישאר נייטרלית בין שני המחנות העולמיים.

(2) הנייטרליות הערבית הזאת לא שלילית היא; היא חיובית במובן זה שהאומה הערבית תשתף פעולה



עלמים מפתחו הפוטנציאלי של הקו-מוניזם במזרח התיכון ומן ההדים האפשריים של חזירתה הגוברת של רוסיה לאיזור.

לעומת זאת אפשר לטעון שהעלית היא הגורם המכריע בארצות נחשלות מבחינה טכנית, דוגמת הארצות האלו. ההמונים מעולם לא היו חשובים הרבה בתנועות לאומיות דומות, אפילו באירופה, וכל שכן בארצות אסיה. זאת ועוד, לפי שעה דומה כי בארצות הערביות הלאומיות היא כוח חזק יותר מכל אמונה אירופית, כולל את הקומוניזם. האינטליגנציה הערבית ו־המושלים הערבים טוענים כי הידוק היחסים הנוכחי בין כמה ממשלות ערביות לכוחות הקומוניזם העולמי אינו אלא שלב־מעבר, וכי הלאומיות ולא הקומוניזם היא־היא הכוח המניע את התחיה הערבית. דעה זה אין לרחותה בקש.

התמונה המצטיירת מן העיונים שהבאנו כאן את תמציתם היא תמונה של חברה המתפתחת מבחינה פוליטית לקראת מין רודנות נדיבה שאי־ננה קומוניסטית באפיה, אף אין לה הרבה מן המשותף עם הדמוקרטיה הרכושנית של המערב. איש־רוח ערבי אחד, שתרבותו והכשרתו המערביות מאפשרות לו לסקור את הבימה הערבית מתוך מידה של ריחוק־הדעת, העיר כמה הערות מאלפות על ההתפתחות הזאת. אלברט חוראני, אורת בריטי ממוצא לבנוני, ציין כי דומה שהמשטרים במצרים וברוסיה חוזרים לרפוסים שהיו קיימים בימי הממלופים והעותמנים. לפני חזירות

כוחות־צמיחה שצריך למצוא להם כ־לים ומכשירים.

(7) יש צורך בפעולה ללא דיחוי למען הפדרציה של המדינות הערביות המשוחזרות שאינן קשורות אף באחד משני המחנות העולמיים.

(8) מצרים היא כיום הפעילה והנמרצת שבמדינות הערביות, ולפי־כך היא מתאימה ביותר להנהיג את האומה הערבית. כל המדינות הערביות, כולל מצרים עצמה, חייבות להכיר בכך. יתר על כן, ישראל והאימפריאליזם התומך בה, הם הסרטן המעכב את איחוד המדינות הערביות. במובן הרחב והמצומצם כאחד. לא ייתכן איחוד כל זמן שישראל קיימת; וישראל לא תיעלם כל זמן שלא יופר תפקידה המנהיג של מצרים באחדות כל הערבים.

(9) ישור החדורים בחיים החברתיים, וחיוזוק הכוחות המונוניים, הם חובה על כל ארץ ערבית החותרת לאחדות.

## ז

אלו הן אפוא קצת מן ההשקפות המהלכות כיום בקרב הלאומנים הערבים. לא קל הוא לענות על השאלה אם אפשר להסיק מהן מסקנות של ממש באשר לאקלים המחשבתי הכ־ללי בעולם הערבי, ומה טיבן של המסקנות הללו. קודם־כל, השקפות אלו מבטאות את מחשבתם של "קומץ ה־הנבחרים", ואין בהן כלל משום חתך בדעת־הקהל הרחבה. שנית, הורות אלו ומפרשיהן אינם טיפוסיים בהכרח אפילו לעילית הערבית, לפי שהם מת־

עליונה, שאנשיה מתחלפים במהירות, אך עם זאת גם יש בה רציפות מסוֹי־ימת הודות למבנה הצבאי שלה; (2) בפקידים הקבועים, המנהלים את ענייני היומיום של הממשלה, בלא שתפרענה להם התמורות המדיניות ממעל; ו(3) במעמד המשכילים, מספקי עקרונות המוסר החברתי ה־מדריכים את הממשלה.

השפעותיו של המערב המודרני<sup>5</sup> אכן, אותם משטרים דמוקרטיים שהעתיקו להן ממשלות ערביות על פי דוגמתן של אומות המערב לא גילו יכולת רבה למשול ביעילות ובאחריות. ועתה נראה כאילו במצרים ובסוריה החיים הפוליטיים חוזרים לדפוס הממלוכי והעותומני הנושן, שהתבטא: (1) באוֹי־ליגרכיה צבאית, שבידיה המרות ה־

3. "אל־אדאב", אוקטובר 1955.  
 4. "ההתעוררות הערבית", לונדון, 1945, עמ' 79.  
 5. ר' "ירידת המערב במזרח התיכון", ב־"אינטרנשיונל אפירון", אפריל 1953.

1. "תחוקת הלאומיות הערבית" (ביירות), 1941, מובא אצל גוסייבה ע"ע 58—59.  
 2. "הומאניזם, לא בינלאומיות", אל־אדאב, ספטמבר 1955.