

אליהו כזום : סלאמה מוסא

הביטוי המצרי לאידיאלים עולמיים

נהוג לחשוב כי הספרות היא מעין ראי המשקף את החברה שבתוכה היא צומחת, על דפוסייה ושאיפותיה. עם זאת יש וגם השאיפות והאידיאלים הללו באים על ביטויים בספרות כתוצאה מן המציאות המרה אשר בתוכה נתגדל הסופר, או גם מתוך השפעה של מציאות אחרת, זרה לחברתו ואם גם לא לו, שבעיניו היא קרובה יותר לאידיאלים שלו. ואולם אפילו יהיה סופר זה או אחר, מתוך רוחב־אפקים ורחני, מושפע מהוגי־דעות מחוץ לארצו, הרי ברוחו לא יוכל להישאר אלא בן־מולדתו, ועצם דרכי צמיחתו הן המעידות כי רק בארצו יכול ליצור מה שיצר ולפעול מה שפעל.

הוגה־הדעות המצרי סלאמה מוסא הריהו היוצא־מן־הכלל המעיד על כלל. החל ממאמרו הראשון, שאותו פירסם בשנת 1909, ועד ספרו האחרון, שהופיע שנה אחת לפני מותו, נשאר זר לחברתו, ומשך כל תקופת פעולתו היה קולו קול קורא במדבר. כיום הוה, כתום יוכל שנים, חברתו המצרית רחוקה מן האידיאלים שלמענם נלחם יותר משהיתה אי־פעם.

הסיבה אינה נעוצה בכך שמוסא היה מושפע ממקורות זרים, כי בני־דורו, כגון תופיק אל־חכים וטה חסיין, הושפעו אולי לא־פחות ממנו מן התרבות המערבית. הסיבה לכך שעם כל ריבוי מוקיריו ומעריציו נשאר זר בתוך עמו נבעה מאפיו של מוסא ומגישתו; הוא היה נועז עד כדי פחזות, אדם בעל דעות מוצקות שאינו יודע פשרה, שנאבק ללא רתיעה בכל שנראה לו ישן ובלה — או חדש ומזיק. בני־דורו במצרים ידעו כולם עד אחד להתפשר ולהיסחף עם הזרם, במידה זו או אחרת, והמפורסם שבהוגי־הדעות המצריים, טה חסיין, הוא גם הפשרני ביותר, כפי שנראה גם מתוך השוואה שטחית בין כתיבתו המדינית־העתונאית בשנים האחרונות לבין יצירותיו הרציניות הקודמות. מוסא מעולם לא הגיע לשיעור־קומתו של טה, אך עם זאת מעולם גם לא ירד לשפל־מדרגתו של הלז.

יותר משיש כאן טרגדיה אישית של מוסא, שידע את ערכו ועל הכל הבין באיזו מידה הקדים את דורו, הרי זו טרגדיה של עמו, שנשאר מפגר ונחשל יותר מפפי שמצא מוסא בשנת 1909. אכן, בחשבון אחרון כל עם מקבל את הספרות שהוא ראוי לה, כשם שרק מתוכו תקום הממשלה השווה לנפשו. מוסא לא זו בלבד שלא הצליח להאציל מרוחו הסוערת והמרדנית על בני־דורו אלא אף אותם הוגי־דעות ערביים, שהרגישו בחסרון שדווקא הוא אשר עמל למלאותו, התעלמו ממנו ומתורתו, אולי משום שסירב בעקשנות להמתיק את הגלולה שחברתו לא גיאותה לקבלה מידו, אם גם זקוקה היתה לה ביותר.

כמה וכמה טעמים אפשר למצוא להתעלמות זו. אחת הסיבות מקורה אולי בדתו הקופטית של מוסא, אך כנגד זאת הרי גם ג'ורג'י זיידאן לא היה מוסלמי, ומצד אחר הרי כתיבתו המדעית של יעקוב צרוף, שמוסלמי היה, לא מצאה הדים של ממש במצרים. אולי לא נתקשה למצוא את הגורמים גם בכתיבתו של מוסא עצמו. בשנת 1909, כאשר שהה באנגליה, שלח את „הקדמת האדם העליון“ לירחון „אל-הלא“ ומיד אחרי-כן כתב אליו עורך הירחון, זיידאן, והציע לו להשמיט פרקים אחדים ולהכניס תיקונים בפרקים אחרים, באמרו: „אמנם יכול תוכל למתוח בקורת על הנצרות, הואיל והנוצרים הספינו לבקורת דתם, ואילו מפני המוסלמים חייב אתה להיזהר, הואיל ואינם רגילים לבקורת“ — ואין הדברים אמורים בבקורת דתית בלבד. ולאחר שנתפרסם המאמר, בצורה „מסורסת ומקוצרת“, שאל אותו צרוף, שהיה אז עורך „אל-מוקתף“, אם הוא „מצרי טהור או שמא דם נכרי זורם בעורקיו“, ומבלי לחפות לתשובה טען צרוף כי מוסא הוא נכרי ואורח-מחשבתו הוא ראייה לכך.¹

אף שלא היתה זו טענת-אמת, לא ניסה מוסא להפריכה, לא בזמנה ולא בשעה שהועלתה על הנייר לאחר 38 שנים. ואין אנו צריכים לתמוה כאן על מוסא: המושג של ערבי-מצרי לבש משמעות של לאומנות קיצונית וקסנופובית, דבר שבהכרח היה לצנינים בעיני חניכו של וולס, שנלחם בכל הצורות של לאומנות ולאומיות, ומתוך כך הגדיר את העולם כ„קריה-נאמנה-רבת אחת“, שפיוס שוב אין לחלקה ולפצלה, הן בגלל ההמצאות המדעיות שצימצמו את עולמנו הן משום שפל פגע הנגרם על-ידי לאומנות קיצונית עלול להמיט שואה על עולמנו כולו. בסיפומו של דבר, הדר-מחשבותיו של מוסא וההעזה שבה הצטיין בהטיפו להן, הם שיצרו את רושם הזרות בכתביו והעמיקו את התהום שהפרידה בינו לבין עמו, תהום שבמרוצת השנים אך התרחבה והלכה. סופרנו מצדו לא השתעשע באשליות. „פעמים רבות טענו הסופרים במצרים שאינני איש-ספרות“, אמר, וזאת הן בשל דעותיו הם משום שלא נזקק ל„פירכוסים הלשוניים שבהם מצוינים הסופרים זולתי“.²

ראשית דרכו בהומניזם

סלאמה מוסא נולד כפי הנראה בינואר 1887 בזקאזיק שבקאהיר, שאליה היגרו אבותיו מאל-ביאדיה אשר בחבל אסיוט בזמן כיבוש נפוליאון, כאשר הרשה הכובש הצרפתי לקופטים להסיר מעליהם את כיסוי-הראש השחור, שהיה סימן-ההיכר של הנוצרים במזרח המוסלמי מימי-הביניים. התר זה איפשר לאבותיו של מוסא, כלמשפחות קופטיות אחרות, לנוע במצרים כאוות-נפשם.

אביו נפטר כשהיה בן שנתיים בלבד, אך הוא לא ידע עוני מעולם, כי האב השאיר למשפחה אחוזת-קרקע בת מאה פדאן. בשנת 1903 גמר בית-ספר עממי קופטי ואחר-כך למד בשני בתי-ספר תיכוניים, אל-תופיקיה ואל-ח'דיויה.³ ב-1907 נסע לצרפת ומשם, ב-1909, לאנגליה, שבה עשה ארבע שנים.

תקופת ישיבתו באנגליה היתה מכרעת בחייו. בשנת בואו אליה גילה מוסא את עצמו וגיבש את נטיותיו המדיניות, החברתיות והאינטלקטואליות, אשר משך 50 שנות חייו לאחרי-כך שקד לפתחן מבלי לנטות מתן ימין ושמאל. בהגיעו לאנגליה השתתף בפגישות „אגודת הפביאנים“, ובעודו משתאה למתרחש סביבו בעולם החדש שאילו נקלע, נזדמן לידו מאמר של יעקוב צרוף על תורת-האבולוציה של דרווין, שהופיע ב„אל-מוקתטף“, ואם קודם-לכן היתה הספרות הערבית גורמת לו מועקה נפשית הרי עתה, משנגולר לעיניו האפקים החדשים, חש עצמו כעיוור שראה זיק אור. חוויה מהפכנית שכזאת לא שבה לפקוד אותו אלא באוגוסט 1945, כשהוטלה הפצצה האטומית הראשונה על הירושימה.⁴ ואם באנגליה הכיר בעקיפים את תורתו של דרווין, כמו גם את ברנרד שו וה. ג'. וולס בכבודם-ובעצמם, ובצמאין שאב את רעיונותיהם, הרי בצרפת פגש בחברה חדשה, שונה תכלית-שינוי מזו שהכיר במצרים. אז עדיין לא ידע ולא שמע על קאסם אַמין, אך מה שראה בצרפת השפיע עליו יותר מפפי שהיה הפמיניסט המצרי יכול להשפיע עליו גם אילו הכיר את כתביו. בפעם הראשונה בחייו יכול היה לדבר עם אשה, ועל אף המבוכה אשר חש בדברו אתה, השפיל להעריך את החופש שנהנתה ממנו ואת הקסם האישי והשכלי בו חנן אותה החופש הזה. תהום עמוקה הפרידה בין חברה זו לחברתו שלו, אשר מנהגיה הרשו לאחותו הבכירה להכותו כאשר קרא לה פעם בשמה בפגשו בה ברחוב.⁵

עם זאת הרי השפיע עליו ביקורו באנגליה יותר מאשר ביקורו בצרפת, והוא לא חדל מלציין זאת בכתביו. הסופרים האנגלים נראו לו מציאותיים, אנשים ש„רגליהם נעוצות באדמה גם אם ראשיהם במרומים“.⁶ קסם לו מיוזג נאה זה של מציאותיות ואידיאליזם, כפי שנראה לו בעליל באישיותם ובכתיבתם של וולס ושו. מסכים הוא שצרפת יכולה להיות מולדתו של כל משכיל, אך אנגליה היא „מולדת כל מי שחשקה נפשו בתרבות מחכימה ומאירת-עיניים“.

אם נזכור שביקורו של מוסא באנגליה חל בסמוך לפרשת דנשוואי,⁷ בשעה שהסיסמות הלאומניות היו קיצוניות ביותר, נוכל להעריך מצד אחד את אומץ-לבו של מוסא ומצד שני את תוקף הכרתו וכנות דעותיו. אמנם פרשת דנשוואי הניעתו „להקדיש תשומת-לב לפוליטיקה“ אבל ידוע ידע, אפילו כשהיו הרוחות סוערות, כי „לא האימפריאליזם הבריטי היה ראש אויביה של ארצנו כי אם הדבקות במסורת והשנאה לרוח המודרניזם בפוליטיקה, בחברה ובאמונה, גורמים שהם אשר היו האויב המונע מאומתנו את הקידמה... משום כך הייתי מטיף אז לרוח המודרניזם ונלחם בריאקציונרים המצריים, באותה מידה שהייתי מתריע כנגד האנגלים“.

אכן, בדומה לאחמד אַמין ראה מוסא בעם האנגלי את האידיאל החברתי שלו. „סבור אני“, כתב מוסא, „כי האנגלים, על אף ריבונם אתם... הם כיום העם הנאור והמתקדם ביותר בעולם“; במקום אחר הוא מביא בהתלהבות את דבריו של לין

על המונח „פלאם אנגליז“ (דיבור אנגלי), שהיה מקובל באוכלוסיה המצרית, ופירושו דיבור כן ואמיתי שאפשר לסמוך עליו. מאהבתו לאנגלים ועד אהבתו למערב ולתרבותו כולה היה צעד אחד בלבד, אך צעד הגיוני שהוכשר על-ידי השוואה קפדנית בין השגיה של תרבות זו לבין התרבות הערבית.⁸ אם אחמד אמין נטה לתרבות המערבית אהדה מסויגת, הנה אהדתו של מוסא למערב ולכל דבר מערבי היתה נטולת-סייג, ובאותה מידה היה מתיחס בחשדנות עמוקה לתרבות הערבית. לפיכך לא ייפלא שדעותיו על התרבות הערבית תקיפות וחסרות-פשרה היו עד כדי כך שמדי דברו בה היו רגשותיו מתגברים על שכלו, דבר שהיה נדיר אצלו. במיוחד דן את הערבים לכף-חובה על שפל התעניינותם בתרבות היוונית נצטמצמה בתחום המדע והרפואה (ו„בשטחים אלה כתבו הללו את הדברים המהובלים ביותר“), „ואילו בספרותם ובאמנותם של היוונים לא התעניינו כלל“, כשם שלא רצו ללמוד מן הרומאים את עקרונות התחוקה אלא הלכו בדרך האבסולוטיזם שצמח במזרח ו„ממנו יצא למערב“. אף כיום, לדעת מוסא, לא נשתנה כאן דבר. „הקופטים והיהודים עודם נחשבים כופרים כמו בימי עומר בן אל-ח'טאב לפני 1300 שנה“, ותחת שילמדו מן המערב את הסובלנות ואת הערכים האוניברסליים מעדיפים הערבים כיום לחפות על רגשי הנחיתות שלהם בשנאה תוקפנית למערב ולזרים, „שבצדק הם בזים לנו ושפלי צדק אנחנו שונאים אותם“. לדעתו שנאה זו לא די שאינה הגיונית ואינה צודקת אלא יש בה גם משום כפיות-טובה; מוסא לא נלאה מלהזכיר לקוראיו שפל מה יש לערבים כיום, הטוב והרע כאחד, הוא פרי התרבות המערבית. עם התגברות השוביניזם ושנאת-הזרים, עם שקנה לו המונח „ערובה“ (ערבאות) משמעויות רגשיות ביותר שאין לחוש בהן בתרגומו לאיזו שפה אחרת, עם שנעשו כל אלה אידיאולוגיה קדושה ומקודשת, קשה לו למבקרו של מוסא כיום להאשימו בהפרזה על שראה רק את הצללים שבתרבות הערבית. דומה כאילו חזה מראש להיכן עלולות נטיות אלו להגיע...

הפרעוניות והאוניברסליזם של מוסא בתקופת בחירתו של סלאמה מוסא נאבקו בעולם הערבי שני זרמים קיצוניים: הפן-אסלאם, שג'מאל אל-דין אל-אפגאני (1897—1937) הפכו לאופנה אידיאולוגית, והפן-ערביות, שהופצה מתחילה על-ידי הוגי-דעות נוצרים-לבנונים, כאמצעי עקיף למלחמה בפן-אסלאם שאיים להטביעם בים של מוסלמים. מוסא בחל במידה שווה בשני הזרמים האלה, וכדי להילחם בקנאותם ובצרות-המוחים שבהם החל להטיח לאידיאולוגיה מסוג אחר, לפולחן הפרעונית. בפן-ערביות ראה „מרמה מופרכת“, ובפן-אסלאם „חוצפה פושעת“. לא ייתכן לקשור קשרים אל עדות או עמים על רקע של דת, „הקובעת את יחסו של הפרט עם היקום“ ואין בה כדי לכפות מלמעלה קשרים בין חברה אחת לרעותה.

הבל הוא שיהיה העם המצרי נגרר אחרי ירושת „הבורות“ של מוצטפא כאמל

ונתן דעתו על "ידיעות מן העולם המוסלמי" מסין או מהודו, ובאותה שעה יעלים עין מסבלו של הפלאח המצרי. המצרים הם עם שתרבותו מעידה עליו שמוצאו מן הפרעונים ולא מן הערבים. בסברתו זו הרחיק מוסא לכת עד כדי כך שגרס כי לא די שאין לשנוא את הזרים שבמצרים אלא יש להתמזג עמם, "הואיל ואין הם זרים לנו אלא בשפה, משום שאנו אֲרִים הננו כמוהם".⁹ אין להתיחס בחשדנות לשפה המצרית המדוברת, משום שביטולה עלול "להטמיע את לאומיותנו המצרית בלאומנות הערבית". מי שמתעמק בשפה הערבית הספרותית אינו אלא שואל מן הרוח הערבית, שאינה מועילה למצרים ואשר חובת המצרים להתרחק ממנה, ואילו המתעניין בשפה המדוברת יכול לשתות ולרוות מן הרוח המצרית, שאינה מזרחית. והוא מסתמך, בתוך השאר, על דברי המזרחן וילקוקס, שטען כי כמה מן התופעות הלשוניות בניב המצרי העממי, כגון השלילה הפפולה, באו לו מן השפה ההיקסוסית העתיקה ולא מן השפה הערבית.

בכל הזדמנות מתריע מוסא על השימוש בסגנון המסולסל של הספרות הערבית הקלאסית, ובחריי־אף הוא אומר כי השפה הערבית הקלאסית יש בה כדי להכריח כל מקוריות ממצחשבת הסופר והשפעתה כהשפעת היין על המוח. "אין אנו מזרחיים", אומר מוסא, אף כי אין לומר "שלא זרם דם מזרחי לתוכנו, למרבה הצער, בפרט עם כיבושה הערבי של מצרים". כל־אימת שהוא נוגע בנקודה זו הוא נתפס להתרגשות שדרר־כלל אינה מצויה בכתביו. כך, למשל, הוא פונה אל הקורא: "בתוכך, הוי הקורא המצרי, זורם דם הפרעונים, ואני אומר זאת כעובדה ולא על דרך ההשאלה".

סלאמה מוסא לא היה הסופר המצרי היחיד שהטיף לפרעונות, אך הוא היה הגלוי והאמיץ ביותר. טה חסיין, עם כל היסוסיו, לא פעם הביע דעות כאלו לשעבר, ובצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. גם טה חסיין גרס כי התרבות המצרים האפיינית היא אשר הטביעה את חותמה על מצרים והבדילה את המצרים, אחת־ועד, מכל יתר עמי המזרח. אמנם תרבות עתיקה זו ידעה הרבה עליות וירידות, עתים אף נעלמה לכאורה לזמן־מה, אך עם זאת נשארה חיה וקיימת והוסיפה למשוך בחוטי חייהם של המצרים. "אימתי מתה אומה זו? האם מתה כשקלטה את הפילוסופיה היוונית והוטבע עליה חותמה המיוחד? האם מתה כשקלטה את הדת הנוצרית והוטבעה בחותמה המיוחד? האם מתה כשקלטה את האסלאם והוטבעה בחותמו המיוחד? האם מתה כשנתנה מחסה לציביליזציה של היוונים ושל הערבים. לתרבות היוונית והערבית?"¹⁰

כאמור, קרוב לוודאי שהאידיאולוגיה הפרעונית של מוסא היתה אמצעי למטרה ולא מטרה בפני עצמה. עובדה היא כי מוסא עצמו היה גרתי מקיצוניות בכיוון זה, מפיון שגנא כל קיצוניות, ובפרט קיצוניות לאומית, שהיא "מורשת המנטליות הפרימיטיבית והתרבות הישנה". לא ארכו הימים והוא ניאות לרפך את דבריו ואמר: "אין בכונתי לחזור ללאומיות פרעונית. לא ולא! כל רצוני הוא בלאומיות

מצרית מודרנית, שחותם המאה העשרים טבוע בה, ככל לאומיות שהערכים האירופיים מאפיינים אותה".¹¹

קישור "הערכים האירופיים" לענין הפרעונות וה"לאומיות הפרעונית" מעיד בלי ספק על עיקר כוונתו הרעיונית של מוסא. הוא ביקש להורות על אידיאולוגיה אחרת שתניע את המצרים לפנות עורף לפן־ערביות ולפן־אסלאם, כדי שיוכלו לקבל בלי היסוס את ערכי התרבות המערבית.¹² וכאן צריכים אנו לעמוד על ההבדלים בין התרבות הערבית לתרבות המערבית, כפי שנראו לו למוסא.

מוסא סבר כי המדע יש בו כדי לפתור את כל הבעיות; זה מטה־הקסמים, זה פנס־הפלאים. כאשר אך יצא את מצרים וראה באירופה את השגי המדע, משול היה כילד שמצא לו צעצוע חדש והוא מדומה שאם יוכל לרכשו כי אז יחיה חיי־אושר לעולם־ועד. בעיניו המדע הוא השלב האחרון בהתקדמות האנושית, וכל התקדמות נוספת תהיה כרוכה בהתקדמות המדע. "ארבע תקופות האדם" הקלסיות נסתברו לו לפי חלוקה תמימה זו: (א) תקופת היצרים; (ב) תקופת הברבריות הפרימיטיבית; (ג) תקופת הרגש; (ד) תקופת המדע.

המזרח, לדעת מוסא, תמיד היה נטול סקרנות מדעית, והסקרנות המקובלת בו התבטאה מאזומעולם בעיקר בלימוד הידוע המוסכם. כך היה המצב אפילו בספרות, שהרי עוד בראשית תקופת האסלאם התלוננו המבקרים הספרותיים שלא נשאר נושא שלא כתבו עליו גדולי המשוררים, כמו שהתלונן אלקסנדר הגדול שלא נשארו עוד ממלכות לכבשן; הלימוד הפך אפוא בעיקר שינון על־פה, והיצירה החדשה נעשתה העתקה של רעיונות ודעות בסגנון אחר. כל הדברים האלה שיתקו את כוח־היצירה בקרב הערבים עד שאין תקנה לדבר אלא בהזרקה המדע לתוך דמו של הערבי. לשם כך דרוש, לדעת מוסא, ניתוק גמור של הקשרים אל העבר. הואיל והאשמה טמונה בשפה הערבית הספרותית, הרי בה צריכה המהפכה להתחיל. כאז כן עתה מעונין הערבי בטיב הביטוי ולא בטיב המובן, ומתוך כך הוא נתון להשפעת צלילה המשפר של המלה הנטולה מובן ותוכן. הנה כי כן, "בעוד שהאירופי קורא למען יבין, הרי אנו מבינים על־מנת לקרוא". תנאי לרפורמה החברתית הוא אפוא הרפורמה בשפה הערבית, הצחה והמבריקה, מורשת הפרימיטיביות של המדבר. לא תיתכן שפה שלא יחול בה שינוי משך מאות־שנים, ואין להוציא מן הכלל את השפה הערבית". לדעתו, השפה המדוברת היא השפה החיה, המשתנה לפי הצורך ועם הזמן. מתוך שהשפה הערבית היא שפת הבדווים... אין אני יודע איך לקרוא בשם לכל אחד מן הרהיטים בחדרי... וזאת בלא לדבר על הקושי הכרוך בלימודם של כללי דקדוקה, שהרי אין בשפה הערבית דבר הראוי ללימוד פחות מדקדוקה".

את ה"אני מאמין" שלו בספרות העלה על דפי האוטוביוגרפיה שלו. הוא רוצה כי תחת ספרות של "העלאת גירה ישנה ומשחק ביטויים ומלים" תקום: (א) ספרות מצרית מודרנית שאין לה שייכות לספרות הערבית העתיקה; (ב) יתפתח סגנון מודרני; (ג) יתקבלו הערכים, החוקים והפוללים האירופיים בבקורת הספרותית;

ד) יוצר קשר בין הספרות לבין החברה, למען תהיה הספרות מטפלת בענייני החברה ובעיותיה; ה) תהיה לספרות מגמה אנושית-אוניברסלית; ו) יתורגמו הספרים החדשים מן הספרות האירופית.¹⁸

שאפתו של סלאמה מוסא היתה לעצב דמות של חברה בריאה, ומפיון ששירה וריקוד, למשל, תופסים מקום נכבד בעיצוב דמות זו, בין לטוב בין לרע, לא פסח מוסא על שני שטחי אמנות אלה בכתיבתו. בקרתו כאן היא שלילית וחרیפה ביותר, ואפשר לסכמה במשפטים ספורים: המוזיקה הערבית היא מוזיקה ככיינית, מקוננת או "חושנית-בהמית", ממש כמו ש"השירה הערבית, בעטי המשקל והחרוז המונוטור-ניים שלה, דומה לנגינת התופים אצל הסודאנים", והריקוד המצטיין בחושניות בלתי-מוסרית אינו טוב ממנה. אמנות זו לא תצמיח ברכה לעולם, שכן, כמוה כתרבות הערבית בכללותה, היא פרי המחשבה של דורות חשוכים.

סובלנותו ומאבקו של מוסא

סלאמה מוסא גילה בעיקר את סימני המחלה אך לא ניסה להציע באורח שיטתי את התרופות הדרושות. את המחלה אפשר להגדיר במלה אחת: קנאות (תעצוב); התרופה למחלה זו גם אותה אפשר להגדיר במלה אחת ויחידה: סובלנות. על דרך הפשטנות היתירה נוכל לחלק את כתבי סלאמה מוסא לשני חלקים: האחד הן ברעל הקנאות, והשני בסם-שכנגד. אכן, הוא לא התימר מעולם להיות נביא אי מנהיג רוחני, תלמיד היה, לא יותר. נביאיו ורבותיו היו בעיקר שו, וולס, דרווין ורוסו, שאותם העריץ ואותם ניסה ללמד לבני מולדתו. תורתו כשלעצמה פשוטה היא ביותר: לפי אמת-המידה של האנושות כולנו שווים, אין איש טוב מזולתו, אין עם עולה על עם אחר ואין מדינה היכולה ליטול לעצמה את הפכורה על חשבון רעותה. אם זה המצב להלכה בלבד הרי יש לאכפו למעשה, ובנסיונו להגשים הלכה זו בתוך עמו הוא מסתייע ללא לאות במורו ורבו הראשי, ה. ג'. וולס, שאת דעותיו שילב בחלק גיפר מכתביו. את חזונו הוא מבטא בצורך ב"בינלאומיות", שיש בה כדי לאחד עמים ולשים קץ לאלומות, לחורבן ולהרס, לפחד ולחשד שהיו מנת-חלקה של האנושות מאז. זהו נושא של וולס, שמוסא דורש אותו כמין חומר בכתביו. הנושא הוא אוטופי ומוכר, וגם אצל וולס אין בו מן המקוריות. וולס מעיקרו הופר לא כמתווה דרך פילוסופית חדשה אלא ככוח אינטלקטואלי מעולה, ובמובן-מה אפשר לראות כך גם את סלאמה מוסא, על רקע סביבתו החברתית. די לנו אם נזכור את אומץ-לבו כשהעז לכתוב: "עלינו לפעול לקידום העולם כולו, כי העולם הוא המולדת הגדולה" ואין מצרים אלא אחד מאבריו, "ואם אנו רגילים לטעת בילדינו את ההכרה שעליהם להקריב את חייהם בעד מצרים, הרי (יש ללמד) להקריב את מצרים למען העולם". האידיאל שלו הוא "ארצות הברית" של העולם כולו. לכן במקומות המעטים בהם הוא מזכיר את ארה"ב מדבר הוא ברגש ובהתלהבות על מדינה זו, שהביאה את הרעיון הזה

לעולם עלידי ששנים מבניה יזמו תחילה את יסוד חברה־לאומים ואחרי־כן את ארגון־האימות־המאוחדות.¹⁴

„אין התקדמות בלי סובלנות“, אמר מוסא, וכראיה לדבריו הצביע על ספרד, שבגלל אי־סובלנותה עודה שרויה באפלת ימי־הביניים.

טבעי הדבר שבטפלו בנושאים אלה לא פסח על היהודים. הוא תובע בשבילם שוויון בזכות, זכות כל חי. „חלפה התקופה שבה חשב כל איש שגן־העדן הוא מעין וקף לבני־דתו בלבד“. במאה העשרים חייבים הכל לדעת כי העולם כולו הוא מולדתם, ועל כן „היהודים הם אזרחי העולם ושווים־בזכויותיהם ככל אזרח אחר, ואפילו מסיבות אנוכיות בלבד יש להעניק להם שוויון מוחלט, בשל התועלת היכולה לצמוח מהם“. כעדות נאמנה לכך הוא מציין את איינשטיין ופרויד, ששינו את עולם המחשבה ואת מחשבת העולם במאה הנוכחית.

צעד קטן, אך טבעי והגיוני, הוליך ממלחמתו באנטישמיות עד למאבק הצנוע ובלתי־הידוע להכרה במדינת־ישראל. בהקדמה לאחד מספריו, שנתפרסם לא מכבר,¹⁵ כתב יוסף אהמד חמודה כי עקב „מלחמת פלשתינה היכחה העריצות את סלאמה מוסא, וזאת לאחר ששוחרר מן המאסר שגזר עליו צדקי... העתונות נמנעה מלפרסם את מאמריו והמשטרה המדינית אסרה על בית־הדפוס להדפיס את ספריו.“¹⁶ עתונאי יהודי, שהגיע בזמן האחרון לארץ ממצרים והכיר היטב את סלאמה מוסא, שפך אור על הדברים הסתומים הללו, ולאחר שנשאל לפשרם סיפר כי בעקבות ההכרזה על מדינת־ישראל הביע מוסא את הדעה כי יש להשלים עם קיומה ולהסכים לחלוקת ארץ־ישראל. כעבור שלוש שנים חזר ותבע בגלוי יותר כי יש להכיר בישראל תחת לבובז כסף על ציוד הצבא המצרי וחימושיו.¹⁷ ביולי 1953, אחרי התבססותו של משטר הקצינים, שוב חזר מוסא על דרישתו להכיר בישראל במאמר שפרסם בשבועון „אל־ג'מהור אל־מצרי“, שעורכו היה אביר אלחיייר נגיב והוא היה עורכו האחראי. תחת הכותרת „ישראל קיימת ויש לשתף אתה פעולה במלחמה באימפריאליזם“ תבע מוסא במאמרו מן המדינות הערביות, ומצרים בכללן, להכיר בישראל כעובדה קיימת. לדברי העתונאי הנ"ל היה המאמר מסודר בדפוס אולם הצנזור מנע את פירסומו והודיע עליו למיניסטר־הפנים, זכריה מוחי אל־דין, שהוציא מיד צו־מעצר נגד מוסא. אותו ערב, כשחזר מוסא לביתו, ארבו לו שוטרים והובילוהו לקסרקט באב אל־חדיד שליד קאהיר, שמה הושלך ושם התענה משך שלושה חדשים, והוא שוחרר ממאסרו זה רק לאחר שהחריפה מחלת־הלב שסבל ממנה ולאחר שנאלץ להסכים לכתוב מאמרי שבח לעבד אל־נאצר ולמשטרו.

הישיבה בבית־הסוהר לא היתה בבחינת חידוש לסלאמה מוסא. מאסרו הראשון, שהוא עצמו הרבה לכתוב עליו ולפיקך הוא ידוע יותר, חל בשנת 1946, כאשר הואשם בגטיות קומוניסטיות ובקשר להפוך את השלטון. הוא עצמו תיאר במלים אלו את המבחן הקשה בו עמד בבית־הסוהר בקיץ 1946:

„שכבתי על האספלט בחדר חשוך בבית־הסוהר באוזבקיה, יחד עם כ־40 פושעים שהואשמו בגניבה, במעשי־אלימות, רצח, שכרות וכו'... הרצפה הקשה הדירה שינה מעפפעי... ימים־עברו החלו לעלות בזכרוני, וזכרתי את החופש ממנו נהייתי בשנת 1914, כשפתתי מאמרים ב־אלי־מוסתקבל, וידעתי שאילו פירסמתי אחדים מן המאמרים ההם כיום כי אז הייתי צפוי למאסר... וזכרתי את המאמצים שעשיתי כדי להאיר את דרכיהם של בני מולדתי וללמד לנוער את האידיאלים של המאה העשרים, ושוב חשתי באַספלט הגס... התבוננתי במחצית כיכר־הלחם שהיתה מיועדת לי לארוחת־ערב, מתנת הממשלה המצרית על פועל חיי שביליתי בשירותה של מצרים”¹⁸.

סלאמה מוסא מעולם לא הסתיר שהיה סוציאליסט שמאלי, וההאשמה בקומוניזם לא היתה אפוא אלא עלילה. באותו מאמר בו תיאר את חייו בבית־הסוהר אמר גם זאת: „עמדתי היא... להילחם בריאקציונרים... ובפיאודלים, המונעים את זרמי הדמוקרטיה מהגיע אל האומות הערביות”¹⁹.

ה ע ר כ ה ו ס י כ ו מ

התופעה הבולטת ביותר למראית־עין בכתיבתו של מוסא היא ריבוי החזרות, שבהן אנו נתקלים כמעט באותן מלים. הסיבה לכך איננה דווקא העובדה שרוב־רובם של ספריו אינם אלא קבצי מאמרים שנתפרסמו בעתונים ובכתבי־עת שונים. חשובה מזו היא העובדה שבראש־וראשונה היה מוסא מטיף חברתי ועל־כרחו היה אנוס לחזור על טענותיו בכל הזדמנות כדי להחדיר בקוראיו. אך אם גם אפשר לדון לכף־זכות את החזרות המרובות, קשה להימנע מלדונו לכף־חובה על שטחיותו ותמימותו. טענתו, „אם ארצה להסביר ולפרש בפירוט עלול אני לבלבל ולסבך את הקורא הערבי”, יש בה קורטוב של אמת. אחרי מאה שנה של מגע עם התרבות העולמית נשאר המשכיל הערבי, ולא הבינוני בלבד, סגור־ומסוגר בתרבותו שלו, ורק הדים קלושים הגיעו לאזניו מן המתרחש בעולם הספרות והמדע והמחשבה של המערב. כנגד זאת ניסה מוסא לשתות בצמאון מכל מעיינות התרבות והמחשבה המערביים, ומפאן באה התרחבות, נוסח פופולריזטור, על חשבון ההעמקה. אף בתוך הפשטנים המרובים שבמערב קשה למצוא אדם כדוגמת מוסא, שלא היסס להרחיב את הדיבור על שטחים שמומחים נרתעים מלדרוך בהם. מוסא לא ניחן כלל בשכל פילוסופי מנתח. גישתו היא סינתטית, ולא דווקא במובן הרחב של המלה, וכשהוא בא לנתח עובדות ולהסיק מסקנות הרי מפלתו שלמה. את הפרק שלו על מחשבתו של ברגסון, שהוא בבחינת עלבון להבנתו של כל אדם המתמצא במידה כלשהי בבועיה שבה עסק הפילוסוף הצרפתי, הוא מסיים במלים אלו: „בסיפוס דברי אומר כי ברגסון מבלבל אותי אך אינו משכנע אותי”; „לולא יהירותו האינ־טלקטואלית אולי היה בוחר לומר: „אין הוא ניתן להבנת”, משום שלא היה מסוגל

לרדת לעמקה של שום חשיבה עיונית. את שלי וביירון פטר באימרה „כאילו לא חיר“, ואת הספרות הוויקטוריאנית הוא מבטל בשתי מלים: „ספרות אבסורדית“. כפי השגור כליכך אצל אנשיהמזרח, אפילו משכילים שבהם, היה לו אינטלקט הנוטה לא רק לסינתיזה אלא גם, וביחוד, להמחשה, ואינו מסוגל לעפל — כל שפן: לנתח — רעיונות מופשטים, בין פילוסופיים בין פיוטיים. לפעמים יש לו הברקות, אך הברק נעלם חי־שמהר, באותה פתאומיות שבה הופיע, והכל נשאר חיוור ותפל כשהיה. כמיהתו היא חברתית, אך לעולם אינה מנסה להתעלות לדרגה כלשהי של רוחניות, שבה הוא מזלזל תכלית זילזול. מתרעם היה על „הפרח והיסמין“ בכל כתיבה שהיא, ולא ידע שאין הוא מסוגל להבין את היופי שבהם. את הרוח, שממילא אין מושבה רם ונישא בתקופתנו, השפיל עד־עפר, ועל מקומה הכתיר את המדע כמלך היקום, סגד לו ובטוח היה שעתיד הוא להביא את מלכות־המשיח. הוא פילס דרכים לעמים דוברי־הערבית ולא ייתכן דיון ב„התחיה הערבית“ מבלי להזכירו, אך הרבה מזהבה של התרבות המערבית הפך לאפר בידי, משום שביסודו לא היה אלא עתונאי ממדרגה גבוהה, וכהוגה־דעות לא היה אלא דיילטנט.

אף כי רבת־ערך היא תרומתו המחשבתית למצרים, אין בכתביו משום תרומה למחשבה העולמית, ובעוד שספריהם של גובראן, אל־חפס וטה חסיין נפוצו בתרגומים רבים באירופה ובאמריקה, הרי מפל כתביו של סלאמה מוסא אין גם ספר אחד הראוי להתרגם לשפה זרה. אכן, לאמריקאים יש מונח שבו אפשר להגדיר את מוסא: הוא לא היה מקורי ולא הצליח להכריע במאומה אך הוא היה Trail blazer, וכיום אין בעולם — כל שכן בעולם הערבי — רבים הראויים לתואר כזה. עובדה זו יש בה כדי להעניק שבח ופאר לפעלו הנכבד והנועז של מוסא, שפדוגמת קולומבוס גילה לעמו אפקים חדשים בעולם התרבות, גם אם טעה בהערכת פשרה ומהותה של תרבות זו.

הערות

¹ „אליכאתב אל־מצרי“, ספטמבר 1946, ע"ע 4-632. בשנים 7-1946 פירסם מוסא שורת מאמרים אוטוביוגרפיים בירחון זה, שנערך בידי טה חסיין, ולאחר־מכן אספם בספר „חינוכו של סלאמה מוסא“, שהופיע בהוצאת אותו ירחון.

² גם במוחו לא זכה סלאמה מוסא להערכה יתירה. הוא מת ב־4 באוגוסט 1958, ומידת החיוב המועטה בהערכותיה של העתונות המצרית אף היא היתה מסויגת כלשהו. הידיעה הראשונה על מותו, שורות ספורות בלבד, הופיעה בקרן־זווית בעתון „אליגומהוריה“ ב־5 באוגוסט, למחרת מותו. השבועון „רוו אליי־וסף“ פירסם, לשם בטחון, שני מאמרים על המנוח, האחד (11.8) שלילי, בו הוגדר מוסא כ„קומוניסט־פאשיסט“, והשני (18.8) שלימד זכות על מוסא בטענה שהמנוח לקח חבל פעיל במאבק המדיני. „אלי־אח'באר“ (8.8.58) פירסם רשימה קצרה מאת ז'קלין ח'ורי, שפנתה בקריאה לממשלה המצרית שתתמוך במשפחה השפולה ועל הכל תעזור לשני הבנים, נביל וח'וסר, להשלים את חוק־לימודיהם. „אלי־שב“ היה העתון היחידי שניאות

לפרסם הערכה חיובית לגמרי מאת הסופר הידוע, אל־שרקאוי. בגליונו מיום 10.8 פירסם אותו עתון מלות־תודה מאת האלמנה ל"כבוד הנשיא גמאל עבד אל־נאצר, שהואיל לשגר נציג להלוויות" של סלאמה מוסא, וב־11.9 ציין העתון כי במושב הראשון של חברי איגוד הסופרים של קע"ם, שהתקיים ביום 10.9, "עמדו המשתתפים דום במשך שתי דקות לאות אבל על מותו של ההוגה הגדול, סלאמה מוסא".

³ מוסא לא סיים שום בי"ס תיכון ואמר כי לא היתה לו אלא תעודת בי"ס עממי. ("החיים לידמוני", בעריכת ד"ר אחמד אמין, הוצאת "דאר אל־הלאל", מהדורה שניה, קאהיר 1958, ע' 52).

⁴ "אל־כאתב אל־מצרי", פברואר 1946.

⁵ ש.ם, מאי 1946.

⁶ ש.ם, פברואר 1946.

⁷ ב־13 ביוני 1906 נפלה תגרה בין פלאחים מצריים ל־3 קצינים בריטיים שהלכו לצוד בכפר דנשוואי; אחד הקצינים נהרג. במשפט מזורז ביותר נדונו 4 מן הכפריים למיתה, 2 למאסר עולם, 3 למאסר שנה אחת ואחרים ל־50 מלקות. התליות וההלקאות בוצעו בפומבי בכפר גופו. כעבור פחות משנה נאלץ הורד קרומר להתפטר ומוצטפא כאמל, המנהיג המצריי־הלאומני הקיצוני, יסד את המפלגה הלאומית הראשונה במצרים. מאורע זה זכרו עודו חי במצרים והמשטר הנאצרי ניצל הרבה לצרכי תעמולתו.

⁸ בתרבות "מזרחית" מתכוון מוסא דרך־כלל לתרבויות הודו וסין, אשר להן הגה דווקא יחס של חיבה והערכה.

⁹ "היום ומחר", ע' 29.

¹⁰ טה חסיין: "שיחת יום רביעי", כרך ג', קאהיר 1945, ע' 111.

¹¹ "היום ומחר", ע' 244.

¹² העובדה שקרא לבנו השני "חופו", כשם אחד המלכים הפרעונים, אין לראות בה אלא "דסטטה" בלבד.

¹³ "עתיד השפה הערבית", קאהיר 1923, ע' 72.

¹⁴ "היום ומחר", ע' 255. והשווה: "בחיים ובספרות", ע' 96. גם לא מועט היה אומץ־לבו כשהביע את הערצתו ליליאנוס קיסר ("הכופר") על שהמיר את דתו הנוצרית וכשתיאר את תקופתו כ"תקופת הסובלנות האחרונה". ("ר" ספרו, "חופש המחשבה", ע"ע 50—45).

¹⁵ "נאומים ונאומים מפורסמים", ע' 124.

¹⁶ "הספרות והחיים", קאהיר 1956.

¹⁷ ש.ם, ע' 8.

¹⁸ זאת כתב במאמר שנדפס ביום 8.4.51 בעתון "אל־אנדאר", שהיה מופיע בעיר־השדה אל־מיניא, שברחוק כ־300 ק"מ מדרום לקאהיר. עורך העתון היה צאדק סלאמה, נוצרי, שהיה ידוע באהדתו ליהודים.

¹⁹ "אל־כאתב אל־מצרי", ינואר 1947.