

## נסים רזואן : בעקבות המודרניזם באסלאם

א. אבות האומיות המצרית

על פי מצוות האלוהים וברכתו הקימה פעם החברה המוסלמית תרבות גדולה; אך עתה רואים אנו והנה כוח חדש, שאינו מבוסס לא על מצוות האלוהים ולא על שום הרשאה אלוהית, תוקף אותה מבית ומחוץ כאומר להכריעה... נחשלותו של האסלאם פירושה הוא כביכול שלקה משהו לא רק בהתפתחותו של המוסלמי עצמו אלא בניהול דרכיו של היקום... הבעיה היא תיאולוגית לא במובן דוגמאתי אלא משום שבאמונה המוסלמית השלטון נובע מן האלוהים, ואף-על-פי-כן הנה הקיסרות הבריטית, הקיסרות ההולנדית, הקיסרות הצרפתית מתחזקות והולכות מיום ליום יותר מן ההכרה המוסלמית...

וילפרד קאנטוול סמית, „האסלאם בהיסטוריה החדשה“, ע' 112

אמנם כי לא ישנה האלוהים מצב עם אם לא ישנו הם את מצבם.

הקוראן

לפני כשמונים שנה נתן ג'מאל אל-דין אל-אפגאני הגדרה קלאסית לבעייתו של האסלאם המודרני. העמים המוסלמיים, כך טען, יש להם דת טראנסצנדנטאלית גדולה ומאחריהם עבר קיסרי מפואר; עם זאת, כיום הם מושפלים ומדופאים. דבר זה אפשר לתלותו בשתי סיבות עיקריות. האחת חמרית והשנייה רוחנית. מצד אחד, שלטון הבערות, העניות ואמונות-ההבל, המונע את המוסלמים מלהגיב על קריאת-התגר של ההתקדמות הטכנית המערבית ומלגרש את המערביים מן הארצות המוסלמיות. מצד שני, נחשלות רוחנית ופיגור בקיום החוק האלוהי, דבר המונע את המוסלמים מלקום מתוך עמק-הבכא המוסרי שבו הם שרויים. במישור החמרי והרוחני כאחד, אפוא, האויב הוא האגרציה והשמרנות בת-הדורות.

ואולם בבואו לפתור את בעיית האסלאם המודרני, לא יכול אל-אפגאני להיות עקיב ומסקני. מצד אחד, כשהוא דורש להחיות אותה תקופה באסלאם שבה ניתן התר לשיפוט ולבקרתו של היחיד כדי להמתיק ולהגדיר את הדוגמה שעל פיה תוצרך העדה המוסלמית לחיות, נמצא מסייע לדבר שהחלו לקרוא לו הליברליזם המוסלמי: רביזיה בתורת האסלאם לאור התנאים המודרניים. מצד שני, מתוך ה„אקטיביזם“ שלו ותעמולתו לרעיון השיחורר מעול זרים כמטרה בפני עצמה, נעשה חלוץ הקיצוניות اللاומנית המודרנית. צירוף מופלא זה של תפקידי המורה הדתי התם והתעמלן הפוליטי המסוכן עורר את הלורד קרומר, ידידו ומגיננו של בחיר תלמידיו של אפגאני, מוחמד עבדו, לפקפק ביותר במשקל רעיונותיו של זה. לפי המסופר היה קרומר אוהב לצטט את הערתו של ליינ-פול, שמוסלמי מן המעמד הגבוה חייב להיות „פְּנִיטִיקָן או כופר מוסתר“. פרשן בן-זמננו מוסיף כאן ואומר:

ודאי שנושהו משני אלה היה בו באל־אפגאני. אדם המשלים עם היומרות התיאוקראטיות המדהימות של האסלאם, ומשווה אותן אחר־יכן עם המציאות המדינית העלובה, ודאי שהוא נעשה פִּנְאָטִי במידה ידועה. מי שקובע, כמו שקבע אל־אפגאני, כי האסלאם הוא דת התבונה, ומתוך כך אין הוא מנוגד בשום פנים לידע המדעי המערבי, הרי הוא כמתעלם מן ההיסטוריה הארוכה של הראצינגולזים היווני בתרבות המוסלמית של ימי־הביניים ומפלתו הסופית מידי האורתודוקסיה המוסלמית. כמה וכמה נסיונות נעשו להחזיר את הפילוסופיה האינטלקטואלית היוונית לתוך בניינו של האסלאם, ממש כדרך שהחזירה אבות־הפנסיה בנצרות הקתולית. אך הכל עלה בתוהו, ואם ביקש אפגאני לחזור על הנסיון, הרי שבכך היה חוזר ופותח פולמוס שנחתם מזה תשע־מאות שנה לפחות. (פארטנר, ע"ע 1—100).

טבעי הוא למדי שאפגאני ראה לנכון „לנסות מחדש“. אם יתברר שהאסלאם אינו יכול להגיע לעמק־השווה עם המסורת המערבית, הרי מפלתו מובטחת ודינו נחרץ. ממשִיכו של אפגאני, ובראשם מוחמד עבדו (1849—1905) ורשיד רידא (1865—1935), המשִיכו בפעולותיו, אף כי עיסוקם היה בעיקר בקורת והערכה־מחדשת של מקורות האסלאם והחוק המוסלמי יותר מאשר תעמולה נגד הזר. החשובות בכל פעולותיו של עבדו, לדעתו שלו, היו מכוונות להשגת ניסוח מחודש של האמונה המוסלמית, שיהלום הן את אמונותיהם של המוסלמים הראשונים הן את לקח המחשבה המודרנית.

„עמלתי ללמוד וללמד את האמונה האמיתית של האסלאם ואת מוסרו מן המקורות הנאמנים. ניסיתי להראות כי הדת ניתנה לאדם כאור מִנְחָה נגד משוגותיה של התבונה. התבונה, למחויקיה, היא אבן־בוֹחַן נאותה לאמיתות הדת. לאמיתו של דבר זו תעודתה, אך בהכרח מגיעים אנו בתוך כך לנקודה שבה חייבת התבונה לקבל את הנחותיה של הדת. בשימושה זה ממלאה התבונה את רצון האלוהים בשמרה על הסדר בעולם, אף גם נוכל לראות בה בעלת־ברית לדת, המלמדת בני־אדם לכבד את האמת, שהיא הבסיס לפעולה נעלה וטובה“.

(רידא, תאריך אל־אוסתאד' אל־אמאם, מובא אצל אחמד, ע"ע 2—41).

אכן, מחשבתו של עבדו — בדומה לזו של מורהו אל־אפגאני — היו בה שתי גימנים מרכזיות שהטעימן באותה מידה. הראשונה היתה הצורך להחזיק בכל שהוא קבוע ובלתי־משתנה באסלאם, השניה שמה את הדגש בצורך לשנות מה שניתן לשינוי באסלאם. ואולם תלמידיו של עבדו פיתחו את שתי הנימים האלו בשני כיוונים שונים: הכיוון התיאולוגי הטהור, והכיוון החילוני־הלאומי. בקבוצה הזאת השניה יעסוק שני חלקיו של מאמר זה: בעוד שחלק זה יטפל בעיקר ב„אבות המיסדים“ של התנועה הלאומית החדשה במצרים, יעסוק החלק השני ב„מערביים“ — המתקנים החברתיים, המחנכים ומנהיגי התחיה התרבותית המודרנית.

## ב

אפשר בהחלט לומר כי מנהיגי התנועה המודרניסטית באסלאם, שהופיעו במסגד אל־אזהר הגדול בקאהיר בעשרות השנים האחרונות למאה הי"ט ובעשורים

הראשונים למאה הנוכחית, היו אבותיה האמיתיים של הלאומיות המצרית המודרנית. אל-אפגאני קבע כי יש לחדש את האסלאם ובתוך כך גם לשים קץ לשליטת הזרים בארצות מוסלמיות. אף כי מדיניותם של המודרניסטים המוסלמים המצריים לטווח קצר אולי היתה לכאורה מדיניות של פשרה ומתינות, הנה המטרות הסופיות לטווח ארוך זהות היו למעשה עם אלו שהעמידו העסקנים המדיניים והתעמלנים הלאומיים. „הגדול בכל הפוליטיקאים של הוופד ומיסדה של מפלגת התנגדות לאומית לבריטיב במצרים, סעד זג'ול (1859—1927), היה תלמיד של מוחמד עבדו”. (פארטנר, ע' 103).

ואולם אין זאת אומרת שהמעבר מתנועה רפורמיסטית מוסלמית לתנועה לאומנית פוליטית קל היה או נוח. עם שפוחתו שני הצדדים של תורת אל-אפגאני — הדתי והחילוני — על-ידי תלמידיו השונים, נבעה פרץ בין אותם ששמו את הדגש בצד המוסלמי הטהור של הבעיה לבין אלה שלהוטים היו קודם-כל לשחרר את הארץ מעול זרים ומתוך כך נזקקו לתורה המודרנית של הלאומיות. חיפוך גובר זה אכן בולט הוא יותר בחייו ובפעלו של מוחמד רשיד רידא, מיסדו ועורכו של „אל-מנאר” („המגדלור”) והביוגרף של עבדו.

רידא, סורי במוצאו, היה בן למשפחה המתיחסת על משפחת הנביא מוחמד. הוא התוודע אל יצירתם של אפגאני ועבדו וביקש להצטרף אל הראשון, אך דבר זה נבצר ממנו לפי שאפגאני הוסיף להתגורר בקושטא עד מותו. אך הוא הצליח לחבור עם עבדו בקאהיר ב־1897, ובשנה שלאחר-כך החל בפעלו העתונאי הממושך עם הופעת הגליון הראשון של „אל-מנאר”. והרי כמה מן המטרות שנכללו במגמה הכללית של הרפורמה אשר לשמה הוקם כתב-העת (ר' אצל אדאמס, ע' 181):

לקדם רפורמות חברתיות, דתיות וכלכליות ;  
להוכיח עד כמה האסלאם יאה לשמש שיטה דתית בתנאי ההווה ועד כמה החוק האלוהי מועיל כמכשיר של מימשל ;  
להרחיק אמונות תפלות וסברות שאינן שייכות לאסלאם, ולהפריך תורות שווא ופירושים מוטעים לאמונות האסלאם, כגון הרעיונות המקובלים בדבר הגזירה המוקדמת, קנאותן של האסכולות השונות. בחוק הדתי, הקלקלות הקשורות בפולחן-הקדושים ובמנהגי המסדרים הצופיים ;  
לעודד סובלנות ואחדות בין הכיתות השונות ;  
לקדם את החינוך הכללי, בדבבד עם תיקון ספרי-הלימוד ושיטות החינוך, ולעודד את הקידמה במדעים ובאמנויות ;  
לעורר את האומות המוסלמיות להתחרות עם שאר אומות בכל העניינים החיוניים להתקדמות הלאומית.

בהטפתם לאחוה מוסלמית כוללת, המתעלמת מחילוקים לאומיים, בהכרח הגיעו „אל-מנאר” ועורכו לידי התנגשות עם ההשפעות שאותה שעה היו בסימן עליה במצרים. כך, למשל, בשנים הראשונות למאה זו נפחה רוח-עלומים חדשה במפלגה הלאומית („אל-חוב אל-וטני”) בהנהגתו של מוצטפא כאמל פחה. מפלגה זו לא

היה לה ענין בדת אף לא ברפורמה דתית, אך היא דגלה בלאומיות יחדנית המיוסדת על הבחנות גזעיות — רעיון ש„אל־מנאר“ לא ראהו בעין יפה, חרף העובדה שהלאומיות של כאמל הוציאה מן הכלל את כל המצרים שאינם מוסלמים, ולפרקים אף אימצה לה אידיאלים פן־מוסלמיים. בשנים שלאחר־כך ריכז רידא את אש מלחמתו כנגד קבוצת „אל־סיאסה“, משום שהיתה מטיפה ללאומיות שבה לא הדת והלשון הן הגורמים הקובעים — „וכך יכולים הם להגדיר מוסלמי וערבי (אשר מקום־בכורה לו בעולם האסלאם) כנכרי, אם אין הוא בן לאותה ארץ כמותם. הנה כך אין יתרון בעיניהם לשריף של חג'אז או של סוריה על איזה עובד־כוכבים מסין“ (ר' למעלה, ע' 184). הואיל והדת לא היתה יסוד לרעיונות הלאומיות שלהם, הוקיע „אל־מנאר“ את הלאומנים של מצרים ושל תורכיה כאחת ככופרים וחסרי־דת.

## ג

עכשיו יכולים אנו לחזור אל הצדדים הפוליטיים של התנועה המודרניסטית באסלאם. המהפכה המדינית היתה אחד מעיקרי תורתו של אפגאני, והוא הכשיר רצח פוליטי אם דרוש הוא להשגת מטרותיו. מוחמד עבדו, אף כי לא יכול היה להסתגל לטבעו הנלהב יותר של מורהו בימי־חיו של הלז, סופו שהחל להתיחס בחשדנות מופלגת לפעולה הפוליטית. עם זאת כללה ההכשרה שנתן לתלמידיו משהו מן הפוליטיקה, „שפן האמין כי אין אדם יכול להיות מושלם בלי שיידע משהו בענין שבו עצמאות ארצו וחירותה קשורות קשר כה הדוק“. (רידא, כמצוטט אצל אדאמס, ע"ע 220—219).

בדברו על תלמידיו וידידיו של עבדו, על רקע התנועות המדיניות והחברתיות במצרים בשנים הראשונות למאה העשרים, רגיל הביוגרף שלו, רשיד־רידא, להזכיר את „חזב אל־אמאם“ — מפלגת האמאם. כמובן לא היתה שום מפלגה כזאת בנמצא, במובנה המקובל של המלה, אבל הדברים מכוונים לאותה אסכולת־מחשבה באסלאם שהלורד קרומר קרא לה „הז'ירונדיסטים של התנועה הלאומית המצרית“. מתוך בעלי ההלכה המדינית בקבוצתו של עבדו תואר אחמד פ'תחי זגלול כמי שהיה „אולי החשוב ביותר“ (אחמד, ע' 44). פ'תחי, אחיו של סעד זגלול — שהוא עצמו היה מתלמידיו של עבדו — היה המתרגם הפורה ביותר לערבית בתקופה שבה היה התרגום מלשונות אירופה המשימה הספרותית הראשונה־במעלה. הוא תירגם מספר ספרים היסטוריים ופוליטיים שהיתה להם השפעה עמוקה על רוחה של מצרים: „האמנה החברתית“ של רוֹסו, „עקרונות החקיקה“ של בנתם, „מניין עליונותם של האנגלו־סקסים“ מאת א. ר. דמולן, „רעיונות ורשמים מן האסלאם“ מאת הרוזן דה־קאסטרי, „רוח החברה וסוד התפתחותן של אומות“ מאת גוסטב לה־בון. „את היצירות שתירגם בחר לו בכוונת־מכוון, לתת למצרים כמה רעיונות שידריכום במבוך של הרגשות פוליטיות ומטרות מעורפלות. כשתירגם את רוֹסו, למשל, היתה כוונתו לתת לקוראיו מושג על מקומו של היחיד בחברה וזיקתו לטיפוסים השונים של קבוצות חברתיות... הוא קיווה לעורר אותם [את המצרים]

להרגיש בחשיבותם ולהתנהג בגאווה ובהכרת־ערך עצמית" (אחמד, ע' 45). הקדמותיו לתרגומים שימשו לו לפתחי זגלול כלים להבעת רעיונותיו ולהשמעת קריאות אל המצרים ואל המוסלמים בכלל שייעזרו להכיר את המציאות שסביבם. בהקדמה לספרו של דה־קאסטרי, למשל, הוא מצטט מתוך הסכמה את הקטע הבא מן ה"תאריך" של רידא:

אצל המוסלמים קנה לו הדטרמיניזם שביתה של קבע ומעט־מעט דחק את רגלי הפעולה. האמונה התנוונה ונעשתה שלילתה של התבונה. לעצלות הם קוראים בטחון באלוהים, ולחיפוש האמת — כפירה. בעיניהם זאת היא הדת, וכל המחויק בדעות אחרות יבוזה וישוקץ. קבלה ללא־עירעור של כל ישן ונושן היא עצם־עצמה של החכמה.

ושוב, בהקדמה לספרו של דמולן על האנגלו־סקסים, מנסה הוא לעורר את רגשות קוראיו:

חלשים אנו בהשוואה לאומות־המערב: חלשים בחקלאות, בתעשייה, במסחר ובמדע; בכוח־הרצון ובעוז־ההחלטה. אפילו יחסינו האישיים חסרים חום וקירבה. שוב אין עוד אבירות בתוכנו. הערבות הדתית איננה עוד, וכמוה כן גם קשרי הגזע. רגלינו רפות מכדי שנעמוד על זכויותינו או נעשה את חובתנו. אין בידנו לשמור על שלנו ומסוגלים אנו פחות לקנות לנו כל חדש. כה חלשים אנו עד ששוב איננו עושים מאומה בעצמנו; תחת זאת אנו מבקשים את הממשלה שתעשה. (מצוטט אצל אחמד, ע' 45).

לפי סיפומו של אחמד, אלו היו טענותיו העיקריות של פתחי זגלול כנגד החברה המצרית: שהיא אפאתית מכדי לפעול ונבערת מדעת את התפיסה החדשה של הלאומיות, שהביאה באירופה לידי יצירתן של מדינות מודרניות חזקות. שוב אין המצרים מאמינים בעצמם, ולפיכך אין בהם הכרת זכויותיהם כיחידים וכאומה — ואין הם עושים כל מאמץ לשפר את עצמם. החינוך האישי וההשכלמה־העצמית הם סוד התקדמותה של אנגליה, ומן הדין הוא שיחנכו המצרים את עצמם על פי הדוגמה האנגלית. (אחמד, ע"ע 45-6).

#### ד

התסיסה הרעיונית ששרדה במצרים בשנים האחרונות למהא הי"ט ובשנים הראשונות במאה הנוכחית הביאה לידי גאות הרגש הלאומי, שמצא לו את ביטויו בעיקר בתעמולה אנטי־בריטית נמרצת. ראש מנהיגיה ומטפחיה של דעת־הקהל האנטי־בריטית הקיצונית בזמן הזה היה מנהיגה הצעיר של המפלגה הלאומית, מוצטפא כאמל (1874—1908), שתקוותיו הקרובות לעצמאותה של מצרים מיוסדות היו על התערבותה האפשרית של איוו ארץ אירופית, בפרט צרפת, שתשים קץ לכיבוש הבריטי. במאמציו אלה נסתייע בכדיב עבאס ב' ובכספו, וכיון שלא נראתה שום התערבות אירופית באופן פנה אל תורכיה, מתוך שתלה תקוות מרובות בהתגדלותה של הכליפות העותומאנית ובחיווק הקשרים הפן־מוסלמיים. רגשותיו האנטי־

בריטיים העזים של כאמל נבעו בחלקם מחינוכו הצרפתי, אך היה בהם גם יותר מקורטוב מהשפעתו של אפגאני. „המפלגה הלאומית“, שאותה יסד ב־1908, ראתה עצמה ממשיכה ויורשת בלתי־אמצעית ל„מפלגה הלאומית“ הישנה, השם שבו נתפנתה במרוצת הזמן קבוצתו של אפגאני. כאן מעניין לציין כי קשר זה אל דעותיו ומטרותיו של אפגאני לא בא באמצעות עבדו וקבוצתו, שכן אנשי „חזב אל־אמאם“ מצדם התיחסו בחשדנות למניעיו של כאמל וסבורים היו כי נמכר לכדיב. כאמל לא האמין בהקמה רשמית של מפלגה, מתוך שסבור היה כי הקמת מפלגות פירושה פיצול האומה. אך הוא נאלץ להכריז על המפלגה הלאומית עקב הקמתן של קבוצות אחרות, קיצוניות פחות, וכן מתוך שרצה „שיוגד לעולם כולו כי יש במצרים מפלגה הדורשת פינוי מידי“. ב־22 באוקטובר 1908 נאם לפני אסיפה גדולה באלקסנדריה, וזו פעם ראשונה הודה בגלוי כי מצרים לא תוכל לצפות לישועה לא מתורכיה ולא מצרפת:

בזמן האחרון בודדנו ורוח חדשה נולדה בקרבנו. יותר מתמיד אנו מבינים כיום שאין אומות יכולות לקום מבלי שתיאבקנה הן עצמן על עניינן. אין אנו יכולים לזכות לעצמאות בעזרת אחרים. אנו חייבים לעמול לכך בעצמנו. כיחיד כך גם האומה צריכה להיות חזקה וחמושה כהלכה כדי להגן על כבודה, על חייה ורכושה. אלה הסומכים על אחרים שישגו להם את העצמאות משלים את נפשם בשווא. (הנוסח ר' עבד אל־רחמן אל־ראפעי, „מוצטפא כאמל“, 1950. מובא אצל אחמד, ע' 77).

הנקודה העיקרית במצעה של המפלגה הלאומית היתה השלמת עצמאותן של מצרים וסודאן והקמת שלטון פרלמנטרי אחראי. בדצמבר 1908 נדרה הנהגתה של המפלגה, שהתכנסה כדי לקבל תכנית מפורטת לארגון החדש, לכבד את דברה והתחייבויותיה הכספיות של מצרים, לעשות את החינוך נחלת הכלל, לשקוד על האינטרסים הכלכליים של הארץ ולשמור על עצמאותה המדינית, תוך כדי מאמצים ליצור יחסים לבביים בין אירופה ומצרים וכן גם בין הזרים היושבים במצרים לבין המצרים. המצע קרא להידוק הקשר בין בני־העם לפעולתה של הממשלה כמו גם בין המוסלמים לקופטים.

מוצטפא כאמל, שמת חדשים לאחר שעובד מצע זה ובכך נטל מן המפלגה את מנהיגיה ואת הרוח המנחה אותה, הטביע בכל־זאת חותם של קיים בזירה הפוליטית של ארצו, שעדיין אפשר להבחין בו עד היום הזה. לגביו, כמו גם לגבי שליטיה של מצרים כיום, לא היתה הקיצוניות דחף חולף אלא תכנית מחושבת שיסודה בהכרה והיא מנהלת במרץ רב. הוא טען כי באומה כבושה המתינות היא פועל־יוצא מפחד או מצביעות. הוא גרס כי הרפורמיסטים והמתקדמים עקב־בצד־אגודל מיסדים את מדיניותם על רעיון־רוח, שיוכלו להערים כביכול על הבריטים. „אני דוחה זאת עקרונית, ואינני מאמין שהדבר מעשי. על אף לשון־החלקות של ידידיהם, יודעים הבריטים כי פעלו המכוּבד ביותר של פטריוט לאמיתו מתבטא ביצירת אמונה חדשה בלב. האמונה עוקרת הרים.“ (מובא אצל אחמד, ע' 78).

ליצירתה של אמונה זו העוקרת הרים הקדיש כאמל את חייו. אחדד, שספרו החדש. „המקורות האינטלקטואליים של הלאומיות המצרית“ (1960), נוסך אור רב על רקעם של המאורעות המדיניים והרוחניים האחרונים במצרים, מצטט את דבריו של הכדיב על כאמל: „הציבור האמין בו יותר מאשר בהשקפותיו“, והוא מוסיף (ע"ע 78—9):

האומץ והישרות אשר גילה באווירה הממאיר של מצרים שהובסה לא־מכבר היו חשובים יותר מכל השג חיובי שהשיג. כל האהוב את מצרים אהבה מתונה, כך היתה טענתו, משחק את משחקו של האויב. חייב אדם לאהבה בכל לבו. תהילת מצרים היתה בכל אחד מנאומיו וממאמריו. בשבילו היתה מצרים „פרח האסלאם“, „גן־עדן האלוהים עלי־אדמות“, „כוכבו המאיר של המזרח“, „ארץ הפרעונים“, „ערש התרבות“. במוחו לא היה איש יכול לומר כי עשה כזאת וכזאת למען מצרים; אבל מותו הרעיש את לבה של הארץ יותר ממות כל איש זולתו בעת החדשה... ב־1914, אף שפבר התפוררה המפלגה שייסד, עדיין היתה דמותו של מוצטפא כאמל מסמלת את העתיד בעיני רוב המצרים הפטריוטים.

#### ה

שבח הוא לכוחם של הרעיונות שהפיצו אפגאני ועבדו שחסידיהם הלכו בדרכים שונות של פעולה מדינית. בזמן שהיו הטובים והמוכשרים שבצעירי מצרים נמשכים אל האסכולה הלאומנית הקיצונית של מוצטפא כאמל, או אל האופוזיציה המאופקת יותר של הכדיב, נקטו הרבה מתלמידיו של עבדו קו אחר. „מתוך שפיקפקו בכנותה של משפחת המלוכה, ראו כי הפיבוש הבריטי מאפשר להם לעורר בהדרגה את ארצם ולהעמידה על תפיסת־הלאומיות שלהם. השלטון הבריטי, אף כי עקרונית אי־אפשר היה להשלים עמו, קל היה יותר להיפטר ממנו מאשר מן האוטוקראטיה הכדיבית, שביבללה את מושגי הלאומיות של האנשים הפשוטים בגלל היסוד הדתי שהיה מעורב בדבר...“ הדגול בכל אלה שניסו להפוך את העקרון הזה לכלל של התנהגות מדינית היה סעד זג'ול, אשר בשנים שלאחר מלחמת־העולם הראשונה עשה לו שם בינלאומי כדובר השאיפות הלאומיות של מצרים.

סעד זג'ול נולד ב־1857 זלמד באל־אזוהר, מקום שנעשה תלמידם וחסידם של אפגאני ועבדו; לאחר שעבד עם עבדו ב„עתון הרשמי“ החל לעסוק בפרקליטות, וב־1906 נחמנה מיניסטר־ההדרכה הציבורית, להשביח את רוח המרי ששררה בקרב הסטודנטים (כתוצאה מהסתתו של מוצטפא כאמל) ואשר הפכה את קערת המשמעת בבתי־הספר על פיה. ב־1910 קיבל את תיק המשפטים, וכל הזמן היה מטרה להתקפות לאומניות נזעמות.

צד אחד בקריירה של זג'ול העשוי לנסוך אור על טכסיסיהן של תנועות לאומניות בדרך־כלל היה, כמובן, המעבר החותך — והפתאומי לכאורה — בעמדתו כלפי הכיבוש הבריטי, שבעקבותיו היה התומך הזה המוכשר והנאמן כביכול בבריטניה לאויבה המושבע. ההסבר המתקבל ביותר על הדעת טמון בדבריו של עבאס חממוד אל־עקאד, איש־סודו והביוגרף שלו: — שבמחשבת־תחילה היה זג'ול נוקט מדיניות

כפולה. „מצד אחד השתדל לחיות את הרגש הפטרייטי, אבל מצד שני ביקש לעשות ככל יכלתו לקידום החינוך והמשפט“. לפי סברה זו לא היה מקום לאיש מנוסה ומוכשר כמוהו בתנועה הלאומנית של זמנו, שהאורינטציה שלה היא על השלטון העותומאני ותמיכתה באה לה מן הצרפתים...

„זגלול ראה בכשולן תנועתו של ערבי ובעקבותיה ישב בבית-הסוהר, והוא תפס עד-מה נמצאה צרפת הססנית ברגעים של משבר, ועד-מה חדלת-ישע היא תורכיה מול כוח אירופי. הוא הסיק את המסקנה שלא תצמח כל ברכה מלוחמנות או מתלות בתמיכה מן החוץ. הוא עמל להכשיר את ארצו לעצמאות בדרכים אחרות. כל הקריירה הרשמית שלו היתה מוקדשת לתכלית זו“. (מתומצת אצל אחמד, ע"ע 3—52).

הסבר נוסף לשינוי עמדתו של זגלול הוא שבנכונותו לשתף פעולה עם הנציב העליון הבריטי נוהג היה על פי התקדים שהעמיד עבדו, שכן שיתוף-פעולה זה נעשה עקרון למפלגתו של עבדו. אכן, עד לשנת 1913, כשהתפטר סופית מכהונתו בממשלה, נשארה מטרותו הראשית של זגלול להחיש את הרפורמה ולשים סייג לשלטונו של הכדיב על-ידי תמיכה בכל קו מתקדם שיזמו הבריטים. רק בשעה שדומה היה כאילו הלורד קיצ'נר מוכן לתמוך בכדיב בכספים ממינהל הוופד, החליט זגלול לפרוש ממנו. „מאותה שעה והלאה החל לגלות התנגדות גוברת והולכת למגמות (המוטעות בעיניו) של השלטון הבריטי, ועם תום המלחמה היה הוא הראשון שראה את האפשרויות הגלומות בהצהרתו של הנשיא וילסון ובעוזר ההחלטה שהיה מתקבץ והולך בארץ“. (אחמד, ע' 55).

סעד זגלול, שהיה גידול נאמן של שנות התסיסה הרוחנית והמדינית הקודמת, עשה אפוא את דרכו הרגילה של הלאומני. על אף שירותו הנאמן והפן תחת השלטון הבריטי, הרי זמן קצר אחרי בחירתו להנהגתה של מפלגת הוופד בשלהי 1918 החל לצרף את השקפתו של הלאומני המרדן מוצטפא פאמל עם זו של עבדו, נושא-דגלה של חירות מצרים. שום דבר לא ייטיב להדגים את התמורה יותר מן הנאום שנשא כשאמר הנציב העליון הבריטי בנובמבר 1918, לו ולשניים מעמיתיו\* שאין הם מיצגים באמת את האומה המצרית ולפיכך אין לתת להם רשות להביא את תביעתה של מצרים לעצמאות לפני ועידת-השלום בפאריז:

האם צריכים אנו לשאול אומה אם הפצה היא בעצמאות? תרבותנו היא העתיקה בתרבויות. אבותינו הקדמונים הורישו לנו מידות חברתיות תרומיות שאין עוררים עליהן. הרגש האזרחי שלנו גלוי לעיני כל. הוא ניכר בפכוד שאנו נוהגים בשלטון החוק, במזגנו השקט ובוהות השקפותינו. מי ששואל אומה כזאת אם יש בתוכה הסכמה על העצמאות הריהו מעליב אותה.

לכאורה הרי זה רחוק מאד מן ההדרגיות של המודרניסטים המוסלמיים הראשונים ומתכניתם החינוכית לזמן ארוך. התפקיד הגדול שהעמידו לעצמם הרפורמיסטים



האלה היה לשבור את המסורתיות העקשנית של חכמי החוק הדתי המוסלמי; להרגיל את האוכלוסייה המוסלמית המשכילה לרביזיה מודרגת בחוק המוסלמי לאור הקידמה המודרנית; להחזיר למוסלמי המשכיל בן־זמננו את כבודו־העצמי אף גם לטעת בו את ההכרה שיכול הוא לעמוד בפני העולם המודרני מבלי להיפגע כניעה גמורה לערכיו של המערב ולארחות מחשבתו. כיון שכך, אפשר לומר כי מטרותיהם של החכמים המצרים המודרניסטיים השונים לטווח קצר היו מטרות של פשרה ומתינות, אף כי המטרות הסופיות זהות היו עם אלו של הפעילים הפוליטיים. אם גם אין לומר עדיין כי תמה דרך חיפושיהם הגדולה והקשה, אפשר אולי לומר בשלב זה כי בעוד שאפגאני היה המודרניסט הראשון והגדול ביותר, שבתורתו נתגלמו המצעים החינוכי־המודרג והמדיני־המהפכני, הרי סעד־זגלול היה המנהיג המצרי הראשון שמצאה ידו לתרום תרומה שווה לשתי המטרות האלו. העובדה שבהכרח היתה תרומה זו מוגבלת ולא מכרעת מתחוורת לנו ביותר מתוך העובדה שבדיוק רבע מאת־שנים אחרי מותו (1927) מצאו „הקצינים החפשיים“, שמיגרו את המלוכה המצרית, צורך לעורר מחדש את המאבקים והתהפוכות של תקופה שבה תפסו מוצטפא כאמל וסעד זגלול מקום בולט כל־כך.

(סוף יבוא)