

נסים רגזואן: הזעם-ונועבר לו

כמה תגובות ערביות על מלחמת-יוני

שבועות אחדים לאחר מלחמת-יוני פירסם ניזאר קבאני, מחשובי המשוררים הערבים בימינו, מספר גזעם שפתח בשורות הבאות:

רעי, מתאבל אני על לשון העבר והספרים הישנים,
על הגאום המנוקב כנעליים בלות,
שירת החילול, הלעו, הבזיון...
מתאבל אני, מתאבל
על המחשבה שלבסוף תבוסה הביאה.

בהמשך שירו הקודר—שבזמנו עורר מידה הגונה של בקורת ומורת-רוח—כתב קבאני:
"אין פלא שהופינו במלחמה / נכנסנו אליה / בתפארת-מליצת-המזרח / ובזמירות
ענתר תמות / נכנסנו אליה בהגיון התוף והקתרוס".

כפי שכבר צוין, נכתבו השורות הללו זמן קצר לאחר מפלתם של הערבים במלחמת-יוני. אולם אפייני הדבר למגמה מסוימת בספרות ובמחשבה הערבית שאותו ניזאר קבאני שביטא רגשי-זעם אלה ביולי 1967 חטא—באוקטובר 1969—בשירבוט שירה מאותו סוג שהוא עצמו פסל אותה כ"תפארת מליצת המזרח" ו"זימרות ענתר תמות". (ראה שירו הגדול בחוברת אוקטובר 1969 של אל-א-דאב, הירחון הספרותי הבינ-רותי, שבו הוא מוחק כמעט כליל את ישראל מספר-החיים כתוצאה מפעולות הגרילה הפלשתינאיות).

קורותיו של קבאני, אף כי אינן טיפוסיות לגמרי לתגובה הרוחנית והספרותית של הערבים על מלחמת-יוני, מרמזות על איזה קושי הטמון בטבעו של כל נסיון רציני לתהות על עמדות הערבים ותגובותיהם. ודאי, הערכות-עצמיות שקולות, קרות-רוח וברורות נדירות הן בספרות בכלל; בספרותם ובתרבותם של הערבים אין הן קיימות כלל למעשה. ההיסטוריון ופילוסוף-החברה הגדול מן המאה ה-14, אבן-ח'לדון, היה כמעט הוגה-הדעות היחיד מקרב דוברי-הערבית שניסה ידו בכך אי-פעם. אפילו המפלה של יוני 1967, שבעיני הערבים נראתה מוחצה ובלתי-מובנת כליכך—ואשר רבים מהם ראו בה את המהלומה הגדולה ביותר שסבל העם הערבי בכל קורותיו הממושכות—ברוב המקרים לא היה בה כדי לזעזע הוגי-דעות ופובליציסטים ערביים עד כדי כך שישונו להתבונן במציאות בעיניים חדשות ופקוחות יותר.

לא די שברובם התעלמו מלקחי התבוסה אלא שגם לא חסכו כל מאמץ בבואם להאשים בתבוסה גורמי-חוץ שאין להם כל שייכות לענין. עצם המינוח בו השתמשו מחברים אלה מפלף היה מבחינה זו: המלים נפכה (שואה, פורענות) או כארית'ה (אסון), שהרבו להשתמש בהן לתיאורה של תבוסת יוני, הן עצמן מרמזות על נסיון להתחמק מאחריות ולתרץ את המאורע—שהרי אנשים שפורענויות באות על ראשם

בדרך-כלל אינם נושאים באחריות להן. נפכה בערבית היא דבר שבדרך-כלל מיחסים אותו לטבע, לזמן ולגורל—דברים שאין לו לאדם שליטה עליהם ואין הוא יכול לשאת באחריות לפעולתם.

היו גם כאלה שביקשו לתלות את קולר מפלתם של הערבים בגורמים על-טבעיים כגון חוסר-אמונתו של הערבי בן-זמננו באלוהים. צלאח אל-מונג'י, סופר והיסטוריון לבנוני ידוע, כותב בספרו "עמודי השואה" (ביירות, 1967): "הערבים נטשו את אמונתם באלוהים, ועל כן עזבם אלוהים". המופת-הגדול של הממלכה הירדנית ההאשמית ניסתה את הדברים כך: "הישראלים) חסרים את הכוח, הגבורה ואומץ-הלב המאפשרים להם לעשות מעשה שכזה... אבל האלוהים בחר להניח לפנופיה הזאת להכריענו יען כי התרחקנו ממנו". (אל-דוסתור, רבת-עמון, 22 בדצמבר 1967) הסבר מקורי עוד יותר נתן ד"ר פמאל יוסף אל-חאג', ראש המחלקה לפילוסופיה באוניברסיטה של לבנון, שטען כי הסיבה היחידה שבגללה החליטו היהודים לבוא לארץ-ישראל היא ש"ביקשו לכפור בישוע הנוצרי". לכן "המלחמה הנטושה עתה תחת שמינו איננה, כטענת הדיפלומטיה הציונית, ענין שבין היהודים לערבים; בראש-ווראשונה היא נטושה בין היהודים לישוע הנוצרי". עובדה היא, מוסיף ד"ר אל-חאג' ואומר, שלאחר שלא הצליחה לטמא את ישוע איש-נצרת בימי-חייו שלו, "מרכוז עתה היהדות העולמית את כל נכליה על-מנת לטמא את בא-כוחו עלי-אדמות, כלומר את הוד-קדושתו האפיפיור כראש הכנסייה" ("על הפילוסופיה הציו-נית", ביירות, 1967).

ולבסוף, היו מחברים שניסו לפטור את "הערבים האמיתיים" מכל אשם. חוסיין מרווה, השואל מדוע כה נוטים עתה כמה משכילים ערביים לזלול ב"אדם הערבי", מתאר את המאורעות של יוני 1967 כ"מפלה צבאית שמצאה (את האדם הערבי) מטעמים שבהם אשמים רק אנשים אחדים שהקשר שלהם אל האדם הערבי כשלעצמו הוא קשר של מוצא בלבד" (אל-אדאב, ביירות, יולי-אוגוסט 1967).

במרקחה זו של מבוכה אינטלקטואלית ומועקה רגשית—האפיינית לרוב מה שכתבו הערבים על מלחמת-יוני ותוצאותיה—יש לראות הישג ראוי-לציון בספרו של ד"ר צאדק ג'אלאל אל-עזום, "בקורת-עצמית אחרי המפלה", ביירות, 1968, (173 עמ') ד"ר אל-עזום, סורי המלמד פילוסופיה באוניברסיטה הירדנית ברבת-עמון (וחתנו של שר בממשלת ירדן), השכיל לשחוט מספר גדול עד-להפתיע של פרות-קדושות ערביות—ואגב כך נפרע לא רק מהוגי-ידעות ומשטרים ערביים ריאקציוניים כביכול אלא כלל בחשבון כמעט את הכל, בלי לחוס אפילו על הנשיא גמאל עבד אל-נאצר ומשטרו הסוציאליסטי-הערבי. אכן, במוכן ידוע אפשר להגדיר ספר זה כיצירה פוסט-נאצריית, יצירה שלאחר הסוציאליזם והלאומנות הערביים הקיצוניים.

לאמיתו של דבר, מאשים ד"ר אל-עזום בפירוש את הנאצרות שהיא נהגת אחד-בשהוא אחד-בלב ו"מהלכת באמצע הדרך". המהפכה הסוציאליסטית הערבית, הוא כותב, "לא היתה מהפכנית למדי ולא סוציאליסטית למדי"—בפרט אם דנים אותה לפי קני-המידה החמורים שכופה מפלת יוני. הוא מסתייג בחריפות מטענתו של הנשיא

נאצר, שבדברנו על הלאומנות או הפטריוטיות הערבית "חובה עלינו, בשלב מסוים זה, להשייך מלבנו הרבה מושגים אחרים: הפטריוט הימני כמהו בדיוק כפטריוט השמאלי. כאשר כבשה ישראל את הגדה המערבית לא הבדילה בין פטריוט ימני לפטריוט שמאלי, כל עוד היו שניהם פטריוטים".

המחבר רואה ברגשות מעין אלה—בנוסף על הראיות שהוא מביא להוכיח את האופי ה"אמצעי" של המשטר הנאצרי—עדות להיעדר תוכן סוציאליסטי ומהפכני מספיק במשנתה המקובלת של הלאומנות הערבית—ולא עוד אלא הוא רואה בהם סימן ש"אין בכלל שמאל ערבי סוציאליסטי אמיתי המסוגל להנהיג את האומה הערבית בצרתה הנוכחית" (ע"ע 126—128).

אבל הבקורת של ד"ר אל-עזום על החברה והפוליטיקה הערבית בימינו היא יסודית ונוקבת הרבה יותר; אף שהוא מבקש להצטמצם בבדיקת התנהגותם של הערבים לפני מלחמת-יוני ובימי המערכה גופה, מצליח הוא להורות באצבע על הרבה מחסורי-גותיהם היסודיים. למשל, הפרק המטפל בדרכים בהן ניסו הערבים להסביר את מפלתם המוחצת ב-1967—פרק התופס רבע מן הספר—מכיל כמה הערות גלויות-לב במידה מפתיעה. מהלומותיה האדירות של ישראל באוויר וביבשה ביום ה-5 ביוני, למשל, תוארו בידי הערבים פעמים כ"תוקפנות" ופעמים כ"בוגדנות". אף-על-פי-כן הרי תמיד טענו הערבים שהם שרויים במצב-מלחמה עם ישראל, שעצם הקמתה של מדינת-ישראל היא בבחינת מעשה תוקפנות. במצב-דברים מעין זה, מעיר המחבר, לא יכלו הערבים לנהוג כאילו "מצפים הם תמיד לנדיבות-לב ולשכונת טובה" מצד ישראל. באותה מידה גם הדיבורים על "בוגדנות" אינם ממין הענין, כותב הוא בהמשך הדברים, הואיל ויכול להיות להם תוכן רק בהתיחס לכללי אדיבות ודו-קרבות בין אכירים, שעל-פיהם יש לתת לשני הצדדים הזדמנות שווה לגלות את יכלתם למען יפול הנצחון בנחלתו של האמיץ והחזק יותר. במחצית השנייה למאה העשרים קוראים לכך לא "בוגדנות" אלא "התקפת-פתע".

בתוך שאר סילופים שנוקקו להם הערבים על-מנת לתרץ את מפלתם ואשר ד"ר אל-עזום מוקיעם בלי-רחם נמנה את אלה הבאים:

* ישראל גייסה למעלה ממה שיכלה להפיק בכלל ממשאביה ומן הפוטנציאל שלה—ואילו עמדו הערבים בפני ישראל לבדה, על משאביה המוגבלים באדם ובציוד, כי אז היו הם המנצחים. על כך משיב החבר שכוחה של ישראל הוא סך-הכל של כל המשאבים והפוטנציאל שהיא מסוגלת לגייס בכל רגע נתון, בין שהם משלה ובין שהם שאובים ממקורות-חוץ.

* הצבא הישראלי השתמש באמצעי-דיכוי, עבר על נורמות מקובלות של התנהגות—ומכאן הזעקה הערבית הקולנית נגד ישראל ו"שיטות הדיכוי" שלה. אולם כאן מטעים ד"ר אל-עזום כי הצבא הישראלי "הוא צבא-כיבוש, ובאשר הוא כזה הרי מחובתו לדכא כל התנגדות בשיטות היעילות והחריפות ביותר".

* השקר של "הציונות הבינלאומית", הגורס כי התנועה הציונית שלטת בעולם וקובעת את מהלך ההיסטוריה המודרנית. בזאת משתמשים כמה ערבים בעיקר כדי לתרץ את תמיכתה הנמשכת של ארצות-הברית בישראל. ואולם ד"ר אל-עזום מנסה להזים את הסברה שהיהודים חולשים על המשק האמריקאי

או שהתנועה הציונית אינה אלא לווין ושלוחה של ארצות-הברית. לציונים ולניאורקולוגיאליסטים האמריקאים יש מערכות אינטרסים חינויים משלהם, ובמקרה משתלבים האינטרסים האלה בתקופת-הזמן הנוכחית.

אבל אין המחבר מסתפק בפירוט הסילופים האלה; גילויים כאלה של רצון להשתמט מאחריות ולנסות להאשים גורמי-חוץ בכשלונו, הוא טוען, צריך ואפשר ליחסם הן למבנה החברה הערבית המסורתית הן לטיפוס-האישיות שמצמיחה חברה זו בערבי של ימינו. סימניו של טיפוס-אישיות זה (שהמחבר קורא לו, בהסתמך על מחקריו של ד"ר חמיד עמאר באישיות ובתמורה החברתית, "האישיות הפהלווית"), כוללים חיפוש מתמיד אחר הקפנדריה האפשרית להשגת מטרה מסוימת, כדי להתחמק מן היגיעה והמאמצים הקשים הדרושים בדרך-כלל להשגתה; התלהבות נוחה-להתלקח, התעקשות ווילוזל במכשולים—אף אלה מסימני-ההיכר של האישיות הפהלווית, וכמותן המקבי-לות הטבעיות של ירידה פתאומית בהתעניינות, רפיון-רוח נוכח מכשולים, והיעדר מאמץ מתמיד ומאורגן.

ליקוי גורלי העומד בפני מהפכן צעיר ונחרץ בעולם הערבי של ימינו הוא שהמהפכות הערביות של הזמן האחרון "נשארות, ברוב המקרים, מהפכות במישור המדיני בלבד". לדברי המחבר, נשארות מהפכות אלו בדרך-כלל רק בקרום העליון של ההווה המדי-נית, ואינן נוגעות בספירה המכרעת יותר של היחסים הסוציר-כלכליים ומסגרותיהם המסורתיות.

גם דבר זה מיחס המחבר לאישיות הפהלווית, שאחד מסימניה הראשיים הוא חרדה יוקדת לרושם החיצוני, הפהלווי, הוא כותב, דואג יותר לביצועם של דברים מאשר לדרך ביצועם; הוא מעוניין לא בהישג אמיתי, מעשי הבא רק מתוך עבודה קשה ושיטתית אלא בעיקר במניעת הרושם שאין הוא מסוגל להשיג דברים. דבר זה יש לו השפעה ברורה על ביצועיהם של הערבים בשטח המדיני והצבאי; הסטודנט המצ-ליח, הודות לכל מיני הערמות ותחבולות פהלוויות, לעמוד בבחינות, בסופו של דבר הוא מעפיל אל הדרגים העליונים של המימשל והצבא—וגם בתפקידיו אלה מוסיפים להגיעו הדחפים של האישיות הפהלווית. הוא לא יודה בכשלונו; לעולם ירצה להתפאר בהצלחות; ולבסוף יתור תמיד אחר איזה שעיר-לעזאזל ותיררן לכסות על דלות הישגיו, בין בפוליטיקה ובין בשדה-המערכה. הרבה דוגמות מביא ד"ר אל-עזום להתנהגות זו כפי שנתגלתה לפני מלחמת-יוני ובימיה.

עוד קו אפייני לאישיות הפהלווית מביא המחבר, והוא התגדרות מופרזת ונטייה לבזו לאחרים ולהקל בערכם—תכונה שלעמים קרובות היא מסתירה רגש-נחיתות שקרבנו מסרב להכיר בו. איומיהם הרועמים של הערבים נגד ישראל, וטענתם החזרת-ונשנית ערב מלחמת-יוני שביכלתם להדביר את ישראל כהרף-עין, הם הדגמה לתכונה זו באישיותם. אפילו אחרי המפלה הפליג הנשיא נאצר (שקודם-לכן דאב הוא עצמו על סירובם של אנשיו להודות בחולשותיהם) בראציונליציזה פהלווית מסוג זה.

גילוי-לבו של ד"ר אל-עזום מספיק לו לטפל בנאומו של נאצר מיום 29 באפריל 1968, בו מנה תחילה את סיבות המפלה ואחרי-כן ניגש ל"הסברתה". הישראלים, אמר נאצר

בקיזור, התמחו והשתמשו בארבעה עקרונות של לחימה: התקפת-פתע, קלות התנועה, זריזות התימרון וריכוז כוחות. אולם בתוך אותו נאום עצמו הוסיף נאצר הודגיש—בחינת עובדה מוכחת—שהצבא המצרי מעולם לא הפסיד במלחמה, שהרי מעולם לא התמודד עם הישראלים בקרב גלוי! באותה טענה השתמש ראש-ממשלתה של ירדן בספרו שלו על מלחמת-יוני. "הישראלים יודעים היטב מאד, כמו שידעו תמיד, איך החייל הירדני נלחם בעימות בין אנשים לאנשים—לא בעימות בין אנשים לאש הניתכת עליהם מן השמיים".

אבל אין בקרתו החמורה של ד"ר אל-עזם על האישיות הערבית ועל החברה הערבית בכללותה מסתיימת כאן. בתוך-תוכה, הוא כותב, האישיות הפהלווית אכולה רגש נוקב של נחיתות לעומת האחרים, אבל שיקולים של בושה ופחד-התגלות מונעים את הערבי מלהודות בפירוש בחסרונותיו—ולפיכך נבצר ממנו לספל בנחיתותו ולהתגבר עליה.

פחד-מוות זה מפני עמידה בפני מצבים חדשים וכשלונות חדשים הוא גם המתקן את היעדרה הכללי של רוח-צוות: עבודה קיבוצית מתוך רצון חפשי עלולה תמיד לחשוף את האדם בפני מצבים עדינים שבהם חולשותיו נודעות לזולתו—וזאת מבקשת האישיות הפהלווית למנוע בכל מחיר. חוסר-היזמה המדהים, אולת-היד הגמורה שהפ-גינו קצינים ערביים בימי מלחמת-יוני נוכח מצבים חדשים, בלתי-צפויים—גם אותם אפשר ליחס לתכונה זו של אישיות. ואין זו אשמתם של הקצינים המסוימים הנוגעים בדבר אלא היא אשמת עצם המבנה של החברה הערבית—חברה נוקשה, קופאת-על-שמריה ומסורתית ללא-תקנה שאין בכוחה להתיצב בפני מצבים חדשים ואתגרים חדשים.

חלק מן הספר מוקדש למה שקרוי בפי המחבר "הצדדים השליליים הפועלים בדבר שאנו נוהגים לקרוא לו הקו המהפכני הסוציאליסטי הערבי". הרבה סוציאליסטים ערבים מדברים עכשיו על "וייטנאם ערבית", והם מעלים השוואות איך-קץ בין המהפכה הערבית למהפכות הסוציאליסטיות הגדולות, כגון הרוסית והסינית, ועמדתן כלפי ארצות-הברית והניאור-קולוניאליזם. כל אותן השוואות וגזירות-שוות, קובע ד"ר אל-עזם, אינן הוגנות כלפי המהפכות האלו, כי לדעתו אין כלל מקום להשוואה בינן לבין המהפכות השטחיות, המאולתרות והפהלוויות של העולם הערבי.

הבדל בסיסי אחד שעליו מצביע המחבר הוא זה שלהבדיל משאר מהפכות סוציאליסטיות הרי עד היום לא הצהירה המהפכה הערבית על הסוציאליזם שלה שהוא מדעי וחילוני. המהפכנים הערביים אינם משיבים כלל על שפע של שאלות הנוגעות לעצם מהותן של מהפכות סוציאליסטיות: האם המהפכה הערבית שואפת לריפורמות חקל-איות בלבד או למהפכה ראדיקלית בשדה החקלאות, הבעלות הקרקעית ותיעושה של עבודת-האדמה? האם שואפת היא רק להעביר את הבעלות על אמצעי-הייצור מידי הפרט לידי הציבור, או שמא כוונתה להנהיג מהפכת-אמת בתעשייה, ביחסיה-מעמדות ובחלוקת ההכנסה הלאומית? האם יש בתכניתה לחולל שינוי ראדיקלי במערכת השיפוטית הנוכחית ולעיין מחדש בחוקים דתיים מיושנים? האם שואפת היא לרי-

פורמות בלבד או למהפכות־אמת בשטחים כגון החינוך, היחסים החברתיים, המחקר המדעי וכיוצא באלה? המהפכה הערבית, כפי שהכרנו אותה בשלביה השונים, לא השיבה אף על אחת מן השאלות האלו, כותב המחבר, בייחוד לא בדרג המעשי. מכאן עובר ד"ר אל־עזם לבקורת גלויה על הנאצריזם. אחת התוצאות מהיעדר זה של בהירות רעיונית, הוא כותב, היא "ההליכה באמצע הדרך" המאפיינת את המהפכה הערבית בכלל ואת הסוציאליזם הערבי של נאצר בפרט. ההימנעות מכל עימות רציני עם בעיית המעמדות בחברה המצרית, אמצעי ההלאמה שנקטו בלב־ולב, הייצוג שעודו בלתי־מספיק שניתן לפועלים ולא־יכרים במוסדות המדיניים של הארץ—בכל אלה רואה המחבר גילויים של אותה "אמצעיות" (ו צ ט י ה) שהיתה תמיד מסימניו של המשטר הנאצרי. הדבר הנחוץ לערבים עכשיו, מסכם ד"ר אל־עזם, הוא הופעתם של "כוחות מהפכניים חדשים שהנהגתם מתחייבת החלטית [לפתור את] הבעיה של רוב־רובו של העם הערבי—ז.א. ההמונים העמלים ומעמד־הפועלים". רק הנהגות מעין אלו תוכלנה לחשוף את התוכן החברתי של המהפכה הערבית; רק הן תוכלנה להפוך את מלחמת־הגרילה הנוכחית למלחמת־שיחורר־עממית לאמיתה אשר בה יוכלו ההמונים המגויסים למלא תפקיד של ממש.

מול האתגר הישראלי

לדיוקו של דבר, עוסק ספרו של ד"ר אל־עזם א־יורק בערבים; הוא נוגע בישראל רק במידה שהדבר נראה לו קשור בבקרתו על עמדותיהם והלכי־רוחם של הערבים. ספר אחד קצר אך רציני בערבית המנסה להעמיק יותר בהערכת התופעה הישראלית—המנסה לטפל בנושא לא רק מנקודת־הראות של הערבים—הוא "מול ישראל", מאת ד"ר אסמאעיל צפרי עבדאללה (דאר אל־מעארף, קאהיר, 1969). חשיבותו של הספר טמונה בעובדה שהוא מגלם את ההשקפה הפחות מסולפת שביטא ערבי כלשהו על ישראל עד כה.

ד"ר עבדאללה מבטיח לספק לקוראיו "מבט צונן" על ישראל; הוא קורא לחשיבה מאוזנת ולחישוב מדויק, אך מבין הוא שהקיבולת קשה היא ביותר—"לא רק בגלל החימה שהצטברה, הכאב הצורב והזעם היוקד בנפש אלא גם מפני שאנו עומדים מול תופעה עוינת ומורכבת עד מאד, לפי שהיא רצופה גורמים רבים ומוקפת מאורעות שתוצאותיהם משתנות". אשר על כן מקדיש המחבר את פרק־המבוא שלו לנסיון להרוס מה שקרוי בפיו "ההשקפות החלקיות" על ישראל, ששלטו בעולם הערבי מאז ניצבה בפניו תופעת הציונות. הוא מטפל בשלש גישות "מוטעות מסוכנות" מעין אלו.

הגסה והנבערת שבהן קרויה בפיו "הגישה הגזעית", שלפיה היהודים הם גזע רע השוקד תדיר להשחית את המין האנושי ולהשתלט עליו באמצעות הכסף והמין. השקפה זו, כך הוא כותב, "מבוססת על מה־שקרוי 'הפרכטיכלים של זקני־ציון' היא שואבת נימוקים הרבה מן המדרגה הנאצית". זוהי השקפה העומדת בסתירה גמורה לערכי הציביליזציה הערבית, שלידתה ופריחתה עמדו בסימן העקרון שלא המוצא

הגזעי אלא האמונה ושמירת מצוותיה של הדת הן אמות-המידה היחידות למדידת ערכו של אדם. הערבים מעולם לא ראו ביהדות "גזע" אלא אחת משלש הדתות הנגרות שהאסלאם העניק למחזיקיהן ערובות מסוימות. היהודים חזרו לירושלים כאשר כבשה הערבים, שש-מאות שנה לאחר שגירשם טיטוס ממנה; כאשר הבקיעו הצלבנים אל העיר טבחו את המוסלמים שבה וגירשו את יהודיה, אבל כאשר חזר צלאח אל-דין וכבשה שוב נכנסו אליה היהודים; בימי הביניים, כשהיו היהודים באירופה נרדפים ונכלאו באונס בגיטאות שלהם, פרחו המחשבה היהודית בארצות הערביות. הגזענות צמחה ופשטה באירופה לשרת את ההגמוניה האירופית, והאנטישמיות אינה אלא צד אחד של משנת הגזענות. הערבים דחו את הפילוסופיה הזאת. "היהודים חיו בתוכנו, סבלו כאשר סבלה החברה שלנו והתברכו בהצלחתה כאשר עשתה חיל. יהודי הארצות הערביות דיברו אותה לשון כערבים, בעוד אשר באירופה נדחפו מחמת הרדיפות לאמץ להם ניב-דיבור מיוחדים כגון אידיש ולאדינו..."

אבל הצד המסוכן ביותר בגישה הגזענית לישראל, מוסיף ד"ר עבדאללה, הוא ש"היא מבטאת קבלה גמורה של נקודת-ההשקפה של האויב הציוני עצמו. הציונות מיוסדת על הרעיון שהיהודים הם גזע נבדל... אמת שהיא רואה בהם את הגזע המיוחד; אבל אם נוקטים את הגישה הקיצונית הפוכה ורואים בהם [ביהודים] גזע נחות אין בכך כדי לשנות את התוצאה, כלומר את ההודאה שהם בכל-זאת גזע נבדל".

"ההשקפה החלקית" השניה על ישראל, שאותה מבקש המחבר להפריך, היא זו הגורסת שישראל היא "מכשיר האימפריאליסטים". יש בהשקפה זו יסוד של אמת, הוא כותב, "ואף-על-פי-כן אין ישראל סתם מצודה צבאית של ארה"ב. תהיה אשר תהיה מידת הסתמכותה על המערב בכלל ועל ארצות-הברית בפרט, הרי נשענת ישראל על תנועה ציונית רבת-השפעה ומאורגנת היטב..." השקפה זו מתעלמת גם מן העובדה ש"קיימת חברה ישראלית המזנה למעלה משני מיליונים, על מאבקה, על המעמד השליט שלה, על האידיאולוגיה הכובשנית שלה ועל הפוטנציאל הצבאי שלה—גורמים שבגללם ישראל היא יותר שותף זוטר למעצמות האימפריאליסטיות מאשר סתם מכשיר המשולל שאפות משלו".

הטעות השלישית האחרונה שמציין המחבר בהשקפתם של הערבים על ישראל היא הגזירה-השווה המקובלת עד מאד בין אלג'יריה לישראל. לדעתו, אין שחר להשוואה זו. "המתישבים בישראל מוצאם מהרבה ארצות ולכן אין להם 'ארץ-מולדת' שאליה יוכלו כולם לחזור אם יקשה גורלם בארץ-ישראל; לכן ההרגשה השוררת בתוכם היא שהם נלחמים בגבם אל הים. מבחינה משפטית היה המתישב הצרפתי באלג'יריה צרפתי שחי שם; אבל המתישב הישראלי אין לו לאומיות אחרת—ולכן עליו להילחם על עצם קיומו. מצד שני, רבים מן המתישבים האלה באו מארצות ערביות... הללו אינם אירופים ואינם יכולים לחזור לאירופה. חוץ מזה, דור חדש של 'צברים' ילידי-הארץ נתגדל בישראל על אידיאולוגיה המלמדתו שזאת ארצו וארץ-אבותיו, הוא אינו יודע כל מולדת אחרת". גורם נוסף המסבך את השאלה הוא, שלהבדיל מן הצרפתים באלג'יריה אין המתישבים הישראליים יושבים בארץ שרוב תושביה שייכים ללאום

אחר, אלא הם בחרו לגור בתוך גבולות שבהם יש להם רוב ברור. לאחר שהצביע על הסילופים העיקריים בתפיסתם של הערבים לגבי ישראל, מקדיש ד"ר עבדאללה את שאר חלקי הספר לשני צדדים באתגר הישראלי—התכנית הציונית, והאסטרטגיה של ההתנגדות הערבית. בעמדו על הנושא הראשון סותר המחבר לעתים קרובות את מסקנותיו הקודמות שלו עצמו. הוא קובע שישראל היא בעיקרה "הכנית קולוניאלית של התישבות אירופית שעובדה על-ידי הציונות הבינלאומית"; הוא מוסיף וקובע כי הכוח המניע מאחרי התכנית לא היה האמונה בהבטחה האלהית לשוב לארץ-כנען אלא בעיקר "רצון מצד הציונות ככוח אימפריאליסטי נבדל להשתתף בחלוקת ירושתו של האדם החולה", וקצת שלא-לענין הוא מביא מדברי הרצל לאמור כי "מדינה יהודית בארץ-ישראל או בסוריה תהיה שלוחה של הציביליזציה האירופית ומעוז נגד הברבריות המזרחית".

משכנעת לא יותר היא מסקנתו של המחבר שהתפשטות טריטוריאלית היא חלק בלתי-נמנע מעצם הישות הישראלית. "הסתירה הגדולה ביותר שנקלע אליה הנסיון הציוני היא שהתברר כי הארץ שלפי האידיאולוגיה צריכה היתה להגשים את תקוותיו אינה מספיקה לקליטתה של ההגירה הדרושה", כותב ד"ר עבדאללה—ומכאן הוא עובר לקביעה המפוקפקת עד מאד שהתפשטות ישראל היתה הכרח כלכלי, למעלה מכל שאר המניעים. באין התפשטות טריטוריאלית, שהמחבר מודה כי כרוכה היא בקשיים גדולים, הרי ישראל "פועלת בעת-רובעונה-אחת גם להשתלטות כלכלית על המזרח הערבי". על כך חולמים אפילו אותם ישראלים המדברים על שלום עם הערבים, הקוראים לכך בלשון נקיה "שיתוף-פעולה כלכלי".

הואיל וכל תכנית כזאת להתישבות קולוניאלית זקוקה להצדקה אידיאולוגית, ניגש המחבר בנקודה זו אל האידיאולוגיה הציונית. הוא מונה שלש הנחות עיקריות של האידיאולוגיה הזאת: גזענות, המכונה לפעמים לאומנות יהודית; ניצול הדת לצרכים מדיניים; ומשנת "העליונות האירופית". באשר ללאומנות היהודית, טוען המחבר כי אין לה כל בסיס שהוא, לא במציאות ולא בתיאוריה. אין כל צד משותף, הוא כותב, בין הפלאשים של אתיופיה ל"בני-ישראל" בהודו, מצד אחד, לבין יהודי פאריז או ניו-יורק, מצד שני—שום קשרים לאומיים במובן של חיים משותפים, לשון משותפת, או מורשה רוחנית או תרבותית משותפת.

הנימוק העיקרי בו מבקש המחבר להוכיח שהציונות מנצלת את האמונה הדתית לקידום של צרכים מדיניים, הוא ש"כמה מן המנהיגים הציוניים הבולטים ביותר הם אנשים בלתי-דתיים המנצלים את הדת ביוזמים בחינת אמצעי לגיוס ההמונים". אשר לגורם "העליונות האירופית", כותב המחבר כי "עובדה היא שגורלה של ישראל נתן בידי יהודים אירופיים שהם אירופים בראש-ווראשונה, והשוקדים בפועל-ממש לכונן מדינה מלאכותית שהיא שלוחה של אירופה בלב המולדת הערבית. משום כך הם [היהודים האירופים] מסרבים לחיות כחלק מתושבי האיזור—כמו שנוטים לחלום כמה אנשי-רוח אירופיים מן השמאל. אלה הם מתישבים אירופיים בעלי מנטאליות של מתישב המסרבת לראות את היחסים עם התושבים המקוריים אלא בדפוסים של

כפייה, גירוש, חיסול, או שליטה וניצול". משום כך ישראל נראית "יותר ויותר כהת-גלמותה החיה של הנוכחות האימפריאליסטית המערבית בתוך איזור שמהפכה לא-מית גועשת בו ושאיפתו להגיע לשינוי-הערכים הסוציאליסטי..."

בחלק זה של ספרו עומד ד"ר עבדאללה בקצרה על "הלאומיות הישראלית". יש אנשי-רוח, הוא כותב, שאם גם דוחים הם את רעיון קיומה של לאומיות יהודית, הם טוענים כי משך עשרים שנות קיומה של ישראל התפתחה בארץ היא לאומיות ישר-אלית נבדלת שאין לה אפילו יחס לשאר חלקי היהדות. המחבר מתיחס לכך בספקנות רבה. "המכשול העיקרי על דרך יצירתה של אומה ישראלית נבדלת הוא הקשר הציוני, כי אין ישראל יכולה להיעשות אומה אלא אם כן תחדל סופית מחשוב את עצמה מולדתם של כל היהודים. המושג של לאומיות ישראלית נוגד בהכרח את הלאומיות היהודית; יכול הוא להתגבש ולהתגדר רק במידה שישקע ויתפורר הרעיון שהיהודים הם בחזקת אומה אחת".

נוכח המציאות של "אתגר איום זה", מה על הערבים לעשות? ד"ר עבדאללה אינו מציע פתרון קל כשהוא דורש—ויועץ—"אסטרטגיה ההולמת את ההתנגשות התרבו-רית הפרוכה בדבר". המחבר קובע כי מטרתה של אסטרטגיה זו היא "חיסול מעמדה של ישראל כמעוז ציוני-אימפריאליסטי בלב העולם הערבי". המחבר ממחר ומוסיף כי דבר זה "בשום-פנים אינו מחייב לחסל פיזית את תושבי ישראל, לא להשליכם לים, ולא לכוף עליהם שום צורה של הפליה גזעית או כפייה תרבותית".

אם כה ואם כה, ברי לו לד"ר עבדאללה כי אין להשיג מטרה כזאת בן-לילה. "עלינו להבין כי במסגרת של מערך-הכוחות הנוכחי באיזור קצרה ידם של הערבים מלהח-ריב את המיליטאריזם הישראלי אף בלי התערבות ישרה מצד המעצמות האימפריא-ליסטיות". הואיל ובהכרח יהיה המאבק ארוך ומר, מסתפק המחבר בהתוויית קווים כלליים בלבד של אסטרטגיה—תכנית ברורה, ארוכת-טווח המביאה הכל בחשבון. אחר הוא מפרט את הדברים שהם בעיניו היסודות העיקריים של אסטרטגיה מעין זו, והוא מחלקם לשבעה סעיפים:

1. הפגרה פירושו של זה בראש-וראשונה סירוב להכיר בישראל דה-יורה, וביטוי המעשי העיקרי הוא חרם כלכלי.
2. תפקיד העם הפלשתינאי. כל זמן שהפלשתינאים, שאותם עשקה ישראל מארצם, מוסיפים לדרוש את זכויותיהם ולהילחם עליהן, לא תוכל ישראל למצוא מנוח או שלות-נפש.
3. פגיעה באימפריאליזם בנקודותיו החלשות ביותר. כל החלשה של אחיזת האימפריאליזם באיזור מחלישה בהכרח את ישראל. לכן הערבים נתבעים לפעול לחיסול בסיסו הצבאיים של המערב על אדמתם ולחיסול האינטרס שלו באוצרות הנפט שלהם.
4. בנייה הכלכלי, המדיני והצבאי של המולדת הערבית. עליונותה הצבאית של ישראל נובעת מדרגה ידועה של פיתוח כלכלי, תיעוש, התקדמות טכנו-לוגית וארגון מדיני מודרני—ומחובת הערבים לחתור להגיע לאותה רמה.
5. דריכות וכוח-הרתעה. ישראל והאימפריאליסטים לא יניחו לערבים לאגור כוח בלי הפרעה; הערבים צריכים לעמוד דרוכים תמיד על המשמר, וכן גם

לרכוש להם את אמצעי־ההרתעה. האויב אינו מבין אלא את לשון הכוח, ואם מאזן־הכוחות הנוכחי אינו מאפשר לערבים להתגבר על ישראל מבחינה צבאית, הרי לפחות צריך כוחם להספיק להם להרתיע אותם. "מצווים אנו לשים קץ להגיון הכוח שעל־פיו הציונות חיה בתוכנו; עלינו להוכיח לישראל שלא תוכל תמיד להשיג את רצונה בכוח הנשק..."

6. דעת־הקהל העולמית. הערבים חייבים לראות בה גורם חשוב במאבק שלהם. "תמימות תהיה זו אם נגיד לעצמנו דברים שאין אנו משמיעים אותם באזני העולם כולו. עלינו לדבר לשון אחת שעיקרה ההגנה על זכויותינו מפני המזימות הציוניות־האימפריאליסטיות—והיא רחוקה מקנאות גזעית חשוכה... ומדבריי־שטות מזיקים הסותרים את ערכי הצביליזציה שלנו.

7. דעת־הקהל הישראלית. אֵל להם לערבים להונִיח את ישראל עצמה ואת המתרחש בתוכה. "עשרים שנה לאחר ייסודה של ישראל, הריהי חברה בעלת סתירות משלה. יש בה ניצול אימפריאליסטי העשוי לעורר רגשות אנטי־אימפריאליסטיים; יש בהם ניצול קאפיטליסטי היכול להביא לידי מלחמת־מעמדות; ויש בה הפליה גזעית נגד יהודי־המזרח היכולה להביא לידי קרע רציני". לפיכך צריכים הערבים לפנות אל דעת־הקהל הישראלית בדברים ברורים וחד־משמעיים: "אין בלבנו ולא־כלום נגד היהודים כיהודים; אין אנו משתעשעים בתלומות על שחיטת נשים וטף, או על זריקת ישראל כולה לים".

ה"אין ברירה" של הערבים

אלה הם איפוא שבעת עמודיה של האסטרטגיה הערבית נגד ישראל כדרך שרואה אותה פרופיסור של אוניברסיטה מצרית. חרף כל החידושים שאפשר למצוא בספרו—שלעומת היכול הרגיל של כתבים ערביים על ישראל יכול הוא להיחשב מאוון, ואפילו מתון—הרי אין במסקנותיו של ד"ר עבדאללה חידוש רב מצד האידיאולוגיה או המט־רות הסופיות. אכן, העמדה הפאטאליסטית הברורה של "אין־ברירה" שנוקטת קאהיר—ואשר ביטוי מוסמך נתן לה הנשיא נאצר בנאומו באסיפה הלאומית המצרית ב־6 בנובמבר 1969—היא במידה רבה העמדה השלטת בעולם הערבי כיום. אולם לא תמיד ולא בכל עת היא מציינת החלטה גמורה ונחרצה כי אין להעלות בשום־פנים על הדעת שלום וקיום־צוות עם ישראל. בסופו של ניתוח ארוך ושקול למדי, בהתחשב במסיבות, בירחון מצרי רב־השפעה, כותב מחבר אחד לאחר שהקדיש את מאמרו אך־ורק לרעיון שאין כל מנוס ממלחמה עם ישראל: "אנו יודעים שהמלחמה עתידה לבוא, בלי כל ספק; אבל בתוך כך אנו מניפים את דגלי השלום והפיוס. עמדה זו אין בה אפילו צל של דמיון לתמרון בלתי־מוסרי... אנו כמהים לשלום, אבל יודעים אנו שהצד השני לא רישה זאת לעולם. ואנו נמשיך במלחמה..."

דברים אלה באים מקולמוסו של ד"ר ראוף נאומי, שכתב בגליון ספטמבר 1968 של אל־כ־א־ב (בטאון האיחוד־הסוציאליסטי־הערבי). המאמר מנסה להשיב על השאלה "מלחמה או לא מלחמה?"—ותשובתו של המחבר חד־משמעית: מלחמה בהכרח ובלי כל צל של ספק! המחבר מסביר כי תשובה זו מתחייבת הן מן הניתוח העיוני הן מן המציאות הממשית—והוא מוסיף כי מדבר הוא כאן על ה"קרוב" העתידי לבוא—"שהוא רק אחד משורה של קרבות שהתחוללו ויתחוללו במלחמה הנמשכת

נגד ישראל". זאת משום שהקרב הבא, ותהי תוצאתו אשר תהיה, לא יסיים את המלחמה עם ישראל; "המלחמה הזאת תסתיים רק בנצחון המהפכה הפלשתינאית, ועמו נצחון המהפכה הערבית, נגד האימפריאליזם והציונות. כמו שאמר הנשיא עבד אל-נאצר: 'השלום בחלק זה של העולם לא יבוא רק על-ידי חיסולן של תוצאות מלחמת ה-5 ביוני; שלום ממשי קשור לזכויות החוקיות של עם פלשתינה'".

אלו הן שתי מערכות של גורמים שבגללן אין מנוס מהתנגשות עם ישראל—האחת חיובית והשנייה שלילית. הגורמים החיוביים, שלושה במספר, נובעים מתוך המחנה המהפכני הערבי, ואילו השליליים—אף הם שלושה—מקורם מחוץ למחנה הזה. לשון אחרת, הראשונים תלויים בפעולה, האחרים בתגובה. וכך מונה ד"ר נאזמי את שלושת הגורמים החיוביים לפי סדר חשיבותם:

1. התפרצות המהפכה הפלשתינאית העממית המזוינת. "הביטוי הנשגב ביותר להמשכיות המהפכה הערבית ולסירובה להרכין ראש נוכח הסתערות המהפכה-שכנגד".

2. עמידתם האיתנה של העמים הערביים. דבר זה הוכח בהמשכיותה של המהפכה הערבית. האימפריאליסטים והציונים קיוו שאחרי נצחונם המהיר ביוני יקספו את פירותיו של אותו נצחון, לא רק על-ידי השגת הכרה בישראל ושלום עמה אלא גם על-ידי הבסת המהפכה. בסופו של דבר המשיכו ההמונים הערביים במהפכתם, ובזאת מנעו את התערבות בעלי-הברית הקונטר-מהפכניים של האימפריאליזם. משום שלא הצליחו האימפריאליסטים להנחית מהלומה ניצחת למהפכה, עלינו לצפות לכך שינסו שוב. מכאן שההתנגשות הבאה היא בלתי-נמנעת.

3. ההישגים האובייקטיביים של ההנהגות המהפכניות הערביות ביור. אחת המטרות של תוקפנות יוני היתה למגר כמה מן ההנהגות המהפכניות הערביות. בזאת נכשלה כליל, שפן הנהגות אלו, חרף כל השגיאות שאולי שגו, וזכו למספר נצחונות חשובים—הן הישגים נגד האימפריאליזם הן הישגים חברתיים וכלי-כליים בחזית הפנימית. הנהגות אלו אין להן ברירה עכשיו אלא להמשיך במאבק עד אשר תצלחנה למחות את תוצאות המפלה הצבאית.

וכך מונה ד"ר נאזמי את שלושת הגורמים ה"שליליים":

1. תוקפנותו של האויב האמריקאי והחפתה. לדעת ד"ר נאזמי הרי "המזל הטוב" גרם שנמנע מן האימפריאליזם האמריקאי "לשחק נגדנו במשחק ה'בלימה' שרגיל היה לפתח אותו בשנים שעברו. חרף כל מאמציה לחזק ולהעלות לשלטון יסודות ימניים במחנה הערבי פנימי, לא הצליחה ארצות-הברית—מחמת עצם אי-הגמישות והקשיחות של מדיניותה כלפי הערבים—להביא לידי גידול בהשפעתם של הקוראים לידידות ושיתוף-פעולה עם וושינגטון". נוכח התוקפנות הזאת הגוברת של המדיניות האמריקאית, כותב ד"ר נאזמי, "יוכל רק סוכן מושבע ובלתי-מוסווה להטיף בפומבי לידידות עם ארצות-הברית".

2. איולתו של האויב הישראלי ומצוקתו. שוב גרם המזל הטוב, כותב ד"ר נאזמי,

ש"השתכרה ישראל מיין הנצחון, ומחמת גזענותה נבצר ממנה להבין בני-אדם". ועוד הוא אומר: "הבה נצייר לעצמנו מה היה קורה אילו לאחר נצחונה הצבאי המהיר היתה ישראל מוציאה את כוחותיה מרצונה הטוב ומשאירה בידה רק את שרם אל-שייך, רמת-הגולן וירושלים ומבקשת אחרי-כן שיוצבו כוחות האו"ם בשטחים האלה. אילו קרה הדבר היתה ישראל יוצאת מנצחת בסיבוב הזה כלפידעת הקהל העולמית, בטענה שתקפה רק מתוך הגנה-עצמית... אשר לארצות הערביות, הרי אילו שיחקה ישראל בקלף הזה אין ספק שכל ההנהגות הערביות היו נופלות—והחזיתות הפנימיות בארצות האלו היו מתפוררות לגמרי..." אבל ישראל לא כך נהגה. "היא ביססה את חישוביה על הסברה שהתגובה [הערבית] על המפלה תשלים מה שהשיגה בנצחונה הצבאי. היא חיכתה... הערבים נחלצו והחלו לארגן את צבאותיהם מחדש ובתוך כך פרצה המהפכה העממית הפלשתינאית המזוינת—ולא נותר לישראל אלא להיפון לסיבוב חדש. כיום תבוא נסיגתה בלחץ הכוח—גם אם לא ייעשה שימוש בכוח הזה; כיום לא ישלימו הערבים לעולם עם שום חלוקה של השטחים הכבושים. וכך, ככל שנמשך הכיבוש, שוקעת ישראל יותר ויותר בבוץ של פשעה שלה, ומצוקתה גוברת: בגרשה עוד פליטים היא מקשה יותר על פתרון (של בעיית הפליטים) בדרכי-שלום; בספחה את ירושלים, היא חושפת את כוונות ההתפשטות שלה לעיני דעת-הקהל הער-למית וכתוצאה מכך יקשה עליה לשכנע את אוכלוסייה שלה לסגת ולנטוש את הכותל המערבי; בהתקיפה כפרים שלווים, היא דוחפת צעירים נוספים אל שורות המרי, וכן הלאה. אף שתחילה רצתה לחסל את הבעיה, הרי עתה הגבירה את סביכותה ודלי-קוּתה..."

3. פעולות הריאקציה הערבית. אם האימפריאליסטים והציונים מדמים בנפשם ש"משחק ההמתנה" פועל לטובתם, הרי זה רק משום שהם סומכים על פעולות הריאקציה הערבית מבפנים. ואולם, בלהיטותה להשיב לה את השפעתה האבודה, מצליחה הריאקציה הערבית רק לדחוף את כוחות הקידמה בעולם ערבי לליכוד מוגבר. "הסוגיה של התנגשות עם ישראל אין להפרידה מסוגיית המאבק החברתי הפנימי בעולם הערבי. החרפת המאבק הזה האחרון נוטה לבודד את כוחות הימין—המטיפים לויתורים לאויב ולמדיניות של ריתוי והסכם עמו—וכן גם שומרת היא על הכרתם ודריכותם המתמדת של הכוחות המהפכניים והמתקדמים.

קולות מן השמאל החדש הערבי

אלה הם רגשות קודרים למדי, חרף ההסתייגויות שמעלה ד"ר נאזמי בסוף הניתוח שלו. אולם הערכתו של נאזמי, אף כי נדפסה בבטאון סוציאליסטי רשמילמחצה, אין לומר שהיא משקפת את עמדת השמאל הערבי הנוקשה—שבמקרה זה יש להגדירו כ"שמאל חדש", שהרי מבחינה פורמלית "השמאל הישן" מחויק בשלטון למעשה באלו הקרויות "ארצות ערביות משוחררות". אולם בטרם נוכל לדבר על "שמאל חדש" בעולם הערבי, כדאי יהיה לנסות ולהשיב על שתי שאלות: מהו השמאל החדש, והאם קיים שמאל חדש ערבי?

תומכי השמאל החדש, או הראדיקלי, גורסים כי יש משהו משובש מיסודו וללא-תקנה בחברה שלהם, וכי הדרך העיקרית לתיקון החברה הזאת טמונה בגיוס כוחן של הקבוצות המקופחות בחברה מאחרי מסע לשינוי ראדיקלי, שינוי המעמיק עד לשרשי הדברים. בארצות-הברית, למשל, מקום שם היה השמאל החדש קולני עד מאד, יהיו "הראדיקלים החדשים" טוענים כי סוגיות כגון ההסתבכות בווייטנאם, השאלה הגזעית או בעיית החינוך הגבוה אין לטפל בהן במבודד—לא רק משום שהן סימנים של מחלה כללית אלא גם משום שהן מעידות על ליקוי יסודי ומעמיק במבנה הסוציו-מדיני האמריקאי.

בהקשר של העולם הערבי ושל החברה הערבית תהיה תנועה ראדיקלית דומה לזו ראויה לשמה רק אם תתמודד עם כמה שאלות-יסוד המיסרות את החיים הערביים בעשרות-השנים האחרונות. דילמות מעין אלו תכלולנה בהכרח את בעיית-היסוד של עוני ונחשלות, את הפער העצום המפריד בין כפריים לעירוניים. את הבעיות הסוציו-תרבותיות הקשות שמעמידים התיעוש, המודרניזציה והריפורמה הקרקעית, ולא באחרונה—את הביזבוז וההשפלה הנובעים מכך שהמשטרים הערביים הנוכחיים אינם מצליחים כל הזמן לא "להכות" את ישראל ולא "להצטרף" אליה.

אכן, במובן זה תהיה זו גוזמה לדבר על קיום תנועות של שמאל חדש בעולם הערבי. ואף-על-פי-כן, גם אם אין השמאל החדש הערבי קיים כתנועה, יש ויש סופרים ואנשי-רוח ערביים—כדוגמת המחבר של "בקורת-עצמית לאחר המפלה"—שאפ-שר לומר שכתביהם שייכים למהלך הראדיקליזם החדש. עם זאת אין הסופרים ואנשי-הרוח האלה משתייכים בהכרח, אף לא במידה מכרעת, לזו המוגדרת בדרך-כלל כאסכולה המארקסיסטית בסוציאליזם; לאמיתו של דבר, ראשי-המדברים בקרב אלה המעוררים שאלות-יסוד ותובעים שינוי ראדיקלי הם בחלקם הגדול משוררים, אנשי-ספרות ומבקרים ספרותיים אפוליטיים, כדוגמת המשורר המודרניסטי המפורסם ניואר קבאני, שאותו כבר הזכרנו; העורך, המשורר והמבקר אדוניס (עלי אחמד סעיד); והמבקר החברתי והספרותי עבד אל-לטיף שרארה. טעמו של דבר ברור למדי: אותם אנשי-רוח המשמשים בתפקידים רשמיים ורשמיים-למחצה—עורכי-עתונים, עתונאים, ואנשים הקשורים באיזה אופן אחר למשטר הקיים—דרך-כלל הם זהירים מפדי לנסות לרדת עד שרשי המחלה. כשהם נותנים ביטוי לקובלנות ומטיפים לשינויים, הרי ברגיל הם משקפים בכך את הדעות ו/או תכניות הריפורמה המקובלות על המבנה השלטוני הקיים. השליטים מצדם משתמשים בדברי הבקורת ובהצעות הללו בחינת הוכחה לחופש-הדיבור וחופש-הביטוי—"בתוך מסגרת המהפכה", כמובן. כך הדבר במיוחד במצרים, מקום שם תמיד יש לבקורת-העצמית סייג בדמות ריסון-עצמי ו"צנזורה-עצמית".

בכל-זאת יש שדעות ראדיקליות ויוצאות-דופן באות לידי ביטוי בדפוס. סופר מצרי ידוע, עבד אל-רחמאן אל-שרקאווי, מחברו של רומן שזכה לתהילה בינלאומית, "האדמה", כתב לא-מכבר ביומן הקאהירי אל-ג'ומה הוריה מאמר בו עסק בשמאל האירופי ויחסו לישראל ("עלינו להיפגש עם שאינם יודעים...", 10 באפריל 1968).

שרקאווי מנסה להפריך טענות—המתפשטות, לדבריו, בקרב אנש־ירוח שמאליים בארצות המערב—שלפיהן "ביקשנו להפוך את עור היהודים לשלחים, את נשיהם לזונות, ובכלל להשליך את היהודים הימה". הוא מצטער על שהניחו ל"מלים חסרות-אחריות המושמעות לפעמים לתצרוכת-פנימית"—סוסון נעשות "חומר תעמולתי מסוכן המנוצל נגדנו"—לטשטש את השאלות האמיתיות שעל הפרק. לאחר הבעת דעות אלו—שכבר השמיעון כמה וכמה פעמים פובליציסטים מצריים חשובים בעקבות התבוסה המדינית והצבאית של מאי-יוני 1967—מוסיף שרקאווי ואומר כמה דברים גועזים ביותר. בדברו על הצורך למצוא "פתרון אנושי למצב-הדברים הזה", הוא כותב:

דעתי שלי היא שהקנאים החשוכים, בין שהם כאן ובין שהם שם, לעולם לא ימצאו פתרון; אין הם רוצים למצוא פתרון! אפשר אפילו שאת עצם קיומם הם שואבים מהחרפת המתיתות ואת פרנסתם מוצאים הם במדיניות של צעידה על סף התהום!
אין בעיה שאנו מחויבים לטפל בה מתוך ריאליזם, הבנה ואומץ-לב יותר מבעיית ארץ-ישראל ובעיותינו עם ישראל.

כך אפוא משלב שרקאווי בוריוות התקפה על מדיניותה של ישראל עם התקפה חריפה באותה מידה על התנהגות ארצו שלו, ונוסף על כך הוא מצליח להעלות תביעה ברורה לשינוי יסודי:

אנו הערבים רצוננו להיות כבני-חורין בארצותינו. רצוננו להפנות את כוח-חינו לעבודה ויצרת, לקידמה ולבניית התקופה החדשה—ורצוננו לבנות את הציביליזציה שלנו בעצם ידינו. מדיניות המתיתות שנוצרה באופן מלאכותי על-ידי שליטי ישראל למטרות של התפשטות גזענית ועל-מנת לסייע לאימפ-ריאליזם ולניאו-קולוניאליזם—מדיניות זו בולעת חלק גדול ממשאבינו ומקיימת מצב בלתי-נורמלי בו העמים הערביים שלנו מקריבים את רמת-החיים ואת החירות שאליהן הם נכספים. מדיניות התוקפנות של ישראל כופה עלינו תנאים בלתי-תקינים שבהם האזרח הערבי מקריב את זכותו לחיים טובים יותר, את חזקתו לחירות ואת שאיפותיו להתקדמות.

שרקאווי, המסתתר בנוח לו מאחרי ה"שגיאות" ששגו אנש־ירוח שמאלניים זרים, סופו שהוא מטיח אשמה שהיא ודאי מן החמורות ומן הבוטות ביותר שהוטחו נגד המשטרים הערביים בכלל ונגד מדיניותו של נאצר בפרט. אין שום משכיל מחוץ לעולם הערבי יודע את האמת בדבר מטרתם האמיתית של הערבים בריבם עם ישראל, כותב שרקאווי לאמור. זאת ועוד:

אף אחד מן המשכילים הללו לא היה משלים עם מצב-דברים שבו חייב אזרח בן-זמננו להקריב את חזקתו לחירות ולחיים טובים יותר. אין הם יודעים כמה אנו סובלים בארצותינו-אנו כתוצאה מן המתיתות הנוצרת על-ידי הציונות הבינלאומית וכוחות התוקפנות בישראל. דומה הדבר כאילו יש כרית בלתי-קרושה בין יוצרי המתיתות לבין מנצליה של מתיתות זו מתוך מגמה לדכא את החירויות, להתעלל בכבוד האדם ולרכוש להם שררה והשפעה! (ההדגשות שלי—ג.ר.).

דברים אלה, שאולי נאמרו מתוך ספק־הכרה בלבד, מובלעת בהם בקורת חריפה ובוטה על ההנהגות המדיניות של העולם הערבי בהווה, בלא להוציא את זו של מצרים. אכן, קשה יהיה להניח שמצרים נבונים וכבדי־ראש כגון שרקאווי לא יראו כי אכן המתיחות שמחולל הפולמוס עם ישראל—והתביעות הגדולות שמעמידה מתיחות זו לגבי המשאבים המדיניים והכלכליים כאחד של הארצות המעורבות בדבר—משמשת לשליטים אמתלה לדכא את החירות, לרמוס את זכויות־היסוד של הבריות ולהגדיל תוקף ושררה. לאמיתו של דבר, יש סימנים לכך שבחדשים הראשונים לאחר שואת יוני הטיפו הרבה משכילים מצריים מאנשי השמאל בגלוי לחדול מן השימוש בכוח־הזרוע בחינת דרך לפתרון הסיכסוך הפלשתינאי, ותחת זאת העדיפו להפיש אחר "פתרון מדיני" ולו גם במחיר אי־אלה ויתורים. בחוברת ספטמבר 1967 של הירחון לענייני תרבות ואידאולוגיה אל־כא־ב היוצא בקאהיר (שבדומה לא־ל־גומהוריה הוא כלי־ביטוי של האיחוד־הסוציאליסטי־הערבי, הארגון המדיני השליט במצרים), ניסה העורך, אחמד עבאס צאלה, לסווג את "הזרמים המתרוצצים" בקרב המשכילים מן השמאל בתגובה על תוצאותיה של מלחמת־יוני. צאלה, שהגדיר את הנסיון שלו כ"הרפתקה אינטלקטואלית", מנה שלש קבוצות המבטאות שלש גישות שונות לגבי מה שצריך לעשות בנידון:

1. סופרים "בני־דעת ומציאותיים", המטיפים ל"פתרון מדיני".
 2. "נלהבים חמומי־מוח", המטיפים ל"פתרון צבאי".
 3. אלה ה"משלבים חכמה עם התלהבות ולפיכך אינם מכירים בהבדלה חריפה בין פתרון מדיני לצבאי".
- הללו, מסביר צאלה, הם האנשים "הסבורים שפתרון צבאי הוא הדרך לפתרון מדיני, במידה שיש צורך בפתרון צבאי". לשון אחרת, דובריו של זרם זה אינם דוחים פתרון מדיני אף אין הם רואים בפתרון צבאי את החלופה היחידה—"אלא אם כן יהיו התנאים מחייבים אותו בהחלט".

והנה, בשימוש המדיני המצרי קיפחו המונחים "פתרון מדיני" ו"פתרון צבאי" הרבה מבהירותם; למעלה משנתיים לאחר שניגש צאלה לסיווג הנועז שלו הפכו המושגים הללו להיות כמעט בבחינת שנים־שהם־אחד בקאהיר. ברור למדי כי הסיבה היא שבסופו של דבר בחר המשטר בחלופה השלישית—כלומר, לתור אחר פתרון מדיני ובתוך כך להבהיר בתכלית שאם יוכח כי אין להשיג פתרון מעין זה—וכתוצאה מכך יוכח ה"צורך" בפתרון צבאי—אכן יבוקש פתרון צבאי מעין זה.

ואמנם אין ספק שעל "שילוב" זה של הסדר מדיני וצבאי רמו צאלה כאשר כתב על האנשים "המשלבים חכמה עם התלהבות" ואינם מבדילים בבירור בין שני טיפוסים הפתרון שאותם מנה. אולם ענייננו כאן הוא בשאלה עד כמה היו מרחיקות־לכת ו"קיצוניות" מחשבותיהם של האנשים שהטיפו לפתרון מדיני, כפי הנראה "בכל מחיר"? לכאורה, ברור הוא למדי שתורתם לא הכריעה את הכף, אף כי בשום־פנים לא קל הוא לגלות את סיבות כשלונם. מסתבר ביותר שהבקורת שלהם על המשטר ועל מהלך הדברים במצרים פנימה היא שהיתה בעוכריהם. בקורת זו לא די שהיתה מפורשת בהחלט אלא גם נתלוותה דרישות ספציפיות לריפורמות מרחיקות־לכת.

שהרי מתוך המעט שנכתב על זרם זה ועל-ידי חסידי ברור שמטרת הבקורת הזאת היתה המשטר עצמו, ומסתבר—אפילו עצם מרותו של נאצר. היא התנגדה לא רק לדרך ניהולו של הסיכסוך עם ישראל אלא אף ייחסה את מפלאתה של מצרים ל"קווים השליליים" בארגון המדיני של מצרים כפי שהם מתבטאים באיחוד-הסוציאליסטי-הערבי השליטי; היא הטיפה לחלופה לארגון מסוג זה והביעה צער על חוסר הדמור-קרטיה אף גם קראה למתן חירויות דמוקרטיות. היא אפילו החציפה והצביעה על היעדר שלטון החוק ועל השימוש השרירותי בשררה המדינית והמינהלית מצד הממשלה, והיא קראה לכינון שיטה מסודרת יותר שתמשול על כל המצרים בלי שום הפליה לפני החוק. ולבסוף, בקשרם את הדרישות מבית אל המצב מבחוץ, טענו חסי-דיו של זרם זה כי "קווים שליליים" אלה של המשטר חברו יחד והצמיחו אותו סוג של חוסר-כוננות, שוויון-נפש וחוסר-יעילות שהם אשר אשמו לבסוף במפלה של יוני 1967. אם רוצים לגייס את העם כהלכה ולהחזיר בו את תודעת משימותיו וחובותיו, כך טענו הללו, יש להעניק לו את חירויותיו ולהבטיח את שלטון החוק; יש גם להעמיד את העם על העובדה שעתה נעשתה המערכה עניין של אינטרס לאומי עליון.

כפי שרמזנו כבר, שוב אין שומעים את קול המטיפים למגמה הזאת. משך שנת 1968 הנהיג נאצר כמה שינויים ארגוניים במבנה של האיחוד-הסוציאליסטי-הערבי וערך כמה טיהורים גדולים בדרגים העליונים של כוחות הבטחון; הוקעו כמה מקרים של ניצול השררה לרעה מצד פקידים מסוימים והאשמים נשפטו ונדדו; ובדרך-כלל הורשו קולות רבים הרבה יותר—בכללם זה של מוחמד חסנין הייכל, עורכו רב-ההשפעה של אל-א-ה-ראם—להישמע בזכות הרחבתן של החירויות הדמוקרטיות במצרים. כל אלה, יחד עם כמה מאורעות חיצוניים שנטו לחזק את ידיהם של המטיפים למעין "פתרון מדיני-צבאי", סייעו למשטר להתאושש מן הזעזועים המהמ-מים הראשונים של התבוסה. דומה גם כי שיכנעו את השמאל ה"רשמי", החדש והישן כאחד, שהמשטר עושה כפי יכלתו וכי כדאי לתת לו הזדמנות לנסיון נוסף. כדאי היו גם בשמאל המצרי אחדים שאף סבורים היו כי השיגו משהו בהשקפותיהם—שלמעשה המשטר פועל לפהות על-פי כמה מדרישותיהם.

המארקסיות והיהודים—שתי גרסות

אין אדם יכול לנסות ולהעריך כהלכה את עמדתו של השמאל הערבי—בין הישן ובין החדש—כלפי ישראל בלי להזדקק לקצת מן הכתבים שפורסמו בערבית בנושא של היהודים ועמדת הסוציאליזם כלפי היהודים. עובדה היא שקיים פילוג עמוק בין המארקסיסטים הערבים בשאלת ישראל, הציונות והיהודים—הפירסומים האינטלק-טואליים הערביים מביאים ויכוחים אינן-קץ בנידון. הואיל והעמדה המארקסיסטית הקלאסית בשאלות אלו ידועה למדי, די יהיה לנו כאן שנעמוד על שני ניתוחים ערביים של הנושא מלאחר המלחמה. אחד מאלה הוא ספר שראה אור ב-1969 בביירות ושמו "אל-מארכסיה ואל-מסאלה אליהודיה" (המארקסיות והשאלה היהודית) מאת נאג'י ע'ליש, אחד האידיאולוגים הראשיים של הלאומנות הערבית הקיצונית.

אפשר לתאר את עלוש כמארקסיסט בלתי-תלוי אשר לו ענין מכריע, יחדני כמעט, בלאומנות הערבית. משום כך הוא שרוי בדילמה קשה למדי: בהקדמה שלו הוא קובע כי "המערכה העיקרית היא המאבק שלנו נגד האימפריאליזם ובעלת-בריתו, הציונות, והמארקסיסטים הם בעלי-בריתנו במאבק הזה..." הוא מוסיף ואומר שהב-קורת שלו "מכוונת לסלק אי-הבנה שנתגלעה ולתקן שגיאות שנעשו—אבל כל זה [ייעשה] לאור שיטה מארקסיסטית של גיתוח מדעי". עם זאת, ברור בהחלט שאין המחבר דבק לא במיתודולוגיה המארקסיסטית גם לא בניחות המדעי. תחת זאת נתפס הוא על-ינקה למשנותיה הגזעניות, צרות-האופק של לאומנות שבטית. מבחינה כרונולוגית, מחלק עלוש את הבקורת שלו לשלש תקופות עיקריות. הראשונה פותחת בקארל מארקס ומסיימת ב-1947; השנייה מטפלת ביחס לציונות ולשאלה היהודית שנקטו ברית-המועצות והמפלגות הקומוניסטיות השונות בין 1948 ל-1967; והשלישית עוסקת בעמדה המארקסיסטית האמיתית, לדעת המחבר, כלפי ישראל לאחר מלחמת-יוני. הטיעון המרכזי של עלוש בכל שלושת המדורים הוא שאין אפשרות לקבוע הבחנה כלשהי בין ציונים ליהודים. כשהוא עומד על הקו של המפלגות הקומוניסטיות בנושא זה משך התקופה שקדמה ל-1947 הוא מצביע על "חולשה חמורה [בעמדתן של מפלגות אלו], כלומר הנסיון להבדיל בין הציונות להמונים היהודים—חולשה שגרמה להן להטיף לסיסמת האחנה הערבית-היהודית בארץ-ישראל נגד האימפריאליזם והציונות ולמען מדינה פלשתינאית עצמאית לערבים וליהודים גם יחד".

אבל במדור האחרון מוצאים אנו את האני-מאמין של המחבר במלואו. וכאן לפנינו ניתוח בלתי-מדעי ובלתי-מארקסיסטי עד מאד! שהרי כאן קובע הוא לא רק שאין להפריד בין הציונות לבין ההמונים היהודיים בארץ-ישראל אלא אף שהדת היהודית עצמה יש בה משהו פסול מעצם מהותו. "הדבר הקובע את תודעתו של היהודי הוא הדת שלו", הוא אומר בנקודה אחת. "היהודי של הגיטו בן-חורין היה לבחור בין היותו יהודי לבין אזרחות שלמה", קובע הוא בנקודה אחרת, וכאן הוא רומז רמז גס למדי שהואיל והיהודי סירב לוותר על אמונתו הדתית הרי היה הוא עצמו אשם בכך שלא נחשב אזרח לכל דבר. לבסוף הוא מביא את כל התיזה שלו בגילוי-לב גמור: "אילו נטש היהודי את דתו היה מתקרב אל האנושות, והדבר היה פותח לפניו את הדרך לשיחרור ולקידמה". מכאן אך כפשע הוא אל הטענה שהיהודי מטבע ברייתו הוא ריאקציונר, אימפריאליסט ואויב האנושות. כן גם דומה שאין המחבר מתקשה כלל לטעון כי אין, ולא יכול להיות, שום שמאל בקרב יהודי ישראל. "כיצד", אומר הוא, "כיצד יכולה תנועה שמאלית לצאת מתוך הישות האימפריאליסטית הזאת? המצב בארץ-ישראל הפך כל יהודי לאימפריאליסט, מנצל ומרדף..."

אם יש להן למסקנותיו של עלוש צילצול של פירוש גזעני, פסבדודתי של ההיסטוריה הרבה יותר מאשר של פירוש מארקסיסטי, ולו גם דחוק—מכל-מקום אין לגרוס שהן מיצגות את מסקנותיהם של מארקסיסטים ערביים. אדרבה, אלה המזוהים בדרך-כלל כמארקסיסטים בעולם הערבי תמיד העלו השקפה אחרת על העמדה הסוציאליסטית

ה"נכונה" לגבי היהודים, הציונות וישראל. הואיל וארגוני-הגרילה הפלשתינאיים ומושגיו של כל אחד מהם על העתיד הם כיום הנושא המרכזי בכל מה שכותבים הערבים על הסיכסוך הישראלי-הערבי. הרי מתוך התיחסות לארגונים האלה התפתחו רוב נקטות-העמדה של השמאל הערבי. יאסר ערפאת, שהוא כיום ראש ארגון-השיחורר-הפלשתינאי כמו גם ראש ארגון "אל-פתח", השמיע פעם את הטענה הנוצזת שהאידיאולוגיה של הארגון שלו היא כיום האידיאולוגיה הסוציאליסטית האמיתית ביותר בעולם הערבי, וראיה לכך שהוא מטיף לפלשתינה חפשית, דמוקרטית ובלתי-גזענית אשר בה יהיו יהודים, נוצרים ומוסלמים (לפי סדר זה מונים אנשי "אל-פתח" בדרך-כלל את שלש האמונות כשהם מדברים על הרכב האוכלוסיה של "פלשתינה החדשה") דרים בשלום ובידידות ובהבנה הדדית ונהנים מזכויות מדיניות ותרבותיות שוות. להבדיל מעלוש, מותחים ערפאת והאידיאולוגים השמאלניים שלו קו ברור של הבחנה בין ישראל ליהדות, ליהודים ולתנועה הציונית.

כך גם עמדתם של מארקסיסטים לא-פלשתינאיים שביקשו לתת עצה טובה לארגוני-הגרילה בחיפושם אחר אידיאולוגיה. לוטפי אל-ח'ולי, העורך הראשי של הירחון הקאהירי אל-טלעה והחשוב בסופרים המארקסיסטיים של מצרים, נותן שפע עצות כאלו באחד המאמרים הראשיים שלו מן הזמן האחרון. הוא כותב שהאסטרטגיה של תנועת-ההתנגדות הפלשתינאית עומדת בפני מספר שאלות חיוניות ואקטואליות. בכללן: "טיב המשטר הממלכתי במצב החדש", עמדתו הבינלאומית והאזורית, ו"גורלם של 2.5 מיליוני היהודים היושבים עכשיו בישראל". באשר למשטר של המדינה החדשה, קובע אל-ח'ולי שעליו להיות חילוני—"בניגוד לאופי היהודי של ישראל, על כל נימות-הלוואי הגזעניות שלו... החברה החדשה צריכה להיות פתוחה לכל היהודים, הנוצרים והמוסלמים בלי שום הפליה או חלוקה לאזרחים ממדרגה א' וב'. האופי הזה הלא-גזעני, הפתוח של המדינה החדשה כופה בהכרח את תפיסותיו ועקרונותיו על חוקת המדינה, על חוקיה, ועל הזכויות והחובות של אזרחיה".

בחזית הבינלאומית חייב המשטר החדש, שיצמח מתוך המאבק נגד האימפריאליזם החדש והישן כאחד, להיעשות חלק בלתי-נפרד מכוחות השיחורר החדשים באיזור. "פירוש הדבר שעליו לחדול מהיות נטע זר ולהיעשות גוף המושרש במזרח התיכון".

המציאות החדשה, מוסיף אל-ח'ולי, תעמד בפני שתי בעיות יסודיות: הבעיה של המוני הפלשתינאים שגורשו מבתיהם. וזו של 2.5 מיליוני היהודים שהיגרו לארץ-ישראל והשתקעו בה—וחלק מהם נולדו בה. "הפתרון האסטרטגי המתקדם שמציעה תנועת-ההתנגדות הוא החזרתם של בני פלשתינה אל מולדתם, מצד אחד, ומתן זכות-אזרח מלאה לכל אחד מ-2.5 מיליוני היהודים שיבקש להוסיף ולחיות במציאות הלא-גזענית החדשה". לדברי אל-ח'ולי, הרי האסטרטגיה החדשה של ההתנגדות "מקפידה להבדיל בין יהדות לציונות. הציונות לבדה היא הנפסלת כתנועה ריאקציונית, גזענית בשירות האינטרסים האימפריאליסטיים באיזור". אם לא יעשה זאת המשטר החדש, מסיים אל-ח'ולי, הרי יקפח את עילת קיומו כחברה משוחררת, בלתי-גזענית. (אל - טלעה, קאהיר, אפריל 1969).

במאמר מפורט יותר על אותו נושא, שהפיץ אל-ח'ולי בין צירי הסמינריון הבינלאומי שנערך באלמה-אָטה, בירת מונגוליה הסובייטית, בימים 1-8 באוקטובר 1969, לציון מאה שנה להולדת לנין, מדבר המארקסיסט המצרי על שלושה פתרונות אלטרנאטיביים ארוכי-טווח לסיכסוך הישראלי-הערבי. הראשון, אומר הוא, זה "הכיוון הדמוקרטי, הסוציאליסטי, המנוגד הן לגיטו הן לאנטישמיות והמטיף לשילוב היהודים כחלק בלתי-נפרד מן העמים שבתוכם הם חיים". השני הוא "הכיוון הציוני הגזעני... השואף לגיטו יהודי לאומני, מסוגר מבחינה גזעית"; והשלישי הוא "הכיוון האנטישמי והאנטייהודי השוביניסטי". תנועת-השחרור הפלשתינאית, קובע אל-ח'ולי, בחרה בדרך הראשונה. (אל-ח'ולי ע, קאהיר, דצמבר 1969).

הצהרותיו של אל-ח'ולי, כפי שהובאו למעלה, הושמעו למקוטעים ובהזדמנויות שונות משך 1969. עוד הרבה ביטויים דומים בנוגע לפלשתינה "רב-דתית", דמוקרטי, בו יחיו יחד יהודים, נוצרים ומוסלמים בידידות ובשוויון, מושמעו דבר-יום-ביומו מפי ארגוני הגרילה ותומכיהם. ואולם עדות למבוכה הרעיונית הגמורה בה פועלים ארגונים אלה היא שבתעודה האחת המוסמכת והרשמית ביותר שלהם מדברים הם כמדומה בלשון אחרת לגמרי. כוונתי ל"אמנה הלאומית הפלשתינאית" שנתקבלה ביולי 1968 על-ידי "המועצה הלאומית הפלשתינאית", הרשות העליונה של ארגון-השיחרור-הפלשתינאי. וכך לשון הסעיף הששי באמנה זו במלואו:

"יהודים שחיו קבע בפלשתינה עד לראשית הפלישה הציונית ייהשבו פלשתינאים". ברור שדבר זה פשוט אינו מתישב עם הטיטה המוצהרת של הפת"ח לארץ-ישראל דמוקרטית, פלוראליסטית ובלתי-עדתית בה יהיו כל היהודים שווים בזכויותיהם. יש מדובריו ומלציישישו של הפת"ח אשר חשו בכך נאמנה—וניסו לתקן את המעוות. הפרופיסור יוסף צאיג מן האוניברסיטה האמריקאית של ברוקלין, המנהל את מרכז התיכנון של ארגון-השיחרור-הפלשתינאי, מסר הסבר משלו בכתב למערכת הטיימס (לונדון, 28 בפברואר 1970). "החשוב הוא זה", כותב הוא, "ש מאז קמה תנועת-התנגדות לוחמת, ולאחר מלחמת-יוני, נעשו עמדות הפלשתינאים כלפי יהודים ליברליות יותר, לא פחות. כך בספטמבר 1969, באסיפה הלאומית הששית, הגישו קבוצות-הקומנדו הראשיות (פת"ח, החזית הדמוקרטית העממית לשיחרור פלשתינה, ואל-צאעיקה) הצעת תיקון לסעיף הששי (של האמנה) כדי להבהיר ביתר שאת שהוא חל על כל היהודים, בלי כל סייג שהוא. פרט לזה שיהיה עליהם להשתחרר מעמדות קולוניאליסטיות ולהסכים לחיות בשלום עם הפלשתינאים המוסלמים והנוצריים. נתמנתה ועדת-משנה לנסח מחדש את הסעיף הששי ברוח זו לקראת האסיפה הכללית הבאה". אחרייכן מצטט הפרופיסור צאיג קטע מתוך ראיון עם יאסר ערפאת בעתון הביירותי "אל-אנוואר", מיום 20 בינואר 1970, בו נמסר מפי מנהיג הפת"ח וראש אש"פ כי הרעיון של מדינה דמוקרטית "שאותו העלתה המהפכה הפלשתינאית... בא בעקבות הרעיון היסודי הקורא לשחרר את הארץ ולבער את המבנה הציוני, ולהקים מדינה דמוקרטית ערבית על חורבות המבנה הזה הנפשע והכושני, שתאפשר לנוצרים ולמוסלמים פלשתינאיים לחיות עם יהודים מתוך שוויון זכויות וחובות".

יש בכך אירוניה מרובה, גם חומרמה לדאגה, שבעיני אדם כפרופסור צאיג תכנית כה הרסנית למעשה וכה אכולת-סתירות להלכה ("מדינה דמוקרטית ערבית") נראית הגיונית ומעשית כל-כך.

"מהפכה תרבותית"

התבטאויותיהם של סופרים והוגי-דעות כמו אל-עזם, מחפוז, שרקאווי ומחברו של המחזה "שבע התעלות" הן רק אחדות מהתבטאויות ערביות רבות ומגוונות באותה רוח. התבטאויות אלו מעידות על רגשות והלכי-רוח קשים ויסודיים ביותר. האם אלו התנצחויות כיתתיות בלבד או שמא סימן הן לשלב חדש במחשבה המהפכנית הערבית? כלום מרבים בעולם הערבי לעיין מחדש בכל התיזות והמושגים שהיו מהלכים בתוכו עד למלחמת יוני? אם נאמין לכמה מדובריה של העילית הערבית המהפכנית הרי עלינו להסיק שאכן כך הדבר. אל-עזם עצמו היה מן הראשונים בשטח זה; ובשלהי השנה שעברה עורר מהומה עצומה בפרסמו ספר חדש בשם "בקורת המחשבה הדתית" (ביירות, 1969). מיד לאחר שיצא הספר לאור פקדו השלטונות הלבנוניים על ד"ר אל-עזם לצרור צרורותיו ולעזוב את הארץ (בה בילה כפי הנראה שנת-שבתיים אקדמית או שהחליט לקבוע בה את משפנו הארעי) בתוך עשרים-וארבע שעות. אל-עזם המרה את הפקודה ואחת זאת מצא מחסה בבית ידידים ובסופו של דבר נקרא לעמוד לדין.

ספרו החדש של ד"ר אל-עזם מורכב שורה של הרצאות אוניברסיטאיות, שאחדות מהן כבר ראו אור בכתבי-עת—אף-על-פי-כן הרי פירסומן בצורת ספר עורר רעש נורא. בשני נימוקים נומקה המהומה. קודם-כל הכעיס הספר את המימסד הדתי—מוסלמים ונוצרים כאחד—מפני שאל-עזם לא הסתפק בבקורת עיונית של המחשבה הדתית אלא נגע גם במינהל הממשי של הדת. שנית, הואיל וידוע היה המחבר בבקרתו על המשטר הנאצרי—שהוא עצמו נוטה להישען על המימסד הדתי ולא לבלום את השפעתו—נמצאו אנשים שקפצו על ספרו והפכוהו לסוגיה מדינית, וחוגים נאצריים כמו גם עתונים אוהדי קאהיר בביירות הרחיקו לכת בהשמצות עד כדי כך שטפלו עליו שהוא פועל בשירות הציונות!

אם כה ואם כה, אולי לא תהיה זו גוומה לדבר על ניצנים של בדק-בית אינטלקטואלי כולל בעולם הערבי כיום. הירחון הביירוטי אל-אדאב, הבטאון המדיני-התרבותי הראשון-במעלה בערבית, קרא במאמרי-מערכת להמשך חשבון-הנפש וההערכה-המחודשת, והוא מכין גליון מיוחד על "המהפכה התרבותית הערבית". אחד העיראקים המשתתפים בו, פאדל אל-עזאווי, נתן ביטוי שלם יותר למגמה החדשה כשקרא בחוברת ינואר 1970 של הרבעון ל"מחשבה מהפכנית בעלת ממדים תרבותיים", ולהתרחקות מ"מסגרות רוחניות קפואות". בדברו על "הדור הערבי החדש", חיזה עזאווי את הדעה שהמודרניסטים והמהפכנים של האתמול אבד עליהם כל-—וכי חייב הדור החדש לתפוס את מקומם ממש כדרך שתפסו הם עצמם את מקומו של דור ישן יותר, קופא-על-שמריו יותר מבחינה רוחנית. אחד החסרונות של "דור-ביניים"

זה, כותב אל-עזאווי, הוא שאנשיו דיברו עם אנשי הדור הקודם להם בלשון-המונחים של הללו, ומכאן נתרמו שקיבלו את ההנחות האלו. ואילם הדבר הנחוץ באמת הוא בדק-בית גמור בעולם המושגים. דבר זה חייב להיעשות, טוען אל-עזאווי, "לא כדי לנצח בקרב אחד או שנים במלחמה הזאת אלא כדי לבנות מולדת אשר לא נתבייש להשתייך אליה—וכדי לבנות אדם ערבי חדש".

הקריאה המשתמעת מכאן לרביזיה כוללת וגמורה של המושגים והערכים המקובלים—המגעת לכדי קריאה לבריאה-מחדש של "האדם הערבי"—נפוצה בחוגים אינטלקטואליים ערביים מאז מלחמת 1967. ד"ר לואיס עוואד, פרופיסור ותיק לספרות אנגלית באוניברסיטת קאהיר וכיום העורך הספרותי של אל-א-ראס, תיאר מסע שערך באירופה בקיץ 1969 כ"טיול של החלמה"—החלמה לא מחולי גופני כלשהו אלא מן ההלם הנורא של מאורעות יוני 1967—מאורעות אשר "הפכו את שעותינו לימים, את ימינו להדשים, את חדשינו לשנים ואת שנותינו לדורות על דורות". ההלם, מוסיף הוא ואומר, "עירער את העצבים, שבר את הלב מרוב בושה והקדיר את הנפש מרוב ייאוש". אחר מנסה ד"ר עוואד להגדיר את טיב צרתה הנוכחית של מולדתו. "קיצורו של דבר", הוא כותב, "סבור אני שצרתנו היא לא צבאית, לא מדינית, לא כלכלית, לא חברתית, לא מוסרית אף לא רוחנית; הריהי כל אלו כאחת—זוהי צרה 'תרבותית'". ועוד הוא מוסיף ואומר: "מצרים משולה לקרחון שרק שמינית ממנו נראית על פני המים ואילו שבע-שמיניות נשארות במצולה. חיינו דומים לקרחון—שמינית מהם באור המאה העשרים, שבע-שמיניות בחשכת ימי-הביניים. אנו עומדים באותו שלב בו היתה אירופה שרויה בתקופת המעבר מימי-הביניים אל הרנסנס; צירים וחבלים אחזונו במאה התשע-עשרה... אבל התינוק נולד נפל—וכאשר חזר העובר להתרקם על סף המאה החדשה שוב הפילוהו בלי רחם. המערכה האמיתית שלנו היא בין הישן והחדש, בין הריאקציה והקידמה; דומה כי אפילו אל הדמוקרטיה והסוציאליזם אין להגיע בהיעדר תנועה החותרת להומאניזם, לריפורמה דתית ולהפכה תרבותית". ("אמנות ושגוען באירופה, 1969", קאהיר, 1970, ע"ע 10—7).

בחזית הספרותית

הניתוח של אל-ח'ולי, כפי שסופם למעלה, ברור שהוא רחוק מרחק רב מן ההשקפה הפסבדו-דתית, הגזענית למעשה, של נאג'י עלוש על ישראל והשאלה היהודית. אבל החילוק בין שני הניתוחים האלה המארקסיסטיים-כביכול בשום-פנים אין הוא הגילוי היחיד למבוכה האינטלקטואלית הכללית ולחוסר-האיזון הרגשי שאליהם נקלעו הוגי-דעות ערביים כתוצאה מתבוסת עמם ב-1967. יתר על כן, המבוכה לא הצטמצמה כלל בתחומי הרוח והאידיאולוגיה. הספרות הערבית—במיוחד במצרים—אף היא הושפעה בצורה חריפה; בעצם, בכתיבתם ובמחשבתם של ערבים בני-ימננו כמו גם ברגישותם הספרותית הפך הביטוי "אל-ח'אמס מן חזיראן" (החמישה ביוני) להיות מעין מושג טראנסצנדנטלי, ציון לקו-חלוקה ממשי בהיסטוריה ולמיבקע סוציאל-תרבותי מכריע. פיתחו כל ספר או מאמר של כתב-עת בערבית מלאחר יוני העוסק

באיזה צד של החיים הערביים, החברה הערבית או הספרות הערבית כיום, וקרובי לודאי שתמצאו כי המחבר פותח במשפט כגון "לפני החמישה ביוני" או "לאחר התבוסה של החמישה ביוני..." המשורר הערבי-הישראלי סמיה אליקאסם, המביע בגלוי את אהדתו לערבים בכל מקום, נתן ביטוי נוקב להלך-הרוח השורר בקרב הערבים בשורה: "בחמישה ביוני נולדנו כולנו מחדש".

הואיל ומצרים היא הארץ הערבית השקועה ביותר בסיכסוך עם ישראל—ולפיכך היא שסבלה ביותר מן המפלה במלחמת-יוני—הרי בה עדים אנו לעיקר חשבון-הנפש וההלקאה-העצמית מלאחר יוני. בספרות אפשר למצות את הלך-הרוח על הצד היותר טוב בביטוי "מעבר לזעם". במהלך הוועידה השביעית של הסופרים הערביים שהת-כנסה בבגדאד באפריל 1969 מנה פרופיסור לספרות ומבקר ספרותי מן החשובים במצרים, ד"ר שופרי עיאר, שלושה סוגים של תגובות ספרותיות על מפלת יוני. הראשונה לפי הסדר הכרונולוגי היתה תגובה של "יגון ואי-אמון"; השנייה, שבאה לאחר הראשונה אך לא מחתה אותה, היתה "זעם"; והתגובה מן הסוג השלישי והאחר-רון—שלדעת ד"ר עיאר היא התפתחות בוגרת ואמיתית יותר של התגובה הזועמת—היתה "תגר".

אף שלכאורה זוהי חלוקה כרונולוגית שרירותית, בכל-זאת הולמת היא למדי את העובדות. אולם שלב ה"יגון ואי-אמון" היה גם שלב של שתיקה, או של אֵלם כביכול. אף-על-פי-כן הצמיח קצת יצירות ספרותיות, ולו גם מועטות ואולי מקריות בלבד. שכן בתוך היגון, אי-האמינות והשתיקה קם הוגה-דעות ופילוסוף מצרי מהולל והעז לפרסם ספר שבמסיבות הנתונות נמצא מיצג אל-נכון את הלך-הרוח הכללי. שם הספר היה "אל-ואדי אל-מוקדס" (העמק המקודש), והמחבר היה מוחמד פאמל חוסיין, אחד המכובדים בסופרים ובאנשי-הרוח הוותיקים של מצרים.

מתברר כי הפילוסופיה של חוסיין מביעה הסתגרות גמורה. "העמק המקודש" שלו הוא המקלט שהוא מציע לבני-ארצו מן הדיכוי, הניצול והניפור המיסרים את עולמם, כפי הנראה בעליל. במחסה הזו המוצע, כך נאמר לקורא, "אתה רואה עצמך נעלה באַפְיִיךָ ורם בכבודך מאלה שדיכאוך—ועליונות זו היא ערובה לבל יעלו בך רגשות עקרים ופסולים כגון נקם ושלם נגד המדכאים—כי הדיכוי והתגמול יוצרים מעגל-קסמים סגור שאין ממנו מנוס". ושוב: "אם ישתלט עליך הייאוש ותתחיל לתמוה על פשר החיים; אם יכריעך הכוח המוחץ הנטוע במשטרים שקצרה ירך מלשנותם... רק מנוס אחד לפניך: לברוח אל העמק המקודש שלך, בו תימצא ישועה מייאוש וחרדה". אפילו בהלך-הרוח הכללי של יגון, אי-אמון ושתיקה שבא לאחר מלחמת-יוני במצרים התברר שאי-אפשר היה כלל לקבל את עצתו של חוסיין. כן גם לא הלמה כלל את הדעות והעמדות שנודע בהן המחבר: משך קרוב למחצית המאה היה ד"ר חוסיין מטיף לנקיטת "השיטה המדעית", קורא לתיעוש ולהרחבת לימודי המדע השימושי באוניברסיטאות של מצרים. הוא נודע גם בהתקפותיו החריפות נגד "המנטאליות הפיאודלית", דואב היה על "גישת ימי-הביניים" של הסתגרות וקבלת-דין, חוסר החדשנות והמקוריות שבה, וסירובה למתוח בקורת ולהתווכח.

הפילוסופיה החדשה של חוסיין, המטיפה להסתגרות פנימית, הטפתו לצורה קיצונית של אינדיבידואליזם, והוויתור שלו על כל אלימות ועל כל פעילות שהיא, היפך בתדהמה את החוגים הספרותיים של מצרים. אמנם, מחמת הערצה לסופר וכבוד לשיבתו, וכן מתוך מצב־הרוח הכללי הקרוב לייאוש אשר שרר אז בחוגים אלה, התעלמו במידה רבה מיצירתו של חוסיין. אולם כאשר זכתה הפילוסופיה שלו לקהל־שומעים הרי תמיד דחו אותה בתוקף. לפחות מבקר צעיר אחד, עבד אל־ג'ליל חסן, תמה אם אין קריאתו של המחבר להסתגרות ב"עמק המקודש" שלו בזמן זה דווקא "מעין ריאקציה [על מפלתה של מצרים במלחמה]—חיפוש אחר שלֵה פנימית, נסיון לנצח את האני בעתות משבר..." (א ל - פ א ת ב, קאהיר, נובמבר 1968).

המשיך המבקר הצעיר: "קריאה זו לנצח את האני ולא את הדיכוי, הניצול והכוח המוחץ הטבוע במהותם של משטרים—אותה אנו פוסלים. אנו פוסלים אותה מפני שתקיפה אמונתנו... כי לא תיתכן תשועה מן הייאוש והחרדה בטרם ננצח את הדיכוי והניצול עצמם. כן גם מאמינים אנו שלעולם לא נתעלה מעל למדכאינו על־ידי שנשלה עצמנו לחשוב שאנו עולים עליהם ברוח... יכולים אנו להיות עליונים ברוח ועדיפ־ערך רק כאשר נתקומם על הדיכוי; ואין די רק לגמול למדפאים כגמולם: רק השמדתם הגמורה תוכל לתת מנוח לנפש, רק דבר זה יוכל להביא את הנשמה למצב של שלווה מקפת־כל עד שתיהנה מן החיים באמת־ובתמים בעמק המקודש שלה". בדברים הלוחמים האלה כבר היה הצער מפנה מקומו לזעם ולתגר. ברור היה שמחבר "העמק המקודש" מפגר הרבה אחרי זמנו, או שהוא צועד מעט לפניו; התקפתו על המלחמה, הנקם והמאבק לכל סוגיהם ייצגה רק בחלקה—ובאורח זמני—את הלך־הרוח הכללי במצרים שלאחר יוני.

אם כה ואם כה, גם ספרו של חוסיין וגם התגובה עליו הולמים להפליא את התיאור הכרונולוגי של מצב־הרוח השוטפים בספרות המצרית על־פי ד"ר שוכרי עיאר. לאחר היגון והזעם המאכלים, המהרסים את עצמם, כך הוא טוען, בא השלב של בקורת־עצמית וטיהור־עצמי; חלפה לעולמים תקופת השאננות ושביעות־הרצון־העצמית, הבטחון־העצמי המופרו והזילזול הגס בכוחו של היריב. בהסתמך על הרבה יצירות בשירה, בפרוזה ובדראמה, ביקש ד"ר עיאר להראות כי עתה היגון והזעם בתגובה הספרותית על המפלה במצרים מזווגים—ולפרקים מתחלפים—עם מצב־רוח של תגר, של החלטה נחושה לשנות את פני הדברים תוך כדי היצמדות אל הזהות־עצמית, ועם דחף להעמיק מחשבה במפלה ולנסות לגלות את שרשיה תוך כדי אמונה איתנה בנצחון הסופי.

אפשר מדויק התיאור של ד"ר עיאר במידה שהדברים אמורים במצב־הרוח הספרותי הכללי. ואולם אם נפנה לבדיקת החומר הממשי—כלל היצירות שיצאו ממצרים מאז מלחמת־יוני—הרי צפויים לנו קשיים ניכרים. קודם־כל, ספרות זו מועטה כל־כך; שנית, מה שהופיע למעשה לא קל היה להבדילו מן התוצרת הספרותית שלפני יוני. למען האמת, הרי לפחות אחד מן החוקרים הבולטים של הספרות הערבית, גאלי שופרי, דחה כליל את הסברה שאכן יש דבר הקרוי ספרות מצרית "של אחרי יוני".

ד"ר שוכרי הביע את השקפותיו בנושת במאמר ארוך, שנתפרסם באחת החוברות של הירחון המצרי אל-סליעה מן הזמן האחרון בשם "הספרות המצרית לאחר החמישה ביוני". במאמר זה מציג שוכרי את השאלה אם אמנם נכון יהיה לקבוע כי מלחמת-יוני מציינת קו מפריד בין שני שלבים בספרות המצרית. במנה הגונה של חכמות, ובערומיות לא מעטה, הוא קובע כי "הספרות של החמישה ביוני קדמה לאותו תאריך—והספרות שבאה לאחר החמישה ביוני בעיקרה אינה אלא המשך של מה שנכתב לפני אותו מועד". טעמו של דבר, לדעת שוכרי, הוא ש"מאורעות גדולים בחייהן של אומות אינם משתקפים בדרך-כלל בספרות וביצירות של אמנות ממחרת התרחשותם"; עוברות שנים ארוכות עד שהוגים בהם ומעכלים אותם. לחיזוק דעתו כי "ספרות החמישה ביוני" במצרים נוצרה קודם לאותו מועד, מסתמך שוכרי על יצירות של תופיק אל-חכים, אלפרד פרג', יוסף אדריס, שנכתבו כולן בין 1959 ל-1966. מחזהו של אלי-חכים. "השולטן הנבור", היה מן היצירות הספרותיות הראשונות שטיפלו בבעיית הלגיטימיות והמימשל הדמוקרטי, והדגישו את בכורת החוק על כוח-הזרוע בניהולם של ענייני הממלכה אפילו כאשר נוגע הדבר בעמדות השררה הגבוהות ביותר. במחזה מאוחר יותר, "בנק-הדאגות", התקרב אל-חכים עוד יותר למציאות השוטפת וטיפל במישרים בבעיה המרגיזה של מנגנון-הבטחון המצרי.

זיקה קרובה לא-פחות למפלה היתה גם ליצירתו של אלפרד פרג'. מחזהו משנת 1964, "הספר מבגדאד", העלה טיעון ברור ומפורש למען החירות—לא כמושג מופשט אלא כדבר הקשור קשר הדוק לאינטרסים הרחבים של ההמונים. מרחיק-לכת עוד יותר היה המחזה של יוסף אדריס, "המשרתים", בו טיפל המחבר בנושא החירות; גם כאן וגם ביצירתו המאוחרת יותר, "הקומדיה הארצית", דחה אדריס למעשה כמעט כל סוג של מימשל; אבל אף שלכאורה מגיע הוא כמעט לתיזה האנארכיסטית, הרי למעשה היתה יצירתו של אדריס התקפה נמרצת על כל צורות ההגבלה של החירויות הדמוקרטיות—ובכך הזהיר מבעוד-מועד מפני הסכנות שאיימו על חירויות אלו במצרים. וסכנות אלו היו מעצם מהותה של המפלה, כפי שהוכח די-והותר מן העובדה שמיד לאחר המלחמה נשמעה זעקה גדולה שתבעה את "בכורת החוק"—עד כדי כך שנעשה הדבר סיסמה רשמית של הממשלה.

אבל החירות היתה רק אחד משלושת הנושאים הקשורים במישרים למפלה ואשר בהם טיפלו סופרים מצריים לפני מלחמת-יוני. נושא נוסף היה הבעיה של הצדק חברתי, שאת דגלו הניף בכשרון ובגילוי-לב כל-כך עבד אל-רחמאן אל-שרקאווי, מחבר "האדמה" ו"הנער מהראן"; סעד אל-דין והפה במחזותיו "ביר אל-סולם" ו"רכבת הבטחון"; והמשורר צלאח עבד-אל-צבור במחזהו "הטראגדיה של אל-חלאג". שלושת הסופרים האלה הסכימו כולם שבעיית הדמוקרטיה היא בראש-וראשונה בעיה של צדק חברתי, שלא ייתכן להפריד בין הצד המדיני לצד הכלכלי של הצדק הואיל וכל סטייה באחד מביאה בהכרח לידי סטייה במשנהו. במיוחד הפליג אל-שרקאווי בהעזתו. במחזהו "הפלאח", שרובו נכתב לפני מלחמת-יוני, הוא חוזר ופוקד את גיא-החזיון

של הרומן הקלאסי שלו "אדמה" כדי לברר מה אירע בחמש־עשרה השנים שעברו בינתיים—ובאומץ־רוח ראוי־לציון אינו מהסס להצביע על החלאים החברתיים שהוא מוצא כי עדיין נתקלקלו בהם חיייו של האיכר המצרי חרף חמש־עשרה שנה של "חוקם סוציאליסטיים". (בראיון־טלביזיה ששודר לא מכבר מקאהיר תיאר אל־שרקאווי תקופה זו תחילה, כאשר עמד עליה בדבריו, כ"תקופת הסוציאליזם", אך מיד חזר בו ותיקן: "...או, מוטב לומר, תקופת החוקים הסוציאליסטיים").

הנושא רב־המשמעות השלישי והאחרון שעליו הסתערו סופרים מצריים קודם למלחמת־יוני קשור היה ביחסים בין האינטלקטואל המגויס ובין המהפכה. דברים הרבה נכתבו על מה שקרוי "משבר אנשי־הרוח", אך מעטים מאד מן הכותבים על הבעיה העזו להביט בה נכוחה. גאלי סוכרי נותן לנו כאן גירסה משלו על התהום שנפערה בין המהפכה לאנשי־הרוח. לדעתו, הבעיה חריפה דווקא משום שהקרע לא היה עם אנשי־רוח קונטר־מהפכניים אלא עם אלה שניצבו בגלוי בצד המהפכה. שוב, לא על מטרותיה של המהפכה נסבה המחלוקת אלא על האמצעים בהם השתמש המשטר להשגתן של המטרות הללו. ובנושא זה לא טיפל איש בצורה קולעת יותר מנגיב מחפוז. גדול הרומניסטים המצריים בעשרים השנים האחרונות.

כל היצירות האמיצות האלו, שקדמו למלחמה אך טיפלו במישרים בגורמים שעתידיים היו להוליך למפלה, מגיעות במידה ידועה לממד של נבואה לאמיתתה—כך טוען ד"ר שוכרי—ולפיכך הן חלק בלתי־נפרד מ"ספרות החמישה ביוני". הן נפלו אמנם על אזניים ערלות—כולל אזניהם של אנשים רמי־מעלה—וזה עובדה אומללה מאד; אבל הן נשארות בגדר עדות לכך שכמה מוחות חודרים וצלולי־ראייה חזו את השואה שטרם בואה. "הסופרים הללו אכן היו נביאי המפלה; הם לא אחזו בנשק נגד המהפכה והמשטר שלה אלא בחרו להילחם בצדדיה השליליים מתוך שורותיה שלה".

עד כאן לענין "ספרות החמישה ביוני" שקדמה למלחמת־יוני במצרים. מבט חטוף על היצירות שנכתבו מאז אותו מועד יש בו כדי לתת סימוכים לטענתו של שוכרי שהספרות שבאה לאחר המלחמה לא היתה בעיקרה רק המשיכה את זו שקדמה לה. אותם נושאים של חירות, צדק חברתי והיחסים בין איש־הרוח המגויס למהפכה מוסיפים להעסיק את הסופרים המצריים; ההבדל היחיד הוא במידה: עכשיו הם מרירים ומפורשים יותר. דוגמה לענין זה הן יצירותיו של נגיב מחפוז לאחר יוני.

בחדשי אוקטובר—דצמבר 1967 כתב הסופר הפורה הזה ששה סיפורים קצרים־ארוכים וחמישה מחזות, שאך לא מכבר הופיעו כולם בספר. בראיון עם העורך הספרותי של השבועון הקאהירי אל־א־א־ע ה (4 באפריל 1969) הסביר מחפוז בפשטות כי "חיכה להזדמנות" לפרסם את היצירות האלו, בהן הוא מטפל במצב של "תהו־ובוהו מפחיד", של בילבול, של תחושת מפלה נוקבת, מצפון לא טהור ורצון יוקד לעשות משהו. בראיון הזה נראה לנו מחפוז כמתנצל על העובדה שזו פעם ראשונה בתקופת פעולתו הספרותית בחר לטפל בסוגיות אקטואליות ובווערות, ובזאת יותר על הפרספקטיבה ההיסטורית הנחוצה לסופר היוצר. יודע הוא, הוסיף ואמר, שיצירותיו מושפעות מהלך־רוחו של לאחר המלחמה, ומשום כך הן חסרות אובייקט

טיביות וראייה צלולה. משום כך, הוסיף עוד, בחר בדרך האליגוריה בסיפוריו ובמחזותיו, שלדבריו יש בה תועלת לסופר היוצר כשהוא צריך לגשש את דרכו באפילה. כדאי לצטט כאן מתוך שלושה מסיפוריו של מחפז מלאחר יוני. "תחת הסככה" הוא מעשה בחבורת אנשים שכפי הנראה ניטלו מהם סגולות התנועה והמעשה, והם מסתפקים בדיבורים ובחלומות בלבד. על כל סביבם מתרחשים דברים בלי הרף, מתארעים מאורעות נוראים, אנשים נולדים ומתים, גשם יורד וסערות מנשבות—וגיבורינו די להם לשבת תחת הסככה שלהם, להמתין ולהרבות להג. ממתנינים הם ל"סוף הטוב"; אבל מי יידע אם אמנם ייטב הסוף? דומה היה כאילו הובן משלו של מחפז שלא-כהלכה, ורבים מן הצופים תמהו למי הוא מתכוון. על כך השיב צאלח ג'ודת בשבועון א-ל-מוצ'ור מיום 21 במרס: "גיבורי הסיפור מתארים אותנו, את כולנו בלי יוצא-מן-הכלל. כולנו עמדנו ברחובו של מחפז והבטנו מנגד אל רצת, מחול, אהבה, מוות, סופות וגשם; כולנו היכינו באדישות תחת הסככה בעוד הגנב הופך מרצת, השוטר ניבט בלי גוף אצבע, וכן הלאה וכן הלאה".

"השינה", סיפורו השני של מחפז, דומה להפליא לראשון. הוא מספר את המעשה באיש-רוח שאהובתו נרצחת במיטתו בעוד הוא נשאר שקוע בתרדמה עזה לאחר לילה בו שקד להעלות רוחות ולחזות בכוכבים. על השאלה: "מי היתה אותה אהובה שקראה לעזרה בעוד כולנו מעלימים עין וממשיכים בשנתנו העמוקה?" סירב מחפז להשיב, ולמראיין שלו מאנשי א-ל-א'ד'א'ע סיפר שעדיין אין ראייתו ברורה כל-כך בשל היעדר פרספקטיבה היסטורית!

סיפורו הקצר השלישי של מחפז קרוי "המשימה". כאן מתוארים שני אנשים, מספר אחד ומספר שנים, כשהם מצליפים בבחור אחד הזועק מכאב. סיבת המלקות היא שהבחור השתמט ממילוי תפקידו ושכח לגמרי את המשימה שהוטלה עליו. למרבה-הרעה אין הוא יכול אפילו לזכור מה היה טיב משימתו. הבחור הוא מורה להיסטוריה, ואולם כל שיעורי ההיסטוריה על האדם הקדמון, על גילוי החקלאות, המצאת לוח-השנה ובניית הפיראמידות אין בהם כדי להזכיר לו את המשימה ולו גם ברמז. להוסיף על חריפות האליגוריה, באה העובדה ששני השבטים המלקים בלי הרף את הצעיר הנבון יש להם שמות—האחד קרוי "חרטה" והשני "מוטר-כליות". כתבו של א-ל-א'ד'א'ע מספר לקוראיו שהסיפור מסייע "להזכיר לנו שכל אחד מאתנו יש לו משימה למלאה. המחזה אינו נותן מושג מגובש לגבי טיב המשימה שעליו לבצע; אין אתה אלא מביין מכלל זה שחייך חולפים ומשהו חסר—משהו שאתה עצמך צריך לברר ולמצוא. כל זמן שאינך זוכר את המשימה, חייך נשארם נטולי-תוכן".

אבל מפליא עוד יותר מיצירתו של מחפז הוא מחזה חדש יותר מאת סעד אל-דין והפה, "שבע תעלות". כאן המחבר מקים תחיה חמישה חיילים מצריים שנספו בסיני במלחמת-יוני. הוא מביא אותם לקאהיר לחפש מקום-קבורה הולם יותר; גשמותיהם מתענות מחמת השהייה הארוכה במדבר שעדיין לא נכבש מחדש, ולאחר

שנה וחצי של המתנה עקרה הם מחליטים לעשות דרכם בעצמם לקאהיר, מקום שם יוכלו להיקבר לצד קרבנות־מלחמה מצריים אחרים, מן העבר ומן ההווה. כאן ניטש ויכוח בינם לבין קרבנותיה של מלחמת־1948 עם ישראל, ואלה האחרונים טוענים כי שדה־הקברות מיועד לאלה שלהמו בשדה־המערכה בפועל־ממש בעוד שחמש הנפשות התועות מסיני, הגם שמצאו אף הן את מוהן בשדה־המערכה, לא נלחמו כלל ולכן אינן רשאיות להיקבר עלי־דם...

סוף־דבר מרכיבים בית־דין שיכריע בין שני הצדדים. אב־בית־הדין הוא אחמד עוראבי פחה בכבוד־ובעצמו, מימי מרד עוראבי. במהלך הביורורים, אחד מחייליו של עוראבי פונה אל מפקדו בזו הלשון: "המפקד! אני נלחמתי תחת פקודתך בכפר אל־דוואר, אבל צבאך הובס מחמת מעשה־בגידה; גם הצבא של 1948 הובס מחמת בגידה; אבל ב־1967 הובס הצבא בגלל פיקוד־המטה שלו אשר לא התרומם לגובה האחריות המוטלת עליו..."

בתמונה אחרת נשמעת בקורת חמורה על אמצעי־ההתקשורת. כתבת־ראדיו מראיינת את אמו של אחד מחמש החיילים המתים—פלאחית פשוטה העמלה שתיים־עשרה שעות ביום בשדה להוציא את מחייתה הדלה. על שאלתה של הכתבת להרגשתה, משיבה הזקנה בפשטות: "תודה לאללה, בתי!" הכתבת, המסתפקת בתשובה קצרה זו, פונה אל מאזיניה במלים אלו: "אמו של עבד אל־גפאר, העמלה שתיים־עשרה שעות בשדה, שמחה בחלקה במערכה להגברת הייצור. עיניכם הרואות, פלאחית פשוטה זו משבחת את העזרה שמושיטים לה השלטונות. הוי המאזינים, זוהי דוגמה להתקדמות שהושגה בחיי הפלאח במולדתנו. בעבר היו השלטונות נלחמים בפלאח, אך עתה הם משרתים אותו..."