

## נסים רגואן: אלי כדורי-חקר הפוליטיקה וחקר האמת

אדם חי לא רק את חייו האישיים כפרט אלא גם, ביוזמים או בלא-  
יוזמים, את חיי תקופתו ובני-זמנו.

תומאס מאן, הרהקפמים

ספקנות לגבי תמורה, בפרט תמורה פתאומית וכפויה; חשדנות כלפי הפוליטיקה והפוליטיקאים; קוצר-רוח מובהק כלפי כל הדוקטרינות והאידיאולוגיות הלמדניות-התלושות; שלילת כל מאניפולציה של יצורי-אנוש למטרות מדיניות; סירוב להשתמש בתקנים ובנורמות של תרבות אחת לשפיטת אלה של תרבות אחרת; ובזו בריא, בדרך-כלל, למליצות נפוחות-אלה אחדים מסימני-ההיפר של הפילוסופיה המדינית אותה פיתח במרוצת השנים אלי כדורי, יהודי יליד-בגדאד שלא מכבר מלאו לו חמישים, אשר זה כעשרים שנה הוא מלמד את מדע-המדינה בבית-הספר הלונדוני לכלכלה שבאוניברסיטת לונדון. עוד ב-1952, במאמר שנדפס בכתב-העת "Philo-sophy", תחת הכותרת "חקר הפוליטיקה", קם כדורי והעלה מעין אני-מאמין אישי. עצם הגדרתו לטבע התיאוריה המדינית מעידה עליו כמה עדים:

תיאוריה מדינית... היא הסבר והצדקה לשימוש בכוח-כפייה על-ידי אנשים מסוימים על זולתם; תיאוריה מדינית תבקש לנסות ולבאר את דרך שימושו של כוח מעין זה, את הגבולות שראוי לשם לפוח זאת המטרות של השימוש בכוח. זאת עושים הובס ולוק ורוסו ובזאנקה ולאסקי... (Philosophy, לונדון, כרך כז, מס. 102, יולי 1952, ע' 3).

אבל עניינו של כדורי הוא בחקר הפוליטיקה ובחקר חובותיו ותפקידיו של חוקר הפוליטיקה. הוא מחלק את תולדותיו של חקר הפוליטיקה לשני ענפים. ראשית, הרי לנו תולדות המחשבה על רעיונות ומושגים מדיניים, ושנית-תולדותיו של חקר הפוליטיקה השיטתי באקדמיות ובאוניברסיטאות. רב-משמעות הוא בעיניו הדבר שבעוד אשר באנגליה לימוד הפוליטיקה קשור למדעי-הרוח הרי ביבשת אירופה אנו מוצאים שהוא קשור במשפטים. הבדל זה, כך הוא טוען, מלמד הרבה. והוא מסביר מדוע הוא סבור כך:

דרך רבת-משמעות להתבונן בתולדותיה של יבשת אירופה היא לראות בהן עדות על נסיונות להקים קיסריות עולמיות. עלי לומר שקיסריות יבשתיות נרחבות אינן יפות להתפתחותו של חקר הפוליטיקה, כלומר למחשבות על היחס בין השליט לנתין, פיקוח הגשליים על הממשלה, מטרתה הנכונה של החברה, וכיוצא באלה. (ע' 5)

הטעם העיקרי לכך, הריהו מסביר, הוא שהנסיונות ללוש שטחי-ארץ עצומים ולעשותם אחוזה אחת מביאים לידי נסיונות לכונן ממשלות מרכזיות יעילות ששום דבר לא

יימלט מעיניהן, ממשלות שמטבע-הדברים הן חייבות להתנהל על-ידי פקידים האחראיים רק כלפי מי שלמעלה מהם. "הדעת נותנת שאז לא יהיה מקום לדיון בפעיה המדינית ותהיה נטייה להסוּתה כבעיה מינהלית". לדעתו של כדורי, הסוּאות דקיקות אלו של הפוליטיקה כמימשל ומשפט הן "שתי סכנות רוחניות גדולות או שני פיתויים גדולים העלולים לעמוד בפני מי שחוקר את הפוליטיקה. תפקידו", כך הוא מסביר, "לחקור את השימוש המותר בכוח בחברה האנושית; אם יעבור ממשימתו זו לחקר השימוש היעיל בכוח או לחקר השימוש החוקי בכוח הריהו נעשה טכנאי, משרת של השלטון, מלחך-פנכה-הוא מקפח את 'עילת היותו'; והתו-צאה אומללה בשני מובנים: ראשית, מפני שאין שום איש יכול להיות מלחך-פנכה בלי שתהיה נשמתו נתונה בסכנת-מוות, ושנית מפני שיותר מכל שאר בני-אדם חזקה על חוקר הפוליטיקה שלא יהיה מלחך-פנכה".

מהם אפוא תפקידיו של השוקד על חקר פוליטיקה, כפי הבנתו של כדורי? בתשובה על שאלה זו, הרי לפנינו קטע המגדיר את עמדתו של העתונאי, שנכתב ב-1851 בידי הנרי ריב, מתרגמו של טוקוויל וכותב מאמרי-מערכת בטיימס. במכתב אל גרנוויל, שהיה אז שר-חוץ בבריטניה וביקש שהטיימס ישנה את הקו שלו בשאלה המזרחית, אמר ריב:

מידת האחריות הרובצת על עתונאים עומדת ביחס ישר למידת החירות שהם נהנים ממנה. לא תיתכן חובה מוסרית חמורה מזו. אבל אני סבור שאין תפקידיהם זהים עם אלה של מדינאים. נראה לי כי ראשית חובתם של הכותבים היא לברר עניינים כהווייתם, למסור עליהם בנאמנות, לנקוט לגביהם עקרונות קבועים ואמיתיים של צדק, אנושיות וחוק, לתת השראה, במידת האפשר, לעצם מצפונן של האומות, ולהוציא את משפטו של העולם על הכוזב או הנקלה או הטיראני. כללים אחרים חלים בהכרח על אלה שחלק גדול מן העשייה המדינית תלוי בהם.

למען ענין כזה, מעיר כדורי, מת סוקראטס; ולדעתו, היה סוקראטס "הקדוש-הפטרון של חוקרי הפוליטיקה". בהציגו את הענין בצורה בוטה יותר, הוא מביא אותו מעשה שסיפר טולסטוי על קצין אחד שנוף בחבר-קצין על שהתעלל בחייל כושל בשעת מסע מפרך. "לא קראת את התנ"ך?" הוא שואל; והתשובה על כך היא: "והאם לא קראת את תקנות-הצבא?" "השאלה היא", מוסיף כדורי, "אם יהיה חוקר הפוליטיקה מפרש של תקנות-הצבא. הסכנה ערמומית ככל שהיא גדולה".



הספר הראשון שפירסם כדורי, אנגליה והמזרח התיכון: חורבן הקיסרות העות'מאנית 1914-1921 (לונדון, 1956), היה מבוסס על עבודת-הדוקטור שהחל בה בעת היותו תלמיד-מחקר בקולג' סנט-אנטוני שבאוקספורד. גישתו של המחבר, ונעימת הספר כולו, הגם שנשענו על מחקר יסודי ביותר ועל שפע תעודות, היו יוצאי-דופן עד כדי כך שהתיזה נדחתה מהיותה דעתנית יותר מדי. ובאמת, מתוך השקפה-לאחור, לא יקשה עלינו לראות מדוע עשתה רושם כזה בזמנו. על-ידי שילוב יחיד במינו של למדנות, שיפוט בלתי-תלוי והתמררות מוסרית כבושה ביותר השפיל המחבר

לשחוט כמה מן הפרות הקדושות ביותר של המדיניות הבריטית במזרח התיכון. יש גם ענין-מה בעובדה שהאדם שעמד בראש הוועדה שקראה את הספר והעריכתו לא היה אלא סיר המילטון גיב, המזרחן הבריטי הדגול, שלימים מנה אותו כדורי עם אלה שסייעו לעצב את "גירסת צ'טם-האוס" של קורות המזרח התיכון המודרני, גירסה שעליה מתח כדורי בקורת קטלנית שכזאת.

בספר זה אנו פוגשים מיד בקנאתו לאמת ולחקרה. "המדיניות של ארץ אחת כלפי חברתה", קוראים אנו בפיסקה הפותחת של פרק א', "היא, לכל המוטב, ענין מאולתר. היא נרקמת בלהט ובלחץ של עניינים דוחקים, ודבר הלמד מעניינו הוא שעליה להיות מיוסדת על בורות, תפלות ואי-הבנה. הואיל והיא מכוונת להשגת יתרון ולהבטחת איזה אינטרס, אין המדיניות שמה לב לדברים כפי שהם, ובלבד שיושג היתרון ויובטח האינטרס". עם זאת, הוא מוסיף, מדיניות המחזיקה מעמד במרוצת השנים, מדיניות שדורות של מדינאים ודיפלומטים נוהגים על-פיה ומתקנים אותה, "מעט-מעט היא מתחילה לחיות ולקסום; מעט-מעט היא לובשת צביון של דוגמה, שוב אינה תלויה במטרות אשר לשמן נועדה לכתחילה, והיא מושלת במחשבותיהם ובמעשיהם של הבריות, מצמיחה ויכוחים מיטאפיזיים לוחטים שבהם מזג במזג מתנגש ואמונה באמונה". כך דין המדיניות הבריטית במזרח התיכון במאות ה"ט והכ"ו-וברוח זו, ובגישה מעין זו, קם המחבר לבחון, לבדוק ולנתח את העמדות, האמונות, המזגים והדוגמות שקבעו את מעשיה של בריטניה-הגדולה, את כשלונותיה וחולשותיה באיזור, משך תקופה של קרוב למאה שנה, מ-1830 והלאה.

מבין ראשי אדריכליה ומעצביה של המדיניות הבריטית במזרח התיכון בתקופה הנדונה ומבין נפשותיה העיקריות מטפל כדורי באריכות מרובה בשנים: סיר מארק סייקס, והקולונל ת. א. לורנס. ואגב טיפולו בשני אלה הוא חושף ביותר את מחשבתו וגישתו ביחס להיסטוריה ולכתיבת היסטוריה. כלפי לורנס אין בו כי אם בוז בלבד. "על סף המזרח התיכון של זמננו", הוא כותב בפרק המוקדש להרפתקן הזה עתיר-הפרסומת,

עומדת הדמות של ת. א. לורנס, המעורר יראת-כבוד וחמלה בעת-ובעונה-אחת. הוא אות וסמל לשלטונו של המקרה בעלילות אנוש, ולהתפרצות המתמדת של כוח-רצון דימוני שאין לרסנו לתוך ההיסטוריה... תוצאות מעשיו השפיעו על חייהן של נפשות רבות-מספור, ואף-על-פי-כן נבעו ממניעים אישיים-בתכלית, ויש לבקשם רק בדריכות-המנוחה הפנימית שלו ובלבטים שהתלבט בחביון נפשו. דלות רעיונותיו משתווה רק להתלהבות בה שקד על הגשמתם. והאירוניה האכזרית שבגורלו מתבטאת בכך שאף כי בראש-ובראשונה שקד על גאולת נשמתו של ת. א. לורנס, איש פרטי, הרי בתורת הקולונל לורנס, אגדה ציבורית שעסקה בהרפתקה מפוקפקת, יכול הוא אולי להתימר כי נשמר בזכרונם של הבריות. ולמרבה מרירותה של האירוניה, הרי על-פי עקרונותיו ודעותיו שלו, אכן חייב הוא להשלים עם גורל מעין זה. שהרי היה האיש ליברל ורומנטיקן כאחד. כליברל לא ידע כלל על התהום הפעורה בהכרח בין מחשבה למעשה, על השינוי הנגזר על המחשבה כאשר אנשים בשר-ודם מוציאים את מסקנותיה מן הכוח אל הפועל; וכרומנטיקן האמין שאפשר לכבוש בסערה את מלכות-האלוהים, ושהעשייה המדינית היא דרפון לגאולת-נצח. (ע' 88)

עמדתו המשתנה של לורנס, שתכופות היתה מבולבלת ותמיד היתה חסרת-יציבות, ביחס ל"תנועה הערבית", לשריף חוסיין ממפה ולבנו פייצל היא דוגמה נאמנה לא פחות מכל זולתה למעשים ולדיבורים מן הסוג המניע את כדורי להוציא את משפטו, הקשה למראית-עין, על האיש ומעשיו. בנסותו להעריך את אישיותו של לורנס ואת מניעיו בוחן כדורי כמה וכמה היפותיזות ומוצא את כולן לקויות בחסר. בספרו *שבעת עמודי החכמה* כתב לורנס: "גדר גדרתי לעשות את המרד הערבי מנוע להצלחתו שלו...; וגדרתי להנהיגו בטירוף שכזה בשעת הנצחון הסופי עד שחשבון הכדאיות יעוץ למעצמות להביא להסדר הוגן של התביעות המוסריות של הערבים". טענתו היתה שחוללו הבטחותיהן של המעצמות, ובמיוחד של בריטניה, הסכמים נקרעו לגזרים. אולם לדברי כדורי:

מחמת אסתניסיות וסלידה נוכח צביעותה של אנגליה נעשה [לורנס] תומך בשריף ובלאומונים הערבים. מוכן היה למחול על צביעות מצד אלה האחרונים. זמן קצר מאד לאחר שפרץ המרד החלו התורכים לבוא במגע עם פייצל והנהיגם אחריו, ולדבר על לבם שיתפייסו. "הוא [פייצל] עמד מכבר במגע עם יסודות בתורכיה", אומר לורנס, אבל נחפו הוא להסביר שזה היה מהלך טאקטי עמוק כדי לזרוע פירוד בתוך הממשלה העותומאנית ולסבכה בהצעות של פשרה: "בראשונה הציעו לנו אוטונומיה לחג'או. אחר-כך הוסיפו את סוריה למחיר; אחר-כך את מיסופוטאמיה. עדיין נראה היה שפייצל לא בא על סיפוקו, ולכן העז שליחו של ג'מאל והוסיף כתר על המנה המוצעת לחוסיין ממפה". אך עדי-מהרה מתברר שאין זה סיפור-המעשה כולו. כעבור שני עמודים מצהיר לורנס: "בסופו של דבר באו המאורעות והכשילו את המשא-ומתן המסובך הזה". כלום היה אפוא מי ששיער שאולי יצליח?

ברור שזו שאלה מכרעת. בפני לידל הארט, שעסק בכתיבת ספר עליו, טען לורנס כעבור זמן שפייצל מעולם לא סיפר לו על השיחות שניהל בקיץ 1918, שפייצל היה ממש "מוכר אותנו", וכי כאשר נודע ללורנס על מעשיו של פייצל "העמיד פנים כאילו הוא מקבל זאת כטכסיס מדיני, והציע לפייצל לפתחו". אולם, בין אם אמנם נשא פייצל ונתן עם התורכים ובין אם רק העמיד פנים, לא גילה לורנס דבר על השיחות האלו לממונים עליו. "אני חששתי", כתב לאחר זמן, "שהבריטים אולי יודעו על שפייצל מקיים כך יחסים נפרדים. אולם מתוך הגינות כלפי הערבים הנלחמים לא יכולנו לחסום את כל הנתיבים להתפייסות עם תורכיה". ועל כך מעיר כדורי:

הוא [לורנס] התנגד לצביעות מצד בריטניה אך לא מצד השריף ותומכיו. בעוד הם עוסקים בפעילות מיבצעית נכנסו אחדים מאלה במגע עם התורכים, ואותם מגעים בלתי-כשרים סופם שנודעו לשלטונות הבריטיים בקאהיר: "צילצלנו לקאהיר והודענו כי המצב בגוויירה ממש טוב, ואין שום סימנים של מעל. אפשר שהדבר לא היה נכון ביותר; אך הואיל ומצרים קיימה אותנו על-ידי שעקצה את עצמה, הרי עלינו למעט באמת הלא-מחוכמת כדי שהיא תוסיף להאמין בנו ואנחנו נוסיף להיות אנדה" (שבעת העמודים). לגבי איש טהור זה, כמו לגבי אנשי-מעשה מן המניין, היו אפוא אמיתות מחוכמות ובלתי-מחוכמות. ואפשר שיחסו הסלחני לאנשי מחנה השריף לא הצטמצם בהסתרתה של אמת בלתי-מחוכמת. אם נאמין לעבד אל-רחמן אל-שהבנדר, הרי לורנס עצמו הוא שעודד את פייצל שלא להפסיק את השיחות עם התורכים, למקרה

"שאלנבי יפשל בהתקפה שלו והבריטים יעשו שלום עם התורכים השמרנים". הוא העמיד פנים כלפי קאהיר, הוא העמיד פנים כלפי פייצל, ואולי כלפי עצמו. אולי כך היה עליו לנהוג, בעיצומן של פעולות עדינות ומסוכנות. זה אחד הסיפונים במשחק בו החליט לשחק קודם-לכן. אך אם היו הכל וכל אחד שקועים בהעמדת-פנים, מה טעם ליחד את ההתמרמרות והקיטרוגים למדיניות של בריטניה וצרפת בלבד? האם היתה הונאה מצד פייצל ראוייה למחילה יותר מהונאה מצד בעלי-הברית? ואם אמנם היה עליו להעמיד פנים בעיצומה של פעולה, כלום צריך היה להעמיד פנים כלפי קוראיו, בספר שנועד להיות מעשה אמנות, זיקוקו של נסיון העבר?

בשבעת העמודים מודה לורנס באיזה מקום שהעמדות-פנים "הן דברים ריקים וחסרי-ערך"—וכדורי תוהה אם אמנם פשוט לא היה לורנס יכול לזקק את נסיונו, ואם היה האופוס מאגנזום שלו המשך בלבד למערכה הסבוכה שבחר לנהלה בשעתו, "כלי-נשק נוסף במלחמה הפרטית שלו". וכך הוא ממשיך:

האם ייאמר אפוא שלורנס היה דוקטרינר בעל-פניות? מטעמים רבים הוא ראוי לכינוי כזה. אבל אם היתה לו פנייה לאיזה צד, מה היה הצד שלו? השריף? בני השריף? השריף, לפי עדותו, היה אדם בלתי-אפשרי: עריץ חדל-מעש. "מטרתי ביחס לערבים", כתב אל רוברט גרייבס ביוני 1927, "היתה להעמידם על רגליהם. כדי לעשות זאת צריך היה לבלום את המדיניות הריכוזית של המלך חוסיין, שראה בחזונו עולם ערבי מאוחד תחת שלטונו שלו במכה. היתה חממה של דת, מקום שממש לא ייתכן שיהיה בירה למדינה מסוג כלשהו: העיר הגרועה ביותר בעולם הערבי. אף-על-פי-כן לצורך המלחמה היה עלינו להעמיד פנים שהוא עומד בראש, שהרי האחדות צורך היא לתנועה". אם כן, שמא בניו של השריף? לא הבכור, עלי: "מנהגו היה מכובד ומעורר-הערצה, אך בלתי-אמצעי; והוא עשה עלי רושם של ג'נטלמן נעים, בעל-מצפון, בלי כוח-אופי הרבה, עצבני ועייף למדי"; בהחלט לא עבדאללה, הבא אחריו: "גמרתי אומר שעבדאללה איננו המנהיג הנחוץ"; אשר לזייד, בן-הזקונים, הלז היה "בחור ביישן, לבן, חסר-זקן כבן תשע-עשרה, שקט וקל-דעת, לא קנאי איש-מרד"; בהחלט לא יספון. אם כן, שמא פייצל? פייצל עשה עליו רושם למן הרגע הראשון בו ראה אותו "ניצב כמו במסגרת בין היתדות של פתח שחור, ... דמות לבנה ממתנה בדריכות", ו"חש למבט-עין ראשון כי זה האיש שאותו באתי לחפש בערב—המנהיג שיציעד את המרד הערבי למלוא התפארה". פייצל היה "חם-מוג ואנין-רגש, ... נדווגו בו תאבון וחולשת-הגוף, עם דרבן האומץ, ... מלא חלומות ויכולת להגשימם, בעל הבחנה אישית עזה ואיש-עסק יעיל מאד". (ע' 101)

השקפתו של לורנס על פייצל, כפי שהוא מספר עליה בכתביו, חושפת את התמונה שצייר לו האיש מן הערבים בכללותם. עם שגבר המרד הערבי ועשה חיל, כך הוא כותב, "נתגלה [פייצל] ראוי להישג זה... הכירו בו כוח המתרומם מעל לשבט, מתעלה על ראשי-שבטים, גדול מרגשי-קנאה. התנועה הערבית", הוא מוסיף ומסביר, "נעשתה לאומית במובן הטוב ביותר, שכן בתוכה התאחדו כל הערבים, ולמענה יש להתעלם מאינטרסים פרטיים; ובתנועה הזאת זכה למקום הראשי הראוי לו, בזכות התמסרות ובזכות כשרון, האיש אשר תפס אותו משך אותם שבועות מעטים של חדות-נצחון ומשך חדשים ארוכים יותר של אכזבה לאחר שיחרורה של דמשק". מתוך דברי-שבח מופלגים אלה משתמע אולי שאמנם היה לורנס חסידו של פייצל, שהוא האמין בפייצל וחשבו ראוי לשירותו ולמסירותו. אולם דברים אלה אינם אמת

גמורה. שהרי פתאום, סמוך לסופו של שבועת העמודים, מעלה לורנס מסקנה זו: "פייצל היה אדם אמיץ, חלש, נבער, שניסה לעשות מלאכה שרק גאון, נביא או פושע גדול היה מתאים לה. אני עבדתיו מתוך חמלה, מניע שהשפיל את שנינו". כעבור שנים הרחיב לורנס את הדיבור, בשיחה עם לידל הארט: "פייצל", אמר, "היה איש רך-לב, הוא שנה לצאת לקראת הסכנה, ואף-על-פי-כן היה מוכן לעשות כל דבר למען החירות הערבית... כאן, כמו בעיראק לאחר זמן, ניצב משום כך בפני דברים וסיפונים שהיו שנואים עליו... אשר לחכמת-המדינאות שלו, הרי החסרון שלו היה זה שתמיד האזין ליועצו באותו רגע, בניגוד למיטב שפיטתו". כאשר שאל אותו לידל הארט מדוע אפוא תיאר את פייצל בדינים-וחשבונות שלו כמנהיג גיבור-בגיבורים, אמר לורנס כי "זו היתה הדרך היחידה לעורר את הבריטים לתמוך בערבים" – אומץ פיזי הוא דרישה עיקרית של קצין בריטי טיפוסי.

אם כן, שמא מכוחו של רעיון הושגה גאמנותו של לורנס? אולי (מהרהר כדורי) היה לאומני ערבי. וכי לא דיבר על החירות, על כך שהיא נלקחת ואינה ניתנת, על "העמים דוברי-הערבית השואפים או הראויים לחופש ולשלטון-עצמי", על זכותם של הגלילות דוברי-הערבית לאוטונומיה? אבל כאן שוב קל יותר לראות את אי-אמונו בתנועה הלאומית הערבית מאשר את אמונו בה. "הלאומיות מצטיירת להם", כך הוא כותב על חג'אז בדו"ח מנובמבר 1916, "בדמות עצמאותם של שבטים וקהילות, ואחדות לאומית מצטיירת להם כהתנגדות אפיוזדית, משולבת לפולש מבחוץ. עסקי-פוליטיקה שמרניים, מדינה מאורגנת וקיסרות רחבת-ידיים לא די שהם מעבר להשגתם אלא הם גם תועבת חושיהם... אם לא נקום אנחנו, או בעלי-בריתנו, ונקים קיסרות ערבית יעילה, לעולם לא יהיה אלא פסיפס מסוכסך של מימשלים פרובינציאליים".

העובדה שלורנס לא האמין בקיומה של תנועה לאומנית ערבית במלוא מובן המלה או אף באפשרותה למעשה יש לה הוכחות בשפע בדיבוריו שלו על הנושא. "המלים סוריה וסוריי", כותב הוא בדו"ח שהופיע בידיעון הערבי (Arab Bulletin) במרס 1917, "הן מונחים זרים. יושב המחוזות האלה, אם לא למד אנגלית או צרפתית, אין בפיו מלים לתאר את ארצו כולה... שאם הוא בערבית העיר דמשק. בן-חלב מתקרא תמיד חלבי, ביירותי ביירותי, וכך הלאה עד לכפרים הקטנים ביותר. דלות-לשון זו מעידה על מצב מדיני. אין רגש לאומי". ושוב: "דומה כי הזמן חרץ שאיחוד אוטונומי הוא למעלה מיכלתו של עם כזה. בהיסטוריה, סוריה היא תמיד המסדרון בין ים ובין מדבר, המחבר את אפריקה לאסיה ואת ערב לאירופה. היא היתה זירת-ההתאגרות לעממים הגדולים השוכנים סביבה... וכאשר ניתנה לה עצמאות בת-רגע עקב חולשתן של שכנותיה, מיד התפרקה ל'ממלכות' צפונית ודרומית, מזרחית ומערבית". יתר על כן, אם סוריה היא מטבעה ארץ ואסאלית, "הרי על-פי הרגל היא גם ארץ של מסיתים". על התנועה הערבית בכללותה מוצא הוא זאת לומר: "הביטוי 'תנועה ערבית' הומצא בקאהיר כמכנה-משותף לכל מורת-הרוח המעורפלת נגד תורכיה שהיתה קיימת בגלילות הערבים לפני 1916. בארץ שאין בה תחוקה

לבשה זו מטבע־הדברים אופי מהפכני, ונוח היה להעמיד פנים כאילו מצאת מכנה־משותף בכולם. רובם היו מקומיים מאד, וצרי־עין מאד, אבל צריך היה להתחשב בהם, בתקוה שהאחד או משנהו אולי יעשה פריי".

ובכן, אם לא האמין שתנועה ערבית לאומית קיימת, כלום אפשר הדבר שבכל־זאת היה לורנס לאומני ערבי, מתוך אמונה שהלאומנות נושאת־ברכה ונחוצה לערבים? כלום אין הוא אומר כי "התכוון לברוא אומה חדשה", וכי "מטרה געלה כל־כך העלתה את האצילות הגלומה בנפשותיהם והגיעתם למלא תפקיד גדיב במאורעות?" כדורי מצטט מה שהצהיר לורנס באזני לידל הארט: "זכור, אני תמיד הייתי ריאליסט ואופורטוניסט בטאקטיקה: והאחדות הערבית היא רעיון של מטורף". וכאן כדורי מוסיף ושואל:

אם כן, לשם מה כל הדיבורים על בגידה, הרמיזות על אינטרסים שפלים, הועם והבוז המנצצים מדפי שבעת העמדים? האם לשם כך ניהל תעמולה, ועשה קנוניות, והאשים והוקיע—לשם "מימשל כפוי" בסוריה, שאנגליה תהיה לו "שערת־בשר" ו שהרי, לדבריו, בסוריה הכרת יהיה לכפות מימשל ערבי: "יהיו אשר יהיו גבולות הפוליטיקה שלעתיד־לבוא, ספק אם אפשר לחלוק על כך שממשלה ערבית בסוריה, היום או מחר, בדומה לממשלה אירופית, תהיה ממשלה כפויה, כמו שהיו הממשלות הערביות הקודמות". הוא פתח במימשל תורכי כפוי, שאותו רצה למגר, והוא סיים במימשל ערבי כפוי, שאותו רצה להקים.

הערכתו של כדורי עצמו לגבי התנועה הלאומנית הערבית באותם שלבי־בראשית כלולה בדברי הסיום בפרק שלו על לורנס, שם הוא קובע שהלז ידע אל־נכון את טיב המימשל הערבי שאותו ביקש לכפות על סוריה. היה זה, כך הוא מסביר, מימשל מוסלמי־סוני המתימר לחדש את ימי השושלת העבאסית או האיובית. והוא מוסיף: הרגש המוסלמי־הסוני היה הכוח המניע מאחרי הלאומנות ה"ערבית", כשם שהיה הכוח שאיגד את הממלכה העותומאנית. ראשי התנועה שבה תמך לורנס היו פורשים סוניים, שהתקוממו על העותומאנים הסוניים, אלא שעם כל זאת היו חדורים באותה מידה "כמיהה עמוקה לשלטון ארצי המפעמת בסוניים", אשר תשומת־לב אליה הסב פלוני שפירסם רשימה מזהירה על לכידת בגדאד בידיעון הערבי. הלאומנות הערבית היתה רוח השליטה הסונית, שנעשתה ארסית מחמת הצורה הלא־חוקית והאלימה בה ניסו מנהיגיה להוציא את השלטון מידי המדינה העותומאנית. לא פחות מן העותומאנים יעמדו הלאומנים הערבים על עליונות האסלאם, אלא שלא יהיו מסוגלים לנהוג במידת הסובלנות הנוחה ושופעת־הבזו של העותומאנים, שבזכותה יכלו האוכלוסיות ההטרו־גניות שתחת שלטונם לשאת את העליונות המוסלמית. הלאומנים הערבים לא יוכלו לנהוג במידת הסובלנות הזאת מפני שהכוח חדש הוא להם, ומפני שלהבדיל מן העותומאנים יהיו חסרי־בטחון, ולפיכך אלימים, בהפעלת השלטון; ונוסף על זה, מפני שעצם הדוקטרינה אשר בה ביטאו את כמיהתם לשלטון—הדוקטרינה האירופית של הלאומנות—מקשה על גו־קונפורמיזם, ובגללה נעשות דרישותיהם של השליטים מן הנשלטים ערמומיות יותר ומרחיקות־לכת יותר מתמיד.

\*

ת. א. לורנס היה סתם הרפתקן מבולבל ממדרגה גבוהה, מעורר יראת־כבוד וחמלה בעת־ובעונה־אחת; עוף מסוג אחר לגמרי היה סיר מארק סייקס.

כפי שמציין הביוגרף שלו, היה סייקס "הכוח המניע העיקרי בלונדון מאחרי מדיניות המזרח הקרוב של ממשלת בריטניה במלחמה [העולמית הראשונה]. הוא שימש מקור השראה", נאמר לנו עוד, "למדיניות הערבית והיהודית כאחת, והוא שהיה אחראי בעיקר לאימוצן על-ידי מיניסטרים במולדת". כאשר מת בפברואר 1919 ידוע היה כאוהד ללאומנות הערבית ולציונות וכמאמין בעצמאות הארמנים. אולם סיר מארק סייקס היה גם האיש שניהל את המשא-ומתן על הסכם מסוים-הסכם סייקס-פיקו המפורסם אך ביש-המזל-שלא עלה בקנה אחד לא עם דרישות הלאומנות הערבית, לא עם אלו של היהודית ולא עם אלו של הארמנית. כדורי מקדיש פרק שלם, שהוא אולי המרתק ביותר בספרו, לבדיקת דרכו של סיר מארק סייקס, שבתחילה לימד זכות על שלמות גבולותיה של הממלכה העותומאנית עד שלבסוף השלים עם חלוקתה, והוא מסביר איך קרה שאדם זה, שכל ימי-חייו שפך אש וגפרית על התנועות הלאומניות השונות במזרח, באחרית ימיו היה להן למליץ-יושר גלהב. יתר על כן, כדורי מבקש להוכיח שאולי הסתירות בין עמדותיו הראשונות והאחרונות של סייקס מדומות יותר משהן יסודיות.

סייקס היה מתומכי הממלכה העותומאנית מימי מסעיו הראשונים במזרח בשנות ה-90 למאה שעברה. הוא תמך בה מן הטעמים המסורתיים שבגללם תמכו בה אנגלים במאה הי"ט-כלומר בחינת מכשול לשאפות של שאר מעצמות אירופיות במזרח התיכון, בפרט של רוסיה, בשם השמירה על אינטרסים קיסריים בריטיים והצורך בקיום סדר באיזור. יתר על כן, בעיני סייקס סימלה הממלכה העותומאנית עקרון שהיה חשוב ומעמיק-חדור הרבה יותר משיקולי אסטרטגיה ומימשל. כסבור היה כי יש אורח-חיים עותומאני, או בעצם מזרחי, המשמר את כל נכסי-היקר שאותם זנח המערב בחתירתו אל עצמה ושיגשוג בתחום החומר. הוא ביקש לומר שהחברה המזרחית נשענת על הוודאיות המנחמות ועתיקות-הימים שבזכותם החיים נעשים הגונים ורחמניים יותר, ובזכותם נשמר כבודו-העצמי של הדל באדם. אמת, יש במזרח הרבה יותר אכזריות ודיכוי, אבל יש בו גם מנהגים של טוב-לב המקהים את עוקצם; בעוד שבמערב אין החמלה מקילה מן האכזריות והדיכוי, הקיימים באותה מידה אלא שהם מסודרים וממושטרים, נעשים מפלצתיים ובלתי-אנושיים. לשון אחרת, המזרח שמר על כל הסגולות שאיבד המערב: משטר חברתי המורכב קהילות קטנות, אינטימיות; מרות העטורה הילה של רחמים, היורדת דרגות-דרגות קטנות ונראות-לעין מן השליט אל הנשלטים; האדון והצמית, העשיר והעני מושרשים בהפכת-הערך ובחובות הכרוכים במעמדם, חבים כבוד זה לזה, ופועלים לא מתוך פחד ולא מתוך בוז; כולם חולקים כבוד, בחייהם ובמחשבותיהם, לסדר הנצחי האלוהי שחברתם עלי-אדמות אינה אלא אספקלריה שלו. כך היה פעם המערב, והמזרח עודנו כך. על כן יש להגן על המזרח מן הסיאוב של המערב: תעשייה, עסקי-כספים בינלאומיים, תועלתנות, והמניע של הריוח.

לאחר שהוא מביא תמצית של השקפותיו ורשמיו ביחס למזרח ולאורח-החיים העותומאני, מסביר כדורי:



סיר מארק סייקס האמין בדמוקרטיה טורית. לפי אמונה זו, הכריעו האידיאלים והאינ-טרסים של המעמד הבינוני את הציביליזציה האירופית והרסו את ההרמוניה של המעמדות. ערכי המעמד הבינוני זולים, רעשניים, מלאכותיים, ואינם משקפים לא את הייחוס ודקות-הרגשות של האריסטוקרטיה ולא את הבינה העמוקה, האמיתית, האינסטינקטיבית והאינטואיטיבית של בני-כפר ושל הקרובים אל סדרי הטבע. ערכים אלה של המעמד הבינוני, שהרסו תחילה את החברה המערבית, מאיימים עתה על הסדר המזרחי. משנתו של סייקס על הממלכה העותומאנית היא השלמה לאמונתו בדמוקרטיה הטורית. דבר זה נראה בתכלית הבהירות מן הטעמים שהוא נותן לירידתה של הממלכה. כאשר אך החל להכיר את הממלכה העותומאנית, השתכנע סייקס כי השפעתה האדירה והנפסדת של הציביליזציה המערבית משחיתה ומחריבה אותה. מסעותיו הרצופים למזרח חיזקוהו בהשקפות אלו. דרכיו המאוסות וחסרות-החן של המערב פולשות היו למזרח ומצמיחות יצורי-פלצות מגוחכים, נעווי-תואר. ספריו מלאים דוגמות, שעליהן הוא מספר בהתלהבות שבסלידה, להשפעה בישת-המזל של המערב על המימשל והמוסדות הציבוריים, בפרט בממלכה העותומאנית.

מיאוסו של סייקס כלפי חידושים מערביים במזרח גבר עם מהפכת התורכים הצעירים. "קצינים צעירים", כתב בבזו, "לומדים היו לומר בצרפתית 'אני נהנה מבשר-חזיר', 'אני שותה קוניאק', 'אינני קנאי', 'האיפרים הם בורים', 'יש לנו חופש', 'יש לנו קידמה'. הנוצרים החלו לריב ביניהם; היהודים החלו להציץ ולציץ ולדבר על ציונות". האמת היא שהדחליל האמיתי של סייקס היה הלבנטיני, אותה מפלצת מיוחדת, שומר הביבר המזרחי שלו. הוא היה משוכנע שהלבנטיני, שהיה מוכר לו גם בשם גוסמופאליט, בין בלבושו של תעמלן ארמני שחונך על-ידי המיסיונרים האמריקאיים ובין בלבושו של חבר הוועד-לאחדות-וקידמה, הוא חורבנו של המזרח התיכון. מהפכת התורכים הצעירים אישרה את חששותיו. ככל שהתבונן בשלטון התורכים הצעירים, כך גברה פסימיותו. החזיון היה מדכדך: "התורכי הפיכח לומד לשתות", כתב לאחר ביקור בקושטא ב-1913, "החייל הנאמן לומד להתמרד; הדת היתה לבזו וללעג. כל מחשבה משוקצת שליקטו מגורשיו של עבד אל-חמיד בפיבים של משפנות-העוני והגיטאות של בירות אירופה צצה ופרצה בשיפעה נתעבה. הצגות-ראינוע-בוזיות, מגובלות ומנאצות-בתי-בושת מלאים על גדותיהם, מועדונים שבהם החטא והפוליטיקה דרים בכפיפה אחת, הדפסים של דופי ותמונות של גילוי-עריות הציפו את העיר. האנארכיזם המופקר של האפאש ממזמארטר, הטרוריות האפל של הקארבונארי הפורטוגזים, האידיאליזם ההרסני של המהפכה הצרפתית, התורות המעוכלות-למחצה של ספנסר, ניטשה והארטמן, ההשפעה המשתקת של מאסוניות נלוזה, כל אלה תססו יחדיו והגיבו תרפובת מוזרה של שלילות שתפסה את מקום שלטונה של הפליפות שנפלה".

בנושא של הלבנטיני, של התפקיד הגורלי שעתיד היה המושג למלא בדוקטרינה האנגלית המודרנית בנוגע למזרח התיכון, יש הרבה דברים מאלפים מאד בפיו של כדורי. מן האמונה בעיוותו המוסרי של הלבנטיני, הוא כותב, אפשר וקל היה לעשות עוד צעד אחד ולאחרו כטיפוס האנושי המצוי בכל המעמדות והעדות. "המונח לבנטיני", הוא מסביר,

נעשה סמל של מצב מוסרי ואינטלקטואלי, הנושא עמו גנאי תיאולוגי כמעט. איש לבנטיני שוב לא היה אדם בן מעמד זה או אחר, הנמנה על עדה זו או אחרת, העוסק במשלח-יד זה או אחר; הוא סימל אחת מן הצורות המרובות שלובש מצבו העלוב של האדם, ונעשה מקורב לצר-העין, שטוף-הזימה והגאָה... הפרופיסור בראון, המזרחן איש קמברידג', מקפיד להבחין בין "התורכי האמיתי" זה לבנטיני בן-הכלאיים". ומר באקסטון, שנסע לקושטא אחרי המהפכה של 1908, פוגש בו ובשכמותו בשורות התורכים הצעירים: "דרוך-מנוחה, בלתי-מרוצה, מופקע מלאומיותו, שוחר אולמות-ריקודים, בוש בפרימיטיביות ובבערות של ממשלתו יותר מאשר בקשיחותה ושחיתותה". בתום מלחמת-העולם הראשונה התבססה דוקטרינה זו עד כדי כך שיכול היה מאמר ב-Near East לקבוע בכובד-ראש: "כשלונה של תורכיה הוא כשלונה של רומא. רומא נפלה מפני שלא נותרו רומאים, ותורכיה תפול מפני שבקושטא לא נותרו עוד תורכים. הם נעשו 'לבנטיני-אִי'. תורכי עשוי אולי למצוא במשפחתו עקבות אִם צ'רקסית, סבא מצרי, כאן יווני עשיר, תמיד איזה אלבאני או יהודי. הוא שונה רק במובן זה שהוא מהווה את האריסטוקרטיה של 'לבנטיניה'. במרוצת הדורות באו עמים רבים אל העיר, עירה של 'הזונה הגדולה' קלטה ובלעה את רובם ופלטה אותם לבנטינים— עם לא-היה, ללא פאטריוטיות, ללא כבוד, דוברי ריבוא לשונות בז'רגון, העם היחיד בעולם שאין לו גם מידה אחת טובה". הדוקטרינה סופה שהיא קונה לה סמכות של איבחון למדני בקטע כגון זה, המכריז לאמור ש"הלבאנט הוא מחוז של הרוח לא פחות מאשר מחוז של כדור-הארץ", וכי התפשטותו של הלבאנט היא "המחלה האפיינית של החברה המוסלמית והערבית".

#### התווית הגיאוגרפית, מוסיף כדורי ומעיר,

סופה שביטאה פילוסופיה של ההיסטוריה. אבל זו פילוסופיה רצופה קשיים. יען כי דוקטרינה חדשה זו בנוגע ללבאנטיני יוצאת מתוך הנחה שיצורי-אנוש, או תרבויות, או מסורות, אפשר להפרידם ל"אמיתיים" ו"בני-כלאיים", וכי בהכרח הראשונים לעולם הם עדיפים על האחרונים. רעיון כזה אין להוכיחו; הוא נובע מרומנטיקה אירופית חפזיה, המחלקת את הגזע האנושי ל"לאומים", שכל אחד מהם יש לו עצמיות ורצון קיבוצי, עצמיות קדושה ונחרצת, שאינה מסוגלת להתערב בעצמיות של "לאום" אחר בלא שתניזק. על-פי הנחות מעין אלו, כל השפעה של ציביליזציה אחת על זולתה היא בלתי-רצויה והרסנית. אבל ההנחות חייבות להוליך לאבסורד, שהרי כיום המזרח, השואל לו את הדוקטרינות הלאומניות של המערב, שלא לדבר על הטכניקה התעשייתית והמדעית שלו, הוא לבאנטיני יותר משהיה אי-פעם, והדוקטרינה עצמה, המבוססת על הנחות אירופיות, מטבע הגדרתה היא עצמה נעשית תמצית הלבאנטיניות. אין שחר לדוקטרינה זו מפני שהיא זרה במיוחד לתנאי המזרח התיכון. איזור זה תמיד היה פרשת-דרכים המוליכה לאסיה התיכונה, להודו, אל הים התיכון ומעבר לו, סחופת רוחם של כובשים ומתנחלים, איזור שעוברי-ארחות וסחורות חוצים ועוברים בו שוב ושוב. אם לטוב ואם לרע, ייעודו לקבל השפעות, להטמיען, או לעתים רחוקות יותר, לדחותן. אפשר שיעוד מעין זה הוא מחלה, אבל הרי זו מחלת-תמיד, והנסיון להשיב את החולה לאיתנו עלול אולי להסתיים בפטירתו...

אם כה ואם כה, כאשר הצטרפו התורכים הצעירים למעצמות-המרכז, ובזאת אישרו את הדעה השלילית שפבר היתה לו לסייקס עליהם, לא איחר האיש להגות מדיניות חדשה שתהלום את המצב. "כאן", כותב כדורי, כשהוא מעלה מאוב את מחשבותיו של סייקס,

נמצאו זרעים אלה של מדינות ילידיות להתחיל בהם את חידוש-עלומיה של תורכיה

האסיאנית : הארמנים, הערבים, הפורדים. אמת שבעבר לא העריך [סייקס] הרבה את הכושר שלהם, או את תחושת האחריות שלהם, אבל היעדרם של אלה היה פגם של מה-בכך לעומת אי-הצדק של התורכים הצעירים. אם אין זרע-המדינות האלה יכולים למשול, למוד ילמדו-ויש מעצמות אירופיות נדיבות אשר תלמדנה אותם. הם ילמדו איך למשול, ואיך להיות אמיתיים ולא בני-כלאיים, וכך יישמרו מן הלבאנטיניזם, האתאיזם והחמרנות. הערבים במיוחד יחדשו את תפארתה העתיקה של הפליפות, ובשלבם את השיטות האירופיות החדשות ביותר עם יראת-השמיים והסובלנות של המוסלמים אנשי תורה-הזהב יקימו סכר חדש בפני הברבריות המציפה את אירופה : קאהיר, דמשק, בגדאד, אמיתיות ולא גוסמובאליטיות, גאות ואביריות, נדיבות, יראת-שמיים וסובלניות. "הערבי במאה הרביעית אהב כל-כך עמודים קורנתיים עד שפנה אותם במדבר... אנשים היו לומדים את אפלטון בבגדאד במאה השמינית..." ויש בעולם הערבי אנשים "סובלניים ומצפוניים", שאם יקבלו עידוד ישיגו תוצאות מוצלחות מעין אלו. מתוך אמונה זו המליץ ביולי 1916 לפני ועדת-המלחמה ש"כלפי כל הערבים... ראוי שנופיע כפרו-ערבים, וכי כל-אימת שנהיה על אדמה ערבית נתמוך בלשון הערבית ובגזע הערבי".

לאחר-מכן עתיד היה סייקס לתכנן את הדגל שאימצו השריפיים כדי להראותם לאיזה פסגות יוכלו לשאוף : שחור כסמל העבאסיים של בגדאד, לבן כסמל בית-אומיה של דמשק, ירוק כסמל לבית עלי מפרפלה, ואדום-חום כסמל לירושת מוד'אר. "כמובן", כותב כדורי,

אם צריך היה לחזור למאה השמינית, הרי הכרח היה לחולל "אחדות" שתקיף את כל רוחות השמיים, ממש כמו שהדגל הקיף את כל הכיתות והשושלות השונות שפילגו את העבר הערבי. [סייקס] לא ידע לאות בהטיפו "אחדות" לערבים של חג'אז, לגולים הסוריים ולממשלת בריטניה. אין אנו יודעים מה השפעה יכלה להיות לדבריה-התעוררות כגון אלה שהופנו אל הסורים בפאריז ב-1918 על אותם אנשים שבמסעיו לומד לחשבם אנארכיים : "התלכדו, התאחדו, ותהיו לכוח מדיני אדיר". על-כל-פנים, את ממשלת בריטניה שיכנע בחזון שלו עד כדי כך שראתה צורך להודיע רשמית לשריף של מפה... ש"מעצמות-ההסכמה גמרו אומר לתת לגזע הערבי את מלוא האפשרות לשוב ולהיעשות אומה בעולם. דבר זה אפשר להשיגו רק אם יתאחדו הערבים עצמם, ובריטניה-הגדולה ובעלי-בריתה ינקטו מדיניות שתחתור לאחדות הסופית הזאת". רעיונותיו של סיר מארק סייקס הורסים היו את הסכם סייקס-פיקו, ... שהתבסס על ההנחה שבסופו של דבר המעצמות האירופיות הגדולות הן שתחרוצנה את גורלו של המזרח התיכון וכי שלטון בו פירושו שמירת הסדר וריסונה של עריצות צרת-מות. הסכם סייקס-פיקו מעולם לא חזה את יצירתן של אומות "אמיתיות" שתבואנה על מקום העותומאנים ה"לבאנטיניים", או את חידושה של תפארת היסטורית, או את השגתה של מטרה פרובלימטית ודו-משמעית כגון "אחדות".

ה"אחדות" שביקש סייקס לראות במזרח הקרוב אמורה היתה להקיף גם אחרים מחוץ לערבים, שיתנערו וייגאלו מן הלבאנטינים ; היהודים והארמנים, שאף הם הסתאבו בצורה דומה, משוועים היו באותה מידה להתנערות :

אם היהודים הם גזע נפרד, אומה בפני עצמה, יהיו-נא אפוא ככל הגויים, ירכשו להם ממשלה בארץ משלהם, ואז יהיה מצבם ישר וגלוי, ואיש לא יתירא מפניהם, ולכן לא יהיה איש שונא אותם.

בתוך הרבה אחרים הוא מצטט את ג'. ק. צ'סטרטון :

"ידידי ואני היתה לנו באיזה מובן כללי מדיניות בנידון; ובעיקרה היתה זו השאיפה לתת ליהודים את הכרת-הערך והמעמד של אומה נפרדת. שאיפתנו היתה שבאיזה אופן, ובמידת האפשר, יהיו יהודים מיוצגים על-ידי יהודים, יחיו בחברה של יהודים, ויהיו להם שופטים יהודים ומושלים יהודים". עמדה זו, מוסיף צ'סטרטון ואומר, שבגללה זכו הוא וחבריו "משך זמן רב לגנאי ואפילו לשיקוצים" והיו שפיגוה אנטישמיות, למעשה ראוי לקרוא לה ציונות.

"כך בדיוק", מעיר כדורי, "היתה הציונות של סיר מארק סייקס, וכך היתה הציונות של אחדים לפחות ממנהיגי הציונים. גם לדעתם היו היהודים נבדלים, עם נפרד, אולי גזע בפני עצמו. היהודים שסירבו לראות זאת בעצם לא היו יהודים... היהודי החצוי והמדולל, כפי שטענו בלוק וצ'סטרטון, היה גם סיבתה וגם תוצאתה של האנטישמיות. אם ייעשה 'נורמלי', בדומה לאחרים, שוב לא יעורר חשד".

עתידיים היו אפוא היהודים לחדש את עלומיהם; הם ייעשו אומה של איכרים ובעלי-אחוזות אמיתיים, ככל זולתם, לא אנשי-כספים, קוסמופוליטים וראדיקלים. "לכן היה סיר מארק סייקס ציוני. הציונות, סבר סייקס, תוכיח את 'יכלתם של היהודים להקים אוכלוסיה אגרארית פשוטה ובעלת מידות טובות'. הוא ידע שהציונות היא מהלך אידיאליסטי ולא ממוגי'. לא היה לו חפץ באנשי-ממונות". חזונו של סייקס מופרך היה בפשטותו. אם ינצחו בעלי-הברית, יחדש המזרח התיכון כולו את עלומיו: "הערבים שוב לא יהיו בעלי נפשות של נערי-רחוב ויתהלכו בחזותם ובחכמתם של פילוסופים", מלעיג כדורי. "היהודים שוב לא יהיו שמנים וחלקלקים אלא כחושים ושזופי-שמש. בדומה להם יקומו הארמנים מחדשים, משוחררים מאוליגארכים וסוחרים דגנים תאבי-בצע. הם יחיו כולם בארץ-ישראל שלהם, שכן 'לאמיתו של דבר יש לא רק ארץ-ישראל אחת. יש ארץ-ישראל אחת ליהודים שהיא מולדת האומה היהודית. אבל יש ארץ-ישראל לארמנים; זוהי ארמניה. יש ארץ-ישראל לערבים; זוהי ערב'. כל התנועות האלו, מהיותן תנועות לאומיות אמיתיות, אכן תפקנה תועלת מחידוש העלומים של העמים. ככל שתקדמנה 'להתאחד', כך ייטב. לכן הגה סיר מארק סייקס את ההסכמה הערבית-הארמנית-הציונית והפציר במנהיגים הערביים בקאהיר ובחג'אז להגשימה. 'אם תיעשה הסכמה מעין זו עובדה גלויה', אמר לשריף ולקציניו, 'הרי תופר התנועה הלאומית שלכם בכל ארצות העולם'. הערבים והציונים והארמנים אמורים היו לחדש עלומיהם יחדיו..."

משפטי-הסיום בפרק של כדורי על סייקס טיפוסיים לא רק לסגנונו העוקצני אלא הם גם מדגימים את גישתו. הערבים, הציונים והארמנים אמורים היו לחדש עלומיהם יחדיו. "אבל מה אם יסרבו הערבים או הציונים? מה יהיה אם ירצו לחדש עלומיהם זה על חשבון זה? הציונים היו דוקטרינרים אירופיים שחיפשו מוצא לקיבוצי-היהודים הנרדפים של מזרח-אירופה. האופק שלהם היה מוגבל להפליא בזמן ובמקום. הם לא ידעו הרבה על ארץ-ישראל, פחות מזה על הערבים, ועוד פחות על האסלאם. ודאי ישתפו פעולה, ובעצם יעשו הכל כדי להשיג את ארץ-ישראל, אך בגלל אי-ידיעתם את המזרח התיכון, והואיל והם משוכנעים בעליונותם כאירופים שענין להם עם בני-מזרח נחשלים, בהכרח יגבירו מאמציהם את אי-האמון מצד הלאומנים הערבים שסייקס עודדם לבוא עמם בדברים. והדוקטרינרים הגולים והקצינים הממורמרים, אנשי התנועה הלאומנית הערבית, הם עצמם לא היו נוטים ביותר

לפשרה; מהגם שבאותה עת עצמה מקבלים היו שיעורים בסרבנות מאנגלי אחר [ת. א. לורנס] שהיה מטיף בקרבם".

\*

הספר אנגליה והמזרח התיכון נכתב בראשית שנות ה-50. עברו כמעט עשר שנים עד שיצא ספרו השני של כדורי לאור. הלאומיות, חיבור בן פחות מ-150 עמודים קטנים, היה בגדר בדיקה קצרה אך קולעת של היסודות המיטאפיזיים-הפילוסופיים של האידיאולוגיה הלאומנית, ניתוח הנימים השונות שבצירופן הן מהוות כוח זה המאדיר-והולך בפוליטיקה של ימינו, ותיאור קצר של התנאים המדיניים והחברתיים שסייעו להתפשטותה באירופה, מקום הולדתה, במאה ה"ט. אחרי-כן מתאר הספר את השפעת הלאומנות והאידיאולוגיה הלאומנית על ההתנהגות המדינית באותם חבלי-עולם בהם זכו להתקבל ביותר, ואגב דיון מובאות דוגמות מן ההיסטוריה של אירופה התיכונה והמזרחית ושל המזרח התיכון בזמן האחרון. ככל שהדברים אמורים במחשבותיו וברגשותיו של המחבר עצמו, מתבלטות שתי תיוות מרכזיות בספר זה—כמו גם בכל מה שכתב לאחר-מכן. תיוה אחת היא הקושי הנראץ בעליל ביישוב הלאומנות עם הליברליות, והשניה היא הניצול הגס שניצלו תנועות לאומניות—במיוחד אלו של אסיה ואפריקה—את הדת ואת סמליה ופולחנה של הדת. בעמדו על התיוה הראשונה, כותב כדורי:

לאמיתו של דבר, ארצות אלו [באסיה ובאפריקה] הן המוכיחות בתכלית הבהירות שהלאומנות והליברליות רחוקות מהיות תאומות ולמעשה הן עקרונות מנוגדים. בארצות אלו התחוקתיות אינה ידועה. המסורת המדינית שלהן היא דספוטיזם ריפווי—אשר כשיטת מימשל נמצא שהוא עקשני ומאריך-ימים במידה יוצאת-מן-הכלל—או שבטיות מרוסקת שקמלה והתאבנה עם בואה במגע עם השלטון האירופי. במקרה הראשון, המנגנון המרכזי של השלטון חשוב יותר מפל, שהרי התופס בו קונה לו שליטה על החברה כולה... [המאורעות שנתלו לעליית הלאומנות] הפיחו חיים חדשים במשטרי-העריצות המזרחיים ולימדו את שליטיהם להעמיד דרישות חדשות לנתינים. הם גם סייעו להחליש ולהרוס את השבטיות ואת מסורתיה החברתיות והמדיניות. התוצאה היא חברה מפוררת המבקשת לה בלאומנות תחליף לסדר הישן, שעתה אבד לבלי השיב. הנמנים על החברה מוצאים להם קשר לממלכות נשפחות ומסתוריות, מבקשים ניחומים בספיקולאציות ארכיאולוגיות; או שבתורם אחר ההגשמה שהמציאות מונעת מהם הם שבים, מתוך רוח-תזוית מודעת ומחושבת, למנהגים שבטיים שהאנ-תרופולוגים תהו עליהם והעלום על הפתב ואשר השלטון המערבי עשק אותם ממש-מעולם מתוך שהרס את ההקשר החברתי שלהם. המנהגים החדשים שמקימה לה חברה זו מחליפים את המידרגים השבטיים המסורתיים, וסופם קוגים להם יכולת יוצאת מגדר הרגיל לחלוש ולשלוט על המוני-אדם נבוכים ומעורערים אלה.

במקום אחר מתעכב כדורי על המנהג שעשו להן מפלגות לאומניות בעת החדשה להרוג אנשים מפני הלאום שלהם שהיו חשודים בעיניהן בגטייה לפשרה. הוא מזכיר מסמך אחד מופלא לחיזוק טיעונו. ב-1893, הוא מספר, הדביקו הלאומנים הארמנים, שמנסים היו אז להשיג את עצמאותה של ארמניה בכוח-הזרוע, את ההודעה הבאה בסיוואס: "אוסמאנלים! הדוגמות לנגד עיניכם. כמה מאות נבלים בקושטא,

ואן, ארזרום, אלאשקרט, הארפוט, קיסרין, מארסובאן, אסמאסיה וערים אחרות נהרגו בידי המהפכנים הארמנים? מה היו הנבלים האלה? ארמנים! ארמנים! ושוב ארמנים! אילו היתה המטרה שלנו נגד המוסלמים או האסלאם, כפי שממשלתכם מנסה לשכנע אתכם, למה היינו צריכים להרוג את הארמנים? וכדורי מעיר: "לו אך בשל כך בלבד, אולי קשה ביותר לישיב את הלאומנות עם החירויות המדיניות. על-כל-פנים, ממשלה לאומית וממשלה תחוקתית אינן עולות בהכרח בקנה אחד... נצחון העקרון הלאומי אינו גורר אחריו בהכרח את נצחונה של החירות".

באשר לצד השני באידיאולוגיה הלאומנית שעליו עומד כדורי, כלומר השימוש שהיא עושה בעבר ובדת כדי לקדם את מטרותיה החילוניות-במהותן, די יהיה בפסקה אחת מתוך הלאומנות. בדברו על מה שקרוי בפיו "השימוש בקטיגוריות לאומניות בהיסטוריוגרפיה", הוא כותב:

כאשר משתמשים באנתרופולוגיה ובמיטאפיזיקה המיוחדת של הלאומנות בפירושו של העבר, ההיסטוריה משנה את פרצופה לגמרי. אנשים שסברו שהם פועלים כדי להגשים את רצון האלוהים, להשליט את האמת, או לקדם את האינטרסים של איוז שושלת, או אולי פשוט להגן על שלהם מפני תוקפנות, נראים פתאום כאילו בעצם פעלו על-מנת לגלות ולטפח את הגניוס של לאומיות מסוימת. אברהם לא היה אדם שפיעם בו החזון של אֵל אחד; בעצם היה ראש שבט בדווי החותר להעניק לאנשיו זהות לאומית. משה לא היה אדם שהאלוהים עירה עליו מרוחו כדי להגשים ולאשר מחדש את בריתו עם ישראל; הוא היה, בעצם, מנהיג לאומי שהתקומם על דיכוי קולוניאלי. מוחמד אפשר שהיה אחרון הנביאים, אך דבר חשוב עוד יותר—הוא היה מיסד האומה הערבית. לותר היה גילוי מזהיר של הגרמניות; הוס, מבשרו של מאסאריק. הלאומנים מנצלים את העבר כדי לחתור תחת ההווה...

כדורי חוזר לבושא זה לאחר שנים אחדות, בספרו אפגאני ועבדו. כותרת-המשנה שהוא נותן לספר מעידה על רגשותיו שלו בנושא: "מסה על כפירה דתית ואקטיביזם מדיני באסלאם המודרני". ג'מאל אל-דין אל-אפגאני (1838–1897) ומוחמד עבדו (1849–1905) נחשבו בדרך-כלל מוסלמים אדוקים ומסורים, שהחלו בריפורמה של האסלאם ובחידוש-נעוריו לאחר מאות-שנים של קפיאה-על-השמרים. אולם כדורי, המסתייע בתעודות ובראיות חדשות, מטיל ספקות עזים בדעה זו על שני חכמי-הדת. אפגאני זוכה אצלו להערכה עלובה מאד באמת:

כך רואים אנו אפוא כי פרשת-פעלו של חכם-המזרח לא דמתה כלל לאגדה שלו. הדבר שאותו בישרה פרשת-חיים זו—אקטיביזם מדיני והפיכתה של הדת לאידיאולוגיה מדינית—קם עתה ונהיה ותוצאותיו גלויות לעין על כל סביבנו. ראוי גם לציין שאדם זה וחסידיו — שמכל הבחינות יש לראות בהם אנשים שחתרו תחת האסלאם כדרך שהבינו וקיימו אותו האדוקים—לעתים רחוקות, אם בכלל, מתחו נציגי האורתודוקסיה בקורת על משנותיהם, ואין צריך לומר שלא הפריכו אותן. אדרבה, הללו כאיש אחד הפליגו בשבחיהם של אפגאני ועבדו, ותיארו אותם כאבותיה של תחייה מוסלמית המצילים את האמונה מגיוון חילוני...

אחד מבעליהם של שיריי-הלל מעין אלה, אולי המפורסם שבכולם, היה מוחמד רשיד רידא, שאדיקותו נחשבת בת-בלי-דופי. איך אפשר אפוא להסביר את התופעה שאיש אדוק בדתו כמו רידא ראה לנכון לשבח את אפגאני ועבדו כגיבורים מוסלמיים, בלי

שים לב לדוקטרינות המדיניות שלהם? להוציא אי-אלה טעמים אישיים ופרטיים משלו, שאותם כדורי מציין בדרך-אגב, הוא מביא הסבר אחר, אולי חשוב יותר. "בניגוד לנצרות וליהדות שלאחר גלות-בבל", הוא כותב, "רואה האסלאם בשלטון המדיני ערך דתי, והמוסלמים אינם ששים לערער על אדיקותם של מחזיקי השלטון, קל-וחומר של אלה המתמרים להגן על האסלאם מפני אויבי-מורשה ולספק גשק להגנתו. בזאת בדיוק התימרו אפגאני ועבדו. מעניין מאד לראות באיזה אופן טיפל רשיד רידא בטענה שעבדו היה אַגנוסטיקן ושצידד ברצח מדיני... בשני המקרים כאחד אין הוא מכחיש פסקנית, אלא במקרה אחד הוא הופך את שאלת האמונה לשאלה של מעשים טובים ובמקרה השני הוא מוחל ומטשטש. ידוע היטב, טוען רשיד רידא, שעבדו הקדיש את חייו לשירות מצרים והאסלאם ושהאמין כי הוא המכשיר שבאמצעותו יחזור האסלאם אל תפארתו המקורית: איך אפוא נוכל לפקפק באמונתו או להאשימו באגנוסטיות או באַתאיזם? מוזרה עוד יותר מסניגוריה ארצית ותועל-תנית זו היא השקפתו של רשיד רידא על הרצח המדיני... הבה נפנה אל פלאח בור, אומר רשיד רידא, יחד עם אריסטו, המפורסם בפילוסופים הקדמונים, ויחד עם הרברט ספנסר, הנודע שבחדשים, ונשאל לדעתם: כל השלושה יסכימו ביניהם כי לא היה שום דבר משונה או ראוי-לגנאי בכך שאפגאני ותלמידו הצעיר ביקשו לשים קץ לחייו של עריץ שהיה מכשול לריפורמה!!"

בשום מקום אחר לא נוצלה הדת ולא נעשה בה שימוש מדיני אקטיביסטי יותר מאשר בידי תומכיה של משנת הלאומנות, ועל כך עומד כדורי במבוא הארוך לספרו, הלאומנות באסיה ובאפריקה, שראה אור ב-1970. "מבחינתה של משנה [לאומנית] זו", הוא כותב, "העבר מעצם הגדרתו הוא העבר של ה'אומה', כל ההישגים הם הישגים 'לאומיים', ביטויים לגניוס ה'לאומי' שצריך לשמרם, להעלותם לזכרון, או להחיותם מפני שהם מבססים את הזהות ה'לאומית' ומטפחים את הגאנקה עליה. תפקידו של בודא [כהמרץ לפאטריוטיות] הוא... תכליתי; הוא הדין בתפקידו של נביא כישעיה בדוקטרינה הציונית, של מוחמד בדוקטרינה הלאומנית הערבית, של קונפוציוס בתורתם של הלאומנים הסיניים. כך לגבי האידיאולוג של הלאומנות הערבית היו בשורתו של מוחמד, והכיבושים המוסלמיים שבאו בעקבותיה, אַקדמה בחד עליון לגילוייה של ה'אומה' הערבית כפי שהוא מגדיר אותה כיום... קיצורו של דבר, באין אסלאם אין 'אומה' ערבית."

אולם לפני כמה עשרות-שנים בלבד היתה משוואה זו של האסלאם והלאומנות הערבית נחשבת דבר פאראדוקסלי עד לזעזע. "המונח 'ערבי', בדומה למונח 'תורכי', היה מונח של גנאי: יוקרתו והמהלכים שקנה לו כיום הם צד נוסף של קבלת הלאומנות מחוץ לאירופה, שבמקרה זה הפכה את מוחמד מנביא ומחוקק לחלוץ סתם של הערביות". כדאי לצטט בהרחבה מדבריו הכלליים של כדורי בנושא זה:

מה שלימדו בודא או ישעיה או מוחמד או קונפוציוס היה במשך דורות רבים-מספור האור שהאיר לבריות בדרכם, כלל-חיים יציב ובלתי-משתנה, הדבר שהעניק לעולם משמעות וקישור, מסורת חיה, בוטחת-בעצמה, שלמה-לעצמה; הם לא היו סמלים

והוכחות לגדולה לאומית... הרעיונות האירופיים הטילו ספקות חמורים בחכמה ובאורח-  
 החיים אשר גילמה; לגבי מחזיקיה נעשתה המסורת מעט-מעט מתה ומגבילה, ונדמה  
 היה כי התקוה היחידה לחיים ולחיוניות טמונה בהתנערות מכל מה שאותו סימלה...

כדורי מצטט את אמרתו של סון-יאט-סן שהדרך בה תוכל סין להשיב לה את  
 גדולתה משכבר היא "קודם-כל להשיב לנו את הרוח הלאומית שלנו, ...לגאול ולחדש  
 את המוסר המסורתי האפייני שלנו". ועוד הוא מזכיר כי ביפאן ב-1868, כאשר מוגר  
 המשטר של טוקוגאווה ולקיסר הושבו סמכויותיו, ראו יועציו לחכמה להחיות את  
 פולחן-שינטו כדי לחזק את הנאמנות למוסדות המדיניים החדשים. קראו לשינטו  
 פולחן של "דת האבות השמשית", ובראש פולחן זה עמד הקיסר. ולכן נאמר בצו  
 קיסרי משנת 1868: "עבודת האלים והכבוד לטכסי שינטו הם הסגולות הגדולות של  
 הקיסרות ועקרונות-היסוד של החברה הלאומית והחינוך"; וב-1870 הוכרו בצו  
 נוסף כי בתחילה "היו טכסי הדת והממשלה אותו דבר עצמו והנתינים הרבים-מספור  
 היו מאוחדים. הממשלה והחינוך ברורים היו ליושבים למעלה, ואילו מתחת להם יפים  
 היו מנהגייהם והליכותיהם של בני-העם". הרמוניה זו, נאמר בהמשך הדברים,  
 הופרה לאחר-מכן. אף-על-פי-כן, הוסיף הצו לאמור: "עתה במחזור-הגורל נעשו  
 כל הדברים חדשים. יש להבהיר לאומה את המשטר המדיני ואת החינוך ויש להכריז  
 על הדרך הגדולה של הציות לאלים. על כן הננו ממנים תעמלנים חדשים להכריז על  
 כך לאומה". יתר על כן, אף כי מפל הבחינות לא קל היה לישיב פולחן-שמש עם  
 אותם רעיונות וטכניקות מערביים אשר לפנייהם נפתחה יפאן בכוח עוד בשנות ה-70  
 למאה שעברה, הרי אף בשנות ה-30 למאה הנוכחית בחרו לאומנים שעלו לשלטון  
 ביפאן בדת-שינטו לשם אינדוקטרינציה של העם כדי לבצע את הקרוי בפיהם  
 "גיוסו הרוחני"!

יהיה אולי מי שיחשוב שדתות אחרות, אוניברסאליות בכוח-המשיכה שלהן ומבוססות  
 על גילוי-שכינה, לא היו יכולות להשלים עם יזמות מעין אלו. "אך לא כך הדבר",  
 כותב כדורי. "האסלאם, הנצרות והיהדות הוכיחו במידה שווה את גמישותן ואת  
 כושר הסתגלותן לשימושים מדיניים". והוא מוסיף:

מעניין לראות שהלאומני הערבי שפיב ארסלאן (1869—1946) מצביע על פולחן שינטו  
 דווקא לקהלו הערבי-המוסלמי כדי להוכיח שהאסלאם הוא המסד הנחוץ ללאומנות  
 הערבית. "כל אומה", הוא קובע, "נאחזת החלטית בדת שלה, ברכיבי הלאומנות שלה,  
 ובתכונות-המורשה הקיבוציות שלה", ואחת הדוגמות שהוא מביא בהתפעלות הגדולה  
 ביותר היא זו של השינטו... יפאן, הוא טוען, היא מדינה מודרנית חזקה, ואף-על-פי-כן  
 היא דבקה באמונותיה העתיקות, וברור, כך הוא רומז, שאין זה מקרה...

ארסלאן, שהיה ערבי לאומני ומוסלמי מסורתי, אפשר בכל-זאת שלא נראה בו  
 אידיאולוג מעמיק או חריף במיוחד. אולם את הטענה שהאסלאם הוא מעוז הערביות  
 העלו סופרים נכבדים ממנו. כדורי מצטט את מישל עפלק, המנהיג הנודע של מפלגת  
 הבעת', שאמר כי מוחמד היה המיצוי של כל הערבים ושהאסלאם "מסמל את עליית  
 הערביות לאחדות, עצמה וקידמה". הוא גם מצטט את הפרופיסור קוסטי זורייק,  
 שכתב כי "כל ערבי, בלי הבדל עדה או כת, המוצא ענין בתרבות העבר שלו



ובתחייתה—וענין מסוג זה הוא בראש אותן חובות שלאומיותו מטילה עליו— מן הדין שינסה ללמוד את האסלאם ולהבין את מציאותו; מן הדין גם שיקדש את זכרו של הנביא הגדול אשר לו נתגלה האסלאם. ודאי, עפ"ל וזרייק הם נוצרים במקרה, ולכן אפשר לומר שאינם נתקלים בשום קושי בבואם לראות באסלאם רק סעד ללאומנות הערבית. "אבל אותה עמדה", מזכיר לנו כדורי, "נוקט עבד אל-רחמאן בזאז, שהוא כיום אולי האידיאולוג המוסלמי הטוב ביותר של הלאומנות הערבית. הוא טוען שהאסלאם הוא גילוי של הגניוס הערבי ושיגיגור הנביא מוחמד אל הערבים החיה את האומה הערבית בכללותה והקים אותה לתחייה".

בנקודה זו מן הראוי להצביע על מידה ידועה של דו-משמעות, אפילו של דו-ערכיות, ביחסו של כדורי לאסלאם. מצד אחד, בדין הוא אומר על לאומנים ושאר אקטיביסטים מדיניים שהם עוסקים במסע חסר-רתיעה הנוטה לפעול בניגוד לאסלאם כאמונה דתית ולהזנותו למטרות המדיניות החילונית שלהם. מצד שני, הוא מזכיר לנו שהאסלאם, להבדיל מן הנצרות והיהדות, רואה בשלטון המדיני "ערך דתי". בספר אפגאני ועבדו, לאחר שהוא מצטט מן הטיעון של רשיד רידא להצדקת הרצח המדיני, כותב כדורי בצורה המדגישה, כמדומה, אותה דו-משמעות או דו-ערכיות:

אם כך יכלו להיות דעותיו של רשיד רידא, הרי אולי לא נופתע לראות עד כמה דל האסלאם המודרני באותה בקורת שיטתית, החלטית ולמודת-דבר של יומרות והנחות חילוניות שאותה העמידו תיאולוגים קאתולים ויהודים כנגד התקפותיהם של ה"מש-כילים". באסלאם אירע, בעצם, ההיפך ובו נתקבלו המודרניסטים ה"משכילים" בברכה במצודת האורתודוקסיה אף הריעו להם בחינת מגיניה רבי-התושיה.

על הכללה זו שאינה מוכחת כל-צרכה (ודאי אפשר היה להצביע על חיבוריהם של שני מנהיגיהם המגוחחים של "האחים המוסלמים", חסן אל-בנא וסייד קוטב, בחינת נסיונות לאותה בקורת שיטתית, החלטית ולמודת-דבר על יומרות חילוניות) נוספות כמה הערות-סיום הנראות מוצדקות עוד פחות. כדורי מספר לנו כי וילפריד סקאוון בלאנט, ידידם ותומכם של אפגאני ועבדו ומי שנשא בזמנו באנגליה את דגל האסלאם והערביות, יצא ב-1897 למסע אל נאות-המדבר של הסנוסים במדבר המערבי, "וכפי הנראה למד שם לדעת מה טיבו של האסלאם כאשר הוא מוחזק בידי אנשים התוהים על ישועת-הנצח של נשמתם, ולא דווקא בידי אנשים שבדומה לחבריו ביקשו לעשותו נשק במערכה נגד הקיסרות הבריטית". ואחר-כך הוא מביא לפנינו פסוק זה מיומנו של בלאנט:

נסיוני עם הסנוסים בסיווא שיכנע אותי כי בשום מקום אין למצוא פל תקוה באסלאם. ראיתי מהירהורי-לבי ביחס למתקנים האלה, אבל רואה אני כי אין שחר לדברים האלה, ולעולם לא אוסיף עוד ללכת בכיוון המוסלמי. אולי, אחרי הכל, ככל שתמעט הדת בעולם כך ייטב.

ואז מביא כדורי פסוק אחר מיומנו של בלאנט, שנכתב כשנה לאחר-מכן. "המוסלמים של ימינו המאמינים", הוא טוען, "אינם אלא חיות-פרא בדומה לאנשי סיווא, היתר קיפחו את אמונתם". ועל כך מעיר כדורי הערה אחרונה זו:

מאז ימיו [של בלאנט], כמוכן, תורבת ואולף חלק גדול מחיות-הפרא, בלי ספק הודות למודרניסטים. המעטים ששרדו כלואים בקפידה בשמורותיהם.