

# האם הייתה דו־לאומיות ערבית? לקראת היסטוריה של דו־לאומיות 'מצידה' האחר'

אלי אושרוב

תקופת המנדט הבריטי היא אולי התקופה הנחקרת ביותר בתולדות ההיסטוריה המקומית. בתוך השפע המחקרי הזה לא יהיה זה מופרך לקבוע שאחד הנושאים הנחקרים ביותר בידי היסטוריונים של הציונות, אולי אפילו הנחקר ביותר, באופן עקיב ולאורך שנים ארוכות, הוא הדו־לאומיות היהודית. האגודות הדו־לאומיות היהודיות כמו 'ברית שלום' ובנותיה, 'קדמה-מזרחה' ו'איחוד', והאישים שלקחו חלק בפעילותן, עומדים במוקדיהם של כמה עשרות מחקרים. מחקר הרעיון הדו־לאומי בקבוצות אלה, שלהלן יכונה 'חוגי ברית שלום', החל בעבודת הדוקטור החלוצית של סוזן הטיס שהתפרסמה ב־1970,<sup>1</sup> ונמשך במחקריהם של אהרן קידר,<sup>2</sup> ורבים אחרים. כפי שציין עדי גורדון, כל תקופה ומשבר פוליטי הניבו עיסוק מחדש בקבוצות אלה: מלחמת 1967 ולאחר מכן מלחמת לבנון והאינתיפאדות הראשונה והשנייה הולידו תובנות חדשות על ברית שלום וממשיכותיה,<sup>3</sup> והרשימה תתארך עוד אם

\* החוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון ובית הספר ג'ק ג'וזף ומורטון מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח באוניברסיטה העברית. המאמר מבוסס על פרק בעבודת דוקטור שמושלמת בימים אלה. אני מבקש להודות לאריה דובנוב על הזמנתו לפרסם מאמר בגיליון זה, על הדיאלוג הפורה ועל העידוד במהלך הכתיבה. כמו כן אני מבקש להודות למורים ועמיתים שהעירו על טיוטות קודמות: ישראל גרשוני, הלל כהן, בשיר בשיר, עדי לבני, עמית לוי, יוני פורס, אור פיטוסי, אתמר רדאי, דימיטרי שומסקי, יואב אלון ולקורא האנונימי מטעם כתב העת. שיניתי חלק מהתעתיק לעברית לכתוב מקובל שיקל על הגייה נכונה: מוחמד במקום מחמד, חוסיין במקום חסין וכיוצא בזה.

1 Susan Lee Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine during Mandatory Times*, Haifa 1970 (להלן: הטיס, הרעיון).

2 אהרן קידר, 'אגודת "ברית שלום" המעבר מאגודת מחקר ועיון לאגודה פוליטית', *דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות*, 6 ב (1973), עמ' 365-370.

3 לרשימת מחקרים מפורטת ראו, עדי גורדון, 'פתח דבר: אגודה, אישים ורעיון', בתוך: הנ"ל (עורך),

נכלול בה מחקרים הקשורים לנושא באופן עקיף.<sup>4</sup> חלק מהעיסוק בחוגי ברית שלום חורג מתקופת המנדט, מתרחק אל שורשיהם הטרנס-מנדטוריים ואף נוגע בפעילותם של חוגים אלה לאחר 1948.<sup>5</sup> הרשימה שהוצגה כאן אינה ממצה ויש מחקרים נוספים שנערכים כיום.<sup>6</sup> האזכור של השפע המחקרי הזה נועד לשמש רקע לשאלה שתעמוד במרכז הדברים: האם הייתה דו־לאומיות ערבית? חשיבותה של שאלה זו נובעת מכך שהיא מתמודדת עם הנחת יסוד מפורשת או מובלעת ברוב המחקרים שצינתי למעלה: חוגי ברית שלום מעולם לא מצאו מסילות לליבו של 'הצד האחר'. רן גרינשטיין, בסקירה מצוינת על דו־לאומיות בתקופת המנדט, מסביר שהאידיאולוגיה הדו־לאומית בצד היהודי נתקלה בקשיים רציניים משום ש'לא היה לה כוח מקביל בצד השני'.<sup>7</sup> דברים דומים טען דוד ברק-גורודצקי, שלאחרונה פרסם ביוגרפיה אינטלקטואלית של יהודה לייב מאגנס: 'חוסר הנכונות של הרוב הערבי בארץ ישראל ומנהיגיו להסכים מראש לפשרות שהיו כרוכות בשיתוף פעולה פוליטי עם הישוב היהודי, אם באמצעות חלוקת הארץ אם בהסדר דו־לאומי, נעלם בסופו של דבר מעיניו [של מאגנס]'.<sup>8</sup> לעיתים הטענה אף מרחיקה לכת יותר. תמר הרמן, למשל, טענה ש'לאידיאולוגיה הציונית הדו־לאומית של "ברית שלום" וממשיכיה בימים שקדמו להקמת המדינה לא היה כל הר בצד הערבי'.<sup>9</sup> במאמר זה אני מנסה להתמודד עם טענות אלה, לבחון באיזו מידה הן נכונות ומנגד ממה הן מתעלמות או מה הן שוכחות.

- 
- 4 'ברית שלום' והציונות הדו־לאומית: השאלה הערבית כשאלה יהודית, ירושלים 2008 (להלן: גורדון [עורך], ברית שלום), עמ' 7-18.
- 5 למשל הביוגרפיה של אהרן העם, סמלה הרעיוני של ברית שלום: סטיבן זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תל אביב 1998; וכן ספרם של אביגיל יעקבסון ומשה נאור על יהודים מזרחיים במנדט והאלטרנטיבה הפוליטית שהעמידו: Abigail Jacobson and Moshe Naor, *Oriental* Neighbours: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine, Waltham, MA 2016
- 6 ראו למשל, דימיטרי שומסקי, בין פראג לירושלים: ציונות פראג ורעיון המדינה הדו־לאומית בארץ ישראל, ירושלים 2010; חנן חריף, אנשים אחים אנחנו: הפניה מזרחה בהגות הציונית, ירושלים 2019 (להלן: חריף, אנשים אחים); אבי־רם צורף, שותפות יהודית ערבית כנגד שיח החילון: מחשבה דתית, פוליטיקה וספרות בכתבתו של יהושע רדלר-פלדמן (ר' בנימין, 1880-1957), עבודת דוקטור, באר שבע 2018. שומסקי עסק בשורשיו של החוג הרדיקלי בברית שלום; חריף עסק בהתפתחות ההגות ה'מזרחית' בתרבות הציונית לפני תקופת המנדט ובה; עבודתו של צורף היא ביוגרפיה אינטלקטואלית שמטרימה את גבולות המנדט וממשיכה מעבר להם.
- 7 בימים אלה כותבת עדי לבני עבודת דוקטור על יחסי האוניברסיטה העברית עם הערבים בשנותיה הראשונות. עמית לוי כותב על המכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית ועל מקומו בקרב החוגים הדו־לאומיים. אסעד זועבי כותב עבודת דוקטור על חיים מרגליות קלווריסקי, מעמודי התווך של ברית שלום. אנריקו לוקה כותב ביוגרפיה אינטלקטואלית של שמואל הוגו ברגמן.
- 8 Ran Grinstein, *Zionism and its Discontents: A Century of Radical Dissent in Israel/Palestine*, London 2014, p. 31
- 9 דוד ברק-גורודצקי, 'דמיהו בציון: דת ופוליטיקה בעולמו של יהודה לייב מאגנס, באר שבע 2018, עמ' 10.
- 10 תמר הרמן, 'הרעיון הדו־לאומי בישראל/פלסטין: עבר והווה', בתוך: גורדון [עורך], ברית שלום (להלן: הרמן, 'הרעיון הדו־לאומי'), עמ' 24.

ייאמר מיד שהתשובה שאני מציע לשאלה אם הייתה דו־לאומיות ערבית היא חיובית. אני טוען כי אכן הייתה דו־לאומיות ערבית וכי אף שלא הייתה זו תופעה הגמונית, היקפה בוודאי גדול יותר ממה שהמחקר תיאר עד כה ובפוליטיקה ובמחשבה הערבית היא תפסה מקום יותר מכפי שמקובל להניח. כדי להבחין בכך יש לשנות שני היבטים עקרוניים של המחקר: להרחיב את גבולותיו ולשנות את הדרך שבה מגדירים את המושג שעומד במרכזו, קרי דו־לאומיות. שינויים אלה אינם מרוקנים את המחקר ממשמעותו המקורית; להפך, הם מאפשרים לבחון את שאלת הדו־לאומיות באופן שהולם יותר את חווייתם של בני הזמן ואת משמעותו של המושג בהקשרו ההיסטורי. מלבד מחקרה החלוצי של סוזן הטיס,<sup>10</sup> מוצג כאן ניסיון ראשוני לבחון את הסוגיה בהתבסס על עקרונות מתודולוגיים שיכולים להיות רלוונטיים למחקרים עתידיים.

העיקרון המתודולוגי הראשון הוא שהדו־לאומיות הערבית היא תופעה נגזרת (derivative). בעוד בצד היהודי הייתה הדו־לאומיות אידיאולוגיה שביטויה העקיב היה בהקמת מוסדות שפעלו כדי לממש אותה, בצד הערבי הייתה הדו־לאומיות ברירת מחדל שהופיעה לעיתים כמוצא אחרון. ההיסטוריה של הדו־לאומיות מצידה הערבי היא אם כן היסטוריה של פרגמטיות פוליטית. החוקרים שטוענים שלברית שלום לא הייתה מקבילה בצד הערבי אינם טועים כמובן. מעולם לא הייתה 'ברית שלום' ערבית וכנראה גם לא הייתה קריאה מפורשת של מנהיג ערבי לכונן משטר דו־לאומי, כפי שמדי פעם היה אפשר לשמוע בצד הציוני. בעיניים ערביות נתפסה ריבונות יהודית, ולו מוגבלת חלקית, כנובעת מהסדר האימפריאליסטי הפוגע בשאיפות הערביות להגדרה עצמית ולעצמאות. ההיסטוריה הערבית שאציג כאן היא אומנם היסטוריה של תגובות, של אנקדוטות ושל אירועים ספורדיים, אך כאשר מצרפים את האנקדוטות זו לזו מתגלה נרטיב קוהרנטי, שהוא מעין תרשים בעיפרון שנמצא מתחת לציור שנצבע לבסוף לפי קווים אחרים ובצבעים עזים יותר.

העיקרון המתודולוגי השני קשור לטיבו של שדה המחקר. טענתי היא שיש לבחון את הדו־לאומיות הערבית בהקשרה הכל־ערבי. תמונת היחסים בין פלסטינים ובין יהודים בטריטוריה המנדטורית בלבד אינה משקפת כהלכה את חווייתם של בני התקופה ואת תפיסתם העצמית. פלסטינים רבים בעידן המנדט ראו עצמם כתושביה של סוריה הגדולה ואף של מרחב ערבי גדול יותר המשתרע בין עיראק למגרב. קווי המנדט נראו להם כיצירות מלאכותיות, והם לא ראו סתירה בין זהותם כפלסטינים 'מקומיים' לשייכותם לאומה ערבית גדולה. טענתי כאן היא שערכים לא־פלסטינים ראו פעמים רבות את הפתרון הראוי לעתידה של הארץ בפרדיגמה הדו־לאומית. העובדה שהערבים הלא־פלסטינים הם מבטאיה של הדו־לאומיות הערבית אינה מפחיתה מחשיבותה של עמדה זו, משום שהיא קשר עמוק בין

10 מחקרה החלוצי של הטיס משקף אי־נורמליות מרתקת בשדה. כראשונה שחקרה את הסוגיה, היא ניגשה לרעיון באופן הוליסטי והראתה ש'הרעיון הדו־לאומי' משותף ליהודים, ערבים – פלסטינים ושאינם כאלה – ובריטים. בפועל חלק ניכר מן המחקר בסוגיה ואולי כולו התעלם ממצאה הראשוניים. מאמר זה צועד בדרכה, גם אם הוא נוקט מתודולוגיה שונה ומגיע למסקנות שונות. ראו, הטיס, הרעיון.

דו־לאומיות ובין האמונה בקיומו של מרחב ערבי גדול. כפי שנראה, מרחב זה היה לעיתים המקום שבו אמור היה הרעיון הדו־לאומי לקרום עוד וגידים.

העיקרון המתודולוגי השלישי הוא החשוב ביותר לכל דיון בסוגיה זו: תוכנו ההיסטורי של המושג 'דו־לאומיות'. דו־לאומיות במנדט, כפי שאטען כאן, היא חיפוש אחר הסכמה פוליטית. כדי להבין טענה זו בהקשרה ההיסטורי יש להתחיל בתיקון טעות שבאה לידי ביטוי בדימוי המושג או בשיח הציבורי עליו יותר מאשר במחקר. באופן אינטואיטיבי וממרחק הזמן נתפסת הדו־לאומיות כתביעה לחלוקה של המשטר בין שני לאומים שווי זכויות או באופן פדרטיבי, שבו המדינה היא גשר 'ניטרלי' בין קבוצות לאומיות שונות או בדרכים אחרות, למשל בהקמת פרלמנט משותף וכיוצא באלה.<sup>11</sup> אומנם חוגי ברית שלום ומנהיגי התנועה הציונית בכלל ביקשו לא אחת כינונו של משטר משותף שבו שתי הקבוצות הלאומיות יקבלו זכויות שוות, אולם באותה שעה, כפי שהמחקר הענף מראה, היו החברים המרכזיים בחוגי ברית שלום רחוקים מדרישה לפתרון פוליטי מוגדר ולעיתים אף נמנעו מלהעמיד תביעה לשוויון לאומי מוחלט בראש סדר יומם. שמואל דותן הבדיל בין חברי ברית שלום ש'חפצו בפתרון מדיני דו־לאומי', ובין מי ש'הסתפקו ברעיונות הדו־לאומיות כפרספקטיבה'.<sup>12</sup> אניה זיגמונד כינתה חוג זה בשם 'ציוני ההסכמה', משום שהמאפיין העיקרי של השקפת עולמם היה הרצון להגיע להסכמה עם ערביי הארץ. שאיפה זו אינה זהה לשאיפה למדינה דו־לאומית, ובמילותיה של זיגמונד: 'איך לגזור גזרה שווה בין "ציונות ההסכמה" לרעיון הדו־לאומי, גם אם ציונים רבים שתמכו ב"הסכמה" ייצגו רעיון זה בפועל'.<sup>13</sup> במילים אחרות, העיקרון שהדריך את פעולתם של חוגי ברית שלום היה כיצד להמשיך ולקיים את ההתיישבות הציונית בהסכמת החברה הילידית, ואילו שאלת אופי המשטר העתידי הייתה משנית יחסית. על כן בחיפוש אחר הדו־לאומיות הערבית יש להסיט את הפנס ולא לשאול אם הפלסטינים או הערבים בכלל היו מוכנים 'לחלוק' את המשטר באופן שוויוני, אלא מה הייתה עמדתם ביחס לתביעותיהם הצנועות יותר של היהודים הדו־לאומיים, קרי המשך פיתוח הדרגתי של פרויקט הבית הלאומי. מנקודת המבט של ה'הסכמה' מתגלה קשת התגובות הערביות כעשירה ומורכבת יותר מהתנגדות מוחלטת. הסטת המבט הזאת מגלה דבר נוסף על דו־לאומיות: מושג זה יותר משהיה אידיאולוגיה מוגדרת בשני הצדדים, היה תופעה תרבותית וחברתית שהתעצבה בדיאלוג. הדיאלוג הזה היה לפרקים ער ועשיר, והוא חלק מרכזי ממקרה המבחן שאציג כאן. עצם ההצבעה על קיומו היא בעלת משמעות מרחיקת לכת יותר להבנת עידן המנדט וסופו, כפי שאטען בסוף דבריי.

בהתאם לשלושת העקרונות שהצגתי למעלה המאמר מתרכז במקרה מבחן אחד בתקופת זמן מוגדרת. נדונה בו מערכת היחסים בין שני חוגים אינטלקטואליים, מצרי ופלסטיני,

11 לסקירה טובה של אפשרויות אלה ראו, הרמן, הרעיון הדו־לאומי.

12 שמואל דותן, המאבק על ארץ ישראל, תל אביב 1981, עמ' 57.

13 אניה זיגמונד, 'דוברט ולטש כמיצג רעיון ה'הסכמה' בין יהודים לערבים', בתוך: גורדון (עורך), ברית

הדיאלוג ביניהם על בעיית הציונות והדיאלוג שניהלו שניהם עם ברית שלום וחוגיה מהמחצית השנייה של שנות העשרים עד ראשית שנות השלושים. החוג הראשון שאבחן כאן הוא של מפלגת הליברלים החוקתיים המצרית ואילו השני הוא חוגו של העיתון פלסטין היפואי. מפלגת הליברלים החוקתיים (להלן: הליברלים) קמה בשנת 1922 והתפרקה בשנת 1953. הייתה זו המפלגה שהתפצלה מהוּפּוּד, 'המשלחת' המצרית, הוּפּוּד, המשלחת המצרית למשא ומתן עם בריטניה, ונחשבה למפלגת האליטות. שמה רמז על האוריינטציה שלה לליברליזם ולאמונה ב'חוקתיות' כתנאי מקדים לכינונה של אומה מודרנית. המפלגה הייתה קואליציה של בעלי אדמות שהפכו לבעלי הון, וכן בעלי מקצועות חופשיים, פקידי מדינה, אינטלקטואלים ומושכים בעט. למפלגה היה עיתון יומי, אל-סיאסה (הפוליטיקה), ולפרק זמן של כמה שנים גם עיתון שבועי, אל-סיאסה אל-אסבועיה (הפוליטיקה של השבוע). היה זה מוסף תרבותי-כלכלי-מדעי שנשלח ממצרים לעיראק, לפלסטין, לסוריה וללבנון מדי שבוע בין 1926 ל-1932 ונסגר בידי משטרו האוטוקראטי של ראש הממשלה אסמאעיל צדקי.<sup>14</sup> עיתון זה נבחר עקב היותו פרויקט תרבותי ייחודי בנוף הזמן שבמהותו היה פרויקט כלי-ערבי, ומכאן גם ניסחו כותביו את עמדותיהם בשאלת פלסטין. שלושה מהכותבים והעורכים בעיתונים אלה יעמדו במרכז הדברים. הראשון הוא מחמד עבדאללה ענאן (1896-1986), שהיה פובליציסט, עורך בעיתון והיסטוריון שסיקר עבור העיתונים את ענייני הבית הלאומי היהודי.<sup>15</sup> השני הוא מחמוד עזמי (1889-1954), מחשובי העיתונאים הערבים במחצית הראשונה של המאה העשרים ושגריר מצרים לאו"ם בראשית שנות החמישים.<sup>16</sup> השלישי הוא עורך העיתונים, הסופר והפוליטיקאי מוחמד חוסיין היכל (1888-1956), שמאוחר יותר שימש כשר החינוך של מצרים, יושב ראש המפלגה ונשיא הסנט המצרי.<sup>17</sup> החוג השני כולל את עורכיו וכותביו של העיתון היומי היפואי פלסטין. בהשפעתו ובתפוצתו היה פלסטין העיתון הפלסטיני-ערבי החשוב ביותר רוב תקופת המנדט. העיתון החל לצאת לאור ב-1911, בשנות מלחמת העולם הראשונה נפסקה הוצאתו לאור וב-1921 החל שוב לצאת לאור. אחרי 1948 המשיך לצאת לאור בירדן עד שהתמזג בעיתונים אחרים ב-1967.<sup>18</sup> עקיבות זו, יחד עם כשרון כתיבה ונכונות להיקלע לעימותים אישיים ורעיוניים, הפכו את המוציא לאור ועורך העיתון עיסא דאוד אלעיסא (1878-1950) לאחד

- 14 אחמד זכריא אל-שלך, אל-אחראר אל-דסתוריון 1922-1953, קהיר 2010. על ראשית המפלגה, מרכיביה החברתיים ועיתונייה ראו, עמ' 51-156 ובמיוחד עמ' 101 ו-117.
- 15 מחמד עבדאללה ענאן, 'ת'לת'א קרן מן אל-זמן, מד'כראת עבדאללה ענאן, קהיר 1988 (להלן: ענאן, מד'כראת).
- 16 נג'אד כאמל, מחמוד עזמי ראוד אל-צחאפה אל-מצריה, קהיר 1987.
- 17 Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, New York 1983; משלושתם היה רק היכל חבר במפלגה, אך הגדרתם של הוגים אלה כחברים בחוג אינטלקטואלי הולמת את קשריהם האישיים ואת הדמיון ביניהם.
- 18 web.nli.org.il/sites/nlis/he/jrayed/Pages/Filastin.aspx (נדלה ב-6.8.2019).

מהאינטלקטואלים הנקראים והמשפיעים בארץ.<sup>19</sup> מבחינה חברתית ותרבותית, פלסטיין ואל-סיאסה היומי והשבועי היו עיתונים 'אחים', דומים בזהותם המעמדית של עורכיהם ובאוריינטציה הרעיונית שלהם. שניהם היו עיתונים של מעמד ביניים חדש הקשור בטבורו לכפר הערבי, שהתאפיין בקפיטליזם ובליברליזם, באמונה בפרלמנטריזם, ב'חוקתיות' ובפשרות 'רציונליות' לשם פתרון מחלוקות פוליטיות. בין שני החוגים היה אם כן דמיון אידיאולוגי וגם קשרי חברות וקשרים מקצועיים, כפי שנראה. השיח הפוליטי בדפיהם והדיאלוג ביניהם יעמדו במרכז הניתוח.

הריון נפתח במחצית השנייה של שנות העשרים ומסתיים בראשית שנות השלושים, לאחר מאורעות 1929. שנים אלה חפפו, פחות או יותר, לפעילותה של אגודת ברית שלום (1925-1933) ועל כן הן משמשות פריזמה טובה לבחינת הדיאלוג הדו-לאומי בין יהודים לערבים ובין ערבים ובין עצמם. נקודת המפנה החשובה ביותר היא מאורעות 1929, שהשפיעו על התקבלותה של ברית שלום בצד הערבי. המאמר נחלק לשלושה חלקים. החלק הראשון דן בחוג המצרי, החלק השני דן בחוג הפלסטיני והחלק השלישי מראה כיצד שני המעגלים חפפו זה את זה תוך כדי הדיאלוג על ברית שלום ועימה.

### אפנדיה וציונות: הבית הלאומי במבט ממצרים

כל דיון בדו-לאומיות ערבית צריך להתחיל ביחס הערבי לפרויקט הציוני ולמשמעותו העיקרית מבחינת הערבים, קרי ההתישבות החקלאית. עיתוני הליברלים נותנים את אחת הדוגמאות המעניינות להתייחסות מוקדמת כזו, שתסביר בהמשך את גישת החוגים המצריים לבעיית פלסטיין בכלל. הטיפול העיתונאי הראשון המקיף בשאלת 'הבית הלאומי' של חוגי הליברלים התרחש, כפי הנראה, בקיץ 1927. המערכת שלחה כתב צעיר בשם מוחמד עבדאללה ענאן, לימים היסטוריון חשוב, לסייר בשכונתיה המזרחיות של מצרים: עבר הירדן, סוריה, עיראק ותורכיה. חלק ניכר מדיווחיו עסק בפרויקט הציוני ובסכסוך שהלך והתגלע סביבו. סדרת הכתבות הייתה מאוזנת וכללה כתבה שהוקדשה לעמדה הלאומית-פלסטינית,<sup>20</sup> כתבות שהוקדשו לראיונות עם המלכים ההאשמים, וכתבה שנתנה פתחון פה לעמדה הציונית.<sup>21</sup> אחת מהתחנות החשובות במסעו של ענאן היה ביקור בקיבוץ קריית ענבים. המארח של ענאן היה ראש מחלקת ההסברה של הסוכנות היהודית, משה מדזיני, שלקח את העיתונאי המצרי למסלול קבוע לאורחי המחלקה: האוניברסיטה בהר הצופים והקיבוץ השוכן בפאתי העיר. הכתבה שענאן הקדיש לקיבוץ נפתחה בסקירה אוהדת של ההיסטוריה של ההתיישבות

19 Noha Tadros Khalaf, *Les Mémoires de 'Issa al-'Issa: Journaliste et Intellectuel Palestinien (1878-1950)*, Paris 2009

20 מוחמד עבדאללה ענאן, 'אליקציה אל-פלסטינייה כמה הי אל-יום, חדית' לסעארה אל-לג'נה אל-תנפיד'יה כאט'ם באשא', אל-סיאסה אל-אסבועיה, 21.5.1927. בשבועות הבאים התפרסמו ראיונות עם האמיר עבדאללה ועם פייצל מלך עיראק.

21 לגרסה עברית של הכתבה: 'סופר מצרי על כוחה של הציונות', דבר, 18.5.1927.

הציונית והמשיכה בתיאור קסמיה של קריית ענבים. העבודה אומנם לא מעטה, טען ענאן, משום ש'רוב האדמה החקלאית בפלסטין אינה מוכנה כמו אדמתנו (במצרים), אלא בעלת גבעות ומדרונות, והיא שזורה סלעים, עשבי בר ויבלית', אבל מגורי העובדים צנועים ונקיים באופן מושלם והאורוות נמצאות במרחק הולם מהבתים ובאזור ממוקם גם בית הספר לילדי העובדים, שהוא חדר אחד, ל'בנים ולבנות', שאותם מלמדת אישה מבנות הכפר. עצי הפרי, התפוזים והענבים מבצבצים בין הסלעים בסדר 'הגורם לפליאה [...] ועל הקולוניה נסוכה בדרך כלל אווירה של שלוה, ורווחה ונחת רוח'. ענאן חתם בכך שלמרות המשבר שעובר על התנועה הציונית, ההשקעה של 'היהדות' עד כה היא 'צעד פעיל ומוחשי להנחת יסוד עבור הבית הלאומי היהודי'.<sup>22</sup> הביקור בתל אביב ובאוניברסיטה העברית עורר בו תגובות דומות.<sup>23</sup>

חשיבות הקיבוץ בעיניו של ענאן נבעה מכך שהוא עצמו היה אפנדי, בן הבורגנות החדשה שהחלה להתפתח במצרים משלהי המאה התשע־עשרה. מקום כמו קריית ענבים נתן תשובות לשאלות שהטרידו את ענאן ובני דורו עקב שינויים מהפכניים שחוו בכל תחומי החיים. הם למדו במוסדות חינוך שונים מאלה של הוריהם, לבשו בגדים שונים, קראו ספרים שונים וכל אלה הולידו תשוקות ודילמות חדשות. לוסי ריזובה ניתחה לאחרונה את היווצרותה של האפנדיה לאור יחסיה הסוערים עם כור מחצבתה, הכפר המצרי.<sup>24</sup> רבים מהכפריים שהיגרו לקהיר כדי לרכוש השכלה ולהפוך לאפנדים היו בנים למשפחות כפריות, אמידות בדרך כלל. הכפר היה נקודת התייחסות חשובה עבורם כל חייהם והם עזבו אותו וחזרו אליו תדיר, במציאות או בדמיון. ענאן נולד בכפר הקטן בשלא, סמוך לעיירת הכותנה מית ע'מר, ובעודו ילד היגר לקהיר עם משפחתו לצורך עבודתו של האב. לאחר שהשלים תואר במשפטים חזר לכפר ועבד בו תקופה קצרה כעורך דין. ענאן היה גאה בכפרו, במראהו המטופח ובחינוך האיכותי שבו, אך החיים כעורך דין כפרי לא סיפק את מאווייו והוא חזר לקהיר והתחיל בקריירה של עיתונאי.<sup>25</sup> האמביוולנטיות כלפי הכפר אפיינה את כל בני דורו של ענאן, שנטו לראות במחוזות ילדותם אתר של יחסים חברתיים מעוותים, חינוך פגום, זוהמה ובערות ובה בעת גם כמקומות המסמלים חסד, תמימות ופשטות.<sup>26</sup> במציאות התדרדר מצבו של הכפר המצרי משלהי המאה התשע־עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, כחלק ממה שג'ואל בינין מכנה 'משבר כפרי אקולוגי': האוכלוסייה גדלה אך הגידול בייצור

22 מחמד עבדאללה ענאן, 'אל־מסתעמראת אל־יהודיה פי פלסטין, תאריח' אל־חרכה, נט'אמה אל־חאלי, נמור'ג' מנהא', אל־סיאסה אל־אסבועיה, 3.12.1927. הכתבה התפרסמה בדצמבר אבל התבססה על הביקור ביוני שלפני כן.

23 'סופר מצרי על כוחה של הציונות', דבר, 18.5.1927.

24 Lucie Ryzova, *The Age of the Efenidiyya: Passages to Modernity in National Colonial Egypt*, Oxford 2014 (להלן: ריזובה, האפנדיה).

25 ענאן, מד'כראת, עמ' 37-43.

26 ריזובה, האפנדיה, עמ' 150.

הכותנה קפא, המחירים ירדו, איכרים איבדו את אדמתם והתרחשה הגירה המונית לעיר.<sup>27</sup> ענאן לא הרחיק לכת עד כדי לומר במפורש שיש ליישם את השיטות הציוניות במולדתו, אך ברור שכאשר העיתונאי המצרי סייר בקריית ענבים הוא חשב על הפלאח המצרי ועל הרפורמה האפשרית ששההתיישבות היהודית פורשת לפניו.

השכחים שחלק ענאן להתיישבות הציונית לא היו נדירים בנוף הזמן והם אחד מהמאפיינים החשובים של התגובה הערבית לפעילות זו. כשנה לפני מסעו של ענאן ברחבי המזרח התיכון ביקרה קבוצה של כ-120 מורים מצרים בארץ באירוח הסוכנות היהודית. המפגש עם מערכת החינוך הציונית הותיר בהם חותם דומה. הרו"ח שכתב מחמד רושדי, מפקח במשרד החינוך המצרי, אחד מממשתי הסיוור, עבור משרדו, ציין שמטרתו של הסיוור הייתה להשוות בין התחייה (נהדה) הציונית ובין 'תחייתנו המבורכת ולשאוב את מה שמתאים למצבנו החברתי וההתפתחותי'.<sup>28</sup> הרו"ח מלא בשבחים למערכת החינוך היהודית, שבה ראו המורים מבנים 'רחבי ידיים, מסודרים ומלאי אור', ומחנכים שחשים 'חובה לאומית' שדוחפת אותם להעמיק בידיעותיהם ו'לבחון כל דבר חדש'.<sup>29</sup> ייתכן שאין זה מקרה שאחד ממשתפי הסיוור פרסם מאמר אוהד למערכת החינוך הציונית בעיתון אל-סיאסה אל-אסבועיה.<sup>30</sup> העובדה שהציונים היו מתיישבים אפשרה את השיח הזה, משום שההתיישבות היהודית הבהירה שפרויקטים דומים עשויים להתגשם גם בקרב הערבים. הפקיד הבריטי לא שימש מודל רלוונטי, משום שנועד לעזוב עם תום שירותו. באופן פרדוקסלי הפעילות הציונית עוררה הזדהות דווקא משום שהייתה קולוניאלית-התיישבותית והתרחשה במזרח הערבי בירי אומה חלשה וקטנה, 'מזרחית', כמו היהודים.

מי שקרא את מאמרו של ענאן על קריית ענבים בלי לדעת דבר על האזור עשוי לחשוב שההתיישבות מתרחשת בארץ ריקה. אלא שההפרדה שענאן ובני חוגו ערכו בין ההתיישבות הציונית למחאה הפלסטינית נגדה לא נבעה מהיעדר מודעות או סולידריות עם העניין הפלסטיני, אלא מניסיון ליישב בין השניים. ב-13 ביוני 1927 פרסם ענאן את כתבת הסיכום למסעו תחת הכותרת: 'הבית הלאומי בתאוריה ובפועל – כיצד מפרשים אותו דוברי הציונות'.

27 Joel Beinin, 'Egypt: Society and Economy, 1923-1952', in: M.W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Vol. 2, Cambridge 1998, p. 310

28 מחמד רושדי, *תקריר בשאן אל-רחלה אל-עלמיה אלא פלסטין פי אבריל סנת 1926*, קהיר 1926 (להלן: רושדי, תקריר), עמ' 1. נמצא בארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), S25 574/8; ראו גם, שמעון שמיר, 'קשרי חינוך ותרבות, דיון: היישוב ומצרים, קשרים בטרם קום המדינה', *קתדרה*, 67 (1993), עמ' 93-104. תגובה אפנדית דומה לקולוניזציה הציונית אפשר למצוא גם בשלהי התקופה העות'מאנית, כפי שהראה אבי רובין במחקרו על מסעם של שני פקידים ערבים עות'מאנים בפלסטין בזמן מלחמת העולם הראשונה: 'התיאור המפורט של ביקורם במושב (פתח תקווה) שהרשימה אותם כל כך נועד להמחיש לקורא את הסיכוי לקיים בפלסטין חיים של קדמה'. אבי רובין, 'פלסטין בשנות המלחמה בעיני שני נוסעים עות'מאנים', *זמנים*, 126 (2014), עמ' 25.

29 רושדי, *תקריר*, עמ' 6.

30 ו"א סטיוארט, 'רחלה אל-מדרסן אלא פלסטין', אל-סיאסה אל-אסבועיה, 2.7.1926.



עיקרה הוא שיחה עם עסקנים ציונים, ובהם חיים מרגליות קלוורסקי, רוכש הקרקעות של החברה היהודית להתיישבות (יק"א) ומי שהיה אחד ממקדמיה הבולטים של הדו־לאומיות הציונית, וחיים פיק, ראש מחלקת העלייה של הסוכנות. קלוורסקי אמר לענאן 'שהבית הלאומי הוא מקלט יותר מאשר מולדת (מלג'א אכת'ר מנה וטן)' ו'שהיהודים רוצים לחיות בו בשיתוף פעולה וליהנות מאותן זכויות אשר לערבים'. חיים פיק תיאר לפני ענאן חזון פדרטיבי מגובש יותר של 'ציביליזציה שמית משותפת בעלת שתי שפות, ערבית ועברית [...] היהודי יהיה פלסטיני בעל לאומיות (קומיה) יהודית כשם שהבווארי הוא בווארי בעל לאומיות גרמנית או שהבריטי הוא אנגלי בעל לאומיות בריטית'. היתכנותו של הסכם כזה, לפי מרואייניו היהודים, הייתה טמונה ב'יתרונם התרבותי והחומרי [של היהודים בארץ] שמאפשר להם להתייחס לשאלת הרוב והמיעוט בשוויון נפש'. ענאן חתם ש'דעיון שיתוף הפעולה רווח גם אצל המנהיגים הערבים, אבל הספק עדיין שולט בהם'.<sup>31</sup>

הדיאלוג הקצר הזה, שנרשם מפיו של ענאן, הוא פרדיגמטי להבנת צמיחתה של הדרו־לאומיות הערבית. הפקידים הציונים ניסחו את הפתרון והעיתונאי המצרי תמך בו ללא מחלוקת. את התמיכה הזאת יש לראות בשני הקשרים שונים: מצבה של הפעילות הציונית באותו זמן וטיבה של הלאומיות המצרית. במחצית השנייה של שנות העשרים הייתה ההתיישבות הציונית נתונה במשבר חריף.<sup>32</sup> משבר זה הפך את האבחנה בין מתיישב ליליד בחברה היהודית למטושטש למדי, לפחות למי שמביט בה מבחוץ. זיכרונותיו של ענאן מסבירים את האופן האינטואיטיבי שבו קישר בין החברה בארץ ובין כינונו של משטר דו־לאומי. ענאן הבחין בביקורו ב'קשר הרגיל' בין פלסטינים ליהודים ובכך שצעירים ערבים רבים יודעים עברית, ואף טען שקשרי נישואין היו נפוצים בין ערבים ליהודיות.<sup>33</sup> לכך נוסף היבט פנים מצרי. מנסחיה המרכזיים של הלאומיות המצרית בתקופה שבין שתי מלחמות העולם טענו שיש זהות לאומית טריטוריאלית מצרית ייחודית. אידיאולוגיה זו הייתה לעיתים קרובות גם אנטי־ערבית באופן מובהק. מחמד חוסיין היכל, העורך של ענאן, היה ממקדמיה הבולטים של מגמה מצרית־אנטי־ערבית זו.<sup>34</sup> הדרו־לאומיות נתפסה

31 מחמד עבדאללה ענאן, 'אל־וטן אל־קומי אל־יהודי פי אל־נט'ר ואל־תטביק, כיף תפסרה דעאה אל־יהודיה', אל־סיאסה, 13.6.1927, אצ"מ, S25 517/2.

32 על משבר ההגירה של 1926 ראו, דן גלעד, 'מעלייה לעלייה ובין גאות למשבר, התפתחותו של הישוב היהודי בבית הלאומי בארץ ישראל', בתוך: יהושע פורת ויעקב שביט (עורכים), *ההיסטוריה של ארץ ישראל*, כרך 9, ירושלים 1998, עמ' 166-168. ענאן זיהה באחד ממאמריו את המשבר באופן מפורש: מפעלי הבית הלאומי בארץ נדמו עבורו כ'גדוד חיילים יפה בתוך צבא רב שבור ועייף', קרי בתור השריד המוצלח של הפעילות הציונית העולמית שנתקלה בסדרה של כישלונות. התרגום לקוח מתוך: 'בעתונות הערבית', הארץ, 16.6.1927.

33 ענאן, *מד'כראת*, עמ' 84-88.

34 Israel Gershoni and James P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930*, Oxford 1986, pp. 96-129, 132-142 (להלן: גרשוני וג'נקובסקי, מצרים).

כמתקבלת על הדעת משום שבכל מקרה המרחב המצרי, ואולי הערבי בכלל, היה צריך לעבור טרנספורמציה לאומית שטיבה עדיין לא היה ברור לחלוטין.

לצד ענאן היה בחוגי הליברלים המצרים עיתונאי מבוגר, משפיע ושאתן ששאלת הציונות תפסה מקום מרכזי בהשקפת עולמו ובפעילותו, שבהן התערבבו האישי, הפוליטי והאזורי. מחמוד עזמי היה כנראה העיתונאי המצרי הבכיר ביותר באותו זמן מבחינת פופולריות ופוריות, והאישיות המצרית שניהלה את הקשרים האינטנסיביים ביותר עם התנועה הציונית לאורך תקופת המנדט. לפי יומנו של פרדריק קיש, מנהל המחלקה המדינית של הסוכנות הציונית בירושלים, נפגשו השניים פעמים מספר בשנות העשרים, ועזמי הביע התלהבות לסייע לו בפעילותו הציונית.<sup>35</sup> במכתב להנהלה הציונית בלונדון ב-1926 הסביר קיש שהקשר ביניהם החל לאחר שקיש התלונן על סיקור שלילי בעיתוני הליברלים, ועזמי הבטיח שהכתב יפוטר ויוחלף.<sup>36</sup> במסגרת יחסיו עם קיש לא הסתפק עזמי בעזרה שהציע והרחיב אותה להצעה פוליטית של ממש. קיש ציין שהצעתו של עזמי כללה שלושה עקרונות: (1) פלסטין לפלסטינים; (2) ליהודים, מכוח זכותם ההיסטורית, יותר להפוך לפלסטינים; (3) 'ההגירה תתאפשר בהתאם לצרכים כלכליים ושיווי משקל גזעי' (על כך העיר קיש: 'מה שזה לא אומר'). לבסוף, יהודים שיבססו את עצמם בארץ יזכו לאחר חמש שנים לאזרחות וייהנו מכל הזכויות הפוליטיות. קיש הדגיש לנמעניו בלונדון כי עזמי או עיתונו מעולם לא קיבלו מהסוכנות תמיכה כספית משמעותית (מלבד מה שהוא מגדיר 'מעט עזרה' על 'פרסום ידידותי').<sup>37</sup> עם זאת, הסכם עם גוף ערבי כלשהו לא עמד על הפרק מבחינת ההנהלה הציונית. קיש כתב ש'הוא ייזהר שלא לקבל בשום דרך את התכנית המוצעת לעיל',<sup>38</sup> והעדיף הצהרות כלליות שיסמנו תמיכה ערבית בפרויקט הציוני. לעזמי היה חזון מרחיק לכת על השתלבות הבית הלאומי במזרח. עיקר מרצו האינטלקטואלי באותן שנים הופנה לקמפיין פובליציסטי למימושו של פרויקט חלוצי לאיחודו התרבותי-כלכלי-פוליטי של המרחב הערבי-מזרחי באמצעות צעדים כמו ביטול מכסים, איחוד שערי מטבע, חינוך מאוחד ועוד.<sup>39</sup> עזמי היה אחד משורה של אינטלקטואלים מצרים בני זמנו שפעלו לאורה של 'מגמה מזרחית'. אחת המגמות התרבותיות החשובות במצרים של שנות העשרים המאוחרות הייתה הפנייה לכיוון מזרח (אל-שרקיה). לפי גישה זו מצרים צריכה לפתח את יחסיה עם שכנותיה המזרחיות – לאו דווקא במובן הגיאוגרפי – לברית תרבותית-כלכלית ואולי גם פוליטית. מצרים אמורה הייתה להוביל מגמה מזרחית כזאת, שיעדה הסופי טרם הוגדר.<sup>40</sup> בריאיון שנתן למיכאל אסף, ה'מזרחן' של העיתון דבר ב-1928, הסביר

35 פרדריק הרמן קיש, יומן ארץ ישראלי, ירושלים 1939, עמ' 130 ו-132.

36 מכתב קיש למזכירות הפוליטית בלונדון, 22.12.1926, אצ"מ, S25 519/13.

37 שם.

38 שם.

39 גרשוני וג'נקובסקי, מצרים, עמ' 232-233.

40 שם, עמ' 255-269.

העיתונאי המצרי שהוא 'ממשפחת פלחים שעלתה לגדולה, כלומר לעשירות' ושהפעילות הציונית צריכה להתרחש תוך כריתת 'ברית של פעולה משותפת לטובת המזרח המתעורר'. עזמי אמר ש'היהודים ספוגי תרבות המערב ישמשו לנו גשר, ואנו, המצריים, נשמש אנייה לעמים הערבים'.<sup>41</sup> לשאיפה זו היה גם היבט אישי. במהלך לימודי המשפטים שלו בפרז' לבני מלחמת העולם הראשונה פגש מחמוד עזמי סטודנטית רוסייה-יהודייה וציונית בשם סוניה, שתולדות חייה המלאים הם בגדר תעלומה בשלב זה של המחקר. השניים התאהבו והתחתנו וחילקו את זמנם בין קהיר לפרז' במשך עשרות שנים.<sup>42</sup> עזמי סיפר לאסף שאשתו עיצבה את השקפת עולמו ואף טען שבזכותה נמנה עם באי ביתם של המנהיגים הציונים אחד העם ומרדכי בן הלל הכהן.<sup>43</sup> ניסיונותיו של עזמי לפשר בין הניצים היו אם כן ניסיונות להגיע ל'שלום בית' פשוטו כמשמעו.

למרות מה שהראיתי למעלה, היחס המצרי לפלסטין התאפיין בעיקר בהתעלמות. מאורעות 1929 ציינו מפנה ביחסה של החברה המצרית והערבית בכלל לבעיה וגם חוג הליברלים נדרש להתמודד איתה באופן אינטנסיבי יותר. ענאן היה הראשון להגיב לאירועים באל-סיאסה אל-אסבועיה בסדרה של מאמרים שבהם חזר על הרעיונות שראינו למעלה, אך הפעם בנימה פסימית: 'מה שלא יהיו הגורמים למהומות הדמים [...] על היהדות להבין כי הבית הלאומי היהודי לא יוכל לקום על בסיס מדיניות של אלימות, בלב עמים הקשורים זה לזה בקשרים גזעיים ודתיים היסטוריים, שאי אפשר להכחיש את השפעתם'.<sup>44</sup> באופן מעניין ענאן נזכר בשיחתו עם פקידי הסוכנות ואמר ש'מנהיגי הציונות בעבר תמיד התגאו בשיתוף פעולה עם הערבים [...] ו[טענו] שקיומו של הבית הלאומי אינו אומר אלא שהיהודים והערבים יוכלו לחיות יחד בסוג של איחוד פוליטי כמו האיחוד השוויצרי, הכולל כמה גזעים (אג'נאס) החיים יחד בנחת וברוחה'.<sup>45</sup>

האחרון שהגיב על מאורעות 1929 באל-סיאסה אל-אסבועיה, היה מוחמד חוסיין היכל, עורך העיתון, שהיה האינטלקטואל הפורה והמתוחכם שבשלושת הכותבים המצרים שהוזכרו כאן. במבט ראשון מאמרו אינו חורג מ'פרדיגמת ההסכמה' שעיתונו תמך בה עד כה, אבל אני סבור שהיא בעלת רבדים אידיאולוגיים עשירים ומורכבים יותר, וכוללת אלטרנטיבה מובהקת יותר – למשל מזו של תלמידו, ענאן – לדפוס היחסים האימפריאלי ולזה שבין יהודים למוסלמים בכלל. נקודת המוצא של ענאן הייתה כזכור הישגי הבית

41 מיכאל אסף, 'פגישה עם עתונאי מצרי', דבר, 29.4.1928 (להלן: אסף, פגישה).

42 צבי שש, 'ברוך שפטרנו', העולם הזה, 891, 11.11.1954; [ללא שם הכותב], 'מחמוד עזמי', [ללא תאריך], אצ"מ, S25/10383. אני מודה מקרב לב לאור פיטוסי, שבעבודת בילוש מבריקה הצליח לגלות את שמה של גברת עזמי ועוד פרטים על תולדות חייה.

43 אסף, פגישה.

44 מחמוד עבדאללה ענאן, 'פלסטין בין אלי-יהוד ואל-ערב, עברה אל-מאסאה אל-חאצ'רה', אל-סיאסה אל-אסבועיה, 7.9.1929.

45 מחמוד עבדאללה ענאן, 'פלסטין בין אלי-יהוד ואל-ערב, מוקף אל-סיאסה אל-בריטניה ומוקף אל-יהודיה', שם, 21.9.1929.

הלאומי שאותם סקר במו עיניו. היכל פתח בתיאור 'השאלה היהודית' במערב. הוא תיאר את 'ההיסטוריה של שנאת היהודית באירופה, משיילוק עד פרשת דרייפוס, שלאחריה היהודים נאלצו שוב לברוח מארצות המערב' ו'לא מצאו מפלט בטוח יותר ולב רחב יותר מאשר בארצות האסלאמיות'. לכן, טען היכל, 'לו תתכנס ועדה של מוסלמים ויהודים אשר אינם מתושבי פלסטין, למצוא עבורה פתרון ההולם את חוקי דת משה ודת מחמד, לא יהיה קשה לעשות כן', משום שפלסטין הייתה זה זמן רב יערם של 'מספר עצום של מהגרים יהודים'. רק הבריטים באמצעות הצהרת בלפור 'דחפו את אצבעם, בסיוע המדינות הנוצריות האחרות', והפכו הסכם כזה לבלתי אפשרי משום שנתנו משמעות פוליטית לנוכחותם של היהודים בארץ. בריטניה מנצלת את חלומם של היהודים כדי להכות במוסלמים ולהרחיב את השפעתה עד למטרתה הסופית, שהיא שעבוד המזרח למערב. 'האם להגירת היהודים לפלסטין אין כל גבול? [...] האם יכולים היהודים והערבים לפתור את המשבר הזה ביניהם לבדם? האם יקום קול בשם הצורך לפתור אותו פתרון צדק?', שאל היכל בסיום.<sup>46</sup>

מה שהיכל הציע ליהודים, באופן מובלע, הוא לא להפסיק את הפרויקט ההתיישבותי אלא להמשיך אותו על ידי כריתת ברית עם אימפריה אחרת שטיבה עדיין מעורפל, אך היא מזרחית-ערבית-אסלאמית. היכל הציע, למשל, להפקיע את הריבונות מתושבי הארץ ולתת אותה לוועדה מוסלמית-יהודית-חיזונית. במאמרו ניסה לממש פרקטיקה אימפריאלית מקובלת ביחס למיעוטים וליהודים בפרט. אריה דובנוב הזכיר לאחרונה את רעיון 'הבריתות האנכיות' של ההיסטוריון סאלו בארון, לפיו יהודים לאורך ההיסטוריה של הגלות העדיפו לשם הישרדות להסתמך על השליט ולא על העם שמסביב. זהו גם ההקשר שבו טוען דובנוב שיש לראות את הצהרת בלפור: לא מהפכה כי אם המשך של פוליטיקת הבריתות האנכיות.<sup>47</sup> באופן דומה זו הברית האנכית שהיכל ובני חוגו הציעו ליהודים לאחר מאורעות 1929 במעין תרגום של הצהרת בלפור ל'מזרחית'.

יחסם של חוגי הליברלים לציונות לא היה שונה מזה של אליטות מצריות או ערביות אחרות בנות הזמן. רוב הערבים מחוץ לפלסטין התעלמו מבעיית הציונות, ורק לאחר 1929 וביתור שאת ב-1936 פלסטין הפכה לסמל כלל ערבי למאבק באימפריאליזם, במיוחד בקרב הדור הצעיר.<sup>48</sup> ישראל גרשוני וג'יימס ינקובסקי טוענים שכאשר פוליטיקאים מצרים כבר התעניינו סוף-סוף בנושא הפלסטיני בשנות העשרים, הם 'נטו לכיוון הציוני'.<sup>49</sup> מפלגת הוופד, המפלגה המצרית הגדולה, נחשבה לעיתים למי שהובילה יחס ניצי יותר כלפי האימפריה ואילו הליברלים נחשבו לחובבי פשרה, אך נראה שעמדות אלה לא השפיעו

46 מוחמד חוסיין היכל, 'אלי-יהוד ואל-ערב פי פלסטין, אל-סבב אל-חקיקי למשכלתהם', שם, 1930.6.14.

47 אריה דובנוב, 'על בריתות אנכיות, אימפריאליזם בלתי פורמאלי ו"אלביון הנוכל": במלאת מאה שנה להצהרת בלפור', תיאוריה וביקורת, 49 (2017), עמ' 177-207.

48 עואטף עבד אל-רחמן, מצר ופלסטין, קהיר 1980; Thomas Mayer, *Egypt and the Palestine Question (1936-1945)*, Berlin 1983

49 גרשוני וג'נקובסקי, מצרים, עמ' 249.

על היחס לשאלת פלסטין. אם היה הכדל בין הליברלים ובין חוגים מצריים אחרים, הוא נבע מפרדוקס הקשור לתפיסתם האזורית. חוגי הוופד התמקדו יותר בעניינים מצריים פנימיים. הליברלים לעומת זאת אימצו קו פאן־מזרחי כבר בשנות העשרים. הפניית מבטם של הליברלים אל מחוץ למצרים הביאה אותם למפגש מעט יותר אינטנסיבי עם הציונות ועם בעיות אזוריות אחרות.

יש, אם כן, כמה הסברים לכך שהאליטה המצרית נטתה לנקודת מבט דו־לאומית: האפנדים המצרים שפגשו את הקולוניאליזם ההתיישבותי הציוני מצאו בו תשובות לשאלות שטרדו את מנוחתם. ממצרים הם ראו בפלסטין טריטוריה מרוחקת וקטנה. תנועת המתישבים לא הצליחה לגייס די מהגרים כדי לשנות את המאזן הדמוגרפי באופן מכריע ובוודאי לא לאיים צבאית על מצרים. הדיון הפנים־מצרי על טיבה של הזהות הלאומית – מצרית או מזרחית או ערבית – הקל גם הוא לדמיין ארץ שכנה כמולדת משותפת למתיישבים ולילידים, שאופיה יתעצב עם הזמן. לא יהיה זה מופרך לטעון אם כן שבתנאים אלה הדו־לאומיות המצרית הייתה כמעט עמדה מוכנת מאליה.

### דו־לאומיות מבפנים: העיתון 'פלסטין' והבית הלאומי

נדמה שאין צורך להסביר שבמבט ערבי 'פנימי' מפלסטין לפעילות הציונית בשנות העשרים הייתה משמעות אחת בלבד, והיא אסון שרובץ לפתחם של הפלסטינים־הערבים. הצהרת בלפור והכנסתה לכתב המנדט ב־1922, שתפקד כחוקת הארץ, למעשה, נתנה תוקף רשמי לשאיפה הציונית לכונון סדר פוליטי חדש נבדל. בעיניים פלסטיניות המשמעות המרכזית של ההתיישבות הציונית הייתה דחיקת רגלי הפלאח ובעקבותיו כל האוכלוסיה הפלסטינית. כך למשל שאל הכותב בעיתון פלסטין, כאשר תיאר את חגיגות חג החנוכה, אם לאור סיפור המכבים מטרת היהודים כיום היא 'לגרש את הערבים ולטהר את הארץ מהם, כמו גם את האנגלים וצבאם'.<sup>50</sup> כותב אחר פנה לעורך העיתון, התלונן ש'האדמות דולפות לידי יריבינו, והם לא מוכנים לקבל את שירותיהם של עובדינו ואיכריו אצלם', ושאל: 'לאן נלך ולאיזה מקלט? מי הארץ שתקלוט אותנו? [...] בצרה, או דיר אלזור, או המדבר?'.<sup>51</sup> הבעיות שנראו קטנות ממצרים הרחוקה היו בעלות נפח אחר בפלסטין. באופן דומה, אם ממצרים הקיבוץ נראה כמו אתר אפוף בקסם הקדמה, הרי שמפלסטין הקיבוץ נדמה לחממה של סטיות חברתיות ומיניות: כאשר אחד הקוראים ממצרים (!) שאל במכתב למערכת אם נכון שבקיבוץ 'הנשים הן רכוש הכלל' ואם נישואין משולים ל'רכישת טרקטור', ענה לו העורך ש'הדבר נכון בכמה מהקולוניות הקומוניסטיות', ולמרות התראותיו הממשלה לא עושה דבר בנדון.<sup>52</sup>

50 'שאון ועבר', פלסטין, 6.1.1925.

51 'נפת'ה מצרור', שם, 30.1.1925.

52 'משאהר', שם, 27.12.1927.

למרות מה שנאמר למעלה, גם עיסא אל-עיסא היה אפנדי ויחסו להתיישבות הציונית לא היה שונה באופן עקרוני מזה של עמיתיו במצרים. אם מרחיבים את נקודת המבט לפני הצהרת בלפור, מתגלה שהעיתון פלסטין החל את דרכו כשותף לאותו שיח אפנדי מצרי חיובי בנושא. כפי שעמנואל בשקה הראה, יחסו של העיתון להתיישבות הציונית החל בשלהי התקופה העות'מאנית באמביוולנטיות ורק לאחר מכן עבר לעוינות מוחלטת.<sup>53</sup> בראשית המפגש הייתה הגישה של פלסטין מה שבשקה מגדיר 'ניטרליות חיובית'. 'אמרנו זאת ונאמר זאת שנית, איננו רואים סכנה בקולוניזציה הציונית, בארצנו רחבת הידיים. לא. אנחנו אפילו רואים כמה יתרונות בכך', כתב יוסף אל-עיסא (בן דודו של עיסא אל-עיסא) בעיתון ב-1912.<sup>54</sup> יתרה מזאת, עורכי פלסטין חשבו שההתיישבות היהודית בסמוך לכפרים פלסטינים – בניגוד להתיישבות בעיר – תשפיע לחיוב על סביבתה.<sup>55</sup> כפי שהראו לאחרונה סמואל דולבי ושי חזקני, פלסטין אף שיתף פעולה עם הפעיל הציוני מנשה מאירוביץ, שבמשך שנת שנת 1912 פרסם טור בעיתון תחת שם העט 'אבראברהים', לכאורה פלאח מוסלמי שקורא לרפורמות בחיי הכפר הפלסטיני.<sup>56</sup> הגישה המצרית והגישה הפלסטינית נפרדו אם כן בהצהרת בלפור.

העיתונאים הפלסטינים מחו כאשר הבחינו באהדה היחסית של העיתונאים המצרים להתיישבות הציונית. בעיתון פלסטין עקבו בדריכות אחר מסעו למזרח של עבראללה ענאן וכתבותיו המחמיאות על הציונות. עיסא אל-עיסא העדיף להתעלם תחילה מהכתבות הללו ולא התייחס אליהן, עד שבשלב מסוים ענאן הגדיש את הסאה. כאשר ענאן עזב את הארץ לסוריה כתב פלסטין שהוא מצטער ששליח הסיאסה, עזב את הארץ ו'לא ביקר ביפו כפי שהיה מצופה'.<sup>57</sup> למוחרת הייתה העקיצה להתקפה, כפי שכתב בעל טור בעיתון: 'קראתי בעיתון פלסטין ידיעה על האדון ענאן [...] שעזב את אזורנו אל סוריה ושהעיתון הזה [פלסטין] מצטער שלא "עבר" אצלנו כמצופה'. ייתכן ש'המראות התל אביביים הסיחו את דעתו, כפי שהציונות בירושלים הסיחה את דעתו מהעניין הפלסטיני והוא כתב את מה שכתב בסיאסה שלו'. לשווא חיכה עורך פלסטין לענאן: 'יכולת לחכות גם למשמש (סיקאבלב באלמשמש)',<sup>58</sup> כלומר ענאן דיגל על יפו במהרה, כמו עונת המשמש הקצרה.

- 
- Emanuel Beška, *From Ambivalence to Hostility: The Arabic Newspaper Filastin and Zionism*, 53  
 1911-1914, Bratislava 2016 (להלן: בשקה, העיתון פלסטין).  
 יוסף אל-עיסא, פלסטין, 5.6.1912, מצוטט בתוך: בשקה, העיתון פלסטין, עמ' 42. 54  
 בשקה, העיתון פלסטין, עמ' 135-136. 55  
 Samuel Dolbbee and Shay Hazkani, "Impossible is not Ottoman": Menashe Meirovitch, 56  
 "Isa al-Isa and Imperial citizenship in Palestine", *International Journal of Middle East Studies*, 47 (2015), pp. 241-262  
 'אל-אסתאר' ענאן, פלסטין, 26.5.1928. 57  
 'משאהד', שם, 28.5.1927. 58

לעומת זאת כאשר הביעו חוגי הליברלים מדי פעם עמדות אנטי־ציוניות, מיהר פלסטין לצטט ולהבליט אותן.<sup>59</sup>

הדיאלוג בין הפלסטינים למצרים לא היה דיאלוג בין שווים. קהיר הייתה המטרופולין של העולם הערבי ואליה נהרו כדי ללמוד, להתפרנס ולמשוך השקעות. פלסטין שכנה בשוליו של המטרופולין הזה ונזקקה לחסות המצרית פעמים רבות. אנשי עסקים מצריים בעלי נטיה כל־ערבית, כמו למשל טלעת חרב, החלו בשנות העשרים לנסות ולהקים סניפים של בנק מצר (בנק מצרים) ברחבי סוריה.<sup>60</sup> עבור הפלסטינים השקעה לצורך פיתוח ורכישת קרקעות כזאת הייתה חיונית כדי להתמודד עם ההתיישבות הציונית. הדיאלוג הבא שהוצג על עמודי הפלסטין מדגים זאת היטב. במאי 1925 ביקרו ביפו ראש ממשלת מצרים לשעבר, ת'רות באשה, יחד עם חאפט' בכ עפיפי, המוציא לאור של אל־סיאסה. אל־עיסא גולל את השיחה, שבה הסביר לו המוציא לאור המצרי ש'אתם [הפלסטינים] מקנים להצהרת בלפור יותר מדי חשיבות, ובידכם לבטל אותה'. אם יפסיקו הפלסטינים למכור את אדמותיהם, הרי ש'תבטלו את ההצהרה באופן טבעי'. עיסא אל־עיסא ביקש, בתגובה, את עזרתו של איש העסקים המצרי בפתיחת בנק מצרי־פלסטיני כדי לעצור את תהליך זליגת הקרקעות, ולצד זאת מתח ביקורת גלויה יותר על בן שיחו המצרי. עיסא אל־עיסא מתח ביקורת על עפיפי על כך שכמה חודשים קודם לכן השתתף אחמד לוטפי אל־סיד, האינטלקטואל המצרי החשוב של דורו ורקטור האוניברסיטה המצרית, בטקס חנוכת האוניברסיטה העברית. עפיפי נאלץ להתפתל ולתת התנצלות ארוכה.<sup>61</sup> המוציא לאור הפלסטיני מתח ביקורת על עמיתו המצרים אך גם נתן הד לביקורת שלהם על חוסר התוחלת שבמאבק הסמלי הפלסטיני, ובכך סימן את אופק הפשרה המוצעת, למשל הפסקת המאבק נגד הצהרת בלפור ונקיטת צעדים שיביאו לסיימה 'הטבעי' של הבעיה.

## ברית שלום בין פלסטין למצרים

מטבע הדברים סימלו מאורעות 1929 קו שבר חריף יותר בפלסטין מאשר במצרים ביחס לבית הלאומי ולקולוניזציה הציונית בפרט. אך באופן מעניין דווקא האירועים הללו דחפו את עיסא אל־עיסא לאמץ – מחדש – את העמדה הפרגמטית יותר שאפיינה אותו לפני 1917. כפי שהראה הלל כהן המאורעות היו קו שבר משום שהביאו לפגיעה אנושה בחלק מהקהילות היהודיות הילידיות בערי הקודש וסימלו את התחלת המיליטריזציה של היישוב הציוני.<sup>62</sup> בזמן אמת הייתה למאורעות השפעה דיאלקטית על הצד היהודי והערבי גם

59 'אל־צהיוניה אעט'ם ג'נון פי תאריח' אל־יהוד, ראי אל־מסתר מורגנטאו', פלסטין, 21.1.1927. פלסטין צייט מדבריו של הדיפלומט היהודי הנרי מורגנטאו, שהציונות היא השיגעון הגדול בתולדות היהודים וציין שהוא מעתיק את הידיעה מאל־סיאסה אלאסבועיה.

60 גרשוני וג'נקובסקי, מצרים, עמ' 233.

61 עפיפי הסביר כי אל־סיד לא היה יכול לסרב לבקשתו של חיים וייצמן כנציג האוניברסיטה המצרית וכי הקפיד לתת נאום שהוא כעין 'סטירת לחי'. 'ציון כראם', פלסטין, 5.5.1925.

62 הלל כהן, תרפ"ט: שנת האפס בסכסוך היהודי־ערבי, ירושלים 2013.

יחד. מנהיגי היישוב היהודי חשבו מחדש על הצורך להגיע להסכמה ודנו בינם ובין עצמם ובפומבי בדגמים פדרטיביים שונים.<sup>63</sup> לאגודת ברית שלום היה חלק בדיון הפנים-ציוני הזה, והוא חלחל גם לשיח הפלסטיני. בשנת 1930 הקדיש העיתון פלסטין תשומת לב ניכרת לפעילות היהודית הדו-לאומית, מתח עליה ביקורת חריפה וגם חלק לה שבחים, עד כדי ניסיון לכריתת הסכם שבו תתגלה לבסוף המעורבות המצרית בדיון.

נקודת המוצא של הדיון, השאיפה הציונית להקמת מדינה דו-לאומית, זכתה למקלחת פלסטינית צוננת. כאשר חיים וייצמן הכריז באוגוסט 1930 כי יש לוותר על רעיון המדינה היהודית ולשאוף למדינה דו-לאומית, הגיב עיסא אל-עיסא בחרפות: 'המדינה שאנחנו רוצים היא מדינה "ערבית" ולא "המדינה המשותפת"'.<sup>64</sup> בפעם אחרת פרסם פלסטין דיאלוג סאטירי בין יהודי לערבי התוקף את רעיון השותפות:

- האם אתה מדבר, שותפי היהודי היקר, את השפה הערבית שעליה להיות השפה הרשמית לשותפות הזו? [...] לא!
- בסדר. והאם נשתתף בעיבוד האדמה?
- לא! [...]
- והאם נהיה שותפים בתעשייה אף על פי שאיננו שותפים בחקלאות?
- לא לא!

וכן הלאה.<sup>65</sup> שוויון לאומי בין התושבים היהודים שמנו כ-15 אחוז מהאוכלוסייה ובין הרוב הערבי לא התקבל על הדעת.

שאלת הדגם הפוליטי אינה הדרך היחידה לבחון את היחס לדו-לאומיות. כאשר ברית שלום וחוגיה החלו לקדם יותר ויותר את רעיונותיהם בשיח הציבורי, הם זכו ליחס מורכב יותר משלילה בלבד. בסוף אוגוסט 1930 פרסם פלסטין את תוכנית העבודה של אגודת ברית שלום ושאל: 'הבה נניח – לשם הוויכוח – שברית שלום רצינית בכוונתה שהערבים והיהודים יגיעו להבנה הדדית יציבה ושלום קבוע. האם ברית שלום היא כל היהודים?', שאל העיתון. הרי כאשר מאגנס הציע להקים פרלמנט משותף, 'לא נשאר עיתון יהודי מטוקיו עד שנחאי ומניו יורק עד לונדון שלא שלח לו חירופים וגידופים כגמול על חיבתו לערבים'. אבל אם ברית שלום מודעת לכל הדברים הללו ויודעת גם ש'משאה כבד', הרי אם תצליח לשכנע את היהודים בדרכה, 'הערבים כולם יהיו באופן טבעי חברים בברית שלום'.<sup>66</sup>

63 יוסף גורני, מדיניות ודמיון: תכניות פדרליות במחשבה המדינית הציונית, ירושלים 1993, עמ' 79-45.

64 'נריד דולה ערביה לא דולה משתרכה...', פלסטין, 30.8.1930; 'אליהור שרכאא נזיהון! ולמאד'א לא ננעם בהד'ה אל-משארקה', שם, 22.1.1929.

65 'אליהור שרכאא נזיהון! ולמאד'א לא ננעם בהד'ה אל-משארקה', שם, 22.1.1929.

66 'טריק אל-סלאם, יערפנה ויתג'האלנה!', שם, 27.8.1930.



חברי ברית שלום התקבלו לעיתים באהדה. בסוף נובמבר 1930 פרסם פלסטין במקום בולט ובהמשכים במשך ארבעה ימים מאמר בתרגום מאנגלית של שמואל הוגו ברגמן, מחברי הקבוצה הבולטים ומנהל בית הספרים האוניברסיטאי, תחת הכותרת 'גישה ליברלית לבעיה הערבית'. העיתון העניק למאמר מקום מרכזי למדיי ופרסמו במלואו בעמודים הראשיים. אפשר לשער שברגמן זכה לכבוד הזה משום שהביע עמדה אנטי־אימפריאלית מובהקת לצד ביקורת חריפה על חברי תנועת העבודה ועל הציונים הרוויזיוניסטים, והכיר במפורש בקיומה של תנועה לאומית פלסטינית. ברגמן טען ש'הבעיה הערבית' היא 'הבעיה העיקרית של הציונות' ושהתנועה הציונית מתמודדת עם ׁם ולא עם פלאחים הנתונים לחסדיהם של 'אפנדים' בעלי קרקעות. ברגמן סיים את דבריו בשאלה ובקביעה: 'האם אנחנו יכולים לסמוך על הערבים? אני עונה באופן קטגוריאל: בוודאי שאפשר כשם שהרוויזיוניסטים סומכים על עזרתה של אנגליה'.<sup>67</sup> אבל כאשר פרסם ברגמן מאמר כמה חודשים מאוחר יותר ובו קרא ללמוד מהדגם השוויצרי הדו־לאומי, השיב פלסטין שהדבר לא ייתכן. 'האם השפה העברית תהפוך לרשמית בכל ארץ שבה היהודים הם עשרה או עשרים אחוז מהתושבים המקוריים?'.<sup>68</sup> ההבדל ביחס לברגמן 'האנטי־אימפריאליסטי' כנגד היחס לברגמן 'הפדרליסטי' מלמד על גבולות ההתקבלות של הרעיון הדו־לאומי במחשבה הפלסטינית: מצד אחד התנגדות נחרצת למדינה דו־לאומית; מצד אחר דיאלוג עקיב עם חוגים יהודיים דו־לאומיים, בשאיפה להגיע להסכמה כלשהי. הרהורים ופקפוקים דומים ביחס לפעילות ברית שלום ולחוגיה התפרסמו כל אותה שנה בעיתון.<sup>69</sup>

שיא הדיאלוג הדו־לאומי היה בסוף 1930, אך הפעם משקלו ניכר בשיח הפלסטיני. הפגישה שנערכה בין עיסא אל־עיסא לרוכש הקרקעות יהושע חנקין הייתה הרגע שאליו התנקזו כל גישויו של העיתון אחר הסכם עם התנועה הציונית; זהו מעין מיקרוקוסמוס כדי להבין איך מתעצבת דו־לאומיות בזמן אמת תוך כדי שיחה. ב־27 בנובמבר 1930

67 שמואל הוגו ברגמן, 'מחואלה חרה לשרח אל־מעצ'לה אלעריבה', פלסטין, 26.11.1930, ולאחר מכן: Hugo Bergmann, 'A Liberal Approach to the Arab Question', *The Menorah Journal*, October 1930, pp. 44-49.

68 "אל־דאולה אל־משתרכה" למן תכון אל־אכת'ריה פיהא? ולמן תכון אל־אקליה? פלסטין, 10.12.1930.

69 ראו למשל, 'מאד'א נפהם מן אסאלת' ברית שאלום"? פלסטין, 24.12.1930. עיסא אל־עיסא נתן כמה גם לרעיונות דומים של אחרים. העיתון פרסם בעמוד הראשי מאמר של אליהו ששון, אז פעיל ציוני עצמאי ומי שהפך בשנים שיבואו לראש האגף הערבי של הסוכנות. במכתב למערכת קרא ששון לחנינה מוחלטת של הנאשמים הערבים במאורעות 1929 כדי 'לתת הזדמנות ליהודי ולערבי להיות מהיום ברווחה, בשלום ובכטחון, בצל הדגל הבריטי היום, ובצל הדגל הפלסטיני מחר' (ההדגשה שלי, א"א). אליאס ששון, 'אן אל־עפן לא יסמא עפון אלא כאן חקיקיאן', פלסטין, 8.6.1930; באופן דומה פרסם העיתון את רעיונותיו של אלברט איינשטיין, המקורב לחוגי ברית שלום: אלברט איינשטיין, 'אינשטיין אל־פילוסוף אל־יהודי אל־כביר ירד עלא ג'ירדת פלסטין', פלסטין, 26.1.1930; אלברט איינשטיין, 'מן אל־עלאמה אינשטיין אלא ג'ירדת פלסטין אל־אנכליזיה', פלסטין, 27.3.1930. עוד על פרשה זו ראו, עופר אשכנזי, 'ציוני אבל לא יהודי לאומי: אלברט איינשטיין ו"ברית שלום" נוכח מאורעות תרפ"ט', בתוך: גורדון (עורך), ברית שלום, עמ' 123-148.

פרסם אל-עיסא ריאיון בעמוד הראשון עם חנקין, תחת הכותרת: 'בית לאומי בשטח מוגבל ואוכלוסייה מוגדרת'. עיסא אל-עיסא נתן לפגישה נופך דרמטי ותיאר את בן שיחו היהודי כ'יפה תואר [...] בעל שיער ראש ארוך, דומה למשיח בתמונות הרוסיות'. את עצמו הגדיר עורך פלסטין כאויב הציונות הגדול ביותר'. חנקין הצביע על אקרה בכיסו והצטער על שעליו לשאת נשק למרות כוונותיו הטובות תמיד. אל-עיסא צחק ואמר שהלוואי שהממשלה הייתה נותנת לו לשאת נשק, שהרי 'פחדך כעת מן הערבים אינו קטן מפחדי מהיהודים'. לאחר שלב שבירת הקרח הגיעו השניים לנושא הפגישה: עתידם של היהודים והערבים בארץ. עורך פלסטין היה הראשון שהציע ש'היהודים יזנחו את שאיפותיהם להפוך את פלסטין לבית לאומי במובנו הפוליטי, יביטו על הערבים בתור בעלי הארץ ויקבלו את מה שהצענו להם פעמים רבות בעבר: שיהיו כמונו, בחובות ובזכויות'. עם זאת הוא לא הציע אזרחות שווה על בסיס זהות ערבית הומוגנית מוחלטת, אלא הצעה בעלת ממד פדרטיבי-עדתי: פרלמנט עם מספר קבוע של חברים יהודים, מוסלמים ונוצרים, בהתאם לחלקם היחסי באוכלוסייה בזמן חתימת ההסכם. חנקין ענה שהיהודים לא יקבלו את ההצעה הזאת, וחזר על טענה ציונית מקובלת, שהארץ עשירה בקרקעות ריקות והכשרתן תיתן מיליוני דונמים שמהם יזדקקו היהודים רק לשלושה מיליון וחצי. אל-עיסא דחק בחנקין להגדיר את הדברים מבחינה פוליטית וחנקין הבהיר שבני עמו לא יסכימו לפרלמנט שאינו מחולק לשניים. אל-עיסא התפשר מעט ושאל מה תהיה עמדתו של חנקין ביחס לפרלמנט מחולק לשלושה: מוסלמי, נוצרי ויהודי. חנקין סירב משום שמדובר למעשה בחלוקת הפרלמנט לשליש יהודים ושני שלישים ערבים, ובכך הסתיימה השיחה. אל-עיסא חתם את הכתבה בהצהירו שהביא את הדברים כפי שהם כדי שהיהודים והערבים יוכלו לקרוא ולשפוט והעיתון ידון בכך גם בעתיד.<sup>70</sup>

בשיחה עם חנקין התגלו הדפוסים שראינו קודם: סירוב פלסטיני למשטר דו-לאומי, אך הצעה להמשך הפרויקט הציוני שהתפתחותו מוגבלת. למשל, עיסא אל-עיסא הציע לחלק את הפרלמנט לשלושה, הצעה שב-1930 הייתה מגדילה את ייצוגם הפוליטי של היהודים פי שניים ממשקלם באוכלוסייה הכללית שהיה כשישית. אולם מסגרת השיחה וצורתה חשובות מתוכנה הפוליטי, כלומר מההגדרה המדויקת של המשטר העתידי. חשיבות השיחה היא בכך שעיסא אל-עיסא הביע נכונות – ודרבן את חבריו לתנועה הלאומית – להגיע להסכמה עם התנועה המיישבת, וממילא לוותר על משהו מאופיה הערבי של הארץ. לנכונות זו היו שתי סיבות מרכזיות. ראשית, חנקין היה בשר מבשרו של הממסד הציוני, הקולוניזטור הראשי, ולא 'פילוסוף' כמו ברגמן או מאגנס. הסיבה השנייה לפגישה ולפרסומה דווקא בנקודה הזאת הוא מצבה הפגיע של התנועה הציונית. באוקטובר 1930 התפרסם הספר הלבן של הלורד פאספילד שקבע שיש לפעול להקמת מועצה מחוקקת בארץ ישראל ומצד אחר להגביל את ההגירה היהודית ורכישת הקרקעות, והתקבל כמכה להמשך הפרויקט

70 עיסא אל-עיסא, 'וטן קומי במסאחה מחדורה ועד נפוס מעין, חדית' מע אנאקין', פלסטין, 27.11.1930.

הציוני. הסכם בנקודת זמן זו, כאשר הציונות חבולה ומוכה, היה אינטרס פלסטיני. עיסא אל-עיסא, מכל מקום, לא חרג מהקו הלאומי שרווח באותו זמן. נוכח היחלשות הפעילות הציונית במחצית השנייה של שנות העשרים, אימצה התנועה הלאומית הפלסטינית על סיעותיה השונות קו פשרני יותר שזנח את התביעות הטוטליות לביטול המנדט והצהרת בלפור ובמקום זאת ביקש הליכה הדרגתית לקראת עצמאות, כינון מועצה מחוקקת על בסיס ייצוג לערבים ויהודים שיתבסס על מספרם באוכלוסייה.<sup>71</sup>

למרות התוויה הפלסטינית לכיוון פשרני יותר, בימים שאחרי פרסום הריאיון זכה אל-עיסא לקיתונות של ביקורת על מהלכו. העיתון אל-ג'אמעה על-ערביה שזוהה עם הפלג החוסייני של התנועה, פרסם שורה של מאמרים שטענו שאין טעם להציע הסכם משום שהציונים עצמם הראו שהם מתנגדים לכל הצעת פשרה. 'על איזה יסוד נגיע להבנות', שאל הכותב האלמוני, 'שנכיר בקיומם הלאומי של היהודים בפלסטין, הנזון מכספי היהודים ומהגריהם [...] שישגשג עד שיכסה אותנו, לא רק כאומה בעלת קיום ורצונות לאומיים, עצמאיים, אלא גם כפרטים שיש להם זכות לנשום ולחיות'.<sup>72</sup> עיסא אל-עיסא ענה שיש לדון בכל הצעה להגבלת הציונות במיוחד אם היא מגיעה מפי מנהיגיה עצמם: 'האם הייתה זו "חובתו" של עורך הפלסטין לגרף ולחרף את ח'אנקין [כך] ולא לאפשר לו להוציא הגה מפיו?', שאל אל-עיסא. מלבד זאת הציונות התגלתה בחולשתה, 'ועלינו לנצל את ההזדמנות שבחולשה הזו ולהשיג הכרה בזכויותינו'.<sup>73</sup> חילופי דברים אלה נמשכו ימים אחדים עד שדעכו. ויכוחים אלה היו קשורים בין היתר למאבק על הגמוניה פנים פלסטינית בין המפלגות השונות, אך היה להם גם צד עקרוני. הוויכוח היה אם אפשר להגיע להסכמה עם התנועה הציונית על הגבלתה את עצמה בתהליך ההתיישבות. עיסא אל-עיסא טען שיש לפחות לנסות; מתנגדיו סברו שמדובר בצעד חסר סיכוי.

בראשית דבריי טענתי שהזירה הכל-ערבית והפלסטינית היו מעורבות זו בזו באופן שחצה את הגבולות המנדטוריים. סופו של 'פולמוס חנקין' בעיתונות הפלסטינית הוא דוגמה מובהקת לכך ולתפקיד שמילאה ברית שלום כמעין צומת בשיח הכלל-ערבי הזה. בעיצומו של פולמוס חנקין התערב בשיחה העיתונאית המצרי מחמוד עזמי. בראשית דצמבר 1930 הוא פרסם סדרה של מאמרים פרוגרמטיים בעיתון פלסטיני קצר ימים בשם אל-חיאית תחת הכותרת 'סביב הגבלת הבית הלאומי', שמטרתם הייתה לחזק את פלסטין במאבקו למען הסכם. במאמריו טען עזמי שבשעה הזאת שוררת מחלוקת עמוקה בתנועה הציונית עצמה

71 יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית 1918-1929, ירושלים 1971, עמ' 209-196.

72 'עלא מאד'א נתפאהם, אעלא אסאס אל-אעתראף באל-וטן אל-קומי אל-יהודי, אל-ג'אמעה אל-ערביה, 6.12.1930. לביקורות נוספות ראו, 'מונוארט עקימה, מאתמר אל-צחאפה, אג'תמאע ח'נקין בצאחב פלסטין', אל-חיאית, 1.12.1930; 'הל מן סביל אלא אל-אתפאק, מחאלאת אל-צ'היוניין אל-ג'דירה', שם, 2.12.1930; 'הל הר'א הו אל-תפאהם אל-ד' יתשרפון בה', אל-ג'אמעה אל-ערביה, 7.12.1930; 'מרחה מרחא לאל-אצלאחין, אלא אל-לד'ין ילוכון כלמת "אל-תפאהם"', שם, 10.12.1930.

73 'אל-מנארואת אלצהיוניה עלא מן תג'ו?!', פלסטין, 2.12.1930.

על הגדרת המושג 'בית לאומי' ולאחר המאורעות כוחם של הקיצונים נחלש ושל המתונים עולה.<sup>74</sup> לבסוף טען עזמי שבקרב המתונים אפשר לשמוע שהיהודים הם:

מזרחים החוזרים אל ארץ 'מזרחית' ופוגשים בה את אחיהם כדי לחיות בה בהבנה וידידות, והם פונים ללמוד את השפה הערבית כדי להצליח ולהיקשר לתרבות אחיהם ולהבין את נכבדיהם. היהודים פועלים כדי להפסיק לכנות את פועלם בפלסטין 'קולוניאליזם', ואת הכפרים והאחויות שהם מקימים בהם 'קולוניות', כדי לחסל את היסוד הנפשי הרע שיוצרות שתי המילים הללו. אדרבה, הם משוכנעים באופן עמוק כי הפתרון השלם לבעיה הפלסטינית אינו יכול להיות אלא בגבולותיה של ברית (חלף) ערבית, שתושבי פלסטין וכל הארצות הערביות שואפים להגשימה. באותו אופן וכול לראות אותם מוותרים על רעיון 'המדינה היהודית האחת' אשר תשלוט בכל פלסטין שלטון מלא, ועוברים לרעיון המדינה הדו-לאומית (אל-דולה אל-ת'נאאיה) שבה יהיה שוויון זכויות וחובות ליהודים ולערבים.<sup>75</sup>

'המתונים' שעליהם ביסס עזמי את התזה שלו היו אנשי ברית שלום. לפי כתב העת שאיפותינו, עזמי השתתף בחודש דצמבר 1930 בכינוס האגודה ולקח חלק בוויכוחים הסוערים שהתנהלו במפגש.<sup>76</sup> עזמי השתמש בטיעונים שרווחו בקרב החוגים היהודיים הדו-לאומיים על מזרחיותם של היהודים ועל השתלבותם הצפויה באזור, כפי שהראה לאחרונה חנן חריף.<sup>77</sup> נראה שבדבריו בעיתונות הפלסטינית טשטש עזמי את זהותם המדויקת והשולית של 'המתונים', אולי מתוך כוונה להציג נבואה שתגשים את עצמה. עזמי קיווה שבדרך כלשהי יעזור המרחב הערבי הגדול לפתור את הבעיה, כאשר הבית הלאומי ישתלב במסגרת 'ברית ערבית' (חלף ערבי).

אף על פי שעזמי נחלץ לעזרתו של העיתון פלסטין, מאמריו מדגישים את ההבדלים בין פלסטינים למצרים בעניינים אלה: בעוד העיתון פלסטין ניהל משא ומתן על הקמת פרלמנט עם ייצוג קבוע ליהודים, ראה עזמי בעיני רוחו שותפות יהודית בישות פוליטית אזורית שתקרום עור וגידים. הוא השתמש במושג 'מדינה דו-לאומית' באופן חיובי כלאחר יד כמצב רצוי, ואילו אל-עיסא התנגד לו בתוקף. לבסוף, עזמי טשטש את השוליות של ברית שלום ורמז שהיא מייצגת מגמה רחבה יותר, ואילו אל-עיסא תיאר את גודלה באופן מפוכח והקפיד על יחס אמביוולנטי אליה, כתנועה שהיא רק ציפוי סוכר לגלולה המרה של הקולוניזציה הציונית. מאחר שלקמפיין ההסכמה של אל-עיסא לא היה הד כמעט בציבור

74 מחמוד עזמי, 'חול תהדיר אל-וטן אל-קומי', אל-חיאט, 7.12.1930; הנ"ל, 'חול אל-וטן אל-קומי אל-יהודי: כיף תראה אל-מסתנדאת אל-רסמיה', שם, 9.12.1930.

75 הנ"ל, 'חול אל-וטן אל-קומי אל-יהודי: תטור אל-עלאקאת בין אל-פריקין', שם, 12.10.1930.

76 'דבר המערכת', שאיפותינו, חוב' א, כרך ב (1931), עמ' 2.

77 חריף, אנשים אחים.

היהודי, לא היה טעם להמשיך בו. הוויכוח הפלסטיני דעך וכעבור שבועות ספורים, בפברואר 1931, קיבל חיים וייצמן את איגרת מקדולנד שסתרה את הספר הלבן וחילצה את המדיניות הציונית מהבור שאליו נקלעה. שעת הכושר להסכם חלפה.

### סיכום: דו־לאומיות ערבית וסוף המנדט

בחנית הדיאלוג המצרי-פלסטיני-ציוני בתקופת הזמן שבין המחצית השנייה של שנות העשרים לראשית שנות השלושים, מראה שמנקודת מבטם של ערבים שמחוץ לפלסטין פתרונות פדרליים או שוויוניים היו מקובלים יחסית וכמעט בגדר המובן מאליו. למצרים, שהיו בעלי יחס אמביוולנטי ללאומיות הערבית, הקמת משטר דו־לאומי בחבל ארץ קטן ורחוק יחסית, עם תנועת מתיישבים במשבר, נראה פתרון פוליטי משתלם. מבחינה תרבותית שררה זיקה בין אופיו הקולוניאלי-התישבותי של הפרויקט הציוני ובין מעמד האפנדים הצומח. זיקה זו הפכה את ההסכם לפעולה חיובית מבחינה אידיאולוגית ופוליטית ולא הציגה אותו רק כפשרה חמוצה. מחקר נוסף יוכל להראות אם השיח הזה היה בעל מאפיינים אחרים בסוריה או בעיראק.

עבור הפלסטינים הייתה ההתיישבות הציונית הבעיה הפוליטית הבוערת ביותר משום שהיא איימה לשנות את הסדר הפוליטי בארצם. הקרבה התרבותית ששררה במידת מה בין האפנדיה הפלסטינית להתיישבות הציונית באה אל קיצה עם הצהרת בלפור. מבחינה פוליטית, הסכמה להקמת משטר דו־לאומי הייתה מחיר בלתי נתפס על הסכם עם מיעוט שמנה בין עשרה ל־15 אחוז מהתושבים. עם זאת הייתה בקרב הפלסטינים נכונות רחבה להסכם שיביא לעצמאות. כדי להגיע אליו היו הפלסטינים מוכנים 'לבלוע' מתן פריווילגיות למתיישבים בדמות המשך הפרויקט באופן מצומצם. חוגי ברית שלום היו מעין גשר כדי להגיע להסכמה זו. אגודת ברית שלום הייתה חלשה מכדי להיות שותפה פוליטית אך פעולותיה עוררו הד לא מבוטל בדיון הפנים פלסטיני, דחפו את הפלסטינים לתגובה וזרעו בהם את התחושה או האשליה שהסכם כזה אפשרי. הפנייה הערבית אל הפאן-מזרחיות או הפאן-ערביות, שמחמוד עזמי היה ממייצגיה הבולטים, מראה כי היו ערבים שקיוו שהרעיון הדו־לאומי יוכל להתממש במרחב גדול יותר מפלסטין עצמה. תפיסת עולם זו טשטשה את מצוקתם של הפלסטינים אבל גם הציעה לה מזוור בדמות 'פיזור' של הבעיה על פני המרחב הערבי הגדול.

לבסוף אני מציע לראות במהלך שעשיתי כאן – מיקום בעיית פלסטין בהקשרה הכלל-ערבי והגדרת הדו־לאומיות כשאיפה להסכמה – שיטה שאפשר ליישם גם במקרים אחרים במנדט, בשנים אחרות, וכאשר מוסדות ואישים אחרים עומדים למבחן. משאים ומתנים בין יהודים לערבים – פלסטינים ושאינם פלסטינים – התקיימו כל תקופת המנדט וחוגי ברית שלום היו מעורבים בהם לעיתים מזומנות. שאלות שעשויות לעלות בהמשך הן: אילו פתרונות פוליטיים נוספים מטעם קבוצות יהודיות הצליחו לעורר עניין בצד הערבי? ואילו פתרונות הגיעו מהצד הערבי ממש? כיצד דפוסים אלה השתנו בשנות השלושים

או הארבעים, עם הגידול המהיר בתהליך ההתיישבות היהודית? אחת השאלות החשובות ביותר – שעניתי עליה בין השורות – היא כיצד תרמו הערבים לעיצובה של המחשבה היהודית הדו־לאומית. אני מציע להפנות את השאלה לכיוון השני. לא רק אם היה 'הד' לפעילותה של ברית שלום בצד הערבי, אלא אם היה 'הד' לצד הערבי בפעילות של חוגי ברית שלום. גישה כזאת קרובה יותר לחווייתם של בני הזמן ותינתן תמונה היסטורית עשירה ומדויקת יותר של תופעת הדו־לאומיות.

הצד המחקרי אינו מנותק ממשמעות פוליטית. הניסיון לספר את סיפורה של הפוליטיקה הערבית של המנדט כרצף של ניסיונות להגיע לפשרה – גם אם, כמובן, זה אינו הסיפור היחיד או המרכזי – עשוי לתרום לדיון על סופו של המנדט ותוצאות מלחמת 1948. מנקודת מבט ציונית תוצאות המלחמה בדמות היעדר מדינה פלסטינית, הקמתה של מדינת ישראל והיווצרות בעיית הפליטים מוצדקות על ידי הסירוב הערבי לחלוקה. היסטוריונים מוסיפים שהיעדרה של דו־לאומיות ערבית הוא מעין 'חותמת כשרות' להצדקה הראשונה, כלומר אפילו הפשרות הציוניות מרחיקות הלכת ביותר לא מצאו אוזן קשבת בצד הערבי.<sup>78</sup> על כן היסטוריה של הנכונות הערבית לפשרה, לא רק כתופעה פוליטית, אלא גם תרבותית ורעיונית, יכולה ללמד על המשטר שאולי היה יכול לקום בארץ וגם עשויה לשפוך אור חדש על משטר ההצדקות – הציוני והערבי – של תוצאות עידן המנדט.

78 כך למשל כתב בני מוריס לאחרונה, במאמר התומך בפתרון שתי המדינות: 'בשנות העשרים, השלושים והארבעים של המאה שעברה היו מעט יהודים, במסגרת ברית שלום ואגודת איחוד, שדגלו ברעיון המדינה הדו־לאומית. הרעיון לא צלח: היהודים ברובם הגדול דחו אותו; אבל הרעיון מצא עוד פחות תומכים (אף לא אחד כמעט) בקרב הערבים'. בני מוריס, 'בסופו של דבר תהיה כאן מדינה אחת', הארץ, 17.1.2019. [www.haaretz.co.il/opinions/premium-1.6849720](http://www.haaretz.co.il/opinions/premium-1.6849720) (נדלה ב־7.8.2019). טיעון בסגנון דומה: עופר רגב, 'צדקו אלה שלא היו מוכנים לתת איזה שהוא ויתור לערבים', מידה, 25.2.2016, [ly/2TnUEjD](http://ly/2TnUEjD) (נדלה ב־7.8.2016).