

בלפור פינת אחד העם: ציונות, לאומיות ואימפריאליזם במחשבה הפלסטינית המוקדמת

אלי אושרוב

החוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון ובית הספר ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל ללימודים
מתקדמים במדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים

בשלהי חודש יולי של שנת 2016 השתעשעו אתרי החדשות הישראליים בידיעה צבעונית שעניינה דיפלומטיה נשכחת. בידיעה, שהאתרים שכפלו בזה אחר זה, נמסר שריאד אל-מאלכי, שר החוץ של הרשות הפלסטינית, נשא נאום בפסגת הליגה הערבית במאוריטניה, ובשמו של יושב ראש הרשות אבו מאזן ביקש עזרה ממזכירות הליגה "להגיש תביעה נגד ממשלת בריטניה על כך שהעניקה את הצהרת בלפור ולאחר מכן יישמה אותה, בתפקידה כסמכות מנדטורית" וכי "הדבר גרם לנכבה של העם הפלסטיני, לגירוש, לשלילת זכותו לחיות במולדתו ולהקמת מדינתו העצמאית" (לוי וקייס 2016). כפי שציין כתב הגרדיאן איאן בלאק, האיום בפעולה משפטית על בסיס מסמך בן 99 שנים "משך יותר גיחוך מאשר ניתוח רציני" – חבר הכנסת אבי דיכטר למשל צייץ בטוויטר כי יתבע את פרעה על יציאת מצרים (אייכנר ולוי 2016) – אבל באותה נשימה ציין בלאק שאזכור ההצהרה הוא סימפטום לייאוש הפלסטיני. המחלוקת על ההצהרה, קבע העיתונאי, אמנם לא תיפתר באמצעים משפטיים אך היא "אינה צפויה להיעלם בקרוב" (Black 2016).

כל דיון בהצהרת בלפור חושף פער עמוק בין שני זיכרונות לאומיים. בעוד בזיכרון הישראלי, כפי שעוצב על ידי הממסד הציוני במאה העשרים, הצהרת בלפור היא רק פרט עמום למדי במסכת של גורמים ואירועים שהובילו להקמת המדינה (פודה 2010), בזיכרון הפלסטיני ההצהרה נותרה סמל מרכזי למדיניות אימפריאלית זדונית: אבו מאזן בנאומו הגדיר למעשה את ההצהרה כנקודת האפס של הבעיה. הגיחוך הישראלי גם לא מנע ממנו להמשיך בקו טיעון דומה

* אני מבקש להודות למורות, למורים ולעמיתים שקראו גרסאות קודמות של המאמר: ג'ונתן גריבץ, עידו הררי, אביגיל יעקבסון, הלל כהן, איתמר רדאי ויוני פורס.

בנאומו באו"ם כעבור כמה שבועות, כולל דרישה מבריטניה להתנצל (לוי ושמילוביץ 2016). אותה קריאה חוזרת ונשנית היא עוד תזכורת לכך שההתנגדות להצהרת בלפור היא מרכיב יסודי בזהות הפלסטינית. ואמנם מאז התקבל מאמר זה לפרסום העניין בהצהרת בלפור הלך וגבר והגיע לשיאו סביב נובמבר 2017. העובדה ש"מבחויץ" הדבר אינו מובן אינה מבטלת את ההיגיון הפנימי שעומד בתשתית הפיכתה לסמל פלסטיני חשוב כל כך.

מדוע ההצהרה לא ירדה מסדר היום הפלסטיני עד היום? ראשית, מפרספקטיבה פלסטינית, ההחלטה של מעצמה זרה להקים "בית לאומי" על אדמתו של העם הילידי היא כשלעצמה פסולה מראש ועל כן ראויה לגינוי ולשלילה. ההצהרה, כפי שהזכיר בשנים האחרונות ההיסטוריון רשיד ח'אלידי, לא נשארה עומדת תלויה בחלל האוויר בתור סמל אלא הפכה לאבן יסוד של כתב המנדט לארץ, שתפקד למעשה כחוקה המקומית לאורך כמעט שלושה עשורים. כתב המנדט שנועד להגשים את הצהרת בלפור לא התעלם מזכויותיהם של התושבים המקומיים הערבים כפרטים אלא התעלם מקיום ערבי מקומי-לאומי בעל זכות להגדרה עצמית, התעלמות שח'אלידי מכנה "כלוב הברזל" (ח'אלידי 2010, 68-92). לצד זאת, הדגשת ההצהרה עומדת בבסיס הטענות נגד הלגיטימיות של תביעות הציונות: עצם ההסתמכות הציונית הפומבית על ישות חיצונית כמקור ללגיטימציה להקמת בית לאומי מכתימה את הפרויקט בכתם האימפריאליזם, דבר שלאורך השנים לא נעלם גם מעיניהם של מנהיגים יהודים מהזן הביקורתי יחסית כלפי הציונות.¹ מנקודת מבט זו, שאינה רק "נקודת מבט ערבית", תנועה לאומית שקשרה את עצמה באופן מוצהר באינטרסים של מעצמה אינה יכולה להגדיר את עצמה כתנועה לאומית עצמאית, ומכאן שהיא גם אינה יכולה לתבוע תביעות טריטוריאליזם כלשהן במולדת הפלסטינית.

אולם השלילה הפלסטינית של לגיטימיות התביעה הציונית לטריטוריה המקומית לא התבטאה רק בהצבעה על הקשר בין הציונות לאימפריאליזם, אלא באה לידי ביטוי ביחס עמוק יותר לזהות היהודית בכללה. במחשבה הערבית של המאה העשרים נשללה שוב ושוב אפשרות קיומה של לאומיות יהודית כתופעה בעלת תוקף. על פי התפיסה הפלסטינית והפן-ערבית המקובלת, כפי שהתפתחה לאורך תקופת המנדט ולאחריה, היהדות אינה לאומיות במובנה המודרני אלא "עדה דתית". הביטוי המובהק של טענה זו נמצא באמנה הלאומית הפלסטינית, המסמך המכונן של אש"ף (נוסח ראשון 1964, נוסח מתוקן 1968). האמנה קובעת בסעיף 22 ש"הציונות היא תנועה מדינית הקשורה קשר אורגני באימפריאליזם העולמי, והיא עוינת לכל תנועות השחרור והקידמה בעולם" (הרכבי ושטיינברג 1988, 53). האמנה מגדילה לעשות באשר לקיום הקולקטיבי היהודי בכלל, ובסעיף 20 קובעת כי:

1 לסקירה יסודית של עמדות ישראליות שונות שהוצגו בכנסת ישראל לרגל חמישים שנים להצהרה ראו פודה 2010. אורי אבנרי, על אף עמדתו הציונית, סבר שההצהרה הייתה טעות משום שקשרה בין הציונות לאימפריאליזם (שם, 86). חנה ארנדט למשל טענה דברים דומים בזמן המנדט נגד הקשר עם בריטניה, וכך גם חברי חוג ברית שלום (ארנדט 2012, 228; וראו גם מאור 2007).

הצהרת בלפור ונוסח המנדט ומה שנבע מהם ייחשבו בטלים. טענות הקשר ההיסטורי או הרוחני של היהודי לפלסטין אינן עולות בקנה אחד עם אמיתות ההיסטוריה, או עם מרכיבי המדינה במשמעותם האמיתית. היהדות כדת שמימית (היינו של התגלות) איננה לאומיות בעלת מציאות עצמית, וכמו כן אין היהודים עם אחד, שלו אישיותו העצמית, אלא הם אזרחים במדינות שבהן הם מצויים (שם, 46).

האמנה הפלסטינית נחתמה לפני קרוב לחמישה עשורים ולא יהיה מופרך לטעון כי היא אינה ממלאת תפקיד חשוב בתרבות הפלסטינית היום. אבל שלילת תופעת הלאומיות היהודית אינה נחלתם של מסמכי יסוד נשכחים. מנהיגים ואינטלקטואלים ערבים מדברים על "יהודים", אך צמד המילים "העם היהודי" (אל-שעב אל-יהודי) קשה לאיתור הרבה יותר והוא בגדר מונח רעיל בשיח הערבי המודרני. ההכרה הפלסטינית במדינת ישראל על ידי הנהגת אש"ף מאז שנות השמונים מבטאת בדרך כלל הכרה בקולקטיביות יהודית-ישראלית שנוצרה על הקרקע לאורך השנים בעקבות תהליך הקולוניזציה (מילר 2016, 13), כלומר זו הכרה ב"עם ישראלי" שמותירה את שאלת הלאומיות היהודית לא מוכרעת, באופן שאינו רלוונטי להכרה באומה הישראלית החדשה. הצהרת בלפור – ולמעשה ההתנגדות לה – היא אפוא סמל פלסטיני, כלומר היא מונח שחוזר על עצמו שוב ושוב בשיח של הקהילה כמעין צופן, והוא נועד להסביר תהליכים היסטוריים, למקם את הדובר מול בני סביבתו וכמובן לגייס לפעולה פוליטית ממשית, כפי שנראה בהמשך. טענתי היא שהאזכור הפלסטיני החוזר ונשנה של הצהרת בלפור קשור באופן עמוק לתפיסת היהדות כדת ולא כלאום: קריאה צמודה בסעיף הרלוונטי באמנה הפלסטינית מגלה את הזיקה העמוקה שקיימת בשיח הפלסטיני בין ההתנגדות לאימפריאליזם לבין שאלת הלאומיות היהודית. כאמור, המשפט שפותח את סעיף 20 שצוטט לעיל הוא "הצהרת בלפור ונוסח המנדט ומה שנבע מהם ייחשבו בטלים" (ההדגשה שלי), ואילו לאחר מכן מגיעה הטענה שהיהדות אינה יכולה להיחשב ללאום אלא לדת בלבד. הצירוף של שתי הטענות הללו – בטלות הצהרת בלפור ושלילת הלאומיות היהודית – אינו מובן מאליו. כל אחת מהן הייתה יכולה לקבל סעיף נפרד – למשל סעיף השולל את הצהרת בלפור וסעיף המוקדש לשאלה היהודית – ובכל זאת הן נועדו להיות יחד: מה שמחבר ביניהן הוא קשר של שלילה, שברקע שלו עומד עקרון ההגדרה העצמית. על פי עיקרון זה, כפי שהתגבש מאז סוף מלחמת העולם הראשונה, ההחלטה על הקמת מדינה ריבונית היא זכות השמורה לעם היושב בטריטוריה משל עצמו (Manela 2007, 19–34), ומכאן שאם היהודים אינם "עם" הם אינם יכולים לתבוע את זכות ההגדרה העצמית במולדת הפלסטינית. הצהרת בלפור קובעת כי ממשלת הוד מלכותה רואה בעין יפה הקמת בית לאומי לעם היהודי, ולכן אם היהדות אינה לאומיות במלוא מובן המילה, כלומר היהודים אינם "עם", הם אינם יכולים להקים לעצמם בית שכזה.

הקשר שהצבעתי עליו בין האימפריאליזם ללאומיות היהודית שנוצר בשיח הפלסטיני לאורך המאה העשרים הוא בגדר המובן מאליו. אולם כפי שאראה כאן, גם תפיסות אלה נוצרו והתגבשו בתהליך היסטורי. בדברים אלה, הנכתבים לרגל מאה שנה להצהרה, אטען כי במחשבה הפלסטינית המוקדמת אפשר למצוא הכרה בלאומיות יהודית, ואפילו לא מעטה. למעשה, כפי שאראה כאן, אי-ההכרה בלאומיות יהודית אינה מאפיין יסודי של המחשבה הפלסטינית, אלא לכל היותר מאפיין אחד מני רבים שנעשה דומיננטי רק ברבות השנים עם

התעצמות המלחמה על הארץ. הפרקטיקות הקולוניאליות, ובראשן ההסתמכות הציונית על הצהרת בלפור כמפתח לתביעה לריבונות על הטריטוריה הלאומית, תרמו תרומה מכרעת לתפיסה הערבית שלפיה הלאומיות היהודית היא המצאה מלאכותית או מכשיר אימפריאלי. מטרתי מכאן ואילך היא להתמקד בהתייחסות להצהרת בלפור במחשבה הפלסטינית של תקופת המנדט, ובכך לפרוס את הקשר בינה לבין תפיסת הלאומיות היהודית הרווחת כיום בשיח הערבי. מבחינה מתודולוגית אני עורך ניתוח גנאלוגי של שתי גישות פלסטיניות, האחת ללאומיות היהודית והשנייה למדיניות האימפריאלית. את הגישה הראשונה אני מכנה "היהדות – מלאומיות לקולוניאליזם"; ואת השנייה "הצהרת בלפור – מטעות לקונספירציה". קריאה צמודה של מקורות פלסטיניים המתייחסים להצהרת בלפור, לציונות ולמשטר המנדט מגלה כי לאורך תקופת המנדט ועד 1948 הכירו אינטלקטואלים פלסטינים שונים בקיומה של לאומיות יהודית, הציעו לה לעתים פרשנויות מורכבות ועשירות ולא שידכו אותה בהכרח עם האימפריאליזם העולמי. כפי שנראה, גם אם פרשנויות אלה הן ארעיות ושוליות, עצם העיסוק בהן מעורר מחשבה על קיום יהודי אלטרנטיבי במזרח התיכון – שונה מזה שאנו מכירים כיום. מכאן ואילך החיבור מתחלק לשלושה חלקים. בחלק הראשון אתאר את המשמעות העצומה שהייתה להצהרת בלפור בתרבות הפלסטינית והערבית בכלל במחצית הראשונה של המאה העשרים, ואנסה לעמוד על מופעיה המרכזיים ועל טיבם. בפרקים השני והשלישי אדון בשתי אלטרנטיבות להבנה המאוחרת של ההצהרה: מצד אחד הבנה של ההצהרה כטעות של "בריטניה הנאצלת", ומצד אחר ניסיונות שונים של אינטלקטואלים פלסטינים להסביר את הבעיה היהודית במושגים שונים מאלה שנעשו דומיננטיים עם התעצמות הסכסוך. לשם כך, בפרק השני אעסוק בהגדרות פלסטיניות שונות לקולקטיביות היהודית ובפרק השלישי אעמיק את הדיון בנקודה אחת: היחס להגותו של אחד העם בכתביו של יוסף היכל, אינטלקטואל פלסטיני בולט מתקופת המנדט. היכל הציע את אחת הפשרות האמפתיות והיצירתיות מבחינה אינטלקטואלית עם הציונות בת זמנו, והוא ישמש כאן דוגמה למגמה שרווחה בקרב הערבים בני דורו. בסיכום הדברים אדון בקצרה בגורל הדימוי של הצהרת בלפור אחרי 1948 כדי להראות כיצד הוא מסתיר כמה מהאפשרויות הפוליטיות והתרבותיות שהיו פתוחות לפני בני התקופה, טרם הגירוש והעקירה של יושבי הארץ הערבים.

בלפור במחשבה הערבית והפלסטינית של המאה העשרים: מבט על

לפני שנגרד את פני השטח ונגיע ל"היסטוריה הסודית" יש להתחיל מהמובן מאליו: לתאר ולנתח את המקום העצום שתפסה הצהרת בלפור בתרבות הערבית לפני 1948 ואחריה, ובמילים אחרות להראות מדוע וכיצד הפכה ההצהרה לסמל פלסטיני. ההתנגדות להצהרה היא העמדה היסודית שלכאורה לא השתנתה לאורך מאה שנה. הצהרת בלפור, כפי שאדוארד

סעיד סיכם באופן קולע, ניתנה: "א. על ידי כוח אירופי; ב. בדבר טריטוריה לא אירופית; ג. תוך התעלמות מוחלטת מנוכחותו וממשאלותיו של הרוב הילידי שהתגורר בטריטוריה; ו-ד. בדמות הבטחה לקבוצה זרה, שבאופן מילולי תהפוך את הטריטוריה לבית לאומי לעם היהודי" (Said 1979, 16).

סעיד ניסח את עמדתו בסוף שנות השבעים, אך על דברים דומים היו חותמים הפעילים הפוליטיים הפלסטינים באגודות שהגישו עצומות לממשל הצבאי הבריטי למן מהמחצית הראשונה של 1918 (Jacobson 2011, 143–147). בעצומה אחת כזאת, למשל, ציינו הכותבים שהם שמחים על "הכיבוש הזה, על ידי מדינת בריטניה הגדולה, אשר העטיר עליה את נורי הפאר והגאווה", אולם הם מוחים על ה"פלישה לפלסטין כדי להופכה למולדתם ולרכושם [של היהודים]". הכותבים אינם מציינים את השם בלפור במפורש לאורך המסמך הארוך, אולי בכוונה, אך המושגים שנטבעו בהצהרה נוכחים ללא ספק בטקסט: "איננו מכירים בכך שפלסטין היא בית לאומי ליהודים [וטן קומי לליהוד] משום שהיא מולדתנו [וטנא] שלנו הערבים, הנמצאים ומחזיקים בה זה שתיים-עשרה מאות" (זעיתר 1984, 1). באותו אופן היה מסכים עם אדוארד סעיד גם הקורא שכיב אל-נשאשיבי, שהתלונן במכתב לעיתון פלסטין היפואי ב-1921 על יהודים שאינם משלמים שכר דירה עבור נכס שבבעלותו ומסרבים להתפנות. אל-נשאשיבי תיאר זאת בסרקוזם כחלק משיטת המשטר החדשה וביקש מהעורכים ש"תפרסמו בעמודי עיתונכם המכובד את הנוסח המדויק של הצהרת בלפור כדי לראות אם יש בו משהו שמורה על נתינת בית לתושבים היהודים בלי שכר או תמורה" (אל-נשאשיבי 1921). בעיתון מראאת אל-שרק הירושלמי תיארו את הצהרת בלפור כנקודת ציון בנסיגת הארץ ממסלול הקדמה, משום שהיא "מחזירה אותנו לימי הביניים, עם חלוקה לזרמים דתיים ועדות" (מראאת אל-שרק 1922).

מנהיגים פלסטינים המשיכו לשלוח מחאות לרגל יום הצהרת בלפור לאורך כל תקופת המנדט כחלק ממסורת רחבה יותר של שביתות והפגנות בשניים בנובמבר שארגנו המוסדות הלאומיים הערביים בארץ. מנהג זה נמשך מיום השנה הראשון ועד האחרון ב-1947, ואף לאחר מכן באופן ספורדי עד ראשית שנות האלפיים, במדינות ערביות ובשטחי הגדה המערבית (פורד 2010, 60). הישנותם של אירועים אלה מלמדת גם היא על חשיבותה של ההצהרה כבסיס לארגון פעולה פוליטית ממשית, גם אם לא תמיד ידוע עד כמה ההפגנות והשביתות היו מקיפות. יהושע פורת מציין למשל כי בעת ביקורו של בלפור לרגל פתיחת האוניברסיטה העברית בירושלים ב-1925 נערכה שביתה כוללת ואפקטיבית ברחבי הארץ (פורת 1976, 203). גיליונות מראשית חודש נובמבר של שניים מהעיתונים החשובים של התקופה, פלסטין ומראאת אל-שרק, מראים כי שביתות והפגנות נערכו רק בשנים מסוימות, לפי המצב בארץ ובהתאם להתפתחויות הגלובליות (למשל, בזמן מלחמת העולם השנייה דעכו ההפגנות ואחריה התחדשו ביתר שאת). מהעיתונות הפלסטינית עולה כי גם אם הארגון לא היה תמיד אפקטיבי, ההצהרה הייתה הציר שסביבו התארגנה ההתנגדות הפלסטינית למנדט ולציונות. ההצהרה, כפי שצינתי למעלה, עמדה בבסיס כתב המנדט שקבע כי "בעלת המנדט תהיה אחראית להוציא אל הפועל את ההצהרה שפרסמה ממשלת הוד מלכותו ב-2 בנובמבר 1917" (ח'אלידי 2010, 245), והיא שימשה הוכחה לטענה הערבית החוזרת ונשנית כי המשטר הבריטי בארץ אינו נטול פניות וכי הוא נבדל מהמנדטים האחרים בסוריה, בעיראק ובלבנון, ולגיטימי פחות מהם.

« السنة السادسة عشرة »
 العدد ٢٠٩ - ٢١٧

השקפה
 יומיות

12 سنة
5 ملات

جريدة يومية سياسية اغبارية اديبية مصورة

Jaffa, Wednesday 2. November, 1932.

١٢ تشرين الثاني سنة ١٣٥٢

Balfour's Declaration

"His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country."

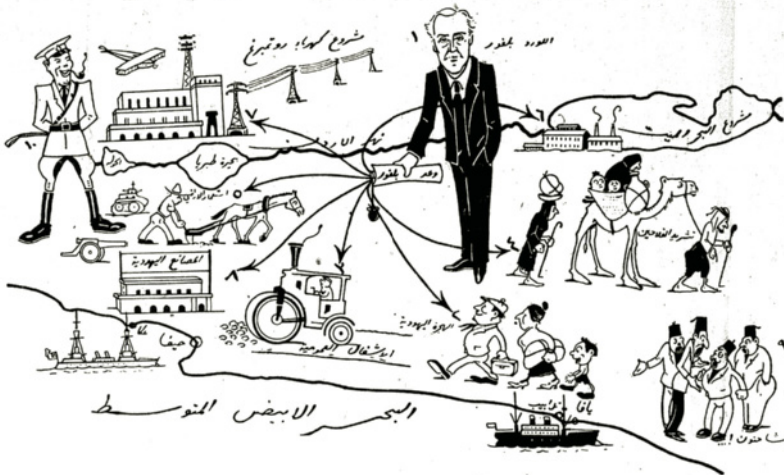


לורד בפור صاحب תועד השומו

ועד בלפור

«אם חכמה גללה המלך נתפרך באתיח אל אנתא וטן קומי לשעב היהודי פי פלסטין ונטסחמ אסחן מייחודתהא לשפיל אהמ חזה הגאיה. ומן המפורם גליא אנה סוף לא יעמל שח, ימכן אן ימס יחقوق الطوائف غير اليهودية الموجودة في فلسطين المدنية والدينية, والحقوق والقوانين السياسية التي يتمتع بها اليهود في بلاد أخرى»

בלפור ומה גרע ועד המשומו מן הוילאט על פלסטין



1) בלפורי חזה העורה הבריטית והרומאנורדי בלפור חמלא יעד ועד השומום אדי פניש יעמל פלסטין ומא תומא יהודי ומהא פי חלאל אצאדיה וסאסיה יעמל חזה הועד אדי תרש הילא מן אפדאסה גורע ויקאד יעמל על אמה ויעב יעמל ארציה היהודי ויעב העורה חלה פלסטין היום יעמל חלה ערנה נעמי הלבן יועדעו אל הינקה ואלתיה. (2) אנהא סאמל פלסטין ועל שאפיה ופאנה אחרת אזלת לפלסטין סאגרינן גדין מן היהודי דליא על ארצה היהודיה מן תעמל ונאן יאוב הילא מא זאלת מנועה אמ יהודי תשרד מנקה אמא מן אחרין הרב הפלסטינין לקרינ יודון ארצות אל בלודם לא יסע למ א (3) עד חלה תרמ אל הטרק היהודי חלה יעמל תעמל ונעמל ללשטרא היהודי לוסל פאנה יעמל חלה פלסטין ונאן יאוב הילא מא זאלת מנועה אמ יהודי תשרד מנקה אמא מן אחרין הרב הפלסטינין לקרינ יודון ארצות אל בלודם לא יסע למ א (4) מאה ערביה מרדעו היהודי מן ארצה אנה אנהא ונאן יאוב הילא מא זאלת מנועה אמ יהודי תשרד מנקה אמא מן אחרין הרב הפלסטינין לקרינ יודון ארצות אל בלודם לא יסע למ א (5) סורה וזרעה ללוח יהודי פלע ארצה יעד אן אנהא מן גימה חלאלן קאייט וקורב חלה אנהא (6) הברח אנהא ונאן יאוב הילא מא זאלת מנועה אמ יהודי תשרד מנקה אמא מן אחרין הרב הפלסטינין לקרינ יודון ארצות אל בלודם לא יסע למ א (7) חלה ללשטרא יעמל חלה פלסטין ונאן יאוב הילא מא זאלת מנועה אמ יהודי תשרד מנקה אמא מן אחרין הרב הפלסטינין לקרינ יודון ארצות אל בלודם לא יסע למ א (8) תעמל יהודי יעמל חלה פלסטין ונאן יאוב הילא מא זאלת מנועה אמ יהודי תשרד מנקה אמא מן אחרין הרב הפלסטינין לקרינ יודון ארצות אל בלודם לא יסע למ א (9) סורה וזרעה ללוח יהודי פלע ארצה יעד אן אנהא מן גימה חלאלן קאייט וקורב חלה אנהא (10) תעמל יהודי יעמל חלה פלסטין ונאן יאוב הילא מא זאלת מנועה אמ יהודי תשרד מנקה אמא מן אחרין הרב הפלסטינין לקרינ יודון ארצות אל בלודם לא יסע למ א

ההתנגדות להצהרת בלפור הייתה סמל פלסטיני, אך היא רווחה גם בארצות הערביות שמסביב. לרגל ועידה שנערכה בשכם ב-1935 נשלחו מחאות נגד ההצהרה בין היתר מבגדאד, מקהיר ומדמשק (זעיר 1984, 391-392). בזיכרונותיו מציין גמאל עבד אל-נאצר, נשיא מצרים בשנות החמישים והשישים, כי המודעות הפוליטית שלו התגבשה לאור ההפגנות שבהן השתתף בשניים בנובמבר בעודו תלמיד תיכון (Jankowski 1980, 1). שאלת היחס ל"בעיית פלסטין" בעיראק, במצרים, בסוריה ובלבנון לאורך תקופת המנדט היא סוגיה מורכבת שקשורה גם לפוליטיקה הפן-ערבית,³ ולא כאן המקום להתייחס אליה. הנקודה המרכזית היא שההתנגדות לצינונות ברחבי העולם הערבי, כמו בפלסטין, בוטאה דרך התנגדות להצהרה.

השאלה מדוע הצהרת בלפור תפסה מקום מרכזי כל כך בתרבות הפלסטינית המנדטורית כבר נשאלה על ידי פורת, שענה בקצרה כי היא הובנה כנקודת המפנה שבה הפכה הצינונות מגורם שולי יחסית לכוח פוליטי שעתיד לשנות את מאזן יחסי הכוחות באזור (פורת 1976, 23-30). המרכזיות הזאת מומחשת היטב בקריקטורה שהתפרסמה בעיתון פלסטין לרגל "יום בלפור" של 1932 (ראו דימוי בעמוד הקודם), שלוכדת באופן חד ומקיף גם יחד את נקודת המבט הפלסטינית. כותרת העמוד מספרת על "בלפור והאסונות שהביאה הצהרתו המקוללת על פלסטין". במרכז של מפת הארץ עומד בלפור ענק ומתוך המגילה שהוא מחזיק בידו יוצאים הפגעים הרעים לשרוט בארץ: ההגירה והתעשייה היהודיות, נישול הפלאחים, פרויקט ים המלח, פרויקט רוטנברג וההשתלטות על עבודת התשתיות (מסומלת על ידי טרקטור). המאייר אינו חוסך ביקורת מהבריטים, בדמות חייל המסמל את "ממשלת הוד מלכותו" שמביט על כל העניין במבט משועשע. באופן דומה נשלחים חצי הביקורת פנימה אל "הערבים", חובשי התרבוש ה"רבים ומתקוטטים זה עם זה ואינם שמים לב לאובדן אדמותיהם ולהשתלטות הקולוניאליסט הצינוני על כל טוב ארצם". מן האיור עולה המסר שבלפור הוא שהביא את האסונות הללו, ולא למשל הרצל או מנהיג בריטי אחר.

אם כן, ההתנגדות הערבית להצהרת בלפור הייתה ועודנה בגדר המובן מאליו: ההצהרה שימשה סמל למדיניות אימפריאליסטית של משטר בעל לגיטימיות מפקפקת, שהרוויח ביושר את ההתנגדות שכוונה כלפיו. ואולם כאשר מעמיקים חקר מתברר כי גם לשלילה יש גוונים משלה, ומצטרפות אליה הצעות פרקטיות ועלומות ליישב את בעיית פלסטין ואת הבעיה היהודית גם יחד. ההיסטוריה האלטרנטיבית הזאת היא עניינן של השורות הבאות.

בלפור כטעות הפיכה; היהודים כאומה

ההתנגדות הערבית להצהרה החלה מרגע הענקתה, אבל השפה הפוליטית שבה היא באה לידי ביטוי השתנתה. מטבע הדברים ההצהרה נחשבה בימיה הראשונים לדבר הפיך. המחנך והוגה

³ ראו למשל את מחקרו של מיכאל אפל על המעורבות העיראקית בבעיית פלסטין (Eppel 1994), וכן את מאמרו של ינקוסקי לעיל. אלכסנדר בליי, למשל, טוען שהממשל הירדני אימץ גישה של שתיקה בנוגע להצהרת בלפור, משום שהיא חלק מאותו מערך דיפלומטי שאפשר את עצם קיומה העצמאי של ירדן (Bligh 2004).

הדעות ח'ליל אל-סכאכני (1878-1953), מאנשי הרוח הפלסטינים הבולטים של תקופת המנדט, תיאר בקובץ מאמרים מ-1925 שנשא את הכותרת **פלסטיין אחרי המלחמה הגדולה** את המציאות שתשרור בארץ בשל מדיניות בריטניה. הוא פותח את הקונטרס בציטוט של הצהרת בלפור ולאחר מכן מסביר בשפה ציורית שאם המדיניות בנוסח זה תתגשם אז הערבי לא יוכל "למהר מעט בדרך, להרים את ראשו, להאריך את צווארו, לנפח את חזהו, להרים את אפו או לכווץ את גבינו בכעס, או להשתעל [...] או אם כיסוי הראש של היהודי או מקלו או טבק ההרחה שלו ייפלו – הערבי לא יוכל שלא לרוץ במהירות ולהגיש לו אותם ולהקדים לו ברכת שלום [...] – מבלי שהדבר כולו ייחשב לפגיעה במשטר ובנימוסין" (אל-סכאכני 1925, 4). אבל אף אם החזון של אל-סכאכני היה קודר, גם בעיניו ההצהרה עדיין נחשבה לטעות אנגלית נסלחת. גם לערכים יש חלק במתרחש, טוען אל-סכאכני, משום שחשבו שהצהרה ניתנה רק ל"צורך מלחמתי [...] ומשום שהם יודעים שהאומה האנגלית נעלה מכדי לבצע בגידה כזאת" (שם, 4-5). בדומה לאל-סכאכני גם עיסא אל-עיסא (1878-1950), המוציא לאור של העיתון היפואי **פלסטיין**, טען לפני קוראיו כי אירופה הנוצרית לא תבגוד בערכיה. מספיק "להרים את הצעיף" שהציונים הניחו על עיניהם של "משחררי העבדים" האירופים והם "יקומו מול ממשלותיהם, וימנעו מהן לסחור בנו ובארצנו, ולשעבר אותנו כאשר אנו בני חורין". בבחירות הבאות לפרלמנט הבריטי, כך משער אל-עיסא, המדיניות תתהפך (אל-עיסא 1921).

היחס הפלסטיני הסלחני למדיניות האימפריה בשנים הראשונות שלאחר הכיבוש אינו צריך להפתיע. עבור יושבי הארץ היו שנות המלחמה שנים של סבל, רעב ורדיפה פוליטית מצד המשטר העות'מאני (Tamari 2011, 43-58), כך שהכיבוש הבריטי אכן נחוה כשחרור, גם אם במהרה הופיעו גילויים של נוסטלגיה לאימפריה העות'מאנית ואף תוכניות פלסטיניות קונקרטיביות לבקש "מנדט תורכי" (פורס 2011, 24). כך או אחרת היה זה עולם שבו האימפריות היו מקור לגיטימציה פוליטית ולמימוש עקרון ההגדרה העצמית. ואולם במקרה הפלסטיני נכנס גורם נוסף למשוואה, וכך טוען אל-סכאכני בנוגע אליו: "אם] נניח לאומה היהודית ולאומה הערבית להתקוטט על ההישארות [בארץ], מי תנצח ומי תנוצח?" (אל-סכאכני 1925, 22-23, ההדגשה שלי). במקום אחר הוא מתנבא שהאומה הערבית תקום על רגליה מחדש ותגבור על יריבתה משום "שהאומה היהודית חלשה מכדי להשיג בפלסטיין דבר ולו ציפורן כף רגל" (שם, 5). את המשכילים הציונים המגיעים לארץ הוא מתאר כמי "שהלאומיות בוערת בהם" (שם, 28). במחשבתו של סכאכני, ה"אומתיות" הפלסטינית אינה שוללת את ה"אומתיות" היהודית, וגם אם בריטניה לא תתקן את טעותה בעצמה האומה הערבית תגבר על יריבתה.

כפי שמיד נראה, היחס ליהודים בעיקר כ"אומה" (אמה) אך גם כ"לאום" (וטניה) או כ"גזע" (ג'נס) לא היה נדיר בראשית תקופת המנדט, ולעתים הניב פרשנויות יצירתיות למונחים אלה. במאמר שכותרתו "לו הייתי יהודי" בעיתון **מראאת אל-שרק** טען אל-סכאכני (תחת שם העט "בן אנוש") כי "לו היה יהודי" היה קורא לבני עמו לזנוח את שאיפותיהם הפרטיקולריסטיות ולהישאר במצבם הבינלאומי: "לאומיות האומה היהודית [וטנית אל-אמה אל-יהודיה] הייתה עד היום לאומיות כללית או אוניברסלית [וטניה עממיה] – כמו שאמר

המשורר הערבי: 'אם מעפר באתי הרי שכל הארץ לי היא, וכל האנשים קרובי' – אותה הלאומיות שהאנשים שואפים להגיע אליה ושהיהודים הם הדוגמה לה". אבל היום, ממשיך הכותב, "האנשים שואפים להיות כמו היהודים והיהודים שואפים להיות כפי שהיו האנשים עד כה. האנשים מנסים להרוס את המחסומים בין בני האדם ולהפוך את האנושות כולה לאומה אחת במקום אומות אויבות, ואילו היהודים מנסים לחדש את מחסומי האויבות הללו ולכונן אומה עצמאית לברדה" (אנסאן [בן אנוש] 1919). כלומר היהודים כבר הגיעו לאחרונה למדרגת הלאומיות האוניברסלית, המתקדמת ביותר, ואילו כיום בחסות הציונות היהודים מוותרים על זהות קוסמופוליטית זו ושואפים לפרטיקולריות שאבד עליו כלה; אומות העולם לעומת זאת שואפות לאחדות קוסמופוליטית – תוך שהן שואבות השראה ממצבם של היהודים כפי שהיה עד בוא הציונות. הכותב אינו מבקר את הלאומיות היהודית מתוך עמדה השוללת את האותנטיות או את הלגיטימיות שלה, אלא מציב אותה, טרם היות הציונות, כמודל לאומי אלטרנטיבי המייצג קיום הרמוני במסגרת בינלאומית.

ואם התיאור לעיל הוא ביקורת על הציונות באמצעות התרפקות על הממד האוניברסלי של הלאומיות היהודית, בקוטב אחר של המחשבה הפלסטינית ייצגה היהדות את שיא הפרטיקולריות האתני. בספר היסטוריה משנת 1923 בשם **תאריח' פלסטין** (ההיסטוריה של פלסטין), מהחשובים בספרי ההיסטוריה מתקופת המנדט, גורסים שני המחברים, ח'ליל טוטח (1866–1955) ועמר אל-צאלח אל-ברע'ות' (1894–1965) כי "היהודים חיו מופרדים ומתבודדים מאומות האחרות ואסרו להתחתן עם אחרים, ושמרו על גזעם [ג'נס] המקורי על ידי כך ששמרו על מצוות הדת". עוד הם מציינים כי "אחד מפלאי ההיסטוריה הוא שהם מבקשים לחזור ולהתיישב בה לאחר שעזבו אותה ל-19 מאות" (טוטח ואל-ברע'ות' 1923, 14–15). המחברים – הראשון קווייקר והשני מוסלמי שלמד בבית ספר אנגליקני – התנגדו כמובן לציונות, אך גם נתנו ביטוי לתפיסה הפרוטסטנטית המקובלת שלפיה היהודים הם עם, לאום או גזע (Lewis 2010, 4).

העובדה שבחיבורים מרכזיים היהודים נחשבו לעם, לגזע או לאומה אין משמעה כי לא נשמעו במקביל גם עמדות אחרות. דוגמה מעניינת לדרך שבה מילים אלה מופיעות ונעלמות בהקשר של יחסי כוח נמצאת בספר הלבן הראשון, שכלל למעשה התכתבות בין המשלחת הערבית-פלסטינית ללונדון משנת 1922 לבין ג'ון שקבורו (Shuckburgh), עוזרו של מזכיר הממלכה לענייני מושבות וינסטון צ'רצ'יל. שני המכתבים הראשונים של ראש המשלחת מוסא כאט'ם אל-חוסייני נוקטים טון אנטי-ציוני חריף, אבל אינם עוסקים בשאלת מעמדם הלאומי של היהודים. רק אחרי ששקבורו שב ומאשרר את מדיניות בלפור ומדגיש כי היא ניתנה "לעם היהודי בתנאי מפורש שלא ייעשה דבר העלול לפגוע בזכויות האזרחיות והדתיות של העדות הלא יהודיות [...]". (משרד המושבות הבריטי 1922, 6), עונה לו מוסא כאט'ם באותו מטבע: "חיייה הדתיים והחברתיים של העדה [היהודית] הם כמו בכל שאר הארצות שחיים בהן יהודים ואין לראות כל הבדל בינם לבין חיי העדה היהודית בפלשתינה" (שם, 23). במסמך זה מוסא כאט'ם אינו שולל את הלאומיות היהודית באופן מפורש ומלא כפי שעושה האמנה הפלסטינית שתתפרסם כעבור יותר מארבעה עשורים, אך ממהלך השאלות והתשובות ניכר

כי ככל שהבריטים "רוחקים לקיר" את הדובר הפלסטיני ומאשררים את זכותו של "עם יהודי" לבית לאומי כך הולכת ומתגבשת התפיסה ההפוכה.

ראינו אפוא שבאותן שנים ממש יכלה היהדות להתגלם במחשבה הפלסטינית כלאומיות אוניברסלית, מעין "עם עולם", ויכלה להתגלם גם כביטוי מזוקק של לאומיות אתנית נפרדת או כ"עדה דתית". בשני המקרים הראשונים, אצל אל-סכאכני ובתאריח' פלסטין, היא נחשבה לקולקטיב לאומי בעל קיום לגיטימי שבין חבריו יש זיקה רחבה יותר מפולחן דתי משותף. המושגים עם יהודי, אומה יהודית או לאומיות יהודית נעשו נדירים יותר רק לאורך תקופת המנדט. משפט קצר לדוגמה מתוך מראאת אל-שרק מזמן הצצה אל גלגלי השיניים מאחורי התהליך ההיסטורי שבו מילים מפסיקות להיות ראויות לדבר שהן מייצגות. במאמר מערכת מנובמבר 1930 קובע הכותב כי "אומת היהודים – אם נכון לכנות אותם בתואר אומה – היא הנכלולית והתכסיסנית ביותר [...] (מראאת אל-שרק 1930, 1, ההדגשה שלי). תיאור זה מנכיח את הלבטים ואת תהליך הכתיבה והמחיקה שמלווה את התגבשותם של מושגים פוליטיים.

קטגוריות כמו לאום, אומה, דת וגזע עברו אפוא שינויים עמוקים במחשבה הפלסטינית של ראשית המנדט. כדי להבין את תרומת משטר המנדט לעיצובן יש לפנות לעולם שלפני היותו. מטבע הדברים שורשיה של כל תפיסה שבוטאה על ידי משכיל פלסטיני בשנות העשרים נמצאים באימפריה העות'מאנית, ומכאן שהיחס לקולקטיביות היהודית לאחר מלחמת העולם הראשונה טבוע בחותמם של היחסים בין הקבוצות השונות בארץ במפנה המאה העשרים. המחקר שמציג את התמונה המקיפה ביותר של יחסים אלה במסגרת הפלסטינית הוא מחקרה של מישל קמפוס, שמראה כי הקבוצות האתניות השונות בשלהי האימפריה העות'מאנית אכן תפסו את עצמן כמונחים לאומיים מתוך סולידריות אתנית ולשונית בתוך הקבוצות וסולידריות על בסיס אזרחי בינן לבין עצמן. יתרה מזאת, קמפוס מראה כי הזהות האתנו-דתית והאזרחות האימפריאלית לא היו מנוגדות זו לזו, כפי שלעתים מקובל לחשוב, אלא דרו בכפיפה אחת מתוך אמונה של האזרחים בחזון לאומי משותף תחת כנפי המשטר העות'מאני (Campos 2011). באופן דומה מראה מחמוד יזבק, שסקר לאחרונה גישות ערביות לציונות בשלהי התקופה העות'מאנית, כי משכילים ערבים הצביעו על הסכנות הגלומות בציונות, אך גם התבוננו בתנועה במבט אוהד ושואב השראה. אם נתרכז בממד המילולי של המובאות הרבות שמביא יזבק, נבחין כי כאשר אינטלקטואלים ערבים "לפני בלפור" מסיחים לפי תומם הם מתייחסים פעמים רבות ל"אומה היהודית", ואילו היחס ליהודים כ"עדה" קיים, אבל נדיר יותר (יזבק 2016). למעשה המושג "עדה" הוא זה שכדי להסבירו נדרשו מהלכים פרשניים מתוחכמים יותר, כפי שנראה מיד.

כדי לחתום כאן את הדיון בשאלת הלאומיות היהודית הטרומ-בלפורית יש להתעכב על עבודתו של ג'ונתן גריבץ, אחת המקוריות מהזמן האחרון שעסקו בתפיסות הדדיות של יהודים וערבים במפנה המאה העשרים (Gribetz 2014). גריבץ מראה כיצד רוחי אל-ח'אלדי (1864–1913), משכיל ערבי ירושלמי שרכש חינוך מוסלמי מסורתי ומודרני-עות'מאני ואף למד מדע המדינה בסורבון בצרפת, עסק כבר ב-1913 באופן נרחב בלאומיותם של היהודים, במסגרת חיבור פרי עטו שעוסק בציונות. אל-ח'אלדי, בכתב יד שמעולם לא ראה אור, עורך

דיון ארוך ומורכב בתפיסתו של משה מנדלסון ומסביר כי היהודים עצמם, תחת הנהגתו של מנדלסון, הסכימו לוותר על זהותם הלאומית בראשית עידן הנאורות. על בסיס הדיון שגריבץ עורך בספרו של אל-ח'אלדי, טענתי היא שהמבט הפלסטיני "מערבה", לאירופה, חיוני כדי לטעון שהיהודים אינם עם. מדוע אל-ח'אלדי אינו משתמש בדוגמאות הלקוחות מהאימפריה העות'מאנית וטוען כי היהודים הם עדה בתוך האימפריה? הדיון בשאלה אם היהדות היא דת או לאום היה זר לתרבות העות'מאנית, המאוחרת ובכלל. רק כאשר אותו משכיל ערבי-עות'מאני "פוגש במנדלסון" הוא מגיע למסקנה כי ליהודים אין זהות לאומית בעלת תוקף. למעשה השאלה בדבר מעמדם הלאומי של היהודים (או "מהי היהדות?") לא הייתה סוגיה בוערת באימפריה העות'מאנית. היהודים היו קבוצה אתנו-דתית אחת מני רבות והגדרתם העצמית והחיצונית לא לוותה באותם קונפליקטים כואבים שהיו מנת חלקם של יהודים במסגרת מדינת הלאום האירופית של המאה התשע-עשרה והעשרים. השאלה "מי אתה?", "ש"באופן חוזר ונשנה הופנתה אל דמות היהודי בעידן של ראשית האמנציפציה" (Mufti 2007, 89), לא הופנתה ליהודי האימפריה העות'מאנית. בגרמניה, בצרפת, בפולין ובמקומות אחרים היו יהודים המיעוט בה"א הידיעה, שדרך היחס אליו הוגדרו שאלות של ריבונות ודת. השאלה אם היהדות היא דת או לאום הייתה שאלה אירופית בוערת משום שעמדה בבסיס שאלת הנאמנות, שהיא צדו האחר של מטבע האמנציפציה: לאום נפרד אינו יכול להיות נאמן למדינת לאום הומוגנית.⁴ האימפריה העות'מאנית תבעה כמובן נאמנות מאזרחיה, אבל במסגרת רב-לאומית ודתית קיבלה תביעה זו צורה שונה למדי מאשר במדינות לאום השואפות, במוצהר לפחות, לכינון משטר חילוני ולשוויון זכויות על בסיס אוניברסלי.

אם כן, בראשית תקופת המנדט חשבה האליטה הפלסטינית על הלאומיות היהודית כמושגי "העולם של אתמול" כלאומיות לגיטימית (ואפילו לאומיות-אחות) במסגרת האימפריאלית. ההתעוררות הלאומית של שלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים נפגשה לרוב עם אידיאלים של אחוות עמים ושל אחדות גלובלית שתיוולד מתוך הקהילות הנפרדות. רוחי אל-ח'אלדי ייצג אפוא גישה אחת לציונות, שתהפוך למרכזית רק בעשורים שיבואו. פלסטינים חששו כמובן מהציונות כמעט מראשית ההגירה לארץ וצורות שונות של התנגדות לה רווחו בשלהי העידן העות'מאני; אך מבחינה רעיונית או "תיאורטית" גרידא, גישה פלסטינית מקובלת ראתה בציונות תנועת תחייה לאומית ולא ענף מענפיו של האימפריאליזם העולמי. חוסר ההסכמה עם הציונות נסב על הטריטוריה שבה תתרחש התחייה הלאומית הזאת, ומכאן שהצהרת בלפור בישרה מבחינת הפלסטינים את הפיכתה של הציונות לקולוניאליזם ולא ההפך. דוגמה מובהקת לכך אפשר למצוא במכתב מפורסם משנת 1899 שבו פנה האינטלקטואל הפלסטיני יוסף דיא אל-ח'אלדי לרב צדוק כהן, רבה הראשי של צרפת, ואמר כי "התבל רחבה

4 ההיסטוריה של היהודים במדינת הלאום האירופית היא כנראה תחום המחקר הרחב ביותר של ההיסטוריוגרפיה היהודית. על המפגש בין נפוליאון והיהודים ועל שאלת מעמדם הלאומי של היהודים כמיעוט מובהק ראו אילון 2004, 99; זילבר 2014, 138-149; Kobler 1976, 138-149. כמו כן ראו דיונו המעניין של אמיר מופתי בשאלה זו וכן בהפיכתו של היהודי למיעוט: Mufti 2007, 39-90.

דייה ועדיין יש ארצות לא מיושבות שבאפשרותן לקלוט מיליוני יהודים עניים שיוכלו להיות מאושרים בהן ולהקים בהן יום אחד מדינה" (מצוטט אצל יזבק 2016, 191). עמדה זו עשויה להיראות טריוויאלית, אך היא אינה כזאת על רקע עיצוב הזיכרונות הלאומיים של שני העמים: מנקודת מבטו של יוסף דיא, הבעיה היא במימושה הקונקרטי של הציונות בפלסטין אך לא בעצם הרעיון של לאומיות או ריבונות יהודית.

בפרק הבא אעסוק בפרשנות אחת לתולדות הציונות ולהצהרת בלפור, המעידה שככל שהתליך הקולוניזציה גבר, גם הדיון בלאומיות היהודית נעשה אינטנסיבי יותר. באותה נשימה נולדו פתרונות פוליטיים נוספים ותפסו את מקומם בשיח הציבורי. אזכורה של פרשנות זו בקצרה יחסית הוא הזמנה לדיון רחב יותר בתפיסות ובתוכניות פוליטיות אלטרנטיביות שנהגו באמצע תקופת המנדט בדבר עתידה של הארץ.

לקרוא את אחד העם בפלסטין המנדטורית

רוב המקורות שבהם עסקתי בפרק הקודם היו מראשית תקופת המנדט והם משקפים לפיכך יחס לציונות שילך וישתנה בעקבות כמה תהליכים ואירועים. ראשית, מספר היהודים בארץ הלך וגדל: בראשית תקופת המנדט הם מנו כ-11 אחוזים מהאוכלוסייה (כ-93,000), ובסופה כשלושים אחוזים (600,000) (McCarthy 1990, 25–38). ההתיישבות הציונית, במיוחד באזור החוף של יפו, עיצבה בפועל את פניו של המרחב. שנית, באופן שאינו מנותק מתהליך זה שינו שתי התפרצויות אלימות – מהומות 1929 והמרד הערבי הגדול בין 1936 ל-1939 – את היחסים בין יהודים לערבים בארץ באופן דרמטי. התמשכות השלטון הבריטי הביאה לעולם גם סוג חדש של משכיל פלסטיני, שרכש את השכלתו לאורה של האימפריה החדשה – ובצ'לה. השקפת עולמו של אינטלקטואל פלסטיני אחד, יוסף היכל (1907–1989), תשמש כאן צוהר לגישה אידיאולוגית ופוליטית ערבית עלומה יחסית לציונות. גישה זו עשויה להיראות יוצאת דופן במבט ראשון, אולם כפי שאטען היא חלק אינטגרלי מהמחשבה הפלסטינית והערבית בכלל ואפילו מהזרם המרכזי שלה, כשם שהיא עומדת בשורה אחת עם גישות דומות לציונות של אליטות מערביות בכלל ויהודיות בפרט.

הספר שבמרכזו הניתוח כאן, הבעיה הפלסטינית: ניתוח וביקורת, יצא לאור בערבית ביפו ב-1937. קרוב לעשור לאחר מכן, בשלהי תקופת המנדט, נבחר מחברו יוסף היכל לראשות עיריית יפו, ולאחר 1948 כיהן כשגריר ירדן בארצות הברית. בעת כתיבת הספר היה היכל "מוח חוזר" משמונה שנות לימודים באוניברסיטאות של לונדון ופריז, שמכל אחת מהן קיבל תואר דוקטור, במשפטים ובמדע המדינה בהתאמה. הספר עב הכרס כתוב בפרוזה קולחת ובהירה ויצא לאור בשיאו של המרד הערבי, במסגרת גל ההתעוררות הלאומית שאפיין את התקופה. את ההקדמה לספר כתב האינטלקטואל המצרי הידוע מוחמד חוסיין היכל (אין קשר משפחתי בין השניים). בפרקים השונים היכל מנתח את ההיסטוריה של פלסטין, ההיסטוריה של הציונות, ההיסטוריה של הצהרת בלפור, בעיית הקרקעות בפלסטין, מהלך המרד הערבי שהתחולל בארץ ועוד. זהו ניסיון להציג תמונה כוללת של הבעיה מנקודת מבט פלסטינית.

כפי שהיה נהוג בתקופתו, גם נקודת המוצא של היכל הייתה ביקורת על הצהרת בלפור, שחזרה על עצמה ברבים מן הפרקים. היכל סבר שהצהרה היא תוצאה של השפעת היהודים (במקרה זה באמריקה) וטען, כמו רבים מעמיתיו, שהיא משקפת בגידה בנאמנותם של הערכים במהלך מלחמת העולם הראשונה והפרה של מכתבי מקמהון-חסיין (היכל 1937, 17-25, 44), קרי ההתחייבות הבריטית לעצמאות ערבית בתמורה להתגייסות למרד נגד האימפריה העות'מאנית (שליים 2009, 21-49). אבל מבין השורות מתברר שהספר מושתת על נאמנות לאימפריה הבריטית יותר מכפי שהמחבר עצמו מוכן להודות.⁵ אמנם היכל סבר שהצהרה פסולה, אולם במקומות שונים הוא מתח ביקורת גם על המימוש המוטעה שלה.⁶ הטענה שהבריטים חרגו במדיניותם מהצהרה המעורפלת בדבר בית לאומי הייתה טענה פלסטינית מקובלת לאורך תקופת המנדט. מבחינה רטורית זו טענה הגיונית, המאשימה את המשטר שלא הצליח לעמוד בסטנדרטים הנמוכים שהציב לעצמו מראש. היכל, עם זאת, חתר לפתור את "הבעיה הפלסטינית" בדרך משלו, כפי שיכול לעשות נתין המשטר הבריטי. מבחינה סמנטית גרידא, אצל היכל הקשר בין הצהרה ובין מעמדם הלאומי של היהודים הוא הסבוך ורווי הסתירות ביותר, ובו בזמן הוא גם פורה מאוד מבחינה רעיונית ופוליטית, כפי שנראה מיד. מהי אפוא הקולקטיביות היהודית בעיני היכל וכיצד היא מתקשרת להצהרת בלפור? בפתח החיבור הביא היכל תיאור אנתרופולוגי של היהודים, שנוכח הכמות העצומה של הידע המזרחני שנאסף, קוטלג ונותח באותן שנים הוא משמש דוגמה טובה למה שדיפש צ'קרבארטי כינה "החזרת המבט" (Chakrabarty 2007, 29). היכל מתאר את עצמו עומד על סיפון הספינה שמפיון היוצאת מכיוון העיר מרסיי אל פלסטין ומביט בשתי קבוצות של נוסעים, יהודים וערכים. הערכים, לדברי היכל, לא היו מאזור אחד – היו ביניהם מצרי, פלסטיני, סורי ועיראקי, ולמרות זאת, כותב היכל:

5 מבחינת מיקומו בשדה הפוליטי הפלסטיני אפשר להגדיר את היכל "עצמאי", כלומר הוא לא היה מזוהה עם אחת הקבוצות או המפלגות הפלסטיניות המרכזיות שפעלו אז (החסיינים בראשותו של המופתי חאג' אמין אל-חסייני, הנשאיבים – האופוזיציה לחסיינים, מפלגת האסתקלאל (העצמאות) ואחרות). עמדתו סתרה למשל את עמדת המופתי, שדרש באופן עקבי את ביטולה המוחלט של הצהרת בלפור. גישתו הפרגמטית ניכרה גם לאחר 1948, כאשר גלה ממולדתו. היכל מצא מחסה אצל עבדאללה מלך ירדן ולאחר כמה חודשים, ב-1949, מינה אותו האחרון לשגריר ירדן בארצות הברית. בספר הזיכרונות שכתב היכל, שבו תיעד את התקבלותו אצל עבדאללה, ערך מעין חשבון נפש, ביקר את העמדה הבלתי מתפשרת ולמעשה צידד בעמדה הירדנית, שחתרה לפשרה עם האימפריה ועם הציונות. כפי שראינו כאן, היכל גיבש דעה דומה עוד לפני שהצטרף לממשל הירדני (היכל 1988).

6 היכל טען למשל שהצהרת בלפור מנוסחת באופן מעורפל: "דרך הניסוח של הצהרת בלפור היא מעורפלת וגמישה [...] הקושי במדיניות בלפור מתגלה כאשר ישאל השואל: מהו 'הבית הלאומי'? ומתי בנייתו בפלסטין תגיע לכלל סיום? ומתי יש לעוצרו כדי שפלסטין לא תהפוך ל'ממלכה יהודית'?" (היכל 1937, 76). במקום אחר הסתמך היכל על הספר הלבן של שנת 1922, שבו פורש כתב המנדט גם הוא באופן לא נכון: "ממשלת הוד מלכותו הבהירה שעמדת הציונים (קרי הפירוש המרחיב להצעה) היא טעות שערורייתית שאין לה יסוד" (שם, 73).

היה קשה להבדיל ביניהם, הופעתם הייתה אחת, שפות הגוף היו דומות דמיון רב ושפתם אחת. אולם הקבוצה השנייה הייתה נטולת אחדות: היו בהם בעלי מראה סקסוני, גרמני וסלבי [...] וכולם לא קיבלו בירושה את האף המעוקל, שעשה [בעבר] שירות נכבד ליכולת ההבחנה ביהודים ושהיה הסימן לקרבה ביניהם. כאשר התקרבותי אליהם גיליתי שהם משוחחים [יתפאהמון] זה עם זה בשפות שונות ולא יכולתי שלא לחשוב, כיצד זה חלם הלורד בלפור וכיצד רוצה האומה הבריטית לברוא [ח'לק] אומה בעלת תכונות שנוצרות לאורך המאות והדורות, מאותם פרטים נבדלים ושונים שדבר לא מאחד ביניהם מלבד הדת. כאילו שכינון [תכוין] אומה הוא עניין להחלטה של איש או ממשלה! (היכל 1937, 3)

מהתיאור עולה שהמאפיינים הפיזיים היהודיים נעלמו ובעליהם השלימו את תהליך ההיטמעות בחברה האירופית. לב התיאור הוא ההבדל בין שתי הקבוצות, ולבסוף "מגיה" בלפור כדי לחתום אותו באופן הרמטי: בריטניה היא בוראת הציונות. הלאומיות היהודית היא כמשתמע פרויקט מלאכותי שנועד לשרת את מטרותיה של האימפריה.

אלא שכאשר היכל מסיח לפי תומו במקומות אחרים מתגלה חוסר העקביות של העמדה הנחרצת לכאורה: במקום אחד מוגדרת הציונות "תנועה לאומית, דתית וקולוניאליסטית-אימפריאליסטית [קומיה ודיניה ואסתעמאריה (אמבריאליה)]" (שם, 26). בהערת שוליים סותר היכל את תיאור הקבוצה היהודית מהספינה ודווקא מהרהר על נבדלותם של היהודים, ומציין שהיהודים למעשה תמיד היו עדה (טאיפה) נפרדת ורק בצרפת התמזגו לחלוטין בתרבות הכללית (שם, 232) – ובמשתמע היהודים הם אכן לאום, מלבד בצרפת. כפי שראינו קודם, הסתירות האלה אינן מיוחדות בנוף הכללי של היחס ליהדות במחשבה הפלסטינית, אבל אצל היכל מתבררת גם הכרה מסוג אחר.

בפרק שמוקדש לתולדות הציונות כותב היכל כי הציונות "אינה תיאוריה אחת והיו לה מטרת שונות" (שם, 28). הוא סוקר את תולדות התנועה באריכות והמחלוקת שמעסיקה אותו יותר מכול היא המחלוקת בין "הציונות הרוחנית" של אחד העם לבין "הציונות הפוליטית" של הרצל. הוא מתאר את הציונות הרוחנית כתנועה שנוסדה "סביב 1910", ש"המייסד שלה הוא ההוגה היהודי הגדול הידוע בשם אחד העם" (שם, 36).⁷ או אז, ממשיך היכל, עברה הציונות תמורה "מתנועה פוליטית לתנועה תרבותית" ורק המלחמה "לפתע שינתה את ההתפתחות הזאת בעקרונות הציונות". לבסוף הוא מזהה את שנת 1917, שנת מתן הצהרת בלפור, בתור הרגע הטרגי שבו הציונות "החמיצה את התנאים הנדירים הללו לפתור את בעיית היהודים באופן סופי וטוב", והוא מדגיש כי "לו הפכה הציונות הרוחנית לנפוצה היא הייתה מביאה לתוצאות טובות" (שם, 37).

הדברים הכלליים בשבח הציונות הרוחנית הופכים למעין פרוגרמה פוליטית בהמשך הספר, כשהיכל פורט את משנתו לפתרון בעיית פלסטין והבעיה היהודית גם יחד. הקמת מדינה

7 אין זה תיאור מדויק של הציונות הרוחנית, שמעולם לא הייתה זרם מוגדר ש"נוסד", אך הוא משקף נכון את הופעתו מחדש של אחד העם בקונגרס הציוני העשירי ב-1911 ואת התקבלותו שם באהדה יחסית (זיפרשטיין 1998, 323).

יהודית ("ממלכה יהודית" בלשונו) תיצור לדבריו בעיה של נאמנות כפולה ליהודים בעולם. לפיכך הפתרון הוא בנוסח אחד העם, והפיכת פלסטין למוקד תרבותי עבור יהודי העולם: על היהודים לצמצם את יחסיהם עם פלסטין למישור התרבותי והרוחני. היהודים יבואו לפלסטין מארבע קצוות עולם, ישאבו ממנה את רוח הדת וילמדו בה את התרבות העברית, לאחר מכן יחזרו אל ארצותיהם ויעסקו בענייניהם מתוך תחושת הקשר התרבותי אשר מאחד ביניהם מעבר לגבולות [...] והיהודים הנמצאים בפלסטין הערבית יהפכו לתושבים שווי זכויות וחובות לתושביה הערבים (שם, 251).

בנקודה דרמטית זו "נחליץ" בלפור לעזרתו של היכל, שאומר: "לסוג הזה של מולדת יהודית [אל-וטן אל-יהודי] התכוונה הצהרת בלפור, שהספר הלבן פירש בשנת 1922" (שם, 252). "הצהרת בלפור וכתב המנדט", הוא כותב במקום אחר, "מדברות על הקמת בית לאומי בפלסטין [...] [ההדגשה במקור]. היכל מתכוון שלא כל פלסטין היא הבית הלאומי אלא שיוקם בה בית לאומי ליהודים, וממשיך: "וגם אם לא נביא בחשבון את העמדה הערבית שאינה מכירה בבית הלאומי ליהודים כלל, נמצא ש'הבית הלאומי היהודי' מוגבל לפי רוחם של נוסח ההצהרה וכתב המנדט" (שם, 249-250). היכל טוען שלמעשה רעיון "המרכז הרוחני" הוא המצב השורר בארץ בשנות השלושים. לדידו הצהרת בלפור וכתב המנדט שנגזר ממנה הביאו את היהודים למצבם הנוכחי, שבו הם מקיימים הלכה למעשה קהילה אוטונומית בעלת שפה, מוסדות חינוך, כוח חמוש, בתי כנסת, בתי חולים ועוד: "במציאות, היהודים בפלסטין עצמאים עצמאות פנימית רחבה יותר מזו של הממשלה [עצמה]", ולכן על היהודים לעצור כאן ולהסתפק בכך. והיכל מוסיף אזהרה: "אם היהודים לא יזנחו את המדיניות הציונית, 'הממלכה היהודית' תהרוס את 'הבית הלאומי' שכבר נבנה" (שם, 251). על הציונות להסתפק במה שהשיגה עד כה – אחרת ירד הכול לטמיון.

מבין שלל הסתירות מתבהר אפוא פתרון מורכב וקונקרטי: היכל טוען שהמדינה היהודית לא תפתור את בעיית היהודים, אבל בו בזמן הוא מכיר בכך שגם שלילה מוחלטת של מרכזיות הארץ ליהודים אינה אפשרית. הצהרת בלפור היא טעות, אבל בדיעבד היא גם הבסיס לפתרון; היהודים אינם עם במובן הדרוש להגדרה עצמית טריטוריאלית, אבל הם אכן קבוצה נבדלת בעלת סולידריות חברתית ואחידות לשונית שאינה יכולה להיחשב "עדה דתית" בלבד. הבית הלאומי הוא המרכז הרוחני וההסתמכות על מקורות הציונות עצמם מאשררת את היתכנותו. כדי להבין באופן מלא את קליטתו, עיבודו והפצתו של רעיון המרכז הרוחני אצל היכל יש להרחיב כאן הן על ההקשר הרחב של התקבלות אחד העם בקרב אליטות בנות הזמן, הן על הביוגרפיה האישית של היכל והן על תוכניות פוליטיות שונות שהתרוצצו במרחב ושנוגעות גם הן לרעיון זה. ראשית, הזדהות עם הגותו של אחד העם בתור אלטרנטיבה לזרם המרכזי בציונות הייתה תופעה מקובלת באליטה הציונית בת הזמן. אנשי ברית שלום ומעגליה והוגים כמו מרטין בובר ראו עצמם ממשיכי דרכו של אחד העם. גם לאחר הקמת מדינת ישראל המשיכה ההזדהות עם אחד העם להיות סמל לאלטרנטיבה למדיניות של הזרם הציוני המרכזי (זיפרשטיין 1998, 11). האהדה לציונות הרוחנית עשתה את דרכה גם למחשבה הערבית בת הזמן. בספרו הידוע *The Arab Awakening*, שפורסם שנה לאחר ספרו של היכל, הציב ג'ורג'

אנטוניוס (1892-1942), מחשובי האינטלקטואלים הערבים של התקופה, את רעיון המרכז הרוחני ואת הציונות הרוחנית בכלל כאלטרנטיבה ל"שואה" (holocaust) שעשויה להיגרם ליושבי הארץ אם המדיניות הציונית תימשך כפי שהיא (Antoniou 1938, 392, 410-411). בקונטרס מ-1929 בהוצאת העיתון פלסטין כתב המחבר מחמד רושן אח'תר – הודי בוגר אוניברסיטת אוקספורד שהיגר לארץ וערך את המהדורה האנגלית של העיתון – באהדה על אחד העם, ואף הגדיל לעשות בכנותו את הציונות שלו "ציונות מוסרית" (Akhtar 1929). היכל הכיר את החיבור של אח'תר וציטט ממנו (היכל 1937, 82). לא נוכל להתעכב כאן על הדרך שבה היכל מצטט מאחד העם ומפרש את כתביו, אך חשוב לציין שאחד העם לא היה בגדר שמועה או דימוי בלבד עבורו. מאמריו של אחד העם תורגמו לאנגלית על ידי ידידו ליאון סימון בראשית שנות העשרים של המאה העשרים והיו נגישים למשכילים ערבים קוראי אנגלית בלונדון או בארץ.⁸

לצד ההתלהבות מהציונות הרוחנית כאלטרנטיבה למדיניות הציונית המרכזית, שנות השלושים היו מה שאכנה באופן טנטטיבי "עידן הקנטונים", כותרת שמקפלת בתוכה שלל תוכניות "לא מדינתיות" בדבר עתידה של הארץ שהציעו מנהיגים מכל צדדיו של הסכסוך. מחקרה החשוב של סוזן הטיס, שפורסם ב-1970, על הרעיון הדר-לאומי בתקופת המנדט הוא כנראה עדיין המחקר המקיף בסוגיה זו, והוא כולל רשימה של תוכניות יהודיות, ערביות ובריטיות לקנטוניזציה או לפדרליזציה של הארץ שרווחו בשנות השלושים או אחריהן. המציעים הגיעו מהזרם המרכזי של כל קבוצה לאומית: פקידי ממשל בריטים, אישי ציבור פלסטינים ומנהיגים יהודים (Hattis 1970, 115-123). ספריו של ניל קפלן העוסקים בתולדות הדיפלומטיה הציונית-ערבית כוללים עדויות ומסמכים רבים המצדדים בפתרון הפדרטיבי, הן מטעם אישים פלסטינים והן מטעם מנהיגים ערבים דוגמת נורי אל-סעיד, ראש ממשלת עיראק, או עבדאללה, אמיר עבר הירדן. חלק ממנהיגים אלה הציעו הקמת אוטונומיה יהודית שתשתלב במסגרת פדרציה ערבית גדולה (Caplan 1983; 1986). יהושע פורת התייחס לתוכניות הערביות הללו ולהקשר התרבותי שבו נהגו במחקרו על שאיפת האחדות הערבית בין שתי מלחמות העולם (פורת 1985). מאחר שלפי התפיסה הערבית המקובלת, המרחב כולו צריך להיות בריבונות ערבית, הרי ההצעות שהוזכרו לעיל נחשבו מראש לוותר מפליג ולכן היו פומביות פחות ונדירות יותר בקרב ערבים מאשר בקרב ציונים ובריטים. ואולם עצם העלתן של הצעות אלה מלמד על עמדות עקרוניות אלטרנטיביות לרעיון הריבונות הלאומית ולקשר שבין מדינה ולאומיות – שני מושגים שלא בהכרח חפפו זה את זה במחצית הראשונה של המאה העשרים. בצד הציוני הדברים ידועים יותר בזכות המחקר הענף על ברית שלום וממשיכותיה. דימיטרי שומסקי (תשע"ב) ואריה דובנוב (2015) הראו לאחרונה כי הגישה הפדרטיבית לא הייתה רק נחלתם של חוגים שוליים בציונות אלא הגיעה מהזרם המרכזי ממש. לדבריהם האליטה הציונית בשנות העשרים והשלושים לא כיוונה את שאיפותיה אל מדינת

8 היכל מצטט מתרגום לאנגלית של עשרה מחיבוריו של אחד העם, שראה אור ב-1922. ראו Ha-Am 1922.

לאום הומוגנית בנוסח האירופי, אלא דמיינה את עתידם של היהודים בארץ כחלק ממסגרת לאומית פדרטיבית-אזורית. לפי שומסקי רק לאחר השמדת יהודי אירופה, שחיסלה למעשה את הצורך להתחשב בתביעות אוטונומיות יהודיות מחוץ לארץ, מילאה מדינת הלאום עד אפס מקום את הדמיון הפוליטי הציוני.

עמדתו זו של היכל, יש לציין, נבדלת מעמדות פלסטיניות אחרות ומגוונות שדרשו לשלול כל הכרה בבית הלאומי ובהצהרה. ואולם אם מביאים בחשבון את סקירותיהם של הטיס וקפלן ואת המחקר על ברית שלום, ומתחשבים גם בניסיונות הפן-ערביים להכיל את הציונות במסגרת פדרציה ערבית, אזי מתברר שהצעתו של היכל היא לכל היותר ניסיון ערבי מקובל בשנות השלושים לפשרה עם הציונות, ולא היוצא מן הכלל. ובכל זאת, היכל נוטה חסד לאחד העם יותר מאשר עמיתיו. כדי לעמוד על פשרה של אמפתיה זו דרוש מבט עמוק מעט יותר אל הביוגרפיה של הכותב, שאני מציע לראותו כמי שעומד בצומת שבין שלוש אימפריות – אימפריה נוכחת, אימפריה עתידית ואימפריה שקרסה. באותו צומת מקבל המרכז הרוחני משמעות חיובית ורצויה.

האימפריה הנוכחת היא הבריטית, ששלטה במולדתו ושבה בילה שנים ארוכות כסטודנט. היכל בילה גם כמה שנים בצרפת, והיה יכול לנתח את הציונות דרך משקפי הרפובליקה הצרפתית ולנקוט גישה אנטי-ציונית שאינה מאפשרת מרחב לקיום לאומי נפרד במולדתו – למשל לתבוע מהיהודים לקבל אזרחות מלאה כאזרחים אינדיבידואליים, כפי שתבעו מהיהודים פלסטינים אחרים בני דורו – ובכל זאת העדיף את "האופציה הלונדונית" ואת רעיון הבית הלאומי שטופח באימפריה הבריטית. ייתכן שהיה לכך גם ממד אישי. מנחה הדוקטורט של היכל בלונדון היה הרולד לסקי, חוקר ידוע ומשפיע של מדע המדינה, סוציאליסט ויושב ראש מפלגת הלייבור בשנות הארבעים. לסקי נודע כציוני מתון (Newman 1993, 310–345). במקום אחד לפחות נזכר היכל בלסקי בחיבה (היכל 1944) וזאת אף שלסקי, כפי שמציין הביוגרף המרכזי שלו, "המשיך להאמין (באופן נוח) שלאומיות ערבית אינה קיימת באמת" (Newman 1993, 311).

האימפריה השנייה שעמדה לעיני רוחו של היכל הייתה זו הערבית העתידה לקום. בשנת 1942, כחמש שנים לאחר פרסום הספר שדנתי בו כאן, פרסם היכל חיבור פרוגרמטי נוסף בשם **לקראת האחדות הערבית** שבו קרא, כמו אחרים מבני דורו (Gershoni 1981, 35–43), להקמת מסגרת פוליטית משותפת לכלל המדינות הערביות מ"קצה עיראק לקצה מרקש" (היכל 1945 [1942], 77). היכל לא כינה את הישות הפוליטית הזאת "אימפריה", אך היא אכן הייתה כזאת מבחינת השאיפות שהיו גלומות בה, וחשוב מכך מבחינת המודלים שלה: האימפריה הבריטית והדומיניונים שלה היו אחד הדגמים לישות הערבית העתידית (שם, 24). אחת הדוגמאות שנתן היכל להשתלבות מוצלחת בישות הערבית העתידית הייתה מורו, לסקי הבריטי (והיהודי), ש"אף על פי שמוצאו ממזרח אירופה הפך לאנגלי אמתי" (שם, 20). הרעיון של אוטונומיה יהודית עשוי להיראות סותר את התוכנית הזאת וייתכן מאוד שהיכל שינה את טעמו בדבר הבית הלאומי כחמש השנים שחלפו בין כתיבת החיבורים, אבל סביר גם להניח שההתלהבות מרעיון המרכז הרוחני נבעה דווקא מהעוצמה העתידית של האימפריה הערבית. במצב של

אחדות ערבית (פדרטיבית, קונפדרטיבית או אחרת; שם, 78-98) הבית הלאומי בטל בשישים. במסגרת כזאת שאלת הרוב היהודי – החשש הפלסטיני הגדול ביותר של תקופת המנדט – מתבטלת מאליה.

האימפריה השלישית שהשפיעה על דמיון עתידה של פלסטין היא האימפריה העות'מאנית. זוהי השפעה הקשורה למבנה התודעה ולא לביטויים מפורשים שלה. היכל נולד כזכור בשלהי העידן העות'מאני והתבגר אל ראשיתו של המנדט, בעולם שבו דמיינו את הזהות האתגר-דתית ואת המשטר המדיני כשני דברים נפרדים (Campos 2011, 5, 248-249). כפי שמתארת אביגיל יעקבסון, היה זה עידן של זהויות לאומיות אינקלוסיביות יותר, שבו הניגוד העקרוני בין האחת לאחרת חריף פחות (Jacobson 2011).⁹ ראוי להדגיש את הנקודה הזאת: היכל אינו רק טוען כי על היהודים להיות אזרחים פלסטינים שווי זכויות, אלא הוא נכון להשלים עם קיום לאומי נוסף במדינה העתידית. במידת מה העמדה שמכירה במיעוט לאומי נפרד היא המשך של שיטת המילת (קהילה דתית בתורכית עות'מאנית), שעל פיה קיבלו במאה התשע-עשרה הקהילות הלא מוסלמיות השונות באימפריה אוטונומיה – דתית ותרבותית כאחד – לניהול ענייניהן הפנימיים (Masters 2009, 383-384). עמדתו של היכל דומה יותר לתוצאה של משא ומתן בין אימפריה רב-לאומית לבין קהילות המיעוט השונות שבה, מאשר לגישה כלפי מיעוט במדינת הלאום האירופית. כדי להבין מה השתנה לאורך השנים אפשר להציב את הצעתו של היכל במהופך בשדה הפוליטי הישראלי של המאה העשרים ואחת ולנסות לרמיין, למשל, אם ייתכן שפוליטיקאי ישראלי (או כל פוליטיקאי בעולם) יציע כפשרה את קיומו של בית לאומי ערבי בתוך מדינת ישראל, שישמש מרכז לפלסטינים מכל העולם שייבחרו בו "מדי פעם".

כאן יש להידרש לשאלה שאפשר לענות עליה רק בקצרה: מה טיב פרשנותו של היכל לאחד העם? התשובה הראשונה היא שהפולמוס על משמעות הגותו של אחד העם הוא מורשתו העיקרית; פולמוס שמתבטא היטב בתואר "נביא חמקמק" שהעניק לו סטיבן זיפרשטיין, הביוגרף האחרון שלו עד כה. כפי הנראה היכל לא הבחין ביסוד האתנוצנטרי שבהגותו של אחד העם, שהיה באופן פרדוקסלי עמוק יותר מזה שבהגותו של הרצל.¹⁰ לפי זיפרשטיין, יותר משאחד העם הציע אלטרנטיבה עקרונית לזרם המרכזי בציונות הוא היה רטוריקן מוכשר שהציג את רעיונותיו ככאלה (זיפרשטיין 1998, 12-14). יתרה מזו, היכל כפי הנראה לא ידע עד כמה היה תפקידו של אחד העם מרכזי במגעים להשגת הצהרת בלפור: אחד העם היה חלק מחבורה של מנהיגים ציונים, דוגמת נחום סוקולוב וחיים ויצמן, שפעלו באנגליה בזמן מלחמת העולם הראשונה וניהלו מאחורי הקלעים את המשא ומתן שהוביל למתן ההצהרה (שם, 363-384). למעשה, האכזבה מההצהרה שאחד העם ביטא בדיעבד נגעה יותר לחוסר ההחלטיות שהיה טמון בה מאשר לעצם הענקתה. במהדורה חדשה מ-1921 שהוציא לספר על פרשת דרכים הביע אחד העם, לדברי זיפרשטיין, "כמעט במפורש – חרף הערותיו האקראיות בדבר הצורך

9 יעקבסון מגדירה את הציונות הספרדית "ציונות אינקלוסיבית".

10 ראו למשל אצל אבינרי, שמדגיש כי בעוד הרצל דיבר על מדינת היהודים, אחד העם שאף למדינה יהודית (אבינרי 1980, 131-144).

ביחס הוגן וצודק כלפי הערבים – את צערו העמוק על כך שהנוסח הסופי של הצהרת בלפור משאיר פתח לתביעות לאומיות מנוגדות” (שם, 383). הפערים בין שני ההוגים מתגלים במלוא חריפותם כאשר מתברר שאותו נוסח של הצהרת בלפור שהיכל ראה כמצדיק הקמת ישות אוטונומית יהודית מוגבלת (בית לאומי בפלסטין) הוא גם המקור לאכזבתו של אחד העם.

השאלה כיצד בדיוק לקחו חסידיו הציונים של אחד העם את ביקורתו הפנימית למחוזות שהוא עצמו כנראה לא התכוון אליהם שייכת לדיון נפרד. לענייננו אפשר לקבוע שהיכל, כמו משכילים אחרים בני דורו, יהודים וערבים, “נפל ברשת” של ההוגה המשפיע וזיהה בדבריו ביקורתיות גדולה יותר כלפי הזרם המרכזי בציונות מכפי שאכן הייתה בהם. כדי להידרש לאותה “הליכת שבי” מצדה הערבי יש להבין לא רק את “האפיסטמולוגיה האימפריאלית”, כפי שמכנה זאת דובנוב (2015), אלא גם את התנאים להיווצרותה. טענתי היא כי אותה פנייה לאחד העם ולרעיון המרכז הרוחני נטועה היטב במציאות שבה נתקל היכל כתושב יפו בשנות השלושים. היכל ראה כמו עיניו את תל אביב העברית, שהלכה וסגרה על עירו ועל המרחב הכפרי הערבי שסביבה בשנים אלה. תל אביב היהודית לחלוטין, העברית והאוטונומית הייתה ההתגלמות המוחשית של הבית הלאומי. יתרה מזו, כאשר הספר נכתב, עוד בטרם ירד לדפוס, היכל כבר חווה על בשרו ממש את הצדדים המוחשיים והקשים של התנגשות עם האימפריה. בשנת 1936 ערכו שלטונות המנדט את מבצע “עוגן”, מבצע צבאי לדיכוי המרד הערבי במסווה של תוכנית אדריכלית להריסת העיר ובנייתה מחדש (רוטברד 2005, 160–173; גורן 2016, 236–242). יותר מ־400 דירות בכ־200 מבנים נהרסו באירוע שהיכל כינה “אכזרי, [כזה] שההיסטוריה לא תשכח אותו”; היכל אף ציטט במדויק את נוסח הכרוזים שהבריטים פיזרו כדי להורות לתושבים להתפנות מבתיהם (היכל 1937, 225).

לנוכח מצבה של יפו והתנועה הלאומית הפלסטינית בכלל בזמן המרד, אני מציע לראות בהצעתו של היכל ניסיון נואש לבלימת הציונות באמצעות הכלתה. במקרה זה מיטשטשים ההבדלים בין הרצוי והמצוי בפנייה לאידיאולוגיה הציונית. זוהי התלהבות של מנהיג מקומי במצוקה מפתרון פרגמטי, שמאפיינו היסודי שהוא נטוע היטב הן בתוך עולמו התרבותי של היריב והן בשאיפותיה של האימפריה, וחשוב מכול – במצב העניינים על הקרקע, שבו כבר קיימת אוטונומיה יהודית הלכה למעשה וברור שכל ניסיון לבטלה, אם הוא אפשרי בכלל, יגבה מחיר עצום. כאן גם מתברר באיזה אופן ה“היקסמות” של היכל מאחד העם שונה מעט מזו של בני דורו, כמו יהודה לייב מאגנס, מרטין בובר וחברי ברית שלום. האחרונים יכלו להשתמש ברעיונותיו של אחד העם באופן ריכוני כדי לבדל את עצמם מהאגרסיביות ומהשובניזם של הזרם הציוני המרכזי, ואילו הכוחות שהובילו את היכל למקום הזה היו מראש חיצוניים לריבונות הערבית המדומינת. היכל ניסה אפוא להתנגד לאימפריאליזם הבריטי ובו בזמן למצוא לעצמו נישא בתוך גבולותיו, הפוליטיים והרעיוניים.¹¹

11 את הרעיון של “מציאת נישא” כאלטרנטיבה להתנגדות מצאתי אצל סלים תמרי, בהתייחסו לקבוצה אחרת של משכילים פלסטינים (Tamari 2009, 96).

אחרית דבר: בלפור כקונספירציה; היהודים כעדה

אחד המושגים הפוליטיים הטעונים במחשבה הערבית של המאה העשרים הוא הקונספירציה, המאמרה, שמשמעותה כוח נסתר שעומד מאחורי האסונות שנחתו על הערבים במאה העשרים. הגנאלוגיה של המושג לא נחקרה עד כה בשיטתיות רבה, והמחקר הקיים נוקט גישה מהותנית וצרה.¹² הדימוי של הצהרת בלפור במחשבה הערבית של אחרי 1948 מספק צוהר לפופולריזציה של המושג הזה, שדרכו אפשר להבחין בקשר ההדוק בין שוליות פוליטית והדרה ממשאבים ומכוח לבין ניסיונות לתת הסברים אלטרנטיביים למציאות. כך, בחיבורים השונים שניתחו את ההצהרה לאורך תקופת המנדט, לפני 1948, קשה למצוא את המילה "מאמרה" בהתייחסות מפורשת להצהרה; כפי שראינו, באותו הזמן רווח יותר התיאור שלה כטעות. תיאור של ההצהרה כקונספירציה אפשר למצוא למשל במנשר של המשרד הערבי בלונדון, כנראה משנת 1947 (Arab Office n.d.). רק לאחר 1948 הפכו השמות מזימה או קנוניה לכינויים מקובלים להצהרת בלפור ואפשר למצוא אותם בחיבורים שונים שפנו לקהל הרחב, כמו בלפור – הקונספירציה ההיסטורית (אל-ח'ג'אזי 1966) או מסמך הקונספירציה: הצהרת בלפור 2.11.1917 (עטיה אבראהים ועיסא 1991), וכן בספרים של היסטוריונים פלסטינים מקצועיים שסרקו לעומק את הארכיונים הבריטיים, למשל עבד אל-לטיף טיבאוי שתיאר את הצהרת בלפור כ"קונספירציה אנגלית-ציונית" (Tibawi 1978, 196). ואולם נראה כי המונח קונספירציה נועד יותר לגרות את עיני הקורא מאשר להעניק הסברים שונים באופן יסודי מהמקובל. פומביותה של ההצהרה – שמלכתחילה שיקפה את עזות המצח שהייתה גלומה בה, מבחינת הפלסטינים – לא הצריכה מתן הסברים אלטרנטיביים להענקתה. מה שאכן השתנה אחרי 1948 הוא המחשבה שבריטניה תכננה מראש את הקמת מדינת ישראל כדי לתקוע טריז בלב העולם הערבי. אך זהו הכל היותר דטרמיניזם היסטורי – לא חשיבה קונספירטיבית.

השנים שבהן התואר קונספירציה הודבק להצהרה הן גם השנים שבהן המונח לאומיות יהודית הפך לפסול וזווג במחשבה הערבית באופן מוחלט עם האימפריאליזם העולמי. כאשר נגוז החלום על פלסטין שתקום בחסות המנדט האימפריאלי, גם המחשבה על לאומיות יהודית נעשתה בלתי מתקבלת על הדעת. כל עוד תהליך הקולוניזציה עוד נראה הפיך, היה אפשר למצוא במחשבה הערבית הצעות שונות לפשרה עם הציונות ועם האימפריה גם יחד. הצעות אלה היו נטועות בהיכרות עם המחשבה הציונית בת הזמן ובצורך ערבי למצוא פתרון פרגמטי ל"בעיית פלסטין", והן גם ינקו משורשים עמוקים יותר, של עידן הסולידריות הלאומית של שלהי האימפריה העות'מאנית. הקריאה הערבית באחד העם בשנות השלושים היא צומת שאפשר למצוא בו הן הכרה בלאומיות יהודית והן נכונות לפשרה עם הציונות על בסיס קיום לאומי-יהודי מוגבל. מקומו של אחד העם ביחס לציונות המדינית, או לפחות הדימוי של המקום הזה, היה חוליה מתאימה בעיניים פלסטיניות כדי לקשור את הצעת הפשרה הזאת בין

12 המחקר היסודי ביותר על הנושא הוא של דניאל פייפס (Pipes 1996). לביקורת מעניינת על פייפס ראו

שני הצדדים, היהודי והערבי. הצעות ערכיות אלה, כמו גם התגובות הציוניות להן, ראויים למחקר נוסף.

חיוני לציין שהתקבלותו של רעיון המרכז הרוחני בקרב האליטה הערבית לא הייתה יכולה להתרחש, כפי הנראה, בלי המעורבות האימפריאלית שהביאה לכיסוסו של מרכז כזה, ומכאן אפשר לטעון שהציונות הרוחנית היא המשך האימפריאליזם באמצעים אחרים, רכים ומתוחכמים יותר. זו אכן שאלה שעוד ראוי להיחקר, אך השאלה הרלוונטית יותר לדיון שהצגתי כאן היא באיזה אופן סיפורה של הנסיגה מההכרה הערבית בלאומיות יהודית מאפשר גם לדמיין אחרת את המרחב הערבי שסביב מדינת ישראל, או סביב המיעוט היהודי במזרח התיכון, במיוחד כאשר הוא מתואר יותר ויותר בשנים האחרונות באמצעי התקשורת ועל ידי ההסברה הממשלתית כיורש החוקי של האנטישמיות האירופית. ההכרה בלאומיות יהודית והנכונות הפרגמטית לפנות מקום לקיום לאומי נפרד בתוך המרחב הערבי מדגישים דווקא את ההבדל בין אירופה לבין המזרח התיכון. התפיסה של הציונות הרוחנית בתור רעיון חיובי לצד ההיאחזות בה כפתרון פוליטי בר-קיימא מלמדת על נכונות ערבית להשלים עם קיומה של זהות יהודית לאומית מקומית. הצהרת בלפור היא האנטיגוזה לגישה זו, משום שהיא מייצגת גישה אירופית רווחת (בין שנקטו אותה יהודים או לא יהודים) "לייצא" את "הבעיה היהודית" מחוץ לאירופה. הגישה הערבית שהצגתי כאן מבטאת נכונות "לפתור את הבעיה" למען אירופה ולמען העם היהודי, ואפילו בתנאים שלהם, כלומר בהתאם להצהרת בלפור ולרעיון הבית הלאומי – כל עוד הפתרון אינו פוגע בזכויות העם הפלסטיני. אין פלא שגישות אלה נעלמו מנקודת המבט הערבית לאחר 1948, כפי שנמחקה כל לגיטימיות של הציונות ושל עצם אפשרותה של לאומיות יהודית. השתכחותן של גישות אלה לא הופכת אותן לרלוונטיות פחות, בימים שבהם הפרדיגמה העיקרית לסיום המלחמה על הארץ, קרי עקרון שתי המדינות, הולכת ונעלמת. כמו כל דבר שהיה, גם הנכונות הערבית הנשכחת לקבל קיום לאומי יהודי במזרח התיכון היא צוהר למה שעשוי להיות.

ביבליוגרפיה

- אבינרי, שלמה, 1980. הרעיון הציוני לגוניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, תל אביב: עם עובד.
- אייכנר, איתמר, ואליאור לוי, 2016. "אבו מאזן נגד בלפור? אנחנו נגד פרעה", ידיעות אחרונות, 27.7.2016.
- אילון, עמוס, 2004. רקוויאם גרמני: יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1743-1933, בתרגום דני אורבך, אור יהודה: דביר.
- אל-חג'אזי, ערפאת, 1966. בלפור – אל-מאמרה אל-תאריח'יה, קצה אל-קדיה אל-פלסטיניה (בלפור – הקונספירציה ההיסטורית, סיפורה של הסוגיה הפלסטינית), מקום והוצאה לא ידועים.
- אל-נשאשיבי, שכיב, 1921. "מא קולכם דאם פדלכם?" ("מה תאמרו ברוב טובכם?"), פלסטין, 17.3.1921, עמ' 1.

- אל-סכאכני, ח'ליל, 1925. **פלסטין בעד אל-חרב אל-כברא (פלסטין אחרי המלחמה הגדולה)**, אלקרס: מטבעת בית אל-מקדס.
- אל-עיסא, עיסא, 1921. "חדית' קרים וביאן ג'דיר" ("סיפור עתיק והודעה חדשה"), **פלסטין**, 6.3.1921, עמ' 1.
- אנסאן [בן אנוש], 1919. "לו כנת יהודין" ("לו הייתי יהודי"), **מראאת אל-שרק**, 1.10.1919, עמ' 1.
- ארנדט, חנה, 2012. "הציונות – בחינה מחדש", **כתבים יהודיים**, בתרגום איה כרויר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 207-237.
- גורן, תמיר, 2016. **גאות ושפל: התפתחותה העירונית של יפו ומקומה בעימות היהודי-ערבי בארץ-ישראל 1917-1947**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- דובנוב, אריה, 2015. "השיבה להודו או: הדמיון האנלוגי וגבולותיו", **תיאוריה וביקורת** 44 (קיץ, גיליון מיוחד: הודו/ישראל), עמ' 41-76.
- היכל, יוסף, 1937. **אל-קדיה אל-פלסטיניה: תחליל ונקד (הבעיה הפלסטינית: ניתוח וביקורת)**, יפו: מטבעת אל-פג'ר.
- , 1944. "אל-חיאה אל-ג'אמעיה: מן ד'כריאת אל-ג'אמעיה" ("החיים הסטודנטיאליים: זיכרונות מהאוניברסיטה"), **אל-מונתדא**, 1.4.1944, עמ' 9.
- , 1945 [1942]. **נחו אל-וחרה אל-ערביה (לקראת האחדות הערבית)**, מצרים: דאר אל-מעארף.
- , 1988. **ג'לסאת פי רע'דאן (ישיבות ברע'דאן)**, עמאן: דאר אל-ג'ליל ללנשר.
- הרכבי, יהושפט, ומתי שטיינברג, 1988. **האמנה הפלסטינית במבחן הזמן והמעשה: הסברים והשלכות**, ירושלים: שירות הפרסומים, מרכז ההסברה.
- זילבר, מרקוס, 2014. **לאומיות שונה, אזרחות שווה! על המאבק להשגת אוטונומיה ליהודי פולין במלחמת העולם הראשונה**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- זיפרשטיין, סטיבן, 1998. **נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות**, בתרגום עמיר שמיר, תל אביב: עם עובד.
- זעיתר, אכרם, 1984. **ות'אאק אל-חרכה אל-וטניה אל-פלסטיניה, 1918-1939 (מסמכי התנועה הלאומית הפלסטינית, 1918-1939)**, ביירות: מאסט אל-דראסאת אל-פלסטיניה.
- ח'אלידי, רשיד, 2010. **כלוב הברזל: סיפור מאבקם של הפלסטינים למדינה**, בתרגום איה כרויאר, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- טוטה, ח'ליל, ועמר אל-צאלח אל-ברע'ות', 1923. **תאריח' פלסטין (ההיסטוריה של פלסטין)**, אלקורס: מטבעת בית אל-מקדס.
- יזק, מחמוד, 2016. "בצל האימפריה: תגובות פלסטיניות לתנועה הציונית 1882-1914", **יהודה שנהב (עורך), הציונות והאימפריות**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 183-211.
- לוי, אליאור, ורועי קייס, 2016. "אבו מאזן: לתבוע את בריטניה על הצהרת בלפור", **ynet**, 25.7.2016.
- לוי, אליאור, וצפי שמילוביץ, 2016. "אבו מאזן באו"ם: ישראל מוציאה להורג ומבצעת טיהור אתני", **ynet**, 22.9.2016.
- מאור, זוהר, 2007. "בין אנטי-קולוניאליזם לפוסטקולוניאליזם: ביקורת הלאומיות והחילון של ברית שלום", **תיאוריה וביקורת** 30 (קיץ), עמ' 13-38.
- מילר, אלחנן, 2016. "מחמוד עבאס והציונות: ממאבק להשלמה", **הפורום לחשיבה אזורית**, 23.9.2016 (מקוון).

מראאת אל-שרק, 1922. "קאנון פלסטין אל-אסאסי" ("חוקת היסוד של פלסטין"), מראאת אל-שרק, 4.3.1922, עמ' 1.

—, 1930. "אל-ברובאע'נרא אל-יהודיה" ("הפרופגנדה היהודית"), מראאת אל-שרק, 8.11.1930, עמ' 1. משרד המושבות הבריטי, 1922. מסמך פרלמנטרי 1700, חליפת אגרות עם המשלחת הערבית הפלשתינאית ועם ההסתדרות הציונית: הוגשה לפני הפרלמנט בפקודת הוד מלכותו | הספר הלבן הראשון, ירושלים: הדפוס הממשלתי.

עטיה אבראהים, ג'מיל, וצאלח עיסא, 1991. צב אל-מאמרה: ועד בלפור 2.11.1917 (מסמך הקונספירציה: הצהרת בלפור 2.11.1917), קהיר: דאר אל-פתא אל-ערבי.

פורד, אלי, 2010. "שונות בתוך מפגן של אחדות: חגיגות יובל הזהב להצהרת בלפור (1967) בישראל", ישראל 17, עמ' 59-90.

פורס, יוני, 2011. "מוסא כאט'ם באשא אלחוסייני: ביוגרפיה פוליטית", עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.

פורת, יהושע, 1976. צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלשתינאית: 1918-1929, תל אביב: עם עובד.

—, 1985. במבחן המעשה הפוליטי: ארץ ישראל, אחדות ערבית ומדיניות בריטניה 1930-1945, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

רוטברד, שרון, 2005. עיר לבנה עיר שחורה, תל אביב: כבל.

שומסקי, דימיטרי, תשע"ב. "ציונות ומדינת הלאום: הערכה מחדש", ציון עז (ב), עמ' 223-254.

שליים, אבי, 2009. המלך חוסיין: ביוגרפיה פוליטית, בתרגום דפנה ברעם, אור יהודה: רביר.

Akhtar, Muhammad Roshan, 1929. *The Balfour Declaration: An Analysis*, Jaffa: Falastin Newspaper.

Antonius, George, 1938. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Philadelphia: J.B. Lippincott.

Arab Office, n.d. *The Secret History of the Balfour Declaration and the Mandate* (Pamphlets on Arab Affairs, 6), London: Arab Office.

Black, Ian, 2016. "Will Palestinians Sue Britain over the Balfour Declaration of 1917?" *The Guardian*, July 27.

Bligh, Alexander, 2004. "Palestinian and Jordanian Views of the Balfour Declaration," in Negin Yavari, Lawrence G. Potter and Jean-Marc Ran Oppenheim (eds.), *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, New York: Columbia University Press, pp. 19-26.

Campos, Michelle U., 2011. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford: Stanford University Press.

Caplan, Neil, 1983. *Futile Diplomacy*, I, London: F. Cass.

—, 1986. *Futile Diplomacy*, II, London: F. Cass.

Chakrabarty, Dipesh, 2007 [2000]. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Eppel, Michael, 1994. *The Palestine Conflict in the History of Modern Iraq: The Dynamics of Involvement, 1928-1948*, Ilford, Essex: F. Cass.

- Gershoni, Israel, 1981. *The Emergence of Pan-Arabism in Egypt*, Tel Aviv: Tel Aviv University, Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies.
- Gray, Matthew, 2008. "Explaining Conspiracy Theories in Modern Arab Middle Eastern Political Discourse: Some Problems and Limitations of the Literature," *Middle Eastern Studies* 17(2) (Summer), pp. 155–174.
- Gribetz, Jonathan, 2014. *Defining Neighbors: Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Ha-Am, Achad, 1922. *Ten Essays on Zionism and Judaism*, trans. from the Hebrew Leon Simon, London: G. Routledge.
- Hattis, Susan Lee, 1970. *The Bi-National Idea in Palestine during Mandatory Times*, Haifa: Shikmona Pub. Co.
- Jacobson, Abigail, 2011. *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Jankowski, James, 1980. "Egyptian Responses to the Palestine Problem in the Interwar Period," *International Journal of Middle East Studies* 12(1), pp. 1–38.
- Kobler, Franz, 1976. *Napoleon and the Jews*, New York: Schocken Books.
- Lewis, Donald M., 2010. *The Origins of Christian Zionism*, New York: Cambridge University Press.
- Manela, Erez, 2007. *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Masters, Bruce, 2009. "Millet," in Gábor Ágoston and Bruce Masters (eds.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 383–384.
- McCarthy, Justin, 1990. *The Population of Palestine: Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*, New York: Columbia University Press.
- Mufti, Aamir, 2007. *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Newman, Michael, 1993. *Harold Laski: A Political Biography*, Basingstoke: Macmillan.
- Pipes, Daniel, 1996. *The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy*, London: Macmillan Press.
- Said, Edward W., 1979. *The Question of Palestine*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Tamari, Salim, 2009. "Lepers, Lunatics, and Saints: The Nativist Ethnography of Tawfiq Canaan and His Circle," in idem (ed.), *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, pp. 93–112.
- , 2011. *Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*, Berkeley: University of California Press.
- Tibawi, Abdul Latif, 1978. *Anglo-Arab Relations and the Question of Palestine, 1914–1921*, London: Luzac.