

פואד עג'מי, ארמון החלומות של הערבים: אודיסיאה של דור, תרגמה מאנגלית עתליה זילבר, עם עובד, תל אביב, 2000, 287 עמודים, אינדקס.

"קשים פצעי אוהב" הוא ביטוי מתאים לתיאור ספרו של פואד עג'מי, ארמון החלומות של הערבים. שם הספר, שנלקח מספרו של ת. א. לורנס *Seven Pillars of Wisdom* (Lawrence 1935), מתייחס לבניין האינטלקטואלי של לאומיות חילונית ומודרנית שהקים הדור הערבי שהסתופף במחנות הצבא ובאקדמיות במחצית השנייה של המאה העשרים. הספר עוסק בהתנגשות הסרגית בין חלום ההתעוררות הערבית והניסיונות של שנות החמישים והשישים לממשו, ובין התנפצותו של החלום אל מול סלעי "הסדר החברתי והפוליטי" הישן ואל "עובדות השנאה הדתית והעדתית" בשנות השבעים עד התשעים. התנפצות חזון הקדמה של דור האבות היא שהביאה לחזון ההפוך של תאוקרטיה אסלאמית, שאליה פנה דור הבנים.

בספרו ארמון החלומות של הערבים ממלא עג'מי את תפקידו האמתי של האינטלקטואל כמתריע בשער על חוליי החברה תוך נכונות לקרוא תיגר על אמיתות מקודשות גם במחיר של הרגות רבים מקוראיו. מבחינה זו מהווה הספר המשך לספרו הראשון (1981) *The Arab Predicament*, אם כי בספר הנוכחי בולטת, גם על פי עדותו של עג'מי עצמו, גישתו המחמירה פחות בשיפוט בהשוואה לספרו הקודם. גם מאמרו "The End of Pan-Arabism" היה יותר מאשר ניתוח אקדמי גרידא של תהליך היסטורי, והפך לפיכך, לנקודת מפנה בשיח הפוליטי הערבי אודות הפאן-ערביות. הפולמוס האקדמי-פובליציסטי שעורר נמשך עד היום (Ajami 1978-1979).

עמדותיו הביקורתיות של עג'מי שהובאו בספריו ובמאמריו הפובליציסטיים בארצות-הברית הפכו אותו למושא שנאתם של אינטלקטואלים ערבים רבים. אלה לא סלחו לו על שהעז לשחוט לעין כל פרות קדושות בשיח הפוליטי הערבי, בהציגו את חזון הפאן-ערביות במערומיו ובקריאתו לעמדה ראליסטית יותר של הערבים כלפי המציאות הפנימית והבינלאומית שהם נמצאים בה וכלפי ישראל. היו בהם אף שהאשימו אותו בבגידה.

ספרו הנוכחי של עג'מי ממשיך באותה מסורת, אך עושה זאת בצורה מקיפה ומעמיקה יותר. זהו גם מסעו האישי של עג'מי עצמו, כבן לאותו עולם ולדור שנחתך אחר הקסם

הנאצריסטי בשלהי שנות החמישים. עג'מי משלב לעתים קטעים אוטוביוגרפיים כדי למקם את עצמו ואת דורו בטרגדיה הערבית. המרכיב האישי־אוטוביוגרפי ניכר גם בתיאורים הספוגים בכאב של חורבן ביירות, עיר קוסמופוליטית, סובלנית ומכניסת אורחים שנהרסה בשל קנאות פוליטית ודתית.

השיט של עג'מי בין אישים ורעיונות וסגנון כתיבתו סוחפים ועמוסים בתובנות, שגם אלה שלא יסכימו עמו ייהנו מעומקן ומחדותן. הקורא אינו יכול שלא לחוש באמפתיה העמוקה של עג'מי לרבים מאלה שהוא כותב עליהם ולכאבו על כישלון חלומות הערבים. אך אמפתיה זו אינה מתעלמת מחסרונותיהם האינהרנטיים של חלומות אלו. דרך גיבוריו, ולעתים קרובות בלשונם שלהם, קורא הספר להומניזם, לפתיחות תרבותית ולסובלנות בעולם הערבי.

עג'מי עוקב אחר שברו של הדור דרך ארבעה סיפורי מסגרת שבמהלכם הוא סוטה בכתיבה אסוציאטיבית לסיפורים משניים ולתיאורי רקע היסטוריים. הסיפורים קופצים לעתים מנושא לנושא, וחלקם מועילים לקורא שאינו מומחה בתחום יותר מאשר לחוקר. בעבור הקורא שאינו מומחה כדאי לציין כי בתרגום העברי נפלו שיבושים אחדים, כמו למשל פֶּדִיק אל־עֵם במקום סֶאדֶק אל־עֵם, או פלסטינה, שם שנוצר מהכלאה של "פלשתינה" כשמה העברי עם 'פלסטיין' בתעתיק מערבית. בנוסף לכך, ראוי להוסיף שר'דה כרמי היא חוקרת ולא חוקר. עם זאת, אין בצד הטכני כדי להפריע לקורא או לגרוע מאיכותו של הספר.

הפרק הראשון מתמקד בביוגרפיה של המשורר הלבנוני ח'ליל חאוי, שהתאבד ביום הפלישה הישראלית ללבנון ביוני 1982 במחאה על אולת היד הערבית. דרך סיפורו האישי של חאוי מתוודע הקורא לחייהם של כפריים נוצרים בהר הלבנון, לשנות הרעב במלחמת העולם הראשונה, לפועלו של בֶּטְרַס אל־בסתאני לפיתוח התרבות הערבית המודרנית, לאוניברסיטה האמריקאית בביירות, לחוונם של אנטון סעאדה ושל המפלגה הלאומית־סוציאליסטית הסורית, ולבסוף למלחמת האזרחים בלבנון ולהשלכותיה הסרגיות. המוטיב החוזר הוא הפער בין החלומות הנישאים על פריצה ערבית קדימה לבין קרקע המציאות המרה, שלעתים תרמו לו אותם חלומות עצמם.

הפרק שני, "בצלם אבות", דן במשבר החברה והאידיאולוגיה הערביות דרך סיפורו של המשורר הסורי־לבנוני עלי אחמד סעיד, הידוע יותר בשמו הספרותי אדוניס. בדומה לעג'מי, אדוניס, שיעי אף הוא, הנו insider ו־outsider בעת ובעונה אחת, ולעתים נדמה לקורא כי השניים מדברים בקול אחד. אדוניס מתאר את "המצור הכפול" של הסופר הערבי הנקלע בין המחשבה המערבית לבין המסורת האסלאמית ומציין בצער כי משבר המילה הכתובה בעולם הערבי של זמנו אינו אלא השתקפותו של המצב הפוליטי הערבי. עג'מי אף שותף לביקורתו של אדוניס כי "בכל מקום" סביב האינטלקטואלים הפאן־ערבים ישנן "מסגרות צחיחות של דיכוי חברתי ופוליטי".

נקודה מרכזית המשותפת לשניים היא גישתם המורכבת לסימביוזה בין העולם הערבי לתרבות המערב. עג'מי מצטט בהרחבה את דברי אדוניס כי היוווג בין המערב, או ליתר דיוק בין אותו סוג של מודרניות שייבאו הערבים מן המערב, לבין המסורת (תראת'), או הסדר הפוליטי והתרבותי השליט, הוליד "עולם מפלצתי וצחיח" ו"דמות כוזבת של מודרניות". כל עוד אין הערבים מבינים שיש במערב יותר ממה שמצאו בו עד כה, אומר אדוניס ואתו עג'מי – כלומר רוח הסקרנות שבו, רעבונו לדעת ואומץ לבו לנוכח דוגמה – תהיה המודרניות ה"מערבית" של העולם הערבי צורה "מושכרת" של מודרניות, שהובאה "בתחבולה" או "בגנבה". כך גם שולל עג'מי, מפיו של אדוניס, את הגישה ההפוכה השוללת כל השפעה תרבותית מערבית בשם ה"אותנטיות" או בשם הנאמנות העיוורת לעבר. יש להקפיד, אומרים שניהם, שהדיכטומיה המדומה הזו בין "מזרח אסלאמי-ערבי" לבין "מערב אירופי-אמריקני" לא תיהפך להכשר לנחשלות ערבית ולנסיגה אסלאמית לאחור. יתרה מזו, שניהם קובעים כי אין למעשה "מזרח" ו"מערב", שכן בכל אחד מן העולמות האלה, המונוליתיים לכאורה, ישנם עולמות רבים. המודרניות איננה נכס המיוחד למקום מסוים או לעם מסוים, ואי אפשר להמשיך להימנע ממנה.

גישתו זו של עג'מי להתנגשות התרבותית בין העולם הערבי לבין ה"מערב" המיתי מהווה במידה רבה סגירת מעגל וסינתזה של שני זרמים מנוגדים שפעלו בעולם הערבי מאז המאה התשע-עשרה. מול הערצה נאיבית לעתים במאה התשע-עשרה לכל מה שהמערב סימל או היה אמור לסמל, צמחה, בעיקר במחצית השנייה של המאה העשרים, תחושה של איבה ודחייה כלפיו. כמעט בהתאם לנוסחה ההגליאנית הקלאסית מציגים עג'מי וחלק מגיבוריו ראייה מפוכחת המכירה בעובדה שאימוץ גרידא של טכנולוגיות מערביות, ללא שינוי ערכי, ייצור אותו בן כלאיים של נאו-פטריארכליות הרסנית שאבחן בעבר האינטלקטואל הפלסטיני השאם שרעבי, המשלבת חלק נכבד מהשילוב שבשני העולמות. הפתרון הוא בהתמודדות כנה עם המסורת ועם השפעות חיצוניות בתקווה להביא לקידום של ערכים הומניים אוניברסליים בעולם הערבי.

עג'מי אינו פוסר את מעצמות המערב מאחריות לחלק מחוליי האזור. אולם בניגוד למחברים ערבים רבים או לאפולוגטיקנים מקצועיים של העולם הערבי במערב, אין הוא מטיל את האחריות הבלעדית לפגעי האזור ולכישלונותיו על כתפי האימפריאליזם המערבי, אלא מצביע על אחריותם של הערבים לחלק מחוליי החברות שלהם ולכישלונותיהם ההיסטוריים. הביקורת של יוצרים ערבים כמו אדוניס ואפילו חאוי מציגה חלק מטיעוניהם האפולוגטיים של חוקרים במערב בצורה נלעגת לעתים, על שהם מטילים על האוריינטליזם את מלוא האחריות למצבו האומלל של האזור ומתייחסים במובלע אל תושביו כאל ילדים הפטורים מכל אחריות לגורלם ולכישלונותיהם.

העדפתו של עג'מי את המודרניות ההומניסטית עומדת ביסוד ביקורתו חסרת הרחמים לעתים כלפי הלאומיות הפאן-ערבית (אל-קומיה אל-ערביה) וכלפי חלק מכוהניה. לאומיות זו הייתה "מפעל של אינטלקטואלים [...] רעיון שהוטח בסדר פוליטי משוסע בכל מיני סכסוכים", אשר העדיפה חזונות מלאי רהב על עיסוק בקטנות ולכן השאירה קבוצות גדולות בעולם הערבי מחוץ למחנה. בזמנים קודמים, הוא קובע, "נאלצו יחידים וקבוצות אלה שבשוליים, אשר לא יכלו להיכנס באין רואה לחברה ה'חילונית' המכובדת, לכופף ראש ולהתחנן". אולם בשנות השמונים מצאו קבוצות אלה את הפתרון באסלאם הפוליטי.

עג'מי מגנה במיוחד את יחסה של הלאומיות הערבית לשיעים וקובע כי היא הייתה למעשה "שלטון סוני באצטלה חילונית". השסע הסוני-שיעי עתיק היום, שנחשף בעצמה מחודשת בארצות המפרץ הפרסי לאחר המהפכה באיראן, הראה כי "מתחת לכסות המודרנית" נשארו ההוויות הישנות של נאמנויות עדתיות, אתניות וחמולתיות. כך היה גם בלבנון. עג'מי אינו פוטר את ישראל מחלקה "כמיילדת של ההתעוררות השיעית" בלבנון. עם זאת, הוא אינו חוסך את ביקורתו מאותם מדינאים ואינטלקטואלים ערבים אשר התלהבו מתחבולת הלבנונית על שפעלה נגד ישראל, אך סירבו לקבל את תביעתם של השיעים להגמוניה בביירות, על אף שאלה היוו רוב באוכלוסייה. כך הפכה חזבאללה לנושאת דגל המרד נגד הסדר הישן של הלאומיות הערבית "ונגד משגיחיו במעמד העליון".

אין פלא שעג'מי מתייחס בחשדנות להתלהבותם של האינטלקטואלים הערבים מהאנתפאדה הפלסטינית נגד ישראל. הוא מתייחס בהבנה למצוקתם של הפלסטינים שהולידה את האנתפאדה כמאבק לשחרור. מצד שני, אין הוא נמנע מלבקר את השימוש שעשו בה חסידי הלאומנות הערבית כמפלס של הלאומיות הערבית מ"הסמטה החשוכה של הסכסוכים העדתיים", וכן אינו חוסך את ביקורתו מן האלימות הפלסטינית הפנימית, שאיימה להרוס את החברה הפלסטינית מבפנים.

את עיקר ביקורתו הוא מפנה כלפי אותם אינטלקטואלים ערבים שתמכו בשליט עיראק סדאם חוסיין ובמלחמותיו. המלחמה נגד איראן, אומר עג'מי, הובעה "בלשון הפשוטה והגסה של הגזע: הערבים נגד הפרסים"; והוא מדגיש כי מאז שנות העשרים נשבתה הלאומיות הערבית "בקסמי תורת הלאום הגרמנית" של "אחדות הפולק" וכל "מטען הפופולריות הגרמני". בה בעת תמכו ארצות המפרץ העשירות בסדאם מתוך תקווה כי הוא יסכל בעבורן את המרד הפוטנציאלי של השיעים, "בניו החורגים של העולם הערבי". עם זאת, עג'מי אינו מתעלם מפגמיה המבניים של המהפכה באיראן ומציין כי המשחררים הפכו ל"משליטי מסגרות דיכוי חדשות".

נקודת השפל של אותם אינטלקטואלים הייתה תמיכתם בסדאם חוסיין במשבר

המפרץ, תוך התעלמות מעריצותו ומאכזריותו כלפי בני עמו ובמיוחד כלפי המיעוטים השיעים והכורדים הלא-פופולריים. בתביעתו "עזת המצח" של סדאם על כווית בקיץ 1990, אומר עג'מי, "השריצה הלאומנות הערבית מפלצת". סדאם, הוא ממשיך, פנה אל "דחפיהם האטוויסטיים" של הערבים וכך קרה שב"תרבות המושפעת על נקלה מאגדה ומהבטחת האיש החזק, נמצאו קונים למרכולתו של סדאם חוסיין".

בד בבד, עג'מי אינו חוסך את ביקורתו מארצות-הברית על שמדיניותה כלפי סדאם הייתה חפה משיקולים ערכיים, ובמיוחד על שעודדה את השיעים והכורדים למרוד בו אך זנחה אותם לגורלם ברגע שמרדו. אולם בהתאם לגישתו הבסיסית, מחדליהם או מעשיהם השליליים של הזרים אינם פוטרים, לדעתו, את הערבים מאחריות למעשיהם שלהם.

בפרק הרביעי, "בארץ מצרים: הקדושים והארציות", עוסק עג'מי בשני מאבקים הקשורים זה בזה על דמותה התרבותית-פוליטית של מצרים. במאבק האחד ניצבים חסידי האסלאם הפוליטי מול גיבורי של עג'מי, אותם אינטלקטואלים אמיתיים הנאבקים למען חשיבה הומניסטית סובלנית, למען חירות האדם ולמען פירוש ליברלי ורציונלי יותר של האסלאם. עם אישים אלה נמנים טה חסין, נג'יב מחפוז, נאסר חמיד אבו זיד, פרג' פודה ורפעת סעיד, שרעיונותיהם ואישיותם זוכים לתיאור אוהב מצדו של עג'מי. עם זאת, מאבק זה אינו מתנהל במישור התרבותי בלבד אלא הוא מלווה גם במעשי טרור נגד המדינה ונגד הקופטים. כתוצאה מכך נמצאת מצרים, כמו מדינות ערביות אחרות, בדילמה קשה בין טרור לבין משטר אוטוריטרי, משטר שנסחף תחת מבארכ ל"נשיאות אימפריאלית" ולפולחן אישיות.

המאבק השני הוא הקושי של מצרים להתמודד עם הפער בין תפיסתה העצמית כמעצמה אוורית לבין חולייה החברתיים והישיגיה בפועל. שוב חוזר עג'מי אל התמה המרכזית של ספרו, חלומות השחרור והעצמה שהסתיימו בלא כלום, ומתאר את עבד אל-נאצר כ"עוד הבטחה כוזבת שסופה שיברון לב". מסקנה עצובה, ואולי גם גורפת מדי, שהוא מסיק היא ש"שום פתרון מעולם לא התגשם במצרים". עם זאת, בעייתה של מצרים אינה יציבות המשטר, שכן המדינה המצרית הוכיחה את עצמתה, אלא קשיים חברתיים מבניים. בעוד שהאסלאמיסטים כשלו בניסיונם לתפוס את השלטון, התקדמה האסלאמיזציה של החברה ושל השיח הציבורי. עג'מי מצביע על הנסיגה בהשוותו את גורלו של אבו זיד – שאולץ לברוח ממצרים לאחר שהוכרז על ידי בית דין של המדינה ככופר בשל הפירוש החדשני שניסה לתת לאסלאם – עם גורלו של טה חסין, שאמנם נרדף בזמנו על ידי הממסד הדתי על כתביו, אך סופו שחזר למצרים כמנצח.

לעומת ביקורתו כלפי עבד אל-נאצר, משבח עג'מי את אנואר סאדאת על דרכו הפוליטית שהוכחה כצודקת בפרספקטיבה היסטורית, ועל שהנתק מן הרדיקליות

הערבית שהתגלה כי אינה "קוצרת אלא חורבן ופשיטת רגל" ופנה לעשות שלום עם ישראל. דור אחד אחרי סאדאת הלכו בעקבותיו אלה שביקרו אותו. מצרים התברכה בהישגיו של סאדאת, הוא קובע, אך אף מילה טובה לא נאמרה על האיש ועל מורשתו. ככלל, עג'מי מצר על העובדה שדווקא שליטים ראליסטיים כמו עבדאללה מירדן שחיפש כל ימיו פשרה עם הציונים, ואנואר סאדאת, זוכים ליחס של איבה גם לאחר שצדקת דרכם הוכחה שנים לאחר הירצחם.

גדולתה של מצרים, בעיני עג'מי, היא בהיותה ארץ של צמתים היסטוריים, ארץ רבת ניסיון וחכמה פוליטית. אלא שהיא ניצבת בפני סכנה של שקיעה אטית לעוני, לאפתיה ולייאוש. לכן לדעתו על מצרים, אשר התחמקה מהתמודדות עם הקשיים האמיתיים של החברה הערבית, לנטוש את חזון התעתועים של הפאן-ערביות ולחדול מניסיונותיה להשיג לעצמה מעמד של הנהגה או הגמוניה בפוליטיקה הערבית. עליונותה התרבותית והספרותית מבטלת את הצורך "להרים את קולה ולצרוח". במקום זאת, לדעתו, צריכה מצרים ויכולה להעניק לעולם הערבי את מתת הסובלנות, את "תשורת נועם הליכותיה" ואת "מורכבות תולדותיה וזהותה", אותה חתירה הרואית למודרניות לנוכח מחסומים קשים כל כך.

הפרק החמישי המסכם עוסק בשלום הישראלי-ערבי המיוחם, שניצב מול איבתם של האינטלקטואלים הערבים אך לא זכה להגנה מצד השליטים שקיבלו אותו. הפחד מפני עליונותה הצבאית של ישראל פינה בעקבות הסכם אוסלו מקום לרוח הבלחות של ההגמוניה התרבותית שלה. אולם עג'מי מראה כי העוינות לשלום משקפת שתי בעיות עמוקות יותר: האחת היא יחסי האינטלקטואלים עם השלטון בעולם הערבי, שבמסגרתם נעים האינטלקטואלים כמטוטלת בין כפיפות נרצעת לשליטיהם הרודנים לבין תסכול חסר אונים, המוצא את פורקנו באיבה לישראל. הבעיה השנייה היא ההכרה כי שלום עם ישראל פירושו הודאה בכישלון החלומות על הגדולה הערבית.

בפרק נשקפת הערכתו המובלעת של עג'מי לישראל ולהישגיה כחברה וכמדינה בהשוואה לעולם הערבי. הוא אף מבקר את חוסר נכונותם של האינטלקטואלים הערבים להישיר את מבטם אל המציאות ולבדוק "בדיקה ממשית את מקומה של ישראל באזור בעתות שלום". במקום זאת העדיפו האינטלקטואלים להאמין, כדבריו של עבדאללה אל-ערוי (Al-Arawi), ש"יום אחד יימחק הכל" ופלסטין תשוב לקדמותה כפי שהייתה לפני בוא הציונות.

עג'מי דן בעצמתו של החלום הפלסטיני על המולדת האבודה ובחוסר יכולתו של המפעל הפוליטי הפלסטיני לעמוד בציפיות הגדולות שיצר "מיתוס פלסטין" שנוצר בגלות ובאובדן. הזיכרון, הוא אומר, הוא שמעמיד מכשולים על דרך הפשרה, מפני שהסיפור הלאומי הפלסטיני של הנישול סירב לפנות את מקומו לזימה פוליטית קונקרטי.

תהליך השלום המבוסס על הסכמי אוסלו עורר בקרב האינטלקטואלים הערבים התנגדות מכיוון שלא היה שלום בין שוויים, אלא התבסס על עליונות טכנולוגית ישראלית. בה בעת, עג'מי מלגלג על האינטלקטואלים הערבים שתהליך השלום גזל מהם את האשליה שטיפחו בלבם כי השלום המצרי-ישראלי יתמוטט בכל יום, ומצאו את נחמתם בהתנגדות לנורמליזציה. כמו כן הוא מבקר את האינטלקטואלים הגולים, אשר מעמדת הביטחון והניכור של הגלות בראו בתודעתם דמות של עולם ערבי כפי שהיה צריך להיות אך לא התקיים במציאות, ואשר צירו היה המאבק על פלסטין.

מצד שני טוען עג'מי כי לחסידיה המושבעים של הלאומיות הערבית הייתה ההתמודדות עם רבין קלה יותר, שכן היד המהססת שהושיט "החייל המחוספס" לערפאת על מדשאות הבית הלבן הלמה את האיש והלמה את הסיטואציה. לעומת זאת, חזון המזרח התיכון החדש של פרס עורר התנגדות נפשית עזה מכיוון שנתפס כמאיים על עצם הזהות הערבית וככופה עליונות ישראלית. אין פלא, אומר עג'מי, שתבוסתו של פרס במאי 1996 הייתה "מתנת שחרור פוליטי לאינטלקטואלים הערבים", שביניהם בלט אדוארד סעיד. ניצחונו של נתניהו היווה חזרה אל עולם שהאינטלקטואל הערבי בטח בו והבין אותו.

אולם עג'מי אינו מנקה את השליטים הערבים מאחריות למעמדו האומלל של השלום בשיח הערבי. השליטים הערבים שבחרו בשלום, הוא קובע, לא אימצו אותו אל חיקם, ובמקום זאת אותתו בכל דרך אפשרית שבחרו בו לא מרצון אלא מתוך כפייה של גורמים שהיו מחוץ לשליטתם. המדינה המצרית, כדוגמה הבולטת ביותר, נהנתה מיתרונות השלום אך מעולם לא קיבלה עליה מאבק אינטלקטואלי למענו. השלום הקר עם ישראל היה עלה הזית שהמשטר הושיט למבקריו מבית. חמור מכך, האינטלקטואלים אף קיבלו אור ירוק מהשליטים להסית נגד השלום. אמנם האינטלקטואלים לא ניהלו את המדיניות, אבל הם יצרו מרחב מוסרי שהקיף את השליטים והגביל את מרווח האפשרויות שעמדו בפני אלה.

מגמה עגומה אחרת שאותה מאבחן עג'מי ניכרת ביחס שבין דמוקרטיה לשלום בעולם הערבי. בעקבות הרומן עם "החברה האזרחית" שפרח בעת דמדומי הקומוניזם, החלו רבים, במיוחד במערב, לראות בחברה האזרחית כלי לשחרור ואבן בניין של סדר דמוקרטי חדש לאומות בעידן של שלום. אך במזרח התיכון השלום היה מעשי ידי השליטים האוטוקרטים, ואילו כיסי ההתנגדות הנחושים ביותר נמצאו דווקא בקרב החברה האזרחית. יש לציין כי גישה ספקנית זו כלפי החברה האזרחית מקדמת סובלנות הועלתה גם ביחס לחברות אירופיות שהיו נתונות בסכסוכים אתניים, כאשר לעתים קרובות מדי דווקא המוסדות האזרחיים הם ששימשו מוקד להקצנה ולגיוס עממי בעימותים אלה.

את הפרק הקודר הזה, הקודר במיוחד בעבור הקורא הישראלי, מסכם עג'מי בנימה אופטימית. מצד אחד הוא אומר כי "ככל שהעולם חובט בירושה הערבית המודרנית, כך גדל הצורך הרטורי באנטי-ציונות". אך מצד שני, הוא מוסיף, "עולה גם ההכרה שהגיעה עת לדמיון להסיר את להט מבטו מישראל ולהתבונן אל המציאות הערבית, ולצייר לו את תמונת העולם שהערבים מבקשים להם". לקורא בספר המרתק והסוחף הזה לא נותר אלא להסכים עם בקשה זו.

מאיר ליטבק

ביבליוגרפיה

- Ajami, Fuad, 1981. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge (UK).
- Ajami, Fuad, 1978-1979. "The End of Pan-Arabism", *Foreign Affairs* (Winter) 57, 2: 355-373.
- Lawrence, T., Edward, 1935. *Seven Pillars of Wisdom*, New York.