

הרהורים על המתח בין דת לפוליטיקה

בהקשר המזרח-תיכוני

המודל התיאורטי

מאמר זה מבקש להציב מודל תיאורטי אוניברסאלי, המבאר את תופעת ה"דתיות הפוליטית" כתוצאה מתהליך חילון (Secularization) בתחום הפוליטי, ששיאו הפרדת הדת מן המדינה. אל "הפוליטיקה הדתית" (פוליטיקה בעלת גוונים דתיים או יסודות של קדושה) יתייחס המודל התיאורטי כאל תופעה תאומה לדתיות הפוליטית המתרחשת בספירה הפוליטית (במציאות או בתודעה), אבל לא יתעכב עליה בהרחבה. המודל התיאורטי ינסה להפגין את כוחו הפרשני בסבך היחסים בין דת לפוליטיקה בקונטקסט המזרח-תיכוני בכלל ובמקרה של הדתיות הפוליטית באסלאם הסוני בפרט. המאמר יתרכז בתופעה זו ויבקש להסבירה לאור המודל התיאורטי, אבל כדי להבהיר מושגי יסוד, יהיה צורך לחזור לתקופות רחוקות בהיסטוריה האסלאמית (בלי להתיימר להסביר אותה אגב אורחא).

בנוסף לכך יובאו בסוף המאמר כמה הערות על היחסים בין דת פוליטית לבין פוליטיקה דתית בישראל. אלה יבואו כאן לצורך ההשוואה בלבד ולא כניסיון לחקור לעומק את התפתחות היחסים בין דתיות פוליטית ביהדות הציונית ופוליטיקה דתית בציונות החילונית. אטען טענה מורכבת, אבל בהחלט ניתנת להפרכה, והיא, שאחרי תהליך של חילון — דתיות פוליטית ופוליטיקה דתית הן שתי תופעות הסותרות זו את זו ברמה המושגית ומתנגשות זו בזו במציאות ההיסטורית. הטענה הזאת מאוששת בהקשר האסלאמי ומופרכת בהקשר היהודי, במיוחד בנוגע ליחס בין דת אסלאמית ואומה ערבית לעומת היחס בין דת יהודית ואומה יהודית. אטען שתוצאה זו יכולה להתפרש בשתי צורות: (א) המודל המוצע הוא מוטעה מיסודו. (ב) מושג האומה היהודית לא עבר תהליך של חילון. אני אעדיף, כמובן, לבחור באופציה השנייה,

כלומר, לטעון שלא קמה אומה יהודית הנבדלת מהדת היהודית או שניתקה את עצמה ממנה.

בכל סקירה של ההגדרות שהציעו מדעי החברה השונים לדת, תופש האלמנט החברתי מקום מרכזי. הדת נתפשת כתופעה חברתית או לפחות כממלאת פונקציה חברתית. כמעט בכל הניסיונות להגדרה או לתיחום של התופעה הדתית, אין נוכחותם של החברה והקולקטיב כמרכיבים של הדת ולא רק של המוסד או הטקס הדתי, ניתנת לערעור. עוד לפני דורקהיים, אבל בעיקר מאז דורקהיים, אין מדע החברה יכול לתחום את הדת בתחום הפרט, גם אם ההגדרה נועדה מלכתחילה להיות פסיכולוגית. מה שנכון ביחס לקטגוריה של הדת כשלעצמה נכון בוודאי ביחס לפרקטיקה הדתית, לא כל שכן ביחס לתיאולוגיה, שהיא מעצם מהותה תופעה חברתית-פוליטית שתיווכה בדרך כלל בין המלה של אלוהים לבין הכוח החילוני (Horkheimer 1985, 217). דת יכולה להיות לא פוליטית, אבל התיאולוגיה נולדה עם הפוליטיקה. דחיקת הדת לרשות הפרט מנוגדת לעצם מהותה; כאן בדיוק נערץ המתח המתלווה לתהליכי חילון.

מעבר לכל הדיונים האינסופיים סביב נושא החילון בהקשרו האירופי, אין ספק שכאשר מדובר בחילון של משהו (כלומר, כשמצורפים מושא לחילון, למשל חילון התרבות), מתכוונים להוצאת הדת מתחום אותו מושא, להפיכתו של תחום לנייטרלי בשאלות דתיות או, לכל הפחות, לאבדן הסמכות להכריע בשאלות דתיות. וליתר בהירות, החילון מעתיק את הממד הדתי, שהיה חלק בלתי נפרד מהפעילות בתחום, לרשות הפרט. לזה מתכוונים כשמזכירים את חילון המדע, המשפט או הפוליטיקה. במרוצת הזמן שימשה קטגוריית החילון, בהופיעה ללא מושא, כשם נרדף להפרדת הדת מן המדינה. אבל למעשה חשוב יותר הוא התהליך הארוך שהביא להפרדת הדת מן המדינה, תהליך שהקיף, כאמור, תחומים רבים, כמו תרבות, מדע, כלכלה וכו'.¹ מוסדות הדת, או לפחות אנשי הדת, באירופה בימי הביניים, תרמו בפעילותם להאצת תהליך זה על-ידי תרומתם למדע ולחברה. המונח סקולריזציה בא ממנורי אירופה, והוא מתאר דווקא את התעניינות המוסד הכנסייתי בעסקי העולם, פנייתו אל ה-Secular, כלומר אל ה-civitas terrane. אבל גם אם נגדיר את החילון כתהליך שהתחיל בתחום הכנסייה, אין ספק שהיום אנו רואים, או לפחות רוצים לראות בחילון את הפיכתו של תחום מסוים בחיינו לנייטרלי בענייני דת. תפיסה זאת של החילון הלכה והתפתחה עד כדי הגדרתה בתור "הרלוואנטיות המבנית-חברתית (סוציו-סטרוקטוראלית) המתלווה להעתקת תחומן של הכרעות דתיות לרשות הפרט" (Luhmann 1982, 241).

חילון טהור יכול להתקיים כמודל תיאורטי בלבד, ואילו במציאות ההיסטורית קיבל החילון צורות שונות ומשונות. המודל התיאורטי עצמו הינו תוצאה של ניסיונות אירופיים מגוונים, שהצטברו בחמש מאות השנים האחרונות. ואם לוקחים את עלי הכותרת של התהליך, כלומר את הפרדת הדת מן המדינה, מסתבר שבשום מקום אין המדינה נייטרלית בענייני דת בכל מאת האחרונים, והדת, או הממסד הדתי, או התיאולוגיה, אינם נייטראליים כלל וכלל בענייני פוליטיקה. טענתי היא שכבר במודל התיאורטי הטהור נוצר מתח בין הקטגוריות השונות: הפרטי והציבורי, הדתי שהועתק לתחום הפרט והפוליטי שהדת סולקה מתוכו, וכן בשאר התחומים שעברו תהליך חילון.

1.

תהליך חילון המתקדם בהדרגתיות מתחומים תרבותיים שונים עד לחילון המדינה, הוא כמובן נכון בקונטקסט האירופי.

עצם הכנסת הדת (שהיא תופעה חברתית או ממלאת פונקציה חברתית או נוגעת לחברה) אל התחום הבלעדי של הפרט, יוצר מתח ואחראי לניסיונה של הדת להתפרץ חזרה אל החברה, אל הקולקטיב. המתח הזה מקבל צורות שונות ומשונות, התלויות בזמן ובמקום. מאידך גיסא נוצר מתח דומה גם בתחום שעבר תהליך חילון, התחום הפוליטי למשל. הדת נסוגה ממנו, ובכל זאת התעכבו שם, בתוך התחום החילוני, מיתוסים ושאיפות פסיכולוגיות של יחידים ושל קבוצות אל הקדוש, שהוא מהות הדת, או ליתר דיוק תנאי הכרחי (אבל בלתי מספיק) להתקיימות התופעה הדתית. מדובר במתח בין קטגוריות במודל התיאוריטי המתיימר להסביר מתחים במציאות. הוגה הגליאני היה מתפתה לראות בתנועות הדתיות-פוליטיות, או בתהליך החילון החוזר של הדת, סוכן של מתח הנוצר בקטגוריית הדת: מתח בין מהות הדת, שהחברתי הוא חלק בלתי נפרד ממנה, לבין קיומה החסר שנדחק אל הפרטי. את התנועות הפוליטיות-חילוניות המקדשות ערכים חילוניים, היה הוגה כזה מתפתה להסביר בתור סוכנים של אותו מתח שנוצר בקטגוריית הפוליטי. במונחים הגליאניים, המדינה איבדה את הזיקה האובייקטיבית לטרנסצנדטי ולמוחלט, ואילו השאיפה הסובייקטיבית למוחלט נשארה בעינה והיא מחפשת עכשיו סוכנים חברתיים כדי להתממש באמצעותם, כדי לאחד את הסובייקטיבי עם האובייקטיבי במוחלט. כמוכן שכאן טמון רק פוטנציאל הסתירה של הפוליטיקה הדתית (שכן, אנשים אינם פועלים כסוכנים של קטגוריות). למרות זאת, המתח שהצבעתי עליו במודל התיאוריטי הוא כלי להבהרת המתח שנוצר במציאות, בתוך אותו תחום שעבר חילון וכדת שנדחקה אל התחום הפרטי. כל הסבר המתיימר ליותר מזה, חייב להיעשות בהקשר חברתי-היסטורי מוגדר ומובחן.

חשוב לציין שהמושג דת חילונית, או פוליטית, או אזרחית, שבתקופה מסוימת הפך כמעט לאופנה במדעי החברה באירופה ובארה"ב, הוא *contradictio in adectio* וסותר גם את כל המודל התיאוריטי של חילון המוצע לעיל, מפני שמן המודל הזה נובע שהדת אינה נמצאת עוד בתחום הפוליטי. בתיאור תופעות חברתיות, כגון התנועה הנאצית, או אפילו מה שנקרא דת התבונה לאחר המהפכה הצרפתית, הקטגוריה של הדתי נכנסת רק על דרך האנלוגיה. ואילו תנועות קיצוניות לאומניות או סוציאליסטיות, שמציבות ערכים חילוניים במקום הקדושה האבודה, או משתמשות באופן מאסיבי במיתוסים ובאסתיטיקה של הפוליטיקה עד כדי יצירת פולחן, אינן מסוגלות מושגית, וגם לא הצליחו — זאת עובדה היסטורית — להתפתח לכלל דתות חדשות. אחרי שתהליך ההפרדה כבר בוצע, נעשה קשה, כמעט בלתי אפשרי, להקים דתות חדשות. זאת לא רק בתחום החילוני-פוליטי, אלא אפילו בתחום הדתי, שם נוצרות לכל היותר כיתות דתיות חדשות, או סקטות הקשורות לדתות קיימות, או תנועות דתיות מסוגים שונים.

אם מתפתחת "דת פוליטית" או "דת חילונית", מיוחדת התפתחות זאת לתחום הדת; רק במקום שבו הדת קיימת אפשר להוסיף לה את שם התואר "פוליטית". פוליטיזאציה של הדת מתרחשת כאשר דת כלשהי חותרת לכניסה חזרה לפוליטיקה. מה שנקרא בימינו בשם הלא מדויק "פונדמנטליזם", הוא בעצם דת, וליתר דיוק, דתיות פוליטית. בתחום הפוליטיקה יכולות להתפתח תנועות פוליטיות עם גוון דתי: שימוש כבד במיתוסים, פולחן ואסתטיזאציה של הפוליטי, קידוש ערכים חילוניים, כמו אדמה, כוח, גיבור לאומי, אומה, גזע, דם, מפלגה, מעמד וכו'. כל אלה אינם משנים את

ההקשר שבו מתרחשים התהליכים, שאיננו הקשר דתי, אלא חילוני. על-כן מדובר כאן בפוליטיקה דתית ולא בדתיות פוליטית.²

חילון גם איננו דה-מיסטיפיקאציה. באופן תיאורטי, אין לפרש את דחיקת רגלי הדת אל תחום הפרט כהעברת המיתוס אל תחום הפרט, וגם אי אפשר לומר שהפירוטיזאציה של הדת גרמה באופן היסטורי לפירוטיזאציה של המיתוס. המיתוסים המשיכו לחיות בקולקטיב. מיתוסים ישנים מאבדים את תפקידם ותודשים באים תחתיהם. הם מאבדים את הילת הקדושה לטובת מיתוסים אחרים השומרים עליה, לפעמים הם מתמזגים עם מיתוסים ממסורות אחרות, אבל בסך הכול הם נשארים כשומרי הקדושה (Sacred) בתחום החילוני (Profane).

הפיכת הדת לאידיאולוגיה, כלומר למערכת מוסדרת של אידיאות וערכים המשמשת כדבק חברתי ופועלת לטובת כוח חילוני, אינה סותרת את תהליך החילון. להפך, ניצני ההפרדה בין דת למדינה מבצבים כבר מעצם הניסיון להשתמש בדת כאידיאולוגיה. אם כן, הדת כאידיאולוגיה איננה אותה "הרמוניה אבודה" בין דת למדינה שאליה שואפות תנועות פוליטיות-דתיות. במה שתארתי כניצני הפרדת הדת מן המדינה ראה ארנסט קסירר דווקא את סגירת המעגל: "דת שאיבדה את יחסה אל הטרנסצנדנטי ואיבדה את ערכיה הרוחניים, תהליך החילון הגיע לקצו" (Cassirer 1955, 173). עוד מסקנה מעניינת נגזרת מהמודל התיאורטי, והיא, שהצבת הדת מעבר לפוליטיקה, או מחוץ לזרם המאורעות הלאומיים, הקולקטיביים, משמעותה פתיחת פתח לראיית הדת כתופעה יציבה, לא משתנה, שהורה וטרנסצנדנטית (Gilseman 1988, 177). כלומר, עצם הוצאת הדת מהתחום הקולקטיבי כבר טומנת בחובה את אפשרות הפיכתה לטהורה, אמינה, אינטימית, בעלת יכולת לשמש כעיר מקלט בעולם הפכפך ולא בטוח. כאשר הדת איננה חלק מן המשתנים החברתיים, היא הופכת לנתון יציב. כאן גם נעוץ שורש הראייה הא-היסטורית של הדת. גישה זו התאפשרה אחרי שהדת הוצאה מתחום המעשה ההיסטורי. בהמשך נראה שראייה זו (הא-היסטורית) משותפת לחלק מהאוריינטאליסטים ולתנועות האסלאמיות הפוליטיות (פונדמנטליסטיות), במיוחד כשהדברים נוגעים לדוקטרינות הפוליטיות האמורות להיות אופייניות לדת האסלאמית.

לפי השתלשלות החשיבה המוצגת לעיל קיימת עוד אפשרות תיאורטית, והיא אפשרות ההתנגשות והאנטגוניזם בין פוליטיקה חילונית עם גוון דתי, המקדשת ערכים חילוניים כתחליף לדת, לבין דתיות פוליטית, שמחפשת את האחדות האבודה בין מדינה ודת. הפונדמנטליזם הנוצרי בהקשרו האירופי עומד בסתירה מוחלטת לתנועות סוציאליסטיות או לאומניות קיצוניות (אני מדבר, כמובן, על פונדמנטליזם ולא על שמרנות נוצרית). ככלל, אפשר לומר, שאחרי תהליך חילון יימצאו תנועות דתיות שייתפרצו חזרה אל הפוליטי ותוך כדי כך ישתמשו בסמלים ובערכים המתנגשים עם המגמה לקדש את הסמלים הלאומיים החילוניים (או, במקרים הקיצוניים, הסוציאליסטים חילוניים).³

תיאור זה תקף גם לגבי היחס בין הלאומנות הערבית והאסלאם הפוליטי בעולם הערבי. יחס העוינות בין הלאומנות הערבית לבין האסלאם הפוליטי הלך וגבר ככל שגבר תהליך ההפרדה בין הדת למדינה ובין הלאום לדת, וככל שהתקדם תהליך המודרניזאציה. בישראל, לעומת זאת, נפגשות התנועות הפונדמנטליסטיות היהודיות עם התנועות החילוניות-לאומניות, וישנה גם חפיפה מעניינת באתוס ובמושגים

.2

תהליך ההפרדה נעשה ביתר קלות במסורת היהודית-אסלאמית-נוצרית, בגלל העמדה התיאטיטית במסורת זו, אשר ביצעה כבר הפרדה בין אלוהים לבין שאר העולם. אבל אין לבלבל בין חילון כהפרדת הדת מן המדינה, למשל, לבין הרחקת האלוהים מן העולם אל הטרנסצנדנטי. עצם התאפשרות המבצע של הגדרת דת נעולה במסורת הזו, שבה העולם "כמנהגו נוהג". להינדו, למשל, הגדרת הדת היא משימה בלתי אפשרית.

.3

יוצאות מכלל זה המדינות שבהן התקיימה, היסטורית, חפיפה בין הלאומיות הפטריוטית המקומית לבין התפקיד ההיסטורי שמילאה הדת המיוחדת אומה מסוימת, במיוחד בסביבת אומות המשתייכות לדת שונה, או בסביבה שאיחדה אותה מול אומה כובשת המשתייכת לדת אחרת. כך, למשל, אנו מוצאים זיקה ויחס מיוחדים בין הפולניות לקתוליות בסביבה נוצרית אורתודוקסית, או במאבק ההיסטורי של האומה הפולנית בפולש הרוסי או הגרמני. אבל, לדעתי, אפילו שם החפיפה היא יותר בין שמרנות דתית לפטריוטיות פולני, קיצוניים ככל שיהיו. פונדמנטליזם קתולי טהור כולל אלמנט אוניברסליסטי, הסותר פטריוטיות מקומי כערך אבסולוטי או מקודש.

שהפכו לסמלים, כמו ארץ-ישראל, גאולת האדמה, גאולת העם, ייחוד ויישוב ארץ-ישראל כמצווה וכו'. האם זהו מפגש מקרי בגלל החפיפה בין שייכות לאומית לשייכות דתית, או שמלכתחילה לא היה תהליך החילון עמוק מספיק, כלומר, לא נגע במושג האומה ובהפרדתה מהדת? מאמר זה לא יספק תשובה לשאלה זו, אבל תשומת לב מיוחדת תוקדש ל"פונדמנטליזם" האסלאמי, והמושג עצמו ישתנה בגוף המאמר ל"אסלאם הפוליטי".

מפונדמנטליזם לדתיות פוליטית

השורש ההיסטורי של המושג פונדמנטליזם מגיע עד לקבוצת כנסיות פרוטסטנטיות אשר נוסדו בארה"ב בשנות העשרים של המאה הזאת, ואשר הרקע ההיסטורי שלהן הוא התנועות המילינאריות שצצו בארץ זו בעשור הרביעי של המאה התשע-עשרה. באנציקלופדיה בריטאניקה מתוארות הכנסיות האלה כ"קבוצה מעורבת של קהילות שמרניות מבחינה תיאולוגית, אשר מדגישות השראה שלמה ואפילו מילולית מכתבי הקודש ואת סמכותם המושלמת בענייני אמונות ומעשים. הן מטיפות שאפשר להגיע לחיי נצח רק באמצעות המרת דת רדיקאלית והתחייבות לישו כמושיע". המושג עבר תהליכי שינוי משמעות עד כדי הדבקתו כשם תואר לכל תנועה דתית השואפת לחזור לעקרונות הטהורים (Fundamentals), כמו גם לכל תנועה דתית פוליטית השואפת להנהיג את המדינה לפי ערכי הדת. אפילו תנועות או פלגים של תנועות חילוניות רומנטיות נקראות פונדמנטליסטיות; כך, למשל, מחלקים הירוקים בגרמניה את עצמם לשני זרמים, Fundis ו-Realos (קרי: פונדמנטליסטים וריאליסטים). אין מקום ברשימה זו לעמוד על כל השימושים הפופולאריים והדיסציפלינאריים במושג, אבל אין ספק שהוא משמש כבר כהסבר לתופעות רבות כל-כך, עד שאיננו מסביר ולא כלום. מה עוד שמדובר בתופעות בחברות שונות עם רקע היסטורי שונה.

בקובץ מאמרים שיצא בגרמניה תחת הכותרת *Fundamentalismus*, בעריכתו של תומאס מיר, מציב העורך את המושג פונדמנטליזם מול המושג השכלה (Aufklärung) ומגדיר אותו "כשלילה לא מוגדרת של השכלה ומודרניזאציה" (Meyer 1989, 15). הוא מבחין בארבעה סוגים של התופעה, שביניהם גם "פונדמנטליזם מדעי". ועוד טוען המחבר שפונדמנטליזם הוא תופעה אוניברסאלית, כשם שהבריחה מהמודרניות היא תופעה אוניברסאלית (Ibid 1989, 15) אין ספק שכאן הופך המושג לשם עצם כללי החל על מאגר של תופעות שונות בתכלית, כמו רומנטיקה, דתיות פוליטית, שמרנות דתית, פוליטיקה עם גוון דתי וכו'. מחבר אחר (Loewenthal 1989, 23-25) מחלק את העולם כולו לחלק נאור שעבר תהליך השכלה ולחלק פונדמנטליסטי. העמים המוסלמים, למשל, הם עמים פונדמנטליסטיים. מול קביעות כגון אלה אני מבקש לטעון שהדתיות הפוליטית, או התנועות הדתיות הפוליטיות, הן ללא ספק תנועות מודרניות. בתור שכאלה, אין לראות בהן רק תגובה או ריאקציה למודרניזם (שהוא עצמו איננו מוגדר כל כך), אלא גם תוצר חברתי תרבותי מוגדר, שהוא בעצמו מודרני, ואינו רק תגובה למודרניות. מצד שני, אין לערב דתיות פוליטית ברומנטיקה השואפת להרמוניה האבודה בין היחיד לקולקטיב או בין הקולקטיב לטבע, הרמוניה שנהרסה על-ידי תהליכי אינדוידואליזאציה, או תיעוש קפיטליסטי, וכו'.

אין לערב דתיות פוליטית עם דת עממית, גם לא בהקשר של מדינות האסלאם.

השלכתן יחדיו לתוך אותו סל לא רק שהיא מטשטשת את ממדיה של כל תופעה, אלא גם מונעת מהחוקר ללמוד את המעניין, את הייחודי שבמפגשן. כלומר, מה שצריך לעניין את החוקר הם דווקא התנאים החברתיים-היסטוריים היוצרים מפגש בין הדתיות הפוליטית, שהיא בדרך-כלל תופעה אליטיסטית דוקטרינארית, לבין הדת העממית, מפגש המהווה סכנה ליציבות הפוליטית במדינה העוברת תהליך של מודרניזאציה. אין המפגש הזה הכרחי; יתר על-כן, הכלל הוא דווקא אנטגוניזם בין התנועות הדתיות-פוליטיות לבין ציבור המאמינים מפשוטי העם. רק בהקשר זה אפשר לראות, למשל, את הצהרתו של מייסד תנועת האחים המוסלמים במצרים, חסן אלכנא: "משימתנו היא בעצם לא יותר מאשר התקפה על הרגלים נפוצים וטרנספורמאציה של פרקטיקות מסורתיות" (אלכנא 1965, 228). הנטייה לערב יחדיו את התופעות השונות היא נטייה לעבודה קלה, הגורמת טשטוש ראייה וחוסר יכולת, הגובל באי רצון, להבין את התהליכים הפוליטיים-חברתיים-היסטוריים, במיוחד כשמדובר כמה שקרוי "פונדמנטליזם אסלאמי".

גישה לא פחות מדאיגה והרסנית למחקר היא הגישה הא-היסטורית (דווקא היא מקדישה את כל תשומת הלב להיסטוריה מבלי שהדבר יגרום להיסטוריוזאציה של מושגים או להיסטוריוזאציה של הווה)⁴ בתיאור "האסלאם הפוליטי" בספרים חצי-עיתונאיים. אבל גם בכתבי כמה מזרחנים התגבשו דוגמות קשוחות, המרחפות מעל לזמן ויוצרות דעות קדומות על האסלאם, כאילו הוא "כשלעצמו" מהווה מערכת של "דת ומדינה", או כאילו הוא שונה משאר הדתות המונותאיסטיות בכך שהוא קובע מערכת כוללת של כללי התנהגות ומשפט, המסדירה את כל תחומי חיי החברה באחדות עם כללי עבודת האלוהים המארגנים את היחס אל הטרנסצנדנטי.

כך, למשל, כותב אחד החוקרים: "האסלאמיזם – שמבחינה מושגית הוא שווה לפונדמנטליזם – איננו תופעה חדשה לגמרי בעולם המוסלמי. הוא היה קיים תמיד מתחת לפני השטח". זאת, כמובן, בגלל היות האסלאם "שונה", בשל העובדה שהוא קושר תמיד דת ומדינה ומתיימר לאוניברסאליות ולהסדרת חיי האדם והחברה (Ghauassy 1989, 83-84). חוקר אחר, באחד הספרים המייצגים ז'אנר נפוץ של ספרות חצי-עיתונאית על הפונדמנטליזם, ז'אנר שהפך לאופנה בסוף שנות השבעים ותחילת שנות השמונים במערב, טוען ש"מטבעה של כל דת גדולה לחדש את עצמה בצורה מחזורית, אבל האסלאם מיוחד, משום שהוא יותר מדת. הוא מהווה מערכת חברתית שלמה, אשר חובקת את כל אלה המקבלים את האסלאם, כי הוא ציביליזאציה הטובה לכל זמן ומקום" (Hiro 1989, 1), (ההדגשות שלי, ע"ב). הגדרת הפונדמנטליזם על-ידי אותו מחבר היא כוללנית וא-היסטורית כמו הרבה מהתבטאויותיו: "פונדמנטליזם הוא המושג המייצג את הגדרת עיקריה של דת מסוימת והדבקות בהם" (Ibid 1989, 9).

מעניין לזכור שגישות והתבטאויות כאלה אופייניות גם לספרות של התנועות האסלאמיות הפוליטיות בנות זמננו. חסן אלתוראבי מנהיגם של האחים המוסלמים בסודאן, טוען שנקודת הזינוק של התנועה האסלאמית היתה היום שבו נוסד האסלאם במחצית הראשונה של המאה השביעית (אלתוראבי 1989, 90). אין כמעט קבוצה או תת-קבוצה המשתייכת לאסלאם הפוליטי, שאיננה טוענת כי היא דבקה בעיקרי הדת, וכי היא המשכו של האסלאם הראשון והטהור של הנביא מוחמד, כאילו היה הנביא מנהיגה של מפלגה דתית פוליטית מודרנית. אין כמעט הוגה דעות פוליטי-אסלאמי

4.

היסטוריוגרפיה, או כתיבת היסטוריה כשלעצמה איננה מבטיחה גישה היסטורית. דווקא בחקר ההיסטוריה מתגלה הגישה הא-היסטורית כהרסנית כאשר אין רואים את המושגים והחשיבה האנושית כחלק מתהליך ההתפתחות וכאשר אין מקשרים אותם למבנה חברתי-תרבותי מותחם בתקופה מוגדרת.

שאיננו טוען כי האסלאם "שונה" ו"מיוחד" בכך שהוא נותן מערכת שלמה של כללים חברתיים. מול התבטאויות אלה מנהלים מערכה עיקשת גם מתנגדי המזרחנות במערב וגם הוגים אסלאמיים ליברלים או מוסלמים חילוניים במזרח. טענתם העיקרית היא שאין לזהות את הפונדמנטליזם עם האסלאם וכי יש לגשת אל שניהם מתוך ההקשר ההיסטורי והחברתי.

האסלאם הפוליטי הוא תופעה דתית-פוליטית מודרנית, אשר התלוותה לתהליכי חילון ומודרניזציה שעברו החברות האסלאמיות מאז סוף המאה-התשע עשרה. האלמנטים האוטנטיים-מקומיים מתערבבים בה עם המודרניות, בכור ההיתוך של חיפוש אחר זהות ומשמעות. התופעה הזאת איננה רק בבחינת דבקות במסורת, גם לא רק תגובה למודרניזציה. התנועות הדתיות-פוליטיות עצמן עברו התפתחויות ותהפוכות היסטוריות, משלב המאבק לפוליטיזציה של האסלאם בכיוון התאמתו למודרניות, דרך שלב המאבק במודרניות המעוותת בצל הקולוניאליזם המערבי, ועד למאבק באידיאולוגיות מודרניות-חילוניות במדינות העצמאיות אחרי הקולוניאליזם. גם בין התנועות הדתיות-פוליטיות הקיימות בהווה יש מאבקים וחילוקי דעות רציניים, בהגדרת האסלאם ובהבנתו כמו גם בהגדרה והבנה של המדינה המודרנית ושיטות הפעילות הפוליטית בכיוון אחדות הדת עם המדינה, בצל השאיפה המלכדת אותם לאיחודה של הדת עם המדינה. השאיפה לאיחוד, לפחות בתודעתם של אנשים הדוגלים באסלאם הפוליטי, באה לאחר שהפרדה, גם אם איננה תואמת כדיוק את מודל החילון האירופי, קנתה לה שביטה. המודרניות מייחדת את הדתיות-הפוליטית, מול שמרנות דתית שאיננה סובלת מתודעה חצויה. העמדה השמרנית עשויה לאמץ קו על שמירה מודעת של האחדות בין דת למדינה (כמו במקרה של העדות החרדיות ביהדות), או לקבל, ברצון או באי רצון, את החלוקה בין דת למדינה. בין כך ובין כך נוקטת העמדה השמרנית אסטרטגיה של התקפלות; היא דפנסיבית בעיקרה והמכניזם שהיא מיישמת הוא החצנת הסתירות שבתודעה אל המציאות, הנתפשת עכשיו בעצמה כחצויה, ונסיגה לעקרונות יציבים בתוך המסורת הדתית אגב התבוננות נייטראלית, או אפילו תוך שיתוף פעולה אקטיבי עם המציאות החצויה.

מאז שהתחיל מקסים רודנסון את מאבקו באוריינטליזם הפילולוגי המסורתי וקידם את קו החקירה ההיסטוריסטי של האסלאם (Rodinson 1966), הלכו בעקבותיו חוקרים רבים, במיוחד חוקרים בעלי רקע מוסלמי או ערבי הפועלים באקדמיה המערבית, כמו אדוארד סעיד בספרו *Orientalism* (Said 1978) ובסאם טיבי בספריו *The Crisis of Modern Islam* ו-*Der Islam und das Problem der Kulturellen Bewägung* (Tibi 1985; 1988). רודנסון השקיע מאמץ ראוי לשמו בניסיונו להוכיח שעלייתו ונפילתו של האסלאם אינן נגזרות באופן דרוקטיבי מן הדרוקטרינות שלו, וכי אין כיוון התפתחות אסלאמי ייחודי – אין בנמצא *Homo Islamicus*. וכן כי אי אפשר לדבר על יחידה אוניברסאלית אחת הנקראת "העולם האסלאמי", כפי שאי אפשר לדבר על "העולם הנוצרי".

האסלאם בעידן המודרני הוא תופעה חברתית שונה מהאסלאם של ימי הביניים – גם אם האסלאם הפוליטי המודרני טוען את ההפך – והמרכיבים החברתיים-פוליטיים-תרבותיים של הדת משתנים עוד יותר מהאמונות, שגם הן אינן יציבות בצורה מוחלטת כפי שנוטים "להאמין". האידיאולוגיה הפוליטית יכולה להתפרש רק בקונטקסט חברתי קונקרטי. אבל בעוד שההיסטוריה האירופית יכולה להצביע על

הקשר שבו מהווה האידיאולוגיה חלק מהותי מן הדינמיקה החברתית הפנימית, קשורות האידיאולוגיות במזרח קשורות באופן מהותי לאינטראקציה עם אידיאולוגיות זרות, כך שאי אפשר להסבירן רק כפונקציות של הדינמיקה החברתית המקומית בעבר ובהווה.

תיאור זה איננו תקף רק לגבי האידיאולוגיות החילוניות במזרח, כמו לאומנות וסוציאליזם ערבי או אפריקני. האסלאם המודרני, כולל האסלאם הפוליטי, איננו תוצר מקומי בלבד, גם אם הוא תוצאת הניסוח של הדיאלוג והקונפליקט המתמשכים עם העצמי ועם האחר, כלומר עם המערב ובעיקר עם הקולוניאליזם המערבי בכל צורותיו (Tibi 1988, 33–39). הבדל חשוב בין האסלאם לבין האידיאולוגיות החילוניות נעוץ בעובדה שלאסלאם יש בסיס חברתי-מסורתי מוצק בדת העממית, ואילו האידיאולוגיות האחרות צריכות להתחיל לבנות מן היסוד. אולם הבסיס העממי של האסלאם המסורתי הוא רק בסיס פוטנציאלי בשביל האסלאם הפוליטי, ואינו חייב לשרת דווקא אותו. הוא יכול להוות גם בסיס לתנועות לאומניות חילוניות, אשר ישתמשו במיתוסים אסלאמיים לקבלת תמיכה המונית (נאצר, קדאפי, סדאם חוסיין ואפילו אסד, כולם מנהיגים שנלחמו באסלאם הפוליטי בצורה זו או אחרת, ויחד עם זה נשענו על האסלאם העממי). העובדה שהלאומיות הערבית המודרנית נכשלה (?) בבניית גשר מוצק אל המסורת העממית, צריכה גם היא להיות מוסברת על-ידי ניתוח של דרך ההתפתחות המיוחדת של הלאומיות הערבית, וכן על-ידי ניתוח כישלונם של המשטרים הערביים במישורים הכלכליים והחברתיים. על כל פנים אי אפשר להסיק או לגזור את תיאור האידיאולוגיה הפוליטית-דתית ישירות מן הדת. האידיאולוגיה הדתית-פוליטית היא תוצאה של משחק בין שלושה גורמים חשובים הפועלים בעיצובה: (א) הדת והמסורת (ב) המצב הפוליטי-חברתי הקיים (ג) האינטראקציה עם תרבויות אחרות — המפגש עם התרבות המערבית הקולוניאלית כמפגש עם המודרניות, במקרה של האסלאם.

שני מושגים עיקריים משמשים את החוקר בסאם טיבי להסברת המפגש-הקונפליקט בין תרבות המערב לתרבות האסלאם, מפגש שהפך ליסוד מרכזי בעיצוב האסלאם הפוליטי כתופעה מודרנית. המושג הראשון הוא אנומיה, שהגיע אליו מדורקהיים, דרך מריה מיס, אשר הרחיבה אותו לאנומיה תרבותית. מיס מתארת אנומיה תרבותית כתופעה אשר "נוצרת כאשר שתי מערכות תרבותיות מתנגשות... כאשר מערכת אחת מפגינה דומינאנטיות ומסוגלת גם לשמור עליה... והאנשים במערכת הנחותה מכירים בדומינאנטיות זו ומנסים לחתור אליה, אבל מנועים מכך על-ידי גורמים סטרוקטוראליים" (Mies 1972, 26). המושג השני הוא ה-Acculturation, כלומר התרבות הנוצרת ממפגש בין שתי התרבויות, כשאחת מהן סובלת ממצב של אנומיה. האסלאם הפוליטי, לפי טענת בסאם טיבי, הוא Counter Acculturation או רטרופקציה תרבותית, כלומר תגובה מודרנית אסלאמית על הזיווג שנוצר בין שתי התרבויות ונכשל מסיבות חברתיות-כלכליות מסוימות (Tibi 1988, 44).

טיבי מבחין בשתי סיבות עיקריות לרה-פוליטיזאציה של האסלאם: (א) "משבר הזהות אשר ממנו סובלים העמים המוסלמים". (ב) "המשבר החברתי הכלכלי ותהליך ההתרוששות (Pauperization) הבלתי נמנע המתלווה אליו ומהווה קרקע פורייה לאידיאולוגיות של ישועה. האסלאם מציע את עצמו כישועה, בצורת זהות והבטחה לעתיד משגשג" (Tibi 1988, 50). אני מבקש לחלוק על טיבי בעניין אחד, שלדעתי

לא נתפס כראוי. הרה-פוליטיזאציה של האסלאם נוצרה ברגע שנוצרה ההפרדה בינו לבין הפוליטיקה, ברגע שנוצר המתח בין החברת-פוליטי ובין הפרטי בתוך הדת. טיבי וחוקרים רבים לפניו ואחריו מתארים למעשה את התנאים היוצרים את המפגש בין האסלאם הפוליטי האליטיסטי לבין הדת העממית, קרי "פשוטי המאמינים" או "ההמונים". כל חוקר רציני נדהם מן הגילוי עד כמה האמונות הפשוטות של הדת העממית הן יציבות וקשות להיטמעות בתרבות המודרנית (Acculturation) או לחדירה על-ידה, ושבעצם הן נפגשות עם האסלאם הפוליטי או עם הלאומיות הערבית מבלי שפשוטי העם יהפכו ל"פונדמנטליסטים".

טעות אחרת, פחות נפוצה, נובעת גם היא מהגדרות כוללניות ופשוטניות מדי של "הפונדמנטליזם". היא מסתכמת בבלבול בין הממסד הדתי השמרני, העולמא (הבקאים בדת – אין באסלאם מוסד כנסייתי, כמורה), לבין האסלאם הפוליטי המודרני. מנסון, למשל, מגדיר את הפונדמנטליזם כ"מושג בשימוש המלומד או היומיומי, שחל על כל מי שטוען שכל תחומי החיים, כולל החיים החברתיים והפוליטיים, חייבים להיות כפופים לסדרת כתובים קדושים הנחשבים שלמים ובלתי משתנים" (Munson 1988, 4). אם הגדרה כזאת היא נכונה, יכולים כל השמרנים הדתיים וכל ממסד דתי, גם ביהדות וגם באסלאם, לעמוד תחת מטרייה אחת יחד עם תנועות דתיות-פוליטיות.

עמדת השמרנות הדתית כלפי המודרניות היא, כאמור, עמדה דפנסיבית. הממסד הדתי יכול לשתף פעולה עם השלטון שהפריד את הדת מן המדינה ויכול גם להתנגד לו. הוא הופך לדתיות פוליטית ברגע שהוא עובר לעמדת התקפה, כלומר כאשר הוא שואף להגיע לשלטון או לשנותו בצורה זו או אחרת. שמרנים שאינם סובלים מתודעה חצויה, אינם מהווים תנועה דתית-פוליטית. יתר על כן, תנועות מסוג זה מתאפיינות בדרך-כלל בדרגות שונות של איבה כלפי הממסד הדתי, ולעתים כלפי התיאולוגיה שהוא מייצר, ומטיפות לחזרה אל הספרים הקדושים עצמם בלי תיווך התיאולוגיה. איבה זו מחריפה במיוחד כאשר הממסד הדתי הופך ללגיטימאטור, או למקור לפסקי הלכה (פְּתוּא) להצדקת מעשי השליטים. כך למשל, מאפיין חוקר אחד בצורה כללית את תגובת העולמא במצרים למודרניזאציה כהתנהגות דפנסיבית הנשלטת על-ידי יצר הקיום. הם אינם מקבלים את השינוי ואינם מסוגלים להנהיגו או לעזור בהתהוותו, בטרם חדרו השינויים לתוך האליטות השולטות. וכשהם פוסקים לטובת השינוי, הם פוסקים בחוסר רצון ומבלי להתגבר על איבתם הפנימית כלפיו (Creelius 1972, 167-177).

כאן המקום להדגיש שמאמר זה איננו מטפל באסלאם הפוליטי השיעי, ובגיבושו הפוליטי באיראן. האסלאם השיעי באיראן מונהג על-ידי אנשי הדת והעולמא על רקע היסטוריה מיוחדת של השיעה באסלאם בכלל, והתנאים המיוחדים של איראן בפרט, שם התנגש השאה ישירות עם הממסד הדתי. ראוי גם לציין, שהרבה מאוד תלוי ביחס שבין הממסד הפוליטי לבין זה הדתי. בצל הקולוניאליזם נאלץ הממסד הדתי במקרים רבים לשתף פעולה עם האסלאם הפוליטי וגם עם התנועה הלאומית. כך היה במצרים ובאלג'יר לפני העצמאות, ואילו בזמנו של נאצר, למשל, הממסד הדתי שיתף פעולה – ברצון או באי רצון – עם המשטר כנגד האסלאם הפוליטי. אחרי שמביאים סייגים אלה בחשבון אפשר להגיד שכמעט כל תנועה אסלאמית פוליטית מודרנית התנגשה עם הממסד הדתי, בדרגה זו או אחרת, כפי שהתנגשה גם עם הדתיות

העממית. כך הדבר גם לגבי תנועות דתיות-פוליטיות יהודיות בישראל, המתנגשות הן עם הדתיות העממית והן עם השמרנים האורתודוקסים. לפי ההגדרות הנפוצות של הפונדמנטליזם, נמצאים גוש אמונים והחרדים בכפיפה אחת, ואילו אני טוען שגוש אמונים הוא תנועה דתית-פוליטית ואילו הזרמים החרדיים מייצגים דתיות שמרנית. בשני המקרים, גם באסלאם וגם ביהדות, יכול להיווצר מפגש בין הדתיות העממית, הממסד הדתי והדתיות הפוליטית. כך, למשל, מתרחשים, מרצון או שלא מרצון, תהליכים של פוליטיזאציה ביהדות החרדית כחלק מתמורות ושינויים עמוקים יותר שעוברת יהדות זו במדינת ישראל. מעורבותה של תנועה כש"ס, למשל, בפוליטיקה, הופכת לאט לאט למעורבות פוליטית. אבל, גם הממסד הדתי במצרים עובר שינויים מרחיקי לכת, המתבטאים בעמדות יותר ויותר פוליטיות של נציגיו הבכירים של אל-אזהר, אך בעיקר בשינוי מעמדה של ההטפה במסגדים ביום שישי בכיוון של מעורבות רבה יותר בענייני החברה והפוליטיקה. על כל פנים, הדפנסיות ויצר הקיום נשארו עד עכשיו המרכיב הכולט בעמדת חוגים אלה, יותר מאשר השאיפה לאחד מחדש את הדת והמדינה.

נעצור לרגע לבדוק מה הבהרנו עד כה: (א) עם הפרדת הדת מן המדינה נוצרות בשני הקטבים של ההפרדה שתי נטיות, האחת היא דתיות השואפת חזרה אל הפוליטיקה והשנייה היא פוליטיקה השואפת חזרה אל הקדושה. (ב) שתי התופעות הן תופעות מודרניות תאומות, הסותרות זו את זו. (ג) אין לבלבל בין דתיות פוליטית לבין דת וגם אין לגזור אותה ממנה. (ד) יש להבדיל את הדתיות הפוליטית מהדת העממית מצד אחד, ומהממסד הדתי והשמרנות הדתית מצד שני, בין השאר גם כדי שאפשר יהיה לבדוק את תנאי מפגשם אם וכאשר ייפגשו. (ה) המודרניות של תנועות דתיות פוליטיות באסלאם מתבטאת גם בתגובה מסוג מיוחד למפגש עם תרבויות מודרניות. נפנה עכשיו לבירור משמעותם של מושגים המשמשים את האסלאם הפוליטי וגם חלק מן האוריינטליסטים בהצגת האסלאם "כשלעצמו" כדת פוליטית. תוך כדי כך נצטרך לבדוק את ההתפתחות ההיסטורית של חלק מן המושגים, מבלי להתיימר כמובן לסקור את ההיסטוריה של האסלאם.

היסטוריוזאציה של מושגים

לנוכח סירובם העקשני של כמה מן האוריינטליסטים ושל התנועות הפוליטיות האסלאמיות לראות את האסלאם בראייה היסטורית, מגיע החוקר הגרמני ריינהרדט שולץ למסקנה שראייה היסטורית הייתה פוגעת באידיאולוגיה או ברקע האידיאולוגי של שתי הקבוצות (Schulze 1988, 144). חוקרים אחדים מתחילים את סקירת התפתחות הדוקטרינה הדתית-פוליטית של התנועות האסלאמיות המודרניות בכתבי הוגה הדעות המוסלמי-פקיסטאני, אבו אלעלא אלמודודי (1913–1979). חשובים במיוחד הם ספרו הראשון, *الجهاد الإسلامي* — אלג'אהד אלסלאמי (הג'אהד האסלאמי), וכן, *الحكمة الإسلامية* — אלחוכמה אלסלאמיה (הממשלה האסלאמית), המרכזי מבין הכתבים שנתפרסמו בשנים 1939–1941, אשר בהם התגבשה דרך חשיבתו הדתית-פוליטית. החוקר הישראלי עמנואל סיון מקדיש לרעיונותיו של אלמודודי חלק ניכר מספרו קנאי האסלאם (סיון 1986). כפי שסיון מתאר, יש אכן לרעיונותיו של האיש השפעה עמוקה. הם עברו למצרים דרך סיד קוטב, האב הרוחני של התנועות האסלאמיות-פוליטיות במצרים, ומחולל המהפך בחשיבת האחים

במאמר זה לא נוכל לעמוד על כל מאפייני החשיבה הפוליטית של אלמודודי וקוטב, אבל נקדיש תשומת לב מיוחדת להיסטוריוזאציה של מושגיהם הבסיסיים, בניסיון להשיג בסוף פרק זה הבנה עמוקה יותר של היחס בין דת למדינה בחשיבה האסלאמית. הבנה כזאת תסייע לביאור היחס בין לאומיות ואסלאם, במיוחד בקונטקסט הערבי.

נקודת המוצא של אלמודודי היא מושג *הַג'אֵהְלִיָה* החדשה. הג'אֵהְלִיָה (מצב של בערות) שימשה עד כה, בהיסטוריה האסלאמית, לתיאור המצב ששרר בחצי-האי ערב לפני יציאת האסלאם לדרכו בהנהגת הנביא מוחמד. לפי אלמודודי הג'אֵהְלִיָה איננה תקופה היסטורית, אלא מצב רוחני-חברתי-תרבותי מסוים, ששורר עם התרחקות בני האדם מדרכי האלוהים. כך שהג'אֵהְלִיָה יכולה להתקיים גם בזמננו, וטמונה בה אפילו סכנה רבה יותר משהייתה בבערות הישנה, מכיוון שבהווה היא קיימת בחברה מוסלמית כביכול, ולכן היא נעלמה מן העין ומסתתרת מאחורי האסלאם הפורמאלי. הג'אֵהְלִיָה החדשה מורכבת יותר, וכוללת ג'אֵהְלִיָה מורשת, באמצעות אמונות ומנהגים תפלים שהצטברו במרוצת מאות השנים של התרחקות מהמקור, יחד עם ג'אֵהְלִיָה מיובאת, שנוצרה דרך יבוא רעיונות חילוניים מהמערב והתפרקות מוסרית, ובקיצור, אותו מצב של אנומיה תרבותית שתואר לעיל.

המוצא ממצב זה, לפי אלמודודי, הוא חזרה אל *הַאָבְמַתָּה אָלְלָה*, כלומר שלטון האלוהים, שהוא המקור לכל סדר חברתי ופוליטי בחברה המוסלמית. הַשְּׁרִיעָה, ההלכה האסלאמית המורכבת מהקוראן, והסוּוָה, שהיא דבריו ופעליו של הנביא מוחמד, צריכות להיות מקור הסדר בחברה. מושגים אלה הפכו למלות מפתח באידיאולוגיה האסלאמית-פוליטית המודרנית. עשרות ספריו של אלמודודי תורגמו לערבית ומחשבותיו קיבלו עיצוב מחדש, במיוחד בוויכוחים סביב הדרך להגיע מהג'אֵהְלִיָה אל החאכמיה, ובשאלה האם הדרך הזאת היא אבולוציונית או רבולוציונית (חילוקי דעות צצו גם ביחס לכל אחת משתי האופציות). האם המהפכה נגד המושל המוסלמי מותרת לפי השריעה? מהו הג'אֵהְאָד ומה מקומו ותפקידו במעבר אל חברת המאמינים, שמודל החיקוי שלה הוא חברת האסלאם האידיאלית ששררה בתקופת הנביא וארבעת הח'ליפים⁶ הראשונים שבאו אחריו? שאלות אלו וכגון אלו עומדות במרכז הוויכוח, ומתוך כך הופך האסלאם, על-כל פנים אצל אלמודודי, קוטב ותלמידיהם, לאוטופיה רטרוספקטיבית, מעין תור זהב שאבד, המתארת לא סתם הרמוניה או צדק, אלא הרמוניה וצדק אלוהיים.

עובדה אחת הנעלמת מעיני חלק מחוקרי האסלאם הפוליטי היא, שנקודת הזינוק של אלמודודי היתה מצבו של המיעוט המוסלמי בהודו בזמן מאבקו הכפול, להיבדלות מהודו ולשחרור מהקולוניאליזם הבריטי, ואלה מכריעים בעיצוב מחשבתו לא פחות מאשר רעיון הג'אֵהְלִיָה החדשה. עובדה זו מספיקה לצרכינו גם בלי לדון בפירוט במצב הכלכלי-חברתי בפקיסטאן. ברור שגיבוש אומה חדשה הנבדלת מהאומה ההודית יכול היה להסתמך על מה שמייחד את המוסלמים, קרי האסלאם, אבל עובדה זו לכשעצמה איננה הופכת את האסלאם למערכת פוליטית-חברתית שלמה.

נקודה נוספת הראויה לציון היא זאת: עד שאומצו כתבי אלמודודי בידי קוטב במצרים, שרר שם סוג אחר של אסלאם פוליטי, במיוחד בתנועת האחים המוסלמים.

5.

הקבוצות האסלאמיות: כינוי מצרי לתנועות שקמו לצד האחים המוסלמים ובחלקן התפלגו משורותיהם, במיוחד בתחילת שנות השבעים.

6.

ח'ליף: יורש, מחליף, מי שבא אחריו.

זה קיבל את השראתו מטיפוס שלישי של אסלאם פוליטי, ששורשיו במאה התשע-עשרה. את המושג ג'אהליה חדשה לא נמצא שם, וכן — את המושג חאכמיה. אימוץ רעיונותיו של אלמודודי התחיל רק באמצע המערכה האכזרית בין האחים המוסלמים לבין המשטר הלאומני של נאצר, אשר השתמש בזמן המאבק נגדם גם בפסקי הלכה אסלאמיים לפי בחירתו.

כאשר יסד חסן אלבננא את תנועת האחים המוסלמים במצרים, בשנת 1929, הוא דיבר על האסלאם כדת ומדינה, אבל הוא הגה דרך אבולוציונית של חינוך ושינוי איטי של החברה (עובדה שלא מנעה ממנו להשתמש באלימות כשראה צורך בכך). הוא נמנע מלכנות את החברה המוסלמית במושג ג'אהליה. הוא דיבר על ההלכה כמקור החקיקה וקרא להחזרת משטר הח'ליפות שהתמוטט בטורקיה ארבע שנים לפני שיסד את תנועתו, אך לא השתמש במושג חאכמיה. האומה במחשבתו יכולה להיות רק אומה אסלאמית, אבל היא איננה מהווה תחליף לשייכות לאומית מקומית. אלבננא הדגיש את חשיבותה של האחדות הערבית בדרך לאחדות האסלאמית. לאומיות "מתונה" נלוותה אצלו לדתיות פוליטית "מתונה".

האסלאם הפוליטי המודרני מתאמץ לשאוב מהקוראן לגיטימציה לרעיון "ממשל אלוהים" (הדגשת ספרי הקודש משותפת לחוגים אלה באסלאם, ביהדות ובנצרות, כפי שהעירה חוה לצרוסיפה (Lazarus-Yafeh 1988, 35), אבל השימוש הראשון במושג זה על-ידי קבוצה פוליטית מיוחס לכת הַנְוֶאֶרְגִי (בהקשר ההיסטורי של המאה השביעית, קבוצה פוליטית היא רק כת דתית). החוראג' נמנו על תומכי הח'ליף עלי בן אבי טאלב, אבל יצאו נגדו כאשר הסכים לכוררות בינו לבין מעאויה בן אבי סופיאן, מושל אלשאם.⁷

.7

מעאויה בן אבי סופיאן התמרד נגד הח'ליף עלי והפך, אחרי מותו של האחרון, לראשון הח'ליפים מבית אומיה, ששלטו באימפריה האסלאמית במחצית השנייה של המאה השביעית ובמחצית הראשונה של המאה השמינית לספה"ג.

בהתנגדותם לכוררות (תַּחְקִיט) הם יצאו בסיסמה: "לֹא חוּפּם אֶלָּא לְאֶלְלָה", (אין חוכם, חוץ מאלוהים). המלה חוכם קיבלה בערבית של ימינו משמעות של משטר או ממשל. משמעות זו הוחדרה רטרואקטיבית לכתובים בקוראן, כך שבכל פעם שהמלה חוכם מופיעה בקוראן, מסיקים שהכוונה היא לממשל.

לפי המסורת, תשובתו של הח'ליף עלי לסיסמה הזאת הייתה: "אמירת צדק שעושים בה אי צדק". כלומר, כבר במדינה שהייתה אמורה להיות דתית אסלאמית נשמעה הסיסמה של החוראג' חשודה. המשמעות הפילוסופית של האמירה ברורה, וכן גם השלכות הרעיון של הממשל הישר של אלוהים בעולם, כלומר שלילת חירות האדם ובעקבותיה גם ביטול אחריותו למעשיו. אבל זה הוא ויכוח מתמשך, המשתרע לאורך כל ההיסטוריה של ההגות הדתית. לענייננו חשוב רק שמשמעות המלה חוכם בערבית של הקוראן כלל לא הייתה "ממשל".

השופט והוגה הדעות המוסלמי-ליבראלי, המצרי מוחמד סעיד אלעשמאוי, הוכיח שהמלה חוכם בקוראן מבטאת את המשמעות של המלה משפט, או בוררות בימינו. הוא מדגים את התזה שלו במספר רב של סִתְרִי (פרקים בקוראן) (אלעשמאוי 1987). יתר על כן, העולמא הראשונים באסלאם החשיבו את סיבת הופעת הסורה כאחד האלמנטים החשובים בפירוש, ואילו מאוחר יותר הופיע עקרון הפירושים האומר: "המשמעות טמונה בכלליות הביטוי, ולא בייחוד הסיבה". אלעשמאוי ופרשנים אחרים מחשיבים את עקרון סיבת הופעת הסורה בפירוש המושגים המופיעים בה, וכמעט כל הסוור שבהם הופיע המושג חוכם הופיעו בהקשר של שיפוט או בוררות. בהתייחסות המודרנית של האסלאם הפוליטי אל המלה חוכם, גם המשמעות המוקנית

למושג איננה נכונה וגם סיבת הופעתו אינה נלקחת בחשבון. מותר רק לציין שעד ימינו נותרה המלה **חָאָבְּ** בערבית המדוברת לציין המשמעות של המלה שופט. עשמואי מצביע על המושג **אַלְאָמְר**, שמשמעותו בערבית המודרנית: צו או פקודה, כביטוי ששימש לתיאור השלטון או הממשל הפוליטי. ביטוי זה מתקשר, לפחות בשני פסוקים, עם התייעצות בין אנשים.⁸

8. וְשִׂאן־הֶם בְּלִאָמֶר — תתייעץ אתם בענייני ממשל; ואמרהם שורא בינהם — ענייני הממשלה נתונים להתעייצותם (אלעשמאוי 1987, 36–39).

המלה השנייה המשמשת בערבית המודרנית לתיאור ממשל פוליטי או משטר, היא **גְּזָאם** (סדר, מערכת) והמלה הזאת אינה מופיעה בקוראן. כלומר, כשהתנועות האסלאמיות הפוליטיות מדברות בימינו על **גְּזָאם חוֹבְּם אַסְלָאמִי** (שיטת ממשל אסלאמית), הן מבטאות סדר עניינים שלא היה קיים כלל, לא בקוראן ולא בסונה. הדרישה המפורשת לחיות באופן חברתי ופוליטי לפי נזאם אסלאמי, היא דרישה מודרנית (Smith 1978, 117), המבטאת תודעה ומציאות חזויות שהמוסלמים הקדמונים לא ידעו כמותן.

השופט עשמואי והוגים ליבראליים דתיים אחרים החיים כיום במדינות מסולמיות, ממשיכים את דרכו של השייח עלי עבדול ראזק מאל-אזהר, במיוחד בספרו, המושמץ כל-כך בחוגים אסלאמיים-פוליטיים: **الإسلام وأصول الحكم** — אלאסלאם ואסול אלחוכם (האסלאם ועקרונות הממשל), משנת 1928. בספר זה מנסח איש דת מוסלמי בשיטתיות, בפעם הראשונה בעת המודרנית, ראייה כוללת חילונית של היחס בין דת למדינה:

(א) אין שיטה אסלאמית ייחודית לשלטון. (ב) אין בסיס הלכתי לממשל הח'ליפות לא בקוראן ולא בסונה, כלומר, שלטון פוליטי אינו מהווה תופעה שחלים עליה עקרונות דתיים. (ג) "בחירת" הח'ליפות בהיסטוריה האסלאמית התבצעה בדרך כלל בכוח או בירושה. (ד) האסלאם הוא דת אוניברסאלית ולכן אינו יכול לבסס שלטון מקומי ואינו יכול להתבסס עליו. (ה) תפקידו הניהוליים-שלטוניים של הנביא מוחמד לא היוו חלק אינטגרלי משליחותו הנבואית (עבדול ראזק 1963).

אין זה מקרה שספרו החילוני של איש דת זה ראה אור באותה התקופה שבה הוקם גם ארגון האחים המוסלמים (1929). חילוניות ודתיות-פוליטית הן תוצאות שונות של אותו תהליך. באותה תקופה (אוקטובר 1929) כתב גם בפעם הראשונה מלומד מצרי את הביטוי **אַלְאָסְלָאם דִין גְּזָאָלָה** (האסלאם הוא דת ומדינה) (אלסנהורי 1929). תהליך החילון כבר פילג אז את הספירה הדתית וחילקה לשניים: חלק אחד השואף בחזרה אל הפוליטי דרך רה-פוליטיזאציה של האסלאם, וחלק אחר העומד על החובה לחיות את האסלאם כדת אשר איננה יכולה להסדיר את ענייני החברה והמדינה.

בעולם המוסלמי, ובמיוחד בעולם הערבי ובפקיסטאן, מתנהל ויכוח חריף ומורכב מאוד בין החילונים, הליבראליים (דתיים ולא דתיים), ונאשי השמאל לבין תנועות האסלאם הפוליטי בנושא יישום ההלכה האסלאמית (השריעה) כמקור הראשי של החקיקה. בנקודה זו מצליחות התנועות הדתיות-פוליטיות לזכות בתמיכת הממסד הדתי. אבל גם כאן מתנהל ויכוח בקרב התנועות האסלאמיות לגבי משמעות יישום השריעה: יישום מילולי או רק מקור לחקיקה? איזה אסכולה מבין ארבעת האסכולות בפירוש השריעה צריך ליישם? וכו'.

גם קטגוריית השריעה עברה שינויים מרחיקי לכת בהיסטוריה. בקוראן משמעותה היא "הדרך", "השביל". לאחר מכן קיבלה את המשמעות של "עקרונות הקוראן

והסונה המסדירים את ענייני החברה המוסלמית". אבל כיום משתמשים בקטגוריה של ב"שריעה" כדי לבטא למעשה את כל הפקק האסלאמי, כלומר את כל הפירושים והתיאולוגיה הענפה שהתפתחו סביב הקוראן והסונה. אבל שלא כמו הקוראן והסונה, הפקק מוכר כמעשי אדם, כלומר, מפעל תרבותי שהתפתח לפי תנאים היסטוריים מקונטקסט חברתי אחד למשנהו.

חוקרים ליבראליים מצריים, אפילו אלה שתומכים בהלכה כמקור לחקיקה, כמורשת מיוחדת שיש לה מקום בעיצוב החברה, טוענים שהדת המוסלמית אינה דת של חקיקה ומשפט, להבדיל מדת משה, שבה מסדירה ההלכה את היחסים החברתיים בפרטי פרטים. בקוראן יש 6000 אַיָה (פסוק), ביניהם 700 פסוקים בענייני הלכה המסדירים את הַעֲבָאֲרָאֵת ואת מוֹצֵאֵמְלָאֵת (כלומר את ענייני עבודת האלוהים ואת היחסים בין בני אדם). בין אלה — רק 200 פסוקים הקובעים כללים בענייני אישות, ירושה ופיללים. תוקפם של חלק מן הפסוקים הללו בוטל על-ידי פסוקים אחרים, כך שנשארים למעשה רק שמונים פסוקים קובעי הלכה. משמונים פסוקים צריך החוק האסלאמי לשאוב את השראתו במאמציו להסדיר את ענייני החברה המודרנית ובעיותיה.⁹

9.

כמובן שתמיד יימצא חוקר שיטען את ההפך, כלומר, שדווקא "באסלאם חוקי הדת הם עצמם חוקי המדינה" ואילו ביהדות אין זהות כזאת (Idalovich 1989, 102). ואולם, אין זה ברור מדוע מתייחס חוקר אסלאמי באופן היסטורי לדת האסלאם ובאופן א-היסטורי לדת היהודית, ואילו חוקר יהודי עושה בדיוק את ההפך. מדוע אי אפשר ליישם את הגישה ההיסטורית בצורה אחידה. אפילו מבלי להתייחס לדעות הקדומות מתברר שאין גישה היסטורית לאחר כלי ידיעת הפרטים עליו.

ומה קרה כאשר ניסתה המדינה לישם את השריעה אחרי שכבר הופרדו שתי הספרות? בנוסף לאיראן השיעית, אימצו בכל זאת כמה מדינות מוסלמיות את השריעה כמקור הראשי של החקיקה. בסודאן אומצה השריעה מלה במלה, כביכול, על-ידי הרודן ג'עפר אלנומיירי דווקא כאשר הביא המשטר הכלכלי-חברתי בסודאן את העם עד כדי חרפת רעב. גם בפקיסטאן אומצה השריעה כמקור הראשי של החקיקה, בעיקר בזמן משטרו של הרודן זיא אלחק, וגם שם אומצו בעצם עונשים שאין להם קשר לקוראן ולסונה, אלא לתקופות מאוחרות יותר באימפריה האסלאמית. בסעודיה הוכרזה השריעה מאז כינון המדינה כחוקתה היחידה, אבל גם שם קשה לקבוצות האסלאמיות לאתר את חאכמית אללה. מביכים במיוחד הם חיי ההוללות של ראשי השלטון או בעצם ראשי החמולה השלטת. אפילו במצרים, שהינה מדינה בעלת מסורת שלטונית מודרנית ונאורה יותר, הופיעה בשנת 1971 הפסקה השנייה בחוקה: "עקרונות השריעה האסלאמית הם מקור ראשי בחקיקה". זה היה בזמן שמשטרו של סאדאת ניסה לבנות לעצמו בסיס עממי במלחמתו בנאצריות והשתמש לשם כך ישירות בשירותיהם של הג'מאעאט. ואילו בחוקה של 1980 כבר היה קשה לעצור את התהליך והסעיף שונה ל: "עקרונות השריעה האסלאמית הם המקור העיקרי בחקיקה". השריעה איננה מהות הדת האסלאמית, אלא תוצר היסטורי של אי הפרדת הדת מן המדינה בתקופת האימפריה האסלאמית. הניסיון ליישמה כתופעה א-היסטורית בהווה גרם לכישלונות היסטוריים ואפילו לקטסטרופות, כמו בסודאן ובפקיסטאן (פורדה 1988, 11-70).

למעשה אין בשריעה האסלאמית תיאוריה פוליטית או קונסטיטוציונית מוגדרת. בהיסטוריה האסלאמית התחלקו העולמא לשני חלקים עיקריים: חלק שנתן פתוא (פסקי הלכה). להצדקת פעילות המושל והחלטותיו, בדרך-כלל בדיעבד, וחלק שהתרחק, או נודה, מענייני ניהול המדינה והתעסק בדיני אישות וכו'. ניצני העתקתה של הדת לרשות הפרט נעוצים כאן בדחיקת הדין ההלכתי להסדרת דיני האישות בלבד. אפילו ספרו המצוטט ביותר של אלמאורדי *الاحكام السلطانية* — אלאחכאם אלסולטאניה (דינים מלכותיים) מסוף התקופה העבאסית, אינו כולל תיאוריה

פוליטית אלא בעיקר את תיאור המצב ששרר בזמן שלטונם של בני עבאס. תיאור זה מציע הכללות המספקות הצדקה שבדיעבד לפועלם של העבאסים ולדרך שבה "נבחרו". לסוג זה של תיאולוגיה מאותה תקופה (כך גם אצל אלגזאלי – גדול התיאולוגים באסלאם) משותפת ההתנגדות למרד (פְּתֻנָה) והעדפת המושל הרע על פני האנרכיה החברתית שמביאה הפתנה.

"תיאוריות" מעין אלה באו לעולם עם הפיכת שלטון הח'ליפות לסוג של משטר מלכותי שושלתי. כבר בתחילת שלטונם של בני אומיה התפתחה אידיאולוגיה אסלאמית שהצדיקה את המשטר הלא צודק או החוטא: אֶלְמַרְגִּי'אָה (הדחיה). לפי תפישה זאת מתחלקת הדת לאמונות ולמעשים. המאמין המוסלמי נשאר חלק מהאומה האסלאמית גם אם הוא חוטא כמעשיו. על חטאיו משלם האדם בעולם הבא וכך גם המושל החוטא; אין הוא חייב דין וחשבון לחברת המאמינים (האומה) אלא לדין ביום הדין.

התיאולוגיה האסלאמית תיווכה, אם כן, בין אלוהים לבין הכוח החילוני ובכך לא נבדלה מתיאולוגיות אחרות. בתקופת הנביא מוחמד ובחלק מתקופת ארבעת הח'ליפים הראשונים לא היה צורך בתיווך כזה מכיוון שהשלטון יצר תיאולוגיה, התנהגותו המפורשת הייתה התיאולוגיה, או, התיאולוגיה הייתה פירוש התנהגותו (כך זה נשאר בזיכרון ההיסטורי של האומה האסלאמית ואין זה רלוונטי לענייננו אם אכן התקיימו הדברים במציאות אם לאו). עם ההתפלגות בחברה האסלאמית בזמן הח'ליף השלישי, עות'מאן, התחילה האחדות המופשטת (Abstrakte Identitaet) שבין הדת למדינה להפוך לאחדות קונקרטית (Konkrete Identitaet), אם נרשה לעצמנו לרגע להשתמש בשפתו של הגל. האחדות היא קונקרטית באשר היא כוללת שוני שיש בו סתירה בכוח. הדת בשירות המדינה איננה אחדות סתם, אלא אחדות קונקרטית, כשבתוך האחדות יש כבר שוני. כשם שניצני הפרייוויטיזאציה של הדת מבצבצים כבר מדחיקתה לענייני אישות, כך גם הפוטנציאל האידיאולוגי של התיאולוגיה מצביע על אפשרות הפרדת הדת מן המדינה. לאור הבחנה זאת נפנה עתה למושג השכיח בין התנועות הדתיות-פוליטיות, והוא גְּאָם אֶלְח'לָאִפָּה (משטר הח'ליפות), אשר מהווה בעצמו את אחדות הסתירות, האחדות הקונקרטית בין דת ופוליטיקה, שטומנת בחובה את ניצני המאבק ביניהם, מאבק שיביא בסופו של דבר לפירוק האחדות הזאת.

ההיסטוריה של מוסד הח'ליפות מעניינת במיוחד לנושא שלנו, משני טעמים: (א) ביטול המוסד אחרי הפיכת אתאטורק בטורקיה, בתום מלחמת העולם הראשונה, הוליד תנועות אשר קראו להחזרתו, כלומר להשבת ההרמוניה בין הדת והמדינה; (ב) בעיני האסלאם הפוליטי היה הביטול תחילתו של עידן חדש של מדינות לאום, שבאו במקום האומה האסלאמית, שהייתה מאוחדת תחת השלטון העות'מאני.

הח'ליפות הראשונה בהיסטוריה האסלאמית נועדה להיות הח'ליפות של הנביא ולא של אלוהים. הפסוק בקוראן שבו מוזכרת המלה מתייחס לאדם הראשון, שאלוהים הפך אותו ליורשו על פני האדמה – כלומר, בני האדם הם יורשי אלוהים בעולם הזה. פסוק זה פותח דווקא פתח לפירושים הומניסטיים של הדת האסלאמית. לעומת זאת אין לא בקוראן ולא בסונה נוסח אשר מסדיר את ענייני בחירת הח'ליפות בתור המוסד השלטוני, או את תפקידיה; ומבין ארבעת הח'ליפים הראשונים (עידן הזוהר בעיני האסלאם הפוליטי), רק אחד מת מוות טבעי ותקופת שלטונם של שני האחרונים התאפיינה בחוסר שקט חברתי ופוליטי.

הח'ליף השלישי, עות'מאן בן עפאן, אשר בתקופת שלטונו התחיל מרד הפרובינציות (כמיוחד במצרים), הוא אשר יצא בהכרזה הראשונה הקושרת את ממסד הח'ליפות עם זכות אלוהית. כשמשלחת מתנגדיו מארץ הנלוס הפצירה בו להתפטר, הוא ענה (כך לפחות אומרת המסורת): "לא אפשר את הבגד שהלבשני אלוהים" (אלרייס 1966, 42). ובכל זאת נשארה תקופת ארבעת הח'ליפים הראשונים, שעות'מאן נכלל ביניהם, בזיכרון הקולקטיבי האסלאמי כתקופת הרמוניה, אחדות בין דת למדינה, תקופה שבה שרר צדק אלוהי. ח'ליפים אלה לא השתמשו באסלאם כתיאוריה פוליטית, הם יצרו אותו. האסלאם כהצדקה אלוהית לשלטון מתחיל עם התפלגות "האומה" האסלאמית ועם המאבק על השלטון. כאשר הפכה אחר-כך האימפריה האסלאמית למדינה שבראשה עומד מלך (ח'ליף) המעביר את תפקידיו בירושה, טען מעאויה, המלך-הח'ליף הראשון מבני אומיה: "האדמה היא רכושו של אלוהים... ואני הח'ליף של אלוהים, מה שאני לוקח הוא שלי ומה שאני משאיר לאנשים הוא רק בזכותי". כלומר, הממשל בזכות אלוהית התחיל גם באסלאם עם תחילת המשטר המלוכני. כששררה "הרמוניה" לא היה צורך בממשל האלוהי (קאבמית אללה), שמשמעותו הפוליטית היחידה היא בעצם ממשל בזכות אלוהים. השימוש הזה בדת ככלי בידי המדינה בצל האחדות בין דת למדינה, טומן בחובו את ניצני החילון.

משנת 929 לספירה, ובמשך תקופה ארוכה יחסית, כיהנו בעולם המוסלמי שלושה מושלים שכל אחד מהם טען לח'לאפה (העבאסי בבגדאד, הפאטימי במצרים ובני אומיה בספרד המוסלמית). משנת 935 הצטמצמו למעשה מרותו וסמכויותיו של הח'ליף, שהסתפק באישור שלטונם של השליטים האמיתיים בפרובינציות שבהן נוצר מוסד הסולטאן. בפרובינציות אלה קיבל הסולטאן את מעמד המלך האמיתי, ואילו הח'ליף היה למלך להלכה בלבד, חסר סמכויות למעשה. מצב זה נמשך עד שנת 1258, כאשר כבשו המונגולים את בגדאד ופירקו את מוסד הח'ליפות. לאחר הכיבוש המונגולי הפך הח'ליף למעין אפיפיור המאציל לגטימאציה לסולטאנים, המלכים בפועל. אין בדברים אלה משום התעלמות מן המיוחד במוסד הח'ליף, שמאחד באישיותו דת ומדינה; מטרתם להבליט את הכללי באחדות הדת והמדינה במקרה האסלאמי. הייחודי והכללי הם כמובן מומנטים בתופעה היסטורית קונקרטיה אחת. הדגשת הייחודי במוסד הח'ליפות גם כשהיה בעל סמכויות שלטוניות וגם כאשר איבד אותן, הופכת אותו למיתוס, כאשר הוא התגלמות אסלאמית קונקרטיה של אחדות מוסדית של הדת עם המדינה.

מאז ניסו הממלכים של מצרים לטעון לבעלות על מוסד הח'ליפות. השליטים העות'מאנים שירשו את האימפריה העבאסית, תבעו מכל "האומה האסלאמית" נאמנות לח'ליפות באיסטנבול, אבל רק באמצע המאה התשע-עשרה, בשנת 1922, הדיחה המועצה הלאומית בטורקיה את מוחמד השישי ושנתיים לאחר מכן בוטל מוסד הח'ליפות סופית.

10.

תפקיד אידיאולוגי חיובי אחד מילאו משטרים אלה כששמו ללעג את הקטגוריות "קיצוני-מתון", הנפוצות במערב, כי משום מה(?) הם נחשבו כמשטרים מתונים, ובארה"ב נחשב עד היום המשטר הסעודי כמתון.

מאז פירוק סמל האחדות בין הדת למדינה לא הפסיק האסלאם הפוליטי לדרוש את החזרתה של שיטת ממשל זו, ועמה גם את אחדות האומה האסלאמית. מובן שג'עפר אלנומיירי בסודאן, זיא אלחק בפקיסטאן והמשטר הסעודי, היחיד ששרד מכולם, לא הצליחו להחזיר את "ההרמוניה" האבודה בין הדת והמדינה. אלה הם משטרי עריצות המתגדרים באידיאולוגיה דתית.¹⁰ מעניינת מאוד היא מסקנתו של חוקר מוסלמי על היחס בין דת למדינה בערב הסעודית: "ערב הסעודית הופכת למדינה בעלת שלטון

אזרחי למרות נטייתה הפונדמנטליסטית. המדינה הרחיבה את שליטתה גם על תחומים אחרים, שהיו קשורים בעבר לדת ולמסד הדתי. אפילו העולמא הפכו נספחים לשירות המדינה; חוקי המדינה מסדירים את פעילותם. ומתוך בלעדיות השלטון ובלעדיות זיקתו לעושר הלאומי ומאבקו לשמור על אי תלותו, הוא אינו מתיר לרשות דתית עצמאית להתקיים או להתחרות בו על נאמנותם של האזרחים. ולכן הרחיבה המדינה את מרותה על הסקטור הדתי ונעזרה בעולמא כדי להקנות לגיטימציה למדיניותה" (אליאסיני 1987, 14–15). ערב הסעודית הייתה ועודנה, ככל הידוע, מקור התמיכה והמימון העיקרי של תנועות אסלאמיות-פוליטיות לא רדיקאליות (כמו האחים המוסלמים), במיוחד בתקופת מאבקן של תנועות אלה בלאומנות, או "בסוציאליזם הערבי" נוסח נאצר.

בהקשר זה תמוהות מאוד בעיני טענותיו של המזרחן הנודע ברנרד לואיס, כי האסלאם אינו יכול לקבל את ההפרדה בין דת למדינה, וכי לפי תפיסת השמרנים המוסלמים, אלוהים לבדו הוא המושל (Lewis 1974, 159–60). כבר אחמד אבן תנבל, המחמיר ביותר מבין ארבעת בעלי האסכולות בהלכה האסלאמית, הביא מדברי הנביא את המשפט: "כל הנוגע לדתך תביא בפני, אבל בעניינין הזמניים (כלומר של העולם הזה) אתה בקיא יותר" (אבן חנבל, ללא תאריך, 152). החיאת הדוגמה של דבקות בין השלטון להלכה באסלאם התחילה עם תהליך הרה-פוליטיזציה של סמלים דתיים בידי תנועות דתיות-פוליטיות מודרניות, כחלק מחיפוש הזהות בעולם המשתנה בקצב מסחרר. המפגש עם המודרניות יצר מושגים ומשמעויות שהושלכו על ניסוחי העבר והוטבלו במימי ההרמוניה של ימי הזוהר האבודים. כך הופך האסלאם הפוליטי לאוטופיה רטרופספטיבית.

האומה האסלאמית והלאומיות הערבית

איך התפתח היחס הזה של האסלאם הפוליטי אל הלאומיות הערבית? אפתח בהערה קצרה על המושג אל-אומה (אומה) באסלאם. המשמעות המקורית של אל-אומה אל-אקלאמיה היא "חברת המאמינים". המושג מציין יש חברתי הקרוב למושג קהילה (Gemeinschaft) יותר מאשר לחברה (Gesellschaft). רק בעת החדשה, לאחר שתורגמה המלה Nation (המבטאת באירופה משמעות של יחידה מדינית) למלה אומה בערבית, קיבלה זאת את המשמעות של Nation. משמעות זו הושלכה לאחור, אל הופעות המונח בכתבים אסלאמיים קלאסיים, כאילו חברת המאמינים באלמדינה או באימפריה האסלאמית הייתה מדינת לאום במובן המודרני. הליך מחשבתי זה קיבל סיוע לא צפוי כאשר נוסדה המדינה הראשונה על בסיס דתי בעת המודרנית. פקיסטאן קמה, בשנת 1947, על בסיס הקשר הדתי המיוחד את תושביה לעומת רוב תושבי חצי-האי ההודי. שנה לאחר מכן, כשקמה מדינת ישראל, לא התרשם האסלאם הפוליטי במיוחד מן הדימוי העצמי של הציונות כתנועה חילונית לאומית; הוא ראה בה חזיון טענותיו לגבי אפשרות הקמת מדינה על בסיס האומה הדתית.

הלאומיות הערבית המודרנית התפתחה באימפריה העות'מאנית במאה התשע-עשרה. כתנועה לאומית ערבית מאורגנת היא יצאה לדרך במאבק נגד האימפריה העות'מאנית, כשפרצה המהפכה בשנת 1916. אבל כתוצאה ממאזן הכוחות שהתקיים אז בעולם לא הצליחה הלאומיות הערבית להתבטא במדינת-לאום, כלומר כאומה במובן האירופי של המלה: אומה כיחידה מדינית. האם הערבים מהווים אומה או לא, האם השאיפה

לאחדות פוליטית במדינה — אותו חלום שלא נתגשם — הופכת אותם לאומה? סביב שאלה זו נרקמו אין סוף ויכוחים סכולאסטיים הדומים לוויכוחים סביב הנושא האם יש אומה גרמנית ומהי האומה הזאת? הדבר שאיננו מוטל בספק הוא שהתפתחה לאומיות ערבית המתבססת על השפה המשותפת, ההמשכיות הטריטוריאלית, ההיסטוריה הקולקטיבית החיה בזיכרון והאמונה המשותפת בקיומה של אומה ערבית. ב־12 במרס 1945 התמסדה המציאות הפוסט־קולוניאלית עם הקמת הליגה הערבית, שהנציחה גם את חלוקת העולם הערבי בידי הקולוניאליזם האנגלי והצרפתי וגם את אחדותו.

העימות בין הערביות לכין האסלאם, בצורתיו הסמויות והגלויות, נמשך מאז הכיבושים הראשונים של המוסלמים הערבים מחוץ לחצי־האי ערב והתאסלמותם של עמים לא ערביים שהפכו לחלק מהאימפריה. גילוי של אותו עימות היו מגוונים מאוד. בתרבות הערבית האסלאמית פעלה סתירה הגליאנית אמיתית בין היומרה האוניברסאלית של האסלאם לבין ייחודו ומקורו הערביים ותרומתו לגיבוש הזהות הערבית. הדינמיקה שפיתחה סתירה זו הולידה סינתזה תרבותית יצירתית ביותר לצד מאבקים וקונפליקטים קשים, כאשר כשם השוויון לכל המוסלמים ניהלו העמים המוסלמים הלא־ערבים מאבקים נגד השליטה הערבית באימפריה.

המלחמה בין עיראק ואיראן, אשר פרצה בשנות השמונים, החזירה למודעות את העימות בין "הערביות" ל"שעוּבַּיָה" (מגוון של תנועות והלכי רוח אנטי ערביים שנוצרו בפרס בתקופת האימפריה האסלאמית), באמצעות השימוש שעשו שליטי שתי המדינות במיתוסים השאובים ממעמקי הזיכרון הקולקטיבי, לצורך תעמולה פוליטית. מובן שהמאבק בין שתי המדינות על השליטה במפרץ הכולל שני שלישים ממלאי רזרבות הנפט של העולם, אינו דומה למאבק בין הערביות והשעוּבַּיָה בקונסטנטינא של תקופת האימפריה האסלאמית. ככלל משתמשים מנהיגים לאומנים ערבים במיתוסים אסלאמיים,¹¹ משום שעידן האימפריה האסלאמית נתפס כעידן הזוהר של האומה הערבית. הסכסוך עם ישראל, במיוחד אחרי כיבוש מזרח ירושלים, סיפק תנופה אדירה לשימוש במיתוסים אסלאמיים. אבל גם מבלי להתחשב בעניין הפלסטיני, קל להבחין שאפילו מנהיגים ערבים חילוניים מתקשים להכריז על עצמם כחילוניים, כפי שהרשה לעצמו מוסטפא כאמל אתאטורק, מייסד טורקיה החדשה, במאבקו נגד משטר הח'ליפות והממסד האסלאמי.

איך נראית, אם כן, תמונת היחס בין הערביות והאסלאם בעידן המודרני? היסטוריונים ערבים מתקשים לקבוע את מקורה של הלאומיות הערבית המודרנית. האם נוצרה באותו זמן בכל העולם הערבי כתוצאה מהתגבשות מעמד בינוני עירוני, שנבע מן המגעים עם המערב והמודרניות, או שמא המקור ספציפי יותר: בְּלָאד אַל־שַׁם (סוריה, לבנון, פלסטין). העימותים הראשונים המנוסחים ככאלו בין הערבים לבין האימפריה העות'מאנית, פרצו אכן בסוריה הגדולה נגד התמורות שחלו באימפריה העות'מאנית עם ההפיכה הטורקית־לאומית של 1908, והניסיון שהתלווה להפיכה לצבוע את האימפריה בצבע טורקי מובהק נקרא בערבית תַּרְיִיב, טורקיזאציה. בצורתן המודרנית, הלאומיות הערבית והטורקית הן בעצם תאומות: הן נוצרו באותו פרק זמן שבו נוצר אצל שני העמים מעמד בינוני עירוני מודרני, שפיתח אינטרסים לוקאליים וזיקה להשכלה מערבית, הכוללת השפעה אידיאולוגית לאומית אירופית. שני הלאומים התפתחו כתנועות פוליטיות לאומיות תוך פירוק האחדות האסלאמית, והתכחשות

.11

עמנואל טיון סוקר בהרחבה מיתוסים מסוג זה בספרו מיתוסים פוליטיים ערביים, תל־אביב, 1988.

ל"אומה האסלאמית". המאבק הערבי התחיל עם התביעה למינהל עצמי, ותוך זמן קצר עבר לסיסמאות הקוראות להינתקות מהאימפריה והקמת המדינה הערבית.

היסטוריונים מוסלמים התומכים בצורה זו או אחרת באסלאם הפוליטי, מטילים את כל "האחריות" להמצאת הלאומיות הערבית כרעיון או כאמונה, על כתפיהם של הוגים נוצריים מסוריה. אין ספק שיש גרעין של אמת באמירה זו; האינטליגנציה הנוצרית בסוריה אכן עסקה בחיפוש אחרי קשר משותף עם הרוב המוסלמי במאבקה באימפריה העות'מאנית האסלאמית. האינטליגנציה הנוצרית הייתה גם חשופה יותר להשפעת המערב, כולל האידיאולוגיה הלאומית, אבל כמובן שבין מייסדי האידיאולוגיה הלאומית הערבית בלטו גם מוסלמים רבים, וביניהם אנשי דת, כמו עבדול רחמן אלכואכבי, ומאוחר יותר גם חילונים, כמו סאטע אל-חוסרי. שתי האינטליגנציות, המוסלמית והנוצרית, עברו את אותו תהליך, אלא שאצל הנוצרים הוא התבטא ביתר חריפות בגלל הנסיבות.

אפשר להבחין בשני זרמים ברורים באידיאולוגיה הערבית. הראשון פתח אידיאולוגיה לאומית שאיננה תלויה בדת האסלאמית, ומתייחסת אליה לכל היותר כאל מורשת תרבותית; ואילו השני ראה בדת מרכיב חשוב באידיאולוגיה הלאומית הערבית. הוגי הלאומיות הערבית הראשונים הושפעו בעיקר מהמסורת הליבראלית המערבית (שאותה תרגמו לערבית), וגיבשו לעצמם תפישה מדינית לאומית ליבראלית. רק אחרי תחילת העימות עם "המערב הדמוקרטי", ואחרי שזה נתפש כעימות עם הקולוניאליזם, התפתחה החשיבה הלאומית הערבית ככיוון הלאומיות הרומאנטית מהסוג שאימץ אלחוסרי (Tibi 1988, 40). כאשר פרץ הסכסוך עם המדינות הקולוניאליות — צרפת בצפון-אפריקה, בסוריה ובלבנון; אנגליה במצרים, בפלסטין ובעיראק — הייתה כבר הלאומיות הערבית מפותחת כאידיאולוגיה בעלת זרמים שונים. באותה תקופה החל להתפתח מפגש בינה לבין הדת העממית ואפילו הממסד הדתי. בצפון-אפריקה, שם לא היו מיעוטים נוצריים גדולים ולא התנהל מאבק עם האימפריה העות'מאנית המודרנית, נוצר טיפוס מעניין של יחסים בין לאומיות ערבית לאסלאם, שבו ממלא האסלאם תפקיד מרכזי. במצרים, לעומת זאת, אנו פוגשים תמונה הרבה יותר קלאסית ומאוזנת. המדינה נהנתה מעצמאות פורמאלית, התנועה הלאומית במצרים שמרה בתקופת המאבק באנגלים על אופי דמוקרטי-ליבראלי, ולצדה התפתחו שני זרמים של אסלאם פוליטי. הזרם הראשון קרא לרפורמות ולמודרניזאציה של האסלאם ושיתף פעולה עם התנועה הלאומית, ואילו הזרם השני פיתח מחוץ לתנועה הלאומית אסלאם פוליטי, אשר החל לקרוא ל"החזרת" האחדות האסלאמית וסמלה, מוסד הח'ליפות. אבל גם הזרם הזה ראה בעצמאות הלאומית עניין צודק כשלב בדרך למדינה האסלאמית.

האידיאולוגיה הלאומית-חילונית התפשטה במדינות ערב לאחר השחרור מן השלטון הקולוניאלי, ובמיוחד בשנות החמישים והשישים, עם עלייתם לשלטון של משטרים שדגלו באידיאולוגיה זו וחרתו על דגלם את רעיון האחדות הערבית. אין בכוונתי להיכנס לעובי הקורה בניתוחי האידיאולוגיה הלאומית הערבית, גם לא לסקור את התהפוכות שעברו משטרים אלה, כי ניתוח כזה חורג ממסגרת הדיון במאמר. אסתפק בקביעה שהמדינה הלאומית הערבית החדשה שינתה את יחסה לדת. כוחות דתיים מאורגנים נראו בעיני השלטון המיליטאנטי כמכשול, וכנוגדים את מוסדות המדינה החדשים שקמו בשליטת הקצונה הצבאית והתבססו בחסות האליטות החדשות מבני

המעמד הבינוני. "עם הרחקת האסלאם מהשדה הפוליטי ביקשה המדינה לשמר אותו בשדה הקהילתי, בחינוך וברשות הפרט, ולחסום את קשריו האידיאולוגיים אל המדינה עצמה ואל ההווה החברתית במישור הלאומי..." (Gilseman 1985, 177). הלאומיות הערבית הייתה נייטראלית בענייני דת במשך תקופות קצרות בהיסטוריה שלה. היא הפרידה את הדת מן המדינה, בלי לאמץ את הדגם האירופי הקלאסי. אבל אין ספק שהמושג אומה ערבית (ואפילו הלאומיות הערבית) עבר תהליך של חילון. תהליך החילון התרחש בשלושה מישורים: (א) מוצאו ההיסטורי של המושג במאבק נגד השייכות לאימפריה העות'מאנית המוסלמית; (ב) הסוכן החברתי שמימש את המושג המופשט במאבקים חברתיים קונקרטיים: מעמד בורגני ואינטליגנציה בעלת שאיפות לעצמאות לאומית שצמחה מתוכו; (ג) הסובייקט הפוליטי עצמו: הערבים, מוסלמים ונוצרים, הופרדו על-ידי האידיאולוגיה הלאומית משאר המוסלמים, והאסלאם הפך לאלמנט בזהותם הלאומית ולא ההפך. חילון מושג "האומה" יצר גם את נטיית הדתיות-הפוליטית לרה-פוליטיזאציה של מושג "האומה האסלאמית" ותפישתו כיחידה דתית-פוליטית מול האומה הערבית כיחידה לאומית-פוליטית. השדה ליצירת מוקדי עימות בין דתיות פוליטית קיצונית ולאומנות קיצונית כבר נוצר. קידוש ערכים בספירה החילונית מתנגש עם רה-פוליטיזאציה של ערכים בספירה הדתית. התנגשות כזאת התרחשה כאשר נוצרו התנאים החברתיים שהולידו את התנועות הדוגלות בערכים המתנגשים. בין הלאומיות הערבית המודרנית ובין האסלאם הפוליטי קיים פוטנציאל של רמות וצורות שונות של מתח, החל מחשדנות זהירה ועד עוינות גלויה ובוטה. אלבשרי, הוגה דעות מוסלמי מצרי חשוב, העמיד את ההבדל בין שתי האידיאולוגיות על עניין החילוניות: "ניתן לומר שההבדל העיקרי בין האסלאם הפוליטי לבין הלאומיות הערבית במשמעות השכיחה אצל הוגיה, היא 'החילוניות'; לדעת המחבר אין הבדל חשוב יותר בין שני הזרמים" (אלבשרי 1981, 67).

ראוי לציין, שההתנגדות ללאומיות הערבית בשיא עלייתה בתקופת נאצר, בתקופה שבה נתקשרה למושגים כגון סוציאליזם ערבי, הלאמת אינטרסים חיוניים, והנהגת המדינות הבלתי מזדהות, נבעה בעיקר מכוחות שמרנים בעולם הערבי. ותקופה ארוכה יחסית נדמה היה כאילו המשטרים השבטיים-פיאודליים (מבחינת המבנה הפוליטי) הם מגיני האסלאם נגד האידיאולוגיה הערבית החילונית. האירוניה היא שדווקא המשטרים השמרנים שהגנו על אַקְלִימְיָה (לוקאליות, פטריוטיות מקומית) נגד האחדות הערבית, דגלו באסלאם, שהוא לפי עמדת האסלאם הפוליטי אידיאולוגיה אוניברסאלית. לעומתם דגלו דווקא המשטרים הלאומנים באחדות כנגד הפיצול של העולם הערבי.

בשיאו של סכסוך זה (1966), ארגנה ערב הסעודית את הוועידה האסלאמית שהייתה אמורה לכלול את כל המדינות שבהן חי רוב מוסלמי. נאצר סירב תחילה להצטרף לארגון הזה וחזר בו רק לאחר תבוסת משטרו בשנת 1967. סדר עניינים זה הוא סימפטומאטי ליחס בין האסלאם לבין הלאומיות הערבית בעת המודרנית: כאשר האחד נוחל תבוסה, השני מתאושש. מלחמת 1967 יצרה סדר פוליטי חדש באזור. ניצחונה של ישראל תורגם בעולם הערבי כתבוסתו של הפן-ערביזם, ולתקופה מסוימת נדמה היה שבתור אידיאולוגיה הפכה הלאומיות הערבית לנחלת העבר. דבר זה התבטא בתפיסותיהם הלוקאליות-מצריות של סאדאת ויועציו, שהטיפו לדרכה

המיוחדת של מצרים, בעליית קרנה של ערב הסעודית ככוח מרכזי בעולם הערבי, ובהתגברות כוחו של האסלאם הפוליטי כאידיאולוגיה חילונית.

המשבר של הלאומיות הערבית כאידיאולוגיה המסוגלת להציע פתרונות לבעיות החברה והכלכלה שהתעוררו אחרי השגת העצמאות, התחיל כבר לפני התבוסה של 1967, ואולי היה גם אחד מסיבותיה. אבל משבר זה לא פגע, לדעתי, בהרגשת השייכות הלאומית בקרב השכבות העממיות, שם היא ממשיכה להתקיים לצד הדת העממית. בקרב האינטליגנציה הלאומית הערבית אנו עדים לתהליך של קיטוב ולהתפתחותם של זרמים חדשים המתייחסים יותר ויותר לשאלות הנוגעות למבנה הפוליטי במדינה הערבית, המשטר הדמוקרטי, העצמאות הכלכלית וכו'. ובהקשר זה מתפתח מאז שנות השבעים יחס ביקורתי כלפי המורשת האסלאמית וגם כלפי ההתנערות ממנה.

איך התפתח היחס של האסלאם הפוליטי אל הלאומיות הערבית? בספרו קנאי האסלאם, מתאר עמנואל סיון בפרוטרוט את יחס התנועות האסלאמיות-פוליטיות אל הלאומיות הערבית, במיוחד בשנות השישים והשבעים. הוא מצטט את סעיד חוא, אחד ממנהיגי הבלטים של תנועת האחים המוסלמים בסוריה, המגדיר את הערביות כדת חילונית: "זיקה ללאומיות בתור שכזו היא תופעה טבעית למדי. אולם דבר הראוי לכל גינוי הוא כאשר פלוגי נשאל: מה אמונתך? והוא עונה: ערבי אנוכי. אותו אדם צריך היה לומר שהוא מוסלמי, נוצרי או יהודי. לזיקה אתנית לא צריכה להיות כל השפעה על מערכת אמונותיו של אדם, על דעותיו ומנהגיו. שגיאה זו עושה את הלאומיות תחליף לאסלאם" (חוא 1979, 92-93). עמדה זו הינה טיפוסית מאוד להלכי הרוח בתנועות המודרניות של האסלאם הפוליטי בתקופה מאוחרת יחסית, אבל איננה טיפוסית לקהל המאמינים בכללותו בתקופה כלשהי.

התנועות האסלאמיות הרדיקאליות, במיוחד אלה הפועלות במצרים ובסוריה, שסעיד חוא נחשב לאחד ממנהיגיהן הבלטים, מנהלות תעמולה ענפה על-ידי הפצת כמות אדירה של חוברות, ספרים וכרוזים כנגד מה שהם מכנים עבודת האלילים של המדינה, המתבטאת בהצדעה לדגל, שירים למולדת, ביקורים בקבר החייל האלמוני וכו'. בהקשר המזרח-תיכוני, גלויה לעין המשקיף מהצד הסתירה המוחלטת בין התנהגותם של זרמים אלה בעולם הערבי לבין התנועות הפוליטיות-דתיות בישראל ביחסן לסמלים וערכים לאומיים. ראוי לציין שחלק גדול מהפרסומים של תנועות אלה חושף יחס מעורב של כבוד ושנאה למדינת ישראל, וזאת מכיוון שלדעתם היא מדינה דתית יהודית.

רוב ההיסטוריונים קובעים את ראשית ההיסטוריה המודרנית של האסלאם בפלישת צבא נפוליאון למצרים, למרות שמדובר למעשה רק בתחילת ההיסטוריה המודרנית של האסלאם במצרים. אבל על רקע השפעתה הרותנית של מצרים וכובד משקלה בעולם הערבי, וכן על רקע התמורות שחלו באימפריה העות'מאנית בתחילת המאה התשע-עשרה, נוכל להסכים לנקודת התחלה זו. תהליך התחייה האסלאמית בתקופת המשבר הפנימי העמוק של האימפריה העות'מאנית התלווה לעימות עם המודרניזציה והרעיונות ש"יובאו" מהמערב. נהוג לחלק את התהליך לשלבים ולתקופות זמניות, ואולם אני אתמקד בסיווג מטיפוס אחר, השם דגש על ההבדלים התוכניים.

(1) בשלב הראשון נוצר הזרם הראשון של התחייה, שאפשר לכנותו "פונדמנטליסטי" במובן המילולי, ששאף לחזרה אל העקרונות הטהורים של האסלאם, בין היתר על-ידי

מאבק באגדות ובאמונות תפלות, התנגדות לתיווך בין האדם לאלוהיו באמצעות קדושים או פולחן קדושים, ופירושים מחמירים ביותר של הקוראן והסונה. לזרם הזה השתייכו תנועות כמו זו של הוואאבים בחצי האי ערב, מיסודו של בן עבדל והאב (1703–1791), שהצליחה לכבוש את רוב חצי האי ערב לאחר שאומצה על-ידי החמולה הסעודית.¹² במרכז התרבותי המפותח הופיעו זרמים מסוג אחר, שקראו

.12

- באותה התקופה הופיע מוחמד בן נוח אלג'ילאני (1752–1803) גם בחצי האי ערב. בתימן הופיע מוחמד בן עלי אלשוקאני (1758–1834) ולאחר מכן – אלשהאב אלאלוסי בעיראק (1802–1854). במרוקו – מוחמד בן עלי אלסנוסי (1758–1859), ובסודאן – מוחמד בן אחמד אלמהדי (1843–1885).

לחידוש ממסדי באימפריה (הסולטאן סלים השלישי, ומוחמד השני באיסטנבול, ומדינת מוחמד עלי המודרנית במצרים, 1805–1848). הזרם הראשון פרץ בשולי האימפריה העות'מאנית, באזורים הרחוקים מהמרכזים העירוניים והלא מפותחים מבחינה תרבותית וכלכלית. הזרמים מהסוג השני התאפיינו בניסיון להנהיג חידושים ממסדיים, ומודרניזאציה של השלטון באימפריה, או בחלקים ממנה. אלה היו אולי הניסיונות האחרונים של תחייה אסלאמית בהקשר של אחדות הדת והמדינה.

(2) השלב השני של התחייה החל עם הוגים חשובים במצרים כמו ג'אמל ארדין אלפג'אני (1839–1896) וממשיכי דרכו, מוחמד עבדו (1849–1905) ומוחמד רשיד רדא (1865–1935). הוגים אלה יסדו מפעל אדיר של חידוש האסלאם והתאמתו למודרניות, ופתיחת השער בפני פירושים (אֶגְ'תְּהָאֵר) ליבראליים יותר של הקוראן והסונה. אלפג'אני קרא לאחדות אסלאמית בצלו של אסלאם מודרני ונאור (אלבשרי 1989, 152–163). אלפג'אני הבין כבר בסוף המאה התשע-עשרה שהמודרניזאציה צריכה לקחת בחשבון את הגורם התרבותי הדומיננטי באימפריה העות'מאנית – הלאומיות הערבית. הוא קרא לח'ליף העות'מאני להפוך את השפה הערבית, שפת האסלאם, לשפתה של האימפריה (אלפג'אני 1986, 161–162). באותה תקופה קרא אחד מהוגי הרעיון הלאומי הערבי, השיח' אלכואכבי, להחלפת הח'ליף הטורקי בח'ליף ערבי. במצרים התפתח אסלאם רפורמי הרואה את הערביות כאחד ממרכיביו, ואילו בסוריה התפתחה באותו זמן לאומיות ערבית שראתה באסלאם אחד ממרכיביה. קו ההתפתחות, המוביל מאלפג'אני אל רשיד רדא, נוטה לכיוון של יתר פוליטיזאציה של האסלאם, טיפול מדוקדק בפרטים של ארגון החברה והתערבות בסתירות הפנימיות של החברה המצרית, אשר החלה לחוות את ההווייה החצויה: פיתוח מוסדות מודרניים וחינוך מודרני, בצד מסורת שמרנית, מוסדות דתיים וחינוך דתי המנותק מהחינוך המודרני.

התנועה הלאומית שהתנגדה לכיבוש האנגלי, אימצה עמדה חילונית ליבראלית (מפלגת הֶרְפֶּר) בזמן שהמעבר ממוחמד עבדו אל רשיד רדא נטה לכיוון אסלאמיות פוליטית מחמירה יותר. רשיד רדא התחיל להסתמך באינטנסיביות על פסקי הלכה ופירושים מבית מדרשו של אבן תימיה, ההוגה האסלאמי מהמאה הארבע-עשרה, שהיה הראשון שהתיר את הג'יהאד כנגד השלטון המוסלמי והפך את הג'יהאד נגד הכופרים למצווה דתית. רדא הסתמך כמובן על אבן תימיה בהקשרים חברתיים פחות מיליטאנטיים, אבל אם נמשיך באותו קו התפתחות עד ימינו נהיה עדים לתחיית כלל מורשתו של אבן תימיה בידי סיד קוטב (בשנות השישים) והקבוצות האסלאמיות (הג'מאעאת) בשנות השבעים והשמונים. ההתפתחות מאלפג'אני ועד רשיד רדא נוטה בכיוון יתר פוליטיזאציה ומליטאנטיות של האסלאם הפוליטי. אלפג'אני התחיל בפריצה אל המודרניות ורדא סיים בהסתגרות והחמרה בפירושים. ככל שתהליך החילון בחברה גבר, כן פחתה הנטייה של ההחייה האסלאמית לפשרה עם המודרניות.

(3) באותה תקופה, כלומר בסוף מפעלם של אלאפג'אני, עבדו ורדא, הוקם ארגון האחים המוסלמים במצרים, והוא מסמן את ראשית ההיסטוריה של האסלאם הפוליטי המאורגן כתנועה פוליטית. ארגון זה הגיע לשיא הפופולאריות שלו בשנות הארבעים. הוא נטל חלק במערכה נגד ישראל בשנת 1948, אך חשיבות תמיכתו במהפכת 1952 שנויה במחלוקת. תומכי האחים המוסלמים באו בעיקר מקרב המעמד הבינוני הנמוך, במיוחד מעיריית הקטנות של מצרים, וכן מבין המהגרים מן הכפר אל העיר. ככלל, הארגון נבנה בעיקר על קרבנות תהליך המודרניזאציה, אבל בשיא כוחו הוא הצליח לחדור לכל שכבות העם המצרי. הוא הקים מחתרת (אֶלְגִ'הָאוּ אֶלְפִרִי) שפעלה לצדו, אבל לא הטיף לאלמות או לג'יהאד במוכח האלים כדרך לאסלאמיזציה של החברה והמדינה. ההיסטוריה של האחים המוסלמים רוויה מתחים בין המנהיגות הפוליטית לבין מנהיגות המחתרת המיליטנטית יותר, אבל לבסוף היו גילויים רציניים של אלימות במאבקם בממשלת הופד בשנות הארבעים. באותה תקופה קמה ברית בין הארגון לבין חצר המלך נגד הופד החילוני-ליבראלי, אבל כאשר כוחו של זה התעצם, הוא נכנס לעימות גם עם המלך, ומנהיגו נפל קורבן לעימות הזה בשנת 1949, אחרי שהארגון הוצא מחוץ לחוק.

במערכת היחסים בין האחים המוסלמים, המשטר המלוכני השמרני והלאומיות הליבראלית, מסתמנת מחזוריות מסוימת. חצר המלך השתמשה באחים נגד הופד הליבראלי עד שהתעצם כוחם והם פתחו במאבק נגדה. סאדאת השתמש בתנועות האסלאמיות במאבקו האלים נגד השמאל הנאצריסטי, וכשכוחן התעצם פרץ סכסוך בינו לבין סאדאת. ניתן להסיק מכך כלל האומר: משטר חילוני יכול להשתמש בדת או אפילו בממסד הדתי, אולם כשהוא פונה אל ארגונים דתיים-פוליטיים, משתנה התמונה. אין כאן שימוש בכיוון אחד: בארגונים הדתיים-פוליטיים פועלים אנשים פוליטיים והם משתמשים במשטר כשם שהוא משתמש בהם.

בכתבי מנהיג התנועה ומייסדה, חסן אלבננא, נטבעה הסיסמה האומרת שהאסלאם הוא "פולחן ומנהיגות, דת ומדינה, רחניות ויישום, תפילה וג'יהאד, ממשל וציונות, קוראן וחרב" (אלבננא, ללא תאריך, 114).¹³ אלבננא היה מוכן לשתף פעולה עם הלאומיות הערבית או לקבל את רעיון האחדות הערבית מתוך ראייה אסלאמית כוללת ומתוך עמדה ארגונית עצמאית, כלומר, לא להפוך לחלק מהתנועה הלאומית. (עמדה פנטית ביחס לשמירה על עצמאות ארגונית נקוטה עד היום, גם אחרי שהאסלאם הפוליטי כבר התמסד ארגונית, ואפילו בקרב עמים המנהלים מאבק לשחרור לאומי, כמו העם הפלסטיני).

במכתבו אל הוועידה החמישית של האחים המוסלמים מביע אלבננא את דעתו על הלאומיות הערבית: "השחרור הלאומי הוא שלב בתהליך ההתפתחות האנושית בכיוון האוניברסאליות. כל תחייה לאומית, יחידה לאומית ואחדות אזוירית, היא שלב בדרך לאוניברסאליות המיוחלת. האוניברסאליות, או האנושות, היא מטרתנו הנעלה וסוף פסוק בשרשרת הרפורמות. העולם יגיע אליה מתוך הכרח. כל איתוד של האומות והתערבות הגזעים והעמים, כל התלכדות של החלשים... כל זה מכשיר את הדרך לרעיון האוניברסאלי הבא במקום השעוביה הלאומית, בה האמינו האנשים בעבר..." (אלבננא 1965, 74-78).

הניסיונות לפשר בין הלאומיות הערבית לאסלאם על-ידי הפרדה בין דת ללאומיות לא התמידו זמן רב. כאשר קבוצה של האחים המוסלמים הוציאה לאור בשנת 1977 את

13.

ראה גם את ניתוחו של החוקר המוסלמי הנודע, מוחמד עמארה, בספרו, ההתעוררות האסלאמית והאתגר התרבותי, קהיר 1985, עמ' 74-78.

מכתבו של מייסד הארגון, נכתבה בשוליים ההערה הבאה: "בזמן התעוררות התנועות הלאומיות והפטריוטיות, נדמה היה לחלק ממטיפי האסלאם שאפשר להגיע לעמק השווה עם תנועות אלה. הניסיון המעשי הוכיח ששתי תורות אלה לעולם לא ייפגשו, כי האסלאם הפוליטי הוא דת אלוהית אוניברסאלית, המיועדת לכלל האנושות, ואילו תורות אלו הן תורות גזעניות מעשי ידי האדם בעולם הזה" (המכתב לוועידה החמישית, מהדורת דאר אלאעתסאם, קהיר, 1977).

רומן הפשרה בין שתי התנועות, הדתית-פוליטית והלאומית, נמשך עד שקמים משטרים הדוגלים בצורה מוצהרת באידיאולוגיה הלאומית. עצם הפיכת האידיאולוגיה הלאומית לאידיאולוגיה השלטת דוחק את הדת רחוק יותר, אל מחוץ לספירה הפוליטית. את הפשרה יכולים עכשיו השמרנים לעשות, מרצון או שלא מרצון. הדת הפוליטית שואפת למדינה והמאבק מתחיל להיות מאבק על הכוח, על השלטון. בשנת 1954, בעקבות מהפכת יולי 1952 במצרים, הוצאו אל מחוץ לחוק כל המפלגות מלבד האחים המוסלמים. אבל באותה שנה פרץ סכסוך רציני בין האחים לבין מועצת המהפכה, וזה קיבל צורה אלימה אחרי ניסיון ההתנגשות בחייו של נאצר באותה שנה. בקרב האחים פרץ ויכוח נוקב סביב היחס לשלטון הלאומי החילוני, ויכוח שהביא למספר התפלגויות בשורות הארגון. משטרו של נאצר רדף את האחים המוסלמים בעקביות וביסודיות חסרת רחמים, במיוחד בתקופת שיא הפופולאריות שלו, בזמן מלחמת 1956, שהתנהלה סביב הלאמת תעלת סואץ, הרפורמות החקלאיות, שבירת מונופול הנשק של המערב, תיעוש הכלכלה בבניית סקטור ציבורי רחב ממדים וכו'. ובמשך תקופה ארוכה נדמה היה שהאסלאם הפוליטי נעקר מהשורש. זה היה עידן הלאומיות הערבית.

שרידי האחים המוסלמים ברחו לארצות השכנות ונוצרה ברית גלויה בינם לבין המשטר הסעודי. לאחים המוסלמים יידרש הרבה זמן כדי להתאושש ממכבש האחזות הערבית של נאצר, אבל גם מתדמיתם כבני ברית של המשטר הסעודי ואויביה של הלאומיות הערבית (כבר בשנות השלושים והארבעים, עוד לפני העימות עם נאצר, הוקמו ברחבי העולם הערבי, ובמיוחד בסודאן, סוריה וירדן, ארגונים גדולים של האחים המוסלמים שהושפעו מארגון האחים המצרי, אבל לא הצליחו להגיע לממדיו מבחינת התמיכה העממית וכושר הארגון. המשבר של הארגון במצרים רדף אותם גם לארצות הללו). התמונה החלה להשתנות מאז שנות השבעים, כשפתח סאדאת את שערי הכלא, ושחרר את האחים המוסלמים, הרשה להם להוציא כתב-עת ולפעול בצורה גלויה. אחרי התבוסה של 1967, שנתפסה על-ידי האחים כעונש אלוהי נגד הלאומנות הערבית, החריף המשבר הפנימי החברתי של משטרי הסוציאליזם הערבי. הכוחות השמרניים במדינות אלו פתחו בפעילות אינטנסיבית לשינויים במשטר. גם בסוריה מצאו האחים המוסלמים קשרים עם הבורגנות (בעיקר סוחרי דמשק, חמאת וחלב) ועם בעלי הקרקעות שנפגעו מהרפורמות בחקלאות. הסוציאליזם הערבי, שהקים בעצם קפיטליזם מעוות של המדינה על כל מנגנוניה הבירוקראטיים, היה שרוי במשבר עמוק. הוא הצליח, במחיר גבוה, להקים תשתית כלכלית, אבל התשתית הושחתה וקפאה על שמריה.

המשטרים שהחליפו את המשטרים הרדיקאליים לאחר התבוסה ב-1967, רק חזרו על את המצב. הם נתנו לאסלאם הפוליטי לפעול וגם סיפקו לו את הבסיס העממי. בפנייתם המהירה של משטרים אלה מקפיטליזם מעוות של המדינה לכלכלה מעורבת

של קפיטליזם מדינה מעוות המתקיים בצד כלכלת שוק מעוותת ופתיחות כלכלית כלפי השוק העולמי, נוצר תהליך התרוששות שזיעזע את החברה, גרם להגירה מן הכפר אל העיר, לאבטלה ולהיווצרותו של מעמד חדש המתווך בין השוק העולמי לבין הצרכן המקומי (תיווך שהיה קודם לכן תפקידה של המדינה). "העשירים החדשים", כפי שנקראו בעולם הערבי, היו מעמד המורכב מהאלמנטים החברתיים שהפיקו תועלת כלכלית מהשחתת הסקטור הציבורי כתוצאה מהפריווטיזציה של סחר-החרך, עסקי תיווך, קבלנות, בנייה וכו'. המעמד הזה היה מנוכר מהציבור עוד יותר מאשר הבריקוראטיה הצבאית, שלפחות היה בידה לספק אידיאולוגיה ורפורמות מוגבלות בכללה.

במישור העממי, לעומת זאת, ניכרה התעוררות מסיבית של האסלאם במנהגי הלבוש, בנהירה למסגדים וכו'. המשטרים שסילקו אידיאולוגיה אחת לא סיפקו אידיאולוגיה חלופית וביקשו לפצות על כך באמצעות הארכת זמן השידור של התכניות הדתיות בשידורים הרשמיים, שימוש אינטנסיבי יותר במיתוסים דתיים, השקעת כספים בממסד הדתי ובניית מסגדים. הם שפכו שמן על המדורה, והתוצאה לא איחרה לבוא. בסוף שנות השבעים התרחש בסוריה ניסיון הפיכה של האחים המוסלמים, בסודאן אימץ הדיקטטור את השריעה, הדיקטטור זיא אלחק הגיע לשלטון בפקיסטאן, אחרי ההפיכה בשנת 1977, בתמיכת אלג'מעאה אלאסלאמיה. בלבנון ובצפון-אפריקה התפשטו התנועות האסלאמיות. והמהפכה באיראן הביאה את תהליך התעצמות האסלאם הדתי לשיאו והעניקה ממד חדש להתעוררות הדתית-פוליטית בכל ארצות האסלאם.

כל ניסיון לגזור את הדתיות הפוליטית האסלאמית בהווה מן האסלאם כשלעצמו כדת פוליטית, הוא ניסיון המכשיל את עצמו מלכתחילה בעמדה אידיאולוגית. הדרך להבנת האסלאם הפוליטי כתופעה מודרנית עוברת דרך הבנת ההווה המודרנית בחברה האסלאמית הקונקרטיה והיא כוללת את הכלכלה, הפוליטיקה, והתרבות כמובן הרחב של המלה. התנועות הדתיות-פוליטיות המודרניות הן תוצאה של תהליך החילון המעוות שעברה החברה האסלאמית, המשבר הכלכלי בסוף הקפיטליזאציה המעוותת והמפגש התרבותי עם המודרניות בצלו של משבר זהות.

הדתיות הפוליטית האסלאמית בהווה: הדוגמה המצרית

מתחילת שנות השמונים התערבבו היוצרות. תמונת התנועה האסלאמית נראית סבוכה מאוד. קבוצות ותת-קבוצות, מפלגות ופלגים התפשטו בכל ארצות המזרח התיכון. לעתים משמש אותו שם מספר תנועות, כגון הג'יהאד האסלאמי, המשמש ארגונים מטיפוסים שונים. ההתפשטות והגיוון של התנועות האסלאמיות מהווים, גם בעיני נציגי הזרם האסלאמי הפוליטי, סימן של הצלחה וכישלון בעת ועונה אחת. מקור הגיוון איננו רק בתנאים השונים ובהרכב האנושי השונה, או בהבדלים במוצא המעמדי והתרבותי, אלא גם בכך ששאיפות חברתיות, כלכליות ופוליטיות שונות ואפילו סותרות, מתחילות לקבל ניסוח אסלאמי או צידוק במונחים אסלאמיים. אין ספק שיש בכך הצלחה מסוימת של האסלאם הפוליטי. אבל בתקופה האחרונה מתחילים נציגי האינטליגנציה האסלאמית להשמיע ביקורת על דרכו של האסלאם הפוליטי ועל חוסר יכולתו להציג פתרון מגובש לבעיות המעסיקות את החברות המתפתחות (אלנפיסי 1989).¹⁴ הגיוון מצביע גם על חוסר אחדות. האנשים שטענו

14.

בספר שיצא בעריכת אלנפיסי כוללים 14 מאמרים, פרי עטם של נציגי זרמים שונים של האסלאם הפוליטי, רובם ככולם עוסקים בביקורת עצמית ובבדק-בית של התנועה האסלאמית.

שהם בעליה של האמת האבסולוטית מפגינים בעצמם שאין אמת כזאת, במיוחד בא הדבר לידי ביטוי בפירושים השונים, ולעתים אף הסותרים, של השריעה. האם נמצא היום האסלאם הפוליטי במשבר? תשובתי היא חיובית ככל שהדברים נוגעים לצורה שבה פעל עד היום. אין להסיק מכך שהאסלאם הפוליטי פשט את הרגל. אנו עדים להישגים בהיקף רחב דווקא במדינות צפון-אפריקה, כמו אלג'יר ותוניסיה. כמו כן ניכרת הצלחה בהתחברותו אל הדת העממית בירדן, בגדה המערבית וברצועת עזה, ובקרב הערבים בישראל. אבל בכל המקרים האלה כבר מסתמן שינוי. אנו עדים לסינתזה מעניינת של עמדות פשרה עם הלאומיות הערבית ועם המודרניזאציה. ניסיונו של האסלאם הפוליטי בשלטון בסודאן, בפקיסטאן ובאיראן לא נראה מזהיר במיוחד, לא רק בשאלות כמו תופש הביטוי והדמוקרטיה, או מה שנדמה מנקודת מבט חילונית מודרנית כנסיגה תרבותית לתקופת ימי הביניים, אלא בעיקר בהתמודדותו עם השאלות הסוציאליות.

מצד שני, הרדיקליזאציה שחלה בעמדת הארגונים האסלאמיים בסוף שנות השבעים ותחילת שנות השמונים, הפכה אותם מחדש לתנועות אליטיסטיות, הגבירה את הפילוג בתנועה האסלאמית וגם הרחיקה את הקבוצות הרדיקליות מקהל המאמינים, כלומר מן הדת העממית. על כן חוזרות אלה ומשתמשות בעת האחרונה בכלים המקרבים אותן לציבור, כמו התססה נגד מיעוטים, נוצרים למשל. אבל את פירות התגברותו של המתח העדתי קוטפים בסופו של דבר רק השמרנים המסוגלים להציע פשרה חברתית.

הקבוצות המגוונות של האסלאם הפוליטי שצצו במצרים בתחילת שנות השבעים, באו משני מקורות עיקריים: (א) ההתפלגויות בשורות האחים המוסלמים לאחר העימות עם נאצר, שהחלו כבר בתוך בתי-הכלא המצריים; (ב) הג'מאעאת, הקבוצות האסלאמיות של הסטודנטים המצריים אשר התארגנו באוניברסיטאות המצריות בעידוד השלטון בחתירתו להשגת בסיס עממי רחב למאבק נגד הנאצריות. בהקשר זה יש לזכור, את הנהגתו של חינוך תיכוני ועל-תיכוני חינוכי, בידי משטרי הסוציאליזם הערבי, שקירבו את האוניברסיטאות להישג ידן של השכבות החלשות באוכלוסיה. כבר בבית-הכלא נוצרה, למשל, קבוצת אֶלְתֶּכְפִּיר וְאֶלְהַגְ'רָה, שניתקה כל מגע עם האחים בכלא, כולל התרחקות מהחברה בזמן התפילות (כפי שמעיד שמה, הַגְ'רָה – הגירה, כדרכו של הנביא מוחמד אשר הגר לאל-מדינה כשגאה גל רדיפת המוסלמים במכה) וביקשה לנתק כל מגע עם התופעות המודרניות. אנשי ג'מאעאת אלמוסלמין (חברת המוסלמים) חיו במערות ובהרים בדרום מצרים וקיימו תרבות מיוחדת משלהם, שכללה ציות טוטאלי למנהיג, והכינו את עצמם לג'יהאד נגד החברה הכופרת. קבוצה זו עלתה לכותרות לאחר שביצעה את פעולת חטיפתו והריגתו של מי שהיה שר הדתות במצרים, אל שיח' אלדהב'. הארגון איננו אופייני במיוחד ברדיקליות שבה ביצע את "החזרה אל האסלאם הטהור". אבל עקרון החברה הכופרת, הג'אהליה, והתרת הג'יהאד בתוך החברה המוסלמית נגד מושל מוסלמי, התפשטו בין הצעירים שדגלו באסלאם הפוליטי גם בקרב האחים, במיוחד בשיא הטראומה של העינויים בבתי-הכלא של נאצר. הג'יהאד נגד האויב הציוני לא הרשים את הצעירים האלה, כי לדעתם היה תפקידם העיקרי שחרור החברה המוסלמית משלטון הכופרים, ואת התפקיד הזה צריך להשלים לפני שפונים לאויבים מבחוץ. כפי שציינתי, ניצני הוויכוחים האלה הופיעו בקרב האחים המוסלמים כבר בשלב

מוקדם של התפתחות הארגון. בשנות הארבעים התפלגה קבוצה שקראה לעצמה שבאב מוחמר (צעירי מוחמד), ודגלה במפורש בפעילות אלימה, תוך שהיא מסתמכת על ההוגה האסלאמי הרדיקאלי בן המאה הארבע-עשרה, אבן תימיה. בשנות השבעים התחזקו המגמות האלימות בשוליים הרדיקאליים של האסלאם הפוליטי. בשנת 1973 התפלג עלי מוסטפא והקים את ארגון הג'יהאד. באותה שנה הקים הפלסטיני סאלח סריה ארגון ראדיקאלי בקהיר, אשר ניסה להשתלט על המכללה הטכנית הצבאית כחלק מתכנית להפיכת השלטון. ערב הוצאתו של סריה להורג בשנת 1975, הקים תובע ממשרד המשפטים באלכסנדריה ארגון שניסה לשחררו. בשנת 1979 התאחדו שלוש קבוצות והקימו את ארגון הג'יהאד האסלאמי, שביצע את מעשה ההתנקשות בחיי הנשיא סאדאת (סייד אחמד 1989, 80-86).

במספר רב של מחקרים שנערכו לביורור מוצאם החברתי של פעילי הארגונים הללו הצטיירה תמונת דיוקן, המאפיינת גם פעילים של האסלאם הפוליטי מחוץ למצרים: (א) הפעילים באים מהמעמד הבינוני הנמוך. (ב) הם בעלי השכלה אקדמית, בדרך כלל בתחומי מדעי הטבע, הנדסה, רפואה וכו'. (ג) הם אמנם עירוניים בעת הצטרפותם לארגונים, אבל בדרך כלל הם כפריים במקורם (Ibrahim 1980, 443; Ayubi 1980, 488). תמונה זו איננה מפתיעה. מדוע? ראשית משום שהמעמד הבינוני הנמוך הוא המעמד הפגיע ביותר לתהליכי המודרניזציה והקפיטליזציה, ולהשפעותיו המנוכרות של תהליך החילון. תהליך ההתרוששות פוגע קשות בבני מעמד זה וגורם להצטברות של מרירות ואבדן האמונה בסדר החברתי הקיים. שנית, ההשכלה האקדמית מעניקה את מה שנחוץ להגברת המרירות: השאיפה לשיפור המעמד החברתי. ההשכלה האקדמית במדעי הטבע מאפשרת מפגש עם הפן הטכנולוגי-מדעי של המודרניות, בלי להיחשף לתכניה הרוחניים וכלי להכיר את הכלים לעיבוד המפגש הזה. המודרניזציה שמאמץ לעצמו המעמד הבינוני הנמוך היא טכנית בלבד. את רוח המודרניזציה הזאת פוגשים בחברה המושחתת, בגילויי ההתפרקות המוסרית של שכבות ה"עשירים החדשים". ושלישית, המעבר מן הכפר אל העיר מוסיף למגמות המודרניזציה האלו מטען נוסף של אנונימיות, ניכור ואבדן זהות. הצעירים שהיגרו מן הכפרים מתגוררים בדרך-כלל בשכונות עוני בפרבריה של העיר הגדולה. שם, במסגדים של פרברי העוני שעצם הארכיטקטורה שלהם מפגינה זעקה איומה של אבדן זהות, מוצאים הצעירים מקלט אינטימי ומתחילים בהתארגנות. הצעירים הממורמרים מגועים באופן סטרוקטוראלי מלהשתלב בשכבות הרווחה הנהנות מהמודרניות. אבל המודרניות עצמה, החינוך האקדמי, הדרישה להתארגנות פוליטית, היא המספקת להם את האמצעים ללחום במצב הקיים. הם עוברים לעמדת התקפה כשהם מצוידים באוטופיה רטרופסקטיבית, אוטופיה הפונה אל העבר ברגרסיה מן ההווה המנוכר. הרגרסיה איננה מתקפלת, אלא מסתערת. האנשים הדוגלים בה אינם שמרנים, הם תוצר מיוחד של המודרניות; הם אנשים מודרניים עם מודעות חצויה ומנוכרת. הם משכילים המנוכרים "מההשכלה". הם גרים בעיר ולא בעיר, ביתם הוא כפר שאיבד את האינטימיות הכפרית ולא השיג את האידוודואליזם של העיר. התכנים הרוחניים שרוקנו, לא נתמלאו מחדש. האוטופיה האסלאמית הפוליטית נראית להם יציבה, טהורה וצודקת יותר מאי פעם. בצל האוטופיה הזאת של האסלאם הפוליטי, הופך חסרונם ליתרון. הלבוש הצנוע עדיף בעיניהם על חיי ההוללות של המעמדות העשירים בעיר הגדולה. סכלם הנלווה למעמדם הנחות, דומה בעיניהם

לסבלה של חברת המיעוט הנרדף של המאמינים במכה, שניצחה לבסוף את הג'אהליה וכווננה צדק אלוהי עלי אדמות בתקופתו של הנביא וארבעת הח'ליפים ששלטו אחריו. בספרו הפונקציה של הדת, מועיד הסוציולוג הגרמני, ניקלס לומן, שני תפקידים לדת: (א) להגדיר את הלא מוגדר, במיוחד במשברי זהות. (ב) לספוג אכזבות (Luhmann 1982, 115). את שני התפקידים האלה מילאה הדת בצורה קלאסית במקרה של פרברי העיר הגדולה בעולם הערבי כולו. אבל את האבחנה של לומן אפשר לעדן: כל עוד סופגת הדת אכזבות, אנו נשארים בתחום הדת העממית; הדת הפוליטית עוברת לעמדת התקפה. ייתכן שבתהליך ההתרוששות שעובר על המהגרים מן הכפר לעיר ובתהליך ריקון הערכים שעובר על המשכילים אנשי המקצועות הטכניים, מפסיקה הדת העממית לספוג אכזבות. זהו השלב שבו מתנתקים הצעירים מן הדת העממית ומצטרפים לדת הפוליטית.

בהבנה העצמית של חברי הקבוצות האסלאמיות גלומה שגאה עצומה במיוחד כלפי ארצות הברית וכל אשר היא מייצגת (כפי שאפשר היה להיווכח במשבר המפרץ, כשהעומת עם האמריקנים וההתנגדות למעורבותם בסכסוך האפילו על כל האיבה לעירקים וההתנגדות לצעדיו של סדאם חוסיין). על המערב ו"סוכניו" מוטלת האחריות למצב הסוציאלי, במיוחד אחרי מדיניות הפתיחות הכלכלית, ועל חילול כבודה של האומה האסלאמית פעם אחר פעם בגלל תמיכתו הבלתי מסויגת בישראל. הטראומה של 1967 ממלאת תפקיד חשוב, אבל גם "הסכמי הכניעה" בקמפ-דייוויד וכיבוש מזרח ירושלים בידי ישראל, הופכים לסמל ההשפלה שאליה הגיעה האומה האסלאמית. הן ההתנגדות לארצות הברית והן האיבה כלפי ישראל מחזירים ממד של לאומיות ערבית לעמדת האסלאם הפוליטי. למרות התכחשותם של ארגונים אלה ללאומיות ולעניין הלאומי, אנו מוצאים שפעולותיהם, אשר עוררו הזדהות בעולם הערבי, הן הפעולות הנוגעות לעניין הלאומי, כגון רצח סאדאת ופעולות חיזבאללה נגד ישראל וארה"ב בלבנון, אחרי מלחמת לבנון ב-1982. ואילו בחוגים הרחבים של האוכלוסיה בחברה האסלאמית, חיה הדתיות העממית לצד רגשות השייכות הלאומית. התופעות המודרניות של דתיות פוליטית אליטיסטית, אנטי לאומנית, נמצאות בקצה הספירה הדתית ובשולי המפה הפוליטית.

במקרה של החברה האסלאמית תחת כיבוש, נוצרו בריתות ושיתוף פעולה בין הדת הפוליטית לדת העממית. בשטחים שתחת הכיבוש הישראלי, ובמיוחד ברצועת עזה, קם טיפוס חדש של ג'יהאד אסלאמי. למרות ששורשיו הרוחניים של ארגון זה מצויים בקהיר, הוא הציב את שחרור האדמה הכבושה בראש סולם עדיפויותיו. המיליטאנטיות והפעולה הישירה נגד הממשל הכופר במצרים, מקבלות ממד נוסף בגדה המערבית וברצועת עזה. הממשל הוא גם כופר וגם כובש; ההתנגדות לכובש היא התנגדות לכופר. הג'יהאד האסלאמי מוצא שפה משותפת עם התנועה הלאומית ועם הדת העממית. אבל החרפת פעילותו דוחפת גם את האחים המוסלמים לפעול לאחר שעברו בעצמם פוליטיזציה תחת הכיבוש, במיוחד בהתמודדות עם התנועה הלאומית על התמיכה ההמונית. אבל זהו כמובן נושא למאמר אחר.

האנטיתזה הישראלית

הרהורים על המתח בין דת ופוליטיקה המובאים במאמר זה, אמורים בהקשר המזרח-תיכוני הכולל, לכלול כמובן גם את ישראל. אך המודל התיאורטי שהוצג

בתחילת המאמר מבקש להיות בעל תוקף אוניברסאלי. בקצותיו מתייצבות, זו לעומת זו, שתי נטיות: הדתית-פוליטית מזה והפוליטית-דתית מזה. שתיהן תולדה של תהליך החילון וכל אחת מהן מזדקרת מתוך ספירה שנפרדה מהשנייה. הספירה שחולנה שואפת מחדש אל הטרנסנדנטאלי, ואילו הספירה הדתית שהודחקה והורחקה, שואפת לחזור אל התחום החברתי אשר חולן. במקרה של האומה או חילון מושג האומה והיווצרות האומה המודרנית, שואפת תנועה לאומנית קיצונית לקדש את מה שחולן, ואילו תנועות דתיות שואפות לרה-פוליטיזאציה של הקולקטיב הדתי. בסופו של דבר מתנגשים הערכים והסמלים של שתי הנטיות.

במקרה של ישראל, אנו רואים דתיות פוליטית אשר נפגשת עם הלאומנות הקיצונית. אך האם מפגש זה הוא "מקרי", כלומר, האם מקורו באותה חפיפה ידועה המתקיימת ביהדות בין שייכות לדת לבין לאומיות, או שמא נעוצה תופעה זו בסיבה עמוקה יותר, המסתכמת בכך שמושג "האומה היהודית" לא עבר מלכתחילה תהליך אמיתי של חילון? במדינת ישראל של היום מתקיימת חפיפה בין הדת לבין האומה, אך לעומת זאת אין בה חפיפה בין השתייכות לאומה לבין אזרחות במדינה. אלא שכדי להוכיח את היעדר תהליך החילון של מושג האומה, יש להצביע בראש וראשונה על חוסר החפיפה בין השתייכות לאומה לבין אזרחות במדינה. אנו יכולים לדמיין לעצמנו מצב שבו כל המשתייכים לאומה מודרנית, משתייכים בו בזמן לדת מסוימת. אבל אומה מודרנית היא אומה הכוללת את כל האזרחים של המדינה המבטאת את הישות הפוליטית של אומה זו.

העובדה שהדיון סביב שאלת "מיהו יהודי" מוסיף להיות אקטואלי במדינת ישראל, היא אחת ההוכחות לכך שהציונות כתנועה חילונית לא הצליחה לחלן את מושג האומה. מצד שני ברור שאין זה מתפקידה של מדינה חילונית להכריע במחלוקת דתית, והיא גם לא תצליח להכריע בשאלה זו כל עוד היא מכריזה על עצמה כמדינה חילונית. ולכן מסתפקת מדינת ישראל לפי שעה בתיווך בין שני קוטבי המחלוקת הדתית סביב השאלה. אך מצד שני נותרה בעינה הבעיה, שעל פי התשובה לשאלה זאת נקבע מי יהיה אזרח במדינת ישראל לפי חוק השבות.

בין הדת והמדינה בישראל תלויות ועומדות שאלות נוספות שלא באו על פתרונן. יש להטעים ש"הסטטוס-קוו" המפורסם ביחסי דת-מדינה, איננו בגדר תשובה, אלא מצב של היעדר תשובה. שאלות אלו, שקיבלו עם הזמן את הכותרת "כפייה דתית", נוגעות לחיי היומיום של האוכלוסייה בתחומי חופש העיסוק, התחבורה הציבורית בשבת, הנישואין האזרחיים והכרת המדינה בהם, וכו'. כל אלה הן שאלות הקשורות לקשר הממסדי בין הדת והמדינה בישראל, שלא נותק, אלא קיים בדמות הרבנות הראשית ורשת בתי-המשפט ההלכתיים. מדינת ישראל איננה המדינה החילונית היחידה שלא השלימה את הפרדת הדת מן המדינה, או הנותנת את חסותה לממסד הדתי. אבל החומרה המיוחדת של תופעה זו שבקביעה נעוצה, למשל, בכך שעצם העובדה שהמאבק החילוני במדינת ישראל נגד מה שקרוי "כפייה דתית" מתנהל לרוב תחת הסיסמה: "שירות צבאי חובה גם לתלמידי ישיבות"; ועצם חוסר היכולת של הזרם החילוני בישראל להציג אלטרנטיבה ברורה יותר, מחזק את הטענה שהקשר שלא נותק הוא עמוק יותר מקשר ממסדי או מכפייה דתית. נתאר לעצמנו מצב היפותטי, שבו כל תלמידי הישיבות ישרתו בצבא. האם תהיה אז מדינת ישראל חילונית יותר או דתית יותר? תשובתי היא שגם אז תגבר הדתיות על החילונית.

אין הכוונה בפרק זה לחקור את היחס התיאורטי וההיסטורי המתקיים בין הדת היהודית והציונות. מטרת ההערות הכלליות המובאות כאן היא השוואתית בלבד ותכליתה לגעת בעיקר ביחס ללאומיות.

אין ספק שהציונות החילונית באה לשלול את הגולה ולגבש את היהודים כאומה ככל האומות. אבל תוך כדי פיתוח הקולקטיב החדש, שמרה הציונות על שלושה אלמנטים עיקריים: (א) מיתוסים דתיים. (ב) קשר תורתי לארץ-ישראל. (ג) מוטיב משיחי (רענן 1980, 17). הקפיצה הציונית מעל אלפי שנות הגולה אל ממלכת ישראל מסבירה את הקשר לתורה, כמו שהגאולה מייסורי הגולה מסבירה את האלמנט המשיחי. "בהקשר זה כדאי לציין גם את עמדתו של בן גוריון, שכפר בתורה ובמצוותיה וראה את סגולת היהדות דווקא ברעיון המשיחי" (לייבוז'ין תשמ"ב, 101). אילו הצליחה הציונות לגבש קולקטיב לאומי הנפרד מן הקולקטיב הדתי, יכלו אלמנטים אלה שבציונות להפוך למיתוסים בשירות העניין הלאומי. הציונות נכשלה במשימה זו, וכאשר נוצרו התנאים החברתיים והפוליטיים המתאימים, פרחו אלמנטים אלה עד כדי אייכולת להבדיל בין הלאומנות היהודית-ישראלית והדתיות היהודית-פוליטית במדינת ישראל. ערכים כמו ירושלים, ארץ-ישראל (במקום מדינת ישראל), גאולת האדמה בדרך לגאולת האומה, איחודו את הדתיות הפוליטית עם הפוליטיקה הדתית ובמרוצת הזמן נוצרו גם תנועות פוליטיות, שדוגמתן אין אח ורע בעולם, המאחדות בתוכן את שני הזרמים: לאומנים קיצוניים ודתיים פוליטיים קיצוניים (מפלגת התחיה וגוש אמונים הם דוגמה לכך).

ומה ביחס למפלגות ולתנועות הקמות בקרב העדה החרדית, האם גם הן מייצגות דתיות פוליטית? מפלגות אלה מייצגות אמנם דתיות שמרנית, אך התרבות הפוליטית שאליה הן מצטרפות אינה מונעת, ולמעשה היא מעודדת, את האפשרות שגם בקרבן תתפתח דתיות פוליטית. מתחילת דרכה של הציונות הסתכמה התנגדותם של החוגים המסורתיים (הנקראים היום עדות חרדיות, והמלה "מסורת" מיוחסת לדת העממית), כלפיה באמצעות שלושה ארגומנטים עיקריים: (א) הציונות מבקשת לאגד את היהודים באמצעות קשר שהוא תחליף לדת. תמיכתה של הציונות ברעיון הלאומי היהודי היא דרך של פריקת עול תורה.¹⁵

(ב) הציונות היא תנועה משיחית שקרית, כמו השבתאות. היא מלווה במאמצים לדחיקת הקץ, מתוך אקט היסטורי חילוני, ואילו המשיחיות היהודית היא שלילת התהליך ההיסטורי (Ravitzky 1989, 93). (ג) בהסתמכותה על כוונותיהן הטובות של אומות העולם, הציונות היא אשליה, מעין "פאטה מורגאנה".

הדגשת הארגומנט הראשון מול שני האחרים פיצלה את הדתיות החרדית בעמדתה כלפי הציונות ומדינת ישראל לזרמים שונים. אבל אם נעקוב אחרי היחס של היהדות החרדית אל המדינה נמצא שעם הזמן השתנו ההדגשים ובסופו של דבר גם הארגומנטים. מעניין להצביע גם על העמדות הסותרות שארגומנט אחד מוביל אליהן. כך, למשל, הובילה הדגשת הארגומנט המשיחי בזרם של הרבי מלובביץ' מעוינות טוטאלית לרעיון הציוני כמשיחיות שקרית, עד להתקרבות אל הציונות בהווה. ואילו הארגומנט המשיחי אצל נטורי-קרתא וחסיד-סאטמר הביא לעוינות מתמשכת לציונות. העמדה בתנועות הלא חסידיים השמרניות יותר, ההלכתיות יותר, היא גם עמדה שמרנית יותר ומאוזנת יותר.

בדרך כלל שמרו העדות החרדיות על עמדה לא-ציונית מגוונת, הנפרשת מאנטי-ציונות

15.

דברי הרבי חיים הלוי מבריסק מצוטטים ב: לנדאו ורבינוביץ (עורכים) 1977, עמ' 55; ודבריו של הרבי מגור מצוטטים ב: Ravitzky 1989 p. 93.

בוטה, דרך פשרה עם מדינת ישראל כגולה נוספת, ועד שיתוף פעולה עם הממסד הציוני. העמדה הגלותית מעניינת ביותר, כי בה שומרת היהדות השמרנית על מודעות לא חצויה. עם ישראל נמצא בגולה עד ביאת המשיח וכל מציאות היסטורית שאיננה משיחית, היא גולה. גם מדינת ישראל אינה גאולה ואף לא "אתחלתא דגאולא" (שך 1980, 9).

אבל, עם זאת, "ייחודה של הגולה הישראלית" הוא בכך שהיא מדינת היהודים. ייחודיות זו מפצלת את גישת החרדים כלפיה, החל מעמדה של התנגדות טוטאלית הרואה בה משיחיות שקרית ודחיקת הקץ (כלומר שהיותה מדינה יהודית מקנה לה משמעות דתית שלילית), דרך עמדה נייטרלית המנסה לקדם את האינטרסים של היהדות הדתית בתוך הגולה ולאפשר להם לקיים את מצוות התורה, ועד לניסיון להפוך אותה למציאות יהודית שומרת תורה, בה שמירת התורה מקדמת את ביאת המשיח.

הדגם הקלאסי להתפתחות היהדות החרדית במפלגה מאורגנת מופגן על-ידי אגורת ישראל. מאז ייסוד התנועה ב-1912, פעלו בקרבה אותן גישות סותרות שהביאו בסופו של דבר להקמת תנועות ומפלגות אחרות לצדה של האגודה, ואילו היא עצמה שומרת על מקומה בתוך באמצעות עמדה לא-ציונית השומרת על דר-קיום עם המדינה הציונית. הקונפליקט בין הגישות התבטא בהיעדר מאבק בין הנהגת האגודה בפלשתינה, בראשותו של רבי יצחק לויין, אשר שאפה למעורבות בפוליטיקה של היישוב היהודי, לבין הנהגה בגולה, ובמיוחד בארה"ב, אחרי מלחמת העולם השנייה, אשר הדגישה את העמדה המסורתית של שלילה טוטאלית של הציונות.

16.

הכוונה היא להצטרפות לממשלה, ולא לקואליציות שאליהן הצטרפה האגודה מספר פעמים.

הפעם הראשונה והאחרונה שבה השתתפה האגודה בממשלה ישראלית¹⁶ באה בעקבות הרושם הקשה שעשתה הידרדרות מעמדה של היהדות החרדית אחרי השואה, והצלחת התנועה הציונית להשיג את הסכמת אומות העולם להקמת המדינה. עוד בשנת 1937 התנגד הרוב בישיבת "המליאה הגדולה" של האגודה להצעת החלוקה של ועדת פיל (Friedmann 1989, 175).

עם הקמת המדינה הופך המעבר משולי החיים הפוליטיים למרכזם לגורם חשוב אשר השפיע על מבנה התנועה. בתהליך זה נוצרו אינטרסים כלכליים ופוליטיים, הקשורים למעמדה של התנועה במוסדות המדינה. אינטרסים מעין אלה מעצבים את הפוליטיקה לא פחות מהאידיאולוגיה, עד לשלב שבו נוצרים פוליטיקאים בצלמם של האינטרסים, והם גם אלה המחזירים אותם אל תוך האידיאולוגיה. בשלב זה הפכה המעורבות של הדתיים בפוליטיקה למעורבות פוליטית לכל דבר. אלא ששלב זה כבר אינו מוגבל לאגודה בלבד. דור שני של מנהיגים, הנוצר באגודה ומחוצה לה, בתנועות כש"ס ורגל התורה, עובר מעמדה דפנסיונית להתקפה, ומצמיח קו דתי-פוליטי מטיפוס חדש.

מלחמת 1967 גרמה לקיטוב מסוג חדש בעמדת היהדות השמרנית כלפי מדינת ישראל. הרושם שיצר ניצחון יהודי על "הגויים" הרוצים בהשמדת המדינה היהודית, התווסף לאירועים היסטוריים רבים המתפרשים כאורח דתי (למשל: הצהרת בלפור, החלטת החלוקה, והניצחון במלחמת 1948). אבל הנקודה המכרעת בעבור החרדים הייתה העובדה שאחרי מלחמה זו עברו רוב המקומות הקדושים ליהדות לשלטון המדינה הציונית והתרחבה החפיפה בין ארץ-ישראל התנ"כית לבין מדינת ישראל. אצל חוגים מסוימים (חסידי חב"ד, למשל), הפכה חפיפה זו לעניין הלכתי מובהק הרואה בסירוב לוותר על השליטה בארץ-ישראל, מצווה לכל דבר.

בשלב זה נפגשת הדתיות הפוליטית שהתפתחה באיחור בקרב הזרמים השמרנים, עם הדת העממית או מי שמכונים ה"מסורתיים" בקרב עדות המזרח. חלק זה של האוכלוסיה הישראלית, הממלא את שורות המעמד הבינוני הנמוך בפרברי הערים הגדולות, ביישובי הספר ובעיירות הפיתוח, עבר במלואו את תהליך האנומיה התרבותית ומשבר הזהות. הכרתם בשליטתה ובעליונותה של התרבות המערבית לא שינתה במאומה את המחסומים הסטרוקטורליים העומדים בפני שילובם בתוכה. והנה, חיפושם אחרי הזהות נפגש עתה עם זרם דתי פוליטי שהציע להם "להחזיר עטרה ליושנה". המפגש עם הדתיות העממית הלא-דוקטרינאית מזה, והקשר ההדוק עם זרמים חרדיים לא-ציוניים מזה, הקנו לזרם זה פוטנציאל לא מבוטל של התפשרות עם הציונות והלאומנות. פשרה זו מקבלת צורה של פשרה עם הימין, אבל היא בהחלט יכולה לקבל אופי של פשרה עם זרמים חילוניים אחרים, הכול על-פי מאזן הכוחות והלכי הרוח אצל האוכלוסיה.

ההתפתחות אשר תוארה לעיל הינה התפתחות מאוחרת, שכן הדתיות הפוליטית-יהודית בישראל התקיימה הרבה לפני כן. התופעה של דתיות-פוליטית בצורתה הקלאסית, המקבילה לדתיות הפוליטית המודרנית הרווחת באסלאם הסוני, היא דווקא זו המצויה בחוגים שנקראו לפני גרש אמונים, במפר"ל, במפלגת התחיה, ואצל חלק מבוגרי תנועת בני-עקיבא, כלומר, החוגים הדתיים המעורבים ישירות בפעילות לאומנית קיצונית.

במאמר אשר הצביע בבהירות על העניין המהותי, כתב הסוציולוג הישראלי ברוך קימרלינג: "הסוציולוג האמריקני רוברט קלה טבע את המושג "הדת האזרחית" (Civil Religion), שבא לציין את התופעה הרווחת בחברה האמריקנית, ולמעשה בכל חברה מודרנית, של המצאת סמלים, טקסים וימי מועד... שהם קדושה הנובעת מן המדינה האזרחית ואינם קשורים לדת זו או אחרת. את חג ההודיה יכולים לחגוג כל בני העם האמריקני, איש בתוך דתו או מחוצה לה. בציונות ובמדינה היהודית נעשה תהליך הפוך: כלל הסמלים האזרחיים, ולמעשה כל הזהות הקולקטיבית, הוכפפו לדת, והציונות עצמה הפכה להיות מעין גרסה של הדת היהודית הכוללת בתוכה גם יסודות אזרחיים" (קימרלינג 1990).

את דעתי בנושא הדת האזרחית כבר הצגתי בתחילת המאמר. בדברי הבאים אני מבקש להבליט דווקא את המפגש בין דתיות פוליטית וציונות, אשר הפוטנציאל לפיתוחו התקיים כבר בציונות.

הדתיות הפוליטית המודרנית בישראל נולדה דווקא בתנועה אשר ניסתה לשלב בין הציונות החילונית לדת היהודית. תנועת המזרחי וממשיכתה, המפלגה הדתית לאומית, ניסו לפשר בין ציונות או לאומיות יהודית שאין לה משמעות דתית, לבין דתיות יהודית שאין לה משמעות פוליטית. איש המזרחי לא הקנה משמעות דתית למדינה כשלעצמה, ולא הקנה משמעות פוליטית לעובדת היותו שומר מצוות. אך עם זאת הוא ביקש ליהנות משני העולמות. ולכן בפוליטיקה הוא פוליטיקאי ודת הוא דתי. כמו שהציונות, אפילו בשיא חילוניותה, הפרידה את הדת מן המדינה מבלי שתפריד ביניהן במהותן, כך ניסה איש המפר"ל לגשר בין מה שלא הופרד מלכתחילה. הוא ניסה להיות ציוני ודתי מבלי להיות ציוני-דתי, דתי ופוליטי בלי להפוך לדתי-פוליטי.

כבר בתחילת המאה התפתח זרם ביהדות הדתית שראה את הציונות כחלק מתהליך

הגאולה. לגבי הזרם הזה, שמייצגו העיקריים הם הרב אברהם יצחק הכהן קוק, וממשיך דרכו, הרב צבי יהודה הכהן קוק, הגאולה קיימת בתנועה ההיסטורית עצמה. ולכן הציונות היא היענות לדברי אלוהים. ככדי לפתור את בעיית החילונית של הציונות, יש להבדיל בין הרצון העצמי והאישי של הפרט, לבין השתלבות מעשיו אובייקטיבית בסדר ההיסטורי, כי "מה שהם רוצים חצי אינם יודעים בעצמם" (קוק תשכ"ג, 63). השאלה היא הכרח היסטורי והציונות משתלבת בהכרח זה: "הכרח החיים המיוחד העושה בחוסן אמונים את דרכו האחת והוודאית... אל מקומו הקבוע והקיים ואל הווייתו השלמה והיציבה... מתוך צו החיים העליון והפנימי הזה נקבעת ומתבררת הוודאות המוחלטת של מהלך שיכתנו הנה והיבנותנו פה... ובאין ברירה ותנועה הנהו קובע ומייחד וכובש ומאיר את הדרך האחת הברורה והבטוחה, דרך החיים והבניין, דרך התחייה והגאולה" (קוק תשכ"ז, 158).

כאשר פרץ מרד הצעירים במפרץ לבקרב בוגרי בני עקיבא וישיבת מרכז הרב, הייתה מוכנה כבר המערכת הדתית-קוסמולוגית, המשלבת את הציונות בראייה דתית. החינוך הדתי של בוגרי בני עקיבא התקיים בצד חינוך מדעי, טכנולוגי או צבאי. בהתנהגותם ובמראם החיצוני הם דמו יותר לחלוצים הציונים מאשר לתלמידי ישיבות, אך מבחינת התכנים הרוחניים הם דמו לציונים הראשונים בדבר אחד עיקרי: הקפיצה מעל הגולה אל התורה, כשהגולה הופכת בצורה מוחלטת למושג שלילי. התורה (על דרך הפשט) חשובה יותר מן התלמוד, ו"מצוות יישוב ארץ-ישראל" עומדת מעל לכל המצוות. עניינם אינו בקשרים בין-מפלגתיים וקואליציות למען חיזוק העמדה בשאלת "מיהו יהודי" או בשאלת חוק הפלות, אלא בשמירת "שלמותה של ארץ-ישראל".

אחרי מלחמת 1967 הועלתה הסוגיה של נסיגה מהשטחים הכבושים תמורת שלום. הצעירים, שהיו תחת הרושם של הניצחון-הנסי ואתחלתא דגאולא, התבטאו בנושא זה בכנס הראשון של בוגרי ישיבת "מרכז-הרב", שהתקיים בסוף קיץ 1967. הם הפנו לרבנים ולחכמים הבולטים במדינה שלוש שאלות: (א) האם מרשה התורה לוותר על שטחים משוחררים מארץ-ישראל? (ב) האם מותר לוותר על שטחים משוחררים מחשש קליטת ערבים בגבולות המדינה? (ג) האם יוביל הלחץ הבינלאומי לנסיגת ישראל מן השטחים?

שלוש השאלות הללו העסיקו, כמוכן, גם את הפוליטיקה הישראלית. אך החידוש כאן היה בניסוח הדתי של השאלות ובבקשה שאנשי דת הם שיכריעו בשאלות האלה על-פי שיקולים תורניים ולא לפי אינטרסים, מאזן כוחות וכו'. מכאן ועד להקמת תנועת גוש אמונים, ולאחר מכן – תנועת המחתרת היהודית, הייתה הדרך קצרה. התנועות הרבות שנוצרו בזרם הזה הן תנועות דתיות-פוליטיות אליטיסטיות, השואבות "מאותה כמיהה מיסטית וערגה משיחית שיעודן הוא אחד וברור. ולא עוד אלא שמאחורי ביטוי רוחני מקורי זה מסתתר... משבר היהדות הדתית לאומית, הנקרעת בין מרכיבי זהותה הקוטביים", ואילו הקצנה בין הקוטב הדתי והלאומי מובילה בסופו של דבר להסתלקות מן הלאומיות ולהתבצרות בגדרי הדתיות (ארן 1985, 4). הכוונה במאמר זה לא הייתה לחקור את הדתיות הפוליטית בישראל ואת מקורותיה, פועלה, השלכותיה ועתידה, אלא להציג את החפיפה המתקיימת בינה לבין הלאומנות היהודית הקיצונית. מקורותיו של גוש אמונים אינם מצטמצמים ביהדות המשיחית-גאולתית של הרב קוק. "מנהיגותו" של גוש אמונים הביאה למחנה הלאומני שני

סממנים שהיו זרים לרוזיוניסטים בעבר: התפיסה ההתיישבותית, הלקוחה להלכה ממילונה של הציונות המעשית, והשיבה למקורות היהודיים המסורתיים. כתוצאה מכך שינו אנשי גוש אמונים ותומכיהם הרבים את תפיסת-העולם של הימין הישראלי. יתר על כן, מכיוון שגוש אמונים והפריפריה התומכת בו המשיכו את מסורת ההתיישבות החלוצית — של הליכה לספר ולגבול — ומכיוון שבתוך מפלגות הפועלים עצמן היה תמיד קיים זרם אקטיביסטי חזק, קנה הגוש לעצמו תומכים רבים גם במחנה זה" (רובינשטיין 1980, 15).

אין ספק שהדתיות הפוליטית הכניסה אל הלקסיקון הישראלי הפוליטי מושגים חדשים, שהשתלבו בלי קושי מיוחד בלקסיקון הלאומני החילוני. אבל הם גם הכניסו צורת חשיבה ושיקול דעת מיסטיים: השלום איננו עוד עם ארצות ערב או העם הפלסטיני, אלא שלום היהדות עם עצמה ביישוב ארץ-ישראל. וכך הפכו מושגים, כגון שלום, גאולת האדמה, משיחיות וחבלי משיח, לחוליות במערכת פוליטית-דתית סגורה.

המלכודת של הציונות החילונית מסתכמת בכך שלא הצליחה לייסד את הפרויקט החילוני על יסודות חילוניים. אם החזרה לארץ-ישראל נעשית על בסיס הבטחה אלוהית, כפי שנהג להתבטא החילוני חיים וייצמן,¹⁷ ואם האומה היהודית נבנית על בסיס של שייכות לדת או גיור, מדוע עלינו לתמוה כאשר טוען פרופסור הראל פיש ש"הקשר האידיאולוגי של עם ישראל עם המסורת המערבית-ליבראלית מקורו בטעות ואי הבנה. רק חלקית אפשר לראות בציונות תולדה של ההשכלה האירופית, כי מקורה העיקרי הוא במיתולוגיה היהודית... מה שקרה במאה התשע-עשרה היה משחק בשפה, או רמאות עצמית בשפה, כך הוצגה התנועה הציונית כתנועה המקבילה לתנועות השחרור הלאומיות..." (Fisch 1978, 28). כל ציוני חילוני יחלוק על טענה זו, ואין שום הוכחה שהאמונה של הציונים החילוניים בדרכם כדרך חילוניות לאומית הייתה רמאות עצמית. אבל אין ספק שהמפגש בין הדתיות הפוליטית לפוליטיות הדתית הוא ההוכחה לכך שהמושגים הבסיסיים של הציונות לא חולנו.

הפרדוקס המזרח-תיכוני מתנהל לעתים כדרמה אבסורדית. התנועה הלאומית הערבית, שלא הצליחה להשלים את ההפרדה בין דת ומדינה ושלא יסדה מבנים פוליטיים מודרניים או כלכלה מודרנית בדרגה של ישראל, הצליחה לחלץ את מושגי היסוד שלה. ואכן, הלאומנות הערבית הקיצונית מתנגשת עם הדתיות הפוליטית האסלאמית הקיצונית. ואילו הציונות, שהצליחה לבנות מדינה מודרנית וכלכלה מודרנית, לא הצליחה להקים מודרניות זאת על בסיס חילוני מוצק.

17.

נאמו של חיים וייצמן בוועידה הציונית העשרים ב-1937, זכר מול הוועדה המלכותית הבריטית בשנת 1939 ב: רענן 1980, 80.

אוניברסיטת ביר זית ומכון ון ליר בירושלים, ירושלים

ביבליוגרפיה

- אלרייס, מ', 1966. النظرية السياسية الإسلامية — אלנזוריה אלסיאסיה אלסלאמיה (התיאוריה הפוליטית האסלאמית), קהיר.
- אבן חנבל, א', ללא תאריך. المسند — אלמוסנר, ביירות.
- אלכננא, ח', 1965. مجموعة رسائل الامام الشهيد — מג'מועת רסאיל אלסלאם אלשהיד (קובץ מכתביו), ביירות.
- , مذكرات الدعوى والداعية — מזכרת אלדעוה ואלדאעיה (זכרונות השליח והבשורה). מהדורת דאר אלסאהב, קהיר (ללא תאריך).
- אלבשרי, ט', 1981. "القومية العربية والاسلام" — "אלקאומיה אלערביה ואלסלאם" ("הלאומיות הערבית והאסלאם"), בתוך: المستقبل العربي — אלמוסתקבל אלערבי (העתיד הערבי), 26.
- , الميزات العامة للفكر الاسلامي في التاريخ المعاصر — אלממיזאת אלעאם לפפר אלסלאמי פי אלתאריכ אלמעאסר (המאפיינים הכלליים של ההגות האסלאמית בהיסטוריה המודרנית), אלנפיסי (עורך).
- אליאסיני, א', 1987. الدين والدولة في المملكة العربية السعودية — אלדין ואלדאולה פי אלממלכה אלערביה אלסעודיה (דת ומדינה בממלכה הסעודית), לונדון.
- אלנפיסי, ע' (עורך), 1989. الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية — אלחרפה אלסלאמיה רואיה מוסתקבליה (התנועה האסלאמית, ראייה לעתיד), קהיר.
- אלסנהורי, ע"ר, 1929. "الدين والدولة في الاسلام" — "אלדין ואלדולה פי אלסלאם" ("דת ומדינה באסלאם"), בתוך: مجلة المحاماه الشرعيه — מג'לת אלמוחאמאת אלשרעיה (כתב עת למשפט הלכתי), אוקטובר 1929.
- אלעשמאוי, מ"ס, 1987. الاسلام السياسي — אלסלאם אלסיאסי (האסלאם הפוליטי), קהיר.
- אלאפג'אני, ג"א, 1986. "العربية لسان حال العرب والمسلمين" — "אלערביה לסאן חאל אלערב ולמוסלמין" ("הערבית לשון האסלאם והמוסלמים"), בתוך: حوار — חואר, 2.
- אלתוראבי, ח', 1989. البعد العالمي للحركة الاسلامية — אלבועד אלעאלמי ללחרפה אלסלאמיה (הממד העולמי של התנועה האסלאמית), אלנפיסי (עורך).
- ארן, גדעון, 1985. ארץ ישראל בין דת ופוליטיקה, ירושלים.
- חוא, ס', 1986. من اجل خطوة الى الامام — מן אג'ל ח'טוה אל אלסלאם (למען צעד אחד קדימה); מצוטט בסיון. לייבוכיך, ישעיהו, תשמ"ב, אמונה היסטורית וערכים, ירושלים.
- לנדאו, ש"ז, רבינוכיך, י', (עורכים), 1977. ספר הציונות הדתית, ירושלים.
- סיד אחמד, ר', 1989. الحركات الاسلامية في مصر وايران — אלחרכאת אלסלאמיה פי מצר ואיראן (התנועות האסלאמיות במצרים ובאיראן), קהיר.
- סיון, עמנואל, 1986. קנאי האסלאם, תל אביב.
- , 1988. מיתוסים פוליטיים ערביים, תל אביב.
- עבדאל ראזק, ע', 1963. الاسلام واصول الحكم — אלסלאם ואוסול אלחוכם (האסלאם ויסודות הממשל), קהיר.
- עמארה, מ', 1985. اليقظة الاسلامية والتحديث الحضاري — אליקזה אלסלאמיה ולאתחדי אלחדארי (ההתעוררות האסלאמית והאתגר התרבותי), קהיר.
- פודה, פ', 1988. الحقيقة الغائبة — אלחקיקה אלע'אבה (האמת הנעלמת), קהיר.
- קוטב, ס', 1982. معالم في الطريق — מעאלם פי אלטריק (אבנים עלי דרך), מהדורת דאר אלשורוק, קהיר.
- קוק, הרא"ה, תשכ"ג. אורות, מוסד הרב קוק, ירושלים.
- קוק, צ"י, תשכ"ז. לנתיבות ישראל, מוסד הרב קוק, ירושלים.

קימרינג, ב', 1990. "הקשר החונק של הציונות", הארץ, 29 באפריל.
 רובינשטיין, א', 1980. ארץ ישראל בין דת ופוליטיקה, ירושלים ותל-אביב.
 רענן, צבי, 1980. גוש אמונים, תל אביב.
 שך, א"מ., 1980. מכתבים ומאמרים, בני ברק.

- Ayubi, N., 1980. "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 12.
- Cassirer, E., 1955. *The Myth of the State*. New York.
- Creclius, D., 1972. "Ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in Keddie 1972.
- Fisch, H., 1978. *The Zionist Revolution*. London.
- Friedmann, M., 1989. "Israel as a Theological Dilemma," in Kimmerling 1989.
- Ghaussy, A. G., 1989. "Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart," in Meyer 1989.
- Gilseman, M., 1988. "Popular Islam and the State in Contemporary Egypt," in Halliday and Alavi 1988.
- Halliday, F., and H. Alavi, eds., 1988. *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*. New York.
- Hiro, D., 1989. *Islamic Fundamentalism*. London.
- Horkheimer, M., ed., 1985. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main.
- Ibrahim, S. E., 1989. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings," *International Journal of Middle East Studies* XII.
- Idalovich, I., 1989. "Der jüdische Fundamentalismus in Israel," in Meyer 1989.
- Keddie, R. N., ed., 1972. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley and Los Angeles.
- Kimmerling, B., ed., 1989. *The Israeli State and Society*. New York.
- Lazarus-Yafeh, H., 1988. "Contemporary Fundamentalism in Judaism, Christianity, and Islam," *The Jerusalem Quarterly* 47 (summer).
- Lewis, B., 1974. "Politics and War," in Schacht and Bosworth 1974.
- Loewenthal, R., 1989. "Aufklärung und Fundamentalismus als Faktoren der Weltpolitik," in Meyer 1989.
- Luhmann, N., 1982. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main.
- Meyer, T., 1989. "Fundamentalismus, die andere Dialektik der Aufklärung," in Meyer 1989.
- , ed., 1989. *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Frankfurt am Main.
- Mies, M., 1972. "Kultur Anomie als Folge westlicher Bildung," *Die dritte Welt*.
- Munson, H., Jr., 1988. *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven and London.
- Ravitzky, A., 1989. "Exile in the Holy Land: The Dilemma of Haredi Jewry," *Studies in Contemporary Jewry* 5.
- Rodinson, M., 1966. *Islam et capitalisme*. Paris.
- Said, E., 1978. *Orientalism*. New York.
- Schacht, J., and C. T. Bosworth, eds., 1974. *The Legacy of Islam*. Oxford.
- Schulze, R., 1988. "Der lange Bart des Propheten," *Kursbuch* 93:144.

Smith, W., 1978. *The Meaning and End of Religion*. New York.

Tibi, B., 1985. *Der Islam und das Problem der Kulturellen Bewältigung Sozialen Wandels*, Frankfurt am Main.

———, 1988. *The Crisis of Modern Islam*. Utah.

