

נסים רז'ואן : התנועה המודרניסטית באסלאם

א. אפגאני, עבדו והתעוררות המזרח החדש

לקול קראי בעוז הם קמר־נחלצו,
העם אשר אבדו דרכם תוך הבקעה...
נשמת פרס נעה לקצב שירתי.
השיירה תצעד, תחזק קריאתי :
רוחי השוקקה, האש היא תשלת.
אני הפעמתי לב בקרב המזרח.

סיר מוחמד אקבאל, ע"פ תרגומו
האנגלי של א. ג'. ארברי

...בשתי שעות היסטוריות התקוממה חברה מזרחית בסימנו של האסלאם נגד פולש מערבי וניצחתו. בימי יורשיו הראשונים של הנביא שיחרר האסלאם את סוריה ומצרים משליטה הלנית שבעולה נשאו קרוב לאלף שנה. בראשותם של זנג'י, נור א־דין, צלאח א־דין והממלוכים השיב האסלאם אחור את התקפות הצלבנים והמונגולים. אם יביא מצבה הנוכחי של האנושות לידי „מלחמת גזעים“, אפשר יתעורר האסלאם לחזור ולמלא עוד פעם את תפקידו ההיסטורי...

ארנולד ג'. טוינבי, „הציביליזציה
במסה“, עמ' 212

מ ב א

תולדות האסלאם בעת החדשה הן במידה רבה תולדות נסיונותיו לסגל את עצמו ואת עיקרי אמונתו למצב שנוצר עקב הפגישה עם התרבות המערבית והשיטות המערביות. בכללו של דבר, אפשר לומר כי הנסיונות האלה להגיב על קריאת־התגר האדירה של המערב בשטח התרבותי, המדיני והצבאי מסתכמים בשתי מגמות עיקריות: האחת המבקשת לקלוט, לספוג ולמצוא את המתאים לצרפה, השניה המבקשת לדחות, להתגדר ולהסתגר. ואולם הוכח כבר ששתי העמדות הקיצוניות האלו במאבקה של תרבות מותקפת על נפשה אינן ממצות את כל אפשרויות ההתמודדות. אם אפשר ללכת בעקבות טוינבי ולדמות את שתי התגובות המנוגדות האלו של קליטה ודחיה לתגובותיהם של הקנאים והצדוקים בתקופה ה„הלנית“, הרי יש גם דרך שלישית. נבדלת משתי הקודמות — דרכם של הפרושים. צורה מקורית וחיובית זו של תגובה על לחץ תרבותי מבחוץ כונתה „נסיגה וחזרה“. ואולי למגמה הזאת צריכים אנו להסמיך את תנועות הרפורמה הגדולות באסלאם בעת החדשה.

לא קל למצוא הגדרה נוחה של המושג „מודרניזם” במסגרת המוסלמית, או במסגרת אחרת כלשהי. אך אפשר לתאר את התנועה כצורך המתעורר להגיב תגובה אינטלקטואלית. במסגרתה של אמונה דתית, על הלחץ של מסיבות חדשות ורעיונות חדשים, במידה שהם משפיעים על הדוגמה וההתנהגות המסורתיות. כוונתה של התנועה היא כמדומה להדגים, הלכה למעשה ובתגובה על בעיות ממשיות, שהאסלאם יכול להתאים לתביעותיו וצרכיו של העולם המודרני. ביוזמיה וראשי מטיפיה של התנועה פיעמה התשוקה לשחרר את האסלאם ממנטאליות גרסיבית, שהרחיקה את חסידיו מרעיון הקידמה. מבקשים היו למגר את רוח החשיכות, הפונה אל רגשי-נאמנות אוטוריטאריים לאסכולות של הלכה ומונעת כל מידה הגיונית של שינוי ותמורה.

בניגוד למה שאפשר להסיק למראית-עין ראשונה, לא התכוון המודרניזם המוסלמי לשידוד-מערכות מרחיק-לכת בתחום התיאולוגיה. רק במקרים נדירים עד מאד נגעו פולמוסיהם של המודרניסטים בתורות התיאולוגיות האורתודוקסיות היסודיות של האסלאם, ובעיקר שמו הללו את הדגש בהתאמתם של מוסדות למצבים חדשים ובשיחרור הבריות והליכותיהם מן הסייגים שנכפו על-ידי ה„תקליד” או ההליכה העבדונית בדרכיהם של פירושים מסורתיים. אם גם אמת הדבר שקצת מהשגיה החיוביים של התנועה היו להם משמעויות חשובות בתחום התורני, הרי לא בא הדבר אלא בעקיפים ולפרקים אפילו בלא יודעים, ובסיכום אפשר לומר כי התנועה המודרניסטית באסלאם, ובמיוחד בעולם הערבי, לא חתרה כלל לבדיקה מחודשת יסודית של אמונות האסלאם ועיקרי-היסוד שלו.

כאן ראוי לציין כי על הרוב התבטאו דובריה של התנועה בתחום המעשה ולא בתחום ההגות, בהסתגלות יותר מאשר ביצירה — להוציא את האסכולה ההודית החשובה של המודרניזם, שבראשה עמד סיר מוחמד אקבאל. המוסלמי ה„מודרניסטי” שואף, בעצם, למין אסלאם המכיר בכל חובותיו בהווה בלא עכבה מן העבר — אסלאם שבתורת דת אין הוא מתנגד ללחצו של המוסר החברתי אלא מעודדו דווקא ומאמצו לו (ר' קראג, ע"ע 164—149).

התנועות המודרניות להתחדשות מוסלמית התבטאו, בשינויי הדגשה מסוימים, בשני מישורים: רפורמה מבית והתגוננות כלפי חוץ. המחאה נגד הסגת-גבול והשתלטות מבחוץ תמיד היתה קשורה, אם גם במידות משתנות, במחאה נגד הירידה וההתנוונות מבית. הבעיה שבפני התנועות האלו אפשר למצותה בשאלה ובחקירה הבאה: איך להפסיק את התנוונות האופי המוסלמי של החברה המוסלמית, ואיך להשיב אחור את הכופרים המסיגים גבולם של מוסלמים.

שתי תנועות רפורמה גדולות ידע האסלאם המודרני: האחת מקורה במצרים, השניה מקורה בהודו. מקובל לחשוב ששיקולים תיאולוגיים היו מקור השראתה ומרכזה של הראשונה. הרפורמות שיזמה הקבוצה ההודית של מתקנים לאומניים מכוונת היתה בראש-וראשונה להתאים את האסלאם לתנאיה של הציביליזציה

האירופית המודרנית. לעומת זאת היתה התנועה המצרית, בהנהגתו של המופתי הגדול של מצרים, שייך מוחמד עבדו (1849—1905), רק בבחינת „נסיון לשחרר את דת האסלאם מפבליה של אדיקות גוקשה מדי, ולבצע תיקונים שבכוחם תוכל זו להסתגל לתביעות המורכבות של החיים המודרניים“. אולם דבר אחד משותף היה לשתי התנועות: שתיהן יצאו מן ההנחה ש„האסלאם הוא דת עולמית, המתאימה לכל העמים, לכל הזמנים ולכל התנאים התרבותיים“ (גולדציהר, מובא אצל אדמס, ע' 1).

תנועת הרפורמה הדתית במצרים, אף שלכאורה היתה שקועה ראשה־ורובה בשאלות תיאולוגיות, סופה ממלאת, בהמשך התפתחותה המדינית של אותה ארץ, תפקיד חשוב יותר מזה שתמלא התנועה שבהודו, התרבותית בעיקרה, בעיצוב עתידם של המוסלמים ההודיים. אכן, בדין אומרים על עבדו שבעת־ובעונה־אחת היה מיצרניה של מצרים החדשה וממסדיו של האסלאם המודרני. השקפותיו השפיעו מאד על הרבה מחוגי המשכילים המצריים, בין דתיים בין שאינם דתיים. ההתעוררות האמיתית, שחלה במצרים במחצית הראשונה למאה הזאת והתבטאה בתחיה רוחנית וספרותית, בתנועות של רפורמה חברתית וברוח לאומנית גוברת, אין להסבירה ואין להבינה אל־נכון בהתעלם ממחשבתו ופעולותיו של עבדו.

ה ר ב ו מ ש נ ת

[אפגאני] היה איש בעל כוח־אופי כביר, מדהים בלמדנותו, פעיל ללא לאות, אמיץ ועשוי־לבליחת, מפליא להתבטא בעל־פה ובכתב, עזרושם ואומר־כבוד בהופעתו. הוא היה בעת־ובעונה־אחת פילוסוף, סופר, גואם ועתונאי, אך על הכל היה פוליטיקאי, ומעריציו ראו בו פטריוט גדול בה־שעה שיריביו ראו בו מסית מסוכן... תולדותיו הן תולדות כל השאלה המזרחית בעת החדשה. 1909 רפ"א ג', בראון, „המהפכה הפרסית“, 1909

עם כל גדולתו, ועם כל ההשפעה הקיימת־ועומדת של רעיונותיו ותורותיו, לא היה שייך מוחמד עבדו אביה של תנועת הרפורמה המודרנית במצרים. הכוח המניע לתנועה בא לא מתוך גבולות מצרים גופה אלא מתורתו והשפעתו של אותו אדם דינמי ואגדי כמעט, סייד ג'מאל א־דין אל־אפגאני, שנולד בשנת 1839 באסעדאבאד, ליד קאבול שבאפגניסטן. אפגאני שבילה את השנים 1871—1879 במצרים ונעשה ראש־מעורריה של התנועה המודרניסטית שם, התיחס על חוסיין אבן עלי אבן אבי־טאלב, נכדו של הנביא מוחמד. מגיל עשר היה שונה ולומד בכמה וכמה מקומות באפגניסטן ובפרס, ועד גיל 18 כבר קנה לו בקיאות בכל חכמת האסלאם אף היטיב להכיר את חכמת זמנו לענפיה. שבע ידות היו לו בדקדוק ובבלשנות של הלשון הערבית, בהיסטוריה ובתיאולוגיה של האסלאם, בצופיות, בתורת ההגיון, בפילוסופיה, בפיזיקה, במתימטיקה, באנאטומיה, בתורת־הרפואה ובעוד הרבה שטחים.

פרשת פעולתו הממושכת והנמרצת של אפגאני ראשיתה בהיותו בן שמונה־עשרה. כאשר הלך להודו למשך כשנה וחצי והרחיב את תלמודו בקנותו לו מידה של ידיעה במדעים האירופים, כמו גם בלשון האנגלית. בשובו לאפגניסטן נכנס ג'מאל א־דין לשירותו של האמיר השולט, דוסט מוחמד ח'אן, שאחד מיורשיו עתיד להעלות את אפגאני לדרגת ראש־ממשלה. כאשר קם אמיר מתחרה, שיר עלי, ובתמיכת נשקם וכספם של האנגלים הצליח למגר את המשטר, החליט ג'מאל א־דין, שהיה אז בן 27, לעזוב את הארץ, וב־1869 ניתנת לו רשות לעלות לרגל למכה. הוא החל את דרכו בהודו, מקום שנתקבל בכבוד על־ידי ממשלת הודו אלא שלא הורשה לעסוק בפעולה מדינית כלשהי, אף לא להיועד עם המנהיגים המוסלמים. כעבור חודש ימים הובל לסואץ באניה של ממשלת הודו — יש טוענים שגורש על ידי הבריטים — ומשם הלך לקאהיר ועשה בה 40 יום. בפרקיזמן זה הרבה לבקר באוניברסיטה המוסלמית אל־אזהר, שוחח עם מורים ותלמידים, ובאכסניתו היה דורש דרשות באזני מבקריו.

בעת היותו בקאהיר הזמינו השולטן עבדול־עזיז לבקר באיסטנבול. הוא החליט שלא יעלה לרגל למכה, ובתחילת 1870 הגיע לאיסטנבול ונתקבל בה בכבוד רב. לא יצאו ששה חדשים והוא נתמנה חבר במועצת־החינוך, ובתפקיד זה עשה לביצוען של רפורמות מרחיקות־לכת במערכת החינוך. ברפורמות אלו קנה לו את איבתו של השייך־אל־אסלאם, שראה בהן פגיעה במעמדו שלו. הואיל ובכל הזדמנות היה מודיע את דעותיו ברבים, והשפעתו היתה גדלה והולכת, עורר עליו עד־מהרה איבה וקנאה גם בחוגים דתיים אחרים.

סמוך לסוף השנה ההיא הזומן אפגאני לנאום לפני התלמידים של דאר־אל־פ'ונון על חשיבות המלאכות והאומנויות, ואף כי נזהר והראה את נאומו תחילה לכמה פקידים גבוהים, נאחזו השייך־אל־אסלאם וחבריו בכמה מן ההשקפות שהביע והאשימוהו שדיבר בלשון של זילזול על ערכי האסלאם. העתונות החלה לבחוש בענין, אפגאני השיב בתביעה לשפוט את השייך אל־אסלאם על שקרא לו אתאיסט, וכה גדולה היתה המהומה עד שנצטווה רשמית לעזוב את הארץ.

ב־22 במרס 1871 הגיע אפגאני לקאהיר, מקום שלא התכוון לשהות אלא זמן קצר. אך בהשפעתו של ריאד פחה, שהיה אז ראש־הממשלה, קבעה לו ממשלת מצרים קיצבה חדשית (10 ל"מ) כאות כבוד והוקרה, ומתוך כך החליט להישאר לפי־שעה במצרים. כרגיל היה מוקף תלמידים ומעריצים, שבאזניהם היה משמיע את השקפותיו, שאז נחשבו מתקדמות במידה מופלגת, על תיאולוגיה, פילוסופיה, משפט, אסטרון־נומיה ומיסטיקה. הוא גילה גם התעניינות פעילה בעסקיה המדיניים של מצרים; הוא שקד ככל יכלתו לעורר את הארץ על סכנות התערבותם והשתלטותם של הזרים, ובמאמריו בעתונות גם לא הסתיר את רגשותיו האנטי־אנגליים.

הפעולות האלו, שנמשכו עוד שמונה שנים, בהכרח עוררו חשד מצד השלטונות והתנגדות מצד חכמי־הדת השמרניים. בשנים הללו גם החמיר במהירות מצבה

הכספי של הארץ, דבר שהביא לידי התערבות אירופית. לאחר שהודח הפדיב אסמעיל פחה ותופיק פחה קם למלוך, ביוני 1879, לא עברו עוד אלא שלושה חדשים וג'מאל א־דין גורש ממצרים.

לאחר־מכן עקר אפגאני להאידראבאד שבהודו, ושם חיבר, בפרסית, את הספר היחיד שנתקיים לנו מפרי עטו — „תשובה לחמרנים“, כתב־סיניגוריה על האסלאם כנגד התקפות הולזול מצד המחדשים. בעת היותו בהודו, בשנת 1882, הגיעה תנועת „מצרים הצעירה“, שקשורה היתה בשמו של ג'מאל א־דין, לידי התפוצצות במרידה של עראבי פחה, שהסבה אחרי־כן בכיבושה של מצרים בידי הבריטים. בעת פעולת־האיבה נעצר אפגאני על־ידי ממשלת הודו בקלקוטה, אך עם מיגור תנועתו של עראבי קיבל רשות לעזוב את הודו הוא עקר ללונדון, מקום שלא שהה ימים רבים, ומשם עבר לפאריז, שבה חי ופעל שלוש שנים.

תקופת ישיבתו בפאריז היתה לאפגאני פרק־זמן של פעולה תעמולתית בהקף בינלאומי. מאמריו בעתונות עוררו ענין רב ביותר, ובשנת 1883 התפלמס עם ארנסט רינאן על הנושא „האסלאם והמדע“, פולמוס שנסב על כשרו של האסלאם להתחדש ולהסתגל לציביליזציה המודרנית. (לימים תיאר רינאן כ„המטיף הראשון לחירות בקורות המזרח המודרני וגיבורה הראשון“).

ב־1884 הצטרף אליו בפאריז ידידו ותלמידו לשעבר, מוחמד עבדו, שהוגלה ממצרים באשמת שותפות למרידה של עראבי פחה. יחד החלו לפרסם שבועון ערבי בשם „אל־עורוה אל־וות'קא“ (הקשר האמיץ), שנועד להעמיד את העמים המוסלמיים על הצורך ללכד את שורותיהם נגד התוקפנות והניצול המערביים. רק 18 גליונות של השבועון עתידים היו להופיע, הראשון ב־13 במרס והאחרון ב־16 באוקטובר 1884. כתב־העת הזה היה בטאונו של ארגון חשאי שנקרא באותו שם, שעליו נמנו מוסלמים מהודו, מצרים, צפון־אפריקה וסוריה, ואשר תכליתו היתה „לאחד את המוסלמים ולעוררם מתרדמתם ולהעמידם על הסכנות המאיימות עליהם ולהדריכם לקדם את פני הסכנות האלו“. הממשלה הבריטית אסרה את כניסתו של העתון להודו ולמצרים, שתי הארצות שעליהן היתה השפעתו גדולה ביותר. אחד מתלמידיו של אפגאני הביע את הדעה שאילו נמשך קיומו של העתון כי אז היה מביא לידי התקוממות מוסלמית כללית. אכן, על אף תקופת קיומו הקצרה, גדולה היתה השפעתו של כתב־העת הזה, ופעמים רבות פורסם בצורת ספר, בפעם

האחרונה ב־1958 בקאהיר, בתוספת הקדמה מיוחדת מאת ג'מאל עבדול נאצר. 13 השנים שבין שקיעתו של „אל־עורוה אל־וות'קא“ לבין מותו של ג'מאל א־דין (9 במרס 1897) עטופות תעלומה במידת־מה. לאחר ביקור קצר בלונדון הלך למוסקבה ולאחר־מכן לפטרסבורג. ישיבתו ברוסיה ארכה למעלה מארבע שנים, וכל אותה עת הוסיף לכתוב ולעשות נפשות לאחדות המוסלמית. לפני ישיבתו ברוסיה או אחריה, ב־1886, הלך אפגאני לפרס, ונעשה שם מיניסטר־המלחמה. בזכות למדנותו וכוח דיבורו, כמו גם בזכות קנאתו הגלויה לטובתה של הארץ,

קנה לו מידה בלתי־רגילה של השפעה בכל החוגים, עד כדי כך שהשאה — שהוא עצמו הזמין את אפגאני טלגרפית — החל לחשוך בו ולהתירא פן ינצל את השפעתו כדי לתת תחת ממשלתו וכס־מלכותו. כיון שהבחין אפגאני בשינוי־יחס זה, ביקש רשות לצאת את הארץ והלך לרוסיה.

ב־1889 שוב נפגש במינכן עם השאה, נצר א־דין, שביקר אז באירופה. השאה שידל אותו לחזור לפרס ולהיעשות ראש־הממשלה. לאחר תקופה של שיתוף־פעולה ואמון הדדי, שוב התעוררו חשדותיו של השאה, וכשחזר אפגאני וביקש רשות לעזוב את הארץ הושבה בקשתו ריקם בגסות מפורשת. אז תר לו מקלט במסגד אחד, שבו נשאר למעלה משבעה חדשים, כשהוא מטיף בגלוי למיגורו של השאה. השפעתו גברה והלכה על כל שכבות העם, ובין תלמידיו היו 12 איש שהתבלטו אחרי־כן במהפכה הלאומנית הפרסית. אחד מן התלמידים האלה הוא שרצח את השאה ב־1 במאי 1896.

סמוך לסופה של שנת 1890 חילל השאה סוף־סוף את קדושתו של המסגד, אסר את אפגאני והעבירו, כשהוא חולה אנוש, לגבול התורכי. משהחלים יצא לביקור קצר בלונדון. הוא חזר ב־1892 לתורכיה ובה נשאר עד שמת. עקב „סרטן הלסת” שפשט עדי־מהרה לצוואר, אף כי רבים מידידיו הפרסים תקיפים היו בחשד שלמעשה הרעילוהו. פחות משנה לפני מותו סירבו השלטונות התורכיים להיענות לממשלת פרס שביקשה שיוסגר אפגאני לידיה, בעקבות רציחתו של השאה נצר א־דין (ואולם שלושה אחרים שנחשדו בשותפות בקשר הוחזרו לפרס והוצאו להורג בחשאי בטברیز).

*

מן התיאור הקצר הזה של חיי אפגאני ייראה לנו שפעולתו הקיפה למעשה את כל ארצות האסלאם כמו גם אותן ארצות אירופיות שהיו מעורבות בענייני העמים המוסלמים. בפרק־זמן זה או אחר פעל בארצות כאפגניסטן, פרס, תורכיה, הודו ומצרים והשפיע עליהן במחשבתו ובמעשיו. המהפכה הפרסית, שהגיעה לשיאה בהנהגת התחוקה ב־1906, קיבלה ממנו בראשית צעדיה השראה, עצה ועזר. בתעמולה שניהל בעת שבתו באיסטנבול הכשיר את הקרקע למהפכה המוצלחת של „התורכים הצעירים” ב־1908, ובתוך כך גם היה מניע ראשי לתנועה הלאומנית המצרית ומקור השראה ראשון־במעלה להתעוררות הרוחנית והדתית שנתגלמה בעבדו וחסידיו. אחד הביוגרפים האירופיים שלו אמר עליו: „בכל אשר הלך הניח אחריו חממה של ריב ומדון, ובלי גוזמה אפשר לומר שכל התנועות של שיחרור לאומי, של ריאקציה נגד היזמה האירופית, שאותן אנו רואים במזרח זה עשרים שנה ויותר, מקורן נעוץ במישרים בתעמולתו” (ב. מישל, ע' כ"ג).

אפגאני היה מהפכן במלוא מובנה של המלה. כפי שאומר אדמס, אפייני היה הדבר למזגו של האיש „שהאמצעים אשר בחר להגשמת מטרותיו היו האמצעים של המהפכה מדינית. נראה היה לו כי זו הדרך המהירה והבטוחה להשיג לעמים המוסלמיים

את החירות הדרושה להם כדי שיוכלו להכניס סדר בביתם שלהם...” אפגאני ראה במיגורם של שליטים מוסלמיים העומדים לשטן לישועה הזאת אמצעי כשר למטרה המבוקשת. בראיון עם פרופ' בראון אמר פעם: „אין לקוות לשום רפורמה שהיא בטרם יותזו ששה או שבעה ראשים”, והוא נקב בפירוש בשמותיהם של השאח הפרסי וראש־ממשלתו. הוא גם לא היה מסור לאיוו מן המעצמות המוסלמיות הקיימות; ראוי לציין כי תלמידו וכותב קורותיו, רשיד רידא, מקפיד לתקן את דבריו של ביוגרף קודם שאמר על אפגאני שהיה מסור לכליפות העותומניות. מטרתו היתה לרומם איזו מעצמה מוסלמית שתיעשה מרכז־ליכוד לכל האומות המוסלמיות. הוא החל במצרים; כשעלו תכניותיו שם בתוהו, תלה תקוותיו במרידת המהדי בסודאן; אחר־כך ניסה מזלו בפרס. ולבסוף בקיסרות העותומנית. אולם כבעל מחשבה יוצרת וכבונה שיטה לא היה כוחו של אפגאני גדול. כאיש המעש, התעמלן ונושא־הדגל עסוק היה הרבה מפדי שיתן דעתו על ההלכה. כפי שצוין למעלה, הרי החיבור החשוב היחיד שהניח אחריו הוא „תשובה לחמרנים”, שאותו כתב בהיותו בגלות־למחצה בהודו. אדם מביא תמצית של הפרק האחרון בספר, הקרוי „האמצעים להשגת אשרן של אומות”, הנותן דוגמה לצד הקונסטרוקטיבי יותר שבתורתו ומכיל הרבה מרעיונות־היסוד שלו. כדי להשיג את אשרן של האומות, אומר אפגאני, צריך:

1. שיטוהרו מוחות העם מאמונות תפלות וממושגים מטופשים. האסלאם מחייב זאת, בפרט משום שתורת אחדות האלוהים מחייבת לטהר את המוח ואוסרת על מושגים מטופשים וחסרי־שחר דוגמת עבודת־גילולים, או גילגוליה וטבלותיה של האלהות.
 2. שיהיו הבריות יכולים וחפצים להגיע לדרגות הנעלות ביותר של אצילות האופי. הדבר היחיד שלא יוכל להשיגו המתאוה לכך הוא הנבואה, שאותה מעניק האלהים לאשר יבחר. אם ישתכנעו הכל באפשרות להשיג את שלמות האופי, עתידים הם להתחרות זה עם זה באמצעים להשיגה. האסלאם מאפשר לכל את השגת השלמות. אין הוא דומה לברהמניזם, המחלקת את הבריות לקטטות שאין לחרוג מתחומיהן. אין הוא דומה גם ליהדות, שבזה לבני דתות אחרות והעמידה מתוכה את אנשי הכהונה כקטטה הקרובה ביותר אל האלוהים, שבלי תיווכה אין איש יכול להתקרב אל האלוהים.
 3. שעיקרי האמונה של דת האומה יהיו תלמודם הראשון של הבריות, ושבתוך כך ילמדו גם את הנימוקים והטענות המתאימים לביסוס האמונות האלו; האמונות הדתיות של העם אינן צריכות להישען אך ורק על קבלת תורה ממעל. בספרו על „הציביליזציה” מראה גיזו שהיסוד הנמרץ ביותר בקידמה המודרנית ובציביליזציה האירופית היה הופעתה של סיעה דתית שטענה לזכות לחקור בעצמה במקורות האמונות הדתיות ותבעה הוכחות לאמונות האלו.
- כמעט אין כאסלאם דת הפונה אל שכלו של האדם ודורשת ממנו לקבל אמונה דתית רק על יסוד נימוקים משכנעים ולא על סמך יומרות והשערות

סתם. בניגוד לאסלאם עומדות דתות אחרות, דוגמת אלו המחייבות את האמונה שיכול האחד להיות יותר מאחד ושיכולים הרבים להיות אחד. אמונה שהדוגלים בה מצדיקים אותה בטענה שהיא עומדת למעלה מן השכל ואין השכל יכול להשיגה.

4. שבכל אומה יהיה מעמד מיוחד שתפקידו לחנך את שאר בני העם, ועוד מעמד אחד שתפקידו להדריך את הבריות במוסר. מעמד אחד ילחם בבורות הטבעית ויספק את הביקוש לדעת, ואילו השני ילחם ביצרים הטבעיים ובהיעדר המשמעת. שני אלה — המורה העושה את מלאכת ההוראה, ובעל המשמעת המצווה על הטוב ואוסר על הרע — נמנים על עמודיו החשובים ביותר של האסלאם.

האסלאם הוא, אפוא, הדת היחידה שבאמצעותה יכולות האומות להשיג את אשרן. אם יטען הטוען: „מדוע־זו נתונים המוסלמים במצבם הביש הנוכחי?“ אפשר לענות לו בלשון הקוראן: „אמנם כי לא ישנה האלוהים מצבו של עם עד אשר ישנה את מצבו שלו“ (קוראן י"ג, 12).

(אדמס, ע"ע 1516)

הקורא ודאי יעמוד על הדמיון המפליא בין טענתו של אפגאני בסעיף 3 שלמעלה ובין תורתיה של התנועה הפרוטסטנטית באירופה. בדברו על „סיעה דתית שטענה לזכות לחקור בעצמה במקורות האמונות הדתיות“ הוא מתכוון במפורש לתנועה זו. ובאמת, קלעג'י מוסר שאפגאני אמר לעבדול קאדר אל־מגריבי שבאסלאם צריכה להופיע תנועת רפורמה „קרובה לזו של הפרוטסטנטיות נוסח מארטין לותר... שתעקור מושגים מוטעים שהשתרשו באוכלוסים כמו גם באחדים מן התיאולוגים...“ (קלעג'י, ע' 15).

אך על אף העובדה שדעותיו של אפגאני על הרפורמה הדתית היו ברורות, מנומקות ושיטתיות, הרי בשטח המדיני נתגלה עיקר כוח־משיכתו כלפי המוסלמים הצעירים בני־זמנו. הנקל להבין זאת, שהרי תחום התעמולה המדינית זימן לפטריויטים האלה לא רק דרך מהירה וקלה למראית־עין לעצמאות לאומית אלא גם הזדמנות לביטויים של רגשות לאומנים קולניים. אפגאני השרה השראתו על מהפכנים מדיניים ועל למדנים כבודי־שיבה, הטיף ללאומנות מקומית ולפן־אסלאם כאחד, ועשה תעמולה לפריקת עולה של העריצות מבית ועול השלטון הזר מחוץ.

ואולם, כפי שהעיר פרופ' וילפרד קאנטול סמית בחיבור שפירסם לא מכבר, אפגאני תרם תרומתו לא כהוגה־דעות אף לא כמארגן ומתכנן. „חשוב הוא לא בזכות מה שהוסיף להתפתחותו של העולם המוסלמי אלא בזכות מה שהביא לנקודת־המוקד — מוקד מרוכז כדיר־כך שהיה מסוגל להבעיר. חשוב הוא מפני שהוא עצמו מיצה במידה כה רבה את העולם המוסלמי המתלבט של ימיו, ואחרי־כן הגיב על הלבטים הללו במרץ־אדירים. רחב־דעת היה וחובק־כל: בחרתו לבעיותיה החדשות של העדה התעלה מעל לפילוגים המסורתיים שבתוכה ויכול היה להסיח את הדעת מן הפילוגים הללו...“ (סמית, ע' 48).

מחוץ ל"תשובה לחמרנים" מסתכמת מורשתו הספרותית של אפגאני בעיקר במאמרים וכתבי־פולמוס בעתונים, במכתבים, בהרצאות שלא פורסמו ובחלקן גם לא נשתמרו, ובכמה שיחות שנמסרו על־ידי בני־זמנו ותלמידיו. כשבא מאיסטנבול לקאהיר ב־1871 הרצה ב"אל־אזהרה" שורת הרצאות ששתיים מהן נשתמרו בכללותן על־ידי עבדו תלמידו. הראשונה היתה על "הפילוסופיה של החינוך". על פי גירסתו של עבדו, השווה אפגאני בהרצאה זו את בריאות המוסר לבריאות הפיזית בחיי הצומח והחי: ממש כמו שבגוף תלויה הבריאות בשמירה על איזון נאות בין יסודות ומגמות נוגדים לבל יתגבר האחד מן היריבים על משנהו, כך גם בבריאות המוסרית יש לשמור על איזון נאות בין צמדי מגמות נוגדות, בין מידה טובה למידה רעה — כמו, למשל, בין אומץ לפחד, או בין נדיבות לקמצנות. אם האחת מכריעה ומבטלת את חברתה, נמצאת הבריאות המוסרית לוקה. מדעי החינוך והמשמעת פותחו על־מנת לשמור בנפש את מידותיה התרומיות, או לחזקן, אם נחלשו או אבדו. אותם שמפקידים בידיהם את חינוכו של עם ואת טיפוח מוסרו הם "רופאי נשמות ורוחות", ועליהם לדעת את עיקרי הבריאות המוסרית כדרך שרופאים יודעים את עיקרי הבריאות הגופנית. עליהם לדעת את ההיסטוריה של אומתם ושל אומות אחרות, את תקופות עלייתן או ירידתן, את עילות החולשות המוסריות שנתגלו בתוכן ואת התרופה הדרושה לריפויין. אם בורים יהיו רופאי־הרוח האלה, בהכרח ישתקף הדבר בבריאותה המוסרית של האומה. בורותם של רופאים קשה מהיעדר כל רופא. רופאי־הרוח אלה, האחראים להדרכה המוסרית, אפשר לחלקם לשני סוגים — מזה נואמים ומטיפים ומזה סופרים, כולל עתונאים.

ההרצאה השניה עסקה ב"אמנויות". אחרי דברו על השלבים השונים בהתפתחות הרוחנית והחברתית של האדם, ולאחר שהראה איך פותחו כמה וכמה אמנויות מועילות ומה ערכן בחברה, ממשיך אפגאני ומדגים את הצורך בשיתוף־פעולה בין האמנויות השונות ובין היחידים השונים, לתועלת החברה. האמנויות תלויות זו בזו, וכל פרט ופרט תלוי באמנויות הרבה, אפילו במה שנוגע לצרכים הפיזיים של החיים. "איך אפוא יהיה האדם בלתי־תלוי בהיותו זקוק יום־יום, אף גם שעה־שעה, לפירותיהן של כל האמנויות? שיתוף־הפעולה בעבודה הוא אפוא הצטרכותו של כל אדם לתשלום תמורת ערכה של עבודתו בפרי־עבודתם של אחרים. בדרך כך תהיה החברה האנושית משולה לגוף המורכב אברים־אברים, גוף שבו כל אבר פועל לתועלת הגוף כולו". אם יבין היחיד את תלות־הגומלים הזאת, הרי ישתדל לתפוס את מקומו בגוף כאבר לאמיתו ויפעל לתועלת הכלל. "העקרון של העבודה הזאת למען הגוף בכללותו הוא מה שאנו קוראים 'האמנויות', ואם אין לאדם עבודה של ממש לתועלת החברה האנושית ולעזרת משטרו של הארגון בכללותו, הרי כמוהו כאבר המשותק שאין לו כל ערך לגוף ואך למעמסה הוא עליו". (מובא אצל אדמס, ע"ע 36-35; קלעג'י, ע"ע 84-83).

בנאום שנשא בדאר-אל-פ'ונון באיסטנבול, נאום שבעקבותיו גורש מתורכיה, דיבר אפגאני בנעימה דומה לזו על חשיבות המלאכות והאומניות. הוא השווה את הגוף המדיני לגוף חי שאבריו הם המלאכות ומשלח-היד השונים. נשמתו של גוף זה היא הסגולה הנבואית או הפילוסופית. הוא השווה כל אומנות לאבר אחר שבגוף, ועמד בהרחבה על חשיבותו של כל אחד מהם (קלע'י, ע' 32; אדמס, ע' 6).

*

הקורא המודרני בצדק יראה בכל הדברים האלה הגיגים גלמיים ותמימים כלשהו. אכן, עלינו לזכור שרעיונותיו של אפגאני היו בעיקר מושגים בשלים-למחצה שנלקטו כביד-המקרה מהוגי-דעות שהיו מקובלים באופנת הזמן ההוא. הרעיון של השוואת המלאכות והאומניות לאברים השונים שבגוף האדם לא היה, כמובן, המצאתו של אפגאני. הפילוסוף המדיני האנגלי הגדול, תומאס הובס, בעל ה"לויתן", עושה השוואה, אבר-אבר, בין הגוף המדיני לגוף האדם, תפיסה שהוגי-דעות מדיניים שלאחריו מתחו עליה בקורת חריפה.

מכל-מקום, הרבה יותר מהדרכה סתם העניק אפגאני לתלמידיו. בביוגרפיה הקצרה שלו אומר ג'ירג'י זיידאן שדומה היה כאילו אפגאני "נפח בתלמידיו את רוחו שלו; והם פקחו את עיניהם והנה ראו ההולכים בחושך אור גדול. כך קיבלו מידו, מלבד התורה והחכמה, רוח חיה שעוררתם לראות את מעמדם כפי שהוא באמת ולקרוע מלבכם את הצעיף של רעיונות-שווא. לפיכך התעוררו לפעולה בכתב וחיברו מאמרים לרוב על נושאים ספרותיים, פילוסופיים ודתיים". הואיל ועניינו בפעולה המדינית היה מפורש הרבה יותר מעיסוקיו העיוניים, הואיל והתחמץ בו לבו על מצבו העלוב של האסלאם בימיו, חש אפגאני בחריפות-חימה במצוקתם של אחיו המוסלמים, ובלהט קנאתו המריצם להכיר בחומרת מצבם ולגמור אומר לתקנו.

בספרו החדש על האסלאם בימינו נותן פרופ' קאנטוול סמית שבח יאה לפעלו ולאישיותו של אפגאני. הוא מטעים כי תנועות הרפורמה הקודמות באסלאם אמדו את ירידתה של החברה המוסלמית רק במושגיהן של המצוות המוסלמיות הקלסיות ובתוך כך לא גילו התנגדות לאויב החיצוני אלא במסגרת מצומצמת ומקומית, ואילו תגובתו של אפגאני על שתי הבעיות האלו היתה מתקדמת יותר. "לעת הזאת", כותב הוא, "היו הליקויים הפנימיים בולטים יותר, ואילו חדירתה הפנימית של אירופה ולחצה החיצוני הרחיקו לכת הרבה יותר. גאונותו של אפגאני מתבטאת בכך שראה את המצב במלוא הקפו ומתוך פרספקטיבה. הוא הבין כי סכנה נשקפת לעולם המוסלמי כולו ולא רק לחלק זה או אחר ממנו; וכי הסכנה נשקפת מצד המערב כחטיבה דינמית, אדירת-כוח. הוא ראה כי בהשוואה לחטיבה הזאת כל העולם המוסלמי הוא רפה-אונים. הוא תפס שבמובן ידוע עצם חולשתו של עולם זה היא המאיימת עליו. המתקנים שלפניו טענו שמצבם החברתי של המוסלמים לקוי. אפגאני טען שהוא חלוש".

יתר על כן, דומה שאפגאני היה המחדש הראשון באסלאם שראה במושגים „אסלאם” ו„מערב” תופעות היסטוריות סמוכות — ומנוגדות כמובן. „הסתירה הזאת... נעשתה מאז נכס־צאן־ברזל כמעט בכל מחשבה המוסלמית. יהיה זה עיון כדאי ומאיר־עיניים אם נבדוק איך התפתחה בהכרה המוסלמית... דמות־הרפאים של המערב ככוח מאשים ומאיים. אפגאני הוא שהביא דבר זה לידי גילוי והגיב עליו תגובה פעילה”.

אולם צד נוסף המתפתח בתודעה המוסלמית המודרנית, שנתגלה בעליל בפעם הראשונה באפגאני, הוא זה שפרופ' סמית קורא לו „געגועים מפורשים על התפארת הארצית שהסתלקה, זו של האסלאם הקדום”. במליצתו הרתוחת ובכוח שינון שאינו יודע לאות היה אפגאני משלהב את שומעיו בארצות האסלאם ומעוררם לשוב ולזכור איך היו פעם אדירי־כוח ועתה חלשים הם. ואף שזכרון זה לא היה כמוס הרבה מתחת לפני השטח, מכל־מקום כמוס היה ומטושטש בדרך־כלל — תחושה יותר מאשר ציור של תפארת שהיתה. תיאוריו החיים של אפגאני עוררו תגובה נלהבת, שמאז הלכה הלוך וגבור. העלאת זכרה של גדולת האסלאם בקדמותו נעשתה, בעצם, קו עיקרי שלישי בדמותו של האסלאם המודרני — בצד הרפורמה הפנימית וההתגוננות כלפי חוץ.

אך בעודו מעלה על נס את תפארת העבר גילה אפגאני הערכה חלקית לפחות לערכים המערביים, במיוחד למדע ולטכניקה של המערב. אף כי ראה במערב דבר שצריך להתנגד לו קודם־כל משום שהוא מעמיד בסכנה את האסלאם ואת העדה, טען גם שלפחות במידה ידועה צריך לחקותו. הוא עורר את שומעיו המוסלמיים לפתח את השכל ואת הטכנולוגיה כדוגמת המערב למען יתחזקו.

פעולתו והשפעתו של אפגאני הקיפה כמעט את כל ארצות המזרח, אבל במצרים עתידה השפעתו להאריך ימים ובה עתיד הוא למצוא את התלמידים הפעילים והנאמנים ביותר שהמשיכו במלחמתו ובמסורתו. החשוב משכמו־ומעלה בכל אלה היה השייך מוחמד עבדו, שמלבד היותו מחסידי האדוקים של אפגאני היה גם האיש שהכניס שיטה בתורתו של הרב ונתן להן ביטוי אינטלקטואלי שלם יותר.

המאמר הבא בסדרה זו: מוחמד עבדו ותיקוניו

בביוגרפיה

עדיין לא נתחבר מחקר ממצה ומוסמך על ג'מאל א'דין אפגאני. הכרך הראשון לביוגרפיה המקיפה של עבדו, פרייעטו של רשיד רידא, עודנו מקור עיקרי לקורות-חיייו של אפגאני בערבית, ואילו ספר יסודי על התנועה המודרניסטית באסלאם הערבי לא נכתב עדיין כל-עיקר. חיבורו של אדמס, שנעשה כבר קלאסי, נתישן מעט, אף שהוא המקור היחיד המצוי באנגלית. הרשימה הבאה כוללת את רוב הספרים על נושא זה שניתן להשיגם בנקל ואשר שימשו בהכנת המאמר הזה.

ערבית

אפגאני & עבדו: „אליערווה אליוות/קא“ (הקשר האמין), קאהיר, 1958.
 ראף חורי: „אליפכר אל-ערבי אל-חדית“ (המחשבה הערבית החדשה). ביירות, 1943.
 קררי קלעג'י: „ג'מאל א'דין אל-אפגאני — חכים אל-שרק“ (אפגאני — חכם המזרח). ביירות, 1947.
 מוחמד רשיד רידא: „תאריך אל-אוסתאד“ אל-אימאם“ (ביוגרפיה של עבדו), כרך א'. קאהיר, 1907.

מקורות אחרים

צ'ארלס צ' אדמס: האסלאם והמודרניזם במצרים. אוקספורד, 1933.
 א. ג'. בראון: המהפכה הפרסית של 1905. קמברידג', 1909.
 י. גולדציהר: ג'מאל א'דין אל-אפגאני. ב„אנציקלופדיה אוף אסלאם“. גוטהולד וויל: תפיסת עתידו של האסלאם אצל ארנולד טוינבי, בכרך „טוינבי וההיסטוריה“. בוסטון, 1956.
 ארנולד טוינבי: האסלאם, המערב והעתיד, בכרך „הציביליזציה במסה“. לונדון 1948, ע"ע 184—212.
 ב. מישל & עבדול ראזק, מוצטפא: רסאלת אל-תווחיד. פאריז, 1925.
 וילפרד קנטול סמית: האסלאם בהיסטוריה החדשה. פרינסטון, 1958.
 קנת קראג: התנועה המודרניסטית במצרים. בכרך „האסלאם והמערב“. האג, 1956, ע"ע 165—178.