

ג. רזואן : בשולי התנועה המודרניסטית במצרים

המשבר פודץ : עלי עבד אל-דאזק וטהא חוסיין

כל אחד מאתנו יכול לגלות בתוכו שתי אישיות נבדלות, אחת שכלתנית ואחת חושנית... מה ימנע אפוא את הראשונה מהיות למדנית, חוקרנית, בקרתית, ואת השנייה מה ימנע מהיות אישיות מאמינה ובוטחת, הנושאת נפשה לאידיאלים הנעלים ביותר?

טהא חוסיין

ההשכלה המודרנית במזרח עוררה את המוסלמים להתבייש בתוך-תוכם על היותם מוסלמים; היא עוררה את המתקנים המוסלמים להתבייש בתעודתה של הדת...
אחמד אמין

יורשי התנועה הרפורמיסטית באסלאם הם חבורה של בישי-מזל: לעתים רחוקות נפקדו עוונות אבות על בניהם כמו שהיה הדבר במקרה הרפורמיסטים המוסלמיים הראשונים. המתקנים האלה, ובראשם מוחמד עבדו, ניסחו שני עקרונות. הראשון צימצם והגביל את תחומיה של זו אשר תיחשב „התגלות“; השני קבע שאין להתגלות יכולה להיות מנוגדת לתבונה.

בשלב עשרות-השנים שלאחר מותו של עבדו מנסים היו המנהיגים הרוחניים במצרים לנצל את שני העקרונות האלה עד קצה גבול ההגיון, אך בלא שישתהו לבדוק לאן דבר זה מובילם. הנה כך הכרח היה להגיע לנקודה שבה התבונה חייבת להתנגש עם המגבלות המהותיות של שני העקרונות של עבדו, אפילו בפירושם הרחב ביותר.

נוכח נצחון הלאומיות הליברלית והופעתם של המתקנים החברתיים נוסים היו מנהיגיה הרוחניים של מצרים להתעלם מכל אותן בעיות שתנועת-הרפורמה המוסלמית הניחתן בלא פתרון. הראשה-ההראשונה באלו היתה, כמובן, ההתנגשות הברורה בין התבונה לתכנה של ההתגלות האלוהית, ואל הסלע הזה כמעט והתנפצו כליל מאמציהם של אנשי-הרוח. בצורתה החריפה ביותר אפשר להגדיר את הבעיה בזו הלשון: הרפורמיסטים טענו שהאסלאם הוא דת התבונה ולפיכך אינו מנוגד בשום פנים לידיע המדעי המערבי; אך הטוען כך הריהו מתעלם מן העובדה שעוד תשע-מאות שנים קודם-לכן הובסו כל הנסיונות להכניס ראציונליזם ואינטלקטואליות לאסלאם. כל זמן שהיו אנשי-הרוח עסוקים ברפורמה החברתית והמדינית לא היתה הרגשת הסתירה היסודית הזאת חריפה יותר מדי. אבל משהחלו לצלול לנושאים היסטוריים ותיאולוגיים פרץ המשבר ברעש גדול. על שנים מבין אנשי-הרוח שעתידיים היו להתנסות במשבר הזה, כל אחד על-פי דרכו, נתעכב בפרק זה.

א

באמצע שנות ה-20, שעה שהיתה מפלגת הוופד משנה את פני הנוף הפוליטי של

מצרים בלי לסטות הרבה מן המסורת שהאמינה בהתאמתו של האסלאם לעולם המודרני, היו שני צעירים מן האוניברסיטה של אל-אזהר פותחים במהפכה מסוג אחר לגמרי. ספרו של עלי עבד אל-ראזק, אל-אסלאם ואוצול אל-ח'וּפּם ("האסלאם ועיקרי השלטון"), שראה אור ב-1925, היה חיבור על הכליפות והכיל את מסקנותיהן המוקדמות של חקירות המחבר בתולדות המשפט המוסלמי. עבד אל-ראזק, שנולד ב-1888, היה בן למשפחת פ'לאחים עתיקה בכפר שבמצרים התיכונה. בהיותו כבן עשר נכנס לאוניברסיטת אל-אזהר, ושנותיו הראשונות במוסד ההוא היו אפוא השנים האחרונות לזיקתו של מוחמד עבדו אל אותו מוסד. אך אף שקיבל השפעה מרעיונותיו של עבדו, הנה בהרבה מובנים עיקריים עתיד היה להרחיק לכת יותר ממנו. שנה לאחר שסיים את תלמודו באל-אזהר, ב-1912, החל להרצות שם, ואותה שנה הלך לאוקספורד לקבל תואר בכלכלה ובמדעי-המדינה. ואולם כתום שנה לערך לשיבתו שם פרצה המלחמה והוא נאלץ לחזור למצרים, ושם נתמנה שופט בבתי-הדין השרעיים.

ספרו, שלפי הסברה נכתב כשעדיין היה המחבר הוגה במאבק נגד השולטן של תורכיה וכל גונסתמל בו, מעלה טיעון מבוסס ומשכנע למדי נגד מוסד הכליפות. תכליתו העיקרית היתה להחדיר במוסלמים את ההכרה שבשורתו של מוחמד היתה דתית בלבד, ומוסר-ההשפל מזה היה שאין לקבל את נסיונותיהם של השולטנים למשול בעולם המוסלמי על סמך מראית-עין של אחדות בעניינים חילוניים ורוחניים כאחד. האחדות שחולל הנביא, טען עבד אל-ראזק, ביסודה היתה אחדות של אמונה ולא של פוליטיקה; מוחמד לא התכוון ליסד קיסרות, ובשורתו לא חייבתו לשפוך מרותו על חסידי או מתנגדיו. יהיו אשר יהיו השינויים החברתיים והמדיניים אשר חולל בחיי הערבים, היו אלה תוצאות-לוואי מן המהפכה המוסרית אשר אליה חתר ואותה השיג. „אם נאסוף ונקבץ את כל אשר הורה במישרים בשאלות מימשל, לא נקבל אלא מעט-שבמעט מעקרונות החוק והארגון הדרושים לקיומה של מדינה“ (מובא אצל אחמד, ע"ע 8-117).

מכאן המשיך עבד אל-ראזק בדרכו והגיע אל עצם-עצמו של הענין — הוא הכלי-פות — וטען כי מוסד זה היתה לו השפעה הרתי-שואה על התקדמותם של המוסלמים. לדעתו היתה הכליפות מקור כל רע ושחיתות בהיסטוריה של המוסלמים, שכן עוד בתחילת התפתחותה כמוסד נסתאבה ונעשתה מכשיר המפריע למחשבה נבונה על הבעיות השלטוניות. לא ניתן מקום אלא למושגים תיאולוגיים: החכמים הערביים, שהעבירו את הפילוסופיה והמדע של היוונים, מעולם לא העזו להציץ לתוך „המדינה“ של אפלטון או „הפוליטיקה“ לאריסטו. עבד אל-ראזק טען כי לא היתה כל סיבה דתית ממשית לקנאות זו, ורשאים המוסלמים לבנות את מדינותיהם השונות ולפתח את שיטות המימשל שלהם עצמם לאור צרכיהם הנוכחיים ולאור הרעיונות המודרניים ונסיונותיו של המין האנושי.

לא קשה לראות מה טעם חולל ספרו של עבד אל-ראזק רעש כה גדול. מחמת החשיבות היסודית שמיחסת המחשבה המוסלמית לזהות הדת והמדינה, זהות

שהמחבר פסל אותה מכל-וּכֹל, יצאו שלטונות אל-אזהרה בחימה שפוכה נגד תורתו. כמו שמטעים פרוץ פון-גרינבאום, מאמציו של עבד אל-ראוק להפריך את ההשקפה בדבר נחיצותה של האליפות כמוסד יש להם חשיבות זעומה-ביחס „בהשוואה לסברתו של המחבר ששליחותו של מוחמד, ומכאן גם מרותו, רוחנית היתה יותר משהיתה פוליטית... שהתקנות המדיניות והמינהליות אך טפלות היו למעמדו המיוחד של הנביא, וכי האסלאם מעולם לא נועד להישאר נחלת הערבים...” ההיקש הוא שהשריעה (החוק האלוהי או הדתי) שהנהיג מוחמד, עניינה היה בעסקי-דת בלבד. האסלאם, כך טוען המחבר, מעמיד חוק מוסרי ודתי, וחוק זה עניינו אך-ורק ביחסים שבין אדם למקום, לפי שהעולם-הזה חשיבותו בעיני הכל-יכול מועטה מפדי שימציא לו איזו מערכת מיוחדת של חוקים, מחוץ לתקנות הכלליות שעל-פיהן הפעיל את השכל האנושי. הנה כך כל מבנהו של החוק ההלכי, המעכב את התקדמותה של העדה המוסלמית, נמצא שאינו אלא מערכת אנושית של דינים, שהאסלאם זכאי בהחלט להשליכם אחר-גו ולהעמיד על מקומם את המשטר והמשפט ההולמים ביותר את הצרכים האנושיים והיפים ביותר להצלת המוסלמים משפלותם ושיעבודם כיום. (גרינבאום, ע"ע 9—198)

הצד האירוני שבמצב הוא, כמו שהעיר פרשן אחד מן האחרונים, שגם אם היתה הנחתו של עבד אל-ראוק מרחיקת-לכת בהחלט, הנה „הגיע אליה רק מתוך שהסיק את המסקנות ההגיוניות מכמה מדעותיו של עבדו” (ספרן, ע' 142). עבדו הוא שרמז כי הנביא עלול לטעות במעשיו שמחוץ למסירת דברו של אלה, והוא שפסל את תמימות-הדעים („אגמאע”) כעקרון מחייב של הדוקטרינה המוסלמית. אולם ה„עולימא” (חכמי-הדת) דחו את סברתו של עבד אל-ראוק מכל-וּכֹל. בית-הדין המשמעותי של אל-אזהרה, שבפניו הובא, חזר ועמד בתוקף על הרעיון המסורתי שמוחמד יסד שיטה מדינית ודתית כאחת וכי השריעה, המיוסדת על גילוי-שכינה במישרים, אף היא מחייבת את החיים האזרחיים והדתיים במידה שווה. מופלא הדבר שאם גם יכול היה עבד אל-ראוק להגיע לסברתו רק על-ידי הסקת המסקנות ההגיוניות מכמה מדעותיו של עבדו, הרי מומחה-דוקטרינאי כדוגמת פון-גרינבאום העלה כי בית-הדין, שדחה כליל את הסברה הזאת, „יכול היה להימצא בעצה אחת עם מוחמד עבדו, שאם גם דרש רפורמה בחוק ההלכי, הרי תמיד טען כי מיסודו יפה כוחו לעניינים אזרחיים ודתיים כאחד, אף גם הגן ביד רמה על אחדות המרות האזרחית והדתית באסלאם”. אכן, על פי פון-גרינבאום „כמעט אין מקום לספק שהעמדה שנקט אל-אזהרה (ואשר אותה אישר בית-דין גבוה יותר) חפפה בהחלט את דעת הרוב”. מה שאמר רשיד רידא ב־1899 עדיין ביטא, ומוסיף לבטא, את הדעה הכללית בנקודה זו: „הטענה כי יש להפריד את המימשל והמדינה מן הדת היא טענה המחייבת למחות כליל את המרות המוסלמית ולבטל את השריעה המוסלמית”. אם יקבלו המוסלמים את העמדה הנוצרית בשאלה זו, כתב רידא, „יהיה עלינו לבער מחצית מדתנו, אותה מחצית שהיא בכחינת גדר-מגן סביב למחצית השניה”. (גרינבאום, ע' 199)

לסיום הבה נצטט שוב מדבריו של פרוס' גרינבאום:

לקח ה־cause célèbre של עלי עבד אל־ראזק הוא, כמדומה, שבעוד אשר המדינה המוסלמית הבודדת התרחק יותר ויותר מן הסדר המדיני המשפטי שמכתיב החוק ההלכתי, הנה העקרונות שמעמידה השריעה כביכול יישארו בעינם. האידיאליים והצווים ההלכיים יכול שיינטל מהם התוקף משך פרקי־זמן בלתי־מוגדר, אך הם לא יבטלו הואיל ואין שום גוף היכול לבטל גילוי־שכינה. הניגוד בין הקיים לאידיאלי, כל כמה שיהיה מרגיז, זה מאות־בשנים הוא קו אפייני ומוכר בחיים המוסלמיים. ספק אם אפשר להגיה שהמאמינים יחשו במכאיב ובמופרך שבקרע הזה עד כדי כך שהיו מוכנים לחזור ולעיין בעיקרי־היסוד. (גרינבאום, ע"ע 199—200)

ב

עוד אחד מבוגרי אל־אזהר שיצירתו היתה עתידה להסעיר את הרוחות היה האיש טהא חוסיין, שלאחר זמן עתידים היו להכתירו בכתר הנדיר של „זקן" הספרות הערבית. טהא חוסיין נולד ב־1889, ולאחר שקנה לו חינוך יסודי בבית־ספר במצרים העילית נכנס לאל־אזהר ועשה שם מספר שנים. אף כי נסתמא בגיל רך מאד, היה תלמיד מזהיר ביותר; אבל בגלל עצמאותו המחשבתית ודעותיו המתקדמות גורש מן האוניברסיטה בטרם יקבל את תעודת־הגמר שלו. הוא נכנס מיד לאוניברסיטה המצרית, שעתה־זה נפתחו שעריה, וב־1914 קיבל תואר דוקטור־לפילוסופיה — התלמיד הראשון שקיבל את התואר מן המוסד ההוא. עבודת־הדוקטור שלו היתה מחקר בשירתו של אבו אל־עלא אל־מערי, שנתפרסם ב־1915. בזכות הצטיינותו בלימודיו נשלח לצרפת כחבר המשלחת החינוכית של האוניברסיטה ובילה שלש שנים בסורבון, מקום שקיבל תואר דוקטור cum laude. עבודת־הדוקטור שלו כאן, שנכתבה צרפתית, היתה על הנושא „הפילוסופיה של אבן־ח'לדון, מבוא ובקורת". בחזירתו למצרים החל להורות באוניברסיטה המצרית. (אדאמס, ע"ע 4—253)

מלכתחילה מצוין היה טהא חוסיין בנטיה עשויה־לבליחת לעשות שימוש בכללי הבקורת הספרותית בחקר הספרות הערבית, מתוך מאמץ מכון לשחרר את המחקר הזה מפכליהן של שיטות בקורת שאבד עליהן פלח ולהרים את המחקר המצרי לדרגה מדעית שתוכל להשתוות לזו של המערב. באוניברסיטה, אשר בה הורה את הספרות הקלאסית בטרם יעבירוהו לפקולטה לספרות ערבית, תירגם את „חוקת אתונה" לאריסטו, כמה ממחזותיו של סופוקלס וקטעים נבחרים מיצירות יווניות אחרות. מלבד היותו מורה וחוקר שימש גם עורך ספרותי של „אל־סיאסה", הבטאון היומי של המפלגה התחוקתית־הליברלית, שבו היה כותב שתי סדרות של מסות שבועיות שנצטרפו לכלל שתי סדרות של מחקרים, האחת בתרבות הערבית במאה הראשונה והשניה להיג'רה והשניה על הספרות הצרפתית של זמנו. (ספרן, ע"ע 129—130; אדאמס, ע' 253)

אולם עבודתו החשובה ביותר של טהא חוסיין, זו שנעשתה עילה למשפט מפורסם, היתה ספר צנום, בעל שם תמים, „על שירת הג'אהליה", שיצא לאור ב־1926. ספר

זה, אף כי במסגרותיו אולי לא היה קיצוני יותר משהיה ספרו של עלי עבד אל-רזוק על הכליפות בשעתו, עורר סערה עזה עוד יותר של בקורת עוינת. סיבת הדבר היתה שלעומת חיבורו המאופק, התכליתי, המכובד והענייני של עבד אל-רזוק, היה זה של טהא חוסיין קנטרני, מתגרה ולהגני. הספר, שעסק בהבנתה וברקעה של השירה הערבית טרום-המוסלמית, אפשר שלא היה איש משגיח בו מחוץ למומחים, אילו היתה כתיבתו אחרת. „האזהרי הצעיר מן הסורבון כל-כך נתרוממה בו רוחו עקב נסיונו האירופי עד שבהכרח הגדיש את הסאה ויצא לצחצח חרבות”. בהקדמה ובתכנית-המחקר שלו הטיל חוסיין את קריאת-התגר לקוראיו. הוא אמר להם שאינו מתעניין כלל בתגובותיהם וברגשותיהם. מרגע שיטלו את ספרו חייבים הם לשכות את רגשותיהם הדתיים. אין הוא מעוניין בחיזוק האסלאם או בגינויו; את הספרות הוא חוקר, ואין זה איכפת לו אף-כהוא-זה אם לא יעלו מימצאיו בקנה אחד עם המושגים המקובלים של האסלאם. וכן הלאה וכן הלאה. (אחמד, ע"ע 118—9)

רשאי הקורא לתמוה כיצד יכול ספר על השירה הערבית בתקופה שלפני האסלאם לפגוע כל-כך בדוגמות ובמושגים יסודיים של האסלאם. כדי להשיב על שאלה זו חייבים אנו לזכור כמה עובדות. השירה טרום-המוסלמית שימשה תמיד מקור לאי-אכזב לשאוב ממנו ראיות והדגמות לחיזוק תורותיו של האסלאם ולהטעים את דיוקה הדיקדוקי והידורה המליצי של לשון הקוראן. עתה בא טהא חוסיין וביקש להוכיח ששירה זו כולה — שלדברי המחבר שיפעתה מרובה כל-כך כאילו היו כל הקדומים פייטנים! — „פזרקה” מטעמים שהזמן גרם. לאמיתו של דבר הגיע המחבר לכלל מסקנה כי „שירה זו אינה מוכיחה מאומה ואינה מספרת מאומה ואין היא צריכה לשמש, כדרך ששימשה, עזר בלימוד הקוראן והחדית’ [המסורת שבעל-פה]. אין ספק כי שירה זו נגזרה ונבדטה כולה למען יוכלו העולמים להוכיח באמצעותה מה שיצאו להוכיח”. יתר על כן, בהמשכו של הספר המופלא הזה נתן טהא חוסיין ביטוי לרעיונות שנתפרשו כסימנים לכוונה אפלה של כפירה מצד המחבר, כמו בשעה שהוא מוזים את אגדת יסודה של הקעבה על-ידי אברהם וישמעאל ומטיל ספק בקיומן ההיסטורי של שתי הדמויות האלו; כשהוא מכחיש ששבעה ביאוריו הדילקטיים השונים של הקוראן, שלפי המקובל גבעו כולם ממוחמד עצמו, יצאו ממנו בכלל; כשהוא כופר בכך שדת האסלאם מלכתחילה היתה דתו של אברהם ונתקיימה בחצי-האי ערב לפני ימיו של מוחמד. הרי לפנינו פיסקה טפוסית, שאותה מצטט ספרן:

יכול שתדבר אליכם התורה על אברהם וישמעאל, ויכול גם הקוראן לספר לנו על אודותם; אבל הזכרתם של השמות האלה בתורה ובקוראן אין בה כדי להוכיח את קיומם ההיסטורי, כל שכן הסיפור המספר לנו על עקירתו של ישמעאל ואברהם למכה ועל הולדת הערבים המסתערבים שם. עלינו לראות בסיפור הזה מין בדיה הבאה לבסס, מצד אחד, את היחס בין היהודים לערבים, ומצד שני, את היחס בין האסלאם ליהדות ובין הקוראן לתורה.

(אדאמס, ע"ע 255'6; ספרן, ע"ע 5—153)

עד כאן ההשקפות שהובעו בספר. אבל חשובות יותר מן המסקנות היו השיטות הבקרתיות שעליהן המליץ המחבר לגישה אל חקר הספרות הערבית. בפרקי המבוא שלו מתח בקורת חריפה על השיטות המקובלות בהוראת הספרות הערבית, ובכל הספר כולו הוא שופך בוז ולעג על העמדה המקבלת כל מה שאמרו קדמונים בלא בקורת ומתוך אמונה בלבד. „רצוני הוא“, כתב, „שלא נקבל כל מה שאמרו הקדמונים על ספרותנו ותולדותיה אלא לאחר בדיקה ואישור“. הוא הוסיף ואמר כי למען יתפתח חקר הספרות הערבית יש לגאול אותה מזיקתו למדעים התיאור-לוגיים. כיום לומדים את הספרות הערבית רק כעזר להבנת הקוראן והמסורת שבעל-פה, ואילו אפשר היה להבינם בלעדיה הרי לא היו לומדים אותה כלל. הערבית נחשבת לשון-קודש ולפיכך אין ניגשים אליה בכלי מחקר מדעי לאמיתו. אך למען יהיה לספרות הערבית קיום ההולם את תנאי הזמן, יש לתת לתלמדה אותה הכרה, ויש לעסוק בה מתוך אותה מידה של איתנות וחופש, שמעניקים ללימוד הרפואה או כל מדע מופר אחר. „מדוע-זה עלי לחזור סתם על מה שאמרו הקדמונים או להוציא לאור מה שאמרו? מדוע זה אבלה את ימי במתן שבח ותהילה לסוגים האורתודוקסיים ובגידוף השיעים והמועזילה והח'אריגים, בלי כל תועלת ובלי שום תכלית מדעית? מי יוכל לאלצני ללמוד ספרות כדי להיעשות מטיף לאסלאם או מורה-דרך לכופרים, ברבזמן שאיני חפץ להטיף גם לא להתנצח עם כופרים, כי די לי לשמור על דתי שלי כדבר שבין האלהים לביני?“ והמחבר מוסיף ואומר: „כשאנו ניגשים לחקר הספרות הערבית ותולדותיה חובה עלינו לשכוח את רגשותינו הדתיים ואת כל הכרוך בהם.“ (אדאמס, ע"ע 8—256)

כפי שפבר צויין, חוללה הופעת ספרו של טהא חוסיין מהומה עצומה בקרב אנשי המסורת והעולמיא. רשיד רידא, עורכו של „אל-מנאר“, טען כי המחבר „הוכיח את מינותו לגבי האסלאם“. יחד עם חכמי-דת אחרים ניהל מערכה מתואמת במגמה לגרש את חוסיין מן האוניברסיטה המצרית, וכשעלה הדבר בתוהו כוונה האש נגד האוניברסיטה עצמה, שהיתה כביכול מפלט לכופרים ומבוע לאתיאיזם. בסופו של דבר הובא המחבר לדין על התקיפו את דת-המדינה, אבל בית-הדין ביטל את ההאשמה. אחרייכן נגנז הספר, הוצאו ממנו הדברים על אברהם וישמעאל, ומה שנשאר הורחב במידה ניכרת והוצא לאור מחדש ב-1927 בשם המתקן, „על הספרות הג'אהלית“.

היה זה מאלף להאיר כאן את הסניגוריה שלימד טהא חוסיין על עצמו ועל התנהגותו ואת התירוצים בהם תירץ את השקפותיו. בעיצומה של המהומה כתב מכתב אל מנהל האוניברסיטה המצרית ובו העיד על עצמו שהוא מוסלמי, מאמין באללה, במלאכיה, בספריו, בנביאיו — וביום-הדין. בהמשך משפטו אף טען כי כמוסלמי אין הוא מטיל ספק בקיומם ההיסטורי של אברהם וישמעאל ובכל מה שנאמר בקוראן ביחס לשתי הדמויות האלו; אבל כחוקר נאלץ הוא להקפיד על שיטות של מחקר ואינו יכול לקבל את קיומם ההיסטורי של הללו אלא במידה שיוכח מדעית. למען אלה שאינם יכולים לישוב את שתי העמדות האלו, האחת

שהובעה בספר השניה שנתבטאה בדברים שאמר לאחר־מכן בפומבי, כתב ב"אל־סיאסה" ב־17 ביולי 1926 לאמור:

כל אחד מאתנו, אם רק יחשוב מעט, יוכל לגלות בתוכו שתי אישיות נבדלות: האחת שכלתנית, החוקרת, מבקרת ופותרת, חוזרת בה היום מדעתה אתמול, סותרת היוזם מה שבנתה אתמול; השניה היא אישיות חושנית השמחה, סובלת, צוהלת, דואבת, מרגישה סיפוק או צער, מתאוה, מפחדת, בלי בקורת, חקירה או חיפוש פתרון. שתי האישיות האלו קשורות וכרוכות יחדיו, ואין אנו יכולים להימלט אף מאחת מהן. מה ימנע אפוא את הראשונה מהיות למדנית, חוקרנית, בקרתית, ואת השניה מה ימנע מהיות אישיות מאמינה ובוטחת, הנושאת נפשה לאידיאלים הנעלים ביותר?

בעיני רבים תהיה זו עמדה שאין להלמה. במקרה הטוב ביותר הרי זה פתרון אינדיבידואליסטי, שאולי איפשר למחבר להרגיע את רוחו ואת רוחות מבקריו אך לא תרם מאומה לפולמוס הגועש בדבר התחום שבין השכל לגילוי־שכינה, ואולם טהא חוסיין עצמו קיבל את עמדתו זו החדשה ברצינות למדי, ודבר זה נראה היה בעליל כשפירסם ב־1934 את הכרך הראשון מן הטריילוגיה שלו על מוחמד, על א הא מ ש א ל־ ס י ר ה ("בשולי חייו של הנביא"), שפתיבתה נמשכה שמונה שנים. לפי הודאתו של המחבר עצמו, נתיסד הספר על האמונה במימרותיהם של בעלי־הסמך המסורתיים בכל העניינים הנוגעים במישרים לנביא, ועל שזירת אגדות בל־מצרים סביב לידתו וחייו, במבוא לכרך הראשון נאחו בתורת השניות שלו כצידוק לנזהל זה. הוא הרחיק לכת עוד יותר כשדיבר באותה הזדמנות בבזו על מבקרים פוטנציאליים בלתי־מוגדרים, המחזיקים בעמדה שבה החזיק הוא עצמו לשעבר. אותם מודרניסטים, המעריצים את התבונה ושמים רק בה את מבטחם והעומדים על כך שהמנהיגים הרוחניים צריכים לשאוף, "להסיח את תשומת־לבו של העם מאגדות וסיפורי־מעשיות ולהצילו מהשפעתם המשחיתה והמסוכנת", הללו, כך אמר, שוגים הם במידה מעציבה. הוא הוסיף ואמר:

רוצה הייתי שיידעו האנשים הללו כי התבונה איננה חזות הכל, וכי יש לבני־האדם עוד סגולות שצריך לזונן ולהשביען לא־פחות מאשר השכל. האגדות וסיפורי־המעשיות האלה אינם נותנים סיפוק לתבונה ואין ההגיון יכול לקבלם... אבל החושים, ההרגשות והדמיונות של בני־העם כמו גם תמימותם... מעוררים אותם לחבב את האגדות האלו ולהשתוקק אליהן ולבקש בהן פורקן ממעמסת החיים.

(ספרן, ע"ע 168, 180—179)

ג

העובדה שטהא חוסיין התיחס ברצינות לעמדתו זו — שהחליט למעשה לעשותה לו כמין עיקר־אמונה — ניכרת היתה בעליל מתוך העובדה שב־1938, כשהוציא לאור עוד כרך מן הטריילוגיה שלו על מוחמד, פירסם ספר המוקיע את המטיפים לאוריניטציה, "רוחנית מזרחית" למצרים וטוען בעצמו לאוריניטציה מערבית חד־משמעית. הספר, מוסתקבל אל־ת'קאפה פ־י מצר ("עתיד התרבות במצ־רים"), הוא בעיקרו מצע להדרכה לאומית, ובו מקצה המחבר שימת־לב שווה

לתכליתה, תכנו וגישומו של חינוך מצרי ספציפי. נראה היה כי יש הכרח במצע מעין זה לאחר החווה האנגלר־מצרי משנת 1936, שהעניק למצרים עצמאות, ולאחר אמנת־מונטרה של 1937, שהרחיבה את תחום ריבונותה מבית על־ידי שביטלה את הקאפיטולציות ונתנה למצרים אחריות ייחודית לפיתוח האפשרויות התרבותיות הספוגות בה. בספר זה מפתח טהא חוסיין את תפיסתו בדבר חינוך מצרי ספציפי מהוך תפיסתו שלו בדבר מקומה של מצרים בתרבויות העולם. בחלק הראשון, העיוני של ספרו מעריך המחבר את תרבותה של ארצו. פרופ' גרינבאום (ע"ע 216—208) מביא תמצית מצוינת של חלק זה.

העצמאות, „אסתקלאל“, והחירות, „חוריה“, אינן מטרות סופיות כשלעצמן. אלה הם אמצעים לקראת פיתוחה של „חדארה“, ציביליזציה, הקמה על מסדי ה„ת'קאפה“, תרבות, וה„עילים“, חכמה מדעית. לשלושת אלה — ע י ל ם , ת' ק א פ ה , ח ד א ר ה — צריכה מצרים להקדיש את מאמציה למען יוכל ההווה שלה להשתוות עם תפארת עברה. ואולם הואיל ורק האלוהים לבדו יכול לברוא ישׁמאין. חייבים המצרים לחשוב על עתיד הציביליזציה במצרים על בסיס העבר וההווה. ובמהלך מחשבה זה מצטיירת מיד הבעיה: האם למזרח שייכת מצרים או למערב?

ההיסטוריה תוצרך לשמש לנו מורת־דרך, אומר המחבר. מקדמת־הימים היו שתי ציביליזציות על כדור־הארץ הוה שעצם פגישתן היתה התנגשות־איבה — זו של אירופה וזו של המזרח. כלום השכל („עקל“) המצרי מזרחי הוא או מערבי מצד הדמיון („תצוור“), התפיסה („אדראך“), ההבנה („פ'הם“), והשיפוט („חופם עלא אל־אשיא“)? יש רק בוחן אחד: האם קל יותר לשכל המצרי להבין סיני או יפאני — או צרפתי או אנגלי? התשובה היא ברורה. אין כל ראיה לקשרים רוחניים, מדיניים או כלכליים בין מצרים למזרח (כלומר: למזרח הרחוק) בימי־קדם. קשרים הדוקים קיימים רק בינה לבין המזרח הקרוב — ארץ־ישראל, סוריה, עיראק. מצד שני אין כל צורך להתעכב על הקשרים הידועים בין מצרים לים האגאי, בין מצרים ליוונים, מאז שחר־תרבותם ועד ימי אלקסנדר הגדול. לאמיתו של דבר עמדה מצרים בפני הפולש הפרסי מן המזרח בעזרתם של מתנדבים יוונים ובעזרת הערים היווניות, עד שנגאלה בידי אלקסנדר. דבר זה מלמד, כותב המחבר, שהשכל המצרי אין לו קשרים של ממש עם השכל של המזרח הרחוק ואילו פגישתו עם זה של פרס היתה פגישת־איבה. קשריו האמיתיים היו כולם אל המזרח הקרוב והיוונים, אם קיבל השכל המצרי איזו השפעה מבחוץ היתה זו השפעה יס־תיכונית. תרבויות הים התיכון פעלו פעולה הדדית זו על זו, ובתוכן היתה מצרים הבכורה, אך מעולם לא בא ה„עקל“ שלה במגע עם הודו, סין או יפאן.

אף שכל הדברים האלה ידועים היטב, מתעקשים המצרים להיחשב מזרחיים. הקרובים יותר ברוח אל ההודים, הסינים והיפאנים מאשר אל היוונים, האיטלקים והצרפתים! האם קבלתו המהירה של האסלאם הפכה את המצרים לאומה מזרחית? על־פי טהא חוסיין אין אחדות רוחנית ואחדות מדינית עולות בהכרח בקנה אחד. המוסלמים תמיד הבינו שארגון מדיני ואמונה הם עניינים נבדלים בתכלית, ולפי

תפיסתם היה השלטון מוקדש בראש־וראשונה לניהולם המעשי של ענייני הציבור — אם לא לזה בלבד. אירופה מאורגנת על־פי אותם קווים עצמם. צדדים חשובים של דמיון יש בין האסלאם לנצרות, שהרי שניהם כאחד השפיעו על הפילוסופיה היוונית וקיבלו השפעה ממנה. מאיין אפוא אותו הבדל, כביכול, בהשפעתן על המנטאליות של המחזיקים בהן?

בעת החדשה לקחה לה מצרים את אירופה למשל ולמופת בכל שטחי החיים החמריים. גם ה"עקל" הרחני שלה הוא אירופי טהור, על אף מראית־העין... את המימשל התחוקתי והייצוגי קיבלה מאירופה, אבל מימשל זה מיד העמיק כלי־כך את שרשיו במצרים עד שלא יחפץ איש לחזור לשלב הקודם בחיינו המדיניים. כשאנו מארגנים את המוסדות הדמוקרטיים שלנו, שאותם אנו שואלים לנו מאירופה, הרינו מנסים לכוונן אותו שוויון עצמו שהוא זכות־מלידה לכל נתיניה של מדינה אחת. רק בדרך אחת בלבד תגיע למטרות האלו: אם נהיה שותפים בציביליזציה האירופית, לצדדיה הטובים והרעים כאחד. כל המטיף לשיטה אחרת רמאי הוא. או שהוא עצמו מרומה. עובדה מוזרה היא כי בעוד אשר בחיי־יומיום שלנו אנו מחקים את אירופה בלי הפסק, הרי בדברינו אנו מכחישים את החיקוי הזה. אם אין רצוננו להיעשות אירופיים, מדוע אין אנו פונים עורף לציביליזציה האירופית? אך אם רוצים אנו בכך, מדוע אין אנו מביאים לידי חפיפה בין דברינו למעשינו? מצב־הדברים הנוכחי הוא שהרבה שמרנים אמונים באמת על התרבות האירופית: הם מתנגדים לכך שנערים ונערות יגדלו יחדיו, אולם את בנותיהם ישלחו לבתי־ספר בחוץ־לארץ. לדבריו, אין טהא חוסיין קורא אלא להסתגלות פסיכולוגית לעובדה: יעשה אדם מה שהוא עושה בגלוי ולא בגניבה, יהיו דבריו ומעשיו שווים. רק בכך תושג שלווה־הרוח.

בפגותו אל ה"מעשיות" שמספרים על רוחניותו של המזרח וחמרנותו של המערב, הודה טהא חוסיין כי יש הרבה מן החמרנות בציביליזציה האירופית, אך יתיה זה הבל להכחיש שמצוי בה גם תוכן רוחני גדול. חוץ מזה, טען ואמר, לשעבר היה המזרח התיכון ערש כל הדתות האלוהיות, בין אלו שקיבלו האירופים ובין אלו שבהן החזיקו בני המזרח הקרוב. "כלום אפשר שתהיינה דתות אלו רוח במזרח וחומר במערב?" שאל ריטורית. בכל החלק הזה שבספר העיד המחבר על הפרתו שצריכה מצרים "להתמערב" לגמרי; הוא הזהיר אותה לבל תיעצר בחצי־הדרך ולבל תנסה לשוב אחור. "מאות־בשנים", אמר, "חתר העולם להגיע לדרגת ההתקדמות הנוכחית; יש לאל־ידנו להגיע אליו בתוך פרק־זמן קצר. או לנו אם לא ננצל את ההזדמנות הזאת".

לכאורה כל זה מרוחק מאד מתורותיהם של מוחמד עבדו וחסידיו. אך כלום היתה זו האוריינטציה התרבותית האמיתית של מצרים שעה שהופיע ספרו של טהא חוסיין? כלום שיקפה את הדרך שנקטה מצרים בפועל־ממש? בשום־פנים־ואופן — אף לא על המישור העיוני. מוטב לומר כי "נשתקף כאן רק המשבר העמוק שאליה הגיעה האוריינטציה התרבותית המערבית — ויחד עמה ההתפתחות הרוחנית של

המחשבה המצרית המודרנית". הסיבה היא פשוטה: חמש-עשרה שנה לפני הופעת הספר „עתיד התרבות במצרים” החזיקו למעשה רוב מנהיגי הרוחניים של מצרים בהשקפותיו של טהא חוסיין; עתה העידו הספר עצמו וכל נעימת טיעונו על העובדה שהמחבר „נמצא לפתע חותר כנגד הזרם”. (ספרן, ע' 179)

מובן, שרשי הדילמה מעמיקים הרבה יותר; הם נעוצים באותן שאלות עצמן אשר המתקנים המוסלמיים החדשים לא המציאו להן תשובות מניחות-את-הדעת — גם לא יכלו להמציאן. בצורתה החריפה ביותר הרי זו בעיית הסתירה בין האסלאם כדת שמקורה בגילוי־שכינה לבין הראציונליזם המדעי. היו כמה וכמה נסיונות לטעת את הפילוסופיה האינטלקטואליסטית היוונית במבנהו של האסלאם, ממש כדרך שנטעוהו אבות־הכנסייה בנצרות הקתולית. אבל כל הנסיונות האלה העלו חרס, ולא קשה למצוא את הטעם לכך. מאתיו ארנולד אמר, בחלק הרביעי של ספרו „תרבות ואנרכיה”, כי המורשת התרבותית המערבית נקלעת בין שתי גקודות של השפעה — „הבראיזם”, אשר הרעיון המושל בו הוא „חומרת המצפון”, ו„הלניזם”, אשר הרעיון המושל בו הוא „ספונטאניותה של התודעה”. באסלאם, כמו שהתבטא תלמיד־חכם בריטי לא מפבר, יש רק „הבראיזם”, רק רעיון הציות הסבלני לתורה; הדגש הוא ב„צייטנות המוצקה” (כביטוי של ארנולד) ולא ב„תבונה הבהירה”. הנסיון לאכוף את ההלניזם על האסלאם נעשה זה כבר והעלה חרס. (פארטנר, ע' 101)

מתעוררת השאלה אם יש מוצא מן הדילמה הזאת. אחד מחוקרי הזרמים הרעיוניים במצרים כיום טוען כי כדי שיהיה ציבור מדיני בן־קיים ויציב, חייב הוא להתבסס על מערכת משותפת של רעיונות. על אידיאולוגיה, ודווקא זאת חיפשה מצרים במאה השנים האחרונות. שיטת האמונה שאותה קיבלה מצרים בירושה, השיטה שנתבססה על הדוקטרינה המוסלמית, נשארה קפואה לאחר ראשית המאה הי"ט, כשהחלו האופי היסודי של הממשלה והחברה במצרים להשתנות במהירות בהשפעת המגע המחודש עם אירופה. הפירצה שנתגלעה כתוצאה מכך, בין האידיאולוגיה הישנה למציאות החדשה, התרחבה והלכה, כשהיא מערערת את החברה המדינית הקיימת ומאיימת לדון את החברה המצרית למצב מתמיד של חוסר־יציבות ומתיחות. (ספרן, ע"ע 1—4)

הקושי הוא, כמובן, בשאלה איך יכלה החברה המצרית — אם יכלה בכלל — לקנות לה שיטת־אמונה „חדשה” מבלי לחולל למעשה דה־אסלאמיזציה. שפן ייחודו של האסלאם הוא בכך שאינו מכיר בשום חציצה בין התחום הרוחני לארצי, בין פעולות דתיות לחילוניות. נסיונו של עלי עבד אל־ראזק לטעון שהאסלאם אינו אלא דת, שמוחמד יסד אמונה דתית ולא מדינה או קיסרות, נתקל, כפי שראינו, בחמתם ובהתנגדותם של חכמי־הדת.

אין כמדומה כל מוצא מן המבוי הסתום הזה. אותם משקיפים ממולחים על מצרים של ימינו, זין וסימון לאקוטיר, מצטטים מתוך ספר מזור שהופיע במצרים בשלהי המאה הי"ט, פרי־עטו של פלוגי סיוואס פחה. בספר זה מגולל המחבר תיאוריה

דמיונית על ה"אסלאמיזציה של האמיתות", שאפשר לסכמה בוו הלשון: אין למשול בעולם המוסלמי בדרך הפוגעת בקוראן או בסונה. אבל כל דבר אפשר להביאו לידי חפיפה עם האמור בקוראן, שהוא נוח-להסתגל ורב-פנים בעת-ובעונה אחת. הנה כי כן, כל אמת המועילה למטרות פוליטיות אפשר "לאסלם" אותה. על-ידי שימזוגה עם הקוראן ישוו לה את הצבע הדרוש ויקנו לה פירסום ותוקף כאחד... (לאקוטר, ע' 442 בנוסח האנגלי)

אולי יאמר הקורא שאלה דברים ציניים מדי לסיים בהם פרק זה בקורות התנועה המודרניסטית באסלאם המצרי. אבל נעימה זו של ציניות אפשר להמירה רק בנימה אחרת של פסימיות מופלגת. המודרניזציה של האסלאם, אם יעדיפה על האסלאמיזציה של המודרניזם, תחייב שיקום חבר חכמית בני-סמך ורחבי-דעת, שיקבלו עליהם אותה קיבולת עצומה שההוגים הנוצריים הגדולים, החל מתומאס איש-אקווינה ועד תילאר דה-שארדן, עסקו בה למען הנצרות. ואולם, כפי שהטעים פראנסיס ברטייה עוד ב-1956 (גם הוא מצוטט בספרם של לאקוטר), הרי חכמי-דת אלה אינם מוכשרים, לחולל באסלאם אותה רביזיה של ערכים שהיתה חותמה של המחשבה האירופית מאז הרנסנס, אף לא לעצב את האידיאלים והבעיות של העולם המודרני בדפוס מוסלמי, שעד כאן רק הוא היה בו כדי לעורר הד בהכרתם של עמים מוסלמיים". על-ידי רביזיה כזאת ועיצוב כזה, כך מוסיף ברטייה ואומר, יכולים היו חכמית אלה להטות את תפוצת הרעיונות באפיקי הדת בתוך חברה שעתה, היא נמתחת עד להתפקע בין ימי-הביניים למאה העשרים". אבל אין אף סימן ל"רביזיה" כזאת בדבריהם ובכתביהם של חכמי-הדת המצריים של ימינו.

(סוף)

ביבליוגרפיה נבחרת

ספרים שצוטטו

- אדאמס, צ'ארלס ס.: האסלאם והמודרניזם במצרים. (אנגלית. לונדון, 1933)
 אחמד, ג'מאל מ.: המקורות הרוחניים של הלאומיות המצרית. (אנגלית. לונדון, 1960)
 גרינבאום, גוסטב א.: האסלאם. מסות על טבעה וצמיחתה של מסורת תרבותית. (אנגלית. לונדון, 1955)
 חוראני, אלברט: סוריה והלבנון. (לונדון, 1954)
 לאקוטר, ז'ן וסימון: מצרים במעבר. (תרגום אנגלי מן הצרפתית. לונדון, 1958)
 סמית, וילפרד קנטול: האסלאם וההיסטוריה החדשה. (פרינסטון, 1957)
 ספרן, נדב: מצרים בחיפוש אחר קהילה פוליטית. (הארנורד, 1961)
 פארטנר, פיטר: מדרך מדיגי קצר לעולם הערבי. (לונדון, 1960)

לקריאה נוספת

- גיב, ה. א. ר.: זרמים מודרניים באסלאם. (שיקאגו, 1945)
 גיב, ה. א. ר.: מוחמדניות. (לונדון, 1949)
 גרינבאום, ג. א., עורך: אחדות ושוני בציביליזציה המוסלמית. (שיקאגו, 1955)
 פראנק, ד. ס., עורך: האסלאם בעולם המודרני. (ושינגטון, 1951)
 פריי, ר. נ. עורך: האסלאם והמערב. (האג, 1957)