

נדב ספרן : האסלאם כרקע רעיוני

הרבה מאות־שנים לפני המאה ה־ט השתייכה מצרים מבחינה תרבותית, בלי שום סייג, לחברה מוסלמית רחבה יותר, שתכונתה העיקרית היתה יחס דתי לחיים. ויליאם ג'יימס תיאר יחס כזה כאמונה שקיים סדר סמוי־מך־העין, ושטובתו העילאית של האדם מתבטאת בכך שיסתגל באורח הארמוני לסדר הזה. כשאנו מסמיכים את התיאור הכללי הזה לאסלאם עלינו להוסיף לכך עוד שאללה, ואללה לבדו, הוא האחראי לסדר הסמוי, ושהתגלותו של אלה אל מוחמד היא מורת־דרכו של האדם במאמצו להסתגל לסדר הזה. בתוספות אלו יכולה הגדרה זו להיות כמין מיזער שעליו מסכימות כל הכיתות המוסלמיות, אף כי ההשקפה הסונית (אורתודוקסית), ששררה במצרים, תקפיד להוסיף כאן שההתגלות היא מורת־דרך היחידה.

ג'יימס מטעים כי מתוך היחס הדתי לחיים הרי ערכים, נורמות, אידיאלים ורעיונות נראים כדברים המיוסדים על סדר נתון, שהוא אובייקטיבי וטראנסצנדנטלי בעת־ובעונה־אחת. הגון המיוחס לאסלאם הסוני מוסיף עוד את התנאי שעל־פי ההשקפה האורתודוקסית, לא רק העקרונות המעצבים אלא אפילו הניסוחים הספציפיים של ערכים, נורמות, אידיאלים ורעיונות המתיחסים לכל הצדדים של חיי־אנוש ניתנים מבחינה אובייקטיבית בהתגלות אלוהית. זהו עיקר יסודי בתורה המוסלמית.

חשיבות מרכזית לגבי הניסוח שלמעלה, בצורתו המתקנת, נודעת לחמישה מושגים ספציפיים, שעל כל אחד מהם נעמוד מקרוב, כדי להטעים את הקשר הרעיוניים הפוליטיים. המושגים האלה הם: אלה, הטבע, האדם, מוחמד, וההתגלות האלוהית.¹ בבדקנו אותם נרכז את שימת־לבנו בהתפתחותם ההיסטורית כמו גם בניסוחם הסוני הסופי, מפני שההשקפה הסונית על המושגים האלה התפתחה באורח דיאלקטי, בניגוד להשקפת המועתזלה שקדמה לה, ולפיכך אפשר להבינה על הצד הטוב ביותר בניגוד להם. השקפות המועתזלה, גם אם אינן אורתודוקסיות, ראויות הן לציון הואיל וכמה הוגים מצריים ומוסלמיים בעת החדשה נמשכו אליהן במיוחד.

שאלת תכונותיו של אלה, וזיקתו לאדם ולטבע, היתה ענין לוויכוח לוחט ונמרץ בהמשך המאות ה־ב' והג' להיג'רה. אפילו קודם־לכן, במאה הראשונה למנין המוס' למי, התעוררה השאלה של הטרמניזם האלוהי, או חופש בחירתו של האדם, בקשר לעמדה שצריך לנקטה כלפי שלטונם של בית אומייה. בעיה זו הוכללה והועלתה לדרגת דיון מופשט רק לאחר תרגום הקלאסיקאים היוונים לערבית, ככל שבני העממים הנכבשים בסוריה ובעיראק, שנתגדלו על הדיאלקטיקה היוונית, קראו תגר על המוסלמים ועוררום להגן על המושגים, הנאיביים לכאורה, של אמונתם. בגיר־סחה החדשה הועלתה השאלה בצורה שנשתגרה בפולמוסים התיאולוגיים של היהודים והנוצרים: האם האדם הוא אדון למעשיו? אם כן, איך ניתן לישוב זאת עם

היות האלוהים כלייכול וכליידוע? אם אין הוא כך, איך יכול אָל צדיק להחזיק את האדם אחראי למעשיו? הקוראן עצמו אינו פוסק הלכה בנקודה זו; יש בו פסוקים הקובעים כי יש לאדם רצון חפשי, ויש בו פסוקים רבים עוד יותר המלמדים שהוא כלי חסריישע בידי האלוהים.

קבוצת המוסלמים שקמה להשיב על קריאת־התגר של המזלזלים באסלאם נקראה המועתזלה. לדיוקו של דבר, לא היו אנשיה פילוסופים. הם לא בנו שיטה מושגית שלמה אלא יצאו מן ההנחות של אמונה באלוהים, בבריאתו, בהתגלותו של אלה אל מוחמד, ובמהימנות אמיתו של הקוראן; את ההנחות האלו ניסו לפרש. עם זאת האמינו כי דברו וסדריו של אלוהים הם ראציונליים, ופירוש הדבר היה למעשה שהשכל יושב למשפט על הקוראן והמסורה. הנה כך חזרו ופירשו באורח אליגורי אותם פסוקים בקוראן שהיו לכאורה נגד השכל, ושללו את מהימנותן של אותן מסורות שלא עלו בקנה אחד עם הגיונם.

אנשי המועתזלה ניסו להשיב על הבעיה של הבחירה והצדק בהסבירים כי לאמיתו של דבר האדם בורא את מעשיו שלו באמצעות כוח מותנה שנתן בו האלוהים בראשית־הימים. האלוהים יודע את המעשים האלה רק מכוח ידיעה מותנית בשעת כל מעשה ומעשה. בדומה לכך נטע האלוהים בטבע את כוחות הפרייה והרבייה שלו, אבל ציוה להם כללי־פעולה קבועים ובלתי־משתנים.

משעה שהעמידו המועתזלה על עמדתם זו, היה הגיון טיעונם מאלצם לנקוט עמדה ראציונלית בעוד הרבה שאלות הקרובות לענין זה. כך, למשל, אם יש להבין את הקוראן בכוח השכל, מן הדין שיהיה מסד ראציונלי לעקרונות המוסריים שהוא דוגל בהם. המועתזלה נהגו על־פי ההגיון הזה ואמרו שהטוב והרע הם טוב ורע מעצם מהותם, לא מפני שהקוראן הגדירם כך שרירותית. הקוראן רק הכריז עליהם לתועלת כלל בני־האדם. עוד קודם לקוראן היו בני־האדם מחויבים לנהוג על־פי הכללים האלה בהסתייעם בשכלם, ובהתאם לזה יבואו על שכרם ועל ענשם בעולם־הבא. בדומה לכך הרי, אם פעלו של האלוהים הוא ראציונלי, לגבי המועתזלה יוצא מזה שכל מה שהאלוהים עושה חייב להיות לטובת יצוריו; שאם לא כן הרי יהיה בפעלו מן המיותר, דבר שהוא מנוגד לחכמה. אנשי המועתזלה לא הכחישו כי בעיניהם כמה ממעשיו של האלוהים אין ברכה בצדם, ואפילו נוק בצדם, אבל את הסתירה הזאת שלמראית־עין ייחסו לעובדה ששכלו של האדם עדיין אינו מסוגל לתפוס את תכניתו הרחבה יותר של האלוהים במעשיו.

שאר נקודות שבתורות המועתזלה יש בהן ענין תיאולוגי בלבד ואינו מענייננו כאן. דיינו שנאמר, לצורך המשך הדיון, שהם נלחמו בעוז נגד כל תפיסה אנתרופו־מורפית של האלוהים ולמען אחדותו המוחלטת. הם חזרו ופירשו כל אותם פסוקים בקוראן שמדובר בהם על ידיו של אלוהים, דיבורו, מראהו, כס־מלכותו וכיוצא בכך, ועמלו קשה למזג במהות האלוהית את הסגולות שייחסו לאלוהים כדי להימנע ממתן כל סימנים שווים־בנצחיותם. הם לא היססו לצאת נגד הרגש העממי ולהצהיר שהקוראן נברא בומן, שהרי לולא כן היה פירוש הדבר שהקוראן קשור באללה

מן העולם ועד העולם. פרט לכך לא נבדלו אנשי המועתולה משאר הוגי־דעות סוגיים אלא בכך שהיו נוטים יותר לאסכולת־הדין החנאפית, שמצוינת היתה בכך שהטיפה לשיתוף רחב מעט יותר של השכל בעיצובה של מערכת החוק והמשפט. בכללו של דבר הגיעו אנשי המועתולה לעמדה קרובה למדי לתפיסות המודרניות של החוק הטבעי, אף כי יש להדגיש שלא הזדהו עמהן. הם לא שללו את צימצום כוחו הכל־יכול של האלוהים לטובת השכל. הטוב הוא אוניברסלי, השכל יכול לגלותו, והוא מחייב אפילו את האלוהים עצמו. האדם נברא ב־חורין, הטבע נעשה אוטונומי, ואין כל מקום לגרוס כי יש דברים מיותרים בפעלו של האלוהים, ומכאן שחוק־הסיבה־והמסובב שורר בעולם הגשמי והרוחני כאחד. המועתולה נבדלו מן המחזיקים בתורות המודרניות של החוק הטבעי בכך שהאמינו בקוראן כדבר־האל־הים. שכן, להבדיל מן העקרונות המוסריים שהוא מכריז עליהם, מכיל הקוראן אי־אלה חוקים חיוביים ספציפיים, שאין לומר כי יש להם יסוד מהותי אך עם זאת יש לקבלם משום הקדושה האלוהית החופפת עליהם. הנה כי כן, בסופו של דבר לא השכל הוא המקיף את הקוראן אלא הקוראן הוא המקיף את השכל; יוצא מזה כי אין ליזום שום חוק שקידושו בשכל בלבד, אלא תמיד יש לחזור ולהצדיקו בכתוב מפורש מן הקוראן.

השקפותיה של אסכולת המועתולה, שחוגים שליטים קיבלו וטיפחון משך קרוב לשני דורות במאה ה־ט, ניטשו לאח־מכן ומחזיקיהן נרדפו, עד שלבסוף השתלטו בכיפה ההשקפות האלטרנאטיביות, והשכלתניות הרבה פחות, של יריביה. ההשקפות הללו, שאף הן מצדן הומתקו בהשפעת ההלכה והמעשה של הצופים, נתקבלו החל מן המאה ה־יב והלאה כדוקטרינה האורתודוקסית. הקו האפייני העיקרי של הריאקציה נגד המועתולה היתה שימת־הדגש המכרעת בכוחו הכל־יכול של האלוהים וברצונו שאין לו חקר כל־עיקר. דוברי הריאקציה — אל־אשערי ותלמידיו — פירקו את כל העולם הגשמי בתנועתו בחלל ובזמן לאטומים וגיגוליהם. כמה מתלמידיו של אשערי טענו כי הגם שהמקרים הם בני־חלוף, הרי המהויות קיימות־ועומדות; אבל אחרים לא הבדילו הבדלות שכאלו, וטענו כי המהו־יות, כמוהן כמקרים, אינן אלא נקודות בחלל וקיומן רק עד־ארגיעה. אלה מחדש את עולמו בכל רגע, ולפיכך הרי מצבו ברגע נתון אין לו כל קשר בהכרח למה שקדם לו או למה שבא אחריו. פירוש הדבר כי יש שורה של עולמות, כל אחד בא בעקב קודמו וכולם יחד אינם אלא מראית־עין של עולם אחד; כל דמיון של סיבתיות נובע מן העובדה שאללה, ברצונו העמוק־מחקר, בוחר שלא להפסיק את מהלך המאורעות הרגיל במעשה־גסים, שהוא מסוגל לחוללו בכל רגע. הנה כך נמחה כמעט לגמרי הקו המפריד להלכה בין הניסי לבין השכיח, לפי ששניהם מסמלים מעשים ספציפיים של בריאה ומאחר שהרצון האלוהי, מהיותו עמוק־מחקר, אינו מניח כל ערובה להתמדת הישנותו של השכיח. בעוד שתפיסה זו שללה כל יכולת מן הטבע, הופלה האדם לטובה, במובן ידוע,

מתוך שיכול הוא להסכים למעשים המבוצעים באמצעותו על-ידי האלוהים ולהשתבח בהם כאילו שלו הם. הבחנה זו היא אִמפירית בלבד ואין ממנה שום תוצאות אונטר-לוגיות. היא מיוסדת על ההבחנה הנראית-לעין, הקיימת. למשל, בין מעשה הכתיבה, הכרוך בהסכמתו של הסובייקט, לבין מעשה הרעידה, שאינו כרוך בכך. פרט לזאת מפורק מעשה הכתיבה לגורמיו הנפרדים, שפל אחד מהם ביצועו תלוי באלוהים הנפרד. הוא נותן באדם את הרצון לכתוב, מניע את ידו, בורא בעט את הכוח להטביע את הכתב על הגליון, וכן הלאה. היחס היחיד בין צעד אחד לבין הבא אחריו הוא העובדה המקרית של הרציפות.

בניגוד למועתזלה, לא הכירו האשעריים באפשרות קיומם של עקרונות מוסריים כלשהם בלא תלות בקוראן. הטוב והרע הם מה שהנם רק מפני שפך אמר האלוהים, ומתקבל בהחלט על הדעת שיכול היה לומר את ההיפך ולעשות את הרצח, למשל, למעשה טוב. ידוע לנו על רצון האלוהים רק מה שנאמר עליו בקוראן. אשר לטבעו, הרי בעוד הוא רואה, שומע, מדבר ועושה את כל המעשים המיוחסים לו בקוראן, אין אנו צריכים להבין את הפעולות האלו במושגים אנושיים, אף כי אין אנו יודעים איך להבינן בדרך אחרת. כל סגולות השלמות חלות על האלוהים, פרט לכך שהן חלות עליו במובן אחר ונעלה יותר מזה שבו הן חלות על בראיו. האשעריים הבר-דילו, במה שנוגע לקוראן, בין הדבר הנצחי באלוהים לבין הדבר ב"ספר" כמו שהוא נמצא ביד האדם, שנתגלה בזמן.

המסקנות הרחבות מן ההשקפות האלו מובנות מאליהן. לאחר-מכן נבדוק כמה מן ההיקשים הספציפיים יותר, אך בשלב זה עלינו להשלים את תמונת האלוהים, האדם והטבע לפי גירסת הסונים על-ידי שניציג את תרומתם של הצופים.

הריאקציה הצופית נגד תורת האשעריים שונה היתה מהתנגדות האסכולה של אל-אשערי להשקפות שבהן החזיקו המועתזלה. הצופים לא פסלו את עקרונות ההלכה האשעריית, אלא שלא ראו אפשרות לעצמם לסבול את התהום הרוחנית שיצרה אותה תורה בין האדם לאלוהים, וביקשו לגשר על תהום זו בהעתיקם את הדגש בחיים הדתיים מן השכל אל הלב. הם קיבלו את הדוקטרינה שאללה פועל הפל-בפל, אך העדיפו לעמוד על האהבה והאור שבטבעו ולא דווקא על רצונו השרירותי. הגה כך פיתחו תיאוריה של דעת מיוסדת על הרגש, שבה האהבה משמשת מקף-מחבר בין האלוהים לאדם. נשמת האדם ידעה בדעת הבאה אליה מבחוץ, אבל מהותה האמיתית מתבטאת באי-אלה מצבים פנימיים של הרגשה, נטייה ורתיעה, והחיוני שבכל המצבים האלה הוא האהבה, המרוממת את האדם אל האלוהים. ידיעת האל-הים היא אפשרית אפוא, אלא שהיא נקנית באינטואיציה (א ל ה א ם) ולא דווקא בלימוד. הדרך לבקשה היא על-ידי חתירה רוחנית, ביעור תכונות מגונות. ניתוק כל הקשרים הארציים, וכמיהה לזהות אל האלוהים. האלוהים יפנה אל מי שפונה כך אליו, יחון את לבבו ויאיר אותו בדעת. סוד מלכות-השמיים יתגלה לו; צעיף השגגה יוסר מעל "פני הלב" ומהירות הדברים האלוהים תארגנה בו כנשקפות בראי.

על יסוד ההשקפות האלו פיתחו הצופים תורה של סדר אוניברסלי. הצופי היחיד נאבק בדרכו (טריקה) בין שתי היירארכיות, האחת נראית וחברתה נעלמת. בון הנראית נודע לו לצופי מקומו בתוך קהל-אחים העומדים על מדרגות שונות של הארה וכוח רוחניים, שכולם מבקשים דרך אל האלוהים, כל אחד על-פי התורות והמסורות של מיסדרו המיוחד. מחוץ לארגונים האלה הנפרדים והנראים-לעין, עומד קדוש גדול, מן-הסתם הגדול בקדושי הזמן, שנבחר על-ידי האלוהים וניתנו לו סגולות-קסם על כל היתר. הוא ציר-העולם — ה"קוטב" שלו. הוא משוטט בעולם, תכופות סמוי ותמיד בלתי-ידוע, כשהוא ממלא את תפקידי משרתו. ממנו יורד סולם-הדרגות, כשהוא מקיף מספר אנשים המתרחב והולך בהדרגה, והמערכת כולה היא בבחינת מועצת-מנהלים מקודשת שבאמצעותה מנוהלת ממשלתו הסמויה של העולם.

השקפותיה ומעשיה של הצופיות נתקלו תחילה בהתנגדות תקיפה מצד המשפטנים וחכמי-ההלכה הסוניים, אבל הצלחתן הנמשכת של התורות הצופיות בקרב בני-העם הוכיחה שהן ממלאות צורך רגשי-דתי עמוק, ובהמשך הזמן נכללו באורתודוקסיה העיקרית של האסלאם. הכללה זו לא הושגה על-ידי סינתזה בין שתי התורות; נכון יותר לומר שהניחו לשתיהן להתקיים זו בצד זו, התפתחה אפיסטמולוגיה שהקצתה תחום עצמאי לכל אחת מן השתיים. אל-גזאלי, שלפי המסופר הוא אשר הביא לידי ההתפייסות בין הצופיות לתורת האסכולה האשעריית, חילק את כל הדעת לשני סוגים: דעת דתית (עולום דינייה) ודעת שכלית (עולום עקלייה). הדעת הדתית ניתנת לנביאים מכח ההתגלות (נחי) ולקדושים באינטואיציה (אל האם). הדעת השכלית יש בה שני מינים, מושכלית (דארורי) והיקשית (מופת סבב אל-תעלום ואל-אסתדלאל). הדעת ההיקשית יכולה לטפל בענייני העולם הזה (דוניאווייה) או בעולם הבא (אל-אחיריה). ההבדל בין הדעת ההיקשית לאינטואיטיבית הוא שזו האחרונה כרוכה בה "הסרת הצעיף" — דבר שהוא מחוץ לשליטתו של האדם. ההבדל בין הדעת האינטואיטיבית והנגלית הוא שהדעת הנגלית מועברת על-ידי המלאך-השליח שאותו יכול לראות הנביא, ואילו הדעת האינטואיטיבית נוצקת לתוך הסובייקט (קד'ף) שלא בידיעתו. הדעת הדתית, אם נקנתה בהתגלות ואם באינטואיציה, מתקבלת על-ידי האחרים על סמך סמכות ומסורת (באל-תקליד ואל-סונה).²

התורה הצופית החזירה לאדם ערך ויקר שהאשעריים, בשימם את הדגש בכוחו הכל-יכול של האלוהים וברצונו השרירותי, שללום ממנו כליל. האדם ספונה בו מהות הראויה להשתפח באלהות, על-תנאי שיחזור לתכלית זו בדרך הנכונה. לעומת זאת ביטלו הצופים את העולם באורח יסודי עוד יותר מן האשעריים, שהביאו כל מה שמצוי בעולם האובייקטיבי אל הנקודה המרכזית של רצון-האלוהים העמוק-מחקר בבריאה. הצופים מיצו את כל הקיים בהוויה ובמחשבה בפמיהה אל ההוויה האהובה היחידה.

עד כאן דנים היינו ביסודות החשובים ביותר של הסדר הסמוי-מן-העין כפי שראותו

המוסלמים הסוניים, בלי לעיין באיזו צורה היה היחיד אמור להסתגל אליו. כפי שנרמז קודם, שני מושגים שייכים לפרשה זו: מושג הנביא, ומושג בשורתו. בעינינו הוא היה מוחמד סתם אדם. הוא לא טען לשום זיקה ניסית מיוחדת אל האלהות, פרט לכך שהנז' כלי-קיבול נבחר לבשורתו של האלוהים. בכל שעה שבה לא הדריכתו התגלות-ממרום, סבור היה שהוא עשוי לטעות הן במחשבה והן במעשה. ואולם בהמשך הזמן החלו לראות בחייו את האידיאל, ובאישיותו החלו לראות את תמצית השלמות, האנושית ועל-האנושית. באגדת-הדורות נעשה מוחמד „המס-תגף הגדול, המעתייר לפני האלוהים בעד המאמינים, הקדוש הטמיר, עושה-הפלאות יודע-הנסתרות, יוצא-חלציו של אדם הראשון ויורש גץ המהות האלוהית שבו, עילת הבריאה וטבורה של תבל“³. אישיותו של מוחמד נודעה לה השפעה עמוקה על כל המוסלמים עד היום הזה, וראיה לכך — המשך פיאורה ופירכוסה בספרות. סופרים בני-זמננו קושרים לו כתרים של דיפלומט מושלם, מהפכן גדול, מדינאי למופת, דמוקרט מלידה, אסטרטג גאוני.⁴

כל המוסלמים ראו במוחמד את חותם הנביאים, רוצה לומר שדבר-האלוהים לאנושות כפי שנתגלה למוחמד הוא מושלם וסופי. לפיכך רואים בשליחותו של מוחמד את המאורע הגורלי ביותר מאז בריאת-העולם. בעיני המוסלמי מצינת שליחות זו לא רק את ראשית ההיסטוריה שלו אלא גם את תחילת מסלולו המיטאפיזי של האדם. שליחותו של הנביא, להבדיל מזו של מיסד הנצרות, אינה בגדר אפיזודה בתוך דרמה שתחילתה בחטא הקדמון; אדרבה, הריהי האחרון והמושלם שבגילויים האקראיים של החמלה האלוהית, שהתבטאו בשיגור שליחים אל בני-האדם. לפניו לא היו הבריות עמלים בפרך בתוצאותיו המיטאפיזיות של הגירוש מגן-העדן; הם היו שקועים בבערות — ג'א'ה ליה — או שסטו מן האמת שהביאו נביאים קוד-מים. על-ידי שהעלתה את ההתגלות השלמה-ההמושלמת של האלוהים, הביאה בשור-רתו של מוחמד לבני-האדם סיפוי לראשית חדשה בדרך גורלם.

מה טיב הבשורה שנתגלתה על-ידי מוחמד? הקוראן ומסורת אמרותיו ומעשיו של הנביא יש בהם אמונה קבועה, פולחן, חכמת-הדרוש, כללי חוק ומצוות, דפוסים סוציו-פוליטיים ועקרונות מוסריים. כבר עמדנו על פיתוח האמונה הקבועה-מראש לכלל דוגמה. הפולחן אינו צריך להעסיקנו כאן; אולי די לנו שנאמר כי שם הוא את הדגש בפורמליות ניצחת. התפילה, למשל, איננה קריאה אישית או שיגרושית עם האלוהים, אלא היא מסתכנת בשרשרת נוסחות הנאמרות בתיאום עם שורה רצופה של תנועות-גוף מוכתבות במדויק. כל שאר היסודות של הקוראן והמסורה נבדקים על הצד הטוב ביותר בפיתוחם השיטתי בצורת החוק ההלכי — השריעה.⁵ השריעה היא מערכת עצומה של נורמות ותקנות, המקיפות את כל שטחי חייו של המוסלמי — מצוות דתיות, תקנות בנוגע לטהרה, מזון ומלבוש; חוקי משפחה, ירושה ומענק, חוזים והתחייבויות; חוק פלילי, כספי, תחוקתי ובינלאומי. מבחינה עיונית שואבת השריעה אך ורק מן הקוראן וממסורת מעשיו ואמרותיו של הנביא. תכליתה איננה להגדיר את היחסים בין בני-האדם אלא לקבוע אמת-מידה של טוב

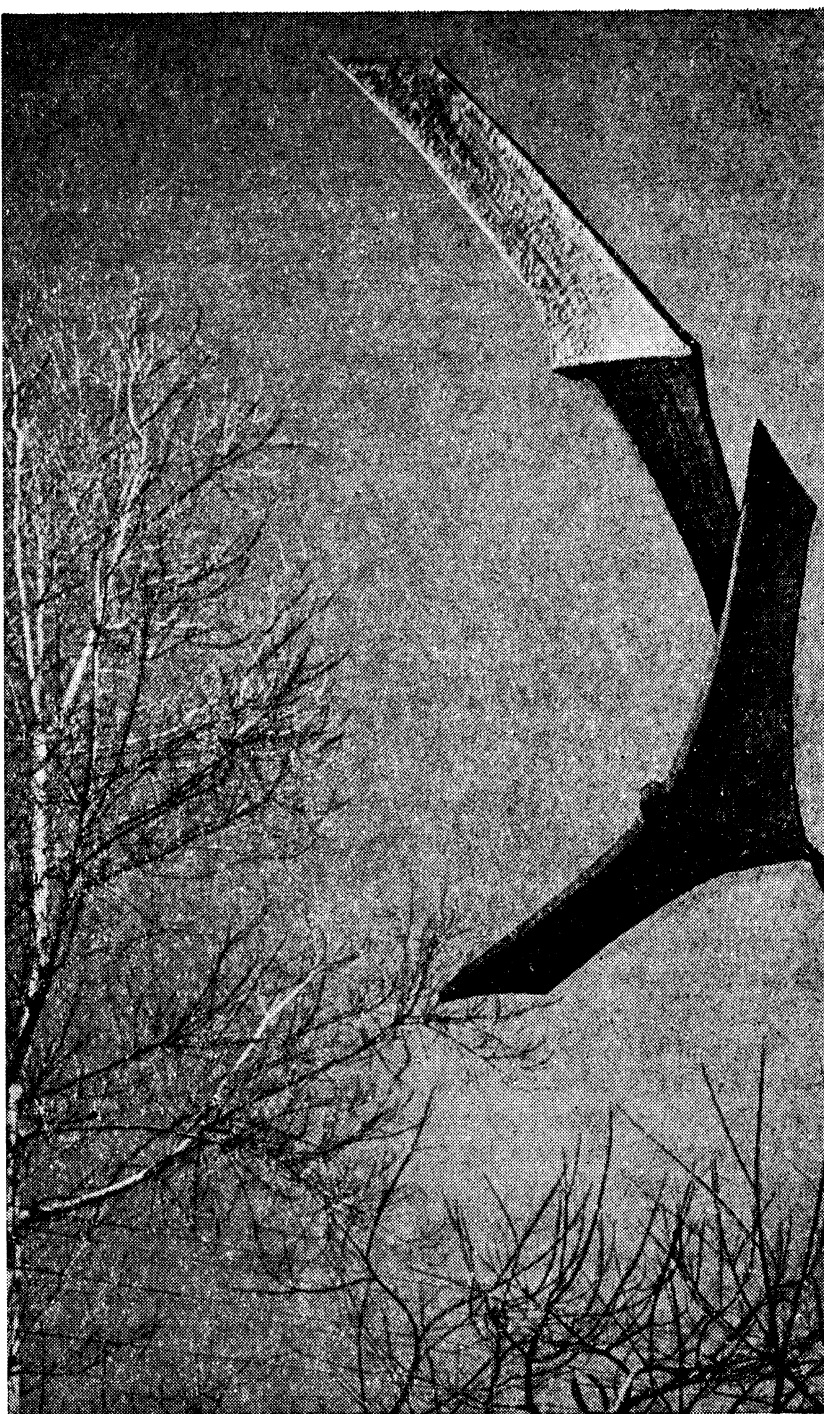
ורע בכל העניינים שבעיני האלוהים יש להם חשיבות מוסרית. אין לדעת אם דבר זה או אחר הוא בעל חשיבות מבחינה מוסרית או לא. לא רק מתוך שהוא מוזכר בפירוש בתור שפזה בקוראן ובמסורה, אלא גם מתוך שהוא מרומז בפתובים ובעקד רונות של שני המקורות האלה. אימפליקציות מתגלות על דרך ההיקש, ובמקרה של אייבטחון וספק מכריעה פסיקתם של העדה או של מנהיגיה המלומדים. תוך כדי פיתוח האימפליקציות — כך גורסת תורה זו — נתגלעו אי־אלה חילוקי־דעות פחותי־ערך בין אסכולות שונות, שנודקקו למסורות שונות ולהיקשים שונים; ואולם

כל האסכולות הן אורתודוקסיות, וארבע מהן נתקיימו עד היום הזה.

הממשות ההיסטורית של התפתחות החוק המוסלמי שונה לגמרי מן הדוקטרינה הפורמלית הזאת של השריעה. עובדה זו לא היתה חשובה הרבה מנקודת־מבטנו אילו הוסיפו כל המוסלמים לדגול בתיאוריה הפורמלית. והנה, מבחינה היסטורית השריעה לא די שלא באה לעולם כמערכת של היקשים עיוניים, אלא שנתרקמה בדרך נטילתם ו„אסלומם“ של יסודות החוק הנהוג בארצות שנכבשו על־ידי המוסל־מים. כך נטלו חלקים של חוקים ומנהגים ערביים, ביזנטיים, פרסיים, נסטוריאניים ויהודיים והכלילום בתוך השריעה על־ידי שגורו אותם כביכול מן הקוראן והמסור־רה, או על־ידי שהמציאו מסורות לצורך כך. הפסיקות המינהליות של פקידי בית־אומייה, שנתיסדו על דעה אישית ועל המנהג המקובל בלי הסתמך הרבה על הקוראן, מילאו תפקיד חשוב כצינור לקבלת מנהגים מקומיים, והן גם נתקבלו כמקורות בזכות עצמם. תהליך זה התנהל בקנה־מידה רחב במאותי־וחמישים השנה הרא־שונות לאסלאם, נמשך בשיעור אטי יותר במאה־וחמישים השנה שלאחר־כך, ומאו ועד לתקופה החדשה כמעט שפסק, אף כי מעולם לא חדל מפל־וכל.

גם אם מצד האידיאל מקיפה השריעה את כל צדדי חייו של המוסלמי, הנה בפועל־ממש מעולם לא הוגשמה בשלמותה. מטעמים שאין אנו צריכים להיפנס בהם כאן, הוציאו הממשלות בשלב מוקדם מאד את עשיית המשפט הפלילי מידי בתי־הדין השרעיים. המאורעות שיוו לתורה התחוקתית השרעית אופי של סיפור־בדיה או של מתן קידוש לאחר־מעשה לסטאטוס־קוו, כמעט תוך כדי גיבושו. החוקים הממוניים לא הופעלו כמעט מעולם, ובחוק החוזים וההתחייבויות היתה השריעה נאלצת להניח חלק גדל והולך לנוהג ולמנהג. רק חוק האישות, הירושה והמענק הוגשמו באיזו מידה של עקיבות בהיסטוריה המוסלמית בכללותה.

ואולם חשובה יותר מן הכשלונות האלה למעשה היא התמדתו של האידיאל שהסת־מל בחוק — האידיאל שבכל מעשיו צריך אדם לנהוג על־פי התכלית המוסרית המבוטאת בספר־האלוהים. נעשו מאמצים מתמידים לישב את הסטיות עם האידיאל. למשל, המספר העצום של צעדים חקיקתיים חילוניים שנקטו שליטים מוסלמיים מן הזמנים הראשונים הוצדקו כמעשי מינהל שהשריעה התירתם כדי להבטיח את גישומם. הומצאו המון בדיות משפטיות — חיא־ל — כדי שיהיו מעשים הזרים לשריעה או עוינים אותה חופפים את הפתוב בחוק השרעי וניתנים להתקבל למעשה.



צבי אלדובי : במעוף צפרים (ברזל)

מאמצים אלה אפשר שייראו חסרי־כנות בעיני המסתכל, אבל ראוי יותר להעיר כאן עד כמה הפליא להתקיים האידיאל של המשפט.

האידיאל של החיים הטובים על־פי השריעה תמיד היה ניתן להגשמה, לפי הסברה. רק באורח קיבוצי. לפי האידיאל היה הקיבוץ צריך לכלול את כל עדת המוסלמים המאורגנים בחטיבה אחת. על העקרון הזה עמדו מלכתחילה, אחרי מות הנביא, כשהרבה שבטים ערביים, שניסו להתנער מנאמנותם המדינית למרות המרכזיות בלי לנער חצנם מן האמונה עצמה, אולצו בכוח החרב לחזור למסגרת הפוליטית. לאחר־מכן עשו המשפטנים מאמצים נואשים לקיים את הפיקציה של עדה אחת־ויחידה נוכח שברונה הנחרץ של האחדות המדינית של קיסרות המוסלמים. משעה שגם זה כבר היה מן הנמנע, אחרי חורבנה של כליפות בגדאד, ויתרו בלב־רוב על התנאי ההכרחי של אחדות פוליטית, אך לא על העקרון של אחדות רוחנית על־ידי חוקים אחידים, ובוודאי לא על הרעיון הקיבוצי. ההוויה הקיבוצית פשוט ירדה בדרגה ונעשתה חופפת לחטיבה הפוליטית, כצביונה המקרי בשעה נתונה זו או אחרת.

סקירה קצרה זו של המושגים העיקריים ביחס המוסלמי אל החיים מן הדין שתאפשר לנו להבחיר כמה מן המושגים הפוליטיים המובהקים יותר של המורשה המוסלמית. גשר־מעבר נאה בין השנים ימצא לנו בהשקפה המוסלמית על ההיסטוריה, מושג שלא בא על ביטויו בתור שפזה ברעיונותיו של האסלאם אלא שנקל הוא לגורו מרעיונותיו.⁶

תורת ההיסטוריה של האסלאם מצטיינת בשלושה סימנים אפיניים נבדלים היוצאים מן המושגים שעמדנו כאן עליהם. ראשית, תפיסת שליחותו של מוחמד הביאה לידי השקפה פסימית על ההיסטוריה. עד להופעתו של הנביא אפשר היה לראות את התהליך ההיסטורי בחינת מסע לקראת התגלות מושלמת של רצון־האלוהים. שורה רצופה של שליחים בעלי השראה אלוהית, מאדם הראשון ועד מוחמד, קמו כדי למסור את דבר האלוהים לאומות השונות בלשון היאָה לתנאים של זמן הופעתם. כל שליח אישר את בשורת קודמו, טיהר אותה מסילופים שחלו בה, והוסיף עליה. השקפה כעין זו מובעת בקוראן עצמו. אבל עם הופעתו של מוחמד הגיע תהליך זה לסיומו. הואיל ומוחמד נחשב „חותם הנביאים“, שוב אי־אפשר היה לצפות לשום שיכלול נוסף באמירתו ובפירושו של רצון־האלוהים. מעתה והלאה יכלה ההיסטוריה לנוע רק על המדרגה שאליה העלה אותה מוחמד או מתחת לה, ולאמיתו של דבר זעומים היו הסיכויים לכך שתישאר ההיסטוריה על אותה מדרגה. כי דור חבריו של הנביא זכה להדרכת לא־אכזב בפירושו של דבר־האלוהים, ואילו הדור שלאחריו ניהנה מהדרכתם של „החברים“ ששמרו על מסורת מעשיו ואמרותיו של הנביא, שאותה הכירו במישרים. ואולם מאז והלאה, ככל שהיה דור רחוק ממקור ההשראה כך הועמה ההדרכה וניטשטשה, וכך גם פחתו סיכויי הדור שיוכל לחיות בהתאם לדברו המושלם של האלוהים.

ברור שעל־פי ההשקפה המוסלמית יש לבקש את השלמות בחיק העבר, שבו גם יש לבקש צידוק לכל פעולה בהווה. השקפה זו נעשתה העקרון החשוב ביותר במדע

המשפטי והרעיון המרכזי במדע המסורה — ה"חדית" — היא הגיעה למיצויה ההגיוני ב"סגירת שערי האגות האד — החקירה העצמאית — במאה החמישית למנין המוסלמי: משעה שעובד החוק האלוהי והושלם, משעה שנתפסה ונוסחה הבשורה המושלמת בכללותה, שוב לא היה טעם לצפות לאיזה שיפור — ובעצם גם רע היה הדבר. מעתה והלאה הרי מיטב מה שאפשר היה לקוות לו היה התקליד — חיקוי המורים משפבר.

שני קווי-האופי האחרים של ההשקפה המוסלמית על ההיסטוריה נובעים מתפיסת האלוהים. הואיל והטבע והאדם נשללה מהם כל יכולת, והואיל ורצונו של אלוהים הוא עמוק-מחקר, אין כל טעם לתור אחר סיבות ומסובבים, לתור אחר "חוקים" בהיסטוריה. הפילוסופיה של ההיסטוריה, שבמערב ינקה מתורת "הצדק האלוהי" ופותחה על-ידי החוק הטבעי והסוציולוגיה, נמנע ממנה כל יסוד באסלאם הסוני שפן מראש נשללה יכלתו של האדם להבין את פעולת הרצון האלוהי. בין שני הקטבים של הבריאה ואחרית-הימים, אין דבר מחוץ לרצון האלוהים העמוק-מחקר. מתוך כך מצטמצמות יצירות ההיסטוריה כדי פירוט כרונולוגי של מאורעות והגדת נסים ונפלאות בלי שום אחדות ובלי קשר, להוציא את הרימוז המשותף, המובלע, על רצון-האלוהים.

קו-האופי האחרון בהשקפה המוסלמית על ההיסטוריה מתבקש מתוך מה שנאמר בסעיף הקודם. הואיל ובמאורעות ההיסטוריה מתגלה רצון-האלוהים, דרוש רק צעד אחד קל כדי לתת הכשר חוקי לעובדות היסטוריות ולקבלן כנורמות. דאי, האל-הים כבר גילה אחת-ועד את רצונו-כנורמה על-ידי נביאו, ומה שההיסטוריה מספקת אינו אלא רצונו-כעובדה. אך על-ידי נביאו גם סיפק האלוהים למוסלמים את המכ-שיר למעבר מעובדה לנורמה: על-ידי הסכמת כלל העדה (א'ג' מא ע) יכולות עוב-דות שוטפות להיעשות נורמות שאין-לעבור-עליהן; ומאחר שהסכמה כללית זו די שתהיה מובלעת בלבד, הנקל הוא לראות איך ההיסטוריה, שבמובנים אחרים חשיבותה מועטה כליכך, נעשית באורך פאראדוקסלי מקור של חקיקה. תהליך זה אפשר לראותו בפעולתו בתכלית הבהירות בתורת-המדינה.⁷

להלכה, תורת-המדינה היא חלק בלתי-נפרד מן החוק האלוהי, ומסיבה זו המדינה המצטיירת מתוכה חייבת להיות בלתי-משתנית ומושלמת. מכאן שאין המחשבה המדינית המוסלמית צריכה כלל להתעסק בדינאמיקה של המדינה על דרך המופשט, או בחקר משווה של תחוקות. תפקידה מצטמצם פשוט בתיאור השיטתי של המימשל ובקביעת הדוקטרינה הנורמטיבית שלו. יכולה היא לצייר את גורלה של מדינה במושגים של זיקה אחת בלבד: שיגשוגה, שקיעתה או נפילתה תלויים אך ורק במידה שבה היא מקיימת את הנורמות האלהיות החיצוניות. תמונה זו תוקנה על-ידי המציאות בכמה מובנים חשובים, אבל המחשבה המדינית המוסלמית מעולם לא ניצלה מן התפיסה שהמדינה הטובה אינה יכולה להתיסד אלא על המידות הטובות והרצון הטוב של הממשלה והעדה וציותן לנורמות של החוק. מנגנונים

מלאכותיים, בלמים ואיזונים, ערובות ופיקוחים, שיווי-משקל של אינטרסים וכיוצא באלה — תמיד נשארו זרים לה.

התפיסה המוסלמית של המדינה מתוארת היטב על-ידי אל-גזאלי, האומר: „אכן, אחת מתכליותיו של אלה היתה הארגון הטוב של החיים הדתיים; והארגון הזה אין להשיגו בלי אַמאם (מנהיג, כלומר כליף) שיהיו מציינים למרותו.⁸ הגדרה זו מדגישה את שני העקרונות החשובים ביותר בדוקטרינה המדינית המוסלמית ומטעימה את מקורותיהם השונים. הראשון כופף את המדינה ואת הממשלה למטרה החשובה-מכל של קידום החיים על-פי מצוות האלוהים; העקרון השני מזהה את הממשל המוסלמי עם צורת המימשל הידועה בשם אַמאם, או הכליפות. אבל בעוד שהעקרון הראשון נובע ממהותו של האסלאם, הרי השני מיוסד על התקדים ההיסטורי שקבעו מנהיגי העדה מיד לאחר מותו של מוחמד. דרכי מינוים של ארבעת הכליפים הראשונים ומסורת התנהגותם, גם אלו סיפקו למשפטנים המוסלמיים את היסודות לפיתוח הדוקטרינה השלמה של הכליפות. לאחר שמיצעו אותן מיצעו ראציונלי ומצאו להן סימוכים בפסוקי הקוראן ובמסורות.

תפקידו של הכליף סופם על-ידי משפטנים מוסלמיים בנוסחה של „הגנה על האמונה וניהוג העולם”.⁹ בתוך שאר דברים כולל תפקיד זה את האחריות לקיום הסדר הציבורי, את ההגנה על גבולות האסלאם ואת הרחבתם, את הדאגה להגשמת החוק, ואת ההגנה על טוהר האמונה מפני כופרים.¹⁰ הכליף הוא יורשו של הנביא בהנהגת העדה. הוא גם בא-כוחו של החוק והכרחי הוא לגישומו. אין שני כליפים יכולים לשמש בעת-ובעונה אחת. בתפקידו כ„מנהיג העולם” שלטונו הוא מוחלט. הוא מגלם את מלוא המרות; כל מעשיהם של עושי-דברו מבוצעים בשם המרות שהוא מאציל עליהם.¹¹ מחוץ לכליפות אין באסלאם שום גופים ציבוריים הנושאים עמם את מרותם. ביותר התקרבה לכך אולי המערכת המשפטית של השריעה (ק ד א'), אבל אפילו היא לא יכלה לקנות לה מעמד עצמאי באמת בגלל ההגבלות על הנוהל שלה, שפפו עליה תלות בשלטון המרכזי.

אבל הכליף איננו שליט ריבוני במובן המודרני של המלה. אין לו סמכות חקיקה לאמיתה, והוא עצמו כפוף לשריעה ככל מוסלמי אחר. להלכה בטל התפקיד החקיקתי עם מותו של מוחמד; ובמידה שחקיקתו של הנביא זקוקה לפירוש לצרכי תשומה ספציפית, הרי זכויותיו של הכליף בענין זה אינן יתירות ואינן נופלות מאלו של כל מוסלמי אחר. עם זאת נושא הכליף בזכות ובחובה להוציא מזמן לזמן צווים מינהליים הנחוצים כדי להגשים את השריעה, וזכות זו כוללת את הזכות החשובה ביותר לתחום לקאדים את תחומי שיפוטם, והרי זו למעשה הזכות לקבוע את הקף תשומתה הממשית של השריעה.¹² פתחון זה סופו מספק לשליטים מוסלמים אמתלה לחוק חוקים ולהעמיד תחומים שלמים מתחומי השריעה תחת חקיקה בלתי-דתית.¹³

בגלל זיקתם הישירה לעסקי מדיניות של כוח, שימשו נוסח מינויו ותנאי כהונתו של הכליף עילה למלחמת-כיתות חריפה, ואפילו בתוך האסלאם הסוני נתונים היו

להרבה תיקונים, שינויים ופולמוסים. צד זה בתורת הכליפות סייע יותר מכל להחלשת ההשקפה שפרטים ספציפיים בארגון הממלכתי הם גזירה מן השמיים. בניסוחה התחילי קבעה ההלכה שהמועמד לכליפות מתמנה בתוקף חוזה — ב י י ע ה — שנעשה בינו לבין נציגי העדה, האנשים שהפוח בידם, "להתיר ולקשור". בשום פנים אין זו אמנה חברתית, משום שהריבונות אינה משוקעת בעם או בניציגיו אלא באלוהים לבדו. העם אינו יוצר את תפקיד הכליפות; גם הכליף אינו שואב את מרותו מנציגיו של העם. אמנה זו היא פשוט נוהל שהכתיבו האלוהים, המאציל את המרות על הכליף. אין היא באה אלא לציין שהכליף המיועד מסכים לקבל עליו את תפקידי משרתו, ושנציגי העדה מתחייבים לציית לו כל זמן שיהיה מסוגל ומוכן למלא את התפקידים האלה. אם יינטל ממנו כשרו, או אם יתברר שהוא רשע ורע־מעללים, פוקעת האמנה והעם, "רשאי לסור מעליו ולתת נאמנותו לולתו"¹⁴. דרישות אחרות היו פורמליות באפיין. המועמד צריך להיות בגיל המתאים מן הבחינה המשפטית. חזק ברוח ובגוף, בקי בחכמת־הדת ומוכשר למנהיגות ולמלחמה; חייב הוא גם להיות מיוצאי מטה קורייש.

המבחין יבחין שתורה זו לא חזתה שום דרך, חוץ ממהפכה, לתיקון מעלליו של הכליף או להחלפתו אם הפר את האמנה או הפקיעה מתקפה באיזו צורה אחרת. הרי זו הדוגמה הברורה ביותר להתעלמותה של התורה המדינית המוסלמית מן הצד ה"הנדסי" של השלטון, והדוגמה רבת־המשמעות ביותר מבחינת תוצאותיה. מחמת השמטה זו הכרח היה לתקן במידה רבה כמעט את כל דרישותיה של הדוקטרינה. התיקון הראשון נתן ל ב י י ע ה תוקף גם אם איש "מוסמך" אחד בלבד הוא שפרת את האמנה עם המועמד.¹⁵ מחמת התפתחות זו היתה הכליפות למעשה לכהונה העוברת בירושה במשפחה אחת. לאחר־מכן בא הוויתור על התביעה לאחדות הכליפות, על־תנאי שיהיה ים מפריד בין הכליפיות השונות.¹⁶ תיקון זה ברור שבא כדי להכיר במציאות של קיום כליפות נפרדת בספרד. בהמשך הזמן, עם שפחת והתרופף כוחם הממשי של הכליפים, ועם ששוסעה מלכות האסלאם חזור ושוב מחמת מלחמות־אחים, שוב תוקנה הדוקטרינה ועמדה על ציות מוחלט אפילו לכליף אכזר ורשע, להוציא ציות לפקודה להפר את מצוותיה העיקריות של האמונה. כצידוק לכך הוב־אה איזו מסורה האומרת כי יום אחד של מלחמת־אחים גרוע יותר מששים שנים של עריצות.¹⁷ אחרי־כן באה הלגיטימציה לכהונתם של כליפים אפילו בשעה שהם משוללים כל כוח ונעשים כלי־משחק בידי תקיפים מהם, על־תנאי שבעל השלטון הממשי מכיר סמלית במרותו של כלי־משחקן עלידי שהוא פוקד להזכיר את שמו בדרשה של יום־הששי וטובעו במטבעות.¹⁸ לבסוף, אחרי הפלישה המונגולית לבג־דאד וחורבן הכליפות העבאסית, שוב לא היתה למושג הכליפות הוראה של צורת שלטון בעלת סדרים ספציפיים וחל היה על כל ממשלה שבה השליט מקבל עליו בדרך־כלל למשול בהתאם לשריעה ולשקוד על הפעלתה.¹⁹

כל התמורות האלו בדוקטרינה כרוכות היו בתמורה בכמה עקרונות חשובים במח־שבה המדינית המוסלמית. אבל העקרון האחד המכריע אשר נשתמר בעינו היה זה

שבכל המסיבות, ועל אף כל השינויים, נשארה השריעה עיקרה של המדינה המוסר-למית. בסופו של חשבון הושלכו אחר-גו כל הדפוסים המקוריים והתביעות המקור-ריות, אבל המדינה נשארה מוסלמית ואפשר היה לקרוא לה כליפות רק אם אחד העקרונות שחלה בהם תמורה חשובה הוא מושג היחס בין מרות לשלטון. להלכה אין לכליף שום סמכות חקיקתית, מאחר שהחקיקה כולה היא אלהית וכוללה בשריעה. ואולם יחסו של הכליף לשריעה איננו יחס של כניעות פשוטה לחוק והש-גחה על תשומתו; מרותו דרושה כדי לתת לה תוקף. השריעה היא במהותה בת-תוקף בחינת דבר-האלוהים; אבל תוקף מעשי ניתן לה רק בעברה את צינור מרותו של הכליף. למשל, אין מוסלמי יכול לעשות מעשה או חוזה ברתוקף, אפילו נעשה על פי השריעה, אלא אם כן אושר וקודש על-ידי הכליף או מורשה. הנה כך, בעוד שמרותו של הכליף כשלעצמה נובעת מן השריעה, הרי בתוך כך היא הכרח שבלע-דיו אין לתת תוקף חוקי להגשמתה. אשר על כן הכליף הוא לא רק השליט הארצי ומגן האמונה אלא אבן-הפינה לכל המבנה המשפטי של העדה. אגב, דבר זה יש בו משום הסבר חלקי לדבקותם העקשנית של בעלי-ההלכה המוסלמים במוסד הכליפות ימים רבים לאחר שדומה היה כי התרוקן מתכנו.

אף כי מרותו של הכליף יש לה מקור אלוהי, הרי היא מצדה זקוקה לשלטון שיתן לה תוקף חוקי. לא שמלכתחילה הבדילה ההלכה המוסלמית בין מרות לשלטון; אבל בדרך-הטבע הניחה שהשלטון מתלווה למרות והוא אחד מגילוייה הנחוצים. עמדה זו שרשיה נעוצים בפסיכולוגיה של עם כובש ובעובדה ההיסטורית שהכליפים של שתי המאות הראשונות לאסלאם היו מחזיקים במרות ובשלטון כאחד. מכאן גם הסבר למבוכה שתקפה את המשפטנים המוסלמים כאשר התגלה השלטון בעירומו כשהוא מופקע מפל מרות במאות שלאחר-כך. משאירע הדבר היתה ראשית-תגובתם לשוב ולחבר את השלטון למרות על-ידי הפיקציה של הנאמנות, דרשת יוס-ר' והמטבעות; וכאשר הושם הסדר זה לאל עם חורבן הכליפות הבגדאדית, האצילו את קידושה של המרות על השלטון, בתנאי אחד, ראשיתה של תמורה הרת-גורל זו באה על ביטויה היטב בכתביו של אל-גזאלי.

ימים רבים לפני אל-גזאלי עבר השלטון הממשי כליל מידי הכליפים לידי מנהיגים צבאיים שהיו מעלים ומורידים כליפים לרצונם, ואפילו כובלים אותם.²⁰ מצב זה עורר שאלות לגבי התוקף החוקי של שלטון המנהיגים האלה ושל מרות הכליף, וכתוצאה מכך — לגבי התוקף המעשי של השריעה. באשר לתוקף החוקי של שלטון ומרות, הגיע אל-גזאלי לכלל מסקנה כי:

הווי-לא-יה (ממשלה) בימים האלה היא פועל-יוצא של כוח צבאי בלבד. האיש אשר לו נשבע נאמנות מי שמחזיק בכוח הצבאי, איש זה הוא הכליף. והאיש המחזיק בשלטון עצמאי בעודו מגלה נאמנות לכליף בציינו את שמו בח'ו-ט ב'ה [דרשת יוס-ר'] ובמט-בעות, איש זה הוא שולטן שפקודותיו ופסיקותיו מוצאות לפועל בחלקי הארץ השונים על-פי מינוי ברתוקף.²¹

לשון אחרת, אל-גזאלי ניסה לתת לשלטון הכשר חוקי על-ידי שפפוף באורח סמלי למרות, ובתוך כך ביקש לחזק את המרות על-ידי שקישר אותה אל השלטון. הוא לימד זכות על עמדתו בעמדו על היחס בין המרות לתוקף המעשי של השריעה:

הוויתורים שאנו עושים אינם באים מרצוננו, אבל הצורך מתיר את האסור... מי האיש... שיטען לביטולה של האמאמה בימינו בשל היעדר הדרישות הנחוצות?... מה עדיף, שנכריז כי הקאדים מאבדים את תפקידיהם, שכל המינויים בטלים ומבוטלים, שאי אפשר לבוא בברית-הנישואים כחוק, שכל מעשי השלטון בכל חלקי הארץ שווא והבל, ושהבריאה כולה שרויה בחטא — או להכיר שהאמאמה מוחזקת על-פי חוזה בר-תוקף, ושכל המעשים וההשפיות הם בעלי תוקף בהתחשב בתנאי הזמן...? ²²

מן העמדה הזאת אך כפשע היה עד לצידוקו של השלטון כשלעצמו. הצעד הזה נעשה כשבא חורבן הכליפות הבגדאדית ופישט אותו שילוש של מרות, שלטון ושריעה. התורה שהתפתחה ונתקבלה כסוגית הצהירה שכל השלטון בא מן האלוהים ושואב סמכותו מעובדה זו. אך ברבזמן שפל שלטון הוא חוקי, יכול שיהיה מימשל טוב ומימשל רע. מימשל טוב הוא זה השוקד על החוק האלוהי, ואפשר לקרוא לו אמאמה, או כליפות; כל מימשל אחר הוא עריצות מפני שהוא בותן מקום רק לטבע האנושי הסורר. ²³ גולת-הכותרת להכשרתו של השלטון באה משנעשה זה יורש לכליפות בהעניקו תוקף מעשי לשריעה. ²⁴

בהתעסקותה בשאלת הכליפות לא שמה הדוקטרינה המוסלמית לבה הרבה לגורלו המדיני של האזרח המוסלמי הרגיל. בראשונה נוטה היתה להניח לו לפחות קצת כושר-הכרעה בהרשותה לו לאצול את נאמנותו מכליפים בלתי-חוקיים ועריצים; אבל לא ארכו הימים וגם זכות זו ניטלה ממנו והוא נצטווה לציית לכל כליף או שולטן, בלי שים לב לדרך בה הגיע לשלטון או השתמש בו. סופרים מוסלמיים בני דורנו נוטים להעלות על נס את הבייעה — חוזה עם הכליף; האג'מאע — הסכמת העדה או דבריה המלומדים, הממונים בחסד עצמם; מצוות הקוראן לצוות על הטוב ולאסור על הרע; והמלצתו של הנביא על השרה — מועצה, התיעצות. הם מעלים עקרונות אלה כעדות לכך שהאסלאם ממליץ על איזה מין דמוקרטיה עממית וייצוג עממי המגבילים את השלטון המוחלט של השליט. ²⁵

אין בכוונתי להתוות למוסלמים את גבולות זכותם לפרש את האסלאם כרצונם, או לכפור בערך החברתי של פירושים חדשים מעין אלה. אף-על-פי-כן הרי מבחינה היסטורית יש להכיר בכך שהבייעה לא היה לה, ולא יכול להיות לה, המובן של אמנה חברתית בהקשר של הדוקטרינה המוסלמית בכללה; האג'מאע לא היה מושג פרוגראמתי אלא, בעצם, מתן הכשר שלאחר-מעשה למצבים עובדתיים בכוח הבטחה אלוהית שהעדה לעולם לא תסכים על הרע; הצייווי לצוות על הטוב ולאסור על הרע, לגבי היחיד נצטמצם לכלל שבח וגנאי מוסרי פנימי וביטוי מוסדי ניתן לו, בתשומתו לגבי העדה, ככהונה של מפקח-שוק הנושא באיזה תפקיד-עזר משטר-תיים; ²⁶ בהקשר זה, השרה היא המלצה נוחה — שני מוחות טובים מן האחד

— יותר משהיא חובה מוסרית או מדינית; ומכל־מקום מעולם לא ניתן לה דפוס מוסדי ושימושה למעשה לא בא אלא לסירוגים. קיצורו של דבר, יש להדגיש כי מבחינה היסטורית לא הבטיחה השריעה את ההגשמה־העצמית המדינית של המוס־למי כדרך שהבטיחה את מימוש הפוטנציאל המוסרי שלו. עסקי־פוליטיקה נשארו זרים לו, והתפתחה התפיסה שהם מגזאלים בחטא עדי־היסוד־בם. המשפטן הגדול אב־ר־חניפה הכרח היה לאלצו במלקות שיקבל עליו את כהונת השופט של בגדאד. החובה האזרחית המפורשת היחידה שהטילה השריעה על המוסלמי היתה החובה להיענות לקריאה למלחמת־מצוה — ג' ה א ד — שעה שהכליף מוציאה, וזו לא היתה אלא דוגמה מיוחדת לחובה הכללית הרובצת על המוסלמי לציית לשליטו.

אף שלא היו לו למוסלמי שום זכויות פוליטיות. הוענקו לו הרבה זכויות אישיות. אין פירוש הדבר שבעל־זכויות היה כיצור־אנוש; נכון יותר לומר כי, בדומה לתפיסה הבאנתמית, זכויותיו של המוסלמי נוצרות על־ידי החוק — חובותיו של האחד הן זכויותיהם של אחרים, וכן להפך — בהבדל זה שבאסלאם הזכויות והחובות האלו יש עליהן גושפנקה אלהית ואי־אפשר ליצור שום זכות חדשות הואיל והחוק ניתן אחת־ועד. זכות־הקנין של המוסלמי, למשל, מעמידה לגבי האחרים את החובה לכבדה. לגביהם הקנין נעשה חראם — אסור. דרך רכישתה של זכות כזאת קבועה על־פי החוק; במקרה זה ביזה, זיפיון מן הכליף ועבודה מעניקים את זכות הקנין. אבל גורמים אלה אינם מעניקים אותה זכות מכוח איזה יחס סיבתי, מעין זה שנצטייר לו ללזק בין העבודה לרכוש, אלא הם הסימנים המתגלים־בעליל לרצונו של אדון כל הרכוש להעניק אותו קנין מסוים לפלוני. מטבע הדברים מתחייב מן ההיתר האלוהי שפגיעה בזכויות כלשהן איננה רק פשע הראוי לעונש על־ידי

רשויות ארציות אלא גם חטא שעשוי האלוהים להעניש בגללו. אותה מתכונת תופסת לגבי מעמדו ומצבו של המוסלמי בעדה. הגם שפל המוסלמים שווים לפני החוק, אין השוויון הזה נובע מכל זכות סגולית של היחיד באשר הוא; זוהי זכות משפטית שמעניק החוק למוסלמי באשר הוא מוסלמי. לא־מוסלמים צפויים להפליה חוקית: אם הם בני־חסות הרי עליהם לשלם מס מיוחד המסמל את ההפרה בכפיפותם למוסלמים; כל יתר הלא־מוסלמים יש להציע לפניהם את הבריה בין האסלאם ובין הסיף.

מעמדו הראשוני של המוסלמי הוא החירות — חוֹרִיִּה: עולל נחשב בן־חורין עד אם לא הוכח ההיפך מזה; זכאי מוסלמי לעשות כל דבר אלא אם הוא אסור על־פי חוק; איסורי החוק יש להם כינוי רב־משמעות — חוֹדוֹד — סייגים על מעמד ראשוני זה של חירות. אך גם כאן אין תפיסה זו של חירות מיוסדת על מימדו הסגולי של האדם באשר הוא אדם; גם אין לה זיקה לרצון חפשי אוֹנְטוֹלוֹגִי, שההלכה הסונית שוללתו מן המוסלמי. לדיוקו של דבר הרי זה מעמד משפטי, והדברים אמוריים במצבו של אדם שהוא בלתי־תלוי ביחס לחברו מבחינת החוק; אדם שאינו נתון לשום אפטרופוסות באשר לשימוש בזכויותיו החוקיות ובמילוי חובותיו. משום כך אין חירות שכזאת סותרת את ההכרה בעבדות. העבדות במקרה זה אין פירושה

איזה גורל טבעי של אנשים מסוימים, כגירסתו של אריסטו, אלא מעמד של תלות משפטית מוחלטת פחות או יותר באדון. אפשר לראות גם איך יכולה תפיסה כזאת של חירות לדור בכפיפה אחת עם הדטרמיניזם האונטולוגי של האסלאם הסוני: האלוהים פשוט גזר לנהוג עם המוסלמי כעם יצור אחראי ובלתי־תלוי ביחס לאחיו המוסלמים.

זהו אפוא ניתוח של היסודות החשובים ביותר ומרובי־המשמעות ביותר מבחינה פוליטית באידיאולוגיה המוסלמית. הניתוח המפורט של מושגים כגון אללה, הטבע, האדם, הנביא, הספר ותורת־השריעה מדגים את ההכללה שהבאנו בתחילת דברינו בדבר האופי האובייקטיבי, ה„נתון“ הטרגסצנדנטאלי, של ההשקפה המוסלמית על העולם. מצד שני מגלה הניתוח גם שבתוך המורשה הרעיונית המוסלמית היו אי־אלו אפשרויות ליזמה אנושית, פרטית או קיבוצית, בקביעת נורמות סובייקטיביות. אחדות מאלו היו פועל־יוצא מן הפרצות שבמערכת עצמה, ואחרות נבעו מתקדים היסטורי שנקבע למרות כמה מן הנורמות. החשובות ביותר באפשרויות האלו טמון בנות היו בשטחי הפוליטיקה והמימשל, ובאמצעותם עתידים היו יסודות של חדשנות להסתנן אל מצודת השיטה הרעיונית המוסלמית.

הקורא יזכור שעל־פי החוק היו אי־אלה שטח־פעולה אנושיים ניטראליים מבחינה מוסרית מפני שלא הוזכרו בקוראן ובמסורת. הצבעתי על כל השטח של מה שקרוי בפירו „זכויות־אזרח“ כדוגמה לשטח־פעולה ממין זה. היוצא מכאן שלהלכה אין שום דבר העשוי למנוע את השליט או את העדה מלקבוע מערכת שלמה של נורמות באותו תחום. אכן, הדעת נותנת שתוכלנה נורמות שכאלו לזכות להיתר מפות דיני־השריעה, המיפיים את כוחו של השליט להוציא חוקים „מינהליים“ כפי הדרוש לגישומו הממשי של החוק. פתחון אחר, שגם הוא משמש לחיזוקו של הראשון, היה המושג של תמימות־הדעים בעדה כגורם המאפשר לקבוע נורמות חדשות ולבטל ישנות. יתר על כן, הואיל וחוק־המסים השרעי לא הופעל למעשה מעולם, יכול היה השליט ליזום חוקים משלו בלי לפגוע בתקדים. הוא הדין במסורת שעל־פיה היו שליטים עושים בעצמם משפט מהיר בתחום החוק הפלילי, בייחוד בשטח המטושטש עד מאד של „פשעים מדיניים“.

הערות

1. בבדיקה זו של חמשת המושגים האמורים הסתייענו הרבה בחיבורים הבאים, אף כי אחריותם של המחברים השונים מצטמצמת בהשקפות המיוחדות אליהם במפורש: אחמד אמין, "דוחא אל-אסלאם" (בוקר האסלאם), קאהיר 1935, כרך ב'; ת. י. דה-באָר, "תולדות הפילוסופיה באסלאם" (גרמנית; בתרגום האנגלי של פ. ר. ג'ונס), לונדון 1903; פ. בול, "חיי מוחמד" (גרמנית; בתרגום האנגלי של ה. ה. שאָדר), ברלין 1930; ל. גאָרדה, "מידת חירותנו; פרק בתיאולוגיה מוסלמית" (צרפתית) ב-IBLA, תוניס 1956; ה.א.ר. גיב, "מוחמדיות", לונדון 1949; י. גולדציהר, "דוגמה ומשפט באסלאם" (צרפתית), פאריז 1920; ג. פון-גריןבאום, ב"אסלאם — מסות בטבעה וצמיחתה של מסורת תרבותית" (אנגלית), שיקאגו 1955; "האסלאם של ימי-הביניים", שיקאגו 1953; ל. ו. ואלירי, "אסלאם" (איטלית), קיט, נאפולי 1946; א. ג'. נזויןק, "האמונה המוסלמית" (אנגלית), קמבריג' 1932; ד. ב. מקדונלד, "התפתחות התיאולוגיה והתורה התחוקתית המוסלמית" (אנגלית), לונדון 1903; "היחס הדתי לחיים באסלאם", שיקאגו 1912; ג'. קוואדרי, "הפילוסופיה של הערבים בפריחה תה" (איטלקית), פ'רינצה 1939.
2. עיון מצוין בהשלמת הצופיות של אל-גואלי עם התיאולוגיה הסונית, ר' אצל ליגארדה, "שכל ואמונה באסלאם", ב-*Revue Thomiste*, 1937-8.
3. ג. פון-גריןבאום, "אסלאם" (אנגלית), ע' 13.
4. ר' ספרי, *Egypt in search of Political Community*, הארווארד יוניברסיטי פּרָאָס, 1961, ע"ע 169, 214.
5. הקטע על המשפט שואב הרבה מספרו של י. שאכט, "מקורות המשפטנות המוחמדית" (אנגלית), מהדורה שנייה, אוקספורד 1955; מסותיו של אותו מחבר: "הרקע טרום-המוסלמי של המשפטנות וראשית התפתחותה" ו"אסכולות המשפט והמשך התפתחותה של המשפטנות" ב-*Law in the Middle East*, בעריכת מ. כדורי וה. ג'. ליבסני, וושינגטון 1955; א. טיאָן, "תולדות הארגון המשפטי בארצות האסלאם" (צרפתית, 2 כרכים), פאריז 1943—1934; י. גולדציהר, "דוגמה ומשפט באסלאם"; גיב, "מוחמדיות".
6. פירושו להשקפה המוסלמית על ההיסטוריה יש לה הרבה מן המשותף עם זו של פון-גריןבאום ב"אסלאם", ע"ע 29—1.
7. בפירושו להלכה של המדינה והמימשל המוסלמיים אנו מסתייעים בחומר ובהשקפות מתוך החיבורים הבאים: ת. ו. ארנולד, "הכליפות" (אנגלית), אוקספורד 1924; ל. גאָרדה, *La Cité musulmane*, פאריז 1954; ה. א.ר. גיב, "ארגון תחוקתי", ב-*Law in the Middle East* בעריכת מ. כדורי וה. ג'. ליבסני; "תורת החילאפה של מווארדי" ב-*XI Islamic Culture*, 1937; "כמה עיונים בתורת הכליפות הסונית", *d'histoire du droit oriental*, 1948, VIII; מ. גודפרואֶה-דמומבין, "מוסדות מוסלמיים" (אנגלית), לונדון 1950; ר. לוי, "מבוא לסוציולוגיה של האסלאם" (2 כרכים), לונדון 3—1931; א. טיאָן, "מוסדות החוק הפומבי המוסלמי", כרך א', "הכליפות" (צרפתית), פאריז 1954; ג'לאל אל-דין דוואני, "אח'לאקאִי ג'לאלי", בתרגום אנגלי של ו. פ. תומסון, "פילוסופיה מעשית של עם המוחמדים", לונדון 1930; אבר'המיד אל-גואלי, "אחיא עולום אל-דין", קאהיר 1933; "אל-אקתצאד פי אל-אעתקאד", קאהיר, 1320 להג'רה; בדר אל-דין אבן-ג'מאעה, "תחריר אל-אחכאם פי תדביר אַהל אל-אסלאם", בעריכת ה. קופלר, ב-*VI Islamica* (1934) ו-*VII* (1935); עבד אל-רהמאן אבן-ח'לדון, "אל-מוקדימה", קאהיר 1867, כרך א'; אבו אל-חסן אל-מווארדי, "אל-אחכאם אל-סולטאנייה" (מהדורת אָנגר), בון 1853.
8. מובא ע"י פון-גריןבאום ב-*Islam*, ע' 10.

9. אל־מווארדי, ע"ע 7—5; מובא ע"י ארנולד ב־The Caliphate, ע' 73.
 10. ארנולד, שם, ע' 72.
 11. שם.
 12. ע' א. טיאן, "ארגון משפטי", אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 236.
 13. ע' ספרי, ר' למעלה, ע"ע 32, 36, 109.
 14. מתוך עבד אל־קאהר אל־בגדאדי, "אוצול אל־דין", קושטא 1928, מובא ע"י גיב אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 8.
 15. אל־מווארדי, מובא ע"י ארנולד, ר' למעלה, ע' 71.
 16. אל־בגדאדי, מובא ע"י גיב אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 11.
 17. שם, ע' 15.
 18. ארנולד, ר' למעלה, ע' 77.
 19. ע' גיב, אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 21; ארנולד, ר' למעלה, ע' 107.
 20. ע' ארנולד, ר' למעלה, ע' 55.
 21. אל־גזאלי, "אחיא", 11, ע' 124.
 22. אל־גזאלי, "אקתצאד", ע' 107.
 23. ע' אל־דוואני, מובא ע"י גיב אצל כדורי וליבסני, ר' למעלה, ע' 26.
 24. ר' א. טיאן, "ארגון משפטי", ע' 236.
 25. ע' ספרי, ר' למעלה, ע"ע 81, 200, 223, 240.
 26. ר' טיאן, "מוסדות", 11, ע' 436; שאכט, "אסכולות המשפט והמשך התפתחותה של המשפטנות", אצל כדורי וליבסני, ע"ע 60—59.