

תוכן העניינים

1	פתח דבר
3	מבוא: הרפורמיסט הנשכח
27	1. מרד נעורים
52	2. האחים המוסלמים בסוריה
86	3. פוליטיקה של נוסטלגיה: היסטוריה, התחדשות, עוצמה
125	4. דמוקרטיה
140	5. סוציאליזם אסלאמי
168	6. נשים ומגדר
183	7. אתיקה של סובלנות
212	סיכום: מוצטפא אל-סבאעי והמחשבה האסלאמית המודרנית
225	ביבליוגרפיה
255	מפתח כללי

מבוא

הרפורמיסט הנשכח

מוצטפא אל-סבאעי (1915–1964) היה הוגה דעות, מחנך, פוליטיקאי ומנהיגה הראשון של תנועת האחים המוסלמים בסוריה. הוא נעצר כמה פעמים בידי שלטונות המנדט הצרפתי בסוריה ובידי הבריטים במצרים במהלך לימודיו בפקולטה להלכה אסלאמית (שְׁרִיעָה) באל-אזהר בשנות השלושים של המאה העשרים. שהייתו בקהיר הביאה אותו למגע קרוב עם חוגים רפורמיסטיים, ובראשם מוחיב אל-דין אל-ח'טיב, עורך העיתון המשפיע אל-פתח,¹ וחסן אל-בנא, מנהיגם הכריזמטי של האחים המוסלמים, שתפיסתם הרעיונית ומזג רוחם האקטיביסטי הרשים את אל-סבאעי הצעיר. ב-1941 שב אל-סבאעי לסוריה וב-1946 ייסד שם את תנועת האחים המוסלמים. בניגוד לתנועת האם המצרית הפכה התנועה הסורית למפלגה רשמית המקיימת יחסים תקינים עם המשטר ומפגינה זהירות רבה יותר בכל הנוגע לדרישות גורפות לגבי עיצובו מחדש של הסדר הקיים. התנועה פעלה בגלוי, פרסמה עיתונים והשתתפה בפוליטיקה הפרלמנטרית. כמה ממנהיגיה, ובהם אל-סבאעי, עָאֲרַף אַל-טַרְקַאֲנִי, מוחמד אל-מובארכ ומערוף אל-דְוַאֲלִי, כיהנו כחברי פרלמנט ואף כשרי ממשלה. אל-סבאעי עצמו שימש מרצה במערכת החינוך הממלכתית הגבוהה ולאחר מכן – הדיקן הראשון של הפקולטה לשריעה באוניברסיטת דמשק. כד בכד הוא היה חסיד הלאומיות הסורית והכלל-ערבית – ובין השאר עמד בראש כוח של האחים במלחמת 1948 בפלסטין – ולחם למען הזכויות האזרחיות של כלל תושבי סוריה.

אל-סבאעי היה המייסד, האידיאולוג והסמל של האחים המוסלמים בסוריה באמצע המאה העשרים. בזכות היותו מנהיג האחים ובזכות כתיבתו הפורייה הרים אל-סבאעי תרומה חשובה לעיצובה של המחשבה הסונית המודרנית.² הוא שילב ידע נרחב בדיסציפלינות האסלאמיות עם ידע מעמיק בנושאים חילוניים וחשיבה

1 העיתון נקרא על שם סורה 48 בקוראן. רובין מתרגם "ההכרעה".

2 מקצת מחיבוריו של אל-סבאעי כונסו באנתולוגיה שיצאה לאור ב-2021 בשבעה כרכים, ושמה מג'מוע מאל'פאת אל-דכתור מצטפא אל-סבאעי.

אנליטית מרשימה. הואפקד תדירות את ארצות אירופה, מה שאפשר לו לשלב היבטים השוואתיים בכתיבתו הענפה. הוא תרם להפגת מתחים במפגש הטעון בין האסלאם למודרנה וסייע לפתח את היסודות התיאורטיים של חזון המדינה האסלאמית האידיאלית שלפי הגדרתו מושתתת על שני אדנים: בחירות חופשיות וצדק חברתי.³ למעשה, אל-סבאעי היה גם תוצר וגם סוכן תרבות של הנהדה (תחייה, התעוררות) הערבית, שהתעצבה במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, ואשר סוריה הייתה אחד ממוקדיה העיקריים לצד לבנון, מצרים ועיראק.

נאורות אירופית, נאורות אסלאמית

הנהדה, שהפיצה את תוצריה האינטלקטואליים המרשימים בעיקר באמצעות תרבות מודפסת משגשגת, חתרה ליצור הלימה בין מדע, דת ומודרנה. היא שיקפה במידה רבה את רוח התקופה, שהתאפיינה בתמורות גלובליות משמעותיות: מהפכות מדעיות וטכנולוגיות, תיעוש ועליית הכלכלה הקפיטליסטית, נוכחות קולוניאלית וצמיחת הרעיון הלאומי. תמורות אלה קשרו את המזרח התיכון למערכת הגלובלית והשפיעו גם על השפה ועל התרבות הערבית באמצעות מערכת ענפה של דרכי קשר, סוכני תרבות, מעברי ידע ותרגומים משפות שונות. שתי מילות הקוד של הנהדה היו קיטור ודפוס (steam and print).⁴ כבר אז היה המזרח התיכון חלק

3 אל-חסנאוי, ד'כריאתי, עמ' 41.

4 על אודות המזרח התיכון והגלובליזציה באמצע המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים ראו Kozma et al. (eds.), *A Global Middle East*; Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean*. מפעל הנהדה זכה לעדנה ופריחה במחקר, בעיקר בעשור האחרון. לרשימה נבחרת של עבודות ראו איילון, *מהפכת הדפוס הערבי*, פרק 2; Abu-'Uksa, *Freedom in the Arab World*; Booth (ed.), *Migrating Texts*; El-Ariss (ed.), *The Arab Renaissance*; EL Shamsy, *Islam in the Age of Print*; idem, *Rediscovering the Islamic Classics*; Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*; Hamzah (ed.), *The Making of the Arab Intellectual*; Hanssen and Weiss (eds.), *Arabic Thought Beyond the Liberal Age*; Hill, "The First Arabic Translations of Enlightenment Literature", pp. 209–233; Hourani, *Arabic Thought*; Patel, *The Arab Nahdah*; Zachs, *The Making of a Syrian Identity*; Zachs and Halevi, *Gendering Culture in Greater Syria*; Gelvin and Green (eds.), *Global Muslims in the Age of Steam and Print*; R. Michael Feener, "New Networks and New Knowledge: Migrations, Communications and the Refiguration of the Muslim Community in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries", pp. 39–68.

ממארג אינטלקטואלי גלובלי המתחכך, מתדיין ואף מתווכח עם ערכים ותפיסות חדשים שמקורם במערב. מגמות אלה קיבלו ביטוי גם במסגרת הנהגה. הנהגה ניזונה רבות מהפילוסופיה ההומניסטית של הנאורות שרווחה באירופה של המאה השמונה-עשרה, ואשר כונתה גם עידן האורות ועידן ההשכלה. הנאורות ראתה בתבונה את מהות האדם, מנוף לשחרור הקיום האנושי מדעות קדומות, מאגואיזם ומכוחניות. היא העלתה על נס את האדם האוטונומי כיצור חופשי וריבון לגורלו ברוח תביעתו של עמנואל קאנט, "העז לדעת!" (*sapere aude*), והפקידה בידי את המושכות לעיצוב מחדש של סביבתו החברתית על יסוד התבונה ועקרונות אוניברסליים, מדעיים וביקורתיים. שלושת דגליה היו קדמה, חמלה וסובלנות. בניגוד לתדמית שדבקה בה, הנאורות לא הייתה פילוסופיה אנטי-דתית או אתאיסטית; רבים מהוגיה, דוגמת קאנט, ג'ון לוק, וולטר, מונטסקייה ודיוויד יום (Hume), היו מתונים ואפילו נוצרים מאמינים שראו בדת מקור חשוב בהכוונה מוסרית של האדם. מה שעמד על הפרק לא היה כפירה באל או הורדתו מקדמת הבמה, אלא דילול הדת מתכנים ממוסדים ופוליטיים וניתובה לעבר הומניזם ועשיית הטוב, כקוד מוסרי ומגבה של מפעל המודרנה.⁵ רק בשוליים היה זרם רדיקלי יותר, שמייצגו הבולטים, ובהם דני דידרו (Diderot), קלוד אדריאן הלווטיוס (Helvétius), אדוארד גיבון (Gibbon) וברוך שפינוזה, אימצו תפיסה מהפכנית יותר שהציבה את התבונה בלבד כשליטה עליונה בחיי האדם.⁶

הממד המשחרר והביקורתי של הוגי הנאורות האירופית הוא שהדריך גם את אנשי הנהגה הערבית. הדבר השתקף גם בתחום הסמנטי, במונח הערבי תְּנֻיִר (מלשון הפצת אור). המונח עצמו אינו מופיע בקוראן או במסורת המוסלמית; נזכרת רק המילה אור (נור), הנקשרת להפצת האור האלוהי והיציאה מן החושך אל האור שמביאים הדת או הידע הפילוסופי. רק בעקבות הכיבוש הצרפתי של מצרים ב-1798 ודרך תרגומים מצרפתית לערבית קיבלה המילה תְּנֻיִר משמעות ארצית וזוהתה עם ערכים מודרניים של תבונה אנושית וידע מדעי אמפירי.⁷ משימתם של אנשי הנהגה לקדם מודרנה ערבית התבררה כקשה ותובענית על רקע התגבשותו של סדר אימפריאליסטי באזור. מציאות זו חייבה אותם – אם רצונם להשפיע על

5 קאנט, "תשובה לשאלה: נאורות מהי?", עמ' 45–52. הספרות על תנועת הנאורות, על מאפייניה ועל מבקריה היא עשירה וענפה. להצעה עדכנית למכמניה ראו למשל טאוב (עורך), *תולדות הרעיונות: הנאורות; הופמן, מהפכה של הרוח, בעיקר פרק המבוא ואחרית הדבר; שטרנהל, אנטי-נאורות; Fitzpatrick et al. (eds.), The Enlightenment World; Kors (ed.), The Encyclopedia of the Enlightenment*
6 Israel, *A Revolution of the Mind*; Pagden, *The Enlightenment and Why it Still Matters*
7 על התפתחות המונח תְּנֻיִר ראו Abu-Uksa and Zachs, "Tanwīr"

התודעה המקומית – לנווט בין מאבק מוצהר נגד הנוכחות הקולוניאלית לבין רצון לקלוט ולהטמיע מערכיה התרבותיים. הם השקיעו מאמץ כביר בהתאמת תפיסות פרוגרסיביות של המערב לאוזן הילידית באמצעות תהליכי שערוב ואקולטורציה, שבאו לידי ביטוי במונחים כגון קדמה (תַקְדָם), אינדיווידואליזם (פְּרִדְיָה) ואזרחות (מְוֹאֲטָנָה). בה בעת הם שאבו השראה גם מגישות פילוסופיות וספרותיות של התרבות הערבית-מוסלמית של ימי הביניים, כמו ציוויליזציה (תַמְדִין), תרבות (תַרְאָה) ומידות טובות (א'אָדָב), והעניקו להן רלוונטיות מודרנית.⁸

הנהדה שימשה אכסניה למנעד רחב של זרמי מחשבה ואידיאולוגיות, כמו דרוויניזם, סוציאליזם, ליברליזם ורפורמיזם אסלאמי. זרמים אלה היו שותפים לשאיפה הבסיסית ליהנות מפירות העולם המודרני, אך פיתחו מתכונים שונים למימושה, שנעו בין תפיסה חילונית שקידשה את המדע והפקידה את המפתחות לגאולה, לשגשוג ולאוושר בידיו של הפרט, לבין תפיסה רפורמיסטית שביקשה ליישב בין מדע והתגלות ופעלה במרץ לדלות מהמאגר העשיר של האסלאם תימוכין ליסודות של הומניזם ושל קדמה. אזורי הליכה האינטלקטואליים והתרבותיים של הרפורמיזם האסלאמי היו קהיר, דמשק ובגדאד, ועם מייסדי נמנו ג'מאל אל-דין אל-אֶפְגָאנִי, מוחמד עֶבְדָה, עֶבְד אל-קַאדֵר אל-ג'זַא'רִי, עבד אל-רַזַאק אל-בֵיטָאר, עבד אל-רַחְמָן אל-פְּוֹאֶכְבִי, ג'מאל אל-דין אל-קַאסְמִי וח'יֵר אל-דין אל-א'אֶלוֹסִי. דוברים אלה, ברובם מדרגי ביניים של קהילת הלמדנות הדתית (להלן עולמא), בחנו בעין ביקורתית את המסורת, הן הלמדנית (אסכולות ההלכה) והן המיסטית (המסדרים הצופיים), לטובת הסתמכות ישירה יותר על הקוראן ועל החדית' והפעלת שיקול דעת הלכתי (אֶג'תֶהָאד). הם ביקשו לסלול נתיב ביניים בין העולמא השמרניים שראו בשריעה את חזות הכול בהכוונת חיי החברה לבין הליברלים החילונים שביקשו להמירה בחוק המדינה. על ידי ביקורת כלפי העולמא הקופאים על השמרים מחמת עיסוקם בדיונים תיאורטיים ועל ידי התנערות מהחילונים חסידי המחשבה החופשית, ראו עצמם המתקנים האסלאמים כמקדמי האידיאל של "אומת האמצע" (סורה 2, פסוק 143).⁹ בבסיס המצע הרפורמיסטי, שהיה במידה רבה פרויקט תיאולוגי שהושפע גם מהנצרות הפרוטסטנטית, עמד החיבור בין דת למודרנה תוך שימוש בשתי אסטרטגיות עיקריות. ראשית, הומניזציה של האסלאם על ידי שחרור מכבליה של המסורת ושחזור האמת האלוהית לגבי ערכים מודרניים

8 ראו למשל: Abu-'Uksa and Zachs, "Tanwīr"; Akhavi, *The Middle East*, pp. 119–123; Ayalon, *Language and Change*, pp. 43–48.

9 לשון הפסוק: "כך עשינו אתכם אומה מן המיטב, למען תעידו על מעשי האנשים ולמען יעיד השליח על מעשיכם". ראו Sedgwick, *Muhammad*, pp. 504–508; Hallaq, *Sharia*, pp. 504–508; Abduh.

ישירות מתוך הקוראן. שנית, היסטוריוזציה של האסלאם (והנביא), שכפי שהראתה גם מוניקה רינגר, נועדה להגדיר מחדש את האסלאם כציוויליזציה עשירה ולא רק כמערך של טקסטים, פסיקות ופרקטיקות, ולמקם אותו מחדש כחלק אינטגרלי מהיסטוריה אנושית אוניברסלית ומרעיונות של קדמה ושגשוג.¹⁰

מוצטפא אל-סבאעי ייצג במידה רבה את הדור השלישי של הרפורמיזם האסלאמי שפעל בעידן הבתר-רעות/מאני, עם כינון של מדינות לאום במזרח התיכון. ובדומה לדור השני של ראשית המאה העשרים, שעם נציגיו נמנו מוחמד רִשִׁיד רִידָא ומחמוד שוּפְרִי אל-אֶלְוֶסִי, היה אל-סבאעי מסויג יותר מן האבות המייסדים בסוף המאה התשע-עשרה ביחס לשאילה מהמערב ונחוש יותר לבצר את מעמדו של האסלאם במדינה. הייתה זו במידה רבה ריאקציה למציאות מאתגרת של המשך הדורסנות הקולוניאלית והעמקת גלי ההתמערבות והחילון גם ביוזמת אליטות לאומיות. רידא עצמו, אשר פנה עורף לתרבות המערב, הושפע מהשיח הביקורתי בתוך אירופה שדובריו האשימו את הציוויליזציה המערבית שהיא מתבוססת בחומרנות וחסרת מוסר וחמלה.¹¹ רידא גם שאב השראה מהמחשבה הוהאבית הנוקשה בערב הסעודית, עדות ליציאתה מדלת האמות של חצי האי ערב המדברי וחדירתה למרכזי הלמדנות הסוניית העירונית. הוא אף תמך במאבקו של אבן סעוד נגד המשפחה ההאשמית בחג'אז, שקשרה את גורלם ואת גורל הערבים בגורל בריטניה. מקצת מתלמידיו גם הוזמנו לסייע בהקמת מערכת החינוך ובתי הרוס בממלכה.¹² בעקבות כך אימץ רידא תפיסה אסרטיבית יותר, שאפשר להגדירה סלפית – דהיינו חזרה לדרך האבות הקדומים (אל-סַלְף) כמופת שעל פיו יש לפעול, תוך צמצום ההישענות על קביעות דתיות מאוחרות יותר.¹³ אולם התפתחות זו

Ringer, *Islamic Modernism* 10

11 מקרב דוברים אלה אפשר לציין את פרידריך ניטשה, אוסטין צ'מברלין, אלכסיס קארל, תומאס מאן ואוסוואלד שפנגלר.

12 ראו גם חיבוריו של רידא: אל-סנה ואל-והאביה ואל-ראפדה, עמ' 3, 5, 113; אל-והאביה ואל-חג'אז, עמ' 9-16, 54-67. לדירו של הנרי לוזייר, הגישה האקומונית של רידא ומקצת מתלמידיו כלפי אבן סעוד וכלפי הדוקטרינה הוהאבית נבעה במידה רבה מעליית כוחה של הממלכה הסעודית בחצי האי ערב ובמזרח התיכון ומהרצון להסתייע בה לקידום אחדות אסלאמית. Lauzière, *The Making of Salafism*, pp. 40-49, 60-92. ראו גם, Bunzel *Wahhābism*; Commins, *The Wahhabi Mission*, pp. 130-143

13 המונח סלפיה סובל מאי-בהירות ומעורר קשיים מתודולוגיים. ראשית, מדובר בכלי אנליטי שפיתחו חוקרים כדי לסווג חוגים אסלאמיים שפנו למסורות עבר, שמקצתם לא בהכרח זיהו עצמם כסלפים. שנית, לא ברור היכן עובר הגבול בין סלפים לזרמי מחשבה אחרים בספקטרום האסלאמי, כמו מודרניסטים ואסלאמיסטים. רובם יונקים את מקור השראתם מהמלומד הנודע בימי הביניים אבן תימיה. ראו גרשוני, "דת ולאומיות"; ויסמן, "האסלאם

לא בישרה פנייה חדה לעבר טהרנות דתית או אימוץ האתוס הוזהאבי הנוקשה, שהשתקף בין השאר בייחוד שלטון האל על ידי יישום השריעה כסדר הפוליטי והטחת אשמות כפירה במי שמתכחש לכך; בהגבלת השימוש בתבונה רק לאישור אמיתות דתיות; בהפגנת עוינות כלפי אסכולות הלכה אחרות; וכליבוי שנאה כלפי זרים. אדרבה, רידא ואחרים נותרו "רפורמיסטים מאוזנים", כפי שכינה אותם הנרי לוזייר, או "רפורמיסטים מתונים" (רְעָאת אל-אֶצְלָאח אל-מַעְתַּדְלוֹן), בהגדרתו של רידא עצמו בחיבור מ-1928. אלה הטיפו למחשבה ביקורתית עם חזרה לטקסטים המכוננים של האסלאם, תוך הפגנת מחויבות לתפיסה פרוגרסיבית של סדר חברתי ופוליטי המתאים לעידן המודרני.¹⁴ וכך ניסח זאת תלמידו של רידא, מוחיב אל-דין אל-ח'טיב, כאשר ציין כי התחייבה המודרנית של המוסלמים נשענת על שני יסודות: "ראשית, גמישות ברכישת ידע מתרבויות של אומות זרות, כגון אמצעי בניית כוח, ארגון מנהלי [...] ושנית, שימור המסורת ההיסטורית, המנהגים, האופי הלאומי והשפה העשירה והמקורית שלנו".¹⁵

אכן, ניתן לזהות בכתיבה הרפורמיסטית הבתר-עות'מאנית את הרעיון של תַּגְ'דִיד אל-דין (חידוש ברת), שחזה לצרוס-יפה במאמר מ-1986 המעיטה מחשיבותו בעידן המודרני וטענה כי זהו רעיון שהוקע בפי חוגים שמרניים כוז לרוחו של האסלאם וכמתאים יותר לפרוטסטנטיות הנוצרית. לגישתה, חדשנות דתית בלטה בעיקר בתת-יבשת ההודית.¹⁶ קביעה זו של לצרוס-יפה דורשת בחינה מחודשת. גל של מחקרים מסוף שנות השמונים חתר להגדיר מחדש את יחסיו של האסלאם עם המודרנה תוך הצבעה על פרשנות יצירתית שצמחה בקרב חברות מוסלמיות אף עוד קודם למפגש עם המודרנה האירופית במאה התשע-עשרה. במסגרת רוויזיה זו שחוללו בין השאר פיטר גראן (1979) וריינהרד שולץ (1995, 1996) הודגש תפקידם של גורמים ילידיים כסוכנים של מודרניזציה ושינוי. הדבר השתקף גם

הסלפי"; Commins, *Islamic Reform*; Haykal, "On the Nature of Salafi Thought and Action"; Lauzière, *The Making of Salafism*, pp. 1–25; Rock-Singer, *In the Shade of the Sunna* 14 14–92, 60–92. Lauzière, *The Making of Salafism*, pp. 40–49, 60–92. ראו גם שחם, "בחירה טובה של ספרים", עמ' 50–52.

15 אל-ח'טיב מצוטט אצל Hurvitz, "Muhibb ad-Din al-Khatib's", p. 120.

16 לצרוס-יפה, "תג'דִיד אל-דין", עמ' 1–2, 10. שני ההיסטוריונים הנודעים המילטון גיב ווילפרד קנטוול סמית שיבחו כבר ב-1947 וב-1957 בהתאמה את התעוזה האינטלקטואלית של הרפורמיזם האסלאמי ההודי ואת דובריו הבולטים מוחמד אַקְבַּאל ואחמד חאן, שבניגוד למודרניסטים ערבים נמנעו מאפולוגטיקה ובחנו באופן ביקורתי את עיקרי היסוד של האמונה האסלאמית. גיב, *מגמות חדשות באסלאם*, פרקים 3, 4, Smith, *Islam in Modern History*, pp. 55–73.

בפרשנות מחודשת ודינמית של השדה ההלכתי תוך שימוש בכלים משפטיים כמו אג'ת'האד ומצ'לחה (האינטרס הציבורי).¹⁷ פרשנות זו לא הייתה אחידה וניכרו בה מגמות שונות, כפי שהראו גם מחקרים מאוחרים של קאסם זמאן (2012), רון שחם (2018) וגונדיי קודרי (2021). חלק מהמגמות האלה היו מתונות ופעלו להכניס חידושים טכנולוגיים ו חברתיים במסגרת אסכולות ההלכה (מד'אהב) שבה פעלו; חלק אחר היו נועזות יותר ומקרב חוגים רפורמיסטיים שהיו בשולי קהילת הלמדנות הדתית. חוגים אלה כפרו במעמדן המחייב של אסכולות ההלכה, ובתגובה הואשמו באתיאזם (אֶלְחָאד). די להזכיר כאן את המופתי הראשי לשעבר של האימפריה העות'מאנית מוצטפא צ'כרי וסגנו מְהֶמֶט זַאֵהִיד פְּוֶסְרִי, שבזמן שהותם בקהיר לאחר מלחמת העולם הראשונה פתחו במתקפה חריפה נגד הרפורמיזם האסלאמי ודובריו, ובראשם מוחמד עבדה, ג'מאל אל-דין אל-קאסמי ומוחמד רשיד רידא.¹⁸

יחסים סימביוטיים בין מסורת למודרנה ופרשנות רציונלית יותר של כתבי הקודש האסלאמיים ניכרו גם בעבודות של הוגים אחרים במזרח התיכון הסוני, כמו מוחמד אל-ע'זאלי (מת 1996) במצרים ומוחמד אל-חג'וי (מת 1956) ומוחמד תקי אל-דין אל-הלאלי (מת 1987) במרוקו.¹⁹ עבור הוגים אלה חדשנות דתית בענייני הלכה ומשפט לא הייתה אופציה אלא הכרח בעידן המודרני ובעיצוב היחסים עם אומות אחרות. הם ניהלו מאבק, לעתים חריף, על דמותו של האסלאם מול קולות אחרים שגם קראו להתחדשות דתית, אך במובן אחר של אשרור מסורות עבר והקפדה יתרה על ציוויים של מותר ואסור.²⁰

מוצטפא אל-סבאעי גדל והתחנך על ברכי המסורת המודרניסטית של הוגים מוקדמים. באותה נשימה הוא גם היה אסלאמיסט, מנהיגה של תנועה המעורבת

- Gran, *Islamic Roots of Capitalism*; idem, *Beyond Eurocentrism: A New View of Modern World History*; Schulze's publications: "Was ist die islamische Aufklärung?" pp. 276–325; *A Modern History of the Islamic World*, pp. 1–14; "Das Warten auf die Moderne", pp. 243–273; Masud et al (eds.), *Islam and Modernity Zaman, Modern Islamic Thought in a Radical Age*; Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism*; Quadri, *Transformation of Tradition* 17
- לוזייר בספרו מ-2015, שעוסק גם במגמות רפורמיסטיות באמצע המאה העשרים, מייחד דיון נרחב למוחמד תקי אל-דין אל-הלאלי, אך מתעלם כליל מאל-חג'וי, אל-ע'זאלי ואל-סבאעי: Lauzière, *The Making of Salafism*, pp. 49–94. ראו גם גרוס, "דת, חברה ומדינה בהגותו של מחמד אל-ע'זאלי"; תרם, "אסלאם בין 'נחשלות' ו'קדמה'"; Terrem, "Navigating Modernity", pp. 76–97.
- ספרות המחקר על מסורת ומודרנה במחשבה האסלאמית היא עשירה וחורגת מהדיון כאן. ראו למשל Hoebink, "Thinking about Renewal in Islam". 18

באופן פעיל בפוליטיקה וחותרת לעצב מחדש את דמותה של המדינה בעידן העצמאות הלאומית ברוח תפיסות וערכים אסלאמיים. אולם אין בהכרח סתירה בין מודרניזם לאסלאמיזם, והשניים יכולים לדור בכפיפה אחת, כפי שמראה המקרה של אל-סבאעי, אשר הפך את המודרניזם בהתאמות מסוימות לגרעין המצע הפוליטי של האחים המוסלמים בסוריה. באחרית ימיו, בראשית שנות השישים, סתתה התנועה מדרך המתונות שהתווה ואחזה בנשק האלימות נגד משטר הפְּעֵת' בסוריה. במוקד מפעל התיקון שקידם אל-סבאעי עמדה החתירה לנאורות אסלאמית. המונח עצמו אינו מופיע בשיח של אל-סבאעי או של הוגים אחרים כמותו, אך חוקרים השתמשו בו ככלי אנליטי כדי לאפיין הגות אסלאמית המקיימת אינטראקציה ערה עם אידיאות וערכים אוניברסליים אשר עוברים סינון, עיבוד מחדש ולוקאליזציה (או ביות) והופכים למוצר תרבות מקומי יותר.²¹ לכך כיוונו גם שמואל אייזנשטדט וניקלס אולסן בתפיסתם לגבי "ריבוי מודרנות" (multiple modernities), ו"היסטוריה בלשון רבים" (history in plural), כלומר כל חברה שעוברת תהליכי מודרניזציה (עיר, תיעוש, כלכלת שוק, התרחבות ההשכלה ועוד) מפתחת צורה שונה של מודרניות המותאמת לנסיבותיה הספציפיות בלי לפנות עורף לסמלים, לערכים ולמוסדות מסורתיים, אם כי הללו עוברים פרשנות והבניה מחדש כדי להתאימם לרוח התקופה. סוכני התרבות המופקדים על מפעל הפרשנות הם במידה רבה "מחדשים יצירתיים" (creative innovators).²² תפיסות מעין אלה מרככות את הזיהוי הגורף בין מודרני למערבי ומאפשרות לחברות לא מערביות לסלול לעצמן

21 כך למשל המחקרים של חקאן יבוז על תנועת פתהוללה גולן בתורכיה ושל כריסטופר דה בלייג על היחס של המחשבה האסלאמית כלפי מודרנה ונאורות. שני המחקרים חשובים אך לוקים בחסר משמעותי. יבוז, המתמקד במקרה התורכי, הופך אותו לאמת מידה נורמטיבית למהי נאורות אסלאמית איכותית ומדוע היא נכשלה במזרח התיכון הערבי מבלי לפלח את הקולות הבוקעים מהמרחב הזה. דה בלייג גורס כי המחשבה האסלאמית בתחילת דרכה במאה התשע-עשרה אימצה ערכים מודרניים, אך בעקבות מלחמת העולם הראשונה והמשך השעבוד הקולוניאלי פנתה לנאורות נגדית – אסלאמית, קיצונית ומיליטנטית. ממנסחיה של הגרסה המיליטנטית מציין המחבר את האחים המוסלמים, סייד קוטב ועלי שריעתי באיראן. בהקשר שלנו לפחות התיגו של האחים המוסלמים כזרם אנטי-מודרני הוא בעייתי, במיוחד לאור הדיון בספר שלפניכם. Yavuz, *Towards an Islamic Enlightenment*, pp. 2–21; de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment* של ערכים אוניברסליים בהקשר הערבי והמודרניזציה ראו גם גרשוני, *נאורות במצרים הקולוניאלית*, עמ' 32–33; Hanssen, "Toward a Conceptual History of Nafir Suriyya", pp. 45–52; Ringer, *Islamic Modernism*, pp. 172–177.

Eisenstadt, "Multiple Modernities", pp. 1–29; Olsen, *History in the Plural* 22

דרך מודרנית משלהן. יש בהן משום ביטול ההתניה הגורפת של לאונרד בינדר, שליברליזציה של המרחב המזרח-תיכוני לא תצליח להכות שורש כל עוד חסר לה בסיס אידיאולוגי מוצק, החותר במוצהר לחילון משמעותי של מערכות הממשל, החברה והתרבות.²³

בהקשר האסלאמי היה החיפוש אחר נאורות אסלאמית מזוהה עם מפעלם של אבות הרפורמיזם האסלאמי בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, דוגמת מוחמד עבדה, עבד אל-רחמן אל-כואכבי, ג'מאל אל-דין אל-קאסמי ועבד אל-חמיד אל-זהראני במרחב הערבי, או אחמד חאן ומוחמד אַקְבָּאל בהודו. חזון הקדמה שניסחו כותבים אלה נשען על העצמה של הפרט וחירויותיו, פרודוקטיביות ואתיקה של סובלנות כלפי נשים ובני תרבויות אחרות. הם חלקו שותפות גורל ושכנוע עמוק בצורך לתת מענה אפקטיבי למשבר האמונה, וראו בדת ובמדע מרכיבים משלימים וחיוניים הן לשמירה על האמונה הן לשגשוגה של האנושות. הם ניתבו את מפעל התיקון שניסחו בראש ובראשונה לשדה הפדגוגי של חינוך ועיצוב תודעה (תְהֵד'יב, תְרַבִּיָה), הרבה פחות לשדה הפוליטי בניסוח תיאוריה מדינית סדורה. ידוע למשל כי עבדה הושפע רבות ממשנתו החינוכית של התיאולוג והמיסטיקן אבו חאמד אל-ע'זאלי (מת 1111), שיצר הקבלה בין הנפש לגוף האדם. כפי שהגוף בהתחלה אינו נברא מושלם, אלא הוא מגיע לכלל שלמות על ידי צמיחה ותזונה, כך הנפש נבראת כשהיא חסרה, ומגיעה לכלל שלמות על ידי חינוך, עידון התכונות והזנה בידע.²⁴

החתירה של רפורמיסטים מוסלמים להומניזציה של האחר עברה דרך הומניזציה של הדת. מדובר היה במסע של פירוק והרכבה, של פרשנות יוצרת, מסע שהתאפיין ביצירתיות, נועזות וחזון שבבסיסו עמד שילוש מקודש של תבונה, קדמה ופתיחות, שבו האדם הוא בעל ערך בפני עצמו וסוכן מפתח בעיצוב סיבתו. מדובר היה במפעל זיכוך של האמונה הדתית וארגון מחדש של מקורות הסמכות הטקסטואליים: הסתמכות על הקוראן ובמידה פחותה יותר על החדית', תוך דילול ספרות ההלכה (פְקָה) ואף דילוג מעליה. למעשה, בידי כותבים רפורמיסטים הקוראן הורד

Binder, *Islamic Liberalism*, pp. 1–19, 128–158, 359 23

ראו למשל: עבדה, רסאלת אל-תוחיד; חיבורי אל-כואכבי, טבאע' אל-אסתבדאד; יסודות האסלאם הסלפי; אל-קאסמי, ארשאד אל-ח'לק; חיבורי אל-זהראוי, אל-פקה ואל-תצוף; חדיג'ה אם אל-מא'מנין; אל-אעמאל אל-כאמלה; אל-רכאבי וסולטאן (עורכים), אל-ארת' אל-פכרי לל-מצלח אל-אגת'מאעי עבד אל-חמיד אל-זהראוי; Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*; Schimmel, *Gabriel's Wing*.

מהאולימפוס היישר אל ערוגות של הקשרים היסטוריים, התחככות עם תרבויות דתיות שכנות, והכפפתו לתבונה אנושית ולביקורת הטקסט. לתשומת לב מיוחדת בספרות המחקר זכה אקבאל (מת 1938), פילוסוף, משורר ופוליטיקאי שפעל בהודו הבריטית והיה ממייסדי הליגה המוסלמית, אשר דגלה בהקמתה של מדינה עצמאית בתת-יבשת ההודית. אקבאל הציע הבנה חדשה של האסלאם – ויש שיאמרו רדיקלית – לאור המחשבה המודרנית. הוא אמנם התריע מפני אתאיזם וחומרנות, אך לא ניסה לסייג או להגביל את הרציונליזם, את המדע או את האינדיווידואליזם, אלא להראות את המשכיותן של המגמות האלה מהמחשבה המוסלמית המוקדמת אל הציוויליזציה האירופית. במסגרת פרשנות מחודשת של הקוראן, העמיד אקבאל במרכז את הפרט המגלם באישיותו את תכונות האל וחותר לשלמות רוחנית, אך גם לאקטיביזם ארצי מכוח הגדרתו בקוראן כמיופה כוחו של האל בעולם הזה (סורה 2, פסוק 30).²⁵ בתואר המחייב הזה מוטלת על האדם החובה לסייע לאל בתיקון ובהשלמה של מלאכת הבריאה; הוא משמש מעין בורא שני ומגלם את האידיאל של האדם המושלם, בנוסח האדם העליון של ניטשה. בכך אגב חשף עצמו אקבאל לביקורת של חוגים אסלאמיים בגין מה שנראה כזילות במעמדו של הנביא מוחמד, שהוא האדם המושלם ואין בלתו. העצמת האינדיווידואליזם, שכה הוזנחה במסורת האסלאם, הייתה המסר העיקרי של אקבאל. מבחינתו העולם הוא יעד לכיבוש במונחים של עשייה ומימוש עצמי תוך שימוש מרבי בתבונה ובמתודות מדעיות, שהן בעצם כלים המאירים את הדרך של האדם אל האל, והקוראן מכשיר אותם. הפרשנות המחודשת של אקבאל לעיקרי האמונה האסלאמית ביקשה לבנות גשרים בין המורשת האינטלקטואלית האסלאמית לבין הנאורות האירופית, ובכך לאפשר למוסלמים שותפות של אמת בעיצוב העידן הליברלי.²⁶

גרסה אחרת של נאורות אסלאמית סיפק סעיד נורסי (מת 1960) בתורכיה, מייסד התנועה הנורית שנודע בחיבורו רב הכרכים "מסר האור", אשר הוקדש לפירוש מדעי-פילוסופי של הקוראן. נורסי הטיף לשילוב בין לימודי דת ללימודי מדע ולשיתוף פעולה בין מוסלמים לנוצרים. בהשפעת היבטים מיסטיים סגפניים הוא קבע כי אין לאסלאם עניין בפוליטיקה, אלא אך ורק באישיותו של הפרט ובקשריו עם אלוהיו. עיסוק בפוליטיקה, הבהיר נורסי, מסיט את תשומת הלב של המאמינים מהעיקר – עבודה פנימית אינדיווידואלית שתתקן את הבעיות שנגרמות בגלל

25 נוסח הפסוק: "ריבונך אמר למלאכים, הנני שם בארץ ממלא מקום".

26 את השקפותיו בנושא אסלאם ומודרנה הציג אקבאל בספרו הידוע *Reconstructing 1930* Hillier et al. (eds.), *Religious Thought in Islam*. לדיון בתורתו המודרניסטית ראו *Muhammad Iqbal; Faizi, God, Science, and Self*

אתאיזם וחומרנות – אל התפל. הוא פסל את התפיסה האסלאמית המסורתית שגרסה כי הדת והפוליטיקה הן תאומות וחלק מאותו הגוף, ולכן הקשר ביניהן בל יינתק, וטען כי בתכונותיהן החיצוניות הן הפכים מוחלטים. הפוליטיקה מזוהמת, ואילו הדת מטוהרת; הפוליטיקה זורעת פירוד, בעוד שהדת מאחדת.²⁷

את המורשת של התנועה הנורית בתורכיה המשיכה התנועה של פתהוללה גולן, שסיפקה גרסה נועזת ומרחיקת לכת יותר של נאורות אסלאמית. העיקרון המנחה של גולן (מת 2024), בעל זיקה לתרבות הצופית, הוא שילוב הדת בחיי החברה והתרבות והדרתה מהזירה הפוליטית שכן, כך הסביר, כריכת הדת בפוליטיקה גורמת לאסלאם נזק רב ומקוממת עליו יריבים ומתנגדים, והתופעות האלה מערערות את המרקם החברתי. במקום משטר דתי הוא צידד במשטר חילוני שיתיר חופש אישי גם בענייני אמונה. גולן תפס את האסלאם בראש ובראשונה במושגים של מוסר, מידות טובות ופתיחות תרבותית, ולא של משפט, ציוויים וניכור בין-דתי, ובכך ביקש לייצר הלימה איכותית בין האסלאם למודרנה, בין מזרח למערב. הוא תמך בשילוב אופטימלי בין מדעי הדת והמדעים המודרניים בטענה כי דת ומדע יונקים מאותו מקור אלוהי, וכי התחככות עם המתודות המערביות תסייע למאמין להכיר טוב יותר את האל ואת נזר הבריאה, ולהתוודע למנגנוני הפעולה של הכלכלה, של הלאומיות וכדומה. אין תמה כי התנועה בראשותו קשרה עצמה הדוקות לגופים מדעיים, עסקיים ותרבותיים, וכך חיזקה את מעמדה הציבורי בתורכיה וקנתה לה גם נוכחות גלובלית, בעיקר בארצות המערב.²⁸

במעבר מהודו ותורכיה למזרח התיכון הערבי גם תנועות האחים המוסלמים היו שותפות למאמץ לגבש נאורות אסלאמית, אך בגרסה מאופקת יותר, ודאי לא מרחיקת לכת בנוסח ההודי של אקבאל, שהציב את האדם כשותף מלא לאל בתיקון הבריאה ויצר הרמוניה מלאה בין האסלאם למודרנה, או בנוסח התורכי של סעיד נורסי ופתהוללה גולן, שצידדו בהפרדת דת ומדינה. דוברי האחים היו בעיקר משכילים מודרנים, בוגרי בתי ספר תיכוניים ומוסדות אקדמיים שבהם רכשו ניסיון בשיטות ארגון, גיוס פעילים ותקשורת המונים. הם הוציאו את האסלאם מהמסגד אל השווקים, אל הכיכרות ואל רובעי העוני והדלות. אקטיביזם חינוכי, חברתי

27 Nereid, *In the light of Said Nursi*; Turner and Horkuc, *Said Nursi: Makers of Islamic Civilization*; Vahide, *Islam in Modern Turkey*; Michel, *Reflections on Said Nursi's Views on Muslim-Christian Understanding*

28 השפעתה הציבורית של תנועת פתהוללה גולן בתורכיה יצרה סדקים וחיכוכים עם מפלגת השלטון, "הצדק והפיתוח" של רג'פ טאיפ ארדואן. בעקבות זאת היגרו ב-2013 גולן ומקצת מאנשיו לארצות הברית. שלוש שנים לאחר מכן הואשם גולן בשותפות בניסיון הפיכה כושל והועמד לדין שלא בנוכחותו, ותנועתו בתורכיה נרדפה. אביב, פתהוללה גולן ותנועתו; Yavuz, *Towards of Islamic Enlightenment*

ופוליטי (דעווה) שימש להם מצפן יותר מפלפולים תיאולוגיים.²⁹ המודל הארגוני שהציבו שאב השראה מתנועות קומוניסטיות, בעוד הרטוריקה שלהם הושפעה מאוצר המילים של תנועות לאומיות ואנטי-קולוניאליות ותורגמה להתנגדות אקטיבית לשלטון הקולוניאלי – הבריטי והצרפתי – באזור. בכך נודע לאחים המוסלמים במרחב הערבי תפקיד חשוב, הן במחשבה והן במעשה, בתהליכי הרה-קולוניזציה במזרח התיכון בשנות הארבעים והחמישים.

המונח המחקרי דה-קולוניזציה נושא משמעות רחבה יותר מהעברת הכוח המדינתי מידי הכובש האימפריאלי שכוחו נשחק לידיים מקומיות. הוא מבטא תהליך עמוק ומקיף יותר של שינוי ואינו מוגבל רק לשדה הפוליטי אלא מתפרש על פני שדות הכלכלה, החברה, המגדר והתרבות. מונח זה מבקש גם לתת מענה להשלכות התרבותיות (השליטיות) שחוללה המודרנה הקולוניאלית ברחבי אסיה ואפריקה על ידי כינון מחדש של הקיום הפרטי והקיבוצי ועיגון תפיסת החירות, שהפכה כה מרכזית בשיח הערבי, בערכי יסוד מקומיים של אותנטיות, ריבונות, כבוד אנושי וצדק חברתי. בהקשר המזרח-תיכוני הונפו הדגלים האלה לא רק בידי אליטות וחוגים חילוניים, דוגמת המשטר הנאצריסטי במצרים או משטר הבעת' בסוריה, אלא גם בידי זרמים אסלאמיים דוגמת האחים המוסלמים.³⁰ האחים רוממו עד לכדי קדושה טרנסצנדנטית ערכים כמו עצמאות, עוצמה וגדולה לאומית, שבהם ראו מסימניה של אומה נכבדת ומפוארת, והאמינו כי יש לפעול למימושם בנחישות ובנמרצות, גם על ידי הקרבת הרוח והדם, בצפייה דרוכה לגאולה קרבה. ייאוש וכניעות סופם אובדן תקווה, אובדן דרך וכפירה. בשיח של האחים היה דינם של המוסלמים בתקופה המודרנית כשל אומה מתעוררת הזקוקה לתקווה גדולה וברורה שהקוראן מספק, ורק בכוחו להפוך אומה מתה לאומה שכולה חיים, שאיפות ונחישות.³¹ במילים אחרות, הנאורות האסלאמית שהתוו האחים המוסלמים הייתה רבת פנים. היא הכילה מאפיינים של דחייה והתרסה לנוכח החדירה המערבית, לצד מאפיינים של התחדשות, הכלה ומאמץ קונסטרוקטיבי לכונן חברה מודרנית ומעורה בסביבה. היא הייתה גם ובעיקר תגובת נגד למגמה אחרת שהובילו אינטלקטואלים

29 לדיון היסטורי ואידאולוגי באחים המוסלמים בעולם הערבי ראו חטינה וקופרשמדיט, **האחים המוסלמים**.

30 על דה-קולוניזציה, ובכלל זה במזרח התיכון, ראו למשל: Kennedy, *Decolonization*; Leslie and Leake (eds.), *Decolonization and the Cold War*; Smith, *Ending Empire in the Middle East*; Hyam, *Britain's Declining Empire*; Schayegh and Di-Capua. "Why Decolonization", pp. 137–145.

31 ראו גם חסן אל-בנא, **האסלאם הוא בשורתנו והג'אהד דרכנו**, עמ' 101–108, 188–192. למהדורה הערבית המקורית ראו מג'ועת רסאא'ל אל-אמאם אל-שהיד חסן אל-בנא. השתמשת כאן בנוסח העברי אלא אם כן צוין אחרת.

ערבים כבר בסוף המאה התשע-עשרה לכונן, בהשראה אירופית ברורה, נאורות חילונית באזור, שהגדירה מחדש את מערכת היחסים בין העולם הזה לעולם הבא. במסגרתה הורד (אם כי לא נשלל) מעמדו של האל, וצומצם "הזמן הקדוש" של קיום מצוות וציון טקסים דתיים לטובת "הזמן החילוני" של התמסרות לעשייה ארצית בשם חירויות הפרט, ההומניזם והסובלנות.³²

את עיקר המאמצים בניסוחה של נאורות אסלאמית הובילו האחים המוסלמים במצרים בהנהגת חסן אל-כנא בשנות השלושים והארבעים, וביתר שאת האחים המוסלמים בהנהגת מוסטפא אל-סבאעי בסוריה בשנות הארבעים והחמישים. מטרת היסוד שלהם הייתה השבת הקסם לעולם – דהיינו שיקום האמונה בהשגחה העליונה ובגאולה בקץ הימים, אך גם בניית חברה צודקת יותר המושתתת על ערבות הדדית. שתי התנועות לא החזיקו בתפיסה טהרנית ומסתגרת, המקדשת את עבודת האל לבדו (עֲבוּדֵיָהּ, או מונוֹלַטְרִיזְם), ואת יישום החוק האלוהי ואין בלתו (חֲאֻפְמִיָּה, או תאונומיה);³³ הן לא שללו תכלית השלילה את הסדרה המוסדיים והפוליטיים של המדינה המודרנית, שפעיליהן גדלו והתחנכו בה. יעדן המוצהר היה שדרוג איכותה המוסרית של החברה. מנהיגי האחים חתרו לחידוש המשפט המוסלמי כדי להתמודד עם צרכים ואתגרים מודרניים, ותביעתם ליישום השריעה הייתה כללית ומעורפלת. עם זאת, הם הוסיפו להפגין מחויבות לשמירה על מה שנתפס בעיניהם כמאפיינים ייחודיים של תרבות האסלאם. השימוש שעשו בעקרון האג'ת'האד ככלי פרשני ממעלה ראשונה או ברעיון האינטרס הציבורי היה מדוד, סלקטיבי ולא פורץ גבולות, כפי שניכר למשל בכתיבה הליברלית.³⁴ הם סיגלו מושגים דמוקרטיים, בעיקר מוסדיים כמו חוקה, שלטון החוק והפרדת רשויות, אך עיגנו אותם במסגרת התייחסות אסלאמית. הם חתרו לצדק חברתי אך הקפידו שלא יהפוך לקרדום לחפור בו בפגיעה בזכות הקניין הפרטי. הקריאה ההיסטורית שלהם הטיפה לחזרה לאסלאם הראשוני, שהתאפיין בטוהר ובעוצמה, והדגישה את הבידול של הציוויליזציה האסלאמית מהציוויליזציה המערבית, שזוהתה באופן הדוק עם חילוניות, ספקנות דתית ואתאיזם ועם הפקדת הסמכות לגלות את צפונות הבריאה והטבע בידיהם של בני אנוש.

- 32 ראו למשל גרשוני, נאורות במצרים הקולוניאלית, בעיקר פרק 6; Hourani, *Arabic Thought*, pp. 245–259; Yared, *Secularism and the Arab World*, pp. 24–65; al-Rawashdeh and al-Rawashdeh, "The Impact of Secular Thought", pp. 8–19
- 33 על שני מונחים אלה, מונוֹלַטְרִיזְם ותאונומיה, בהגות הסלפית הרדיקלית, ראו Lav, "Bu'ūhtu: *bi'l-sayf: Jihad, Monolatry, and Theonomy in Modern Salafism*", pp. 163–185
- 34 למשל Shiham, *Rethinking Islamic Legal Modernism*, pp. 89–124, 164–175. על התעוזה של הליברליזם הערבי בשאלות של דת ואמונה ראו חטינה, הקול המושתק, בעיקר פרק 3.