

# להבין את האסלאמיזם

דו"ח מזרח תיכון/צפון אפריקה מספר 37, 2 במרץ 2005

## תוכן העניינים

i	תקציר מנהלים
30	I. אסלאם, אסלאמיזם, ואקטיביזם אסלאמי
3	II. הזרמים המרכזיים של האקטיביזם האסלאמי הסוני
6	III. אסלאמיזם פוליטי סוני: הראכת וקזב
8	IV. אקטיביזם מיסיונרי סוני: א-דעווה
14	V. סונים על נתיב המלחמה: ג'יהאד
18	VI. אקטיביזם אסלאמי שיעי
18	א. רקע
19	ב. ההנהגה של המלומדים
20	ג. יסודות הגיוון באסלאמיזם השיעי
24	VII. סיכום: השלכות הרבגוניות של האקטיביזם האסלאמי על "המלחמה בטרור"

## להבין את האסלאמיזם

### תקציר מנהלים

– ההפך הוא הנכון; הוא התפצל לשלושה זרמים עיקריים, הנבדלים זה מזה בהשקפת העולם, באופני הפעולה ובדמויות המפתח האופייניות:

□ **הזרם הפוליטי:** עם התנועות הפוליטיות האסלאמיות ("אל-חראכת אל-אסלאמיה א-סיאסיה") נמנות תנועת "האחים המוסלמים" במצרים על שלוחותיה השונות (אלג'יר, ירדן, כווית, פלסטין, סודאן וסוריה), וכן תנועות בעלות שורשים מקומיים – דוגמת "מפלגת הצדק והפיתוח" (AKP) בתורכיה ו"המפלגה למען הצדק והפיתוח" (PJD) במרוקו – אשר מטרתן לצבור כוח פוליטי ברמה הלאומית. תנועות אלה מכירות באופן כללי בקיומה של מדינת הלאום, פועלות בתוך המסגרת החוקתית שלה ונמנעות מאלימות (מלבד כלפי כיבוש זר). הן מתארות חזון שהוא יותר רפורמיסטי מאשר מהפכני, ומכירות בנורמות הדמוקרטיות המקובלות בעולם. דמות המפתח האופיינית לתנועות אלה היא הפעיל המפלגתי-פוליטי.

□ **הזרם המיסיונרי:** ישנם שני סוגים עיקריים של מיסיונים אסלאמיים הפועלים להמרת דת ("א-דעווה"); בזרם הראשון בולטת תנועת "ג'מעאת א-תבליע" המובנית מאוד, ובזרם השני, ה"סלפיה" המבוזרת. בשני המקרים, כוח פוליטי איננו היעד, אלא השמירה על הזהות המוסלמית, האמונה האסלאמית והסדר החברתי המוסרי כנגד הכוחות של העדר האמונה. דמויות המפתח האופייניות הן המיסיונרים ("דעוואח") וה"עולמא".

□ **הזרם הג'יהאדי:** המאבק האסלאמי המזוין ("אל-ג'יהאד") מתקיים בשלושה מישורים עיקריים: פנימי (מאבק המופנה נגד משטרים אסלאמיים הנחשבים כופרים), אירדנטי (המאבק לשחרר את הקרקע הנשלטת בידי לא-מוסלמים או מצויה תחת כיבוש); וגלובלי (המאבק נגד המערב). דמות המפתח האופיינית היא כמובן הלוחם ("אל-מוג'אהדי").

כל הגוונים השונים האלה של האקטיביזם הסוני מנסים ליישב בין חידוש למסורת ולשמר את היבטי המסורת

בתגובה לאירועים המהממים והאלימים של ה-11 בספטמבר 2001, נטו משקיפים וקובעי מדיניות רבים במערב לאגד יחד את כל צורות האסלאמיזם, לתייג אותן כקיצוניות ולהתייחס אליהן כאל גורמים עוינים. תפיסה זו בטעות יסודה. האסלאמיזם – או האקטיביזם האסלאמי (אנו רואים מונחים אלו כבעלי משמעות זהה) – מורכב מכמה זרמים שונים מאוד זה מזה, אשר רק מעטים מהם אלימים, ומתוך אלה רק אחדים מצדיקים תגובה מתעמתת. המערב זקוק לאסטרטגיה של הבחנה, אשר לוקחת בחשבון את מגוון הדעות וההשקפות בתוך האסלאמיזם הפוליטי; מכירה בכך שאפילו המודרניסטים שבקרב האסלאמיסטים מתנגדים באופן נחרץ למדיניות הנוכחית של ארצות הברית ובוחנים מחדש את יחסם למערב; ומבינה שהפצע המדמם של העימות הישראלי-פלסטיני, המלחמה והכיבוש בעיראק והאופן שבו מתנהלת ה"מלחמה בטרור" מחזקים באופן ניכר את כוח המשיכה של הזרמים היותר עוינים ומסוכנים של הג'יהאד.

נקודת המוצא להבנת הזרמים השונים של האקטיביזם האסלאמי היא ההבחנה בין האסלאמיזם הסוני לאסלאמיזם השיעי. המושג "אסלאם פוליטי" הופיע לראשונה בעקבות המהפכה האיראנית של שנת 1979, כאשר האקטיביזם השיעי נחשב לאיום ממשי. עם זאת, הואיל והשיעים מהווים את זרם המיעוט באסלאם (יותר מ-80% מהמוסלמים הם סונים), והואיל והם בדרך כלל מיעוט בארצותיהם, האקטיביזם השיעי ניתב את עצמו באופן טבעי לפעילות קהילתית – היינו, להגנה על האינטרסים של הקהילה השיעית ביחס לקבוצות אחרות ולמדינה עצמה. מסיבה זו, וגם עקב התפקיד הפוליטי המרכזי שממלאים בו המלומדים ואנשי ההנהגה הדתית (עולמא), האסלאמיזם השיעי נותר מאוחד, ולא התפצל לזרמי פעולה מנוגדים כפי שקרה לאסלאמיזם הסוני.

האסלאמיזם הסוני – המושך אליו כיום את מרבית תשומת הלב, ומעורר את הפחדים הרבים ביותר – נתפס על פי רוב כמקשה קנאית ("פונדמנטליסטית") וקיצונית אחת, המאיימת על האינטרסים של המערב, אך הלכה למעשה אין הדבר כך. האסלאמיזם הסוני איננו כה מונוליתי כפי שנדמה

המוסלמי בידי כוחות פוליטיים וצבאיים שאינם מוסלמיים, ומשליכים ייבם על ההתנגדות המזוינת.

השאלה איזה משלושת הזרמים האלה יצא בטווח הבינוני והארוך כשידו על העליונה היא בעלת חשיבות רבה ליחסי העולם המוסלמי והמערב. אף שהמערב בכלל וארצות הברית בפרט צריכים להמעיט בערך יכולתם לעצב את הדיון בקרב המוסלמים, עליהם בכל זאת להיות מודעים לאופן שבו המדיניות שלהם משפיעה עליו. בנוקטם גישה כוחנית, אשר מסרבת להבחין בין הגוונים המתונים לקנאיים באסלאם, מקבלי ההחלטות בארצות הברית ובאירופה מסתכנים באחת משתי תוצאות בלתי רצויות: או שיעודדו את הזרמים השונים של האקטיביזם האסלאמי להתאחד נגד המערב ויטשטשו הבדלים בין הזרמים שאפשר לפתח בצורה מועילה, או שיגרמו לזרמים האקטיביסטיים הלא-אלימים והנוטים למודרנה להיבלע בצלם של תומכי הג'יהאד.

**קהיר/בריסל, 2 במרץ 2005**

החיוניים, על ידי התאמות באופנים שונים לתנאים העכשוויים. הם בוחרים מתוך המסורת, שואלים באופן בררני מן המערב ומאמצים היבטים מסוימים של המודרניות. הפער ביניהם נובע מהבדלי תפיסה ביניהם לגבי טבע הבעיה המרכזית העומדת בפני העולם המוסלמי, ומהדברים שלדעתם צריך, אפשר ורצוי לעשות בעניין.

אסלאמיסטים פוליטיים שמים את הדגש על ניהול משטר כושל וחוסר צדק חברתי בקרב המוסלמים, ונותנים עדיפות לרפורמות פוליטיות המושגות באמצעות פעולות פוליטיות (קידום מדיניות מסוימת, השתתפות בבחירות וכדומה). אסלאמיסטים מיסיונריים מתמקדים בסוגיית ההשחחה של ערכי האסלאם ("אל-קיאם אל-אסלאמיה") והיחלשות האמונה ("אל-אמאן"), ופועלים למען התחזקות מוסרית ורוחנית, שמעמידה במרכז את טוהר המידות האישי כתנאי לממשל תקין ולישועת הכלל. ואילו האסלאמיסטים תומכי הג'יהאד יוצאים כנגד הדיכוי הרודני המתמשך של העולם

## להבין את האסלאמיזם

### I. אסלאם, אסלאמיזם, ואקטיביזם אסלאמי

11 בספטמבר 2001. במידה רבה, אפשר להבין זאת; בעקבות התקפות אלו, והתקפות רבות נוספות באפריקה ובאסיה בשלוש השנים האחרונות, תופעת האקטיביזם האסלאמי נתפסת כמי שעברה מוטציה מעוררת דאגה, המעודדת אלימות יוצאת דופן כנגד יעדים מערביים ולא-מערביים כאחד. אך התפיסה המונוליתית הזאת שגויה מיסודה ובהנחותיה, והמלצות המדיניות שלה מטעות.

הדוגמה הקיצונית ביותר לנטייה לאגד יחד את כל צורות האקטיביזם האסלאמי היא תיאוריית "התנגשות התרבויות", אשר רואה בעולם המוסלמי כולו תרבות אחת ("אסלאם"), אחדות אחת, בעיה אחת, ולפיכך – אויב אחד. בעיה דומה קיימת גם בתזות אחרות ופשטניות פחות, המוזכרות חדשים לבקרים בידי גורמים מובילים במערב; תזות אלה עושות הבחנה בין האסלאם בתור דת של מאמינים – "מוסלמים" רגילים והגונים", שעבורם הדת היא עניין של זכות אישית ולא של מחויבות פוליטית – לבין האסלאמיזם, שהוא פועלו של מיעוט מוסת ומסית, המנצל את האמונה של אחיו המוסלמים כדי לעורר טינות ישנות ולהשיג מטרת פוליטיות, ומהווה מכשול בפני האינטרסים של המערב והמדינות המוסלמיות ה"ידידותיות" גם יחד. הדיכוטומיה הזו מטעה, ומטעמים רבים.

ראשית, היא מבוססת על תפיסה שגויה מיסודה של האסלאם; האסלאם איננו בהכרח דת של שלום,<sup>2</sup> אלא דת

האסלאמיזם יוגדר כאן (ובדו"חות העתידיים של קבוצת המשבר הבינלאומית) כשם נרדף ל"אקטיביזם אסלאמי" – ההנחלה והקידום הפעילים של אמונות, הוראות, חוקים ומדיניות הנתפסים לפי טבעם כאסלאמיים.<sup>1</sup> במובן הזה יש מספר רב של זרמי אסלאמיזם; מה שמשותף להם הוא שהם מבססים את הפעילות שלהם על תורות ומסורות של האסלאם, כפי שהן מופיעות בכתבי הקודש ובפרשנות המוסמכת.

השיח המערבי נטה לראות באקטיביזם האסלאמי תופעה אחידה פחות או יותר – בין שכונתה "אסלאמיזם", "אסלאם פוליטי" או "קנאות אסלאמית" – והדגיש את הניגוד בינה לבין האסלאם כאמונה דתית של "מוסלמים מן השורה". נטייה זו התעצמה באופן בולט בהקשר של ה"מלחמה בטרור", אשר הכריזה ארצות הברית בתגובה למתקפות ה-

<sup>1</sup> דו"חות קודמים של קבוצת המשבר הבינלאומית הגדירו את האסלאמיזם באופן מצומצם יותר – "אסלאם במצבו הפוליטי" – אך עם הזמן התברר, כפי שמעיד הדיון להלן, שהגדרה זו לוקה בחסר בשני אופנים. ראשית, היא יוצאת מתוך ההנחה שהאסלאם כשלעצמו איננו פוליטי, בעוד שהואיל והוא עוסק מטבע ברייתו בעניינים של ממשל, הרי שאין זה כך. שנית, היא מניחה שכל צורות האסלאם הן פוליטיות באותה מידה, בעוד שהלכה למעשה יש ביניהן הבדלים ניכרים מבחינת סוג הפעילות שהן מעודדות – אקטיביזם פוליטי, פעילות מיסיונרית או אלימות. דו"חות קודמים של קבוצת המשבר הבינלאומית לגבי האסלאמיזם, בפרט בהקשר הצפון אפריקאי, החלו להצביע על המשמעויות הנובעות מקיום זרמים שונים של אסלאמיזם ועל ההתפתחויות בתוכם, והדו"ח הנוכחי מקדם את הניתוח מדרגה נוספת. לדו"חות קודמים ראו בפרט את דו"חות המזרח התיכון וצפון אפריקה הבאים: "אסלאמיזם בצפון אפריקה I: מורשת ההיסטוריה", 20 באפריל 2004; "אסלאמיזם בצפון אפריקה II: ההזדמנות של מצרים", 20 באפריל 2004; דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית מס. 29, "אסלאמיזם, אלימות ורפורמה באלג'יריה: לפתוח דף חדש", 30 ביולי 2004; וגם דו"ח אסיה מס. 83. של קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך אינדונזיה: מדוע הסלפיה והטרור אינם מתערבבים בדרך כלל", 13 בספטמבר 2004, ודו"ח המזרח התיכון מס. 31 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך ערב הסעודית: מי הם האסלאמיסטים?", 21 בספטמבר 2004.

<sup>2</sup> כאשר הנשיא בוש תיאר, בנאום בפני מושב משותף של הקונגרס ב-21 בספטמבר 2001, את האסלאם כדת של שלום (כשהוא מתייחס ל"תורות המעודדות שלום של האסלאם", וחזר על כך ש"התורות של האסלאם הן טובות ומעודדות שלום"), הוא זכה לקיתונות של ביקורת מחוגים נוצריים קנאיים שטענו בדיוק ההפך – שהאסלאם הוא במהותו דת אגרסיבית ומחרתת מלחמה. שתי העמדות האלה מגמתיות ושגויות. אי אפשר לומר על האסלאם שהוא דת יותר או פחות רודפת שלום מאשר הנצרות; שתי הדתות מקפלות בתוכן תפיסה בעלת אופי לוחמני לגבי המאבק בין הטוב לרע, ושתייהן הצדיקו מלחמות רבות בשם האלוהים. ההבדל המרכזי ביניהן – להוציא המחלוקת התיאולוגית בין האמונה הנוצרית באלוהותו של ישוע ובשילוש הקדוש לבין המונותאיזם המחמיר של האסלאם – הוא שהאסלאם הוא דת שכוללת ומשעתקת מסגרת של חוק, אשר נתפס כבעל מקור

בחוקים ובאופני הממשל של המדינות שבהן הם חיים. לפיכך, ההבחנה הכפויה בין "מוסלמים מן השורה" לבין אקטיביסטים מוסלמים היא שברירית וחלושה, וצפויה לקרוס תחת לחץ. בה בעת, אפשר לומר בבטחה שמרבית האוכלוסיות המוסלמיות, אם לא כולן, נמצאות היום תחת לחץ גדול.

שלישית, התפיסה של "אסלאם פוליטי" המובנית בתוך הדיכטומיה הזו איננה מבוססת מבחינה היסטורית, והיא מזינה את עצמה. המושג "אסלאם פוליטי" הוא מטבע לשון אמריקאי, שנכנס לשימוש בעקבות המהפכה האסלאמית. הוא רומז ומניח ש"אסלאם א-פוליטי" היה הנורמה עד שהגיע חומייני והפך את היוצרות, אך הלכה למעשה האסלאם נשא אופי פוליטי דורות רבים לפני 1979. בין השנים 1945-1970 – ימי הזוהר החולפים של הלאומיות הערבית – נדמה היה שחל שינוי, אך גם לגבי תקופה זו קשה לטעון לקיומו של אסלאם א-פוליטי; הממשלות הערביות הלאומניות שלטו בשדה הדתי וקידמו את הנטיות המודרניסטיות והלאומניות בתוך האסלאם, והמדיניות המערבית (ובפרט האמריקאית), שעוצבה בתגובה ללאומיות הערבית של ראשית שנות החמישים, חתרה להקמת ברית מדינות מוסלמיות שמרניות בראשות ערב הסעודית ופקיסטן. זאת במטרה לקדם פאן-אסלאמיזם פרו-מערבי, אשר ינטרל את הלאומיות הערבית במצרים של נאצר ובמדינות שצידדו בו (אלג'יריה, עיראק, לוב, סוריה ודרום תימן).

המושג "האסלאם הפוליטי" והגדרתו כבעיה נולדו רק כאשר הפוליטיקה האסלאמית החלה ללבוש גוונים אנטי-מערביים, או יותר נכון אנטי-אמריקאיים. כך נוצר הבלבול בין הרעיון הסמוי לפיו "אסלאם פוליטי" הוא חריגה מנורמה א-פוליטית (הנחה שהיא ממילא שגויה מבחינה היסטורית), לבין ההבנה שבשתיקה שהוא בעצם חריגה מהנורמות הפוליטיות הפרו-מערביות. אם כך, האסלאם נתפס כפוליטי רק כאשר הוא נתפס כאיום.

לסיום, ההבחנה בין האסלאם כדת של מאמינים לבין האסלאמיזם הפוליטי מניחה שמנקודת מבט מעשית, "אסלאם פוליטי", "אסלאמיזם" ו"פונדמנטליזם אסלאמי" הם קיבוצים מונוליתיים ללא חלוקות פנימיות. לפיכך, היא מתעלמת מהמגוון הרחב של עמדות, מטרות ושיטות שמאפיין את האקטיביזם האסלאמי. במקום זאת, היא מניחה את קיומה של דיכטומיה פשוטה בין קטגוריות מונוליתיות של "קיצונים" ו"מתונים". תפיסה זו איננה מבחינה בשוני בחזון ובקווי המדיניות, אלא רק בעוצמה שבה מחזיקים בעמדות וברעיונות. בשורה התחתונה, ההבחנה היא בין אלה שממשלות המערב מרגישות שהן יכולות "לעשות איתם עסקים" (המתונים), לבין אלה שאיתם הן אינן רוצות או יכולות לעשות כן. זה נוטה להתרגם להבחנה בין אלה שניתן לגייס לתמוך במטרות המערב, לבין אלה הלוקחים ברצינות את האמונות שלהם ולא זזים מהן גם בתמורה

של חוק.<sup>3</sup> במובן הזה האסלאם קרוב הרבה יותר ליהדות, ושונה מאוד מהנצרות. להציג אותו כתורת שלום א-פוליטית במהותה (בבחינת אותו המסר של הנצרות, רק מפיו של נביא אחר) פירושו להשליך עליו מאפיין שעשוי אמנם להיות מרכזי לנצרות, אך איננו שייך בהכרח לדתות אחרות בכלל ולאסלאם בפרט.<sup>4</sup> בהיותו דת של חוק, עוסק האסלאם מעצם טבעו בעניינים של ממשל, ולפיכך יש בו נטיות לעיסוק בפוליטיקה.

שנית, דיכטומיה זו מייחסת ל"מוסלמים מן השורה" סוג של אמונה דתית שהיא לפי טבעה עניין אישי ופרטי.<sup>5</sup> תפיסה זו אינה עומדת במבחן המציאות; יהיה זה נכון יותר לומר שעבור מרבית המוסלמים האסלאם הוא לפי טבעו עניין ציבורי, המניח מראש את קיומה של קהילת מאמינים ("ה'אומה"). ומכיל בתוכו גוף של צווים חוקיים והוראות מוסר שמהווים "תוכנית מתאר של סדר חברתי".<sup>6</sup> לפיכך, יש למרבית ה"מוסלמים הרגילים" נטייה חזקה, גם אם חבויה לעתים, להסכים לטענת המיעוט האקטיביסטי לפיה הצווים הדתיים צריכים להתבטא במוסכמות החברתיות,

אלוהי ומחייב את המאמינים כולם. אין לכך אחר ורע בנצרות, גם אם מביאים בחשבון את עשרת הדיברות.

<sup>3</sup> הכוונה כאן היא להציג עובדה ולא לספק הגדרה של האסלאם; אין בנמצא הגדרה המוסכמת על כולם. מה שחשוב בסופו של דבר הוא האופן שבו המוסלמים עצמם תופסים את הדת שלהם, וזה משתנה בהתאם לנסיבות ובמהלך הדורות. רבות מההשקפות המוסלמיות העכשוויות יתנגדו לניסיון להגדיר את האסלאם כדת של חוק. ישנם אינטלקטואלים מוסלמים שניסו להפחית בערכם של הצווים והחוקים הכלולים בכתבי הקודש – ראו למשל נזיה איובי, "האסלאם הפוליטי: פוליטיקה ודת בעולם הערבי", לונדון וניו יורק (1991), עמ' 201-213 – אך במידה רבה זוהי דעת מיעוט. המסורת הסופית הנפוצה באסלאם שמה דגש על ההיבטים הרוחניים של האמונה, ועל העדפת החיפוש (לעתים קרובות המיסטי והגנוסטי) אחר ידיעה אישית של האלוהים על פני העניינים הארציים של מוסכמות חבריות וחוקים. עם זאת, בניגוד לדעת הוגים מוסלמים מודרניים, המסדרים הסופיים לא קראו תיגר על התוכן החוקי של כתבי הקודש, ולפיכך דמויות בולטות ב"עולמא" יכלו להיות בו-זמנית דוקטורים למשפט אסלאמי וחברים במסדרים סופיים.

<sup>4</sup> הנצרות החלה את דרכה ככנסייה נרדפת בתוך מסגרת פוליטית שלא הייתה בשליטתה – האימפריה הרומית; מנגד, האסלאם החל כקהילה של מאמינים שהייתה נחושה להיפך לישות שלטונית עצמאית, עשתה זאת בזריזות רבה, והמשיכה להתרחב ולהתפשט במהירות עצומה, כשהיא סופחת את השטחים והאוכלוסיות הסובבים אותה לתוך מסגרת של חוק, ממשל ותורת אמונה גם יחד. ההבחנה בין אלוהים לבין הקיסר, שהייתה מרכזית להתפתחות יחסה של הנצרות לפוליטיקה בשלוש המאות הראשונות לקיומה, נעדרה לגמרי מהחוויה של האסלאם כבר מראשיתו.

<sup>5</sup> עמדה שגויה זו לגבי "מוסלמים מן השורה" היא כמובן נגזרת של התפיסה השגויה לגבי האסלאם עצמו, שהוזכרה לעיל.

<sup>6</sup> ארנסט גלנר, "החברה המוסלמית", קיימברידג' (1981), עמ' 1.

## II. הזרמים המרכזיים של האקטיביזם האסלאמי הסוני

הזרמים השונים בתוך האקטיביזם הסוני ביניהם אפשר וצריך להבחין היום, עד לפני עשור עוד נהגו לכרוך אותם יחד ולבלבל ביניהם. הבדלים שדוקטרינות ומטרות משותפות טשטשו אותם בעבר זוכים היום לבלוטות מחודשת, ומחלוקות העבר מתגלות כבחירות אסטרטגיות משמעותיות, שנעשו תחת לחץ האירועים ובהשפעת הניסיון שנצבר. אם ברצוננו להבין את הדברים נכוחה ולנתח באופן יעיל את המשמעויות הפוליטיות, הקטגוריות שלנו צריכות להתאים עצמן למציאות החדשה בשטח.

אם נפשט את הדברים וננפה מהם את השפעות הנסיבות המקומיות והדקויות הנובעות מהן, ניתן להבחין בשלושה זרמים עיקריים של אקטיביזם בתוך האסלאם הסוני העכשווי.<sup>9</sup>

את הזרם הראשון, המתואר בפרק 3 בהמשך, אפשר לכנות **אסלאמיזם פוליטי**, הואיל והוא כולל תנועות שנותנות עדיפות לפעילות פוליטית על פני המרת דת, שואפות לעלות לשלטון באמצעים פוליטיים ולא בכוח הזרוע, ונוטות להתארגן במפלגות פוליטיות. הדוגמאות המרכזיות הן תנועת האחים המוסלמים במצרים, והארגונים הרבים המסונפים אליה או נגזרים ממנה במקומות אחרים (בפרט בירדן ובאלג'יר, אך גם "מפלגת הצדק והשפע" הרחק בחופי אינדונזיה). גרסאות נוספות של אסלאמיזם פוליטי כוללות את "ג'מעאת אל-אסלאמי" בפקיסטן, מפלגת הצדק והפיתוח בתורכיה (AKP), ומפלגת הצדק והפיתוח בברוקו (PJD), שהן פרי התפתחויות המנותקות מצע הגידול המסורתי של האחים המוסלמים ומתנהלות באופן עצמאי. הקו המנחה הוא קו של אי-אלימות, כאשר היוצא מהכלל הבולט הוא כשתנועה פוליטית אסלאמית מוצאת עצמה תחת כיבוש זר, ולפיכך נוקטת התנגדות ואף אווזת בנשק; אב הטיפוס לדפוס זה היא תנועת החמאס הפלסטינית.<sup>10</sup>

הזרם השני, המתואר בהמשך בפרק 4, הוא **האקטיביזם המיסיונרי**, שהוא מתחדש וקנאי גם יחד. תנועות הנופלות תחת הגדרה זו נמנעות בדרך כלל מפעילות פוליטית ישירה, אינן שואפות להשיג כוח פוליטי ואינן מתארות עצמן כמפלגות, אלא מתמקדות בפעילות מיסיונרית של הטפה ("א-דעווה") לדרך האסלאם – כדי לעורר את האמונה ("אל-אמאן") או לחזק אותה, ולשמור על הלכידות של

<sup>9</sup> באסלאם הסוני מאמינים רובם המכריע (בין 80 ל-90 אחוז) של המוסלמים ברחבי העולם; היתר משתייכים מרביתם לזרם השיעי, שהוא דומיננטי באיראן, מהווה רוב מספרי באזרבייג'אן, בהריין ועיראק, ומתפקד כאמונת המיעוט המרכזית בלבנון, כוויית, ערב הסעודית, אפגניסטן, פקיסטן והודו.  
<sup>10</sup> ראו הערה 61 בהמשך.

לתמריצים כספיים; ההנחה הרווחת אשר על פי רוב לא נבדקה היא שעם קיומם של האחרונים אי אפשר להשלים – ולפיכך יש להתעמת איתם.<sup>7</sup>

חולשתה העיקרית של ההבחנה הזאת היא שהיא מתעלמת מכך שהגורם המרכזי המבדיל בין סוגי האקטיביזם האסלאמי איננו מידת התוקפנות או המתיונות בהבעת הרעיונות, אלא טבעם של הרעיונות עצמם. אלה כוללים אבחנות נפרדות לגבי הבעיות העומדות בפני החברות המוסלמיות, עמדות שונות לגבי החוק האסלאמי ותפיסות נבדלות לגבי מרחבי הפעולה המתאימים (פוליטיים, דתיים, צבאיים) וסוגי הפעולות שהם לגיטימיים וראויים. כתוצאה מכך, המטרות והיעדים שונים ואף מתחרים. הבחנה זו שונה במהותה מההבחנה המסורתית בין זרמי הסונה לזרמי השיעה באסלאם.<sup>8</sup> אין זו הבדלה בין מסורות דתיות היסטוריות, אלא הבחנה בין צורות עכשוויות של אקטיביזם אסלאמי, אשר קיומו, בפרט במרחב הסוני, הוא התפתחות מאוחרת יחסית, והוא נמצא עדיין בהתהוות.

<sup>7</sup> כפי שטען פוואז גרגס, בארצות הברית שלפני 11 בספטמבר 2001, החלוקה העיקרית בדיון לגבי "האסלאם הפוליטי" הייתה בין מי ש"מתעמתים" עמו לבין מי ש"משלימים" עם קיומו. ראו גרגס, "אמריקה והאסלאם הפוליטי: התנגשות בין תרבויות או התנגשות בין אינטרסים?", קיימברידג' (1999), פרק שני. למרבה האירוניה, ההבחנה בין "מתונים" ל"קיצונים" שהממשלים המערביים מניחים את קיומה, חופפת את ההפרדה הבוררת את הבר מן התבן בתוך האסלאם – ההבחנה בין "המאמינים" (אל-מואמינון) לבין "הצבועים" (אל-מונאפיקון).  
<sup>8</sup> לדיון באקטיביזם השיעי ראו פרק 4 בהמשך.

בחמש-עשרה השנים האחרונות ניכרת מגמה של התמזגות והשתלבות בין הזרמים האלה. כך למשל ארגון "אל-קעידה" של אוסאמה בן-לאדן מייצג סינתזה בין מרכיבים של ג'יהאד סלפי וג'יהאד קוטביסטי, שנציגו העיקרי הוא סגנו של בן-לאדן איימן א-זוהירי, לשעבר מנהיג הקבוצה הקוטביסטית המצרית "תנזים אל-ג'יהאד" (ארגון הג'יהאד), שניהלה לסירוגין קמפיין מתמשך של טרור כנגד המדינה המצרית בין השנים 1976-1997.<sup>13</sup>

מבין הזרמים האלה, רק על "ג'מעאת א-תבליע" ניתן באמת לומר שהם פועלים מאחורי הקלעים. כל היתר אינם שומרים על פרופיל נמוך, ויש לפעולתם השפעה ומשמעות פוליטית.

בעוד שהתומכים של שלושת זרמי האקטיביזם הסוני עשויים לעתים להתקיף – או לכל הפחות לבקר בהריפות – הן את הממשלות המוסלמיות וה"עולמא" הממשלתית הכנועה שלהן והן את המדיניות של ארצות הברית וממשלות מערביות אחרות, נקודות המוצא שלהם שונות, וההסכמה ביניהם בעניין זה היא שטחית למדי. עיקר הוויכוח החשוב הזה, לגבי חוקיות השימוש באלימות בנסיבות מסוימות, מתרחש בתוך התנועה האסלאמיסטית עצמה, ולא בינה לבין הזרמים החילוניים או התומכים בחילוניות בעולם המוסלמי – לא כל שכן בינה לבין המערב. סלע המחלוקת בין שלושת הזרמים המרכזיים של האסלאמיזם הסוני נעוץ בהבנות שונות לגבי הקושי המרכזי שאיתו מתמודד כעת העולם המוסלמי. האבחונים השונים מצריכים מרשמים שונים, והאסטרטגיות הנולדות מכך מתחרות זו בזו:

□ האסלאמיזם הפוליטי מבקר את הסלפים, או לפחות מבדיל עצמו מהם, בטענה שאלה עוסקים יתר על המידה בדקדוקי עניות הנוגעים לאורחות הפרט (לבוש אסלאמי תקין, ומנהגי אכילה, ישיבה ושינה), ומסיטים את תשומת הלב של המוסלמים מסוגיות בוערות יותר.

□ האסלאמיזם הפוליטי תוקף תומכי הג'יהאד דוקטרינריים מתוקף היותם מגמה מתחרה; האחים המוסלמים, למשל, תומכים ביוזמות ג'יהאד מסורתיות אסלאמיות-לאומניות משל עצמם (תנועת חמאס בפלסטין), ואינם רוצים שתומכי הג'יהאד הסלפים או הקוביסטים יתערבו בענייניהם. יתר על כן, האחים המוסלמים ואסלאמיסטים פוליטיים אחרים מפרידים עצמם מתומכי הג'יהאד בגין העמדה הסלפית השמרנית של אלה לגבי החוק האסלאמי (ההפוכה מהגישה העכשווית של האחים המוסלמים), ו/או בגלל גישתם הקוטביסטית אל המדינה.

□ אסלאמיסטים דתיים סלפים תוקפים את תומכי הג'יהאד כאשר אלה נלחמים "באויב מבית", היינו פועלים

קהילת המאמינים ("האומה") באמצעות תמיכה בסדר המוסרי שמקיים אותה. הדוגמה המרכזית בימים אלה היא תנועת ה"סלפיה", שמקורה בעולם הערבי וכעת נהייתה תנועה גלובלית, אשר השפעתה ניכרת באפריקה שמדרום לסהרה, בדרום ובדרום-מזרח אסיה ואף באירופה. דוגמה נוספת היא תנועת "ג'מעאת א-תבליע", שנוסדה בהודו בשנת 1926 והתפשטה גם היא ברחבי העולם. תנועה זו עדיין חשובה, אם כי בשנים האחרונות הסלפיה מאפילה עליה.

הזרם השלישי, שזוכה להתייחסות בפרק 5 בהמשך, הוא **תומכי הג'יהאד** – פעילים המחויבים לאלימות; זאת היות שלפי תפיסתם הם נתונים במאבק מזוין להגנה על האומה ועל "דאר אל-אסלאם" (בית האסלאם – האזור בעולם שנתון היה באופן היסטורי לשלטון האסלאם) ועל ה"אומה" מפני האויבים הכופרים (ולעתים אף בניסיון להרחיב את שטחו של דאר אל-אסלאם).<sup>11</sup> בקטגוריה זו ניתן להבחין בשני תתי-זרמים עיקריים:

□ הסלפיה הג'יהאדית ("א-סלפיה אל-ג'יהאדית"), המורכבת מאנשים בעלי השקפה סלפית שעברו הקצנה, נטשו את דרך האקטיביזם הלא-אלים של ה"דעווה" והצטרפו לשורות הג'יהאד החמוש;

□ וה"קוטביסטים" (אל-קוטבין) – פעילים שהושפעו מהחשיבה הרדיקלית של המצרי סעיד קוטב (1966-1906),<sup>12</sup> וגמרו אומר לפתוח בג'יהאד תחילה נגד "האויב מבית", היינו המשטרים המקומיים אשר סומנו כ"כופרים" ובפרט מצרים, ולאחר מכן להרחיב את הפעילות לג'יהאד גלובלי המופנה אל "האויב שבחוץ", היינו ישראל והמערב, ובפרט ארצות הברית.

<sup>11</sup> תנועה נוספת, שקשה לסווג אותה בקלות לפי שלוש הקטגוריות שהוצגו לעיל, היא "חזב א-תחריר אל-אסלאם". היא אינה מפלגה פוליטית מהשורה (אף שהושפעה באופן ניכר ממודל הקונספירציה הלניניסטי), אין היא נוקטת בפעולות מיסיונריות והיא אינה קבוצת ג'יהאד. היא נוסדה בירושלים בשנת 1952, אך איבדה מזמן את הזיקה לאירדנטיות הפלסטינית; היא התפתחה לתנועה בעלת יומרות גלובליות של "מוסלמים דה-טריטוריאליים" (אשר מתערים בה באופן הדומה למתרחש בתנועת ג'מעאת א-תבליע), המקדמת את רעיון הקמתה מחדש של הח'ליפות האסלאמית. היא נבדלת מקבוצות ג'יהאד אשר שותפות למטרה זו בכך שהיא נמנעת מפעילות אלימה. תנועה זו זוכה לתמיכה ניכרת בקרב הסטודנטים המוסלמים בקמפוסים של אוניברסיטאות אירופאיות ובריטיות, ולאחרונה ניכרת השפעתה גם במרכז אסיה. ראו דו"ח אסיה מס. 58 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאם קיצוני במרכז אסיה: כיצד להגיב לחזב א-תחריר", 30 ביוני 2003.

<sup>12</sup> לדיון במחשבה הקוטביסטית ובהשפעתה ראו: תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם בצפון אפריקה I: מורשת ההיסטוריה".

<sup>13</sup> ראו: תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם בצפון אפריקה II: ההזמנות של מצרים".



הרכיב הפוליטי בהשקפה של תנועות הוא בדיוק זה אשר אחראי לכך; הרצון לכרות בריתות ולזכות בתמיכת דעת הקהל מחייב אותן להתאים עצמן לנסיבות הנוכחיות ולחדש בתוך המסגרת של המסורת האסלאמית. בהעדר עניין בפעילות פוליטית לשמה, ובהיות העולמא הסלפית תלויה לשם ביסוס סמכותה בקריאת הפשט של הכתבים (אשר עליה היא תובעת מנופול) – היא לא הפגינה עד כה כל נטייה פוליטית (אף שממש לאחרונה החל להיות מורגש שינוי מסוים, הקשור לדור הצעיר יותר של העולמא הסעודית – ה"צחוה"). לפיכך, יהיה נכון יותר לומר שהזרמים הדתיים והמיסיונריים – ולא הפוליטיים – הם שהיו עד כה הפונדמנטליסטים האמיתיים. תומכי השקפת העולם הסלפית, אשר התבערה האזורית (הג'יהאד האפגני, פלסטין ועכשיו גם עיראק) הביאה להקצנת עמדותיהם, הינם נעדרים כל ניסיון או נטייה לכיוון אקטיביזם פוליטי מודרני – והם שאימצו בסופו של דבר את נוסחת הג'יהאד.

איזה משלושת הזרמים יגבר בטווח הבינוני והארוך? קשה מאוד להעריך. בעוד שהתנועות הפוליטיות האסלאמיות נחלו לאחרונה הצלחה ניכרת בתורכיה ובמרוקו, תנועת האחים המוסלמים נותרה מוחרמת במצרים ואיבדה מכוחה באלג'יר ובירדן (אף שהיא מתחזקת בפלסטין וייתכן גם שבקרוב הפזורה המוסלמית באירופה). הסלפיה, בגרסתה הוואהאבית העכשווית, הייתה בשיא השפעתה ולכידותה הפנימית בשנות השמונים; הופעתם של בקיעים משמעותיים בוואהאביזם הסעודי בשנים 1990-1991 ואילך, יחד עם החלל המנהיגותי הרוחני והאינטלקטואלי שנפער לאחרונה, מעידים על כך שיתכן שבעולם הערבי היא נכנסת כעת לשלב של דעיכה בו בזמן שהסלפיה ממשיכה להתפשט באפריקה שמדרום לסהרה, בדרום-מזרח אסיה ובאירופה..

קשה יותר ויותר להפריד בין התפשטות הסלפיה באזורי הספר של העולם האסלאמי לבין ההשפעה המחשמלת והמשלהבת של הג'יהאד הסלפי על דמיונם וחשיהם של החוגים הצעירים והניידים יותר – חלקם לחלוטין בלתי-טריטוריאליים במחשבתם ומעשיהם – בקרב האוכלוסייה המוסלמית.

חשוב להבהיר שלתוצאות התחרות בין הזרמים האלה תהיינה השלכות מרחיקות לכת על האפשרות לרפורמה פוליטית בעולם המוסלמי, על הקשר בין העולם המוסלמי לבין המערב ככלל (והביטחון הלאומי של המדינות המערביות בפרט), ועל הסיכוי לשילובן המוצלח של אוכלוסיות הפזורה המוסלמית במדינות אירופה. השלכות אלה, והאמצעים שבהם יכול המערב להשפיע במידת מה על ההתפתחויות, נדונים בפרק השביעי והאחרון של דו"ח זה.

קוטביסטים; באופן זה הסלפים מגינים על מנהיגים מוסלמים מפני המתקפה חסרת המעצורים של תומכי הג'יהאד הקוטביסטים, גם אם הנהגתם רחוקה משלמות. אך לסלפים אין התנגדות עקרונית כאשר תומכי הג'יהאד נלחמים "באויב מבחוץ", היינו הג'יהאד הקלאסי להגנה על ה"אומה" מפני תוקפנות הכופרים. כאשר הם מתנגדים לו, הסיבה היא מעשית ולא רעיונית, וקשורה בדרך כלל למדיניות של המשטרים המוסלמים שלהם הן כפופות. מבחינת תומכי הג'יהאד הנתונים לביקורת, להסתניגויות של הסלפים אין תוקף מוסרי, אף שהן עשויות בטווח הקצר להקנות לגיטימציה ציבורית למדיניות הממשלתית נגד הג'יהאד.

□ הסלפים יוצאים גם נגד האסלאמיסטים הפוליטיים, ובפרט נגד האחים המוסלמים, על שהם מערערים את מעמדם של המשטרים המוסלמים ומנצלים את הדת לצרכים של פוליטיקה מפלגתית; המילה "אח'וואני" (שפירושה חבר באחים המוסלמים – "אל-אח'וואן אל-מוסלים") הפכה מילת גנאי בלקסיקון הסלפי העכשווי. הביקורת הסלפית על האסלאמיזם הפוליטי משלבת בתוכה כפיפות סונית מסורתית לשליט המוסלמי (רע ככל שיהיה) ועוינות כלפי רעיונות פוליטיים "מערביים" (כמו בחירות ומפלגות פוליטיות), יחד עם ביקורת בנוסח המערב על היות "האסלאם הפוליטי" עיוות של הדת.

□ תומכי הג'יהאד חוזרים על הביקורת של הסלפים כנגד האסלאמיסטים הפוליטיים בגין ניצול לרעה של האסלאם לצרכים פוליטיים-מפלגתיים וחיקוי המודלים הפוליטיים המערביים (או במילים אחרות הלא-אסלאמיים), אך הנטייה הכללית שלהם היא לא להתעמת איתם באופן ישיר.

□ חלק מתומכי הג'יהאד מתערבים באופן נמרץ למדי בוויכוחים בתוך התנועה הרחבה של הסלפיה, במטרה לתמוך בזרמים הבדלניים של העולמא הסלפית במאבקם בבתי המשפט ובעולמא הסלפית הרשמית (למשל בערב הסעודית); תמיכה זו איננה מתקבלת בהכרח בברכה על ידי חלק מהזרמים הבדלנים בעולמא הסלפית, שרואים בה מקור למבוכה ולא לתמיכה.

דבר אחד בתמונה המורכבת הזאת שחשוב במיוחד שהקהלים המערביים יבינו, הוא שבניגוד למשתמע מהשיח הרווח – המזכיר את "האסלאמיזם הפוליטי" בנשימה אחת עם "הפונדמנטליזם האסלאמי", "קיצוניות" ו"רדיקליות" – דווקא הנטיות הפוליטיות ביותר, המגולמות באחים המוסלמים, במפלגת הצדק והפיתוח במרוקו (PJD) ובמפלגת הצדק והפיתוח התורכית (AKP), הן הפחות קנאיות (פונדמנטליסטיות). התנועות הפוליטיות הרחיקו לכת בקבלת נורמות ועקרונות דמוקרטיים מערביים שנחשבו בעבר "לא-מוסלמיים", ובה בעת אימצו גישה מודרניסטית לחוק האסלאמי.

בסטטוס קוו החוקתי כבסיס הפעולה החוקי והמעשי של הפעילות הפוליטית.

לנקודה האחרונה חשיבות רבה במיוחד. התנועות הפוליטיות האסלאמיסטיות צצו ועלו כגורם מרכזי במגוון רחב של מדינות מוסלמיות, ונטו במידה מסוימת להקנות לגיטימציה קיומית למדינות אלה – או כנובעת במפורש פחות או יותר מהלגיטימציה שלהן עצמן, או כתוצר לוואי של השקפת העולם הרפורמיסטית שלהם. בירדן, "חזית הפעולה האסלאמית" (המפלגה שנוסדה בידי האחים המוסלמים) הכירה בלגיטימיות של המונרכיה ההאשמית והגנה בניסוחים אסלאמיים על קיומה;<sup>16</sup> במרוקו, מפלגת הצדק והפיתוח (PJD) הבהירה היטב את עמדתה ה"מלוכנית", בכך שהכירה במעמדו של המלך כ"ראש המאמינים" ("אמיר אל-מואמינין");<sup>17</sup> ב"רפובליקה" המצרית, האחים המוסלמים העניקו תוקף אסלאמי לא רק למדינה אלה גם לממשלה;<sup>18</sup> ובתורכיה, מפלגת הצדק והפיתוח (AKP), שהיא כעת מפלגת השלטון, הצהירה על קבלת העקרונות החילוניים וההיבטים הנוגעים לרפובליקה בחוקה הכמאליסטית, והלכה למעשה אף על תמיכה בהם.<sup>19</sup>

המסקנה הנובעת מכך היא שהתנועות הפוליטיות האסלאמיות כבר אינן פועלות בכפוף למושג חד-משמעי ותובעני של "מדינה אסלאמית", שניצבת אל מול המדינות הקיימות בעולם המוסלמי ומקודמת על חשבונן. אכן, התנועות האסלאמיות הפוליטיות הגיעו להכרה בכך שכתבי הקודש (הקוראן, הסונה, והחדיית) אינם מכילים הגדרה ברורה של "מדינה אסלאמית", ולפיכך אפשר שזו תלבש צורות שונות. בה בעת, ההכרה במגבלות של כתבי הקודש בהקשר הזה הובילה את התנועות לוותר על הסיסמאות הפשטניות שנקטו בעבר, כמו "אסלאם הוא אל-חאל" ("האסלאם הוא התשובה") או "אל-קוראן דוסתורנא" ("הקוראן הוא החוקה שלנו"), ולהפריד עצמן מהרעיונות של התנועות הקנאיות האסלאמיות שפניהן אל העבר, אשר שואפות לכונן מחדש את קהילת בראשית האסלאמית של

<sup>16</sup> ראו ג'ניפר ניוון, "אסלאם, פוליטיקה ופלורליזם: תיאוריה ומעשה בתורכיה, ירדן, תוניסיה ואלג'יר", לונדון (2004), פרק 7: 'אסלאם והמונרכיה הירדנית'; וגם ז'יל קפל, "ג'יהאד: התפשטות ונסוגה באסלאם", פריז (2000), עמ' 326 ואילך.

<sup>17</sup> קבוצת המשבר הבינלאומית, ריאיון עם סעדנין אל-עותמני, סגן המזכיר הכללי של מפלגת הצדק והפיתוח (PJD), רבאט, 23 ביולי 2003.

<sup>18</sup> ראו: תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית, "האסלאמיזם בצפון אפריקה II".

<sup>19</sup> ראו: קפל, שם, חלק 3, פרק 11: "מעבדות לשגשוג: החילון המבוקר של האסלאמיסטים התורכים"; ניוון, שם, פרק 6: "אסלאם וחילוניות בתורכיה". ראו גם ה-AKP, תורכיה, ופוליטיקה אסלאמית, בתוך: "האסטימיט: ניתוח מודיעיני פוליטי וביטחוני של העולם האסלאמי ושכניו", כרך 14, גיליון 20, 4 בנובמבר 2002.

### III. אסלאמיזם פוליטי סוני: תראכת וחזב

הדוגמאות הבולטות היום לאסלאמיזם פוליטי התפתחו מתוך תנועות<sup>14</sup> אשר בעצמן צמחו מתנועת ההתעוררות האסלאמית של ה"דעווה" (פחות או יותר בתקופה שבין שנות העשרים לשנות השבעים), ובתחילה היו בעלות השקפה פונדמנטליסטית בעיקרה. בהמשך, פעילים מסוימים בתנועות הראשונות עברו פוליטיזציה, שהובילה אותם להבחין בין אקטיביזם פוליטי לדתי, להתמקד בפוליטי, לאמץ מודל עכשווי (ובפרט אירופאי) של התארגנות – המפלגה הפוליטית ("אל-חזב") – למקד את מאמציהם בהשגת כוח פוליטי במדינות שבהן מצאו את עצמם, ולשנות בהתאם את האג'נדה והשיח שלהן.

להתפתחות זו היו השפעות מרחיקות לכת. בניסיון להשיג עוצמה פוליטית, הסתגלו תנועות אלה לסביבה ולהקשר הפוליטיים, ונטו לפיכך:

□ להבחין בין המרחב הפוליטי למרחבים אחרים (כולל המרחב הדתי), ולהשקיע את מאמציהם במיסוד נוכחותן במרחב הפוליטי, ובכך לתרום לגיבוש ההבחנה המודרנית בעיקרה בין שני המרחבים הנדונים;

□ להכיר במדינת הלאום (אלג'יר, מצרים, ירדן, מרוקו, פקיסטן, תורכיה וכדומה), לא רק כמרחב הפעולה המרכזי, אלא גם כמסגרת לגיטימית בזכות עצמה. בכך הם נטשו את עמדת הקנאים, אשר שוללת את הלגיטימציה של המדינה על ידי הצבת חזון נגדי של קהילה על-לאומית של מאמינים ("אומה");<sup>15</sup>

□ ולנטוש את היעד המהפכני של הפלת המשטר הנוכחי והחלפתו ב"מדינה אסלאמית" ("דאוולה אסלאמיה"), לטובת אסטרטגיות של רפורמה חוקתית, המכירות

<sup>14</sup> המילה הערבית לתנועה – "חראקה" (וברבים "חראכת") – היא המונח המועדף על התנועות הפוליטיות האסלאמיות. בפרט על אלה שצמחו מתוך המסורת של האחים המוסלמים במצרים; כך לדוגמה "חראכת אל-מוג'תאמע א-סילם" (התנועה לחברה ולשלום, MSP), "חראכת אל-נאחדה" (תנועת ההתנגדות, MN), ו"חראכת אל-אסלאח אל-וטאני" (התנועה לרפורמה לאומית, MRN) באלג'יר, וכן "חראכת אל-מוקאוומה אל-אסלאמיה" (תנועת ההתנגדות האסלאמית) בפלסטין, המוכרת יותר בשמה הערבי בראשי תיבות – "חמאס". מפלגות אסלאמיסטיות פוליטיות אחרות משתמשות במילה "חזב" (מפלגה), ולעתים במילה "ג'בחה" (חזית), וכך עושות גם מפלגות לאומניות וחילוניות.

<sup>15</sup> תנועות אלה לא רק שהביאו לפשרה היסטורית בין האסלאמיסטיות ללאומניות, אלא שמיקמו עצמן בעצם כממשיכי דרכה של המסורת הלאומנית, והחלו להפגין נטיות ורפלקסים לאומניים. ראו: אוליבר רוי, "אסלאם גלובלי: החיפוש אחר אומה חדשה", ניו יורק (2004), עמ' 62-65: 'מאסלאמיזם ללאומיות'.

לגבי דמוקרטיה, שנחשבו בעיניו מערביים באופן מובהק, ולפיכך לא-אסלאמיים. ההשקפות של האחים המוסלמים עברו הקצנה נוספת במהלך שנות החמישים והשישים, בהשפעת משנתו של סעיד קוטב, שהוביל את התנועה להתנגשות הזיתית עם המשטר הלאומני של גמאל עבד אל-נאצר. קוטב טען שהעולם המוסלמי שוקע לעידן חדש של ברבריות או "ג'אהליה" (בורות), הדומה לתקופה ההיסטורית של הג'אהליה בעידן שקדם לאסלאם, ושהלאומנות היא הכוח האידיאולוגי המקדם ברבריות זו במדינות האסלאמיות; זאת כיוון שהוא מציב את עקרון הריבונות של העם במקום עקרון הריבונות של האל. לפיכך, טען קוטב, המשטרים הלאומניים הם בלתי-אסלאמיים<sup>23</sup> ומהווים מטרה לגיטימית, שלא לומר הכרחית, לג'יהאד.

לאחר מותו של קוטב, הרחיקו מנהיגי האחים המוסלמים את התנועה מהתזה היותר קיצונית שלו, חזרו לעמדה המהפכנית פחות של אל-בנא ואימצו נקודת מבט הדרגתית ולא-אלימה,<sup>24</sup> אשר הצדיקה את הניסיון העקבי שלהם לייצר הסדר לא רשמי עם המדינה המצרית (ניסיון שנמשך גם בשלושת העשורים האחרונים). בשנים האחרונות, אף שהמשיכו להציג את אל-בנא כמקור הסמכות העיקרי של הדוקטרינה שלהם, האחים המוסלמים הרחיקו לכת אף יותר, נטשו מסיבות טקטיות מרכיבים חיוניים בתפיסה שלו, ואימצו גישה חיובית יותר כלפי עקרונות הדמוקרטיה המערביים.<sup>25</sup> עומדת בפניהם עדיין המשימה הלא פשוטה להכיר בכך באופן מפורש וליישב את השינוי עם הרעיונות הא-ליברליים של אל-בנא, בפרט בהתחשב בכך שהוא מייסדה של התנועה.

לפיכך, ובניגוד לאמונה הרווחת במערב הרואה ב"אסלאם הפוליטי" ובהשקפות קנאיות ואנטי-דמוקרטיות היינו הך, דווקא הזרמים הפוליטיים ביותר ביסודם של האסלאמיזם הם שהפגינו מסוגלות ונטייה לאמץ, או לכל הפחות להכיל, רעיונות מודרניסטיים ודמוקרטיים. זו איננה בהכרח תוצאה של זיקה כלשהי בין האסלאם לבין עקרונות הדמוקרטיה ברמה של הרעיונות המופשטים, אלא של התפתחות שנקבעה בידי שלושה משתנים: הרצון לשמר את ההשפעה הפוליטית והחברתית, ובמידת האפשר להרחיבה; הצורך להתאים עצמם להקשר הפוליטי של המדינות השונות שבהן פועלת התנועה; ולקחי העבר בתחום המדיניות (ובהם זיכרון התגובות השליליות של המערב לשיח האנטי-דמוקרטי

המאה הראשונה לספירה האסלאמית (המאה השביעית לספירת הנוצרים) בחצי האי ערב.

כתוצאה מכך, תנועות אלה הרחיקו עצמן באופן גלוי מההשקפות של הקנאים. נטישת האוטופיה המהפכנית של ה"דאולה אסלאמיה" הובילה אותם להדגיש נושאים אחרים, ובפרט את התביעה לצדק ("אל-עדאללה") ולחירות ("אל-חורייה"). עם זאת, ממשיכות התנועות הפוליטיות האסלאמיות להתעקש שהמפתח למימוש תביעות אלה הוא שהמדינה תאמץ אל חיקה את חוקי ה"שריעה" – החוק האסלאמי – ותקדש אותם. אך להתעקשות זו על השריעה, אף שנתרה רכיב מרכזי באג'נדה וברטוריקה של האסלאמיסטים הפוליטיים, הצטרפו שני מפתחות נוספים.

ראשית, ההכרה בכך שהמוסלמים צריכים "לחיות בהרמוניה עם התקופה"<sup>20</sup> במקום לנסות להקים מחדש את הקהילה האסלאמית המקורית של המאה השביעית במדינה, הובילה את התנועות הללו להכיר בצורך ב"אג'תיהאד", היינו בחידוש הפרשנות; זאת כדי לקבוע בדיוק כיצד לתרגם את העקרונות הנקובים בשריעה לחקיקה מעשית במדינות מוסלמיות בנות זמננו.<sup>21</sup> שנית, ההכרה בצורך באג'תיהאד הובילה באופן טבעי להכרה בצורך בדיון, ולפיכך בצורך להכיר בתהליך של החקיקה בתפקידם של מוסדות הדיון של הקהילה, כמו אספות נציגים ופרלמנטים. התפתחות זו של החשיבה הפוליטית הביאה את התנועות האסלאמיסטיות הפוליטיות להתרחק מהרעיון התיאוקרטי של המשטר האסלאמי, לפיו הריבונות ("אל-חאכימייה") נתפסת כשייכת לאלוהים לבדו ("אל-חאכימייה לי-אללה"), ולאמץ תפיסות דמוקרטיות פחות או יותר, אשר מכירות בכך שהריבונות שייכת לעם.<sup>22</sup>

עבור האחים המוסלמים במצרים, והתנועות במקומות אחרים אשר משויכות אליה או לכל הפחות נגזרות ממנה, ההתפתחות הזאת כללה פניית פרסה היסטורית חסרת תקדים, גם אם עדיין אין הכרה מלאה בכך. נקודת המוצא של חסן אל-בנא (1906-1949), שייסד את התנועה בשנת 1920, הייתה בעיקר אנטי-מערבית, שמרנית וא-ליברלית; הוא התנגד באופן מפורש לרעיונות של האסלאם הפוליטי

<sup>20</sup> דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם, אלימות ורפורמה באג'יר".

<sup>21</sup> בכך דחו התנועות האסלאמיסטיות את הקריאה של הכתבים כפשוטם, והחלו לנטות לכיוון ההשקפות של התנועה "האסלאמית-מודרניסטית" של שלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים, אשר התיאורטיקן המוביל שלה – המצרי מוחמד עבדו (1849-1905) – עסק גם הוא בהתאמת החוק האסלאמי כך שיביא בחשבון את תנאי המודרנה. לדיון בתנועה האסלאמית-מודרניסטית של עבדו ראו: תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית, "האסלאמיזם בצפון אפריקה I".

<sup>22</sup> ראו: דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם, אלימות ורפורמה באג'יר".

<sup>23</sup> "א-תכפיר", הפעולה של הכרזה על משהו או מישהו ככופר או כמחלל קודש ("כופר") הפכה לפיכך מרכזית בדוקטרינה של הזרמים והקבוצות הרדיקליים, שהתפתחו על בסיס משנתו של קוטב במצרים ובמקומות אחרים.

<sup>24</sup> כלל זה אינו תופס לגבי הפלג הפלסטיני של התנועה, "חמאס", כפי שיוסבר בהמשך.

<sup>25</sup> נטייה זו אפיינה את התנועה ה"אסלאמית-מודרניסטית" במהלך השנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה.

## IV. אקטיביזם מיסיונרי סוני: א-דעווה

שני הזרמים המרכזיים של האקטיביזם הדתי באסלאם הסוני הם תנועת "ג'מעאת א-תבליע", שנוסדה בשנת 1920 בהודו בידי "ג'מעאת א-דעווה וא-תבליע" ("הקבוצה להטפה ולהנחלה"), והסלפיה המפוזרת והמבוזרת יותר, שהוקמה בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, אך זהותה הנוכחית והשקפותיה התעצבו רק בשנות השמונים של המאה העשרים. שתי התנועות הן קנאיות, ופונות בעיקר אל זיכרון העבר. שתיהן א-פוליטיות, לפי הגדרתן, ועיקרון זה נשמר על פי רוב; אין פירושו של דבר שהן נטולות יעדים או משמעות פוליטית, אלא יותר שהן אינן חפצות להשיג כוח פוליטי לעצמן (אף שאינן מתנזרות מהשפעה על בעלי הכוח), ושהן מוותרות על פעילות פוליטית לשמה (התמודדות בין מפלגות, בחירות וכדומה) לטובת מיסיון דתי של "הכשרת לבבות" והמרת דת ("א-דעווה"). תנועות אלה הן אקטיביסטיות, אך יותר משהן מנסות להמיר את דתם של מי שאינם משתייכים לאסלאם, הן מנסות לשכנע מוסלמים מהשפה ולחוץ לאמץ את ההבנה הנכונה (לשיטתם) של האמונה וחיי המעשה האסלאמיים. היבט אקטיביסטי זה הוא אחד ההבדלים המהותיים בינו לבין המסדרים הסופיים.

תנועת ג'מעאת א-תבליע' הוקמה כדי לענות על הקשיים הספציפיים של האוכלוסייה המוסלמית בהודו, שבה מצאו עצמם המוסלמים מיעוט הנתון לשלטון לא-אסלאמי. היעד של הקמת התנועה היה שימור האמונה, הלכידות הפנימית והזהות של האוכלוסייה המוסלמית, באמצעות הגדרה מפורטת של מה פירוש הדבר להיות מוסלמי – בפרט במובן של קוד התנהגות. בהתבסס על כתבי הקודש, נטה הקוד הזה להיות רובו ככולו מכון אל העבר וממוקד במנהגים של הנביא מוחמד עצמו.

תומכי התנועה מצוויים בדרך כלל לציין את חניכתם ואת התנתקותם מחיי העבר על ידי אימוץ סגנון לבוש ומנהגי יומיום "אסלאמיים" (כללי תזונה אסלאמיים מחמירים, זקן עבור הגברים, שינה שלא במיטה אלא ישירות על הרצפה כפי שנהג לכאורה הנביא לעשות, וכדומה). היות שהתנועה פונה בעיקר לאוכלוסיית מיעוט אסלאמית במדינות לא-מוסלמיות, מתאפיינת ג'מעאת א-תבליע' בלכידות פנימית ארגונית גבוהה ביותר, ובהימנעות עקבית ממעורבות פוליטית. חלק הארי של פעולותיה מצא אוזן קשבת אצל מיעוטים מוסלמיים מחוץ להודו, והיא התפשטה עד מהרה ברחבי אירופה, וצברה מעמד והשפעה גם בעולם הערבי (בפרט באלג'יר ובמרקו) ובדרום-מזרח אסיה (השפעתה ניכרת באינדונזיה, דרום תאילנד, וצפון הפיליפינים).<sup>28</sup>

<sup>28</sup> לגבי אלג'יר, ראו: עאישה חלאדי, "האסלאמיסטים האלג'יראיים בעמדת כוח", אלג'יר (1992), עמ' 120, וגם אחמד מראני, "אל-פיתנה: זיכרונות של אחד האבות המייסדים של חזית הישועה האסלאמית", אלג'יר (1999), עמ' 19-21; לגבי מרוקו,

הקודם שלהם, והזיכרון החיובי של התגייסות ארגוני זכויות אדם דמוקרטיות להגן על הזכויות הפוליטיות של האסלאמיסטים).

עם זאת, אין לשכוח שחלק מהתנועות הפוליטיות האסלאמיסטיות אימצו בעבר עמדות ואסטרטגיות לא-דמוקרטיות: כך למשל התגייסות "ג'מעאת אי-אסלאמי" בפקיסטן לתמיכה ומתן לגיטימציה למשטר הצבאי הנוקשה שייסד הגנרל זיא אל-חאק, לאחר ההפיכה הצבאית נגד זולפיקר עלי בהוטו בשנת 1977,<sup>26</sup> והסתגנות חברי "החזית האסלאמית הלאומית" בראשות חסן א-תורבי לשורות הקצונה הצבאית בסודאן, ועלייתם לשלטון בכוח הזרוע יחד עם הגנרל עומר אל-בשיר ועמיתיו הקצינים בשנת 1989.<sup>27</sup> בעוד שייטכן בהחלט שכישלונן בדיעבד של אסטרטגיות אלו הביא תנועות פוליטיות אסלאמיות אחרות לוותר על בריתות אנטי-דמוקרטיות עם הצבא לטובת השקפות דמוקרטיות, אין להניח שהדחף מאחורי בריתות לא-דמוקרטיות מעין אלה לא יצוץ שוב, אם הנסיבות יאפשרו זאת.

<sup>26</sup> מומתז אחמד, 'פונדמנטליזם אסלאמי בדרום אסיה: ג'מעאת אל-אסלאמי וג'מעאת א-תבליע' בדרום אסיה, בתוך: מרטין א' מרטי ור' סקוט אפלבי (עורכים), "תצפיות על פונדמנטליזם", שיקאגו ולונדון (1991), עמ' 457-530, ובפרט עמ' 479-485.  
<sup>27</sup> ז'יל קפל, שם, חלק 2, פרק 6: 'ההפיכה הצבאית של האסלאמיסטים הסודאנים'.

הח'ליפות, התרחבות ההתיישבות היהודית בפלסטין והקמתם של שטחי החסות הבריטיים והצרפתיים (עיראק, פלסטין, סוריה ועבר הירדן) – השפיעה על הסלפיה להתפתח בכיוון אנטי-מערבי ושמרני במובהק, תחת הנהגת תלמידו ויורשו של עבדו, רשיד רידה (1865-1935). שמרנות אנטי-מערבית זו הביאה משנות העשרים המאוחרות ואילך להתקרבות גלויה בין תנועת הסלפיה לבין הדוקטרינות הוואאביות של שליטי חצי האי ערב – שושלת אל-סעוד. בעקבות מלחמת המפרץ הראשונה (1990-1991), עם ההפגנה המחודשת של עוצמת המערב הצבאית והפוליטית בלב העולם הערבי, ההיגיון שהביא בעבר לתפנית מטרידה זו זוכה כעת לתחייה מחודשת.

הרעיון של לשאול מהמערב כדי לתקן ולחדש את התרבות האסלאמית בעמידתה מולו היה תקף כאשר מרבית העולם המוסלמי (דאר אל-אסלאם) היה עדיין תחת שלטון מוסלמי, ובידיהן של החברות המוסלמיות היה הכוח הפוליטי לבחור ולהחליט. עם קריסתה של האימפריה העותמאנית וביסוסה של ההשפעה הפוליטית והצבאית המערבית (הבריטית והצרפתית) בלב דאר אל-אסלאם, עבר הדגש מהתחדשות להתנגדות, ומרפורמה במשטר האסלאמי לחידושו. שינוי זה השתקף באופן ברור בכתביו של רשיד רידה: בעוד שמורו ורבו עבדו התמקד בעיקר במודרניזציה של החוק האסלאמי, הרי שבמרכז משנתו של רידה הועמד הצורך להשיב את הח'ליפות האסלאמית לכנה.

אלה התנאים והנסיבות המאפשרים להבין את החתונה בין הסלפיה המודרנית-לשעבר והפונדמנטליזם הוואאבי של מרכז ערב: הצלחת בית אל-סעוד לאחד תחת שלטונו את מרבית ערב ולהקים בשנת 1932 את ממלכת ערב הסעודית, הייתה באותה עת הדוגמה היחידה לשימוש מוצלח בכוח פוליטי וצבאי מוסלמי. על רקע זה אפשר גם להבין את שני העקרונות של התנועה האסלאמיסטית החשובה ביותר שנוסדה באותה עת, האחים המוסלמים (אשר נוסדה ב-1928): שהאסלאם הוא מערכת שלמה – "דין וא-דוניה וא-דאוולה" (דת, עולם ומדינה), ושהחשיבה האסלאמית הפוליטית עומדת בזכות עצמה ואיננה נדרשת לשאול מן המערב – "אל-קוראן דוסתורנא" (הקוראן הוא חוקתנו). נדרשו לאחים המוסלמים שישים שנה ויותר כדי לבצע הערכה מחודשת לאלמנטים המודרניסטיים של הסלפיה המקורית, לשלבם באג'נדה הפוליטית שלה, וליצור חיץ בין התנועה לבין הסלפיה במתכונתה הנוכחית.

מאז שלהי שנות השבעים הפכה תנועת הסלפיה להיות מזוהה עם הקנאות הדתית הפוריטנית, המחמירה והממוקדת-בעבר של המסורת הוואאבית בערב הסעודית, המתבססת על קריאת כתבי הקודש כפשוטם וכלשונם.<sup>30</sup> במהלך התקופה

הדעות לגבי מספר החברים בתנועה חלוקות, אך המספרים נקובים במיליונים.<sup>29</sup> עם זאת, בעשורים האחרונים ומחוץ להודו, מאפילה עליה התנועה היריבה – הסלפיה.

הסלפיה החלה את דרכה ברבע האחרון של המאה התשע-עשרה, כתנועה לרפורמה מודרניסטית במזרח התיכון. עיקר מעיינם של מייסדיה – השיעי הפרסי גמאל א-דין אל-אפגני (1838-1897) והסוני המצרי מוחמד עבדו (1849-1905) – היה לאפשר למוסלמים להתמודד עם האתגר שהציבה בפניהם עוצמת המערב. לשם כך הם שאפו להתגבר על הכוחות המנוונים הפנימיים בחברה המוסלמית – התרבותיים, הרוחניים והאינטלקטואלים – על ידי קידום רפורמה אשר תאפשר התחדשות מודרניסטית של התרבות האסלאמית, מבלי שאפשר יהיה לדחותה כ"כופרת" או "לא-אורתודוקסית".

לפיכך, השתמשה הסלפיה בשמם של האבות המייסדים של האסלאם, המכונים "אבות קדמונים" ("סלף א-סליח", ומכאן שמה של התנועה), ובפרט הנביא מוחמד וארבעת הח'ליפים "ישרי הדרך" (א-רשידון) של הקהילה האסלאמית המקורית של המאה השביעית בחצי האי ערב, כדי לבווד את העקרונות היסודיים של האסלאם בצורתם הטהורה והמזוככת ביותר. עם זאת, הסלפיה לא הסתפקה בעקרונות אלה כשלעצמם, אלא נדרשה להם כקריטריון מהימן כדי לשאול מן המערב, וכבסיס להישען עליו בניסיון לנפות את מרבית הדוקטרינות והטקסים התלויים בזמן ובמקום שהתפתחו מכן בשלבים מאוחרים יותר, בפרט בקרב שלטונות הדת של האימפריה העותמאנית והמסדרים הסופיים.

השילוב החדשני הזה בין חזרה פונדמנטליסטית ליסודות לבין מודרניזם סלקטיבי (קבלה של הרעיונות המדעיים והפוליטיים של המערב, ובפרט הדמוקרטיה הליברלית והממשלה החוקתית) נסתר מן העין בעקבות מלחמת העולם הראשונה. התבערה הפוליטית במזרח התיכון שלאחר המלחמה – קריסתה של האימפריה העותמאנית, ביטול

ראו: מוחמד תוזי, "מונרכיה ופוליטיקה אסלאמית במרוקו", פריז (1999), עמ' 259-276. התנועה החלה בראשית שנות התשעים להתפשט גם למרכז אסיה, ושליחיה המיסיונרים שם מכונים "דעוואחי" (מלשון "דעוה"); ראו דו"ח אסיה מס. 72 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "האם חדירת האסלאם הקיצוני למרכז אסיה היא בלתי נמנעת? קביעת סדרי עדיפויות", 22 בדצמבר 2003.

<sup>29</sup> ג'ון אספוזיטו, "האיום האסלאמי: מיתוס או מציאות?", ניו יורק ואוקספורד (1992), עמ' 202. האספה השנתית של חברי תנועות ג'מעאת א-תבליע' היא הגדולה מסוגה בעולם המוסלמי, להוציא העלייה לרגל למכה; בכנס שנערך בשנת 1988 בעיר ראיווינד, הסמוכה לבירת המחוז לאהור בפקיסטן, נרשמה השתתפות של יותר ממיליון בני אדם. מומתז אחמד, שם, עמ' 510.

<sup>30</sup> בכך מדגימה הסלפיה העכשווית את השפעת האסכולה (מד'הב) החנבלית באסלאם הסוני; בניגוד לשלושת המד'הבים האחרים –

- היא מבוססת באופן מובהק על כתיבי הקודש (הקוראן, הסונה והחדית'), ברוח קריאת פשט דוגמטית ופונדמנטליסטית;
- לניסיונה לקדם אסלאם מבוסס-כתבים מתלווה לעתים מאמץ לקידום האוריינות (לפחות בשפה הערבית), בפרט באמצעות הקמתם של בתי ספר דתיים (מדרסות);
- אחד ממאפייני ההגמוניה הוואהבית הוא שהסלפיה אימצה את העוינות של הזרם הוואהבי כלפי השיעה;<sup>32</sup> הסלפיה נטתה גם לאמץ את ההשקפה הוואהבית לפיה הנוצרים והיהודים הם כופרים ("כופר", וביחיד "כאפר"), בניגוד לגישה האסלאמית המסורתית, שהייתה נפוצה בעיקר באימפריה העותמאנית, אשר הכירה בנוצרים וביהודים כ"עמי הספר" ("אהל אל-כתאב");
- הסלפיה שמרנית ביותר בתחומי המוסר והאמונה גם יחד, ועוינת כל ניסיון ל"חידוש לא מבוסס" ("פִּדְעָה");
- מבחינה תיאולוגית התנועה מצדדת בתוקף בהיבט המונותיאיסטי המובהק של האסלאם – האחדות ("תוהיד") של האלוהים – ומוקיעה ככפירה את כתות הקדושים של המסדרים הסופיים;<sup>33</sup>
- התוכן העיקרי של המדרש הסלפי נוגע לשאלה מה נדרש כדי להיות מוסלמי טוב; התשובה היא, מעל הכול – התנהגות נכונה, הנמדדת בשמירה על הצווים וההוראות של הדת, בפרט בנוגע להבחנה הקטגורית בין מה שמותר ("חלאל") למה שאסור ("חראם");
- המוקד המרכזי של ההטפה הסלפית הוא לפיכך המאמין הבודד;
- "האבות הקדמונים האדוקים" – א-סלף א-סליח – משמשים בעיקר כדוגמאות מופת להיות מוסלמי טוב, אך גם כמקורות הסמכות לפרשנות השמרנית של הכתבים;
- מעבר למאמין הבודד, העיסוק המרובה של הסלפיה בסוגיית ההתנהגות הופך אותה למעין "משמר המוסר" המוסלמי, הפועל כמשגיח על המוסר וכמגן על מה שהוא רואה בו את היחידה הבסיסית והחיונית של החברה –

שקדמה לכך, בין ראשית שנות העשרים לאמצע שנות השבעים, חלק מהתנועות המקומיות שצמחו מתוך תנועת הסלפיה, בפרט במרוקו ובאלג'יר, שמרו על השקפת העולם המודרניסטית המקורית – בין היתר משום שהיו נתונות להשפעתן של תנועות לאומניות מודרניסטיות באותן ארצות. אך אותם ג'צי גרסאות מקומיות דעכו וכבו במהלך שנות השישים והשבעים; בעקבות ההתעצמות האדירה במעמדה הפוליטי של ערב הסעודית לאחר משברי מחירי הנפט בשנים 1974-1973 ו-1980-1981, ונחישותם של הסעודים למצוא תרופה להשפעת השיעיות המהפכנית, אשר החל משנת 1979 הופצה מהרפובליקה האסלאמית החדשה באיראן, נכנסה תנועת הסלפיה תחת כנפיה של ההגמוניה הוואהבית. בקרב תומכי הסלפיה הצעירים, שהגיעו לפרקם במהלך שנות השמונים, אין כל זכר להשקפות המודרניסטיות המקוריות של התנועה.<sup>31</sup>

להלן המאפיינים העיקריים של הסלפיה:

- פעילותה העיקרית היא ה"דעווה" האסלאמית, היינו הטפה והמרת דת;

החנפי, המלאכי והשאפעי (ובפרט הראשון והשלישי) החנבלים תומך בקריאה הישירה ביותר של הכתבים ומותיר מרחב תמרון מצומצם מאוד לדיון רציונאלי או לפרשנות (אג'ת'האד); המד'הב החנבלי עומד בבסיס מכלול ההשקפות בדרשותיו של מוחמד אבן עבד אל-והאב במרכז ערב באמצע המאה השמונה-עשרה, ולעניין זה אפשר להגדיר את הוואהביות כתחיית החנבליות בחצי האי ערב.

<sup>31</sup> תנועה אסלאמית הודית אשר דומה באופן בולט לסלפיה היא תנועת ה"דאובנדי", שנכנסה גם היא תחת כנפי ההגמוניה הוואהבית פחות או יותר באותה עת. שמה של התנועה לקוח משם העיר דאובנד אשר במחוז אוטאר-פרדש בצפון הודו, שם הוקמה בשנת 1867 מכללה דתית (מדרסה) רפורמיסטית – "דאר אל-אסלאם" – שצידדה בקריאה מחמירה של כתיבי האסלאם כפשוטם, ופיתחה עוינות קנאית כלפי השיעה. המדרסה הייתה גם כר נרחב לביטוי רגשות אנטי-בריטיים ועוינות כללית כלפי השפעתו התרבותית של המערב. למרות שהיא התפתחה מתוך המד'הב החנפי, שהוא מבחינה היסטורית יותר ליברלי ופחות נוקשה, התנועה מזכירה את הנטיות לוואהביות ולניאו-חנבליות בסלפיה. הטליבאן באפגניסטן הם תוצר של תנועת הדאובנדי, כמו גם "ג'מיעת עולמא אסלאמי" (איגוד העולמא האסלאמית, JUI) בפקיסטן, שהיא מפלגה פוליטית שנוסדה בידי העולמא והייתה שותפה לקואליציה ממשלתית – תופעה יוצאת דופן ביותר. הגנרל זיא אל-חאק העדיף בגלוי את הדאובנדים על פני פלגים אסלאמיים מתחרים, ותחת שלטונו התרחבה פרישת המדרסות שלהם, ובשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים הם הפכו לרוב. הדאובנדים נהנו גם במידה מסוימת מחסותה של ערב הסעודית, למרות שזה תואם יותר את קורותיה של תנועה סלפית מובהקת בשם "אהל אל-חדית", שהתפשטה גם היא במהירות באותה עת. לדיון מפורט ראו דו"ח אסיה מס. 36 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "פקיסטן: מדרסות, קיצוניות וצבא", 29 ביולי 2002.

<sup>32</sup> זאת בניגוד בולט להשקפתה של הסלפיה המקורית, אשר מייסדה (אל-אפגני) היה שיעי, ואשר נטתה להתעלות מעל המחלוקת הסונית-שיעית בכך שנשענה על ימי ה"אבות הקדמונים", שקדמו לפילוג.

<sup>33</sup> כפירה זו מכונה "שירק" (במובן המילולי – אסוציאציה, שיוך) – "ההשקפה לפיה הקדושים, המתים או אנשים וחפצים אחרים יכולים, דרך השיוך או האסוציאציה עם האלוהים, לקבל מקדושתו". ארנסט גלנר, שם, עמ' 156. השקפה כזו נחשבת סוג של פוליתיאזם, ולפיכך איננה אסלאמית; המושג "מושריקין" משמש לעתים קרובות לתיאור פוליתיאיסטים או עובדי אלילים.

התנועה בתור חברה מוסלמית אלטרנטיבית, ולא היה תמריץ ליצור זיקה בינה לבין ארגון חזק כלשהו (בפרט בשנים האחרונות, כשכבר הייתה מזוהה עם הוהאביזם הסעודי). כתוצאה מכך, הפכה הסלפיה לתנועה מפוזרת ומבוזרת מבחינה ארגונית, אשר פיתחה זיקה חזקה וחיונית להתעצמות פוליטית; זאת כיוון שנטתה לקבל כמוכנת מאליה את עובדת קיומו של שלטון שהוא – לפחות באופן עקרוני – מוסלמי. הואיל והקניית תוקף מוסלמי לפעולות הממשלה דורשת את עינה הפקוחה של הרשות הדתית, הסלפיה תפסה את תפקידה כחיוני אך משלים לזה של הגורמים השלטוניים.

בעוד שמנהיגי התנועות הפוליטיות האסלאמיות הם בדרך כלל אנשים מהיישוב, בעלי השכלה מודרנית והיסטוריה של פעילות פוליטית, מנהיגי הסלפיה הם בדרך כלל חברי העולמא<sup>37</sup> – מלומדים או מומחים למשפט, בעלי ה"עילם" (מדע, למדנות, בקיאות). זאת כיוון שהעולמא היא בעלת הידע בכתבי הקודש שמאפשר לחבריה לקבוע מה מותר ומה אסור, ולפרסם פסקי דין ("פתווה") מחייבים. מסיבה זו, ועם צמיחתם של נצרים אלימים מתוך תנועת הסלפיה, מכנים היום את הסלפיה של הזרם המרכזי "א-סלפיה אל-עילמיה" (הסלפיה המדעית או המלומדת), כדי להבחין בינה לבין "א-סלפיה אל-ג'יהאדייה" (הסלפיה של הלוחמים).

בתוך העולמא של הסלפיה אפשר להבחין בדרך כלל בשני זרמים עיקריים.<sup>38</sup> מצד אחד ישנה העולמא של הממסד הדתי, שחבה את קיומה למינויים הממשלתיים, שתפקידה לנהל את המוסדות הדתיים המנוהלים ומתוחזקים בידי הממשלה (ובפרט המסגדים הגדולים והאוניברסיטאות האסלאמיות), לארגן את חגיגות המועדים האסלאמיים ואת העלייה השנתית לרגל למכה (החגא'), ולהעניק תוקף דתי למשטר.

המשפחה; רעיון זה עומד בבסיס הגישה השמרנית של הסלפיה לסוגיית מעמד האישה, והעוינות שלה כלפי אלמנטים מסוימים של המוסר המערבי העכשווי (חופש מיני, שחרור האישה, הומוסקסואליות וכדומה), אשר חותרים לדעתה נגד מוסד המשפחה.

בדומה לתנועת ג'מעאת א-תבליע', לסלפיה יש תפיסה חוצת גבולות ולאומים של ה"אומה" האסלאמית – הקהילה העולמית של המאמינים. הסלפים המחמירים מפגינים איבה גלויה כלפי הלאומיות, אינם מכירים בקיומה של המדינה במובנה המודרני, ומחשיבים את שני אלה כמערביים ולא-אסלאמיים. עם זאת, הסלפים ככלל מפגינים עמדות מעורפלות ואמביוולנטיות בעניין זה. ג'מעאת א-תבליע' והסלפיה גם יחד מתמקדות בפרט ובהתנהגותו הנכונה ונוטות להיות א-פוליטיות, אך ישנם הבדלים משמעותיים ביניהן, אשר קשורים ליחסן השונה לעוצמה פוליטית.

כמענה לצורכי מיעוט משולל זכויות פוליטיות בהודו של ראשית המאה העשרים, תנועת ג'מעאת א-תבליע' הציעה מעין "חברה חלופית" מוסלמית – דרך חיים מוסלמית של ממש המנותקת מאורחות החיים של החברה הלא-מוסלמית. כדי לשמר את הרעיון הזה היא לבשה צורה של קהילה הדוקה ומאורגנת, "ג'מעעה"<sup>34</sup>, שהיא למעשה היררכיה מורכבת של קשרים בין קהילות שונות ("ג'מעאת").<sup>35</sup> אף שבמושגים מסורתיים הייתה זו תנועה לא-משויכת (היינו לא מזדהה עם מסורת סונית מסוימת, ופותחת זרועותיה לכולם), היא החלה עם הזמן להתנהל כמו כת רחבת היקף, ההופכת את הבאים בשעריה לגברים ונשים מוסלמיים "חדשים", אשר תהליך החברות לקהילה החדשה מנתק אותם באופן קיצוני מהחברה בכללותה.

בניגוד לג'מעאת א-תבליע', הסלפיה פנתה מלכתחילה למוסלמים בארצות שבהן הם היו הציבור הבולט, אם לא הרוב המוחלט, ואשר היו תחת שלטון מוסלמי במשך מרבית ההיסטוריה שלהם (ולפעמים אף בכולה, כמו בערב הסעודית).<sup>36</sup> לפיכך, לא היה צורך של ממש לארגן את

האלג'יראים" ("ג'מעעת אל-עולמא אל-מוסלמין אל-ג'זאירין", AOMA), שתיהן נצרים שלב הביניים בהתפתחות הסלפיה (השנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה), הן יוצאות מהכלל. הראשונה נוסדה בשנת 1928, כאשר מדינת החסות המצרית קראה תיגר על יסודות הממשל הבריטיים, ותבעה בין השאר תגובה צבאית לעמדה החילונית-מודרניסטית של האליטה המערבית. האיגוד האלג'יראי נוסד בשנת 1931, כאשר המדינה הצפון אפריקאית הייתה כולה תחת שלטון לא-מוסלמי, והשתייכה לצרפת על פי החוקה הצרפתית.

<sup>37</sup> ברמת השטח, לפעילים הסלפים הבודדים אין בדרך כלל את המעמד של העולמא, אלא פשוט מעמד של מיסיונרים ("דעוואח'ים"); הם מקבלים הכוונה מחברי העולמא המובילים, אשר השקפתם מנחה את הדעווה ככלל, ומתבססים על תורותיהם.

<sup>38</sup> לגרסה האלג'יראית של חלוקה הזו בתוך הסלפיה ראו: דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם, אלימות ורפורמה באלג'יר". לגרסה של ערב הסעודית, ראו: דו"ח המזרח התיכון מס. 31 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך ערב הסעודית".

<sup>34</sup> המילה "ג'מעעה" (וברבים: "ג'מעאת") מתורגמת בדרך כלל כ"קבוצה", אך אין די בכך כדי להביע את ההקשר וההדהוד של המילה הערבית, אשר מציינת קהילת מאמינים במצב של התגייסות ושיתוף, המתכנסת יחד לתפילה, לדיון או להגנה עצמית.

<sup>35</sup> בהיבט הבינלאומי כוללת תנועת ג'מעאת א-תבליע' שרשרת של ג'מעאת המקושרות זו לזו באופן הייררכי: למשל, התנועה במרוקו כוללת ג'מעעה אחת ברמה הארצית (שהיא עצמה חלק מהג'מעעה הבינלאומית), מספר ג'מעאת ברמות הנמוכות יותר (למשל בעיר קזבלנקה), וג'מעאת נוספות ברמות נמוכות עוד יותר. כך למשל, בקזבלנקה יש ארבע ג'מעאת ברמת השכונה; ראו מוחמד תווי, שם, עמ' 266-267.

<sup>36</sup> תנועות "איגוד האחים המוסלמים" ("ג'מעעת אל-אה'וואן אל-מוסלמין") במצרים ו"איגוד העולמא של המוסלמים

הסונית הקלאסית מחייבת ציות גם לשליט מוסלמי בלתי הוגן, ורואה בכל ניסיון למרוד כנגד ממשלה מוסלמית הפרת איסור. לפיכך, הסלפים עוינים באופן כללי את האקטיביזם הפוליטי האסלאמיסטי ויוצאים באופן גלוי נגד האחים המוסלמים ותנועות-הבנות שלהם, באשמת הקמת מפלגות פוליטיות.<sup>40</sup> לביקורת זו שני רכיבים עיקריים: הוקעת מפלגות באופן כללי, בשל היותן מפלגות את האומה ונוטות לעורר "פיתנה" (פלגנות, ריב ומדון אזרחיים),<sup>41</sup> והאשמת המפלגות האסלאמיות בשימוש באסלאם כמטבע פוליטי עובר לסוחר, בטענה שעל האסלאם להיות מעבר למחלוקות המפלגתיות. עם זאת, אפילו הגורמים הבדלניים בתוך העולמא הסלפית נוטים לשמר את הסטטוס קוו הפוליטי. לכן, מעדיפים המשטרים המוסלמיים לקבל את קיומו של הזם המרכזי הסלפיה, המהווה משקל נגד למפלגות האסלאמיסטיות הפוליטיות.<sup>42</sup>

עם זאת, מה שתקף לגבי כמה ממשלות מוסלמיות איננו בהכרח תקף לגבי כולן – לא כל שכן ממשלות של מדינות שאינן מוסלמיות. נושא זה הפך לסוגיה בוערת באירופה ובמקומות אחרים בשנים האחרונות, הואיל ותנועת הסלפיה התפשטה במהלך שני העשורים האחרונים הרבה מעבר לתחומי השטח המקורי שלה במזרח התיכון ובצפון אפריקה – מזרחה (דרום אסיה ודרום-מזרח אסיה),<sup>43</sup> מערבה (לתוך הממלכה הסהלית ואפריקה שמדרום לסהרה)<sup>44</sup> וצפונה

מנגד, ישנם חברי עולמא עצמאיים יותר, אשר למדנותם מעניקה להם כבוד רב אך הם אינם ממלאים תפקיד רשמי כלשהו; אלה עשויים – בפרט בימים של משבר חברתי או פוליטי – לנקוט עמדה של ביקורת והתנגדות, באמצעות דרשות מסגד חריפות או פרסום "עצה" ("נשיה")<sup>39</sup> הניתנת באופן ציבורי לשלטונות. עולמא סלפים נבדלים אלה מילאו בשלושים השנים האחרונות תפקיד מרכזי בהתפתחות התנועה האסלאמית ברחבי העולם המוסלמי הסוני כתנועה של רעיונות. הנושא המרכזי בשיח שלהם היה הנסיגה בערכי המוסר בכלל והשחיתות הממשלתית בפרט, והנושא המשני – מעמדה המשועבד לשלטונות של העולמא הרשמית.

עם זאת, העולמא הבדלנית מעולם לא הסתכסה ממש עם הממשלים המוסלמיים, כיוון שבשום שלב לא ביקשה ליצור אלטרנטיבה פוליטית. אף שהביקורת שלה כנגד השחיתות בממסד הייתה לרוב מוצדקת (ונהנתה לפיכך מתמיכת הציבור הרחב), היא נמנעה בדרך כלל מלנקוב ישירות בשמו של השליט (מלך או נשיא). הצהרותיה נשאו לפיכך אופי של קריאה לשלטונות ליטול קורה מבין עיניהם, ולנקוט את האמצעים הנחוצים כדי לשקם את מעמדם המוסלמי ולהשיב את אמון הציבור. הממשלות נטו להשתמש בהם כשסתומי ביטחון מועילים וכמנגנוני אזהרה שאין לדכאם, אלא להשלים עם קיומם ואם ניתן לשלבם במוסדות המדינה.

שיקולים אלה גם עודדו את הממשלות להעלים עין מהשימוש המזדמן של הזרם המרכזי בסלפיה באלימות. אלימות זו מתעוררת מתוך המחויבות לקדם התנהגות "נכונה", על ידי נקיטת קו פעולה המגובה בכתבים, בבחינת "לצוות מה ראוי ולאסור מה שראוי לגנותו". לעתים התנהגות זו לובשת אופי כוחני (התקפות על בתי בושת וחנויות המוכרות אלכוהול, על זוגות אוהבים, ועל נשים שלפי הטענה אינן מתלבשות באופן צנוע דיו). אין היא ג'יהאדית ברוח או בהשקפה, ובמקומות שבהם ידה של הממשלה אינה משגת – בפרט בערי הפחונים שבשולי הכרכים הגדולים – ה"סדר האסלאמי" החזק והחלק, הנאכף בידי נאמני מוסר סלפים במינוי עצמי, הוא לעתים הסדר היחיד הקיים, ולפיכך מכירים בו הלכה למעשה האוכלוסייה המקומית והממשלה המרוחקת גם יחד.

גבולות ההתנגדות והביקורת שמביעה העולמא הסלפית נקבעים על פי מידת ההשקפות הקנאיות של התנועה עצמה. ברמה של קריאת הפשט, אין שום סימוכין בכתבי הקודש לפעילות פוליטית מהסוג המודרני. המחשבה הפוליטית

<sup>40</sup> ראו דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם, אלימות ורפורמה באלג'יר". לדיון מפורט בהקשר האינדונזי ראו דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך אינדונזיה".

<sup>41</sup> "פיתנה" פירושה גם הסתה או המרדה; בכל מקרה פירושה החלוקה או הפיצול של קהילת המאמינים למחנות יריבים, אשר נחשבת לסכנה העיקרית, שיש להימנע ממנה בכל מחיר. העובדה שהעולמא (וגורמים נוספים) נוטים לתפוס כך את המפלגות הפוליטיות, היא אות וסימן עד כמה רעיון המחלוקת הלגיטימית, שעומד בבסיס הדמוקרטיה המערבית, עדיין לא קנה לו אחיזה ברבות מהמדינות המוסלמיות.

<sup>42</sup> זו הייתה עד לאחרונה הטקטיקה של הממשלה המרוקאית, אשר שר הדתות שלה בין השנים 1984-2001, עבד אל-חיר אלואי מ'זגראני, היה ידוע בקשריו ובעמדותיו הסלפיות. במהלך שנות השמונים השלימה הממשלה האלג'יראית עם קיום האקטיביזם הסלפי ואף אימצה חלק מרעיונותיו, בפרט בתקופת כהונתו של עבד אל-רחמן צ'יבאן כשר לענייני דתות (1980-1986); רק בעקבות ההחלטה להוציא מחוץ לחוק את חזית הישועה האסלאמית בשנת 1992 חדלה הממשלה לטפח את הזרם הסלפי והעדיפה להשתמש בזרמים אחרים באסלאם האלג'יראי, בפרט אלה הנגזרים מהאחים המוסלמים מחז ומהמסדרים הסופיים מאידך, כמשקל נגד לסלפיה.

<sup>43</sup> דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך אינדונזיה".

<sup>44</sup> לדיון בסוגיית התפתחות הרפורמיזם הסלפי בניגריה ראו אוסמאן קיין, 'אזלה: התפתחות הרפורמיזם המוסלמי בצפון ניגריה', בתוך: מרטי ואפלבי, "גורמי הפונדמנטליזם", שם, עמ' 490-512. לתיאור גרפי של החלפת האסלאם האפריקאי בידי הקיצוניות החדשה ראו: "קוקטייל של תלונות בגן-העדן האבוד:

<sup>39</sup> "נשיה" היא המושג המשמש את העולמא לתיאור אותו רכיב בשיח שלהם שמופנה ישירות לשלטון או לממשלה. פירושה המילולי הוא "עצה" או "תוכחה ייודיתית", כך שבעיקרון היא מנטרלת את העוינות והיריבות הפוליטיות.



לשלבה בממסד, ועוד). הואיל והתומכים הנוכחיים והפוטנציאלים שלה באזורים אלה כבר יודעים בדרך כלל קרוא וכתוב, הסלפיה באירופה פועלת בראש ובראשונה כדי להנחיל הבנה מסוימת וחיובית באופיה של הזוהת המוסלמית. זוהת זו כוללת בתוכה היבט אישי, שהוא מחד מרומם נפש ומאידך תובעני – האידיאל החיובי של "המוסלמי הטוב", הכפוף עם זאת לצווים ואיסורים מייגעים, ולצדו ההיבט הרגשי של ההשתייכות לכלל, שבא לידי ביטוי דרך האומה העולמית – המוקד העיקרי, אם לא היחיד, למחויבות פוליטית מוסלמית.

אם כך, רעיון הזוהת שמקדמת הסלפיה כולל את האינדיבידואליזם האסלאמי, אשר לעתים חופף ולעתים עומד בסתירה לאינדיבידואליזם המערבי. במקביל לכך, מטפחת הסלפיה רגש מוסלמי קיבוצי, המובחן מהלך הרוח המערבי לגבי קהילה ברמה הלאומית והאירופאית כאחת, ולעתים אף עומד בסתירה לו. לפיכך, היא נוטה לעכב ולעתים אף לשבש את ההשתלבות הפוליטית והתרבותית של האוכלוסיות המוסלמיות אל תוך החברות האירופאיות שבתוכן הן התמקמו.

לסיום, חשוב לציין שההגמוניה הוואהבית, שעיצבה את פניה של הסלפיה המודרנית מאז שנות השבעים, מוטלת עתה בספק, כתוצאה מחילוקי דעות בקרב החוגים הדתיים הסעודיים, שנזרעו בשלהי שנות השבעים ונבטו בשנת 1991. למחלוקת בתוך העולמא הסעודית יש כמה גורמים: ראשיתה בהצבת כוחות צבאיים לא-מוסלמיים בשטחי הממלכה בשנים 1990-1991, המשכה בהשאתם של הבסיסים הצבאיים האמריקאיים וכוח האדם שלהם על כנם, וסופה בריק ההנהגה הדתי שנוצר בעקבות מותם של כמה מחברי העולמא המובילים.<sup>50</sup> במקביל לכך, צץ ועלה דור חדש של אקטיביסטים מוסלמיים סעודים, שהביאו לפריחת "ההתעוררות האסלאמית" (א-צווחה אל-אסלאמיה).

בהשפעת הרעיונות הוואהביים והלא-וואהביים גם יחד (ובפרט רעיון האחוה המוסלמית), צעירים אלה מודעים לצורך ברפורמה בממלכה, ומתגלים כיותר מעורבים פוליטית מאשר אבותיהם, שמרנים פחות בהשקפותיהם ופחות מחויבים למשנה הוואהבית, עד שכמה מהם תומכים היום בגלוי ברעיון הלאום שמקדמת כעת הממשלה הסעודית, כולל המשמעויות הנגזרות ממנו לגבי הצורך בשילוב המיעוט השיעי. הלכידות הפנימית שהעניק

(אירופה, ובפרט צרפת).<sup>45</sup> אין לזקוף התפתחות זו רק לחסות ולתמיכה הסעודיות – היא חבה רבות לתהליכים הכלליים של הגלובליזציה, שהם פירותיה של המדיניות המערבית.<sup>46</sup>

באפריקה המוסלמית ובאסיה (למשל במגרב) התקדמות של הסלפיה הושגה על חשבונה של המסורת האסלאמית המקומית או הלאומית, הן בתחום האמונה והן במנהגים; הסלפיה האסלאמית נטתה לדחוק את רגליהם של המסדרים הסופים הגדולים של מערב אפריקה,<sup>47</sup> אך גם את רגלי האסלאם המודרניסטי העירוני של תנועת המוחמדדייה באינדונזיה,<sup>48</sup> ובה בעת סייעה בהפצת השפה הערבית והאופנות התרבותיות ה"ערביות" (שהן למעשה ערביות-עכשוויות). כך, למרות המסר הקנאי הממוקד בעבר, הסלפיה נתפסת הרבה פעמים בקרב האוכלוסייה המקומית כסוג של מודרנה, בעלת קשרים בינלאומיים ענפים (והאמצעים הטכנולוגיים מעוררי ההשתאות הנלווים אליהם), וכמו התנועה הפוריטנית בדת הנוצרית הפרוטסטנטית, היא מקדמת באופן נמרץ את האוריינות (שהיא תנאי מקדים לקיום כת מבוססת כתבים).

באירופה, הזרמים הסלפיים נתונים בתחרות עזה עם זרמים אסלאמיים אחרים (ג'מעת א-תבליע' הנוטה פחות לפעילות פוליטית, הזרם הפוליטי יותר המזוהה עם האחים המוסלמים,<sup>49</sup> וה"מתנינות" של מנהיגי קהילה מוסלמיים המועדפת על ידי הממשלות האירופאיות כחלק מניסיון

כיצד שינו התיירות, היהירות האמריקאית והאסלאם החדש את פניה של מומבסה", "הגרדיאן", 29 בנובמבר 2002.  
<sup>45</sup> ראו קפל, שם, חלק 2, פרק 7: "אירופה, אדמת האסלאם: הצעיף והפתווה"; אוליבר רוי, "האסלאם הגלובלי: החיפוש אחר אומה חדשה", ניו יורק (2004); וקפל, "פיתנה: מלחמה בלב האסלאם", פריז (2004), פרק 6: 'הקרב על אירופה'. לגבי התפשטות הסלפיה בצרפת ראו: "לה מונד", 25 בינואר 2002, ו"לה פיגארו", 7 באוקטובר 2003.

<sup>46</sup> לדיון בנקודה זו ראו: תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם בצפון אפריקה I", שם; רוי, שם; פול לבק, "האנטינומיה של התנועות האסלאמיות בעידן הגלובליזציה", המרכז למחקרים בינלאומיים ואזוריים, אוניברסיטת קליפורניה, סנטה קרוז (CGIRS), נייר עבודה מס. 99/1; פול לבק וביראנה בריטס, 'החברה האזרחית המוסלמית במרחבים העירוניים הציבוריים: גלובליזציה, שינוי שיח ותנועות חברתיות', בתוך: ג' אייד וס' מלה (עורכים), "לימודי העירוניות: היבטים עכשוויים ועתידיים", אוקספורד (2001).

<sup>47</sup> ראו קיין, בתוך מרטי ואפלבי, "גורמי הפונדמנטליזמים", שם.  
<sup>48</sup> המוחמדדיה נוסדה בידי מעריצים אינדונזים של רשיד רידה ושל רפורמיסטים אחרים מימי ראשית הסלפיה; לפיכך, הסלפיה הוואהבית נטתה לדחוק את מקומם של הזרמים שתמכו בנוסח המוקדם יותר של הסלפיה, המורכב יותר והשמרני פחות.

<sup>49</sup> לאחים המוסלמים יש נוכחות ניכרת ומשפיעה ב"איגוד הארגונים האסלאמיים בצרפת" (UOIF); ראו רוי, שם, עמ' 67, 106.

<sup>50</sup> בפרט השיח' עבד אל-עזיז אבן באז, זקן העולמא הוואהבית מאז מינויו לראש הממסד הדתי בשנת 1967, אשר הלך לעולמו במרץ 1999, ושיח' מוחמד אבן אות'יימין, שנפטר בינואר 2001; לאלה יש להוסיף את הסתלקותו של ה"עלים" [חבר בעולמא] הסורי רב ההשפעה, נאסר א-דין אל-אלבני (1999-1909). לדיון בסוגיית הסתלקותם ראו ז'יל קפל, "פיתנה", שם, עמ' 225, 229-228.

### V. סונים על נתיב המלחמה: ג'יהאד

הנטיית הג'יהאדיות באקטיביזם האסלאמי הסוני באות כעת לידי ביטוי בשלושה הקשרים שונים, המשקפים חזונית אסטרטגיים נבדלים:

□ **פנימי:** הג'יהאד נגד משטרים שהם לכאורה מוסלמים, אשר הינם בעיני תומכי הג'יהאד "כופרים" ולכן יעד לגיטימי לחתרנות (למשל מצרים, ואלג'יר). לזרם זה של ג'יהאד יחסים טעונים עם הדוקטרינה הפוליטית הסונית, ומאמציו במצרים ובאלג'יר העלו חרס.

□ **אירדנטי:** המאבק לגאול את השטחים הנחשבים חלק מ"דאר אל-אסלאם" מידי שלטון שאיננו מוסלמי או מכיבוש (אפגניסטן, צ'צ'ניה, קשמיר, מינדנאו, ומעל הכול פלסטין). סוג זה של מאבק הוא כר פורה לחיכוכים בין כוחות לאומניים, שלעתים כלל אינם רואים במאבק הלאומי ג'יהאד (למשל במקרה הפלסטיני), לבין כוחות אסלאמיסטיים; ובתוך הכוחות האסלאמיסטיים – בין גורמים "מקומיים" לגורמים "בינלאומיים". דוגמאות לכך: ההבחנה בין המוג'אהדין האפגנים לבין הכוחות ה"ערביים" שהתקבצו ובאו לסייע במאבקם בשנות השמונים, ומורכבויות דומות שהתגלו בסכסוכים אירדנטיים אחרים – בבוסניה בשנים 1992-1996,<sup>52</sup> במינדנאו<sup>53</sup> וכעת בעיראק.

□ **גלובלי:** הג'יהאד החדש נגד המערב, או יותר נכון נגד ארצות הברית ובעלות בריתה (וישראל בפרט). אל-קעידה הייתה הכוח החלוץ בשנת 1998, אך כעת מתנהל הג'יהאד הגלובלי בידי רשתות אוטונומיות, הנהנות מתמיכתה העקרונית של אל-קעידה.

הואיל וישנם בכל זאת נושאים משותפים (ובפרט העניין הפלסטיני), ריבוי ההשקפות והיעדים הזה היטשטש במידת מה בשיח על הג'יהאד; אך הגיוון הרב במטרות, באסטרטגיות ובטקטיקות – למשל סירובן של כמה קבוצות לעודד ולחקות שיטות פעולה טרוריסטיות בלתי מבחינות של קבוצות אחרות<sup>54</sup> – הוא בעל חשיבות רבה, כאשר באים

<sup>52</sup> ראו דו"ח אירופה מס. 119 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "בן-לאדן והבלקן: הפוליטיקה של המלחמה בטרור", 9 בנובמבר 2001.

<sup>53</sup> ראו דו"ח אסיה מס. 80 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך הפיליפינים: טרוריות ותהליך השלום", 13 ביולי 2004.

<sup>54</sup> אי-הסכמות טקטיות, בפרט לגבי השאלה מהן המטרות ושיטות הפעולה הלגיטימיות של הג'יהאד, עמדו במרכז המאבק הפוליטי הפנימי בתנועת הג'יהאד האלג'יראית משנת 1992 ואילך, וחוללו כמה מחלוקות ופילוגים הראויים לציון; ראו דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם, אלימות ורפורמה באלג'יר". חילוקי דעות אלה התעוררו גם בתנועות ג'יהאד נוספות (בבוסניה, מצרים, לבנון, פלסטין, וכעת בעיראק). הניתוח המערבי הצר,

הוואביזם לסלפיה הולכת ונהיית נחלת העבר.<sup>51</sup> האם כתוצאה מכך יגברו הזרמים היותר פוליטיים ומודרניסטיים באסלאמיזם הסוני – ותתחולל למשל התחדשות "אסלאמיסטית-מודרניסטית" בתוך הסלפיה – או שדווקא תומכי הג'יהאד יצאו נשכרים מוקדם עדיין לדעת וזהו בהחלט אחד הנושאים החשובים המונחים על כף המאזניים.

<sup>51</sup> לדיון מעמיק בתסיסה הנוכחית בערב הסעודית ראו דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך ערב הסעודית".

היעד הראשון של הרנסנס באקטיביזם הג'יהאדי היה המשטר המוסלמי של הנשיא אנואר א-סאדאת במצרים. הבסיס הרעיוני, כפי שראינו, היה החידוש של סעיד קוטב, שביטל את הצו הסוני המסורתי המחייב את המוסלמים לציית לממשלות מוסלמיות. קוטב טען שהלאומיות, המחליפה את ריבונות האל בריבונות העם, היא לפי טבעה אנטי-אסלאמית ("ג'אהילי"), ולכן המשטר הלאומני המצרי שייסדו "הקצינים החופשיים" בשנת 1952 לא היה בעצם משטר מוסלמי אלא משטר כופר ("כופר"); לפיכך, מרידה נגדו איננה בבחינת "פיתנה" (מרד אסור) אלא בבחינת ג'יהאד, אשר לא זו בלבד שהוא חוקי, אלא הוא גם מחויב המציאות.<sup>57</sup>

קוטב הוצא להורג בשנת 1966, לפני שהספיק לציין בדיוק כיצד יש לערוך את הג'יהאד או להוביל אותו בעצמו, אולם הזרם הג'יהאדי האלים החל לבצבץ בשוליים הקיצוניים של האקטיביזם האסלאמי המצרי כבר באמצע שנות השבעים. מאפיין בולט של השקפתו היה מרכזיות הסוגיה הפלסטינית. כישלונן בזו אחר זו של הממשלות המצריות לסייע לפלסטינים במאבקם בישראל – אם תחת שלטונו של נאצר, בתבוסה הצבאית של שנת 1967, ואם תחת שלטונו של סאדאת, בשלום הנפרד של שנת 1978 – נזקף לחובת אופיו הלא-מוסלמי של המשטר. הג'יהאדים טענו שכדי להביס את ה"אויב הרחוק" (ישראל), חיוני קודם כול להתמודד עם ה"אויב מבית" – המשטר המצרי הכופר.

מאפיין חשוב שני היה החידוש הדוקטרינרי שהציב את הג'יהאד כמחויבות אישית ("פארד עיאן") המוטלת על כל מוסלמי, בניגוד לתפיסה המסורתית לפיה הייתה זו מחויבות של הכלל ("פארד כיפאיה").<sup>58</sup> שני מאפיינים אלה היו כנראה כרוכים זה בזה מבחינה היסטורית, וחידוש הדוקטרינה המתיר למוסלמים בוודים לקחת את חוק הג'יהאד לידיהם התעורר, במידת מה, בעקבות האיתות של המשטר המצרי שהוא פורש מהמאמץ לג'יהאד כמחויבות של הכלל. זו הייתה השקפתה של "תנזים אל-ג'יהאד" (ארגון

להעריך את התנהגותן ואת סיכוייהן. חשוב להבחין כאן בין ההידרשות למאבק מזוין כתוצאה ממצב מסוים (למשל שלטון זר או כיבוש צבאי), לבין בחירה במאבק צבאי הנובעת מדוקטרינה רדיקלית, המבטאת העדפה ברורה של אסטרטגיות אלימות על פני אסטרטגיות לא-אלימות. ככלל, המאבק האירדנטי איננו נובע מדוקטרינה של ג'יהאד, בעוד שהג'יהאד הפנימי והגלובלי כפופים לדוקטרינה כזו.

ההידרשות לג'יהאד, במובן של אחיזה בנשק כדי להגן על ה"אומה", היא מאפיין חשוב ביחסי העולם המוסלמי עם המערב – מימי עלייתו ונפילתו של הקולוניאליזם, ואף במאות שקדמו לו. ההתנגדות לכיבוש הקולוניאלי לבשה לעתים צורה מפורשת של ג'יהאד, בפרט באלג'יר, לוב וסודאן. לא תמיד היה סיום העידן הקולוניאלי כרוך באלימות, ומאחר שרעיונות מודרניסטיים וחילוניים השתלבו בתפיסה המורכבת של הלאומנים המוסלמים את מאבקם לעצמאות – גם כשלבש המאבק גוון צבאי, הוא לא נתפס כג'יהאד במובן המסורתי של המילה.<sup>55</sup> עם תום העידן הקולוניאלי בשנות החמישים וראשית שנות השישים, והפתרון הזמני של הסכסוך הפוליטי בין מעצמות המערב לעולם המוסלמי, קם לתחייה הזרם הג'יהאדי באקטיביזם האסלאמי הסוני. היה זה תהליך הדרגתי, שכלל ארבעה שלבים עיקריים:

- עלייתו של זרם התומך בדוקטרינה ג'יהאדית, במצרים בשנות השבעים והשמונים, בהישען על כתביו הרדיקליים של סעיד קוטב, ובפרט על רעיון ה"תכפיר".<sup>56</sup>
- התגייסות הכוחות הג'יהאדיים ברחבי העולם המוסלמי למלחמה נגד הנוכחות הסובייטית באפגניסטן ונגד המשטר הפרו-סובייטי בקבול (1989-1979);
- ניסיון המרד המתמשך אך הכושל נגד המשטרים הלא-אסלאמיים לכאורה, בפרט באלג'יר (מאז 1991) ובמצרים (עד 1997);

- ומתקפת הג'יהאד של אל-קעידה נגד המערב, שראשיתה בשנות התשעים המאוחרות.

הרואה בכל סוגי המאבק המזוין "טרור", נכשל בניסיון לאתר או להבין היבטים אלה של הג'יהאד, ואיננו מצליח להביאם בחשבון כראוי בעת גיבוש מדיניותו.

<sup>55</sup> דוגמה לכפל המשמעות הזה אפשר לראות במקרה של אלג'יר; המצע הפוליטי שאומץ בידי "חזית השחרור הלאומית" (FLN) בשנת 1956 כלל הצהרה לפיה "המהפכה האלג'יראית איננה מלחמת דת". עם זאת, כתב העת שלה בימי המלחמה נקרא "אל-מוג'אהיד" (לוחם הג'יהאד); אף שההנהגה החילונית של חזית השחרור הלאומית לא ראתה במלחמה ג'יהאד, ההמונים חשבו אחרת.

<sup>56</sup> ראו הערה 23 לעיל.

<sup>57</sup> התרומה של קוטב לא הייתה לגמרי מקורית: הוא נשען על שני רעיונות שאולים – רעיון ריבונות האל ("חכימיאת אללה") והרעיון של הג'אהליה העכשווית, אשר פותח לראשונה על ידי הוגה הדעות האסלאמי ההודי אל-מאוודודי (1903-1979); הוא גם מחזר חידוש דוקטרינרי של איש דת חנבלי קדום עוד יותר בשם אבן תאימיה (1262-1328), לפיו יש להילחם בשליטים שהם מוסלמים רק מהשפה ולחוץ. לדיון מפורט ראו תדרוכי קבוצת המשבר הבינלאומית, "האסלאמיזם בצפון אפריקה" (I, II).

<sup>58</sup> הג'יהאד איננו אחד מחמשת עמודי האסלאם, היינו אחת מחמשת המחויבויות של המאמין הבודד (הצהרת האמונה באל אחד, התפילה, הצדקה, הצום ברמדאן והחאג' [העלייה לרגל למכה]). הדוקטרינה המסורתית, לפיה הג'יהאד הוא חובת הכלל, פירושה הלכה למעשה שהמאמין הבודד חייב ליטול חלק בג'יהאד רק אם רשויות הקהילה – היינו השליט, מורה על כך.

הבנת האידיאולוגיה של אל-קעידה איננה עניין פשוט כלל ועיקר, ותהיה זו טעות לצמצמם אותה לכדי והאביזם. לעשות כן פירושו להתעלם מכברת הדרך שעשתה אל-קעידה מההשקפה הגיאופוליטית המסורתית של הוואאביזם, אשר מעולם לא נכנס לעימות צבאי-מדיני עם המערב, ולמעשה היה נתון בברית עם ארצות הברית משנת 1945 ואילך. הג'יהאד של אל-קעידה רחוק מלהיות תוצר ישיר של המסורת הוואאבית, אלא נכון יותר לומר שהוא תוצר המשבר והשבר ביחסו של הוואאביזם לבית המלוכה הסעודי ולארצות הברית מתחילת שנות התשעים. יתר על כן, הניסיון להתמקד אך ורק בשורשים הוואאביים של אל-קעידה מתעלם מתפקידו המרכזי של הרדיקליזם המצרי – בתיווך סגנו של בן-לאדן והמנהיג בפועל של "תנזים אל-ג'יהאד", אימן אל-זוהירי – בקביעת החזון והאסטרטגיה של התנועה. אלה כוללים את המאפיינים המרכזיים הבאים:

□ שינוי המגמה בהבנה הסלפית והמסורתית של הג'יהאד, מברית עם המערב (בפרט נגד הקומוניזם הסובייטי, אך גם נגד הלאומיות הערבית החילונית), ליריבות חזיתית עמו;

□ ניתובן של אנרגיות ה"תכפיר" הג'יהאדיות (המלחמה בכופרים) מן ה"אויב מבית" (משטרים מקומיים שאינם מוסלמים דיים) אל ה"אויב מחוץ" (ישראל וארצות הברית כתומכת הראשית שלה, אך גם בעלות ברית מערביות אחרות של ארצות הברית);

□ חזרה לתפיסה הוואאבית המסורתית של הנוצרים והיהודים ככופרים שיש להילחם בהם, בניגוד לתפיסה המוקדמת יותר (ובפרט העותמאנית) של היות היהודים והנוצרים "עמי הספר" ("אהל אל-כתאב"), שיש להשלים עם קיומם ואף להגן עליהם;

□ הרה-אוריינטציה האסטרטגית של הג'יהאד, מיחידת שטח גיאוגרפית מוגבלת אל הרמה הגלובלית;

□ שינוי הכיוון הטקטי ממלחמת גרילה שבסיסה עממי (כפי שאפשר היה לראות בתופעת המוג'אהדין באפגניסטן), לטרור עירוני מתוחכם ואליטיסטי (גולת הכותרת של התקוממות "תנזים אל-ג'יהאד" במצרים בין השנים 1981-1997).<sup>60</sup>

הג'יהאד), הקבוצה שהתנקשה בחייו של סאדאת באוקטובר 1981, וניהלה מערכה של הרג ופיגועים במצרים בין השנים 1981-1997. ארגון "ג'מעא אל-אסלאמייה" (הקבוצה האסלאמית), שניהלה מערכה מקבילה בין השנים 1997-1992, החזיק בהשקפה דומה.

בתוך, בין התגבשות אידיאולוגיית הג'יהאד המצרית לבין ההתעצמות הניכרת של פעולות הג'יהאד בשנות התשעים, ניצבת המלחמה באפגניסטן. מבחינת הדוקטרינה היה זה מקרה פשוט יותר של ג'יהאד "מסורתי": הפלישה של ברית המועצות בדצמבר 1979 נתפסה באופן טבעי ככיבוש של מדינה מוסלמית בידי מעצמה לא-מוסלמית (ובעצם חילונית). לפיכך, גם הזרמים הפחות רדיקליים ויותר שמרניים באקטיביזם הסוני נענו לקריאת הג'יהאד. היו אלה למעשה המוסלמים הסונים מחצי האי ערב, רובם ככולם סלפים, שמילאו את שורות הלוחמים שנהרו לפשוואר במהלך כל שנות השמונים, למרות שהצפון אפריקאים (ובפרט המצרים והאלג'יראים) נטלו גם הם חלק במערכה. אף שהג'יהאד האפגני לא דרש הקצנה בדוקטרינה, הייתה לו הלכה למעשה השפעה מקצינה, בשלושה אופנים:

□ ההצלחה המשכרת בהאצת הנסיגה הסובייטית בשנת 1989 הניחה את התשתית לאמונה ביכולתו של הג'יהאד לחולל שינוי, אפילו בהתמודדות עם מעצמת-על;

□ הייתה זו חוויה ששינתה את חייהם של המשתתפים בה, והציבה בפני הלוחמים ששרדו קשיים מהותיים בניסיונם להשתלב מחדש בארצות מוצאם;

□ המלחמה באפגניסטן הייתה זרז להקמתן של רשתות הג'יהאד הבינלאומיות, הפרושות ממרוקו ועד הפיליפינים, והיותה את הגרעין להיווצרותה של "א-סלפיה אל-ג'יהאדיה", זרוע הג'יהאד של תנועת הסלפיה.

כל שלושת הגורמים האלה, ובפרט השני והשלישי, הובילו בשנות התשעים להתקוממות מקומיות במצרים ובאלג'יר, כאשר ותיקי הקרבות באפגניסטן נטמעו בשורות התנועות האסלאמיסטיות המקומיות, והפנו את חציהן לעבר היעדים הנוקשים והבלתי מתפשרים ביותר.<sup>59</sup> עם כישלונם של הג'יהאדים המקומיים האלה בהפלת המשטרים ה"כופרים" חל שינוי כיוון, ששיאו בכינונה של רשת אל-קעידה של בן-לאדן, כוח החלוץ נותן הטון של השלב הרביעי והחדש של הג'יהאד – הג'יהאד הגלובלי.

<sup>60</sup> יש לציין שמקורן של טקטיקות אלה איננו ב"תנזים אל-ג'יהאד", כפי שצינו בין היתר ג'ון גריי ופרד הלידיי, אלא הן דומות לאלה שנקטו כמה זרמים אירופאיים רדיקליים בשלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. ראו: ג'ון גריי, "אל-קעידה ופירוש הדבר להיות מודרני", לונדון (2003). עמ' 20-21; פרד הלידיי, "שתי השעות שהרעידו את העולם: אחד-עשר בספטמבר, סיבות ותוצאות", לונדון (2002), עמ' 32. ראו גם אוליבר רוי, "אסלאם גלובלי", שם, עמ' 41-54 ("האם

<sup>59</sup> בראשית שנות התשעים באינדונזיה, ותיקי הקרבות שחזרו מאפגניסטן תרמו להפנייתה של תנועה שפעלה לסירוגין להקמתה של מדינה אסלאמית, אשר הרחיבה את שורותיה בתגובה לדיכוי של עידן סוהארטו, לכיוון מיליטנטי הרבה יותר. ראו דו"ח אסיה מס. 63 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "ג'מעא אל-אסלאמייה בדרום-מזרח אסיה: פצועה אך עדיין מסוכנת", 26 באוגוסט 2003.

הציבורים המנוכרים של האוכלוסייה המוסלמית במערב, ובפרט באירופה. באופן דומה, היא נוטה לסגת מיעדיה ומשאירותיה הפוליטיים והגלובליים, או לכל הפחות למתנם.

השנייה היא ההצהרה על כיבוד האסלאם כדת של שלום, הרומזת שהאקטיביזם האסלאמיסטי בעצם איננו אסלאמי, ושהאקטיביזם הג'יהאדי בפרט – הנתפס כסמן הקיצוני של הקשת האסלאמיסטית – אינו אלא הרוע בהתגלמותו. אף שאפשר להסביר טענה זו על רקע רצונן של ממשלות המערב להבהיר שה"מלחמה נגד הטרור" איננה מלחמת דת – הרי שגישה זו שוללת את האפשרות להבין את האקטיביזם הג'יהאדי במונחים של סיבה ותוצאה. למרות ששלילה זו מרגיעה ומנחמת ציבורים מסוימים, בפרט במערב, השיח הזה איננו מתאים כלל לניהול קרב הרעיונות עם העולם המוסלמי, לא כל שכן לניצחון בו. יש לכך שתי סיבות:

ראשית, הואיל והאסלאם הוא בראש ובראשונה דת של חוק, כל אופני האקטיביזם האסלאמי – כולל האקטיביזם של ה"אסלאם הרשמי" הנתמך בידי הממשלה – הם מטבעם פוליטיים במידה כזאת או אחרת. שנית, להציג את האסלאם כדת של שלום עליה "השתלטו" תומכי הג'יהאד פירושו לרמוז שלג'יהאד אין מקום במסורת האסלאמית, בעוד שהלכה למעשה יש לו מקום ושורשים היסטוריים ברורים, אם כי יישומו כפוף לחוקים. כאשר נשיא ארצות הברית או ראש ממשלת בריטניה מכחישים זאת, הם בעצם נוקטים עמדה בסוגיה מהו האסלאם האמיתי. זוהי לכל הדעות יומרנות ניכרת, אשר מבטיחה שלשיח המערבי תהיה השפעה מועטה, אם בכלל, על הציבור המוסלמי בעולם.

מאז עליית אל-קעידה, הסוגיה המרכזית העולה לדיון בחוגי מפתח בעולם המוסלמי היא, האם תפיסות מסוימות של ג'יהאד הן חוקיות במושגי החוק האסלאמי; מערביים המגדירים את כל צורות הג'יהאד כ"רשע" ואת כל אופני המאבק המזוין כ"טרור" – ומכחישים כל אפשרות לג'יהאד שהוא חוקי – שולחים מסר ברור שדיונים אלה הם עקרים ולא תהיה להם כל השפעה על מדיניות המערב, וכך מסכלים את הדיון. הסכנה הטמונה בכך היא שהמערב עלול להסב את ה"מלחמה נגד הטרור" בדיוק למה שהוא טוען שהיא לא – מלחמה נגד האסלאם; היינו, להעניק פרס לגרסה הגלובלית של הג'יהאד בנוסח אל-קעידה, המנסה להגן באופן קיצוני על האסלאם, על חשבון זרמי האקטיביזם האסלאמיסטי שאינם ג'יהאדיים, ובהם ממשלות מוסלמיות ידירותיות

המחשבה המערבית העכשווית, לפחות כפי שהיא משתקפת בשיח הרשמי, לא הביאה התפתחויות אלה בחשבון. שתי מגמות בשיח מערבי זה מחטיאות את המטרה במיוחד:

הראשונה היא האיגוד של כל צורות ואופני האקטיביזם האסלאמי לכדי תופעה אחת, בעיה אחת, איום אחד ומטרה אחת: "טרור". גם אם שמים בצד את הבעיה של הגדרת הטרור באופן שיזכה לאישור כל התומכים הפוטנציאליים של ה"מלחמה נגד הטרור" (למשל הקושי לקבוע אם התנועה הפלסטינית חמאס היא ארגון טרור),<sup>61</sup> חולשתה הגדולה של הנחה זו היא שאיננה מביאה בחשבון את המאפיין הייחודי של הג'יהאד הגלובלי, המבדיל בינו לבין הג'יהאד הפנימי והג'יהאד האירדנטי גם יחד – העובדה שהוא נעדר יעד ברור, מובחן ובר השגה.

הג'יהאד הפנימי הציב לעצמו יעדים – הפלת המשטרים הכופרים והקמתן של מדינות אסלאמיות ראויות לשמן – אשר הניסיון האיראני מוכיח שלפחות באופן תיאורטי ובתנאים מסוימים, הן בנות השגה. בדומה לכך, הג'יהאד האירדנטי מעצם טבעו מגדיר יעד ספציפי, מדיד ובר יישום: השחרור של כל הטריטוריות הנדונות מעול השלטון הלא-מוסלמי. הג'יהאד הגלובלי מבית מדרשה של אל-קעידה הוא עניין אחר: אף שהשיח שלו מדגיש שוב ושוב שהקמה של ישות מוסלמית מאוחדת תחת שלטונה של חליפות היא עניין רצוי, הושקעה מעט מאוד מחשבה בשאלה כיצד יש לעשות זאת, או בהגדרה של יעדים פוליטיים גלובליים נוספים ומציאותיים יותר. כתוצאה מכך, היא נוטה להזוין ממאבקים מקומיים בעולם המוסלמי, לעתים אירדנטיים ולעתים פנימיים,<sup>62</sup> ומהתפתחות הפוליטיקה של הזהויות בין

הג'יהאד קרוב יותר למרקס מאשר לקוראן?".

<sup>61</sup> בתור הסניף הפלסטיני של האחים המוסלמים, תנועת חמאס משתייכת לזרם "האסלאמיזם הפוליטי" יותר מאשר לקטגוריית תומכי הג'יהאד, וחולקת עם האחים המוסלמים השקפת עולם פחות או יותר "אסלאמיסטית-מודרנית"; השקפתה רחוקה מאד מזו של הקוטביסטים והתנועות הג'יהאדיות הסלפיות. היא נוקטת התנגדות מזוינת, שאפשר בהחלט לקרוא לה ג'יהאד, בעיקר כיוון שהיא חושבת (בצדק או שלא בצדק) שהנסיבות (הכיבוש הישראלי) מחייבות זאת, לא כיוון שהיא שותפה לדוקטרינה הקוטביסטית או הג'יהאדית-סלפית המעדיפות מאבק מזוין על פני אקטיביזם פוליטי לא אלים. בניגוד לדוקטרינה של תומכי הג'יהאד, חמאס מוכנה להיכנס לברית עם כוחות שאינם אסלאמיים, ואין לה גישה פלגנית במיוחד כלפי פלסטינים שאינם מוסלמים. זאת למרות שהיא נוהגת כמוכן לפעמים להתבטא באופן בוטה כלפי היהודים וכלפי ישראל.

<sup>62</sup> הג'יהאד הגלובלי מתקיף לפעמים את המכוונים נגד ה"אויב מבית" ולא רק ה"אויב מחוץ", או לפחות מעודד ומזדהה עם התקפות כאלה. דוגמה מובהקת לכך היא הקמפיין האלים שלו בערב הסעודית, בהובלתה של תנועה חדשה המכנה עצמה "אל-קעידה של חצי האי ערב"; עם זאת, אי אפשר להתייחס לתנועה זו כאל שלוחה ישירה של ארגונו של בן-לאדן. ראו דו"ח המזרח

התיכון מס. 31 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך ערב הסעודית". באינדונזיה, התפרצות העימותים הקהילתיים הפנימיים באזור מולוקאס ובמרכז סולאוסי התגלו כמקור גיוס לא אכזב לפעילי ג'יהאד סלפיים. ראו דו"ח אסיה מס. 74 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך אינדונזיה: ג'יהאד במרכז סולאוסי", 3 בפברואר 2004.

## VI. אקטיביזם אסלאמי שיעי:

למרות שדו"ח זה עוסק בעיקר בשאלת האסלאמיזם הסוני, אין להתעלם ממקומו ומתפקידו של האסלאמיזם השיעי. השניים עומדים בניגוד בולט זה לזה. בעוד שהאסלאמיזם הסוני התפצל לזרמים יריבים, עם השקפות עולם שונות ומובחנות וגם אסטרטגיות ואופני פעולה שונים, האסלאמיזם השיעי נותר מאוחד באופן מעורר השתאות. בפרט, לא חל בו הפילוג לאופני הפעולה השונים של האקטיביזם – פוליטי, מיסיונרי וג'יהאדי. שורשיה של עובדה זו נעוצים במעמדה ההיסטורי של השיעה כדעת המיעוט באסלאם,<sup>63</sup> ובמאפיין יוצא דופן נוסף של האסלאם השיעי – התפקיד הפוליטי המרכזי של ה"עולמא".

מבחינה היסטורית, השפעתם של ה"עולמא" התבססה על האוטונומיה שלהם ביחס למדינה, אך הסמכות שלהם בתוך הקהילה השיעית חבה רבות לעובדה שבניגוד לעמיתיהם הסונים, הזרם המרכזי של העולמא השיעית מעולם לא חדל מפעולת ה"אג'תיהאד" – המאמץ האינטלקטואלי הכרוך בפרשנות של כתבי הקודש. למרות הדימוי של חכמי דת מזוקנים חבושי טורבן, העולמא של האקטיביסטים השיעים הייתה במובן זה מודרנית הרבה יותר מהעולמא הסוני. התוצאה היא שההתפלגויות בתוך האסלאמיזם השיעי שונות באופן מהותי מאלה שבאסלאמיזם הסוני – מבחינת בסיסן הרעיוני, טבען ומשמעויותיהן.

### א. רקע

למרות שאין נתונים מדויקים בעניין, הסברה היא שבין 10 ל-15 אחוז מכלל המוסלמים בעולם הם שיעים. הם מהווים את הרוב המוחלט באיראן (כ-89 אחוז), רוב ניכר באזרבייג'אן (בערך 67 אחוז), בבחריין (בין 60 ל-70 אחוז) ובעיראק (כנראה 60 אחוז ומעלה). בלבנון הם הסיעה הדתית הגדולה ביותר (כ-38 אחוז), ובמקומות

<sup>63</sup> מקורה של השיעה בסכסוך בסוגיית ירושתו של הנביא מוחמד. עלי, בן דודו של הנביא ומחותנו (בתור בעלה של בתו, פאטמה), טען שהוא היורש החוקי, אך שוב ושוב דילגו עליו, עד שהפך בסופו של דבר לח'ליף הרביעי. אך עד מהרה מעאויה, מייסד שושלת בית אומיה, קרא תיגר על מעמדו, ובשנת 661 לספירה נהרג עלי. תומכיו, "שיעת עלי" (סיעת עלי), היו אלה שקיבלו את הטענה שהנהגה (אל-אמאמה) של הקהילה המוסלמית משלבת בתוכה לצד האחריית החילונית גם מנהיגות רוחנית, ודורשת השראה דתית; לפיכך, עליה להיות נתונה לשושלת יוצאי חלציו של הנביא בלבד. בהמשך לכך הם טענו – בניגוד לטענת השליטים הסוניים – שבניו של עלי, חסן וחוסין, הם היורשים החוקיים; שני בניו הובילו מרידות כושלות נגד שלטון בית אומיה ונהרגו (חסן בשנת 671 לספירה, חוסין בשנת 680). לאחר מכן החשיבו השיעים את כל המנהיגים הסונים כשליטים לא-לגיטימיים שנטלו את השלטון שלא כדין, והכירו רק באמאם שלהם, שהם צאצאים ישירים של הנביא דרך ילדיו של עלי.

ותנועות אסלאמיות פוליטיות בעלות נטיות מודרניסטיות ודמוקרטיות.

לסמן כל מאבק חמוש שמובל על ידי מוסלמים – אפילו זה שמקורו בהתנגדות לכיבוש זה – כטרור הוא צעד שמחזק את טיעוני אל-קעידה כי הבעיה היא "האויב מחוץ", משמע ארצות הברית ובעלות בריתה, אשר עימם אין טעם להתווכח או לנסות לשאת ולתת משום שהם מבינים רק את כוח הזרוע.

מעשית כשלטון. כתוצאה מכך הסכימו השלטונות להשלים עם קיומם, ובעקבות כך הם יכלו למשוך תומכים רבים והפכו לזרם השיעי המרכזי.<sup>67</sup>

למעמדו ההיסטורי של הזרם השיעי המרכזי (התריסריים) כקהילה מוסלמית הכפופה לשלטון סוני, שנחשב בעיניהם נעדר לגיטימיות, היו שתי השלכות ארוכות טווח, שהובילו ישירות לאקטיביזם השיעי העכשווי. הראשונה היא חיזוק והנצחת הדימוי העצמי של השיעים בתור "קהילה של הסובלים והמדוכאים", וביצור פולחן הקדושים המעונים – ובפרט הפולחן ל"סידנא עלי" ("אדוננו עלי") ולבנו – "סידנא חוסיין". שנית, היא הניחה את התשתית לאוטונומיה יוצאת הדופן של ה"עולמא" השיעית, שהייתה התנאי המקדים לעלייתם כמקור המרכזי של המנהיגות הפוליטית השיעית.

### ב. ההנהגה של המלומדים

הואיל והמדינה הייתה תחת שלטון הסונה, לא היה לה כל צורך בעולמא של השיעה, שממילא לא הכירה בלגיטימיות של השלטון הסוני ולא נטתה להשתתף בו.<sup>68</sup> כתוצאה מכך, לא יכלה העולמא השיעית להישען על חסות המדינה. הואיל והשיעיות של התריסריים הייתה שמרה מרחק ממנגנוני המדינה, המנהיגים הסונים נטו להניח לה לנפשה, והרשו לה להחיל את סמכותה הדתית על הקהילה השיעית, כי לא הייתה לכך השלכה פוליטית. בהתאם לכך, העולמא השיעית נהייתה תלויה במידה רבה, שלא לומר באופן בלעדי, בתמיכתה של הקהילה השיעית עצמה. היא קיבלה את הכנסתה הקבועה מידיהם של המאמינים, ובמקרים רבים אף הפכה לבעלת קרקעות משמעותית. לפיכך, העולמא השיעית זכתה למעמד של הרשות החברתית המובילה בקרב הקהילה השיעית, ובה בעת נהייתה אוטונומית במידה רבה ביחס למדינה.<sup>69</sup> עקב כך היסודות המוסריים והחומריים של ההנהגה הפוליטית השיעית התבססו בתנאים של שקט יחסי.

אחרים הם מהווים מיעוט ניכר – לפי הערכות כ-30 אחוז בתימן, 25 אחוז בכווית, 15-20 אחוז בפקיסטן, 15 אחוז באפגניסטן ובאיחוד האמירויות ו-11 אחוז בערב הסעודית. מיעוטים שיעיים קטנים יותר נמצאים בסוריה, בתורכיה, בהודו, בסרי לנקה, בבורמה, בדרום יבשת אפריקה ובמזרח. כמעט שאין שיעים כיום בצפון אפריקה, והם מהווים מיעוט שולי בלבד בקרב הפזורה המוסלמית באירופה ובצפון אמריקה.

יש שלושה זרמים שיעים מרכזיים: הזיידים, האסמאעיליה, והתריסריים,<sup>64</sup> אשר התפצלו כתוצאה מאי-הסכמות לגבי זהות מחליפו של האמאם. מאמיני השנים-עשר ("אית'נה אשארי") הם היום הזרם הגדול ביותר, המונה כ-80 אחוז מכל השיעים. עליונותם נובעת במידה רבה מחוסר המעורבות הפוליטית שלהם. הזיידים<sup>65</sup> שאפו באופן פעיל להקמתן של מדינות אסלאמיות התואמות את הדוקטרינה שלהם, וכך עשו גם האסמאעיליה.<sup>66</sup> התריסריים מאמינים כי האמאם השנים-עשר, מוחמד אל-מהדי, לא מת אלא ירד למחתרת או נכנס ל"הסתר" בשנת 874 לספירה, ושהוא ישוב "בקץ הזמנים" בתור ה"מהדי" שייסד את ממלכת הצדק והשוויון עלי אדמות. לכן, מוסד האמאמות נמצא מאז בהשגחה. בהעדר אמאם שיגבר על המנהיגים הסונים, הסכימו השיעים ל"מודוס ויוונדי" איתם, והכירו בהם

<sup>64</sup> כמה סיעות אחרות, ובהן העלוויים בתורכיה, העלאוויים הסורים והדרוזים בדרום סוריה ובלבנון, הם נצרים של השיעים אשר שילבו במכלול השקפתם רכיבים של דתות ואמונות אחרות. המוסלמים רובם ככולם, כולל השיעים, אינם רואים בהם מוסלמים.

<sup>65</sup> הזיידים נקראים על שם זייד בן-עלי, נכדו של חוסין (בנו של עלי); הדוקטרינה הזיידית טוענת שלאחר שלושת האמאמים הראשונים (עלי, חסן וחוסין), מוסד האמאמות פתוח למי מצאצאיהם שיצליח לטעון לחזקה עליו, והלכה למעשה היא הקרובה ביותר בעניין זה לדוקטרינה הסונית. הזיידים הקימו בזו אחר זו שתי מדינות באיראן של היום, במאות התשיעית והעשירית. האמאמות שהקימו בצפון תימן בשנת 893 לספירה נמשכה עד לשנת 1962; הזיידים נותרו פעילים ומשפיעים בפוליטיקה התימנית עד עצם היום הזה.

<sup>66</sup> האסמאעיליה, או "מאמיני השביעי", מכירים באסמאעיל (בנו הבכור של האמאם השישי ג'עפר) כאמאם השביעי, ובשושלת האמאמים היוצאת ממנו עד עצם היום הזה; האמאם של הגוף העיקרי של האסמאעיליה נקרא באופן מסורתי אע'א האן, והאמאם הנוכחי הוא הדור הארבעים ותשעה בשושלת הירושה אם סופרים מהנביא מוחמד. השיעים האסמאעילים הם אלה שעודדו את המרד נגד השלטון הסוני בצפון אפריקה, אשר הביא להקמתה של השושלת הפאטימית (909-1171 לספירה) בקהיר (ושל המסגד המפורסם שלה – אל-אזהר); חברי הכת בצפון-מערב פרס ובסוריה במאות האחת-עשרה והשתים-עשרה לספירה נודעו בתור "החשישוני", והיו גם הם בני האסמאעיליה. היום ניתן למצוא את האסמאעיליה בעיקר בדרום אסיה (הודו, סרי לנקה ובורמה); הם בעלי השקפה מודרניסטית ואפילו קוסמופוליטית, ואינם נוטים לפעילות פוליטית.

<sup>67</sup> תהליך זה התגבר בעקבות החלטתה של השושלת הספוית בפרס (1500-1736) להכריז על השיעה כדת המדינה, החלטה שמחליפתה – השושלת הקג'ארית (1794-1925) – זגלה בה באופן רשמי.

<sup>68</sup> הופעת השושלת הספוית בפרס שינתה את המצב הזה, הואיל ובתקופתה נדרשו חכמי העולמא השיעים לניהול ענייניה האסלאמיים של המדינה; עם זאת, ירשיה – השושלת הקג'ארית – הפעילו מערכת שלטונית מבוזרת יותר, שמחד הדגישה את האוטונומיה של העולמא השיעית, ומאידך הגבירה בסופו של דבר בקרבם את הנטיות הפלגניות. ראו סמי זוביידה, "אסלאם: העם והמדינה", לונדון (1993), עמ' 31.

<sup>69</sup> בפרס (היום איראן), נטייה זו הודגשה תחת שושלת הקג'ארים, שהשליטה מערכת שלטונית יותר מבוזרת מאשר השושלת הספוית שקדמה לה; ראו סמי זוביידה, שם.

קריאה בכתבים כפשוטם, השיעיות של חומייני עושה בדיוק את ההפך; במקביל, ההתעקשות השיעית על האג'תיהאד ועל החירות האינטלקטואלית והסמכות של העולמא – אקטיביזם שיעי מהפכני – רחוקה מאוד מעמדתו של קוטב לגבי הריבונות של האלוהים ואי-הלגיטימיות של הריבונות האנושית. להיפך, היא משמרת תפקיד מרכזי לסמכות האנושית בקביעת החוק ובהתנהלות הממשלה. לפיכך, נקודת ההשקה בין האקטיביזם השיעי לאקטיביזם הסוני היא דווקא באגף ה"אסלאמי-מודרני" של הסונה.

צירוף זה של העדר תלות חומרית במדינה, סמכות חברתית אדירה וגמישות אינטלקטואלית, חדשנות וחיי שעה, עמד בבסיס התפקיד הפוליטי המרכזי של העולמא השיעי, כפי שמדגימים לא רק האייתוללה חומייני באיראן, אלא גם האמאם מוסא א-צדר בלבנון,<sup>72</sup> האייתוללה הבכיר חוסיין פדאללה בלבנון (אך גם בסוריה, עיראק ובכמה ממדינות המפרץ כדוגמת בחריין)<sup>73</sup> והאייתוללה עלי סיסתאני בעיראק של היום.<sup>74</sup> הנהגתם מנעה את פיצולו של האקטיביזם השיעי בין הפוליטי, הדתי והג'יהאדי, כפי שקרה לאסלאמיזם הסוני. הלכידות הפנימית הזאת אין פירושה שהאסלאמיזם השיעי הוא מונוליתי או אחיד, אלא שההבחנות שהתרחשו בתוכו נבעו מסיבות אחרות ונשאו אופי אחר.

### ג. יסודות הגיוון באסלאמיזם השיעי

בגלל מעמדה של השיעה כזרם המיעוט באסלאם, והמעמד של קהילת מאמיניה כמיעוט פוליטי הנתון לפעמים אף לדיכוי (בין שהם אכן מיעוט מספרי ובין שלא), הפכה הקהילתיות – היינו ההגנה על האינטרסים של הקהילה ביחס לאוכלוסיות אחרות במדינה – לצורה הנפוצה ביותר של

בה בעת, ובניגוד לעולמא של הסונה, העולמא השיעי מעולם לא חדלה מן ה"אג'תיהאד" – החתירה העצמאית של התבונה לפרש את כתבי הקודש. מרגע שהתקבעו ארבע אסכולות המשפט הסוניות ("מד'היב") באמצע המאה התשיעית לספירה, הייתה הסכמה בקרב העולמא הסוני ש"שערי האג'תיהאד ננעלו"; הניסיונות להמשך הפרשנות לא היו נחוצים וגם לא בהכרח לגיטימיים, וסביר היה להניח שיתווגו כ"בידעה" – היינו כחידוש שמן הראוי לגנותו. התולדה ארוכת הטווח הייתה התנוונות המחשבה הסונית, ובסופו של דבר, במהלך המאה העשרים – איגוף הממסד הדתי הסוני בידי מגוון זרמים בדלניים וביקורתיים, שעסקו ב"אג'תיהאד" פחות או יותר אנרכי משל עצמם.

כל זה אינו תקף עבור השיעה, שם האג'תיהאד תופס מקום מרכזי.<sup>70</sup> כתוצאה מכך, המחשבה השיעית מעולם לא התנוונה. הנטייה לשימור חיוניות אינטלקטואלית פנימית התחזקה בעקבות המחלקות שהתקיימה במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, שבה גברה אסכולת ה"אוסולי", שהתמחתה באג'תיהאד, על אסכולת ה"אכברי", שנטתה יותר לפרשנות הפשט ולעמדה הפונדמנטליסטית.<sup>71</sup>

אסכולת ה"אוסולי" של זרם התריסריים השיעי היא בית המדרש האינטלקטואלי שהוליד בסופו של דבר את האייתוללה חומייני. לאור זאת, תהיה זו שגיאה גסה לכרוך יחד את האקטיביזם השיעי המהפכני של חומייני עם הזרמים הסלפיים או הקוטביסטיים של האקטיביזם הסוני, ולקרוא לכולם "קנאות (פונדמנטליזם) אסלאמית". הדוקטרינה שעומדת בבסיס הפוליטיקה של חומייני רחוקה מהדוקטרינה הסלפית-והאבית ומהמחשבה הקוטביסטית גם יחד כרחוק מזרח ממערב; בעוד שהסלפיות העכשווית מתעקשת על

<sup>70</sup> מרכזיות זו מודגשת על ידי העובדה שחברי העולמא השיעית שואפים למעמד של "מוג'תאהיד" (מלומד שהוא בעל הסמכות לנסח החלטות עצמאיות), ובקאות ב"אג'תיהאד" היא התנאי המרכזי לקידום בהיררכיה הלא-פורמלית הזאת.

<sup>71</sup> האכברים החזיקו בעמדה מתונה ביחס לתפקידה הפוליטי והחברתי של העולמא השיעית, ונטו להיות צמודים יותר לטקסט בפרשנותם את הכתבים; הם מזכירים בעניין זה את המד'היב החנבלי באסלאם הסוני. האסכולה האכברית הייתה לפי נטייתה פונדמנטליסטית ואנטי-רציונליסטית, עוינת את האג'תיהאד, ונטתה להגביל את החופש האינטלקטואלי של העולמא ולצמצם את הפערים בין העולמא לבין המאמינים מן השורה, ולפיכך את סמכותה של העולמא. מנגד, האוסולים טענו שתורת המשפט האסלאמית מושתתת על מספר מסוים של עקרונות (אוסול) המופיעים בכתבים, אך שהמימוש של עקרונות אלה הלכה למעשה דורש אג'תיהאד, היינו הפעלת היגיון. ניצחונה של האסכולה האוסולית אימת את מעמדה המיוחד של העולמא השיעית כסמכות לא רק החברתית והמוסרית, אלא גם האינטלקטואלית של הקהילה, כשהיא שמה דגש, בהכשרתם התובענית של העולמא השיעים, על השימוש העצמאי והחדשני בכללי ההיגיון.

<sup>72</sup> מוסא א-צדר נולד בקום (איראן) ב-1928, והגיע ללבנון בשנת 1960, כדי למלא את תפקיד המנהיג הדתי של הקהילה השיעית בצור, ונבחר לנשיא ה"מועצה השיעית האסלאמית העליונה" לפרק זמן של שש שנים, עם הקמתה ב-1969; הוא ייסד את "תנועת המקופחים" ("הראכת אל-מחרומין") בשנת 1974, ולאחר מכן את הזרוע הצבאית שלה, "אמל" (תקווה). א-צדר היה ידוע בנטייתו העל-פלגנית שלו ובנכונותו לנהל דיאלוג עם הנוצרים. הוא נעלם באופן מסתורי במהלך ביקור בלוב בשנת 1978.

<sup>73</sup> חוסיין פדאללה הוא בן להורים לבנונים, אשר נולד בנג'ף אשר בעיראק בשנת 1935. הוא היה בין מייסדי מפלגת ה"דעווה" השיעית העיראקית בשלהי שנות החמישים/ראשית שנות השישים. בלבנון הוא היווה מקור השראה להקמת החזבאללה, ותואר לא אחת כמנהיגה הרוחני, לפחות עד השנים 1992-1993. עם השנים נתגלו בקיעים ביחסיו עם החזבאללה. ראו תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית מס. 7, "חזבאללה: מורד ללא סיבה?", 30 ביולי 2003, עמ' 12-13.

<sup>74</sup> ראו תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית מס. 8, "השיעים העיראקים תחת כיבוש", 9 בספטמבר 2003.



ההשתתפות השיעית בממשלה, תפקידה של הדת ונוכחות כוחות הקואליציה.<sup>77</sup>

בפקיסטן, האקטיביזם השיעי נשא בדרך כלל אופי מתגונן, והתמקד בדרישות הקהילה – למשל תמיכה בתוכנית לימודים נפרדת לתלמידים שיעים בבתי ספר ממשלתיים, והתנגדות להחלת החוקים האסלאמיים הסוניים בידי הגנרל זיא אל-חאק בשנות השמונים<sup>78</sup> – ובפיתוח המדרסות השיעיות. כאשר הפגין האקטיביזם השיעי נטיות תוקפניות, מתמרדות ואף אלימות, היה זה בדרך כלל בתגובה למה שנתפס כאיום על אמונתו הדתית, ובפרט עלייתן של התנועות תחת ההשפעה הוהאבית – "דאובנדי" ו"אהל אל-חדיית". נטייה זו באה לידי ביטוי בטרוריות עירוני כנגד מסגדים ופעילים סונים קיצוניים; עם זאת, יותר מ-70 אחוז מההרוגים באלימות בין פלגי האסלאם מאז שנת 1985 הם שיעים.

בפקיסטן כמו במקומות אחרים, למהפכה האיראנית הייתה השפעה ניכרת, והיא הובילה ב-1979 להקמתה של המפלגה הפוליטית השיעית הראשונה, "טריק א-ניפאז א-פיק ג'עפריה" (TNJF), התנועה ליישום הג'עפרי פיק – החוק השיעי). בהתחשב בכך שפקיסטן היא מדינה שיש בה רוב סוני, שם המפלגה ראוי לציון כשלעצמו, ומשקף את ניצני השאיפה המהפכנית בהשראה ובעידוד איראניים. השם שונה מאוחר יותר ל"טריק א-ג'עפריה" (TJP), התנועה הג'עפריה הפקיסטנית), ובשנת 2002, בעקבות החלטתו של הגנרל מושארף להוציא מחוץ לחוק את כל המפלגות הבלגניות השיעיות והסוניות, שונה שוב – ל"טריק אל-אסלאם" (TIP), המפלגה האסלאמית הפקיסטנית). אך הלהט למהפכה שיעית כמו-איראנית דעך בינתיים, והאקטיביזם חזר פחות או יותר לצורתו הקודמת, ממוקד בהגנה על האינטרסים של הקהילה.

לאור מעמד המיעוט והפיזור הרחב של האוכלוסייה השיעית, האקטיביזם השיעי לא אימץ בדרך כלל את רעיון ה"אומה" הגלובלית, שהוא בלתי נפרד מהאסלאמיזם הסוני; זאת למרות שאדוות גלי ההצלחה של המהפכה האיראנית טרם שכחו, וההיענות לסמכות הדתית ("מרג'עיה") חוצה בדרך כלל גבולות מדיניים. הקהילות השיעיות נטתה בדרך כלל למקם את עצמה ביחס למדינות ספציפיות ולרעיון הלאומי

אקטיביזם שיעי. כך הדבר לגבי האקטיביזם השיעי במדינות המפרץ (כווית, ערב הסעודית ואיחוד האמירויות), לבנון ופקיסטן. זו היא גם הנטייה הבולטת במדינות שבהן הפכו השיעים לרוב מספרי – עיראק ובחריין.

גם כאשר הקהילות היא הבסיס, האופי הספציפי של הפוליטיקה האסלאמיסטית השיעית השתנה, בהתאם להקשר הפוליטי. דוגמה מובהקת לכך היא לבנון, שם התגייסה בשנות השבעים האוכלוסייה השיעית כדי למחות על הקיפוח החברתי היחסי שלה, והקימה את "תנועת המקופחים" ("חראכת אל-מחרומין"), תחת הנהגתו של מוסא א-צדר, ובהמשך את מפלגת "אמל". הפלישה הישראלית ללבנון בשנת 1982 הולידה היערכות פוליטית חדשה, עם ייסודם של ארגונים הנהנים מתמיכתה של איראן ומחויבים להתנגדות פעילה נגד הכובש. שיאה של תופעה זו התבטא בהקמת תנועת חזבאללה, שתהפוך עד מהרה לאחת התנועות הממושמעות והמאורגנות ביותר בלבנון, אשר מטרתה המוצהרת הן לחקות את השלטון האסלאמי האיראני (ראו בהמשך), לשחרר את לבנון מעול הנוכחות הישראלית, ובסופו של דבר, להשמיד את ישראל.<sup>75</sup>

דוגמה נוספת היא עיראק, שבה נהנו השיעים מייצוג פוליטי משמעותי בשנות השישים דרך שותפותם במפלגת הבעת' ובמפלגה הקומוניסטית. אובדן הייצוג הזה, בעקבות טיהורים פוליטיים והפיכתו של המשטר ליותר ויותר דיקטטורי, יחד עם ההשפעה הדרמטית של המהפכה האיראנית, הביאו להקצנה בהשקפה ובאופני הפעולה של האקטיביסטים השיעים האסלאמיסטים אשר באופוזיציה. מפלגת ה"דעווה" החשאית ("חזב א-דעווה")<sup>76</sup> פנתה יותר ויותר לאלימות, וניסתה להתנקש בחייהם של גורמים בכירים במפלגת הבעת'. שינוי נוסף, מכריע אף יותר, התרחש ב-2003, בעקבות ההתערבות הצבאית האמריקאית-בריטית והפלתו של משטר הבעת'. שינוי זה היווה זרז להתפתחות משמעותיות נוספות – ולא מעט מתיחויות – בתוך האקטיביזם השיעי העיראקי, אשר נדרש לעבור מההגנה הקהילתית על האינטרסים השיעיים לסדר יום לאומי שאפתני ותובעני יותר, הנוגע לסוגיית

<sup>75</sup> ראו דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית מס. 7, "משחק ישן, חוקים חדשים: הסכסוך בגבול ישראל-לבנון", 18 בנובמבר 2002.

<sup>76</sup> שמה של התנועה מעיד על דרכי המשונות של האסלאמיזם השיעי, המשלב יחד שני רעיונות (מפלגה פוליטית ומיסיון דתי) שהם כמעט תמיד נפרדים באסלאמיזם הסוני. המפלגה נוסדה בעיקר בידי סעיד מוחמד בכיר א-צדר, כנראה בתחילת שנות השישים (ויש אומרים כבר ב-1957-1958); משנות השבעים המאוחרות ואילך אימצה המפלגה קו יותר אלים ומרדני, ורוסקה כמעט לחלוטין על ידי המשטר; מנהיגיה, בכיר א-צדר ואחותו בינת אל-חודה הוצאו להורג באפריל 1980, והלווחמים שנותרו נמלטו רובם לאיראן; ראו דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית מס. 6, "תדרוך עיראק: מתחת לפני השטח", 1 באוקטובר 2002.

<sup>77</sup> ראו תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית מס. 8, "השיעים העיראקים תחת כיבוש".

<sup>78</sup> השיעים סירבו לשלם "זכאת" (המס האסלאמי) ופרצו בהפגנות מחאה נגד חוק ה"זכאת" משנת 1980, והכריחו את זיא אל-חאק לפטור אותם מתשלום המס. לאחרונה, כאשר הממשלה שילבה ספרי לימוד חדשים המציגים באור חיובי את ההיסטוריה והמנהגים של הסונה, באזורים בעלי רוב שיעי, המורים השיעים הכריזו על שביתה ודרשו מתלמידיהם לחסום את הרחובות ולארגן עצרות מחאה.

את התשתית הרעיונית למה שהייתה עבור השיעים התריסריים שאיפה חדשה לחלוטין – להפיל את שלטון המדינה ולא רק להתנגד לו, ולהחליפו במדינה אסלאמית.

חומייני הנהיג את דוקטרינת "ולאית אל-פקיח", שפירושה "ממשלת המשפט האסלאמי".<sup>81</sup> ראשית, טען חומייני, מדינה אסלאמית תחת שלטון ממשלה אסלאמית היא חיונית, ושנית – ממשלה אסלאמית ("חוכמה אסלאמית") דורשת שהפיקוח העליון על התנהגות הממשלה יופקד בידיו של אדם המוכשר להניף את דגל השריעה, היינו המשפטן ("פקיח") שמכירים בו כבעל שתי התכונות החיוניות: ידע שלם ומלא של החוק, והעדר מוחלט של משוא פנים באכיפתו.<sup>82</sup> "פקיח" יוצא דופן שכזה יכול לבוא רק משורות הדרג העליון של העולמא השיעית, האייתוללות. דוקטרינת "ולאית אל-פקיח" פותרת לפיכך את הבעיה מי צריך לעמוד בראש השלטון עד לשובו של האמאם השנים-עשר.

המדינה שהוקמה בעקבות המהפכה האיראנית מתוארת לעתים קרובות כתיאוקרטיה, או כנתונה לשלטון כוהני הדת. לא ברור כלל אם זו הייתה כוונתו של חומייני ושכך היו פני הדברים בימי שלטונו. בעוד שהמטרה הסופית של המדינה האסלאמית הייתה לאכוף את החוק האסלאמי, אשר הוסכם על כולם שמקורו אלוהי, הדוקטרינה של חומייני העניקה משקל רב לתיווך האנושי וסמכות עליונה בידי האדם האחד שהוענקו לו יכולות יוצאות דופן של שיפוט ושיקול דעת. אף שהסתמך על רשתות העולמא השיעית, הן כסוכנים מרכזיים בהנעה המהפכנית במאמץ להפיל את משטר השאה, והן כמאגר לגיוס בעלי התפקידים במדינה האסלאמית החדשה, הוא לא תמך בהקמתה של מפלגת חכמי דת.<sup>83</sup> יתר על כן, חומייני התעקש שוב ושוב שההגנה של המדינה האסלאמית הייתה היעד המרכזי, והיא מצדיקה במקרים מסוימים אף את השעייתה הזמנית או ביטולה של השריעה.<sup>84</sup> כך יכלו שיקולי הפוליטיקה המהפכנית לגבור על הדוגמה הדתית,<sup>85</sup> אף שהסמכות הפוליטית של העולמא נשמרה, כיוון שהיא זו שהוסמכה להורות ל"פקיח" לבסס את החלטותיו על הבנתו את המצב הפוליטי ולא על קריאתו את כתבי הדת.

ככלל, כשהיא מכירה ברעיון המדינה – למשל בעיראק, בלבנון ובערב הסעודית – ובמקביל לכך מחפשת דרך להשתלב בו. הפוליטיקה הקהילתית השיעית נוטה בהתאם לכך לאמץ ולהדגיש את רעיון הפלורליזם ושוויון הזכויות האזרחי, ובפרט לתפוס את האזרחות כנפרדת מזהות דתית, תוך שהיא מפגינה נטיות פשרניות כלפי מי שאינם שיעים.<sup>79</sup>

ככלל, המיעוטים השיעים הפגינו נטייה לאלימות בין-פלגית רק כאשר מצאו עצמם תחת מתקפה אלימה על רקע דומה. מה שקרה בלבנון בשנות השבעים והשמונים היה במידה מסוימת יוצא מהכלל, כאשר הגבול בין אלימות הגנתית להתקפית היטשטש במעגל הדמים המתמשך: התנועה השיעית "אמל" לא הסתפקה רק בלהגן על השכונות השיעיות ובניסיון להעצים את הייצוג של השיעים במערכת הפוליטית, אלא גם יצאה לעתים למתקפות על מחנות הפליטים הפלסטינים וגירשה בכוח את התושבים הנוצרים משכונות מעורבות במערב ביירות. עם זאת, התנועה השיעית האסלאמיסטית, חזבאללה, שמאז האפילה במידה רבה על "אמל", נמנעה מגישות פלגניות חריפות, והבהירה את תמיכתה ברעיון הלאום הלבנוני, ואת הסולידריות שלה עם התנועה הלאומית הפלסטינית על בסיס על-פלגי. גישה דומה הופגנה בעיראק, שם הכוחות היריבים בפוליטיקה הפנים-שיעית בחרו לרסן את התגובות האלימות שלהם כלפי ההתגריות של קבוצות אסלאמיסטיות סוניות אלימות.

היוצאת מכלל זה של אקטיביזם קהילתי שיעי היא איראן: השיעים מהווים שם את הרוב המכריע, השיעה היא מאז המאה השש-עשרה דת הלאום, והאייתוללה חומייני הנחיל בה בשנת 1979 את המהפכה האסלאמית. לעולמא השיעית היה תפקיד מפתח בתסיסה הלאומנית של 1891, שכונתה בשם "מרד הטבק", ובמהפכה החוקתית של 1906-1911.<sup>80</sup> הם מילאו תפקיד בתקופת הממשלה הלאומנית של מוסאדק בראשית שנות החמישים, אם כי לא היו אז בעצה אחת. אי אפשר לכתוב את האקטיביזם האסלאמי השיעי באותה עת "קהילתי", הואיל והשיעים היו הלכה למעשה האוכלוסייה הלאומית כולה; הייתה זו התנגדות נמרצת אך מוגבלת, שהתנגדה למוטיבים של הלאומיות והחוקה, אך נמנעה מלקרוא תיגר של ממש על השלטון. עם זאת, חומייני הניח

<sup>81</sup> "ולאית" (ובערבית: "ולאיה") פירושה "ממשלה", בהקשר של מינוי או אמון מוסריים, בשונה מממשלה כמוסד ("חוכמה"); לפיכך אפשר לתרגמה גם כ"מנדט", "חסות", "אומנה" או "משמורת". בכל מקרה, ההקשר הוא של סמכות מפקחת.

<sup>82</sup> זוביידה, שם, עמ' 17.

<sup>83</sup> כאשר קבוצה של חברי עולמא ברשות האייתוללה באהשתי עשתה בדיוק כך, והקימו מפלגה רפובליקנית אסלאמית תחת הנהגתם, חומייני היה בלתי נלהב בעליל, וכאשר באהשתי ועמיתו נהרגו בפיצוץ מטען בשנת 1982, הפרויקט שלהם הלך גם הוא לעולמו.

<sup>84</sup> ראו זוביידה, שם; אוליבר רוי, "כישלון האסלאמיזם הפוליטי", לונדון (1994).

<sup>85</sup> לדיון בנקודה זו ראו אוליבר רוי, שם, פרק 10.

<sup>79</sup> דבר זה בולט במיוחד באקטיביזם השיעי בערב הסעודית ובבחרייין. האקטיביסטים השיעים בבחרייין מוחים נגד הסבל והקיפוח של השיעים, והוקיעו בלשון חריפה את החוקה משנת 2002, אך האקטיביזם שלהם הוא לפי טבעו רפורמיסטי ואיננו אלים או חתרני. על גישת "שני הערוצים" של הפעילים השיעים בערב הסעודית (המוחים מחד נגד האפליה ומנגד מכריזים על נאמנות למדינה הסעודית) ראו דו"ח המזרח התיכון מס. 31 של קבוצת המשבר הבינלאומית, "תדרוך ערב הסעודית".

<sup>80</sup> ראו עבד אל-עזיז א. סחדינה, 'אקטיביזם שיעי באיראן, עיראק ולבנון', בתוך: מרטי ואפלבי, "תצפיות על פונדמנטליזם", שם, עמ' 403-456.

השפעתה של איראן חשובה במיוחד בקרב האסלאמיזם השיעי בעיראק, אשר מפוצל באופן כללי בין תומכי האייתוללה הבכיר הנמנע מפעילות פוליטית לאומית עלי אל-סיסתאני, לבין הזרם העממי של מוקתדא א-צדר, הענפים השונים של מפלגת ה"דעווה" שהתפצלה, והאייתוללה המנוח בקיר אל-חכים (שנרצח בנג'ף ב-29 באוגוסט 2003), אשר ייסד את "המועצה העליונה למהפכה אסלאמית" (SCRI) בטהראן בשנת 1982. אל-סיסתאני, תלמידו ויורשו של האייתוללה הבכיר המנוח אבו אל-קאסם אל-חוי, הנו בעל סמכות בלתי ניתנת לערעור בקרב מרבית העיראקים השיעים הדתיים, אינו מקבל את הדוקטרינה של חומייני ודוחה הלכה למעשה את "ממשלת המשפט האסלאמית".<sup>89</sup> מוקתדא א-צדר הכיר בה, לפחות באופן רשמי, אך אין לו מעמד דתי אמיתי משל עצמו. רוכב על גלי התמיכה באביו המנוח, האייתוללה מוחמד סדיק א-צדר (שנרצח בשנת 1999), יריב דתי של סיסתאני, עיצב לעצמו תפקיד פוליטי כנציגם של השיעים העירוניים המקופחים.<sup>90</sup> ה"מועצה העליונה למהפכה האסלאמית" אימצה את הדוקטרינה של חומייני בעת שהייתה תחת חסות איראנית, אך מאז שובה לעיראק באפריל 2003, חזרה בה מעניין זה, כפי שעשתה גם המפלגה היריבה, "דעווה תנזים אל-עיראק"; שתיהן הביעו תמיכה בפוליטיקה דמוקרטית.<sup>91</sup>

בהתחשב ברבגוניות הדתית בעיראק, כלל לא ברור אם העקרונות של "ולאית אל-פקיח" עשויים להיות מיושמים בה, גם אם תנועות האסלאמיסטים השיעים, "המועצה העליונה למהפכה אסלאמית" או "דעווה תנזים אל-עיראק" – שהן כעת מיעוט אפילו בקרב השיעים – יעלו לשלטון בדרך כלשהי. סביר יותר שהן תהיינה מחויבות לעקרון ה"אג'תיהאד" ותפתחנה או גרסה משלהן ל"ולאית אל-פקיח", או דוקטרינה חדשה שתצדיק באופן רציונלי את פנייתם למישור הפוליטי והלאומי. עד כמה עשויה התפתחות כזאת להשפיע על המצב הפנימי באיראן – זאת אין לדעת. כך או כך, לפוליטיקה האסלאמיסטית השיעית נכון עתיד מעניין.

הסמכות האישית של חומייני הייתה כזאת שיוורש בעל שיעור קומה לא יכול היה לקום לו בימי חייו. הבחירה בעלי חמינאי הייתה שנויה במחלוקת, הואיל ובניגוד לחומייני, הוא לא היה ראש האייתוללות בזמן שירש את חומייני, והסמכות האינטלקטואלית והמוסרית שלו ביחס לעולמא השיעית הוטלה לא אחת בספק. כתוצאה מכך, לא הצליח חמינאי להיות המתווך המוסכם והמכריע במחלוקות שהתגלו בתוך המשטר, ונטה לפעול כדוברם של הפלגים השמרניים של חכמי הדת, המבוצרים בעמדותיהם הבטוחות בתפקידים לא נבחרים, ומתנגדים לשאיפות הרפורמיסטיות של אלה החייבים את מעמדם לבחירת האזרחים (ובהם למשל הנשיא חתאמי), ומגלים לפיכך רגישות גבוהה ללחציו של הציבור הדרוש שינוי.<sup>86</sup>

במילים אחרות, חמינאי נטה למצוא עצמו בדיוק בתפקיד שחומייני שאף (באמצעות דוקטרינת "ולאית אל-פקיח") להימנע ממנו, ולפעול בדיוק באופן שבו חומייני סירב לפעול, היינו כנציג הדוגמטיות של חכמי הדת. כתוצאה מכך, לא רק ההשפעה האישית של חמינאי בתור המנהיג העליון אלא גם דוקטרינת "ולאית אל-פקיח" עצמה מצאו עצמם תחת התקפה, עובדה שמצביעה על המגוון הגדול של העמדות הפוליטיות בתוך האקטיביזם השיעי, אשר כולל, לצד הזרם הסמכותני של חומייני, גם זרמים ליברליים, שמאלניים, דמוקרטיים וכאלה שמתנגדים לחכמי הדת. במהלך עלייתו המטאורית של חומייני הועמדו אלה בצל, אך במהלך חמש-עשרה השנים האחרונות הם חוזרים לזירה.

השפעת המהפכה של חומייני על האסלאמיזם השיעי מחוץ לאיראן הייתה כה מרחיקת לכת, עת ששאלות של דוקטרינה התמזגו בשאלת הקשר עם טהראן. חיפושיה של איראן אחר תומכים הובילו אותה לעודד פיצולים ופילוגים בתנועות מסוימות, ובפרט בלבנון, שם היא קידמה באופן גלוי את חזבאללה על חשבונה של תנועת "אמל".<sup>87</sup> בהתאם לכך, אימץ חזבאללה את הדוקטרינה של "ולאית אל-פקיח", אף שבמקביל הכריז כי התנאים לכינונה של ממשלה אסלאמית אינם מתקיימים בלבנון.<sup>88</sup> בפקיסטן, המפלגה הפוליטית השיעית (TIP) מפוצלת לשתי סיעות עיקריות, אחת שהיא פרו-איראנית במובהק, והשנייה – שיש לה פחות השפעה – פחות. הרעיון של "ולאית אל-פקיח" זוכה להסכמה כמעט גורפת של חכמי הדת השיעים במדינה.

<sup>86</sup> על המחלוקות ומאבקי הכוח הפנימיים באיראן של ימינו ראו קבוצת המשבר הבינלאומית, דו"ח מס. 5, "איראן: המאבק על נשמתה של המהפכה", 5 באוגוסט 2002.

<sup>87</sup> ראו גיילון, "ג'יהאד: התפשטות ונסיגה באסלאם", פריז (2000), עמ' 129-130.

<sup>88</sup> למרות שבאופן רשמי היא ממשיכה לתמוך במדינה בנוסח איראן, התאימה חזבאללה עם הזמן את גישתה; היום, אף שהקהילה השיעית נותרה בסיס התמיכה העיקרי שלה, היא צברה תמיכה רחבה יותר בקהילות מגוונות.

<sup>89</sup> מתוך התנגדות לשלטון זר בעיראק קרא סיסתאני להעברת ריבונות מוקדמת לממשלה נבחרת כפתרון המתאים ביותר לכיבוש, וצייד בפלורליזם ודמוקרטיה כעקרונות שצריכים לעמוד בבסיס המדינה העיראקית. ראו תדרוך קבוצת המשבר הבינלאומית, "עיראק תחת שלטון השיעה", שם, עמ' 7-11.

<sup>90</sup> שם, עמ' 15-20.

<sup>91</sup> שם, עמ' 11-15.

הזאת היא בעליל מחוץ להישג ידן של ממשלות המערב ושל גורמי חוץ אחרים; לכן, אל להם לשאוף להשפיע באופן ישיר על העניינים, אלא במקום זאת להכיר בתועלת שתצמח להם אם יקלו את מאמצי הממשלות המוסלמיות בעניין זה, במקום לשבש או לסבך אותם.

עם זאת, אין פירושו של דבר שהמערב צריך להיות אדיש לשאלה איזה זרם באקטיביזם האסלאמי יגבר בטווח הבינוני והארוך, או שאין לו כלל השפעה על כך. זרם אחד בפרט – האסלאמיזם הפוליטי הסוני – הוא מודרניסטי כמעט לגמרי: מבכר אסטרטגיות לא-אלימות על פני אלימות, פתוח לדיאלוג ולדיון ומגלה עניין ברעיונות דמוקרטיים.<sup>94</sup> עם זאת, הוא איננו זרם "פרו-מערבי" מאולף; דווקא העובדה שהזרם הזה מייצג כעת פיוס בין האסלאמיזם ללאומיות – לאומיות שנוטה להגן על ריבונות המדינה ולהתנגד למעורבות מערבית – היא שגרמה לו לאמץ אסטרטגיות דמוקרטיות והשקפות מודרניסטיות לגבי החוק האסלאמי. בה בעת, העלאת הצדק החברתי והמלחמה בשחיתות לראש סדר היום הפוליטי שלהם הביאה את האסלאמיסטים הפוליטיים לנהוג במידה של קיצוניות ומיליטנטיות (לא-אלימה), כדיבור ובמעשה.

עם זאת, העמדה שלהם כלפי המערב היא ביקורתית ולא עוינת באופן בוטה, והמיליטנטיות שלהם בזירה המקומית והבינלאומית גם יחד היא בדרך כלל מזדוה ומחושבת, ואיננה אלימה. אם זרם מרחיק-ראות זה באסלאמיזם הסוני העכשווי<sup>95</sup> יגבר על הזרמים הקנאיים ותומכי הג'יהאד,

לחוק) ומפלגת ה"ואפה" (אשר השלטונות סירבו להכיר בה); בנוסף לכך כוללת המפה הפוליטית מספר רב של מפלגות חילוניות, זרמים סליפיים ותומכי ג'מעאת א-תבליע' של הדעווה האסלאמית, כמה וכמה מסדרים סופיים, ואפילו מיסיונרים אוונגליסטים; והם מלהזכיר את ריבוי תנועות הג'יהאד החמושות, המייצגות השקפות אסלאמות-לאומית, קוטביסטיות וג'יהאדיות-סלפיות.

<sup>94</sup> אף ששותפים למגמה זו בעיקר אסלאמיסטים פוליטיים סונים, אין פירוש הדבר שיש להם מונופול עליה. רעיונות אסלאמיים מודרניסטים זוכים לתחייה גם מחוץ לשורות האסלאמיזם הפוליטי, אצל קבוצות שאינן מגדירות עצמן כמפלגות פוליטיות ומכשירות באופן מופגן כל שאיפה בזירה הפוליטית; דוגמה לכך היא "התנועה להתחדשות" (MPR), שנוסדה בשנת 2003 בידי המופתי הצרפתי-אלג'יראי של מארסיי, סוהיב בן-שיח; ראו דו"ח קבוצת המשבר הבינלאומית, "אסלאמיזם, אלימות ורפורמה באלג'יר".

<sup>95</sup> תנועות אלה מפגינות, כמוכן, מידה משמעותית של שמרנות ביחסן למעמד האישה, למוסד המשפחה ולמוסר המיני. השמרנות הזאת עשויה להיראות כחופפת את זו של התנועות הפונדמנטליסטיות, אך להגדירה כשייכת "לימי הביניים" פירושו להפוך אותה לקריקטורה; לפי מהותה היא דומה מאוד לגישה שהייתה שלטת בדמוקרטיות המערביות בשנות החמישים, ולאחרונה החלה גם היא להתפתח ולהשתנות.

## VII. סיכום: השלכות רבגוניות האקטיביזם האסלאמי על "המלחמה נגד הטרור"

מאז 11 בספטמבר 2001, העדשה המרכזית שדרכה התבונן המערב באקטיביזם האסלאמי הייתה "המלחמה נגד הטרור". בהתחשב בהיקף הטראומה שנחווה באותו היום, העדיפות ניתנה למדיניות של מאבק בטרור, ועקב המעורבות של אל-קעידה בהתקפות, האקטיביזם האסלאמי מצא עצמו במוקד. אך כפי שהבהיר הדיון לעיל, העולם האסלאמי – ובפרט העולם האסלאמי הסוני – הוא רבגוני; לגיוון הזה צריכות להיות השלכות מרחיקות לכת על ניתוח המצב והצעדים המדיניים של המערב.

ראשית, הפרשנות לפיה העולם המוסלמי מחולק באופן חד בין תומכי המערב לתומכי הג'יהאד, ושהמתח בין המחנות האלה עלול להוביל למלחמת אזרחים בתוך האסלאם,<sup>92</sup> היא מוגזמת מאוד – שלא לומר מוטעית ומטעה. הנטיות השונות בתוך האקטיביזם האסלאמי בכלל והאסלאמיזם הסוני בפרט, וקשת הדעות האידיאולוגיות והפוליטיות בארצות האסלאם הסוני – אינן מצטמצמות לכדי מחנה תומכי בן-לאדן מול מחנה תומכי המערב (לא כל שכן תומכי ארצות הברית). הרטוריקה האמריקאית, לפיה "או שאתם איתנו או שאתם נגדנו", כמעט שלא הותירה חותם על העולם המוסלמי. החשדנות כלפי אל-קעידה וממשיכי דרכה ואף ההתנגדות להם נפוצות בקרב חוגים אסלאמיים, ובחוגי האסלאמיסטים הפוליטיים זהו כמעט קונצנזוס, אך אין הוא מיתרגם להשקפה פרו-אמריקאית; בה בעת, העוינות כלפי מדיניות המערב, ובפרט כלפי המדיניות האמריקאית, נפוצה מאוד, אך אין פירושה תמיכה בג'יהאד הגלובלי של אל-קעידה, לא כל שכן נכונות ליטול בו חלק (להוציא מיעוט קטן שרובו, ואולי אף מרביתו, בא מהפזורה המוסלמית).

ההבנה השנייה היא שהרבגוניות העצומה באקטיביזם האסלאמי מחייבת ענווה ומשנה זהירות מצד מדיניות המערב. הרבגוניות הזאת יוצרת במדינות אסלאמיות שונות מפה פוליטית מורכבת בהרבה אף מהניתוח המפורט של הזרמים המוצגים בדו"ח זה. בכל מדינה, הממשלה המוסלמית עשויה להתמודד עם קבוצות מתחרות שונות – לא רק של אסלאמיזם פוליטי, אלא גם של אסלאמיזם מיסיונרי קנאי ואקטיביזם ג'יהאדי – ובנוסף לכך סוגים נוספים של אקטיביזם אסלאמי (מסדרים סופיים ומיעוטים שיעיים, התארגנויות דתיות לא-אסלאמיות, מיעוטים נוצריים ואף ארגונים מיסיונריים) ואקטיביזם פוליטי (מפלגות חילוניות מהשמאל, הימין והמרכז).<sup>93</sup> קריאה נבונה של המפה הפוליטית המורכבת

<sup>92</sup> ראו למשל מייקל דוראן, 'מלחמת האזרחים של מישהו אחר', "פוריין אפירס", ינואר-פברואר 2002, עמ' 22-42.

<sup>93</sup> באלג'יר למשל, הממשלה התמודדה עם לפחות חמישה סוגים שונים של אסלאמיזם פוליטי: שלוש מפלגות-בת חוקיות של האחים האסלאמים, "חזית הישועה האסלאמית" (שהוצאה מחוץ

המדמים זאת למלחמה בהידרה המיתולוגית – הראשים המותקפים רק מתרבים במהירות.

הסיבה המרכזית לכך היא שהסוגיות המעוררות את התרעומת, אשר מניעה את גלגלי הג'יהאד הסוני ברחבי העולם המוסלמי, טרם נפתרו; מאז שנת 2001 לא זכו נושאים אלה להתייחסות נאותה, ומצבם רק החמיר. הכישלון בהתמודדות עם הסוגיה הפלסטינית, ובפרט ההחלטה לצאת למלחמה נגד עיראק והניהול הכושל של עיראק לאחר המלחמה – כל אלה עודדו ללא ספק את פעילי הג'יהאד ברחבי העולם המוסלמי והניעו אותם. ההבנה והרטוריקה הפשטניות של המערב, אשר נוטות להטיל ספק בכל סוגי האסלאמיזם הפוליטי, ורואות בתומכי הג'יהאד הפנימי, האירדנטי והגלובלי מקשה אחת, הקשתה במידה רבה על המוסלמים עצמם לגנות ולהילחם בסוגים היותר מזיקים של הג'יהאד.

האופן שבו מנוהלת ה"מלחמה נגד הטרור" גובה מחיר נוסף ומעורר דאגה; אחת הבעיות שמעורר האקטיביזם האסלאמי הוא האיום על ההשתלבות החברתית והפוליטית של הפזורה המוסלמית. זה איננו עניין בעל חשיבות רבה בארצות הברית, אך בטווח הבינוני והארוך הוא עשוי להיות סוגיה מרכזית באירופה – בפרט בצרפת, הולנד, ספרד ובריטניה.

ה"מלחמה נגד הטרור" אינה בשום אופן הגורם לאיום הזה, אך האופן שבו היא מנוהלת – המלחמה בעיראק וכיבושה, נקיטת עיניים, התיוג הגורף של כל צורות הג'יהאד כטרור, הוויתור על הנורמות המשפטיות המערביות בטיפול בחשודים במעורבות בטרור (גואנטנמו, בלמארש), ואי-נקיטת אמצעים של ממש כדי להתמודד עם הסוגיה הפלסטינית – בהחלט חריוף את האיום. כדי להדוף את מה שעלול להתגלות כמקור לא אכזב לאי-יציבות פנימית, מקבלי ההחלטות באירופה צריכים לשנות את מדיניותם הנוכחית בתחום המלחמה בטרור.

בפרט, יש להגדיר את הבעיה הביטחונית כבעיה של טרור בכלל, ולא של "טרור מוסלמי"; יש להגדיר ולזהות בבירור ובזהירות מהו "טרור", ולהבחין בינו לבין צורות אחרות של מאבק אלים; יש לשים את הדגש על עבודתם של המשטרה ושירותי המודיעין (ואולי להפסיק לכנות את המאמצים נגד הטרור "מלחמה"); ויותר מכול, חיוני לרדת לשורש הדברים ולהבין שיש להגיב ברצינות לסוגיות המרכזיות שהתנועות המזוינות מתייחסות אליהן – בין אם אלה אכן ההנעה המניעים האמיתיים שלהן ובין אם לאו. ההתגייסות בקרב המוסלמים האירופאים היא תוצאה של האירועים הדרמטיים ביתר שטחי ה"אומה" המוסלמית (ובפרט בפלסטין ובעיראק); הערכה מחודשת והתמודדות עם הדרמות האלו עשויה לתרום רבות לצמצום הקיצוניות.

קהיר/בריסל, 2 במרץ 2005

ישרת הדבר את האינטרס ארוך הטווח של המערב, הואיל וזה יקדם את המודרניזציה של החברות המוסלמיות הסוניות.

המערב יכול לעודד את ההתפתחות הזאת, אך לשם כך עליו לוותר על הדחף האקטיביסטי להתערבות יתר במדינות המוסלמיות, או לפחות למתן אותו. עליו להפגין יותר כבוד לריבונותן של המדינות המוסלמיות, להבין את שאיפותיהן לשאת ולתת מחדש על היחסים איתן במגוון רחב של נושאים, וכן להשלים עם עמדותיהן ולהתחשב בהשקפותיהן בכמה מהנושאים השנויים ביותר במחלוקת – ובפרט הסכסוך הישראלי-פלסטיני, סוגיית עיראק ו"המלחמה נגד הטרור".

החלופה – להמשיך להמתין לסוגים מבויתים יותר של אסלאמיסטים "מתונים", מבלי לשנות את המדיניות הנוכחית – תיכשל קרוב לוודאי. אם "מתונים" פירושו נוחים להשפעה, הרי שמדובר בקבוצות ובזרמים שאין ביכולתם לבטא את התסכולים והציפיות של ה"מוסלמים מן השורה", לטעון לחזקה על תגובות הבטן הפוליטיות שלהם, או לקדם רפורמה של ממש במדינות מוסלמיות ומודרניזציה משמעותית של ההשקפות התרבותיות והאידיאולוגיות. גישה פטרונית של המערב כלפי ה"מתונים" לא תפחית את כוח המשיכה של הקיצונים ועשויה אף להגביר אותו, וכך לחבל בסיכוייהם של הזרמים המודרניסטיים באסלאמיזם הסוני, ולסייע דווקא לקנאים ולתומכי הג'יהאד.

שלוש שנים לאחר תחילתה, הערכת מצב מחודשת של "המלחמה נגד הטרור" עשויה לחשוף ממצאים מפתיעים. נראה שכמה מהאמצעים שנקטו בהקשר של המלחמה הוכיחו את יעילותם: ארגון אל-קעידה הורחק ממקום המקלט שלו באפגניסטן ואיננו יכול עוד לנהל מחנות לאימוני ג'יהאד, רבות מרשתות הג'יהאד פורקו או שפעילותן שובשה, פעילי ג'יהאד רבים נלכדו, מימון פעילות הג'יהאד הופרע גם הוא וכדומה. עם זאת, העדויות מצביעות על כך שתנועת הג'יהאד עדיין חיה ובוועטת, מצליחה ללא קושי למלא את השורות במגויסים חדשים במקום הפעילים שנעצרו, ומסוגלת לפעול באופן חופשי יחסית במרבית העולם שמחוץ לאמריקה הצפונית.

אכן, במהלך תקופה זו האיום הביטחוני שמציב האקטיביזם הג'יהאדי גבר באופן ניכר באירופה (בפרט בספרד, אך גם בצרפת, בהולנד ובבריטניה), ברוסיה (הטרוריות הצ'צ'ני בצ'צ'ניה ובמקומות אחרים), ויותר מכול בעולם המוסלמי עצמו. די במבט חטוף במצב בעיראק, בערב הסעודית ובתימן, בפיגועים בתוניסיה (ג'רבה), במרוקו (קזבלנקה) ובמצרים (טאבה), וכמובן – בהמשך ההתקוממות (המצומצמת משהו) באלג'יר, באפריקה שמדרום לסהרה (הפיגוע במומבסה שבקניה) ובדרום-מזרח אסיה (הפיגועים בבאלי וההתקפות בפיליפינים). בקצרה, ה"מלחמה נגד הטרור" רק חרקה את הנחש, אך לא הרגה אותו; יש