

האישים האלה – של המורד הגדול ושל מושל ממונה – אולם לשניהם הייתה ירושלים היקרה בערים.
לצערי, לא עלה בידי לראות את התערוכה, אולם הספר שביקרתיו מעיד גם על אודותיה.

גבראל ורבורג

אוניברסיטת חיפה

* * *

אלי רכס ואריק רודניצקי, **מיעוטים מוסלמים במדינות רוב לא מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה בוחן**, תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב, 2011, 150 עמודים.

הספר הוא אסופת מאמרים בעריכתם של אלי רכס ואריק רודניצקי. נוסף על הקדמה של שני העורכים, הקובץ מחולק מבחינה תמטית לשני חלקים. החלק הראשון מורכב משלושה מאמרים ומציג מבט השוואתי על המיעוטים המוסלמים במדינות רוב לא מוסלמי. החלק השני מוקדש לתנועה האסלאמית בישראל ובו חמישה מאמרים. הקובץ נפתח במאמרו של אוריה שביט, המשווה בין המוסלמים בישראל לבין המוסלמים באירופה. המחבר מציג קריאה משווה העומדת על השונה ועל המשותף לשני המקרים, ויש בזה חידוש בפני עצמו. המחבר מציין ארבעה הבדלים מרכזיים בין המיעוט הערבי־המוסלמי בישראל לבין קהילות המהגרים המוסלמים באירופה הנוגעים לכוחו של האסלאם הפוליטי, למידת ההומוגניות של הקהילה, לדמוגרפיה ולנושא ההלכתי של חיים תחת שלטון לא מוסלמי. ואולם המחבר מטפל בנושא בלי לתת רקע היסטורי על יחס האסלאם ההלכתי לסוגיית מגורים של מוסלמים בארצות שבשליטת לא־מוסלמים. חכמי האסלאם הרי נדרשו לסוגיה זו מאז ימיה של ספרד המוסלמית כאשר החלה הרקונקיסטה וקהילות מוסלמיות החלו נכנסות תחת שלטון נוצרי.

היות שהמחקר מציג מבט השוואתי, בולט בהיעדרו הניסיון להשוות בין המיעוטים המוסלמים באירופה לבין קהילות היהודיות על ציר הזמן. מדוע כשלה תנועת ההשכלה במאה התשע־עשרה? ומדוע הבעיה היהודית מצאה את פתרונה לאחר מאות שנים של מציאות חיים עם הקמתה של ישות מדינתית־יהודית מחוץ לגבולותיה הגאוגרפיים־הטריטוריאליים של אירופה? ההשוואה בין המיעוט המוסלמי בישראל לבין קהילות מהגרים מוסלמיות באירופה אפשרית ולגיטימית, אולם אסור שהיא תאפיל על הייחוד של המיעוט הערבי־המוסלמי בישראל, שהרי מיעוט זה אינו רק עוד מקרה של מיעוט מוסלמי החי תחת שלטון לא־מוסלמי, אלא שהוא מיעוט לאומי שהיה לפני כמה עשורים חלק מאוכלוסיית הרוב, ורואה בעצמו אוכלוסייה ילידית וחלק בלתי נפרד מהמרחב. דימוי עצמי זה, ההולך ומתעצם בשני העשורים

האחרונים, הוא גורם מכונן בעיצוב העמדה כלפי המדינה. חשוב מזה, המיעוט הערבי-המוסלמי בארץ אינו קהילה של מהגרים, כך שהוויה החברתית, הפוליטית והתרבותית שלו שונה בהרבה מזו של קהילות המהגרים המוסלמים באירופה. היבטים אלה מהותיים ביותר לבחינת ההבדל בין מקרי הבוחן, אך המחבר אינו מייחס להם חשיבות בניתוחו. שביט מייחס את ההסתגרות במובלעות לפסיקות הלכתיות: "פתרונות הלכתיים נוקשים מעודדים הסתגרות של בני המיעוט המוסלמי במסגרות בלעדיות, למעשה מובלעות" (עמ' 25), וזאת בלי להזכיר כלל את ההשפעה של יחס הרוב האירופי אל המהגרים המוסלמים, שהרי אינטגרציה בחברת הרוב אינה תלויה אך ורק בדפוסי ההתנהגות של קהילת המיעוט, אלא היא מותנית בראש ובראשונה ביחסו של הרוב וברצונו לקבל את המיעוט האחר והשונה. המאמר הוא בלי הפניות לפי המקובל בכתיבה אקדמית, והוא מצטייר כגילוי דעת יותר משהוא אמר אקדמי של ממש.

המאמר השני של לאה קרינבג עוסק בתגובות החברה המערב אירופית אל המיעוט המוסלמי היושב בתוכה. מבחינת מניעיהם של המהגרים לאירופה, קשה להבין מהמאמר במה שונה הגירת המוסלמים לאירופה מכל הגירה מארצות העולם השלישי המתפתחות לאירופה, שהיא בסופו של דבר תולדה ישירה של הקולוניאליזם, העוני, האבטלה, דיכוי פוליטי וחיפוש אחר הזדמנויות חיים ותעסוקה מבטיחות יותר. המחברת מתעלמת לגמרי מהמציאות החברתית-הכלכלית ומתמקדת בהיבט הדוגמטי הצר. לא ברור מדוע התעלמה המחברת מפועלו של האינטלקטואל האלג'ירי-הצרפתי מוחמד ארכון בהקשר הזה. ארכון נחשב לאחד האינטלקטואלים המוסלמים הליברלים שהטיף בחיבורו לפרשנות מחודשת של האסלאם לאור הנאורות והרציונליזם. יתרה מזאת, ארכון פעל למען השתלבות המוסלמים במרחב שלהם גם במחיר של ויתור על מנהגים ומוסדות חברתיים, והוא היה אחד משני חברים מוסלמים בוועדה שהקים הנשיא ז'ק שיראק לבחינת סוגית החג'אב והמליצה לאסור על לבוש. מסקנתה של המחברת כי "הפתרון לא יכול להגיע מן המארחים הלא-מוסלמים... אלא מתוך האסלאם עצמו" (עמ' 39), מתעלמת לגמרי מן העבר הלא רחוק של אירופה, שידעה את כישלון האמנציפציה, האנטישמיות, הנאציזם, הפשיזם והקולוניאליזם. השאלה המתבקשת, ואינה מוצגת במאמרה של קרינבג וגם לא אצל שביט, היא: האם החברה המערב אירופית עם המורשת הקולוניאליסטית ומסורת המאבק הגלובלי עם עולם האסלאם מסוגלת מבחינה מבנית "לחבק" את קהילות המהגרים בני הקולוניות לשעבר באסיה ובאפריקה, ולאפשר את השתלבותן תוך כיבוד זכותן לשמור על השונות?

מאמרו של שגיא פולקה עוסק בפסיקתו של השיח' יוסף אל-קרדאוי, מי שמוגדר היום התאורטיקן המרכזי של תנועות הוסטייה, על חיי קהילות המוסלמיות בארצות המערב. המחבר סוקר בפירוט מרשים את הפתיחות, המתניות והפרגמטיות המאפיינות את פסיקותיו של קרדאוי בכל הנוגע לחיים במערב, כגון קבלת אזרחות של מדינה מערבית, שירות צבאי ופיתוח הלכת האיזונים (עמ' 53). לפיכך מציין המחבר ובצדק, שהמטרה היא להקל על המוסלמים לשהות במערב ולהבטיח

השתלבות בלא היטמעות. ואולם מסקנתו הסופית של פולקה סותרת במידה רבה את הדיון עצמו, שהרי הגישה הפרגמטית והמאוזנת מבית מדרשו של קרדאוי נתפסת בעיניו כאמצעי להשתלטות האסלאם על אירופה, לא בדרכי מלחמה וכיבוש אלא בדרכי שלום ושכנוע (עמ' 59). גם אם קרדאוי מטפח את מושג הכיבוש בדרכי שלום, אין הוא מציג "תכנית שלבים" אסלאמית להשתלטות על אירופה, אלא מכיר במפורש במציאות הקיימת ולפיה מדינות המערב מנהיגות את העולם (עמ' 47), ורואה בכך המשך הגישה המיסיונרית הרואה באסלאם שליחות לכל בני המין האנושי. המחבר מפגין גישה סלקטיבית מובהקת במסקנותיו, שהרי המסקנה שקרדאוי חותר להשתלטות האסלאם על אירופה מתעלמת מזה שאותו קרדאוי עמד מאחורי הקביעה כי החלוקה הקלאסית של השריעה את העולם לדאר אל-אסלאם ולדאר אל-חרב אינה רלוונטית לעת החדשה, ומקורה במצב המלחמה ששרר אז, וכי "היחסים בין המוסלמים לזולתם מתבססים על דו־קיום בשלום" (עמ' 58-59). ברור שקרדאוי, על פוריותו הספרותית והאהדה הרבה שהוא זוכה לה, מייצג מגמה מחשבתית באסלאם, שלא היה מלכתחילה עשוי מקשה אחת והתאפיין ברב־גוניות מחשבתית ופוליטית, כפי שמראה מחקרו של י' גולדציהר על החדית.⁴

קריאה מעמיקה של שלושת המאמרים הפותחים מראה עקבות ברורים של אסלאמופוביה, שהרי הדיון המתמקד בקהילות המהגרים מתעלם מהעובדה הבסיסית שהמכשולים בפני השתלבותם של קהילות המהגרים נמצאים משני עברי המתרס. חלקו השני של הספר נפתח במאמרו המקיף של אלי רכס על התנועה האסלאמית בישראל. המחבר מציג סקירה מקיפה ומעמיקה של מעגלי העשייה של התנועה האסלאמית, מקורות ההשראה האידאולוגיים וההתפתחות ההיסטורית בשנים 1972-1996. המחבר מדגיש את חשיבות השפעתה של מלחמת 1967 ואת קריסת האידאולוגיות החילוניות-הלאומיות בעולם הערבי (65), על התחזקותה של התנועה האסלאמית בתוך הקו הירוק כחלק ממגמה כלל-אזורית. ואולם התפתחות זו מוצגת בתלישות מהקשר הגלובלי של קריסת ברית המועצות ומדינות הגוש הסוציאליסטי. התפתחות זו הייתה לא פחות חשובה ממלחמת 1967 ואף משמעותית יותר בכל הנוגע למיעוט הערבי. לקריסת ברית המועצות היו השלכות ניכרות על מעמדה של חד"ש החילונית, שסיפקה למיעוט הערבי לא רק מסגרת הזדהות והשתייכות לאומית ופוליטית, אלא גם מגוון רחב של שירותים ובכלל זה מועדונים, ארגוני נוער ומחנות קיץ, וחשוב מכול – משלחות סטודנטים שהיו יוצאות מדי שנה בשנה למזרח אירופה והיוו משענת חשובה שעליה נבנה בסיס התמיכה העממית של חד"ש. לפיכך קריסת ברית המועצות שמטה מידיה של חד"ש סוכן גיוס חשוב וגרמה לנסיגה ניכרת במעמדה הציבורי, וזו תועלה היטב בידי התנועה האסלאמית.

מאמרו של נמרוד לוז עוסק במאבק בין שני הפלגים של התנועה האסלאמית בישראל על הקרקע ועל זכויות המיעוט הערבי-המוסלמי בהדגשת השיבה למקומות הקדושים לאסלאם והיצמדות אליהם. המחבר פותח את הדיון בהצגת רקע תאורטי

4 יצחק גולדציהר, **הרצאות על האסלאם** (הדפסה רביעית), ירושלים תשמ"ז, עמ' 37-41.

מרשים על שאלת המקום, ואחר־כך הוא מצביע על קו של המשכיות בדבקות במקומות הקדושים לאסלאם לאורך ההיסטוריה הפלסטינית החל במופתי חאג' אמין אל־חוסני וכלה במנהיג הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית השיח' ראאד צלאח מחאג'נה. התופעה אף מוצגת כגורם קבוע בהיסטוריה של האסלאם מימיו של הח'ליף האומיי עבד אל־מלכ בן מרוואן (78). מאמרו של השופט איאד זחאלקה על מעמדם של בתי הדין השרעיים בעיני הציבוריות הערבית, מנסה להראות, לפעמים באופן אפולוגטי, כי בתי הדין השרעיים בארץ זוכים להערכה מכל קצות הקשת הפוליטית והאזרחית של החברה הערבית. מאמר זה מפר את הרצף הלוגי של הדיון, המוקדש כולו לתנועה האסלאמית. מאמרו של מהנד מוסטפא שַׁנְאָף להציג הסבר חלופי, מקיף ומייצג להתפתחותו של האסלאם הפוליטי (101). הסבר זה מורכב, לטעמו של המחבר, מארבע רמות של גורמים: הסביבה הפוליטית, האוריינטציה הפוליטית של הציבור, אופיים של המנהיגים הפוליטיים ולבסוף המשמעויות שמייחסים מנהיגים אלה לטקסט הדתי (102).

המאמר החותם את הקובץ, מאת מרדכי קידר, הוא דוגמה מובהקת לכתיבה אידאולוגית מגויסת, המפרשת את הדינמיקה ההיסטורית לפי אמות המידה ונקודות המבט של המחבר. כך לדוגמה, בטענתו שהתנועה האסלאמית רואה את המאבק על הארץ כמאבק בין האסלאם כדת האמת לבין היהדות כדת הבטלה (119), אין המחבר מביא שום סימוכין או הפניה ומסתפק באמירה ששמע את הדברים בשיחותיו עם ראשי התנועה, בלי לציין תאריך ומקום קיומן של השיחות הללו. מן הראוי היה לבסס טיעון כה מרכזי על כתיבהם של מנהיגי התנועה או פרסומים רשמיים או שיחות מתועדות אם יש כאלה.

בעוד מהנד מצטפא קובע שהתנועה האסלאמית מנסה לשחרר את עצמה מכל דיון תאורטי או מעשי בעניין היחסים עם המדינה (106), קידר קובע כי מדינת ישראל אינה לגיטימית בעיני התנועה ויש להיאבק בה ובתרבותה (122). ספק רב אם הדה־לגיטימציה של המדינה היא נחלתה של התנועה האסלאמית בלבד. הציבור הערבי ומנהיגיו הפוליטיים בכלל אינם מכירים בלגיטימיות הגדרתה של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי ובאידאולוגיה הציונית בכלל. יתרה מכך, ההימנעות המודעת של התנועה האסלאמית מהשיח על הלגיטימציה של המדינה במרחב משקפת תופעה מכוננת ביחסי המיעוט הערבי עם המדינה היהודית, שלא זכתה להתייחסות כלשהי בשני המאמרים, הלוא היא תופעת הניכור הפוליטי. הציבור הערבי בכללותו, ובמסגרת זאת התנועה האסלאמית, חש מנוכר כלפי המדינה, מוסדותיה, סמליה ותכניה האידאולוגיים והלאומיים. צמיחתה של התנועה האסלאמית בגישתה הרגרסיבית כלפי המדינה היא בבואה של מגמות ניכור עמוקות כלפי המוסד המדינתי של ישראל עם כל המשתמע מכך.

מתקבל הרושם שהעורכים ומקצת המחברים מקבלים בלא עוררין את הראייה של תנועות האסלאם הפוליטי, ובעיניהם אלה הפנים האותנטיים והבלעדיים של האסלאם, בעוד האמת ההיסטורית המוצקת היא, שהתנועות האסלאמסטיות הן תולדה של המודרנה, ולא היו קיימות בטרם העת החדשה במזרח התיכון. האטביזם

שתנועות אלה מפתחות ביחס לעבר האסלאמי והבלעדיות שהן מנסות ליטול לידיהן על פרשנות האסלאם, אינם הופכים אותן בהכרח לפניו האותנטיים של האסלאם. האסלאם מאז הופעתו במאה השביעית התאפיין במהותו הפלורליסטית, הדינמית והפתוחה להשפעות זרות, בעוד התנועות האסלאמיסטיות מייצגות קו חשיבה מונוליתי בראייתן ובפרשנותן את האסלאם. על ביקורת זו יש להוסיף עוד נדבך ולפיו הזיהוי או הערוב בין אסלאם ומוסלמים מצד אחד לבין תנועות אסלאמיסטיות מן הצד האחר הוא בעייתי בפני עצמו ואינו עומד במבחן העובדתי ההיסטורי.

על אף הביקורת, יש לקובץ הזה, ובעיקר לחלקו השני, מקום חשוב בחקר המיעוט הערבי בישראל, והוא מוסיף להבנת ההווה הייחודית שבה שרויה התנועה האסלאמית בישראל. עוד שתי מעלות הן: (א) הזווית ההשוואתית שנותן הקובץ מאירה באור חדש את חקר התופעה של האסלאם הפוליטי; (ב) מאמרי הקובץ מעמידים את הקורא על המורכבות הכרוכה בהימצאותן של קהילות מוסלמיות בארצות המערב ועל הניסיון להתמודד עם מורכבות זו מבחינה הלכתית.

יוסרי חזראן

האוניברסיטה הפתוחה

* * *

משה שמש, **התחייה הלאומית הפלסטינית בצל משבר מנהיגות: מהמופתי עד שקירי, 1937-1967**, קריית שדה-בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2012, 688 עמודים, כולל נספחים ומפתח.

זהו חיבור ארוך ומפורט שפותח מעגל וסוגר אותו בהקפדה רבה. התנועה הלאומית הפלסטינית שהונהגה בידי המופתי חאג' אמון אל-חוסייני נחלה מפלה מכרעת מידי התנועה הציונית, שגרמה לחורבן-נפבה. המכה הייתה כה קשה עד כי לא היה אפשר לנבא אם החברה הפלסטינית תוכל להתקיים ותוליד מחדש תנועה לאומית. אחמד שקירי, המנהיג הפלסטיני שהחיה את התנועה הלאומית הפלסטינית בעקבות הנכבה, ירד מהבמה הלאומית הפלסטינית בעקבות כיבושי ישראל בשאר חלקי המולדת הפלסטינית במלחמת יוני 1967. לראשונה מאז שקמה התנועה הציונית, נכנסה כל פלסטיין-ארץ-ישראל תחת שלטון יהודי ישיר. כיבוש זה סגר מעגל בתנועה הלאומית הפלסטינית, ואכן אחמד שקירי, מחייה התנועה הלאומית הפלסטינית אחרי הנכבה, ירד מהבמה. מאז נפתח מעגל חדש.

משה שמש עקב ביסודיות אחר התהליכים החברתיים והפוליטיים שעיצבו את פני התנועה הלאומית הפלסטינית במעגל הפנים-פלסטיני ובמעגל הכלל-הערבי בתקופת המחקר. ואולם מורגש חסרונו של שחקן לא פחות חשוב – מדינת ישראל בשנים 1948-1967.

בהקדמה כותב שמש, ש"המחקר מציע גישה חדשה לחקר החברה הפלסטינית ובאורח ספציפי – ראייה חדשה של התפתחות ההנהגה שלה, על הדילמות, הקשיים,