

התיכון הישראלי למדעים ולאמנויות
המרכז הישראלי למצוינות בחינוך
ירושלים

עבודת גמר בתולדות הערבים והאסלאם

המיעוטים במערב מפרספקטיבה אסלאמית: השוואה בין הוגי "משפט המיעוטים" לבין טארק רמדאן



מגיש העבודה: טל שוורץ
מנחה העבודה: מר עדו פלזנטל

חורף תשע"ט/2019
מחזור כ"ח

תודות

עבודה זו נכתבה לאחר התלבטויות רבות: האם לכתוב עבודת גמר בכלל, האם לכתוב אותה במדעים או במדעי הרוח, ולבסוף אינספור תהיות ושינויים בנושא העבודה ובמהלך המחקר. אני שמח מאוד על בחירתי בנושא המיעוטים המוסלמיים, ולמדתי במהלך הכתיבה להכיר צדדים חדשים של הנושא, שלרוב אינם מופיעים בשיח על אודותיו בימינו. כתיבת העבודה סייעה לי ללמוד כל כך הרבה, הן בתחום המקצועי של המחקר והכתיבה והן בתחום אותו חקרתי. לפיכך, ברצוני להודות למספר אנשים, שבלעדיהם עבודה זו לא הייתה נכתבת כלל:

תודה מקרב לב למנחה העבודה, מר עדו פלזנטל, על התמיכה והסיוע רב הערך שנתן לי בכל שלבי כתיבת העבודה, החל מהפנייה לחומר רקע ועד להערות והגהה.

תודה רבה לד"ר יעל יוסטוס-סגל, המלווה מטעם בית הספר, על הליווי המסור במהלך כתיבת העבודה.

תודתי נתונה גם למר שמאי פישמן ומר יוסי דוד על שהסכימו לעזור ולייעץ לי בשלבים הראשוניים של העבודה.

תודה להוריי ומשפחתי על ההתעניינות והתמיכה שעזרו לי להתקדם גם כשהייתי אובד עצות.

תודה רבה לכם, ואני מאחל לכם קריאה מהנה ומעניינת.

תוכן

1	מבוא
7	פרק ראשון : האנשים מאחורי הרעיונות
7	טארק רמדאן – נציג הדור השני
13	יוסף אל-קרדאווי - ה"אאוטסיידר"
19	טהא ג'אבר אל-עלוואני - המהגר למערב
21	השוואה מסכמת
22	פרק שני : מתודולוגיה ועקרונות תיאורטיים
22	טארק רמדאן - רפורמה רדיקלית
29	יוסף אל-קרדאווי - המדריך לפסיקה למיעוטים
36	טהא ג'אבר אל-עלוואני – יצירת חזון לאומה
40	השוואה מסכמת
41	פרק שלישי : החזון למבנה הקהילה
41	טארק רמדאן - מאינטגרציה להשתתפות
49	יוסף אל-קרדאווי - משטר ה עולמאא
55	טהא ג'אבר אל-עלוואני – החלוץ לפני ה אומה
59	השוואה מסכמת
61	פרק רביעי - מקרי מבחן
61	רקע
64	טארק רמדאן – חידוש זהיר
68	יוסף אל-קרדאווי – העמדה המסורתית
72	טהא ג'אבר אל-עלוואני – חוסר החלטה
75	השוואה מסכמת
78	סיכום ומסקנות
85	ביבליוגרפיה

מבוא

האסלאם והמוסלמים החיים במערב הם בין הנושאים הבעורים בזירה הציבורית במדינות מערביות בשנים האחרונות. עדות לכך הם פיגועי הטרור האסלאמיסטיים במערב, האיסור על כניסה לארה"ב של מהגרים ותיירים ממדינות מוסלמיות שהוציא הנשיא טראמפ, ואינספור אירועים אחרים שחלקם יידון בעבודה זו. נושא זה נחקר מזוויות שונות: אקדמיות, תקשורתיות ופוליטיות-מדיניות. עם זאת, מוקד הדיון הוא לרוב היחס שעל החברה המערבית להעניק למהגרים ולאזרחים מוסלמים, הסיכון שהם לכאורה מצביים לחברה המערבית כזרים, או החובות שיש למערב כלפיהם. מנושאים כאלה גולש הדיון לרוב לסוגיות של פלורליזם ורב-תרבותיות, או לוויכוח על הזהות האירופית או האמריקאית ה"אנתנטית". נושאים אלו כבודם במקומו מונח, אך הדיון בהם חסר נקודה אחת מרכזית: מהו למעשה רצונם של המוסלמים? כיצד המחשבה המוסלמית של ימינו רואה את החיים כמיעוט מוסלמי במערב?

תקצר היריעה מלהציג תשובה מלאה ומוחלטת לשאלות אלו במסגרת עבודה זו. עם זאת, מוצג כאן ניסיון אמתי לבחון את חזונם לעתיד של חלק מההוגים המוסלמיים המשפיעים בימינו, שבראייתי אחראים לחלק מהותי מהדיון באסלאם המודרני על אודות המיעוטים המוסלמיים החיים במדינות מערביות. לשם כך, העבודה תנתח את תורתם של שלושה הוגים מוסלמיים מרכזיים מהזרם הרפורמיסטי באסלאם, שהרבו לעסוק בנושא בשלושים השנים האחרונות: פרופ' טארק רמדאן, שייח' ד"ר יוסף אל-קרדאווי, ושייח' ד"ר טהא ג'אבר אל-עלוואני. הראשון הוא אקדמאי חשוב בעל תורה רחבת היקף על העתיד המוסלמי במערב, השני נחשב לפוסק החשוב ביותר באסלאם הסוני של ימינו ולמנהיג הרוחני של תנועת "האחים המוסלמים", והשלישי היה אקדמאי, איש הלכה בכיר ומנהיג מרכזי של המוסלמים באמריקה. השניים האחרונים אחראים במשותף לפיתוח הדוקטרינה ההלכתית "**פקה אל-אקליאת**", המייצרת מסגרת לעיסוק הלכתי בבעיותיהם של המוסלמים במערב בכל התחומים, לאור עקרונות הזרם הרפורמיסטי באסלאם. בעבודה אתמקד בשאלה: כיצד מצטיירת הקהילה המוסלמית העתידית בעולם המערבי לפי טארק רמדאן ולפי גישת "משפט המיעוטים" ומהם יחסי הגומלין בין חזונות אלו?

רקע

האסלאם הוא דת מונותאיסטית שראשיתה במאה השביעית בחצי האי ערב, והיא בנויה סביב אמונה באל היחיד (אללה), בנביאו מוחמד ובספר הקדוש - הקוראן. לאסלאם חמש מצוות יסודיות (**ארכאן אל-אסלאם**, או עמודי האסלאם), שנקבעו עם השנים:

1. העדות (**שהאדה**), שהיא הכרזתם של המאמינים על אמונתם ביחוד האלוהי ובהיות מוחמד שליח האל.
2. התפילה (**צלאה**), על המוסלמים להתפלל חמש פעמים ביום, וכן יש תפילות רשות ותפילה מיוחדת בצהרי יום שישי, שחובה עליה להתקיים במסגד והיא מלווה בדרשה.
3. העלייה לרגל (**חג'**), מסע למכה וקיום מספר טקסי פולחן הנוגעים למבנה הכעבה ולמכה בכלל ב"עונת החג'", ששיאה בחג הקורבן (**עיד אל-אדחא**).
4. הצום (**צום**), צום מזריחה עד שקיעה בכל אחד מימי חודש הרמדאן, עד לחג סיום הצום (**עיד אל-פיטר**).

5. הצדקה (זכאה), מתן כסף לחלשים ולנזקקים, וכן תרומה למטרות האומה המוסלמית, כגון מימון הג'האד (המאמץ או המאבק בשירות אללה). הזכאה היא שילוב בין מס לכספי צדקה.¹

האסלאם הוא דת הלכתית. מכלול החוקים הקדושים והכללים האלוהיים קרוי שריעה. במהלך העבודה המילים שריעה ו"הלכה" ישמשו במשמעות חופפת. המקורות לחוקים שבשריעה הם הקוראן והסונה (אוסף עצום של מסורות על חיי הנביא וציטוטים מפיו, שכל אחד מהם קרוי חזית). את חוקי השריעה מפרשים חכמי הדת, הקרויים עולמאא (ביחיד עאלם), באמצעות מדע המשפט (פקה). הפקה מורכב משורשי המשפט (אצול אל-פקה) ומענפי המשפט או הדינים הפרטניים (פרוע אל-פקה), הכוללים את יישום החוק הקדוש לפסיקת הלכה ספציפית (פתווה). ההלכה האסלאמית נוגעת לכל התחומים בחיי המוסלמי, החל בנהלי התפילה ומצוות היסוד וכלה בעיצוב המשטר והמערכת החברתית-פוליטית. אצול אל-פקה מורכבים מהקוראן, הסונה, הקיאס והאג'מאע. הקיאס הוא היקש אנלוגי-טקסטואלי, והאג'מאע הוא הסכמה כללית של חכמי הדת על דין כלשהו. אמצעים אלו הם הכלים המרכזיים בהם משתמשים העולמאא על מנת לקבוע דינים ופסיקות.²

במהלך ההיסטוריה המוסלמית עברו השריעה והפקה מספר שלבים התפתחותיים. בחלק הראשון, במאות הראשונות לקיום האסלאם, נוצר מדע המשפט והמוסדות ההלכתיים-משפטיים השונים החלו להתבסס. בסוף תקופה זו קרתה, לפי חלק מן החוקרים, "סגירת שערי האג'תהאד (מאמץ מחשבתי עצמאי)". בעידן השני אירעה התחזקות של הזרמים הנפרדים ועוצבו אסכולות ההלכה (מד'אהב, ביחיד מד'הב) הנפוצות בעולם הסוני בימינו (חנפית, חנבלית, מאלכית ושאפעית). לאחר התבססותן הסופית של האסכולות החלה תקופה המכונה במקומות רבים "עידן התקליד (חיקוי)". בתקופה זו, שנמשכה מהמאה ה-14 עד לסוף המאה ה-19, מקובל לחשוב כי לא היו חידושים בהלכה והעמדה השלטת הכתיבה מעקב אחרי המסורת של האסכולה אליה משתייך העאלם, ומרבית חכמי הדת לא השתמשו באג'תהאד ולא פסקו באמצעות למידה ישירה מהקוראן ומהסונה. במאה ה-19 החלה התערערות של הסטטוס-קוו עם עלייתן של תנועות שקראו לרפורמה ושינוי באסלאם ולנטישת התקליד. הראשונה בהן היא התנועה הווהאבית, שעלתה בחצי האי ערב ומשמשת עד היום כדוקטרינה הדתית הרשמית של ערב הסעודית. התנועה הווהאבית מעלה על נס את הפירוש המילולי הישיר לקוראן ולסונה ואת נטישת המסורת של חלוקה לאסכולות לטובת קבלה מוחלטת של האסכולה החנבלית המחמירה והיצמדות לטקסט ללא אפשרות לפירוש אלגורי. התנועה השנייה היא המודרניזם האסלאמי, ששני ההוגים המרכזיים בו היו ג'מאל א-דין אל-אפעיאני ומחמד עבדה, ואחריהם רשיד רדא. הם פעלו בסוריה ובעיקר במצרים, בה שימש עבדה כמפתי הגדול של המדינה וערך רפורמה באל-אזהר, המוסד האקדמי החשוב ביותר בעולם המוסלמי. לאחר תקופת פעילותו המכונה תקופת "א-נהצ'ה" (התחייה), שאירעה בסוף תקופת השלטון העות'מאני ובמהלך השלטון של בריטניה וצרפת במרבית העולם האסלאמי, צמחו זרמים חדשים מהזרם המודרניסטי: האחד הוא הזרם הליברלי, הקורא לשינוי מהותי בשריעה והגבלת הסמכות הדתית בחיים, והאחר הוא הזרם האסלאמיסטי על גלגוליו השונים וזרם הווסטיה ("דרך האמצע") שיצא ממנו בעשרות השנים האחרונות. זרם זה מכונה לעיתים "סלפי-מודרניסטי". הגוף המרכזי בזרם זה הוא תנועת האחים המוסלמים, שהקים חסן אל-בנא (תלמידו של רשיד רדא) במצרים בסוף תקופת השלטון

¹ מאיר בר אשר ומאיר חטינה. "מבוא". בתוך: חטינה, מאיר ובר-אשר, מאיר. האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות. ירושלים: מאגנס, 2017. עמ' 9-14.

² נורית צפירי. "ההלכה". בתוך: בר אשר וחטינה, 220-250.

הבריטי שם. התנועה ונגזרותיה השונות, ביניהם ארגון החמאס, התפשטה לכל רחבי העולם המוסלמי, והיא מקדמת הקמת שלטון ששואב את כוחו מחוקי השריעה, שלשיטתם רלוונטיים לכל תחומי החיים. בנוסף, פועל הזרם הסלפי (מלשון סלף, המילה המתארת את "האבות הצדיקים" של האסלאם) שמעודד, בדומה לתנועה הוהאבית, קריאה מילולית של הכתובים ואדיקות וקפדנות בכל פרטיה ודקדוקיה של ההלכה מתוך אמונה שהדורות הראשונים לאסלאם הם הדוגמה לפיה צריך ללכת כיוון שהם היו הטובים ביותר בדת. זרם זה הוא ההשראה לארגוני "הג'האד הסלפי" כאל-קאעדה, המדינה האסלאמית (דאעש) וכו'.³ המשותף לכלל הזרמים החדשים באסלאם הוא הקריאה לחידוש האסלאם שלשיטתם התאבן והתיישן במאות השנים של התקליד, והטענה שהשמרנות והמסורתיות הובילו לנחיתות של האסלאם אל מול העוצמה של מדינות המערב.

עבודה זו תעסוק בהוגים מהזרמים המודרניסטיים ולא מהזרם הסלפי. זרם זה נחשב לזרם פוליטי הדוגל בשילוב האסלאם בענייני המדינה, ולפיכך מזדהה עם התפיסה האסלאמיסטית של יישום חוקי השריעה, תוך פשרות פרקטיות בעניינים שונים המאפשרים לו להיראות ליברלי ורציונלי ללא איבוד הקשר לטקסט.⁴

מוסלמים מהווים כ-4.9% מאוכלוסיית אירופה, שהם יותר מ-25 מיליון איש. רובם הגדול מורכב ממהגרים או ממשפחותיהם, החיים במדינות מערב אירופאיות כצרפת, גרמניה והממלכה המאוחדת.⁵ אוכלוסייה מוסלמית בסדר גודל כזה במערב היא תופעה חדשה יחסית: מאז ראשית האסלאם חיו רובם המוחלט של המוסלמים בעולם תחת שלטון מוסלמי, או תחת כיבוש ארעי על ידי לא-מוסלמים. מאז אמצע המאה העשרים החלה הגירה מסיבית של מוסלמים (כחלק ממגמת התגברות של ההגירה העולמית ככלל, במסגרת תהליך הגלובליזציה) אל מדינות המערב, בעיקר לאירופה ולצפון אמריקה. מוסלמים אלו הגיעו בתהליך מתמשך שנבע ממניעים כלכליים, לנוכח האטרקטיביות הכלכלית של החיים במערב אל מול חוסר האופק הכלכלי במדינות האסלאם ובמיוחד באפריקה. כמו כן, במקרים מסוימים הסיבות להגירה היו בריחה מרדיפות פוליטיות של המשטרים הדיקטטוריים במדינות מוסלמיות (כגון משטר אסד בסוריה, משטרי נאצר ומובארק במצרים, המשטר הכמאליסטי בטורקיה ושלטון סדאם חוסיין בעיראק). כתוצאה מנסיבות אלו המוסלמים באירופה הם קהילה מגוונת מבחינה אתנית, סוציו-אקונומית, ודתית-ערכית. במדינות בעלות עבר קולוניאלי כבריטניה, הולנד וצרפת קיימות קהילות מוסלמיות גדולות ממושבות לשעבר של מדינות אלו - כגון הודים, פקיסטנים, עיראקים ופלסטינים בבריטניה, אינדונזים בהולנד, מרוקאים בספרד וכן מרוקאים, אלג'יראים ותוניסאים בצרפת. לעומת זאת, בגרמניה חסרת העבר הקולוניאלי קיימת קהילה גדולה ומשפיעה של מהגרי עבודה טורקים.⁶ בעשור האחרון הצטרפה אוכלוסייה גדולה נוספת של מהגרים מוסלמים שהגיעו ברובם כפליטים מסוריה, עיראק, אפגניסטן ולוב אל מדינות אירופה. קבוצה גדולה זו היא שגרמה לעלייתו לכותרות של משבר הפליטים בשנים 2015-2016. סולם הערכים היסודי של מוסלמים אירופאים הוא

³ איאד זחאלקה. שריעה בעידן המודרני: ההלכה למיעוטים המוסלמים. תל אביב: רסלינג, 2014. עמ' 23-34; וגם: דרור זאבי. "האסלאם מהמאה ה-16 ועד ימינו", בתוך: בר אשר וחטינה, 110-134.

⁴ זחאלקה, 41.

⁵ pew research center. 2017. *Europe's Growing Muslim Population*. [ONLINE] Available at: <http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>. [Accessed 25 January 2018].

⁶ "Table: Muslims in Europe." *Global Race, Ethnicity, and Migration (REM) at the University of Minnesota*, cla.umn.edu/sites/cla.umn.edu/files/table-muslims_in_europe.pdf.

ייחודי, ושונה גם מזה של סביבתם וגם מזה של ארצות מוצאם. כפי שמדווחים במחקרם משנת 2009 נוריס ואינגלהרט, מוסלמים באירופה ובצפון אמריקה נוטים ככל המוסלמים להיות שמרנים יותר מאשר רוב החברה המערבית ביחסם לנושאי מין ומגדר, להיות ספקנים ביחס לערכים דמוקרטיים ולהיות אדוקים יותר בדת. מצד שני, הם לרוב ליברלים יותר מהאוכלוסייה במדינות המוצא שלהם, בהן הרוב המוחלט של התושבים הוא מוסלמי, ולפעמים אף השלטון הוא דתי-שרעי. כמו כן, כיוון שבמדינות מוצא שונות האופי האסלאמי של החברה משתנה, מהגרים ממדינות או קהילות שונות יהיו בעלי סולם ערכים שונה. כך לדוגמה מהגרים מאלג'יריה השמרנית ביותר בתחום השוויון המגדרי, ייטו להיות ליברלים יותר בתחום זה מבני עמם בארץ המוצא אך שמרנים יותר ממהגרים טורקים למשל, שבאים ממדינה פתוחה יותר מבחינה זו.⁷ מכיוון שהמוסלמים במערב מהווים חברה כה מגוונת מבחינה אתנית, גם הגיוון הדתי ביניהם בולט מאוד. אין אף דמות או מוסד בעל סמכות עליונה על המוסלמים במערב. חלק גדול מהם נוטה לעקוב אחר אנשי הדת מארצות המוצא או כאלו בעלי דעות דומות המצויים במערב, לרוב שמרנים דתיים, סלפים או אף בני התנועה הוהאבית. חלק אחר מנצל את הריחוק מהעולם המוסלמי על מנת לנטוש את הדת לחלוטין או חלקית. קבוצה אחרת, הנוכחת לרוב בקרב צעירים שלא התאקלמו במערב, היא אלו העוברים רדיקליזציה ומתקרבים לגורמים סלפיים וג'האדיסטיים, פעמים רבות דרך האינטרנט. אולם גם לאנשי הדת של הזרם הסלפי-מודרניסטי נוכחות גדולה במערב, בעיקר דרך ארגונים ציבוריים וכלי תקשורת אסלאמיים במדינות השונות.⁸

מעריך המחקר

עבודה זו תעמוד על מודל הקהילה המוסלמית במערב בחזונו של שלושת ההוגים. לכן, כאשר מתבצע ניתוח של התיאוריות ההלכתיות של השלושה, המטרה היא להסיק ממנו את מבנה הקהילה האופטימלי החבוי בתיאוריות אלו. לדוגמה, הניתוח של "שאלת הטריטוריות" (מעמדן של ארצות המערב בהלכה המוסלמית) אינו נעשה בכוונה להסיק על החידושים ההלכתיים בסוגיה, אלא על מנת ללמוד ממנו על היחס שלדעת אותו הוגה צריך להיות בין האסלאם למערב ולפיכך בין בני המיעוטים לחברה שסביבם.

העבודה מתחלקת לארבעה פרקים, שבכל אחד מהם אשווה את שלושת ההוגים מזווית שונה. בפרק הראשון אסקור את הביוגרפיות, דרכי הפעולה והרקע האישי שלהם. בפרק השני אנתח את העקרונות התיאורטיים וההלכתיים של הגותם. בפרק השלישי אציג מודל של חזונום לקהילה המוסלמית במערב על פי קריטריונים קבועים, כפי שהוא עולה מכתבתם התיאורטית, מהרקע האישי שלהם ומפעילותם בפלטפורמות שונות. בפרק הרביעי אסקור את התייחסויותיהם לנושאים הבאים: חובת כיסוי הראש לנשים, מושג הג'האד וטרור אסלאמיסטי. בנוסף, בפרק זה אנתח את הנושאים הללו לפי המודל שהוצג בפרק השלישי. בעבודה יהיה שימוש במגוון סוגי מקורות, הן במקורות ראשוניים - לדוגמה, ספרים שפרסמו ההוגים או התבטאויות שלהם בתקשורת, ברשת ובמדיה החברתית - והן בחומר מחקרי נרחב אודותיהם. לאורך העבודה אנתח את כתביהם השונים של ההוגים בסיוע המחקרים המקיפים שנעשו על אודותיהם, ואת התשובה לשאלת החקר אציג לאחר שימוש מקיף ומשלב בשני סוגי החומר.

⁷ Pippa Norris and Ronald F. Inglehart. "Muslim integration into Western cultures: Between origins and destinations." *Political Studies* 60.2 (2012): 228-251.

⁸ זחאלקה, 45.

כאמור, סוגיית הקהילות המוסלמיות במערב שנויה במחלוקת גם בתוך האסלאם עצמו. על כן, לדעתי נכון לדון בה מתוך הבנה של הדומה והשונה בין העמדות השונות בנושא והכרת הרקע ההלכתי, החברתי והאישי שמאחוריהן. לשם כך, העבודה סוקרת את המודלים השונים למבנה הקהילה המוסלמית במערב לאחר ניתוח של הדמויות שמקדמות אותם וחקר הרעיונות הדתיים שהם מתבססים עליהם. מודלים אלו, לאחר בדיקת יישומם בשטח דרך נושאי מבחן רלוונטיים, מאפשרים להציג את מגוון התשובות הקיימות לשאלת היחס המוסלמי לחיי קהילה אסלאמיים במדינות המערב.

הערות טכניות

לאורך העבודה אשתמש במספר רב של מונחים בתעתיק מערבית לעברית. מונחים אלו יובאו בכתב **מודגש**. התעתיק מתבצע לפי כללי האקדמיה ללשון, בשינויים הבאים:

ث = ת'

خ = ח'

ذ = ד'

ص = צ

ض = צ'

ظ = ט'

غ = ע'

פ ו-כ לא סופיות לעולם

ء و = א'

מילון מונחים

אג'תהאד – מאמץ מחשבתי עצמאי

אצול אל-פקה – שורשי המשפט המוסלמי

ג'האד – מאמץ, מלחמת קודש

דאר אל-אסלאם ודאר אל-חרב – ארץ האסלאם וארץ המלחמה (בהתאמה)

דעווה – הזמנה או קריאה לאסלאם

חג'אב/נקאב – סוגים שונים של כיסוי ראש מוסלמי

חזית' – מסורת מתקופת הנביא מחמד

מד'הב (רבים מד'אהב) – אסכולה הלכתית

מצלחה – התועלת או האינטרס של המוסלמים

מקאצד אל-שריעה – יעדי ההלכה המוסלמית

סונה – אוסף כלל המסורות מתקופת הנביא מחמד וכן הביוגרפיה שלו

עאלם (רבים **עולמאא**) – חכם דת

עאלמיית אל-אסלאם – אוניברסליות האסלאם

פקה – מדע המשפט המוסלמי

שריעה – החוק הקדוש או ההלכה המוסלמית

פרק ראשון : האנשים מאחורי הרעיונות

טארק רמדאן – נציג הדור השני

ביוגרפיה

טארק רמדאן הוא הוגה מוסלמי, איש אקדמיה, מרצה מפורסם ופעיל חברתי. הוא נולד בזינבה ב-1962 לופא וסעיד ונקרא על שמו של טארק אבן זיאד, המצביא המוסלמי שכבש את ספרד במאה השמינית.⁹ הוא רכש את השכלתו במערכת החינוך השווייצרית הכללית, סיים את לימודי התיכון שנה מוקדם מהרגיל ולמד ספרות צרפתית ופילוסופיה באוניברסיטת זינבה לתואר שני וכתב תזה העוסקת בסבל בכתובתו של ניטשה. כמו כן, הוא קיבל תואר דוקטור בערבית ובלמודי האסלאם מאותה אוניברסיטה אליו הוסיף עבודת דוקטורט על ניטשה כהיסטוריון של הפילוסופיה.¹⁰ לאחר מכן הוא החל לעבוד כמורה וכבר בשנות העשרים שלו הגיע למשרת ניהול בבית ספר תיכון, משרה במסגרתה הוביל מאבקים חברתיים וקמפיינים הנוגעים לסולידריות עם קבוצות מוחלשות והעולם השלישי. הוא מציין תקופה זו, שלותה בנסיעות רבות לעולם השלישי, כמקור חשוב ומשפיע להגותו.¹¹

בשנת 1991 הוא נסע למצרים לשנים מספר עם משפחתו (הוא נישא ב-1986 לאישה שהתאסלמה). הוא למד שם פילוסופיה, הלכה וטקסטים אסלאמיים מפי חכם דת (עאלם) בקורס אינטנסיבי ומקוצר באוניברסיטת אל-אזהר, המרכז המוסלמי הסוני החשוב בעולם.¹² בשנות התשעים המוקדמות הוא החל לפעול בצרפת ובשווייץ לקידום החברה המוסלמית-אירופאית, יצר קשרים (הוא בנה רשת של תומכים שמרכזה בליון, סביב ההוצאה וחנות הספרים האסלאמית "תווחיד" ו"איחוד המוסלמים הצעירים" הצרפתי¹³), ופרסם מספר מאמרים וספרים המהווים את הבסיס הראשוני לתאוריות ה"אסלאם האירופי" שפיתח בשנים מאוחרות יותר. בעקבות פעילותו יחד עם "איחוד המוסלמים הצעירים" כניסתו לצרפת נמנעה לזמן מה ב-1995, והוא עבר לשנה ללסטר בבריטניה, שם לימד ב"מוסד האסלאמי" שגם הוציא לאור לאחר שנתיים את שני ספריו הראשונים שהתפרסמו באנגלית (פעילותו הראשונה מחוץ לעולם דובר הצרפתית). בשנים שלאחר מכן הוא המשיך לפעול ופרסם שני ספרים נוספים שנוגעים ישירות לתחום המוסלמים באירופה, השתתף בעימות מפורסם עם שר הפנים דאז ניקולא סרקוזי בו סירב לקרוא ישירות לביטול עונשי המוות ובמיוחד סקילת הנואפות על פי השריעה, וכן צורף לצוות ייעוץ על חופש דת וקיצוניות מטעם ממשלת טוני בלייר בבריטניה. בשנת 2004,

⁹ עדו פלזנטל. "עבודת גמר לתואר מוסמך בנושא: האומה האסלאמית בהגותו של טארק רמדאן: ההיברידיות של מוסלמים-אירופאים" (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשע"ד - 2013). עמ' 5

¹⁰ "Biography I." *Tariq Ramadan Official Website*, tariqramadan.com/english/biography וגם:

Ian Buruma. "Tariq Ramadan Has an Identity Issue." *The New York Times*, The New York Times, 4 Feb. 2007, www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html.

Tariq Ramadan. *What I Believe*. Oxford: Oxford University Press, 2010. ¹¹

"Biography I." *Tariq Ramadan Official Website*, tariqramadan.com/english/biography וגם: Buruma, 2007

Paul Berman. "Who's Afraid of Tariq Ramadan?" *New Republic*, 4 June 2007, ¹³
<https://newrepublic.com/article/60961/whos-afraid-tariq-ramadan>.

עם פרסום ספרו החדש, פרצו שתי שערוריות חדשות שנגעו לו: האחת הייתה שלילת הוויזה האמריקאית שלו, והשנייה פרסום ספר הביקורת הקשה והידוע ביותר נגדו, האח טארק, מאת העיתונאית הצרפתייה קרולין פורסט (Fourrest). הסיבה הרשמית לשלילת הוויזה, מספר ימים לפני שרמדאן היה אמור להיכנס למשרת פרופסור לאסלאם באוניברסיטת נוטר-דאם באינדיאנה, הייתה שתרם כספים לארגונים שהאשמו בתמיכה בחמאס (רמדאן טען מספר פעמים שלא ידע על תמיכה זו ושהסיבה האמתית הייתה דעותיו לגבי מדיניות אמריקה במזרח התיכון ויחסו לישראל).¹⁴ בספרה של פורסט נשמעה ביקורת מפורטת ומנומקת על השיח, התכנים והרטוריקה של רמדאן, ופורסט מאשימה אותו בצביעות ובדו-פרצופיות. הספר גרר אתו פולמוס שנמשך שנים: מצד אחד תומכיו של רמדאן הציגו אותו כהוגה חדשני ודגול ואף כ"מרטיין לותר המוסלמי",¹⁵ או לפחות כקול רפורמיסטי ופרו-מערבי יחסית בתוך האסלאם. לעומת זאת רבים אחרים טענו כי הוא שקרן, צבוע ומטעה בזדון, והכריזו כי הוא אסלאמיסט מסוכן במסווה של הוגה מתון. הוא הואשם בהתחזות למגשר בין אסלאם למערב בעוד שהוא מטיף להשתלטות מוסלמית על אירופה ומתנגד למעשה לערכים מערביים. בין השאר, הותקפו עמדותיו בנושאי מגדר (הוא נחשב ל"פמיניסט אסלאמי" אך תומך בעטיית חג'אב¹⁶) ובנושא הסכסוך הישראלי-פלסטיני (רמדאן הוא פרו-פלסטיני מובהק ואף הואשם מספר פעמים בתמיכה בארגון חמאס ובעידוד תקיפת אזרחים ישראלים), וכן מספר אמירות שלו הואשמו באנטישמיות. ויכוח זה סביב רמדאן הבליט את מעמדו כאינטלקטואל המוסלמי מהמובילים באירופה, והוא המשיך להוציא ספרים, שמיעוטם נגע ישירות לתאוריות האסלאם האירופאי שלו ורובם הם ניסיונות לבניית תאולוגיה אסלאמית כוללת או ניסיונות להציג את האסלאם מחדש, מהבסיס. הוא המשיך להתקדם בעולם האקדמי וזכה למעמד גבוה באוניברסיטאות במערב ובעולם המוסלמי (בעיקר בקטר). הוא הוכתר כאחד ממאה האנשים המשפיעים בעולם לפי המגזין טיים לשנת 2004.¹⁷

בשנת 2017 התפרסמו האשמות נגדו באונס כחלק מתנועת #MeToo מצד מספר נשים. האחת היא הנדה אייארי, פעילה מוסלמית פמיניסטית וחילונית בעלת עבר סלפי, והשנייה היא אישה אנונימית בעלת מוגבלות. מספר נשים נוספות האשימו אותו בהתנהגות מינית לא הולמת וניצול. בשל האשמות אלו הוא נעצר בצרפת בינואר 2018 ונכלא. רמדאן מכחיש את ההאשמות והודיע שיגיש תביעת דיבה נגד הנשים המאשימות. רבים מתומכיו מובילים קמפיין הקורא לשחרורו ומאשים את מערכות אכיפת החוק במניעים פוליטיים זרים, והיו טענות שהמאשימות וכלי תקשורת שתמכו בהן כגון העיתון "שרלי הבדו" ספגו איומים במוות וניסיונות סחיטה והשתקה על ידי רמדאן עצמו או תומכיו.¹⁸

¹⁴ ש.ם.

¹⁵ Buruma, 2007.

¹⁶ Berman, 2007.

¹⁷ "The 2004 TIME 100: Our List of the Most Influential People in the World Today." *Time*, Time Inc., content.time.com/time/specials/packages/completelist/0,29569,1970858,00.html.

¹⁸ Florence Dixon. "Explainer: The Tariq Ramadan Affair." *Alaraby*, The New Arab, 18 Sept. 2018, www.alaraby.co.uk/english/indepth/2018/9/18/explainer-the-tariq-ramadan-affair.

משפחה

למשפחתו של רמדאן השפעה גדולה על כתיבתו ועל היחס הציבורי והתקשורתי כלפיו. סבו היה חסן אל-בנא, מייסד תנועת "האחים המוסלמים", התנועה האסלאמיסטית הגדולה והחשובה בעולם, ובמידה מסוימת הראשונה מבין תנועות אלו. לאחר הירצחו של חסן אל-בנא ב-1949 ועליית דמויות חדשות ורדיקליות יותר בתנועתו כסייד קטב, החלה ב-1954 רדיפה פוליטית כנגד האחים המוסלמים וביניהם אביו, סעייד רמדאן שהיה נשוי לבתו של אל-בנא ושימש כעורך ביטאון התנועה. הוא ברח ממצרים, מצא את דרכו לסעודיה ומשם לאירופה. הוא השתקע בז'נבה, שם הוא הקים את "המרכז האסלאמי", ושם נולדו שני ילדיו הידועים ביותר, האני ב-1959 וטארק ב-1962.

גם רמדאן עצמו מייחס חשיבות גדולה למשפחתו. ספרו *Islam, the West and the Challenges of Modernity* הוקדש לאביו וכלל הקדמה העוסקת בו ובאל-בנא, שם הוא מכנה את סבו "דבק לחלוטין באל" ומתאר את אביו כמי שנחשב ל"חסן אל-בנא הקטן".¹⁹ רבים מהעימותים סביב דמותו של רמדאן נסובו סביב יחסו לסבו הידוע, שהוא תיאר מספר פעמים כדמות שהשפיעה עליו מאוד, כ"רפורמיסט דגול" ומחדש מוסלמי גאוני.²⁰ מקרה חשוב המעיד על יחסו השנוי במחלוקת לחסן אל-בנא הוא דחיית התזה שלו שעסקה באל-בנא על ידי אוניברסיטת פריבורג, שם היא תוארה כאפולוגטיקה ללא אופי מחקרי. מקרה זה מובא על ידי פורסט כהדגמה לאופיו האסלאמיסטי והמטעה של "האח טארק".²¹ כמו כן, אחי-סבו ג'מאל אל-בנא הוא הוגה שנוי במחלוקת שנחשב ליברל הרבה יותר מאחיו חסן וידוע מאוד בקרב הקהילה המוסלמית ובמיוחד בארץ מגוריו מצרים. הייחוס המרשים הזה לדמויות מהחשובות באסלאם הפוליטי במאה ה-20 תרם רבות לפופולריות של רמדאן, ליחס המיוחד אליו מצד החברה המוסלמית, ולמעשה אפשר לו לפרסם את קריאותיו לשינוי בחברה ובחשיבה המוסלמית (החל בהצעתו ל"השעיית" עונשי המוות השרעיים וכלה בקריאתו לשוויון מגדרי ולדמוקרטיה). זאת באופן ברור ובהיר וגם כשהיו קשים לשמיעה מצד מוסלמים רבים, בייחוד השמרנים שבהם.

כתביו

אף על פי שמרבית פרסומיו של רמדאן הם בצרפתית, עבודה זו תתמקד בספריו המרכזיים שהופיעו באנגלית שהם גם המרכזיים והמשפיעים ביותר. הראשונים ביניהם פורסמו בשנת 1999: *To be a European Muslim, Muslims in France: The Way Towards Coexistence*, בו רמדאן מתאר את ההיסטוריה והמבנה החברתי של החברה המוסלמית בצרפת.

בהמשך לספרים אלו התגבש הספר הבא, המשלב את שני הספרים הקודמים למבנה כולל ופורסם ב-2001: *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. בספר זה מוצגים אמצעים בהם יכולים להשתמש המוסלמים על מנת להתמודד עם אתגרים דתיים הנובעים מהחיים בחברה מודרנית

¹⁹ Ramadan, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester: The Islamic Foundation, 1999. viii, 2001.

²⁰ דינה ליסנסקי. "משפחת חסן אל-בנא: גלגוליה של מורשת אידיאולוגית", בתוך: *האחים המוסלמים - חזון דתי*

במציאות משתנה, מאיר חטינה ואורי קופרשמידט. (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012). עמ' 103-86.

²¹ Caroline Fourest. *Brother Tariq: the Doublespeak of Tariq Ramadan*. ReadHowYouWant, 2010. pp.12.

תוך שמירה על אמונתם, באמצעות קריאה ביקורתית מחודשת של הטקסטים הקדושים בקונטקסט המערבי.

הספר הבא היווה מהפכה משל עצמו כשפורסם ב-2004, והוא מהחשובים בספריו של רמדאן: *Western Muslims and the Future of Islam*. בספר זה מוצגת דמותו של ה"מוסלמי המערבי", החי בשלום עם הזהות המוסלמית והזהות המערבית, ותפיסותיו של רמדאן לגבי עתיד החברה המוסלמית באירופה.

בספרו האחרון הנוגע ישירות לנושא המוסלמים במערב, מציג רמדאן מחדש את תפיסותיו כפי שבנה אותן בפרסומיו הקודמים, אך הפעם בגרסה מתומצתת הפונה לקהל הרחב, בעיקר המערבי, ובולט בו ניסיונו של רמדאן לחדש את המוניטין שלו כאינטלקטואל מגשר היוצר קהילה מוסלמית אירופאית החיה בשלום והשתתפות בחברה. הוא פורסם ב-2010, בשם *What I Believe*.

רמדאן גם פרסם עשרות מאמרי דעה, ניירות עמדה ומאמרים אקדמיים לאורך השנים העוסקים במוסלמים במערב, שלא יובאו כאן מפאת קוצר המקום אך מוזכרים במקומות רלוונטיים בעבודה.²³

בנוסף לפרסומים אלו, פרסם רמדאן באנגלית מספר רב של ספרים המשלימים את רעיונותיו ביחס לנושאים נוספים: גלובליזציה, האביב הערבי, חיי הנביא מוחמד, מגוון ופלורליזם. כמו כן, הוא כתב מספר ספרים המציגים את קריאתו ל"רפורמה רדיקלית" (כשמו של אחד מהם) בתפיסת האתיקה המוסלמית, ובהם הוא מנסה ליצור פילוסופיה ותאולוגיה מוסלמית חדשות המותאמות לעולם המודרני. כמו כן, הוא חיבר שני ספרים על מבוא ויסודות האסלאם, במטרה להציג את האסלאם מחדש לקהל העולמי.

מסרים מרכזיים

טארק רמדאן מגדיר את עצמו כמוסלמי רפורמיסט, שמטרתו "להישאר נאמן לעקרונות האסלאם על בסיס המקורות הכתובים תוך לקיחה בחשבון של התפתחות הקונטקסט הגאוגרפי וההיסטורי".²⁴

הוא טוען כי המוסלמים במערב נמצאים במשבר זהות עמוק²⁵ ומציע כפתרון את קבלת הזהות הכפולה של "מוסלמי מערבי" כחסרת סתירות, תוך השתתפות מסיבית של בני זהות זו בחברה האירופית וקבלתם כחלק בלתי נפרד ממנה. כל זאת בתהליך של הבנת מקורות האסלאם וערכי המערב מחדש בצורה ביקורתית המתאימה לקונטקסט המודרני והרב-תרבותי.

Ramadan, 2010, 2.²²

Tariq Ramadan. "An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World." *Tariq Ramadan* (2005); Tariq Ramadan, "Islam and Muslims in Europe: a silent revolution toward rediscovery." *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens* (2002): 158-166.

Ramadan, 2010. pp.4-6.²⁴

שם, 24.²⁵

ערוצי השפעה וקהל יעד

בנוסף לספריו הרבים, טארק רמדאן הוא מרצה פופולרי מאוד וכן פובליציסט שמאמרו התפרסמו בכלי תקשורת רבים ברחבי העולם. הוא הרצה בכל רחבי העולם באוניברסיטאות, כנסים, במפגש TEDx²⁶ ובמקומות רבים אחרים, בפני מוסלמים ולא-מוסלמים, והרצאותיו הופצו ברחבי הרשת ובאתר הבית שלו, שם זכו לעשרות אלפים של צפיות. כמו כן, הוא השתתף בפאנלים ובעימותים בנושאי הגותו - אסלאם, מודרנה ומשמעות החיים, עם בכירים מעולם האסלאם כחמזה יוסף, אקדמאים ידועים ככריסטופר היצ'נס וריצ'רד דוקינס, פעילים ועיתונאים מערביים ואף עם ניקולא סרקוזי, אז שר הפנים ולאחר מכן נשיא צרפת. באתר שלו הוא מעלה סרטונים ופרסומים אחרים באופן סדרתי הפונים בעיקר לתומכיו. למרות הכשרתו הדתית האינטנסיבית ולימודיו על ידי **עאלם** מאל-אזהר, הוא אינו מתיימר לפסוק הלכה או לשמש אימאם, ולא מחזיק בתפקיד דתי רשמי.

מסריו ודרכי ההפצה שלהם מראים כי לרמדאן קהל יעד מוגדר בקרב החברה המוסלמית למרות ניסיונו ליצור תאוריה הוליסטית שרלוונטית לכלל חברה זו: מוסלמים שהם חלק מהדור שני, השלישי ואף הרביעי למהגרים למערב בכלל ולאירופה בפרט, והם בעלי השכלה מסוימת וידיעה של השפה המקומית (אנגלית או צרפתית בדרך כלל), וכן פעילים ברשת או אנשים המשיגים חלק גדול מהמידע שלהם באינטרנט. קבוצה זו נוטה להיות צעירה יחסית, לרוב מתחת לגילו של רמדאן עצמו (56). כמו כן, ניתן לראות שהוא אינו פונה לרבים מבני שכונות העוני המוסלמיות (בעיקר אלו מהם שאינם מכירים את השפה המקומית), למהגרים חדשים וגם לא לקיצונים הדתיים. זאת כיוון שקבוצות אלו נוטות להיות פעילות בשפות המוצא שלהם ולהתרכז סביב אימאמים ומטיפים, ואילו רמדאן אינו אחד מאלו ואינו נוהג לדרוש במסגדים. לעומת זאת, השיח שלו מופנה בראש ובראשונה לבעלי מעמד כלשהו השומרים על לפחות חלק מזהותם האסלאמית, אך מעוניינים לחיות במערב ולא לגור בו זמנית בתקווה לחזור לארץ מוצאם. כפי שהוא כותב, קהל זה "מרגיש בבית" באירופה והוא מהווה את הקבוצה המרכזית של ה"מוסלמים המערביים" (Western Muslims).

בנוסף להיותו מרצה פופולרי ואקטיביסט, רמדאן הוא בראש ובראשונה אקדמאי. כאמור, הוא החזיק בעמדות בכירות באוניברסיטאות אירופאיות חשובות. הוא חבר באוניברסיטאות גם מחוץ לאירופה: הוא ממלא תפקיד של פרופסור חיצוני בפקולטה ללימודי האסלאם באוניברסיטת חמד בן חליפה בדוחה בירת קטר וכן עומד בראש המרכז לחקיקה אסלאמית ואתיקה באותה עיר, ומחזיק בתפקידים דומים באוניברסיטאות במרוקו ואף בטוקיו. בעברו הוא היה מרצה באוניברסיטאות לייזן וארסמוס בהולנד, ועמד להיות מרצה באוניברסיטת נוטרדאם באינדיאנה עד שילת הוויזה האמריקאית שלו.

למעמדו הגבוה של רמדאן בקהילה האקדמית מצטרפת השפעה פוליטית וחברתית לא מועטה. הוא שימש כיועץ בנושאי חופש דת לממשלת בריטניה ואחר כך גם לאיחוד האירופי, הקים את "תנועת המוסלמים השווייצרים" ועומד בראש "רשת המוסלמים האירופאים", צוות חשיבה של אינטלקטואלים מוסלמים שגם אותו הקים. לבסוף, הוא חבר באיחוד העולמי של חכמי דת מוסלמים, גוף משפיע המאגד אנשי דת מכל רחבי העולם ובראשו עומד השייח' יוסף אל-קרדאווי.

Tariq Ramadan. "Tariq Ramadan's Talk - TEDx Salford." *YouTube*, YouTube, 12 Nov. 2013, ²⁶
www.youtube.com/watch?v=GbFX57mzw6A.

התגובות אליו מתוך עולם האסלאם הן מעורבות. מצד אחד, למשך זמן רב הוא נהנה מפופולריות עצומה בקרב מוסלמים במערב והוא חבר במוסדות אסלאמיים נחשבים, ונמצא בקשרים עם מנהיגים מוסלמים בכירים כשייח' יוסף אל-קרדאווי. מצד שני, אין לו מעמד כאיש דת רשמי והוא אינו מבוסס בתוך הממסד הדתי המוסלמי, מכיוון שהוא גם לא פועל בשיטות מסורתיות כפסיקת הלכה והטפה במסגדים, וכל ספריו הם בבירור בסגנון מערבי ויותר קרובים לפילוסופיה מערבית מאשר להלכה ותיאולוגיה אסלאמיות.

ביוגרפיה

השייח' דוקטור יוסף אל-קרדאווי הוא חכם דת (עאלם) ופוסק (מפתי) שנחשב לאחד המשפיעים ביותר בעולם המוסלמי הסוני של ימינו. הוא מוביל את הזרם באסלאם המכונה **ווסטיה**, הדוגל במתינות ובחידוש הלכתי תוך שמירה על המסורת ותמיכה באסלאם פוליטי. קרדאווי משמש גם כמנהיגה הרוחני של תנועת האחים המוסלמים האסלאמיסטית.²⁷

יוסף אל-קרדאווי נולד בשנת 1926 בכפר עני בדלתא של הנילוס למשפחה אדוקה. בגיל שנתיים הוא התייתם מאביו ואומץ על ידי דודו, גם הוא איכר עני. נטען כי הוא זכר את הקוראן בעל-פה בגיל 9 בלבד, ועל כך זכה בתואר שייח'. כשהתבגר, עבר ללמוד בבית ספר שהשתייך לאל-אזהר. הוא הצטיין בלימודיו וכבר בגיל 14 שימש כאימאם במספר מקרים בכפרו, ואף התחיל לעסוק בפעילות הטה והוראת הפקה. לאחר ששמע הרצאה של חסן אל-בנא (מייסד האחים המוסלמים), הוא הושפע עמוקות והצטרף לתנועה, ואף נאסר למספר חודשים באשמת חברות בה כחלק מהמבצע הממשלתי נגד התנועה שבה בעקבות רצח ראש-ממשלת מצרים דאז מחמוד א-נוקראשי על ידי פעילים בתנועה. במבצע זה, שהתרחש ב-1949, נהרג גם חסן אל-בנא מנהיגה על ידי כוחות הביטחון המצרים. בעשור שלאחר מכן הוא המשיך את פעילותו בתנועת האחים המוסלמים ואף נאסר בעקבות פעילות זו פעמיים נוספות, אחת מהן למשך שנתיים.

יוסף אל-קרדאווי רכש את כל השכלתו הפורמלית באל-אזהר, מהיום בו הצטרף כנער בן ארבע עשרה למוסד של אזהר בעיר טנטא ליד כפר הולדתו ועד שקיבל את הדוקטורט שלו ב-1973. במהלך עשרות השנים הללו הוא הצטיין בכל תחומי לימודיו - מפרשנות הקוראן (**תפסיר**) ועד ל**שריעה** ולתאולוגיה של האסלאם. במהלך לימודיו הוא זכה לנאום בהלווייתו של שייח' אל-אזהר ב-1947 כתלמיד מצטיין ומוביל, זכה בפרסים, וכשהשלים את התואר שלו ב-1954 הוא דורג ראשון מבין כלל שכבתו, כ-500 תלמידים. באותו זמן הוא גם היה פעיל בתוך האוניברסיטה עצמה: הוא הוביל מספר ארגוני סטודנטים שדרשו רפורמה באל-אזהר שתכלול את התאמת התכנים לתקופה, פתיחת האוניברסיטה לקהל רחב יותר והפיכתה לקרובה יותר לאידאולוגיה האסלאמיסטית ולמבנה של אוניברסיטה מודרנית, אך כזה שיתאים לביצוע **דעווה** (הזמנה לאסלאם או הפצת האסלאם). רעיונות אלו המשיכו ללוות את קרדאווי ובשנות ה-80 הוא העלה אותם מחדש, הפעם כאיש דת בכיר ולא כסטודנט.²⁸

ב-1960 פרסם את ספרו המפורסם ביותר, **המותר והאסור באסלאם**. בתחילת שנות השישים הוא עבר לפעול בקטר, והוביל שם פתיחת פקולטות ללימודים אסלאמיים.²⁹ הוא המשיך את עבודתו מקטר, שם פיתח מהיסוד את מערכת החינוך הדתית ויצר קשרים חמים עם השלטון (קרדאווי טוען שבמשך 35 שנים ברצף, האמיר ח'ליפה בן חמד א-ת'אני זכה ממנו להדרכה דתית בכל חודש רמדאן).

²⁷ זחאלקה, 41

²⁸ Graf, Skovgaard-Petersen, 30-45.

Ana Belen Soage. "Shaykh Yusuf Al-Qaradawi: Portrait of a Leading Islamic Cleric." *Middle East Review*²⁹ of *International Affairs*, vol. 12, no. 1, Mar. 2008, pp. 51–68. meria.idc.ac.il/journal/2008/issue1/pdf/5.pdf.

הוא מכונה מאז "המפתי המעופף" או באנגלית "Global Mufti",³⁰ בשל נסיעותיו הרבות. בתחילת שנות ה-70 הוא חזר למצרים שהייתה פתוחה יותר תחת שלטון אנואר סאדאת, ואז קיבל את הדוקטורט שלו מאל-אזהר בנושא המס האסלאמי בדמות מנגנון הזכאה בימינו, וכך יצר גם קשרים עם סקטור הפיננסים האסלאמי.³¹

במשך השנים שלאחר מכן הוא המשיך לבנות את המוניטין שלו, ובשנות התשעים ותחילת שנות האלפיים הוא החל בגל של פעולות שמיצבו אותו כאיש דת עצמאי ודומיננטי בעולם המוסלמי הסוני: החל בהשתתפותו כפרשן הבכיר בתכנית הדתית הפופולרית של אל-ג'זירה "השריעה והחיים", שקלה נאמד במעל ל-40 מיליון איש ברחבי העולם,³² המשך בפרסומה של דוקטרינת פקה אל-אקליאת יחד עם ד"ר טהא ג'אבר אל-עלוואני בסוף שנות התשעים ובהקמת הגוף הביצועי שלה, המועצה האירופית לפתווה ולמחקר (ECFR) ב-1997,³³ ולבסוף הקמת האיחוד הבינלאומי של חכמי דת מוסלמים (IUMS) ב-2004. בשנות האלפיים המוקדמות הוא החל להיחשב לדמות שערורייתית ולאישיות בלתי רצויה במערב ממספר סיבות, בראש ובראשונה יחסו לפיגועי התאבדות. בזמן האינתיפאדה השנייה הוא עודד ואף פסק הלכה בעד תקיפת חיילים ואזרחים ישראלים באמצעות פיגועי התאבדות ואישר לנשים להימנע מלבישת חג'אב על מנת לבצעם בהצלחה,³⁴ עמדה שהייתה שנויה במחלוקת אף בתוך האסלאם (וגונתה במקרים מסוימים על ידי אל-אזהר). מסיבה זו ועקב מספר התבטאויות אנטישמיות בעליל הוא נחשב למעודד טרור ואף היה ברשימת המבוקשים של האינטרפול עד ל-2016, אז הוא הכריז כי פיגועי התאבדות פלסטיניים אינם מותרים יותר. קרדאווי גם עודד תקיפת חיילים ואף אזרחים אמריקאים בעיראק. בגלל פעילותו המגוונת למען ארגונים כחמאס, תמיכתו בפיגועים ובפגיעה באזרחים בישראל ובעיראק נמנעה כניסתו לארה"ב, לבריטניה ולצרפת.^{35 36}

היחס לקרדאווי בעולם הערבי משתנה מאוד בין מדינות התומכות באחים המוסלמים כקטר בה הוא מבוסס לבין מדינות המתנגדות לתנועה כגון מצרים, בה הוא הורשע בהסתה לאלימות ונידון שלא בפניו למאסר עולם בחודש ינואר 2018.³⁷ כמו כן, הוא נמצא בראש רשימת תומכי הטרור המשותפת לערב הסעודית, מצרים, בחריין ואיחוד האמירויות הערביות שמאשימות אותו בעידוד טרור ופגיעה

, Bettina Gräf, and Jakob Skovgaard-Petersen., *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaraddawi*. London: Hurst &, 2009. Print.

³¹ שם, 5

Alexander Smolczyk, "Islam's Spiritual 'Dear Abby': The Voice of Egypt's Muslim Brotherhood." ³² *Spiegel Online*, Der Spiegel, 15 Feb. 2011, www.spiegel.de/international/world/islam-s-spiritual-dear-abby-the-voice-of-egypt-s-muslim-brotherhood-a-745526.html.

Shammai Fishman. "The Doctrine of Fiqh al-Aqalliyat According to the Writings of Taha Jaber al-Alwani ³³ and Yusuf al-Qaradawi." *Hebrew University of Jerusalem*, 2006.

Mar. 22, 2004, at <http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=68511>.³⁴

"UK | Muslim Cleric Not Allowed into UK." *BBC News*, BBC, 7 Feb. 2008, ³⁵ news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7232398.stm.

"France Bars Muslim Clerics from Entering France." *CBS News*, CBS, 29 Mar. 2012, ³⁶ http://www.cbsnews.com/8301-501714_162-57406376/france-bars-muslim-clerics-from-entering-france/.

"Yusuf Al-Qaradawi Sentenced to Life in Prison in Egypt." *Al-Jazeera*, 18 Jan. 2018, ³⁷ www.aljazeera.com/news/2018/01/yusuf-al-qaradawi-sentenced-life-prison-egypt-180118065805129.html.

בביטחון הלאומי המצרי.³⁸ סיבה נוספת ליריבות בינו לבין ערב הסעודית היא יחסו השלילי לווהאביה, הגרסה הקיצונית והשמרנית של האסלאם השולטת במדינה, שהיא חלק מהזרם הסלפי אליו קרדאווי מתנגד. בשנים האחרונות השייח' אל-קרדאווי פעיל במגוון דרכים בהן הוצאת **פתוות** דרך הגופים השונים שהוא מוביל, פעילות הסברתית ופוליטית, פעילות תקשורתית ואינטרנטית נרחבת וכן הלאה. לקרדאווי שלוש בנות וארבעה בנים.

יחסו לאל-אזהר ולאחים המוסלמים

אוניברסיטת אל-אזהר שבמצרים היא, כאמור, מוסד הלימוד הדתי החשוב בעולם הסוני. יש לה כ-40,000 בוגרים בשנה, והעומד בראשה (שייח' אל-אזהר), שנכון להיום הוא פרופסור אחמד א-טייב, נחשב למוסלמי המשפיע בעולם ב-2018 על פי מגזין The Muslim 500. (קרדאווי הגיע למקום ה-33 ברשימה).³⁹

עוד משנותיו המוקדמות במוסד אל-אזהר הייתה לקרדאווי ביקורת עליו. הוא זכר את מוריו הראשונים בעיקר כפקידים ממשלתיים שהתעניינו רק במשכורתם, וטען שהלימודים היו בלתי מועילים (כדוגמת לימוד מדע ההלכה בצורה מופשטת ולא יישומית), או לא אסלאמיים (לימוד תאולוגיה בסגנון הסכולסטיקה היוונית במקום תאולוגיה קוראנית פשוטה⁴⁰). אולם גם מהלימודים הגבוהים באוניברסיטה לא חושך קרדאווי את שבטו: הטקסטים הדתיים היו מיושנים ולא מתאימים למודרנה, והטקסטים המודרניים במדע והיסטוריה היו לא-אסלאמיים או לפחות לא קראו **לדעווה** ולראייה של העולם דרך נקודת המבט האסלאמית.⁴¹ גם כשהגיע לפקולטה לתאולוגיה טען קרדאווי כי יש לחדש את התכנים ולהפכם למעשיים ורלוונטיים יותר, ולשנות את שיטות הפרשנות. גם שם הוא ראה את חוסר הקריאה לשינוי באסלאם, ומכך צמחו המסקנות שהובילו אותו לקרוא לרפורמה באל-אזהר בסגנון אסלאמיסטי. קרדאווי קרא במשך שנים רבות, גם בזמנו באוניברסיטה וגם כשכבר הגיע לעמדות בכירות בעולם המוסלמי, לשינוי שיעמיד את חכמי הדת המוסלמים (**עולמאא**) במרכז ההתעוררות האסלאמית. הוא רצה לראות את אל-אזהר כמרכז שיוביל ויחנך אותם להפצת ה**דעווה** ברחבי העולם. בשנים שלאחר מכן (לאחר תקופה קצרה בה עבד במשרד הממשלתי לנושאי ההקדש) הוא הגיע לעמדה בה קריאתו לרפורמה נפלה על אוזניים קשובות: הוא הפך לאיש מנהלה תחת שייח' אל-אזהר שהיה רפורמיסט ונערץ על ידי קרדאווי. בשנה בה עזב את מצרים, 1961, בוצעה רפורמה מקיפה באל-אזהר שהפכה אותה לאוניברסיטה מודרנית יותר, בעלת פקולטות חילוניות ואף פקולטה לנשים, ובשנות ה-70 נפתחה בה פקולטה **לדעווה**.

הגוף השני שהשפיע בצורה מסיבית על קרדאווי אישית ורעיונית הוא תנועת "האחים המוסלמים" בה הוא פעיל שנים רבות. פעילותו כפוסק הלכה נחשבת חיונית לניסיונם של האחים המוסלמים לחדש את ההלכה האסלאמית ולהפכה לנגישה ומקיפה את כל תחומי החיים של המוסלמי

³⁸ "Qaradawi: The Top Advocate of Suicide Bombings." *Al-Arabiya English*, 9 June 2017, english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2017/06/09/The-reasons-Qaradawi-on-the-top-of-Egypt-s-most-wanted-list.html&p=DevEx.LB.1,5551.1.

³⁹ "The World's 500 Most Influential Muslims 2018." Edited by Abdallah Schleifer and Aftab Ahmed, *The Muslim 500*, Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2018, www.themuslim500.com/wp-content/uploads/2018/05/TheMuslim500-2018-low.pdf.

⁴⁰ שם, 31.

⁴¹ שם.

המודרני. ספרו המפורסם, *המותר והאסור באסלאם*, שמאז יציאתו לאור ב-1960 תורגם לעשרות שפות והופץ בכל רחבי העולם, הופך את ההלכה לרלוונטית בכל תחומי החיים, בשפה פשוטה ומדויקת.⁴² בנוסף, קרדאווי עסק **בדעווה** אינטנסיבית בכל שנות פעילותו, החל מהתקופה בה שימש בנערותו כמטיף במסגד שבכפרו ועד לימינו אלה בהם הוא מטיף במסגדים, ברדיו, בטלוויזיה ובאינטרנט. בצורה זו הוא הפיץ את האידיאולוגיה של האחים המוסלמים בכל רחבי העולם, בארצות האסלאם ומחוצה להן.

למרות פעילות זו, מאז שנשלח בתחילת שנות החמישים לסוריה, ירדן ופלסטין על מנת ליצור קשרים בשם התנועה, ואף שנאסר על ידי שלטונות מצרים מספר פעמים בשל חברותו בה, הוא לא מילא תפקיד פוליטי בשמה ואף סירב כשהוצע לו תפקיד "המדריך הגדול" של התנועה ב-1976 וב-2004, בטענה ש"אללה נתן לו כשרון ללימוד ולא לפוליטיקה."⁴³ הוא הוביל קמפיינים בשם מטרות אסלאמיסטיות, אך מעולם לא הוביל אותם כאיש האחים המוסלמים, אלא בניסיון לייצג את כלל המוסלמים, **האומה**. ניתן לראות שבמשך שנות פעילותו הוא חתר להובלה של תנועה גדולה יותר מהאחים המוסלמים - בהתחלה באל-אזהר, ולאחר מכן באמצעות הטפה ופעילות סמי-פוליטית בקטר ומחוצה לה, ולבסוף בניסיון ליצור סמכויות דתיות עליונות כגון ה-IUMS. ניתן לראות כך כי אף שקרדאווי פועל עצמאית מהתנועה, אינו כפוף לה ואינו מוביל אותה, הוא פועל במקביל לה ולמען מטרות דומות.

כתביו

השייח' אל-קרדאווי הוא כותב פורה מאוד, שכתב עשרות ספרים, מאמרים, פסקי הלכה, ואף שירים ומחזות. ספריו עוסקים במגוון של תחומים אסלאמיים: **מפקה** והלכה ועד לפוליטיקה ואסלאמיזם. כאן יוצגו ספריו המרכזיים של קרדאווי הרלוונטיים לקהילה המוסלמית במערב.

ספרו המרכזי ביותר של קרדאווי הוא *המותר והאסור באסלאם (אל-חלאל ואל-חראם פי אל-אסלאם)*, שנכתב בתקופה בה עבד באל-אזהר. מאז שפורסם ב-1960 הוא הפך לאחד מספרי ההלכה המרכזיים ביותר בעולם המודרני. הוא משמש כמעין "הלכה מוסלמית למתחילים", וכולל הסברים פשוטים והוכחות ברורות למגוון נושאים **בשריעה**, הנוגעים לחייו של המוסלמי הממוצע. ספר רלוונטי נוסף הוא *במשפט המיעוטים המוסלמים (פי פקה אל-אקליאת אל-מסלמה)*, המציג את תפיסת משפט המיעוטים הבסיסית בתורתו של קרדאווי. בנוסף, האוטוביוגרפיה של קרדאווי, *בן הכפר ובית הספר האסלאמי (אבן אל-קריה ואל-כתאב)* היא מקור חשוב להבנת חייו והתפתחות תפיסתו ופעילותו.

יחד עם כל אלה קיימים מספר קבצי פסקי הלכה שהוציא, ופסקי הלכה רבים נוספים פורסמו באינטרנט, כתבי עת ובניירות עמדה שהוצגו על ידי ה-ECFR.

מסרים מרכזיים

עמדותיו של קרדאווי ניתנות לסיכום בשלושה עקרונות: אסלאמיזם, רפורמיזם, ומתינות. הוא רואה את האסלאם כמערכת טוטלית הנוגעת לכל חלק בחיים, ואת **השריעה** וה**פקה** ככלים שבאמצעותם ניתן לבנות את חייו של המוסלמי באופן שלם, ושאותם יש להשליט כחוק. הוא מתאים לזרם האסלאמיסטי המרכזי הקורא להפיכת חוקי **השריעה** לחוקים מדיניים.⁴⁴ בנוסף, הוא דוגל בחידוש

⁴² Yūsuf Qaradāwī. *Halal and haram in Islam*. Delhi: Albooks, 1960.

⁴³ Graf, Skovgaard-Petersen, 37.

⁴⁴ Graf, Skovgaard-Petersen, 68-69.

ורפורמה במחשבה האסלאמית, ומקדיש תשומת לב מיוחדת לרעיון ההתעוררות האסלאמית עליו כתב מספר ספרים, וכן לנושא המיעוטים המוסלמים. בנושא זה הוא מנסה ליצור תבנית הלכתית ומחשבתית לרפורמה בהלכה שתאפשר להביא את השריעה כמערכת שתתאים גם לקהילות אלו, תוך שימור של מסגרת חייהם בסביבתם. לבסוף, הוא מדגים גם בכתיבתו וגם בפעילותו את רעיון המרכזיות: הזרם שהוא מוביל נקרא "דרך האמצע". עקרונות הזרם כוללים ניסיון למצוא דרך אמצע בין ההתרחקות מהמסורת והשינוי של הזרם הליברלי לבין ההימנעות מחידושים והדבקות במקורות של הסלפים. דרך זו כוללת חידוש הלכתי ועקרוני תוך שמירה על היחס למסורת, ועל עקרון הרפורמיזם ביחס למקורות באמצעות חקירתם והבנתם מחדש, תהליך הקרוי **אג'תהאד**. זרם הווסטיה הוא הפופולרי ביותר באסלאם הסוני,⁴⁵ בין השאר עקב קריאתו לאיזון בין ההלכה למציאות, הדרגתיות ופתיחות תוך שמירה על המסורת האסלאמית והימנעות מפגיעה ברעיונות עליהם גדלו מיליוני מוסלמים.

ערוצי השפעה וקהל יעד

במשך שנות פעילותו הארוכות של יוסף אל-קרדאווי, הוא פרסם כמויות אדירות של חומר בכתב, רובו ככולו בערבית. כתבים אלו פונים בחלקם לקהילת חכמי הדת המוסלמים, בחלקם לפעילים אסלאמיסטיים בדרגות שונות,⁴⁶ וחלק גדול נוסף פונה לקהל המוסלמי הרחב, כגון הספר *המותר והאסור באסלאם*. דרך השפעה "מסורתית" זו נחלשה מעט בשנים האחרונות, מאז שהחל קרדאווי להשתמש יותר באמצעים טכנולוגיים לתקשורת, ובראשם תכנית הטלוויזיה הפופולרית שבה שימש דמות מפתח, "השריעה והחיים", ששודרה מאז 1997 באל-ג'זירה. יש הערכות הטוענות כי לתכנית היה קהל של עשרות מיליוני צופים ברחבי העולם.⁴⁷ בנוסף לתכנית זו, קרדאווי היה ממקימי ומארגני אתרים אסלאמיים כגון "אסלאם אונליין", שהוא בעל מאות אלפי כניסות בחודש, רובן ממדינות מוסלמיות כמצרים וטורקיה.⁴⁸ כמו כן, הוא בעל אתר (al-qaradawi.net) וחשבון טוויטר בעל 2.3 מיליוני עוקבים. בדרכים אלו הוא פונה לקהל הצעיר יותר והמחובר, שנוטה לפעול יותר באינטרנט וכך יוצר גם פלטפורמה נוחה לשיח ולדעווה בקרב הדור הצעיר של המוסלמים. מכיוון שאתרים אלו הם בשפה הערבית, הם מכוונים באופן מובהק לבני מדינות מוסלמיות או למוסלמים השומרים על קשר עם הדת והשפה הערבית גם במערב. הוא אינו פונה לקהל המוסלמי-מערבי החילוני הוותיק יותר, אלא מנסה לשמר זרם מרכזי של מוסלמים דתיים ולמשוך אותם לתורתו.

חלק נוסף ומשמעותי מדרך השפעתו היא הארגונים השונים שהקים למטרות דעווה, פסיקה ופעילות חברתית אסלאמית. בראשם עומדים כמובן המועצה האירופית לפתווה ומחקר (ECFR) והאיחוד הבינלאומי של מלומדים מוסלמים (IUMS). המועצה היא גוף פסיקה ומכון מחקר שהוקם ב-1997 על ידי הפדרציה של ארגונים מוסלמים באירופה, ומטרתה להיות סמכות פסיקה מובילה למוסלמים אירופאים עד להכשרת דור חדש של אנשי דת מקומיים מקרב מוסלמים אלו. קרדאווי הוא נשיאה. האיחוד הוא גוף רחב יותר שהוקם ב-2004, הכולל חכמי דת מוסלמים מכל הזרמים (לכאורה), שמוכנים לקיים שיח ולנסות לקדם את האסלאם ולהפכו לכוח פוליטי משמעותי. מטרתו היא ליצור

⁴⁵ זחאלקה, 45.

⁴⁶ Graf, Skovgaard-Petersen, 66.

⁴⁷ נע בין 35 מיליון בספר "גלובל מפתח" לבין 60 מיליון בויקיפדיה.

⁴⁸ "Islamonline.net Traffic Statistics." *SimilarWeb*, Similarweb Blog,

www.similarweb.com/website/islamonline.net#similarSites.

ארגון של **עולמאא** עצמאיים מכל ממשלה או אקדמיה ולהפוך אותם לסמכות מוסלמית כלל-עולמית.⁴⁹ גופים אלו, בנוסף לארגוני סיוע וצדקה שהקים אל-קרדאווי, הם ביטוי נוסף לכוחו ולהשפעתו בקרב החברה המוסלמית.

בנוסף לארגונים אלו, קרדאווי הוא בעל השפעה פיננסית, פוליטית ואקדמית באופן עצמאי: הוא חבר בדירקטוריונים של מספר בנקים אסלאמיים, יושב בחבר הנאמנים של המרכז ללימודים אסלאמיים באוקספורד (בו, בין השאר, עבד טארק רמדאן עד מעצרו) ושל מספר גופים אקדמיים נוספים.⁵⁰ כמו כן, הוא בעל השפעה גדולה על ממשלת קטר. לבסוף, קרדאווי הוא מרצה ומטיף בלתי נלאה, הנושא את דרשת יום השישי מדי שבוע במסגדו בדוחה ובעוד מאות מקומות אליהם נסע ברחבי העולם. הוא הרצה בכנסים ומפגשים של גופים אסלאמיסטיים שונים, כגון מפלגת אל-ווסט המצרית שהתפלגה מהאחים המוסלמים. הוא נחשב לאימאם ונאם מוכשר מאוד ובעל כושר שכנוע מילולי מרשים ביותר. דרשותיו הן בהירות ונוחות להבנה לקהל הרחב.⁵¹ שילובם של כלל גורמים אלו מאפשר לנו לראות עד כמה השייחי' יוסף אל-קרדאווי הוא דמות משפיעה בעולם המוסלמי, בעלת קהל הנע מצעירים אסלאמיסטים במצרים דרך חכמי דת מהעולם הערבי ועד לאקדמאים ופוליטיקאים מוסלמים ומערביים.

על אף כל זאת, קרדאווי ושאר חכמי הווסטיה זוכים לביקורת נוקבת גם מהכיוון האסלאמי, וספציפית על ידי גורמים מהזרם הסלפי. מספר **עולמאא** סלפים המצוטטים אצל זחאלקה⁵² טוענים כי קרדאווי ותומכיו ממציאים חידושים אסורים (בדעה) ומשטיחים את ההלכה, ואף "קוראים למעשה לנהוג בניגוד להלכה שבקוראן".⁵³

Graf, Skovgaard-Petersen, 46.⁴⁹

Tammam, Graf, Skovgaard-Petersen, 67.⁵⁰

Tammam, Graf, Skovgaard-Petersen, 59-61.⁵¹

זחאלקה, 44.⁵²

חסן מלאט מצוטט, שם.⁵³

טהא ג'אבר אל-עלוואני - המהגר למערב

ביוגרפיה

דוקטור טהא ג'אבר אל-עלוואני היה פוסק בולט ואיש אקדמיה חשוב בקרב המוסלמים ארצות הברית. הוא נולד בעיראק ב-1935, ובצעירותו עבר למצרים והשלים את לימודי התיכון והתואר הראשון באל-אזהר. לאחר השלמת התואר הוא חזר לעיראק למספר שנים והתגייס לצבא, לימד במכללה הצבאית ובמכללה ללימודי האסלאם בבגדד עד ש-1969 חזר לאל-אזהר והשלים את התואר השני לאחר שגורש עקב התנגדותו למפלגת הבעת' השלטת בעיראק. ב-1973 השלים את הדוקטורט בנושא **אצול אל-פקה** באל-אזהר (באותה שנה בה השלים קרדאווי את שלו), ולאחר מכן לימד במשך עשר שנים באוניברסיטת האימאם מוחמד בן סעוד בריאד, ובתחילת שנות השמונים היגר לארצות הברית והשתקע בוירג'יניה.

בארצות הברית הפך עלוואני לדמות בולטת. הוא הקים ושירת כנשיא מועצת **הפקה** של צפון אמריקה, וכן כיהן כדיקן אוניברסיטת קורדובה המוסלמית באשבורן, וירג'יניה. הוא פעל במשך שנות חייו לדיאלוג בין דתי, וכתב מספר ספרים ומחקרים בנושאי החוק האסלאמי והאתיקה האסלאמית. ב-1994 הוא פרסם בפעם הראשונה את המונח **פקה אל-אקליאת**, בפתווה שהוציאה מועצת **הפקה** בראשותו שאפשרה למוסלמים אמריקאים להצביע בבחירות. בשנים לאחר מכן הוא פיתח את הדוקטרינה הידועה בשם זה ביחד עם קרדאווי במספר ספרים וכתבים, הראשון שבהם ב-2001.⁵⁴ כמו כן, הוא כיהן למשך זמן-מה כנשיא המכון הבינלאומי למחשבה אסלאמית (IIIT) וכחבר במועצת **הפקה** הבינלאומית בג'דה, ערב הסעודית. עלוואני עבר לזמן מה למצרים לאחר שנחקר וביתו עבר חיפוש עקב חשד לתמיכה בטרור (שלא הוכח בסופו של דבר), ושם הוא החל לפעול בפרופיל גבוה יותר, לפרסם מחקרים רבים יותר ואף להופיע בטלוויזיה כאורח בכיר בתכניות אסלאמיות.⁵⁵ הוא היה נשוי ואב לשלושה ילדים שהמשיכו את פועלו. בשנת 2016 הוא נפטר בגיל 81.

כתבים

לעלוואני מגוון רחב של ספרים, מחקרים ומאמרים העוסקים בנושאי חוק אסלאמי, פילוסופיה ותאולוגיה אסלאמית וכן בפלורליזם בין-דתי על גווני השונים. ספרו המרכזי שתורגם לאנגלית הוא *Issues in Contemporary Islamic Thought*, שפורסם ב-2005 ומציג את גישתו הכללית של עלוואני לאתגרים העומדים בפני האסלאם המודרני ואת הדרכים שהוא מציע על מנת להתמודד עם האתגרים הללו.

ספר נוסף שחשוב לעבודה הוא *Towards A Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* הספר יצא לאור ב-2003 ועוסק ברעיונותיו הבסיסיים של עלוואני לגבי דוקטרינת "משפט המיעוטים", הסיבות לפיתוחה ורעיונותיו לגבי המשך פיתוחה.

⁵⁴ Fishman.

⁵⁵ Said Fares Hassan. *Fiqh al-Aqalliyāt: History, development, and progress*. New York: Palgrave Macmillan US, 2013. pp.90.

מסרים מרכזיים

עלוואני נחשב לקשור לזרם הווסטי, (אך לא לחלק בלתי נפרד ממנו)⁵⁶ והוא הוביל את יישום רעיונות זרם זה בארצות הברית. הוא טען כי על המוסלמים לפעול להבנת העולם דרך שילוב של הבנת המקורות הקדושים וההתגלות באמצעות הקוראן, ושל הבנת העולם הפיזי באמצעות המדע ב"לבוש אסלאמי". הוא קרא גם לשיח בין דתי והיה מעורב בפרויקטים מסוג זה, וכן תמך בפיתוח מתודולוגיה של פסיקה על סמך הקשר ושילוב בין חידוש למסורת, בהתאם לרעיונות הזרם. כפי שהוזכר, הרעיון החשוב אליו הקדיש את רוב פעילותו הוא "אסלאמיזציה של הידע" כלומר הטמעת רעיונות מדעיים מערביים כגון ספקנות ועקרונות של מחקר מדעי לתוך האסלאם, מה שיסייע לקדמו ולהעמיד את העולם המוסלמי בשורה אחת עם המערב מבחינה מדעית וטכנולוגית.

ערוצי השפעה וקהל יעד

ד"ר עלוואני היה בראש ובראשונה אינטלקטואל ואיש אקדמיה. מאז שסיים את לימודיו באל-אזהר, הוא עסק בהוראה ובעבודה אקדמית במכון העולמי למחשבה אסלאמית (IIIT) ואף כיהן כנשיאו, לימד תרבות אסלאמית ושריעה במספר מוסדות סעודיים וגם פעל במשך שנים באוניברסיטת קורדובה באשבורן. הנושא המרכזי אותו הוביל בכנסים, בהוראה ובמחקר היה "אסלאמיזציה של הידע",⁵⁷ כלומר שילוב של מדעי הטבע והחברה עם המחשבה אסלאמית. הוא נודע גם כמטיף מהמשפיעים בצפון אמריקה, אם כי אינו מוכר כלל כמפתי ואינו עוסק בפסיקת הלכה. הוא עסק הרבה יותר בפרשנות ובהתאמת פסיקות של ארגוני הלכה ופוסקים אחרים להקשר האמריקאי וכך מיצב את עצמו כמוביל של מוסלמים באמריקה מבחינה תאורטית ופחות מעשית, והוביל בעיקר את ההתמסדות של קהילה זאת מבחינה אקדמית. הוא נחשב למשפיע בעיקר בזכות פעילותו לקישור בין הפקה העולמי לקונטקסט האמריקאי מבחינה תאורטית, וכך ליצירת המסגרת הפילוסופית והתאולוגית המקלה על חיים משותפים של מוסלמים ולא-מוסלמים בארצות המערב.

⁵⁶ זחאלקה, 46.

⁵⁷ Hassan, 88-89.

השוואה מסכמת

עלוואני, רמדאן וקרדאווי הם בין הדמויות המשפיעות ביותר באסלאם המודרני ככלל ובקרב מוסלמים מערביים בפרט. שלושה הוגים אלו החלו ביצירת מסגרת הלכתית ותרבותית לחיי קהילה מוסלמית בעולם המערבי של ימינו. אך למרות שהם עוסקים בבעיות דומות, יש לשים לב להבדלים ניכרים ביניהם. בראש ובראשונה יש להתייחס לרקע האישי ממנו כל אחד מהם בא: טארק רמדאן הוא דוגמה ברורה לדור השני של המהגרים, ופונה בעיקר לקהל זה. הוא נולד להורים מוסלמים במדינה מערבית, ועבודתו משלבת פעילות למען ערכים אוניברסליים (לטענתו) כשוויון חברתי ותרבותי, עם הגות אסלאמית. לעומתו קרדאווי אינו חי במערב (ואף אסור לו להיכנס למרבית מדינות המערב) והוא פועל כפוסק וכמטיף אסלאמי מובהק, ועלוואני דומה לו בכך (אף שהוא עבר לחיות בארצות הברית, הוא בילה את מרבית חייו במדינות ערביות ופעל בעיקר במסגרת מוסדות אסלאמיים גדולים). רמדאן גם שונה מהשניים האחרים משום שהוא פועל מחוץ לממסד הדתי, שמקושר למדינות המוצא של המהגרים, בעיקר הערבים שבהם. בכך, מתאפשר לו להיות חלק אותנטי מהתופעה אליה הוא מתייחס בכתביתו. קרדאווי הפוך ממנו לחלוטין בעניין זה: הוא פוסק בעל חשיבות כלל-עולמית שצמח באל-אזהר וחי במסגרת של פעילות דתית מסורתית ושל האסלאם הפוליטי ה"מיינסטרימי". עלוואני נבדל משניהם, בכך שהוא אמנם היה פעיל בעיקר במוסדות דת והלכה, אך בעיקר באלו הפונים למוסלמים במערב. כמו כן, הוא ידוע בעיקר כהוגה וחוקר של ההלכה האסלאמית ופחות כפוסק מעשי.

ניתן גם לראות כי רמדאן יוצא דופן גם בגילו הצעיר יחסית (56) ביחס לקרדאווי בן ה-92 ועלוואני, שנפטר בגיל 81 בשנת 2016. עובדה זו מאפשרת לו גם להיראות כחדשני וכקרוב יותר לחברה המוסלמית, ולמעשה להיות מייצג של "דור חדש". דור חדש זה הוא המרכז של קהילת המוסלמים באירופה (ובארה"ב), והוא יקבע את הכיוון שאליו תפנה קהילה זו בעתיד ואת הצורה שתלבש - קבוצה סגורה ומבודדת, היטמעות אינדיבידואלית בחברה הסובבת או היווצרות קהילה מוגדרת, אך משתתפת ודינמית.

פרק שני : מתודולוגיה ועקרונות תיאורטיים

בפרק זה ייסקרו העקרונות הבסיסיים של הדוקטרינה שפיתח כל אחד מההוגים, והמתודולוגיה שהוא מציע לפתרון בעיות החיים במערב. בכל חלק ייחקרו **מטרות הדוקטרינה** שפיתח ההוגה, העקרונות המתודולוגיים שלה מבחינת מדעי האסלאם, עמדת ההוגה לגבי שאלת הטריטוריות (חלוקת העולם המוסלמית) ודרכו להצדיק את הנוכחות המוסלמית במערב. כמו כן ייבחנו עמדתו מבחינת מעמדה של הרפורמה אותה הוא מציע בתוך כלל מדעי האסלאם והיישום בפועל של הדוקטרינה - אם בפסיקת הלכה ואם באמצעים אחרים ומופשטים יותר. המושגים המרכזיים אליהם מתייחס הפרק הם **השריעה, הפקה, הדעווה והאג'תהאד**.

טארק רמדאן - רפורמה רדיקלית

מטרות הדוקטרינה

הבעיה המרכזית שטארק רמדאן רואה בחיים המוסלמיים במערב היא בעיית הזהות. לשיטתו, בתפיסה המסורתית שהשתרשה בעולם האסלאמי, המערב החילוני וערכיו מייצגים קולוניאליזם, דיכוי וכפייה אנטי-דתית. תפיסה זו נובעת לדעתו מהיחס המערבי לו זכו המוסלמים בארצותיהם: כיבוש וקולוניזציה בסוף המאה ה-19 על ידי מעצמות נוצריות, דיכוי התנועות הלאומיות בעולם האסלאמי ולבסוף עלייתם לשלטון של משטרים שניסו ליישם שלטון המבוסס על אידיאולוגיות מערביות כגון סוציאליזם ולאומיות חילונית, ודיכאו ביד ברזל את הניסיונות להתעוררות אסלאמית.⁵⁸ יש לציין כי רמדאן אינו מתייחס כאן למשטרים דתיים מוסלמיים שעלו בתמיכה מערבית, ובראשם הממלכה הסעודית שנתמכה מראשיתה על ידי בריטניה ולאחר מכן הפכה לבעלת ברית חשובה של ארה"ב.

בשל התנסות היסטורית זו, התעצבה בקרב המוסלמים הנחה שכל מה שהוא "אנטי-מערבי" הוא טוב יותר ואסלאמי יותר.⁵⁹ עם זאת, ההגירה המסיבית לארצות המערב לא הותירה למהגרים ובמיוחד לצאצאיהם מנוס מבחינה מחדש של הנחה זו. מוסלמים בני הדור השני והשלישי במערב לא יכולים לחיות תוך ראייה של המערב כזר וחיצוני להם, כיוון שהם חיים בחברה ובתרבות מערביות. כך נוצר קונפליקט עמוק בזהותם של המוסלמים במערב: מצד אחד, הם נולדו וגדלו בתוך חברה מערבית הבנויה על ערכים ליברליים, ומצד שני המסורת שלהם מכתיבה את ההתנגדות לחברה זו כלב הזהות האסלאמית.

מכאן נובעת השאלה הבסיסית עליה מנסה רמדאן לענות בכתיבתו: כיצד יכול המוסלמי לחיות במערב חיים מלאים בתוך החברה סביבו, תוך שמירה על האמונה ועל הציוויים האסלאמיים בנסיבות החדשות? שאלה זו מכילה בתוכה שאלות רבות נוספות, כגון מהי הדרך לשמור על המצוות לפי ההלכה הנכונה, מהי חובתם של המוסלמים במערב כלפי **האומה** האסלאמית וכלפי סביבתם, וכן הלאה. יחד עם

⁵⁸ Ramadan, 2010, 30.

⁵⁹ Tariq Ramadan. *To Be a European Muslim*. Leicester: The Islamic Foundation, 1999. pp. 59.

זאת, רמדאן מנסה להשיב עליה באמצעות הבנה מחדש של החלק העמוק ביותר והבסיסי ביותר של דת האסלאם - האמונה בייחוד האל, בשליחותו של מוחמד ובקיום "חמשת עמודי האסלאם", העקרונות היסודיים המתגלים בקריאה של הקוראן והסונה. לפי תפיסתו, הבנה מחדש של המקורות והעקרונות היסודיים של האסלאם לאור החיים במערב וניסיון להחיל את הערכים המערביים על העקרונות האסלאמיים, הם הפתרון והיא זו שתביא ליצירת הזהות המשולבת של מוסלמים-מערביים ותפתור את בעיית קונפליקט הזהויות. רמדאן מתייחס לכך שבעוד המוסלמים חלוקים פעמים רבות ביניהם לגבי פירושים והלכות שונות, ואפילו לגבי שורשי המשפט, כולם מתייחסים לאותם טקסטים בסיסיים: הקוראן והסונה. כמו כן, הוא מזהה את עקרון **עאלמיית אל-אסלאם** (אוניברסליות האסלאם) כמחייב הבנה של המקורות באור עולמי ולא רק כבסיס לחיים בארצות מוסלמיות.⁶⁰ רמדאן ממעיט יחסית בחשיבותה של רפורמה הלכתית "טכנית" מכיוון שלטענתו מרבית המוסלמים במערב אינם אדוקים ומקפידים,⁶¹ במובן זה שהבעיה המרכזית שהם חווים במערב אינה הלכתית אלא חברתית. לטענתו, לא קיום המצוות בצורה הנכונה הוא הקושי הגדול, אלא בעיית זהותם והיחס אליהם מצד החברה המוסלמית והלא-מוסלמית.

יש להוסיף כי רמדאן רואה את החזרה אל מקורות האסלאם כפתרון לבעיה גדולה יותר מבעיית הזהות המוסלמית, והיא אובדן הרוחניות שהוא מזהה בחברות מערביות בימינו. לדעתו, הצידוק המרכזי לחיים המוסלמיים (גם במערב אך גם ככלל) הוא החובה של המוסלמים להפיץ את המסר הרוחני העמוק של ייחוד האל (**תווחיד**). חובה זו היא אחת הסיבות החשובות לכך שההשתתפות והתרומה של המוסלמים לחברה המערבית אינה רק מותרת אלא גם מומלצת וחיובית ומשקפת את החיבור המוסלמי לערכים המערביים של ימינו. לפיכך, רמדאן מציג את עמודי האסלאם באור חדש, ככלי רוחני בעל חיבור לעולם הערכים המערבי.

עקרונות מתודולוגיים

העקרונות הבסיסיים בתורתו של רמדאן נוגעים לחידוש במדעי האסלאם, ובמיוחד בצורה בה מובנים הקוראן והסונה, ובצורה בה נגזרת מתוכם ה**שריעה**. רמדאן, כאיש אקדמיה ומחקר שאינו פוסק הלכה, אינו עוסק ביצירת כלים חדשים לפסיקת הלכה, אלא מנסה להבהיר את האופן בו פועלים מדעי האסלאם על מנת לחבר בין העקרונות האסלאמיים לפרקטיקה של החיים במערב.

האמצעי הראשי עליו יש להתבסס על מנת להשיג את המטרות שהגדרנו לעיל, כלומר פתרון בעיית הזהות, חידוש הרוחניות באמצעות האסלאם ויצירת מקום לקיום המצוות בנסיבות של החיים במערב, הוא הבנת סדר החשיבות של מקורות המשפט. המקור הראשון הוא כמובן הקוראן. את הקוראן יש להבין כמקור להתגלות, שהמסר שלו הוא אוניברסלי ועל-זמני. עם זאת, יש לזכור כי הקוראן בא לתקן ולחדש - בפעם האחרונה - את אותו המסר שניתן כבר לעמים אחרים בתקופות קדומות יותר, ועוות על ידם. המקור הבא הוא ה**סונה** - אוסף ה**חדית'ים** (מסורות מפי הנביא מוחמד) וה**סירה**, סיפור חייו של הנביא על פי המסורת האסלאמית. מקור זה מיועד להשלים את הקוראן, להבהיר אותו ולהעמיק

⁶⁰ Tariq Ramadan. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 73.

⁶¹ Ramadan, 2010, 47.

את הבנתם של חכמי הדת במסר שבו. יחד, מקורות אלו מהווים את הדרך היחידה והאבסולוטית להבנת ההתגלות והשריעה.⁶²

השריעה, מסביר רמדאן, היא אוסף החוקים הקדושים הבלתי-משתנים שנגזרים מהקוראן ומהסונה, והוא מדגיש כי היא נפרדת מהפקה, שהוא מדע המשפט המשתנה והדינמי על אף ששניהם הם תוצר של המחשבה האנושית - **העולמא** (חכמי הדת) גזרו את עקרונות השריעה הנצחיים מתוך המקורות להתגלות, והפקה נקבע על ידיהם במהלך ההיסטוריה בהתאם לנסיבות. מבחינת רמדאן, השריעה היא השביל לאמונה ממנו אסור לסטות, והוא כללי ובלתי-משתנה. לעומת זאת, כללי ודיני הפקה מסבירים כיצד לחיות בנתיב זה בצורה מפורטת, מותאמת לנסיבות ובכל תחום - מפילוסופיה ועקרונות מוסריים ועד לדיני התפילה, ומהדרך לצום כראוי ועד העקרונות לבניית כלכלה אסלאמית. אפשר להסיק מכך שרמדאן מניח כי על מנת לחיות באופן ראוי כמוסלמים במערב, יש לדעת כהלכה את ההיררכיה בין מקורות אלו ולא לתת עדיפות לדינים הפרטניים שבפקה להתעלות מעל העקרונות הנצחיים של השריעה, וכמובן שלא מעל **חזית'** או פסוק קוראני.⁶³ הכלי השני בו משתמש רמדאן הוא, במילותיו, "ההיתר הוא הבסיס" (Permissibility is the Base)⁶⁴ המתבסס על מדרג של רמת ה"הצדקה" של המעשים השונים. רמדאן מתייחס למושג מקובל באסלאם הקרוי **אחכאם**, לפיו כל המעשים מחולקים לפי הקטגוריות הבאות: **ואג'ב/פרצ'** (חובה) - כל המצוות והדינים המחייבים; **מוסתחב** (מומלץ) - כל המעשים שאינם חובה, אך מומלצים לאדם למען טובתו; **מובאח** (מותר) - כל הדברים שהם ניטרליים ואינם טובים או רעים; **מכרוה** (מגונה) - מעשים שאינם אסורים אך רעים לאדם וראויים לגינוי; ולבסוף **חראם** (אסור) - כל המעשים שבמפורש נאסרו בהלכה. מריבוי הקטגוריות שבתחום המותר (**חלאל**) לעומת קטגוריית ה**חראם** היחידה, רמדאן לומד את העיקרון החשוב, לפיו רוב-רובם של המעשים הוא מותר, אף אם לא בהכרח מומלץ. בכך יש להתחשב ולא להקשות בהלכה שלא לצורך.⁶⁵ על כן, המוסלמי ייחשב ישר ושומר מצוות כברירת מחדל (בניגוד למשל לנצרות בה ניתן לומר שהאדם הוא בבסיסו חוטא), כלומר מעין "חזקת חפות" דתית. עקרון זה חשוב מאוד מכיוון שהוא בא להתנגד לרעיונות סלפיים או מסורתיים קפדניים, הקוראים לאסור ככל האפשר מתוך זהירות וכדי למנוע פיתוי וקירוב ל"תרבות המערבית המתירנית".

לאחר הדגשת חשיבותם של עקרונות אלו, רמדאן מגיע לכלים נוספים המקובלים יותר בהלכה "קונבנציונלית". הראשון בהם הוא **האג'תהאד**. אמצעי זה נחשב לשנוי במחלוקת ומשמעותו היא מאמץ מחשבתי עצמאי, או למידה מהאינטלקט האנושי ומ"רוח המקורות".⁶⁶ השימוש ב**אג'תהאד** הוא דרכו של הפוסק להכריע בשאלות הלכתיות ללא התייחסות למסורת הפקה. באמצעות שימוש ב**אג'תהאד** נכון, יכול הפוסק להשיג הלכה ראויה גם כאשר אין לו מקור ייחוס בקוראן ובסונה. בנוסף, כך הוא יכול להתאים עצמו לזמן ולמקום להם **הפתווה** רלוונטית. עם זאת, לרמדאן חשוב להדגיש, כדי להימנע מהעברת המסר שה**אג'תהאד** הוא דרך להשגת פתרונות רצויים תוך התעלמות מהטקסט, כי במקום בו

Ramadan, 1999, 61. ⁶²

שם, 60. ⁶³

שם, 62. ⁶⁴

Ramadan, 1999, 69. ⁶⁵

Shammai Fishman, "The Doctrine of Fiqh al-Aqalliyat According to the Writings of Taha Jaber al-⁶⁶ Alwani and Yusuf al-Qaradawi." *Hebrew University of Jerusalem*, 2006. pp. 66.

יש פסוק קוראני או **חדית'** ברורים ואמינים אי אפשר לבצע **אג'תהאד**.⁶⁷ ניתן כמובן לפרש ולהסיק באמצעים אחרים, כמו **קיאס** (ניתוח בהיקש טקסטואלי של מילים ומושגים ופסיקת הלכה לפיכך). את **האג'תהאד**, לדעת רמדאן, יש ליישם בתחום **המועאמלאת** (ענייני הציבור והחברה) אך לא בתחום **העבאדאת** (עבודת האל).

ככלל, רמדאן מקבל את רעיונותיו של קרדאווי (שיוסברו בפירוט בהמשך) מבחינת הדרך בה יש לבצע **אג'תהאד**. עקרונות **האג'תהאד** הסלקטיבי (המבטא את רעיון הגישור בין אסכולות ההלכה של קרדאווי), היצירתי-מקורי, והקולקטיבי במסגרת מועצות **פקה** וארגונים אסלאמיים הם חלק אינטגרלי ברפורמה שהוא מציע. הוא גם מקבל שני עקרונות חשובים נוספים שקרדאווי מעלה - השימוש **במקאצד א-שריעה** (יעדי השריעה) כמקור **לאג'תהאד**, והשימוש **במצלחה** (התועלת או האינטרס של המוסלמים) ממנה הם נגזרים (מונחים אלו ויישומם יובהרו בהמשך). מבחינתו, **לאג'תהאד** מקום רחב וחשוב באסלאם משום שבקוראן ובסונה אסורים או מצווים במפורש דברים מועטים בלבד. על כן, אין להרחיב איסורים מעבר למה שהאל אסר בעצמו וכמובן גם לא להתיר מה שהאל אסר, ומכך הוא מסיק כי ברוב הנושאים ההחלטה נתונה לשיקול דעת ולניתוח רציונלי של בני אדם ובעיקר של **העולמאא** (חכמי דת).

המתודולוגיה של רמדאן מאגדת מספר טיעונים ורעיונות מתחום **אצול אל-פקה** על מנת ליצור מסגרת להתאמת ההלכה לחיים המודרניים. ניתן לראות מכל הרעיונות שתוארו לעיל כי רמדאן מנסה להתיר ולהקל ככל האפשר, תוך ניסיון להתמקד בעקרונות הבסיסיים ביותר של השריעה והותרת מקום רב לפרשנות עצמאית וקונטקסטואלית. מתודולוגיה זו משרתת הן את המטרה ה"פנים-אסלאמית" ומקלה את החיים על המוסלמים במערב, אך גם משרתת את הניסיון להפוך את האסלאם לפתרון אמיתי לבעיית הרוחניות. זאת באמצעות הסטת המוקד מהדינים הפרטניים לעקרונות האמונה, שאותם קל יותר לכל אדם לפרש בדרכו ועל כן יכולים למשוך אנשים רבים יותר להזדהות עם האסלאם.

"שאלת הטריטוריות" וההצדקה לנוכחות מוסלמית במערב

הנושא התיאורטי המהותי ביותר, המהווה בסיס לכל הדיון ההלכתי בתחום המיעוטים, הוא שאלת הטריטוריות - כלומר מעמדם של השטחים בהם חיים מוסלמים במערב מבחינה דתית. הדיון מתבסס על חלוקת העולם ברוב אסכולות ההלכה הקלאסית ל**דאר אל-אסלאם** (ארץ האסלאם) ול**דאר אל-חרב** (מילולית: ארץ המלחמה, באופן מסורתי כל ארץ שאינה בשלטון מוסלמי ואינה בשלום מוצהר עם האומה המוסלמית). על פי אסכולת ההלכה השאפעית,⁶⁸ קיימת גם קטגוריה שלישית ונדירה - ארץ הברית (**דאר אל-הדנה/דאר א-צלח/דאר אל-עהד**). קטגוריה זו מבטאת ארץ לא מוסלמית שנמצאת בשלום עם המוסלמים. הדוגמה המוכרת היא אתיופיה. שימוש במונח **דאר אל-כפר** (ארץ הכפירה) מבטא לרוב התייחסות ל**דאר אל-חרב** ו**דאר אל-עהד** גם יחד.

בתחום זה, עמדתו של רמדאן היא ללא ספק ייחודית. כאמור, רמדאן מעדיף למידה ישירה מהקוראן והסונה על פני המשך מסורת הפקה. החלוקה ל**דאר אל-אסלאם** ו**דאר אל-חרב** אינה מופיעה במקורות האסלאמיים, אלא הומצאה על ידי **עולמאא** שונים והוגדרה בצורות שונות בהתאם לאסכולת הפקה אליה השתייכו. רמדאן טוען בצורה יוצאת דופן כי לפי שיטת החלוקה החנפית, המבוססת על הביטחון של המוסלמי לקיים את אמונתו בחופשיות, המערב יכול ברובו להיחשב **דאר אל-אסלאם** ואילו

Ramadan, 2010, 83. ⁶⁷

Hassan, 124. ⁶⁸

הארצות בהן חי רוב המוסלמים אינן יכולות להיקרא כך כיוון שאין בהן חופש אמונה מלא לכל מוסלמי.⁶⁹

מטענה זו מסיק רמדאן כי לחלוקה הישנה אין משמעות רלוונטית לימינו, וכחסרת ביסוס קוראני יש להפסיק להתייחס אליה. רמדאן מתייחס גם לקונספט חדש שמציעים **עולמאא** רפורמיסטים: **דאר א-דעווה**. רעיון זה מבוסס על הרעיון כי כמו בתקופה בה חיו ראשוני המוסלמים במכה, לפני ההגירה,⁷⁰ גם בימינו המוסלמים במערב הם מיעוט במקום שאינו בהכרח עוין להם וחובתם היא להפיץ את דתם באמצעי שלום והטפה ולהזמין (משמעותה המילולית של **דעווה**) את הלא-מוסלמים אל הדת. רמדאן טוען כי אמנם רעיון זה היה רלוונטי בעשורים הראשונים של ההגירה למערב בהם המוסלמים אכן היו מיעוט מנותק ממקורותיו, אך בימינו המצב השתנה כך שהמוסלמים אינם קהילה חלשה אלא קבוצה מבוססת ובעלת קשרים, ובעיקר - קבוצה בעלת מחויבויות חברתיות כלפי החברה המערבית. המוסלמים אינם צריכים להיות קהילה נפרדת שמנסה להפיץ את דתה בקרב חברה חזקה ממנה, אלא חלק מעורב בחברה שעליו לתת עדות (**שהאדה**) לעליונותו המוסרית והרוחנית של האסלאם, וכך "לתקן" את בעיית אובדן הרוחניות בחברה המערבית. מתוך טענה זו ומתוך עקרון **עאלמיית אל-אסלאם**, הקובע כי האסלאם תקף בכל מקום ובכל זמן ואינו שייך באופן בלעדי לאף קבוצה או טריטוריה, רמדאן מפתח את רעיון **דאר א-שהאדה** (ארץ העדות). לשיטתו, המערב הוא ארץ העדות כיוון שבו חובתו של המוסלמי היא לתת עדות (**שהאדה**) לטוב שבאסלאם ולהפיץ את המסר הבסיסי שלו - **השהאדה** - "אין אלוה מבלעדי אללה ומוחמד הוא נביאו". כלומר, **השהאדה** מבטאת את זהותו של המוסלמי אך גם את המחויבות החברתית שלו כלפי המערב. עליו להפיץ את הטוב והמוסרי כחובה חברתית וגם להפיץ את המסר של **השהאדה** כחובה דתית - כלומר, חובות כפולות הנובעות מאותו מקור, ומכאן נובעת זהות כפולה, מוסלמית מבחינה דתית אך מערבית מבחינה חברתית - וזהו הפתרון לבעיית הזהות.

לרמדאן חשוב מאוד להשתמש בכלים המתודולוגיים ובראשם **האג'תהאד** והלמידה ישירות מן הטקסט בהקשר מערבי על מנת לבסס את טענתו לאמיתות הקונספט של **דאר א-שהאדה**. הוא מתבסס על פסוק חשוב בקוראן: "ועל כן עשינו אתכם **אומה** מן המיטב, למען תעידו על מעשי האנשים".⁷¹ רמדאן מתרגם את הפסוק בצורה המעידה על חובה להפיץ ולהוריש את המסר של **התווחיד** (ייחוד האל) גם כקהילה וגם כאינדיבידואלים.⁷² ניתן לראות בכך את הזהות הכפולה - קהילה המשויכת לחברה מערבית אך בנויה מאינדיבידואלים השייכים לאסלאם - בצורה נוספת, ובנוסף את אי-המחויבות של רמדאן למסורת ה**פקה** שמאפשרת לו לחדש וליצור רעיונות מקוריים.

על סמך כל אלו, רמדאן מביע עמדה נחרצת וייחודית: המוסלמים מחויבים דתית וחברתית לקיים נוכחות ומעורבות בחברה האירופית. המגורים במערב אינם עוד אסורים, ואף לא מותרים מחמת ההכרח, אלא הם חלק אינטגרלי מהאמצעים בהם **האומה** המוסלמית פועלת. הוא אף מערער על הרעיון כי המוסלמים במערב הינם מיעוט: מבחינתו, מיעוט הוא במעמד נמוך ביחס לסביבתו ואילו המוסלמים בימינו הם במעמד גבוה יותר מבחינה מוסרית ועל כן אינם מיעוט. אדם הגר במערב וחי כמוסלמי הוא

⁶⁹ Ramadan, 2004, 66.

⁷⁰ הגירתו של הנביא מוחמד לאל-מדינה, המאורע המכונן בהקמת האסלאם כדת עצמאית בעלת כוח פוליטי.

⁷¹ "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" (البقرة 143:2), - הקוראן / תרגום מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתח:

אורי רוברין; תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור, תשס"ה-2005

⁷² Ramadan, 1999, 158.

נציג של שתי קבוצות הזהות - האסלאמית והמערבית - מגלם את הפתרון של רמדאן לבעיות של שתיקה כבעל זהות משולבת.

מקום הדוקטרינה במדעי האסלאם הכלליים

קשה למקם את רעיונותיו של רמדאן כחלק ממדעי האסלאם כיוון שהם מבוססים על מחקר שהוא יותר פילוסופי או סוציולוגי מאשר הלכתי במהותו - הוא עוסק בעקרונות היסוד של האסלאם ובהות המוסלמית ולא בשינוי החוק המוסלמי. רעיונותיו של רמדאן הם לעתים קרובות מופשטים ואינם עוסקים בתיקון ספציפי בהלכה האסלאמית או בעקרון תיאולוגי. עם זאת, מרבית הרעיונות שפורטו כאן עוסקים ברובם בשינויים והבהרות בתחום **אצול אל-פקה**. רמדאן מושפע מאוד מתפיסותיו של קרדאווי בתחום זה, ומשלב את המתודולוגיה של **פקה אל-אקליאת** עם רעיונותיו הייחודיים לגבי שאלת הטריטוריות והחובות החברתיות של המוסלמים לכדי תורה חדשה שבשמה הוא קורא למוסלמים לקבל את הזהות הכפולה, להפוך לאזרחים פעילים ולהתערב בחברה. רמדאן קורא להתערבות ולא ל"התערות" או השתלבות, כיוון שלדעתו שלב ה"התערות" כבר עבר (על כך ארחיב בפרק השלישי). תורתו אינה יכולה להיחשב רפורמה ב**אצול אל-פקה** בלבד, אלא היא דוקטרינה נרחבת הרבה יותר ויש לה נגיעה לענפים רבים של המחשבה האסלאמית. יתרה מכך, רמדאן עדיין צעיר יחסית ועד למעצרו היה פעיל מאוד בהרחבה ובפיתוח של רעיונותיו, וההיקף של פעילותו מעיד בבירור שהממדים המלאים של תורתו עדיין אינם ברורים לחלוטין. הם מקיפים חלקים שונים של מדעי האסלאם ולא ניתן לשייך אותם בכללם לענף ספציפי.

יישום המתודולוגיה

כפי שהוסבר לעיל, רעיונותיו של רמדאן הם מעבר לתחום ההלכתי ועל כן אין להם יישום בצורה של **פתווה**. למרות זאת, ניתן לראות יישום ברור שלהם בפעילותו של רמדאן כאקטיביסט ואינטלקטואל וכדמות ציבורית בעלת חשיבות במערב ואף בעולם השלישי. הקריאה למעורבות של מוסלמים בחברה המערבית, והיישום של מדעי האסלאם ככלי המעיד על היות האסלאם "אור לגויים" מבחינה מוסרית, מתבטאים בכתביו החדשים יותר של רמדאן. שני ספריו האחרונים, "Introduction to Islam" ו" The Essentials" - נועדו בבירור ליישם מטרה זו באמצעות הצגה של האסלאם בצורתו ה"נאורה" וה"אמיתית" לקהל מערבי. למעשה, ניתן לומר כי רמדאן משמש, ברוח קריאתו להיות "עדים", מודל למעורבות המוסלמית שהוא קורא לה. כפי שהוסבר בפרק הראשון, רמדאן היה מעורב בחלק גדול מהמאורעות הנוגעים לחיים המוסלמיים במערב, ופעל גם במסגרות חילונית בעולם האקדמי וגם במסגרות דתיות המבוססות בארצות ערב.

בספר "Islam, the West and the Challenges of Modernity" מופיעה דוגמה בולטת ליישום רעיונותיו של רמדאן. רמדאן מתאר את איסור הריבית המופיע בקוראן כעקרון מוסרי של הוגנות והימנעות מניצול.⁷³ מאיסור קוראני זה רמדאן מסיק כי הנסיבות היום מחייבות התנגדות לניצול העניים ומדינות העולם השלישי על ידי "המערכת הקפיטליסטית".⁷⁴ יש כאן יישום ברור של המתודולוגיה של רמדאן: תחילה הוא לוקח איסור חשוב מן ה**שריעה**, ומייחס לו ולמקור הקוראני שלו עקרון מוסרי אוניברסלי (הוגנות והימנעות מניצול). לאחר מכן הוא מבהיר בעזרת אסמכתאות נוספות מהקוראן

⁷³ Ramadan, 2001, 153-154.

⁷⁴ שם, 155.

והחזית' כי זו היא כוונתו של הנביא באיסור, ומכך הוא גוזר יישום המתאים לחיים המערביים ולמוסר אותו הוא רוצה להפיץ - חובה דתית להתנגד לקפיטליזם מערבי ובכך למעשה לפעול בתוך החברה המערבית על מנת לשפרה. דוגמה נוספת מספר זה היא מה שרמדאן מכנה "ג'האד חברתי". הוא מתבסס, כרגיל, על פרשנות מחודשת לפסוקים בקוראן הקוראים להתנגדות ולמאבק נגד הלא-מאמינים בדרכו של האל. למונח ג'האד משמעויות רבות שלא נעסוק בהן כאן, אך ניתן לומר בקצרה כי רעיון הג'האד ידוע בעיקר כחובת המוסלמים לצאת ל"מלחמת קודש" נגד הכופרים, וכביסוס חשוב לטרור אסלאמי. רמדאן ללא ספק מודע לקונוטציות אלו ועל כן הוא מדגיש כי יש להימנע מפרשנות שטחית של הג'האד כמאבק חמוש, ובמקום זאת הוא משתמש באג'תהאד (הבא מאותו שורש של המילה ג'האד) ובלמידה מחזית' המציין כי גם העלייה לרגל היא ג'האד (ועל כן ניתן לפרש את המונח בדרכים רבות), על מנת להסיק כי האויבים של ימינו אינם "כופרים" אלא אתגרים חברתיים וכלכליים הגורמים לנחיתות חברתית וכלכלית של העולם המוסלמי, ובהם יש לצאת למלחמה ללא פשרות.⁷⁵ נקודה יוצאת דופן נוספת בה רמדאן עוסק היא הגיוס של רעיון הג'האד החברתי למען העולם השלישי ככלל, ומעמיד אותו בשורה אחת עם רעיונות דתיים וחברתיים לא-מוסלמיים שמטרתם להוביל את החברות שאינן מערביות למאבק נגד הדיכוי והחולשה שלהן (כמו תיאולוגיית השחרור הדרום-אמריקאית).

המתודולוגיה בה רמדאן משתמש ברפורמה שלו בתחום האצול, שנועדה להשיג את המטרות שהוגדרו למעלה, מיושמת בצורה המשלבת את רעיונותיו הפוליטיים-חברתיים עם רעיונותיו הדתיים. היא מקלה על המוסלמים להיות מעורבים ופעילים בחברה הסובבת אותם באמצעות הקלה הלכתית וחיזוק העקרונות על חשבון ההלכות הנקודתיות, ובו-בזמן מציבה להם מטרה אותה ינסו להשיג במעורבות זו. המטרה היא שימוש באסלאם על מנת לקדם סולידריות ומאבק למען אוכלוסיות מוחלשות בעולם, הן במערב והן בעולם השלישי, ורמדאן מתייחס למעורבות האסלאמית במאבקים כאלו כדוגמה לרעיון השהאדה והצגת המוסר האסלאמי.

⁷⁵ שם, 67-69.

יוסף אל-קרדאווי - המדריך לפסיקה למיעוטים

מטרות הדוקטרינה

יוסף אל-קרדאווי אחראי לכמה מהפסיקות הבולטות ביותר בזמננו וזרם הווסטיה שייסד הוא הזרם המוביל בהלכה הסונית של ימינו. חידושו המרכזי של זרם זה הוא בתחום פסיקת ההלכה, ובמיוחד - במטרות הניצבות מול עיני המפתי בפסיקתו.

לפי תפיסה מקובלת בחקר האסלאם,⁷⁶ מאז המאה ה-11 עד לתחילת המאה העשרים פסיקת ההלכה פעלה בשיטה של תקליד (חיקוי) - כל פתווה צריכה להתבסס על המסורת ההלכתית של הדורות הקודמים, עליה אין עוררין. על כן, לא היה מקום ממשי לדיון ביעדים המהותיים של ההלכה כיוון שדיון כזה ידרוש בהכרח עקיפה של המסורת ושל שיטות הפסיקה הישנות. עם תחילת הרפורמה של תקופת הנהצ'ה (מסוף המאה ה-19 והלאה) השתנה המצב, והפוסקים החלו לחזור ישירות למקורות ההלכה על מנת להכריע. כמו כן, התפתחות זו הובילה לדיון ולעניין מחודש במטרות שמאחורי ההלכה, שהתגבר עם התפתחותה של תנועת התחייה האסלאמית בעשרות השנים האחרונות. קרדאווי בכתביו שם דגש על הנושא, והוא מרבה להזכיר בהם את המונח "מקאצד א-שריעה". המונח מבטא תפיסה חשובה בפקה, לפיה יש לשריעה מטרות מוגדרות שאינן מוזכרות בפירוש אך הן מהוות את "רוח החוק" ויש להתחשב בהן בעת הפסיקה. לפי חכם הדת הידוע בן המאה ה-12, אבו חאמד אל-עיזאלי, יעדי השריעה הם חמישה: שמירה על הדת, שמירה של אדם על עצמו, שמירה על השכל, שמירה על השושלת והיחוס ושמירה על הרכוש.⁷⁷ תפיסה זו היא גם זו שהתקבלה בהלכה הקלאסית. קרדאווי מוסיף ליעדים הקלאסיים יעדים מודרניים כגון שמירה על החירות, על השלום, על הזכויות ועל הכבוד.⁷⁸ שינוי זה ביעדי השריעה הוא מהפכני מבחינת תפיסת מקומה של ההלכה: מכיוון שקרדאווי אינו רוצה ליצור מצב שבו ערכים אלו הם רק תוצאה של היסק טקסטואלי ועל כן ניתן לחלוק עליהם, הוא הופך אותם לחלק מיעדי השריעה (שנמצאים במעמד גבוה יותר מאשר מקורות ההלכה הטקסטואליים), וכך מאפשר לפסוק לפיהם גם ללא ביסוס טקסטואלי מלא שעלול להיחשב כפרשנות שנויה במחלוקת. ניתן לראות כאן את הפרגמטיזם של קרדאווי - הוא מבין כי על מנת לחיות בעולם המודרני ובהרמוניה עם המערב יש צורך להכניס ערכים "מערביים" אל תוך האסלאם, והוא עושה זאת "בדלת האחורית".

מבחינת קרדאווי, פקה אל-אקליאת היא תורה פרקטית שמטרתה לשנות את האופן בו נפסקת הלכה למיעוטים מוסלמים, באופן שיאפשר לפוסק להתאים את הפסיקה שנובעת מהטקסט אל מציאות החיים, לפי עקרון עאלמיית אל-אסלאם. ממנו מסיק קרדאווי כי יש לפעול לקיום יסודות הדת בכל מקום וזמן, ולכן יש מקום לגמישות באמצעים על מנת לשמור על היסודות. מכך נובעת מטרה נוספת - הקלה על המוסלמים במערב בצורה ייחודית, עקב עמדתם המוחלשת. חוקר הדוקטרינה סעיד פארס חסן כותב כי גישתו של קרדאווי כלפי המיעוטים מוסברת על ידי זיהוי מצב החולשה שלהם. החולשה (צ'עפ) היא מילת מפתח בכתבתו ובפסיקתו. הוא מנסה לפעול על מנת לשחרר את המיעוטים

⁷⁶ שאכט מצוטט בתוך :

Fishman, Shammai. "The Doctrine of Fiqh al-Aqalliyat According to the Writings of Taha Jaber al-Alwani and Yusuf al-Qaradawi." *Hebrew University of Jerusalem*, 2006. pp. 65.

⁷⁷ עיזאלי אצל פישמן, 82.

⁷⁸ זחאלקה, 96.

המוסלמיים מחולשתם ולאפשר להם לבוא מנקודת כוח ביחסייהם עם הרוב הלא-מוסלמי.⁷⁹ ניתן לראות כאן שמושג החולשה של המיעוטים (**צ'עפ**) מאפשר יצירת מתודולוגיה מקלה במיוחד, שבמצב אחר תהיה בעייתית. יש לציין כי שימוש במונח זה מעיד על כך שקרדאווי תופס את קהילות המיעוטים כחלשות הן מסביבתן והן מהמוסלמים בארצות האסלאם. כלומר, לדעתו המצב של ישיבה בין לא-מוסלמים אינו אידיאלי אלא נובע מכורח האינטרס, או **המצלחה** של המוסלמים, הדורש השפעה מוסלמית על מוקדי הכוח העולמיים במערב, ולכן יש לשנותו. אולם בניגוד לסלפים הקוראים לשינוי המצב בעזרת הגירה חזרה לארצות האסלאם או ניתוק מהסביבה, קרדאווי מציע שינוי לטווח ארוך באמצעות אסלום הסביבה והפצת **הדעווה**. בעוד רמדאן התופס את הישיבה במערב כחיובית ואת קהילות המיעוטים כבעלות תפקיד חשוב וייעוד מרכזי בחברה שלהם, קרדאווי רואה את קידום **הדעווה** ואת אסלום החברה ככלי להקלה על מצבם הקשה של המיעוטים ולא כתפקיד הניתן להם.

קרדאווי מתבסס על יעדי **השריעה** ועל חובת **הדעווה**, שהם אמצעים תיאורטיים, כדי לטפל בבעיה הממשית מאוד של חולשת המיעוטים והסכנה שהוא רואה בהיטמעות, נטישת האסלאם, או משבר זהות שיוביל להתפרקות הקהילות. הפתרון שהוא נותן הוא הרפורמה **בפקה** ובאמצעים התיאורטיים, ובהפיכת המיעוטים לגוף חזק ובעל חשיבות **למצלחה** של כלל האומה המוסלמית.

עקרונות מתודולוגיים

בדומה להלכה הקלאסית, שורשי המשפט הם עדיין הקוראן המשמש כמקור האולטימטיבי להבנת רצון האל, **הסונה** שהיא הדוגמה הראשונה לקביעות הלכתיות מחייבות לאור הקוראן, **הקיאס** (היקש טקסטואלי) ו**האג'מאע** (הסכמה של חכמי הדת). לעומת זאת, בניגוד להלכה הקלאסית קרדאווי נותן מקום מרכזי לאמצעים שנחשבו בעבר לשנויים יותר במחלוקת. הראשון שבהם, והכללי ביותר, הוא **האג'תהאד**. משמעות כלי זה היא מאמץ מחשבותי, ושימוש עצמאי בשכלו של הפוסק כדי להבין מה שאינו גלוי בטקסט על סמך המציאות. מכיוון שמונח זה איננו ברור במקורות, קרדאווי מסביר את העקרונות בהם יש להתחשב בעת שימוש ב**אג'תהאד** - הקלה בהלכה (**תייסיר אל-פקה**), מונח אליו אתייחס בהמשך), העדפת טובת הקהילה והטוב הגדול על פני דקדוק בפרטים ופסיקה לטובת הפרט. בנוסף, יש לכוון להשגת **המצלחה** של המוסלמים - התועלת של הקהילה. כאשר יש נושא כלשהו בו המסורת והפירוש הטקסטואלי היבש אוסרים דבר-מה אך לפי ההערכה מבוססת המציאות של הפוסק קביעה זו עלולה לגרום לנזק גדול יותר, למשל נטישה כללית של האסלאם או פגיעה ביעד מיעדי **השריעה**, יש לקבוע לפי הטוב הגדול ולהתיר את הדבר חרף הניגוד לטקסט. עקרון זה הוא ליבה של תנועת **הווסטיה** ושל **פקה אל-אקליאת** והוא מבטא אותה במיטבה, ואף נוכח בפסיקות רבות של קרדאווי. עמדה רפורמיסטית חשובה נוספת שאותה קרדאווי מייצג במובהק היא שילוב **האג'מאע** ו**האג'תהאד** במוסדות דתיים בעלי סמכות פסיקה.⁸⁰ מוסדות אלו יכולים להכיל גם שילוב מספיק גדול של חכמי דת כדי להיחשב בעלי **אג'מאע** מחייב, אך גם לשלב מגוון דעות ב**אג'תהאד** אמיתי ועצמאי.

⁷⁹ Hassan, 72.

⁸⁰ לדוגמה, ה-ECFR וה-IUMS, גופים שמטרתם המוצהרת היא להוביל את עולם ההלכה מזווית רפורמיסטית-ווסטית.

ההקלה בהלכה (**תייסיר אל-פקה**), הן כאמצעי הנדרש בגלל החולשה של המיעוטים והן כמטרה בפני עצמה, היא חלק מהותי בהגותו של קרדאווי, והוא מבטא אותה בחלק גדול מפסיקותיו.⁸¹ הטיעון המרכזי בו הוא משתמש כדי להצדיק את עקרון ההקלה הוא שבעבר הייתה נהוגה החמרה מוגזמת בגלל חשש מעבירה, אך החמרה זו מנוגדת לרוח האסלאם הדורשת להקל על המאמינים. לעקרון ההקלה של קרדאווי שני חלקים: הקלה בהבנה, כלומר הקלה על המוסלמים להבין את פסקי ההלכה, והקלה ביישום, כלומר פסיקה מקלה ולא מחמירה.⁸² החלק הראשון הוא טכני במובן זה שהוא עוסק בעיקר בניסוח, אך גם ניתן להסיק ממנו כי קרדאווי מנסה להפוך גם את הציודקים בהם משתמשים על מנת לפסוק הלכה לברורים לכל אדם וכך ל"שקופים" וניתנים לביקורת, וכך יישמר החיבור בין ההלכה למציאות. החלק השני הוא הקלה מהותית, הנוגעת לטענתו של קרדאווי כי דור **התאבעון** (הדור שאחרי הנביא ומלוויו) הקשה על עצמו במקום להקל מחשש לעבירה, ושדרך האסלאם היא ההקלה ועל כן יש להימנע מהחמרות מוגזמות.⁸³

האמצעי הנוסף הוא **ערף**, כלומר התחשבות במנהג המקומי ובנסיבות. מכאן נובעת האופציה לפסוק בצורות שונות באותה סוגיה, בהתאם לנסיבות המקרה השונות. עקרון זה חשוב במיוחד ועלול להיחשב שנוי במחלוקת בתנאיהם של המיעוטים, כיוון שבמקור השימוש בו הוא לטובת פסיקה על פי סביבתם ומנהגיהם של המוסלמים בארצות שונות, ואילו כאן ניתן לראות שימוש בעקרון על מנהגיהם וסביבתם הלא-מוסלמיים של המיעוטים. אפילו אם אין שאיבה של נורמות או חוקים ישירות מלא-מוסלמים, מנהגיהם של בני המיעוטים נובעים ומושפעים ישירות מסביבתם ועל כן עלולה להיות הטמעה של השפעות לא-אסלאמיות אל תוך הפסיקה.

חלק מהותי אחר במתודולוגיה של קרדאווי הוא, בניסוחו של זחאלקה, הלכות הקדימויות (**פקה אל-אוולוויאת**) והאיזונים (**פקה אל-מוואזאנאת**). כלומר, קרדאווי מדגיש את ההיררכיה של המצוות ואת זכותו של הפוסק לקבוע עדיפות למצווה גדולה וחשובה על פני מצווה קטנה ופרטנית, ואת החובה (בדומה לעקרונותיו של רמדאן) לתת עדיפות לחוקים השרעיים הנצחיים על פני דינים ספציפיים. הלכת האיזונים קובעת את סדר העדיפויות בעת שימוש **במצלחה**: עדיף אינטרס מרכזי או קבוצתי על אינטרס פרטני או לא ודאי.⁸⁴ בנוסף, מתחבר כאן עקרון אחר, של הגישור בין אסכולות ההלכה. עקרון זה קובע כי ניתן ורצוי לשלב בין דעותיהן של אסכולות שונות בנושא כלשהו ולקבוע לבסוף על פי הלכות הקדימויות ועל פי **יעדי השריעה והמצלחה**, באמצעות בחירה בין האסכולות או שילוב בין דעותיהן - או אף בחידוש בעזרת **אג'תהאד**. במצבו של המיעוט קרדאווי אף ממליץ להתעלם מהחלוקה **למד'אהב**, כיוון שאין לבני המיעוט - שמגיעים מרקעים דתיים ואתניים שונים בתוך העולם המוסלמי - אפשרות להבין את הדקויות של כל **מד'הב** ולהתאים את מצבם לפסיקות שלו. עניין אחר שראוי לציין הוא הקדימות של מה שנקבע כהכרח (**צ'רורה**) של המוסלמים, שהוא למעשה **המצלחה** ברמתה הגבוהה ביותר ועל כן גובר על כל הנחה טקסטואלית.

⁸¹ למשל, פסיקת המשכנתאות שתידון בהמשך ופסיקת האלכוהול למוסלמים-יפנים בה אין עונש על השתייה למרות האיסור החמור, מפני שחשוב יותר שישמרו על העקרונות מאשר על המצוות הפרטניות, ואיסור מוחלט על אלכוהול עלול להוציא אותם מן האסלאם.

⁸² Hassan, 78.

⁸³ פישמן, 97.

⁸⁴ זחאלקה, 97.

”שאלת הטריטוריות” וההצדקה לנוכחות מוסלמית במערב

שאלת הטריטוריות - החלוקה האסלאמית של העולם בצורה כזו או אחרת - מבטאת ללא ספק את הנושא התיאורטי החשוב ביותר בכל דיון על ההלכה למיעוטים. ניתן לומר כי חשיבותה המרכזית של שאלת הטריטוריות היא באופן שבו כל תשובה עליה מבהירה את עמדתו הכוללת של המשיב לגבי מעמדם של המיעוטים עצמם ולא רק של ארצם. זאת מכיוון שבמסורת ההלכתית, מגורים **בדאר אל-חרב** הם אסורים ולרוב יש צורך בצ'רוה כדי להתיר אותם, ובכל מקרה על המוסלמי לנסות לחזור אל ארץ האסלאם בהקדם האפשרי. בנוסף, חלק גדול מההלכה האסלאמית מיוסד על ההנחה המובלעת לפיה האדם חי בחברה המורכבת ממוסלמים ויש בה מוסדות הנחוצים לחיים מוסלמיים כגון בית משפט שרעי, אפשרות להשיג מזון **חלאל** וכו'. לכן, במצב של מגורי קבע **בדאר אל-חרב** תקפותן וכן ישימותן של חלק גדול מהמצוות השרעיות שנויות במחלוקת. לפיכך הדיון באפשרות להתיר את ישיבת המוסלמים במערב בדרך זו או אחרת הופך לנושא מפתח שעל פיו ניתן להבדיל בין העמדות השונות לגבי המיעוטים המוסלמיים.

גם כאן עמדתו הפרגמטית ומוכוונת המציאות של קרדאווי בולטת מאוד. על אף שהוא מנסה להכשיר את המערב כמקום בו ניתן לחיות חיים מוסלמיים, הוא אינו יוצא חוץ נגד החלוקה **לדאר אל-אסלאם** ו**דאר אל-חרב**, כיוון שזוהי עמדה רדיקלית יחסית שלא תאפשר לו לשמר את עמדתו כסמכות כלל-אסלאמית על שמרנים ורפורמיסטים כאחד. במקום זאת, הוא מודה כי אנשי המערב הם כופרים ואינם חיים בארץ האסלאם, אך הוא מקפיד להימנע מהמסקנה כי יש לצאת לג'האד נגדם, והוא קובע כי המערב הוא **דאר אל-עהד** (ארץ הברית), בדוגמה נוספת לשילוב בין **המד'אהב** (החלת העמדה השאפעית בכל מקרה למרות שקרדאווי איננו שאפעאי). חסן מציין כי נוצרת כאן בעיה בטיעון הקודם - מכיוון שהמונח **דאר אל-עהד** מציין מדינה עם ברית חתומה ומפורשת עם המוסלמים (כפי שאתיופיה הייתה בראשית ימי האסלאם). מכאן נובע שבמקרה של פעולה מצד מדינה מערבית שיכולה להתפרש כהפרת הברית החתומה, המערב הופך **לדאר אל-חרב** ולא רק שהמוסלמים ייאלצו לעזוב אותו, אלא הוא גם הופך למטרה לגיטימית לג'האד.⁸⁵ יחד עם זאת, מדינות הנמצאות במלחמה גלויה עם האסלאם - כמו ישראל וסרביה (או יוגוסלביה בשנות התשעים) - נחשבות על ידי קרדאווי כמשתייכות **לדאר אל-חרב** במשמעותו המקורית.

במקומות נוספים, בעיקר בספרו *במשפט המיעוטים המוסלמים*, קרדאווי מחלק את העולם בשיטה אחרת וחדשה יותר, המתבססת על עקרון **עאלמיית אל-אסלאם** הקובע כי האסלאם הוא רלוונטי לכל מקום וזמן ללא יוצא דופן ועל כן אין "ארץ אסלאם" ו"ארץ לא-אסלאם". שיטה זו קובעת כי כל העולם הוא ארץ האסלאם ועל כן צריך להבדיל רק בין אומת ה**דעווה**, אליה יש להטיף, ואומת ה**אג'אבה** (היענות), שכבר נענתה לקריאה האסלאמית וקיבלה את הדת על עצמה. כפי שהוא מצוטט אצל פישמן: "כל ארצות העולם ארצות **דעווה** וה**עולמאא** מחלקים את העולם לאומת **דעווה** ואומת **אג'אבה**".⁸⁶ במצב כזה, הבעיה אינה חיים במקום שגיאוגרפית איננו אסלאמי, אלא חיים תחת שלטון וחברה לא-מוסלמיים (או, לפי שיטה זו, מוסלמיים לעתיד). קבלת שיטה זו היא למעשה שיטה נוספת להימנעות מהמונח **דאר אל-חרב** והמשמעויות השליליות שהוא נושא אותו, ללא ויתור מלא על הקונספט של חלוקת העולם. למעשה, לקרדאווי אין עמדה עקבית לגבי המינוח בו יש להשתמש לטריטוריות השונות. לעומת זאת,

⁸⁵ שם, 71.

⁸⁶ קרדאווי בתוך פישמן, 58.

ניתן לומר כי העיקרון בו הוא מחזיק נותר קבוע - העולם אמנם מחולק ל**דאר אל-אסלאם** ו**דאר אל-חרב** אך ארצות המערב הן מקום שאין מניעה הלכתית להתיישב בו למגורי קבע.

טענה נוספת שמביא קרדאווי כדי לפתור את נגזרתה של "שאלת הטריטוריות" - האם למוסלמים מותר להתיישב במערב ישיבת קבע ובאלו תנאים - מבוססת על עקרון ה**מצלחה**. לפי טענה זו, הישיבה המוסלמית במערב היא לא רק מותרת אלא נחוצה לטובה המוסלמית הכללית ובאופן ספציפי, לטובת הפצת המסר האסלאמי ברחבי העולם הלא-מוסלמי, לסיוע לקליטת מהגרים נוספים (שהגעתם היא בעיני קרדאווי עובדה בלתי נמנעת), ובמיוחד לפעילות פוליטית למען מטרות ה**אומה** האסלאמית. קרדאווי מתייחס לחלק האחרון ככוח מאזן ללובי היהודי המצוי בעיקר בארה"ב, אך גם באירופה.⁸⁷ לפי זחאלקה, הנחתו הבסיסית של קרדאווי היא כי הנוכחות המוסלמית במערב היא אינטרס מהותי של המוסלמים בשל הכוח הפוליטי וההשפעה שיש למדינות המערב בעולם העכשווי ובשל החובה לסייע למוסלמים שנולדו שם. עם זאת, זחאלקה מציין כי יש סיג להמלצה להתיישב במערב והיא כי אין להגר לארץ שמונעת מהמוסלמים לקיים את דתם, אך אם מוסלמי נולד שם עליו להישאר ולציית לשלטון.⁸⁸ לסיכום, ניתן לומר כי לקרדאווי מגוון טיעונים המצדיקים את החיים המוסלמיים במערב, אך לפחות חלקם נראים כהצדקה בדיעבד של ההגירה ולא כהסבר שנועד ליצור את התופעה.

מעמד ההלכה למיעוטים בתוך ההלכה הכללית

בהגותו של קרדאווי ניתן לשים לב להיררכיה ברורה בין ה**שריעה**, שהיא החוק הבלתי ניתן לשינוי המצוי במצוות שבקוראן, לבין ה**פקה** - ההלכה הנגזרת מהקוראן ומשאר המקורות, שהוא רחב יותר ומבוסס על היסק אנושי לפי היקש והבנת מטרות ה**שריעה**. בתוך ה**פקה** ניתן למצוא ענפים שונים העוסקים בנושאים שונים, כגון **פקה הרפואה**, **פקה הצדקה** או **פקה השלטון**. ענפים פרטניים אלו הם חלק מ**פרוע אל-פקה**, בניגוד לענפי התיאוריה המשפטית ושורשי המשפט הכלולים ב**אצול אל-פקה**. קרדאווי טוען כי **פקה אל-אקליאת** הוא ענף מיוחד בתוך **פרוע אל-פקה**, הנגזר ישירות ממקורות ההלכה (ולא מהדינים המסורתיים) בהתאם לנסיבות ולצרכים הייחודיים של המיעוטים, שחכמי ההלכה בעבר לא ידעו עליהם ולכן לא יכלו להתחשב בהם. לכן ב**פקה אל-אקליאת** יש מקום לאמצעים מיוחדים בהתאם לייחודיותו של הענף כולו. כמו כן, כפי שניתן להסיק מהחשיבות יוצאת הדופן שניתנת לעקרון ההתחשבות ב**צ'רורה**, **פקה אל-אקליאת** היא הלכה שנועדה לפתור בעיות תוך התחשבות בחולשתם של בני המיעוטים, ולכן בחברה אסלאמית רגילה שבה אין חולשה כזו היא אינה רלוונטית. עניין נוסף הוא היחס האסלאמיסטי שלו ל**פקה** וה**שריעה** כחלים על כל תחומי החיים, החברתיים והפוליטיים כאחד.

מהיחס של קרדאווי למקומה של **פקה אל-אקליאת** בתוך ההלכה הכללית ניתן גם להסיק על יחסו למקומם של המיעוטים עצמם בתוך ה**אומה** האסלאמית: קבוצה בעלת מעמד מיוחד הראוי ליחס מקל, שמבחינה בסיסית הוא כפוף לאותם מוסדות שלהם כפופים המוסלמים בעולם כולו. קבוצה זו היא היוצא מן הכלל המעיד על הכלל מבחינה זו שהיא מוכיחה את החובה הכללית שיש למוסלמים לציית לממסד האסלאמי, שמצדו אחראי להקל על המוסלמים לחיות תחת חוקי ה**שריעה** לפי התועלת והיעדים המהותיים שלה.

Caeiro, Alexandre, and Mahmoud Al-Saify. "Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi? the Global Mufti ⁸⁷ European Politics." Graf and Skovgaard-Peterson, 2009, pp.117

⁸⁸ זחאלקה, 60.

יישום המתודולוגיה

לקרדאווי פסיקות רבות מאוד הנוגעות למיעוטים שנפסקו במסגרת **פקה אל-אקליאת**. רובן נפסקו במסגרת הגוף החשוב שהקים - המועצה האירופית לפסיקת הלכה ומחקר (ECFR). יש לציין כי פסיקות אלו אינן פרי מחשבתו הבלעדית של קרדאווי, אלא של כלל המועצה. אמנם עקרונות הפעולה של המועצה⁸⁹ מבוססים על אמצעי הפסיקה של קרדאווי,⁹⁰ אך חשוב להדגיש כי המועצה אינה רק חותמת גומי להחלטותיו ויש מקרים של חילוקי דעות בין קרדאווי לבין חברי המועצה האחרים, כפי שמציין השייח' חוסיין חלאוה, מזכ"ל המועצה.⁹¹

הפסיקות שינתחו בחלק זה מייצגות את היישום של מתודולוגיית **פקה אל-אקליאת** לפי שיטתו של קרדאווי בנושאים מרכזיים. הפסיקה המתירה לקנות בית באמצעות לקיחת משכנתא היא מהמהפכניות בדוקטרינה כולה, מכיוון שהיא סותרת איסור חשוב ומרכזי: לקיחת ריבית. הפתרון במקרה זה מבוסס על מסורת של מודרניסטים וחכמי הלכה כגון אבן קים אל-ג'וזיה⁹² המאפשרת פסיקה לפי **המצלחה** ויעדי **השריעה**, וכן על "הלכת הקדימויות" המוזכרת לעיל. לפי המסורת המדוברת, יש סוגים שונים ודרגות שונות של ריביות, וה**מצלחה** גוברת על איסורי ריבית מרמות נמוכות. כך מתבטא האינטרס של המוסלמים בבית בבעלותם, שיקל עליהם להשתוות כלכלית לסביבתם הלא-מוסלמית, להשיג עצמאות משלומי שכירות ולזכות במעמד בחברה שיקל עליהם לשמור על הדת. ההלכה הזו אמנם מסויגת בכך שיש לרכוש בית המתאים לצורך המוסלמים בלבד - קרוב למסגד ולבית ספר ואיננו משמש למסחר אלא למגורי המשפחה המוסלמית. כמו כן, יש לקחת הלוואה בריבית קבועה בלבד. לבסוף, קבעה המועצה האירופית כי הריבית אסורה גם במשכנתאות, ועל המוסלמי לנסות להשיג פתרון כשר מבחינה הלכתית להלוואה לקניית הבית. אך אם אינו יכול, הצורך שלו עולה למעלת **צ'רורה** וכל עוד אין בידו כסף לרכוש את הבית בדרך כשרה, אין בית נוסף בבעלותו וההלוואה היא למטרת קניית בית מתאים למגוריו, מותר לו לקחת משכנתא בריבית. יש כאן גם שימוש בעקרון של האסכולה החנפית לפיו בנושאים ציבוריים, כלכליים ואזרחיים שאינם בשליטתו של המוסלמי אלא תלויים בעקרונות החברה הלא-מוסלמית, אין חובה לקיים את הדינים השרעיים. הריבית נחשבת במקרה זה כאחד מן הנושאים הללו.

יש כאן מיצוי מלא של עקרונות ההלכה של **פקה אל-אקליאת**. השימוש באג'ת'האד בולט כאן מאוד, הן אג'ת'האד בררני או בחירה בין דעות קיימות, והן אג'ת'האד מחדש, כלומר יצירה של דעה חדשה לחלוטין על סמך המקורות. **המצלחה** היא כאן עקרון המפתח - מה שיביא לתועלת הגדולה ביותר לאומה המוסלמית הוא הקובע על אף ההתנגדות הקוראנית המפורשת ללקיחת ריבית. כלי חשוב נוסף המתבטא הוא עקרון ההכרח, וכן הלכת הקדימויות שחידש קרדאווי, העדפת **המד'הב** החנפי וההתחשבות בנסיבות המיוחדות של החיים במערב.

הפסיקה המהפכנית האחרת היא זו המתירה לאישה שהתאסלמה להישאר עם בעלה שלא התאסלם, למרות ההסכמה החד משמעית במסורת שבמקרה זה מותרים הנישואים, אם מיד ואם לאחר תקופה מסוימת, ואף למרות שבמקרה זה הייתה טענה לאג'מאע (הסכמה של כלל חכמי ההלכה). לפי

⁸⁹ שם, 107-108.

⁹⁰ שם, 98-99.

⁹¹ שם, 103 (הערת שוליים 271).

⁹² פוסק ואיש הלכה שפעל במאה-14 בסוריה.

פסיקתו של קרדאווי הנישואים נשארים תקפים, אך מותר לאישה להתירם אם לא התאסלם בעלה, והמקרה כאן הוא לבחירתה. הבסיס המרכזי כאן הוא **המצלחה** של המוסלמים, גם בכך שהוא מקל על נשים שהתאסלמו את החיים ומאפשר להן לשמור על שלמות המשפחה, וגם בכך שהוא מונע פגיעה **בדעווה** שהייתה מתרחשת אם נשים שהתאסלמו היו חייבות לנטוש את משפחתן, מה שהיה מרתיע רבים מלהתאסלם. כאן יש **אג'תהאד** מהפכני שקרדאווי מעמיד בו את **המצלחה** מעל כלי חשוב כטענה **לאג'מאע**.

מטרות הדוקטרינה

הגותו של עלוואני מציבה את **פקה אל-אקליאת** כחלק מרכזי מהקונספט שלו לרפורמה באסלאם - "אסלום הידע". משמעותו של רעיון זה היא שילוב בין סוגי הידע האנושי שעד עתה היו נפרדים ובלתי-מספיקים: הידע המדעי, שמבוסס על שיטות של מחקר, תצפית והסקה רציונלית, והידע הדתי האסלאמי המבוסס על קריאה וניתוח של הטקסטים הקדושים. עלוואני למעשה מציע כך את הפתרון לבעיה הגדולה שהוא רואה בזמנו, שהיא אובדן הדרך והחזון של **האומה** האסלאמית. השילוב ייצור עולם ידע חדש: ידע שמטרתו היא אסלאמית אך שיטות השגתו הן מחקריות-מדעיות. המטרה היא הבנת מקומו של האדם בעולם שברא אללה, והבנה כיצד על האדם לרצות את אללה בצורה הטובה ביותר, ואילו שיטות המחקר מתבססות על עקרון ה"קריאה הכפולה" - חקר העולם והתופעות הממשיות בשיטות מתחום מדעי הטבע, הרוח והחברה, וחקר הקוראן לאור עקרונות האסלאם כמקור להתגלות ולמה שמעבר לתפיסה האנושית.

מבחינת עלוואני, **פקה אל-אקליאת** - לא רק כדוקטרינה, אלא כתנועה בעלת מוסדות - היא הכלי שבו **האומה** המוסלמית מסייעת לאנשיה שבמערב לשמור על דתם. מבחינתו, אנשים אלו הם חלוצים ולכן צריכים "רוח גבית" במשימה הקשה של הפצת האסלאם בעולם. מבחינתו היא מיועדת על מנת ליצור את התנאים לקיומן של "קהילות מוסלמיות לדוגמה", שיראו לאנשי המערב את הטוב באסלאם. על כן היא אינה כלי להקלה מיוחדת על המוסלמים במערב אלא רק כזה שנועד להתאים את ההלכה לתנאיהם הייחודיים של מוסלמים אלו. כפי שעלוואני עצמו כותב, על הפוסקים של **פקה אל-אקליאת** להיות מומחים לא רק בהלכה ובמדע המשפט המוסלמי אלא גם במדעי הטבע והחברה כך שבינו לעומק את הבעיות החברתיות (למשל בעניינים כלכליים) הקיימות אצל מוסלמים במערב.⁹³ הערה חשובה זו ממחישה את מקומה של **פקה אל-אקליאת** כחלק מוביל בחזונו של עלוואני לפתרון בעיות המוסלמים באמצעות "אסלום הידע". בהמשך לכך, עלוואני מדגיש את החשיבות של התאמת השאלה ליעדי ה**שריעה** ושל עיצובה כך שהתשובה תפתור בעיות ולא תיצור אותן. ניתן לומר כי מטרתה הסמויה של **פקה אל-אקליאת** כאן אינה רק לפתור את הבעיות הפרטניות של תושבי המערב אלא גם ליצור אקלים רגוע של השתלבות ולמנוע עימותים בין מוסלמים ללא-מוסלמים וכן לקרב מוסלמים לסביבתם ולמנוע בידול (מטרה חשובה במיוחד בתקופה של עוינות, עליית הטרור האסלאמיסטי והתגברות המתיחות הבין-דתית במערב).

ניתן לראות יישום מיידי של רעיון ההבנה של מדעי החברה בהמשך כתיבתו של עלוואני, שם הוא מתאר את השינוי בדרך האינטראקציה בין מדינות - ממצב של מלחמה כברירת מחדל במשך רוב ההיסטוריה למצב יחסים דיפלומטיים, שמירה על זכויות אדם וזכויות מהגרים ומיעוטים בפרט, וחוק בינלאומי כמערכת המאפשרת פתרון סכסוכים בצורה לא אלימה. מצב חדש זה מצריך, לטענת עלוואני, **פקה** חדש בנושאים בינלאומיים - במקום **פקה** המלחמה, יש צורך ב**פקה** הדו-קיום ושיתוף הפעולה,⁹⁴

Alwānī Tāhā Jābir Fayyād., and A. A. Shamis. *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*.⁹³

The International Institute of Islamic Thought, 2010. pp. 3.

⁹⁴ שם, 11.

ועל רעיון זה מתבססת דוקטרינת **פקה אל-אקליאת**. לסיכום, ניתן לומר כי מבחינתו של עלוואני המיעוטים המוסלמיים הם ראש הגשר לשיתוף פעולה בין העולם המוסלמי לבין המערב, להבאת האסלאם למערב וכן לשיפור האסלאם עצמו - וכל זאת לפי עקרון **עאלמיית אל-אסלאם**, וההבנה כי יש להפוך את האסלאם לאוניברסלי לא רק בתיאוריה אלא גם במציאות, ולהילחם בהנחה כי האסלאם שייך למזרח התיכון, צפון אפריקה ודרום אסיה (הקרויות בימינו "העולם האסלאמי") בלבד.

עקרונות מתודולוגיים

עלוואני חיזק מאוד את מקומו של הקוראן ככלי החשוב ביותר, והמקור העליון לפסיקה באמצעות הבנה לשונית בהיקש (**קיאס**) שלו. הוא הדגיש כי יש לשים לב לעל-זמניותו של הקוראן, ולהימנע מניסיונות להתייחס אליו בקונטקסט היסטורי. הפסיקה הנכונה לפק **אל-אקליאת** חייבת להתבסס על הבנה של הנסיבות המקומיות, ועל גזירה של הפסיקה המתאימה לנסיבות הזמניות מתוך הטקסט הקוראני, שהוא מעל לנסיבות ולהקשרים. לעומת זאת, חשיבותה של **הסונה** ומסורת ה**חדית'** יורדת מאוד אצל עלוואני בצורה שהיא לא פחות ממהפכנית. בעוד בכל מסורת ה**פקה**, ואף לפי המתודולוגיה של קרדאווי, **הסונה** היא מקור הלכתי מחייב, וציטוט של **חדית'** אמין כמוהו כהסבר הלכתי, עלוואני טוען כי **הסונה** היא רק ניסיון אחד מני רבים ללמידה מהקוראן העל-זמני לפי נסיבות הזמן והמקום, והיא אמנם חשובה מאוד אך מה שיש ללמוד ממנה הוא השיטה בה הבינו בזמנו של הנביא את הקוראן ואיך למדו והסיקו ממנו פסיקות מעשיות. לכן, בזמננו אנו חובתו של הפוסק להבין כיצד הנביא וה**צחאבה** (מלווייו של הנביא) פירשו את הקוראן לפי נסיבות זמנו, ובאותה שיטה לפרש אותו בהתאם לנסיבות של הזמן והמקום הנוכחיים.

הכלי המרכזי לפסיקה אצל עלוואני הוא **אג'תהאד** ממוסד (במסגרת מועצות **פקה** ומכוני מחקר) הנוגע לכל תחומי החיים והידע, מנושאי מעמד אישי ועד לכלכלה ומדע. מבחינת עלוואני, מאמץ שכלי להבנה מן הקוראן ומן ה**חדית'** בכל נושא, מההלכה ועד למדע, יכול להיחשב **אג'תהאד**. על כן, ניתן לומר שיש כאן שימוש בתחומי ידע חילוניים יחד עם הבנה של המקורות האסלאמיים. עם זאת, ה**אג'תהאד** ככלל נועד לנושאים הרלוונטיים לחיים במערב, ובמיוחד לנושאים הרוחניים הנוגעים לזהות האסלאמית ולמשמעות החיים כמיעוט מוסלמי. **אג'תהאד** זה הוא חלק מ"אסלום הידע", והוא פועל בצורה שכבר נראתה אצל קרדאווי - לימוד ישיר מהטקסטים הקדושים לאור ה**מצלחה** ויעדי ה**שריעה** הנחשבים הכרחיים, תוך התחשבות בערף (הנסיבות המקומיות). עקב האי-סדר ההלכתי בשאלות וב**פתוות** הניתנות לתושבי המערב, שמונע חיים מוסלמיים כמיעוט, מדגיש עלוואני את הצורך במחשבה עצמאית בתוך ה**שריעה** על מנת ליצור מסגרת הלכתית לחיים אלו.

עלוואני עסק מעט מאוד באמצעים מעשיים כמו ה**תייסיר** של קרדאווי, ויותר חשוב לו לימוד באמצעים מופשטים יותר כמו האוניברסליות הגיאוגרפית של האסלאם (כל העולם שייך לאללה וכל ארץ שלא שייכת לאסלאם תשתייך לו בעתיד); והאוניברסליות של המסר הקוראני, בניגוד למסריהם (כפי שטוען עלוואני) של נביאים או ספרים קדושים אחרים. הוא חידש כאן בכך שהוא הפך את האוניברסליות לעקרון משפטי ולא רק טיעון תיאולוגי. כלומר, הפוסק יכול לטעון שהלכה מסוימת שאינה רלוונטית למקום שאינו **דאר אל-אסלאם** נעשית רלוונטית בגלל עקרון האוניברסליות או שמהו שאסור במקום שאינו **דאר אל-אסלאם** הוא מותר בכל מקום עקב עקרון זה. כמו כן, האוניברסליות של המסר הקוראני מתעלה על המחלוקות בין אסכולות ההלכה, מה שמאפשר שימוש בא**ג'תהאד** המבוסס על למידה מכל ארבע האסכולות.

”שאלת הטריטוריות” וההצדקה לנוכחות מוסלמית במערב

בהגותו של עלוואני יש מקום חשוב מאוד לפתרון שאלת הטריטוריות. הוא מתנגד חריף לרעיון החלוקה הקלאסית של העולם לפי **דאר אל-אסלאם, דאר אל-עהד ודאר אל-חרב**. פישמן מציין כי אצל עלוואני חוזרת ההתנגדות לחלוקה בטיעון שהמושגים הללו הם חסרי ביסוס בקוראן.⁹⁵ כמו כן, עלוואני טוען כי הבסיס לחלוקה אינו השלטון בארץ אלא הביטחון של המוסלמים (**אמאן**) ואפשרותם לקיים את דתם ולשבח את האל, וכל מקום שבו יש **אמאן** הוא **דאר אל-אסלאם**.⁹⁶

במקום החלוקה המקורית, עלוואני לומד מפירוש הקוראן של המלומד הידוע פחיר א-דין א-ראזי⁹⁷ את המונח החדש בו ניתן לכנות את המערב - **דאר א-דעווה**. לטענתו, החלוקה של האסלאם צריכה להתבסס על הנחת האוניברסליות המתבטאת בעקרון **עאלמיית אל-אסלאם** המאפשר להניח כי כל מקום הוא **דאר אל-אסלאם** בפוטנציה גם אם עכשיו איננו כזה. החלוקה **לדאר אל-אסלאם** ככל מקום שבו ניתן להיות מוסלמי בחופשיות ולקיים חברה מוסלמית, אל מול **דאר א-דעווה** ככל מקום בו יש להפיץ את בשורת האסלאם ולהפכו **לדאר אל-אסלאם** היא חידושו החשוב של עלוואני **בפקה אל-אקליאת** כיוון שבניגוד לרעיונות של שאר ההוגים, זוהי תורה סדורה ועקבית המתבססת על חידוש בדרך של **אג'תהאד** ולמידה ישירה מהקוראן, אך בנוסף היא מבוססת על יסודות פרשניים איתנים. תוספת לחלוקה זו, המובאת בספרו של עלוואני **מקאצד א-שריעה**, היא חלוקה נוספת המתייחסת גם לעמי המערב ולא רק לטריטוריה שלו. חלוקה זו היא החלוקה לאומת האסלאם שעלוואני מכנה אותה אומת **אג'אבה** (היענות), אל מול הלא-מוסלמים שאינם מכונים כופרים אלא אומת **דעווה** (קריאה). חלוקה זו, בנוסף להיותה נגזרת של החלוקה הגיאוגרפית, מחזקת את עקרון **עאלמיית אל-אסלאם** מכיוון שהיא מבהירה כי כל בני האדם שאינם מוסלמים הם **לדעווה**, במובן של הטפה אסלאמית. על כן, לא רק שאין איסור לשבת ביניהם ישיבת קבע, אלא שזו חובה דתית הנגזרת מהחובה לקרב אנשים לאסלאם בדרך **הדעווה**.

עניין נוסף, הכרוך ב"אסלום הידע" של עלוואני, הוא עניין היחסים הבינלאומיים בימינו. עלוואני משתמש בהבנה ההיסטורית של היחסים בין מדינות בימינו (כפי שהוסבר בחלק "מטרות **הדוקטרינה**"), המבוססים ככלל על דיפלומטיה והסכמים כאשר מלחמה בין מדינות היא אירוע יוצא דופן, כדי להצהיר שלא ניתן עוד לחלק את העולם לפי יחידות מדיניות העוינות לאסלאם או משתייכות אליו. הוא מסיק מכך שאין אפשרות לקרוא לחלק כלשהו בעולם "ארץ המלחמה" ללא שינוי ביחס הפוליטי אליו בניגוד לארץ השרויה בשלום עם האסלאם ויש בה מקום למוסלמי לקיים את אמונתו בביטחון. עניין זה מבטא הבנה היסטורית ופוליטית הנובעת מחקר חילוני למטרות דתיות, בהתאם לתורתו הכללית של עלוואני. לסיכום ניתן לומר כי העיקרון השליט בחשיבתו של עלוואני הוא האוניברסליות של האסלאם ושל החיים המוסלמיים, שניתן ורצוי לחיותם בכל מקום בעולם על מנת לשמש כלי להפצת האסלאם בדרך של **דעווה**, תוך הבנה של מצב העולם בימינו והתאמה אליו.

⁹⁵ פישמן, 46.

⁹⁶ עלוואני מתוך **מקאצד א-שריעה** אצל פישמן, 49.

⁹⁷ תיאולוג ידוע, פילוסוף ומחבר "הפירוש הגדול" לקוראן, בן המאה ה-12.

מעמד ההלכה למיעוטים בתוך ההלכה הכללית

מעמדה של דוקטרינת "משפט המיעוטים" בתוך המכלול ההלכתי והפקה הוא חלק מהותי בחידושי של עלוואני. בעוד קרדאווי תופס את הדוקטרינה כענף נוסף של הפרוע, עלוואני מתייחס לפקה במונח פקה אל-אקליאת לא כמדע המשפט גרידא אלא כמה שנקרא "אל-פקה אל-אכבר" (הפקה הגדול יותר). מונח זה מתייחס להבנה כללית של האסלאם, במשמעותה המקורית של המילה פקה, כלומר הבנה. המונח אל-פקה אל-אכבר מתייחס להיבטים הרוחניים של החוק, לתיאולוגיה שמאחוריו (אם ניתן להחיל את המושג הזה על האסלאם), ולמה שפישמן מתאר כ"פקה של הרעיונות הכלליים שברומו של עולם, אשר להם זיקה למצב הפוליטי של המוסלמים".⁹⁸ פישמן אף מתאר זאת כרעיון אסלאמיסטי-כביכול שמטרתו לקדם את החלת המשפט המוסלמי על כל תחומי החיים.⁹⁹ מכך ניתן להסיק כי לדעת עלוואני, המיעוטים המוסלמיים בארצות המערב אינם רק חלק במכלול האסלאמי שיש לטפל בו עקב נסיבות מיוחדות, אלא כלי חשוב להפצת העקרונות העמוקים יותר שמאחורי החוק האסלאמי. אמנם הוא מתייחס אליהם כחלשים במובן של קהילה שהיא "נצורה" (מחצורה),¹⁰⁰ אך בעיקר חשובה לו הפצת האסלאם בדרך הדוגמה האישית של הקהילות והדעווה, שהם מעבר להלכה היומיומית, בדומה לאל-פקה אל-אכבר.

יישום המתודולוגיה

בשל תפיסתו של עלוואני לפיה פקה אל-אקליאת היא חלק מהפקה הגדול ביותר ולא ממדע הדינים הספציפיים, ומשום אופייה של פעילותו כאיש דת, יש מעט דוגמאות לפתוות ממשיות שהוציא. עם זאת, ניתן למצוא עדות לתפיסותיו בפסיקה המתירה אימוץ חרף פסוק מפורש בקוראן. פסיקה זו קובעת כי על סמך עקרון העדפת הנזק הקטן על הנזק הגדול יש להתיר גידול ילדים מוסלמים נטושים תחת שמו של המאמץ, תוך הסדרת מעמדם הדתי במסמך הלכתי מיוחד.¹⁰¹ ניתן לראות כאן גם עדות לדעתו של עלוואני בנושא הטריטוריאלי: עדיף לשמור על הילדים בידיים מוסלמיות וכך לאפשר את הפצת הדת מאשר לשמור על האזור הספציפי ולהסתכן באיבוד הזהות המוסלמית של הילדים. כך מיושמים יעדי השריעה ונמנעת פגיעה באינטרס של המוסלמים, שהוא לשמור על הזהות האסלאמית. פסיקה נוספת שניכרים בה רעיונותיו של עלוואני היא הפסיקה (שאמנם לא נוסחה על ידו אך הוא זה שפרסם אותה) המתירה למוסלמים לשרת בצבא האמריקאי במלחמה באפגניסטן. מהפכנותה של פסיקה זו היא בהצבה של מדינת הלאום כגוף שהנאמנות לא היא לגיטימית ואף מחייבת, אפילו אם היא תבוא במחיר של מלחמה נגד מוסלמים אחרים כחלק ממבצעי הלוחמה בטרור. בפסיקה זו מתבטא במיוחד עקרון הצ'רורה, במובן זה שיש לבחור בהכרח החשוב (ובנזק המועט) מבין האפשרויות הקיימות. הפסיקה מתבססת על כך שסירוב של חיילים מוסלמים לשרת במלחמה באפגניסטן יפגע בכלל המוסלמים במערב ובמיוחד באמריקה מכיוון שהם יוצגו כלא נאמנים ואף כסיכון ביטחוני. במצב זה מתבטאת עמדתו של עלוואני בשאלת הטריטוריות. יתרה מזאת, עלוואני מתיר לשתף פעולה עם לא-מוסלמים במלחמה נגד מוסלמים ועל כן מבטל את רעיון הארצות המוסלמיות כדאר אל-אסלאם שבו כל המוסלמים מאוחדים באומה.

⁹⁸ פישמן, 33.

⁹⁹ שם, 34.

¹⁰⁰ שם.

¹⁰¹ זחאלקה, 155-157.

השוואה מסכמת

שלוש הגישות שנסקרו בפרק זה מחזיקות בעקרונות מתודולוגיים שאינם כה שונים, בעיקר בתחום אמצעי פסיקת ההלכה. למעשה, ניתן לומר שבתחום פסיקת ההלכה ה"טכנית" כל שלושת ההוגים מאמצים את רעיונותיו של קרדאווי ללא שינויים מהותיים. כולן לוקחות את **האג'תהאד**, החידוש באמצעות חשיבה עצמאית והסקת מסקנות בדרך האינטלקט ללא ביסוס ישיר בטקסט, ככלי המרכזי לחידוש בהלכה שיתאים אותה לנסיבות החיים של המיעוטים. על כולן מוסכם **האג'תהאד** צריך להתבצע בהתאם לנסיבות המקומיות, לתועלת וליעדי ה**שריעה**.

ההבדלים המרכזיים בין הגישות נוגעים למטרות ולאמצעים השונים שלהן. קרדאווי מנסה לפתור את הבעיות ההלכתיות המתעוררות מהחיים במערב באמצעות שינוי טכני באצול אל-פקה ובאמצעות שינוי ב**פרוע**. לעומת זאת, רמדאן מנסה לפתור את הבעיה החברתית והזהותית של בני המיעוטים. הפתרון שלו עוסק בשינוי תודעתי, שאינו מתבסס על חדשנות מהותית בעקרונות הדתיים או באמצעי ההלכה אלא על פרשנות וקריאה מחודשת של המקורות, ובמיוחד על הצגתם באור מודרני. עלוואני שונה משניהם - בעוד שקרדאווי מנסה לפתור את הבעיות באמצעות שינויים טכניים ללא שינוי בתפיסה ורמדאן מנסה לשנות את התפיסה מבלי לעסוק בפרקטיקה, עלוואני פועל בדרך ביניים. חידושו מתבטאים גם בתחום ה"תיאולוגי" (פתרון שאלת הטריטוריות באמצעות רעיון שהוא שואל מפירוש מסורתי לקוראן), אך גם באמצעים הלכתיים הנוגעים לתחום האצול. עלוואני עוסק באמת ובתמים ב**אל-פקה אל-אכבר**, כלומר בהבנה עקרונית ויסודית של האסלאם, אך בלי להתעלם מהאמצעים לפסיקת ההלכה, ובמיוחד פירוש הקוראן. מטרותיו של עלוואני ייחודיות גם הן כיוון שהן מהוות חלק מפרויקט "אסלום הידע" ועל כן הן מעבר למציאת פתרון לחיים המוסלמיים במערב.

עניין חשוב המבדיל בין גישתו של קרדאווי לבין השתיים האחרות הוא יחסו הלא-עקבי לשאלת הטריטוריות. בעוד רמדאן מקדם את רעיון **דאר א-שהאדה** שפיתח ועלוואני מצדד בחידוש החלוקה לפי אומת **אג'אבה** ואומת **דעווה**, קרדאווי מזגזג בין מושגים שונים המבוססים על החלוקה המסורתית ואינו מבסס את תורתו על הפתרון לשאלה זו. ניתן להסיק מכך שקרדאווי אינו רואה צורך בשינוי תפיסתי כבסיס לשינוי הלכתי, אלא רואה את שינוי התפיסה כנספח לרפורמה המתודולוגית. גם הצידוקים של השלושה לשיבה המוסלמית במערב מייצגים את גישותיהם השונות ואף את הרקעים השונים שלהם. קרדאווי הוא השמרן מביניהם ומתבסס על הטיעון לפיו יש חובה מוסלמית להיות במוקדי הכוח ולהפיץ את השפעת האסלאם, אך הפתרונות שהוא מוצא אינם משקפים רצון אותנטי לעודד חיים מוסלמיים במערב (בעיקר כיוון שרוב תומכיו של קרדאווי בעולם הם מארצות מוסלמיות), אלא הם דרך נוחה לאשר בדיעבד את ההגירה וההתיישבות למרות הסתירה בין המצב הרצוי על פי ה**שריעה** לבין המציאות של המיעוטים במערב. לעומת זאת, רמדאן, כמערבי מלידה, מתייחס למיעוטים כנעלים על סביבתם וכבעלי אחריות להצגת עליונותו של האסלאם בעולם, כלומר הוא מציג את החיים במערב כמשהו צודק וטוב ולא כהכרח בלתי רצוי. עלוואני נוטה בבירור לכיוונו של רמדאן - הוא מציג את בני המיעוטים כקהילה שמהווה "ראש גשר" אסלאמי בדרך למערב.

פרק שלישי : החזון למבנה הקהילה

פרק זה ישווה את חזונם של שלושת ההוגים למבנה הקהילה המוסלמית-מערבית הרצויה. ההשוואה תתבסס על הקריטריונים הבאים: המוסדות המרכזיים בחיי הקהילה, מעמד אנשי הדת ובפרט העולמא בקהילה, הקשר בין הקהילה לאומה האסלאמית העולמית, הקשר האישי עם לא-מוסלמים והקשר עם המוסדות הלא-מוסלמיים, ולבסוף המחויבות החברתית של המוסלמים כלפי הסביבה הלא-מוסלמית.

טארק רמדאן - מאינטגרציה להשתתפות

מוסדות מרכזיים

בפרק הקודם מצוין כי רמדאן קורא לפתרון בעיית הזהות באמצעות שילוב של זהות דתית אסלאמית וזהות אזרחית מערבית. אך קריאה זו מאבדת את משמעותה ללא ביסוס "בשטח" באמצעות יצירת מרכזים לחיי הקהילה שיאפשרו קיום מלא גם כאזרחים במדינה וגם כמוסלמים מאמינים. התחום המרכזי ביותר, שהוא היחיד שיכול לדעתו להביא להתבססות עקרונות הזהות הכפולה לאורך זמן, הוא תחום החינוך. לדעתו, מוסדות החינוך של הקהילה המוסלמית חייבים להוות את מרכז החיים ואת דרכה של הקהילה להתמודדות עם האתגרים העומדים בפניה: מגלי הגירה חדשים של מוסלמים שאינם חלק מהאסלאם האירופאי, דרך חילון והיטמעות של הצעירים ועד להתקפות אנטי-אסלאמיות. רמדאן מתאר "פדגוגיה של סולידריות" ככלי חשוב המאפשר קיום חיים משותפים, וטוען כי הוא הוביל תנועה בשם זה בתקופתו כמנהל בית ספר בזינבה. לשיטתו, רק באמצעות מערכת חינוך כוללת ומכילה ניתן להוביל חשיבה ביקורתית ופתוחה אצל הדורות הבאים של הקהילות המוסלמיות, באופן שיוביל להפיכתם לקול המעודד סולידריות ופתיחות לאור ערכי המוסר של האסלאם.¹⁰² החינוך בשיטתו של רמדאן, מבתי הספר ומוסדות פרה-אקדמיים ועד למכללות ואף אוניברסיטאות אסלאמיות, משרת את שתי הזהויות: מהבחינה האסלאמית, יש לקהילה אפשרות להעביר את ערכי האסלאם ולהפיץ את ההבנה ה"נכונה" (זו שרמדאן מציע בכתבתו) של המושגים השונים, כגון השריעה או הג'אד. מהבחינה האזרחית, מוסדות אלו מאפשרים חינוך ברמה גבוהה בשכונות בהם חיים המוסלמים, שהן לרוב עניות או פריפריאליות יחסית.¹⁰³ רמדאן אף מצוין כי תהליך זה של יצירת מוסדות חינוך עצמאיים כבר החל והוא מתפתח במהירות במדינות רבות, ומשרת מטרה נלווית להפצת ערכי האסלאם, והיא הרחקה של מוסלמים צעירים (בעיקר מוסלמיות) מהיטמעות בחברה המערבית דרך בתי הספר הציבוריים.¹⁰⁴ עם זאת, הוא מבקר את המערכת הקיימת של בתי ספר אסלאמיים כמנותקת מהחברה, וטוען כי ללא פתיחות של בתי הספר לסביבתם ובמצב בו אין להם יכולת להכיל את רוב התלמידים המוסלמים במערב, עדיף להימנע מהמערכת הקיימת או לשנותה מהיסוד שכן היא עדיין אינה מהווה פתרון מלא לבעיות

Ramadan, Tariq. *What I Believe*. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 39.¹⁰²

https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf, 136.¹⁰³

Ramadan, 2010, 54.¹⁰⁴

החיים במערב.¹⁰⁵ לשם כך, רמדאן מציע אלטרנטיבה של מערכת חינוך משלימה, שתאפשר מצד אחד חיים משותפים של הנוער המוסלמי יחד עם הנוער האירופאי בבתי הספר הציבוריים, ומצד שני תאפשר הכנסה של תכנים והשפעות אסלאמיות למערכת החינוך בה לומדים הצעירים המוסלמים. המערכת המשלימה תכלול שילוב של מעורבות הורים בבתי הספר, בניית תכניות לימודים שיוצאות מה"קופסה" האירופית ומאפשרות פתיחת אופקים גם לבני הנוער האירופאים, ויצירת מסגרות לימוד מיוחדות לנוער אסלאמי, בנוסף למערכת הרגילה. גם בחינוך הגבוה רמדאן מדגיש את חשיבות הערכים האסלאמיים ללימודים אך אינו מציע רפורמה קונקרטיית.

המוסד השני שצריך להרכיב את הקהילה האסלאמית הוא המשפחה המוסלמית. רמדאן מייחס חשיבות גדולה לקיום המודל של משפחה מסורתית שיש בה המשכיות וכבוד בין ההורים לילדים, אך היא פתוחה ומחוברת לסביבתה, ונותנת בסיס לחיים עצמאיים ובוגרים. הוא מציב את המודל הזה אל מול משבר המשפחה שהוא רואה בחברה המודרנית, כדוגמה נוספת לרעיון ה**שהאדה** (העדויות) של המוסלמים במערב. רמדאן מדגיש כי המשפחה מהווה גם את הבסיס לשוויון חברתי ומגדרי בכך שהחובה המשפחתית הבסיסית היא כבוד לאם ולבית, אחר כך כבוד לאב, ורק אחר כך לשאר החברה.¹⁰⁶ הקהילה שהוא מעצב בחזונו בנויה משפחות-משפחות, ואדם יוצא ממשפחתו בעיקר על מנת להקים משפחה משלו ולהמשיך את רצף הדורות (בדומה לרעיון שמירת השושלת שהוא אחד מיעדי ה**שריעה**). מעניין לציין כי הוא אף מייחס את כיבוד המשפחה כאספקט של נאמנות לאל ול**אומה**.¹⁰⁷

המוסד השלישי הוא מופשט יותר, ומורכב מה"חברה האזרחית" האסלאמית. מוסד זה ממלא את החלל ויוצר את הקשר בין החברים בקהילה בצורה של רשת סולידריות ותמיכה הדדית, שנותנת בסיס לפעולה למען המטרות האסלאמיות. הוא מורכב מאוסף הארגונים האסלאמיים הפועלים לחיזוק הקהילה, לתמיכה בנזקקים (לדוגמה בעזרת מנגנון ה**זכאה**) ולפעולה פוליטית-חברתית לקידום האסלאם, ולמעשה מהווה את מנגנון ה**דעווה** המודרני. קיומו של מוסד זה נגזר מה"כלכלה האסלאמית" שרמדאן מתאר, שמבחינתו מהווה בסיס לחברה מוסרית וצודקת. כלכלה זו כוללת מיסוי "חברתי" בדמות ה**זכאה**, חובות אינדיבידואליות וקבוצתיות לתמוך בנזקקים, ואיסור על עשיית רווח על גבם של החלשים בחברה (איסור הריבית).¹⁰⁸ יש להדגיש כי ארגונים אלו אינם פועלים במערכת נפרדת ומקבילה לחברה המערבית; הם מעורים בה ופועלים גם למען החלשים שבה, וכך ממלאים את החובה הכפולה: לתרום ולהשתתף בחברה המערבית מצד אחד, ולהיות עדים למוסר המוסלמי מצד שני.

שלושת מוסדות אלו הם בעלי מכה משותף חשוב: כולם בעלי מטרות חברתיות ופועלים בדרך של הובלה חברתית. עניין נוסף הראוי לציין הוא מקומם המשני (ולעתים היעדר מוחלט) של מוסדות דתיים "מסורתיים" כגון המסגד או בית הדין השרעי בקהילה שמעצב רמדאן. הוא אמנם מציין את החשיבות שבהקמת מסגדים כמעשה הטבעי של מהגרים מוסלמים בארץ חדשה,¹⁰⁹ אך אינו מציב את המסגד כמרכז בעל חשיבות מהותית לחיים הקהילתיים. זאת מכיוון שכפי שהוא עצמו טוען (אף אם זה למורת רוחו), מרבית המוסלמים במערב אינם מקיימים בקביעות את מצוות הדת, והמסגדים מקיימים

Ramadan, 2004, 131-132. ¹⁰⁵

Ramadan, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester: The Islamic Foundation, ¹⁰⁶ 2001. pp. 39.

Ramadan, 1999, 154-155. ¹⁰⁷

Ramadan, 2001, 138-144. ¹⁰⁸

Ramadan, 2010, 54. ¹⁰⁹

חלק משני בחייהם.¹¹⁰ למרות זאת, הם מהווים חלק מהקהילה המוסלמי במובנה החברתי ועל כן רמזדאן פונה גם אליהם על מנת לייצר סולידריות מוסלמית במסגרת מותאמת להם ולשומרי המסורת כאחד, המבוססת על המוסדות המתוארים לעיל.

מעמד אנשי הדת

מקומם של אנשי הדת באסלאם משתנה מאוד בהתאם להכשרתם ולאישיותם, וכן לזרם אליו הם משתייכים. בשיעה קיים מדרג ברור של אנשי דת שבראשו עומדים מנהיגים בעלי סמכות אוניברסלית (מרג'עיה). לעומת זאת בזרם הסוני, אליו משתייך הרוב המוחלט של המוסלמים במערב, אין סמכות ברורה לאיש הדת והוא אינו בהכרח מנהיג בעל כוח לצוות, אלא יכול להיחשב כשופט, יועץ או דמות מנחה מבחינה רוחנית. תפקיד הקאדי בבית הדין השרעי איננו מהמוסדות המרכזיים במבנה המותווה למעלה; מאי-ההתייחסות של רמזדאן לתפקיד ניתן להסיק כי הוא אינו מעוניין במערכת משפטית אסלאמית נפרדת במערב. לעומת זאת, חכמי הדת ואנשי ההלכה (עולמאא) נמצאים בעמדת ביניים: הוא אינו מתייחס אליהם כמנהיגים, במיוחד לא במובן פוליטי, אך גם לא מבטל את חשיבותם.

רמזדאן מעביר ביקורת קשה על העולמאא של ימינו, וטוען שהם מנותקים, מקובעים וחסרים הבנה עמוקה של המציאות המודרנית שדרושה על מנת לבצע רפורמה עמוקה במחשבה ובפעילות האסלאמית.¹¹¹ לשיטתו, תפקידים המרכזי הוא הובלת הקהילה מבחינה מחשבתית. כלומר, במקום הנהגה תיאוקרטית (שהוא מתנגד לה בחריפות)¹¹² רמזדאן מציע מערכת בה העולמאא מתווים את הדרך הרוחנית לחיים אסלאמיים אך אינם בעלי תפקיד סמכותי בהנהגה, ועליהם לשתף פעולה עם האינטלקטואלים המוסלמים שאינם אנשי דת (כרמזדאן עצמו) ועם אנשי מדעי הטבע והחברה. בנוסף, הוא מדגיש את החשיבות בכך שאנשי דת יוכשרו במערב כמהותית ליצירת קהילה מוסלמית שלמה.¹¹³ העולמאא במחשבתו של רמזדאן מהווים שכבה אינטלקטואלית שתפקידה הוא חדשנות מחשבתית והובלה תרבותית, בדרך של אג'תהאד וחיבור המקורות למציאות המערבית. רמזדאן מבצע כאן מהלך מחשבתי חשוב: הוא פוטר את המוסלמים במערב מסמכות בלעדית של חכם דת כלשהו, ובה-בעת משחרר את חכמי הדת מהאחריות לנהל כל פרט בחיי היומיום, וכך מאפשר להם להתמקד בחזון ובמחשבה כללית. עם זאת, הוא מחייב אותם לעסוק במציאות וליצור דיאלוג עם החברה האינטלקטואלית החילונית במערב, כדי ליצור הבנה הדדית של המחשבה של כל אחד מהצדדים ולהוביל שילוב והתפתחות תרבותית משותפת לעבר פלורליזם אמתי.

קהילה ואומה

היחס בין קהילות המוסלמים במערב לאומה האסלאמית כולה הוא נושא מהותי ברפורמה של רמזדאן. יש שלושה שחקנים מרכזיים בנוסחה שהוא מציג: האינדיבידואל המוסלמי החי במערב, הקהילה המקומית והאומה האסלאמית, שמרביתה מרוכזת במדינות מוסלמיות וסביב מוסדות חברתיים אסלאמיים או מסורתיים-מקומיים. התפיסה המסורתית יוצרת היררכיה ברורה של שחקנים אלו: האינדיבידואל כפוף לקהילה שכפופה לרצון הכללי של האומה, בהתאם לחוקי השריעה. חוקים

¹¹⁰ שם, 46.

¹¹¹ Ramadan, 2001, 119.

¹¹² שם, 75.

¹¹³ Ramadan, 2010, 72.

אלו מוכתבים מהקוראן והסונה, וחכמי הפקה של העבר פירשו אותם ולפיהם יש לחיות ללא ערעור. הסמכות הדתית הבלעדית נתונה לחכמי ההלכה הגדולים ולהם הפתרון לכל שאלה דתית.

רמדאן חולק על התפיסה הזו. כאמור, הוא טוען כי המציאות של היום מחייבת עצמאות וחדשנות בקביעת ההלכה. הקריאה שלו לאג'תהאד אינטנסיבי ומקיף של העולמאא המערביים מערערת את הקשר הבסיסי בין הקהילה המוסלמית-מערבית לאומה, המתבסס על לימוד מאותם מקורות הלכתיים והגעה לפתרונות דומים מבחינה עקרונית. רמדאן מסווה זאת בניסיון להציג את המסורת האסלאמית בו-זמנית כמקור התייחסות אוניברסלי¹¹⁴ המאחד את כלל המוסלמים מצד אחד, וכמסורת בעלת פלורליזם משפטי מובנה¹¹⁵ המאפשרת ריבוי דעות הלכתיות מצד שני. שני עקרונות אלו מהווים צידוקים מתחרים להרס ההיררכיה ההלכתית המסורתית. הקשר בין הקהילה שמעצב רמדאן לבין האומה הוא עקרוני בלבד ואין בו ממד חברתי. כלומר, מבחינת רמדאן אין סמכות או כפיפות של הקהילה לאומה האסלאמית ואין הכרח שיהיו להם מבנים חברתיים דומים מעבר למה שמחייבת הדת. לשתיהן אותו בסיס לקיום האמונה - מצוות היסוד הנגזרות מהקוראן ומהסונה - אך הכללים החברתיים של כל אחת נגזרים בצורה שונה, וההובלה הרוחנית של הקהילה מתבצעת על ידי העולמאא המקומיים, שפועלים על פי הבנתם העצמאית והרציונלית ובהתאם להקשר המערבי. בנוסף, על העולמאא המקומיים להיות הכתובת המוסרית והמצפונית של בני ובנות הקהילה בשאלות מורכבות, כיוון שלהם יש את היכולת הטובה ביותר לפתור בעיות מחשבתיות מסוג זה.

פלזנטל כותב כי מבחינת רמדאן, "האומה האסלאמית יוצרת ומשפיעה על האינדיבידואל שהוא מערבי במידה רבה."¹¹⁶ תיאור זה מבטא את הצלע השנייה של המשולש אומה-קהילה-אינדיבידואל, ומבהיר כי האפקט של שבירת ההיררכיה נוגע גם אליה. ניתן לראות כאן "שילוב כוחות" של הקהילה והאומה ביצירת מוסלמי-מערבי אידיאלי. החוקים הבסיסיים שמקיימים את האומה הופכים את האינדיבידואל למוסלמי בבסיסו, שמחויב לעקרונות האמונה והשריעה. הקהילה המוסלמית-מערבית, באמצעות הרפורמה המחשבתית שמובילים העולמאא שלה, מאפשרת חיים המותאמים למציאות המערבית המודרנית לאור רעיון דאר א-שהאדה. לבסוף, האינדיבידואל הוא בעל רצון חופשי וחשיבה רציונלית - הוא אינו בובה של אנשי הדת או של החוקים הדתיים. לכן, לדעת רמדאן, בחייו האישיים עליו לבחור את דרכו לבדו, וכל עוד אינו פורץ את מסגרות הדת והחוק לכל דרך שיבחר בה תהיה מותרת ו"אסלאמית", בהתאם לעקרון "ההיתר הוא הבסיס" שצוין בפרק הקודם.

מבחינה מעשית, רמדאן קורא לעצמאות ממדינות המוצא האסלאמיות ומהתמיכה האסלאמית חוץ-מערבית.¹¹⁷ לדעתו, המעורבות של המוסלמים בחברה האירופית לא יכולה להיראות חפה מאינטרסים זרים ללא עצמאות כלכלית, וכך נמנעת מהמוסלמים אפשרות להשתלב ולתרום לחברה. בנוסף, התלות הכלכלית במדינות המוצא נותנת להן שליטה בפעולות הארגוניים האסלאמיים במערב ובתכנים שהם מקדמים, ונותן להן אפשרות להגביל את הארגוניים לפעולה התואמת את האינטרסים של מדינות אלו.

¹¹⁴ "A Universe of Reference" - Ramadan, 2004, 9-10.

¹¹⁵ Ramadan, 2001, 95-96.

¹¹⁶ פלזנטל, עדו. "עבודת גמר לתואר מוסמך בנושא: האומה האסלאמית בהגותו של טארק רמדאן: ההיברידיות של

מוסלמים-אירופאים" (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשע"ד - 2013). עמ' 46.

¹¹⁷ Ramadan, 1999, 221.

קשרים עם לא-מוסלמים ברמה האישית

כאמור, רמדאן קורא לאינטראקציה ולקשר יומיומי בין מוסלמים ללא-מוסלמים. הוא מטיל אחריות על הציבור והמדינות המערביות להתקדם ליחס של "פוסט-אינטגרציה", ולקדם קשר ברמה המקומית שיאפשר יצירת זהות והיסטוריה משותפת לכלל אזרחי המדינה, ללא תלות במוצאם.¹¹⁸ רמדאן מדגיש את מקומו של החינוך הציבורי בנושא זה - הוא מטיל על המוסלמים להשתלב ולהיות מעורבים בחינוך הציבורי, ולהפוך אותו לזירה בה המעורבות והתרומה של בני ובנות הקהילה יבואו לידי ביטוי. מבחינתו, האסלאם נותן חירות רבה בתחום ההלכה החברתי (מועאמלאת), ופועל בו בעיקר בהכללות ולא בקביעות ספציפיות.¹¹⁹ על כן, על המוסלמי המאמין במערב לבחור בעצמו את דרך פעולתו בתחום הציבורי תוך שמירה על הצווים והאיסורים האסלאמיים ועל חוקי המדינה בה הוא חי. מבחינתו, הדרך הטובה היא האמצעית - לא לחיות כ"מוסלמים ללא אסלאם" המעורבים לחלוטין בחברה האירופית, אך גם לא "מחוץ לאירופה באירופה", בניתוק מוחלט מחברה זו.¹²⁰ עם זאת, הוא אינו יורד לפרטים ואינו מתווה מודל ספציפי לחיי שכנות כיוון לדעתו זה עניין לבחירה אינדיבידואלית ולא להכרעה דתית מלמעלה.

קשר עם מוסדות לא-מוסלמיים

בעוד נושא הקשר האישי אינו מפורט במיוחד אצל רמדאן, נושא האינטראקציה עם מוסדות המדינה הלא-מוסלמית חשוב לו מאוד והוא מתייחס אליו לעומק. העיקרון הבסיסי בגישתו לנושא הוא החובה לציית לחוק המדינה כל עוד היא מספקת למוסלמי ביטחון פיזי וחירות לקיים את אמונתו. חובה זו היא, לדעתו, חובה דתית הנובעת מחוזה חברתי בין המוסלמי למדינת מגוריו. את המדינות המערביות הוא מחייב לדאוג לזכויות המוסלמים, לא להפללות אותם ולתת מקום לתרבותם ולדתם. רמדאן טוען כי העיקרון של חוזה חברתי נובע מכך שבעצם הגעתם בצורה חוקית של המוסלמים לארץ מערבית, ולמעשה בכל אינטראקציה בעלת אופי משפטי במדינה (כגון חתימה על חוזה או בקשת ויזה), הם מכירים בלגיטימיות של החוק המקומי ועל כן חייבים לציית לו כל עוד אין בציות הפרה של מצפונם האישי והדתי (וגם במקרה זה יש לפנות לעולמאא על מנת שיכריעו מהי העמדה הדתית בנושא). הוא טוען כי במצב בו המוסלמי הכיר בלגיטימיות של החוק במדינת מגוריו, הציות לחוק והשמירה על החוזים הם בבחינת שמירה על הדת.¹²¹ עקרון החוזה יוצר זהות בין הנאמנות למדינת הלאום המערבית וקיום חוקיה לבין הנאמנות לאומה וקיום מצוות הדת.

מתוך עקרון זה רמדאן גוזר כללים לאינטראקציה עם מוסדות מדינת הלאום. רמדאן טוען כי ההתאזרחות של המוסלמים כבר אינה עניין לעידוד או לדיון, אלא עובדה קיימת שיש להכיר בה.¹²² הסיטואציה המרכזית בה יש לאזרח השפעה על מוסדות המדינה היא הבחירות והפעילות הפוליטית (במדינות דמוקרטיות, כמרבית המדינות במערב). בתחום זה רמדאן מפריך את הטענות השמרניים והסלפיים נגד השתתפות פוליטית - מבחינתו היא לא רק חיובית אלא חיונית לעתידם של המוסלמים במערב ולטובת המצלחה. הוא ממליץ על מעורבות פוליטית לאור עקרונות שיציבו חכמי הדת - הגנה על

¹¹⁸ Ramadan, 2010, 69.

¹¹⁹ Ramadan, 2004, 145.

¹²⁰ Ramadan, 1999, 182-186.

¹²¹ שם, 172.

¹²² Ramadan, 2010, 13.

הצדק, על המוסר והפצת המסר האוניברסלי של האסלאם.¹²³ בנוסף, הוא טוען כי עקרונות הצדק של השריעה מחייבים התנגדות לפגיעה של המשטר בזכויות אדם, לדיקטטורות ולניצול בני אדם לטובת מטרות ואינטרסים סמויים.¹²⁴ לעומת זאת, רמזאן כמתנגד חריף לשיטה הכלכלית הקפיטליסטית של ימינו רואה בעיות רבות בפעולה דרך מוסדות בנקאיים מערביים. הוא מתנגד לכך גם מנקודת המבט האסלאמית של איסור הרבא (ריבית), וגם מנקודת מבט אזרחית הרואה את השיטה המבוססת על תחרות וצבירת רווח כבנויה על ניצול של החלשים.¹²⁵ לפיכך, הוא מציע יצירת מערכת כלכלית אלטרנטיבית המבוססת על הזכאה והאיסור על ריבית וכן על עקרונות ניהול אחראי של רכוש, שתחליף את המערכת הכלכלית הקיימת.¹²⁶ עם זאת, יש להדגיש שרמזאן ממליץ על מערכת זאת כעל מודל תיאורטי ולא כעל חובה מעשית. הוא כרגיל אינו מחייב או אוסר דבר אלא רק מעלה הצעות ונותן נימוקים מוסריים למודל זה.

אם רמזאן קורא להשתתפות פוליטית על בסיס החוזה חברתי בין המדינה לאזרח, קל וחומר שהוא דורש לשתף פעולה עם רשויות האכיפה והמערכת המשפטית. שיתוף פעולה זה, בדמות פנייה למערכות החוקיות במקרה של פגיעה וסיוע להן על מנת להעניש על עבירות וליישב סכסוכים, הוא הבסיס לחיים במדינה דמוקרטית השומרת על שלטון החוק. עם זאת, חשוב לרמזאן להראות כי גם למערכות המדינה יש מחויבות להתחשב במצבים סוציו-אקונומיים קשים ולשתף פעולה עם הנהגת הקהילה. הוא גם מעלה על נס את היציאה מתודעת הקורבן והאקטיביזם שבא מנקודה של תרומה לאחר ולא רק של הגנה עצמית, לדוגמה במקרה של אי-צדק מצד המשטרה.¹²⁷ פעילותו של רמזאן במציאות מעידה על עקביות ביחסו למערכת המשפטית; מבחינתו, הוא משתף אתה פעולה כל עוד היא אינה מפלה אותו או את קהילתו לרעה.¹²⁸ עניין חשוב נוסף הוא האינטראקציה עם התקשורת. לדעת רמזאן, התקשורת אינה מתייחסת באופן הוגן למוסלמים. הוא טוען כי יש בה מעט מדי התייחסות לתהליכי העומק העוברים על הקהילה המוסלמית ויותר מדי התייחסות למעשי השוליים הקיצוניים.¹²⁹ תופעה זו בולטת אף יותר היום עם התחזקותם של ארגוני הטרור האסלאמיסטי, גל הפליטים והיווצרות התופעה של "הגירה לצורכי ג'האד" לסוריה ולעיראק. עם זאת, רמזאן אינו מטיל כאן אחריות על הקהילה המוסלמית ליצירת תקשורת אחרת הנוגעת למוסלמים, אלא מתייחס בבלעדיות לאחריות של התקשורת המערבית הממסדית לשנות את אופן הפעולה וההכשרה של עיתונאים. זאת בעיקר על מנת ליצור שינוי עומק שיכלול היכרות והבנה אמיתית של המוסלמים על ידי התקשורת.

מעורבות חברתית

בבסיסה של מחשבתו של רמזאן ניצב רעיון המעורבות החברתית והתרומה בהקשר המערבי, וההפיכה ממיעוט חלש לקהילת אזרחים פעילים. השאלה המתבקשת היא: מהי מטרותו ברעיון זה? האם זוהי שיטה של דעווה או ניסיון ליצור אינטראקציה בין תרבויות?

¹²³ Ramadan, 2004, 158-163.

¹²⁴ שם, 164.

¹²⁵ שם, 177-178.

¹²⁶ שם. יש גם לציין כי בספרו "Islam, the West, and the Challenges of Modernity" הוא מעלה את המערכת הזו כתחליף מוסרי למערכת הקיימת במדינות מוסלמיות.

¹²⁷ Ramadan, 2010, 74.

¹²⁸ כפי שלטענתו קרה במעצרו והעמדתו לדין, שם הוא טוען כי העלילו עליו האשמות שווא מתוך אסלאמופוביה.

¹²⁹ שם, 78.

רעיון התרומה וההשתתפות בחברה נועד, מבחינת רמדאן, לשרת מספר מטרות. חלקן נוגעות לחברה האירופית הלא-מוסלמית: באמצעות התרומה וההשתתפות הפעילה בחיים החברתיים באמצעות פעילות אקטיביסטית ופעילות תרבותית המוסלמים יכולים להעשיר את התרבות האירופית ולסייע לאוכלוסייה המערבית לצאת ממשבר הזהות העמוק בו היא נמצאת אמצעות הרחבת הפלורליזם ויצירת תרבות מגוונת. כמו כן, רמדאן מחזק את הרעיון בחובת הסולידריות והתמיכה באוכלוסיות מוחלשות שלטענתו נובעת מהאתיקה המערבית והן מהאתיקה המוסלמית. סיבות אחרות נוגעות לקהילה עצמה - לדעת רמדאן, ללא מעורבות ותרומה אין למוסלמים סיכוי לשבור את הדעות הקדומות נגדם והם יישארו קהילה מוחלשת במצב של קורבנות תמידית, וללא סיכוי להפוך לחברה עצמאית וגאה. סיבה נוספת היא החובה של המוסלמים לקדם את ראיית האסלאם כדת של מוסר ומתינות ולהרחיק מוסלמים, בעיקר צעירים, מ"פרשנויות מילוליות" ומפונדמנטליזם רדיקלי. בנוסף, חשוב לרמדאן לעודד פלורליזם וקבלת האחר באסלאם באמצעות המעורבות החברתית במסגרת מה שמאפשרת תפיסתו של רמדאן, שאינה זהה לתפיסת הפלורליזם המערבית. כל הסיבות האלו מצטרפות יחדיו לכלל המשימה המסיבית של יצירת "אסלאם מערבי" - המבוסס על הבנת ההקשר וחשיבה רציונלית, על תרומה לחברה וסולידריות, ועל אתיקה של פלורליזם ורפורמיזם. לפי רמדאן, לאסלאם יש מטרות ברורות אותם יש להשיג בדרך המחויבות החברתית: שמירה על הזכויות לחיים, למשפחה, למגורים, לחינוך, לעבודה, לצדק ולסולידריות.¹³⁰ הבטחת זכויות אלו לכל אדם באשר הוא היא החובה הדתית המרכזית של הדינים החברתיים באסלאם.¹³¹ רעיון האחריות החברתית כחובה אסלאמית הוא-הוא הביסוס המרכזי לחובת התרומה לחברה. עם זאת, ניתן גם מקום מהותי לרעיון **דאר א-שהאדה**: המערב הוא המקום בו המוסלמים חייבים במיוחד לקחת אחריות מוסרית ולתרום לחברה, על מנת שיוכלו להראות את המוסריות של האסלאם. זו אינה חובה מיסיונרית, שכן הפרויקטים אותם המוסלמי צריך לקחת אינם בהכרח פרויקטים של קירוב לאסלאם בדרכי הטפה או דרך מנגנוני צדקה אסלאמיים. החובה היא העדות שמאשרת את היותו של האסלאם מוסרי ומודרני בכך שהוא מחייב את מאמיניו לשמור על זכויות האדם במובן הרחב של המושג, ולעשות זאת לטובת כל האנושות.

שאלה נוספת עליה יש לענות בנוגע לרעיון המעורבות היא שאלת האמצעים. את רעיונותיו של רמדאן בחלק זה ניתן לחלק לשלושה צירים: פוליטי, כלומר פעולה ציבורית למען מטרות מוסלמיות ולמען צדק חברתי באמצעות ארגונים אזרחיים (שהם חלק מהותי מהקהילה כפי שהוסבר לעיל); כלכלי-חברתי, כלומר יצירת מנגנוני סיוע לחלש, מערכות חינוך משלימות, ופעילויות חברתיות משותפות; ולבסוף תרבותי, כלומר יצירה אינדיבידואלית בתחומי התרבות השונים (מוזיקה, ספרות, אומנות, ספורט וכו') ולמידה והכרה של נכסי תרבות מערביים. רמדאן נותן דוגמה אישית בפעילותו בכל שלושת הצירים: כפי שצוין בפרק הראשון, הוא שימש כיועץ וכראש צוותי חשיבה וארגוני חברה אזרחית שונים שאיגדו מוסלמים מערביים. בנוסף לכך, הוא קידם פרויקטים שונים למען סולידריות עם נזקקים ולמען חידוש מערכות חינוך ציבורי.¹³² ולבסוף, פעילותו האקדמית והספרותית הענפה הפכה אותו לאינטלקטואל בכיר ובעל מעמד בעולם התרבותי המערבי, במיוחד בצרפת ובאנגליה. ניתן לומר כי באופן כללי, רמדאן מקדם בפעילותו את המעורבות החברתית האסלאמית לטובת המטרות האתיות שהוא מציב למוסלמים באירופה ובעולם, ומתאר בכתיבתו את התהליכים הנחוצים להגעה למטרות אלו.

Ramadan, 2004, 149-152. ¹³⁰

¹³¹ למעשה, זהו ניסוח מודרני של רעיון יעדי השריעה.

Ramadan, 2010, 9-11. ¹³²

לסיכום, ניתן לראות כי רמדאן בונה קהילה במערב שהיא עצמאית מהחברה המוסלמית, הן מבחינת מוסדותיה והן מבחינה מחשבתית. קהילה זו מורכבת ממשפחות שמהוות דגם למשפחה אסלאמית שלמה ברוח ה**שהאדה**, והיא מרוכזת סביב חינוך ופעולה אזרחית. על בני הקהילה להיות מעורבים בסביבתם, לחיות כאינדיבידואלים בעלי מחשבה ביקורתית ותפיסת אחריות חברתית, ולפעול למען סולידריות ויצירת זהות מדינתית משותפת שאינה מבוססת על מוצא או על דת אלא על ערכים משותפים ותרבות משלבת וכוללת. מילת המפתח בתפיסתו של רמדאן היא המעורבות, שהיא החובה החשובה ביותר שהוא מציב: בתחומים החברתיים ובסיוע לנזקקים, בתחום הפוליטי, בתחום הכלכלי ובתחום ההגות והמחשבה (באמצעות האקדמיה ומוסדות החינוך). לרמדאן חשוב להדגיש כי מעורבות זו חייבת להתקיים לאור ערכי האסלאם ולאור המקורות, תוך הבנת ההקשר המערבית ויצירת חיבור עם ערכי המוסר המערביים. בנוסף, הקהילה שרמדאן מעצב היא מובחנת אך מעורבת, שהאינדיבידואל בה הוא גם יחיד בעל מחשבה עצמאית אך גם חלק מהמאמץ המשותף ליצירת חברה מוסרית ומכילה בדרך הדוגמה האישית של ערכי האסלאם. רמדאן נבדל מהוגים אחרים בכך שהוא נותן מקום מרכזי לחיים האינדיבידואליים והחברתיים אל מול החובות הדתיות, ותופס את המשימה המשותפת של הקהילה כקיום ערכי הדת בצורה חברתית ולא בדרך של הקפדה על המצוות.

מוסדות מרכזיים

כפי שתואר בפרק הראשון, קרדאווי פונה לאוכלוסייה הדתית והשמרנית של המוסלמים במערב (מאלו שאינם סלפים). בהתאם לכך ובהתאם לאופיו כאיש הלכה מובהק העוסק רבות בפוליטיקה, המוסדות המרכזיים מבחינתו בקהילה המוסלמית הם משפטיים ופוליטיים. ספינת הדגל של הרפורמה שלו היא מערך מועצות **הפקה** והארגונים האסלאמיים תחתם הן פועלות, ובראשן – ה-ECFR (המועצה האירופית לפסיקת הלכה ולמחקר, שהוא עומד בראשה) וה-FIOE (פדרציית הארגונים האסלאמיים באירופה) לו המועצה כפופה. ארגונים אלו עוסקים בפעילות ציבורית לקידום מטרות מוסלמיות בהנחייתם של **העולמא** במועצות **הפקה**, המשמשים כמנהיגים של הקהילות במדינות המערב השונות. מבחינת קרדאווי, ארגונים אלו הם המנהיגים והמייצגים של הקהילה והם גם חוליית הקישור בין בני המיעוט לבין המדינות המערביות בהן הם חיים. ככלל, **פקה אל-אקליאת** קוראת ליצירת מוסדות משפטיים אסלאמיים במקביל למוסדות המשפט האזרחי של כל מדינה שיפעלו בצורה וולונטרית.¹³³ ניתן לתאר את תזונו של קרדאווי כרשת היררכית של מועצות **פקה**, גופים משפטיים אלטרנטיביים וארגונים ציבוריים אסלאמיים שכל אחד מהם מתמחה בנושא ובאזור אחר ויחד הם יוצרים את הפרויקט הכביר של הפצת **הדעווה** באירופה ברוח האסלאם הפוליטי, וכולם מקושרים לבסוף למיינסטרים האסלאמיסטי שקרדאווי מהווה את אחת הדמויות הבולטות בו.

בניגוד לרמדאן שאצלו ניתן לזהות מוסדות נפרדים המרכיבים את קהילת המיעוטים המוסלמית שאינם מהווים גוף בעל סמכות דתית, קרדאווי מתמקד ביצירת רשת אחת שכוללת בתוכה את כל צרכי המיעוט בדרך של הנחייה דתית. רמדאן קורא לשחזור מעמד המשפחה מתוך צורך עקרוני ובאמצעות חשיבה מעמיקה והבנה מחדש של התפקיד המשפחתי. לעומת זאת, קרדאווי מתייחס רק לבעיות נקודתיות בחיי המשפחה, והוא מציע לפתור אותן באמצעות גופים משפטיים הפועלים במתודולוגיה של **פקה אל-אקליאת**. כך גם בנושאים כלכליים - קרדאווי אמנם ידוע בקשריו עם גופים פיננסיים אסלאמיים¹³⁴ אך מבחינתו ניתן במקרים של נחיצות להשתמש במערכת הכלכלית החיצונית ואין חובה ליצור מערכת כלכלית חלופית. האמצעי המרכזי מבחינתו לשינוי במצב המיעוטים המוסלמיים הוא יישום ההלכה וקידום פוליטי של האינטרס המוסלמי במרחב הציבורי, בדומה ל"חברה האזרחית" האסלאמית של רמדאן.

מעמד אנשי הדת

מבחינת קרדאווי, **העולמא** הם הדמויות החשובות והמרכזיות ביותר ברפורמה שהוא מקדם. הם מהווים את עמוד השדרה של המערכת המשפטית שהוא יוצר והוא מחשיב את חיזוק מעמדם מחדש כמשימה מרכזית שלו. ניתן להסיק זאת מפעילותו לחיזוק מועצות **הפקה**, מכתיבתו האינטנסיבית שהובילה לפרסומו **כעאלם** בכיר ברמה גלובלית, וגם מרעיון מרכזי בתורתו, שהוא **האג'תהאד** הקולקטיבי. מבחינת קרדאווי, ביצוע **האג'תהאד** הוא בסמכותם הבלעדית של **העולמא**, אך עליהם לעשות זאת בצורה משותפת על מנת ליצור סמכות רלוונטית לכל המוסלמים בזרמים השונים. קרדאווי

¹³³ זחאלקה, 228.

¹³⁴ Gräf, Skovgaard-Petersen, 2009, 37.

טוען כי המחסור בהנהגה הוא "הבעיה החמורה ביותר" של מיעוטים מוסלמים,¹³⁵ והוא פועל לפתור אותה בשני שלבים: בהתחלה באמצעות "יבוא" אימאמים ו**עולמאא** למערב (או התמחות של **עולמאא** לא-מערביים בנושאי המיעוטים, כפי שהוא עצמו עושה), ולאחר מכן באמצעות הכשרתם במקום והפיכתם למעמד מוביל.¹³⁶

עם זאת, החוקר דייוויד ג'ונסטון, שחקר את השפעתו של קרדאווי על מעמד ה**עולמאא**, טוען כי המעבר שמוביל קרדאווי מהתמקדות בטקסט ובהתגלות להתמקדות ערכית ואנושית ייטה לחזק דווקא את המטיפים ואינטלקטואלים המוסלמים שאינם **עולמאא**, ויעודד עוד יותר את שקיעת הממסד ההלכתי בטווח הארוך.¹³⁷ ניתן ללמוד מכך כי בניגוד לרמזאן, קרדאווי תומך בחיזוק מחדש של מעמד ה**עולמאא** כקבוצה היחידה שביכולתה להנהיג את הקהילה המוסלמית בצורה ראויה, כתגובה להתפוררות מעמדם כגוף סמכותי - תופעה ההולכת ומתחזקת באסלאם הסוני המודרני. אל-עטאונה מציין כי עליית מוסדות הדת העצמאיים כמו ה-IUMS (האיחוד העולמי של חכמי הדת המוסלמים, שהקים קרדאווי) היא תגובת נגד להפיכת המוסדות המסורתיים לחלק ממנגנוני המדינות החילוניות והשמרניות.¹³⁸ עם זאת, פעילותו לקידום יעדי ה**שריעה** ופסיקה הנוגעת להקשר עלולה להחליש את ה**עולמאא** עוד יותר כיוון שמומחיותם היא הטקסט ופרשנותו ולא ההקשר המציאותי, בו יש לאינטלקטואלים החילונים ולאנשי אקדמיה מוסלמים יתרון גדול. קשה לומר האם קרדאווי יצליח במשימתו לחיזוק מחדש של מעמד ה**עולמאא**, אך במחשבתו ה**עולמאא** והאימאמים הם ללא ספק מנהיגי הקהילה הראויים.

קהילה ואומה

היחס בין קהילות המיעוטים לבין ה**אומה** האסלאמית כולה, שמרביתה נמצאת במדינות בעלות רוב מוסלמי ובמקרים רבים יש בהן נוכחות של חוקי ה**שריעה** במערכת המשפטית, הוא נקודה מרכזית במחשבתו של קרדאווי. קרדאווי מתייחס למיעוטים כנציגים של ה**אומה** לצרכי **דעווה**, מעין חלוצים שמטרתם להגדיל את השפעת האסלאם בעולם ולאסלם אוכלוסיות ברחבי העולם וכך ליצור "כיבוש בדרכי שלום". עם זאת, הוא אינו מוותר על הכפיפות של קהילות אלו לממסד האסלאמי, שהוא מייצג מובהק שלו. הממסד האסלאמי שקרדאווי מזדהה אתו (המורכב בעיקר מגופים אסלאמיסטיים כמו ארגון "האחים המוסלמים") מבוסס ברובו בארצות ערביות כמצרים וקטר (אם כי לארגונים אלו נוכחות ראויה לציון בפקיסטן וטורקיה). המפלגה המזוהה עם "האחים" שלטה במצרים בין מהפכת 2011 להפיכה הצבאית של 2013, בתמיכתו של קרדאווי שהתבטאה בין השאר בנאומו החשוב בכיכר תחריר

¹³⁵ שם, 118.

¹³⁶ שם, 113.

¹³⁷ David L Johnston. "Qaradawi's Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the Ulama?"

Maqāṣid Al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought, edited by Adis Duderija, Palgrave

Macmillan, 2014, pp. 60.

¹³⁸ מוחמד אל-עטאונה. "מעמד ה**עולמאא** בעת החדשה". בתוך: בר אשר וחטינה, 631-653.

זמן קצר לאחר הפלתו של מובארק מהשלטון.¹³⁹ קטר היא התומכת המרכזית בארגונים אסלאמיסטיים ומנהיגיה קשורים אישית לקרדאווי והוא מייעץ להם.¹⁴⁰

כל אלו מבהירים עד כמה קרדאווי הוא במעמד בכיר בהנהגת הממסד האסלאמיסטי העולמי. עובדה זו מראה בבירור, יחד עם פעילותו ליצירת מוסדות במערב הפועלים בהשראת זרם זה ובהנחיית הנהגתו העולמית, כי קרדאווי רואה את קהילת המיעוטים ככפופה להנהגת **האומה** ולהנחיית אנשי הדת הבכירים שבלב עולם האסלאם. הביסוס של קרדאווי לדוקטרינת **פקה אל-אקליאת** הוא חולשתם היחסית של המיעוטים, שלדעתו מצדיקה חריגה מהעקרונות המשפטיים המקובלים ויצירת מתודולוגיה מקלה וייחודית. מטיעון זה ניתן להבין כי קרדאווי רואה את המיעוטים כנחותים מה**האומה**, ועל כן הוא מניח כי הם כפופים להנהגת **האומה** (בדמותם של **העולמא** הבכירים של זרם האסלאם הפוליטי) מבחינה רוחנית אך גם זכאים לתמיכתה.

מקום הקהילה במערב בתוך **האומה** מתבטא גם ביטוי פתרונו של קרדאווי לשאלת הטריטוריות. כפי שתואר בפרק השני, עמדתו של קרדאווי לגבי השאלה אינה עקבית אך הוא נמנע בכל המקרים מהגדרת המערב כ**דאר אל-אסלאם** ומעדיף לכנותו "מחוץ לארץ האסלאם" או "דאר אל-עהד". מכך עולה כי קרדאווי עדיין רואה את החיים בארצות האסלאם כעליונים על החיים במערב (אף על פי שגם החיים המוסלמיים במערב חיוביים לדעתו לצרכי **דעווה** ויצירת השפעה אסלאמית), ועל כן גם למרכזים האסלאמיים בארצות אלו, כגון אל-אזהר או מוסדות הדת הקטריים, סמכות על הקהילות הדתיות במערב. סמכות זו, כפי שניתן לראות בפעילותו הציבורית של קרדאווי, צריכה להתבטא ביצירת מוסדות ציבור הפועלים בכפיפות למועצות **הפקה** שמונחות על ידי הממסד האסלאמי. ארגונים כמו ה-IUMS מהווים את לבו של רעיון זה בכך שהם יוצרים גוף המתיימר לייצג את כל חכמי הדת המוסלמים ובכך לייצר סמכות אוניברסלית התקפה לכלל המוסלמים ולבני המיעוטים במערב בכלל זה.

קשרים עם לא-מוסלמים ברמה האישית

עמדתו של קרדאווי בנושא הקשר האישי והחברתי עם לא-מוסלמים מבוטאת בפסיקות רבות שלו אך היא אינה עקבית לחלוטין. למרות זאת, ניתן לראות בה יישום של עקרון הפסיקה הקרוי **ערף** (התחשבות בנסיבות ובמנהג המקומי), שהוא חלק מהותי במתודולוגיית **פקה אל-אקליאת**. בספרו החשוב **המותר והאסור באסלאם**, קרדאווי מסביר כי הקוראן מצווה על המוסלמים לנהוג ביושר ובכבוד כלפי הלא-מוסלמים שאינם נלחמים בהם או מגרשים אותם בשל דתם. במיוחד חשוב לו לציין כי "אנשי הספר" (יהודים ונוצרים) ראויים ליחס של כבוד מיוחד, מותר להינשא לנשותיהם, לאכול את הבשר שהם שוחטים ולחלוק איתם אוכל.¹⁴¹ יש לציין כי ספר זה נכתב עשרות שנים לפני שקרדאווי החל לעסוק בנושא המיעוטים, אך הספר הפך פופולרי מאוד גם במערב והוא ספרו הידוע ביותר של קרדאווי ומשקף נאמנה את גישתו לנושאים רבים. בחלק זה אסתמך עליו כעל תיאור כללי לרעיונותיו של קרדאווי, ואביא דוגמאות לביטויים בדרך **הערף** באמצעות פסיקות והתבטאויות מאוחרות יותר. לדוגמה, בספרו קרדאווי מתיר נישואים לנשים מעמי הספר.¹⁴² כך גם נפסק להלכה בדרך של **אג'מאע** (הסכמה כללית) עוד

David D Kirkpatrick. "After Long Exile, Sunni Cleric Takes Role in Egypt." *The New York Times*, 18¹³⁹ Feb. 2011, www.nytimes.com/2011/02/19/world/middleeast/19egypt.html.

Gräf, Skovgaard-Petersen, 2009, 58.¹⁴⁰

Yuṣuf Qaradāwī. *Halal and haram in Islam*. Delhi: Albooks, 1960. pp.333-335.¹⁴¹

שם.¹⁴²

מתקופת הצחאבה, חברי הנביא. לעומת זאת, הוא מציב תנאים נוקשים לנישואים כאלו ככלל, שהחשוב בהם הוא שלא ייגרם נזק למוסלמים בעקבות נישואים אלו. לטענתו של קרדאווי, למרות ההיתר העקרוני, קרדאווי אוסר על נישואים כאלו בארצות המערב. זאת מכיוון שהמוסלמי מסתכן בהם באובדן הדת והתרבות של ילדיו בגלל השפעה משולבת של אמם וסביבתה, לעומת המצב בארצות האסלאם בו כלל הסביבה היא מוסלמית ולכן אין חשש כזה.¹⁴³ **פתווה** זו מעידה על כך שקרדאווי חושש מאוד מהיטמעות או התבוללות בחברה הלא מוסלמית, עד כדי כך שהוא פוסק בניגוד להיתר קוראני בשל יעדי השריעה, ולטובת המצלחה המתבטאת במניעת הנזק העלול להיגרם למוסלמים מנישואים כאלו.

עניין נוסף הוא יחסי החברות עם לא-מוסלמים. בספרו קרדאווי נזהר מלאסור על יחסים כאלה כיוון שהוא טוען כי הפסוקים האוסרים על כך מתייחסים רק ללא-מוסלמים העוינים למוסלמים ולא לכל יהודי או נוצרי, וכיוון שיש איסור חמור על חברות עם אויבי האסלאם אך החדית' מצווה להתכונן גם לאפשרות של הפסקת האיבה ויצירת יחסי ידידות עם אנשים אלו כאשר הם יפסיקו להתנגד לאסלאם.¹⁴⁴ ניתן לראות כאן גישה מאזנת, שנמנעת מעידוד חברויות כאלו אך גם מאיסור מוחלט עליהן. לעומת זאת, חסן מביא תיאור של שתי שאלות דומות הנוגעות לקבלת הזמנה לאירועים חברתיים של לא-מוסלמים. על האחת, שהגיעה מסטודנט לצרכי מחקר, קרדאווי נתן **פתווה** הקוראת שלא לקבל את ההזמנה במקרה שיוגשו באירוע דברים אסורים, ובכלל מזהירה מהגעה לאירועים כאלו. לעומת זאת, כשהשאלה הגיעה מקהילה מוסלמית-יפנית קרדאווי פסק שבשל עקרון חובת ההשתלבות והדעווה, ועקב הנסיבות של המיעוט המוחלש, מותר ואף מומלץ להגיע לאירוע.¹⁴⁵ ניתן לראות כאן שימוש חשוב מאוד בערף המצביע על עידוד יצירת קשר עם לא-מוסלמים לטובת חיזוק מעמדם החברתי של בני המיעוט וקידום התועלת המוסלמית. לסיכום יש לומר כי קרדאווי ככלל מתיר ומעודד במידה מוגבלת קשר עם לא-מוסלמים, אך רק כל עוד הוא משרת את התועלת של הקהילה (שנמצאת, כפי שהובהר בפרק השני, מעל לתועלת הפרטית) ואינו גורם נזק לאומה. הפסיקות שלו מעידות על התייחסות לכל מקרה לגופו, וכך הוא גם מחזק את מעמד העולמאא בכך שהוא מותיר אותם כסמכות בלעדית לפנייה בנושאים חברתיים.

קשר עם מוסדות לא-מוסלמיים

המוסדות הלא-מוסלמיים המרכזיים אליהם מתייחס קרדאווי הם מערכת המשפט האזרחית (במיוחד בנושאי משפחה ומעמד אישי); המערכת הפוליטית והצבא; והמוסדות הפיננסיים הלא-אסלאמיים. ביחס למערכת המשפט, כפי שהבהרנו קודם, קרדאווי מקדם פנייה למוסדות השרעיים וחיזוק של מערכת הפסיקה והבוררות על פי ההלכה¹⁴⁶ ובמידת האפשר מינוי קאדי (שופט אסלאמי בעל סמכות לתת פסק דין מחייב).¹⁴⁷ עם זאת, הוא דורש ציות לחוק המדינה ומתיר פנייה למערכת המשפט האזרחית במקרה של חוסר ברירה, בהתבסס על עקרון הצ'רוורה. לדוגמה, בתחום הגירושים פסקה ה-

¹⁴³ זחאלקה, 147.

¹⁴⁴ Qaradawi, 1960, 339.

¹⁴⁵ Hassan, 82.

¹⁴⁶ החלטה 9/1 של ה-ECFR:

"The Ninth Ordinary Session of the European Council for Fatwa and Research." المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث,

European Council for Fatwa and Research, 4 Nov. 2017, www.e-cfr.org/ninth-ordinary-session-european-council-fatwa-research/.

¹⁴⁷ בניגוד לעולמאא, שבסמכותם לתת רק פתווה שהיא פסיקה הלכתית לא מחייבת.

ECFR כי במקרה של מוסלמי שהתחתן לפי החוק האזרחי, למערכת המשפט האזרחית נתונה גם הסמכות לפסוק בדין גירושיו.¹⁴⁸ לגבי היחס למערכת הפוליטית ולמוסדות הביצועיים של המדינה, ובכללם הצבא, אפשר להדגיש כי עמדתו של קרדאווי תומכת בהשתתפות בהם בהתאם לנסיבות, ואוסרת לחלוטין ניסיון לנצל אותם למטרות פרטיות בניגוד לחוק. לדוגמה, בפרסומי הישיבות השביעית והתשיעית של ה-ECFR ניתן למצוא גינוי חריף לניסיונות לנצל את מערכות הרווחה כאשר האדם אינו זקוק לכך. בנוסף מופיע שם איסור על שימוש של איש ציבור בכספי ציבור ללא היתר. ה-ECFR התירה השתתפות במערכת הפוליטית והותירה את ההחלטה בנסיבות ספציפיות לארגונים האסלאמיים ולעולמאא המקומיים, בהתאם למצלחה וליעדי השריעה. היחס של קרדאווי לצבא הוא מעניין במיוחד, עקב הפתווה שפרסם בשיתוף פעולה עם חכמי דת בולטים אחרים (כולל עלוואני) לגבי המלחמה באפגניסטן. פתווה זאת התירה למוסלמי להשתתף בצבא של מדינה מערבית אף בלחימה נגד מוסלמים במקרה שהמדינה קבעה כי המלחמה הזו מכוונת נגד גורמים המבצעים טרור נגדה, עקב עקרון הרע במיעוטו - גרוע שתהיה מלחמה של מוסלמי במוסלמי אך גרוע יותר שכל המוסלמים במדינה ייחשדו כסרבני שירות בחוסר נאמנות ועקב כך תינזק הקהילה כולה. עם זאת, החיילים נדרשים לנסות להימנע משירות קרבי.^{149 150} בניגוד לכך, קרדאווי התנגד בחריפות למלחמה בעיראק בשנת 2003 ואף עודד שימוש בפיגועי התאבדות נגד חיילים אמריקאים בעיראק.¹⁵¹ ככלל, קרדאווי מאשר את הנאמנות למדינת הלאום המערבית אך מזהיר מפני שיתוף פעולה עם מעשים לא ראויים שהיא מבצעת. הנאמנות מתבטאת בשיתוף פעולה עם מוסדות המדינה ובקיום החובות האזרחיות כמו השירות בצבא, שקרדאווי דורש מהמוסלמים לבצע.

היחס של קרדאווי למוסדות הכלכליים של המדינה מבוסס על הכרה במציאות המחייבת שימוש במוסדות כלכליים שאינם פועלים לפי חוקי השריעה וממומנים באמצעות ריבית אסורה, והוא מנסה למצוא פתרונות ייחודיים שימנעו ככל האפשר שימוש של המוסלמים בכספי ריבית זו. לדוגמה, בתחום ביטוח החיים ה-ECFR מציע לבעלי חשבון נושא ריבית בבנק מערבי לתת את כספי הריבית אותה הוא מקבל מהבנק לארגוני צדקה אסלאמיים כיוון שהוא מחשיב את עצם קבלת הריבית כחראם (אסורה) אך לא את הכסף עצמו.¹⁵² בתחום ביטוח החיים, המועצה אסרה פעילות דרך חברות ביטוח אך התירה שימוש במוסדות ביטוח שיתופיים ללא ריבית.¹⁵³ לבסוף נתונה פסיקת המשכנתאות שהוזכרה בפרק

¹⁴⁸ זחאלקה, 153.

¹⁴⁹ זחאלקה, 113.

¹⁵⁰ קרדאווי התנער מהפתווה זמן קצר לאחר פרסומה. עובדה זו אינה מוזכרת לרוב במחקרים על אודותיו. זאת לפי המקור הבא:

שמאי פישמן. "דוקטרינת 'פקה אל-אקליאת' לפי כתבי טאהא ג'אבר אל-עלואני ויוסף אל-קרצ'אוי." האוניברסיטה העברית בירושלים, 2006. עמ' 119.

¹⁵¹ Antony Barnett, "Suicide Bombs Are a Duty, Says Islamic Scholar." *The Guardian*, Guardian News and Media, 27 Aug. 2005, www.theguardian.com/politics/2005/08/28/uk.terrorism.

¹⁵² "The Seventh Session of the European Council for Fatwa and Research." *المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث*, European Council for Fatwa and Research, 4 Nov. 2017, www.e-cfr.org/seventh-session-european-council-fatwa-research/.

¹⁵³ החלטה 8/2 של ה-ECFR:

"The 8th Ordinary Session of the European Council for Fatwa and Research." *المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث*, European Council for Fatwa and Research, 4 Nov. 2017, www.e-cfr.org/8th-ordinary-session-european-council-fatwa-research/.

הקודם כאחת מנקודות השיא של הרפורמה באמצעות יישום המתודולוגיה של **פקה אל-אקליאת**. פסיקה זו מתירה עקב צ'רורה שימוש במערכת הכלכלית הרגילה כולל תשלום ריבית על מנת לרכוש בית באמצעות משכנתא. כאן מודגש הצורך של המוסלמי להיות בעל בית על מנת להשיג מעמד והשפעה חברתית, לצורך קידום האסלאם.¹⁵⁴ ניתן לסכם את יחסו של קרדאווי למוסדות המערביים כמסתייג וזהיר, ועמדתו בנויה על הצורך בדעווה ועל המצלחה של המוסלמים כגורמים המאפשרים את השימוש, שבעיקרון אינו רצוי, במוסדות אלו. עם זאת, הוא מדגיש כי יש להיות נאמנים למדינת הלאום ומחייב את השמירה על החוק ואת שיתוף הפעולה עם הרשויות במקרה הצורך. קרדאווי מעדיף ככל האפשר שימוש במוסדות אלטרנטיביים אסלאמיים או במוסדות שמאפשרים להימנע מהקלות בשריעה .

מעורבות חברתית

קרדאווי מתייחס למעורבות בחברה המערבית כחיובית בשל שני גורמים. הראשון בהם הוא חובת הפצת האסלאם, בשמה הוא מתיר מלכתחילה את הישיבה בארצות המערב. מתוך חובה זו הוא מתיר קיום יחסים חברתיים עם לא-מוסלמים, השתתפות פוליטית ופעילות כלכלית מסוימת. הגורם השני הוא החובה לשמור על זכויותיהם של הלא-מוסלמים ולהימנע מפגיעה בהם, שהוא חובה הנגזרת מהקוראן.¹⁵⁵ מתוך גורם זה נלמדת גם חובה ליצור דיאלוג עם לא מוסלמים, לתמוך בהם בצרתם באופן שווה,¹⁵⁶ ולכבד אותם באופן כללי. המועצה אף בודקת כיום את הנושא של מתן זכאה ללא-מוסלמים נזקקים.¹⁵⁷ עם זאת, קרדאווי אינו מעודד התערבות יתרה בחיים הלא-מוסלמיים כדי למנוע למידה של נורמות שלדעתו מסוכנות לקהילות המוסלמיות. על כן הוא מעדיף לשמור את הקהילה כקבוצה נפרדת שחובתה למעורבות חברתית נובעת בעיקר מהאפשרות להשתמש בפעילות התורמת לחברה על מנת לבצע דעווה. ניתן לסכם את הלך רוחו של קרדאווי בכך שהוא דואג בעיקר לשמירה על הקשר של בני המיעוטים לאסלאם על כל המשתמע מכך: הקפדה על שמירת הקהילה נפרדת מהחברה המערבית ומקושרת ישירות לאומה, אך מניעת הקפדת יתר על פרטים מחשש שזו תמנע מבני המיעוטים להמשיך ולהחזיק בדתם וכן תמנע מהם לקיים את תפקידם. בנוסף, קרדאווי קובע את מקומם של העולמאא כמנהיגי הקהילה המהווים את מרכזה החברתי, ומטיל עליהם את האחריות לשמירה על הקהילה המוסלמית-מערבית כגוף יציב, אסלאמי ופעיל. אחריות זו מתבקשת בעיקר לאור תפיסת החולשה של המיעוטים אצל קרדאווי, הרואה את הנהגת האומה כבעלת האחריות העליונה על המיעוטים ובעלת החובה לתמוך בהם בקיום "תפקידם". כך אפשר להסיק כי קרדאווי שומר על קהילה בעלת מבנה מסורתי יחסית שבו שמירת הדת וההלכה היא מהותית, והמרכז של חי הדת הוא המשפט האסלאמי.

¹⁵⁴ זחאלקה, 117.

¹⁵⁵ "The 8th Ordinary Session of the European Council for Fatwa and Research." المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث, European Council for Fatwa and Research, 4 Nov. 2017, www.e-cfr.org/8th-ordinary-session-european-council-fatwa-research/.

¹⁵⁶ החלטה 25/3 של ה-ECFR:

"Final Statement The 25th Ordinary Session of The European Council for Fatwa and Research." المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث, European Council for Fatwa and Research, 4 Nov. 2017, www.e-cfr.org/final-statement-the-25th-ordinary-session-of-the-european-council-for-fatwa-and-research/.

¹⁵⁷ שם.

מוסדות מרכזיים

עלוואני רואה את האקדמיה כדרך בה יוכלו המוסלמים להשתלב בחברה האמריקאית והמערבית בכלל.¹⁵⁸ הקהילה המוסלמית במערב צריכה לדעתו לעסוק בהקמת מכוני מחקר, מכללות ואוניברסיטאות, שסביבם היא תתרכז והם יהוו את מרכזה הרוחני ואת דרכה להשפעה ציבורית, ברוחו של רעיון "אסלום הידע". הפעילות של עלוואני בתחום זה ראויה לציון: הוא היה מעורב בהקמת המכון העולמי למחשבה אסלאמית (IIIT), והמכללה הגבוהה למדעי האסלאם והחברה (GSISS), שניהם מוסדות המקדמים את רעיון "אסלום הידע" בצורה תיאורטית (מחקר משולב של מדעי החברה ושל מדעי האסלאם) ומעשית (הכשרת סטודנטים הבקיאים בשני התחומים שיכולים לקדם את הרעיון). עלוואני תופס את הידע ואת הרפורמה במחשבה המוסלמית כחלק המרכזי ביותר ברפורמה הדרושה למיעוטים המוסלמיים, וחזונו לקהילה מוסלמית-מערבית מתבסס על **דעווה** בדרך של מחקר וידע. בניגוד לקרדאווי המדגיש את חשיבותם של המוסדות המשפטיים, ולרמדין שמבחינתו המרכז הוא מוסדות המובילים לשינוי חברתי, עלוואני מתייחס למוסדות אקדמיים המיישמים את "אסלום הידע" כחלק החשוב ביותר במבנה הקהילה. מוסדות אלו יובילו את החידוש ברוח תורתו ויהפכו את הקהילות המוסלמיות במערב לחוד החנית של הרפורמה של עלוואני: מצד אחד יצירת מוקדי **דעווה** במערב כולו, ומצד שני חידוש המחשבה האסלאמית ושיבתה אל המקורות ואל היצירתיות תוך התאמתה למודרנה. עם זאת, הוא מתייחס להקמת המוסדות המשפטיים והחברתיים כבעלת חשיבות (גם אם פחותה ולטווח הקצר): "חובת המיעוטים כלפי האומה היא שיהיה לה עומק תרבותי גבוה, ושיסתייעו ממנה בבניית מוסדות 'הזהות': מסגדים, בתי ספר ומרכזי להוראת השפה הערבית, ולהקל על לימוד השפה הערבית לאלו שאינם דוברים אותה. הדבר צריך שיתבצע דרך מוסדות שהמיעוטים יקימו בעצמם כדי שלא לעורר רגישות אצלם או אצל שכניהם למגורים בניכר, או בקבלת סיוע מצד גורמי זרים שאם לא ניתן היה לקבלו בעבר ניתן יהיה לקבלו בעתיד."¹⁵⁹

תיאור זה מבהיר כי הקמת מוסדות אלו הם חובה הנחוצה למיעוטים על מנת להישאר חלק אינטגרלי מהאומה האסלאמית. עם זאת, אין הם מוסדות ייחודיים לקהילה המערבית, וזוהי חשיבותה של האקדמיה האסלאמית בחזונו של עלוואני - להיות מרכז למחשבה ייחודית, אסלאמית-מערבית, שתקדם את השינוי בשתי החברות כאחד ותסייע לשלב את המיעוטים בחברה המערבית. זאת בניגוד לקרדאווי שרואה את המוסדות המשפטיים של המיעוטים במערב כנחוצים לחיים הדתיים המקומיים ותו לא. עלוואני מעודד שינוי שיובילו המיעוטים, בעוד שקרדאווי מנסה לשמור על המיעוטים דומים לאומה.

מעמד אנשי הדת

מעמד העולמאא לפי עלוואני דומה למעמדם אצל רמדין - אליטה אקדמית העוסקת בענייני הרוח והמחשבה האסלאמית. ניתן לראות זאת בפעילותו ליצירת מוסדות אקדמיים אסלאמיים וברעיון "אסלום הידע". עם זאת, עלוואני קידם, בנוסף למוסדות האקדמיים האסלאמיים, את פעילות מועצות

¹⁵⁸ Hassan, 90.

¹⁵⁹ עלוואני אצל פישמן (התרגום של פישמן), 37-38.

הפקה ומתן **הפתאווה** (פסקי הלכה) לכל נושא. הוא אף קרא לפיתוח **אג'תהאד** חדש ויצירתי,¹⁶⁰ אותו יכולים לבצע רק **עולמאא** המומחים להקשר ולמציאות המערבית. ניתן להסיק מכך כי עלוואני אינו מנסה להרחיק את **העולמאא** מענייני היום-יום כפי שמנסה רמדאן - שכן גם עלוואני עצמו פעל מרבית חייו כ**עאלם** מסורתי בתחום **אצול אל-פקה** - אך גם בשונה מקרדאווי, אינו "משכפל" את המערכת השרעית הנהוגה במדינות מוסלמיות כיוון שהוא מתנגד ליישום **הפקה** המסורתי במדינות לא-מוסלמיות, וגם אינו יוצר שיטה ברורה לפסיקה. הוא מתרכז בקריאה לחידוש אך אינו מדגים בצורה מלאה את **הפקה** החדש שהוא רוצה ליצור. עלוואני יוצר דרך ביניים ייחודית: הוא דוחף לשינוי במהותם של **העולמאא** במערב, הפיכתם מקהילת משפטנים מסוגרת העוסק בפיתוח **הפקה** למעמד אנשי רוח חי ויוצר שעוסק במגוון רחב של מדעים מהזווית האסלאמית. חסן מציין כי הרפורמה של **פקה אל-אקליאת**, המעבירה את מוקד **הפקה** מהאינדיבידואל אל הקהילה, גורמת להפיכת **הפקה** של עלוואני למשטר שמשתייכים **העולמאא** על הקהילות, ונותנת להם אחריות חברתית להנהגת הקהילה מבחינה רוחנית ואף במידה מסוימת מבחינה מעשית.¹⁶¹ לכן, למעשה אין בהגותו מסגרת ברורה של אנשי דת (הוא גם אינו מקדם יצירת מערכת משפטית של **קאדים** במערב, כפי שמציע קרדאווי), אלא שילוב של מעמד אינטלקטואלי מערבי שסייע לקדם דיאלוג בין-דתי **ודעווה** עם תפקידם המסורתי של **העולמאא** כפוסקי הלכה ומנהיגים קהילתיים.

קהילה ואומה

העיקרון המרכזי במחשבתו של עלוואני הוא **עאלמייית אל-אסלאם**. מתוך זה הוא גוזר את רעיון **דאר א-דעווה**, המחייב את פעולת המוסלמים להפצת המסר של האסלאם וקידום התאסלמות. קהילות המוסלמים במערב, כפי שהובהר בפרק השני, אמורות על פי עלוואני לשמש כראש הגשר של **האומה** להפצת האסלאם במערב. אך בניגוד לחשיבתו של קרדאווי, המבוססת עדיין על החולשה של המיעוטים אל מול סביבתם ו**האומה** כאחד, עלוואני מציב את המיעוטים ו**האומה** כשווים, כפי שמבהיר הציטוט הבא: "הנוכחות האסלאמית במערב הפכה לעובדה מציאותית. חובת **האומה** כלפי המיעוטים המוסלמים לתמוך בבעיותיהם הגדולות ולהשתתף באמצעיהן מבלי לשקוע במחלוקותיהן ובעיותיהן האזוריות או לנטות למחנות קוטביים בתוכן. חובת המיעוטים כלפי **האומה** היא שתהיה לה עומק תרבותי גבוה, ושיסתייעו ממנה בבניית מוסדות 'הזהות'.¹⁶² אמירה זו של עלוואני מציבה את המיעוטים ו**האומה** כבעלי חובות הדדיים: המיעוטים מחויבים לשמור על המוסדות המקרבים אותם ל**אומה**, ואילו **האומה** מחויבת לתמוך בהם, ולמעשה לקדם את אפשרותם לבצע **דעווה**. כך מובן שבאמצעות **פקה אל-אקליאת** עלוואני מקווה להפוך את המיעוטים מחלקיה החלשים ביותר של **האומה**, העלולים להתנתק ממנה, לחיל החלוץ שלה במערב, "כוח העילית" של **הדעווה**, שיהיה בעל אותו "עומק תרבותי גבוה" שמתאר עלוואני, ובדרך זה יוכל להוביל את חידוש האסלאם אליו קורא עלוואני. מבחינתו, בדומה לכך ש"משפט המיעוטים" הוא חוד החנית והאבטיפוס לרפורמה הכללית יותר במחשבה האסלאמית וב**פקה**, צריכים המיעוטים להוות את הדוגמה ל**אומה** האידיאלית ואת חוד החנית של ההתחדשות שלה.

¹⁶⁰ שם, 100.

¹⁶¹ שם, 101.

¹⁶² עלוואני אצל פישמן (התרגום של פישמן), 37.

קשרים עם לא-מוסלמים ברמה האישית

עמדתו של עלוואני כלפי היחס ללא-מוסלמים בנויה על חובת קיום הצדק והחסד, אותה הוא שואב מהקוראן. אליה מתווספים עקרונות החובה להוכיח את העליונות האסלאמית (כלומר לבצע **דעווה**), ולחיות חיים פעילים וחיוביים.¹⁶³ חובות אלו מבוטאות במציאות בדחיפת המוסלמים ליצירת קשרים אישיים וחברתיים עם לא-מוסלמים, באופן שיקדם את ערכי האסלאם. עלוואני אינו מתייחס לסוגיות ספציפיות בתחום היחס האישי ללא-מוסלמים, שכן הוא אינו **מפתי** פעיל. עם זאת, ניתן לראות כי יחסו ללא-מוסלמים הוא ככלל חיובי, במובן של עידוד קשרים הדדיים למטרות **דעווה** ותוך עמידה בתנאים של צדק וכבוד אנושיים. עלוואני מתיר יותר מקרדאווי בנושא זה, אך המטרות שהוא רואה לנגד עיניו שונות מאלו של רמדאן כיוון שלדעתו **הדעווה** כאן היא חזות הכל וקשר בין-דתי ללא מטרה של **דעווה** אינו בעל חשיבות.

קשר עם מוסדות לא-מוסלמיים

לעלוואני חשוב מאוד רעיון "האזרחות כחווה" המופיע גם בתורתו של רמדאן. מבחינתו הציות לחוק המדינה ושיתוף הפעולה עם מוסדותיה הם בעלי חשיבות מכרעת ומהווים ציווי דתי, כפי שגם מראה **הפתווה** שלו בנושא נישואים על הנייר, בה הוא מחייב ציות לחוק בנימוק שהפונה אישר את תקפות החוק כשקיבל ויזה, ולכן עליו לציית לו.¹⁶⁴ בתחום המשפטי, עלוואני כאמור אינו קורא ליצירת מערכת משפטית נפרדת אלא משתף פעולה עם מערכות אכיפת החוק של המדינה. עלוואני גם קורא למעורבות פוליטית וחברתית מסיבית לאור **הדעווה** והחובה לקדם את האינטרס המוסלמי וערכי האסלאם במדינות המערב - "לצוות על הטוב ולאסור את הרע".¹⁶⁵ למרות שעלוואני תומך בחיזוק של מערכת אקדמית אסלאמית מקבילה, הוא מעודד שיתוף פעולה עם גופים אקדמיים מערביים ואינו מנסה להקים גוף מנותק לחלוטין מהמערכות המערביות, כפי שמדגימה העובדה כי המכללה שהקים מכשירה קציני דת אסלאמיים בשיתוף פעולה עם צבא ארצות הברית.¹⁶⁶ תורתו של עלוואני בנויה סביב שני עקרונות אלו - חוזה האזרחות וחובת **הדעווה** וההשפעה - ומהם נגזרים רעיונותיו במקרים ספציפיים. החובה להשפיע מבוססת על חובה אחרת, שהיא החובה לשמור על הזכויות ועל הכבוד המוסלמי, כבודה של **האומה**.¹⁶⁷ עלוואני כרגיל אינו מפרט עמדות ספציפיות אל קובע עקרונות כלליים, ומשאיר **לעולמאא** המקומיים את זכות הפסיקה הנקודתית, תו הסתמכות על המתודולוגיה שלו ועל העקרונות שהובהרו כאן.

מעורבות חברתית

עלוואני מעודד מעורבות חברתית על סמך שלושה טיעונים נפרדים. הראשון הוא החובה להתייחס בכבוד לכל מי שאינו נלחם במוסלמים באופן אקטיבי, שנגזרת מהפסוק הקוראני הבא:

¹⁶³ Hassan, 106.

¹⁶⁴ שם, 109.

¹⁶⁵ שם, 115.

¹⁶⁶ שם, 182.

¹⁶⁷ , Taha Jabir Al-alwani. *Towards a Fiqh for Minorities: some basic reflections*. Translated by Ashur A Shamis, The International Institute of Islamic Thought, 2003. pp. 29.

"אין אלוהים אוסר עליכם לכבד ולעשות צדק עם אלה אשר לא יילחמו בכם בשל הדת ולא יגרשכם ממושבותיכם. אלוהים אוהב את העושים צדק" (קוראן, 8: 60)¹⁶⁸

פסוק זה מבהיר כי למוסלמים מותר ומומלץ להתייחס בהגינות וצדק כלפי הלא-מוסלמים שאינם נלחמים בהם, ומכך אפשר להסיק כי עלוואני מפרש אותו כחיוב לנהוג "בצדקה ולא רק בצדק", כלומר לפעול למענם ולהילחם בעוולות הנעשים כלפיהם". הטיעון השני הוא החובה להגן על זכויות המוסלמים ולשמור על כבודם, באמצעות מעורבות ותרומה לחברה שתעודד את קבלת המוסלמים כאזרחים שווי זכויות. טיעון זה גם מתבסס על הציווי להתנגד לעריצות ולאי-צדק, בכל מצב שהוא.¹⁶⁹ הטיעון השלישי הוא חובת ה**דעווה** והפצת המסר האסלאמי, שנגזרת מרעיון **דאר א-דעווה** ומחייבת מעורבות בחברה הסובבת את המיעוטים באמצעות חינוך, צדקה, פעילות פוליטית ואקטיביזם חברתי בשם האסלאם. מכל אלו ניתן להסיק שעלוואני רואה את המחויבות החברתית לסביבה הלא-מוסלמית כערך חשוב ומרכזי, גם בגלל חובה דתית וגם מסיבות של האינטרס המוסלמי.

תורתו של עלוואני בנויה בעיקר סביב מתן המקום החלוצי והפעיל למיעוטים כמובילי שינוי בתוך ה**אומה**. בניגוד לקרדאווי שמתרכז בעיקר בניסיון לפתור את בעיות החיים של המיעוטים ולרמדאן שמנתק את ההיררכיה בין הקהילה וה**אומה**, עלוואני בונה קהילה שהיא מרכז לחדשנות מחשבתית, שיחסי הכוחות בינה לבין הנהגת ה**אומה** שווים ושתוביל אותה לרפורמה מעמיקה. קהילה זו מחויבת למחשבה יצירתית וביקורתית, לאינדיבידואליות ולהבנה מחדש של תפקיד המוסלמים בעולם. בנוסף, היא מחויבת להפיץ את המסר האסלאמי במערב ולהפוך אנשים חדשים לחלק מאומת אל-אג'אבה (אומת ההיענות לקריאה), כפי שמתאר אותה עלוואני. מחויבויות אלו מיתרגמות לחובות אזרחיות וחברתיות שהופכות חלק מציווי דתי וליישום של "אסלום הידע" ועקרון "אוניברסליות האסלאם".

¹⁶⁸ שם, 26. הפסוק מתוך: הקוראן בתרגום אורי רובין.

¹⁶⁹ עלוואני, 2003, 29.

השוואה מסכמת

פרק זה מתאר את חזונו השונה של שלושת ההוגים למבנה הקהילה המוסלמית. ההשוואה על סמך הקריטריונים שפורטו למעלה הניבה מספר מסקנות כלליות הנוגעות לכלל ההוגים :

1. כולם קוראים ליצירת קהילה מאוחדת של המוסלמים במערב המבוססת על ההלכה האסלאמית. איש מההוגים אינו קורא להיטמעות כללית ואינדיבידואלית בחברה המערבית, ולכולם ברור כי האוכלוסייה המוסלמית במערב חייבת לחיות במסגרת קהילתית בעלת מרכזים מובהקים ונפרדים מהחברה האירופית או האמריקאית. שלושתם מדגישים כי **לפקה** של החיים במערב תפקיד מהותי בשימור הדת והקהילתיות, אם כי בדרכים ובצורות שונות.
 2. כולם מחייבים חיי מעורבות במסגרת החברה המערבית. איש מההוגים אינו קורא לחיים מסוגרים ומנותקים. אף אם זה מתוך כורח המציאות, כולם קוראים לפעילות אקטיבית במסגרות החברתיות במערב וכך הם מצדיקים את ההתיישבות המוסלמית שם מלכתחילה.
 3. אצל כולם **העולמאא** ממשיכים להוות חלק חשוב בהנהגה הרוחנית של הקהילות. אפילו רמדאן, שאינו **עאלם** של ממש בעצמו, מעלה על נס את תפקידם של חכמי הדת וההלכה כמובילים של המחשבה האסלאמית המודרנית. על אחת כמה וכמה קרדאווי ועלוואני, שבמשך כל שנותיהם הובילו פעולה של **עולמאא** למען מטרות שונות וקידמו את **הפקה** כפתרון לבעיות של האסלאם. רעיון זה מנוגד למגמה ההולכת וגוברת בעולם האסלאם, של ביזור הסמכות של **העולמאא** ובעיקר של ריבוי **המפתים** מהזרמים השונים שאינם מצליחים להגיע לקונצנזוס.
 4. הם אינם נמנעים מביקורת על המערב ועל האסלאם כאחד. רמדאן למשל מבקר את המערב כנצלני, חסר רוחניות וקולוניאלי, אך גם את **העולמאא** כמנותקים ומקובעים. קרדאווי מתנגד ל"כפירה" של המערב אך גם טוען כי המחשבה המוסלמית זקוקה לרפורמה ולאג'ת'האד חדשני בצורה קריטית. גם עלוואני פועל כך - הוא מתנגד ליישום מסורת **הפקה** במערב אך גם מבקר בחריפות את עולם הידע המערבי כחסר מטרה וכיוון.
- בנוסף למסקנות אלו, חשוב להצביע על נקודות שוני מהותיות בין ההוגים. הראשונה היא עניין המוסדות, הן הקהילתיים והן המדינתיים: רמדאן מצביע על החובה להתרכז סביב מוסדות חברתיים וציבוריים כגון המשפחה ומערכות החינוך המשלימות, ותפקידם לדעתו צריך להיות להוסיף את האספקט האסלאמי לחיים במערב. לעומתו קרדאווי מדגיש את החשיבות במוסדות משפטיים והלכתיים, ומנסה להשיג באמצעותם את הקיום של מערכת אסלאמית חלופית, שתאפשר למוסלמים להתעסק עם המוסדות הלא-אסלאמיים רק במקרה של הכרח או כשיש בכך אינטרס מוסלמי. עלוואני קרוב יותר לעמדתו של רמדאן, וקורא לריכוז הקהילה סביב מערכות חינוכיות-אקדמיות. עם זאת, הוא רואה את האקדמיה האסלאמית ככלי לשינוי מחשבתי בתוך האסלאם ולא רק ככלי להשפעה חברתית, והוא קורא לשינוי בידע המערבי ולא רק ל"תגבורו" בצורה אסלאמית. שלושתם מחייבים ציות לחוק ומעודדים התאזרחות ופעולה אזרחית, אך מנימוקים שונים - רמדאן מחייב זאת ישירות מהקוראן ולדעתו זוהי חובה בפני עצמה, קרדאווי מתיר זאת כהכרחי אך בכפיפות לעקרון **המצלחה** ולחובת **הדעווה**, ועלוואני משלב את שני הנימוקים ומעודד מעורבות פעילה עם סייגים מעטים.

הנקודה השנייה היא היחס בין הקהילה המוסלמית וה**אומה**, שם ההבדלים בין שלושת ההוגים נגלים בצורה המובהקת ביותר. גם כאן קרדאווי הוא השמרן ביותר: כפי שמתבקש מעמדתו כחכם דת ממדינה ערבית שהשפעתו פרושה על כלל עולם האסלאם, הוא מתייחס למיעוטים כאל נקודה חלשה

הזקוקה לתמיכה מסיבית מה**אומה**, שמתבטאת בסיוע הלכתי, חברתי ופיננסי ממוסדות אסלאמיסטיים חשובים. לעומתו, רמדאן קורא להתנתקות ולעצמאות מוחלטת מסיוע פיזי של **האומה**, ובמיוחד קורא לעצמאות מחשבתית של **העולמאא** המקומיים ממסורת ה**פקה** של ארצות האסלאם ואף אינו מתייחס למיעוטים כחלשים מסביבתם. לשיטתו, קהילות המיעוטים ושאר **האומה** חוברות זו לזו רק באמצעות ההסכמה על עקרונות היסוד האסלאמיים. הסולידריות המחשבתית שמקדם רמדאן איננה בלעדית לקשר בין הקהילות **לאומה**, אלא היא חובה הנוגעת ל"אחוות מדוכאים" כללית, מוסלמים ולא-מוסלמים כאחד. עלוואני גם כאן אינו נוטה במובהק לאחד מהצדדים אלא בוחר בדרך אמצעית - יצירת משוואה של חובות הדדיות בין המיעוטים וה**האומה** שמאזנת בין החשיבות של שניהם, הן של המיעוטים כחיל החלוץ של הפצת האסלאם באופן חופשי מהמסורת ההלכתית והן של **האומה** כבעלת משאבים ויכולת לתמוך במיעוטים, והנהנית מקידום ה**דעווה** על ידיהם. עניין נוסף שראוי לציין היא ההיררכיה הפנים-קהילתית. קרדאווי מציב מדרג חשיבות ברור: בראש ובראשונה חשוב האינטרס של **האומה**, כפי שהוא מובהר על ידי יעדי ה**שריעה**. אחריהם נמצא האינטרס הקהילתי וההלכה של **פקה אל-אקליאת**, בהתאם לעמדת ה**עולמאא** המקומיים. בתוך מסגרת זו יש מקום מוגבל בו האינדיבידואל המוסלמי-מערבי יכול לפעול בהתאם לרצונו החופשי, כל עוד אין זה סותר את ההלכה שקבעו הגורמים הבכירים יותר. חזונו של קרדאווי מכיל קהילה בעלת תפיסה קולקטיביסטית ובהקת שהאינדיבידואל משני בה לחוק ולאינטרס הקבוצתי. לעומת זאת, עלוואני בבירור מתון יותר. הוא נותן מקום רב יותר לחשיבה של ה**עולמאא** המערביים על פני קבלת וסמכותם נוטה יותר לכיוון ההנהגה הרוחנית, תוך מתן חופש פעולה אינדיבידואלי רב יותר הן **לעאלם** הפרטי והן לכלל בני ובנות המיעוטים. רמדאן הוא בעל תפיסה ליברלית אף יותר - מבחינתו האינדיבידואל הוא בבסיסו חופשי לפעול כרצונו, ורק מונחה על ידי עקרונות האמונה וההלכות השרעיות הבסיסיות. מטרת ה**עולמאא** של הקהילה היא להקל עליו לפעול בהתאם למסגרות אלו ולא להגביל אותו עוד יותר. הוא נותן מקום למשפחות המיעוטים לחיות בשכונות ובחברות עם מוסלמים ולא-מוסלמים כאחד.

לסיכום, לכל אחד מההוגים קהילה בסגנון אחר - רמדאן מתאר את הקהילה האידיאלית כאוסף משפחות מוסלמיות החיות בין לא-מוסלמים, אך מקושרות זו לזו דרך מוסדות החינוך והארגונים החברתיים המוסלמים שיוצרים רשת של ערבות הדדית וסולידריות ביניהן. הקהילה, באמצעות גופים אלו, פועלת להפצת המסר המוסרי והחברתי של האסלאם הן בדרך של דוגמה אישית והן בדרך של הסבר ולימוד במוסדות החינוך והחינוך הגבוה השונים. קרדאווי רואה בחזונו קהילה מגובשת ונפרדת מסביבתה שמונהגת על ידי ה**עולמאא** בתמיכת גופים אסלאמיסטיים בעולם כולו, ופועלת לקידום התאסלמות ולכניסת מוסלמים לעמדות כוח - אך מרכז החיים הוא בתוך הקהילה. עלוואני נמצא בעמדת ביניים. הקהילה שבחזונו מבוססת על מוסדות אקדמיים נפרדים ועל מעמד אליטה של **עולמאא** מערביים, אנשי מדע ורוח, המובילים את הקהילה כגוף מאוחד לעמדת השפעה במערב ובעולם האסלאם, תוך הפצת ה**דעווה** וקידום המסר האסלאמי.

פרק רביעי - מקרי מבחן

פרק זה יעסוק בשני נושאים שנויים במחלוקת המהווים מקרי בוחן לתיאוריות של שלושת ההוגים על מבנה הקהילה המוסלמית ומעמדה במערב ובחברה האסלאמית. בפרק יסקרו התייחסויות של כל אחד מההוגים לנושאים השונים, הן באופן כללי והן כלפי אירועים ספציפיים. בנוסף, יחסו של כל הוגה לנושאים השונים ינותח לאור עקרונותיו התיאורטיים וחזונו למבנה הקהילה, כפי שהוצגו בפרקים הקודמים. לפני הניתוח לפי הוגה יוצג רקע מהמסורת האסלאמית על הנושא. הנושאים שאסקור בפרק הם כיסוי הראש האסלאמי, הג'האד וביטויו בטרור אסלאמיסטי. נושא כיסוי הראש הוא מהותי להבנת עמדות ההוגים כלפי עניינים מגדריים ומעמד האישה באסלאם, והוא גורם לשערוריות ולוויכוח ציבורי מתמיד במשך עשרות שנים. נושא הג'האד והטרור החל להיות מרכזי בחשיבותו לאחר פיגועי ה-11 בספטמבר, ונעשה תחום רגיש וחשוב לכל העוסקים בתחום האסלאם במערב מאז, ובמיוחד אחרי גל ההגירה של העשור האחרון ופיגועי הטרור האסלאמיסטי שבאו בעקבותיו.¹⁷⁰

רקע

כיסוי הראש

חובת הכיסוי של גוף האישה נגזרת ממספר פסוקים קוראניים, בעיקר כאלה המתארים את ערך הצניעות וההפרדה בין המינים. פסוקים אלו פורשו פעמים רבות כמחייבים את כיסוי גופן של הנשים בצורה מסוימת (לעתים גם של גברים). דוגמה לכך ניתן לראות בפסוק הבא: "הוי הנביא, אמור לנשותיך ולבנותיך ולנשות המאמינים, כי עליהן לעטוף עצמן בגלימותיהן."¹⁷¹ פסוק זה מפורש במסורת ההלכתית כציווי לכיסוי הגוף בצורה מסוימת: לבוש רחב המסתיר את תווי הגוף ומכסה אותו מכף רגל ועד ראש (לרוב ללא כפות הידיים והפנים).¹⁷²

עם ההתעוררות האסלאמית של תחילת שנות השבעים החלו קבוצות מסורתיות וסלפיות שונות לעודד הקפדה על עטיית חג'אב (כיסוי המקיף את הפנים) וג'לבאב (בגד רחב ורפוי, מעין שמלה ארוכה מלבד עבה) עד שהמנהג נעשה מקובל בכל רחבי עולם האסלאם. באותה תקופה עלתה גם תנועה למען לבוש מחמיר יותר, שעודדה את הנקאב (גרסה של החג'אב המכסה את כל הפנים פרט לעיניים), וקבוצה נוספת שטענה כי יש אף לכסות את כפות הידיים והרגליים של האישה.¹⁷³ במדינות מסוימות, בפרט סעודיה ואפגניסטאן תחת שלטון הטליבאן, נאכפה (ועדיין נאכפת) עטיית גרסאות מחמירות של כיסוי ראש.¹⁷⁴ במקרים רבים ניתן לראות התייחסות לנושא כיסוי הראש כדרך ההכרעה לגבי "רמת האסלאמיות" של אישה או חברה ולעתים הוא נחשב למכשיר לדיכוי נשים. עם זאת, צרפת (ובעקבותיה

¹⁷⁰ לדוגמה: הטבח במגזין "שרלי הבדו" בפריז; פיגועי נובמבר 2015 בפריז; פיגועי מרץ 2016 בבריסל; הפיגוע בניס; ורצף פיגועים נוספים בכל רחבי אירופה, שיוחסו לארגון "המדינה האסלאמית".

¹⁷¹ הקוראן בתרגום אורי רובין, 33, 58.

¹⁷² ענבר טל. "עשה לך מפתח: פתוות מבית היוצר של התנועה האסלאמית בישראל – הזווית הנשית". המזרח החדש, גיליון 53, תשע"ד. עמ' 120.

¹⁷³ הערך "חג'אב", Oxford Islamic studies online <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0306>

¹⁷⁴ הערך "בורקה", Oxford Islamic studies online <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e1100>

מדינות מערביות נוספות) אסרה על הנקאב במרחב הציבורי ב-2010, בעוד שכבר ב-2004 אסרה עטיית חג'אב (וכל סמל דתי אחר) בבתי ספר ממלכתיים. בשנת 2016 הייתה במדינה שערורייה נוספת בעקבות איסור בפרובינציות מסוימות על לבישת בגד הים הנחשב צנוע באסלאם, הידוע בכינוי הנפוץ "בורקיני". האיסור הוביל למספר מקרים בהם שוטרים הורידו את ה"בורקיני" בכוח מנשים מוסלמיות בים או אסרו עליהן להיכנס לחופים.¹⁷⁵

ג'האד וטרור אסלאמיסטי

מונח הג'האד הוא בין הנפוצים ביותר והשנויים במחלוקת ביותר בשיח על האסלאם בימינו. לפי מילון האסלאם של אוקספורד, משמעותו המקורית היא "מאמץ/מאבק/מלחמה" ומקובל במחשבה האסלאמית להשתמש בו במספר דרכים: האחת מבטאת מלחמה ביצר הרע ובנטייה לכיוון הכפירה (המכונה "הג'האד הגדול", אל-ג'האד אל-אכבר) גישה זו נפוצה בעיקר בעולם הסופיות, המיסטיקה המוסלמית. פרשנות אחרת מבטאת מאמץ לאסלום ה"כופרים", בין אם בדרכי שלום ובין תוך שימוש בכוח, ואילו השלישית מבטאת את המאמץ לשיפור החברה המוסלמית עצמה.¹⁷⁶ כלומר, לג'האד יש משמעות אישית, משמעות חברתית פנימית ומשמעות חברתית-פוליטית הנוגעת גם ללא-מוסלמים. במסורת ההלכתית המשמעות המקובלת לג'האד היא מלחמת קודש בשירות האל, וספרות הפקה כוללת בתוכה דיונים מפורטים המתארים את סוגי הג'האד השונים, האחריות ליוזמה של ג'האד, התנאים בהם מלחמה תהיה ג'האד וכיוצא בכך.¹⁷⁷ תפיסותיהם של המוסלמים בזמננו את המושג הן מגוונות. בסקר של מכון Gallup משנת 2002 התגלה כי ההגדרות הנפוצות לג'האד בעולם המוסלמי נעות מ"חובה כלפי האל" ועד "מלחמה באויבי האסלאם" או "הקרבת החיים למען מטרה אסלאמית". הגדרות נפוצות אחרות היו "השגת המטרות בחיים/מטרות נעלות", "חיים לאור עקרונות האסלאם" ו"מחויבות לקידום שלום ושיתוף פעולה".¹⁷⁸ מגוון הגדרות זה מראה לנו כי אין תפיסה אחת של ג'האד אצל המוסלמים. עם זאת, במערב נפוצה האמונה, המושפעת מהשימוש של ארגוני טרור ותנועות סלפיות במושג, כי הג'האד הוא מלחמת קודש למען אלה ולמען השלטת האסלאם בעולם. מכאן צמח גם המונח "ג'האדיסט" כפעיל טרור או חבר בתנועה אסלאמיסטית רדיקלית.

הטרור האסלאמי הוא תופעה מוכרת בימינו. הוא צמח לראשונה בשנות ה-70, תקופה של התערורות אסלאמית כללית. הגופים החשובים בשנותיו הראשונות היו הג'האד האסלאמי המצרי ואל-גמעה אל-אסלאמיה, פלגים קיצוניים של האחים המוסלמים שביצעו פיגועים במצרים וחבריהם היו אחראים לרצח הנשיא סאדאת ב-1981, וארגוני המוג'אהדין באפגניסטן, שמשכו מתנדבים מוסלמים מכל העולם ולחמו בכיבוש הסובייטי (בתמיכה אמריקאית) החל משנת 1979. ארגונים אלו הובילו ליצירתם של מאות ארגונים אחרים, שמכונים ביחד בשם הג'האד העולמי או ג'האדיזם סלפי. ארגונים

¹⁷⁵ Quinn, Ben. "French Police Make Woman Remove Clothing on Nice Beach Following Burkini Ban." *The Guardian*, 24 Aug. 2016, www.theguardian.com/world/2016/aug/24/french-police-make-woman-remove-burkini-on-nice-beach.

¹⁷⁶ הערך "ג'האד", מילון אוקספורד לאסלאם.

¹⁷⁷ <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1199>

¹⁷⁸ דניאל לב. "ג'האד", בתוך: בר אשר וחטינה, עמ' 302-281.

¹⁷⁸ Gallup, Inc. "Jihad -- 'Holy War', or Internal Spiritual Struggle?" *Gallup.com*, Gallup, 3 Dec. 2002, news.gallup.com/poll/7333/jihad-holy-war-internal-spiritual-struggle.aspx.

אלו השתמשו בפיגועי ירי, חבלה, דקירה ודריסה (ומתחילת שנות האלפיים גם בפיגועי התאבדות) על מנת להשיג את מטרתיהם: השלטת הפרשנות הסלפית לאסלאם בעולם ומלחמה במערב ובלא-מוסלמים ככלל. פיגועי ה-11 בספטמבר 2001 הובילו ל"עליית מדרגה" בטרור האסלאמיסטי העולמי, ולשימוש בפיגועי התאבדות ככלי הראשון במעלה של ארגוני הטרור העולמי. התפתחות חשובה נוספת היא תחילת "המלחמה העולמית בטרור", במסגרתה פלשו כוחות ברית נאט"ו לעיראק ולאפגניסטן ולחמו שם בצורות ישירות ועקיפות בארגונים הג'האדיסטיים כאל-קאעדה והטליבאן. במהלך שנות ה-2000 המוקדמות התרבו פיגועי טרור נגד מטרות מערביות הן בארצות מוסלמיות והן במערב (לדוגמה פיגועי 2004 במדריד ו-2005 בלונדון). השלב הבא בהתפתחות הטרור התרחש בתחילת העשור הנוכחי, עם מהפכות "האביב הערבי" שבמסגרתן התמוטטו המשטרים בחלק מארצות ערב. "האביב הערבי" הוביל לשתי תוצאות חשובות: יצירת אנרכיה במדינות כמו לוב, תימן, עיראק וסוריה שאפשרה לארגוני הטרור להתחזק ולהשיג נשק ותומכים בצל חולשת השלטון, ובנוסף התעצמה מאוד ההגירה לארצות המערב שהגיעה לשיאה במשבר הפליטים של 2015-2016. שתי תופעות אלו הובילו ליצירתם של ארגונים אסלאמיסטיים חדשים שהשתתפו במלחמות האזרחים בלוב ובסוריה, שחלקם גם נחשבו כמקושר לארגוני ג'האד עולמי כאל-קאעדה, והם פיתחו נוכחות והשפעה גם במדינות מערביות. המרכזי מבין אלו הוא כמובן ארגון המדינה האסלאמית (דאעש), שבשיאו בשנים 2014-2015 השתלט על שטחים נרחבים בעיראק ובסוריה והכריז שם על הקמת "ח'ליפות אסלאמית" וכן ביצע פיגועים קשים במדינות מערביות (לדוגמה, פיגועי נובמבר 2015 בפריז, פיגוע הדריסה בניס וטבח סן ברנרדינו). בימינו ארגון דאעש הוא הבולט ביותר והנוכח ביותר בתקשורת מבין ארגוני הג'האד העולמי, ובעל נוכחות עקיפה או ישירה בחלקים נרחבים מהעולם המוסלמי. בנוסף, מדינות מערביות רבות כמו ארה"ב, צרפת, בלגיה וגרמניה נפגעו מהתקפות בהשראתו. הארגון משלב את שיטת הפיגועים (בעיקר פיגועי התאבדות וירי) עם שימוש אינטנסיבי ומגוון בתקשורת ובמדיה חברתית על מנת לקדם את הג'האד העולמי ואת המאבק נגד המערב, כמו סרטוני עריפת הראשים הידועים שפרסם. גל הטרור של ארגון דאעש ושל נאמניו (וכן של "זאבים בודדים" הפועלים בהשפעתו) טרם הסתיים, למרות שהארגון איבד כמעט את כל תחומי שליטתו בעיראק ובסוריה. העלייה בעוצמתם וכמותם של פיגועי הטרור האסלאמיסטי-ג'האדיסטי במערב מאז תחילת שנות ה-2000, וכן משבר הפליטים, הובילו למיקוד השיח המערבי על האסלאם בנושא הג'האד והטרור. בין השאר, עלו הקולות הקוראים לעצירת ההגירה המוסלמית למערב ואף לגירוש או סגרציה של מוסלמים, והתפשטה ראייה של האסלאם והמערב כנתונים ב"מלחמת ציוויליזציות".

כיסוי הראש

ספריו של רמדאן מציגים עמדה ברורה על שאלת כיסוי הראש. בעוד הוא מקבל את לבישת החג'אב ככלי לשמירה על צניעות האישה, הוא מתנגד בחריפות ובתוקף לכפייתו, ועל אחת כמה וכמה לאכיפה כללית של לבוש דתי מחמיר.¹⁷⁹ לטענתו, ללא הבנת העיקרון שמאחורי הציווי ללבוש את כיסוי הראש, וללא יוזמה אישית לקיום עקרון זה בהתאם לתרבותה של היוזמת, עטיית חג'אב היא חסרת ערך וכפייתה היא פשע שמשרת רק את צביעותם של שמרנים מקובעים המנסים להעמיד פני מוסלמים אדוקים ומקפידים.¹⁸⁰ עם זאת, כאשר עטיית חג'אב היא בחירתה של האישה, הוא תומך בה ולטענתו בחירה זו מעידה על צניעות. הוא אף מתאר את המצב בו נשים עוטות חג'אב ונשים שאינן עוטות אותו עובדות יחד בכבוד הדדי, ואת אפשרות לבישת החג'אב בסגנון מערבי ובעיצוב לבחירת האישה כקידום של "פמיניזם אסלאמי".¹⁸¹ מונח זה מבטא אצל רמדאן עצמאות של נשים הן ממסורות ומהלכות המגבלות ומדכאות אותן בחברה המוסלמית, והן מהנורמות המערביות המחייבות אותן לנהוג בצורה מסוימת על מנת להיחשב "מודרניות". לדעת רמדאן, פמיניזם אסלאמי מבטא את האפשרות של האישה לקיים את דתה המוסלמית בהתאם למודרנה ובהתאם לשכל ולהבנתה את העקרונות הנצחיים של הדת לאור תרבותה.¹⁸² ניתן לראות כי רמדאן התבטא בצורה דומה כשעלה הנושא לכותרות. לאחר פרשת ה"בורקיני" בשנת 2016, רמדאן פרסם בחשבון הטוויטר שלו את הציוץ הבא:

"Do you want to liberate women by talking about the way they dress? Doesn't it mean that you are yourself trapped with superficial views as you talk about freedom? The only way to liberate women is to provide them with education, critical thinking and social autonomy. With or without headscarf, they should be able to decide for themselves. If YOU, in the name of YOUR superficial idea of freedom, you reduce their freedom to your only right choice, you might have to stop patronizing about freedom and start lecturing about dogmatism."¹⁸³

ציטוט נוסף שלו, בהקשר של "חוק החג'אב" הצרפתי שעורר שערורייה בתחילת שנות ה-2000, מתאר בקיצור את עמדתו בנושא: "Rights are rights, and to demand them is a right"¹⁸⁴. מהצהרות אלו ניתן ללמוד כי רמדאן עקבי מאוד בעמדתו: עטיית החג'אב היא חיובית ומומלצת למוסלמית הטובה. עם זאת, זו אינה חובה או ציווי בר-כפייה אלא בחירה חופשית שעל המוסלמית לבצע מתוך הבנת העקרונות שמאחורי צו דתי זה, ובעקבות למידה מעמיקה של המקורות וביצוע בחירה עצמאית. רמדאן מדגיש את המרכזיות של עניין הבחירה האינדיבידואלית של האישה המוסלמית: הציטוט מחשבון הטוויטר שלו מראה ביקורת חריפה על הקולות במערב הקוראים ל"מלחמה" בעטיית חג'אב או

¹⁷⁹ Ramadan, 2001, 53-55.

¹⁸⁰ Ramadan, 2004, 36.

¹⁸¹ שם, 142.

¹⁸² שם, 138.

¹⁸³ חשבון הטוויטר הרשמי של רמדאן, 18 בספטמבר 2016.

¹⁸⁴ Ian Buruma. "Tariq Ramadan Has an Identity Issue", *The New York Times*, The New York Times, 4 Feb. 2007.

www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html

מתייחסים אליו כמכשיר לשלילת חופש ולדיכוי נשים, וניתן לראות כי הוא מתייחס לאפשרות ללבוש **חג'אב** כזכות ולא כחובה דתית, והוא מתנגד לכל ניסיון לכפות את **החג'אב** בכוח נגד רצון האישה. לדעתו, מציאת "הדרך לאמונה" הנכונה (כפי שהוא מכנה את **השריעה**) עוברת דרך לבישת **החג'אב** מתוך רצון חופשי. עמדה זו מבטאת בצורה טובה את רעיונותיו של רמדאן כפי שהוצגו בפרקים הקודמים. ניתן לראות יישום ברור של המתודולוגיה שלו: הוא לוקח פסוק קוראני ממנו נגזרת הלכה, גוזר ממנו את העקרונות העל-זמניים שהוא מבטא - במקרה זה חשיבות הצניעות והלבוש הראוי; ומיישם אותו לקונטקסט של המוסלמים-המערביים, באמצעות הצעת **החג'אב** כדרך בה הנשים המוסלמיות-מערביות יכולות לשמור על צניעותן אך גם להשתחרר מהחובה "להרשים" גברים שמבחינתו היא חלק מרכזי ביחסי גברים-נשים במערב.¹⁸⁵ הוא מבהיר כי ללא הבנה של העקרונות אין תועלת ביישום כיוון שהמנהג המסוים נועד רק לקיים את העיקרון הנצחי. תהליך זה גם מבטא את רעיון **דאר א-שהאדה**, כיוון שרמדאן מתייחס ל**חג'אב** ככלי להפגנת הערך המוסרי של הצניעות, וכך למעשה המוסלמיות מראות את החופש הנשי האמתי הנמצא באסלאם, בניגוד לתרבות המערב שהיא לכאורה חופשית אך לדעתו נשים משועבדות בה לראייה הגברית. ניתן לזהות כאן גם יישום של רעיונותיו של רמדאן על מבנה הקהילה. רמדאן, כפי שכבר צוין, מדגיש כי על המוסלמים להשתחרר מההלכה של ארצות האסלאם ולבצע בחירות אינדיבידואליות בכפיפות רק לעקרונות הנצחיים ב**שריעה** כפי שהם מבינים אותם באור המערבי. עמדות אלו מתבטאות כאן במלואן: רמדאן מתייחס במקורות המוזכרים לעיל אל המוסלמיות במערב כחופשיות לבצע את בחירתן בנושא בכפיפות רק להבנת המקורות באור מערבי. בדרך זו רמדאן מקדם את האינדיבידואליזציה של הקהילה המוסלמית במערב, ונותן למוסלמיות את האפשרות להכריע בעצמן לגבי חייהן (כמובן, בכפיפות לרעיונות השחרור שלו). עניין נוסף הוא גם הדגשת חשיבות השוויון (התיאורטי) בין גברים לנשים: לדעת רמדאן זהו עמוד התווך של אחד המוסדות המרכזיים של הקהילה - המשפחה המוסלמית, שעליה לשמש דוגמה באמצעות חיי שלום, שוויון, צניעות וכבוד. לדעתו של רמדאן המובעת כאן, ערכים אלו מתגלמים כולם בבחירה החופשית של המוסלמית לעטות את **החג'אב**. השיח על איסור כיסוי הראש כשיח של זכויות אדם וחופש ביטוי מדגים את השילוב בין הומניזם מערבי לאסלאם אצל רמדאן, ואת השילוב שלו בין שמירת המאפיינים האסלאמיים ברמה האישית מתוך בחירה עם מעורבות חברתית והשתתפות בשיח המערבי מתוך ציווי דתי. חשוב לציין בנקודה זו כי רמדאן מואשם בסדרת מקרי אונס והטרדה מינית בארצות שונות, בעקבות האשמות חמורות שהועלו כנגדו מצד מספר נשים, רובן מוסלמיות. פגיעה כזו בנשים כמובן אינה מתיישבת עם קריאותיו לשוויון ולכבוד הדדי בין המינים.

ג'האד וטרור אסלאמיסטי

רמדאן מגדיר את **הג'האד** בתור "הביטוי המלא ביותר של האמונה שמטרתו לבטא איזון והרמוניה".¹⁸⁶ רמדאן מתייחס ל**ג'האד** כמאבק פנימי בכוחות האלימים וכניסיון ליצור איזון נפשי ולפתור קונפליקטים. בנוסף, הוא מצטט **חזית** "חלש" על מנת לבסס את הרעיון כי **הג'האד** הגדול והמרכזי הוא **הג'האד** הפנימי והמלחמה ביצר ובחייתיות.¹⁸⁷ רעיון זה לקוח (כמוזכר למעלה) מן ההגות הצופית, שהעיסוק המשותף בשחזור הרוחניות מקשר אותה ליסודות תורתו של רמדאן. הוא מסביר כי פסוקים מאוחרים בקוראן קוראים ל**ג'האד** של מלחמה באנשים אכזריים ובאלה התוקפים את

¹⁸⁵ Ramadan, 2004, 138.

¹⁸⁶ Ramadan, 2001, 60.

¹⁸⁷ שם, 61.

המוסלמים, ומצדיק זאת באפליה של שנים נגד ראשוני המוסלמים ובזכות להתנגד לאפליה כזאת בכוח הנשק. הוא מסייג את הרעיון בכך שהחובה היא מלחמה באי-צדק לסוגיו על מנת להשיג שוויון והרמוניה, והעדיפות היא למאבק לא-אליים והימנעות מזוועות המלחמה. בהמשך, הוא מבהיר כי אויבי האסלאם היום הם עוני, בערות ודיכוי של דיקטטורות. על כן, לדעתו, החובה המרכזית היא להילחם בבעיות אלו באמצעים לא-אלימים.¹⁸⁸ באותו מקום הוא מסביר כי להבנתו, האלימות של גורמי הטרור היא אמנם מגונה, לא ניתנת להצדקה ונוגדת לחלוטין את המסר של הקוראן, אך יש להבינה לאור האלימות של המשטרים הדיקטטוריים בארצות ערב, בתמיכת מעצמות מערביות, שנותנת כר פורה לפונדמנטליסטים בעלי הבנה שגויה של הג'האד.¹⁸⁹

רמדאן ביטא מספר פעמים את התנגדותו החריפה לטרור אסלאמי. לאחר הפיגועים בפריז בנובמבר 2015, הוא הכריז כי "אנו רואים את הזוועה הזו... דבר באסלאם אינו יכול להצדיק את מעשיהם [של הרוצחים]".¹⁹⁰ באותה הזדמנות הוא קורא לממשלת צרפת ולאזרחי צרפת המוסלמים לשלב כוחות בפעולה נגד הטרור ולקדם את קבלתם של אזרחים אלו לחברה ככלי נגדו. בפוסט אחר שהתפרסם לאחר הפיגועים, רמדאן קורא לסולידריות ולאמפתיה לכל נפגעי האלימות הפוליטית והטרור, הן בפריז ובמערב בכלל, והן בסוריה, עיראק, טיבט או עזה.¹⁹¹ שני אירועים נוספים גררו תגובה ראויה לציון מצדו של רמדאן: שלושה ימים לאחר הפיגועים בבריסל במרץ 2016 הוא פרסם מאמר דעה באתר "פוליטיקו אירופה" שזכה למעל אלף שיתופים ברשתות החברתיות.¹⁹² בנוסף, ביום לאחר פיגוע הירי באורלנדו ביוני של אותה שנה, הוא פרסם פוסט בפייסבוק שזכה במאות שיתופים.¹⁹³ בשני מקרים אלו הוא ביטא בפירוט את אותה קריאה לסולידריות, הכלה ופלורליזם במערב, תוך הזדהות עם קורבנות האלימות במדינות אסיה ואפריקה. עם זאת, בעוד שתי הדוגמאות הראשונות לא הציגו אשמים אלא רק קראו לאחדות ואמפתיה, באחרונות ניכר בטון תקיף יותר המטיל את האחריות על מדיניות חוץ תוקפנית של מדינות אירופה ואמריקה ועל הימנעותן מקבלה וסיוע למהגרים המוסלמים. הוא גם מזהיר מעליית פופוליזם וטיעונים פוליטיים שטחיים כנגד מהגרים ומוסלמים כ"משחק לידיים של דאעש", המסייע לפילוג ולדחיפת צעירים מוסלמים לרדיקליזציה ולסלפיות. עם זאת, בחודש יוני 2015, שבו התרחש רצף של פיגועים קשים על ידי ארגון דאעש, ארגון בוקו חראם הניגרי וארגון א-שבאב הסומלי, פרסם רמדאן ציוץ בו האשים את מדינות המערב בתרומה לעליית ארגוני הטרור ובחזוק מדינות תומכות טרור במזרח

¹⁸⁸ שם, 63-69; וגם

Tariq Ramadan. "[Day 3] Jihād | Ramadan Chronicles 1437/2016". *Tariqramadan.com*, 8 June 2016, tariqramadan.com/english/day-3-jihad-ramadan-chronicles-14372016/.

¹⁸⁹ שם.

Tariq Ramadan. "#Paris, the Attacks ... The Right Reaction in France Would Be." *Twitter*, Twitter, 14 Nov. 2015, twitter.com/TariqRamadan/status/665361312508084224.

*תורגם על ידי כותב העבודה.

Tariq Ramadan. "There Are Moments for Empathy, Compassion and Silence..." *Twitter*, 14 Nov. 2015, ¹⁹¹ twitter.com/TariqRamadan/status/665648648324272130.

Tariq Ramadan. "Terror Isn't Just 'Mad,' 'Irrational' and 'Inhuman'." *POLITICO*, POLITICO, 7 June 2016, ¹⁹² www.politico.eu/article/terror-attacks-islam-tariq-ramadan-belgium-france/.

Tariq Ramadan. "From Louisville to Orlando: for Us to Choose." *Facebook*, 13 June 2016, ¹⁹³ www.facebook.com/official.tariqramadan/posts/from-louisville-to-orlando-for-us-to-choose-the-month-of-ramadan-started-with-th/1355367154477577/.

התיכון, תוך התעלמות מכל מה שאיננו "ביטחון, נפט וישראל".¹⁹⁴ האלמנט המרכזי בתורתו של רמדאן שמתבטא כאן הוא רעיון חובת הסולידריות. רעיון זה הוא מוטיב חוזר בכל התבטאויותיו, והוא מבטא את תפיסתו של רמדאן בכך שהוא מדגים את תפיסת "דאר א-שהאדה". כפי שנכתב בפרק השני, רעיון השהאדה אצל רמדאן לובש צורה של מחויבות חברתית ושל תמיכה באוכלוסיות מוחלשות בעולם. למעשה, הוא מגייס את הג'האד למאבק חברתי למען המדוכאים במדינות עולם שלישי, וכן מדגיש את החובה להתייחס למעשי טרור במדינות אלו כשווי ערך לאלו המתבצעים במדינות מערביות כחלק מהשהאדה. על כן, בתפיסתו של רמדאן עצם נוכחותם של המוסלמים במערב היא מוצדקת מתוך קיום חובת הסולידריות ומתן הדוגמה המוסרית בסיוע לנזקקים ובהזדהות עם נפגעי אלימות פוליטית גם מחוץ למדינות המערב, שלרוב זוכים במערב להכרה ולהתייחסות מעטה.

בנוסף, ניתן לראות כי מבנה הקהילה של רמדאן מיושם גם הוא בסוגיה, ובעיקר רעיון המעורבות החברתית. בפרק הקודם ניתן לראות כי לדעת רמדאן המעורבות החברתית של המוסלמים נועדה לקדם גם מטרות של הצגת האסלאם כנאור ומוסרי וכך קידום מעמדו במערב, אך גם לסייע לנזקקים מתוך רגש אחווה אסלאמי ומתוך המחויבות האסלאמית לשמור על זכויותיו הבסיסיות של האדם. עמדתו של רמדאן והקריאה שלו למאבק בדיכוי של כל אוכלוסייה כחובה אסלאמית, אף אם המדוכאים אינם מוסלמים, מתיישבים היטב עם עמדותיו על הטרור והג'האד כפי שהובעו במקרים שונים. עניין חשוב נוסף הוא יחסו של רמדאן למוסדות הלא-מוסלמיים, אותם הוא מחייב להתייחס בכבוד ובשוויון למוסלמים באשר הם. לפי הציוץ שפרסם ביוני 2015, ניתן להסיק כי רמדאן רואה הפרה של התחייבות זו מצד מדינות מערביות בתמיכתן במשטרים הפוגעים במוסלמים ובכך למעשה בתרומה לעלייתם של ארגונים רדיקליים. יש לשער כי רמדאן רואה הפרת התחייבות כזו כבעייתית מאוד מבחינת החשיבות שהוא מייחס לקידום שיתוף הפעולה בין מוסלמים מערביים לבין מוסדות המדינה אליה הם משתייכים, כיוון שהיא מקשה על שכנוע בני ובנות המיעוטים להתייחס בחיוב לשיתוף פעולה כזה עם מוסדות הפוגעים באחייהם לאומה ואינם מקיימים את צדם בחוזה.

Tariq Ramadan. "One Day We Will Know." *Twitter*, 10 June 2015,¹⁹⁴
twitter.com/tariqramadan/status/608598549727735809.

כיסוי הראש

בספרו של קרדאווי, *המותר והאסור באסלאם*, מודגש כי על האישה המוסלמית ללבוש בגדים המכסים אותה ואינם שקופים או צמודים, וכן ללבוש דברים המבדילים אותה מלבוש הגבר.¹⁹⁵ הוא אף מפרט כי רק הפנים וכפות הידיים אינם **עוורה** (אזור אסור בראייה או במגע), ואילו שאר גוף האישה צריך להיות מכוסה בנוכחות גברים שאינם כלולים בקטגוריית **המחרם** (קרוב משפחה האסור בנישואים) שלה. בנוכחות מחרם או נשים אחרות ראשה, צווארה, זרועותיה ורגליה מותרים בגילוי אך לא יותר מזה, בהתבסס על הפסוק הקוראני שצוטט למעלה ועל מספר **חדיית'ים**.¹⁹⁶ עם זאת, בעוד עטיית **החג'אב** היא חובה לדעת קרדאווי, **הנקאב** איננו מחייב אך הוא מדגיש כי יש לכבד את דעת החושבים כי **הנקאב** הוא חובה ולהתייחס אליה בהבנה.¹⁹⁷ זוהי נקודה חשובה במיוחד לקרדאווי, וניתן לראות זאת בהתבטאויותיו לגבי האיסורים השונים על **החג'אב** בצרפת. בנוגע לאיסור עטיית **החג'אב** בבתי ספר, המועצה האירופית **לפתווה** ולמחקר בראשותו של קרדאווי הגיבה כי:

“The planned French law to ban hijab and religious symbols in state-run schools is totally against the principles of the French Revolution, which came to entrench freedom and human rights, which distinguished France as the mother of liberties...French Muslims have the right to defend their legitimate rights by opposing such an unfair law, but in a peaceful and civilized manner”.¹⁹⁸

על איסור **הנקאב** של 2010 הגיב קרדאווי תגובה יוצאת דופן: הוא איים בקמפיין של חכמי דת למען כפיית לבוש “צנוע” על אירופאים החיים בארצות מוסלמיות, וטען כי מדובר באפליה של נשים הבוחרות לעטות **נקאב** ושל אלה העוקבות אחרי חכמי הדת הטוענים כי זו חובה.¹⁹⁹ לא היה ניתן למצוא תגובה ישירה של קרדאווי לנושא הבורקיני, אך אין סיבה להניח שיחסו השתנה. עמדתו של קרדאווי בנושא היא ברורה ועקבית: אישה מוסלמית חייבת לעטות **חג'אב** בנוכחות כל אדם שאיננו מחרם, אך אין חובה לעטות **נקאב**. הוא מאמץ כאן באופן מלא את העמדה המסורתית והשמרנית באסלאם, ואינו מחדש כלל בתחום מבחינה הלכתית. ניתן לראות כאן יישום של המתודולוגיה שלו באופן הבא: **בפתווה** המתירה עטיית **חג'אב** בלבד, הוא מביא את דעותיהם של חכמי דת שונים, ללא התייחסות לאסכולה שלהם, ומשתמש בפירושים שונים לפסוקים הקוראניים ו**לחדיית'ים** השונים, אך אינו מבצע **אג'תהאד** ולומד ישירות מפירוש לקוראן ו**לסונה**. לכאורה, יש כאן סתירה עם העקרונות המתודולוגיים של

¹⁹⁵ Qaradawi, 1960, pp.83.

¹⁹⁶ שם, 156.

¹⁹⁷ Yusuf Qaradawi, “Niqab: Innovated or Obligatory?” *Islamonline.net*, Islam Online, archive.islamonline.net/?p=5943.

¹⁹⁸ Yusuf Qaradawi, “Hijab Ban Severe Blow To France’s Values: ECFR.” Edited by Masoud Sabri, *Islamonline.net*, Islam Online, archive.islamonline.net/?p=20673.

¹⁹⁹ “Qaradawi Threatens Europeans With Dress Code Over Face Veil Issue.” *The Global Muslim Brotherhood Daily Watch*, 10 May 2010, www.globalmbwatch.com/2010/05/10/qaradawi-threatens-europeans-with-dress-code-over-face-veil-issue/.

קראווי כיוון שאין שימוש באג'תהאד אלא במסורת הפקה. אך יש לזכור כי צויין בפרק העקרונות כי מבחינת קראווי, המצלחה כפי שהיא מתבטאת ביעדי השריעה היא הערך העליון. בין יעדים חשובים אלו הם שמירת הדת ושמירת הכבוד. מבחינתו, שמירת הדת מציינת בבירור את חובת הצניעות, ועל כן מהווה מצלחה. לכן אין צורך באג'תהאד ייחודי על מנת להקל בנושא, גם מכיוון שעטיית החג'אב היא נפוצה ממילא בקרב המוסלמיות בכל העולם ולכן קראווי מרשה לעצמו לפסוק בצורה מסורתית בנושא ולא להידרש להקלה או לחידוש.

ניתן לראות כאן גם יישום של חזון הקהילה של קראווי. שתי ההתבטאויות שהובאו למעלה מראות את היישום המלא של ההיררכיה בין האומה, הפרט והסביבה הלא-מוסלמית כפי שקראווי רואה אותן. קראווי, כאמור, מניח כי לאומה יש חובה לסייע למיעוטים המוחלשים. סיוע זה מתבטא באמירותיו הנחרצות כנגד האיסורים השונים, כולל מכתב ששלח לנשיא צרפת דאז שיראק.²⁰⁰ אך הגינוי אינו מספיק: קראווי מוסיף איום קונקרטי מאוד, תוך ביטחון מלא ביכולת ההשפעה שלו במדינות ערביות. האיום מבטא את ההצבה של האסלאם והמערב כשווים, במצב בו ניתן לאיים על ממשלה של מדינה מערבית על מנת להגן על נציגי האומה המקומיים. עצם הצורך באיום מבטא את החולשה של המיעוטים, המחייבת התערבות של ההנהגה האסלאמית העולמית. כמו כן, קראווי פונה לממשלה הצרפתית בטרמינולוגיה שלה, ומתמקד בעיקר בסתירה הערכית (לדעתו) בין חופש הדת והערכים הדמוקרטיים של צרפת לבין חוק הכופה בכוח איסור עטיית סמלים דתיים, מה שקראווי רואה כהפרת "רוח המהפכה הצרפתית", הכוללת את ערכי החירות, השוויון והאחוה. השימוש בסמלים שהם חלק מהותי מהתרבות המערבית מראה על יחסו של קראווי למוסדות המערביים: הוא מחייב את הנאמנות ההדדית של הפרט לחוקים, לערכים ואף לסמלים של המדינה המערבית, ובו בזמן מעלה את החובה של המדינה לקיום ערכיה ולהגנה על הפרט. לכן, הטיעון המרכזי שלו הוא אזכור החובה הזו. הוא אף מזכיר את הצד השני של החובה בכך שהוא מתיר ומעודד התנגדות אזרחית לחוק המדובר, אך במסגרת מותרת וללא פגיעה בסדר הציבורי. פעולתו של קראווי כמנהיג דתי בעל סמכות כלל עולמית מתבטאת באמירותיו, ומראה את יכולתו להשפיע ולקדם את חזונו לקהילה אסלאמית במערב, לפי עקרונות הרפורמה ההלכתית שלו.

ג'האד וטרור אסלאמיסטי

החוקרת נלי לאחוד טוענת על סמך ספרו של קראווי "פקה אל-ג'האד" כי תפיסתו את הג'האד מפרידה בין ג'האד התקפי (ג'האד א-טלב) שהוא ציווי כללי על האומה המוסלמית ולכן הוא מחייב רק השתתפות של מספיק אנשים על מנת להגן על האומה, לבין ג'האד הגנתי שהוא חובה אינדיבידואלית שכל מוסלמי מצווה להשתתף בה. עם זאת, מכיוון שאין זה מעשי שבכל התקפה על שטח מוסלמי יגיעו לסייע כל המוסלמים בעולם, הוא טוען כי מצווה בראש ובראשונה על בני המקום להילחם באופן מסודר באמצעות כוחותיה החמושים של המדינה המקומית או באמצעות כוח אחר שיונהג על ידי הדמויות המכובדות ובעלות הסמכות המקומיות, ועל שאר בני ובנות האומה מצווה לסייע להם בכל דרך: סיוע כספי, אספקה ושליחת כוחות צבא ומומחים צבאיים במקרה הצורך. הג'האד ההתקפי, לדעתו, הוא מעין "מכת מנע" כנגד כוח העומד לתקוף אוכלוסייה או שטח מוסלמי (וכן להילחם בהתקפות נגד

²⁰⁰ שם.

הדי'מים, בני החסות היהודים או הנוצרים של האומה הזכאים להגנתה). הג'האד ההגנתי קיים רק במקרה של פלישה של ממש לשטח מוסלמי או התקפה על אוכלוסייה מוסלמית.²⁰¹

עמדה זו מתיישבת עם מקרים אחרים שבהם טען קרדאווי בעד הבנה "נכונה" של מושג הג'האד. בהחלטה 26/1 של המועצה האירופית לפסיקת הלכה ומחקר מוצהר כי קיימים כללים קבועים והחלטות משתנות בקשר לג'האד. העקרונות הקבועים הם כי הבסיס ליחס בין מוסלמים ללא-מוסלמים הוא השלום וכי יש להימנע ממלחמה כדרך להפצת האסלאם. בנוסף, מוסבר כי בימינו המלחמה מגונה וקיימים גופים בינלאומיים המעודדים שמירה על שלומן וריבונותן של המדינות השונות, והמאפשרים פיתרון סכסוכים ללא שימוש בכוח כמו האומות המאוחדות. לבסוף, המועצה טוענת כי האסלאם הוא מוביל בשימוש בעקרונות של שיתוף פעולה בינלאומי.²⁰² למעשה, החלטות הישיבה ה-26 של המועצה (שהתרחשה באוקטובר 2016) מוקדשות כולן לקידום המאבק בהקצנה של מוסלמים אירופיים ובטרור ג'האדיסטי. כך לדוגמה, החלטה 26/3 מאותה ישיבה קובעת כי הטרור מגונה ואסור באסלאם ופגיעה באזרחים היא חטא תמור בדת. בנוסף ההחלטה קוראת למיגור הסיבות הכלכליות והחברתיות לטרור, כמו חוסר אופק כלכלי לצעירים, שחיתות אנטי-דתית ודיכוי פוליטי.²⁰³ כמו כן, בספרו פקה אל-ג'האד טוען קרדאווי כי הג'האד מוגבל ללחימה הגנתית והפסוקים הקבועים אחרת מתייחסים למצבים קונקרטיים בתקופתו של הנביא ולא מותאמים לימינו.²⁰⁴ במקרים מסוימים של טרור קרדאווי התבטא בגינוי ישיר נגד הפעולה. למשל, קרדאווי היה מהחותרים על החלטה משותפת מה-27.9.2001 שגינתה בשם האסלאם את פיגועי 9/11 וקראו למוסלמים לסייע בכל אמצעי אפשרי לתפיסתם והעמדתם לדין של מבצעי הפיגועים, והחילו עליהם את המונח **חראבה** (פגיעה אלימה בחברה).²⁰⁵ כשבועיים קודם לכן, יומיים בלבד לאחר הפיגועים, קרדאווי פרסם הצהרה לפיה למרות התנגדותו העזה למדיניות האמריקאית באזור המזה"ת ולתמיכה בישראל כואב לו מאוד לשמוע על הפיגועים, שמהווים אלימות שמגונה על ידי האסלאם.²⁰⁶ בשנת 2014, עם ההכרזה של ארגון דאעש על הקמת "ח'ליפות אסלאמית" בשטחי שלטונו בסוריה ועיראק, הצהיר קרדאווי כי המעשה נוגד את חוקי השריעה.²⁰⁷ עם זאת, קרדאווי התיר פיגועי התאבדות ככלי מאבק נגד ישראל, וטען כי "כל ישראלי הוא חייל" ועל כן אין מדובר בפגיעה

Nelly Lahoud, and Sam Aмм. "Qaradawi on Jihad." *Jihadica*, 26 Oct. 2009, ²⁰¹

<http://www.jihadica.com/qaradawi-on-jihad-1-of-3/> <http://www.jihadica.com/qaradawi-on-jihad-2-of-3/> <http://www.jihadica.com/qaradawi-on-jihad-3-of-3/>

"26th Ordinary Session of the European Council for Fatwa and Research." European Council for Fatwa and Research, *e-Cfr.org*, 4 Nov. 2017, www.e-cfr.org/26th-ordinary-session-european-council-fatwa-research/. resolution 26/1

"26th Ordinary Session of the European Council for Fatwa and Research." European Council for Fatwa and Research, *e-Cfr.org*, 4 Nov. 2017, www.e-cfr.org/26th-ordinary-session-european-council-fatwa-research/. resolution 26/3

²⁰⁴ לב, בתוך: בר אשר וחטינה, עמ' 303-281.

"Worldwide Condemnation of Terrorism." *WhyIslam.org*, 24 Sept. 2014, www.whyislam.org/common-ground/worldwide-condemnation-of-terrorism/ וגם:

Charles Kurzman, "Islamic Statements Against Terrorism." *Charles Kurzman*, kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/.

²⁰⁶ שם.

"Qaradawi Says 'Jihadist Caliphate' Violates Sharia." *Al Arabiya English*, Al Arabiya, ²⁰⁷ english.alarabiya.net/en/2014/07/05/Qaradawi-says-jihadist-caliphate-violates-sharia-.html.

אסורה באזרחים, ואישר כי המאבק בדרך זו הוא ג'האד. הוא אף ציין כי במקרים מסוימים יש להתייר לעיראקים להשתמש בפיגועי התאבדות נגד חיילים אמריקאים.²⁰⁸

ניתן לראות כי בנושא זה קרדאווי עקבי (מבחינתו). הוא אוסר על טרור נגד אזרחים ומגנה את ארגוני הטרור העולמי בחריפות. הוא מצהיר כי הג'האד הוא רק לצרכי שמירה על המוסלמים ולכן מתיר פעולות ג'האד רק כנגד אלו שלכאורה נמצאים במלחמה עם האסלאם, כמו ישראל וארה"ב (נגדה הוא מתיר רק מלחמה הגנתית ולא לחימה כוללת). כללים אלו מתיישבים עם עקרונות פקה אל-אקליאת: הג'האד במערב אסור כיוון שהמערב איננו דאר אל-חרב ואין סכסוך בינו לבין המוסלמים. בנוסף, קרדאווי מתייחס לאומה כעליונה על הפרט המוסלמי ועל קהילת המיעוט. לכן, פעולות המזיקות לתדמיתה של האומה כמו טרור אלים מנוגדות לעמדתו אף אם יש להן תמיכה בקרב הקהילות במערב. כמו כן, ידוע שקרדאווי מדגיש את חשיבותם של האינטרס המוסלמי ויעדי השריעה, ולכן הוא תומך בג'האד רק כאשר הוא מיישם יעדים אלו, כמו במקרים של הגנה על חייהם וחירותם של המוסלמים. על כן, הוא מאשר ג'האד בעיראק אך לא במערב וקורא למלחמה כוללת בישראל - שמבחינתו היא אויבת מוחלטת של המוסלמים - אך לא בארה"ב, כיוון שלמוסלמים יש ברית (עהד) איתה וייגרם להם נזק קשה מהכרזת מלחמה עליה. גם עקרונות מבנה הקהילה של קרדאווי מיושמים כאן בבירור: הוא תומך בשמירה על החוק ובהגינות כלפי יחידים ומוסדות לא-מוסלמיים כל עוד אלו מצדם מתנהגים בהגינות כלפי המוסלמים ואינם נלחמים בהם. בנוסף, קרדאווי מתייחס לג'האד ככלי המלחמה של האומה, שהמיעוטים הם שליחיה, ועל כן אוסר עליהם ליזום ג'האד עצמאי מכיוון שאין זה מקומם מכיוון שזוהי זכות היתר הבלעדית של הנהגת האומה, בדמות חכמי הדת המובילים של הזרם האסלאמיסטי אליו קרדאווי משתייך.

"Press Office - Yusuf Al-Qaradawi on Newsnight." BBC, BBC, ²⁰⁸
www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2004/07_july/07/newsnight.shtml.

כיסוי הראש

עלוואני התבטא בעד עטיית חג'אב כחובה דתית. בכתבה מקיפה על הנושא בעיתון "ווישינגטון פוסט" בשנת 1999 צוטטו המשפטים הבאים: "Hijab is part of the protection of the family and family values... We don't like to see in society any woman to show herself in a way that attracts husbands of other wives."²⁰⁹ יש לציין כי כפי שנאמר בפרק השני, עבודתו של עלוואני היא תיאורטית במובהק ואינה מרחיקה מעבר לתחום **אצול אל-פקה**. על כן, כמעט אין בנמצא תיאור מחקרי או פירוט של עמדתו בנושא עטיית כיסוי הראש פרט לציטוט המובא למעלה. עניין זה מתיישב היטב עם רתיעתו של עלוואני מפרסום קובצי **פתווה**, ועם עיסוקו בתחום התיאורטי ובמחקר אתי ולא בדינים הפרטניים של החיים במערב. עם זאת, ניתן להוציא מספר מסקנות חשובות מציטוט זה בנוגע לעמדתו. הטענה המרכזית כאן היא כי חשוב לעלוואני להדגיש את הצד החברתי ולא ההלכתי של החובה לעטות חג'אב, במיוחד עקב היותו של הציטוט חלק ממאמר לעיתון אמריקני מרכזי שאינו בעל אג'נדה דתית. בנוסף, החג'אב אינו מוצג כערך בפני עצמו אלא כחלק ממכלול ערכי המשפחה, כלומר האישה מתפקדת כרכיב במשפחה בלבד. התבטאותו האחרת של עלוואני אינה קובעת את עמדתו לגבי הנושא אלא מביא את איסור החג'אב כדוגמה לנושא הדורש מחקר מעמיק בהלכה וגם בערכים המערביים.²¹⁰ התבטאות זו היא יישום מובהק של רעיון "אסלום הידע", המהווה את לב תורתו של עלוואני. עלוואני מנסה לפתור את בעיות החיים כמיעוט באמצעות "אסלום הידע" ויצירת מסגרות אסלאמיות למחקר, ועל כן במקום להכריע בעצמו **כמפתי** בסוגייה הוא מציג אותה כחלק ממכלול הידע שיש לחקור בצורה אסלאמית. לדוגמה, במקום לקבוע באמצעות ביסוס הלכתי אם יש או אין חובה לעטות חג'אב, עלוואני טוען כי יש לתת לגופים המבינים גם את הפן ההלכתי וגם את הצד האתי והחברתי של העניין ללמוד אותו ולתת את חוות דעתם.²¹¹ כשלעצמו, עלוואני תומך בחג'אב וטוען שהוא חלק מרכזי בערכי המשפחה - אך הוא אינו כופה את דעתו על הכלל אלא דורש ביצוע מחקר מעמיק בסוגיה כדי לתת מקום לנסיבות ולהקשר. עיקרון זה מתיישב עם תפיסתו של עלוואני את מעמד **העולמאא**, כדמויות האמורות להתעסק בצדדים הרוחניים והמוסריים של החיים ולא כסמכות בעלת כוח החלטה על כל פרט בחיים. האמירות הללו אף מסתדרות עם הרעיון החשוב שבבסיס **פקה אל-אקליאת**: יעדי **השריעה**. החג'אב מסייע לשמירה על המשפחה ועל הצאצאים ומכך נובעת חשיבותו, לא רק מפני שכך מצווה הטקסט. יש כאן שימוש בכלי **המצלחה** והיעדים על מנת להצדיק עניין כה שנוי במחלוקת.

ג'האד וטרור אסלאמיסטי

עלוואני מגדיר את הג'האד כ"כל מאמץ רציני בדרכו של האל, המערב מאמץ אישי, שימוש במשאבים או שימוש בנשק למען השלטת הצדק בעולם, ומאבק ברשע ובדיכוי". באותו מקום הוא

²⁰⁹ Murphy, Caryle. "Modesty and Modernity." *The Washington Post*, WP Company, 9 Dec. 1999.

www.washingtonpost.com/archive/local/1999/12/09/modesty-and-modernity/.

²¹⁰ al-Alwani, Taha Jabir. "Rethinking Islamic Law for Minorities: Towards a Western-Muslim Identity."

Edited by Jasser Auda, *Jasserauda.net*, www.jasserauda.net/new/pdf/kamil_fiqh_alqaalliyat.pdf.

²¹¹ שם.

מתייחס לרעיון אל-ג'האד אל-אכבר (הג'האד הגדול) כ"מאבק נגד היצר, או מאבק לשיפור עצמי".²¹² עמדה זו מתיישבת עם החשיבות שעלוואני מייחס ליחסים טובים עם הלא-מוסלמים, ולחשיבה המכוונת לנסיבות. על כן, ניתן להסיק כי הפרשנות של ג'האד כמלחמת קודש נחשבת על ידי עלוואני כמותאמת לזמנה בלבד, ואילו היום הפרשנות הנכונה לג'האד היא מאבק חברתי או פוליטי שאינו בהכרח תוך שימוש בכוח. כמו כן, יש להבחין בכך שעלוואני מקפיד להימנע מהצגת הג'האד ככלי לאסלום אוכלוסיות או מלחמה בלא-מוסלמים. עלוואני הכריז מספר פעמים על התנגדות לטרור. לדוגמה, לאחר פיגועי 9/11 הוא חתם על אותה הצהרה שחתם עליה קרדאווי, לפיה על כל המוסלמים לסייע להבאתם של המחבלים לדין.²¹³ כמו כן, במכתב שכתב לפני מותו הוא כותב: "שלום הוא מטרתי, ביטחון הוא דרישתי, טרור הוא אויבי, סכסוך הוא יריבי ואת השלום הפנימי אני רודף." ²¹⁴ עם זאת, בשנים 2002-2003 היו עלוואני והמכון בראשו עמד (IIIT) תחת חקירה בחשד לשיתוף פעולה עם גורמי טרור אך לא הוגשו כתבי אישום נגדם.²¹⁵ מקרים אלו מבטאים שימוש בעקרונותיו של עלוואני לרפורמה בהלכה. עלוואני, כאמור לעיל, מדגיש את חשיבותה של תשומת הלב להבדלי הזמן, ובהתאם לכך הוא מאפשר לשנות את משמעותם של המושגים השונים בהלכה לפי הנסיבות וצרכי האסלאם. לפיכך, מושג הג'האד אצלו זוכה למשמעות שונה מאשר בעבר. המשמעות שבקוראן, אותה הוא מחשיב בלתי משתנה, מיושמת בצורה המתאימה לנסיבות החיים של המוסלמים הדורשות למנוע את הצגת האסלאם כדת אלימה המעודדת מלחמה. זהו למעשה שימוש מובהק בעיקרון המצלחה על מנת לפרש את מונח הג'האד בצורה מסוימת. יש כאן גם שימוש ברור ברעיון "אסלום הידע", באמצעות הפיכת רעיונות שמקורם במחשבה המוסרית המערבית, כמו עקרון האחריות החברתית והאיסור המוסרי על לחימה התקפית - שני רעיונות שלא היו קיימים באסלאם המסורתי - לחלק מהאתיקה האסלאמית ולשייכם לציווי על הג'האד. בנוסף, ניכר כי עלוואני מתנהל בהתאם לעקרונות שהוא קובע לקהילה המוסלמית. בפתווה המתירה שירות צבאי של מוסלמים במבצעים ללוחמה בטרור (בעיקר באפגניסטן), הוא משתמש במונח **חראבה**, שתורגם ל"מלחמה כנגד החברה", כדי לתאר את הטרור כפשע נגד האסלאם.²¹⁶ באותה **פתווה** הוא מקבל את טענותיה של ממשלת ארה"ב כי המאבק במדינות המוסלמיות מיועד להביא את הטרוריסטים ושותפיהם למשפט צדק, מה שמעיד על שיתוף פעולה עם המוסדות המערביים בהתאם לציווי הדתי.

ההתבטאויות השונות של עלוואני מראות את עמדתו - התנגדות מובהקת לטרור, בהתאם לתפיסתו הדתית ולמודל הקהילה המוסלמית-מערבית שרצה לראות. ארגוני הג'האד העולמי ופעולותיהם הטרוריסטיות אף מנוגדים לעמדתו בנושא היחס בין הקהילה ל**אומה**. זאת מכיוון שבעוד ארגונים אלו קוראים להשלטת אותה גרסה קיצונית של יישום ה**שריעה** על כל המוסלמים ומלחמה בכל מי שאינו מקיימה (וחלקם אף מנסים להחזיר את החליפות), לעלוואני חשובה מאוד ההפרדה בין ההלכה

Al-alwani, Taha Jabir. *Towards a Fiqh for Minorities: some basic reflections*. Translated by Ashur A ²¹² Shamis, The International Institute of Islamic Thought, 2003. pp. 44. (תורגם על ידי כותב העבודה)

Kurzman, ללא תאריך. ²¹³

Alwani, Zainab. "I Am A Muslim: Final Words From Shaykh Taha Jabir Al-Alwani | ImanWire." *AI*²¹⁴ *Madina Institute*, 30 Mar. 2016, almadinainstitute.org/blog/i-am-a-muslim-final-words-from-shaykh-taha-jabir-al-alwani/.

חסן, ²¹⁵ 90.

Kurzman, ללא תאריך. ²¹⁶

למיעוטים והמבנה החברתי של קהילותיהם לבין שאר האומה, עד לרמה בה הוא רואה את שתי הקבוצות האלו כשוות זו לזו ולא בהכרח תלויות זו בזו. בנוסף, קיימת סתירה מהותית בין תפיסתו לגבי היחס ללא-מוסלמים, הן כפרטים והן למוסדותיהם, לבין פעולותיהם של ארגוני הג'האד העולמי. ארגונים אלו רואים את הלא-מוסלמים ככופרים שניתן להורגם ויש להילחם בהם ולהתרחק מהם, בעוד עלוואני מעלה על נס את שיתוף הפעולה איתם והמעורבות בחברה הלא-מוסלמית. עלוואני מתנגד לכינוי הטרור האסלאמיסטי בשם ג'האד, ומחשבתו מנוגדת לתפיסת האסלאם שלהם ובמיוחד מרוחקת מהיחס שלהם לחיים במערב. דוגמה לכך ניתן למצוא בכך שהמכללה שהקים עלוואני היא מהמוסדות הבודדים שזוכים להכשיר קציני דת מוסלמים לצבא האמריקאי, מה שמעיד על האמון שנתנה אז ממשלת ארה"ב בו ובעמיתיו לאסכולה (בניגוד לרמדאן ולקרדאווי, שעל שניהם נאסרה הכניסה לארה"ב). ניתן לומר כי עלוואני הוא מתנגד מובהק לטרור ולפרשנות האלימה של הג'האד, הן לצורך מצלחה והן מתוך עקרונותיה המוסריים והחברתיים של תורתו.

כיסוי הראש

בפרק זה נותחו עמדותיהם של קרדאווי, עלוואני ורמדאן על כיסוי הראש האסלאמי לאור התיאוריות שלהם, כפי שנפרשו בפרקים הקודמים. כל ההוגים תומכים בקיום חובת ה**חג'אב**, אך יש שוני מהותי בין האופן בו הם קוראים ליישומה ובין הצידוקים שלהם לחובה זו. רמדאן טוען כי הקוראן מציג את הצניעות כערך עליון, ולאור הנסיבות בימינו, בהן יש שאיפה של החברה המערבית לשוויון בין נשים לגברים, טוען כי הצניעות בימינו צריכה להתבטא בחירותה של האישה לבחור להתלבש כרצונה. כלומר, הקוראן מציג את ערך הצניעות הנצחי, ואותו צריך ליישם בצורה חופשית בימינו, ללא כפייה של נורמות חברתיות - מערביות או מוסלמיות. לכן הוא אמנם ממליץ לנשים ללבוש **חג'אב** כדי להיות "חופשיות מהמתירנות המערבית", אך טוען כי עטיית ה**חג'אב** חייבת לבוא מיוזמתה של המוסלמית ולא כנגד רצונה. - ומכנה זאת "פמיניזם אסלאמי". לעומת זאת, קרדאווי טוען כי ה**חג'אב** הוא חובה ועל כל מוסלמית לעטות אותו. הוא תומך בכפיית קוד לבוש צנוע, נוקשה ומחמיר על הנשים המוסלמיות בהתאם להלכה המסורתית, והבחירה אותה הוא מציע היא רק בין ה**חג'אב** ל**נאקאב**. גם בחלק זה, עלוואני מהווה "דרך שלישית" בין קרדאווי לרמדאן - הוא אמנם מדגיש כי חשוב מאוד לעטות את ה**חג'אב** מטעם של ערכי המשפחה, אך נותן מקום לדיון ולחילוקי דעות הלכתיים, ולמעשה משתמש בנושא לא כדי להגיע להכרעה הלכתית אלא כדי להראות את הצורך בפתרון בעיות באמצעות מחקר בשיטת "אסלום הידעי". מהשוני בעמדות אלו אפשר להעלות מסקנות מספר. המרכזית שבהן נוגעת ל"חלוקת התפקידים" בין רמדאן, קרדאווי ועלוואני: כולם מגיעים לאותה מטרה - במקרה זה, קיום מצוות ה**חג'אב** - אך הם משתמשים בטיעונים שונים ופונים לקהלים שונים, על מנת למקסם את ההשפעה של רעיון ההלכה למיעוטים. אין בכך ניסיון לרמוז על קונספירציה רחבת-ממדים כלשהי או אף על חלוקת עבודה יזומה בין השלושה, שלמיטב ידיעתי מעולם לא פעלו כולם יחד. לעומת זאת, ניתן לראות כי במקרה זה הם מקדמים את אותה מטרה וכל אחד מהם פועל בקרב קהל אחר - רמדאן פונה למוסלמים מבוססים מהדור השני או השלישי למהגרים, קרדאווי פונה למוסלמים האדוקים שחדשים יחסית במערב, ואילו עלוואני פונה לקהל מבוסס מהדור הראשון או השני, ורק בארה"ב. בצורה זו הם מובילים להפצה מקסימלית של הרעיונות הבסיסיים שמקובלים על שלושתם, המתוארים בסוף הפרק השלישי (יצירת קהילה מעורבת המתבססת על ה**שריעה**). עם זאת, קיים גם שוני מחשבתי מהותי ביניהם, בעיקר בין רמדאן לקרדאווי. רמדאן מבסס את הגותו על עקרונות הלכתיים טהורים ומשתמש בערכי המערב רק ולכאורה - שוויון מגדרי. קרדאווי מתבסס על עקרונות הלכתיים טהורים ומשתמש בערכי המערב רק ככלי הנועד לקדם את עמדתו, כמו למשל במכתב ששלח לנשיא שיראק. כמו כן, רמדאן משתמש ברעיון **דאר א-שהאדה**, שאינו מקובל על קרדאווי, כדי להצדיק עטיית **חג'אב** כדוגמה אישית בצניעות לבני ובנות המערב. מבחינת קרדאווי הצידוק ל**חג'אב** הוא פנים-אסלאמי ואין בו מקום לניסיון לחנך את המערב. קרדאווי מבטא בנושא עמדה שמרנית ומסורתית ביחס להתבטאויותיו בנושאים אחרים, אך יחד עם זאת מבסס אותה בבירור על המתודולוגיה הרפורמיסטית שלו ומגיע למסקנות דומות לשאר ההוגים, גם אם בדרך שונה.

נושא זה, בנוסף להדגמת היחס בין העמדות השונות מבחינה תיאורטית, מראה הבדלי גישות מבחינה מעשית וחברתית. גם רמדאן וגם קרדאווי הגיבו בחריפות לשתי "שערוריות ה**חג'אב**" ולפרשת

הבורקיני - אך בעוד רמדאן עסק בעיקר במאבק באמצעות הרשתות החברתיות וכלי התקשורת, במאמץ לשנות את דעת הקהל בצרפת ובעולם, קרדאווי ניסה להילחם באיסור עצמו באמצעות איום על אזרחים מערביים בארצות מוסלמיות ופנייה ישירות לנשיא צרפת. שוני זה באמצעים מעיד גם על הגישות השונות למעמד של המוסלמים במערב מול החברה הלא-מוסלמית. קרדאווי רואה אותם כקבוצה נפרדת השייכת ל**אומה** ונמצאת תחת אחריות ההנהגה הדתית שלה, ובכך מחזק את ההפרדה הדואלית בין **האומה** המוסלמית לבין המערב ופועל נגד "נציגי המערב" על מנת לשנות את החלטתו של "המערב". לעומת זאת, רמדאן מתייחס למיעוטים כחלק מהחברה המערבית ומתנגד להפיכתם לכפופים להנהגת **האומה**, ולכן הוא פועל מתוך חברה זו ובשם השייכות והשוויון של המיעוטים שנפגעים מההחלטה שלדעתו פוגעת בחופש הדת שלהם. לעומתם, עלוואני בוחר בדרך פסיבית של קריאה לדיון ולפתרון אינטלקטואלי של הסוגיה, בהתאם לגישתו הפרו-אקדמית המציבה את המחקר ככלי המרכזי לפתרון בעיות, ולחוסר הנכונות שלו לדון בסוגיות ספציפיות ולא רק בעקרונות כלליים. בנוסף, ניתן לראות כי קרדאווי מעדיף לפעול באמצעות המוסדות הרשמיים ואילו רמדאן נוטה להעדיף פעילות באמצעות פניה לקהל הרחב, תופעה דומה להבדלים בין המוסדות המרכזיים בהגותם - מוסדות משפטיים אצל קרדאווי וחברתיים אצל רמדאן.

ג'האד וטרור אסלאמיסטי

בנושא זה ניתן להבחין במספר נקודות ראויות לציון. כמו בנושא **החג'אב**, לכל שלושת ההוגים יש כאן לבסוף את אותה העמדה הבסיסית בנושא הטרור - התנגדות חריפה לפיגועים במערב וגינוי של ארגוני **הג'האד** העולמי. עם זאת, עמדותיהם של השלושה בנושא **הג'האד** שונות מאוד וכך גם הדרך בה הם מבססים את התנגדותם לפרשנות האלימה של **הג'האד**. ההבדל החשוב הוא בראש ובראשונה בין רמדאן ועלוואני לקרדאווי, באופן בו הם מפרשים את מושג **הג'האד**: קרדאווי מקבל את הפרשנות המסורתית של **הג'האד** כמלחמה, ואינו מחשיב את מונח "**הג'האד** הגדול" כמרכזי בפרשנות. הוא מתמקד בתנאים ובאופנים השונים של ביצוע **הג'האד** כמלחמת מצווה של המוסלמים, ובהתאם לכך מבסס את ההתנגדות שלו לפרשנות הטרוריסטית של **הג'האד** על כך שה**הג'האד** נועד אך ורק לצורכי מניעת פגיעה במוסלמים - הן **הג'האד** ההגנתי, בו מחויבים כל המוסלמים, ובין **הג'האד** ההתקפי, המוטל על חלקם בלבד. על כן, כל טענה ל**הג'האד** צריכה לעמוד בתנאי הזה ובמספר תנאים הלכתיים נוספים, וכן צריכה לפעול לטובת האינטרס המוסלמי. פיגועי הטרור הג'האדיסטיים אינם עומדים באף אחד מתנאים אלו ורק מסיבה זו אוסר אותם קרדאווי. לעומת זאת, עלוואני ורמדאן מרחיקים לכת עד לשינוי מהותו של **הג'האד**. רמדאן מערער על ההנחה שהמסורת קובעת כי **הג'האד** חייב להיות מלחמתי ומעלה על נס את **הג'האד** הגדול ואת הפרשנויות האחרות שלו - כמאמץ לשיפור עצמי או מאבק ביצר הרע (הפרשנות האישית), וכן הפרשנות החברתית של מאבק בעוני, בבערות ובדיכוי של מוסלמים בידי שליטיהם, והוא טוען כי כל **הג'האד** מלחמתי בא רק כתגובה לדיכוי אלים של מוסלמים, לדוגמה בימי שבתו של הנביא מוחמד במכה. עלוואני הוא מעט שמרן יותר ומקבל את ההנחה כי בעבר היה צורך ב**הג'האד** מלחמתי - אך בימינו הנסיבות שונות ודרכי יישוב הסכסוכים שונות ועל כן יש לפרש את **הג'האד** באופן כללי יותר כמאבק אישי או חברתי, בהתאם למוסר המקובל ולציוויים האסלאמיים. מכך נגזרות העמדות של שניהם לגבי הטרור: רמדאן מתנגד אליו ומגנה אותו, אך קורא לשינוי מחשבות גם במערב ומטיל על מוסדותיו אחריות לשפר את חייהם של המוסלמים ולהילחם בדיכויים; ואילו עלוואני משתף פעולה עם הממשלות במערב על מנת להילחם בטרור ומחיל מונחים מוסריים אסלאמיים (כגון **חראבה**, פגיעה בכוח בחברה) על הטרור ומבצעו. ניתן לציין גם חיבור חשוב אחר בין רמדאן וקרדאווי: שניהם מתייחסים

לאחריות בעקיפין של מדינות המערב לעליית הטרור באמצעות תמיכה במשטרים רודניים ובגורמים קיצוניים ופגיעה בתושבי מדינות האסלאם, ודורשים מהן לפצות על כך בסיוע למוסלמים לשפר את מצבם וכך לנצח את הטרור. מכיוון ששניהם אינם תלויים בממשלות מערביות - קרדאווי עקב היותו מבוסס בארצות האסלאם, ורמדאן עקב היותו יליד מערבי ובזכות הפופולריות שלו בקרב מוסלמים במערב - הם יכלו להרשות לעצמם להתבטא כך. לעומתם, מעמדו של עלוואני היה תלוי בממשלת ארה"ב שתמכה במוסדות שהקים ונתנה לו לחיות בה כמהגר, ועל כן יכול להיות שלא הייתה לו אפשרות להתבטא בחריפות נגדה מבלי לסכן את מעמדו כאיש הדת המוסלמי הבכיר בצפון אמריקה.

השוני בעמדותיהם של השלושה בנושא הג'האד והטרור מראה את גישותיהם השונות למבנה ומעמד הקהילה המוסלמית במערב. אפשר לראות זאת בתפיסתם לגבי פירושו של מושג הג'האד. למשל קרדאווי שמתאר קהילה בה נשמרת ההיררכיה הנוקשה בין האומה האסלאמית, קהילת המיעוט והאינדיבידואל, בוחר להכריז על ג'האד אמת רק כאשר הוא נדרש על ידי ההנהגה המוסלמית והוא מיועד להגנה על האומה. במקרה כזה הוא קורא לכל החברים באומה לפעול בהתאם לצורך שציינה ההנהגה ולא על פי שיקול דעתם העצמאי. לעומת זאת, רמדאן הופך את הג'האד לחובה אישית וחברתית בהתאם להתמקדותו בנושאים חברתיים ולמקום הנרחב שהוא נותן לחופש הפרט בתוך דת האסלאם. עלוואני נמצא גם כאן במעין פשרה - הוא מסביר כי בעבר היה צורך בג'האד מלחמתי-קולקטיבי, אך היום החשוב הוא המאבק האישי והחברתי. זאת בהתאם לחשיבותו המדגישה את חשיבות השינוי לאורך הזמן והפרשנות הנסיבתית, ובהתאם להבנתו את היחס השוויוני שצריך להיות בין קהילת המיעוט לאומה (כלומר, בעבר הצורך של האומה והמלחמה למען צורך זה תפסו את הבכורה, אך היום יש מעמד חשוב לא פחות לצורך הפרטי ולמאבק החברתי בתוך הקהילה). בנוסף, התייחסותם של השלושה לטרור מושפעת גם היא מעמדותיהם על מעמד קהילות המיעוט. קרדאווי ורמדאן קוראים לממשלות המערב להילחם בגורמים החברתיים לטרור, כל אחד מסיבותיו שלו: קרדאווי מכיוון שלדעתו חובתה של הנהגת האומה היא לפעול למען הסיוע לבני המיעוט, ואילו רמדאן מכיוון שהוא רואה את קהילות המיעוט כמחויבות לסולידריות עם שאר המוסלמים ועל כן מחויבות לסייע באמצעות השפעה על החברה האירופית.

סיכום ומסקנות

עבודה זו עסקה בנייתו רעיונותיהם והגותם של שלושה הוגים מוסלמים עכשוויים: טארק רמדאן, יוסף אל-קרדאווי וטהא ג'אבר אל-עלוואני. הנושא המרכזי שנחקר הוא המודלים השונים אותם יצרו שלושת הוגים אלו למבנה הקהילה המוסלמית במערב. בעבודה ניסיתי לענות על השאלה הבאה: כיצד מצטיירת הקהילה המוסלמית העתידית במדינות המערב לפי טארק רמדאן ולפי הוגי גישת "משפט המיעוטים", ומהם יחסי הגומלין בין חזונות אלו?

כתוצאה מהרקע האישי שלו, התיאוריות הדתיות של טארק רמדאן מושפעות מהחשיבה המערבית ופונות בעיקר לחברה זו - כולל המוסלמים שבה. הנושא המרכזי בכתבתו הוא משבר הזהות של בני ובנות המיעוטים המוסלמיים, אותו הוא מציע לפתור בעזרת התיאוריה שלו, היוצרת "זהות כפולה" של מוסלמי-מערבי כמציאות קיימת וניסיון לעודד השתתפות של המוסלמים בחברה המערבית על מנת לאפשר להם לחיות כחלק ממנה ולתת לה להיות חלק ממשי בזהותם. הצד הדתי של פתרון זה הוא חזרה למקורות האסלאמיים - הקוראן והסונה - וקריאתם בהתאם לקונטקסט מערבי, ולמעשה ניסיון להתאים את פרשנותם ואת פסיקת ההלכה הנגזרת מהם (אם כי רמדאן מנסה להימנע מעיסוק מעמיק בצד הטכני של פסיקת ההלכה) לנסיבות החיים במערב בימינו. עקרונותיו המרכזיים הם האוניברסליות של האסלאם, המעלה את הדת מעל לשיקולים טריטוריאליים, רעיון "ההיתר הוא הבסיס", כלומר הניסיון להימנע מהגבלת המוסלמים מעבר להכרחי, והשימוש בכלי האג'ת'האד. האג'ת'האד מאפשר לרמדאן להפוך את קריאת המקורות בהקשר המערבי לעקרון הלכתי ובכך ליצור קהילה בעלת מסגרת דתית מלאה. בנוסף, רמדאן יוצר את המונח **דאר א-שהאדה** (ארץ העדות) כפתרון ל"שאלת הטריטוריות", על מנת להצדיק את הנוכחות המוסלמית במערב. מונח זה משמש להצגת המערב כאזור בו המוסלמים מחויבים לחיות תוך הצגת המידות הטובות שבאסלאם, ובכך לקדם את הדת, לשפר את המוסר של הלא-מוסלמים ובתקווה לעודד את התאסלמותם. לפיכך, רמדאן מתאים את הגותו למצב הנוכחי - בו החברה המוסלמית במערב כבר קיימת ומגובשת, ובמקום לנסות להילחם במצב זה הוא מעודד אותו וקובע כי מותר ומומלץ למוסלמים לחיות במערב תוך השתתפות בחיי החברה, מכיוון שזו הפרשנות הנובעת מקריאת המקורות בהקשר המערבי תוך הימנעות מאיסורים לא נחוצים. עם זאת, כיוון שרמדאן אינו חכם דת סטנדרטי, הוא קורא בספריו הן למוסלמים והן ללא-מוסלמים לקדם את הסולידריות, השתתפות והתרומה בחיי החברה המערביים, ומציג את המוסר האסלאמי כפתרון גם לבעיית אובדן הרוחניות במערב. כמו כן, הוא משתמש במחויבות החברתית שהוא מטיל על המוסלמים כדי לקדם סולידריות וסיוע לחלשים בחברה, הן במערב, הן בעולם המוסלמי והן במדינות מתפתחות ברחבי העולם. ניסיון זה הוא ייחודי לרמדאן ונובע מהיותו "מוסלמי-מערבי" בעצמו, המתבסס לא רק על מוסר דתי אלא גם על אידיאולוגיה פרוגרסיבית ומנסה לשלב את השניים לכדי תורה אחת.

לאור תורה זו, רמדאן משרטט מבנה של קהילה שהיא אמנם מלוכדת ושומרת על זהותה המוסלמית, אך עם זאת היא חלק אינטגרלי מהחברה המערבית. האתגר המרכזי שיש לקהילה זו הוא להימנע מלנטות יתר על המידה לאחד הקצוות - התפרקות מוחלטת והיטמעות במערב תוך אובדן הזהות הקהילתית של האסלאם מצד אחד, או הסתגרות וחיית ניתוק מהחברה הסובבת מצד שני, שאף עלולה להביא לרדיקליזציה אלימה. על מנת לעמוד באתגר, מודל הקהילה של רמדאן בנוי סביב

מוסדות שמטרתם לשמר את המבנה החברתי. הראשון הוא משפחה מלוכדת החיה לפי חוקי ההלכה בהתאם לפרשנות של רמדאן, המאפשרת קבלה של נורמות מערביות, בעיקר בתחום זכויות הנשים. המוסד השני הוא מערכת החינוך האסלאמית, שמטרתה להשלים את החינוך הציבורי ולאפשר לתלמידים לספוג ערכים גם מהחינוך המערבי וגם מהחינוך המוסלמי. המוסד השלישי הוא גופי חברה אזרחית אסלאמיים, המקדמים מאבקים ציבוריים ופעילות חברתית לטובת קירוב בין מוסלמים ללא-מוסלמים ושיפור מעמד המוסלמים בחברה האירופית. מוסדות אלו מאפשרים לקיים את הציווי של הפצת האסלאם בדרך העדות, הנובע מרעיון **דאר א-שהאדה**. הקהילה שמעצב רמדאן בנויה סביב מוסדות אלו, שאינם בעלי סמכות דתית, ולא נשענים על סמכותם של אנשי הדת - אותם רמדאן מייעד למעין "אליטה רוחנית" שתשתף פעולה עם אינטלקטואלים מתחומים חילוניים על מנת ליצור את התבנית המחשבתית של האסלאם המערבי, המבוססת כאמור על הבנת ההקשר המערבי ופרשנות יצירתית לקוראן ול**סונה**. מחשבתו של רמדאן, כפי שצוין למעלה, בנויה על התאמה לנסיבות ועל חשיבה דתית עצמאית. בהתאם לכך, מודל הקהילה שהוא בונה הוא עצמאי מהסמכות הדתית המסורתית, היושבת בארצות האסלאם - רמדאן קורא לניתוק מהתלות של המהגרים במדינות מוצאם ובמרכזים האסלאמיים במזרח התיכון, הן כלכלית והן רוחנית. הקהילה ה"רמדאנית" מחוברת לשאר האומה האסלאמית רק באמצעות הקשר הפשוט ביותר - השמירה המשותפת על מצוות היסוד של האסלאם וכן הסולידריות החברתית הבסיסית, שהיא מהותית בתורתו של רמדאן. לעומת זאת, הבסיס המרכזי לקשר בין הקהילה המוסלמית לסביבתה המערבית היא "החווה החברתית" בין האזרח למדינתו. החווה מחייב את המוסלמי לשמור על חוקי המדינה ולשתף פעולה עם מוסדותיה, כל עוד נשמרים בטחונו האישי וחירותו לקיים את אמונתו. בתוך מסגרת "החווה החברתית" והשמירה על המצוות השרעיות הבסיסיות, המוסלמים במודל הקהילה של רמדאן חופשיים למדי לפעול כרצונם בתחום החברתי, אך הוא ממליץ ומעודד פעולה חברתית ואקטיביזם לטובת קירוב לבבות בין החברה המערבית לקהילה המוסלמית.

בעבודה נבדקו שני נושאי מבחן - כיסוי הראש האסלאמי וה**ג'האד**. בנושאים אלו רמדאן מיישם את המודל הקהילתי והתיאורטי למקרה ספציפי. הוא משתמש בעקרון המרכזי שלו - הבנת המקורות בהקשר המערבי מתוך פרשנות עצמאית המסייעת לפתור את בעיית הזהות של המוסלמים המערביים - גם במקרים אלו. במקרה ה**ג'האד**, הוא גוזר מתוך הקריאה הקוראנית לכיסוי גוף האישה עיקרון על-זמני, הצניעות, ומיישם אותו להקשר המערבי לפי רעיון **דאר א-שהאדה**. הוא קורא לעטיית **ג'האב** מרצון וללא כפייה, על מנת שהנשים המוסלמיות יעידו על הערך המוסרי של הצניעות באופן המתאים לתפיסתה של החברה המערבית. בנושא **הג'האד**, רמדאן מפרש את המושג בצורה המתאימה למציאות המערבית בימינו - מאבק ציבורי למען החלשים בחברה, בהתאם לסולידריות התוך-דתית והבין-דתית אותה הוא מקדם. **הג'האד** שלו שונה מאוד מהטרור האסלאמיסטי, שהוא מגנה ומטיל על המערב את האחריות לטפל בו, כתופעה חברתית שנגרמת מאנרכיה ודיכוי במדינות האסלאם, שהמערב לכאורה אחראי להם. רמדאן קורא למוסלמים במערב לעמוד לצד נפגעי הטרור, מתוך סולידריות וכנגד הפרשנות המוטעית והמסוכנת ל**ג'האד**.

"המודל הרמדאני" לקהילת מיעוט מוסלמית במערב בנוי על רפורמה במחשבה המוסלמית המקדמת את הפרשנות לפי ההקשר, ומתוך פרשנות כזו יוצרת קהילה עצמאית המהווה חלק אינטגרלי ומעורב בחברה המערבית. קהילה זו היא מתונה מבחינה דתית ואינה נוטה לעמדות שמרניות או סלפיות, אך גם אינה מאבדת את הזהות האסלאמית ושומרת על מעמד הערכים **בשריעה** כמצפן

המוסרי העליון. הקהילה ה"רמדאנית" נועדה להיות מובילה רוחנית בעולם המערבי (תחת הנהגת העולמא המקומיים), ולקדם אחווה עולמית על בסיס המוסר שבהלכה האסלאמית.

ההוגה השני, יוסף אל-קרדאווי, בא מרקע שונה מאוד, ובהתאם לכך שונה גם הגותו והמודל הקהילתי שלו. בשונה מרמדאן ובדומה לעלוואני, עיסוקו של קרדאווי במוסלמים במערב בנוי אל תוך דוקטרינה הלכתית מוגדרת: **פקה אל-אקליאת**. הדוקטרינה מבוססת על יסודות הרפורמה בהלכה של הזרם הווסטי, ומטרתן המשותפת היא להביא להתאמת המשפט המוסלמי, המושתת על עקרונות בני מאות שנים, למציאות של ימינו. עם זאת, הרפורמה של הווסטיה היא כללית ונועדה לחדש את כל יסודות המשפט במטרה לאפשר לאומה המוסלמית להתמודד עם אתגרי המודרנה תוך שמירה על המסגרת ההלכתית ואילו **פקה אל-אקליאת** היא פתרון ספציפי לבעיותיהם של המיעוטים, ומבחינתו של קרדאווי נועדה ליצור רק ענף נוסף בתוך התחומים הרבים של המשפט המוסלמי - דיני מיעוטים. לדעתו, הדוקטרינה אמורה לאפשר למיעוטים המצויים במצב של חולשה לחיות במסגרת השרעית, אך בהתאם לתנאי המציאות הייחודיים להם. הבסיס התיאורטי לדוקטרינה הוא עקרון "אוניברסליות האסלאם" לפיו יסודות האסלאם תקפים ללא הבדל מקום או זמן. לפיכך, אוכלוסייה המצויה בסיטואציה בעייתית ייחודית צריכה לקבל פתרון ייחודי, שאיננו מתנגש עם יסודות אלו: "משפט המיעוטים". ההנחה הבסיסית של משפט המיעוטים בגרסתו של קרדאווי, היא כי המוסלמים המערביים חיים ב"ארץ הברית" (**דאר אל-עהד**) או בפתרון ניטרלי אחר לשאלת הטריטוריות. פתרון זה מתאים לחשיבתו המסורתית יותר של קרדאווי, שבניגוד לרמדאן אינו יכול להרשות לעצמו לטבוע מונחים חדשים שאינם מופיעים במסורת המוסלמית. עיקרון נוסף הוא השימוש ברעיון "יעדי השריעה" וברעיון המצלחה של המוסלמים ככלי עזר לכלי המרכזי - **האג'ת'האד**. כלים אלו הם חלק מהרפורמה המשפטית הווסטית, ובמקרה זה קרדאווי משתמש בהם על מנת לגזור הלכות מקלות (לרוב) על המיעוטים, בנימוק שזוהי הדרך לשמור על היעדים הכלליים של השריעה, גם אם על חשבון דינים נקודתיים. אמצעים אלו מאפשרים לקרדאווי, למעשה, לקבוע את הדינים המתאימים לרצונו בכל תחומי החיים, בהתאם לזרם האסלאמיסטי שהוא משתייך אליו. יעדו האולטימטיבי של קרדאווי, שמאפשר לו להתיר את ישיבת המוסלמים במערב, הוא חיזוק ה**דעווה**. קרדאווי טוען כי על המוסלמים במערב לשמש כלי של **האומה** לצרכי **דעווה** וכדי להשפיע על מוקד הכוח העולמי המצוי במערב. הוא גוזר צורך זה מיעדי השריעה, ולדעתו משום כך ניתן לסייע למוסלמים ולפסוק הלכה בדרך המקלה עליהם להתאקלם ולהגיע ללב החברה המערבית.

מודל הקהילה של קרדאווי נגזר ישירות מהתיאוריות ההלכתיות שלו. מודל זה, בדומה ליחס בין **פקה אל-אקליאת** ל**פקה הכללי של הווסטיה**, בנוי על כפיפות ישירה של המיעוט המוסלמי-מערבי לאומה האסלאמית הגדולה, תוך התחשבות בתנאיו הייחודיים. המוסדות המרכזיים של המיעוט הם בעלי אופי משפטי-דתי, בשונה מרמדאן שמתרכז בעיקר בנושאים חברתיים ומעודד שימוש במערכת המשפט האזרחית. בית הדין השרעי ומועצות ה**פקה**, שמהווים את ההנהגה של המיעוט, מורכבים מה**עולמא** המקומיים בטווח הארוך, ובטווח הקצר מה**עולמא** המומחים בנסיבות המערביות שהוכשרו באקדמיות האסלאמיות הגדולות בעולם המוסלמי. **עולמא** אלו מקבלים מקרדאווי סמכות מעשית על כל תחום בחיי המיעוט בהתאם לחוקי השריעה, אך בהתאם לפרשנות של **פקה אל-אקליאת**. הקהילה של קרדאווי, בהתאם לגישתו השמרנית יותר לשאלת הטריטוריות, היא מסוגרת יותר וזהירה יותר מהקהילה ה"רמדאנית" ביחסה ללא-מוסלמים. בעוד רמדאן מדגיש בתוקף את החובה להיות מעורבים בחברה המערבית, קרדאווי מנסה למנוע התערבות-יתר שעלולה להוביל

להתבוללות והיטמעות במערב, בעיקר אצל צעירים. עם זאת, הוא מזהיר גם מסכנות ההסתגרות ומאפשר מגע עם לא-מוסלמים בהתאם לצרכים ולמצלחה הקהילתית. בהתאם לתורתו, הוא מעמיד את צרכי הקהילה ובעיקר את התועלת של האומה, כפי שהוא רואה אותה, לפני צרכי הפרט המוסלמי, בשונה מרמדאן ה"אינדיבידואליסט". בנוסף למצלחה, קרדאווי מרבה להשתמש בערף (המנהג המקומי) על מנת לקבוע בסוגיות של יחסים עם לא-מוסלמים, ושילוב כלים אלו מאפשר לו ליצור תורה גמישה ורבת מרחב תמרון, בתוכה יכולים מנהיגי הקהילה, העולמאא, להוביל את המדיניות המתאימה להם בהתאם לחוקי השריעה.

בשני מקרי המבחן שנידונו, עמדתו של קרדאווי היא בהתאם למודל הקהילה שלו. בנושא כיסוי הראש הוא פוסק כי התועלת הקהילתית שבשמירת הצניעות הנשית בהתאם לציווי הקוראני גוזרת כי יש לפרש בצורה מחמירה את חובת החג'אב. הוא מבצע שם אג'תהאד סלקטיבי, כלי חשוב מתורת פקה אל-אקליאת על מנת להשתמש בדעה ההלכתית המועילה. בנושא הג'האד, פרשנותו היא מסורתית אך בשום אופן לא רדיקלית - הוא אמנם טוען כי קיימת חובה למלחמת קודש, ואף עסק בנושא בצורה אינטנסיבית מאוד בכתיבתו, אך מתנגד בחריפות לטרור של ארגוני הג'האד הסלפי. מכיוון שהוא איש ווסטיה ואסלאמיסט של "האחים המוסלמים", הזרם הסלפי הקיצוני אליו משתייכים ארגונים כדאעש ואל-קאעדה רחוק ממנו מחשבתית ואף מערער על סמכותו. עם זאת, הוא תמך בטקטיקה של פיגועים לצרכי הגנה (לכאורה) מול ישראל ומול ארה"ב בעיראק. עמדה זו מתאימה לרעיון דאר אל-עהד - המערב אינו אזור מלחמה ויש ברית בינו לבין המוסלמים. בשל כך, אין לתקוף אותו ויש לשמור על המצלחה הדורשת להימנע מאלימות דתית.

מודל הקהילה של קרדאווי הוא אסלאמיסטי, קולקטיבי והיררכי - השריעה היא החוק העליון, תחת סמכותם של העולמאא המקומיים, שכפופים לעולמאא הבכירים בארצות האסלאם. לפיכך, המודל שונה ברוחו מהמודל הפתוח יותר של רמדאן, למרות נקודות דמיון הלכתיות ולמרות המקורות האידיאולוגיים הקרובים זה לזה. הקהילה של קרדאווי אמנם שומרת על שיתוף הפעולה עם הרשויות כחובה דתית, אך נמנעת מקידום אינטראקציה אחרת איתם.

ההוגה השלישי, טהא ג'אבר אל-עלוואני, שונה מהשניים הראשונים באופן פעילותו ובהגותו, ותורתו מציבה מעין אפשרות ביניים. עלוואני הוא הראשון שהעלה את רעיון פקה אל-אקליאת. בכתיבתו הוא מתאר את הדוקטרינה כחלק מפרויקט "אסלום הידע" ולמעשה כאחד היישומים הראשונים של פרויקט זה במשפט המוסלמי עצמו. הוא מעמיק בתחום האצול, שורשי המשפט, ומנסח את תיאוריית פקה אל-אקליאת כחלק מאל-פקה אל-אכבר, החלק הרוחני של המשפט המוסלמי העוסק בהבנת עומק של האסלאם. העקרונות המרכזיים שלו לפקה אל-אקליאת הם "אוניברסליות האסלאם", השימוש הכפול בידע אסלאמי ובהבנת המציאות בדרכים מדעיות, והשימוש באג'תהאד ממוסד במסגרות משפטיות ואקדמיות אסלאמיות. בנוסף, עלוואני שונה מרמדאן וקרדאווי בפתרונו לשאלת הטריטוריות. הפתרון יוצא הדופן בו הוא משתמש מבוסס על עמדה מסורתית שלא התקבלה, לפיה חלוקת העולם צריכה להיות בין דאר אל-אסלאם ודאר א-דעווה, ואת אומות העולם יש לחלק לאומת דעווה (אומת הקריאה לאסלאם) ואומת אג'אבה (אומת ההיענות). באמצעות רעיון זה של חלוקה כפולה עלוואני יוצר מסגרת בה המוסלמים המערביים נמצאים בשליחות למען הבאת המסר האסלאמי והדעווה למערב ועל כן זכאים לגיבוי ולסיוע מהאומה, כחלוצים של עקרון אוניברסליות האסלאם. עמדה זו תואמת לקהלו של עלוואני, שעודנו שומר על קשר עם ארצות המוצא ועם הממסד האסלאמי, אך חי במערב ומתערה בו. פתרונו של עלוואני לבעיה אפשר לו ולקהלו לחיות כמהגרים או

בני מהגרים במערב מתוך תחושת שליחות ולא כפשרה, והוא השתמש בתיאוריה על מנת לפתור בצורה זו את בעיות החיים.

תורת **פקה אל-אקליאת** של עלוואני יוצרת מודל לקהילה ייחודית, הנמצאת על הקו בין המודל ה"רמדאני" למודל הקהילה של קרדאווי. קהילה זו בנויה בעיקר סביב מוסדות האקדמיים האסלאמיים (כגון אלו שהקים עלוואני עצמו בארה"ב), המיישמים את "אסלום הידע" ומובלים בידי **העולמא** ומקביליהם החילוניים. מוסדות אלו הם הנהגתה הרוחנית של קהילת המיעוט ומשמשים כמרכז **לאג'תהאד** קבוצתי המאפשר לחדש ולהתאים את ההלכה והמחשבה האסלאמית למציאות החיים של המיעוט, והעולמא משמשים כאלטיה של אנשי רוח, ולא רק כמשפטנים. הקהילה שמעצב עלוואני מתייחסת לכלל **האומה** בצורה ייחודית - לא כחלק עצמאי, כפי שכותב רמדאן, ולא כקבוצה מוחלטת כפי שקרדאווי מציג אותה, אלא כגוף חלוצי ומוביל. בהתאם לכך, הוא מבטל את אי-השוויון המובנה בין **האומה** והקהילה, והופך אותן לשוות עוצמה. מבחינת עלוואני, המיעוטים הם חלוץ לשינוי יסודי הן במערב והן בתוך **האומה** האסלאמית. ניתן לראות שעמדתו של עלוואני על היחס ללא-מוסלמים מהווה מעין סינתזה של רעיונותיהם של רמדאן וקרדאווי. הוא מתבסס על הצו הקוראני המטיל על המוסלמים לכבד את הלא-מוסלמים שאינם נלחמים בהם, ובנוסף טוען כי כחלק מחובת **הדעווה** המוסלמים חייבים ליצור קשרים עם החברה הסובבת אותם. הוא גם מקבל את רעיון ה"חווה האזרחי" בין המוסלמי המערבי למדינתו, ובהתאם לכך מעודד מעורבות של המוסלמים בחברה ושיתוף פעולה בין המוסדות המוסלמיים במערב לבין מקביליהם המקומיים. עלוואני, כאיש תיאוריה שאינו פוסק, התייחס בצורה מצומצמת מאוד לשני נושאי המבחן. בנושא כיסוי הראש הביע עלוואני מעט מאוד עניין ורק הציב אותו כתחום בו יש ליישם את "אסלום הידע" באמצעות דיון ברקע ההלכתי, העקרוני והדתי (וכן בהקשר החברתי) של הציווי. לעומת זאת, לנושא **האד'האד** עלוואני התייחס יותר ובעיקר ניסה להפריך את הקשר בין **האד'האד** לבין פיגועי טרור. הוא הדגיש כי יש למונח משמעויות רחבות בהרבה, ודרש דיון במשמעויות אלו. בנוסף, עלוואני טען כי בימינו **האד'האד** רלוונטי רק במשמעות החברתית שלו.

עלוואני בנה קהילה שמרכזה הוא השכבה האינטלקטואלית, המבוססת על הגות ועל מחקר אקדמי, ולמעשה ניסה ליצור גוף חלוצי שיוביל מהפכה בידע ובמוסר בשני העולמות, המערבי והאסלאמי. קהילתו של עלוואני מתאימה לקהל אליו פנה, ופחות לחברה המוסלמית הצעירה והענייה שנפוצה באירופה. הוא גם פעל יותר בתחום האקדמי ופחות בפעולה מעשית. אם רמדאן מוביל שינוי חברתי, וקרדאווי שינוי משפטי ומדיני, עלוואני בעיקר מיחל לשינוי מחשבתי ברוח פרויקט "אסלום הידע".

מההשוואה עולה כי כל גישה פונה לקהל שונה ומשתמשת באמצעים ובמקורות הלכתיים שונים זה מזה. השוני נובע הן מקהל היעד והן מהרקע האישי של ההוגים, ששונה דרסטית בין רמדאן לבין קרדאווי ועלוואני. גישתו של רמדאן היא אינדיבידואליסטית יותר ועוסקת בשינוי חברתי בקהילות שיוביל ליצירת סינתזה של דת האסלאם והתרבות המערבית בדמותו של ה"יורו-אסלאם", תרבותם של המוסלמים המערביים. קרדאווי עוסק בעיקר ברפורמה במשפט המוסלמי שנועדה לפתור בעיות טכניות-הלכתיות ולאפשר מעשית חיי קבע מוסלמיים במערב תוך שמירת ההלכה. גישתו של עלוואני מהווה דרך ביניים: הוא אמנם חלק מהרפורמה המשפטית של **פקה אל-אקליאת**, אך הוא עוסק יותר בצידה הרוחני ובחלק הנוגע למקורות ההלכה, ופחות לפסיקה הפרקטית, והחידוש בקהילה שהוא יוצר הוא בשינוי המחשבתי וביצירת אליטה אינטלקטואלית של מוסלמים-מערביים. הבדלי

גישות אלו מעידים לא על מאבק או על מחלוקת בין השלושה, אלא יותר על "חלוקת עבודה" משולשת, בהתאם לקהל היעד ולרקע שממנו בא כל אחד מההוגים.

למרות שהשלושה חולקים נקודות דמיון רבות מבחינה אישית - לדוגמה, מעבר הכשרה דתית באל-אזהר וקשר אישי לארגון "האחים המוסלמים" ודומיו - ההבדלים האישיים ביניהם רבים ומשפיעים על הגותם. מודל הקהילה של קרדאווי הוא בלי ספק השמרני וההיררכי ביותר - קהילתו כפופה להנהגת **האומה** ובתוכה הפרטים כפופים לאינטרס הקהילתי, כפי שקובעים אותו **העולמאא** המנהיגים אותה. האופי של מודל זה נובע מהרקע של קרדאווי, שמבין השלושה הוא המבוסס ביותר בממסד האסלאמי, והמחויב ביותר לחשיבה המסורתית כאיש דת שמושבו במדינה ערבית ומרבית קהלו מורכב ממוסלמים מסורתיים החיים במדינות ערב. לפיכך, הגותו נוטה להיות מסורתית בהרבה מחשיבתו של רמדאן, שמבוסס במערב, פונה לקהל יליד המערב וחשיבתו שואבת רבות מהפילוסופיה המערבית ומאידיאולוגיות לא-אסלאמיות של צדק חברתי. בהתאם לכך, רמדאן בונה קהילה אינדיבידואלית בהרבה הבנויה על רעיונות של שוויון וסולידריות לכאורה. עלוואני, כמי שחי את שני העולמות, מהווה דרך ביניים - הוא מנסה להשיג אמנם עצמאות של הקהילות מהחשיבה של הממסד האסלאמי, אך לצורך יצירת כוח חלוץ שישנה אותו ויוביל אותו להעביר את ערכיו למערב בדרך **הדעווה**. ניתן לראות כי עלוואני עבר שינוי בחייו - ההגירה לארה"ב בשנות השמונים - שהוביל אותו להבין את הצורך ביצירת עצמאות מחשבתית של המיעוטים ובקידום רפורמה דרך האקדמיה.

חשוב לציין גם את ההבדל בעמדתם של השלושה כלפי נושאי המבחן, שמבטאים למעשה גם את עמדתם כלפי מקום האסלאם בתוך החברה המערבית. רמדאן קורא לעטייה וולונטרית של כיסוי ראש כדוגמה חיובית למערב, אך מתנגד לכפייתו או לאיסור עליו. מכך עולה שלדעתו הכיסוי מצוי בתחום האישי ולא הציבורי, ולכן אין בו ניסיון להשליט נורמות אסלאמיות במערב. בנוסף, **הג'האד** והטרור במחשבתו הם בעיקר נושאים שחשיבותם היא בפי החברתי (הטרור הוא תוצאה של בעיות חברתיות ודיכוי בארצות האסלאם והג'האד הוא כלי סוציאלי לפתרון בעיות אלו). לעומת זאת, מבחינת קרדאווי נושאים אלו הם סוגיה משפטית ודתית - **הג'האד** בימינו זקוק לפרשנות משפטית אחרת מבעבר, והטרור מבטא את הפרשנות השגויה; **החג'אב** הוא חובה דתית ועל כל **האומה** להילחם למען קיום חובה זו. לפיכך, המיעוטים בחברה המערבית הם כלי להחלת חוקי ה**שריעה** בחברה זו, וקרדאווי משתמש בהם על מנת לקדם את תורתו ה**ווסטית**. עלוואני מצוי כאן בנקודה שונה - נושאי המבחן מהווים מבחינתו רעיון שיש לחקור ולהבינו מבחינה אינטלקטואלית, ולא בעיות מציאותיות בהכרח. כיסוי הראש מבחינתו הוא אמנם צו דתי, אך עקב השערוריות בעניינו הוא ממליץ לקיים מחקר מעמיק עליו וכך להגיע למסקנות שיהיו מקובלות על המערב ועל העולם המוסלמי. את המחקר בנושא **הג'האד** הוא ביצע, וממנו הסיק שהיישום האלים של **הג'האד** הוא נחלת העבר. על כן, הוא קורא למוסלמים לנסות לקיים את המצווה בצורה אחרת שאינה קשורה לטרור. לפיכך, הוא תומך בקידום רעיונות שרעיים בתוך האקדמיה, אך אינו עוסק ביישוםם ובפתירת הבעיות המשפטיות בפועל, כלומר נמנע מקידום אקטיבי של יישום ה**שריעה** במערב ובכך מרצה גם את החברה המערבית.

השימוש ששלושת ההוגים עושים ברעיון ה**אגת'האד**, בעקרון האוניברסליות של המסר האסלאמי ובקריאה קונטקסטואלית של הטקסטים הקדושים, מראה כי ניתן לכלול את כל השלושה באותו זרם רפורמיסטי. הם מציגים גרסאות קרובות של אותו מסר דתי בסיסי, מתוכו הם גוזרים מסקנות שונות בתחום החברתי. תורת "משפט המיעוטים" והגותו של רמדאן הם דוגמאות חלוציות להגותו של המודרניזם האסלאמי ושל זרם ה**ווסטיה**, על הווריאציות השונות שלו. זרם זה מוביל כעת

את העולם המוסלמי, והרפורמות שמציעים עלוואני, קרדאווי ורמדאן עשויות להיות חוד החנית של השינוי והרפורמה בעולם האסלאם אליהם הוא קורא. בשנים הבאות נוכל לצפות בעתיד הרפורמות הללו ולהיווכח מי מהמודלים השונים שנסקרו, אם בכלל, יהיה הדגם על פיו תעוצב החברה המוסלמית בעולם המערבי.

Alalwani, Taha Jabir. *Towards a Fiqh for Minorities: some basic reflections*. Translated by Ashur A Shamis, The International Institute of Islamic Thought, 2003.

al-Alwani, Taha Jabir. "Rethinking Islamic Law for Minorities: Towards a Western-Muslim Identity." Edited by Jasser Auda, *Jasserauda.net*, www.jasserauda.net/new/pdf/kamil_fiqh_alqaalliyat.pdf.

Alwani, Zainab. "I Am A Muslim: Final Words From Shaykh Taha Jabir Al-Alwani | ImanWire." *Al-Madina Institute*, 30 Mar. 2016, almadinainstitute.org/blog/i-am-a-muslim-final-words-from-shaykh-taha-jabir-al-alwani/.

Dixon, Florence. "Explainer: The Tariq Ramadan Affair." *Alaraby, The New Arab*, 18 Sept. 2018, www.alaraby.co.uk/english/indepth/2018/9/18/explainer-the-tariq-ramadan-affair.

Qaradāwī, Yuṣuf. *Halal and haram in Islam*. Delhi: Albooks, 1960.

Ramadan, Tariq. *What I Believe*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Ramadan, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester: The Islamic Foundation, 2001.

Ramadan, Tariq. *To Be a European Muslim*. Leicester: The Islamic Foundation, 1999.

Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

"Biography |." *Tariq Ramadan Official Website*, tariqramadan.com/english/biography.

Ramadan, Tariq. "An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World." *Tariq Ramadan* (2005);

Ramadan, Tariq. "Islam and Muslims in Europe: a silent revolution toward rediscovery." *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens* (2002): 158-166.

Ramadan, Tariq. "Tariq Ramadan's Talk - TEDx Salford." *YouTube*, YouTube, 12 Nov. 2013, www.youtube.com/watch?v=GbFX57mzw6A.

Ramadan, Tariq. "[Day 3] Jihād | Ramadan Chronicles 1437/2016 |." *Tariqramadan.com*, 8 June 2016, tariqramadan.com/english/day-3-jihad-ramadan-chronicles-14372016/.

Ramadan, Tariq. "#Paris, the Attacks ... The Right Reaction in France Would Be." *Twitter*, Twitter, 14 Nov. 2015, twitter.com/TariqRamadan/status/665361312508084224.

Ramadan, Tariq. "There Are Moments for Empathy, Compassion and Silence..." *Twitter*, 14 Nov. 2015, twitter.com/TariqRamadan/status/665648648324272130.

Ramadan, Tariq. "Terror Isn't Just 'Mad,' 'Irrational' and 'Inhuman.'" *POLITICO*, POLITICO, 7 June 2016, www.politico.eu/article/terror-attacks-islam-tariq-ramadan-belgium-france/.

Ramadan, Tariq. "From Louisville to Orlando: for Us to Choose." *Facebook*, 13 June 2016, www.facebook.com/official.tariqramadan/posts/from-louisville-to-orlando-for-us-to-choose-the-month-of-ramadan-started-with-th/1355367154477577/.

Ramadan, Tariq. "One Day We Will Know." *Twitter*, 10 June 2015, twitter.com/tariqramadan/status/608598549727735809.

מחקרים

זחאלקה, איאד. שריעה בעידן המודרני : ההלכה למיעוטים המוסלמים . תל אביב : רסלינג, 2014
חטינה, מאיר ובר-אשר, מאיר. האסלאם : היסטוריה, דת, תרבות. ירושלים : מאגנס, 2017.
ליסננסקי, דינה. "משפחת חסן אל-בנא : גלגוליה של מורשת אידיאולוגית", בתוך : האחים המוסלמים -
חזון דתי במציאות משתנה, מאיר חטינה ואורי קופרשמידט. (תל אביב : הקיבוץ המאוחד, 2012). עמ'
86-103

פלוזנטל, עדו. "עבודת גמר לתואר מוסמך בנושא : האומה האסלאמית בהגותו של טארק רמדאן :
ההיברידיות של מוסלמים-אירופאים" (ירושלים : האוניברסיטה העברית, תשע"ד - 2013).

Berman, Paul. "Who's Afraid of Tariq Ramadan?" *New Republic*, 4 June 2007, <https://newrepublic.com/article/60961/whos-afraid-tariq-ramadan>.

Buruma, Ian. "Tariq Ramadan Has an Identity Issue." *The New York Times*, The New York Times, 4 Feb. 2007, www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html.

Fishman, Shammai. "The Doctrine of Fiqh al-Aqalliyat According to the Writings of Taha Jaber al-Alwani and Yusuf al-Qaradawi." *Hebrew University of Jerusalem*, 2006 .

Fourest, Caroline. *Brother Tariq: the Doublespeak of Tariq Ramadan*. ReadHowYouWant, 2010. pp.12

Gräf, Bettina, and Jakob Skovgaard-Petersen. *Global Mufti: the Phenomenon of Yūsuf Al-Qaradawī*. Hurst and Company, 2009.

Hassan, Said Fares. *Fiqh al-Aqalliyat : History, development, and progress*. New York: Palgrave Macmillan US, 2013.

Johnston, David L. "Yusuf al-Qaradawi purposive Fiqh: Promoting or demoting the future role of the 'ulama'?" *Maqasid al-Sharia and contemporary reformist Muslim thought*, edited by Adis Duderija, New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 39–72.

Norris, Pippa, and Ronald F. Inglehart. "Muslim integration into Western cultures: Between origins and destinations." *Political Studies* 60.2 (2012): 228-251.

טבלאות ונתונים

"Table: Muslims in Europe." *Global Race, Ethnicity, and Migration (REM) at the University of Minnesota*, cla.umn.edu/sites/cla.umn.edu/files/table-muslims_in_europe.pdf.

"Europe's Growing Muslim Population." Edited by Conrad Hackett and Phillip Connor, *Pew Research Center*, 29 Nov. 2017,

<http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>.

שער

בתמונה מופיעים (מימין לשמאל) טארק רמדאן, אמו של שליט קטר ויוסף אל-קרדאווי. המקור: לא ידוע.