



התזה המרכזית של הספר, המבוססת בעיקרה על ניתוח טקסטים, גורסת שישראל שימשה בתפקיד כפול בשיח של שני הזרמים. אסלאמיסטים ראו בישראל כאויב ויריב שיש להדירו מהמרחב, אך

'עמדת האינטלקטואלים המצרים ביחס להסכם השלום בין מצרים וישראל בין השנים 1981-1991', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו. לעוד רב ולמבט נוסף ראו: Y. Reiter, *War, Peace and International Relations in Islam: Muslim Scholars on Peace Accords with Israel*, Portland, OR 2011

מאיר חטינה

הציונות וישראל בראי הערבים: מבט אחר

אוריה שביט ואופיר וינטר, אויב, מורי: הציונות וישראל במשנתם של אסלאמיסטים וליברלים ערבים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"ג, 237 עמ'

ספרם של אוריה שביט ואופיר וינטר, העוסק במקומם של המפעל הציוני וישראל בשיח של כותבים אסלאמיסטים וליברלים במזרח התיכון הערבי, פותח צוהר מעניין להתחקות אחר שאלות של זהות, תודעה ופוליטיקה בהווה הערבית המודרנית. הוא מוסיף נדבך חשוב לספרות המחקר, שהיחס לישראל במחשבה האסלאמית והליברלית לא זכה בה להתייחסות רבה, ולא בכדי. עיקר תשומת הלב של חוקרים, במיוחד בעקבות עליית האסלאם בשנות השבעים של המאה הקודמת, הופנתה לזירה הפנים-ערבית ולמאבקים בין כוחות שונים בתוכה על סמכות, ייצוג והשפעה.¹

1 מבין המחקרים המעטים שעסקו בסוגיה אך אינם נזכרים בספר הנדון ראו למשל: 'אריאל, מ' שטיינברג ומ' קליין, הלכה למעשה: זרמים פונדמנטליסטים לנוכח בעיות אזורנו, ירושלים 1989; א' פפה (עורך), אסלאם ושלום: גישות אסלאמיות לשלום בעולם הערבי בן זמננו, גבעת חביבה 1992; ר' שגיב,

למשל מקצת מעצבי האסכולה הוסטית, כמו מוחמד אלג'זאלי, יוסף אלקרדאוי, מוחמד עמארה ופּהמי הַיְדִי, נקטו פרשנות מקלה ביישום החרד (העונשים הקוראניים) בגלל הנסיבות המודרניות, כמו עונש על גנבה בשל מצוקה כלכלית. עם זאת הם לא נמנעו מלהטיח ביריבים אידאולוגיים, ובכללם ליברלים, את אשמת הַרְדָּה (כפירה). הוגה אחר, חסן אלתראבי, הפגין גישה מודרניסטית בהיותו באופוזיציה בסודאן, אך עם שילובו בשלטון של עומר אלבשיר שם בשנת 1989 הנהיג אסלאמיזציה גורפת ובוטה במערכות המדינה והחברה. הוגה מוקדם יותר מראשית המאה העשרים, מוחמד רשיד רְדָּא, החל את דרכו כמודרניסט וסיים אותה כחסיד של האסכולה הנהאבית הטהרנית. גם דמויות אחרות שנרונות בספר, כמו שְׁכְרִי מְצַטְפָּא ועבד אלסלאם פּרַג', שעמדו בראש קבוצות מיליטנטיות במצרים, אבראהים אלמקאדמה, ממנהיגי חמאס, ופתחי שקאקי מנהיג הג'האד האסלאמי הפלסטיני, או השיח' עבדאללה עזאם, מסוללי הדרך להופעת אלקאעדה, אינם מתאימים לחלוטין למסגרת של אסלאם מודרניסטי (עמ' 77-80). דוגמאות אלה ואחרות מלמדות כי הקו המפריד בין וסטי לרדיקל אינו חד-משמעי ורציף.

גם ההגדרה של ליברל היא מורכבת ובעייתית. היא נעה בין מודרניזם אסלאמי, לעתים מסווג ואפולוגטי ביחס לדרישות המודרנה, לבין ליברליזם צרוף היונק מהדהגם המערבי בכל הקשור לחירויות אישיות, דמוקרטיה ופתיחות תרבותית.² יתרה מזו, הליברלים אינם קבוצה הומוגנית. הם נבדלים באמונתם הדתית (מוסלמים ונוצרים), במוקד פעילותם (במזרח התיכון ומחוצה לו) ובמידת עצמאותם מהמסד הפוליטי. הבדלים אלה גם מקרינים על מידת התנגדותם למשטר בארצם ועל

גם מקור השראה, בזכות הזיקה ההדוקה שבין יהדות לפוליטיקה, האחדות הפנימית והתושייה בכינונה של מדינה. ליברלים ראו בישראל יריב שיש להגיע עמו לפשרה מכורח הנסיבות, אך גם דגם לחיקוי בשל המסורת הפלורליסטית הנהוגה בה. עבור שני המחנות, שנקלעו ליריבות עזה, ישראל לא הייתה אלא שיקוף של 'האחר', החזק ובעל יכולת העשייה, שמאיר באור חיזור את מגרעותיהם וחוליהיהם של הערבים.

הדואליות הטבעה ביחס לישראל – אויב ומורה – היא ציר הדיון בספר, שמתמקד בתקופה שמלחמת 1967 עד התקוממות 2011, שני אירועים מכוננים בתודעה הערבית המודרנית: הראשון מזוהה עם תבוסה צורבת של משטרי המהפכה, והשני – עם פריצת ההמונים אל קדמת ההיסטוריה. הספר פותח בהגדרה מיהו אסלאמיסט ומיהו ליברל, אך מתחוויר כי אין זו משימה פשוטה, שכן אין מדובר בקטגוריות קשיחות אלא בקטגוריות גמישות, שכוללות טווח רחב של קולות ומשמעויות.

אסלאמיזם מתאפיין בגישה מוסרית שמטרתה העלאת הרמה המוסרית של הקהילה הפוליטית באמצעות יישום השריעה וצמצום החיכוך התרבותי עם תרבויות לא מוסלמיות. קריאת הכיוון היא אקטיוויזם ארצי ומעורבות פוליטית. תחת קורת הגג הזו מסתופפים שורה של חוגים וקבוצות, שרובם מתחרים ביניהם על הסמכות לייצג את האסלאם. רוחב היריעה מחייב את מחברי הספר לצמצם, בצדק, את קטגוריית הניתוח ולהתמקד בזרם אחד מרכזי, הַנְסַטִיָּה, שהוא מעין שכייל ביניים בין התמערבות לקנאות, שביקש ליצור יחסים מאוזנים והרמוניים ככל האפשר בין אסלאם, מודרנה ודמוקרטיה. מדובר בניסיון מחקרי מבורך, שמבדיר גם כי השיח האסלאמי אינו עשוי מְקֶשָה אחת, ואין חזונו רק אלימות ומהפכנות. אולם הוא אינו חף מבעיות מתודיות והיסטוריות.

2 ראו למשל: Ch. Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York 1998; idem, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford & New York 2002

של 'האחר' מבית (נשים, מיעוטים דתיים), כדי להעמיד קורפוס איכותי יותר של משנה ליברלית, שתו ההיכר שלה הוא אתיקה של סובלנות. האם דרישה זו תובענית מדי? יכול להיות, אך יש בכוחה לצמצם גישה אקלקטית בחקר המחשבה הערבית המודרנית ולאפשר מיפוי טוב יותר של זרמים בתוכה, וכיניהם הזרם הליברלי. יש לציין כי חרף ההספדים שנשארו עליו משקיפים וחוקרים, הצליח זרם זה להתייצב – בעיקר לאחר 1967 – כנתון של קבע בעולם הערבי ולמשוך לשורותיו חסידים נוספים, גם בעקבות קריסת הקומוניזם.⁶

הספר הנדון אכן מאשש את קיומו של ליברליזם ערבי בן ימינו, אך כמעט אינו מתייחס לתפיסתם הליברלית הרחבה יותר של דובריו. בולט גם חסרונם של שמות אחרים, חשובים לא פחות, שאף הם ייחדו בכתיבתם מקום לישראל ולסוגיית השלום בזיקה לקידום רפורמה ודמוקרטיה מבית, כמו פֶּרַג' פֹּדֶה, אחמד חוסיין אמין וטארק חג'י במצרים, אחמד אלבג'דאדי בכוית, מוחמד טלבי בתוניסיה וג'ורג' טראבישי, שפעל מחוץ למזרח התיכון. נוסף על כך אין בספר ייצוג לקול הנשי הליברלי, וכאן ניתן היה להפנות לכתיבתן של פאטמה מרניסי במרוקו, האלה מְצַטפא במצרים או נפאא סְלֵטָאן בארצות-הברית.

לאחר המבוא המתודולוגי הספר עובר אל דיונים נושאים בארבעה פרקים, העוסקים בגישתם המורכבת של אסלאמיסטים וליברלים כלפי ישראל, בטווח שבין הדרה להכלה, בין

דגשים שונים ביחסם לערכיות ולאסלאם, למערב ולישראל.³

הסקירה ההיסטורית בספר לגבי הליברליזם המוקדם של סוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים (עמ' 115-125) הופכת את השאלה מיהו ליברלי לבעייתית יותר. אמנם נדונות בה דמויות חשובות כמו אחמד לְטֵפִי אֶל־סִיד, טֵה חוסיין או קונסטנטין זֶרִיק, אך כוללת גם אישים וקבוצות שלא בהכרח מתאימים להגדרה הליברלית במובנה הרחב יותר, דוגמת 'הגוש הלאומי' בסוריה בימי המנדט הצרפתי או 'הליברלים החוקתיים' במצרים בימי הכיבוש הבריטי. מפלגות אלו פעלו באקלים דמוקרטי או דמוקרטי למחצה של חוקה, בחירות ומוסדות ייצוג, הגנו עליהם מפני הדורסנות הצרפתית והבריטית, והתנערו מרוחות הפשיזם והנאציזם שחדרו לאזור. אך במידה רבה הנהיגו פוליטיקה סקטוריאלית ופטריארכלית מבית.⁴

מסתירה זו עולה שאלה על טיב הקשר שבין דמוקרטיה לליברליזם, ואם צמיחת דמוקרטיה מובילה בהכרח להתפתחות של ליברליות, סוגיה שגם מעסיקה את המחקר.⁵ למשל העובדה שמקצת דובריו של 'הגוש הלאומי' בסוריה היו נכונים לוותר על רעיון סוריה הגדולה ולהתפשר עם התנועה הציונית בארץ-ישראל מלמדת יותר על גישתם המדינית הפרגמטית אבל לא בהכרח על מחויבותם לאתוס ליברלי. היה מקום לבחון גם הלימה של ערכי יסוד אחרים, כמו חירויות פרט ואזרח, חוקתיות, פלורליזם פוליטי והכלה

“Waiting for Godot”: Regime Change without Democratization in the Middle East, *IPSR*, 25, 4 (2004), pp. 371–392

6 לקריאה ביקורתית של ספרות המחקר על ליברליזם ערבי ראו: M. Hatina, 'Arab Liberal Discourse: Old Dilemmas, New Visions', *MEC*, 20 (Spring 2011), pp. 3–20. לגרסה עברית מורחבת ראו: מ' חטינה, "לדבר את האמת אל הכוח": שיח ליברלי בעולם הערבי לאחר 1967, היסטוריה, 30 (תשע"ג), עמ' 33–59.

3 ראו גם: D. Govrin, *The Journey to the Arab Spring: The Ideological Roots of the Middle East Upheaval in Arab Liberal Thought*, London 2014

4 Ph.S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945*, Princeton, NJ 1987

5 Ph.C. Schmitter, 'Democracy's Future: More Liberal, Preliberal, or Postliberal?', *Journal of Democracy*, 6, 1 (1995), p. 16; H. Albrecht & O. Schlumberger,

הישראלית אך ממניעים שונים. היו שראו בישראל שותפה לשלום ולדו־קיום, ושגרסו כי כל עוד מתקיים הסכסוך לא ניתן יהיה לקדם רפורמה מהותית בחיי החברה הערבית. את אלה מסווגים שני המחברים כנמנים עם מחנה השלום הליברלי, אשר מבסס את תפיסתו 'על העוגן הפרגמטי של מגבלות הכוח' בצד הערבי (עמ' 150). ואני תוהה היכן מקומו של הממד הערבי של ראיית השלום כערך מוסרי והומניסטי? האם הוא נעדר לחלוטין מכתבתם של דוברי מחנה השלום הליברלי? אני בספק; למשל קריאה מדוקדקת של כתבי נגיב מחפז או חאזם צאג'יה יכולה הייתה לחשוף גם אותו. מול מחנה השלום הליברלי מציבים המחברים את מחנה הסירוב הליברלי, שראה בישראל מדינת עימות, ושגרס כי יישום הדמוקרטיה יאפשר לערבים לזקוף את קומתם ולהתמודד כשווים נגד ישראל. חרף הברלי הגישות שני המחנות, מחנה השלום ומחנה הסירוב, ראו בישראל מקור השראה ולמידה לדמוקרטיה יציבה ואיכותית, שתורמת לחוסן החברתי ולשגשוג הכלכלי, ואף אינה מהססת להעמיד לדין מנהיגים שסרחו, ובכך משמשת אנטי־תזה לרודנות הערבית.

במבט מסכם קובעים מחברי הספר, שביט ווינטר, כי הכתיבה הליברלית מהווה 'אידאולוגיה ללא חיילים, כקומץ של ארגוני גג דלי השפעה, של שברירי מפלגות, ושל אינטלקטואלים בודדים' (עמ' 30). אך נדמה כי חשיבותה נעוצה בעצם נוכחותה ב'כיסר השוק האידאולוגית', בהפגנת תעוזה מחשבתית ובשבירת מוסכמות רווחות, תוך התוויית סדר יום חלופי – קונסטרוקטיווי ומפויס יותר – עבור העולם הערבי ויחסיו עם שכניו.

ניתוח גישתם של אסלאמיסטים וליברלים למפעל הציוני והצבתו כמראה בפני החברה הערבית כדי שתתעשת, תתנער מחולייה ומצוקותיה, ותעלה על מסלול של זְמָה ועשייה – הוא הערך המוסף של הספר לדין המחקרי והציבורי בישראל.

דמוניזציה ללגיטימציה. פרקים אלה חושפים שהסכסוך שזור בהתגוששות פנימית על דרכה של החברה המקומית. שני הפרקים הראשונים מנתחים את יחסם של אסלאמיסטים למפעל הציוני, יחס שעמד ברובו בסימן של התנגדות עקבית והטפה למיגורו של מפעל זה בכוח הזרוע. ברקע פעלו יסודות דתיים שנגעו בבוגדנותם של היהודים עוד בראשית האסלאם, ומן הראוי היה שהמחברים יעבו את הדיון כאן גם בהתייחסות לשיח ההלכתי של ממסדים דתיים לאורך המאה העשרים על הציונות ועל ישראל, שיח אשר שימש גם תנועות אסלאמיות.⁷ השפעות אחרות שמציינים המחברים היו החדירה של תאוריית המתקפה התרבותית – שתפסה את ישראל כחוד החנית של האימפריאליזם המערבי באזור – ושל השקפות אנטישמיות אל תוך הכתיבה האסלאמיסטית.

המחברים מראים כי בה בעת נתפסו הציונות וישראל בכתיבה האסלאמיסטית גם כדגם לחיקוי, בזכות האמונה הדתית החזקה, להט העשייה, הלכידות, שותפות הגורל והמחויבות האישית לאומה. אלה הוצגו גם כמרכיבי הכוח וההצלחה של המפעל הציוני, בעוד היעדרם בצד הערבי הוצג כהסבר לחולשתו המקוממת. היחס החיובי, אף שאינו משתווה ליחס הדמוני הרווח, מלמד על שניות אידאולוגית ביחס לישראל, אך חשוב לא פחות מכך, על הכרת ההיסטוריה והמציאות של ישראל. הדבר נכון שבעתים באשר לאסלאמיסטים משוררת החמאס, שמחברי הספר לא התייחסו להיכרות הבלתי אמצעית שלהם עם הסביבה הישראלית, כולל בעת שהייתם בבתי הכלא.

שני הפרקים האחרונים מוקדשים לשיח הליברלי, שגם בו ניכרת מורכבות אידאולוגית. כותבים ליברלים ייחסו חשיבות רבה לדוגמה

7 ראו למשל: ג"מ אחמד (עורך), פתאוא אלאזהר פי וג'וב אלג'האר ותחרים אלתעאמל מע אלכיאן אלצהיוני, קהיר 1998.