

## שריעה ופוליטיקה בערב הסעודית: סיאסה שרעיה כמכניזם לייצוב השלטון והחברה\*

### מוחמד אל-עטאונה

אופיו האסלאמי-דתי של המשטר הסעודי הינו עובדה הידועה לכל. עם זאת, מעטים המחקרים אשר ביקשו לבחון את דרכי הפעולה ואת המנגנונים השלטוניים השונים המשמשים את המשטר הסעודי במאמציו להפחית את המתח שבין החוק המוסלמי (השריעה) ובין המציאות החברתית-פוליטית העכשווית. במאמר זה אדון באחד המנגנונים השלטוניים המרכזיים המשמשים למטרה זו: העיקרון של סיאסה שרעיה. המאמר סוקר תחילה בקצרה את משמעות המושג הקלאסי של סיאסה שרעיה, ולאחר מכן בוחן את יישומו של העיקרון הזה בקונטקסט הסעודי העכשווי. בחינה זו מתבצעת בעיקר על ידי קריאה ופרשנות של פסקי הלכה (פְתוּוֹת) פרי עטו של שיחי' אבן באז, אשר כיהן כראש הממסד הדתי הסעודי עד יום מותו לפני שנים אחדות. טענתי היא כי הממסד הדתי הסעודי משתף פעולה עם הממסד הפוליטי על מנת ליישם פרשנות מודרנית של המושג סיאסה שרעיה. שיתוף הפעולה מאפשר להכניס שינויים כלכליים וחברתיים תחת כנפי האסלאם, ומחזק בכך את הלגיטימציה הדתית-מוסלמית של המשטר הסעודי.

### מבוא

ערב הסעודית הנה מדינת הלכה, שההלכה האסלאמית (השריעה), בעיקר זו הַתְּנַבֵּלִית-וְהַאֲבִית, היא החוק הרשמי שלה. אין בערב הסעודית רשות מחוקקת – פרלמנט או אספה לאומית – מאחר שהדוקטרינה הוהאבית איננה מכירה בחוקים שמחוץ לשריעה, בטענה שחוק המדינה – כפי שהפיקה מפרשים אותו – נמסר בהתגלות ואינו מעשה ידיהם של בני תמותה (Solaim 1970: 1). לפיכך, מונחים כמו חוק (קאנון) ומחוקק (מְשַׁרְע) אינם חלק מן המינוח המשפטי הסעודי, מאחר שיש להם משמעות של חקיקה סטטוטורית (נְדִיעָה), על כל האסוציאציות השליליות הנלוות אליה. במקומם מקפידים להשתמש במונחים חלופיים כמו תקנה (נְזֵאם) וצו (מְרְסוּם), שלכאורה באים להשלים את השריעה ולא לדחוק את רגליה (אבן זפיר 1999: 1: 65; עבד אל-ג'ואד 1977: 13, 22; Anderson 1976: 185).

אופייה ההלכתי של המדינה הסעודית הוא למעשה תוצר של מסורת רבת שנים. ככלות הכול, מדינה זו הנה גלגולה השלישי של המדינה הוהאבית שנוסדה במאה השמונה-עשרה מכוח הברית שנכרתה בין שיחי' מוחמד אבן עבד אל-והאב, אבי התנועה הוהאבית (נפטר ב-1792), לבין מוחמד אבן סעוד, אמיר דרעייה. ברית זו הניחה את היסוד להסדר הסעודי-והאבי הקלאסי, אשר הוליד את הנוסחה של עולמא-אומרא (העולמא הם בני אֶל-שיחי' ממשפחת עבד אל-והאב, והאומרא הם בני אֶל-סעוד).<sup>2</sup> הסדר זה קבע שהמדינה הסעודית-והאבית תהיה מדינה תאוקרטית שבה תיושם השריעה כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנתו של אבן עבד אל-והאב. בתמורה הכירו הוהאבים בלגיטימיות של המעורבות הפוליטית הסעודית על פי המודל של המדינה האסלאמית הקלאסית,<sup>3</sup> וכן הכירו בסמכותם הבלעדית של הסעודים בעניינים אזרחיים. האחרונים, מצדם,

\* מאמר זה מבוסס על עבודת מ.א. שהוגשה למחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בהנחייתו של נמרוד הורוביץ. ברצוני להודות לו על עזרתו שלא ידעה גבולות במהלך כתיבת העבודה ובהכנת מאמר זה.

<sup>1</sup> על חקיקה באסלאם, ראו: Al-Maududi 1967: 73-97.

<sup>2</sup> על ברית זו, ראו: Crawford 1982; Wenner 1975.

<sup>3</sup> על מודל השלטון האסלאמי הקלאסי, ראו: אל-מאורדי, ללא שנה; אבן אל-פרא 1974.

העניקו את תמיכתם הפוליטית ובכך תרמו את חלקם לחיזוק הנהאפֶּה כתנועה דתית אידאולוגית (Al-Yassini 1985: 23-25).

לאור האמור לעיל, ניתן לקבוע שההלכה במדינה הסעודית אינה מתפקדת רק כחוק שנועד להשליט סדר, אלא משמשת מקור להשראה ובסיס ללגיטימיות של השלטון הסעודי (Nevo 1998: 1). המונרכיה הסעודית השקיעה, לכן, מאמץ רב בשימור אופייה ההלכתי המסורתי של המדינה, והדבר בא לידי ביטוי אף ברטוריקה הפוליטית הסעודית, המדגישה את ההלכה לא רק כחוק המדינה אלא כאידאולוגיה וכמקור השראה פוליטי. דוגמה לכך נמצאת בדבריו של המלך פהד לעיתון הצרפתי לה פיגרו (Le Figaro), כפי שהביאם אל-קאסמי בספרו על סעודיה המודרנית תחת הנהגתו של המלך פהד:<sup>4</sup>

ההלכה האסלאמית איננה שייכת לחבל ארץ זה או אחר. היא טובה לכל זמן ולכל מקום, ואין היא מעכבת את הקדמה כפי שטוענים אחדים. היא מכילה מכל טוב, באופן הנגלה ביותר ובתחומי החיים השונים, הן בתחום הבריאות, החקלאות, הצבא, והן מבחינות רבות אחרות. לכן ההלכה האסלאמית מבהירה לנו את דרך המלך, אם נדבק בה לא יהיה מענייננו מה שיאמרו האחרים (אל-קאסמי 1999: 8).

המחצית השנייה של המאה העשרים, בעיקר החל משנות השבעים, הייתה תקופה רגישה וחשובה בהיסטוריה המודרנית של המדינה הסעודית. תקופה זו התאפיינה בתמורות ובמתחים גאו-פוליטיים אזוריים ופנימיים. במישור החיצוני, נאלצה המדינה הסעודית להתמודד עם אתגרים פוליטיים חיצוניים החל מהסוציאליזם הנאצריסטי, עבור במהפכה של ח'וסייני באיראן וכלה במלחמת המפרץ. במישור הפנימי, הייתה זו תקופה של פיתוח מואץ ושל מודרניזציה שנבעו במישורין מהתרחבות תעשיית הנפט ומהמפגש הבין-תרבותי בין המדינה הסעודית למדינות במערב. הדבר התבטא בתנופת בנייה, פיתוח, עיור ועלייה ברמת החיים של הפרט, שהתרחשו בד בבד עם תהליכים של התחדשות ושינוי – במשק, בחברה, בחינוך ובמסד השלטוני – תהליכים אשר חוקרים אחדים תיארו מאוחר יותר כתהליכי חילון של המדינה הסעודית (Vogel 1999: 97-104; Al-Yassini 1985: 719).<sup>5</sup> תמורות אלה, שהיו מרחיקות לכת מבחינת אופייה ההלכתי של המדינה, יצרו מתח בין קבוצות חברתיות שונות שניתן לסווגן לשתי קטגוריות עיקריות: הראשונה – קבוצת אינטלקטואלים מודרניסטים, אשר היוותה חלק מתנועה אינטלקטואלית מודרניסטית רחבה בעולם הערבי, שקראה למודרניזציה של המדינה באמצעות רפורמות חברתיות-כלכליות-פוליטיות. השנייה – קבוצה מסורתית שצמחה בעיקר מתוך חוגים נהאפים אורתודוקסים שמרניים, שלימים היוו אופוזיציה אקטיבית למשטרה של המונרכיה הסעודית. קבוצה זו פעלה מתוך השראה דתית וקראה לדבקות בעקרונות דתיים-פונדמנטליסטיים שלא עלו בקנה אחד עם שינויים ועם רפורמות חברתיות המכוונים לבסס סדר חברתי חדש (Nehme

<sup>4</sup> על השקפת עולמו של המלך פהד באשר לשלטון המונרכי בסעודיה המודרנית, ראו: Al-Rasheed 1996.

<sup>5</sup> על המודרניזציה המואצת של שנות השבעים, ראו: Al-Sadhan 1980: 75-90; Al-Farsy 1978: 128-170; Abir 1993: 69-94.

(938-939: 1994).<sup>6</sup> קבוצה זו התנגדה לפיכך לכל פגיעה באופי ההלכתי של המדינה, ובעיקר באופי הנהאבי-פוריטני, כפי שהוא מתפרש במקורות הקלאסיים. שיאה של התנגדות זו בא לידי ביטוי במרד האַחְ'וּאן בשנת 1979, ובטענה שהסעודים ויתרו על שלטון ההלכה לטובת מודרניזציה פרו- מערבית של המדינה.<sup>7</sup>

המתחים הפוליטיים והחברתיים בין קבוצות אלה יצרו בסעודיה מציאות חברתית-פוליטית הטרוגנית סבוכה שבה מתקיימות, בעת ובעונה אחת, לפחות שתי השקפות עולם אידאולוגיות בעלות אוריינטציות שונות, שלעתים קרובות אף היו סותרות. כך תיאר פנדי מאמון (Mamoun) תופעה זו מאוחר יותר: "In Saudi Arabia different times and different places exist at once. Saudi Arabia is both a premodern and a postmodern society" (Mamoun 1999: 6).

מציאות זו אילצה את השלטון הסעודי לנקוט גישה "מאזנת", שבאמצעותה ניתן לגשר בין האופי ההלכתי המסורתי-שמרני של המדינה לבין העובדה שהיא חלק מעולם מודרני העובר תהליכים של גלובליזציה. גישה זו התבטאה בעיקר בשימוש הנרחב בדוקטרינה המסורתית של סִיאָסָה שְׂרַעְיָה, שהייתה המכשיר ההלכתי החשוב ביותר בידי השליט המוסלמי לניהול ענייני המדינה בחסותה של השריעה. באמצעותה רשאי השליט, באופן לגיטימי, להתקין תקנות מנהליות לפי שיקול דעתו בשים לב לטובת הציבור, ובלבד שלא תהא פגיעה מהותית בשריעה. על חשיבותה של סִיאָסָה שְׂרַעְיָה בערב הסעודית הצביע פרנק ווגל בעבודת הדוקטורט שלו, ומאוחר יותר בספרו, על מערכת המשפט במדינה זו (Vogel 1999, 2000). ווגל קובע שהגדרתה ההלכתית של סִיאָסָה שְׂרַעְיָה בערב הסעודית מניחה בסיס רחב ביותר לחקיקה על ידי המלך בתמיכתם של המקורות הטקסטואליים: "This is the broadest, freest statement of law-making possible consistent with the upholding of the revealed texts" (Vogel 1999: 719).

מאמר זה ינסה להתחקות אחר משמעותה ואחר אופן יישומה המודרניים של הדוקטרינה המסורתית סִיאָסָה שְׂרַעְיָה, שהייתה אחד ממושגי היסוד החשובים של השלטון באסלאם הקלאסי והפכה לאמצעי מתודולוגי ראשון במעלה בניהול המדינה והחברה בערב הסעודית המודרנית. טענתי המרכזית היא שהדוקטרינה המסורתית של סִיאָסָה שְׂרַעְיָה משמשת בסעודיה מכשיר הלכתי שלטוני חשוב ביותר לשימור אופייה ההלכתי-תאוקרטי, ובעיקר הנהאבי, של המדינה, בד בבד עם סיגול המערכת הנורמטיבית והמוסדית של תאוקרטיה זו לתנאים של מדינה הנקראת להתמודד עם אתגרי המודרנה.

מטרת מאמר זה היא אפוא כפולה: להאיר את המשמעות ההלכתית המודרנית של סִיאָסָה שְׂרַעְיָה כפי שזו מתבטאת בהגותם של העולמא הסעודים המודרניים, ולבחון את אופן השימוש בה כמכשיר שלטוני לעריכת רפורמה ושינויים בחסות השריעה. באמצעות דיון תאורטי במשמעות המושג והתבוננות אמפירית באופן יישומו בערב הסעודית, אבקש להראות כי דוקטרינה זו משמשת כלי ראשון במעלה לייצוב השלטון והחברה במדינה. הדיון יתמקד בבחינת שיתוף הפעולה בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי בשלוש רמות שונות: האחת, ניתוח מתודולוגי של החקיקה הרפורמית, בעיקר זו החברתית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בצווים מלכותיים מצד

<sup>6</sup> על הזהות הסעודית ועל המתחים הנובעים מהגדרתה, ראו: Nevo 1998: 34-53.

<sup>7</sup> בשנת 1979 השתלטה קבוצה פונדמנטליסטית בשם ה"אַחְ'וּאן" על מסגד הכְּעָבָה והנהיגה מרד נגד השלטון הסעודי. על כך: Kechichian 1986: 53-71.

אחד ובפסיקה הלכתית (אֶפְתָּא) מצד אחר – שני כלים לשינוי אשר שימשו כמתודות שהשלימו זו את זו. השנייה, מתן הכשר הלכתי לחידושים טכנולוגיים ואחרים אשר לעתים קרובות נראה כי הם סותרים את ההלכה. בהקשר זה ייבחנו שלושה מקרי בוחן: הטלוויזיה, הביטוח לסוגיו והבנקים. השלישית, ניתוח פסיקות הלכתיות (פְּתוּוֹת) אשר נפסקו במגמה לספק לגיטימציה הלכתית לפרקטיקה שלטונית פוליטית. בהקשר זה ייבחנו שתי פתוות מפורסמות: הראשונה היא הפְּתוּא שניתנה בעקבות מרד האֶחָיוּאן וההשתלטות על המסגד בֶּפְּעָבָה בשנת 1979, והשנייה היא הפְּתוּא שניתנה בעקבות פרוץ מלחמת המפרץ וכניסתם של חיילים אמריקנים לתחום המדינה הסעודית.

בטרם ניגש לבחינת שלוש הרמות השונות של יישום הדוקטרינה של סיאסה שְׂרָעִיה ראוי להגדיר תחילה את המושג עצמו. המאמר ינסה אפוא להתחקות אחר תולדותיה של סיאסה שְׂרָעִיה כמונח משפטי, החל מההגדרה המסורתית הקלאסית של גדולי המשפטנים מהאסכולות השונות, דרך ההגדרה של הסְלָפִים, הַנְּהָאֵבִים והמצרים, וכלה בהגדרה הַנְּהָאֵבִית המודרנית בהגותם של העולמא במדינה הסעודית. סקירה היסטורית זו נועדה לעמוד על התפתחות הדוקטרינה מראשיתה ועד היום, ועל הגבולות ההלכתיים לסמכויותיו של המלך שהכתיב הממסד הדתי הסעודי.

את העמדה הרשמית של הממסד הדתי במדינה תייצג, לצורך ענייננו, משנתו של ראש הממסד הדתי ובכיר העולמא הסעודיים בני זמננו, שיח' עבד אל-עזיז אבן באז. אבן באז, אשר הלך לעולמו לפני שנתיים, היה מבכירי העולמא הסונים המודרניים במאה העשרים. בסעודיה הוא נחשב לדמות הדתית המרכזית לפחות ברבע האחרון של המאה העשרים. הוא מילא שורה ארוכה של תפקידי דת אוניברסליים ומקומיים חשובים. בין תפקידיו הבולטים בערב הסעודית היו כהונותיו כראש "המועצה העליונה לאֶפְתָּא" (1975-1999) וכמופתי הראשי של הממלכה החל משנת 1994 עד מותו ב-1999, כשהיה בן 89.

מאמר זה מצטרף לשיח היסטוריוגרפי רחב העוסק ביחסי דת-מדינה, או עולמא-שלטון, במדינת הלאום במזרח התיכון. מחקרים אחדים בתחום זה עוסקים גם בתפקידה של הדת כמקור לגיטימציה של השלטון הסעודי. בולטים בהם ספרו של איימן אל-יסיני ומאמריהם של אהרן ליש (Layish), ג'וזף קצ'יצ'יאן (Kechichian) ואלכסנדר בליי (Bligh).<sup>8</sup> מחקרים אלו נוקטים עמדה פוליטית-מערכתית הבוחנת את תפקידו של הממסד הדתי כחלק ממערכת חברתית-פוליטית. ברם, אין הם מספקים מודל הסבר קונקרטי של הפונקציות שממלאת הדת כחלק מאותה מערכת, בעיקר בניהול ענייני המדינה. מאמר זה בא להוסיף נדבך להבנת יחסי עולמא-שלטון ומציע להתבונן בסוגיה באמצעות המושג סיאסה שְׂרָעִיה, אשר במידה רבה נועד להסדיר את יחסי השלטון עם נתיניו.

כדי לעמוד על חקר הדוקטרינה של סיאסה שְׂרָעִיה כמונח הלכתי משפטי, די להצביע על התייחסותו המינוורית של ווגל, שהנה חלק מנרטיב שעסק במערכת המשפטית הסעודית, כמאפיינת את מצב המחקר המערבי בנושא זה.<sup>9</sup> ואכן, לא נקרה בדרכי כל מחקר העוסק בסיאסה שְׂרָעִיה כסוגיית דיון מרכזית. קיימים מספר חיבורים בספרות האסלאמית הדנים בשלטון על פי התאוריה של המדינה האסלאמית הקלאסית בכלל ובסיאסה שְׂרָעִיה כמונח הלכתי-משפטי בפרט. הבולטים בחיבורים אלו הם אלה של אבן תימייה ושל תלמידו אבן קיים אל-ג'וויזיה בספרות

<sup>8</sup> ראו: Bligh 1985: 37-50; Kechichian 1986: 53-71; Layish 1984: 29-63; Al-Yassini 1985

הקלאסית, וחיבוריהם של יוסף אל-קרדאוי, עבד אל-פתאח עמרו, ועבד אל-והאב ח'לאף הנחשבים לבולטים בין המחקרים המודרניים. המשותף לחיבורים אלו הוא שמרביתם דנים במשמעותו הקלאסית של המונח, למעט ספרו של עמרו העוסק ביישום הדוקטרינה של סיאסה שרעיה בדיני האישות במשפט הירדני.<sup>10</sup>

## סיאסה שרעיה: הגדרה ותולדות המונח

סיאסה שרעיה במקורות הקלאסיים:

הספרות הערבית המודרנית, כמו גם הקלאסית, הגדירה את המונח סיאסה כניהול נאות של ענייני הנתונים על ידי בעלי השררה, כאשר מי שנושא בעשייה נקרא סאאס, שם שנגזר מ"סיאסה" (אבן מנזור 1956: 108). אבן ח'לדון הגדיר סיאסה כניהול ענייני הנתונים (תדביר שאון אל-רעיה) באמצעות הדאגה לשלומם ולרווחתם, לרכושם ולכבודם ולקיום משפט צדק ביניהם (אבן ח'לדון 1982: 213). המונח שרעיה נגזר מהמילה שריעה (ההלכה האסלאמית) והוא מבטא עשייה הלכתית. מכאן, הצירוף סיאסה שרעיה מתאר פרקטיקה שלטונית (סיאסה) באמצעות ההלכה (שריעה).

הדוקטרינה של סיאסה שרעיה מוכרת במקורות האסלאמיים הקלאסיים שנושאים השלטון באסלאם. פקהא אסלאמיים כמו הפקה השאפעי אל-מאורדי (נפטר ב-1058) והפקיה החנבלית אבן אל-פרא (נפטר ב-1066) עסקו בפילוסופיה המדינית האסלאמית והכתירו את חיבוריהם בכותרת דיני השלטון (אחכאם סלטאניה). עיקר עיסוקם היה במהות השלטון האסלאמי ובניהול ענייני האומה באמצעות הדוקטרינה של סיאסה.<sup>11</sup> חיבורים אלו, בדומה למקורות קלאסיים נוספים, הגדירו את הדוקטרינה המסורתית של סיאסה שרעיה כ"מקור חקיקה משלים" (מסדר תשריע תבעי). הגדרה זו מגבילה למעשה את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה למקרים שאין להם סעד במקורות ההלכתיים. יחד עם זאת, הם הכירו בסמכותו הרחבה של השליט – אשר ניחן, תאורטית, בכישורים מוסריים ומשפטיים (ומוכר כמג'ית'הד) – להתקין תקנות ולהסדיר עניינים ציבוריים במטרה לשרת את האינטרס הציבורי הכללי (אל-מסלחה אל-עאמה), ובלבד שלא תהא פגיעה בשריעה (Anderson 1976: 12; Schacht 1964: 54).<sup>12</sup>

יסודותיה של דוקטרינת סיאסה שרעיה הוכרו במתודולוגיה המשפטית הקלאסית ותוארו כדלקמן: היסוד שמשמעותו לבקש את הטוב, להתכוון לטוב יותר (אסת'חסאן); טובת הכלל ללא שום הגבלה (אל-מסלחה אל-מ'סלה), עיקרון המקביל לדיני היושר (equity) המוכרים במשפט האנגלי; סיפוק אמצעי לפתרון סוגיות שרעיות השנויות במחלוקת (סד אל-ד'ריעה); מנהג המקום (ערף); התחשבות בתוצאות המעשים (אעתבאר מאלאת אל-אפעאל); גילוי "כוונותיה" של

<sup>9</sup> ראו: Coulson 1964: 129, 179; Schacht 1964: 12.

<sup>10</sup> ראו: ח'לאף 1989; עמרו 1998; אל-קרדאוי 1998.

<sup>11</sup> ראו הערה 3.

<sup>12</sup> ראו גם: עמרו 1998: 28; אל-קרדאוי 1998: 27-29.

השריעה או ההתחקות אחרי הפרשנות הנכונה שלה (מקאסד אל-שריעה); התחשבות במחלוקות בעניינים שרעיים (מראעאת אל-ח'לאף) (אבו זהרה 1957: 65-75; עמרו 1998: 5; אל-קרדאוי 1998: 32-34).

למעשה, באמצעות יסודות אלו אישרו כל האסכולות את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה, אם כי במגבלות ובסייגים מסוימים שבאו לידי ביטוי בהיקף הסמכויות שהוענקו לשליט. בין המשפטנים היו שהרחיבו את השימוש, כמו מאלף אבן אנס וכמו פקהא חנבלים ושאפעים מאוחרים יותר, והיו שהגבילו אותו, כמו אל-שאפע, אחמד אבן חנבל ואבן חזם (עמרו 1998: 36). על פי עקרון האסתתסאן – עקרון משפטי מוכר באסכולה הנפית – רשאי השליט, או מי שמוסמך לכך על פי השריעה, לחרוג מן הדין המשתמע ישירות מדברי הקוראן במקרים מסוימים, המוגדרים היטב, שבהם עלול דין זה להוביל לתוצאות בלתי רצויות, לטובת דין שהוא צודק יותר מבחינת תוצאותיו (אבו זהרה 1957: 252). ברם, אסכולה זו נחשבת לאחת האסכולות המצמצמות ביותר את הסמכויות המוענקות לשליט באמצעות הדוקטרינה של סיאסה שרעיה. הדבר מתבטא בעיקר בהגותו של אבן עאבדין (נפטר ב-1836), שהגביל את סמכותו של השליט במסגרת דוקטרינה זו לעונשים דיסקרציוניים (תעזיר) בלבד (אבן עאבדין ? 196: 3: 148).

בדומה לעיקרון האסתתסאן קיים עקרון האסתסלאח המוכר באסכולה המאלפית. עיקרון זה מתיר למי שסמכות העשייה מופקדת בידיו להשתמש בכישוריו השכליים לשם פיתוח משפט שמוטיבציה חברתית תועלתנית עומדת מאחוריו ומנחה אותו. בהסתמך על עיקרון זה הוכרו סמכויות רחבות של השליט באסכולה המאלפית. הדבר בא לידי ביטוי בהגותו של אבן פרחון (נפטר ב-1379), איש הלכה מאלפי, שהגדיר את עשייתו של השליט במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שרעיה כ"חשיפת העוונות" (אל-כֶּשֶׁף עַן אל-מְזַאֵלם) (אבן פרחון ללא שנה: 110). הוא ראה בחשיפת האמת את תכליתה של סיאסה שרעיה והדגיש את מעשיו של השליט במסגרת הרתעה ומניעת עוונות. על פי אסכולה זו הוכרו פסיקותיו של השליט בעניינים הקשורים לדין הפלילי על כל סוגיו השרעיים (חֻדוּד, קסאס ותעזיר), להבדיל מהאסכולה הנפית שהגבילה את העיסוק לענישה דיסקרציונית (תעזיר). אל-שאטבי (נפטר ב-1370), שנמנה גם הוא עם האסכולה המאלפית, מצדד בהענקת סמכויות רחבות לשליט במסגרת דוקטרינה זו. טענתו המרכזית היא שאין הטלת חובה (תקליף) ללא אג'יתהאד. לדידו, החידושים ואתגרי הזמן המשתנים מחייבים מתן תשובות וכלים מתחדשים ליישום אותה חובה. אי לכך, יצירת כלים שרעיים חדשים היא כורח המציאות ותנאי להטלת תקליף (עמרו 1998: 31).

השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה זכה לתמיכה מפקהא שאפעים באמצעות יישום העיקרון של "כוונותיה של השריעה" (מקאסד אל-שריעה) (אל-ח'טיב 1958: 183). לשם דוגמה, בספרו קואעד אל-אחכאם פי מסאלח אל-אנאם, טוען אל-עז אבן עבד אל-סלאם (מלומד שאפע, נפטר ב-1240) שחובתו של השליט או המוסמך מטעמו היא להתחקות אחר כוונות (מקאסד) השריעה במגמה לשרת את טובת הכלל (אבן עבד אל-סלאם 1968: 2: 189). טענה זו זכתה לתמיכה בקרב מלומדים שאפעים אחרים, אשר הציגו עמדות בזכות פרקטיקת האג'יתהאד המוכרת במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שרעיה, אם כי הקפידו לקרוא לה מְסֻלַחַה (אל-דמשקי 1937: 48; אל-שראזי ללא שנה: 2: 220, 234). ראוי לציין שעמדותיהם של המלומדים השאפעים המאוחרים היו שונות מאלה של מורם אל-שאפע, שלא הכיר בפרקטיקת האג'יתהאד מחוץ לשורשי ההלכה והגדיר את האג'יתהאד של השליט במסגרת שורש ההלכה הרביעי, ההיקש

האנלוגי (קניאס) (אל-שראזי ללא שנה : 2 : 220, 234 ; אל-דמשקי 1937 : 2 : 82 ; אל-חיטיב 1958 : 3 : 129).

הדוקטרינה של סיאסה שרעיה מוכרת גם באסכולה החנבלית, שבה היא מתקשרת עם המנגנון של המסלחה. אבן תימייה (נפטר ב-1328) התייחס בתחילה בחשדנות אל הדוקטרינה של המסלחה בשל קרבתה אל השיטות המבוססות על שיקול דעת, אך בסופו של דבר אישר שימוש נרחב בה, אם כי בצורה מבוקרת. הוא התיר ליישמה בכל התחומים, כולל מערכת היחסים בין האדם למקום (עבאדאת), ובלבד שלא תהא סתירה למקורות הטקסטואליים ולתורת המשפט של גדולי המשפטנים. לדידו, תפקידו של האמאם (השליט) לאכוף את השריעה ואת ההתנהגות המוסרית הנאותה על נתיניו, ואלה מצדם חייבים בציות ובכניעות (אבן תימייה 1985 : 6 Kcan 1973).

תלמידו של אבן תימייה, אבן קיים אל-גיוווייה (נפטר ב-1350), הלך בדרכו ואף התיר שימוש נרחב יותר בדוקטרינה של סיאסה שרעיה באמצעות אותו מנגנון של מסלחה. הדבר התבטא בקביעתו של אבן קיים אל-גיוווייה בלשון זו: "כל מקום שנמצאת בו המסלחה – שם החוק האלוהי" (אנינמא פאנת אל-מסלחה פתימ שרע אללה). הוא הגדיר סיאסה שרעיה כ"ציוני דרך" (עלאמאת ואמאראת) שבאמצעותם מתגלה הצדק של האל ושל נביאו. בספרו אעלאם אל-מוקענן מדגיש אבן קיים אל-גיוווייה את ההיקף הנרחב של סמכויות האמאם בכפוף לעיקרון של המסלחה, ומביא דוגמאות לכך מהסחאבה (אבן קיים אל-גיוווייה 1973 : 374). גישתו מזכירה במידה רבה את גישתו של אבן פרחון בספרו תבסרת אל-חפאם.

תמיכה בדוקטרינה של סיאסה שרעיה נמצאת בהגותם של חנבלים אחרים כמו אבן עקיל החנבלי (נפטר ב-1119), שהכיר בשיקול דעת נרחב של השליט. הוא הגדיר אותה כך: "מה שמקרב את האנשים לצדק ומרחיק אותם מהשחיתות, גם אם אינו בא באמצעות הנביא או באמצעות המלאך" (מא פאנ פעלן יכונ מעה אל-נאס אקרר אל-סלאח ואפעד ען אל-פסאד, ואן לס ידעה אל-רסול ולא נל בה וחי) (עמרו 1998 : 35 ; אל-קרדאוי 1998 : 33).

סיאסה שרעיה בהגות הסלפית :

את הדוקטרינה של סיאסה שרעיה ייצגו בצורה הטובה ביותר אבות תנועות הסלפיה, כמו מוחמד אבן עבד אל-והאב (נפטר ב-1792), אבי התנועה הסלפית הוהאבית, מוחמד עבדה ורשיד רדא במצרים. משנתו הפוליטית של מוחמד אבן עבד אל-והאב הושפעה מאבן תימייה ובמיוחד מספרו אל-סיאסה אל-שרעיה פי אסלאח אל-ראעי ואל-רעיה (אל-סלמאן 1988 : 59 ; 66 : Schacht 1964). (אנו למדים זאת מהאופן שבו הגדיר אבן עבד אל-והאב את תפקידם של העולמא במדינה האסלאמית – הגדרה המושתתת בצורה מובהקת על זו של אבן תימייה. אבן עבד אל-והאב חילק את ההגמוניה השלטונית במדינה בין העולמא, שהנם בני סמכא בענייני משפט וידע הלכתי (פקה), לבין האומרא (השליטים), האמורים לשלוט בעצה אחת ובשיתוף פעולה איתם. בכך, וכן בהסתמכו על משנותיהם של קודמיו – בעיקר אבן תימייה ואבן קיים אל-גיוווייה – המשיך אבן עבד אל-והאב לתמוך ביישום הדוקטרינה של סיאסה שרעיה במובן הרחב שלה. הוא קישר אותה לעיקרון האגיתאהד, הנחשב לאחד מעקרונות היסוד של הפילוסופיה הדתית הוהאבית, שבא במקום החיקוי (תקליד) (אל-סלמאן 1988 : 101-92). אולם אבן תימייה ומוחמד אבן עבד אל-והאב לא סיפקו מודל מפורט לשיתוף הפעולה בין העולמא לשליטים, ותיחום הגבולות בין שתי

הקבוצות לא היה ברור. נוסחה זו, שהאבות הנהאבים הקדמונים קבעוה, מהווה בסיס למערכת היחסים בין שני הממסדים, הפוליטי והדתי, בערב הסעודית המודרנית, אם כי ב"כללי המשחק" חלו תמורות ושינויים המתבטאים בחלוקת הסמכויות בין שתי הקבוצות.

מעניין לציין שנוסחה זו התקיימה במשך מאות בשנים בין בני סעוד לבין הנהאבים, למרות הקשיים הרבים שצצו עקב השתנות התנאים הגאו-פוליטיים והחברתיים. הסבר לכך אפשר למצוא ביחסי התלות ההדדיים המתפתחים בין גופים בעלי עצמאות חלקית, כפי שהדבר מוצג במאמרו של אייזנשטדט (Eisenstadt) על יחסי דת ופוליטיקה באימפריות שיש בהן שלטון ריכוזי. אייזנשטדט מציין את התמיכה ההדדית בין גופים הנהנים מעצמאות יחסית, ומסביר זאת בכך שכל צד שואף להשתלט על מוקדי כוח החשובים לצד האחר, שבאמצעותם יוכל לקדם את האינטרסים שלו (Eisenstadt 1962: 283). נראה שכלל זה חל גם בסעודיה, וכך הולידה תלותם ההדדית של האומרא והעולמא את הנוסחה ההיסטורית הנהאבית-סעודית ושימרה אותה.

הדוקטרינה של סיאסה שְרָעִיָה זכתה להתייחסות תנועת הסְלֶפִיָה המצרית, בעיקר בהגותם של מוחמד עבדה ורשיד רדא. מוחמד עבדה מתייחס לסיאסה שרעיה כאל אחד המכשירים החשובים בעריכת שינויים ורפורמה בחסות השריעה. במסגרת הצעותיו לרפורמות במערכת המשפטית, למשל, הוא הציע שההכרעה בענייני הַנְקָף וחלק מההכרעות במחלוקות בעניינים של מעמד אישי יהיו כפופות להחלטתו של השליט (Layish 1978: 264).<sup>13</sup> רשיד רדא מגדיר את סמכויותיו של השליט ומציין את חובתו של המנהיג לספק פתרונות לסוגיות ולבעיות שהן צו השעה, זאת באמצעות האֶגְיָתֶה־הֶאֱדֶה של הח'ליפה עצמו ובהתייעצות עם העולמא (אֶהְלֶ-אל-חַל ואל-עֶקְד). מה שמעניין בגישתו של רדא הוא חלוקת הסמכויות בין העולמא לבין השליט: מקום שמסקנותיו של הח'ליפה שונות ממסקנותיהם של העולמא, מטיל רדא את חובת הציות על העולמא, ובלבד שלא תהא בכך סתירה לשריעה. נוסחה זו אמנם מגבילה את כוחו של השליט, אך היא מעניקה לו סמכות לפסוק בעניינים שאינם נזכרים במקורות הטקסטואליים (ליש 1986: 105). בכך מצטרף רשיד רדא לעולמא 'המתירניים' ביחסם לשימוש בסיאסה שְרָעִיָה, כמו המאלכים, השאפעים והחַנְבֵּלִים המאוחרים.

סיאסה שְרָעִיָה במשנתו של המופתי הסעודי עבד אל-עזיז אבן באז :

אבן באז הכיר בסמכויותיו ההלכתיות הרחבות של השליט לחוקק חוקים ולערוך שינויים לפי שיקול דעתו, בתנאי שלא תהא במעשיו סתירה לשריעה. עמדתו זו באה לביטוי בפְתוֹת ובמקומות רבים בהגותו. דוגמה לכך מצויה בדיון שנערך במסגד פֶּיֶסֶל בן תורכי בריאד, שבמהלכו הדגיש אבן באז את חובת הציות לשליטים ולעולמא, בתנאי שאין דבריהם מנוגדים לשריעה. הוא נימק את דבריו בכך שחובת הציות משרתת את העיקרון של טובת הכלל (אל-מֶסְלַחֶה אל-עאמה). לדידו, תפקידם של העולמא במדינה האסלאמית הוא ביאור רצונותיו של האל באמצעות ניתוח של דבריו ופירושים, ותפקידם של האומרא ליישם את רצונותיו אלו (אבן באז 1997: 7: 115-122).<sup>14</sup> על עמדתו של אבן באז כלפי יחסי שליט-נשלט וכלפי היקף סמכויותיו של השליט במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שְרָעִיָה לומדים גם מפסקי ההלכה (פְתָאנָא) שלו. להלן נדון באחת הפְתוֹת החשובות והמפורסמות בהקשר זה :

<sup>13</sup> על סיאסה שְרָעִיָה במשנתם של הוגים מודרניסטים, ראו: אל-דריני 1982; חילאף 1989.



שאלה: למה הכוונה בציות לבעלי הסמכות (ולא אל-אֶמֶר) בפסוק,<sup>15</sup>  
האם הכוונה לעולמא או לשליטים?  
תשובה: <sup>16</sup> אומר האל ירום הודו: "צייתו לאללה, לשליח ולמושליכם,  
וקמכו על אללה והשליח בחילוקי דעות ביניכם, אם מאמינים אתם  
באללה וביום האחרון, כי זהו הנוהג הטוב וההגון ביותר".<sup>17</sup>  
בני הסמכא הם העולמא והאומרא של המוסלמים, ויש לציית להם  
בתנאי שצויהם תואמים את רצון האל ואינם מנוגדים לו. יש אפוא  
לציית לעולמא ולאומרא בעשיית הטוב, כי רק בדרך זו ישכנו שלום  
וביטחון והנעשק יינצל מהעושק. ואילו אי-ציות לדבריהם יגרום  
לאנרכיה, והחזק יעשוק את החלש. עם זאת, אם יצוו על עשייה בניגוד  
לרצון האל, דוגמת ציווי לשתות יין או לעסוק בריבית, אין לציית  
לדבריהם, בין שמדובר בעולמא ובין שמדובר בשליטים. אך אין לצאת  
נגד השליטים אף שאינם מיישמים את השריעה, אלא יש לנהוג בדרכי  
נועם; למשל, לייעץ להם.

הגדרתו של אבן באז למונח סיאסה שְׁרָעִיָה נסמכת במידה רבה על תורתם של האבות החֲנַבְלִים-  
והאבים הקדמונים כמו אבן תימיה, ועל הוגה מאוחר כמוחמד אבן עבד אל-והאב. אבן באז הכיר  
בסמכויות רחבות ביותר של השליט באמצעות הדוקטרינה של סיאסה שְׁרָעִיָה ואף סיפק לכך  
נימוקים נוספים על אלה של אבותיו הקדמונים. בדומה לקודמיו, לא הגדיר אבן באז את חלוקת  
הסמכויות בין העולמא לשליטים והסתפק בהגדרה כללית למדי של היקף סמכויות השליט. את  
נימוקיו להיקף הנרחב של סמכויות אלה הוא תומך באמצעות פרשנות מיוחדת למקורות  
הטקסטואליים (הקוראן והסונה) והרחבת השימוש בעיקרון המְסֻלַחָה.

באמצעות פרשנות מיוחדת של הפסוק שפתח בו את תשובתו (ראה לעיל), מניח אבן באז  
בסיס רחב לפעילותו של השליט. הוא מציין שהציות לשליט שזור בציות לאללה ולנביאו ובכך  
מצביע על חשיבות הציות לשליטים. אבן באז מסייג חובת ציות זו רק במקרה שהשליט או בעל  
הסמכות מצווה על מעשה שהוא עֲבֵרָה מובהקת על השריעה. יחד עם זאת, הוא קובע שאין לצאת  
נגד השליט גם במקרה שזה אינו נוהג על פי השריעה, אלא לכל היותר להאיר את עיניו שהוא פועל  
בניגוד לה. בדבריו הכתיב למעשה אבן באז את השימוש בעיקרון של המְסֻלַחָה, עיקרון שהנו מושג  
יסוד במשפט ובהגות הפוליטית המוסלמית, ואשר באמצעותו ניתנה כאמור הלגיטימציה  
לפעולותיו של השליט במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שְׁרָעִיָה. מכאן שמוטיבציה חברתית לבדה  
מספיקה כדי שהשליטים יפסקו הלכות חדשות מתוך המקורות ההלכתיים עצמם, כמו  
הדוקטרינה של סיאסה שרעיה. בהסתמך על עיקרון זה מחייב אבן באז את הציות והכניעה  
לצווים ולתקנות המלכותיים שאינם מתבססים על השריעה בתחומים כמו חוקי התנועה, תאונות  
הדרכים, יחסי עובד-מעביד וכן לצווים ולתקנות הנובעים מצרכים חברתיים. אבן באז מנמק את  
עמדתו החיובית כלפי צווים ותקנות אלה בכך שמטרתם היא לשמור על טובת הכלל.

<sup>14</sup> ראו: אל-שרק אל-אֶסְט, 5 במאי 1993.

<sup>15</sup> הכוונה לפסוק מסי' 59 מתוך "בשורת הנשים", (סורת אל-נסאא) (קוראן, 1971. בן שמש, אהרן (מתרגם): 56. [להלן  
קוראן]). הפניות אל הקוראן יובאו מכאן ואילך מתוך תרגום זה.

<sup>16</sup> בשל אורכה של התשובה, נביא להלן חלק ממנה. תשובה מלאה ראו בתוך: אל-שויער 1997, 7: 115.

## סיאסה שְׂרָעִיה כמכניזם שלטוני בערב הסעודית

בערב הסעודית מתבטאת הדוקטרינה של סיאסה שרעיה בצווים מלכותיים שמוציא המלך, בעצמו או באמצעות מי שבא מטעמו, כמו השרים והאומרא הסעודיים. צווים אלה, אשר צרכים של חקיקה או מטרות פוליטיות הניעו את יוזמיהם, סותרים לעתים קרובות את הוראות ההלכה. פסק ההלכה (פְּתוּא) שימש בדרך כלל כמכשיר הלכתי חשוב ביותר במתן לגיטימציה דתית לאותם צווים ולמדיניות הרפורמית של המלך, בדרך של עיגון התימוכין להם במקורות ההלכה (Vogel 1996: 263). העובדה שלמופתי הייתה סמכות להקל או להחמיר במתן הפְּתוּא בהתאם לטובת הכלל (סמכות המוכרת במקורות ההלכתיים האסלאמיים בתור אל-סיאסה אל-אֶפְתָּאִיָּה), סייעה בוודאי להתאים את תכליתה של הפְּתוּא לצרכים הפוליטיים של השליט שביקש להכשיר החלטות פוליטיות מן הבחינה ההלכתית, במגמה לשמור על יציבות המשטר ועל כשרותו בעיני החברה (אל-אשקר 1993: 68).<sup>18</sup>

אי לכך, אין ספק שלפְּתוּא היה תפקיד מכריע ביישום של סיאסה שְׂרָעִיה כשיטה הלכתית לניהול ענייני המדינה והחברה. המשטר הסעודי היה ער לחשיבותם של העולמא בכלל ושל המופתים, נותני חוות הדעת ההלכתית, בפרט, והוא ניסה למסד, לשלבם בשלטון, ובכך להפוך אותם לשותפים מלאים לכאורה באחריות למדיניות ולהכרעות הפוליטיות. בשנת 1975, למשל, התקבלו חוקי יסוד לארגון-מחדש מקיף בממסד הדתי הסעודי, לרבות בבתי הדין השְׂרָעִיים. הציפייה הייתה שמוסדות אלו במתכונתם החדשה ימלאו תפקיד קונסטרוקטיבי בהתאמת השריעה לצורכי הזמן (עבד אל-ג'ואד 1977: 145; ליש 1986: 106; Mamoun 1999: 36). במסגרת הרפורמה בממסד הדתי הוגדרו תפקידיהם של העולמא מחדש באופן שהדגיש את היותם חלק מהמנגנון השלטוני של המדינה. בעקבות כך הוקמו גופים חדשים כגון "ועדות מוסר ומשמרות צניעות" (לג'אן אל-אֶמְר בַּאֶל-מַעְרוּף וְאֶל-נְהִי עֵן אֶל-מִנְפֵּר), "מועצת האֶפְתָּא העליונה" (מְדִירֵת אל-אֶפְחָאֵת' אל-דִינְהָ שְׂאוּן אל-אֶפְתָּא וְאֶל-דְּעוּה וְאֶל-אֶרְשָׁאד), "לימודי דת" (אל-תַּעְלִים אל-דיני), "פעילות מיסיונרית אסלאמית (דְּעוּה) בתוך ערב הסעודית ומחוץ לה" (אל-וַעֲז וְאֶל-אֶרְשָׁאד אל-אֶסְלָאמִי דֶאחִ'ל וְח'אֶרְג' אל-מַמְלָכָה אל-עֶרְבִיָּה אל-סְעוּדִיָּה), "הפיקוח על לימודי הבנות" (אל-אֶשְׂרָאף עֵלָא תַּעְלִים אל-בְּנָאֵת), "הפיקוח על המסגדים וההקדשים" (אל-אֶשְׂרָאף עֵלָא מְסַאגִ'ד ואל-אֶנְקָאף), "הפצת האסלאם והטמעת הכבוד הסעודי בעולם באמצעות אגודת הצעירים המוסלמים וארגון הנוער המוסלמי העולמי" (נְשֵׁר אל-אֶסְלָאם וְתַרְסִיח' אל-הִיבָה אל-סְעוּדִיָּה פִי אל-מְקָאמָאֵת אל-דְּוִלִיָּה, עֵן טְרִיק אל-מְנֻמָּאֵת אל-אֶסְלָאמִיָּה, מְתִ'ל רֶאפְטָת אל-מְאָתְמֶר אל-אֶסְלָאמִי וּמְנֻמָּאֵת אל-שְׂבָאב אל-אֶסְלָאמִי אל-עֵאֶלְמִי) (Al-Yassini 1985: 77; Al-Farsy 1978: 67).

בין מוסדות אלו נחשבת "מועצת האֶפְתָּא", אשר בראשה עמד אבן באז (החל מ-1975), לאחד הממסדים הדתיים החשובים ביותר המספקים לגיטימציה לפרקטיקה השלטונית הפוליטית. בפועל הייתה מועצה זו חלק מהמנגנון השלטוני במדינה והייתה כפופה ישירות למלך,

<sup>17</sup> קוראן: 56: "בשורת הנשים", פסוק מס' 59.

<sup>18</sup> על שיקול דעת באֶפְתָּא, ראו: אל-קראפי 1967; אל-קרדאוי 1988.

בהיותו ראש הממשלה. בין תפקידיה שימשה גורם מתווך בין השלטון לחברה, בכך שנתנה "פירוש הלכתי" למהלכי רפורמה ולשינויים חברתיים ופוליטיים. כן עסקה המועצה בהפצת הרעיונות הפורטינניים של הדוקטרינה הנהאבית, באמצעות חוגי תועמלנים והכשרת מתנדבים שעסקו ב"דְעוּה" ובקידום רעיונות אלה (Al-Yassini 1985: 80-81). לאמתו של דבר, ייעודה העיקרי של מועצה זו היה הדגשת הלגיטימיות ההלכתית של העשייה הפוליטית של המלך, והאדרת הדבקות, כביכול, של בית המלוכה בעקרונות הנהאביים הפורטינניים מבית מדרשו של מוחמד אבן עבד אל-והאב.<sup>19</sup> שיתוף הפעולה בין מועצה זו לבין הממסד הפוליטי ניכר לפחות בשלושה מישורים: א. חקיקה. ב. הכשרת חידושים שסותרים את ההלכה. ג. הכשרת החלטות פוליטיות מן הבחינה ההלכתית.

## א. חקיקה

ניתן לזהות את מעורבותו של הממסד הדתי במהלכי חקיקה רפורמית, בעיקר בנושאים שנויים במחלוקת במגוון רחב של תחומי חיים, כמו הדין הפלילי, אתיקה ומוסר, עסקאות רכוש, דיני אישות ומצוות פולחניות. החקיקה נעשתה תוך אינטראקציה ושיתוף פעולה מלאים בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי, שיתוף פעולה שבאמצעותו התאפשרה חקיקה מהותית בתחום המשפט הציבורי ובמיוחד במשפט הפלילי, אך גם בתחום הפיסקלי, המסחרי, הביטוח הסוציאלי, העבדות, דיני הראיות והפרוצדורה (מחמסאני 1962: 367-368).<sup>20</sup> מבחינה פרוצדורלית לובש שיתוף הפעולה בין שני הממסדים שתי צורות שונות ומשלימות:

### 1. מתן תוקף של חוק לפסיקה הלכתית קיימת

בשיטה זו, קיבלה הפסיקה ההלכתית עצמה מעמד של חוק מדינה באמצעות צו מלכותי. ראוי לציין שלפי ההלכה האסלאמית הפְּתוּא הנה פסיקה הלכתית בלתי מחייבת וייעודה הוא אינפורמטיבי (אָח'יבאר) גרידא, לעומת פסיקתו של הקאדי היושב בדין אשר מחייבת את הצדדים המתדיינים (אָח'יבאר) (Messick 1986: 111).<sup>21</sup> כדי להפוך פְּתוּא להוראת חוק מחייבת היה צורך בצו מלכותי אשר יעניק לפְּתוּא את התוקף המשפטי המחייב. בדרך זו ניתנו מספר פְּתוּות, בעיקר בתחום האתיקה והמוסר, אשר מאוחר יותר הפכו לחוקים באמצעות צווים מלכותיים. כזאת, למשל, הייתה הפְּתוּא שאסרה על מקומיים להגיש אוכל לזרים במהלך חודש הצום ואף אסרה על האחרונים לאכול בגלוי בשעות היום במהלך חודש הצום. פְּתוּא זו ניתנה על ידי מועצת האָפְּתא העליונה בראשותו של אבן באז וקיבלה תוקף של חוק בצו מלכותי (אבן זפיר 1999: 99).<sup>22</sup> דוגמה נוספת הייתה הפְּתוּא האוסרת על נשים לנהוג: הפְּתוּא, שהוצאה על ידי "מועצת האָפְּתא" ונתמכה במובאות מהקוראן ומהסונה, נומקה בכך שנועדה להגן על האישה מסכנות העלולות לנבוע מעצם היותה לבד בעת הנהיגה (ח'לוה). הטענה הייתה שהנהיגה נחשבת ליסלילת דרך' לעבירות מוסר

<sup>19</sup> על יחסי עולמא-שלטון בערב הסעודית, ראו: Bligh 1985: 37-50; Layish 1984: 29-63; Kechichian 1986: 53-71.

<sup>20</sup> ראו: Al-Farsy 1978: 128-170; Al-Sadhan 1980: 75-90; Abir 1993: 69-94.

<sup>21</sup> על ההבדל בין הפסיקה ההלכתית של המופתי לזו של הקאדי, ראו: אל-אשקר 1993.

מאחר שהאישה חשופה לפיתויים כשהיא נמצאת לבדה. עוד נטען שפעולת הנהיגה תחייב את האישה לחשוף את פניה ברבים (שהרי לא תוכל לנהוג ללא כיסוי פנים), דבר שכשלעצמו מנוגד לשריעה (אל-שויער 1997: 3: 351-353; אבן זפיר 1999: 1: 100).<sup>23</sup> פְּתוּא אחרת נגעה להגבלת המוהר, והיא ניתנה בעקבות פנייתו של המלך. על פי ההלכה המוהר הוא חלק ממצוות הנישואין, והוא אחד התנאים לעריכת חוזה נישואין (עֶקֶד וְזוּאגִי). ברם, סכומי המוהר לא הוגדרו בהלכה והצדדים הם שקובעים אותם בעת עריכת חוזה הנישואין על פי מנהג המקום (עֶרְף). בערב הסעודית, במסגרת העיצוב הנורמטיבי החברתי על פי האידיאולוגיה הנהאבית, הוגבל סכום המוהר בנימוק שהדבר יקל לקיים את מצוות הנישואין (הנחשבת לאחת המצוות החשובות באסלאם), וממילא יסייע לביעור תופעות שליליות הנובעות מהיעדר נישואין, כגון ניאוף (זְנָא). בהקשר זה נאסר על אנשים לדחות את נישואי בנותיהם או אחיותיהם מסיבות לא לגיטימיות, ונד בבד נקבעה שורה ארוכה של הקלות לצעירים המבקשים להינשא (אבן זפיר 1999: 1: 85).<sup>24</sup> בין הקלות אלו היו הלוואות בתנאים מועדפים מקרן מיוחדת בהנהלתו של שיח' אבן באז, קרן שהוקמה כדי לסייע לצעירים להינשא וקיבלה תמיכה ממקורות ממלכתיים.

פְּתוּא אחרת שקיבלה תוקף של חוק הייתה הפתוא שהגדירה את היקף סמכויותיו של המלך בקביעת העונש הסופי על עבירות פליליות. דוגמה לשילוב הפן הדתי עם הפן הממלכתי אפשר למצוא בעֶבְרָה של שוד דרכים (תְּרַאפָה) אשר מוגדרת כעֶבְרַת חֲדוּד מן הבחינה ההלכתית, דהיינו עברה שהעונש עליה קבוע מראש. בשנת 1975, במסגרת רפורמה בבתי הדין השְּרָעִיִּים שהרחיבה את סמכויותיו השיפוטיות של המלך, נקבע לעברה זו סדר דין פלילי חדש באמצעות צו מלכותי אשר הסתמך על הפְּתוּא של "מועצת העולמא העליונה" מה-10 ספטמבר 1981 (אבן זפיר 1999: 2: 393).<sup>25</sup> על פי אותה פתוא, ולאחר מכן גם על פי הצו המלכותי, נקבע שסמכותו של בית הדין מצטמצמת לקביעת סוג העברה ולהצעת עונש ההולם את חומרתה, ואילו הענישה הסופית והקובעת היא בסמכותו הבלעדית של המלך, בהיותו ערכאת השיפוט העליונה. הוא רשאי לקבל את הצעת בית הדין או לדחותה לפי שיקול דעתו. עוד נקבע שעונשים חמורים כמו הוצאה להורג, כריתת איברים ועונשים גופניים בכלל יהיו באישורו של המלך, והוא רשאי לאשר את העונש שפסק בית הדין או להורות לגורם הרלוונטי המוסמך לתקנו או לערוך בו דיון מחודש (שם: שם).

## 2. חקיקה בהסתמך על פסיקה הלכתית קיימת

במסגרת השיטה השנייה של החקיקה נעשתה החקיקה בהשראתה של פסיקה הלכתית קיימת, באופן שהפְּתוּא סיפקה את הרקע היורדי-הלכתי לחקיקה המלכותית. קיימת חקיקה ענפה שבאה לעולם על פי שיטה זו, ולהלן נציג מספר דוגמאות של צווים מלכותיים אשר הוצאו על סמך פסיקה הלכתית קיימת. בתאריך 18.5.1980, למשל, הוצא צו מלכותי האוסר על נשים לעסוק בעיסוקים מסוימים שאינם "הולמים את אופייה" של האישה ואשר הצו המלכותי תייג אותם ככרוכים במפגש של נשים עם גברים, כגון עבודות מזכירות ועבודות ניהול למיניהן (אבן זפיר 1999: 1:

<sup>22</sup> פְּתוּא מס' 850, 16 במארס 1978, קיבלה תוקף של חוק באמצעות צו מלכותי מס' 17427/ע/4.

<sup>23</sup> הפְּתוּא ניתנה ביום 8 בנובמבר 1990 ומשרד הפנים הסעודי נתן לה תוקף של חוק מיום 15 בנובמבר 1990.

ראו: אל-ריאד, גיליון מס' 8178; עֶפְאז, גיליון מס' 8884, 15 בנובמבר 1990.

<sup>24</sup> פְּתוּא מס' 52, מיום 4 באפריל 1997, קיבלה תוקף של חוק בתקנה מס' 12/133 שתיקן שר המשפטים, בתאריך 4 ביוני 1981.

<sup>25</sup> צו מלכותי מס' 81849, מיום 5 ביוני 1982, בהסתמך על החלטת "מועצת העולמא העליונה" מס' 85, מיום 10 בספטמבר 1981.

99).<sup>26</sup> הוראת חוק זו עוררה קושי מאחר שגררה הפסקת חוזי עבודה תקפים של נשים רבות שהחזיקו במשרות מזכירות וניהול. אף על פי שפְּתוּא משנת 1979 באותו נושא עמדה בעינה,<sup>27</sup> ניתנה בתאריך 10.9.1981 פְּתוּא נוספת, מפורטת יותר, שנועדה להבהיר את העמדה ההלכתית. להלן נעסוק בפתוא זו כמקרה בוחן שבאמצעותו ננסה לעמוד על הדיאלקטיקה בינה לבין הצו המלכותי, על מקורותיה ההלכתיים, על נימוקיה לאיסורים מרחיקי הלכת שנכללו בה ועל האופן שבו היא מספקת את הרקע הדתי-יורדי של הצו המלכותי.<sup>28</sup>

שאלה: מה דין עבודתה של האישה, ובאילו תחומים מותר לה לעסוק? תשובה: אין מחלוקת סביב זכותה של האישה לעבוד. ברם, המחלוקת קיימת סביב תחום העיסוק ואופיו. עיסוקיה של האישה אמורים להתבטא בעבודות משק הבית כמו בישול, אפיית לחם, כביסה ושאר מלאכות הבית. כמו כן היא רשאית לעסוק בתחומי עבודה דומים לאלה של משק הבית כהוראה, תפירה, אריגה, סריגה וכיוצא בהם, בין כעיסוק ובין כמכירה וקניה, בתנאי שאין הדבר מוביל להפרת איסורים הלכתיים כגון ההתבודדות בחברתו של גבר זר (חִלּוּה), מאחר שהדבר עלול לגרום לשחיתות (פְּתָנָה), ובתנאי שאין עיסוקה גורם להזנחת חובותיה של האישה כלפי משפחתה.

למעשה, הפְּתוּא מאשרת את עיסוקיה של האישה מחוץ לביתה בהתקיים שני תנאים בסיסיים. האחד, שהאישה לא תפגוש בגברים זרים (חִלּוּה), והשני, שהעיסוק "הולם את אופייה" של האישה, כלומר דומה לעיסוקיה במשק הבית. התנאי הראשון הוא המרכזי והמכריע בעיקרון של עבודת האישה מחוץ לביתה. תנאי זה מחמיר מבחינת חופש התנועה של האישה, והוא תוצאה של פרשנות שמרנית ומחמירה של המונח ההלכתי חִלּוּה, שהוגדר כמפגש של האישה עם גבר או גברים זרים, בין ביחידות ובין בפרהסיה, ללא מלווה מדרגה ראשונה. אי לכך, עבודה של אישה בשירות הציבורי אשר כרוכה במפגש עם גברים זרים אסורה על פי ההגדרה ההלכתית של המונח חִלּוּה. אין ספק שעמדה הלכתית זו, אשר באה לספק את הבסיס היורדי-הלכתי לצו המלכותי, מבטאת את העמדה המסורתית החִנְבְּלית-וְהַאֲבִית. עמדה זו הנה מחמירה ושמרנית יותר מעמדותיהן של האסכולות התַנְפִית והמאַלְפִית אשר מגדירות את החִלּוּה כמפגש של האישה עם הגבר ביחידות והרחק מעיני הציבור (אל-גיזירי 1999: 4 : 109).

שורה ארוכה של צווים הוצאו בהסתמך על פסיקה הלכתית קיימת. צו אחד כזה אסר על נשים סעודיות להופיע בלבוש שאינו הולם את הוראות ההלכה, בעיקר החנבלית, והטיל עליהן חובה לכסות את כל גופן, לרבות פניהן, והתיר פתח לעיניים בלבד.<sup>29</sup> גם הוראה זו מחמירה בהשוואה לאסכולות השאפעית, המאלפית והתַנְפִית אשר מתירות לאישה לגלות את פניה. נשים זרות נדרשו להופיע בלבוש התואם את המנהגים והמסורת המקומיים (שם: 95).<sup>30</sup> צו זה כלל פנייה לשגרירויות הזרות שבה הוסברה מהות החקיקה החדשה. הצו הסמיך את "מועצות ההטפה

<sup>26</sup> צו מלכותי מס' 81226, 18 במאי 1980.

<sup>27</sup> את הפְּתוּא ניתן לראות בתוך: אל-שויער 1997 כרך 1: 418-427.

<sup>28</sup> פְּתוּא מס' 4127, בתוך: אל-שוואדפי 1991: 119; השווה: אל-שויער 1997: 1: 418-427.

<sup>29</sup> צו מלכותי מס' 4/30820, מיום 21 בדצמבר 1976; ראו פְּתוּא בעניין בתוך: אל-שמאעי ללא שנה: 2: 256-266, וכן אל-שויער 1997: 3: 354-356.

<sup>30</sup> צו מלכותי מס' 81858, 23 אוקטובר 1979.

למוסר ולדרך האמת" (הַיָּאֵת אֶל-דְּעוּהָ בְּאֶל-חֶכְמָה וְאֶל-מְעֵזָה אֶל-חֶסֶד) ליישם את ההוראה באמצעות פיקוח על התנועה בשווקים ולהקפיד במיוחד על התנהגות ההולמת את רוח השריעה. עוד הוטלו, בתחום האתיקה והמוסר ועל סמך האיסור ההלכתי בדבר מפגשים בין שני המינים, הגבלות על מפגשים כאלה במקומות רבים.<sup>32</sup> המפגשים במסעדות הוגבלו ובעלי המסעדות חויבו להקצות מקום נפרד למשפחות הבאות לסעוד;<sup>33</sup> נאסר על נשים לשמש בתפקידי שירות בבתי מלון, וכן נאסר על גברים לעסוק בשירות לנשים במקומות אלה.<sup>34</sup> נאסרה פתיחת מספרות לנשים והוחלט על סגירת המספרות הקיימות (שם : 95-97).<sup>35</sup> עוד נקבע שביקור של נשים בחנויות בגדים או אצל חייט מחייב ליווי של קרוב משפחה מדרגה ראשונה (מְחַרֵם), ומצד אחר נאסר על בעלי חנויות הבגדים ועל החייטים להקצות תאי מדידה כנהוג במקומות אלו. נאסרו מסיבות זמר ומוסיקה וכן שימוש במגברי קול בחתונות, אם כי מותר לערוך מסיבות חתונה בהתאם לכללים שקבעו אנשי הדת (שם : 97-98).<sup>36</sup>

דוגמה נוספת לחקיקה חברתית היא בענייני קולנוע: הוטל איסור על יבוא סרטים שיש בהם חומר הנוגד את ההלכה ואילו יבוא סרטים דוקומנטריים הותר למוסדות רשמיים בלבד, רק לצרכים חינוכיים, תרבותיים ולימודיים (שם : 111).<sup>37</sup> נאסרה הקרנת סרטים כנהוג במדינות אחרות. האיסור תקף לגבי הקרנת סרטים בין במקומות ציבוריים ובין בבתי פרטיים.<sup>38</sup> צו מלכותי הגביל יציאת סטודנטים להמשך לימודים מחוץ למדינה, בעיקר לארצות המערב, וקבע כי זו תותר רק ללימוד מקצועות שאינם נלמדים בערב הסעודית. האיסור חל בעיקר על בוגרי בתי הספר התיכוניים בגיל ההתבגרות, והנימוק היה מניעת חשיפתם של סטודנטים אלו לחברות "מתירניות" ולתרבויות שאופיין כה שונה מהתרבות השמרנית הסעודית (שם : 153).<sup>39</sup>

חקיקה חברתית זו אשר הטילה שורה ארוכה של הגבלות הנה מחמירה בעליל ונועדה להציג את דבקותה של המונרכיה הסעודית בשלטון השריעה. היא התרחשה ברובה בשלהי שנות השבעים והשמונים, תקופה שנודעה, כאמור, כשיא המודרניזציה של המדינה הסעודית. עיתויה של רפורמה זו, כמו גם מהותה השמרנית-אורתודוקסית, לא היו מקריים אלא היו חלק מתגובתו של הממסד השלטוני הסעודי לטענותיהם של חוגים אופוזיציוניים שהאשימו את השלטון בוותרות על שלטון השריעה לטובת תהליכי מודרניזציה פרו-מערביים.

## ב. הכשרת חידושים מן הבחינה ההלכתית

לעומת גישתם השמרנית של העולמא בענייני אתיקה ומוסר, ניתן להבחין בגישה "פתוחה" וליברלית יותר בהכשרתם של חידושים טכנולוגיים ואחרים אף שהם סותרים את ההלכה לפחות

<sup>31</sup> מועצה שתפקידיה דומים לאלה של משמרות הצניעות.

<sup>32</sup> ראו פְּתוּא בעניין המפגשים בין המינים : אל-שויער 1997 : 1 : 19-20.

<sup>33</sup> צו מלכותי מס' 81631/30, 30 ביולי 1980. על התפיסה ההלכתית של המופתים הסעודים בדבר המפגשים בין המינים, ראו : אל-שויער 1997 : 5 : 236-241.

<sup>34</sup> צו מלכותי מס' 27746/3, 12 באוקטובר 1980.

<sup>35</sup> צו מלכותי מיום 18 בינואר 1979, שמספרו 4582/ס/16; על כך ראו פְּתוּא : אל-שמאעי ללא שנה : 2 : 239,237.

<sup>36</sup> צו מלכותי מס' 14340, מיום 24 באוקטובר 1967; על כללי החתונה כפי שנקבעו על ידי העולמא, ראו : אל-שויער 1997 : 4 : 120, 122.

<sup>37</sup> צו מלכותי מס' 12368/ס/4, 4 במאי 1978.

<sup>38</sup> צו מלכותי מס' 25351/8, במארס 1964; ראו פְּתוּא : אל-שויער 1997 : 6 : 379-380.

<sup>39</sup> צו מלכותי מס' 19851/1, 1 ביולי 1981. עודכן על ידי צו מס' 8438 מיום 11 בדצמבר 1984. ראו פְּתוּא בעניין : אל-שויער 1997 : 4 : 195.

בחלק ממרכיביהם. כדי לספק בסיס עיוני להכשרתם של חידושים אלה ולהסיר מדרכם "מכשולים" הלכתיים, פיתחו העולמא מגוון רחב של תחבולות ומנגנונים, כמו, למשל, עיקרון טובת הכלל (מְסָלְחָה), ששימש כלי להגשמת מטרה זו.

למעשה, הפְּתוּא היא שמילאה תפקיד חשוב ביותר בהקשר זה, ובאמצעותה הוכשרו – בדרך של "איסלומס" – חידושים טכנולוגיים מערביים בתחומי החיים השונים, לרבות מנהל ואדמיניסטרציה. אישורם ההלכתי הסתמך בעיקר על העיקרון של טובת הכלל (אל-מְסָלְחָה אל-עאמה). להלן נעסוק בשלושה חידושים אשר סותרים את ההלכה, לפחות חלקית, ונדגים את אופן הכשרתם ההלכתית על ידי אבן באז: הטלוויזיה, הביטוח לסוגיו והבנקים.

#### 1. הטלוויזיה:

על עמדתו של אבן באז כלפי הטלוויזיה ניתן ללמוד מריאיון שנתן למגזין הכווייתי אל-מְגִ'תִּמֵּע. באותה הזדמנות קרא אבן באז לצעירים שלא 'להפקיר' את אמצעי הקומוניקציה האלקטרוניים והאחרים בידיהם של אלה אשר אינם אמונים על דת האסלאם (אל-שויער 1997: 5: 269-275). בעקבות קריאה זו הציג אזרח סעודי שאלה לאבן באז:

שאלה: קראתם להפיק את מרב התועלת מאמצעי הקומוניקציה לרבות אלה הכרוכים בצילומים, ואילו חלק מהתועמלנים למען הדת (דְּעָאה) מסתייגים מאותם צילומים. מה יש לכם לומר בעניין?  
תשובה: אין ספק שהשימוש באמצעי התקשורת למען חשיפת האמת, הפצת כללי השריעה, חשיפת הכפירה באל והאזהרה מפניה, נמנים עם המשימות הנעלות ביותר, אם לא עם החובות והמצוות החשובות ביותר. בעוד שחלק מהעולמא הסתייגו מהשימוש בטלוויזיה בהסתמך על חֲדִיתִיִּים אמינים שאוסרים צילומים, אחרים מאשרים זאת בתנאי שהדבר בא לשרת מטרות דתיות ובהסתמך על העיקרון שאומר: "בחירת הרע במיעוטו כדי להימנע מביצוע הרוע בשלמותו בהיעדר בְּרָה אחרת, והגשמת האינטרס העליון משתי הבררות" (אֶרְתִּכָּאב אֲדָנָא אל-מְפִסְדִּתִּין לתְפִוּיַת כְּפָרָאֵהֶמָא אֲדִיא לִם יְתִיֶסֶךְ אל-סִלָּמָה מְנָהֶמָא גִ'מִיעֵן, וְתַחְסִיל אֲעֵלָא אל-מְסָלְחָתִין וְלִן בְּתִפִּוּיַת אל-דְּנִיא מְנָהֶמָא אֲדִיא לִם יְתִיֶסֶךְ תַּחְסִילֵהֶמָא גִ'מִיעֵן) (שם: 293).

על פי עיקרון זה רואה אבן באז בטלוויזיה רע (מְפִסְדָּה) הכרחי. לכן הוא קובע שיש להשתמש בה באופן סלקטיבי ולהפיק ממנה את מרב התועלת תוך נקיטת זהירות מרבית כדי להימנע מהנזקים אשר עלולים לנבוע מעצם השימוש. חובת זהירות זו מוטלת על העולמא ועל השליטים, והם הרשאים לקבוע את השימוש הנכון ביותר:

כך נאמר בשחיתויות הרבות (אל-מְפִאֶסֶד אל-כְּתִירָה) ובאינטרסים הרבים (אל-מְסָלְחָה אל-כְּתִירָה). חובה על בעלי הסמכות (וְלָאֵת אל-אָמוּר) ועל העולמא, אם לא תתאפשר ההימנעות מכלל השחיתויות,

להשקיע מאמץ (אל-אֶגְיִתְהָאד) כדי להימנע מהמסוכנים ומהגדולים בעוונות הכרוכים בהן. וכך הדבר לגבי האינטרסים; עליהם להגשים את הגדולים שבהם אם נבצר מהם להשיג את כולם (שם: 293).

בהסתמך על עיקרון "חוסר הבררה" (דְרֹרָה) הסיר אבן באז בצורה מתוחכמת את ה"מהמורות ההלכתיות" מדרכו של הצילום, שנחשב למכשול עיקרי במקרה הנדון. בכך הניח למעשה את הבסיס ל"שימוש הלכתי" בטלוויזיה. על השימוש ההלכתי אמר אבן באז: "המופיע בטלוויזיה במטרת תעמולה למען האל ולהפצת האמת האלוהית, לא ירבע עליו שום חטא והוא יזכה לשכרו ביום הדין" (שם: 294).

לדידו, תפקידם של העולמא ושל השליטים, ובעיקר של אלה האחרונים, לדאוג ליישום נאות של אותו "שימוש הלכתי" בטלוויזיה, וחובתם של הנתינים לציית להוראותיהם, שהרי הם מייצגים את רצון האל עלי אדמות. עמדה זו נסמכת על סינתזה של מובאות מהקוראן ומהסונה. נראה זאת, למשל, בפסוק מתוך "בשורת המקנה" (אל-אנעאם): "אל תקללו את הפונים אל האלילים למען לא תגרמו שהם יקללו את אללה מתוך איבה ובבלי דעת" (קוראן: 88: "בשורת המקנה", פסוק 108).

עיון קצר בפרשנותו של הפסוק מלמד שיש לקבל את "הרע במיעוטו" כאשר אין בררה, וזו חובתם של בעלי השררה. אבן באז מחזק את דבריו באמצעות חדית' המביא את דברי הנביא לעֲאִיֶּשָׁה ומעניק לגיטימציה לחידושים ולשינויים המתחייבים מכורח המציאות: "לולא עובדת כפירתו הטרייה של שבטך, הייתי הורס את הפְּעֵבָה ובונה אותה מחדש על בסיס יסודותיו של אברהם" (שם: שם).

באמצעות מובאות אלו ניסה אבן באז להציג תקדים מהמקורות המעיד על מוטיבציה לשינוי המושגת על העיקרון של טובת הכלל. חֲדִית' זה פורש כמלמד על יזמה של הנביא לשינוי, שבו ייסד את הפְּעֵבָה מחדש על יסודותיו של אברהם אבינו, במטרה להמחיש את השורשים המונותיאיסטיים של דת האסלאם. באמצעות ניסה אבן באז לספק גושפנקה הלכתית לנסינותיו של הממסד הפוליטי לקדם שינויים חברתיים וטכנולוגיים. לדידו, שימוש נכון בטלוויזיה הוא מועיל וחיוני לקידום מטרות דתיות נעלות כמו "הפצת האמת והעברת מסרי האל" (נְשָׂר אל-חֶק וְתַבְּלִיר' רְסָלָאֵת אֶלְלָה), שהיו מוטיב מרכזי בהסרת אותו "מכשול" הלכתי.

2. הביטוח לסוגיו:

"מועצת העולמא העליונה" בראשותו של אבן באז אסרה באופן עקרוני את הביטוח במתכונתו המערבית, המכונה "ביטוח מסחרי" (תְּאָמִין תְּגִ'אֵרִי), מאחר שהוא סותר את ההלכה.<sup>40</sup> במקומו הציעה ביטוח חלופי שתואם את ההלכה ונקרא "ביטוח הדדי" (אל-תְּאָמִין אל-תְּעֵאֲנִי).

הנימוק לדחיית ה"ביטוח המסחרי" היה שרוב מרכיביו סותרים את ההלכה. כך למשל, במהות העסקה בין קונה הביטוח למוכר הביטוח טמונה הטעיה (רִ'רִ), משום שהצדדים הן המבוטח והן המבטח, אינם מסוגלים לקבוע מראש את סכום התשלום שאמור לעבור מיד ליד. אי לכך הם עלולים לשלם את כל הסכום מבלי לקבל תמורה או – במקרה של המבוטח – לשלם

<sup>40</sup> בישיבתה העשירית ובהחלטתה מס' 55 בריאד מיום 4 באפריל 1397 להג'רה (1976); על הביטוח על פי ההלכה, ראו: Attar 1976: 41-47.



תשלום חלקי ולקבל תמורה מלאה. יש כאן הטעיה העומדת בניגוד לחדית' האוסר מכירה מסוג זה (בְּיַעַל אֶל-רִ'ר). בנוסף לכך, בפעולה זו יש מרכיבים של משחקי מזל (קמאר) ושל ריבית (רְבֵא), שאף הם נוגדים את ההלכה (אל-שואדפי 1991 : 160-162).

הביטוח ההדדי (אל-תְּאָמִין אל-תְּעֲאֻנִי) שהוצע כחלופה, הוצג כמבוסס בעיקר על השתתפות וולונטרית של חברים שלא למטרת רווח, והוא מתגמל את חבריו בעת הצורך. ביטוח כזה הותר בנימוק שהמרכיבים הסותרים את השריעה המצויים ב"ביטוח המסחרי" אינם מתקיימים בו. בהיותו גוף וולונטרי נטול מנגנון של רווח, אין בו, למשל, גבייה של ריבית על הסכומים המצטברים באמצעות הפעלת הון. כמו כן, מאחר שהתשלום הוא בחזקת תרומה שאין מצפים לתמורה בעדה, אין כאן משחקי מזל אסורים (מְקַאמְרָה) (שם : 165-167).

למעשה, לפנינו הכשרה הלכתית של ה"ביטוח המסחרי" בשינויים קלים ובשם אחר. אבן באז ביקש לבטל את הסתירה בין סוג זה של ביטוח לבין ההלכה, שכזכור אוסרת אותו בגלל שלושת המרכיבים של "בְּיַעַל אֶל-רִ'ר", "רְבֵא" ו"מְקַאמְרָה". הביטוח במתכונתו 'ההלכתית' כפי שאבן באז הגדירו ממשיך לשאת אותם מרכיבים של הביטוח המסחרי, כאשר ההבדל בפועל מתמצה בהצהרה של המשתתף בו שהוא מתקשר על בסיס וולונטרי ולא על בסיס רווחי. באמצעות הצהרה זו ביקש אבן באז להדגיש את היעדרו של חוזה בין מוכר לקונה ומכאן את אי הפרתו של האיסור ההלכתי על "בְּיַעַל אֶל-רִ'ר", איסור שהיה לאבן נגף עיקרית באישורו של הביטוח המסחרי. זאת ועוד, בהיות ההשתתפות וולונטרית ובהיעדר "בְּיַעַל אֶל-רִ'ר" מתבטלים מאליהם המכשולים ההלכתיים האחרים, דהיינו "רְבֵא" ו"מְקַאמְרָה", מאחר שהמשתתף אינו מצפה לרווחים או לתמורה כלשהי בעד התשלום שלו. בפועל, המבוטח תוגמל בעת הצורך ואף זכה לחלק מהרווחים המופקים מהשקעת ההון באפיקים המקובלים על ההלכה, כגון בחקלאות או בתעשייה. בדומה לכך הוכשר הביטוח הסוציאלי בהסתמך על עקרון האחריות ההדדית (תְּכַאפֵּל) המוכר במשפט המוסלמי. אמנם החוק אינו מחייב את המעסיק לשלם לפועל אשר נגרם לו נזק, אך הוא מחייבו לשלם לאוצר המדינה, מדי חודש בחודשו, סכומים אשר יחד עם תשלומי הפועל מספקים ביטחון לשני הצדדים.

### 3. הריבית והבנקים :

בעיית הריבית הייתה מן הקשות והסבוכות מהבחינה ההלכתית, מאחר שהריבית סותרת את השריעה בצורה המובהקת ביותר, בהיותה אסורה על פי הקוראן, המקור המשפטי הטקסטואלי הבלתי מעורער. וכך נאמר בו :<sup>41</sup>

אלה המתפרנסים מריבית לא יקומו לתחייה ביום תחיית המתים כשם שלא יקומו לתחייה אלה שהשטן מדריכם. על אשר טענו : "מיקח וממכר דומה לריבית", אולם אללה התיר מיקח וממכר אך אסר את הריבית. לכן, כל מי שהגיעה אליו אזהרה זו מריבונו והפסיק לעסוק בריבית רשאי להשאיר בידיו את הריבית שכבר הספיק לקחת, ולזה יהיה אחראי רק לפני אללה, אך מי שממשיך בלקיחת ריבית משוכני

<sup>41</sup> פסוקים נוספים בנושא הריבית, ראו : קוראן : 31, "בשורת הפרה", פסוקים 278-279.

הגיהינום יהיה לנצח (קוראן: 31: "בשורת הפרה" (אל-בַּקְרָה) פסוק 275).

על סמך פסוק זה ופסוקים דומים אחרים, שלל אבן באז את קיומם של בנקים לפי המודל המערבי, דהיינו, בנקים המבוססים על רווח המופק מריבית. עם זאת אישר פעולות בודדות באמצעות בנקים כאלה – בהיעדר בנקים אסלאמיים – כמו הפקדת כספים במטרה לשמור עליהם. פְּתוּא שניתנה בעניין זה הכשירה את הפעולה באופן מסויג (אבן באז 1996: 147-135):

שאלה: האם מותר להפקיד סכומי כסף בבנק במטרה לשמור אותם מאבדון, בזמן קיום המצווה של הפרשת מס מעשר (זֶפָאָה) על אותם סכומים בזמן הקבוע על פי ההלכה?  
תשובה: אין להפקיד כספים בבנקים הפועלים על בסיס גביית ריבית, אף בהימנעם מלגבות ריבית על סכומים המופקדים בחזקתם, מאחר שבכך יש סיוע לביצוע מעשה הנוגד את ההלכה. אך בהיעדר בררה אחרת ואם המפקיד אינו גובה ריבית על ההפקדה אין מניעה בדבר, כפי שנאמר בפסוק: "כי כבר הובהר לכם מה שאסור לכם – פרט למקרה אונס" (קוראן: 89: "בשורת המקנה", פסוק 119). יחד עם זאת, חובה על המפקיד להעביר את כספיו לבנק אסלאמי בעת שיתאפשר הדבר, שכן אז אין הוא רשאי להפקידם בבנקים הפועלים על בסיס ריבית (אבן באז 1996: 154-153).

אבן באז אישר בצורה מתוחכמת את ההפקדה בבנקים מסחריים על סמך פרשנות מיוחדת של הפסוק העוסק בעיקר בנושאי שחיטה וכשרות. הוא נעזר במובאה חלקית של הפסוק המתחיל במילים: "אֲכָלוּ רַק מִמָּה שֶׁבִּירְכוּ עֲלֵיו בִּשְׁעַת שְׁחִיטָתוֹ בְּשֵׁם אֱלֹהֵי, אִם בְּאוֹתוֹתָיו אֲתֵם מֵאֲמִינִים, כִּי כָּבֵר הוּבַהֵר לָכֶם מִה שֶׁאֲסוּר לָכֶם, פֶּרֶט לְמִקְרָה אֲוֹנֵס" (קוראן: 89: "בשורת המקנה", פסוק 119). פסוק זה ואחרים בהמשך לו מתארים למעשה מנהגי אכילה ושחיטה ומאשרים סטייה מכללי הכשרות במקרים חריגים ובהיעדר בררה. אבן באז הסיק מכך הלכות כלליות גם בנושאים מודרניים אקטואליים. הוא אישר הפקדות בבנקים בתנאי שלא תיגבה ריבית על הסכומים המופקדים, תנאי שעורר תגובות שליליות בקרב חוגי כלכלנים ערבים וסעודים ובקרב בעלי הון שהפקידו את ממונם בבנקים מערביים.

למעשה, התמורות החשובות בתחום הבנקים היו ההצעות החלופיות – בדומה לביטוח – שבאו לידי ביטוי בהקמת בנקים אסלאמיים על יסודות הלכתיים; בנקים אשר לא יתבססו על מנגנון של רווח (ריבית) אלא על מקורות אסלאמיים וולונטריים ועל סיוע של המדינה. עוד נקבע שמישמתם של בנקים אלה תהיה לתת סיוע והלוואות לנזקקים בלבד, הלוואות שיוחזרו לפי יכולתו האינדיווידואלית של הלווה בלא ריבית ובלא תמורה כלשהי. אך בנקים אלו היו רשאים להשקיע את הכספים המצטברים בידיהם בפרוייקטים חקלאיים, מסחריים או תעשייתיים, במטרה לשמור על הערך הֶרְאֵלִי של הכספים ולהפיק רווחים באמצעים שְׁרָעִיִּים, כמו מסחר וייצור.

### ג. הכשרה הלכתית של החלטות פוליטיות

שיתוף הפעולה הבין-ממסדי הדתי-פוליטי התבטא גם במתן הכשר הלכתי להחלטות פוליטיות. לפְתוּא היה תפקיד חשוב בהכשרת החלטות פוליטיות, בעיקר החלטות הסותרות את ההלכה. להלן נעסוק בשתי פְתוּות מפורסמות:

#### 1. הפְתוּא הראשונה

פתוא זו ניתנה ביום ה-24 בנובמבר 1979 על ידי "מועצת העולמא העליונה" (לְגִינַת כְּבָאֵר אֶל-עוֹלְמָא) בראשותו של אבן באז, ונועדה להכשיר שימוש בכוח כנגד קבוצת הפונדמנטליסטים שהשתלטה על מסגד הפְעֵבָה במכה. הפתוא הכשירה מבחינה הלכתית הפעלת כוח ושימוש בנשק על ידי השלטונות בתחום "אל-חַרְם אל-שְׂרִיף", חרף האיסור השְׂרָעִי על כך. נימוקי הפתוא התבססו על הדגשת הסתירה בין מעשיהם של המורדים לבין השריעה. גישתם של העולמא הייתה אנליטית והתבססה על שישה נימוקים מרכזיים שנתמכו במובאות מהמקורות הטקסטואליים:<sup>42</sup>

א. חילול קודש הקודשים של האסלאם באנרכיה ובאנדרלמוסיה, שהפכו אותו לשדה קטל של מוסלמים במקום הקדוש ביותר, בניגוד לדברי הקוראן והסונה. בנימוק זה התבססה מועצת העולמא על פסוק מהקוראן: "את כל הכופרים הסותרים ומתעים אחרים מדרך אללה והמסגד הקדוש – המיועד לכל בני אדם, לשוהים בו ולעוברי דרך, בזכויות שוות – ואת כל מי שמחלל את המסגד במעשים רעים, אנו נטעים עונש מכאיב" (קוראן: 218: "בשורת החג" [אל-חַג'], פסוק 25).

ב. שפיכות דמים ב"קודש הקודשים" (חַרְם) בעיצומו של החודש הקדוש (אל-שְׂהַר אל-חַרְאם) ורצח עשרות מוסלמים בניגוד לדברי הקוראן, האוסר לחימה בחודש זה (מְחַרְם).

ג. יציאה נגד מנהיג המוסלמים (אָמַאם אל-מְסֻלְמִין) ללא סיבה, ומרידה בו בניגוד לשבועת האמונים (בְּיַעַה), והכל תוך התעלמות מההוראות המפורשות של המקורות הטקסטואליים.

ד. עיכוב טקסי הפולחן במשך שבועיים – משך התבצרותם של המורדים במסגד – בניגוד לאמור בקוראן.

ה. הונאה של ילדים ונשים תמימים, וסיכון חייהם.

ו. הליכה בעקבותיו של תועה וסוטה מדרך הישר, הטוען להיותו ה"מְהֻדִי", למרות היעדר עדויות הלכתיות לטענותיו.

המאלף בנימוקיה של פְתוּא זו היה השימוש במונחים הלכתיים קלאסיים שהיו רלוונטיים למדינה האסלאמית כפי שהוגדרה במקורות הקדמוניים. באמצעות שימוש במונחים הלכתיים כמו "אָמַאם המוסלמים" (אָמַאם אל-מְסֻלְמִין) ו"שבועת אמונים" (בְּיַעַה),<sup>43</sup> סיפקו העולמא בראשותו של אבן באז את הלגיטימציה למהלכים פוליטיים של בית המלוכה, בלי להיטרד מההבדלים הקיימים בין אופייה של אותה מדינה לבין המדינה הסעודית, ובלא שנתנו למונחים אלה כל הסבר שְׂיָשֵׁב את תכליתם ואת הרציונל שלהם עם המציאות הפוליטית השונה השוררת במדינה הסעודית.

<sup>42</sup> את הפְתוּא ניתן לראות בתוך: אל-שויער 1997: 4: 92-96, וראו: Kechichian 1986; Buchan 1980: 120-124.

פתוא זו אישרה את כניסתם של חיילים אמריקנים לערב הסעודית במהלך מלחמת המפרץ.<sup>44</sup> ניתוח תוכנה של הפתוא מלמד על השימוש המסיבי של אבן באז בעיקרון טובת הכלל (מִסְלָחָה). הוא מדגיש את סמכותו ואף את חובתו ההלכתית של השליט, כמנהיג האומה (אִמָּאם), לנקוט פעולות במטרה לשמור על טובת הכלל. לדידו, מאחר שקיימת סכנה למדינה, ומאחר שהחובה להרחקת הסכנה מוטלת על ה"אִמָּאם" (שהוא המלך), רשאי זה לנקוט כל דרך כדי למלא את חובתו, אפילו אם הדבר כרוך בבקשת סעד מזרים. אבן באז שב ומגדיר את סמכויותיו של השליט על פי התאוריה המוסלמית הקלאסית בדבר סמכותו האבסולוטית של השליט. סימוכין לפתוא זו מוצא אבן באז במעשיות מהביוגרפיה (הסירה) של הנביא. לדידו, הנביא מוחמד נעזר במטעם בן עדי בעת שחזר למכה מהעיר טאאף וכן בעבד-אללה בן אריקט, חרף היותם לא-מוסלמים. אבן באז מציין את הגירת המוסלמים לארץ החבשים על פי הוראת הנביא, על אף היותה ארץ נוצרית, כדי לשמור על שלומם באמצעות הרחקתם מאויביהם במכה, וכן הוא מזכיר את העזרה שביקש הנביא ביום מערכת חנין, בדמות בגד שריון (דָרְעָה) ששאל מספואן בן אמיה הגם שהאחרון לא היה מוסלמי. דוגמה נוספת שמביא אבן באז היא הסיוע שהנביא קיבל מיהודי מִיָּבֵר בחקלאות ובטיפול במטעי התמרים בעת שהסחאבה היו עסוקים בג'האד. בעבורו, קבלת סעד מלא-מוסלמים איננה מבטאת בהכרח לויאליות למגישי הסעד, שהיא אכן אסורה על פי דיני האסלאם. מכאן הוא קובע שאין פסול בכניסתם של חיילים אמריקנים לערב הסעודית (אל-שויער 1997: 7: 359-361).

## סיכום

להלכה האסלאמית במדינה הסעודית היה מאז ומתמיד תפקיד חשוב ביותר, לא רק כחוק שנועד להשליט סדר, אלא כמקור לגיטימציה עיקרי לשלטונה של המונרכיה הסעודית. לכן השקיעו הסעודים מאמץ רב בשימור אופייה ההלכתי והמסורתי של המדינה. משימה זו נעשתה קשה יותר במציאות הפוליטית-חברתית המודרנית של המדינה, כאשר זו הפכה לחלק מעולם גלובלי, ולנוכח התמורות של סוף המאה העשרים שהביאו אליה את הקדמה ואת הטכנולוגיה המערבית. במצב זה נאלץ השלטון מעת לעת לקבל החלטות פוליטיות שלא תמיד עלו בקנה אחד עם ההלכה, ונוצר צורך לסגל את החברה ואת המדינה לחידושים שלעתים קרובות לא תאמו את השמרנות הנהאבית. יתרה מכך, בעקבות המציאות החדשה התפתחו בקרב החברה הסעודית אוריינטציות שונות, שלעתים עמדו בסתירה הדדית עד כדי התנגשות. אוריינטציות אלו יוצגו על ידי שתי קבוצות חברתיות עיקריות: האחת, קבוצה שמרנית אורתודוקסית אשר ייצגה אידאליזם דתי שמרני מבית מדרשו של מוחמד אבן עבד אל-והאב, והשנייה, קבוצת מודרניסטים אשר קראה למודרניזציה של המדינה כחלק מעולם גלובלי מתחדש.

מאמר זה ניסה לשרטט את אופן ההתמודדות של המשטר ושל החברה הסעודיים עם מציאות של קונפליקט בין אידאליזם וְהאבי שמרני לבין אידאליזם מודרני ושינוי חברתי. זאת באמצעות בחינת השיטה ההלכתית החשובה ביותר של סיאסה שְרְעִיָה אשר מילאה תפקיד מרכזי

<sup>43</sup> על סמכויותיו של השליט על פי התאוריה המוסלמית הקלאסית, ראו: Gibb 1955: 17-20.

בהתמודדות זו. למעשה, השיטה של סיאסה שרעיה שימשה – ולהערכת תמשיך לשמש – מכשיר שלטוני ראשון במעלה. באמצעותה התאפשר לנקוט גישה "מאזנת" במגמה לשמר את האופי ההלכתי של המדינה, ובד בבד להצמיד את המדינה לתפוס את מקומה כחלק מעולם גלובלי מודרני באמצעות שינויים וחדושים בתחומי החיים השונים. במילים אחרות, באמצעותה ניתן היה לגשר בין אידאליזם שמרני מסורתי בלתי מתפשר לבין ריאליזם ומציאות מתחדשת, המיוצגים על ידי קבוצות בעלות אוריינטציות שונות בחברה הסעודית. דוגמה לכך מצויה בחקיקה השמרנית, בעיקר בענייני מוסר ואתיקה מצד אחד, ובהכשרתם ההלכתית של חידושים כגון הטלוויזיה, הביטוח והבנקים מצד אחר.

יישום השיטה של סיאסה שרעיה כמנגנון שלטוני הסתייע רבות בממסד הדתי, ותרומתו ניכרת לפחות בשני מישורים: האחד, המישור התאורטי-הגדרתי; האחר, המישור המעשי-ביצועי. במישור התאורטי-ההגדרתי הלכו העולמא המודרנים בעקבות אבותיהם החנבלים והנהאבים, בעיקר העולמא שהרחיבו את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה. הם הכירו בסמכויות הבלתי מוגבלות של המלך בכך שיישמו לצורך זה את המודל של שלטון החליפה במדינה האסלאמית הקלאסית. הדבר בא לידי ביטוי אף במינוח המשפטי-הלכתי של הממסד הדתי הסעודי, המשתמש במונחים הלכתיים קלאסיים כמו שבועת אמונים (בַּיְעָה) ואפטרופוס (נְלִי אַל-אַמְר), המציגים את השליט כסמכות הדתית והפוליטית העליונה במדינה. יתרה מזאת, הגדרת משרתו של המלך על פי דגם זה הופכת את חובת הציות להוראותיו לחובה דתית, והיציאה נגדו נחשבת כהתרסה כנגד הוראות השריעה וכנגד הדת. העובדה שהדוקטרינה של סיאסה שרעיה זכתה, בצורה זו או אחרת, להכרה בקרב כל האסכולות המשפטיות, ובעיקר בהגותם של הנהאבים והחנבלים שאף הרחיבו את השימוש בה, הקלה בודאי את משימתם של העולמא בקביעת הגדרה רחבה זו. במישור המעשי-ביצועי, ניכר שיתוף פעולה בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי בפסיקה הלכתית מצד אחד ובהוצאת צווים מלכתיים מצד אחר, שתיהן שיטות של חידוש ושינוי המשלימות זו את זו. יישום הדוקטרינה של סיאסה שרעיה היווה למעשה ציר מרכזי של שיתוף פעולה פוליטי-דתי, שספק אם היה יכול להתקיים באינטנסיביות כזו אלמלא זמינותה של סיאסה שרעיה כבסיס שעליו יכלה הפסיקה ההלכתית להישען בבואה להכשיר את הפרקטיקה השלטונית. לסיום ניתן לקבוע שהגדרת סמכויות ההלכתיות הרחבות של המלך, בהסתמך על הדוקטרינה המסורתית של סיאסה שרעיה, סיפקה בסיס לפרגמטיזם שלטוני לגיטימי רחב ביותר. מתוקף סמכויותיו אלו הנהיג המלך את המדינה על פי שיקול דעתו כשהוא נהנה מהכרה הלכתית מלאה, למרות הסתירה המתגלעת לעתים בין הפרקטיקה השלטונית לבין הוראותיה הברורות של ההלכה. במילים אחרות, שיטה זו של סיאסה שרעיה אפשרה לגשר בין פוליטיקה (סיאסה) לבין הלכה (שריעה), שלא תמיד עולות בקנה אחד, ובכך היה לה חלק נכבד ביצוב השלטון והחברה במדינה הסעודית.

ביבליוגרפיה

#### עיתונות

אל-שרק אל-אוסט, לונדון.

אל-ריאד, ריאד.

עפאז, ג'דה.

- אבו זהרה, מוחמד, 1957. אסול אל-פקה, קהיר.
- אבן אל-פרא, אבו יעלא מוחמד אבן אל-חסיין, 1974. אל-אחפאם אל-סלטאניה, אינדונזיה.
- אבן באז, עבד אל-עזיז, 1996. "אל-רד עלא מן יזעם תחליל אל-מעאמלאת אל-רבניה אל-מסרפיה", מתוך: מוחמד אבו שהבה (עורך), חלול למשכלת אל-רבא, קהיר, 135-147.
- אבן באז, עבד אל-עזיז, 1997. "אל-אומרא ואל-עולמא יטאעון פי אל-מערוף לאן בהאדיא תסתקימ אל-אחואל", מתוך: סעד אל-שויער (עורך), מקאלאת, ריאד, כרך 7, 115-122.
- אבן זפיר, סעד, 1999. אל-אג'ראאת אל-ג'נאיה פי ג'ראאם אל-חדוד פי אל-ממלכה אל-ערביה אל-סעודיה, ואת'רהא פי אסתתבאב אל-אמן, 2 כרכים, ריאד.
- אבן ח'לדון, עבד אל-רחמאן, 1982. מקדמת אבן ח'לדון, אלכסנדריה.
- אבן מנזור, 1956. לסאן אל-ערב, כרך 6, ביירות.
- אבן עאבדין, מוחמד, 1967. חאשית רד אל-מחיתאר עלא אל-דר אל-מחיתאר שרח תנזיר אל-אבסאר, 8 כרכים, ביירות.
- אבן עבד אל-סלאם, עז אל-דין, 1968. קואעד אל-אחפאם פי מסאלח אל-אנאם, 2 כרכים, קהיר.
- אבן פרחון, אבראהים, ללא שנה. תבסרת אל-חפאם פי אסול אל-אקדיה ומנאהג' אל-חפאם, ביירות.
- אבן קיים אל-ג'ווזיה, מוחמד, 1973. אעלאם אל-מוקעין ען רב אל-עאלמין, ביירות.
- אבן תימייה, אחמד, 1985. אל-סיאסה אל-שרעיה פי אסלאח אל-ראעי ואל-רעיה, דמשק.
- אל-אשקר, מוחמד, 1993. אל-פתיא, עמאן.
- אל-ג'זירי, עבד אל-רחמאן, 1999. אל-פקה עלא אל-מד'אהב אל-ארבעה, 5 כרכים, ביירות.
- אל-דמשקי, אבו בכר אבן מוחמד, 1937. כפאית אל-אח'יאר פי חל ר'אית אל-אח'יתסאר, 2 כרכים, ביירות.
- אל-דריני, מוחמד, 1982. ח'סאאס אל-תשריע אל-אסלאמי פי אל-סיאסה ואל-חפם, ביירות.
- אל-ח'טיב, מוחמד, 1958. מ'יני אל-מחתאג' אלא מערפת מעאני אלפאז אל-מנהאג', 4 כרכים, דמשק.
- ח'לאף, עבד אל-והאב, 1989. אל-סיאסה אל-שרעיה, ביירות.
- ליש, אהרן, 1986. "הרפורמה המשפטית בערב הסעודית כמכניזם למיתון הוואביה", המזרח החדש 31: 105-137.
- אל-מאורדי, אבו אל-חסן, ללא שנה. אל-אחפאם אל-סלטאניה ואל-ולאית אל-דיניה, קהיר.
- מחמסאני, סובחי, 1962. אל-אנדאע אל-תשריעיה פי אל-דול אל-ערביה מאדיהא וחאדרהא, ביירות.
- אל-סלמאן, מוחמד, 1988. רשיד רדא ודעות אל-שיח' מחמד אבן עבד אל-והאב, כוויית.
- עבד אל-ג'ואד, מוחמד, 1977. אל-תטור אל-תשריעי פי אל-ממלכה אל-ערביה אל-סעודיה, קהיר.
- עמרו, עבד אל-פתאח, 1998. אל-סיאסה אל-שרעיה פי אל-אחואל אל-שח'סיה, עמאן.
- אל-קאסמי, ח'אלד, 1999. אל-ממלכה אל-ערביה אל-סעודיה, אל-קאאד ואל-מסירה, אלכסנדריה.

- קוראן, 1971. בן שמש, אהרן (מתרגם), גבעתיים.
- אל-קרדאפי, אחמד, 1967. אל-אחפאם פי תמיז אל-פתאוא ען אל-אחפאם ותסרפאת אל-קאדזי ואל-אמאם, חלב.
- אל-קרדאוי, יוסף, 1988. אל-פתוא בינ אל-אנדבאט ואל-תסייב, קהיר.
- אל-קרדאוי, יוסף, 1988. אל-סיאסה אל-שרעיה פי דוא נסוס אל-שריעה ומקאסדהא. קהיר.
- אל-שוואדפי, ספות, 1991. פתאוא אל-לג'נה אל-דאאמה ללבחות' אל-עלמיה ואל-אפתא, 1973-1986, קהיר.
- אל-שויער, סעד, 1997. מגי'מוע פתאוא ומקאלאת מתנועה, 7 כרכים, ריאד.
- אל-שמאעי, קאסם, ללא שנה. פתאוא אסלאמיה, 2 כרכים, ביירות.
- אל-שראזי, אברהים, ללא שנה. אל-מהד'ב פי פקה אל-אמאם אל-שאפע, ביירות.

- Anderson, Norman, 1976. *Law Reform in the Muslim World*, London.
- Abir, Mordechai, 1993. *Saudi Arabia, Government, Society and the Gulf Crisis*, London and New York.
- Attar, Abd Al-Nasir, 1976. "The Ruling of the Islamic Shari'a Concerning Insurance", J.M. Finnigan (trans.), in *Cemam Reports, Islamic Law and Change in Arab Society*, 4: 41-47.
- Bligh, Alexander, 1985. "The Saudi Religious Elite ('Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom", *International Journal of Middle East Studies* 17: 37-50.
- Buchan, James, 1980. "Secular and Religious Opposition in Saudi Arabia", a paper submitted to the symposium on "State, Economy and Power in Saudi Arabia" held under the auspices of the Center for Studies of the Arab Gulf, England: 120-124.
- Crawford, M. J., 1982. "Civil War, Foreign Intervention, And the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Saudi Qadi's Dilemma", *International Journal of Middle East Studies* 14: 227-248.
- Coulson, Noel J., 1964. *A History of Islamic Law*, Edinburgh.
- Eisenstadt, S. N., 1962. "Religious Organization and Political Process in Centralized Empires", *Journal of Asian Studies* 21: 271-294.
- Gibb, H. A. R., 1955. "Constitutional Organization" in: Majid Khadduri and Herbert J. Libesny (eds.), *Law in the Middle East*, Virginia, 17-20.
- Al- Farsy, Foad, 1978. *Saudi Arabia: A Case Study of Development*, London.
- Kcan, Kcemer Al-Din, 1973. *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Islamabad.
- Kechichian, Joseph, 1986. "The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State:

- The Case of Saudi Arabia”, *International Journal of Middle East Studies* 18: 53-71.
- Layish, Aharon, 1978. “The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies* 14: 257-277.
- Layish, Aharon, 1984. ‘ Ulama and Politics in Saudi Arabia’, in: M., Heper, R. Israeli, (eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, London and Sydney, 29-63.
- Mamoun, Fandy, 1999. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, New York.
- Al Maududi, Sayyid Abu Al-A‘la, 1967. *The Islamic Law and Constitution*, Ahmad Kurshid (trans.), Lahore.
- Messick, Brinkley, 1986. “The Mufti, the Text and the World, Legal Interpretation in Yemen”. *Man* 21: 102-119.
- Nehme, Michel, G.,1994. “Saudi Arabia 1950-1980: Between Nationalism and Religion”, *Middle Eastern Studies* 30: 930-943.
- Nevo, Joseph, 1998. “Religion and National Identity in Saudi Arabia”, *Middle Eastern Studies* 34: 34-53.
- Al-Rasheed, Madawi, 1996. “God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s”, *Middle East Journal* 50: 359-371.
- Al-Sadhan, ‘ Abd- al- Rahman, 1980. “The Modernization of the Saudi Bureaucracy”, in: Willard A. Beling (ed.), *King Faisal and the Modernization of Saudi Arabia*, London, 75-90 .
- Schacht, Joseph, 1964. *An Introduction to Islamic Law*, London.
- Solaim, Soliman, 1970. *Constitutional and Judicial Organization in Saudi Arabia*, Ph.D. dissertation, John Hopkins University.
- Vogel, Frank, 1996. “The Complementarity of Ifta' and Qada: Three Saudi Fatwas on Divorce”, in: Muhammad K. Masud, Brinkley Messick and David. S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge (MASS) and London. 262-269.
- Vogel, Frank 1999. *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, Ph.D. dissertation, John Hopkins University.
- Vogel, Frank 2000. *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, Leiden and Boston.
- Wenner, Manfred W., 1975. “Saudi Arabia: Survival of Traditional Elites”, in:



Frank Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East*, Cambridge (MASS).

Al-Yassini, Ayman, 1985. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder and London.