

Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, London: Weidenfeld and Nicolson, 2003, 184 pp.

## האסלאם – ממלכת הרשע של ימינו?

שמו של ספר זה מטעה, שכן 'משבר' אינו נדון כלל בספר. נושאו האמיתי של הספר הוא הקשר בין האסלאם כדת, אידאולוגיה ותפיסת עולם והטרור האסלאמי שהגיע לשיאו בפיגועי 'התאומים' בספטמבר 2001. לא רק הטרור של אל-קאעדה נבחן בספר, אלא כל שאלת האסלאם הקיצוני לגווניו השונים, ושאלת המחקר היא אחת לכל האורך: באיזו מידה ניתן לאתר קשר של סיבה ומסובב בין אסלאם קנאי זה לבין האסלאם המקורי, האסלאם הקלסי, שנוצר בידי מוחמד והתפתח במאות השנים שלאחר מכן. לזכותו של לואיס יאמר שזהו מחקר נועז, המנתח בצורה שקולה בעיה שאין ספור אנשים עוסקים בה מנקודת מוצא של דעות קדומות ושנאה קמאית לאסלאם, וללא דיון שקול במרכיביה ההיסטוריים והאינטלקטואליים. יתרה מזו, אמנם כבר קיימים היום ניסיונות רבים להסביר את העניין באופן מדעי, אך נדמה שכולם חלקיים. לואיס מספק את החסר הזה בכותבו ספר שלם על הבעיה. ומאחר שבנוסף לכך מדובר באחת הבעיות המרכזיות בחקר אסלאם של היום, מתקבל ספר בעל חשיבות, שמצדיק סקירה מפורטת במיוחד.

למרבה הפלא הספר אינו מציג את עצמו במפורש ככזה, היינו כמחקר הדין באחריות האסלאם לטרור ולקנאות של מוסלמים מסוימים; זה מתברר רק מכללא, אם כי אפשר לטעון שזה נרמז כבר בכותרת המשנה של הספר. ו'ו החיבור הנמצאת שם חייבת לומר לנו משהו משמעותי, אפילו להצביע על קשר סיבתי. אך עם זאת ברור שלואיס חושש מהביקורת הבלתי נמנעת שהתזה שלו תגרור. זו הסיבה, כנראה, לכך שהוא מסייג את דבריו על כל צעד ושעל, סייגים שבהרבה מקרים מבטלים לחלוטין את תקפותה של הטענה הנטענת במשפט. אלא שכדרכו של עולם, הסייגים נשכחים, והטענה עומדת. ההסתייגויות נראות כקריצת עין חביבה של לואיס לקוראיו המוקסמים, האמורים להבין שהן אינן באמת מחלישות את אשמת האסלאם.

ההוכחה הפשוטה לכך שהספר עוסק בשאלת הטרור האסלאמי ובקשרו הסיבתי לאסלאם נמצאת כבר במבוא; שם, ללא כל הסבר, המחבר מספר את סיפורו של אסאמה בן לאדן, וליתר דיוק, מנתח כמה מן המסמכים האידאולוגיים-דתיים-פוליטיים שהוא שלח לתקשורת העולמית. במסר אחד כזה דיבר בן לאדן על מתקפת המערב על העולם המוסלמי, שהחלה לפני כשמונים שנה, ולואיס מסביר לקוראיו כי הכוונה לסוף מלחמת העולם הראשונה. מנקודת המבט האסלאמית מדובר בסוף הח'ליפות המוסלמית-עוסמאנית. זה מאפשר ללואיס לספר לנו על מרכזיות רעיון הח'ליפות ומוסד הח'ליפות עבור מוסלמים באשר הם, שהרי הח'ליפה היה מנהיג האסלאם וראש המדינה, ואף 'מפקד

המאמינים'. בן לאדן מוצג כאן במשתמע כמוסלמי רגיל, החי עדיין את אסון ביטול הח'ליפות. אבל הבעיה בטיעונו של לואיס מתגלה כבר כאן: לואיס 'שוכח' לספר לקורא שהח'ליפות המוסלמית התקיימה רק עד שנת 1258, כאשר הח'ליפה האחרון הוצא להורג בידי המונגולים. היא הומצאה מחדש רק בסוף המאה התשע עשרה, כאשר הסלטאן העוסמאני (שבכל מקרה לא היה צאצא שבט קרניש ולכן, על פי האסלאם הקלסי, לא היה יכול להיות ח'ליפה) נותר מגנם האחרון של המוסלמים מפני הגל הגואה של אירופה הכובשת אט אט את העולם, והללו החלו, במעין שקר מוסכם, להתייחס אליו כאל ח'ליפה. התיאור של לואיס את הח'ליפות הוא מגמתי, כמובן, וכוונתו להציג את בן לאדן כמוסלמי הגון המפרש את דתו פירוש סביר, אפילו טבעי. האמת היא שבן לאדן ממציא כאן אסלאם שלא היה ולא נברא. לא האסלאם כפי שאכן היה הוא שיצר את בן לאדן, אלא בן לאדן הטרוריסט המציא אסלאם לפי צרכיו. מסמך זה גם נותן ללואיס הזדמנות לפרש את ההיסטוריה המוסלמית בדרך שמוסלמים מפרשים אותה, לדעתו. לדברי לואיס אין עוד 'עם' בעולם שידיעת ההיסטוריה חשובה ומשמעותית עבורו כמו המוסלמים, שכל בניו מודעים להיסטוריה שלהם באופן החי ביותר בכל רגע ורגע. אך אין מדובר בהיסטוריה סתם, אלא בהיסטוריה של הקהילה הדתית, האומה האסלאמית. מבחינתם, ההיסטוריה היא רצון אלוהים המתגשם בעולם הראלי, והעובדה שהאסלאם ירד במאות האחרונות פירושה שכל מוסלמי חייב להרגיש את הזעם הקדוש של היחלשות האסלאם ועליית המערב על חשבונו. זו היא משמעותה של ההיסטוריה המוסלמית – ובעצם, של האסלאם עצמו – להבנת הטרור האסלאמי. אלא שיש מספר בעיות בתיאור זה: האם באמת נכון שהמוסלמי הרגיל, שאינו איש האליטה בעלת ההשכלה האסלאמית, המתגורר בסומטרה או במרוקו, חי את תפארת העבר המוסלמי ביום-יום שלו? ומה קרה ללאומיות של המאה העשרים – האם זו לא החלישה את ההזדהות עם הדת וחיוקה את המרכיב האתני? אשר לשאלה הראשונה, ללואיס אין, כמובן, כל הוכחה לטענתו, ולדעתי אין בה כל ממש או היגיון: המזרח התיכון והאסלאם חיו בשלום יחסי עם העליונות הטכנולוגית של המערב ולא ראו בה סיבה לאלומות במשך כל המאה התשע עשרה והמחצית הראשונה של המאה העשרים. היכן הייתה המודעות, ההשפלה והחרון – תוצאת הפגיעה בעליונות האסלאמית? אנשי המזרח התיכון באלפיהם נסעו ללמוד במערב והפכו למעריציו המושבעים. המשפטן והאינטלקטואל הפלסטיני מוסא ע'למי כתב ב־1933 שהערצת הפלסטינים לאנגליה בשלהי השלטון העוסמאני הגיעה כדי כך שכאשר אדם ביקש להישבע על נכונות דבריו היה בן שיתו דורש שייתן לו 'מילה של אנגלי'. והוא מוסיף ומספר שהמחמאה הגדולה ביותר שאדם יכול היה לזכות בה הייתה האמירה שהוא 'ממש אנגלי'!

אפשר למצוא התבטאויות דומות מתקופות אלה בכל רחבי המזרח התיכון. רק מספר בטל בשישים מן הנוסעים חזרו מן המערב עם עוינות מסוג זו של סִיד קָטב. מודעות לגדולת העבר במזרח התיכון ובאסלאם ומרירות עקב כך החלו רק לאחר הופעת האסלאם הפוליטי, ובשום אופן אין זו יכולה להיחשב לתגובה אוטומטית לעליונות המערב. אשר לטיעון השני, כאילו המוסלמים חיים רגֶעֶרֶגֶע את גדולת העבר האסלאמי דרך המסגדים ובתי הספר, היא אינה מוכחת ובלי ספק מוגזמת ביותר: סביר להניח שהמונים מקבלים בראש ובראשונה מסרים לאומיים. אחרי הכל, אין שום סימן לשבירת מחיצות אתניות תוך־אסלאמיות, למשל בין תורכים, ערבים ופרסים, למרות התחזקות האסלאם. לואיס מגזים גם באופן קיצוני בתיאור המידה שבה ההיסטוריה המוסלמית הייתה 'אסלאמית'. ההיסטוריוגרפיה העשירה באופן מדהים, שהוא עצמו מזכיר אותה, מנתה והויות לרוב, עירוניות, אזוריות, שושלתיות, וכמעט לעולם לא כלל-אסלאמיות. הספרות ההיסטורית העשירה ששרדה מראה שאפילו ארצות המזרח התיכון השונות כלל לא הומצאו בתחילת המאה העשרים, ויש להן שורשים אסלאמיים עמוקים ומכובדים (Gerber 2004). האסלאם אף התיר את קיומן של זהויות אתניות־תרבותיות פלורליסטיות כמו תורכים ופרסים תחת כנפיו, ואין ספק שלואיס יודע היטב שאלו לא הומצאו בעידן הלאומיות המודרנית. במסמך אידאולוגי שני של בן לאדן, שלואיס מנתה במבוא, הוא שוטח את טענותיו האידאולוגיות השיטתיות נגד אמריקה. המסמך מדבר על כיבושו של חצי האי ערב בידי אמריקה, ועל כך שהמוסלמים אינם יכולים לקבל את הכיבוש משום שזו הארץ הקדושה האמיתית היחידה למוסלמים. אי לזאת ניתנה פְּתוּא המתירה את דמם של אמריקאים באשר הם, חיילים או אזרחים, כל זמן שהכיבוש נמשך. אמנם לואיס מודה שעבור מיליוני מוסלמים זהו פירוש גרוטסקי של האסלאם, אבל הוא בכל זאת ממשיך להסביר מדוע האסלאם הקנאי, ואף הטרוריסטי, הם תוצאה טבעית של עולם המחשבה (והסוציולוגיה) של האסלאם.

הדיון המהותי מתחיל בפרק הראשון, העוסק בהגדרת האסלאם. הפרק מתחיל בגישה ידידותית לאסלאם, ומסביר שמבחינות רבות האסלאם דומה ליהדות ולנצרות. אבל מהר מאוד אנו מגיעים לתזה הבסיסית של הספר, זו הבאה להוכיח שמקור הרוע הוא אכן באסלאם המקורי. הטיעון נעוץ בהשוואה של הסוציולוגיה של עליית הנצרות עם זו של עליית האסלאם. הנצרות עלתה ככת רדופה בתוך האימפריה הרומית. במשך מאות שנים המדינה הסובבת הייתה נתון שאין לשנותו, והנצרות קיבלה את קיומה של המדינה ואת נפרדותה מן הדת. האסלאם עלה בנסיבות שונות לחלוטין. מוחמד נדד עם קהילתו הקטנה ממכה למדינה, שם שכנע במהרה את התושבים בצדקת שליחותו, ובסיועם הנלהב הקים מדינות שהייתה גרעין המדינה האסלאמית והציוויליזציה האסלאמית גם יחד. במהרה החלה מדינה זו להתפשט בכל רחבי המזרח התיכון כאש בשדה קוצים. בעוד שהנצרות הסתתרה מאות בשנים בפאתי החברה הרומית, החברה המוסלמית זכתה מיד

להצלחה כבירה גם בעולם הפוליטי המעשי, וכך למעשה נכון לומר שהאסלאם הופיע כדת וכמדינה בעת ובעונה אחת – מוחמד היה מייסד מדינה לא פחות מאשר מייסד דת. משום כך, אומר לוואיס, לא נוצרה באסלאם הפרדה בין דת לבין מדינה. בנקודה זו נשאלות שתי שאלות: גם אם נניח לרגע שטענת אי ההפרדה נכונה, איך מובילה עובדה זו לטרור, ושאלה לא פחות נכבדת – האם התיאור של לוואיס, הנכון בלי ספק למאה השביעית, נכון בהכרח גם לתקופה המודרנית. התשובה לשאלה הראשונה, שהיא כמובן השאלה המכרעת בספר מעין זה, היא שלואיס פשוט לא עונה עליה ולו ברמז. אנו צריכים להבין שאי ההפרדה בין דת למדינה באסלאם הקלסי מובילה בהכרח לטרור, למרות שמבחינה תאורטית והיסטורית אין בכך כל ממש – אין באסלאם שום עידוד או אישור לפעולה אלימה של פרטים. יתרה מזו, מספר האפיזודות שניתן לסווג כטרורזים בהיסטוריה המוסלמית קטן בצורה מגוחכת. אשר לשאלה השנייה, ברור שלואיס טועה כאן לחלוטין. זהות בין דת ומדינה – שהיא זהות היסטורית, ולא הפכה לחלק מן התאולוגיה האסלאמית – לא נמשכה זמן רב בתולדות האסלאם. מהר מאוד נוצר נתק מוחלט בין חכמי ההלכה והמשפט לבין השליטים, נתק שהיה שווה ערך להפרדת דת ומדינה. מרבית המשפט הנוהג לא היה החוק הקדוש אלא חוק שלטוני-חילוני. אופייני הוא שרוב חכמי המשפט סירבו לשאת בתפקידים במערכת המשפט של המדינה, וכמה מהם (כגון אבו חניפה) התפרסמו בתקופות המאסר הארוכות שנאלצו לבלות בשל כך בבית הכלא. כל זה נחקר וסוכם כבר לפני שנים רבות, במחקרים שלואיס אינו מתייחס אליהם (Lapidus 1975). הנתק הזה אמנם אוחה במידה רבה בתקופה העוסמאנית: במדינה זו היו אנשי הדת למוסד מפתח בניהול חיי היום-יום של המדינה. עֶלְמָא ניהלו את מערכת המשפט, וקאדים נוצלו גם כמנהלנים החשובים של עניינים עירוניים שונים, כמו הקדשים (אֶקְאָף) ועוד. אבל גם במדינה זו, תהיה זו הגזמה מרחיקת לכת לומר שהייתה זהות בין דת ומדינה. הסֶלְטָאן אינו חליפה, אינו שליט דתי, ואינו שונה בדבר משליטים במדינות אירופה של תקופה זו. ואף כי עלה מעמדו של החוק השרעי והוא הפך לחוק המדינה במובן יותר ממשי מאשר בעבר, העובדה המכרעת שהחוק המוסלמי הנו חוק יוריסטי נשאר נכונה: הוא לא נחקק בידי המדינה העוסמאנית, והמדינה אינה נכנסת לאופן שבו החוק מיושם בידי העלמאא. העֶלְמָא נהנים מאוטונומיה מלאה, ומאחר שבמדינות האסלאם 'האסלאם' בא לידי ביטוי בחוק, בפרשנותו וביישומו, וכמעט לא בשום דבר אחר, מסתבר שגם תחת העוסמאנים היה נתק מרחיק לכת ביותר בין פוליטיקה לדת, במיוחד אם נזכור שבניגוד למה שחשבו בעבר, הקאנון העוסמאני לא התבסס כחוק חי (Gerber 1994; Gerber 1999).

באופן קצת מלאכותי, פרק זה דן בקצרה גם בתופעת קנאי האסלאם. הטיעון של הספר (המופיע במספר מקומות) הוא שהשם מטעה לחלוטין, וכי למעשה מדובר באסלאם רגיל לגמרי מבחינת תפיסת העולם הבסיסית. זו, כמובן, עמדה מתבקשת למי שמבקש

להוכיח שהאסלאם הקיצוני של ימינו הוא תוצאה טבעית של האסלאם הקלסי. אלא שבנקודה זו לואיס נופל למלכודת שהוא עצמו טמן: כדי להוכיח את טיעונו כאן הוא חייב להגדיר את האסלאם באופן המינימליסטי הכולל את קבלת מקורו האלוהי של הקוראן ונצחיותו. הבעיה היחידה היא שמוקדם יותר באותו פרק היה גם מבנה המדינה חלק מהגדרתו של האסלאם, ובפרקים הבאים ייכללו גם ההיסטוריה של הג'האד והיחס ללא מוסלמים באותה הגדרה. לפי ההגדרה הרחבה האסלאם הקנאי הוא בהחלט חידוש, וחידוש עצום: די אם נזכור את סיד קטב וקביעתו היסודית ביותר, שהמוסלמים חיים כיום בג'אהליה, לא פחות. המחזיק בעמדה כזאת והעושה לה נפשות ברשות הרבים היה מוצא להורג ככופר בכל מדינה אסלאמית בעבר, אחרי שהיה מקבל אורכה להכריז שהוא חוזר בו. גם העובדה שקנאי האסלאם משליכים לפח הזבל של ההיסטוריה את כל שלשלת הפרשנות שעל פיה פעלה השריעה לאורך הדורות היא חידוש מפליג. הניסיון להציג את קנאי האסלאם כהמשך טבעי של האסלאם המסורתי הוא ניסיון כושל לחלוטין. הטרור של קבוצות אסלאמיות קיצוניות בימינו מסתופף תחת המטרייה של מוסד הג'האד, ולכן אך טבעי שבפרק השני לואיס עובר לדון בהיסטוריה של מוסד אסלאמי זה, אחת ממצוות היסוד באסלאם. הנושא הראשון שהוא דן בו בהקשר זה הוא ההיסטוריה של מלחמות האסלאם בתרבויות אחרות – תחילה נגד מכה, אחר כך נגד יהודי חצי האי ערב, אחר כך במשך חמש מאות שנה נגד רומא השנייה, שנכבשה לבסוף בידי העוסמאנים ב-1453. העוסמאנים עצמם ממשיכים את הג'האד נגד אירופה במשך מאות שנים אחר כך, וגם בירידתם, מאבקם נחשב מלחמת קודש. אמנם לואיס נתקל כאן בבעיה לא נעימה – הרי גם המערב נלחם באסלאם, ואף הוא החשיב את מלחמתו זו למלחמת קודש, גם אם לא קרא לה בשם יומרני במיוחד. הלוא בתקופת מסעי הצלב הייתה זו מלחמה אכזרית מכל מלחמות האסלאם נגד הנצרות. ללואיס פתרון לדילמה, פתרון קל מדי: מסעי הצלב לא היו חלק אינטגרלי מהתאולוגיה הנוצרית, בעוד לג'האד היה מקום בתאולוגיה המוסלמית. זה טיעון פורמליסטי מדי. גם אם מלחמות הקודש לא נוסחו כחלק פורמלי מן התאולוגיה הנוצרית, מדינות אירופה ניהלו מלחמת חורמה קדושה נגד העוסמאנים עד תום מלחמת העולם הראשונה כאילו זהו עיקר האמונה החשוב ביותר בדתם. זה היה נכון בראש וראשונה לגבי רוסיה, אבל אפילו לגבי אנגליה החילונית: עבור משתפתי המלחמה על ארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה, ראייתה כמסע הצלב האחרון לא הייתה קלישאה ריקה מתוכן (Sieberry 2004).

לואיס מגזים כמובן גם במרכזיות שהייתה לג'האד עבור מוסלמים במשך ההיסטוריה. ככלל, לא כל עיקרון תאולוגי שנחקק בספרי המשפט היה בהכרח לעיקרון פעיל בפרקטיקה ההיסטורית; ומרגע שתש כוחה הצבאי של האימפריה העוסמאנית ועד ימינו, הנצרות, על מדינותיה השונות, היא שיזמה את רוב המלחמות נגד חברות אסלאמיות ולא להפך. בדורות האחרונים זנחו מדינות כתורכיה, מצרים ואינדונזיה את עיקרון

הג'האד וכאילו שכחו את דבר קיומו. שכחה זו אינה מפריעה ללואיס לטעון כאילו הג'האד היה ונשאר אחד מעמודי התווך של הציוויליזציה המוסלמית. אבל אם הג'האד לא הפעיל את המיליונים במשך תקופה כה ארוכה, והחל לעשות זאת עתה (וליתר דיוק מיעוט זעיר עד גיחוך מתוכם), מן ההיגיון שצריך לחפש את ההסבר בנסיבות שבעולם ולא בעיקרון התאורטי.

נושא מרכזי הנדון בפרק זה הוא מעמד בני החסות (ד'מים), היינו, הנוצרים והיהודים שנכבשו בידי מדינת האסלאם במהלך מלחמות הג'האד. תושבים אלה אכן היו אזרחים ממדרגה שנייה, בהיותם מוכפפים לחוקי אפליה שונים, כגון תשלום מס גולגולת מיוחד, איסור רכיבה על סוסים, איסור נשיאת נשק ועוד. לואיס דרך כאן, כמובן, על אחד המוקשים החשובים שמאיימים לפוצץ את הטיעון שלו: אפליית הד'מים היא רק צד אחד של מטבע מעמדם של הד'מים. צד לא פחות חשוב היה האיסור המוחלט להתנכל לדתם ולשלומם הפיזי, שהיה בוודאי קיים בחוק, ובדרך כלל היה קיים גם במציאות. אבל לא פחות חשוב מכך, לואיס משווה רק בחטף בין מעמד הד'מים באסלאם ובין הלא-נוצרים באירופה הנוצרית במשך ההיסטוריה. השוואה הוגנת הייתה חייבת להפוך על ראשה את המוסכמה המיתית על האסלאם המרושע ואירופה הליברלית. אף כי בעניין זה התאולוגיה האסלאמית אולי מאיימת יותר מזו הנוצרית, בפועל לא גורשו יהודי ארצות האסלאם ממקום מושבם, לא נשרפו חיים בבתי כנסיות, לא אולצו להמיר את דתם, לא נכלאו בגטאות ושאר מרעין בישין שלואיס מכיר היטב. זה לא מפריע לו כלל ועקר להציג את הציוויליזציה 'היהודית-נוצרית' כנור הבריאה ואת זו המוסלמית כממלכת רשע. עצם המושג ה'מכובס' 'ציוויליזציה יהודית-נוצרית' שלואיס מרבה להשתמש בו, בעקבות הימין החדש האמריקאי, מצביע על שכחה יצירתית די מדהימה. ובכל מקרה, אין צל של ספק שבמשולש התרבויות נצרות-יהדות-אסלאם הצמד הדומה יותר מהרבה בחינות הוא יהדות ואסלאם.

בשום מקום בפרק על הג'האד אין לואיס מזכיר את העובדה שתפיסת הג'האד באסלאם הינה פְּרֵד כְּפֵאִיה ולא פְּרֵד עֵין, כלומר חובה שמוטלת על המדינה, או הקהילה, ולא על הפרט. אפילו במקרה של ג'האד הגנתי, היכול בגופו אמור לסייע לצבא האסלאם, אך לא לבצע פעילות תקיפה אישית, כמו פעולת טרור, על אחת כמה וכמה כזו שיש בה התאבדות, או פגיעה בלא-לוחמים. מכל הבחינות הללו, נראה שיש לראות טרור אישי כחידוש בהיסטוריה המוסלמית ולא כמשהו שניתן ברצינות לתאר אותו כנובע מן האסלאם כציוויליזציה.

בפרק השלישי לואיס דן בראש ובראשונה במסעי הצלב. מבחינת האסלאם זה אומר מסע הצלב הנגדי (Anti-crusade), כלומר, מלחמת שחרור מעול הצלבנים. הסיבה הראשית לצורך בפרק זה בספר זה היא כמובן הדימוי העצמי הידוע של בן לאדן כלוחם מודרני נגד הצלבנים. חשוב לשים לב להיפוך נקודת המבט של לואיס בין פרק זה לפרק

הקודם. אם קודם לכן הוצג אסאמה בן לאדן כיוֹרש מודרני נאמן של תאוריית הג'האד האסלאמית, כאן טענת בן לאדן כי הוא יורש נאמן של לוחמי מסע הצלב הנגדי מוצגת כמצוצה מן האצבע. לא רק טענה זו מוצגת על ידי לואיס כמעשייה. בתיאור מדהים באי-דיוק ההיסטורי ובהתעלמות מוחלטת מנכסי צאן ברזל של חקר מסעי הצלב (כגון ספרו של סיון), לואיס טוען שרעיון שחרור ירושלים עלה בדעתם של המוסלמים לא לפני מלאת מאה שנה לכיבוש של 1099, וגם אז לא היה זה בגלל דאגה לירושלים הקדושה, אלא בגלל התנכלותיו של ריינלד דה שאטיון, מושל כרכ, אשר ארגן, בין השאר, משלחת צבאית שנשלחה לחלל את קברו של הנביא מוחמד במדינה. לואיס טועה כאן טעות גסה. ההתלהבות של שליטים ואנשים פשוטים להצלת ירושלים החלה בסביבות 1144, עם כיבוש נסיכות אדסה, וסלאח אל-דין בוודאי ירש את המחויבות המוחלטת לשחרור ירושלים משני שליטי סוריה שקדמו לו (Hillenbrand 1999; Maalouf 2004):

סיון 1997: פרק 3).

נחזור עתה לשאלה המעניינת שפתחנו בה: מדוע משנה לואיס את גישתו, ובעוד שקודם לכן ראה את המוסלמים הקנאים כבני האסלאם הלגיטימיים, עתה הוא רואה אותם כממציאים מודרניים ותו לא? גראה לי שצריך להבין זאת כך: לג'האד יש דימוי שלילי בעיני קוראיו של לואיס, וזיהוי בן לאדן ודומיו עם הג'האד מקרין מן הדימוי השלילי הזה גם עליהם. לעומת זאת למסע הצלב הנגדי המוסלמי יש דימוי חיובי אפילו במערב; אחרי הכל, כלום יש מי שדעתו על מסעות הצלב והצלבנים חיובית כיום? וכלום יש, אפילו במערב, מי שאינו תופס את סלאח אל-דין (מלבד לואיס כגראה) כגיבור הצבאי של מסעי הצלב, שבאופן מפתיע היה חריג גם בתכונותיו האנושיות בנוף התככים, השנאה והרצח שסביבו, נוף אשר, יש להודות, נוצר במיוחד בידי הנצרות (Hillenbrand 1999). אך טבעי הוא שלואיס ינסה לקעקע את הדימוי ההיסטוריוגרפי החיובי שמסע הצלב הנגדי נהנה ממנו, אלא שלרוע המזל, גם כאן לואיס טועה. בשנים האחרונות הולכות ומצטברות ידיעות על כך שזכרון הצלבנים לא נעלם כלל, אלא נשאר כוח מניע חזק ביותר בקרב ערביי סוריה ופלסטין בתקופות הממלוכית והעוסמאנית, ולא פסק מלהתקיים עד מלחמת העולם הראשונה. דווקא כאן הקשר הישיר בין העבר להווה אינו מומצא כלל ועיקר (Khalidi 1997: 107-108; זאבי 1997: 29).

פרק זה מדהים מעוד כמה בחינות. לואיס מסרב לראות את מסע הצלב הנגדי כמלחמת שחרור. לשיטתו, המוסלמים כבשו את ירושלים מידי הנוצרים, אלה שבו עתה וכבשו אותה בחזרה. סוף הסיפור. הבעיה היא שלא נותר תיעוד של סבל הנכבשים במאה השביעית. אבל דפי ההיסטוריה מלאים לעייפה במעשי הזוועה של הצלבנים במאות האחת עשרה והשתים עשרה; די אם נזכיר קניבליזם במערת אל-נועמאן וטבח נורא של היהודים והמוסלמים בירושלים (ובמקומות לא מעטים נוספים) (Maalouf 2004). אין די בכל אלה עבור לואיס כדי לזכות את מסע הצלב הנגדי בתואר מלחמת שחרור. כותב שורות אלה חולק עליו.

שאר פרקי הספר אינם דנים למעשה בשאלה מרכזית זו אלא בנושאים שמסביבה. נושאים אלה הם: לגלות את אמריקה (פרק רביעי); שטן והסובייטים (פרק חמישי); סטנדרטים כפולים (פרק שישי); כשלון המודרניזציה (פרק שביעי); החיבור בין הנהאיה לכוח הסעודי (פרק שמיני); ועליית הטרור (פרק תשיעי). בפרק הרביעי מובאת סקירה קצרה של מסלולה של אמריקה ממדינה לא חשובה וידידותית למעמד האויב התרבותי הגדול. קטע מעניין ובעייתי בפרק הוא הסיפור של ניסיונו של סיד קטב באמריקה, שאליה נסע כאינטלקטואל חילוני וחזר כאדם שעבר המרה לאסלאם פונדמנטליסטי, מתוך תגובת נגד להדוניזם האמריקאי של אחרי מלחמת העולם השנייה. הקטע מוצג כבעל חשיבות מכוננת בהיווצרות האנטי-אמריקניות של הציבור המוסלמי במזרח התיכון, אף כי ברור שהיו לכך סיבות עמוקות יותר, וההסבר של סיון, המדבר על חשש מפני הצפת אורח החיים המקומי בגל הגואה של המודרנה סביר יותר מבחינה סוציולוגית (סיון 1997: פרק 1).

בפרק החמישי נדונה הסיבה לעליית השנאה לאמריקה וזאת לאור העובדה שאין שנאה דומה לרוסיה, למשל, למרות שהרוסים שיחקו תפקיד אימפריאליסטי די דומה. לכל אורך הפרק נידונות דוגמאות המראות שרוסיה הייתה אשמה בפשעים אנטי-ערביים ואנטי-אסלאמיים לא פחות מאשר ארצות הברית, בלי שנקראה לשלם על כך כל מחיר פוליטי. באופן מפליא, או אולי לא, לא נידונה כלל הסיבה האמיתית לכך, סיבה המחזירה אותנו לפרק הקודם: אמריקה היא המייצגת הנכונה של אורח החיים המערבי הקיצוני, המסכן את עצם קיום אורח החיים האסלאמי, שהוא זהות קולקטיבית לא פחות מאשר דת. בפרק הבא (פרק 6) לואיס כמדומה אינו שם לב שהוא מוכיח את ההיפך ממה שלקח על עצמו להוכיח: הוא מציין שאחד המקורות לשנאה לאמריקה הוא הסיוע וההגנה שהמערב מעניק לשליטים מקומיים, רודנים כולם ללא יוצא מן הכלל, וזאת מתוך גישה של חוסר כל רגישות לאופיו של השלטון, כל זמן שהוא הולך בתלם של אמריקה. לואיס עצמו מקבל תלונה זו כנכונה עובדתית ומוצדקת מוסרית. ולעומד מן הצד לא נותר אלא לשאול: היכן אשמת האסלאם? הרי לפנינו מחאה מתוך רצון לחופש, פתיחות, הזדמנות לפריחה – כולם עניינים אוניברסליים – ומי מחניק אותם באיבם? לא האסלאם אלא המערב, וזאת אפילו לפי טענת לואיס עצמו.

בפרק על כשלון המודרניזציה לואיס מביא מספר נתונים סטטיסטיים על ביצועים דלים של כלכלת המזרח התיכון בתקופה האחרונה. אין ספק שמדדים אלה מצביעים על כך שהמודרניזציה של המזרח התיכון שרויה במשבר חמור. לואיס אינו מנתח את הסיבה למשבר או לכישלון, והקורא מסיק את המסקנה המתבקשת שהאסלאם אשם גם כאן, ואם לא האסלאם, לפחות המוסלמים. אלא שבדור האחרון צמחו כמה תאוריות רבות השפעה המראות כיצד מדיניות של מדינות המערב, ובראשן ארצות הברית, היא שיצרה וביססה סטטוס קוו כלכלי זה; לואיס מתעלם מתאוריות אלה. המפורסמת בין התאוריות



האלה היא זו של ולרסטיין, המראה כיצד התארגן העולם מאז המאה השש עשרה כמערכת כלכלית אחת שבה אזור צפון-מערב אירופה החל להתמחות בייצור מוצרי תעשייה ואילו העולם הלא-אירופי החל להתמחות בייצור חומרי גלם בסיסיים (Wallerstein 1974). ואם בתחילה לא הבחינו חברות ומדינות בעולם השלישי במתרחש, הרי מן המאה השמונה עשרה ואילך גובתה חלוקת עבודה זו במערכת מכסי מגן ובכוחו הצבאי העדיף של המערב. מכאן ועד לשלון המודרניזציה של המאות התשע עשרה והעשרים הייתה הדרך קצרה, וכמעט בלתי נמנעת. הטלת האשמה בכישלון על כתפי האסלאם או המוסלמים היא פשטנית במקרה הטוב. בחלקים ניכרים של המזרח התיכון בתקופה העוסמאנית הייתה הכלכלה מבוססת על יזמות ברמה גבוהה, על שימוש מתוחכם בהלוואה בריבית ובאשראי, והסיבות לבלימת ההתפתחות כאן ובחברות לא-אירופיות אחרות באותה תקופה מצויות, כנראה, בהסבר של ולרסטיין.

בפרק השמיני לואיס מספר על ההיסטוריה של עליית הנהאביה החנבלית הקפדנית בחצי האי ערב, תוך הדגשת התפשטות השפעתה התרבותית מעבר לגבולות ממלכת סעודיה. נרמז שיש לדבר קשר ברור לטרור האסלאמי, אך לא מובאת לכך כל הוכחה. ידוע כמובן שמרבית מפגעי התאומים באו מסעודיה, אך הרי בפרק השישי טען לואיס שאלה צמחו על רקע של שנאה לשלטון המקומי ולכל מה שהוא מייצג, כולל הקשר הסימביוטי עם אמריקה המושחתת. לבסוף, הפרק התשיעי מספר את סיפור הטרור האסלאמי. רק בחצי פה נאלץ לואיס להודות שקשה ביותר למצוא סיפור אסלאמי של טרור. למעט האפיוזודה של החשישיון בתקופת מסעי הצלב, לא היה כל טרור בתולדות האסלאם. בלית ברירה הוא נאלץ לגייס את הטרור של אשף, שרוב המשקיפים האובייקטיביים היו מקטלגים אותו כמלחמת שחרור לאומית, ומכל מקום טרור זה עצמו אינו מציג עצמו כקשור לאסלאם.

המשך הפרק מתאר ביתר הרחבה את המסמך שהובא כבר במבוא, היינו, המכתב הגלוי לאמריקה, אבל ברור שהעוקץ של פרק זה הוא הניסיון להסביר איך החל הטרור האסלאמי ומדוע. לפי לואיס ההסבר נעוץ בעובדה שבמחצית המאה העשרים זכו מדינות האסלאם בעצמאות מן המערב, אך במהרה נוכחו לדעת שעצמאות לא באה בהכרח יד ביד עם חופש, שכן המשטרים שהתפתחו היו בלתי דמוקרטיים בעליל. באופן טבעי היו שניסו למצוא את הסיבה לכך באסלאם. גם אם ייתכן שיש בכך הסבר חלקי, לא פחות סביר, שוב, הוא הסברו של סיון המציע שהפנייה לאסלאם הפוליטי באה מתוך תחושתם של מוסלמים רבים שהצפת ארצות האסלאם בתרבות מערבית מאיימת לחסל את מה שנותר מאורח החיים האסלאמי (סיון 1997: פרק 1). מכל מקום, יוצא שהפנייה לאסלאם באה בעקבותיו של משבר עכשווי, והייתה רחוקה מלהיות הפעלה אוטומטית של עקרונות אסלאמיים. יתרה מזו, התשובה המוצעת בספר היא דגם אסלאם שמעולם לא היה קיים; האמת הפשוטה היא שאנשי הדת באסלאם הסוני מעולם לא תבעו להשתתף בשלטון,

ובוודאי לא ביקשו לנכס אותו לעצמם בלעדית. הצגת האסלאם הפוליטי כנובע מדת האסלאם מבוססת על היגיון שגוי לחלוטין.

בתחילת הפרק התשיעי לואיס פורש בפני הקוראים את הצדקת כתיבתו של ספר זה. לואיס מודה שמיליוני מוסלמים בעולם, ואולי אף הוא עצמו, לא יקבלו את פירושי המוסלמים הקיצוניים למה שהם מכנים האסלאם ואולי אף יראו בפירושים אלה בדיחה לא מוצלחת. את לואיס אין זה מעניין: ההצדקה של לואיס לראות את האסלאם הקיצוני כנובע מן האסלאם הקלסי מתבססת על הטעוּן של הקיצונים עצמם. טיעון זה בעייתי ביותר מכמה בחינות. ראשית, לואיס אינו עומד בדרישה שהציב לעצמו: ברצותו לבקר את קנאי האסלאם באופן חריף במיוחד, כמו בעניין פיגועי אחד עשר בספטמבר, הוא מוסיף ניתוח אובייקטיבי ששל פיו הם פושעים אפילו לפי האסלאם המסורתי. כלומר, כאן הם אינם נובעים מן האסלאם אלא ממצויאם אסלאם שאף פעם לא היה קיים. זה גם ניתוחו את הפתוא נגד סלמאן רושדי. לואיס עצמו מודה שלא נשמע כדבר הזה באסלאם, לגזור על אדם גור דין מוות ללא הליך משפטי. כלומר, כאשר הדבר משרת את הטעוּן שלו, לואיס אינו מקבל את טיעונם של הקנאים שהם פשוט מיישמים את האסלאם, ומשווה אותם אובייקטיבית לאסלאם המקובל, כדי לחשוף את סטייתם מכל קנה מידה אנושי. אבל מאידך גיסא, הוא נוקט לכל אורך הספר בטיעון ההפוך, שהאסלאם הוא אבי הטרור. בשורה התחתונה, אשמת האסלאם מעוגנת בשני עניינים: חוסר ההפרדה בין דת ומדינה, ונטיית האסלאם לחלק את העולם לבית האסלאם ובית המלחמה. ראינו ששני הדברים אינם משכנעים: לכל אורך ההיסטוריה הייתה למעשה הפרדה מרחיקת לכת בין המדינה לבין הדת. ובנושא השני, במשך מאות השנים האחרונות נשכח הג'יהאד למעשה, בעוד שאירופה – בקונטקסט הקולוניאלי-מיסיונרי התוקפני שאימצה – התנהגה כאילו היא זו שמצאה אותו ברחוב, אם תיִסלח לי ההחפזה, והפכה אותו לאחד מעמודי התווך של תפיסתה את העולם.

ולסיכום, ראיית האסלאם כאשם רק משום שהקנאים המוסלמים גורסים שהם פועלים בשם האסלאם בעייתית ביותר מבחינה נוספת. כדי לסבר את האוזן, להלן דוגמה להשוואה עם ישראל: כזכור, רוצח ההמונים מתברון, ואם לא הוא אישית, בוודאי תומכיו הלא־מעטים, הסבירו את מעשיו כפעולה מתוך היהדות ולמענה; כך הצדיק עצמו גם רוצחו של ראש הממשלה רבין וקיצוני המתנגדים להתנתקות השתמשו כמובן באותן הנמקות. ובכל זאת, דומה שאם מישהו יכתוב מחקר ה'מוכיח' את אחריותה של היהדות לעמדות או פעולות אלו, הוא יוקע כאנטישמי – ובצדק, שהרי יש פירושים רבים אחרים לבעיות שעמדו על הפרק (למשל העובדה שבמשך ההיסטוריה לא ראו היהודים בשליטת נוכרים על חלקים גדולים של הארץ בעיה הלכתית), והצגת הפירוש הקיצוני ביותר כמייצג את הדת מעיד על כוונה רעה, או למצער על טעות לוגית חמורה

## רשימות ביקורת

ביותר. אבל זה בדיוק מה שספרו של לוואיס עושה לאסלאם. מפליא להיווכח שמה שנראה מופרך ביחס ליהדות לא נראה לנו כך ביחס לאסלאם.

חיים גרבר

## ביבליוגרפיה

זאבי, דרור, 1997. המאה העוסמאנית, ירושלים: יד בן צבי.  
סיון, עמנואל, 1997. מיתוסים פוליטיים ערביים, תל אביב: עם עובד.

- Gerber, Haim, 1994. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany: SUNY Press.
- Gerber, Haim, 1999. *Islamic Law and Culture, 1600-1840*, Leiden: Brill.
- Gerber, Haim, 2004. 'The Limits of Constructedness: Memory and Nationalism in the Arab Middle East', *Nations and Nationalism* 10: 251-268.
- Hillenbrand, Carole, 1999. *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Khalidi, Rashid, 1997. *Palestinian Identity*, New York: Columbia University Press.
- Lapidus, Ira, 1975. 'The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society', *International Journal of Middle East Studies* 6: 363-385.
- Maalouf, Amin, 2004 [1983]. *The Crusades Through Arab Eyes*, London: Saqi Books.
- Sieberry, Elisabeth, 2000. *The New Crusaders*, Aldershot: Ashgate.
- Wallerstein, Immanuel, 1974. *The Modern World System*, vol. 1, New York: Academic Press.

