

המפלגה האסלאמית של קניה – אנטומיה של מפלגה אתנית¹

איתי יסקרביץ'

מבוא

בשלהי 1991 הכריז נשיא קניה, דניאל אראפ מוי (Daniel Arap Moi), על ביטול סעיף 2א בחוקה (משנת 1982) אשר הפך את קניה, דה יורה, למדינה חד-מפלגתית, ואף הצהיר על קיום בחירות רב-מפלגתיות לפרלמנט ולנשיאות. הודעת הנשיא פתחה למעשה מחדש את הזירה הפוליטית בקניה ותוך זמן קצר הוקמו תשע מפלגות אופוזיציה שהציגו תשעה מועמדים אפשריים לנשיאות. התכונה הפוליטית הרבה הייתה פועל יוצא וכלי ביטוי למאוייהם ולחזונם של רבים במדינה אשר ביקשו לשים קץ לימי האדנות של שליט אומני-פוטנט אשר הידק את אחיזתו במדינה וריכז את הכח בידי אליטה שלטונית מצומצמת, בייחוד לאחר ניסיון ההפיכה בשנת 1982.

בין המפלגות, אשר פרצו לזירה הפוליטית של קניה וביקשו לרשום לעצמן מקום של כבוד ומקור השפעה במדינה, נמנתה המפלגה האסלאמית של קניה. מפלגה זו הוקמה בראשותם של שני אנשי חינוך מוסלמים, עומר מאויני (Omar Mwinyi) ועבדול רחמאן וונדאטי (Abdulahman Wandati), אשר האמינו אותה שעה כי עם ההיתר שניתן להקמת מפלגות, יש מקום וצידוק להעלות בפומבי את טענות בני המיעוט המוסלמי בקניה בדבר האפליה והקיפוח שחשו למן קבלת העצמאות. ברם, על אף שנרשמה כחוק בינואר 1992, לא זכתה פעילותה של המפלגה האסלאמית של קניה לכל הכרה רשמית מצד המשטר ולא הורשתה ליטול חלק בבחירות (דצמבר 1992) בטענה כי אין להקים מפלגה על בסיס דתי, דבר אשר לטענת המשטר רק יעמיק ויחמיר את השסעים בחברה הקנייתית. סירוב זה של המשטר אך האיץ את פעילות המפלגה, והיקנה לה תומכים רבים אשר חשו כי התנהגותו הנוכחית של המשטר היא המשך ישיר של מדיניות הקיפוח המתמשכת כלפי המוסלמים במדינה. זאת ועוד, מעצרו של מספר אמאמים ופעילי המפלגה בעיר הנמל מומבסה ב-19 במאי 1992, ביניהם השיח' חאליד באלאלה (Khalid Balala), מטיף רחוב אלמוני עד אותה שעה אשר נטל לעצמו בהדרגה את מוסרות הנהגת המפלגה, הצית מהומות אלימות בעיר והעניק תנופה רבה למפלגה ופרסום רב בכלי התקשורת. כל אלה קיבעו את מעמדה של המפלגה והפכוה, הלכה למעשה, לחלק אינטגרלי וחשוב בנוף הפוליטי של קניה בשנים 1992-1994. לאמור, על אף שמפלגה זו לא זכתה מעולם לכל הכרה רשמית מצד המשטר, הרי שהיא היוותה דה-פקטו כוח חדש במציאות הפוליטית המתגבשת של קניה בראשית שנות ה-90.

על רקע דברים אלו אדרש במאמר זה למהותה ולצביונה של המפלגה האסלאמית של קניה; קרי: האם הייתה זו מפלגה דתית רדיקלית כפי שהוצגה, או שמא הייתה וריאנט מחודש של מפלגה אתנית, בדומה לשאר המפלגות במדינה? על מנת לבחון סוגיה זו אתאר תחילה את ההקשר שבו אנו עוסקים: את המדינה הקנייתית ואת מקומו של המיעוט המוסלמי-סוואהילי בתוכה; אדון בקצרה במדיניותו של הנשיא הקנייתי מוי כלפי המוסלמים והאסלאם במדינתו; ולאחר מכן אציג ביתר פירוט את הסיבות ואת הנסיבות שהביאו לעלייתה המטאורית של המפלגה

¹ מאמר זה הוגש כעבודת סמינר לתואר ראשון בקורס "סמינריון מזרח אפריקה" בהדרכת ד"ר גליה צבר, אוניברסיטת תל-אביב.

תודה מקרב לב לד"ר גליה צבר על הפגישות המחכימות, העידוד, הליווי והתמיכה לאורך כל הדרך. תודתי נתונה גם לד"ר מאיר חטינה ולעידו שחר על הערותיהם והארותיהם. אם נפלו טעויות כלשהן, תוכניות או טכניות, הרי שהן באחריותי הבלעדית.

האסלאמית של קניה ולהיעלמותה – המהירה באותה המידה – מהמפה. בפרק המסכם של המאמר אבקש להניח תשתית תיאורטית כללית לדיון מושכל במקרה הבוחן הזה – תשתית הנסמכת על שילובה של ספרות מקצועית הנוגעת הן למושג "פונדמנטליזם אסלאמי", הן למבנה של מפלגה אתנית והן לתפקידה של הדת בפוליטיקה של מדינות עולם שלישי.

טענתי המרכזית היא, כי המפלגה האסלאמית של קניה עשתה שימוש במסגרת הדתית-אסלאמית, אולם אופי פעילותה והגורמים אשר הניעו אותה לא היו דתיים תיאולוגיים מובהקים, ולבטח לא אסלאמיים רדיקליים, אלא נבעו מתוך תחושה אזורית של תושבי העיר מומבסה וסביבתה בדבר קיפוח פוליטי, כלכלי, חברתי ותרבותי. המסגרת וההקשר הדתי של המפלגה, כפי ששמה מעיד עליה, נועדו לתפיסתי לגרוף תמיכה מרבית בקרב חברה מוסלמית שסועה אשר מאופיינת בכיתתיות דתית ובהבחנות אתניות רבות. להבנתי, תכליתה של המפלגה וסדר היום שלה לא נגעו בעיקרם לאסלאם, אלא לשאיפתם של תושבי אזור מומבסה המוסלמיים לזכות בנתח גדול יותר בפוליטיקה של קניה נוכח מציאות פוליטית חדשה הנתונה בתהליכי גיבוש. במובן זה אטען, כי אין תוכה של המפלגה (תכליתה) כברה (שמה של המפלגה).

למרות שחלף למעלה מעשור למן הקמת המפלגה האסלאמית הראשונה בקניה, מעטים מאוד המחקרים המדעיים אשר נכתבו על אודותיה. עם זאת, עבודתי המחקרית נסמכת על שלושה סוגי מקורות מרכזיים:

1. עיקר העבודה נסמך על ידיעות אשר פורסמו בעיתונות ובאמצעי התקשורת האחרים בקניה בשנים 1992-1994. האחרונים, אשר עד לפרוץ מהומות המפלגה במומבסה (מאי 1992) בחרו להתעלם מקיומה של המפלגה, החלו מסקרים את פעילותה במרץ. בדומה לנשיא קניה הציגה העיתונות הקנייתית ברובה את פעילותה של המפלגה האסלאמית בפריזמה של "פונדמנטליזם אסלאמי" ו"אסלאם קיצוני" אשר פוקדים את קניה. בשל כך, סיקור המפלגה באמצעי התקשורת נשא ברובו אופי שלילי אשר לא אחת צבע את המציאות המפלגתית-פוליטית בצבעים כהים למדי שהילכו אימים על הציבור הקנייתי.² ברם, סובייקטיביות זו היא שאפשרה לי להבין את "רוח התקופה" ואת מגמות החשיבה בקרב קנייתים רבים, ולדעתי היא שהובילה למסקנות הרווחות כיום בספרות המחקרית.

2. כאמור, הספרות המחקרית המקצועית מועטת וחסרה. ספרו של אריה עודד *Islam and Politics in Kenya* מייחד מספר פרקים למפלגה זו ומרכז חומר עיתונאי רב אשר פורסם בקניה אותה שעה, ואשר היה לי לעזר רב. ברם, דומני כי עודד, כמו חוקרים נוספים, נמנע מלבחון את המפלגה בכלים תיאורטיים ואנליטיים, ואף אינו מבקש ללמדנו על שורשי התופעה ומאפייניה. כן ניכרת אצלו הנטייה לתאר את פעילות המפלגה באורח דומה לזה של אמצעי התקשורת וקברניטיה של קניה. גם הוא מבין את המפלגה ופעילותה כביטוי מובהק של אסלאם קיצוני ורדיקלי.³

3. קבוצת המקורות האחרונה היא פרי אסופות מאמרים שונות של חוקרים מוסלמים קנייתים, אשר קנו להם פרסום רב בקניה ומחוצה לה. הבולטים מביניהם הם עלי מזרועי (Ali Mazrui)

² מסקנה זו היא פועל יוצא של סקירת כל גליונות *The Weekly Review* בשנים 1992-1993. עד פרוץ המהומות במומבסה, אשר אירעו במאי 1992, לא מצאתי אף לא ידיעה אחת אשר הזכירה את קיום המפלגה. החל מסוף מאי הופיעו ידיעות על המפלגה כל שבוע בקירוב. התרשמותי זו חוזקה על ידי O'Brien 1995: 213.
³ על אף שאריה עודד הצהיר בספרו כי הוא מבקש להימנע מכל ניתוח, הרי שהניתוח האנליטי שעשה בא לידי ביטוי בחלוקה לפרקים ובכותרת: "Islamic Extremism: The Rise and Fall of Shaikh Khalid Balala". ראו: Oded 2000: 149.

ומוחמד בקרי (Mohamed Bakari), תומכי המפלגה. אקדמאים אלו, בתוקף זהותם, לא ביקשו לערוך ניתוח כלשהו של המפלגה, אלא היוו קבוצת לחץ, לובי אקדמאי, אשר ביקש לסייע למפלגה לזכות בהכרה מצד השלטונות באמצעות כנסים אקדמיים, מאמרים, ראיונות ופרסומים פובליציסטיים בעיתונות. חשיבותה של קבוצה זו בעיני כפולה: הן משום שהעיון בכתבים השונים של חבריה יכול לתרום להבנת מטרות המפלגה, והן משום שעצם קיומה של קבוצת האינטלקטואלים הזו מלמדנו כי המפלגה נהנתה מקונצנזוס רחב יחסית בקרב מוסלמי מומבסה וסביבתה, ולא שימשה כבית מחסה לנדכאים ולמובטלים צעירים אשר התאגדו תחת דגל האסלאם הרדיקלי, כפי שהציגו אותה לא אחת שתי הקבוצות הראשונות (Oded 2000: 7).⁴

האסלאם והמוסלמים בקניה

חבל הארץ הידוע כיום כקניה לא היה טרם המירוץ הקולוניאלי יחידה טריטוריאלית פוליטית אחת. האזור כולו היה נקודת מפגש של גלי הגירה אשר הגיעו מכיוונים שונים, ומכאן נובע הגיוון והפיצול האתני של האוכלוסייה בקניה. יושבי המקום לא היו אלא אוסף של יחידות אתניות שדיברו בלשונות שונות והתגוררו באזורים סמוכים זה לזה (צבר ותמרקין, 1997). גם חדירת הנצרות המערבית והניצור ההמוני של מרבית תושבי המדינה, ואפילו הקמתה של הקולוניה "קניה" על ידי בריטניה, והרפובליקה העצמאית של קניה (1963), לא שינו את הפסיפס האתני של חבל הארץ הזה. ההטרונגניות האתנית ומערך היחסים בין הקבוצות האתניות השונות בקניה מונחים עד עצם היום הזה ביסוד הפוליטיקה הקנייתית, אשר משקפת במידה רבה בריתות ועוינויות עתיקות יומין, אך גם מערכי יחסים ותהליכים מודרניים יותר.

בדומה לכלל האוכלוסייה הקנייתית, גם הקהילה המוסלמית בקניה מאופיינת בהטרונגניות אתנית. קיימות קבוצות אתניות רבות שחלקים בקרבן התאסלמו במהלך ההיסטוריה הלא קצרה של האסלאם במזרח אפריקה, וניתן לפיכך למצוא מוסלמים בכל רחבי קניה. כך למשל, בניירובי, בירת המדינה, ניתן למצוא קנייתים שהם קיקויו על פי שייכותם האתנית ומוסלמים על פי זהותם הדתית. בקיסומו, השוכנת לחופי אגם ויקטוריה, נבחין בקנייתים מוסלמים מן הקבוצות האתניות לואו ובלויה, ואף באלדורט המצויה בשבר הסורי-אפריקאי נמצא מוסלמים בקרב הקלנג'ין, קבוצתו האתנית של נשיא המדינה. עם זאת, מוסלמי קניה נותרו מרוכזים ברובם בשני אזורים גיאוגרפיים: הפרובינציה הצפון-מזרחית, אשר מאוכלסת ברובה סומלים, ואזור החוף של האוקיינוס ההודי, אשר מאוכלס ברובו בסוואהילים. מאמר זה יעסוק כאמור במפלגה האסלאמית של קניה, אשר נוסדה במומבסה – עיר הנמל המרכזית לחוף האוקיינוס ההודי – ומוקד דיונו יהיה לפיכך המוסלמים הסוואהילים תושבי אזור זה.

האסלאם הופיע לראשונה בחופי מזרח אפריקה שנים לא רבות לאחר שפרץ ככוח עולה בחצי האי ערב (לקראת סוף המאה השביעית לספירה הנוצרית). מוסלמים מהגרים – רובם הגדול סוחרים ערבים ופרסים שמוצאם מאזור המפרץ הפרסי – התיישבו ברצועת החוף הזו ותרמו את חלקם להפיכת האוקיינוס ההודי לים מוסלמי. המהגרים הערבים והפרסים השתלבו באוכלוסיית הבנטו של החוף ותרמו להתפתחותה של התרבות הסוואהילית – תרבות המשלבת מרכיבים אפריקאיים עם מרכיבים אסלאמיים. לשון אחר, מפגש זה של גלי הגירה רבים ושונים עם

⁴ התמיכה הגורפת של תושבי מומבסה במפלגות האופוזיציה האחרות בהוראת מנהיגי המפלגה בבחירות 1992 עומדת גם היא בסתירה לדברים אלו.

האוכלוסייה המקומית יצר בחופי מזרח אפריקה את הזהות האתנית הסוואהילית (הלקוחה מן המלה הערבית "סאחל" שפירושה חוף), שמשמעה תרבות ולשון סוואהיליות, המשלבות השפעה תרבותית ולשונית ערבית עם תרבות ושפה של הבנטו (לבציון 1975: 76-71).

לאורך החוף הקנייתי התגבשו קהילות מוסלמיות ממוצא ערבי, הודי ופקיסטני, המתגוררות בשכונות לקבוצה הסוואהילית הגדולה. יתרה מזאת, ההגדרות הנזילות של הממד האתני בזהות אוכלוסיית החוף תרמו להתפתחות מסגרות – זהות אתניות נוספות. כך, לדוגמה, ההגדרה המקובלת לזהות סוואהילית ניתנת למוסלמים דוברי השפה שנולדו באזור החוף, או שהוריהם נולדו באזור החוף. הגדרה רחבה זו תרמה, קרוב לוודאי, להתפתחות 12 מסגרות – זהות נוספות ועוד תת-חלוקות רבות בקרב הקבוצה האתנית הסוואהילית בעיר הנמל מומבסה בלבד (Oded: 2000: 12-13). לענייננו חשוב אם כן לציין, כי מסגרות – הזהות של תושבי החוף הן דבר דינמי ונזיל מאוד, הנקבע פעמים רבות בהתאם לנסיבות, לצרכים ולמניפולציות פוליטיות. מוסלמי קניה חיים כיום (ולמעשה במאה השנים האחרונות בקרוב) בצלה של אוכלוסייה נוצרית המהווה רוב במדינה. עובדה זו כשלעצמה הופכת את אומדן משקלם היחסי בכלל האוכלוסייה לסוגיה פוליטית מן המעלה הראשונה. ואכן, מספרם המדויק של מוסלמי קניה אינו ברור והאומדנים השונים נעים בתוך טווח עצום. כך, למשל, טוען דונל אובריאן (O'brien Donal) כי נכון יהיה להעריך את מספר המוסלמים ב-8-6 אחוזים מכלל אוכלוסיית קניה (O'brien 1995: 201). אריה עודד, לעומתו, מעריך כי מדובר ב-20 אחוזים מכלל האוכלוסייה ואילו הערכותיהם של גורמים מוסלמיים נעות בין 25 ל-40 אחוזים.⁵ יהיה שיעורם המדויק של המוסלמים ברפובליקה הקנייתית אשר יהיה, אין ספק כי כמיעוט גדול הם סובלים מאפליה מובהקת. למרות רטוריקה של שוויון זכויות וחופש דת, הרי שבפועל מקופחים המוסלמים כמעט בכל היבט שניתן למדידה (ראו פירוט בהמשך המאמר). בסעיפים הבאים אציג בקצרה את יחסו של המשטר הקנייתי הנוכחי לאסלאם ואת ההקשר הפוליטי שבו הופיעה המפלגה האסלאמית של קניה.

מדיניות מוי כלפי דת האסלאם

אחת הסוגיות המרכזיות לענייננו היא המדיניות אשר נקט נשיא קניה כלפי דת האסלאם. הבנתה תסייע בידינו לעמוד על הגורמים האמיתיים להקמת המפלגה, ותשלול את האפשרות כי המפלגה קמה על גלי קיפוח אסלאמיים דתיים או תיאולוגיים. בחינת מדיניותו של מוי כלפי דת האסלאם תסייע, בין היתר, לספק הסבר לשאלה מדוע לא זעקו פעילי המפלגה, ובהם השיח' באלאלה, כנגד עוולות המשטר על הרקע של פגיעה בחופש הדת.

מדיניותו של מוי כלפי האסלאם במדינה היא במידה רבה המשך ישיר של קודמו, הנשיא קניאטה, אשר שימש בתפקיד עד יום מותו בשנת 1978.⁶ קניאטה, מושא הערצתם של מוסלמים רבים, קידם במידה רבה את חופש הדת במדינה. הוא טבע את חופש הדת כסעיף בחוקת קניה ופעל למימושו להלכה ולמעשה. ברוח זו, בשנת 1963 הלאים קניאטה את בתי הספר במדינה אשר נוהלו ברובם בידי הכנסיות. לתפיסתו, בתי הספר לא אמורים היו להוות כלי תעמולה בשירות הדת, ומכאן שעליהם להיות פתוחים לתלמידי כל הדתות (Oded 2000: 36-37).

⁵ חשוב לציין כי לצד האומדנים הניתנים מטעם המוסלמים אין כל אזכור של המקור הסטטיסטי.
⁶ מדיניותו של מוי כלפי דת הייתה גם היא חלק ממדיניות ה-NAYAYO, שמשמעותה בסוואהילית "ללכת בעקבות" הנשיא קניאטה.

אחד משיאי חופש הדת במדינה, בהיבט המוסלמי, היה בשנת 1971, שעה שקניאטה הסכים להכיר בעיד אל-פיטר כחג לאומי קנייתי. עיד אל-אדחא אמנם לא זכה למעמד דומה – בשל ריבוי החגים במדינה – אולם הוכר כיום חופש למוסלמים אשר עובדים במוסדות ממשלתיים, במוסדות ציבוריים ובבתי ספר (Oded 2000: 34). ביטוי נוסף ליישום מדיניות חופש הדת אצל קניאטה בא לידי ביטוי באמצעות הרמב"ה (Harambe), שמה של המדיניות הכלכלית-חברתית שהנהיג קניאטה ומשמעותה "מאמץ משותף". קניאטה היפנה משאבים לבניית מסגדים ובתי ספר מוסלמיים, תרם סכומי כסף נכבדים, וההפגין נוכחות בשעת החניכה וגזירת הסרט של המבנים בעוד הוא עצמו לבוש בגדים מוסלמיים מסורתיים (Oded 2000: 33-34).

בשנת 1978, עם כניסתו לתפקיד הנשיאות, הצהיר מוי על מדיניות של שימור חופש הדת במדינה כפי שמכתיבה חוקת קניה, ואף הוסיף כי מוסלמי קניה יכולים לבנות מסגדים באשר יחפצו. היה זה אך סמלי שכבר באותה שנה, כאשר התברר כי הבחירות למפלגת קאנו (KANU), היא המפלגה השלטת, נופלות על עיד אל-פיטר, הודיע מוי על דחיית הבחירות מפאת כבודם של מוסלמי קניה, צעד אשר זכה להערכה רבה מצדם. עוד באותה שנה, כאשר הוחלט להנפיק תעודות זהות בקניה הכוללות תמונה מזהה, יצאו המוסלמים בטענה כי חשיפת פניה של אשה נשואה עומדת בסתירה גמורה לחוק האסלאמי. גם הפעם נעתר הנשיא לתביעת המוסלמים, ונשים נשואות לא חויבו לשאת תמונה בתעודת הזהות. מחוות נוספות מצד הנשיא באו לידי ביטוי לאורך השנים בביקוריו המזדמנים באזורים מוסלמיים בכלל ובמומבסה בפרט. במהלך ביקוריו של הנשיא, בדומה לקודמו בתפקיד, נהג מוי להשתתף בחניכת מרכזים אסלאמיים ומסגדים שלהם תרם מכספו.⁷ הנשיא ושריו נהגו לשלוח ברכות חמות לרגל חגי המוסלמים וציינו את נאמנותם של מוסלמי קניה לשלטון המרכזי מאז ומעולם. המנהיגים המוסלמים, מצדם, ניצלו את ההזדמנות לשלוח ברכות לנשיא וממשלתו, כשהם מודים להם על כך שמאפשרים להם חופש דת. דרך נוספת שבאמצעותה הפגינה הממשלה התחשבות בקהילה האסלאמית הייתה נוכחותם של אנשי דת מוסלמים בחגיגות רשמיות, כגון בעת פתיחת מושב הפרלמנט או חגיגות העצמאות, אשר במהלכן הוזמן הקאדי הראשי לשאת נאום (אשר נישא בסוואהילית או בערבית או בשתי השפות גם יחד) לצד מנהיגי הכנסיות (Oded 2000: 35). הרטוריקה של מוי הייתה שזורה אפוא בביטויים המדגישים את חופש הדת במדינה.⁸ מדיניות זו לא הייתה רק מן השפה ולחוץ, כי אם מומשה הלכה ומעשה.

לתפיסתי, מערכת החינוך מיטיבה להמחיש את הרמה הפרגמטית של חופש הדת במדינה. כאמור, על אף שבתי הספר הולאמו בתקופתו של קניאטה, הרי שבפועל נוהלו רבים מהם בידי הכנסיות. אולם, כאשר מוסלמים התלוננו על יחס מבזה כלפי ילדיהם בשל דתם מיהרו השלטונות לתקן את המצב. כך לדוגמה, בשנת 1991 התלוננו מוסלמים מאזור מומבסה כי מספר תלמידות מוסלמיות גורשו מבתי ספר שמנוהלים בידי אנשי הכנסייה הקתולית משום שלבשו חֶגְ'יָאב. כאשר הובא המקרה להכרעת הדין פסק בית המשפט לטובת המוסלמים. גם מוי התערב בסוגיה וקבע, כי אסור להכריח תלמידות מוסלמיות לנהוג בניגוד לאמונתן. רוצה לומר, חופש הדת נשמר ואף קיבל משנה תוקף מן המערכת המשפטית.

⁷ כך, לדוגמה, זמן קצר לאחר כניסתו לתפקיד השתתף מוי בחניכת מרכז אסלאמי רב - תכליתי אשר הוא עצמו סייע רבות בבנייתו. כמו כן, בשנת 1983 תרם מוי ממון רב למסגד ב-Kibera.

⁸ רטוריקה זו, למשל, בלטה במיוחד בדבריו של הנשיא כפי שהובאו בעיתון *The Weekly Review* במהלך שנת 1992.

מקרים נוספים שיש בהם כדי ללמדנו על יחס זהיר הנמנע מלפגוע ברגשות המוסלמים הם הפקדתם על שחיטת החיות על מנת שזו תתבצע בהתאם לחוק האסלאמי, והיענותו של מוי בשנת 1983 לבקשתם של המוסלמים בעת שקבע, כי אין הכרח לשאת נאום שלאחר המוות על מוסלמי אשר מת מוות טבעי או בתאונת דרכים. גם בלוח המשדרים של כלי התקשורת השונים היו קיימות תוכניות אסלאמיות אשר כללו דיונים של מלומדים אסלאמים בנושאים דתיים, וכן תפילות ודרשות של שיחיים שונים. בחודש הרמדאן אף היתווספו תוכניות מיוחדות, דוגמת הדרשות והתפילות אשר נישאו מהמסגד המרכזי בניירובי (Oded 2000: 35-37).

כבר למן העשור הראשון לעצמאותה של קניה הוקמו ארגונים מוסלמיים – דתיים וחברתיים – אשר פעלו הן ברמה האזורית והן ברמה הלאומית. ארגונים אלו איפשרו למיעוט המוסלמי לבטא את עמדותיו בנושאים השונים, ואף היוו קבוצת לחץ על המשטר כאשר סברו כי הוא פועל נגד אמונתם. תכליתם של הארגונים הייתה אפוא עיסוק בנושאים דתיים, חינוכיים וחברתיים, ובתוך כך הימנעות מעיסוק בעניינים פוליטיים. שלטונות קניה ייסדו אף הם ארגוני-גג מוסלמיים אשר אוישו בידי מוסלמים תומכי המפלגה השלטת (מפלגת קאנו), ובידי נאמני הנשיא אשר איפשרו את הפיקוח ומנעו מארגונים אלו לצבור כוח פוליטי אוטונומי (Oded 2000: 21-29). כל זאת כדי ללמדנו, כי היה ניסיון מתמשך מצד המשטר לדחוק את רגליהם של נציגי הדת מעניינים פוליטיים ולהגבילם לענייני אמונה ופולחן.

אחד המדדים המרכזיים בעיני המוסלמים למידת חופש הדת שלה הם זוכים הוא הזכות ואף החובה להישפט על פי השריעה, החוק הקוראני. בשנת 1895 הוסכם בין הסלטאן של זנזיבר לבין ממשלת בריטניה, כי האחרונה תשלוט באזור החוף, תוך התחייבות לפעול לשימור זכותם של התושבים לחיות את אורח החיים האסלאמי. כדי למלא התחייבות זו הוקמו למעשה שלוש ערכאות משפטיות: בית משפט משותף, בית משפט מקומי, ובית משפט אסלאמי הן על פי השריעה. הוחלט כי רק כאשר כל הצדדים הקשורים במחלוקת הם מוסלמים יובא המקרה בפני בית הדין השרעי. בשאר המקרים יובאו הדברים בפני שתי הערכאות האחרות. בשנת 1931 הוצאה תקנה שהגבילה את חלות החוק השרעי לענייני ירושה, נישואין, גירושין וענייני וקף והיא אומצה במלואה ובמדויק בקניה העצמאית. בשנת 1967, ואף ביתר שאת בשנת 1981, נעשו ניסיונות לאחד את שלוש הערכאות המשפטיות (Oded 2000: 89-95). על אף שהחוק לשינוי המערכת המשפטית התקבל בשנת 1981, הרי שבשל התנגדות אסלאמית חריפה עלו מאמצי האיחוד בתוהו – והסטטוס קוו נשמר במדינה. יחד עם זאת, עצם ניסיון האיחוד נתפס בקרב המוסלמים כפגיעה בזכויותיהם. טענה זו, אשר הועלתה לא פעם בכתביהם של האינטלקטואלים המוסלמים אשר ביקשו להכיר במפלגה האסלאמית של קניה, היא המקרה היחיד שמצאתי שבו נשמעו טענות מפורשות כנגד השלטונות הקנייתיים על יחסם למוסלמים ולאסלאם כדת.⁹

חשוב לציין, כי התנהגות המשטר כלפי דת האסלאם נשמרה גם סמוך לאימוץ קו הפעולה האלים של המפלגה האסלאמית. כך לדוגמה, בפברואר 1992, שלושה חודשים לפני המהומות, ביקר מוי במרכזים מוסלמיים חשובים. במהלך הביקור היה מוי לבוש בגדים מסורתיים והדגיש שוב את חופש הדת שקיים במדינה. חודשיים אחר כך, בחודש אפריל, בירך הנשיא את מוסלמי קניה לרגל עיד אל-פיטר. יתרה מזו, לאחר גל האלימות שפקד את מומבסה במאי 1992, שעה שהכל נאחזו בהלה נוכח האלימות המפלגתית המוסלמית הגואה, הודיעו הנשיא ושרים בממשלתו

⁹ ראו לדוגמה את מאמרו הפובליציסטי של מוחמד היידר: *The Weekly Review*, 2.10.1992.

כי הם מתנצלים ומגנים את התפרצות המשטרה אל תוך המסגד במומבסה על מנת לבצע מעצרים של פעילי המפלגה. בדבריהם הודו, כי "זוהי פעולה אשר נוגדת את מחויבותו של המשטר לשמור על חופש הדת במדינה".¹⁰

אליבא דעודד, שני נשיאי קניה השתמשו בחופש הדת ככלי לפיוס המוסלמים על מנת ליהנות מתמיכה פוליטית בקרבם (Oded 2000: 40). לשון אחר, חופש הדת של המוסלמים בקניה אכן מומש, אולם הוא נועד לחפות ולהסתיר את אופיו האמיתי של הקיפוח הנוהג כלפי מוסלמי קניה. אין זה מתמיה, אפוא, שבין תביעותיהם של נאמני המפלגה אין תביעות דתיות-תיאולוגיות, אלא דרישות הנוגעות בעיקר למצב החברתי-כלכלי העגום של אזור החוף בכלל ומומבסה בפרט. לטענתם, מצב זה הוא פועל יוצא של דתם, אשר מהווה נדבך מרכזי במערכת השיקולים הפוליטיים אשר הנחו את מוי. ברוח דברים זו, גרס מוחמד בקרי כי מוי הוא הפוליטיקאי הראשון בקניה שהפך את הדת לגורם בפוליטיקה הלאומית. לטענתו, יש לתלות את קולר האשם בנשיא אשר פעל לפוליטיזציה של הדת והפיכתה לגורם במערכת השיקולים הפוליטיים, אולם בדומה לרוב הכותבים שבנמצא, גם הוא לא יצא חוצץ נגד מדיניותו של מוי כלפי חופש הדת או נגד דיכוייה של דת האסלאם במדינה בכלל ובאזור מומבסה בפרט (Bakari 1995: 243). עלי מזרועי הוסיף, כי נשיאת שם מוסלמי בקניה פירושה נחיתות כלכלית, חברתית ופוליטית (Mazrui 1993: 87). לאמור, הוויכוח בין המוסלמים לשלטון בקניה לא התנהל לגבי שאלת האמונה, אלא לגבי מקומו של האסלאם בחיים הציבוריים, ובעיקר בפוליטיקה.

המפלגה האסלאמית של קניה: כוכב שדרך ומיהר להיעלם

הרקע לצמיחת המפלגה

כפי שנוכחנו לדעת בפרק הקודם, מוסלמי קניה, על אף היותם מיעוט במרחב נוצרי, לא סבלו מדיכוי דתי מצד השלטונות אשר היווה סיבה מוצדקת להקמת מפלגה אסלאמית הזועקת כנגד עוולות של קיפוח על רקע דתי. מה, אם כן, היו טענות המוסלמים אשר ייסדו את המפלגה וביקשו להכיר בה?¹¹

א. ייצוג לקוי במערכת הפוליטית

מעניין לראות, כי רוב המאמרים והפרסומים הנוגעים למפלגה האסלאמית נפתחים בדיון אודות שיעורם של מוסלמי קניה מכלל האוכלוסייה. שאלה זו היא פוליטית לחלוטין בשל טענתם המרכזית, כי הייצוג המוסלמי בממשלה ובמוסדות ציבור הוא זעום. הם הצביעו על כך כי בזמן שלטונו של קניאטה לא היה שר מוסלמי אחד בקבינט, ועל אף שלקבינט של מוי מונו שר אחד ומספר סגני שרים מוסלמים, הרי שאין זה משקף ומייצג את האסלאם בקניה באופן אמיתי וצודק (עודד 1999: 63). במאמרו טען מוחמד היידר, כי למרות שנטען מפי מקורות רשמיים שהדבר מקרי ומינויים אינם על בסיס דתי, הרי שזה לא ייתכן סטטיסטית. אם להיזקק ללשונו, הרי שמדובר בסטטיסטיקה פוליטית ולא בסטטיסטיקה מתמטית. (The Weekly Review 2.10.1992).

¹⁰ דברים אלו נאמרו בשם הנשיא על ידי Mbuo Waganagwa. ראו: *The Weekly Review*, 5.6.1992.
¹¹ חשוב לציין, כי לא פורסם כל מצע מפלגתי מסודר המהווה אוטוריטה חד-משמעית בדבר תכלית המפלגה. ומכאן, ששורת הטענות שתוצג להלן הובאה במועדים שונים בעיתונות וכן על-ידי אותם אנשי אקדמיה מוסלמים אשר תמכו במפלגה.

ב. קיפוח מצד המערכת הביורוקרטית

טענה מרכזית נוספת נוגעת למדיניות אפליה מכוונת מצד המשטר והמערכת הביורוקרטית, עושת דברו. לטענת המוסלמים, כל בקשה אשר מופנית לשלטונות וחתומה בשם מוסלמי נענית בשלילה או לא נענית כלל, בעוד שבקשות של נוצרים מקבלות קדימות. אותה מדיניות מופגנת כלפיהם שעה שהם מבקשים להנפיק תעודות זהות ודרכונים – בעיקר כאשר מדובר בדרכונים לשם מימוש החג'. לכן, הם אף דורשים ייצוג נאות במחלקת ההגירה של המדינה (עודד 1999: 63). כל אלו, לטענתם, הם ביטוי לצורך המתמיד שלהם להיאבק על מנת לזכות בהכרה כי הם אזרחי קניה לכל דבר. מי שצייד בטענות אלו היה חוסיין מעאליס מוחמד (Hussein Moalim Muhammed), השר המוסלמי היחיד בממשלת קניה, אשר קבל כי הטענות בדבר האפליה הנוהגת במערכת הביורוקרטית נכונות וצודקות. יחד עם זאת, מתוקף היותו איש הממסד, הוא לא יצא חוצץ ישירות נגד הנשיא.

ג. הפקעת אדמות

מוסלמים רבים גרסו, כי בעלותם על קרקעות באזור החוף מוכחשת נמרצות, וכי אדמות רבות ניתנו לנוצרים אשר הגיעו מהאזור הצפוני ורכשו שליטה על המקורות העיקריים של ההכנסה. אמאם עלי שי (Ali Shee) טען, כי "הממשלה מטילה ספק במקורותינו (במשמעות אזרחותנו – א"י), עד כדי סירובה להעניק לנו את בעלותנו ואת שטר הקניין על אדמתנו" (Oded 2000:142). זאת ועוד, מוסלמי החוף גרסו, כי קיימת "פלישה" של אנשי עסקים מקבוצות אתניות מקורבות למעגל השליטה הדוחקות את התושבים המקומיים המוסלמיים. שטחי קרקע נרחבים לאורך החוף אכן ניתנו לבני הקיקויו בתקופת הנשיא ג'ומו קניאטה ולבני הקלנג'ין בתקופת הנשיא מוי. אלו קיבלו היתרים לבנות מלונות, מסעדות, ופרויקטים רווחיים אחרים.¹² בנוסף, הם אשר נהנים ממרבית ההכנסות המגיעות מתיירות, מהממשלה ומעבודות ציבוריות, בה בשעה שמקומיים רבים מובטלים, וחיים כפולשים סביב מומבסה ועיירות חוף אחרות. מזרועי העריך, כי שיעור האבטלה בקרב צעירים מוסלמים בחוף גבוה פי שניים מן הממוצע בקניה. הוא הוסיף ואמר, כי אמנם אנשים רבים באזור החוף אינם מוסלמים, אולם היות שאנשי המשטר והכוח מצויים באזור ניירובי, העסקים הטובים ביותר ניתנים לבני הקבוצות האתניות המקורבות לצלחת השלטון ויושבות מרחק מאות מילים מן החוף (Mazrui 1993: 87).

ד. פיתוח כלכלי

מוסלמים טענו, כי אזור החוף נזנח, וכי המרכזים הממשלתיים הועברו ממומבסה לניירובי. הממשלה, כך נטען, אינה מקצה משאבים לפיתוח החוף. אותם משאבים שבכל זאת ניתנים מושקעים אך ורק באזורי התיירות, בעוד שמומבסה עצמה מוזנחת, מטונפת, ללא מערכת ביוב או ניקוז, הכבישים אינם מתוחזקים והם מלאי מהמורות; הבניינים, גם במרכזי הערים, מוזנחים, ועובש עולה על קירותיהם (עודד 1999: 64). כמו כן, ישנו מחסור כרוני במים, ולא נעשה מספיק על מנת לפתח מקורות חלופיים. תושבי החוף טענו, כי מרבין המכריע של הכנסות התיירות, הנמל, שדה התעופה ובתי הזיקוק נהנים הנשיא ומקורביו, מבלי לסייע לאוכלוסייה הנחשלת של האזור.

ה. חינוך

מזרועי טען, כי דלתות האקדמיה בקניה סגורות בפני מוסלמים. אנשים אשר רכשו לדבריו השכלה גבוהה ומעמד אקדמי בכיר, כדוגמתו, הם תוצר של החינוך הבריטי הקולוניאלי.

¹² דבריו של עלי מזרועי כפי שהובאו אצל Bakari 1995: 247.

לתפיסתו, הסדר הפוליטי הקולוניאלי היה פחות טוב משום היותו גזעני בהרבה, אולם הייתה במסגרתו פחות אפליה על רקע שבטי וסקטוריאלי (Ali Mazrui 1993: 87-88). עוד הוסיף ואמר, כי מעולם לא היה זוכה להשכלה אוניברסיטאית תחת שלטון קאנו. בתוך כך, אחד הדיונים המרכזיים בקרב האינטלקטואלים המוסלמים נוגע לצורך להקים אוניברסיטה מוסלמית באזור החוף של קניה.¹³

נוסף על כך, בקרב רבים קיימת טרזוניה גם כנגד מערכת החינוך האלמנטרי. מוחמד היידר טען, כי באופן שיטתי נדחו ילדים מוסלמיים מבתי ספר יסודיים ותיכוניים. ילדים מוסלמים רבים ברחבי המדינה נאלצים, לדבריו, לשנות את שמותיהם לשמות נוצריים על מנת לזכות בסיכויים שווים להתקבל לבתי הספר השונים, נוצריים ברובם (The Weekly Review, 2.10.1992). כמו כן טענו המוסלמים, כי הושקע כסף רב בבתי ספר נוצריים, וכי ממשלו של מוי לא פעל כראוי להקמתם ולפיתוחם של בתי ספר מוסלמיים כפי שנהג באזורים נוצריים. בכלל, קיימת בקרבם תחושה קשה עקב הקיפאון בניהול מערכת החינוך, אשר לא שונתה מן היסוד והופקדה ברובה בידי נוצרים, מיסיונרים וכנסיות. קיפאון זה מנע ממוסלמים רבים לשלוח את ילדיהם לבתי ספר – מצב המסביר את מספרם הנמוך של המוסלמים במערכת החינוך (The Weekly Review, 2.10.1992). הבעיה, לטענת האינטלקטואלים המוסלמים, חמורה בהרבה, שכן תחת זאת הורים מוסלמים רבים שלחו את ילדיהם למורים מוסלמים שלימדו אותם על האסלאם בלבד, מבלי להעניק להם חינוך מודרני שיכול היה לסייע להם בחיי היומיום. כל אלו הפכו את מוסלמי מומבסה הצעירים לסקטור נחשל באוכלוסייה.

ו. הממד התרבותי

המוסלמים טענו, כי הרשויות ונוצרים רבים מתייחסים אליהם בבוז. הם גרסו, כי בתודעה הקנייתית מצויות סטיגמות רבות, כגון הטענה כי הם עצלנים ובורים. יש הטוענים גם לחוסר כבוד כלפי לבושם. מוחמד בקרי אף הגדיל לעשות באומרו, כי מדובר ב"פוביה לאומית מפני מוסלמי קניה" (The Weekly Review, 5.6.1992). אחת הסוגיות אשר גורמות לאנטגוניזם היסטורי בין נוצרים למוסלמים במדינה, לטענתם, היא הדימוי השלילי של מוסלמי מזרח אפריקה, משום שאלו קשורים בטבורם עם הערבים, אשר מזוהים עם סחר העבדים.¹⁴

במסגרת מלחמת התרבות שבין הקבוצות מעניין לקרוא את מאמרו של מזרועי "האנתפיאדה השחורה", אשר מדגיש את יתרונות החוף ותרומתו למדינה, תוך הבלטת חלקם של המוסלמים (Ali Mazrui, *Ibid.*, pp 90-91). את הממד הפוליטי במאבק התרבותי מיטיב להסביר פרופסור בקרי באומרו, כי "אנשים רבים רוצים שהמוסלמים ימשיכו לחיות בהתאם לסטריאוטיפים כצייתנים, נאיביים ולא-תובעניים אשר חיים את חייהם למען האמונה" (The Weekly Review, 5.6.1992).

עניינים נוספים אשר עולים מכתבים שונים נוגעים לתקשורת הממלכתית אשר הקצתה להם זמן שידור מועט, וכן החשש מפני השתלטות מוחלטת על הזירה הפוליטית המתגבשת מצדם של גורמים נוצריים אשר ישמרו על מצב הקיפוח ואף יחמירו אותו. גורמי ההתלקחות שהביאו למצב דברים זה נעוצים, אפוא, בפתחת המערכת הפוליטית לשינויים, ובסירובו של המשטר להכיר במפלגה – דבר שהצית את המאבק.

¹³ עלי מזרועי ציין, כי ישנן ארבע אוניברסיטאות בכל קניה, אשר אחת מהן, אוניברסיטת מוי, מצויה באזור הקבוצה של מוי. הוא שואל, מדוע הממשלה לא יכולה לבנות אוניברסיטה באזור החוף שתהווה מרכז תרבותי אסלאמי חשוב. דיון מפורט בשאלה זו ראו Bakari and Yahya, pp 278-294.
¹⁴ סוגיה זו הוזכרה כמעט בכל אחד מן המאמרים ומעל דפי העיתונות.

לסיכום, כפי שנוכחנו בפרק זה, שורת הטענות והגורמים אשר התניעו והניעו את המאבק עוסקים כולם בנושאים פוליטיים, כלכליים וחברתיים, ללא נגיעה בנושאים דתיים. לתפיסתי, ביטא זאת במדויק היידר, אשר גרס כי "כל הטענות הן בנושאים פוליטיים ולא דתיים. ייתכן כי הן תוצר של היותנו בעלי אמונה מוסלמית, אך הן אינן נוגעות לבעיות תיאולוגיות או לשאיפות תיאוקרטיות כלשהן" (*The Weekly Review*, 2.10.1992). טענות אלו מבטאות את התסכול של מוסלמי קניה, אשר בדומה לקבוצות אתניות רבות במדינה, הפכו לקולקטיב מקופח במסגרת מערכת הפטרונאז' הנהוגה בה. ניתן לומר, כי המצב החברתי-פוליטי והתנאים הכלכליים – תרבותיים אשר תוארו לעיל מסבירים את הטרנספורמציה שעברה הדת על מנת לפגוש את הצרכים והתביעות של מאמיניה.

אופי הפעילות של המפלגה ותגובת המשטר

שמה של המפלגה מעיד עליה, כי ביקשה לגרוף תמיכה רבה ולאחד את שורות המוסלמים בקניה כולה. ברם, כבר בחודשיה הראשונים ניכר היה כי מנהיגי המפלגה, תושבי מומבסה, ביקשו לעצמם תמיכה רחבה בעירם ובסביבתה הקרובה, שם רוכזה הפעילות כולה. תביעות המפלגה, כפי שראינו, נגעו בעיקר לתושבי האזור, ולכן אין זה מתמיה כי תומכי המפלגה במומבסה הם אשר הפכו לכוח המניע של המפלגה. יתרה מזו, בשלהי נובמבר 1992, חודש טרם הבחירות, בשיאה של הפעילות הפוליטית של המפלגה, דיווחו משקיפים פוליטיים מטעם העיתון *The Weekly Review*, כי מחוץ למחוז מומבסה, באזורי החוף, מעט מאוד ידוע על המפלגה. הם הוסיפו ואמרו, כי גם אזרחים אשר שמעו על המפלגה אינם מתרשמים או מושפעים ממנה (*The Weekly Review*, 27.11.1992).

על מנת לשרטט את אופי הפעילות המפלגתית יש להבינה על שני ציריה המרכזיים: האחד הוא הפעילות הפוליטית השלווה אשר ביקשה, באמצעות מערכת בריתות עם מפלגות אופוזיציה שונות, לזכות בהכרה רשמית וליטול חלק בבחירות המיועדות. מסלול הפעילות השני הוא האלימות הפוליטית אשר הונהגה בעיקרה בידי השיח' ח'אליד סאלים באלאלה. יחד עם זאת, יש להבין כי שני המסלולים גם יחד הם שהזינו את כוחה של המפלגה, העלו אותה על נס, וקנו לה מספר רב של תומכים.

בטרם אעמוד על מאפייני הפעילות הפוליטית, מן הראוי לסקור בקצרה את הביוגרפיה של מי שהיה מנהיגה הפוליטי של המפלגה בשעתה היפה, השיח' ח'אליד סאלים באלאלה. השיח' באלאלה הוא מוסלמי יליד מומבסה, אשר היה אותה עת בתחילת שנות השלושים לחייו. באלאלה, אשר למד קוראן וערבית בבתי ספר מקומיים, שב למומבסה בתחילת שנות ה-90, לאחר שהות בת למעלה מעשר שנים בסעודיה, שם למד לימודי דת האסלאם באוניברסיטת מדינה. במהלך תקופה זו אף ביקר במדינות שונות באירופה ובמזרח הרחוק. "באנגליה סיים קורס למינהל עסקים, ובהודו השתלם בדת האסלאם ובמחקר השוואתי של דתות. לדבריו, החליט להשתמש בידע שרכש בשני תחומי התמחותו, האסלאם ומינהל עסקים כדי 'למכור', היינו להפיץ, את דת האסלאם" (עודד 1999 : 65).

מעט שובו לקניה בשנת 1990 ועד אמצע 1992 שימש באלאלה כמטיף רחוב אלמוני שפעל באחת מכיכרות השוק של מומבסה. בהדרגה החל למשוך תשומת לב והטפותיו הלכו ונעשו פוליטיות וביקורתיות נגד הנשיא, המשטר ומוסלמים נושאי משרות רשמיות, אשר ביקשו, לטענתו, את טובתם האישית מבלי לדאוג לאינטרסים של כלל המוסלמים במדינה. "יכולת

הביטוי המרשימה שלו, הידע הנרחב שגילה בתחום הדת המוסלמית ודבריו הנלהבים, משכו אליו רבים, בייחוד מוסלמים צעירים" (עודד 1999: 65). מראשית ימיה של המפלגה האסלאמית טען באלאלה, כי האסלאם אינו מפריד בין דת למדינה. הפוליטיקה היא חלק מן הדת, כך אמר, ולכן על השלטונות לאפשר למפלגה האסלאמית לפעול בדומה למפלגות האחרות בקניה.¹⁵ באמצע 1992 הצטרף השיח' למפלגה האסלאמית של קניה באופן רשמי, והיה בין האמאמים והפעילים המוסלמים שנעצרו ב-19 במאי בגין האשמה כי הם נוהגים למתוח ביקורת על הממשלה ומסיתים נגדה. כאמור, בעקבות גל המעצרים ארגנה המפלגה האסלאמית הפגנות שבהן נדרשה הממשלה לשחרר את העצורים ולהכיר באופן רשמי במפלגה. במהלך ההפגנות, כאשר התלהטו הרוחות, הותקפו תחנות משטרה והמפגינים העלו באש בנייני ציבור ורכב ממשלתי. כוחות הביטחון שהוזעקו למקום, ובכללם היחידות המובחרות של ה-GSU (General Service Unit), הפעילו כוח רב בעת פיזור המפגינים, ואף פרצו למסגדים על מנת לעוצרם.¹⁶ פעילותם של כוחות הביטחון במהלך המהומות, אשר נמשכו יומיים, הביאה למותם של שני פעילי המפלגה וכן למספר רב של פצועים. באופן זה הפכה מומבסה, עיר נמל ומרכז תיירותי שליו, למקום רווי מתחים אשר ריכז את מאמצי המאבק של המפלגה.

אירוע זה היווה להערכתו את קו פרשת המים אשר ליבה את המאבק, הגביר את תהודת פעילות המפלגה והנחיל קו פעולה אלים יותר שאימצו מנהיגי המפלגה ותומכיה במהלך השנתיים הבאות. יתר על כן, המהומות הביאו לזיהוי המפלגה שהייתה בעלת מנהיגות חילונית עד אותה עת עם אנשי דת מוסלמים, בראשם השיח' באלאלה, אשר הפך לנושא דגלה ולמנהיגה הבלתי-מוכתר של המפלגה, תוך שהוא מהווה אבן שואבת לתומכים רבים ומאפיל על המנהיגים המייסדים של המפלגה. תוצאות המהומות במומבסה הובילו לשחרורם המהיר של אנשי הדת והפעילים אשר נעצרו. יחד עם זאת, השיח' באלאלה נעצר פעמים רבות בידי כוחות הביטחון בהאשמות שונות, אולם בכל הפעמים הוא שוחרר במהרה. כך, לדוגמה, ביולי 1992, חודש בלבד לאחר מעצרו הקודם, הואשם השיח' הצעיר כי דרשותיו מהוות קשירת קשר להפלת המשטר. יתר על כן, האשמה חמורה עוד יותר הייתה הגילוי כי השיח' העז ליחל למותו של מוי, עבירה אשר משמעותה בגידה ודינה עונש מוות (The Weekly Review, 24.7.1992). אף על פי כן כפר השיח' בכל ההאשמות, ואף תקף בגלוי את השחיתות הפושה במדינה. עמידתו האיתנה של השיח' אל מול המעצרים החוזרים ונשנים רק החריפה את התסיסה, הגבירה את האלימות, ומעל לכל הפכה אותו לקדוש מעונה ולסמלה של המפלגה. באופן זה, ככל שהידק המשטר את טבעת החנק סביב מנהיג המפלגה, כך נעשה באלאלה פופולרי, נועז ואלים יותר (עודד 1999: 68). במהלך שנת 1992 נמצאה המפלגה בשיאה. היא נחלה הצלחות רבות, וניכר כי שלטה ביד רמה על הנעשה במומבסה וסביבתה. ביטויים לכך היו ההיענות הרבה מצד התושבים במהלך שביתות וסגירת עסקים שתכליתן בעיקר הכרה במפלגה, הסיסמאות הרבות שפיארו את שם המפלגה בכל פינה ומעל כל עץ ובניין במומבסה והמאמרים הרבים שכתבו בזכותה אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה. המפלגה הפכה לאוטוריטה חדשה במומבסה והתושבים נענו ברצון לתכתיביה.

במקביל נעשו באותה שנה ניסיונות של מפלגות אופוזיציה רבות לחזר אחר המפלגה אשר נתפסה כפוטנציאל פוליטי אדיר, בעיקר נוכח סירוב הממשלה להכיר בה כמפלגה לגיטימית אשר

¹⁵ טענה דומה השמיע עלי מזרועי, בהוסיפו כי אפילו במדינות מערביות מפותחות יש מפלגות נוצריות, וכי הדת מעולם לא הייתה גורם לאי-יציבות באפריקה. כל מלחמות האזרחים באפריקה היו ברובן אתניות, שבטיות, גזעניות או אזוריות-אך לא דתיות. על כך ראו אצל Mazuri 1993: 89.
¹⁶ לתיאור נרחב של ההפגנות ראו The Weekly Review, 29.5.1992.

תורשה ליטול חלק בבחירות. מפלגות אלו קיוו, כי המוסלמים אשר לא יוכלו לבחור במפלגה
בבחירות הקרבות יעניקו את קולם להן.¹⁷

באופן זה ניתן להסביר את ההזמנה שקיבלו ראשי המפלגה האסלאמית להשתתף
באסיפה של מפלגות האופוזיציה (מאי 1992), את הביקורים התכופים של מנהיגי האופוזיציה
באזור מומבסה על מנת לתמוך במאבק המפלגה לזכות בהכרה, ואף פרסום מאמרים אוהדים
בעיתונות האופוזיציונית, אשר כללו דברי שבח לשיח' באללה. חשובה במיוחד הייתה תמיכת
מפלגת האופוזיציה הראשית, פורד-קניה (Ford Kenya), ומנהיגה, אוגינגה אודינגה (Odinga)
(Odinga). בתמורה ליחסה האוהד של פורד-קניה למפלגה האסלאמית, לא היססו מנהיגי המפלגה
להביע את תמיכתם הגלויה באודינגה. אולם, מעניין לראות כי תמיכת המפלגה האסלאמית
במפלגה זו לא הייתה על רקע מצע או אידיאולוגיה כלשהי, אלא ביחס ישיר למתקפותיה של
אותה מפלגה על הנשיא מוי. וכך, משחשה המפלגה בשלהי 1993 כי חל תהליך התקרבות מצד
פורד – קניה אל נשיא המדינה, חזרה בה מתמיכתה וצידדה במפלגת האופוזיציה המתחרה –
פורד-אסילי (Ford-Asili).

גם הפילוג בקרב הפוליטיקאים המוסלמים תומכי המשטר, שבעיקרו היה על רקע של
יריבות אישית על עמדות מפתח במפלגת השלטון, סייע בעקיפין למפלגה האסלאמית באותה שנה.
במיוחד סייעה ההתנגדות לסגן השר ויושב ראש סניף קאנו במומבסה, שריף נאצר, שנבעה בעיקר
בשל התנהגותו המתנשאת ורצונו להיות הנציג והדובר העיקרי של מפלגת השלטון באזור החוף
(עודד 1999: 66).

לתמיכה הרבה תרמו גם התבטאויות חריפות שהשמיעו אותה עת הן מנהיגים דתיים
נוצריים והן ההנהגה הפוליטית כנגד פעילות המפלגה, אשר גרמו להתמרמרות רבה בקרב
המוסלמים, והן שהביאו במידה רבה לתהליך הרדיקליזציה והאלימות במפלגה. כך, בנאומו
באיצטדיון בניירובי לרגל חגיגות יום הזיכרון של המדאראכה (Madaraka - קבלת שלטון פנימי
עצמי), אמר מוי כי על מחרחרי המהומות במומבסה לזכור כי הם היו סוחרי עבדים שפגעו
בתושבים האפריקאים (עודד 1999: 67). דוגמה נוספת להתבטאות אשר ליבתה את המאבק
אירעה שעה שיצא הקרדינל הקתולי מוריס אוטונגה (Otunga) בקריאה לנוצרים להיאבק
בהתפשטות האסלאם באפריקה. הוא טען, כי המוסלמים מבקשים לדחוק את הנצרות מאפריקה
ולחפיץ את האסלאם, ולכן על הנוצרים להתעורר ולפעול כנגד הסכנה המאיימת, שאם לא כן
”תמות הנצרות באפריקה מוות טבעי” (עודד 1999: 67). המוסלמים נפגעו בייחוד מטענתו, כי
האמונה שמוחמד הוא הנביא האחרון הינה שקרית.¹⁸ בד בבד עם הפעלת כוח רב והתבטאויות
מסוג זה הפגינה הממשלה אותה שנה התחשבות רבה יותר בדרישות המוסלמים: המימון להקמת
מוסדות מוסלמיים הוגדל; הנשיא עצמו, בלוויית שרים ופקידים בכירים, השתתף באסיפות
התרמה למען בתי ספר מוסלמיים בעודם חובשים כאפייה ומתעטפים בגלימת הקנזו, תלבושת
מוסלמית אופיינית; ניתנו הקלות לעולי הרגל למכה; ונציגים ממשלתיים הגבירו את השתתפותם
בחגיגות לרגל חגים מוסלמיים, שם הרעיפו ברכות מטעם הנשיא ומפלגת השלטון, ובהן הזכירו

¹⁷ ראו לדוגמה ידיעה תחת הכותרת: "More Than One Suitor For The IPK" כפי שפורסמה ב- *The Weekly*

Review, 27.12.1992, וכן אצל עודד, 1999: 66.

¹⁸ עודד 1999: 67. חשוב לציין כי הקרדינל מצדו הכחיש שהדברים נאמרו.

לא אחת את העובדה שבראש הצבא עומד רמטכ"ל מוסלמי, ממוצא סומאלי, מחמוד מוחמד (עודד 1999 : 68).

אף על פי כן, הפופולריות הרבה והישגה הגדול ביותר של המפלגה באו לידי ביטוי בתבוסתה של מפלגת השלטון, קאנו, במומבסה בבחירות לפרלמנט בדצמבר 1992. מתוך ארבעת המושבים של מומבסה קיבלה קאנו רק מושב אחד. בשלושת האחרים זכו מועמדי מפלגת האופוזיציה שנתמכו בידי המפלגה.¹⁹ גדולתה של המפלגה בשנים אלו הייתה נעוצה ביכולתה לגייס תמיכה רחבה תוך מציאת מכנה משותף לפרופסור המשכיל, לצעיר המובטל ולאיש הדת האדוק. כך, למשל, מרבית המקורות האינטלקטואליים, שסיפקו את המסד העיקרי אשר עליו נסמכו דרישות המפלגה וטענותיה, נכתבו בדיוק בשיאו של המאבק, שעה שפעילות המפלגה הייתה אלימה ביותר וזכתה בפי רבים לכינוי אסלאם קיצוני.

ואולם, ככל שנקף הזמן החל השיח' באלאלה לשאת דרשות תוקפניות בהרבה, ואף הוציא פתוות שונות אשר ביקשו לפגוע בחייהם של אישים פוליטיים בכירים. פתוות אלו אמנם ניתנו במסגרת האסלאמית הדתית, אולם מעניין לראות כי השיח' באלאלה לא דיבר ופעל כנגד המשטר בשל היותו נוצרי וכופר או בשל אי-אלו דרישות דתיות, אלא ביקש לפגוע במי שלא הכיר בזכותה של המפלגה להתקיים או במי שנאשם בשחיתות ורודנות. הייתה זו אלימות פוליטית שהפכה רדיקלית ביותר ולובתה בשל אי-ההכרה במפלגה, אולם סדר היום המפלגתי הא-דתי לא השתנה, והוא שהמשיך למשול בכיפה.

תחילת סופה של המפלגה, להערכת, הסתמנה במחצית שנת 1993. באותו שלב, לאחר קיום הבחירות, התקשתה ההנהגה לשמור על רמת פעילות כה גבוהה כפי שאופיינה עד אז. צעד נוסף, מכריע יותר, היה הקמת הארגון המוסלמי "התאחדות מוסלמי אפריקה" ("אומה"), אשר מייסדיו היו מוסלמים אפריקאים שחורים מתומכי המשטר, ובראשם שיח'ים, פעילי מפלגת השלטון, קאנו. ארגון זה קם, ככל הנראה, בברכת צמרת המשטר, ומטרתו העיקרית והמוצהרת הייתה מאבק במפלגה האסלאמית ובשיח' באלאלה (Oded 2000: 155-156). הארגון דרש להפסיק את ההסתוות ואת ההשמצות כנגד הנשיא והממשלה, הגורמות לטענתו לפילוגים בקרב המוסלמים ולשפיכות דמים, דבר הנוגד את מצוות הקוראן. בתעמולתם טרחו לשוות למאבקים צביון של סכסוך בין מוסלמים אפריקאים שחורים לבין מוסלמים ממוצא ערבי, "מוסלמים חומים", כפי שכינו אותם. זאת ועוד, הצביון הדתי של הסכסוך התחזק נוכח הפניית אצבע מאשימה כלפי המפלגה האסלאמית בטענה שסילקה אמאמים שחורים מהמסגדים ומינתה תחתיהם אמאמים ממוצא ערבי.

צעירי "אומה" החלו להפריע להפגנות שארגנה המפלגה האסלאמית על ידי ארגון הפגנות שכנגד, ועד מהרה פרצו התכתשויות אלימות וקרבות רחוב בין שני הצדדים.²⁰ בתגובה לפעילות זו הפך באלאלה קיצוני בהרבה, צעד שהרחיק מעליו את מייסדי המפלגה. כך, לדוגמה, הוא הוציא פְּתָא שלפיה מצווה להרוג את עמנואל מאית'ה, אחד ממנהיגי "אומה". בהתאם ל"חשש האורתודוכסי", האלימות הפוליטית אשר החריפה במהלך השנים 1993-1994 אכן הביאה לבסוף למאבקי כוחות פוליטיים פנים-אסלאמיים אשר החיו את "טראומת הפְּתָנָה". יתר על כן, מעניין לראות כי התפוררות המפלגה התרחשה נוכח מיקוד הדגשים של מתנגדי המפלגה בהבחנות האתניות בין המוסלמים האפריקאים לבין המוסלמים ממוצא ערבי, ולא לאורם של ויכוחים

¹⁹ באזור הפרובינציה של החוף, למשל, שם המוסלמים אינם מהווים רוב, קאנו זכתה ב-17 מושבים מתוך 20.
²⁰ בין השאר הוטלו פצצות תבערה לתוך ביתו של השיח' באלאלה, אך הוא הצליח להימלט מהמקום בלי להיפגע. לאחר האירוע חזר באלאלה והאשים את הממשלה בניסיון לחסל אותו.

תיאולוגיים או דתיים כלשהם. נדמה, כי משטרו של מוי הבין כי אם ברצונו לתקוע טריז בקרב תומכי המפלגה על מנת להחלישה, עליו להעמיק ולהבליט את האפיונים האתניים השונים של מרכיבי המפלגה.

בסוף 1993 החרף באלאלה את ההשמצות כלפי הנשיא ואת התגרריותו בכוחות הביטחון, והדבר גרם להרוגים ולפצועים נוספים. מייסדי המפלגה הגיעו למסקנה שפעילותו של השיח' הוקצנה עד זרא, וכי היא מביאה לאבידות רבות בנפש. בשל כך החלו למתוח ביקורת פומבית על השיח'. הם טענו שהוא מזלזל בכבודם-שלהם, נוהג בשרירות מבלי להיוועץ עמם, ועושה במפלגה כבתוך שלו. כמו כן, האשימו אותו במעילה בכספים שנתרמו למפלגה, תוך שהם מהרהרים בריש גלי כיצד באלאלה, שהיה עד לא מזמן מטיף עני, הפך תוך זמן קצר בעל נכסים רבים (Oded 2000: 160).

האופי המיליטנטי רדיקלי שאימץ באלאלה היה אפוא לבסוף בעוכריו. ביוני 1994 החליטו מנהיגי המפלגה לסתום את הגולל על מנהיגותו וסילקו אותו משורותיהם. צעד זה של סילוק המנהיג הכריזמטי הכריע למעשה את גורלה של המפלגה, אשר הפכה לגוף עקר, חסר משמעות, ותומכיה הרבים נפוצו לכל עבר.²¹

דיון

תיאור נסיבות עלייתה והתפוררותה המהירה של המפלגה האסלאמית של קניה מביא אותנו לדיון בשאלת המפתח שבה עוסק מאמר זה: האם ניתן לראות במפלגה וריאציה קנייתית מקומית של תופעת האסלאם הפונדמנטליסטי, או שמא נכון יותר לפרש את הסיפור שנגלל כאן במונחי הפוליטיקה האתנית הקנייתית המסורתית? בפרק זה אנסה להשיב על שאלה זו, תוך התייחסות לשני מסדים תיאורטיים-מושגיים: הספרות העוסקת במונח "פונדמנטליזם אסלאמי", מחד גיסא, והספרות העוסקת בפוליטיקה של הזהות הדתית והאתנית, מאידך גיסא.

א. פונדמנטליזם אסלאמי

במהלך שני העשורים האחרונים של המאה ה-20 התבסס הפונדמנטליזם האסלאמי במדינות רבות ברחבי העולם, ובכללן מספר מדינות ביבשת אפריקה דוגמת אלג'יריה וסודן. התגברותה של התופעה ושכיחותה, בעיקר למן הפיכת ח'ומייני באיראן בשנת 1979, הביאו רבים להבין ולנתח תופעות עולמיות שונות הנוגעות לאסלאם כפונדמנטליזם המתפשט ברחבי העולם כמחלה ממארת²². הלך מחשבה זה, לעניות דעתי, מגולם גם באשדות המילים אשר ביקשו לתאר את המפלגה האסלאמית בקניה, מבית ומחוץ.

הספרות המחקרית משופעת בספרים ומאמרים אשר תכליתם לבחון תופעות של אסלאם פונדמנטליסטי/קיצוני/רדיקלי במקומות שונים. אולם, מעיון מעמיק בשלל המחקרים עולה, כי כמספר המחקרים – מספר הדעות וההגדרות. לא רק על אופיו ומהותו של האסלאם חלוקות הדעות, כי אם גם ביחס למושג "פונדמנטליסטי" אין הסכמה, וכל הגדרה עונה על בעיות מסוימות, פוסחת על אחרות ולעיתים אף יוצרת בעיות נוספות. החוקר סאמי זוביידה, לדוגמה,

²¹ באלאלה עצמו הפך קיצוני בהרבה. הוא הקים את מפלגת חזית ההצלה האסלאמית (Islamic Salvation Front) בדומה לדגם המפלגה באלג'יר. העברת הדגשים לממד האסלאמי הייתה לו לרועץ, ומפלגתו החדשה נחלה כישלון חרוץ עד להיעלמותה המוחלטת מן המפה הפוליטית בקניה.

²² על פונדמנטליזם אסלאמי, התפשטותו והסיבות לו במדינות העולם השלישי ראו: Haynes 1994.

יצא חוצץ נגד הגישה המחקרית – הרווחת בעיקר במערב – המגדירה כל מעורבות אסלאמית בפוליטיקה כ"פונדמנטליסטית". התופעה של "אסלאם בפוליטיקה", כפי שהוא כינה אותה, צריכה לדעתו להיבחן בכל מקום ובכל זמן שבהם היא מתרחשת לאור מכלול הנסיבות החברתיות-כלכליות-תרבותיות-דתיות אשר יצר אותה. זוביידה הבליט את פשטנותה של נקודת המבט המכניסה מגוון עצום של תופעות תחת הגדרה מושגית אחת, ולכן קרא למצוא חלופות מושגיות ל"קונסטרוקט המערבי של פונדמנטליזם אסלאמי" (Zubaida 1989: 1-37). כמענה לקריאתו זו של זוביידה אבקש תחילה בפרק זה להראות כיצד הוצגה והובנה המפלגה האסלאמית של קניה על ידי המשטר, העיתונות והמחקר. אטען, כי אופן הצגתה של המפלגה ופועלה בידי האחרונים לא רק שהיה נגוע בפשטנות ובמהותנות, כי אם גם מגמות החשיבה המובילות התעלמו מהקונטקסט החברתי-פוליטי הייחודי של קניה.

כך, למשל, ברי כי בין תומכי המפלגה האסלאמית של קניה היו גם מוסלמים אשר ביקשו לחיות בהתאם לשריעה, הבינו את המהומות והאלימות המפלגתית כסוג של ג'יהאד, ואף דרשו עצמאות למוסלמים באזור החוף על רקע דתי.²³ ברם, מוסלמי החוף, אף לשיטתם של מי שראו במפלגה ביטוי של אסלאם רדיקלי, הם ברובם אנשים מתונים אשר ביקשו ליטול חלק בפוליטיקה הקנייתית ולא להינתק ממנה; לחיות לצד הנוצרים במדינה מבלי לכפות את דתם בדרך כלשהי (עודד 1999: 70). ההצלחה של המפלגה באזור מומבסה ויכולתה לסחוף אחריה מוסלמים מתונים רבים מעלה תהיות רבות באשר להגדרתה כאסלאם קיצוני או רדיקלי.

הגדרה מקובלת למונח "אסלאם פונדמנטליסטי", אשר נכונה הן לשיעה והן לסונה, היא זו של איובי (Ayubi), אשר טען כי מוסלמים פונדמנטליסטים מוגדרים כאנשים אשר דבקים בשלושה עקרונות יסודיים: אסלאם כדת, אסלאם כדרך חיים ואסלאם כמדינה (Hayness 1994: 70). לשון אחר: מדובר ב"טוטאליזם אסלאמי" – תפיסת האסלאם לא רק כאמונה תיאולוגית, אלא גם כדרך חיים טוטאלית ומקפת האמורה לספק מערכת כללים מנחים להתנהגות פוליטית, חברתית וכלכלית. האידיאולוגיה של מוסלמים אלו, על הווריאנטים השונים בכל מדינה, חרטה על דגלה את המטרה של יצירת המדינה כמדינה אסלאמית. יחד עם זאת, הגדרה זו אינה שלמה, שכן קיימים הבדלים ברורים בין דרכי מימוש המטרה המתוארת לעיל של הקבוצות הרדיקליות. האסלאם הקיצוני בראייה הסונית מבקש לממש את הקמת המדינה האסלאמית דרך הפריזמה של יישום השריעה, החוק האסלאמי, בעוד האסלאם השיעי שם את הדגש על מקומם של כוהני הדת בהיררכיה הדתית-פוליטית. המפלגה האסלאמית של קניה, על מנהיגיה, פעיליה ותומכיה הייתה סונית ברובה המכריע, ואופי הפעילות והתיאולוגיה האסלאמית של תומכי המפלגה ומנהיגיה קשורים בטבורם לאסלאם הסוני המזרח תיכוני (Oded 2000: 11-19; O'Brien 1995: 208).

פרופיל המפלגה ותיוגה כאסלאם קיצוני צריכים להיבחן אפוא על פי מטרותיה הסופיות של המפלגה בדבר ייסודה של מדינה אסלאמית, ודרישותיה באשר ליישום השריעה, אשר על פי התפיסה הסונית רדיקלית, עם יישומה ישוב הסדר האלוהי על כנו וישיב עטרה ליושנה. המפלגה האסלאמית של קניה לא הזכירה מעולם הקמת מדינה אסלאמית בקניה, ובוודאי לא דרשה את יישום השריעה על כל אזרחי המדינה. הדין השרעי יושם כאמור לגבי מוסלמים במספר תחומים מצומצם (דיני אישות ומשפחה בעיקר), אשר המפלגה האסלאמית ומנהיגיה הבלתי-מוכתר, השיחי

²³ ראו את אופן הצגת המהומות אשר התחוללו במומבסה אצל עודד 1999: 62; *The Weekly Review*, 29.5.1992

באלאלה, ביקשו לא פעם להרחיב. יחד עם זאת, המפלגה לא ייחדה מקום לכל עניין או דבר הנוגעים לתיאולוגיה.

זאת ועוד, בעיה נוספת הטמונה בהגדרתם של תומכי ומנהיגי המפלגה כפונדמנטליסטים היא עצם היותם מיעוט. התיאולוגיה המוסלמית היא תיאולוגיה של הרוב, ואין בה משום התייחסות עמוקה למצב של חיים כמיעוט (ובמין 1996: 49-53). מושגי היסוד הפוליטיים של האסלאם, טוען נחמיה לבציון, התגבשו בתקופה של הצלחה פוליטית, ולכן הם נושאים חותם של דת מנצחת (לבציון 1999: 7). "מיעוטיות" פירושה חולשה והעדר כוח, מצב שאינו מתיישב עם האסלאם. למרות שהוויית החיים כמיעוט אינה התנסות חדשה בהיסטוריה של האסלאם, מעמד המוסלמים כמיעוט הוא בעייתי, והתיאולוגיה האסלאמית אינה מספקת נוסחה שיטתית לסטטוס זה (ובמין 1996: 49-53). מי שהעלה על נס את רצונו של השיח' באלאלה לכפות את השריעה על אזרחי קניה כולם היו מתנגדי המפלגה, אשר הציגו מקסם שווא וביקשו לזרוע אימה. באלאלה עצמו השיב לתוקפיו, כי הוא מבקש להחיל את השריעה על אזרחי קניה המוסלמים בלבד (Oded 2000: 150), דרישה לגיטימית גם בקרב האסלאם המרכזי, המתון, המכונה "אסלאם סוני אורתודוכסי".

אליבא דלבציון, אין זה מתמיה שהמהפכה האסלאמית אירעה במדינה שיעית ולא במדינה סונית, שהרי בסונה כל שלטון הוא לגיטימי ואין דרך לסלקו. "שלושים וחמש שנה בלבד לאחר מות הנביא מוחמד פרצה מלחמה על ירושת הנביא, מלחמה שהביאה לפילוג הדתי הגדול בין הסונה לשיעה. מלחמה זו ידועה בכינוי פתנה, מושג שקשה לתרגמו ומובנו: היפוכו של סדר דתי ופוליטי. החרדה מפני הישנות הפתנה תרמה להתפתחות התפיסה הפוליטית באסלאם הסוני ולפיה כל שלטון טוב מאנארכיה וכי ארבעים שנה של שלטון עריצות טובות משעה אחת בלא שלטון כללי" (לבציון 1999: 6). האלימות הפוליטית שנקטה המפלגה נגד המשטר היא המימד היחיד אפוא שלגביו ניתן לטעון כי השיח' באלאלה ותומכי המפלגה פעלו בניגוד גמור לדוקטרינה האסלאמית – אורתודוכסית והוציאו עצמם מחוץ לתחומה. שימוש זה באלימות פוליטית בד בבד עם עלייתו כגורם דומיננטי במפלגה של השיח' באלאלה (מאי 1992), אשר התאפיין ברטוריקה אלימה, היוו הוכחה ניצחת בעיני רבים, כי ניתן להכתיר את המפלגה כאסלאם קיצוני. ברם, תופעה של אלימות או מחלוקת דתית, הגם שהייתה מלווה בקריאות ג'האד מצד מפגינים משולהבים ופתוות הקוראות לרצח מתנגדים, אינה מצביעה בהכרח על גיבושה של צורה חדשה של אסלאם פונדמנטליסטי (Clarke 1988: 519-538). זאת ועוד, ברי לכל, כי המפלגה קנתה את פרסומה השלילי נוכח ההפגנות האלימות אשר נתפסו כג'האד, אולם אף לא אחד מן הכותבים ציין את העובדה כי חודשיה האחרונים של שנת 1992 בקניה אופיינו במערכת בחירות אלימה ביותר, עת מהומות ועימותים קשים בין מפגינים היו בגדר חזון נפרץ.²⁴ על פי הערכות של גורמים קנייתים רשמיים נהרגו באותה שנה כ-200 בני אדם, אולם ההערכות של מנהיגי הכנסיות וגורמים זרים אשר שהו במדינה אותה עת עמדו על 1,000 עד 2,000 איש בקירוב אשר קיפדו את חייהם. מציאות זו אף הביאה רבים להעריך ב-1992, כי משטרו של מוי עומד על כרעי תרנגולת.²⁵ עובדות אלו, יש בהן כדי להסביר כי הפעילות הפוליטית אשר גולמה במהומות אלימות והיותה ערוץ פעילות אחד בלבד של המפלגה האסלאמית במאבקה לזכות בהכרה, לא נתפסה אותה שעה בהכרח כצעד רדיקלי, אלא ככלי לגיטימי ופופולרי שבו השתמשו רבים במדינה.

²⁴ "Kenya", in *Africa Research Bulletin*, (December 1992).

²⁵ *Ibid*

על אף הגיוון הרב המאפיין מפלגות ותנועות דתיות ביקשה החוקרת חוה לצרוס-יפה לקבוע מספר פרמטרים אשר מייחדים את מרביתן של התנועות והמפלגות הרדיקליות באסלאם, ביהדות ובנצרות (Lazarus-Yafeh 1988: 27-39). כך, לדוגמה, לשיטתה של לצרוס-יפה, תנועות דתיות רדיקליות מגדירות עצמן בנפרד ובמנוגד לחברה ה"מערבית" וה"מודרנית" הסובבת אותן. לטענתן, אנשיהן, בשונה מן האחרים, הם המאמינים האמיתיים הדבקים במסורת ובדרך האמת. מסקנתם, כפועל יוצא מכך, קובעת כי יש להתנתק לחלוטין מהחברה המערבית. התנתקות זו כוללת את ההתנגדות לאידיאולוגיות המערביות, וברוב המקרים את הדחייה של מדינת הלאום והשיטה הדמוקרטית. כמו כן, תנועות אלו מייחדות מקום חשוב לכתביהן הקדושים, שאותם יש להבין כפשוטם. בתוך כך, גורסות אותן תנועות, יש להוקיע פירושים תיאולוגיים אשר נולדו וטופחו עם השנים. כתבים מקודשים אלו לא רק שמהווים מקור השראה בחיים הדתיים של ה"פונדמנטליסט", כי אם הופכים למדריך פרקטי אשר מאפשר לו, לדידו, להבין ולחזות אירועים בהווה ובעתיד. בנוסף, ניכר כי התנועות הפונדמנטליסטיות המוסלמיות מבקשות להצר את כל הצעדים בכיוון של מתן שוויון לנשים ולבני דתות אחרות. הן מקדמות את הפוליגמיה כדרך האסלאמית הנכונה, ותופסות את קיומן של הדתות האחרות כמקור הרע. תנועות אלו מדגישות את האלמנט האסכטולוגי; דהיינו, הן מצפות לשינוי רדיקלי אשר צפוי להתרחש בעתיד הקרוב. המפלגה האסלאמית של קניה פעלה באופן שונה, ולעיתים אף מנוגד לכל אלו. היא לא ביקשה להתנתק מן ההווה ומן הפוליטיקה הקנייתית, ואף לא הציעה חלופה אסלאמית מוסרית יותר המנוגדת לסדר הפוליטי הנוצרי המונהג במדינה. מנהיגיה לא עסקו בקידום קודקס דתי קוסמי כלשהו אשר נסמך על הקוראן, ואף לא אזכרו כל שינוי אשר יהפוך סדרי עולם על פיהם. הם לא הצרו את צעדיהן של הנשים, ואופיינו בסובלנות דתית כלפי הקבוצות הדתיות והאתניות האחרות במדינה, אף בשעה שדתם הותקפה קשות בידי מנהיגי דתות אחרות.

למרות כל הנאמר לעיל, מובנות הסיבות אשר בעטיין סברו אזרחים קנייתים רבים, כי האסלאם הקיצוני הוא כוח עולה ומאיים. ראשית, האסלאם הרדיקלי שטף אותה עת מספר מדינות ברחבי היבשת, ובראשן סודן ואלג'יריה.²⁶ שנית, בתודעת הקנייתים נחרטה תביעתם של המוסלמים הסומלים, אזרחי צפון מזרח קניה, לאירידנטה, וכן תביעתם של חלק ממוסלמי החוף אשר עם קבלת עצמאותה של קניה ביקשו אירידנטה שתכליתה צירופם לזנויבר (Obrien 1995:202; Makokha 1995:81-94). על כל אלו נוספו הידיעות אשר פורסמו בעיתונות הקנייתית, שלפיהן איראן המהפכנית מתקצבת את פעילות המפלגה ועומדת מאחוריה, וכן הפרסום הרב שהוענק לערוץ הפעילות האלים של המפלגה, אשר תואר כסוג של ג'יהאד. לבסוף, אין לפסול אפשרות כי במונחים אפריקאיים בכלל וקנייתים נוצריים בפרט, מפלגה אשר חרטה על דגלה את דת האסלאם אכן נתפסה כמי שחורגת מכללי המשחק המקובלים ומן המציאות המוכרת.

אשר למשטר הקנייתי, לתפיסתי, השימוש הנרחב במינוח פונדמנטליזם נעשה בעיקר על מנת להקצות את המפלגה מחמת מיאוס ולהפכה בלתי-לגיטימית. שיטת הבחירות אשר הונהגה בקניה, שבמסגרתה מנצח בבחירות לנשיאות מי שקיבל את מספר הקולות הרב ביותר, גם אם לא זכה לרוב קולות במדינה, הגבירה את חששו של מוי כי האסלאם ככוח פוליטי, אשר מהווה מיעוט בעל עוצמה רבה במשחק הפוליטי-אתני, עלול לסכן את בחירתו ואת מפלגתו. חששו של מוי היה

²⁶ חשש זה הובע לדוגמה במדור "מכתבים למערכת" כפי שפורסם ב- 5.6.1992 *The Weekly Review*.

כפול: מצד אחד הוא חשש מבריחת קולות רבים ממפלגת השלטון, ומן הצד האחר הוא חשש שהאסלאם ככוח פוליטי עצמאי עלול לגרוף קולות רבים אם יאחדו המוסלמים כולם שורות במסגרת המפלגה (Chande 2000: 352; Bakari 1995: 246).

רוצה לומר, אל לנו, תלמידי ההיסטוריה אשר חוקרים את המפלגה, לקבל את הנחות המשטר והעיתונות כפשוטן. עלינו לחתור להבנת צביונה ומהותה של המפלגה ללא כחל וסרק תוך ניצול ממד הזמן, הפרספקטיבה והקוגניציה המאוחרת, יתרונות ברורים אשר עומדים לרשותנו. עלינו להבחין באותן דקויות מכריעות אשר מבדילות אסלאם קיצוני מאלימות פוליטית, ומבחינות בין סדר יום חילוני של קבוצה בעלת מטרות פוליטיות, חברתיות וכלכליות, ובין סדר יום דתי-תאולוגי של קבוצה המבקשת להשליט את כוהני הדת על המדינה, כלומר להפוך את השריעה לדת המדינה וליצור מדינה אסלאמית הלכה למעשה.

ב. אנטומיה של מפלגה אתנית במעטפת דתית

במאמרו הפובליציסטי של מוחמד היידר, פרופסור מוסלמי לזואולוגיה ותומך המפלגה, תחת הכותרת "מוי והסרפד", שפורסם בשבועון הקנייתי *The Weekly Review*, הציע האחרון לנשיא המדינה ללמוד היטב את הסרפד – דימוי שהעניק למפלגה – בטרם יגדירו ויטפל בו (*The Weekly Review*, 2.10.1992). רעיון זה אומץ במאמר הנוכחי, אשר ביקש לבחון באופן ביקורתי את פעילותה של המפלגה האסלאמית מצד אחד, ואת אופן ההתייחסות למפלגה, מצד אחר. כפי שעלה מהפרק הקודם, מסגרת ההתייחסות של "פונדמנטליזם אסלאמי" נמצאה לא-מתאימה להבנת פעילות המפלגה. מהי, אם כן, המסגרת החלופית שאני מבקש להציע? התשובה, מסגרת התייחסות של פוליטיקה אתנית, הוזכרה כבר בפרקים הקודמים. בפרק זה אבקש לבחון את המסגרת הזאת באופן מעמיק ושיטתי יותר. בחינה זו תיעשה דרך בניית מודל תיאורטי אשר מגלם את האנטומיה של המפלגה האסלאמית של קניה. המודל יתבסס על שילוב בין ספרות מחקר אשר עוסקת במפלגות אתניות ובין ספרות תיאורטית אשר מבקשת לבדוק את תפקיד הדת במערכת הפוליטית של מדינות עולם שלישי.

כפי שצוין, קניה – בדומה למדינות רבות אחרות באפריקה – היא מסגרת טריטוריאלית מלאכותית שנקבעה בסוף המאה ה-19 בידי המעצמות הקולוניאליות. חבל ארץ זה, אשר טרם המירוץ הקולוניאלי לא היווה יחידה גיאוגרפית אחת, הפגיש וריכוז בתוכו קבוצות אתניות רבות אשר זהותן האתנית הפכה למרכיב מרכזי ומכריע בבניית המערכת המדינית בכלל וזו הפוליטית בפרט. דונלד הורוביץ, איש מדע המדינה, קבע כי במדינות שבהן הנאמנויות האתניות חזקות, בדומה לקניה, נוטים מפלגות, איגודים מקצועיים וארגונים חברתיים להתארגן על בסיס של מוצא אתני. האלמנט העיקרי שמייחד דגם של מפלגה שכזו, לטענתו, הוא ההישענות של המפלגה על אתניות. כלומר, בסיס תמיכתה מעוגן בתמיכה של קבוצה אתנית אחת או אשכול של קבוצות אתניות, והאינטרס המושל בכיפה הוא זה של הקבוצה האתנית שמייצגת המפלגה (Horowitz 1985: 291-292).

עוד טען הורוביץ, כי למיתאר של המערכת הפוליטית במדינה יש השפעה עמוקה ביותר על התהוות המפלגות הפוליטיות ועל אופי ההתארגנות בתוך ומחוץ לפוליטיקה, בעיקר כאשר מדובר במספר קבוצות אתניות אשר נפגשות ברמה הלאומית של הפוליטיקה (Horowitz 1985: 304, 306). אין זה מתמיה אפוא, כי המערכת הפוליטית שהתגבשה בקניה עם ההיתר להקמת מפלגות

בתחילת שנות ה-90 ייצגה בעיקרה אינטרסים אתניים צרים של הקבוצות האתניות השונות במדינה.²⁷

אולם, כיצד ניתן להגדיר ולאפיין "קבוצה אתנית"? חוקרים רבים מדיסציפלינות שונות ביקשו לנתח מושג זה. ניתן לומר בהכללה כי קיימות שלוש גישות מחקריות, אשר מבקשות לתת מענה לשאלה זו: קבוצת החוקרים הראשונה, בראשות אנתוני סמית' ביקשה להגדיר את האתניות על סמך קריטריונים אובייקטיביים, קרי: כאוכלוסייה אנושית בעלת מוצא משותף, זכרונות היסטוריים משותפים, אלמנטים של תרבות משותפת כגון שפה ודת, קשר אל טריטוריה מסוימת, ותחושת סולידריות (ובמך 1996: 6). לעומתם, טענה קבוצת חוקרים אחרת כי לקשרים אתניים יש מקור "נסיבתי" (situational), כלומר הם נוצרים בהקשרים ספציפיים כאשר קבוצה צריכה לפעול יחד, ואתניות איננה אלא תגובה רציונלית ללחצים חברתיים. גישה זו מבינה את האתניות כ"מודעות מזויפת" המשמשת כאסטרטגיה להשגת יעדים פוליטיים וכלכליים (ובמך 1996: 6-7). הגישה השלישית הרווחת כיום במחקר היא שילוב של שתי הגישות הראשונות. היא גורסת, כי יש להבין את האתניות על שני ממדיה, האובייקטיבי והסובייקטיבי: קהילה אתנית היא תוצר של הבדלים אובייקטיביים אשר מבחינים אותה מאוכלוסיות אחרות, כגון שפה, טריטוריה, דת ועוד, והיא גם תוצר של ההגדרה הסובייקטיבית של אדם אשר משייך עצמו לקבוצה אתנית כלשהי (ובמך 1996: 7).

הזהות האתנית מורכבת אפוא ממעגלי זהות רבים, מתת-זהויות שהורוביץ כינה "תת-אתניות" ("Subethnic"). מושג זה בא לציין את המאפיינים השונים אשר קיימים בתוך הקבוצה האתנית, החל משוני בעיסוק והתמחות מקצועית, עבור דרך אזורי מגורים והבדלים דתיים, וכלה בהרגלי נישואין פנימיים. כל אלו מצויים בדרך כלל ברמה נמוכה מזו של הגבולות הפוליטיים הרלוונטיים (Horowitz 1985: 350). ברם, הם יכולים לעלות ולהפוך לרלוונטיים יותר בהתאם לשינויים בקונטקסט הפוליטי. הווה אומר, חלוקות פנימיות בתוך הקבוצה האתנית אשר מבוססות על השתייכות שבטית, דת או וריאנטים שונים במנהגים מטשטשות לרוב ברמה הפוליטית הלאומית, אולם אלו עלולות להשתנות ולהתבלט בהתאם למטרות הקונקרטיות של נציגי קבוצות בעלות עניין, החותרים להשגת הישגים מוחשיים, כמו זכויות פוליטיות, זכויות הפרט או ויתורים חברתיים. לאמור, המעבר מזהויות אתניות צרות לזהויות אתניות רחבות יותר ולהיפך, וכן המעבר לזהויות על-אתניות, הוא תהליך דינמי אשר פעמים רבות מתחוללים בו שינויים, והוא מאופיין על פי הציר שסביבו מגבשת הקבוצה את לכידותה (Horowitz 1985: 298). הקמת מפלגה אתנית, או פעולה אחרת המסייעת לקבוצה להבנות את זהותה וללכד את חבריה לשם השגת מטרה משותפת כלשהי, נובעות אפוא משני מקורות: האחד הוא הציווי הפנימי של קבוצה אתנית כקהילה, ואילו השני הוא הציווי החיצוני של הקבוצה האתנית תוך הגדרת יחסיה עם הקבוצות האחרות (Horowitz 1985: 294). ובכן, כיצד קשורים הדברים לדת? ראשית, כפי שהבהיר היינס, יש קושי רב בהפרדת הדת מן הזהות האתנית. הדת והאתניות גם יחד מהוות רכיבים מהותיים בתרבותו, במודעותו ובזהותו של האדם (Haynes 1994: 8). בהקשר הפוליטי, לימדנו היינס, הדת אינה משמשת בהכרח כגוף רעיוני אשר מהווה צורת מחשבה פוליטית, אלא שהאינטראקציה בין הדת ועניינים פוליטיים, אשר בבסיסם בריתות אתניות או אזוריות היא אשר מסייעת בבניית קונצנזוס אתני או לאומי (Haynes 1994: 150-151). המקרה של המפלגה

²⁷ על ההתארגנות של המפלגות השונות וכן על הבחירות ראו: Adar 2000: 103-130.

האסלאמית של קניה מלמד, כי קווי התיחום שבין שתי הזהויות הללו – זו הדתית וזו האתנית – אינם מוגדרים באופן כה נוקשה, וכי אלו קווי תיחום נזילים וגמישים אשר השימוש בהם נעשה לעתים לצורכי גיוס פוליטי של האוכלוסייה וכן כאלמנט אינסטרומנטלי.

האסלאם אכן העניק מטרייה לגיטימית וקונספטואלית לתומכי המפלגה, אולם מעל לכל הוא איגד וגיבש את זהות תומכי המפלגה ומנהיגיה אשר התקשו להתלכד במסגרת המרכיב המקובל במציאות האפריקאית בכלל וזו הקנייתית בפרט – האתניות. אם לנקוט את לשונו של החוקר בנדיקט אנדרסון, הרי שכל קהילה שהיא גדולה מכפר קדום אשר בו היה קיים קשר ישיר בין כל חברי הקהילה היא מדומיינת, ומן הראוי להבחין לפיכך בין קהילות על פי הסגנון שבו הן מדומיינות (דמיון, המצאה במובן האפשרי של יצירה או פעולת הדמיון, ולא של זיוף) (אנדרסון 1999: 36). לענייננו, המפלגה האסלאמית של קניה אמנם נקראה בשם ונתפסה בעיני רבים כמפלגה אשר נועדה לענות על צרכים אסלאמיים, אך למעשה ביקשה לענות על צרכי המוסלמים. טענה זו אינה מבקשת לגמד את מעמדו של האסלאם בקרב תומכי המפלגה. נהפוך הוא: דת האסלאם הייתה חקוקה בתודעתו של המאמין המוסלמי תומך המפלגה כה עמוק, והקנתה לו תחושת ביטחון כה רבה, עד כי הוא בחר לחוש תחושות של שותפות גורל ו"לדמיין" קהילה דווקא דרך הרכיב הדתי בזהותו. יחד עם זאת, הרקע להקמתה, דרישות המפלגה ואופי פעילותה מוכיחים, כי היא נועדה לשרת מטרות דומות לאלו שתבעו מפלגות אתניות מובהקות אחרות במדינה, אשר התעצבו בהתאם למציאות הפוליטית-אתנית המפלה הנהוגה בקניה.

במקרה של המפלגה האסלאמית של קניה, כתב עלי מזרועי, "אסלאם" היווה זהות יותר מאשר מערך של דוקטרינות דתיות. המפלגה התעצבה כתגובה למערכת הפוליטית אשר הפלתה את המוסלמים בכל הנוגע למשאבים, למקומות עבודה, לאפשרויות לימוד, לגישה למשרות במשרדי ממשלה, לשירותים ממשלתיים ולכבוד חברתי. המפלגה האסלאמית של קניה הייתה מפלגה למען **זכויות המוסלמים** יותר מאשר למען קידום של **ערבים אסלאמיים**. אפשר והיה זה מדויק יותר אילו נקראה מפלגת המוסלמים של קניה (Muslim Party Of Kenya).²⁸

לתפיסתי, המרכיב אשר ייחד את המפלגה האסלאמית של קניה משאר המפלגות בקניה נעוץ בהיותה המפלגה הראשונה אשר חרטה על דגלה וסימנה את גבולות המיתאר הפוליטי-אתני באמצעות הדת כמכשיר. לאמור, דווקא הדת, אחת הנאמנויות המוגדרת לעיתים "תת-אתנית", היא שאיפשרה לה לגרוף בהקשר הפוליטי-אזורי תמיכה אשר חצתה גבולות אתניים באזור החוף. על אף שכל מפלגה בקניה מזוהה עם קבוצה אתנית ספציפית או עם אשכול של קבוצות אתניות, הרי שאף לא אחת מן המפלגות קראה למפלגתה בשם הקבוצה האתנית, אלא התכסתה בשם אחר, הן עקב החשש לפסילת המפלגה, והן משום שחפצה להגדיל את תמיכתה גם בקרב אשכול קבוצות אתניות נוספות.

מעל דפי העיתונים בקניה תמהו מספר כותבים, מדוע מתעקשים מנהיגי המפלגה לדבוק בשמה האסלאמי ונמנעים מלכנותה בשם אחר, אשר יאפשר את כניסתה הרשמית לפוליטיקה (The Weekly Review, 5.6.1992). מעבר לעובדה כי אותם כותבים התעלמו מן התחושה הסובייקטיבית של זהות האדם אשר מניעה אותו לפעילות פוליטית, הרי שבאופן זה יכלו כיתות אסלאמיות רבות, מוסלמים הודים, ערבים ואפריקאים, משפחות יריבות שונות, אנשים

²⁸ ציטוט זה לקוח מתוך תכתובת שנערכה בין פרופסור עלי מזרועי וביני בחודש פברואר 2002.

ממעמדות שונים, עירוניים וכפריים כאחד, להתאחד תחת דגלה של המפלגה.²⁹ הדת היוותה מנוף פוליטי אשר חצה גבולות של שייכות אתנית ומעמדית.

האסלאם כמרכיב חברתי-אתני מלכד היה במידה רבה תוצר של תהליך דו-כיווני: בעוד משטרו של מוי הושתת על התחברויות וקואליציות אתניות, הרי שדווקא הרוב המכריע של המוסלמים לא שותף במעגל השררה. תחושת הדחייה, תוצר התנהגותו של המשטר, היא שדחפה את פרטי הקבוצה לחפש גורם מוטיבציוני מאחד, שיאפשר גיוס פוליטי מקסימלי. קבוצות מקופחות אחרות בקניה, אשר הונעו בשל אותה תחושת דחייה, בחרו בדרך כלל בזהות הייחודית האתנית כבסיס להתארגנותן הפוליטית, אולם מוסלמי החוף בחרו בזהות הייחודית הדתית. עבורם הייתה זו דווקא הדת המוסלמית אשר איפשרה להם להתבצר בערכיהם המסורתיים, והיא שימשה מסד לסולידריות מקסימלית ולהכרה בצורכיהם האזוריים-פוליטיים-כלכליים-חברתיים (Hayness 1994: 69).

סיכום

התגבשותה וכינונה של המפלגה האסלאמית של קניה היו במידה רבה פעילות מחאה נגד מציאות פוליטית אתנית של אפליה וקיפוח אשר שררו בקניה. החותם האסלאמי שנשאה חשף, לתפיסתי, את עומק אחיזתה של הדת בקרב הציבור של מוסלמי מומבסה, ואישרו את חיותה כמסגרת זהות פוליטית ואף תרבותית. זאת ועוד, מסגרת זהות זו הבליטה את הפוטנציאל האדיר הטמון בכוחה של המערכת הדתית בכלל ואת שימושיה בפוליטיקה בפרט. טעות היא לחשוב, כי מנהיגי המפלגה האסלאמית של קניה אימצו את דת האסלאם כאידיאולוגיה המפלגתית המרכזית אשר הניעה אותם. המפלגה שימשה למעשה מבנה ארגוני תועלתני אשר ריכז את טענות מוסלמי החוף באזור מומבסה, והעלה אותן על נס תוך תביעה מפורשת ליהנות מהגדלת ייצוגם הפוליטי ומהזרמת תקציבים גדולים יותר מקופת המדינה.

יש להבין אם כן, את המפלגה האסלאמית של קניה כמפלגה בעלת אפיונים אתניים אשר עטפה עצמה בלבוש דתי; מפלגה אשר תומכיה היו מוסלמים, אך היא עצמה לא פעלה בשם האסלאם; מפלגה קיצונית בהתנהגותה אשר לא היוותה ביטוי לאסלאם פונדמנטליסטי. דת האסלאם שימשה כאמצעי הגיוס, אולם מטרות המפלגה, הגם שהשתמשה במסגרת הדתית (המסגד, האינסטנציות הדתיות) ובשפה הדתית (דרשות ופתוות), היו בחלקן הארי "חילוניות" – אתניות. על אף שהרטוריקה שבה השתמש השיח' באללה בדרשותיו ובפתוות השונות שעליהן הכריז בריש גלי הייתה אסלאמית דתית במהותה, ועל אף שייתכן כי התנהגותו הייתה הגורם המניע שסחף רבים מתומכי המפלגה וסיפק לחלקם אידיאולוגיה בצורת מחאה דתית, הרי שהמטרות האמיתיות של המפלגה האסלאמית של קניה היו ברובן המכריע מטרות פוליטיות חברתיות וכלכליות צרות, החופפות לתביעותיהן של מפלגות אתניות אחרות במדינה.

ניסיונם של מנהיגי המפלגה ותומכיה להתמודד עם האתגרים שסיפקה המציאות הקנייתית מבטא, לתפיסתי, את הדיאלקטיקה שבין אינטרסים לזהות – דיאלקטיקה אשר מניעה את האדם תוך שהיא שואבת ממאגרי האמונה, הזיכרון ומורשת המונחים שיצרה ההיסטוריה. דיאלקטיקה מורכבת ומרתקת זו אשר מתחוללת בנפשו של האדם באשר הוא, דתי או חילוני, סכה את גלגלי ההיסטוריה, מניעה ומעצבת אותם.

²⁹ על הפיצולים הדתיים באזור החוף ראו O'Brien, 1985: 207-208; Oded 2000: 11-19.

אולם חשיבה שכזו מעלה מתוכה שאלות רבות נוספות. מדוע כניסתו של אלוהים לפוליטיקה הופכת את הפעילות המפלגתית לרדיקלית יותר מאשר פעילות מפלגתית חילונית רגילה? היכן עובר הקו שבו מתחלפת תחושת ההשתתפות הפוליטית של אדם מאמין בתחושה של קיום מצווה דתית? מתי ואיך מתחלפות התחושות והתובנות אשר מרחיבות ומקטינות את מעגלי הזהות של האדם, והאם זהו תהליך מודע? דומני, כי סיפור עלייתה ונפילתה של המפלגה האסלאמית של קניה מציב בפני החוקרים אתגר מרתק ומעניין במיוחד בניסיון לענות על שאלות אלו.

לסיכום ניתן לומר, כי הניסיון ההיסטורי לימדנו שהמשך צבירת רגשות קיפוח ותסכולים נוספים מצד מוסלמי קניה, ותחושתם כי הם אינם מיוצגים כיאות בתוך המערכת הפוליטית, עלולים לשמש בעתיד חבית חומר נפץ וכך יעיל להתפתחות אמיתית של אסלאם רדיקלי אשר יחיה את הטראומה של רבים מאזרחי קניה וקברניטיה. אם כך יהיו פני הדברים, הרי שאותם אשדות מילים שבהם האביס נשיא קניה את שומעיו בבקשו לתאר את המפלגה, התנהגותו הפוליטית, ושימת הדגשים על אסלאם פונדמנטליסטי, לכל אלו יהיה תפקיד חשוב בייסודה של מפלגה אסלאמית קיצונית שכזו.

ביבליוגרפיה

עיתונות :

The Weekly Review

ספרים ומאמרים :

אנדרסון, בנדיקט, [1987] 1999. קהילות מדומינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, (תרגום: דן דאור), תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

ובמן, אסתר, 1996. "הבניית זהות אסלאמית בקרב המיעוט המוסלמי בבריטניה", עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב.

לבציון, נחמיה, 1980. מבוא להיסטוריה של אפריקה, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

לבציון נחמיה, 1999. "אסלאם ופוליטיקה: לקחים מן העבר", המזרח החדש 40 : 5-8.

עודד, אריה, 1999. "האיסלאם הקיצוני בקניה: עלייתו ונפילתו של השייח' ח'אליד בלאלה", המזרח החדש, 40: 62-70.

תמרקין, מרדכי וצבר-פרידמן, גליה, 1997. קניה – מהתיישבות קולוניאלית למדינה עצמאית, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

- Adar, Korwa G, 2000. "Asserting Democratization Trends in Kenya: A Post-mortem of the Moi Regime", *Commonwealth & Comparative Politics* 38, 3: 103-130.
- Bakari, Mohamed, 1995. "Muslims and the Politics of Change in Kenya", in Bakari, Mohamed and Saad S, Yahya (eds.), 1995. Islam in Kenya: Proceedings of the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya, Mewa Publication.
- Bakari, Mohamed and Saad S, Yahya (eds.), 1995. Islam in Kenya: Proceedings of the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya, Mewa Publication.
- Chande, Abdin, 2000. "Radicalism and Reform in East Africa", in: Levtzion Nehemia and Randall L, Pouwels (eds.), *The History of Islam in Africa*, Athens: Ohio University press, 348-366.
- Clarke, Peter, 1988. "Islamic Reform in Contemporary Nigeria: Method and Aims", *Third World Quarterly*.10, 2: 519-538.
- Hayness, Jeff, 1994. *Religion in Third World Politics*. Colorado: Lynne Rienner Publisher.
- Horowitz, Donald L., 1985. *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press.
- Lazarus-Yafeh, Hava, 1988. "Contemporary Fundamentalism – Judaism, Christianity, Islam", *The Jerusalem Quarterly* 46: 27-39.
- Mazrui, Ali A, 1993. "The Black Intifadah? Religion and Rage at the Kenya Coast", *Journal Of Asian And African Affairs* 4, 2: 87-93.
- O'brien, Donal B. Cruise, 1995. "Coping With The Christian: The Muslim Predicament in Kenya", in: Hansen, Holger and Twaddle, M. (eds.), *Religion and Politics in East Africa*, London: James Currey, 200-219.
- Oded, Arye, 2000. *Islam and Politics in Kenya*, Colorado: Lynne Rienner Publisher,

2000.

Zubaida, Sami, 1989. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*, London: Routledge.