

בעקרונות ובכללים של אסול אליפקה, שורשי ההלכה (התיאוריה המשפטית של ההלכה האסלאמית), וליישמם במטרה לגלות את משפט האל.<sup>2</sup> לדעת חוקרים מודרניים רבים נפסקה פעילות האג'ת'האד בערך בסוף המאה התשיעית לספירה הנוצרית, היא המאה השלישית לאסלאם,<sup>3</sup> בהסכמתם של חכמי ההלכה המוסלמים עצמם. תהליך זה שנודע בשם "סגירת שערי האג'ת'האד" תואר על ידי יוסף שאכט (Schacht) כדלקמן:

בראשית המאה הרביעית להג'רה (בערך בשנת 900 לספירה הנוצרית) הגיע הרגע שבו חשו חכמי ההלכה בני כל האסכולות כי כל השאלות המהותיות נדונו ביסודיות ויושבו סופית. בהדרגה התגבש קונצנזוס שלפיו מאותו זמן ואילך איש לא יוכל להיחשב כבעל הכישורים הדרושים כדי לפסוק באופן עצמאי, וכל הפעילות מכאן ולהבא תהיה מוגבלת למתן דברי הסבר, ליישום ולכלל היותר לפרשנות של ההלכה כפי שנקבעה אתה ולתמיד. משמעותה של סגירת שערי האג'ת'האד, כפי שהדבר נקרא, הייתה דרישה לקיים תקליד (חיקוי עיוור), מושג שבראשיתו ציין הפניה לסיפורי מסורת של הנביא שהיו נהוגים באסכולות הקדומות של ההלכה, ועתה קיבל משמעות של קבלה ללא צורך של הדוקטרינות שקבעו האסכולות והגורמים המוסמכים המוכרים. אדם שהוסמך לאג'ת'האד נקרא מְגִ'תֵּהד ומי שהוגבל לעסוק בתקליד נקרא מְקַלֵּד.<sup>4</sup>

החוקר ג'. אנדרסון (Anderson) העיר, כמו רבים אחרים, כי סמוך לסוף המאה השלישית / התשיעית היה מוסכם על כלל הציבור ששערי האג'ת'האד כבר נסגרו,<sup>5</sup> לאישור הטענה

2 עלי בן אבי עלי אל-עאמדי, אל-אחכאם פי אסול אל-אחכאם, 3 כרכים (קהיר, 1968), כרך ג', 204; תאבי אל-דין אל-טַבְּכִי, קַמְע אל-ג'ואמַע, עם הערות של ג'לאל אל-דין אל-מחלי, 2 כרכים (כומביי, 1970), כרך ב', 379-381; מוחמד בן עלי אל-שוּכַאבִי, אַךְ שאַד אל-פַּחֻל אַלא תַחְקִיק אל-חַק מִן עֵלְם אל-אֵטוּל (קהיר, 1909), 232-233, על משמעות המושג אג'ת'האד קראו אצל: M. M. Bravman, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), p. 189.  
3 מכאן ואילך נציין את מאות השנים לאסלאם ולספירה הנוצרית כך בהתאמה: המאה השלישית / התשיעית.  
4 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), p. 70-71.  
5 J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London, 1976), p. 7.  
כאלה על סגירת השערים מצויח בשטע, למשל: M. Khadduri, "From Religious to National Law", in J. H. Thompson and R. D. Reischauer, (eds.), *Modernization of the Arab World* (Toronto, 1966), p. 41; F. Rahman, *Islam* (Chicago, 1966), p. 77-78; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (New York, 1962), p. 104; A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London, 1957), p. 163; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964), p. 81; G. L. Lewis, "Introduction", in *Katib Çelebi, The Balance of Truth* (London, 1957), p. 1-18; אוכוריים נוספים ראו בהערות 8, 9 שלהלן.

יאאל ב. חלאק'

מאמר זה בוחן את הסוגיה של "סגירת שערי האג'ת'האד" בהלכה המוסלמית. בניגוד להפיסה המקובלת בעניין זה, טוען מחבר המאמר כי האג'ת'האד (הפרקטיקה האסלאמית של יצירת חידושים משפטיים) מעולם לא הפסיק להתקיים. בחמש המאות הראשונות של האסלאם נתפס האג'ת'האד על ידי כל האסכולות המשפטיות האורתודוקסיות כמרכיב חיוני של מדע שורשי ההלכה (אסול אליפקה), וקבוצות או כתות שדחו אותו הוצאו מהקהילה הסוניית-האורתודוקסית. הביטוי "סגירת שערי האג'ת'האד" מופיע לראשונה בספרות רק בתחילת המאה השישית להג'רה/השתיים-עשרה לספירה הנוצרית, אולם עד המאה העשירית/השש-עשרה לא הצליחו חכמי ההלכה להגיע לקונצנזוס (אג'מאע) באשר למשמעותו, וזאת בשל אי-בהירות מושגית. למן המאה העשירית/השש-עשרה ואילך פותח בהדרגה מספרם של המג'ת'הדין, ועמדתם של חכמי ההלכה (בעיקר מהאסכולה החנפית) אשר סברו כי שערי האג'ת'האד אכן נסגרו הפכה מקובלת יותר. עם זאת מראה מחבר המאמר כי חכמי ההלכה המוסלמים המשיכו ליישם אג'ת'האד, הגם שכינו את פעולתם בשם אחר, לאור מסקנתו זו, מציע המתבר לבחון מחדש כמה מהתפיסות המקובלות בדבר הקיפאון שזול באסלאם ככלל ובתחום המשפט בפרט.

מבוא'

אג'ת'האד, כפי שנתפש בעיני פוסקי ההלכה המוסלמים הקלאסיים, הוא אימוץ האנגריות השכליות של הפוסק בחיפוש אחר עמדת ההלכה עד לנקודה שבה כוחותיו אינם עומדים לו עוד. במילים אחרות, אג'ת'האד הוא המאמץ המרבי שעושה פוסק ההלכה כדי לשלוט

\* Wael, B. Hallaq, 1984. "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies* 16:3-41.  
הערת המערכת: שיטת רישום ההפניות הביבליוגרפיות במאמר זה נותרה נאמנה למקור.  
1 רבצוני להודות לפרופסורים פרהאח זיאדה (Ziadeh) וניקולס היר (Heer) על ההערות רבות הערך שהעירו על כתב היד.

שהסגירה הייתה עובדה מוגמרת קבע ה. גיב (Gibb) כי חכמי ההלכה המוסלמים המוקדמים החזיקו בדעה כי "השער נעול ולעולם לא ייפתח שוב".<sup>6</sup> נראה שהחוקר ו.מ. ואט (Watt) היה צר לאי-דיוק מסוים בדיווח המקובל בנושא זה, אך לא ניסח דעה חלופית.<sup>7</sup> מלומדים רבים ניסו לשכנע כי סגירת השערים השפיעה על גורם זה או אחר בהיסטוריה האסלאמית או הושפעה ממנו, בהתאם לנושא המסוים שבו דן כל אחד מהם. יש המשתמשים בה כדי להסביר את חסינות השריעה (ההלכה האסלאמית) מפני התערבות הממשל, ואחרים מאירים באמצעותה את בעיית השקיעה וההתנוונות של המוסדות והתרבות האסלאמיים.<sup>8</sup> יש המתארכים את סגירת השערים לדאשית המאה הרביעית לאסלאם ואחרים מאחרים אותה למאה השביעית,<sup>9</sup> תלוי בעובדות ובדרכי הגיתוח הכרוכות במחקרים השונים. על בסיס אותה סגירה לכאורה שוחזרו ופורשו, אפוא, היבטים שונים של ההיסטוריה האסלאמית שוב ושוב.

מחקר שיטתי וכרונולוגי של המקורות המשפטיים הראשוניים מגלה כי השקפות אלה על תולדות האג'ת'האד לאחר המאה השנייה/השמינית הן חסרות כל בסיס ואינן מדויקות. בעומדים הבאים אנסה להוכיח כי שערי האג'ת'האד לא נסגרו כלל, לא במישור העיוני ולא במישור המעשה. תחילה אראה כי האג'ת'האד היה חיוני לתיאוריה המשפטית עד כי לא ניתן לוותר עליו, משום שהיה האמצעי היחיד בידי חכמי ההלכה להגיע להכרעות השיפוטיות שציווה האל. כדי להסדיר את האג'ת'האד הלכה למעשה נקבעה שורה של תנאים שכל פוסק הלכה שרצה לעסוק בכך היה חייב לעמוד בהם. הצגה של התנאים האלה תוכיח כי הדרישות שהציבו אטול אל-פיקה היו, בניגוד לדעה הרווחת, קלות באופן יחסי והן הקלו על מחדשי ההלכה יותר מאשר בלמו אותם. יתרה מזאת, כדי לקדם ולאשש את הסענה העיקרית שלנו נבחן את מערכת הקשרים בין התיאוריה ההלכתית שבה נחשב האג'ת'האד לחובה מתמדת, לבין העשייה בפועל של הפוסקים המוסלמים. בחינה כזאת תגלה לנו כי לא זו בלבד שבמציאות התקיים אג'ת'האד בצורה

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947), p. 13; idem., *Mohammedanism*, p. 98

W. M. Watt, "The Closing of the Door of Ijtihad", *Orientalia Hispanica*, I (Leiden, 1974), p. 675-678

W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society* (Evanston, 1961), pp. 206-207, 242-243; H. Liebesny, "Stability and Change in Islamic Law", *Middle East Journal*, 21 (1967), p. 19; Coulson, *History*, p. 80-81; Schacht, "Introduction", p. 75; Rahman, *Islam*, p. 77-78

Cf. C. L. Ostrorog, *The Angora Reform* (London, 1927), p. 31; Anderson, *Law Reform*, p. 7; C. Pellat, "Les Etapes de la decadence culturelle dans les pays Arabes d'Orient", in R. Brunschvig and G. von Grunbaum, (eds.), *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris, 1957), p. 85

פעילה, אלא שכל הקבוצות וכל היחידים שהתנגדו לכך הוצאו בסופו של דבר מכלל הקהילה הסוניית.

בניתוח כרונולוגי של המספרות העוסקות בנושא זה החל במאה הרביעית/העשירית ואילך, יתבררו הדברים האלה: א. פוסקי הלכה שהיו כשירים לאג'ת'האד פעלו כמעט תמיד. ב. האג'ת'האד שימש לפיתוח המשפט הפוזיטיבי לאחר גיבושן של האסכולות באסלאם. ג. עד שנת 500 התגירה לערך לא היה אזכור כלשהו של הביטוי "אג'ת'האד באג'ת'האד" (סגירת שערי האג'ת'האד), ולא של כל ביטוי אחר שהיה בו להעיד על סגירה מעין זו. ד. המחלוקת בדבר סגירת השערים ובדבר היעלמותם של המג'ת'הדון מנעה מפוסקי הלכה להגיע לכלל קונצנזוס בעניין זה.

הבה נבחן עתה את האג'ת'האד בתיאוריה המשפטית ואת התנאים שהציבה תיאוריה זאת להפעלתו הלכה למעשה.

#### אג'ת'האד בתיאוריה המשפטית (אטול אל-פיקה)

בתיאוריה המשפטית האסלאמית, הצורך לחשוף את משפט האל היה בעל חשיבות מכרעת, שכן משפט זה הוא המודיע לאדם מהו אורח ההתנהגות המקובל על אללה. המתודולוגיה של אטול אל-פיקה כוננה בדיוק לתכלית זאת של גילוי ההלכה כפי שצויתה על ידי האל.

ככלל, אין הקוראן והסונה של הנביא, מפרטים את החוק הדתי כפי שראוי להביאו בספרי חוקים. יש בהם רק הלכות (אקפאם, ריבוי של קטנים) והפניות (דלאלאת, או אמאראת), המצביעות על הסיבות (עלל, ריבוי של עלה) העומדות ביסודן של הלכות אלה. על בסיס הפניות וסיבות אלה רשאי המג'ת'הד לנסות, תוך שימוש בהיקש (קיאס), לגלות את הפסיקה במקרה שאין לו תקדים (פךע, וכריבוי פרוע). אך לפני שהוא מתחיל במשימה יצירתית זאת, שומה עליו לחפש פסק הלכה קודם בכתביהם של פוסקים נודעים. אם אין הוא מצליח למצוא תקדים בכתבים אלה הוא רשאי לחפש מקרה דומה, שבו המעשים העומדים למשפט שונים אך העובדות המשפטיות דומות. אם אין הדבר עולה בידו עליו לפנות לקוראן, אחריו אל הסונה ולבסוף אל האג'מאע (קונצנזוס), ולחפש בהם תקדים שיש בו עלה וזה לזאת של הפךע שבפניו. כאשר דבר זה עולה בידו עליו ליישם את עקרונות ההיקש כדי לפסוק הלכה בשאלה הנדונה. הפסיקה עשויה להיות באחת מהקטיגוריות הבאות: חובת-עשה (ואג'ב), איסור (מהזר), מעשה מומלץ (מנדוב), מותר (מבאח) או מגונה (מקרוה).<sup>10</sup>

10 על הליך האג'ת'האד ראו אצל אבו אסחאק אל-שראוי, אל-למ'ע פי אטול אל-פיקה (קהיר, 1908), 84-85; אל-שיכאני, אן-שאד, 420; אכן חביב אל-מוארדי, אדב אל-קאדי, בעריכת מ. סרחאן, 2

היעד העיקרי של העיסוק בתיאוריה המשפטית היה, אפוא, להגיה את היסוד למערכת עקרונות שיש בה לכידות; עקרונות שמהם היה משפטן בעל הכשרה יכול למצות את הפסיקה בשאלות שטרם נדונו בעבר. מן המאה השלישית/התשיעית ואילך הכירו חכמי הלכה ומשפטנים בהליך הזה כיעד המקודש של אסול אל-פקה.<sup>11</sup>

התיאוריה המשפטית על כל חלקיה זוכה לתמיכה ואישור של סמכות שמים. כלומר, מקור סמכותה (תג'ויה) הוא בכתבי הקודש. מלאכת האג'תהאד הוכרזה חובה רתית (פ'רד צפאיה) המוסלת על כל הפוסקים המוסמכים כל אימת שמובא בפניהם עניין חדש, הן משום שמקור שורשי ההלכה הוא התגלות משמים והן משום שחובת האדם היא לעבוד את בוראו ברוח משפט השמים.<sup>12</sup> כל עוד לא נעשה מעשה אג'תהאד אחד בידי מג'תהאד אחד לפחות, נתונה הקהילה המוסלמית תחת שבטתה של החובה שלא מולאה.

לפחות להלכה אין אפוא כל רמז לכך שהעיסוק באג'תהאד פחת או בוטל, בהמשך המאמר יתברר כי העיסוק בתיאוריה המשפטית מילא תפקיד נכבד למדי בשימור האג'תהאד. לפיכך, אם העיסוק באג'תהאד היה היעד העיקרי של המתודולוגיה והתיאוריה של אסול אל-פקה במשך כל תולדות האסלאם, יש מקום לשאול באיזה אופן נחשבו שערי ההלכה סגורים? ההנחה היא שהאג'תהאד נזנח, בין היתר, משום שהכישורים שגודרו כדי לעסוק בו "נעשו כה חסרי דופי ונוקשים והוצבו על רף כה גבוה עד כי בן אנוש לא היה יכול לעמוד בהם".<sup>13</sup> הנחה זאת ניתן להפריך באמצעות עיון בכתביהם של חכמי הלכה על הנושא.

הדיווח המלא המוקדם ביותר<sup>14</sup> על אסול אל-פקה שראה אור, שבו מתוארים הכישורים הדרושים למג'תהדיין, מצוי בחיבור של אבו חוסיין אל-בטרי (מת 1044/436). אל-מק'נמ'ד פי אסול אל-פקה.<sup>15</sup> הדרישה הראשונה של אל-בטרי לאג'תהאד כוללת ידיעת

כרכים (בגדאד, 1971), כרך א', 555-556. B. Weis, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijihad", *The American Journal of Comparative Law*, 26, 2 (Spring, 1978), p. 209-210.

11 ראו, למשל, אל-שראדי, למע, 4; אל-שאמדי, א'חכאמ, כרך א', 16; אבו חמיד אל-ירזאלי, אל-מק'ת'פ'ק'ס מן ע'לם אל-אסול, 2 כרכים (קהיר, 1907), כרך א', 5; אל-שוכאני, ארשאד, 3.

12 אל-שאמדי, א'חכאמ, כרך ג', 222; סעד אל-דין אל-ת'ת'פ'ת'אני, חאשי'ת' ע'ל'א מ'ת'ת'ק'ר אל-מ'ת'ת'ה'א, שני כרכים (קהיר, 1974), כרך ב', 306; אבן אל-ח'מ'ם, אל-ת'ת'ר'יר פי ע'ל'ם אל-אסול, עם הערות אל-ת'ת'ק'ריר ואל-ת'ת'ק'ביר מאת אבן אל-אמיר אל-ח'אג'י, שלושה כרכים (קהיר, 1898-1899), כרך ג', 292.

13 ר'ח'ם, אסלאם, 78.

14 למרבה הצער, בכרך 17 של ספרו של עבד אל-גיבאר, אל-מ'ת'ר'ני פי א'ב'ו'אב אל-ת'ת'ח'יד ואל-ע'ל, 20 כרכים (קהיר, 1962), העוסק בשורשי ההלכה, יש חסרים רבים, בעיקר בפרק על האג'תהאד.

15 מוחמד בן עלי אל-בטרי, אל-מק'נמ'ד פי אסול אל-פקה, עורכים מ. חמידאללה ואחרים, 2 כרכים (דמשק, 1964), כרך ב', 929-931.

הקוראן, הסונה של הנביא, עקרונות היסוק (אסת'רלאל) והיקש. בדיקת דרכי מסירת התדית' ובדיקת מהימנות המוסרים הכרתיות כדי לאמת את אמינות האח'באר (הדיווחים על הנביא). אל-בטרי שם דגש מיוחד על ההיקש ככלי מתויב המציאות שאין לוותר עליו בכל מעשה של אג'תהאד, הכרוך מצדו בידע מעשי של כל הכללים הקשורים בע'לה, בא'סל (הוא החלק המשפטי של הטקסטים), בפ'רע ובח'כ'ם. בתהליך ההיקש של הע'לה מן הא'סל יש לנתח את הטקסט על הסתירות הפנימיות והמורכבויות הלשוניות-המשפטיות המצויות בו. כדי ליישב סתירות אלה ולהבין את העניינים הסתומים על המשפטן להיות בקיא בעקרונות של מ'ג'או (מסאפורות), אבחון פרטים ופסילה. הכרה מקרוב של השפה הערבית, בעיקר הכרת אל-ח'אס (הייחודי) ואל-ע'אם (הכללי), גם היא תנאי שאין ב'לתו. מעניין שאל-בטרי מתייחס גם אל מנהג המקום (ע'רף) כדרישה הכרחית לאג'תהאד, מאחר שלטענתו חיוני לחרוץ את משפט האל לאור הצרכים של חיי אנוש. כמו כן חייב חכם ההלכה להכיר את מעלותיו של האל, שהן הערובה היחידה לכך שיגיע להבנה הנכונה של כוונותיו, כפי שבאו לידי ביטוי בכתבי הקודש. חשובה באותה מידה היא הדוקטרינה של חסינות הקהילה המוסלמית מפני אפשרות של סעות, חסינות שעליה העיד הנביא. אף על פי שאל-בטרי אינו דורש מן המג'תהאד להכיר את כל הפסיקה התקדימית (פ'רוע) שחל עליה אג'מאע, הוא קובע כי איש מן הפוסקים אינו רשאי לבחון מחדש שאלה שכבר הוכרעה בעבר. פירושו של דבר שכל מי שמבקש ליישם את האג'תהאד כדי ליישב מקרה ספציפי חייב להיות בטוח, בראש וראשונה, כי איש לא עסק בשכמותו לפניו, ומכאן מתחייב כי עליו להיות בקיא לפחות בתקדימים של האסכולה שצ'מה הוא נמנה.<sup>16</sup>

לבסוף, אל-בטרי מרכז את חומרת הדרישות האלה בתחום דיני הידושה. כל אימת שתכם הלכה כשיר לאג'תהאד במקרה פרטני של מחלוקת בענייני ידושה אך האמצעים הנזכרים לעיל אינם עומדים לרשותו, הרשות בידו לעשות כן. על פי אל-בטרי, ההצדקה לכך מעוגנת בעובדה שהעקרונות המתודולוגיים והחומר הטקסטואלי הנוגעים לדיני ידושה הנם בלתי תלויים בחלקים אחרים של המשפט ואינם קשורים אליו. אך להוציא עניין זה, אל לו למשפטן לשלוח ידו באג'תהאד בכל תחום אחר של המשפט אלא אם הצטייד בכל הכלים הנחוצים לכך.<sup>17</sup>

אלי-שראוי (מת 1083/467) מגביל את הדרישה של ידיעת הקוראן והסונה לאותם חלקים המתייחסים במישירין לשריעה, ומשמיט חלקים שאינם רלוונטיים, כמו פתגמים, סיפורים וכיוצא בהם.<sup>18</sup> עקרונות השפה הערבית, נקודות של הסכמה ושל מחלוקת

16 שם, כרך ב', 930, שורה 2; 931, שורות 9-10.  
17 שם, כרך ב', 932.  
18 אל-שראדי, למע, 85-86.

בקרב הדורות הקודמים וכן היקש הם כולם יסודות הכרחיים. חכם ההלכה חייב להכיר את הטקסטים שמהם הוא יכול לדלות את העלה ועליו לשלוט בשיטות שבאמצעותן עושים זאת. בהתחשב בעובדה שאפשר להסיק יותר מעלה אחת במקרה יחיד, הוא חייב להיות מסוגל להבחין בין העלל למיניהן ולהחליט איוו מהן ראוי להעדיף על פני האחרות.

ברונו בדרישות הנחוצות לאג'תהאד טען אל-ר'זאלי (מת 1111/505) שכדי להגיע לדרגה של מג'תהד חייב המשפטן לעמוד בתנאים אלה:<sup>19</sup>

1. להכיר את חמש מאות הפסוקים הדרושים במשפט. שינונם על-פ'ה אינו תנאי הכרחי.  
2. לדעת איך להגיע אל ספרות החדית' הרלוונטית. די שיהיה ברשותו עותק מוסמך של אסופת החדית' של אבו דאוד או של ביהקי, ואין צורך לזכור את כל תוכנה על-פה.

3. לדעת את עיקר תוכנם של חיבורי פרוע ואת הנקודות הכפופות לעקרון האג'מאע. כך יימנע המשפטן מסיייה מן ההלכה הפסוקה. אם אין הוא יכול לעמוד בדרישה זאת עליו לוודא שהדעה המשפטית שגיבש לעצמו אינה עומדת בסתירה לדעה של איש מחכמי ההלכה בעלי המוניטין.

4. להכיר את השיטות שבהן מסיקים ראיות משפטיות מתוך הטקסטים.

5. לדעת את השפה הערבית. שליטה מלאה בכל עקרונותיה אינה תנאי הכרחי.

6. לדעת מהם הכללים של פסילה. עם זאת, אין חכם ההלכה חייב להכיר את כל פרטיה של דוקטרינה זאת. די להראות כי הפסוק או החדית' העומד לדיון לא נרחה ולא בוטל בשל פסוק מאוחר.

7. לבדוק את מידת המהימנות של חדית'. חדית' שהתקבל על ידי המוסלמים כמהימן, אין לעורר לגביו ספקות. אם אחד המוסררים גודע כאדם הגון, יש לקבל את כל החדית'ים הנמסרים דרכו. לא נדרשת שליטה מלאה במדע של ביקורת החדית' (אל-תע'דיל ואל-תג'ד'יח).

אל-ר'זאלי מעיר כי כישורים אלה נדרשים מאותם חכמי הלכה המתכוונים לעסוק באג'תהאד בכל תחומי המשפט המהותי. אלה המבקשים לעסוק בתחום אחד, כגון דיני משפחה, או רק במקרה יחיד, למשל, משפט גירושין, אינם חייבים לעמוד בכל התנאים, אך עליהם להכיר את העקרונות המתודולוגיים ואת הטקסטים הנחוצים כדי לפתור את הבעיה המסיימת שבה הם דנים.<sup>20</sup> ברוח זו, חכם הלכה עשוי לעסוק באג'תהאד בתחום שתיית משקאות אלכוהוליים (מס'כראת) אף אם הידע שלו בחרית' מוגבל. יחד עם זאת,

19 אל-ר'זאלי, מס'תפא, כרך ב', 354-350, H. Laoust, *La politique de Gazali* (Paris, 1970), p.179-180.

20 אל-ר'זאלי, שם, כרך ב', 354-353.

הוא חייב להיות בקיא בהליכי הקיאס (היקש) ובקוראן. משום שדיני שתיית אלכוהול מבוססים במידה רבה על הקוראן ועל הקיאס.

להוציא דגש מועט על צניינים אחדים של דת ואמונה, שאותם חייב המג'תהד להכיר, ולהוציא תנאי הכרחי נוסף של היכרות עם הנסיבות שבהן נגלה הקוראן (אסבאב אל-ג'ולל), עאמדי (מת 1234/632) אינו מוסיף דבר על מה שאמרו קודמיו.<sup>21</sup> אך ראוי לציין כי הוא מדגיש שגם מג'תהד בעל כישורים פחותים רשאי לפסוק מבלי שעמד בכל התנאים שהציבו אל-בסרי, אל-שראוי, אל-ר'זאלי ואל-עאמדי עצמו. כל שעליו לדעת הוא הכלים המידיים הדרושים לסתרון השאלה הנרונה.<sup>22</sup>

רק מטעמים של קוצר היריעה לא נוכל לדון בכתביהם של חכמי הלכה מאוחרים בסוגיה זו. נציין רק זאת, כי יורשי אל-ר'זאלי ואל-עאמדי, כגון אל-בידאוי (מת 685/1286), אל-סבכי (מת 1369/771), אל-אסנאוי (מת 1370/772), אל-אנסרי (מת 1119/1707), אבן אל-ח'מם (מת 1456/861), אבן אל-אמיר אל-תאג' (מת 1474/879) ואבן עבד אל-שכור (מת 1810/1225)<sup>23</sup> לא סטו במידה משמעותית מן הדוקטרינה המשפטית הסונית המוכרת כפי שהגדירה אל-ר'זאלי. אחדים מן המחברים האלה, כמו אל-בידאוי, דרשו ידע מקיף של הקוראן. אחרים, כגון אבן אל-ח'מם ואבן אל-אמיר אל-תאג', צמצמו את מספר החדית'ים הדרושים לכדי 1,200.<sup>24</sup> הנקודה החשובה יותר היא שפיוצול של האג'תהאד (תג'ד'יז) הוכר כחוקי במשפט הסוני, ולפיכך די היה בידע מוגבל בשורשי ההלכה כדי להתיר לחכם הלכה לעסוק באג'תהאד במקרה פרטני.<sup>25</sup> אל-בסרי ואל-שראוי הם כמעט היחידים שאינם מציינים במפורש שמותר לפצל את האג'תהאד בכל תחומי המשפט.

לא מתקבלת אפוא על הדעת הטענה כי הכישורים הדרושים לאג'תהאד, כפי שנקבעו בכתבים משפטיים מוסלמים, לא אפשרו לחכמי הלכה לעסוק באג'תהאד. סך כל הידע שנדרש ממשפטנים נתן בידי רבים אפשרות, כפי שגראה בהמשך, לקבל על עצמם את המשימה בתחום זה או אחר של המשפט. הפתח לחידושי הלכה הורחב עוד יותר כאשר

21 אל-עאמדי, א'חכאס, כרך ג', 204-205.

22 שם, כרך ג', 205-206.

23 על הדרישות של אל-בידאוי ושל אל-אסנאוי ראו: אל-אסנאוי, נהא'את אליסול פי ש'ח'ת מנהאג' אל-ג'ולל, 5 כרכים (קהיר, 1899), כרך ג', 313-307. על אל-סבכי ראו: נ'מ'ע, כרך ב', 382-386, בעיקר 385. על הדרישות שמציבים אבן אל-ח'מם ואבן אל-אמיר ראו: ת'ק'ריר, כרך ג', 292-294. על אלה של אל-אנסרי ושל אבן עבד אל-שכור ראו: ש'ח'ת מס'לם אלי'ת'בות פי אטול אל-מ'קה, 2 כרכים (קהיר, 1907), כרך א', 363-364.

24 אסנאוי, נהא'את אליסול, כרך ג', 308. אבן אל-אמיר, ת'ק'ריר, כרך ג', 292.

25 הרוב הסכריע של חכמי ההלכה הכירו באפשרות לחלק את האג'תהאד, ראו: אל-שוכאני, א'ר'שאד,

הוסרה אשמת החטא מעל מג'תהר השוגה בפסיקתו והוא אפילו זכה בגמול אחד על מעשיו בעולם הבא. במקרה של מג'תהר שפסיקתו הייתה בעלת בסיס מוצק, נקבע, כי הוא ראוי לגמול כפול.<sup>26</sup> לנוכח דברים אלה אפשר לטעון במידה רבה של ביטחון שהתיאוריה המשפטית, כולל הכישורים שנדרשו כדי לעסוק במלאכה, אינם נושאים באחריות לצמצום מרחב הפעילות של האג'תהאד, ועוד פחות מכך אפשר לטעון כי נסגרו שערי. עיון נוסף בתפקיד שמילאו האג'תהאד והעוסקים בו בתולדות המשפט המוסלמי לאחר המאה השנייה/השמינית, יראה כי אג'תהאד נותר חלק בלתי נפרד מהדוקטרינה המשפטית הסונית וכי אלה שהתנגדו לו הוצאו, בסופו של דבר, מן הזרם הסוני.

מגמות נגד אג'תהאד והוצאתן מן הזרם הסוני

כמשך כל המאות השלישית, הרביעית והחמישית לאסלאם היו גורמים שונים שדחו את האג'תהאד, שהיה הערוץ היחיד להתפתחות משפטית. נמנו עמם קבוצות (או כתות) הלכתיות ופוליטיות-דתיות קיצוניות שקראו לנקוט דרך של תקליד או גינו את עקרון הקיאס, עיקרון שהיה עמוד התווך של האג'תהאד. חוגים אלה צמחו בעיקר מקרב שורות "אנשי החדית", או המסורתנים,<sup>27</sup> שבראש מעייניהם עמד לימוד המסורות ופרשנותן המילולית גרידא, תוך סירוב להכיר בזכותה של התבונה האנושית לקחת חלק במלאכת האג'תהאד או בהפעלה של שיקול דעת משפטי. ראוי להבחין בין שני סוגים של תומכי חדית, שכן בתוך הגוף הנרחב והרב-גוני של המסורתנים התקיימו קבוצות שונות זו מזו, החל במלומדים מתונים שהייתה להם נכונות מסוימת לדרו'קיום עם אָהל אל-רַ'אֵי, ("אנשי הדעה", אשר השתמשו בהיקש), ועד לקיצוניים שדחו את הליך ההיקש מיסודו, גם כאשר התבסס אך ורק על כתבי הקודש. עם קטגוריה אחרונה זאת נמנה דאוד אל-אֶהְרִי (מת 883/270), מייסד אסכולת אל-חַשְׁוִיָּה, או אָהל אל-חַשְׁוִיָּה, ומלומדי חדית עצמאיים אחרים.<sup>28</sup>

בשל יחסן העוין לאג'תהאד לא מצאו קבוצות אלה את מקומן בזרם הסוני. מיד

26 אל-מוארדי, אָדב, כרך א', 533; אל-עאמרי, אחכאם, כרך ג', 218.

27 כך הגדיר שעראני את אָהל אל-חדית: "באומרו אהל אל-חדית' הכוונה לאנשי המסורת (אהל אל-סנה) מקרב היוצאים המשפטיים, גם אם אין הם מומחים לענייני מסורת". הטקסט מופיע אצל: G. Makdisi, "The Significance of the Schools of Law in Islamic Religious History", *The International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979) p. 4.

28 I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*, trans. W. Behn (Leiden, 1971) p. 34-36 (להלן: גולדזיהר, אל-אֶהְרִי). על החַשְׁוִיָּה ראו: *Islam (להלן: האנציקלופדיה המקוצרת של האסלאם)*, הערך "חַשְׁוִיָּה" (Hashwiyya).

לאחר מות דאוד התעורר גל של כתיבה בזכות הקיאס, בתגובה לחיבור של דאוד שתקף את שיטת ההיקש. קשאני, שהוא עצמו נמנה עם הנושאים את אסכולת אל-אֶהְרִי, וג'דירי נהרואני חיברו דברי הפרכה לחיבורו של דאוד, כתאב פי אַבְטַאֵל אל-קִיאַס.<sup>29</sup> כעבור למעלה ממאתיים שנה, כאשר כל המחלוקות ההלכתיות כבר היו מוגדרות היטב, תיאר חכם ההלכה השאפעי, אל-מוארדי (מת 1058/450), את מעמדה של קבוצה קיצונית זאת של נאמני מסורת ביחס לאסלאם הסוני בדבריו אלה:

יש שני סוגי אנשים המתנגדים להיקש. יש המתנגדים לו, מקבלים את הטקסט באופן מילולי והולכים בעקבות דברי קודמיהם, אם אין בהם סתירה לטקסט הנדון. הם דוחים מכל וכל את האג'תהאד העצמאי ומתרחקים מהתבוננות אינדיווידואלית ומחקירה חופשית. אין להפקיד בידי אנשים מעין אלה כל תפקיד שיפוטי, מאחר שהם מיישמים את תורת המשפט באורח לקוי. קטגוריה אחרת של אנשים מתנגדת להיקש, ועם זאת עושה שימוש בשיקול משפטי עצמאי בהסקת מסקנות משפטיות תוך הסתמכות על רוח הדברים ועל התחושה העולה מן הכתוב. עם אלה האחרונים נמנים אהל אל-אֶהְרִי. חסידיו של אל-שאפעי חלוקים בשאלה אם ראוי להכמי דת מעין אלה לעסוק בשפיטה.<sup>30</sup>

בתקופה מאוחרת עוד יותר רווחה הדעה כי אין להביא בחשבון את אסכולת אל-אֶהְרִי כל אימת שקיים ויכוח בעניינים משפטיים בקהילה הסונית. הדבר התבהר באחד מפסקי ההלכה (פְתָוָא) רבי ההשפעה של אבן אל-סֶלַאח (מת 1245/643), המייצג במידה רבה את ההשקפה הסונית על כך שאסכולה זו אינה חוקית. ההתנגדות העיקרית של אבן אל-סֶלַאח הייתה לעמדה שאימצה אסכולת אל-אֶהְרִי כלפי הקיאס כעיקרון.<sup>31</sup>

הגם שדאוד לא קיבל את עקרון התקליד וטען כי אין לקבל סמכות של בן אנוש על עוד אפשר להשתמש במקורות המשפטיים,<sup>32</sup> דחו הסונים את האג'תהאד שלו מאחר שנמנע מלהשתמש בהליך של קיאס. עד המחצית הראשונה של המאה הרביעית נותרה האסכולה של דאוד אסכולה סונית, בדיוק כמו כל האסכולות העיקריות. אך משגובשה

29 אבן אל-ג'נדים, אל-פְתָוָא, בעריכת ג. פלוגל (ביירות, 1964), 213, 236; גולדזיהר, אל-אֶהְרִי, 35.

30 מצוטט מספרו של גולדזיהר, אל-אֶהְרִי, 35.

31 עבד אל-דחמן אבן אל-סֶלַאח, פְתָוָא (ביירות, 1970), 32-33. בעקבות אבו אסחך אל-אספראיני, העיר אבן אל-סֶלַאח, כי "מרבית המלומדים מאמינים כי מתנגדי הקיאס חסרים את הכישורים לאג'תהאד ואין להפקיד בידיהם את מלאכת הפסיקה. לפיכך אין דאוד יכול לקחת חלק בכל הליך של אג'תהאד"; וראו דעות דומות על אל-אֶהְרִי בקיבוץ פתוות זה.

32 גולדזיהר, אל-אֶהְרִי, 30.

התיאוריה המשפטית והוכרזה כדוקטרינה הסונית היחידה, הלכה אסכולת אל-זאהריה ונשמטה בהדרגה מאחיזתו של האסלאם הסוני. הדבר בא לידי ביטוי בקורותיו של אחד הדוברים המסורים של אסכולת אל-זאהריה, אבן חזם האנדלוסי, שנאלץ להימלט על נפשו מארצו בשל אמונתו שחרגו מהזרם המרכזי.<sup>33</sup>

המלומד בן המאה החמישית/אחת-עשרה, אל-ריזאלי, שעה שמנה את האסכולות הסוניות שפעלו בימיו, הזכיר רק את אבו חניפה, אבן חנבל, מאלכ, שאפעי ואת ספיאן אל-ת'ורי.<sup>34</sup> חיבורי אֶחָת־לָאף מהמאות הרביעית והחמישית לספירה המוסלמית, אותם חיבורים שעסקו בחילוקי הדעות בענייני משפט, לא הביאו בחשבון, כעניין של עיקרון, את עיקרי האמונה של הזאהריה שעה שקבעו את מסגרת הקונצנווס.<sup>35</sup> במאה השמינית/הארבע-עשרה, ציין אבן ח'לדון כי "אסכולת אל-זאהריה נכחדה ואינה קיימת עוד היום כתוצאה מהכחדת מנהיגיה הדתיים וההתנגדות של המוני המוסלמים לחסידיה".<sup>36</sup> ברור, אפוא, שלא הייתה כל אסכולה או תת-אסכולה במסגרת האסלאם הסוני שהייתה מסוגלת להתנגד לאג'ת'האד כעיקרון.<sup>37</sup>

קביעה זאת עשויה לעורר מחלוקת כלשהי, שהרי יש מקום לטעון כי החשויה, הנחשבת לסיעה חנבלית קיצונית, התנגדה לכל אג'ת'האד והעדיפה את שיטת התקליד.<sup>38</sup> לאוסט (Laoust) התייחס אל החשויה כאל חלק מן האסכולה החנבלית.<sup>39</sup> למעשה, "חשויה" היה כינוי גנאי לא מוצלח שהוחל ללא כל הבחנה על קבוצות שונות, שאמצעי ההיסק ההגיוני שהיו נקוטים בידיהן נחשבו למוגבלים ואשר הסתמכו במידה יתרה על הטקסט של כתבי הקודש כלשונו.<sup>40</sup> קטעי הראיות שאפשר להסיק מן הספרות המשפטית של המאה החמישית/אחת-עשרה ואילך מלמדים כי החשוים היו תכורה קיצונית לא-חנבלית של נאמני מסורת שהדוקטרינה המשפטית שלהם לא הייתה שלמה. עיקר מעייניהם היה בתיאולוגיה (אטול אל-דין), לא במשפט.<sup>41</sup> הם נדרשו לעניינים משפטיים רק כשאלה היו קשורים ישירות בתיאולוגיה. המקורות הסונים אינם משייכים את

33 שם, 156-157.

34 אבו חמיד אל-ריזאלי, אֶחָת־עֶלֶם אל-דין, 5 כרכים (קהיר, 1967), כרך א', 38.

35 גולדציהר, אל-זאהריה, 36.

36 אבן ח'לדון, אל-מֶקְדִּמָּה (ביירות, ללא תאריך), 446-447, (בתרגומו של פ. רוזנבל [Rosental] כרך ג', 5-6).

37 יוסף אבן עבד אל-יביר, ג'אמֶע בְּנֵאן אל-עֶלֶם וקהיר, 1975, 323.

38 על התנגדותם לאג'ת'האד, ראו אצל אל-ריזאלי, סֶסְטֶסְמָא, כרך ב', 387.

39 Laoust, *La politique de Gazali*, p. 180.

40 אל-ח'שיב אל-בגדאדי, אל-פֶּקִיָּה ואל-מֶתְפַקָּה, שני כרכים (ביירות, 1975), כרך ב', 72-76, 77.

41 ראו אל-מֶסְרִירִי, קְתָאב אל-תְּוָחִיד, עורך כ. סַהְתָּאֵלֵלָה, (ביירות, 1970), 10-11, 12, 14, 318.

החשויה לאסכולת הלכה כלשהי. אל-ריזאלי העיר בהתנשאות כי החשוים "מאמינים כי הם חייבים בציות עיוור כדבר שבשגרה לאמות מידה שמקורן אנושי ולמשמעות המילולית של ספרי הקודש".<sup>42</sup> אליסבטי הכריז בבירור כי הם קבוצה קנאית של אנשי חרית.<sup>43</sup> קבוצות כאלה נדחו בתוקף גם בידי חנבלים שמרניים כדוגמת ההיסטוריון המסורתי אבן אל-גיז'י.<sup>44</sup> יתרה מזאת, החנבלי אבן עקיל הוציא, למעשה, את החשויה מכלל העדה הסונית שעה שהכריז כי אחד מעיקרי האמונה שלה היה ההתנגדות לשיקול דעת תבוני אנושי. "הם האמינו שיש משהו בשיקול הדעת האנושי העומד בסתירה לשריעה", הוא ציין.<sup>45</sup>

ראיה לכך, שהחשויה לא הייתה סיעה באסכולה החנבלית, מצויה בגישות השונות של שתי הקבוצות כלפי הצורך באג'ת'האד. שעה שיש שפע של ראיות המוכיחות כי האסכולה החנבלית החזיקה בעמדה מוצקה בדבר הצורך המתמיד באג'ת'האד ובקיומם של מג'ת'הדון,<sup>46</sup> שללו החשוים מכל וכל את זכותם של המשפטנים המוסלמים לעסוק באג'ת'האד או להפעיל כל שיקול דעת אנושי.

הגם שהלקין (Halkin) מצא שהאמונות התיאולוגיות והפוליטיות של החשוים והחנבלים היו זהות,<sup>47</sup> אין ספק כי הקרבה התיאולוגית התקיימה רק במאה השלישית/השיעית. ייתכן כי בתקופה היא התחברה החשויה עם נאמני המסורת החנבלים. אך החנבלים, שהתאפיינו בדעות נוקשות בענייני תיאוריה משפטית ובעיקר בעניינים של קיאס, שינו מאז את כיוון דרכם והתרחקו מהחשויה כמו גם מחבורות קנאיות אחרות של אהל אל-חרית'. עד סוף המאה השלישית/תחילת המאה העשירית לא זכו החנבלים למעמד של אסכולת הלכה, אלא הוכרו רק כסיעה של תיאולוגים-של-חרית'. ידוע שאל-סברי פתח בסכסוך ארוך עם החנבלים שעה שתקף את כישוריו המשפטיים של

42 מְוֹסֵס אַזְלִי, A. S. Halkin, "The Hashwiyya", *Journal of the American Oriental Society*, 54, I (1934) p. 12 (להלן: הלקין, "חשויה").

43 אל-ריזאלי, אֶחָת־עֶלֶם, כרך א', 133; תאג' אל-דין אליסבטי, טְבֶקָאָת אל-שאַפְעִיָּה אל-קְבְּרָא, 6 כרכים (קהיר, 1906), כרך ב', 287.

44 אבן עלי אבן אל-גיז'י, אל-מֶקְדִּמָּה פִּי תְאָרִיח' אל-מֶלְכֻכ ואל-אֶמֶס, 9 כרכים (ז' ויחידרברג, 1940), כרך ח', 268.

45 אבו אל-רזא אבן עקיל, קְתָאב אל-קְנוּז, ג'. מֶקְטִי (להלן: מֶקְסִי) (עורך), 2 כרכים (ביירות, 1970-1971), כרך ב', 310. רעה דומה ביטא גם מוחמד אבן אחמד אבו רֶשֶד, פֶּסַל אל-מֶקָאָל, עורך ג. מ. הוראני (Hourani) (ליידן, 1959), 8.

46 אל-סאמדי, אֶחָת־עֶלֶם, כרך ג', 253-254.

47 הלקין, "חשויה", 20. על דעותיהם של אנשי אל-חֶשְׁוִיָּה וְאֶהַל אל-חַרִּית', כולל אבן חנבל, בענייני טַסְסֵל, ראו: עבדאללה אבן מוחמד, אל-נַאשִי אל-אֶכְבֵּר, מְסַאָל אל-אֶמָאמָה וְמֶקְתֶּסְפָּת מִן אל-קְתָאב אל-אֶיְאֻסָּט פִּי אל-מֶקָאָלָאָת, עורך ג. ון אס (Van Ess) (ביירות-ויסבאדן, 1971), 47-45.

אבן חנבל.<sup>46</sup> היה זה טבעי, אפוא, כי בחיבורו אָחַ'תֵּלֶאֱף אֶל־פְּקֵהָא לא התייחס אל־טברי כלל לדעות של אבן חנבל. גם מלומדים רבים אחרים לא ראו בחנבלים מומחים לענייני הלכה דתית.

החל בסוף המאה השלישית/ראשית המאה העשירית פתחו החנבלים במהלך שהקנה להם אופי של משפטים מובהקים, בצד עיסוקיהם התיאולוגיים. עלייתם של החנבלים למעלת אסכולה הלכתית התרחשה - והושפעה - באותה עת שבה התבססה התיאוריה המשפטית של הסונה, שמובילה ומייצגיה היו בעיקר אנשי האסכולה השאפעית והתנפית. האסכולה החנבלית הסתה תחת כנפי תיאוריה זאת, שהוכיחה עצמה בבירור כתיאוריה המועדפת על הגוף המרכזי של הסונה לאחר המאבקים הממושכים בין אהל אל־ראי לבין גאמני המסורת. כתוצאה מכך, נאלצה אסכולת אבן חנבל לאמץ לעצמה את המאפיינים העיקריים של התיאוריה המשפטית, כולל קבלת הקיאס כמקור משפטי כמעט שווה בעוצמתו לקוראן, וקבלת הסונה והאגמאצ. כדאי לזכור כי אבן חנבל לא ייסד מערכת משפט משל עצמו, אך בתשובותיו לשאלות תלמידיו קבע עמדות לגבי שאלות מסוימות בהלכה. אבן חנבל הסכים לשיקול דעת אנושי רק בנסיבות של כורח מוחלט וככל האפשר שאב כל חוק מתוך כתבי הקודש.<sup>47</sup> שלוש מאות שנה אחר כך קיבל אבן עקיל את העיקרון של קיאס בלב שלם בדיוק כמו כל פוסק הלכה חנפני או שאפע, והחכם החנבלי הדגול אבן תיימיה, לא זו בלבד שאישר את השימוש בקיאס, אלא גם הגן על השימוש בעיקרון של אסתחסאן מהימן.<sup>48</sup> כדי לשרוד בתוך הזרם הסוני, היה על אנשי האסכולה החנבלית לעבור תהליך של התמתנות ושינוי, ולהפוך מקבוצה תיאולוגית קנאית לאסכולת הלכה מתונה במיוחד, תוך שהיא מוסיפה לקיים כמה נסיונות תיאולוגיות. מן הצד השני, זרם אל־חשויה שימר את עמדותיו הנוקשות שהביאו, בסופו של דבר, להוצאתו מן המתנה הסוני.<sup>49</sup>

קבוצות אלה לא הצליחו לפגום כהוא זה ביסודות האג'ת'האד, בעיקר בשל מיסוד המדע המכונה אטול אל־פקה, שבו העיקרון של אג'ת'האד הוא מרכיב מהותי שאין לוותר עליו. קשה להניח שכאשר הושלמו אותם שורשי ההלכה וגובשו, בערך בראשית המאה הרביעית/העשירית, החליטו המוסלמים "לסגור את שערי האג'ת'האד". האמת

48. מקסי, "חשיבותן של אסכולות ההלכה הסוניות", 6.

49. גולדצ'ויר, הערך "אחמד אבן חנבל" (Ahmad Ibn Hanbal). בתוך: האנציקלופדיה המקוצרת של האסלאם.

50. אסתחסאן מהימן הוא גודה שווה המבוססת על שיטת שורשי ההלכה. אטול אל־פקה. ראו: אבן תיימיה, "פסקאל אל־אסתחסאן", אצל ג. מקסי ופירד: *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Massachusetts, 1965), p. 454-479.

51. אל־סכבי, טבקות, כרך ה', 134; הלקן, "חשויה", 27.

היא כי בחינה מדוקדקת של כתבי פוסקי ההלכה לאחר המאה השלישית/העשירית מוכיחה כי האג'ת'האד הופעל ללא הפסקה.

## אג'ת'האד הלכה למעשה

### מג'ת'הדון במאה הרביעית/העשירית

במהלך המאות השלישית והרביעית/העשירית הביעו מג'ת'הדון דעות מקוריות ביותר על ההלכה, בין שהיו עצמאיים ובין שהשתייכו לאסכולת הלכה מסוימת. אבן סַ'רִיג' (מת 918/306), אל־סכבי (מת 922/310), אבן חַ'זִ'מָה (מת 923/311) ואבן מנדיר (מת 928/316) הם דוגמאות מוצלחות של חכמי הלכה עצמאיים.<sup>52</sup> כפי שהורה המשפטן בן המאה השמינית/הארבע־עשרה אל־סכבי, הגם שארבעה מג'ת'הדון אלה היו במקורם אנשי האסכולה השאפעית, סטו מפסיקותיו של אל־שאפע, וכידוע אל־סכבי אף הרחיק לכת וייסד אסכולת הלכה משלו.<sup>53</sup> הספרות המועטה מן המאה הרביעית/העשירית אינה מספקת כדי לקבוע מה בדיוק התרחש בתקופה הזאת, אך ממקורות מאוחרים אפשר ללמוד כי פעילות חכמי ההלכה, ככל שהייתה יצירתית, הייתה חייבת להישאר בתחום הדוקטרינה של אחת האסכולות וביסודו של רבר, היה צריך לתלות כל פסק הלכה באילן גדול זה או אחר. כמו אבו יוסף (מת 798/182), אל־שיבאני (מת 804/189) ואל־מזאני (מת 877/264), ייחסו מלומדים יצירתיים במאה הרביעית/עשירית את תורותיהם למורה הלכה גדול מהם. כך יכלו להימנע ממתקפות שבאו כתגובה אוטומטית לנסיונות פלגניות, וכמובן ליכוח בהכרה מיידית מרגע שדעותיהם הוכנסו תחת הסות משפטן דגול כגון אל־שאפע. ההתפתחות שעברה על החנבלים היא דוגמה טובה למגמה זאת: כפי שצוין לעיל, אבן חנבל לא ייסד מערכת משפטית. אף על פי כן, לקראת סוף המאה הרביעית/העשירית כבר ניכרה דוקטרינה חנבלית מפותחת. ברי, אפוא, שהמשפט

52. אל־סכבי, טבקות, כרך א', 105, 244; כרך ב', 89, 96, 126, 131. ראו גם: גולדצ'ויר, אל־זאהררה, 31.

53. אל־סכבי, טבקות, כרך ב', 126. על אבן אל־מנדיר מעיר אל־סכבי כי "הוא היה מג'ת'הד שלא הלך בעקבות איש". אל־סכבי גם החשיב את אבן סַ'רִיג' כחושן של המאה הרביעית/עשירית, שם, כרך א', 244. אין ספק כי אנשי האסכולה השאפעית בדורות מאוחרים ראו בסַ'רִיג' המייצג החשוב ביותר של האסכולה השאפעית. נדמה כי הוא הראשון שניסח בכתב את ההלכה השאפעית בשלמותה, תוך שהוא מיישר את ההדורים של ההבדלים המנימיים השונים, למשל, בין אל־מזאני לבין אל־שאפע. למעשה, הוא כתב חיבור שנקרא כתאב אל־תַ'קְרִיב בִּין אל־מזאני ואל־שאפע (ראו אצל אבן אל־גדים, פְּתָרֶסֶת, 213).

54. אבן אל־גדים מייחד טַרְק גַּמְרִד בספרו לג'ידיים, פהרסות, 234 ואילך.

- הפוזיטיבי החבלי גובש לאחר מות אבן חנבל בידי מלומדים גדולים שבאו אחריו, בהם ח'לאל, ח'דאקי ואחרים, שייחסו את תורתיהם לו.
- ובכל זאת, חרף העובדה שהצטרפות לאסכולה הלכתית וייחוס הרעיונות החדשים לבעלי סמכות קודמים הפכו לגורמה המקובלת, היו מספר חכמי דת שחלקו בגלוי על הדוקטרינות הממוסדות של האסכולות המוכרות. הדברים הבאים ראויים לתשומת לב:
1. אבן חסן אל-תנוח'י (מת 930/318): פוסק הלכה חנפי גודע, שסטה במידה מסוימת מתורתם של אבו חניפה, אבו יוסף ואל-ש'באני.<sup>55</sup>
  2. עלי אבן אל-חסין אבן חר'ב'יה (מת 931/319): משפטן שאפעי מפורסם, שבכמה מקרים חלק על דעתו של אל-שאפעי.<sup>56</sup>
  3. אבו סעיד אל-אסתח'רי (מת 939/328): משפטן שאפעי, שפיתח כמה מקרים של פרוע שסתרו לא רק את הדוקטרינה השאפעית, אלא גם את כל הדוקטרינות של האסכולות האחרות.<sup>57</sup>
  4. אבו עלי אבן אבי ת'ר'יה (מת 956/345): "אחד מגדולי השאפעיים",<sup>58</sup> שעיצב החלטות שיטוטיות משל עצמו בנושאי גירושין, דיני עונשין, תפילה, עבדות וכיוצא בזה.
  5. אבן ת'דאד אל-מט'רי (מת 956/345): כמי שנחשב מג'ת'הד שאפעי בולט, היה אבן ת'דאד בעל דעות עצמאיות בעניינים הקשורים בנישואין, ל'עאן (גינויים), ר'דאע (קרבת יניקה) וכיוצא בזה.<sup>59</sup>
  6. אבו חסן אל-ד'ארכי (מת 985/375): אל-נ'וני<sup>60</sup> מספר כי אל-ד'ארכי הפגין את הדרגה הגבוהה ביותר של אייתלות באסכולה השאפעית. כאשר נתבקש להביע דעה, "נהג להרהר ארוכות, ולעיתים תכופות היה מחליט לא רק בניגוד לתורתו של אבו חניפה אלא אף בניגוד לזו של אל-שאפעי. כאשר נדרש להסביר זאת, נהג להשיב: "זהי מסורת א' בדבר סמכותו של ב' בדבר סמכותו של ג' [...] עד לנביא. מוטב להמשיך את המסורת הזאת מאשר למעול על פי תורתו של אבו חניפה או זו של אל-שאפעי".<sup>61</sup>

- 55 אבן אבי אל-י'פא אל-ק'רשי, אל-ג'ואהר אל-מדיאה פי ט'ב'קא'ת אל-ח'נפיה, 2 כרכים וק'הד, 1978), כרך א', 137-138.
- 56 אליסב'י, ט'ב'קא'ת, כרך ב', 303-307. כמה מרעותיו מופיעות בעמוד 306 ואילך.
- 57 שם, כרך ב', 193-205. על דעותיו קראו בעיקר בעמוד 195 ואילך.
- 58 שם, כרך ב', 206-210.
- 59 שם, כרך ב', 112-125, ובמיוחד עמודים 115 ואילך, 118 ואילך. אליסב'י העיר: "בכל הנוגע לידע הרב שלו במושגים מדויקים וחיובות המעולה שלו למצות את המשפט הפוזיטיבי, הטכניו המוסלמים כי הוא היה יחיד במינו בכך. איש בדורות הבאים לא היה יכול להשתוות לו בידע [...] וכרו אותו כארם בעל מוניסין ואג'ת'האד".
- 60 גולדצ'הד, אל-ז'אהר'יה, 26.
- 61 מצוטט שם, 26. גרסה אחרת לסיפור זה ראו אצל אליסב'י, ט'ב'קא'ת, כרך ב', 240.

אפשר לומר בביטחון כי מימי אל-ש'ב'רי ואילך הלך והתגבש סופית אג'מאע (הסכמה כללית) בדבר תוקפן של האסכולות הסוניות הקיימות (להוציא אסכולת אל-ז'אהר'יה, שבחדרונה הוצאה מכלל המערכת המשפטית הסונית). דומה כי במשך שלושה או ארבעה העשורים האחרונים של המאה הרביעית/העשירית הגיעו חכמי ההלכה לכדי הסכמה גרחת - אמנם הסכמה שבשתיקה - כי ייסוד אסכולות חדשות אינו חוקי עוד וכמוהו גם כל המגמות ה"בדלניות". הנה כי כן, אנו רואים שכל פוסקי ההלכה מהמאה החמישית/האחת עשרה ואילך כפפו עצמם באופן רשמי לאסכולה זו או אחרת: לא היה ולו מקרה אחד ויחיד שבו ניסה משפטן מוסלמי לייסד אסכולה משלו, הגם שהפעילות של מציאת פתרונות לבעיות חדשות נמשכה ללא הפוגה. יש לציין, עם זאת, כי עד התקופה המודרנית לא ניסו משפטנים מוסלמים בדרך כלל להסביר את העובדה שלא קמו אסכולות חדשות לאחר שנת 912/300. הם גם לא ניסו לתת הסבר שכלתני לקונצנזוס המשתמע בדבר האיסור לכונן אסכולות מעין אלה. המקרה היחיד הידוע לי של מתן הסבר לתופעה זאת מצוי בחיבורו של אבן אל-אמיר, אל-ת'ק'ריר ואל-ת'נ'ק'וביר ומאוחר יותר בספרו של אבן עאבדין, ר'סא'אל. בצטטו אדם בשם אבן אל-מ'ניר, העיר אבן אל-אמיר כי קשה לתאר קיומה של שיטה הלכתית חדשה, כלומר, שיטה של אסול ושל פרוע, בהקשר הכללי של הדת המוסלמית, משום שהמלומדים המוקדמים, שמיצו את כל האמצעים המתודולוגיים והגיעו לכל הפתרונות האפשריים, לא הותירו מקום כלשהו לאסכולת הלכה נוספת.<sup>62</sup> משמעותי למדי שלא אבן אל-אמיר ולא אבן עאבדין טענו לקיומו של אג'מאע על האיסור לייסד אסכולות חדשות. משמעותית באותה מידה העובדה שלא עשו שימוש בסגירת שערי האג'ת'האד כדי להסביר תופעה זאת.

אג'ת'האד כתוק ובממשל במאה החמישית/האחת-עשרה

חכמי ההלכה במאה החמישית/האחת-עשרה הלכו, כך נראה, בעקבות קודמיהם וקיבלו את האג'ת'האד כדבר המובן מאליה. הדבר ניכר בעליל בכתביהם של כל המשפטנים בני התקופה. עבד אל-ג'ב'אר (מת 1024/415) ותלמידו אבו ח'סין אל-ב'ס'רי סברו, כי אג'ת'האד הוא מרכיב מחוייב המציאות במשפט. יתרה מזאת, לדעתם הקיאס, ששכלעצמו אינו אלא מכשיר של האג'ת'האד, הוא היסוד שבלעדיו אין ההלכה מסוגלת כלל לצמות ולהתפתח. לגבי דידם, תקליד ראוי לשימוש רק בידי הדיוס או מי שאינו מסוגל כלל לעסוק באג'ת'האד.<sup>63</sup> אם כי דעותיהם של עבד אל-ג'ב'אר ואל-ב'ס'רי לגבי אג'ת'האד

- 62 אבן אל-אמיר, אל-ת'ק'ריר, כרך ג', 345; אבן עאבדין, אל-ר'סא'אל, 2 כרכים (לחור, 1976), כרך א', 30.
- 63 אליסב'י, ט'ב'קא'ת, כרך ב', 934 ואילך.

ולגבי תקליד היו בעיקרן על פי דרכה של המִשְׁתַּלְתָּה, הן מבטאות את הדוקטרינה המקובלת של האסלאם הסוני. אבן עבד אל-בר (מת 1070/463) הקדיש פרק שלם להפרכת התקליד. הוא גרס כי על סמך פסוקים רבים בקוראן הגיעו המלומדים להסכמה שהתקליד הנו חסר ערך.<sup>64</sup> אל-ח'טיב אל-בגדאדי (מת 1070/463) ואל-מוארדי (מת 1058/450) הביעו דעות דומות.<sup>65</sup> חיבוריהם של המלומדים האלה משקפים את דעותיהם של משפטנים מוסלמים בכל הקשור לפרקטיקות דתיות ומשפטיות. אבן עבד אל-בר, למשל, מודע היטב לעובדה שהיקף התקדימים ההלכתיים (פרוע) והמקרים החדשים הוא אינסופי ושהדרך היחידה הפתוחה במני פוסק הלכה להקיף את כל ענפי המשפט, כולל את המקרים שנפתרו או לא נפתרו בעבר, היא לשלוט היטב במדע שורשי ההלכה, אסול אל-פקה.<sup>66</sup> משמעותי הדבר שהוא ציין כי ההלכה האסלאמית חייבת ויכולה לעסוק בסוגיות חדשות. לדבריו, רק באמצעות קיאס ובאמצעות אג'ת'האד יכולה השריעה להתמודד עם צרכיה של החברה המוסלמית.

חשיבות האג'ת'האד חרגה מתחום ההלכה והמשפט, והמושג חדר גם למחשבה הפוליטית של האסלאם בימי הביניים. דיון בפוליטיקה המשתנה ביחס לאג'ת'האד במאה החמישית/האחת-עשרה יבהיר עד כמה היה אג'ת'האד חיוני למבנה הפוליטי שבו חכמי הדת, עולמא, מילאו תפקיד בולט. דיון מעין זה יבהיר גם שהתיאוריה הפוליטית (שהייתה, בסופו של דבר, תוצר של מחשבה משפטית), בעוד שהכירה בכישלון הח'ליפים לעמוד בדרישות השריעה מאחר שלא היו מסוגלים למלאכת האג'ת'האד, נתנה תוקף לתפקיד החשוב שמילאו העולמא כפרשני החוק, במקום הריבון שהיה אמור להיות הסמכות בענייני השריעה. חשוב להדגיש כאן שחרף העובדה שהתיאוריה הפוליטית היוותה הרחבה של עקרונות היסוד של ההלכה האסלאמית, בפועל היא לא עסקה בעניינים ערטילאיים אלא הייתה פרגמטית דווקא: היא מהווה תיאור של העבר בלבד נורמטיבי תוך התאמתו לתנאי ההווה, במטרה לשרטט מערכת של ערכים שישומם הלכה למעשה נועד לשמור על האחדות ועל היושר של הקהילה המוסלמית. התיאוריה הפוליטית הייתה צריכה, אפוא, להיות מעשית, שכן יצירתה וסיפוחה הונעו על ידי השאיפה לשחזר את תור הזהב של האימפריה המוסלמית.<sup>67</sup>

בדיונו על כישוריו של האמאם, רואה אל-בגדאדי (מת 1037/429) ביכולת לעסוק באג'ת'האד אחד מארבעה תנאים שעל האמאם (או הח'ליף) לעמוד בהם כדי לשלוט

64 אבן עבד אל-בר, ג'אמעה, 384, 397.

65 אל-בגדאדי, אל-פקה, כרך ב', 170-66: אל-מוארדי, אג'ב, כרך א', 269-273.

66 אבן עבד אל-בר, ג'אמעה, 467-468.

67 על מערכת הקשרים בין התיאוריה המדינית לבין העשייה המדינית באסלאם של ימי הביניים אפשר לקרוא אצלו: "The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice", *Der Islam*, 50, 1 (1973), p. 1-28. (להלן: רוזנטל).

ביעילות.<sup>68</sup> אל-מוארדי דורש אותו תנאי ומסביר כי אג'ת'האד חייב להיות אחד מכישוריו של האמאם, שכן ידיעת ההלכה והכלים שבאמצעותם יש לפתור בעיות חדשות (נואול) היא אחד המרכיבים המהותיים במשימותיו.<sup>69</sup> במערכת הפוליטית לא רק האמאם אמור לעסוק באג'ת'האד; גם פקידים שהוסמכו על ידי ראש המדינה עשויים לעסוק בכך. לפי אל-מוארדי, כל מערך פקיד המדינה מחולק לשתי קטיגוריות: המוציאים לפועל (עמאל אל-תַּנְפִּיד) ובעלי ההסמכה (עמאל אל-תַּוְּפִיד). לאחרונים הוענקה הסמכות לפעול על פי שיקול דעתם - תוך הסתמכות על עקרונות השריעה - כדי לשפל בכל בעיה העשויה להתעורר במהלך שירותם בממשל. אל-מוארדי נחרץ בדעתו כי בעלי ההסמכה חייבים להחיל את תוצאות האג'ת'האד האישי שלהם גם אם אין הוא עולה בקנה אחד עם שיקול הדעת של האמאם.<sup>70</sup> תוך שימוש בעקרונות האסול המחייבים שהיו נהוגים בתקופת חייו כבסיס טען אל-מוארדי בתוקף כי המופתי והשופט (קאדי) כאחד חייבים לעמוד בדרישה לעסוק באג'ת'האד.<sup>71</sup> בדרישה אחרונה זאת, אל-מוארדי לא תיאר רק את המצב ששרר בתור הזהב וצריך לשרוד בהווה ובעתיד: הוא חשב על כלל השופטים הרשמיים שהיו מג'ת'הדון מאז ימיו של קאדי אל-קא'את, בכיר השופטים אבו יוסף, ועד ימיו שלו, כולל הוא עצמו. אל-מוארדי, שנחשב מג'ת'הד, מונה בידי הח'ליף למשרת קאדי וזכה בתואר אַקְדָא אל-קַדָא'את, הקאדי בעל הכישורים הנעלים ביותר.<sup>72</sup> הדוקטרינה הפוליטית שלו חושפת אמונה שלפיה המשפטנים וחכמי ההלכה בני תקופתו מסוגלים לעמוד בדרישות התיאוריה המחייבת עיסוק באג'ת'האד. אך עמדתו הנחושה של אל-מוארדי כי גם הח'ליף חייב להיות מסוגל לעסוק באג'ת'האד, מעידה כי כמו אל-בגדאדי, גם הוא קיווה עדיין שאפשר להתזר עטרה ליושנה ולחדש את כוחו של מוסד הח'ליפות שהיה בירידה מתמדת מאז המאה הרביעית/העשירית.

אותה שאיפה של משפטנים בכירים להמשיך ולקיים סולידריות עם מוסד הח'ליפות היא שהניעה את אל-גַ'ַיְנִי (מת 1085/478) לחבר את המסה על ההתנהגות הפוליטית-

68 עבד אל-קא'ור אל-בגדאדי, אסול אל-דין (אסתג'בול, 1928), 277. אין להחליף בין בגדאדי זה לבין אל-ח'טיב אל-בגדאדי, שמת בשנת 1070/463.

69 עלי אבן מוחמד אל-מוארדי, אל-אח'קאם אל-אִסְלָמִיָה (קהיר, 1960), 6. על כך ראו גם בספרו של רוזנטל: *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958), p. 29.

70 אל-מוארדי, אח'קאם, 116.

71 שם, 66. והשוו עם מאמרי העומד להפרסם: "Considerations on the Functions and Character of Islamic Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*, 104, 4 (1984): 679-689.

72 אליסנכ'י, טַבְקָאת, כרך ג', 303-305. וכן מאמרו של גיב: "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate", in B. Shaw and W. Polk, (eds.), *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1962), p. 152, 164 n. 6, 165 n. 10.

המשפטית שהייתה מופנית לנזיר ג'אם אל-מלך, קרוב לוודאי בימי שלטונו של אל-מקתדי.<sup>72</sup> בעקבות אל-בגדאדי ואל-מוארדי קבע אל-ג'ויני כי אג'תהאד איכותי הוא תנאי מוקדם לאמאם האידאלי ולרווחתה של הקהילה. אם יהיה האמאם מקלד, טען אל-ג'ויני, יהיה עליו להתייעץ עם משפטנים בכירים אחרים, מהלך שעלול לפגום בכוחו לקבל החלטות ולחשוף אותו לדעות סותרות. לפיכך, שימוש בתקליד אינו ראוי ואינו יאה למעמדו של אמאם העומד בראש הקהילה. יחד עם זאת, אל-ג'ויני היה מפוכח נזיר כדי להבחין בחוסר האונים של החליפות בעת הזיא ובצורך של השליטים לזכות בתמיכה של קבוצה נרחבת של אנשי מקצוע ובראשם חכמי ההלכה והמשפט. הפתרון שהציע אל-ג'ויני למצב שבו האמאם אינו יכול לעמוד בדרישות של אג'תהאד, הוא - גם אם באופן אידיאלי אין הדבר מומלץ - כי עליו להתייעץ עם חכמי ההלכה, עולמא, משום "שהם הריבוניים האמיתיים", והם "המנהיגים והאדונים של הקהילה".<sup>73</sup> ועוד אמר, כי "אם הסלטאן אינו מגיע לדרגת אג'תהאד, אזי יש ללכת אחרי המשפטנים והסלטאן ייתן להם את כל הסיוע, הכוח וההגנה הדרושים".<sup>74</sup> ברור, אפוא, כי בעודו מתאמץ לשאוב את התיאוריה מן הניסיון המעשי של העבר הקרוב והרחוק, מטיל אל-ג'ויני את מלוא האחריות על חכמי ההלכה והמשפטנים.

אך מה קורה אם חכמי ההלכה והשריעה נכחדים? בניסיון להשיב על השאלה הזאת מזכיר אל-ג'ויני עובדות אחדות שהן בעלות חשיבות רבה לביורר שאנחנו עושים כאן. הדברים הבאים מצביעים על מצב העניינים ששרר במחצית השנייה של המאה התמישית/האחת-עשרה: "אם בעידן מסוים אין כלל מופתים שהם מג'תהדון, אך אין חסרים בו מעבירי מסורות של דוקטרינות מהימנות של בעלי-שם, תיאור שכמעט הולם את הדור הזה ואת אנשיו [...]"<sup>75</sup> אלא שאין הוא הולם בדיוק, במקום אחר בספר, כאשר המתברר מניח באופן היפותטי כי אכן פסו המופתים מן העולם ולפי הגדרתו הם חייבים להיות בעלי הכשרה כמג'תהדון וכמוהם גם חכמי ההלכה, הוא מציע לקוראיו לנסות לדמיין מצב בלתי מציאותי זה.<sup>76</sup> אין צורך לומר, כי אל-ג'ויני, שדבריו במקרה הזה בהחלט מהימנים, גרס כי היו גם היו מג'תהדון בימיו. הדבר מתברר לאשורו כאשר אנחנו תופשים כי אל-ג'ויני עצמו היה לא רק תיאולוג דגול ומשורר, אלא גם מג'תהד בולט.<sup>77</sup>

72 מוחמד אל-ג'ויני, 'ג'א'ת' אל-אמם (אלכסנדריה, 1979).

73 שם, 274.

74 שם, 275. הרעיון הזה חוזר ומופיע לאורך הספר כולו, למשל בעמודים: 271, 282, 283.

75 שם, 300. הגם שהביטוי המופיע במקור הוא: "זתכאן האר'ה אל-סורה תואסיך האדיא [למאן ואהלה], יש לקרוא את שלוש המלים האחרונות כך: "האדיא אל-סאן ואהלה".

76 שם, 309.

77 על כך קראו בריווח המפורט של אל-סבכי, טב'קא'ת, כרך ג', 249-282. גם אזל אבו אל-פדא, 78 [א'ר'י'ח', 4 כרכים (קיסטנטיניה, 1870), כרך ב', 206; אבן אל-לא'ח, פתאנא, 31, ראו גם י. שאכס, הערך "תקליד" (Taklid), בתוך: האנציקלופדיה המקוצרת של האסלאם.

במהלך דיונו מגסה אל-ג'ויני למצוא פתרונות למצב היפותטי נוסף של גיוון. על האפשרות שהמג'תהדון ייכחדו הוא אומר:

דימיתי לעצמי את האפשרות כי השריעה תיעלם, כי יכלו אלה הממונים עליה וכי עניינם של האנשים בכך יאבד [...] עוד ראיתי בדמיוני כי גדולי אסכולות ההלכה, משנפטרו מן העולם, אין מקומם מתמלא והמבקשים לרכוש ידע מסתפקים בדברים שסחיים [...] לפיכך, יודע אני כי אם מצב העניינים הזה ימשיך לשרור, ייכחדו בקרוב חכמי ההלכה ולא יותרו אחריהם דבר וזלת ספריהם.<sup>78</sup>

העולמא אחראים על מהלך העניינים, טוען אל-ג'ויני, במיוחד כאשר לאמאם אין כל דרך להגיע לאג'תהאד. דעתם היא סופית וחובה לקבלה, גם אם היא עלולה לסתור פסיקה של אחד מבעלי אסכולות ההלכה. בדברו על מג'תהדון מן העבר ומן ההווה, טוען אל-ג'ויני כי קשה להעלות על הדעת שהאג'תהאד של מג'תהדון מאוחרים חייב תמיד לעלות בקנה אחד עם דעתו של ראש האסכולה, שכן דרכי האג'תהאד והשיטות לשקלא וטריא הן רבות ולכן עשויה תוצאה של אג'תהאד להיות שונה מקודמתה.<sup>79</sup> אל-ג'ויני, שהיה בעצמו תלמיד של אל-ג'ויני, טען (וסענתו נראית השתלשלות טבעית להלך המחשבה של אל-ג'ויני וצעד נוסף לקראת השלמה עם חוסר האונים הפוליטי של מוסד החליפות) כי אג'תהאד איננו אחד מהכישורים שאמאם חייב להיות מצויד בהם באופן אישי. זהו כישור משפטי גרידא שאינו נדרש מטעם החוק הדתי (ש'רע) ולא מטעמים ציבוריים (מק'לה);<sup>80</sup> אם מטרתה של החליפות היא לפעול על פי ההלכה, מקשה אל-ג'ויני, מה לי הכרעה שיפוטית שהאמאם הגיע אליה על סמך פרשנות אישית שלו ומה לי הכרעה שיפוטית שהגיע אליה על סמך פרשנות של מג'תהד? כדי להצדיק עמדה זאת עושה אל-ג'ויני הקבלה בין המצב המשפטי למצב הפוליטי. כשם שהאצלת הסמכות הפוליטית והצבאית של החליף לסלטאן (סאחב אל-ש'נה) הוכרה דה פקטו וגם דה יורה, כן יש להצדיק ולהכיר גם בהאצלת סמכותו הדתית למג'תהד בעל הכישורים הטובים ביותר.<sup>81</sup> אין לוותר על הדרישה המהותית כי המג'תהד יהיה המשפטן הטוב ביותר "והלמדן המעמיק מכולם". בנסותו להוכיח כי הסמכות על מג'תהדון אפשרית תמיד מציין אל-ג'ויני כי גריר מאוד שבעיר בגדאד לא יימצא אף

78 אל-ג'ויני, 'ג'א'ת', 376.

79 שם, 397-398.

80 אל-ג'ויני, פ'נ'א'ל אל-ב'א'ט'ו'ני'ה, אצל: I. Goldziher, (ed.), *Streitschrift des Gazali gegen die Batinija-Sekte* (Leiden, 1956), p. 76.

81 שם, 76.

משפטן בעל ידע משפטי מתקדם ביותר.<sup>84</sup> הגם שאל-רזאלי אינו מזכיר כאן במפורש את המונח מג'תהד אפשר לטעון בבטחה, על פי ההקשר ונושא דיונו, שלכך התכוון, שכן אג'תהאד הוא נושא הדיון כולו.

היחלשות מוסד החליפות שמצאה את ביטויה, בין היתר, בחוסר האונים של הח'ליף בעניינים משפטיים, היוותה בעבור העולמא בעיה דחופה שזכתה לטיפול רציני, גם אם בלתי יעיל, בשפע של חיבורים. התעקשותם של המשפטנים על הדרישה לאג'תהאד, בין שהח'ליף קיים אותה בעצמו ובין שאחרים עשו זאת במקומו, מבליטה את העובדה שכשם שלא היה ניתן לוותר על אג'תהאד בענייני משפט כך גם לא ניתן לוותר עליו בעניינים מדיניים. לו היה רעיון האג'תהאד חשוב פחות, היה אל-רזאלי מוותר עליו כדרישה שהח'ליף או פקידיו חייבים למלא. הדבר היה נעשה בלב חפץ כדי למצוא צידוק לעובדה ידועה מכבר - שהח'ליפים אינם מג'תהדון. התיאוריה הפוליטית של אל-ג'ויני ושל אל-רזאלי, שלא לדבר על זו של אל-מואדדי, של אל-בגדאדי ואחרים, מביאה למסקנה שאג'תהאד נחשב יסוד מהותי הן בחיים הפוליטיים והן במישור המשפטי באסלאם לפחות עד סוף המאה החמישית/האחת-עשרה. וכפי שנראה בהמשך, אג'תהאד המשיך להיות כזה גם זמן רב לאחר מכן.

אכן, אין כל סיבה לחשוב שמשפטנים היו נמנעים מלעסוק בשאלה של סגירת שערי האג'תהאד או בשאלה של היעדר מג'תהדון לאחר שכבר עסקו בבעיה דומה אך פחות מכרעת, דהיינו חוסר האונים המשפטי של מוסד החליפות. העובדה שעסקו בשאלת סגירת שערי האג'תהאד בתקופה מאוחרת יותר מחזקת את מסקנתנו כי בימי אל-רזאלי בעיה זאת טרם התעוררה. שכן אם הדיון בשערי האג'תהאד לא נאסר, ואין כל ראיה לכך שנאסר, מדוע לא דנו בנושא בזמן שבו לכאורה הופיעה הבעיה?

האג'תהאד של אל-ג'ויני, אל-רזאלי ושל אבן עקיל

המחשבה המשפטית המפותחת לעילא של המאה החמישית/האחת-עשרה הייתה תוצאה של הפעילות המשפטית של המג'תהדון. בחינת מהלך עיסוקיהם של אל-ג'ויני, אל-רזאלי ואבן עקיל מראה, כי חכמי הלכה אלה, כמו רבים מבני דורם, לא זו בלבד שהתנגדו לעיקרון של תקליד בהעדיפם אג'תהאד, אלא גם הציגו עצמם כמג'תהדון בעלי ניסיון, וכך גם נתפשו בעיני זולתם.

לזכותו של אל-ג'ויני נזקף ידע רב בתחומים שונים, בעיקר בהלכה, בתיאולוגיה ובספרות יפה. את השכלתו רכש בהנחיית אביו ומלומדים בולטים אחרים, דומה כי היא נתנה לו את האומץ להביע דעות רדיקליות על המשפט השאפעי ועל הקלאם

האשערי; האסכולות שבהן דבק. בחיבורו בעניין שורשי ההלכה, אל-בךרהאן, הוא סטה מתורת שורשי ההלכה של אל-שאפעי וכלל בו רעיונות חדשים שעוררו התנגדות-מה במאות השנים שלאחר מכן.<sup>85</sup> אל-סבכי, אחד הביוגרפים היסודיים ביותר, מרומם בעקביות את אל-ג'ויני למעלת מג'תהד פי אל-מך'הב (מחדש הלכה בגבולות האסכולה) ומעלה אותו למדרגה גבוהה מקודמיו בבקיאותו באסול (שורשי ההלכה) ובפרוע (ענפי המשפט).<sup>86</sup> אל-סבכי מצביע על הקושי המיוחד של החיבור אל-ברהאן ועל ייחודו כספר שהתיאוריה שלו, בניגוד לתיאוריות של אחרים בתחום הזה, לא הוכתבה על ידי דוקטרינות של בעלי סמכות קודמים.<sup>87</sup> אבן ח'ליכאן מייחס לחיבור הפרוע שלו, אל-נהאיה, תכונות דומות, בצינו שאין לכך תקדים באסלאם.<sup>88</sup> אל-סבכי מודה בגלוי כי בחיבורו אל-ברהאן אין אל-ג'ויני מונחה על ידי עקרונות האסכולה השאפעית אלא על ידי שיקול הדעת והאג'תהאד שלו עצמו.<sup>89</sup> הדבר מציג את אל-ג'ויני כמג'תהד עצמאי (מג'תהד מְקַלֵּק) מאחר שייסד שיטה בלתי תלויה הסוטה מן האסכולה השאפעית לפחות באותה מידה ששיטת אל-סבכי שונה ממנה. לפיכך, הכרוזתיו של אל-סבכי כי אל-ג'ויני היה משפטן מקורי במיוחד וכי הגיע למעלת מג'תהד פי אל-מך'הב הן הצהרות הסותרות זו את זו. שכן משפטנים מוסלמים טענו תמיד כי מג'תהד פי אל-מך'הב אינו יכול לחרוג ממסגרת הגבולות שמורה האסכולה. לאור זאת, יש להתייחס אל דעותיהם של אבו אל-פידא (מת 1331/732) ושל אל-ד'הבי (מת 1348/748) כסענות המאזנות את הדיווח של אל-סבכי על אל-ג'ויני.<sup>90</sup> אבו אל-פידא העיר כי אל-ג'ויני תבע לעצמו מעמד של מג'תהד עצמאי משום שמילא את התנאים שנדרשו לכך, אך הוסיף כי אל-ג'ויני החליט לבסוף לנטוש עמדה זו וללכת בדרכו של אל-שאפעי. הדבר תואם את הערתו של אל-סבכי כי בנעוריו סירב אל-ג'ויני ללכת בעקבות תורת האסכולה השאפעית כפי שבאה לידי ביטוי בפסיקות של אביו ושל בני זמנו של אביו. הדבר תואם גם את העובדה כי עקרונות האסול של אל-שאפעי לא היוו לאל-ג'ויני מורה דרך. מורהו של אל-סבכי, אל-ד'הבי, שהיה מסורתני ומתנגד קנאי לקלאם רמו גם הוא כי בחיבורו אל-ברהאן סטה אל-ג'ויני מדרך הישר של האבות הראשונים (סלף). אבו אל-פידא ואל-ד'הבי ייצגו ורם שאל-סבכי התנגד לו במרומו בהערתו הביוגרפית על אל-ג'ויני. אל-סבכי אישש בעקביות את האורתודוכסיות של אל-ג'ויני ואישר כי הלה הלך תמיד בדרכם של

84. אל-סבכי, טַקְאָת, כרך ג', 264.  
 85. שם, 251, 256.  
 86. שם, 264, כרך ד', 124.  
 87. אבן ח'ליכאן, נְפִיאת אל-נְפִיאן, אחסאן עבאס (עורך), 8 כרכים (ביירות, 1968-1972), כרך ג', 168.  
 88. אל-סבכי, טַקְאָת, כרך ג', 264.  
 89. אבו אל-פידא, נְאָרִיח', כרך ב', 206.

האבות<sup>90</sup> ונותר חסיד של האסכולה השאפעית כל חייו, חרף העובדה שפיתח שורה של דעות חריגות. עובדה זו כשלעצמה, כלומר היותו לא־קונפורמיסט יחד עם היותו חסיד של האבות, גם היא סתירה גלויה שאל־סבכי לא הצליח לפטור עצמו ממנה.

אין כל מחלוקת שאל־ג'ויני היה מג'תהד; אך איזה מין מג'תהד היחז הגם שאל־ג'ויני לא התיימר לייסד אסכולת הלכה חדשה, נראה שייחס לעצמו פעילות של אג'תהאד מְסַלֵק, לפחות לפרק זמן מסוים, כדברי אבו אל־פידא. אל־סבכי הכחיש זאת כדי להגן על האשעריה ועל חכמי ההלכה האשעריים מפני מתקפות המסורתנים שביקשו להוציא אסכולה זאת מן המחנה הסוני.<sup>91</sup> עולה מכך שהתעקשותו של אל־סבכי כי אל־ג'ויני היה מג'תהד פי אל־מדי'הב היא בעלת משמעות מיוחדת בהקשר התיאולוגי, אך הסרת השיבות בהקשר המשפטי. עובדה היא כי כל המלומדים מודים שאל־ג'ויני היה משפטן יצירתי ראוי לציון ומג'תהד מן המעלה הראשונה. יתרה על כך הוגן לומר כי ראוי לייחס לא מעט מן היצירתיות המהוללת של אל־רזאלי למורחו הרגול; בהחלט ייתכן כי מחקר מעמיק של חיבוריו המשפטיים והפוליטיים של אל־ג'ויני, כאשר אלה ידאו אור, יחשוף בפנינו היבטים מסוימים ביצירתיות שלו שיוחסו עד כה לאל־רזאלי. הדבר נכון בוודאי לפחות לגבי התיאוריה המשפטית המוקדמת של אל־רזאלי המצויה בחיבור אל־מְנַח'וֹל ולגבי כתביו הפוליטיים שהושפעו, ככל הנראה, מרעיונות שהביע אל־ג'ויני בחיבורו אל־רְיָאָת' ובחיבורים אחרים שלו.

האמור לעיל אין פירושו בהכרח המעטה ולו בשמץ מתרומתו האינטלקטואלית של אל־רזאלי למדעי הדת. הגם שמילונים ביוגרפיים אינם מדיגישים את איכות האג'תהאד של אל־רזאלי כפי שהם עושים בהתייחסותם אל אל־ג'ויני, ברור למדי כי אל־רזאלי הגיע למעלת מג'תהד פי אל־מדי'הב. מלבד טענתו כי הוא מג'תהד שזנח את השיטה של תקליד,<sup>92</sup> הוא חכם ההלכה הראשון שידוע עליו כי טען שאלוהים בחר בו כדי להחיות את דת האסלאם.<sup>93</sup> ומאחר שחי במהלך המש השנים הראשונות של המאה השישית להג'רה, התייחסו אליו משפטנים מן האסכולה השאפעית ואחרים כאל המחודש (מְנַדֵד)

90 אל־סבכי, טבאקאט, כרך ב', 261-263. אומרים, כי לפני מותו העיר אל־ג'ויני: "אני מומין אתך להעיד שאני מתעלם מכל בלד כתיבה שאיננו עולה בקנה אחד עם הדוקטרינה של האבות הראשונים"; שם, 263.

91 על מטרותיו של אל־סבכי בכתיבת חיבורו טבאקאט, בעיקר על כתב ההגנה שלו על האסכולה האשעריית, קרא אזלי: "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History", G. Makdisi, *Studia Islamica*, 17 (1962), p. 56-80.

92 אל־רזאלי, אל־מְנַח'וֹל מן אל־ן־לאול, נדפס יחד עם חיבורו של עבד אל־חלים מחמוד, אַחְבָּאֵת פי אל־יַתְסָן עַן אל־אִמָּאם אל־רִזְוָאֵלִי, (קהיר, 1963), 68.

93 אל־רזאלי, אל־מְנַח'וֹל, 141-142, אַחְיָא, כרך א', 110-111. בכמה מקומות בספריו מדבר אל־רזאלי כאופן בולט כמג'תהד, ראו למשל בספרו מסתספא, כרך ב', 335, 372; אל־מְנַח'וֹל, 68, 141-142, 77.

של המאה השישית/השתיים־עשרה. העובדה שמחדשים היו צריכים להיות בעלי כישורים של מג'תהדון משמעותה כי גם אותם כותבי ביוגרפיות שלא הזכירו במפורש שאל־רזאלי היה מג'תהד הודו בכך במשתמע. אכן אל־נג'אר גרס כי בעת ההיא שרר קונצננוס כללי שאל־רזאלי היה המג'תהד בה"א הידיעה של זמנו.<sup>94</sup> גם אל־סבכי הציג בצורה משכנעת את העובדה שאל־רזאלי היה המחודש החשוב של המאה השישית/השתיים־עשרה, אשר הביא את מדע התיאוריה המשפטית לכלל שלמות, "חידש" את הפקה (המשפט הפוזיטיבי) של האסכולה השאפעית ויצק את הדפוסים של מדע הח'לאף (המחלוקת המשפטית).<sup>95</sup> אל־רזאלי לא הסיל כל ספק בכך שאפשר להגיע לידי אג'תהאד באמצעות לימוד שקדני, תרגולת אינטלקטואלית והשתקעות בוויכוחים למדניים (מְנַאֲוֵעָאֵת).<sup>96</sup> הוא הודה כי מג'תהדון בלתי תלויים המסוגלים לייסד אסכולת הלכה משל עצמם עברו מן העולם, אך לבטח לא התכוון שזהו המצב גם ביחס למשפטנים המסוגלים להנהיג את הקהילה ולהחיות את השריעה כאשר תצורך בכך יתעורר.<sup>97</sup> לפיכך אין זה כלל מדויק לומר, כפי שעשו משפטנים מאוחרים יותר,<sup>98</sup> שאל־רזאלי סבר כי כל המג'תהדון כלו מן הארץ. סעבה כזאת, לא זו בלבד שאין לה בסיס בכתבי אל־רזאלי, אלא היא גם סותרת באופן נחרץ הצהרות רבות שהצהיר במקומות שונים בחיבוריו.

אל־רזאלי הכיר רק שני סוגים של מג'תהדון, העצמאי (מְסַלֵק) והמוגבל (מְקִיד).<sup>99</sup> פעולתו של זה האחרון מתקיימת בגבולות האסכולה שעמה הוא נמנה. מאחר שאל־רזאלי הודה בעובדה שמייסדי האסכולות נסתלקו ואין להם תחליף, ומאחר שמשמית החידוש (תְגִידִיד) דורשת משפטן מן המעלה הגבוהה ביותר שאינו נזקק לתקליד, אפשר לומר בבטחה כי אל־רזאלי הכיר בקיומם של "מג'תהדון פי אל־מדי'הב", ובעיקר, כי הוא עצמו היה מג'תהד באסכולה השאפעית.

אל־רזאלי לא היה נועז דיו לייחס לעצמו ולמלומדים אחרים יכולת אג'תהאד העולה על זו של קודמיו. שלא כמו אבן עקיל, הוא הסתפק בדרגה נמוכה מזו של אל־שאפע. אבן עקיל סירב להשלים עם תפקיד צנוע יחסית מעין זה לעצמו ולעמיתיו. הוא טען בתוקף כי משפטנים מוקדמים אינם עולים כלל על הבאים אחריהם, וכי משפטנים מאוחרים רבים הגם בעלי ידע משפטי רב יותר מזה שהיה למוריהם.<sup>100</sup> הוא תקף את בני

94 אל־סבכי, טבאקאט, כרך ד', 112.

95 שם, כרך ד', 107.

96 אל־רזאלי, מסתספא, כרך ב', 372.

97 אל־רזאלי, אַחְיָא, כרך א', 63; וכן בחיבורו אל־מְנַח'וֹל, 142.

98 על דעות כאלה קראו אזל אל־שַׁכְבָּאֵי, אַרְשָׁאד, 233.

99 H. Laoust, "La pédagogie d'al-Gazali dans le Mustasfa", *Revue des Études Islamique*, 44 (1976) p. 77-78.

דורו ולעג להם על התקליד של קודמיהם שנוקקו לו וקבע כי אבן חנבל בכבודו ובעצמו יצא נגד ההליכה העיוורת בעקבות משפטים קודמים וקרא להפעיל שיקול דעת על בסיס כתבי הקודש. מסיבה זאת הצהיר אבן עקיל בפומבי כי כל חוות דעת משפטית חייבת להסתמך על ראייה (נדליל) טקסטואלית, ולא דווקא על מה שאמר אבן חנבל.<sup>101</sup> אין פלא, אפוא, שאבן עקיל, על הידע המעמיק של אסול ושל פרוע שהיה לו, פירש מחדש את דוקטרינת האסכולה שלו ונתן חוות דעת חדשות על בעיות חדשות וישנות כאחת. למעלה מעשרים פסקי הלכה יהודיים משלו מדווחים בחיבור הביוגרפי של אבן רג'ב.<sup>102</sup> בעיות יחידאיות רבות עוד יותר מצויות בחיבורו פתאב אל-פנון, הימגנום אופוס" שלו, שבו ניכרת לא ריק המקוריות המרשימה שלו, אלא גם העדפתו אג'תהאד של בני דורו על פני זה של בני הדורות הקודמים. למעשה, נראה שמטרתו של אבן עקיל בכתיבת כתאב אל-פנון, השופע דעות ובעיות שבהן עסקו בני זמנו, נבעה משאיפתו להוכיח כי מג'תהדון מאוחרים הם שווי מעמד לקודמיהם, אם לא למעלה

מזה.<sup>101</sup>

רצונם העז של אל-ג'ויני, אל-ר'זאלי, אבן עקיל ושל חכמי הלכה אחרים להדגיש את ערכם בהשוואה לקודמיהם וביקורתם הקונסטרוקטיבית הבלתי פוסקת על בני זמנם, אפשר שנבעו בחלקם מן האווירה הכללית של העת ההיא, אווירה שהמשיכה להתקיים כגורם פסיכולוגי בהתייחסות של המוסלמים במשך מאות שנים אחר כך. אווירה זאת באה לידי ביטוי בתפישה כללית שעל המוסלמים עוברים ימים רעים וכי ככל שיתרחקו מתור הזהב של הנביא וחבריו (אל-פ'תאבה), תחמיד ההידרדרות.<sup>103</sup> היפוש מעמיק בכל הספרות המשפטית אחר הסיבות לאמונה זאת כמעט ולא העלה דבר המוכיח שהמצב המשפטי הוא שהיה אחראי לה. ייתכן מאוד שהתערערו המערכת הפוליטית הייתה הגורם העיקרי שהביא להתערערות הסברה הזאת.<sup>104</sup> השריעה לא הייתה מטרה לביקורת כמו שהיו המצב הפוליטי והמצב הכלכלי-החברתי בכללותם. מאמצי ההחייאה

100 אבן עקיל, פנון, כרך ב', 650-649.

101 שם, כרך ב', 606: עבד אל-רחמן אבן שהאב אבן רג'ב, אל-נדליל על טקאאת אל-חנאבלה, עורכים ה. לאוסט ו-ס. דהאן (H. Laoust and S. Dahhan) (דמשק, 1951), 189-190.

102 אבן רג'ב, אל-נדליל, 190-194.

103 אבן עקיל, פנון, כרך ב', 607-602, 647-644, 650-649. וכן דברי ההקדמה של אל-מקדסי בכרך א', l-xlix.

104 אמונה זאת באה לידי ביטוי בדיווח נבואי. ראו אצל אבו אל-פ'ריאד אבן כתי'ר, קהא'ת אל-ב'נדא'ת ואל-ב'נהא'ת, 2 כרכים (ריאד, 1968), כרך א', 18.

105 J. Schacht, "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam", in R. Brunschvig and G. von Grunebaum, (eds.), *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris, 1957), p. 148

שעשה אל-ר'זאלי, למשל, לא היו מכוונים כלפי המשפט דווקא: היחלשות" של הדת, טען אל-ר'זאלי, נגרמו על ידי סכסוכים פנימיים דתיים-פוליטיים ועל ידי התנהלות דתית קלוקלת. זהו הנושא המרכזי העובר כחוט השני בחיבורו אָוּיָא עָלוּם אַל-דִּין ובחיבור אל-מִנְקַד' מן אל-דִּלָּל. בזה האחרון הוא גם מבקר מוסדות וקבוצות, בהם הפילוסופים והאמאמים השיעים, אך אין בחיבורים דבר, להוציא הערות שוליות בודדות, העוסק במדעי המשפט או במשפטים. למען האמת, בדוקטרינה של אל-ר'זאלי יש למשפטים תפקיד מרכזי בכל ניסיון לתחייה דתית.<sup>106</sup>

תפקיד האג'תהאד בפיתוח המשפט הפוזיטיבי

בכל הנוגע לאפשרות וליכולת של המערכת המשפטית לספק פתרונות לכל הבעיות החדשות שצצו, אין צורך לחזור ולומר כי עד ימיו של אבן עקיל ועוד זמן רב לאחר מכן מילאו המשפטים את משימתם באורח מניח את הדעת בהחלט. לפיכך, אי-שביעות הרצון של המוסלמים מן המצב הקיים לא היה יכול לנבוע מחוסר היכולת של המשפטים לספק את התשובות הדרושות. הפעילות המשפטית, להלכה ולמעשה כאחד, המשיכה להתקיים ללא הרף. הכמות העצומה של פסקי הלכה (פתאנא), שהופיעו והתרבו במהירות למן המאה הרביעית/העשירית ואילך, היא דוגמה המדברת בעד עצמה לחשיבות של הפתוות כפסיקות וכתקדימים משפטיים. כאן, בחומר הרחב הזה ראוי לחפש את התפתחות המשפט הפוזיטיבי. אלא שהמצב הנוכחי של המחקר המדעי בנושא הזה אינו מאפשר לנו לקבל על עצמנו לבדוק נושא חשוב זה. לכשיימצאו אוספים רצופים של פסקי הלכה שנפסקו במשך תקופה מסוימת, יהיה אפשר לעקוב צעד אחר צעד את התפתחות החומר המשפטי ואחר ההחלטות השיפוטיות החדשניות שניתנו בהיעדר תקדימים, ואשר ייתכן כי יחברו להתפתחויות במחשבה המשפטית הטכנית. יחד עם זאת, אין פירוש הדבר שאי-אפשר למצוא התפתחויות ורעיונות חדשים במקומות אחרים. נושאים בעלי עניין ובעלי חשיבות חיונית גדונו בחיבורים שונים, בהם למשל כתאב אל-פנון של אבן עקיל, והחיבור אָוּיָא עָלוּם אַל-דִּין של אל-ר'זאלי. בחיבורים מצויים מקרים רבים בעניינים שהועמדו זו הפעם הראשונה להחלטה שיפוטית וכן סוגיות ישנות שקיבלו פרשנות מחדשת באמצעות סיעונים משפטיים מעודכנים.<sup>107</sup> גם אל-סכ'בי מדווח בחיבורו טַבְּקָאָת עַל מֵאוֹת פִּסְקֵי הִלְכָה חֲדָשִׁים ובלתי קונבנציונליים, מרביתם מן המאה הרביעית להג'רה ואילך.

106 אל-ר'זאלי, אָוּיָא, כרך א', 44, 111.

107 למשל, בכמה מקומות אצל אבן עקיל, פנון, כרך א', 129-126, 350-349, כרך ב', 524-523, 529.

הגם שהתפתחויות מאוחרות יותר במשפט הפוזיטיבי לא שולבו בדרך כלל בחיבורים של פרוצ, חלה התפתחות ברורה בענף זה של הספרות המשפטית; ותרף העובדה שהמאפיינים העיקריים של התפתחות זאת באו לידי גילוי בעיקר בתחום של המחשבה המשפטית הסכנית, זוהי התפתחות המציינת לפחות את המידה שבה משפטים מאוחרים יותר היו חופשיים לבטא דעות שחרגו מן הדוקטרינות של קודמיהם.

הרעה המקובלת, גם אם איננה מדויקת ביותר, היא כי במהלך שלוש המאות הראשונות לאסלאם גובשה המחשבה המשפטית למעלתה הגבוהה ביותר והסופית. מפליא אפוא לגלות שהתחכום של המחשבה המשפטית הסכנית הושג רק לאחר מאות אלה, במיוחד במאות החמישית והשישית/האחת-עשרה והשתיים-עשרה. גיבוש ועיבוד ההלכה התנבלית, למשל, לא היו יכולים להתחיל לפני סוף המאה השלישית/תחילת המאה העשירית והיא יכלה להגיע לשכלולה המרבי רק בראשית המאה השביעית/השלוש-עשרה, בחיבורו עב הכרס של אבן קדאמה, אל-מך'ני.<sup>106</sup> אפילו מערכות קדומות הרבה יותר, כמו האסכולה החנפית, היו במהלך המאות החמישית והשישית/האחת-עשרה והשתיים-עשרה מושא לתהליך נרחב של עידון שלא התקיים קודם לכן. אין צורך לחזור ולהזכיר כאן את המחקר המפורט של שפיק שתאסה המנוח על הנספח שלו מאת מירון (Meron) על התפתחויות בטקסטים ההלכתיים של האסכולה החנפית.<sup>107</sup> די אם נאמר, כי חיבורי הפרוץ של אל-קדורי (מת 1036/428) ושל סרח'סי (מת 1096/490), שלא לדבר על אלה של עלא אל-דין אל-סמרקנדי (מת 1144/539) ושל אליכסאני (מת 1191/587), מבטאים התקדמות רבה בהשוואה לחיבורים מוקדמים של אסכולה זאת.<sup>108</sup>

ההלכה החנפית המוקדמת, המצויה בחיבורים כמו אלה של אל-שיבאני (מת 189/804), אל-תהאוי (מת 933/321)<sup>109</sup> ושל אבו אל-לית' אל-סמרקנדי (מת 985/375), אינה מציגה בפנינו מערכת מפותחת דיה של מחשבה משפטית. חוסר סדר בארגון הנושאים והתשלוח בהצגת התהליך שבו נשקלה כל החלטה משמשים הוכחה מספקת

108 ראה אור בתשעה כרכים (קזיר, 1968).

109 ראו את מחקרו המעמיק: *Études de droit Musulman* (Paris, 1971). תוצאות מחקרו של שתאסה הושלמו ואושרו אצל: Y. Meron, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", *Studia Islamica*, 30 (1969). המקורות המוקדמים שבהם השתמשו שתאסה ומירון מוזכרים בשתי ההערות הבאות.

110 אבו אל-חסן אל-קדורי, אל-מך'תק'ר, נדפס יחד עם חיבור של אל-ליגימי, אל-לבאב פי סך' אל-ק'תאב (קזיר, 1961-1963); שם אל-דין אל-סרח'סי, אל-פ'ק'סוט, 30 כרכים (ביירות, 1971); עלא אל-דין אל-סמרקנדי, ת'ח'ק'ת אל-פ'ק'הא, 3 כרכים (דמשק, 1964); אבו בכר אל-כסאני, ק'דא'ע אל-ק'נא'ע, 7 כרכים (ביירות, 1974).

111 מוחמד אבן אל-חסן אל-שיבאני, אל-אס'ל, 4 כרכים (חיידאבאד, 1966-1973); אחמד אבן מוחמד אל-תהאוי, אל-מח'ת'ס'ר (קזיר, 1954); אבו אל-לית' אל-סמרקנדי, ק'זא'נ'ת אל-פ'ק'ה, 5 כרכים (קזיר, 1965).

לאי-בהירות ולהיעדר גישה מקיפה וכוללת שאפיינו את כתביהם של המשפטנים המוקדמים.<sup>110</sup> הגם שאל-תהאוי ואבו אל-לית' אל-סמרקנדי כתבו יותר ממאה שנים לאחר אל-שיבאני, דומה כי הם הוסיפו אך מעט על ההישגים שמורם כבר השיג לפנייהם.<sup>111</sup> רק במאה החמישית/האחת-עשרה חל שינוי באופן עריכת החומר, במינוח ובמחשבה המשפטית הסכנית. הגדרה מדויקת של מונחים, הבחנה בין מעשים משפטיים לעובדות משפטיות וניסוח מחדש של דוקטרינות מוקדמות, הם תווים מאפיינים בחיבורים של אל-קדורי ושל אל-סרח'סי ועוד יותר בחיבורים מן המאה השישית/השתיים-עשרה של עלא אל-דין אל-סמרקנדי ושל אליכסאני.<sup>112</sup> אל-קדורי עולה, ללא ספק, על קודמיו באופן שבו ארגן את המידע המשפטי שלו. חיבורו מביא בפנינו מאמץ ליצור שיטתיות המהווה צעד קדימה בתולדות הפ'ק'ה, סבור שתאסה.<sup>113</sup> בכתביו של אל-סרח'סי יש שיפור ניכר בהשוואה לבני סמכא קודמים מן האסכולה החנפית. מושגיו ותפישותיו על המשפט הטהור מגובשים הרבה יותר ומוגדרים טוב יותר מאלה של אל-שיבאני ושל אל-תהאוי.<sup>114</sup> לפיכך, אין זה מתקבל על הדעת לטעון כי "מן המאה העשירית (הרביעית להגדרה) ואילך תפקיד המשפטנים היה לפרש את החיבורים של גדולי ההלכה מן העבר", וכי מחברי סמרי פורשנות כגון אל-קדורי, אל-סרח'סי, עלא אל-דין אל-סמרקנדי ואל-כסאני מסגירים שעבוד מרצון לא רק למהות אלא גם לצורה ולסידור של הדוקטרינה כפי שהיא מופיעה בכתבים המוקדמים.<sup>115</sup> מחקרים שהזכרנו לעיל של שתאסה ושל מירון מוכיחים, אחת ולתמיד, עד כמה הכרוות מעין אלה הן חסרות תוקף.

מכל האמור לעיל הולך ומתחזר כי פעילות האג'ת'האד להלכה ולמעשה לא נפסקה כלל בתקופה הנדונה. יתרה מזאת, התברר כי בכל הזמנים היו ופעלו מג'ת'האד, עובדה המוצאת תימוכין בשפע החומר המצוי בידנו מן התקופה הזאת עצמה, אין פלא, אפוא, כי במקורות מן המאות הרביעית והחמישית/העשירית והאחת-עשרה המשמשים את המחקר הזה (להוציא כננו של אבן עקיל שיידון בהמשך) אין זכר לביטוי "אנסדאד באב אל-אג'ת'האד" או לכל ביטוי העשוי לרמוז לרעיון של סגירה.<sup>116</sup>

112 שתאסה, *Études*, 21-22. דיון מפורט בהתפתחויות בתחום הכשירות המשפטית ראו: שם, 93-106. על התפתחויות בתחום מונגות האשה, ראו: Y. Meron, "The Development of Legal Thought", pp. 74, 78-84.

113 Meron, "The Development of Legal Thought", p. 74.  
114 שתאסה, *Études*, 98, 100, 105, 166-167; Meron, "The Development of Legal Thought", p. 78-84.

115 שתאסה, *Études*, 166.  
116 שם, 105, 170.

117 Coulson, *A History of Islamic Law*, pp. 81, 84.

118 מרופטור ג. מקוסי ציין בחיבורו *The Rise of Colleges* (אדינבורג, 1981), 290, כי "לא נתקל בכל אמירה על כך (כלומר, על הסגירה) בכל מסך שהוא מימי הביניים (...). אם אמירה זאת

לאור מסקנתנו האחרונה כי בתמש מאות השנים הראשונות לאסלאם התקיימה פעילות של אג'תהאד ללא הפסקה להלכה ולמעשה, וכי הרעיון של סגירת השערים כלל לא עלה בדעתם של המוסלמים, נעבור עתה לבדוק את המשך תולדות האג'תהאד. נראה כי הרעיון של הסגירה עלה לראשונה רק לקראת סוף המאה החמישית/האחת-עשרה (וככל הנראה רק בתחילת המאה השישית/השתיים-עשרה) וכי חילוקי דעות בעניין הסגירה ובעניין ומינותם של מג'תהדון מנעו מן המוסלמים את האפשרות להגיע לקונצנזוס בעניין זה. מן הדברים יתברר עוד כי אג'תהאד התקיים עד לעידן הקדם-מודרני וכי כל העת נשמעו קולות בזכות האג'תהאד ובזכות עליונותו על פני התקליד.

#### הופעת הביטוי "אֶנְסַדָּאד באב אל-אג'תהאד" ומשמעותו

המונח "באב", כפי שמשמשים בו לעיתים תכופות בדיונים משפטיים, משמעותו היא דרך. כאשר אומרים "נסגרו שערי הגירושין" פירושו הדבר שאין עוד אפשרות מעשית לערוך גירושין.<sup>119</sup> כך גם באומרנו "נסגר שער הקיאס", פירושו שהליך ההיקש הושעה ואין עוד אפשרות לעשות בו שימוש. השימוש בשורש ס.ד.ד בערבית, בבניין השביעי בצורת המקור וכפועל, משמעותו שאין אמירה מפורשת מיהו מבצע הפעולה. לפיכך, הביטוי "נסגרו שערי האג'תהאד" אינו מוסר מי באמת סגר את השער. משמעות זאת של הסגירה עולה בקנה אחד עם האמונה האסלאמית, כי מעולם לא הושמעה דרישה מפי מן שהוא להשעות את השימוש בטכניקה של האג'תהאד.<sup>120</sup> להלכה, אם השימוש באמצעי זה מצמצם או נפסק כליל, אין להטיל את האשמה על שיטת האג'תהאד, שכן ליקוי זה יכול לנבוע רק מקרב חוגים העלולים לטעות, כלומר המג'תהדון. אג'תהאד עשוי להיפסק רק כאשר המג'תהדון מטרבים לעסוק בו או אם הם עצמם נכחדים. מאחר שאג'תהאד נחשב פרך פמאיה (מעשים המוטלים על כלל העדה), ולפיכך הוא חובה המוטלת על המג'תהדון, היכחדותם גותרת חלופה יחידה. הסתלקותם של חכמי הלכה מלומדים מן העולם או היעדר שלהם עשויים להיות, אפוא, הסיבה היחידה לסגירת

אמורה לתול על התקופה שער סוף המאה החמישית/האחת-עשרה, דעי שאינה אלא מוסיפה חימוכין למסקנתנו. פרופסור ניקולס היר (Herr) ציין בפני כי לא מצא בספרות הקלאסית כל ראייה הסותרת את מסקנתו.

119 הביטוי מופיע בדיון אצל מחי אל-דין אל-נוני, אל-מק'מוני: שרף אל-מק'קב, 18 כרכים וקחיר, 1966-1971), כרך א', 76. שימוש דומה ראו אצל אל-ריזאלי, טקססא, כרך ב', 315-316; אל-סככי, עבאקאת, כרך ג', 276-277; אבן עקיל, פנוו, כרך א', 92.

120 מוחמד כברי אל-סריקי, אליאקתסאד פי נ'יאן מראתב אל-אג'תהאד (כתב יד), פרינסטון, אוסף גארט (Garrett), מדור "יהודה" (Yahuda), 253, תיק 98b.

שערי האג'תהאד. כך בדיוק חשבו המוסלמים על סוגיה זו. הם האמינו כי היעלמות הלמדנות אינה נגרמת על ידי כיליונה, אלא עשויה להתרחש כאשר המלומדים מתים ונעלמים. כדי לחזק עמדה זאת הובא שוב ושוב ציטוט מן החרית' של הנביא: "אלוהים אינו מסלק מן האנושות את הידע באבחת פתאום, אלא נוטלו כאשר המלומדים נאספים אל אבותיהם. וכשיסתלקו כל המלומדים מן העולם ייוותרו רק המגהיגים חסרי הדעת, שכאשר יתבקשו להכריע בדיון יפסקו ללא הידע הדרוש וכך יבואו לידי שגגה ויהגו אחרים מן המטילה".<sup>121</sup>

השאלה אם השער פתוח תמיד או אם נסגר בבקורת זמן מסוימת נקבעת למעשה על ידי שני גורמים המשלימים זה את זה: 1. הימצאותם או היעדרם של מג'תהדון. 2. הסכמה כללית בין המשפטנים בשאלה האם שער האג'תהאד ננעל עקב היכחדות, או שלא ננעל. בחיבורים של שורשי ההלכה (אטול) נדונה רק השאלה אם מג'תהדון עשויים, על פי שיקול שכלי או על פי ההלכה, להיעלם לחלוטין, ואין בהם כמעט התייחסות ישירה למושג "שער האג'תהאד". ייתכן שהדבר נובע מהעובדה שחכמי האטול, בהיותם שומרי גחלת המשפט, חשו עצמם אחראים לרציפות של האג'תהאד וראו בכל הרעיון של "שער" שלילה של ה-*raison d'être* (סיבת הקיום) של המתודולוגיה האלוהית של אטול אל-פקה.

אפשר להניח כי דיונים על קיומם של מג'תהדון מקורם בתקופה הסלג'וקית, וליתר דיוק לקראת סוף המאה החמישית/האחת-עשרה או תחילת המאה השישית/השתיים-עשרה. חיפוש מעמיק בספרות המשפטית של המאה החמישית/האחת-עשרה, כולל חיבורי אטול של עבד אל-ג'באר, אבו חוסיין אל-בטרי, אל-בגדאדי, אל-שראזי, אל-ג'ויני, אל-סרחסי, אל-פודאוי ואל-ריזאלי לא סיפק לנו כל מידע הקשור ישירות או בעקיפין לנושא זה. המחבר שבעבודותיו מופיע דיון זה לראשונה בתולדות האסלאם הוא חכם ההלכה והתיאולוג הדגול בן האסכולה התנבלית, אבן עקיל. ספרו אל-פנון והקטעים מתוך אל-נא'ח פי אטול אל-פקה המצוטטים בחיבור מק'דה של משפחת תיימיה, מוסרים לנו דיווח טוב למדי על ראשיתה של סוגיה זו.

נראה שהדיון בשאלת קיומם של מג'תהדון התעורר לראשונה על רקע צורך מעשי ומחוז בשל סקרנות אינטלקטואלית, כדי להבטיח את המשך תפקודה של המערכת המשפטית, סברו מלומדי אטול של המאה החמישית/האחת-עשרה ובהם גם אבן עקיל כי בכל דור ודור צריך לפחות מג'תהד אחד ל"שבת" ולעסוק רק במתן תשובות הלכתיות (אקתא) ולשמש מורה ומדריך למופתים מוכשרים פחות. זאת הייתה הסיבה העיקרית

121 אבן כת'יר, (נא'יה), כרך א', 30. גרסה אחרת של אותו חרית' מביא גולדזייהר, "On al-Suyuti", 85.

לכך שאבן עקיל עמד על כך כי בכל עת ועת יימצא מג'תהדו שיעמוד על משמרו האינטרסים של הקהילה המוסלמית ויפתור בעיות הצעות חדשות לבקרים.<sup>122</sup> מידע זה, השאוב מתורת האסול שלו, תואם עד אחרון הפרטים מחלוקת שהייתה בינו לבין משפטן חנפי בבגדאד.

המשפטן שהשתייך לאסכולת אבו חניפה אמר: "היכן הם המג'תהדון? בעיה זו סוגרת את שער השפיטה (קאב אל-קאא). התנבלי אבן עקיל הגיב מייד בשתי תשובות החלטיות. ראשית טען, כי "אם נסגר שער השפיטה משום שהשופט נדרש להיות מג'תהד, הרי השער סגור גם משום שאתה טוען שהפסיקה של השופט שאינו מג'תהד אינה תקפה עד שתאושר על ידי מג'תהד. אם אתה טוען שמג'תהדון אינם במצא, ואם אתה זקוק למג'תהד שידריך את השופטים, ואם אינך גורס שפסקי הדין של ימינו אינם תקפים [...] הרי המג'תהד שלו אתה זקוק כדי לתת תוקף לפסיקה של מי שאינו מג'תהד מפריך את טענתך על היעדר קיומם של מג'תהדון [...]". "טענה זאת של חכם ההלכה החנפי חסרת בסיס היא גם מסיבה אחרת. נניח שאתה נשאל: האם ייתכן להשעות את האג'מאע בזמן כלשהו אם תשיב בחיוב, תהיה כמי שמבטל את אחד ממקורות השריעה וכטוען שאלוהים הסיר את אחד המקורות שאין בהם טעות מתוך כלל מקורות ההלכה, שךע [...]. מצד שני, אם טוען אתה כי האג'מאע תקף [תמיד], יש מקום לשאול: איך אפשר להסיק שיש בין המג'תהדון אג'מאע בעידן שאין בו במצא מג'תהדון? לפיכך, טיעונך בטל ומבוטל".<sup>123</sup>

במקום אחר יצא אבן עקיל בהצהרה הזאת: "לא ייתכן שעידן כלשהו יהיה גסול מג'תהדון; הדבר עומד בסתירה לטענה של כמה בעלי חרית' כי לא נותרו בימינו כל מג'תהדון".<sup>124</sup>

אבן עקיל משתמש, כמובן, בטיעוניו בהנמקה אנושית לחלוטין ואינו מתייחס כהוא זה לכתבי הקודש. בהשוואה לטיעונים המודרכים יותר שפותחו בחיבורים מאוחרים, דומה כי הוויכוח של אבן עקיל עם בני שיחו היה רק התחלה של מחלוקת ממוסדת בין חכמי ההלכה שהתפתחה לימים. מאפייני תשובותיו מצביעים על כך שהעניין כולו לא היה בעל חשיבות רבה בעת ההיא, גם אם אולי הייתה לו חשיבות בעיני אבן עקיל עצמו.

122 מג'ד אל-דין, שהאב אל-דין, חקי אל-דין אבן תיימיה, אל-מק'וה מי אסול אל-פיקה וקהי, 1964, 472, 545.  
123 אבן עקיל, פ'נוו, כרך א', 92-93.  
124 אבן תיימיה, מק'וה, 472, 545.

המחלוקת בדבר הימצאותם של מג'תהדון

אל-עאמדי (מת 632/1234) היה חכם ההלכה הראשון שידוע לנו כי הקדיש פרק מיוחד לעיסוק בשאלת הימצאותם של מג'תהדון.<sup>125</sup> האופי הפולמוסי של ריווחו, המכיל טיעונים וטיעוני נגד, הוא ראייה ברורה לקיומה של מחלוקת מוכרת שהותירה את רישומה על אופן הדיון. ייתכן מאוד שכל הוויכוח על קיומם של מג'תהדון התעורר בהשראתה של האסכולה החנבלית, שעמדה בתוקף על כך שבכל דור ודור חייב להימצא מג'תהד, גישה שראשיתה אצל אבן עקיל. זאת הסיבה לכך שדיווחו של אל-עאמדי אינו דיון רגיל אלא יותר בבחינת התקפת נגד, או מוטב, אנטי-תזה. גישה זאת הפכה למורשת מקובלת על מרבית החנפים, המאלמים וחלק מן השאפעים, שכולם התנגדו למגמה שהייתה בעיקרה חנבלית. הדיווח של אל-עאמדי מסכם בבהירות את המחלוקת כולה.<sup>126</sup> תחילה מציג אל-עאמדי את הנחות היסוד שבהן תמכו החנבלים וכמה מן השאפעים, שגרסו כי בכל דור ודור חייבים להמצא מג'תהדון, ואחר כך הוא מפריך אותן, אחת לאחת. אל-עאמדי מעיר כי חנבלים ואחרים הציגו שני טיעונים כדי לתמוך בעמדתם. טיעון אחד היה שךעי (מתייחס לכתבים הקדושים), האחר - עקלי (מתייחס להנמקה אנושית). בטיעון השרעי הם הביאו שלושה סיפורי מסורת של הנביא, שנושאים ותכניהם גותניים תוקף להשקפה כי תמיד ינחו המלומדים את בני קהילת מוחמד וכי ידעה ושיפוט בר תוקף ילוו את המוסלמים בכל הדורות עד יום הדין. הטיעון השכלי, עקלי, פותח בהנחת יסוד שלפיה העיסוק באג'תהאד ולימוד ההלכה הם פ'רד כפאיה, כלומר חובה דתית הרובצת על כל המשפטנים בעלי הכישורים. אם עיסוק זה ייזנח, חזקה שהקהילה המוסלמית תיקלע למצב של שגגה, דבר שכלל אינו יכול להתרחש. יתרה מזאת, הקהילה עלולה להידרדר לכדי תוהו ובוהו וכל בניין השריעה יתמוטט אם האג'תהאד יחל להתקיים. שכן אג'תהאד הוא האמצעי היחיד שבעזרתו יכולים המאמינים ללכת בדרכי האל כל אימת שצצה קושיה חדשה.

ביוצאו כנגד טיעון זה ניגש אל-עאמדי אל הבעיה מאותה נקודת התבוננות. תחילה הציג חמישה סיפורי מסורת של הנביא (מקספר סיפורי המסורת חשוב, משום שחמישה הם יותר מהשלושה שציטטו החנבלים) המחזקים את ההשקפה שבמרוצת הזמן תלך השריעה ותידרדר והמשפטנים ילכו וייעלמו. כנגד הטיעון השכלי שהציגו החנבלים טען אל-עאמדי כי אג'תהאד אינו בחזקת פ'רד כפאיה כל אימת שיש אפשרות להסתמך על הלכות של פוסקים קודמים, שהצטברו במשך מאות בשנים, ושאפשר להגיע אליהן

125 למעשה, נאמר כי אל-ראוי (מת 606/1209) עסק בבעיה הזאת, אך מיעוט המידע על דעותיו אינו מאפשר כל הערכה של תורתו. ראו אל-שוכאני, ארשא'ה, 235.  
126 אל-עאמדי, אחפאם, כרך ב', 253-254.

באמצעות העברה רצופה הנמסרת מדור לדור. עמדת אל-עאמדי היא, אפוא, להכיר באפשרות של היכחדותם של כל המג'תהדון בזמן כלשהו. החנבלים וקבוצה של מלומדים שאפעים היו היחידים שכפרו אפילו באפשרות התיאורטית של היעלמות המג'תהדון. אבן אל-חאג'ב (מת 1248/646) חוזר על טיעונו של אל-עאמדי מבלי להוסיף עליו.<sup>127</sup> הדיאלוג החנבלי שציטט אל-עאמדי שונה לחלוטין מזה שהביא אבן-עקיל מאה שנים לפניו. כפי שצוין לעיל, אבן עקיל לא השתמש בכל ראייה מן הטקסט כדי להוכיח את עמדתו, ואף לא בטיעון שכלתני כלשהו כמו אלה שבהם השתמשו חנבלים מאוחרים. לו הכיר טיעון נוסף, אין ספק שהיה משלבו במחלוקת עם בר הפלוגתא החנפי שלו. היעדר כל חדית' בתשובתו של אבן עקיל, יחד עם אופי ההנמקה שנתן, יש בהם ללמד על האופי העוברי של המחלוקת באותה עת. מאחר שהנושא עלה לדיון ציבורי רק זמן קצר קודם לכן, טרם בשלה אז השעה להקדיש לו את מלוא תשומת הלב או את הפירוט המלא שמשמעם, לפחות בחלקם, הבאת תימוכין מהסוגה או מהקוראן. נשים לב לדברים אלה ולכך שפרט לאבן עקיל לא היה אף משפטן אחד במאה החמישית/האחת-עשרה שהזכיר בדרך כלשהי את הביטוי "אנסדאד באב אל-אג'תהאד" או את היעלמות המג'תהדון, נושאים שהפכו בהמשך לחלק מחיבורי אסול אל-פקה. מכל אלה יש להסיק כי שורשיה של מחלוקת זאת בעוצים ממש בסוף המאה החמישית/האחת-עשרה וסביר יותר שהדבר היה בראשית המאה השישית/השתיים-עשרה. ועם זאת נראה שהנושא לא קיבל חשיבות רבה אפילו במרוצת המאה השישית/שתיים-עשרה. אישור לכך מצוי בחוסר העניין של אבן קדאמה בעניין חשוב זה. לו היה מקובל לדון בכך בחיבורים של אסול אל-פקה במאות החמישית/האחת-עשרה והשישית/השתיים-עשרה, אין ספק כי החנבלי אבן קדאמה לא היה מחמיץ הזדמנות כזאת לעסוק בנושא זה (והוא היה בוודאי שמח לעשות זאת, בשל הגישה החנבלית הייחודית כלפיו).

למעלה ממאה שנים לאחר מות אל-עאמדי, הפולמוס סביב השאלה אם ייתכן שדור יהיה נטול מג'תהדון החל לקבל ממדים רחבים יותר; רחבים עד כדי כך שהנחת היסוד של אל-עאמדי והסבריו הפכו לגרעין בלבד של מערכת טיעונים מורכבת למדי. עניין מיוחד יש למחקרנו זה באותם היבטים של הטיעון התורמים לנו להבנה של הבעיה כפי ששורטטה עד כאן. אל-סבכי (מת 1369/771) אינו מוסיף כל פרט מקורו אך מאשר את הנחות היסוד של אל-עאמדי ושל אבן אל-חאג'ב ומדגיש כי אף שהיעלמות של מג'תהדון הנה אפשרית, התרחשות כזאת בפועל לא הוכחה.<sup>128</sup> אל-אסנאווי (1370/772) מקבל ביסודו של דבר את התווה של אל-עאמדי, אך דוחה את הצהרתו של אל-בידאווי (מת 1286/685) כי "בימים אלה אין בנמצא מג'תהדון". אל-אסנאווי טען כי מאחר שרק

127 אבן אל-חאג'ב, מק'תטר אל-מנתהא (קהר, 1908), 234-235.

128 אל-סבכי, ג'מע אל-ג'ואמע, כרך ב', 398-399.

מג'תהדון קובעים אג'מאע, ומאחר שאין כל אפשרות לחיות ללא כוחו של אג'מאע, חייבים מג'תהדון להיות בנמצא לפחות עד עצם אותם ימים.<sup>129</sup> אל-תפתזאני (מת 790/1388), בן זמנו הצעיר של אל-אסנאווי, תורם לטענת הנגד של אל-עאמדי כנגד העמדה החנבלית כי אג'תהאד הוא חוכה המוסלת על כלל המלומדים המוסלמים. לדבריו, אג'תהאד הוא בחוקת חוכה מחייבת כל עוד מלומדים בעלי כישורים מתאימים עדיין חיים, אך המוסלמים נפטרים ממנה מרגע שנקבע כי אין עוד בנמצא חכמי דת. כך לא תבוא הקהילה המוסלמית לידי שגגה, חרף אי-יכולתה להוציא מבין שורותיה מלומדים בעלי יכולת לפעול על פי העיקרון של אג'תהאד.<sup>130</sup>

אבן אל-אמיר אל-חאג' (מת 1474/879) מאמץ את הטיעון של אל-עאמדי ושל אל-תפתזאני ומרחיבו בטענה כי אחד משלושת החדית'ים שהביאו החנבלים לחיזוק עמדתם מוסל בספק, יתרה מזאת, הוא דוחה את ההצהרה של אל-סבכי כי אי-קיומם של מג'תהדון בתקופה מסוימת לא הוכח למעשה, באומרו שאל-קפאל אל-שאשי ואל-רזואלי סברו כי חלפו מן העולם מג'תהדון עצמאיים.<sup>131</sup> ראוי לציין כי אל-סבכי לא פירט לאיזו דרגה של מג'תהדון התכוון, אך נראה בוודאות שהשתמש במושג אג'תהאד כמונח גנרי לציין את הפעילות עצמה, בין שהייתה בלתי תלויה או שהייתה מוגבלת. מג'תהד בלתי תלויה, במשמעותו כאן, פירושו רב אמן בתורת המשפט, המסוגל להקים אסכולת הלכה משל עצמו. יש להגות כי אל-קפאל ואל-רזואלי התכוונו לשכמותו באומרם כי חלפו מן העולם.<sup>132</sup> מג'תהד מוגבל, הנקרא לעיתים מג'תהד פי אל-מק'תב, הוא משפטן הבקיא היטב באסכולת הלכה אחת ויכול לגלות את ההלכה בכל מקרה, בכל סוג ובכל זמן, בכל תחומי המשפט במסגרת אותה אסכולה. הדרגה השלישית של משפטנים ניתנת לחלוקה לכמה קטיגוריות, החל באלה שתנם יצירתיים למדי וכלה באלה שאינם אלא קַלְדוֹן גרידא.<sup>133</sup> נחזור לכך בהמשך.

מאחר שאבן אל-אמיר עסק בהשערות לגבי כוונותיו של אל-סבכי, דומה כי נכשל בטיעונו נגד הסברה שמג'תהדון היו קיימים לפחות עד סוף המאה השמינית להג'רה. קריאתו לאל-קפאל ואל-רזואלי להעיד כי אין עוד בנמצא מג'תהדון הייתה חסרת השפעה אף היא, משום שלא היה כל חרש באמירה שאבו חניפה, אל-שאפעז ומייסודי אסכולה אחרים היו תופעות ייחודיות שאין שני להן, מאחר שלא זה היה סלע המחלוקת.

129 אל-אסנאווי, נהאנה, כרך ג', 331, 349.

130 אל-תפתזאני, חאשיה, כרך ב', 307.

131 אבן אל-אמיר, תַקְרִיר, כרך ג', 339-340.

132 אל-רזואלי, אַחְיָא, כרך א', 63.

133 על דרגותיהם של מג'תהדון ועל רמות שונות של אג'תהאד, קראו אצלי, Mirza Kazim Beg, "Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence", *Journal Asiatique* 15, ser. 4 (January 1850), p.p. 181-192, 204-214; אקתסאד, תיקים 98a-98b.

בקצרה, אבן אליאמיר הוסיף אמנם מהות לסיעון של אל-עאמדי כנגד ההנבליים, אך דבריו היו חסרי השפעה משום שבגישתו לנושא לא נתן את הדעת לאבחנות סכניות. עם זאת, די בכך שבמקומות אחרים בספרו אומר אבן אל-אמיד ששערי האג'תהאד היו נסגרים לו המג'תהדון היו נדרשים לדעת 500,000 חדיתיים כחלק מן המיומנות הדרושה לאג'תהאד.<sup>134</sup> גם דבריו כי העיסוק באג'תהאד בתקופתו "הוא נדיר יותר מאשר אליקסיר"<sup>135</sup> וגופרית אדומה,<sup>136</sup> הם בעלי חשיבות ותורמים להסברת עמדתו.<sup>137</sup> לדעתו של אל-סדיקי (מת 1564/971), ברור כשמש שכאשר אל-קסאל ואל-ר'זאלי דיברו על הסתלקותם של המג'תהדון הם התכוונו רק למייסדי אסכולות ההלכה, וכן ברור לו שגדולי הלכה אלה הם תופעה יחידה במינה. בעוד שהוא מסכים כי להלכה מג'תהדון היו עשויים להיעלם, הוא דוחה את הטענה כי הדבר אכן התרחש במציאות. ההוכחה שהוא מביא לכך מצויה ברשימה של משפטים שהיו ללא כל ספק מג'תהדון גדולים.<sup>138</sup> הנקודה החשובה שהעלה אל-סדיקי היא כי חרף העובדה שבעניין זה הובעו דעות רבות ומגוונות, איש עדיין לא טען אז כי מג'תהדון או אג'תהאד חייבים להפסיק להתקיים.<sup>139</sup>

טענה זהירה הציגו אליאנסרי (מת 1707/1119) ופרשנו, אבן עבד אל-ישכור (מת 1810/1225). אליאנסרי נזהר לא לבלבל בין דרגות של מג'תהדון, שכן כל התעלמות מן הסוג של מג'תהדון שבהם דנים עלולה להוביל למחלוקת בלתי רצויה. בהתחשב בכך, אל-אנסרי מקבל את האפשרות של היעלמות המג'תהדון. הוא משוכנע מעל לכל ספק שגדולי חכמי ההלכה של העבר, כמו ארבעת מייסדי האסכולות, היו אנשים שאין להם תחליף. אם אלה שמחויקים בדעה כי מג'תהדון שרירים וקיימים מתכוונים לאישים בדרגתו של אבו חניפה, הרי שאין עוד מג'תהדון בנמצא, גורסים אל-אנסרי ועבד אל-שכור. אך אם הכוונה למג'תהדון בעלי כישורים פחותים, קיומם ייתכן בהחלט.<sup>140</sup>

אחד היסודות החשובים ביותר שתרם במידה רבה להעמקת מחלוקת זאת היה השימוש השגוי במונחים סכניים, או היעדר הבנה של מונחים אלה. דבר זה נבע מחסרוננו של מילון סכני מקובל שאליו יכלו המשפטים לפנות. הגם שמשפטים אחדים ניסו להגדיר את המונחים שהשתמשו בהם לתיאור דרגותיהם של מג'תהדון, מרבית המלומדים נותרו

134 אבן אליאמיר, תקריד, כרך ג', 293.  
 135 השדה מתרגם: סם חיים דמיוני, שהייתה סברה, כי הוא מסוגל להאריך את חיי האדם.  
 136 שם, כרך ג', 346.  
 137 הרשימה של אל-סדיקי כוללת את אל-קסאל, אל-ר'זאלי, אבן עבד אל-סלאם, אבן דקיק אל-עיד, תקי אל-דין אל-סככי, תאגי אל-דין אל-סככי וג'לאל אל-דין אל-סחסי. ראו: אק'תסאד, תיקס 99b-99a.  
 138 שם, תיק 98b.  
 139 אבן עבד אל-ישכור, ש'ח, כרך ב', 399-400.

נבוכים. עם הזמן גברה בהתמדה מידת המבוכה בספרות המשפטית. הגדרת המונח מג'תהדון מְסַלֵק (מג'תהד מוחלט) בימי אל-ר'זאלי, למשל, הייתה שונה מן ההגדרה שניתנה למונח מאוחר יותר. אצל אל-ר'זאלי מג'תהד מסלק הוא משפטן המסוגל לעסוק במתן פרשנות בכל ענפי המשפט במסגרת אסכולה מסוימת, אך אין הוא יכול להיות מייסד של אסכולה.<sup>141</sup> לדעת מג'ד אל-דין אבן תיימיה (מת 1254/652) ואבן אל-סלאח (מת 1245/643) המונחים מסלק ו-מְסַלֵק (עצמאי) הם מילים נרדפות. אך בניגוד לאל-ר'זאלי, הם נותנים את התואר מג'תהד מסלק או מסתקל למייסדי האסכולות, לא למג'תהדון בעלי כישורים פחותים. מה שאל-ר'זאלי מכנה מסלק, הם מכנים מְסַלֵק (חסיד של אסכולה).<sup>142</sup> אל-נווי (מת 1277/676) הולך בעקבות אבן תיימיה ואבן אל-סלאח.<sup>143</sup> אל-סיוסי (מת 1505/911) משתמש במושג מסלק לאנשים כמו אל-שאפעי ומאלף, ובמונח מסתקל למג'תהדון שפועלים במסגרת האסכולה, כגון אבן ס'ר'ג' וכמותו עצמו.<sup>144</sup> בעשותו כך שונה אל-סיוסי מאבן אל-סלאח ומאבן תיימיה, והם עצמם שונים מאל-ר'זאלי. כמו אבן אל-סלאח, מתכוון אל-סדיקי במונח מסתקל לדרגה של מייסד אסכולה.<sup>145</sup> הוא מעיר כי חכמי ההלכה אחרים רואים במונח מנתסב דרגה גבוהה יותר מאשר מסלק.<sup>146</sup> ואילו אל-לכנאווי (מת 1886/1304) מעניק את התואר המשולב מג'תהד מסלק-מנתסב למשפטן העוסק באג'תהאד במסגרת אסכולה מסוימת.<sup>147</sup> אין פלא, אפוא, כי לא מעט מן המחלוקת סביב הנושא של מג'תהדון ושל אג'תהאד נגרם כתוצאה מחוסר הבנה מעין זה.<sup>148</sup>

הגיעה העת לבחון את המחלוקת על הימצאותם של מג'תהדון תוך שימת לב מיוחדת לשאלה אם היה או לא היה אג'מאע בכל הקשור לסגירת שערי ההלכה. ללא אג'מאע כזה אין כל אפשרות לאשש את הסגירה ואת המהימנות שלה. יש לזכור, שלהלכה,

140 Laoust, "La Pédagogie", p. 77.  
 141 אבן תיימיה, מק'ווה, 546.  
 142 אל-נווי, מ'מ'מוע, כרך א', 71.  
 143 Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuti* (Cambridge, 1975), p. 65.  
 144 אל-סדיקי, אק'תסאד, תיק 97b.  
 145 שם, שם.  
 146 עבד אליחי אל-לכנאווי, אל-ס'ואאד אל-ב'היה פי תראג'ם אל-ח'נפיה (בנארס, 1967), 89.  
 147 תופעות אלה של חוסר הבנה אפשר להאריך עוד באמצעות סיפור קטן שהתרחש בימיו של אבן עבד אל-סלאם. כאשר זה נאדוין יחס לעצמו אג'תהאד, כתב לו הקלסאן מוטא אבן איוב: "אם אתה מתימר להיות מג'תהד עלך להוכיח זאת [באופן משכנע] הראוי לטענה כזו רצינית, כדי שתוכל להיות למייסדה של אסכולה חמישית". ואכן עבד אל-סלאם השיב: "בכל הנוגע למה שנאמר על אג'תהאד ועל אסכולה חמישית, הנני מודיע כי עיקרי הדת אינם נושא לחילוקי דעות [כלומר, אין מקום לאסכולה חמישית] [...] ההבדלים הם רק בעניינים של פ'רוע". אל-סככי, ס'ב'קאאת, כרך ה', 95, 95.

אג'מאע מתקיים כאשר כל המג'תהדון כדור מסוים מסכימים ביניהם, בדרך זו או אחרת, על עניין מסוים. בפועל האג'מאע מתרחש כאשר משפטנים מוסלמים מתבוננים לאחור אל הדורות שקדמו להם ומוצאים כי דוקטרינה או דעה מסוימת זכתה להתקבל על הכלל. אמת המירה לקבלה הייתה היעדר כל התנגדות בין המלומדים בנוגע לאותה דוקטרינה או לאותה דעה. אך בכל מקרה שהוא, כל התנגדות שהועלתה, בעיקר כאשר זכתה לתמיכתם של חכמי הלכה חשובים, די בה כדי להעביר אותה דעה מתחום האג'מאע אל תחום האק'יתלאף. פירוש הדבר שהדעה תשולב בדרך כלל בספרות האח'יתלאף (העוסקת בחילוקי דעות בענייני משפט). אך כדי שעניין יתמסד כעניין של אח'יתלאף דרוש גם כן קונצנווס משתמע. שאם לא כן הופך המקרה לעניין שאפשר להגדירו כבעל "מעמד בלתי מוסדר".<sup>148</sup>

עם פרוס המאה השביעית/השלוש-עשרה הבחין המשפטן השאפעי אל-ראפעי (מת 1226/623), כי "דומה שהמוסלמים מסכימים ביניהם כי כיום אין בנמצא מג'תהדון".<sup>149</sup> מן המידע המועט שקיבלנו ממנו קשה לקבוע למה בדיוק התכוון במלה מג'תהדון, אך גבוהה הסבירות שהתכוון למג'תהדון בלתי תלויים, המסוגלים לייסד אסכולות הלכה. אין זה הגיוני להניח כי אל-ראפעי התכוון למג'תהדון מוגבלים, משום שהנחה מעין זו סותרת את המציאות של תקופתו. בימי חייו של אל-ראפעי ולאחר מכן, משפטנים רבים, בהם הוא עצמו, זכו להכרה בקרב בני דורם ובקרב הבאים אחריהם כמג'תהדון במסגרת האסכולות שלהם. תלמיד של אל-ראפעי, אל-אספראיני, ראה במורהו מג'תהד.<sup>150</sup> יתרה מזאת, אל-ראפעי נבחר בידי שורה של מלומדים להיות הק'יד של המאה השישית/השתיים-עשרה.<sup>151</sup> אל-ראוי, אבו שמא, אבן עבד אל-סלאם, אבן דקיק אל-ע'יד, אבן אל-אמאם וכן אל-נספי, אם נזכיר רק אחדים, היו לכל הדעות מג'תהדון בעלי שם בתקופתם.<sup>152</sup>

אכתבתו הנזכרת לעיל של אל-ראפעי הדהימה את אל-זרכשי (מת 1392/795), אף הוא שאפעי, והוא תמה כיצד היה אל-ראפעי מסוגל לחשוב כי הושגה הסכמה על

148 אל-מוארדי, אדב, כרך א', 463. ראו דוגמאות אצל אבן אל-אמיר, תקריב, כרך ג', 351, ואצל אל-ריואלי, מִקְטָפִּימָא, כרך ב', 384.  
149 אבן אל-אמיר, תקריב, כרך ג', 340. אל-ראפעי העיר: "ואל-תִּלְקַלְקַל כַּאֲל־מִתְפַּקֵּין עֲלָא אֲנָהּ. לֹא מִגִּיתָהּ אֲלֵינָסִי".  
150 אל-סככי, טַבְּקָאֵת, כרך ה', 120.  
151 שם, כרך א', 106. ראוי לציין כי מחדש (מְגִיד) נדרש להיות בעל כישורים של מג'תהד.  
152 אבן אל-כתייר, אל-בְּדַאֵיָה ואל-נְהַאֵיָה 14 כרכים (קהיר, 1932), כרך י"ג, 250; אבן אל-אמיר, תקריב, כרך ג', 340; אל-סככי, טַבְּקָאֵת, כרך ה', 18; S. Rizwan Ali, *Izz al-Din al-Sulami*; (Islamabad, 1978) p.22; אבן עבד אל-שכור, שְׂרַח, כרך ב', 399; אל-יסוסי, חֶסֶן אֶל-מִחְאָדָה פִּי אֲחֻבָּאָר מִטָּר ואל-קַאֲהֵרָה, 2 כרכים (קהיר, 1904), כרך א', 141-147.

היכחדותם של המג'תהדון, שעה "שידוע היטב שזהו עניין שנוי במחלוקת (ח'לאפי) בינינו לבין החנבלים, שנתמכו בכך על ידי כמה מן המשפטנים שלנו".<sup>153</sup> אבן עבד אל-סלאם, בין שהיה מודע לדברי אל-ראפעי ובין שלא, העיר כי מוסלמים "היו חלוקים בדעותיהם בכל הקשור לסגירת שערי האג'תהאד. הם הביעו דעות שונות בעניין הסגירה [...] אך כל הדעות האלה בטלות ומבוטלות, שכן אם צץ מקרה חדש ולא נמצא לו פתרון בכתובים, או כאשר העניין הנדון הוא נושא שהיה שנוי במחלוקת בין אבותינו, יש צורך באג'תהאד (כדי לפסוק הלכה בעניין)".<sup>154</sup> הצהרות אלה, כשהן מצטרפות לנסיבות שבהן כתב אל-ראפעי (בעיקר הימצאותם של מג'תהדון בעלי שם רבים),<sup>155</sup> יש בהן ראיות מספיקות להוכיח כי התכוון למג'תהדון מוגבלים. יחד עם זאת, אין ספק כי בעת ההיא היעדר של מג'תהדון בלתי תלויים היה עובדה מוסכמת על הכל. להסכמה רחבה מן הסוג הזה התכוון אל-ראפעי, אך דומה כי דבריו לא פורשו כראוי.

יש לציין כי מרבית ההתבטאויות בעניין סגירת השערים לא התיימרו להניח שהייתה הסכמה כללית ממוסדת בדבר היעדר מג'תהדון. הביטוי שהיה שגור בקרב בעלי תקליד ותומכי תקליד היה "דומה כי המוסלמים מסכימים ביניהם שבימינו אין בנמצא מג'תהדון" (אל-נאס פֶּאֲל־מִגְ'מַעִין [לעיתים כתוב כאל-מִתְפַּקֵּין] עֲלָא אֲנָהּ לֹא מִגִּיתָהּ אֲלֵינָסִי). הביטוי "מסכים" מופיע כמעט תמיד עם אות היחס כ' (כמו, כאילו), הצובעת את ההסכמה באי-ודאות.<sup>156</sup> שימוש מסוים זה הוא בעל משמעות, מאחר שעל כל העניינים הכפופים לאג'מאע לא יכול היה להיות כל הרחור או ערעור; לו היה היעדרם של מג'תהדון כפוף לאג'מאע מוחלט היו משפטנים מבטיחים שמילת היחס כ' (כאילו) לא תופיע לפני צורת הבינוני-הפועל מִגְ'מַעִין. את כישלונם של המשפטנים להג'יע לאג'מאע כסוגיית היעדרם של המג'תהדון יש לייחס לעובדה שאחדים מהם היו בעצמם מג'תהדון ועסקו באג'תהאד מבלי שנמתחה עליהם כל ביקורת.<sup>157</sup>

153 מובא אצל אל-שוכאני, אָרְשָׁאד, 235-236.  
154 מובא אצל זִקָּא, "דור אל-אג'תהאד ומג'אל אל-תִּשְׂרִיעַ פִּי אֲל־אִסְלָאם", מאמרים של הועידה האיסלאמית הבינלאומית (*International Islamic Colloquium Papers*) (לונדון, 1960), 107.  
155 ראו הערה 154 להלן.  
156 ראו, למשל, עבדאללה אל-סמח'רי, אל-עִקָּד אל-פְּרִיד פִּי אֲחֻכָּאֵם אֶל-תְּקְלִיד (כתב יד), מרינסון, אוסף גארט, מזרח "יחודה" 5185, תיקים 177a, 177b; אבן אל-אמיר, תקריב, כרך ג', 340; אל-שוכאני, אָרְשָׁאד, 235-236.  
157 חשבו על המג'תהדון האלה: אל-סככי סבר כי הקהילה המוסלמית הגיעה לידי הסכמה שאבן דקיק אל-ע'יד היה מג'תהד וגם מְגִיד. אבן דקיק "היה מג'תהד קְטֵלֵק בעל ידע מושלם במדעי החלכה" (טַבְּקָאֵת, כרך ו', 2, 3, 4. אבן אל-רַפְעֵה, כמו אל-סככי, אמר כי היה אג'מאע ביהם "לאבן דקיק אל-ע'יד ולאבן עבד אל-סלאם, שהגיעו למעלה אג'תהאד" (אל-יִסְרִיק, אֶקְתָּסָאד, תיק 099). "עמורי תיאר כך את אבן דקיק: "הוא הצטיין בכך ששאב את פסיקותיו מן הסוגה ומן הקוראן" (אל-

היומרות של אל-סיוטי לאג'תהאד ולתג'דיד

עד סוף המאה השמינית/הארבע-עשרה לא נשמע כל קול, ככל שידוע לי, שיגנה יומרות של מג'תהדון לעסוק באג'תהאד במסגרת אסכולות ההלכה שלהם. אך ככל שחלף הזמן הלכה הדוקטרינה של תקליד וזכתה לתמיכה אמיתית של הרוב המכריע של המשפטנים. התמיכה הרחבה יצרה תנועה רבת עוצמה שמצאה לעצמה ביסוסי פומבי רק כמאה וחמישים שנה מאוחר יותר.

המקרה הראשון שבו יצאו אנשי תקליד בגלוי נגד יומרות של מג'תהדון התרחש במצרים, בימי חייו של אל-סיוטי (1445/849-1505/911). אל-סיוטי, במידה של התנשאות, תבע לעצמו דרגה של מג'תהד. בחיבורו הפולמוסי אל-רד ג'לא מן אַח'לַד אלא אל-אָרְד' וְגַ'הֶל עֵנָא אליאג'תהאד פי כל עֶסֶר פְּרָד הוא טוען כי אג'תהאד הוא בחזקת פְּרָד פְּפֵאיה שחובה על הקהילה המוסלמית לקיימו, וכי אם אין בהמצא אף מג'תהד פירוש הדבר שהקהילה קיבלה על עצמה להיות שרויה בשגגה, דבר שהוא כמובן בלתי אפשרי. אם יהפכו כל המשפטנים המוסלמים למקלָדון יפסיק האג'תהאד

סבכי, טבקאת, כרך ו' 2-3: אל-סיוטי, חסן, כרך א', 143. אל-דיהבי ואבן נבאסה התייחסו אל אל-קאזי אל-זולכאני כאל מג'תהד; בעיני אל-דיהבי היה אל-זולכאני אחד המג'תהדון הנותרים ובעיני אבן נבאסה הוא היה "מג'תהד שאין להטיל כל ספק בדעתו" (אל-סבכי, טבקאת, כרך ה', 251, 252; אל-סיוטי, חסן, כרך א', 145). לדעת אל-סבכי קבעו יורשיו של אל-ראוי כי הוא היה המג'תהד והמג'יד החשוב ביותר של המאה השישית/השתי-עשרה (טבקאת, כרך א', 106). אבן סמאע הוכיח מג'תהד במסגרת האסכולה השאפעית (אל-סבכי, טבקאת, כרך ה', 161; אבן כח'יר, ג'דאיה, כרך י"ג, 1250). אבן עזי אל-סלאם הכריז על עצמו במוסבי מג'תהד במסגרת האסכולה השאפעית ושענתו זו לתואר לא עוררה כל תרעומת נאל-סבכי, טבקאת, כרך ה', 93, 98; וכן הערה 147 לעיל). הגם שהשתייך לאסכולה התנבלית, דעותיו של אבן תיימיה לא התאימו במלוא מובן המלה לדוקטרינה התנבלית. הוא ראה עצמו מג'תהד פי אל-ק'הב. בהליכים משפטיים רבים וכעשרים מהם ירועים לנו) חרג אבן תיימיה מן התורות הרשמיות של ארבע האסכולות המוכרות, כולל זו של אבן תנבל. ראו בחיבורו אל-פֵתָאנָא אל-קַבְרָא, 5 כרכים (קהיר, 1966), כרך ג', 96-99. ראו גם: ס. שֶנֶב (Cheneb), הערך "אבן תיימיה" (Ibn Taymiyya) בתוך האנציקלופדיה המקצועית של האסלאם; אבן קיים אל-ג'זיה, אָגְלָאט אל-מוֹקַעִין עֵן קַב אל-עֵאֲלָמִין, 4 כרכים (קהיר, 1969). כרך ב', 231. השוו: Laoust, "L'influence d'Ibn Taymiyya", p. 17. 20. תקי אל-דין אל-סבכי, אביו של תאג' אל-דין (מחבר טבקאת), היה מוכר בעולם המוסלמי כמג'תהד. בעיני תאג' אל-דין הוא היה "המג'תהד הטוב שבכולם". למעשה, מונה תאג' אל-דין כמה עשרות מקרים שבהם סטה אביו לגמרי משאפע או מפסקי הלכה שהו בחר ללכת בעקבותיהם, הגם שאסכולת אל-שאפע לא אהבה אותם (טבקאת, כרך ו', 115, 147, 182-196). אל-סבכי אף סוסי גם סברו כי תקי אל-דין אל-סבכי היה מג'תהד מיוחד במינו (אל-סיוטי, חסן, כרך א', 145-146, וכן אל-תחַדָת' בְּנֵקֶטָת אֵלֵהָ, עורך א. סרסין (Sartain) 'קיימברידג', 1975), 205 סבורים כי תאג' אל-דין אל-סבכי עצמו אמר: "כעת אני הוא המג'תהד של העולם כולו. אני אומ' ואת ואיבני צריך להצדיק את דברי". כמאה וחמישים שנה אחרי-כך הותיק אל-סיוטי בדעה שהכריזו וזו של אל-סבכי מעולם לא עוררה כל התנגדות נאל-סבכי, אַקְתֵסָאָר, תיק 99b: אל-סיוטי

להתקיים והשריעה תיהרס. אג'תהאד הוא אפוא עצם הבריח של השריעה, אומר אל-סיוטי, ובלעדיו אין כל אפשרות להגיע לפסיקת הלכה.<sup>158</sup>

סוג האג'תהאד שאל-סיוטי ייחס לעצמו היה בדרגה הגבוהה ביותר באסכולה השאפעית, דרגה שהוא מכנה מְסַלֵק.<sup>159</sup> ראוי להזכיר כי על פי הגדרת אל-סיוטי, המושג מסתלק מציין את הדרגה הגבוהה ביותר של אג'תהאד, זו של מייסדי האסכולות. אך בעיני שורה ארוכה של מלומדים מסלק הוא הדרגה הגבוהה ביותר של אג'תהאד.<sup>160</sup> בשל המינוח שלו העמיד עצמו אל-סיוטי במצב קשה והכביד על עצמו בנסותו להסביר כי דרגת מסתלק היא הדרגה שבעלמה, שעה שדרגת מסלק עדיין ניתנת להשגה.<sup>161</sup> בדברו על עצמו אמר: "אלוהים זיכה אותי, ואותי בלבד, בחובה לקבל על עצמי את מלאכת האג'תהאד בדור הזה."<sup>162</sup> טענת אל-סיוטי לעליונות על בני דורו התקבלה בלזול עזין.<sup>163</sup> כדי להצדיק את יומרותיו טען כי שאיפתו הייתה למלא את פרד פפאיה של האג'תהאד למען בני קהילתו כדי לשחרר אותם מן החובה הזאת. הגם שהוא התעקש לקבל על עצמו את קיום החובה, טענו אחרים מבני דורו של אל-סיוטי כי אין לו זכות לעסוק באג'תהאד.

ההתנגדות לאל-סיוטי אין פירושה כי הקהילה המוסלמית במאה התשיעית/החמש-עשרה יצאה פה אחד נגד אג'תהאד ונגד עובדת קיומם של מג'תהדון. יש להתחשב באישיותו של אל-סיוטי שעה שאנחנו מנסים להעריך את ההתייחסות העוינת כלפי יומרתו. ההתנגדות כוונה בעיקר כלפי "השחצנות של אל-סיוטי" וכנגד "הביטחון העצמי המופרז שלו". לא אהבו אותו משום שהליל את עצמו בהיבשעה שהיה מגנה כלאחר יד את מתנגדיו ומכנה אותם "טפשים, אם לא גרוע מכך."<sup>164</sup>

מדוע רצה אל-סיוטי להיות מג'תהד? התשובה לשאלה זו מציגה בפנינו עניין חדש, הקשור קשר הדוק לסוגיית קיומם של מג'תהדון. השאיפה הגדולה ביותר של אל-סיוטי הייתה להיות המג'יד של המאה העשירית/השש-עשרה. בהשגת דרגה של אג'תהאד, שנחשבה תנאי מוקדם למעלת תג'דיד, קיווה אל-סיוטי להכשיר עצמו למעמד זה.<sup>165</sup>

158 א. סרסין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 63.  
 159 אל-סיוטי, תחַדָת', 205.  
 160 דגות המג'תהדון והבלבול בכל תנועת אליהן הסעו אפילו חוקרים מודרניים. ראו למשל: Snouck Hurgronje (ed.), *Selected Works*, G. Bousquet and I. Schacht (Leiden, 1957), p. 282. הוא חשב כי אל-סיוטי ייחס לעצמו את הדרגה הגבוהה ביותר של אג'תהאד וכי בכך ערער על סמכותם של ארבעת מייסדי האסכולות.  
 161 א. סרסין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 64, 65.  
 162 מובא אצל גולדציהר: "On al-Suyuti", *Muslim World*, 68, 2 (April, 1978), p. 98.  
 163 על כך ראו אל-סיוטי, תחַדָת', 193, 203; סרסין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 161; גולדציהר, שם.  
 164 סרסין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 161; גולדציהר, שם, 98-99.  
 165 ראו את המקר שהוא הקריש לדיון בעניין זה בחיבורו תחַדָת', 215-227.

הרעיון של תג'יד משל בכיסה לפחות מאז המאה החמישית/האחת-עשרה. נמצאה לו הצדקה בחדית' של הנביא: "אלוהים שולח בפרוס כל מאה חדשה אדם המחדש לבני קהילתו את ענייני דתם".<sup>166</sup> קיימת הסכמה אוניברסלית כי שני הראשונים שזכו לתואר "מג'יד" במאות השנייה והשלישית לאסלאם היו הח'ליף עמר אבן עבד אל-עזיז ואל-שאפעזי.<sup>167</sup> במאות שלאחר מכן היו מעט לעת חילוקי דעות בשאלה מיהו המג'יד שלהן, אך אין ספק שתמיד היה לפחות אחד כזה. אבן ס'ריג' והתיאולוג אל-אשערי מוזכרים כדמויות של המאה הרביעית להג'רה. אל-סכבי העדיף במקרה זה את אבן ס'ריג', מאחר שמת קרוב יותר לסיום המאה מאשר אל-אשערי ומאחר שהוא הכניס חידושים במשפט הפוזיטיבי של השריעה בעוד שאל-אשערי טיפח בעיקר את עיקרי הדת (אסול אל-דין).<sup>168</sup> במאה החמישית להג'רה נעשתה בחירה בין אבו חמיד אל-אספראיני לבין אבו סהל אל-סעלובי.<sup>169</sup> אל-ר'זואלי היה המג'יד של המאה השישית ואל-ראזי של השביעית, אך למאה אחרונה זו היו משפטנים שהכתירו את אל-ראפעזי על פניו.<sup>170</sup> אבן ד'קיק אל-עדי נבחר פה אחד למג'יד של המאה השמינית.<sup>171</sup> במאה התשיעית להג'רה הייתה תחרות בין סראג' אל-דין אל-ב'לקיני לבין נאסר אל-דין אל-שאד'לי.<sup>172</sup> או הגיע תורו של אל-ס'יוטי, שזכה להכרה בידי מרבית הכותבים המאוחרים.<sup>173</sup> ואחריו אחמד אל-סרהנדי, שזכה לתואר מג'יד אל-אלף אל-ת'אני מאחר שהופיע בראשית האלף השני להג'רה.<sup>174</sup> הגם שלאחר אל-סרהנדי איבדה בחירת המג'יד משהו מחשיבותה היא המשיכה להתקיים עד המאה האחרונה לאסלאם, שבה נבחר אל-מ'רארי אל-ג'ורג'אוי.<sup>175</sup>

165 ראו את הפרק שהוא הקדיש לדיון בעניין הזה בחיבורו תחז'ת / 215-227.  
 166 אבן כת'יר, (האיה), כרך א', 30. גרסה אחרת של החדית' היה מצויה אצל גולדציהר במאמר "On Al-Suyuti", 81; אל-סכבי, ט'בקאאת, כרך א', 104.  
 167 אל-סכבי, ט'בקאאת, כרך א', 104; גולדציהר במאמרו: "On Al-Suyuti", 81.  
 168 אל-סכבי, ט'בקאאת, כרך א', 105; גולדציהר, במאמרו: "On Al-Suyuti", 82; אבן עסאקר העדיף את אל-אשערי, ראו אצל א. ח'ולי, אל-מג'ידון פי אל-אסלאם, 2 כרכים (קהיר, 1965), כרך א', 13.  
 169 אל-סכבי, ט'בקאאת, כרך א', 105; אל-ס'יוטי, תחז'ת / 221.  
 170 על פי המקורות שבהם השתמש גולדציהר, חכם ההלכה הדגבלי אל-מקסי (מת 600/1205) וחכם ההלכה השאפעזי אל-ג'ורי (מת 676/1277) זכו לתואר הזה. ראו במאמרו של גולדציהר "On Al-Suyuti", 83-84. יחד עם זאת, מנקודת המבט של השאפעזיה בחר אל-סכבי באל-ראזי, תוך שהוא מעדיף אותו על-פני אל-ראפעזי, ראו: אל-סכבי, ט'בקאאת, כרך א', 106.  
 171 שם, כרך א', 106, כרך ר', 3; אל-ס'יוטי, תחז'ת / 220.  
 172 אל-ס'יוטי, תחז'ת / 207, 225; גולדציהר, "On Al-Suyuti", 84.  
 173 אל-שוכאני, אן-שאוא, 236; גולדציהר, "On Al-Suyuti", 82.  
 174 ש. אינאיאסולה (Inayatullah), הערך "אחמד אל-ס'רהנדי" (Ahmad al-Sirhindi), בתוך Encyclopedia of Islam (האנציקלופדיה של האסלאם), מהדורה שנייה.

הנה כי כן, המלומדים המוסלמים עצמם מודים כי מג'יד שהיה, בין היתר, גם מג'ת'הד, הופיע לפחות אחת למאה. לפ'תים, כפי שכבר ראינו, היו יותר ממג'יד אחד במהלך מאה שנים. אפשר כמובן לשאול מי הם המשפטנים שקבעו כי הסתלקותם של מג'ת'הדון היא עובדה קיימת, כאשר היה ברור כי תמיד היו מג'ידון בנמצא בימי אל-ס'יוטי היו אלה חכמי ההלכה החנפים, המאלפים ואחדים מאנשי אסכולת אל-שאפעזי. יחד עם זאת, מרבית הוגי הדעות המובילים באסכולה השאפעזית ראו את התיאוריה כי היעלמות מוחלטת של מג'ת'הדון היא אפשרית. למעשה, כמעט כל המשפטנים שעליהם הוטלה המשימה של תג'יד היו בני האסכולה השאפעזית.<sup>176</sup> ברור לגמרי כי אלה שקידמו את הרעיון של מג'ידון קידמו גם את הרעיון של אג'ת'האד ותמכו במי שעסקו בו, תוך שהם מכחישים את האפשרות שהללו ייעלמו (עם זאת היו כמה משפטנים שקיבלו אותה כאפשרות תיאורטית). חכמי האסכולה החנפית והמאלפית, מתוך גישה של "נאה דורש נאה מקיים", כלל לא לקחו חלק במירוץ לתג'יד.

גם אם מניחים שבימי אל-ס'יוטי כבר הייתה היעלמות המג'ת'הדון עובדה מבוססת היטב, מדוע לא היה אל-ס'יוטי, או כל אדם אחר בתנאי שהוא בעל כישורים מתאימים לכך, יכול להיות מג'ת'הד בכל זאת? האם אין הוא מנסה לקיים את החובה של פרד נפאיה, שהיא חובה מתמדת? ואם במשך זמן מה לא היו בנמצא מג'ת'הדון, האם נגזר גורלה של הקהילה לחיות בלעדיותה לעד, גם אם הם עשויים לשוב ולהופיע? לשאלות אלה, למיטב ידיעתי, אין כל תשובה בספרות המשפטית של האסלאם בימי הביניים.

אג'ת'האד לאחר המאה העשירית/השש-עשרה

המאמצים הבלתי נלאים של אל-ס'יוטי לזכות במעמד של תג'יד היו ביטוי לנקודה הגבוהה ביותר שאליה יכלה פעילות בלתי פוסקת של אג'ת'האד להגיע. במילים אחרות, אפשר להתייחס אל אל-ס'יוטי כאל המג'ת'הד הסוני החשוב האחרון בשרשרת בת תשע-מאות שנות מג'ת'הדון. לאחר מותו הייתה ירידה ניכרת במספר המשפטנים הדגולים שהיו בעלי פוטנציאל לעסוק באג'ת'האד. אלה שהיו מוכרים כמג'ת'הדון היו מעטים במספרם. מסוף המאה העשירית/השש-עשרה, משפטנים שתבעו לעצמם את הזכות לאג'ת'האד היו מועטים עוד יותר. עובדה זאת השתקפה בבירור במיון של משפטנים

176 עד המאה החמישית/האחת-עשרה היו כל המג'ידון שאפעזים, אל-סכבי, ט'בקאאת, כרך א', 104-106; גולדציהר, "On Al-Suyuti", 82-83. המקרה היחיד שהיה יוצא מן הכלל היה אל-אשערי, שזכה להכרה הן של השאפעזים והן של החנפים, ראו: אליק'ישי, ג'וזאקה, כרך ב' 544-545. החל במאה השישית/השתיים-עשרה ואילך, רוב המג'ידון היו שאפעזים. מבין החנבלים יצאו מג'ידון אחדים, וככל שידוע לי, לא היו חנפים ומאלפים שהיו מועמדים לתג'יד.

לפי דרגות או מעמדות. הגם שהרעיון למיון אג'תהאד התברר כמהלך מתעתע יותר מאשר מועיל בהקשר של הבנת תולדות האג'תהאד, אפשר ללמוד מהתפתחות החיצונית של רעיון המיון איך תפשו המוסלמים המאוחרים את הירידה במספר המג'תהדון.

לפני המאה החמישית/האחת-עשרה אין כל סימן לניסיון כלשהו למיין אג'תהאד או מג'תהדון לדרגות (טב'קאט) של הצטיינות. דבר זה אין פירושו כי המושג של טב'קאט לא היה ידוע עדיין, אלא כי הישום השיטתי שלו על מג'תהדון התרחש רק בתקופה מאוחרת יותר, אולי במהלך המאה החמישית/האחת-עשרה.<sup>177</sup> כפי שנאמר קודם לכן, הבחין אל-ריזאלי בין שתי דרגות של מג'תהדון: מְסַלֵּק וּמְקַדָּה. בכלל, אפשר להסיק כי אל-ריזאלי, המייצג את המלומדים של המאה החמישית/האחת-עשרה, הכיר בשלוש דרגות של משפטנים, שהראשונה שבהן נכחדה ונעלמה, כפי שהודה בכנות. השנייה הייתה דרגה של מג'תהדון במסגרת אסכולה מסוימת והשלישית הייתה זו של מְקַלְדוֹן.<sup>178</sup> כמאתיים שנה לאחר מכן הגיע מספר הדרגות לחמש, בהנחה שהראשונה מביניהן איבנה קיימת עוד. השנייה והשלישית היו דרגות של מג'תהדון שהיו מסוגלים לבצע אג'תהאד בשני מישורים שונים, כאשר הדרגה השלישית הייתה מוגבלת יותר בהיקפה.<sup>179</sup> הדרגה הרביעית כללה משפטנים בקיאים ביותר הן בתורות של האסכולות שלהם והן בראיות שעליהן התבססו תורות אלה, הגם שלא היו בעלי כל הכישרים הדרושים כדי לעסוק באג'תהאד. הדרגה החמישית כללה סוגים שונים של מקלדון.

במאה העשירית/השש-עשרה כבר אפשר היה להבחין בשבע דרגות של משפטנים.<sup>180</sup> שלוש הדרגות הראשונות נותרו כפי שהיו בסולם הקודם שמנה חמש דרגות, כלומר, הן היו דרגות של מג'תהדון ממדרגות שונות. אך ארבע הדרגות הנמוכות יותר היו למעשה חלוקה מחדש של שתי הדרגות הנמוכות בסולם של החמש.<sup>181</sup> במאות השישית והשביעית/השתיים-עשרה והשלוש-עשרה, למשל, הדרגה הנמוכה ביותר (החמישית) של משפטנים כללה מקלדון אשר "למדו על-פה" את התורה של האסכולה והבינו את פרטיה, אך לא

אחרים, וככל שידוע לי, לא היו חנפים ומאלכים שהיו מועמדים לתג'ד.

177 חיבורי טב'קאט מן המאה החמישית/האחת-עשרה הם, כך נראה, המוקדמים ביותר שאל-טכני מצא כמקורות למילון הביוגרפי שלו. טב'קאט, כרך א', 114. קראו גם את המאמר הביוגרפי של א. חסי, I. Hafai, "Recherches sur le genre 'Tabaqat' dans la littérature Arabe", *Arabica*, 23, 3 (1976), pp. 8-12, 17-18, 24.

178 Laoust, "La pédagogie d'al-Gazali", p. 77.

179 אבן תיימיה, מְסַלֵּק, 348-547; Kazem Beg, "Notice sur la marche", pp. 181-192, 244.

180 אבן עאבדין, חאש'ית רד אל-מִן'תאר, 8 כרכים (קהיר, 1966), כרך א', 77; וכן חיבורו נְסַאֵל, כרך א', 11-15; אל-לכנאוי, נוואד, 89-90; M. Suhrawardy, "The Waqf of Moveables", *Asiatic Society of Bengal*, 7 n.s.(1911), p. 330-331.

היו מסוגלים לשלוט כדבעי במתודולוגיה שבה השתמשו מייסד האסכולה ומוריהם הקודמים כדי להגיע לפסיקת ההלכה שלהם.<sup>182</sup> מצד שני, תיאור מן המאה העשירית/השש-עשרה של הדרגה הנמוכה ביותר (השביעית) היה שונה לחלוטין. דרגה זאת כוללת משפטנים שאינם משתווים כלל למשפטנים מכל שש הדרגות הגבוהות יותר, וכן "אינם מסוגלים להבחין בין רוה לשמן".<sup>183</sup> היעדר התיאור הזה מן התבנית הקודמת של חמש דרגות אין בו כדי לרמוז כי במאות קודמות לא היו בנמצא משפטנים בלתי כשירים. אך הדעה שהלכה והתפשטה כי פחות ופחות מלומדים היו מסוגלים לעסוק במלאכת האג'תהאד וכי מרבית המשפטנים לא היו אלא מקלדון, השפיעה, ככל הנראה, על הגידול במספר הדרגות, משלוש לחמש ואחר כך לשבע. דעה זאת תרמה בעיקר לגיבוש דרגות של מקלדון שלא היו קיימות קודם לכן בתיאוריה, שעה שמספר הדרגות של מג'תהדון נותר בעינו.

בתקופה מאוחרת יותר נהגו לייחס כל אחת משבע הדרגות האלה לקבוצה מיוחדת של משפטנים. הדרגה הראשונה הוקצתה למייסדי ארבע האסכולות (להוציא את אל-שַׁבְּאני ואבו יוסף, המייסדים האמיתיים של האסכולה החנפית). אבן חנבל בכלל בדרגה הזאת, חרף העובדה שלא היה משפטן.<sup>184</sup> אל-שיבאני, ח'סף, אל-מזאני ודומיהם נכללו בדרגה השנייה. בדרגה השלישית נכללו מג'תהדון כדוגמת אל-כרח'י, אל-תהאווי ושמש אל-דין אל-סרח'סי.<sup>185</sup> הרביעית והחמישית הן הדרגות של משפטנים שלא היו מג'תהדון, כדוגמת אל-מַרְדְּנַאני ואל-ראזי,<sup>186</sup> ואילו הדרגות השישית והשביעית יוחדו לאלה שהיו מקלדון ותו לא. על משפטנים מסוף המאה השישית/השתיים-עשרה ואילך נאמר כי נכללו רק בשתי הדרגות האחרונות.

תומכיה של שיטת מיון זו היו חסידים מאוחרים של שיטת התקליד, שהחזיקו ברעה כי כלו מג'תהדון מן הארץ. הדבר עולה בעליל מן המיון בן שבע הדרגות, שאינו תואם את גישתם של תומכי האג'תהאד. לראיה, משפטנים בעלי כישרים הסכימו ביניהם בדרך כלל כי אל-ראזי היה מג'תהד בצד היותו מְגַדָּד. אף על פי כן, על פי שיטת המיון הזאת הוא נכלל בדרגה הרביעית, המאופיינת על ידי תקליד. בנוסף לכך, העובדה כי מג'תהד (או, כאופן כללי, מְגַדָּד) חייב להופיע – ואכן גם הופיע – בפרוס כל מאה חדשה ועד יום הדין, סותרת, לכאורה, את הטענה כי משפטני המאה השביעית/השלוש-עשרה ויורשיהם השתייכו לדרגות נחותות. סתירה זו לכאורה אפשר ליישב בהסבר

182 אל-נווי, מְגַ'סוּע, כרך א', 73-74; אבן תיימיה, מְסַלֵּק, 549.

183 אבן עאבדין, חאש'יה, כרך א', 77.

184 אבן עאבדין, נְסַאֵל, כרך א', 11.

185 Suhrawardy, "The Waqf", p. 330-331.

186 אבן עאבדין, נְסַאֵל, כרך א', 12.

שהמחנה שהכיר באג'תהאד של אל־ראזי ובהופעתו ההכרחית של מג'תהד בכל מאה, היה שונה במהותו מן המחנה שעובד את שיטת הדירוג של המשפטים והחיל אותו על קבוצות ייחודיות. המחנה הראשון, כפי שכבר ברור, כלל בעיקר את אנשי האסכולה החנבלית והשאפעיית, שעה שהמחנה השני הורכב בעיקר מאנשי האסכולה החנפית, שבהם תמכו במידה זו או אחרת אנשי אסכולת אל־מאלכי וכמה שאפעים. אין פלא, לפיכך, כי החנפים הם שהיו מעורבים ביותר בדירוג סכני של משפטים, בעיקר בתקופה מאוחרת יותר. זאת גם הסיבה לכך שהדיווחים המפורטים והמלאים ביותר על דרגות של משפטים (וספקאט כמובן הביוגרפי) נמצאים בחיבורים של חנפים.

בהיותם משוכנעים כי אין עוד בנמצא מג'תהדון, לא זו בלבד שחנפים ותומכיהם שללו ממלומדים מאוחרים את הוכות לעסוק באג'תהאד, אלא אף התעלמו מאג'תהאד שהתקיים בפועל.<sup>187</sup> דוגמה טובה לגישה זאת מצויה בחיבורו של אל־ג'בארתי, עג'אָאָב

187 גישה זאת חולה, ככל הנראה, בתקופה מוקדמת יותר. במסגרת דיון בארבע האסכולות כפי שהתמסרו עדי המאה השמינית/הארבע־עשרה, הובחן המלומד המאלכי אבן ח'לדון (מת 11405/808), כי המורכבות של התורות המשפטיות של האסכולות מנעה מאנשים לעסוק באג'תהאד וכי זאת הייתה הסיבה לכך שמלומדים קבצו שוובה על המוסלמים ללכת בעקבות האסכולות הממוסדות באמצעות כתיבתם של חכמי הלכה גדולים. "וזהו כל תורת המשפט על רגל אחת", טען אבן ח'לדון. "הכוונה היא זו ולא שום דבר אחר. אדם המתיימר היום לעסוק באג'תהאד עלול להוש מתוסכל וימצא עצמו ללא חסידים", אל־מַקְדָּמָה, 448, בתרגום רוזנטל, כרך ג', 8-9. אין ספק, כי אבן ח'לדון חשב על מג'תהדון עצמאיים ככותבו את הדברים. משום שהיה יודע לו היטב, כשם שהיה יודע היטב לכלל המשפטים, כי לא ייתכן שלמג'תהד מוגבל, או לזה הפועל במסגרת אסכולה מסוימת, יהיו חסידים. מן השימוש הכללי במושג אג'תהאד בחיבורו אל־מקדמה, נראה לי כי בשביל אבן ח'לדון, אג'תהאד התפרש אך ורק כאותו סוג של פעילות משפטית עיקרית שהתקיימה במהלך שלוש המאות הראשונות לאסלאם. ראו, למשל, מה יש לו לומר במקום אחר בהקדור: "תורתו של כל מייסד אסכולה נהייתה, בין חסידיו, תחום ידע בוכות עצמו. הם לא היו עוד במעמד שאפשר להם להויל אג'תהאד או קיאם. לפיכך, היה עליהם להסתמך על העקרונות המוסכמים (אל־אסול אל־מַקְדָּמָה) של מייסדי האסכולות שלהם, כדי לפתור בעיות (חדשות) על בסיס (קדמות) דומות להן, ולתתיד אותן מקבץ בשעה של אי־בהירות (תג'יז אל־מסאאל מי אל־אלהאק ותקריקא ענן אל־אִשְׁתִּיבָה). נדרש ידע מורש היטב כדי שאדם יוכל לעסוק בהיקש ובהתרה וליישם את התורה של בעל האסכולה שלו בהליכים כאלה כמיסב יכולתו. הפעלה של ידע זה הלכה למעשה היא הדבר שאליז מתכוונים בימינו כשמדברים על תורת המשפט" ואל־מקדמה, 449, בתרגום רוזנטל, כרך ג', 12. מתרגם חיבורו של אבן ח'לדון לאנגלית, רוזנטל, תרגם את המשפט "תג'יז אל־מסאאל [...] אִשְׁתִּיבָה" במשפט: "לנתת בעיות בתוך הקשרן ולתתידן כאשר הן מסתבכות" (בתרגומו, כרך ג', 13). בעיני אבן ח'לדון, אג'תהאד הוא, אפוא, הפעילות המשפטית המובילה לבניית אסכולה חדשה אשר בסופו של דבר תמשוך אליה חסידים. הגם שהליכים של התרת בעיות של הדוקטרינה ושימוש בהיקש לפתרון מקרים חדשים במסגרת האסכולה נחשבים לחלק מן המתודולוגיה הסוגית של אג'תהאד, אבן ח'לדון אינו רואה אותם כשייכים לאג'תהאד. בעיניו, קיאם ואג'תהאד מייצגים הרבה יותר מתהליכים אלה גרידא. אך בין שהוא מקבל את המינוח של עיקרי ההלכה הסוניים ובין שלא, זוהי צורה מוגבלת של אג'תהאד. יש בחלקם מקום להתפלא על כך שאבן ח'לדון ותקעש שמשפטים אינם יכולים לעסוק באג'תהאד שעה שזוהי עצמו הכיר היטב את שמם השוב ומלאכתם המוצלחת של מג'תהדון בני זמנו.

אל־את'אר, שנכתב בראשית המאה השלוש־עשרה/התשע־עשרה. בשפע ההערות הביוגרפיות שלו על משפטים שמתו במהלך המאה השתים־עשרה/השמונה־עשרה ניכר כי אל־ג'בארתי נזהר שלא להעניק תואר של מג'תהד לאיש מהם, הגם שמצת לשת תיאוריו זהים בעצם לתיאורים של אג'תהאד. על אבן אל־ניקיב (מת 1163/1769) מעיר אל־ג'בארתי, כי "הוא נהג לגבש פסקי הלכה בהסתמך על האינטליגנציה שלו ועל זיכרונו המצויין".<sup>188</sup> מה שמשפטים וקוקים לו, למעשה, כדי לעסוק באג'תהאד אינו אלא הכרה של שיטת היקש (קיאם), דבר המצריך אינטליגנציה ובקיאות רבה בקוראן ובסונה, שמצדה מצריכה גם זיכרון טוב. בהתייחסו למשפטים אחרים כאל־עקדי (מת 1134/1721), אל־מנופי (מת 1135/1722) וכן אבן עלי אל־כשבישי (מת 1134/1720), מעיר אל־ג'בארתי כי הם למדו בחריצות, הצטיינו בידע משפטי והפכו למשפטים מיומנים. עם זאת, אין אל־ג'בארתי רואה בהם מג'תהדון, אם כי הוא מודה שאל־כשבישי הביע דעות בלתי מקובלות בענייני משפט.<sup>189</sup> יתרה מזאת, אומרים, כי אביו של אל־ג'בארתי "זנח את העיסוק בתקליד" (אַרְתַּפֵּץ עַן חִלְדִּין אל־תַּקְלִיד) והצטיין, בין שאר הדברים, במדעי המשפט.<sup>190</sup> הלמדנות הייחודית שלו ויכולתו לגלות חוקים (כַּאֲבִי יִסְתַּבֵּט אל־פַּקָה) הקנו לו את התואר של מלומד גדול. בין חיבוריו המיוחדים הרבים מצויה מסה שבה דן בחוקיות של אמצעים וכלים שנוצרים על דרך החידוש.<sup>191</sup> למרות כל אלה, אל־ג'בארתי נמנע מלכנות את אביו מג'תהד. אין פירוש הדבר שכל בני דורו של אל־ג'בארתי לא היו מסוגלים לעסוק במלאכת האג'תהאד, ובוודאי שאין פירושו שלא הכיר את המושג מג'תהד, שכן השתמש בו כדי לתאר את אל־ח'לאעי, שהיה בן המאה השמינית/הארבע־עשרה.<sup>192</sup> מתקבל יותר על הדעת כי סברתו שמג'תהדון אינם

כדוגמת אל־קַכְבִּי ואל־קַלְקִי (מת 1403/805), שזכו להכרה כללית כמג'תהדון פי אל־מד'הב (אל־מקדמה, 449). על אל־סככי ואל־בלקיני ראו אל־סככי, טַבְקָאָת, כרך ו', 216-216; אל־סויסי, חֶסֶן, כרך א', 168 ואילך; גולדזיהר: "On Al-Suyuti", 84. אפוא, כי האופן שבו תפס אבן ח'לדון את השאלה הזאת הוא דוגמה מצוינת לגישה הכללית של המקלדון לסוגיה של קיום המג'תהדון. הוא ידע כי מייסדי האסכולות ואנשים בדרגתם אינם עוד בנמצא. הוא ידע עוד, שהמכונה של פרשנות התיק מסיכה למעול ללא הפסקה. אף על פי כן התלבס בשאלה איך ליישב עובדות אלה עם הרעיון ההולך ומתפשט שהמג'תהדון כלו מן הארץ. לפיכך נוח היה לו ואף מתאים לומר כי מלומדים בני זמנו אינם מסוגלים לאג'תהאד, תוך רמזיה לכך שמג'תהדון אינם קיימים עוד וכי פעילות המשפטים בני זמנו אין לה ולא כלום עם מלאכת (האג'תהאד). זאת, תוך העובדה שעיסוקיהם כללו שימוש בהיקש וסוגים שונים של פרשנות משפטית.

- 188 עבד אל־רחמן אל־ג'בארתי, עג'אָאָב אל־את'אר פי אל־תַּרְאָאָם ואל־אִח'בָּאר, 7 כריכים, (קהיר, 1958-1967), כרך ג', 41-42.  
 189 שם, כרך א', 186, 218-219; כרך ב', 28.  
 190 שם, כרך ב', 65-103, בעיקר 65.  
 191 שם, כרך ג', 88. על אִסְתַּבֵּט (הסקת מסקנות), אצל אבן עאבדין, נַסְאָאָל, כרך א', 31.  
 192 אל־ג'בארתי, עג'אָאָב, כרך ג', 67.

אמורים להיות בנמצא כלל גרמה לו להסס להשתמש במונח. בגישתו זו משקף אל-גיבארתי את העמדה החיובית הכללית של קהילת המשפטנים לתקליד, שהיה לעיקרון מרכזי ביותר בימיו.<sup>192</sup>

לירידה התלולה במספר המג'תהדון המוכרים לא הצטרפה ירידה מקבילה במספרן ובהשיבותן של בעיות חדשות שהתעוררו ונוקקו לאג'תהאד כדי לבוא על פתרונן. בתקופה זאת, במאות העשירית/השש-עשרה והאחת-עשרה/השבע-עשרה, התעוררו לא מעט בעיות הלכתיות חדשות שהיו מכריעות ביותר לחיים הכלכליים והחברתיים באימפריה העוסמאנית. את השאלות האלה יכלו לפתור אך ורק העולמא. בין העניינים שעוררו ויכוחים עזים<sup>193</sup> היו תוקף של חפצים ניידים, ובעיקר וקף של כסף מזומן, קפה, תרופות, סבך, מוסיקה ועניינים אחרים.<sup>194</sup> למעשה, העניינים האלה היו חשובים ושנויים במחלוקת עד כדי כך שכאטיב צ'לבי (Çelebi) מצא שאין מנוס אלא לכתוב חיבור שלם המציג את קווי המתאר של כל הסוגיות הללו.<sup>195</sup>

סוגיות אלה נעשו עניין לענות בו למשפטנים שונים שבוודאי לא היו מג'תהדון. יתרה מזאת, משפטנים אלה השתמשו ללא שמץ של היסוס בגזרה שווה ובהתמקות משפטיות שביססו על כתבי הקודש. במאה העשירית/השש-עשרה פרצה באימפריה העוסמאנית מחלוקת חריפה ביחס לתוקף של וקף בכסף מזומן. היות שלא הייתה כל ראייה כתובה מן הקוראן שהורתה כי הדבר חוקי או בלתי חוקי, ומאחר שגם בחדיית' מהימן לא נמצאה ראייה דומה,<sup>196</sup> נאלצו משפטנים עוסמאנים להיעזר בתורות קיימות ומבוססות של חכמי ההלכה המוקדמים ביותר, זופאר, תלמיד של אבו חניפה, היה, ככל הנראה, בן הסמכא המוקדם היחיד שהתיר וקף במוזמן. אך מסיבות שלא כאן המקום

192 אל-גיבארתי, ע'אאב, כרך ג', 67.

193 אל-שוכאני, אל-קול אל-מפיר פי א'דלת אל-אג'תהאד ואל-תקליד (קהיר, 1974), במקומות שונים; מוחמד אבן אסמאעיל אל-סנעאני, אףשאד אל-נקאד אלא ת'סיין אל-אג'תהאד (ביירות, 1970), במקומות שונים; שאה וואלי אללה, עקד אל-ג'יד (קהיר, 1965), במקומות שונים; G. H., *Jalbani, Life of Shah Waliyullah (Delhi, 1980)*, p. 56-57; אבן עאבדין, רסאאל, כרך א', 28.

194 Çelebi, *Balance*, 129; J. E. Mandaville, "Usurious Picty: The Cash of Waqf Controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), p. 295-304.

195 חסין אבן אסבנדר אל-רומי, רסאלה פי אל-ד'ח'אן, כתב יד, פרינסטון, אוסף גארט, מדור "יהודה", 3854, תיקים 2b-5a; מוחמד אבן מוסטפא אל-תארמי, רסאלה פי אל-ק'הות ואל-ד'ח'אן, כתב יד, פרינסטון, אוסף גארט, מדור "יהודה", 3223, תיקים 48b-49a, על הנושאים האלה ראו גם: Çelebi, *Balance* Chapters: II, III, V, VII, XII, XX; Mandaville, "Usurious Picty"

Çelebi, *Balance* 196

197 J. Schact, "Early Doctrines on Waqf", in *Mélange Fuad Köprülü* (Istanbul, 1953), p.

לדון בזה סיווגו חכמי הלכה חנפים מאוחרים את תורתו של זופאר כבעלת סמכות פחותה מזו של אבו יוסף ושל אל-שיבאני. כתוצאה מכך גזנחה תורתו של זופאר והפעולה של יצירת וקף במוזמן נקשרה תמיד לריביות, ולפיכך נתפשה כאסורה. הצורך למצוא צידוק חוקי למנהג העוסמאני של וקף במוזמן הביא את אבו אל-סעוד ואת באלי אפנדי להחיות את התורה השכוחה של זופאר.<sup>198</sup> אלא שכדי לעשות זאת לא היה די לצטט מחדש את הטיעון של זופאר בזכות עצמו, שכן טיעון זה כבר היה מקובל על הכל כחלש. היעדר ראייה כתובה כלשהי או אג'מאע על התוקף של וקף בכסף מזומן השאירו לאבו אל-סעוד ובני חבורתו את עקרון הקיאס כחלופה היחידה שעמדה בפניהם. וכך אמנם עשו, אם גם בצורה מגושמת למדי.<sup>199</sup> יריביו של אבו אל-סעוד השתמשו באותה שיטה ומצאו לעצמם סיוע בתורות של אבו חניפה ושל אל-שיבאני ובחומר מן החדיית'.<sup>200</sup> שיקול-דעת משפטי צרוף מצא ביטוי גם בנושאים אחרים שהבולטים בהם ביותר היו תרופות, קפה וסבך.<sup>201</sup> ייצוג נאה של הבעיות המשפטיות שדרשו פתרון באמצעות סוג זה או אחר של קיאס אפשר למצוא, כפי שכבר צוין, בשפע ספרות הפתאוא (פסיקות הלכה). אין זה בתחום מחקרנו לעסוק בחקר הפתוות האלה ודי בדוגמאות שהוכרנו קודם כדי להוכיח את טענתנו: הופעה של בעיות חדשות הייתה בלתי נמנעת אפילו בחברה שהתפתחה באסיות, והאג'תהאד היה השיטה היחידה (פרט לחוק העוסמאני) שבאמצעותה ניתן היה לפתור בעיות אלה.

בפועל המשיכו, אפוא, להשתמש במתודולוגיה של אג'תהאד, אך עשו זאת בלי לקרוא לדבר בשמו. משפטנים רבים הודו כי אי אפשר לוותר עליו, ואמנם כך היה, אך הם היו משוכנעים שאין אף משפטן בן זמנם שיש לו הכישרים למלאכה זו. רבים אחרים סברו כי העוסק באג'תהאד בתקופתם עושה מעשה כפירה, וכי זאת אמנות שרק האבות הראשונים יכלו לשכללה לכלל שלמות.<sup>202</sup> ואולם דעות אלה עוררו את חסידי האג'תהאד במאה השתיים-עשרה/השמונה-עשרה ובמאה השלוש-עשרה/התשע-עשרה להגיב בשפע של חיבורים שנושאים העיקריים היו התקליד והרעות שצמחו ממנו, וכן האג'תהאד כעיקרון משפטי שצווה משמים. בעלי החיבורים שיצאו בגד התקליד הגבירו עוד ועוד את המתקפות החריפות שלהם לא רק כנגד אלה שטענו כי מג'תהדון חלפו

198 Mandaville, "Usurious Picty", p. 299-304; Suhrawardy, "The Waqf", p. 388 ff.

199 לדוגמה, הטיעונים של באלי אפנדי אצל מגדויל, שם, Çelebi, *Balance*, p. 129; 303-301.

200 Çelebi, *Balance* p. 129.

201 ראו הטיעונים על התוקיות שבשימוש בחשיש אצל: רונטל, F. Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society* (Leiden, 1971), p. 105-130.

202 ראו אבן עאבדין, רסאאל כרך א', 28; אבן עבד אל-שכור, ע'ח, כרך ב', 399; אל-סנעאני, אףשאד, 2, 11-12; אל-סמהדי, אל-עקד אל-פריד, תיק 1776; אל-חוארמי, רסאאל פי אל-ק'הות, תיק 48b.

ועברו מן העולם וכי שערי האג'תהאד נסגרו, אלא גם כנגד עצם התקליד, שיישומו היה אז עניין מושרש עמוק בקרב הציבור הרחב (כולל מרבית האינטלקטואלים). הכותבים הבולטים ביותר בין אלה היו שאה ואליאללה (מת 1176/1762), אל-סנעאני (מת 1182/1768), אבן עבד אלי'והאב (מת 1202/1787), אבן קעמר (מת 1225/1810), אל-שוכאני (מת 1255/1839), וכן אבן עלי אל-סנוסי (מת 1313/1895).

במסגרת מאמר זה די אם נעסוק באל-שוכאני, שכתביו מייצגים, כך נראה, לא רק את המגמה הסונית הקלאסית שדגלה באג'תהאד, אלא גם את הדרגה הגבוהה ביותר שאליה הגיעה המחלוקת בין תומכי האג'תהאד לבין תומכי התקליד. אל-שוכאני הכיר בתקליד מהסוג שאסול אל-פקה התירו להדיוסות, אך בחל בתקליד של העולמא, תקליד שחייב קבלה של דוקטרינה נתונה ללא עוררין וכלי להתחקות אחר הראיות העומדות בבסיסה. בכל המקרים שבהם משפטן מבקש לקבל דעה משפטית של אחר, שומה עליו, אף אם אין הוא מג'תהד, לשאול גם מהן הראיות מן הכתובים המצויות בשורש הפסיקה.<sup>203</sup> אל-שוכאני מבכה את העיסוק המקובל בתקליד, אשר לדבריו הפך לגורמה שלטת שאין להפסיק אותה. כתוצאה מכך, כל ניסיון לטעון לזכות לעסוק באג'תהאד נתקל בהכרח בהתנגדות, בדברי גנאי ואפילו בהשמצה פומבית. לדעת אל-שוכאני, זאת הסיבה שבגללה נראה היה שהמג'תהדון נעלמו. קולם לא נשמע לא משום שנעלמו באמת, אלא משום שהיו מסתכנים לו עמדו על זכותם לעסוק באג'תהאד.<sup>204</sup> הגרסה בדבר סגירת שערי האג'תהאד, אומר אל-שוכאני, אינה אלא סימן אחד לטיפשותם של אותם מקלדון העוסקים בחיקוי עיוור שטענו כי לאחר המאות השישית והשביעית/השתיים-עשרה והשלוש-עשרה פסו מג'תהדון מן הארץ.<sup>205</sup>

כדי להוכיח שההפך הוא הנכון, חיבר אל-שוכאני חיבור ביוגרפי בן שני כרכים שנקרא אל-בדר אל-טאלע במחאסן מן בעד אל-ק'רן אל-סאבע, אשר בו היה יכול להוכיח כי לאחר המאה השביעית לאסלאם המשיכו מג'תהדון להתקיים ולפעול. עוד טען כי מלאכת האג'תהאד בדורות האחרונים נסתייעה בספרי הדרכה ערוכים היטב שהעמידו לרשות המשפטן פרטים ותומרים שלא עמדו לרשות המשפטנים במאות הקדומות יותר. למעשה היה זה טיעון נגדי כלפי המקלדון, אשר הצדיק את התקליד שלהם בטענה שמשמית האג'תהאד קשה ומורכבת לאין ערוך, בהיותה כרוכה, כמובן, בלימוד ובניתוח של הסקסטים וביישום העקרונות המתודולוגיים של עקרונות האסול.<sup>206</sup> כנגד השקפתם של המקלדון כי הושג אג'מאע בנוגע לסגירת שערי האג'תהאד

203 אל-שוכאני, אל-ק'רן, 7.

204 שם, 21-24, 31.

205 אל-שוכאני, אל-בדר, כרך א', 2.

206 אל-שוכאני, ארשאד, 256, וכן בחיבורו אל-בדר, כרך א', 3.

ולהיעלמות המג'תהדון, הסביר אל-שוכאני כי באג'מאע שוקלת רק דעתם של המג'תהדון: מאחר שברור שהטוענים לקיומו של אג'מאע על סגירת השערים רואים עצמם כמקלדון, יש משום פרכה מ'ג'יה ו'ג'יה בטענה שהמג'תהדון הגיעו לכלל אג'מאע על כך שאין בנמצא מג'תהדון.

סיכום

מחקר זה הראה שבתיאוריה המשפטית של האסלאם הוכר האג'תהאד כאמצעי שאי אפשר לפעול בלעדיו בענייני הלכה ומשפט, שכן הוא היה האמצעי היחיד בידי המוסלמים לקבוע עד כמה מעשיהם מקובלים על אלוהים. כדי לאפשר את מלאכת האג'תהאד די היה ברמה מינימלית של ידע משפטי, וכל מג'תהד שיצא מגדרו כדי לנסח פסקי הלכה היה ראוי לגמול משמים, ללא קשר לתוצאת האג'תהאד, אם נכונה הייתה ואם שגויה. הרעיון של סגירת שערי האג'תהאד, או הסברה שהמג'תהדון אינם קיימים עוד, לא עלו במהלך חמש מאות השנים הראשונות לאסלאם. הדבר עולה בקנה אחד עם העובדה שהחשיבות המעשית והתיאורטית של אג'תהאד לא פחתה במשך תקופה זאת: אג'תהאד ומג'תהדון התקיימו בתחום המשפט ונדרשו בדרגים הבכירים ביותר של הממשל. העובדה שהאג'תהאד היה עמוד התווך של הדוקטרינה המשפטית הסונית התבטאה בכך שכל הקבוצות שדחו עיקרון משפטי זה הוצאו אל מחוץ למחנה הסונה.

המחקר הראה עוד כי המחלוקת על האג'תהאד ועל שאלת קיומם של מג'תהדון החלה, בצורתה הראשונית, רק בראשית המאה השישית/השתיים-עשרה. במשך המאות הבאות, חילוקי דעות בין המשפטנים שצברו תאוצה בשל עמימות המינוח המשפטי מנעו כל אפשרות להגיע להסכמה כללית על היכחדות המג'תהדון ועל סגירת שערי האג'תהאד. ההסכמה הכללית סוכלה על ידי שלושה גורמים מרכזיים נוספים: ראשון לסדר ולחשיבות הוא קיומם הרצוף של מג'תהדון בעלי שם עד למאה העשירית/השש-עשרה. אמנם מספר המג'תהדון ירד במידה ניכרת לאחר תקופה זאת, אך הדרישה לעסוק באג'תהאד חודשה במרץ על ידי מתקני דת טרוס-מודרניים. הגורם השני הוא המנהג המוסלמי לבחור בפרוס כל מאה חדשה מג'רד חדש. ייתכן אמנם שהמנהג לא זכה לתמיכה מלאה מצד כל קהילת המשפטנים, אך הוא הוכיח כי היה לפחות מג'תהד אחד בכל מאה שנים. הגורם השלישי היה ההתנגדות של האסכולה החנבלית שנתמכה בידי משפטנים שאפעים רבי השפעה, אשר בתמיכתם לא זו בלבד שהוסיפו משקל משמעותי לטענה החנבלית כי מג'תהדון היו ופעלו כל העת, אלא גם החלישו את הקואליציה של המשפטנים החנפים והמאלפים.

המסקנה כי שערי האג'תהאד לא נסגרו מחייבת הערכה מחדש של כל מה שנתפס

ואל ב. חלאק

בעינינו עד כה כהיסטוריה המשפטית של האסלאם. רציפות האג'תהאד לאורך כל ההיסטוריה האסלאמית מרמזת שאכן היו התפתחויות במשפט הפוויטיבי, בתיאוריה המשפטית ובגוף הפוסק. רק באמצעות מחקר כרונולוגי של כתבי המשפטנים אפשר לעקוב אחרי התפתחויות אלה ולהרכיב תמונה מדויקת יותר של ההיסטוריה המשפטית של האסלאם.

מאנגלית: מיכל סלע

רשימות ביקורת