

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

מוחמד אל-עטאונה

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

מבוא

ערב הסעודית הנה מדינת הלכה, שההלכה האסלאמית (השריעה), בעיקר זו התנבילית והאבית, היא החוק הרשמי שלה. אין בערב הסעודית רשות מחוקקת – פרלמנט או אספה לאומית – מאחר שהדוקטרינה הוהאבית איננה מכירה בחוקים שמחוץ לשריעה, בטענה שחוק המדינה – כפי שהפקהא מפרשים אותו – נמסר בהתגלות ואינו מעשה

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

ידיהם של בני תמותה (Solaim 1970: 1). לפיכך, מונחים כמו חוק (קאנון) ומחוקק (מִשְׁרֵעַ) אינם חלק מן המינוח המשפטי הסעודי, מאחר שיש להם משמעות של חקיקה סטוטורית (וְדִעָה), על כל האסוציאציות השליליות הנלוות אליה. במקומם מקפידים להשתמש במונחים חלופיים כמו תקנה (נִזָּאם) וצו (מֶרְסוּם), שלכאורה באים להשלים את השריעה ולא לדחוק את רגליה (אבן זַפִּיר 1999: 1: 65; עבד אל-ג'ואד 1977: 13, 22; Anderson 1976: 185).¹

אופייה ההלכתי של המדינה הסעודית הוא למעשה תוצר של מסורת רבת שנים. ככלות הכול, מדינה זו הנה גלגולה השלישי של המדינה הוֹהֶאבִית שנוסדה במאה השמונה-עשרה מכוח הברית שנכרתה בין שיח' מוחמד אבן עבד אל-והאב, אבי התנועה הוֹהֶאבִית (נפטר ב-1792), לבין מוחמד אבן סעוד, אמיר דרעייה. ברית זו הניחה את היסוד להסדר הסעודי-והאבי הקלאסי, אשר הוליד את הנוסחה של עולמא-אומרא (העולמא הם בני אֶל-שיח' ממשפחת עבד אל-והאב, והאומרא הם בני אֶל-סעוד).² הסדר זה קבע שהמדינה הסעודית-והאבית תהיה מדינה תאוקרטית שבה תיושם השריעה כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנתו של אבן עבד אל-והאב. בתמורה הכירו הוֹהֶאבִים בלגיטימיות של המעורבות הפוליטית הסעודית על פי המודל של המדינה האסלאמית הקלאסית,³ וכן הכירו בסמכותם הבלעדית של הסעודים בעניינים אזרחיים. האחרונים, מצדם, העניקו את תמיכתם הפוליטית ובכך תרמו את חלקם לחיזוק הוֹהֶאבִי כתנועה דתית אידאולוגית (Al-Yassini 1985: 23-25).

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

ההלכה האסלאמית איננה שייכת לחבל ארץ זה או אחר. היא טובה לכל זמן ולכל מקום, ואין היא מעכבת את הקדמה כפי שטוענים אחדים. היא מכילה מכל טוב, באופן הנגלה ביותר ובתחומי החיים השונים, הן בתחום

1 על חקיקה באסלאם, ראו: Al-Maududi 1967: 73-97.

2 על ברית זו, ראו: Crawford 1982; Wenner 1975.

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

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

הבריאות, החקלאות, הצבא, והן מבחינות רבות אחרות. לכן ההלכה האסלאמית מבהירה לנו את דרך המלך, אם נדבק בה לא יהיה מענייננו מה שיאמרו האחרים (אל-קאסמי 1999: 8).

המחצית השנייה של המאה העשרים, בעיקר החל משנות השבעים, הייתה תקופה רגישה וחשובה בהיסטוריה המודרנית של המדינה הסעודית. תקופה זו התאפיינה בתמורות ובמתחים גאו-פוליטיים אזוריים ופנימיים. במישור החיצוני, נאלצה המדינה הסעודית להתמודד עם אתגרים פוליטיים חיצוניים החל מהסוציאליזם הנאצריסטי, עבור במהפכה של ח'ומייני באיראן וכלה במלחמת המפרץ. במישור הפנימי, הייתה זו תקופה של פיתוח מואץ ושל מודרניזציה שנבעו במישורין מהתרחבות תעשיית הנפט ומהמפגש הבין-תרבותי בין המדינה הסעודית למדינות במערב. הדבר התבטא בתגופת בנייה, פיתוח, עיור ועלייה ברמת החיים של הפרט, שהתרחשו בד בבד עם תהליכים של התחדשות ושינוי – במשק, בחברה, בחינוך ובמסד השלטוני – תהליכים אשר חוקרים אחדים תיארו מאוחר יותר כתהליכי חילון של המדינה (Vogel 1999: 719; Al-Yassini 1985: 97-104).⁵ תמורות אלה, שהיו מרחיקות לכת מבחינת אופייה ההלכתי של המדינה, יצרו מתח בין קבוצות חברתיות שונות שניתן לסווגן לשתי קטגוריות עיקריות: הראשונה – קבוצת אינטלקטואלים מודרניסטים, אשר היוותה חלק מתנועה אינטלקטואלית מודרניסטית רחבה בעולם הערבי, שקראה למודרניזציה של המדינה באמצעות רפורמות חברתיות-כלכליות-פוליטיות. השנייה – קבוצה מסורתית שצמחה בעיקר מתוך חוגים והאבים אורתודוקסים שמרניים, שלימים היוו אופוזיציה אקטיבית למשטרה של המונרכיה הסעודית. קבוצה זו פעלה מתוך השראה דתית וקראה לדבקות בעקרונות דתיים-פונדמנטליסטיים שלא עלו בקנה אחד עם שינויים ועם רפורמות חברתיות המכוונים לבסס סדר חברתי חדש (Nehme 1994: 938-939).⁶ קבוצה זו התנגדה לפיכך לכל פגיעה באופי ההלכתי של המדינה, ובעיקר באופי הוהאבי-פוריטני, כפי שהוא מתפרש במקורות הקלאסיים. שיאה של התנגדות זו בא לידי ביטוי במרד האַחְ'וּאן בשנת 1979, ובטענה שהסעודים ויתרו על שלטון ההלכה לטובת מודרניזציה פרו-מערבית של המדינה.⁷ המתחים הפוליטיים והחברתיים בין קבוצות אלה יצרו בסעודיה מציאות חברתית-פוליטית הטרוגנית סבוכה שבה מתקיימות, בעת ובעונה אחת, לפחות שתי השקפות עולם אידאולוגיות בעלות אוריינטציות שונות, שלעתים קרובות אף היו סותרות. כך

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

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

⁷ בשנת 1979 השתלטה קבוצה פונדמנטליסטית בשם ה"אַחְ'וּאן" על מסגד הפְּעֵבָה והנהיגה מרד נגד השלטון. על כך: Kechichian 1986: 53-71.

תיאר פנדי מאמון (Mamoun) תופעה זו מאוחר יותר: "In Saudi Arabia different times and different places exist at once. Saudi Arabia is both a premodern and a postmodern society" (Mamoun 1999: 6).

מציאות זו אילצה את השלטון הסעודי לנקוט גישה "מאזנת", שבאמצעותה ניתן לגשר בין האופי ההלכתי המסורתי-שמרני של המדינה לבין העובדה שהיא חלק מעולם מודרני העובר תהליכים של גלובליזציה. גישה זו התבטאה בעיקר בשימוש הנרחב בדוקטרינה המסורתית של סִיאסַה שְרַעִיָה, שהייתה המכשיר ההלכתי החשוב ביותר בידי השליט המוסלמי לניהול ענייני המדינה בחסותה של השריעה. באמצעותה רשאי השליט, באופן לגיטימי, להתקין תקנות מנהליות לפי שיקול דעתו בשים לב לטובת הציבור, ובלבד שלא תהא פגיעה מהותית בשריעה. על חשיבותה של סִיאסַה שְרַעִיָה בערב הסעודית הצביע פרנק ווגל בעבודת הדוקטורט שלו, ומאוחר יותר בספרו, על מערכת המשפט במדינה זו (Vogel 1999; 2000). ווגל קובע שהגדרתה ההלכתית של סִיאסַה שְרַעִיָה בערב הסעודית מניחה בסיס רחב ביותר לחקיקה על ידי המלך בתמיכתם של המקורות הטקסטואליים: "This is the broadest, freest statement of law-making possible consistent with the upholding of the revealed texts" (Vogel 1999: 719). מאמר זה ינסה להתחקות אחר משמעותה ואחר אופן יישומה המודרניים של הדוקטרינה המסורתית סִיאסַה שְרַעִיָה, שהייתה אחד ממושגי היסוד החשובים של השלטון באסלאם הקלאסי והפכה לאמצעי מתודולוגי ראשון במעלה בניהול המדינה והחברה בערב הסעודית המודרנית. טענתי המרכזית היא שהדוקטרינה המסורתית של סִיאסַה שְרַעִיָה משמשת בסעודיה מכשיר הלכתי שלטוני חשוב ביותר לשימור אופייה ההלכתי-תאוקרטי, ובעיקר הוֹאֵאבִי, של המדינה, בד בבד עם סיגול המערכת הנורמטיבית והמוסדית של תאוקרטיה זו לתנאים של מדינה הנקראת להתמודד עם אתגרי המודרנה.

מסרת מאמר זה היא אפוא כפולה: להאיר את המשמעות ההלכתית המודרנית של סִיאסַה שְרַעִיָה כפי שזו מתבטאת בהגותם של העולמא הסעודים המודרניים, ולבחון את אופן השימוש בה כמכשיר שלטוני לעריכת רפורמה ושינויים בחסות השריעה. באמצעות דיון תאורטי במשמעות המושג והתבוננות אמפירית באופן יישומו בערב הסעודית, אבקש להראות כי דוקטרינה זו משמשת כלי ראשון במעלה לייצוב השלטון והחברה במדינה. הדיון יתמקד בבחינת שיתוף הפעולה בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי בשלוש רמות שונות: האחת, ניתוח מתודולוגי של החקיקה הרפורמית, בעיקר זו החברתית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בצווים מלכותיים מצד אחד ובפסיקה הלכתית (אֶפְתָא) מצד אחר – שני כלים לשינוי אשר שימשו כמתודות שהשלימו זו את זו. השנייה, מתן הכשר הלכתי לחידושים טכנולוגיים ואחרים אשר לעתים קרובות נראה כי הם סותרים את ההלכה. בהקשר זה ייבחנו שלושה מקרי בוחן: הטלוויזיה, הביטוח לסוגיו והבנקים.

השלישית, ניתוח פסיקות הלכתיות (פְּתָאוּא) אשר נפסקו במגמה לספק לגיטימציה הלכתית לפרקטיקה שלטונית פוליטית. בהקשר זה ייבחנו שתי פתוות מפורסמות: הראשונה היא הפְּתָאוּא שניתנה בעקבות מרד האֶחְוָאן וההשתלטות על המסגד בפְּעָבָה בשנת 1979, והשנייה היא הפְּתָאוּא שניתנה בעקבות פרוץ מלחמת המפרץ וכניסתם של חיילים אמריקנים לתחום המדינה הסעודית.

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

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

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

כדי לעמוד על חקר הדוקטרינה של סיאסה שְׁרַעִיה כמונח הלכתי משפטי, די להצביע

8 ראו: Al-Yassini 1984: 29-63; Layish 1986: 53-71; Kechichian 1985: 37-50; Bligh 1985: 1985.

על התייחסותו המינורית של ווגל, שהנה חלק מנרטיב שעסק במערכת המשפטית הסעודית, כמאפיינת את מצב המחקר המערבי בנושא זה.⁹ ואכן, לא נקרה בדרכי כל מחקר העוסק בסיאסה שרעיה כסוגיית דיון מרכזית. קיימים מספר חיבורים בספרות האסלאמית הדנים בשלטון על פי התאוריה של המדינה האסלאמית הקלאסית בכלל ובסיאסה שרעיה כמונח הלכתי-משפטי בפרט. הבולטים בחיבורים אלו הם אלה של אבן תימיה ושל תלמידו אבן קיים אל-ג'ווזיה בספרות הקלאסית, וחיבוריהם של יוסף אל-קרדאוי, עבד אל-פתאח עמרו, ועבד אל-והאב ח'לאף הנחשבים לבולטים בין המחקרים המודרניים. המשותף לחיבורים אלו הוא שמרביתם דנים במשמעותו הקלאסית של המונח, למעט ספרו של עמרו העוסק ביישום הדוקטרינה של סיאסה שרעיה בדיני האישות במשפט הירדני.¹⁰

סיאסה שרעיה: הגדרה ותולדות המונח

סיאסה שרעיה במקורות הקלאסיים

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

הדוקטרינה של סיאסה שרעיה מוכרת במקורות האסלאמיים הקלאסיים שנושאים השלטון באסלאם. פקאה מוסלמים כמו הפקיה השאפעי אל-מאורדי (נפטר ב-1058) והפקיה החנבלית אבן אל-פרא (נפטר ב-1066) עסקו בפילוסופיה המדינית האסלאמית והכתירו את חיבוריהם בכותרת דיני השלטון (אחכאם סלטאניה). עיקר עיסוקם היה במהות השלטון האסלאמי ובניהול ענייני האומה באמצעות הדוקטרינה של סיאסה.¹¹ חיבורים אלו, בדומה למקורות קלאסיים נוספים, הגדירו את הדוקטרינה המסורתית של סיאסה שרעיה כ"מקור חקיקה משלים" (מסדר תשריע תפע). הגדרה זו מגבילה למעשה את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה למקרים שאין להם סעד במקורות

9 ראו: Coulson 1964: 129, 179; Schacht 1964: 12.

10 ראו: ח'לאף 1989; עמרו 1998; אל-קרדאוי 1998.

11 ראו הערה 3.

ההלכתיים. יחד עם זאת, הם הכירו בסמכותו הרחבה של השליט – אשר ניהן, תאורטית, בכישורים מוסריים ומשפטיים (ומוכר כמג'ת'הד) – להתקין תקנות ולהסדיר עניינים ציבוריים במטרה לשרת את האינטרס הציבורי הכללי (אל-מַלְחָה אל-עאמה), ובלבד שלא תהא פגיעה בשריעה (Anderson 1976: 12; Schacht 1964: 54).¹²

יסודותיה של דוקטרינת סיאסה שרעיה הוכרו במתודולוגיה המשפטית הקלאסית ותוארו כדלקמן: היסוד שמשמעותו לבקש את הטוב, להתכוון לטוב יותר (אֶסְתַּחְסָאן); טובת הכלל ללא שום הגבלה (אל-מַלְחָה אל-מַרְסֵּלָה), עיקרון המקביל לדיני היושר (equity) המוכרים במשפט האנגלי; סיפוק אמצעי לפתרון סוגיות שרעיות השנויות במחלוקת (סֵד אל-דִרְיעָה); מנהג המקום (עֶרֶף); התחשבות בתוצאות המעשים (אֶתְפָּאָר מַאֲלָאֵת אל-אֶפְעָאֵל); גילוי "כוונותיה" של השריעה או ההתחקות אחרי הפרשנות הנכונה שלה (מַקְאֵד אל-שריעה); התחשבות במחלוקות בעניינים שרעיים (מַרְאעָאֵת אל-חִ'לָּאֵף) (אבו זהרה 1957: 65-75; עמרו 1998: 5; אל-קרדאוי 1998: 32-34).

למעשה, באמצעות יסודות אלו אישרו כל האסכולות את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה, אם כי במגבלות ובסייגים מסוימים שבאו לידי ביטוי בהיקף הסמכויות שהוענקו לשליט. בין המשפטנים היו שהרחיבו את השימוש, כמו מאלכ אבן אנס וכמו פִּקְהָא חנבלים ושאפעים מאוחרים יותר, והיו שהגבילו אותו, כמו אל-שאפעי, אחמד אבן חנבל ואבן חזם (עמרו 1998: 36). על פי עקרון האֶסְתַּחְסָאן – עקרון משפטי מוכר באסכולה החנפית – רשאי השליט, או מי שמוסמך לכך על פי השריעה, לחרוג מן הדין המשתמע ישירות מדברי הקוראן במקרים מסוימים, המוגדרים היטב, שבהם עלול דין זה להוביל לתוצאות בלתי רצויות, לטובת דין שהוא צודק יותר מבחינת תוצאותיו (אבו זהרה 1957: 252). ברם, אסכולה זו נחשבת לאחת האסכולות המצמצמות ביותר את הסמכויות המוענקות לשליט באמצעות הדוקטרינה של סיאסה שרעיה. הדבר מתבטא בעיקר בהגותו של אבן עאבדין (נפטר ב־1836), שהגביל את סמכותו של השליט במסגרת דוקטרינה זו לעונשים דיסקרציוניים (תְּעוּזִיר) בלבד (אבן עאבדין 1967: 3; 148).

בדומה לעיקרון האֶסְתַּחְסָאן קיים עקרון האֶסְתַּסְלָאֵחַ המוכר באסכולה המאלפית. עיקרון זה מתיר למי שסמכות העשייה מופקדת בידיו להשתמש בכישוריו השכליים לשם פיתוח משפט שמוטיבציה חברתית תועלתנית עומדת מאחוריו ומנחה אותו. בהסתמך על עיקרון זה הוכרו סמכויות רחבות של השליט באסכולה המאלפית. הדבר בא לידי ביטוי בהגותו של אבן פרחון (נפטר ב־1379), איש הלכה מאלפי, שהגדיר את עשייתו של השליט במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שרעיה כ"חשיפת העוונות" (אל-כִּשְׁף עַן

12 ראו גם: עמרו 1998: 28; אל-קרדאוי 1998: 27-29.

אל-מזאלם) (אבן פרחון ללא שנה: 110). הוא ראה בחשיפת האמת את תכליתה של סיאסה שרעיה והדגיש את מעשיו של השליט במסגרת הרתעה ומניעת עוונות. על פי אסכולה זו הוכרו פסיקותיו של השליט בעניינים הקשורים לדין הפלילי על כל סוגיו השרעיים (חדוד, קסאס ותעזיר), להבדיל מהאסכולה החנפית שהגבילה את העיסוק לענישה דיסקרציונית (תעזיר). אל-שאטבי (נפטר ב-1370), שנמנה גם הוא עם האסכולה המאלכית, מצדד בהענקת סמכויות רחבות לשליט במסגרת דוקטרינה זו. טענתו המרכזית היא שאין הטלת חובה (תכליף) ללא אג'תהאד. לדידו, החידושים ואתגרי הזמן המשתנים מחייבים מתן תשובות וכלים מתחדשים ליישום אותה חובה. אי לכך, יצירת כלים שרעיים חדשים היא כורח המציאות ותנאי להטלת תכליף (עמרו 1998: 31).

השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה זכה לתמיכה מפקהא שאפעים באמצעות יישום העיקרון של "כוונותיה של השריעה" (מקאסד אל-שריעה) (אל-ח'טיב 1958: 183). לשם דוגמה, בספרו קואעד אל-אחכאם פי מטאלח אל-אנאם, טוען אל-עז אבן עבד אל-סלאם (מלומד שאפע, נפטר ב-1240) שחובתו של השליט או המוסמך מטעמו היא להתחקות אחר כוונות (מקאסד) השריעה במגמה לשרת את טובת הכלל (אבן עבד אל-סלאם 1968: 2: 189). טענה זו זכתה לתמיכה בקרב מלומדים שאפעים אחרים, אשר הציגו עמדות בזכות פרקטיקת האג'תהאד המוכרת במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שרעיה, אם כי הקפידו לקרוא לה מַסְלַחַה (אל-דמשקי 1937: 48; אל-שראזי ללא שנה: 2: 220, 234). ראוי לציין שעמדותיהם של המלומדים השאפעים המאוחרים היו שונות מאלה של מורם אל-שאפע, שלא הכיר בפרקטיקת האג'תהאד מחוץ לשורשי ההלכה והגדיר את האג'תהאד של השליט במסגרת שורש ההלכה הרביעי, ההיקש האנלוגי (קיאס) (אל-שראזי ללא שנה: 2: 220, 234; אל-דמשקי 1937: 2: 82; אל-ח'טיב 1958: 3: 129).

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

תלמידו של אבן תימייה, אבן קיים אל-ג'ווזייה (נפטר ב-1350), הלך בדרכו ואף התיר שימוש נרחב יותר בדוקטרינה של סיאסה שרעיה באמצעות אותו מנגנון של מַסְלַחַה. הדבר התבטא בקביעתו של אבן קיים אל-ג'ווזייה בלשון זו: "כל מקום שנמצאת

בו המִסְלָחָה – שם החוק האלוהי" (אֵינֵמָא כְּאַנְתְּ אֶל־מִסְלָחָה פְּתִימָ שְׂרַע אֱלִלָה). הוא הגדיר סיאסה שְׂרַעִיה כ"ציוני דרך" (עֲלָמָאֵת וְאַמְאָרָאֵת) שבאמצעותם מתגלה הצדק של האל ושל נביאו. בספרו אֶעְלָאֵם אֶל־מִוְקַעִין מדגיש אבן קיים אל־ג'ווזיה את ההיקף הנרחב של סמכויות האמאם בכפוף לעיקרון של המִסְלָחָה, ומביא דוגמאות לכך מהסִחָאבָה (אבן קיים אל־ג'ווזיה 1973: 374). גישתו מזכירה במידה רבה את גישתו של אבן פרחון בספרו תַבְּסִרַת אֶל־חֻכָּאֵם.

תמיכה בדוקטרינה של סיאסה שְׂרַעִיה נמצאת בהגותם של חנבלים אחרים כמו אבן עקיל החנבלי (נפטר ב-1119), שהכיר בשיקול דעת נרחב של השליט. הוא הגדיר אותה כך: "מה שמקרב את האנשים לצדק ומרחיק אותם מהשחיתות, גם אם אינו בא באמצעות הנביא או באמצעות המלאך" (מָא כְּאַנְ פְּעִלְן יְכֻנְ מַעָּה אֶל־נָאֵס אֶקְרַב אֱלָא אֶל־סִלָּאֵת וְאַבְעַד עֵן אֶל־פִּסָּאֵד, וְאַן לֹם יִדְעָה אֶל־רִסוֹל וְלֹא נִזַּל בָּהּ וְחִי) (עמרו 1998: 35; אל־קרדאוי 1998: 33).

סיאסה שְׂרַעִיה בהגות הסלפית

את הדוקטרינה של סיאסה שְׂרַעִיה ייצגו בצורה הטובה ביותר אבות תנועות הסלפיה, כמו מוחמד אבן עבד אל־והאב (נפטר ב-1792), אבי התנועה הסלפית הוהאבית, מוחמד עבדה ורשיד רלא במצרים. משנתו הפוליטית של מוחמד אבן עבד אל־והאב הושפעה מאבן תימייה ובמיוחד מספרו אל־סיאסה אל־שְׂרַעִיה פִּי אֶסְלָאֵח אֶל־רֵאעִי ואל־רְעִיה (אל־סלמאן 1988: 59; 66; Schacht 1964). אנו למדים זאת מהאופן שבו הגדיר אבן עבד אל־והאב את תפקידם של העולמא במדינה האסלאמית – הגדרה המושתתת בצורה מובהקת על זו של אבן תימייה. אבן עבד אל־והאב חילק את ההגמוניה השלטונית במדינה בין העולמא, שהגם בני סמכא בענייני משפט וידע הלכתי (פְּקָה), לבין האומַרָא (השליטים), האמורים לשלוט בעצה אחת ובשיתוף פעולה איתם. בכך, וכן בהסתמכו על משנותיהם של קודמיו – בעיקר אבן תימייה ואבן קיים אל־ג'ווזיה – המשיך אבן עבד אל־והאב לתמוך ביישום הדוקטרינה של סיאסה שְׂרַעִיה במובן הרחב שלה. הוא קישר אותה לעיקרון האֶגְ'תָּהָאֵד, הנחשב לאחד מעקרונות היסוד של הפילוסופיה הדתית הוהאבית, שבא במקום החיקוי (תְּקָלִיד) (אל־סלמאן 1988: 92–101). אולם אבן תימייה ומוחמד אבן עבד אל־והאב לא סיפקו מודל מפורט לשיתוף הפעולה בין העולמא לשליטים, ותיחום הגבולות בין שתי הקבוצות לא היה ברור. נוסחה זו, שהאבות הוהאבים הקדמונים קבעו, מהווה בסיס למערכת היחסים בין שני הממסדים, הפוליטי והדתי, בערב הסעודית המודרנית, אם כי ב"כללי המשחק" חלו תמורות ושינויים המתבטאים בחלוקת הסמכויות בין שתי הקבוצות.

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

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

סיאסה שרעיה במשנתו של המופתי הסעודי עבד אל-עזיז אבן באז

אבן באז הכיר בסמכויותיו ההלכתיות הרחבות של השליט לחוקק חוקים ולערוך שינויים לפי שיקול דעתו, בתנאי שלא תהא במעשיו סתירה לשריעה. עמדתו זו באה לביטוי בפיתוח ובמקומות רבים בהגותו. דוגמה לכך מצויה בדיון שנערך במסגד פַּיִסַל בן תורפי בריאד, שבמהלכו הדגיש אבן באז את חובת הציות לשליטים ולעולמא, בתנאי שאין דבריהם מנוגדים לשריעה. הוא נימק את דבריו בכך שחובת הציות משרתת את העיקרון של טובת הכלל (אל-מַסְלַחַה אל-עאמה). לדידו, תפקידם של העולמא במדינה

¹³ על סיאסה שרעיה במשנתם של הוגים מודרניסטים, ראו: אל-דריני 1982; ח'לאף 1989.

האסלאמית הוא ביאור רצונותיו של האל באמצעות ניתוח של דבריו ופירושים, ותפקידם של האומרא ליישם את רצונותיו אלו (אבן באז 1997: 7: 115-122).¹⁴ על עמדתו של אבן באז כלפי יחסי שליט-נשלט וכלפי היקף סמכויותיו של השליט במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שרעיה לומדים גם מפסקי ההלכה (פִתְאֵא) שלו. להלן נדון באחת הפְּתוּתֹת החשובות והמפורסמות בהקשר זה:

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

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

14 ראו: אל-שרק אל-אֶוְסַט, 5 במאי 1993.

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

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

17 קוראן: 56: "בשורת הנשים", פסוק מס' 59.

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

סיאסה שרעיה כמכניזם שלטוני בערב הסעודית

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

אי לכך, אין ספק שלפְתוּא היה תפקיד מכריע ביישום של סיאסה שרעיה כשיטה הלכתית לניהול ענייני המדינה והחברה. המשטר הסעודי היה ער לחשיבותם של העולמא

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

בכלל ושל המופתים, נותני חוות הדעת ההלכתית, בפרט, והוא ניסה למסדם, לשלבם בשלטון, ובכך להפוך אותם לשותפים מלאים לכאורה באחריות למדיניות ולהכרעות הפוליטיות. בשנת 1975, למשל, התקבלו חוקי יסוד לארגון מחדש מקיף בממסד הדתי הסעודי, לרבות בבתי הדין השפיעים. הציפייה הייתה שמוסדות אלו במתכונתם החדשה ימלאו תפקיד קונסטרוקטיבי בהתאמת השריעה לצורכי הזמן (עבד אל-ג'ואד 1977: 145; ליש 1986: 106; 36; Mamoun 1999). במסגרת הרפורמה בממסד הדתי הוגדרו תפקידיהם של העולמא מחדש באופן שהדגיש את היותם חלק מהמנגנון השלטוני של המדינה. בעקבות כך הוקמו גופים חדשים כגון "ועדות מוסר ומשמרות צניעות" (לג'אן אל-אמר באל-מערוף ואל-נהי ען אל-מנכר), "מועצת האפתא העליונה" (מדיירת אל-אבחאת' אל-דיניה שאון אל-אפתא ואל-דעוה ואל-אךשאד), "לימודי דת" (אל-תעלים אל-דיני), "פעילות מיסיונרית אסלאמית (דעוה) בתוך ערב הסעודית ומחוץ לה" (אל-נעז ואל-אךשאד אל-אסלאמי דאח'ל וח'ארג' אל-ממלכה אל-ערביה אל-סעודיה), "הפיקוח על לימודי הבנות" (אל-אשראף עלא תעלים אל-בנאת), "הפיקוח על המסגדים וההקדשים" (אל-אשראף עלא אל-מסאג'ד ואל-אוקאף), "הפצת האסלאם והטמעת הכבוד הסעודי בעולם באמצעות אגודת הצעירים המוסלמים וארגון הנוער המוסלמי העולמי" (נשר אל-אסלאם ותריסח' אל-היבה אל-סעודיה פי אל-מקאמאת אל-דוליה, ען טריק אל-מנזמאת אל-אסלאמיה, מת'ל ראבטת אל-מאתמר אל-אסלאמי ומנזמאת אל-שבאב אל-אסלאמי אל-עאלמי) (Al-Yassini 1985: 77; Al-Farsy 1978: 67).

בין מוסדות אלו נחשבת "מועצת האפתא", אשר בראשה עמד אבן באז (החל מ-1975), לאחר הממסדים הדתיים החשובים ביותר המספקים לגיטימציה לפרקטיקה השלטונית הפוליטית. בפועל הייתה מועצה זו חלק מהמנגנון השלטוני במדינה והייתה כפופה ישירות למלך, בהיותו ראש הממשלה. בין תפקידיה שימשה גורם מתווך בין השלטון לחברה, בכך שנתנה "פירוש הלכתי" למהלכי רפורמה ולשינויים חברתיים ופוליטיים. כן עסקה המועצה בהפצת הרעיונות הפוריסניים של הדוקטרינה הוהאבית, באמצעות חוגי תועמלנים והכשרת מתנדבים שעסקו ב"דעוה" ובקידום רעיונות אלה (Al-Yassini 1985: 80-81). לאמתו של דבר, ייעודה העיקרי של מועצה זו היה הדגשת הלגיטימיות ההלכתית של העשייה הפוליטית של המלך, והאדרת הדבקות, כביכול, של בית המלוכה בעקרונות הוהאביים הפוריסניים מבית מדרשו של מוחמד אבן עבד אל-והאב.¹⁹ שיתוף הפעולה בין מועצה זו לבין הממסד הפוליטי ניכר לפחות בשלושה מישורים: א. חקיקה. ב. הכשרת חידושים שסותרים את ההלכה. ג. הכשרת החלטות פוליטיות מן הבחינה ההלכתית.

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

א. חקיקה

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

1. מתן תוקף של חוק לפסיקה הלכתית קיימת

בשיטה זו, קיבלה הפסיקה ההלכתית עצמה מעמד של חוק מדינה באמצעות צו מלכותי. ראוי לציין שלפי ההלכה האסלאמית הפתוא הנה פסיקה הלכתית בלתי מחייבת וייעודה הוא אינפורמטיבי (אֶחְ'באר) גרידא, לעומת פסיקתו של הקאדי היושב בדין אשר מחייבת את הצדדים המתדיינים (אֶגְ'באר) (Messick 1986: 111).²¹ כדי להפוך פתוא להוראת חוק מחייבת היה צורך בצו מלכותי אשר יעניק לפתוא את התוקף המשפטי המחייב. בדרך זו ניתנו מספר פתוות, בעיקר בתחום האתיקה והמוסר, אשר מאוחר יותר הפכו לחוקים באמצעות צווים מלכותיים. כזאת, למשל, הייתה הפתוא שאסרה על מקומיים להגיש אוכל לזרים במהלך חודש הצום ואף אסרה על האחרונים לאכול בגלוי בשעות היום במהלך חודש הצום. פתוא זו ניתנה על ידי מועצת האפתא העליונה בראשותו של אבן פאז וקיבלה תוקף של חוק בצו מלכותי (אבן זפיר 1999: 99).²² דוגמה נוספת הייתה הפתוא האוסרת על נשים לנהוג: הפתוא, שהוצאה על ידי "מועצת האפתא" ונתמכה במובאות מהקוראן ומהסונה, נומקה בכך שנועדה להגן על האישה מסכנות העלולות לנבוע מעצם היותה לבד בעת הנהיגה (ח'לוה). הטענה הייתה שהנהיגה נחשבת ל"סלילת דרך" לעברות מוסר מאחר שהאישה חשופה לפיתויים כשהיא נמצאת לבדה. עוד נטען שפעולת הנהיגה תחייב את האישה לחשוף את פניה ברבים (שהרי לא תוכל לנהוג ללא כיסוי פנים), דבר שכשלעצמו מנוגד לשריעה (אל-שויער 1997: 3: 351-353; אבן זפיר 1999: 1: 100).²³ פתוא אחרת נגעה להגבלת המוהר, והיא ניתנה בעקבות

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

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

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

23 הפתוא ניתנה ב-8 בנובמבר 1990 ומשרד הפנים הסעודי נתן לה תוקף של חוק ב-15 בנובמבר 1990.

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

פנייתו של המלך. על פי ההלכה המוהר הוא חלק ממצוות הנישואין, והוא אחד התנאים לעריכת חוזה נישואין (עקד וואג'). ברם, סכומי המוהר לא הוגדרו בהלכה והצדדים הם שקובעים אותם בעת עריכת חוזה הנישואין על פי מנהג המקום (עָרָף). בערב הסעודית, במסגרת העיצוב הנורמטיבי החברתי על פי האידאולוגיה הוהאבית, הוגבל סכום המוהר בנימוק שהדבר יקל לקיים את מצוות הנישואין (הנחשבת לאחת המצוות החשובות באסלאם), וממילא יסייע לביעור תופעות שליליות הנובעות מהיעדר נישואין, כגון ניאוף (זנא). בהקשר זה נאסר על אנשים לדחות את נישואי בנותיהם או אחיותיהם מסיבות לא לגיטימיות, ובד בבד נקבעה שורה ארוכה של הקלות לצעירים המבקשים להינשא (אבן אפיר 1999: 1: 85).²⁴ בין הקלות אלו היו הלוואות בתנאים מועדפים מקרן מיוחדת בהנהלתו של שיח' אבן באז, קרן שהוקמה כדי לסייע לצעירים להינשא וקיבלה תמיכה ממקורות ממלכתיים.

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

2. חקיקה בהסתמך על פסיקה הלכתית קיימת

במסגרת השיטה השנייה של החקיקה נעשתה החקיקה בהשראתה של פסיקה הלכתית קיימת, באופן שהפְּתוּא סיפקה את הרקע היוריד־הלכתי לחקיקה המלכותית. קיימת

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

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

חקיקה ענפה שבאה לעולם על פי שיטה זו, ולהלן נציג מספר דוגמאות של צווים מלכותיים אשר הוצאו על סמך פסיקה הלכתית קיימת. בתאריך 18.5.1980, למשל, הוצא צו מלכותי האוסר על נשים לעסוק בעיסוקים מסוימים שאינם "הולמים את אופייה" של האישה ואשר הצו המלכותי תייג אותם ככרוכים במפגש של נשים עם גברים, כגון עבודות מזכירות ועבודות ניהול למיניהן (אבן זפיר 1999: 1: 99).²⁶ הוראת חוק זו עוררה קושי מאחר שגררה הפסקת חוזי עבודה תקפים של נשים רבות שהחזיקו במשרות מזכירות וניהול. אף על פי שפְּתוּא משנת 1979 באותו נושא עמדה בעינה,²⁷ ניתנה ב־10 בספטמבר 1981 פְּתוּא נוספת, מפורטת יותר, שנועדה להבהיר את העמדה ההלכתית. להלן נעסוק בפְּתוּא זו כמקרה בוחן שבאמצעותו ננסה לעמוד על הדיאלקטיקה בינה לבין הצו המלכותי, על מקורותיה ההלכתיים, על נימוקיה לאיסורים מרחיקי הלכת שנכללו בה ועל האופן שבו היא מספקת את הרקע הדתי-יורדי של הצו המלכותי.²⁸

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

למעשה, הפְּתוּא מאשרת את עיסוקיה של האישה מחוץ לביתה בהתקיים שני תנאים בסיסיים. האחד, שהאישה לא תפגוש בגברים זרים (ח'לוה), והשני, שהעיסוק "הולם את אופייה" של האישה, כלומר דומה לעיסוקיה במשק הבית. התנאי הראשון הוא המרכזי והמכריע בעיקרון של עבודת האישה מחוץ לביתה. תנאי זה מחמיר מבחינת חופש התנועה של האישה, והוא תוצאה של פרשנות שמרנית ומחמירה של המונח ההלכתי ח'לוה, שהוגדר כמפגש של האישה עם גבר או גברים זרים, בין ביחידות ובין בפרהסיה, ללא מלווה מדרגה ראשונה. אי לכך, עבודה של אישה בשירות הציבורי אשר כרוכה במפגש עם גברים זרים אסורה על פי ההגדרה ההלכתית של המונח ח'לוה. אין

26 צו מלכותי מס' 81226, 18 במאי 1980.

27 את הפְּתוּא ניתן לראות בתוך: אל-שויער 1997: 1: 418-427.

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

ספק שעמדה הלכתית זו, אשר באה לספק את הבסיס היוריד-הלכתי לצו המלכותי, מבטאת את העמדה המסורתית החנבלית-והאבית. עמדה זו הנה מחמירה ושמרנית יותר מעמדותיהן של האסכולות החנפית והמאלכית אשר מגדירות את הח'לוה כמפגש של האישה עם הגבר ביחידות והרחק מעיני הציבור (אל-ג'זירי 1999: 4: 109).

שורה ארוכה של צווים הוצאו בהסתמך על פסיקה הלכתית קיימת. צו אחד כזה אסר על נשים סעודיות להופיע בלבוש שאינו הולם את הוראות ההלכה, בעיקר החנבלית, והטיל עליהן חובה לכסות את כל גופן, לרבות פניהן, והתיר פתח לעיניים בלבד.²⁹ גם הוראה זו מחמירה בהשוואה לאסכולות השאפעית, המאלכית והחנפית אשר מתירות לאישה לגלות את פניה. נשים זרות נדרשו להופיע בלבוש התואם את המנהגים והמסורת המקומיים (שם: 95).³⁰ צו זה כלל פנייה לשגרירויות הזרות שבה הוסברה מהות החקיקה החדשה. הצו הסמיך את "מועצות ההטפה למוסר ולדרך האמת" (הַיֵּאָאָת אל-דְּעוּה בַּאֵל-חַכְמָה וְאַל-מְוַעֲזָה אַל-חַסְנָה)³¹ ליישם את ההוראה באמצעות פיקוח על התנועה בשווקים ולהקפיד במיוחד על התנהגות ההולמת את רוח השריעה. עוד הוטלו, בתחום האתיקה והמוסר ועל סמך האיסור ההלכתי בדבר מפגשים בין שני המינים, הגבלות על מפגשים כאלה במקומות רבים.³² המפגשים במסעדות הוגבלו ובעלי המסעדות חויבו להקצות מקום נפרד למשפחות הבאות לסעוד;³³ נאסר על נשים לשמש בתפקידי שירות בבתי מלון, וכן נאסר על גברים לעסוק בשירות לנשים במקומות אלה.³⁴ נאסרה פתיחת מספרות לנשים והוחלט על סגירת המספרות הקיימות (שם: 95-97).³⁵ עוד נקבע שביקור של נשים בחנויות בגדים או אצל חייט מחייב ליווי של קרוב משפחה מדרגה ראשונה (מִחְרָם), ומצד אחר נאסר על בעלי חנויות הבגדים ועל החייטים להקצות תאי מדידה כנהוג במקומות אלו. נאסרו מסיבות זמר ומוסיקה וכן שימוש במגברי קול בחתונות, אם כי מותר לערוך מסיבות חתונה בהתאם לכללים שקבעו אנשי הדת (שם: 97-98).³⁶

- 29 צו מלכותי מס' 4/ב/30820, מיום 21 בדצמבר 1976; ראו פְּתוּא בעניין בתוך: אל-שמאעי ללא שנה: 2: 256-266, וכן אל-שויער 1997: 3: 354-356.
- 30 צו מלכותי מס' 81858, 23 באוקטובר 1979.
- 31 מועצה שתפקידיה דומים לאלה של משמרות הצניעות.
- 32 ראו פְּתוּא בעניין המפגשים בין המינים: אל-שויער 1997: 1: 19-20.
- 33 צו מלכותי מס' 81631, 30 ביולי 1980. על התפיסה ההלכתית של המופתים הסעודים בדבר המפגשים בין המינים, ראו: אל-שויער 1997: 5: 236-241.
- 34 צו מלכותי מס' 3/צ/27746, 12 באוקטובר 1980.
- 35 צו מלכותי מיום 18 בינואר 1979, מס' 16/ס/4582; על כך ראו פְּתוּא: אל-שמאעי ללא שנה: 2: 239, 237.
- 36 צו מלכותי מס' 14340, מיום 24 באוקטובר 1967; על כללי החתונה כפי שנקבעו על ידי העולמא, ראו: אל-שויער 1997: 4: 120, 122.

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

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

ב. הכשרת חידושים מן הבחינה ההלכתית

לעומת גישתם השמרנית של העולמא בענייני אתיקה ומוסר, ניתן להבחין בגישה "פתוחה" וליברלית יותר בהכשרתם של חידושים טכנולוגיים ואחרים אף שהם סותרים את ההלכה לפחות בחלק ממרכיביהם. כדי לספק בסיס עיוני להכשרתם של חידושים אלה ולהסיר מדרכם "מכשולים" הלכתיים, פיתחו העולמא מגוון רחב של תחבולות ומנגנונים, כמו, למשל, עיקרון טובת הכלל (מִסְלַחָה), ששימש כלי להגשמת מטרה זו. למעשה, הפתוא היא שמילאה תפקיד חשוב ביותר בהקשר זה, ובאמצעותה הוכשרו – בדרך של "אסלומם" – חידושים טכנולוגיים מערביים בתחומי החיים השונים, לרבות מנהל ואדמיניסטרציה. אישורם ההלכתי הסתמך בעיקר על העיקרון של טובת הכלל (אל-מִסְלַחָה אל-עאמה). להלן נעסוק בשלושה חידושים אשר סותרים את ההלכה, לפחות חלקית, ונדגים את אופן הכשרתם ההלכתית על ידי אבן באז: הטלוויזיה, הביטוח לסוגיו והבנקים.

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

38 צו מלכותי מס' 25351, 8 במארס 1964; ראו פתוא: אל-שויער 1997: 6: 379-380.

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

1. הטלוויזיה

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

שאלה: קראתם להפיק את מרב התועלת מאמצעי הקומוניקציה לרבות אלה הכרוכים בצילומים, ואילו חלק מהתועמלנים למען הדת (ד'עאה) מסתייגים מאותם צילומים. מה יש לכם לומר בעניין?
תשובה: אין ספק שהשימוש באמצעי התקשורת למען חשיפת האמת, הפצת כללי השריעה, חשיפת הכפירה באל והאזהרה מפניה, נמנים עם המשימות הנעלות ביותר, אם לא עם החובות והמצוות החשובות ביותר. בעוד שחלק מהעולמא הסתייגו מהשימוש בטלוויזיה בהסתמך על ח'דית'ים אמינים שאוסרים צילומים, אחרים מאשרים זאת בתנאי שהדבר בא לשרת מטרות דתיות ובהסתמך על העיקרון שאומר: "בחירת הרע במיעוטו כדי להימנע מביצוע הרוע בשלמותו בהיעדר ברירה אחרת, והגשמת האינטרס העליון משתי הברורות" (א'רת'כאב א'דנא אל-מ'פס'ד'ת'ין לת'פ'וית כ'פ'ראהמא א'ד'א ל'ם י'ת'יס'ר אל-ס'לאמה מ'נהמא ג'מ'יע'ן, ו'ת'ח'ס'יל א'ע'לא אל-מ'ס'ל'ח'ת'ין ו'ל'ן ב'ת'פ'וית אל-ד'נ'יא מ'נהמא א'ד'א ל'ם י'ת'יס'ר ת'ח'ס'ילהמא ג'מ'יע'ן) (שם: 293).

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

כך נאמר בשחיתויות הרבות (אל-מ'פאס'ד אל-כ'ת'ירה) ובאינטרסים הרבים (אל-מ'ס'אל'ח אל-כ'ת'ירה). חובה על בעלי הסמכות (ו'ל'את אל-א'מור) ועל העולמא, אם לא תתאפשר ההימנעות מכלל השחיתויות, להשקיע מאמץ (אל-א'ג'ת'האד) כדי להימנע מהמסוכנים ומהגדולים בעוונות הכרוכים בהן. וכך הדבר לגבי האינטרסים; עליהם להגשים את הגדולים שבהם אם נבצר מהם להשיג את כולם (שם: 293).

בהסתמך על עיקרון "חוסר הבררה" (נ'רורה) הסיר אבן באז בצורה מתוחכמת את ה"מהמורות ההלכתיות" מדרכו של הצילום, שנחשב למכשול עיקרי במקרה הנדון.

בכך הניח למעשה את הבסיס ל"שימוש הלכתי" בטלוויזיה. על השימוש ההלכתי אמר אבן באז: "המופיע בטלוויזיה במטרת תעמולה למען האל ולהפצת האמת האלוהית, לא ירבו עליו שום חטא והוא יזכה לשכרו ביום הדין" (שם: 294).

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

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

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

2. הביטוח לסוגיו

"מועצת העולמא העליונה" בראשותו של אבן באז אסרה באופן עקרוני את הביטוח במתכונתו המערבית, המכונה "ביטוח מסחרי" (תֶאֱמִין תַּג'אֲרִי), מאחר שהוא סותר את ההלכה.⁴⁰ במקומו הציעה ביטוח חלופי שתואם את ההלכה ונקרא "ביטוח הדדי" (אל-תֶאֱמִין אֶל-תַּעֲאֻנִי).

הנימוק לדחיית "הביטוח המסחרי" היה שרוב מרכיביו סותרים את ההלכה. כך

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

למשל, במהות העסקה בין קונה הביטוח למוכר הביטוח טמונה הטעיה (ר'ר), משום שהצדדים הן המבוטח והן המבטח, אינם מסוגלים לקבוע מראש את סכום התשלום שאמור לעבור מיד ליד. אי לכך הם עלולים לשלם את כל הסכום מבלי לקבל תמורה או - במקרה של המבוטח - לשלם תשלום חלקי ולקבל תמורה מלאה. יש כאן הטעיה העומדת בניגוד לחדית' האוסר מכירה מסוג זה (פִּיעַ אל-ר'ר). בנוסף לכך, בפעולה זו יש מרכיבים של משחקי מזל (קמאר) ושל ריבית (רבא), שאף הם נוגדים את ההלכה (אל-שואדפי 1991: 160-162).

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

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

3. הריבית והבנקים

בעיית הריבית הייתה מן הקשות והסבוכות מהבחינה ההלכתית, מאחר שהריבית סותרת

את השריעה בצורה המובהקת ביותר, בהיותה אסורה על פי הקוראן, המקור המשפטי הטקסטואלי הבלתי מעורער. וכך נאמר בו:⁴¹

אלה המתפרנסים מריבית לא יקומו לתחייה ביום תחיית המתים כשם שלא יקומו לתחייה אלה שהשטן מדריךכם. על אשר טענו: "מיקח וממכר דומה לריבית", אולם אללה התיר מיקח וממכר אך אסר את הריבית. לכן, כל מי שהגיעה אליו אזהרה זו מריבוננו והפסיק לעסוק בריבית רשאי להשאיר בידיו את הריבית שכבר הספיק לקחת, ולזה יהיה אחראי רק לפני אללה, אך מי שממשיך בלקיחת ריבית משוכני הגיהנום יהיה לנצח (קוראן: 31: "בשורת הפרה" [אל-בַּקְרָה] פסוק 275).

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

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

אבן באז אישר בצורה מתוחכמת את ההפקדה בבנקים מסחריים על סמך פרשנות מיוחדת של הפסוק העוסק בעיקר בנושאי שחיטה וכשרות. הוא נעזר במובאה חלקית של הפסוק המתחיל במילים: "אכלו רק ממה שבירכו עליו בשעת שחיטתו בשם אללה,

⁴¹ פסוקים נוספים בנושא הריבית, ראו: קוראן: 31, "בשורת הפרה", פסוקים 277-278.

אם באותותיו אתם מאמינים, כי כבר הובהר לכם מה שאסור לכם, פרט למקרה אונס" (קוראן: 89: "בשורת המקנה", פסוק 119). פסוק זה ואחרים בהמשך לו מתארים למעשה מנהגי אכילה ושחיטה ומאשרים סטייה מכללי הכשרות במקרים חריגים ובהיעדר בררה. אבן באז הסיק מכך הלכות כלליות גם בנושאים מודרניים אקטואליים. הוא אישר הפקדות בבנקים בתנאי שלא תיגבה ריבית על הסכומים המופקדים, תנאי שעורר תגובות שליליות בקרב חוגי כלכלנים ערבים וסעודים ובקרב בעלי הון שהפקידו את ממונם בבנקים מערביים.

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

ג. הכשרה הלכתית של החלטות פוליטיות

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

1. פתוא המתירה שימוש בכח בתחום אל-חרם אל-שריף

פתוא זו ניתנה ביום 24 בנובמבר 1979 על ידי "מועצת העולמא העליונה" (לג'נת קבאר אל-עולמא) בראשותו של אבן באז, ונועדה להכשיר שימוש בכוח כנגד קבוצת פונדמנטליסטים שהשתלטה על מסגד הפעבה במכה. הפתוא הכשירה מבחינה הלכתית הפעלת כוח ושימוש בנשק על ידי השלטונות בתחום "אל-חרם אל-שריף", חרף האיסור השרעי על כך. נימוקי הפתוא התבססו על הדגשת הסתירה בין מעשיהם של המורדים לבין השריעה. גישתם של העולמא הייתה אנליטית והתבססה על שישה נימוקים מרכזיים שנתמכו במובאות מהמקורות הטקסטואליים:⁴²

42 את הפתוא ניתן לראות בתוך: אל-שויער 1997: 4: 92-96, וראו: Kechichian 1986; Buchan 1980: 120-124.

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

ב. שפיכות דמים ב"קודש הקודשים" (תַּרֵם) בעיצומו של החודש הקדוש (אל-שַׁהַר אל-תַּרֵם) ורצח עשרות מוסלמים בניגוד לדברי הקוראן, האוסר לחימה בחודש זה (מַתַּרֵם).

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

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

ה. הונאה של ילדים ונשים תמימים, וסיכון חייהם.

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

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

2. פֶּתוּא ההמאשרת הצבת חיילים אמריקנים על אדמת הממלכה הסעודית

פתוא זו אישרה את כניסתם של חיילים אמריקנים לערב הסעודית במהלך מלחמת המפרץ.⁴⁴ ניתוח תוכנה של הפתוא מלמד על השימוש המסיבי של אבן באז בעיקרון טובת הכלל (מַסְלַחַה). הוא מדגיש את סמכותו ואף את חובתו ההלכתית של השליט, כמנהיג האומה (אִמָּאם), לנקוט פעולות במטרה לשמור על טובת הכלל. לדידו, מאחר

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

⁴⁴ את הפֶּתוּא ניתן לראות בתוך: אל-שויער 1997: 7: 361-359.

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

סיכום

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

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

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

יישום השיטה של סיאסה שרעיה כמנגנון שלטוני הסתייע רבות בממסד הדתי, ותרומתו ניכרת לפחות בשני מישורים: האחד, המישור התאורטי-הגדרתי; האחר, המישור המעשי-ביצועי. במישור התאורטי-הגדרתי הלכו העולמא המודרנים בעקבות אבותיהם התנבלים וההאבים, בעיקר העולמא שהרחיבו את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה. הם הכירו בסמכויותיו הבלתי מוגבלות של המלך בכך שיישמו לצורך זה את המודל של שלטון הח'ליפה במדינה האסלאמית הקלאסית. הדבר בא לידי ביטוי אף במינוח המשפטי-הלכתי של הממסד הדתי הסעודי, המשתמש במונחים הלכתיים קלאסיים כמו שבועת אמונים (בִּיעָה) ואפוטרופוס (וְלִי אֶל-אֲמִר), המציגים את השליט כסמכות הדתית והפוליטית העליונה במדינה. יתרה מזאת, הגדרת משרתו של המלך על פי דגם זה הופכת את חובת הציות להוראותיו לחובה דתית, והיציאה נגדו נחשבת כהתרסה כנגד הוראות השריעה וכנגד הדת. העובדה שהדוקטרינה של סיאסה שרעיה זכתה, בצורה זו או אחרת, להכרה בקרב כל האסכולות המשפטיות, ובעיקר בהגותם של הוהאבים והחנבלים שאף הרחיבו את השימוש בה, הקלה בודאי את משימתם של העולמא בקביעת הגדרה רחבה זו. במישור המעשי-ביצועי, ניכר שיתוף פעולה בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי בפסיקה הלכתית מצד אחד ובהוצאת צווים מלכותיים מצד אחר, שתיהן שיטות של חידוש ושינוי המשלימות זו את זו. יישום הדוקטרינה של סיאסה שרעיה היווה למעשה ציר מרכזי של שיתוף פעולה פוליטי-דתית, שספק אם היה יכול להתקיים באינטנסיביות כזו אלמלא זמינותה של סיאסה שרעיה כבסיס שעליו יכלה הפסיקה ההלכתית להישען בבואה להכשיר את הפרקטיקה השלטונית.

לסיום ניתן לקבוע שהגדרת סמכויות ההלכתיות הרחבות של המלך, בהסתמך על הדוקטרינה המסורתית של סיאסה שרעיה, סיפקה בסיס לפרגמטיזם שלטוני לגיטימי רחב ביותר. מתוקף סמכויותיו אלו הנהיג המלך את המדינה על פי שיקול דעתו כשהוא נהנה מהכרה הלכתית מלאה, למרות הסתירה המתגלעת לעתים בין הפרקטיקה השלטונית לבין הוראותיה הברורות של ההלכה. במילים אחרות, שיטה זו של סיאסה שרעיה

אפשרה לגשר בין פוליטיקה (סיאסה) לבין הלכה (שריעה), שלא תמיד עולות בקנה אחד, ובכך היה לה חלק נכבד בייצוב השלטון והחברה במדינה הסעודית.

ביבליוגרפיה

עיתונות

אל-שרק אל-אוסט, לונדון.

אל-ריאד, ריאד.

עכאז, ג'דה.

אבו זהרה, מוחמד, 1957. אטול אל-פקה, קהיר.

אבן אל-פרא, אבו יעלא מוחמד אבן אל-חסיין, 1974. אל-אחכאם אל-סלטאניה, אינדונזיה.

אבן באו, עבד אל-עזיז, 1996. "אל-רד עלא מן יזעם תחליל אל-מעאמלאת אל-רבניה אל-

מסרפיה", מתוך: מוחמד אבו שהבה (עורך), חלול למשפלת אל-רבא, קהיר, 135-

147.

אבן באו, עבד אל-עזיז, 1997. "אל-אומרא ואל-עולמא יטאעון פי אל-מערופי לאן בהאד'א

תסתקי אל-אחואל", מתוך: סעד אל-שויער (עורך), מקאלאת, ריאד, כרך 7, 115-

122.

אבן אפיר, סעד, 1999. אל-אג'ראאת אל-ג'נאיה פי ג'ראאם אל-חדוד פי אל-ממלכה אל-

ערביה אל-סעודיה, וא'ת'רהא פי אסתתבאב אל-אמן, 2 כרכים, ריאד.

אבן חלדון, עבד אל-רחמאן, 1982. מקדמת אבן ח'לדון, אלכסנדריה.

אבן מנזור, 1956. לסאן אל-ערב, כרך 6, ביירות.

אבן עאבדין, מוחמד, 1961. חאשית רד אל-מח'תאר עלא אל-דר אל-מח'תאר שרח

תנויר אל-אבסאר, 8 כרכים, ביירות.

אבן עבד אל-סלאם, עז אל-דין, 1968. קואעד אל-אחכאם פי מסאלח אל-אנאם, 2

כרכים, קהיר.

אבן פרחון, אבראהים, ללא שנה. תבסרת אל-חכאם פי אטול אל-אקדיה ומנאהג' אל-

חכאם, ביירות.

אבן תימיה, אחמד, 1985. אל-סיאסה אל-שרעיה פי אסלאח אל-ראעי ואל-רעיה, דמשק.

אבן קיים אל-ג'וזויה, מוחמד, 1973. אעלאם אל-מוקעין ען רב אל-עאלמין, ביירות.

אבן תימיה, אחמד, 1985. אל-סיאסה אל-שרעיה פי אסלאח אל-ראעי ואל-רעיה, דמשק.

אל-אשקר, מוחמד, 1993. אל-פתיא, עמאן.

- אל-ג'זירי, עבד אל-רחמאן, 1999. אל-פקה עלא אל-מד'אהב אל-ארבעה, 5 כרכים, ביירות.
- אל-דמשקי, אבו בכר אבן מוחמד, 1937. כפאית אל-אח'יאר פי חל ר'אית אל-אח'תסאר, 2 כרכים, ביירות.
- אל-דריני, מוחמד, 1982. ח'סאאס אל-תשריע אל-אסלאמי פי אל-סיאסה ואל-חקם, ביירות.
- אל-ח'טיב, מוחמד, 1958. מר'ני אל-מחתאג' אלא מערפת מעאני אלקפאז אל-מנהאג', 4 כרכים, דמשק.
- ח'לאף, עבד אל-והאב, 1989. אל-סיאסה אל-שרעיה, ביירות.
- ליש, אהרן, 1986. "הרפורמה המשפטית בערב הסעודית כמכניזם למיתון הוהאביה", המזרח החדש 31: 105-137.
- אל-מאורדי, אבו אל-חסן, ללא שנה. אל-אחכאם אל-סלטאניה ואל-ולאית אל-דיניה, קהיר.
- מחמטאני, סובחי, 1962. אל-אודאע אל-תשריעיה פי אל-דול אל-ערביה מאדיהא וחאזרהא, ביירות.
- אל-סלמאן, מוחמד, 1988. רשיד רזא ודעות אל-שיח' מחמד אבן עבד אל-והאב, כוויית. עבד אל-ג'ואד, מוחמד, 1977. אל-תטור אל-תשאיעי פי אל-ממלכה אל-ערביה אל-סעודיה, קהיר.
- עמרו, עבד אל-פתאח, 1998. אל-סיאסה אל-שרעיה פי אל-אחואל אל-שיח'סיה, עמאן. אל-קאסמי, ח'אלד, 1999. אל-ממלכה אל-ערביה אל-סעודיה, אל-זקאאד ואל-מסירה, אלכסנדריה.
- קוראן, 1971. בן שמש, אהרן (מתרגם), גבעתיים.
- אל-קראפי, אחמד, 1967. אל-אחכאם פי תמיז אל-פתאוא ען אל-אחכאם ותסרפאת אל-קאדי ואל-אמאם, חלב.
- אל-קראוי, יוסף, 1988. אל-פתוא בין אל-אנדבאט ואל-תסייב, קהיר.
- אל-קראוי, יוסף, 1988. אל-סיאסה אל-שרעיה פי דוא נסוס אל-שריעה ומקאודהא, קהיר.
- אל-שוואדפי, ספות, 1991. פתאוא אל-לג'נה אל-דאאמה ללבחות' אל-עלמיה ואל-אפתא, 1986-1973, קהיר.
- אל-שויער, סעד, 1997. מג'מוע פתאוא ומקאלאת מתנועה, 7 כרכים, ריאד.
- אל-שמאעי, קאסם, ללא שנה. פתאוא אסלאמיה, 2 כרכים, ביירות.
- אל-שראוי, אברהים, ללא שנה. אל-מהד'ב פי פקה אל-אמאם אל-שאפעי, ביירות.
- Anderson, Norman, 1976. *Law Reform in the Muslim World*, London.
- Abir, Mordechai, 1993. *Saudi Arabia, Government, Society and the Gulf Crisis*, London and New York.

- Attar, Abd Al-Nasir, 1976. "The Ruling of the Islamic Shari'a Concerning Insurance", J.M. Finnigan (trans.), in *Cemam Reports, Islamic Law and Change in Arab Society*, 4: 41-47.
- Bligh, Alexander, 1985. "The Saudi Religious Elite ('Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom", *International Journal of Middle East Studies* 17: 37-50.
- Buchan, James, 1980. "Secular and Religious Opposition in Saudi Arabia", a paper submitted to the symposium on "State, Economy and Power in Saudi Arabia" held under the auspices of the Center for Studies of the Arab Gulf, England: 120-124.
- Crawford, M. J., 1982. "Civil War, Foreign Intervention, And the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Saudi Qadi's Dilemma", *International Journal of Middle East Studies* 14: 227-248.
- Coulson, Noel J., 1964. *A History of Islamic Law*, Edinburgh.
- Eisenstadt, S. N., 1962. "Religious Organization and Political Process in Centralized Empires", *Journal of Asian Studies* 21: 271-294.
- Gibb, H. A. R., 1955. "Constitutional Organization" in: Majid Khadduri and Herbert J. Libesny (eds.), *Law in the Middle East*, Virginia, 17-20.
- Al-Farsy, Foad, 1978. *Saudi Arabia: A Case Study of Development*, London.
- Kcan, Kcamer Al-Din, 1973. *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Islamabad.
- Kechichian, Joseph, 1986. "The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia", *International Journal of Middle East Studies* 18: 53-71.
- Layish, Aharon, 1978. "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies* 14: 257-277.
- Layish, Aharon, 1984. 'Ulama and Politics in Saudi Arabia", in: M., Heper, R. Israeli, (eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, London and Sydney, 29-63.
- Mamoun, Fandy, 1999. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, New York.
- Al-Maududi, Sayyid Abu Al-A'la, 1967. *The Islamic Law and Constitution*, Ahmad Kurshid (trans.), Lahore.
- Messick, Brinkley, 1986. "The Mufti, the Text and the World, Legal Interpretation in Yemen". *Man* 21: 102-119.
- Nehme, Michel, G., 1994. "Saudi Arabia 1950-1980: Between Nationalism and Religion", *Middle Eastern Studies* 30: 930-943.
- Nevo, Joseph, 1998. "Religion and National Identity in Saudi Arabia", *Middle Eastern Studies* 34: 34-53.
- Al-Rasheed, Madawi, 1996. "God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s", *Middle East Journal* 50: 359-371.
- Al-Sadhan, 'Abd- al- Rahman, 1980. "The Modernization of the Saudi Bureaucracy",

- in: Willard A. Beling (ed.), *King Faisal and the Modernization of Saudi Arabia*, London, 75-90.
- Schacht, Joseph, 1964. *An Introduction to Islamic Law*, London.
- Solaim, Soliman, 1970. *Constitutional and Judicial Organization in Saudi Arabia*, Ph.D. dissertation, John Hopkins University.
- Vogel, Frank, 1996. "The Complementarity of Ifta' and Qada: Three Saudi Fatwas on Divorce", in: Muhammad K. Masud, Brinkley Messick and David. S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge (MASS) and London. 262-269.
- Vogel, Frank 1999. *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, Ph.D. dissertation, John Hopkins University.
- Vogel, Frank 2000. *Islamic Law and Legal System Studies of Saudi Arabia*, Leiden and Boston.
- Wenner, Manfred W., 1975. "Saudi Arabia: Survival of Traditional Elites", in: Frank Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East*, Cambridge (MASS).
- Al-Yassini, Ayman, 1985. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder and London.