

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 (פתאוא) פרי עטו של שיח' אבן באז, אשר כיהן כראש הממסד הדתי הסעודי עד יום מותו לפני שנים אחדות. טענתי היא כי הממסד הדתי הסעודי משתף פעולה עם הממסד הפוליטי על מנת ליישם פרשנות מודרנית של המושג סיאסה שרעיה. שיתוף הפעולה מאפשר להכניס שינויים כלכליים וחברתיים תחת כנפי האסלאם, ומחזק בכך את הלגיטימציה הדתית-מוסלמית של המשטר הסעודי.

מבוא

ערב הסעודית הנה מדינת הלכה, שההלכה האסלאמית (השריעה), בעיקר זו החנפּלית-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 שהפקה מפרשים אותה - נמסר בהתגלות ואינו מעשה

* מאמר זה מבוסס על עבודת מא. 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 (מְשַׁרַע) אינם חלק מן המינוח המשפטי הסעודי, מאחר שיש להם משמעות של חקיקה סטוטורית (וְדֻעָה), על כל האסוציאציות השליליות הנלוות אליה. במקומם מקפידים להשתמש במונחים חלופיים כמו תקנה (נְזָאם) וצו (מְרְסוּם), שלכאורה באים להשלים את השריעה ולא לדחוק את רגליה (אבן אֶפְרִי 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 הוהאבית שנוסדה במאה השמונה-עשרה מכוח הברית שנכרתה בין שיח' מוחמד אבן עבד אל-והאב, אבי התנועה הוהאבית (נפטר ב־1792), לבין מוחמד אבן סעוד, אמיר דרעייה. ברית זו הניחה את היסוד להסדר הסעודי-והאבי הקלאסי, אשר הוליד את הנוסחה של עולמא-אומרא (העולמא הם בני אֶל-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 הוהאבים 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 הוהאבית 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 בתנופת בנייה, פיתוח, עיור ועלייה ברמת החיים של הפרט, שהתרחשו בד בבד עם תהליכים של התחדשות ושינוי – במשק, בחברה, בחינוך ובמסד השלטוני – תהליכים אשר חוקרים אחדים תיארו מאוחר יותר כתהליכי חילון של המדינה (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 היו 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 הנהאבי־פוריטני, כפי שהוא מתפרש במקורות הקלאסיים. שיאה של התנגדות זו בא לידי ביטוי במרד האַחְ'אן 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-Farsy 1978: 128-170; Abir 1993: 69-94; Al-Sadhan 1980: 75-90.

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

7 בשנת 1979 השתלטה קבוצה פונדמנטליסטית בשם ה"אח'אן" על מסגד הכְּעֵבָה 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 סיאסה שרעיה, 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 סיאסה שרעיה בערב הסעודית הצביע פרנק ווגל בעבודת הדוקטורט שלו, ומאוחר יותר בספרו, על מערכת המשפט במדינה זו (Vogel 1999; 2000). ווגל קובע שהגדרתה ההלכתית של סיאסה שרעיה 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 סיאסה שרעיה, 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 סיאסה שרעיה משמשת בסעודיה מכשיר הלכתי שלטוני חשוב ביותר לשימור אופייה ההלכתי-תאוקרטית, ובעיקר הוהאבי, של המדינה, בד בבד עם סיגול המערכת הנורמטיבית והמוסדית של תאוקרטיה זו לתנאים של מדינה הנקראת להתמודד עם אתגרי המודרנה.

מטרת מאמר זה היא אפוא כפולה: להאיר את המשמעות ההלכתית המודרנית של סיאסה שרעיה כפי שזו מתבטאת בהגותם של העולמא הסעודיים 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 התברתית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בצווים מלכותיים מצד אחד ובפסיקה הלכתית (אֶפְתָּא) מצד אחר – שני כלים לשינוי אשר שימשו כמתודות שהשלימו זו את זו. השנייה, מתן הכשר הלכתי לחידושים טכנולוגיים ואחרים אשר לעתים קרובות נראה כי הם סותרים את ההלכה. בהקשר זה יבחנו שלושה מקרי בוחן: הטלוויזיה, הביטוח לסוגיו והבנקים.

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

בטרם ניגש לבחינת שלוש הרמות השונות של יישום הדוקטרינה של סיאסה שְׂרְעִיה ראוי להגדיר תחילה את המושג עצמו. המאמר ינסה אפוא להתחקות אחר תולדותיה של סיאסה שְׂרְעִיה כמונח משפטי, החל מההגדרה המסורתית הקלאסית של גדולי המשפטנים מהאסכולות השונות, דרך ההגדרה של הסְּלָפִים, הַנְּוָאבִים והמצרים, וכלה בהגדרה הַנְּוָאבִית 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 עניינינו, משנתו של ראש הממסד הדתי ובכיר העולמא הסעודיים בני זמננו, שיח' עבד אל-עזיז אבן באז. אבן באז, 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 לאֶפְתָא" (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 איימן אל-ליסיני ומאמריהם של אהרן ליש (Layish), ג'וזף 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 שְׂרְעִיה, אשר במידה רבה נועד להסדיר את יחסי השלטון עם נתיניו.

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

8 ראו: Al-Yassini 1984: 29-63; Layish 1984: 53-71; Kechichian 1986: 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 שְׂרַעִיָה כסוגיית דיון מרכזית. קיימים מספר חיבורים בספרות האסלאמית הדנים בשלטון על פי התאוריה של המדינה האסלאמית הקלאסית בכלל ובסיאסה שְׂרַעִיָה כמונח הלכתי־משפטי בפרט. הבולטים בחיבורים אלו הם אלה של אבן תימיייה ושל תלמידו אבן קיים אל־ג'ווייה 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 שְׂרַעִיָה בדיני האישות במשפט הירדני.¹⁰

סיאסה שְׂרַעִיָה: הגדרה ותולדות המונח

סיאסה שְׂרַעִיָה 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 סֵאָאס, שם שנגזר מ"סיאסה" (אבן מנז'ור 1956: 108). אבן ח'לדון הגדיר סיאסה כניהול ענייני הנתינים (תְּדְבִיר שֵׁאוֹן אֶל־רַעִיָה) באמצעות הדאגה לשלוםם ולרווחתם, לרכושם ולכבודם ולקיום משפט צדק ביניהם (אבן ח'לדון 1982: 213). המונח שְׂרַעִיָה נגזר מהמילה שְׂרַעִיָה (ההלכה האסלאמית) והוא מבטא עשייה הלכתית. מכאן, הצירוף סיאסה שְׂרַעִיָה מתאר פרקטיקה שלטונית (סיאסה) באמצעות ההלכה (שריעה).

הדוקטרינה של סיאסה שְׂרַעִיָה מוכרת במקורות האסלאמיים הקלאסיים שנושאים השלטון באסלאם. פְּקָהא מוסלמים כמו הפְּקִיָה השאפעי אל־מאורדי (נפטר ב־1058) והפְּקִיָה החֻנְבְּלִי אבן אל־פְּרָא (נפטר ב־1066) עסקו בפילוסופיה המדינית האסלאמית והכתירו את חיבוריהם בכותרת דיני השלטון (אַחְפָּאם סְלְטָאניָה). 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 שְׂרַעִיָה כ"מקור חקיקה משלים" (מְסֻרַר תְּשְׂרִיעַ תְּבַעִי). הגדרה זו מגבילה למעשה את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שְׂרַעִיָה 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 ניחן, תאורטית, בכישורים מוסריים ומשפטיים (ומוכר כמג'ת'הד) – להתקין תקנות ולהסדיר עניינים ציבוריים במטרה לשרת את האינטרס הציבורי הכללי (אל-מְלַחַה אל-עאמה), ובלבד שלא תהא פגיעה בשריעה (Anderson 1976: 12; Schacht 1964: 54).¹²

יסודותיה של דוקטרינת סיאסה שְרְעִיָה הוכרו במתודולוגיה המשפטית הקלאסית ותוארו כדלקמן: היסוד שמשמעותו לבקש את הטוב, להתכוון לטוב יותר (אֶסְתַּחְסָאן); טובת הכלל ללא שום הגבלה (אל-מְלַחַה אל-מְרְסֻלַה), עיקרון המקביל לדיני היושר (equity) המוכרים במשפט האנגלי; סיפוק אמצעי לפתרון סוגיות שְרְעִיּוֹת השנויות במחלוקת (סֵד אל-דִרְעִיעַה); מנהג המקום (עֶרְף); התחשבות בתוצאות המעשים (אֶעְתַּבְאָר מְאַלַּאת אל-אֶפְעָאל); גילוי "כוונותיה" של השריעה או ההתחקות אחרי הפרשנות הנכונה שלה (מְקַאֶד אל-שריעה); התחשבות במחלוקות בעניינים שְרְעִיִים (מְרַאעַאת אל-חֵ'לַףַה) (אבו זרהה 1957: 65-75; עמרו 1998: 5; אל-קֵרְדָאוֹי 1998: 32-34).

למעשה, באמצעות יסודות אלו אישרו כל האסכולות את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שְרְעִיָה, אם כי במגבלות ובסייגים מסוימים שבאו לידי ביטוי בהיקף הסמכויות שהוענקו לשליט. בין המשפטים היו שהרחיבו את השימוש, כמו מאלֵכ אבן אנס וכמו פְקַהַא חנבלים ושפאפים מאחרים יותר, והיו שהגבילו אותו, כמו אל-שאפעי, אחמד אבן חנבל ואבן חום (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 זרהה 1957: 252). ברם, אסכולה זו נחשבת לאחת האסכולות המצמצמות ביותר את הסמכויות המוענקות לשליט באמצעות הדוקטרינה של סיאסה שְרְעִיָה. הדבר מתבטא בעיקר בהגותו של אבן עאבדין (נפטר ב־1836), שהגביל את סמכותו של השליט במסגרת דוקטרינה זו לעונשים דיסקרציוניים (תְעִזִיר) בלבד (אבן עאבדין? 196: 3; 148).

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

אל-מזאלם) (אבן פרחון ללא שנה: 110). הוא ראה בחשיפת האמת את תכליתה של סיאסה שְרַעִיָה והדגיש את מעשיו של השליט במסגרת הרתעה ומניעת עוונות. על פי אסכולה זו הוכרו פסיקותיו של השליט בעניינים הקשורים לדין הפלילי על כל סוגיו השְרַעִיִים (חֻדוּד, קְטָאָס וְתַעְזוּר), להבדיל מהאסכולה התנפית 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 (תְקָלִיף) ללא אֶגְ'תְּהָאד. לדידו, החידושים ואתגרי הזמן המשתנים מחייבים מתן תשובות וכלים מתחדשים ליישום אותה חובה. אי לכך, יצירת כלים שְרַעִיִים חדשים היא כורח המציאות ותנאי להטלת תְקָלִיף (עמרו 1998: 31).

השימוש בדוקטרינה של סיאסה שְרַעִיָה וזה לתמיכה מפקה שאפעים באמצעות יישום העיקרון של "כוונותיה של השריעה" (מְקָאָד אל-שריעה) (אל-ח'טיב 1958: 183). לשם דוגמה, בספרו קוואַד אל-אַחְכָּאם פי מְטָאֶלַח אל-אַנָּאם, טוען אל-עז אבן עבד אל-סלאם (מלומד שאפעי, נפטר ב־1240) שחובתו של השליט או המוסמך מטעמו היא להתחקות אחר כוונות (מְקָאָד) 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 האֶגְ'תְּהָאד המוכרת במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שְרַעִיָה, אם כי הקפידו לקרוא לה מְסָלַחָה (אל-דמשקי 1937: 48; אל-ישראזי ללא שנה: 2; 220, 234). ראוי לציין שעמדותיהם של המלומדים השאפעים המאוחרים היו שונות מאלה של מורם אל-שאפעי, שלא הכיר בפרקטיקת האֶגְ'תְּהָאד מחוץ לשורשי ההלכה והגדיר את האֶגְ'תְּהָאד של השליט במסגרת שורש ההלכה הרביעי, ההיקש האנלוגי (קִיָּאָס) (אל-ישראזי ללא שנה: 2; 220, 234; אל-דמשקי 1937: 2; 82; אל-ח'טיב 1958: 3; 129).

הדוקטרינה של סיאסה שְרַעִיָה מוכרת גם באסכולה התנבלית, שבה היא מתקשרת עם המנגנון של המְסָלַחָה. אבן תימייה (נפטר ב־1328) התייחס בתחילה בחשדנות אל הדוקטרינה של המְסָלַחָה 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 האַמָּאם (השליט) לאכוף את השריעה ואת ההתנהגות המוסרית הנאותה על נתיניו, ואלה מְצַדֵּם חייבים בציות ובכניעות (אבן תימייה 1985: 6; Kcan 1973).

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

בו המְסֻלַחָה – שם החוק האלוהי” (אֵינְמָא כְּאַנְתְּ אֶל־מְסֻלַחָה פְתִימַ שְׂרַע אֶלְלָה). הוא הגדיר סיאסה שְׂרַעִיה כ”ציוני דרך” (עלאמאת וְאַמאראת) שבאמצעותם מתגלה הצדק של האל ושל נביאו. בספרו אֶלְלָאֵם אֶל־מְוַקְעִין מדגיש אבן קיים אל־ג’ווייה את ההיקף הנרחב של סמכויות האמאם בכפוף לעיקרון של המְסֻלַחָה, ומביא דוגמאות לכך מהסְחָאבָה (אבן קיים אל־ג’ווייה 1973: 374). גישתו מזכירה במידה רבה את גישתו של אבן פרוחון בספרו תַבְּסֻרַת אֶל־חֻכָּאֵם.

תמיכה בדוקטרינה של סיאסה שְׂרַעִיה נמצאת בהגותם של חנבלים אחרים כמו אבן עקיל החנבל (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 פְּעֻלַּן יְכוּנַּ מְעָה אֶל־נְאֵס אֶקְרַב אֶלָּא אֶל־סֻלַּח וְאַבְעַד עַן אֶל־פְּסָאד, וְאַן לֹם יְדַעָה אֶל־רְסוּל וְלָא נֻלַּ בְּהַ 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 רדא במצרים. משנתו הפוליטית של מוחמד אבן עבד אל־והאב הושפעה מאבן תימייה ובמיוחד מספרו אל־סיאסה אל־שְׂרַעִיה פִי אֶסְלָאח אֶל־ראעי ואל־רְעִיה (אל־סלמאן 1988: 59; Schacht 1964: 66). 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 האומְרָא (השליטים), האמורים לשלוט בעצה אחת ובשיתוף פעולה איתם. בכך, וכן בהסתמכו על משנותיהם של קודמיו – בעיקר אבן תימייה ואבן קיים אל־ג’ווייה – המשיך אבן עבד אל־והאב לתמוך ביישום הדוקטרינה של סיאסה שְׂרַעִיה במובן הרחב שלה. הוא קישר אותה לעיקרון האגְ’תֵּהָאד, הנחשב לאחד מעקרונות היסוד של הפילוסופיה הדתית הוהאבית, שבא במקום החיקוי (תְּקֵלִיד) (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 ושנויים המתבטאים בחלוקת הסמכויות בין שתי הקבוצות.

מעניין לציין שנוסחה זו התקיימה במשך מאות בשנים בין בני סעוד לבין הנהאבים, למרות הקשיים הרבים שצצו עקב השתנות התנאים 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 הנהאבית-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 הַקָּף 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'ת'האד של הח'ליפה עצמו ובהתייעצות עם העולמא (אָהַל אל־חַל ואל־עַקְד). 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 המאלפים, השאפעים וההַנְבַּלִים 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 בפתוות ובמקומות רבים בהגותו. דוגמה לכך מצויה בדיון שנערך במסגד פִּיפֶל 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 שְׁרְעִיָה לומדים גם מפסקי ההלכה (פְּתָאנָא) שלו. להלן נדון באחת הפְּתָאוֹת החשובות והמפורסמות בהקשר זה:

שאלה: למה הכוונה בציות לבעלי הסמכות (ולאת אל־אֶמְר) בַּפְּסוּק,¹⁵ האם הכוונה לעולמא או לשליטים?
 תשובה:¹⁶ אומר האל ירום הודו: "ציייתו לאללה, לשליח ולמושליכם, וסִמְכוּ על אלהה 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, והחוק יעשוק את החלש. עם זאת, אם יצוו על עשייה בניגוד לרצון האל, דוגמת ציווי לשתות יין או לעסוק בריבית, אין לציית לדבריהם, בין שמדובר בעולמא ובין שמדובר בשליטים. אך אין לצאת נגד השליטים אף שאינם מיישמים את השריעה, אלא יש לנהוג בדרכי נועם; למשל, לייעץ להם.

הגדרתו של אבן באז למונח סיאסה שְׁרְעִיָה נסמכת במידה רבה על תורתם של האבות הַחֲנַבְלִיִּים־וְהָאֲבִים הַקְדֻמוֹנִים כמו אבן תימייה, ועל הוגה מאוחר ממוחמד אבן עבד אל־והאב. אבן באז הכיר בסמכויות רחבות ביותר של השליט באמצעות הדוקטרינה של סיאסה שְׁרְעִיָה ואף סיפק לכך נימוקים נוספים על אלה של אבותו 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 הַמְּסֻלַחָה.

14 ראו: אל־שַׁרְק אל־אֶנְסֻט, 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 באז בסיס רחב לפעילותו של השליט. הוא מציין שהציות לשליט שזור בציות לאללה ולנביאו ובכך מצביע על חשיבות הציות לשליטים. אבן באז מסייג חובת ציות זו רק במקרה שהשליט או בעל הסמכות מצווה על מעשה שהוא 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 באז את השימוש בעיקרון של המִלְחָה, עיקרון שהנו מושג יסוד במשפט ובהגות הפוליטית המוסלמית, ואשר באמצעותו ניתנה כאמור הלגיטימציה לפעולותיו של השליט במסגרת הדוקטרינה של סיאסה שְרְעִיָה. מכאן שמוטיבציה חברתית לבדה מספיקה כדי שהשליטים יפסקו הלכות חדשות מתוך המקורות ההלכתיים עצמם, כמו הדוקטרינה של סיאסה שרעיה. בהסתמך על עיקרון זה מחייב אבן באז את הציות והכניעה לצווים ולתקנות המלכותיים שאינם מתבססים על השריעה בתחומים כמו חוקי התנועה, תאונות הרכים, יחסי עובד-מעביד וכן לצווים ולתקנות הנובעים מצרכים חברתיים. אבן באז מנמק את עמדתו החיובית כלפי צווים ותקנות אלה בכך שמטרתם היא לשמור על טובת הכלל.

סיאסה שְרְעִיָה כמכניזם שלטוני בערב הסעודית

בערב הסעודית מתבטאת הדוקטרינה של סיאסה שְרְעִיָה 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 (פְתָוּא) שימש בדרך כלל כמכשיר הלכתי חשוב ביותר במתן הלגיטימציה דתית לאותם צווים ולמדיניות הרפורמית של המלך, בדרך של עיגון התימוכין להם במקורות ההלכה (Vogel 1996: 263). העובדה שלמופתי הייתה סמכות להקל או להחמיר במתן הפְתָוּא בהתאם לטובת הכלל (סמכות המוכרת במקורות ההלכתיים האסלאמיים בתור אל-סיאסה אל-אֶפְתָאאִיה), סייעה בוודאי להתאים את תכליתה של הפְתָוּא 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 שלפְתָוּא היה תפקיד מכריע ביישום של סיאסה שְרְעִיָה כשיטה הלכתית לניהול ענייני המדינה והחברה. המשטר הסעודי היה ער לחשיבותם של העולמא

18 על שיקול דעת באֶפְתָא, ראו: אל-קראפי 1967; אל-קראוי 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 במסד הדתי הסעודי, לרבות בבתי הדין השְרְעִיִים. 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 במסד הדתי הוגדרו תפקידיהם של העולמא מחדש באופן שהדגיש את היותם חלק מהמנגנון השלטוני של המדינה. בעקבות כך הוקמו גופים חדשים כגון "ועדות מוסר ומשמרות צניעות" (לג'אן אל-אֶמְר באל-מְצֻרֻף ואל-נְהִי עַן אל-מְנְבֵר), "מועצת האֶפְתָּא העליונה" (מְדִרְיַת אל-אַבְחָתָא' אל-דִינְיָה שְאֻן אל-אַפְתָּא וְאֶל-דְעֻוָה וְאֶל-אַרְשָׁד), "לימודי דת" (אל-תְעֻלִים אל-דִינִי), "פעילות מיסיונרית אסלאמית (דְעֻוָה) בתוך ערב הסעודית ומחוץ לה" (אל-נְעֻ וְאֶל-אַרְשָׁד אל-אַסְלָמִי דֶאח'ל וְח'אַרְג' אל-מְמַלְכָה אל-עַרְבִיָה אל-סְעֻודִיָה), "הפיקוח על לימודי הבנות" (אל-אַשְרָאף עֵלָא תְעֻלִים אל-בְנָת), "הפיקוח על המסגדים וההקדשים" (אל-אַשְרָאף עֵלָא אל-מַסְגִ'ד וְאֶל-אַנְקָאף), "הפצת האסלאם והטמעת הכבוד הסעודי בעולם באמצעות אגודת הצעירים המוסלמים וארגון הנוער המוסלמי העולמי" (נְשֵׁר אל-אַסְלָאם וְתַרְסִיח' אל-הִיבָה אל-סְעֻודִיָה פִי אל-מְקָאמָת אל-דְוִלִיָה, עַן שְרִיק אל-מְנֻזְמָת אל-אַסְלָמִיָה, מְת'ל רֶאבְטָת אל-מְאַתְמֵר אל-אַסְלָמִי וּמְנֻזְמָת אל-שְבָאב אל-אַסְלָמִי אל-עֵאֲלָמִי) (Al-Yassini 1985: 77; Al-Farsy 1978: 67).

בין מוסדות אלו נחשבת "מועצת האֶפְתָּא", אשר בראשה עמד אבן באו (החל מ-1975), לאחד הממסדים הדתיים החשובים ביותר המספקים לגיטימציה לפרקטיקה השלטונית הפוליטית. בפועל הייתה מועצה זו חלק מהמנגנון השלטוני במדינה והייתה כפופה ישירות למלך, 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 הפוריטניים של הדוקטרינה תְוֶהָאבִית, באמצעות חוגי תועמלנים והכשרת מתנדבים שעסקו ב"דְעֻוָה" 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 תְוֶהָאבִיִים הפוריטניים מבית מדרשו של מוחמד אבן עבד אל-והאב.¹⁹ שיתוף הפעולה בין מועצה זו לבין המסד 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 (מחמטאני 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 (אָג'באר) גרידא, לעומת פסיקתו של הקאדי הוישב בדין אשר מחייבת את הצדדים המתדיינים (אָג'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 באו 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 העוללות לנבוע מעצם היותה לבד בעת הנהיגה (ת'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: Al-Farsy 1978: 128-170; Al-Sadhan 1980: 75-90; Abir 1993: 69-94

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' 17427/9/4.

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

1990. ראו: אל-איראד, 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 וְאִגַּ). ברם, סכומי המוהר לא הוגדרו בהלכה והצדדים הם שקובעים אותם בעת עריכת חוזה הנישואין על פי מנהג המקום (עָרְף). בערב הסעודית, במסגרת העיצוב הנורמטיבי החברתי על פי האידיאולוגיה 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 (וְנָא). בהקשר זה נאסר על אנשים לדחות את נישואי בנותיהם או אחיותיהם מסיבות לא לגיטימיות, וברבד נקבעה שורה ארוכה של הקלות לצעירים המבקשים להינשא (אבן זֶפִיר 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 (חֶרָאבָה) אשר מוגדרת כעברת חֶדוּד מן הבחינה ההלכתית, שהיינו עברה שהעונש עליה קבוע מראש. בשנת 1975, במסגרת רפורמה בבתי הדין השְּרַעִיים 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 זֶפִיר 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 היורדי־הלכתי לחקיקה המלכותית. קיימת

24 פְּתוּא מס' 52, מיום 4 באפריל 1997, קיבלה תוקף של חוק בתקנה מס' 133 / 12 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 ז'פיר 1999: 1: 99).²⁶ הוראת חוק זו עוררה קושי מאחר שגררה הפסקת חווי עבודה תקפים של נשים רבות שהחזיקו במשרות מזכירות וניהול. אף על פי שפְתוּא משנת 1979 באותו נושא עמדה בעינה,²⁷ ניתנה ב־10 בספטמבר 1981 פְתוּא נוספת, מפורטת יותר, שנועדה להבהיר את העמדה ההלכתית. להלן נעסוק בפתוא זו כמקרה בוחן שבאמצעותו ננסה לעמוד על הדיאלקטיקה בינה לבין הצו המלכותי, על מקורותיה ההלכתיים, על נימוקיה לאיסורים מרחיקי הלכת שנכללו בה ועל האופן שבו היא מספקת את הרקע הדתי-יורדי של הצו המלכותי.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 (פְתָנָה), ובתנאי שאין עיסוקה גורם להזנחת חובותיה של האישה כלפי משפחתה.

למעשה, הפְתוּא 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 הפְתוּא ניתן לראות בתוך: אל-שויער 1997: 1: 418-427.

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

ספק שעמדה הלכתית זו, אשר באה לספק את הבסיס היורדי-הלכתי לצו המלכותי, מבטאת את העמדה המסורתית הַחֲנַבְלִית־וְהַאֲבִית. עמדה זו הנה מחמירה ושמרנית יותר מעמדותיהן של האסכולות הַחֲנַפִּית והמאַלְפִית אשר מגדירות את החלולה 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 השאפיעית, המאלפית והחנפית אשר מתירות לאישה לגלות את פניה. נשים ורות 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" (הַיָּאָאָת אַל־דְּעוּוָה בַּא־חֻקְמָה וְאַל־מְעַזָּה אַל־חֲסֵנָה)³¹ ליישם את ההוראה באמצעות פיקוח על התנועה בשווקים ולהפקיד 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 (מְחָרֵם), 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' 30820/ב/2, מיום 21 בדצמבר 1976; ראו פְּתוּא בעניין בתוך: אל-שמאעי ללא שנה: 2: 266-256, וכן אל-שויער 1997: 3: 356-354.
- 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: 241-236.
- 34 צו מלכותי מס' 27746/צ/3, 12 באוקטובר 1980.
- 35 צו מלכותי מיום 18 בינואר 1979, מס' 4582/ס/16; 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 דבקותה 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 (מְקַלְחָה), ששימש כלי להגשמת מטרה זו. למעשה, הפְּתוּא 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-מְקַלְחָה 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 פְּתוּא: אל-שויער 1997: 6: 379-380.

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

1. הטלוויזיה

על עמדתו של אבן באז כלפי הטלוויזיה ניתן ללמוד מריאיון שנתן למגזין הכווייתי אל־מג'תַמַע. 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 (דְּצֵאָה) 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 תְּדִיתִים אמינים שאוסרים צילומים, אחרים מאשרים זאת בתנאי שהדבר בא לשרת מטרות דתיות ובהסתמך על העיקרון שאומר: "בחירת הרע במיעוטו כדי להימנע מביצוע הרוע בשלמותו בהיעדר בְּרָה אחרת, והגשמת האינטרס העליון משתי הבררות" (אֶרְתַּכַּאב אָדְנָא אל־מִפְסַדְתִּין לְתַפְוִית כְּבָרָאָהֻמָּא אָדִיא לִם יַתִּיֶסֶר אל־סִלָּמָה מִנְהָמָא גִ'מִיעֵן, וְתַחְסִיל אָעֵלָא אל־מִסְלַחְתִּין וְלֵן בְּתַפְוִית אל־דְּנִיא מִנְהָמָא אָדִיא לִם יַתִּיֶסֶר תַּחְסִילָהֻמָּא גִ'מִיעֵן) (שם: 293).

על פי עיקרון זה רואה אבן באז בטלוויזיה רע (מִפְסַדָּה) 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־מִפְאָסַד אל־כְּתִירָה) ובאינטרסים הרבים (אל־מִסְאֻלָּח אל־כְּתִירָה). חובה על בעלי הסמכות (וְלֵאָת אל־אָמֻור) ועל העולמא, אם לא תתאפשר ההימנעות מכלל השחיתויות, להשקיע מאמץ (אל־אֶגְוִתָּהָד) 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" (נְרוּרָה) 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 הנתונים 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 אלהה מתוך איבה ובבלי דעת" (קוראן: 88: "בשורת המקנה", פסוק 108).

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

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

2. הביטוח לסוגיו

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

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

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

למשל, במהות העסקה בין קונה הביטוח למוכר הביטוח טמונה הטעיה (ר'רר), 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 לחדת' 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-תֶאֱמִין אל-תֶעֱאוּנִי) 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 (מְקַאֲמֶרָה) (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"מְקַאֲמֶרָה". הביטוח במתכונתו "ההלכתית" כפי שאבן באז הגדירו ממשיך לשאת אותם מרכיבים של הביטוח המסחרי, כאשר ההבדל בפועל מתמצה בהצהרה של המשתתף בו שהוא מתקשר על בסיס וולונטרי ולא על בסיס רווחי. באמצעות הצהרה זו ביקש אבן באז להדגיש את היעדרו של חוזה בין מוכר לקונה ומכאן את אי הפרתו של האיסור ההלכתי על "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"מְקַאֲמֶרָה", 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 האחראיות ההדדית (תכפֶּאֱל) 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 מריבונו והפסיק לעסוק בריבית רשאי להשאיר בידיו את הריבית שכבר הספיק לקחת, ולוה 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 רווח המופק מריבית. עם זאת אישר פעולות בודדות באמצעות בנקים כאלה – בהיעדר בנקים אסלאמיים – כמו הפקדת כספים במטרה לשמור עליהם. פְּתוּא שניתנה בעניין זה הכשירה את הפעולה באופן מסויג (אבן באז 1996: 135-147):

שאלה: האם מותר להפקיד סכומי כסף בבנק במטרה לשמור אותם מאבדון, בזמן קיום המצווה של הפרשת מס מעשר (זַכָּאָה) 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,

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 ששימתם של בנקים אלה תהיה לתת סיוע והלוואות לנוקדים בלבד, הלוואות שיוחזרו לפי יכולתו האינדיווידואלית של הלווה בלא ריבית ובלא תמורה כלשהי. אך בנקים אלו היו רשאים להשקיע את הכספים המצטברים בידיהם בפרוייקטים חקלאיים, מסחריים או תעשייתיים, במטרה לשמור על הערך הֶרְאֵלִי של הכספים ולהפיק רווחים באמצעים שְׁרְעִיִּים, כמו מסחר וייצור.

ג. הכשרה הלכתית של החלטות פוליטיות

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

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

פתוא זו ניתנה ביום 24 בנובמבר 1979 על ידי "מועצת העולמא העליונה" (لَجْنَةُ كَبَّارِ آل-عولمא) בראשותו של אבן באז, ונועדה להכשיר שימוש בכוח כנגד קבוצת פונדמנטליסטים שהשתלטה על מסגד הפְּעֻבָּה במכה. הפתוא הכשירה מבחינה הלכתית הפעלת כוח ושימוש בנשק על ידי השלטונות בתחום "אל-חרם אל-שריף", חרף האיסור הֶשְׁרְעִי 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 הפְתֹא ניתן לראות בתוך: אל-שייער 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 אחרים מדרך אללה והמסגד הקדוש - המיועד לכל בני אדם, לשוהים בו ולעוברי דרך, בזכויות שוות - ואת כל מי שמחלל את המסגד במעשים רעים, אנו נטעים עונש מכאיב" (קוראן: 218: "בשורת התג") [אל-תג', פסוק 25].
- ב. שפיכות דמים ב"קודש הקודשים" (תָּרַם) בעיצומו של החודש הקדוש (אל-שְׁהַר אל-תָּרַם) ורצח עשרות מוסלמים בניגוד לדברי הקוראן, האוסר לחימה בחודש זה (מְתָרַם).
- ג. יציאה נגד מנהיג המוסלמים (אמאם אל-מְסַלְמִין) ללא סיבה, ומרידה בו בניגוד לשבועת האמונים (בְּיָעָה), 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"מְקֵדִי", למרות היעדר עדויות הלכתיות לטענותיו.
- המאלף בנימוקיה של פְּתוּא זו היה השימוש במונחים הלכתיים קלאסיים שהיו רלוונטיים למדינה האסלאמית כפי שהוגדרה במקורות הקדמוניים. באמצעות שימוש במונחים הלכתיים כמו "אמאם המוסלמים" (אָמַם אל-מְסַלְמִין) ו"שבועת אמונים" (בְּיָעָה),⁴³ סיפקו העולמא בראשותו של אבן באו 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 שיישב את תכליתם ואת הרציונל שלהם עם המציאות הפוליטית השונה השוררת במדינה הסעודית.

2. פְּתוּא והמאשרת 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 באו בעיקרון טובת הכלל (מְסֻלְחָה). הוא מדגיש את סמכותו ואף את חובתו ההלכתית של השליט, כמנהיג האומה (אָמַם), 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 הפְּתוּא ניתן לראות בתוך: אל-שויער 1997: 7: 359-361.

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. אכן באז שב ומגדיר את סמכויותיו של השליט על פי התאוריה המוסלמית הקלאסית בדבר סמכותו האבסולוטית של השליט. סימוכין לפתואו זו מוצא אכן 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. אכן 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 (דָרְע) ששאל מספואן בן אמיה הגם שהאחרון לא היה מוסלמי. דוגמה נוספת שמביא אכן באז היא הסיוע שהנביא קיבל מיהודי חִיֶּבְר בחקלאות ובטיפול במטעי התמרים בעת שהֶסְחָאבה היו עסוקים בג'האד. בעבורו, קבלת סעד מלא־מוסלמים איננה מבטאת בהכרח לויאליות למגישי הסעד, שהיא אכן אסורה על פי דיני האסלאם. מאכן 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 שלעמים קרובות לא תאמו את השמרנות הנהאבית. יתרה מכך, בעקבות המציאות החדשה התפתחו בקרב החברה הסעודית אוריינטציות שונות, שלעיתים עמדו בסתירה הדדית עד כדי התנגשות. אוריינטציות אלו יוצגו על ידי שתי קבוצות חברתיות עיקריות: האחת, קבוצה שמרנית אורתודוכסית אשר ייצגה אידאליזם דתי שמרני מבית מדרשו של מוחמד אכן 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 והאבי שמרני לבין רֶאליזם מודרני ושינוי חברתי. זאת באמצעות בחינת השיטה ההלכתית החשובה ביותר של סִיאסה שְרְעִייה אשר מילאה

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

יישום השיטה של סיאסה שרעיה כמנגנון שלטוני הסתייע רבות בממסד הדתי, ותרומתו ניכרת לפחות בשני מישורים: האחד, המישור התאורטי-הגדרתי; האחר, המישור המעשי-ביצועי. במישור התאורטי-הגדרתי הלכו העולמא המודרנים בעקבות אבותיהם התנבילים והתואבים, בעיקר העולמא שהרחיבו את השימוש בדוקטרינה של סיאסה שרעיה. הם הכירו בסמכויותיו הבלתי מוגבלות של המלך בכך שיישמו לצורך זה את המודל של שלטון החליפה במדינה האסלאמית הקלאסית. הדבר בא לידי ביטוי אף במינוח המשפטי-הלכתי של הממסד הדתי הסעודי, המשתמש במונחים הלכתיים קלאסיים כמו שבועת אמונים (בִּיעָה) ואפוטרופוס (וְלִי אֶל־אֶמְר), 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 התואבים והתנבילים 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, שיתוף שיטות של חידוש ושינוי המשלמות זו את זו. יישום הדוקטרינה של סיאסה שרעיה היווה למעשה ציר מרכזי של שיתוף פעולה פוליטי-דתי, שספק אם היה יכול להתקיים באינטנסיביות כזו אלמלא זמינותה של סיאסה שרעיה כבסיס שעליו יכלה הפסיקה ההלכתית להישען בבואה להכשיר את הפרקטיקה השלטונית.

לסיום ניתן לקבוע שהגדרת סמכויותיו 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-ש'ק אל-א'קסט, לונדון.

אל-ריאז', ריאד.

עכאז, ג'דה.

אבו זהרה, מוחמד, 1957. אטול אל-פ'קה, קהיר.

אבן אל-פרא, אבו יעלא מוחמד אבן אל-חסין, 1974. אל-א'חכאם אל-ס'לטאניה, אינדונזיה.

אבן באו, עבד אל-עזיז, 1996. "אל-ר'ד עלא מן ו'עם ת'ליל אל-מעאמ'לאת אל-ר'ב'ויה אל-

מ'ר'פיה", מתוך: מוחמד אבו שהבה (עורך), ח'לול למ'ש'פ'לת אל-ר'בא, קהיר, 135-

147.

אבן באו, עבד אל-עזיז, 1997. "אל-א'ומרא ואל-ע'ולמא יטאעון פי אל-מ'ערוף לאן בהאד'א

ת'סת'ק' אל-א'ת'נאל", מתוך: סעד אל-שויער (עורך), מ'קאלאת, ריאד, כרך 7, 115-

122.

אבן א'פיר, סעד, 1999. אל-א'ג'רא'את אל-ג'נ'איה פי ג'רא'אם אל-ח'דוד פי אל-מ'מ'לכה אל-

ע'רביה אל-ס'עודיה, ו'את'רהא פי א'סת'ת'באב אל-א'מן, 2 כרכים, ריאד.

אבן ח'לדון, עבד אל-רחמאן, 1982. מ'קד'מת אבן ח'לדון, אלכסנדריה.

אבן מנ'ור, 1956. ל'סאן אל-ע'רב, כרך 6, ביירות.

אבן עאבדין, מוחמד, 1967. חאש'ית ר'ד אל-מ'ח'תאר עלא אל-ר'ד אל-מ'ח'תאר ש'ך

ת'נויר אל-א'ב'סאר, 8 כרכים, ביירות.

אבן עבד אל-סלאם, עז אל-דין, 1968. קואע'ד אל-א'חכאם פי מ'טאלח אל-א'נאם, 2

כרכים, קהיר.

אבן פר'חון, אבראהים, ללא שנה. ת'ב'ס'רת אל-חכאם פי א'סול אל-א'ק'דיה ו'מנאה'ג' אל-

חכאם, ביירות.

אבן תימ'יה, אחמד, 1985. אל-ס'יאסה אל-ש'ע'יה פי א'ס'לאח אל-ראעי ואל-ר'ע'יה,

דמשק.

אבן קיים אל-ג'ווזיה, מוחמד, 1973. א'עלאם אל-מ'וקעיין ען ר'ב אל-עאלמ'ין, ביירות.

אבן תימ'יה, אחמד, 1985. אל-ס'יאסה אל-ש'ע'יה פי א'ס'לאח אל-ראעי ואל-ר'ע'יה,

דמשק.

אל-א'שקר, מוחמד, 1993. אל-פ'ת'יא, עמאן.

שריעה ופוליטיקה בערב הסעודית

- אל-ג'זירי, עבד אל-רחמאן, 1999. אל-פקה עלא אל-מד'אהב אל-אַרְבַּעָה, 5 כרכים, ביירות.
- אל-דמשקי, אבו בכר אבן מוחמד, 1937. כפאית אל-אַח'יאר פי חל ר'אית אל-אַח'תסאר, 2 כרכים, ביירות.
- אל-דיריני, מוחמד, 1982. ח'סאס אל-תשריע אל-אַסלאמי פי אל-סיאסה ואל-ח'קם, ביירות.
- אל-ח'טיב, מוחמד, 1958. מ'ר'ני אל-מ'ח'תאג' אלא מ'ע'רפת מ'עאני אַלְפֶּאז אל-מ'נהאג', 4 כרכים, דמשק.
- ח'לאף, עבד אל-והאב, 1989. אל-סיאסה אל-ש'רעיה, ביירות.
- ליש, אהרן, 1986. "הרפורמה המשפטית בערב הסעודית כמכניוס למיתון הוהאביה", המזרח החדש 31: 105-137.
- אל-מאורדי, אבו אל-חסן, ללא שנה. אל-אַח'קאם אל-ס'קטאניה ואל-וּלְאִיאַת אל-דיניה, קהיר.
- מחמט'אני, סובחי, 1962. אל-אַוּדַע אל-ת'שריעיה פי אל-ד'ול אל-ע'רביה מאדיהא ונח'אזרהא, ביירות.
- אל-סלמאן, מוחמד, 1988. רשיד רזא וד'ענות אל-ש'יח' מ'חמד אַג'ן ע'בד אל-והאב, כוויית. עבד אל-ג'ואד, מוחמד, 1977. אל-ת'ט'נ'ר אל-ת'שאיעי פי אל-מ'מלכה אל-ע'רביה אל-ס'עודיה, קהיר.
- עמרו, עבד אל-פ'תאח, 1998. אל-סיאסה אל-ש'רעיה פי אל-אַח'וּנאל אל-ש'ח'ס'יה, עמאן. אל-קאסמי, ח'אלד, 1999. אל-מ'מלכה אל-ע'רביה אל-ס'עודיה, אל-ז'קאאד ואל-מ'סירה, אלכסנדריה.
- קוראן, 1971. בן שמש, אהרן (מתרגם), גבעתיים.
- אל-קראפי, אחמד, 1967. אל-אַח'קאם פי ת'מ'יז אל-פ'תאנוא ען אל-אַח'קאם וּת'ס'רַפַּת אל-קאדי ואל-אַמאם, חלב.
- אל-ק'רד'אוי, יוסף, 1988. אל-פ'תוּא ב'ינ אל-אַנְדַבַּאט ואל-ת'ס'יב, קהיר.
- אל-ק'רד'אוי, יוסף, 1988. אל-סיאסה אל-ש'רעיה פי זוּג נְסוּס אל-ש'רעיה וּמְקַאדַהא, קהיר.
- אל-שוואדפי, ספוט, 1991. פ'תאנוא אל-ל'ג'נה אל-דאאמה לל'ב'חות' אל-ע'למיה ואל-אַפְתַּא, 1973-1986, קהיר.
- אל-שויער, סעד, 1997. מ'ג'מוע פ'תאנוא וּמְקַאלַאֵת מ'ת'נועה, 7 כרכים, ריאד.
- אל-שמאעי, קאסם, ללא שנה. פ'תאנוא אַסְלַאמִיָה, 2 כרכים, ביירות.
- אל-שראוי, אברהים, ללא שנה. אל-מ'ה'ד'ב פי פ'קה אל-אַמאם 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",

שריעה ופוליטיקה בערב הסעודית

- 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.