

## האם נסגרו שערי האג'ת'האד?

ואאל ב. חלאק<sup>1</sup>

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

### מבוא<sup>1</sup>

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

\* Wael, B. Hallaq, 1984. "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies* 16:3-41

הערת המערכת: שיטת רישום ההפניות הביבליוגרפיות במאמר זה נותרה נאמנה למקור. 1 ברצוני להודות לפרופסורים פרתאט זיאדה (Ziadeh) וניקולס היר (Heer) על ההערות רבות הערך שהעירו על כתב היד.

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

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

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

2 עלי בן אבי עלי אל־עאמדי, אל־אֶחְכָּאם פי אֶסוֹל אל־אֶחְכָּאם, 3 כרכים (קהיר, 1968), כרך ג', 204; תאג' אל־דין אל־סֶבְכִי, ג'מַע אל־ג'וֹאמַע, עם הערות של ג'לאַל אל־דין אל־מַחְלִי, 2 כרכים (בומביי, 1970), כרך ב', 379-381; מוחמד בן עלי אל־שוֹכַאנִי, אֶחְשָׂאד אל־פֶּחּוֹל אֶלָּא תֶּחְקִיק אל־חֶק מִן עֶלְמ אל־אֶסוֹל (קהיר, 1909), 232-233. על משמעות המושג אג'ת'האד קראו אצל: M. M. Bravman, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), p. 189.

3 מכאן ואילך נציין את מאות השנים לאסלאם ולספירה הנוצרית כך בהתאמה: המאה השלישית / התשיעית.

4 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), p. 70-71.

5 J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London, 1976), p. 7.

כאלה על סגירת השערים מצויית בשפע, למשל: M. Khadduri, "From Religious to National Law", in J. H. Thompson and R. D. Reischauer, (eds.), *Modernization of the Arab World* (Toronto, 1966), p. 41; F. Rahman, *Islam* (Chicago, 1966), p. 77-78; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (New York, 1962), p. 104; A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London, 1957), p. 163; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964), p. 81; G. L. Lewis, "Introduction", in Katib Çelebi, *The Balance of Truth* (London, 1957), p. 1-18; אוכורים נוספים ראו בהערות 8, 9 שלהלן.

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

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

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947), P. 13; idem., *Mohammedanism*, p. 98 6

W. M. Watt, "The Closing of the Door of Ijtihad", *Orientalia Hispanica*, I (Leiden, 1974), p. 675-678 7

W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society* (Evanston, 1961), pp. 206-207, 242-243; H. Liebesny, "Stability and Change in Islamic Law", *Middle East Journal*, 21 (1967), p. 19; Coulson, *History*, p. 80-81; Schacht, "Introduction", p. 75; Rahman, *Islam*, p.77-78 8

Cf. C. L. Ostrorog, *The Angora Reform* (London, 1927), p. 31; Anderson, *Law Reform*, p. 7; C. Pellat, "Les Etapes de la decadence culturelle dans les pays Arabes d'Orient", in R. Brunschwig and G. von Grunebaum, (eds.), *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris, 1957), p. 85 9

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

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

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

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

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

ככלל, אין הקוראן והסונה של הנביא, מפרטים את החוק הדתי כפי שראוי להביא בספרי חוקים. יש בהם רק הלכות (אָחְכָּאם, ריבוי של חֶכְם) והפניות (דְּלֵאלָאֵת, או אַמֵּאֵרָאֵת), המצביעות על הסיבות (עֵלֵל, ריבוי של עֵלָה) העומדות ביסודן של הלכות אלה. על בסיס הפניות וסיבות אלה רשאי המג'ת'הד לנסות, תוך שימוש בהיקש (קֵיאָס), לגלות את הפסיקה במקרה שאין לו תקדים (פְּרָע, ובריבוי פְּרֻוע). אך לפני שהוא מתחיל במשימה יצירתית זאת, שומה עליו לחפש פסק הלכה קודם בכתביהם של פוסקים נודעים. אם אין הוא מצליח למצוא תקדים בכתבים אלה הוא רשאי לחפש מקרה דומה, שבו המעשים העומדים למשפט שונים אך העובדות המשפטיות דומות. אם אין הדבר עולה בידו עליו לפנות לקוראן, אחריו אל הסונה ולבסוף אל האג'מאע (קונצנזוס), ולחפש בהם תקדים שיש בו עֵלָה והה לזאת של הפְּרָע שבפניו. כאשר דבר זה עולה בידו עליו ליישם את עקרונות ההיקש כדי לפסוק הלכה בשאלה הנדונה. הפסיקה עשויה להיות באחת מהקטיגוריות הבאות: חובת עֵשָׂה (ואג'ב), איסור (מְחֻזָּר), מעשה מומלץ (מְנְדָּב), מותר (מבאח) או מגונה (מְקְרוּה).<sup>10</sup>

10 על הליך האג'ת'האד ראו אצל אבו אסתאק אל-שראוי, אל-לַמַע פי אטול אל-פקה (קהיר, 1908), 84-85; אל-שיכאני, אָרְשָׁאד, 420; אבן חביב אל-מוארדי, אָדָב אל-קֵאֵדִי, בעריכת מ. סרתאן, 2

היעד העיקרי של העיסוק בתיאוריה המשפטית היה, אפוא, להניח את היסוד למערכת עקרונות שיש בה לכידות; עקרונות שמהם היה משפטן בעל הכשרה יכול למצות את הפסיקה בשאלות שטרם נדונו בעבר. מן המאה השלישית/התשיעית ואילך הכירו חכמי הלכה ומשפטנים בהליך הזה כיעד המקודש של אטול אל-פקה.<sup>11</sup> התיאוריה המשפטית על כל חלקיה זוכה לתמיכה ואישור של סמכות שמים. כלומר, מקור סמכותה (חֲגִי'יה) הוא בכתבי הקודש. מלאכת האג'תהאד הוכרזה חובה דתית (פְּרֵד־כְּפֵא'יה) המוטלת על כל הפוסקים המוסמכים כל אימת שמובא בפניהם עניין חדש, הן משום שמקור שורשי ההלכה הוא התגלות משמים והן משום שחובת האדם היא לעבוד את בוראו ברוח משפט השמים.<sup>12</sup> כל עוד לא נעשה מעשה אג'תהאד אחד בידי מג'תהאד אחד לפחות, נתונה הקהילה המוסלמית תחת שבטה של החובה שלא מולאה. לפחות להלכה אין אפוא כל רמו לכך שהעיסוק באג'תהאד פחת או בוטל. בהמשך המאמר יתברר כי העיסוק בתיאוריה המשפטית מילא תפקיד נכבד למדי בשימור האג'תהאד. לפיכך, אם העיסוק באג'תהאד היה היעד העיקרי של המתודולוגיה והתיאוריה של אטול אל-פקה במשך כל תולדות האסלאם, יש מקום לשאול באיזה אופן נחשבו שערי ההלכה סגורים? ההנחה היא שהאג'תהאד נוגח, בין היתר, משום שהכישורים שנדרשו כדי לעסוק בו "נעשו כה חסרי דופי ונוקשים והוצבו על רף כה גבוה עד כי בן אנוש לא היה יכול לעמוד בהם".<sup>13</sup> הנחה זאת ניתן להפריך באמצעות עיון בכתביהם של חכמי הלכה על הנושא.

הדיווח המלא המוקדם ביותר<sup>14</sup> על אטול אל-פקה שראה אור, שבו מתוארים הכישורים הדרושים למג'תהדון, מצוי בחיבור של אבו חוסין אל-בטרי (מת 1044/436), אל-מַעְתֵּמַד פִּי אִסְוֹל אֶל-פִּקֵּה.<sup>15</sup> הדרישה הראשונה של אל-בטרי לאג'תהאד כוללת ידיעת

B. Weis, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad", *The American Journal of Comparative Law*, 26, 2 (Spring, 1978), p. 209-210

11 ראו, למשל, אל-שראוי, למע, 4; אל-עאמדי, אַחְכָּאם, כרך א', 6; אבו חמיד אל-רזואלי, אל-מִסְתַּפֵּא מִן עֵלְם אֶל-אִסְוֹל, 2 כרכים (קהיר, 1907), כרך א', 5; אל-שוכאני, ארשאד, 3.

12 אל-עאמדי, אַחְכָּאם, כרך ג', 222; סעד אל-דין אל-תפתאני, חאשיקה עלא מִחְ'תֵּר אל-מִנְתֵּהא, שני כרכים (קהיר, 1974), כרך ב', 308; אבן אל-חמם, אל-תְּהֵרִיר פִּי עֵלְם אֶל-אִסְוֹל, עם הערות אל-תְּהֵרִיר ואל-תְּהֵבִיר מאת אבן אל-אמיר אל-חאג', שלושה כרכים (קהיר, 1898-1899), כרך ג', 292.

13 רחמן, אסלאם, 78.

14 למרבה הצער, בכרך 17 של ספרו של עבד אל-גיבאר, אל-מִרְ'נִי פִּי אַבּוּב אל-תְּוַחִיד ואל-עֵדֵל, 20 כרכים (קהיר, 1962), העוסק בשורשי ההלכה, יש חסרים רבים, בעיקר בפרק על האג'תהאד.

15 מוחמד בן עלי אל-בטרי, אל-מַעְתֵּמַד פִּי אִסְוֹל אֶל-פִּקֵּה, עורכים מ. מחידאללה ואחרים, 2 כרכים (דמשק, 1964), כרך ב', 929-931.

הקוראן, הסוגה של הנביא, עקרונות היסק (אקְתְּדִלֵאל) והיקש. בדיקת דרכי מסירת התדית' ובדיקת מהימנות המוסרים הכרחיות כדי לאמת את אמינות האח'באר (הדיווחים על הנביא). אל־בִסְרִי שם דגש מיוחד על ההיקש ככלי מחויב המציאות שאין לוותר עליו בכל מעשה של אג'ת'האד, הכרוך מצדו בידע מעשי של כל הכללים הקשורים בעלה, באֶסֶל (הוא החלק המשפטי של הטקסטים), בפְרַע ובחֶקֶם. בתהליך ההיקש של העלה מן האֶסֶל יש לנתח את הטקסט על הסתירות הפנימיות והמורכבויות הלשוניות־ המשפטיות המצויות בו. כדי ליישב סתירות אלה ולהבין את העניינים הסתומים על המשפטן להיות בקיא בעקרונות של מְגֵאוּ (מטאפורות), אבחון פרטים ופסילה. הכרה מקרוב של השפה הערבית, בעיקר הכרת אל־ח'אֶס (הייחודי) ואל־עֵאם (הכללי), גם היא תנאי שאין בלתי. מעניין שאל־בִסְרִי מתייחס גם אל מנהג המקום (עֶרְף) כדרישה הכרחית לאג'ת'האד, מאחר שלטענתו חיוני לחרוץ את משפט האל לאור הצרכים של חיי אנוש. כמו כן חייב חכם ההלכה להכיר את מעלותיו של האל, שהן הערובה היחידה לכך שיגיע להבנה הנכונה של כוונותיו, כפי שבאו לידי ביטוי בכתבי הקודש. חשובה באותה מידה היא הדוקטרינה של חסינות הקהילה המוסלמית מפני אפשרות של טעות, חסינות שעליה העיד הנביא. אף על פי שאל־בִסְרִי אינו דורש מן המג'ת'הד להכיר את כל הפסיקה התקדימית (פְרֻע) שחל עליה אג'מאע, הוא קובע כי איש מן הפוסקים אינו רשאי לבחון מחדש שאלה שכבר הוכרעה בעבר. פירושו של דבר שכל מי שמבקש ליישם את האג'ת'האד כדי ליישב מקרה ספציפי חייב להיות בטוח, בראש וראשונה, כי איש לא עסק בשכמותו לפניו, ומכאן מתחייב כי עליו להיות בקיא לפחות בתקדימים של האסכולה שעמה הוא נמנה.<sup>16</sup>

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

אל־שראזי (מת 1083/467) מגביל את הדרישה של ידיעת הקוראן והסוגה לאותם חלקים המתייחסים במישרין לשריעה, ומשמיט חלקים שאינם רלוונטיים, כמו פתגמים, סיפורים וכיוצא בהם.<sup>18</sup> עקרונות השפה הערבית, נקודות של הסכמה ושל מחלוקת

16 שם, כרך ב', 930, שורה 2; 931, שורות 9-10.

17 שם, כרך ב', 932.

18 אל־שראזי, לְמַעַ, 85-86.

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

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

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

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

4. להכיר את השיטות שבהן מסיקים ראיות משפטיות מתוך הטקסטים.  
5. לדעת את השפה הערבית. שליטה מלאה בכל עקרונותיה אינה תנאי הכרחי.  
6. לדעת מהם הכללים של פסילה. עם זאת, אין חכם ההלכה חייב להכיר את כל פרטיה של דוקטרינה זאת. די להראות כי הפסוק או החדית' העומד לדיון לא נדחה ולא בוטל בשל פסוק מאוחר.

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

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

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

20 אל-ר'זאלי, שם, כרך ב', 354-353.

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

להוציא דגש מועט על עניינים אחדים של דת ואמונה, שאתם חייב המג'תהד להכיר, ולהוציא תנאי הכרחי נוסף של היכרות עם הנסיבות שבהן נגלה הקוראן (אָסבאב אל-נְזוּל), עאמדי (מת 1234/632) אינו מוסיף דבר על מה שאמרו קודמיו.<sup>21</sup> אך ראוי לציין כי הוא מדגיש שגם מג'תהד בעל כישורים פחותים רשאי לפסוק מבלי שעמד בכל התנאים שהציבו אל-בַסְרִי, אל-שראזי, אל-ר'זואלי ואל-עאמדי עצמו. כל שעליו לדעת הוא הכלים המיידיים הדרושים לפתרון השאלה הנדונה.<sup>22</sup>

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

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

21 אל-עאמדי, אֶחְכָּאם, כרך ג', 204-205.

22 שם, כרך ג', 205-206.

23 על הדרישות של אל-בידאוי ושל אל-אסנאוי ראו: אל-אסנאוי, נהאֵיאת אל-יסול פי שַרְח מְנַהֵג' אל-יָסוּל, 3 כרכים (קהיר, 1899), כרך ג', 307-313. על אל-סבְכִי ראו: גִ'מַע, כרך ב', 382-386, בעיקר 383. על הדרישות שמציבים אבן אל-חַמַם ואבן אל-אמיר ראו: תַקְרִיר, כרך ג', 292-294. על אלה של אל-אנסַרִי ושל אבן עבד אל-שַכּוּר ראו: שַרְח מְסַלַם אל-תְּבוּת פי אַטוּל אל-פַקַה, 2 כרכים (קהיר, 1907), כרך א', 363-364.

24 אסנאוי, נהאֵיאת אל-יסול, כרך ג', 308. אבן אל-אמיר, תַקְרִיר, כרך ג', 292.

25 הרוב המכריע של חכמי ההלכה הכירו באפשרות לחלק את האג'תהאד, ראו: אל-שוכַנִי, אַרְשָׁאד,

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

#### מגמות נגד אג'תהאד והוצאתן מן הזרם הסוני

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

בשל יחסן העויין לאג'תהאד לא מצאו קבוצות אלה את מקומן בזרם הסוני. מייד

26 אל-מוארדי, אָדַב, כרך א', 533; אל-עאמדי, אחכאם, כרך ג', 218.

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

28 I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*, trans. W. Behn (Leiden, 1971) p. 34-36 [להלן: גולדזייהר, אל-זאהריה]. על החַשְׁוּיָה ראו: *Islam* [להלן: האנציקלופדיה המקוצרת של האסלאם], הערך "חַשְׁוּיָה" (Hashwiyya).

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

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

בתקופה מאוחרת עוד יותר רווחה הרעה כי אין להביא בחשבון את אסכולת אל-זאהריה כל אימת שקיים ויכוח בעניינים משפטיים בקהילה הסונית. הדבר התבהר באחד מפסקי ההלכה (פְתוּא) רבי ההשפעה של אבן אל-סלאח (מת 1245/643), המייצג במידה רבה את ההשקפה הסונית על כך שאסכולה זו אינה חוקית. ההתנגדות העיקרית של אבן אל-סלאח הייתה לעמדה שאימצה אסכולת אל-זאהריה כלפי הקיאס כעיקרון.<sup>31</sup> הגם שדאוד לא קיבל את עקרון התקליד וטען כי אין לקבל סמכות של בן אנוש כל עוד אפשר להשתמש במקורות המשפטיים,<sup>32</sup> דחו הסונים את האג'ת'הארד שלו מאחר שנמנע מלהשתמש בהליך של קיאס. עד המחצית הראשונה של המאה הרביעית נותרה האסכולה של דאוד אסכולה סונית, בדיוק כמו כל האסכולות העיקריות. אך משגובשה

29 אבן אל-נדים, אל-פְּהֶרְקַת, בעריכת ג. פלוגל (ביירות, 1964), 213, 236; גולדציהר, אל-זאהריה, 35.

30 מצוטט מספרו של גולדציהר, אל-זאהריה, 35.

31 עבד אל-רחמן אבן אל-סלאח, פְּתָאָא (ביירות, 1970), 32-33. בעקבות אבן אסחק אל-אספראיני, העיר אבן אל-סלאח, כי "מרבית המלומדים מאמינים כי מתנגדי הקיאס חסרים את הכישורים לאג'ת'הארד ואין להפקיד בידיהם את מלאכת הפסיקה. לפיכך אין דאוד יכול לקחת חלק בכל הליך של אג'ט'אע"; וראו דעות דומות על אל-זאהריה בקובץ פתוות זה.

32 גולדציהר, אל-זאהריה, 30.

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

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

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

33 שם, 156-157.

34 אבו חמיד אל-רזואלי, אֶחָיָא עֵלוּם אֶל-דִּין, 5 כרכים (קהיר, 1967), כרך א', 38.

35 גולדציהר, אל-זאהריה, 36.

36 אבן ח'לדון, אל-מֶקְנָמָה (ביירות, ללא תאריך), 446-447, (בתרגומו של פ. רוזנטל [Rosental] כרך ג', 5-46).

37 יוסף אבן עבד אל-בר, ג'אמע בַּיָאן אֶל-עֵלָם (קהיר, 1975), 323.

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

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

40 אל-ח'טיב אל-בגדאדי, אֶל-פְּקִיָה ואל-מֶתְפָּקָה, שני כרכים (ביירות, 1975), כרך ב', 72, 76-77.

41 ראו אל-מטרידי, כתאב אל-תַּחְחִיד, עורך כ. פתחאללה, (ביירות, 1970), 10-11, 12, 14, 318, 331, בכמה מקומות.

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

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

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

42 מצוטט אצלו: A. S. Halkin, "The Hashwiyya", *Journal of the American Oriental Society*, 1 (1934) p. 54 [להלן: הלקין, "חשויה"].

43 אל-ר'זאלי, אָחְיָא, כרך א', 133; תאג' אל-דין אל-סבכי, טַבְּקָת אל-שאפיעה אל-כַּבְּרָא, 6 כרכים (קהיר, 1906), כרך ב', 287.

44 אבן עלי אבן אל-ג'ווי, אל-מַנְתַּזַם פי תַאֲרִיח' אל-מַלּוּכ ואל-אֶמַם, 9 כרכים (?) (תּוּרַבָּאד, 1940), כרך ח' 268.

45 אבו אל-זופא אבן עקיל, כְּתָאב אל-פְּנוּן, ג'. מקדסי [להלן: מקדסי] (עורך), 2 כרכים (ביירות, 1970-1971), כרך ב', 510. דעה דומה ביטא גם מוחמד אבן אחמד אבו רֶשֶד, פְּסָל אל-מַקָּאל, עורך ג. פ. חוראני (Hourani) (ליידן, 1959), 8.

46 אל-עאמדי, אֶחְכָּאם, כרך ג', 253-254.

47 הלקין, "חשויה", 20-3. על דעותיהם של אנשי אל-חַשְׁוִיָּה וְאֶהַל אל-חַדִּית', כולל אבן חנבל, בענייני משל, ראו: עבדאללה אבן מוחמד, אל-נַאשִי אל-אֶכְבֵּר, מְסַאָל אל-אֶמָּאמָה וּמְקַתְּטָפָת מֶן אל-כְּתָאב אל-אֶנְסַס פי אל-מַקָּאָלָת, עורך ג. ון אס (Van Ess) (ביירות-ויסבאדן, 1971), 67-65.

אבן חנבל.<sup>48</sup> היה זה טבעי, אפוא, כי בחיבורו אֶחְ'תְּלֵאֶף אֶל־פְּקֵהָא לא התייחס אל־טברי כלל לדעות של אבן חנבל. גם מלומדים רבים אחרים לא ראו בחנבלים מומחים לענייני הלכה דתית.

החל בסוף המאה השלישית/ראשית המאה העשירית פתחו החנבלים במהלך שהקנה להם אופי של משפטים מובהקים, בצד עיסוקיהם התיאולוגיים. עלייתם של החנבלים למעלת אסכולה הלכתית התרחשה – והושפעה – באותה עת שבה התבססה התיאוריה המשפטית של הסונה, שמובילה ומייצגיה היו בעיקר אנשי האסכולה השאפעית והחנפית. האסכולה החנבלית חסתה תחת כנפי תיאוריה זאת, שהוכיחה עצמה בבירור כתיאוריה המועדפת על הגוף המרכזי של הסונה לאחר המאבקים הממושכים בין אהל אל־ראי לבין נאמני המסורת. כתוצאה מכך, נאלצה אסכולת אבן חנבל לאמץ לעצמה את המאפיינים העיקריים של התיאוריה המשפטית, כולל קבלת הקיאס כמקור משפטי כמעט שווה בעוצמתו לקוראן, וקבלת הסונה והאג'מאע. כדאי לזכור כי אבן חנבל לא ייסד מערכת משפט משל עצמו, אך בתשובותיו לשאלות תלמידיו קבע עמדות לגבי שאלות מסוימות בהלכה. אבן חנבל הסכים לשיקול דעת אנושי רק בנסיבות של כורח מוחלט וככל האפשר שאב כל חוק מתוך כתבי הקודש.<sup>49</sup> שלוש מאות שנה אחר כך קיבל אבן עקיל את העיקרון של קיאס בלב שלם בדיוק כמו כל פוסק הלכה חנפי או שאפעי, והחכם החנבלי הדגול אבן תיימיה, לא זו בלבד שאישר את השימוש בקיאס, אלא גם הגן על השימוש בעיקרון של אֶסְתְּחָסָאן מהימן.<sup>50</sup> כדי לשרוד בתוך הזרם הסוני, היה על אנשי האסכולה החנבלית לעבור תהליך של התמתנות ושינוי, ולהפוך מקבוצה תיאולוגית קנאית לאסכולת הלכה מתונה במיוחד, תוך שהיא מוסיפה לקיים כמה נטיות תיאולוגיות. מן הצד השני, זרם אל־חשויה שימר את עמדותיו הנוקשות שהביאו, בסופו של דבר, להוצאתו מן המחנה הסוני.<sup>51</sup>

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

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

49 י. גולדציהר, הערך "אחמד אבן חנבל" (Ahmad Ibn Hanbal), בתוך: האנציקלופדיה המקוצרת של האסלאם.

50 אֶסְתְּחָסָאן מהימן הוא גורה שווה המבוססת על שיטת שורשי ההלכה, אֶסוּל אל־פְּקֵהָ. ראו: אבן תיימיה, "מֶסְאֵלַת אל־אסתחסאן", אצל ג. מקדסי (עורך): *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Massachusetts, 1965), p. 454-479.

51 אליסבטי, טְבִקָּאָת, כרך ה', 34: הלקין, "חשויה", 27.

היא כי בחינה מדוקדקת של כתבי פוסקי ההלכה לאחר המאה השלישית/התשיעית מוכיחה כי האג'תהאד הופעל ללא הפסקה.

## אג'תהאד הלכה למעשה

### מג'תהדון במאה הרביעית/העשירית

במהלך המאות השלישית והרביעית/התשיעית והעשירית הביעו מג'תהדון דעות מקוריות ביותר על ההלכה, בין שהיו עצמאיים ובין שהשתייכו לאסכולת הלכה מסוימת. אבן סַרְיָג' (מת 918/306), אל־טברי (מת 922/310), אבן חַ'וִּימָה (מת 923/311) ואבן מנד'ר (מת 928/316) הם דוגמאות מוצלחות של חכמי הלכה עצמאיים.<sup>52</sup> כפי שהודה המשפּטן בן המאה השמינית/הארבע־עשרה אל־סבכי, הגם שארבעה מג'תהדון אלה היו במקורם אנשי האסכולה השאפעית, סטו מפסיקותיו של אל־שאפעי,<sup>53</sup> וכידוע אל־טברי אף הרחיק לכת וייסד אסכולת הלכה משלו.<sup>54</sup> הספרות המועטה מן המאה הרביעית/העשירית אינה מספקת כדי לקבוע מה בדיוק התרחש בתקופה ההיא, אך ממקורות מאוחרים אפשר ללמוד כי פעילות חכמי ההלכה, ככל שהייתה יצירתית, הייתה חייבת להישאר בתחום הדוקטרינה של אחת האסכולות וביסודו של דבר, היה צריך לתלות כל פסק הלכה באילן גדול זה או אחר. כמו אבו יוסף (מת 798/182), אל־שיבאני (מת 804/189) ואל־מזאני (מת 877/264), ייחסו מלומדים יצירתיים במאה הרביעית/עשירית את תורותיהם למורה הלכה גדול מהם. כך יכלו להימנע ממתקפות שבאו כתגובה אוטומטית לנטיית פלגניות, וכמובן לזכות בהכרה מיידית מרגע שדעותיהם הוכנסו תחת חסות משפּטן דגול כגון אל־שאפעי. ההתפתחות שעברה על החנבלים היא דוגמה טובה למגמה זאת: כפי שצוין לעיל, אבן חנבל לא ייסד מערכת משפטית. אף על פי כן, לקראת סוף המאה הרביעית/העשירית כבר ניכרה דוקטרינה חנבלית מפותחת. ברי, אפוא, שהמשפּט

52 אל־סבכי, טבקאת כרך א', 105, 244; כרך ב', 89, 96, 126, 131. ראו גם: גולדציהר, אל־אזאריה, 31.

53 אל־סבכי, טבקאת, כרך ב', 126. על אבן אל־מנד'ר מעיר אל־סבכי כי "הוא היה מג'תהד שלא הלך בעקבות איש". אל־סבכי גם החשיב את אבן סריג' כחדשן של המאה הרביעית/עשירית, שם, כרך א', 244. אין ספק כי אנשי האסכולה השאפעית בדורות מאוחרים ראו בסריג' המייצג החשוב ביותר של האסכולה השאפעית. נדמה כי הוא הראשון שניסח בכתב את ההלכה השאפעית בשלמותה, תוך שהוא מיישר את ההדורים של ההבדלים הפנימיים השונים, למשל, בין אל־מזאני לבין אל־שאפעי. למעשה, הוא כתב חיבור שנקרא כתאב אל־תקריב בִּנְן אל־מזאני ואל־שאפעי (ראו אצל אבן אל־נדים, פְּהֶרְסֶת, 213).

54 אבן אל־נדים מייחד פרק נפרד בספרו לג'יריים, פהרסת, 234 ואילך.

הפוזיטיבי החנבלי גובש לאחר מות אבן חנבל בידי מלומדים גדולים שבאו אחריו, בהם ח'לאל, ח'ראקי ואחרים, שייחסו את תורותיהם לו.

ובכל זאת, חרף העובדה שהצטרפות לאסכולה הלכתית וייחוס הרעיונות החדשים לבעלי סמכות קודמים הפכו לנורמה המקובלת, היו מספר חכמי דת שחלקו בגלוי על הדוקטרינות הממוסדות של האסכולות המוכרות. הדברים הבאים ראויים לתשומת לב:

1. אבן חסן אל־תנוח'י (מת 930/318): פוסק הלכה חנפי נודע, שסטה במידה מסוימת מתורתם של אבו חניפה, אבו יוסף ואל־שיבאני.<sup>55</sup>
2. עלי אבן אל־חסין אבן חרַבְנִיה (מת 931/319): משפטן שאפעי מפורסם, שבכמה מקרים חלק על דעתו של אל־שאפעי.<sup>56</sup>
3. אבו סעיד אל־אסתח'רי (מת 939/328): משפטן שאפעי, שפיתח כמה מקרים של פְרוּע סתרו לא רק את הדוקטרינה השאפעית, אלא גם את כל הדוקטרינות של האסכולות האחרות.<sup>57</sup>
4. אבו עלי אבן אבי חַרְיֶה (מת 956/345): "אחד מגדולי השאפעים",<sup>58</sup> שעיצב החלטות שיפוטיות משל עצמו בנושאי גירושין, דיני עונשין, תפילה, עבדות וכיוצא בזה.
5. אבן חדאד אל־מַטְרִי (מת 956/345): כמי שנחשב מג'תהד שאפעי בולט, היה אבן חדאד בעל דעות עצמאיות בעניינים הקשורים בנישואין, לְעָאן (גינויים), רְדָאע (קרבת יניקה) וכיוצא בזה.<sup>59</sup>
6. אבו חסן אל־דַאֲרִכִי (מת 985/375): אל־נַוְוִי<sup>60</sup> מספר כי אל־דַאֲרִכִי הפגין את הדרגה הגבוהה ביותר של אִי־תלות באסכולה השאפעית. כאשר נתבקש להביע דעה, "נהג להרהר ארוכות, ולעיתים תכופות היה מחליט לא רק בניגוד לתורתו של אבו חניפה אלא אף בניגוד לזו של אל־שאפעי. כאשר נדרש להסביר זאת, נהג להשיב: "זוהי מסורת א' בדבר סמכותו של ב' בדבר סמכותו של ג' [...] עד לנביא. מוטב להמשיך את המסורת הזאת מאשר לפעול על פי תורתו של אבו חניפה או זו של אל־שאפעי".<sup>61</sup>

55 אבן אבי אליפא אל־קַרְשִי, אל־ג'וֹאֶהֶר אל־מדיאה פי טַבְקָאת אל־חַנְפִיָה, 2 כרכים (קהיר, 1978), כרך א', 137-138.

56 אל־סַבְכִי, טַבְקָאת, כרך ב', 303-307. כמה מדעותיו מופיעות בעמוד 306 ואילך.

57 שם, כרך ב', 193-205. על דעותיו קראו בעיקר בעמוד 195 ואילך.

58 שם, כרך ב', 206-210.

59 שם, כרך ב', 112-125, ובמיוחד עמודים 115 ואילך, 118 ואילך. אל־סַבְכִי העיר: "בכל הנוגע לידע הרב שלו במושגים מדויקים והיכולת המעולה שלו למצות את המשפט הפוזיטיבי, הסכימו המוסלמים כי הוא היה יחיד במינו בכך. איש בדורות הבאים לא היה יכול להשתוות לו בידע [...] זכרו אותו כאדם בעל מוניטין ואג'תהאד".

60 גולדציהר, אל־זַאֶהֶרִיה, 26.

61 מצוטט שם, 26. גרסה אחרת לסיפור זה ראו אצל אל־סַבְכִי, טַבְקָאת, כרך ב', 240.

## האם נסגרו שערי האג'ת'האד?

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

## אג'ת'האד כחוק ובממשל במאה החמישית/האחת־עשרה

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

62 אבן אל־אמיר, אלת'ק'ריר, כרך ג', 345; אבן עאבדין, אל־ר'סא'אל, 2 כרכים (להור, 1976). כרך א', 30.

63 אל־ב'ט'רי, מ'ע'ת'מ'ד, כרך ב', 934 ואילך.

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

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

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

64 אבן עבד אל־בר, ג'אמע, 384, 397.

65 אל־בגדאדי, אל־פִקְהָה, כרך ב', 66-70; אל־מוארדי, אָדָב, כרך א', 269-273.

66 אבן עבד אל־בר, ג'אמע, 467-468.

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

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

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

68 עבד אל-קאהר אל-בגדאדי, אטול אל-דין (אסתנבול, 1928), 277. אין להחליף בין בגדאדי זה לבין אל-ח'טיב אל-בגדאדי, שמת בשנת 1070/463.

69 עלי אבן מוחמד אל-מוארדי, אל-אחכאם אל-סַ'לַ'אנייה (קהיר, 1960), 6. על כך ראו גם בספרו של רוונטל: 29, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958), p. 29.

70 אל-מוארדי, אחכאם, 116.

71 שם, 66. והשוו עם מאמרי העומד להתפרסם: "Considerations on the Functions and Character of Islamic Legal Theory". (הערות מערכת: מאמר זה התפרסם תחת הכותרת: "Considerations on Function and Character of Sunni Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*, 104, 4 [1984]: 679-689.

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

המשפטית שהייתה מופנית לזויר גזאם אל-מלכ, קרוב לוודאי בימי שלטונו של אל-מקתדי.<sup>73</sup> בעקבות אל-בגדאדי ואל-מוארדי קבע אל-ג'ויני כי אג'תהאד איכותי הוא נתאי מוקדם לאמאם האידיאלי ולרווחתה של הקהילה. אם יהיה האמאם מקלד, טען אל-ג'ויני, יהיה עליו להתייעץ עם משפטנים בכירים אחרים, מהלך שעלול לפגום בכוחו לקבל החלטות ולחשוף אותו לדעות סותרות. לפיכך, שימוש בתקליד אינו ראוי ואינו יאה למעמדו של אמאם העומד בראש הקהילה. יחד עם זאת, אל-ג'ויני היה מפוכח דיו כדי להבחין בחוסר האונים של החליפות בעת ההיא ובצורך של השליטים לזכות בתמיכה של קבוצה נרחבת של אנשי מקצוע ובראשם חכמי ההלכה והמשפט. הפתרון שהציע אל-ג'ויני למצב שבו האמאם אינו יכול לעמוד בדרישות של אג'תהאד, הוא – גם אם באופן אידיאלי אין הדבר מומלץ – כי עליו להתייעץ עם חכמי הלכה, עולמא, משום "שהם הריבונים האמיתיים", והם "המנהיגים והאדונים של הקהילה".<sup>74</sup> ועוד אמר, כי "אם הסלטאן אינו מגיע לדרגת אג'תהאד, אזי יש ללכת אחרי המשפטנים והסלטאן ייתן להם את כל הסיוע, הכוח וההגנה הדרושים".<sup>75</sup> ברור, אפוא, כי בעודו מתאמץ לשאוב את התיאוריה מן הניסיון המעשי של העבר הקרוב והרחוק, מטיל אל-ג'ויני את מלוא האחריות על חכמי ההלכה והמשפטנים.

אך מה קורה אם חכמי ההלכה והשריעה נכחדים? בניסיון להשיב על השאלה הזאת מזכיר אל-ג'ויני עובדות אחדות שהן בעלות חשיבות רבה לביורר שאנחנו עושים כאן. הדברים הבאים מצביעים על מצב העניינים ששרר במחצית השנייה של המאה החמישית/ האחת-עשרה: "אם בעידן מסוים אין כלל מופתים שהם מג'תהדון, אך אין חסרים בו מעבירי מסורות של דוקטרינות מהימנות של בעלי-שם, תיאור שכמעט הולם את הדור הזה ואת אנשיו [...]"<sup>76</sup> אלא שאין הוא הולם בדיוק. במקום אחר בספר, כאשר המחבר מניח באופן היפותטי כי אכן פסו המופתים מן העולם ולפי הגדרתו הם חייבים להיות בעלי הכשרה כמג'תהדון וכמוהם גם חכמי ההלכה, הוא מציע לקוראיו לנסות לדמיין מצב בלתי מציאותי זה.<sup>77</sup> אין צורך לומר, כי אל-ג'ויני, שדבריו במקרה הזה בהחלט מהימנים, גרס כי היו גם היו מג'תהדון בימיו. הדבר מתברר לאשורו כאשר אנחנו תופשים כי אל-ג'ויני עצמו היה לא רק תיאולוג דגול ומשורר, אלא גם מג'תהד בולט.<sup>78</sup>

73 מוחמד אל-ג'ויני, ר'את' אל-אמם (אלכסנדריה, 1979).

74 שם, 274.

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

76 שם, 300. הגם שהביטוי המופיע במקור הוא: "ותכאך האד'ה אל-טורה תואפיק האד'א ל'נמאן ואהלה", יש לקרוא את שלוש המלים האחרונות כך: "האד'א אל-נמאן ואהלה".

77 שם, 309.

78 על כך קראו בדיווח המפורט של אל-סבכי, טב'קאת, כרך ג', 249-282. גם אצל אבו אל-פ'ידא, תא'ירח', 4 כרכים (קוסטנטיניה, 1870), כרך ב', 206; אבן אל-טלאה, פתאנא, 31. ראו גם י. שאכט, הערך "תקליד" (Taklid), בתוך: האנציקלופדיה המקוצרת של האסלאם.

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

דימיתי לעצמי את האפשרות כי השריעה תיעלם, כי יכלו אלה הממונים עליה וכי עניינם של האנשים בכך יאבד [...] עוד ראיתי בדמיוני כי גדולי אסכולות ההלכה, משנפטרו מן העולם, אין מקומם מתמלא והמבקשים לרכוש ידע מסתפקים בדברים שטחיים [...] לפיכך, יודע אני כי אם מצב העניינים הזה ימשיך לשרור, ייכחדו בקרוב חכמי ההלכה ולא יוותר אחריהם דבר זולת ספריהם.<sup>79</sup>

העולמא אחראים על מהלך העניינים, טוען אל-ג'ויני, במיוחד כאשר לאמאם אין כל דרך להגיע לאג'תהאד. דעתם היא סופית וחובה לקבלה, גם אם היא עלולה לסתור פסיקה של אחד מבועלי אסכולות ההלכה. דברו על מג'תהדון מן העבר ומן ההווה, טוען אל-ג'ויני כי קשה להעלות על הדעת שהאג'תהאד של מג'תהדון מאוחרים חייב תמיד לעלות בקנה אחד עם דעתו של ראש האסכולה, שכן דרכי האג'תהאד והשיטות לשקלא וטריא הן רבות ולכן עשויה תוצאה של אג'תהאד להיות שונה מקודמתה.<sup>80</sup> אל-ר'זאלי, שהיה בעצמו תלמיד של אל-ג'ויני, טען (וטענתו נראית השתלשלות טבעית להלך המחשבה של אל-ג'ויני וצעד נוסף לקראת השלמה עם חוסר האונים הפוליטי של מוסד הח'ליפות) כי אג'תהאד איננו אחד מהכישורים שאמאם חייב להיות מצויד בהם באופן אישי. זהו כישור משפטי גרידא שאינו נדרש מטעם החוק הדתי (שָרְע) ולא מטעמים ציבוריים (מִסְלָחָה);<sup>81</sup> אם מטרתה של הח'ליפות היא לפעול על פי ההלכה, מקשה אל-ר'זאלי, מה לי הכרעה שיפוטית שהאמאם הגיע אליה על סמך פרשנות אישית שלו ומה לי הכרעה שיפוטית שהגיע אליה על סמך פרשנות של מג'תהד? כדי להצדיק עמדה זאת עושה אל-ר'זאלי הקבלה בין המצב המשפטי למצב הפוליטי. כשם שהאצלת הסמכות הפוליטית והצבאית של הח'ליף לסלטאן (אֶחְח אל-שֹׁכְחָה) הוכרה דה פקטו וגם דה יורה, כן יש להצדיק ולהכיר גם בהאצלת סמכותו הדתית למג'תהד בעל הכישורים הטובים ביותר.<sup>82</sup> אין לוותר על הדרישה המהותית כי המג'תהד יהיה המשפטן הטוב ביותר "והלמדן המעמיק מכולם". בנסותו להוכיח כי הסתמכות על מג'תהדון אפשרית תמיד מציין אל-ר'זאלי כי נדיר מאוד שבעיר בגדאד לא יימצא אף

79 אל-ג'ויני, 'ר'את', 376.

80 שם, 397-398.

81 אל-ר'זאלי, פְּרָאָאֵל אל-בַּאטְנִיָּה, אצל: I. Goldziher, (ed.), *Streitschrift des Gazali gegen die Batiniya-Sekte* (Leiden, 1956), p. 76

82 שם, 76.

משפטן בעל ידע משפטי מתקדם ביותר.<sup>83</sup> הגם שאל-רזאלי אינו מזכיר כאן במפורש את המונח מג'תהד אפשר לטעון בבטחה, על פי ההקשר ונושא דיונו, שלכך התכוון, שכן אג'תהאד הוא נושא הדיון כולו.

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

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

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

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

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

האשערי; האסכולות שבהן דבק. בחיבורו בעניין שורשי ההלכה, אל־בְּרָהָאן, הוא סטה מתורת שורשי ההלכה של אל־שאפעי וכלל בו רעיונות חדשים שעוררו התנגדות־מה במאות השנים שלאחר מכן.<sup>84</sup> אל־סבכי, אחד הביוגרפים היסודיים ביותר, מרומם בעקביות את אל־ג'ויני למעלת מג'ת'הד פי אל־מְד'הב (מחדש הלכה בגבולות האסכולה) ומעלה אותו למדרגה גבוהה מקודמיו בבקיאותו באסול (שורשי ההלכה) ובפרוע (ענפי המשפט).<sup>85</sup> אל־סבכי מצביע על הקושי המיוחד של החיבור אל־ברהאן ועל ייחודו כספר שהתיאוריה שלו, בניגוד לתיאוריות של אחרים בתחום הזה, לא הוכתבה על ידי דוקטרינות של בעלי סמכות קודמים.<sup>86</sup> אבן ח'ליכאן מייחס לחיבור הפרוע שלו, אל־נְהַאִיָּה, תכונות דומות, בציינו שאין לכך תקדים באסלאם.<sup>87</sup> אל־סבכי מודה בגלוי כי וחיבורו אל־ברהאן אין אל־ג'ויני מונחה על ידי עקרונות האסכולה השאפעית אלא על ידי שיקול הדעת והאג'ת'האד שלו עצמו.<sup>88</sup> הדבר מציג את אל־ג'ויני כמג'ת'הד עצמאי (מג'ת'הד מְסַלֵּק) מאחר שייסד שיטה בלתי תלויה הסוטה מן האסכולה השאפעית לפחות באותה מידה ששיטת אל־טברי שונה ממנה. לפיכך, הכרזותיו של אל־סבכי כי אל־ג'ויני היה משפטן מקורי במיוחד וכי הגיע למעלת מג'ת'הד פי אל־מְד'הב הן הצהרות הסותרות זו את זו. שכן משפטנים מוסלמים טענו תמיד כי מג'ת'הד פי אל־מְד'הב אינו יכול לחרוג ממסגרת הגבולות שמורה האסכולה. לאור זאת, יש להתייחס אל דעותיהם של אבו אל־פידא (מת 1331/732) ושל אל־ד'הבי (מת 1348/748) כטענות המאזנות את הדיווח של אל־סבכי על אל־ג'ויני.<sup>89</sup> אבו אל־פידא העיר כי אל־ג'ויני תבע לעצמו מעמד של מג'ת'הד עצמאי משום שמילא את התנאים שנדרשו לכך, אך הוסיף כי אל־ג'ויני החליט לבסוף לנטוש עמדה זו וללכת בדרכו של אל־שאפעי. הדבר תואם את הערתו של אל־סבכי כי בנעוריו סירב אל־ג'ויני ללכת בעקבות תורת האסכולה השאפעית כפי שבאה לידי ביטוי בפסיקות של אביו ושל בני זמנו של אביו. הדבר תואם גם את העובדה כי עקרונות האסול של אל־שאפעי לא היוו לאל־ג'ויני מורה דרך. מורהו של אל־סבכי, אל־ד'הבי, שהיה מסורתי ומתנגד קנאי לִפְלֵאם רמז גם הוא כי בחיבורו אל־ברהאן סטה אל־ג'ויני מדרך הישר של האבות הראשונים (סְלֵף). אבו אל־פידא ואל־ד'הבי ייצגו זרם שאל־סבכי התנגד לו במרומו בהערתו הביוגרפית על אל־ג'ויני. אל־סבכי אישש בעקביות את האורתודוכסיות של אל־ג'ויני ואישר כי הלה הלך תמיד בדרכם של

84 אל־סבכי, טְבֵקָאָת, כרך ג', 264.

85 שם, 251, 256.

86 שם, 264, כרך ד', 124.

87 אבן ח'ליכאן, נְפִיאַת אל־עֵינָאן, אחסאן עבאס (עורך), 8 כרכים (ביירות, 1968-1972), כרך ג', 168.

88 אל־סבכי, טְבֵקָאָת, כרך ג', 264.

89 אבו אל־פידא, תְאָרִיח', כרך ב', 206.

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

אין כל מחלוקת שאל-ג'ויני היה מג'תהד; אך איזה מין מג'תהד היה? הגם שאל-ג'ויני לא התיימר לייסד אסכולת הלכה חדשה, נראה שייחס לעצמו פעילות של אג'תהאד מְּלֶק, לפחות לפרק זמן מסוים, כדברי אבו אל-פידא. אל-סבכי הכחיש זאת כדי להגן על האשעריה ועל חכמי ההלכה האשערים מפני מתקפות המסורתנים שביקשו להוציא אסכולה זאת מן המחנה הסוני.<sup>91</sup> עולה מכך שהתעקשותו של אל-סבכי כי אל-ג'ויני היה מג'תהד פי אל-מ'דהב היא בעלת משמעות מיוחדת בהקשר התיאולוגי, אך סתרת חשיבות בהקשר המשפטי. עובדה היא כי כל המלומדים מודים שאל-ג'ויני היה משפטן יצירתי ראוי לציון ומג'תהד מן המעלה הראשונה. יתא זה אך הוגן לומר כי ראוי לייחס לא מעט מן היצירתיות המהוללת של אל-ר'זאלי למורהו הדגול: בהחלט ייתכן כי מחקר מעמיק של חיבוריו המשפטיים והפוליטיים של אל-ג'ויני, כאשר אלה יראו אור, יחשוף בפנינו היבטים מסוימים ביצירתיות שלו שיוחסו עד כה לאל-ר'זאלי. הדבר נכון בוודאי לפחות לגבי התיאוריה המשפטית המוקדמת של אל-ר'זאלי המצויה בחיבור אל-מְּנַח'ול ולגבי כתביו הפוליטיים שהושפעו, ככל הנראה, מרעיונות שהביע אל-ג'ויני בחיבורו אל-ר'זאלי<sup>92</sup> ובחיבורים אחרים שלו.

האמור לעיל אין פירושו בהכרח המעטה ולו בשמץ מתרומתו האינטלקטואלית של אל-ר'זאלי למדעי הדת. הגם שמילונים ביוגרפיים אינם מדגישים את איכות האג'תהאד של אל-ר'זאלי כפי שהם עושים בהתייחסותם אל אל-ג'ויני, ברור למדי כי אל-ר'זאלי הגיע למעלת מג'תהד פי אל-מ'דהב. מלבד טענתו כי הוא מג'תהד שזנח את השיטה של תקליד,<sup>93</sup> הוא חכם ההלכה הראשון שידוע עליו כי טען שאלוהים בחר בו כדי להחיות את דת האסלאם.<sup>94</sup> ומאחר שחי במהלך חמש השנים הראשונות של המאה השישית להג'ירה, התייחסו אליו משפטנים מן האסכולה השאפעית ואחרים כאל המחדש (מְּג'רֶד)

90 אל-סבכי, טבקאת, כרך ג', 261-263. אומרים, כי לפני מותו העיר אל-ג'ויני: "אני מזמין אותך להעיד שאני מתעלם מכל בדל כתיבה שאיננו עולה בקנה אחד עם הדוקטרינה של האבות הראשונים"; שם, 263.

91 על מטרותיו של אל-סבכי בכתיבת חיבורו טבקאת, בעיקר על כתב ההגנה שלו על האסכולה האשעריית, קראו אצל: "Islamic Religious History", G. Makdisi, (1962), p. 56-80. *Studia Islamica*, 17 (1962).

92 אל-ר'זאלי, אל-מְּנַח'ד מן אל-ל'אל, נדפס יחד עם חיבורו של עבד אל-חלים מתמוד, אֶבְּחָת' פי אל-תַּסְוֶן עַן אל-אֶמָאם אל-ר'זאלי, (קהיר, 1965), 68.

93 אל-ר'זאלי, אל-מְּנַח'ד, 141-142, אֶחְיָא, כרך א', 110-111. בכמה מקומות בספריו מדבר אל-ר'זאלי באופן בולט כמג'תהד, ראו למשל בספרו מסתפא, כרך ב', 353, 372; אל-מְּנַח'ד, 68, 141-142, 77.

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

אל-ר'זאלי הכיר רק שני סוגים של מג'ת'הדון, העצמאי (מְסַלֵּק) והמוגבל (מְקַיֵּד).<sup>99</sup> פעולתו של זה האחרון מתקיימת בגבולות האסכולה שעמה הוא נמנה. מאחר שאל-ר'זאלי הודה בעובדה שמייסדי האסכולות נסתלקו ואין להם תחליף, ומאחר שמישמת החידוש (תג'יד) דורשת משפטן מן המעלה הגבוהה ביותר שאינו נוקק לתקליד, אפשר לומר בבטחה כי אל-ר'זאלי הכיר בקיומם של "מג'ת'הדון פי אל-מד'יה", ובעיקר, כי הוא עצמו היה מג'ת'הד באסכולה השאפעית.

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

94 אל-סבכי, טְבַקָּאת, כרך ד', 112.

95 שם, כרך ד', 107.

96 אל-ר'זאלי, מסתפא, כרך ב', 372.

97 אל-ר'זאלי, אַהִיא, כרך א', 63; וכן בחיבורו אל-מנקד', 142.

98 על דעות כאלה קראו אצל אל-שוכאני, אַךְ שֵׂאד, 235.

99 H. Laoust, "La pédagogie d'al-Gazali dans le Mustasfa", *Revue des Études Islamique*,

44 (1976) p. 77-78

דורו ולעג להם על התקליד של קודמיהם שנוקקו לו וקבע כי אבן חנבל בכבודו ובעצמו יצא נגד ההליכה העיוורת בעקבות משפטנים קודמים וקרא להפעיל שיקול דעת על בסיס כתבי הקודש. מסיבה זאת הצהיר אבן עקיל בפומבי כי כל חוות דעת משפטית חייבת להסתמך על ראייה (נדליל) טקסטואלית, ולא דווקא על מה שאמר אבן חנבל.<sup>101</sup> אין פלא, אפוא, שאבן עקיל, על הידע המעמיק של אסול ושל פרוע שהיה לו, פירש מחדש את דוקטרינת האסכולה שלו ונתן חוות דעת חדשות על בעיות חדשות וישנות כאחת. למעלה מצשרים פסקי הלכה יחודיים משלו מדווחים בחיבור הביוגרפי של אבן רג'ב.<sup>102</sup> בעיות יחידאיות רבות עוד יותר מצויות בחיבורו כתאב אל-פנון, ה"מגנום אופוס" שלו, שבו ניכרת לא רק המקוריות המרשימה שלו, אלא גם העדפתו אג'תהאד של בני דורו על פני זה של בני הדורות הקודמים. למעשה, נראה שמטרתו של אבן עקיל בכתיבת כתאב אל-פנון, השופע דעות ובעיות שבהן עסקו בני זמנו, נבעה משאיפתו להוכיח כי מג'תהדון מאוחרים הם שווי מעמד לקודמיהם, אם לא למעלה מזה.<sup>103</sup>

רצונם העז של אל-ג'ויני, אל-ר'זאלי, אבן עקיל ושל חכמי הלכה אחרים להדגיש את ערכם בהשוואה לקודמיהם וביקורתם הקונסטרוקטיבית הבלתי פוסקת על בני זמנם, אפשר שנבעו בחלקם מן האווירה הכללית של העת ההיא, אווירה שהמשיכה להתקיים כגורם פסיכולוגי בהתייחסות של המוסלמים במשך מאות שנים אחר כך. אווירה זאת באה לידי ביטוי בתפישה כללית שעל המוסלמים עוברים ימים רעים וכי ככל שיתרחקו מתור הזהב של הנביא וחבריו (אל-ח'אבה), תחמיר ההידרדרות.<sup>104</sup> חיפוש מעמיק בכל הספרות המשפטית אחר הסיבות לאמונה זאת כמעט ולא העלה דבר המוכיח שהמצב המשפטי הוא שהיה אחראי לה. ייתכן מאוד שהתערערות המערכת הפוליטית הייתה הגורם העיקרי שהביא להתעוררות הסברה הזאת.<sup>105</sup> השריעה לא הייתה מטרה לביקורת כמו שהיו המצב הפוליטי והמצב הכלכלי-החברתי בכללותם. מאמצי ההחייאה

100 אבן עקיל, פנון, כרך ב', 650-649.

101 שם, כרך ב', 606; עבד אל-רחמן אבן שהאב אבן רג'ב, אל-נד'יל עלא טב'קאת אל-ח'נאבלה, עורכים ה. לאוסט ו-ס. דהאן (H. Laoust and S. Dahhan) (דמשק, 1951), 189-190.

102 אבן רג'ב, אל-נד'יל, 190-194.

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

104 אמונה זאת באה לידי ביטוי בדיווח נבואי. ראו אצל אבו אל-פידא אבן כ'תיר, מהא'נת אל-ב'נד'איה ואל-נ'האיה, 2 כרכים (ריאד, 1968), כרך א', 18.

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

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

### תפקיד האג'תהאד בפיתוח המשפט הפוזיטיבי

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

106 אל־רזאלי, אָקִיא, כרך א', 44, 111.

107 למשל, בכמה מקומות אצל אבן עקיל, פְּנוּן, כרך א', 129-126, 350-349; כרך ב', 504, 525-524.

529 הערה 745-747, 645-641.

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

הדעה המקובלת, גם אם איננה מדויקת ביותר, היא כי במהלך שלוש המאות הראשונות לאסלאם גובשה המחשבה המשפטית למעלתה הגבוהה ביותר והסופית. מפליא אפוא לגלות שהתחכום של המחשבה המשפטית הטכנית הושג רק לאחר מאות אלה, במיוחד במאות החמישית והשישית/האחת-עשרה והשתיים-עשרה. גיבוש ועיבוד ההלכה החנבלית, למשל, לא היו יכולים להתחיל לפני סוף המאה השלישית/תחילת המאה העשירית והיא יכלה להגיע לשכלולה המרבי רק בראשית המאה השביעית/השלוש-עשרה, בחיבורו עב הכרס של אבן קְדָאמָה, אל־מֶן'ני.<sup>108</sup> אפילו מערכות קדומות הרבה יותר, כמו האסכולה החנפית, היו במהלך המאות החמישית והשישית/האחת-עשרה והשתיים-עשרה מושא לתהליך נרחב של עידון שלא התקיים קודם לכן. אין צורך לחזור ולהזכיר כאן את המחקר המפורט של שפיק שחאטה המנוח על הנספח שלו מאת מירון (Meron) על ההתפתחויות בטקסטים ההלכתיים של האסכולה החנפית.<sup>109</sup> די אם נאמר, כי חיבורי הפְּרוּע של אל־קְדוּרִי (מת 1036/428) ושל סרְח'סִי (מת 1096/490), שלא לדבר על אלה של עלֶא אל־דִין אל־סֶמְרַקְנִדִי (מת 1144/539) ושל אל־כֶסְאִנִי (מת 1191/587), מבטאים התקדמות רבה בהשוואה לחיבורים מוקדמים של אסכולה זאת.<sup>110</sup>

ההלכה החנפית המוקדמת, המצויה בחיבורים כמו אלה של אל־שִיבְאִנִי (מת 189/804), אל־תְּהַאִוִי (מת 933/321)<sup>111</sup> ושל אבו אל־לִיִת' אל־סֶמְרַקְנִדִי (מת 985/375), אינה מציגה בפנינו מערכת מפותחת דיה של מחשבה משפטית. חוסר סדר בארגון הנושאים והתרשלות בהצגת התהליך שבו נשקלה כל החלטה משמשים הוכחה מספקת

108 ראה אור בתשעה כרכים (קהיר, 1968).

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

110 אבו אל־חסן אל־קְדוּרִי, אל־מֶן'תֶסֶר, נדפס יחד עם חיבור של אל־רִנִימִי, אל־לְבָאב פִי שֶרְח' אל־קְתָאב קְהִיר, 1961-1963; שמש אל־דִין אל־סֶרְח'סִי, אל־מֶסְוֶס, 30 כרכים (ביירות, 1977); עלֶא אל־דִין אל־סֶמְרַקְנִדִי, תְחֶפֶת אל־פְקָהָא, 3 כרכים (דמשק, 1964); אבו בכר אל־כֶסְאִנִי, בְדָאע אל־סִנְאָאע, 7 כרכים (ביירות, 1974).

111 מוחמד אבן אל־חסן אל־שִיבְאִנִי, אל־אֶסְל, 4 כרכים (חידרבאד, 1966-1973); אחמד אבן מוחמד אל־תְהַאִוִי, אל־מֶח'תֶסֶר קְהִיר, 1954; אבו אל־לִיִת' אל־סֶמְרַקְנִדִי, ח'זֶאנֶת אל־פְקָה, ס. ד. נאהו (עורך) (בנדאד, 1965).

לאי-בהירות ולהיעדר גישה מקיפה וכוללת שאפיינו את כתביהם של המשפטנים המוקדמים.<sup>112</sup> הגם שאל-תהאוי ואבו אל-לית' אל-סמרקנדי כתבו יותר ממאה שנים לאחר אל-שיבאני, דומה כי הם הוסיפו אך מעט על ההישגים שמורם כבר השיג לפניהם.<sup>113</sup> רק במאה החמישית/האחת-עשרה חל שינוי באופן עריכת החומר, במינוח ובמחשבה המשפטית הטכנית. הגדרה מדויקת של מונחים, הבחנה בין מעשים משפטיים לעובדות משפטיות וניסוח מחדש של דוקטרינות מוקדמות, הם תווים מאפיינים בחיבורים של אל-קדורי ושל אל-סר'ח'סי ועוד יותר בחיבורים מן המאה השישית/השתי-עשרה של עלא אל-דין אל-סמרקנדי ושל אל-כסאני.<sup>114</sup> אל-קדורי עולה, ללא ספק, על קודמיו באופן שבו ארגן את המידע המשפטי שלו. חיבורו מביא בפנינו מאמץ ליצור שיטתיות המהווה צעד קדימה בתולדות הפק'ה, סבור שחאטה.<sup>115</sup> בכתביו של אל-סר'ח'סי יש שיפור ניכר בהשוואה לבני סמכא קודמים מן האסכולה החנפית. מושגיו ותפישותיו על המשפט הטהור מגובשים הרבה יותר ומוגדרים טוב יותר מאלה של אל-שיבאני ושל אל-תהאוי.<sup>116</sup> לפיכך, אין זה מתקבל על הדעת לטעון כי "מן המאה העשירית (הרביעית להג'רה) ואילך תפקיד המשפטנים היה לפרש את החיבורים של גדולי ההלכה מן העבר", וכי מחברי ספרי פרשנות כגון אל-קדורי, אל-סר'ח'סי, עלא אל-דין אל-סמרקנדי ואל-כסאני מסגירים שעבוד מרצון לא רק למהות אלא גם לצורה ולסידור של הדוקטרינה כפי שהיא מופיעה בכתבים המוקדמים.<sup>117</sup> מחקרים שהוכרנו לעיל של שחאטה ושל מירון מוכיחים, אחת ולתמיד, עד כמה הכרות מעין אלה הן חסרות תוקף. מכל האמור לעיל הולך ומתחוור כי פעילות האג'ת'האד ההלכה ולמעשה לא נפסקה כלל בתקופה הנדונה. יתרה מזאת, התברר כי בכל הזמנים היו ופעלו מג'ת'הדון, עובדה המוצאת תימוכין בשפע החומר המצוי בידינו מן התקופה הזאת עצמה. אין פלא, אפוא, כי במקורות מן המאות הרביעית והחמישית/העשירית והאחת-עשרה המשמשים את המחקר הזה (להוציא פנון של אבן עקיל שיידון בהמשך) אין זכר לביטוי "אנסדאד באב אל-אג'ת'האד" או לכל ביטוי העשוי לרמוז לרעיון של סגירה.<sup>118</sup>

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

113 Meron, "The Development of Legal Thought", p.74.

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

115 שחאטה, *Études*, 166.

116 שם, 105, 170.

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

118 פרופסור ג. מקדסי ציין בחיבורו *The Rise of Colleges* (אדינבורג, 1981), 290, כי "לא נתקל בכל אמירה על כך (כלומר, על הסגירה) בכל מסמך שהוא מימי הביניים [...]". אם אמירה זאת

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

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

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

אמורה לחול על התקופה שעד סוף המאה החמישית/האחת-עשרה, הרי שאינה אלא מוסיפה תימוכין למסקנתנו. פרופסור ניקולס היר (Heer) ציין בפני כי לא מצא בספרות הקלאסית כל ראיה הסותרת את מסקנתי.

119 הביטוי מופיע בדיון אצל קְהִי אל-דין אל-גַּנְוִי, אל-מִגְ'מוּע: שְׁרַח אַל-מִדְ'הַב, 18 כרכים (קהיר, 1966-1971), כרך א', 76. שימוש דומה ראו אצל אל-רִזְאֵלִי, מְסַתְסָפָא, כרך ב', 315-316; אל-סַכְכִי, טַבְקָאֵת, כרך ג', 276-277; אבן עקיל, פְּנוּן, כרך א', 92.

120 מוחמד בכרי אל-סַדִיקִי, אַל-אַקְתָסָאד פִי בֵיאַן מְרָאֵתַב אַל-אג'תהאד (כתב יד), פְּרִינְסְטוֹן, אוסף גַרֶט (Garrett), מדור "יהודה" (Yahuda), 253, תיק 98b.

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

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

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

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

121 אבן כת'יר, נהא'נה, כרך א', 30. גרסה אחרת של אותו חדית' מביא גולדציהר, "On al-Suyuti",

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

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

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

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

122 מג'ד אל-דין, שהאב אל-דין, תקי אל-דין אבן תיימיה, אל-מס'ודה פי אסול אל-פקה וקהיר, 1964, 472, 545.

123 אבן עקיל, פ'נון, כרך א', 92-93.

124 אבן תיימיה, מס'ודה, 472, 545.

### המחלוקת בדבר הימצאותם של מג'תהדון

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

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

125 למעשה, נאמר כי אל-ראוי (מת 1209/606) עסק בבעיה הזאת. אך מיעוט המידע על דעותיו אינו מאפשר כל הערכה של תורתו. ראו אל-שוכאני, אַרְשָׁאד, 235.

126 אל-עאמדי, אחכאם, כרך ג', 253-254.

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

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

127 אבן אל־חאג'ב, מְח'תֶּר אל־מְנֶתְהָא וקהיר, (1908), 233-234.

128 אל־סבכי, ג'מַע אל־ג'וֹאמַע, כרך ב', 398-399.

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

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

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

129 אל'אסנאוי, נְהַאִיָה, כרך ג', 331, 349.

130 אל'תפתזאני, חַאשִׁיָה, כרך ב', 307.

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

132 אל'ר'זאלי, אֶחְיָא, כרך א', 63.

133 על דרגותיהם של מג'ת'הדון ועל רמות שונות של אג'ת'האד, קראו אצל: Mirza Kazim Beg, "Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence", *Journal Asiatique* 15, ser. 4 (January 1850), p.p. 181-192, 204-214; אל'סְדִיקִי, אַקְתֶּסָאד, תיקים 98a-98b.

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

טענה זהירה הציגו אל-אנאסרי (מת 1707/1119) ופרשנו, אבן עבד אל-שכור (מת 1810/1225). אל-אנאסרי נזהר לא לבלבל בין דרגות של מג'תהדון, שכן כל התעלמות מן הסוג של מג'תהדון שבהם דנים עלולה להוביל למחלוקת בלתי רצויה. בהתחשב בכך, אל-אנאסרי מקבל את האפשרות של היעלמות המג'תהדון. הוא משוכנע מעל לכל ספק שגדולי חכמי ההלכה של העבר, כמו ארבעת מייסדי האסכולות, היו אנשים שאין להם תחליף. אם אלה שמחזיקים בדעה כי מג'תהדון שרירים וקיימים מתכוונים לאישים בדרגתו של אבו חניפה, הרי שאין עוד מג'תהדון בנמצא, גורסים אל-אנאסרי ועבד אל-שכור. אך אם הכוונה למג'תהדון בעלי כישורים פחותים, קיומם ייתכן בהחלט.<sup>139</sup>

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

134 אבן אל-אמיר, תקריר, כרך ג', 293.

135 הערת מתרגם: סם חיים דמיוני, שהייתה סברה, כי הוא מסוגל להאריך את חיי האדם.

136 שם, כרך ג', 346.

137 הרשימה של אל-ט'דיקי כוללת את אל-קפאל, אל-ר'זאלי, אבן עבד אל-סלאם, אבן ד'יק אל-עיד, תקי אל-דין אל-סבכי, תאג' אל-דין אל-סבכי וג'לאל אל-דין אל-סיוטי. ראו: אק'ת'אד, תיקים 99a-99b.

138 שם, תיק 98b.

139 אבן עבד אל-שכור, ש'רח, כרך ב', 399-400.

נבוכים. עם הזמן גברה בהתמדה מידת המבוכה בספרות המשפטית. הגדרת המונח מג'תהד מְטַלֵּק (מג'תהד מוחלט) בימי אל-ר'זאלי, למשל, הייתה שונה מן ההגדרה שניתנה למונח מאוחר יותר, אצל אל-ר'זאלי מג'תהד מטלק הוא משפטן המסוגל לעסוק במתן פרשנות בכל ענפי המשפט במסגרת אסכולה מסוימת, אך אין הוא יכול להיות מייסד של אסכולה.<sup>140</sup> לדעת מג'ד אל-דין אבן תיימיה (מת 1254/652) ואבן אל-סלאח (מת 1245/643) המונחים מטלק ו-מְטַלֵּק (עצמאי) הם מילים נרדפות. אך בניגוד לאל-ר'זאלי, הם נותנים את התואר מג'תהד מטלק או מסתקל למייסדי האסכולות, לא למג'תהדון בעלי כישורים פחותים. מה שאל-ר'זאלי מכנה מטלק, הם מכנים מְנַתֵּסֵב (חסיד של אסכולה).<sup>141</sup> אל-ג'נווי (מת 1277/676) הולך בעקבות אבן תיימיה ואבן אל-סלאח.<sup>142</sup> אל-סיוטי (מת 1505/911) משתמש במושג מטלק לאנשים כמו אל-שאפעי ומאלף, ובמונח מסתקל למג'תהדון שפועלים במסגרת האסכולה, כגון אבן סַרְיֵג' וכמוהו עצמו.<sup>143</sup> בעשותו כך שונה אל-סיוטי מאבן אל-סלאח ומאבן תיימיה, והם עצמם שונים מאל-ר'זאלי. כמו אבן אל-סלאח, מתכוון אל-סדיקי במונח מסתקל לדרגה של מייסד אסכולה.<sup>144</sup> הוא מעיר כי חכמי הלכה אחרים רואים במונח מנתסב דרגה גבוהה יותר מאשר מטלק.<sup>145</sup> ואילו אל-לִקְנָאוּי (מת 1886/1304) מעניק את התואר המשולב מג'תהד מטלק-מנתסב למשפטן העוסק באג'תהאד במסגרת אסכולה מסוימת.<sup>146</sup> אין פלא, אפוא, כי לא מעט מן המחלוקת סביב הנושא של מג'תהדון ושל אג'תהאד נגרם כתוצאה מחוסר הבנה מעין זה.<sup>147</sup>

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

140 Laoust, "La Pédagogie", p. 77.

141 אבן תיימיה, מְסַדָּה, 546.

142 אל-ג'נווי, מְג'מוּע, כרך א', 71.

143 Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuti* (Cambridge, 1975), p. 65.

144 אל-סדיקי, אֶקְתָּסָאד, תיק 97b.

145 שם, שם.

146 עבד אל-יחי אל-לִקְנָאוּי, אל-פּוּאָד אל-בְּהִיָּה פי תְּרַאג'ים אל-חַנְפִּיָּה (בנאָרס, 1967), 89.

147 תופעות אלה של חוסר הבנה אפשר להאיר עוד באמצעות סיפור קטן שהתרחש בימיו של אבן עבד אל-סלאם. כאשר זה האחרון ייחס לעצמו אג'תהאד, כתב לו הסלסאן מוסא אבן איוב: "אם אתה מתיימר להיות מג'תהד עליך להוכיח זאת [באופן משכנע] הראוי לטענה כה רצינית, כדי שתוכל להיות למייסדה של אסכולה חמישית". ואבן עבד אל-סלאם השיב: "בכל הנוגע למה שנאמר על אג'תהאד ועל אסכולה חמישית, הנני מודיע כי עיקרי הדת אינם נושא לחילוקי דעות [כלומר, אין מקום לאסכולה חמישית] [...] ההבדלים הם רק בעניינים של פְּרוּע'. אל-סבְּכִי, טְבָקָאָת, כרך ה',

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

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

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

148 אל-מוארדי, אַבְד, כרך א', 463. ראו דוגמאות אצל אבן אל-אמיר, תְּקְרִיר, כרך ג', 351, ואצל אל-ריזאלי, מְסִתְסָפָא, כרך ב', 384.

149 אבן אל-אמיר, תְּקְרִיר, כרך ג', 340. אל-ראפעי העיר: "ואל-ח'לַקְלַקְלָה כְּפִלְמִתְפִּקִין עֵלָא אֲנָהוּ לֹא מִג'תֵּהַד אֶל-יָוִם".

150 אל-סככי, טְבִקָּאָת, כרך ה', 120.

151 שם, כרך א', 106. ראוי לציין כי מחדש (מג'יד) נדרש להיות בעל כישורים של מג'תהד.

152 אבן אל-כתיר, אל-בְּדֵאָה ואל-נְהֵאִיָּה 14 כרכים (קהיר, 1932), כרך י"ג, 250; אבן אל-אמיר, תְּקְרִיר, כרך ג', 340; אל-סככי, טְבִקָּאָת, כרך ה', 18; S. Rizwan Ali, *Izz al-Din al-Sulami*; 18; (Islamabad, 1978?) p.22; אבן עבד אל-שכור, שְׁרַח, כרך ב', 399; אלי-סייסי, חסן אל-מח'ארה פי אח'באר מְסִר ואל-קִאָהֶרָה, 2 כרכים (קהיר, 1904), כרך א', 141-147.

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

יש לציין כי מרבית ההתבטאויות בעניין סגירת השערים לא התיימרו להניח שהייתה הסכמה כללית ממוסדת בדבר היעדר מג'ת'הדון. הביטוי שהיה שגור בקרב בעלי תקליד ותומכי תקליד היה "דומה כי המוסלמים מסכימים ביניהם שבימינו אין בנמצא מג'ת'הדון" (אלינאס פאל-מג'מעין [לעיתים כתוב כאל-מתפקין] עלא אנהו לא מג'ת'הד אל-ין). הביטוי "מסכים" מופיע כמעט תמיד עם אות היחס כ' (כמו, כאילו), הצובעת את ההסכמה באי־ודאות.<sup>156</sup> שימוש מסוים זה הוא בעל משמעות, מאחר שעל כל העניינים הכפופים לאג'מאע לא יכול היה להיות כל הרהור או ערעור; לו היה היעדרם של מג'ת'הדון כפוף לאג'מאע מוחלט היו משפטנים מבטיחים שמילת היחס כ' (כאילו) לא תופיע לפני צורת הבינוני־הפועל מג'מעון. את כישלונם של המשפטנים להגיע לאג'מאע בסוגיית היעדרם של המג'ת'הדון יש לייחס לעובדה שאחדים מהם היו בעצמם מג'ת'הדון ועסקו באג'ת'האד מבלי שנמתחה עליהם כל ביקורת.<sup>157</sup>

153 מובא אצל אל-שוכאני, אַרְשָׁאד, 236-235.

154 מובא אצל ורקא, "דור אל-אג'ת'האד ומג'אל אל-תשריע פי אל-סלאם", מאמרים של הועידה האסלאמית הבינלאומית (*International Islamic Colloquium Papers*) (לונדון, 1960), 107.

155 ראו הערה 154 להלן.

156 ראו, למשל, עבדאללה אל-סמהודי, אל-עקד אל-פריד פי אחכאם אל-תקליד (כתב יד, פרינסטון, אוסף גארט, מדור "יהודה" 5183, תיקים 177a, 177b; אבן אל-אמיר, תקריר, כרך ג', 340; אל-שוכאני, אַרְשָׁאד, 236-235).

157 חשבו על המג'ת'הדון האלה: אל-סבכי סבר כי הקהילה המוסלמית הגיעה לידי הסכמה שאבן דיק אל-עירי היה מג'ת'הד וגם מג'יד. אבן דיקי "היה מג'ת'הד מטלך בעל ידע מושלם במדעי ההלכה" (טַבְּקָאָת, כרך 1, 2, 3, 6. אבן אל-רפעה, כמו אל-סבכי, אמר כי היה אג'מאע ביחס "לאבן דיק אל-עירי ולאבן עבד אל-סלאם, שהגיעו למעלת אג'ת'האד" (אל-סדיקי, אַקְתָּאָד, תיק 99a). יעמורי תיאר כך את אבן דיקי: "הוא הצטיין בכך ששאב את פסיקותיו מן הסונה ומן הקוראן" (אל-

## היומרות של אל-סיוטי לאג'תהאד ולתג'דיד

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

המקרה הראשון שבו יצאו אנשי תקליד בגלוי נגד יומרות של מג'תהדון התרחש במצרים, בימי חייו של אל-סיוטי (1445/849-1505/911). אל-סיוטי, במידה של התנשאות, תבע לעצמו דרגה של מג'תהד. בחיבורו הפולמוסי אל-רִד עֵלָא מִן אֶחְ'לִד אֵלָא אל-אֶרְדִּי וְגַ'הֵל עֵנָא אל-אג'תהאד פי כל עֶסְרִ פְרָדִּי הוא טוען כי אג'תהאד הוא בחוקת פְרָדִּי כְפֵאיה שחובה על הקהילה המוסלמית לקיימו, וכי אם אין בנמצא אף מג'תהד פירוש הדבר שהקהילה קיבלה על עצמה להיות שרויה בשגגה, דבר שהוא כמובן בלתי אפשרי. אם יהפכו כל המשפטנים המוסלמים למקְלָדוֹן יפסיק האג'תהאד

סבכי, טבקאת, כרך 1 ו' 2-3; אל-סיוטי, חסן, כרך א', 143). אל-דיהבי ואבן נבאסה התייחסו אל אל-קאדי אל-זמלכאני כאל מג'תהד: בעיני אל-דיהבי היה אל-זמלכאני אחד המג'תהדון הנותרים ובעיני אבן נבאסה הוא היה "מג'תהד שאין להטיל כל ספק בדעתו" (אל-סבכי, טבקאת, כרך ה', 251, 252; אל-סיוטי, חסן, כרך א', 145). לדעת אל-סבכי קבעו יורשיו של אל-דאוי כי הוא היה המג'תהד והמְגִ'דִּי החשוב ביותר של המאה השישית/השתיים-עשרה (טבקאת, כרך א', 106). אבו שמאע הוכרו מג'תהד במסגרת האסכולה השאפעית (אל-סבכי, טבקאת, כרך ה', 61; אבן כתייר, בְּדֵאִיָּה, כרך י"ג, 250). אבן עבד אל-סלאם הכריז על עצמו בפומבי מג'תהד במסגרת האסכולה השאפעית (וטענתו לא לתואר לא עוררה כל תרעומת (אל-סבכי, טבקאת, כרך ה', 93, 95; וכן הערה 147 לעיל). הגם שהשתייך לאסכולה החנבלית, דעותיו של אבן תיימיה לא התאימו במלוא מובן המלה לדוקטרינה החנבלית. הוא ראה עצמו מג'תהד פי אל-מְ'יָהֵב. בהליכים משפטיים רבים (כעשרים מהם ידועים לנו) חרג אבן תיימיה מן התורות הרשמיות של ארבע האסכולות המוכרות, כולל זו של אבן חנבל. ראו בחיבורו אל-פְתָאֵנָא אל-קְבֵרָא, 5 כרכים (קהיר, 1966), כרך ג', 95-96. ראו גם: מ. שנב (Cheneb), הערך "אבן תיימיה" (Ibn Taymiyya) בתוך האנציקלופדיה המוקצרת של האסלאם; אבן קיים אל-ג'ווייה, אֶעְלָאם אל-מְנַקְעֵי עֵן רֵב אל-עֵאֲלָמִין, 4 כרכים (קהיר, 1969), כרך ב', 231. השו': Laoust, "L'influence d'Ibn Taymiyya", p. 17. 20. תקי אל-דין אל-סבכי, אביו של תאג' אל-דין (מתבר טבקאת), היה מוכר בעולם המוסלמי כמג'תהד. בעיני תאג' אל-דין הוא היה "המג'תהד הטוב שבכולם". למעשה, מונה תאג' אל-דין כמה עשרות מקרים שבהם סטה אביו לגמרי משאפעי או מפסקי הלכה שזה בחר ללכת בעקבותיהם, הגם שאסכולת אל-שאפעי לא אהבה אותם (טבקאת, כרך ו', 113, 147, 182-196). אל-סְפֵדִי ואל-סיוטי גם הם סברו כי תקי אל-דין אל-סבכי היה מג'תהד מיוחד במינו (אל-סיוטי, חסן, כרך א', 145-146, וכן אל-תַחְרֵ'תִּי בְנֵקֵמַת אֵלָלָה, עורך א. סרטין (Sartain) [קיימברידג', 1975], 205). סבורים כי תאג' אל-דין אל-סבכי עצמו אמר: "כעת אני הוא המג'תהד של העולם כולו. אני אומר זאת ואינני צריך להצדיק את דברי". כמאה וחמישים שנה אחר-כך החזיק אל-סיוטי בדעה שהכרותו זו של אל-סבכי מעולם לא עוררה כל התנגדות (אל-סְדִיקִי, אֶקְתָטָאד, תיק 99b; אל-סיוטי,

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

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

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

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

158 א. סרטין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 63.

159 אל-יוסי, תחז'ת', 205.

160 דרגות המג'תהדון והבלבול בכל הנוגע אליהן הטעו אפילו חוקרים מודרניים. ראו למשל: Snouck Hurgronje (ed.), *Selected Works*, G. Bousquet and J. Schacht (Leiden, 1957), p. 282. הוא חשב כי אל-יוסי ייחס לעצמו את הדרגה הגבוהה ביותר של אג'תהאד וכי בכך ערער על סמכותם של ארבעת מייסדי האסכולות.

161 א. סרטין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 64, 65.

162 מובא אצל גולדציהר: "On al-Suyuti", *Muslim World*, 68, 2 (April, 1978), p. 98.

163 על כך ראו אל-יוסי, תחז'ת', 193, 203; סרטין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 61; גולדציהר, שם.

164 סרטין, ג'לאל אל-דין, כרך א', 61; גולדציהר, שם, 98-99.

165 ראו את הפרק שהוא הקדיש לדיון בעניין הזה במיבורו תחז'ת', 215-227.

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

- 165 ראו את הפרק שהוא הקדיש לדיון בעניין הזה בחיבורו תחֶדֶת', 215-227.
- 166 אבן כת'יר, נְהַאִיָּה, כרך א', 30. גרסה אחרת של החדיית' הוה מצויה אצל גולדציהר במאמר "On Al-Suyuti", 81; אל-סבכי, טַבְּקָאֵת, כרך א', 104.
- 167 אל-סבכי, טַבְּקָאֵת, כרך א', 104; גולדציהר במאמרו: "On Al-Suyuti", 81.
- 168 אל-סבכי, טַבְּקָאֵת, כרך א', 105; גולדציהר, במאמרו: "On Al-Suyuti", 82. אבן עסאקר העדיף את אל-אשערי. ראו אצל א. חולי, אל-מַגְ'יֶדוֹן פִּי אֶל-אֶסְלָאם, 2 כרכים (קהיר, 1965), כרך א', 13.
- 169 אל-סבכי, טַבְּקָאֵת, כרך א', 105; אל-סיוטי, תחֶדֶת', 221.
- 170 על פי המקורות שבהם השתמש גולדציהר, חכם ההלכה התנבלי אל-מקדסי (מת 600/1203) וחכם ההלכה השאפעי אל-נווי (מת 676/1277) זכו לתואר הוה. ראו במאמרו של גולדציהר "On Al-Suyuti", 83-84. יחד עם זאת, מנקודת המבט של השאפעייה בחר אל-סבכי באל-ראזי, תוך שהוא מעדיף אותו על-פני אל-ראפעי, ראו: אל-סבכי, טַבְּקָאֵת, כרך א', 106.
- 171 שם, כרך א', 106; כרך ו', 3; אל-סיוטי, תחֶדֶת', 220.
- 172 אל-סיוטי, תחֶדֶת', 207, 225; גולדציהר, "On Al-Suyuti", 84.
- 173 אל-שוכאני, אָרְשָׁאֵד, 236; גולדציהר, "On Al-Suyuti", 82.
- 174 ש. אינאיאטולה (Inayatullah), הערך "אחמד אל-סרהנדי" (Ahmad al-Sirhindi), בתוך: *Encyclopedia of Islam* (האנציקלופדיה של האסלאם), מהדורה שנייה.

הנה כי כן, המלומדים המוסלמים עצמם מודים כי מִגְ'דִדְדִּי שֶׁהִיא, בין היתר, גם מִגְ'תֶּהֶדֶד, הופיע לפחות אחת למאה. לעתים, כפי שכבר ראינו, היו יותר מִמְגְ'דִדִּי אחד במהלך מאה שנים. אפשר כמוכן לשאול מי הם המשפטים שקבעו כי הסתלקותם של מִגְ'תֶּהֶדֶד היא עובדה קיימת, כאשר היה ברור כי תמיד היו מִגְ'דִדִּי בנמצא? בימי אל־סיוטי היו אלה חכמי ההלכה החנפים, המאלכים ואחדים מאנשי אסכולת אל־שאפעי. יחד עם זאת, מרבית הוגי הדעות המובילים באסכולה השאפעית דחו את התיאוריה כי היעלמות מוחלטת של מִגְ'תֶּהֶדֶד היא אפשרית. למעשה, כמעט כל המשפטים שעליהם הוטלה המשימה של תג'דיד היו בני האסכולה השאפעית.<sup>176</sup> ברור לגמרי כי אלה שקידמו את הרעיון של מִגְ'דִדִּי קידמו גם את הרעיון של אג'תהאד ותמכו במי שעסקו בו, תוך שהם מכחישים את האפשרות שהללו ייעלמו (עם זאת היו כמה משפטים שקיבלו אותה כאפשרות תיאורטית). חכמי האסכולה החנפית והמאלכית, מתוך גישה של "נאה דורש נאה מקיים", כלל לא לקחו חלק במירוץ לתג'דיד.

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

### אג'תהאד לאחר המאה העשירית/השש־עשרה

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

176 עד המאה החמישית/האחת־עשרה היו כל המג'תהדון שאפעים, אל־סבכי, טבקאת, כרך א', 104-106; גולדציהר, "On Al-Suyuti", 82-83. המקרה היחיד שהיה יוצא מן הכלל היה אל־אשערי, שזכה להכרה הן של השאפעים והן של החנפים, ראו: אל־קרשי, ג'ואהר, כרך ב' 544-545. החל במאה השישית/השתי־עשרה ואילך, רוב המג'תהדון היו שאפעים. מבין התנבלים יצאו מִגְ'דִדִּי אחדים, וככל שידוע לי, לא היו חנפים ומאלכים שהיו מועמדים לתג'דיד.

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

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

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

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

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

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

179 אבן תיימיה, מְסֻוּדָה, 547-548; Kazem Beg, "Notice sur la marche", pp. 181-192, 244.

180 אבן עאבדין, חאש'ת רד אל-מְת'תאר, 8 כרכים (קהיר, 1966), כרך א', 77; וכן חיבורו נְסֵאֵל, כרך א', 11-13; אל-לכנאוי, פּוּאֵד, 89-90; M. Suhrawardy, "The Waqf of Moveables", *Asiatic Society of Bengal*, 7 n.s.(1911), p. 330-331.

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

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

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

182 אל-נווי, מְג'מוע, כרך א', 73-74; אבן תימיה, מְסַנְדָה, 549.

183 אבן עאבדין, חאשייה, כרך א', 77.

184 אבן עאבדין, רְסַאֲל, כרך א', 11.

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

186 אבן עאבדין, רְסַאֲל, כרך א', 12.

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

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

187 גישה זאת החלה, ככל הנראה, בתקופה מוקדמת יותר. במסגרת דיון בארבע האסכולות כפי שהתמסדו עד המאה השמינית/הארבע־עשרה, הבחין המלומד המאלכי אבן ח'לדון (מת 808/1405), כי המורכבות של התורות המשפטיות של האסכולות מנעה מאנשים לעסוק באג'תהאד וכי זאת הייתה הסיבה לכך שמלומדים קבעו שחובה על המוסלמים ללכת בעקבות האסכולות הממוסדות באמצעות כתביהם של חכמי הלכה דגולים. "וזהו כל תורת המשפט על רגל אחת", טען אבן ח'לדון. "הכוונה היא זו ולא שום דבר אחר. אדם המתיימר היום לעסוק באג'תהאד עלול לחוש מתוסכל וימצא עצמו ללא חסידים", אל־מַקְדָּמָה, 448, בתרגום רוונטל, כרך ג', 8-9. אין ספק, כי אבן ח'לדון חשב על מג'תהדון עצמאיים ככותבו את הדברים, משום שהיה ידוע לו היטב, כשם שהיה ידוע היטב לכלל המשפּטנים, כי לא ייתכן שלמג'תהד מוגבל, או לזה הפועל במסגרת אסכולה מסוימת, יהיו חסידים. מן השימוש הכללי במושג אג'תהאד בחיבורו אל־מקדמה, נראה לי כי בשביל אבן ח'לדון, אג'תהאד התפרש אך ורק כאותו סוג של פעילות משפטית עיקרית שהתקיימה במהלך שלוש המאות הראשונות לאסלאם. ראו, למשל, מה יש לו לומר במקום אחר בחיבור: "תורתו של כל מייסד אסכולה נהייתה, בין חסידי, תחום ידע בזכות עצמו. הם לא היו עוד במעמד שאפשר להם להחיל אג'תהאד או קיאס. לפיכך, היה עליהם להסתמך על העקרונות המוסכמים (אל־אטול אל־מַקְרָה) של מייסדי האסכולות שלהם, כדי לפתור בעיות (חדשות) על בסיס (קודמות) דומות להן, ולהתיר אותן מסבכך בשעה של אי־בהירות (תַגְדִּיר אל־מסאָל פי אל־אלחאק וְתַפְרִיקָהא עֲנָב אל־אֶשְׁתַּבָּא). נדרש ידע מורשש היטב כדי שאדם יוכל לעסוק בהיקש ובהתרה וליישם את התורה של בעל האסכולה שלו בהליכים כאלה מייטב יכולתו. הפעלה של ידע זה הלכה למעשה היא הדבר שאליה מתכוונים בימינו כשמדברים על תורת המשפט" (אל־מקדמה, 449, בתרגום רוונטל, כרך ג', 12). מתרגם חיבורו של אבן ח'לדון לאנגלית, רוונטל, תרגם את המשפט "תגדיר אל־מסאאל [...] אֶשְׁתַּבָּא" במשפט: "לנתח בעיות בתוך הקשרן ולהתירן כאשר הן מסתבכות" (בתרגומו, כרך ג', 13). בעיני אבן ח'לדון, אג'תהאד הוא, אפוא, הפעילות המשפטית המובילה לבניית אסכולה חדשה אשר בסופו של דבר תמשך אליה חסידים. הגם שהליכים של התרת בעיות של הדוקטרינה ושימוש בהיקש לפתרון מקרים חדשים במסגרת האסכולה נחשבים לחלק מן המתודולוגיה הסוגית של אג'תהאד, אבן ח'לדון אינו רואה אותם כשייכים לאג'תהאד. בעיניו, קיאס ואג'תהאד מייצגים הרבה יותר מתהליכים אלה גרידא. אך בין שהוא מקבל את המינוח של עיקרי ההלכה הסוניים ובין שלא, זוהי צורה מוגבלת של אג'תהאד. יש החלש מקום להתפלל על כך שאבן ח'לדון התעקש שמשפּטנים אינם יכולים לעסוק באג'תהאד שעה שהוא עצמו הכיר היטב את שמם הטוב ומלאכתם המוצלחת של מג'תהדון בני זמנו,

אל-את'אר, שנכתב בראשית המאה השלוש-עשרה/התשע-עשרה. בשפע ההערות הביוגרפיות שלו על משפטים שמתו במהלך המאה השתים-עשרה/השמונה-עשרה ניכר כי אל-ג'בארתי נזהר שלא להעניק תואר של מג'תהד לאיש מהם, הגם שמעת לעת תיאוריו והים בעצם לתיאורים של אג'תהאד. על אבן אל-ינקיב (מת 1183/1769) מעיר אל-ג'בארתי, כי "הוא נהג לגבש פסקי הלכה בהסתמך על האינטליגנציה שלו ועל זיכרונו המצויין".<sup>188</sup> מה שמשפטים זקוקים לו, למעשה, כדי לעסוק באג'תהאד אינו אלא הכרה של שיטות היקש (קיאס), דבר המצריך אינטליגנציה ובקיאות רבה בקוראן ובסונה, שמצדה מצריכה גם זיכרון טוב. בהתייחסו למשפטים אחרים כאל-עקדי (מת 1134/1721), אל-מנופי (מת 1135/1722) וכן אבן עלי אל-בשבישי (מת 1134/1720), מעיר אל-ג'בארתי כי הם למדו בחריצות, הצטיינו בידע משפטי והפכו למשפטים מיומנים. עם זאת, אין אל-ג'בארתי רואה בהם מג'תהדון, אם כי הוא מודה שאל-בשבישי הביע דעות בלתי מקובלות בענייני משפט.<sup>189</sup> יתרה מזאת, אומרים, כי אביו של אל-ג'בארתי "זנח את העיסוק בתקליד" (ארתפֶּעַץ עַן חֲדִידֶל אל-תקליד) והצטיין, בין שאר הדברים, במדעי המשפט.<sup>190</sup> הלמדנות הייחודית שלו ויכולתו לגלות חוקים (פֶּאֲנֶ יִסְתַּבְּטֶ אל-פקה) הקנו לו את התואר של מלומד גדול. בין חיבוריו המיוחדים הרבים מצויה מסה שבה דן בחוקיות של אמצעים וכלים שנוצרים על דרך החידוש.<sup>191</sup> למרות כל אלה, אל-ג'בארתי נמנע מלכנות את אביו מג'תהד. אין פירוש הדבר שכל בני דורו של אל-ג'בארתי לא היו מסוגלים לעסוק במלאכת האג'תהאד, ובוודאי שאין פירושו שלא הכיר את המושג מג'תהד, שכן השתמש בו כדי לתאר את אל-זַיְלְאֵעִי, שהיה בן המאה השמינית/הארבע-עשרה.<sup>192</sup> מתקבל יותר על הדעת כי סברתו שמג'תהדון אינם

- כדוגמת אל-קֶכְבִּי ואל-בְּלִקְיִנִי (מת 805/1403), שזכו להכרה כללית כמג'תהדון פי אל-מד'הב (אל-מקדמה), 449. על אל-סבכי ואל-בלקניני ראו אל-סבכי, טִבְּקָאֵת, כרך ו', 146-216; אל-סויסי, חסן, כרך א' 168 ואילך; גולדציהר: "On Al-Suyuti", 84, ברור, אפוא, כי האופן שבו תפש אבן ח'ליון את השאלה הזאת הוא דוגמה מצוינת לגישה הכללית של המְקַלְדוֹן לסוגיה של קיום המג'תהדון. הוא ידע כי מייסדי האסכולות ואנשים בדרגתם אינם עוד בנמצא. הוא ידע עוד, שהמכונה של פרשנות החוק ממשיכה לפעול ללא הפסקה. אף על פי כן התלבט בשאלה איך ליישב עובדות אלה עם הרעיון ההולך ומתפשט שהמג'תהדון כלו מן הארץ. לפיכך נוח היה לו ואף מתאים לומר כי מלומדים בני זמנו אינם מסוגלים לאג'תהאד, תוך רמיזה לכך שמג'תהדון אינם קיימים עוד וכי פעילות המשפטים בני זמנו אין לה ולא כלום עם מלאכת האג'תהאד. זאת, חרף העובדה שעיסוקיהם כללו שימוש בהיקש וסוגים שונים של פרשנות משפטית.
- 188 עבד אל-רחמן אל-ג'בארתי, עֶגְאָב אל-את'אר פי אל-תִּרְאָג'ם ואל-אח'באר, 7 כרכים, וקהיר, 1958-1967), כרך ג', 41-42.
- 189 שם, כרך א', 186, 218-219; כרך ב', 28.
- 190 שם, כרך ג', 65-103, בעיקר 65.
- 191 שם, כרך ג', 88. על אֶסְתַּבְּאֵס [הסקת מסקנות], אצל אבן עאבדוֹן, רִסְאָל, כרך א', 31.
- 192 אל-ג'בארתי, עֶגְאָב, כרך ג', 67.

אמורים להיות בנמצא כלל גרמה לו להסס להשתמש במונח. בגישתו זו משקף אל-ג'בארתי את העמדה החיובית הכללית של קהילת המשפטנים לתקליד, שהיה לעיקרון מרכזי ביותר בימיו.<sup>193</sup>

לירידה התלולה במספר המג'תהדרן המוכרים לא הצטרפה ירידה מקבילה במספרן ובחשיבותן של בעיות חדשות שהתעוררו ונוקקו לאג'תהאד כדי לבוא על פתרונן. בתקופה זאת, במאות העשירית/השש-עשרה והאחת-עשרה/השבע-עשרה, התעוררו לא מעט בעיות הלכתיות חדשות שהיו מכריעות ביותר לחיים הכלכליים והחברתיים באימפריה העוסמאנית. את השאלות האלה יכלו לפתור אך ורק העולמא. בין העניינים שעוררו ויכוחים עזים<sup>194</sup> היו נוקף של חפצים ניידים, ובעיקר וקף של כסף מזומן, קפה, תרופות, טבק, מוסיקה ועניינים אחרים.<sup>195</sup> למעשה, העניינים האלה היו חשובים ושנויים במחלוקת עד כדי כך שכאתיב צ'לבי (Çelebi) מצא שאין מנוס אלא לכתוב חיבור שלם המציג את קווי המתאר של כל הסוגיות הללו.<sup>196</sup>

סוגיות אלה נעשו עניין לענות בו למשפטנים שונים שבוודאי לא היו מג'תהדרן. יתרה מזאת, משפטנים אלה השתמשו ללא שמץ של היסוס בג'רה שווה ובהנמקות משפטיות שביססו על כתבי הקודש. במאה העשירית/השש-עשרה פרצה באימפריה העוסמאנית מחלוקת חריפה ביחס לתוקף של וקף בכסף מזומן. היות שלא הייתה כל ראייה כתובה מן הקוראן שהורתה כי הדבר חוקי או בלתי חוקי, ומאחר שגם בחדיית' מהימן לא נמצאה ראייה דומה,<sup>197</sup> נאלצו משפטנים עוסמאנים להיעזר בתורות קיימות ומבוססות של חכמי ההלכה המוקדמים ביותר. וזופאר, תלמיד של אבו חניפה, היה, ככל הנראה, בר הסמכא המוקדם היחיד שהתיר וקף במזומן. אך מסיבות שלא כאן המקום

192 אל-ג'בארתי, עג'אב, כרך ג', 67.

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

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

195 חסין אבן אסכנדר אל-רומי, רסאלה פי אל-ד'ח'אן, כתב יד, פרינסטון, אוסף גארט, מדור "יהודה", 3854, תיקים 5a-2b; מוחמד אבן מסטפא אל-חאד'מי, רסאלה פי אל-ק'הוה ואל-ד'ח'אן, כתב יד, פרינסטון, אוסף גארט, מדור "יהודה", 3225, תיקים 49a-48b. על הנושאים האלה ראו גם: Çelebi, *Balance* Chapters: II, III, V, VII, XII, XX; Mandaville, "Usurious Piety"

Çelebi, *Balance* 196

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

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

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

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

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

200 Celebi, *Balance* p. 129.

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

202 ראו אבן עאבדין, רסאאל כרך א', 28; אבן עבד אל-שכור, ש'ךח, כרך ב', 399; אל-סנעאני, א'ךשאד, 2, 11-12; אל-סמהודי, אל-ע'קד אל-פריד, תיק 177b; אל-ח'אדמי, רסאאל פי אל-ק'הוה, תיק 48b.

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

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

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

203 אל־שוכאני, אל־קַל, 7.

204 שם, 21-24, 31.

205 אל־שוכאני, אל־בַּדְר, כרך א', 2.

206 אל־שוכאני, ארשאד, 236, וכן בחיבורו אל־בדר, כרך א', 3.

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

## סיכום

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

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

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

נאָל ב. חלאַק

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

מאנגלית: מיכל סלע