מחקרים מוחמדניים

תרגום עברי של מחקרי יצחק יהודה גולדציהר

יצחק יהודה (איגנץ) גולדציהר

מהדורה עברית יציבה 1.0.0, עם מעברי עמוד והערות הדפוס; מהדורת HTML מקבילה לגרמנית ולעברית.

מקור

Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, 2 Bände, Halle a. S.: Max Niemeyer, 1889–1890.

מהדורה

פרויקט אבן תיבון

זכויות

רישיון קריאייטיב קומונז ייחוס (CC BY 4.0)

מזהה

urn:uuid:cddf132e-7127-5a3c-83b0-54ed0015b726

הקדמת המהדורה העברית

גולדציהר — האיש

יצחק יהודה (איגנץ) גולדציהר נולד ב־1850 בעיר שֶׂקֶשְׂפֶהֶרְוַאר שבהונגריה ומת בבודפשט ב־1921. חינוכו היהודי החל בילדותו המוקדמת, ולצד לימודיו באוניברסיטאות פשט וברלין למד אצל אַבְרָהָם גַיְיגֶר והכיר את עבודתו של מוֹרִיץ שְׁטַיְינְשְׁנַיְידֶר. בלַייפְצִיג למד אצל הַיינְרִיךְ לֶבֶרֶכְט פְלַיְישֶׁר וקיבל תואר דוקטור ב־1870. מן ההכשרה הזאת צמח מפעלו הכפול: מלומד של חכמת ישראל שהפנה אל הספרות הערבית ואל תולדות האסלאם את כלי הפילולוגיה והביקורת ההיסטורית שלמד בתוך עולמו היהודי.

בשנים 1873–1874 יצא בשליחות ממשלת הונגריה למסע לימודים בסוריה, בארץ ישראל ובמצרים. הוא שהה בדמשק ובירושלים ובילה חודשים בקהיר, שם הורשה לשבת בשיעוריהם של חכמי אַל־אַזְהַר וללמוד תיאולוגיה ומשפט מוסלמיים לא רק מספרים אירופיים אלא מתוך בית המדרש החי. המסע לא עשה אותו לחוקר „מבפנים", אך העניק לעבודתו דבר נדיר מאוד במזרחנות של דורו: היכרות בלתי־אמצעית עם מלומדים מוסלמים, עם מוסדותיהם ועם לשונם המדוברת.

עם שובו להונגריה לא קיבל את הקתדרה שאליה הוכשר. קרוב לשלושים שנה התפרנס כמזכיר הקהילה היהודית הנֵאוֹלוֹגית של פשט, ואת עיקר מחקריו כתב בשעות הפנאי ובחופשותיו; רק ב־1905, בשנתו החמישים וחמש, נתמנה לפרופסור מן המניין באוניברסיטת בודפשט. דווקא מתוך החיים הכפולים האלה כתב את הספרים שכוננו את המחקר הביקורתי של האסלאם באירופה.

גם שתי ההקדשות שבדפוס מעידות על רשת עמיתיו: את הכרך הראשון הקדיש לידידו כְּרִיסְטִיאַן סְנוּק הוּרְחְרוֹנְיֶה, ואת השני לידידו אַוּגוּסְט מִילֶר.

הספר ומה שהוא טוען

Muhammedanische Studien ראה אור בהַאלֶה אצל מַקְס נִימַאיֶיר בשני כרכים, ב־1889 וב־1890. הכרך הראשון, 280 עמודים ממוספרים, נפתח בעימות שבין מָרְוָה לדִין; אחריו באים המחקרים על השבטיות הערבית והאסלאם, על עֲרַבּ ועַגַ'ם, ועל הַשְׁעוּבִּיָה וביטויה במדע. בסופו שבעה אקסקורסים — ובהם דיונים באל־גַ'אהִלִיָה ובפולחן המתים — ומפתח. אין זה אוסף מקרי של מאמרים: חלקיו עוקבים אחר המתח שבין הסדר הערבי הישן ובין הדת והחברה החדשות שצמחו בתוכו.

מָרְוָה היא אצל גולדציהר מכלול מידותיו של איש השבט: אומץ, נדיבות, נאמנות, הגנת הכבוד, נקמת דם ודבקות באבות. הדִין של מוחמד מציב מולן ציות לאל, אחווה דתית ומשפט שאינו אמור להיעצר בגבול השבט. הכרך אינו מספר על החלפה נקייה של עולם אחד באחר, אלא על התנגשות ממושכת ועל הסתגלות הדדית. המתח מוסיף לפעול, לטענתו, גם לאחר הכיבושים: בעלי ייחוס ערבי נאבקים במוסלמים שאינם ערבים, ואלה משיבים בתנועת הַשְׁעוּבִּיָה, החושפת כיצד שוויון דתי מוצהר יכול לדור עם הירכיה חברתית ותרבותית.

הכרך השני, 420 עמודים, מכיל למעשה שני חיבורים. הראשון הוא „על התפתחות החַדִית'", מחקר בן שמונה פרקים המשתרע עד עמ' 274; השני הוא המסה הגדולה „פולחן הקדושים באסלאם", עמ' 275–378. אחריהם חמישה אקסקורסים, מפתח, ובעמ' 420 תיקונים והשלמות. בחלק הראשון

ניסח גולדציהר את טענתו המשפיעה ביותר: מרבית מסורות החַדִית' אינן תעודות בנות זמנו של הנביא, אלא בבואת המחלוקות הפוליטיות, המשפטיות והדתיות של הדורות שמסרו אותן. במקום לשאול רק אם שרשרת המוסרים אמינה, הוא קורא את תוכן המסורת לאחור ומבקש לזהות את הוויכוח שלשמו הושמה בפי מוחמד או בפי אחד מאנשי הדורות הראשונים. המסה על הקדושים היא מחקר עצמאי בתולדות הדת העממית: היא עוקבת אחר קברים, עליות לרגל, נסים ומנהגים מקומיים, ושואלת כיצד נקלטו בתוך חברה שהאמונה הרשמית שלה הסתייגה מתיווך בין האדם לאל.

לקורא העברי יש כאן קרבה אינטלקטואלית שאינה ניכרת תמיד בכותרת הגרמנית. צונץ וחכמי „חכמת ישראל" תבעו לקרוא את הספרות הרבנית כמכלול היסטורי מתפתח; גייגר שאל מה קיבל מוחמד מן היהדות; וגולדציהר הרחיב את השאלה מן ההשפעה אל ההתהוות. את החַדִית' הוא קורא לא כמאגר שקוף של עובדות קדומות אלא כספרות המספרת, מתוך שכבותיה וסתירותיה, את תולדות החברה שיצרה אותה. הספר שלפנינו שייך אפוא גם לתולדות מדעי האסלאם וגם לתולדות המחקר היהודי המודרני.

גורלו של הספר

הכרך השני קבע את נקודת המוצא לדיון המערבי באמינות החַדִית'. יוֹזֶף שַאכְט הרחיב במאה העשרים את הספקנות של גולדציהר אל תולדות המשפט המוסלמי; פוּאַד סֶזְגִין וחוקרים שהדגישו את המסירה הכתובה הקדומה ערערו על התיארוך המאוחר; ובדורות האחרונים ביקשו חוקרים ובהם הַרַלְד מוֹצְקִי וגֶרגוֹר שֶׂלֶר לתארך מסורות בדיוק רב יותר בניתוח משולב של האִסְנַאד, שרשרת המוסרים, ושל המַתְן, גוף המסורת. שיטות אלה החזירו

לדיון גם את האפשרות שחומר מסוים קדום יותר מכפי שהניח המחקר הספקני. המחלוקת לא נסגרה. ראוי אפוא לקרוא את הספר כקלאסיקה: לא כפסק האחרון בשאלת מקורות האסלאם, אלא כחיבור שקבע את השאלות, את חומר הראיות ואת לשון הוויכוח שעמה מתמודד התחום עד היום.

לאחר הדפסת נימאייר הראשונה יצא הספר שוב בדפוס צילום של אוֹלְמָס ב־1961. תרגומו האנגלי, *Muslim Studies*, נערך בידי ש״מ שטרן ותורגם בידי ק״ר ברבר ושטרן; כרכיו הופיעו ב־1967 וב־1971 והוא עודנו מוגן בזכויות יוצרים. משום כך נבנתה המהדורה הזאת מן הגרמנית עצמה, ולא מעיבוד של התרגום האנגלי. גם במקום שבו נעזרנו בספרות המחקר המאוחרת להבנת מונח או זיהוי, נוסח היעד נשאר תרגום של דפוס 1889–1890.

בדיקת הקטלוגים שערכנו לא העלתה תרגום עברי מלא קודם של *Muhammedanische Studien*; בעברית מוכר בעיקר תרגומו של יוסף יואל ריבלין לחיבור המאוחר *Vorlesungen über den Islam* („הרצאות על האסלאם”). ככל הידוע לנו, זוהי אפוא ההופעה העברית המלאה הראשונה של הספר. קובצי הטקסט הגרמניים שמצאנו ברשת הם פלטי OCR בלתי־מוגהים של הסריקות. המהדורה הנוכחית מעמידה זה בצד זה תמלול גרמני מתוקן ותרגום עברי מלא של כל 700 עמודי גוף הספר; הקדמות המחבר תורגמו ונוספו כפריט נפרד.

מלאכת המהדורה

נוסח המקור הוכן מן העותק של אוניברסיטת טורונטו שנסרק בארכיון האינטרנט: 730 עמודי סריקה, ובהם 700 עמודי טקסט ממוספרים. התמלול הגרמני הוא דיפלומטי: הוא שומר את לשון הדפוס, את כתיבו ואת מעברי

עמודיו. אין פירוש הדבר ששגיאות ה־OCR נשמרו; הטקסט הוגה מול הדפים, ומקומות קשים נבדקו גם בעותקים סרוקים אחרים. שגיאת דפוס ממשית, כתיב בן התקופה או פיסוק חריג, לעומת זאת, אינם מוחלקים בשתיקה. תיקוני המחבר שנדפסו בתוך ההקדמה לכרך הראשון — עמ' X–XI — ובסוף הכרך השני, עמ' 420, שולבו במקום שאליו כיוון גולדציהר; ההוספות המחקריות שלו נשארו בנספחים שבהם נדפסו. בארבעה מקומות בגוף הספר תוקנה בקריאה הגרמנית שגיאת סדר מוכחת שלא נכללה בתיקוני גולדציהר, ובכל מקום מצורפת הערת מהדורה גלויה; שתי שגיאות דומות בהקדמת הכרך השני תוקנו בתרגום וצוידו אף הן בהערה. בארבעה מקומות נוספים שגה הדפוס במנגנון ההערות עצמו ולא בנוסח: בשלושה נשמט סימן המפנה שבגוף הטקסט (כרך א, עמ׳ 49; כרך ב, עמ׳ 112 ו־320), ובאחד נדפסה הספרה 1 פעמיים ולא נדפסה 2 (כרך ב, עמ׳ 154). הסימן הושב במקום שאליו מכוונת ההערה, בשתי הלשונות, ואף הוא נושא הערת מהדורה גלויה. הקדמות המחבר לשני הכרכים מובאות אחרי הקדמת המהדורה. עמודי השער וההקדשות אינם כלולים ברצף הטקסט, המתחיל בעמוד הממוספר הראשון של כל כרך.

התמלול והתרגום חולקו ל־1,893 יחידות מקבילות, ו־3,238 הערות הדפוס הוצמדו לסימניהן בשתי הלשונות; אין בספר הערה מודפסת שאין ממנה דרך חזרה אל המקום שהיא נסמכת עליו, והבנייה נעצרת אם נותרה אחת כזאת. מעברי העמוד של הספר נשמרו, כדי שכל מראה מקום ישן יוסיף להוביל לאותו מקום. ב־27 עמודים בלבד חלוקת הפרוזה או השיר בעברית אינה חופפת בדיוק לחלוקת הגרמנית; המיפויים האלה נרשמו במפורש ונבדקים בכל בנייה, ואין בהם חסר של טקסט.

הקורא הדו־לשוני נפתח בעברית, ובכל יחידה בגוף הספר אפשר לגלות את הגרמנית המקבילה או להפוך את לשון הקריאה של הספר כולו. מהדורות EPUB ו־PDF מוצעות בנוסח מוּעָר, הכולל את 3,238 הערות הדפוס, את הערות התיקון של המהדורה ואת נספח המונחים הערביים, ובנוסח קל המשמיט את מנגנון ההערות של גוף הספר ואת המונחן. שתי ההקדמות, הערות המהדורה הקצרות שבהקדמת המחבר ומעברי העמוד נשמרים גם בנוסח הקל. כך יכול הקורא לבחור בין קריאה רצופה ובין בדיקה פילולוגית, בלי לוותר על מספרי העמודים של הדפוס.

הערבית שבספר ומנהגי התרגום

גולדציהר הדפיס שמות, מונחים ומובאות ערביים בתעתיק הלטיני המדעי של זמנו. בגוף התרגום הם מוצגים באותיות עבריות מנוקדות במלואן; בקורא אפשר להגיע מיד אל התעתיק שנדפס ואל הכתיב הערבי המנוקד, ובמהדורות המוערות הם נאספים בנספח. מאחורי התצוגה עומד מונחון בן 6,289 ערכים שנאצרו לפי מופעיהם בספר. כל מופע נקשר במפורש לערך שנבחר לפי הקשרו, ולכן גם צורות כתיב זהות שהוראתן שונה יכולות לקבל תצוגות שונות; הקורא יכול לעבור מן העברית אל התעתיק ואל הכתיב הערבי בלי לנחש מה עמד ביסוד התצוגה.

התעתיק העברי נוהג לפי המסורת האקדמית הישראלית: ث = ת', ج = ג', خ = ח', ذ = ד', ض = צ', ظ = ט', غ = ע', ق = ק', ك = כ', גם בסוף מילה. תנועות ארוכות נמסרות באמות קריאה, שַׁדָּה בדגש חזק, ואַל־ הידיעה במקף ובהידמות לאות שמש, כגון אַל־דִּין. שם או מונח בודד נמסר בדרך כלל בצורת

הפסק, בלא תנועת יחסה סופית; במובאה רצופה נשמרות גם תנועות היחסה שגולדציהר הדפיס, מפני שהן חלק מן הציטוט שהוא ביקש להביא.

לא כל רצף לטיני הוא ערבי. שמותיהם של חוקרים אירופים, כותרים בשפות אירופה וסיגלות ביבליוגרפיות כגון Aġ., Muw. ו־B. נשארו בכתב לטיני. העמודה הערבית אינה המרה מכנית של אות באות: כל ערך נבדק כנגד הקשרו, ובמקום שזוהתה הצורה הערבית היא נמסרת בכתיב תקין ובחרכאת מלאות, גם אם בתעתיק הדפוס נפלה טעות גלויה. לצד זאת נשמרת עמודת התעתיק כעדות לנוסח הגרמני; חשד שסימן דיאקריטי אבד בסריקה אינו מתוקן בה בלא בדיקה של הדף עצמו.

לשונו של גולדציהר היא לשון 1889. הוא אומר „מוחמדני" במקום „מוסלמי", „פגאני" במקום מונחים מאוחרים יותר, ומשתמש לעיתים באוצר המילים האתנולוגי והלאומי של דורו. השם „מחקרים מוחמדניים" עצמו שומר את בחירתו. לא ביקשנו להחליק את ההבדלים האלה או להלביש את טענותיו בלשון המחקר של ימינו: הספר תורגם כמות שהוא, כמסמך היסטורי, ואילו ההקשר והמרחק שבינו לבין המחקר בן זמננו נמסרו בהקדמה זו.

מעמד המהדורה

התרגום נעשה בידי פרויקט אבן תיבון בסיוע כלים ממוחשבים ובפיקוח אנושי. זוהי מהדורה 1.0.0, המהדורה היציבה הראשונה: מלוא 700 העמודים קיימים ועוברים את בדיקות המבנה וההתאמה, וכל 722 יחידות המקור — עמודי הגוף ודפי המבוא — נבדקו מחדש מול הסריקה במסע הגהה עצמאי. גם בדיקת הסריקה של מנגנון הערבית הושלמה. נותרו 28 סוגיות שיפוט מצומצמות ומתועדות — ובהן זיהוי אנשים ומקומות, הכרעה בין כתיבים אפשריים

והפרדת ערכים שנחתכו יחד — ולא 337 בדיקות הסריקה שהיו פתוחות בשלב מוקדם יותר. יציבות אינה טענה לשלמות: תיקונים, זיהויים והערות קוראים יתקבלו בברכה וישולבו במהדורה הבאה.

התמלול הגרמני והתרגום העברי פתוחים שניהם ברישיון CC BY 4.0, יחד עם כלי המהדורה. התקווה היא שהצבת המקור לצד העברית תאפשר לקרוא את גולדציהר, לבדוק אותו ולחלוק עליו באותה רצינות פילולוגית שהוא עצמו תבע מקוראיו.

פרויקט אבן תיבון, אלול תשפ״ו (אוגוסט 2026)

הקדמות המחבר

לכרך הראשון

שנים היה כתב־היד של הכרך המתפרסם כאן מונח במגירתי, ועמו חלק גדול מן ההמשכים לו. נסיבות שלא היה בהן כדי לסייע לעבודה ספרותית רחבת־היקף אילצו אותי לדחותה שוב ושוב; ורק הלחץ שהפעילו עליי ידידים יקרים הביאני להתחיל בפרסום החומרים, שבהקדמה לחיבורי ״טַ'אהִרים״ (לייפציג, O. Schulze, 1883) סברתי, בביטחון נחפז מדי, כי אוכל לבשר על הופעתם הקרובה. ספריהם פורצי־הדרך של רוברטסון סמית ושל ולהאוזן על העת העתיקה הערבית הופיעו לאחר שכבר השלמתי את כתב־היד; וכדרך שקורה בנקל כשמשתמשים באותם המקורות, היו בו כמה קטעים שעלו בקנה אחד עם דבריהם. ככל שהיה הדבר אפשרי בלי לפרק את רצף הדברים, דחיתי לפי שעה חלקים רבים מעבודתי והסתפקתי בהפניה אל המחברים האלה. ואולם פעמים רבות לא היה אפשר לעשות כן בלי לפגוע ברצף או לעבד מחדש מן היסוד את הקטעים הנוגעים בדבר.

ב״מחקרים המוחמדניים״, שסדרה זו נפתחת בכרך הנוכחי, בכוונתי לכנס שורה של מאמרים על תולדות התפתחותו של האסלאם. מקצת הדברים מתחום מחקריי הזה שפרסמתי בשנים קודמות בהונגרית ובצרפתית יובאו כאן בנוסח מורחב במידה ניכרת, בתוספת מראי המקורות שנשמטו לעיתים מאותם פרסומים והדיונים הכרוכים בהם — כלומר, בעיבוד חדש לגמרי. בכרך הראשון שלפנינו, פרק המבוא הוא עיצוב חדש ומורחב של דפים אחדים מספרי ״האסלאם״ (*Az Iszlám*, בודפשט 1881), שפרסמה האקדמיה ההונגרית למדעים; וביסוד האקסקורס השני עומד מאמרי ״*Le culte des*

ancêtres et le culte des morts chez les Arabes", שהתפרסם ב־*Revue de l'histoire des religions*, כרך X (1884), עמ׳ 332–359. מאחר שכאן היה חשוב לי יותר להבליט את היסודות המוחמדניים, הורחב חומר המאמר בייחוד בכיוון הזה. יש לקוות שלא יזקפו לחובתי את העובדה שנתונים אחדים, שנאספו לראשונה באותו ניסיון ומאז פרסומם כונסו בחלקם גם במקומות אחרים, בלא תלות כלשהי בעבודתי, לא הושמטו מן העיבוד החדש הזה. — המחקר שבעמ׳ 197–216, שהפרקים שלפניו אמורים לשמש לו הכנה, בא לעולם בעקבות העידוד הפומבי לכתיבתו במאמר *Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit* מאת הברון ויקטור פון רוזן (*Mélanges asiatiques* 1880, VIII, עמ׳ 750, הערה 7).

בחיבור הזה נמנעתי משימוש באותיות מזרחיות, וגם בהמשכיו הן יימסרו בתעתיק. התנודות שכמעט אי־אפשר להימנע מהן בתעתיק כזה — ובכלל זה התנודות שבין ההגייה הדקדוקית להגייה העממית — לא יפריעו לקוראים הבקיאים בתחום, ומי שאינם מזרחנים כמעט שלא יבחינו בהן. עוד אבקש לתקן כאן כמה שגיאות דפוס שנותרו: עמ׳ 9, שורה אחת לפני האחרונה, במקום *einen* יש לקרוא *ein*; — עמ׳ 10, שורה 4 מלמטה, במקום *ġûd* יש לקרוא *ġûd*; — עמ׳ 29, שורה 6 מלמטה, יש לקרוא *Ġaʿfar*; — עמ׳ 48, שורה אחת לפני האחרונה, יש לקרוא *Banû* ; — עמ׳ 59, שורה 7, יש לקרוא *Nâbiġa*; — עמ׳ 111, הערה, שורה 7, יש לקרוא *karaḳmi*; — עמ׳ 142, בשורה האחרונה, במקום *bih* יש לקרוא *bihi*; — עמ׳ 145, שורה 7 מלמטה, יש לקרוא *Ḳuṭb*. מן הסתם אין בכך כדי למצות אף בקירוב את מספר הנקודות והסימנים הדיאקריטיים שנשמטו. — אשר לחסר שבעמ׳ 31, שורה 5, יש

להפנות בדיעבד להשערתו של פון קרמר ב־*Beiträge zur arabischen Lexikographie*, I, עמ׳ 38.

עוד מילים אחדות על מראי המקום שבהערות. משמעות הקיצורים תהיה בוודאי ברורה, בלא הסבר נוסף, לקוראים הבקיאים בספרות; אציין רק שהאות B. לפני מראה מקום מן המסורת מפנה אל האוסף של בֶּחַ'אִרִי. מבין הספרים שנדפסו במזרח השתמשתי במהדורות הישנות יותר, שרובן הופיעו בשנות השבעים; מרביתן נמנו בהקדמה ל״טַ'אהִרים״. את סִירַת עַנְתַר אני מצטט לפי מהדורת שַׁאהִין הקהירית, בשלושים ושניים כרכים קטנים[1]; ואת סַקְט אַ־זַנְד של אַבּוּ־לְעַלַאא' לפי מהדורת בּוּלַאק משנת 1286, בשני כרכים. מאז נדפס גם החיבור הזה מחדש במזרח (*Brill's Catalogue périodique*, מס׳ 589).

[1] מפתיע שהכרך הקטן השלושים ואחד של המהדורה הזאת כמעט אינו נמצא כלל בשוק הספרים של קהיר — לפחות מאז 1874. כל העותקים ממהדורה זו שראיתי חסרים את הכרך הלפני־אחרון הזה; וברוב המקרים מסתירים את החסר בתכסיסים ובזיופים המחוכמים ביותר, עד שאין הקונה יכול להבחין בו במבט ראשון.

כתבי־היד שהשתמשתי בהם מזוהים ביתר פירוט במקומות שבהם נידונו; חיבורו של אַ־צַ'דִּיקִי, מחמת שגגה, מזוהה רק בעמ׳ 79, הערה 5. הספר כִּתַאבּ אַל־בַּיַאן וַאל־תַּבְיִין מאת אַל־גַ'אחִט' (כ״י מס׳ 724 בספריית האוניברסיטה בסנקט פטרבורג) עמד לרשותי בהעתק המוגה של ידידי היקר, הנכון תמיד לעזור, הברון פון רוזן. אני חב לו תודה מעומק הלב על שהעמיד את העתקו לרשותי החופשית למשך זמן רב לפני שנים אחדות. הברון פון רוזן היה עושה שירות טוב לחוקרי תולדות התרבות והספרות המוחמדנית אילו העמיד לרשות

הכלל, על ידי פרסומו, את עיבודו העמלני והקפדני לחיבור הערבי החשוב מאין כמוהו הזה — חיבור שסופרי אַדַבּ מאוחרים, ובייחוד אִבְּן עַבְּד רַבֹּהִ ואַל־חַצָרִי, בזזו ביד רחבה מאוד, והאחרון שבהם עשה זאת על פי רוב בלי לציין את מקורו.

תקוותי היא שבקרוב אוכל להוציא בעקבות כרך זה את הכרך השני של האוסף, שיכלול תחילה מחקר על ה־חַדִית' ועל ספרות ה־חַדִית'. אני אסיר תודה לידידי הנכבד, פרופסור אוגוסט מילר בקניגסברג, על מסירותו לקידום הגשמתו של המפעל הזה, וכן לתלמידי לשעבר, ד״ר מרטין שריינר בצ'וּרְגוֹ, על שניאות להכין את המפתח לכרך הראשון.

בודפשט, אוקטובר 1888.

I. G.

לכרך השני

הכרך השני של ״מחקרים מוחמדניים״ מביא אותנו אל חוג הגורמים, מקצתם תיאולוגיים ומקצתם עממיים, המגלמים את היסודות הבולטים ביותר בהתגבשותו ההיסטורית של האסלאם. — רובם המכריע של המאמרים הבאים רואה כאן אור לראשונה. ביסוד ״פולחן הקדושים״ עומד הניסיון ״*Le culte des saints chez les Musulmans*״, שהתפרסם לראשונה ב־*Revue de l'histoire des religions*, II, עמ׳ 257–351; ואולם כאן הוא מובא מחדש בנוסח שעובד מן היסוד. לצד השמטות רבות הורחב חומרם של כמה קטעים, ואחרים נוספו מחדש. באקסקורס השני נדפס שוב, בכמה שינויים שאינם חסרי חשיבות, מאמרי ״*Influences chrétiennes dans la littérature*

religieuse de l’Islam״, שהתפרסם בכתב־העת הנזכר זה עתה, XVIII, עמ׳ 180–199.

הדפסת הכרך כבר החלה כאשר הגיע לידי החלק הרביעי של *Skizzen und Vorarbeiten* מאת ולהאוזן, שיצא לאור ממש באותה העת; אלמלא כן, היו ממצאיו של החיבור ההוא משמשים גם בפרקים הראשונים של המחקר על ה־חַדִית'. כאן אבקש רק לציין כי לעניין עמ׳ 14 (למעלה) יש להביא עתה בחשבון את עמ׳ 70 אצל ולהאוזן. — בכרך השני של הקטלוג הברלינאי רחב־ההיקף מאת אהלווארדט, שאפשר לכנותו בצדק המאגר השלם ביותר לתולדות ספרות ה־חַדִית', עוד הספקתי להשתמש ממש לפני מסירת כתב־היד, כביכול ברגע האחרון.

מבין כתבי־היד הנזכרים בכרך הזה עליי לזהות כאן ביתר פירוט את אלה שאליהם אני מפנה פעמים רבות בהערות: כְּתַאבּ אַל־סִיַר אַל־כַּבִּיר מאת אַל־שַׁיְבַּאנִי, עם פירושו של סַרַחְ'סִי, כ״י ליידן, אוסף וורנר מס׳ 373 (למרבה הצער, בכתב־יד זה, כמו גם בעותק הווינאי של אותו החיבור, לא תמיד אפשר להבחין בבירור בין גוף החיבור לפירוש); חיבורו של חַ'טִיבּ בַּעְדַאדִי, המתואר ביתר פירוט בעמ׳ 183, באותו אוסף מס׳ 353; מָחְ'תַלִף אַל־חַדִית' מאת אִבְּן קֻתַיְבַּה, שם מס׳ 882; אַדַבּ אַל־קַאצִ'י מאת אַבּוּ בַּכְּר אַל־חַ'צַאף, שם מס׳ 550; כְּתַאבּ אַל־קַצַאץ וַאל־מָדַ'כְּרִין מאת אִבְּן אַל־גַ'וְזִי, שם מס׳ 998; אַסַאנִיד אַל־מָחַדִּתִ'ין הוא קודקס אמין מס׳ 39 בליידן (Landberg, *Catalogue*, עמ׳ 13). לאוסף ה־רַפַאעִיַה שבספריית אוניברסיטת לייפציג שייכים: תַקְרִיבּ מאת אַל־נַוַוִי (עיבוד חיבורו של אִבְּן אַל־צַלַאח; ראו עמ׳ 264) ו־אַל־מַסַאאִל אַל־מַנְתְ'וּרַה (שניהם בכרך אחד, D. C. מס׳ 189); ספר המסע של עַבְּד אַל־עַ'נִי אַל־נַאבֻּלְסִי (ראו עמ׳ 318), כְּתַאבּ אַל־חַקִיקַת וַאל־מַגַ'אז (מס׳ 362); אַל־כַּוַאכִּבּ אַל־דַּרִיַּה

מאת אַל־מָנַאוִי (מס׳ 141); טַבַּקאת אַל־אַבְּרַאר[1] מאת אַל־בִּקַאעִי (מס׳ 234–237); אִבְּתִעַ'אא' אַל־קָרְבַּה בִּל־לְבַּאס וַאל־צָחְבַּה מאת אַבּוּ־לְפַתְח אַל־עַוְפִי (מס׳ 185). — כתבי־היד הנזכרים לעיתים רחוקות יותר מזוהים ביתר פירוט בהערות הנוגעות להם.

[1] Im Druck: *Tabaḳât*, ohne Unterpunkt.

ספרי ה־חַדִית' מצוטטים לפי המהדורות האלה: אַל־בָּחַ'אִרי ופירושו *של* קַסְטַלַאנִי, בּוּלַאק 1285, בעשרה כרכים; מַסְלִם ופירושו *של* נַוַוִי, קהיר 1284, בחמישה כרכים; אַבּוּ דַאוּד, קהיר 1280, בשני כרכים; אַ־נַסַאאִי, דפוס־אבן שַׁאהְדַרַה 1282, בשני כרכים; אַ־תִּרְמִדִי, בּוּלַאק 1292, בשני כרכים; אִבְּן מַאגַ'ה, דפוס־אבן דַהְלִי 1282; מָוַטַּא עם פירושו *של* אַ־זַרְקַאנִי, קהיר 1279/80, בארבעה כרכים; נוסח מָוַטַּא *של* שַׁיְבַּאנִי עם פירושו *של* עַבְּד אַל־חַי, דפוס־אבן Lucknow 1297 (ראו עמ׳ 223); סָנַן אַ־דַּאְרְמִי לפי דפוס־אבן Cawnpore 1293; מַצַאבִּיח אַ־סָנַּה[2] מאת אַל־בַּעַ'וִי, קהיר 1294, בשני כרכים. — מבין החיבורים האחרים המצוטטים לעיתים קרובות, אַ־דַּמִירִי מצוטט לפי מהדורת בּוּלַאק 1284; פַּוַאת אַל־וַפַיאת מאת אַל־כָּתַבִּי לפי בּוּלַאק 1299 (ראו עמ׳ 362); ו־תַאְרִיח' אַל־חַ'לַפַאא' מאת אַ־סְיוּטִי לפי מהדורת קהיר 1305 (ולצדה מהדורת־השוליים *של* אַתַ'אר אַל־אָוַל מאת אַל־חַסָן אַל־עַבַּאסִי).

[2] Im Druck: *al-sunnʾa*, mit überzähligem Hamza.

גם בהזדמנות הזאת עליי להביע את תודתי לידידים יקרים ולעמיתים למקצוע, וכן להנהלות ספריות נדיבות, על שאפשרו לי להשתמש במקורות ספרותיים ובכלי עזר שאלמלא כן לא היו נגישים לי. הפעם אני חב תודה מיוחדת למנהל

וולרס על הנכונות האדיבה שבה סייע לעבודתי באמצעות קטעים וידיעות מכתבי־היד של הספרייה החדיווית בקהיר, שנמסרו להשגחתו. גם לכרך הזה הכין ד״ר שריינר את המפתח.

יולי 1890.

I. Goldziher.

תוכן העניינים

הקדמת המהדורה העברית 3

הקדמות המחבר 11

פרק המבוא: מָרוּזֶה ודִין 20

פרק שני: השבטיות הערבית והאסלאם 58

פרק שלישי: עַרַב ו־עַגַ'ם 115

פרק רביעי: ה־שֶׁעוּבִּיָה 158

חלק שני: אקסקורסים והערות 223

אקסקורס ראשון: מה פירוש „אַל־גַ'אהִלִיָה"? 224

אקסקורס שני: על פולחן המתים בפגאניות ובאסלאם 235

אקסקורס שלישי: שימוש לשון פגאני ומוסלמי 266

אקסקורס רביעי: השימוש ב־כַּנָיַה כתואר כבוד 269

אקסקורס חמישי: שחורים ולבנים 271

אקסקורס שישי: מסורות על טורקים 273

אקסקורס שביעי: פרסים שעברו ערביזציה כמשוררים ערבים 275

מפתח: מפתח השמות והעניינים 276

כרך שני: על התפתחות ה־חַדִית' 286

פרק ראשון: חַדִית' ו־סָנַה 287

פרק שני: האומיים והעבאסים 310

פרק שלישי: ה־חַדִית' ביחסו למאבקי המפלגות באסלאם 366
פרק רביעי: תגובה נגד בדיית ה־חַדִית'ים 409
פרק חמישי: ה־חַדִית' כאמצעי להתעלות ולבידור 431
פרק שישי: טַלַבּ אַל־חַדִית' 453
פרק שביעי: רישומו בכתב של ה־חַדִית' 471
פרק שמיני: ספרות ה־חַדִית' 480
מחקר: פולחן הקדושים באסלאם 554
חלק שני: אקסקורסים והערות 658
אקסקורס ראשון: האומיים כלוחמי דת 659
אקסקורס שני: חַדִית' והברית החדשה 660
אקסקורס שלישי: חיקויים לקוראן 677
אקסקורס רביעי: נשים בספרות ה־חַדִית' 680
אקסקורס חמישי: משפטי אלוהים במקומות קדושים 683
מפתח: מפתח השמות והעניינים 685
נספח: תיקונים והשלמות 699

פרק המבוא: מֻרוּוָה ודִין

Einleitendes Kapitel. Muruwwa und Dîn.

I. |1 · I|

ניסיון שווא יהיה זה לבקש לשרטט תיאור של מצביה הדתיים של אומה זו לפני התפשטות האסלאם, תיאור שיקיף את כל שכבות החברה הערבית. כאשר משווים את העמדה הדתית המשתקפת בשרידי השירה הערבית הקדומה שנשתמרו לנו עם אותם נתונים — הסותרים זה את זה בחלקם — השאובים מעדויות לא־ערביות על חיי הדת ועל מנהגיהם הדתיים של הערבים עובדי האלילים, מתחזקת בהכרח ההכרה כי תהיה זו טעות להכליל התנסויות מקומיות על פני התחום הרחב הזה. צביונה של הדת בקרב השבטים והחברות הערביים היה שונה בוודאי בחבלים הגאוגרפיים השונים שאליהם התפשט העם הזה. מכל מקום, יהיה זה משגה לחפש בקרב שבטיה הפרימיטיביים יותר של ערב המרכזית את חיי הדת של תושבי הצפון, שהתפתחו בהשפעתה של תרבות מעודנת יותר בפטרה, בסוריה ובמסופוטמיה, מקומות שבהם התיישבו הערבים כבר בימי קדם רחוקים; לכל היותר הורגשה השפעתם של המגעים הללו גם בענייני דת בערים ששגשגו בלבו של חבל זה ושמסחרן קישר אותן לתנאי חיים מתורבתים יותר, ומשם זרמו דברים אחדים גם אל בני המדבר הפראים. כאשר אנו מדברים כאן על ערבים, אנו מניחים בצד את התנאים המפותחים יותר של החברה הערבית הצפונית וכן את תרבותה הקדומה של ערב הדרומית; תשומת לבנו מופנית אך ורק אל

|1 · 2| השבטים היושבים בערב המרכזית — אף כי נדדו גם צפונה — ובייחוד אל אותם שבטים שהעמידו לערבים הקדמונים את משורריהם, אשר

משיריהם רבי־העוצמה אנו למדים יותר מכול על השקפת עולמה של קבוצה זו בחברה הערבית.

יצירות אלה של הרוח הערבית הקדומה, אשר דרשתו של מוחמד ראתה עצמה נקראת להשפיע עליהן בעוצמה כה רבה, מותירות אותנו בלתי מסופקים בכל הנוגע לשאלת הדת, ככל שהן נעשות עתה נגישות לנו יותר ויותר הודות לעיבוד פילולוגי יסודי. אין לטעות אם ממשיכים להסיק — לפחות לגבי התקופה שבה נתחברו שירים אלה, כלומר התקופה שקדמה לאסלאם בסמוך ממש — מן היובש הדתי הנשקף אלינו משירתם הריאליסטית של המשוררים אותה מסקנה שהסיק דוזי מהיעדרם של עקבות ממשיים לרגש דתי עמוק יותר בשירת הערבים עובדי האלילים; וזאת אף שכיום נכונים פחות להודות בה מכפי שהיו בעבר: „תהא דתם אשר תהא, בדרך כלל תפסה מקום מועט בחיי הערבי, שכן הוא היה שקוע בענייני העולם הזה — במלחמה, ביין, במשחק ובאהבה."

אמנם יחידי סגולה אחדים גילו פתיחות לדחפים דתיים עמוקים יותר; אולם הם לא שאבו אותם מן הרוח הלאומית, אלא חבו אותם למגעיהם ולקשריהם המיוחדים — אנשים אלה הרבו לנסוע צפונה ודרומה; די לזכור את מרחב נדודיו הנרחב של אחד האחרונים שבהם, אַל־אַעְשָׁא. ואולם גם בקרבם אין הרעיונות הדתיים שקיבלו ניכרים כיסודות אורגניים של חיי הנפש. הם עושים — כפי שאפשר לראות במיוחד אצל המשורר לַבִּיד — רושם של אמרות שהורכבו עליהם באורח מכני לחלוטין, אשר

|I · 3| לא התרוממו לכלל עקרונות שהיו עשויים להשפיע השפעה מכרעת על השקפת עולמם בכללותה; השקפה זו, חרף כמה מליצות חסידיות, עומדת בעיקרה ברמתם של החיים הערביים הקדומים הרגילים.

שונה מעיקרו הוא הרגש הדתי המתגלה לנו במצבותיהם של חוגים ערביים אחרים, למשל בארץ התרבות של ערב הדרומית. אין להתעלם משליטתן של נקודות המבט הדתיות במצבות הללו, ובהשוואה אליהן בולט עוד יותר לעין היעדרו של רגש דתי אצל השבטים הערביים השוכנים בצפון. אפילו לשונם של ערביי הדרום מציעה שפע גדול יותר של מונחים דתיים מלשונם של ערביי הצפון, שהיא דלה מבחינה זו אף כי עשירה כל כך מכל בחינה אחרת. נסיך דרום־ערבי מודה בכתובות ההקדשה שלו לאלים שהעניקו לו ניצחון על אויביו, והלוחמים מקימים מצבות נדר למגינם האלוהי „על אשר שימח אותם במעשי הרג ראויים, ולמען יוסיף להעניק להם שלל", ועל אשר הניח להם לצאת ללא פגע מפשיטות מלחמה; ואכן, הלך הרוח הכנוע ומכיר הטובה כלפי האלים הוא הטון היסודי במצבות הדרום־ערביות שנשתמרו לנו. הלוחם ממרכז ערב מתרברב בגבורתו ובאומץ לבם של חבריו: אין עולה על דעתו להכיר תודה לכוחות עליונים על הצלחותיו — אף שאין הוא שולל לחלוטין את ההכרה בשלטונם. רק המחשבה על הכרחיות המוות, פרייה של התנסות יום־יומית אשר מפניה לא יכול היה לאטום את לבו, מעוררת בו מפעם לפעם את המחשבה המרה על ה־מַנאַיַא או ה־מַנוּנַה, כלומר על כוחות הגורל, הפועלים בעיוורון גמור ובלי דעת את מטרתם, אך באורח שאין להימלט ממנו, ובכוחם להכשיל את כל תוכניותיהם של בני התמותה; המזל מגביר את אנוכיותו, מרומם את תחושת ערכו העצמי, ובסופו של דבר אף עלול להביאו

|I · 4| לידי התעוררות דתית. רק אותם היבטים של החיים הקשורים למשטר השבטי שלו הולידו בנפשו של הערבי עובד האלילים מידה כלשהי של יראת שמים אמיתית, ועל יסוד זה התפתח מעין פולחן אבות; וכך גם מידותיה העיקריות של המוסריות הערבית קשורות בחוקי המנהג שהסדירו את חיי החברה.

את העקבות הנדירים לפעילותו של הרגש הדתי אין כנראה לנתק מן ההשפעה שהפעילה ערב הדרומית על חלקיה הצפוניים יותר של הארץ; ב־יַתְרִב, שבה ישבו שבטים שהיגרו מן הדרום, הוליד הלך הרוח שהביאו עמם ממולדתם נטייה פתוחה יותר לרחשי דת, וזו אף סייעה להצלחתו של מוחמד. אולם ככלל יכול היה מוחמד למצוא ברוחם של בני עמו אך מעט יסודות שעשויים היו לסייע להצלחת בשורתו בקרבם. מה שהביא היה היפוכה הגמור של השקפת חייהם, של האידיאלים שלהם ושל מסורת אבותיהם. מכאן ההתנגדות הגלויה שקמה עליו מכל עבר. לא ניפוץ האלילים הוא שעורר את התנגדותם של עובדי האלילים במידה הרבה ביותר, אלא הלך הרוח החסידי שביקשו לטעת בהם: הכפפת החיים כולם למחשבה על אלוהים ועל שלטונו הכול־יכול, הקובע מראש וגומל לאדם כמעשיו; התפילה, הצום, ההינזרות מתענוגות נכספים, והוויתור על כסף ורכוש שנתבע מהם בשם האל. יתר על כן, דברים רבים שנחשבו בעיניהם עד כה למעלות הנעלות ביותר נדרשו לראות מעתה כברבריות (גַ'הִל), ולהכיר כמנהיגם העליון באדם שהעילות לזכותו בהכרה רמה זו נשמעו באוזניהם זרות ובלתי מובנות בעליל, והיו שונות מעיקרן מאותן מעלות שעליהן נוסדו תהילתם ותהילת אבותיהם.

II.

ראשית כול — ועדיין בלי להידרש כלל לתוכנה המיוחד ולמגמתה הרוחנית של בשורת מוחמד — דווקא אישיותו של הנביא לא הייתה עשויה להרשים אנשים שהערצתם ויראת הכבוד שלהם ניתנו רק לבעלי עוצמה אישית מסוג שונה לגמרי מזו של „שליח האלוהים"

|I · 5| שהיה הוא, אשר אפילו במשפחתו שלו תפס מעמד חסר חשיבות לחלוטין. כיצד יכול היה קול קורא של אדם כזה לגייס לו תומכים מרצון בקרב שבטי המדבר משולחי הרסן? אפשר שכבר עצם היותו בן עיר — וכזה היה מוחמד — עורר בהם דחייה. הבדווי לא ראה באופיו של מוחמד את אותן תכונות נעלות שבני מינו רגילים להעריץ אצל השיח'ים שלהם. מוחמד, אשר הדברים הטרנסצנדנטיים שנשמעו מפיו היו רגילים לעורר רושם אצל כמה מבני העיר הכופרים, לא היה סמכות כלשהי בעיני בן המדבר. הלה לא מצא בו דבר הראוי ליראת כבוד, שכן לא הייתה לו הבנה לדמותו של אדם כשליח האלוהים.

סיפורים אחדים, שנוצרו בתקופה מאוחרת יותר מתוך הכרת האופי הבדווי, ממחישים לנו רגש זה. בדרכה למכה נתקלה חבורת הנביא בערבי מן המדבר וביקשה ממנו ידיעות. כדי להוסיף משקל לשאלותיהם הודיעו לו כי „שליח האלוהים" נמצא ביניהם. „אם שליח האלוהים אתה", אמר הבדווי למוחמד, „אמור לי מה מצוי בבטנה של הנאקה הזאת." רק נבואות מסוג זה היו יכולות לעורר בו כבוד לאדם שהיה בכוחו להשמיען. דרשות על יום הדין, על רצון האלוהים ועל שאר עניינים טרנסצנדנטיים לא הרשימו את בן המדבר. נוסף על כך, כל שבט ערבי היה מלא הערצה עצמית במידה רבה מכדי שחבריו יסכימו להכיר בלי אומר ודברים כאדם „הטוב בבני האדם" במי שלא היה אפשר לייחס לו רבות מאותן מידות שבעיני הערבי הן תכלית השלמות. את

האיש הזה ביקש הערבי בראש ובראשונה בתוך שבטו שלו, בין גיבורי העבר או ההווה. אַבּוּ רַבִּיע משבט עַ'נִ'י אומר עוד במחצית השנייה של המאה הראשונה: „המעולים שבבני האדם הם הערבים; מביניהם — שבטי מָצַ'ר; מביניהם — בני קַיְס; מביניהם — בית האב של יַעְצַר; מביניהם — משפחת עַ'נִ'י; ובין בני עַ'נִ'י אני עצמי המעולה מכול. לפיכך אני המעולה שבבני האדם.“ מה עזה עוד יותר הייתה בוודאי הרגשתם של אבות האנשים הללו בזמן הופעתו של מוחמד!

מוחמד קובל בהתגלויותיו על הקשיים שהציבה לפניו המרת דתם של יושבי המדבר. „הערבים, יושבי המדבר, חזקים יותר בכפירה ובצביעות (מן

|6 · I| הערבים בני הערים), ונוטים יותר שלא לדעת את הגבולות (החוקים) שגילה אלוהים לנביאו. בין הערבים האלה יש הרואים במה שעליהם להוציא (לצורכי האמונה) הלוואה כפויה, ומצפים לתהפוכת המאורעות.“

אמנם יש גם — כפי שנאמר בפסוק הבא — יוצאים מן הכלל: בדווים מאמינים התורמים ברצון גם למטרותיו של מוחמד ורואים בכך אמצעי להתקרב אל האל; אולם הללו היו המיעוט. ואף בין המאמינים יש המודים באמונתם רק כלפי חוץ, אך בלבם אינם נוטים אל מוסר האסלאם ואל עיקרי אמונתו, ואינם מגלים הבנה למה שכינה מוחמד „התמסרות לאלוהים“ ולימד אותה. נתונים אחדים שנשמרו במסורות מגדירים ביתר דיוק את יחס הבדווים הערבים לדת: „גסות וקשיות לב הן תכונתם של אותם צווחנים (פַּדַּאדִין), יושבי האוהלים משבטי רַבִּיעָה ו־מָצַ'ר, הנוהגים גמלים ובקר (מילולית: המצויים אצל שורשי זנבות גמליהם ובקרם).“ גסות וחוסר כבוד נזקפים לחובתם במגעיהם עם הנביא. קל להבין שגם המומרים שביניהם לא אהבו

להישאר בסביבתו של מוחמד, מפני שחיי העיר לא נעמו להם; הם חזרו למדבר לאחר שהנביא לא גילה נכונות להתיר את שבועת האמונים שלהם. עד כמה מעט השילו מעליהם את הטבע הבדווי מלמדת דוגמתם של אותם מומרים משבטי עֻכְל ו־עֲרַיְנַה. לאחר שחיו זמן־מה בסביבת מוחמד אמרו לנביא: „אנשים אנו המורגלים בעטיני הגמלים; אין אנו אנשי רגב האדמה. לא נוח לנו במדינה והחיים בה אינם מיטיבים עמנו.“ לפיכך הֶעניק להם הנביא עדר, העמיד לרשותם רועה והתיר להם לצאת ממדינה, כדי שיוכלו לשוב ולחיות כחפצם באורח החיים שהורגלו בו. אך הגיעו אל ה־חַרַּה, וכבר

|7 · 1| חזרו לכפירתם הישנה; אחר כך הרגו את הרועה והוליכו עמם את העדר הלאה. עונשו האכזרי ביותר של הנביא השיגם.

פעם — כך מספרת המסורת — אמר הנביא לחבריו: „כל מי שיעלה למעני במדרון ההר ההוא, הוא מדרון מַרַאר שליד חַדַיְבִּיַה, יימחלו חטאיו כשם שנמחלו לבני ישראל.“ פרשי בַּנוּ חַ'זְרַג' היו הראשונים לגשת למשימה, והאחרים באו אחריהם בהמוניהם. ואכן, הנביא הכריז כי חטאיהם נמחלו. בדווי אחד עמד שם רכוב על גמל חום; הכול הפצירו בו להיפטר מחטאיו באמצעות העמידה במבחן שקבע הנביא. אך הוא אמר: „למצוא שוב את גמלי התועה רצוי לי יותר מכך שחברכם זה יתפלל למחילת חטאיי.“ שכן רק התקווה למעמד גבוה יותר בחברה הערבית, או המניע הנחות אף יותר של רווח חומרי פשוט, היו עשויים להניע עם בעל אופי ריאליסטי מובהק כל כך ללכת אחר הקורא שבישר לו דברים בלתי מובנים. מקצתם, שההבטחה לגמול ולרווחה עשתה עליהם רושם, אולי ציפו שהודאה באסלאם תביא שגשוג לכל עסקיהם והגשמה מתמדת של כל משאלותיהם; ומשלימדם הניסיון שגם לאחר המרתם מוסיפים ענייניהם החיצוניים להיות כפופים לאותן תהפוכות

ויד המקרה, השליכו מעליהם את האסלאם כדרך שמשליכים פֶּטיש שאינו נושא חן. אל ערביי מדבר כאלה אמור להתייחס פסוק הקוראן (22: 11) על האנשים העובדים את האל „על שפה". בדווים באו למדינה — כך אומר הפירוש המסורתי למקום זה — וכאשר גופם היה בריא, סוסותיהם המליטו סייחים יפים ונשותיהם ילדו בנים נאים, וכאשר רכושם ומקניהם התרבו, היו מרוצים מן האסלאם וייחסו לו השפעה מיטיבה זו. אך אם השתבשו הדברים, תלו הכול באסלאם והפנו לו עורף.

הבטחות הישועה של הנביא משכו אפוא אך מעט את הבדווי האמיתי. הלשון שננקטה בקוראן נשמעה לו זרה והוא לא הבין אותה. ב„בשורה טובה" וב„גאולה" הבין דבר אחר מהדרכות לקראת האושר הנצחי. עַמְרַאן בְּן חֻצַיִן מספר כי נכח כאשר הזמין הנביא את בַּנוּ תַמִים לקבל את „הבשורה הטובה",

|8 · I| והללו דחו את הבטחת הנביא במילים: „אתה מביא לנו בשורה טובה; מוטב שתיתן לנו דבר־מה." פרקים שלמים בביוגרפיות של הנביא מוקדשים בדרך כלל לתיאור אטימותם של השבטים לקריאתו של מוחמד לאמונה. תמיד האנוכיות הבוטה ביותר היא שהם מעמידים כנגדו. כאשר הציע את בשורתו ל־בַּנוּ עַאמְר בְּן צַעְצַעַה, השיב דוברם בַּיְחַרַה בְּן פְּרַאס: „אם נישבע לך אמונים ואתה תגבר על מתנגדיך, האם יעבור השלטון לידינו אחריך?"... וכאשר הפנה אותו מוחמד בעניין השלטון אל גזרת אֱלֹהַה, המעניק שלטון ומונע אותו כרצונו, לא נשא הדבר חן בעיניו כלל והוא השיב: „וכי נעמיד אפוא את צווארנו למענך כמטרה לערבים, ואם תגבר — אחרים יקבלו את השלטון? אין לנו חפץ בעניין הזה."

בשל התנהגות זו של הבדווים כלפי האסלאם העולה אנו מבחינים בחקיקה, כפי שהיא מיוחסת במסורת לנביא עצמו, בעקבות ברורים של הפליית הבדווים וזלזול בהם. מסופר, למשל, שהנביא אסר לאכול ממתנותיו של ערבי מן המדבר, ואף נאלץ להצדיק עצמו לפני אנשי סביבתו כאשר הורה לצקת אל כליו חלב שקיבל במתנה מן האישה האסלמית אֻם סֻנְבֻלַא. אפילו לאחר התחזקותה הראשונה של החברה המוחמדית, כאשר נדרש שחברי העדה המוחמדית יקבלו את חלקם ברווח החומרי מן המלחמות וממסעות השלל, הופלו הבדווים לרעה לעומת בני הערים. הפליה זו של יושבי המדבר מתועדת עוד מימי החליף עֻמַר II.

אמנם הידיעות המסורתיות ששימשו אותנו בדברים שלעיל, ואלה שישמשו בהמשך עיוננו, אינן מתועדות באופן המאפשר לראותן כנתונים בני הזמן שממנו מציגים אותם מקורותינו. אף על פי כן הן יכולות לשמש עדות חיה ליחסה של החברה הערבית שלא נשתנתה אל התורה החדשה. שהרי אם יחסם של הבדווים לתורת מוחמד, אפילו בימי האסלאם שכבר התחזק ואף משל — התקופה שבה נבנה חלקה הגדול של המסורת — עדיין אֶפשר תיאורים השאובים מן הניסיון כדוגמת אלה שהובאו לעיל,

|I · 9| מה היה אפוא יחס זה באותם ימים שבהם חדרה לראשונה למדבר קריאתו של החולם ממכה, שכמה אחים לתפילה במדינה הלכו אחריו!

III.

יותר מאישיותו של „שליח האלוהים", תוכנה ומגמתה של תורתו הם שהתנגשו עם נפשו של הערבי ביסודה. רעיונות היסוד של דרשת מוחמד היו

בפרטיהם מחאה נגד רבים מן הדברים שנחשבו עד אז יקרי ערך ואצילים בעיני הערבי. השלמות המוסרית העליונה לפי תפיסתו של הערבי עובד האלילים הייתה עשויה להיחשב לפי התפיסה המוחמדית לשפל המוסרי העמוק ביותר — ולהפך. בדומה לאב הכנסייה אוגוסטינוס, ראתה גם התורה המוחמדית „במידותיהם הטובות של עובדי האלילים חטאים מזהירים".

אם המיר אפוא אדם את דתו לאסלאם בכנות, הרי הכריז על נאמנות למידות שנחשבו שפלות בעיני הערבים. שום נפש ערבית אמיתית לא הייתה נאותה לוותר על אידיאלי המידה הטובה שקיבלה מאבותיה. כאשר נודע לאשת הגיבור עַבַּאס בְּן מִרְדַאס שבעלה הצטרף לנביא, החריבה את מקום מגוריה וחזרה אל שבטה; אל בעלה הבוגדני הפנתה שיר תוכחה ובו, בין השאר, המילים:

בחיי, אם תלך בעקבות ה־דִין של מוחמד, ותעזוב את הנאמנים ואת אנשי החסד,

הרי נפש זו החליפה אצילות רוח בשפלות, ביום שבו נפגשות להבי החרבות החדים. |I · 10|

תורתו של מוחמד לא יכלה להציג את ההכשר שבעיני הערבי היה אמת המידה לכל דבר: ההתאמה למסורות העבר; שהרי דווקא נגדן יצאה התורה החדשה למלחמה. ההסתמכות על מנהגי אבותיהם הייתה הטיעון החזק ביותר שמפניו נאלץ מוחמד להגן על תורתו החדשה; בחלק גדול מן הקוראן הוא ממש מתפתל תחת כובדו של הטיעון הזה. „כשאומרים להם: לכו בעקבות החוק שאלוהים שולח לכם! הם משיבים: אנו הולכים בעקבות מנהגי אבותינו!" „כשאומרים להם: בואו וקבלו את הדת שגילה אַלְלַאה לשליחו! הם

משיבים: דת אבותינו מספקת אותנו! מה אכפת להם שלאבותיהם לא היו לא ידיעה ולא הדרכה שהייתה עשויה להנחותם?“ „כאשר החוטאים עושים מעשה מגונה הם אומרים: כך ראינו את אבותינו עושים, אַלְלַאה הוא המצווה זאת! אמור להם: מעולם לא ציווה אַלְלַאה על מעשים מגונים.“ — „אך הם אומרים: מצאנו את אבותינו בדרך זו, ואנו הולכים בעקבותיהם! אמור: כלום אינני מבשר לכם דבר טוב יותר מזה שמצאתם את אבותיכם מחזיקים בו?“ ואכן, בקוראן פונים תמיד עמי העבר החוטאים אל מנהגי אבותיהם נגד הנביאים שנשלחו לתקנם; מוחמד שם טיעון זה בפי דוברי העמים הדוחים בעקשנות נמרצת את דרשות הנביאים הוּד, צַאלִח, שֻעַיְב, אִבְרַאהִים ואחרים — עמים שבתיאור אופיים ביקש מוחמד להציג את דמותם של עובדי האלילים בחצי האי ערב, מתנגדיו. כל העמים האלה משיבים למוריהם הנביאים: אבותינו לא ידעו דבר מזה; אין אנו מקיימים אלא את אשר קיימו אבותינו.

כשם שהערבי אוהב לומר, בנוגע למידותיו הטובות, שבתרגולן הוא הולך בעקבות אבותיו האצילים, ובכך הוא מפגין בכלל רוח שמרנית־מסורתית

|11 · 1| כזאת, ומן הצד האחר לא רצה לקבל שום דבר חדש שלא מצא את צידוקו במנהג שעבר במסורת, והתנגד לכל דבר שנראה כביטולו של מנהג זה. מתוך דרך מחשבה זו של הערבים קל להבין כי בני קֻרַיְש קלי הדעת — שראו תחילה בבשורתו של „הצעיר ממשפחת עַבְּד אַל־מֻטַלִּב, החוזר על דברי השמים“ פרי דמיון תמים של תמהוני נלהב — החלו להתנגד לתורה החדשה בשנאה רק כאשר מוחמד לא הסתפק בתקיפת אלוהיהם, אשר ממילא לא עמדו כלפיהם ביחס של מסירות אדוקה, אלא גם „דן לגיהינום את אבותיהם שמתו בכפירתם; אז החלו לשנוא אותו ולהתנכל לו.“ „הו אַבּוּ טַאלִב — כך

התלוננו — בן אחיך מחרף את אלוהינו, מוצא פגם במנהגינו, מכריז על אורחותינו כברבריים ומאשים את אבותינו בכפירה.“

ההתנגדויות שהובאו לעיל מן הקוראן אינן מליצות שגרתיות בפי הנביא, כפי שאפשר היה להסיק מחזרתן התכופה, הכמעט מילולית. תעודה להלך רוח זה של הערבים, המתייצב בחריפות מול התורה החדשה ותמיד מסתמך כנגדה על „עקבות האבות“ ועל מה „שבו מצאו את אבותיהם“, מצויה בין השאר בשיר שבו המשורר כַּעְבּ בְּן זֻהַיְר — שעוד היה אז שקוע עמוק באלילות — מחרף את אחיו בָּגַ'יְר על שהמיר את דתו לתורת מוחמד:

„עזבת את דרך הישר (אַל־הֻדָא) והלכת אחריו — אבוי! לאן הוליכוך? אל מידות שאינך מוצא אצל אביך או אצל אמך, ואף אינך מכיר אח שנהג לפיהן“; |I · 12|

ועל כך משיב בָּגַ'יְר המוחמדני:

„דתו (דִין) של אבי זֻהַיְר — דתו היא אַיִן — ודתו של אַבּוּ סֻלְמָא (הסב) מוקצית בעיניי.“

אמנם זמן קצר לאחר מכן השליך גם כַּעְבּ מעליו את האלים אַל־לָאת ו־אַל־עֻזָּא, ונעשה למשורר המהלל את הנביא ואת תורתו.

IV.

לצורך ההערכה ההיסטורית־תרבותית אין חשיבות רבה לכך שתורותיו של מוחמד לא היו יצירות מקוריות של הגאונות שעוררה אותו להיות נביא עמו, ושכולן לוקטו מן היהדות ומן הנצרות. מקוריותן נעוצה דווקא בכך שמוחמד

היה הראשון שהעמיד תורות אלה מול השקפת העולם הערבית בעקשנות נמרצת. אם נביא בחשבון באיזו שטחיות חדרה הנצרות אל אותן שכבות מעטות בחברה הערבית שבהן מצאה אחיזה, ועד כמה נותר ליבת העם הערבי זרה לה ואדישה כלפיה, חרף התמיכה שמצאה דת זו בחלקים אחדים של הארץ הערבית, נהיה מוכרחים להשתכנע כי החברה הערבית הייתה חסרת כל פתיחות לרעיונות שלימדה דת זו. הנצרות כנראה מעולם לא כפתה עצמה

|I · 13| עליו, והשבטים הערביים לא נדרשו להילחם ברעיונותיה בחרב שלופה. רק מאבקם של הערבים בתורת מוחמד העניק צורה ברורה לסלידתם מהשקפת העולם המנוגדת לחלוטין להשקפתם.

שהרי עמוקה וחסרת אפשרות תיווך היא הסתירה שבין השקפת העולם המוסרית של החברה הערבית ובין אותן תורות מוסר שהכריז עליהן הנביא. אם נבקש מילות מפתח לציון הסתירה הזאת, לא נמצא קולעות מאלה הממחישות אותה באמצעות שתי המילים: דִין ו־מֻרוּאָה; הראשונה היא דתו של מוחמד, והשנייה היא ה־Virtus של הערבי — המילה הלטינית חופפת מילולית ואטימולוגית ל־מֻרוּאָה הערבית.

ב־מֻרוּאָה מבין הערבי את כל אותן מידות טובות המעוגנות במסורות עמו, אשר בהן תלויה תהילתו של כל יחיד ושל השבט שאליו הוא משתייך; את קיומן של כל החובות הכרוכות בקשרי המשפחה, ביחסי החסות ובהכנסת האורחים, ואת מילויו של החוק הגדול של נקמת הדם. כאשר אנו קוראים את משורריו ומתבוננים במידות שהם מתפארים בהן, מתקבלת לפנינו תמונת ה־מֻרוּאָה לפי המושגים הערביים הקדומים. הנאמנות והמסירות המקריבה כלפי כל מי

שמנהגי החברה הערבית קושרים אותו בקשר הדוק לשבט הן תמציתן של מידות אלה.

|I · 14| „כאשר נעשה עוול לבן חסותי, אני רועד בגלל העוול הזה; הוא מרעיד את קרביי וכלביי נובחים.“ „בוגדני“ (עַ'דַר) הוא תמצית כל התועבה בעיני הערבים עובדי האלילים. נטעה אם נניח שקיומן של מידות אלה נבע רק מן האינסטינקט הלא־מודע של עם פראי למחצה. האינסטינקט הזה הוסדר ורוסן באמצעות תפיסות משפטיות מסורתיות מוגדרות היטב.

ההתנהלות החברתית של הערבים הקדומים הייתה מיוסדת על עקרון הצדק והיושר. מחשבתם על הדין נשמרה לנו באמרת משוררם, הנחשבת בדרך כלל אותנטית:

„האמת נקבעת בשלוש דרכים: בשבועה, בהתמודדות ובראיה הברורה (של מצב הדברים עצמו).“

אמרה כזאת מצביעה על שאיפה מודעת לצדק במובן נעלה יותר, וכבר בימים קדומים עוררה הערכה רבה לחוש הצדק המפותח בתחום החברתי שממנו צמחה (מקורנו שם בפי הח'ליף עָמַר I דברי התפעלות מן הפסוק הזה). בדומה לכך נמסרה מאת סַלָמַה בְּן אַל־חָ'שְׁרַב אַל־אַנְמַארִי קצידה שחיבר לרגל מלחמת דַאחְס–עַ'בְּרַאא' והפנה אל סָבִּיעַ אַ־תַּעְ'לְבִּי. היא מגלה שאיפה מודעת לצדק וליושר במידה כזאת, עד ש־סַהְל בְּן הַארוּן, שבנוכחותו דוקלמה הקצידה, נאלץ להעיר שכמעט אפשר להאמין כי המשורר כבר הכיר את ההוראה שנתן עָמַר ל־אַבּוּ מוּסָא אַל־אַשְׁעַרִי בעניין עשיית הדין.

התורה המוחמדית לא התנגדה לחלק גדול מתורת המידות של הערבים; — בייחוד את הנאמנות הנוגעת ללב כלפי מבקש החסות אימץ האסלאם לתוך

|I · 15| תורתו הדתית שלו. — כשם שעל פי המסופר נהגו בתקופת האלילות לסמן בדגלים, בעת התכנסויות כלליות, את מקומות מגוריהם של אנשים בוגדניים כדי שהבריות יוכלו להימנע מהם, כך מלמד גם האסלאם — וללא ספק בזיקה למנהג ההוא — שביום התחייה יונף דגל כזה לפני אנשים בוגדניים. אף על פי כן היו אלה יסודות מכריעים ובסיסיים בתורת המידות של ה־גַ'אהִלִיָה שהאסלאם נקלע עמם לסתירה שכמעט אי אפשר ליישבה.

ביסודות כאלה מתבטא ההבדל העקרוני הגדול בין ה־דִין של מוחמד ובין ה־מֻרוּוָה הערבית הקדומה. המסה הבאה לאחר פרק המבוא הזה תעסוק ביסוד הבולט ביותר של סתירה זו. כאן נבקש להדגיש פרט שהמחיש לערבי מדי יום ובכל שעה את זרותה של תורת המידות של מוחמד; זוהי התפיסה בדבר הגמול.

הערבים הקדם־אסלאמיים לא היו גסים יותר מן העמים המשכילים ביותר של העולם העתיק בכל הנוגע להשבת גמול על עלבון שסבלו. השבת הגמול, הן כנקמה הן כהכרת טובה, נכללה בעיניהם בתחום המוסר. אם נבקש לשפוט בצדק את העובדה שמחילה ופיוס כלפי אויבים לא נחשבו למידה טובה בעיני הערבי הקדם־מוחמדני, אל לנו לשכוח שבעניין זה לא עמדו רק כנגד מה שמכונה עמי טבע,

|I · 16| אלא גם כנגד העמים המשכילים ביותר בעת העתיקה — המצרים והיוונים. הרי גדולי מורי המוסר של האחרונים ראו את ייעודו של האדם בכך שיעלה על חבריו בהטבתו להם ועל אויביו בהרעתו להם; „להיות מתוק

לחברים ומר לאויבים, להיראות נכבד בעיני אלה ונורא בעיני אלה", ו„שכל עוול שביכולתנו לעשות לאויב ייחשב לצדק בעיני אלוהים ואדם." אפילו המוסר הסטואי המאוחר אינו רואה פסול בגרימת נזק לאדם כאשר עלבונו עורר אותנו לכך (lacessitus injuria).

אותה מגמה של הרגש המוסרי אנו פוגשים בעניין הגמול אצל הערבים הקדם־מוחמדניים, ואף לאחר שתורת מוחמד נעשתה שלטת — אצל אלה שלמרות שלטון האסלאם דבקו בתכונות ה־מֻרוּאָה האלילית הקדומה.

„טובה תחת טובה", אומר פתגם קדום, „והמתחיל אציל יותר; רעה תחת רעה, והאשמה על המתחיל"; ועיקרון זה, לגמול על רעה ברעה, הוא מן העילות הבולטות ביותר לאותו שבח עצמי שבו מפארים משוררי החברה הערבית הקדומה את אופיים שלהם או את אופי שבטם. עַמְר בְּן כֶּלְת'וּם הגוסס מורה לילדיו לקראת חייהם שאין כל טוב במי שאינו משיב על עלבון בעלבון; הוא עצמו קיים את העיקרון הזה בנאמנות כל חייו, ככל ערבי ראוי לשמו. ואכן, בשיר השבח המפורסם שלו הוא מתרברב כי שבטו מבקש לעלות בגסותו על כל מי שנוהג בו בגסות.

„טובה ורעה נחשבות בעיניי להלוואה", כך אומר אַוְס בְּן חַגַ'ר, „למי שעשה רעה אגמול רעה, ועל הטובה — טובה."

|I · 17| ולא תמיד הכירו הערבים הקדומים אפילו בסייג המתבטא בפתגם שהובא לעיל. זֻהַיְר — אדם בעל חוש צדק רב — משבח גיבור על שהוא גומל עוול בעוול, אך גם עושה עוול כאשר הוא עצמו אינו מותקף; ובשיר העומד בראש שירי הגבורה שנאספו ב־חַמַאסָה, המשורר קֻרַיְט בְּן אֻנַיְף מחרף את בני

שבטו על שהם גומלים במחילה על עוול שנעשה להם ומשיבים בהטבה על הרעה שעשו להם. הדבר נחשב חרפה בעיני הערבי הקדום, כשם שהאידיאל שלו היה הגיבור:

„גבר שבגברים הוא זה החושב יומם ולילה כיצד ירע לאויבים וייטיב לחברים."

— עיקרון הדומה כמעט מילה במילה לאפיגרמה של סולון.

אפשר להרבות מאוד בדוגמאות להתבטאויות כאלה מפי גיבורים ומשוררים ערביים קדומים, וכל בקי בספרות הערבית מחזיק בוודאי שפע ראיות שאפשר להציב לצד אלה שלעיל. כבר צוין כי גם בתקופה האסלאמית באה אותה השקפה לידי ביטוי באותם חוגים שטיפחו את מסורות השקפת העולם של ה־גַ'אהִלִיָה.

„אינם משיבים רעה על טובה, ואינם גומלים קושי על רוך"

— בראשית ימי האסלאם עדיין היה זה שבחו של כל מי שאפשר לומר עליו דברים אלה. אַבּוּ מִחְנַ'ן משבט תַּ'קִיף מתפאר בימי עֻמַר שהוא „עז בשנאה ובכעס כאשר נעשה לו עוול."

ואולם בתחום זה של הרגש האנושי בישר האסלאם על תיקון רב־עוצמה. מפי מוחמד שמעו אנשי מכה ואדוניו משולחי הרסן של המדבר הערבי, לראשונה מפי אחד מבני מינם, את הרעיון שהמחילה אינה חולשה אלא מידה טובה, ושבמחילה על עוול שסבל אדם אין הוא מפר את אמת המידה של ה־מָרוּוָה הראויה, אלא אדרבה, מקיים את ה־מָרוּוָה העליונה: הולך בדרכי אַלְלַאה.

רוח שונה לגמרי נושבת בדברי המשורר המוחמדני שבאמרה הבאה: |I · 18|

„לגמול על עלבון במתינות ובמחילה — זוהי סובלנות; ולמחול כאשר אפשר לנקום — זוהי אצילות“

לעומת הרוח שהלהיבה את המשוררים הערבים הקדומים לעבודת רגש הנקם.

מי שלא השיב על עלבון נחשב ב־גַ'אהִלִיַה לפחדן נקלה והמיט חרפה על השבט. „הכובשים את כעסם והמוחלים לבני האדם“ — להם מבטיח הקוראן (3: 128) את גן העדן, והמסורת שמה בפי מוחמד את האמירה שאנשים כאלה נדירים מאוד בעמו, ואילו בעדות דתיות קדומות יותר היו מצויים בשכיחות רבה יותר. תנאי עיקרי למחילה האלוהית הוא, לפי הקוראן, שגם האדם ימחל לאלה שחטאו נגדו וישתדל לשכוח את העוול שסבל (24: 22). „גמול על הרעה בדבר טוב ממנה“ (23: 98). בתיאור דמותו המוסרית של הנביא לא יכול היה האסלאם לוותר על התכונה ש„לא גמל רעה ברעה, אלא מחל ונהג בסובלנות.“ את אשר מלמד כאן הקוראן, בניגוד חריף להשקפת העולם הערבית הקדומה, קיבעו ופיתחו אחר כך המוחמדנים האדוקים בשורה ארוכה של מסורות; ואין חיבור במדע המוחמדני השייך לתחום האתיקה התאולוגית שחסר בו פרק על „אַל־עַפְו“.

מוחמד אוסר בחומרה את ה־מָכַאפַאה, כלומר הגמול (של רעה ברעה), בראש ובראשונה ביחסים בין קרובים. ב־צִלַת אַ־רַחִם (אהבת קרובים) הוא מבין אהבה שאינה משיבה לשנאה ולחוסר אהבה באותו מטבע. אך נאמניו מייחסים לו הטפה לאהבה ולפיוס גם מעבר לכך. „האם אומר לכם“ — כך מספרים בשמו — „אילו אנשים אני רואה כרעים שבכם? מי שאוכל לבדו, מונע את מתנותיו ומכה את עבדו. ומי רע אף מאלה? מי שאינו מוחל על מעידה, אינו מקבל התנצלות ואינו סולח על עבירה. ומי רע אף מאלה? מי

שכועס על בני האדם, ובני האדם כועסים עליו.“ „מי שמוחל לרוצחו (בשעת מותו)“ — כך שמים המוחמדנים האדוקים בפי מורם — „ייכנס

|I · 19| בוודאות לגן העדן.“ „ואילו מי שמסרב לקבל את התנצלות רעהו נחשב בעיני אלוהים לחוטא כמו גובה מכס.“

נקודת המבט של ה־מָרוּזָה השתנתה אפוא מעיקרה, ולא נתפלא למצוא בהגדרתה המוחמדית את הדרישה שאדם ימחל במקום שבכוחו להשיב גמול.

.V

המגבלות שמוחמד ותורתו ביקשו להטיל על העם הערבי מטעמי דת עמדו בניגוד ישיר לאהבת החירות הערבית. בראשית ימי האסלאם לא מצא הערבי האמיתי טעם רב בצום רַמַצַ'אן; הצום הארוך בקבר אמור היה לפטור אותו מהינזרות עלי אדמות. גם בתקופה מאוחרת בהרבה מתבטאת סלידתם של הערבים האמיתיים מן ההינזרויות הסגפניות שהאסלאם מצווה עליהן. סלידה זו הופנתה בעוצמה הרבה ביותר בימי מוחמד

|I · 20| נגד המגבלות שנדרשו בתחום יחסי המין ושתיית היין. אַל־אַטַיַבַּאן („שני הערבים לחך“) — כך כינו את היין ואת הפריצות המינית. כאשר התכונן אַל־אַעְשַׁא ללכת אל מוחמד ולהישבע לו אמונים, ביקשו חבריו עובדי האלילים להניאו מתוכניתו בטענה שמוחמד מגביל את שני ה־אַטַיַבַּאן האלה.

בחיי המין שררה ביניהם חירות שלא ששו לוותר עליה לפי פקודת מוחמד, שהסתמך על סמכות שלא הייתה מקודשת בעיניהם. סמכות ה־דִין הייתה התגלות האל; סמכות ה־מָרוּזָה הערבית הייתה המנהג הקדום, המיוסד על

מסורת האבות. ואולם מסורת זו הייתה חופשית יותר בכל הנוגע ליחסי המין, ולא הוגבלה באותם סייגים שמוחמד ביקש עתה להציב בשם אַלְלַאה. לפיכך אין להתפלא לשמוע שבני הֲדַ'יְל דרשו מן הנביא להתיר להם פריצות מינית גם לאחר שהצטרפו לעניין האסלאם. גם אחרי ניצחונו המכריע של האסלאם אנו פוגשים בניסיונו של הערבי להסיר מעליו את מגבלות חוק הנישואין המוחמדני. דוגמה מימי עֻתְ'מַאן אינה מעידה על המשך ההתנגדות הערבית למגבלות דיני הנישואין של האסלאם באותה מידה כמו דוגמה מאוחרת יותר, מן המאה החמישית לאסלאם. במשפחת הנסיכים הערבית בַּנוּ עֻקַיְל במסופוטמיה, שהוסיפה לקיים את מנהגיה הנוודיים־לאומיים חרף שלטונה הנרחב — הנסיכים חיו באוהלים — אנו מוצאים את קְרְוַאשׁ, המוכר לנו במיוחד ממלחמותיו בשושלת הבויהית. מסופר כי קְרְוַאשׁ זה נשא שתי אחיות בעת ובעונה אחת; כאשר תבעו ממנו דין וחשבון על כך מנקודת מבטו של החוק המוחמדני,

|I · 21| השיב: „כמה ממנהגינו תואמים בכלל את החוק הדתי?" הוא בירך על כך שמצפונו נושא רק את רציחתם של חמישה או שישה בדווים. באשר לבני הערים — אלוהים אינו נותן דעתו עליהם.

ההגבלה הסגפנית של חופש הרצון האישי במאכל ובמשקה, שמוחמד דרש מהם בשם אַלְלַאה, הייתה מאוסה על הלך הרוח הערבי. אלה היו מגבלות מסוג שונה לחלוטין מן המנהגים וההינזרויות המשונים שעליהם מדובר בסורות 5: 102 ו־6: 139–145 כמסורות וכמנהגים אליליים. מסוג אחר היו קורבנות ההינזרות שמוחמד ביקש להטיל עליהם. גם בעיני הערבי איש המידות, ההתמסרות לשכרות נחשבה לתכונה שאין בה שבח רב. „שתי שתיות הוא שותה ביום וארבע בלילה, עד שפניו מתנפחים והוא משמין" — כך הוא מחרף

את האויב; ואילו את האיש שהוא משבח הוא מהלל על שאינו מבזבז את רכושו בשתיית יין. בַּרַאד בְּן קַיְס, מחוללה של מלחמת פַּגַ'אר השנייה, הורחק מן השבט בידי בני שבטו בַּנוּ צַ'מְרַה, ואחר כך בידי שבטים אחרים שביקש אצלם חסות, מפני שהתמכר לשתייה ולהוללות. מכאן שאנשים כאלה לא היו רצויים גם בקרב הערבים הקדם־אסלאמיים. אולם להצטמצם בשתיית עסיס תמרים קל בלבד, לוותר כליל על היין ואף לראות בשתייתו חטא וקלון — הייתה זו דרישה מופרזת מן הערבי, שלא נטה לדבר פחות מאשר להינזרות סגפנית; בשירתו על תהילת גיבוריו הלאומיים הילל אותם כ„מוזגי היין", ומשורריו וגיבוריו המהוללים ביותר בימי האלילות שרו על תוכנו הנוצץ

של הגביע, ובתוך כך נהגו להביע מחשבות כגון אלה: |I · 22|

„לאחר ששתיתי יין אני מסכן את רכושי, וכבודי נעשה שופע ואינו יכול להיפגע"

(כלומר, כפי שמבאר זאת הפרשן: שכרותו מניעה אותו לגילויי אצילות נפש ומרחיקה אותו מכל דבר שפל), או:

„אתה רואה שהקמצן הבזוי נעשה נדיב כאשר סבב הגביעים מגיע אליו."

„כאשר הגביע משתלט עליי, מידותיי הטובות מתגלות; חבריי אינם צריכים לחשוש ממני לרעה או לפחד מקמצנותי."

אנו רואים כי הערבי אינו נוטה לסגפנות, חרף המחסור שכפתה עליו טבעה של ארצו; ואפשר להבין שמוחמד הטיף לו לשווא גמור להינזר מתענוגות האלילות. ככלל, נימה הדוניסטית עוברת כחוט השני בביטויי השקפת עולמו.

„בן חלוף אתה, על כן התענג על העולם! שכרות ונשים יפות, לבנות כצביות וחומות כפסלי אלילים.“

בייחוד היין מעורר למידה טובה, לכבוד ולנדיבות; ועתה נדרש להוקיעו כחטא טמא (רִגְ'ס) וכמעשה ה־שַׂיְטַאן, כפי שהוא מכונה בקוראן, וכ„אם החטאים הגדולים“ (אֶם־אַל־כַּבַּאאִר), כפי שהתאולוגים אוהבים לכנותו.

דבר זה לא התקבל בקלות על דעת הערבים האמיתיים, שנזכרו בעונג בטיפות הרבות שבהן הרטיבו את חֵכָם במסעות פשיטה בסוריה ובמסופוטמיה, ובמעשי השטות הנועזים הרבים שנעשו בבתי המרזח שלהן. דווקא המפורסמים ביותר ביניהם התפארו בגאון בשתיית היין; הם העדיפוהו „אדום כדם בהמת השחיטה“, אך גם מהול במים ובדבש — שכן שתיית יין בלתי מהול נחשבה בדרך כלל

|I · 23| להפרזה מסוכנת. הרי הג'נטלמן האמיתי הוא זה „שידיו זריזות בחצי ה־מַיְסִר בבוא החורף, והוא תולש את דגל מוכר היין (מפני שכילה את כל מלאיו)“; וגם המשורר שהתפאר בדברים הבאים תיאר בוודאי מציאות יום־יומית:

„אם תחפשני במועצת השבט — שם תמצא אותי; ואם תצוד אותי בבתי היין — שם תשיג אותי.“

הם מבקשים להקדים את הנשים הנכונות תמיד לנזוף בהם, ומתמסרים למשקה המקציף השכם בבוקר, בטרם התעוררו המוכיחות. השתייה בבתי המרזח ודאי הייתה קולנית ועליזה למדי, שכן לא בלי טעם הושוותה „צהלתו הרמה של סוס המלחמה“ לשירי משתה המלווים במצלתיים. רק כאשר מותו

של אדם אהוב מטיל עליו אבל נמנע הערבי משתיית יין; וכאשר מוטלת עליו חובת נקמת הדם אין הוא נוגע בגביע עד שמילא את החובה הקדושה הזאת. רק אז הוא אומר שוב „חַלַּת לִי אַל־חַ'מְר" — מותר לי לשתות יין. נראה שהיה זה מעין מנהג דתי.

|I · 24| תיאור היין המהלל נותר רכיב הכרחי כל כך בשירה הערבית האמיתית, עד שאפילו חַסַּאן בְּן תַ'אבִּת — המשורר המוחמדני הראשון והשופר לתהילת מוחמד וניצחונותיו — אינו נמנע דווקא בשיר שבו הוא שר על כיבוש מכה מן המילים:

„כאשר אנו עושים דבר בלתי ראוי — בין קטטה בין חרפות — אנו מגלגלים את הקלון על היין (ששתינו בלי מידה). ואנו מוסיפים לשתותו, ובזכותו נעשים מלכים"...

אמנם אמיתותו של שיר זה נשענת על יסוד חלש מאוד; אולם בכל מקרה המקום המצוטט מוכיח לכל הפחות כי התודעה העממית של התקופה הקדומה לא ראתה פסול באזכור שתיית יין בשיר דתי. בתקופה מאוחרת יותר אמנם מצאו בכך פסול, והמציאו את התירוץ ש־חַסַּאן צירף את קצידת הניצחון שלו על מכה לשיר שחיבר עוד בהיותו עובד אלילים. סופר כי המשורר האדוק חלף על פני חבורת צעירים ששתתה אז יין בעליצות; כאשר תבע מהם האיש האדוק דין וחשבון, השיבו לו: „שמחים היינו לחדול משתיית יין, אך מילותיך: ‚כאשר אנו עושים דבר בלתי ראוי וכו' החזירו אותנו אליה." בידינו גם שירים אחרים של חַסַּאן מתקופת האלילות המהללים את השתייה.

אמנם חסידים מוחמדנים עשו אף יותר כדי להרע ליין, ונקדים לדון בכך כאן, משנזכר שמו של חַסַאן בְּן תַ'אבִּת. נראה שהיה חשוב לאנשים האדוקים להוכיח שהזמנים השתנו בכל הנוגע להשפעת היין. אפשר שבימי האלילות הייתה לו אותה השפעה אצילה שהמשוררים הקדומים משבחים בו; אבל מאז אסר חוק אַלְלַאה את המשקה הזה, הוא נעשה לסיבת כל פריצות. את הרעיון הזה נועד כנראה להמחיש הסיפור הבא,

|I · 25| ולא בלי כוונה שמו אותו דווקא בפי חַסַאן. הוא היה משורר המעבר מן האלילות לאסלאם, וככזה היה המתאים ביותר לשאת את הרעיון שביקשו התאולוגים לבטא.

„כאשר שב המשורר האדוק לביתו ממסיבה שנערכה במשפחת נַבִּיט — כך מדווח בנו — הוא השתרע על מיטת מנוחתו, שילב את רגליו ואמר: ‚שתי הזמרות רַאאקַה וחברתה עַזָּה אַל־מַיְלַאא' עוררו בי את הזיכרון הנוגה של המסיבה אצל גַ'בַּלַה בְּן אַל־אַיְהַם בימי האלילות; מאז לא שמעו אוזניי דבר דומה.' אחר כך חייך, התיישב זקוף וסיפר: ‚ראיתי עשר זמרות: חמש יווניות, ששרו נעימות יווניות בליווי נבלים, וחמש אחרות ששרו כדרכם של אנשי חִירַה. אַיַאס בְּן קַבִּיצַה, פטרונם של כל אמני הזמר הערבים ממכה ומאזורים ערביים אחרים, הביאן לפני גַ'בַּלַה. כשהתיישב למשתה יין, קושט האולם בכל דברי החמדה ונמלא כל ריח טוב, והוא עצמו התעטף בבגדים היקרים ביותר. אבל, ב־אַלְלַאה, מעולם לא התיישב במשתה כזה בלי להגיש לי ולשאר המסובים את בגדיו היקרים כמתנת כבוד. כה מעודנות היו הליכותיו אף על פי שהיה עובד אלילים. בחיוך, ובלי להמתין לבקשה, פיזר את מתנותיו, פניו מאירות ודיבורו מעודן. מעולם לא שמעתי מפיו דבר תועבה או גסות. ואכן, אז כולנו היינו עובדי אלילים! אבל עתה גילה לנו אלוהים את האסלאם ומחה

באמצעותו כל כפירה; אנו עזבנו את שתיית היין ואת כל המעשים המגונים, ואילו אתם מוסלמים כיום, שותים את היין הזה מעסיס תמרים וענבים — ואחרי שלושה גביעים אתם עושים כל מעשה הוללות.'"

ניכר כי הסיפור חובר מתוך ההתבוננות בכך שהערבים לא הקריבו בקלות את תענוגות האלילות למען דרשתם של כמה אדוקים חמורי סבר ממדינה. אפילו מוחמד נאלץ להטיף למאמיניו שלפחות לא יתפללו כשהם שיכורים; איסור זה קדום מן הגינוי הכללי של שתיית יין שבא לאחר מכן, אך עצם הצורך בו יכול להכין אותנו להתנהגות הערבים כלפי גזרתו המאוחרת יותר של הנביא. גם לאחר מות מוחמד לא נחל איסור היין הכללי הצלחה רבה בקרב הערבים. הייתה זו התקופה שבה גם היסודות החברתיים

|I · 26| האליליים בחברה עדיין לא נעקרו לחלוטין; כיצד יכלה אפוא ההכרה במגבלות שהביא חוק הנביא להתאזרח לפתע דווקא בחוגים שבהם טרם נעקרו השרידים הללו? עוד בימי עֲמַר אנו מוצאים את מַנְט'וּר בְּן זַבַּאן משבט פַּזַארַה מקיים את הנישואין שכרת בימי האלילות עם אשת אביו המת. מַנְט'וּר זה הואשם לפני החל'יף המחמיר גם בשתיית יין; החל'יף אמנם מחל לו לאחר שנשבע „ארבעים שבועות" שלא ידע כלל על האיסור הדתי. כאשר ביטל עֲמַר את נישואי העריות של מַנְט'וּר ואסר עליו להוסיף לשתות יין, אמר הלה את הדברים האליליים באמת:

„בכל אשר היה קדוש לאבי אני נשבע: אכן, דִין המפריד אותי בכוח מ־מַלִיכַּה הוא חרפה גדולה. שוב לא אכפת לי מה יביא הגורל, אם מונעים ממני את מַלִיכַּה ואת היין."

ודאי היו ערבים רבים שלא רצו לוותר על שתיית היין ועל שבחו חרף המאסר ושאר העונשים שהוטלו עליהם, ובכך העמידו עצמם במודע כנגד החוק. טיפוס מובהק של אנשים כאלה הוא המשורר אַבּוּ מְחְגַּ'ן אַ־תַּ'קַפִּי בימי עֻמַּר I.

„השקני יין, ידידי; היטב אני יודע מה גילה אלוהים בעניין היין. הגש לי יין טהור כדי שיגדל חטאי, שכן רק בשתייתו בלתי מהול נעשה החטא שלם."

„אף כי היין נעשה נדיר ונלקח מאתנו, ואף כי האסלאם ואיום העונש הפרידו בינינו לבינו, בכל זאת אשתהו השכם בבוקר בלגימות מלאות; אשתהו בלתי מהול, מעת לעת אעלוז, ואשתהו מהול במים. זמרת עומדת למראשותיי; בהרימה את קולה היא מפלרטטת. פעם היא שרה בקול ופעם חרש, מזמזמת כזבובים המזמזמים בגן."

המאסר לא הרתיע אותו מן התענוג; ואופייני במיוחד להלך רוחם של אנשים אלה שהמשורר מוותר ברצון על שתיית היין,

|I · 27| אך מתייצב בגאווה מול העונש המאיים עליו. „הפסוק המטורף ביותר שחובר אי־פעם" — כך כינו את שירו הבא של אַבּוּ מְחְגַּ'ן:

„כשאמות קברוני לצד גפן, כדי שעצמותיי ירוו מעסיסה גם לאחר מותי. אל תקברוני במישור, כי חושש אני שלא אוכל ליהנות מן היין לאחר שאמות."

רעיון דומה ציווה משורר היין מן התקופה האומיית, אַבּוּ־לְהִנְדִי, לכתוב על מצבתו:

„כאשר אמות ביום מן הימים, עשו לי תכריכים מגפנים, והניחו לגת להיות קברי."

לא רק השבח השירי ליין נמשך. כבר בדור שלאחר מוחמד אנו מוצאים אחוות שתיינים עליזה, שבין חבריה נמנה בנו של אַבּוּ אַיּוּב אַל־אַנְצָארִי האדוק, ומפי האחרון אנו יכולים לשמוע את שיר השתייה הבא:

„מלא אפוא את גביעי, והנח לדברי המחרף; רענן את העצמות שסופן ריקבון!
שהרי עיכוב הגביע או מניעתו הם המוות; ואילו הגעת הגביע אליי היא חיים."

המסורת מן התקופות הקדומות ביותר של האסלאם מראה כי בין נציגי החברה הערבית האמיתית היו אוהבי חירות שהשיטה החדשה, שאסרה והענישה את ההנאה החופשית, נעשתה מאוסה עליהם עד כדי כך שהעדיפו לעזוב לחלוטין את החברה כאשר ביקשה לאכוף עליהם את ה־דִּין, ולא לוותר על חירותם. כזה היה רַבִּיעַה בֶּן אֻמַיַּה בֶּן חַ'לַף, ערבי נכבד ומפורסם בנדיבותו. הוא לא רצה לוותר על שתיית היין באסלאם, ואפילו בחודש רַמַצַ'אן הוסיף לעבוד את

|I · 28| הגביע. בשל כך הגלה אותו עֻמַר ממדינה. האיש הגאה התמרמר כל כך על האסלאם בגלל צעד זה, עד שגם לאחר מות עֻמַר לא רצה לשוב לבירה, אף שיכול היה לקוות ליתר סובלנות תחת עֻתְ'מַאן. הוא העדיף להגר לממלכת הנוצרים ונעשה נוצרי בעצמו. אותו אירוע מסופר גם על אַ־צַלְת בֶּן אַל־עַאצִי בֶּן וַאבְּצָה במאה שלאחר מכן; עֻמַר II, בהיותו מושל ב־חְגַ'אז, איים עליו בעונש מלקות, אך הערבי הגאה משבט בַּנוּ מַחְ'זוּם העדיף לקבל את הנצרות על פני משטר שחרת על דגלו את הגבלת חירות האדם במאכל ובמשקה.

בימי עֻמַר I התאמצו להתגבר על התנגדות הערבים, ונראה שהח'ליף התכוון ברצינות לעקור גם בנקודה זו כל דבר אלילי. אַ־נֻעְמַאן בֶּן עַדִי, שמינה עֻמַר לממונה על מַיְסַאן ליד בַּצְרַה, חיבר פעם שיר יין עליז:

„האם לא שמעה אַל־חַסְנָאא' שבעלה ב־מַיְסָאן שוקד על כוסות היין ועל הספלים?“

ואחר כך:

„אם חבר טוב אתה לשתייה, הושט לי את הגביע הגדול, לא את הקטן השבור; אולי אף ירע בעיני אמיר המאמינים שאנו שותים יחד בארמון החרב“ וכו'.

כאשר שמע עַמַר על שירו של פקידו קרא: „אכן כן! הדבר רע בעיניי!“ ושלח לו הודעת פיטורים. אך המשורר התנצל לפני החליף במילים: „באלוהים, אמיר המאמינים! מעולם לא עשיתי דבר ממה שאני אומר בשירי. אבל משורר אני ושפעת מילים לי; השתמשתי בה אפוא כדרך המשוררים.“ „אני נשבע“ — השיב עַמַר — „לא תכהן עוד בשום משרה בשירותי, גם אם רק אמרת את אשר אמרת.“

אותו תירוץ שבו השתמש כאן המושל המשורר נעשה אחר כך שגור. שלטון האומיים לא היה

|29 · I| עשוי להשתיק את שירי היין. הרי דווקא בו התבטאה רוח ההתנגדות לחסידות של מדינה, שלא הייתה לרוחם של נציגי החברה הערבית הקדומה. מבחינה זו אופייניים שירי היין של חַארִתַ'ה בְּן בַּדְר (מת בשנת 50), שאפשר למצוא בכרך ההשלמות לספר אַע'אנִי שפרסם Brünnow לאחרונה. מסורת שבח היין לא נקטעה אפוא בשירה הערבית; רק לעיתים נדירות נשמע קול עוין לשתיית יין, וכך עומדת לפנינו התופעה היחידה במינה ששירתו של עם משמשת במשך מאות שנים מחאה חיה נגד דתו של אותו עם. מול האנשים האדוקים היה עתה התירוץ מן המוכן שכל אלה אינם אלא דיבורים ריקים

שאין לראותם כהשתקפות ההתנהגות הממשית. הרי המשוררים — כפי שנאמר עליהם בקוראן (26: 225) — אמרו דברים שלא קיימו. כך נעשו שירי היין של אַבּוּ נֻוַאס ורוחות דומות לתופעות רגילות בספרות הערבית. באותו זמן נתן גם רגש ערבי מורש זה ביטוי לעצמו בצורות ספרותיות אחרות. אנו רואים סיפור אחד כאופייני דיו להקצות לו כאן מקום, מה גם שיש לו חשיבות לכמה עניינים הנידונים במסות אלה. קשה לקבוע במדויק מתי חובר סיפורנו, השופע אנכרוניזמים מן הסוג הגס ביותר; אולם לצורך הערכתו די לנו לומר שנראה כי הוא מייצג את מחאתה הנמרצת של הרוח הערבית נגד הריאקציה התאולוגית ששבה וקיבלה תוקף בראשית התקופה העבאסית. ויש להודות כי הוא

|I · 30| מעמיד באופן קולע את שני הגיבורים עַמְר בְּן מַעְדִי כַּרִב וֹ־עֲיַינַה בְּן חִצְן — שנכבשו למען האסלאם אך, כידוע מן ההיסטוריה, החלו עד מהרה להתנודד בו — כנציגי הלך הרוח הערבי:

פעם בא עֲיַינַה לביקור ב־כּוּפַה ושהה בה כמה ימים. כדי לבקר את עַמְר בְּן מַעְדִי כַּרִב ציווה על עבדו לחבוש סוס; כאשר הביא לו הלה סוסה אמר: „אבוי לך, וכי רכבתי אי־פעם על סוסה בימי ה־גַ'אהִלִיַה, שאתה מעז להציע לי זאת עתה באסלאם?“ אז הביא לו עבדו סוס זכר, והוא עלה עליו ורכב לעבר רובע בַּנוּ זֻבַּיְד, שם הוליכוהו אל ביתו של עַמְר. הוא עצר בפתח וקרא בקול בשם אַבּוּ תַ'וְר (כינויו של עַמְר). מיד יצא הלה כשהוא חמוש כולו, כאילו זה עתה שב משדה הקרב, וקרא: „בוקר טוב ונאה, אַבּוּ מַאלִכּ!“ אך הלה השיב: „כלום לא קבע לנו אלוהים ברכה אחרת תחת זו, והיא: ‚שלום עליכם!‘?“ „הנח לי“ — השיב עַמְר — „מדברים שהם בגדר חידושים לא מוכרים לנו. רד מסוסך, כי יש לי טלה מתרוצץ למאכל.“ האורח ירד, ואילו עַמְר תפס את הטלה, שחטו, הפשיט את עורו, חתך את הבשר לחתיכות, השליכן לסיר ובישלן. משהתבשל

הבשר נטל קערה גדולה, פירר לתוכה לחם ויצק עליה את תוכן הסיר. השניים התיישבו ואכלו את התבשיל. אז אמר המארח: „איזה משקה אתה מעדיף — חלב, או את זה שבו נהגנו לערוך את משתאותינו ב־גַ'אהִלִיָּה?“ „כלום לא אסר עלינו אַלְלַאה את המשקה הזה באסלאם?“ השיב עֲיַיְנַה. „מי מאתנו מבוגר יותר, אתה או אני?“ שאל עַמְר. „אתה המבוגר“, השיב חברו. „ומי מאתנו ותיק יותר באסלאם, אני או אתה?“ שאל עַמְר. „גם באסלאם אתה זמן רב יותר“, אמר עֲיַיְנַה. „אם כן“, המשיך עַמְר, „דע שקראתי את כל הכתוב בין שני לוחות כריכתו של הספר הקדוש, ולא מצאתי שהיין נאסר. כתוב רק: ,האם תחדלו ממנו?‘ (סורה 5: 93); שנינו השבנו על השאלה הזאת: לא. אז שתק אלוהים, וגם אנו שתקנו.“ „אכן כן“, אמר עֲיַיְנַה, „אתה מבוגר ממני וגם ותיק ממני באסלאם.“ וכך התיישבו, שרו שירים ושתו

|I · 31| יחד, והתענגו על זכר ה־גַ'אהִלִיָּה עד שעה מאוחרת בלילה. אז ביקש עֲיַיְנַה לצאת לדרכו. אמר עַמְר: „חרפה תהיה לי אם עֲיַיְנַה יצא מאתי בלי מתנת אורח.“ הוא ציווה להביא נאקה משבט אַרְחַבּ, לבנה כ... מכסף, הכין אותה למסע והושיב עליה את חברו. אחר כך קרא לעבד וציווה להביא שק מספוא ובו ארבעת אלפים דירהם; גם אותו נתן לחברו. כאשר סירב הלה לקבל את הכסף אמר: „באלוהים, הוא עוד נותר מן המתנה שקיבלתי מ־עֲמַר.“ אך עֲיַיְנַה לא קיבלו, ובצאתו אמר את השיר הבא:

„מי ייתן ותקבל, אַבּוּ תַ'וְר, את הגמול הראוי לאצילות;

אכן, בחור ראוי הוא האיש מכניס האורחים ורב המבקרים הזה.

אתה מזמין אורחים ומכבד את הזמנתך כהלכה, ומלמדנו את ברכת השלום של הידיעה, שלא נודעה בעבר.

אחר כך אמרת שמותר להעביר מיד ליד את הגביע ובו יין, כנצנוץ הברק בלילה אפל;

לכך הבאת „טיעון ערבי" המחזיר אל הצדק את כל מי שלא נהג בצדק.

באלוהים היושב על כס השמים, אתה מופת טוב כאשר החסיד מבקש למנוע מאתנו לשתות;

באמרת אַבּוּ תַ'וְר הותר איסור היין, ואמרת אַבּוּ תַ'וְר כבדת משקל ומיוסדת על ידיעה."

בסיפור זה מתבטאים הזעם והמחאה של החוגים שבהם נוצר נגד המגמה החסידית. מקורו בתקופה שבה עלו החסידות והתאולוגיה למעמד של יסודות שולטים בחיים הציבוריים, והוא מתבאר לאור שיר היין של אַדַם בֶּן עַבְּד אַל־עַזִיז, נכדו של החַ'ליף האדוק עֻמַר II ואחד הנסיכים האומיים המעטים שהורשו להינצל מחרבו העקובה מדם של מייסד השושלת העבאסית. בשיר זה (פסוקים 11–13) נאמר:

„אמור למי שמחרף אותך בשל כך (בשל היין), ל־פַּקִיה ולאיש הנכבד:

„אם כן, הנח לו (ליין), וקווה ליין אחר — יינו האציל של סַלְסַבִּיל (בגן העדן, סורה 76: 17). הישאר צמא היום, ומחר תן לעצמך לשבוע מתיאורי שרידי מקומות מגורים."

|I · 32|

עתה כבר לא נשים הן המחרפות את האיש הפזרן המכלה את כספו בשתיית יין, אלא סַקַהַאא' מחרפים את הכופר המפר את חוק הקוראן. סיפורנו נועד אפוא לשמש תעודה של הרוח הערבית החופשית כנגד טיעוניהם של הכפופים לחוק (מֻכַלַפוּן); אולם גם בחוגיהם לא נמנעו מלעשות תעמולה לאיסור שתיית היין באמצעות סיפורים קטנים שחוברו על ה־גַ'אהִלִיַה. חיבור כזה הוא, למשל, הסיפור על האופן שבו עובד האלילים הקוריישי עַבְּדַאלְלַאה בְּן גַ'דְעַאן בז לשתיית יין; באמצעותו מבקשים להוכיח שבני קֻרַיְש הנכבדים אסרו את המידה הרעה הזאת אף בימי האלילות, משהתקרבו לעת זקנה. אופייה של מסורת זו ניכר דיו כבר מן העובדה שהתאולוג אִבְּן אַבִּי־לְזְנַאד (השוו עמ' 24) נקרא מחברה או לפחות

|33 · I| מפיצה. מול תחבולותיהם הקזואיסטיות של אנשי מגמה זו מוצב, בהומור בריא, ה־חַגַּ'ה עַרַבִיַּה — הטיעון הערבי — בפי עובד האלילים הזקן עַמְר בְּן מַעְדִי כַּרִב.

.VI

גם המעשים הדתיים שדרש מוחמד מן המאמינים התנגשו עם רוחם של הערבים; אולם מכל טקסי ופולחני ה־דִין, אף אחד לא נתקל בהתנגדות רבה יותר, וכלפי שום מעשה דתי לא הפגינו סלידה נחרצת יותר מאשר כלפי טקס התפילה. היעדרם של רגשות דתיים עמוקים יותר — הרגשות הנוהגים לעורר בלבבות הנוטים לחסידות את הצורך במגע עם האלוהות, והם המקור שממנו נובעת ההתרגשות האדוקה — מאפשר להסיק מלכתחילה שהתפילה לא מצאה קרקע נאותה בקרב הערבים. גם מבחינה זו אנו מוצאים בחברה הערבית הדרומית אופי שונה מעיקרו של נפש העם. אין אנו מוצאים דבר

דומה בשרידי חיי הרוח של ערביי המרכז הקדם־אסלאמיים. ואולם יהיה זה נועז מדי להסיק מראיות שליליות יותר מהוכחות הסתברותיות. עם זאת, להכרת חיי הרוח בחוגים ההם נודעת חשיבות רבה לאיסוף הסימנים העומדים לרשותנו ולשקילת משמעותם.

בשל טיב הידיעות הנגישות לנו על דתם הקדם־אסלאמית של הערבים, אין ביכולתנו לגבש שיפוט חיובי של ממש על מעמד התפילה בקרבם. אף שאיננו יכולים לטעון בוודאות שהערבים הקדומים לא התפללו כלל, יכולים אנו לומר לכל הפחות שאי אפשר להוכיח כי התפילה התקיימה אצלם כמוסד של עבודת האל, כחלק בלתי נפרד מן הפולחן. קריאה לאלים (השוו סורה 4: 117) הייתה קיימת גם אצלם; אולם נראה שלא עמדה במרכז עבודת האל ולא שימשה סימן ההיכר שלה. תיאור עבודת האל שלהם שמציע מוחמד (סורה 8: 35) אינו יכול להוכיח את קיומו של מוסד הדומה ל־צַלַאת המוחמדית המאוחרת; אדרבה, הוא יכול להראות לנו אילו מנהגים משונים נהגו במקום הפולחן שמוחמד שאל מן היהודים ומן הנוצרים

|I · 34| ולימד את בני ארצו. „ה־צַלַאת שלהם אצל הבית (הקדוש) לא הייתה אלא שריקה ומחיאת כף.“

תיאור זה של צורות עבודת האל שלהם מזכיר לנו מנהגים שאנו פוגשים גם בקרב עמים אחרים בשלבים נמוכים של התפתחות דתית. לצורות אלה, הדומות יותר לכישוף מאשר למגע אדוק עם האלוהות, מתאים גם האופן שבו ביקשו הערבים עובדי האלילים להדוף מצוקה ארצית בזמנים מסוימים. בעת מצוקה לא פנו הערבים אל האלים בתפילה ובתשובה. מבין המנהגים המעטים השייכים להקשר זה, אחד במיוחד מראה לנו כיצד ביקשו עזרה בצרותיהם.

ייתכן שלהערכה טובה יותר שלו יסייע אזכורו של מנהג שעליו דווח עוד בעת החדשה בקרב תושבי עיר הנמל יַנְבֻּעַ: בימי מגפה הם מוליכים גמל בכל רובעי העיר, כדי שיקלוט את המחלה והמגפה תיפול עליו לבדו; אחר כך הם חונקים אותו במקום מקודש ומדמים כי השמידו את הגמל ואת המגפה במכה אחת. אפשר להניח שמנהג זה הוא שריד של מנהג אלילי; ההנחה מסתברת מן העובדה שתושבי יַנְבֻּעַ שימרו עד הזמן החדש ביותר את תודעת הבדווים ואת השקפת חייהם. המנהג הערבי הקדום שאליו אנו מכוונים הוא זה: בזמן עצירת גשמים קשרו לזנבות בקר ענפים מעצי סַלַע (saelanthus) ומעצי עֲשַׂר-

(aselepias), הציתו אותם, ובמצב זה העלו את החיות להר והשליכו |I · 35| אותן ממנו. קיום מנהג זה — הדומה באורח מפתיע למנהג רומי קדום ולמנהגים רבים אחרים של עמים שונים השייכים לאותה קבוצה, שעליהם אפשר למצוא פרטים מאלפים מאוד במסתו של Mannhardt על Die Lupercalien — נועד לסייע כנגד עצירת גשמים ובצורת. אנשים חדורי תפיסות כאלה ודאי מצאו משונה מאוד את דברי הקוראן „בקש מאלוהים מחילה, כי הוא מוחל על החטאים ומוריד מן השמים גשם בשפע", ואת מנהג ה־אִסְתִסְקַאא' המוחמדני המבוסס עליהם. יש לציין כי אַל־גַ'אחִט', בתארו מנהג זה של הערבים עובדי האלילים בשם נַאר אַל־אִסְתִסְקַאא', מזכיר שהדלקת האש לוותה בתפילה ובתחנונים רמים (וַה־צַ'גַ'וּ בִּ־לְדַעַאא' וַאל־תַצַ'דַּע); אולם בשירים שהוא מביא כעדויות לאש ה־אִסְתִסְקַא אין כל אזכור של תפילות, ואף לא בידיעות האחרות על מנהג זה.

חשובה מאוד להתמצאות בשאלתנו גם התופעה הלשונית שמוחמד לא יכול היה להשתמש במילה ערבית לציון מוסד עבודת האל שקבע לעדת המאמינים,

אלא נאלץ לשאול מן הנצרות את המונח הדתי צַלַאת. אילו מצא מילה מתאימה, היה משמרה ורק מעניק לה תוכן מושגי חדש התואם את תורתו.

|I · 36| דבר אחד אפשר לקבוע בכל מקרה: הערבים גילו התנגדות עזה למוסד של מוחמד, והנביא נדרש לעמל רב בטרם הצליח להשריש בקרב בני ארצו את התפילה לפי תפיסתו. סלידה זו משתקפת באופן בולט באגדה המוחמדית על כינון התפילה.

אגדה זו מעניינת אותנו כאן כעדות לכך שהאנשים שבחוגם נוצרה הניחו בקרב הערבים עובדי האלילים סלידה מסוימת מן המוסד החדש של עבודת האל. גם אם הנחה זו אינה מיוסדת על מסורת בת הזמן מפי מתנגדיו הערבים של מוחמד, ייתכן בהחלט שנשענה על הניסיון היום־יומי עם אותם בדווים שנמצאו בשדה ראייתם של האנשים שבקרבם נוצרה האגדה. משום כך אין חשיבות רבה כל כך לנוסחה המילולי ולגרסאותיה השונות; חשובים לנו מובנה הכללי והלך הרוח המשתקף בה. כאשר עלה מוחמד לשמים — כך שמה האגדה את הסיפור בפיו — ביקר בזה אחר זה בששת הרקיעים התחתונים ובירך את הנביאים אדם, אדריס, אברהם, משה וישו היושבים בהם. אחר כך עלה לרקיע השביעי, ושם קבע אלוהים לעמו חמישים תפילות ביום. מוחמד שב אל משה וסיפר לו על מצוות האל. משמע משה שאלוהים דורש מן הערבים חמישים תפילות ביום, יעץ לו לשוב אל האל ולהסביר שהערבים אינם מסוגלים לעמוד בכך. מוחמד שב אל אלוהים, והאל ויתר על מחצית התפילות שנדרשו. אולם גם הדרישה החדשה לא נשאה חן בעיני משה, שמוחמד שב להתייעץ עמו; הוא הניע את מוחמד לשוב אל האל פעם נוספת, שכן גם משימה זו אין עמו מסוגל למלא. בשובו אל האל הצליח מוחמד להפחית את הדרישה לחמש תפילות. אך גם את אלה ראה משה כנטל שאין

הערבים יכולים לשאת וביקש להניע את מוחמד להוסיף ולהתמקח. מוחמד השיב לו: אבל עתה כבר אתבייש מפני אלוהים.

בהומור של אגדה זו, שאולי אינו בלתי מכוון, משתקפת ההנחה שהערבים עובדי האלילים דחו פולחן שהיה חדש לחלוטין בעיניהם ונראה להם חסר פשר.

|I · 37| מתולדות המלחמה בשבט תַּ'קִיף ידוע לנו כי בעת כניעתו ניסה השבט בעקשנות נמרצת לכפות את הוויתור שיפטור אותו מן התפילה. משלא הצליח להשיגו, נאמר שבני השבט השלימו עם החובה בהערה שהם יקבלו עליהם את התפילה „אף שהיא מעשה של השפלה עצמית." ונביא־הנגד של מוחמד, מָסַיְלַמָה, פיתה את חסידיו בכך שפטר אותם מן התפילה.

ואכן, מכל מרכיבי אמונתם לא נדרשו חבריו ותלמידיו הראשונים של הנביא להסתיר דבר מאחיהם עובדי האלילים כמו את התפילה. התפילה המוחמדית התקיימה בעדה עוד לפני הכינון וההסדרה הרשמיים של הפולחן. מסופר שכדי להתפלל הסתתרו בנקיקי ההרים ליד מכה, וכשנתפסו פעם בסודם האדוק פרצה קטטה עקובה מדם. סַעְד בְּן אַבִּי וַקָּאץ האדוק הרים עצם לסת של גמל והכה בה עד זוב דם את אחד הכופרים שהתנפלו עליהם. היה זה — כך מסיק מקורנו — הדם הראשון שנשפך בעניין האסלאם. גם הנביא עצמו היה נתון, כך מסופר, לחרפות הקשות ביותר כאשר מצאו אותו בני קֻרַיְשׁ עוסק בתפילה. בין הנופלים במלחמת האסלאם בעובדי האלילים נזכר עַמְר בְּן תַּ'אבִּת, שמות הקדושים שלו — הוא נפל ב־אֻחֻד — העניק לו לדעת המוחמדנים מושב בגן העדן אף שמעולם לא קיים את התפילה הקבועה.

לעגם של עובדי האלילים לא התעורר רק מעצם התפילה, אלא גם מתנועת הגוף שנהגה בה. כך עולה לפחות מאגדה ששמו בפי עַלִי. חובת תפילת הבוקר (אַ־צָ'חַא) עוררה את הסלידה המעטה ביותר; ובראשית ימי האסלאם, לפני שחובת התפילה הורחבה לחמישה מועדים ביום, נאמר שהמוסלמים קיימו רק שני זמני תפילה קנוניים — תפילת הבוקר ותפילת אחר הצהריים — ורק מאוחר יותר נוספו שלוש התפילות האחרות.

|I · 38| גם אחרי מות מוחמד אנו מוצאים בקרב השבטים הערביים נימה קלת דעת מאוד בכל הנוגע ליחסם לפולחן התפילה. בני תַמִים נפטרו אחת ולתמיד מתפילת אחר הצהריים ונימקו חירות זו באנקדוטה הבאה: כאשר נביאת בַּנוּ תַמִים חברה לנביא השקר מֻסַיְלִמַה וכרתה עמו ברית נישואין, דרש שבטה של הנביאה את המוהר המקובל מ־מֻסַיְלִמַה. „אני מעניק לכם" — אמר — „את תפילת אחר הצהריים (אַל־עַצְר)." „זוהי אפוא" — כך אמרו בני בַּנוּ תַמִים עוד זמן רב לאחר מכן — „זכותנו והמוהר של גבירה אצילה משבטנו; אין אנו יכולים לוותר עליו." עוד בסוף המאה השלישית היה האמצעי היעיל ביותר שנקטו מנהיגי הקרמטים בקרב הבדווים הערבים וערבים אחרים כדי לזכותם לעניינה של מפלגתם — ביטול הפולחן המוחמדני, ובייחוד הצום והתפילה וכן איסור היין, במיוחד בתחום פעילות זה. הדבר לא החמיץ את השפעתו על הערבים. נוסע מוחמדני מתאר יחסים אלה בחיוּת רבה, ודיווחו על לַחְסַה הקרמטית יוצר רושם כאילו הוחזרנו כאן במישרין אל המציאות הערבית של ה־גַ'אהִלִיַה: חיים חופשיים ובלתי מרוסנים, בלי מסים והיטלים, אך גם בלי תפילה, מסגד או חֻ'טְבַה. אַבּוּ סַעִיד, מייסד המשטר הזה, הבין היטב את נטיות הערבים שביקש למשוך לצדו. אין־ספור הסיפורים האנקדוטיים, שללא ספק

נשאבו מן החיים, העוסקים ביחסם האדיש של ערביי המדבר האמיתיים לתפילה, בבורותם

|I · 39| ביסודות הפולחן המוחמדני, ואף באדישותם כלפי ספר האל הקדוש עצמו ובבורותם בנוגע לחלקיו החשובים ביותר. הערבים העדיפו תמיד לשמוע את שירי גיבורי תקופת האלילות על פני צלילי הקוראן האדוקים. מסופר כי עַבַּיְדָה בְּן הִלַאל — אחד ממנהיגי ה־חַ'וַארְג' — נהג להזמין את אנשיו להיכנס לאוהלו כאשר נח צבאו מהמולת הקרב. פעם באו אליו שני לוחמים. „מה נעים לכם יותר" — שאלם — „שאקרא לכם בקוראן, או שאדקלם לכם שירים?" „את הקוראן" — השיבו — „אנו מכירים היטב כמוך; השמיע לנו שירים." „כופרים שכמותכם" — השיב להם עַבַּיְדָה — „ידעתי שתעדיפו את השירים על פני הקוראן."

פרק שני: השבטיות הערבית והאסלאם

Das arabische Stämmewesen und der Islam.

I. |I · 40|

סתירה חריפה, הנראית כמעט בלתי ניתנת ליישוב, ניצבת לפנינו כאשר אנו מעמידים זו מול זו בתחום הסדר החברתי את תפיסת האלילות הערבית המיוסדת על מסורות קדומות ואת תורות האסלאם. הסדר החברתי של העם הערבי היה מיוסד על היחסים בין השבטים. ההשתייכות לשבט הייתה הקשר שאיחד את העומדים זה לצד זה, אך גם הפרידם מקבוצות אחרות. מוצא אמיתי או מדומה מאב קדמון משותף היה סמל המוסר החברתי ואמת המידה להערכת הזולת. אנשים שמסורתם לא יכלה להצביע על אבות קדומים ראויים לציון היו נתונים לבוז, אף אם ישבו בארץ ערבית ודיברו ערבית; ההשפלה שבה נתקלו דנה אותם לעיסוקים שהוסיפו והורידו את מעמדם. רק סיפוחו של הזר לשבט שנועד להגן עליו, פנייתו החגיגית של הנרדף אל המקלט שקיווה למצוא באוהלי השבט הזר, או הברית החגיגית שיכלה לבוא במקום המוצא המשותף, הטילו חובות של אנושיות כלפי הזר. אמנם שמירתן הקפדנית של חובות אלה הייתה מעמודי התווך של ה־מֻרוּוָה הערבית, והפרתן הטביעה בכל מי שחטא בכך — היחיד והשבט כולו כאחד — את החותם הבלתי מחיק של אובדן הכבוד ואת כתם החרפה הגלויה.

|I · 41| במרכז התפיסה החברתית של הערבים עמדה אפוא תודעת המוצא המשותף של קבוצות יחידות. קל להבין שתהילת השבט לעומת כל שבט אחר הייתה מיוסדת על תהילת האבות; עליה נשענה תביעתם של השבט ושל כל יחיד לכבוד ולמעמד. המילה למושג האחרון היא חַסַב. פילולוגים ערבים

מבארים ביטוי זה כמניין מעשי התהילה של האבות, אך אין ספק שנכלל בו גם מניין האישים המהוללים עצמם שבהם מתהדר אילן היוחסין מצד האב ומצד האם. ככל שרבים הדברים שאפשר למנות, כך „עבה" יותר ה־חֲסַבּ, כלומר האצילות. השבט נעשה ללעג כאשר רבים אנשיו אך מעט מתהילתם אפשר למנות.

בין הגורמים לתחושת הערך העצמי של הערבי תופסת תהילת האבות את המקום הבולט ביותר. כשם שירא הכבוד לאבות מעצבת אחד מרחשי הדת המעטים בנפשו, כך תהילת אבות השבט היא הקובעת בעיניו את מעמד משפחתו בתוך האנושות. תהילה זו לא הייתה חסרת חשיבות לתביעתו להערכה אישית; בעיני הערבי הייתה יותר מהדר גנאלוגי גרידא, ונודעה לה משמעות אישית רבה לכל יחיד. כשם שהערבי הניח שתכונות גופניות עוברות בירושה, כך היה משוכנע גם בהורשתן של תכונות מוסריות. מידות טובות ומגונות מתקבלות מן האבות; היחיד יכול היה להפגין את ה־מֻרוּוָה שלו בדרך הטובה ביותר אם היה יכול לציין שאת המידות המרכיבות את ה־מֻרוּוָה האמיתית ירש מאבות אצילים, או שיש לו אבות שלא הורישו לו שום דבר שפל כ־סַנּ שהצאצאים ילכו בעקבותיה. „העורק — כלומר הדם —

|I · 42| של האב הקדמון מרומם אותו", או „עורקים אצילים מרוממים אותו" אל אביו הקדמון — אלה הביטויים הרגילים לתיאור מעלותיהם ומידותיהם של הצאצאים כנכסים שירשו מאבות אצילים. הוא מייחס את מוצאו ל־„עִרְק"...‏, כלומר הוא מסוגל לקשר את תכונותיו המוסריות לאלה של אבותיו; דרך ביטוי המשמשת בתחום אחר גם לתכונות גופניות.

מידת האבות מושווית בדרך כלל לבניין גבוה ואיתן; הם בנו אותו למען צאצאיהם, וחרפה תהיה להרוס את הבניין. תהילתם היא תמריץ מתמיד לצאצאים להידמות להם. משורר משבט חַרְבּ מתפאר ש„נפשות חרביות" קוראות לו תמיד לעשות טוב. האצילות, ה־חַסַבּ, מחייבת כפליים לקיים מעשים אציליים; היא מטילה חובות. בחוג זה מחזיקים במובן הטוב ביותר בכלל „noblesse oblige". ההתחשבות בעבר ובמסורות משפחתו מדרבנת את הערבי לקיים את האציל יותר מן התקווה לתהילה לאחר המוות ומן השאיפה אליה. אם אין הוא יכול להצביע על אבות

|I · 43| שבהם יוכל להתפאר, הוא משתדל לקשור את אילן היוחסין שלו למשפחה אחרת, ולו באמצעות בדיה נועזת. שהרי תהילה אישית וזכות אישית נחשבות בעיניו מעט; רק תהילה וזכות שירש יכולות להעניק להן את הקידוש והחותם הראויים.

„יש הבדל בין אצילות שהתקבלה בירושה ובין אצילות שצמחה עם העשב."

משום כך אוהבים לקשור מעשה שפל לשפלות אבותיהם של מבצעיו.

התבטאויות שאינן תואמות נקודות מבט אלה הן יוצאות מן הכלל נדירות; כוונתי לדברי גיבורים ערביים קדומים המתפארים שאין הם מתהדרים באבותיהם, אלא מבקשים להצביע על מידותיהם ועל מעשיהם הגדולים שלהם. לקבוצה זו שייך שירו המצוטט רבות של עַאמִר בְּן אַ־טָפַיְל, שאליו מצטרפות התבטאויות מן התקופה המאוחרת יותר.

מול דברי ההתפארות (מַפַאחְ'ר), שההסתמכות על מעשי האבות הגדולים היא הנימה היסודית בהם — תחום שבו מעניקים הערבים את הבכורה למשורר

המועלקה אַל־חַאִרת' — עומדים דברי הגנאי (מַתַ'אלִבּ), שמטרתם להעמיס חרפה רבה ככל האפשר על אבות היריב או שבטו, ולעיתים אף להטיל ספק בטוהר מוצאם. זו הייתה הנקודה שבה אפשר היה לפגוע בערבי הגאה באופן הרגיש ביותר; בה עמדה ונפלה תביעתו לתהילה ולכבוד. משום כך ליוותה את מאבקי השבטים זה בזה

|I · 44| גם הסאטירה ההדדית (הַגַ'אא'), שבה מונים בדרך כלל במילים מתרברבות את ההיבטים המבישים באופייה ובעברה של הקבוצה הנלחמת, וכן את תהילות המשפחה של הדובר. שיר הלעג, שהשתרע אפילו על חיי המשפחה הפנימיים, היה בייחוד רכיב הכרחי של הלחימה. המאבק השירי ההדדי נחשב לפתיחה הממשית של מצב מלחמה בין שני שבטים, כשם שמן הצד האחר סיום הלחימה זהה להפסקת שירי הלעג. הבטחת השלום אינה נוגעת רק לביטחון מפני התקפה צבאית, אלא גם מפני קריאת תיגר מתרברבת (אַן לַא יַעְ'זַן וַלַא יַפַאחַ'רוּ). בשל אופייה המיוחד של ההשכלה הערבית אין להתפלא שחלק זה של המאבק נוהל בעיקר בידי משוררי השבטים. נודעה להם חשיבות רבה בפעילותם המלחמתית של השבטים. על כך מעיד, בין השאר, התיאור שמציג אַל־חַטַיְאַה ל־עַמַר על סיבות הצלחותיו הצבאיות של שבט עַבְּס ב־גַ'אהִלִיַה. לצד קַיְס בְּן זֻהַיְר, עַנְתַרַה ו־רַבִּיע בְּן זִיַאד, אשר לחכמת זהירותם, לתעוזתם בהתקפה ולתבונתם בפיקוד נכנעו הכול פה אחד וללא התנגדות, נזכר גם שהם הניחו לשירת עַרַוַה בְּן אַל־וַרְד להנחותם (נַאְתַמַ בְּ־שְׁעַר עַרַוַה). כפי שעולה מהקשר הדיווח, אין הדבר יכול להתייחס רק למצוינותו כמשורר לדוגמה. נראה שכישרון המשורר נתפס מנקודת מבט אחרת מזו של האמנות, ורמזים רבים מורים שנהגו לקשור

|I · 45| השפעות על־טבעיות באותו כישרון. אופייני הדבר שפעם אחת נזכר המשורר בנשימה אחת עם המנחש (עַאאִף) ועם המומחה למקורות מים. המשוררים — כך מעיד לכל הפחות שמם — נחשבו ליודעים ולבקיאים (שַאעִר), בראש ובראשונה במסורות השבט שנועדו לשמש במאבק. לכן, לפי התפיסה הערבית, גם היותו של אדם משורר נכלל באופיו של אדם שלם (כַּאמִל): כלומר, עליו להיות בקי במסורות התהילה של השבט, כדי שיוכל להשתמש בהן לכבוד בני שבטו במאבק נגד יריבים המבקשים להדגיש ידיעות בלתי מהוללות מעברו של השבט. לפיכך אומרים על משורר שתפקידו המיוחד הוא לשרת את השבט בהיבטים אלה ולקדם את ענייני כבודו שהוא „משורר השבט", למשל שַאעִר תַעְלִבַּ וכיוצא בזה,

|I · 46| והופעתו של מגן וסנגור משורר כזה נחגגה בשבטים כאירוע משמח, שכן פירושה היה „הגנת כבודם, שמירת תהילתם, הנצחת מעשיהם הראויים לזיכרון והקמת זכרם."

נהגו גם לחפש משוררים משבטים זרים כדי להזמין מהם — לעיתים תמורת שכר ניכר — שירי לעג נגד האויב שביקשו להילחם בו; ולא בלתי סביר שביסוד הסיפור המקראי בבמדבר כב:ב ואילך עומדת ההנחה של יחסים כאלה. שיר הלעג הוא רכיב הכרחי של הלחימה. משורר השבט מתפאר שאין הוא סתם חורז חרוזים, אלא מבעיר המאבק, המשגר פסוקי לעג נגד מחרפי שבטו. לעג זה היה יעיל יותר ככל ש„היו לו כנפיים" ו„מילותיו הילכו", כלומר הוא עבר בכל מחנות האוהלים ונודע לכול; והוא היה מסוכן יותר ככל שדבק בחוזקה וקשה היה למחותו: „דיבור רע הדבק כאילו שומן מקלקל את מראה הקופטית", „בוער ככתם כווייה שנעשה בפחם", „חד כחוד החרב", ונותר לאחר שהאיש שאמרו כבר איננו זה מכבר.

„אכן, כבר בימים עברו ידעו“ — כך אומר המשורר עובד האלילים אַל־מָזַיִד —

„שכאשר מגיע מאבק של ממש, אני מעניש במילים ומשלח חצים. מפורסם אני בעיני מי שאני תוקף בשירים הנותרים לנצח,

„שהנוסע שר אותם ושבהם ממריצים את בהמות הרכיבה. |I · 47|

„בשירים שנזכרים ושאפשר לפגוש רבים המדקלמים אותם,

„גלויים לעין, הנמצאים בכל ארץ;

„חוזרים עליהם פעמים רבות, ותהילתם הולכת וגדלה

„כל אימת ששפתיים פעילות מנסות כוחן בשיר;

„וכל מי שאני מטיל עליו שורה מהם,

„הדבר ניכר בו ככתם שחור על הפנים;

„איש אינו יכול לרחוץ כתם כזה.“

כך עפו חצים מפי המשוררים בתחרות בין השבטים ממש כשם שעפו מאשפות הגיבורים; הפצעים שגרמו ננעצו עמוק בכבוד השבט והורגשו במשך דורות רבים. בהתחשב בעובדה זו אין להתפלא לשמוע שהמשוררים עוררו פחד לא מבוטל בקרב הערבים. את השפעתה של סאטירה כזאת בתקופה הקדם־אסלאמית אפשר לאמוד באופן הטוב ביותר אם נשקול איזה כוח הייתה עדיין בתקופה שבה כבר גבר עליה האסלאם, לפחות להלכה, ומשום כך

נאסרה רשמית. התופעות מתקופות אלה — בייחוד מתקופת השלטון האומיי, שבה המשיכו האינסטינקטים של הערביות להתקיים במידה רבה בלי זיוף ובישירותם האלילית — מאלפות בראש ובראשונה בנוגע למציאות ה־גַ'אהִלִיָה. תקופה זו, אף שהיא מגיעה עד ימי הביניים שלנו, היא במובנים רבים „פרהיסטורית" בעבורנו ומוארת באמצעות השפעותיה המאוחרות. נראה שכמו בתחומי חיים אחרים, כך גם בעניינים שנבעו מן היחסים בין השבטים, הערבים האמיתיים כמעט לא הניחו לתורותיו המשוות של האסלאם להשפיע עליהם.

פסוקי הלעג של משורר היו יכולים להשפיע השפעה הרת גורל על מעמדו של שבט בחברה הערבית.

|I · 48| שורה יחידה של גַ'רִיר (מת בשנת 110), אמן המופת של ה־הִגַ'אא' המאוחר, נגד שבט נֻמַיְר („השפל עיניך, כי משבט נֻמַיְר אתה" וכו'), הורידה את מעמדו של שבט זה עד כדי כך, שבן נֻמַיְר, כשנשאל לאיזה שבט הוא משתייך, לא העז כלל לנקוב בשמו הנכון, אלא הציג את עצמו כבן שבט בַּנוּ עַאמְר, שממנו הסתעפו בַּנוּ נֻמַיְר. על כן היה אפשר להביא שבט זה כדוגמה מרתיעה כשהמשורר ביקש להפחיד את יריביו מעוצמת הסאטירה שלו: „לעגי ימיט עליכם השפלה, כשם ש־גַ'רִיר השפיל את בַּנוּ נֻמַיְר." גורל זהה פקד גם שבטים אחרים, ששורת שיר אחת בלבד הפקירה אותם ללעג ולבוז. שבטים מכובדים בדרך כלל — חַבְּטַאת, טַ'לִים, עֻכְּל, סַלוּל, בַּאהִלַה ואחרים — היו לקלון וללעג בשל מכתמים קטנים של משוררים זדוניים, המצויים במקומות רבים בספרות הערבית. לא פעם יש להשתומם על עובדה זו כשמוצאים אותה נזכרת אצל היסטוריוני הספרות; שכן במקרים רבים אין המדובר אלא בלעג חסר רוח, שאין בו כל חידוד וכל זיקה לעובדה כלשהי בתולדות השבט הנפגע,

אף שמצד אחר יש להניח לעיתים קרובות כי ההשפלה לא התבססה רק על הלך רוחו הלגלגני של המשורר, אלא על נסיבות היסטוריות שאינן ידועות לנו.

„ראיתי שהחמורים הם בהמות המשא העצֵלות ביותר — כך ה־חַבְּטַאת הם העצלים ביותר בין בני תַמִים.“

שורת לעג כזאת, חסרת היגיון וחסרת חשיבות ככל שיהיה תוכנה, נפוצה בחברה הערבית במהירות מופלאה דווקא בשל גסותה, ובן השבט

|I · 49| שהמילים הגסות כוונו אליו היה צריך לצפות שישמע אותן נקראות מאחוריו כאשר יעבור לפני מחנה האוהלים של שבט אחר, ובמענה לשאלה מאיזה שבט הוא ינקוב בשם אביו הקדמון. בן שבט שהלעג המשוררי הטביע בו אות קלון נאלץ להתכחש לשמו האמיתי של שבטו. בַּנוּ אַנָף אַ־נַאקַה („אף הנאקה“) נאלצו לכנות את עצמם בַּנוּ קָרַיְש, עד ש־אַל־חַטַיְאַה התיר את החרם בדבריו:

„אכן! עם אחד הוא האף; הזנב — אחרים הם — מי ישווה את אף הגמל לזנבו?“

עתה שוב יכלו לשאת את שמם הישן והמכובד. לשבט בַּאהִלַה היה המזל הרע לצאת לו שם של קמצן, ועד לתקופת העבאסים נאלצו בני בַּאהִלַה לסבול את לעג המשוררים:

„אם תקרא לכלב: ‚בן בַּאהִלַה שכמותך‘ — הוא יילל על החרפה שהמטת עליו.“

„בני סַעִיד! — כך קוראים לבניו של סַעִיד בֶּן סַלְם, שחי בימי הַארוּן אַ־רַשִיד — בני סַעִיד, אתם שייכים לשבט שאינו יודע לכבד אורח.

עם שמוצאו מ־בַּאהִלַה בְּן יַעְצָר, אך אתה מייחסו ל־עַבְּד מַנַאף כששואלים למוצאו; (משום שעליו להתבייש במוצאו האמיתי).

הם מצרפים את ארוחת הערב לארוחת הבוקר, וכשהם נותנים צידה, חי אביך, לעולם אין בה די.

וכאשר דרכי מוליכה אותי אליהם, דומה כאילו התארחתי ב־אַבְּרַק אַל־עַזַאפְּ (מצפון ל־מַדִינַה בדרך מ־בַּצְרַה; שם, כך אומרים, נשמע בלילות קול השדים — ביחיד עַזִיף אַל־גִ'ן).“

ושבט תַיִם נאלץ לשאת בעול לעגו של אַחְ'טַל:

„כשאני פוגש את עבדי תַיִם ואת אדוניהם, אני שואל: מי הם העבדים?

„הנקלִים ביותר בעולם הזה הם המושלים ב־תַיִם, ובין שירצו ובין שלא — האדונים בקרבם הם העבדים.“

|50 · I| כאן באה לידי ביטוי הרוח המתמדת של ה־גַ'אהִלִיַה הערבית, חרף האסלאם שחצץ בינה ובין תקופה זו — אסלאם שלא יכול היה לאהוד את ה־הִגַ'אא'. בתקופת האלילות רק לעיתים רחוקות נמצא משורר שנרתע מטיפוח ה־הִגַ'אא', אשר — כפי שראינו — גדולי האנשים באותה תקופה התפארו בו כאילו היה מידה טובה הראויה לשבח. מצד אחר, הערבי ראה עלבון גם בכך שאויב לא מצאו ראוי ל־הִגַ'אא', שכן הדבר נחשב סימן לשפלות. יוצא מן הכלל נדיר, ואולי יחיד במינו, היה עַבְּדַה בְּן אַ־טַבִּיב, שחי על קו הגבול בין האלילות לאסלאם; מסופר עליו שנמנע משירת לעג מפני שראה בעיסוק בה שפלות, ובהימנעות ממנה — מֶרוּוַה. כאות מיוחד לברית האמיצה בין שני אנשים מציינים שלעולם אין „עולים ביניהם על גבעת שיר הגנאי.“ ואולם גם בתקופה

המוסלמית אנו למדים שאפילו זכות האירוח, שנחשבה קדושה, לא הגנה מפני ה־הִגַ'אא' של המארח.

.II

תורת האסלאם הציבה התנגדות אדירה לתפיסה החברתית שממנה צמחו יחסים אלה. אין כוונתנו כאן דווקא לתורתו של מוחמד עצמו, אלא במובן רחב יותר להשקפת העולם האסלאמית שיצאה ממנה, כפי שהיא באה לידי ביטוי הנאמן ביותר באמרות המסורתיות המיוחסות לנביא. לפי תורה זו, האסלאם נועד להוציא מן הכוח אל הפועל את השוויון והאחווה של כל בני האדם המאוחדים בקשר האסלאם. עצם האסלאם נועד לשטח את כל ההבדלים החברתיים והגנאלוגיים; התחרות והאיבה המתמדת בין השבטים

|I · 51| ביניהם, „גינוייהם" ו„התפארויותיהם", נועדו להיפסק; ובאסלאם גם לא נועד להיות הבדל מעמד בין הערבי לברברי, בין בן החורין לעבד המשוחרר. באסלאם נועדו להיות אחים בלבד, וב„עדת (אֻמַּת) מוחמד" נועדה השאלה אם בַּכְּר ואם תַּגְ'לִבְּ, אם ערבי ואם פרסי, לחדול ולהיאסר כתופעה ג'אהילית מובהקת. מרגע שמוחמד הוכרז „נביאם של הלבנים והשחורים" ושליחותו הוכרזה ברכה המקיפה את האנושות כולה, לא יכלה להיות בקרב חסידיו מעלה אחרת מזו המיוסדת על קבלת שליחותו וקיומה באדיקות רבה יותר.

זרעיה של תפיסה זו מושרשים בלי ספק באותה תורה שמוחמד עצמו מסר בתקופה המדינית של פעילותו למאמינים המעטים שהתקבצו אז סביבו. הדחף הראשון להשמיעה נבע כנראה פחות מן השאיפה לעיצוב חברתי נעלה יותר של החברה הערבית, ויותר מן היחסים שאליהם נקלעו מוחמד והמכאים

הנאמנים שליוו אותו עם בני שבטם מבני קָרַיְשׁ בשל עובדת ה„הגירה“. ההכרח להילחם באלה — מעשה שלפי התפיסה הערבית הקדומה היה שקול לבגידה ולאובדן כבוד מן המדרגה החמורה ביותר — דחק בנביא להכריז על חוסר ערכו של עקרון השבט ולמצוא את יסוד השייכות המשותפת בעובדת השוויון באמונה. אולם מפתרון פוליטי זה למצב הבעייתי צמחה אחר כך התורה שהוכרזה מתוך מודעות מלאה לקדמה החברתית הגלומה בה: „הוי בני האדם! בראנו אתכם מזכר ונקבה ועשינו אתכם לעמים ולשבטים, למען תכירו איש את רעהו. אכן, הנכבד מכם בעיני אלוהים הוא ירא האלוהים שבכם.“ כאן מוצהרים בבירור שוויונם של כל המאמינים האמיתיים לפני אַלַאלָה והרעיון שיראת האלוהים היא אמת המידה היחידה לאצילות, תוך שלילת ההבדל המבוסס על הייחוס בלבד; והפרשנות המוסלמית תמימת דעים בפירושה זה של הפסוק הקוראני, שגם עיוננו המדעי בטקסט ודאי אינו צריך לשנות בו דבר.

|52 · I| בכך נפרצה פרצה אדירה בתפיסת העם הערבי את היחסים בין השבטים הערביים השונים; וכל הידוע לנו על הרוח החברתית של הערביות מונע מאיתנו לפקפק במסורת המתארת את התנגדות הערבים לתורת הנביא. על בני בַּכְּר, למשל, היא מספרת שבעומדם להצטרף אל הנביא המנצח עצרה אותם המחשבה הבאה: „דת נכדו של עַבְּד אַל־מָטַלִבּ — אמרו — אוסרת על מקבליה להילחם זה בזה; היא דנה למוות מוסלמי ההורג מוסלמי אחר (גם אם הוא בן שבט זר). אם כן נצטרך לחדול מפשיטות ומשוד של שבטים המקבלים כמונו את האסלאם... הבה נערוך עוד מסע אחד נגד בני תַמִּים, ואחר כך נכריז על עצמנו כמוסלמים.“ אמנם אפשר שזה סיפור אנקדוטלי, אך הוא צמח מתוך מציאות ממשית.

את הרעיון שמעתה יסוד החברה המאחד הוא רעיון האסלאם ולא קשרי השבט הביע מוחמד גם בכמה מעשים שנועדו לשרת רעיון זה. בביתו של אַנַס הוא קידש, למשל, ארבעים וחמישה זוגות — ולפי אחרים שבעים וחמישה — שכל אחד מהם הורכב ממאמין ממדינה וממכאי, בברית אחווה; הקשר נועד להיות הדוק כל כך שהאחים יירשו זה את זה תוך הדרת קרובי הדם. כך נועד להראות שהדת היא בסיס איתן יותר לאחווה מן ההשתייכות לאותו שבט. דומה שמוחמד הקפיד שלא לאפשר לזכר האיבות השבטיות הישנות להתעורר שוב בנפשם של אלה שסבר כי העניק להם תהילה נעלה יותר מכל ימי הקרב של האבות האליליים.

לכך קשורה גם האנטיפתיה המופנית בביטוייו הקדומים של האסלאם כלפי המשוררים, מפרשי הרוח האלילית הקדומה. לא כל העוינות למשוררים ולשירה שאנו מוצאים במסורות הקדומות — שיכלו כידוע להסתמך בעניין זה על קוראן 26: 225 — נובעת מן הרדיפות שהנביא עצמו סבל מידי המשוררים. כאשר, למשל, אִמְרַאֶ־לְקַיְס מכונה מנהיגם של המשוררים שנידונו לגיהינום,

|I · 53| מי שאמנם היה לו שם מפורסם ב־דָנְיַא אך ב־אַחְ'רַה הוא נופל לתהום הנשייה, הכוונה הייתה לאסור את אמנות השירה כאיבר של השקפת העולם האלילית. „מוטב לאדם שכרסו תימלא מוגלה משתימלא שירה." הלכה למעשה תפיסה זו מעולם לא גברה באסלאם, אך היא שלטה ברוחם של האדוקים והחסידים. לראשוני החֲ'ליפים ייחסו צווים שנועדו להגביל את תחום השירה. עֻמַר II נהג בחוסר חסד מיוחד במשוררים שבאו לחזר אחריו בחצרו. אנשים אדוקים שטיפחו את השירה העתיקה, כגון נָצַיְבִּ ב־כּוּפַה (מת בשנת 108), נמנעו לפחות ביום שישי מדקלום שירים עתיקים; ובחוגים חסידיים הופצה, בצורת מסורות נבואיות, התפיסה שבזמן יום הדין יישכח הקוראן

מלבבות בני האדם וכל העולם „ישוב אל השירים והזמירות ואל סיפורי ה־ גַ'אהִלִיַה; ואז יופיע ה־דַגַ'אל." אנשים אלה אהדו רק את ה־זַהְדַיַאת כביכול, כלומר את השירה הסגפנית, שבה היו שמחים לכלול את מכלול אמנות השירה. אך תולדות הספרות מראות לנו מה קטנה הייתה העדה שהניחה לרעיונות כאלה להדריכה.

.III

יחסי השבטים הערביים זה עם זה וזה נגד זה, התמיכה ההדדית והאיבה שנבעו מיחסים אלה, וכן התחרות ששררה בחוגיהם ושכבר הכרנו לעיל, הולידו בחיי היום־יום כמה גורמים ותופעות שהיו צריכים להיאסר עם קביעת העיקרון העליון של שוויון כל המוסלמים. כנראה הנביא עצמו, שכפי שראינו הכריז על תורה זו במודעות מלאה לתמורה שנועדה לחולל, החל באיסור התופעות הללו. אולם ההתנגדות השיטתית, שאפשר לכנותה תאולוגית, ודאי הייתה מפעלם המתפתח של הדורות שבאו אחריו, אשר המשיכו את יוזמת הנביא וקשרו בשמו את מפעלם שלהם, שהיה מיוסד על רוחו.

|54 · I| פעילות מפתחת זו צמחה מן הצורך שעוררה בראש ובראשונה סרבנותם של הערבים להתאים את רגשותיהם לסדר החדש, גם לאחר שהתאסלמו כלפי חוץ. ככל שהמקבלים הישירים של התורה החדשה הבינו ומימשו אותה פחות, כן התאמצו חסידיה האדוקים להקנות לה משקל בניסוח ברור יותר ויותר ולקשור אותה בסמכות הנביא.

מבין תופעות החיים הערביים שנאסרו בעקבות התורה החדשה על יחסי בני עדת המאמינים זה עם זה, ושמחיקתן נועדה לבטל את גילויה החיצוניים של

התפיסה הקשורה בחיי השבט הישנים, נבליט במיוחד שלוש: 1) מָפַאחַ'רַה, 2) שְׁעַאר, 3) תַחַאלֻף.

.1

התחרות בין השבטים הערביים באה בדרך כלל לידי ביטוי מפי משורריהם וגיבוריהם — ובדרך כלל הרי התאחדו שתי התכונות באותם אנשים — ב־מָפַאחַ'רַה או מָנַאפַרַה (ולעיתים רחוקות יותר מָחַ'אזַלַה), סוג מיוחד של התפארות המצוי גם אצל עמים אחרים ברמת תרבות נמוכה. היו לה צורות שונות. הצורה הרגילה ביותר הייתה שגיבור השבט יצא לפני השורות טרם הקרב והציג בפני האויב את אצילות שבטו ואת רום מעמדו. „מי שמכירני — נהג לקרוא — יודע זאת, ומי שאינו מכירני, יֵדע אפוא" וכו׳. גם במהלך הקרב מטיח הלוחם באויב את ה־נַסַב שלו; המסורת המוסלמית אינה מניחה אפילו לנביא לחרוג ממנהג זה.

|I · 55| הבדווים מכנים התפארויות אלה אִנְתִחַ'אא׳. ביסודו של דבר שייכים לכאן גם המנהגים שנזכרו לעיל, עמ׳ 46 ואילך. אך גם בימי שלום הייתה תחרות זו, שהתנהלה בידי המשוררים, מאורע יום־יומי בחברה הערבית. אַל־מָנְדִ׳ר מלך חִירַה שאל את עַאמִר בְּן אַחַ'יְמַר בְּן בַּהְדַלַה, שתבע לעצמו את המעמד העליון מכל הנוכחים: „האם אתה, מבחינת שבטך, האציל שבערבים?" והוא השיב (התשובה, כפי שניכר, עובדה ברוח הפרטים הגנאלוגיים המאוחרים): „האצילות והמספר שייכים ל־מַעַד; ביניהם לבני נִזַאר; ביניהם לבני מָצַ׳ר; ביניהם לבני חִ׳נְדִף; אחר כך לבני תַמִים; ובהמשך לבני סַעְד בְּן כַּעְבּ ולבני עַוְף; ובין האחרונים למשפחת בַּהְדַלַה. מי שאינו מוכן להכיר בכך, יתחרה בי" (פַלַיְנַאפְרְנִי). מטבע הדברים נחשב לתהילה גדולה

לנצח בתחרות כזאת מכוח תוקפם העצמי של יסודות האצילות שנמנו; ובאותה מידה נחשב לחרפה אם היה אפשר לומר על שבט שבתחרויות מָנַאפַרַאת כאלה ידו תמיד על התחתונה. כשגיבור שבט בטוח בעצמו שמע שבמקום כלשהו חי איש המוערך כבעל מעמד רם, חש שהוא נקרא לערער על מעמד זה ולא נרתע ממסעות ארוכים כדי לנצחו ב־מָפַאחַ'רַה.

ההיסטוריונים המאוחרים לא יכלו לדמות עניין זה אלא כך: גיבורי בַּנוּ תַמִים באו אל מוחמד, בטרם הכירו בו, כדי לערוך עמו מָפַאחַ'רַה, שבתוצאותיה הייתה אמורה להיות תלויה התאסלמותם. כמו כן שזרה ההיסטוריוגרפיה המאוחרת בתיאור ההיסטוריה העתיקה של הערבים מָנַאפַרַה באפיזודה מתחרותם של הַאשֶם ו־אָמַיַה, שבה, כידוע,

|56 · I| הוקדמה במגמתיות היריבות בין שתי שושלות הח'ליפים. שם משמש מגיד עתידות מבני חָ'זַאעַה כבורר, ולאחר ששמע את טענות שני היריבים הוא פוסק לטובת הַאשֶם: זוהי היסטוריוגרפיה בעלת מגמה עבאסית.

לעיתים הוליכו תחרויות כאלה לאיבות שבטיות עקובות מדם ורוויות יצרים, כפי שמעידה, למשל, המסורת על מלחמת פִּג'אר הראשונה בין שבטי הַוַאזִן ו־כִּנַאנַה. בַּדַר בֶּן מַעְשַר מ־כִּנַאנַה קורא תיגר על הערבים שהתאספו (ב־עֻכַּאט'), מציג עצמו כחזק בבני עמו ואת שבטו כמעולה בשבטי קֻרַיְש, ובכך מצית את מלחמת השבטים הנמשכת זמן רב ביניהם. לפי אגדה מכאית שסופרה עוד בראשית המאה השלישית ושיש בה כנראה גרעין אמת, סלע ליד מכה מכונה „סלע הגידוף" (צַפְיָ אַ־סְבַּאבּ), משום שבתקופה האלילית התחרו לידו הערבים השבים מטקסי העלייה לרגל בתהילת אבותיהם, דקלמו שירים על כך

והטיחו זה בזה מסורות בלתי־מכובדות; מכאן צמחו לא פעם קטטות של ממש. עוד בתקופה העבאסית הראשונה היה „סלע הגידוף" זירה לתחרויות כאלה.

לעיתים נועדה מָפַאחַ'רַה פומבית בין שני אנשים גם לשים קץ לסכסוך ישן. במקרים כאלה הוקם בית דין ניטרלי שנדרש להכריע מי מן הצדדים גבר על האחר בהתפארות השירית; בידי הבוררים הופקדו גם ערבונות שנועדו להבטיח ציות לפסק הדין. מטבע הדברים, תוצאת הסכסוך לא הייתה תלויה במידת צדקתו של זה או אחר, אלא במיומנותו הרבה יותר בהבעה שירית.

|I · 57| יכולת כזאת להתבלט ב־תַנַאפֻר נמנית אפוא אף היא עם תהילות הערבים הקדומים.

סוג של מָפַאחַ'רַה או מָנַאפַרַה הוא ה־מָהַאגַ'את. שני אנשים שהסתכסכו בעקבות מאורע, ובדרך הערבית הקדומה רדפו זה את זה בשירי לעג, ערכו לשם הכרעת עניינם תחרות סאטירית פומבית והותירו לדעת הקהל להכריע מי מהם גבר על יריבו בתחרות השירית. כך, למשל, קבעו ראש השבט מ־תַמִים, אַ־זְבְּרִקַאן בְּן בַּדְר, והמשורר אַל־מֻתַ'בַּל — שהראשון סירב לתת לו לאישה את אחותו, שאת ידה ביקש — מָהַאגַ'את פומבי לאחר שקודם לכן רדפו זה את זה בפסוקי לעג.

כל סוגי תחרות ההתפארות, שבה כל מתחרה טען מתוך תהילת שבטו, זכו לגינוי חריף מצד המורים המוסלמים הקדומים, שתפיסתם באה לידי ביטוי באמרות מסורת ובסיפורים רבים. נבליט רק את הדברים הבאים:

לאחר שהשבטים אַוְס ו־חַ'זְרַג', שהתחרו זה בזה בתקופה האלילית, התאחדו בקשר האסלאם ליחידת ה־אַנְצַאר, אירע שבמפגש חברתי העלו מחדש את

זכרונות התקופה האלילית ומלחמות גבורתם. שירים על האיבות השבטיות דוקלמו — כביכול בידי יהודי שביקש בכך לגרום לחזרתם לאלילות — ובהם יום הקרב של בָּעַאת',

|I · 58| שבו הנחיל שבט אַוָס ל־חַ'זְרַג' מפלה קשה. די היה בהאזנה לשירי הגבורה כדי לעורר את הנפש האלילית הרדומה. בין בני שני השבטים החלה תחרות, והיא התלהטה עד שבאותו מפגש איימה המחלוקת העתיקה לפרוץ מחדש והוכרז על חידוש האיבה. הידיעה הגיעה לנביא; הוא נכנס לאספתם והזהירם: „הוי עדת המוסלמים! האם שוב קנתה לה אחיזה יהירות (דַעְוַא) הבערות בעוד אני בתוככם, לאחר ש־אַלְלַאה הנחה אתכם אל האסלאם, שבו האציל אתכם, כרת מכם את מהות הבערות, הציל אתכם מן הכפירה וקשר אתכם זה לזה?“ אזהרת הנביא פעלה את פעולתה. עד מהרה נראו השבטים היריבים מסתלקים בשלום לאחר שהתפייסו.

מתוך אותה הכרה מייחסות מסורות אחדות גם ל־עָמַר הוראה שאסור לדקלם שירים שבהם אַנְצַאר ובני קֻרַיְשׁ מתחרים זה בזה בדרך הערבית־האלילית. „פירוש הדבר — כך מייחסת לו הפרשנות המאוחרת של הוראות אלה — לגדף חיים באמצעות מעשי מתים ולחדש את השנאה הישנה, אף ש־אַלְלַאה השמיד את הבערות העתיקה באמצעות האסלאם.“ פעם שמע עָמַר שני אנשים מתחרים ואומרים: אני בנו של מי שעשה מעשי גבורה אלה ואלה וכו׳. אמר עָמַר: „אם יש בך שכל, יש לך גם אבות; אם יש בך מידות טובות, יש לך גם אצילות; אם יש בך יראת אלוהים, יש לך ערך. אך אם אין בך כל אלה, כל חמור שווה יותר ממך.“

בספרות השירית של ראשית התקופה המוסלמית יש כמה עדויות לכך שהתפיסה האלילית העתיקה המשיכה לפעול בערבים גם בעניין זה. הנה קורא חָרִיתְ' בְּן עַנַּאבּ משבט טַי (שחי עוד בימי מָעַאוִיַה) אל יריבים משבטים אחרים, שעימם התווכח על מעמד ייחוסם — (אני מצטט מתרגום Rückert):

„גשו! לתחרות מעמד (אֲפַאחְ'רְכֶם) אני קורא אתכם: האם פַּקְעַס ו־אַעְיַא קרובים יותר לכבוד, או דמו של חַאתִם!

|59 · I| ויהי שופט ישר וחכם מבני קַיְס עֵילָאן, ואחד מן השבט הכפול רַבִּיעַה, ישר וטוב.

שתי דוגמאות מאלפות לתחרויות שבטיות שיריות נמסרו לנו דווקא מן התקופה המוסלמית הראשונה; מהן אפשר ללמוד היטב את מהות התחרויות, וכאן נפנה אליהן בלבד למען הקיצור: ה־מָהַאגַ'את של נַאבְּעַ'ה אַל־גַ'עְדִי (מת בשנת 79) נגד כמה מבני קַרַיְש, שעליו יש בידינו תיאור מפורט מאוד, ותחרות המשורר גַ'מִיל (מת בשנת 82) נגד גַ'וַאס. זו ראויה לציון גם משום ששני הצדדים בחרו ביהודי תַיְמַאא' כבוררים (תַנַאפַרַא אִלַא יַהוּד תַיְמַאא'). הללו פסקו: „הוי גַ'מִיל! רשאי אתה להתפאר בעצמך כרצונך, שכן, ב־אַלְלַאה, אתה המשורר יפה התואר והאציל; ואתה גַ'וַאס, רשאי להתפאר בעצמך ובאביך ככל שתרצה. אך אל לך, גַ'מִיל, להתפאר באביך, שכן הוא נהג אצלנו ב־תַיְמַאא' בהמות, והבגד שעטף אותו בקושי כיסהו.“ רק אז התלקח הסכסוך בין שני המשוררים במלוא עוזו.

אולם ההכרה שלשון כזאת אינה ברוח התורה האסלאמית הלכה והתעוררה בתקופה המאוחרת, ובאה לידי ביטוי בכמה יצירות בדויות של המלומדים.

אביא כאן דוגמה. מספר עַלִי בֶּן שַׁפִּיע: „עמדתי בשוק של אַל־חַגַ'ר, והנה ראיתי איש לבוש משי, רוכב על נאקה אצילה, ולה אוכף שכמותו ביופיו לא ראיתי מעולם. האיש קרא: ,מי יתחרה בי בכך שאתפאר ב־בַּנוּ עַאמְר בֶּן צַעְצַעַה, בפרשיהם, במשורריהם, במספרם ובמעשי תהילתם?' אמרתי: ,אני מוכן להיענות לאתגרך.' השיב: ,במי תתפאר?' אמרתי: ,אתפאר ב־בַּנוּ תַ'עְלַבַּה בֶּן עֲכַאבַּה משבט בַּכְּר בֶּן וַאאֵל!' אז נמלט המאתגר בתואנה של אזהרת הנביא, ונודע לי שהוא עַבְּד אַל־עַזִיז בֶּן זֻרַארַה משבט כְּלַאבּ." אופיו האפוקריפי של הסיפור גלוי, אך הוא מאלף מאוד לדרך התנהלותן של ה־מָנַאפַּרַאת, שנמשכו זמן רב לאחר שהאסלאם אסר אותן.

|60 · I| עד כדי כך ביקש האסלאם לסלק בעקביות את כל גילויי הרוח האלילית, שהוא אסר את התחרות גם בצורות שבהן אין מתהדרים באצילות הייחוס ובגדולת האבות, אלא שני אנשים מבקשים לעלות זה על זה בקיום המידות הטובות הערביות. כבר הצבענו בעמ' 57, הערה 2, על סוג התחרות שנקרא תַנַאגֻ'ד או מָנַאגַ'דַה. כינוי קרוב לאירוח תחרותי זה הוא תַעַאקֻר. הערבי האמיתי לא ויתר על מנהג זה גם בתקופה האסלאמית. בידינו תיאור של תחרות תַעַאקֻר בין אביו של המשורר אַל־פַּרַזְדַק, הוא עַ'אלִבּ בֶּן צַעְצַעַה, ובין סָחַיִם בֶּן וַתִ'יל מבני רִיַאח. זירתה הייתה סמוך לבאר ליד כּוּפַה, היא צַוָאַר — ליד מקומות השקיה אהבו במיוחד לערוך סעודות עממיות כלליות כאלה — שבה התיישבו בַּנוּ כַּלְבּ. עַ'אלִבּ שחט גמל והאכיל בו את כל משפחות השבט. כששלח ל־סָחַיִם את חלקו, התלקח הלה בכעס, סירב לקבל את המתנה והשיב בשחיטת גמל משלו למען השבט. עַ'אלִבּ חיקה אותו, וכך נמשך הדבר כמה פעמים עד של־סָחַיִם לא נותר עוד גמל. הוא הובס והיה מושא

ללעג בקרב בני שבטו. אך לא היה מוכן להשלים עם כך; הוא הביא מאה גמלים ושחטם כדי להוכיח שאינו קמצן.

התפיסה המוסלמית לא יכלה לאשר מבחני נדיבות כאלה. באמרה המיוחסת ל־עַלִי מושווה ה־תַעַאקֻר לקורבנות שהוקרבו לאלילים, ונאסרת האכילה מבשר בהמות שחוטות כאלה.

.2

אחד הביטויים המוזרים לתודעת השבט היה שהערבים הקדומים קראו בקרבותיהם בשם הגיבור האפונימי של שבטם כמעין סיסמה, וגם כדי להזעיק בעיצומו של הקרב או בסכנה גדולה את עזרת

|I · 61| גיבורי השבט, בנוסח: יַאלַ רַבִּיעַה, יַאלַ חֻזַיְמַה וכו׳, „הוי שבט רַבִּיעַה, חֻזַיְמַה“ וכו׳. בכך הובעה השתייכותם המשותפת של הלוחמים במלחמה; קריאת הקרב הזאת, שִעַאר (סימן היכר), דַעְוַה או דַעַאא' (קריאה והזעקה, ובייחוד האחרונה כשהיא משמשת קריאת עזרה), הייתה גם, לפי משמעותה הפנימית, סמל לזכרונות המהוללים ולמסורת הגאה של השבט, שהיה צריך להזכירם ברגעים שבהם ביקשו ללבות את אומץ הלב האישי. חשיבות רבה יוחסה לה בחיי השבט. גאוות הערבים הייתה לכבד קריאה זו כשהושמעה כקריאת קרב, ולהיענות לה כשהושמעה כקריאת עזרה. אין שבח גדול יותר לשבט מן האמירה שכל אנשיו מתייצבים כשנשמעת קריאת הקרב שלו. משום כך יכול הערבי הקדום, בשעה שגאוות השבט מעוררת אותו, גם להישבע בקריאת קרב זו כבמושג קדוש.

„אני מעיד — אומר חַאתִם — בקריאת מלחמתנו: ‚אַמַיְמַה!' שאנו בני הקרב;
כאשר אש הקרב מוצתת, אנו מכלכלים אותה."
כדי לומר אפוא שאדם שייך לשבט פלוני היה אפשר בלשון הקדומה להשתמש
בניסוח העקיף

|I · 62| שהוא קורא (בקרב) בשם פלוני, או לומר אִסְתַּשְׁעַר, שהוא משתמש ב־שְׁעַאר (סיסמה) פלונית. כדי לגנות את חַרְת' בְּן וַרְקָא ואת שבטו אומר המשורר: „דע כי הנקלים שבבני האדם הם בני שבטך, אשר ה־שְׁעַאר הנקרא להם הוא: יַסַאר." ברוח האסלאם היו גילויים כאלה של תודעת השבט חייבים להיאסר; הרי היו אלה עדויות מובהקות להיבדלות השבטים זה מזה, שאותה בא האסלאם למחות. על אחת כמה וכמה היה על האסלאם להיאבק בשימוש ב־שְׁעַאר, שכן — כפי שראינו — דבקו בו יסודות דתיים. משום כך מיוחס למוחמד — ואולי לא בלי צדק — איסור חמור על קריאות ה־גַ'אהִלִיַה. היה צריך לעקור כל דבר שהיה עשוי להזכיר את המריבות ואת היריבות בין השבטים או להביא לחידוש איבותיהם. ואכן, היסטוריוני הקרבות הראשונים של האסלאם נגד עובדי האלילים מספרים על שינוי מהותי בקריאת הקרב במלחמת המוסלמים נגד אחיהם האליליים. מעתה לא בני השבטים השונים היו צריכים להיבדל זה מזה, אלא המאמינים מן הכופרים. גם לא היה למאמינים הרבה במה להתפאר בזכר עברם האלילי. ב־בַּדְר קראו המוסלמים: אַחַד, אַחַד — „האחד", ב־אָחֵד הייתה סיסמתם: „אַמִת, אַמִת" — „הַמֵת", ובקרב על מכה ובכמה ימי קרב אחרים צעקו יחידותיהם השונות קריאות בעלות צליל מונותאיסטי: יַא בַּנְי עַבְּד אַ־רַחְמַאן, יַא בַּנְי עַבְּד אַלְלַאה, יַא בַּנְי עֲבַּיְד־אַלְלַאה! ובקרב נגד נביא השקר מֻסַיְלִמַה הייתה קריאת הקרב: „הוי בעלי סורת אַל־בַּקַרַה!" ועוד (השוו שופטים ז:יח, כ). באחת מאותן הוראות

כביכול שמייחסים לח'ליף עָמַר כי מסר ל־אַבּוּ מוּסָא אַל־אַשְׁעַרִי, מיוחס לו הצו הבא: „אם שוררות מלחמות איבה בין השבטים והם משתמשים בקריאה: הוי שבט פלוני,

|I · 63| הרי זו לחישת השטן. עליך להכותם בחרב עד שישובו אל ענינו של אלוהים ויקראו ל־אַלְלַאה ולאימאם. שמעתי שבני שבט צַ'בַּה מוסיפים להשתמש בקריאה יַאלַ צַ'בַּה. ב־אַלְלַאה! מעולם לא שמעתי שאלוהים הביא טובה או מנע רעה באמצעות צַ'בַּה." אולם דווקא נגד אַבּוּ מוּסָא אַל־אַשְׁעַרִי השתמשו רועי בַּנוּ עַאמִר בקריאת העזרה יַא לַ עַאמִר, כאשר ביקש לכפות עליהם ציות לשלטון; מיד התייצב בן שבטם, המשורר הנודע אַ־נַּאבִּעַ'ה אַל־גַ'עְדִי, עם חבורה מבני עַאמִר, כדי להגן על הרועים מפני השלטון החוקי.

בתקופות מאוחרות יותר אנו מוצאים שִׁעַאר שנבחרו באופן שרירותי לגמרי ושחלק מזיקותיהם אינן מובנות. אזכיר, למשל, את סיסמתו של ראש שבט עלווי בשנת 169: „מי ראה את הגמל האדום?" (מַן רַאַא־לְגַ'מַל אַל־אַחְמַר). ראוי לציון שאנו מוצאים שִׁעַאר זה נזכר גם בתקופה החדשה כקריאת קרב של בדווים.

.3

בלעדיותו של משטר השבטים רוככה בערביות הקדומה באמצעות מוסד ה־חִלְף או תַּחַאלֻף (ברית שבועה). תתי־שבטים יצאו לעיתים מן הקבוצות שאליהן השתייכו בראש ובראשונה לפי מסורת ייחוסם, כדי להצטרף בברית חגיגית לקבוצה זרה. גם ליחיד היה אפשר בדרך זו להיות בעל ברית בשבועה (חַלִיף) של שבט זר. בריתות אלה

|I · 64| יצרו בתורן גורם חדש של הסתגרות, שכן באמצעותן הוקמה שוב מחיצה בין בעלי הברית בשבועה ובין כל אותם שבטים או קבוצות שבטים שלא נכללו בברית השבועה.

אפשר לראות ב־תַחַאלֻף את צורתו המקורית של תהליך התהוות השבטים הערביים, ככל שלחלק גדול משמות השבטים המאוחרים לא הייתה ביסודו של דבר משמעות אחרת מלבד כינוי משותף ליסודות שונים פחות או יותר, שאינטרס זהה או אף מפגש מקרי כינסו אותם באותו אזור. במקום האחדות המקומית באה לאחר מכן הבדיה של אחדות גנאלוגית; וכך כמה מן הקבוצות שכונו לימים שבטים נוצרו לא ממוצא משותף אלא מהתיישבות משותפת. תהליך זה תואר גם בחוגים אחרים באותה דרך שבה תיארוהו הגנאלוגים הערבים. גם בתקופה ההיסטורית הביאה לעיתים ברית חִלְף לידי כך ששני שבטים שהיו זרים זה לזה מעיקרם, לאחר שהתאחדו בברית, חלקו גם את מקומות מגוריהם וקיימו ביניהם שיתוף חיים הדוק ביותר. מטבע הדברים היה הצד החלש זה שנאלץ במקרים כאלה לוותר על עצמאותו המקומית; לא אחת אף נבלע כולו בצד החזק יותר שבחיבור, עד שהתכחש לחלוטין לתודעתו השבטית העצמאית והזדהה כל־כולו עם שבט הברית החזק ממנו.

אם הבנו נכונה את אופיים של הערבים, בריתות שבועה כאלה לא נכרתו מתוך תחושה של קרבה פנימית שבבחירה, אלא האינטרס היום־יומי של הגנה הדדית והתקפה משותפת, ולעיתים גם החובה המשותפת של נקמת הדם, הם שהביאו לכריתתן; לרוב הביא לכך צורכם של החלשים להיקשר אל החזקים לבלי הפרד, צורכו של הנרדף שמספר בניו

|I · 65| מועט ואשר אינו יודע להתגונן מפני יריבים חזקים יותר ונאלץ להצטרף למשפחה זרה, או דחפן של קבוצות רבות, חלשות כשהן לעצמן, ליצור באיחוד משותף יחידה מרשימה. לפי ידיעה אצל אַל־בָּחַ'אִרִי התקיימו גם יחסי חִלְף שבהם חברו כמה משפחות כדי להטיל חרם על שלישית ולהימנע מקשרי חיתון או מסחר עימה, עד שתמלא תנאי מסוים.

ברית ה־חִלְף נעשתה מורכבת יותר כאשר קבוצה שאוחדה בברית שבועה נשבעה יחד עם קבוצה אחרת של בעלי ברית בשבועה להקים חִלְף מורחב להגנה הדדית ולהתקפה משותפת. ידועה לנו ברית משולבת כזאת, שהתקיימה מעבר לתקופת האלילות ועוד עמדה בתוקפה בימי החַ'ליף יַזִיד I., שכן מסורת בריתות השבועה הקדומות מוסיפה לחיות בתודעת הערבים עד עמוק בתוך התקופה האסלאמית. אַל־פַּרַזְדַק מסתמך על ה־חִלְף שכרתו ביניהם השבטים תַמִים ו־כַּלְבּ בתקופה האלילית.

היווצרותן של בריתות שבועה כאלה הייתה תופעה רגילה בחברה הערבית. שבטים שמעולם לא נכנסו לבריתות שבועה, אלא ביקשו תמיד — מן הסתם מתוך הכרת כוחם — להוות יחידה נבדלת לעצמם, היו בגדר יוצאים מן הכלל ונמנו על אצבעות היד. רק הנטייה השלטת ברוח העם הערבי לשמר ככל האפשר את ייחודו של השבט יכלה למנוע את השבטים האלה מהליך שלא היה בלתי־רגיל ביחסים בין שבטי ערב. מכל מקום, השבט עשוי היה לראות לעצמו כבוד בכך שאינו נזקק לשום ברית אלא יכול לסמוך על חרבו שלו.

כריתת ה־חִלְף, אשר באמצעותה השתנו לעיתים היחסים הנובעים מן הקשר השבטי הטבעי, או חובות שהיו כרוכות בשיתוף השבטי הטבעי,

|66 · I| אשר ניטלו ביחס לקבוצות שהיו זרות מעיקרן, נעשתה בטקסיות מיוחדת. שבועות חגיגיות בליווי טקסים מסורתיים נועדו לסייע, באמצעות זכר צורותיה ונסיבותיה של כריתת הברית, להרתיע מהפרת החובות הכרוכות ביחס שנוצר; הטקסים הנזכרים בהזדמנויות אלה מזכירים בדרך כלל את הצורות הנהוגות גם בשבועות אחרות, שכמותן נמסרו גם על עמים פראיים־ למחצה אחרים (Plutarch, Publicola, פרק 4). „דם זורם אדום כהה" ונוזלים אחרים — לעיתים ריחניים — מילאו בכך תפקיד מרכזי; Robertson-Smith אסף בשקדנות את הנתונים השייכים לעניין זה. גם אש שזורים עליה מלח שימשה כמו בשבועה הגדולה אַל־הוּלַה. אולם נראה שטקסים חגיגיים כאלה, שחלקם מבעיתים, שימשו רק בכריתת בריתות בעלות אופי מתמשך. את הבריתות הקבועות ביותר אפשר לזהות לפי שם קיבוצי מיוחד שהקבוצות המתאחדות נושאות מכאן ואילך, שם שלעיתים דוחק לרקע את השמות המיוחדים של חלקי הברית השונים. אולי הדוגמה העתיקה ביותר להתאחוות מתמשכת כזאת היא התלכדותם של שבטים ערביים רבים שנפגשו בנדודיהם ב־בַּחְרַיְן וכוננו בשם תַּנּוּח' ברית שבועה להגנה הדדית ולהתקפה משותפת. לאחר שננכה את כל החומר הלא־היסטורי שבדו על ברית שבועה זו פילולוגים וחוקרי עתיקות במאה השנייה, אפשר יהיה להחזיק בעצם התאחוות השבטים הזאת כגרעין היסטורי מהימן במסורות ובאגדות שנקשרו בה. ברית שבועה עתיקה אחרת, שאולם ידוע לנו פחות על הבדיה והאמת שבה, היא זו של פַּרַסַאן, שם שאימצה התאחוותם של שבטים שונים.

לא תמיד היו אלה קבוצות שמבחינת מוצאן היו זרות זו לזו אשר התקרבו באמצעות ברית השבועה. למשפחות היחידות של שבטים גדולים היו לעיתים אינטרסים שונים כל כך,

|I · 67| עד שהקשר המשותף ביניהן עלול היה להתרופף בנקל; והרי אנו מוצאים אותן לעיתים קרובות מדי נתונות בסכסוך דמים זו נגד זו שנמשך עשרות שנים. בהתאם לכך מצויות גם בריתות שבועה בין אותן משפחות של שבט גדול ששיתוף האינטרסים דחף אותן להתקרב זו לזו. כך מתאחדות כמה משפחות של בַּנוּ תַמִים בשם אַל־לְבַּד, כלומר המלוכדים; אגודה אחרת נקראת אַל־בַּראגְ'ם, כלומר פרקי האצבעות. שמות הברית נגזרים לעיתים קרובות מן הטקסים שבהם נכרתה הברית, כגון אצל „מלקקי הדם", „המבושמים", „החרוכים", „רַבַּאבּ" (שטבלו את ידיהם ב־„רֶבּ"). מעניין שם הברית אַל־אַגְ'רַבַּאנְ (שני המצורעים), שניתן לשני שבטים שהתאחדו משום שנאמר עליהם שהם מזיקים לכל המתנגד להם כשם שהמצורע מדביק כל הבא עימו במגע.

אך היו גם בריתות חִלְף בעלות אופי חולף יותר, שנכרתו לשם תכלית מסוימת; שום שם ברית אינו מציין את ההתאחדויות האלה, ובכריתתן ודאי גם לא שימשו אותם טקסים חגיגיים. ברית כזאת הייתה אולי זו שבין אַסַד ל־עַ'טַפַאן, הנזכרת באמרה המיוחסת למוחמד, או הברית שכרת שבט עַבְּס בימי הגיבור עַנְתַרַה עם בַּנוּ סַעְד מ־תַמִים, לאחר שקרובי הדם הקרובים ביותר שלו — בַּנוּ דַ'בְּיַאן — נטשו אותו; אלא שחמדנותם של האחרונים ביטלה את הברית בן־לילה. הקבוצות השונות שיצר ה־חִלְף הזמני והמשתנה בין השבטים השפיעו, כך נראה, השפעה מכרעת על הפוליטיקה והדיפלומטיה של המדבר, ולא אחת ודאי התנהל משא ומתן בין השבטים במטרה לפרק בריתות ישנות

|I · 68| — לשם כך נטבעה נוסחת הביטול חַ'לְע — ולהיכנס לצירופי חִלְף חדשים. לפי מושגי הערבים הקדומים היה הדבר אפשרי, ככל הנראה, רק בבריתות חִלְף שמלכתחילה לא נועדו להימשך זמן רב ושלא נכרתו בטקסי

שבועה חגיגיים. בריתות כאלה נתפסו בקלות ראש רבה יותר, ועובדה זו מצדיקה ביתר שאת את הצורך באותם מנהגים מבעיתים בעת כריתת בריתות בעלות אופי מתמשך. השירה הערבית הקדומה עשירה בדוגמאות לכך ששבט זה או אחר ננזף משום שאנשיו הפרו את שבועת הנאמנות או התרשלו במילוי החובות הנובעות ממנה, ולא קיימו את ההגנה שהיו מחויבים לה מכוח קשרי הטבע או הברית; ומנגד, שבטים ואנשים מוסריים זוכים לעיתים קרובות במיוחד לשבח על שאינם מפרים את שבועת הנאמנות והברית ואת החובות הנובעות ממנה. גם בשבח העצמי התכוף של משוררים וגיבורים ערבים חוזר בלי הרף דווקא יסוד זה של ה־מֻרוּוָה. הדבר לא היה מודגש כראוי לשבח מיוחד אלמלא היה היפוכו תופעה שכיחה. השקפתם החברתית של הערבים הייתה מושתתת במידה רבה כל כך על קרבת הדם הממשית, עד שברית היוצרת קרבת דם סמלית בין קבוצות זרות שאין ביניהן קשר גנאלוגי הדוק לא יכלה להיחשב למעשה שוות ערך לקרבת דם.

„התאחֵה עם מי שתרצה בעת שלום, אך עליך לדעת שבמלחמה כל אדם זר לך, מלבד קרוביך. קרובך הוא הממהר לעזרתך כשקוראים לו בעוד הדם נשפך. אל תדחה אפוא את הקרוב, גם אם עשה לך עוול, כי באמצעותו מתקלקלים הדברים ושבים ונתקנים.“

|I · 69| הצורות החברתיות בתוך חיי השבטים הערביים, שאותן מייצג ה־תַחַאלֻף, היו חייבות להיות פסולות בעיני נציגי רעיונו של מוחמד ממש כמו הפרטיקולריזם השבטי. שהרי הן מעודדות סכסוך בין השבטים, ובאסלאם הן מתבטלות מכוח התאחוותם של כל בני האדם המצהירים על אמונתם באסלאם. לצד ההתאחוות הכללית האידיאלית הזאת לא היה עוד מקום

להתאחוות המיוחדת של שבטים יחידים. מכאן העיקרון המיוחס למוחמד: לַא חִלְפַּ פִי־לְאִסְלַאם, כלומר שבאסלאם לא תיתכן ברית שבועה.

אולם עיקרון זה היה צריך לשרת גם עובדה אחרת. מוחמד התיר את חובות הנאמנות שנבעו מיחסים ששורשיהם ביחסי החיים של ה־גַ'אהִלִיַה. לא מעט מעשים עשו חסידיו הקדומים ביותר של מוחמד נגד בני שבטם ובעלי בריתם האליליים, על פי הוראת הנביא או בהסכמתו שבשתיקה; בעיני הערבים נחשבו המעשים האלה לבגידה חמורה, אך הם קיבלו את אישור האסלאם. עם זאת, אנו מוצאים גם נוסח אחר של האמרה המסורתית שהובאה לעיל, כתשובה לשאלתו של קַיְס בְּן עַאצִם אל הנביא בעניין יחסי ה־חִלְף. „אין חִלְף באסלאם“ — השיב הנביא לפי המסופר — „אבל החזיקו בבריתות ה־גַ'אהִלִיַה.“

.IV

התורה המוחמדית בדבר שוויון כל בני האדם באסלאם קיבלה את ביטויה הברור ביותר במסמך הראוי לציונו של היסטוריון התרבות. עלינו לשוב ולהדגיש שמצבנו קשה מאוד כאשר אנו נאלצים לשאוב את הנתונים על תורותיה הקדומות ביותר של הכנסייה המוחמדית, שלא לומר של הנביא

|I · 70| עצמו, מאותם קבצים שבהם אסף האסלאם את דבריו ומעשיו של מייסדו. הסתייגות זו חלה גם על אותם קבצים שלפי השקפת המלומדים המוחמדים הם פרי הביקורת הקפדנית ביותר. אותו חלק של „מחקרינו“ העוסק בספרות המסורת של האסלאם ובתולדותיה יבהיר לקורא עד כמה מפוקפק יהיה לשאוב את תורותיו ומעשיו של מוחמד ממה שהסמכויות

המוחמדיות הקדומות מוסרות כתורותיו וכמעשיו. אולם למרות זאת רב ערכן של מסורות אלה להכרת התפתחותן של תורות האסלאם, שכן בעיני המאמינים הן נחשבות למקורותיהן החשובים ביותר. בראש ובראשונה הן משמשות לנו מסמך המאפשר להבין כיצד סברו מורי האסלאם הקדומים שהם רשאים ללמד ברוח המייסד.

מחוג זה מצויים בידינו מסמכים רבים התופסים ומפתחים לכל תוצאותיו את הרעיון שהועלה בפסוק הקוראן 49: 13, ותפקידנו יהיה לשבצם במסגרת הכרונולוגית שאליה הם שייכים. כעת נבקש רק להצביע עליהם בכללותם ולהציג את החשובים שבהם. אין חשוב יותר, ואין מסמך שהופץ בשקידה רבה יותר בידי אלה שביקשו להפיק ממנו תועלת, מן הנאום שהנביא אמור היה לשאת במכה לרגל עליית הרגל האחרונה שלו (חַגַּ֫ת אַל־וַדָאע). הנביא ניצל, לפי המסופר, את הרגע החגיגי הזה כדי להציג למאמיניו את תורות האסלאם שייחס להן את המשקל הרב ביותר, ובייחוד את אלה שהתאימו לבטא את יחסיה המשתנים של החברה הערבית. אפשר לכנות נאום זה „הדרשה על ההר" של האסלאם. קשה יהיה לקבוע אילו חלקים מצוואתו הדתית הזאת של הנביא עשויים להיחשב אותנטיים. בכללותו זהו מעשה ידיה של תקופה מאוחרת; סביב גרעין אותנטי (שהרי מוחמד ודאי הטיף דבר־מה לתלמידיו באותה הזדמנות חגיגית) התגבשו במשך הזמן רבדים שונים, והתוצאה הכוללת שלהם נערכה לאחר מכן כנאום הפרדה. עוד נראה שגם לאחר שנשלם הנוסח הרגיל נספחה אליו שכבה מגמתית.

לעיון הביקורתי נודעת חשיבות רבה לעובדה ש־אַל־בַּחַ'אִרִי מוסר מפי שלשלות מוסרים שונות קטעים קטנים שונים

|I · 71| מן הנאום כולו, ואחר כך, כאשר ניגשו לבדות נאום פרדה גדול של הנביא, אפשר היה להשתמש בהם בנקל. אולם לא את כל חלקי נוסח הנאום שלפנינו אפשר לאתר בקטעים כאלה, והפסקה שאנו מייחסים לה כאן חשיבות אינה מצויה בין אבני הבניין הקדומות האלה. לעומת זאת היא מובאת כנאום עצמאי של מוחמד בקובצי המסורת של אַבּוּ דַאוּד ושל תִּרְמִדִ'י, בלי כל קשר למצוות אחרות; אבל בנוסחים שמסרו המלקטים האלה עיקר משקלה של תורה זו אינו מונח בשלילת ההבדלים הגזעיים כמו בדחיית ההתפארות באבות שלא יכלו להתפאר באמונה הנכונה. אי אפשר לקבוע אם מגמה זו של דברי ההוראה הנדונים היא המקורית יותר; אמנם יש להעיר שהיא באה לידי ביטוי רק באמצעות תוספת שאינה כלולה בנוסחים הרגילים של הנאום. עם זאת אפשר לקבוע שהתאולוגים המוחמדים העדיפו את אותו פיתוח של מסורת ה־תַּקְוָא המגנה את תהילת האבות ככל שהיא נעשית עילה לתחרות בין צאצאיהם של אבות שונים. במסורת השיעית מוצג נאום זה כצוואתו (וַצִיַּה) של הנביא אל עַלִי.

מצד אחר לא חדלו לייחס למוחמד, לרגל עליית הרגל האחרונה שלו, גם אמירת דברים אחרים שאינם כלולים בנוסחים המשמשים כאן. מכל מקום, קטע קדום זה של תורת האמונה והמוסר המוחמדית, שכבר במאה השנייה להג'רה היה נפוץ ברבים כנאום עליית הרגל של הנביא, מבטא את מה שמורי האסלאם האמינו שבצדק הם רשאים להפיץ בשם המייסד כדבר ההולם את כוונות־

|I · 72| המייסד. הנוסחים השונים שבידינו למסמך קדום זה של ההשקפה המוחמדית מסכימים כולם בתוכנם, למרות הבדלים קטנים בנוסח, שמוחמד הטעים בפני מאמיניו בתוקף רב את היעלמות כל הניגודים הגנאלוגיים

באסלאם כתורה מרכזית של האסלאם. „הוי קהל בני קָרַיְש" — כך משמיעים את דברי הנביא — „אַלְלַאה הסיר מכם את ההתפארות של ה־גַ'אהִלְיַה ואת ההתרברבות באבות. כל בני האדם מוצאם מאדם ואדם נוצר מעפר. הוי בני האדם! בראנו אתכם מזכר ומנקבה" וכו׳ (פסוק הקוראן שהובא לעיל). „אין לערבי יתרון על הלא־ערבי אלא ביראת האל" — כך הורחב לאחר מכן הנוסח המקורי.

לשם השלמות עלינו להזכיר גם את התוספות שכבר רמזנו עליהן לעיל, אשר נוספו לדברי ההוראה של מוחמד אצל אַבּוּ דַאוּד ואצל אַ־תִּרְמִדִ'י. לאחר גינוי ההתפארות של ה־גַ'אהִלְיַה, הדגשת המוצא המשותף מאדם, שנברא בעצמו מעפר, והטעמת העובדה שכל כבוד מקורו רק ב־תַּקְוַא (ביטחון באלוהים), נאמר שם: „יחדלו אפוא בני האדם להתפאר באנשים שאינם אלא גחלים מאש הגיהינום. אכן, בעיני אַלְלַאה הם נחשבים פחות מחיפושיות זבל המעלות את הסירחון באפו של האדם."

ברוח זו הוסיפה התורה המוחמדית הקדומה בדבר שוויון המוחמדים וחוסר החשיבות של הבדלי הגזע והשבט — שכפי שראינו נבנתה על תורה שהובעה גם בקוראן — להתפתח במשך מאות השנים, ובפעילותם המתמדת של בעלי המסורת הוכחה כתורת יסוד של האסלאם. בדו סיפורים שנועדו להציג את ביזוי המוצא כדבר נתעב. כך למשל מסופר ש־עַמְר בְּן אַל־עַאצִ'י — שמבחינת עיוננו ההיסטורי ודאי לא היה מוחמדי איתן — השיב לנאום הגידופים של מַעְ'יַרַה

|I · 73| בְּן שַׁעְבַּה בלעג על שבטו של מַעְ'יַרַה. בנו עַבְּדַאלְלַאה הוכיח את עַמְר על כך והזכיר לו בחרדה את דברי הנביא. עַמְר, שהתחרט, שחרר שלושים

עבדים כביטוי להכרת אשמתו ולתשובתו. לא חדלו לצטט אמרות של הנביא שפיתחו אותו רעיון בגרסאות מגוונות ביותר, לעיתים בדרך של הוראה ספונטנית ולעיתים מתוך זיקה למאורעות. קובצי המסורת הקאנוניים מכילים, למשל, את הסיפור הבא מפי כמה מבני דורו של מוחמד: „עברנו על פני אַבּוּ דַ'וּד ב־אַ־רַבַּדַ'ה (ליד מדינה) וראינו שהוא עטוף בבגד עליון, ואילו למשרתו היה מעיל דומה לחלוטין. אמרנו לו שאילו צירף את שני הבגדים, היו לו לעצמו בגד עליון ובגד תחתון. על כך סיפר A. D.: פעם פרץ ויכוח ביני ובין אחד מאחיי לאמונה, שאימו הייתה נוכרייה. לעגתי לו על מוצאו מצד אימו. הוא התלונן עליי בפני הנביא, והלה הוכיח אותי במילים האלה: ‚אתה, אַבּוּ דַ'וּד, אדם שה־גַ'אהִלִיַּה עדיין רודפת אותו.' כאשר ביקשתי להצטדק בטענה שמי שאדם אחר גידף אותו רשאי להשיג סיפוק בגידוף הוריו של המגדף, חזר הנביא ואמר: ‚עדיין יש בך מן ה־גַ'אהִלִיַּה; אכן, הם אחיכם שאלוהים הכפיף לכם. האכילו אותם ממה שאתם אוכלים והלבישו אותם ממה שאתם עצמכם לובשים; אל תטילו עליהם דבר שאין בכוחם לעמוד בו, ואם הטלתם אותו עליהם — עזרו להם.'" „מי שמתפאר בהתפארות ה־גַ'אהִלִיַּה", נאמר במסורת אחרת, „נשכו אותו בחרפת אביו." „העבד המשוחרר נוצר משארית אותה אדמה שממנה נוצר מי ששחרר אותו."

מנתונים אלה אנו למדים כיצד תורת השוויון של האסלאם צועדת צעד נוסף מעבר לתורה המקורית בדבר שוויונם ואחוותם של כל הערבים באסלאם, באמצעות התורה בדבר שוויון כל בני האדם המצהירים על אמונתם באסלאם. ראשיתו של צעד זה כבר נתונה באוניברסליזם של האסלאם שמוחמד עצמו חזה מראש, וכן בהערכה

|74 · I| שהעניק מוחמד לשונותם של בני האדם בלשון ובצבע, שאותה ראה כאות לכוח האלוהי. המשך התפתחותן של התחלות ושל רמיזות בלתי־מודעות אלה היה התוצאה הטבעית של אותם כיבושים גדולים שבאמצעותם נכלל חלק ניכר מן המזרח הלא־ערבי בתחום האסלאם. אם ביקשה התורה האסלאמית להישאר עקבית עם עצמה, היה עליה להחיל מעתה על כל הגזעים שהרכיבו את העדה המוחמדית את מה שהכריזה תחילה, כל עוד היו למוחמד חסידים ערבים בלבד, ביחס לחסידים האלה. אין ספק שמחוץ לחוגים האדוקים בקרב הערבים קודמה התורה החדשה בעיקר בידי הזרים, הפרסים, הטורקים וכו׳, שמעמדם בתוך החברה שנבנתה על יסוד ערבי היה בעבורם שאלה קיומית. היה להם עניין מיוחד לבצר את התורה החדשה, שכן כל הכבוד שציפו לקבל מאחיהם הערבים לדת היה תלוי בהכרה בה. מהם יצאו, ככל הנראה, אמרות המסורת הרבות שנועדו לחזק את התורה בדבר שוויון כל המאמינים בלי הבדל גזע: „אל תגדפו שום פרסי, שכן אין אדם מגדף פרסי אלא אם כן אלוהים נוקם בו בעולם הזה ובעולם הבא.“ ולא רק למען הגזעים הלבנים המוכשרים בדו אמרות מסורת אוהדות כאלה; גם בני היבשת הכהה נועדו להישמר ולקבל הגנה מפני קיפוח ובוז, על אחת כמה וכמה משום שלאסלאם הייתה סיבה להכיר טובה לאתיופים השחורים על ההגנה שהעניק מלכם למאמיניו הראשונים של הנביא. רגש זה עשוי היה לתרום להתהוותן של אגדות, שהבאות מהן ייחשבו לדוגמאות.

„פעם אחת — כך סיפרו — נכנס אתיופי לחדרו של הנביא ואמר: ,אתם הערבים עולים עלינו מכל הבחינות; קומתכם נאה יותר וצבעכם יפה משלנו, ואלוהים אף זיכה אתכם להעמיד את הנביא בקרבכם. מה דעתך אפוא? אם אאמין בך ובשליחותך, האם אמצא לי מקום בגן העדן יחד עם הערבים

המאמינים?‘ ,כן, אכן תמצא’ — השיב הנביא — ,ועורו השחור של האתיופי יפיץ זוהר למרחק של מהלך אלף שנים.‘“ — לעולם, כך נאמר ברוח זו באמרה מסורתית, חיים

|I · 75| על פני האדמה שבעה צדיקים שבזכותם אלוהים מקיים את העולם; אלמלא הם הייתה הארץ קורסת וכל החי בה היה כלה. אַבּוּ הֲרֵירָה מספר שפעם אמר לו הנביא: „ראה, בדלת הזאת נכנס אדם, אחד מאותם שבעה צדיקים שהעולם חייב להם את קיומו.“ ונכנס אתיופי.

אם נבחן את האמרות שהובאו לעיל מן המסורת המוחמדית לפי זמן התהוותן היחסי, נגיע למסקנה שהמסורות המטיפות להשוואת הגזעים הלא־ערביים שהתאסלמו שייכות לרובד מאוחר יותר מאלה המכוונות רק לביטול ההבדלים השבטיים בתוך העם הערבי. סדר התהוותן זה תואם את התקדמות התפשטותו של האסלאם בשלבים. ואולם הצורך לטבוע שוב ושוב אמרות כאלה מצביע על כך שהתורה הקוראנית לבדה, ומה שנלמד בכיוון זה במסורות הקדומות, לא הצליחו למחות מנפש הערבי את יהירותו הלאומית המורשת. הערבי בן האצולה לא התרגל בנקל לכך שאצילות מוצאו אינה מעניקה לו זכויות יתר על פני אדם אחר, שקשר של רעיונות טרנסצנדנטיים אמור לעשותו שווה לו לחלוטין.

יחס התודעה הערבית אל האסלאם מתבטא בחריפות בהצהרתו של האביר משבט טַיִּ, זַיִד בֶּן סַדוּס. גיבור זה היה בפמליית זַיִד אַל־חַ'יִל כאשר הלה הביא את שבועת הנאמנות של השבט ואת כניעתו לחוק האסלאם. אך זַיִד לא נטה להקריב לאסלאם, כחברו, את הגאווה הערבית. „אני רואה כאן אדם המבקש

ליטול לידיו שלטון על כל בני האדם; אך בי לא ישלוט איש מלבדי.“ הוא העדיף לצאת לסוריה ולהצטרף לממלכה הנוצרית.

דוגמתו של הנסיך העסאני גַ'בַּלַה VI. בֶּן אַל־אַיְהַם מאלפת במיוחד להבנת הלך רוח זה. נסיך זה,

|I · 76| שבמהלך חַג' ביקש לממש את זכות היתר של מעמדו הגבוה מול ערבי פשוט, שמע לפי המסופר מ־עָמַר: „אכן, האסלאם מאחד את שניכם; אין לך כל יתרון עליו אלא ביראת האל.“ „סברתי“, אמר גַ'בַּלַה, „שבקבלת האסלאם אעלה בדרגה!“ וכאשר דחה עָמַר הלך מחשבה זה, שב הלה לנצרות ופנה לחצר קיסר ביזנטיון, ושם זכה לכבוד רב. יהיו אשר יהיו הפרטים שההיסטוריון צריך לגרוע מאמינות הסיפור, שמילות סיומו הובאו כאן, — ובתיאור אנו שומעים היטב את לשון התאולוגים — הסיפור משקף בנאמנות את יחס האריסטוקרטים הערבים לתורת השוויון של האסלאם. בערך כפי שגורמים כאן ל־גַ'בַּלַה, שהיה מקורב לנצרות, לדבר ולפעול, ודאי חשב והרגיש בראשית האסלאם כל ערבי אמיתי, שלא היה קל לגרש מתוכו את האלילי.

אותו ניגוד בין הערביות לתורה האסלאמית מתגלה גם בתוקפן המתמשך של תפיסות הקשורות במשטר השבטים הקדום. כבר ראינו שלעג לשבטי האויב לא סר מפי המשוררים גם באסלאם, והמסורות הרבות שבהן גינו התאולוגים מַפַאחַ'רַה ו־מַנַאפַרַה, וכן סיפורים אנקדוטיים שנועדו לשים ללעג את ההתרברבות הערבית (עמ' 59), מראים עד כמה עדיין ראו צורך להיאבק בהמשך קיומה של השקפת העולם הערבית־אלילית.

תודעתם הנבדלת של השבטים נותרה חיה כל כך בהשקפתה החברתית והמדינית של החברה המוחמדית, עד שבראשית האסלאם היה צורך לקבץ את השבטים השונים גם במלחמה בקבוצות נפר-

|I · 77| דות, ובערים שנוסדו בהתיישבות רשמית, כגון בַּצְרַה ו־כּוּפָה, שוכנו השבטים המתיישבים ברבעים נפרדים; ראשי הרבעים השבטיים השונים הרכיבו יחד את הרשות העירונית. רק כאשר שבטים יחידים יוצגו במספר קטן מדי אפשר היה — ואף אז רק לנוכח התנגדות עזה — לשכן בני כמה שבטים בקבוצה משותפת. אפילו בעבודת האל, יחס שנועד במובהק לבטל או לפחות לאזן את הפרטיקולריזם השבטי, נשמרה הפרדת השבטים; אנו שומעים על מסגדים מיוחדים לשבטים יחידים בפרובינציות הכבושות. — אותם גורמים מופיעים ביחסים האינטימיים יותר של החיים החברתיים והרוחניים. אם לשני אנשים משבטים שונים יש סכסוך פרטי, אפשר לצפות בוודאות שהדיון לא יעבור בלי לעג הדדי לשבטי הירידים. בן למשפחת אֲמַיָּה הקוריישית מבקש לערער על זכותו של המשורר אַל־פַּרַזְדַק לכלתו אַ־נַּוָּאר, אף שהמשורר סבור כי תשלום המוהר הקנה לו זכות מוצקה בה. עַבְּדַאלְלָאה בֶּן אַ־זֻבַּיְר צידד נגד אַל־פַּרַזְדַק, ובוויכוחו עימו אינו יכול להימנע מלחרף את שבט תַּמִּים שלו, שהוא מכנה גַ'אלִית אַל־עַרַבּ, השבט המגורש של הערבים, לזכר העובדה שמאה וחמישים שנה לפני האסלאם בזז שבט זה את ה־כַּעְבָּה ולכן גורש בידי שאר הערבים. הדבר מניע את המשורר להשיב לקוריישי בשיר שבח

|I · 78| לשבט תַּמִּים, המציג אותו כזוהר הערביות. עוד בראשית התקופה העבאסית יכול היה השופט עֲבַּיְדַאלְלָאה בֶּן אַל־חַסַן לפסול עד משבט נַחְ'שַׁל בתואנה שאינו מכיר שיר המספר בשבח שבטו: אילו היה אדם הגון, היה מכיר את המילים המשבחות את אצילות שבטו. ובמאה הרביעית ראה המשורר אַל־

מָתַנַבִּי צורך להסתיר את מוצאו האמיתי, משום שכדבריו לידידו הוא מתרועע תמיד עם שבטים ערביים וחושש שאחד מהם עוין את השבט שאליו הוא עצמו משתייך.

אל הגורמים שהתקבלו מן התקופה האלילית ושבו ועלו באסלאם נוסף בתקופה המוחמדית, למרבה הפלא, גורם חדש שהעמיד בספק גמור את התגשמות התורה המוחמדית בדבר היעלמות ההבדלים השבטיים. עם צמיחתו בימי האסלאם הטובים ביותר התפתחו סכסוכי שבטים שכמותם לא ידעה התקופה האלילית, שמלחמות שבטיה היו בכל זאת קטטות קטנוניות ביותר. הגורם החדש של המחלוקת השבטית, שבו נעיין עתה, חי ופועל בכל תחומי החברה המוחמדית ובכל המאות עד ימינו: היריבות בין ערביי הצפון לערביי הדרום.

האיבה בין שתי קבוצות הערבים מובנת ומוכרת כל כך לכול, עד שהמשורר אַל־מָתַנַבִּי יכול היה להשתמש בשיר שמחה לאיד על תבוסת המורד שַׁבִּיב, שהתקומם נגד השליט האח'שידי כַּאפוּר, בחידוד הבא: „כאילו אמרו צווארי בני האדם לחרבו של שַׁבִּיב: חברך הוא בן קַיְס (ערבי צפוני), ואת עצמך תימנית" — שכן הוא הובס והשליך את חרבו. העוקץ הוא ש„התימנית" (יַמַאנְן) היא כינוי רגיל לחרב. בן קַיְס אינו יכול לדור

|79 · I| עם התימני. במאה הרביעית מספר אַל־הַמְדַאנִי שב־צַנְעַאא' המשפחות הנזאריות המקומיות משתפות פעולה עם המשפחות שמוצאן מאבות פרסיים (אַל־אַבְּנַאא'), ונבדלות לחלוטין מן המשפחות שמוצאן בשבטי דרום ערב. על אַ־צַאלִחַיַה, יישוב בגבול סוריה–מצרים, מספר עולה הרגל המוחמדי עַבְּד אַל־עַ'נִי אַ־נַאבֻלְסִי, שנסע בשנת 1101 להג'רה, כי בעת שעבר

שם היו שני רבעים נפרדים: קייסי (צפון־ערבי) ותימני (דרום־ערבי), ותושביהם חיו בסכסוך תמידי. זו אותה תמונה שמציגים יחסי קבוצות שבטיות אלה זמן קצר אחרי הכיבוש הערבי של אנדלוסיה; כדי למנוע מלחמות אזרחים — שבכל זאת פרצו — היה צורך ליישבן בחלקים שונים של הארץ.

בשנת 1137 להג'רה כתב מַצְטַפַא בְּן כַּמַאל אַ־דִּין אַ־צְדִּיקִי: „עד היום נמשכים בקרב כמה ערבים בורים הקנאות והשנאה בין בני קַיְס לתימנים, וגם בזמננו לא פסקו המלחמות ביניהם, אף שידוע כי הדבר שייך למעשי ה־גַ'אהִלִיָה שאסר הנביא.“ ואף בתקופה החדשה ממש לא דעך המאבק ביניהם באזורים שונים של האסלאם. „בכל רחבי מחוזות ירושלים וחברון“, מספר Robinson, „נחלקים תושבי הכפרים לשתי מפלגות גדולות, האחת נקראת קַיְס והאחרת Jemen. איש מכל מי ששאלנו לא יכול להסביר את מקור ההבחנה או טבעה, מלבד שהיא קדומה מזיכרון אנוש וכיום אינה קשורה כלל לפולחן או לדוגמה שלהם. דומה שאינה אלא העובדה ששני הצדדים אויבים. בעבר נשפך לעיתים קרובות דם בסכסוכיהם, אך עתה הם שקטים. ובכל זאת איבה מולדת זו מתגלה בחשדנות ובהשמצה הדדיות.“

|80 · I| בלי לבקש בכוח הקבלות ואנלוגיות, נזכרים מאלינו בתיאור החברה הגאלית אצל Julius Caesar ובחלוקתה לשבטי Aeduer ו־Sequaner: Eadem ratio est in summa totius Galliae: namque omnes civitates in partes divisae sunt duas. לפי האנגלי Finn, שצבר בשמונה־עשרה שנות שירותו הקונסולרי בירושלים ניסיון רב־ערך על הארץ ועל תושביה, היו גם סימני היכר חיצוניים בין שתי הסיעות. את ה־קַיְסִיָה מזהים בטורבנים אדומים כהים מפוספסים בצהוב, ואילו יריביהם מעדיפים צבע בהיר. העדפת הצבעים חלה גם על בעלי חיים: בן קַיְס רואה בסוסים כהים חזקים מן הבהירים, ולדעתם

תרנגולים כהים תמיד מנצחים את יריביהם הבהירים. ראויה מאוד לציון הערתו של Finn ששתי מפלגות השבטים ניכרות גם בהגיית הערבית: ה־קַיְסִיָה הוגים את הצליל הפותח את שם מפלגתם כ־g קשה. משפחת אַבּוּ ע'וּש המטילת אימה שייכת לסיעה התימנית.

אך יחסים אלה בין בני קַיְס לתימנים בתקופה החדשה אינם אלא צל של רגשותיהם ההדדיים במאות הראשונות לאסלאם. הדבר מתבטא הן בתחושת הסולידריות של בני כל קבוצה זה עם זה הן בסימני השנאה שביחסי שתי הקבוצות. אין להתפלא שבקרב תימני חִמְץ באמצע המאה הראשונה פעלה תחושת הגזע בעוצמה כזאת, עד שתמכו בכסף רב במשורר אַל־אַעְשַׁא משבט הַמַדַאן, כאחד משלהם שבא לסוריה, וחילקו את הסכום בין בני עדתם. אַנְצַאר בשם אַ־נָּעְמַאן בְּן בַּשִׁיר הניעם לכך. מופלאים יותר מגילויי סולידריות חד־צדדית אלה הם סימני השנאה המדירה כלפי בני הגזע היריב. את מה שהחברה עצמה עדיין אינה חשה, בייחוד בראשית התהוות הרגשות האלה בין הצפון לדרום, מחדירים בה המשוררים, נביאי שנאת השבטים. ב־חֻ'רַאסַאן, בימי המושל אַל־מֻהַלַּבּ ובנו יַזִיד, כרתו ערביי רַבִּיעָה ברית עם תימנים; איש

|I · 81| לא ראה בכך דבר בלתי־טבעי, מלבד המשורר הקנאי כַּעְבּ אַל־אַשְׁקַרִי, איש אַזְד, שדרש בביטויי השנאה החריפים ביותר להפריד את רַבִּיעָה מן התימנים. בסוף המאה השנייה אמר המשורר בַּכְּר בְּן אַ־נַּשַׁאח (מת בשנת 200) בקינתו על מַאלִכּ בְּן עַלִי, שנפל במלחמה נגד ה־שָׁרַאת: „הם (הרוצחים) גזלו מ־מַעַד את אשר היה להם (לגאווה) — והטמיעו את גאוות הגזע בלב כל תימני (על מות היריב הצפון־ערבי).“ כלומר, מניחים ממש שמחה לאיד כאשר הגזע היריב מאבד אדם מצוין במותו.

החיים החברתיים, המדיניות והספרות משקפים באותה חיות את רגשות האיבה של שתי הקבוצות הגדולות של האומה הערבית. גם בתוך שבטים השייכים לאותה קבוצה קרה ששבט אחד ראה באחר נחות ממנו ודחה בלעג קשר חיתון עימו. הקוריישים במיוחד נהגו ברגש מדיר כזה כלפי שבטים אחרים, עד שניתן היה לציין כתואר כבוד מיוחד לשבט שהקוריישים לא דחו חיתון עימו. על משפחת בַּנוּ־לְאַזְרַק שהתיישבה במכה היה צורך לבדות סיפור על כתב זכות שהעניק לה הנביא, כדי להצדיק את קשרי החיתון של שבט קָרַיְש עם שכנים אלה. שיקולים דומים שררו גם בשבטים אחרים. כאשר שמע אַל־פַּרַזְדַק שאיש מבני חַבְּטַאת ביקש את ידה של בת דַּאוְרם (והוא עצמו השתייך לשבט זה), הלקה את היומרה הזאת:

„שבט מְסָמַע שווה במעמדו ל־בַּנוּ דַּאוְרם — ואילו חַבְּטַאת יישאו מבני מינם."

|82 · I| ובמקרה זה היה מדובר בשתי משפחות של בַּנוּ תַּמִים. גם בזמן החדש ביותר דווח שתושבי יַנְבֻּע (בדווים־למחצה משבט גֻ'הַיְנַה) ניאותים רק במקרים חריגים לשאת נשים ממכה, „ואז, למרות המעמד הגבוה שילידי מכה נהנים ממנו בקרב כל שאר הערבים, התוצאה הבלתי־נמנעת כאן היא שצאצאי הנישואים האלה אינם נחשבים שווי־מעמד לחלוטין." לנוכח היחסים בין ערביי הצפון והדרום, קשר נישואים בין שני יחידים משתי הקבוצות עשוי היה להיחשב גם להבא לכל הפחות בלתי־תקין. הספרות השירית של שתי המאות הראשונות משקפת נאמנה את הלך הרוח החברתי הזה. רק לעיתים רחוקות נשמעו קולות כדוגמת נַהַאר בֶּן תַּוְסָעַה (מת בשנת 85):

„אבי הקדמון הוא האסלאם, ואין לי אב קדמון אחר — יתפארו האחרים ב־קַיְס וב־תַּמִים."

כשם שמשוררי התקופה הקדומה היו כרוזי תהילת שבטם ומתורגמני גאוותו מול שבטים אחרים, כך מכריזה עתה המוזה שלהם על תהילת קבוצת השבטים ועל לעג לגזע היריב. משורר המבקש כעת לחרף אחר אינו מסתפק, למשל, בלעג לשבט אַזְד, אלא פונה נגד כל התימנים; ואז נשמעות האשמות כגון אלה של חַאגְ'ב בְּן דָ'בְּיַאן מִ־מַאזִן ב־הִגַ'אא' שלו נגד תַ'אבִּת קַטְנַה איש אַזְד (סוף המאה הראשונה):

„ה־זְנָג' טובים יותר כשהם מונים את אבותיהם מבני קַחְטַאן, הפחדנים, הערלים.
אנשים הם, שתראה בעת התלקח הקרב, שפלים מן הנעל בדרכם אל הנבלה.
נשותיהם הפקר לכל תאוותן, ובני חסותם טרף לרוכבים ולהולכי רגל."

|I · 83| תחרות לאומית שירית זו קיבלה את ביטויה הנמרץ ביותר אצל המשורר אַל־כֻּמַיְת (מת בשנת 126), והוא עצמו היה רק אחד מנציגיה הרבים של חמת ערביי הצפון נגד הדרום. בימיו אנו רואים את „משוררי מָצַ'ר" נתונים במריבה שירית עם סנגורם של הדרום־ערבים, חַאכִּם בְּן עַבַּאס אַל־כַּלְבִּי. אך יותר מכול פגע בדרום־ערבים „שיר הזהב" (אַל־מֻד'הַבַּה) של כֻּמַיְת, שיר בן 300 טורים, שתמציתו בשורה:

„וַגַ'דְתֻ־לְנַאסַה עַ'יְרַה־בְּנֵי נִזַאר * וַלַם אַדְ'מְהַמַ שַׁרַטַן וַדוּנַא" כלומר: „מצאתי את בני האדם, מלבד שני בני נִזַאר (מָצַ'ר ו־רַבִּיעַה, אבות ערביי הצפון) — ואינני מבקש להשפילם — נמוכים ונקלים."

גם לדרום־ערבים היו סנגוריהם המשוררים. בשנת 205 — השיר עצמו, פסוק 4, מוסר את התאריך המדויק — נאלץ עַמְר בְּן זַעְבַּל להשיב על „קַצִידַה מפורסמת" שפרסם המשורר מבצרה אִבְּן אַבִּי עֻיַינַה ללעג לנזארים ולהאדרת

בני קַחְטַאן. ועד כמה הוסיפה הסאטירה של כָּמַיְת לפעול ביריבים מראה העובדה שמאה שנה אחריו קם גם ב־עַרַאק מגן משורר לדרום־ערבים: הסטיריקן הנועז דְעָבְּל (מת בשנת 246) משבט חֻזַאעָה. הוא ביקש למתן את גאוות הצפון־ערבים בסיפור מעמדו ההיסטורי המהולל של העם הדרום־ערבי, ולחזק את גאוות התימנים בהצגת מסורותיהם ההיסטוריות — שהמצאתן כבר הגיעה אז לשיאה. הישג שירי זה נגע כל כך לצפון־ערבים, עד שמושל בַּצְרַה הטיל על המשורר אַבּוּ־לְדַלְפַאא' לחבר סאטירה צפון־ערבית נגד שירו של דְעָבְּל, והוא הפיצה בשם „המנפצת". גם רוח כה בלתי־מוחמדית כ־אַבּוּ נָוָאס אינה חסרה בין מטפחי שירת היריבות השבטית הקדומה; הוא צידד בדרום־ערבים.

|84 · I| אנו רואים שבתקופה שבה החל'יפות כבר החלה להפוך לכלי משחק בידי פרטוריאנים זרים, עדיין לא הייתה היריבות בין שבטי הצפון והדרום חסרת חשיבות לנציגי החברה הערבית, אלא נותרה עניין אקטואלי. עוד במאה הרביעית נשמע הד שירת הגזע הזאת מפי משורר מאנטיוכיה שישב ב־בַּצְרַה, אַבּוּ־לְקַאסֶם עַלִי אַ־תַּנוּחִ'י, שבשיר שבח לשבטו נסחף להפרזה:

„קַצַ'אעָה הוא בן מַאלְכּ בן חִמְיַר — אין למבקשים לעלות למדרגה גבוהה דבר גבוה מזה."

מסגרת המסורות הנבואיות והמגמתיות, שנוצלה לרעה לכל אינטרס מפלגתי באסלאם, נוצלה גם ליריבות הגזעית. חכמי שתי המפלגות הפעילו את עטיהם כדי לכסות את שאיפותיהן בסמכות המקודשת של אמרות מוחמד. נדמה שבצד הדרום־ערבי פעלו כאן ביתר שקידה; רובם המכריע של דברי המסורת המגמתיים האלה משרת את השאיפה הדרום־ערבית. נראה להלן שגם

האמרות המכוונות להאדרת אַנְצַאר שייכות לסדרה זו. באמרות רבות מוצגים התימנים כנציגי הרוח והדתיות באסלאם, כנגד אנשי רַבִּיעָה וֿמֻצַ'ר המתוארים כגסים, קשי לב וחסרי רגש; בני חִמְיַר נקראים ממש רַאְס אַל עַרַבּ, „ראש הערבים", וגם לשאר השבטים הדרוֿערביים מַדְ'חְג', הַמַדַאן, עַ'סַאן וכו׳ מוקצה מקום של כבוד בגוף האסלאם: האחד נקרא קודקודו, האחר גולגולתו, שכמו או דבשתו של האסלאם.

מעטות יותר המסורות המייצגות את מגמת שבטי הצפון בכלל, מלבד הבלטת

|85 · I| הֿקַרַיְשׁ, או ליתר דיוק משפחות יחידות מקרבם (מתוך אינטרס שושלתי). אחדות מן המסורות המגמתיות האלה נכנסו לקבצים הקאנוניים. ראוי לציין שהמסורות משני הצדדים הן כמעט בנות־דמות זו לזו, ושבקבוצה האחת משבחים את בני קַרַיְשׁ באותן מילים ממש המוחלות בקבוצה האחרת על הֿאַנְצַאר. אין טעם להביא לכך דוגמאות. נזכיר רק זאת: המשפט, השאול בלי ספק מן האוונגליון, ובו משמש המלח להשוואת הֿאַנְצַאר לשאר בני האדם, מצוי גם בשבחם של בני קַרַיְשׁ.

תמימות עוד יותר נשמעות אותן מעשיות אנקדוטיות הפזורות בספרות הֿאַדַבּ, שאי־אפשר שלא להכיר במגמתן לשרת קבוצה זו או אחרת של הערבים. נזכיר לדוגמה את האנקדוטה על חיזוריהם של שני הירִיבים יַזִיד בְּן עַבְּד אַל־מַדַאן וֿעַאמִר בְּן אַ־טֻפַיְל, שבה פורסים בפי יַזִיד, כנגד ירִיבו, את מלוא תפארתה של דרום ערב; או את הסיפור הנאה שהושם בפי החִליף אַל־מַנְצוּר על מאורע מחיי עֻרְוַה: אדם המפגין באותו עניין עצמו הן את חריפות שכלו הן את צרות דעתו מסביר את אופיו הסתירתי בכך שאת תבונתו ירש מקרוביו מצד אביו,

|I · 86| בני הַדַ'יְל, ואת טיפשותו מקרוביו מצד אמו, בני חַ'זַאעַה; ועוד כיוצא באלה.

אנקדוטות כאלה הן המצאות מגמתיות, שהקבוצות הירִיבות טבעו כמטבע לצורך הלעג ההדדי. מכל מקום, ראוי לציון שהניחו גם הבדלים פסיכולוגיים ואתיים בין ערביי הצפון לערביי הדרום. איש עַאמִר מסרב להאמין שהאוהב מַגְ'נוּן, שעל פי המסופר מת מיגון אהבה ושיוחס לשבט עַאמִר, היה דמות היסטורית. „בני עַאמִר הם אנשים שעוז נפשם גדול יותר (אַעְ'לַטְ' אַכְּבַּאדַן) מכפי שמתואר גיבור האהבה הזה. דברים כאלה קורים רק בקרב התימנים הללו, שלבם חלש, שכלם קהה וגולגולתם קירחת; אך בקרב נְזַאר אין להעלות זאת על הדעת." לידיעה על מותו הפתאומי של המשורר מ־הַדַ'יְל, אבו חְ'רַאשׁ, שמת מהכשת נחש בשל להיטותו היתרה לשרת אורחים תימנים, נספחה התבוננות על תובענותם של התימנים; ובהקשר זה הושם בפי עָמַר המאמר: „לולא היה בכך קלון, הייתי אוסר לחלוטין לארח תימנים ושולח על כך צו לכל המחוזות. שהרי מקבלים תימני כזה בסבר פנים יפות ועושים כמיטב היכולת; ואף על פי כן אין הוא מרוצה ודוחה את המוצע לו, ותחת זאת תובע את הבלתי־אפשרי, כאילו יש לו חוב לגבות מן המארח, ומחרף אותו ומערים עליו כל קושי אפשרי."

לכאן שייכים גם ויכוחים בדיוניים, שמיקמו אותם בחצרו של ח'ליף זה או אחר. אַל־מַדַאאְנִי, מן החוקרים הנלהבים ביותר של קדמוניות ערב (מת בשנת 225), הציג לפנינו ויכוח כזה, שלפי המסופר התנהל לפני הח'ליף אַל־מַנְצוּר; גם פולמוס חשוב מבחינה לשונית בחצר הח'ליף, ש־Bargés פרסם לראשונה, משלים את מסגרתם של התוצרים הספרותיים האלה, שבהם הבדיון אינו גס עוד כבאותן

|I · 87| בדיות שהזכרנו לעיל, שכן זירתן אינה מועתקת לאחור אל תקופת הערבים שלפני האסלאם.

אך אלה היו מאבקים ללא שפיכות דמים. מסוכנת הרבה יותר מבאותן התגוששויות שיריות וספרותיות הייתה התפרצות היריבות בין שתי קבוצות השבטים בחיי המדינה האסלאמית, אפילו במחוזות המרוחקים מאוד ממרכז השלטון. באיוש המשרות החשובות ביותר ובניהול המחוזות הכבושים הייתה לשאלת ההשתייכות השבטית — אם לערביי הצפון או לערביי הדרום — השפעה מכרעת למדי; ומשאיפותיהם המתוסכלות של חוגי השבטים שנדחקו בכל פעם הצידה נולדו, מאמצע המאה הראשונה ואילך, לא אחת מלחמות אזרחים עקובות מדם. כאשר נמסרה נציבותו של מחוז מרוחק, למשל חֻ'רַאסָאן, לדרום־ערבי, רטנו ערביי הצפון: „האם צר שבט נְזָאר עד כדי כך, שיש למסור משרה חשובה כל כך לתימני?“ — ולהפך.

למצבים אלה יש לייחס, לדעתי, את חיבורם של חַדִית' רבים, שהבא ישמש להם דוגמה: אחד מן ה־אַנְצַאר שאל את הנביא מדוע אין הוא מעסיק גם אותו במנהל, כפי שהעסיק אדם אחר (שאינו מן ה־אַנְצַאר). השיב לו הנביא: לאחר מותי תחוו העדפות (של יריבכם), אך התאזרו בסבלנות עד שתפגשו אותי אצל הבְּרֵכה (אַל־חַוְץ'). או סיפור אחר השייך לכאן: הנביא ביקש להקצות ל־אַנְצַאר את מחוז אַל־בַּחְרַיְן; הם סירבו לקבל נחלה זו עד שהנביא יעניק נחלה דומה לאחיהם, ה־מֻהַאגְ'רִין (בני קְרַיְש המכאים). אז אמר הנביא: אם אינכם רוצים, החזיקו אפוא מעמד בסבלנות עד שתיוועדו עמי אצל הבְּרֵכה (אַל־חַוְץ'); שכן אכן תחוו גם לאחר מותי העדפות (של יריבכם).

לחוג זה שייכים גם סיפורים שבהם מעניקים לִ־אַנְצַאר, בנימוק שיידון ביתר פירוט להלן — שהם הגנו על מוחמד בעוד בני קֻרַיְׁש נלחמו בו — יתרונות חומריים בתקופות הקדומות ביותר של האסלאם. בוטים עוד יותר הם הנסיבות שהולידו את המסורת באמרות כגון זו: „חבריי, השייכים לי כשם שאני שייך להם כל כולי, ושעמם אני נכנס לגן עדן, הם אנשי תימן, המגורשים לקצות המחוזות ונדחים משערי השלטון; אחד מהם מת וצורכו נותר

|88 · I| סגור בחזהו, ואין הוא יכול למלאו.“ וכביטוי לשאיפותיהם של התימנים, שלא נזנחו במשך זמן רב, הועתק הניצחון המקווה של מפלגתם אל העתיד הרחוק, והנביא בישר על ה־קַחְטַאנִי שעתיד להופיע כנושא התקוות האלה.

אי־אפשר לראות אמרות ודיווחים כאלה אלא בזיקה לירידות הגזעית שתוארה זה עתה בשתי המאות הראשונות לאסלאם. תולדות כל התקופה האומיית במזרח ובמערב נקבעות בידי ירידות זו; ואף לאחר נפילת האומיים הייתה תחרות השבטים כלי יעיל בידי שליטים שהרבו ליישם במדיניותם את הסיסמה „הפרד ומשול“, כדי לרסן קבוצה אחת מנתיניהם חסרי המנוח באמצעות האחרת. יועצו הערמומי של העבאסי אַבּוּ גַ'עְפַּר אַל־מַנְצוּר עורר במכוון מאבק הרה אסון בין שתי המפלגות; וכאשר שאל אותו החליף לסיבות ההתגרות הזאת, פרש קָתַ'ם בְּן אַל־עַבַּאס את ההיגיון המדיני הבא: עוררתי מחלוקת בין חייליך והפרדתי אותם למפלגות, שכל אחת מהן תיזהר מעתה להתקומם נגדך מחשש שתוכל להכניעה בעזרת המפלגה העוינת... הפרד אותם אפוא זה מזה; וכאשר מָצַ'ד יתקוממו, תכה בהם באמצעות התימנים, בני רַבִּיעָה ואנשי חָ'רַאסָאן; וכאשר התימנים יעוררו שוב מרד, תדכא אותם באמצעות בני מָצַ'ד שנשארו נאמנים.“ ואכן, השליט נהג לפי מדיניות זו של יועצו, ולדברי מקורנו היה חייב לרעיון זה את קיום ממלכתו. למעשה, עוד בימי הַארוּן אַ־רַשִׁיד אנו

מוצאים את המגמה המדינית לנטרל שבטים צפון־ערביים ודרום־ערביים במחוזות מרוחקים של הממלכה באמצעות העמדתם אלה מול אלה; והיריבות הגזעית הזאת, שהביאה גם לחיי החברה תוצאות הרות אסון מאין כמותן, לא פסקה אף בימי היורשים המאוחרים יותר, עד לתקופה שבה חסמו כוחות הצבא הזרים אחת ולתמיד את שאיפותיהם המדיניות של הערבים.

|89 · I| לאור תכליתה של מסה זו, אין בכוונתנו להציג בפירוט רב יותר את תולדות המאבקים האלה, שנרמזו בדיון שלעיל רק בחטף כדי להוכיח את כישלונה של תורת השוויון המוחמדית בקרב הערבים בתחום זה. עדיין תיאורו המופתי של Dozy המנוח (בכרך א של „תולדות המורים בספרד") הוא שמיטיב מכל להקנות לקורא ידיעה על מהלכם ההיסטורי של מאבקים מופלאים אלה ועל השפעתם על עיצוב חיי המדינה המוחמדית. די אפוא להפנות לתיאור ממצה זה.

V.

לעומת זאת, עלינו להתעכב בהקשר זה על היבט אחד של התופעה הזאת בתולדות האסלאם: שאלת מקורו של הניגוד שנדון זה עתה בין השבטים הערביים שמוצאם בצפון חצי האי, ובין אלה שאף כי ישבו בצפון, ייחסו את מוצאם לדרום ערב, שממנו נדדו אבותיהם צפונה בימי קדם.

חוקרים אחדים, שדבקו במסורת ההיסטורית הערבית, המעתיקה בבדיונה את המאבקים בין מַעַדּ ותימן אל קדמוניות ה־גַ'אהִלִיַה, לא חדלו עד הזמן החדש ביותר להחזיק בדעה שהיריבות בין השבטים הצפון־ערביים והדרום־ערביים חוזרת אל קדמות ימי ערב, ולכל הפחות אל התקופה שקדמה לאסלאם מיד.

Dozy אף פיתח תבנית משכנעת מאוד של פסיכולוגיית העמים כדי להסביר ניגוד גזעי זה. למעשה יש להודות שאפשר להוכיח גם בימי קדם את תודעת ההבדל בין ערביי הצפון לערביי הדרום; ותודעה זו מסבירה, לאור טבעם המוכר לנו של הערבים, את התופעה שבני גזע אחד שמחים לייחס לבני הגזע האחר תכונות רעות בהזדמנות עוינת, כשם שבני אותו גזע אינם נמנעים מכך במאבקי השבטים זה בזה. כשם ש־אַמְרַא־לְקַיְס איש כִּנְדָה מצביע בגאווה על מוצאו התימני — בהנחה תמיד שאנו עוסקים בשיר אותנטי — כך מחרף אַל־

|I · 90| נַאבִּיעַ'ה בכעסו את בוגדנות התימנים. אצל משורר מ־הַדַ'יְל מן התקופה שלפני מוחמד אנו מוצאים ביטויי סלידה מבני חִמְיַר, שחיתון עימם נחשב בלתי־שווה, ונזכרים מנהגים מיוחדים שלהם שבעיני הצפון־ערבי נראו בלתי־אציליים. אולם נראה מיד שנקודות מבט כאלה תקפות רק בין צפוניים ודרומיים שמקומות מגוריהם אכן מגלמים את ההבדל. מנגד אין להתעלם מכך שאף שהמונח הגנאלוגי מַעַדּ עדיין אינו מוצב כנגד הדרום־ערבים כיחידה מנוגדת בחדות של התקופה המאוחרת, אלא מציין מושג כללי ורחב בהרבה, משוררים קדומים המבקשים למצות את מושג הערביות מזכירים לצד מַעַדּ, ממש כמו Nonnosus המצוטט רבות בשאלה זו, שמות שבטים כגון טַיִ וּ־כִּנְדָה הנחשבים דרום־ערביים.

מטרד של ממש לכל הנזקקים למסורת השירה הערבית הקדומה בבחינת יחסים אלה הוא שההכרעה בשאלת אמיתותם של הקטעים הנדונים — מלבד נתונים שאופיים האפוקריפי גלוי מטעמים פנימיים — תלויה לעיתים רק ברושם הסובייקטיבי שהשירים מותירים במתבונן.

|I · 91| חשד, חשד רב, נדרש תמיד; ואם הדבר נכון לשירים שנמסרו, קל וחומר לסיפורים שמסרו לנו פילולוגים וחוקרי עתיקות מן המאות השנייה–השלישית, שלעיתים קרובות עיצבו את תנאי החברה האלילית בדמות היחסים המאוחרים. עד כמה הרחיקו לכת בעניין הנדון מראה, למשל, ידיעת אַבּוּ עֻבַּיְדָה על הלוחם האלילי סָלָיְכּ בֶּן סָלַבָּה, שלפי דבריו מעולם לא תקף במסעות השוד שלו שבטים מ־מֶצַ'ר אלא רק שבטים תימניים.

גם אם נניח שכל עקבות התודעה להבדל הגזעי בין הצפון לדרום לפני האסלאם הן מסורת אותנטית ללא ספק, אין הן מוכיחות ששנאת הגזע המאוחרת בין מי שכינו עצמם צפון־ערבים ובין מי שכינו עצמם דרום־ערבים חוזרת לתקופה קדומה זו. שהרי אין בימי קדם זכר להכללה המאוחרת שלפיה השבטים שיוחסו למוצא דרום־ערבי, ושאנו מוצאים מאז העת העתיקה יושבים בצפון ערב, היו יחידה מול כל האחרים; אדרבה, יש סימנים ששבטים שאופיים הדרום־ערבי נלמד אחר כך בוודאות אקסיומטית התערבבו בלי היסוס בשבטים הקרויים צפון־ערביים. גם חיי השבטים הפנימיים מראים שהניגוד הגזעי שרר אולי רק בין הצפוניים והדרומיים (השבאיים) במובן הגאוגרפי, אך לא ביחסי שבטי הצפון עם ערבים שמאוחר יותר נקבע, בצדק או שלא בצדק, שאבותיהם היגרו מן הדרום. בסכסוכי היום־יום בין השבטים אין לשיקול הצפון והדרום כל תפקיד בבריתות ובמלחמות. הדוגמאות רבות מאוד; נסתפק באחת המייצגת קבוצה גדולה של עובדות.

|I · 92| משפחת גַ'דִילַה משבט טַיִּ, הנחשבת בגנאלוגיה המאוחרת דרום־ערבית, עומדת ביחסי חִלְף עם בַּנוּ שַׁיְבַּאן הצפון־ערביים כדי להילחם עימם יחד ב־בַּנוּ עַבְּס הצפון־ערביים. העובדה שבמאבק בני טַיִּ ובעלי בריתם נגד בַּנוּ נְזַאר מדברים בעוינות על מוצא האחרונים אינה נובעת מן הניגוד לצפון־

ערבים, אלא יש לראותה ככל סכסוך שבטי שבו האויבים נוהגים להשפיל בלי מידה את מוצא יריביהם ואת אצילותם — צפוניים או דרומיים. מכריעה גם העובדה שבקטעים הקדומים יותר של נאום הפרדה של מוחמד ודאי היה נאמר דבר על היעלמות שנאת הגזע המסוימת הזאת באסלאם, אילו אכן שררה.

הזכות לעורר לראשונה ספק בעתיקותה הגדולה של הכללת הניגוד הגזעי בין ערביי הצפון והדרום, ובכך להביא לתיקון השקפותינו על קדמות ערב, שייכת ל־Nöldeke. בדיון מזדמן במסורות דרום־ערביות הצביע על הסיבות לניצול הגנאלוגי של הבדל הגזע בידי הדרום־ערבים. Halévy הרחיק לכת עוד יותר ובסוף עבודתו על כתובות צַפַּא העביר לתחום האגדה את המסורת הערבית על הגירת שבטים דרום־ערביים לצפון. לפי דעה זו, אין כלל לדבר על מוצא דרום־ערבי של שבטים שאנו מוצאים בצפון.

אולם גם אם אי אפשר להעתיק את מקורות ניגוד הגזע לתקופה כה קדומה כפי שיוחס להם בעבר, יש להודות שהאפשרות להתפתחותו המאוחרת הייתה טמונה באופיו המובהק של הערבי האלילי. הדחפים שהתפתחו ברוח העם הערבי ביחס לתודעת השבט נזקקו רק לעילה עמוקה יותר כדי לפנות אל תחום ה־עַצַבִּיָה הצפון־ והדרום־ערבית ולהוסיף להתבטא בתוכה. כיוון חדש זה של היריבות השבטית לא הוסיף דבר חדש לאופי

|I · 93| של העם הערבי; הוא היה תוצאה טבעית שלו בהשפעת גורמים חדשים בתולדותיו. את העילה הישירה ביותר לניגוד הזה, את הדחיפה לניסוח חדש זה של גאוות השבט, סיפקה היריבות שבין האצולה המכאית, שהתפארה בהשתייכותה ל־קָרַיְש ושבעיניה היה כנראה ערך מועט להילה הדתית של ה־

אַנְצַאר, ובין ה־אַנְצַאר של אל־מדינה, שלא נחשבו שווי־מעמד גם מצד מוצאם; ביטוייה של ירידות זו ידועים מתולדות ימי נעוריו של האסלאם. קל להבין שה־אַנְצַאר חיפשו תארי זכות שיוכלו להציב כנגד שאיפות ההגמוניה של המכאים, ואין לשלול את האפשרות שכבר בחוגיהם התפתחו נבטיה של אותה רהבתנות ביחס לעברה של דרום ערב, שלאחר מכן הגיעה לפריחה שופעת כל כך בספרות, בייחוד לאחר שהגנאלוגים של המפלגות והגזעים השתלטו על התחום הזה.

סביר לצפות שירידות זו, בייחוד בתקופה הקדומה ביותר של עלייתה, באה לידי ביטוי בשירי השבח והגידוף של משוררי כל אחת מן המפלגות. למרבה הצער אין בידינו חומר מספיק כדי להציג באופן חיובי באיזו מידה אירע הדבר בימי קדם. שירי ה־אַנְצַאר נאספו, אך נראה שאוסף כזה, שוודאי היה יכול לספק חומר לשאלה הנדונה כאן, לא השתמר.

שירת ה־אַנְצַאר נשמרה לנו בשפע הגדול ביותר בשיריו של חַסַּאן בֶּן תַּ'אבִּת. עלינו להשאיר כאן ללא הכרעה את השאלה אם אותם שירים של חַסַּאן, שבהם מצביעים לשבח ה־אַנְצַאר על העבר ההיסטורי הגדול של דרום ערב ועל העוצמה והשלטון שפיתחו תושביה בימי קדם, הם אותנטיים, או שמא הם בדיות מאוחרות שיש למנותן עם אותם שפעי שירה, שחוברו לאותה מטרה ושבפירוש ל־קַצִידַה המכונה חמיירית

|I · 94| פוגשים בהם בעשרות, ושנהגו לחשלם במיוחד בסדנאותיהם של הפילולוגים והגנאלוגים. מכל מקום יש להודות שראו במשורר המזוהה יותר מכול עם ה־אַנְצַאר את הנושא המתאים לדברי השבח על עברה של דרום ערב; נסיבה זו יכולה לשמש ראיה נוספת לכך שהתהילה הדרום־ערבית כנגד

ערביי הצפון הייתה בעיקרה אינטרס של ה־אַנְצַאר. יש מקום לראות בעימות הזה בין ה־אַנְצַאר לבני קֻרַיְּשׁ את המקור שממנו זרמה, תוך התרחבות מתמדת, היריבות בין ערביי הצפון והדרום. הביטוי אַל־אַנְצַאר נעשה עם הזמן ממש כינוי גנאלוגי — דבר שמעולם לא אירע לשם אַל־מֻהַאגִ'רוּן, שניצב נגדו במקור. מאחר שלאחר הצפת אל־מדינה בבני שבטים אחרים נראה שהם התיישבו בחלקים מיוחדים של העיר וסביבותיה, היה קל להם עוד יותר לשמור על לכידותם. תחילה הוצבו מַעַדּ וֹ־מָצַ'ר — ולעיתים גם נִזַאר — כנגד הכינוי אַנְצַאר; וכך גם ב־מָפַאחַ'רַה כנגד איש ה־אַנְצַאר, עַבְּד אַ־רַחְמַאן בן חַסַּאן בְּן תַ'אבִּת, מצביעים על מעשי הגבורה של בַּנוּ תַמִים.

התחרות של השבטים כנגד ה־אַנְצַאר היא נקודת המוצא להרחבתו המאוחרת של ניגוד זה אל אותן קבוצות אשר

|95 · I| — ככל הנראה תחילה כדי להצטרף לקבוצת ה־אַנְצַאר — ראו עצמן כיוצאות מדרום ערב. הניגוד בין ערביי הצפון והדרום מושרש ביריבות בין בני קֻרַיְּשׁ ל־אַנְצַאר. התודעה והאופי של מקור זה נשארו חיים במאבק הגזעי של הערבים עוד זמן רב לאחר התלקחות הסכסוכים האלה. ברבע הראשון של המאה השלישית חי ב־בַּצְרַה המשורר הבדווי נַאהִצ' בְּן תַ'וַמַה משבט כְּלַאבּ בְּן רַבִּיעַה; נמסרה ממנו קַצִידַה שבה הוא מגן על הערביות הצפונית כנגד נציגם המשורר של הדרום־ערבים, ולבסוף מצביע על כך שהנביא והגיבורים הקדומים ביותר של האסלאם צמחו מקרב הערביות הצפונית. האדרה זו של השבטים הצפוניים הוקראה — כך מסופר — בנוכחות אחד מצאצאי ה־אַנְצַאר, והלה אמר כביכול: „הוא השתיק אותנו (בהצביעו על הנביא ועל חבריו); ישתיק אותו אלוהים.“ מכאן שעוד בזמן הוויכוח הזה, או לפחות בזמן שממנו באה הידיעה עליו, ראו בעניין הדרום־ערבי את עניינם המיוחד של ה־

אַנְצַאר; ואכן אפשר להוכיח בדוגמאות רבות שכאשר דיברו על מעלות הדרום־ערבים, ראו לנגד עיניהם בראש ובראשונה את ה־אַנְצַאר. את מאמרו המיוחס של מוחמד: „הרוח האלוהית באה אליי מתימן" פירשו כמכוון ל־אַנְצַאר.

אין ספק שגם בתקופה הקדומה ביותר להתפתחותה נשענה ירִיבות זו על טיעונים דתיים; רק מאוחר יותר נוספו הגורמים ההיסטוריים ששני הצדדים הביאו בהתפארות רהבתנית. זה עתה ראינו במה נהגו ערביי הצפון להתפאר. מצד ה־אַנְצַאר לא נרתעו מלדחות הצידה את טיעון התהילה רב־העוצמה הזה. „אנחנו ילדנו אותו (וַלַדְנַאהֻ), ובקרבנו קברו", או ביתר דיוק: „הולדנו ל־קָרַיְש את גדולָם, הולדנו את הנביא הטוב ממשפחת הַאשִם" — כך טוען חַסַאן, ככל הנראה מתוך

|96 · I| זיקה לנסיבה שמוחמד היה מצד סבתו צאצא למשפחת עַדִי בְּן אַ־נַגַ'אר מאל־מדינה (הם היו אפוא ה־חַ'אל שלו), ושבקרבה גם שהה זמן־מה בילדותו, בהיותו בן שש. כנגד אותו טיעון שקשה מאוד לדחותו בדבר מוצאו הצפון־ערבי של הנביא, שאף נוצל במִנהל להעדפת ערביי הצפון, אהבו ה־אַנְצַאר, ככל הנראה, להצביע בראש ובראשונה על כך ש„הנביא הטיף בקרב בני קָרַיְש למעלה מעשר שנים, בעודו ממתין לשווא שמא ימצא בעל ברית תמים־דעים; הוא הציע את עצמו לבאי השוק של מכה, אך לא מצא מי שיקבל אותו, ולא מי שיעשה נפשות למענו, עד שלבסוף מצא באל־מדינה עדה — עדת ה־אַנְצַאר — שעשתה את עניינו לעניינה, עד שראתה בטוב שבידידיה אויב אם היה אויבו של מוחמד." משום כך נראה שאפילו הירִיבים התקשו מאוד לסבול את הכינוי אַנְצַאר, המבטא את תואר התהילה הזה. „מהו הכינוי הזה? — כך שמים בפי עַמְר בְּן אַל־עַאץ בדברו אל מָעַאוִיַה — החזר אותם דווקא אל

ייחוסם", כלומר, אל להם להתכנות בשם הכבוד הזה, אלא להיקרא על שם מוצאם. עוד הצביעו ה־אַנְצַאר על הנביאים הכוזבים הרבים שהעמידו השבטים הצפון־ערביים, ושבו והטעימו שלא קרובי הנביא אלא חסידיו הם הראויים לכל תהילה.

האסלאם, ככל שלא היה בכוחו לבטל את היריבות השבטית העתיקה, סיפק לה חומר חדש; מעתה היה אפשר לכלול בתחרות גם את זכויותיהם של השבטים השונים בעניין המוחמדי ואת להיטותם לתמוך בו.

|I · 97| אך לא הסתפקו בתהילה יראת־שמים זו; הם אף ביקשו להיחשב לאמיצים שבכל שבטי ערב. לנוכח טיבם של האמצעים שנהגו לנקוט במאבקי המפלגות המוסלמיים, אין אנו מופתעים לראות שגם המגמה המפלגתית של ה־אַנְצַאר ביקשה לבוא לידי ביטוי בפרשנות הקוראן; יתר על כן, לא נרתעו אפילו מבדיית פסוקי קוראן כוזבים, שנועדו להעמיד את ה־אַנְצַאר באור נאה לעומת בני קֻרַיְש, ואף לעומת ה־מֻהַאגְ'רוּן.

בד בבד עם ראשיתו של המאבק הזה בין ה־אַנְצַאר לבני קֻרַיְש, שנשען על הסכסוכים הפוליטיים הפנימיים בתקופה הראשונה של הח'ליפות, החלה גם פעילותם של מסדרי שיטות היוחסין. חלק רב היה להם בהחלה ההדרגתית של מה שתבעו ה־אַנְצַאר מלכתחילה לעצמם על אותם שבטים שייחסו את מוצאם לדרום ערב. ואולם ייחוס זה עצמו אינו מבוסס על מסורות יוחסין עתיקות שעברו בירושה; בקביעתו הכריעו בתקופה הקדומה לעיתים נטיות סובייקטיביות, ואפילו רצונם של אנשים רבי־השפעה. מנקודת ראות זו הוכרעה, לפי ידיעה מאת אַבּוּ עֻבַּיְדָה, בימי יַזִיד הראשון השתייכותו של שבט גֻ'דַ'אם. כנגד אי־ודאות ושרירותיות אלו באה עבודת הגנאלוגים, על האמת

והבדיה שבה, כגורם מסדיר; אך גם היא עוררה חילוקי דעות ונתנה תוקף לנטיות ולדעות קדומות סובייקטיביות. עתה נוצר מכלול האגדות של המסורת הדרום־ערבית, שבבניינו נטלו חלק רב אנשים כגון עַבְּיד בְּן שַׂרְיַה, בימי מָעַאוִיַה הראשון, ו־יַזִיד בְּן רַבִּיעַה אִבְּן מָפַּרִּיע' (מת בשנת 69), בימי יורשו של מָעַאוִיַה. בייחוד למשורר האחרון, שייחס את אילן היוחסין שלו ל־חִמְיַר, מייחסים המבקרים הערבים את המצאת האגדות והשירים על נסיכי ה־תַּבַּע.

כדי לקבוע את ה־terminus a quo של התודעה המפותחת בדבר ההבדל העוין בין שתי הקבוצות הערביות, האמצעי הטוב ביותר הוא לברר מתי אנו פוגשים לראשונה ביטוי לתודעה כזאת אצל המפרשים הנאמנים ביותר של הלך־רוחה של החברה הערבית. אצל אַל־פַּרַזְדַק (מת בשנת 110) מופיעים

|98 · I| הכינויים השונים של שתי הקבוצות הגזעיות כשהם מוצבים זה כנגד זה, וכן הידיעה שכינויים גנאלוגיים אלה מקיפים את המושג הכולל של הערביות כולה על שני חלקיה, כדבר המונח מראש, ידוע ומוכר כבר בכל מקום. אולם בבואנו לעמוד על ההתחלות אנו מופנים לתקופה מוקדמת מעט יותר, ושם יכולים הנתונים הבאים להכריע בעבורנו. המשורר עַבְּדַאלְלַאה בְּן אַ־זְּבַּיְר (מת בשנת 60), חסיד קנאי של האומיים, מוכיח את בני מָצַ'ר על שעמדו מנגד בשלווה שעה ש־מָחְ'תַאר ציווה להרוס את ביתו של אַסְמַאא' בְּן חַ'ארְגַ'ה, שנמלט מרדיפותיו ושאנשי מפלגת עַלִי חשדו בו כי נטל חלק פעיל בהריגת אַל־חַסַיְן.

„אילו היה אַסְמַאא' מבני קַחְטַאן, כי אז היו גדודים צהובי־לחיים חושפים את ירכיהם.“

אצל עַבַּיְדַאלְלַאה בְּן קַיְס אַ־רַּכַּיַאת, איש מפלגת בני אַ־זַּבַּיְר שמת בשנת 70, מציין, כמדומה, הביטוי מָצַ'רְי כבר את ייחודו הגנאלוגי של הערבי הצפוני בניגוד לקבוצה אחרת; ואף אצל אַל־אַעְשַׁא, בן השבט הדרום־ערבי הַמַדַאן (מת בשנת 85), אנו מזהים כבר את חדירתה של תודעת הייחוד הזאת. מאותה תקופה כבר שמענו לעיל (עמ' 82) גם קול של משורר המשתייך לקבוצת התבטאויות זו.

עקבות אלה מראים לנו כי המחצית השנייה של המאה הראשונה היא התקופה שממנה אפשר לתארך את חדירת האנטגוניזם בין ערביי הצפון והדרום לתודעתה של החברה הערבית.

.VI

אנטגוניזם זה, שבא לידי ביטוי מריר והולך בייחוד גם בספרות, היה עשוי

|I · 99| לעורר את מורת־רוחם של החוגים התאולוגיים, שראו ביסודותיו פגיעה חמורה בעקרון השוויון שהעמידה תורת האסלאם. עם הזמן הרחיקו ערביי הצפון לכת עד כדי הטענה שאפילו הגזע היהודי או מַוַאלִי זרים עדיפים על הדרום־ערבים. שהשקפה כזאת לא הייתה טענה תאורטית גרידא אלא אף התממשה בחיי המעשה, אנו למדים מידיעה הנוגעת לאמצע המאה השנייה, שלפיה בני קַרַיְש לא רצו כלל להכיר בבני אַזְד (דרום־ערבים) שישבו ב־עֻמַאן כבערבים. כדי לעקור עתה מן השורש את המאבק הגזעי, שהתאוריות של הגנאלוגים — שגם שיטתם צמחה מזרעי היריבות בין בני קַרַיְש ל־אַנְצַאר — לא יכלו אלא ללבותו, הובאו אמרות של הנביא שנועדו לפעול כנגד התאוריות הגנאלוגיות. באמרות האלה מיוחס לערביי הצפון והדרום מוצא משותף; שתי

הקבוצות העוינות נפגשות ב־אִסְמַאעִיל כאביהן הקדמון המשותף. גנאלוגים חדורי רוח תאולוגית מטפחים מגמה זו ומבקשים להעמיק את יסודותיה ולקרבה אל הסבירות באמצעות הרמוניזציה; הם מלמדים כי קַחְטַאן היה בנו של אִסְמַאעִיל, דרך קלה, כמובן, להתיר את הקשר הגורדי. בדרך ביניים הולכים אותם תאולוגים שאמנם מכנים את כל הערבים בַּנוּ אִסְמַאעִיל, אך מוציאים מן הכלל קבוצות אחדות, ובהן גם את תַ'קִיף ואת הערבים של חַצְ'רַמָוֹת. בהוצאתם של בני תַ'קִיף מן הכלל היה בוודאי חלק לזיכרון הבלתי־נמחה של זוועות חַגַּ'אג' בְּן יוּסְף. אותו שיקול הוליד גם מספר רב של אמרות מפי מוחמד ו־עַלִי, שכוונו — בניגוד לאותם גנאלוגים המייחסים את תַ'קִיף בדרך סדורה ל־נִזַאר — נגד שבטו של העריץ; את אילן יוחסיו קשרו

|100 · I| ל־אַבּוּ רְעַ'אל, וכך ביקשו להשפילו. הוא עצמו לא נחשב צאצא של אִסְמַאעִיל, אבי הערבים, אלא בן־זרעם של בני תַ'מוּד הרשעים. באותה רוח הפיצו התאולוגים את הידיעה כי הנביא הגוסס הביע את סלידתו משלושה שבטים ערביים: בַּנוּ תַ'קִיף, בַּנוּ חַנִיפַה ו־בַּנוּ אֻמַיַּה. עצם אזכורם של האחרונים חושף את מגמתה האנטי־אומיית של מסורת זו, שנרקמה בוודאי בחוגים אוהדי העבאסים כדי להשפיל את השושלת היריבה. ול־אִבְּן עֻמַר מייחסים את האמרה הבאה מפי הנביא: „בשבט תַ'קִיף יקום ביום מן הימים שקרן ומשחית (מַבִּיד).“ השקרן הוא אַל־מֻחְ'תַאר בְּן אַבִּי עֻבַּיְד, והמשחית הוא אַל־חַגַּ'אג' בְּן יוּסְף. על כך שבתקופה שקדמה לעבאסים חשבו אחרת על שבט תַ'קִיף מעידה העובדה ש־אַל־פַּרַזְדַק, שלא היה דווקא ידידותי ל־חַגַּ'אג', רואה בהשתייכות ל־תַ'קִיף דבר הראוי להתפאר בו.

פרק שלישי: עַרַב ו־עַגַ'ם

ʿArab und ʿAǵam.

I. |I · 101|

אנו באים כאן לתחום אחר, שבו נותרה במשך זמן רב התורה המוחמדנית בדבר שוויונם של כל בני האדם באסלאם אות מתה, שלא הייתה לאמת בתודעתו של הערבי, ואף התנהגותם היום־יומית של הערבים בחיי המעשה התכחשה לה. לעיל הובאו אמרות מסורתיות, ובמהלך דיוננו עוד נפגוש אחרות, המלמדות דבר נוסף מעבר לביטול ההבדלים השבטיים בתוך הערביות: שוויון הערבים והלא־ערבים המוסלמים באסלאם. עצם הצורך שהתעורר לייחס אמרות כאלה למוחמד ולבעלי הסמכות הקדומים ביותר באסלאם מוכיח עד כמה מעט כובדו בחיי היום־יום העקרונות שהובעו בהן; אמרות אלה נועדו לרסן את גאוותם ואת יהירותם הגזעית הגוברות של הערבים גם בתחום זה. הן בודו הן בידי תאולוגים אדוקים, שביקשו להשליט את מסקנות דבר הקוראן בכל תחומי החיים, הן בידי לא־ערבים, שלא הונעו בידי מטרות תאולוגיות אלא ביקשו, לטובתם שלהם, להגביל את התנשאות כובשיהם באמצעות הסתמכות על הסמכות העליונה. ולא היה קשה ללא־ערבים לתרום בדרך זו להעשרתה של הספרות הקדושה. הרי נראה מיד איזה מעמד מכריע תפסו כבר בשלב מוקדם מאוד בחיי הרוח של האסלאם. כבר במבט ראשון אפשר לזהות לאיזה משני החוגים האלה חבה כל אמרה כזאת את מוצאה. דוגמה קולעת היא המשפט האחרון בדרשת הפרדה של מוחמד (עמ' 72, הערה 2), שהמוסלמים החדשים הוסיפו כדי לתעד שהנביא תובע לא

רק את שוויונם של כל הערבים המוסלמים, אלא גם את שוויון הלא־ערבים עם הערבים.

|I · 102| פרטים אחדים בביוגרפיה של הנביא ובמסורת המוסלמית הקדומה משרתים רעיון זה, ובה בעת נאבקים בתפיסה הערבית בדבר נחיתותם של העמים הלא־ערביים. כך, למשל, מספר חכם המסורות אַ־זֻהְרִי, שכאשר בַּאדַ'אן, נציבו של מלך פרס בדרום ערב, שמע על מות המלך הפרסי — שמת באותו יום שמוחמד חזה מראש כי יהיה יום מותו — ושלח אל הנביא משלחת פרסית להביע הכנעה, הבטיח לה הנביא שוויון מלא עם בני משפחת הנביא.

יש להניח שהנתונים התאולוגיים שאליהם התייחסנו כאן נוצרו מתוך צורך של ההתנגדות הדתית לדעות מושרשות שרווחו בקרב הערבים. אמנם אי־אפשר לכנות עתיקה מאוד את תודעתם המפותחת בבירור של הערבים בדבר נחיתותן של אומות עצמאיות אחרות; לפחות אין ידועה לנו שום התבטאות של משורר קדום המבטאת השקפה כזאת. כאשר משוררים אלה מזכירים אומות לא־ערביות, אין הדבר נעשה באותו אופן משפיל שבו הייתה השקפה כזאת מתגלה בלי ספק, אילו שלטה בנפש הערבי תודעת נחיתותם של הגזעים הזרים. המגע של הערבי הקדום עם הפרסים והיוונים ויחסיו הפוליטיים עמם לא היו עשויים לעורר תחושת זלזול; אדרבה, הם היו עשויים להביא את הערבי להכיר כי הוא ניצב הרחק מתחת לעמים אלה. כאשר נזכרים הפרסים, הכינויים המשמשים באותו הקשר מתייחסים על פי רוב רק לעניינים חיצוניים, כגון סגנון לבושם הזר לעינו של הערבי או כיסוי ראשם, או קומתם התמירה. נדני החרבות והשריונות הפרסיים נזכרים בשירה הערבית ומכונים במילת שאילה פרסית (מֻסַהַּד). הבזק הברק בלילה אפל מושווה לזוהר

|I · 103| שמפיצות מנורותיהם של הפרסים; במקומות אחרים משמשת לאותה השוואה גם מנורתו הקטנה של הנזיר הנוצרי (רַאהְבּ). אופיו של הזר אינו מתואר בדרך של גנאי. אמנם הכינוי „ברברים מגמגמים", שניתן להם בשל לשונותיהם, ודאי אינו מכוון לכבדם; וגם בעובדה שנישואיה של ערבייה לפרסי נחשבים לזיווג בלתי־הולם יש לראות יסוד מכין לאנטגוניזם נגד הגזע הפרסי שהתפתח בסוף תקופת האלילות. אמנם אנו מוצאים גם — אם אפשר לתת אמון במקורנו בעניין זה — את הידיעה שמקצת בַּנוּ עִגְ'ל קשרו קשרים הדוקים כל כך עם מתיישבים פרסים שהיגרו מ־אִצְטַחְ'ר ל־בַּחְרַיְן, עד שבמרוצת הזמן נטמעו עד מהרה בפרסים. אולם קשר כזה לא היה אפשרי עוד בתקופת האנטגוניזם שהתעורר.

האיבה לגזע הפרסי, שהייתה קיימת ללא ספק בראשית התקופה המוסלמית, קיבלה תנופה עזה מהתקוממותו האמיצה של חלק ניכר מן הערביות המרכזית נגד דיכוי הפרסים, שהפעילו לחץ מבזה על הערבים באמצעות מדינת החסות של חִירַה, ומן המאבק ההרואי בממלכת פרס והניצחון עליה בקרב ד'וּ־קַאר (611 לספירה), אחד משלושת המאורעות הצבאיים הזכורים ביותר של הערביות הקדם־אסלאמית. אף המציאו

|I · 104| אמרה מפי הנביא שבה מוצג יום הקרב הזה כמפנה מכריע ביחסי הערביות עם הפרסים; והאגדה העממית, שעיטרה את מאורעותיו בנפלאות, שמרה עד לתקופות מאוחרות על תודעת חשיבותו של היום הזה וראתה בו הטרמה לניצחון האסלאם על הפרסיות. הלך הרוח שהתפשט עתה בקרב הערבים ניזון במידה רבה גם ממלחמות האסלאם הבאות נגד הפרסים. הזלזול באומה הזרה גבר עתה בשל העליונות שרכשו השבטים הערביים על המדינה שבעבר ריסנה אותם. אם אפילו ערבי שהובס בקרב — ובייחוד מי שנפל בשבי

— נראה בעיניהם כעומד נמוך יותר בסולם הלאומי, על אחת כמה וכמה העם הזר לאחר תבוסתו המדינית, על מוסדותיו הזרים ועל מוסדות המשפחה שלו, המנוגדים לחלוטין למנהגים הערביים שעליהם מיוסדת בעיני הערבי כל תהילה.

השנאה הלאומית שפרצה זמן קצר לפני האסלאם התחזקה אפוא במידה ניכרת בשל התנאים והיחסים שהתגלו באסלאם.

.II

תהיה זו חזרה מיותרת, לאחר התיאור המפורט שהקדיש Alfred v. Kremer ליחסים ההדדיים בין שכבותיו השונות של העם המוסלמי לאחר כיבוש המחוזות הזרים — א) ערבים טהורי־מוצא; ב) לא־ערבים; ג) בני חסות (מַוַאלִי, יחיד מַוְלַא) — לשוב ולדון בתנאים שאותו מחבר הבהיר באופן ממצה. ואולם כדי למצוא את נקודות המוצא לנושאי הסעיפים הבאים, עלינו לחזור בקצרה על דברים שכבר זכו לטיפול מספק בדיוניו, ובהזדמנות זו נוסיף באמצעות נתונים יחידים לחומר שבו תרם תרומה יוצאת מן הכלל להבהרת הנושא.

הביטוי מַוְלַא מציין בצורתו המפותחת האחרונה אנשים שמוצאם במשפחות זרות, ואשר אבותיהם — או אף הם עצמם — אם כעבדים משוחררים ואם כזרים בני־חורין, התקבלו עם קבלת האסלאם לאיגודו של שבט ערבי

|I · 105| והסתפחו אליו. ביטוי זה, כמו מונחים טכניים רבים אחרים של תורת המשפט והתורה החברתית, עבר תולדות התפתחות משלו לפני שהתגבש במשמעות המיוחדת לו בתחום העומד עתה לדיוננו. בימי קדם ציין מַוְלַא קרוב

משפחה סתם, בלי לייחס משקל מבחין לאופן ההשתייכות לשבט. אך נראה שכבר בשלב מוקדם הבחינו בין מַוְלַא־לְוַלַאדַה, הקרוב מלידה, כלומר קרוב הדם האמיתי, לבין מַוְלַא־לְיַמִין, כלומר מי שנעשה קרוב באמצעות שבועה, או במילים אחרות בעל ברית מכוח שבועה, ה־חַלִיף (ראו לעיל עמ' 63), שנשבע אמונים לשבט בסקרמנט של שבועה, קַסַאמַה (השוו Robertson-Smith, עמ' 149). ההנגדה בין הסוגים השונים האלה של קרבת השבט מתבטאת בחדות כאשר מבחינים בין ה־מַוְלַא, מי שסופח לשבט באמצעות השתייכות, לבין ה־צַמִים, כלומר בן השבט המקורי וטהור־המוצא, או לבין ה־צַרִיח (באותה משמעות). בתקופה קדומה זו המילה מַוְלַא עדיין אינה מציינת במיוחד בני חסות לא־ערבים של שבט ערבי. כאשר מבקשים להזכיר את ה־מַוַאלִי במובן הגרוע ביותר, מדברים עליהם כעל „זנבות" (דַ'נַבַּאת) ו„סנפירים" (זַעַאנְפַה), או „מסתננים" — דַחְיִ'לָן, יחיד —, שאין מייחסים להם אומץ

|I · 106| ורגשי כבוד כמו לבן השבט האמיתי, הנלחם על כבוד שבטו ועל תהילתו; ואף נוטים לחשוד בהם, כמי שהיו זרים לשבט מלכתחילה, בבגידה בחובות השבט המקודשות ביותר. תוספת כזאת למספרם (עַדַד) של שבטים חלשים אמנם לא הייתה בלתי־רצויה, אך היכולת להסתדר בלי יסודות כאלה נחשבה לדבר הראוי במיוחד לתהילה.

התנאים החברתיים שהשתנו בעקבות ניצחונות האסלאם חייבו הגדרה וסיווג מדויקים עוד יותר של מושג ה־מַוְלַא. מן המלחמות הובאו שבויים זרים; לימים שוחררו, סופחו כ־מַוַאלִי לשבטו של אדונם הקודם והשלימו את מצבת האומה הערבית. הללו לא היו בני חסות מכוח שבועה. ההתייחסות התאורטית הקדומה ביותר לסוג זה של מַוַאלִי — שגם יחסו אל השבט שבניו היו בעבר אדוניו מצא לו מקום בספרות המסורתית הקדומה — לצד שתי הקבוצות

שנזכרו לעיל, נמצאת בצו המיוחס ל־עֲמַר השני אל אחד ממושלי מחוזותיו, אך חובר ככל הנראה בתקופה מאוחרת יותר. בצו זה נאמר *שיש* שלושה סוגי מַוָאלִי: 1. מַוְלַא רַחְמָן, כלומר קרוב הדם (= m. אַל־וְלַאדָה); 2. m. עַתַאקָה, כלומר העבד המשוחרר, הנעשה בעצם מעשה השחרור לבן חסותו של אדונו הקודם; 3. m. אַל־עַקְד, כנראה ערבי בן־חורין הנעשה באמצעות פעולה משפטית מיוחדת לבן שבט שאין הוא משתייך אליו מלידה ואף לא השתייך אליו בעבר כעבד (= m. אַל־יַמִין). במסמך שממנו אני שואב כאן נקשרים אל שלושת סוגי יחס ה־מַוְלַא האלה הבדלים בדיני הירושה; אך ככל הנראה נודעה להם, כמו לדברים רבים במוסדות המוסלמיים, משמעות תאורטית בלבד, מפני שנוהג החיים העניק תוקף לכללים שונים לחלוטין. החלוקה המשולשת של מעמד ה־מַוְלַא המופיעה כאן הייתה צורך של התנאים שבהם נוצרה. היא אמנם מתחשבת בשימוש הלשוני הקדום בכך שהיא מכנה גם את הערבי בן השבט מַוְלַא, אך בקטגוריה השנייה שלה מצוי גרעין השימוש החדש במילה.

כיבושי האסלאם רחבי־ההיקף בקרב בני גזעים זרים ולא־ערביים עוררו צורך לטבוע כינוי מיוחד ללא־ערבים כאלה, שלאחר כיבוש מולדתם התאסלמו, השתחררו ממעמד של שבויי מלחמה ועבדים, וסופחו למשפחה ערבית טהורת־מוצא באמצעות השתייכות

|I · 107| רשמית. לשם כך השתמשו במילה העתיקה מַוְלַא, שנעשתה עתה במיוחד להיפוכו של הערבי בן השבט. כדי לציין את כלל אוכלוסייתו של שבט ערבי אומרים, למשל, על שבט בַּאהְלַה: עַרְבָּהַא וַמַוַאלִיהַא, כלומר הערבים המקוריים שבו והזרים המסופחים לשבט — מַוַאלִי.

משפט המנהג הקדום של הערבים השווה לחלוטין את מי שסופח לשבט לבני השבט בכל הנוגע לזכויותיהם ולחובותיהם של בני השבט. נראה שרק בתחומים מעטים קבעו חריג. באל־מדינה, למשל, נראה שכופר הדם (דִיַה) על מי שרק סופח לשבט היה מחצית בלבד מן הסכום שנדרש על הריגת בן שבט אמיתי. אך תופעה זו מתבארת בעובדה שהשבטים לא שמרו על שיעור קבוע בדרישות כופר הדם שלהם, אלא העריכו את ערכם שלהם מבחינה זו באופנים שונים. ככלל דבקו בשוויון בין ה־מַוְלַא לבן השבט. בעניין זה היו תקפים עקרונות כגון אלה: אַל־וַלַאא' לְחְמַה כַּ־לְחְמַת אַ־נַסַבּ, או אַל־וַלַאא' נַסַבּ תַ'אבִּת, כלומר „יחס החסות מייסד קרבה קבועה", ואף „קרבת דם כזו המיוסדת על מוצא משותף"; „מַוְלַא־לְקַוְם מִנְהֶם" או מִן אַנְפֻסְהֶם, כלומר „יש לראות את ה־מַוְלַא של שבט ממש כאחד מבניו המקוריים." ברוח זו, כאשר שואלים מַוְלַא של שבט קְרֵיְש להשתייכותו, אין הוא מכנה את עצמו מַוְלַא אלא אומר שהוא מבני קְרֵיְש. נראה שהחילו עיקרון זה גם על קשרי החוץ של השבט; כך,

|I · 108| למשל, ה־מַוְלַא של משפחה המקיימת יחס חִלְף עם שבט זר נעשה ל־חַלִיף של אותו שבט.

אילו החילו עקרונות דמוקרטיים אלה כלשונם על ה־מַוַאלִי מן הסוג החדש, היה מעמדו של היסוד החדש הזה בתוך האסלאם מוסדר באחת בהתאם לתורת השוויון של הדת המוחמדנית. שליטים יחידים המסורים לדת אכן הבינו את היחס החדש ברוח זו. אך תפיסה דמוקרטית זו של מעמד הזרים שזה מקרוב צורפו לעומת הערביות לא נקלטה כראוי במחשבתם של הערבים, שהיו חדורים במסורותיהם האריסטוקרטיות. מלבד הלך רוח אריסטוקרטי זה תרמו גם הקנאה והצרות־עין רבות לכך שבני המשפחות הערביות הקדומות

לא רצו להעניק לזרים הכרה ממשית בשוויונם. את הערבים הגאים והרהבתנים מילאה צער רב במיוחד העובדה שדווקא הזרים, שהצטרפו לאיגוד האסלאם וסופחו לגוף העם הערבי, לא רק רכשו עושר רב, אלא בזכות כישוריהם הרוחניים המגוונים השתלטו עד מהרה על ההשפעה הרבה ביותר בחברה גם בתחומים החומריים. על ה־מַוְלָא מֻסְלִם בְּן יַסַאר (מת בשנת 100) מסופר שאיש בזמנו לא זכה להערכה רבה ממנו. גם בתחום הרוח יכלו לרכוש לעצמם את ההנהגה באמצעות קידום המדעים הערביים והמוסלמיים הייחודיים, שבהם עסקו בלהיטות, בשקדנות ובהצלחה רבות יותר מן העם הערבי הנבחר, שכישרונו היה חד־צדדי. אמנם גם המשפחות האצילות העתיקות, שצאצאיהן נודעו בתקופה המוסלמית כ־דְהָקַאנִים, הציבו כנגד גאוות הגזע הערבית גאוות אבות שפגעה בחברה הערבית. לפחות לכך מרמז משפט מסורתי אפוקריפי, שנראה כי הומצא מתוך התבוננות בתנאים האלה: „שישה מיני בני אדם באים לגיהינום בלי שיידרשו תחילה לתת דין וחשבון:

|I · 109| „בעלי השררה בגלל עוולם, הערבים בגלל קנאותם הגזעית (עַצַבִּיָה), ה־דְהָקַאנִים בגלל יהירותם (אַ־דַהַאקִין בִּל־כִּבַּר), הסוחרים בגלל שקרנותם, המלומדים בגלל קנאתם והעשירים בגלל קמצנותם.“

מן המעמדות הנמוכים ביותר בחיים הצליחו הפרסים רבי־התושייה, באמצעות ניצול מיומן של הנסיבות, לטפס אל המשרות הרמות ביותר בממלכה העבאסית.

הביוגרפיה של הווזיר האחרון של אַל־מַאְמוּן יכולה לשמש דגם לדרך שבה ידעו פרסים שאפתנים אלה להשיג בזכות מיומנותם העדיפה את משרות המנהל. דוגמאות כאלה היו רבות גם בתקופות קדומות יותר. ואולם הזרים

אינם עומדים תמיד בראש רק במנהל; גם במדעי הדת המובהקים אנו מוצאים אותם — כפי שכבר הודגש לעיל — בשורות הראשונות ממש. „כמעט נדמה", אומר Kremer, „שעיונים מדעיים אלה (קריאת הקוראן, פרשנות, חכמת המסורות ותורת המשפט) טופחו בשתי המאות הראשונות בעיקר בידי בני חסות", ואילו הערבים עצמם נמשכו יותר להכרת שירתם העתיקה, לפיתוחה ולחיקויה; אך נוסיף שגם בתחום זה הקדימו אותם לא פעם הזרים, שמלומדיהם קידמו במידה לא מבוטלת את התחום הזה של הרוח הערבית והנגישוהו באמת באמצעות מחקרים בתולדות הספרות ובהיסטוריה על הערביות הקדומה, באמצעות ביקורת מעמיקה של המסורת וכיוצא באלה. מיותר יהיה למנות כאן את השמות הרבים שעצם צלילם מוכיח מה חייבות הדקדוקנות והלקסיקולוגיה הערביות ללא־ערבים; ואף שאיננו מבקשים לקבל בניסוחה המוחלט את טענתו של Paul de Lagarde, כי „מבין המוסלמים שהשיגו דבר־מה במדע לא היה אף שמי אחד", אפשר לכל הפחות לומר שהיסוד הערבי, הן במדעי הדת המובהקים הן במחקרים המכוונים להכרת הלשון הערבית, נותר הרחק מאחורי

|I · 110| הלא־ערבים. והערבים עצמם אשמים בכך במידה רבה. הם הביטו בבוז ריבוני על תחומי העיון שהלא־ערבים אימצו בלהיטות, וסברו שזוטות כאלה אינן יאות לאדם המסוגל להתפאר באבות גאים כל כך, אלא מתאימות ל־Παιδαγωγός המבקש לכסות באיפור כזה את ייחוסו האפל. „אין זה יאה לבן קָרַיְשׁ" — כך אומר ערבי טהור־מוצא פשוטו כמשמעו — „שיעמיק בידע אחר מלבד ידיעת המסורות הקדומות (על הערביות), ולכל היותר גם בדרך למתוח קשת ולהסתער על האויב." כאשר הבחין פעם בן קָרַיְשׁ בילד ערבי הלומד את ספר הדקדוק של סִיבַּוַיְהִי, לא יכול להימנע מן הקריאה: „בוז לכם;

זה מדעם של מלמדי התינוקות וגאוותם של הקבצנים"; שכן לעגו לאדם שהוא מדקדק, בקי במשקל השירה, חשבן ומומחה לדיני הירושה — לתחום האחרון אין מנוס מן החשבון — ובכל המדעים האלה מלמד ילדים קטנים תמורת שישים דירהם, אף שלמרבה הצער אין נאמר לאיזה פרק זמן.

הרי גם לפני האסלאם היו ברובם נוצרים ויהודים מלמדיהם של הערבים, ורק אצלם למדו הללו קרוא וכתוב; ואכן באל־מדינה, שבה סיפקו היהודים את המלמדים, טיפחו את הכתיבה יותר מאשר בחלקיה האליליים הטהורים של חצי האי. העדרו המוחלט אצל עובדי האלילים של מגע עם כתבי דת העמיד את היהודים והנוצרים בעמדה טובה יותר לעסוק בידיעות אלה מן הערבים חסרי הספרים, שבקרבם אמנות הכתיבה אמנם לא הייתה בלתי־ידועה, אך בכל זאת עסקו בה רק יחידי סגולה,

|I · 111| ובראשם משוררים משכילים, ובייחוד אלה שהמגע עם חִירַה ועם חצר הע'סאנים היה בו כדי לקדם אצלם אמנות זו. המגע עם פרסים ויוונים השריש שם דרגת תרבות שעלתה במידה רבה על רמת ההשכלה הערבית הרגילה, והיא נעשתה כנראה מקור ההשכלה שרכשו להם ערבים בני תרבות יחידי סגולה. חלק גדול מן המינוח הקשור באמנות הכתיבה כולל אף הוא מילות שאילה, כפי שאפשר לראות עתה מהוכחותיו של Fraenkel. מ־חִירַה שולח המשורר לַקִיט את ברכתו הכתובה (פִּי צַחִיפַתִן) למולדתו; תנאי השלום בין בַּכְּר ל־תַעְ'לְבּ הועלו על הכתב, אך ככל הנראה בידי פקידי מלך חִירַה, שבחסותו נכרת השלום; בהקשר זה ראויה לציון מילת השאילה מַהַארְק (יחיד מַהְרַק), המשמשת בידיעה הנוגעת לכך. על נדירותם של סופרים מעידה העובדה שמשורר קדום מתאר חכם שהוא מצטט אמרה מפיו בתור האיש „המכתיב את הכתב על קלף, שעליו רושם אותו הסופר." מן העובדה

שבכתיבת הקוראן עדיין השתמשו בחומרי כתיבה פרימיטיביים אפשר לקבל מושג עד כמה בלתי־מפותחת הייתה מלאכת הכתיבה גם בפי היודעים אותה באותה עת ב־חְגַ'אז; ועד כמה מעטים היו מן הסתם באותה תקופה עולה מן הידיעה ששבויי המלחמה בקרב בַּדְר יכלו לפדות את עצמם באמצעות הוראת הכתיבה במקום כופר. מעטים מאוד היו המטפחים

|I · 112| ידיעות כאלה בקרב הערבים שלא הושפעו ממגע ומהשפעות זרים, כלומר בקרב הערבים הבלתי־מסולפים כביכול, ובייחוד בקרב הבדווים, המבזים את אמנות הקריאה והכתיבה עד היום ממש כפי שבזו לה בימי המשורר דְ'ו־לְרֻמַּה, שנאלץ כל ימיו לשמור בסוד את ידיעתו לכתוב. „שמור זאת בסוד", אמר לאדם שבפניו הסגיר את עצמו בחוסר זהירות, „כי אצלנו הדבר נחשב לחרפה (פַּאִנַּהֻ עִנְדַנָא עַיְבּ)."

לאחר תקדימים אלה קל לנו להבין שהערבי האמיתי, גם בדרגת התרבות שיצרו תוצאותיו הישירות של האסלאם, מסר את המדעים הגבוהים שעורר הצורך אשר הולידה הדת החדשה לזרים, ל־עַגַ'ם שזה מקרוב צורפו — כפי שכינה אותם — והעדיף שחיי רוחו יתמצו באידאל העתיק של הערבי ה„מושלם". אין פירוש הדבר שהערבים הסתגרו לחלוטין מפני טיפוח המדע. תולדות המלומדים של האסלאם מצביעות על לא מעט ערבים אמיתיים שלא תפסו מקום אחרון בטיפוח מדעי האסלאם; כך, למשל, אַל־מָאזִ'ג' משבט הבדווים סַדוּס (מת בשנת 195), שתיאר את דרכו המלומדת כך: „באתי מן המדבר ולא ידעתי דבר מכללי הלשון הערבית; ידיעתי הייתה אינסטינקט גרידא, ואת הכללים למדתי לראשונה בבית מדרשו של אַבּוּ זַיְד אַל־אַנְצַארִי אַל־בַּצְרִי." אחר כך יצא אותו אדם למסעות ארוכים עד מַרְו ו־נִיסַאבּוּר, שם

הפיץ ידע רב, שאף העלה על הכתב בחיבורים. אך הערבי נדרש לשנות את כל טבעו הטבעי ולטבול ביסוד ההשכלה הזרה אם ביקש בדרך זו

|I · 113| לעצב את עצמו מחדש כאיש המדעים התאורטיים. רק מיעוט קטן הצליח בכך, ובתחום הרוח הקדימו אותו בקלות הזרים שזה מקרוב נרכשו, שנדרשו רק להחיל את דחף ההשכלה המוּלד שלהם על התנאים שיצר הכיבוש.

ואכן אחד הפרקים המאלפים ביותר בתולדות תרבות האסלאם הוא המעקב אחר ההתקדמות המתמדת של מעמד ה־מַוַאלִי בחיי הרוח של האסלאם. אילו יכולנו לתת אמון בידיעותיהם של ההיסטוריונים הערבים, הייתה השתתפות הפרסים בהשכלה הערבית מגיעה עד לתקופה הקדם־מוחמדנית. קודמו של אותו בַּאדַאן, הנציב בתימן שהזכרנו לעיל כבן זמנו של מוחמד, היה חַ'דַ'חַ'סְרַה, בנו ויורשו של הנציב מַרְוַאן. חַ'דַ'חַ'סְרַה זה התערב כביכול לחלוטין בתימן, דקלם שירים ערביים וחינך את עצמו בדרך הערבית; התערבות זו שלו („תַעַרַבַּהַ", אומר מקורנו) הייתה הסיבה להחזרתו. בין חכמי הדת המוסלמים נזכרים גם אנשים ממוצא פרסי שאבותיהם לא באו במגע עם ההוויה הערבית רק באמצעות האסלאם, אלא השתייכו לאותם גדודים פרסיים שהגיעו לארצות ערב בפיקוד סַיְף בְּן דְ'י יַזַן. באסלאם זינקו במהירות התערבותם של היסודות הלא־ערביים והשתתפותם בחיי המלומדים של החברה המוסלמית, במידה שלא יימצאו לה דוגמאות רבות בתולדות תרבות האנושות. לקראת סוף המאה הראשונה אנו מוצאים באל־מדינה מדקדק בשם בַּשְׁכַּסְת, שם שצלילו פרסי לחלוטין. מדקדק זה, שעסק בהוראת מדעו, נמנה עם המשתתפים הבולטים במרד החֻ'ארג'י של אַבּוּ חַמְזַה; בשל השתתפותו זו הרגו אותו נאמניו

של מַרְוָאן, שאיתרו אותו. שורה שלמה של המוסלמים המפורסמים ביותר מוצאה בשבויים פרסים. סבו של אַבּוּ אִסְחַאק,

|I · 114| שחיבורו על חיי הנביא הוא מקור עיקרי לתולדות ילדותו של האסלאם, היה השבוי יַאסַאר; כמו כן היה אביו של אַבּוּ מוּסַא בִּן נָצִיר, שעלה לגדולה באנדלוסיה, שבוי, ואבותיהם וסביהם של אנשים רבים אחרים שהצטיינו במדיניות, במדע ובספרות היו פרסים וטורקים שנפלו בשבי, סופחו לשבט ערבי ובאמצעות ה־נִסְבָּה הערבית לחלוטין שלהם כמעט השכיחו את מוצאם הזר. אולם גם שימור זכר מוצאם הזר אינו בלתי־אפשרי אצל מַוַאלִי ערבים כאלה, אף שאין הוא שכיח במיוחד. המשורר הערבי אַבּוּ אִסְחַאק אִבְּרַאהִים אַ־צוּלִי (מת בשנת 243) שימר בשם משפחתו זה, אַ־צוּלִי, את זכר אביו הקדמון צָל־תַּכִּן, נסיך מ־חָ'וַראסַאן שהובס בידי יַזִיד בִּן אַל־מֻהַלַּבּ ואיבד את כסאו. לאחר שהתאסלם נעשה לאחד מתומכיו הנלהבים ביותר של מי שהביסו. על החצים שירה לעבר חיילי הח'ליף כתב כביכול את המילים: „צָל קורא לכם לציית לספר האל ול־סֻנַּה של נביאו.“ מן הטורקי הזה יצא המשורר הערבי המפורסם.

צריך היה להעמיק מאוד בתולדות הספרות הערבית אילו ביקשנו להביא ולו את הדוגמאות המובהקות ביותר להשתתפות יסוד ה־עַגַ'ם בחיי המלומדים של העולם המוסלמי ולהוכיח בדוגמאות קלסיות את תפקידו בדת האסלאם. טיפול סטטיסטי בתנאים האלה היה מסתיים בכל מקרה לרעת הערבים במידה רבה. אך איננו יכולים להימנע מהמחשת השפעתו של היסוד הלא־ערבי על המדינה המוסלמית ועל המדע המוסלמי באמצעות סקירה סינכרונית של גדולי האסלאם בימי הח'ליף האומיי עַבְּד־אַל־מַלִכ. הדבר קל לנו במיוחד, שכן לשם כך עלינו רק למסור את דבריו של מחבר ערבי שהתופעה הזאת עוררה אותו

מאוד. אִבְּן אַ־צַלַאח מספר בספר מסעותיו כי אַ־זַּהְרִי, התאולוג המפורסם, הופיע פעם בחצר החליף עַבְּד אַל־מַלִכּ והציג את עצמו לפני אמיר המאמינים. השיחה הראויה לציון הבאה התנהלה כביכול בין השליט למלומד:

החליף: מניין אתה בא, אַ־זַּהְרִי? אַ־זַּהְרִי: ממכה. החליף: מי החזיק שם בשלטון על העם בזמן שהותך? אַ־זַּהְרִי: עַטַאא' בְּן רַבַּאח. החליף: האיש הזה ערבי או מַוְלַא?

|115 · I| אַ־זַּהְרִי: מַוְלַא. החליף: בזכות מה הצליח להשיג השפעה זו על בני מכה? אַ־זַּהְרִי: בזכות דתיותו וידיעתו במסורת. החליף: כך ראוי; לאנשים יראי אלוהים ומלומדים במסורת יאה להתבלט בקרב הבריות. ומי הוא הבולט עתה בין אנשי תימן? אַ־זַּהְרִי: טַאווּס בְּן כַּיְסַאן. החליף: הוא מן הערבים או מן ה־מַוַאלִי? אַ־זַּהְרִי: מן ה־מַוַאלִי. החליף: בזכות מה רכש השפעה זו? אַ־זַּהְרִי: בזכות אותן תכונות כמו עַטַאא'.

כך סקר החליף בשאלותיו את כל מחוזות האסלאם, ו־אַ־זַּהְרִי לימד אותו שבמצרים יַזִיד בְּן אַבִּי חַבִּיב, בסוריה מַכְּחוּל — בנו של שבוי מ־כַּאבֶּל, שאישה משבט הֲדַ'יְל אשר בשירותה עמד שחררה אותו — במסופוטמיה מַיְמוּן בְּן מְהְרַאן, ב־חֻ'רַאסַאן אַ־צַ'חַאכּ בְּן אַל־מֻזַאחִם, ב־בַּצְרַה אַל־חַסַן בְּן אַל־חַסַן וב־כּוּפָּה אִבְּרַאהִים אַ־נַּחַ'עִי — כולם מַוַאלִי — מחזיקים בתפקיד ההנהגה בחברה המוסלמית. כאשר הביע החליף את פליאתו על מצב זה, העתיד להביא את ה־מַוַאלִי להשתלט על הערבים ולהכניעם, אמר אַ־זַּהְרִי: „כך הדבר, אמיר המאמינים! צו האל ודתו הם המחוללים זאת; השומר אותם עולה לשלטון, והמזניח אותם נכנע.“

„לכל עם", שמים בפי הנביא כדי לבטא את דעת הקהל, „יש חילות עזר; עזרתם של בני קֶדֶשׁ (כלומר כאן הערבים בכלל) היא ה־מַוַאלִי שלהם." הנביא מבקש מ־עֲמַר להציג לפניו את בני קֶדֶשׁ, וכאשר הוא שומע שיש ביניהם גם בעלי ברית ו־מַוַאלִי הוא אומר: חֲלַפַאאֲנַא מִנַּא וַמַוַאלִינַא מִנַּא, כלומר בעלי בריתנו וה־מַוַאלִי שלנו שייכים אלינו; האם לא שמעתם שביום התחייה יראי האלוהים (יהיה מוצאם אשר יהיה) הם הקרובים אליי ביותר מביניכם? — אַל־בָּחַ'אִרִי

|I · 116| מקדיש סעיף מיוחד להיתר למנות מַוַאלִי למשרות שיפוט ומנהל. אופייני שהידיעה המובאת בו, כי גם בתקופות הקדומות ביותר של האסלאם הושוו ה־מַוַאלִי לבני קֶדֶשׁ אמיתיים ורבי־מעמד, נמסרה מפי נַאפִּע (מת בשנת 116), ה־מַוְלַא של אִבְּן עֲמַר. ידיעות כאלה נועדו להצדיק בפני הערבים את מעמד הזרים בחיי המדינה. ואת עֲמַר משיבים לטענה שמינה מַוְלַא למושל וַאדִי־לְקֻרַא במילים: הוא קורא בספר האל ויודע את החוקים. וכי לא אמר נביאכם שאלוהים מרומם באמצעות הקוראן הזה את אלה ומשפיל את אלה? כך השלימו הפייטיסטים עם התרבות היסודות הזרים.

אף מאמין אדוק לא היה מטיח באחד מחכמי האסלאם הזרים שנזכרו זה עתה שהוא ניצב, כזר, במדרגה נמוכה מן הערבי בן השבט. העובדה שכל בעלי הסמכות הזרים האלה באסלאם הכו שורש בלשון הקודש של האמונה לא פחות מצאצאו האמיתי ביותר של ישמעאל, ושהם אף תרמו למחקר המדעי של לשון זו יותר מבני הגזע שבו הייתה מושרשת, סיפקה להם עילה מוצדקת לגשר ביתר קלות על הבדלי הגזע. כמובן, גם את זאת צריך לבטא לא אחר ממוחמד עצמו: „הוי בני האדם", שמים בפי הנביא, „אכן אלוהים הוא אל

אחד, ואביהם הקדמון של כל בני האדם הוא אותו אב קדמון, והדת היא אותה דת; הלשון הערבית אינה אביו ואינה אמו של איש מכם; אין היא אלא

|I · 117| לשון. לפיכך כל המדבר ערבית הוא ערבי.“ „מי שמקבל עליו את האסלאם מבני פַּארְס, הריהו (כמו) בן קָרַיְש.“

עד כמה עמוקה הייתה כבר בתקופות הקדומות של האסלאם תחושת עובדה זו, ועד כמה השתדלו להתמודד עמה, מראה העובדה שהמציאו מסורות שבהן ייחסו למוחמד עצמו ראייה נבואית של התנאים באסלאם שנזכרו זה עתה. „ישבנו אצל הנביא“, שמים בפי אַבּוּ הֻרַיְרָה, „בשעה שזה עתה התגלתה לו הסורה אַל־גֻ'מֻעַה... בינינו היה סַלְמַאן הפרסי. הנביא הניח את ידו על סַלְמַאן ואמר: אילו הייתה האמונה מצויה בקבוצת הכוכבים כימה, אנשים מן העם הזה (הפרסים) היו משיגים אותה.“ מאוחר יותר החילו אמרה זו על המדע ושינו את נוסחה כך: „אילו נקשר המדע בקצות השמים, עם מאנשי פַּארְס היה משיגו.“ מספרים על החלום הבא של הנביא: הוא ראה כביכול שוורים שחורים ולבנים רצים אחריו; השוורים הלבנים היו רבים כל כך עד שלא היה אפשר עוד להבחין בשחורים. אַבּוּ בַּכְּר, שהנביא הגיש לו את החלום לפירוש, ביאר אותו כך: השחורים הם הערבים והלבנים הם הלא־ערבים (עַגַ'ם), שיתאסלמו אחריהם; הם ימירו את דתם בהמונים גדולים כל כך, עד שלא יהיה אפשר עוד להבחין בשחורים.

.III

שוב ראינו כאן אמרות מסורתיות הנושאות בבירור את חותם החוגים שביקשו להתגונן מפני קנאתם העוינת של הערבים המקוריים דווקא באמצעות

המצאתן והפצתן של אמרות כאלה. שכן — עלינו לשוב לכך כאן — תורת הנביא בדבר שוויון כל בני האדם, שהפייטיסטים והפרסים הרבו להפיצה, בין שהם ערביי הצפון או הדרום, ערבים או עַגַ'מִי, נפלה על אוזניים ערלות אצל נציגי הרעיונות העתיקים של הערביות האלילית.

|I · 118| בן אחותו של החליף נאלץ לסבול את לעג בני זמנו על כך שאמהות משפחתו הקדומות היו ממוצא אתיופי. ה־מַוְלַא זְיַאד אַל־אַעְגַ'ם (אמצע המאה הראשונה) שומע מפי הערבים שאינם אוהדיו דברי לעג על מוצאו האפל, ולא החמיצו את ההזדמנות ללעוג לו על גילוי העריות שיוחס לפרסים. אמנם מַוְלַא זה הכה שורש עמוק בערביות, רדף שבטים ערביים רבים ב־הֶגַ'אא' חסר רחמים והרהיב עוז להפיץ פסוקי לעג על מוצאם של שבטים ערביים טהורים. גם מן הערבים שלעגו לו לא התרחק, אלא השיב להם בסאטירה חסרת מעצורים:

„אם בגדו של איש יַשְׁכֶּר נוגע בבגדך, אסור לך לבטא את שם אלוהים לפני שתיטהר; „אם יש שבט שהחרפה יכולה להמיתו, הרי בלי ספק הייתה ממיתה את שבט יַשְׁכֶּר.“ „מתפלא אני“, הוא משיב ללעג שכוון אליו, „שאיני מכה איש עַנָזָה הלועג לי.“

אפילו דמו של ה־מַוְלַא — לפי התבטאותו של ערבי מ־בַּנוּ שַׁיְבַּאן — שונה לחלוטין מדמו של הערבי בן השבט, עד שאפשר להבחין ביניהם לאחר מותם כאשר נשפך דמם של שניהם. רק פה ושם ובאופן יוצא מן הכלל ממש אומרים נציגי הערביות, ובייחוד המשוררים, מילה טובה על ה־מַוַאלִי. אדרבה, השירה הערבית, ובייחוד שירת התקופה האומיית, מלאה חרפות ובוז כלפי מי שבעורקיהם אינו זורם דם אבות ערביים. המשורר אַל־אַחְ'טַל סבור שאין דרך

יעילה יותר לחרף ערבים שהוא מבקש להשפיל מאשר לכנותם אנשי אַזְכַּבַּאד (מקום במחוז מֵיסַאן), כלומר לשלול מהם את האופי הערבי

|I · 119| ולהפנותם לפרס; ההשתייכות אליה לא נחשבה בעיניהם מכובדת במיוחד. אופייני הדבר — ועוד בתקופה מאוחרת בהרבה — שה־מַוְלַא אַבּוּ־לְעַלַאהְיַה עצמו מחרף יריב ערבי, המשורר וַאלְבַּה שהיה מורו של אַבּוּ נָוָאס, באומרו שמוטב לו ללכת אל ה־מַוַאלִי, משום שאינו ראוי לעמוד בין ערבים. ואף על פי כן, לעומת ההשתייכות לפרסים, ההיעשות ל־מַוְלַא של שבט ערבי כבר נחשבה לעלייה במעמד. אִסְחַאק אַל־מַוְצִלִי (בימי הַארוּן אַל־רַשִׁיד), שכינה את עצמו צאצא של בַּנוּ־לְאַחְרַאר, יכול היה, כל עוד לא סופח לשבט ערבי, לשמוע מפי הערבי אִבְּן גַ'אמִע את החרפה שאין לחשוש מהפרכה כאשר מכנים את אִסְחַאק בן זונה. רק סיפוחו לשבט חָ'זָ'מַה הגן עליו מחרפה כזאת, והוא היה רשאי לומר:

„גם אם ה־אַחְרַאר הם שבטי ומעמדי, רק חַ'אזֵם ובנו של חַ'אזֵם הודפים מעליי את החרפה."

כ־מַוְלַא מצא לפחות משען והגנה בשבט שאליו סופח; אך רחוק היה מלהיחשב שווה לערבי.

מזלזל עוד יותר היה היחס לאותם מַוַאלִי שאפילו לא היו בני חסות של משפחה ערבית טהורה, אלא — כפי שאירע לעיתים קרובות — קיימו יחס חסות למשפחת מַוְלַא אחרת בעלת מעמד חברתי טוב. אַל־פַּרַזְדַק לועג ל־עַבְּדַאלְלַאה אַל־חַצַ'רַמִי, שהרהיב עוז לבקר את שיריו, במילים:

„אילו היה עַבְדַאלְלַאה מַוְלַא, הייתי מחבר עליו שיר לעג; אך עַבְדַאלְלַאה הוא מַוְלַא של מַוַאלִי אחרים (ולפיכך נחות מכדי שאחרף אותו).“

די לקרוא את הסעיף השייך לכאן בחיבורו הפילולוגי של אַל־מֻבַּרַד כדי להשתכנע צעד אחר צעד שהלך הרוח של אותה תקופה ביחס ל־מַוַאלִי לא היה שונה כלל מרגשותיהם של אותם לוחמים אליליים, ששיבחו את מדברם כמקור כל השלמויות המוסריות. אם אדם כלשהו — ואף זאת רק בתקופה העבאסית — יוצא מן הכלל באהדתו ל־מַוַאלִי, הדבר נחשב

|I · 120| לפלא הראוי להירשם. ונימתם העוינת של המשוררים אינה אלא בבואה של אותה נחיתות חברתית שנכפתה על ה־מַוַאלִי, אשר v. Kremer הציג לפנינו תיאור ממצה שלה.

אפילו על מצבות קבר של מַוַאלִי מציינים את ייחודו של יחסם הגנאלוגי: פלוני בן פלוני, מַוְלַא של פלוני... ב־כּוּפָה (עדותנו מתייחסת למאה השנייה) נראה שחייבו את ה־מַוַאלִי לקיים את תפילתם במסגד מיוחד; ונראה שגם במחוזות שבהם נמצאו בהמוניהם (הדוגמה שלנו היא מ־חֻ'רַאסַאן) יצרו גוף מאוגד. אהבו ללעוג לשגיאות הלשון של ה־מַוַאלִי בדרך הפוגענית ביותר; התקוממו כאשר זר העז לבקש ללמד ערבי בענייני הלשון והשירה הערביות, ובתוך כך שכחו שהאמנות הלשונית הערבית חייבת להם את המדקדקים החשובים ביותר ואת החוקרים השקדנים ביותר של אוצרות הלשון והספרות העתיקות. הערבי טהור־המוצא היה חדור אמונה שהשירה הערבית היא תחום שאינו נגיש כלל ל־מַוְלַא. בדווי אמר פעם במסגד של בַּצְרָה על בַּשַּׁאר בְּן בֻּרְד (מת בשנת 168), משורר ערבי מפורסם שמוצאו במשפחה פרסית ב־תֻ'חַ'ארִסְתַאן והיה עבד משוחרר של שבט עֻקַיְל: „מה ל־מַוַאלִי ולשירה?“ אין אנו מאמינים

שתשובתו העוקצנית של המשורר המותקף ריפאה את בן המדבר מיהירותו. סברו שה־מַואִלִי מסוגלים לחוסר אופי שמצד ערבי נחשב לבלתי־אפשרי.

„מי שמבקש למצוא חרפה, שפלות וקלון — אכן אצל ה־מַואִלִי ימצא את עורפם ואת קצות גופם (כלומר ימצא אותם אצלם בשלמות, מכף רגל ועד ראש).“

מייחסים להם נכונות למסור עדות שקר בקלות דעת, ומספרים שורה של אנקדוטות על הדרך שבה זיהו שופטים זהירים את ניסיונותיהם לבצע פשע זה. ואף

|121 · I| ליחס משפיל זה תואם גם הטיפול המשפטי ב־מַואִלִי בתקופה שבה שלטה עדיין גאוות הגזע הערבית ללא רסן. בידינו רמזים שאפשר להסיק מהם כי בימי האומיים, עד עֲמַר השני, השתדלו ככל האפשר לשלול מן ה־מַואִלִי שהשתתפו במלחמות האסלאם את החלק בשלל המלחמה שהגיע לשבט שאליו השתייכו. אף אם נוהג זה לא היה כלל שחל בכל מקום, הרי באמצעות הפעלתו בידי שוביניסטים ערבים (עַצַבִּיָה) ביקשו לתת תוקף לתפיסה הערבית העתיקה.

IV.

לנוכח הערך שייחס כל ערבי לאצילות מוצאו, שנסכה בו גאווה ותחושת כבוד, קל להבין שמוצאו של אדם משפחה או — כפי שאמרו — מאישה שתפקידה להוציא את העדר למרעה, הפך אותו למושא זלזול בעיני כל ערבי גאה. האמינו שרק בנה של בת־חורין מסוגל להגן על כבוד השבט, להושיט עזרה לסובל ולנתון במצוקה, כלומר לקיים את חובות ה־מֻרוּוָה. הקלון עבר מדור לדור אם היה אפשר להצביע על שפחה בשושלת היוחסין של שבט. „אֲנַ

אֲמַכֶּם אַמַתֶן", כלומר אמכם הקדומה שפחה, כך מחרף משורר את בַּנוּ גַּג'יְח משבט דַאִרם; בייחוד היה אפשר להטיח באדם כחרפה את מוצאו מ„שחורה" (הרי ידוע סיפורו של עַנְתַרָה). הילדים שנולדו מקשר של ערבי עם שפחה או משוחררת אמנם נחשבו חוקיים, אך הערבי הגאה לא רצה לראותם כשווי־מעמד, אף שמן הניסיון ביקשו להסיק את העובדה

|I · 122| שילדים כאלה מחוננים במיוחד מבחינה שכלית. מוחמד שבר חלקית גם דעה קדומה זו (סורה 4: 3), כשהשווה נישואין חוקיים לשפחה משוחררת לנישואין לערבייה בת־חורין. אולם כמו בכל קשת השקפותיהם הקשורות בחיי השבט, גם בנקודה זו לא רצו נציגי הערביות העתיקה לוותר. הערבי הקדום נותר גם להבא בלתי־מושפע מן המסקנות של תורת השוויון של מוחמד והאסלאם בשאלה זו, שנגעה עמוקות באינטרסים של חיי המעשה. כשם שגם להבא נחשב לתואר תהילה מיוחד להיות „אִבְּנָ חַרַתְן", בן לאם חופשייה, „אִבְּנָ בַּיְצַ'אא' אִ־לְגַ'בְּין", בן לאם לבנת־מצח, כך גם באסלאם נותרה השירה הערבית גדושה בסאטירות שהמניע שלהן הוא ההאשמה, מבוססת או בדויה, שהאיש הנלעג או לפחות אחד מאבותיו היה בן שפחה. „מָכַרְכַּס" היה כינוי לעג למי שבין אמות משפחתם הקדומות נמצאו שפחות. אין להתפלא כאשר אנו שומעים שאפילו השפחה החביבה נתונה מצד אשתו הערבייה של אדוניה להקנטות בלתי־פוסקות, שנושאן מוצאה האציל של הערבייה בת־החורין ומניין אביה, דודה ואחיה.

מתוך ההתרחשויות הממשיות של חיי היום־יום אי־אפשר להביא דוגמה קולעת יותר להלך הרוח הזה של הערבי האמיתי והבלתי־מסולף מהתנהגותו של אַל־קַתַאל („הרוצח") משבט כְּלַאבּ, אדם פראי שעצם שמו מעיד על אורחות חייו הפרועים; בימי הח'ליף האומיי מַרְוַאן בְּן עַבְּד אַל־חַכַּאם ייצג את

אבירות השוד העתיקה בצורתה הבלתי־מסולפת לחלוטין, שהאסלאם כלל לא ריסן. קַתַאל זה ביקש למנוע מדודו להינשא לשפחה חביבה, „שהרי אנו שייכים לשבט המתעב שילדיו נולדים משפחות.“ הוא הרחיק לכת והרג את השפחה; ובמשפט שנערך לו בשל הריגה זו ניצבת לפנינו דוגמה מעניינת להוצאת גופה מן הקבר ולנתיחה למטרות משפטיות. נשוב ונשפוט ביתר מתינות התנגדות זו של הערביות לתורת

|I · 123| השוויון של האסלאם אם נביא בחשבון שהאסלאם עצמו נשא עמו הלאה, בהתייחסותו המשפטית למוסד העבדות, שרידים רבים מאוד מדרך ההשקפה האלילית העתיקה.

אמנם אין להכחיש — והדבר הודגש לעיתים קרובות בידי מתארים רבים של האסלאם — שהרוח המוחמדנית תרמה להפיכת היחס המתון לעבדים לחובה ולצורך פנימי של המאמינים, ולקידום דרך פעולה ששורשיה מגיעים עד למסמכים הקדומים ביותר של האסלאם. אמנם באסכולות המשפט הקנוניות — להוציא את החנבלית — מלמדים שעדותו של עבד אינה כשרה; אך בכך הן סותרות את תורותיהם הקדומות יותר של בעלי המסורת, המכירים בה ככשרה לחלוטין, ובהקשר זה אנו שומעים התבטאויות כגון זו: הרי כולכם אינכם אלא עבדים ושפחות. ואולם אפילו אפולוגיה מרחיקת לכת ככל שתהיה על האסלאם תיאלץ להודות שמייסדיו לא התרוממו אל התורה בדבר שוויונו המוסרי המלא של העבד. מבחינת ההערכה האתית נותר העבד יצור נמוך יותר. בשום נקודה אין תפיסה זו באה לידי ביטוי חד יותר מאשר בהשקפת האסלאם על אחריות העבד למעשיו המוסריים. הרי מוחמד מלמד ששפחה שחטאה בזנות מקבלת רק מחצית מן העונש שיוטל על בת־חורין במקרה דומה (פַּעַלַיְהַנַּ נְצָפָּ מַא עַלַא־לְמֻחְצַנַאת), ומכאן גוזרים את העיקרון שה־„חַד“

של עבד יהיה בכל מקרה רק מחצית משיעור העונש המוטל על בן־חורין. מַאלְכּ בֶּן אַנַס מסתמך על נוהגם של החִ'ליפים עֻמַר וּ־עֻתְ'מַאן כשהוא מלמד שעבד העובר על איסור היין מקבל רק מחצית ממלקות השוט שמקבל בן־חורין המודה שחטא בחטא זה. בפרטים קטנים אלה מתבטאת בבירור התופעה

|I · 124| כיצד תורת השוויון של האסלאם לא הצליחה להתממש בעקביות בתורה ובחיים, וכיצד הותירו דעות קדומות עתיקות של החברה את עקבותיהן בתחום זה. הדברים הובאו רק כדי להאיר את הדעה הקדומה של הערבים נגד נישואין מן הסוג שעורר את קנאותו האריסטוקרטית של קַתַאל.

זמן רב מאוד חלף עד שדעות קדומות אלה סולקו כליל. ואולם היעלמותן הביאה עמה, מן הצד האחר, את השפלת כבוד האישה. כדי לבסס מבחינה תאורטית את שוויונם של אנשים שמוצאם מצד האם לא היה יכול להיקרא, לפי המושגים הערביים העתיקים, אצילי ושווה־ערך למוצא מצד האב, התרגלו להשקפה שמשורר הלביש במילים הבאות:

„אל תחרף אדם על שאמו מן היוונים, או שחורה או פרסייה; „שהרי אמות בני האדם אינן אלא כלים שהופקדנו בהם למשמרת; האצילות היא לאבות."

הקבלות לתפיסה זו מציעות, בכיוון אחר, ספרויותיהם של עמים רבים; אצל Legouvé אפשר למצוא מספר ניכר של מקומות מקבילים מן הספרות ההודית והיוונית לרעיון זה, אך בשום מקום לא השחית רעיון זה את חיי החברה יותר מאשר במזרח המוסלמי, אף שבמקורו צמח מן המאבק בדעה קדומה.

האדישות למוצא מצד האם כבר הייתה עניין מוכרע בתקופת הביניים של העבאסים. בין החִ'ליפים העבאסים רק שלושה — אַ־סַפַּאח, אַל־מַנְצוּר וּ־אַל־

מַהְדִי — היו בנים לאמהות חופשיות; כל האחרים היו בני שפחות. אך עלינו לדון גם בגורמים המכינים.

|I · 125| העובדה שבעקבות מלחמותיהם של המוסלמים הערבים נגד אומות מגזעים אחרים נפלו נשים רבות בשבי ועברו לרשותם של נכבדים ערבים, העניקה משנה אקטואליות לשאלה כיצד יש לראות ילדים שנולדו לאמהות לא־ערביות. במסגרת השאלה התעוררו, בעקבות עיצובם של התנאים החברתיים, צירופים שונים; הרי האישה הלא־ערבייה יכלה להיות שפחה שבויה, בתו של מַוְלַא וכיוצא באלה. ברוח התורה המוחמדנית (ראו, למשל, קוראן 2: 22) הוכרעה השאלה במהרה, ואף היה אפשר להסתמך ישירות על נישואיו של הנביא עצמו. אַל־חַסַיְן, נכדו של הנביא, נשא שבויה פרסייה — אומרים שהייתה נסיכה פרסית — שנפלה בחלקו בשלל; מנישואין אלה נולד זַיְן אַל־עַאבִּדִין, והאדוקים אמרו לאחר מכן ביחס לנישואין אלה ולפריים: כל בני האדם היו שמחים אילו היו אמותיהם שפחות. התאולוגים הסתמכו על כך שגם אִסְמַאעִיל, אביהם הקדמון של כל הערבים, היה בנה של השפחה הזרה הגר, ואילו שרה בת־החורין היא אמו הקדומה של העם היהודי הבזוי.

אך החוגים האריסטוקרטיים העתיקים לא השלימו עם ויתור פייטיסטי זה על האידאלים המשפחתיים של הערביות. ביחס לנישואיו של אַל־חַסַיְן שנזכרו לעיל נמסר לנו סיפור, שלמרות אי־היסטוריותו משקף בעוצמה את ההתנגשות בין הלך הרוח הערבי למוסלמי בתחום זה. הח'ליף מַעַאוִיַה — כך מסופר — החזיק מרגל באל־מדינה, שנדרש לדווח לו על התנאים והמאורעות שם. פעם שלח המרגל אל הח'ליף את הדיווח הבא: אַל־חַסַיְן, בנו של עַלִי, שחרר אחת משפחותיו ואחר כך נשא אותה לאישה. בעקבות זאת שלח הח'ליף את

האיגרת הבאה לבנו של עַלִי: „נמסר לי שבהתעלמך מבני מעמדך מדם קָרַיְש נשאת את שפחתך, אף שראוי יותר היה להמשיך את שושלתך באמצעות

|I · 126| אותם בני משפחה, וההתחברות אליהם בקשרי נישואין הייתה מביאה לך תהילה. ואף על פי כן לא התחשבת במוניטין שלך ולא דאגת לטוהר צאצאיך העתידים.“ אַל־חַסַיְן השיב לצו זה במילים הבאות: „מכתבך ותוכחתך על שנשאתי את משוחררתי ומאסתי בבנות מעמדי הגיעו אליי. ואולם אין יעד באצילות מעבר לנביא האלוהים, ואין דבר נכסף בייחוס מעבר לו. זו שנשאתי הייתה קודם לכן קניינה של ידי (מַלְכּ יַמִינִי, בזיקה לסורה 4: 3 ועוד); עתה יצאה מרשותי באמצעות מעשה (השחרור), שבקיומו קיוויתי לזכות בשכר האל, ואחר כך החזרתיה לביתי ברוח ה־סָנַה של הנביא. אכן, אלוהים ביטל באמצעות האסלאם את השפלות ומחה באמצעותו את חרפת המוצא הנחות. רק החטא ממיט חרפה על המוסלמי, והקלון היחיד הוא קלון הברבריות.“ כאשר סיים מָעַאוִיַה לקרוא את המכתב מסרו לבנו יַזִיד. לאחר שגם הוא קרא אותו אמר: „חַסַיְן זה מתרברב בפניך בחוצפה רבה!“ „כלל לא“, השיב הח'ליף, „אלה לשונותיהם החדות של בַּנוּ הַאשִם, המבקעות סלעים ושואבות מים מן הים.“

הדיווחים ההיסטוריים אינם מספרים דבר על תוכחה זו שהשמיע כביכול מָעַאוִיַה ל־חַסַיְן; הידיעה נעשית חשודה גם משום שבמקום אחר מוקצה באותו סיפור תפקידו של חַסַיְן לבנו עַלִי, ותפקיד הח'ליף המוכיח ל־עַבְּד אַל־מַלְכּ. אין ספק שלפנינו בדיה מגמתית, אך אי־אפשר לשלול את ערכה כמסמך בתולדות התרבות. התאולוגים מציגים בדרכם בסיפור שלעיל תמונה של המאבק בין הלך רוחו של המוסלמי האדוק לזה של הערבי הגאה בשבטו — הלך רוח שעדיין מילא בעוצמה רבה את הערבי האמיתי בתקופה האומיית.

בפיו של המשורר אַל־פַּרַזְדַק המילים „יַא אִבְּן אַל־פַּארְסִיָּה", כלומר „הוי בן הפרסייה", הן דבר לעג — (כשם שזמן רב לאחר מכן, ברומן העממי על עַנְתַר, מחרפים דמות בלתי־אהודה בכינוי אִבְּן אַל־אִפְרַנְגִ'יָּה, „בן הפרנקייה"!

|I · 127|) — ואותו אַל־פַּרַזְדַק שומע את לעגו של ירִיבו גַ'רִיר, המכוון נגדו על שסבתו הגדולה הייתה שפחה פרסייה. אולם אפילו נתונים אלה מראים עד כמה בלתי־אפשרי היה, לנוכח התמורה שחלה בתנאים במדינה המוסלמית וההכלאה הגוזעית המתקדמת תמיד של האוכלוסייה, לשמר את הדעות הקדומות השבטיות הערביות העתיקות.

מחמירה ונוקשה עוד יותר הייתה השקפת הערבים בראשית האסלאם בעניין צדו ההפוך של היחס שנבחן עד כה, כלומר נישואיה של ערבייה בת־חורין לזר. התנאים בערים המוסלמיות הגדולות היו חייבים להקנות גם לשאלה זו חשיבות אקטואלית לעיתים קרובות: האם תהיה ערבייה לאשתו של מַוְלַא? בימי קדם נחשב הדבר כמעט מובן מאליו שיש לשלול אפשרות של נישואין מרצון בין ערבייה לבין זר, יהיה מעמדו רם ככל שיהיה. אַ־נָּעְמַאן, מלך חִירַה, ונתיניו הערבים מסרבים בתוקף הרב ביותר להשיא ערבייה למלך פרס רב־העוצמה. „הם מקמצים בנשותיהם כלפי אומות אחרות; הם מעדיפים מחסור ועירום על שובע ומותרות, ומעדיפים את רוחות המדבר על בשמי פרס, שאותה הם מכנים בית כלא." השיר היפה והמדובר רבות, שחיברה כביכול מַיְסוּן בִּנְת בַּחְדַל, אשתו הכלבית של החליף האומיי הראשון,

|I · 128| שבו מושווים החיים במדבר לחיי המותרות בעיר, נשמע כעיבוד שירי של השקפת העולם העולה מדברי הערבים האלה. גם השיר הזה מסתיים

במילים: „ועלם נאה משבטי, ולוּ אביון הוא, טוב בעיניי מברברי שבע.“ (עִלְג'). אמנם ב„ברברי“ כאן אמור היה להיות מובן החל׳יף עצמו.

עד כמה אבסורדית נחשבה במאה הראשונה האפשרות ש־מַוְלַא יישא ערבייה בת־חורין אפשר ללמוד מאפיזודה מעניינת בביוגרפיה של המשורר נָצִיב (מת בשנת 108). הוא זכה להערכה רבה כל כך בשבט שהיה בן חסותו, שכאשר ביקש בנו את יד בת אחיו של פטרונו המנוח, השיג את הסכמת דודה. אך נָצִיב עצמו נאלץ להבין עד כמה בלתי־טבעיים ובלתי־אפשריים נישואין כאלה ייראו בעיני האריסטוקרטים הערבים; הוא ציווה להלקות את בנו בגלל משאלתו הנועזת, ולדוד הנערה יעץ לבחור לטובתו שלו דווקא צעיר משבט ערבי אמיתי. — בתו של המשורר אַל־עֲגַ'יִר משבט סַלוּל, שודד דרכים כמו משוררים ערבים רבים אחרים (מת בשנת 80), מתקוממת בעוז מתריס נגד הנישואין ל־מַוְלַא מכובד שניסו לכפות עליה, ואחיה תומך בהתנגדותה בכל כוחו. מעטים בלבד היו מן הסתם ה־מַוַאלִי שבשל זכויות מיוחדות נחשבו שווים לחלוטין, כגון חֻמְרַאן בְּן אַבַּאן (מת בשנת 75), שעליו אמר הח׳ליף עַבְּד אַל־מַלִכ שיש לראותו כאח וכדוד; הוא אף הצליח להשיא את עצמו ואת ילדיו לבני שבטים ערביים. אך לא היה זה הכלל. את המצב הרגיל נראה שממחישה הידיעה שה־קַאצ'י בִּלַאל בְּן אַבִּי בֻּרְדַה העניש במלקות את עַבְּדַאלְלַאה בְּן עַוְן (מת בשנת 151), צאצאו של מַוְלַא, מפני שהרהיב עוז לשאת ערבייה. רק בתקופת השפלתה העמוקה ביותר של הערביוּת יכול היה לקרות

|I · 129| שהשליט העבאסי של המאמינים, אַל־קַאאִם בִּאַמְר אַלְלַאה, נאלץ להשיא את בתו ל־טָעְ'רַל בַּכּ — דרישה שמילויה עורר בתחילה, כמובן, חלחלה בנסיך בן קָרַיְ'שׁ, ושמאתיים שנה קודם לכן הייתה מקוממת אפילו את הערבי הפשוט ביותר. בשאלה זו נקטו עמדה דוחה גם חוגים שלא ראו עוד כל

פסול בנישואי ערבי לאישה לא־ערבייה. במקרה ההוא הייתה האישה הנעלה אמורה להחליף את מעמדה כבת שבט חופשי במעמד אשתו של אדם הניצב נמוך יותר בסולם החברתי. קולות מעטים בלבד נשמעים נגד פסילתה של ירידה זו במעמד. כאשר השיא אִבְּרַאהִים בֶּן נָעְמַאן בֶּן בַּשִׁיר אַל־אַנְצַארִי את בתו ל־יַחְיַא בֶּן אַבִּי חַפְצָה — בן חסותו של החי׳ליף עָתְ׳מַאן ואף משורר ערבי לא מבוטל — כנראה רק למען המוהר הנדיב בסך 20,000 דירהם, השתלט לעגם העוקצני של בני הזמן הערבים על עובדה זו. וכאשר בתקופה מאוחרת יותר (ראשית המאה השנייה) התיישבה משפחה משבט סָלַיְם ב־רַוְחַאא' — באזור בגדאד — לאחר שרעב דחק אותה ממקום מושבה, השיא אב המשפחה את בתו ל־מַוְלַא שביקש את ידה. המשורר מָחַמַּד בֶּן בַּשִׁיר משבט חַ׳אזְרַג׳ה ראה את האירוע כחשוב דיו כדי לנסוע לאל־מדינה ולהביאו לידיעת המושל, והלה ציווה לפרק בכוח את הנישואין שנכרתו. נוסף על כך קיבל הבעל הצעיר מאתיים מלקות, וזקנו, שיער ראשו וגבותיו גולחו — צורה רגילה של השפלה פומבית — דבר שבוודאי הכאיב לברברי המסכן יותר משיר הלעג שבו שר המשורר המלשין, בהומור של שמחה לאיד, על המלקות שגרם להענקתן. ואכן המשפחה מ־סָלַיְם ביצעה, לפי מושגי האריסטוקרטיה הערבית, מעשה פסול מאוד; הרי משפחה ערבית אמיתית דחתה גם בשעת מצוקה קשר אפילו עם ערבי שלא ראתה בו שווה־מעמד לחלוטין.

|I · 130| התחברותם של ערבים ו־מַוַאלִי בקשרי נישואין נחשבה, כפי שאנו רואים, לזיווג בלתי־שוויוני, ואף לא נמנעו מלשקול את השאלה אם לא־ערבים אדוקים יזכו בגן העדן לנשים ערביות כבנות זוג. שקשר כזה — לפחות בקיום הארצי הזה — נחשב חריג, עולה גם מן העובדה הספרותית שהפילולוג והגנאלוג אַל־חַיְתַ׳ם בֶּן עַדִּי חיבר ספר מיוחד על אותם מַוַאלִי שנישאו לתוך

משפחות ערביות. השאלה אם קשר כזה מותר נותרה עוד זמן רב שנויה במחלוקת בחברה הערבית; גם התאולוגיה נאלצה לעסוק בה במיוחד, עדות לכמה קשה היה להתגבר על דעותיהם הקדומות של האריסטוקרטים הערבים למרות הקוראן וה־סֻנָּה.

להכרת המשך קיומם של הרעיונות הערביים העתיקים בעיצובו התאולוגי של האסלאם חשוב לשים לב דווקא למעמדה של השאלה הנדונה כאן בספרות המשפטית. אף שאין היא מציעה בבואה מהימנה לחלוטין של השקפת העולם של החוגים שבעבורם נועדה, היא יכולה לשמש המחשה מאלפת לשאיפות ולרמה המוסרית של החוגים שבהם נוצרה וטופחה. דוגמה לכך מספק הטיפול התאולוגי בשאלה שהעסיקה אותנו בסעיף זה. כידוע, החוק המוחמדני דורש מן ה־וַלִּי, כלומר אפוטרופוס הנערה, שבלעדי התערבותו אינה יכולה להינשא, לשים לב בין השאר שבן הזוג לעתיד יהיה שווה־ערך לנערה (כֻּפּוּא — עדיין איננו יכולים לומר: שווה־מעמד מלידה). על טיבה של שוויוּת ערך זו התווכחו רבות בחוגים תאולוגיים במאה השנייה, והמחלוקת נסבה בעיקר על השאלה אם שוויוּת זו כוללת גם שוויון גנאלוגי במעמד. אין להתפלא כאשר אנו שומעים שהאיש האדוק מאל־מדינה, מַאלִכּ בֶּן אַנַס, אבי מדע המשפט המוחמדני, מוציא משאלת השוויון כל שיקול גנאלוגי: רק גורמים דתיים חשובים, והאדוק יותר הוא בעל הערך הרב יותר. מובן מאליו שבקביעה בשאלה זו משמש המשפט המפורסם מדרשת הפרדה של מוחמד

|131 · I| כטיעון העליון. הרי מן הבחינה המשפטית היה צורך לתת את הדעת גם למקרה שעבד (מֻכַּאתַּב או עַבְּד) נושא ערבייה בת־חורין. קשר כזה פסול ביותר מבחינה חברתית לפי השקפת הערביוּת הקדומה. אך דעתם האדוקה של התאולוגים מאל־מדינה, שעמה תואמת בשאלה זו גם תורת ה־שִׁיעָה, לא

הצליחה להתקבל; היא עמדה בסתירה לדעות הקדומות של החברה, והמחוקקים המוסלמים ידעו היטב להתאים את האסלאם שלהם לדרישות החברה ולצורכי הזמן. שהרי עדיין הייתה שאלתם הראשונה של האב והאם הערבים אל המבקש את יד בתם, או אל שדכן שביקש את ידה בעבור ידיד, אם המחזר מסוגל להוכיח שוויון במעמד (אַל־כַּפָּא); ואפילו במקרה זה נהגו להעלות עוד שיקולים שבטיים מיוחדים.

בתקופה הראשונה של האסלאם השתנתה רק במעט גם מבחינה זו רוח ההדרה של ה־גַ'אהִלִיָּה בתוך החברה הערבית. בתקופת האלילות לא היה אב בטוח בחייו מידי שבטו אם הרשה לבתו להיכנס לקשר — ולוּ עם ערבי בן־חורין — שהשבט היה עשוי לראות בו בלתי־שוויוני מנקודת מבט כלשהי. דעות קדומות אלה לא חדלו. בן קֻרַיְשׁ, עַבְּד אַלְלַאה בְּן גַ'עְפַּר, נאלץ לשמוע מפי הנסיכים האומיים את התוכחות המרות ביותר על שהשיא את בתו לאיש תַ'קִיף, אַל־חַגַּ'אגּ', אף שאיש זה החזיק במשרה מדינית רמה; ואכן מאלצים את האיש מ־תַ'קִיף לגרש את אשתו בת קֻרַיְשׁ. ערבים אחדים היו גאים כל כך במוצאם האציל מצד אביהם ומצד אמם, עד שכלל לא הודו שאדם כלשהו יכול להיות שווה־מעמד להם. דבר זה מסופר במפורש על משורר בַּנוּ מָרַה, עָכַּיְל בְּן עַלַּפָה (מת בשנת 100).

התאולוגים משלימים עם דעות קדומות אלה. כיצד חשב אַבּוּ חַנִיפָּה על שאלתנו ידוע לנו ממקור טוב. מָחַמַּד

|I · 132| בְּן חַסַן אַ־שַׁיְבַּאנִי (מת בשנת 189), תלמידו של „האימאם הגדול", מציג בשם רבו את התורה הבאה: „בני קֻרַיְשׁ שווי־מעמד זה לזה, והערבים (האחרים) שווי־מעמד זה לזה; באשר ל־מַוַאלִי חל הכלל הבא: מי שסבו ואביו

כבר היו מוסלמים הוא שווה־מעמד (לערבי); אך אם אין ביכולתו להציע מוהר (מַהְר), אין הוא שווה־מעמד.“ השוויון המלא בין ה־מַוְלַא לערבי ובין הערבי עצמו לבני קְרַיְ֫שׁ, כפי שדרש מַאלִכּ, נזנח כאן גם מבחינה תאורטית; תורה זו שוחזרה בנאמנות ב־מַדְ'הַבּ ה־חַנַפִּי והוגדרה בחומרה רבה יותר בקובצי ההלכה הנגזרים באמצעות קביעה ישירה של העיקרון שבבחינת שוויוּת הערך יש להביא בחשבון את יחסי היוחסין (אַ־נַסַבּ). גם באסכולת אַ־שַׁאפִעִי מודגש ה־נַסַבּ כאחד מחמשת הגורמים שיש לשקול בהכרח בעת בחינת ה־כַּפַּאאַה (שוויוּת הערך). דבר אינו מונע מלהניח שבכך היא הולכת בעקבות תורתו של אַ־שַׁאפִעִי עצמו. בייחוד ביחס לנשים ממשפחת הנביא מייחסים משקל רב לשוויון הגנאלוגי במעמד, והפיקוח על עניין זה מוטל כחובה מיוחדת על נָקִיבּ אַל־אַשְׁרַאף. בעלי המסורת האדוקים לא התחשבו, כמובן, בוויתורים כאלה התואמים את דעותיו הקדומות של הגזע הערבי, והשתדלו לתת ביטוי לתורה המוחמדנית הבלתי־מסולפת. במאה השלישית מכריע אַל־בָּחַ'ארִי בשאלה, שככל הנראה הייתה עדיין שנויה במחלוקת רבה בזמנו, באמצעות הליך רגיל באופן שלו: התאמת החומר האובייקטיבי של המסורת לתורה סובייקטיבית מסוימת באמצעות כותרות פרקים מגמתיות. לפרק שתוכנו קשה לשימוש כטיעון בעד או נגד בשאלה הנדונה הוא מעניק במישרין את הכותרת „בַּאבּ: אַל־אַכְפַּאא' פִּי־לְדִין“: „פרק: השווים — כלומר מבחינת הדתיות.“ נראה ש־מָסְלִם נמנע לחלוטין מן השאלה. בתקופות מאוחרות יותר,

|I · 133| מתקדמות עוד יותר, נראה שראו את שאלת ה־כַּפַּאאַה כמיושנת לחלוטין, ואף בספרות היפה מוצאים עקבות לכך.

V.

העובדות שהובאו זה עתה מלמדות אותנו די הצורך על הלך רוחה של האריסטוקרטיה הערבית בשתי המאות הראשונות לאסלאם. אין להתפלא אם הזלזול והקיפוח שפגעו והעליבו את ה־מַוָלַא יום־יום מצד הערבי האריסטוקרטי הן בחיים הפרטיים הן במגע הציבורי הביאו לתגובת מעמד ה־מַוָלַא נגד השפלה זו ונגד הפחתת ערכם של בניו. עתה נראה בסעיף זה באיזה כיוון התגלתה תגובה זו.

מַוָאלִי רבים הקלו מאוד על עצמם והסירו באמצעות מרמה את הסיבה ליחסם הבוטה של הערבים אליהם. הללו היו מן הסתם הנפשות הפחדניות והקטנוניות ביותר שביניהם. אם עד כה היה מוצאם הזר לערביות הסיבה לקיפוחם, הרי אילנות יוחסין שקריים נועדו להסיר את המכשול שעמד בפני ההכרה בשוויונם. ממילא נהגו ה־מַוָאלִי, עם התאסלמותם, להמיר את שמותיהם הזרים בשמות שצלילם ערבי; עתה נועדו שמות שבט שנוכסו שלא כדין ושקרי יוחסין להעלים לחלוטין את ההבדל בינם לבין הערבים טהורי־המוצא.

|I · 134| הכתמת פסלותו של נוהג זה התאימה לא רק למגמת הערבים הלאומיים; גם המרמה שנועדה להתרחש באמצעותו הייתה חייבת לזכות בגינוי החוגים האדוקים והתאולוגים, בלי קשר להשקפות לאומיות. הרי מוחמד כבר פסל בקוראן 33: 4 הברחת יוחסין, ומספרים שהוא האשים בכפירה את המייחסים את מוצאם לאב שאינו אביהם הנכון ואיים עליהם שהכניסה לגן העדן תישלל מהם. אמנם במקור מתייחס גינוי זה לסוג מיוחד של הברחה, שהיה תוצאה של תנאי הנישואין חסרי המשמעת בתקופת האלילות: ילדים שאבהותם לא הייתה ברורה בשל החירות שנטלה לעצמה אמם ביחסי המין יוחסו לאב זה או אחר, והלה אף חויב להכיר בילד כילדו. לאימוץ זה משמש

במקום המכריע אצל אַל־בָּחַ'ארִי הביטוי אִלְתַאטַ (לַאטַ VIII); מילה זו, כמו המילה הקרובה במשמעות נַאטַ („לתלות"), משמשת בכלל לקבלת זר ולהתמזגותו הגנאלוגית המלאה עם שבט אחר, ובדרך כלל בנימה לעגנית ומחרפת. „אתה דַּעְי שנקשר (נִיטַ) למשפחת הַאשִׁם, כמו שקושרים כלי שתייה יחיד מאחורי הרוכב." ההשוואה אל

|I · 135| „כלי השתייה התלוי" שכיחה מאוד בהקשר זה, כשם ש„כלי השתייה של הרוכב" משמש בכלל לבטא דבר שנוהגים בו בבוז או לפחות באדישות. הדבר מפותח בצורה הטובה ביותר באמרה המיוחסת לנביא: „אל תנהגו בי ככלי השתייה של הרוכב (כַּ־קַדַחְ־לְרַאכִּבְּ); הרוכב ממלא את הכלי, אחר כך מניחו בצד ומניח עליו את מטען מסעו. אם הוא זקוק למשקה, הוא שותה מן הכלי; אם הוא זקוק לרחצה, הוא רוחץ ממנו; ואם אין הוא זקוק לו כלל, הוא מרוקנו. (בי אין אתם רשאים לנהוג כך), אלא הזכירו אותי בראשית התפילה, באמצעה ובסופה." כפי שראינו, אהבו במיוחד להחיל תמונה זו על תביעות גנאלוגיות בלתי־חוקיות להשתייכות לשבט שהטוען זר לו למעשה — נוהג שהיה כנראה שכיח מאוד הן בתקופת האלילות, כאימוץ, הן בתקופות הראשונות של האסלאם; שאם לא כן לא היו יכולים לנצל דווקא עניין זה ב־הִגַ'אא', בצדק או שלא בצדק, להשמצת יריבים בלתי־רצויים. בתקופת האלילות אימצו אנשים אחדים את שבויי המלחמה שלהם או את עבדיהם, אולי

|I · 136| כדי להעלות את יוקרת שבטם באמצעות הגדלת מספרם (עַדַד) של בניהם ובני שבטם; או — כפי שיש לנו לכך דוגמה נוספת מאמצע התקופה האומיית — כדי להעביר את רכושו של מַוְלַא עשיר למשפחתם. לאימוץ כזה משתמשים בביטוי אִסְתַלְחַקַ.

באמצעות מעין הכללה של האמרות המיוחסות למוחמד שראינו לעיל, התאולוגים שמים בפי הנביא גינוי חריף ביותר של תיקונים כאלה בעובדות הגנאלוגיות: „מקולל כפליים הוא", שמים בפי הנביא, „מי שמייחס את מוצאו לאדם שאינו אביו האמיתי, או המסתנן לשבט אחר מזה של פטרוניו." מוחמד משבח שלושה מחבריו שלמרות שלא השתייכו לעם הערבי מצד מוצאם נמנו עם הנאמנים ביותר לתורתו: סַלְמַאן הפרסי, בִּלַאל האתיופי ו־צָהַיְב בִּן סִנַאן היווני. ואולם צָהַיְב זה, שהגיע למכה כעבד, ייחס את מוצאו לערבי נַמֶר בִּן קַאסִט; וכאשר הוכיח אותו עֻמַר על כך, המציא השערה נוחה כדי להצדיק את טענתו הגנאלוגית.

|I · 137| הערבי טהור־המוצא רק נשאר נאמן להשקפותיו המסורתיות כאשר דחה בזעם הסתננות גנאלוגית כזאת. בנקודה זו נפגשו התאולוגיה וגאוות השבט — יסודות הטרוגניים שבדרך כלל דחו זה את זה — בהסתייגותם משקר שנראה פסול לשתיהן. בעיני נציגי התורה בדבר חוסר חשיבותו של המוצא, המאמץ להמציא מטעמים ארציים מוצא שונה מן המוצא האמיתי היה חייב להיות בזוי כפליים.

הערבים כינו אדם שייחס לעצמו בשקר מוצא שונה מזה שתאם את המציאות דַעִי, כלומר גוזל זכות או מסתנן; היות אדם כזה נחשבה לחרפה, והכינוי בשם זה היה דרך בטוחה לפגוע בו פגיעה מורגשת. ואולם נראה שה־מַוַאלִי השאפתנים חשפו את עצמם לחרפה זו אפילו במקרים שבהם, לפי מושגים מוחמדניים, עצם היותם מַוְלַא לא היה נטול היבטים של כבוד. משפחתו של אַבּוּ בַּכְרָה ב־בַּצְרָה, שהיה בין המתיישבים המוסלמים הראשונים במקום ונטל חלק רב בייסודו, לא בחלה

להמציא לעצמה אילן יוחסין שקרי, אף שאביה הקדמון היה בן חסותו של הנביא עצמו. משורר מ־בַּצְרַה לועג לשאיפה יהירה זו באפיגרמה הבאה: |I · 138|

„משפחת אַבּוּ בַּכְרַה, התעוררי נא! אור השמש אינו מועם בזוהרה של מנורה קטנה; „אכן, החסות אצל הנביא היא השתייכות אצילית יותר ממוצא שקרי מ־בַּנוּ עִלְאַג'.“

בהערכת יחסים כאלה אין להביא בחשבון תופעות שבהן לא שאפתנות יהירה אלא יצר הקיום העצמי היה הסיבה לשקרי היוחסין; למשל המקרה של הח'ארג'י עִמְרַאן בְּן חִטַּאן, שנאלץ לנדוד כציד נרדף מפני חמתו של חַגַּ'אג' והחליף את השתייכותו השבטית מסיבות של הגנה עצמית.

„היום אני תימני“, הוא אומר על עצמו, „אם אני פוגש תימני; ואם אני פוגש איש מַעַדּ, אני משבט עַדְנַאן.“

ודווקא האמונה הח'ארג'ית היא שקידמה יותר מכול את השחרור מן הדבקות בהשתייכות שבטית נוקשה. משום כך, על סף תיאורנו את ה־שֻׁעוּבִּיָּה, חשוב לנו במיוחד להכיר בהקשר זה את ההתבטאויות השייכות לכאן של המשורר והמרטיר הח'ארג'י. שום מפלגה מוסלמית לא התאימה יותר למימוש רציני של התורה המוחמדנית בדבר שוויון הגזעים והשבטים באסלאם ממפלגת הח'ארג'ים, שראתה את הנבטי ואת העבד האתיופי כראויים לא פחות מבן קוֹרַיְשׁ הגאה לעלות, בעקבות בחירתו החופשית של העם, להנהגה העליונה של הקהילה המוסלמית. בין הפלגים הרבים של הח'ארג'יוּת, שהתפתחה ללא כל רסן, הייתה אף מפלגה שמייסדה יַזִיד בְּן אֲנַיְסַה הרחיק כל כך בשוויון בין

Arabʿ ל־עַגַ'ם עד שלימד שאלוהים עוד ישלח נביא מן ה־עַגַ'ם ובידו ספר התגלות

|I · 139| שכבר מצוי כתוב בשמים ואשר יבטל את דת מוחמד. בתוך מערכת אמונות זו דבריו של משורר אותה מפלגה, המשיב לשואלים אם מוצאו מ־רַבִּיעָה ומ־מֻצַ'ר או מ־בַּנוּ קַחְטַאן בהצהרה:

„אנו בני האסלאם; אלוהים אחד הוא, והטוב בעבדי האל הוא המכיר טובה לאלוהים"

אינם אלא הד טהור לתורות הנביא שנקשרו לעלייה לרגל האחרונה. ואכן ה־מַוַאלִי הבזויים הצטרפו ברצון למפלגה זו, שהבטיחה את זכויות האדם שלהם יותר מכול. כבר בימי שלטונו של מֻעַאוִיַה הראשון אנו מוצאים מרד של מַוַאלִי ח'ארג'ים בהנהגת אדם בשם אַבּוּ עַלִי מ־כּוּפָה, שהיה מַוְלַא של בַּנוּ־חַארְת'. „שמענו", אמרו המורדים, „קוראן נפלא המדריך אותנו בדרך הישר; קיבלנו את תורתו ולא צירפנו איש לאלוהים. והאל הזה שלח את הנביא אל האנושות כולה ולא מנעו מאיש." זהו כנראה הרחש הקדום ביותר בחוגי הזרים לדחות, אם כי עדיין בצורה מהוססת, את תורת עליונותם של הערבים. נקודת מבט זו גם מאפשרת לנו להבין כיצד יכלו כבר היסטוריונים קדומים של האסלאם להציג את נציגי ה־שֻעוּבִּיַה כח'ארג'ים; נשוב לכך אגב הדיון ב־אַבּוּ עֻבַּיְדַה בפרק האחרון.

אך הזרם השולט החל להעדיף את פריצת מחסומי השבט הערביים העתיקים רק בתקופה מאוחרת מאוד. נראה שבייחוד אַל־חַגַ'אג', אויב קנאי של ה־מַוַאלִי, יישם ברצינות את האמרות המכוונות נגד המסתננים. הוא מאיים,

למשל, על חִמְרַאן בֶּן אַבַּאן (ב־בַּצְרָה), שבוי מלחמה מ־עֵין אַ־תַּמַר ששוחרר בידי עָתְ'מַאן וניסה להציג את עצמו כערבי טהור־מוצא משבט נַמְר, בעונש מוות אם לא יודה בגלוי במוצאו האמיתי ויוותר על הניסיון

|I · 140| להסתנן לערביות. ודאי היו דוגמאות רבות כאלה, אך הן לא מנעו מצאצאי הלא־ערבים להמשיך בשקידה בכל התקופות ובמחוזות האסלאם השונים ביותר בניסיונות ההסתננות; עדות לכך שהחומרה והקשיחות שבהן הענישו אנשים כגון אַל־חַגַּ'אג' מרמות כאלה לא נמשכו זמן רב ותמיד נגעו רק למקרים יוצאי דופן. הרי אנו מוצאים את ה־דַּעְ במשרות הפוליטיות הרמות ביותר; די להפנות לדוגמת מֻהַלַּב בֶּן אַבִּי צֻפְרָה ובנו (השוו לעיל עמ' 133, הערה 4).

בייחוד בראשית התקופה העבאסית כנראה כבר לא התקשה ערבי בעל יוחסין מפוקפקים לתקן את אילן היוחסין שלו. אַבּוּ נָחַ'יְלָה, משורר קל דעת ממוצא מפוקפק (מַשְׁכּוּכִ פִּי נַסַבְּהִ) — סיפור גירושו מבית הוריו נועד כנראה רק להסוות מוצא זה — בונה בית באזור בַּנוּ חְמַאן, ולפי הודאתו: אַן יְצַחְחַ נַסַבַּהָ, כלומר כדי לתקן את אילן היוחסין שלו ולרכוש את הזכות להיקרא אַל־חְמַאנִי; זקני השבט עצמם תומכים בו במפעל זה. נראה שאיש לא הסתייג מכך ש־אַל־עְ'תְרִיף בֶּן עַטַאא', אחיה של השפחה חַ'יְזֻרַאן שנעשתה לאשת החַ'ליף אַל־מַהְדִי וילדה את הַארוּן אַ־רַשִׁיד, הציג את עצמו, למרות מוצאו הזר בעליל, כבן השבט הערבי בַּנוּ חַארְת' בֶּן כַּעְבּ. מעמדו במדינה היה רם דיו (שהרי הגיע עד למשרת מושל תימן ו־חֻ'רַאסַאן) כדי שיוכל להעז בכך. אך גם אנשים קטנים מגיסו זה של החַ'ליף אַל־מַהְדִי ומדודו של הַארוּן יכלו לנסות לעשות כן. דְהַקַאן מ־כּוּפָה בימי האחרון יוצא למסע גדול לאחר שחש עצמו עשיר דיו להשתוות

לאריסטוקרטים הערבים; בשובו למולדתו הוא מציג את עצמו בחברה כצאצא של בַּנוּ תַמִים:

„הוא שוכב לישון כ־מַוְלַא", כפי שלועג לו ידידו לשעבר, המשורר עַלִי בֶּן חַ'לִיל, „ומתעורר כשהוא תובע לעצמו ערביות."

או כפי שמשורר אחר מאפיין תנאים אלה:

„היום מוצאך מ־הַאשֹם, הידד! ומחר אתה מַוְלַא, ומחרתיים בן ברית מכוח שבועה של שבט ערבי; „אם אמת הדבר, הרי אתה האנושות כולה, הוי הַאשְמִי, הוי מַוְלַא, הוי ערבי."

|I · 141| בתקופות הקדומות והמחמירות יותר הוסדר יחס ה־מַוְלַא באמצעות משפט מנהג קפדני; לבן חסותו של שבט כמעט לא הייתה אפשרות להחליף את פטרונו. ואולם נראה שבאמצעות קנייה רשמית הייתה גם בתקופות קדומות יותר אפשרות להוציא מַוְלַא מחסות פטרונו המקורי ולהכניסו ליחס חסות אחר. נגד ניסיונות כאלה מכוונת גם התקנה המסורתית „אַל־וַלַאא' לְמַן אַעְתַקַ", כלומר ה־מַוְלַא כפוף למי ששחרר את העבד לשעבר. בתקופות מאוחרות יותר לא היה קושי מיוחד להשתייך בכל רגע לשבט אחר כ־מַוְלַא. דוגמת המשורר אַבּוּ־לְעַתַאהִיַה מראה לנו כיצד היה אפשר לעבור בכל עת לשבט אחר כ־מַוְלַא, והח'ליף אַל־מָתַוַכֹל אף מצווה במפורש שחביב מחצרו, שהשתייך ל־בַּנוּ אַזְד, יצא מיחס זה וייעשה מַוְלַא של הח'ליף. הדבר היה בלתי־אפשרי לחלוטין בימים הטובים של המשמעת השבטית הערבית.

את כל מה שהיה אפשרי בתחום זה ממחישה לנו דוגמת המשורר אִבְּן מַנַאדִר (ראשית התקופה העבאסית), דמות אמיתית של מַוְלַא, שלמרות הלך רוחו קל

הדעת ואורח חייו המופקר הצליח לעלות למעמד של בעל סמכות בתחום הפילולוגיה של ה־חַדִית'. אפילו חכם המסורות המפורסם סָפְיַאן בְּן עֻיַיְנַה נועץ בו בקשיים לשוניים באמרות מסורתיות, שאיש לא יכול היה לבארם בקלות כמותו, ה־מַוְלַא של סָלַיְמַאן בְּן קַהְרַמַאן. פטרון זה של אִבְּן מָנַאדִר היה מצדו במקור מַוְלַא של עֲבַּיְדַאלְלַאה (מושל סְג'סְתַאן בימי אַל־חַגַּ'אגִ'), בנו של אותו אַבּוּ בַּכְּרָה שעליו שמענו זה עתה (עמ' 138) כי היה במקור עבד בשבט תַּ'קִיף ומשוחררו של הנביא. עתה ניסה עֲבַּיְדַאלְלַאה להיחשב איש תַּ'קִיף טהור־מוצא. סָלַיְמַאן הסתנן לשבט תַּמִים, ו־אִבְּן מָנַאדִר עצמו שוב שיקר לבריות שהוא משבט סָלַיְם. „הנה כי כן", אומר מקורנו, „אִבְּן מָנַאדִר הוא מַוְלַא של מַוְלַא של מַוְלַא, ובה בעת דַּעִ'י, בן חסותו של דַּעִ'י. אין לכך מקרה שני בהיסטוריה." עובדה זו

|I · 142| מספיקה לנו כדי לאפיין את הסובלנות האדישה שבה נהגו בתקופה העבאסית לראות את היחסים האלה, שבעבר נשפטו בחומרה רבה יותר ושבמרוצת הזמן נפוצו יותר ויותר, אף שלא חמקו מביקורתם המחמירה של הגנאלוגים ומשוטם של הסאטיריקנים.

לא רק מורדים ומתקוממים ברברים ניכסו לעצמם יוחסין ערביים כדי שיוכלו להעלות תביעות שושלתיות, אלא גם אנשי חצרם של החליפים עסקו ללא הפרעה במלאכת זיוף היוחסין ההולכת ומתפשטת. בין הווזירים של החליף אַל־מָעְתַמִד אנו מוצאים את הפרסי אִסְמַאעִיל בְּן בֻּלְבֻּל, שבימי שלטונו של נסיך זה הפעיל השפעה רבה על ענייני הממלכה; כמעט איש בחוגים העליונים לא ראה בו לגנאי שהוא דַּעִ'י, אף שעשה כל שביכולתו להיחשב צאצא של בַּנוּ שַׁיְבַּאן. בדיבורו ובכתיבתו הקפיד על דקויות הלשון המעודנות ביותר כדי שיוכל להיחשב ביתר קלות ערבי מקורי. רק לגלגן על הכול מסוגו של אִבְּן בַּסַּאם (מת

בשנת 303), שכיוון אפיגרמות עוקצניות אפילו נגד אביו שלו, יכול היה לפגוע בסאטירה שלו במוצאו הזר של הווזיר הפסידו־שַׁיְבַּאנִי הזה. ואולם נמצאו לו משבחים שהפכו את היוחסין המנוכסים של המסתנן למושא חנופה מתרפסת:

„אומרים: ‚אַבּוּ־לְצַקָר (זה היה כינויו של אִבְּן בַּלְבָּל) מתפאר שמוצאו מ־שַׁיְבַּאן‘; אני אומר להם: ‚כלל לא! שַׁיְבַּאן מתפאר בו‘; „אבות רבים התרוממו באצילות בזכות בן שיצא מהם; כך נעשה עַדְנַאן גדול מפני שהנביא יצא ממנו.“

נראה שרק צאצאי המשפחות הפרסיות שמוצאן בהגירה הפרסית הקדומה לדרום ערב הציגו בגאווה את תודעת מוצאם הפרסי ולא ביקשו להתערבב

|I · 143| בערבים בני השבטים. עוד במאה השלישית נבדלו משפחות אלה כ־אַבְּנַאא'. אך גם הן נטלו חלק ער בחיי הרוח של הערבים והעמידו לפרנסוס הערבי לא מעט משוררים מצוינים, ולאסלאם — לא מעט תאולוגים מפורסמים.

.VI

מה שראינו עד כה לא היה אלא תחבולות ערמומיות בעלות חשיבות אישית. אך את אותו דבר שבאמצעותו ביקשו הפרסים השאפתנים שזה עתה צפינו במעשיהם להעלות את ערכם האישי, אנו רואים במהלך תולדות האסלאם גם עמים וגזעים שלמים עושים. שבטים שהובאו תחת שלטון ערבי וביקשו ליטול חלק במעמדם העדיף של הערבים על כל שאר הגזעים בעולם המוסלמי המציאו לעצמם בנקל יוחסין ערביים. לכאן משתייכים, למשל, הכורדים, שאצלם היה הדבר קל עוד יותר מפני שניהלו, כמו הבדווים הערבים, אורח

חיים נוודי. קבוצה מן הברברים בצפון אפריקה מכנה את בַּדִּ בְּן קַיְס אביה הקדמון, בלי להביא בחשבון אפילו שאותו קַיְס, שהיה אמור להיות אביהם הקדמון, מת בלי ילדים. את אגדות היוחסין האלה של שבטי הברברים מוצאים מקובצות בפירוט אצל אִבְּן חַ'לְדוּן, ומנוסחיהן השונים אפשר להסיק אילו מאמצים השקיעו הגנאלוגים כדי להבטיח לעם בעל תודעה עצמית זה, שחתר במידה בלתי־רגילה אל הערביות, מקום שווה־מעמד בתוך האסלאם. מחבר תולדות האלמוראביטים, האלמוואחידון והמרינים קיבץ במבוא לחלק האחרון של חיבורו את האגדות על מוצאם הערבי של הברברים ועל הגירת אבותיהם מארצות ערב, ואף הביא פסוקים שחישלו כדי לחזק אגדות אלה.

|I · 144| גם עמי השחורים שהתאסלמו הניחו לקשור אותם גנאלוגית לערבים. מסורת Bornu מייחסת את שליטיה הקדם־אסלאמיים לגיבורים דרום־ערבים; השושלת המוסלמית מייחסת את אילן היוחסין שלה ל־עָתְ'מַאן; וגם השחורים בני פוּלַה מבקשים להתפאר במוצא ערבי. אגדות עם ואטימולוגיה עממית חוגגות אורגיה של ממש במימוש שאיפה זו, הנפוצה בכלל הלאומים הנמוכים ביותר באסלאם.

גם בקרב הפרסים אנו מוצאים מאמצים שכוונתם למטרה דומה. דבר זה מוביל אותנו לדיון בדרך שנייה שבה התבטאה תגובתו של היסוד הלא־ערבי להתנשאות הערבים. זמן רב לאחר הכיבוש עדיין חיה בקרב הפרסים גאווה רבה מדי על עברם המפואר, ומסורותיו נשמרו בשקידה רבה מדי, מכדי שירצו או יוכלו להתכחש לו באמצעות טשטוש שרירותי של זיכרונותיהם המזהירים. כאשר פרסים יחידים התכחשו למוצאם והסתננו לערביות באמצעות אגדות גסות ומגושמות, למרות מחאת הערבים, התגלתה תמיד רק קלות דעתו של היחיד, בהצלחה רבה או מעטה; אילן היוחסין של העם הפרסי לא עמד על

הפרק. אך הרי לא רק ה־סַמַוְאִ֫לִי היחידים נלעגו; הלך רוחם היהיר של הערבים פגע בכלל, באומה. אל השאיפה לקרב את האומה הפרסית לאילן היוחסין של הערבים יש לייחס את ניצולן של האגדות שלפיהן מוצא הפרסים מיצחק, אחיו של אִסְמַאעִיל שאותו כינו הערבים אביהם הקדמון. ידיעה זו היא ללא ספק המצאתם של מסדרי שיטות היוחסין, שאהבו לעטר את מדעם במליצות מקראיות; אך איש לא קיבל אותה בסיפוק נלהב יותר מן המוסלמים ממוצא פרסי. מצד אחד התאימה להראות שהפרסים הם אחיהם של הערבים, וככאלה רשאים לתבוע שוויון מלא עמם; מצד אחר לא היה חסר גם הרמז שהם ניצבים במובן מסוים גבוה מן הערבים, שכן אביהם הקדמון היה בן לאם בת־חורין, ואילו אבי הערבים היה בן שפחה. כנגד ישמעאל, כאביהם הקדמון של

|I · 145| הערבים, מוצב עתה יצחק כאבי הפרסים, או בכלל הלא־ערבים; ובהקשר זה צוברת מקום השאיפה למלא את ההיסטוריה העתיקה ביסודות יצחקיים. לא אִסְמַאעִיל, כפי שמכריזים הערבים, אלא יצחק, כפי שמלמד המקרא, אמור היה להיות בן אברהם שאותו ביקש אברהם, הנכון להקריב, לשחוט בצו אֲלֹלַאה (אַ־דַּ'בִּיח). גם לאגדת באר זַמְזַם במכה ניגשו במגמה דומה. זמן רב לפני קבלת האסלאם ביקשו הפרסים — שמוצאם האברהמי מודגש גם בהזדמנות זו — לעלות לרגל לכבוד אברהם אל הבאר הקדושה הזאת ולקיים מנהג אדוק זה עד ימי סָאסָאן בָּן בַּאבַּכ. אגדות כאלה כלל לא הומצאו בידי הערבים כדי שיוכלו להתפאר בעבר בין־לאומי של אגדת זַמְזַם, אלא מקורן בתגובת היסודות הלא־ערביים באסלאם.

אמנם התאולוגים, שכפי שכבר ראינו פעמים רבות סייעו ברצון רב לתורה בדבר שוויון האומות באסלאם, פתחו בשמחה גם לפני אגדות אלה את כל השערים. באמרה מסורתית מאוחרת הם שמים בפי הנביא

|I · 146| עצמו לומר שאנשי פַּארְס הם בני משפחת הנביא, ומניחים לו להצביע על היחס בין אִסְמַאעִיל ל־אִסְחַאק. אך אגדת יוחסין זו אינה ממוצא ערבי; מקורה בתגובת היסודות הלא־ערביים באסלאם. בייחוד טיפח אותה חוג המייצג בתולדות האסלאם את תגובת האיראניות החזקה ובעלת התודעה העצמית ביותר נגד הזלזול מצד נציגי ההשקפות העתיקות של הערביות. כוונתנו למפלגת אַהְל אַ־תַּסְוִיָה, כלומר המחזיקים בשוויון (בין הלאומים), או אַ־שִׁעוּבִּיָה, כפי שהיא מכונה בדרך כלל. במהותה, בשאיפותיה ובהצהרותיה הספרותיות של מפלגה זו נעסוק ביתר פירוט בפרק הבא.

פרק רביעי: ה־שֻׁעוּבִּיָּה

Die Shuʿûbijja.

I. |I · 147|

מפלגת ה־שֻׁעוּבִּיָּה מראה כבר בשם זה — שכנראה היא עצמה נתנה לעצמה, ואילו הכינוי „המחזיקים בשוויון" מקורו כנראה ביריבי המפלגה — היכן חיפשה את מרכז אמונתה המפלגתית ועל איזה רעיון שמה את מרכז הכובד של התנגדותה ליריביה. בכינוי זה היא חוזרת אל פסוק הקוראן המלמד את שוויון בני האדם באסלאם (לעיל עמ' 51), וקושרת את שמה למילה הערבית המציינת באותו מקום את ה„עמים": שֻׁעוּב. לפנינו אפוא מפלגה שתבעה ברצינות, בשם הקוראן וה־סֻנָּה המבוססת על תורותיו, שוויון בין הלא־ערבים לערבים באסלאם, ובדרך ספרותית — שהרי מפלגת ה־שֻׁעוּבִּיָּה היא חוג של סופרים ומלומדים, ולא של המון בלתי־מרוצה ואספסוף מורד — קידמה תעמולה לביסוס תורותיה ולהתנגדות לדעות מתנגדות. מפלגה זו, שאת תקופת פריחתה אפשר לקבוע במאות השנייה והשלישית להג'רה — נראה שהפולמוס נגדה הגיע לשיאו במאה השלישית — ייצגה בהתבטאותה המהוססת ביותר את תורת השוויון המלא בין ה־עַגַ'ם לערבים; בניסוח הנועז יותר של תורותיה העזה להגיע עד לטענת נחיתות הערבים ועליונות הפרסים. התמיכה שממנה נהנו משפחות פרסיות בולטות בחצר העבאסים וההשפעה הרבה שיכלו להפעיל בממשל האסלאם העניקו לפרסים ולידידי הפרסים אומץ לבטא בגלוי את הטינה שנכבשה זמן רב נגד

|I · 148| שיגעון הגדלות של הגזע הערבי; והדיבור החופשי שבו השתמשו קיבל כנראה עידוד מדוגמת החל'יפים עצמם. הרי מתבונן חד — וכנראה לא

הראשון — אפיין את היחס בין השושלת האומיית לעבאסית בהשוואה ביניהן בכך שכינה את ממלכת הראשונה ערבית ואת ממלכת האחרונה עג'מית, מ־חֻ'רַאסַאן. במובן מסוים מתואר נכונה המצב שיצרה נפילת השלטון האומיי ביחס להשפעת הלאומים ולמעמדם, במילות הסיום של שיר אזהרה שהיסטוריונים מאוחרים שמים בפי נַצְר בְּן סַיַאר, מושלו ב־חֻ'רַאסַאן של השליט האומיי האחרון מַרְוַאן השני, אל שליטו:

„ברח ממקום מושבך ואמור", כך פונים שם אל אדם, „שלום לך, ערביות ואסלאם."

אמנם האסלאם היה רחוק מאוד מקצו; אך הערביות נאלצה לספוג לא מעט מהלומות בתקופה שלאחר מכן. כבר בימי החליף אַבּוּ גַ'עְפַר אַל־מַנְצוּר אנו עדים למחזה שבו הערבי ממתין לשווא לפני שער החליף כדי שיורשה להיכנס, בעוד בני חֻ'רַאסַאן נכנסים ויוצאים שם בחופשיות ולועגים לערבי הגס.

בין הווזירים הרבים בתקופת פריחתה של השושלת העבאסית כמעט אין אנו מוצאים אדם ממוצא ערבי; רובם מַוַאלִי ופרסים, ואף על פי כן רק לעיתים רחוקות ביותר מופיע רמז שראו יחס זה כבלתי־טבעי. והנימה ששלטה בחוגים אלה ביחס לתהילת הערבים מתגלה בזעמו של ווזיר כאשר המשורר אַבּוּ תַמַאם (מת בשנת 231) השווה את החליף ל־חַאתִם טַיִ, ל־אַחְנַף ול־אִיַאס, אישים שהיו גאוות הגזע הערבי: „אתה משווה את אמיר המאמינים לברברים הערבים האלה?" בין מדינאי הממלכה אנו מוצאים אנשים ממוצא אפל כמו רַבִּיע בְּן יוּנֻס, הווזיר של החליף העבאסי השני אַל־מַנְצוּר, שמוצאו היה מ־כַּיְסַאן, בן חסותו של עֻתְמַאן, אך לפי ידיעות אחרות היה אסופי. דוגמה זו

|I · 149| מראה לנו כיצד בתקופה זו נדחקה לחלוטין לאחור נקודת מבטה של החברה הערבית, שלפיה רק אנשים ממוצא ערבי אצילי וללא רבב צריכים לעמוד בראש השלטון; ואילו בימי קדם נחשבה לחרפה אפילו העובדה שאמו הקדומה של אדם הייתה לַקִיטַה, כלומר אסופית שמוצאה אינו ידוע.

החִ'ליף אַל־מַאְמוּן לא הסתיר שהוא מעריך את הגזע הפרסי יותר מן הערבי; וכאשר הוכיח אותו ערבי על שהוא נוטה חסד לבני חֻ'רַאסָאן יותר מאשר לערבים בסוריה, אפיין החִ'ליף את הערבים כך: „מעולם לא הורדתי ערבי מִ־קַיְס מסוסו בלי שכילה את כל אוצרי עד הדירהם האחרון; ואילו את הדרום־ערבים (Jemen) איני אוהב, ואף הם אינם אוהבים אותי; ערביי קֻ'צַ'אעָה ממתינים לבואו של ה־סָפְיַאנִי כדי להצטרף אליו; וערביי רַבִּיעָה נוטרים לאלוהים על שבחר את נביאו משבט מֻצַ'ר, ואין מוצאים שניים מהם בלי שאחד הוא מורד." העדפת הפרסיות הייתה, אגב, מסורתו של בית העבאסים, ואני משער שבמקום ראוי לציון ביותר במסורות אצל אַל־בֻּחַ'ארִי מבקשים לבטא את ההכרה בתוצאותיה המזיקות של מגמה זו של בית העבאסים. מי שסגנון המסורות המוסלמיות אינו זר לו ואינו מסתנוור מִ־אִסְנַאד מזהיר יוכל להבין בנקל למה התכוונו בערך התאולוגים בראשית המאה השלישית, כאשר שמו בפי עֻמַר, שנפגע מפגיונו של הפרסי אַבּוּ לֻאְלֻא, דווקא את הדברים הבאים אל עַבְּדאלְלַאה, בנו של עַבַּאס ואבי השושלת העבאסית: „השבח לִ־אַלְלַאה שלא גרם למותי בידי אדם המכריז על האסלאם. אתה ואביך (עַבַּאס) הייתם שמחים אילו אל־מדינה הייתה מלאה ברברים (עֻלוּג'); לִ־אַל־עַבַּאס היו הרי העבדים הזרים הרבים ביותר בעיר." בדיה זו אינה אלא ביקורת על תנאים שהתגלו בימי שלטון השושלת, שנקשרה לדמות אביה הקדמון.

 בימי העבאסים העזה אפוא לצוף גם רומנטיקה דתית מסוימת של המשפחות הפרסיות, שפעלו בגלוי להשבת מנהגי הדת הפרסיים. הופעת הזנדקות, שאותה אפיין Kremer בפירוט בהקשר זה, היא ההוכחה הברורה ביותר לעובדה זו.

תולדות המאבקים המוסלמיים במרכז אסיה, ובייחוד בימי שלטונו של יורש אַל־מַאמוּן, אַל־מֻעְתַצִם, מציעות עובדות מאלפות מאוד על תגובתו המתריסה של יסוד ה־עַגַ'ם נגד האסלאם במאה השלישית לשלטונו. אך שום דמות מן הדמויות הבולטות בתולדות אלה אינה מראה לנו את חדירתו השטחית של האסלאם לחוגי הלא־ערבים המשכילים כמו אַפְשִין, או בשמו האחר חַיְדַר בְּן כַּאווּס. מצביא זה של אַל־מֻעְתַצִם, שמוצאו ב־Sogdiana, דיכא את מהפכת בַּאבַּךְ המסוכנת כל כך לאסלאם והנהיג את צבאות הח'ליף במאבק נגד הנוצרים — כלומר מילא תפקיד בולט בכמה ממלחמות הדת של האסלאם — אך היה מוסלמי במידה מועטה כל כך, עד שהתעלל באכזריות רבה ביותר בשני תועמלני אסלאם שביקשו להפוך מקדש אלילי למסגד, לעג לחוקים המוסלמיים, ולפי עדותו נגדו של בן שבט שהתאסלם אכל בשר בעלי חיים שנחנקו (תועבה בעיני המוסלמי) ואף פיתה אחרים לכך, מפני שבשר כזה טרי יותר מבשרם של בעלי חיים שהומתו לפי הטקס המוסלמי. עוד נהג בכל יום רביעי להרוג כבש שחור, לבתרו ולעבור בין שני חצאיו. הוא שם ללעג את המילה ומנהגים מוסלמיים אחרים והתעלם מהם. גם כמוסלמי לא חדל לקרוא את ספרי הדת של אומתו, שמר מהם עותקים מפוארים המעוטרים בזהב ובאבנים יקרות, ובעודו מסייע לח'ליף במסעות המלחמה נגד אויבי המדינה המוסלמית, חלם על השבת ממלכת פרס ו„הדת הלבנה“ ולעג לערבים, לאנשי

מַעְ'רִבּ ולטורקים המוסלמים. את הראשונים כינה כלבים שמשליכים להם עצם כדי להכות אחר כך את ראשם באלה עד זוב דם.

זו עשויה להיות דוגמה להלך רוחם של אותם לא־ערבים בולטים שהצטרפו לשלטון המוסלמי למען יתרונות חיצוניים וביקשו ליטול חלק בתהילת ניצחונותיו

|I · 151| רצו, אך לאמיתו של דבר חרקו שיניים נגד מי שניפץ את עצמאותם הלאומית ואת מסורות אבותיהם. מח'ליף לח'ליף הלכה וגברה השפעת היסודות הזרים באסלאם, עד שלבסוף הביאה להתפוררות מדינת הח'ליפות. וכנגד התקדמות היסודות הזרים נסוגה, מטבע הדברים, הערביות.

מאז שלטון הח'ליף אַל־מָתַוַכִּל, שחייו נפלו קרבן לתככי חבורתו הטורקית, נעשתה השפעת הטורקים מכרעת בשלטון בבגדאד. המשרות החשובות ביותר בחצר, במנהל ובצבא היו בידיהם, אף שלא תמיד ידעו אפילו ערבית. מצביאים טורקים נשלחו לרסן את הערביות חסרת המנוח בחצי האי ערב ולהכניעה, ותולדות הימים ההם מספרות לנו על מעשי האכזריות שעשו בערבים ובטוענים העלוויים לכתר. תככי הארמון שלהם קבעו את מדיניות החצר. בימי אַל־מָסְתַעִין כבר הגיעו הדברים לידי כך שהח'ליף „העניק לשני פקידי חצר טורקים יד חופשית באוצרות המדינה והרשה להם לעשות בכספי המדינה ככל העולה על רוחם"; וכאשר נודע לח'ליף על קשר של החבורה הטורקית נגד חייו, יכול היה להטיח במנהיגיה כפיות טובה ולומר כי התיך את כלי הזהב והכסף שלו וצמצם את תענוגותיו ותאוותיו שלו, רק כדי להעניק להם מחיה בשפע ולרכוש את שביעות רצונם.

רבה מאוד הייתה בוודאי המרירות בחוגים ערביים על השתלטותה של ההשפעה הזרה. כסימן לרגש זה רשאים אנו לראות שיר קטן שהושר בחצר הח'ליף אַל־מַנְתַצִר (247–248) וזכה לתשואות רבות:

„הוי גבירת הבית ב־אַל־בַּרְכּ — הוי גבירת השלטון והעוצמה, „ירא את האל ואל תהרגי אותנו! הן איננו דַיְלַם ולא טורקים."

|I · 152| בייחוד חילצו התנאים שהתגלו בח'ליפות בימי מַעְתַז האומלל לא מעט זעקות אימה מפי המשוררים הערבים של התקופה. הם היו גלויי לב דיים לקרוא לדברים בשמם הנכון.

„הם (הטורקים) מחוללים מהומות, ובכך מתפוררת ממלכתנו ושלטוננו בה אינו עוד אלא אורח; „הטורקים נעשו בעלי השלטון, ועל כל העולם לשתוק ולציית; „אין זו הדרך שבה נשמר סדרה של ממלכה; כך אי אפשר להילחם באויב ולהשליט אחדות."

ואחר אומר:

„בני החורין אינם עוד, הם הושמדו ואבדו; הזמן הושיבני בין ברברים; „אומרים לי: אתה מרבה מדי לשבת בבית; אני אומר: מפני שהיציאה אינה מביאה שמחה. „את מי אפגוש אפוא כשאביט סביבי? קופים הרוכבים על אוכפים!"

שלטון זרים זה, שאויביה הערבים של השושלת העבאסית יכלו להצביע עליו כסימן לאי־כשירותה, כעל משטר המתבזבז בין טורקים ובני דַיְלַם, הלך וגבר בתקופה שלאחר מכן. עלייתן של שושלות עצמאיות בתוך הח'ליפות לא רק דחקה ושברה את כוחה של האחרונה, אלא גם את כוחה של האומה שממנה

צמח מוסד זה. במאה הרביעית נדדו צאצאי בית עבאס בחצרות השליטים החדשים כמשוררים חנפים והתחרו על משרות זוטרות במנהל. לזכותו של המשורר הערבי בן המאה הרביעית, אַל־מָתַנַבִּי, ייאמר שהפגין רגישות עמוקה לשקיעת אומתו. בשיריו אנו פוגשים את האימה לנוכח התנאים הלאומיים השוררים, המחריפה עד כדי ליבוי התשוקה למלחמה בשלטון הברברים, שהיסוד הערבי עלה עליהם בהרבה מבחינה רוחנית ומוסרית.

„בני האדם — כך הוא אומר — זוכים לערכם מכוח שליטיהם; אך אין ישועה לערבי שברברים שולטים בו, „שאין להם לא תרבות ולא תהילה, לא ברית חסות ולא נאמנות. „בכל מקום שתניח בו את רגלך תמצא אנשים הנשמרים בידי עבדים כאילו היו עדר בהמות.“ |I · 153|

אולם להתפרצויות פיוטיות כאלה הייתה רק השפעה מעטה על תחייתה של הגדולה שאבדה.

הערביות הייתה נתונה בשקיעה בכל החזיתות.

.II

אווירה מדינית וחברתית כזאת לא הייתה בלתי נוחה להופעתן ולהתפשטותן של המגמות שייצגה מפלגת ה־שֻׁעוּבִּיָה. בעוד שקודם לכן המרב ששאפו אליו החסידים היה להרגיל את הערבים לכבד את הלאומים הזרים באסלאם, יכלו עתה היסודות הללו לצאת בהתקפה חריפה נגד הגזע הערבי; והתאולוגים מצאו עצמם שוב נאלצים ללמד מסורות הממליצות על כבוד לערבים. כדי להבין את התפתחות מעמדם של הלאומים באסלאם, מאלף למדי לתת את

הדעת על דברי מסורת אלה. למשל, הם שמים בפי הנביא דברים אל סַלְמַאן הפרסי — בחירת הנמען התאימה במיוחד למעמד הזה: „אל תכעס עליי, פן תצא (מכוח רגש זה) מדתך.“ אז אומר סַלְמַאן: „וכיצד אוכל לכעוס עליך, והרי האל העניק לנו באמצעותך את דרך הישר?“ „אם אתה כועס על הערבים“, מלמד אז הנביא, „אתה כועס גם עליי עצמי.“ — ובשם הנביא שמים בפי עֻתְ'מַאן בְּן עַפַּאן את התורה: „מי שפוגע בערבים אין לו חלק בהשתדלותי, ואהבתי אינה משיגה אותו.“ בבדיות כאלה, השייכות לרובד המאוחר ביותר של יצירת המסורת, מתבטאת עמדת התאולוגים כלפי זרם הרוח שהלך והתפשט בקרב המוסלמים הלא־ערבים: להשפיל את היסוד הערבי ולגמול לו על הקיפוח שסבלו מידיו במשך מאתיים שנה. הן נועדו לשמש משקל נגד להשקפה שבאה לידי ביטוי בבדיות קדומות יותר, ובה חיפש ומצא רגש ה־עַגַ'ם את משענתו התאולוגית; דוגמאות לה ראינו לעיל, עמ' 115. ראוי לציון שאלה אותן מסורות שה־Châri-

|I · 154| ǵiten באפריקה העלו כדי להוכיח את זכאותה של השושלת הפרסית של ה־רֻסְתַמִים ב־תַאהַרְת (אמצע המאה השנייה) לעומת הח'ליפות הערבית, עוד ראיה לקרבה מבחירה, שהודגשה בעמ' 138, בין פורשים מדיניים־דתיים אלה לבין מגמות ה־שֻעוּבִּיָה.

לאותה קבוצה של הכרזות תאולוגיות שאליה שייכות מסורות כאלה יש לצרף גם את אמרות הנביא האפוקריפיות שבהן — כנראה לנוכח התפשטותם של מנהגים פרסיים וטורקיים — נאסר החיקוי של מנהגי ה־עַגַ'ם, או לפחות הובע עליו גינוי. גינויים שהושמעו כבר בתקופה קדומה יותר מתחזקים עתה בכך שמושא הגינוי מוצג כמנהג ה־אַעַאגִ'ם, שיש להימנע מן הדמיון להם, כשם שקודם לכן ייחסו חשיבות להימנעות ממנהגי הנוצרים והיהודים. לכאן שייכים

לא רק מנהגים הקשורים לענייני דת, אלא גם הרגלים של חיי היום־יום, כגון קימה לאות כבוד, שימוש בסכינים בעת הארוחות — שגם הוא מוקע כאופן פרסי מובהק — כמה פרטים בלבוש, באמנות הגילוח ועוד דברים רבים, ובהם נזכר גם השימוש בנמר כבהמת רכיבה., ההזדמנות לצאת בקנאות נגד חיקוי מנהגי הזרים הייתה קיימת בוודאי גם בתקופה קדומה יותר, אך שאלה דתית

|I · 155| לא עשו מכך. ההכרזות הנידונות כאן נושאות, מכוח זיקתן לנבואות כזב המודיעות על השתלטותם המדינית של יסודות זרים, את חותם מוצאן בתקופת שקיעתה של סמכות השלטון העבאסית. בתקופות קדומות יותר נדמה שהחששות הבאים עתה לידי ביטוי טרם נדחקו אל קדמת הבמה. אדרבה, במסורת שמביא מַאלִכּ בֶּן אַנַס מסתמך הנביא על אורח חיים של היוונים והפרסים כדי לנמק את הימנעותו ממתן הוראה שקודם לכן ביקש, כביכול, להורות.

.III

זרם הרוח המעסיק אותנו כאן אינו חסר קשר פנימי לאותה תחייה מדינית וספרותית של הפרסיות, אשר קיבלה עידוד מהופעתן של ישויות מדיניות אוטונומיות במרכז אסיה, עוררה מחדש את התודעה הלאומית הפרסית והחייתה את המסורות הלאומיות והספרותיות של פרס. השליטים החדשים מצאו בתודעה הלאומית המתעוררת מחדש של עמי מרכז אסיה הכפופים לאסלאם משען לשאיפתם להקים מדינות אוטונומיות; ולא הייתה להם התנגדות לכך שיראו בהם את המשך מסורתם של השליטים הלאומיים הפרסיים וישוו אותם ל־Chosroes. גילויי התחייה הלאומית הזאת העניקו

משען איתן לאותו מאבק ספרותי של הפרסים המוסלמים נגד הערביות, שתנועת ה־שֻׁעוּבִּיָה טיפחה.

בטרם נדון בתופעות הספרותיות הללו, נבקש לתת מקום לעוד הבחנה אחת. החירות שהלאומים באסלאם יכלו להרשות לעצמם בתקופות שתוארו לעיל נוצלה אמנם בראש ובראשונה בידי הפרסים — שהרי לצד הערבים הם היו היסוד הרוחני הבולט ביותר

|I · 156| של הממלכה המוסלמית —; אולם נראה שגם לא־פרסים נטלו חלק בתעוזה שבה סברו כי אפשר עתה להתייצב מול הערביות.

נראה שהמשורר דִּיכ אַל־גִ'ן (מת בשנת 235/) ייצג פטריוטיות סורית מיוחדת; מוצאו היה מ־תַּמִים אחד שקיבל עליו את האסלאם לאחר קרב מַאְתַה. משורר זה היה קנאי שֻׁעוּבִּי נגד הערביות. „לערבים", כך אמר, „אין כל יתרון עלינו; שהרי את כולנו מאחד מוצאנו מאברהם; אנו נעשינו מוסלמים בדיוק כמותם; אם אחד מהם הורג אחד מאתנו, הוא נענש במוות; בשום מקום לא הכריז האל שיש להם יתרון עלינו." דבקותו במולדתו הייתה רבה כל כך, עד שמעולם לא עזב את מחוז סוריה, לא כדי לבקר בחצר החי'ליף ולא כדי לנדוד במקומות אחרים כדרך המשוררים.

צורת המסורת הוכיחה גם בהקשר זה את ייעודה לשמש משען לרעיונות שהתעוררו בחוגים מוסלמיים מסוימים, או להכניסם למחזור. נראה שלחוג המושפל של הנבטים חבה את מוצאה המסורת הבאה, שמגמתיותה ודאית,

|I · 157| ושמטרתה להראות שגם הנבטים ראויים להשתתף בסמכויות השלטון הקיסרי — רעיון ח'ארג'י בעיקרו. עֲבַּיְדָה אַ־סַלְמַאנִי מספר: „שמעתי את עַלִי

אומר: אם ישאל מישהו למוצאנו, יֵדע אפוא שאנו נבטים מ־כּוּתַ'א.“ נראה ש־עֲבַּיְדָה אַ־סַּלָמַאנִי (מת בשנת 72) הוצב כאן בחזית רק כדי להעניק לבדיה אמינות: ברשימת מוסרי המסורת הזאת אנו מוצאים את מַעְמַר [בְּן רַאשְׁד] איש חַרַאן.

הנבטים, שביקשו להדוף את ההשפלה שסבלו מידי הערבים באמצעות הצבעה על מסורתם המפוארת, הקשורה לממלכת בבל, מצאו להם סנגורים גם בחוגי הפילוסופים. הפילוסופים צְ'רַאר בְּן עַמְר אַל־עַ'טַפַאנִי ו־תֶ'מַאמַה בְּן אַל־אַשְׁרַס (מת בשנת 213) נטלו על עצמם את עניינם ולימדו שהנבטים יכולים לעמוד בכבוד בתחרות עם הערבים. אַל־מַסְעוּדִי, שממנו נודעה לנו עובדה זו, מוסיף כי הסופר והפילוסוף המפורסם אַל־גַ'אחִט' החזיק אף הוא בדעתם של חסידי צְ'רַאר; ואכן, ב־כִּתַאבּ אַל־חַיְוַאן שלו מזכיר מחבר זה את העובדה שרבים מבני זמנו מאשימים אותו בהשתייכות לכת זו, מפני שהוא מביא את השקפותיה. התורה שייצג צְ'רַאר בדבר עדיפות הנבטים על הערבים — תורה שבגללה מונים אותו עם ה־Shuʿûbîs, אף שהיה ערבי במוצאו — מתבטאת גם בעמדתו כלפי שאלת היסוד של תורת המדינה המוסלמית: שאלת החי'ליפות. מיוחסת לו התזה שאם איש קֻרַיְשׁ ולא־ערבי (אִבְּן חַזְם אומר: חבשי; אַ־שַׁהְרַסְתַאנִי: נבטי) מוצעים בעת ובעונה אחת למעלת החי'ליף, ושניהם ראויים למעלה זו מכוח דבקותם

|158 · I| בספר האל הקדוש וב־סֻנַּה, יש להעדיף בהחלט את הלא־ערבי, וזאת בהנמקה פלפלנית במקצת: „מפני שאפשר להדיח את הנבטי או את החבשי ביתר קלות אם יתברר שאינו ראוי.“

אולם הביטוי החשוב ביותר לתגובת הלא־ערבים נגד הערביות בחוגים אלה, בזמן שבו החלה תגובה זו להישמע בכל מקום, היה זיוף שנוי מאוד במחלוקת של אִבְּן וַחְשִׁיַּה, הנודע בשם „החקלאות הנבטית", ואשר אופיו הספרותי אינו מוטל עוד בספק מאז מחקריו המכריעים של Alfred v. Gutschmid. ספר זה, שנוצר במאה השלישית, יש לראותו כתעודה החשובה ביותר של שֻׁעוּבִּיָּה נבטית; וככזה הוא מתגלה לנו גם באפיון מגמתו ששרטט מי שהגן על ערכו האותנטי: „אִבְּן וַחְשִׁיַּה, חדור שנאה עזה לערבים ומלא מרירות על הבוז שרחשו לבני עמו, החליט לתרגם ולהנגיש את השרידים של הספרות הבבלית העתיקה שנשתמרו בקרבם, כדי להראות בכך שאבותיהם של בני עמו, שהערבים בזו להם כל כך, החזיקו בתרבות גבוהה ועלו בידיעותיהם על עמים רבים בעת העתיקה." המחבר ביקש להציב כנגד אפסותם של הערבים הקדומים במדע ובתרבות את הישגיו הגדולים של גזעו בתחום זה, וכך להתמודד עם יהירותו חסרת היסוד של הגזע השליט.

בתנועת הרוחות הזאת לא תמיד ביקשו נציגי הלאומים הבולטים לפעול דווקא למען הלאום שלהם; שהרי אפשר היה לשרתו בעקיפין גם בפעולה לטובת לאום אחר שעלה באסלאם. בראש ובראשונה היה מכריע להוכיח את היסוד השלילי: שלא לערבים לבדם הזכות לשלטון ולהגמוניה באסלאם. ראוי לציון כי מלומדים בני חַרְאן הם שפעילותם ברוח שֻׁעוּבִּי לטובת לאומיותם

|159 · I| של בני דַּיְלַם מתועדת בספרות. פעילות ספרותית זו נועדה אמנם בראש ובראשונה להועיל לשליטי שושלת ה־בָּוַיְהִים, כידוע משפחה מבני דַּיְלַם, שנראה כי נקטו כל תחבולה אפשרית כדי להיראות שווי־ערך לח'ליפים הערבים. הם אף דאגו שיבדו להם מוצא ערבי — תחבולה שגם הסולטאנים הצ'רקסים במצרים לא נמנעו מלנסות זמן רב לאחר מכן — והתאימו לשושלת

זו את קדם־תולדות ביתם. הרופא המפורסם סְנַאן, בנו של תַ'אבִּת בְּן קֻרַּה (מת בשנת 321), חיבר ספר שנושאו „תהילת בני דַיְלַם, יוחסיהם, מוצאם ואבותיהם", ומלומד אחר מ־חַרַּאן, הסופר המעודן אִבְּרַאהִים בְּן הִלַאל (מת בשנת 384), חיבר בהזמנת הנסיך ה־בֻּוַיְהִי ספר בשם כִּתַאבּ אַ־תַּאג', מלא בדיות מגמתיות. אַ־תַּ'עַאלִבִּי מזכיר ספר זה פעמים רבות ב„פנינת התקופה" שלו. מקומות שנכבשו בידי האסלאם הוצגו בו כמקומות שקיבלו עליהם את הדת החדשה מרצון; הדבר נועד להוכיח שלא היה צורך לכפות את האסלאם על העמים הזרים, ולפיכך אינם ראויים לקיפוח מבחינה מוסלמית. למלומדים מ־חַרַּאן התאים מאוד למגמתם שלהם להבליט לשבח את ערכם של הלאומים הלא־ערביים. שהרי בכך יכולה הייתה רק להתחזק זכותם שלהם לדבוק במסורות הלאומיות.

גם היסוד הקופטי במצרים נטל חלק בתגובתם של הלאומים העתיקים נגד שאיפותיה של הערביות הבולעת כל ייחוד לאומי, תגובה שהתעוררה בממלכה האסלאמית. כשם שבחוגים ארמיים בָּדוּ לשם כך ספרות נבטית, כך נוצרו גם ספרים של הקופטים, שבהם תוארו מעשיהם הגדולים של המצרים הקדמונים, ולא בלי מגמה המכוונת נגד הערביות. ניסיונות כאלה נועדו להוכיח כיצד הערביות הרברבנית, שהתבססה על קרקע התרבות המצרית העתיקה, נופלת בהרבה מן היצירות הרוחניות והחומריות של שליטי הארץ הקדומים — אבות הקופטיות המדוכאת והנדחקת,

|I · 160| שגם עם קבלתה את האסלאם לא השליכה מאחורי גווה את מסורות אבותיה. מן הספרות הזאת לא נותר בידינו חיבור שלם, אבל נותרו ציטוטים ממנה בכתבים מאוחרים יותר. Baron v. Rosen, כשדן בציטוטים כאלה

המופיעים פעמים רבות בחיבור מן המאה השישית, הצביע על זיקתה של ספרות אבודה זו לתנועת ה־שֻׁעוּבִּיָּה באסלאם.

.IV

ואולם את החלק הגדול ביותר בפעילותה הספרותית של תנועה זו, שכיוונה לשוויון מעמדם של הלאומים הלא־ערביים באסלאם, נטלו בלי ספק המוסלמים בני הגזע הפרסי. אין להתפלא שהספרות השועובית נשתמרה בידינו רק בעקבות ובשרידים מעטים, אף שהם אופייניים לסוגם. שהרי חסידי ה־שֻׁעוּבִּיָּה היו ברובם אנשים חשודים מבחינה דתית, המכונים זַנָדִיקִים; וידוע שהזרם הכנסייתי־חסידי שהלך וגבר בספרות מאז המאות החמישית–השישית להג'רה לא היטיב עם שימורם של כתבים כופרים ופלגניים.

אולם אנו מתפעלים מן הנימה החופשית שנוקטים ה־Shuʿûbîs בשרידי יצירתם הספרותית שנשתמרו לנו. בעוד שבימי האומיים היה מסוכן למשורר אִסְמַאעִיל בֶּן יַסַאר, שהיה חדור רעיונות שועוביים ולעג לערבים הקדם־אסלאמיים ולמנהגיהם הברבריים, להתפאר במוצאו הפרסי

|I · 161| בגאווה, הרי שבימי השלטון העבאסי יכלו מלומדים, משוררים וסופרים מעודנים להציב בחופשיות גמורה את גאוות אבותיהם האיראנית כנגד היהירות הלאומית הערבית. בקרב צאצאי האצולה הפרסית לשעבר נמסרו אילנות היוחסין של האבות באותה קפדנות „שבה טיפחו צאצאי קַחְטַאן ו־עַדְנַאן את אילנותיהם". על המדקדק המפורסם יוּנֻס בֶּן חַבִּיב (מת בשנת 185), שגם בדווים באו אליו כדי להפיק תועלת מידענותו בלשון הערבית, מסופר שהצביע בגאווה על מוצאו הפרסי; הנואם והתאולוג מֻחַמַּד בֶּן אַל־לַיְת',

מַוְלַא של המשפחה האומיית, שייחס את אילן יוחסו עד דַאדַרַא בְּן דַאדַרַא, יכול היה בימי ה־בַּרְמַכִּים להפגין את חיבתו לפרסים, וכנראה רק משום כך כבר כינוהו האורתודוקסים זַנְדִיק, אף שחיבר ספר להפרכת כפירה זו; ו־סַהְל בְּן הַארוּן מ־דַסְתְמַיְסַאן, מזכירו החשאי המפורסם של מַאְמוּן ומנהל „אוצר החוכמה", כתב מספר רב של ספרים שבהם ביטא את קנאותו לפרסים נגד הערבים. נראה שהיה ה־שָׁעוּבְּי הבולט ביותר בזמנו; וקוריוז ספרותי שבזכותו התפרסם קשור כנראה גם למאמץ לשים ללעג את האידיאלים של הערביות. רק כך אפשר להבין מדוע כתב סַהְל זה סדרת מסות על הקמצנות; לפי ידיעה אחרת כתב ספר עצמאי שבו גינה את הנדיבות ושיבח את הקמצנות.

„הוי יושבי מַיְסַאן", הוא קורא לבני עמו, „שלום האל עליכם, בני גזע טוב וענף טוב! „פניכם כסף מעורב בזהב, ידיכם כמטר השוטף את המישור;

|I · 162| „האם רוצה כַּלְב שאמנה את עצמי עם קרוביו? מעט מאוד דעת נמצאת אצל הכלבים. „האם סבור העם הזה שבית על פסגה גבוהה, המזדקר אל הכוכבים כאילו הוא עצמו כוכב, „שווה לאוהל שיער בלב המישור, שבחלליו שוכנים בהמות וחיפושיות זבל?"

זו הייתה התקופה שבה יכלו משוררים ערבים ממוצא פרסי למחות נגד התנשאות הערבים בשפתם האצילה של אנשי קֶרֶיְש, שעליה שלטו כאמנים. בראשם עומד המשורר ה־שָׁעוּבְּי, בַּשַׁאר בְּן בֶּרְד (מת בשנת 168), שממנו נמסרו לא רק שירי התפארות על מוצאו מ„אנשי קֶרֶיְש של הפרסים", אלא גם סאטירה נושכת נגד הערבים, שוודאי דוקלמה רבות בחוגים הלאומיים שהמשורר השתייך אליהם; שכן כמעט מאתיים שנה לאחר מכן אנו שומעים

את הדהודה אצל משורר שבו משמיעה הקינה הלאומית הפרסית נגד הערבים את צלילה האחרון, אַבּוּ סַעִיד אַל־וַרְסַתַמִי:

„הערבים מתפארים שהם אדוני העולם ושליטי העמים. „מדוע לא יתגאו דווקא בכך שהם רועי צאן וגמלים מיומנים?“ „אם ישאלו למוצאי“, אומר אותו משורר, „אני מגזע וַרְסַתַם, „אך שירי הוא מגזע לַאי בְּן עַ'אלְבּ.“ „אני הוא זה שנודע ברבים ובסתר „כפרסי שהיערבות (אַל־תַּעְרִיבּ) משכה אליה.

„היטב אני יודע כי כאשר אקרא את סיסמתי, „יתברר מוצאי ועצי קשה.“ |I · 163|

בדור קדום יותר לא היו אנשים כמותו עושים רושם רב כל כך בסיסמה הפרסית; בשמחה רבה היו מסתירים אותה מפני חוקרי היוחסין הקנאים ומתגנבים בכל כוחם לתוך שבט ערבי.

לקבוצת משוררים זו שייך אִסְחַאק בְּן חַסָּאן אַל־חַ'רַמִי (מת בשנת 200), שמוצאו ב־Sogdiana. הוא מצביע בגאווה על כך שמקורו ב־סָעְ'ד ושאין ערכו נפגע משום שאינו מונה את יַהַאבְּר, גַ'רְם או עַכְּל בין אבותיו; יתרה מזו, הוא נעשה לפה לגאווה הפרסית ומבטא את התביעות שהעלו הפרסים המשכילים בתוך האסלאם כלפי הערבים:

„כל בני מַעַד (צפון־ערבים), צעירים וזקנים, וכל בני קַחְטַאן (דרום־ערבים) כאיש אחד גמרו אומר „לגזול את רכושי; אך חרב דקת להב וממורטת היטב מונעת את גזלתו. „קראתי לעזרה פרשים מ־מַרְו ומ־בַּלְח', אנשי תהילה בין האצילים. „אך אבוי! מושב עמי אינו קרוב, ולא יוכלו עוזרים רבים לבוא אליי. „שהרי אבי הוא סַאסָאן, כְּסָרָא בן הַרְמָז, ו־חַ'אקַאן הוא, אם תרצה לדעת, בן דודי. „בימי האלילות שלטנו בעורפם של בני האדם; הכול הלכו אחרינו בהכנעה, כאילו משכום בחבלים.

|I · 164| „השפלנו אתכם ושפטנו אתכם כפי שמצא חן בעיני כל אחד מאתנו, בין שצדק ובין שעָוול. „אך כאשר בא האסלאם והלבבות נפתחו אליו בשמחה, והם פונים באמצעותו אל הברואים, „הלכנו אחרי נביא האל, והיה כאילו השמים המטירו עלינו בני אדם (שהכריעונו).“

אכן הקבלה נוגה בין מעמדם העולמי הקדום של הפרסים לבין השפלתם בידי הערבים. — אך הרהור זה פעל בעוצמה רבה יותר על המשורר מָעְבַּד, שקרא למרד גלוי ולגירוש הערבים:

„אני אציל מגזע גַ'אם“, הוא קורא בשם אומתו, „ותובע את ירושת מלכי פרס; „אמור לכל בני הַאשֵׁם: היכנעו במהרה, בטרם תבוא שעת החרטה; „הסתלקו חזרה אל ה־חִגַ'אז, שובו לאכול לטאות ולרעות את עדריכם, „ואילו אני אשב על כס המלכים, נתמך בחדות להבי ובחוד עטי (גבורת חיל ומדע).“

קל היה לדבר אל הערבים בנימה זו בזמן שהזרים עמדו לחטוף מידיהם את שרביט השלטון באסלאם. מה ערכה — כך קראו אל הערבים — של

תהילתכם העתיקה, שבה אתם מתפארים, אם בהווה אתם מתגלים כחסרי יכולת כל כך?

„אם אין בכוחך להגן על הישן בתהילה חדשה, אין לך תועלת במה שהיה בימי קדם.“

ואולם נראה שאת האגף השמאלי הקיצוני ביותר של ה־שֻׁעוּבִּיָּה בקרב משוררי התקופה ייצג בעוצמה הרבה ביותר המשורר והפילולוג הערבי אַבּוּ עֻתְ'מַאן סַעִיד בְּן חֲמַיְד בְּן בַּחְ'תַ'אן (מת בשנת 240), שהתפאר במוצאו מנסיכים פרסיים או מ־דַּהַאקִין. כבר אביו, שהיה נציג בולט של הדוגמטיקה המועתזילית, נחשד ב־שֻׁעוּבִּיָּה. הבן סיפק ראיות ברורות

|I · 165| להלך רוח זה. לכאן שייך אפיגרם שכיוון נגד הקאדי הראשי של החליפים אַל־מֻעְתַצִם ו־אַל־וַאתִ'ק, הנודע בקנאותו המועתזילית — הלוא הוא אַחְמַד בְּן אַבִּי דְּוַאד (מת בשנת 240), ששמו יצא לשמצה מתולדות האינקוויזיציה המועתזילית. אַחְמַד זה כינה את עצמו איש אִיַאד; הדבר עורר חשד אצל ידיד הפרסים, שלא ראה בעין יפה להטוטי יוחסין כאלה ביחסי השבטים הקדומים והפרהיסטוריים:

„אתה מייחס את משפחתך ל־אִיַאד, כנראה רק מפני שאביך נקרא (במקרה) אַבּוּ דְּוַאד; „אילו נקרא במקרה עַמְר בְּן מַעְדִי, הן אז היית אומר שמוצאך מ־זֻבַּיְד או מ־מַרַאד.“

זוהי סאטירה נגד העילות ונקודות המשען המקריות שהספיקו לערבי באותם ימים כדי לייחס לעצמו אילן יוחסין מפואר ולהציגו כאמין להמון הפתי. עוד נראה בהמשך שהלעג להבלים כאלה השתייך למגמת המדע ה־שֻׁעוּבִּי. ההנחה

כי זו מגמת האפיגרמים שהובאו זה עתה עולה בקנה אחד גם עם מה שידוע לנו ממקומות אחרים על אופיו הספרותי של סַעִיד. הוא נמנה עם הלוחמים הספרותיים בני הגזע הפרסי; הוא כתב ספר שכותרתו „מעלות הפרסים“ וספר שני, „הגנת כבודם של הפרסים מפני הערבים“, שנודע גם בשם „ספר השוויון“ (תַסְוִיָה), בהתאם לאחד משמות מפלגת ה־שֻעוּבִּיָה: אַהְל אַ־תַסְוִיָה.

באותה תקופה היה הפרק על „מעלות הפרסים“ שדה ספרותי מעובד בשפע; ואף ששום ספר או חיבור מן הסדרה הזאת לא נשתמר בידינו, ציטוטים מן הספרות השועובית בחיבוריהם של גַ'אחְט' ו־אִבְּן עַבְּד רַבִּהִ מאפשרים לנו להכיר חלק מתוכנה ואת מגמתה הכללית. „כִּתַאבּ אַל־בַּיַאן וַאל־תַבְּיִין“ של המחבר הראשון והחיבור האנציקלופדי הגדול „כִּתַאבּ אַל־עִקְד אַל-

|I · 166| פַרִיד“ של המחבר האנדלוסי הנזכר שני שימרו לנו, באמצעות הפולמוס והתשובה־לפולמוס המובאים בהם, כמה מן הנקודות העיקריות בטיעוני ה־שֻעוּבִּיָה. בייחוד שימר לנו ספר ה־עִקְד מובאות ארוכות מפולמוסו של אִבְּן קֻתַיְבַּה — שחיבר ספר נפרד על מעלות הערבים והרבה לעסוק בנושא זה גם במקומות אחרים — נגד ה־שֻעוּבִּיָה, וכן את תשובת האחרונים למגן העניין הערבי. אלה פורסמו לראשונה בתרגום גרמני במאמר מאת Hammer-Purgstall, ומובאות גדולות מהן יצאו לאור במקור בנספחי הטקסט ל־Culturgeschichtliche Streifzüge של v. Kremer. מאז נעשתה זמינה מהדורה מזרחית של ספר אִבְּן עַבְּד רַבִּהִ, וכל יודע ערבית יכול ללמוד את הקטעים הנוגעים בדבר בשלמותם.

מלבד מקורות אלה להכרתנו המפורטת יותר את ה־שֻעוּבִּיָה, יש להזכיר גם „הפרכת ה־Sh.“ מאת אַבּוּ־לְחַסַן אַחְמַד בְּן יַחְיַא אַל־בַּלַאדְ'רִי, ההיסטוריון

הידוע של הכיבושים המוסלמיים (מת בשנת 279), שממנה נשתמרה לנו מובאה דלה באמצעות אַל־מַסְעוּדִי, מחבר שבמאה הרביעית (מת בשנת 346) השתתף בספרות זו. במקום המצוטט זה עתה מחיבורו הוא מסתמך על עבודתו הנוגעת לעניין: „בחיבורנו על מקורות הדתות הזכרנו את חילוקי הדעות בין בני האדם בשאלה אם המוצא לבדו, או המעשים הטובים לבדם, או לבסוף המוצא

|I · 167| והמעשים הטובים כאחד מבססים את הזכות להצטיינות, וכן את דעת ה־שָׁעוּבִּיָה והמפלגות המתנגדות." ואולם חיבור זה של ההיסטוריון הרב־תחומי, בדומה לכתבים רבים אחרים שנכתבו במאבק נגד ה־שָׁעוּבִּיָה, אינו נגיש; לפיכך אנו תלויים בעיקר ב־אַל־גַ'אחִט' וב־אִבְּן קֻתַיְבַּה להכרת מהלך רעיונותיה של ה־שָׁעוּבִּיָה.

.V

בהדרכתם של מורי דרך אלה נבקש עתה להתבונן בנקודות שהעלתה ה־שָׁעוּבִּיָה במאבקה נגד הערביות. סקירה זו גם תשכנע אותנו עד כמה קטנוניות היו נקודות המבט שאליהן הכפיפו ה־שָׁעוּבִּיָה, ובעקבותיה גם מתנגדיה, את השאלה השנויה במחלוקת. מטבע הדברים יוצאת ה־שָׁעוּבִּיָה מן הפסוק הקוראני שכבר דנו בו פעמים כה רבות ומדרשת הפרדה של מוחמד, שכפי שכבר הדגשנו נראה כי הועשרה בשיבוץ מתאים לשם שימוש בטיעון זה. כנגד מסורותיהם הגאות של הערבים מציבים את הרגעים המפוארים ביותר מתולדות הלא־ערבים; הנמרודים, העמלקים, מלכי Chosroes והקיסרים, סָלַיְמַאן ואלכסנדר הגדול — כולם לא־ערבים — הובאו כדי להוכיח איזו עוצמה ושלטון רוכזו בעבר בידי שליטים לא־ערבים. גם מלכי ההודים לא

נשכחו; אחד מהם פתח, כביכול, איגרת אל עָמַר II במבוא הבא: „מאת מלך המלכים, בן אלף מלכים, שרעייתו בת אלף מלכים, שבאורוותיו מצויים אלף פילים, שבממלכתו זורמים שני נהרות אשר על גדותיהם צומחים עץ האלוורה, ה־פַּוַּה, אגוז הקוקוס וצמח ה־כַּאפּוּר הריחני, שניחוחו מורגש למרחק שנים־עשר מיל: אל מלך הערבים, שאינו משתף ישות אחרת עם האל

|I · 168| לצדו. אני מבקש שתשלח אליי אדם שילמדני את האסלאם ויקנה לי את חוקי הדת הזאת.“

גם בנבואה זוכים הלא־ערבים בבכורה, שכן כל הנביאים מאז בריאת העולם, חוץ מ־הוּד, צַאלִח, אִסְמַאעִיל ומוחמד, היו לא־ערבים. אבות האנושות, שמהם נובעת האנושות כולה, אדם ונח, היו לא־ערבים. ה־Shuʿûbîs אינם שוכחים למנות אמנויות ומדעים שהועתקו לאנושות בידי לא־ערבים: פילוסופיה, אסטרונומיה ורקמת משי, שאותן טיפחו ועסקו בהן הלא־ערבים כאשר הערבים עוד היו שקועים בברבריות עמוקה ביותר; ואילו כל מה שהערבים יכולים להתפאר בו מתרכז בשירתם, אך גם בה עולים עליהם לא־ערבים, למשל היוונים, במידה רבה. גם המשחקים שהמציאו הלא־ערבים אינם נשכחים: שחמט ו־נַרְד. מה יכולים הערבים להציב כנגד עידוני תרבות כאלה כדי לבסס את תהילתם? „לעומתם אין הם אלא זאבים מיללים וחיות פרא נודדות,

|I · 169| האוכלות זו את זו ונתונות במאבק נצחי זו בזו.“ גם טוהר מוצאם מושמץ בהצביעם על כך שנשותיהם, כאשר הן נופלות בשבי מלחמה, נעשות טרף לתאוותיהם החייתיות של המנצחים.

נקודות אחרות מביא אַל־גַ'אחִט' מפולמוס ה־שֻׁעוּבִּיָּה נגד הערביות. במיוחד רגילים אנשי ה־שֻׁעוּבִּיָּה להביא כמה ממנהגי הערבים האליליים (כגון שבועת האש הנוראה אַל־הוּלַה והרגלים אחרים שעברו בירושה מתקופת האלילות אל האסלאם) כדי להשפיל את הערבים; למשל, המנהג להחזיק מטה וקשת בנאומים פומביים. „המטה", אומרים חסידי ה־שֻׁעוּבִּיָּה, „נועד להכות את הקצב, הרומח לקרב, האלה להתקפה והקשת לירי; אך אין כל זיקה בין נאום למטה וכל קשר בין דרשה לקשת. כאילו נועדו הדברים האלה רק להסיח את הדעת מתוכן הנאום. אין להעלות על הדעת שנוכחותם של כלים כאלה תעורר את רוח השומע או תסייע לנאומו של הדובר. אפילו מוזיקאים סבורים כי ביצועו של מי שמשתמשים אצלו במקל הקצב נופל מביצועו של מי שאינו מסתייע באמצעים כאלה. הנושאים

|I · 170| מטה בשעת נאומם דומים יותר לצעקנים; נדמה שעומדים מולך בדווים גסים, ונזכרים בגסותם של יושבי המדבר. נראה כאילו נואמים כאלה מתאמצים לעצור גמל ההולך בדרכו. מלבד זאת", הם אומרים בתשובה להתפארות הערבים בכישרון הנאום המצוין שלהם, „כישרון הנאום הוא נטייה המצויה בכל העמים, וכל הגזעים מובלים לפיתוחה בידי צורך דוחק. אפילו הצוענים, שכידוע הם אנשים בעלי רוח גסה ובלתי משכילה ביותר, חושניות גסה ומזג רע, נושאים נאומים ארוכים; וכל העמים הברבריים מצטיינים בכושר זה, אף שתוכן דבריהם גס ובלתי משכיל וביטוים לקוי ושפל. אולם אנו יודעים שהמושלמים מכל בני האדם הם הפרסים, וביניהם יושבי פַּארְס; ואילו בין אלה מדברים בני מַרְו באופן המתוק, הנעים והמלבב ביותר. הפרסית האלגנטית ביותר היא הניב דַּרִי, ואת ה־בַּהְלַוִי הטובה ביותר מדברים יושבי מחוז אַהְוַואז."...

„ואשר לזמרת הכוהנים הפרסים ולשון ה־מוֹבַּד, הרי מחבר פירוש ה־זַמְזַמַה אומר עליהן: מי שמבקש להגיע לדרגה גבוהה של צחות לשון,

|I · 171| המבקש ללמוד את ביטויי הלשון המוזרים (המובחרים) ביותר ולהעמיק בידיעת השפה, ילמד את הספר כַּאזַוֶנְד. אך מי שמבקש להשיג תבונה, השכלה מעודנת, ידיעת כללי הנימוס (אַל־עִלְם בִּ־לְמַרַאתִבּ) ולהגיע אל המופתים הטובים (אַל־עִבַּר), אל

|I · 172| הפתגמים, הביטויים האצילים והמחשבות המעודנות, יתוודע אל „סיפורי המלכים".

לאחר רמיזה לספרות היוונים וההודים, מסכמים נציגי ה־שַׁעוּבִּיָה את האדרת כישרונם של הלא־ערבים בדרך הבאה: „מי שקורא את כל הספרים האלה של הפרסים, היוונים וההודים, ישיג את עומק רוחם של עמים אלה ואת מופלאות חוכמתם; ואז יוכל להכריע היכן מצויות באמת צחות הלשון והרטוריקה והיכן הגיעה אמנות זו לשלמות, וכיצד שופטים אותם עמים הנודעים בהבחנה מעודנת במושגים, בבחירת הביטוי המתאים ובהבדלה בין הדברים את העובדה שהערבים מנופפים ברמחיהם, במקלותיהם ובקשתותיהם בשעת נאומיהם. כלל וכלל לא! אתם מוליכי גמלים ורועי צאן; אתם מוסיפים להשתמש ברומח בחייכם המיושבים מפני שהרגל זה נותר לכם מנדודיכם במדבר; אתם נושאים אותו במושבות הקבע שלכם מפני שנשאתם אותו בין האוהלים, ובעת שלום מפני שהורגלתם בו במלחמותיכם. התרועעתם זמן רב כל כך עם גמלים, ולכן גם דיבורכם מגושם והצלילים שאתם משתמשים בהם גסים; עד שאפשר לחשוב שעומדים לפניכם חירשים בלבד כשאתם מדברים בחברה." לאחר מכן בא דיון ארוך, שאינו חסר חשיבות לארכאולוגים, על כלי המלחמה

הפרימיטיביים ועל האסטרטגיה של הערבים בהשוואה לכלי המלחמה המפותחים ולאמנות המלחמה של הפרסים. בשל ידיעותיי הלקויות בעניינים מוחשיים אלה עליי להימנע מלהביא את הדיון הזה ביתר פירוט.

כנגד טיעון זה מייצג אַל־גַ'אחִט' את עמדת ידידי הערביות, והוא עושה כל מאמץ להדוף את התקפות

|I · 173| ה־שֻׁעוּבִּיָה, אך אינו משתהה על שום התקפה זמן רב כפי שהוא משתהה על זו המכוונת נגד כישרונם הרטורי של הערבים. דבריו על ספרות ההודים והיוונים מעניינים בעיקר בשל תמימותם. אמנם, כך הוא אומר, גם ההודים הותירו אחריהם ספרות כבירה; אולם כולה מורכבת מחיבורים אלמוניים שנמסרו מן העת העתיקה לדורות הבאים. היוונים הגיעו להישגים גדולים בפילוסופיה ובלוגיקה; אך מייסד הלוגיקה עצמו היה בעל סגנון הרצאה בכייני, ואף שלימד להבחין באופן מדעי בין חלקי הדיבור, הוא עצמו לא היה נואם צח. Galenus היה הלוגיקן המוכשר ביותר, אך היוונים עצמם אינם מונים אותו עם אמני הנאום. אמנם לפרסים יש נואמים צחים; אך צחות לשונם היא תמיד פרי של מחשבה ממושכת, לימוד עמוק והתייעצות. היא מבוססת על למדנות ספרותית, כך שכל בא אחר בונה על הישגי קודמו והאחרון מנצל את פרי מחשבתם של כל קודמיו. שונה לחלוטין המצב אצל הערבים. צחות לשונם טבעית, מאולתרת, כאילו הייתה

|I · 174| פרי השראה. היא נוצרת בלי מאמץ ולימוד עמוק, בלי תרגילי שכל ובלי עזרת אחרים. הנואם מתכונן לדבר או לדקלם שירים, אם ביום הקרב, אם בהשקיית הבהמות ואם כשהוא מוליך לפניו את גמלו בנדודיו; ברגע שהוא מכוון את מחשבתו לנושא דבריו, באים אליו המושגים והמילים שופעות

מאליהן, בלי אילוץ, משפתיו. המשורר הערבי הקדום אף לא ביקש לשמר את שאמר או להנחילו לילדיו. שכן הערבים לא ידעו כתיבה; אמנותם הייתה מולדת ולא נרכשת. צחות הלשון השתייכה כל כך לכישרונו הטבעי של כל יחיד, שלא היה להם צורך לשמר את שנוצר ולעשותו מושא ללימוד ולמסירה, כשם שבנאומיהם לא עמדו לנגד עיניהם דגמי קודמיהם. לפיכך הגיע לדורות הבאים רק מה שאדם כלשהו שמר בזיכרונו שלא מרצונו; זהו שבריר קטן מן ההמון הגדול, הידוע רק למי שמונה את הטיפות בעננים ויודע את מספר גרגרי האבק. כל שֶׁעוּבְּיִ יכול היה להשתכנע בכך במהרה אילו בא פעם אל מושבות הערבים הטהורים."

גם בחיבור אחר מנצל אַל־גַ'אחִט' הזדמנות לתקוף את ה־שֶׁעוּבְּיָה. מדבריו במקום זה עולה שנציגי ה־שֶׁעוּבְּיָה כבר בזמנו לא הסתפקו בהגנה בלבד על טענותיהם, אלא התקדמו לתוקפנות חסרת גבולות. הוא קובע שהוויכוח הממושך הוליך לבסוף לתגרה של ממש, ומביע את השקפתו שרעיונות ה־שֶׁעוּבְּיָה מובילים לכפירה בדת, „שהרי הערבים הם שהביאו לראשונה את האסלאם אל העולם." עוד הוכיח אַל־גַ'אחִט' את מגמתו האנטי־שועובית בכתבים אחרים. במבוא ל־„כִּתַאבּ אַל־חַיְוַאן" שלו הוא מוצא לנכון לספר, בין השאר, את הדברים הבאים על מתנגדי פעילותו הספרותית:

|I · 175| „אתה גינית אותי על ספרי „על צאצאי עַדְנַאן ו־קַחְטַאן", וזקפת לחובתי שעברתי בו את גבולות ההתלהבות ונפלתי לקנאות, ושאני מעלה את תהילת בני עַדְנַאן רק באמצעות השפלת בני קַחְטַאן; עוד אתה מגנה אותי על ספרי „על הערבים וה־מַוַאלִי" ומאשים אותי שקיפחתי את זכויות ה־מַוַאלִי וייחסתי לערבים דברים שאינם מגיעים להם; וכן אתה מגנה אותי על ספרי

„על הערבים והלא־ערבים", וסבור שעל הבחנה זו יש לומר מה שנאמר על ההבחנה בין הערבים ל־מַוַאלִי."

.VI

מן הנתונים הספרותיים האלה אנו למדים שבתקופה שבה חיו אִבְּן קֻתַיְבַּה ו־אַל־גַ'אחִט', במאה השלישית להג'רה, טיפחו את הפולמוס הספרותי בין אוהדי הערבים ל־שֻעוּבִּיִּים במידה גדולה בהרבה מכפי שמאפשרים לנו שרידי הספרות הזאת לשער. כעין הד לאותה תנועה ספרותית אנו מוצאים במאה הרביעית את המלומד האיראני הכותב ערבית אַל־בֵּירוּנִי מגן על עניינו של הגזע הפרסי כנגד ההפרזות של אוהדי הערבים, ובייחוד כנגד אִבְּן קֻתַיְבַּה. גם הפלגנות הדתית ידעה לנצל את תנועת הרוחות הזאת. בסוף המאה השלישית אנו מוצאים את התעמולה הקרמטית בדרום פרס כורכת את תורותיה הדתיות והמדיניות בטענה „שאלוהים אינו אוהב את הערבים, מפני שהרגו את אַל־חֻסַיְן, ושהוא מעדיף על פניהם את נתיני הכ־חֻ'סְרַו ויורשיהם, מפני שרק הם הגנו על זכויות החי'ליפות של האמאמים"; תורה זו נמסרה למקודשים שבקרב חסידי ה־אִסְמַאעִילִיָּה, שהקרמטים הללו הם ענף ממנה. לפי ידיעתו של אַח'וּ מֻחְסִן לימדו אותה בדרגה התשיעית של החניכה למסתורי הכת.

אולם בעוד הערבים והקנאים הלאומיים מתקוטטים בתחרות קטנונית על ההכרה במעלות גזעם, נכנסה ההתבוננות הפילוסופית ביחסים החברתיים כיסוד חסר־

|I · 176| פניות בין הניגודים הניצים. הפילוסופים לא נטו לצד זה או אחר; הם שקלו בתבונה מפוכחת את מעלות הגזעים והלאומים ואת חסרונותיהם, ומצאו

שבכל עם אלה ואלה מאזנים זה את זה. ודאי רק כדי לשרת השקפות כאלה עשה אַל־כִּנְדִי את אביהם הקדמון של היוונים לאחיו של קַחְטַאן. מסמך מעניין של דרך התבוננות חסרת־פניות זו הוא התחרות בין הדתות והלאומים, כפי שהיא מוצגת בפרק באנציקלופדיה של ה־אִחְ'וַואן אַל־צַפַא; ודאי שלא בלי כוונה להתערב בדרך תבונית במחלוקות אותו זמן.

מכל מקום, פעילות ה־שָׁעוּבִּיָה עוררה לפחות מורת רוח באותם חוגים שקודם לכן לא נלאו להמעיט בערכו של העולם כולו על חשבון הערביות. כמה ספקות ודאי היה על הביטחון העצמי הגבוה כל כך של הערבים לעבור, עד שבמאה הרביעית יכול היה אַבּוּ־לְעַלַאא' אַל־מַעַרִּי, בעצמו מצאצאי שבט קַצַ'אעַה — אמנם גם לגלגן על כל מה שהיה נשגב וקדוש בעיני אחרים — לחבר שיר בשבח העם הפרסי:

„ימנה לו קַצַ'אעַה את ימי תהילתו, ויתפאר חִמְיַר במלכיו, „אף שמלך הערבים אַל־מֶנְדִ'ר לא היה אלא נציב בשירות כִּסְרַא על עיר בארץ טַף. „האם לא יראה מבקש הכסף את החיפוש הזה כקטנוני, כאשר אתה מעניק זהב אדום? „ומי עוד יבקש פנינים בקרקעית הים, כאשר מפיך נוטפת הפנינה האצילה ביותר? „עליך מצביעים באצבע המורה וכו'."

כך פונה המשורר הערבי אל הגזע הפרסי בדברי תהילה.

|I · 177| ה־שָׁעוּבִּיָה וגילוייה במדע.

מאחר שה־שָׁעוּבִּיָה הייתה תנועה ספרותית טהורה, שנציגיה היו מלומדים ואנשי ספר, לא יכלה מגמתה שלא להשפיע — מעבר לגילויה הכללי בפולמוס תחרותי מן הסוג שהכרנו בפרק הקודם — גם על הטיפול באותם ענפי מדע

שבהם ניצב בהכרח היסוד הלאומי בקדמת הבמה. נדגיש כאן בעיקר שניים מן המדעים האלה, כדי להראות באמצעותם כיצד ידעו חסידי ה־שֻׁעוּבְּיָה לערב את מגמותיהם בטיפול בהם ולהביאן לידי ביטוי במסגרתם. אלה הן שתי קבוצות הידע והמחקר שצמחו במובהק מתוך התודעה הלאומית הערבית, ומהן שאב הרגש הלאומי הערבי את עיקר מזונו; ודווקא משום כך נדמה היה שהן מזמינות יותר מכול את התערבות ה־שֻׁעוּבְּיָה. כוונתנו לגנאלוגיה (עִלְם אַל־אַנְסָאבּ), בזיקתה לחקר קורות הערבים הקדומים, ולחכמת הלשון הערבית (עִלְם אַל־לֻעַ'ה).

A. גנאלוגיה.

I.

לערבים הקדומים לא היה מדע של גנאלוגיה, כשם שלמדע בכלל לא היה אצלם מקום. אולם מטבע חייהם המדיניים, השקפת עולמם החברתית והמשפט המנהגי הקדום שעליו הושתתו אצלם קשרי המשפחה, היה עליהם לעסוק בענייני יוחסין. בקרב עם שמשורריו הוגים תמיד במעשי הגבורה של אבות השבט, מכריזים עליהם בקול בכל הזדמנות ומעמידים אותם לראווה בתחרות עם בני שבטים אחרים, ודאי היה על השבטים היחידים

|I · 178| לצד המסורת על מעשי התהילה האלה להכיר, אם לא אילנות יוחסין שיטתיים ממש, לפחות שורות רצופות של אותם אבות, ולמסור אותן מדור לדור. אך לדרגת סמלים בעלי תוקף קנוני, כפי שנעשו לימים, טרם עלו שושלות אלה שנמסרו בחופשיות; וגם לא יכלו עדיין להגיע אל עבר קדום ואפל. עם זאת, יהיה זה זלזול בערכן אם נסבור שהן נעו רק בחוג הפרטי של

תודעת המשפחה המסוימת ולא התרוממו לכינוס קבוצות יחידות תחת נקודת המבט הגבוהה יותר של אבות משותפים. Nöldeke הציג לנו לאחרונה שורה של נתונים המעידים שגם בתקופה הקדם־אסלאמית כבר רווחו כינויי יוחסין קיבוציים. אולם לידי שיטתיות של המסורות הרופפות והמקוטעות האלה לא הגיעו. כינויי האבות הקיבוציים שהגיעו אל העבר האפל ריחפו בחלל בלי שרשרת רצופה שתחבר אותם לדורות שעליהם כבר שמרה מסורת השבט נתונים מוצקים. מילוי הפערים הצריך שורה עצומה של בדיות, שרק לאחר האסלאם הושגה נקודת המבט שאפשרה ליצור אותן.

העובדה שהערבים, חרף המגמה המנוגדת של התורה המוחמדית, לא חדלו להתענג על התפארותם השבטית העתיקה ולטפח את מסורות גאוותם השבטית הפרטיקולריסטית, סייעה עתה לייסודה של שיטה במסורות הגנאלוגיות. עם התעוררותן של נטיות עיוניות באסלאם נסללה לה הדרך בנקל, לאחר שגם אינטרסים מנהליים קידמו את קיבועם של ענייני היוחסין. ההיכרות הקרובה יותר עם ההיסטוריה המקראית, שאליה הובילו בהכרח את חוקרי הקוראן הרמזים והדיונים ההיסטוריים־מקראיים המצויים בו, העשירה לאחר מכן התחלות אלה בחומר חדש וסללה את הדרך לחיבור הגנאלוגיה הערבית עם סיפורי המקרא. יודעי ספר יהודים נטלו חלק בהקמת גשרי החיבור האלה. התחרות בין ערביי הצפון לערביי הדרום, שהלכה בינתיים והתפשטה ביתר עוז ו־

|I · 179| רק סייעה למאמץ זה, כפי שראינו; והגנאלוגיה שמעבר ל־עַדְנַאן, כפי שחושלה בסדנאות המלומדים, נועדה לספק את הביסוס העיוני לאותן מריבות שנבעו רק מתחושה עמומה של הבדל שבטי. שמות שבמסורת הערבית היו רק כינויים כלליים לעמים קיבלו עתה מקום קבוע במרשם היוחסין; כך, למשל,

מַעַד, שהיה בימי קדם מושג כללי הרבה יותר, קיבל עתה מקום מסוים וקבוע במרשם אבותיהם של ערביי הצפון. לחיזוק נוסף של כל הבדיות ולביסוס מוצק יותר של רצף שורת האבות, אישרו אותן באמצעות בתי שיר אפוקריפיים — סמכות שאין עליה עוררין בעיני הציבור חסר הביקורת שאליו נועד הידע הזה להגיע; מלאכה שהוסיפו לעסוק בה במרץ עד זמנים מאוחרים בהרבה.

מכל מקום, הגנאלוגיה שמעבר ל־עַדְנַאן סיפקה מזון חדש לתחרות היוחסין בין ערביי הדרום לערביי הצפון. לפיכך גינו המוסלמים האדוקים את המאמצים הגנאלוגיים שמעבר ל־עַדְנַאן, וידעו להביא לתמיכה ברגש זה מאמרי מסורת. עמדתם של המוסלמים האדוקים תתבהר לנו מן הדיון הבא של אִבְּן חַ'לְדוּן, הכולל גם את חומר המסורות השייך לעניין זה: „מַאלְכּ נשאל אם רשאי אדם להתחקות אחר אילן יוחסין עד אדם; הוא הסתייג מכך ואמר: 'מניין ידע זאת?' 'ועד אִסְמַאעִיל?' גם מכך הסתייג ואמר: 'מי יכול למסור לו ידיעה על כך?' גם את מוצא ה־

|I · 180| הנביא אין לבקש לקבוע בדרך גנאלוגית. באותה דעה החזיקו רבות מן הסמכויות הקדומות. על אחד מהם מסופר שבפירוש לסורה 16: 10 („ואת אלה שמאחוריהם רק אַלְלַאה יודע") נהג להעיר: הנה שיקרו בעלי היוחסין. מסתמכים גם על המסורת מפי אִבְּן עַבַּאס, שלפיה הנביא, כשהיה מעלה את אילן יוחסו עד עַדְנַאן, נהג לומר: מכאן ואילך משקרים בעלי היוחסין. וכן מסתמכים על מאמר הנביא, שזהו תחום שהידיעה בו אינה מועילה והבורות בו אינה מזיקה; ועוד מאמרים מובאים כראיות. לעומת זאת, רבים מבעלי הסמכות בחכמת המסורת וההלכה, כגון אִבְּן אִסְחַאק, אַ־טַבַּרִי ו־אַל־בֻּחַ'ארִי, סבורים שהשימוש בגנאלוגיות העתיקות האלה מותר, ולפיכך אינם מגנים אותן. הם מסתמכים על אַבּוּ בַּכְּר, המכונה גדול המלומדים בגנאלוגיה של

קַרַיִש ו־מָצַ'ר ושל שאר הערבים. גם אִבְּן עַבַּאס, גֶ'בִּיר בְּן מָטְעִם, עֻמַיִל בְּן אַבִּי טַאלִבּ, ובדור הבא אִבְּן שִׁהַאבּ, אַ־זֻהְרִי, אִבְּן סִירִין ועוד, נזכרים כבעלי יוחסין מלומדים. לדעתי, האמת במחלוקת הזאת היא שאין לקיים אף אחת משתי הדעות בניסוחה המוחלט. שכן העיסוק בגנאלוגיה הנגישה בקלות של הדורות הקרובים אינו אסור, שהרי ידע זה נחוץ למטרות דתיות, מדיניות וחברתיות שונות. הלא נמסר שהנביא וחבריו העלו את אילן יוחסם עד מָצַ'ר וחקרו בדבר. עוד נמסר מפי הנביא המאמר: למדו מאילנות יוחסיכם את השיעור הדרוש לכם כדי לקיים אהבה פעילה כלפי קרובי דם. כל זה מתייחס כמובן לדורות הקרובים; ואילו האיסור הנזכר לעיל מתייחס לדורות הרחוקים, שהידע עליהם קשה להשגה ואפשר לתופסו רק באמצעות בתי שיר המשמשים ראיה ועיון עמוק, בשל ריחוק הזמנים וריבוי הדורות שנעלמו מאז; ולעיתים קרובות אין כלל אפשרות לדעת דבר על

|I · 181| זמנים עתיקים כל כך, שכן עמים שלמים הנוגעים בדבר נכחדו. העיסוק בעניינים כאלה מגונה בצדק."

השיקולים המנהליים שהזכיר אִבְּן חַ'לְדוּן (חלוקת השלל, חלק בהכנסות המדינה וכו') הפכו בתקופת החִ'ליפות הקדומה את מרשמי היוחסין לצורך מדיני. Sprenger האיר עובדה זו בשפע רב של חומר ראיות טוב והעריך את חשיבותו של עֻמַר לקידום מפעלי היוחסין האלה. שיקולים מנהליים היו אפוא גורם מכריע בחקירות גנאלוגיות, כדי לדחות על יסודן תביעות חסרות הצדקה ולתקן את מסורת היוחסין המקובלת של משפחות מסוימות. הדבר היה חשוב שבעתיים, מפני שלא אחת, כפי הנראה, סיפחה את עצמה משפחה בלי זכות לקבוצה חזקה ממנה — למשל ל־קַרַיִש — מבחינה גנאלוגית, אולי מפני שחיה עמה באחדות מדינית. אולם עד מהרה, כך נראה, פרצו את הסדרים שקבע

עָמַר והפעילו חסות גם בתחום זה. כך לפחות אפשר להסיק מן הידיעה ש־זַיאד קיבל את חַארִתַ'ה בְּן בַּדְר (מת בשנת 50), שהיה בן תַמִים, אל ה־דִיוַאן של בני קָרַיְש, מפני שאהב אותו מאוד.

אמנם היה זה חומר גנאלוגי שונה לגמרי מזה שהפגאנים ניצלו בשירתם לתהילה וללעג, ושממנו שאבו מזון לתחרות בין השבטים. אולם החשיבות שייחסה הממשלה ללוחות היוחסין סייעה מצד אחד להמשך התפשטותה של קנאת השבטים הערבית הקדומה, ומצד אחר שימשה נקודת מוצא לשיטתיות הגנאלוגית שהלכה והתהוותה. קבוצת ידיעות זו נעשתה ענף אהוד במדעים הפילולוגיים, שרק אז החלו להתפתח מגרעינים ראשוניים. כאבי הגנאלוגיה שהוכרה כ־

|I · 182| מדע נחשב דַעְפַל בן חַנְטַ'לַה (פעל בימי מָעַאוִיַה הראשון ומת בשנת 50). „בקי בגנאלוגיה יותר מ־דַעְפַל" נעשה ממש לפתגם ערבי. משיר של מִסְכִּין אַ־דַארְמִי (מת בשנת 90) אפשר להסיק שבאותו זמן ציפו מבעלי היוחסין לא רק להבהרות על נתוני המוצא, אלא גם — כדרך הערבים הקדומה — על מעלותיהם וחסרונותיהם של החוליות היחידות בשרשרת היוחסין. לצד דַעְפַל ו־שְׁהַאבּ בְּן מַדְ'עוּר מצביע השיר על משפחת בַּנוּ־לְכַּוַאא' כבעלת סמכות הבקיאה בעניינים כאלה. ראוי לציון שכבר דַעְפַל חורג מן הגנאלוגיה הלאומית המובהקת וקושר אותה לאבות המקראיים.

בראשית תקופת בית אומיה החלו הדחפים הראשוניים בתחום היוחסין, שכבר התקיימו בתקופה קודמת, להתפתח הלאה.

פעילותו של דַעְפַל בימי מָעַאוִיַה הראשון מראה לנו שהיצירה בתחום ההיסטוריה הקדומה של הערבים, בשירה ובאמת, שתוארה זה עתה, זכתה

לעידוד מיוחד תחת שלטונו של נסיך זה. על כך מצביע סימן נוסף: פעילותו של המלומד הדרום־ערבי עַבְּיד בֶּן שַׁרְיַה בחצר החִ'ליף, שהזמין את הדרום־ערבי לסוריה כדי לשוחח עמו על ידיעות העת העתיקה. לידיעות אלה מייחסים את היווצרותו של חיבור שתוכנו כלל, לפי המסופר, את „הסיפורים העתיקים, מלכי הערבים והלא־ערבים, בלבול הלשונות וסיבתו, ותולדות פיזור בני האדם בארצות השונות ביותר". חיבור זה, שאבד עתה כליל, וכפי שמראה כותרתו נשזרה בו ההיסטוריה הקדומה של הערבים בסיפורי המקרא,

|I · 183| היה נפוץ ונקרא מאוד במאות הראשונות לאסלאם. מ־אַל־הַמְדַאנִי (מת בשנת 334) אנו למדים שבזמנו נפוצו נוסחים שונים ביותר של הספר; הם נבדלו זה מזה במידה כה רבה, ונוספו דברים כה רבים לטקסט המקורי, שבאותו זמן כמעט לא נמצאו שני עותקים דומים זה לזה. בן דורו הצעיר של המחבר הנזכר לעיל, אַל־מַסְעוּדִי (מת בשנת 346), מכנה אותו ספר ידוע המצוי בידי הכול.

בעלי היוחסין מן האסכולה הישנה לא היו רק יודעי שורות האבות ולא היו רק מלקטי רשימות שמות יבשות. בהמשיכם לפתח את פעילותם של המשוררים הקדומים, שהיו בתקופה הקדם־מוחמדית הכלים היחידים של הזיכרונות ההיסטוריים, הם עסקו גם — כפי שרמזנו זה עתה ביחס ל־דַעְ'פַּל — באפיון השבטים ובתיאור תכונותיהם; והייתה להם היכולת לנסחם ברוח שנונה במאמרים קצרים, חדי־אפיון ועל פי רוב גם קולעים. גם בתיאור דמותם של אישים בולטים מן העבר גילו צחות לשון רבה. נוסף על כך הם היו שומרי ההיסטוריה ומסורות השבטים הערביים, של מה שכונה „אַחְבַּאר", כלומר ידיעות; של ימי הקרבות של הערבים הקדומים (אַיַּאם אַל־עַרַב); ושל הפתגמים, שאי אפשר להבינם בלי ידיעת ההיסטוריה העתיקה של הערבים,

שאליה הם מתייחסים בלי הרף. גם שאלות ארכאולוגיות העסיקו את רוחם, ואף בחלק זה של ידיעותיהם נקשרו לפרשנות השירה הקדומה. כמה מן הנתונים שהם מוסרים נוצרו כנראה רק לשם פירוש קל ומתקבל יותר על הדעת של בתי שיר כאלה. מסירת הקשרים והנסיבות ההיסטוריים של בתי השיר — או, כפי שקרה כנראה לעיתים קרובות אף יותר, בירורם לראשונה — הייתה עיקר מקצועם; וחלק גדול מן המסורות המרכיבות את סיפורי הערבים הקדומים מקורו בפעילות מסירה ו־

|I · 184| המצאה זו. הם כללו בחוג מסורותיהם גם אגדות פרהיסטוריות, ומאוחר יותר גם אגדות מקראיות; שדה עבודה שבעיבודו נפגשו לימים עם ה־קַצַּאץ, כלומר מספרי סיפורי המוסר.

„סיפורים מקורות עַאד ו־גַ'רְהַם, ששני מלומדי הפלא זַיְד (בְּן קַיְס אַ־נַּמְרִי) ו־דַּעְ'פַּל חוקרים."

האחרון מכונה „הים שאין לחקרו של מוסרי הסיפורים" (בַּחְר אַ־רַּוַאת אַל־חַ'צַ'אְרַם); שניהם נכללו יחד בשם „אַל־עְצַ'אן", בקירוב „שני השדים". אין פלא שמכנים אנשים כאלה „מלומדי הערבים" (עֻלַמַאא' אַל־עַרַבּ); הלא הם יכולים למסור ידיעות על עברו של העם. ראו בכך סימנים לכישרון נעלה, ופשוטי העם ייחסו לחושפי העבר האלה גם ראייה עמוקה יותר בגורלות העתיד, וביקשו מהם ידיעות עליהם. המשורר קַדַאמַה אַל־קַרַיְעִי, ש־דַּעְ'פַּל הציג לפניו את אילן יוחסו בסדר מדויק, ביקש מבעל היוחסין לדעת גם את יום מותו. „אין זה תחום עיסוקי", השיב דַּעְ'פַּל. ציפייה זו להארתו העמוקה יותר של בעל היוחסין שורשיה בעברו של מקצוע היוחסין. שכן נראה שבתקופה הקדומה פתרו את שאלות המוצא אנשים שייחסו להם ידיעת נסיבות ויחסים

נסתרים: ה־קַאאִף, שהתיימרו להסיק מעקבות רגליים ומתווי פנים עובדות הנסתרות מן השכל הרגיל.

|I · 185| אִבְּן אַל־כַּלְבִּי מונה עשר תכונות המיוחדות לערבים בלבד מכל עמי הארץ: חמש ניכרות בראש וחמש בשאר הגוף. מלבד תכונות גופניות אלה מצטיינים הם בכושר ה־קִיאפָה. אדם מביט בשני אנשים, שאחד מהם נמוך והאחר תמיר, האחד שחור־פנים והאחר לבן־פנים, ומסוגל להסיק שהנמוך הוא בנו של התמיר והשחור בנו של הלבן. בתקופת ה־גַ'אהִלִיָּה חשדו ש־אֻסַאמַה בְּן זַיְד נולד מחוץ לנישואין, שכן עור פניו היה שחור לגמרי, בעוד אביו זַיְד בְּן חַארִתַ'ה היה „לבן מן הצמר". בימי הנביא קבע קַאאִף, מתוך השוואת עקבות רגליהם של השניים, ש־אֻסַאמַה יכול להיות רק מצאצאי זַיְד. אגדה מפלגתית קובעת בדרך דומה גם את אבהותו של עַאצִי בְּן וַאאִל על עַמְר בְּן אַל־עַאצִי. ראוי לציון שאותו קַאאִף נשא גם בתפקיד גזיות בלוריתם של שבויי המלחמה לפני שחרורם; מתוקף משרה זו נקרא מָגַ'וּז. אולם גזיות השיער לא הייתה רק מעשה של ביוש והשפלה, אלא הייתה לה משמעות דתית — כפי שנראה בהקשר רחב יותר באקסקורס לכרך זה; תלתלי השיער שנגזזו נחשבו במקור קורבן שהוגש לאלים. אין זה עניין שולי לראות בדוגמה זו שמשרה זו הופקדה בידי מגיד עתידות, שהיה מוסמך גם להכריע בבעיות גנאלוגיות.

|I · 186| בעוד שראשית העיסוק העיוני בגנאלוגיה ובהיסטוריה העתיקה מגיעה, כפי שראינו זה עתה, עד ראשית תקופת בית אומיה, נעשה ענף ידע זה בתקופות הבאות לחלק בלתי־נפרד ומטופח מאוד של המדעים הפילולוגיים. בדיה ואגדות מגמתיות, ובייחוד האינטרס המפלגתי של ערביי הצפון והדרום, היו כבר בראשיתו המקורות הנגישים שמהם שאבה הגנאלוגיה, ושמהם השלימה את פערי המסורת או הנתונים המדויקים שאולי עמדו לרשותה;

ובהתאם להם פירשה את המסורת והשתמשה בה, ככל שהייתה קיימת באמת. אופי זה דבק בה בלי שינוי בהמשך התפתחותה. בעל היוחסין אינו סובל סימן שאלה: לגבי כל אדם בעל חשיבות כלשהי עליו לדעת לציין בדייקנות מופלגת את אבותיו ואמותיו הקדומים — וגם את השתייכותם השבטית. אם מביאים בחשבון שמלבד חילוקי הדעות על ייחוסם של אישים מפורסמים מן העבר, נחלקו בעלי היוחסין לא אחת גם בשאלות כלליות של ההיסטוריה הערבית הקדומה, שאפשר לראותן כיסודות הידע הגנאלוגי, אפשר להבין כיצד נעשה פרק זה של הידע הערבי זירת משחק לשרירות אישית, לבדיה מגמתית ולא אחת גם לאינטרסים שפלים. נוסף על כך נראה שלגנאלוגיה חסרה מצד התודעה הכללית אותה ביקורת המונעת בדרך כלל מתאורטיקנים מגמתיים לחרוג מן הגבולות. עוד באמצע המאה השלישית יכול אִבְּן קֻתַיְבַּה להתלונן, במבוא למדריך ההיסטוריה שלו, „שהאצילים ביותר אינם מכירים את אילן יוחסם, והמצוינים ביותר אינם יודעים דבר על אבותיהם. בני קֻרַיְשׁ אינם מכירים לעיתים קרובות את הנקודה באילן יוחסם שבה הם מתחברים מבחינת היוחסין עם ה־

|I · 187| נביא.“ לבעלי היוחסין המקצועיים היה אפוא קל להלעיט את האנשים במבנה המקצועי שלהם ולהפליג בבדיות שרירותיות ובאגדות מגמתיות. נקודת המבט שעל פיה התפתחו חיי החברה הפנימיים הציבה, מטבע הדברים, גם לפני בעלי היוחסין את הבעיות המתאימות ונתנה מקום לחילוקי דעות מרחיקי לכת: אם שבט זה או אחר הוא צפוני או דרומי. לא נדון כאן שוב במחלוקת שכבר הוצגה פעמים רבות על קַצַ'אעַה וּ־חֻ'זַאעַה — אם הם שייכים לקבוצת ערביי הצפון או שהם ערביי הדרום — ובאגדה שבאמצעותה יישבו המפשרים את המחלוקת הזאת. גם בהכרעת שאלה זו פנו כל הצדדים לאמצעי מוצא

אהוד מאוד בספרות הגנאלוגית והאנטיקוואריתּ: המציאו בתי שיר מגמתיים — גם לאגדה המפשרת יש בית משלה — שנועדו לשמש מסמכים. ראוי לציון שאפילו מבקרים ערבים מכירים בערכן של בדיות כאלה, ושמלקטים ששמם רע כל כך מבחינת מהימנות, כגון אִבְּן אַל־כַּלְבִּי, מטילים בגלוי חשד בבתי שיר כאלה המשמשים עדות (שַׁוַאהִד).

אך בעלי היוחסין לא ייצרו רק בתי שיר כ־loci probantes לאישור בדיות חד־צדדיות. מידת הזיוף, גבוהה או נמוכה, לא הייתה חשובה בעיניהם כאשר ביקשו לחזק תזה חביבה, בין שזו נשענה על מסורת ממשית ובין — כפי שקרה לא אחת — הוצגה מטעמים מגמתיים. בעיני המוחמדים נחשבה תמיד ההסתמכות על מאמר כלשהו של הנביא לצורת הלגיטימציה הגבוהה ביותר של טענה כלשהי; אם הצליח מאמר כזה להתקבל כאמיתי — וברוב המקרים הכריעו בכך גורמים חיצוניים — נחסמה בכך הדרך לכל התנגדות נוספת. ואכן, בעל היוחסין של אותם זמנים, שבהם כבר שגשג מאוד זיוף ה־חַדִית', מסתמך על חַדִית' כאשר אין בידו דבר אותנטי יותר לחיזוק קביעתו. מדוע יהיה טוב מן התאולוג, שהשתמש באמצעי מוצא זה שימוש נרחב ביותר? די בהבאת דוגמה אחת לכך.

|I · 188| בין בתי־האב של קָרַיְש אנו מוצאים את בַּנוּ סַאמַה. סַאמַה, שבית־האב מציין כאביו הקדמון, הוא בנו של לַאַי בְּן עַ'אלְבִּ; האחרון הוא בנו של הגיבור האפונימי של שבט קָרַיְש. ב־בַּצְרַה היה רובע של בַּנוּ סַאמַה, שבו חיו יחד צאצאי אותו סַאמַה; מכוח שמם ביקשו אלה להיחשב בני קָרַיְש. בעלי היוחסין, כנראה בהסכמת שאר בני קָרַיְש, לא התירו זאת; הרי לאחרונים היה כדאי שמספר השותפים בטובות ההנאה הכספיות שנפלו בחלקם יהיה קטן יותר. בעלי היוחסין מסרו אפוא את הסיפור הבא, שהיה לו כנראה בסיס

כלשהו במסורות שבט קָרַיְשׁ. מסופר ש־סַאמַה עזב את מולדתו בשל סכסוך משפחתי, ובדרכו ל־עֲמַאן, שאליה ביקש לפנות תחילה, נהרג בהכשת נחש. אשתו נַאגְ'יַה נישאה אחר כך לאיש מ־בַּחְרַיְן, וממנו ילדה את בנה חַאתְ'. מסופר שהלה שב בצעירותו אל בני קָרַיְשׁ ושאמו הציגה אותו כבנו של סַאמַה. מאותו חַאתְ' מוצאם של בַּנוּ סַאמַה, ולכן אין להם אף לא שמץ זכות להיחשב בני קָרַיְשׁ; ואכן תמיד כינו אותם על שם אמו של חַאתְ' בלבד: בַּנוּ נַאגְ'יַה. למשפחה זו השתייך המשורר עַלִי בְּן אַל־גַ'הְם אַ־סַאמִי, משורר חצרו של מָתַוַכֶּל (מת בשנת 249). גם הוא נאלץ לשאת את הלעג שנבע מן הסבך הגנאלוגי באילן היוחסין של בַּנוּ סַאמַה. משורר משבטו של עַלִי, כלומר בן קָרַיְשׁ טהור־דם, השמיע באוזניו את המילים:

„סַאמַה אמנם היה מאנשינו, אך ילדיו — זה אכן עניין אפל; „אלה אנשים המביאים לנו לוחות יוחסין הדומים לפטפוטי אדם חולם.“ |I · 189|

מצד אחר, עוד באותו זמן נמצאו בעלי יוחסין שהגנו על השתייכותם של בַּנוּ סַאמַה ל־קָרַיְשׁ. בראשם עמד אַ־זַבַּיְר בְּן בַּכַּאר, קַאצִ'י של מכה (מת בשנת 256), בעל יוחסין ליברלי, שאף שהיה בעצמו בן קָרַיְשׁ לא צרה עינו בתביעתם של בַּנוּ סַאמַה להיחשב בני קָרַיְשׁ. זאת — כפי שטענו אויביו — מפני שבקרב בני משפחת סַאמַה שכנה ההתנגדות לתביעותיהם של בני עַלִי, ודבר זה הטה, לפי המסופר, את ה־קַאצִ'י האורתודוקסי לטובתם. כך שררו עוד במאה השלישית חילוקי דעות וספקות בין בעלי היוחסין בעניין השתייכותם של בַּנוּ סַאמַה. למשל, על אדם המשתייך לשבט זה אומרים בדרך שאינה רגילה במקומות אחרים: „עֲמַר בְּן עַבְּד אַל־עַזִיז אַ־סַאמִי, המעלה את אילן יוחסו עד סַאמַה בְּן לֻאַי“; בתוספת זו מובע הספק בנכונות התביעה הגנאלוגית. אולם

מתנגדיהם סברו שיוכלו לשים קץ למחלוקת הארוכה אם ימציאו את מאמר הנביא הבא: „דודי סַאמַה לא הותיר ילדים." מי שהאמין באותנטיות של מאמר זה לא יכול עוד להאמין ש־בַּנוּ נַאגְ'יַה מוצאם מ־סַאמַה ושהם בני קוֹרַיְש אמיתיים.

אולם מאמר המסורת בעניין בַּנוּ סַאמַה לא מצא את דרכו אל קובצי המסורת הקנוניים. אופייני הרבה יותר שאנו מוצאים בדיית מסורת גנאלוגית דומה מתקבלת לקובץ הקנוני הנכבד של בֻּחַ'ארי — שאר הקבצים אינם מביאים אותה. כבר הוזכר לעיל שבעלי היוחסין חלוקים בשאלה אם שבט חֻ'זַאעַה הוא צפוני או דרומי. כדי להחזיק בסמכות שאין לערער עליה לטובת מוצאו הצפוני של השבט הנזכר, המציאו בעלי היוחסין שלימדו תזה זו את המאמר הנשגב: „מפי אַבּוּ הֻרַיְרַה: הנביא אמר: עַמְר בְּן לֻחַיּ בְּן קַמַעַה בְּן חִ'נְדִף הוא אבי חֻ'זַאעַה." אַל־בֻּחַ'ארי קיבל מאמר זה מ־אִסְחַאק בְּן רַאהְוַיְהִי.

|190 · I| אין כוונתנו לשרטט את תולדות התפתחותו של מדע היוחסין המוחמדי; משום כך יכולנו לדלג מן ההתחלות היישר אל תקופת השיא של העיון הגנאלוגי. במקום זה אנו מבקשים רק להדגיש במיוחד גורם אחד בתולדות התפתחות זו.

II.

גם בתחום מדע היוחסין הקדימו הפרסים והמוחמדים החדשים האחרים את הערבים. הללו התערבו בחיבה מסוימת — וכפי שנראה, לא בלי מגמה — בתחום מחקר שבאמצעות העיסוק בו יכלו לפקח על שאיפות אחיהם הערבים לאמונה. נראה שהערבים לא ראו את ההשתתפות הזאת במדע הלאומי

שלהם כדבר טבעי דווקא. עוד אַל־מָתַנַּבִּי לועג לזר, מדינאי מכובד מכל בחינה אחרת, מפני שחקר את הגנאלוגיה הערבית. אמנם גם בקרב הערבים הטהורים אנו ממשיכים לפגוש יודעי גנאלוגיה במובן שבו טופחה בערביות הקדומה. אולם יחד עם שאר המדעים הפילולוגיים השתלטו ה־מַוַאלִי גם על מחקר העת העתיקה הערבית, שהיה כמעט חיוני להכרת השירה, ונתנו לו כיוון חדש החורג מתחום ה־עִלְם אַל־אַנְסָאבּ הערבי הקדום. הדוגמה של חַמַּאד אַ־רַאוִיַה (מת בשנת 160) יכולה להראות לנו בצורה הטובה ביותר לאיזו שלמות הגיעו דווקא אחדים מהם ומה הייתה השפעתם במאה השנייה על התפתחות תחום מחקר זה. הַארוּן אַ־רַשִׁיד שאל פעם את המלומד אִסְמַאעִיל בְּן גַ'אמִע, שבא ממכה, על פרטי הגנאלוגיה שלו עצמו; המלומד הערבי לא ידע לתת תשובה של ממש, אלא הפנה את הח'ליף אל אִסְחַאק, בנו של הזמר אִבְּרַאהִים אַל־מַוְצִלִי, שנכח שם. „יעשך אלוהים מכוער", קרא הח'ליף הזועם, „אתה שיח' משבט קֻרַיְש ואינך מכיר את ייחוסך, ועליך לפנות לאיש פרסי כדי לקבל תשובה!"

|I · 191| השימוש שעשו פרסים אלה במדע היוחסין השתלב היטב במערכת מגמתה המפלגתית של ה־שֻעוּבִּיַה. מימוש מגמה זו היה בולט פחות משום שלכאורה לא נדרשו בעלי היוחסין החדשים אלא להמשיך את מסורות הגנאלוגיה הערבית הקדומה. הרי כבר על בעל היוחסין הקדום של שבט קֻרַיְש, אַבּוּ עַ'הְם בְּן חֻדַ'יְפַה, מסופר שאנשים „פחדו מלשונו"; וכן מסופר ש־דַעְ'פַל עצמו עסק בפגמיהם ובחולשותיהם של השבטים ובפרקי החרפה בתולדותיהם (מַתַ'אלִבּ), כלומר שב וטיפח, בניגוד לרוח האסלאם, את „הגידופים" הקדם־מוחמדיים. סַעִיד בְּן אַל־מֻסַיַּבּ (מת בשנת 94), שהיה מן התאולוגים הגדולים בזמנו והצטיין גם בגנאלוגיה, אמר לפי המסופר לאדם שפנה אליו כדי ללמוד

גנאלוגיה: „אתה מבקש מן הסתם ללמוד מדע זה כדי שתוכל לגדף אנשים?“ ומוזר שבנו של אותו סַעִיד, שהיה בעצמו בעל יוחסין, נזקק לענישה מצד השלטון מפני שהשתמש במדעו לפגיעה בכבוד הזולת. בעל היוחסין הִשָּׁאם אִבְּן אַל־כַּלְבִּי (מת בשנת 204) היה „מלומד מופלג, בעל יוחסין, מוסר ה־מַתַ'אלִבּ ומגדף (עַיַּאבַּה).“ מלאכת הגידוף נותרה בלתי־נפרדת ממלאכת בעל היוחסין. ה„גידופים“ אינם עוסקים רק בהוכחת פרקים ראויים לגנאי בהיסטוריה ובגנאלוגיה של השבטים, אלא מתחקים גם אחר פרטי אילן היוחסין של אנשים מסוימים בכל הנוגע לאמיתותם. כך, למשל, מחברו של ספר מַתַ'אלִבּ כזה, ההיסטוריון הַיְתַ'ם בְּן עַדִּי (מת בשנת 207), מוכיח על אַבּוּ עַמְר בְּן אֶמַיַּה, בניגוד להנחת הגנאלוגיה המקובלת, שלא היה בנו אלא בנו המאומץ בלבד של האיש שקרא לו אביו; הוכחה כזאת הטילה אפוא כתם במוצאם האצילי של כל צאצאי עַמְר. דוגמה אחרת מראה לנו את בעלי היוחסין — את

192 · I | הַיְתַ'ם הנזכר לעיל המצטט את אִבְּן אַל־כַּלְבִּי — מתחקים אחר העובדה שעוד בימי עַמַר קיים ערבי קשר נישואין סדיר עם אחת מנשות אביו המת, אף ש־מֻחַמַּד גינה נישואין כאלה של הערבים (נִכַּאח אַל־מַקְת). הוכחות כאלה נועדו להטיל כתם אף בצאצאיו המאוחרים ביותר של זוג זה. ראוי לציון שאותו הַיְתַ'ם עצמו נחשב דַּעִ'; באמתלה זו אילצו אותו באמצעי כפייה להיפרד מאשתו, ערבייה משבט בַּנוּ חַארִת' בְּן כַּעְבּ, משום שבני שבטה לא רצו לסבול שאחת משלהם תהיה נשואה לפולש שאינו מסוגל להוכיח את מוצאו הערבי (השוו לעיל, עמ' 129 ואילך). בבית לעג נגדו מטיחים בו: „אם אתה מונה את עַדִּי אביך עם בַּנוּ תַ'עַל, עליך להקדים את ה־d ל־aʿ“ (במקום עַדִּי

קרא דַעְי). העובדה שמכנים אותו ח'ארג'י פירושה גם אצלו, כמו אצל רבים אחרים, מן הסתם רק שלא ייחס חשיבות מיוחדת לזכויות היתר של הערבים.

תחום מחקר זה ודאי היה רצוי מאוד לפילולוגים הפרסים בתקופה שבה יכלה חשיפת פגמי הערבים, חרפת שבטיהם והפרקים נטולי התהילה בעברם לקדם את תזת עדיפותם של הלא־ערבים, שתמיכתה וחיזוקה עמדו במרכז מאמציהם.

אמנם היה על מלומדים אלה גם לערוך אוספים על מעלות השבטים השונים; סוגה ספרותית מיוחדת שבעל היוחסין אַבּוּ־לְפַּחְ'תַרִי (מת בשנת 200) חתם, כפי הנראה, בכינוסה ב„ספר המעלות הגדול" שלו. אולם בעלי היוחסין ממפלגת ה־שֻׁעוּבִּיָּה העדיפו, בהתאם למגמתם, את תחום ה„גידופים"; ושאיפה זו לא עמדה בניגוד לטעם הספרותי של זמנם. שכן עוד באותה תקופה האמינו משוררים סאטיריים שיוכלו להילחם ביעילות במושא לעגם אם יגדפו את שבטו, ובייחוד אם יטילו חשד בטוהר מוצאו, יטילו כתם בצניעותה של אם־אבותיו, או יחילו אותה שיטת לעג על

|I · 193| יחידים השנואים עליהם. הכתמת מידת הטוהר של האם וטוהר חיי הנישואין נותרה אחד המוטיבים האהודים ביותר בסאטירה הערבית; בעניין זה לא היה עליה אלא להמשיך את מסורת הימים הקדומים ואת דרכם של משוררי הסאטירה שלה. את הדבר הנבזי ביותר בתקופה המוחמדית אמר כנראה אַל־פַּרַזְדַק ב־הְגַ'אא' נגד אַ־טִרְמַאח על חיי המשפחה בשבט טַי. אף שהדתיים התנגדו במרץ להמשך מסורות אלה וגינו אותו בחריפות בהלכה ובמעשה, הספרות הפילולוגית סייעה בהצלחה להמשך שגשוגן המעשי.

בעצם טיפוחה של סוגה זו לא היה אפוא אפשר לראות דבר העוין את כבודה של הערביות; הרי, כפי שיכולנו לראות כאן פעמים אחדות, גרעיניה נטועים בדחפיו המובהקים ביותר של הגניוס הערבי, שאפילו במקום שבו תנאי חיים מעודנים לא סיפקו הזדמנות ממשית למימושו, בא לידי ביטוי לפחות בתחום

|I · 194| השעשוע הספרותי והעיסוק האמנותי לשם חיבה. סופר המתגלה כסנגורם של הערבים באמצעות כתב פולמוס נגד ה־שֻׁעוּבִּיָה, הוא עצמו מחברם של כתבי מַתַ'אלִבּ, בלי שבכך ביקש לפגוע בכבוד הערביות.

אולם בחוגי ה־שֻׁעוּבִּיָה קיבלה נקודת המבט של ה־מַתַ'אלִבּ אופי אחר. האינטרס הפילולוגי מונחה אצלם בידי המגמה להשתמש בגורמים הבולטים ב־מַתַ'אלִבּ כראיה לשפלותו של הגזע הערבי, שאמורה לעלות מן הנתונים המתייחסים לשבטים היחידים. הם יכלו לנסות זאת ביעילות רבה עוד יותר, שהרי בבתי ה־מַתַ'אלִבּ מדברים ערבים על בני עמם שלהם; לא היה אפשר להביא חומר ראיות אובייקטיבי יותר למראית עין.

אותה מגמה מנחה אותם בפרטים הקטנים יותר של הפעילות הגנאלוגית. בדרך גנאלוגית ביקשו להשפיל את החוגים הבולטים ביותר בחברה הערבית הטהורה.

חַ'אלִד בְּן כַּלְתַ'וּם, שאותו אנו פוגשים כמתנגד לגנאלוגיה האיראנופילית, מסר לנו את הידיעה שבתקופה העבאסית ערך כופר שֻׁעוּבִּי (רַגֻ'ל מִן זַנַאדִקַת אַ־שֻׁעוּבִּיָה) תחרות עם צאצא של החל'יף האומיי וַלִיד, וזו הידרדרה לגידופים הגסים ביותר. כדי להטיל אור חשוד על מוצאם החוקי של צאצאי וַלִיד כתב אותו שֻׁעוּבִּי ספר שבו סיפר על יחסי הניאוף של אחת מנשות החל'יף עם המשורר וַצַ'אח ועל סופו העגום של מאהב זה. גם אם יהיה זה בלתי־סביר

ביותר לראות בידיעה על יחסי האהבה של הנסיכה עם וַצַ'אח המצאה נקמנית של שֶׁעוּבְּיָ, הידיעה שלעיל מועילה לנו בכל זאת להבנת טיב המאמצים שבאמצעותם התבלטה מפלגת ה־שֶׁעוּבְּיָה בחברה המוחמדית במאות השנייה והשלישית להג'רה.

.III

את התצפיות הכלליות האלה אפשר להוכיח בצורה הטובה ביותר באמצעות דוגמה מוחשית: מגמתו המדעית של אחד הבולטים באותם פילולוגים שתמכו במגמות מפלגת ה־

|195 · I| שֶׁעוּבְּיָה. כוונתנו ל־אַבּוּ עֻבַּיְדָה מַעְמַר בְּן אַל־מֻתַ'נַּא (מת בערך בשנת 207—11), בן דורו של בעל היוחסין ומחבר ה־מַתַ'אלִבּ אַל־הַיְתַ'ם בְּן עַדִי, שכבר נזכר לעיל. לפי מוצאו היה עַגַ'מִי, אך מכוח הסתפחות השתייך לשבט הערבי תַּיְם. אַל־גַ'אחִט' אומר בשבחו שאין בין הכופרים ובין המאמינים אדם מלומד יותר בכל ענפי הידע האנושי מאותו אַבּוּ עֻבַּיְדָה. יחס של כבוד דומה ללמדנותו גילה גם בן דורו הצעיר, אִבְּן הִשַּׁאם, שלו אנו חבים את הוצאת הביוגרפיה של הנביא מאת מֻחַמַּד אִבְּן אִסְחַאק. במקומות רבים בחיבור זה הוא נעזר בלמדנותו של אַבּוּ עֻבַּיְדָה כדי לברר את משמעותן הנכונה של מילים עתיקות ולהאיר אותה בדוגמאות מן השירה; ואף בוחר בו כמורה דרך בכל הנוגע לזיקותיהם של קטעי קוראן. אַבּוּ עֻבַּיְדָה אכן היה מן הבקיאים רחבי־הידיעות ביותר בלשון ובסיפורי הערבים הקדומים, שבהם דן בשורה גדולה של חיבורים מיוחדים; חלק גדול ממה שאנו יודעים על היחסים והמאורעות הקדם־אסלאמיים בקרב העם הערבי, וכן על פרטי המציאות הארכאולוגית, היה אובד לנו אילו לא עסק אַבּוּ עֻבַּיְדָה במסירת ידיעות ונתונים כאלה. „אין

שני סוסים", כך יכול היה להתפאר, „שנפגשו בקרב בתקופה הפגאנית או המוחמדית, שאין לי ידיעה עליהם ועל רוכביהם." יחד עם אַל־אַצְמַעִי ו־אַבּוּ זַיְד היה גדול יודעי ה־לְעַ'ה הערבית באותה תקופה; לדברי המבקרים הערבים אף עלה על הראשון, אך השני עלה עליו בהיקף ידיעותיו. אנו חבים לו רבות מאוד בתחום מסירת השירה העתיקה ופירושה,

|196 · I| ובתחום האחרון הזה נראה שכבר הפעיל — כפי שנקדים לומר כאן — את מגמתו השועובית.

אין להתפלא שאת ידיעותיו שאב במידה רבה גם מערביי המדבר, כפי שנהגו בדרך כלל הפילולוגים הגדולים בזמנו. אולם כשם שבעניינים אחרים ניחן בריסון העצמי הראוי לשבח להודות בבורותו בשאלות שלא ידע להשיב עליהן, כך אנו מוצאים אותו גם ביחס לידיעות האלה ספקני הרבה יותר מן המקובל בדרך כלל בחוגי הפילולוגים הללו; ומצד אחר הוא מודה בגלוי כאשר לא יכול היה לשאוב ממקורותיו החיים ידיעה על פרט מן העת העתיקה הערבית. אך לא רק המסורת היבשה והפרשנות היו התחומים שבהם הצטיין; הוא קידם גם את הביקורת הגבוהה ואת ההערכה האסתטית של השירה הערבית. לא נוכל להביא דוגמה טובה יותר לעומק שיפוטו מביקורתו על שירי המשורר הנוצרי אַל־אַחְ'טַל משבט תַּעְ'לְבּ.

אולם כאן אין אנו עוסקים בחלק זה של פעילותו. נגענו בו רק כדי לרמוז לקורא עד כמה נרחבות היו זכויותיו של הלא־ערבי אַבּוּ עֲבַּיְדַה במדע הערבים; ביתר פירוט נדון בהשתתפותו במגמות ה־שֻׁעוּבִּיָה. אפשר לומר

|197 · I| ש־אַבּוּ עֲבַּיְדַה היה שֻׁעוּבִּי של ממש, וגם יודעי כתביו כינו אותו כך. כאשר מכנים אותו פה ושם ח'ארג'י, אין הכוונה כנראה לייחודה הדוגמטי

והמדיני של מפלגת הח'ארג'ים, אלא רק לגורם האחד המשותף ל־שֻׁעוּבְּי ולח'ארג'י: שלילת זכות היתר של גזע מסוים. בנקודה זו נפגשים חסידי שתי המפלגות בלי כוונה כלל, ורק נקודת מבט זו מצדיקה את הכינוי השטחי אַבּוּ עֻבַּיְדָה כח'ארג'י, כינוי שיש לדחות את נכונותו בהחלט על יסוד סימנים אחרים.

דברים רבים שאנו יכולים להבחין בהם על ייחודו הספרותי מתוך השרידים הפזורים של כתביו מראים שהתכוון לקדם ברצינות את מגמות ה־שֻׁעוּבְּיָה. במהלך מחקריו הפילולוגיים והאנטיקווריים הוא מנצל ברצון הזדמנויות להצביע על יסודות לא־ערביים בתרבותם ובחיי היומיום של הערבים — שאוהדי הערבים אוהבים להציגם כמקוריים לחלוטין וכמי שאינם חבים דבר לאומה אחרת. בשירה הערבית ובאמנות הנאום, שמפארי המקוריות הערבית אינם נלאים לשבח כפרי הגניוס המובהק של העם הערבי, מוצא אַבּוּ עֻבַּיְדָה נקודות זיקה לפרס. כך, למשל, הוא מבקש להציג את לשון ההפרזה של המשוררים והנואמים הערבים כסגנון שהועתק מדגמים פרסיים, ולראות בסיפורי אגדה רבים של הערבים חיקוי לאגדות מקבילות בספרות הפרסית. לכך שייכת גם התחקותו אחר מילים שאולות זרות בשיריו של משורר ערבי שורשי; דבר שאמנם אינו עולה, מצד אחר, בקנה אחד עם העובדה ש־

|I · 198| הוא שולל בהחלט את הימצאותן של מילים זרות בקוראן ומייחס אותה להתאמה מקרית בין מילים בשפות שונות. הוא מחפש יסודות זרים גם במנהגי היומיום של הערביות; שאיפה זו מסבירה ידיעה המוצגת בעונג רב על הכנסת מאכל פרסי למכה. הוא עסק בהרחבה רבה בהיסטוריה של הפרסים וחיבר עליה ספר מיוחד, שידיעותיו של פרסי שהתאסלם, עַמַר כְּסְרַא, שימשו לו מקור. ראויה לציון גם העובדה שבין כתביו הרבים של אַבּוּ עֻבַּיְדָה נמצא

אחד בשם כְּתַאבּ אַ־תַּאגּ', כותרת שאיראנים ולא־ערבים אחרים שכתבו על תפארת הפרסים הקדומים בחרו בה בחיבה. מספרו של אַבּוּ עֻבַּיְדָה בשם זה ידועים לנו קטעים על הגנאלוגיה הערבית הקדומה; אולם אין לשלול את האפשרות שמעבר לנושא זה עסק גם בענייני פרס.

כשם שחקר בתרבות הערבית אחר גורמים שמקורם בהשפעה פרסית, כך גם תבע ברצון לפרס אנשים שמצאו את מקומם בהיכל הכבוד של תרבות הרוח האסלאמית בתחומים ערביים מובהקים, כאשר מצא נקודות אחיזה לכך. תביעה כזאת הוא מחיל, למשל, על משפחת רַקַאשִׁי, שנודעה בקרב הערבים בכישרונה הרטורי. הראשון מבניה שיש לו מקום בספרות הערבית הוא אַבַּאן בְּן עַבְּד אַל־חַמִיד אַ־רַקַאשִׁי, שנודע כמשורר ערבי וכמתרגם ספרים פרסיים; הספרות הערבית חבה כמה תוספות לתרגומיו מן הפרסית. גם בנו חַמְדַאן ואחיו עַבְּד אַל־חַמִיד זכו למקום בשירה הערבית; בן אחיינו־רבו אַל־פַּצ'ל בְּן עִיסָא בְּן אַבַּאן אַ־רַקַאשִׁי היה מן הנואמים הערבים החשובים בזמנו, ועל בנו עַבְּד אַ־צַמַד מסופר שעלה על תהילת אביו באמנות זו. בעניין זה מעיר אַבּוּ עֻבַּיְדָה: „אבותיהם הקדומים היו נואמים חשובים

|I · 199| בחצר מלכי פרס; וכאשר נפלו בשבי הערבים והעמידו צאצאים בארצות האסלאם ובערב עצמה, הופיע בהם עורק רטורי זה, והם נעשו בקרב דוברי הלשון הזאת [הערבית] מה שהיו בקרב דוברי הפרסית: משוררים ונואמים. אולם כאשר התחברו אחר כך בקשרי חיתון עם זרים, הורע הכישרון הזה (העורק הזה) והתקרב לכליה.“

כך מבקש אַבּוּ עֻבַּיְדָה לתלוש כל פרח זר מזר תהילתם של הערבים הגאים. אמנם לעיתים הרחיק לכת מעבר למה שיכול היה להצדיק, ובשל כך נאלץ

לעמוד בוויכוחים אחדים. בכלל נראה שדרכו לטפל בעת העתיקה הערבית עוררה את מורת רוחם של אותם פילולוגים ערבים, שהיו בעצמם ערבים לפי גזעם אך הלכו במגמות שונות לגמרי בחקר לשונם ומסורתם הלאומיות. הבדל פנימי זה מסביר את הניגוד ששרר בין אַבּוּ עֻבַּיְדָה לבין בן דורו המלומד וירִיבו אַל־אַצְמַעִי; הבדל בנקודות המבט ובמגמות הספרותיות שהתבטא במיוחד בעניין הבא. בעוד שכפי שנראה בקרוב הייתה מגמתו של אַבּוּ עֻבַּיְדָה לטפח מבחינה ספרותית את סוגת הסאטירה בשירה הערבית, ובייחוד את ה־הִגַ'אא' נגד שבטים ערביים, אנו שומעים על אַל־אַצְמַעִי שמטעמים דתיים גינה חלק זה של הספרות הערבית הקדומה עד כדי כך שמעולם לא העמיד לפרשנות פילולוגית שיר שהכיל סאטירה (הִגַ'אא').

גם להתנהגותו של האחרון כלפי הערביות, שה־מַוְלַא אִבְּן אַל־אַעְרַאבִּי השתייך אליה במסירות, היה כנראה חלק בדעתו המזלזלת של אִבְּן אַל־אַעְרַאבִּי על אַבּוּ עֻבַּיְדָה. הוא מדגיש במיוחד את ההוכחה ש־אַבּוּ עֻבַּיְדָה לא ידע את הלשון הערבית במידה מספקת, ושבפגישתו היחידה עמו שמע מפיו שלוש שגיאות לשון.

היריבות בין אַל־אַצְמַעִי ל־אַבּוּ עֻבַּיְדָה לא נבעה רק מן ההבדל בתכונותיהם הספרותיות ומיחסם המנוגד לטיפול בעת העתיקה ה־

|200 · I| ערבית. נראה שגם מניעים ארציים לגמרי תרמו לאיבה בין שני הפילולוגים הגדולים. לדירוג יחס זה נודעת חשיבות רבה לדיווח הבא של אַבּוּ־לְפַרַג' אַל־אִצְפַּהַאנִי: הזמר ואיש הרוח אִסְחַאק אַל־מַוְצִלִי נהג בעבר לקבל הדרכה מ־אַל־אַצְמַעִי ולהשתמש במסורותיו; מאוחר יותר נוצר ביניהם מתח, ו־אִסְחַאק חיבר נגדו שירי לעג וגילה לח'ליף אַ־רַשִׁיד את שגיאותיו. הוא הודיע

לו על כפיות הטובה שלו, על קמצנותו, על שפלות נפשו ועל כך שההטבות אינן מושקעות אצלו במקום הראוי. לעומת זאת תיאר את אַבּוּ עֻבַּיְדָה מַעֲמַד כאדם מהימן, נאמן, נדיב ומלומד. את אותם דברים החדיר גם ל־פַּצָ'ל בֶּן אַ־רַבִּיע, שאת עזרתו גייס לחתירה המתוכננת תחת אַל־אַצְמַעִי. הוא המשיך בכך עד ש־אַל־אַצְמַעִי איבד את חסד החצר ו־אַבּוּ עֻבַּיְדָה נקרא למלא את מקומו.

אין להתפלא שאנו למדים כי נציגי המגמה הערבית התנגדו בחריפות ל־אַבּוּ עֻבַּיְדָה דווקא בענייני יוחסין. רק לפני זמן קצר פגשנו כאן את המשורר וַצַ'אח אַל־יַמַן; הוא היה יכול לשרת את ה־שֻׁעוּבִּיָּה בכמה דרכים. הוא נודע ביופיו, שהיה מסנוור עד כדי כך שנאלץ להגן על עצמו מפני „עין הרע" בכיסוי פניו, כפי שעשה לפניו „בן כִּנְדָה רעול־הפנים" (אַל־מֻקַנַּע אַל־כִּנְדִי); אך הוא נודע עוד יותר בהרפתקת האהבים שלו עם אשת החו'ליף וַלִיד הראשון ובסופו העגום. את השם וַצַ'אח קיבל דווקא בשל יופיו; פירוש המילה הוא „הזוהר". שמו היה עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן אִסְמַאעִיל בְּן עַבְּד כַּלַאל בְּן דַאד'. שמו של אבי־סבו דַאד' הוא פרסי, ומשום כך לימד אַבּוּ עֻבַּיְדָה שאבי־סבו של וַצַ'אח היה מאותם פרסים שמלך פרס כִּסְרַא שלח בהנהגת וַהְרִז לתימן, כדי להגן על המלך סַיְף בֶּן דִ'י יַזַן מפני האתיופים. טענה זו עוררה התנגדות חריפה מצד אוהד הערבים חַ'אלִד בֶּן כֶּלְת'וּם: „אם אתה מבקש לשאוב את ראיותיך מאופיים הלשוני של השמות, אטען כנגדך ש־עַבְּד כַּלַאל הוא שם המצוי רק בדרום ערב

|201 · I| בלבד; ו־אַבּוּ גַ'מַד, הכינוי (כֻּנְיָה) של אביו של דַאד', הוא כינוי דרום־ערבי, שהרי המנהג לשאת כינויים כאלה מעולם לא התקיים אצל הפרסים. עוד אוכל לציין שבתימן נשאו מאז ומתמיד אנשים רבים את השם האתיופי אַבְּרַהָה; לפי שיטתך יהיה צורך לגזור את מוצא כל האנשים האלה מאתיופיה. שמות אינם אלא סימנים ואותות. רבים נקראים אַבּוּ בַּכְּר בלי להיות ה־צַדִּיק,

ורבים נקראים עָמַר בלי להיות ה־פַּארוּק. השמות אינם מוכיחים אפוא בענייני יוחסין לא בעד מוצא לאומי מסוים ולא נגדו.“ אַבּוּ עֻבַּיְדָה, מסכם חַ'אלִד, התבייש כל כך בשל הפרכה זו שלא היה מסוגל להשיב עליה דבר.

ידיעה זו מכינה אותנו לראות את אַבּוּ עֻבַּיְדָה מסכל את מגמת אוהדי הערבים דווקא בתחום הגנאלוגי. ואכן, סימנים מגוונים ישכנעו אותנו בכך. במרכזו של מאמץ זה בתחום הביקורת הגנאלוגית עמדה ההוכחה שמוצאם הערבי הטהור של אותם חוגים, המציגים אילן יוחסין כזה כתעודת עדיפותם על שאר האנושות המוחמדית, אינו מעל לכל ספק, ואף אינו יכול לעמוד בפני חקירה מדויקת של העובדות הגנאלוגיות. בערים שתושביהן היו בני לאומים מעורבים התאימה למגמת המפלגה יותר מכול הוכחת חוסר הבסיס בתביעתן של אותן משפחות וקבוצות ערביות שהתפארו בגאווה מסוימת בהיותן צאצאים לא־מעורבים של שבט מדברי זה או אחר. כיצד יכלו צאצאיו של פַּדַכִּי בֶּן אַעְבַּד, נכבד משבט בַּנוּ סַעְד, להישמר בלי תערובת ב־בַּצְרָה עד המאה השלישית? אנשים מסוגו של אַבּוּ עֻבַּיְדָה יכלו להתמודד בקלות עם מאמצים כאלה. הוא חיטט במרץ בכל פינה כדי להביא טענות יוחסין כאלה ad absurdum. כאשר משפחות נַאפִּע ו־אַבּוּ בַּכָּרָה מכריזות בגאווה שהן צאצאיו בקו ישר של המרפא הערבי המפורסם חַאִרת' בֶּן כַּלַדָה (שקיבל את האסלאם רק בימי עָמַר),

|I · 202| מוכיח אַבּוּ עֻבַּיְדָה שרופא כפרי זה לא הותיר כלל בן שהיה יכול להמשיך את שבטו, ועוד.

מובן ש־אַבּוּ עֻבַּיְדָה עסק בגנאלוגיה של השבטים הערביים בעיקר בתחום ה־מַתַ'אלִבּ. אולם לא רק הוכחת חוסר הצדק בתביעות גנאלוגיות מסוימות בערביות עמדה לנגד עיניו; הוא אהב גם לשלוף משפע נשקו הפילולוגי נתונים

שבאמצעותם יכול היה להציג באור מגוחך את יהירותם השבטית המופרזת של הערבים, במקרים שבהם לא היה אפשר לפגוע בה מבחינה גנאלוגית. אופיינית מבחינה זו ידיעתו על עֲקַיְל בֶּן עַלַּפָה, שהיה גאה כל כך במוצאו מ־בַּנוּ מָרַה עד שהטיל על מחזר אחר בתו, שלא היה שווה־מעמד בעיניו, עינויים שכמעט אי אפשר לתארם בתרגום. בכלל נראה ש־אַבּוּ עֲבַּיְדָה אהב למסור, ואולי גם להמציא, ידיעות שבהן ערבים טהורי־גזע מתייצבים זה מול זה ומטנפים הדדית את מוצאם בגידופים הגסים ביותר. לאחר כל זאת נוכל להבין בקלות איזו מגמה קידם אַבּוּ עֲבַּיְדָה בחיבוריו „על ה־מַואלִי" ו„על השבטים". בין כתביו נזכרים גם ספר „מַתַ'אלִבּ של שבט בַּאהִלַה" ו„ספר ה־מַתַ'אלִבּ" כללי, שבו הוכיח את ליקויי הגנאלוגיות של השבטים הערביים והערים עליהן כל האשמה שאפשר להעלות על הדעת.

לאחר כל מה שכבר למדנו על חומריהם של בעלי היוחסין, אין זה בלתי־סביר ש־אַבּוּ עֲבַּיְדָה (או שֻעוּבִּי אחר), כפי שרואה אַל־מַסְעוּדִי כאפשרי, לא נרתע גם מזיופים ספרותיים ברוח השירה הערבית הקדומה לתמיכה במגמת המפלגה בענייני יוחסין. עוד בימי מחבר „כרי הזהב" קראו ספר שנודע בשם „אַל־וַאחִדַה", שעסק בתחום ה„מעלות" וה„גידופים". הוצגו בו צדדי האור והצל של כל שבט ערבי שהיו מיוחדים רק לאותו שבט ושלא נמסרו ביחס לשבטים אחרים. הובאו בו תחרויות שירה בין משוררי חצרו של החי'ליף האומיי הִשַׁאם, שבהן כל משורר — אַל־מַסְעוּדִי נוקב בשמותיהם — לפי היותו

|I · 203| מערביי הצפון או הדרום, משבח את מעלות גזעו שלו ומפחית בגידופים מכבוד גזעו של יריבו. מטבע הדברים נועדו דברי השבח לשמש רק רקע לגידופים, שפרסומם אמור היה לחשוף את מידותיהם הרעות ואת

פגמיהם המוסריים של הערבים הקדומים. אַבּוּ עֻבַּיְדָה, או אנשים מסוגו, חיברו לפי המסופר את בתי השיר האלה; ועצם האפשרות של הנחה כזאת מראה לנו די הצורך מה חשבו שפילולוג מפורסם זה מסוגל לעשות בתחום הזה בתקופה שעוד הייתה קרובה לזמנו.

ב־מַתַ'אלִבּ המגמתיים האלה של ה־שֻׁעוּבִּיָּה כבר לא נועד ערבי טהור־גזע, כפי שעולה מן העובדה הספרותית האחרונה, להתייצב מול ערבי טהור־גזע אחר מתוך הנחת ערכו הרב של מוצא ערבי בלתי־מעורב, כדרך מסורות ה־מַתַ'אלִבּ העתיקות. ה־שֻׁעוּבִּיָּה לא יכלו להתיר הנחה כזאת. דווקא את האמונה בערכו של מוצא ערבי בלתי־מעורב ביקשו לבטל; ואיסוף ה־מַתַ'אלִבּ העתיקים נתן להם הזדמנות טובה להראות עד כמה בעייתיות תביעותיהם של בני האדם לתהילת אבותיהם. אולם עלינו להוסיף תמיד במחשבתנו את הנחת חוסר הערך של המוצא הערבי הטהור, אפילו במקרה שיימצא נכון. אַבּוּ עֻבַּיְדָה לא נרתע — כפי שעשו רוב בני דורו כשהיו במצבו — מלהצביע על מוצאו שלו. הרי הוא מתפאר בכך שהוא, בעל היוחסין של השבטים הערביים המטיל כתם במוצא הערבים, יודע מפי אביו שלו שאבי אביו היה יהודי פרסי. לפי ידיעה הנשמעות אמנם מוזרה למדי, הוא חב את הכינוי אַבּוּ עֻבַּיְדָה דווקא לעובדה שסבו היה יהודי. „אַבּוּ עֻבַּיְדָה היה כינוי לעג שנהגו להצמיד ליהודים; והפילולוג המפורסם, לפי המסופר, התמלא זעם כאשר כינו אותו בכינוי לעג זה.“ הוא השיב באותה מטבע לאלה שהטיחו בו את היותו לא־ערבי. כאשר נודע לו שאחד מבני משפחת רַקַאשִׁי, שהיה בעצמו מַוְלַא של שבט ערבי זה, העיר עליו בסאטירה שהוא, שאינו יכול להתפאר בגאוות יוחסין כלשהי, מוצא פגמים במוצאם של אחרים, השמיע בחברה גדולה את הדברים האלה: הממשלה

|I · 204| התעלמה כאן מעניין חשוב כאשר נמנעה מלגבות מ־אַבַּאן את מס היהודים. שכן משפחתו יהודית, ובבתיהם מצויים עד היום ספרי התורה, בעוד שכמעט אין למצוא שם עותק של הקוראן. למעשה הם מתפארים בידיעת התורה בעל־פה, ואילו מן הקוראן הם יודעים בקושי את השיעור הדרוש לתפילה.

אמנם אין לייחס לכך משקל רב. בעלי היוחסין המוחמדים אהבו במיוחד לנסות להוכיח מוצא יהודי של אנשים שמסיבה כלשהי לא היו רצויים בעיניהם. תחבולה זו לא הייתה המצאתם; בשימוש בה, כמו גם בגורמים אחרים, חיקו מנהגים קדומים יותר של החברה הערבית. שני המשוררים אַרְטַאת בְּן זֶפַר ו־שַׁבִּיב בְּן אַל־בַּרְצַאא' (מת בשנת 80) ניהלו תחרות שירה ממושכת זה נגד זה, שנסבה בעיקר על כך שכל אחד משני המשוררים ביקש לשלול מיריבו את הזכות לייחס את מוצאו ל־בַּנוּ עַוְף. באופן מוזר חייתה בקרב בני שבט זה המסורת המשונה שבן עַוְף אמיתי מתעוור לעת זקנה. אַרְטַאת יכול היה להצביע על התממשות סימן זה בו עצמו; ואילו שַׁבִּיב נותר במלוא כוח ראייתו (לאחר מות יריבו התעוור לפי המסופר גם הוא). עתה לועג לו אַרְטַאת:

„בשבט עַוְף יש משפחה יהודית, שבה הצעירים והזקנים דומים זה לזה."

ולשבט יהודי זה, שהסתנן לשבט עַוְף, השתייך יריבו.

אנו רואים אפוא שבעלי היוחסין נדרשו רק לחקות דגמים קדומים יותר כאשר השתמשו במוטיב זה בלעגם הגנאלוגי. דוגמה לכך מספק המשורר מַרְוַאן, שמת בשנת 182, נכדו של יַחְיַא בְּן אַבִּי חַפְצָה. במשפחתו חייתה המסורת שסבו של המשורר היה פרסי שנפל לעבדותו של עָתְ'מַאן בעת כיבוש אִצְטַחְ'ר. בעלי יוחסין עוינים לא הסתפקו ב־

|I · 205| כך. את אַבּוּ חַפְצָה הפכו ליהודי שהתאסלם בידי עָתְמַאן, או לפי אחרים רק בידי מַרְוָאן בֶּן אַל־חַכַּם. גם איבה מדינית ודתית חיזקה את נשקה באמצעות טענות כאלה.

דוגמאות אלה נועדו להאיר את ההאשמה הגנאלוגית שהעלו אויביו של אַבּוּ עֲבַּיְדָה נגדו. אולם כפי שראינו, גם הוא השתמש באותה תחבולה כאשר נזקק לה; ואנו למדים זאת גם מן הדיווח כיצד ניסה אַבּוּ עֲבַּיְדָה, בעקבות דוגמתו של אַל־מַדאאִנִי (מת בשנת 130), להשחיר את מוצאו של המושל האומיי חַ'אלִד בֶּן עַבְּדַאלְלַאה אַל־קַסְרִי. נושא־כלים זה של מגמות הח'ליפות האומיית העלה את ייחוסו עד השבט הדרום־ערבי בַּגִ'ילַה, ובין אבותיו מנה את מגיד העתידות הפגאני המפורסם שִׁקּ. נראה שהגנאלוגיה של אדם זה לא הייתה תקינה ביותר לפי מושגי הערבים. שכן — והנתון הזה אופייני מאוד להכרת התנהלותם של נציגי מקצוע היוחסין — אִבֶּן אַל־כַּלְבִּי מתוודה לפנינו בתום לב: „השקר הראשון שחטאתי בו בענייני יוחסין היה זה. חַ'אלִד בֶּן עַבְּדַאלְלַאה שאל אותי על סבתו. אמנם ידעתי ש־אֻם כֻּרַיְז הייתה זונה רגילה בשבט אַסַד. אך אמרתי ל־חַ'אלִד: 'זַיְנַב בִּנְת עַרְעַרַה בִּנְת גַ'דְ'ימַה בֶּן נַצַר בֶּן קַאַיִן — היא הייתה סבתך.' הוא שמח והעניק לי מתנות.“ אַבּוּ עֲבַּיְדָה מסר לשם הטלת קלון ב־חַ'אלִד את הגילוי הבא. אביו הקדמון כֻּרַז בֶּן אַמִר היה במקור יהודי מ־תַּיְמַאא'; הוא נפל לעבדות אצל עַבְּד אַל־קַיְס והצליח להימלט, אך נתפס בידי שבט עַבְּד שַׁמְס ונאלץ לשרת את עַ'מְעַ'מַה, בנו של אותו מגיד עתידות שהוא מונה בין אבותיו, והלה העניק אותו לאחר. לאחר שנמלט שוב נפל בשבי בַּנוּ אַסַד; אלה השיאו לו שפחה ידועה לשמצה, שילדה לו בן בשם אַסַד. עתה שחררו אותו בַּנוּ אַסַד; חירות זו לא ארכה ימים, שכן במקרה נתפס בידי בני שבט חֻגְ'ר, שאצלם היה קודם עבד,

|I · 206| והוכרח להמשיך את עבדותו אצלם. הם שחררו אותו תמורת כופר, וכאשר עבר עם פטרוניו, בַּנוּ אַסַד, דרך טַאאִיף, הסתפח לשבט בַּנְ'ילַה, אך הלה התכחש לו עד מהרה. — מ־כָּרְז זה מוצאו של חַ'אלִד, שירש אגב מסבו ומאבי־סבו תכונה אחת: הוא עלה בשקרנותו על כל בני זמנו. — דוגמה זו מראה לנו את השיטה שלפיה ניסו ה־אַהְל אַל־מַתַ'אלִבּ למסור ללעג ולקלס את ייחוסם של אנשים שלא היו רצויים בעיניהם, ובייחוד כאשר הציגו עצמם כנציגי המגמות הערביות.

.IV

הענקנו כאן אפיון מפורט לאופיו הספרותי של אַבּוּ עֻבַּיְדַה רק מפני שפעילותו נראתה לנו מתאימה במיוחד לשמש טיפוס לכל אותה קבוצה של פילולוגים ובעלי יוחסין שֻׁעוּבִּיִּים, שטיפול מקיף וממצה בהם יהיה משימתו של פרק מיוחד בתולדות הספרות, ולשם ביצועו ביקשנו להציע כאן חומרים. אולם את תיאור פעילות ה־מַתַ'אלִבּ של ה־שֻׁעוּבִּיָּה נשלים באזכור אחד מיורשיו של אַבּוּ עֻבַּיְדַה, בעל היוחסין עַלַאן אַ־שֻׁעוּבִּי, שבימי החליפים הַארוּן ו־אַל־מַאמוּן הועסק כמעתיק ב„ספריית המדעים". הוא היה לפי הודאתו ממוצא פרסי, וכפי שמראה כינויו השתייך למפלגת ה־שֻׁעוּבִּיָּה. שֻׁעוּבִּי זה מצוטט כסמכות במחלוקות גנאלוגיות הנוגעות לשבטים ערביים. אמנם כתב על „תהילותיהם" של שבטים אחדים (כְּנָאנַה ו־רַבִּיעַה), אך פעילותו המלומדת פנתה בעיקר אל ה־מַתַ'אלִבּ של השבטים הערביים.

|I · 207| חיבור גדול, „זירת המרוץ של ה־מַתַ'אלִבּ", קידם את המגמה להעביר את עברם של כל השבטים הערביים בחקירה מכתימה. אנו סבורים שמצאנו דוגמה מתוך חיבור זה בקטע הבא, המיוחס לאותו עַלַאן:

„בַּנוּ מְנָקֵר הם עם בוגדני; מכנים אותם כַּוַאדְן (כלומר סוסים שנולדו מהרבעת סוס גזעי בסוסה נחותה), והם מכונים גם אַעְרַאק אַל־בְּעַ'אל. הם הרעים בברואי אלוהים בכל הנוגע להגנה; מכנים אותם 'בוגדים' ו'מועלי אמון'. גם קמצנות מזוהמת שוכנת אצלם. קַיְס בְּן עַאצֶם, מאבותיהם, לא הדגיש דבר בצוואתו לילדיו במידה שהדגיש את החובה להשגיח על רכושם, אף שהערבים אינם נוהגים בדרך כלל לעשות זאת ורואים בכך תכונה רעה. אליהם מכוון אַל־אַחְ'טַל בְּן רַבִּיעַה באומרו:

„הו מְנָקֵר בְּן עֲבַיְדָה! אכן חרפתכם רשומה ב־דִּיוַאן מאז ימי אדם; „לאורח יש זכות אצל כל אדם אציל, אך אורחו של מְנָקֵר עירום ושדוד."

„ו־אַ־נַּמְר בְּן תַּוַלַּבּ אומר בשיר גידוף נגדם, ובייחוד ביחס לכינוים 'בוגדים' ו'מועלי אמון':

„כאשר מכנים אותם מועלי אמון, הכוונה שזקניהם קרובים לבגידה הרבה יותר מצעיריהם חסרי הזקן."

„דבר זה נפוץ בדרך כלל ביחס ל־בַּנוּ סַעְד; אך הם עצמם מגלגלים אותו על בַּנוּ מְנָקֵר, והללו על בַּנוּ סְנַאן בְּן חַ'אלִד בְּן מְנָקֵר, שהוא סבו של קַיְס בְּן עַאצֶם."

כזה הוא ספר ה־מַתַ'אלִב של עַלַאן, וקל לשער איזה מכרה של חומר יכול היה החוקר ה־שֻׁעוּבִּי לנצל לצרכיו מתוך אינספור בתי הלעג של המשוררים הקדומים. נזכר גם עִ'ילַאן אַ־שֻׁעוּבִּי, ואילן היוחסין הפרסי של בַּשַּׁאר בְּן בֻּרְד מובא על פי מסירתו. אולם אנו מודים שאיננו יודעים דבר מפורט יותר על עִ'ילַאן זה, ואין לשלול שהשם השתבש במקורנו מן השם עַלַאן.

I.

התחרות של אויבי הערבים נגד הערביות הייתה חייבת לבוא לידי ביטוי בעיקר בתחום ההשקפה על הלשון. הרי היהירות הלאומית הערבית לא טיפחה שום דעה קדומה בשפע רב יותר מן הטענה שהלשון הערבית היא הנעימה ביותר בצלילה, העשירה והמעולה מכל לשונות האנושות; אמונה לאומית שבהשפעת האסלאם קיבלה משמעות כמעט דתית גם בקרב לא־ערבים אורתודוקסים, ביחס ללשון ששימשה כלי להתגלות האלוהית בקוראן.

אולם חסידי ה־שֻׁעוּבִּיָה ואיראנופילים אחרים אינם מוכנים לקבל דעה קדומה זו. הם מתאמצים להוכיח שלא־ערבים, ובייחוד יוונים ופרסים, עולים על העם הערבי בעושר הלשון, ביופי שירתם ובמצוינות צחות לשונם; וכבר יכולנו לראות לעיל (עמ' 170 ואילך) איזה תפקיד ממלא גורם זה בטיעוני ה־שֻׁעוּבִּיָה הקדומים. כאן נשים לב רק למאבקים על עליונות הלשון הערבית. אמנם הנתונים החיוביים שלנו בנושא זה מקורם במאה הרביעית להג'רה, כלומר בתקופה שבה כבר הגיע המאבק הספרותי של ה־שֻׁעוּבִּיָה הממשיים לשיאו. אולם מצד אחר נראה שהמאבק בין אוהדי הערבים לאיראנופילים על עליונות הלשון נמשך זמן רב ביותר ושמר על שמה המפלגתי של ה־שֻׁעוּבִּיָה במשמעות חיה עד שלהי המאה השישית. עוד באותו זמן כתב אַל־זַמַחְשַׁרִי, שהיה בעצמו פרסי במוצאו אך משוכנע עמוקות בעליונות הערבים (מת בשנת 538), במבוא לחיבורו הדקדוקי המפורסם אַל־מֻפַצַּל, את המילים הבאות, היכולות להראות לנו עד כמה הכתה במהלך הזמנים ההזדהות הבלתי־מודעת בין האסלאם לערביות שורש במצפון המאמינים: „אני מודה לאלוהים", הוא אומר, „שעשה

אותי לאחד משוחרי חכמת הלשון הערבית ועיצב אותי למאבק למען [עניינם של] הערבים ולהתלהבות ממנו, ושלא רצה שאתנתק מ־

|I · 209| עוזריהם המוכשרים ואצטרף לאספסוף המעורב של ה־שָׁעוּבִּיָּה; אלא ששמר עליי מפני מפלגה זו, שאינה מסוגלת לעשות דבר נגד הערבים מלבד לתקוף בלשון מחרפת ולירות את חצי הלעג."

אמירה זו של אַ־זַמַּחְשַׁרִי היא, מבחינה כרונולוגית, העקבות האחרונים של ה־שָׁעוּבִּיָּה בספרות. היא מכוונת נגד זרם בתוכה שאנו יכולים לכנותו שָׁעוּבִּיָּה לשונית, ושאת מגמתו כבר תיארנו בראשית דברינו. גילוייו ידועים לנו יותר מן המאבק של המתנגדים נגדם מאשר מהצהרותיהם החיוביות שלהם, אף שגם אלה אינן חסרות. מן הדיונים הספרותיים של אוהדי הערבים נוכל להשלים את ידיעת מניעיה של שָׁעוּבִּיָּה לשונית זו.

כקדום במסמכים השייכים לסדרה זו מצד אוהדי הערבים נוכל לראות את „המדריך הגנאלוגי־אטימולוגי" של אַבּוּ בַּכְּר מֻחַמַּד אִבְּן דֻרַיְד (מת בשנת 321). כפי שאומר מחבר החיבור במבואו, העילה הישירה לחיבורו הייתה רצונו להפריך באמצעותו את אותה מפלגה שחסידיה תוקפים את הלשון הערבית וטוענים שאין קשר אטימולוגי לשמות שבהם כינו הערבים את עצמם. בכך הם מסתמכים על הודאה של הלקסיקוגרף הקדום ביותר של הלשון הערבית, אַל־חַ'לִיל, ש־אִבְּן דֻרַיְד מגדיר כאפוקריפית. כנגד התקפות המתנגדים הוא מעמיד את ספרו המלומד, שבו הוא מתחקה אחר הקשר האטימולוגי של כל שם ושם של שבט ערבי. למרבה הצער, נציגי המפלגה הירִיבה אינם נזכרים בשמותיהם. ודאי היו אלה אנשים מסוגם של ה־שָׁעוּבִּיָּה.

אולם אנו מכירים בשמו את אחד הנציגים הנמרצים ביותר של התגובה הבלשנית נגד הערביות בין בני דורו הצעירים של אִבְּן דַרַיְד: חַמְזַה בְּן אַל־חַסַן אַל־אִצְפַהַאנִי (מת בשנת 350). בתולדות ספרות האסלאם מוכר מלומד זה בעיקר בזכות מדריך ההיסטוריה הקצר שלו, שיצא לאור בידי Gottwaldt (לייפציג 1848). אפילו בו לבדו ניכרת השקפתו האיראנופילית של המחבר, ששותפו המאוחר יותר לדעה אַל־בֵּירוּנִי מדגיש אצלו במפורש. בגדולות ובקטנות מתגלה קו זה בהבלטת הגורמים הפרסיים המובהקים,

|I · 210| שעד אז לא באו לידי ביטוי בכתיבת ההיסטוריה. בפרק מיוחד ערך טבלה של ימי נוֹרוּז — חג איראני זה ששב ועלה בגלוי עם התחזקות ההשפעה הפרסית — משנת ההג'רה ועד זמנו שלו; וכן חיבר מסה על השירים העוסקים בחגי נוֹרוּז וּ־מִהְרַגַ'אן. הוא אסף נתונים רבים מן ההיסטוריה של איראן העתיקה, ופעילות זו מעידה על מאמצו להביא את עבר האיראנים אל קדמת תודעתם של בני גזעו המוחמדים. הוא אסף חומר גם על הלשון האיראנית — כמובן בדרך הילדותית שרווחה בכל אותם חוגים — ונשתמר לנו אקסקורס על ניביה, שביניהם תופסת אצלו מקום גם הסורית(!). את ידיעותיו על התחומים שטיפח בחיבה קיבל ממגעו הישיר עם כוהנים פרסים; הוא השתמש גם בכתבים פרסיים.

בעבודתו הפילולוגית, ככל שאנו מכירים אותה מציטוטים, עוברת כחוט השני השאיפה לברר את צורותיה המקוריות של המינוח המוחמדי־פרסי ולקבוע את קשריו האטימולוגיים וההיסטוריים, החל בשמות גאוגרפיים

|I · 211| שהפילולוגיה הלאומית הערבית פירשה באמצעות אטימולוגיות ערביות, בשחזור צורותיהם הפרסיות המקוריות ובפירושן האטימולוגי; או

בכלל בשחזור הצורות הפרסיות המקוריות מן העיצוב המשתנה שקיבלו בפי הערבים הכובשים. דבר זה היה חשוב לפרסי הנאמן לעמו שבעתיים, משום שהשוביניזם הערבי לא נמנע מלמצוא בשמות פרסיים קדומים זכר לכיבוש הערבי. העובדה שתשוקתו הפרסית הוליכה אותו בתחום זה לכמה דרכים מוטעות ניכרת באטימולוגיה שלו לשם המקום בַּצְרַה = בַּס + רַאה, כלומר דרכים רבות.

הוא עוסק בחיבה בהוכחת העובדה שהערבים סילפו ועיוותו שמות פרסיים, לא אחת כדי להתאימם למטרותיהם הלאומיות. נראה שבכך עוסק חיבורו „כְּתַאבּ אַ־תַּצְחִיף וַאל־תַּחְרִיף" (על שיבושי כתיב ועיוותים). בכלל הוא אוהב להשיב לפרסית מילים שהפילולוגים הערבים תבעו ללשון הערבית. בהזכירו את המילה סַאם, ש־חַמְזַה מזהה עם סִים הפרסית (כסף), מאשים אותו אַ־תַּ'עַאלִבִּי שיש לו דחף להוסיף מתוך משוא פנים (תַּעַצֻּבּ) לפרסים דברים משונים רבים למילון המילים הזרות בערבית; ואילו אַבּוּ עֻבַּיְדַה נמנע, באופן מוזר, מגילוי זה של מגמתו הלאומית, כשהעמיד כנגד ההנחה שיש מילים זרות בקוראן את הדעה שמילים כאלה שייכות במידה שווה לשתי הלשונות, הערבית והזרה. נראה שדרך מחקר הלשון של חַמְזַה שתוארה זה עתה קבעה את מגמתו של כְּתַאבּ אַל־מֻוַאזַנַה (ספר השקילה), שאבד למרבה הצער כולו. במסה מלומדת קטנה של סְיוּטִי עוד מצוטט ממנו קטע שבו הוא מפרש מן הפרסית את המילה תַּסַאחִ'ין (יחיד תִּסְחִ'וּן, „כיסוי ראש ששופטים ומלומדים, אך לעולם לא אנשים אחרים, נהגו לכסות בו את ראשם"), המופיעה גם במסורת אך חסרה במילונינו. הוא גם לועג לאגדות השקר של הערבים; ואם אנו מוצאים בין חיבוריו מסה

|I · 212| „על אצילות הערבים", אין להסיק מכך שמסה זו ביקשה להוכיח את עליונות הערבים.

עבודתו הספרותית של חַמְזָה — ששיטתה, כפי שאפשר להיווכח בקלות מן הציטוטים בערכים הפרסיים של חיבורו של יַאקוּת, לא הייתה יחידה במינה באותו זמן — מראה לנו את הניסיון להעביר את מאמצי אוהדי איראן של המאה הקודמת אל התחום הלשוני המיוחד. הנקודה המוצקה ביותר באמונה הלאומית הערבית שהיה צורך להתגבר עליה בתחום זה היא התזה שהערבית היא המעולה בכל לשונות העולם. תזה זו הושמה בפי הנביא במסורת אפוקריפית, באמצעות הסיפור הבא שיוחס ל־עַלִי: „אהובי, שליח אלוהים, סיפר לי שפעם ירד אליו המלאך גבריאל מן השמים ואמר לו: הו מָחַמַּד! לכל הדברים יש אדון: אדם הוא אדון בני האדם, אתה אדון צאצאי אדם, אדון ה־רוּם הוא צָהַיְבּ, אדון הפרסים הוא סַלְמַאן, אדון האתיופים הוא בִּלָאל (ראו לעיל, עמ' 136), אדון העצים הוא הלוטוס (סִדְר), אדון העופות הוא הנשר, אדון החודשים הוא רַמַצַ'אן, אדון ימות השבוע הוא יום שישי, ואדון הביטוי הלשוני הוא הערבית." כדי להדגים באופן שאין לערער עליו את עושר לשונם, נהגו הערבים מאז ומתמיד להתהדר בריבוי המילים הנרדפות בשפת אמם, שאין לו אח ורע בשפות אחרות; וטיעון זה נשמר אצלם בחיבה מיוחדת עד הזמן החדש ביותר. אפשר להיווכח בכך לא אחת במגע עם ערבים. ההשקפה העממית בשאלה זו באה לידי ביטוי גם באפיזודה ברומן עַנְתַר. לאחר ש־עַנְתַר נלחם בגיבוריהם המהוללים ביותר של השבטים הערביים בשדה הקרב והביסם, ובכך היה רשאי לתבוע מעמד שווה גם להישגיו השיריים, הצליח לגרום לתליית שירו בשער ה־כַּעְבַּה, שם נועד לזכות בכיבודים גדולים מצד המשוררים והגיבורים הערבים. אולם סיפוק זה אינו נופל בחלקו לפני שהוא

עומד במבחן נוסף. המשוררים המתחרים שולחים את אַמְרַאֶ־לְקַוְיִס, הבוחן את עַנְתַר בחומרה בריבוי שמות החרב, הרומח,

|I · 213| השריון, הנחש והגמל. אולם דווקא בריבוי מילים נרדפות עשיר זה השתמשו הסופרים העוינים לערביות כנקודת מוצא ללעגם על הלשון הערבית. בהקשר זה יש להבין את האמרה האירונית המיוחסת ל־חַמְזַה: „שמות האסונות (אַ־דַוַאהִי) הם עצמם אסונות.“ כידוע, ריבוי המילים הנרדפות ל־דַוַאהִי עצום ללא מידה; חַמְזַה עצמו אסף ארבע מאות ביטויים.

כנגד התקפות כאלה נדרש אַבּוּ־לְחֲסַיְן אִבְּן פַּארִס, סנגור האומה והלשון הערבית, להגן על עליונותה של האחרונה מפני ה־שֻׁעוּבִּיָה. כבר הוכחנו במקום אחר שבאחד מחיבוריו הפילולוגיים ביקש חכם לשון זה להדוף את התקפות אויבי הערביות על הלשון הערבית והקדיש כמה מפרקי החיבור להפרכת ההתקפות שרווחו באותם חוגים. נחזור כאן בקצרה מתוך אותה מסה על הדברים היכולים להאיר תנועה זו.

אִבְּן פַּארִס יוצא, כנציג המפלגה הערבית, מטבע הדברים מנקודת המבט ש„הערבית היא המעולה והעשירה בכל הלשונות“. „אמנם אי אפשר“, הוא אומר, „לטעון שרק בלשון הערבית אפשר לבטא את המחשבות כראוי; אך ביטוי המחשבות בלשונות אחרות עומד בדרגה הנמוכה ביותר של ביטוי מחשבות, שכן אין הן עושות אלא למסור את המחשבה לאחרים. גם האילם מבטא את מחשבותיו, אך רק בסימנים גופניים ובתנועות המורות על רוב כוונתו; אולם איש לא יוכל לכנות ביטוי מחשבות כזה בשם לשון, וקל וחומר שאין לומר על מי שנדרש להשתמש באמצעים כאלה לביטוי שהוא מדבר בבהירות ובהבנה, או אף בצחות.“

„גם אי אפשר לתרגם את הערבית לשפה אחרת, כפי שאפשר היה לתרגם את הבשורה מן הסורית לאתיופית וליוונית, ואת התורה, ספר תהילים ושאר ספרי האלוהים לערבית;

|I · 214| שכן הלא־ערבים אינם יכולים להתחרות עמנו בשימוש הנרחב בביטוי המטפורי. כיצד יהיה אפשר, למשל, להעביר את הפסוק ה־60 של הסורה השמינית ללשון אחרת במילים המוסרות בדיוק את המובן הטמון בו, אלא אם כן [נשתמש בפרפרזות], נפרוש את המקופל, נחבר את המופרד ונפתח את הנסתר, כך שנאמר בערך: 'אם כרתת שביתת נשק וברית שלום עם עם כלשהו, אך אתה חושש ממזימתו ומהפרת הברית שלו, הודע לו שגם אתה מפר את התנאים והכרז עליו מלחמה, כדי ששניכם תדעו במידה שווה שהשלום הופר.' הוא הדין בסורה 18: 10. גם אצל המשוררים מצויים קטעים שבתרגום יהיה אפשר למסור רק בפרפרזה ארוכה ובמילים רבות.“ אִבְּן פַּארִס מפליג בלי גבול במניין האמצעים של הלשון הערבית שבהם היא עולה על כל שאר הלשונות. בדקדוק בולטת הערבית מעל כל הלשונות האחרות בזכות ה־אִעְרַאבּ שלה, שבאמצעותו היא יכולה להבחין בין הקטגוריות הלוגיות של הדיבור בבהירות שאינה עומדת לרשות שום עם אחר בעולם.

„אמנם“, הוא אומר, „אנשים שיש להתעלם מידיעותיהם“ — כאן הוא מתפלמס נגד ה־שֻׁעוּבִּיָּה — „מאמינים שגם לפילוסופים [כלומר ליוונים] היו אִעְרַאבּ וחיבורים דקדוקיים; אך אין לייחס משקל לידיעות כאלה. האנשים המביאים דברים כאלה העמידו תחילה פני מאמינים ולקחו דברים רבים מספרי מלומדינו לאחר ששינו כמה מילים מתוכם; אחר כך ייחסו את כל אלה לאנשים ששמותיהם נשמעים מכוערים כל כך שלשונו של שום מאמין אינה יכולה לבטאם. נוסף על כך הם טוענים שבקרב אותם עמים מצויה שירה; אנו

עצמנו קראנו את השירים האלה ומצאנו שהם חסרי חשיבות, מעוטי חן ואף אין להם משקל ראוי. אכן, רק לעם הערבי יש שירה, וביצירותיו השיריות הוא שומר את זיכרונותיו ההיסטוריים. לערבים יש מדע משקל המאפשר להבחין בין שיר תקין לשיר פגום. מי שמכיר את דקויותיו ומעמקיו של מדע זה יודע שהוא עולה על כל הדברים שאנשים החיים באשליה כי הם מסוגלים להכיר את מהויות הדברים נוהגים להביא כראיות לדעותיהם: מספרים, קווים ונקודות. איני יכול להבין את תועלתם של

|I · 215| דברים אלה, אלא שלמרות התועלת המעטה שהם מביאים הם מזיקים לאמונה וגוררים עמם דברים שכנגדם נבקש את עזרת אלוהים."

סנגור הלשון הערבית חייב, בעקביות, לדחות גם את ההתקפות שהמתנגדים רגילים לכוון נגד ריבוי המילים הנרדפות. הוא מצביע על כך שעושר זה אפשר ללשון הערבית להשיג דיוק ביטוי שלא הושג בשום לשון אחרת. „שום עם אינו יכול לתרגם ללשונו את המינוח הערבי לחרב, לאריה, לרומח ועוד. בלשון הפרסית נאלץ האריה להסתפק בשם יחיד, ואילו אנו נותנים לו חמישים ומאה; אִבְּן חַ'אלַוַיְהִי מונה 500 שמות לאריה ו־200 לנחש." וכל אחד מן השמות האלה מתאים להיבט אחר במהות הדברים שיש לכנותם, ולפיכך הם מעידים על התבוננות חדה ביותר במהות זו.

גורם אחר בין תכונותיה המיוחדות של הלשון הערבית, שאויבי הערביות ניצלו את בחינתו כדי להוכיח את ליקויי הלשון הערבית ולהראות שהתרברבות הערבים בשלמות לשונם ובכך שאין למעלה ממנה מופרכת לגמרי, היה קבוצת המילים הערביות שהפילולוגים מכנים אַצְ'דַאד, כלומר מילים שבצליל זהה לחלוטין מייצגות משמעויות מנוגדות. אנו יודעים מן המבוא של אַבּוּ בַּכְּר אִבְּן

אַל־אַנְבַּארִי (מת בשנת 328) לחיבורו המיוחד על קבוצת מילים זו, שיצא לאור בליידן בידי M. Th. Houtsma, שהאיראנופילים ניצלו תכונה זו של הלשון הערבית כהזדמנות להפחית בערכה. „האנשים המציגים תורות שגויות ומזלזלים באומה הערבית מחזיקים בדעה הכוזבת שתופעה לשונית זו בערבית מקורה בפגמי חכמתם של הערבים, במיעוט צחות לשונם ובריבוי הבלבולים בתקשורתם שבעל־פה. הם טוענים שלכל מילה משמעות מסוימת משלה שעליה להורות ושאת מובנה עליה לייצג; אולם אם אותה מילה עצמה מייצגת שתי משמעויות שונות, הנמען אינו יודע איזו משמעות עומדת לנגד עיני הדובר, ובכך מתבטל הקשר שבין השם למושג הקרוי.

|I · 216| מהגנות אלה על ייחודיה של הלשון הערבית בידי אִבְּן דָרַיְד, אִבְּן פַּארִס ו־אִבְּן אַל־אַנְבַּארִי אנו למדים שבמאה הרביעית התקיימה שֶׁעוּבִּיָּה לשונית, שקידמה בתחום שבו היה אפשר לפגוע ברגישות הרבה ביותר בגאווה הערבית את מאמציהם של נציגי ה־שֶׁעוּבִּיָּה הגנאלוגית, המדינית והתרבותית־היסטורית של המאה הקודמת. אולם עוד במאה השישית הורגש הצורך לדון בשאלת ה־אַצְ'דַאד מנקודת מבט של פולמוס נגד ה־שֶׁעוּבִּיָּה. על כך מצביעה הכותרת שנתן אַל־בַּקַאלִי (מת בשנת 526) לחיבורו בנושא: „סודות ההשכלה ותהילת הערבים“. מכאן אנו למדים ש־אַ־זַמַחְ'שַׁרִי רומז לנסיבות אקטואליות ממש כאשר הוא מתייצב נגד ה־שֶׁעוּבִּיָּה בקטע שהובא לעיל.

חלק שני: אקסקורסים והערות

Excurse und Anmerkungen.

אקסקורס ראשון: מה פירוש „אַל־גַ'אהִלִיַה"?

I. Was ist unter „Al-Ǵâhilijja" zu verstehen?

|I · 219| כבר בתקופה הקדומה ביותר של האסלאם ניכרת אצל המוחמדים השאיפה להקנות בהירות לתמונה המצומצמת של התפתחות האנושות ההיסטורית שהציעה השקפת עולמם הדתית, באמצעות סימון נקודות מפנה היסטוריות, תחימת תקופות היסטוריות וקביעת חלוקה של מהלך ההתפתחות הזה לתקופות. שום השקפת עולם, משעה שהיא נעשית מודעת לעצמה, אינה יכולה לוותר על עבודה אנליטית זו; הרי בה מתבטאת בראש ובראשונה תודעתה העצמית ותודעת ההבדל בינה לבין שלבי ההתפתחות הקודמים שהכינו אותה.

חלוקת ההיסטוריה העולמית של המוחמדים מתמקדת מטבעה אך ורק בהתפתחות הדתית של האנושות, ומתחשבת רק באותם גורמים שהאסלאם האמין כי הם שלבי הכנה לקראתו. תקופות היהדות, הנצרות והאסלאם: אלה שלושת העידנים המובחנים לפי הסתכלות זו כשלבי ההתפתחות של ההיסטוריה העולמית, או מוטב, של ההיסטוריה הדתית. המוחמדים תופסים רצף התפתחות זה בדימוי של רצף תפילת הבוקר, תפילת הצהריים ותפילת הערב. משך קיומו של העולם נתפס כיום שלם. „יחסכם אל בעלי שני הספרים", כך שמים בפי הנביא בפנייתו אל המאמינים, „אפשר להמחיש במשל הבא. אדם שכר פועלים שכירים ואמר להם: מי שיעבוד במשך כל היום יקבל בשכרו סכום מסוים. אחדים [והם היהודים] עבדו עד הצהריים ואמרו: לא נמשיך לעבוד; אנו מוותרים על השכר המוסכם, וגם על מה שעבדנו עד כה איננו מבקשים שכר! כאשר לא הצליחו לשכנעם להשלים את עבודתם ולקבל

|I · 220| את מלוא שכרם, שכר בעל המלאכה משרתים אחרים ליתרת היום והבטיח להם עם השלמת העבודה את כל השכר שהובטח לקבוצה הראשונה. אולם גם אלה [והם הנוצרים] הפסיקו את עבודתם בשעת אחר הצהריים וויתרו על השכר, אפילו לאחר שנאמר להם שעליהם לעבוד עוד שעות מעטות בלבד כדי לזכות במלואו. אז הוזמנו שוב פועלים אחרים, המוחמדים; הם עבדו עד שקיעת השמש ואכן קצרו את מלוא שכר העבודה."

אולם חלוקה זו מתייחסת רק להתפתחות המונותאיזם המוחמדי ומביאה בחשבון רק את השלבים שהכינו אותו; העולם הפגאני אינו מופיע בה. בחינת יחסו של האסלאם אל הפגאניות שקדמה לו, ובייחוד הפגאניות הערבית, הולידה את החלוקה הידועה, הנרמזת גם בקוראן, של ההיסטוריה [של העם הערבי] לשתי תקופות: תקופת ה־גַ'אהִלִיָה ותקופת האסלאם. כל התקופה הכופרת הקדם־מוחמדית היא אַל־גַ'אהִלִיָה. בין שני העידנים האלה אנו מוצאים את ה־נַבַּוָה, תקופת הופעתו הנבואית ופעילות שליחותו של מָחַמַּד. לשם השלמות נזכיר כאן שגם ה־גַ'אהִלִיָה נחלקת לשתי תקופות: ה־Ǵ. הקדומה (כלומר הזמן מאדם עד נח או אברהם, ולפי אחרים מנח עד אִדְרִיס) וה־Ǵ. המאוחרת, מישו עד מָחַמַּד. חלוקת משנה זו, שהיא כפי שאנו רואים בלתי־ברורה ביותר, יסודה באי־הבנת קטע הקוראן 33: 33, שבו אומר מָחַמַּד לנשים שלא להתגנדר כפי שנהגו להתגנדר בזמן ה־„גַ'אהִלִיָה הראשונה".

בעקבות הפרשנות המוחמדית הכללית התרגלנו להבין את „גַ'אהִלִיָה", בניגוד ל„אסלאם", כ„תקופת הבערות". הבנה זו אינה נכונה. כאשר העמיד מָחַמַּד את המפנה שחוללה הטפתו כנגד מצבי התקופות הקודמות, לא ביקש לכנותן תקופות שבהן שלטה הבערות;

|I · 221| שכן במקרה כזה היה מעמיד כנגד הבערות לא את ההתמסרות לאלוהים ואת הביטחון בו, אלא את אַל־עִלְם, „הידיעה". במהלך הספר הזה אנו מתרגמים את המילה אַל־גַ'אהִלִיָה כ„תקופת הברבריות", שכן את האסלאם שהטיף לו ביקש מֻחַמַּד להעמיד דווקא כניגוד לברבריות.

אף שבדרך כלל עשוי להיראות קטנוני וחסר חשיבות לייחס משקל רב מדי לעצם תרגומה של מילה אחת, אנו סבורים שההגדרה הנכונה של מושג ה־גַ'אהִלִיָה אינה עניין שולי למחקרים הנוכחיים; היא מסייעת לנו להשיג את נקודת המבט הנכונה להכרת ההשקפה המוחמדית על התקופה הפגאנית. משום כך ראוי להקדיש מקום לביסוס מפורט יותר של דעתנו.

ב־גַ'אהִלִיָה ודאי לא ביקש מֻחַמַּד לבטא דבר אחר מן המצב המצוין במצבות השיריות של התקופה שקדמה להופעתו באמצעות הפועל ג'הל, שם העצם גַ'הְל ושם הפועל גַ'אהֵל. אמנם אנו מוצאים גם בלשון הקדומה את מושג הידיעה (עִלְם) כניגוד ל־גַ'הְל; אולם הנגדה זו מבוססת על משמעות משנית של ג'הל. המשמעות המקורית נגלית לנו מן ההנגדה האנטיתטית, השכיחה הרבה יותר בלשון הקדומה, בין קבוצת המילים הנדונה לבין חלם, חִלְם ו־חַלִים. לפי משמעותן האטימולוגית מציינות המילים האחרונות את מושג היציבות, העוצמה, השלמות והבריאות הגופנית, ואחר כך גם את השלמות המוסרית, את „מוצקותו" של האופי המתורבת, את שיקול הדעת השקט וחסר התשוקה ואת המתינות ביחסים. ה־חַלִים הוא מה שמנקודת מבטנו היינו מכנים אדם מתורבת. ניגודו של כל זה הוא ה־גַ'אהִל: אופי פראי, סוער וחסר שיקול דעת, הנענה לדחפי תשוקה חסרת רסן ומניח ליסוד החייתי שבו להניעו לאכזריות; במילה אחת: ברברי.

„איש לא ינהג בנו פרא (לַא יַגְ'הַלַן); שאם לא כן נעלה בפראותנו על פראיותם של הנוהגים פרא (גַ'הְלַ־לָנַ'אהִלִינַ).“ |I · 222|

לסוג האופי וההתנהגות שמפניהם מבקש עַמְר בְּן כָּלְת'וּם להגן על עצמו כדרך ה־גַ'אהִלִיָּה, באיום בגמול פראי, מעמידים בדרך כלל כניגוד את אַל־חִלְם, המתינות — ולא את אַל־עִלְם.

„וְלַן שַׁאַא קַוְמִי כַּאנַ חִלְמַי פִּיהִמִי * וַכַּאנַ עַלַא גְ'הַאלְ אַעְדַאאִהִם גַ'הְלִי.“ „אילו רצה שבטי, הייתי נוהג בהם במתינותי — ונוהג בפראותי נגד אויביו הפראיים“;

Freytag: et contra ignorantes inimicorum eius ולא כפי שמתרגם ignorantia mea.

דוגמה אחרת לכך מספקת שורה משירו של קַיְס בְּן זַהַיְר על מותו של חַמַל בְּן בַּדְר באשמתו שלו:

„אַטַ'נַ־לְחִלְמַ דַלַ עַלַיַ קַוְמִי * וַקַד יְסְתַגְ'הַלַ־לְרַגְ'לַ־לְחִלִימַ „וַמַאַרַסְתַ־לְרַגַ'אלַה וַה־מַאַרַסוּנִי * פַּמַעְוַגְ'ן עַלַיַ וַמַסְתַקִימַ;

דוגמה קלאסית לניגוד זה בין חִלְם ל־גַ'הְל. ההנחה השגויה ש־גַ'אהִל הוא ניגודו של „היודע“, ולפיכך אִסְתַגְ'הַלַ פירושו „לחשוב אדם לבור“, הטעתה כאן את המתרגמים. Freytag, שלא הבין את פירושי אַ־תַּבְּרִיזִי ו־אַל־מַרְזוּקִי המוליכים לתרגום הנכון, מתרגם: „Mansuetudinem meam in causa fuisse puto cur gens mea contra me ageret et fit interdum ut mansuetus ignorans habetur.“ E. Rehatschek מתרגם: „I think [my] meekness instigated my

את “.people against me, and verily a meek man is considered a fool אשר ביקש קַיְס לומר זיהה נכונה גם כאן Rückert (I, עמ' 135):

„נדמה לי שבשל מתינותי (חִלְם) יכול עמי לשבחני, „אך גם המתון ביותר (חַלִּים), כשהוא מגורה, עשוי להשתולל“;

כלומר מילולית: אפשר להביא את האדם הפראי לידי התפרצויות פראיות. אִסְתַּגְ'הַלַ פירושו להפגין את מנהגיו של גַ'אהִל; וכאן בסביל: להיגרר למנהגים פראיים כאלה. לכך מתאימה השורה השנייה:

„בחנתי את האנשים והם בחנו אותי — היו בהם מי שהתגלו כלפיי עקומים [גסים ולא־צודקים], ומי שנהגו בי ביושר [בטוב ובצדק].“

|I · 223| ניגוד זה בין „עקום“ ל„ישר“ (מָעַוַּג' ו־מֻסְתַקִים) מקביל גם במקומות אחרים בשירת הגיבורים הערבים לניגוד בין גַ'אהִל ל־חַלִּים.

„פַּאִן כָּנָתַ מָחְתַאגַ'ן אִלַא־לְחִלְמִ אִנַּנִי * אִלַא־לְגַ'הְלִ פִּי בַּעְצִ־לְאַחַאיְנִ אַחְוַגְ' „וַלִי פַּרַסָן לְל־חִלְמִ בְּל־חִלְמִ מָלַגַ'מְ * וַלִי פַּרַסָן לְל־גַ'הְלִ בְּל־גַ'הְלִ מָסְרַגְ' „פַּמַן רַאמַ תַקְוִימִי פַּאִנִּי מָקַוַּמָן * וַמַן רַאמַ תַעְוִיגִ'י פַּאִנִּי מָעַוַּגְ'.“ „גם אם המתינות נחוצה לי, הרי בזמנים מסוימים הפראות (גַ'הְל) נחוצה לי עוד יותר; „יש לי סוס הרתום במתינות למען המתינות, ויש לי סוס שני האוכף בפראות למען הפראות; „מי שמבקש שאהיה ישר, כלפיו אני ישר; ומי שמבקש את עקמומיותי, כלפיו אני עקום.“

הגיבור הפגאני אַ־שַׁנְפַרַא אומר ב־לַאמִיַת אַל־עַרַבּ המפורסם שלו, פסוק 53:

„התאוות הפראיות (אַל־אַגְ'הַאלְ) אינן גוברות על רוחי המתונה (חִלְמִי), ואין רואים אותי תר אחר בשורות רעות ומשמיץ."

כאן אנו רואים כיצד יצר הערבי מן גַ'הְל את צורת הרבים אַגְ'הַאל, כדי לבטא את ריבוי התשוקות הרעות ואת ההיבטים השונים של האכזריות החייתית; צורת רבים דומה נוצרה גם מן חִלְם (אַחְלַאם).

טַרַפַּה מתאר את מעלתם של ערבים אצילים:

„הם מדכאים את הגסות (אַל־גַ'הְלַה) בקרבם ונחלצים לעזרת איש שיקול הדעת (דִ'י־לְחִלְמִ), הנכבד."

ובאותו מובן אומר משורר אחר:

„אם תבוא אליהם, תמצא סביב בתיהם „חוגים שבהם הגסות נרפאת מכוח טיבם הטוב (מַגַ'אלְסַ קַד יְשְפַּא בִּ־אַחְלַאמְהַא־לְגַ'הְלְ)."

גַ'הְל לא היה אפוא מעלה בעיני הערבי הקדום — הוא הולם בעיקר את האופי הצעיר והסוער — אך גם לא היה מגונה לחלוטין.

|I · 224| ה־מָרוּאָה כללה גם את הידיעה מתי המתינות אינה הולמת את אופיו של הגיבור ומתי ה־גַ'הְל דווקא במקומו:

„אני אכזר (גַ'הוּל) כאשר המתינות (תַחַלֻּם) תעשה את הגיבור מגונה; מתון (חַלִּים) כאשר האכזריות (גַ'הְל) אינה יאה לאציל";

או כפי שנאמר ברוח הפגאניות:

„חרפה היא מתינות מסוימת (אִנְּגְ מִן־אַל־חִלְמִ דְ'לְן), היטב תדע זאת; אך המתינות כאשר יש כוח [להיות אכזר] היא מכובדת.“

באילו נסיבות יהיה חִלְם חרפה ושפלות אומר לנו ביתר דיוק משורר אחר המבטא אותו רעיון:

„המתון שבקרבנו סוער (גַ'אהִל) בהגנת אורחו; „הסוער מתון (חַלִים) כאשר אורחו פוגע בו.“

ו־גַ'הְל זה מתבטא לא בדיבור גס אלא במעשים תקיפים:

„בידינו אנו נוהגים פרא (תַגְ'הַלְ אַיְדִינַא), אך רוחנו מתונה; „במעשים אנו מגדפים, לא בדיבור.“

אפשר להרבות עוד בדוגמאות, וכן להביא שורה נוספת של דוגמאות מן השירה החדשה המתאימות להאיר את האנטיתזה שנבחנה עד כה. גַ'אהִל ו־חַלִים הם שתי קבוצות שכל אדם משתייך לאחת מהן:

„וַה מַא־לְנַאסְ אִלַא גַ'אהִלְן וַה חַלִימְ.“

נצביע רק על עוד כמה פתגמים עתיקים שבהם מתבטא ניגוד זה: „אַל־חַלִים מַטְיַת אַל־גַ'הוּל“ — „המתון הוא בהמת הרכיבה של האכזר“, כלומר הוא מניח שינהגו בו בלי רחמים, בלי לחשוב על נקמה או להשיב למענהו מידה כנגד מידה; ועוד: „חַסְבֶּ־לְחַלִימִי אַנְּ־לְנַאסְ אַנְצַארַהְ עַלַא-

|I · 225| לְגַ'אהִלִי“ — „די לו לאדם ההגון בכך שחבריו נחלצים לעזרתו נגד ה־גַ'אהִל.“ בשום מקום בדוגמאות שהובאו אין גַ'אהִל יכול לציין „בור“, ממש

כשם שאין פירושו כך בפתגם (החסר אצל אַל־מַיְדַאנִי): „אַגְ'הַלְ מִן אַ־נַמְר“ — אכזר מן הנמר! באותו מובן דורש מאמר הנביא שמסר אַבּוּ הֻרַיְרָה מן השרוי בצום וַלָא יַגְ'הַל, כלומר שלא ייגרר למעשי גסות: „אם אדם מבקש להילחם בו או מגדף אותו, יאמר: אני צם.“

כאשר מֻחַמַּד ויורשיו הראשונים מכנים אפוא את התקופה שקדמה לאסלאם בשם תקופת ה־גַ'אהִלִיַּה, אין להבין זאת כלל כאותם χρόνους τῆς ἀγνοίας שהשליח מציב לפני הנצרות; שהרי ל־ἀγνοία זו (בסורית טָעְיוּתָא) יש אצל מֻחַמַּד המונח הערבי צַ'לַאל (תעייה), שכנגדו הוא מציב את ה־הֻדַא (הדרכה נכונה) שלו (השוו לעיל, עמ' 12, הערה 1). ה־גַ'אהִלִיַּה אינה בהקשר זה אלא התקופה שבה שלט גַ'הְל — במובן שנצפה עד כה — כלומר ברבריות, אכזריות. כאשר מבשרי האסלאם אומרים שהלה שם קץ למנהגי ה־גַ'אהִלִיַּה, כוונתם לאותם מנהגים ברבריים, לאותו הלך רוח פראי שהבדיל את הפגאניות הערבית מן האסלאם, ושביטולם נועד להפוך את מֻחַמַּד למתקן מידות עמו: גאוות ה־גַ'אהִלִיַּה (חַמִיַּת אַל־גַ'אהִלִיַּה), הגאווה השבטית ומלחמות השבטים האינסופיות, פולחן רגש הנקמה, דחיית הפיוס וכל שאר תכונות הפגאניות הערבית שהאסלאם נועד להתגבר עליהן. „אם אין אדם נוטש את דבר השקר ואת ה־גַ'הְל [כלומר את המנהגים הפראיים]“, מוסר אַבּוּ הֻרַיְרָה, „אכן, אלוהים אינו זקוק לכך שיטיל על עצמו הגבלות במאכל ובמשתה.“ מאמר מסורת זה מוכיח בבירור שבתקופה המוחמדית הקדומה הבינו ב־גַ'הְל אותו דבר שיכולנו להכיר מן הביטוי בשירה הערבית הקדומה. „לפנים היינו עם, אנשי ה־גַ'אהִלִיַּה“, כך שמים בפי גַ'עְפַּר בֶּן אַבִּי טַאלִבּ בפנייתו אל הנסיך האתיופי: „עבדנו אלילים, אכלנו נבלות, עשינו מעשי תועבה, לא כיבדנו את קשרי הדם,

|I · 226| הפרנו את חובת הנאמנות, והחזק שבנו דיכא [טרף] את החלש. כך היינו עד שאלוהים שלח מתוכנו נביא שמוצאו, צדקתו, יושרו ומעלתו ידועים לנו. הוא קרא לנו אל אלוהים, כדי שנכיר באחדותו ונעבוד אותו, ונשליך מעלינו את אשר עבדנו אנחנו ואבותינו מלבדו — אבנים וצלמים. הוא ציווה עלינו לדבר אמת, לשמור אמונים, לכבד את קשרי הדם, למלא בנאמנות את חובות ההגנה ולהתרחק מן האיסורים ומשפיכות דמים; הוא אסר עלינו את המידות המגונות, את הדיבור הלא־צודק, את בזבוז רכוש היתומים ואת השמצת הטהורים וכו'." ובהזמנות לפגאנים לקבל את האסלאם נדרשים כמעט אך ורק גורמים מוסריים, לא פולחניים; כך, למשל, שבועת הנאמנות של שנים־עשר המומרים ב־עַקַבַּה נעשית בתנאים הבאים: הם לא ישתפו דבר לאלוהים, לא יגנבו, לא ינאפו, לא יהרגו את ילדיהם ולא יהיו יהירים. זו נקודת המבט שממנה האסלאם הקדום מעמיד את ה־גַ'אהִלִיַּה מול האסלאם. נזכרים גם חוקי הפולחן של האסלאם; אולם מרכז הכובד של החיים המנוגדים ל־גַ'אהִלִיַּה הוא נטישת עבודתם של דברים דוממים, ובעיקר נטישת מעשים לא־מוסריים ואכזריים, שבהם מזהים הנביא ושליחיו את אופייה היסודי של ה־גַ'אהִלִיַּה. מנקודת מבט זו ה־גַ'אהִלִיַּה היא ניגודו של מה שכונה במובן הדתי דִין, והנגדה בין שתי המילים מתועדת מן התקופה הקדומה ביותר של האסלאם.

מה שביקש האסלאם להשיג לא היה ביסודו אלא חֻלְם ממין נעלה יותר מזה שלימד קוד המעלות של התקופה הפגאנית. כפי שראינו, מָחַמַּד הוריד מעלות רבות של הערביות הפגאנית לדרגת פגמים מוסריים, ומנגד העלה לדרגת מעלה סוגים של התנהגות חברתית שנחשבו לערבי מבישים. הוא אוהב במיוחד לכנות חֻלְם דווקא את מי שמקיים את מעלות הפיוס והסלחנות. גם

את אַלְאַה הוא מכנה לעיתים קרובות מאוד מנקודת מבט זו חַלִים, תואר שבו הוא נוהג לקשט בין הנביאים בייחוד את אִבְּרַאהִים.

|I · 227| תורת מָחַמַּד חוללה אפוא הסטה בשדה המושגי של ה־חִלְם; ולכן קל לנו להבין מדוע האזרחים הפגאנים בני עירו של הנביא, שהתנגדו לתורתו, חזרו והאשימו את מתקן מידותיהם שהוא מכריז על ה־חִלְם שלהם כטירוף (יַסַפֶּה אַחְלַאמַנַא), כלומר שהוא מכתים כמעשי ברבריות (גַ'אהִלִיָּה) דברים רבים שנחשבו בעיניהם למעלה העליונה ביותר. המילה סַפִיה, שוטה, כסיל, נרדפת למילה גַ'אהִל ושייכת לאותה קבוצת מילים שכמו כְּסִיל וסָכָל (בעברית) מציינות לא רק את הכסיל אלא גם את האכזר והלא־צודק.

כאשר זַיְד בְּן עַמְר בְּן נָפַיִל שהתאסלם מתנער אפוא מן הפגאניות שלו, הוא אומר במובן זה:

„וגם ל[אליל] גַ'ן לא אהיה עוד כפוף, אף שנחשב לנו אל באותו זמן שבו היה ה־חִלְם שלי מועט";

כלומר כאשר עוד הייתי גַ'אהִל, בתקופת ה־גַ'אהִלִיָּה. האחרונה היא אפוא גם בתקופה המוחמדית הראשונה, כפי שהייתה בתקופה הפגאנית, ניגודו המושגי של חִלְם, ועדיין לא של עִלְם (מדע). השניים מובחנים היטב זה מזה. „יש אנשים", נאמר במסורת של עַבַּאדַה בְּן אַ־צַאמִת, „שזכו במדע וב־חִלְם, ואחרים שזכו רק באחד משניהם."

בעקבות צמצום מושג ה־חַלִים בידי המוסר המוחמדי לאותם אנשים המקיימים את המעלה במובן האסלאם, יכול היה ה־מַאְמִן, המאמין, לתפוס בקלות את מקומו כניגוד ל־גַ'אהִל; כלומר, במובן המוחמדי, לא רק אדם הנכון

מבחינה דוגמטית אלא גם מי שמתאים במעשיו לרצון אלוהים. כך מדבר רַבִּיע בֶּן חַ'יְתַ'ם על שני סוגי אנשים: אדם הוא מָאְמָן — ובו אין לפגוע — או גַ'אהֵל,

|I · 228| — וכלפיו אין לנהוג באכזריות. גם בספרות הלא־דתית אנו פוגשים הנגדה זו, המיוחסת גם לתקופות קדומות יותר. על קַיְס בֶּן עַאצֶם, שבן זמנו הנביא כינה „אדון כל יושבי האוהלים" (סַיִּד אַהְל אַל־וַבַּר), מסופר ש„נמנה עם ה־חַלַמַאא' של בַּנוּ תַמִים ונמנע משתיית יין כבר בתקופה הפגאנית."

אקסקורס שני: על פולחן המתים בפגאניות ובאסלאם

II. Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam.

1. |I · 229|

בלי להגן על תאוריית „האוהמריסטים המודרניים", העולה בזמן החדש בתחומים המגוונים ביותר בעקבות רעיונותיו של Herbert Spencer, אפשר לטעון שההערצה המוגברת לעבר הלאומי ולנושאיו ההיסטוריים והמיתיים הייתה גורם דתי בחייו הפנימיים של הערבי הפגאני, אחת התנועות הדתיות העמוקות המעטות בנפשו.

היא קיבלה גם ביטוי חיצוני בצורות שנהוג לשייכן לסדר החיים הדתיים. הנה כמה דוגמאות. לפי ידיעה מסורתית, לאחר השלמת העלייה לרגל נהגו העולים לעצור בעמק מִנַא ולחגוג בשירים את מעשי אבותיהם, בדומה לרומאים הקדומים ששרו במשתאותיהם שירים לתהילת אבותיהם. לכך אמורה להתייחס קריאתו של מָחַמַּד בסורה 2: 196: „וכאשר תשלימו את טקסי העלייה לרגל, זכרו את אַלְלַאה כפי שאתם זוכרים את אבותיכם ואף יותר." בני קֻרַיְשׁ בתקופה הפגאנית, וכן ערבים אחרים, נהגו להישבע באבותיהם — וַה גַ'דְּכַה, „באביך הקדמון"; סוג זה של שבועה מצוי בשירים עתיקים

|I · 230| בתדירות רבה מאוד — וּ־מָחַמַּד אסר שבועות כאלה, והגביל את היתר השבועה לשמו של אַלְלַאה בלבד. באסלאם נשמר משהו ממנהגים פגאניים אלה; כמו נוסחאות רבות של המחשבה והחיים הערביים הקדומים, גם את השבועה „וַה־גַ'דְּכַה", „וַאַבִּיכַה", „וַא אַבִּיהִ" לא היה אפשר לעקור. אפילו בסיפורים שבהם מוצג הנביא כמדבר שמים בפיו הצהרות כאלה, אף

שמספרים שהוא נזף בחריפות ב־עֲמַר כאשר הלה נשבע באביו. אמנם התאולוגים אינם מתקשים להפעיל את אמנות הפרשנות שלהם נוכח סתירה זו, בכל פעם ששבועת הפגאנים באבותיהם עולה על שפתי אנשים אדוקים. לדעתם יש להשתמש במקרים כאלה באמצעי הדקדוקי תַּקָּדִיר (restitutio in integrum). „באבי“ שקול תמיד ל„באלוהי אבי“. אין לשלול שפילולוגים מוחמדים הפעילו תַּקָּדִיר זה כתיקון שבשתיקה בבית שיר ערבי קדום.

נראה שגם לקבר האבות יוחסה משמעות חגיגית במיוחד. על כך מצביע לפחות בית של חַסָּאן בֶּן תַּ'אבֵּת בשיר ההלל שלו לבני עַ'סָּאן בסוריה:

„צאצאי גַ'פְנָה סביב קבר אביהם הקדמון, קברו של אַבְּן מַארִיָה, האציל, המצוין.“

אמנם זהו קו מקומי, ואולי אישי; ולאור מה שאנו שומעים גם במקומות אחרים על דתם של בני עַ'סָּאן יהיה זה נועז להכלילו ולנסות להסיק ממנו מסקנות מרחיקות לכת — כפי שנעשה לעיתים כה קרובות דווקא ביחס

|I · 231| לפולחן האבות. אמנם בהקשר זה ראוי להדגיש את העובדה שאצל כמה שבטים ערביים נשמרה גם בתקופה מאוחרת המסורת על קבר אביו הקדמון של השבט; למשל המסורת על קבר אביהם הקדמון של בני תַּמִּים ב־מַדַאן, וזו על אבי שבט קַצַ'אעַה בהר ברצועת החוף אַ־שִׁחְר שב־חַצַ'רַמָוֹת, שבה היו לפי המסופר מושבותיו המקוריות של השבט שנקרא על שמו לפני הגירתו צפונה. משוררי תהילה מצביעים על קברי האבות כאשר הם מבקשים לשבח את הצאצאים.

לפולחן האבות אח פולחן המתים. בין שני סוגי יראת הכבוד יש רק הבדל יחסי: הראשון מחפש את מושאי ההערצה הדתית בעבר הקדום והרחוק, ואילו השני

מוקדש לזכר הדורות הקרובים יותר. ביחס לערבים אנו יכולים לומר שעומדים לרשותנו נתונים חיוביים רבים יותר על אופי פולחן המתים שלהם מאלה שנשמרו לנו על פולחן אבות בקרבם. כאשר אנו מדברים בכלל על פולחן אבות ביחס לערבים, אין בכוונתנו לתת מקום לדעה שהערצת האבות תפסה אצל הערבים הפגאנים אפילו בקירוב מקום מן הסוג ש־Fustel de Coulanges מייחס לה בחיי הדת של הרומאים והיוונים. רק אצל ערביי הדרום הוכח פולחן אבות מפותח יותר; אצל תושבי החלק המרכזי והצפוני של המרחב הערבי אפשר להצביע רק על נקודות אחיזה מעטות. כל שאנו מבקשים לקבוע הוא שבין הדחפים המוסריים שביסוד השקפת עולמם של הערבים, יוחסה להוקרת האבות השפעה מכרעת (השוו עמ' 4 למעלה).

.2

בקוראן נזכר ה־אַנְצַאבּ או נֻצֻבּ כאחד ממושאי הפולחן של הערבים הפגאנים. הערצתם נאסרת בנשימה אחת עם דברים אחרים שהאסלאם הגדיר כמגונים,

כגון יין, משחק מַיְסִר ועוד; נאסר לאכול בעלי חיים שנשחטו אצלם (או לכבודם). |I · 232|

„אל תקריב קורבנות ל־נֻצֻבּ המוצבים — אל תעבוד את הבמות, עבוד רק את אלוהים", אומר אַל־אַעְשַׁא בשיר ההלל שלו ל־מַחַמַּד. אַנְצַאבּ, הזהה מבחינה אטימולוגית לַמַּצֵבָה המקראית בעלת אותה משמעות, פירושו אבנים ניצבות שהערבים בתקופה הפגאנית חלקו להן כבוד פולחני. בדרך כלל מתייחס שם זה לאבנים שהוצבו סביב ה־כַּעְבַּה, ושאצלן הקריבו הערבים לפי המסופר. לעת עתה לא נכריע אם הדבר האחרון אכן היסטורי, ורק נדגיש שיש עקבות

ודאיים לכך שהציבו אַנְצַאבּ כאלה ליד קבריהם של גיבורים נערצים במיוחד, כביטוי להערצה שיועדה לקבר. הערבים ייחסו חשיבות רבה לסימון קברי האנשים שכיבדו בחייהם באבני זיכרון. אם נביא בחשבון שקבר כזה מתואר באותו כינוי (גַ'דַּת' רַאסְן) המשמש בדרך כלל להרים (אַל־גְ'בַּאל אַל־רַוַאסְי), נוכל להסיק שאהבו להקים מצבה מוצקה המתנשאת

|I · 233| לגובה. בדיווח של אַבּוּ עֻבַּיְדַה מדובר על בית (בַּיְת) שבני טַיִ הקימו מעל קברו של קַיְס אַל־דַּאחְמִי רב־העוצמה; אך אין להבין זאת מילולית. אופיין של מצבות כאלה ניכר היטב בשיר הקינה של דָּוִד בֶּן אַל־צְמַה על מָעַאוִיַה בְּן עַמְר:

„היכן מקום הביקור [אצל המת], הו אִבְּן בַּכְּר? אצל אבנים זקופות (אִרַם), אבנים כבדות [שוכבות] וענפים כהים הצומחים מן האבנים, ומבני קבר שחולפות עליהם תקופות ארוכות, חודש אחר חודש."

סימני קבר כאלה מכונים גם אַיַאת. בשירה הערבית מדובר אינספור פעמים על האבנים שמתחתיהן ישן המת; פעם הן מכונות אַחְגַ'אר ופעם אַטְבַּאק, וגם צַפִּיח, צַפַּאאִח או צָפַּאח. האחרון מופיע בסוף שיר של בָּרְג' בֶּן מָסְהִר משבט טַיִ, שבו הוא מתאר חיי מותרות ומסיים שלאחר ההנאה מן החיים נאלצים העשיר והעני לפרוש

„אל בורות שחלקיהם התחתונים חלולים ומעליהם אבנים ניצבות."

גם מתנות שיועדו ל־שַׁקִיק הונחו בפקודת המלך נָעְמַאן על קברו, משום שהלה מת בדרכו למחנה החצר. אַל־נַאבִּעַ'ה שר על מעשה נדיבות זה של המלך במילים: „מתנת שַׁקִיק מונחת על אבני קברו" (פַּוַק אַחְגַ'אר קַבְּרִהּ). לא רק

אבנים ניצבות יש להבין במצבות כאלה; ה־צַפַּאאִח במיוחד הן לוחות אבן רחבים הערומים זה על זה.

גם גלי אבנים שימשו את הערבים הקדומים כמצבות קבר; לציונם משמשים נגזרי השורש

|I · 234| רַגְ'ם, כשם שגם היום מכנים ילידי ה־חַוְרַאן את התלים בשם רַגְ'ם. אולם כבר בלשון הקדומה משמשת אותה מילה בהשאלה לקבר.

בין המילים ששימשו לציון מצבות הקבר הניצבות נמנים גם נגזרי השורש נצב, המבטא במיוחד את מושג העמידה הזקופה. כך, למשל, נַצַאאִבּ (יחיד נַצִיבַּה), שבו משתמש סָלַיְם בְּן רִבְּעִי בשיר קינה על אחיו (פסוק 5):

„אכן, האבל הפוצע את פניו [לאות אבל] אינו חי יותר מן הקבור שלמענו מציבים את אבני הזיכרון (נַצַאאִבּ).“

בייחוד משמש בהקשר זה אַנְצַאבּ שלנו. כמה דוגמאות מלמדות אותנו על צורתן ומשמעותן של אבני זיכרון כאלה. סביב קברו של חַאתִם משבט טַיִ, שנודע בנדיבותו, הציבו בני זמנו אסירי התודה אַנְצַאבּ זה מול זה, שנראו כנשים מקוננות; ומאגדה הקשורה בקבר זה עולה שערבים שעברו לידו ציפו שם להכנסת אורחים. לגיבור השבט המת יוחסו לאחר מותו אותן תכונות ומעלות שהצטיין בהן בחייו, וקברו אמור היה להעניק למבקש הגנה ועזרה אותן טובות שהציע פעם אוהלו של החי. קו זה בהשקפה הערבית אינו מוגבל לעת העתיקה הערבית בלבד. נזכיר את קברו של שַהְוַאן בְּן עִיסָא, מנהיג בַּנוּ דַבַּאבּ. „הו שַהְוַאן בְּן עִיסָא, אנו אורחיך“, כך קוראים הערבים

|235 · I| העוברים ליד קבר זה [בטריפוליטניה] כאשר חסר להם מזון; ובהתערבות השיח' המת הם מצליחים אז בדרך כלל לצוד מזון בקרבת הקבר. אולם עם התחזקות הזרם הדתי, כיום קברי הקדושים יותר מקברי הגיבורים הם המקומות שבהם זוכים לקיום המעלות העתיקות.

הדיווח שהובא זה עתה על אבני הזיכרון ליד קבר חַאתֵם אינו מראה לנו את המשמעות הפולחנית שיוחסה למצבות כאלה. משמעות זו אנו יכולים לראות ב־אַנְצַאבּ של קבר גיבור שבטי נערץ לא פחות, עַאמְר בְּן אַ־טָפַיִל. כאשר מת יריבו זה של מָחַמַּד, שהנביא טרח לשווא להמירו — כך מספר מקורנו — הציבו הערבים אַנְצַאבּ סביב קברו ברדיוס של מיל מרובע; אלה נועדו לסמן את הקבר כ־τέμενος (חֶמַא). בתחום שתוחם כך נאסר על בהמות לרעות, ולא הולך רגל ולא בהמת רכיבה הורשו להיכנס אליו. מן הסתם יש לראות מקומות מסוג זה גם בכמה מאותם מתחמי אבן ש־Schumacher הצביע עליהם בתיאורו את Dschôlân, ושמשכו בזמן החדש את תשומת לב החוקרים הן בארץ שממזרח לירדן הן בזו שממערבו. גם אם מוצדק להניח תחילה, למראה הדולמנים שהתגלו עתה במספר רב באזורים האלה, שהם נוצרו בתקופה הקדומה הקדם־ערבית, אין מצד אחר לשלול את האפשרות שמתחמי אבן פשוטים יותר מקורם בערבים. גם הימצאותם של דולמנים באזורים אלה יכולה הייתה

|236 · I| לעורר את הבדווים לחקותם. עובדת הקמתן של מצבות כאלה בידי ערבים מאושרת בבית של דָרִיד שהובא לעיל בעמ' 232; וכך עלינו לראות גם את ה־חֶמַא של עַאמְר בְּן אַ־טָפַיִל כמצבה מסוג זה.

אם מביאים בחשבון שגם לאלים הוקדשו חֲמָא כאלה, כפי שנמסר לנו במפורש, למשל, על אלוהות שבט דַוס, ד'וּ־לְשַׁרַא, הרי הקדשה דומה של קברי גיבורים מתים מופיעה באור של משמעות פולחנית מובהקת; וכך מובן עוד יותר מדוע במאמר מסורתי המיוחס ל־מָחַמַּד נאסר להקים חֲמָא מלבד לאלוהים ולנביא. שכן חֲמָא — הזהה אגב ל־מַחְמָא הדרום־ערבית („השטח העומד בחסות המקדש") — הוא מונח פולחני בשימוש הערבי הקדום, ופירושו זהה למה שמייצג חַרַם, שנכנס לשימוש מאוחר יותר, במינוח האסלאם. על מי שמעל באמון אמרו גם שחילל את ה־חֲמָא של פלוני; כשם שנאמר בהשאלה על המנצח ששלל מן ה־חֲמָא של המנוצח את קדושתו (אַבַּאחַ).

להדרת הקודש שבה נהגו כלפי קבריהם של גיבורים מוערכים קשורה גם ההשקפה על הקבר כמקלט בטוח שאין לחללו; השקפה שעברה בירושה אל האסלאם. המשורר חַמַּאד חיפש מקלט בקבר אבי אויבו, וביטחונו לא הכזיבו. כאשר המשורר אוהד בני עַלִי, אַל־כֻּמַיִת, עורר את זעם החי'ליף בסאטירה נגד בית אומיה עד כדי כך שהלה הכריז עליו כ־

|I · 237| בן־מוות והוא נדד כחיית בר נרדפת, חיפש לבסוף, בעצת חבריו, מקלט בקברו של נסיך מן המשפחה השלטת. החי'ליף, שבתחילה לא ידע פיוס, נאלץ להיענות לבקשות נכדיו, שקשרו את בגדיהם לבגדי המשורר וקראו: „הוא ביקש הגנה בקבר אבינו, הו נסיך המאמינים; אל תבייש אותנו בדמותו של המבקש מקלט אצל המת הזה, שכן חרפת המתים היא כתם בחיים." באותו אמצעי — גם במקרה זה המבקש מקלט מקים, כפי שמסופר גם על אַל־כֻּמַיִת, אוהל מעל הקבר שבו ביקש מחסה — ניצלו חייו של המשורר עֻקַיְבַל בְּן שְׁהַאבּ, שלעג ל־חַגַּ'אגּ'; הוא נמלט לקברו של מַרְוַאן, שבנו עַבְּד אַלְמַלִכ היה אז

ח'ליף. בעקבות מקלט זה נאלץ הלה להשיג לו חנינה מן המושל האכזרי שלו. בתקופת שלטונו של וַלִיד השני נמלט המשורר הנרדף עַבְּד אַלְמַלִכ בֶּן קַעְקַאע לאותו קבר; אך הח'ליף לא כיבד את זכות המקלט, וחוסר יראת כבוד זה גונה בידי אַבּוּ־לְשַׁעְ'בּ משבט עַבְּס במילים הבאות, המוכיחות לנו עד כמה קדושת המקלט בקבר נחשבה מובנת מאליה באותו זמן:

„קברי בני מַרְוַאן אינם מוגנים; אין למצוא שם מקלט ואיש אינו שם לב אליהם; „קברו של בן תַּמִים נאמן מקבריהם — עמו יכול לבקש בבטחה את הגנתו; „אכן, האנשים קוראים כשהם נכנסים לקבר זה: „בוז לקבר שבו ביקש אִבֶּן קַעְקַאע הגנה.“

מכאן אנו רואים איזו התמרמרות עורר באותו זמן אי־כיבודו של מקלט הקבר. למעשה היו מקרים כאלה יוצאי דופן בלבד, שכן בעיני הערבי נחשב קבר אביו או אבי־אבותיו מקדש שאין לחללו; בדומה למה שאנו שומעים על המשורר אַל־פַּרַזְדַק, שעשה את עניינו של כל מי שחיפש הגנה בקבר אביו לעניינו שלו. בפולחן הקדושים הועברה תכונה זו של הקברים אל קברי אנשים קדושים בכלל; והשקפה זו התפתחה באסלאם המערבי בשפע רב יותר מבמזרחי, כפי שיוכח בכלל שפולחן הקדושים במזרח מפגר בהרבה בעושרו אחר מקבילו ב־

|238 · I| מַעְ'רִבּ. בעוד שבמזרח, בדומה לזכויות יתר ולכוחות פלא אחרים, גם זכות המקלט היא יתרונם של קברי קדושים אחדים — למשל קבר טַלְחַה ליד בַּצְרַה — ב־מַעְ'רִבּ נקשרה זכות זו כמעט לכל קברי המראבוטים. מסגד הקבר של עַלִי בן אִדְרִיס ב־פַּאס נחשב עד היום מקלט שבו פושעים נמלטים בטוחים מרדיפת הצדק החילוני; הוא הדין במסגד המכיל את קברי נסיכי מרוקו, בקפלת הקבר של סִידִי אַבּוּ־לְעַבַּאס, הפטרון של מרוקו, ובכלל ברוב קברי הקדושים

בארץ זו. המראבוט, שהנרדפים נמלטים אל קברו, מציל בהאכלה מופלאה אפילו את מי שמוקפים באויבים ומאוימים במוות ברעב. אלה קווים שהפגאניות הורישה לאסלאם, כשם שדברים רבים אחרים קיבלו את אישור האסלאם ולבשו צורות מוחמדיות. Quatremère כינס באחת ממסותיו המלומדות שורה נכבדה של עובדות מתקופת האסלאם על חסינותו של גַ'אר אַל־קַבְּר (בן חסות הקבר). קווים אלה קשורים להשקפה על קדושת הקבר. לערבי היה קבר אבותיו או גיבוריו קדוש כשם שמזבח המקדש היה קדוש ליווני, שראה בו מקלט שאין לחללו, או כשם שה־כַּעְבָּה עצמה הייתה קדושה לו; בה מצא כל אדם הגנה בטוחה ומקלט שאין לחללו: וַמַן דַחַ'לַהֲ כַּאנַ אַמְנַן (סורה 3: 91).

.3

אם קברי אבות, גיבורים ומיטיבים מתים נחשבו מקדש דתי, אפשר לצפות בצדק שייקשרו בהם ביטויים של הרגש הדתי או

|239 · I| מעשים פולחניים ממש. מבחינה זו נוכל להצביע על כך שאצל המשוררים הערבים הקדומים אנו פוגשים לעיתים קרובות את השבועה „ב־אַנְצַאבּ", בהקשר המורה שאין הכוונה לאלילים אלא למצבות קבר. „ב־אַנְצַאבּ אני נשבע, שביניהם נשפך דם [חיות הקורבן]." עַוְף בְּן מַעַאוִיַה נשבע בפנותו אל מת: „במה שהקרבתי, ב־אַנְצַאבּ השחורים שלך." שבועות אלה מכילות גם רמז למעשה הפולחני שהקבר היה זירתו: קורבן המתים. האסלאם אינו אוהד את השבועה „בקבר המת". אולם הוא לא הצליח לעקור אותה לגמרי, כשם שלא הצליח בכך ביחס למנהגים פגאניים אחרים. גם באסלאם נשבעים,

למשל, בקברו של ח'ליף שמת לא מכבר. פחות מפתיע שהשבועה בקבר מתייחסת לקבר הנביא, המשמש גם מושא לקריאה.

זה עתה הזכרנו את קורבן המתים כמעשה פולחני; מנהג שלא רק נשמר בחברה הבדווית עד היום, אלא יכול היה להישתל, בפירוש מוחמדי מחודש, גם בחיי הדת הסדירים של האסלאם האורתודוקסי. נאמנותם של נציגי הרוח הערבית הקדומה למסורת היא תכונה מושרשת עמוק כל כך במהותם, שהבדווים שמרו על מוסדותיהם וחוקיהם החברתיים, שהנביא הציב נגדם תקנות וקביעות אחרות, וקיימו אותם עד הזמן החדש ביותר גם כאשר דבקו כלפי חוץ בדת מָחַמַּד. Burckhardt, שהיה הראשון בספרות האירופית שסיפק תמונה נאמנה של החברה הבדווית, יכול היה אפוא להביע בצדק גמור את הדעה שעיון במוסדותיהם של השבטים הגדולים בתימן וב־נַגְ'ד יהיה המקור הטוב ביותר להכרת התנאים הערביים בתקופה הפגאנית; רמז של המתבונן הגדול, אשר

|I · 240| מאז לא חדלו ללכת בעקבותיו. מנהג ראוי לציון מאוד של הבדווים ב־נַגְ'ד, שמוסר לנו Burckhardt, הוא זה; מבחינת מועד ביצועו הוא נקשר לגורמים מוחמדיים. בחג השנתי הגדול (עִיד אַל־קַרְבַּאן) שוחטת כל משפחה גמלים כמספר בני המשפחה הבוגרים, בלי קשר למינם, שאיבדה במוות בשנה הקודמת. מנהג זה מתקיים אפילו אם בן המשפחה המת הותיר אחריו גמל אחד בלבד. אולם אם לא הותיר אפילו גמל אחד, חייבים קרוביו הקרובים לתרום גמל זה מרכושם. שבע כבשים שקולות לגמל אחד. אם אי אפשר לספק את המספר הדרוש של חיות קורבן לקורבן מתים זה, משלימים את החסר בשנה הבאה או בזו שלאחריה. זהו ככל הנראה שריד לקורבן המתים העתיק. גם האסלאם הנהיג הקרבת חיה באותו יום חג, אך הניח ביסוד הטקס זיכרון

מקראי. הוא נועד להזכיר את קורבן האיל שאברהם שחט במקום בנו אִסְמַאעִיל, שנועד במקור להקרבה. משום כך נקרא קורבן זה „אַל־פִּדַא“, הפדיון; והליטורגיה של הקורבן קובעת נוסחת תפילה הקודמת להקרבה, שבה יש לקרוא את סורה 38: 107. אף על פי כן חדרו אל האסלאם העממי שרידים מוגדרים יותר של פולחן המתים העתיק ונקשרו ליום חג זה, וכן ל־עִיד הקטן שקודם לו. הרי חגים אלה משמשים, בייחוד במצרים, לביקור הקברים, המקושטים בהזדמנות זו בענפי דקל. לצד התפילה וקריאת הקוראן מתקיימים שעשועים עממיים, שעליהם אפשר ללמוד די הצורך מתיאורו הנאמן של Lane.

גם בצורות אחרות ידע האסלאם לשמר שרידים של קורבן המתים הערבי הקדום. אזכיר רק דוגמה אחת מן המאה השלישית, שאינה מקרה יחיד. על מָחַמַּד

|I · 241| בֶּן אִסְחַאק בֶּן סַרַג', שהיה בן חסות של שבט תַ'קִיף (מת בשנת 313), מסופר שבכל שבוע או שבועיים הקריב קורבן שחיטה לכבוד הנביא. אותו איש אדוק סיפר על עצמו שסיים את הקוראן שנים־עשר אלף פעם והקריב מספר זהה של קורבנות שחיטה לזכר הנביא. גם כאן אנו רואים כיצד מנהגי הפגאניות הקדומה ממשיכים בלי משים את חייהם השקטים במסגרת האסלאם ועוטים למימושם את צורת האדיקות וירא‌ת הכבוד המוחמדיות.

בימי קדם, בכל פעם שעברו הערבים ליד קברו של אדם שנודע בנדיבותו ובאצילותו, נהגו לשחוט לכבודו בהמת רכיבה ולהאכיל בה את האנשים. בתקופה המוחמדית נפל אותו כבוד גם בחלקם של קברי קדושים. הקרובים נהגו במשך שנים רבות לאחר מות בן משפחה אהוב לקיים מדי שנה את קינות

המתים ואת קורבן הגמל. ההימנעות מקורבן המתים לפני קברו של גיבור נערץ דורשת התנצלות מיוחדת ונחשבת חריגה. קברו של רַבִּיעָה בְּן מָכְדַּם נמנה, בשל המעלות האביריות הגדולות שהצטיין בהן גיבור זה של המאה הקדם־מוחמדית — אפילו במותו הגן בגבורתו על שיירת נשים מפני האויב הרודף — עם הקברים שלידם הקדישו עוברי אורח עוד זמן רב לאחר מות הגיבור את קורבן הסעודה המקובל. הפילולוג אַבּוּ עֻבַּיְדָה מספר שערבי משבט בַּנוּ־לְחַאִרְת' בְּן פְּהָר עבר ליד המקום הנערץ הזה, וגמלו נרתע מפני האבנים שכיסו את גופת הגיבור. הנוסע התנצל אז בשיר על הימנעותו מקורבן המתים לכבוד רוחו של רַבִּיעָה:

„גמלי נרתע מפני אבני ארץ חַרָא, שהוקמו מעל האיש רחב־הידיים, הנדיב; „אל תברח מפניו, הו גמלי! הוא ידע למזוג יין ולהצית מלחמה;

„אלמלא המסע והמדבר הרחב והעצום, הייתי מותיר אותו להשתרך על הקרקע בגידים חתוכים.“ |I · 242|

משורר זה, שהפילולוגים חלוקים בשמו, היה לפי המסופר הראשון שנמנע מקורבן המתים והביע את הדעה ששיר קינה ימלא אותו תפקיד. בתקופת האסלאם הראשונה אנו מוצאים — שוב לפי מסורת של אַבּוּ עֻבַּיְדָה — ש־לַיְלָא אַל־אַחְ'יְלִיָּה עברה ליד קבר ידידה ההרוג תַּוְבָּה בְּן חֻמַיִּר (מת בשנת 75), שחטה שם גמל לכבוד המת ואמרה:

„שחטתי גמל זכר ליד ה־אַנְצָאבּ של תַּוְבָּה ב־הַיְדָה, בהיעדר קרוביו.“

כפיל של דיווח זה שם מילים כמעט זהות בפי מַגְ'נוּן אַל־עַאמִרִי ליד קבר אביו, כאשר הוא מקריב שם נאקת גמל.

שכיחה הרבה יותר ממחוות כבוד חריגה כזאת היא הקרבת חיה אחת או חיות רבות ליד קבר המת מיד לאחר שהונח בו. בתיאור מותם של זוג אוהבים, השאוב מן החיים הערביים הקדומים ומובא בידי אַל־גַ'אחִט' בספרו „אַל־מַחַאסִן וַאל־אַצְ'דַאד", מסופר שלכבוד קדוש מעונה של האהבה נשחטו ליד קברו 300 גמלים. עוד במאה השנייה לאסלאם היה זה קורבן המתים הערבי הקדום — שטרם פורש מחדש במובן מוחמדי — שהקדיש אביו של גַ'עְפַּר בְּן עֻלְבַּה (מת בשנת 125) לאחר מות בנו. האב האבל שחט את כל הגמלים הצעירים והכבשים שברשותו והשליך את גופותיהם לפני האמהות. „בכו עמי", כך אמר לפי המסופר, „על גַ'עְפַּר." „והגמלים שאגו, והכבשים פעו, והנשים קוננו ובכו, ואבי הנרצח בכה עמן." מדרש יהודי עתיק נותן לנו עקבה לכך שסוג זה של הבעת אבל התקיים אצל הערבים הקדומים. שם נאמר: אנשי נינוה הציגו מעשי תשובה מרמים. בפנים העמידו עגלים צעירים, ובחוץ הותירו את האמהות; אלה בפנים געו ואלה בחוץ, ואנשי נינוה אמרו אז: „ריבון העולם! אם אינך מרחם עלינו, גם אנו לא נרחם על החיות האלה." רבי אחא אומר: גם בערב

נוהגים כך. אבלו של עֻלְבַּה היה מושרש במנהגים פגאניים. |I · 243|

קורבן המתים הוא מנהג כללי כל כך בערביות, שאנו רשאים לצפות שאזכורו יחזור לעיתים קרובות בתיאור החי של אורחות החיים ומנהגי ערביי המדבר ב־סִירַת עַנְתַר. בכל פעם שמת אחד הגיבורים הרבים של סיפור המדבר עתיר האפיזודות הזה, ובכל פעם שנערך למענו טקס האבל המתואר בביטויים

טיפוסיים החוזרים כמעט תמיד, אנו יכולים להיות בטוחים שנפגוש בשחיטת גמלים רבים ליד מקום קבורתו של מושא האבל. אולם בכל פעם שמשתמשים בסיפור עַנָתַר כמקור לאתולוגיה של המדבר הערבי, יש לזכור תמיד שחיבור זה — מלבד האנכרוניזמים חסרי הגבול ממש — מלא הפרזה פרועה, ושאת הערכתו של Hammer-Purgstall, שאומצה גם בידי מאוחרים יותר, ולפיה סִירַה זו נמנית ביחס לערבים הפגאנים עם החיבורים „qui nous ont conservé la peinture fidèle de leur moeurs, de leur religion, de leurs usages et des élans de leur génie", יש למתן מבחינות רבות בעקבות היכרות מעמיקה יותר עמה. מן הסתם יש למנות בין הפרזות כאלה גם את שחיטת בני האדם, המופיעה לעיתים כה קרובות על קברי גיבורים שנהרגו. לשם כפרת הנרצח שוחטים שבויים משבט הרוצח. דוגמה לכך מציעה ה־סִירַה בתיאור אבלו של עַנָתַר על בנו עַ'צוּבּ, שנהרג בידי בַּנוּ פַּזַארַה. „ביום השני", כך מסופר, „קרא לאחיו שַׁיְבּוּבּ וציווה עליו להכין קבר לגופת עַ'צוּבּ. עד מהרה חפרו קבר עמוק, הניחו בו את הגוף ודמעות עַנָתַר זרמו כנהרות. לאחר שערמו עפר על הקבר, ישב עַנָתַר לצד הקבר וציווה להביא את השבויים. אז חשף את זרועו ושלף את חרבו

|I · 244| אַ־דַּ'אמִי וכרת את ראשיהם בזה אחר זה. בַּנוּ עַבְּס עמדו שם עד שנהרגו אלף מבני פַּזַארַה. את דמם הניחו להיקרש על הארץ. אחר כך צעד קדימה האמיר מַיְסַרַה, דמעותיו זולגות על לחייו והוא נתון באבל העמוק ביותר; הוא שחט על קבר אחיו 300 מן השבויים בני פַּזַארַה, עד שנסיך השבט קַיְס עצר את הטבח."

בסדרת המנהגים וההשקפות של הערבים שהם נושא חיבורנו זה, ראוי גם תיאור אבלם של בַּנוּ עַבְּס על שַׁדַּאד, אביו של עַנָתַר, לתשומת לבנו. הוא

ממחיש לנו את מנהגי האבל של הערבים, שאנו מוצאים נזכרים לעיתים קרובות בייחוד בקינות שנשתמרו בשפע רב כל כך בספרות; והוא מציג לפנינו גורם בטיפול בקורבן הנקמה, שאמנם איננו יכולים לקבוע אם מקורו רק בדמיונם של המחברים או שיש לו יסוד במנהגי הערבים הקדומים. „כאשר הגיעו בַּנוּ עַבְּס אל שדה הקרב, ירדו גברים ונשים מבהמות רכיבתם והחלו לקונן וליילל מאוד; העבדים צעקו והשפחות הכו את פניהן. ביום ההוא ערכו ל־שַׁדַּאד את ה־

|245 · I| אבל. הם גזזו את רעמות הסוסים ופרצו בקינה וביללה רמות. המלך קַיְס אמר: „אכן נפל עמוד מעמודי בַּנוּ עַבְּס; מי ייתן ואלוהים יקלל את ד'וּ־לְחְ'מַאר על בגידתו.“ אז ניגש רַבִּיע בְּן זְיַאד, פרץ בקינה ובבכי גדולים וקרא: „מי עוד נותר ל־בַּנוּ עַבְּס לאחר שאיבדו אותך, הו שַׁדַּאד? באלוהים! היית מלא חסד ומרץ, ועמך הסתלקו מאתנו התבונה והעצה הטובה.“ עַנְתַר הוסיף לבכות כל העת ולקונן בייאוש, ונשבע שלא יקבור את אביו עד שישמיד את יהודי חֵצָן חַ'יְבַּר. אחיו שַׁיְבּוּב קרע את בגדיו ופיזר עפר על ראשו; כך עשו כל הגברים והנשים..... אחר כך ציווה עַנְתַר על אחיו לקחת מחצלת מעור טַאאִיף ולעטוף בה את גופת אביו. כך העמיסו אותו על גב גמל דק־גזרה ושבו אל מקומות מושבם בדמעות כבדות.“ בדרך מדקלם עַנְתַר אחת מאותן קינות מרגשות שספר עממי זה מציע מהן שפע עשיר; וכאשר הם מגיעים אל מקום מושב השבט, מקבלים את פני האבלים הגברים והנשים שנותרו בבית בקינה קורעת לב, שמוחמד אסר בחומרה על מאמיניו, לצד מנהגי אבל רבים אחרים של הערבים, כמעשה פגאני מובהק. לאחר שגם קינה זו שככה, ציווה קַיְס, נסיך השבט, על אחיו מַאלִכּ לחפור קבר; ואילו שַׁיְבּוּב ו־גַ'רִיר הורידו את הגופה אל הקבר וכיסו אותה בעפר. בשעה שנעשה הדבר חשכו עולמו של עַנְתַר,

והוא בכה עד שנפל מחוסר הכרה. כשהתעורר שוב החלו מחדש הקינה, דקלום שירי האבל וקריעת הבגדים. עתה מתואר בסיפוק צמא־דם כיצד סַמְיַה, אלמנת המת, שוחטת בזרוע חשופה חמישים פרשים מן השבויים „כדי לכבות את אש כבדה", וכיצד גם זַבִּיבַּה מקריבה תשעים מן היהודים והנוצרים השבויים; עַנְתַר מסיים מלאכת דמים זו ב־

|246 · I| קינה. „כאשר שמעו בַּנוּ עַבְּס את דברי הגיבור, זלגו דמעות מריסיהם והם אמרו: ‚הו אבי הגיבורים, מי שהותיר אחריו בן כמוך לא מת.' אז ציווה עַנְתַר להביא לפניו את שבויי חַ'יְבַּר, והביאו את הנשים והנערות. הוא הוליך אותן שבע פעמים סביב קבר אביו והעניק להן את חייהן." ארבעים יום נשאר עַנְתַר ב„בית האבל" (בַּיְת אַל־אַחְזַאן) וקיבל את ביקורי התנחומים של שבטי הערבים; בתום ארבעים ימי האבל ערך משתה גדול לקרוביו וגמל חסדים עם אלמנות ויתומים.

בהתחשב בכך שסיפור עַנְתַר גדוש שימוש אנכרוניסטי במנהגים ובהשקפות אסלאמיים מובהקים בתיאור החיים הפגאניים — עד כדי כך שהגיבורים מדברים לא אחת ממש כתאולוגים מוסלמים — קרוב להניח שארבעים ימי האבל הנזכרים בסוף האפיזודה שהובאה לעיל נשאלו ממנהגי החיים המוסלמיים, שבהם התקיימו טקסי האבל ארבעים יום עד לזמן החדש ממש.

מצד אחר, החוק המוסלמי — כפי שאירע במקרים רבים אחרים, ועוד ניווכח בכך בפרוטרוט בדיוננו בקינת המתים (נַיאחַה) — לא היה חזק דיו למחוק כליל גם את מנהגי האבל שירש מן התקופה הפגאנית; וכך עלה בידם של יסודות רבים המיוחדים לפולחן המתים הפגאני להכות שורש בחברה המוסלמית. בהתאמתם לחיים המוסלמיים זכה במיוחד יום השישי למעמד כמועד לקיום

טקסים אלה, ובכך קיבלו המנהגים העתיקים הללו גוון מוסלמי מובהק. המשורר ה־עַלַוִי, מֻחַמַּד בֶּן צַאלִח, עבר פעם ב־סַהַ־מַן־רַאַא לפני

|I · 247| קברו של נסיך מבית ה־עַבַּאסִים, וראה שם נערות שהכו את פניהן. מראה זה הניע את המשורר לקריאה הפיוטית הבאה:

„בבוקר יום השישי היה הדבר, כאשר ראיתי ב־סַאמַרַּאא' עיניים שזרם דמעותיהן יכול להדהים כל צופה; הן פוקדות עצמות הנרקבות בעפר; הן משיגות לעצמות הללו מחילה על החטאים; ולולא הייתה ממילא גזרת האלוהים שהעפר ישוב לחיים עד היום שבו יתקעו בשופר ה־צוּר, הייתי אומר שהן קמות לתחייה מכוח עיניהם שופעות הדמעות של הפוקדים אותן וכו'."

בתחום פולחן המתים יש לראות בהקרבת בעלי חיים על קבר המת, שהתקיימה עד העת החדשה, אחד השרידים מן הפגאניות. בהלוויית המשנה למלך מצרים מֻחַמַּד עַלִי נשחטו שמונים תאואים; הפרשנות והיישום המוסלמיים שהוענקו לקורבן מתים ערבי קדום זה הם שתכלית הקורבן לכפר על חטאיו הקלים של המת, ושבשר החיות הנשחטות מחולק לעניים, ומשום כך נקרא קורבן זה גם אַל־כַּפַּאַרַה, כלומר קורבן כפרה. בתקופות קדומות יותר דבקו ביתר שאת במנהג הערבי העתיק ושמרו על הגמל כבהמת הקורבן.

.4

מבין המנהגים הערביים שאי אפשר שלא להכיר באופיים כקורבן מתים, נפנה כאן את תשומת לבנו למנהג נוסף. הוא נזכר עוד מראשית תקופת האסלאם, וכנראה היה שריד מן המעגל של פולחן המתים והגיבורים של ה־גַ'אהִלִיַּה,

שעוד היה חי בתודעת הכול: כוונתנו להקרבת השיער לכבוד המתים. נמסר שיר מאת לַבְּיד, שאותו הפנה כביכול אל בנותיו בהתקרב מותו:

„שתי בנותיי היו רוצות שאביהן יישאר בחיים, „אך כלום אני אחר מאיש |I · 248| מבני רַבִּיעָה או מָצַ'ר? „אם יבוא היום שבו ימות אביכן, „אל תשרטו פנים ואל תגזזו שיער.“

ידיעה זו מקבילה למסורת אחרת, שלפיה הורה קַיְס בְּן מַסְעוּד לבתו, כאשר נלקחה לבית הגיבור לַקִיט בְּן זֻרַארַה, שלאחר מותו „לא תשרוט את פניה ולא תקריב את שיער ראשה“.

כאשר מת גיבור המלחמה הגדול חַ'אלִד בְּן אַל־וַלִיד, אשר עוד בימי הפגאניות נלחם נגד מוחמד והמוסלמים ב־בַּדְר, ב־אֻחֻד וב„חפיר“, לא נמנעה אף אחת מנשות שבט בַּנוּ מָעְיִרַה מלהניח את מחלפות שערה על קברו של הגיבור האבל — כאן עולה מאליו על הדעת המנהג היווני — כלומר, כך מוסיף מקורנו ומבאר, כולן גילחו את שיער ראשן והניחוהו על קבר חַ'אלִד. בתקופה מאוחרת מעט יותר גוזז החליף עַבְּד אַל־מַלִכ, עם קבלת הבשורה על מותו של עַבְּדַאלְלַאה בְּן אַ־זֻבַּיְר, את מחלפות ראשו שלו ואת אלה של ילדיו הקטנים. במקרים אלה יש לראות תחילה את הקרבת השיער כביטוי חיצוני לאבל — אך הנחתו על קבר הנפטר נראית כמעשה פולחני, ששרידיו מצויים עוד כיום אצל הבדווים שממזרח לירדן, שם הנשים מניחות כמה מחלפות שיער על קברי מתים נכבדים. „כמאפיין מיוחד של הקבורות כאן הבחַנו“ — כך מספר Palmer מאזור ארץ מואב הקדומה — „שליד הקבר הוצבו לעיתים קרובות שני מוטות, חבל נמתח ביניהם, ועליו נתלו מחלפות שיער קלועות כמנחה.“ דבר דומה מסופר גם על הערבים בקרבת הר סָרְבַּאל. עובדות אלה מבארות

לנו גם את הידיעה מן המאה השלישית, שה־חַ'וַארִג' נהגו לגלח את שיער ראשם ליד קבר מנהיגם צַאלִח בֶּן אַל־מַסְרִיח, שמרד בשנת 86 בשלטון הח'ליפים. גילוח שיער הראש נחשב כבר בתקופה קדומה יותר לסימן היכר מיוחד של ה־חַ'וַארִג', ולכך מתייחס

|I · 249| כנראה מאמר מסורת אפוקריפי, שבו מניחים לפני הנביא את השאלה אם יש ל־חַ'וַארִג' סימן היכר מיוחד; והנביא משיב: אכן, הסרת שיער הראש (אַ־תַּסְבִּיד) נפוצה בקרבם.

ידיעות אלה מצביעות על שרידי מנהגים פולחניים. עולי הרגל הפגאניים נהגו — לצד סימני כבוד אחרים — לגזוז את שיער ראשם. הידיעה המסורתית על רכיב זה של הפולחן הערבי הקדום מתבטאת גם בסיפור האגדי על שליט דרום־ערבי, שלפי המסופר היה הראשון שכיסה את הכעבה בכיסוי נאה, וכאשר המירו אותו שני רבנים לפולחן הערבים קיים אותו מעשה של הוקרה. כאשר שב בן שבט תַּ'קִיף, עַרְוַה בֶּן מַסְעוּד, שיצא ממקום מגוריו כפגאני כדי לחזור אליו כמוסלמי מומר, לאחר מסע בן חמישה ימים והגיע ערב אחד ל־טַאאִף היישר אל ביתו, התפלא אחד מבני שבטו שלא הקדים לבקר אצל רַבַּה כדי להניח את שיער ראשו ליד צלם האלה. עוד ראוי לציון שבשיר המיוחס ל־עַבְּדַאלְלָאה בֶּן אֲבִי משמשת השבועה הבאה: „במי שלכבודו מגלחים את השיער", כלומר באלוהים!

בהקשרן של ידיעות אלה ושל ידיעות דומות יש לבחון — כפי שכבר הציע Krehl — גם את דברי Herodotus, III, פרק 8, המקבלים אישור בכמה מקראות, ולפיהם הערבים גילחו לכבוד האל Orotal חלק משיער הזקן —

ה־κρόταφοι. אין להתעלם בהקשר זה מכך שגם Plutarch מזכיר אצל הערבים את המנהג לגלח את השיער בקדמת הראש.

למשמעות הפולחנית של קורבן השיער שייכים כנראה עוד שני מנהגים שאנו מכירים מן המסורת על הפגאניות הערבית. ראשית, המנהג הערבי הקדום של הלוחם היוצא לקרב לגלח את שיער ראשו, כסמל לכך שהוא מקדיש עצמו למוות למען כבוד השבט. דבר זה אינו יכול היה לשמש רק למטרה

|I · 250| של סימן היכר, כפי שאומרים לנו כמה פילולוגים מאוחרים. המלחמה שנערכה למען כבוד השבט הייתה בעיני הערבי הקדום עניין קדוש ודתי, ואין להתפלא שהתכונן אליה במעשים דתיים, כשם שידוע לנו ממקום אחר שגם לקיום חובת נקמת הדם למען ה־גַ'אר היו מתקדשים בתרגילים דתיים ליד הכעבה. — שנית, נראה שגם המנהג לגזוז את מחלפות שערו של שבוי המלחמה — כפי שכבר ציינו לעיל, עמ' 185 — לא נועד רק לבייש ולהשפיל את האויב המנוצח, אלא הייתה לו משמעות דתית: המחלפות הוקרבו לאלים. לכך קשורה גם העובדה שלמחלפת המצח (נַאצִיַה) ייחסו עוד בתקופה מאוחרת משמעות מבשרת. לכל הפחות מעיד על כך השימוש הלשוני הערבי, ששימר שרידים רבים של השקפות עתיקות. אומרים: שֻאְם אַ־נַאצִיַה, אִמְרַאַתֻן מַשְׁאוּמַת אַ־נַאצִיַה (אישה בעלת מחלפת מצח מבשרת רעה), ולעומת זאת: מֻבַּאַרַכּ אַ־נַאצִיַה, ואף על בעלי חיים: דַאבַּתֻן עַ'דַרַת אַ־נַאצִיַה, שימוש לשון השכיח ביותר בספרים עממיים ערביים. לקבוצה זו שייך כנראה גם המאמר: „אַל־חַ'יְל מַעֲקוּד פִּי נַואצִיהַא אַל־חַ'יְר“ או אַל־בַּרַכַּה, „הישועה (או הברכה) קשורה במחלפת מצחו של הסוס.“ לבסוף נזכיר כהד מאוחר גם את השבועה העממית במחלפת הרקה (וַחַיאת מַקְצוּצִי). נראה שבמטבעות לשון כאלה נשתמרו שרידי השקפה עתיקה, שקשרה אמונות תפלות במחלפת

המצח. השקפה זו נשתמרה גם בחדית' הבא אצל מַאלִכּ: אם אחד מכם נושא אישה או קונה

|I · 251| שפחה, יאחז במחלפת מצחה ויבקש מאלוהים את ברכתו.

אחרי כל זאת אין לדחות את ההשקפה שהקרבת שיער הראש לא נועדה רק לבטא את האבל על המת, אלא הייתה מעשה פולחני לכבודו.

.5

כיצד נהג אפוא האסלאם כלפי מנהגים אלה של הפגאניות הערבית, ובייחוד — מלבד מנהגי האבל שנזכרו עד כה — כלפי קינת המתים (נִיַאחַה), אותו מוסד קבוע של ה־גַ'אהִלִיַּה, שבו הועסקו כבר בתקופה הקדומה לא רק קרובות המשפחה של המת אלא גם מקוננות מקצועיות, ואשר היה כפוף, כפי הנראה, לכמה חוקי מנהג שקבעו ביתר דיוק את אופיו?

מייסדי הדת והשקפת החיים החדשות ראו בקינה המיואשת ובגילויי האבל חסר הרסן דברים שאינם עולים בקנה אחד עם תחושת הכניעה לרצון אללה ו־

|I · 252| ההשלמה עם גזרתו, שאותן הם מכנים צַבְּר ו־אִחְתִסַאבּ. „מַא שַׁאאַ־לְלַאהֻ, לַא חַוְלַ וַלַא קֻוַּתַ אִלַּא בִּ־לַּאהִ“ — זו הייתה צריכה להיות סיסמת המאמינים בכל מצבי החיים. גם לפגאניות לא היה מושג ה־צַבְּר כמידה טובה זר. משוררים קדם־אסלאמיים מרבים מאוד לשבח את גיבורם בהיותו צַבּוּר עַלַא־לְמַצַאאִבּ, כלומר איתן בעת אסון, והיסטוריוני הספרות הערבית מציינים את דְרַיִד בְּן אַ־צִמַּה כמי שידע להלל מידה טובה זו יותר מכל המשוררים. עוד

בקרב הבדווים של ערב בימינו — כפי שמדגיש Doughty — ה־צַבְּר במובן קדם־מוחמדני זה הוא המידה הטובה הבולטת ביותר (the chiefest beduin virtue). אך רק האסלאם תפס „איתנות" זו ככניעה לגזרת האלוהים. בעוד שבעיני הפגאניות הייתה רק תכונה של חוסן הנפש, בעיני המוסלמי היא נחשבת מעשה של אדיקות, ממש כקיום חובת התפילה או מתן הצדקה (סורה 22: 36). „מה שהראש לגוף" — כך נאמר באחת מאותן חַ'דִיתִים אפוקריפיות של עַלִי, שבהן נתנו ביטוי למוסר האסלאם בתקופת בשלותו — „הוא ה־צַבְּר לאמונה. מי שאין לו צַבְּר גם אין לו אמונה, כשם שאין גוף מתקיים בלי ראש." זוהי השקפת חיים אחרת מזו שהתבטאה בקינת המתים ובמנהגי האבל של הערבים. יש לבקש מאללה מחילה על חטאי המת, ולא לחלוק לו כבוד מופרז או לקונן על מותו בדרך נלהבת יתר על המידה.

תפילת האשכבה (צַלַאת אַל־גְ'נַאזַה) נועדה לבוא במקום פולחן המתים. אולם עלינו לזכור שעקרונות אלה לא התפתחו באסלאם כבר בראשיתו, ושמאמרי הדת המבטאים אותם, שעוד נזכיר כמה מהם, אינם אלא תוצריה של השקפה דתית בשלה יותר. „אם המאמינים", עַאאִשַׁה, עדיין כעסה מאוד על אחייניתה

|I · 253| משום שבהלוויית בעלה, שעמו חיה בנישואים לא מאושרים במיוחד, „לא פתחה את פיה" לקינת המתים. בתקופה מאוחרת יותר לא היו מונים הימנעות זו כחטא. אדרבה, נמסרת סדרה נכבדה של מאמרי מסורת שבהם מוחמד מגנה את מנהגי האבל של הערבים ואוסר לקיימם. „המת נענש על מקצת קינת הנותרים בחיים" — איום זה נועד להפחיד את השורדים. „מי שקורע את בגדיו בשל מת אינו מאתנו; ומי שמכה את פניו או משמיע את קריאות ה־גַ'אהִלִיַה אינו מאתנו." גם הסרת שיער הראש וכיסויו בעפר מגונים בפי מוחמד, וכל התורות האלה מודגמות במעשים מסביבת הנביא ויורשיו

הראשונים. על עָמַר מספרים שהעניש את אחות אַבּוּ בַּכְּר משום שפתחה בקינת המת על אחיה. שכר המקוננות מוצב במסורת בשורה אחת עם מיני הפרנסה הבזויים ונחשב להם שווה לחלוטין מבחינה משפטית. ואכן, אנשים אדוקים הכנועים לאלוהים קבעו את האזהרות שבמסורות הללו ככלל להתנהגותם בשעות החיים העצובות, והדבר קיבל ביטוי בסיפורי חסידים. את חֲסַיְן מתארים כאומר לאחותו לפני מותו: „הו אחותי! התנחמי בנחמת אלוהים, כי אני וכל המוסלמים רואים בנביא האלוהים מופת הראוי לחיקוי. אני משביע אותך שלמעני לא תקרעי בגד, לא תשרטי פנים ולא תפתחי בקינה.“ בעל המסורת אִבְּן עַבַּאס, שאחרת לא התנגד לשירה, אטם את אוזנו כששמע קול קינת מתים. אפילו לבישת צבעי אבל מיוחדים נדחית בידי נציגי ההשקפה המוסלמית.

|I · 254| בסדרה זו ראוי לציון שהאסלאם (כנראה עדיין לא מוחמד עצמו) אוסר על הנשים, נוסף לקינת המתים, לקיים את מנהגי האבל הנשיים (אִחְדַאד), שהיו מקובלים בּ־גַ'אהִלִיָּה, יותר משלושה ימים לאחר מותו של אדם שאיננו הבעל. מנהגי אבל אלה נדונו כמה פעמים בעת האחרונה, וכאן נוסיף רק שהשלכת החיה והגללים בתום שנת האבל נועדה כנראה להיות מעשה סמלי המבטא שהאבלה ניתקה מעתה כל קשר עם המת.

יש קבוצה שלמה של מאמרים שבהם אוסר הנביא לחרף את הגורל, את מהלך הזמן (אַ־דַּהְר); מאמרים אלה כבר הוצגו במקום אחר למטרה אחרת. אני סבור שגם באיסור זה מתפלמס האסלאם עם מנהגי האבל הפגאניים. שכן שירי הקינה של הערבים הקדומים כוללים לעיתים קרובות את חירוף הגורל בשל האסון שעליו מתאבלים; מספר רב של שירים כאלה שנמסרו לנו נפתח בקריאה: „לַחַא־לַאהָ דַּהְרַן“ וכו', „מי ייתן ואלוהים יקלל גורל אשר“ וכו'.

במילים כאלה טבועה השקפה שהאסלאם לא יכול היה להסכים לה, והניגוד האסלאמי לה הוא רעיון מסורות ה־דַהְר.

אותה מחאה גלומה במאמציהם של חסידי מוחמד האדוקים להימנע מכל הדומה לפולחן מתים — שהיה נהוג בתור שכזה בפגאניות ושהאסלאם גם לא גבר עליו למעשה — ולדחותו. הם מרחיקים לכת עד שהם מקדימים ומונעים בציווים מפורשים כל גילוי אבל מופרז ביחס לגופתם שלהם. נראה שבתקופה הקדומה ביותר של האסלאם עוד היה נהוג, ומנהג זה כנראה

|I · 255| אומץ מן הפגאניות, להקים אוהל מעל קברו של אדם נערץ ולשהות בו זמן רב לאחר הקבורה. מנהג אבל זה מתואר בחיות רבה בתיאור אבלו של המשורר אַרְטַאת (מת בעשור השמיני להג'רה) על בנו עַמְר. לאחר מות הבן הקים האב את אוהלו ליד הקבר ושהה בו שנה. כאשר ביקש שבטו להמשיך במסעו בחיפוש אחר שטחי מרעה, קרא האב האבל אל המת: „צא עמנו, הו אַבּוּ סַלְמַא.“ וכאשר השביעו אותו בני השבט בתבונתו ובדתו לחדול מן הקשר המדומיין עם מי שכבר נמצא שנה בין המתים, ביקש לדחות את המסע בעוד לילה אחד. השכם בבוקר שלף את חרבו ושחט את בהמת רכיבתו על קבר המת. אך עדיין לא ניתן היה להניעו להיפרד, ומתוך חמלה עליו נאלצו חבריו להישאר עוד זמן בקרבת הקבר. מכאן אנו רואים מה משמעות הקמת ה־קֻבַּה ליד הקבר: היא נועדה להביע עד כמה קשה לנותרים בחיים להיפרד מן הנפטר. בכך מופרכת בקלות, לפחות ביחס לתחום התרבות שבו אנו עוסקים כאן, התאוריה של האנתרופולוג האנגלי James S. Frazer. הוא מסביר חלק גדול מטקסי הקבורה והאבל של העמים השונים בכך שנועדו להביע התנתקות מוחלטת מרוח המת; ואף מייחס למנהג הטלת מום בגוף וללבישת בגדים שצבעם שונה מן הלבוש הרגיל את הכוונה המקורית לשנות את המראה

החיצוני כדי שלא להיות מזוהים בידי המת החוזר, או רוחו. אין זה המקום לשפוט תאוריה זו; אולם גם בהזדמנות זו מותר לומר שעיון מדוקדק יותר במנהגי האבל של ה־גַ'אהִלִיָּה שולל בהחלט את הכללתם במסגרת הכללותיו של Frazer. המנהג שהובא לעיל, עמ' 253, מראה בייחוד שההתנתקות מן המת אינה מתבטאת במנהגי האבל אלא בהפסקתם. קריאת קינה אהובה על המקוננות ועל משוררי ה־

|I · 256| קינות הייתה: „לַא תַבְּעַד", כלומר „אל תתרחק", קריאה החוזרת בצורה זו ובצורות נרדפות לעיתים כה קרובות בספרות ה־מַרַאתִ'י, עד שבצדק ייחס לה Rückert משקל מיוחד בהערות לתרגומו ל־חַמַאסַה, כמאפיין מובהק של שירים אלה. כאשר מת אַל־חַסַן, נכדו של החִ'ליף עַלִי, הקימה אשתו אוהל (קֻבַּה; מכאן התפתח לימים הכינוי לקפלות קבורה) מעל קברו; היא הותירה אוהל זה עומד שנה, וכאשר פירקה אותו נשמע — כך מסופר — קול שמימי קורא: „האם כבר מצאו שוב את שאיבדו?" ועל כך השיב קול אחר: „לא! אבל הם השלימו עם גורלם והתרחקו!"

מנהג זה עורר כבר בשלב מוקדם מאוד את הסתייגותם של המאמינים; על כך מעיד, בין השאר, הסיפור שכאשר ראה אִבְּן עֻמַר אוהל (פֻּסְטַאט) מעל קברו של עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן אַבִּי בַּכְּר, קרא למשרתו: „הסר את האוהל, כי רק מעשיו הטובים של המת יוכלו להעניק לו מחסה וצל." לכאן שייכת גם הצוואה הבאה המיוחסת לכובש עַמְר בְּן אַל־עַאצִ — אף שהוא איננו דגם למוסלמי אמיתי: „כאשר אמות אל תבכו עליי, ואל ילכו בעקבות אלונקתי לא משבח (מַאדְח) ולא קורא קינה (נַאאִח); רק שפכו עפר על קברי, כי צדי הימני אינו ראוי לעפר יותר מצדי השמאלי. אל תציבו על קברי סימן עץ או אבן. לאחר שתקברו אותי, שבו עוד ליד קברי במשך הזמן הדרוש לשחיטת גמל ולחלוקת בשרו, כדי

שאוכל עוד ליהנות מחברתכם במשך זמן זה.“ ברוח זו אמר כביכול גם אַבּוּ הָרַיְרָה (מת בשנת 57), כפי ש־

|I · 257| מאשרים כמה קובצי מסורת, שכאשר חש כי קצו מתקרב הביע את המשאלה: „אל תקימו מעליי אוהל, אל תלכו אחריי במחתה, אלא מהרו עם גופתי!“

האוהל הפך בתקופה מאוחרת לקפלת קבורה, למאוזוליאום; גם המבנה המלאכותי הזה שמר על השם קֻבַּה. כאשר החלו המוסלמים לעטר את מצבותיהם של קדושים וחסידים במבנים מונומנטליים, עורר גם מאמץ זה את הסתייגותם של חסידי תורת מוחמד. מלבד מאמרי המסורת המבטאים הסתייגות זו, אנו מוצאים אותה גם בצורת האגדה החוזרת ונשנית שמבנים כאלה נהרסו זמן קצר לאחר השלמתם בידי הקדוש עצמו, שאת קברו נועדו לעטר, עד שהתפוררו לחלקים. חורבן כזה פקד — כך מספרת האגדה — את המאוזוליאום של אַחְמַד בֶּן חַנְבַּל בבגדאד; וה־קֻבַּה של הקדוש האלג'ירי אַחְמַד אַל־כַּבִּיר, שה־Moriscos אסירי התודה בנו בשנת 900 להג'רה בהוצאה רבה למגינם, הפכה בן לילה לחורבה. הרס עצמי זה חזר בכל פעם שהבנאים ניגשו להקים מחדש את המצבה ההרוסה. אותה אגדה מסופרת גם על קבר מייסד מסדר ה־נַקְשַׁבַּנְדִי, בַּהַאא' אַ־דִּין, בכפר בַּוַדִּין ליד בָּחַ'ארָא. גם קבר זה מצוי תחת כיפת השמים, בלי שכיפה מקמרת עליו; מעולם לא הצליחו לקיים לאורך זמן קֻבַּה שנבנתה מעליו. החסידים ביקשו בענוותם להסתפק בקבר פשוט. אגדות כאלה משרתות ביסודן אותה השקפה מוסלמית עתיקה, שבאה לידי ביטוי במאמרי מסורת רבים ולפיה אין להשתמש בקבר כמקום תפילה, סכנה שהקמת מצבות דמויות מסגד — כפי שהניסיון

|I · 258| הראה — קירבה מאוד. אותה מגמה ביקש להביע גם הדיווח — אף שהוא סותר מסורות אחרות — שלפיו הנביא גינה את הקימה לאות כבוד לפני מסע לוויה, גם אם היה זה של מוסלמי.

גם ניסיונם, הכושל אמנם, של כמה תאולוגים להרחיק ככל האפשר את קיום ה־צַלַאת אַל־גַ'נַאזַה מן המסגד, נועד להרחיק מטקס זה סממנים של פולחן מתים לכאורה. מאמץ זה לא הצליח כבר בתקופה הקדומה של האסלאם. אולם הסיפור הבא של מַאלִכּ בְּן אַנַס מראה שמגמה כזאת אכן התקיימה בקרב כמה תאולוגים כבר בתקופה קדומה: עַאאִשַׁה ציוותה לשאת את גופת סַעְד בְּן אַבִּי וַקַאץ על פניה אל תוך המסגד, כדי שתוכל להתפלל שם למען המת. האנשים התנגדו לציווי זה (הם לא רצו להתיר לגופה להיכנס למסגד). אז אמרה עַאאִשַׁה: „מה מהירים האנשים האלה? כלום התפלל הנביא על גופת סָהַיְל בְּן בַּיְצַ'אא' במקום אחר מן המסגד?“ לפנינו כנראה מחלוקת בין תאולוגים בני הזמן, שהועתקה אל ראשית האסלאם על פי השיטה השלטת בספרות זו. מה שמביאים בשם הנביא הוא, לפי כל הסימנים, המנהג הטקסי ששלט ב־חִגַ'אז במאה השנייה, ושאי אפשר היה להותירו בגדר טעות.

הרשויות הציבוריות תרמו את חלקן לאכיפת השקפות האסלאם שהוצגו כאן; באמצעי משטרה ביקשו לפעול נגד חזרתם של מנהגי האבל הפגאניים, ועצם הצורך בצווים אלה מראה לנו ביתר שאת עד כמה קשה היה להיאבק במנהג העתיק. בימי שלטון עָמַר II אסר המושל עַדִי בְּן אַרְטַאת (מת בשנת 100) את קינת המתים; במאה השלישית הוציאו כמה ממושלי מצרים פקודות חמורות נגדה וחיזקו את האיסור בעונשי מלקות שהוטלו על המפרים. כמעט מובן מאליו שבקובצי החוקים, בהסתמך

|I · 259| על המאמרים הרבים השייכים לעניין במסורת, נאסרו בחומרה קינת המתים וכל ביטויי האבל המלווים אותה. גם בני דתות אחרות חייבים להימנע מקינת המתים. במה שמכונה ברית עֻמַר עם היהודים והנוצרים, שבה נמנים התנאים אשר בהם רשאים הללו להתגורר בארצות מוסלמיות לפי משפט המדינה האסלאמית, מייחסים לח'ליף גם את קביעת התנאי „שלא יצעקו בעת אסון ושלא יקוננו בפומבי במות קרוביהם."

בערים גדולות נכלל הפיקוח על גילויי האבל בתחום פעולתו של מפקח המשטרה, כשם שהפיקוח על החיים הטקסיים בכלל בחברה המוסלמית הוטל על פקיד זה. אִבְּן אַל־אַתִּ'יר אַל־גַ'זַרִי (מת בשנת 637), אחיו של ההיסטוריון הנושא אותו שם, שכיהן כמזכיר חצר אצל צַלַאח אַ־דִּין, מוסר לנו בחיבורו על הסגנון, לצד דוגמאות אחרות לסגנון רשמי, גם צו שחיבר לרגל מינוי מֻחְתַסִבּ, מסמך המאפשר לנו מבט מעמיק אל התנאים החברתיים של אותה תקופה והראוי לעיון מפורט מנקודת מבט זו. בצו המינוי, הכולל גם הוראות לפקיד החדש, נאמר: „בין הדברים שבהם נוהגים לפעול בניגוד ל־סֻנַּה הדתית נמנים גם קיום אספות תנחומים ולבישת בגדי אבל שחורים או כחולים, וחיקוי ה־גַ'אהִלִיַּה בקינת המתים ובילולה,

|I · 260| הבכי המופרז ושיברון הלב הקיצוני, הגובל בזעם גלוי על אלוהים. הנשים מתאמות ביניהן להקים אוהלים מעל הקברים ומשתמשות בימי החג כמועדים שנקבעו למפגש מבקרי הקברים עם מי שהם מבקרים (כלומר, הנפטרים). כך הופכים מקרי המוות להזדמנויות למשתאות וזמני הקינה לעילות להתכנסויות חברתיות." הדברים האחרונים תואמים בעיקר את המנהג העממי במצרים, ואילו התלונה על שימור מנהגי האבל הפגאניים עשויה לחול על החוגים הרחבים ביותר.

שכן למרות כל המאמצים הנוגדים של החסידים ותמיכת הרשויות החילוניות בהם, הצליחה דרך האבל ופולחן המתים הפגאנית להשתמר באסלאם בשרידים ניכרים, גם אם השילה מעליה הרבה מן הברבריות. שירי הקינה מן התקופה העבאסית נבדלים אך מעט מאלה שנשתמרו מן הפגאניות. היעדרן של מקוננות מקבורתו של אדם אהוב שמת הרחק מקרוביו מודגש ממש בביטויי צער, עד כדי כך שנוכחותן נתפסה כתנאי הכרחי לקבורה ראויה. מקוננות מקצועיות מזמינות לעיתים ממשוררים מיומנים מלאי של קינות, כדי להשתמש בהן בעת הצורך במסעות לוויה. עד כמה הרחיקו לכת בביטוי יראת הכבוד כלפי מתים נערצים מראה, למשל, קינת פַּרַזְדַק על מות החי'ליף עַבְּד אַל־עַזִיז בְּן מַרְוַאן, שבה הוא אומר, בין השאר: „הם מנשקים את העפר המכסה את שרידיו הארציים, כשם שבמקדש שאליו עולים לרגל מנשקים את האבן (השחורה)", בעוד שמצד אחר

|I · 261| בין דברי הגנאי שבהם פוגע משורר באותה תקופה בשבט יריביו נמצא גם שהשבט היריב נוהג זלזול בקברי חבריו.

אך מכל שרידי פולחן המתים לא ליווה האסלאם אף אחד במורת רוח תקיפה יותר ממוסד קינת המתים. כדי להוסיף תוקף לגינויה, מצאה הפרשנות המאוחרת בפסוק הקוראן 60: 12 את האיסור על קינת המתים. „כאשר הנשים המאמינות" — כך נאמר שם — „באות אליך כדי להישבע לך אמונים (ומתחייבות) שלא לצרף לאללה כל ישות, לא לגנוב, לא לנאוף, לא להרוג עוד את ילדיהן . . . . . ולא להמרות את פיך בכל דבר טוב, קבל את שבועת אמוניהן." את המילים „ולא להמרות את פיך בכל דבר טוב וכו" מייחסים לאיסור על קינת המתים, שנשים קיימו אותה בדרך כלל.

אולם ידוע עד כמה מעט הועילו כל איסורי האסלאם הללו, ועד כמה נדיר היה — למרות ניסיונות בודדים — שהצליחו לבטל מנהגים שהשתרשו מאז ימי קדם בארצות שבהן שולט עתה האסלאם, ושעוד היום מקיימים אותם בני כל הדתות בלי הבדל; מנהגים שהסטיריקן מ־Samosata יכול היה לומר עליהם בצדק: „נראה שכל עמי האדמה נדברו יחד לקיים מנהג בלתי הגיוני זה של קינת המתים.“ עוד זמן רב לאחר מוחמד,

|I · 262| ואפילו עד הזמן החדש ביותר, אנו מוצאים את קינת המתים במלוא תוקפה, למעט אזורים מעטים כגון מדינה, הנאמנה למסורת. גם בדרום ערב נראה שנסוגה כבר בשלב מוקדם מפני החוק המוסלמי. הגאוגרף וההיסטוריון של דרום ערב במאה הרביעית, אַל־הַמְדַאנִי, הקדיש סעיף מיוחד בחיבור שאינו נגיש לתיאור קינת המתים הדרום־ערבית; ופסקה מיוחדת ב„גאוגרפיה של חצי האי ערב“ שלו, שפרסם D. H. Müller, מונה את המקומות בתימן שבהם התקיימה קינת המתים בימי המחבר — בסך הכול החלק הקטן יותר של המחוז הגדול. אך מאלף גם לראות באילו צורות השתמר שם המנהג הפגאני העתיק. ב־חַ'וַאן מקיימים את הקינה על מת עד שמת אדם אחר השווה לו במעמדו, והקינה על האחרון מתחברת לקינה על מי שמת קודם. מלבד ה־נַיַאחַה שביצעו מקוננות היו נהוגים שם גם שירי מענה, שבהם השתתפו מצד אחד מקוננות ומצד אחר גברים מקרב ה־מַוַאלִי. ובכל זאת נסיגת קינת המתים מפני חוקי האסלאם אינה אלא יוצא מן הכלל; ברוב האזורים שבהם הייתה מושרשת בתקופה הקדם־אסלאמית הצליחה להשתמר גם להבא.

מנהג זה השתמר בשלמות הרבה ביותר ובמידה המועטה ביותר של החלשה בידי האסלאם בסוריה; ולאדם הבקיא ביותר בחלק זה של המזרח אנו חייבים

תיאור מפורט של קינת המתים בסוריה, המראה לנו עד כמה חסרי אונים היו איומי ההרתעה של המסורת ושל התאולוגיה המאוחרת מול מוסדותיה העתיקים של החברה השמית; הרי גם במנהגי קבורה אחרים נשמרו מנהגים עתיקים עד לזמנים המאוחרים ביותר. כדי לאפיין את עקשנותו של המוסד העתיק ייחסו ל־

|I · 263| מוחמד את המאמר הבא: „ארבעה דברים יש במנהגי הפגאניות שעדתי אינה יכולה לוותר עליהם: ההתפארות במעשי חסד, הטלת דופי במוצאם של אחרים, האמונה שהפוריות תלויה בכוכבים וקינת המתים"; כולם דברים שמוחמד ומקדמיה המאוחרים של תורתו נאבקו בהם במרץ, אך לא הצליחו לעקור ביחס אליהם את המנהג והאמונה הפגאניים.

אקסקורס שלישי: שימוש לשון פגאני ומוסלמי

III. Heidnischer und muhammedanischer Sprachgebrauch.

|I · 264| המסורת המוסלמית מגנה את דרכי הברכה לשלום של ה־גַ'אהִלִיָּה (אִנְעַם צַבַּאחַן, זַהַיְר, Muʿall.., פסוק 6; ʿAnt.., Muʿall., פסוק 4; Imrḳ. 40: 1; 52: 1 ואילך; וגם עִמְי טַ'לַאמַן, Aġ. XII, עמ' 50, שורה 10) ומבקשת להעמיד במקומן את ברכת ה־סַלַאם (השוו Sprenger III, עמ' 482, 485). משום כך יש אנכרוניזם בכך שפילולוגים מוסרים את ברכת ה־סַלַאם מן התקופה הפגאנית (הַדַ'יְל., מבוא למס' 219, עמ' 52, שורות 7, 8). לעומת זאת, משוררים מוסלמים משתמשים בשיריהם, לצד רכיבים ערביים קדומים אחרים שאיבדו את ממשותם, גם בדרך הברכה הפגאנית (Jaḳ. III, עמ' 656, שורה 1). מלבד ברכה כללית זו הפנתה המסורת המוסלמית את תשומת לבה גם לדרכי ברכה מיוחדות כדי לגנותן; למשל ברכת זוג שזה עתה נישא במילים בְּ־לְרַפַּאאִ וַאל־בַּנִינַ (באחווה ובברכת ילדים), שבמקומה מומלצת כמשאלה התואמת את המסורת הנוסחה עַלַא־לְחַ'יְר וַאל־בַּרַכַּתִ וַעַלַא חַ'יְר טַאאִרְן (לטובה ולברכה ובסימן מבשר טובות; B. נְכַּאח, מס' 57; מָסְלִם III, עמ' 324; השוו את הנוסחה עַלַא בַּדְאִ־לְחַ'יְר וַאל־יֻמְנ, אַל־מַיְדַאנִי I, עמ' 417). אמנם כמה תאולוגים רואים גם בשימוש בנוסחת המשאלה הראשונה, שמקורה כביכול ב־גַ'אהִלִיָּה, דבר שאינו מזיק; השוו אַ־תִּינַ'אנִי, תֻּחְפַּת אַל־עַרוּס (פריז 1848), עמ' 29 ואילך. ב־Aġ. XI, עמ' 90, נזכרת הנוסחה העתיקה במילים אלה: בְּ־לְרַפַּאאִ וַאל־בַּנִינַ וַאל־טַאאִרִ־לְמַחְמוּד.

האיסור להשתמש בביטויים מסוימים אינו מוגבל לנוסחאות ברכה ומשאלה גרידא. נאסרים גם ביטויים מתחומים אחרים ומוחלפים במתאימים יותר. אין

לומר הַלַכָּה־לְנַאס (בני האדם אבדו, מָסְלִם V, עמ' 263). במקום חַ'בָּתַ'ת נַפְסִי יש לומר לַקְסַת נַפְסִי. (B. אַדַבּ, מס' 99); במקום נַסִיתֶ (שכחתי) — נָסִיתֶ (גרמו לי לשכוח

|I · 265| B. פַצַ'אאִל אַל־קָרְאַאן, מס' 26). באסלאם אין לכנות במילה חַטִים קיר של הכעבה שנשא שם זה (מַנַאקִבּ אַל־אַנְצַאר, מס' 27). את קורבן הבית הידוע יש לכנות במקום השם הפגאני עַקִיקַה בשם אחר: נַסִיכַה או דַ'בִּיחַה (Ḳasṭ. VIII, עמ' 279), כשם שאת חודש הצום אין לכנות רַמַצַ'אן סתם אלא shahr Ram. (B. צַוְם, מס' 5). אין לכנות את הגפן כַּרַם (אַבּוּ דַאוּד, מהדורת הפירוש של דְמְנַתִי, עמ' 232). ב־B. אַדַבּ, מס' 99 ואילך, אפשר למצוא דוגמאות נוספות מן המספר הניכר של ביטויים שגינה האסלאם. נוסחאות מסוימות, כגון ברכת קבלת הפנים מַרְחַבַּן, נאלצו לקבל לגיטימציה ממסורת המביאה אותן מפי הנביא. הרפורמה המכוונת ביחס לביטויים ולמטבעות לשון יומיומיים הרחיקה לכת עד שכללה בתחומה גם מילות קריאה קלות ערך. אין לעודד גמל שנתקע בהליכתו בקריאה דַעְדַע, אלא בפנייה לאלוהים שישיב כוח לחיה (גלוסות ל־אַל־חַאצַ'רַה, מהדורת Engelmann, עמ' 10, שורה 5). דוגמאות אחרות לדברים אלה נאספו אצל אַל־גַ'אחִט', כִתַאבּ אַל־חַיְוַאן (כתב יד וינאי), דף 60ª ואילך, ואצל אַ־סְיוּטִי, מֻזְהִר I, עמ' 141.

מטעמים תאולוגיים ניסו גם להגביל את השימוש בביטוי רַבּ. הואיל ובשימוש הלשוני של הקוראן אושרה רַבִּי, אדוני, כפנייה המתייחסת במיוחד לאלוהים, אין להפנותה לבני אדם. אצל מָסְלִם V, עמ' 70, מיוחס לנביא המאמר הבא: „אל יאמר איש: תן לאדונך (רַבַּכַ) לאכול או לשתות; ואל יאמר איש על אדונו רַבִּי, אלא סַיִדִי מַוְלַאי; וכן אל יאמרו: עבדי, שפחתי (עַבְּדִי, אַמַתִי), אלא פַתַאַי, פַתַאתִי, עָ'לַאמִי.“ האדם נקרא עַבְּד רק ביחס לאלוהים. מסורת אצל אַבּוּ

דַאוּד, שם, עמ' 216, מרחיקה עוד יותר, ולפיה אפילו הנביא דחה את הפנייה אליו כ־סַיִּד (אדון), שכן היא שייכת לאללה בלבד. כידוע, השימוש הלשוני הממשי לא הניח להסתייגויות תאולוגיות כאלה למשטרו. נגד

|I · 266| השימוש במילה רַבּ בסמיכות במשמעות צַאחִבּ, בעליו של דבר, שימוש הנפוץ ביותר בערבית (רַבּ אַל־קַבְּר, השוכב בקבר, Aġ. I, עמ' 44, שורה 8; וגם בנקבה: רַבַּת אַל־מַנְזִל, רַבַּת אַ־סָּלְטַאן, Aġ. IX, עמ' 86, שורה 14; רַבַּת אַל־חִ'דְר, Nöldeke, Beiträge, עמ' 85, פסוק 11; רַבַּת אַ־נַּאר, אַבּוּ־לְעַלַאא', סַקְט II, עמ' 113, פסוק 1; רַבַּת אַ־דְּמְלְג', שם, עמ' 193, פסוק 1), לא יצאו בדרך כלל (השוו על שימוש זה אַל־מַקַּרִי I, עמ' 481). אולם כמה תאולוגים דקדקנים ניסו להגביל גם שימוש לשוני זה. מ־אַל־מַאוַרְדִי, שאת דבריו מביא המילונאי אַל־פִּירוּזַאבַּאדִי, אנו למדים באיזה כיוון ניסו להגבילו: „אם מקדימים למילה רַבּ את היידוע (אַ־רַּבּ), אפשר להשתמש במילה רק ביחס לאלוהים ולא לנברא; אך אם היידוע חסר, אפשר להחיל את המילה גם על נבראים. אפשר אפוא לומר רַבּ אַל־מַאל (בעל הרכוש), רַבּ אַ־דַּאר (בעל הבית). כל אלה מותרים לפי התורה המקובלת בכלל (אַל־גַ'מְהוּר). אולם יש דעה המתירה ביטוי זה רק בצירופים כגון רַבּ אַל־מַאל, שבהם רַבּ מצורף לדברים דוממים; אך הגבלה זו היא טעות וסותרת את ה־סָּנָּה“ (כִּתַאבּ אַל־אִשְׁאַראת אִלַא מַא וַקַע פִּי כִּתַאבּ אַל־פִּקְה מִן־אַל־אַסְמַאא' וַאל־אַמַאכִּן וַאל־לְעַ'את, כתב יד בספריית אוניברסיטת לייפציג, מס' 260, דף 48[a]). מדוגמאות אלה אפשר לראות באיזו הקפדה ביקשו התאולוגים המוסלמים למשטר גם את הלשון במובן דתי.

אקסקורס רביעי: השימוש ב־כֻּנְיָה כתואר כבוד

IV. Der Gebrauch der Kunja als Ehrenbezeigung.

|I · 267| בין דרכי ההשפלה השונות שכפו קנאי גאוות השבט הערבית על ה־מַוַאלִי, אחת נוגעת לכינוים. אין לכנותם ב־כֻּנְיָה (Abû N.), אלא בשמם הפרטי (אִסְם) בלבד או בשם המשפחה או המקצוע (לַקַבּ).

אמנם הגבלה זו מעולם לא יושמה; לכל הפחות אנו מוצאים בכל התקופות שמות מַוַאלִי המהווים כֻּנְיָה תקינה. אולם ההגבלה הנזכרת, גם אם הייתה רק ביטוי עיוני של הלך הרוח הקנאי לגזע, אופיינית בכל זאת. בתקופות שונות ראה הערבי בקריאה לאדם ב־כֻּנְיָה סימן לידידות ולהוקרה. דברי המשורר הבאים אופייניים לכך: „אני משתמש ב־כֻּנְיָה (אַכְּנִיהִ) כאשר אני קורא לו, כדי לכבדו בכך (לְאַכְּרַמַהֻ), ואינני קורא לו בכינוי גנאי (וַלַא אֻלַקֻבֻּהֻ)“ (Ḥam., עמ' 510, פסוק 3). אַחְמַד בֶּן חַנְבַּל — כך מספר Ṭab. חֻפַּאט' VIII, מס' 15 — מעולם לא כינה את אִבְּן אַל־מַדִינִי בשמו, אלא תמיד ב־כֻּנְיָה; בכך ביקש להביע את הוקרתו. החי'ליף אַל־וַאתִ'ק כינה את אמן הזמר אִסְחַאק בֶּן אִבְּרַאהִים אַל־מַוְצִלִי — שהיה ממוצא פרסי — תמיד רק ב־כֻּנְיָה שלו כדי לכבדו בכך (רַפְעַן לַהֻ, Aġ. V, עמ' 60, שורה 5 מלמטה); וכך נהג עוד קודם גם הַארוּן אַ־רַשִׁיד, שהעניק לו את ה־כֻּנְיָה אַבּוּ צַפַואן (שם, עמ' 52, שורה 6). מתקופה מאוחרת יותר מציע אִבְּן אַבִּי אֻצַיְבִּעַה (מהדורת A. Müller, I, עמ' 183, שורה 3 מלמטה) דוגמה מקבילה; השוו גם אַל־קַסְטַלַאנִי ל־B. אַדַבּ, מס' 113 (X, עמ' 132), ו־ZDMG VI, עמ' 105, שורה 5 מלמטה.

נכבדים רמי־מעלה בין הערבים הקדומים נשאו כמה כֻּנִיוֹת לציון מעמדם הגבוה (לַטַאאִף אַל־מַעַארִף, מהדורת de Jong, עמ' 59). ראויה לציון גם

התופעה שגיבורי מלחמה השתמשו במלחמה ב־כַּנָיָה אחרת מזו ששימשה אותם בשלום; כמה דוגמאות לכך מובאות אצל אַל־גַ'אחִט', בַּיַאן, דף 108b. אין לשלול שאותו אדם ישתמש בארצות שונות ב־כַּנָיוֹת שונות (אִבְּן בַּשְׁכַּוַאל, מהדורת Codera, מס' 1001, עמ' 457; מס' 1285, עמ' 577 ואילך).

אקסקורס חמישי: שחורים ולבנים

V. Schwarze und Weisse.

|I · 268| הערבים מכנים את עצמם, בניגוד לפרסים, שחורים או כהי־צבע בכלל (אַחְצַ'ר; השוו אַ־תַּבְּרִיזִי, Ḥam., עמ' 282; אַל־מַאוַרְדִי, מהדורת Enger, עמ' 300, שורה 4 = Aġ. XV, עמ' 2, שורה 4); הפרסים מכונים בדרך כלל אדומים, כלומר בהירי־צבע (אַחְמַר, או בנקבה חַמְרַאא'), אַל־בַּלַאדְ'רִי, עמ' 280; גַ'זִירַת אַל־עַרַבּ, עמ' 212, שורה 7; אַל־מֻבַּרַּד, עמ' 264. את בַּנוּ־לְאַחְרַאר כינו ב־כּוּפָּה בשם אַל־אַחְאמְרַה, Aġ. XVI, עמ' 76, שורה 5. בהתאם לכך חל ציון צבע זה גם על מַוַאלִי. B. אַיְמַאן, מס' 41: „איש מ־תַּיְמַ־אַלְלַאה, אדמדם כאילו היה מַוְלַא.“ אדום מציין כאן את הצבע הבהיר בכלל. אותו תואר צבע חל גם על גזעים לא־ערביים אחרים: Ṭab. II, עמ' 530, שורה 3, על ה־רוּם; B. גְ'הַאד, מס' 94, 95, חֻמָר אַל־וֶג'וּה על הטורקים (השוו Jâḳ. I, עמ' 838, שורה 17). בספרד כינו הערבים את הנוצרים הילידים בַּנוּ־לְחַמְרַאא' או אַל־חַמְרַאא' (Dozy, ZDMG XVI, עמ' 598). אין צורך להדגיש במיוחד ש־מֻצַ'ר אַל־חַמְרַאא' (Nâb. 13: 9; Ṭab. II, עמ' 551, בסופו; אַל־יַעְקוּבִּי I, עמ' 255; אַל־מַסְעוּדִי III, עמ' 236) אינו שייך לכאן, אלא מוסבר בטעם אגדי מיוחד. כינוי בהיר־צבע החל על עמים לא־ערביים הוא גם אַ־דַּיְלַמִי אַל־אַשְׁקַר (סִירַת עַנְתַר III, עמ' 29, שורה 11); גם הפרנקים מכונים לעיתים שֻׁקַר (ZDMG II, עמ' 239, שורה 19).

לקבוצה זו שייך גם בַּנוּ־לְאַצְפַּר, כינוי ליוונים, המצוי בשיר המיוחס ל־עַדִּי בֶּן זַיְד הקדם־אסלאמי (Aġ. II, עמ' 36, שורה 19). הספרות על כינוי זה נאספה אצל Steinschneider (Polemische und apologetische Literatur, עמ' 257,

הערה 36). יש להוסיף את האקסקורס של אִבְּן חַ'לִכַּאן, מס' 799 (X, עמ' 9, מהדורת Wüstenfeld), על כינוי זה, שאנו פוגשים גם אצל אַל־בָּחַ'אִרִי, צָלְח, מס' 7. אַצְפַּר

|I · 269| אכן משמש כניגוד ל־אַסְוַד. Aġ. V, עמ' 9, שורה 15: אַ־צָּפְר וַאל־סוּד = שפחות לבנות ושחורות. בעלי יוחסין, שלא עמדו על ייחוסו הנכון של כינוי זה לצבע, ביקשו לראות ב־אַצְפַּר את שמו של נכד עשו, אַל־אַצְפַּר, אביו של רוּמַיל, אבי ה־רוּם (Jâḳ. II, עמ' 861, שורה 18). אין זה אלא צְפוֹ שבבראשית לו, 11; ידיעתם של בעלי היוחסין המוסלמים מבוססת על נוסח השבעים Σωφάρ (כנראה רוּמַיל נסמך על דְעוּאֵל, בראשית לו, 10).

אַל־אַחְמַר וַאל־אַסְוַד, „אדומים ושחורים", פירושו ערבים ולא־ערבים, כלומר האנושות כולה (אִבְּן הִשַּׁאם, עמ' 299, שורה 13), או העולם כולו, בלי להתחשב במיוחד בהבדלי הצבע בין הגזעים (למשל שם, עמ' 546, שורה 9). ניגוד זה מוחל גם על בעלי חיים (חַמָּר אַ־נַּעַם וַסוּדַהַא, Aġ. XIV, עמ' 83, שורה 10) ועל דברים דוממים כדי לומר שמכוונים למין שלם במלואו. אומרים למשל חַמָּר אַל־מַנַאיַא וַסוּדַהַא (Aġ. XIII, עמ' 38, שורות 1, 12; 167, שורה 6 מלמטה). גם הביטוי אַ־צַּפְרַאא' וַל בַּיְצַ'אא' (= כל הקיים) ראוי לתשומת לב בהקשר זה (קַטְבּ אַ־דִּין, Chron. d. St. Mekka, עמ' 91, בסופו).

אקסקורס שישי: מסורות על טורקים

VI. Traditionen über Türken.

|I · 270| התחזקות היסוד הטורקי באסלאם היא נושאם של כמה מאמרי נבואה המיוחסים למוחמד, המצויים אצל יַאקוּת I, עמ' 838, שורה 15 ואילך; הם אינם אלא פיתוחו של גרעין קדום יותר, B. מַנַאקִב, מס' 25. האנטגוניזם הערבי כלפי היסוד הטורקי מתבטא בפתגמים ובאגדות. האטימולוגיה העממית קשרה בדרך של לשון נופל על לשון את השם תֻּרְכּ עם הפועל הערבי תַּרַכַ (השוו פַּאכִּהַת אַל־חֻ'לַפַּאא', עמ' 227, שורה 16; אותה אגדה אצל Wetzstein, ZDMG XI, עמ' 518), ויצרה את המאמר: אֻתְרֻכ אַ־תֻּרְכּ מַא תַּרַכּוּכַ אִן אַחַבּוּכַ אַבַלוּכְ, וַאִן עַ'צְ'בּוּכַה קַתַלוּכַה, כלומר: „עזוב את הטורקים כשם שעזבו אותך; אם יאהבו אותך יאכלו אותך, ואם ישנאו אותך יהרגו אותך"; השוו אַבּוּ דַאוּד, עמ' 183; אִבְּן חַגַ'ר I, עמ' 998. (חלופה אחרונה זו מצויה בשימוש אחר ב־וַצִיַה של לְקְמַאן, אַ־דַּמִירִי II, עמ' 50, שורה 8.) ביחס למאמר שזה עתה הובא יש לציין שבשם הנביא מובאת גם האזהרה אֻתְרֻכּוּ־לְחַבַּשַה מַא תַּרַכּוּכֻם, Ağ. XIX, עמ' 113, שורה 5 מלמטה; ובנוסח חלופי של מאמר זה, שם I, עמ' 32, שורה 7, נוספת הסיומת: „כשהם רעבים הם גונבים; כשהם שבעים הם שטופים בזימה." לא מן הנמנע שייחוס המאמר ל־חַבַּש מציג את נוסחו המקורי, שהועבר אחר כך ל־תֻּרְכּ בסיוע הרכיב האטימולוגי. בתקופה מאוחרת יותר היה קל לפתח את קישור שם העם הזה לפועל תַּרַכַ במשחקי מילים עצמאיים. מָהַדַּ'ב אַ־דִּין אַבּוּ־לְפַרַג' אַל־מַוְצִלִי ב־חִמְץ (מת בשנת 582) אומר בשיר על וזיר מצרי:

אַאַמְדַחֻ־לְתֻרְכַ אַבְּעִ'י־לְפַצְ'לַ עִנְדַהֻמָ * וַאל־שְׁעַרַ מַא וַאלַה עִנְדַה־לְתֻרְכִי מַתְרוּכַא.

|I · 271| אִבְּן אַל־מָלַקִּן, כתב יד בספריית אוניברסיטת ליידן, מס' 532, דף 144; השוו Additamenta ל־אִבְּן חַ'לְכַּאן של Wüstenfeld, II, עמ' 118, שורה לפני אחרונה.

עם זאת יש לזכור שרוב המאמרים הערביים הרווחים על טורקים ונגדם אינם מתייחסים לאותה תקופה קדומה של עליונות הטורקים על הערביות הנדונה בגוף החיבור, אלא מכוונים לתנאים שנוצרו באסלאם בעקבות פלישת הטטרים תחת הוּלַגֻ ובהמשך בעקבות השלטון העות'מאני. המצפון המוסלמי התמודד עם האחרון על יסוד נבואות גַ'פְּר (אַל־צַ'דִּיקִי, דף 59b ואילך; ZDMG XLI, עמ' 124, הערה 2), אך גם הרגש הגזעי הערבי התקומם נגדו (Burton, Personal narrative II, עמ' 20; Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka, עמ' 194; Doughty, Travels II, עמ' 524 למעלה; עמ' 128, הערה 8). אגדה עממית על מעבר שלטון הממלכה מן הערבים לטורקים מצויה אצל Urqhardt, The pillars of Hercules I, עמ' 330; אותה אגדה מסופרת גם אצל Léon Roches, Trente-deux ans à travers l'Islam I (1884), עמ' 130. בתקופה מאוחרת נוצר כנראה הפתגם: טֻ'לְם אַל־תֻּרְכּ וַלַא עַדְל אַל־עַרַבּ, „מוטב עוול הטורקים מצדק הערבים.“

אקסקורס שביעי: פרסים שעברו ערביזציה כמשוררים ערבים

VII. Arabisirte Perser als arabische Dichter.

|I · 272| למעגל רעיונות זה שייך כנראה עוד במאה השישית שירו של המשורר הערבי אַחְמַד בְּן מָחַמַּד, המכונה ד׳וּ־לְמַפַּאחְ׳ר, שמוצאו מ־נִיזַמַאן שבפרס (מחוז הַמַדַ׳אן). המשורר, שמלבד זאת כנראה לא רחש פטריוטיות מקומית רבה (Jâḳ. IV, עמ' 856, שורה 14), נאלץ להגן על זכותו כמשורר ערבי מול הסטירה של מי שהטיחו בו את מוצאו הפרסי:

פַּאן לַם יַכֻן פִּי־לְעָרְבִּ אַצְלִי וַמַנְצְבִּי וַלַא מִן גְ׳דוּדִי יַעְרַבֻּ(n) וַאִיאַדְ פַּקַד תַסְמְעַ־
לְוַרְקַאאְ וַהְיַ חַמַאמַתַן וַקַד תַנְטַקַ־לְאַוְתַאר וַהְיַה גַ׳מַאדְ.

לצורך זה להגן על מוצאו הפרסי מפני התקפות הערבים הלאומיים קשורה גם מכתמה שבה מנסה ד׳וּ־לְמַפַּאחְ׳ר, כדרכם של קודמיו מן ה־שֻׁעוּבִּיַה, לשים ללעג פרוע את תביעת הערבים להכרה בייחוסם האצילי. כאילו הועתקה מן הדגמים של ה־שֻׁעוּבִּיַה שהזדמן לנו להכיר במחקרנו (עמ' 192), מוטלים גם בה ספק במעלתן ובנאמנותן של האימהות. זה לשונה:

דַעַאוִי־לְנַאסִ פִּי־לְדַנְיַא פֻנוּנֻן וְעִלְמַ־לְנַאסִ אַכְּתַ׳רַהַ טַ׳נוּנֻ וַכַּם מִן קַאאִלְן אַנַה מִן
פַּלַאנְן וְעִנְדַ פַּלַאנַה־לְחַ׳בַּרַ־לְיַקִינֻ.

(אַל־בַּאחַ׳רִ׳זִי, דַמְיַת אַל־קַצַר, כתב יד בספריית החצר הווינאית, Mxt., מס' 207, דפים 46ᵃ, 51ᵃ.)

מפתח: מפתח השמות והעניינים

Index.

|I · 273| עַבַּאס בֶּן מִרְדַאס 9. העבאסים 29. 147. 161. סִידִי אַבּוּ־לְעַבַּאס 238. אִבְּן עַבַּאס 180. 253. עַבְּד 265. עַבְּד אַל־עַזִיז בֶּן מַרְוַאן 260. עַבְּד אַל־עַ'נִי אַ־נַאבֶּלְסִי 79. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן עַבַּאס 149. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן עַוְן 128. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן ג'דְעַאן 32. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן ג'עְפַּר 131. אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה אַל־ג'וְהְמִי 194. עַבְּדַאלְלַאה אַל־חַצְ'רְמִי 119. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן אֲבִי 249. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן אַ־זְבַּיְר 98. 248. עַבְּד אַלְמַלִכ 114. 236. 248. עַבְּד אַלְמַלִכ בֶּן קַעְקַאע 237. עַבְּד אַל־מָטַלְבּ 95. עַבְּד אַ־רַחְמַאן בֶּן חַסַּאן 94. עַבְּדָה בֶּן אַ־טַבִּיבּ 50. חבשים 157. עַבִּיד בֶּן שַׁרְיַה 97. אַל־אַבִּיוַרְדִי 172. אַבְּרַהַה 100. בַּנוּ עַבְּס 92. 244. נאום הפרידה של מוחמד 70. 101. רבי אחא 243. אַל־אַחְ'טַל 12. 118. 196. 207. אַצְ'דַאד 215. עַדִי בֶּן אַרְטַאת 258. עַדִי בֶּן אַ־נַּג'אר 96. עַדְנַאן 179. אַדַם בֶּן עַבְּד אַל־עַזִיז 31. אימוץ, ראו תַבַּנַא. אתיופים 74. אַפְּשִׁין, ראו חַיְדַר בֶּן כַּאווּס. אַהְל אַל־מַתַ'אלִבּ 206. אַהְל אַ־תַּסְוִיַה 146.

אַהְוַאז 170. אַחְג'אר 233. אַחְמַד בֶּן אַבִּי דַוַאד 165. אַחְמַד בֶּן חַנְבַּל 257. 267. אַחְמַד אַל־כַּבִּיר 257. אַחְמַד בֶּן מָחַמַּד, ראו ד'וּ־לְמַפַאחְ'ר. אַחְנַף 148. עַאאִם 2. עַאאִשַׁה 252. 258. אַיַאת 233. אַיַאם אַל־עַרַבּ 183. אִיוּבּ אַ־צַ'בִּי 137. אַבּוּ־לְעַינַאא' 204. אַבּוּ־לְעַלַאא' אַל־מַעַרִי 176. 193. עַלִי 212. אַבּוּ עַלִי 139. עַלִי בֶּן ג'הְם אַ־סַאמִי 188. 192. עַלִי צַאחְבּ אַ־זְנְג' 142. עַלַאן אַ־שַׁעוּבִּי 206. עַאמְר בֶּן אַ־טַפַּיל 43. 85. 235. בַּנוּ עַאמְר בֶּן צַעְצַעַה 8. עַמְר בֶּן אַרְטַאת 255. עַמְר בֶּן אַל־עַאצִי 72. 96. 185. 256. עַמְר בֶּן כֶּלְת'וּם 16. 222. עַמְר בֶּן לַחַ'י 189. עַמְר בֶּן מַעְדִי כַּרִבּ 30. אַבּוּ עַמְר בֶּן אֻמַיַּה 191. עַמְר בֶּן זַעְבַּל 83. עַמְרַאן בֶּן חֻצַיִן 7.

אִבְּן אַל־אַנְבַּארִי 215. בַּנוּ־לְעַנְבַּר 193. בַּנוּ אַנְף אַ־נַאקַה 49. אַנְצַאבּ 231. אַנְצַאר 93. עַנְתַרַה 121. 124. ספר עַנְתַר Antoninus Martyr 1 .XI. 212. שירים אפוקריפיים 90. 179.

|I · 274| הערבים: דתם 1; דבקותם במסורת 10; חלוקתם לצפוניים ולדרומיים 78. 179; אפיונם בידי אַל־גַ'אחִט' 173; יהירותם הגזעית 101. אִבְּן אַל־אַעְרַאבִּי 199. בַּנוּ אַסַד 181. 183. אַל־אַעְשַׁא 2. 20. 80. 98. 232. אַסְמַאא' בְּן חַ'ארְגַ'ה 98. מקלט 236. 238. אַבּוּ־לְאַסְוַד אַ־דְאַלִי 108. אַל־אַצְפַּר 268. אַצְחַאבּ אַ־סַבְּת 206. אַל־אַצְמַעִי 195. 199. אַבּוּ־לְעַתַאהִיַה 119. 141. עַטַאא' בְּן רַבַּאח 114. אַטְבַּאק 233. אַטְלַאל 32. אִבְּן אַל־אַתִ'יר אַל־גַ'זַרִי 173. 259. בַּנוּ עַוְף 181. 204. עַוְף בְּן מָעַאוִיַה 239. עַוְף בְּן אַל־מָחַלְּם 190. קימה כביטוי של כבוד 154. מנחש (עַאאִף) 45. אַוְס בְּן חַגַ'ר 16. בני אַזְד 99. אַזְכַּבַּאד 118.

בַּאבַּכ 150. אַבּוּ־לְבַּחְתַּרִי 192. בַּדִיע אַ־זַמַאן אַל־הַמַדַ'אנִי 213. בַּאדַאן 102. 113. בַּנוּ בַּגִ'ילַה 205. בגדאד 211. בַּנוּ בַּאהִלַה 49. בַּחְרַיְן 103. אַל־בַּקאלִי 216. אַבּוּ בַּכְרַה 137. 141. אַל־בַּלאדֻ'רִי 166. הברמכים 161. בַּרַאד בְּן קַיְס 21. בַּשַׁאר בְּן בֶּרְד 120. 162. 207. בצרה 211. אִבְּן בַּסַאם 142. בדווים 5. 63. אנקדוטות בדוויות 38. בַּהַא אַ־דִין אַ־נַקְשְׁבַּנְדִי 257. צורות ברכה 31. 264. בַּכְּר בְּן אַ־נַטַאח 81. אַבּוּ בַּכְּר 117. 180. אַבּוּ בַּכְּר מָחַמַד בְּן דֻרַיְד, ראו אִבְּן דֻרַיְד. ברברים 143. בַּהּ בְּן קַיְס 143. אַל־בֵּירוּנִי 166. 175. 209. היסטוריה מקראית 178. בִּדְעַה 41. בִּלַאל 128. 136. 206. בִּנְת אַל־גַ'וְן 251. 259. עיוורון במשפחות מסוימות 204. כופר דם, ראו דִיַה. קשת 169. שחורי Bornu 144. אַל־בָּחַ'אִרִי 116. 132. 180. בָּגַ'יר 11. 12. אַל־בָּחְתַרִי 193. הבויהים 159. בָּשְׁכַּסַת 113.

חַ'לְע 68. אִבְּן חַ'לְדוּן 179. חַ'לִיל 209. אִבְּן חַ'אלַוַיְהִי 215. חַ'אלִד בְּן עַבְּדַאלְלַאה אַל־קַסְרִי 205. חַ'אלִד בְּן כַּלְת'וּם 194. 200. חַ'אלִד בְּן אַל־וַלִיד 247. הבדלי אופי בין ערביי הצפון והדרום 86. ה־חַ'וַארְג' 138. 154. 197. 248. אֶם חַ'ארְגַ'ה 193. חַ'וְרְג' 7. חַ'יְוַאן 262. חַ'יְזֵראן 140. אַבּוּ חְ'רַאשׁ 86. חְ'רַאסַאן 80. נוצרים 12. 110. 220. 259. חְ'לְג' 181. חְ'רַחְ'סְרַה 113. אַל־חְ'רְמִי, ראו אִסְחַאק בְּן חַסַּאן. חְ'וַאעַה 187. 189.

דַעְ'פַל 182. 184. 191. מסורות דַהְר 254. דַעְ' 134. 137. אַבּוּ־לְדַלְפַאא' 83. דַעְוַא 61. 163.

|I · 275| בַּנוּ דַאחְם 81. אַ־דִּילַמִי 170. בני דַיְלַם 151. 152. 159. 210. ניב דַרִי של הפרסית 170. דְעְבְּל 83. 156. משוררים 45. דְהְקַאן 108. דְיַה 107. דְיכ אַל־גְ'ן 156. דִין 13. דולמן 235. Dschôlân 235. דַעַאא' 61. דַרִיד בְּן אַ־צְמַה 232. 252. אִבְּן דַרִיד 196. 209. דַ'כְּוַאן 116. אַבּוּ דַ'וּד 73. ד'וּ־קַאר 103. ד'וּ־לְמַפַאחְ'ר 272. דְ'וּ־לְרְמַה 112. צַ'חַאכּ בְּן אַל־מְזַאחְם 115. צַ'לַאל 225. צְ'רַאר בְּן עַמְר אַל־עַ'טַפַאנִי 157.

נישואים: של נשים ערביות עם מַוַאלִי 127; אצל הערבים הפגאניים 70. אַבּוּ אַיּוּבּ אַל־אַנְצַארִי 27.

פַצְ'ל בְּן אַ־דִּבִּיע 200. פַרַסַאן 66. אַל־פַאראבִּי 9. אַל־פַרַזְדַק 65. 77. 81. 97. 100. 119. 126. 137. 193. 237. 260. צבע האבל 259. העדפת צבעים אצל בני קַיְס ובני תימן 86. כינויי צבע של גזעים שונים 268. פַּרוּח' 145. בַּנוּ פַזַארַה 183. 244. הפאטמים 205. סלע החרפה 56. אַל־פְּדַא 240. פְּרְדוֹסִי 171. 173. נשים: מעמדן 124. שחורי פוּלַה 144. פָּסְטַאט 256.

Galenus 173. הכנסת אורחים 11. תפילה 33; אגדה על הנהגתה 36; לעג הפגאנים נגדה 37. קמצנות 161. בעלי יוחסין, גנאלוגיה 97. 99. 177. הברחה גנאלוגית 134. שוויון באסלאם 50. 73. שוויון מעמד בני זוג 130. 132. מצבות קבר וכינוייהן 233. קברי אבות השבטים 230. יוונים 155. 170. 172. 173. גַ'בַּלַה בְּן אַל־אַיְהַם 75. גַ'דִ 229. גַ'דַת' 232. גַ'דִילַה 92. גַ'עְפַר בְּן עַלְבַה 242. אַבּוּ גַ'הְם בְּן חַדַ'יְפַה 191. גַ'אהִלִיַה 219. אַל־גַ'אחְט' 157. 165. 169. 195. 241. גַ'אלִית אַל־עַרַבּ 77. 78. אִבְּן גַ'אמְע 119. גַ'אר 69. גַ'אר אַל־קַבְּר 238. גַ'וְן, ראו בְּנת. גַ'וַאס 59. גַ'מִיל 59. גַ'רִיר 48. גְ'וַאר 13. גֶ'בַּיִר בְּן מַטְעַם 180. גֶ'דַ'אם 97. עַ'נְם 227. עַ'רִי 233. ה־עַ'סַאנִים 230. עְ'ילַאן אַ־שְׁעוּבִּי 207. אַל־עְ'תְרִיף בְּן עַטַאא' 140.

קורבן שיער 247. אַל־הַמְדַאנִי 79. 183. 262. נשיקת יד 154. אִבְּן הַרְמַה 137. בַּנוּ הַוַאזִן 56. האי גאון 184. הַארוּן אַ־רַשִׁיד 88. 140. 190. 200. קברי קדושים 237. הַיְתַ'ם בְּן עַדִי 130. 168. 191. 195. הִגַ'אא', ראו שירי לעג.

|I · 276| אַבּוּ־לְהִנְדִי 27. הִשַׁאם בְּן אַל־כַּלְבִּי 191. אִבְּן הִשַׁאם 195. בני הֲדַ'יְל 20. הוּלַה 169. אַבּוּ הֲרֵירַה 117. 256. חַבּטַאת 81. ערביי חַצְ'רַמָוֶת 99. חַגַ'אג' בְּן יוּסְף 99. 100. 131. 138. 139. אַבּוּ חַיַאן 161. חַכַּם בְּן עַבְּדַל 98. חַלִיף 9. חַלִים 221. חַמַל בְּן בַּדְר 222. חַמַאד 236. חַמַאד אַ־רַאוִיַה 190. חַמְזַה אַל־אִצְפַהַאנִי 209. אַבּוּ חַנִיפַה 132. בַּנוּ חַנִיפַה 100. חַסַב 41. חַסַן בְּן סַהַל 168. חַסַן בְּן חַסַן 115. חַסַאן בְּן תַ'אבִּת 24. 93. 95. 135. 239. חַאגִ'ב בְּן דַ'בְּיַאן 82. חַאכִּם בְּן עַבַּאס 83. חַארְתַ'ה בְּן בַּדְר 29. 181. בַּנוּ חַארְת' בְּן כַּעְבּ 140. חַארְת' בְּן כַּלַדַה 201. חַארְת' בְּן נַאגִ'יַה 188. חַאתִם טַי 42. 148. 233. חַיְדַר בְּן כַּאווּס 150. חִלְף 63. חִמַה 236. חִמְיַר 90. 97. בַּנוּ חִמַאן 140. חִמְרַאן בְּן אַבַּאן 128.

139. ה־קַצִידָה של חַלְוָאן 96. חַרִית' בְּן עַנַּב 58. חֶסֶיְן 125. 175. 253. אַבּוּ־לְחֶסַיְן אִבְּן פַּארְס 213.

אִבְּרַאהִים אַל־אַנְצַארִי 129. אִבְּרַאהִים בְּן הִלַאל 159. אִבְּרַאהִים אַ־צוּלִי 114. אִחְ'וַאן אַ־צַפַאא' 9. 176. עִיד אַל־קֶרְבַּאן 240. עִיד אַ־סַבָּע 35. בַּנוּ עִגְ'ל 48. 103. בַּנוּ אִיאד 110. עִיאש', ראו קַאצְ'י עִיאש'. אִיאס 148. אִלְתַאטַ 134. עִמְרַאן בְּן חִטַּאן 138. אִמְרָא אֶל־קֵיס 52. 89. 213. הודים 170. 172. 173. אִנְתַח'אא' 55. עִרְק 42. Isak 144. אִסְחַאק בְּן חַסַן אַל־ח'ַרְמִי 163. אִסְחַאק אַל־מַוְצִלִי 119. 190. 200. 267. אִבְּן אִסְחַאק 113. 180. אִסְחַאקִיֶה 175. אִסְמַאעִיל 99. 100. 125. אִסְמַאעִיל בְּן בֶּלְבֶּל 142. אִסְמַאעִיל בְּן גַ'אמִע 190. אִסְמַאעִיל בְּן יַסַאר 160. אִסְמַאעִילִיֶה 175. אִסְתַלְחַק 136. אש ה־אִסְתִסְקַא, ראו נַאר אַל־אִסְתִסְקַאא'. אִצְטַח'ר 103.

יַחְיַא בְּן אַבִּי חַפְצַה 204. אַבּוּ יַעְקוּב, מומר יהודי 178. יַנְבָּע 34. 82. בַּנוּ יַשְׁכָּר 118. יַתְ'רִב 4; ראו גם מדינה. תימנים 79. 156. יַזִיד I 97. יַזִיד בְּן אַבִּי חַבִּיב 115. יַזִיד בְּן אַל־מָחַלַּבּ 137. יַזִיד בְּן עַבְּד אַל־מַדַאן 85. יַזִיד בְּן רַבִּיעַה בְּן מֻפַּרִג' 97. 98. יַזִיד בְּן עֲבַּיְד 135. יַזִיד בְּן אֲנִיְסַה 138. Judas הגלילי 265. יהודים 57. 59. 99. 110. 154. 171. 178. 203. 219. 245. 259. 261. יוּנָס בְּן חַבִּיב 161.

כַּעְבּ אַל־אַשְׁקַרִי 81. כַּעְבּ בְּן זַהַיִר 11. הכעבה 238. כַּפַאאַה, ראו שוויון מעמד. כַּפַארַה 247. הקרמטים 38. 175. בַּנוּ־לְכַוַּאא' 182.

כַּאזַוְנְד 171. כַּלְבּ 162. אִבְּן אַל־כַּלְבִּי 185. 186. 187. 205. כְּסִיל 227. כְּאַרַנַאמַה 171. בַּנוּ כְּנַאנַה 56. כְּנְדָה 90. אַל־כְּנְדִי 176. קְרַוַאש 20. כְּתַאבּ אַל־וַאחִדַה 202. מקוננות 244. 251. 262. קופטים 159. אַל־כֶּמְיָת 83. 236. כֶּנְיֶה 267. כורדים 143. כָּרְז בְּן עַאמִר 205. קַבִּילַה 147. קַצְ'יבּ, ראו שרביט מנצחים.

קַחְטַאן 82. 83. 98. 99. קַאאִף 184. קַסַאמַה 105. אַל־קַתַּאל 122. קַאצִ'י עִיאץ' 193. קַאאִף 189. אַל־קַאאִם 129. אַבּוּ־לְקַאסִם עַלִי אַ־תַּנוּחִ'י 84. קַיְס 243. קַיְס בְּן עַאצִם 207. 228. קַיְס אַ־דַּארְמִי 233. קַיְס בְּן מַסְעוּד 248. קַיְס בְּן זֻהַיִר 222. בני קַיְס 79. 110. 132. 156. הקוראן 18. 21. 29. 51. 70. עקום, כפוף (מָעְוַג', עְוַג') 223. קַבַּה 256. קַצַ'אעַה 187. קַדַאמַה בְּן קַרַיְעִי 184. בני קַרַיְשׁ 81. 85. 99. 115. 138. 157. 181. 188. 229. קַרַיְט בְּן אֲנַיְף 17. קַצַאץ 184. קַתַ'ם בְּן אַל־עַבַּאס 88.

לַא תַּבְעַד 256. לַקִיט 111. לַקִיטַה 149. מנורות הפרסים והנזירים 103. לַטַאמַאת 244.

לַבִּיד 2. 247. תפילת אשכבה 252. 258. לַיְלַא אַל־אַח'יַלִיַּה 242. נמר 154. לְאַי בְּן עַ'אלְבּ 188. לֻחְמַה 107. אַבּוּ לְאְלָא 149.

מַעַד 89. 94. אַל־מַדַאאִנִי 86. 205. אִבְּן אַל־מַדִינִי 267. מַפַאחִ'ר 43. מאגים 170. מַגְ'נוּן אַל־עַאמִרִי 86. 242. מַהְרַק 111. אַל־מַהְדִי 140. מַהְמַא 236. Maimonides 230. מַכְחוּל 109. 115. אַל־מַאמוּן 149. 161. מַעְמַר בְּן רַשִׁיד 157. מַנַאיַא, מַנוּנַה, מַנַואת 3. 34. אַל־מַנְצוּר, אַבּוּ גַ'עְפַר 85. 148. מַנְטִ'ור בְּן זַבַּאן 26. קברי מָרַאבְּטוּן 235. מַרַאתִב 171. אַל־מַסְעוּדִי 157. 166. 183. מַתַ'אלְבּ 43. 191. מַוְלָא, מַוַאלִי 99. 104. 139; מיניהם השונים 105. 106; כללים הנוגעים להם 141; שמותיהם 267. מַאלְכּ בְּן אַנַס 123. 130. 155. 179. 258. אַל־מַאוַרְדִי 266. מדינה 96. 262. מגילות יוחסין 191. מַיְמוּן בְּן מְהְרַאן 115. מַיְסַאן 28. 161. מַיְסוּן בְּנְת בַּחְדַל 128. מַרְו 112. 170. מַרְוַאן, משורר, 204. מַרְוַאן II 148. נישואים בלתי שוויוניים אצל הערבים הפגאניים 84. מְחְ'צַרַה 169. מדרש 241. 263. מְגְ'לַד 243. מְהְרַגַ'אן 210.

אַבּוּ מִחְנַ'ן 17. 26. בָּנוּ מְנָקָר 207. מְסָכִּין אַ־דַּארְמִי 182. מָצַ'ר 94 ואילך. אַל־מָאַזִ'ג 112. מָעַאוִיָה 96. 97. 125. 139. 182. מָעַאוִיַה בְּן עַמְר 233. מָעְבַּד 164. מָחְ'תַאר בְּן אַבִּי עֻבַּיְד 100. מָחַ'אילַה, ראו מָפַאחַ'רַה. מָצַ'דַּע 127. מָפַאחַ'רַה 54. מָגַ'וּז 185. מָהַדַּ'ב אַ־דִּין אַבּוּ־לְפַרַג' אַל־מַוְצִלִי 270. מָהַלַּב בְּן אַבִּי צֻפְרַה 140. מוחמד 4. 51. 58. 96. 122. 228; מאמרים המיוחסים לו 5. 7. 18. 101. 104. 115. 116. 135. 136. 212. 263. מָחַמַּד עַלִי 247. מָחַמַּד בְּן בַּשִׁיר 129. מָחַמַּד בְּן חַסָן, ראו אַ־שַׁיְבַּאנִי. מָחַמַּד בְּן אִסְחַאק בְּן סַרְוּג' 241. מָחַמַּד בְּן אַל־לַיְת' 161. מָחַמַּד בְּן צַאלְח 246. מָהַאגַ'את 57. אַח'וּ מָחְסָן 175. אִבְּן אַל־מָקַפַּע 174. אַל־מָקַנַּע אַל־כִּנְדִי 200. מָכַּרְכַּס 122. מָקְרְף 127. אִבְּן מָנַאצִ'ר 141. מָאְמָן 227. מָנַאפַּרַה, ראו מָפַאחַ'רַה. מָנַאגַ'דַה 57. אַל־מָנְתַצַר 151. אַל־מָרַקֻּשׁ 110. מָרוּוַה 13. 40. 224. מָסַרַּד 102. מָסַיְלְמַה 37. מָסְלִם בְּן יַסַאר 108. מָסְלִם בְּן אַל־וַלִיד 137. אַל־מָסְתַעִין 151. מָצְטַפַא בְּן כַּמַאל אַ־דִּין אַ־צִדִּיקִי 79. מוּסָא בְּן אַל־וַגִ'יה 137. אַבּוּ מוּסָא אַל־אַשְׁעַרִי 14. אַבּוּ מוּסָא בְּן נָצַיר 114. אַל־מָעְתַמַד 142. 171. אַל־מָתַנַבִּי 78. 159. 190.

אַל־מָעְתַצַם 150. אַל־מָתַוַכִּל 141. 151. אַל־מָעְתַז 151. אַל־מָזַרַּד 46.

נבטים 138. 156. נַהַאר בְּן תַוְסִעַה 82. שינוי שמות ה־מַוַאלִי 133. נַמַר בְּן קַאסְט 136. נַמַר בְּן תַוְלַבּ 207. משחק נרד 168. נָצָר בְּן סַיַאר 148. נַאבְּעַ'ה 232. נַאבְּעַ'ה אַל־גַ'עְדִי 59. 63. נַאפִּע 116. בָּנוּ נַאגִ'יַה 188. נַאהְצ' בְּן תַ'וְמַה 95. נַאר אַל־אִסְתִסְקַאא' 35. נַאצִיַה 250. נַאטַ 139. עמים שחורים 144. נִיאחַה 251. Nilus 1. 244. נִזַאר 99. נִיסַאבּוּר 112. נָעְמַאן 127. 233. נָעְמַאן בְּן עַדִי 28. נוֹרוּז 210. אַבּוּ נָחַ'יְלַה 140. 156. בָּנוּ נָמִיר 48. נָצַיְבּ 128. נָצָבּ, ראו אַנְצַאבּ. אַבּוּ נָוַאס 29. 83.

עַמַאן 99. עָמַר 14. 28. 58. 62. 76. 86. 115. 136. 149. 181; ברית עָמַר 258. עָמַר בֶּן עַבְּד אַל־עַזִיז 6. 8. 28. 106. 167. עָמַר כִּסְרַא 198. אִבְּן עָמַר 256. Orotal 249. עָתְ'מַאן בֶּן עַפַּאן 28. 153. אַבּוּ עָתְ'מַאן סַעִיד בֶּן חָמַיְד בֶּן בַּחְ'תַג'אן 164.

הפרטיקולריזם של השבטים הערביים 76. פרסים 102. 109. 117. 136. 142. 144. 160. 170. 172. 198; חגיהם 210. שירת הערבים 45.

|279 · I| רַבּ 265. רַבַּה 249. אִבְּן עַבְּד רַבְּהִ 165. רַבִּיע בֶּן חַ'יְתַ'ם 227. רַבִּיע בֶּן יוּנֶס 148. רַבִּיע בֶּן זְיַאד 245. אַבּוּ רַבִּיע 5. רַבִּיעַה בֶּן מֻכַּדַּם 241. רַבִּיעַה בֶּן אֻמַיַּה בֶּן חַ'לַף 27. אַ־רַקַאשִׁי 198. 203. צום רַמַצַ'אן 19. האנטגוניזם הגזעי של ערביי הצפון והדרום 92. רַאמַה בְּנְת אַל־חֻסַיְן 128. השקפות המשפט של הערבים 14. אַבּוּ רְגַ'אל 100. רְגְ'ם, רֻג'וּם 234. רַטְן 171. אַ־רַסְתַמִי, ראו אַבּוּ סַעִיד. ה־רַסְתַמִים 154.

סַפִיה 227. סַהְל בֶּן הַארוּן 14. 161. סַעִיד בֶּן אַל־מֻסַיַּב 191. אַבּוּ סַעִיד 38. אַבּוּ סַעִיד אַ־רַסְתַמִי 162. סַלַמַה בֶּן אַל־חַ'שַׁב אַל־אַנְמַארִי 14. בַּנוּ סַאמַה 188. סַאסַאן בֶּן בַּאבַּכ 145. אמנות הכתיבה 110. שחורים 268. שפחות 121. עבדות באסלאם 123. סַיְף בֶּן דִ'י יַזַן 95. 113. סַיִּד 264. אַ־סַיִּד אַל־חִמְיַרִי 197. סַלְמַאן 117. 136. 153. שַׁבִּיב בֶּן אַל־בַּרְצַאא' 204. אַבּוּ־לְשַׁעְ'ב 237. שַׁהְוַאן בֶּן עִיסַא 234. שַׁקִיק 233. אַ־שַׁנְפַּרַא 223. 252. אַ־שַׁאפְעִי 132. 156. אַ־שַׁיְבַּאנִי 132. שְׁעַאר, ראו דַעְוַא. שְׁעְבּ 147. שְׁהַאבּ בֶּן מַדְ'עוּר 182. אִבְּן שְׁהַאבּ 180. שְׁק 205.

שֻׁעוּבִּיַּה 139. 146. סִיר אַל־מֻלוּכּ 172. סְנַאן בֶּן תַ'אבִּת 159. סִיבַּוַיְהִי 110. אִבְּן סִירִין 180. מנהגים זרים 154. צָלְתַכֶּן 114. שירי לעג 46. 118. שימוש הלשון

באסלאם 264. פתגמים 172. 224. מטה 169. השבטיות של הערבים 40. גלי אבנים 233. מחלפת המצח 250. סְפָיַאן בְּן עֻיַיְנָה 141. סְחַיְם בְּן וַתִּ׳יל 60. אַ־סְיוּטִי 211. אַ־סָכַרִי 172. סָלַיְם בְּן רִבְעִי 234. סָלַיְמַאן בְּן קַהְרַמַאן 141. סָלַוַאן 261. סָנָה 41. נרדפות 215. צַבָּר 252. צַפַּאאִח 233. אַ־צַפַּדִי 265. צַלְת בְּן אַל־עַאצִי בְּן וַאבְצַה 28. צַמִּים 105. צַרִיח 105. צַאלִח בְּן מַצְרַח 247. אַ־צַיְמַרִי 193. אַ־צְדִיקִי, ראו מָצְטַפָּא בְּן כַּמַאל אַ־דִּין. צְרַמַה 96. צָהַיְב בְּן סִנַאן 136. אַ־צוּלִי, ראו אִבְרַאהִים אַ־צוּלִי.

תַעַאקַר 60. תַבַּנַא 135. תַעְדַאד 244. בַּנוּ תַעְלְבִּ 12. תַחַאלֻף, ראו חִלִיף. תַקְדִיר 230. שרביט מנצחים 169. מסורת תַקְוַא 71. בני תמים 38. 55. 94. אַבּוּ תַמַאם 148. תַנּוּח' 66. תַוּבַה בְּן חִמַיִּר 242.

|280 · I| תַאהַרְת 154. בַּנוּ תַיְם 49. אַ־תִּ׳עַאלְבִּי 159. 211. בַּנוּ תַ׳קִיף 37. 99. 100. 181. בני תַ׳מוּד 100. תַ׳מַאמַה בְּן אַשְׁרַס 157. נסיכי תַבַּע 97. פולחן המתים 228; קורבן מתים 238; קינת מתים 251. 261. טַעְ׳רַל בַּכּ 129. ספרות המסורת 70. מסורות בעלות מגמה פולמוסית נגד ערביי הצפון והדרום 84. 87; על כבוד הערבים 153; שהומצאו לטובת תאוריות גנאלוגיות 189. מנהגי אבל 245; בגדי אבל 259. כלי שתייה בדימויים 135. תַסְתַר, אטימולוגיה 211. טורקים 151. 270. טַאווּס בְּן כַּיְסַאן אַל־גַ׳נַדִי 113. 115. טַי 90. 193. טִרְמַאח 139. 193.

עֻבַּאדַה בְּן אַ־צַאמִת 227. עֻבַּיְדַה בְּן הִלַאל 39. עֻבַּיְדַה אַ־סַלְמַאנִי 157. עֻבַּיְדַאלְלַאה בְּן אַבִי בַּכְרַה 141. עֻבַּיְדַאלְלַאה בְּן קַיְס אַ־רֻכַּיְאת 98. אַבּוּ עֻבַּיְד אַל־קַאסֶם בְּן סַלַּאם 193. אַבּוּ עֻבַּיְדַה מַעְמַר בְּן אַל־מֻתַ׳נַא 91. 93. 97. 139. 195. 232. 240. עוּד 163. עֻגַ׳יר 128. עֻיַיְנַה בְּן חִצְן 30. אַבּוּ עֻיַיְנַה 163. אִבְּן

אַבִּי עֲיִינָה 83. עֲקִיבִל בֶּן שְׁהַאבּ 237. עֲכַיִל בֶּן עַלַפָּה 131. 202. עֲכַיִל בֶּן אַבִּי טַאלִבּ 180.

בַּנוּ עֲקִיל 20. עֲכָל בֶּן עֲרַיְנָה 6. בַּנוּ אֲמַיָּה 100. האומיים 98. 148. 160. עֲרַוָה בֶּן מַסְעוּד 249. עֲרַוָה בֶּן אַל־וַרד 44. אֲסַאמַה בֶּן זַיִד 185.

וַצַ'אח 194. 200. וַהְבּ בֶּן מָנַבּה 113. אִבֶּן וַחְשִׁיָה 158. וַאלְבַּה 119. איסור היין 21. 123; ביטויים למזיגת היין 23. וַלִיד I 200. וַלִיד II 237. וַלִיד בֶּן אַל־מָעִ'ירַה 135. גמול 15.

אַ־זַמַחְ'שַׁרִי 208. 216. זַנִים 134. זַוּ בֶּן סַדוּס 75. כישוף 34. זַיִד בֶּן עַמְר בֶּן נָפַיִל 227. זַיִד בֶּן חַארְתַ'ה 185. זַיִד בֶּן כַּיְס אַ־נַמַרִי 184. אַבּוּ זַיִד אַל־אַנְצַארִי 112. 195. זַיִן אַל־עַאבְּדִין 125. זַינַבּ בִּנְת עַרְעַרַה 205. זַמְזַם 145. זַמְזַמַה 170. זַנְדִיק 150. 160. 161. זְיַאד 181. זְיַאד אַל־אַעְגַ'ם 118. אִבֶּן אַבִּי־לְזְנַאד 32. מוכסים 19. אַ־זַבִּיר בֶּן בַּכַּאר 189. אִבֶּן אַ־זַבִּיר 116. זַהַיר 17. אַ־זַהְרִי 102. 114. 180.

—

Halle a. S., בית הדפוס של בית היתומים.

כרך שני: על התפתחות ה־חַדִית'

Ueber die Entwickelung des Ḥadîth.

פרק ראשון: חַדִית' וֿ־סֻנַּה

Erstes Kapitel. Ḥadîth und Sunna.

I. |II · 3|

פירוש המילה חַדִית' הוא: הודעה, סיפור. לא רק הודעות מן התחום המקיף את חיי הדת נקראות חַדִית', אלא גם ידיעות היסטוריות, בין שהן חילוניות ובין שהן דתיות, בין שהן מתייחסות לזמנים שחלפו זה כבר ובין שהן מתייחסות לעבר הקרוב יותר. „האם ארענן אתכם ב־חַדִית' מתוך ה־חַדִית'ים שלכם, קהל ה־אַנְצַאר?“ — שואל אַבּוּ הֻרַיְרָה את האחרונים, ואחר כך מספר להם אפיזודה מן המאורעות שליוו את כיבוש העיר מכה; היא נועדה לחזק את תודעתם העצמית, באותו אופן שבו נהגו הערבים עובדי האלילים לשיר ולספר על ימי הקרב שלהם, ה־אַיַּאם. בהקשר זה משמש חַדִית' גם לציון אגדות, סיפורי עם ומשלים בתור מושאי סיפור; ומכאן גם הביטוי: להיעשות ל־חַדִית', כלומר לדוגמה שעליה עוד יספרו גם בדורות המאוחרים ביותר, לְמָשָׁל (דברים כח:37; ירמיהו כד:9 ועוד) לדורות הבאים.

|II · 4| ואולם השימוש הלשוני שהתקבל בחוגים הדתיים, בלי להוציא מילה זו מתחומה הכללי, ייחד אותה כבר בתקופה מוקדמת מאוד לסוג מסוים של סיפורים והודעות. עַבְּדַאלְלַאה בְּן מַסְעוּד אומר: „ה־חַדִית' היפה ביותר הוא ספר אלוהים, וההדרכה הטובה ביותר היא הדרכתו של מֻחַמַּד.“ נראה שאמרה זו, שהתקבלה בחיבה בקהילת המאמינים ונפוצה ברבים, הושמה לאחר מכן בפי מֻחַמַּד עצמו: באחת מתוכחותיו לקהילה נתנו לו לומר: „ה־חַדִית' היפה ביותר הוא ספר אלוהים; אשרי מי שאלוהים מייפה בו את לבו, ואשר הכניסו

אל האסלאם לאחר הכפירה, ומי שמעדיף אותו על פני כל שאר ה־חַדִית'ים של בני האדם. אכן, הוא ה־חַדִית' היפה והמושלם ביותר."

כאן משבחים סוג מסוים של חַדִית' כמועדף במיוחד, ולתחום זה נועד השם להשתייך בעיקר גם בתקופה המאוחרת יותר. אמנם „ספר אלוהים", אותו „חַדִית' יפה ומושלם ביותר", מוצב, בהיותו הסמכות הדתית העליונה, כנגד תחום המושג חַדִית'; וזה האחרון מצטמצם להודעות ההדרכה שמסר הנביא ביוזמתו או במענה לשאלות. בסיפור מאת אַבּוּ הֻרַיְרָה מדווח חבר זה של הנביא כי הציג לפניו את השאלה: „מי יזכה יותר מכול באושר מכוח השתדלותך ביום התחייה?" ועל כך קיבל את התשובה: „ידעתי, אַבּוּ הֻרַיְרָה, כי איש לא ישאל אותי לפניך על חַדִית' זה, שכן ראיתי כמה להוט אתה אחר ה־חַדִית'."

חסידיו האדוקים של הנביא חזרו וסיפרו ביראת כבוד את אמרות ההדרכה של רבם, והתאמצו לשמר לבניינה ולהדרכתה של הקהילה את כל אשר מסר מפעם לפעם באשר לקיום החובות הדתיות שקבע, באשר לאורח החיים הכללי ולהתנהגות החברתית, או בנוגע לעבר ולעתיד, בין באספה פומבית ובין בשיחה פרטית,

|II · 5| בארצות רחוקות, שאליהן הביאום הכיבושים שבאו בזה אחר זה במהירות מסחררת, מסרו הם את ה־חַדִית'ים הללו של הנביא למי שלא שמעו את הדברים במו אוזניהם; ולאחר מותו הוסיפו מדעתם דברים מועילים רבים, שסברו כי מותר להם בלי היסוס לייחסם אליו, מפני שנהגו ברוח הנביא לדעתם או מפני שהיו משוכנעים בתועלתם הכללית. הם מסרו ידיעות על דרך עבודת הדת ועל הנוהג המשפטי כפי שהתפתחו לנגד עיני הנביא וכפי שיש

לראותם כקובעי נורמה בעולם האסלאם כולו. אלה היו הגרעין של חומר ה־חַדִית', אשר הלך וגדל במרוצת הדורות לכדי מסה עצומה עקב גורמים שתיאורם הוא משימת הפרקים הראשיים הבאים.

בהיעדר דיווחים מהימנים, יהיה זה הימור נועז לבקש להביע דעה על היקפו המקורי והקדום ביותר של ה־חַדִית' — אפילו רק בנוגע לדור שלאחר הנביא — שתוכל לתבוע לעצמה ולו מידה מקורבת של הסתברות. עיון מעמיק בחומר ה־חַדִית' העצום יוביל אותנו לזהירות ספקנית יותר מאשר לאמון אופטימי בחומר שנערם באוספים שנערכו במצפון. כמעט שלא נוכל לרכוש את האמון שעוד היה לדוזי כלפי חלק גדול מן ה־חַדִית', אלא נראה ברובו המכריע תוצאה של התפתחות האסלאם הדתית, ההיסטורית והחברתית בשתי המאות הראשונות.

ה־חַדִית' ישמש לנו לא מסמך לתולדות ילדותו של האסלאם, אלא רישום של המגמות שהופיעו בקהילה בשלבי התפתחותו הבוגרים יותר; הוא מציע לנו חומר לא יסולא בפז של עדויות למהלך ההתפתחות שעבר האסלאם באותם זמנים שבהם עיצב את עצמו, מתוך כוחות המתנגדים זה לזה ומתוך ניגודים רבי־עוצמה, לכדי מערכת שלמה. ובמשמעות זו של ה־חַדִית' טמונה חשיבותם של ההערכה הראויה והידע עליו להבנת האסלאם, אשר שלבי התפתחותו המופלאים ביותר מלווים בהתהוותו ההדרגתית של ה־חַדִית'.

II. |II · 6|

כל חַדִית' ו־חַדִית' מורכב משני חלקים. בראש באה שרשרת (סִלְסִלָה) המוסרים המעבירים את הידיעה הנדונה מן המחבר (הראשון) ועד לנציגה

האחרון בכל פעם, ועל סמכותם נשענת אמיתות הידיעה. שרשרת זו בכללותה נקראת סַנַד או אִסְנַאד, משענת ה־חַדִית' או ביסוסו; היא מכילה את תיעודו של ה־חַדִית'.

אחרי היסוד הצורני הזה בא נוסח האמרה; הוא נקרא מַתְן, הטקסט של ה־חַדִית'. יש לשים לב ששימוש זה במילה מַתְן לא הופיע לראשונה באסלאם ולשם ציון

|7 · II| הטקסט של ה־חַדִית'. המונח הנדון ממדע המסורת שימש כבר בלשון הערבית העתיקה לציון טקסטים כתובים.

כידוע, שרידי מקומות המגורים הנטושים (אַטְלַאל) מושווים בשירה העתיקה תכופות לרונות, לסימני כתב מסתוריים עתיקים שמקורם בנזירים נוצרים, בפרסים הקדומים מימי ה־כְּסְרַא וכיוצא באלה, לקווי קעקוע, ואף לציור שדהה על להב או על נדן חרב עתיקים ועוד. פעם אחת מכנה זֻהַיְר את עקבות מקומות המגורים הנטושים שניטשטשו „קלף בן שנה". בין הביטויים המשמשים בהשוואות מעין אלה נמנית גם המילה מַתְן, וברבים מָתוּן. וַלַא־לְסָיוּלְ עַנִי־לְטָלוּלִי כַּאֲנַהַא * זֻבָּרָן חֻגִ'דְ מָתוּנַהַה אַקְלַאמָהַא.

„הפלגים הזורמים חושפים את עקבות מקומות המגורים, כאילו היו אלה כתבים שקני הכתיבה מחדשים את הטקסטים (שדהו) שלהם."

אותה השוואה פוגשת אותנו אצל משורר מאוחר יותר, בבית שלגביו מספקים דבריו של לַבִּיד שצוטטו זה עתה בסיס לתיקון טקסט משכנע מאוד מבחינה גרפית. בתיאור מחנות האוהלים הנטושים אומר אַל־אַחְוַץ (לפי הנוסח המקובל של השיר): דַוַארְסָ כַּל־עַיְנַ־פִי־לְמַהְרַקִ.

|II · 8| המילה עַיִן אינה נותנת כאן מובן הולם, אלא אם נבקש לפרש: „כמו הנראה לעין בכתבים", כלומר מה שהיה נראה לעין לפנים. אם מתקנים את השלד הגרפי עַיִן ל־מַתָן, משתלב התיאור בקבוצת ההשוואות שכמה מהן הבאנו כאן.

„כמו הטקסט על מגילה ישנה, כך ניטשטשו עקבות מקומות המגורים."

אם כן, בהקשר הנדון כאן פירושו של מַתָן הוא: טקסט כתוב, כשם ש־אַאיַה היא כינוי עתיק לנוסח שנמסר בעל פה. בחירת המילה מַתָן לציון הטקסט של חַדִית', להבדילו מתיעודו באמצעות שרשרת המוסרים, יכולה לשמש בין השאר אחיזה לכך שאין נכונה ההנחה שלפי תפיסת המוחמדנים נועד ה־חַדִית' מעיקרו לשלול העלאה על הכתב ולהסתמך על מסירה שבעל פה בלבד. אדרבה, מותר להניח שכתיבת ה־חַדִית' הייתה צורה קדומה מאוד של שימורו, ואילו הרתיעה משימורו בכתב הייתה פריים של חששות שהתעוררו רק בתקופות מאוחרות יותר. בתור המרכיבים הקדומים ביותר של חומר ה־חַדִית' אפשר

|II · 9| לראות כנראה את אלה שעליהם נאמר לנו שכבר בעשורים הראשונים נשמרו ברשומות כתובות. דבר אינו מונע את ההנחה שחברי הנביא ותלמידיו ביקשו להציל משכחה את אמרותיו והוראותיו באמצעות העלאתן על הכתב. וכי כיצד אפשר היה להפקיד את המשך קיומן של אמרות הנביא ביד המקרה של השימור שבעל פה, בחוג שבו — כפי שיוצג במיוחד בסעיף הראשון של פרקנו השמיני — נהגו לשמר ב־צַחִיפַה כתובות את אמרות החכמה (חִכְמַת) של אנשים מן השורה! לא מעט „חברים" נשאו עמם בוודאי צַחִיפַה שמתוכה העניקו לחוגיהם הדרכה ובניין רוחני. מה שהיה כתוב ב־צַחִיפַה הללו נקרא

מַתְן אַל־חַדִּית'; מוסרי הטקסט הסתמכו בזה אחר זה על המוסר הישיר שלהם, וכך נוצר ה־אִסְנַאד. עומדת לרשותנו שורה שלמה של נתונים על צַחִיפַה מעין אלה מן הדור הראשון לאסלאם. יש להשאיר בלא הכרעה אם קיומן של ה־צַחִיפַה וה־כֻּתֻב המסוימות הללו שנזכרו בשמן תואם את המציאות, או שמא אלה בדיות של דורות מאוחרים יותר, שנועדו להוכיח כביכול את כשרותן של ה־צַחִיפַה המאוחרות כנגד התנגדות עוינת להעלאה על הכתב. חשד רב תעורר בוודאי ה־כִּתַאבּ של אַסְמַאא' בִּנְת עֻמַיְס (מתה בשנת 38), אשר יצאה עם בעלה גַ'עְפַּר בְּן אַבִּי טַאלִבּ להגירה אל חבש ולאחר מותו נישאה ל־אַבּוּ בַּכְּר. ב־כִּתַאבּ זה נאספו כביכול אמרות שונות של הנביא; היסטוריון שיעי מצטט ממנו, כנראה לא בלי להתחשב בהנחה ש־אַסְמַאא', ששהתה דרך קבע בסביבתה של פַּאטִמַה, הייתה מקור נכון להכרת ה־חַדִּית'. ידיעות רבות מיוחסות ל־אַסְמַאא', ובין השאר ההודעה על נס ביקוע הירח (שַׁקּ אַל־קַמַר). מן התקופה העתיקה נזכרת עוד כִּתַאבּ של סַעְד בְּן עֻבַּאדַה (מת ב־חַוְרַאן בערך בשנת 15), שממנה מסר אחד מבניו של סַעְד מנהגים משפטיים של הנביא,

|II · 10| וכן צַחִיפַה של עַבְּדַאלְלַאה בְּן עַמְר בְּן אַל־עַאצִ'י (מת בשנת 65), שאותה כינה „חבר" זה בשם אַ־צַדִּיקַה (דוברת האמת). זו תהיה ה־צַחִיפַה שממנה מסר נינו עַמְר בְּן שֻעַיְבּ (מת בשנת 120) את חומר המסורת שלו, ומטעם זה לא הכירו מבקרים מאוחרים יותר בנתוני המסורת שהוא ייחס לאבי סבו כבעלי תוקף מלא. חַדִּית'ים נשאבו גם מן ה־צַחִיפַה של סַמַרַה בְּן גֻּנְדַּבּ (מת בשנת 60); רשומות אלה, שאמנם שורר בלבול מסוים בעניינן, זהות כנראה ל־רִסַאלַה של סַמַרַה אל ילדיו, „שהיה בה ידע (עִלְם) רב". ולבסוף אפשר להזכיר מתקופת ה„חברים" גם את ה־צַחִיפַה של גַ'אבִּר בְּן עַבְּדַאלְלַאה

(מת בערך בשנת 78); נמסר לנו כי העיראקי קַתַאדַה (מת בשנת 117) הוסיף ומסר את תוכנו של קונטרס חַדִית' זה.

הענף השיעי של האסלאם — שחסידיו אוהבים, אף יותר מן האסלאם האורתודוקסי, להסתמך על כתבים ומסמכים עתיקים שבהם כלולה כשרות תורותיהם, ומשום כך גם פעלו בתחום הספרות הפסידאפיגרפית יותר מן המכונים סונים — הצביע על שורה שלמה של כָּתָבִּ מן התקופה העתיקה, אשר מקוריותן אינה עומדת כנראה על יסוד מוצק. גם ה־צַחִיפַה של אַסְמַאא' בִּנְת עֻמַיְס שכבר נזכרה לעיל משתייכת לשורה זו. מבקרים שיעים עצמם מודים לעתים ללא היסוס, ובגילוי לב הראוי לשבח, בעובדת קיומם של ספרים אפוקריפיים בספרות כתותיהם. על ספר שנמסר בשם עֻמַאדַה בֶּן זְיַאד, שנמנה כביכול עם בני חסותם של ה־אַנְצַאר, הודה האיש שניסה להפיץ מסמך זה ברבים כי עֻמַאדַה הוא אדם שירד מן השמים כדי למסור לו את הכתוב

|11 · II| בספר, ואחר כך שב מיד לשמים", דבר המביא אפילו מבקרים שיעים להודות כי עֻמַאדַה זה מעולם לא היה קיים וכי הספר שנקשר בשמו הוא בדוי. בחוגים אלה מופיעה ה־כִּתַאבּ של אחד מחברי עַלִי, ושמו סֻלַיְם בֶּן קַיְס אַל־הִלַאלִי, שמת בימי רדיפת אויבי בית אומיה תחת אַל־חַגַּ'אגּ', והיא נזכרת כאחד הספרים הקדומים ביותר. תאולוגים שיעים הוסיפו להסתמך עליה גם בתקופות מאוחרות יותר.

ברשומות העתיקות שנזכרו כאן רחוקה מלהסתיים רשימת ה־צַחִיפַה וה־כָּתָבִּ המובאות בספרות בתור מסמכים כתובים של ה־חַדִית' מן המאה הראשונה. דוגמאות נוספות אחדות מסוג זה כבר ניתנו באוסף הנתונים שכינס Sprenger, ואשר הראיות שלעיל נועדו להשלימו.

III.

יש להבחין בין הביטוי חַדִית' ובין הביטוי סָנַה. נעשו ניסיונות שונים להגדיר את ההבדל בין שני המונחים הללו, ומנגד לימדו גם שהם זהים, או בעלי ערך נרדף. לדעה האחרונה יש אמנם הצדקה מסוימת בנוגע להתפתחותו המאוחרת יותר של המינוח המוחמדני. אולם אם נבחן את ערכן המקורי של שתי המילים חַדִית' ו־סָנַה, הן אינן נראות לנו שוות ערך כלל ועיקר. זה ההבדל שיש לשמר ביניהן: חַדִית' הוא, כפי שראינו זה עתה, הודעה שבעל פה המיוחסת לנביא. סָנַה היא, בלי להתחשב בשאלה אם קיימת עליה הודעה כלשהי שבעל פה, המנהג החי בקהילה המוחמדנית העתיקה בנוגע לעניין דתי או משפטי. מטבע הדברים, מנורמה הכלולה ב־חַדִית' נובע שיש לראות בה סָנַה; אולם

|II · 12| אין הכרח שתתאים ל־סָנַה גם חַדִית' המעניק לה את אישורו. אדרבה, בהחלט ייתכן שתוכנו של חַדִית' יעמוד בסתירה ל־סָנַה, או כפי שהיינו אומרים, ל־jus consuetudinis, ואז מוטל על התאולוגים וההרמוניסטים מפולפלי ההבחנות למצוא את דרכם.

ההבדל בין חַדִית' ל־סָנַה — הראשון כדיסציפלינה תאורטית, האחרונה כמכלול של יסודות מעשיים, שיש להם רק תו אופי משותף אחד, שהידע על שניהם מיוחס למסורת — נשמר גם בספרות. הדבר ניכר מן הדוגמאות הבאות: עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן אַל־מַהְדִי (מת בשנת 198) מאפיין את שלוש הסמכויות התאולוגיות סָפְיַאן אַ־תַּ'וְרִי, אַל־אַוְזָאעִי ו־מַאלִכ בְּן אַנַס באומרו שהראשון היה אִמַאם ב־חַדִית', אך לא אִמַאם ב־סָנַה (כלומר הוא אסף חומר רב על אמרות הנביא, אך לא היה סמכות בשאלה מה יש לראות, בעיצוב המעשי של החיים בפולחן ובמשפט, כנורמה הנאמנה למסורת); השני היה

ההפך: אִמַּאם פִּי־לְסָנְגָה וַלַיְסַ בְּאִמַּאם פִּי־לְחַדִית' (כלומר הלה היה אמנם בקי במשפט, אך לא היה סמכות לאמרות הנביא שנמסרו במסורת); מַאלִכ היה סמכות שאין עליה עוררין בשניהם (אִמַּאם פִּיהִמַּא גַ'מִיעַן). — בדומה לכך נאמר גם על אַבּוּ יוּסֻף, תלמידו הידוע של אַבּוּ חַנִיפַה, כי היה צַאחִבּ חַדִית' וַצַאחִבּ סָנְגָה.

דוגמה קולעת, הלקוחה מספרות ה־חַדִית' ועשויה להמחיש לנו הבדל זה, היא זו: בסופה של מסורת אצל אַבּוּ דַאוּד, ששרשרת מסירתה מגיעה עד לחבר אַנַס בְּן מַאלִכ אך לא עד להודעה שבעל פה מפי הנביא, נאמר: „אילו אמרתי שהוא (המוסר) ייחס אמרה זו עד לנביא (רַפַּעַהָ), הייתי דובר אמת, אך הוא אמר רק: ‚כך היא ה־סָנְגָה'"; כלומר אין על כך חַדִית', אלא יש לראות בדבר סָנְגָה.

לכך קשורה העובדה שמציינים במפורש כאשר ה־סָנְגָה מעידות באמצעות מקומות מן ה־חַדִית' שבהם הן מוצאות את

|II · 13| חיזוקן. ספר אחד, למשל, נושא במובן זה את הכותרת: כִּתַאבּ אַ־סָנְגָן בִּשַׁוַאהִד אַל־חַדִית', כלומר ספר ה־סָנְגָה עם מקומות ראיה מחזקים מן ה־חַדִית'.

IV.

באותם חוגים ערביים שבהם, מאז הופעת האסלאם, השתרשו אורח חיים וסדר חברתי התואמים את הדת במובן המוחמדני, היה מושג ה־סָנְגָה אמת מידה למן ההתחלה, בתור קו מנחה לתקינותו של סדר החיים האישיים והחברתיים.

המוחמדנים לא נדרשו להמציא תחילה את המושג הזה ואת משמעותו המעשית; אלה היו מוכרים כבר לעובדי האלילים הקדומים של ה־גַ'אהִלִיָה (ראו כרך א, עמ' 41). בעיניהם נחשב ל־סָנָּה כל מה שתאם את מסורות הערביות, את המנהגים וההרגלים של האבות הקדמונים; ובאותו מובן הוסיפו להשתמש במילה גם בתקופת האסלאם באותם חוגים ערביים שהדת המוחמדנית כמעט לא השפיעה עליהם כלל. כעת נועד התוכן שבו צוידו המושג העתיק הזה והמילה המתאימה לו לעבור שינוי באסלאם. בעיני ממשיכיו האדוקים של מָחַמַּד ובעיני קהילתו הקדומה ביותר נחשב ל־סָנָּה מה שאפשר היה להוכיח כי היה מנהגם של הנביא ושל נאמניו הקדומים ביותר. כשם שהערבי עובד האלילים דבק ב־סָנָּה של אבותיו, כך נדרשה הקהילה המוחמדנית להוקיר את ה־סָנָּה החדשה ולנהוג לפיה. מושג ה־סָנָּה המוחמדני הוא עיבוד מחדש של השקפה ערבית עתיקה. „אפשר שתלכו — כך נותנים לנביא לומר — בדרכם של אלה שהיו לפניכם, שעל אחר שעל ואמה אחר אמה, ואפילו ייכנסו למחילתה של לטאה."

נראה שה־סָנָּה זכתה להכרה תחילה בחוגים האדוקים של מדינה. האמרה הקדומה ביותר המלמדת לדבוק במנהגים ובסדרים של התקופה הפטריארכלית באסלאם ודוחה הנהגת חידושים שאינם מושתתים על מנהג זה, נושאת את חותמה של מדינה. לפי

|14 · II| אמרה זו הכריז הנביא על מדינה כקדושה (חַרַם), ואסור לכרות בה עץ; „מַן אַחְדַתַ' פִיהַא חַדַתַ'ן", כלומר „מי שמכניס לעיר זו דברים חדשים, תחול עליו קללת אלוהים, מלאכיו ובני האדם כולם." ב־חַדַת' הכוונה המקורית היא אמנם ל־בִּדְעָה הפוליטית, לפרישה פוליטית. אולם בעיני המוחמדני, ההכרה בשלטון שהוקם כחוק שייכת לקטגוריית ה־סָנָּה באותו מובן כמו קיום

שאר המצוות הדתיות. ואכן, כבר בתקופה מוקדמת משמשת המילה חַדַּת' גם ל־בִּדְעָה פולחנית. „יַא בָּנַיְ אִיאַכַּ וַאל־חַדַּת'" — „בני, הישמר לך מן החידוש!" אומר אב לבנו, כאשר הוא שומע אותו מדקלם בקול (גַ'הְרַן) את נוסחת ה־בִּסְמִלְלָאה בתחילת ה־צַלַאת, בעוד שלפי ה־סַנַּה המשוערת יש לומר אותה בלחש. בכמה גרסאות של האמרה הנדונה הוכנס לפני נוסחת הקללה גם המשפט: „וַמַן אַוַא מָחְדַתַ'ן", כלומר וגם מי שמעניק מקום לינה למחדש. אותו רעיון מובע גם בהקשר אחר, באמרה המבקשת בעת ובעונה אחת להתפלמס עם דעה של חסידי עַלִי (שִׁיעָה), שהאמינו כי הנביא מסר ל־עַלִי תורות מיוחדות שהסתיר משאר המאמינים. האסלאם האורתודוקסי ביקש להילחם בדעה זו בשורה ארוכה של חַדִית'ים. המשפט הנדון נקשר בעיראקי אִבְּרַאהִים אַ־תַּיְמִי (מת בשנת 92), אשר אמור לספר מפי אביו את הדברים הבאים: „עַלִי בְּן אַבִּי טַאלִבּ אמר לנו ב־חֻ'טְבָּה שלו: מי שמאמין כי מצוי אצלנו דבר כלשהו שאנו קוראים, מלבד ספר אלוהים והמגילה הזאת כאן — כוונתו הייתה למגילה שהשתלשלה מנדן (קְרַאבּ) חרבו — משקר. במגילה זו מצויים החוקים על פיצוי בעד נזקים שגרמו בעלי חיים ועל פציעות אחרות. גם הדברים הבאים כתובים בה: הנביא אומר: מדינה היא חַרַם בין ההרים עַיְר ו־

|II · 15| תַ'וְר; מי שמכניס בה (בתחום זה) דברים חדשים או מעניק מקום לינה למחדש, תחול עליו" וכו'. חוקים נוספים — על שוויון המוחמדנים ועל האיסור לייחס לעצמו גנאלוגיה שאינה הגנאלוגיה הנכונה — מובאים כאן ככתובים במגילה.

אנו רואים כי בקבוצת אמרות זו, בנוגע לאיסור להכניס חידושים, מתייחסים בייחוד למדינה. עיר זו נועדה להיות מעוזה של ה־סַנַּה, כשם שהיא גם המקור העתיק ביותר להיווצרותה ולצמיחתה. במדינה חיו אותם אנשים שהיו

הראשונים ללמד את אמרות הנביא, אשר החיים נדרשו להסתגל אליהן; משום כך נקראת מדינה גם ביתה של ה־סַנַּה, דַאר אַ־סַנַּה. אך בכך לא הסתפקו. כאשר החלו לשאת לכל העולם את ה־סַנַּה שהוזנחה עד אז, הוכללה זכות היתר של מדינה לשמש מצפה לאורח החיים הפטריארכלי. כבר בראשית התקופה העבאסית נמסרה הידיעה כי עֻמַר כלל בחוזה השלום שלו עם כל עיר שנכבשה את הסעיף שתושביה לַא יַאְווּ לַנַא מַחְדַתַ'ן, לא יעניקו מקלט לשום מחדש. כיצד התרחשה הכללה זו אפשר לראות בצורה הטובה ביותר אם מביאים בחשבון שבגרסה מקוצרת של נאום עַלִי שהובא זה עתה, המצוטטת ממקור אחר (ובה, אגב, נעשה נדן החרב, קִרַאבּ, לקרן, קַרְן), מדובר באופן כללי באנשים „המכניסים דברים חדשים ומעניקים מקום לינה למחדשים"; מדינה אינה נזכרת שם כלל. ואולם מגמה זו, להרחיב את הקללה נגד המחדשים אל החוגים הרחבים ביותר, הטביעה את חותמה גם על הטקסט העתיק ביותר. באמרתו של עַלִי פשוט השמיטו את המילה „בה" (פִּיהַ, במדינה)

|16 · II| מן הנוסח. כך קיבל המשפט משמעות החורגת ממדינה וחלה על האסלאם כולו.

.V

אַחְדַתַ' הוא המונח השגור ביותר באסלאם הקדום לציון הנהגתם של חידושים שאינם מושתתים על המנהג העתיק של התקופה הפטריארכלית. מפי עַאאִשַׁה מובאת אמרת הנביא: „מַן אַחְדַתַ' פִּי אַמְרִנַא הַאדַ'א מַא לַיְסַ מִנְהָ פַּהַוַ רִדַּן", כלומר „מי שמכניס לעניין זה שלנו דברים חדשים שאינם מצויים בו — פסול הוא"; או בנוסח אחר: „מַן עַמְלַ עַמַלַן לַיְסַ עַלַיְהִ אַמְרַנַא פַּהַוַ רִדַּן", כלומר

„מי שעושה מעשה שאינו תואם את עניינו — פסול הוא.“ מכאן נובעת התורה: „שַׁהּ אַל־אֲמוּר מַחְדַתַ'אתַהַא“, כלומר „הגרועים שבדברים הם הסדרים החדשים“; או כפי שמניחים למשורר חַסַאן בֶּן תַ'אבִּת לומר: אִנַּ־לְחַ'לַאאקַ פַּעְלַם שַׁרַהַא־לְבִּדַעֲ.

„דע כי הרעות שבתכונות הן החידושים.“

באותה מידה שבה מרתיעים מפני צורות וסדרים חדשים, ממליצים על קיום המנהג המסורתי, ה־סַנַּה. אמת המידה ל־סַנַּה היא קודם כול הוראתו הישירה של הנביא, הסכמתו שבשתיקה או מנהגו החד־משמעי. מה שהנביא הורה, בין ביוזמתו ובין אגב

|II · 17| מקרה שנדון לפניו, צַאצַ או כַּאנַ סָנַּתַן, נעשה ל־סַנַּה; או כפי שאומרים: גַ'רַת או מַצַ'ת אַ־סַנַּה עַלַיְהִ או בִּהִ, כלומר ה־סַנַּה נוהגת לפיו, הוא מוכר בתור סַנַּה תקפה. במקרים שלא התגבש לגביהם חוק קבוע חיפשו אנשים אדוקים נתונים על האופן שבו הערים הנביא את הנסיבות הנדונות. כאשר אפשר היה להציג נתון כזה, אפשר היה לקבוע את ה־סַנַּה לגבי המקרה המסופק. בימי עֻמַר II עדיין לא הייתה הכרעה קבועה היכן עובר הגבול בין בגרות לקטינות; אז הצליח נַאפִּע לאתר חַדִית' שממנו עלה כי הנביא מנע מנער בן ארבע־עשרה את זכויות הבגיר, אך העניקן בלי היסוס לאותו נער שנה לאחר מכן, כשהגיע לגיל חמש־עשרה. אז אמר עֻמַר, שביקש להשליט את ה־סַנַּה בכל עניין: זהו אפוא גבול הגיל בין בגרות לקטינות. רק על יסוד תיעוד כזה יכלו תפיסה משפטית או מוסד לתבוע תוקף חוקי בעיני המוחמדני האדוק. „האם זה דבר ששמעת מפי הנביא, או שמא דעתך שלך?“ — זו הייתה השאלה שחסיד ה־סַנַּה האדוק הציב מול כל מוסד שהופיע.

לא רק במוסדות החשובים של חיי החברה וההנהגה החברתית הייתה אמת המידה של סַנַּה כזאת מכרעת למנהג. המוחמדנים האדוקים חיפשו את ה־סַנַּה גם בנסיבות ובהרגלים הפעוטים ביותר של החיים הפרטיים ושל המגע החברתי — עקבה מתאימה מהרגלי חייו של הנביא — כדי שיוכלו לחקותה או להימנע מסתירה לה. בשאלה אם מותר לענוד טבעות חותם מזהב, רק החקירה אם הנביא השתמש בתכשיט כזה הייתה יכולה להכריע. אפילו בענייני

|18 · II| נימוס וחיי חברה הייתה ה־סַנַּה אמת המידה. היא מסדירה את דרכי הברכה ואת נוסחאות האיחול; המבקש לדעת מה יש לקרוא לעבר המתעטש מוצא הוראות לכך ב־סַנַּה, ואין הוא מוחמדני טוב אם ירצה להפעיל בענייניים כאלה את כושר ההמצאה שלו או אף מנהגים זרים. ההיסטוריון המוחמדני האדוק נוטר אפוא לשליטים העבאסים במידה לא מעטה על שבענייני גינוני החצר לא לקחו להם למופת את ה־סַנַּה אלא את מנהגי ה־עַגַ'ם המעודנים יותר, ולא התירו לאדם הפשוט להביא לפני הנסיך משאלות ובקשות בדרך המקובלת. כאשר העניש פקיד החצר הברמכי ערבי מפני שהשמיע לפני הח'ליף המתעטש את הקריאה המקובלת, אישר הח'ליף את פעולת פקידו במילים: אַצַאבַ אַ־דַּגְ'ל אַ־סַנַּה וַאִחְ'טַאַ אַל־אַדַּבּ — „האיש אמנם נהג נכון מנקודת מבטה של ה־סַנַּה, אך חטא לכללי הנימוס.“ ואולם ההיסטוריון האדוק אינו יכול שלא להעיר: הנימוס המעודן אינו מצוי בשום מקום מלבד ב־סַנַּה של הנביא.

הפרקים אַדַּבּ (מידות טובות) ו־לְבַּאס (לבוש) באוספי המסורת השונים מציעים דוגמאות רבות לכך. לשם הקיצור נבקש להבליט רק מקום אחד. שם מציג עַבַּיְד בְּן גְ'רַיְג' ל־עַבְּדַאלְלַאה בְּן עַמַר חברו את השאלה: אני רואה אותך

נוהג ארבעה דברים שלא ראיתי איש מחבריך נוהג: מפינות ה־כַּעְבָּה אתה נוגע רק בשתי

|19 · II| הפינות הדרומיות; עוד אני רואה שאתה משתמש בסנדלים מעור מעובד; אחר כך, שאתה צובע (את שערך) בצהוב; ולבסוף, כאשר אתה בא למכה, שאר האנשים קוראים את נוסחת ה־אִהְלַאל ברגע שהם רואים את מולד הירח, ואילו אתה קורא את ה־אִהְלַאל רק ביום ה־תַּרְוִיָה (בשמונה בחודש העלייה לרגל)? על כך השיב עַבְּדַאלְלָאה: „אשר לאבני הפינה, ראיתי את הנביא נוגע רק בשתי הפינות הללו; אשר לסנדלים מעור מעובד, ראיתי שהנביא נעל סנדלים נטולי שיער וביצע בהם את הרחצה, ומשום כך אני מעדיף לנעול גם אני כאלה; ראיתי גם שהנביא צבע את עצמו בצבע צהוב, ומשום כך אני אוהב לעשות כמוהו; ואשר ל־אִהְלַאל, מעולם לא שמעתי את הנביא משמיע נוסחה זו לפני שבהמת הרכיבה שלו עמדה מוכנה למסע.“

.VI

הכוח שיוחס ל־סָנַה בתור עיקרון נורמטיבי בחיי המוחמדני עתיק כאסלאם עצמו. בסוף המאה הראשונה כבר התגבש העיקרון: אַ־סָנַה קַאצִ'יַה עַלַא־לְקָרַאאן וַלַיְסַ אַל־קָרַאאן בְּקַאצִ'ן עַלַא־לְסָנַה, כלומר „ה־סָנַה היא השופטת את הקוראן, ולא להפך.“ ואולם מעיון משווה בנתונים מתקופות שונות אפשר להגיע למסקנה ששלטונה המוחלט של ה־סָנַה — אנו מתכוונים כאן תמיד להשקפות התאורטיות של החוגים האדוקים — הלך וגבר בהתמדה עם התקדמות הזמנים. דוגמתו של מַכְּחוּל (מת בשנת 112) מראה לנו כי בתקופה העתיקה עדיין הרשו לעצמם לומר דברים חופשיים אחדים על תוקפה המעשי של ה־סָנַה. ב־חַדִית' נמסרת הכרעת הנביא כי אדם שאין ביכולתו לתת מתנת

נישואין לנערה שהוא מבקש לשאת — „אפילו לא טבעת חותם מברזל“ — יוכל למלא כדין את חובת מתנת הנישואין, שהיא כידוע גורם הכרחי לתוקף הנישואים באסלאם, בכך

שילמד את כלתו כמה פסוקים מן הקוראן. והנה מַכְחוּל מצהיר בלי |20 · II| היסוס שהכרעה זו של הנביא אינה יכולה להוות נורמה בעלת תוקף כללי. בדומה לכך מרשה לעצמו עוד אַ־זָּהְרִי (מת בשנת 124), כנגד הכרעה סובלנית ביותר של הנביא בעניין חוק הצום, להצהיר שהכרעה כזאת נמנית עם זכויותיו המיוחדות (חַ'צַאאִץ) של הנביא ואינה יכולה לשמש תקדים במקרים אחרים. החוקרים המאוחרים הפיקו כנראה תועלת מרמזים כאלה, כאשר הרגישו לעתים קרובות שנקראו לרסן ולהשליט משמעת בשיגעון ה־סָנַּה המגוחך של המפריזים. ואולם ככלל אפשר להבחין שהשאיפה להעלות את ה־סָנַּה למעמד של גורם חוקי השווה לחלוטין במעמדו לספר אלוהים הולכת ונדחקת אל חזית הבמה. מה שהורה הנביא בענייני דת בתור סָנַּה — המונח התאולוגי הוא סָנַן אַל־הֻדַא — הורה במצוות אלוהים; הדבר נגלה לו ממש כמו הקוראן, או כפי שמתבטא המאמין המוחמדני, הובא אליו בידי המלאך Gabriel במצוות אלוהים. „קבל את הודעותיי“, נותנים ל־אַנַס בְּן מַאלִכ לומר, „כי קיבלתי אותן מן הנביא, והוא מן המלאך Gabriel, והוא מאלוהים.“ מכך שעוד עֻמַר II קורא לעבר עֻרְוַה בְּן אַ־זֻבַּיְר, המספר לו את סיפור ההתגלות על זמני התפילה הנכונים — שעדיין לא היו יציבים בתקופת בית אומיה — את האזהרה „שקול את דבריך“, ניכר כי בתקופה הקדומה מוצאן האלוהי של ההלכות והמנהגים המסורתיים הללו עדיין לא נחשב מובן מאליו לחלוטין. בתקופת התגבשותה של תאולוגיית ה־חַדִית' (המאות השנייה והשלישית) כבר לא היו חששות כאלה. סָנַּה וקוראן הוצבו זה לצד זה כשווי ערך לחלוטין. על השאלה השנויה

במחלוקת אם מצוות ה־סַנְדָה יכולות לבטל מצוות מן הקוראן השיב אַ־שַׁיְבַּאנִי בחיוב כבר באמצע המאה השנייה, וגם אַ־שַׁאפִעִי אינו מוצא דבר מפתיע בהשקפה זו. במאה השלישית מניח ה־קַאצִ'י אַל־חַ'צַאף (מת בשנת 261) כדבר המובן

|II · 21| מאליו שה־סַנְדָה מָתַוַאתְרַה (כלומר סַנְדָה שהוכרה ברצף דורות בלתי מנותק) שווה במעמדה לקוראן; ובן זמנו אִבְּן קֻתַיְבַּה מגן על התזה בדבר מוצאה האלוהי של ה־סַנְדָה ומנמק אותה.

יותר ויותר נעשה חיקוי ה־סַלַף, האבות הקדמונים האדוקים שעיצבו את הרגלי חייהם לנגד עיני הנביא ולפי מופתו, לאידיאל של המוחמדני האדוק. סַלַפִּי, כלומר מחקה האבות הקדמונים, נעשה ברבות הימים תואר כבוד שאין למעלה ממנו בחברה האדוקה. השקפת חיים זו ממש גידלה את אותם קנאי סַנְדָה שהתחקו אחר נתונים על הרגלי חייהם של הנביא והחברים, ואחר כך חיפשו הזדמנות לקיים הרגלים אלה ולחלצם מן השכחה. אִחְיַאא' אַ־סַנְדָה, „החייאת ה־סַנְדָה", קראו לכך כאשר אדם חידש הרגל מיושן שנעלם מן המנהג החי מפני שנאלץ לפנות את מקומו לנסיבות שהשתנו. זה היה הכבוד הגדול ביותר בעיני האדוקים, ומשבחים נסיכים שחסידותם מבוקשת להלל על ש„החיו וחידשו את ה־סַנְדָה של אלה שחיו לפנים." החייאה כזאת נחשבה רבת זכות; מי שגורם לה נהנה משכרם של כל אלה שבעקבות מעשהו שבים לקיים את ה־סַנְדָה שכבר מתה. כל חלקי העולם המוחמדני הולידו את המוזרויות שלהם בתחום החייאת ה־סַנְדָה. ואולם בהשוואה לאסלאם המזרחי, מחוזות ה־מַע'רִבּ מתגלים כעשירים יותר בהפרזות. מלומד מקורדובה במאה הרביעית מחדש את המנהג המשפטי של לְעַאן, שיצא מכלל שימוש, בכך שהוא עצמו מסכים

|II · 22| להשמיע קללת שבועה זו נגד אשתו באספה פומבית במסגד; וכאשר בני זמנו ראו בכך דבר שאינו הולם את כבודו, השיב: כל כוונתי היא אִחַיאַא סָנַתָן. הנסיך האומיי האנדלוסי אַל־חַכַּם מבקש, במלחמתו בנוצרים, לשמור על השעה ביום שבה נלחם פעם הנביא בכופרים; והמספר מעיר כי כנראה עשה זאת רק כדי ללכת בעקבות דוגמת ה־חַדִית' של הנביא (תַאַסִּין בְּחַדִית' אַ־נַבִּי). שושלות שלמות ב־מַעְרִבּ ביקשו את זכותן לשלטון בהשבת ה־סָנַה על כנה, ואף אחת לא במידה רבה משושלת ה־אַל־מָוַחִדוּן, שכמה מנציגיה הגיעו בעניין זה לידי הפרזה. בשנת 693 הורה אַבּוּ יַעְקוּבּ להוציא מכלל שימוש את מידת הנפח שהייתה נהוגה עד אז, והנהיג באמצעות חכמי ההלכה שלו את ה־מֶדּ שהיה נהוג במדינה בימי הנביא (אַל־מֶדּ אַ־נַבַּוִי) כיחידת המידה. לדברים כאלה קראו אִחַיאַא' אַ־סָנַה.

ניגודה של אִחַיאַא' אַ־סָנַה הוא אַמַאתַת אַ־סָנַה, כלומר המתת ה־סָנַה, דהיינו הזנחת האופנים שקבעה ה־סָנַה לקיום החוק. מושא הפועל אַמַאתַ בהקשר זה הוא לעתים שמו של אותו מנהג חוקי שאופניו ותנאיו התואמים את ה־סָנַה מוזנחים, אף שהמוסד החוקי עצמו נשמר. אומרים למשל אִדַ'א כַּאנַת עַלַיְכֶם אֲמַרַאא' יְמִיתוּנַ אַ־צַלַאת, כלומר אם תהיו כפופים לשליטים הממיתים את ה־צַלַאת. אין מדובר כאן בשליטים המבטלים את מוסד ה־צַלַאת, אלא בכאלה שהם יְאַחְ'רוּנַ אַ־צַלַאת, שאינם מקפידים על זמני טקס ה־צַלַאת שנקבעו לפי ה־סָנַה.

.VII

במקביל ל„החייאת ה־סַנְהֶדְרִין" הולכת „המתת החידושים": אֲמַאתַת אַל־בְּדָעַת. בִּדְעָה היא ניגודה של סַנְהֶדְרִין ומילה נרדפת ל־מָחְדָּת' או חַדַּת' (ברבים אַחְדָּאת'), שעמה היא

|II · 23| רגילה להופיע גם בתקבולת של הסגנון הערבי. ב־בִּדְעָה מבין התאולוג המוחמדני הן חידושים מעשיים — כלומר „כל דבר שנוהגים בלי דוגמה מקבילה מן התקופה הקדומה, ובייחוד בדת כל מה שלא נהגו בימי הנביא" — הן חידושים דוגמטיים שאין להם יסוד במקורות המסורתיים של הדת: דברי כפירה. ככלל, בִּדְעָה היא דבר שרירותי, שצמח מתוך שיקול דעת אישי ושכשרותו אינה מתועדת במקורות חיי הדת. תרגום ערבי של הבשורות המצוטט אצל פַּחְ'ר אַ־דִּין אַ־רַאזִי מתרגם את המילים ביוחנן טז:13, οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, במילים: „לְאַנְהֶ לַיְסַ יַתַכַּלַּמַ בִּדְעַתַן מִן תִלְקַאאַ נַפְסִהִ".

לקנאות המופרזת ל־סַנְהֶדְרִין, המתגלה גם בעניינים חסרי חשיבות לחלוטין, מקבילה קנאות ביחס ל־בִּדְעָה. לוואביות של הזמן החדש היו תקדימים בתקופות קדומות יותר בשאיפה להכתים בתור בִּדְעָה לא רק את מה שסותר את רוח ה־סַנְהֶדְרִין, אלא את כל מה שאין אפשרות להוכיח את קיומו בה. ידוע שחוגים אולטרה־שמרניים התנגדו תחת כותרת זו לכל מוסד חדש — לשימוש בקפה ובטבק וכן לבית הדפוס — ושמלומדי דת מוחמדנים עדיין לא השלימו לגמרי גם כיום עם השימוש בסכין ובמזלג. שורשיה של מגמה זו נעוצים בהשקפתם של קודמים ריגוריסטים. מחוגים כאלה יצאו האמרות המחמירות נגד בִּדְעָה שבמסורות. ביום עִיד נותנים לנביא לשאת את ה־חֻ'טְבַּה הבאה: „את מי שאלוהים מדריך אין איש יכול להתעות, ואת מי שהוא מתעה אין איש יכול להוליך בדרך

|II · 24| הישר. אכן, ההודעה האמיתית ביותר (אַצְדַק אַל־חַדְית') היא ספר אלוהים, ההדרכה הטובה ביותר היא הדרכת מָחַמַד, הגרועים שבדברים הם החידושים, כל חידוש הוא כפירה, כל כפירה היא תעייה וכל תעייה מוליכה לגיהינום" (וַשַׁךְ לְאָמוּרִי מָחְדַתַ'אתַהַא וַכָּלְ מָחְדַתַ'תְן בִּדְעַתָן וַכָּלְ בִּדְעַתְן צַ'לַאלַתָן וַכָּלְ צַ'לַאלַתְן פִּי־לְנַארִי). בתיאור של אותו רעיון, שנוצר כנראה בתקופה מאוחרת יותר, מובע כל זה באריכות מסוימת אך ביתר נחרצות. הנביא התפלל את תפילת הבוקר עם הקהילה; אחר כך נשא תוכחה. עיני השומעים זלגו דמעות וכל הלבבות רעדו. אחד השומעים אמר: הו נביא אלוהים, דומה שזו אזהרתו של הנפרד (מַוְעַטַ'תְ מַוַדְעַן). תן לנו אפוא תורה אחרונה! והנביא אמר: „בדברי פרדה אלה אני מזהיר אתכם לירא אלוהים (תַקְוַא) ולציות מוחלט (לשמוע ולציית), אפילו יהיה [המושל] עבד חבשי. שכן מי מכם שיחיה אחריי יראה מחלוקות רבות. מוטלות עליכם אפוא ה־סָנַּה שלי וה־סָנַּה של החי'ליפים הישרים המודרכים נכונה; נשכו אותה (את ה־סָנַּה הזאת) בשיניים (כלומר דבקו בה בלא הפרה). אני מזהיר אתכם מפני החידושים, כי כל חידוש הוא בִּדְעַה (גרסה: כי כל בִּדְעַה היא תעייה)."

תורות כאלה ממש אנו שומעים מוכרזות גם בשם מוריו הקדומים ביותר של האסלאם. עַבְּדַאלְלַאה בְּן מַסְעוּד אומר: לכו בעקבות (אִתַּבְּעוּ) ואל תחדשו חידושים שרירותיים (וַלַא תַבְּתַדְעוּ), כי יש לכם די (ב־סָנַּה). אַבּוּ קִלַאבַּה (מת בערך בשנת 104–108) אף מלמד שמי שמכניס בִּדְעַה איבד את זכותו לחיים (אֶסְתַחְלַ אַ־סַיְף). למעגל השקפות זה מתאימה גם הפרשנות לסורה 1:7 שמצטט אַ־תַ'עְלַבִּי,

|II · 25| שלפיה יש להבין באלה שאלוהים זועם עליהם אנשים „שבקרבם ה־בִּדְעַה מגיעות לשלטון, והתועים הם אלה הסרים מן ה־סָנַּה". ואכן, למן

התקופה הקדומה ביותר ראו תמיד באסלאם את ה־צַאחִב בִּדְעָה בשאט נפש. אפילו את עבודות הדת שלו הכריזו כבטלות לחלוטין; המעשים הטובים אינם מועילים לו אם הוא אשם ב־בִּדְעָה.

ניסוח קיצוני זה של מושג ה־בִּדְעָה, שאילו שלט היה עושה את תנועתה החופשית של החברה לבלתי אפשרית לחלוטין, עורר את תגובת התאולוגים באותה מידה שבה הרגישו כי נקראו למתן את הפרזתה של הקנאות ל־סָנַה. שתי השאיפות הללו זהות ביסודן, שכן הן החילו את אותו רעיון על הצד החיובי ועל הצד השלילי של אותה מגמה רוחנית. עד מהרה התעורר הצורך ליישב את הרעיונות המוחמדניים עם דרישות החיים המעשיים. יישום עקבי של מה שלימדו בתאוריה על בִּדְעָה היה עושה את החיים בנסיבות שונות מאלה הפטריארכליות של שלושת העשורים הראשונים לאסלאם במדינה לבלתי אפשריים. שכן כל מה שלא הכירו, לא נהגו או לא השתמשו בו באותה תקופה היה מוכרח להיות מסומן כ־בִּדְעָה; ולקטגוריה זו נפלו כל מיני אמצעי עזר של חיי היום־יום שאותם אנשים, שהיו רגילים לתנאי חיים פרימיטיביים, לא הכירו כלל. השימוש בנפות, השימוש בחומרים אלקליים (אַל־אֶשְׁנַאן) ברחצה, השימוש בשולחנות ועוד מצוינים במפורש כ־בִּדְעָה הקדומות ביותר שהופיעו לאחר ימי מָחַמַּד.

מושג ה־בִּדְעָה היה מוכרח אפוא להסתגל לדרישות הזמנים, וכעת נוצרה ההבחנה בין בִּדְעָה טובה,

|II · 26| ראויה לשבח, ורעה ופסולה (בִּן חַסַנָה או מַחְמוּדָה, ו־בִּן סַיְאַה או מַדְ'מוּמָה). בידינו נתונים מימי מוריו הקדומים של האסלאם להבחנה זו. כבר מַאלִכ בֶּן אַנַס מוסר, אגב חידוש בטקס ה־צַלַאת, את המילים המיוחסות ל־

עָמַר: „נִעְמַתְּ אַל־בִּדְעָה הַאדְ'הִ" — אכן, בִּדְעָה טובה היא זו! אַ־שַׁאפְעִי מנסח בלי דו־משמעות את ההבחנה שנרמזה זה עתה בין בִּדְעָה טובה לפסולה. „חידוש הסותר את הקוראן, סָנָּה, אַתַ'ר או אִגְ'מַאע הוא בִּדְעָה של כפירה; אולם כאשר מכניסים דבר חדש שאינו רע כשלעצמו ואינו סותר את הסמכויות הנזכרות של חיי הדת, זהו חידוש ראוי לשבח ולא פסול." יש להניח שקיומו של היתר זה, גם אם לא בניסוח תאורטי חד כל כך, עומד ביסוד אמרה שחדרה אל ה־חַדִית' הקנוני. נותנים לנביא להשמיע את התורה הבאה: מי שמנהיג באסלאם סָנָּה טובה (s. חַסָנָה), אשר נוהגים לפיה אחריו, נהנה משכרם של כל המקיימים סָנָּה זו בלי שייגרע משכרם שלהם; ואילו מי שמכניס לאסלאם סָנָּה רעה וכו'. משפט זה, הנראה כאילו נועד להתפלמס עם רדיפה מופרזת של בִּדְעָה, מניח אפוא את העובדה שמותר להכניס סָנָּה חדשות עד אחרית הימים.

ההבחנה בין בִּדְעָה טובה לרעה נעשתה עד מהרה לנחלת הכלל בעולם המוחמדני; היא מוכרת לאדם הפשוט ביותר ואף חדרה לשירה העממית. מספרי רומן עַנְתַר וספרים עממיים ומעשיות אחרים רשאים להניח ששומעיהם וקוראיהם, שאינם דווקא משכילים בתאולוגיה, מבינים הבחנה זו. „דעתי היא", אומר מַאלִכּ לאביו של

|II · 27| עַנְתַר, שאותו הוא מבקש לשכנע להכיר באחרון בפומבי כבנו — „שתנהיג סָנָּה זו בקרב הערבים ותגרום להם לקיימה. שכן התכונות הטובות ראויות לתודה, ובלבד שאינן בִּדְעָה ודברים פסולים." ריגוריסטים יחידים לא חדלו להתעלם בחייהם הפרטיים מן ההבחנה שנזכרה זה עתה; ואולם בחיים הציבוריים היא התקבלה — חרף התנגדות מסוימת לה —, ובתאולוגיה היה עליה לספק את הנימוקים לאישורם של מוסדות חדשים לחלוטין. נדרשה רק

מעט רחבות דעת כדי להתיר ולאשר בחופשיות, תחת הכותרת בְּדַעַה חַסַנַה, את הדברים העומדים בסתירה החריפה ביותר לאסלאם.

פרק שני: האומיים והעבאסים

Zweites Kapitel. Umejjaden und ʿAbbâsiden.

I. |II · 28|

תתקבל תמונה מוטעית על התפתחות מערכת הדת המוחמדנית אם נניח שחיי הדת במובן האסלאמי השתרשו למן ההתחלה בקרב ההמונים הגדולים של האוכלוסייה המוחמדנית, מסוריה ועד טרנסאוקסניה. ראשית כול, תהיה זו דעה חסרת הצדקה לחלוטין שחיי הדת בעולם המוחמדני נבנו למן הראשית על יסוד מה שאפשר היה לכנות, בצדק רב או מועט, „ה־סָנַּה". אפשר שכך היה במדינה, שבה עסקו מראשית הדרך רבות בענייני דת ופיתחו, מיסודות החוק וחיי הדת הממוסדים, מנהג מסוים שקיבל אחר כך תוקף קנוני בתור סָנַּה. ואולם במחוזות הרחוקים, שאוכלוסייתם המוחמדנית הייתה מורכבת ברובה מלוחמים ערבים מתיישבים וממתגיירים ילידים, כמעט שלא היה מקום להתפתחות כזאת. בין הערבים שהועברו אל המחוזות המזרחיים נמצאו אמנם „חברים" ו„ממשיכים" שפעלו למען חיי הדת והביאו למחוזות את חסידות מדינה. אולם בימי הכיבושים הראשונים עדיין לא הייתה גם במדינה עצמה מערכת גמורה שאפשר היה לשאת משם; גם שם היה הסדר החדש רק בתהליך התהוות. נוסף על כך, בארצות הכבושות עמד היסוד הבקי בדת כמיעוט זניח מול הרוב המכריע של האדישים והבורים.

שקילת הנסיבות הללו מסבירה לנו את הבורות ואת היעדר ההתמצאות, שאלמלא כן לא היה אפשר להבינם, אשר שלטו במאה הראשונה — והיא לבדה נושא עיוננו כאן — בענייני דת בשטחי הארצות שמחוץ לערב שנכבשו

לאסלאם. מטעם השלטון נעשה מעט מאוד לביסוס ענייני הדת. השליטים האומיים

|II · 29| ונציביהם, שלא נטו במיוחד לרוח המוחמדנית, לא היו האנשים שיעוררו ויטפחו חיים בממסד הדתי ובחברה התואמים את ה־סָנַּה. השליטים הללו טיפחו סָנַּה מסוג שונה לגמרי. מָעַאוִיַה I אהב להסתמך על „ה־סָנַּה של עָמַר", שלפיה לאחר מותו של פקיד מדינה בכיר תסופח לאוצר המדינה מחצית הרכוש שהותיר. למען צעדים כאלה אמנם חיפשו בעלי הכוח בני הזמן אסמכתאות של סָנַּה. חיי הדת של האוכלוסייה הטרידו אותם מעט. בתור ערבים אמיתיים הם לא נתנו עליהם את דעתם הרבה, לא באורח חייהם שלהם ולא בנוגע לנתיניהם. אם ראו אדם שקוע בתפילה אדוקה במסגד, היה אפשר להניח בלי לחקור תחילה שאין המתפלל חסיד השושלת האומיית אלא, למשל, תומך במפלגה העלווית. עָמַר II, שהיה חדור ברעיונותיה האדוקים של מדינה ופתח את התקופה הדתית הממשית, שהתפתחה אחר כך בצורה רשמית תחת העבאסים, נדרש לשלוח למחוזות השונים של ממלכתו שליחים שילמדו את האנשים כיצד צריכים מוחמדני וחברה מוחמדנית לכונן ולעצב את עצמם.

מרמזים יחידים אנו יכולים לראות מה היה כנראה מצב הדברים בעניינים אלה במחוזות. המסורת המוחמדנית עצמה, שבאמת אין כוונתה לצייר מצבים שמהם אפשר להסיק כי לא התקיים רצף מסירה מתמשך של החוקים המוחמדניים, מספקת לנו דוגמאות אופייניות בעניין זה. מהן אפשר להסיק אילו בורות שררה במאה הראשונה בנוגע לטקס הדתי שכבר נקבע ולתורה הדתית שהייתה בתהליך התהוות, ואילו אי־ודאות ותנודה נמצאו במקום אותו חוק ששיטתנים רבים אוהבים לדמיין מראש כקנון של העולם המוחמדני.

כאשר קרא אִבְּן עַבַּאס לאנשי בַּצְרַה למלא את חובת צדקת שבירת הצום (זַכַּאת אַל־פִּטְר), הם התגודדו וחיפשו אנשים ממדינה שיוכלו להבהיר להם חובה דתית זו, שלא הייתה מוכרת להם כלל. אותה קהילה לא ידעה בראשית קיומה כיצד לקיים את ה־צַלַאת; מַאלִכּ בְּן אַל־חֻוַיְרִת' (מת בשנת 94) נדרש להדגים לה במסגד

|30 · II| בפועל את אופני הליטורגיה. אמנם הכול ידעו שהם מבצעים את הכיבושים בשם האסלאם, ובכל מקום שאליו הגיעו גדודי הכובשים הקימו מסגדים לאלוהים; אך הדבר לא מנע מהם להיות בורים לחלוטין ביסודות הפולחן. בסוריה עדיין לא היה ידוע לכול בתקופה העתיקה שיש רק חמש תפילות צַלַאת מחייבות, וכדי לוודא זאת נדרשו לפנות אל „חבר" זקן שעוד היה בחיים ולבקש מידע. אין זה מפתיע שהשבט הערבי בַּנוּ עַבְּד אַל־אַשְׁהַל לא מצא בקרבו איש מלבד עבד (מַכַּאתַבּ) של השבט, אַבּוּ סַפְיַאן, שיוכל לשמש לו שליח ציבור; בוודאי היו לו רגישות ופתיחות רבות בהרבה למצוות הדת מאשר לערבים, שבייחוד בתקופה הקדומה גילו אך מעט חיבה לצד זה של אורח חייהם החדש. האנשים הסתגלו מעט כל כך לדרך ההשקפה המוחמדנית, שבתקופה זו עדיין היה צורך ללמד את המוחמדנים שאי אפשר לומר: „אַ־סַלַאם עַלַא אַלְאַה"! מה היה כנראה מצב הידע על יסודות האסלאם בתקופה שבה עלו על הדוכן אנשים שציטטו בתי שיר ערביים כאילו היו פסוקי קוראן! בימי חַגַּ'אגּ' ו־עֻמַר II עדיין לא היה מושג על זמני התפילה הנכונים; המוחמדנים האדוקים ביותר היו מהוססים בנוגע לקביעות היסודיות ביותר. האדוקים אמנם ביקשו בשם הנביא לדרוש קיום של סֻנַּה קבועה; וכיוון שהשלטון לא תמך בהם בשאיפות אלה, שלא היו חשובות במיוחד מנקודת מבטו, הם הפיצו את הנבואה הבאה מאת מֻחַמַּד: „אחרי יבואו אמירים

שימיתו (יַמִיתוּנַ) את ה־צַלַאת; אך אתה התפלל את ה־צַלַאת בזמנה בכל זאת." ההיסטוריונים המאוחרים,

|II · 31| שלא ידעו כיצד להסביר מצבים אלה, לא יכלו להניח לכך סיבה אחרת מלבד שהאומיים הכופרים שינו בשרירות את זמני ה־צַלַאת הנכונים. ואולם העובדה היא שבמשך כל התקופה האומיית הבינה האוכלוסייה, שחיה בהשפעת שלטון שלא התלהב במיוחד מן הדת, מעט מאוד בחוקי הדת ובכלליה. ביתם ומטפחיהם היו במדינה האדוקה; לשווא היו מחפשים אותם בחוגים שהושפעו מן האומיים. „המלוכה בידי קַרַיְש, והכרעת הדין (במובן הדתי) בידי ה־אַנְצַאר." זו אמרה שאולי מבקשת לשקף את הנסיבות שתוארו זה עתה.

.II

המלוכה — אַל־מֶלְכּ — ביטוי זה מאפיין את מגמת השלטון האומיי. הוא חילוני לחלוטין ודואג מעט מאוד לחוק הדתי שמטפחים האדוקים; הוא מייחס חשיבות מועטה להפעלת כוח שמקורו בנביא. חסידיהם האמיתיים של האומיים אף אינם מרגישים צורך לכבד את מייסד השלטון התאוקרטי. ודאי היו אלה אנשים כאלה שעיקום אפם מנע מן ה־זַבַּיְרי להקדיש בנאומיו את ברכת השלום המקובלת לזכר הנביא. מייסד השושלת הוא הראשון הקורא לעצמו מלך, ועל כך משמיע סַעִיד בֶּן אַל־מֻסַיִּבּ האדוק הערה מרה: „ישלם אלוהים ל־מֻעַאוִיַה כגמולו, שכן הוא היה הראשון שהפך עניין זה (השלטון על המאמינים האמיתיים) ל־מֶלְכּ."

האדוקים מסוגו של סַעִיד אמנם מקדמים את מצב הדברים תחת שלטון זה בפנים זועפות; הם משמיצים את הממשלה הרודנית,

|II · 32| מציבים לה התנגדות סבילה ואף נותנים ביטויים גלויים לאי־שביעות רצונם, המרחיק לעתים עד כדי סירוב לשבועת אמונים. בשל כך שונאים אותם חוגי השלטון וממעיטים בערכם. די להתבונן באופן שבו נוהג אַל־חַגַּ'אגִ' בְּן יוּסְף ב־אַנַס בְּן מַאלִכ: כיצד הוא גוער בו כבפושע ומאיים „לטחון אותו כפי שטוחנים תחת אבן הריחיים ולעשותו מטרה לחצים". החליף יַזִיד בְּן עַבְּד אַל־מַלִכ מכנה בבוז את חַסַן בַּצְרִי האדוק שַׁיְח' נַ'אהַל, זקן שוטה, שהיה רוצה להורגו משום שהתנגדותו הפייטיסטית מאוסה עליו ומטרידה אותו. חַסַן זה תיאר כצעד הרה אסון של הנציב מַעְיַרַה את העובדה שהלה יזם את חליפות הירושה של האומיים באמצעות שבועת האמונים שכפה, עוד בחיי מֻעַאוִיַה, לבנו יַזִיד: חליפות הבחירה (שׁוּרַא) של התקופה הפטריארכלית היא שתאמה את טעם האדוקים. מחיצת המציאות מפרידה בין שאיפות האדוקים הללו ובין המצב השורר.

בתקופה שבה בעלי הכוח דוחקים אותם הצדה הם עוסקים, בדומה לסופרים היהודים בימי השלטון הרומי, בחקר החוק שלא היה לו כל ערך לנסיבות החיים הממשיות, אך ייצג בעיניהם את חוק חברתם האידיאלית. היסודות יראי האלוהים בחברה מביטים בהם כמנהיגיהם, ואפילו לא מעט אנשים קלי דעת פונים אליהם מפעם לפעם לעצה בעניין מצפוני. בלי לתת את דעתם לנסיבות הממשיות הם מבססים את ה־סֻנַּה של הנביא, שעליה נועדו החוק והמשפט של המדינה המוחמדנית לעמוד. ה„חברים" וה„ממשיכים" החיים בקרבם הציעו להם את החומר המקודש שהיה תוכן שאיפותיהם ויסודן. את מה שלא יכלו אלה להציע חיפשו במרחקים. נסעו אל ערש ה־חַדִית', למדינה,

שממנה נבע מעיין הדת בתקופה חסרת אלוהים זו אל התפוצה המוחמדנית. אנשים נלהבים נסעו גם הלאה בעולם המוחמדני, למקומות שבהם קיוו למצוא „חברים" או „ממשיכים" שלהם שיוכלו

|II · 33| לספק להם מידע על סתומות החוק. תמונה של היקף מסעות מחקר כאלה במאה הראשונה מציעה לנו אמרתו של מַכְחוּל (מת בשנת 112; השוו כרך א, עמ' 115, הערה 1), שנשתמרה אגב אורחא אצל אַבּוּ דַאוּד: הייתי במצרים עבד של אישה משבט הֻדַ'יְל, והיא שחררה אותי; אך לא עזבתי את מצרים לפני שאספתי את כל הידע שאפשר היה למצוא שם. אחר כך יצאתי אל ה־חִגַ'אז, ומשם אל ה־עִרַאק, באותה מטרה ובאותה הצלחה. לאחר מכן נסעתי לסוריה, ואף ארץ זו ניפיתי (עַ'רְבַּלְחַהָא). בכל המסעות הללו חקרתי (בחיפוש אחר ידיעה אותנטית) על חוק שלל המלחמה (אַ־נַּפְל), אך לא מצאתי איש שיוכל למסור לי ידיעה כזאת. לבסוף מצאתי זקן ושמו זְיַאד בְּן גַ'ארְיַה אַ־תַּמִימִי; שאלתי אותו: האם שמעת דבר על ה־נַּפְל? „אכן", השיב, „שמעתי מפי חַבִּיבּ בְּן מַסְלַמַה אַל־פִּהְרִי, והוא אמר: נכחתי כאשר חילק הנביא רבע בתחילה ושליש בשיבה." אלה ראשיתם של המסעות פִּי טַלַבּ אַל־עִלְם, שעל שגשוגם בתקופות המאוחרות יותר נדבר בפרק מיוחד.

כך מופיעים כעת מוסרים חדשים למילים המיוחסות לנביא; אך גם דברים חדשים נוצרים. לדבר הנראה לאדם האדוק רצוי מבחינה דתית הוא מעניק משענת מאמתת המגיעה עד לנביא; אפשר היה לעשות זאת בקלות בדור שבו כבר לא היה בחיים החבר שהוצג כמתווך דברי הנביא. העובדה שהאמינו כי באמצעות הפצת התורות הללו אפשר לפעול נגד הזרם חסר האלוהים של התקופה השקיטה את מצפונם של זייפני המסורת האדוקים, שייחסו את תורותיהם שלהם ואת תורות מוריהם הישירים לסמכותו של הרב שנדרש

להיחשב בעיני כול, גם קלי הדעת, למקור חוק שאין לערער עליו. מאחר שמתנגדיה האדוקים של השושלת נשאו עיניהם אל הטוענים העלווים בתור מציליה המיועדים של הממלכה, חלק גדול מזיופים אלה, בלי לתקוף את האומיים במישרין, מוקדש לשבח משפחת הנביא. איש לא היה יכול להיות תמים עד כדי כך שלא להסיק מכך את המסקנה השלילית.

.III

כך ניהל ה־חַדִית' במאה הראשונה חיים דלים, בהתנגדות שקטה ליסוד השליט שפעל בכיוון ההפוך; האדוקים טיפחו והפיצו בחוגיהם

|34 · II| את המעט ששימרו מן התקופה העתיקה או שהשיגו באמצעות מסירה; הם גם בנו חומר חדש, שרק בקהילה קטנה יכלו לתבוע הכרה בו. שלטונו של עָמַר II, שספג במדינה את רוח ה־סָנַּה, הוא אפיזודה חולפת בתוך תולדותיה הדתיות של השושלת שהוא עצמו השתייך אליה. נוכל לכנותו חזקיה של בית אומיה. הוא ניסה להעניק השפעה מעשית לעבודתם השקטה של תאולוגי המאה הראשונה. סיסמת „סָנַּה" קיבלה בימי שלטונו משמעות רשמית, והוא ביקש להקנות לה תוקף במחוזות המרוחקים ביותר של הממלכה. כאשר שלח צו אל המחוזות — זה הרושם שהיה לדורות הבאים ממגמות שלטונו — עסק הצו בדרך כלל באחד משלושה דברים: בהחייאת סָנַּה, בעקירת בִּדְעָה, בחלוקת מס הצדקה המחייב (צַדַקָה), או לבסוף בהשבת רכוש שאוצר המדינה ניכס שלא כדין. משום כך גם מצרפת אותו הקהילה האורתודוקסית כחמישי לשורת ה־חָ'לַפָּאא' רַאשִׁדוּן. שלטונו לא ביקש לייצג מָלְכּ. בקרב יורשיו לא הופיעה עוד הרוח העוינת ל־סָנַּה בצורה בוטה כל כך

כמו בקרב השליטים שייצגו אותם נציבים מסוגו של חַגַּ'אג'; אך גם תחת שלטונם לא באה לידי ביטוי הגנה על הפייטיסטים.

אולם אל לנו להאמין שבתקופה זו עיבדו התאולוגים המתנגדים לבדם את שדה המסורת. גם הכוח השליט לא ישב בחיבוק ידיים. אם ביקש להקנות לדעה הכרה כללית ולהשתיק את התנגדות החוגים האדוקים, היה גם עליו לדעת למצוא את צורת ה־חַדִית' למגמותיו. היה עליו לעשות את שעשו מתנגדיו: גם הוא נדרש להמציא חַדִית'ים או לגרום להמצאתם. והוא לא נמנע מכך. בידינו שורה של עובדות שמהן ניכר די הצורך כי הדחף לבדיות ולזיופים הללו יצא לעתים קרובות גם מדרגות השלטון הגבוהות ביותר. וכאשר אנו למדים בתוך כך אילו מכשירים צייתניים מצא השלטון לקידום כוונותיו בקרב התאולוגים האדוקים ביותר, אין להתפלא שאין בין הסוגיות הפוליטיות והדוגמטיות השנויות במחלוקת באסלאם, העומדות זו מול זו בחריפות,

|II · 35| אף אחת שאינה יכולה להציג לביסוסה שורה של מסורות הקשורות ל־אִסְנַאד מרשימים ומהודרים.

ההשפעה הרשמית על המצאת המסורות, הפצתן ודיכוין החלה בשלב מוקדם מאוד. ההוראה שמניחים ל־מֻעַאוִיַה I לתת לנציבו הצייתן אַל־מֻעִ'ירַה היא ברוח אומיית: אל תלאה מלגדף ולחרף את עַלִי, לקרוא לרחמי אלוהים על עֻתְ'מַאן, להשמיץ את חברי עַלִי, להרחיקם ולהימנע מלשמוע מפיהם (כלומר את מה שהם מוסרים ומפיצים בתור חַדִית'ים); ולעומת זאת שבח את קרובי עֻתְ'מַאן, קרב אותם אליך ושמע מפיהם. כאן טמון עידוד רשמי לעודד את היווצרותם ואת הפצתם של חַדִית'ים עוינים ל־עַלִי, ולסכל ולבלום חַדִית'ים בעלי מגמה אוהדת ל־עַלִי. האומיים ותומכיהם הפוליטיים לא היו אנשים

שקידומן של בדיות מגמתיות בצורה מקודשת לדת היה מעורר בהם היסוסים רבים; נדרש רק למצוא סמכויות אדוקות המוכנות לעטות על הזיופים את כסות שמן שאין עליו עוררין. וכאלה נמצאו בכל התקופות. מתוך הכרת מנגנון ה־חַדִית' המוחמדני אין לנו סיבה לחשוד בקולות מן המחנה העוין.

כאשר ביקש החליף האומיי עַבְּד אַלְמַלִכּ, מתוך חשש שירש עַבְּדַאלְלַאה בְּן זַבַּיר ששלט במכה יוכל לכפות על הסורים העולים לרגל אל המקומות הקדושים ב־חִגַ'אז להישבע לו אמונים, למנוע את העלייה לרגל למכה, הוא נקט את התחבולה של תורת חַגּ' חלופית אל קַבַּת אַ־צַ'חְרַה בירושלים. הוא קבע כי במקום המקודש בירושלים אפשר לקיים את ההקפה המחייבת (טַוַאף) באותו תוקף שבו דורש החוק המוחמדני לקיימה סביב ה־כַּעְבַּה. על התאולוג האדוק אַ־זֻהְרִי הוטלה המשימה לבסס את כשרותה של רפורמה זו בחיי הדת, שנגרמה ממניעים פוליטיים, באמצעות המצאה והפצה של אמרה המיוחסת לנביא,

|36 · II| שלפיה יש שלושה מסגדים שבני האדם רשאים לעלות אליהם לרגל: זה שבמכה, זה שבמדינה וזה שבירושלים. חַדִית' זה מפגין את חודו המגמתי בתוספת שנראה כי השתייכה לנוסחו המקורי, אך האורתודוקסיה המאחידה הזניחה אותה אחר כך באמרה זו ובאמרות קרובות: „ותפילה ב־בַּיְת אַל־מַקְדִס שבירושלים טובה מאלף תפילות במקומות קדושים אחרים“ — כלומר גם במכה או במדינה. גם לאחר מכן הסתמכו על עַבְּד אַלְמַלִכּ כאשר ביקשו להשוות את העלייה לרגל לירושלים לזו של מכה, והסורים אינם נלאים מלהמציא חַדִית'ים שנועדו להוכיח את מעלתו המיוחדת של הביקור במקומות הקדושים בסוריה ואת שוויון ערכם למקומות הקדושים ב־חִגַ'אז. למשל, תוך הבטחת גן העדן מומלץ לחבר את ה־חַגּ' עם העלייה לרגל אל חַ'לִיל, ועוד

כיוצא בזה. המעשייה שלפיה בכל שנה בליל עַרַפַּאת מבקרת באר זַמְזַם במעיין השילוח שייכת כנראה לקבוצת ההשקפות המגמתיות שנועדו ליצור לירושלים מקבילה ל־זַמְזַם מחוללת הנסים.

לכך קשורה אותה שורה גדולה של חַדִּית'ים שמשימתם להוכיח את מעלתו המיוחדת של המקדש בירושלים, שהועמדה בחזית בתקופה האומיית. מניחים ל־מַיְמוּנָה, אישה מסביבת הנביא, להפנות אליו את השאלה הבאה: תן לנו הכרעה על המקדש בירושלים (בַּיְת אַל־מַקְדִס)! ועל כך משיב הנביא: „עלו אליו לרגל והתפללו בו — באותה עת שררה מלחמה בארצות —

|II · 37| ואם אין באפשרותכם ללכת לשם כדי להתפלל, שלחו שמן להאיר את המנורות.“ ככלל, יש לייחס כנראה להשפעה אומיית את כל אותן מסורות הדנות בשאלה אם הבכורה ראויה לסוריה או למדינה ומכריעות לטובת סוריה. ואכן, הכרעת שאלה זו נקשרת לשאלה האחרת: בַּנוּ אֲמַיָּה או בַּנוּ הַאשִׁם? האומיים כינו את עיר הנביא אַל־חַ'בִּיתַ'ה, המלוכלכת; נציב של יַזִיד I העניק לה את השם אַ־נַּתְנַה, המסריחה, כניגוד לכינוי טַיְבַּה, ריחנית, שנתנו מוחמדנים אדוקים לעיר הנכבדה ושעליו טענו כי עיר הנביא כבר מצוינת בו ב־תַּוְרַאת. ולעומת זאת, באותה עת אפשר היה לשמוע ברחובות מדינה שירי עם נפוצים המפארים עיר זו על חשבון יריבתה דמשק, עד שהח'ליף אַל־וַלִיד II הצהיר שעליו להימנע מן ה־חַגּ' מפני שב־חַגַּ'אז תמיד שרים שירים כאלה באוזניו. והידיעה הבאה מאפשרת לנו להציץ בהתנגשות בין שני הזרמים: אַבּוּ־לְדַרְדַאא' (*ששימש* שופט בסוריה) קורא ל־סַלְמַאן אַל־פַּארְסִי לבוא אל „הארץ המקדשת“ — כוונתו לסוריה — (הַלַמַּה אִלַא־לְאַרְץ' אַל־מֻקַדַּסַה); ועל כך מניחים ל־סַלְמַאן להשיב: איש אינו יכול לקדש את הארץ; רק המעשים הטובים מקדשים את האדם.

|II · 38| מכמה נתונים שנשתמרו אצל חַ'טִיבּ בַּעְדַאדִי וראוי לעיין בהם בהקשר זה אנו למדים כיצד דאגו האומיים להפיץ חַדִית'ים הרצויים להם, וכיצד נענו להם בתוך כך אנשים מסוגו של אַ־זָּהְרִי האדוק — שבוודאי לא הונעו ממניעים אנוכיים, אלא משיקולי טובת המדינה בלבד. שם אנו מוצאים ידיעה הנמסרת ב„דרכים" שונות מפי עַבְּד אַ־רַזַּאק (מת בשנת 211), תלמידו של מַעְמַר בְּן רַאשִׁד (מת בשנת 153), בשם האחרון; מַעְמַר עצמו השתייך לחוג תלמידיו של זָּהְרִי. ידיעה זו מלמדת אותנו כי האומיי אִבְּרַאהִים בְּן אַל־וַלִיד (לא נאמר אם זהו השליט המאוחר בשם זה, שמת בשנת 126) בא אל אַ־זָּהְרִי ובידו קונטרס מוכן, הציגו לפניו וביקש ממנו רשות להפיץ את האמרות שבקונטרס בתור חַדִית'ים שמסר לו. אַ־זָּהְרִי נתן לו רשות בלי להתרגש יתר על המידה: „מי עוד יכול היה למסור לך אותן?" כך יכול היה האומיי להפיץ את תוכן כתב היד שלו בתור טקסטים שלימד אותו אַ־זָּהְרִי. ידיעה זו מתאימה לחלוטין לנכונותו של זָּהְרִי, שכבר הוארה לעיל באמצעות דוגמה, לקדם באמצעים תאולוגיים את האינטרסים של השושלת. חסידותו בוודאי עוררה בו לעתים נקיפות מצפון, אך לאורך זמן לא יכול היה לעמוד בפני השפעת חוגי השלטון. מַעְמַר שנזכר זה עתה שימר לנו אמירה אופיינית מאוד של אַ־זָּהְרִי בעניין זה, שלפיה „האמירים הללו אילצו את האנשים לכתוב חַדִית'ים" (אַכְּרַהַנַא עַלַיְהִי הַאֻלַאאִי־לְאֻמַרַא). ידיעה זו מובנת רק בהנחה ש־אַ־זָּהְרִי היה נכון לכסות בשמו, שהיה מוכר ברבים בקהילה המוחמדנית, את משאלות השלטון

|II · 39| ולהעניק להן גיבוי.

בפרק הבא יהיה עלינו לעסוק ביתר פירוט בבחינת יחסם של האדוקים חסרי הפשרות אל השלטון האומיי. אַ־זָּהְרִי לא השתייך לאותם בלתי מתפשרים, אלא לחוגים שראו modus vivendi עם השלטון כדבר רצוי. הוא לא נמנע מן

החצר, אלא נע בלי היסוס בסביבת השליטים; אנו אף מוצאים אותו, במסע עלייה לרגל של חַגַּ'אג', בפמלייתו של אותו ביעות לכל האדוקים. הוא מניח לַ־הְשַׁאם למנותו מחנך הנסיך, ובימי יַזִיד II אף הסכים לקבל עליו משרת שופט. בנסיבות כאלה בוודאי ניחן ביכולת להעלים עין מצעדים רבים הסותרים את הדת, ולא יכול היה להשתייך לאותם חוגים שהציבו התנגדות סבילה לַ־חַ'לַפַאא' אַל־גַ'וִר או אַ־טַ'לַמַה — כך כינו האדוקים את שליטי השושלת שתחת נציביה „נתמלא העולם עוול". בחוגים אלה, שבהם היו אנשים שאפילו גערו בקוראי קוראן עניים על שקיימו את מלאכת הקודש שלהם בחצרו של בעל כוח כלשהו בן הזמן, נחשב כל חיבור שהוא עם הכוח השולט ועם הזרם השליט לדבר אסור. „מי שהולך בעקבות השלטון בא לידי ניסיון" (מַן אִתַּבַּעַ אַ־סֻלְטַאן אִפְתַּתַנַ). ראו כבלתי מותר וסירבו בצורה החריפה ביותר להיכנס לשירות השלטון ולקבל משרה התלויה בו, ובייחוד את משרת הַ־קַאצִ'י; ומאחר שלא נעלם מעיני השלטון שסירוב כזה נבע מסלידה עקרונית מבעלי הכוח, לא אחת הענישו על הסירוב באכזריות המרבית ואף ניסו לכפות את קבלת המשרה

|40 · II| באמצעי כפייה. כדי לחמוק מכפייה כזאת לובש עַאמִר אַ־שַׁעְבִּי (מת בערך בשנת 103–110) בגדים ססגוניים, משחק במשחקים בזויים ומתערב בנערי הרחוב; הוא ביקש להיראות בלתי ראוי למשרה הרצינית של קַאצִ'י. שַׁעְבִּי זה היה אויב השלטון; הרי נטל חלק פעיל במרד אַשְׁעַת' נגד אַל־חַגַּ'אג'. קבלת משרת שופט תחת השלטון המרושע נחשבה בעיני אנשים כאלה אסורה, והאדוקים לא ויתרו על עיקרון זה גם תחת העבאסים. „מי שמקבל משרת שופט דומה למי שנשחט בלי סכין" (פַּקַד דַ'בְּחַ בְּעַ'יְר סִכִּין). אלה היו אנשים עקביים ורציניים יותר מבחינה מוסרית מאותם משוררים אשר — כמו

אַ־טִרמַאח (מת בשנת 100) — הצהירו על השתייכותם ל־חַ'וַארג' או למפלגה עוינת אחרת, ובכל זאת לא בחלו להגיש לנציבים האומיים שירי קַצִידַה מלאי שבח תמורת כסף נקלה. אַ־זָהְרִי, בנכונותו להיענות לכוח השולט, יכול היה להתעלם מן ההיסוסים בנוגע לקבלת משרה ציבורית תחת האומיים.

ה־חַדִית'ים שהומצאו לפי משאלה רשמית, או כפי שהדוגמה האחרונה הראתה — שאושרו רשמית, לא התייחסו כנראה תמיד לאינטרסים הפוליטיים והשושלתיים הגדולים של בית אומיה. לאנשי השלטון היו מפעם לפעם משאלות בעניין הפולחן שלא תמיד עלו בקנה אחד עם המנהג האדוק של מדינה, והיו עלולות לעורר בקלות את התנגדותם של אותם חוגים קודרים. גם לשיקולים פעוטים כאלה נועדה המצאת המסורות הרשמית תחת האומיים לשרת. אמרות חסידיות נועדו לגבור על התנגדות האדוקים ולפרוק את נשקם. הנה דוגמה.

כידוע, ביום שישי, לרגל האספה הכללית השבועית, נושא ה־אִמַאם שני נאומים (חֻ'טְבַּה) בפני הקהל

|II · 41| הנאסף. בתקופה העתיקה קיים הח'ליף עצמו טקס זה בעיר הבירה, וסביר מאוד שהשליטים הענווים של התקופה הפטריארכלית מילאו תפקיד זה בעמידה על הדוכן הפשוט (מִנְבַּר); קשה להעלות על הדעת שמאז ומתמיד הונהג שהנואם יישאר לשבת בזמן נאומו הדתי לפני הקהילה. אולם נראה שהעמידה לפני הקהילה לא התאימה במיוחד לטעמם של הנסיכים האומיים הגאים. הם אמנם ייחסו חשיבות רבה לעלייה על ה־מִנְבַּר בתור ראשי העם; ועד כמה ראו בזכות זו אות כבוד למעלת שלטונם אנו למדים משירי השבח לשליטי השושלת. לאחר מותו זוכה מֻעַאוִיַה לשבח בתור „רַכּוּבְּ־לְמַנַאבְּר

וַתַּ'אבֶּהַא“, ואותה תמונה, שבה מתואר הדוכן כבהמת רכיבה והנסיך העולה עליו כרוכב אמיץ, מופיעה בשיר שהפנה יַחְיָא בֶּן אַבִּי חַפְצָה אל אַל־וַלִיד לאחר מות אביו עַבְּד אַלְמַלִכּ:

„הדוכנים בכו ביום מותו (של עַבְּד אַלְמַלִכּ); הדוכנים קוננו „על מות רוכבם;
„כאשר עלה עליהם אַל־וַלִיד כח'ליף, אמרו: ‘זה בנו, „בן דמותו’, ונרגעו; „אילו
הלם אחר אחריו (אחרי האב) בדוכנים, היו מזדקפים „תחתיו ומשליכים אותו
מעליהם.“

אולם יהירותם האריסטוקרטית — די להעלות על הדעת את הלך רוחם של אותם אנשים מלאי גאוות קָרַיְש — התקוממה כנראה נגד המחשבה לעמוד לפני נתיניהם כמטיפים שכירים. הרי הייתה זו גם יהירות אריסטוקרטית, שחוזקה בידי הפחד מהתנקשות בחייו, שהעלתה בדעת מַעַאוִיַה הראשון את הרעיון, בניגוד למנהג, להקים לעצמו ולחצר תאים מיוחדים (מַקְצוּרַה) לצד המסגדים הגדולים, כדי שלא יצטרך להתערב בעם. בימי העבאסים הראשונים — לפי אחדים כבר בימי אַל־מַהְדִי, ולפי אחרים רק

|II · 42| בימי אַל־מַאְמוּן — בוטל מוסד אומיי זה. מאותו שיקול שונתה גם דרך נשיאת ה־חַ'טְבַּה בחג ה־עִיד. נציגו העליון של הכוח נדרש להיבדל מן ה־חַ'טִיב השכירים ולהמחיש לעם גם בהזדמנות חגיגית זו את מעלת השליט. הרי ה־חַ'טְבַּה עצמה עוררה בהם דאגה לא מעטה, אף שלא ביקשו לוותר על ההזדמנות להתהדר בראש העם. באמרה שנונה מניחים ל־עַבְּד אַלְמַלִכּ לנמק בה את שיבתו המוקדמת: „כיצד לא אאפיר, אם פעם בשבוע עליי להעמיד את שנינותי למבחן בפני האנשים?“ הם ביקשו אפוא לפחות להופיע כלפי חוץ בדרך ההולמת את מעמדם השליט. האומיים הראשונים, בהנחיית שיקולים

כאלה, ערכו שינויים שונים בטקס ה־חֲ'טָבָּה ובזירתו, שנועדו להפשיטו מאופיו הדמוקרטי העתיק. מַעַאוִיָה הוסיף כמה מדרגות ל־מִנְבַּר כדי שנציג כוח השלטון יימצא, בזמן המעשה שנועד לסמלו בחגיגיות, במקום גבוה מן הנהוג בתקופות הדמוקרטיות. בכל מקום החלו לבנות מִנְבַּר מלאכותיים, אפילו ממתכת, ולבנותם בכל רחבי הממלכה, כדי להוסיף משקל לח'ליף ולנציביו גם באמצעות זירת ה־חֲ'טָבָּה המפוארת; בתקופות קודמות נהגו בפשטות רבה יותר. עֻמַר I הורה להרוס מִנְבַּר שהקים נציבו עַמְר בְּן אַל־עַאצִ'י ב־פֻּסְטַאט (ייתכן שפרט זה הוא בדיה פולמוסית שנועדה להילחם בשאיפת התקופות המאוחרות). בתקופה העתיקה באה ה־חֲ'טָבָּה אחרי התפילה הכללית. בתקופת השלטון האומיי

|II · 43| החלו החליפים לשאת את ה־חֲ'טָבָּה של ה־עִיד לפני ה־צַלַאת, כביכול מתוך חשש שהעם יתפזר לפני שישמע מפיהם את אשר ביקשו לומר לאספה. אילו דברי השליט או נציגיו מן הדוכן לא היו מרתקים את האנשים למסגד כפי שעושה הליטורגיה עצמה, היה אפשר לראות בכך השפלה של השלטון. משיקולי תאוות שלטון נדרש החליף כעת גם לשאת חֲ'טָבָּה אחת בישיבה. היסטוריונים מעידים תכופות שהם ערכו שינוי זה בטקס ה־חֲ'טָבָּה. אולם נראה שהדבר עורר את כעסם של האדוקים הנאמנים ל־סֻנָּה, והיה צורך למצוא תאולוג רשמי — רַג'אא' בְּן חַיְוָה (מת בשנת 112), שאגב זכה לשבח כסמכות אדוקה ונחשב בחצרם של כמה שליטים אומיים למעין יועץ מצפון — כדי ללמדם שגם אחד החליפים הקדומים, עֻתְ'מַאן, שעליו התבססו כידוע תביעות השושלת ללגיטימיות, עמד בזמן ה־חֲ'טָבָּה הראשונה אך נשא את השנייה בישיבה. באותם חוגים ייחסו אפילו ל־עַלִי שנשא את ה־חֲ'טָבָּה בישיבה; אך מעניין לראות שכבר במאה השלישית, כאשר ניצחון ה־סֻנָּה כבר

הפך את תחושת העצמאות הנועזת של השליטים הערבים הקדומים לדבר בלתי מובן, ניטשטשה כליל משמעותה של ידיעה זו, ואפילו אַל־גַ'אחִט' יכול להציע לה רק הסבר תמים ביותר.

|II · 44| עד כמה הרחיקו לכת הזיופים שהאומיים עוררו למען ניצחון זכות היתר שתבעו לעצמם ניכר מן העובדה שהם לא רק הציגו את עֻתְ'מַאן כמופת שלהם, אלא גם את הנביא עצמו; ומתנגדי הזיופים הללו מניחים ל־גַ'אבִּר בְּן סַמָרַה, חבר של הנביא, לסיים את תיאורו במילים: „מי שמודיע לכם שהנביא נשא את ה־חֻ'טַבַּה בישיבה הוא שקרן."

IV.

אם השקיעו מאמץ רב כל כך בהפקה רשמית של משענות תאולוגיות לזוטות פולחניות שוליות, על אחת כמה וכמה נדרשה מכונת השלטון לפעול בכיוון זה כאשר היה צורך להביא אל ההמונים סמכויות מסורתיות למען האינטרס הפוליטי והשושלתי ולהפיצן בקרבם! המסורות שנרקחו למטרה זו נוצרו כנראה ברובן לא בלי יוזמה והשפעה רשמיות. הרי על המצביא הגדול אַל־מָהַלַּבִּ, שוטם של הפורשים הח'ארג'ים (מת בשנת 83), מדווח במפורש שעסק בזיוף מסורות כדי לעודד את לוחמיו נגד אותם מורדים. בין פקידי המדינה הבכירים ביותר של השושלת האומיית אנו מוצאים כמה הזוכים לשבח בתור מָחַדִּית'וּן; נציין את חַפְּץ בְּן אַל־וַלִיד אַל־חַצְ'רַמִי (מת בשנת 128) ואת עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן חַ'אלִד (מת בשנת 124). בין המסורות שהפיץ ה־מַוְלַא לִיְת' בְּן סַעְד מפי האחרון היו בוודאי לא מעטות שנועדו לשרת את המגמה הפוליטית השלטת, שכן עַבְּד אַ־רַחְמַאן זה היה במשך שנים פקיד מדינה בכיר של נסיכים אומיים. ביקורתו המחמירה של נַסַאאִי מקלה עמו; אולי לא הייתה

עושה כן אילו עמד אַ־נַסַאאִי קרוב יותר לנסיבות. מצב זה מואר בדרך מוזרה למדי באמצעות אמירה תמימה ובלתי מכוונת של אִבְּן עַוָן (מת בשנת 151). היא נוגעת ל־שַׁהְר בְּן חַוְשַׁב (שנת מותו נעה בין 98 ל־112); מוסר זה נחשב בלתי מהימן בהודעותיו מפני שקיבל עליו משרת שלטון. השקפה זו היא עדות רבת־משמעות לעובדה שמטעם השלטון

|45 · II| דאגו להחדיר מסורות מגמתיות. בתקופות רחוקות יותר כבר לא הייתה הבנה של ממש לתופעה זו, ו־אַל־בָּחַ'אִרי יכול היה להכריז על שַׁהְר כמהימן, מפני שלא נודע לו דבר שלילי על אופיו. אנשים שעדיין עמדו קרוב למדי לנסיבות, כמו אִבְּן עַוָן, שחי רק עשורים אחדים אחרי שַׁהְר ואולי היו בידיו ראיות לכך שהשתמשו בתאולוגים במשרות רשמיות למטרה זו — או שאלה, גם בלי כפייה חיצונית, הרגישו מרצונם דחף להפיץ מסורות מגמתיות מתוך עניין בכוח השולט באותה עת — יכלו לשפוט זאת בדרך שונה לחלוטין.

העובדה שבין ה־חַדִית'ים שהגיעו לידינו, חרף אופיים המגמתי המכריע, דווקא האומיים אינם מיוצגים היטב, אינה ראיה לכך שלא היו כאלה במספר רב יותר מכפי שאנו מוצאים באוספים השונים. מוסד המסורת המגמתית כלל לא רק יצירת טיעונים מפלגתיים חדשים אלא גם דיכוי הקיימים. הרי ראינו לכך גם עדויות מן המחנה האומיי. בלי ספק התקיימו גם מסורות שושלתיות מגמתיות רבות ברוח האומיית — ידיעות שבהן שבחם ותהילתם של מייסד השושלת, שנמנה עם חברי הנביא, ושל האנשים והמשפחות שעליהם נשען השלטון האומיי, נעשו למושא חסידות ממש כפי שנעשה אחר כך זכרם של אותם אנשים שמסורת המשפחה של המפלגות השושלתיות היריבות מיוחסת אליהם. אך אם נזכור שביסוס מוסד המסורת התקדם תחת העבאסים, נבין שידיעות כאלה האוהדות את האומיים, את המייסד ואת משענות שושלתם

— כדוגמת אלה שנשתמרו לנו במסורת האסלאמית שלא זכתה לחסות הממסדית — נעלמו מפי מפיצי המסורת.

איזה אופי היה למסורות מגמתיות אומיות כאלה יכולה להראות לנו דוגמתו של חַדִית' שנועד בעליל לפאר באסלאם את מעמדו של המדינאי האומיי חַ'אלִד אַל־קַסְרִי, ממשיך דרכו של חַגַּ'אג', שהיה מאוס בעיני כל המאמינים האמיתיים. בדרך הערבית מבקשים להשיג מטרה זו בכך שמעמידים את אבותיו של חַ'אלִד בקשר חיובי עם הנביא. הדבר

|II · 46| נועד להיעשות באמצעות ה־חַדִית' הבא: אַסַד בְּן כַּרְז (אביו הקדמון המשוער של חַ'אלִד) התאסלם בחברתו של איש משבט תַ'קִיף. הוא העניק לנביא קשת; כאשר הביא את המתנה שאל אותו הנביא: „הו אַסַד! מניין לך העץ הזה?“ „הוא גדל בהר שלנו, ב־סַרַאת.“ אז שאל ה־תַ'קַפִי: „הו שליח אלוהים! האם ההר שייך לנו או להם (ל־בַּנוּ אַסַד)?“ „אכן“, השיב הנביא, „ההר הוא הר קַסְר, שעל שמו קיבל קַסְר בְּן עַבְּקַר (אביו הקדמון של אַסַד) את שמו.“ אז אמר אַסַד: „הו שליח אלוהים, ברך אותי!“ „הו אלוהים!“ אמר הנביא, „תן שניצחונך וניצחון דתך יבואו בידי צאצאי אַסַד בְּן כַּרְז.“

המילים האחרונות מראות בלי ספק את סיבת המצאתו של חַדִית' זה. מעשיו של חַ'אלִד, עמדתו נגד העלווים ופעולתו נגד המוחמדנים האדוקים נועדו לקבל לגיטימציה באור התמיכה בעניין האסלאם. ידיעות כאלה נאלצו להיעלם בתקופה העבאסית.

השפעה רשמית בתקופה זו עשתה כל שביכולתה כדי למנוע את האדרת זכרו של „בן הִנְד“. כאשר אנו שומעים על אַל־מַאמוּן ששלח כרוז ברחובות והורה לו להכריז בשם החליף „שהוא שולל את חסותו מכל אדם המזכיר את

מָעַאוַיַה לטובה", אנו יכולים להסיק מכך: ראשית, שעוד בימי מַאְמוּן נפוצו בעם ידיעות — אולי קשורות לסמכויות אדוקות — שהיו לכבוד מָעַאוַיַה; הרי העם בדמשק דרש עוד במאה השלישית חַדִית'ים כאלה מ־אַ־נַסַאאִי (מת בשנת 303) בדרך תוקפנית שהורגשה היטב; ושנית, איזה לחץ רשמי כבד הופעל כדי להפוך דברים כאלה למושא עקירה מגמתית. ואכן, למשל אַל־בָּחַ'אְרִי אינו יכול למסור לנו שום מַנַאקִב של מָעַאוַיַה בתור חַדִית'ים „בריאים". אך בימי השלטון האומיי היו בוודאי רבים כאלה. כעת דוכאו הם, כמו כל דבר אוהד לאומיים בכלל, באופן רשמי

|47 · II| והושמדו. לעומת זאת הופץ מספר רב של חַדִית'ים שנועדו להוכיח לעם את אי־ראויותה של אותה שושלת. מבחר אופייני של חַדִית'ים אנטי־אומיים כאלה נאסף בימי החליף אַל־מָעְתַצִ'ד (248) ועובד לצו שבו ביקש נסיך זה, בהמשך לצעדי מַאְמוּן שנזכרו זה עתה, להורות על קללת מָעַאוַיַה כמעשה פולחני.

.V

עד כה דובר שוב ושוב על בדיות מסורת מגמתיות במאה הראשונה לאסלאם, ובהמשך דיוננו עוד נפגוש לעתים קרובות אופן ייצור זה של ספרות המקורות הדתית באסלאם. מתפקידו של הפסיכולוג להצביע על המניעים בחיי הנפש ולנתחם, אשר גרמו לאותם ייחוסים כוזבים להיראות בעיני נפשות אדוקות כדרכים שאין בהן פגם מוסרי לקידום עניין טוב לפי אמונתן. הדבר החיובי ביותר שאפשר יהיה לומר כנראה להסבר תופעה זו הוא זה: קשירתה של תורה חדשה, התואמת את המטרה המבוקשת, לסמכותו של מָחַמַד הייתה

הצורה שבה ראו לנכון לנסח את כשרותה הדתית הגבוהה של התורה. המטרה נועדה לקדש את האמצעים.

המוחמדנים האדוקים לא הסתירו זאת. די לקרוא אמרות יחידות של מבקרי מסורת קדומים או אף של מפיצי מסורת עצמם כדי להסיק איזו השקפה שלטה על ביטחון מקוריותן של האמרות והתורות שמסרו אנשים אדוקים. חוקר המסורת עַאצִם אַ־נַבְּיל (מת ב־בַּצְרָה בשנת 212 בגיל תשעים) אומר זאת במישרין: „נוכחתי לדעת שהאדם האדוק אינו נכון לשקר בשום עניין יותר מאשר בעניין ה־חַדִית'"; את אותו כלל מניסיון הביע גם בן זמנו המצרי יַחְיַא בְּן סַעִיד אַל־קַטַאן (מת בשנת 192). הודאה בניסיון כללי זה

|II · 48| מצויה לא אחת ביישומה על מָחַדִּת'וּן יחידים. וַכִּיע אומר על זְיַאד בְּן עַבְּדַאלְלָאה שלמרות אצילותו (מַעַ שַׁרַפְּהִ) הוא נוהג לשקר ב־חַדִית'. משום כך נאלצו לנהוג בסלחנות רבה למדי כלפי חריגות קטנות יותר ב־אִסְנַאד, כלפי „החשכות". לא נדיר שמבקרים מוחמדנים נאלצים להעיד על סמכויות הדת המכובדות ביותר שקיימו בלי חשש את ה־תַדְלִיס, צורה של Dolus (שתי המילים קשורות אטימולוגית) הנשפטת בסלחנות רבה ושאמנם אינה פוגעת במהות ה־חַדִית'. יַזִיד בְּן הַארוּן (מת בשנת 206) יכול היה לדווח שבימיו היו כל מפיצי המסורת ב־כּוּפָה, חוץ מאחד שאותו הוא מציין בשמו, מָדַלְסוּן כולם כאחד. גם אם שיפוט זה מחמיר אולי מעט יתר על המידה, די לזכור שאפילו אנשים כשני ה־סָפְיַאן (בְּן עֻיַינַה ו־אַ־תַ'וְרִי), ועוד אנשים אחרים שאגב זוכים לשבח כמהימנים ב־חַדִית' ומדקדקים בחסידותם בחיים, אינם חסרים ברשימת ה־מָדַלְסִין.

למוחמדנים במאה השנייה הייתה מודעות מלאה לכך שקשירת אמרה ל־מָחַמַּד נועדה לייצג רק את צורת ההכרה בכשרותה, ושבין ה־חַדִית'ים הטובים מצוי חומר כוזב רב. הם נותנים לנביא עצמו לבטא הבחנה זו ב־חַדִית' המתאים לאפיין את הנסיבות הללו בדרך קולעת. „לאחר הסתלקותי", אומר הנביא, „יתרבו האמרות המיוחסות לי, כשם שגם לנביאים שקדמו לי יוחסו אמרות רבות. את מה שנמסר לכם כאמרה שלי עליכם להשוות עם ספר אלוהים (הקוראן); מה שעולה בקנה אחד עמו הוא ממני, בין אם אמרתי אותו

|49 · II| בעצמי ובין אם לאו (פַּהַוַ עַנִּי קַלְתַהַ אַן לַם אַקַלְהַ)". דומה שאי־אפשר היה להצהיר ביתר חופשיות שלא האותנטיות הממשית של האמרה היא העיקר, אלא נכונותה הדתית, ושאפשר למסור בשם הנביא אמרות ותורות שמעולם לא יצאו מפיו. „כל דבר טוב שנאמר, אני עצמי אמרתי אותו" — כך נותנים ל־מָחַמַּד לבטא עיקרון זה בדרך כללית עוד יותר (מַא קִילַ מִן קַוְלִן חַסַנְן פַּאַנַא קַלְתַהַ).

עקרונות כאלה, שרק כמה עשרות שנים לאחר מכן באו לידי ביטוי כעובדות הנלמדות מן הניסיון, ניצבו במודע או שלא במודע ליד ערש התהוות המסורת, והם מסבירים לנו את מהות ה־חַדִית' בקשרו הבדוי ל־מָחַמַּד.

את האפשרויות שהמוחמדנים עצמם הודו בקיומן בתחום זה אנו למדים ממסורת שבה נדמה שמוסרי המסורת מגלים, בלי משים, את סודות בית מדרשם. „הנביא", כך נאמר במסורת אצל אַל־בַּחַ'אְרִי, „ציווה להרוג את כל הכלבים, חוץ מכלבי הציד ומכלבי הרועים." סיפרו לבנו של עָמַר ש־אַבּוּ הַרַיְרַה מוסר גם את המילים הבאות: „וחוץ מכלבי השדות." על כך אומר בנו של עָמַר: „ל־אַבּוּ הַרַיְרַה יש שדות תבואה"; כלומר, האינטרס הפרטי של אַבּוּ

הַרַיְרָה הוא להפיץ את ההוראה בתוספת שגם על כלבי השדות יש לחוס. הערה זו של אִבְּן עֲמַר מלמדת מאוד מה כבר בתקופה הקדומה ביותר של התהוות המסורת היו מוכנים להניח על ה־bona fides של מוסריה. אולם ההיסטוריון מתעניין פחות בצדה הסובייקטיבי של תופעה זו מאשר בצדה האובייקטיבי, ובהשפעה שאפשר היה לצפות מבדיות כאלה על החוגים שלחיזוק אמונתם ולהדרכתם נועדו. נראה שאת התורות שהופיעו כאמרותיו של מָחַמַּד קיבלו פשוט כמות שהן, בלי לחקור הרבה על סמך איזה אישור הן מסוגלות להצדיק את מעמדן כתורתו שבעל פה של הנביא. את חוסר הזהירות ואת קלות האמונה שאפיינו את בני אותם זמנים ואת

|50 · II| החוגים הללו, אפשר להסיק מתופעה הקרובה לעולם המסורת, המראה לנו באופן מובהק עוד יותר באיזו קלות יכול אדם להתחייב להמציא עדויות מזמנים קדומים יותר.

כדי לקבוע נורמות משפטיות מסוימות לא נקטו רק בדרך של בדיית מסורות שבעל פה; הציגו גם מסמכים שנועדו להיחשב ביטויים לרצונו של הנביא. באותה תקופה נמצאו למסמכים כאלה אנשים קלי אמונה מאוד. כאשר היה מדובר בהעתק, איש לא העלה על דעתו לשאול על המקור, קל וחומר לחקור את אימותו. עד כמה יכלו זייפנים נועזים להרחיק לכת אנו למדים, למשל, מן הידיעה שבימי השליט האומיי שקדם לאחרון הציגו אנשים שביקשו לפייס בין הסיעות הצפון־ערביות והדרום־ערביות העתק של תעודת חִלְף, שנערכה לרגל הברית החגיגית בימי חַבַּע בְּן מַלְכִּכַרִב, עמוק בתקופת ה־גַ'אהִלִיַּה, בין הערבים של Jemen ושל רַבִּיעַה; תעודה שצאצא כביכול של השליט החִמְיַרי העצמאי האחרון, שישב ב־כּוּפַה, טען כי שמר עליה, ושנוסחה נמסר לנו במלואו. לא היה קשה לזכות באמונם של אנשים שאפשר היה להרשימם בדברים כאלה

גם במסמכים מן העבר הקרוב יותר. היה מדובר, למשל, בקביעת שיעור מס ה־צַדַקה על בהמות גדולות וקטנות. מסורות שונות הילכו בנושא, אך אי־אפשר היה לשאוב מהודעותיהם שבעל פה של אספנים נלהבים טקסטים שבהם למספרים יש חשיבות מכרעת. הרי גם ביחס לתקופה הקדומה ביותר הסתמכו על הוראות כתובות בדבר תעריפי המס והכופר, שהנביא מסר למושלי המחוזות שלו בחלקים השונים של ערב. מסמכים אלה אמורים היו אפוא

|II · 51| להיות כאלה שאת תוכנם שחזר מוסר המסורת במסירה שבעל פה.

אך למען הדקדקנות המסורתית לא הסתפקו בכך. היה צורך להציג את המסמכים עצמם. נראה שיוצרו מסמכים שונים כאלה. במשפחתו של עֲמַר הראשון נשמר מסמך כזה; החי'ליף עֲמַר II, שבכל מעשי שלטונו השתדל לנהוג לפי מסורת החי'ליפים הקדומים, הורה להכין לו העתק ממנו, ו־אִבְּן שִׁהַאבּ אַ־זֻהְרִי מזכיר כתב זה כתעודה אותנטית. עוד אנו מוצאים כי חַמַאד בְּן אֲסַאמַה, מַוְלַא של שבט קָרַיְשׁ ב־כּוּפַה (נולד בשנת 121, מת בשנת 201) — כותב מסורות פורה — הציג מסמך הנושא את חותם הנביא, שלטענתו קיבל מאדם ושמו תַ'מַאמַה בְּן עַבְּדַאלְלַאה בְּן אַנַס. אותו תַ'מַאמַה הציג את המסמך כצו המקורי ש־אַבּוּ בַּכְּר שלח בשם הנביא אל אַנַס כאשר יצא לדרכו כגובה מסים (מֻצַדִּק). זהו תעריף המקיף את כל הסעיפים, שהקדימו לו את המבוא הבא: „זוהי חובת המס שהטיל הנביא על ה־מֻסְלִמִין לפי מצוות אַלְלַאה לנביאו; מי שדורש אותה מן ה־מֻסְלִמִין בהתאם לדין זה (עַלַא וַגְ'הַהַא), יש למסור לו אותה, ומי שדורש מעבר לכך, יש לסרב לו", וכו'. חַמַאד עצמו הטיל ספק באותנטיות של מסמך זה, לפחות כך עולה מדבריו: זַעַמַ אַנַּה אַבּוּ בַּכְּר וכו' — הוא (תַ'מַאמַה) טען ש־אַבּוּ בַּכְּר כתב אותו. „זַעַמַ" (הוא סבור), כפי שאומרים

מלומדים ערבים, הוא „כֶּנְיַה למושג השקר". מילה זו משמשת בדרך כלל כמבוא לידיעות שנמסרו במסורת (זַעַמַ אַ. B ʿan.), מתוך ההנחה שספק רב

|II · 52| אם A. אכן שמע את תוכן הידיעה מ־B., או כמעטפת לסיפורים שהמוסר אותם הלאה אינו נוטה להאמין בהם ממש. הבדווי הלא־מאמין אומר ל־מָחַמַד: „שליחך מבקש שנאמין (זַעַמַ לַנַא) שאתה מאמין (תַזְעָמָ) שחמש צַלַוַאת מוטלות עלינו". אמנם הלקסיקוגרפים, או ביתר שאת התאולוגים, מלמדים כי זַעַם מופיעה גם במשמעות הכללית של קַאל = לומר, כלומר למסור דבר־מה כאמת bona fide: הראשונים מסתמכים על הביטוי הרווח אצל סִיבַוַיְהִי, זַעַמַ חַ'לִיל, והאחרונים על כמה דוגמאות מן ה־חַדִית' (זַעַמַ גִ'בְּרַאִיל ועוד). לא נתפלא אם פרשן מוחמדני כלשהו יבקש להוכיח גם את אמיתות מסמכו של חַ'מַאמַה מנקודת ראות זו.

.VI

עלינו להעמיד את הרוח שהגיעה לשלטון רשמי עם שושלת ה־עַבַּאסִים במקביל לנסיבות הדתיות של התקופה הקודמת, כדי שנוכל להעריך את ההבדל העולה מן ההשוואה בין נקודות המבט של השלטון האומיי ושל השלטון העבאסי. את התמורה שחלה בניהול המדינה לאחר נפילת השושלת האומיית אפשר לבחון מצדדים רבים, ומכל צד שנבחן אותה תעמוד לנגד עינינו בבירור השתנותם המהותית של היחסים תחת השלטון החדש. בחלק הראשון

|II · 53| כבר הייתה לנו הזדמנות לבחון את הצד הלאומי של חיי המדינה, ולמדנו שהאופי הלאומי־ערבי של המנהל הקיסרי המוחמדני החל לשקוע עם

עליית ה־עַבַּאסִים לשלטון. גורמים זרים עלו לקדמת הבמה. לעומת זאת התחזק במידה לא מבוטלת הצד הדתי של השלטון, ובעניין זה הגורמים הזרים, שרק עתה יכלו לזכות בהשפעה, לא היו מכשול כלל. ה־מַוַאלִי הפרסים — שלא לדבר על גורמים אחרים — הביאו עמם מן החוגים שמהם באו אל החוג החדש את מסורות החיים הדתיים; עתה היה עליהם רק לתרגם למונחים מוחמדניים את רגש הדת שירשו. לכך היו מתאימים, לכל הפחות, הרבה יותר מן הגורמים הערביים המקוריים, שבנפשם הסתייגו מן האסלאם ושעברם כלל לא הכשיר אותם לפתח מזרעיו תפיסת חיים חברתית ומוסרית נעלה יותר.

בעוד שהשלטון האומיי — אם ננכה תמיד את תקופת שלטונו של עֻמַר II — היה חילוני לחלוטין, וצורותיו ומטרותיו היו חדורות רק מעט ביסודות דתיים, השלטון העבאסי נשא מראשיתו חותם של מוסד דתי. נסיבה אחרונה זו הייתה מעוגנת במסורות בַּנוּ הַאשִׁם. שמים בפי עַבְּד אַלְמַלִכּ את ההערה שבעוד המשוררים משבחים את בַּנוּ הַאשִׁם על שהם עוסקים במעשי דת, מתפללים ביום ובלילה, צמים וקוראים בקוראן, אותם משוררים משווים בשירי השבח שלהם את האומיים לאריות שואגים, להרים תלולים ולימים מלוחים. בחינת הספרות הנוגעת בדבר — שבהמשך תהיה הזדמנות להביא ממנה כמה דוגמאות — מאשרת לא אחת הערה השוואתית זו.

מול המלך האומיי עומד החלִיף העבאסי כראש דתי; אמנם אין הוא פסגתה של הירַרכיה, אך הוא עצמו איש הממסד הדתי, שליט לא רק במדינה אלא גם בכנסיית המדינה. הוא מקיף את עצמו בתכונות תאוקרטיות ומבקש להופיע בתור

|II · 54| אֲמַאם. הוא חש עצמו יורשו של הנביא בהנהגתה הרוחנית של העדה ונושא משרה שכונן אלוהים. בעוד האומיים רואים בשרביט ובחותם המדינה את סמלי מעמד השליט ומורישים אותם מאבות ליורשים, אצל ה־עַבַּאסִים מצטרף אליהם מעילו של הנביא, אַל־בָּרְדָה, אותו מעיל שהנביא אמור היה להעניק למשורר כַּעְבּ בְּן זֻהַיְר כמתנת כבוד בעד שיר השבח „בָּאנַת סֻעַאד". כבר החל'יף העבאסי הראשון יודע להשיג לידיו שריד קדוש זה, המוּרש לכל היורשים. הם לובשים את המעיל בשעת שבועת האמונים הראשונה של נתיניהם, בכל מעמד חגיגי ובאירועים חמורים, לרבות אירועי מלחמה; בייחוד כאשר הם מקיימים את ה־צַלַאת הציבורי לפני העדה הם מופיעים עטופים בשריד קדוש זה, ובפעולות מדיניות חשובות הוא מונח לפניהם אם אינו משמש בגד. שונה לגמרי היה הדבר אצל האומיים: מלך משושלת זו לא ראה פסול בהופעה לתפילת ה־עִיד בחימוש צבאי מלא. — ה־בָּרְדָה נועדה להעיד על ה־עַבַּאסִים שהם החל'יפים האמיתיים ויורשי הנביא; באמצעות לבוש זה נועד

|II · 55| להמחיש את אופייה התאוקרטי של החל'יפות שלהם ולהוכיח מול טוענים אחרים לכתר את זכותם הבלעדית של בעלי האוצר הזה למשרה התאוקרטית. הנסיך והמשורר עַבְּדַאלְלַאה אִבְּן אַל־מֻעְתַז משתמש בטיעון זה נגד העלווים כדי לדחות את תביעותיהם.

הם הקיפו את שרביט שלטונם בהילת קדושה תאוקרטית. מדברים על „אור החל'יפות", ואף על „אור הנבואה", המאיר סביב מצחו של הנסיך. „הַארוּן אַ־רַשִׁיד", כך מסופר פשוטו כמשמעו, „התיר לשבחו בדברים שרק הנביאים נוהגים להשתבח בהם; הוא לא הסתייג מכך ולא דחה זאת". מעריצים נלהבים משתמשים בהזכרת החל'יפים בברכת השבח, המותרת בדרך כלל רק לאחר

שם הנביא, ורק שִׁיעִים נלהבים משתמשים בה גם כלפי עַלִי והעלווים. נותנים לברכה מיוחדת לקרון מהופעתו ומנוכחותו האישית של החִ'ליף.

הדבקות באישיות מקודשת זו היא רכיב מהותי של האמונה המוחמדנית. „מי שאינו דבק ב־אַמִין אַלְלַאה, נאמן אלוהים" — והכוונה היא לחִ'ליף — „חמש ה־צַלַוָאת אינן מועילות לו". בעוד שלחִ'ליף בתקופה הפטריארכלית הספיק התואר „הטוב שבבני קָרַיְש", — אַבּוּ בַּכְּר אף דחה עם עלייתו לשלטון את ה־

יומרה הזאת — ה־עַבַּאסִים מרשים למשוררי חצרם לעטרם בתואר — II · 56 | שיוחס בדרך כלל רק לנביא: „הטוב שבברואים", ולבסוף הם שומעים תואר זה זמן רב כל כך עד שהם מחילים אותו על עצמם בנאומיהם שלהם.

הם הפילו את השושלת האומיית בשל שכחת אלוהים וההתנגדות לדת שאפיינו אותה; המהפכה המדינית, שחולל בתחילה העריץ אַבּוּ מֻסְלִם — האיש בעל „נבוט הכופרים" — נועדה להיחשב בראש ובראשונה לביסוס איתן של עמוד ה־דִין. השושלת החדשה נעשתה חסרת סובלנות כלפי הפולחן הדתי החופשי של אמונות אחרות; בכך היא מציינת נסיגה מוסרית של ממש בהשוואה לאומיים. נציגיה עצמם מעמידים פנים, לפחות כלפי חוץ, כאילו באו לכונן משטר ברוח הנביא והחִ'ליפים הקדומים.

„אַמִיר אַל־מַאְמִנִין מֻחַמַּד החיה מחדש את ה־סֻנָּה של הנביא, בכל הנוגע למותר ולאסור",

כך משבח המשורר מַרְוַאן בֶּן אַבִי חַפְצָה, בן־חסותו של האומיי מַרְוַאן בֶּן אַל־חַכַּם, את החִ'ליף אַל־מַהְדִי; והלה שמע מחמאה זו ברצון רב. למשורר הוענקו גמול נסיכי של 60,000 דירהם ובגדי פאר מובחרים בעד קַצִידַה השבח,

ששורה זו הייתה נקודת השיא שלה. מלבד עָמַר II, ספק אם אפשר היה להקדיש שורה כזאת לאומיי כלשהו, אך אַל־מַהְדִי לא היה ה־עַבַּאסִי היחיד שאפשר היה להחיל עליו דברי שבח כאלה.

|II · 57| הנסיכים אוהבים להציג ברוח זו לעיני העולם כולו אדיקות פעילה. התנהגות יהירה אנו מוצאים כנראה רק אצל נציגיה הראשונים של השושלת העבאסית; ל־בַּרְמַכִּים היה חלק רב בכך. אך ביחס לנסיך אומיי כמעט אי־אפשר להעלות על הדעת דיווח על הענווה המיוחסת לשבח ל־מָתַוּכֶל, מפלצת זו של אכזריות ונקמנות. כאשר עמד ח'ליף זה בראש הפולחן לפני העם שהתאסף בחג סיום רַמַצַ'אן, ערכה האוכלוסייה גילויי הוקרה אדירים. לאורך ארבעה מילין נדחקו המונים כדי לחלוק כבוד לח'ליף הנכנס למסגד. כששב לארמונו הניח מלוא חופן עפר על ראשו. „ראיתי", אמר אז, „את המון האדם החולק לי כבוד; אך עתה ראוי שאשפיל את עצמי לפני אלוהים".

ח'ליפים אלה הכפיפו גם את עצמם לחוק האלוהי, כשם שדרשו זאת מנתיניהם. רק תחת ה־עַבַּאסִים התאפשר להעניק לח'ליף את הכינוי „ירא אלוהים". כבר אַל־מַנְצוּר הורה לשופט הפוסק לפי החוק הדתי להכריע במשפט שהגיש נגדו אחד מנתיניו. נסיכים מעטים מן השושלת האומיית היו משלימים עם הדבר, והיסטוריון בלתי־משוחד יחסית של שתי השושלות מעיר בהזדמנות זו כי ה־אֻמַאמִים נבדלים מן המלכים — והכוונה כנראה לנסיכים האומיים, ראו לעיל עמ' 31 — בכך שהם נכנעים ברצון להוראות החוק הדתי (בִּל־תַּוַאצֻ'ע אִלַּא אַוַאמֶר אַ־שַׁרִיעַה). הדבר נועד להעצים את הילתם הדתית.

אמנם בתקופת פריחתו של שלטון ה־עַבַּאסִים התנהלו חיי החצר ב־בַּגְ'דַאד בעליצות לא פחותה מזו של החצר האומיית ב־דִּמַשְׁק בעבר. אמנם גם במשכן

זה של שמחת החיים התבססה הרוח הפייטיסטית — בהרמון של זַבַּיְדָה (אשת הַארוּן אַ־רַשִׁיד) זמזמו מאה שפחות „כמו בכוורת דבורים" את הקוראן — אך בדרך כלל לא הקפידו שם הרבה על הוראותיו הקטנוניות של החוק. שרו בעליצות ושתו במרץ; בעוד התאולוגים מתווכחים על ה־חַדִּ של שתיית היין, התענגו אמיר המאמינים ואנשי חצרו בחברת

|II · 58| זמרות ואנשי שעשועים בשתיית המשקה האסור. החליף אַל־מַתַוַכֹּל, שהשיב על כנה את הדוגמה האורתודוקסית שנחלשה בימי קודמיו, היה בארמונו שיכור חסר מידה. Kremer תיאר צד זה של חיי החצר ב־בַּגְ'דַאד בתמונה מלאת חיים, שאליה אנו מפנים כאן. אולם יש לזכור שבצד חיים פנימיים אלה של החצר התקיימה בנקל פעילות למען האינטרס הדתי, המנוגדת לחלוטין לאורח חיים זה ושבעבר לא היה אפשר להעלותה על הדעת. בחיים הציבוריים, ובייחוד בחיים הרשמיים, היה צורך לקיים את החוק הדתי. בימי החליפים האומיים היה אפשר לערוך משתה יין אפילו במסגד; דבר דומה היה בלתי־נתפס לחלוטין תחת ה־עַבַּאסִים. החליף, שניהל חיי עליצות עם אנשי חצרו, לא הוציא אורח חיים זה אל מחוץ לארמון. כלפי העולם החיצוני ביקש להציג את ה־אִמַאם, נושא המשרה הדתית, לקיים את חוקי הדת ולאכוף את קיומם. החליף אַל־קַאהִר (320–322), שנקט את האמצעים המחמירים ביותר נגד שותי יין, זמרים וזמרות, „כמעט מעולם לא נמצא פיכח". נמצאו אנשים שלא התעלמו מן הצביעות שבנוהג כזה. „הם (החליף ואנשי חצרו) שותים יין ובה בעת מטילים את העונש הקבוע בחוק על שותים אחרים" — כך נותנים ל־סָפְיַאן אַ־תַּ'וְרִי לאפיין את הנסיבות הדתיות באיגרת חריפה אל הַארוּן אַ־רַשִׁיד. „בעוד חבריו (של אִבְּן אַבִּי דָוַאד) שותים

עד שעות הבוקר המוקדמות", אומר משורר, „הם עורכים חקירות יסודיות בדבר נבראות הקוראן".

עניין בולט בשאלות התורה הדתית זוכה עתה לחסות מלמעלה. משמעותית למדי העובדה שאפילו בשעת משתאות היין מתווכחים על נושאים דתיים (פִּי אַמְר אַ־דִּין וַאל־מַדְ'אהַבּ). אפילו החופשיים בדעותיהם מקרב הח'ליפים העבאסים — כגון אַל־מַאְמוּן — מבטאים את הליברליות שלהם באמצעות תמיכה בעיון דתי ודוגמטי. הרי אומרים ש־אַל־מַאְמוּן עצמו אף חיבר כמה

|II · 59| חיבורים תאולוגיים. את התורות הליברליות למראית עין, שה־„רציונליות הקנאית" היוצאת מחצר הח'ליף — הביטוי הוא של Karl Hase — מבקשת להשליט, הם מפיצים באמצעי הקנאות הדתית: לא בשם חופש המחשבה אלא מתוך אמונה שתורות אלה תואמות את הדוגמה האורתודוקסית, ממש כשם שעמיתיהם מנתצי הצלמים ב־Byzanz הכריזו מלחמה על פולחן הצלמים לא בשם השכל הישר אלא בשם הדוגמה של האמונה הנכונה. האינקוויזיטורים של הליברליזם היו, אם אפשר, נוראים עוד יותר מאחיהם המאמינים באות הכתובה; מכל מקום קנאותם דוחה מזו של קורבנותיהם הכלואים והמעונים.

הנסיך האומיי זכה לחינוך חילוני. מנקודת ראות מוחמדנית אפשר היה למצוא בין נסיכים אלה אנשים שאינם כשירים לערוך את התפילה לפני העדה ושעדותם פסולה לפי החוק הדתי. איזו אווירה הייתה זו שבה גדל אַל־וַלִיד II, שבקושי 110 שנה לאחר הנביא השיב לאיום הקוראן נגד „המתנגד העיקש" (14: 8, 9) בכך שהשתמש בקוראן כמטרה לחיציו ואמר את המילים הבאות:

„אתה מטיח איומים במתנגדים העיקשים; ובכן, אני עצמי המתנגד העיקש.

„כאשר תופיע ביום התחייה לפני אלוהיך, אמור רק: ריבוני, אַל־וַלִיד קרע אותי לגזרים".

באנשים אלה נותר הערבי הפגאני חי. במהלך חינוכו של הנסיך העבאסי מילא היסוד התאולוגי תפקיד בולט. אַל־מַאְמוּן נדרש לשמוע את הרצאותיהם של פָּקַהַאא' ושל מָחַדִּתִ'ין, ודבר זה מסביר את התעניינותו המתמדת בדקויות הדוגמטיקה המועתזילית. כאשר נודע ל־הַארוּן אַ־רַשִׁיד על חיבורו הגדול של מָחַמַּד בְּן אַל־חַסַן אַ־שַׁיְבַּאנִי בדבר דיני המלחמה המוחמדניים, חייב את הנסיכים להשתתף בשיעורים שבהם הרצה המחבר על חיבור זה, כשהם

|II · 60| מלווים במחנכם. עניינם של ה־עַבַּאסִים בלימודים הקאנוניים גבר ככל שהשפעתם המדינית נשללה מהם בידי מושלים ואנשים שעלו לגדולה. ככל שהיו פחות מלכים של ממש, כך נעשו יותר ל־אַמַאמִים. ככל שפחתה השפעתם בענייני העולם הזה, כך הרבו להקיף את עצמם בתארים תאוקרטיים מנופחים ולהעניק כינויים רמים (אַלְקַאבּ) לווסאלים ולנאמנים שלהם. אַלְקַאבּ אלה הוענקו באמצעות צו, ובאותה דרך הוסיפו כינוי חדש לשם כבוד שכבר הוענק.

„מדוע אני רואה את בַּנוּ־לְעַבַּאס ממציאים כֻּנְיָה רבים כל כך ושמות כבוד?

„מעטים הדירהמים בידי החי'ליף שלנו; לכן הוא מעניק לאנשים תארים" —

כך משתעשע על כך במאה הרביעית המשורר אַבּוּ בַּכְּר אַל־חַ'אַרְזְמִי. מדוגמה זו אנו רואים שמשוררי התקופה שבה נאלץ כוחו החילוני של החי'ליף לוותר לטובת וסאלים שעלו לגדולה העזו להגיע בלעגם עד לכס השלטון. אַבּוּ יַעְלַא

אִבְּן אַל־הַבַּארִיָּה (מת בשנת 504), שבעצמו נשא את הכינוי אַל־עַבַּאסִי, מכנה את החליף בתמונת מצב סאטירית

„מָקְחַדִי העלוב, חסר תבונה, הבנה ורגש".

על המשורר מ־בַּעְדַאד בן המאה החמישית, הִבַּת אַלְלַאה בְּן אַל־פַּצְ'ל אִבְּן אַל־קַטַּאן (מת בשנת 498), מדווחים היסטוריוני הספרות במפורש שאיש לא יכול היה לחמוק מלעגו, לַא אַל־חַ'לִיפַה וַלַא עַ'יְרֵהֶ — „לא החליף ולא איש אחר".

|II · 61| מבין הסימנים לעליית מעמדם התאוקרטי של השליטים העבאסים, המובהק ביותר הוא שהתואר שכבר שימש בתקופה קדומה יותר, חַ'לִיפַת אַלְלַאה — „ממלא מקום אלוהים" — וכינויים נרדפים לו נעשו רווחים ומקובלים יותר ויותר בשימושם ביחס לחליף, ואף נעשו עממיים ממש. כאשר האומיי הניח שיכנו אותו כך, נועד כנראה התואר היומרני רק לבטא את מלוא כוחו הבלתי־מוגבל של השליט; תחת ה־עַבַּאסִים הוא נטען בתוכן תאוקרטי, בהתאם להשקפה הכוללת על טבעה ועל תחום חובותיה של החליפות. החליף העבאסי רואה בעצמו את מגלם „שלטון אלוהים עלי אדמות", ואף את „צל אלוהים עלי אדמות"; בגופו שלו עליו לייצג את הכוח שעליו לימדו: אַ־סָלְטַאנְ טִ'לְ־לַאהִ פִּי־לְאַרְצִ' יַאְוִי אִלַיְהִ כָּלְ מַלְהוּפְן — „השלטון הוא צל אלוהים עלי אדמות, וכל מוכה צער מוצא בו מחסה". את מה שנלמד במשפט זה המיוחס לנביא על מוסד השלטון החילוני

|II · 62| אהבו ה־עַבַּאסִים להחיל על עצמם. עוד במאה השמינית מכונה החליף למראית עין במצרים, שהיה נתון למשמרתם של סולטאנים ממלוכים, בתעודת הוקרה מגוחכת „מושל אלוהים עלי אדמות" (נַאאִבּ אַלְלַאה פִּי

אַרְצִ'הּ). מן החִ'ליפים העבאסים הועברו בכל התקופות ובכל הארצות תארים תאוקרטיים מפוארים אלה — שבוודאי נראו לבני הזמן חלולים יותר ככל שפחות כוח ממשי תאם להם — אל בעלי הכוח החילוניים בפועל, ומפי אנשי חצר חנפים לעיתים אף אל נסיכים זעירים. הסולטאנים העות'מאנים נחשבו, בתור הכוח המוביל של האסלאם, זכאים במיוחד לאמץ תואר זה של החִ'ליפים הקדומים, כשם שהכינוי חַ'לִיפַת אַלְאַלַאה הועבר גם אליהם.

מתחום השלטון המדיני הרחב נאלץ השליט מבית ה־עַבַּאסִים להסתפק בזכות היתר הדלה שנותרה לו,

|II · 63| ששמו יופיע על המטבעות ויישמע מעל בימות הדרשנים (אַ־סִפַּה וַאל־חֻ'טְבַּה). מצבו של אַל־מֻטִיע (334–363) הגיע לידי כך שיכול היה להשיב ל־בַּחְתִיאר, שדרש מן החִ'ליף את הכספים הדרושים למאבק במהומות שהשתוללו בעיר הבירה: „בנסיבות שבהן אני נתון, כשאין לי כל זכות להורות על הכנסות המדינה, אין מוטלת עליי החובה לספק את האמצעים לרווחת ה־מֻסְלִמִין; חובה זו מוטלת על בעל הכוח, ואילו לי לא נותר דבר מלבד ה־חֻ'טְבַּה". אך אפילו שריד אחרון זה של ביטוי חיצוני לשלטון כבר חדל באותה עת להמחיש את מלוא כוחו של השליט, כפי שעשה תחת האומיים (השוו לעיל עמ' 41). החִ'ליף המושפל כבר אינו מבקש להופיע בעצמו במקום ההתכנסות בראש העם כדי לקיים את הפולחן; אַ־דַּאצִ'י (322–329) היה האחרון שעלה על ה־מִנְבַּר. עד מהרה נעשו „מטבע" ו־„חֻ'טְבַּה" גם למשל של פורמליזם מגוחך ומראית עין חסרת ממשות; שהרי כשם ששמות השליטים בפועל — פעם אחת אף שמה של אישה שיכלה לכנות את עצמה על המטבעות „מלכת ה־מֻסְלִמִין" (מַלִכַּת אַל־מֻסְלִמִין) — מופיעים לצד שמות החִ'ליפים, כך הם משמיעים גם את שמותיהם מעל בימות הדרשנים. על

דעיכתו ההדרגתית של כל הכוח החילוני מפצה ה־אֲמַאם באמצעות דברי תוכחה משוחים, שהוא, בתור ראש

|II · 64| דתי, לווסאל החזק ממנו לאין שיעור, כאשר הוא מעניק לו את כתב המינוי שאין הלה מוכן לוותר עליו, מפני שהוא סבור שבאמצעות ההקדשה שהעניק ה־אֲמַאם יוכל לזכות במעמד רב יותר בעיני העם. גם בעיני הח'ליף, ההכרה בכוחם של וסאלים אלה היא עובדה שאין עליה עוררין; לכל היותר נותר לו תפקיד של מפשר כאשר מתגלע סכסוך בין נסיכים אזוריים שונים. הוא ממלא תפקיד זה מכוח סמכותו כראשו הרוחני של האסלאם. את מקום השליט תופס בהדרגה ה־Pontifex, ונושאי משרה זו מבליטים יותר ויותר את אופייה הרוחני המקודש; בכך הרשימו לא מעט את העם, שממילא נטה לראות באישיות הח'ליף אדם שאלוהים העדיפו והעניק לו חסד מיוחד. טיפחו את האמונה שאישיות הח'ליף היא משען לסדר העולם. אם ייהרג — כך האמין העם, אף שכבר חווה די והותר רציחות ח'ליפים — ישתבש מהלכו הסדיר של הטבע, השמש תחשך, הגשם יחדל וכל הצמחייה תיבש. נראה שאפילו הווסאלים רבי־הכוח, שהח'ליף היה למעשה אסירם, קשרו לאישיותו יראת קודש מסוימת, כפי שמבטא זאת אִבְּן חַ'לְדוּן: יַדִינוּנַ בְּטַאעַתַ־לְחַ'לִיפַתִ תַבַּרַכַּן, כלומר הם הצהירו על ציות לח'ליף מפני שקיוו לזכות באמצעותו בברכה אלוהית. הם היססו לתקוף את הדייר חסר הכוח בארמון הח'ליף ב־בַּעְדַאד וראו בכל התנגדות לו סימן מבשר רעות (שַׁאְם). האמינו שההעזה לצאת למלחמה נגד ה־אֲמַאם שקולה למלחמה נגד אלוהים. רק לירות קודש תפלה כזאת הייתה אותה סמכות חייבת את קיומה הצללי, עד ש־הוּלַאכּוּ חַ'אן הורה להוציא להורג את השליט הערבי האחרון ב־בַּעְדַאד. אז אפשר היה

לראות — כדברי המשורר הפרסי סַעְדִי — כי „ה־דְּגְ'לַה שלפני בַּעְדַאד ממשיך לזרום בשלווה גם בלי ח'ליף".

|II · 65| מצבים אלה מתחילים להתהוות במאה השלישית ומתקבעים יותר ויותר בהתאם להתפתחות הנסיבות המדיניות. בד בבד עם ירידת הכוח עולה העניין התאולוגי. בחצרו של הח'ליף אַל־מָהְתַדִי (255) התאולוגים — הרי אלה הם אַהְל אַל־עִלְם — הם האנשים המכובדים ביותר. אַל־מָסְתַטְ'הִר (487–512) מפצה את עצמו על עליונותם של הווסאלים הסלג'וקים שלו בכך שהוא מורה לתאולוג אַבּוּ בַּכְּר אַ־שַׁאשִׁי אַל־קַפַּאל לכתוב חיבור על נקודות המחלוקת בין מַדַ'אהְבּ אַל־פִּקְה, הנושא גם את שמו (אַל־מָסְתַטְ'הִרִי); בפקודתו הציג גם אַל־עַזַאלִי את דעותיה של ה־תַעְלִימִיַה. בשנת 516 יושב יורשו של נסיך זה כמאזין בהרצאותיו התאולוגיות של אַבּוּ־לְפָתוּח אַל־אִסְפַּרַאאִינִי. אם נבקש לקבל מושג על התערבות החליף בסוף המאה הרביעית ובראשית המאה החמישית, די שנעיין, למשל, בפעילותו השלטונית של הח'ליף אַל־קַאדִר בִּלַאהִ (381–422). אנו מייחדים שליט זה מפני שדווקא לו מיוחס חיזוקו של השלטון המרכזי; אומרים שהוא החליש את השפעת הטורקים וה־דַיְלַמִים, חידש את סמכות החליפות וידע לכפות ציות וכבוד. אולם בתהפוכות ממלכתו אין אנו פוגשים את השפעתו. ההיסטוריון שאת דבריו הבאנו זה עתה אינו יודע להזכיר צעדי ממשל אחרים של ח'ליף זה, הזוכה לשבח על נמרצותו, מלבד אלה: הוא פעל נגד ה־מָעְתַזִלִים, ה־שִׁיעִים ומתנגדים דוגמטיים אחרים (אַרְבַּאבּ אַל־מַקַאלַאת); בצו כתוב אסר על ה־בָּוַיְהִי גַ'לַאל אַ־דַּוְלַה להכות בתופים בשעת התפילות הקאנוניות — אמנם הוא עצמו נאלץ לחזור בו מצעד זה, כשם שיורשו נאלץ להעניק לאותו בָּוַיְהִי את התואר מַלְכּ אַל־מָלוּכּ (וגם התאולוגים לא הורשו להתנגד לכך); דרשן שנשא את ה־חַ'טְבַּה ב־

|II · 66| אופן בלתי תקין, הועמד לחקירה משמעתית. החי׳ליף עצמו חיבר ספר על האמונה הסונית.

ככל שמיעט השלטון הממשי בחצר בַּעְדַאד, כך הרבו התאולוגים להגות במשפט המדינה הקאנוני, שידע להגדיר להפליא ובאופן שלם מבחינה תאורטית את סמכויות החי׳ליף, בתקופה שבה לא נותר לחי׳ליף אלא מעמדו האידאלי של אֶמַאם. אז כתב אַל־מַאוַרְדִי את ספר היסוד הקלאסי שלו במשפט המדינה. אמנם כבר היה עליו, בהתחשב בנסיבות הזמן, להקדיש סעיף לשאלה מה דינה של חי׳ליפות בידי שליט „שמונעים ממנו לממש את זכויותיו, ואחד מעוזריו משתלט עליו כדי לנהל את ענייני המדינה באופן עצמאי, אך מבלי למרוד בחי׳ליף בגלוי".

VII.

מן התיאור הקודם אנו יכולים לראות ששלטון השושלת העבאסית, הן בימי פריחתה הן בתקופת שקיעתה — כאשר הנסיבות הקודרות של הזמן העניקו ליסוד האדוק מקום הולך וגדל של השפעה ותוקף — היטיב עם התפתחות החוק הדתי ועם טיפוח החוקיות הציבורית ברוח דתית. בימי פריחתה של שושלת זו, כאשר נציגיה הפעילו את מלוא סמכות השלטון,

|II · 67| קודמה התפתחותם של מצבים אלה באמצעות הדגשת האופי הדתי שהחי׳ליפים עטו על עצמם, בניגוד לקודמיהם. לאופי דתי זה תאמו גם יחסי ההוראה שנרקמו בין התאולוגים בני הזמן ובין החצר, ובהתאם לכך גם הכיוון הדתי שהעניקו השליטים, ברוח ההדרכה שקיבלו מן התאולוגים, להפעלת מערכת המשפט ולניהול המדינה. מַאלִכּ בְּן אַנַס שולח אל הַארוּן אַ־רַשִׁיד

איגרת ובה אזהרות ועצות — נראה שאיגרת זו השתמרה בכתב יד ב־Escurial —; אותו ח'ליף דרש מן התאולוג אַבּוּ יוּסֻף, תלמידו הבולט של אַבּוּ חַנִיפָה, תזכיר על הסדרת מסי המדינה וניהולה, כדי לבלום את השרירות שיכלה להתפשט בתחומים אלה של החיים הציבוריים תחת השלטון האומיי. מכתב הבקשה של הח'ליף אינו מצוי בידינו, אך אם נתבונן בחיבור שבו ביקש אַבּוּ יוּסֻף למלא את המשימה שהוטלה עליו, נוכל להסיק אילו השקפות קנו להן תוקף בחיים הציבוריים באותה עת. „אני מייעץ לך", כך הוא מוכיח את ה־ אַמִיר אַל־מֻאמְנִין, „לשמור על מה שאלוהים הפקיד בידי ערנותך ולהגן על מה שאלוהים מסר להשגחתך; בעניינים אלה עליך לשאת עיניך אליו בלבד. אם לא תנהג כך, הדרכים הישרות של ההדרכה יהפכו עבורך לדרכים משובשות, עיניך יישללו מן האור ועקבותיהן יימחו; דרכיה הנוחות יצטמצמו, אתה תכשיר את הפסול ותפסול את הראוי. הילחם בנפשך כפי שנלחם בה מי שמבקש ניצחון לטובתה ולא לרעתה. שכן רועה שדבר מה מצאנו אובד חייב לפצות על הנזק שנגרם באשמתו.... הישמר אפוא שעדרך לא יינזק, שכן בעל העדר עשוי לדרוש ממך פיצוי על הנזק ולגבות משכרך את שאיבדת. בניין יש לתמוך בו בטרם ייטה ליפול. לזכותך עומד מה שאתה עושה למען אלה שאלוהים הפקיד בידיך את ניהול ענייניהם, ולחובתך עומד מה שאתה מזניח מהם. אל תשכח אפוא להיות ממונה על ענייניהם של אלה שאלוהים הפקיד בידיך את טובתם; וכך גם

|II · 68| לא ישכחו אותך. אל תזניח את המועיל להם, כדי שגם תועלתך לא תוזנח. חלקך בעולם הזה לא יאבד בימים ובלילות האלה בשל התנועה התכופה של שפתיך בהזכרת אלוהים לשם תַסְבִּיח, תַהְלִיל, תַחְמִיד וה־צַלַאת על נביא הרחמים והמדריך בדרך הישר. אלוהים, בחסדו, ברחמיו ובסבלנותו,

הציב את בעלי השלטון הארצי כח'ליפים על פני הארץ; הוא העניק להם אור, שבאמצעותו יאירו לנתינים את כל מה שהחשיך להם בענייני יומם ויבהירו להם את מה שהסתפקו בו מזכויותיהם. ואולם האור שבו מאירים השליטים הוא קיום הסדרים החוקיים (חֲדוּד) ושמירת זכויותיו של כל יחיד באמצעות תקיפות וצו ברור. החייאת ה־סָנוּת שהנהיג דור אדוק עומדת במעלה העליונה, שכן החייאת ה־סָנוּת היא מאותם מעשים טובים המתקיימים ואינם אובדים. עוול הרועים הוא אבדון העדר, ובקשת סיוע מאנשים שאינם מהימנים וטובים (כלומר אדוקים) היא חורבן הציבור". כך הניח הח'ליף העבאסי שייעצו לו, ורוח זו עוברת בכל תוכניתו של אַבּוּ יוּסֻף, שבה הוא מבקש להסדיר את כל תחומי המינהל הציבורי על יסוד ה־סָנָה ואינו נלאה לחזור באוזני הח'ליף, ממקרה למקרה, על הלקח שהורה לו כנציג הסדר האלוהי בדברי הפתיחה שהובאו זה עתה. „כך נמסר לנו מן הנביא, ואני מבקש מאלוהים שיעשה אותך לאחד מאלה הלוקחים דוגמה ממעשיו (אַן יַגְ'עַלַכַּ מִמַּן אִסְתַּנַּ בִּפִעְלִהִ)". הַארוּן לא היה הח'ליף היחיד שסבר כי ראוי לשאול את חכמי הדת בענייני חוקי הממשל. מבלי לדון כעת גם בנתונים מתקופת שקיעתה של הח'ליפות, נזכיר רק שגם אַל־מַהְתַדִי דרש מן התאולוג אַל־חַ'צַאף (מת בשנת 261) חוות דעת על חוקי המינהל, ואף היא נשאה את הכותרת כִּתַאבּ אַל־חַ'רַאג'.

ככל שהתאולוגים התוו לח'ליפים בדקדקנות את הכיוון שבו עליהם להשליט את ה־סָנָה בחיים הציבוריים, כך גילו סלחנות כלפי חייהם הפרטיים

|II · 69| של השליטים, שכפי שראינו (לעיל, עמ' 58) לא תמיד הלמו את התפקיד שה־„אֲמַאמִים" חשו שנקראו למלא ביחסם לקהילה. תאולוגי החצר שלהם התחשבו במלוא המידה גם בצד פרטי זה של אורח חיי הח'ליפים. הם גילו למדנות וחריפות כשנדרשו למצוא אסמכתאות דתיות לאורח חייו המנוגד

ל־סָנַה של השליט רודף התענוגות. אותו אַבּוּ יוּסֶף, שידע להטיף במשיחת קודש על ה־סָנַה כאמת המידה היחידה של שליט המאמינים, ידע גם להשקיט את מצפון החל׳יף כשהיה צורך לאפשר לו תענוג שהדת אסרה. בדיאלקטיקה גמישה הוא שולה את טיעוני ההרגעה שלו למען הַארוּן אַל־רַשִׁיד מאותו חוק דתי שממנו שאב את הטקסט שלו כאשר נדרש להוכיח את העולם הרע. די לקרוא פרק הנוגע לעניין מתוך „טָיוּרַיאת" של אַל־סַלַפִּי (מת בשנת 578), שאותו כלל אַל־סָיוּטִי בחיבורו ההיסטורי, ושם יימצאו דוגמאות מאלפות.

גם לאביו של הַארוּן אַל־רַשִׁיד היה תאולוג חצר נוח להיעתר, שניאות להעניק לו שירות תאולוגי כדי להתאים את שעשועי החצר ל־סָנַה. החל׳יף אַל־מַהְדִי אהב סוג של ספורט שעיסוק בו היה אסור בתכלית לפי תפיסת החוק האורתודוקסית: תחרות תעופת יונים. גם ההלכה היהודית אוסרת שעשוע זה ומכריזה שהעוסקים בו פסולים לעדות ולשבועה. באותה דעה מחזיקים המחוקקים המוחמדנים. תושבי העיר החוטאת סדום, ש־אַלְלַאה מחה מעל פני האדמה בשל מעשיהם הרעים, המציאו את המשחק הזה, ומי שעוסק בו „אינו מת בטרם טעם את ייסורי העוני". והנה החל׳יף לא רצה לפעול בניגוד לחוק. נמצא גם מלומד בכתובים, עַיַאת', שיכול היה להשקיט את ספקות החל׳יף באמצעות התאמת החוק לאורח חיי אדונו. יום אחד הביא את מאמר המסורת הבא: תחרות מותרת רק באמצעות

|70 · II| בעלי חיים שיש להם טפרים, פרסות או כנפיים. משפט זה נועד להפוך באחת את הספורט של השליט, שנחשב מגונה, לאחד השעשועים המותרים על פי החוק. האיש האדוק הוסיף לטקסט את המילים „או כנפיים", ועל זיוף זה, שביצע כדי להרגיע את מצפונו האורתודוקסי של שליט המאמינים, קיבל מתנת כבוד נסיכותית. אמנם מספרים שהחל׳יף, שהמרמה לא נעלמה מעיניו,

ציווה לאחר מכן להמית את כל היונים שבשובכיו, מפני שהן נתנו את העילה לזיוף דברי הנביא; אך מכל מקום הסיפור מראה לנו למה היה מסוגל תאולוג חצר בטיפול במסורת. התאולוגים שרצו לשמור על התאמה בין התאוריה ובין נוהגי החיים נאלצו לנקוט תחבולות כאלה. התחשבות זו הייתה אחד הגורמים העיקריים בתולדות צמיחתו של ה־חֲדִית'. תעופת יונים לא הייתה שעשוע שנהגו בו בלא הגבלה רק בחצר הנסיך. במאות השלישית והרביעית היה משחק זה נפוץ בכל עֲרַאק. רק באותם זמנים קודרים, שבהם האוטוקרטים של האימפריה המוחמדנית, לאחר שאיבדו את כוחם הארצי, נעשו קנאים כוהניים אפלים ומוציאים לפועל של גחמותיהם האורתודוקסיות של תאולוגי האסכולה שלהם, השמיד החי'ליף אַל־מֻקְתַדִי (467–487) את השובכים ואסר את משחק היונים.

עלייתה של השושלת העבאסית היא אפוא נקודת הזמן שבה השאיפה אל ה־סֻנַּה, כמדע וכמורה דרך לחיים, מקבלת אופי רשמי. בימי ה־אֲמַוִיִּים ישבו ה־אַהְל אַל־עִלְם, אנשי מדינה והאנשים שטיפחו את דרכם, כביכול מכונסים להם בפינת רוגז, והתבוננו בעולם הרע בכעס פנימי אך חסר תוצאות. כעת מעודדים בגלוי את יציאתם והם מפעילים השפעה ציבורית. עתה מתחיל גם מדעם להתפתח. די שניזכר כיצד נהגו ה־אֲמַוִיִּים באנשים אלה (עמ' 32). מה שונה כל כך מעמדם המכובד אצל הַארוּן אַל־רַשִׁיד! די לראות,

|II · 71| איזה כבוד חולק שליט רב־עוצמה זה למורה בן מדינה מַאלִכ בֶּן אַנַס, אף שתאולוג זה לא נמנה עם חסידיו המובהקים של בית המלוכה. גם במינהל בא לידי ביטוי יחס שונה לחלוטין ליסוד הדתי. תחת ה־אֲמַוִיִּים כמעט שאיננו מבחינים בהשפעתו של האחרון על ענייני הציבור. לעומת זאת מוכר לנו כתב המינוי הבא שנתן הַארוּן אַל־רַשִׁיד ל־הַרְתַמַה, שמונה למושל חֻ'רַאסָאן: „הוא

(החל׳יף) מצווה עליו (על המושל) את יראת האלוהים (תַּקְוַא אַלְלַאה) ואת הציות; בכל העניינים הבאים לפניו עליו לקחת את ספר האלוהים כאמת המידה, להתיר את המותר בו ולאסור את האסור בו. בעניינים של ספק עליו לעצור ולשאול את בני הסמכא בחוק, בדת ובידיעת ספר האלוהים". והיוועצות בהם הוסיפה להיות מכרעת מכאן ואילך. רצח אַל־מָתַוַכִּל נעשה על יסוד פַּתְוַא שנתנו ה־פָּקַהַאא' לבנו וליורשו אַל־מָנְתַצִר.

עתה מוצאים גם התאולוגים את הקרקע המתאימה להעניק תוקף מעשי ל־סָנַּה, שנדחקה כליל בתקופה האומיית ובחלקים מסוימים עוד הייתה בלתי ידועה לחלוטין (השוו לעיל, עמ' 30). ב־עִרַאק, למשל, שֶׁשְׁעִבַּה (מת בשנת 160) משליט את ה־סָנַּה ברבים; כיצד ביקש לברר את ה־סָנַּה הנכונה אנו יכולים לראות, למשל, גם מכך שבעניין צורתה הנכונה של הקריאה לתפילה (אַדַ'אן) הוא פונה אל מָאַדִ'ן אדוק, שהידע שלו בא בתורו מעמית אחר למקצוע — שמותיהם נזכרים — שיכול היה לייחס את הכללים המכריעים ל־אִבְּן עֻמַר. — ב־מַרְו וב־חֻ'רַאסָאן היה אַ־נַצְ'ר בְּן שֻׁמַיִל (מת בשנת 204) הראשון שפרסם שם את ה־סָנַּה ברבים (אַטְ'הַר אַ־סָנַּה), וכך אנו למדים גם על עַבְּדַאלְלַאה אַ־דַּארְמִי איש סַמַרקַנְד (מת בשנת 255): „הוא פרסם את ה־סָנַּה במולדתו וניהל תעמולה למענה, הגן עליה ודיכא את העוברים עליה". פעולה כזאת התאפשרה רק מכוח הרוח ש־

|II · 72| טופחה ונתמכה תחת ה־עַבַּאסִים בחיים הציבוריים. ואולם מן הנתונים שהובאו אנו יכולים לראות גם עד כמה ירודים היו כנראה החיים הסוניים בתקופה הקודמת, ועד כמה מאוחר נעשה מה שמכונה החוק המוחמדני לנורמה ממשית בחייה הציבוריים של החברה המוחמדנית. ב־סְגִ'סְתַאן עוד נערכו במאה השלישית נישואים בנסיבות שלפי ה־סָנַּה פוסלות אותם לחלוטין,

ורק ה־קַאצִ'י אַבּוּ סַעִיד אַל־אִצְטַחְ'רִי (מת בשנת 328) הצליח להשליט בכיוון זה את חוקי ה־סָנַּה.

ההכרה הציבורית באורח החיים התואם את ה־סָנַּה ועידודו בחיים הפרטיים, במינהל הציבורי ובמערכת המשפט, לוו מטבע הדברים גם בהתפתחות חופשית יותר של חקר מסורת הנביא מכפי שהתאפשר תחת ה־אֻמַוִיִּים. אז התקיימו מחקרים אלה, כביכול, רק במצב סמוי, ובדרך כלל כמעט שלא היה להם מגע של ממש עם נוהגי החיים. רק עתה חוקרים בהיקף גדול ומכל הצדדים את ה־חַלַאל וַחַרַאם, את המותר והאסור ואת ההוראות הפולחניות והחוקיות. בכל פרטי היחסים בחיים הדתיים והחברתיים מבקשים להציג מסמכים הנושאים את חותם הנביא. קודם לכן עוד לא נעשה הדבר בהיקף רחב כל כך. אם נזכור שבאמצע המאה השנייה יכול היה מַאלִכּ בֶּן אַנַס להציג רק 600 אמרות של הנביא הנוגעות לחיי החוק, נוכל להבין עד כמה מעט הכינה התקופה האומיית את הקרקע בעניין זה. נראה שפעילות מפלגת האדוקים התמקדה בעיקר בטיפוחן וביצירתן של תורות מוסריות וסגפניות, וכן של אותן אמרות שהיה להן קשר מסוים למצב המדיני, להשקפתם עליו ולתקוותיהם להפלתם הקרובה של התנאים הכופרים השולטים. מכל מקום, נראה שדווקא אמרות מסוג זה, יותר מן המסורות החוקיות, חדרו אל הציבור הגדול ואל מעגלי העם הרחבים. העדות העומדת לרשותנו לגבי מחוז אחד של האסלאם תקפה כנראה בדרך כלל גם לחלקים אחרים של האימפריה הגדולה.

בקרב המוחמדנים שהיגרו למצרים טופחו במאה הראשונה אך ורק ידיעות

|II · 73| כאלה והן הועברו בעל פה מאדם לאדם בצורת מסורת (יַתַחַדַּת'וּנַ), הידועות בשמות „מַלַאחִם" ו־„פַּתַן", כלומר גילויים נבואיים על מהפכות ותמורות באימפריה — בדומה ללוחות מאה־שנתיים ולספרי עם דומים אצלנו.

המצרים עסקו רק במסורות כאלה, עד ש־יַזִיד בְּן אַבִּי חַבִּיבּ (מת בשנת 128), בנו של שבוי מלחמה נובי, ניסה להנהיג את העיסוק ב־חַלַאל וַחַרַאם ובחוק הדתי (אַל־פִּקְה).

.VIII

משזכה לעידוד מלמעלה, או לפחות לא הופרע בזלזול, יכול היה חקר החוק להתפתח בחופשיות, ואבני הבניין המעטות שהניחה המאה הראשונה לאסלאם במגע השקט בין המלומדים בכתובים שנדחקו הצדה יכלו עתה, בריבוי מתמיד, להתרחב לבניין של תורת המשפט המוחמדנית. זו הייתה בעיקר עבודתן של המאות השנייה והשלישית, ויש להתפעל לא מעט מן המרץ שהשלים בתוך מאה וחמישים שנה מלאכה שלמשל אצל הרומאים דרשה תהליך התפתחות בן מאות שנים.

ראינו שהח'ליף עצמו ביקש לדעת מהו הדין הדתי בחיי החוק, והתאולוגים של הדור הבא לא התמהמהו וסיפקו חומר בלי הרף. כדי לשפוט נכונה פעילות זו אסור לנו להתעלם מגורם אחד.

עבודת ההכנה של הדורות הקודמים הייתה דלה מכדי שאפשר יהיה לבנות עליה שיטה של החוק המוחמדני. אפילו באותו מחוז של האסלאם לא שררה נורמה קבועה ומוגמרת בשאלות היסודיות ביותר של חיי החוק. דור ה„ממשיכים“ לא היה לעתים בקי אפילו בחקיקה הקוראנית, אף שמלכתחילה

|74 · II| נקבע שאין לערער על יסוד זה של החוק הדתי. עַבְּדאלְלַאה, בנו של אַבּוּ הֻרַיְרָה, שאל את בנו של עָמַר אם מותר לאכול דגים שהים משליך אל החוף. המלומד בדת שנשאל סבר שעליו להשיב בשלילה נחרצת. כעבור זמן

קצר ביקש שיביאו לו קוראן, ושם נתקל במקום 5:97, שממנו נאלץ להסיק כי השיב לבנו של אַבּוּ הֻרַיְרָה תשובה שגויה. אפשר אפוא לשער איזו אי־ודאות ריחפה מעל שאלות ונסיבות שלא נצפו בקוראן. אפילו בדיני המאכל הבסיסיים ביותר עוד לא ידעו באותה עת מה הדין. ידיעות סותרות בתכלית מובאות, למשל, בשאלה אם מותר לאכול בשר סוס. אי־ודאות דומה שררה בנוגע לשאלות חוקיות, כגון דיני ירושה, ובכל שאר תחומי מה שמכונה המשפט. רק ההנחה שבתקופות הקדומות אפילו השאלות היסודיות ביותר של חיי החוק לא היו מושא לקביעה נורמטיבית יכולה להסביר לנו את אי־הוודאות והתנודות ברוב שאלות היומיום. בלעדי הנחה זו כמעט שלא היה אפשר להבין כיצד במאה השנייה צמחו, הן בשאלות פולחניות הן בשאלות חוקיות, תורות שונות זו מזו ב־מַדַ'אהִבּ האורתודוקסיים השונים ואף בתוך אותו מַדְ'הַבּ עצמו; התאולוגיה המפשרת לא ידעה מה לעשות בהן אלא לראותן כשוות זכויות זו לצד זו, ואף להכריז שהבדליהן הם ברכה לקהילת האסלאם. כבר עֻמַר II — הרי אליו נוהגים לקשור צווים דתיים — דחה כביכול את הדרישה ליצור נורמה אחידה ומוסכמת לכל הקהילה המוחמדנית, ובעקבות זאת שלח למחוזות המרוחקים ביותר צו שלפיו על כל אחד מהם לדבוק בתורות ה־פַּקַהַאא' המקומיים.

התאולוגים המוחמדנים הולכים בשתי דרכים שונות בפיתוח תורת המשפט (פִּקְה).

1. הדרך הטבעית יותר, ואפשר לומר גם הכנה יותר, הייתה זו שבה הלכו מי שכונו אַצְחַאבּ אַ־רַאְי. ה־חַדִית'ים שהסדירו

|II · 75| את החוק לא נמסרו מן המאה הראשונה בכמות עשירה דיה להסדרת כל הנסיבות. והנה חומר דל זה נדרש להספיק לכל ענייני ה־פִּקָּה. אם לא רצו למלא את כל הפערים בחומר התיעודי בזיופים חדשים ובמסורות בדויות, היה עליהם לעבד בדרך עיונית את המעט שהיה בנמצא, בכל האמצעים השיטתיים של היסק החוק שעוד היה צורך ליצור, ובאמצעות הסמכויות הרחבות שהעניקו ליסוד ההיסקי לבנות בניין משפטי שבחלקו הפוזיטיבי הציג תוצאות שהתבססו לא על ה־חַדִית' אלא על עבודת רוחם העצמאית של המלומדים. לעתים קרובות אימצו גם קביעות משפטיות מן המשפט הרומי, אותה שיטה שהרחיבה בדרך זו של כניעה מרצון, שלא מדעת, את כוחה כובש העולם גם על עמי האסלאם. אותן נקודות חיבור ומגע חברתיות שבהן הצביע Kremer על התנאים שאפשרו לתזות הדוגמטיות ולמחלוקות של הנצרות המזרחית לחדור אל חיי הרוח של האסלאם, הן המסבירות גם את חדירתן של התורות והשיטות המשפטיות הביזנטיות. כבר הודגשה לא אחת השאלתן של תורות משפטיות וקביעות חוק פוזיטיביות כאלה, שנלמדו מן המשפטנים הקאנוניים של הארצות הכבושות. גם עקרונות משפט כלליים נשאלו במקרים רבים; נזכיר רק את העיקרון העליון של סדרי הדין: affirmanti incumbit onus probandi, ואת העובדה שחובת השבועה מוטלת בראש ובראשונה על הנתבע, וכן את סוגי החזקות השונים, אשר — כפי שמסתבר לפחות — את

|II · 76| המשפטנים המוחמדנים שאלו במישרין מאותו מקור. מכריעה הרבה יותר היא העובדה שההשקפה על מקורות המשפט ועל שיטות היסק החוק נשאלה אף היא מאותו מקור זר. ה־consuetudo aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas הועתק כמעט מילה במילה אל שיטתם של ה־פָּקַהַאא' המוחמדנים. גם זכות ה־רַאְי (דעה) אינה אלא, כנראה, תרגום

ערבי של opinio prudentium, ואף הסמכות שהוענקה ל־פַּקַהַאא' בעניין interpretatio juris civilis נוצרה בהשפעת המשפט הרומי. אי אפשר לדון כאן בהרחבה בשאלה תרבותית־היסטורית חשובה זו, המחייבת דיון מונוגרפי. ואולם כבר מן הרמזים הקודמים ברור שהמשפטנים המוחמדנים בסוריה ובמסופוטמיה, שניגשו במחצית הראשונה של המאה השנייה לעבד שיטה של חוק מוחמדני, לא ביצעו עבודה שצמחה — כדעת Renan — „מן הגאונות הערבית". ה־פִּקְה אינו פרי הרוח הערבית יותר מן הדקדוק (נַחְו) ומן הדיאלקטיקה הדוגמטית (כַּלַאם). והמוחמדנים בתקופות הקדומות היו מודעים בבירור לאופיו המיובא של ה־פִּקְה. האמרה הבאה, המיוחסת ל־עֻרְוַה בְּן אַ־זֻבַּיְר, אופיינית כמסמך לאמונה זו ולסלידה שנבעה ממנה; הסלידה מן השיטה הלא־ערבית של תורת המשפט, שטופחה ברובה גם בידי מַוַאלִי, מוסווית בה אך אינה נסתרת: „עניינם של בַּנוּ אִסְרַאאִיל לא חדל להתקדם בדרך הטובה, עד שקמו היסודות שסופחו זה מקרוב לאומה, בני השבויים הזרים ש־בַּנוּ אִסְרַאאִיל שבו מאומות זרות, לימדו בקרבם את ה־רַאְי ובכך התעו אותם". נציגיה הראשונים והחשובים ביותר של מגמה זו היו ממוצא זר ולא־ערבי; החשוב שבהם, אַבּוּ חַנִיפַה, היה מגזע פרסי. אלה הם יוצריו של מה ש־Renan רואה כתוצר העצמי ביותר של הרוח הערבית, ושסופר צרפתי קדום יותר אף כינה תוצר של „המדבר".

2. שיטה עצמאית ובלתי תלויה זו לבניית מערכת תורת החוק המוחמדנית נקשרת בדרך כלל בשמו של ה־אִמַאם אַבּוּ חַנִיפַה (מת בשנת 150), אך כפי שהוכח במקום אחר הוא לא היה מייסדה הראשון, אלא המורה שבבית מדרשו הגיעה שיטה זו לשלמותה הגדולה ביותר. |II · 77|

כבר בקרב תלמידיו הישירים מתחילה תגובת הנגד לשיטת ה־רַאְי הטהורה. אַבּוּ יוֹסֶף מסתמך על מסורות במקרים שבהם לימדו אחרת על יסוד ההיקש, וחולק על רבו אַבּוּ חַנִיפָה בהסתמכו על הקבלה. אַ־שַׁיְבַּאנִי, תלמידו הגדול האחר של אַבּוּ חַנִיפָה, מבקש ב־מַדִינָה, לרגלי מַאלִכִּ אִבְּן אַנַס, יסודות מסורתיים לתורות ה־פְּקָה ומשתדל להציג בחיבור מיוחד את חומר ה־חַדִית' העומד ביסוד תורתו של אַבּוּ חַנִיפָה. הוא מייצג את האגף הימני של מפלגת ה־רַאְי. ואולם שאיפה זו באה לידי ביטוי ברור באסכולה המתייצבת נגד ה־רַאְי, כלומר באסכולה שחסידיה מכנים את עצמם אַצְחַאבּ אַל־חַדִית'. היא צעירה מאסכולת ה־רַאְי ונוצרה מתוך התנגדות לשיטתה. חסידיה רוצים שכל החוק ייוחס לסמכות הנביא, כלומר ל־חַדִית' תקין. אמרנו שהדרך שבה הלכו הייתה הפחות כנה; שכן אפשר לשער כי לנוכח החומר המועט של חַדִית'ים שעמד לרשותם בראשית פעילות זו של פיתוח החוק, היה צורך במידה רבה ליצור או להתאים תחילה את ה־חַדִית'ים שנועדו לשמש סמכות לתורה מסוימת. את ה־רַאְי, החוק כתוצאה של הסקה עצמאית, היה צריך לדחות בכל מחיר; אפילו חַדִית' בעל אימות חלש ביותר הועדף עליו. מטבע הדברים מדובר לעתים קרובות רק במחלוקת על מילים, שכן אנשי ה־חַדִית' מסרו על יסוד ה־חַדִית' את אותו חוק שאנשי ה־רַאְי הסיקו באמצעות חשיבה עצמאית. אולם היה צורך להציל את העיקרון, גם אם רק באמצעות זיופים. „בני־סמכא שאפשר לסמוך עליהם הם האומרים: חַדַּתַ'נָא, אַחְ'בַּרַנָא; באחרים אין כל טוב" — כך אומר אַחְמַד בְּן חַנְבַּל. מחוגים אלה יצאו פסקי הדין השליליים הרבים על אַבּוּ חַנִיפָה, שאת

|78 · II| הפרכתם ראו בני הדור המאוחר כחובה, בתקופה שבה לניגוד בין רַאְי ובין חַדִית' הייתה עוד משמעות תאורטית בלבד.

מאחר שברוב השאלות החוקיות לא היה נוהג קבוע, אי אפשר היה למנוע את יצירתם, בחוגים השונים ובהתאם להשקפת התאולוגים, של חַדִית'ים שונים וסותרים על אותה שאלה לפי הדעות הנלמדות הנוגעות בדבר; או את המשך העברתם מתוך החומר הקדום שהתקבל מדורי דורות. אלה נועדו לשמש משענת לדעה הפרטית הנוגעת בדבר, או לנוהג שכבר התקיים קודם לכן בחוגים מסוימים — שהרי לעתים נועד ה־חַדִית' רק להצדיק את הנוהג. בחוג ה־אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' לא הקפידו באותה עת על האימות ועל מלוא מהימנותם של מוסרי המסורת שהובאו כעֵרֵבים למאמרים. הבדיקה המחמירה של מוסרי ה־אִסְנַאד התפתחה רק בתקופה מאוחרת יותר, כאשר קלות זיוף המסורת הציגה את הקבלה כאמצעי מתאים לתמיכה בכל מיני מגמות דתיות או חברתיות שהתאולוגים האורתודוקסים גינו. גם צורת הקבלה לא עוררה בהם ספקות רבים. אמרות שנוצרו בדומה למסורות של זֻהְרִי שהובאו לעיל בעמ' 38 והופצו כ־חַדִית' של הנביא יכלו להיחשב בעיניהם ראיות תקינות. רק אנשי ה־רַאְי ב־עִרַאק, שיכלו למצוא את דרכם בשאלות החוק גם בלי חַדִית' ישיר, הקפידו באמת בחקר מוצא המסורת וצורת הפצתה. חסידי המפלגה שלא יכלה להסתדר בלי חַדִית' נאלצו להיאחז בכל טקסט מתקבל על הדעת שיכול לשמש ראיה לתזות שלהם. אפשר לשער עד כמה שגשג ייצור ה־חַדִית' בנסיבות כאלה.

IX.

תורת ה־אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' נעשתה בתודעת העם המוחמדני לדרישה של הדת. מנקודת מוצאו של המוחמדני המאמין לא היה דבר מובן מאליו יותר מן

הצורך לבסס כל חוק על סמכות הספר או על שאר מסריו של המחוקק העליון של הכנסייה המוחמדנית, כלומר הנביא. עד מהרה נאלצו

|II · 79| גם אנשי ה־רַאְי להסתגל לדרישה זו. הם לא רצו להקריב את התורות שהסיקו בדרך עיונית, ובכך עלו על דרך חלקלקה מאוד. גם הם נדרשו להביא חַדִית'ים למה שלימדו באופן פוזיטיבי בבתי מדרשם; או — וזו הייתה הדרך הישרה יותר — להשתדל לפרש, ליישם או להתאים את ה־חַדִית'ים הקיימים ברוח תורתם. אלה הם ה־חַדִית'ים של בַּצָרָה, כּוּפָה וכן הלאה, שאותם דוחים ה־אַצְחַאבּ אַל־חַדִית'. אלה חַדִית'ים שנועדו לשמש טיעונים לתוצאות ה־רַאְי. לפיכך, באסכולות ה־רַאְי המאוחרות יותר (אפילו בזו הנושאת את שמו של אַבּוּ חַנִיפָה) תופס ה־חַדִית' מבחינה פורמלית אותו מקום שהוא תופס באסכולה היריבה. אמנם דרך ניצול המסורת ב־עִרַאק — שם שלטו אסכולות ה־רַאְי ולכן נשאו גם את שם המחוז — שמרה על האופי המפולפל שאפיין את התאולוגיה של אסכולות אלה בתקופה שבה עוד יכלו מייסדיהן להעניק זכויות רבות יותר להסקה החופשית. מול האסכולה העיראקית הציבו מבחינה זו את האסכולה החיג'אזית, שטיפחה בנאמנות רבה יותר את המסורות העתיקות של מַדִינַה, גילתה פחות כישרון בפרשנות מפולפלת וכפתה פחות את מרותה על המנהג. אמנם יש לקבל את כינויה „האסכולה החיג'אזית" רק cum grano salis. ב־מַדִינַה לא חסרו מורי רַאְי; נזכיר רק את רַבִּיעַה בְּן פַּרּוּח' (מת בשנת 132, 133 או 142),

|II · 80| מפני שנהגו לכנותו בעיקר רַבִּיעַת אַ־רַאְי. ובפרק מאוחר יותר עוד נראה שגם המורה החיג'אזי הגדול מַאלִכּ לא היה יכול, אם לא רצה ללכת בדרך הזיוף, ליצור ספר חוקים בלי opinio. הוא מזכיר כמופת הבולט ביותר דווקא את רַבִּיעַה, שממנו גם קיבל מסורות והעבירן הלאה, ואת שיטתו העריך

עד כדי כך שאמר: דקויות ה־פִּקְה נעלמו מאז שהביאו את רַבִּיעַה לקבר. בדבר אחד נותר נאמן למסורת החיג'אזית: הוא העמיד את ה־סָנַּה של מולדתו מעל ה־חַדִית'ים שנטבעו למען התורות החדשות.

דוגמה אופיינית מאוד בתחום זה היא המחלוקת על סוג המתנה המכונה אַל־עָמְרַא, כלומר מתנה לכל ימי החיים, שמושאה חוזר עם מות המקבל אל הנותן או אל יורשו המשפטי. נראה שסוג זה של מתנות מעוגן במשפט המנהגי העתיק של הערבים, ובימי מַאלְכִּ הוכר ב־מַדִינַה כבעל תוקף משפטי. למרות זאת, סדרה של אמרות מסורת, שאף מַאלְכִּ מכיר, מתנגדת לכשרותו; הן מכריזות שהתנאי המגביל במתנות עָמְרַא חסר תוקף, ותחת זאת מעניקות ליורשי המחזיק הזמני את הזכות לראות במושא ה־עָמְרַא, לאחר מותו, את רכוש ירושתם.

אין בכוונתנו להעמיק כאן בהבדלים הפולחניים והמשפטיים בין האסכולות השונות (מַדַ'אהִבּ). כדי להבין את ההבדל בשימוש במסורת בין האסכולה העיראקית מצד אחד ובין החיג'אזית מצד אחר, נביא דוגמה אחת בלבד. היא נוגעת לפרט בדיני הנישואים של האסלאם.

|II · 81| בעת כניעת שבט תַ'קִיף — כך מסופר — נקרתה ל־מֻחַמַּד לראשונה ההזדמנות להכריע מה ייעשה בנשותיו של עובד אלילים שזה עתה התאסלם, הקשור בעת ובעונה אחת בברית נישואים עם יותר מארבע נשים. ל־גַ'יְלַאן שהתאסלם היו עשר נשים. הנביא ציווה עליו „להחזיק בארבע מהן ולהיפרד מן האחרות". הכרעה זו היא מקור ה־חַדִית' לפסק הדין בכל מקרה דומה. אלא ששתי האסכולות מפרשות באופן שונה את פסקו של מֻחַמַּד שהובא זה עתה. אנשי ה־חִגַ'אז, הדבקים באותיותיו ובנוסחו של המאמר הסמכותי, אומרים

שאין חשיבות לשאלה אילו נשים יגורשו; הנביא דורש רק שיוחזקו ארבע נשים והאחרות יגורשו. אנשי עִרַאק, החוקרים את ה־Ratio של החוק ומדגישים אותה, מייחסים חשיבות לכך שלפי התפיסה המוחמדנית רק ארבע הנשים הוותיקות ביותר היו רעיות חוקיות, ואילו את הנישואים עם המאוחרות יותר כבר לא היה מותר לערוך במובן המוחמדני. אם אפוא עובד אלילים החי בקשרי נישואים אסורים כאלה מתיר אותם, מותר לו להחזיק בארבע נשים לפי סדר קדימותן, ואת הנשים שהכניס לביתו כחמישית, שישית וכן הלאה יש לגרש כבלתי חוקיות.

כאן אנו יכולים לראות את השפעת היסוד העיוני על שיטת הפרשנות העיראקית. דווקא פלפול זה — שבאמצעותו ביקשו להתאים מסורת מוכרת לתורתם העצמאית — היה מאוס על המתנגדים. כאשר עַבַּיְדַאלְלַאה בְּן עָמַר איש מַדִינַה, נינו של החליף עָמַר I, הגיע ל־עִרַאק במחצית השנייה של המאה השנייה, הוא ראה צורך להאשים את מנהיגי חיי הדת שם שהם משחיתים ומאפילים את מדע הדת

|II · 82| . פרט ל־הֻשַׁיְם בְּן בַּשִׁיר מ־וַאסְט (מת בשנת 183), לא האמין מַאלִכִּ בְּן אַנַס שאפילו אחד מבני זמנו העיראקים מסוגל לטפל ב־חַדִית' כראוי. למען סלידה זו מן הדרך העיראקית המציאו מתנגדיה נקודות אחיזה בהיסטוריה הקדומה של האסלאם. הם מספרים שבימי עָמַר I נדד איש מ־עִרַאק, צַבִּיע' בְּן עִסָל, בין צבאות המאמינים האמיתיים, שחנו אז במחוזות כבושים שונים, והסביר דו־משמעויות בקוראן. הוא מגיע גם ל־מַדִינַה, ושם עָמַר מכה אותו באכזריות וכל בני האדם מוזהרים שלא לבוא עמו במגע. מוסרי המסורת מספרים בשמחה לאיד שאין למעלה ממנה על עונשו של צַבִּיע'; ועל פלפוליו הופצו גם סיפורים שנועדו להגחיך את כל הכיוון הזה בעיסוק במדעי הדת.

ואולם שתי האסכולות אינן נפרדות לדרכים שונות רק בשאלות נגזרות ופרטניות של החלת החוק. לעתים נוגע הניגוד ביניהן גם לשאלות כלליות יותר של עשיית צדק. כדי להביא לכך דוגמה אחת לפחות, נזכיר שלפי תורת האסכולה החיג'אזית אין לתת פסק דין על יסוד סימנים סובייקטיביים או שכנועו הפנימי של השופט עצמו (בְּעִלְמָהּ); השופט רשאי לפסוק רק על יסוד ראיות אובייקטיביות, ובהיעדרן יש לעכב את פסק הדין למרות שכנועו המוסרי של השופט. באסכולה העיראקית נטו יותר להתיר את סמכותו של שכנועו הסובייקטיבי

|II · 83| של השופט. גם בשאלה כללית זו מתבטאת ההכרה בערך ובזכות שהתאולוגים של עִרַאק אינם שוללים מן האינטואיציה הסובייקטיבית.

.X

מן האמור לעיל ברור שכבר בנוגע לתקופה הקדומה ביותר בהתפתחותה אי אפשר לדבר על סְנַה אחידה באסלאם, שכן בשאלה אחת עומדים זה לצד זה, בשוויון תוקף, חַדִית'ים שונים ומנוגדים שנוצרו כדי לתמוך בדעות אסכולה הסותרות זו את זו. היו שיטות שונות ליישוב תאורטי של סתירות כאלה. התבססות חקר המסורת הולידה את ביקורת ה־חַדִית'ים ומוסריהם; כך התאפשר לייחס למוסרי חַדִית' אחד מהימנות רבה יותר (תַרְגִ'יח) מאשר למוסרי חַדִית' אחר הסותר אותו. בכך התקבל קנה מידה להעדפת חַדִית' אחד על פני אחר שכלל תורה סותרת.

קדומה יותר נראית שיטת יישוב הסתירות המבקשת לבטל את עצם קיומה של הסתירה באמצעות הרמוניזציה. הרמוניזציה זו נהגה בשלב מוקדם מאוד, שכן

מתנגדי מוסד ה־חַדִית' אהבו להצביע דווקא על אופיין הסותר של המסורות השונות כדי להוכיח שאי אפשר לקיים את הסמכות שייחסו בחוגים האדוקים ל„קבלות" כאלה. חסיד ה־חַדִית' היה מוכרח להצטייד היטב נגד התקפות כאלה; הדרך הנוחה ביותר הייתה לסלק את הסתירות באמצעות מאמצי הרמוניזציה. אַ־שַׁאפִּעִי (מת בשנת 204), שמכל המורים הקדומים תרם יותר מכול ליצירת מתודולוגיה של תורת המשפט, הקדיש לשאיפה זו פרקים רבים ב־רִסָאלַה שלו (חיבור על אֻצוּל אַל־פִּקְה, עקרונות תורת המשפט), ובהם פיתח את התאוריה בדבר העקרונות השיטתיים שלפיהם יש ליישב בין חַדִית'ים סותרים. אִבְּן קֻתַיְבַּה כבר מפעיל נשק הגנתי זה במיומנות המלמדת ששיטה זו השתרשה זמן רב קודם לכן בחוגים שהוא מצהיר על השתייכותו אליהם. דוגמה תמחיש היטב את

|84 · II| התחבולה השיטתית הזאת: „הם (מתנגדי המסורת) אומרים: שני חַדִית'ים סותרים בעניין ילדיהם (הקטנים) של הכופרים. אתם מוסרים ש־צַעְבּ בְּן גַ'תַּ'אמַה אמר לנביא: סוסינו רומסים בשעת ההסתערות בחשכת הלילה את ילדיהם (הקטנים) של הכופרים. אז אמר הנביא: הם (הילדים האלה) שייכים לאבותיהם. — אחר כך אתם מוסרים: הנביא שלח יחידת צבא, והיא הרגה את הנשים ואת הילדים הקטנים; הנביא גינה זאת בחריפות רבה. הם אמרו: הרי אלה צאצאי כופרים! אך הוא השיב: האם הטובים שבכם אינם צאצאי כופרים?"

„על כך אנו אומרים שאין סתירה בין שתי הקבלות האלה. צַעְצַב בֶּן גַּ'תַּ'אמַה מסר שהסוסים עשו זאת 'בשעת ההסתערות בחשכת הלילה' וכן הלאה. על כך השיב הנביא שהילדים הקטנים שייכים לאבותיהם, כלומר בעולם הזה יש לדון אותם כדין אבותיהם. היה לילה חשוך, יצאו להתקפה והסתערו על הכופרים; במצב זה אינכם צריכים לסגת מתוך התחשבות בילדים הקטנים, שכן מה שפוגע באבותיהם פוגע גם בהם. אמנם אין לכוון דווקא להריגת הילדים".

„מה שהוא מגנה בקבלה האחרת הוא שהם הרגו בכוונה נשים וילדים (תַעַמַדוּ דַ'אלְכַ) בגלל כפירת אבותיהם. על כך אמר: האם הטובים שבכם אינם צאצאי כופרים? כלומר, ייתכן שיש בהם מי שבהגיעם לבגרות יודו באסלאם בכנות".

יש כנראה רק פרקים מעטים בחוק המוחמדני שחומר המסורת שלהם אינו מציג סתירות כאלה. קל מאוד להבין שבנוהג הממשי של חיי היומיום זכה ביתר קלות לתוקף אותו חַדִית' שיצא מתוך הכרה בקיים והעניק לו

|II · 85| סמכות חוקית, שהתערבה כיסוד ממשמע באי־הוודאות ובתנודות של נסיבות אלה, שהופקרו לעצמן בתקופות קודמות, או הסדירה בלא סתירה ובהסכמה יסוד חדש בחיים שנוצר רק עם האסלאם. שכן תהיה זו טעות להניח ש־חַדִית' המנוגד לחלוטין לנוהג השולט יכול היה, למרות כל התמיכה שקיבלו חוקריו, לחולל מהפכה ממשית בתנאים הקיימים.

גם התנופה שקיבלה ההכרה ב־סַנַּה תחת ה־עַבַּאסִים לא יכלה להפוך את העולם כולו לטרפם של אנשי ה־סַנַּה. בתחילה נראה שפעילותם נותרה בגובה דרישות החיים הממשיים, שאותם ביקשו להסדיר מבחינה דתית. אולם החיים לא יכלו להסתגל לכל תוצרי חדרי הלימוד שלהם. מנהגים משפטיים

מושרשים והרגלים אחרים שלא תאמו את טעמם ולא עלו בקנה אחד עם מסקנות הנחותיהם התאולוגיות לא יכלו להיעקר. שוב ושוב התעוררה הבעיה שהנוהג לא תאם בכל דבר את ה־סָנַּה. כאשר היה מדובר בסטיות מקומיות יכלו התאולוגים להטיף נגדן ולשפוך את זעמם האדוק על בעלי הכוח, שלא סיפקו להם עזרה מספקת ב־תַּעֲ'יִיר אַל־מָנְכַּר; לעתים אף מצאו נציב ירא אלוהים שהאמין כי בתמיכתו בהם יוכל לזכות ברצונו הטוב של אַלְלָאה.

ואולם לעתים קרובות מאוד היה מדובר ביותר מסטיות מקומיות. בין התורות שיצאו לעולם מבתי המלאכה של מוסרי מסורת אדוקים נמצאו גם כאלה שעמדו בניגוד לנוהג השולט בתחומים רחבים יותר של החיים הציבוריים. לא היה בידיהם הכוח — אף שלא חסר להם הרצון ליטול אותו לעצמם — לעצב לפי בדיותיהם זרמים חברתיים ששלטו בכל מקום. הדבר לא היה אפשרי כאשר מדובר היה במנהגים ובהשקפות שלא הייתה להם רק חשיבות מקומית, אלא היו מושרשים עמוק כל כך בנוהג החיים בכל מקום, עד שאפשר היה לראותם בצדק כ־אִגְ'מַאע, כ„הסכמת הקהילה כולה". כאן נדרש התאולוג להתפשר. הוא היה יכול להודות שה־חַדִית' שלו בוטל (מַנְסוּח') בידי טקסט אחר

|II · 86| — את הטקסט המבטל (נַאסְח') יכול היה להשיג על כל פנים בקלות מתוך המון ה־חַדִית'ים הסותרים שהיו במחזור — או שהיה עליו להסכים לוויתור הקיצוני ביותר שאפשר היה לצפות ממנו: היה עליו להודות שה־אִגְ'מַאע עומד מעל למסורת. „כאשר ה־אִגְ'מַאע", כך הם מלמדים, „סותר את הניסוח המפורש של ה־סָנַּה, אין הוא אמנם מבטל את לשון החוק, שכן ה־אִגְ'מַאע אינו יכול לבטל את ה־סָנַּה, כשם שהוא עצמו אינו כפוף לביטול; אולם הסתירה בינו לבין ה־סָנַּה היא הוכחה לכך שבהכרח קיימת במקום כלשהו סָנַּה

מבטלת (שעליה נשען ה־אִגְ'מַאע), אף אם אי־אפשר להוכיח זאת בתעודות". זוהי תחבולה פלפלנית שנועדה להציל להלכה את סמכות ה־סַנַּה מפני דרישותיהם רבות־העוצמה של החיים הממשיים. אולם בתקופה קדומה יותר נהגו בכנות רבה יותר. לא הניחו את קיומם של חַדִית'ים לא ידועים העשויים להצדיק את אופיו התואם ל־סַנַּה של המנהג היומיומי, אלא אמרו במפורש — כפי שעשה אִבְּן קֻתַיְבַּה, אחד ממגיניהם הנלהבים ביותר של ה־אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' נגד אנשי ה־רַאְי, במאה השלישית — כי „אפשר להסיק את האמת מן ה־אִגְ'מַאע ביתר קלות מאשר מן המסורת. ה־חַדִית' חשוף לתהפוכות רבות: להזנחת המוסרים, לעמימויות הפרשנות, לביטול שאירע, לחוסר מהימנותם של אנשי השרשרת, לקיומן של שתי הוראות חַדִית' סותרות ...; ה־אִגְ'מַאע של הקהילה חופשי מכל התהפוכות הללו. ... מכאן שבני אדם מוסרים חַדִית'ים המגיעים עד הנביא, אך נוהגים למעשה בדרכים אחרות".

סתירה זו הבשילה את התורה בדבר משקלן של ההשקפה הכוללת וההתנהגות הכוללת של הקהילה המוחמדנית — זהו אִגְ'מַאע — ועיקרון גדול זה פעל בתודעת המוחמדנים בעוצמה רבה יותר מכל טיעון אחר. „לקהילתי אין הסכמה שהיא טעות", כך נותנים ל־מָחַמַּד לומר. רק תאולוגים מעטים התנגדו לתוקפו הבלתי־מותנה של

|87 · II| ה־אִגְ'מַאע. ה־אִגְ'מַאע הוא אפוא משקל־נגד לשאיפתם של אנשי המסורת לתקן לחלוטין את המנהגים השולטים לפי השקפותיהם ולהציב את עצמם בניגוד חריף לחוקי המנהג של החברה. כפי שראינו זה עתה, הם נאלצו להודות בחולשתם מול כוח שכזה, והיו נבונים דיים למצוא לוויתור זה צורה שבאמצעותה נעשתה ההכרה ב־אִגְ'מַאע ליסוד של ה־סַנַּה.

פרק שלישי: ה־חַדִית' ביחסו למאבקי המפלגות באסלאם

Drittes Kapitel. Das Ḥadîth in seiner Beziehung zu den Parteikämpfen im Islam.

I. |II · 88|

לתולדות התרבות נודעת חשיבות, יותר מאשר לחלקיו המשפטיים של ה־חַדִית', לאותם היבטים שלו המראים לנו כיצד התמודדו היסודות הדתיים של העולם המוחמדני עם המצבים והיחסים הפוליטיים באסלאם. כשם שכל תורותיהם לבשו צורה של חַדִית', כך גם האמונות הנוגעות לתחום זה. בעניין זה יהיה עלינו לבחון כמה קבוצות של חַדִית'ים, שבהן יוכלו להתגלות לעינינו בבירור היחסים שנבעו מן הקשר שבין החוגים בעלי ההשקפה הדתית לבין שלטון המדינה בפועל.

קודם כול תופנה תשומת לבנו לקבוצה של חַדִית'ים פוליטיים, שמקורם בכוונה להבטיח לשלטון את ציות העם בנסיבות שבהן דווקא ההשקפה הדתית הייתה עלולה להציג את סירוב הציות כחובה דתית שאין להתחמק ממנה. נסיבות כאלה יצר בראש ובראשונה המשטר האומיי שהיה מנוגד לדת מעיקרו. הרכנת העורף לפניו, כפי שעשו הסורים, שאופיינו כ„נכונים ביותר לציית לבני אדם והסרבנים ביותר לציית לאל“, לא הייתה יכולה להיראות למוחמדני אדוק כדבר מובן מאליו לחלוטין. וגם אילו לא היה רגשו שלו מוליך את המוחמדני הנאמן לדתו להרהר אם האדונים האוחזים בשרביט ב־Damascus, ומפקדי צבאותיהם ונציביהם המסורים, כגון אַל־חַגַּ'אגִ' בְּן יוּסֻף, חַ'אלִד אַל־קַסְרִי ואנשים מסוגם, הם מנהיגיה החוקיים של הקהילה הדתית, הרי לא חסרו די טוענים לכתר ומחוללי הפיכות, ששליחיהם לא שכחו

|II · 89| לעטוף את מגמותיהם במעטה אדוק, כדי להשיג בכך השפעה בטוחה עוד יותר.

הבעיה כיצד על המאמין האמיתי לנהוג תחת שליטים כאלה נחשבה במשך כל התקופה הזאת לאחת השאלות החשובות ביותר של חיי הדת. היא נפתרה בדרכים שונות, והמסורת שימרה לנו את חותמן של הכרעות אלה. כבר ראינו בפרק הקודם, עמ' 39, דוגמאות לכך שהיו חסרי פשרות שלא רצו כל מגע עם השליטים הרשעים ועם נציגיהם, שאותם כינו מָחְלִוִּין, המחללים, והציבו להם התנגדות סבילה. בכל הנוגע להשקפתם על החובה להילחם בשליטים כאלה, הם עמדו לחלוטין בעמדת ה־חַ'אְרִגִ'ים; אולם הבדילה ביניהם אמונתם בלגיטימיות של החי'ליפות של עַלִי, ובמקרה הצורך של יורשיו. אף בשעת מותם הוסיפו לאמונתם באל ובשליחותו של מָחַמַּד את ההצהרה שאין למנות את אַל־חַגַּ'אגִ' עם המאמינים. מן המתונים והסבלניים יותר שבהם יצאו אל קהל המאמינים חַדִית'ים כגון זה: „עתידים למשול בכם אמירים שישלטו בלחם חוקכם וימנעו אותו מכם, אלא אם תכירו בשקרים כאמת ותתמכו בהם בכפירתם. תנו להם את המגיע להם כדין כל עוד יקבלוהו מכם; אולם אם יבגדו בכם בעניין זה, הילחמו בהם, ומי שנהרג בשל התנהגות שכזאת נחשב קדוש מעונה".

מול מפלגת אופוזיציה זו ניצבה בניגוד חריף מגמה נאמנה לחלוטין. את חסידיה כינו, כפי שנראה, מָרְגִ'אִים, מפני שלא ראו בדחיקה המעשית של חוקי האמונה בידי האומיים עילה לשלול מהם ציות, ולו רק להלכה, להוקיעם כ־כַּאפִרִין ולהפקירם לאבדון, ומפני שבעיניהם, לשם

|II · 90| ההכרה באמונתם הנכונה, די היה בכך שהם דבקים באסלאם בכלל; להתנהגותם המעשית לא ייחסו חשיבות רבה. לפיכך לא גינו את אמצעי האכזריות שנקטו האומיים ונציביהם נגד אותם אנשים אדוקים שסירבו לציית להם, והגנו על הטבח שערכו אלה ביריביהם החסידים. גם חכמי הלכה אדוקים השתייכו למפלגה המורג'אית הזאת, בלי ספק אותם תאולוגים שכבר הכרנו ככלים צייתניים וכשופטים סלחניים של המגמות האומיות. לפי בקשת בעלי הכוח היה עליהם להכריז בפשטות על מתנגדי השושלת ועוזריהם כ„כופרים", ולהפיץ תורה זו בנימוק „שמי שפיצלו את המטה, הפרו שבועת אמונים, פרשו מן הכלל ופגעו בביטחונם של ה־מֻסְלִמִין, ראויים להיקרא כַּאפִּר's". בלי סיוע שכזה כמעט שלא היה אפשר לאומיים להכות שורש באסלאם. על עַוָן בֶּן עַבְּדַאלְלַאה בֶּן עֻתְבַּה בֶּן מַסְעוּד, תאולוג אדוק (סוף המאה הראשונה), יש בידינו עדות ודאית שבתחילה נמנה עם ה־מֻרְגִ'אִים האלה. אחר כך פרש מהם כדי להילחם בצבאו המורד של אַשְׁעַת' נגד אַל־חַגַּ'אג', ורק בקרבתו של עֲמַר בֶּן עַבְּד אַל־עַזִיז התפייס שוב עם האומיות; שהרי אומיי זה עצמו דגל בעיקרון שהאיש המתנגד לנסיך העוול אינו מורד, אלא נסיך העוול הוא המורד, שכן אין ציות הניתן באמצעות מרי כלפי האל. עַוָן היה גם משורר, ועל פרישתו מן ה־מֻרְגִ'אִים הנאמנים יש בידינו תעודה שירית קטנה, שממנה נוכל ללמוד מה לימדו ה־מֻרְגִ'אִים על היחס לאומיים:

|II · 91| „הדבר הראשון שאני מתנער ממנו בלי ספק — אני מכריז שאינני שותף למה שמודים בו ה־מֻרְגִ'אוּן; „הם אומרים שמותר לשפוך את דמם של המאמינים האמיתיים, אף שיש לחוס על דמם; „הם אומרים שמאמין אמיתי יכול להימנות עם בני העוול (אַהְל אַל־גַ'וְר), אף שבני העוול (אַל־גַ'אאִרוּן) אינם מאמינים אמיתיים".

סביר מאוד שאת מקורה של מפלגת ה־מָרְגִ'אִים יש לחפש בהתמודדות נאמנה זו עם השלטון האומיי. כאשר עילה זו נעלמה לאחר מכן, והצדקת „שפיכת דמם של המאמינים האמיתיים" איבדה כל אקטואליות, העבירה מפלגת ה־מָרְגִ'אִים את מרכז הכובד של אמונתה להערכה הדוגמטית של השפעת קיום החוק (עַמַל) על הישועה. לפיכך עלינו להניח של־מָרְגִ'אַה הדוגמטית הזאת קדמה, כראשונה מבחינה היסטורית, מָרְגִ'אַה פוליטית. עם זאת, עדיין לא התבהרה כמובן העמימות הלשונית האופפת את משמעותו המילולית של שם המפלגה הזאת.

מאחר שמתנגדיהם הפוליטיים־דתיים של האומיים, ככל שלא היו חַ'ארִ'ג'ים, הצטרפו ברובם למפלגת ה־עַלַוִים, ה־מָרְגִ'אַה היא ניגוד טבעי ל־שִׁיעַה; ועצם הופעתו בפועל של ניגוד כזה יכולה לשמש הוכחה לנכונות השקפתנו. עוד בשיר מאת המשורר הקיסאני אַ־סַיִד אַל־חִמְיַרִי (מת בערך בשנת 173–179), שבו מהוללים שני בניו של עַלִי, קורא המשורר אל היריבים:

חַ'לִילַיְ לַא תַרְגִ'אַא וַעְלַמַא * בִּאַנַּ־לְהַדַא עַ'יְרַ מַא תַזְעַמַאנְ. „ידידיי! אל תעשו אִרְגַ'אא', ודעו שההדרכה הנכונה אינה מה שאתם מדמים".

|92 · II| המונח אִרְגַ'אא' (שם הפעולה של אותו שורש שממנו נגזר מָרְגִ'א, שם העושה) מציין כאן את דחיית האִמאמים מבית עַלִי ואת ההכרה ביריביהם. ואכן, בהמשך אותו שיר (פסוק 10), ההכרה באומיים (אִבְּן חַרְבּ וַאַשְׁיַאעִהִ) מצוינת באמצעות הפועל יֻרְגִ'א. ואולם המשורר משתמש באותה מילה במובן מושאל, ואולי אירוני, ביחס לאִמאם שלו עצמו:

„ה־אַרְגַ'אא' שלי כלפי אַבּוּ חַסָן (עַלִי) הוא ה־אַרְגַ'אא' הנכון, בהפנותי עורף לשני ה־עֲמַר (אַבּוּ בַּכְּר ו־עֲמַר), בין שהם צדיקים ובין שהם ארורים".

ה־מָרְגִ'אִים היו אפוא מפלגת־נגד נאמנה מול „ההר", מול אותם לוחמים דתיים חסרי פשרות באומיים, ובהמשך ההיסטוריה גם בשליטים אחרים שעברו על חוק הדת; שכן סלידת האדוקים מן החיים במרכז השלטון לא פסקה עם נפילת האומיים. בין שני הזרמים הקיצוניים האלה ניצבה מפלגת ביניים. היא הצליחה לחדור לתודעתם הכללית של המוחמדנים, והשקפתה גם הותירה את רוב העקבות ב־חַדִית'. תאולוגים מתווכים אלה — שהרי בהם מדובר — הצליחו למעשה במעשה תחבולה נבון. מאחר שלא היה אפשר להכחיש כראוי את אי־ראויותם הדתית של השליטים, למרות סובלנותה של ה־מָרְגִ'אָה, הפיצו התאולוגים את התורה שלפיה יש לציית בכל מקרה לבעלי הכוח בפועל, למען סדר המדינה ואחדות האסלאם, גם אם משוכנעים שהם עצמם האנשים הבלתי־ראויים ביותר. באמצעות הפצת חַדִית'ים הקוראים לאמץ תורה זו, הם העניקו לחוגים השליטים, שלא בכוונה כלל, שירות שלא יסולא בפז; ונראה שבפעילות זו תרמו לא מעט לכך שפשוטי העם קיבלו בשלווה כל שליט, סבלו את המשטר הפסול והכירו בו בשבועת אמונים, אך גם קיבלו כל הפיכה כעובדה מוגמרת אם הצליחה להעניק לעצמה לגיטימיות באמצעות הצלחתה. כל העניין היה הרגעת המצפון הדתי, שאותו הסעירו דמגוגים חסידים, מורדים וטוענים לכתר; לאחר שנרגע, לא היה אכפת לפשוטי העם אם זַיְד או עַמְר יושב על כס החִ'ליפות.

„בואו עם רַמְלַה או הִנְד; נישבע להן אמונים בתור אמירי המאמינים". |II · 93|

„מה אכפת לנו וכיצד יוכל להזיק לנו איזה מלך מפעיל את השלטון סביבנו?"

גם לתקופות קדומות יותר וגם לכל התקופות הבאות מאפיינים דבריו של המשורר עַמְר בֶּן עַבְּד אַלְמַלְכּ אַל־עִתְרִי, בן זמנה של היריבות בין שני הנסיכים העבאסים אַמִין ו־מַאְמוּן, את דרך מחשבתו של העם:

„לא נעזוב את בַּעְ'דַאד, בין שפלוני או אלמוני יעזוב או יישאר; „ובלבד שנוכל לחיות בנעימים, מה אכפת לנו עוד אם פלוני או אלמוני הוא ה־אַמַאם?"

.II

תאולוגים אדוקים סילקו מן הדרך את ההסתייגויות הדתיות באמצעות ה־חַדִית'ים שלהם. כעת נעסוק ברובד זה של מסורות מרגיעות, שהשפיע השפעה עצומה על התפתחות חיי המדינה באסלאם. הקורא יוכל להבחין שהן ממחישות דרגות שונות של תיווך, שאין צורך להפרידן כאן בקפדנות. כולן חותרות למטרה המשותפת ללמד שיש להיכנע ללא התנגדות אפילו למשטר מרושע, ולהותיר לאל לבדו להפיל את השליטים שאינם רצויים בעיניו. כבר אַבּוּ יוּסֻף כינס באיגרתו אל הַארוּן אַ־רַשִׁיד את התורות השייכות לסדרה זו; גם בחיבורו של אַ־שַׁיְבַּאנִי על דיני המלחמה מצוי אוסף שלהן. „מי שמגנה דבר־מה אצל שליטו, יישא אותו בסבלנות, שכן מי שסוטה מן המשמעת אפילו טפח אחד מת כעובד אלילים". „אם מתקיים זמן־מה שלטון ערירי, טוב הדבר משעה אחת של מהפכה". „מי שפורש מן הכלל אפילו מרחק של

|94 · II| טפח אחד, השליך מעליו את חבל האסלאם (סימן הכניעות)". „לגיהינום שבעה שערים; אחד מהם נועד למי ששולפים חרב נגד קהילתי (אַמַתִי)". „בקהילתי עתידות להתרבות רעות רבות, רבות מאוד; אך את מי שמבקש לפלג את עניינם המשותף של ה־מֻסְלִמִין, הרגו בחרב, יהיה מי

שיהיה". „כיצד תנהגו", כך נותנים לנביא לשאול, „כאשר השליטים שיבואו אחרי ייטלו לעצמם מן השלל הזה (כלומר כאשר יבזבזו את אוצר המדינה)?" „אז", משיב הנשאל, „נניח את החרב על הכתף ונילחם בה (נגד השליטים), עד שנפגוש אותך שוב". „ואני", משיב הנביא, „אגיד לך דבר טוב מזה: החזק מעמד עד שתפגוש אותי שוב!" „יש לצאת למלחמה בעקבות כל אמיר, בין שהוא צדיק ובין שהוא מרושע (בַּדִּין כַּאנַ אַן פַאגִ'רַן), ולקיים את ה־צַלַאת מאחורי כל מֻסְלִם, בין שהוא צדיק ובין שהוא מרושע". „דבקו בציות לממונים עליכם ואל תתנגדו, שכן הציות להם הוא ציות לאל, וההתקוממות נגדם שקולה להתקוממות נגד האל. ... אם מישהו מנהל את ענייניכם ומפר את הציות לאל, תחול עליו קללת האל (כלומר האל יֵדע להענישו, אך אסור לכם לסרב לציית)". למי שמגנה את התנהגותו המנוגדת ל־סֻנַּה של נציג השלטון קוראים את דברי הנביא: „מַן אַהַאנַ סֻלְטַאנַ־לַאהִ פִי־לְאַרְצִ' אַהַאנַהֻ־לַאהֻ" — „מי שמזלזל בשלטון האל עלי אדמות, האל ישפיל אותו". „אל תחרפו את השליטים; אם הם עושים טוב, להם מגיע שכר האל ועליכם מוטלת הכרת תודה; אם הם עושים רע, עליהם רובץ החטא ועליכם מוטלת הסבלנות. הם שבט המוסר שבאמצעותו האל פוקד את מי שהוא רוצה לפקוד; אל תעמידו מול פקידת האל זעם ומרד, אלא קבלו אותה בענווה ובכניעות". מנקודת מבט זו רואים נציגיה של השקפה זו את הריגת הערץ כדבר פסול: „אַל־חַגַּ'אג' הוא עונש שגזר האל; אל תצאו בחרב נגד עונש האל". באופן כללי נחרת בלבם של המאמינים

|II · 95| שבעת מרידות ותהפוכות פוליטיות (פִּתַן) אין להצטרף לשום מפלגה, אלא להישאר בשקט בבית ולהמתין לסוף בכניעה ובאורך רוח (צַבְּר). „היושב טוב מן העומד, העומד טוב מן ההולך, וההולך טוב מן החותר". „היו יושבי

בית“ — כּוּנוּ אַחְלַאסַ בֵּיוּתְכֶם. „מאושר מי שנמנע מן המהומות הציבוריות“ (אַנַ־לְסַעִיד לַמַן גַ'נַבַ־לְפְתַן); ואם המורדים כפו על אדם בניגוד לרצונו להצהיר על עמדתו, „מוטב שיהיה עַבְדַאלְלַאה ההרוג ולא עַבְדַאלְלַאה ההורג“. בעת ה־פִּתְנַה ראוי לאדם „לשבור את קשתו, לקרוע את המיתרים“, „ליטול לידו חרב עץ“ וכן הלאה; אך מוטב מכול להסתתר מפני מהפכות כאלה במקומות המחבוא המרוחקים והבלתי־נוחים ביותר, ובלבד שלא להיסחף לתוך התנועה. לקבוצה זו שייכות המסורות שבהן המאמינים נקראים ומתנחמים בכך שאם אי־אפשר לשנות ביד ובלשון את הרע השולט, די למחות נגדו בלב. „מי שהיה עד לכך וגינה זאת נחשב כמי שלא ראה זאת“ (מַן שַׁהִדַהַא וַכַּרַהַהַא כַּמַן עַ'אבַ עַנְהַא).

אלה היו עקרונות כלליים שנתנו התאולוגים לעם כדי לתמוך בסדר הקיים ולמנוע מהומות אזרחיות. הם גם ביקשו למצוא לתורות תאורטיות כלליות אלה דוגמאות מעשיות מן ההיסטוריה הקדומה של האסלאם

|II · 96| ולהביאן, כדי להראות באמצעותן שמוחמדנים אדוקים מן התקופה הפטריארכלית בחנו את החיים הפוליטיים ואת מבוכותיהם מנקודת מבטה של תורה שוחרת שלום זו. כך מספר אַל־אַחְנַף בְּן קַיְס: יצאתי לעזור ל„איש הזה“ (כלומר ל־עַלִי לפני קרב הגמל). פגש בי אַבּוּ בַּכְּרַה ושאל: „לאן אתה הולך?“ „אני רוצה לבוא לעזרת האיש הזה“. „חזור בך!“ השיב אַבּוּ בַּכְּרַה; שמעתי את הנביא אומר: „כאשר שני מוסלמים שולפים חרב זה נגד זה, שניהם, ההורג וההרוג, מגיעים לאש הגיהינום“. וכאשר נשאל נַאפִּע, בן־חסותו של אִבְּן עֻמַר, שלא רצה להשתתף במרד אִבְּן אַ־זֻבַּיְר, על עמדתו המתנגדת להתקוממות זו נגד המשטר המרושע בסוריה, נותנים לו להשיב: „בקוראן 2:189 נאמר: ‘הילחמו בהם (בכופרים), כדי שלא תהיה התקוממות וכדי שהכניעות תהיה

לאל'. אנו נלחמנו כדי לשים קץ להתקוממות ולהביא לניצחון את ה־דִּין של האל. מלחמתכם מובילה להתקוממות ולכך שה־דִּין לא יהיה של האל".

הדיווח הבא עולה בבהירותו על כל הדיווחים הדתיים בעניין זה — גם הוא נקשר ל־נַאפִּע. כאשר הכריזו אנשי מַדִּינַה שהאומיי יַזִיד בְּן מֻעַאוִיַה איבד את כבוד החי'ליפות, כינס בנו של עֻמַר (ש־נַאפִּע היה בן־חסותו) את מקורביו ואת ילדיו ופנה אליהם כך: „שמעתי את הנביא אומר שביום התחייה יונף דגל לפני כל בוגד. והנה אנו נשבענו אמונים לאיש הזה (יַזִיד) באל ובשליחו. אינני מכיר בגידה גדולה מזו שאדם נשבע אמונים לאיש באל ובשליחו ואחר כך יוצא נגדו כשנשק בידו". סיפור זה נועד ללמד את המאמינים בכל התקופות שאין לסרב לחובת הציות המוטלת על הנתין אפילו כלפי השליט הרשע ביותר

|II · 97| שהיה אי פעם. זאת צריכים היו לזכור האנשים שחיפשו מידה טובה באי־ציות לשלטון שהיה, לדעתם, חסר דת, והאמינו שיוכלו לזכות בכתר הקדושים המעונים במאבקם נגדו. לשאיפה זו נועד לשרת גם השינוי במושג „הקדוש המעונה", שעליו נדבר ביתר הרחבה באחד האקסקורסים לכרך זה.

הבאנו את קבוצת מאמרי המסורת שלעיל בלי ריבוד כרונולוגי, מפני שכמעט אי־אפשר לבצע ריבוד כזה בביטחון בהיעדר אמת מידה כרונולוגית מהימנה ולו באופן יחסי. אולם אפשר להניח שהרעיון היסודי של קבוצת חַדִּית' זו מגיע עד המאה הראשונה, התקופה שבה אפשר היה לחוש בעוצמה הרבה ביותר את הסתירה בין רוח השלטון לבין האידיאלים של האדוקים. אנשים שלא היו חדורים בהתרסתו של סַעִיד בְּן אַל־מֻסַיִּב, אלא אישרו, כמו אותם תאולוגים צייתנים שכבר הכרנו, modus vivendi עם בעלי הכוח, הם כנראה שהפיצו באותה עת את המסורות שתוכנן המליץ על כניעה לשלטון בפועל. גם שלטונם

של אותם ח'ליפים עבאסיים, שסטו בניסוח הדוגמה בדבר ההתגלות מדרכי האורתודוקסיה המקובלת ורדפו את נציגיה, אף שלא פגעו בחיי הדת עצמם, נתן הזדמנות לעיין ביחסה של הקהילה הדתית לשליטים כאלה ולהניע את היסודות הפייסניים יותר בקרב האדוקים, למען טובת הכלל, להמשיך לפתח את העקרונות המרגיעים והמאזנים הללו.

גם בעקרונות אלה מתגלה ההשפעה שייחסו התאולוגים ל־אִגְ'מַאע, שההתחשבות בו — כפי שראינו בסוף הפרק הקודם — נועדה לחלץ מקשיים תאולוגיים רבים. אסור היה להתקומם נגד שליט שה־אֱמַה כולה הכירה בו, גם אם לפי דרישות דתיות מחמירות איבד את הזכות להיקרא שליט מוחמדני.

|98 · II| עד כמה השפיע בעוצמה עקרון ה־אִגְ'מַאע על הלך רוחם של המוחמדנים בשיפוט היחסים הפוליטיים, נוכל לראות כעת בדוגמה נוספת.

.III

לאסלאם האורתודוקסי היה עניין למנוע מעקרון הורשת כבוד הח'ליפות להכות שורש בתודעת העם המאמין. השלטון העבאסי אמנם ציין את ניצחון העיקרון הלגיטימיסטי, ונושאי התורה הדתית העניקו לשושלת זו את תמיכתם, אך לא כנציגת הלגיטימיות אלא כמחזיקה בפועל בכוח, שזכותה הוכחה באמצעות שבועת האמונים המוסכמת של הקהילה (אִגְ'מַאע אַל־אֱמַה). לפי תורת האסלאם האורתודוקסי, אִגְ'מַאע זה לבדו הוא אמת המידה לזכאותו של השליט. ה־אִמַאם שרצונה של הקהילה כולה מכיר בו — אַל אִמַאם אַל־מֻגְ'תַמַע עַלַיְהִ — הוא החוקי. אַל־אִמַאמַה לַא תַנְעַקִד אִלַּא בְּאִגְ'מַאע אַל־אֱמַה עַן בְּכְּרַת אַבַיְהִם: כך לימדו בייחוד נגד מי שביקשו להגביל

את הלגיטימיות למשפחת עַלְי. אם לא רצו להטיל ספק בחוקיותם של שלושת החֲלִיפים הראשונים ושל החֲלִיפות האומיית כולה, ובכך לזעזע באופן מסוכן כביכול את הרציפות המשפטית של חיי המדינה המוחמדנית במאה הראשונה — ואת זאת לא רצו

|II · 99| המורים האורתודוקסים, היה הכרח לראות בְּ־אִגְ'מַאע אַל־אֲמַה, שעליו נשענה זכאותן של התקופות הללו בהיסטוריה שלפני ה־עַבַּאסִים, את אמת המידה היחידה המוסמכת בשיפוט היחסים הפוליטיים בממלכה. רק הוא לבדו יכול היה להיחשב סַנַּה; ההתקוממות נגד השלטון וההפיכה, גם אם נתמכו להלכה בטיעונים לגיטימיסטיים, הן פִּתְנַה, ובתור שכאלה הן מוצבות כנגד ה־סַנַּה.

השליטים העבאסיים עצמם ונציגיהם ותועמלניהם הפוליטיים טענו כמובן נגד השלטון האומיי לזכות הלגיטימיות, ובמאבק תחת דגלו של עיקרון זה הביאו את העולם המוחמדני תחת שרביטם. מי שמכיר את ה־חֻ'טַבַּה's שההיסטוריונים מזכירים מראשית שלטונו של בית עַבַּאס יודע שהטיעון המהדהד יותר מכול מעל בימות התקופה ההיא הוא זכות הירושה. יש להביא בחשבון שגם האומיים וחסידיהם התאמצו בכל כוחם לגייס טיעונים גנאלוגיים למען זכאותה של שושלתם. הם ראו את עצמם כאצילים יותר ממשפחתו הקרובה ביותר של הנביא, ולא יכלו לשאת את שבחה כענף האציל ביותר של שבט קֻרַיְש. המשורר אִבְּן מַיַּאדַה ספג מלקות מפני שבשיר העדיף את משפחת מָחַמַּד על פני בַּנוּ מַרְוַאן. נגד שרידיהן של השקפות כאלה נועד לפעול חַדִית' שושלתי. ה־חַדִית' המושלם ביותר מסוג זה, שגם כוונתו שקופה מכול, הוא הבא:

גֶ'בַּיִר בֶּן מַטְעֵם מספר שהוא וֹ־עֶתְ'מַאן בֶּן עַפַּאן באו בטענות אל הנביא על כך שחילק את חמישית שלל המלחמה (שלפי סורה 8:42 נועדה לנביא עצמו, לקרובי המשפחה הקרובים ביותר

|II · 100| — לִי דִּי־לְקָרְבָּא — וכן לעניים וליתומים) בין B. הַאשְׁם לבין B.־לְמֻטַּלְבּ. אמרתי: הו, שליח האל! נתת חלק לאחינו, B.־לְמֻטַּלְבּ, אך לנו לא נתת דבר, אף שקרבתנו אליך וקרבתם אליך זהות". על כך השיב הנביא: „B. הַאשְׁם ו־B.־לְמֻטַּלְבּ חד הם". גֶ'בַּיִר אמר: „ל־B. עַבְּד שַׁמְס ול־B. נַוְפַל לא נתן כלל חלק בחמישית הזאת, כפי שנתן ל־B. הַאשְׁם ול־B.־לְמֻטַּלְבּ".

אי־אפשר שלא לזהות את אופיו השושלתי־לגיטימיסטי של חַדִּית' זה. צאצאי שושלת עַבְּד שַׁמְס, אביהם הקדמון של האומיים, נועדו להידחק מפני צאצאי אחיו הַאשְׁם, שממנו מוצאם של ה־עַבַּאסִים. אולם היה צורך להעלות גם טיעונים מדיני המשפחה נגד ה־עַלַוִים. מפליא שהספרות השירית החילונית, שאת נציגיה טיפחו ה־עַבַּאסִים במתנותיהם הנדיבות, מלאה בהצגת הטיעונים הללו.

מדובר בראש ובראשונה בדחיית הלגיטימיות של ה־עַבַּאסִים אל מול ה־עַלַוִים, הטוענים הלגיטימיסטיים האמיתיים לכתר. האחרונים, שמעולם לא יכלו להסתמך על אִגְ'מַאע אַל־אֻמַּה ותמיד היו רק מועמדיה של סיעה באסלאם, נאלצו לטעון להורשת כבוד החִ'ליפות ולתבוע אותה למען אחת משושלותיהם — והיו רבות מאוד כאלה. החִ'ליפים העבאסיים, שבתקופה הראשונה לעליית שושלתם הביטו תמיד בקנאות רבה על כל שבועת אמונים שניתנה ל־עַלַוִים, והוטרדו בלי הרף מרוח הרפאים של המזימות העלוויות — הרי אַל־מַאְמוּן הסכים לוויתור מסוכן כלפיהם — שמעו ברצון רב את משוררי חצרם

וחנפניהם מדקלמים לפניהם טיעונים נגד זכאות יריביהם לכתר. הם סברו כנראה שהרעיונות המיוצגים בטיעונים אלה יוכלו לחדור כך בקלות אל העם. אנו שומעים ש־הַארוּן אַ־הַשִׁיד דרש ממשורריו „שאת שבחו שלו ישלבו בשלילת זכאותם של צאצאי עַלִי ובהתקפות עליהם

|101 · II| ". ידיעה זו מסבירה לנו מדוע אנו נתקלים בשירי משוררי החצר העבאסיים בדקויות רבות כל כך של דיני הירושה. בחוגי שירה אלה חוזרים שוב ושוב על טיעון ששיאו בטענה שגם מנקודת המבט של זכאות לירושה יש לצאצאי דודו של הנביא (עַבַּאס) תביעות ירושה חזקות יותר מלצאצאי חתנו, או שהירושה מגיעה לדוד לפני בן הדוד.

„האם דודו של הנביא קרוב אליו יותר בסדר הגנאלוגי, או בן דודו; „ומי מהם ראוי יותר לרשת אותו, ומי זכאי לתבוע את הירושה? „אם ל־עַבַּאס הייתה זכות רבה יותר לכך, ו־עַלִי התעקש גם לאחר מכן על קרבת משפחה, „יהיו אפוא בני עַבַּאס יורשיו, כשם שהדוד חייב לדחות את בן הדוד מן הירושה" —

שיר זה מושמע ביוזמת ה־בַּרְמַכִים מפי המשורר אַבַּאן בְּן עַבְּד אַל־חַמִיד בפני הַארוּן אַ־הַשִׁיד.

אַל־מָאמַל, משורר חצרו של מַהְדִי, הרחיק עוד יותר; הוא אף מסתמך על הקוראן כדי להוכיח ש־עַבַּאס היה יורשו האמיתי של הנביא (וַאוּרְתֶ'הָ יַקִינַן). ובעבור שכר של עשרת אלפים דִרְהַם — אַבַּאן קיבל מ־הַארוּן הנדיב כפליים — יכול היה אַל־מָתַוַכִּל רפה־השכל לשמוע את שיר ההוראה הבא בדיני ירושה מאת מַרְוַאן בְּן אַבִּי־לְגַ'נוּב:

„לכם ירושת מָחַמַּד, ובצדקתכם מגורש העוול; „בני הבנות מבקשים את זכויות החי׳ליפות, אך לא מגיע להם מהן אפילו כמלוא הציפורן; „החתן אינו יורש, והבת אינה יורשת את ה־אֲמַאמַת; „ומי שתובעים את ירושתכם אינם יורשים אלא חרטה".

|II · 102| ברוח זו שמעו ה־עַבַּאסִים לעתים ברצון רב מחנפניהם שהם אינם רק צאצאי דודו של הנביא, אלא אפשר לראותם כצאצאים ישירים של מָחַמַּד:

„הֲמַא־בְּנַא רַסוּלְ־לַאהִ וַבְּנַא־בְּנֵי עַמְּהִ * פַּקַד כַּרַמַ־לְגַ׳דַּאנְ וַאל־אַבַּואנְ.

באמצעות חנופה כזאת, שהם עצמם עוררו ואישרו, נועד להשכיח את העובדה שהם אינם צאצאיו של הנביא אלא רק קרוביו מצד האב. אולם בדרך כלל הוכחת זכאות חזקה יותר לירושה לא הייתה הקלף היחיד ששיחקו ה־עַבַּאסִים; כבדת משקל הרבה יותר, ומדברת לטובתם בתודעה הכללית של העם, הייתה העובדה שכל אחד מהם הוכר באמצעות ה־אִגְ׳מַאע של קהילת מָחַמַּד בתור ה־אֲמַאם החוקי. זו הייתה המשענת האיתנה ביותר לשליט הממלכה המוחמדנית. השקפה זו הופצה בעיקר בידי התאולוגים. כפי שראינו בדוגמה אחת, לא מן הנמנע שהם לימדו ב־חַדִית׳ים שלהם על אי־ראויותם המוחלטת של האומיים חסרי האל. מול ה־עַלַוִים ביקשו, לטובת השושלת השלטת, להדגיש את חוסר החשיבות של נקודות מבט מדיני הירושה. את כבוד החי׳ליפות לא יכול לקבל היורש בעל הזכאות הקרובה ביותר לנביא מכוח קרבת דם. כדי לשלול מראש כל אפשרות לתורה הפוכה ולהוציא את שאלת החי׳ליפות מתחום הדקויות של דיני הירושה, נדרשה המסורת לקבוע את העיקרון ששום דבר השייך לנביא אינו יכול להיות מושא לירושה. איש אינו יורשו, תחילה ביחסים של המשפט הפרטי, ובעקבות זאת גם ביחס למשרת

השלטון שלו. כשם שרכושו עובר לאוצר המדינה, כך על הקהילה להכריע בדבר הירושה בשלטון.

עיקרון זה מתממש ב־חַדִית' הבא, שיש לו עניין מיוחד גם למחקרינו, מפני שנוכל לראות באמצעותו כמה פולמוס מגמתי הסתנן בתקופות מאוחרות יותר אל מעטפת הטיפול הפרשני המגוון בטקסטים. ב־חַדִית' של אַבּוּ־לְיַמַן בְּן נַאפִּע המיוחס ל־מַאלִכּ בְּן אַנַס נאמר: „בשעה ש־עֻמַר בְּן אַל־חַ'טַאבּ היה שקוע בשיחה עם מַאלִכּ בְּן אַוְס, הודיע שומר הדלת על יַרְפָא בְּן עָתִ'מַאן, עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן עַוְף, זַבִּיר בְּן אַל־עַוַאם ו־סַעְד

|103 · II| בְּן אַבִּי וַקַאץ; והללו הוכנסו. אחר כך הודיעו גם על עַלִי ועל עַבַּאס, וגם הם הוכנסו. כאשר הופיעו לפני הח'ליף פנו אליו כבורר בסכסוכם על הנכסים שמצא הנביא לאחר ניצחון על השבט היהודי בַּנוּ נַצִ'יר ושמר לעצמו במצוות האל. (הם תבעו נכסים אלה כחלקם בירושת הנביא, שהיו קרובי משפחתו הקרובים ביותר.) כאשר לחצו המבקרים הנאספים על עֻמַר להכריע בסכסוך, הכריע בו תוך הסתמכות על אמרתו של מֻחַמַּד במילים הבאות: אני משביע אתכם במי שברשותו עומדים השמים והארץ! האינכם יודעים שהנביא המנוח אמר: אין יורשים אותנו (הנביאים) (כלומר עיזבוננו אינו נכלל בקטגוריית העיזבונות הרגילים, העוברים אל קרובי המשפחה לפי חוקים וכללים קבועים); מה שאנו מותירים הוא הקדש חסד (כלומר הוא שייך לאוצר). במקום מקביל מקדים לאמרה זו סיפור אחר. שם מספרת עַאאִשַׁה שלאחר מות הנביא ביקשה פַאטִמַה מ־אַבּוּ בַּכְּר למסור לה את חלקה בירושה, שהורכב מן הרכוש שקיבל הנביא כחלקו בשלל המלחמה. אז הציג אַבּוּ בַּכְּר בפני תובעת הירושה את העיקרון: „איננו מותירים חלק בירושה; מה שאנו מותירים הוא הקדש“ (לַא נוּרִת', מַא תַרַכְנַא צַדַקַה).

משפט זה — שכפי שכבר רמזנו בתחילה כולל, מעבר לעניין של המשפט הפרטי בלבד, את הכוונה לשרת עיקרון גדול של המשפט הציבורי — אינו נוח ל־שִׁיעַה. התנגדותה במשפט הציבורי נשענת בראש ובראשונה על תביעות הירושה של עַלִי ושל פַּאטְמַה, ובתפיסת השלטון בידי החִ'ליפים הראשונים היא מגנה קודם כול את הפקעת זכויותיהם של יורשי הנביא החוקיים. משום כך היא משנה את המשפט הבלתי־נוח באופן הבא: לַא יוּרֵת' (בסביל) מַא תַרַכְנַא צַדַקַתַן (שינוי

|II · 104| שאי־אפשר להמחישו די הצורך בצורה מתועתקת זו). באמצעות תיקון גרפי ותחבירי זה מקבל העיקרון הנדון את המשמעות הבאה: „מה שאנו מותירים כהקדש אינו עובר בירושה (אך כל השאר כפוף לחוק הירושה הרגיל). ואכן, בניגוד להשקפה הסונית, ה־שִׁיעַה קובעת שרכוש הנביאים כפוף לחוקי הירושה בדיוק כרכושם של בני אדם אחרים. כדי לצמצם את האפשרות לשינוי השיעי במסורת הנדונה, הכניסו מוסרי מסורת סונים לפני המילה האחרונה בסיפור את המילה הקטנה פַהַוַ בתור אוגד: מַא תַרַכְנַא פַהַוַ צַדַקַתַן. מי שבקי בתחביר הערבי מבין שתוספת כזאת שוללת ממש את שינוי משמעותה של אמרה זו שניסו השיעים לחולל.

.IV

בהמשך חיבור זה עוד נחזור לעובדה שהתאולוגים המוחמדנים עומדים בעצמאות חופשית כל כך מול חומר המסורת שהתקבל באוספים הקנוניים. אולם למען רצף הדברים נקדים כבר כאן תופעה השייכת למעגל עיון זה.

התאולוגים המוחמדנים בתקופה המאוחרת ראו בשלילת הורשת אופיו הנבואי והמלכותי של מָחַמַּד יסוד מרכזי כל כך בתורה האורתודוקסית, עד שהתנגדו ברצינות לכל טשטוש שלו, גם כאשר משום כך נקלעו לסתירה עם מאמר מסורת כלשהו שממנו היה אפשר להסיק את ההשקפה ההפוכה.

הדחייה הנחרצת של כל ניסיון לראות את כבודו של מָחַמַּד לא כמוגבל לאישיותו שלו ונחתם בה, אלא כממשיך לפעול גם בצאצאיו, היא ההבדל העיקרי בין התורה האורתודוקסית לבין תורתן של אותן כתות שנבנו על יסוד עַלִי. רעיון היסוד שייצגה מפלגה זו הוא עקרון הורשת הכבוד הנבואי והשלטון בממלכה, שאותם ביקשה להשיג למען

|II · 105| משפחת מָחַמַּד בשושלת פַּאטִמַה. מאחר שקבלתו או דחייתו של עיקרון זה נעשו לסיסמת המאבק בין המפלגות, נאלצו האורתודוקסים לשאוף לכך שהמסורת לא תציע דבר שיוכל לשמש את חסידי עקרונות ההורשה והלגיטימיות בתור תואר שאין לערער עליו. הדברים היפים והטובים שנאמרו בשם הנביא על עַלִי ועל ילדיו יכלו להישאר על כנם; ואכן, בעניין זה הפיצו סמכויות אורתודוקסיות מסורות שנראו שיעיות ממש. לעומת זאת, היה צורך להכריז כבלתי־נכון בעליל על כל דבר שבו יכלו תביעותיהם של צאצאי עַלִי לקדושה מיוחדת ולזכויות בממלכה למצוא אחיזה. לפיכך היה צורך למחוק לחלוטין את עקרון הורשת הכבוד הרוחני. הדוגמה שנביא היא עדות אופיינית למאמץ זה, ועל אחת כמה וכמה מפני שהיא מראה לנו שהתאולוגיה האורתודוקסית נלחמה במסורות כאלה גם כאשר הצליחו, כפי שאין להתפלא בשל אופיין התמים לכאורה, לחדור אל האוספים הקנוניים.

אין זה מפתיע במיוחד שלמרות קטנוניותה ועסקנותה בפרטים בכל העניינים הנוגעים לנביא, למסורת האורתודוקסית יש מעט כל כך לומר לנו על בניו של מָחַמַּד, ושאי־ודאות ניכרת מאפיינת את הדיווחים המעטים שהיא מציעה לנו בעניין זה. הרי כל בניו הזכרים של הנביא מתו בגיל רך ביותר. הדיווחים אינם מסכימים אפילו אם אִבְּרַאהִים, בנו של הנביא, היה בנה של מַארְיַה הקופטית או של חַ'דִיגַ'ה. אִבְּרַאהִים זה מת בגיל 17–18 חודשים; הוא טרם השלים אפילו את גיל הינקות (שנתיים). לכך מצרפת המסורת את ההערה הבאה: „אילו החליט האל שיהיו נביאים גם אחרי מָחַמַּד, היה אִבְּרַאהִים נשאר בחיים; אולם אין נביא אחרי מָחַמַּד". כעת כמה תאולוגים אורתודוקסים בעלי סמכות מערערים על מסורת זו. אִבְּן עַבְּד אַל־בַּר (מת בשנת 463) אומר: „אינני יודע מה אמור הדבר להביע. נח היה נביא, וכל בני האדם מוצאם מנח. אילו היה מוסכם שילדי נביאים נעשים גם הם נביאים, כל בני האדם היו צריכים להיות נביאים". אַ־נַוַוי (מת בשנת 676) מתפלמס בחריפות רבה עוד יותר

|II · 106| נגד מסורות אלה: „אם נמסרה בשם אחדים מן הקדמונים האמירה: 'אילו נשאר אִבְּרַאהִים בחיים, היה גם הוא נעשה נביא' — הרי אנו מכריזים עליה כבטלה, כהתערבות נועזת בסודות האל, כהשערה חצופה וכפגיעה המכוונת כלפי עניינים נשגבים". ואמירה זו נסמכת בכל זאת על סמכותם של שלושה מחבריו של מָחַמַּד. מכאן אפשר לראות כיצד התאולוגיה האורתודוקסית מתייצבת נגד הניסיון להעלות את האפשרות שכבודו הרוחני של הנביא עשוי לעבור בירושה. עם זאת, אל לנו להאמין שהתאולוגים המתינו עד המאה החמישית כדי למחות נגד חַדִית' שאפשר להסיק ממנו כי האופי הנבואי עובר בירושה. כדרכם, הם העמידו כנגד מסורת אחת מסורת נגדית,

מתוך כוונה להיאבק בתורה הנובעת מן הראשונה. במקרה שלנו אפשר, לדעתנו, לראות באמרה הבאה חַדִית' נגדי: „אילו היו עוד נביאים אחרי, היה זה בוודאי עֲמַר". בכך ביקשו להתייצב נגד האמונה בהורשת האופי הקדוש בשושלת פַאטִמַה.

.V

מן הגורמים שנבחנו עד כה ברור שעיצוב ה־חַדִית' בתקופת תנופתו תחת ה־עַבַּאסִים סייע לניסוח אמרות מסורתיות שיכלו לקדם את ההכרה בעקרונות שעליהם ביססו צאצאי עַבַּאס את זכותם. אולם את מה שראינו עד כה יש לכנות בעיקר ביסוס שלילי של עקרונות אלה — ערעור הקרקע שעליה ניצבו היריבים. לאור ניסיוננו עד כאן, אין זה מפתיע שאנו פוגשים גם חַדִית'ים מגמתיים שמקורם בתקופה זו, ובהם זכתה מטרת השושלת לתמיכה ישירה הרבה יותר.

כבר ראינו לעיל, בעמ' 99, מסורת מגמתית שושלתית כזאת. יש רבות מאוד מסוג זה, המציגות את חותמן בצורה בולטת עוד יותר

|II · 107| לעין. וטביעת אמרות כאלה הייתה חשובה להכרה בשושלת עוד יותר משום שגם המפלגות היריבות — ובראשן הפלגים העלוויים השונים, שסיכנו במשך זמן רב את מטרת ה־עַבַּאסִים — הפיצו בעם את בדיותיהן כדי לפגוע במעמד יריביהן על יסוד דתי. כבר האומיים חשו שהם נאלצים להפעיל את תאולוגי החצר שלהם כדי לייצר נשק דתי נגד התביעות העלוויות. קשה היה מן הסתם להשמיץ בלבוש דתי את דמויותיהם של עַלִי ושל ילדיו, שהתקדשו בתודעתן של כמעט כל שכבות העם ושסביב ראשן החלו כבר בשלב מוקדם

לצייר את הילת הקדושים המעונים. לפיכך נקטו תחבולה: להשמיץ את האב הקדמון הפגאני בתור דגם מייצג של צאצאיו. שמו בפי הנביא את האמירה ש־אַבּוּ טָאלִבּ, אביו של עַלִי, יושב בעומק הגיהינום: „אולי תועיל לו השתדלותי ביום התחייה, ואז יועבר לשלולית של אש המגיעה רק עד עקביו, אך היא חמה כל כך שמוחו ירתח בגללה". כנגד זאת בדו כמובן תאולוגי ה־עַלַוִים את אותו המון מסורות העוסקות בהאדרת אַבּוּ טָאלִבּ, וכולן אמרות מפי הנביא. מעניין להתבונן בשטף הפולמוס הנשפך אל מסורות נגדיות כאלה.

מתחת לפני השטח השקטים לכאורה סוערים באמרות אלה המאבקים החריפים ביותר. לעתים רואים בבירור כיצד אמרה אחת מכוונת ישירות נגד פרט מסוים שעליו הכריזו היריבים. כך, למשל, משתקף המאבק בין חסידי עַלִי לבין היריבים שהגנו על חוקיות בחירתו של אַבּוּ בַּכְּר בשתי קבוצות של מסורות, שכל אחת מהן מייחסת לאחד מן השניים את הכבוד להיות חסידו הראשון של הנביא והראשון מכול שהתפלל עמו. אפשר למצוא את שתי קבוצות המסורות זו לצד זו אצל אַ־טַבַּרִי. באף אחת מהן אין חותם מגמתה טבוע על מצחה בצורה ברורה כל כך כמו באמרה המיוחסת ל־עַבַּאד בִּן עַבְּדַאלְלַאה: שמעתי את עַלִי אומר: „אני עבד האל ואחיו של שליח האל; אני ה־צִדִּיק הגדול, ואחרי רק שקרן יבקש לטעון לתואר זה; התפללתי עם הנביא תשע

|108 · II| שנים לפני כל שאר בני האדם". יש לזכור כאן שתואר הכבוד צִדִּיק מוענק במסורת הסונית ל־אַבּוּ בַּכְּר.

הבדיות שהופיעו במיוחד למען האינטרס האומיי, בלי לשרת את ה־סִנַּה הכללית, דוכאו בדור הבא מן הסיבות שנזכרו לעיל, בעמ' 45; אז היה צורך רב

יותר לבסס מבחינה תאולוגית את זכותם של ה־עַבַּאסִים לשלוט. גם אינטרס זה גולם במסורות שנועדו להאדיר את אביה הקדמון של השושלת, „הדוד", להגן עליו ולהבליטו כנגד אבותיהם של הטוענים היריבים לשלטון. אם נזכור שכמה מן הח'ליפים עצמם גילו עניין בחקר המסורת ובהפצתה (כעת אנו כבר יודעים מה פירוש הדבר), נוכל להבין באיזו קלות יכלו בדיות כאלה לזכות לעידוד ולקידום מן הדרג הגבוה ביותר. הח'ליף אַל־מַהְדִי, העבאסי השלישי (158–169), נזכר אצל אִבְּן עַדִי ברשימת מזייפי ה־חַדִית'. בידיעות כאלה מוקף אַל־עַבַּאס בהילה של קדושה, אף שהתנגד במשך זמן רב למטרתו של הנביא. מספרים שבשעת בצורת לא הסתפק עֻמַר בתפילותיו (אִסְתִסְקַאא') בהסתמכות על הנביא, אלא גייס לעזרתו את עַבַּאס, משום שנראה לו מתאים במיוחד להשגת רחמי האל: „הו אַלְלַאה! — כך אמר בתפילתו — בעבר נהגנו להסתמך בבקשותינו על הנביא, ואתה הורדת לנו גשם; היום אנו מסתמכים על דודו של הנביא (אַל־עַבַּאס), הורד לנו אפוא גשם". והסתמכות זו לא החמיצה את השפעתה. כאן נוצל מנהג רווח ברוח המפלגה העבאסית. לצאצאיו של אב קדמון קדוש כזה ראויה יותר מכול, כך סברו, הנהגת קהילת המאמינים. מעשייה זו נעשתה גם לאחד ממקורות תהילתם של הח'ליפים העבאסיים, והם שמעו ברצון את משוררי החנופה שלהם מסתמכים עליה. אַל־מָתַוַכִּל הטביע על מטבע זיכרון שיר שבו נאמר על „משפחת הַאשֶׁם" כי „בזכותם מוענק גשם לארץ לאחר שהאל מנע אותו זמן רב". אִבְּן אַ־דּוּמִי משבח ב־קַצִידַה שהקדיש לח'ליף אַל־מָעְתַצִ'ד (279–289):

|II · 109| „אביכם, אַל־עַבַּאס, הוא האיש ששמו לא אכזב כשנעזרו בו בעת צרה להשגת גשם; „הוא בקע את העננים בתפילה שנענתה, והבזק הברקים, המעניק מים, נעתר לו".

אַל־עַבַּאס התלונן פעם לפני הנביא: מה יש ל־קָרַיְשִׁים נגדנו? זה את זה הם מקבלים בפנים ידידותיות, אך כלפינו אין הם נוהגים כך! אז התרגז הנביא, פניו האדימו והוא אמר: בחי מי שנפשי בידו, האמונה אינה נכנסת ללבו של איש עד שיאהב אתכם למען אַלְלַאה ולמען שליחו. הוי בני האדם, מי שפוגע בדודי פוגע בי, שהרי דודו של אדם הוא ממש כאביו.

בני קָרַיְש, שלמרות כל נאמנותם השבטית אינם אוהבים את עַבַּאס, הם כאן כנראה ה־עַלַוִים. קל לזהות את המאמץ להפוך את ההכרה במטרה העבאסית לעניין דתי (לְלַאהִ וַלְ־רַסוּלְהִ). המגמה השושלתית משתקפת גם בכך שבאמרות אלה ובאמרות הקרובות להן מודגש באופן בולט כל כך הדוד, עַם (ראו לעיל, עמ' 101). מכאן היה רק צעד אחד עד ששמו בפי הנביא הודעה ישירה ל־עַבַּאס, שצאצאיו עתידים לזכות בכבוד החי'ליפות.

אדוקי התקופה אהבו לנסח כ־חַדִית' את הזיכרון מלא השנאה של התקופה האומיית חסרת האל. הגורמים שדחקו את היסוד הדתי נועדו להימסר לשנאת המוחמדנים לכל הדורות. אפשר שגם בני התקופה האדוקים כבר הכינו את הקרקע לכך; אך יהיה זה נועז לקבוע טענות ודאיות על מועד היווצרותן של אמרות כאלה. העובדה היחידה היא שהשלטון העבאסי היטיב מאוד עם הפצתם של חַדִית'ים כאלה. לכאן שייכת, למשל, קבוצת המסורות שבהן גונה בשם הנביא שבט תַ'קִיף, שממנו יצא הערי"ץ אַל־חַגַ'אג'; ולכאן שייכת אמרת הנביא שבה ננזף אדם שקרא לבנו אַל־וַלִיד: „אתם קוראים לילדיכם בשמות הפרעונים שלכם. אכן, יקום אדם ושמו אַל־וַלִיד, שיגרום לקהילתי נזק רב

|II · 110| יותר משגרם פרעה לעמו". המספר יַעֲקוּבּ בֶּן סָפְיַאן (מת בשנת 288) מוסיף שסברו כי הכוונה ל־אַל־וַלִיד הראשון, עד שבא אַל־וַלִיד האחר, נכדו של עַבְּד אַלְמַלִכּ.

.VI

יותר מן המפלגה שהגיעה לשלטון חשו הפלגים הירִיבים צורך לבסס את תביעותיהם על סמכות דבר הנביא. בחוגיהם שגשגה רעת המסורת המגמתית אף יותר מאשר בקרב המפלגה הרשמית. רק בשלב מאוחר מאוד, בעקבות נסיבות פוליטיות שהדיון בהן אינו שייך למסגרת מחקרים אלה, התעצבה ה־שִׁיעָה כאורגניזם עצמאי בתוך קהילת העמים המוחמדנית הגדולה. במאות הראשונות הייתה זו בתוך כלל קהילת האסלאם זרימת אופוזיציה המתפצלת לערוצים רבים נגד החִליפות השלטת. כשם שלא היה לה ארגון קבוע, כך גם לא הייתה לה עמדה דוגמטית קבועה; עיקרי תורתה טיפסו פרא ובחופשיות על תוכנה של תורת האסלאם האורתודוקסי, בלי המשמעת שרק מערכת כנסייתית מגובשת יכולה להעניק. אפילו אנשים אדוקים בעלי כוונות טובות, הנאמנים לשלטון ולדת, היו חדורים באהדות העלוויות של ה־שִׁיעָה הקדומה. רק הגזמתן של אהדות אלה — שבפני עצמן לא היה בהן כל פסול — הפכה אדם לכופר. היו רק דרגות העוברות בקלות זו לזו של „תַשַׁיֻּע", כפי שכונתה אהדה זו: יכול להיות תַשַׁיֻּע חַסַן, ויכול להיות תַשַׁיֻּע קַבִּיח. הראשון מודגש לא אחת באופן כללי כהלך רוח ראוי לשבח. בתקופות הקדומות אין לדבר על פילוג, אלא לכל היותר על תעמולה פנימית שפעלה למען התביעות העלוויות — הרי גם בית ה־עַבַּאסִים חב את עלייתו לתעמולה כזאת — ואשר הביאה לעתים למהפכות פוליטיות ולהקמת שושלות עלוויות. אולם בתחילה הייתה

השפעתה מקומית ומחוזית בלבד, והיא לא הביאה לייסודה של קהילת שִׁיעָה הצומחת בתור כנסייה נפרדת לצד קהילת ה־סָנְגָה. באותם ימים היה השיעיזם

|II · 111| ענף מגזע האסלאם, ככל אסכולה דוגמטית או פולחנית אחרת: מַדְ'הַב, לא כת. רק הקיצונים שבהם — ה„מפריזים" — ומי שלא הסתפקו בשאיפות חרישיות אלא מרדו בשלטון הקיים, נחשבו לעומדים מחוץ ל־סָנְגָה. מנהיגיה ומקדמיה של תעמולה חופשית זו — שבשל אופיים של חיי הרוח באסלאם נדחקו בה בדרך כלל גם יסודות תאולוגיים אל קדמת הבמה לצד הגורמים הפוליטיים — העדיפו לגייס למאבקם את דבר האל ואת דבר הנביא. בחוגים אלה שימש הקוראן, בשתי דרכים, כאחד מכלי הנשק המפלגתיים האהובים ביותר.

כידוע, חוגים אלה מאשימים את חסידי תורת ה־סָנְגָה האורתודוקסית שזייפו את הקוראן והכשירו אותו לצורכיהם באמצעות השמטות. הם חושדים ב־עָתְ'מַאן, שיזם את עריכת נוסח הקוראן המקובל, שבמהלך עבודת העריכה העלים 500 מילים מן הטקסט שהתגלה, ובהן המשפט: „אכן, עַלִי הוא ההדרכה". בסורה 25:30, במקום „הלוואי שלא הייתי בוחר בפלוני (פָלַאנַן) לחבר", אמור היה לעמוד במקור שם פרטי מסוים, שנמחק והוחלף ב־פָלַאן הבלתי־מסוים. הכול מכירים את סוּרַת אַ־נוּר השיעית, ש־Mirza Kazembeg הביא לידיעת אירופה.

התאולוגיה האורתודוקסית גינתה כראוי עוד מימי קדם את ניסיונה של המפלגה העלווית להכריז על הקוראן הרווח כמזויף ולהכשירו למטרותיה באמצעות אינטרפולציות שונות, תחת הכותרת restitutio in integrum. היא מאשימה את היריבים שבדומה ליהודים ולנוצרים הם מזייפים את נוסח כתבי

הקודש בדרך מגמתית; ולתנועה זו מתייחסת גם האמרה המיוחסת לנביא (באוספי מסורת מאוחרים): את קללתי הטלתי על שישה סוגי בני אדם, וגם האל וכל נביא שהאל נענה לו קיללו אותם: מי שמוסיף דבר לספר האל וכו'.

נקודת מחלוקת זו בין חסידי ה־סָנַה לבין תומכי ה־עַלַוִים נמשכת עד העת החדשה. אביא כמה

|II · 112| מילים אופייניות מחיבורו של Ricaut, המראות לנו איזו צורה קיבלה נקודת מחלוקת זו בתפיסה העממית של זמנו.

„אולם הטורקים מאשימים את הפרסים — אומר Ricaut — שהם השחיתו את ה־Alcoran, שינו בו מילים אחדות והציבו בו במרמה את הקווים והנקודות, כך שבמקומות שונים נעשתה משמעותו בלתי־ודאית ומפוקפקת. משום כך גם ספרי ה־Alcoran שהובאו מבבל, כאשר השליט הגדול השתלט על אותה עיר, הונחו במקום מיוחד ב־Serail, ונאסר על כל אדם, בעונש החמור ביותר ותחת קללה, לקרוא בהם". ובכתב ההפרכה של המופתי אַסַד אַפַנְדִי נגד השיעים: „אתם דוחים מן ה־Alcoran את פרק הכיסוי (סורה LXXXVIII) כאילו אינו אותנטי; כך אתם עושים גם ב־18 הפסוקים שהתגלו לנו בדבר קדושתה של עַאִשַה".

אולם שינויים מפלגתיים כאלה בקוראן כבר שייכים לתקופה שבה החלה ה־שִיעַה להיפרד מגופו של האסלאם הנאמן ל־סָנַה. קדום ורווח יותר היה המאמץ לזכות באמון לדעה שחסידי ה־סָנַה מזייפים את פרשנות הקוראן. הפרשנות הנכונה של שורה שלמה של מקראות מכריעים, שלפי הטענה הושתקו ודוכאו בידי הסונים, מספקת את ההוכחות המוצקות ביותר לצדקתן של השאיפות העלוויות. הרי לשיטתם הקוראן אמור להכיל תורות על עיצוב

העתיד כשם שהוא מכיל תורות על נסיבות זמנו שלו. לכך מתייחסת האמרה המיוחסת לנביא אצל גַ׳אבִּר אַל־גַ׳עְפִי, מגן תאולוגי נלהב של התאוריות העלוויות (מת בשנת 128): „אני נלחם למען ההכרה בקוראן כספר אלוהי, ו־עַלִי יילחם למען ביאור הקוראן". גַ׳אבִּר זה, מפי״ק מסורת רב־השפעה ב־כּוּפָה — שעליו פסק אַבּוּ חַנִיפָה

|II · 113| שהוא השקרן הגדול ביותר מכל מוסרי ה־חַדִית' בני זמנו — השקיע מאמצים רבים למצוא בקוראן כל מיני רמזים ל־עַלִי; אפילו דַאבַּת אַל־אַרְץ' של האסכטולוגיה המוחמדנית אינה לדעתו אלא עַלִי, העתיד להופיע שוב עלי אדמות באחרית הימים. בייחוד פסוקים המדברים, כמו 42:22, על אהבת קרובי המשפחה (אַל־קֻרבַּא) ועל זכויותיהם (59:7), שימשו את ה־עַלַוִים — כשם שגם התעמולה העבאסית ניצלה אותם בזמנה — כדי למצוא בהתגלות רמזים ל־אַהְל אַל־בַּיְת ואישור לאופיים הקדוש.

תחום מחקר זה תופס מקום רב ביותר בספרות השיעית. אפשר להיווכח בכך בקלות כשסוקרים את הביבליוגרפיה השיעית שרשם אַ־טוּסִי במאה החמישית. ב־תַפְסִיר הגדול של פַחְ'ר אַ־דִ'ין אַ־רַאזִי נידונים תמיד מקראות ראיה שיעיים כאלה בדרך פולמוסית, ומחיבור זה אפשר לקבל בקלות תמונה כוללת של כיוונה של הפרשנות המגמתית השיעית. מטבע הדברים השתלטו חסידי התביעות העלוויות גם על כל אותם מקראות שהפרשנות הסונית מייחסת ל־אַבּוּ בַּכְּר — אולי רק כתגובת נגד למאמצי הירִיבים; גם המפלגה הסונית, אף שלא ייחסה למחקרים ולביאורים כאלה ערך דוגמטי, אהבה לחפש פסוקי קוראן שבהם יכלה למצוא ביטוי לזכות הבכורה של אַבּוּ בַּכְּר. הוויכוח הרציני והקנאי מאוד על זיקות כאלה נשאר תחביב של התאולוגים המוחמדנים. במסע המלחמה שלו נגד דַאעְ'סְתַאן

|II · 114| נכח נַאדְוָשַׁה ב־קַזְוִין בוויכוח בין שתי המפלגות על סורה 48:29; אלה פירשו את הפסוק על עַלִי, ואלה — על ארבעת הח'ליפים. אולם מאחר שבפסוק זה נזכרים תַוְרַאת ו־אִנְגִ'יל, הטיל הנסיך על מִירְזָא מָחַמַד מ־אִצְפַהַאן (מחבר תַאְרִיח'־אִ־גִ'הַאן כַּשַׁאאִי) לפנות אל היהודים והנוצרים כדי לברר את פירושו הנכון של הפסוק. בעזרתם הוכרעה הסוגיה לטובת הפרשנות הסונית. גם הסתעפויות כיתתיות מן המפלגה העלווית הרגילה, כגון הדרוזים, יצרו זיקות פרשניות מיוחדות משלהן; הדרוזים קשרו אותן לא רק לקוראן (למשל סורה 24:39), אלא גם למקרא, שממנו חילצו כל מיני נבואות המתייחסות לאדם־האל אַל־חַאכִּם.

ואולם דבר לא היה מקובל בחוגים העלווים יותר מייחוס „העץ המקולל בקוראן" (17:22, אַ־שַׁגַ'רַה אַל־מַלְעוּנַה פִּי־לְקְרְאַאן) לבית אֻמַיַּה, וייחוס זה נשאר עממי מאוד עד היום. עד העת החדשה נשאר מקובל בכתבים שיעיים לכנות את השושלת האומיית אַ־שַׁגַ'רַה אַל־מַלְעוּנַה. גם ה־עַבַּאסִים עודדו את החלתו של ביטוי זה על השושלת שהשמידו; לעומת זאת ייחסו למשפחתם שלהם את „העץ המבורך ששורשו איתן וענפיו מתנשאים לשמים" (סורה 14:29); העלווי הוא אִבְּן שַׁגַ'אַרַת טוּבַּא. גם הם אהבו למצוא בקוראן נבואה על ממלכתם שלהם ושמחו להניח לנושאי כליהם לגלות זיקות כאלה. עידודה של פרשנות זו

|II · 115| בידי ה־עַבַּאסִים ותאולוגי החצר שלהם הביא לכך שאפילו פרשני הקוראן האורתודוקסים ביותר, ובהם גם העוינים ל־שִׁיעַה, אימצו אותה.

.VII

עבודתם המגמתית של חסידי השאיפות העלוויות יכלה להתבטא בבדיית חַדִית'ים מפלגתיים בחופשיות רבה יותר וללא רסן אף יותר מאשר בפרשנותו של טקסט קדוש נתון. לא נעסוק כעת בהמון הגדול של המסורות שנועדו להאדיר את עַלִי ואישים אחרים ממשפחתו. חלק גדול מהן אף נכנס לקובצי הסמכויות האורתודוקסיות. למטרה שהצבנו בפרק זה חשובים במיוחד אותם חַדִית'ים שבהם ביקשו לגלם עקרונות חוקתיים כלליים של ה־„שִׁיעָה" העלווית.

מצבן של השאיפות העלוויות היה רע מאוד אילו נשענו אך ורק על עקרון הלגיטימיות. לאחר עליית ה־עַבַּאסִים נאלצו חסידי המפלגה העלווית להרגיש שבתחום זה ניצבות נגדם טענות כבדות משקל מנקודת המבט של דיני הירושה (ראו עמ' 100). טיעון חזק עוד יותר, שהעלו בלי תלות בתביעותיהם הלגיטימיסטיות, היה אמונתם שהנביא קבע ומינה במישרין את עַלִי ליורשו לפני מותו, ושירושת אַבּוּ בַּכְר הייתה אפוא תפיסת שלטון חסרת תוקף; זאת משום שהח'ליפות של עַלִי, שנועדה לבוא מיד לאחר הנביא, קיבלה תוקף באמצעות נַץ וַתַעְיִין, כלומר קביעה מפורשת, או במילה אחרת באמצעות וַצַיָה, כלומר צוואה. משום כך ביקשו חסידי עַלִי להמציא סיפורי מסורת ולהקנות להם סמכות, כדי שאפשר יהיה להוכיח מהם שהנביא מינה את עַלִי בהוראה ישירה. הרווחת ביותר היא מסורת חַ'ם שנוצרה ברוח זו, אחת מאבני היסוד האיתנות ביותר של תזות המפלגה העלווית; גם סמכויות אורתודוקסיות לא פסלו את מהימנותה, אך שללו ממנה את תכליתה באמצעות פירוש אחר.

|II · 116| בעמק חַ'ם שבין Mekka ל־מַדִינַה, במרחק שלושה מילין מ־אַל־גֶ'חְפַה, נמצאת ברכה (עַ'דִיר) מוקפת עצים ושיחים, המשמשת מוצא למי הגשמים. תחת אחד מאותם עצים התרחשה, לפי מסורת מפי בַּרַאא' בְּן עַאזִבּ,

הסצנה שחסידי עַלְי מייחסים לה משקל רב כל כך. „נסענו פעם — כך מסופר — בחברת הנביא. כשעצרנו למנוחה ליד עַ'דִיר חֻ'ם, נקראנו לתפילה. הכנו לנביא מקום תפילה בצל שני עצים, ושם התפלל את תפילת הצהריים. אחר כך אחז בידו של עַלְי ואמר: „היודעים אתם שיש לי סמכות רבה יותר על המוסלמים משיש להם על עצמם?“ „אכן“, ענינו, וכשחזר על השאלה כמה פעמים קיבל מאתנו תמיד אותה תשובה. „דעו אפוא: מי שאני אדונו, גם עַלְי הוא אדונו. הו אלוהים! שמור על מי שמכיר ב־עַלְי, והיה אויבו של מי שמתנגד לו“. לאחר שסיים הנביא את נאומו, ניגש אל עַלְי מי שעתיד היה להיות הח'ליף עֻמַר ואמר: „אשריך, בן אַבּוּ טַאלִבּ; משעה זו אתה מקודש כאדונו של כל גבר מוסלמי ושל כל אישה מוסלמית“. ברור שהשיעים מייחסים למסורת זו חשיבות עליונה ורואים בה את המשענת האיתנה ביותר לתורתם. חג שנתי, שגם ה־בָּוַיְהִים נתנו עליו את חסותם, נועד לשמר את ברית עַ'דִיר בתודעה חיה. הסונים, שאינם דוחים את מסורת עַ'דִיר, אינם רואים בה הוכחה לכך ש־עַלְי היה אמור לקבל את הח'ליפות מיד לאחר מות הנביא.

מסורת מגמתית אחרת, עלווית במובהק וזוכה לפחות תשומת לב בחוגים אורתודוקסיים, היא אפיזודה מחיי הנביא שמספרים השיעים ושנהוג לגנות בשם חַדִית' אַ־טַיְר, כלומר „מסורת הציפור“. הכוונה לרומם את המשפחה העלווית נקשרת לפרט תמים לכאורה. מבין גרסאותיו השונות של הסיפור נביא את זו שבה אופיו המגמתי בא לידי ביטוי בצורה הברורה ביותר. פעם הובאה לנביא ציפור במתנה — הגרסאות השונות חלוקות בשאלה איזו ציפור הייתה זו —

|II · 117| והוא אכל אותה ומצא שהיא טעימה מאוד. הוא אמר: הו אלוהים, הבא נא אלי (כאורח) את מי שאתה אוהב יותר מכל ברואיך! באותה שעה

שמר אַנַס על דלת החדר. אז הופיע עַלִי. אַנַס לא רצה להניח לו להיכנס — לפי גרסה אחת מנע ממנו את הכניסה כמה פעמים — עד ש־עַלִי אילץ אותו להכניסו באמתלה של עניין דחוף. כשהנביא גער בו על שהגיע מאוחר, סיפר לו על הדרך שבה נהג בו אַנַס. הלה הצטדק באומרו שקיווה שאחד מן ה־אַנְצַאר ייכנס קודם. אז קרא הנביא: הוי אַנַס! האם יש בין ה־אַנְצַאר אדם טוב או נעלה מ־עַלִי? נוסף על כך מוסרים חסידי עַלִי עוד המון מסורות שנועדו להוכיח שהנביא הורה במישרין כי עַלִי יהיה יורשו.

כדי לבלום את השפעתן של מסורות כאלה התירו התאולוגים של האסלאם האורתודוקסי, של ה־סֻנָּה, את הקשר הגורדי בכך שפעלו במרץ בלתי־נלאה להפיץ מסורות שמהן אמור היה להתברר שהנביא לא הותיר שום צוואה לפני מותו. בלי להניח את קיומה של מגמה פוליטית זו, קשה היה להבין מדוע שורה ארוכה כל כך של אמרות מסורתיות, החורגת מכל יחס סביר, מוקדשת בדקדקנות קיצונית בפרטים לסיפור עובדה אחת בלבד: שהנביא מת בלי להותיר צוואה, ובייחוד שלא מינה יורש. מטבע הדברים, מסורות אלה אינן אומרות במפורש שהנביא לא מינה את עַלִי או אדם אחר ליורשו; שהרי אישור העובדה הכללית שהנביא לא הותיר הוראות אחרונות כלשהן, לא על עתידה של קהילת האסלאם ולא על רכושו הפרטי, כלל ממילא את ביטול טענת היריבים. אולם בגרסה אחת של אמרת המסורת מבצבצת הכוונה באופן גס: „בנוכחות

|II · 118| עַאאִשַׁה הזכירו שהנביא הותיר צוואה לטובת עַלִי. אז אמרה: מתי יכול היה הדבר לקרות? הרי החזקתי את ראשו שעון על חזי (גרסה: על חיקי), ואז ביקש ספל; מצבו הורע מאוד, וכמעט בטרם הבחנתי בכך מת. מתי אפוא יכול היה לתת את ההוראה הנדונה?“

מאותה נקודת מבט יש לבחון גם את אותה קבוצה גדולה של מסורות שבהן שמים בפי עַלְי עצמו מחאה נגד הדעה שהנביא מסר ליחיד דבר־מה שראוי לדעת, מעבר לקוראן, אך מנע אותו מכלל הקהילה. תורה זו, החוזרת עד לזרא בגרסאות המגוונות ביותר ובנסיבות השונות ביותר, היא פולמוס נגד תורתם של חסידי עַלְי, שלפיה עַלְי, בתור ה־וַצִי של הנביא ומוציא כוונותיו לפועל, החזיק בתורות שהנביא מנע מכלל הקהילה. כוונה פולמוסית זו רק התחזקה כאשר ייחסו הצהרות כאלה ל־עַלְי עצמו.

חלק זה של ה־חַדִית' הוא אפוא, כפי שהדוגמאות שלעיל הראו לנו, שדה קרב שבו מתחוללים המאבקים הפוליטיים והשושלתיים של המאות הראשונות לאסלאם; הוא בבואה של שאיפות המפלגות, שכל אחת מהן מבקשת להפוך את הנביא עצמו לעד ולסמכות שלה.

.VIII

לצד היווצרותן של מסורות מגמתיות שנועדו לשמש סמכות לתורתה של מפלגה פוליטית ודתית, עלינו להזכיר עוד היבט אחד של השימוש בצורת ה־חַדִית' למטרות מפלגתיות: אינטרפולציה של מילים מגמתיות במסורות שבצורתן המקורית לא התאימו לשירות מטרות מפלגתיות. הוספתם של ביטויים מכריעים אחדים נועדה להכשיר מסורת ניטרלית לחלוטין לשירותה של מגמת המפלגה; כך יכלה הבדיה החדשה לעבור בלי לעורר חשד רב, תחת דגלו של חומר מאומת. בצד העלווי השתמשו באינטרפולציות כאלה לעתים קרובות יותר מן המפלגות היריבות; לכל הפחות, האשמת ה־רַוַאפִץ' בזיוף טקסטים מקודשים בדרך זו היא האשמה קבועה. על טבען

|II · 119| של אינטרפולציות כאלה ילמדו אותנו כאן שני מקרים; האחד יציג לפנינו אינטרפולציה עלווית, והאחר — אינטרפולציה סונית.

מן ההיסטוריה ידוע די הצורך שבית האומיים הציג את עצמו כיורשו החוקי של החליף עָתְמַאן, ושהוא ניהל את הרדיפות שכפה על חסידי המפלגה היריבה ואת המאבק שהצית נגד עַלִי וה־עַלַוִים בשם נקמת הדם (תַאְר) על רצח עָתְמַאן. עָתְמַאן הוא הסמל והסיסמה של השאיפות האומיות, כנגד עַלִי, שבשמו יצאה המפלגה היריבה למלחמה. משום כך עָתְמַאנִי, ובשם הקיבוצי עָתְמַאנִיָה, הוא גם שמה המפלגתי של חסידיה הנלהבים של השושלת האומיית. שם זה עבר כמה גלגולים. עד מהרה חדל להיות בעל משמעות גנאלוגית גרידא ושימש לציון אנשים שלא רצו להשתתף במאבקיו של עַלִי על כבוד החליפות וגינו את רצח עָתְמַאן. המשורר האנצארי חַסַאן בְּן תַאבִּת נחשב עָתְמַאנִי. לאחר שגם עַלִי כבר לא היה בין החיים והסיסמה „עָתְמַאן או עַלִי“ איבדה את משמעותה האקטואלית, הוחל הכינוי על מתנגדי תביעותיו של עַלִי: אנשים שלא הסתפקו בהכרה בעובדה המוגמרת של נפילת עַלִי ומשפחתו ועליית מָעַאוִיָה — מי שמכירים בכל fait accompli הם ה־סָנְּי האמיתיים — אלא אף העמידו את עָתְמַאן מעל עַלִי וייחסו לו זכות גדולה יותר לחליפות מאשר לחתנו של הנביא. בתור המאפיין

|II · 120| המבדיל העיקרי של עָתְמַאנִי בדור זה צוינה העובדה שהוא „מגדף את עַלִי ומרחיק את בני האדם מ־אַל־חַסַיְן“. מכאן נובע שה־עָתְמַאנִיָה „מעדיפים את בַּנוּ אֻמַיָה על בַּנוּ הַאשִׁם, וכפי שמודגש עוד — את סוריה על מַדִינַה“. עָתְמַאנִיָה היו כל אותם נציבים של החליפים האומיים הראשונים שלא הסתפקו בכך שיכירו בחליף השולט, אלא דרשו הכרה ישירה בזכויות עָתְמַאן, ואף דנו למוות אכזרי את מי שנשבעו אמונים עַלַא סָנַת עָמַר, אף

ששבועה זו כללה הכרה עקיפה בח'ליפות הלא־עלווית. הם עמדו על הכרה חד־משמעית ב„קדוש המעונה" עָתְ'מַאן, שאותו השתדלו לרומם למדרגה דתית גבוהה. „לפני האל עָתְ'מַאן שווה במעמדו ל־עִיסָא בְּן מַרְיַם". עיקר אמונה פוליטי זה כונה ברצון גם דִּין עָתְ'מַאן או רַאְי אַל־עָתְ'מַאנִיָּה, כשם שעיקר אמונתם של היריבים כונה דִּין עַלִי. בהרחבה נוספת של המושג היה אפשר לכנות כל חסיד עיוור של המטרה האומיית בשם עָתְ'מַאנִי.

כשם שבאסלאם בכלל לא חדלו עד העת החדשה ביותר מחלוקות תאורטיות חסרות כל משמעות מעשית לקבוע את סיסמאות המפלגות, כך גם ההזדהות כ־עָתְ'מַאנִי נשמרה עד עמוק בתוך התקופה העבאסית. גם תחת ה־עַבַּאסִים כונו מגינים תאורטיים של התביעות האומיות עָתְ'מַאנִיָּה. אַבּוּ־לְפַרַג' אַל־אִצְפַּהַאנִי יכול לספר לנו שעוד בזמנו שימש מסגד ב־כּוּפָה מושבה של מפלגת עָתְ'מַאן זו, וגם אַל־גַ'אחִט' מכונה חסיד המפלגה; הוא כתב ספר לטובתה, אם כי הוא עצמו מתנגד לכינוי זה,

|II · 121| להימנות עם מפלגה זו. אולם הכינוי מַרְוַאנִיָּה רווח יותר לציון ספיחים כאלה של המפלגה האומיית בימי ה־עַבַּאסִים. לשם השלמות נוסיף שהקנאים האומיים אהבו לכנות את המפלגה היריבה חַרַאבִּיָּה, כלומר חסידי עַלִי, על שם כינויו של עַלִי (אַבּוּ תֻּרַאבּ). בפיהם היה זה כינוי לעג, והמפלגה של עַלִי התנגדה לו, אף שמספרים כי עַלִי עצמו אהב מאוד את השם שקיבל מן הנביא.

החוגים אוהדי עָתְ'מַאן — ובהם גם אותם סָנְי שלא התירו לפגוע בשלטונו של עָתְ'מַאן, שבזמנו התקיים בדין — צברו גם הם חַדִית'ים שבהם הנביא מכנה את עָתְ'מַאן קדוש מעונה, משווה אותו לשאר הח'ליפים, מכיר ולו בעקיפין בייעודו המוקדם לח'ליפות ומבזה את יריביו. פעם נמנע הנביא מלומר את

תפילת המתים (צַלַאת אַל־גְ'נַאזַה, חלק I, עמ' 252) על גופתו של מאמין; כשנשאל לסיבה השיב: „המת לא אהב את עָתְ'מַאן, ולכן גם אני איני רוצה להמליץ עליו לחסד האל".

החוגים העוינים ל־עָתְ'מַאן, שביקשו להעמיס חרפה רבה ככל האפשר על זכרו של הח'ליף השלישי, מצאו לשם כך

|II · 122| אחיזה היסטורית מתאימה היטב. מספרים שמי שעתיד היה להיות הח'ליף ברח משדה הקרב בקרב אֻחַד. ניצולה של עובדה זו היה חייב להשפילו בעיני כל ערבי אמיתי. פַּרַאר (בורח) אינו תואר כבוד בעיני הערבי. חסידי ה־עַלַוִים אכן עושים שימוש הולם בדיווח היסטורי זה. משורר המפלגה אַ־סַיִּד אַל־חִמְיַרִי אינו שוכח אותו כשהוא מנמק את נאמנותו העלווית:

פַּמַא לִי דַ'נְבֶּן סִוַא אַנַּנִי * דַ'כַּרְתַ־לִ'דַ'י פַּדַּ עַן חַ'יְבַּרְן. דַ'כַּרְתַ־מְרַאַן פַּדַּ עַן מַרְחַבְּן * פְּרַאר־לְחְמַאר מְנַ־לְקְסְוַר. „אין חטא אחר שאפשר להטיח בי, מלבד שהזכרתי את האיש שברח מ־חַ'יְבַּר; „אני מזכיר את האיש שנס מ־מַרְחַבּ, כשם שהחמור בורח מן האריה".

לעג זה יכול להיות מכוון רק נגד עָתְ'מַאן. ואכן, נראה שבריחתו של עָתְ'מַאן אינה נשענת על השמצה גרידא מצד האויבים. המשורר מַאלִכּ בֶּן אַ־רַיְבּ מטיח בלגלוג את בריחת האב בבנו של עָתְ'מַאן, ש־מֻעַאוִיַה שלח כנציב ל־חֻ'רַאסַאן. אי־אפשר היה לעשות זאת בתקופה קדומה כל כך אילו הלעג לא נשען על אמת. אולם על אמיתות הטענה מעיד בצורה ברורה אף יותר הצורך שחסידי עָתְ'מַאן ראו לטהר אותו בדרכם מכתם העריקה ההיא. הם מודים בה ורק מחפשים נסיבות מקלות לנוכח העובדה הבלתי־נוחה. מאמץ זה ניצב לפנינו ב־

חַדִית' הבא, המובא ביחס לסורה 3:149: לאחר שסיים אדם להקיף את הבית הקדוש, ראה קבוצה יושבת יחד. הוא שאל: „מי היושבים כאן יחד?“ השיבו לו שהם בני קָרַיְש. „מי ה־שַׁיְח' שלהם?“ שאל הזר. הפנו אותו אל בנו של עָמַר. אז אמר לו: „ברצוני לשאול אותך דבר, ואתה מתבקש להבהירו לי. אני משביע אותך בקדושת הבית הזה: הידוע לך ש־עָתְ'מַאן בְּן עַפַּאן ברח ביום אֶחָד?“ „אכן“, השיב אִבְּן עָמַר. „הידוע לך שביום

|II · 123| בַּדָר נעדר ולא השתתף בקרב?“ „אכן“, השיב. „הידוע לך גם שבשבועת האמונים של רְצָ'וַאן (ב־חַדִיבִּיָה) נשאר מאחור ולא השתתף בה?“ „אכן“, השיב אִבְּן עָמַר. אז קרא הזר: אַלְלַאה אַכְּבַּר! אך אִבְּן עָמַר קרא אליו: „בוא, ואסביר לך היטב את כל מה ששאלת אותי זה עתה. אשר לבריחתו מ־אֶחָד, אני מעיד ש־אַלְלַאה מחל לו עליה. מ־בַּדָר נעדר מפני שבת הנביא הייתה אשתו; היא הייתה חולה והוא נאלץ לטפל בה, אך הנביא הבטיח לו את השכר ואת החלק בשלל של מי שהשתתפו בקרב בפועל. אשר להיעדרותו משבועת האמונים, גם היא מוסברת. אילו היה ב־Mekka אדם אציל יותר מ־עָתְ'מַאן, היה הנביא שולח אותו במקומו כשליח ל־Mekka. אולם הוא שלח את עָתְ'מַאן. מאחר שיצא ל־Mekka לפני שבועת האמונים, הצביע הנביא בידו הימנית ואמר: זוהי שבועת האמונים של עָתְ'מַאן; ואז היכה בה על ידו השמאלית שלו ואמר: זו למען עָתְ'מַאן. ואתה, קח עמך את הלקח הזה“.

אם החברים אינם יכולים להביא אלא את חסד האל המפייס כדי לכפר על פחדנותו של עָתְ'מַאן, אין להתפלא שהאויבים מנצלים נקודה זו נגד מעריציו. נַעְתַ'ל — כלומר זקן חלש וארוך־זקן — הוא כינוי לעג ל־עָתְ'מַאן המתייחס לחולשת הזקנה שלו; משום כך מכנים היריבים בלעג גם את ה־עָתְ'מַאנִי בשם נַעְתַ'לִי, כלומר „חסידו של ארוך־הזקן“.

 וברוח זו לא נרתעו גם מלהשפיע על נוסח המסורת באמצעות אינטרפולציה שתשרת את לעגם. הנביא, שבחר ב־עַלִּי הגיבור לשאת את נס המלחמה של המאמינים, הודיע על כך לקהילה במילים הבאות: „אכן, אני מוסר את הדגל הזה לאיש שבידו יעניק האל ניצחון; הוא אוהב את אַלְלַאה ואת שליחו, ו־אַלְלַאה ושליחו אוהבים אותו". עד כאן הנוסח המקובל והמאומת אצל אַל־בָּחַ'אְרִי. אולם בכמה גרסאות בלתי־מקובלות של מסורת זו מופיעה אחרי המילים שתורגמו זה עתה התוספת לַיְסְ בְּפַּדְאר, כלומר „הוא אינו בורח"; ולא במקרה דווקא אִבְּן אִסְחַאק מייצג תוספת זו, שהרי בשל נטיותיו העלוויות (תַּשַׁיֻּע) היה חשוד בעיני התאולוגים האורתודוקסים. אי־אפשר לטעות בכוונתה של אינטרפולציה זו נגד עָתְ'מַאן; היא נועדה להמחיש את ההבדל בין עָתְ'מַאן הפחדן לבין עַלִּי המנצח. יש אפוא סיבות טובות לכך שלא חדרה לגרסה האורתודוקסית של ה־חַדִּית' — אותן סיבות שבגללן נבדלים זה מזה הכרוניקנים הקדומים ביותר של ראשית האסלאם בסיפור העובדה עצמה.

נביא גם דוגמה לכך שמגמת הזרם האנטי־עלווי גרמה לאינטרפולציות. „אין הנואף נואף בשעה שהוא נואף והוא מאמין; אין הגונב גונב בשעה שהוא גונב והוא מאמין; ואין אדם שותה יין בשעה שהוא שותה אותו והוא מאמין" — זהו התרגום המילולי של אמרת מסורת, המבקשת לומר: הנואף, הגונב או השותה יין אינו מאמין. באחת הגרסאות הושלם משפט זה בהמשך הבא: „ואיש מכם אינו מפריז בשעה שהוא מפריז והוא מאמין; הישמרו אפוא, הישמרו אפוא". ב„הפרזה" (עֻ'לֻוּ) הכוונה כאן לאהבה ולהערצה מופרזות ל־עַלִּי ולמשפחתו, שאצל כמה מן הקיצונים התקדמו עד כדי האלהה. רואים שתוספת זו נוצרה בשירותה של מגמה פולמוסית;

|II · 125| היא נועדה להוכיח לשיעים שהפרזתם בהאדרת עַלִי ומשפחתו היא כפירה. קיוו שבתור המשך בולט פחות לאמרה שמהימנותה מבוססת היטב, יהיו לתוספת סיכויים רבים יותר להתפשט ולזכות בהכרה.

.IX

קבוצה זו של חַדִית'ים עומדת בזיקה הדוקה לנסיבות הפוליטיות והחברתיות של התקופה וצמחה מתוכן. באמצעותם נתנו האדוקים מעין השתקפות לתנאי הממלכה, ושמו בפי הנביא את השקפותיהם על מצבי החברה שלא היו לרוחם, כדי להעניק לאותם מצבים אופי של אירועים שנקבעו מראש בגזרת האל. קבלת אופיים הקבוע מראש של השליטים חסרי האל נועדה גם להקל על כניעת האדוקים לשלטונם; ומעניין לראות שמי שכופר בגזרה הקדומה המוחלטת מוכן פחות מחבריו הפטליסטים להכיר בזכותם של אותם שליטים. קבוצה זו משלימה תחילה את סדרת האמרות שבחנו בהקשרן בשני הסעיפים הראשונים של פרק זה. אותם חוגים המכריזים בהשלמה קהה על חובת הנאמנות לשלטון השנוא, בלי להעניק לו ציות צבאי בלתי־מותנה, נותנים שוב בצורת חַדִית' אות חיים לתודעתם בדבר שקיעת החיים המוחמדניים, ושמים בפי הנביא עצמו נבואה מוקדמת על התפתחות זו של הדברים באסלאם. „ראשית ה־דִין שלכם היא נבואה ורחמים, אחר כך מלוכה ורחמים (תקופת ארבעת החַליפים), אחר כך מלוכה חסרת ערך (אַעְפַר, דומה לעפר; התקופה האומיית), ואחר כך מלוכה וגאווה; אז יראו את היין ואת בגדי המשי כמותרים". „התקופה הטובה ביותר של קהילתי היא העידן שבו נשלחתי, ואחריו התקופה הבאה; אחר כך יבוא עם הנדחק למסור עדות בלי שהתבקש לכך; הם מבטיחים ואינם מקיימים את הבטחתם, הם חסרי נאמנות

|II · 126| ואי־אפשר לבטוח בהם; אז תהפוך הכרסנות לנחלת הכלל". „כיצד תנהגו בזמן שבו יהיה ה־אַמִיר כאריה, השופט כזאב קירח, הסוחר ככלב נוהם, והמאמין האמיתי ביניהם ככבשה מבוהלת בעדר, שאין לה מפלט? מה מצבה של הכבשה בין האריה, הזאב והכלב?"

תמונות־תקופה כאלה בלבוש מסורתי אינן שייכות, למען הדיוק, לפרק על ה־חֲדִית'ים של המפלגות הפוליטיות; אילו ביקשנו להן שם מיוחד, מוטב היה לכנותן חֲדִית'ים נבואיים. סוג מסורות זה התפתח בשפע במערכת ה־חֲדִית'. לא רק תנאיה הכלליים של הממלכה עוצבו מראש במסגרת ה־חֲדִית' הנבואי; אפילו פרטים פעוטים חסרי חשיבות כללית הושמו, לאחר מעשה, בפי הנביא כנבואות מוקדמות. המסורת ייחסה לנביא נבואה שלפיה אחת מנשותיו תנבח עליה להקת כלבים ליד המעיין חַוָאַבּ, כדי ליצור אות מבשר רעות למסעה של עַאאִשָׁה נגד עַלִי. מסופר שבדרכה ל־בַּצְרַה, כאשר אירע לה ליד חַוָאַבּ המאורע שנחזה בנבואה, נזכרה בדברי הנביא: „הלוואי שלא תהיי את זו שכלבי חַוָאַבּ ינבחו עליה". המחברים השיעיים אינם נמנעים מלשזור פרט זה בסיפור „קרב הגמל".

בעלי המסורת מתירים את הרסן לחלוטין כשהם שמים בפי הנביא דברים על התפתחותה הכללית של הממלכה המוחמדנית. שם מנבא מָחַמַּד את התרחבותו העתידה של שלטון המאמינים האמיתיים ואת מסע ניצחונם נגד הממלכה היוונית: כיצד יעמדו היוונים „בהמוניהם, בגלימות עליונות לבנות ובראשים מגולחים, לפני האנשים החומים (הערבים), כשהם נאלצים לעשות כל אשר יצוו עליהם, בעוד שכעת חיים בארץ ההיא אנשים שבעיניהם אתם שפלים מן הקוף שעל אחורי הגמל". בשלוש מהלומות גרזן מגלה הנביא, בעת עבודות ההכנה ל„קרב השוחה", את כיבושם העתידי של תימן, ה־מַעְרִבּ

והמזרח כולו. ובאמצעות אַבּוּ הֲרַיְרָה, שחווה חלק גדול מכיבושי „יורשי“ הנביא, נותנים ביטוי לתחושה: „כבשו לכם

|II · 127| כל אשר תרצו! אך אני נשבע במי שנפשו של אַבּוּ הֲרַיְרָה בידו: אינכם כובשים שום עיר, ואף לא תכבשו שום עיר מעתה ועד יום התחייה, בלי ש־אַלְלַאה כבר הניח קודם לכן את מפתחה בידו של מֻחַמַּד“.

אמרות נבואיות כאלה אינן מצויות רק במסורות שהוצאו מכלל ההכרה הכללית; גם בחיבורי המסורת המחמירים יותר נמסרו מסורות נבואיות רבות על עתידה הפוליטי של הממלכה המוחמדנית. המאבק נגד הממלכה היוונית והתנועות שהביאו להעברת השלטון למשפחה העבאסית נרמזים בגלוי למדי. הקובץ של אַבּוּ דַאוּד מרחיק לכת ביותר בפרקיו אַל־פִּתַן, אַל־מַלַאחִם ו־אַל־מַהְדִי; אַ־תִּרְמִדְי מתון יותר. שם מנבא מֻחַמַּד, בלשון אפוקליפטית־נבואית, את תנאי המדינה, המהפכות והתנועות בממלכה עד המאה השלישית; בתוך כך מוצגות חידות פרשניות, שפתרונן העסיק ברצינות רבה את הפרשנים המוחמדניים. פה ושם הנבואות שבמסורות אלה בהירות ומוחשיות יותר, וכמעט אין לטעות במה שהן מכוונות אליו. כאשר הנביא מניח ל„דגלים שחורים לבוא מ־חֻ'רַאסָאן, ושום דבר אינו יכול לעמוד בפניהם עד שיונפו ב־אִילְיָאא' (ירושלים)“, אין צורך בחריפות רבה כדי לזהות כאן את ייסוד השלטון העבאסי. חַדִ'יפָּה בְּן אַל־יַמַאן, תומך נלהב בעניין העלווי, שגם ב־צַחִיחִים מסופר עליו שהנביא הפקיד בידו את סודות העתיד, הוא החבר שנחשב למתאים ביותר לשמש „נושאן“ של נבואות כאלה. ועוד יותר משהניחו לו למסור, הניחו לו — כשהוא מתעטף באדרת הסודיות העמוקה ביותר — לרמוז חרש או אף לשתוק. „הנביא“, הוא אומר, „לא הותיר אף מנהיג אחד של

המרידות בלי לנקוב בשמו; שלוש מאות ראשי מרד שיופיעו עד סוף העולם הוא מנה

במפורש, בציינו את שמו, את שם אביו ואת שיוכו השבטי". בנבואות |II · 128| אלה משולבות מגמות כיליאסטיות. גם עַלִי נבחר ברצון לשאת נבואות כאלה. הוא נוקב בשמו של אדם מטרנסאוקסאניה (רַגָ'ל מִן וַראא' אַ־נַהְר), אַל־חַאִרת' בְּן חַרַאת', העתיד למלא יחד עם שר צבאו אַל־מַנְצוּר מעין שליחות משיחית. שליט אחר הנזכר בשמו הוא גַ'הְגַ'אה, איש מן ה־מַוַאלִי, שייטול לידיו את השלטון באחרית הימים.

ענף מיוחד במינו של המסורות הנבואיות האלה הוא סדרה שאין למנותה של חַדִית'ים, שצמחו בהתפתחות חופשית וחסרת רסן מתוך הפטריוטיות המקומית של תושבי אזורים, ארצות או ערים מסוימים. הם מבטאים את התלהבותם של חוגים מסוימים באסלאם, שהתפשט על פני שני חלקי עולם, ממולדתם המיוחדת; אלה יצירות שבאמצעותן ביקשו בני קהילות מוחמדניות מקומיות מסוימות לתעד למולדתם ערך מיוחד בחיי האסלאם. תנאי השלטון האומיי היו, כפי שכבר ראינו (עמ' 36 ואילך), מתאימים במיוחד לגיוס ה־חַדִית' לטובת סוריה. „סוריה היא חביבת אַלְלַאה מכל הארצות, והוא מעביר אליה מבין עבדיו את אלה שהוא מעדיף. הו מאמיני האסלאם! שאפו לסוריה, כי אלוהים בחר בארץ זו כארצו החביבה מכל ארצות העולם!" — זו אחת מן המסורות המקומיות הסוריות הרבות שבדו תושבי הארץ כדי להגדיל את תהילת מולדתם החדשה. הן נועדו לשמש משקל נגד להתנשאותן של ערי הקודש הערביות ולהראות למוחמדנים היושבים שם שיש אזורים נבחרים ומועדפים בידי אַלְלַאה גם מחוץ ל־חִגַ'אז; שהם יושבים על אדמת קודש ואינם צריכים לראות את עצמם כנחותים בצל הלבנון מאחיהם שבצל עַרַפַה ו־אַבּוּ

קַבַּיִס. מעטים המרכזים הגדולים של האסלאם שלא נוצרו בהם מסורות מקומיות כאלה; ודי לדפדף בחיבורי הספרות הגאוגרפית שמחבריהם לא היו זרים לנקודות מבט תאולוגיות (למשל אִבְּן אַל־פַּקִיה, אַל־מָקַדַּסִי, יַאקוּת) כדי למצוא דוגמאות רבות מספור.

|II · 129| בערים שהיו בה בעת גם מרכזי עיסוק תאולוגי פרח סוג זה של מסורות מקומיות בשפע הרב ביותר. אין להתפלא אם האדוקים ב־בַּצְרַה, בקנאתם בבתי הספר המתחרים, שמו בפי הנביא אמרות נלהבות רבות המפארות במישרין את מולדתם. מסופר כי כאשר נסוג עַלִי אל בַּצְרַה אחרי „קרב הגמל", נשא דברים אל התושבים והסתמך בהם על האמרה הבאה של הנביא: „עתיד להיכבש חבל ושמו בַּצְרַה. מכל המקומות בארץ אַלְאַלַאה יש למקום זה כיוון ה־קִבְּלַה המדויק ביותר; שם נמצאים קוראי הקוראן הטובים ביותר, שם האנשים המצטיינים ביותר ביראת אלוהים; חכמי בַּצְרַה הם המלומדים שבבני האדם, ותושביה הם המעולים שבבני האדם בעשיית הטוב. במרחק ארבעה מילין מן העיר נמצא מקום ושמו אֻבַּלַה וכו'". מבקר המסורת המאוחר אִבְּן אַל־גַ'וְזִי לא הצליח לערער את האמונה באמיתות המסורות האלה בדחותו מסורות אנכרוניסטיות, שבהן הניחו לנביא לדבר על העיר שנוסדה בימי עֻמַר; כשם שאזכור הצריח של המסגד האומיי בדמשק היה עשוי לחזק את האמונה במתת הנבואה של מָחַמַּד, אך לא את ההכרה בתעוזתם של בעלי המסורת.

בכל מקום שבו חכמי הדת המוחמדנים מייסדים את מרכזיהם, הם יוצרים בו בזמן גם תעודות מסורתיות למעלתם ולשליחותם הדתית. מגמה זו מקבילה למגמה האחרת: לקשור את אוכלוסייתן הקדומה, ששורשיה באלילות, של הארצות הכבושות ביחסים גנאלוגיים וקמאיים עם אבות מייסדי האסלאם

הראשונים. כבר ראינו כיצד הוציאו לפועל מגמה אחרונה זו באסלאם האפריקאי. כאן נביא רק עוד כמה דוגמאות לאופן שבו ביקשו באותם חוגים למלא את המשימה של בדיית עדויות מסורתיות לשליחותם הדתית של אזורים מסוימים. בספרו של דַּאס בֶּן אִסְמַאעִיל (מת בשנת 362 ב־פַּאס) — כך מספר לנו בשנת 726 אחד ממפארי העיר פַּאס — נמצאה בכתב ידו שלו הידיעה הבאה: סיפר לי אַבּוּ מָצַ'ר באלכסנדריה, בשם מָחַמַּד בֶּן אִבְּרַאהִים אַל־מַוַּאז, מפי עַבְּד אַ־רַחְמַאן בֶּן קַאסִם, מפי מַאלִכּ בֶּן אַנַס, מפי אִבְּן שִׁהַאבּ אַ־זֻהְרִי, מפי סַעִיד בֶּן אַל־מֻסַיִּבּ, מפי אַבּוּ הֻרַיְרַה. זה אמר: נביא אלוהים אמר: באחד הימים תקום ב־

|130 · II| מַעְ'רִבּ עיר ושמה פַּאס. מכל ערי חלק העולם הזה יהיה לה כיוון ה־קִבְּלַה המדויק ביותר (כלומר אותו דבר שתושבי בַּצְרַה תבעו לעצמם ביחס למזרח), ותושביה יהיו החרוצים שבתושבי ה־מַעְ'רִבּ בתפילה; הם יהיו חסידי ה־סָנַה והקהילה האורתודוקסית וילכו בדרך האמת, ולא יחדלו לדבוק בה. שום אויב לא יוכל להזיק להם, ועד יום התחייה ירחיק מהם אלוהים כל דבר שאינם חפצים בו.

גם העיר סַבְּתַה מתפארת במסורת דומה. בשנת 400 להג'רה מסר אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה מָחַמַּד בֶּן עַלִי לתושביה, בשם וַהְבּ בֶּן מַסַּרַה, מפי אִבְּן וַצַ'אח, מפי סַחְנוּן, מפי אַבּוּ־לְקַאסִם, מפי מַאלִכּ, מפי נַאפִע, מפי אִבְּן עֻמַר, כי האחרון שמע מפי הנביא את האמרה הבאה: „בקצה המערב נמצאת עיר ושמה סַבְּתַה; איש אדוק ושמו סַבְּת, מצאצאי שֵׁם בן נוח, ייסד אותה. הוא נתן לה את השם שנגזר משמו והתפלל לברכתה ולתהילתה. איש אינו יכול להתקרב לעיר זו בכוונת זדון בלי שאלוהים ישיב את פשעו על ראשו שלו". תאולוג קל־אמונה הביא לאימות האמרה, מלבד שרשרת המסירה שלעיל, גם את הניסיון בן

מאות השנים שאמור לאשר את נבואת מָחַמַּד. שום יישוב אינו רואה את עצמו קטן וחסר חשיבות מכדי להיכלל בתחום ראייתו המוקדמת של הנביא; ומי שמבקש לקבל מושג על הקלות שבה נוצרו מסורות מקומיות כאלה, די שיבחן את הסדרה המרשימה של אמרות מאומתות היטב שהביא René Basset, במקור ובתרגום, במחקרו על שפת הברברים מַנַאצִר, ביחס למקום חסר החשיבות Shershel שבאלג'יריה.

היישוב קַמוּנְיָה שמדרום ל־אַל־קַיְרַואַן, הנקרא אצל Strabo בשם Ἄκρα Ἄμμωνος, מתפאר באמרה של מָחַמַּד שלפיה הוא כולל בתוכו אחד משערי גן העדן. כאשר באחרית הימים יוזנח המאבק בכפירה בכל חלקי העולם, הוא עוד יוסיף להתקיים שם; „וכאילו אני", אומר הנביא, „שומע את קריאת הצבאות הממהרים אל קַמוּנְיָה מזריחת השמש ועד שקיעתה".

פרק רביעי: תגובה נגד בדיית ה־חַדִית'ים

Viertes Kapitel. Reaction gegen die Erdichtung der Ḥadîthe.

I. |II · 131|

עַבְּדַאלְלַאה בְּן לַהֵיעַה (מת בשנת 174) מספר שמין שחזר בו הזהיר אותו פעם לנהוג זהירות בקבלת חַדִית'ים, שכן „כאשר היינו מציגים דעה מדעותינו, נהגנו לעצב אותה בצורת חַדִית'".

בסעיפים הקודמים נוכחנו לדעת שהודאה עצמית זו מבוססת על אמת מלאה. כל זרם וזרם־נגדי בחיי האסלאם מצא את ביטויו בצורת חַדִית'; ואין בכך הבדל בין הדעות השונות והחולקות זו על זו, יהא התחום אשר יהא. מה שלמדנו במיוחד ביחס למפלגות הפוליטיות חל באותה מידה על המחלוקות בדיני הדת, על נקודות המחלוקת הדוגמטיות ועוד. כל רַאְי או הַוַא, כל סְנַּה ו־בִּדְעַה, ביקשו וקיבלו את ביטוים בצורת חַדִית'.

|II · 132| היה מוכרח לבוא זמן שבו תתעורר תגובה דתית או רציונליסטית נגד מצבים אלה. בפרק שלפנינו נעקוב אחר סימניה וביטוייה של תגובה זו. היא מתגלה בשלושה כיוונים שונים.

1. האמצעי הפשוט ביותר שבו סברו אנשים ישרים יותר שיוכלו להיאבק בהתפשטות זיופי ה־חַדִית' הוא גם תופעה משונה בתולדות הספרות. מתוך כוונה אדוקה נאבקו בבדיות באמצעות בדיות חדשות — חַדִית'ים חדשים שהוחדרו בחשאי, ובהם שמו בפי הנביא גינוי חריף להחדרת חַדִית'ים בלתי־כשרים. בדו אמרות של הנביא שבהן נאסרו והושמצו במילים החריפות ביותר

כל צורות זיוף המסורת: הן הבדיה עצמה, הן סילוף והוספת אינטרפולציות לטקסטים ישנים שהוכרו כמהימנים.

ה־חַדִית' הפולמוסי הנפוץ ביותר במגמה זו הוא האמרה שנשתמרה בגרסאות רבות: מַן כַּדַ'בַּ עַלַיַ מֶתַעַמְדַן פַלְיַתַבַוַּא מַקְעַדַהֻ מִנַ־לְנַאר: „מי שמשקר במתכוון ביחס אליי, ייכנס אל מקום מנוחתו באש הגיהינום". אמרה זו נמסרת מפי כשמונים חברים — מלבד כמה פרפרזות — וניכר בה שהיא תגובה להתפשטות ייחוסן הכוזב של אמרות נבואיות. אולם הישענותה על סמכותם של חברים — למשל על סמכותו של עָתְ'מַאן — אינה מוכיחה ביחס

|133 · II| לגילה של אמרה זו את מה ש־Muir, למשל, מבקש להסיק מעובדה זו.

„באחרית ימיה של קהילתי יהיו אנשים שימסרו לכם ידיעות שלא אתם ולא אבותיכם שמעתם מעולם. הישמרו מפניהם".

„באחרית הימים יהיו זייפנים, שקרנים, שיביאו לכם חַדִית'ים שלא אתם ולא אבותיכם שמעתם מעולם. הישמרו מפניהם, כדי שלא יתעו אתכם ולא יביאו אתכם לידי ניסיון".

אמרות ואזהרות נוספות מסוג זה נשמרו לא כמיוחסות לנביא עצמו, אלא כפתגמים של אנשים אדוקים מן המאה הראשונה והשנייה:

„השטן", נאמר באזהרה אחת כזאת, „לובש דמות אדם, בא אל האנשים ומביא להם חַדִית'ים בדויים. השומעים מתפזרים, ואז מספר אחד מהם: שמעתי איש שאת מראהו אני מכיר אך את שמו איני יודע, והוא מסר חַדִית'ים".

„בים יש שדים כבולים ש־סָלַיְמַאן בֶּן דַאוּד הגלה לשם; אפשר בהחלט שהם יפרצו החוצה ויקראו לבני האדם קוראן (מזויף)".

גם את הסילוף ואת האינטרפולציה המתאימה לנסיבות של אמרות שהוכרו כמהימנות שמו בפי הנביא כנבואה מוקדמת: „בכל הדורות הבאים יישאו (יטפחו) את הידע הזה נציגיו המהימנים ביותר; הם יגנו עליו מפני סילופי המינים, מפני ניכוסם של השקרנים ומפני האינטרפולציה של הבורים". כאן נחזית אפוא מראש תגובתם של מבקרי המסורת האורתודוקסים נגד חריגות מגמתיות.

.II

2. האזהרות שהבאנו זה עתה נוצרו בחוגים שבהם אמנם עסקו במרץ רב בבדיית חַדִית'ים ובהפצת חַדִית'ים בדויים, אך ביקשו מתוך משוא פנים את אמת המידה להצדקת פעילות זו בשאלה אם

|II · 134| הבדיות עומדות בשירות הדת האורתודוקסית, או שמא מקורן בצורך להילחם בה ולהתנגד לאחדות מהנחותיה ומנקודות המוצא שלה (למשל מסורות מגמתיות עלוויות).

ההוגים החופשיים יותר לא התחשבו בהבחנה זו ובשיקולים הכרוכים בה; תגובתם נגד צמיחתו המשתלטת של ה־חַדִית' לא כוונה נגד חלק אחד ממנו — זה שלא היה נוח לקהילה האורתודוקסית — אלא נגד מוסד המסורת בכללותו. הארשת הרצינית שבה העמידו מפיצי המסורת פנים שהם שומרים על פרטי־הפרטים של ה־אִסְנַאד ושל הטקסט, אפילו כאשר אי־אפשרות האותנטיות התגלתה גם לעיון השטחי ביותר, ובלבד שלא נרתע מהתחסדותם של

ה„נושאים", עוררה עד מהרה לעג וסרקזם בקרב אנשים שלא היו מסוגלים במיוחד להעריץ את כלי „הידע" האלה. אפשר לומר שההתבוננות נטולת הדעות הקדומות, ואף האירונית, באנשים ובדברים שהרשימו את פשוטי העם מטעמי דת, לא הייתה נפוצה בשום מקום יותר מאשר בקרב אנשי הרוח והספרות של העולם המוחמדני במאות השנייה והשלישית לאסלאם. שם לועגים לקדוש ביותר ומשמיצים אותו, ושם נמצא מעט מאוד מאותה אווירה קנאית שבה נהוג לתאר את החברה המוחמדנית כנושמת.

בחוגים אלה נעשה אפוא גם מוסד המסורת מושא לטיפול לעגני. משוררים קלי־דעת בחרו בצורת המסורת למחשבות קלות־ראש וגסות — מָחַמַּד אִבְּן מָנַאדִ'ר (מת בשנת 200) מספק לכך דוגמה קלאסית; בפעם אחרת — בידי אִסְחַאק אַל־מַוְצִלִי — נעשה מושג ה־אִסְנַאד מושא למשחקי מילים באמצעות רמיזה שנונה למילה מָרְסַלַאת (סורה 77: 1); ואת שיאה של הלך רוח זה מוצאים בשיר ששולב בסיפור עַלַאא' אַ־דִּין, ובו מוצגת בדיחה גסה בפתיחה: „חַדַּתַ'נַא עַן בַּעְץ' אַשְיַאחִ'הִ אַבּוּ בְּלַאל שַׁיְחַ'נַא עַן שַׁרִיכ". בחוגים שבהם כיבדו את ה־חַדִית', יצירות כאלה לא היו יכולות להיווצר ואף לא לתבוע סובלנות.

|II · 135| הפילוסופים בני התקופה נקטו צורות רציניות הרבה יותר כדי להפחית מערכה של סמכות המסורת. במחנה זה לא היה קשה להראות לכמה תזות דוגמטיות ומשפטיות הסותרות זו את זו נדרשת סמכות המסורת לשמש משענת; כיצד באות לידי ביטוי ב־חַדִית' השקפות שתפיסת הדת המזוככת, אשר ניצחה באסלאם עצמו, רואה בהן פסולות (למשל התיאור האנתרופומורפי של תכונות אלוהיות וכו'); הם הביאו בהנאה רבה את האגדות המפלצתיות שבהן עיטרה המסורת הן אגדות מקראיות הן את גרעיני האסכטולוגיה שבקוראן; לשם הפחתת ערכם של ה־חַדִית'ים ניצלו אותם

מקומות שבהם תועדו אגדות עם ואמונות תפלות עממיות (חֲ׳רַאפַאת) ושולבו באמונה הדתית בצורת ידיעות מפי הנביא; הם שמו ללעג את ההוראות המדוקדקות שהמסורת כוללת בעניינים האינטימיים ביותר של חיי היום־יום, ועוד. הניסיון ללעוג להיבט אחרון זה של המסורת נזכר ב־חַדִית' עצמו: שמו בפי בני דורו האלילים של מָחַמַּד את ההערה הלעגנית הבאה נגד תורתו: „חברכם (מָחַמַּד) מלמד אתכם כיצד לעשות את צורכיכם". מה שמושם כאן בפי ה־מָשְׁרִכִּין מימי הנביא משקף כנראה את הערתם של אותם אנשים חופשיי־דעה מתקופה מאוחרת יותר, שבעיניהם היה מפוקפק לייחס לנביא תקנות מדוקדקות לפרטים הקטנים ביותר של יחסי היום־יום ולהעניק להן סמכות מחייבת מבחינה דתית.

מבין האמירות השייכות לקבוצה זו, הממחישות במסגרת המסורת פולמוס נגד אותם חוגים חופשיי־דעה — שמאחר שכמוסלמים היו מוכרחים להכיר בחוק, העמידו פנים שהם מסתפקים בקוראן וניסו לשלול מכל מה שתבע בשם חַדִית' או סָנַה סמכות שווה בתור מקור נורמטיבי להתנהגותו היום־יומית של האדם —

|II · 136| אחת מהן מושכת במיוחד את תשומת לבנו. היא מראה לנו את עמדת האופוזיציה הדוחה, ולעומתה את תפיסתם של האורתודוקסים הנאמנים ל־סָנַה. הנביא אמר: „אפשר שאדם ישמע דבר מן ה־חַדִית' שלי, יישב בנוחות על מושבו ויאמר: בינינו וביניכם נמצא ספר אלוהים; את אשר הוא מתיר נראה כמותר, ואת אשר הוא אוסר נראה כאסור. אכן, את אשר אסר הנביא אנו רואים כאסור ממש כאילו אלוהים עצמו אסרו". כדוגמאות להערה אחרונה זו מובאים כמה דיני מאכלות הנזכרים ב־חַדִית' (מיני בעלי חיים אסורים), שאינם נזכרים בקוראן. להצהרה זו ניתן גם ניסוח הומניטרי: היא מוטחת במפקדו

האכזרי של חַ'יבַּר הכבושה, המתיר לעצמו כל מעשה אלימות אפשרי כלפי התושבים המנוצחים. „האם מישהו מכם, היושב בנוחות על כריות מנוחתו, סבור שאלוהים אוסר רק את הדברים הרשומים כאסורים בקוראן הזה? אכן, באלוהים, נתתי צווים, תוכחות ואיסורים שתוקפם כתוקף הקוראן הזה, אם לא רב ממנו. אכן, אלוהים אינו מתיר לכם לפרוץ לבתי היהודים בלי רשות, להתעלל בנשותיהם ולאכול את פירותיהם, אם הם ממלאים את המוטל עליהם".

במאה השנייה היו התקפותיהם של חוגי המינים נגד המסורת נפוצות למדי. אִבְּן אַל־קַטַּאן (מת בשנת 198) היה יכול לומר שאין בעולם מין שאינו יוצא נגד אנשי המסורת (לַיְסַ פִּי־לְדָנְיָא מָבְּתַדַע אִלַּא וַהַוַ יַבְּעָ'צָ' אַהְל אַל־חַדִית'). את טענות הפילוסופים (אַצְחַאבּ אַל־כַּלַאם) נגד ה־חַדִית' אפשר לבחון במדויק בחיבורו הפולמוסי של אִבְּן קְתַיְבַּה (מת בשנת 276) נגד השגות אלה; וממנו אפשר גם לראות עד כמה התקדמה כבר במאה השלישית הפולמיקה של ההוגים החופשיים יותר נגד יסוד זה של החיים התאולוגיים, שהגיע לעמדת שלטון. בחיבורו „מָחְ'תַלְף אַל־חַדִית'" מבקש אִבְּן קְתַיְבַּה להפריך את כל ההשגות האלה מנקודת מבטו של המוחמדני האורתודוקסי, אך נאלץ להשתמש בכל תחבולות הפרשנות האפשריות כדי להפיח מעט היגיון באבסורד ובאיוולת, להסתמך על מקבילות מן הברית הישנה והחדשה ולהסכים לצמצום תחום מהימנותן וסמכותן של המסורות.

|II · 137| לא פעם הוא אומר בחיבור זה במפורש שהמסורות המושמות ללעג אינן מהימנות. את האגדות הידועות לשמצה הוא מייחס ל־קַצַּאץ ולמקורות יהודיים, ומצר על כך שהמוחמדנים הפקידו את עצמם בידי הנהגה כזאת. השפעה זו של האגדה היהודית ושל האגדה הנוצרית צוינה בצער בידי

התאולוגים האורתודוקסים מן התקופות הקדומות ביותר באסלאם ועד לתקופות המאוחרות. כבר בימי קדם נתנה המסורת ביטוי לתחושה זו. שמו בפי עֲמַר את השאלה לנביא: אנו שומעים מן היהודים סיפורים שונים המוצאים חן בעינינו; האם מותר לנו לכתוב כמה מהם? על כך שמו בפי הנביא את התשובה: „האם אתם מבקשים לרוץ בפזיזות אל האבדון, כפי שעשו היהודים והנוצרים? הבאתי לכם חַדִית'ים לבנים וטהורים —". האזהרה מפני ה־„אַחַאדִית' מֻפְתַעֲלַה" של ה־אַהְל אַל־כִּתַאבּ עברה מכוח דחיפה זו גם אל התאולוגיה המאוחרת.

הלעג הפילוסופי לסמכות המסורת לבש גם צורה שירית. אִבְּן קֻתַיְבַּה שימר לנו אפיגרמה כזאת, הלועגת לעובדה שנושאי המסורת אינם מבינים לעתים כלל את הטקסט שהם מפיצים. הם, לדבריה:

זַואמְלֵ לְל־אַשְעַאר לַא עִלְמַ עִנְדַהֻם * בְּגַ'יְדַהַא אִלַּא כַּעִלְמִ־לְאַבַּאעִר לַעַמְרֵכַ מַא יַדְרִי־לְמַטְיֵ אִדַ'א עַ'דַא * בְּאַחְמַאלְהִ אַן רַאחַ מַא פִּי־לְעַ'רַאאִר.

„גמלי משא עמוסים שירים — בידיעת המעולה שבהם אין הם עולים על הגמלים; „בחייך, בהמת המשא אינה יודעת, כשהיא נושאת את מטענה בבוקר או בערב, מה יש בצרורות המשא". |II · 138|

מקבילה לאפיגרמה זו מספק שיר קטן ואנונימי אחר, שנראה כי הוא שייך לאותו מעגל רעיונות:

אִנְּ־לְרָוַאתַ בִּלְאַ פַּהְמִן לִמַא חַפִּט'וּ * מִתְ'לְ־לְגִ'מַאלְ עַלְיְהָא יַחְמַלְ־לְוַדְעָ לַא־לְוַדְעַ יַנְפַּעָהָ חַמְלְ־לְגִ'מַאלְ לָהָ * וַלַא־לְגִ'מַאלְ בְּחַמְלִי־לְוַדְעִי תַנְתַפְּעָ. „המוסרים שאינם מבינים את אשר הם משמרים דומים לגמלים שמעמיסים עליהם צדפים; לצדפים אין תועלת מכך שהגמלים נושאים אותם, ואף לגמלים אין תועלת מכך שהם נושאים את הצדפים“.

אַבּוּ־לְעַלַאא' אַל־מַעַרִי, אויבו האציל של האמון בסמכות, מצליף ברעיעותם של ה־אִסְנַאדִים:

„הם מביאים לנו חַדִית'ים שהשכל אינו מאשר; ואנו שואלים: מי האנשים שבשמם אתם מספרים אותם? „אז הם מסתמכים על ה־אִסְנַאדִים הבדויים שלהם, שלא נעדר מהם אזכור של שַׁיְח' שהם עצמם אינם משבחים“.

הערות כאלה לא חלפו בלי להותיר עקבות אצל המוחמדנים המאמינים ב־סֻנָּה. כנראה נגד אנשים כמו המשורר הנזכר זה עתה ודומיו חיבר אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה מָחַמַּד בְּן נַצָר אַל־חַמַיְדִי (מת בשנת 488) קַצִידַה, פִּי־לְנָקְצִ' עַלַא מַן דַ'מַ (או: עַאבַּ)-לְחַדִיתִ' וַאַהְלַהָ, „להפרכת משמיץ ה־חַדִית' וחסידיו (ואולי: המשמיצים)“.

.III

3. ההשפעה המתמשכת ביותר הייתה לזו מצורות התגובה נגד התפשטותו המשתלטת של מוסד המסורת, אשר התגבשה בקרב חכמי המסורת עצמם בדמות מעין ביקורת המסורת.

כבר צוין (לעיל, עמ' 49) באיזו קלות אמונה קיבלה הקהילה האדוקה כל דבר שהגיע אליה בצורת מסורת כאמרה של הנביא. הספקות ביחס לאותנטיות של חלקים מסוימים מן החומר שהצטבר הושככו ב־

|II · 139| קלות. נראה שהתאולוגים עצמם הרחיבו כבר בשלב מוקדם מאוד את תאוריית ה־אִגְ'מַאע גם אל מהימנות ה־חַדִית', והכירו ברגשה המשותף של הקהילה כשופט העליון ביחס לתוקפן של אמרות מסורת. שמו בפי אִבְּן עַבַּאס: „אם אתם שומעים ממני ידיעה בשם הנביא ומוצאים שאינה תואמת את ספר אלוהים, או שאינה מתקבלת על דעת בני האדם (פַּלַם תַגְ'דוּהָ פִּי כִּתַאבּ אַלְלַאה אַו חַסַנַן עִנְד אַ־נַּאס), דעו שמסרתי דבר שקר בשם הנביא". במילים אחרות: גם ביחס למהימנותם של הדברים והמעשים המיוחסים לנביא, ה־אִגְ'מַאע — הרגש הכולל של הקהילה — הוא הקובע. מה שה־אֻמַּה רואה כאמת הוא אכן אמת.

אולם חכמי המסורת המצפוניים לא הניחו לשיטה נוחה זו להדריכם בשיפוט האותנטיות של החומר העצום שהצטבר. לנוכח הסכנה שנשקפה לקהילה האורתודוקסית מן ההמונים של חַדִית'ים מגמתיים, הם הציבו למהימנות דרישות נוספות מלבד הסכמת הקהילה.

הדחיפה המיידית לבחינה מדויקת יותר של כל מה שהופץ בקרב האנשים בצורת חַדִית' באה מן העובדה שבהשפעת יחידים רבי־השפעה יכלו חַדִית'ים העוינים את התורה האורתודוקסית לזכות בתוקף בחוגים מסוימים בעולם המוחמדני, ולהשיג הכרה באזורים נרחבים באסלאם — הכרה שעל פי נקודת המבט שנזכרה לעיל היה אפשר לתבוע בעבורה את סמכות ה־אִגְ'מַאע. אין

לשכוח שעל כיוונה של ה־סָנַה במחוז מסוים השפיעו בדרך כלל אותם תאולוגים

|II · 140| שזכו באמון התושבים באותו מחוז בתקופה שבה החלה התפשטות ה־סָנַה. באמצעות ה־חַדִית'ים שהפיצו השפיעו על השקפות העם שבתוכו פעלו. תושבי מצרים זלזלו ב־עָתְ'מַאן עד ש־אַל־לַיְת' בְּן סַעְד (מת בשנת 175) הפיץ בקרבם חַדִית'ים על מעלותיו (פַּצַ'אאַל) של עָתְ'מַאן; וכך נהגו תושבי חְמָץ ביחס ל־עַלִי, עד ש־אִסְמַאעִיל בְּן עַיַּאש (מת בשנת 181) פתח בפניהם את ה־חַדִית'ים על פַּצַ'אאַל עַלִי. „אנשי כּוּפָה", מספר וַכִּיע (מת בשנת 196), „היו נותרים בלי כל ידיעה ב־חַדִית', אלמלא השריש אותה גַ'אבִּר אַל־גָ'עְפִּי בקרבם". מה היה אפוא אופיו של ה־חַדִית' של כּוּפָה בהדרכת גַ'אבִּר, אפשר להסיק בקלות ממה שכבר למדנו עליו בעמ' 112.

כך הייתה היכולת להשפיע השפעה מכרעת על השקפותיהם של המונים רחבים לטובת מפלגה זו או אחרת תלויה בעמדתם המפלגתית של מפיצי המסורות.

מצד זה נשקפה אפוא סכנה לא קטנה של החדרת חַדִית'ים בחשאי — סכנה שהתפרשה על כל תחומי ה־סָנַה בדת ובחיי המדינה. משום כך נדרשו החוגים שביקשו לשמור על ה־חַדִית' מפני זיופים כאלה לבחון מי הן הסמכויות ומי הם המוסרים שעליהם נשענת תביעתו של כל חַדִית' למהימנות. רק חַדִית'ים שנושאיהם אינם מעוררים ספק לא במהימנותם האישית ולא ביחסם לאמונה האורתודוקסית, ולפיכך יכולים להיחשב תִ'קַה, „מהימנים", במלוא מובן המילה — שאין לחשוש שמא מתוך קלות־דעת גרידא, היעדר יושר דתי או עניין מפלגתי ייחסו לנביא אמרות הסותרות את התורה הכללית ומשרתות את

עניניהם המיוחדים — רק הם נועדו להתקבל כביטוי נכון של רוחה הדתית של הקהילה כולה. נקודת מבט זו קבעה את כל כיוונה של ביקורת המסורת כפי שהתפתחה באסלאם. תשומת הלב לא הופנתה לתוכן המסורת עצמה אלא למוסרי ה־אִסְנַאד. שלמותם היא שקבעה אם יאמינו באופיו האותנטי של חַדִית'. לכן היה אפשר לכנות את ה־אִסְנַאד „רגלי (אַל־קַוַאאִם) ה־חַדִית'", שכן עליו נשענת זכות קיומן של האמרות שנמסרו, ובלעדיו הן לא היו יכולות

|II · 141| לעמוד על כנן; או „הכבל (קַיְד) של ה־חַדִית'", שרק הוא מסוגל להחזיקן יחד.

כל עוד לא הבחינו בסכנה שנשקפה למוסד המסורת מצד בעלי מסורת מגמתיים או קלי־דעת, לא ייחסו משקל רב מדי למוסרי ה־אִסְנַאד (אַ־חְגַ'אל = האנשים). אפילו אצל מַאלִכּ בְּן אַנַס עמדה התועלת המעשית במקום הראשון; הוא לא הרבה להתעניין ב־רְגַ'אל, וקיבל ומסר בלי היסוס חַדִית'ים מפי המשורר הארוטי עֻרְוַה בְּן אֻדַיְנַה, אולי מתוך אהדה לעיסוק שגם הוא עצמו היה מסור לו בנעוריו. רק לאחר שבדיית מסורות מפלגתיות ומגמתיות התפשטה, החלו תאולוגים מודאגים לבחון בדקדקנות רבה יותר את מוסריה של כל אמרה ולעשות את תוקף ה־חַדִית' תלוי באיכותם. נראה שבימיהם של אִבְּן עַוְן (מת בשנת 150), שֻעְבַּה (מת בשנת 160), עַבְּדַאלְלַאה בְּן מֻבַּארַכּ (מת בשנת 181) ובני דורם האחרים החלה ביקורת המוסרים, ובצורתה המחמירה ביותר ב־עִרַאק ובמזרח הרחוק יותר, שם ניצבו המפלגות הדתיות והפוליטיות זו מול זו בעימות החריף ביותר והפעילו את האמצעים החילוניים והרוחניים לניצחון מגמותיהן בתושייה הרבה ביותר. כאשר במאה השלישית, בעקבות האיסוף השיטתי של ה־חַדִית'ים, נעשו בחירת הנכון והנקי מחשד ודחיית החשוד והכוזב לצורך דחוף, התרוממה ביקורת המסירות למעמד של מרכיב

חשוב במדע המסורת; תקופת פריחתה הייתה במאות השלישית והרביעית. נזכיר מתקופה זו את שני החיבורים הנכבדים ביותר שעודם קיימים: „ספר החלשים“ (כִּתַאבּ אַ־צַ'עַפַאא') מאת אַ־נַסַאאִי (מת בשנת 303), שאותו עוד נכיר בתור מאסף חשוב, ואת

|II · 142| „השלם בהכרת החלשים שבין המוסרים“ (אַל־כַּאמִל פִּי מַעְרִפַת צַ'עַפַאא' אַל־מֻחַדִּתִ'ין) מאת אִבְּן עַדִי (מת בשנת 365).

חקרו כל אחד ואחד מן המוסרים הנזכרים ב־אִסְנַאדִים כדי לעמוד על אופיו: אם הוא נקי מפגם מבחינה מוסרית ודתית; אם אינו עושה תעמולה למטרות אנטי־סוניות; אם אפשר לראות את אהבת האמת שלו כמוכחת באופן כללי; אם יש לו היכולת האישית למסור בנאמנות את ששמע; ואם הוא אדם ששופט היה מקבל בלי חשש את עדותו במובן המשפט האזרחי. מסירת ה־חַדִית' נחשבה לצורה הנעלה ביותר של שַׁהַאדַה, עדות, שכן ה־רַאוִי מעיד עדות בעלת חשיבות עליונה לעיצוב חיי הדת: שהוא שמע מילים אלה או אחרות מפי אדם זה או אחר. לפי תוצאות החקירות כינו את המוסר תִ'קַה (מהימן), מֻתְקַן (מדויק), תַ'בְּת (יציב), חַגַ'ה (בעל כוח ראייתי), עַדְל (נאמן לאמת), חַאפִט' או צַ'אבִּט (המשמר ומוסר בנאמנות את ששמע). אלה הן ההסמכות מן הדרגה הראשונה. מוסרים נמוכים יותר בדירוג הוגדרו צַדוּק (דובר אמת), מַחַלַּהַ אַ־צִדְק (מקומו הוא מקום האמת), לַא בַּאסַ בִּהִ (אין בו חשש). מתחת לאלה נמצאים רִגַ'אל הנשפטים במילים צַאלִח אַל־חַדִית'. מידה פחותה של אמון יעוררו מי שהמבקרים אינם יכולים לתת להם ציון טוב יותר מכך שהם „אינם שקרנים“ (עַ'יְר כַּד'וּבּ,

|II · 143| לַם יַכְדַ'בּ). מבקרי המסורת מבחינים בדיוק רב בין דרגות אלה ובין דרגות הביניים הרבות שביניהן, ומתארים את דרגות השימושיות התאורטית והמעשית של המסירות לפי השאלה אם יוחסה למוסריהן דרגת מהימנות זו או אחרת.

בדיקה כזאת הייתה חשובה להם עוד יותר משום שלתוצאותיה יוחסה השפעה לא מעטה על המעשה הדתי. לפי עַבְּד אַ־רַחְמַאן בֶּן מַהְדִי (מת בשנת 198), רק מי שמסוגלים לשפוט את מהימנות ה־חַדִית'ים ראויים להדריך את חיי הדת של הקהילה ולהשפיע עליהם; מי שאינם שולפים מכל אמרה שנמסרה חֲגַ'ה, טיעון ראייתי, אלא יודעים לשפוט מאילו מקורות אפשר לגזור את ה„ידע“ (מַחַ'ארִג' אַל־עִלְם). כנגד קביעת מהימנותם ואמינותם המוחלטת או היחסית של המוסרים ניצבת, מן הצד האחר, הוכחת אי־אמינותם והיעדר מהימנותם. יש לשים לב שבמינוחו של מדע זה נקראת הטלת פגם במהימנותו של מוסר „פציעתו“ (גַ'רְח). סדרה שלמה של מילים נרדפות למושג זה משמשת לציון העובדה שאין מכירים באדם כמוסר נכון; הנפוץ ביותר הוא הפועל טַעַן, לדקור אדם בחנית, ואחריו קַדַח, ולעתים נדירות יותר נַזַכ. האחרון מופיע לא פעם בכתבי יד ובמהדורות בצורה השגויה תַרַכַּ בשל הדמיון הגרפי. אם הפקפוק במהימנות אינו נאמר בוודאות אלא בצורת ספק או חשד, אומרים בזהירות שנהוג „למצמץ בעיניים“ (אנו היינו אומרים לעקם את האף) ביחס למוסר המפוקפק הנדון.

|II · 144| לפי תוצאת הבדיקה מסמנים את המוסר שנמצא מפוקפק במונח איכותי אחר. כאשר מכנים אדם לַיִּן אַל־חַדִית' (רך ביחס ל־חַדִית'), אמנם „פצעו“ את מהימנותו, אך עדיין לא שללו אותה לחלוטין. מהימנים פחות מאופיינים בכינוי לַיְסַ בְּקַוִי (אינו חזק); אחריו באים בסדר יורד: צַ'עִיף (חלש),

מַתְרוּפַ אַל־חַדִית' או דַ'אהִבּ אַל־חַדִית' (מי שה־חַדִית' שלו ראוי להינטש, בטל), כַּדַ'אבּ (שקרן), ועוד.

החקירה הביקורתית שנועדה לקבוע דרגות אלה נקראה אַל־גַ'רְח וַאל־תַעְדִיל, כלומר הפציעה והאימות. עקבותיה הבולטים ביותר ניכרים בהגהות לחיבורי ה־סָנַן (ראו בפרק השמיני), שכן לכל חַדִית' ששולב בהם נוסף בהגהה מיוחדת ה־גַ'רְח או ה־תַעְדִיל של מוסריו. מתוך חקירות מסוג זה התפתח התחום מַעְרִפַת אַ־רִגַ'אל, כלומר הכרת המוסרים; ענף זה של מדע ה־חַדִית' הגיע לשיא פריחתו עם אִבְּן אַבִּי חַאתִם (עַבְּדאלְלַאה בְּן מָחַמַד בְּן אִדְרִיס) מ־רַי (מת בשנת 327).

מלבד בדיקת איכותו האישית של כל מוסר, נדרשו המבקרים להפנות את תשומת לבם גם ללכידותו הפנימית של ה־אִסְנַאד. כך יכלו לגלות את הדברים המשונים ביותר. ב־אִסְנַאד אחד מוצג, למשל, עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן אַבִּי לַיְלַא כמי ששמע מ־מָעַאד' בְּן גַ'בַּל. אולם מָעַאד' מת בימי שלטונו של עָמַר (בקירוב 17–18), ואילו עַבְּד אַ־רַחְמַאן נולד רק בשנת 17. לנוכח מקרים כאלה הייתה משימת המבקרים לעמוד על המשמר ולבדוק אם אין ב־אִסְנַאד של חַדִית' אי־אפשרויות כרונולוגיות. אם, למשל, שמים מסורת מפי אַבִּי הֻרַיְרָה בשם חַסַן בַּצְרִי, עליהם לקבוע שמבחינה כרונולוגית לא ייתכן שאנשים אלה קיימו קשר אישי. מול אִסְנַאד: „קַאבּוּס בְּן אַבִּי טַ'בְּיַאן מפי אביו A. Z. מפי סַלְמַאן", קובע אַל־

|II · 145| בָּחַ'ארִי ששרשרת זו אינה יכולה להיות נכונה, מפני ש־סַלְמַאן כבר לא היה בחיים בזמן ש־A. Z. היה מסוגל לשמוע מסורות. אולם הזייפנים ביקשו לעקוף ביקורת כרונולוגית כזאת באמצעות הכנסת שם כלשהו, שבדו

לשם כך, בין שני איברים בשרשרת ה־אִסְנַאד שלא היה אפשר להוכיח קשר ממשי ביניהם: מַגְ'הוּל, כלומר אדם בלתי־ידוע לחלוטין. כעת מוטל על המבקרים לשים לב גם לכך, שמא אלמונים כאלה מטילים חשד בנכונות ה־אִסְנַאד.

IV.

באמצעות טיפוח שקדני של חקירות מסוג זה הצליחו מבקרי המסורת המוחמדנים לחשוף זייפנים רבים ולהימנע מן ה־חַדִית'ים הקשורים בשמם. החוויות הרעות שפגשו בתחום זה על כל צעד ושעל במהלך חקירותיהם חידדו את מבטם הביקורתי והגבירו את זהירותם ואת ספקנותם. העובדות הראו שלעולם אין מרחיקים לכת די הצורך בספקנות זו, אם עליה לעמוד בקצב תעוזתם של הזייפנים. ועם הזמן הללו אכן הגיעו לשיא כל מה שאפשר היה לצפות לו על קרקע שהייתה רוויה מראשיתה בזיופים מכל הסוגים. כדי להזכיר רק דוגמה אחת לנועזותם של ממציאי המסורות, די להצביע על כך שלא הסתפקו, כדרכם של זייפני המסורות הרגילים, בקשירת אמרות שהוחדרו בסתר לסמכויות ששמותיהן אכן מופיעים בתולדות האסלאם; היו גם מי שלא נקפם מצפונם להמציא שמות שמעולם לא התקיימו ולהוליך שולל שומעים קלי־אמונה באמצעות צלילם. מאותה מאה שבה כתב אִבְּן עַדִי (ראו לעיל עמ' 142) נזכר אַבּוּ עַמְר לַאחִק בְּן אַל־חֻסַיְן אַ־צַּדַרִי (מת בשנת 384 ב־חַ'אִרְזֶם), שהציג ב־אִסְנַאדִים שלו שמות בדויים — תַעְ'רַל, טַרְבַּאל ו־כַּרְכַּדַן — ותלה בהם מסורות. לנוכח תופעות כאלה, שוודאי לא היו יחידות, היו הספקנות המחודדת ו־

|II · 146| חוש הריח הערני של המבקרים במקומם. הם לא היססו — על אף כל הסובלנות — להרחיק בשלילה ככל שהיה אפשר בתחום זה. עד כמה הרחיקו אחדים מהם בביקורת השלילית תראה לנו דוגמה, המעניקה גם הצצה עמוקה אל מנגנון היווצרות המסורת המוחמדנית:

בכמה חיבורי סָנַן אנו מוצאים סעיף המוקדש לשאלה המשפטית הבאה: אדם נשא אישה ומת לפני שקיים עמה חיי אישות, וגם טרם קבע את ה־צַדַאק, מוהר הבוקר הנחוץ לתוקפם המלא של הנישואים. מקרה כזה הובא לפני אִבְּן מַסְעוּד, שפסק כך: יש לתת לאישה אותו מוהר בוקר שנהוג לתת לנשות השבט, לא פחות ולא יותר; נוסף על כך נהנית האלמנה מזכות הירושה (החוקית) בעיזבון הבעל, ועליה להמתין (לפני שתינשא שוב) את תקופת ההמתנה (עִדַּה) המוטלת על כל אלמנה. „אם פסק זה נכון", הוסיף אִבְּן מַסְעוּד, „הרי הוא מאלוהים; ואם אינו נכון, הרי הוא ממני ומן ה־שַׁיְטַאן, ואילו אַלְלַאה ונביאו אינם שותפים בו". אז קמו כמה אנשים משבט אַשְׁגַּ'ע, ובהם אַל־גַ'דַאח ו־אַבּוּ סְנַאן, ואמרו: „אנו מעידים, הו אִבְּן מַסְעוּד, שהנביא פסק אותו פסק שאמרת כאן, כאשר אירע אצלנו מקרה כזה ביחס ל־בַּרַוַע בת וַאשְׁק; בעלה נקרא הִלַאל בְּן מֻרַּה אַל־אַשְׁגַּ'עִי". אז הביע אִבְּן מַסְעוּד שמחה גדולה מאוד על שפסקו תאם את פסק הנביא. בגרסה אחרת נקרא מי

|II · 147| שמסר את פסק הנביא מַעְקִל בְּן סְנַאן; הוא אומר: שמעתי כאשר הנביא אמר פסק זה ביחס ל־בַּרַוַע בִּנְת וַאשְׁק.

לפנינו דוגמה לתופעה שבה הביאו לאחר מעשה חֲדִית' לתמיכה בפסק שהתבסס במקור על היקש עצמאי (רַאְי). הן פסקו של אִבְּן מַסְעוּד הן ה־חֲדִית' המאשר הם פרי יצירתם של תאולוגים מאוחרים; אחרת לא היה אפשר

להסביר כיצד הובעו במאה השנייה דעות שונות על המקרה המשפטי הקזואיסטי הזה, וכיצד נשללה (למשל בידי אַ־שַׁאפְּעִי) זכות האישה ל־צַדַאק. — בביקורתו על מסירה זו מרחיק עֻתְ'מַאן בֶּן סַעִיד אַ־דַּארְמִי (מת בשנת 280), תלמידם של יַחְיַא בֶּן מֻעִין ושל אַחְמַד בֶּן חַנְבַּל, עד כדי הטענה: „אַלְלַאה מעולם לא ברא מַעְקַל בֶּן סִנַאן, וגם בַּרְוַע בִּנְת וַאשְׁק מעולם לא התקיימה". ביחס ל־מַעְקַל נראה אמנם שהרחיק מעט יותר מדי; כנראה אי־אפשר לשלול את עצם קיומו, אף שקשרו למקרה המשפטי הנדון הוא בדיה של התאולוגים. אַ־דַּארְמִי לא היה הראשון שהעז להעביר אל תחום האגדה את קיומם של אנשים הנזכרים בדיווחים המוחמדניים כדמויות היסטוריות. מאה שנה לפניו כבר העז מַאלְכּ בֶּן אַנַס לומר ש־אָוַיְס אַל־קַרַנִי, שהדורות הבאים העניקו לו את התואר „סַיִּד אַ־תַּאבִּעִין", ושסביב דמותו נשזר זר של אגדות דתיות (ובהן גם נבואות של מָחַמַּד), מעולם לא התקיים במציאות.

.V

נקודות המבט של ביקורת המסורת המוחמדנית, למרות כמה גילויים של חוסר משוא פנים אישי, יכלו לסייע רק במידה מתונה להוצאת הזיופים הבוטים ביותר מחומר ה־חַדִית' המקודש. נקודות המוצא של ביקורת המסורת המוחמדנית הן בעיקרן צורניות. בהערכת המהימנות והאותנטיות — או, כדברי המוחמדנים, ה„בריאות" — מכריעים בדרך כלל היבטים צורניים. המסורות

|II · 148| נבחנות רק לפי צורתן החיצונית, וההכרעה על ערך תוכנן נעשית תלויה בהכרעה על נכונות ה־אִסְנַאד. אם ה־אִסְנַאד שאליו נקשרה אמרה בלתי־אפשרית, הלוקה בסתירות חיצוניות ופנימיות, עומד במבחנה של ביקורת

צורנית זו; אם רצף הסמכויות המהימנות לחלוטין הנזכרות בו אינו נקטע, ואם הוכחה אפשרות המגע ביניהן — המסורת מוכרת כמהימנה. אסור שיעלה על דעתו של איש לומר: מפני שה־מַתְן כולל אבסורד לוגי או היסטורי, אני מטיל ספק בנכונות ה־אִסְנַאד. וכאשר מסורות הסותרות זו את זו נמסרות כל אחת ב־אִסְנַאד נכון, מתחילה — אם אין מצליחים להפחית מנכונותו של אִסְנַאד אחד לטובת האחר — מלאכת הרמוניזציה פלפלנית, הנמשכת לעתים עד לפרטים הזעירים ביותר. אם גם אז אין אפשרות ליישוב תוכני, נעזרים — במקרה של מסורות משפטיות — בתאוריית נַאסְח' וַמַנְסוּח' (ביטול), או מעמידים שוב עקרונות צורניים בלבד, שנועדו — כלשונם — לרפא את „מחלות ה־חַדִית“ (עִלַל אַל־חַדִית'). כך, למשל, אחד מעקרונות ביקורת המסורת הוא שבעימות בין שני דיווחים מסורתיים, שאחד מהם מאשר והאחר שולל, יש להעדיף את הדיווח המאשר על פני השולל. אם, למשל, בִּלַאל מדווח שהנביא התפלל ב־כַּעְבַּה, ואילו מסורת המיוחסת ל־אִבְּן עַבַּאס שוללת עובדה זו, והתנאים הצורניים ל־אִסְנַאד נכון מתקיימים בשתי המסורות, הביקורת המוסלמית מכריעה לפי העיקרון שלעיל לטובת מהימנות דיווחו המאשר של בִּלַאל (אִנַּמַא יְאִתַ'ד' בִּשַהַאדַת אַל־מָתְ'בּת לַא בִּשַהַאדַת אַ־נַאפִי).

|II · 149| כאשר ה־אִסְנַאד תקין, אין למבקר המוחמדני כל רגישות אפילו לאנכרוניזמים הבוטים ביותר; מתת הנבואה של מָחַמַּד משמשת גורם מיישב לקשיים כאלה. למשל, שמו בפי הנביא קביעה של המקומות שבהם עולי הרגל ל־Mekka, הבאים מאזורים שונים בעולם המוחמדני, צריכים להתחיל את ה־תַהְלִיל (קריאת לַבַּיְךְ). אפילו הגרסאות הקפדניות חושבות כאן על עולי רגל הבאים מסוריה; אך יש גם גרסאות ששמות בפיו — יש לזכור: בימי מָחַמַּד — הוראה לעולי הרגל בשיירה העיראקית. המבקרים שאינם מייחסים לנביא חלק

אחרון זה של ההוראה לא הונעו לכך בידי האנכרוניזם שבהנחה כזאת, אלא בידי קשיי ה־אִסְנַאד.

את התכונה המיוחדת של ביקורת המסורת המוחמדנית שהודגשה זה עתה אפשר להאיר כאן באמצעות דוגמה מתחום יישומה. — בין הסוגים הרבים של מסורות מגמתיות בולטת גם קבוצה שאפשר לכנות את מרכיביה „מסורות אסכולה“: חַדִית'ים שנבדו בתוך אסכולה תאולוגית מסוימת כדי להראות את מעלתה על פני אסכולה מתחרה ולהעניק לדעה שלה משקל וסמכות. מסורות מגמתיות רבות לא נטבעו רק נגד מינויות דוגמטיות; הנביא גויס גם בתור הבורר העליון במחלוקת בין התאולוגים העיראקים לתאולוגים החיג'אזים (ראו לעיל עמ' 79). כדי להוכיח ש־אַבּוּ חַנִיפַה הוא המורה הטוב ביותר לחוק הדתי, המציאו חסידיו את ה־חַדִית' הבא: „בקהילתי יקום באחד הימים אדם ושמו אַבּוּ חַנִיפַה; הוא יהיה לפיד הקהילה“. אַבּוּ חַרַיְרַה הוא החבר שנדרש לשמוע מילים אלה במישרין מפי הנביא. היה קל לדרוש אמונה באזכורו המפורש של התאולוג העיראקי בידי מָחַמַד מחוג שאפשר היה לסמוך על אמונתו בתגלית שהמשורר אַבּוּ דָ'אַיְבּ והטוען לכתר אִבְּן אַ־זַבַּיְר נזכרו ב־תַוַראת, ושנזירי „בעלי הספר“ יכלו לספר לו כי בספריהם הקדושים נמצא תיאור חיצוני של מָעַאוִיַה בבהירות כזאת, שאפשר היה לזהות את השליט האומיי הראשון

|II · 150| לפי תיאור זה בתוך המון גדול של אנשים. בעיני אנשים כאלה היה מובן מאליו שבמסורת שבעל פה של נביאם דובר על אַבּוּ חַנִיפַה. אך אנשי מַדִינַה לא הסתפקו בכך; גם האסכולה שלהם נדרשה להישען על סמכות הנביא. לשם כך בדו — ואף זאת בייחוס ל־אַבּוּ חַרַיְרַה — את אמרתו הבאה של מָחַמַד: „באחד הימים תכו בשוקי בהמות הרכיבה (תצאו למסעות רחוקים) כדי לבקש את הידע (הדתי), ולא תמצאו איש מלומד יותר מן המלומד של

מַדִינָה". זו בדיה מאלכית. האמרה מצאה את דרכה לכמה קובצי סָנַה, ואף מָסְלֹם — שכפי שנראה הציב תנאים מחמירים יותר ל־חַדִית' נכון — ביקש בתחילה לשלבה בקובץ שלו. מה שמנע זאת ממנו לא היה שיקול התוכן, ההנחה שלא ייתכן ש־מָחַמַד התייחס ליחסים בין אסכולות במאה השנייה, אלא „מחלת ה־אִסְנַאד". בשרשרת זו מחובר אַבּוּ־לְזָבִּיר אל אַבּוּ צַאלִח כאילו שמע מן האחרון; מצב זה אינו אפשרי מבחינה כרונולוגית. אילו חישלו בודי המסורת ביתר תשומת לב את השרשרת שהציבו לפניה, היינו מוצאים אותה כיום בוודאי ב־צַחִיח של מָסְלֹם המצפוני.

החוגים המוחמדניים המשמרים עד לזמן החדש ביותר את דרך הלימוד הישנה מוסיפים ללכת בלי סטייה באותו כיוון שהכרנו עד כה כשיטתן של מאות שחלפו מזמן. „בין הדברים המשונים ביותר שאירעו לי אי פעם", מספר לנו עַלִי בֶּן סָלֵיְמַאן אַל־בַּגְ'מַעְוִי, תאולוג שהשקיע בעת החדשה מאמצים רבים בפירוש ששת חיבורי המסורת הקנוניים, „היה הדבר הבא: כאשר דקלמתי את אמרת המסורת האוסרת על המלומדים להסתובב אצל הסולטאנים, השיב לי אחד השומעים: כיצד יכול היה הנביא לומר זאת, והרי בימיו עדיין לא היו סולטאנים?" האומלל לא ידע את המסורת שלפיה שליח האל

|II · 151| ניחן ברוח נבואית וחזה מראש את כל אשר עתיד להתרחש עד שעת התחייה".

לביקורת המסורת נותרו אפוא רק שתי נקודות מבט: מהימנותם של ה־רְגַ'אל והלכידות הפנימית של שרשרת ה־אִסְנַאד. אשר לנקודת המבט האחרונה, ניתן היה להגיע לוודאות אובייקטיבית במידה שחקרו ביסודיות את הנתונים הכרונולוגיים (או, כפי שנאמר, את שנות המוות: וַפַיַאת); ואילו הראשונה

נמסרה במידה רבה עוד יותר לטעמו ולשיפוטו הסובייקטיבי של המבקר. רק במקרים הנדירים ביותר ניתן היה להגיע להסכמה בדבר מידת מהימנותו של אדם. לעיתים קרובות אנו שומעים את ההערכות הסותרות ביותר על אותו מוסר עצמו. אִבֶּן סַעִיד אַ־דַּארְמִי (ראו לעיל עמ' 147) מספר, למשל, שבעניין גַ'בַּיִר בֶּן אַל־חַסַן שאל תחילה את יַחְיַא בֶּן מַעִין; הלה אמר עליו: לַיְסַ בְּשַׁיְאַן (הוא פסול לחלוטין); אַבּוּ חַאתִם אמר: לַא אַרַא בְּ־חַדִּיתְ'הִ בַּאסַן (איני רואה כל פגם ב־חַדִּית' שלו); ו־אַ־נַּסַאאִי נתן לו את הציון צַ'עִיף (חלש, כלומר בלתי מהימן). לעיתים השיפוטים מתנדנדים לחלוטין, והמינוח שיצרו ה־אַהְל אַ־נַּקְד (המבקרים) גמיש דיו כדי לאפשר התחמקות קלה משיפוט חד־משמעי. על לַיְת' בֶּן אַבִּי סֻלַיְם אנו מוצאים את ההערכות הבאות. אַל־בֻּחַ'ארִי: „צַדּוּק וַרַבַּמַא יַהִם פִּי־לְשַׁיְא", כלומר אמיתי, אך לעיתים הוא טועה; אַחְמַד בֶּן חַנְבַּל: „אין נחת ב־חַדִּית' שלו (לַא יְפְרַח פִּי חַדִּיתְ'הִ); לעיתים קרובות הוא מעלה את ידיעותיו עד לנביא (יַרְפַּע), אף שבידיעות המקבילות של אחרים אין הן מיוחסות לאחור עד כדי כך, ומשום כך הכריזו עליו כחלש (צַ'עַפּוּהֻ)". לכן אין לדעת אם יש לראות בו צַדּוּק או צַ'עִיף. ממילא גם אי־אפשר היה לקבוע קאנון מוצק בעניינים אלה. המבקרים עצמם טוענים שהיכולת

|II · 152| לשפוט את ערכן של המסורות נרכשת רק מתוך עיסוק ממושך בהן (בְּטוּל אַל־מֻגַ'אלַסַה וַאל־מֻנַאטַ'רַה וַאל־מֻדַ'אכַּרַה). בהיעדר כללים מתודיים קבועים, ראו לבסוף בכשירותם הסובייקטיבית של המלומדים, במעין חוש ריח, את אמת המידה: דַ'וְק אַל־מֻחַדִּתִ'ין, כפי שכינו זאת — טעמם הסובייקטיבי של חכמי המסורת להבחין בין ה„בריא" ל„חולה". ואולם נקודות המבט הצורניות של ביקורת המסורת המוחמדנית הובילו לעיתים גם לשיקולים של בחינת התוכן. במהלך חקירת מהימנותם של המוסרים המופיעים בשרשרות ה־

אִסְנַאד התברר לא פעם שסמכויות מסוימות מופיעות בעיקר כמוסרות של מסורות שסווגו כמגונות (מַנְכַּר). אמנם גם בשיפוטים כאלה פעלו בראש ובראשונה מניעים צורניים, אך העיון ב־חַדִית'ים הביא לעיתים להכרה — כדברי אַבּוּ נֻעַיְם אַל־אִצְפַהַאנִי (מת בשנת 430) — ש„לאותן מסורות חסר האור והחושך שולט בהן", כלומר שסגנונן ותוכנן נושאים על מצחם את הסימן הוודאי של הבדיה. אלא שדווקא צד זה של העיון הביקורתי נאלץ תמיד להימסר ל־דַ'וְק האישי.

פרק חמישי: ה־חַדִית' כאמצעי להתעלות ולבידור

Fünftes Kapitel. Das Ḥadîth als Mittel der Erbauung und Unterhaltung.

I. |II · 153|

ביקורתם של התאולוגים המוחמדנים מקיפה אמנם עקרונית את כל ענפי הסיפורים המסורתיים; אולם יש לשים לב לכך שהתחושה הרווחת הבחינה בין דרגות שונות בהערכתה המוסרית של המצאת מסורות. כבר יכולנו לראות לעיל שהשיפוט המחמיר של הבדיות לא היה נפוץ בכל מקום, ושמיטב האנשים הכירו, מנקודות מבט מסוימות, בנסיבות מקילות להמצאת מסורות כוזבות ולהפצתן (עמ' 48). השיפוט המחמיר חל בעיקר על אותם חַדִית'ים הנוגעים בשאלות חַלַאל וַחַרַאם (המותר והאסור), כלומר במסורות הלכתיות, או על אלה העשויים לשמש מקורות להיסקים הלכתיים או דוגמטיים. על אלה להיות נקיים מכל תוספת אפוקריפית, שכן הם העדויות שעל פיהן נקבעת ה־סַנַּה, והם מורי הדרך למעשים ולהימנעויות, לאמונות ולהלכי רוח, שבאמצעותם מבקשים לזכות ברצון האל. תאולוגים רבים נהגו בפחות חומרה באותם חַדִית'ים שאינם שייכים לתחום החוק, אלא מציעים בשם הנביא סיפורים חסידיים, אמרות מעוררות לב והוראות מוסריות. אף שלא התירו במפורש זיופים בתחום זה, בכל זאת נאמר שאין צורך לבדוק את שרשרות ה־אִסְנַאד של אמרות כאלה באותה חומרה שבה בודקים את מסורות ה־סַנַּה ממש, כלומר את המסורות ההלכתיות. מוסרים שעצם הופעתם בשרשרת אִסְנַאד הייתה מטביעה על כל חַדִית' הנוגע לחוק חותם של

|II · 154| פסול, נחשבו מהימנים דיים ביחס ל־חַדִית'ים המוסריים. לדברי אַ־נַּוַוי יש לנהוג בהם מָסַאמַחַה מסוימת (סובלנות); „ייתכן שזהו חַדִית' חלש, אך

חשים בו נחת" (חַדִית' צַ'עִיף וַלַאכִּן יֶסְתַאנַס בְּהִ). לנוכח המטרה החסידית הניחו להם לעבור. בחוגים מסוימים הרחיקו לכת עוד יותר ועודדו במפורש ליצור אמרות מסורת כוזבות. לא ראו פגם רב, ואולי לא ראו כל פגם, בכך שבחיבור מוסרי (תַנְבִּיה אַל־עַ'אפִלִין) של התאולוג המכובד מאוד אַבּוּ־לְלַיְת' אַ־סַמַרְקַנְדִי (מת בשנת 375) מובאים מַוְצ'וּעַאת רבים, כלומר חַדִית'ים בדויים, והיה צריך להיות רודף מַוְצ'וּעַאת קנאי ממש כדוגמת אִבְּן אַל־גַ'וְזִי כדי לערוך נוסח של אִחְיַאא' מאת אַל־עַ'זַאלִי שטוהר מכל ה־חַדִית'ים החשודים. ספק אם מישהו זקף אי פעם לחובת החלקים המוסריים של ה־אִחְיַאא' את ה־חַדִית'ים החלשים המשמשים בהם.

הבדיית חַדִית'ים למטרות מוסריות, הטפתיות וסגפניות קיבלה אישור תאורטי מיוחד מן האסכולה התאולוגית של ה־כַּרַאמִיַּה, והשקפתה אף הוצאה אל הפועל „בידי כמה בורים", אומר אַ־נַוַוִי, „המכנים את עצמם סגפנים, כדי לדרבן אל הטוב — כך הם מדמים לשווא". נראה שהדרשות היו זירת המשחק של אמרות בדויות כאלה בעלות מגמה מוסרנית. במאה החמישית נדרשו הדרשנים הציבוריים ב־בַּעְ'דַאד להציג לממונה עליהם, אַבּוּ בַּכְּר אַחְמַד אַל־חַ'טִיבּ אַל־בַּעְ'דַאדִי המפורסם (מת בשנת 463), את אמרות המסורת שבהן ביקשו להשתמש בדרשותיהם, לפני שהותר להם להשמיען בפומבי; זו ראיה לקלות הדעת שבה נהגו במסורות דווקא בחוג זה. הדוגלים בעיקרון שלפיו מותר להמציא אמרות מסורת למטרה מוסרית ולהוסיף ולהפיץ באומץ את הבדויות ביקשו גם לבסס את השקפתם מבחינה תאולוגית,

|II · 155| ומעניין לשמוע את טיעונם העיקרי לשם הכרת המתודה של פלפולי התאולוגיה בתחום זה. האמרה המסורתית האוסרת לייחס לנביא אמרות בדויות מנוסחת כך: „מי שמספר עליי (עַלַיַּ) דבר שקר ביודעין [כדי (או באופן

כזה ש) יתעה באמצעותו את בני האדם], שיכין לו מושב באש הגיהינום". המילים שבסוגריים המרובעים זרות לנוסחה המקורית של האמרה, ולא נוספו בלי כוונה: הן מאפשרות להסיק שבדיות שתוכנן אינו מוליך את בני האדם לדרך שגויה אינן פסולות. עוד נאמר כאן: „מי שמספר דבר שקר עַלַיַּ"; את המילה הזאת הם מפרשים, בניגוד ל־לִי (למעני, לטובתי), במשמעות „נגדי". לפי זה אין לגנות בדיות המחזקות את הרגש הדתי ומעוררות יראת אלוהים.

כך נעשתה בדיית המסורות לשם מטרה טובה ובתום לב, ונראה שהזייפנים כלל לא התביישו במעשה זה בפני אנשי המקצוע, אלא הודו בו בגלוי. כידוע, קיימת שורה שלמה של אמרות חסידיות המיוחסות לנביא, שבהן משבחים את מעלותיהן של סורות הקוראן השונות ומחשבים במדויק את שכרם של החסידים העוסקים בסורה הנדונה. כמה פירושים לקוראן — למשל חיבור ה־תַּפְסִיר של בַּיְצַ'אוִי — מסיימים כל סורה באמרה כזאת. אמרות אלה נלקחו במקור מ־חַדִית' ארוך, שבו הן משורשרות זו לזו לפי הסדר. רשימת „מעלותיהן של סורות הקוראן" מיוחסת באמצעות אַבּוּ עְצָמַה אַל־גַ'אמְע אל עְבְּרַמַה, שאמור היה לקבלה מ־אִבְּן עַבַּאס. מאלף לשמוע את דיווחו של אַבּוּ עַמַּאר מ־מַרְו על היווצרותן של אמרות אלה. „שאלו את אַבּוּ עְצָמַה מניין לו המסורת הזאת, המיוחסת ל־עִבְּרַמַה ול־אִבְּן עַבַּאס, והרי חבריו של עִבְּרַמַה עצמם לא מסרו אותה. הוא השיב: ראיתי שבני האדם פונים עורף לקוראן ומעדיפים לעסוק ב־פִּקְה של אַבּוּ חַנִיפַּה ובסיפורים (מַעַ'אזִי) של אִבְּן אִסְחַאק; לכן בדיתי את האמרה הזאת לשם שמים (חִסְבַּתַן), כדי להשיב את בני האדם אל הקוראן". באותה מידה מודה מחבר אחר מסוג זה

|II · 156| של מסורות, מַיְסַרַה בְּן עַבְּד רַבִּהִ, שהמציא אותן כדי להפנות את בני האדם ללימוד הקוראן. הודאה זהה נמסרת גם ביחס להמצאות אחרות מסוג

זה. אַל־מָאמַל בְּן אִסְמַאעִיל מספר: שיח' אחד מסר לי בשם אַבִּי בְּן כַּעְבּ אמרות על מעלות הקוראן לפי סדרן וביחס לכל סורה וסורה; כמקור סמכותו ציין אדם מ־אַל־מַדַאאִן שעוד היה בחיים. הלכתי אל האיש, וכששאלתיו למקורו הפנה אותי לשיח' ב־וַאסְט; הלה הפנה אותי בתורו לשיח' ב־בַּצְרַה, וזה ציין בפניי שיח' ב־עַבַּאדַאן כמקורו. אז פניתי אליו. השיח' הכניס אותי לחבורה של תלמידי צוּפִי, ובה אדם שהציג בפניי כמקור המסורת שהפיץ. מאין לך המסורת? שאלתי את ה־צוּפִי. לא שמעתי אותה מאיש, השיב הנשאל, אבל שמנו לב שבני האדם פונים עורף לקוראן, ולכן חישלנו אמרה זו של הנביא כדי לשוב ולפתוח את לבבותיהם לקוראן". מסורות כאלה כבר רווחו מאוד במאה השלישית, שכן אַ־תִּרְמִדִי מביא סדרה שלמה מהן; כבר ב־סָנַן אַ־דַּארְמִי הן ממלאות פרק שלם; אמנם לא כל האמרות מיוחסות לנביא, אלא חלק גדול מהן מיוחס לתאולוגים מאוחרים יותר. עד כמה כבר השתרשו אז בתודעה הכללית מוכיחה העובדה שסביב האמרה שלפיה „לכל הקורא אלף פסוקי קוראן בלילה אחד נרשם לזכותו קִנְטַאר של מעשים טובים" התפתח מנגנון גדול של חקירות מטרולוגיות.

.II

עד כמה הקלו ראש בייחוס אמרות מוסריות ל־מָחַמַּד בלי נקיפות מצפון רבות, אף שלא יצאו מפיו, מתברר מתופעה הראויה במיוחד לתשומת לב. בספרות המסורת אין זה נדיר כלל למצוא אמרות המיוחסות לנביא, שבמשך זמן רב הילכו באסלאם בסמכותו של שם אחר. את מה שמכונה אַחַדִית' מַוְקוּפָה, כלומר אמרות שיוחסו רק לאחד מחברי הנביא או אפילו לאחד מן ה־תַּאבִּעוּן, הפכו בקלות רבה ל־אַחַדִית' מַרְפּוּעָה, כלומר לאמרות המיוחסות עד

|II · 157| לנביא, באמצעות השלמה, לפי הצורך והחשק ובלי היסוסים רבים, של כמה שמות שעוד היו חסרים בשרשרת. כך עשו פעמים רבות גם בתחום המסורות ההלכתיות. אך הרחיקו לכת עוד יותר. לא היססו לייחס לנביא אמרות נאות מן התקופה הפגאנית, ויכלו לעשות זאת בלי חשש רב עוד יותר כשנודע להם ש־מָחַמַד עצמו לא היסס לשלב בקוראן אמרות מן התקופה הפגאנית. בחיבור קודם כבר צוין שאמרת הנביא „עזור לאחיך, בין שהוא המדכא ובין שהוא המדוכא" היא פתגם ערבי עתיק, שנוצר כנראה בחוגים פגאניים. הפתגם מצא חן בעיני המוחמדנים, ולכן ניכסו אותו לנביא. את האמרה המצוטטת בתכיפות רבה מאוד בין אמרות הנביא, ש„הטוב קשור לבלוריות הסוסים", אפשר לאתר בשיר מאת אִמְרֵא אֶל־קַיְס.

צד אחר של תופעה זו, הראוי לחקירה נוספת, מציעה התורה רבת־הגרסאות שלפיה אין לאדם להתערב בעניינים שאינם נוגעים לו (תַרְפּ מַא לַא יַעְנִיהִ). בצירופים המגוונים ביותר אנו פוגשים אמרה זו בשם הנביא כעקרון יסוד של האתיקה המוחמדנית, וברוח זו גם כל אדם מוסרי שמשבחים את תכונותיו הטובות זוכה לשבח על קיום מידה זו. אולם המקורות

|II · 158| הקדומים ביותר מייחסים תורה זו לאחרים: ל־לֻקְמַן, לח'ליף עֻמַר הראשון, לבנו עַבְדַאלְלָאה, לבנו של חַסַיְן, ל־עֻמַר השני, ואפילו ל־אַ־שַׁאפְעִי היא מיוחסת. גם ה־צֶ'חֶף של Seth ושל אִבְּרַאהִים נזכרים פה ושם כמקורותיה של אמרה זו, שבמקורה נועדה להיות כלל חוכמה, המלצה על אחת מתכונות ה־חִלְם במובנו הערבי הקדום (השוו חלק א, עמ' 221), ובשום אופן לא תורה דתית. במשמעות זו של חִלְם היא מובאת גם בין כמה מכללי החוכמה של חַאתִ'ם בְּן בַּדְר (מת בשנת 50), נציגה של ה־מֻרוּוֶה הישנה בעשורים הראשונים לאסלאם. ובכל זאת היא נמסרת לאחר מכן בדרך כלל כ־חַדִית' של

הנביא. גם פסוקים מן הברית הישנה ומן הבשורות התגלגלו בתהליך זהה אל בין אמרותיו של מָחַמַד. כל מה שנראה לתאולוגים של התקופות שבהן פרחה יצירת המסורות ראוי לניכוס, הועבר ברצון לצורת חַדִית'. בצורה זו יכול היה להפוך ליסוד מעצב בתורה המוחמדנית.

.III

האמונה שכמעט לא חלקו עליה, שמותר להמציא ולהפיץ אמרות של הנביא לטובתו המוסרית של העם המוחמדני, כדי לקדם את החסידות ולדרבן לקיום מידות דתיות וחובות הלכתיות, זכתה — כפי שמראה ספרות המסורת — להיענות רבה בקרב האנשים שעסקו בהפצת המסורות, אם בכנות ad majorem dei gloriam ואם למטרות אנוכיות. משום כך, לאחר התהילה על אורח חייהם החסידי של סגפנים ומורי מוסר ועל קנאותם

|II · 159| לעניין הדת, מוצאים בביוגרפיותיהם לעיתים קרובות מאוד את ההערה שאין לסמוך עליהם בענייני מסורת, או אף במפורש שבדו מסורות כוזבות רבות.

החירות שהרשו לעצמם בלי נקיפות מצפון הקיפה במשך הזמן מעגלים גדלים והולכים. נפתח שער שדרכו זרמו כעת בלי מעצור היסודות המגוונים ביותר. המניעים לא נותרו תמיד ובכל מקום חסידיים למראית עין. אל ההתעלות הצטרף בנקל יסוד הקרוב לה מבחינה פסיכולוגית: השעשוע, ההנאה הרוחנית. לא האריכו להבחין בין דרגותיהם. מן הסיפורים מעוררי הלב התפתחו סיפורי הבידור, ועד מהרה הגיעו אל סיפורי הליצנות, וכל זאת במסגרת מסורת הנביא. כבר במאה השלישית — ואולי עוד קודם לכן — היה אפשר להכריז בשם

הנביא את קריאת האוי הבאה: „אוי למי שמפיץ חַדִית'ים שקריים כדי לשעשע בהם את הבריות; אוי לו, אוי לו".

להלן ניכנס לחוגם של מוסרי המסורות שעליהם חל האוי המשולש הזה. כדי להכירו לא נצמד תחילה לסדר הכרונולוגי. אגב שנת מותו של קורא הקוראן והזמר מָהַמַּד בְּן גַ'עְפַּר אַל־אַדַמִי (מת בשנת 349) מסופר שפעם יצא לעלייה לרגל ל־Mekka בחברת מָחַמַּד אַל־אַסַדִי והפילולוג אַבּוּ־לְקַאסְם. כשהגיעו לפני מַדִינַה ראו עולי הרגל עיוור עומד זקוף, וסביבו חוג של עולי רגל חסידים המאזינים למסורות הכוזבות שבהן בידד אותם. אַבּוּ־לְקַאסְם ביקש להשבית את מלאכתו של הנוכל, אך קורא הקוראן הסתייג מפעולה כזאת מחשש שההמון הנאסף יגן על המספר ויתקומם נגד המבקרים שלא הוסמכו לכך. הוא הגה אמצעי הולם. הוא החל לדקלם מן הקוראן, וברגע שקהל העיוור שמע את הדקלום היפה, עזב את מספר המסורות והקיף את קורא הקוראן. ומה היה, מן הסתם, טיבם של סיפורי העיוור? גם ב־מַדִינַה השמיע פעם דרשן רחוב להמון הנאסף את אמרת הנביא הבאה: „מי שצם בחודשים

|II · 160| רַגַ'ב, שַׁעְבַּאן ו־רַמַצַ'אן, אלוהים בונה לו ארמון בגן העדן. אולמו של הארמון משתרע על פני אלף מילים רבועות, וכל שער מידתו עשרה מילים רבועות". המשורר בַּשַּׁאר בְּן בֻּרְד, שעבר במקום בדיוק כשדרשן הרחוב הגיע לחלק זה בדרשתו, קטע אותו בקריאת הביניים הבאה: 'באמת, ארמון כזה ודאי יהיה מקום שהייה איום בחורף!'".

כמובן, מספרי המסורות האלה התהדרו בשרשרות סַנַד מלאות, שהציבו לפני אמרות המסורת השקריות שלהם. בהתאם לטעמו השולט של קהל הרחוב, נסבו אלה בעיקר על הביוגרפיה של הנביא, על תחומי האסכטולוגיה ועל

אגדות קוסמולוגיות. האֵמאם אַחְמַד בְּן חַנְבַּל ועמיתו יַחְיַא בְּן מָעִין עמדו בתפילתם במסגד באחד מפרברי בַּעְ'דַאד, כאשר הופיע שם דרשן עממי — שכן הם נהגו לאסוף סביבם חוג מאזינים לא רק ברחוב הפתוח אלא גם במסגדים — ובדה בפני קהלו את אמרת המסורת הבאה: „אַחְמַד בְּן חַנְבַּל ו־יַחְיַא בְּן מָעִין מספרים לנו: עַבְּד אַ־רַזַאק סיפר מפי מַעְמַר, מפי קַתַאדַה, מפי אַנַס; הלה סיפר: הנביא אמר: מי שאומר את המילים 'אין אלוהים מלבד אלוהים', אלוהים יוצר מכל מילה ומילה באמרה זו ציפור שמקורה זהב וכנפיה יהלום טהור" — ובהמשיכו ברוח זו ייצר אגדה ארוכה מאוד, שהייתה ממלאת כעשרים עמודי כתב. אַחְמַד ו־יַחְיַא הביטו זה בזה בתדהמה, וכל אחד מהם שאל את חברו אם הוא אכן מחברה של אמרה זו. אך שניהם הבטיחו זה לזה שאין להם כל מושג על האמרה ששמעו זה עתה. כשסיים הדרשן את הרצאתו, קראו לו שני התאולוגים המלומדים לגשת אליהם; הוא סבר שגם מהם יקבל מעט כסף ונענה לקריאתם. כששאל יַחְיַא ממי קיבל את אמרת המסורת שהשמיע זה עתה, חזר ואמר שקיבלה מ־אַחְמַד בְּן חַנְבַּל ומ־יַחְיַא בְּן מָעִין. „אני יַחְיַא בְּן מָעִין, וזה שלידי הוא אַחְמַד בְּן חַנְבַּל; מעולם לא הגיעה אמרה כזאת לאוזנינו. ידידי היקר! אם כבר עליך לשקר בכל מחיר, הואל נא לייחס את שקריך לסמכויות אחרות, ולפחות חסוך מאיתנו!" „באמת", השיב דרשן העם הערמומי, „רק עכשיו אני מבין מדוע אומרים האנשים ש־יַחְיַא בְּן מָעִין משוגע. כאילו אין עוד אדם בשם יַחְיַא בְּן מָעִין! אני לבדי רשמתי מפי שבעה־עשר אנשים שונים ששמותיהם אַחְמַד בְּן חַנְבַּל ו־יַחְיַא בְּן מָעִין". תחבולה זו

|II · 161| נראית כדרך מילוט לא בלתי־שכיחה של דרשני העם הערמומיים האלה. כבר מתקופה קדומה יותר מסופר ש־הַרְם בְּן חַיַאן — אותו אדם שעליו

מספרת האגדה שאמו נשאה אותו ברחמה לא פחות מארבע שנים — (מת בשנת 46) פגש פעם במסגד מספר שהשמיע סיפורים דתיים וציין את שמו של הַרְם כסמכות מסורת. כאשר הַרְם הזדהה ועד מהרה התברר שהמספר מעולם לא ראה אותו, השיב הלה בלי היסוס: „תמיד שמעתי שאתה טיפוס משונה, ואף מה שאתה אומר עכשיו משונה. במסגד הזה לבדו מתפללים איתנו חמישה־עשר אנשים ששמם הַרְם בֶּן חַיַּאן, ואתה כנראה מדמה שאתה האדם היחיד על פני האדמה הנושא שם זה". אין צורך להוסיף שסיפור זה הועתק מתוך נסיבותיה של תקופה מאוחרת אל אותה תקופה פטריארכלית קדומה. בימיו של הַרְם עדיין לא התקיים מוסד מסורת שגידולים פראיים כאלה יכלו להיאחז בו.

האנשים שאספו סביבם ברחובות ובמסגדים קהל לשם בידור והתעלות, בלי שמונו לכך באופן רשמי, והשמיעו אמרות מסורת, מקצתן מבדרות ומקצתן מעוררות לב, נקראו קַאץ או קַצַּאץ, וברבים קַצַּאץ, כלומר מספרים. הם נבדלו מאותם מספרי אנקדוטות חילוניים רק בנושא המקודש יותר של סיפוריהם. אלה אספו סביבם קהל בפינות הרחוב כדי להשמיע מעשיות ואנקדוטות מפולפלות; נראה שהיה להם אותו תפקיד שממלאים העיתונים ההומוריסטיים שלנו, ואף הוזמנו לחצר החליף. בתקופה הקדומה ביותר של האסלאם דומה שהכינוי קַאץ עדיין לא נשא את משמעות הגנאי שדבקה בו בהמשך התפתחותה של הקבוצה, שירשה את שמה מקודמים ראויים יותר. הרי הנביא עצמו (סורה 7: 175; 12: 3) השתמש במונח קַצַּץ ביחס להכרזותיו שלו, ובסיפורים מסורתיים מייחסים לו דברי שבח על דרשנים חסידים שנשאו את הכינוי קַאץ. לפי התיאור המוחמדני, התפתחותו של מקצוע זה מגיעה עד

לתקופה הקדומה ביותר של האסלאם. מסופר ש־עָמַר העניק ל־תַמִים אַ־דַארִי החסיד — ולפי אחרים ל־עָבַּיְד

|II · 162| בֶּן עָמַיְר, ה־קַאצ׳ האמיתי הראשון — רשות מפורשת „לספר לבני האדם". עד התקופה האומיית נזכרים אנשים חסידים — ובימי מָעַאוִיַה בייחוד כַּעְבּ הידוע — שמילאו בהסכמת הסמכויות האורתודוקסיות תפקיד עצמאי של דרשן וביקשו באמצעות סיפורי חסידות לחזק את בני האדם באמונה המוחמדנית, במידות האסלאם ובתקוותיו. אנו פוגשים אותם בשורות הקרב; שם הם מלהיבים באמצעות דברי תוכחה חסידיים את אומץ לבם של לוחמי הדת — תפקידם של המשוררים בתקופה הפגאנית. אחת הידיעות הקדומות ביותר שבידינו על קבוצה זו בחברה המוחמדנית מספרת על שלושה קצַאצ׳ במחנה הלוחמים, שיצאו בעשור השביעי ל־הִגְ׳רַה, בימי שלטונו של מַרְוַאן הראשון ובהנהגת סָלַיְמַאן בֶּן צָרַד, לנקום את דמו של חֻסַיְן. הם ליבו את קנאות הלוחמים וחילקו ביניהם את העבודה כך שבעוד אחדים מילאו את תפקידם בחלקים מסוימים של הצבא, חברם שוטט בלי הרף במחנה הצבאי, ופעם כאן ופעם שם נאם בפני החיילים נאומי הסתה. אנו שומעים על פעילות זו של ה־קצַאצ׳ גם במאה השלישית. אדם בשם אַבּוּ אַחְמַד אַ־טַבַּרִי קיבל את הכינוי אַל־קַאצ׳ משום שליווה את הצבא המוחמדני במלחמות נגד אנשי דַיְלַם והיוונים, ועודד את רוח הלחימה באמצעות סיפורי חסידות. הם נזכרים לשבח גם כפרשני הקוראן. עוד במאה השנייה בלטו בתחום זה ב־עִרַאק מוּסַא אַל־אֶסְוַארִי ו־עַמְר בֶּן קַאאִד אַל־אֶסְוַארִי, ושניהם נזכרים כ־קַצַאצ׳ מכובדים מאוד. הראשון הרצה על הקוראן בערבית ובפרסית בו בזמן; מימינו ישבו הערבים ומשמאלו הפרסים, והוא שלט בשתי השפות באותה צחות. „זה אחד מפלאי העולם (מִן אַעַאגְ׳יבּ אַ־דַּנְיָא)", מעיר אַל־גַ׳אחִט', „שכן כאשר שתי שפות

נפגשות על לשון אחת, בדרך כלל אחת מהן פוגעת באחרת (אַדְחַ'לַת כֶּלֶן מְנָהֲמַ אַ־צַ'ים עַלַא צַאחְבְּהַא); מוסא זה היה חריג נדיר". ה־אֶסְוַארִי האחר מסר הרצאות תַּפְסִיר מפורטות כל כך, שנדרשו לו ארבעים ושש שנים לעבור על הקוראן כולו; בדרכו שלו הקדיש כמה שבועות לפירוש

|II · 163| פסוק יחיד. כל עוד שירתו ה־קַצַאץ מטרות דתיות רציניות, אם כפרשנים דרשניים ואם כמספרי סיפורי קודש, הניחו להם ולא הפריעו לפעילותם החסידית. התאולוגיה הרשמית סבלה ברצון את הדרשנים החופשיים והתאולוגים העממיים האלה, שבמסגד או ברחוב ירדו לרמת הבנתו של העם והפיצו בקרבו את המגמה הסגפנית שלא טיפחו התאולוגים הרשמיים, שעסקו בראש ובראשונה בידיעת החוק, אך מצאה בחוגים הללו נציגים ציבוריים. אַל־גַ'אחְט' מביא לנו קטעים מדרשותיהם של אנשים כאלה, ואיננו שומעים שנאלצו להתמודד עם התנגדות כלשהי במילוי תפקידם, שבאמצעותו היו יסוד משלים בחיי הדת של האסלאם.

.IV

נאבקו רק בניצול לרעה ובגידולים הפראיים של מוסד ה־קַצַאץ. אמצעי המשמעת שעליהם אנו שומעים כוונו אל אותם נוכלים רודפי בצע, שלא ביקשו הצלחה דתית אלא את בידור ההמונים באמצעות המצאה והפצה של אמרות מסורת כוזבות וקישוטם האגדי של סיפורים דתיים. קנאותם של התאולוגים השמרנים הופנתה נגד החלק הזה של האגדות הדתיות, שחמק לחלוטין מכל משמעת. כבר בידינו דיווחים על כך מן התקופה הקדומה. הידיעה הקדומה ביותר היא דיווחו של סַעִיד בְּן גֻ'בַיְר שנשמר אצל אַל־בֻּחַ'ארִי, ולפיו פעל ב־כּוּפַה קַאץ בשם נַוָף בְּן פַּצַ'אלַה — אִבְּן עַבַּאס מכנה אותו „אויב

אלוהים" (עַדָּוּ אַלְלַאה) — שכפר בכך שמשה, הנזכר בקוראן בקשר עם חִ'צְ'ר, הוא נביא ישראל. דיווח זה מעתיק כנראה נסיבות מאוחרות אל אותן תקופות קדומות. משהבחינו בסכנה שנשקפה מצד ה„מספרים" לשימורן הנכון של המסורות, ביקשו להוציא שם רע לראשית התופעה באמצעות הצבתה במחנה ה־חַ'אְרִגִ'ים. אולם הקנאות הרודפת נגדם החלה רק כאשר דרשני הרחוב האלה, בייחוד

|164 · II| ב־עִרַאק, התרבו עד כדי כך ש־אִבְּן עַוְן, שמת בשנת 151, יכול היה לספר שבמסגד של בַּצְרַה התאספה רק קבוצה אחת סביב מורה תורת החוק, ואילו אינספור קבוצות מאזינים נאספו אצל ה„מספרים" ומילאו את המסגדים. עד כמה הקשיב להם העם הפשוט בתמימות מראה הסיפור הבא. המשורר כֻּלְת'וּם בְּן עַמְר אַל־עַתַּאבִּי, שחי בימי הַארוּן ו־אַל־מַאְמוּן, אסף פעם סביבו קהל במסגד בעיר הבירה והשמיע לו במיטב הצורה את ה־חַדִית' הבא: „מי שמגיע בקצה לשונו לקצה אפו, יכול להיות סמוך ובטוח שלא יגיע לגיהינום". כאילו ניתן אות, כל הנוכחים הושיטו מיד את לשונם מעלה כדי לבדוק בעצמם אם מצוי בהם סימן ההיכר הזה של מי שנועדו לגן העדן. קל מאוד להבין שדבריהם הקלילים והמבדחים של המספרים משכו את העם יותר מן החומר הכבד של התאולוגים המקצועיים, בייחוד משום שאותם מספרים לא נרתעו משום אמצעי העשוי למשוך את פשוטי העם. אַל־גַ'אחִט' מביא לנו דוגמה לקלות הדעת חסרת הגבולות בהרצאותיו של מספר בשם אַבּוּ כַּעְב. עד מהרה אנו שומעים גם על צווים של השלטונות נגד ה„מספרים". בשנת 279 הוכרז ברחובות בַּעְדַאד שאסור ל„מספר", לאסטרולוג או למגיד עתידות להופיע ברחובות או במסגד, וזמן קצר אחר כך, בשנת 284, פורסמה הודעה דומה. הצירוף שבו מופיע „דרשן הרחוב" בהכרזה זו מראה לנו בבירור רב את נקודת

המבט שממנה ראו החוגים הרשמיים את מקצועו. זמן קצר לאחר צווים אלה מצייר בפנינו אַל־מַסְעוּדִי תמונה חיה של נטיות העם הפשוט בימיו: „הוא מתאסף רק סביב מאלפי דובים ומוליכי קופים... רץ אחרי קדושים כוזבים ועושי נסים, מטה את אוזנו אל ה־קַאץ השקרן, או מקיף אדם שנידון בידי בית הדין למלקות או לתלייה". יותר מתיאור זה מאיר מסמך מן

|II · 165| המאה הרביעית, פרי עטו של המשורר ואיש הספרות אַבּוּ דָלַף אַל־חַ'זְרַגִ'י, את הסיבה לצווים אלה. הלה חיבר, מבחינת תולדות התרבות, קַצִידַה מאלפת לאין שיעור, ובה תיאר את מעשיהם ומנהגיהם של מי שנקראו מָכַּדִּין, או בשמם האחר בַּנוּ סָאסָאן; הפירוש לה הוא מכרה של מידע רב־צדדי על תנאי החברה באותה תקופה. אותם בַּנוּ סָאסָאן מוכרים מן המקאמה הארבעים ותשע של חַרִירִי (אַ־סָאסָאנִיָּה), צוואתו של אַבּוּ זַיְד, שבה הוא חונך את בנו כאומן באמנויות הסאסאניות. חיבורו של אַבּוּ דָלַף מציין תמונה של נוכלים, להטוטנים ומתעי המונים מן הסוג הגרוע ביותר. בין תחומי פעילותם, לצד רופאי הפלא וכותבי הקמעות, מצוי גם ה־קַאץ:

„בינינו יש המספרים על ה־אִסְרַאאִיל (בפירוש: אגדות הנביאים), או „טפח על טפח" (שִׁבְרַן עַלַא שִׁבְרַן, כלומר סיפורים קצרים, שגודלם טפח על טפח; ומכאן נקראים סיפורים כאלה גם אַ־שִׁבְרַיַּאת)

„ויש בינינו המוסרים שרשרות אִסְנַאד, כדי למלא ספריות שלמות".

בין השאר הם מבצעים גם את התחבולה הבאה. הם אוספים סביבם המון גדול; קַאץ אחד מתייצב בקצה אחד של הרחוב ומספר מסורות על מעלותיו של עַלִי, ובאותה שעה עומד עמיתו בקצה האחר ומספר על

|II · 166| אַבּוּ בַּכְּר ומשבח אותו בלי גבול; „כך לא יחמוק מהם לא ה־דְּרָהַם של ה־נַאצְבִּי ולא זה של ה־שִׁיעִי; אחר כך הם מחלקים ביניהם את מטבעות ה־דְּרָהַם שקיבלו".

מצב זה הוסיף להתקיים גם לאחר מכן. במאה השישית מזכיר הרטוריקן אִבְּן אַל־אַתִּ'יר את ה„מספרים" בנשימה אחת עם הלהטוטנים (אַל־מַשַּׁעְבְּדִ'ין). צירוף זה יובן כאשר קוראים את התיאור שנתן אִבְּן אַל־גַּ'וְזִי — שחיבר בערך באותה תקופה את חיבורו על קבוצה זו — לחבריה. יש בהם הצובעים את פניהם בתבלינים שונים, כדי שבצבעם הצהבהב יעשו רושם של סגפנים חיוורים; אחרים משתמשים בחומרים ריחניים כדי שיוכלו להזיל דמעות בכל זמן לפי הצורך; אחרים מרחיקים לכת בהעמדת הפנים עד שהם משליכים את עצמם מן הדוכן — שאותו, אגב, הם מקשטים בסמרטוטים צבעוניים בניגוד למנהג — או מזייפים את התלהבותם בתנועות ובמחוות שונות, בניגוד לדרכם הרגילה של נואמים מזרחיים: מכים בידיהם על הדוכן, רצים במעלה המדרגות ובמורדן, רוקעים ברגליהם וכיוצא בזה. אחרים מקפידים למשוך נשים בלבוש נאה ובתנועות גמישות, ובכך פותחים פתח לכל מיני מעשי עוול. לתצוגה חצופה זו הולם גם תוכן נאומיהם. בעוד ה„מספרים" בתקופה הקדומה זכו לסלחנות התאולוגים החסידים בזכות התוכן המוסרי והדתי המעורר לב של נאומיהם, דרשני הרחוב בתקופה המאוחרת התענגו על חילול נושאים דתיים באמצעות השימוש בהם לבידור הקהל ולשעשועו. באטימולוגיות מפולפלות ובמעשי שרלטנות אחרים ביקשו להרשים את העם חסר ההשכלה ולהציג מראית עין של מחקר עמוק. קישוט אגדות מקראיות בכל מיני חומר אנקדוטלי היה התוכן האופייני של נאומיהם. הם אהבו לספר סיפורים כוזבים על דמויות מקראיות, ונראה שתחום ה־אִסְרַאאִילִיַּאת — אגדות על דמויות מתקופת

ישראל שחדרו גם לחיבורים פרשניים רציניים — מצא בהם את מטפחיו העיקריים. גם בתחום זה ביקשו למשוך באמצעות הצגת קוריוזים קלת דעת

|II · 167| ולמצוא חן. בתוך כך העמידו פנים שהם בקיאים בפרטים האינטימיים ביותר של ההיסטוריה הקדושה. הם לא הניחו שום שאלה בלי מענה, שכן הודאה בבורותם הייתה פוגעת בסמכותם בעיני ההמון. קַאץ אחד, למשל, ידע לציין את שמו של עגל הזהב; וכשנשאל למקור ידיעתו ציין את „ספרו של עַמְר בֶּן אַל־עַאצִי" כמקור מלומדותו. אחר ידע לנקוב במדויק בשם הזאב שטרף את יוסף, וכשהעירו לו שיוסף כלל לא נטרף בידי זאב, נחלץ מן המבוכה בתשובה: אם כן, כך ודאי נקרא אותו זאב שלא טרף את יוסף. באותה שנינות השיבו לתאולוגים מלומדים שחשפו את תרמיתם. קל להבין שהתאולוגים המקצועיים היו אויביהם המושבעים. כפי שראינו לעיל ב־בַּצָרָה, כך זרם בכל מקום העם הפשוט אל ה„מספרים", שהרצאותיהם היו פופולריות הרבה יותר מאלה של התאולוגים המלומדים; לכן יכלו האחרונים לראות בהם יריבים מסוכנים. באמצעות התחבולות שתוארו זה עתה ידעו להיחשב בעיני העם ל„מלומדים", והוא כיבד אותם הרבה יותר מאשר את המלומדים במקצועם. אמו של אַבּוּ חַנִיפַה ביקשה תשובה לשאלה דתית. תחילה פנתה לבנה המפורסם, אך תשובתו לא סיפקה אותה; היא דרשה ממנו ללכת עמה אל ה„מספר" זַרַעַה, ורק כאשר הלה אישר בנוכחות אַבּוּ חַנִיפַה את פסיקתו של האחרון, נחה דעתה. אולם לא כל ה־קַאץ היו צנועים כלפי המלומדים המוכרים כמו זַרַעַה זה. בדרך כלל התייצבו מול התאולוגים בחוצפה מופלאה, והצחוק היה על פי רוב לצדם. כבר ראינו לעיל דוגמאות לכך, ואפשר להוסיף עליהן בקלות. היחסים ההדדיים הללו ניכרים לא פחות בסדרת אנקדוטות שנולדה מהם. מספר שחכם המסורת אַ־שַׁעְבִּי (מת בשנת 103) ראה ביום

שישי ב־תַּדְמָר כיצד כל העם מתאסף סביב זקן בעל זקן גדול ורושם את הרצאתו. בין השאר, לאחר שהקדים אִסְנַאד ארוך המגיע עד לנביא, דיבר על שתי חצוצרות יום הדין, שמהן נשמעות שתי תקיעות: האחת מפילה את כל בני האדם

|II · 168| בעילפון חסר חיים, ובתקיעת החצוצרה השנייה הם מתעוררים לחיים חדשים. חכם המסורת לא יכול היה לשאת את הזיוף הזה באסכטולוגיה הקוראנית, והוכיח את המספר על שהפך חצוצרה אחת לשתיים. אולם המספר השיב למלומד: „רשע שכמותך, כיצד אתה מבקש להפריך דבר שקיבלתי מפי הנביא בשרשרת מסירה נכונה?“ הוא הרים את נעלו מן הארץ ונתן אות להכות את שַׁעְבִּי. הקהל נענה, ולא חדל להכות את המלומד עד שנשבע שאלוהים ברא שלושים חצוצרות. גם אם סיפור זה אינו היסטורי, הוא מאפיין לכל הפחות את היחסים בין חוגי התאולוגים המלומדים לבין ה„מספרים“ ואת תפקידו של העם הפשוט בהתנגשויות התכופות בין שתי הקבוצות. מספרים שגם מָחַמַּד בֶּן גַ'רִיר אַ־טַּבַּרִי נקלע למצב דומה בשל פעולתו הנמרצת נגד „מספר“ שקרן. קַאץ אחד הטיף לעם הפשוט בליל של דברים ססגוניים. בין השאר פירש את דברי הקוראן 17: 81 כאילו אלוהים מקצה ל־מָחַמַּד מקום לצדו על כס האלוהים. כאשר שמע אַ־טַּבַּרִי על תורה בלתי־מוחמדנית זו, ראה חובה למחות נגד כפירה כזאת; הוא אף כתב על דלת ביתו: ישתבח אלוהים שאינו זקוק לחברה ושאין לו שותף לישיבה על כסו. כשההמון של בַּעְ'דַאד ראה את הכתובת המכוונת נגד תאולוג הרחוב הפופולרי, הוא צר על ביתו של האִמאם הנכבד והשליך אבנים על הדלת עד שהכניסה נחסמה כולה באבנים.

מכל מה שנמסר כאן יכול הקורא להסיק בנקל איזו סכנה היו קיומה ופעילותה של קבוצת דרשנים כזאת לשלמותו של ה־חַדִית', ועד כמה תרמה קלות דעתם להמצאת אמרות מסורת כוזבות ולהפצתן. בתקופה הקדומה נראה שהייתה נפוצה בעיקר ב־עִרַאק ומשם הלאה אל מרכז אסיה; נציגיה נמצאו לעיתים נדירות יותר ב־חִגְ'אז. מסופר ש־מַאלִכ בְּן אַנַס אסר עליהם להופיע במסגדי מַדִינַה. גם ב־מַעְרִבּ, שבתחומו שלטה תמיד מגמה נאמנה למסורת, הם נמצאו רק במשורה. זיוף המסורת שלהם נבדל מן הסוגים שתוארו עד כה

|II · 169| בכך של־קַצַאץ לא עמדה לנגד עיניהם כל מגמה פוליטית, דתית או מפלגתית, אלא רק התעלות ובידור לחוג מאזינים — ונוסיף גם זאת — הרווח החומרי שהניבה להם הופעתם בפני העם הפשוט. ומכיוון שביקשו בייחוד את הרווח החומרי, שררה ביניהם גם קנאת פרנסה. „ה־קַאץ אינו אוהב את ה־קַאץ" היה לפתגם. נראה שאיסוף כסף היה מאז ומתמיד האפילוג לדרשות רחוב כאלה. כך לפחות אפשר להסיק מן הדיווח הבא, שיוחס בתקופה מאוחרת ל־צַחַאבִּי עִמְרַאן בְּן חַצִין. הלה עבר ליד קַאץ, שלאחר שסיים את הרצאתו מן הקוראן קיבץ נדבות מן המאזינים. למראה הדבר ציטט עִמְרַאן את דבר הנביא הבא: מי שקורא בקוראן צריך לקרוא באמצעותו אל אלוהים, אך עתידים לבוא אנשים שישתמשו בקוראן כתירוץ לקיבוץ נדבות מבני האדם. כַּוַּז היה המונח ששימש לציון צורה מיוחדת זו של איסוף כסף; האדם שהופקד על האיסוף נקרא מָכַּוִּז (יש להוסיף למילונים), ועד כמה בערמומיות נערכו מגביות אלה אפשר ללמוד מתיאור מן המאה הרביעית. העם הפשוט האמין כל כך ב־קַצַאץ עד שהשתמשו בהם אפילו לעריכת תפילות: אב הזמין קַאץ להתפלל לשובו בשלום של בנו — כמובן תמורת תשלום; ובמאה החמישית נראה שאנשים אלה עסקו גם במעין מסחר במחילות.

גם בזמן החדש ביותר אנו פוגשים דרשנים חופשיים אלה בערים מוחמדניות. „המעניין ביותר בעיניי", מספר Schack ביומנו מדמשק משנת 1870, „היה מחזה אופייני שהייתי עד לו (במסגד האומיי). ליד אחד העמודים עמד שיח', מוקף קהל מאזינים גדול, והשמיע הרצאה בתנועות ידיים נמרצות. לדברי המדריך שלי לא היה זה איש דת, אלא אדם מן העם שהשמיע למתפללים דרשות מעוררות לב ואסף תמורתן כסף". מחזה זה הזכיר ל־Schack את אַבּוּ זַיְד, גיבור

|II · 170| המקאמות של חַרִירִי, ואכן המקאמה הארבעים ואחת (דרשן התשובה והנער האוסף כסף ב־תְּנִיס, ובחלקה גם האחת־עשרה, שבה אַבּוּ זַיְד משמיע דרשת מוסר בבית הקברות ובסיומה אוסף כסף מן הקהל) מתארות את המחזות המקבילים.

V.

בהקשר זה עלינו להזכיר עוד סוג של להטוטנים. העיון בהם יראה לנו של־Joseph Balsamo היו באסיה קודמים מאות שנים לפני זמנו. כוונתנו ל־ מַעֲמַרִין, כלומר מאריכי הימים. הם שייכים לפרק בתולדותיו הפנימיות של מוסד ה־חַדִית' משום שההרפתקנים שנשאו את התואר מַעֲמַרִין מסרו ידיעות שמקורן במגע ישיר עם הנביא. מלאכתם הייתה קלה מזו של בודי חַדִית' אחרים: האחרונים נאלצו לחשל אִסְנַאד שקרי כלשהו שיחבר את אמרתם אל הנביא; „מאריכי הימים" הציגו את עצמם כ„חברי הנביא", ולכן לא נדרשו להמציא את חוליות הביניים שבין ידיעתם לבין דברי מֻחַמַּד. כך גם חמקו מן הביקורת הקנטרנית, במידה שהצליחו לעורר אמון בטענתם לקשר אישי עם

הנביא. נראה בהמשך כי פעמים רבות הצליחו למצוא קהילה מאמינה לתרמיתם.

תכונת אריכות הימים יוצאת הדופן היא מוטיב המופיע תכופות, שלא בהקשר תאולוגי, באגדות על העבר הערבי הקדום. למשורר וגיבור השבט זָהַיְר בְּן גַ'נַאבּ מייחסים גיל של 450 שנה, וסבו הגיע כביכול אפילו לגיל 650. לפי האגדה, אחד מגיבורי מעגל עַנְתַר, דָרִיד בְּן אַ־צַמַּה אַל־חַ'תְ'עַמִי, כבר היה בן 450 בזמן שבו מתרחשת ה־סִירָה, והוא חי עוד זמן רב לאחר מכן, שכן הגיע עד תקופת הנביא. אמנם באחד משיריו הסמוכים מאוד לתקופה המוחמדנית הוא מתאר את עצמו כאיש זקן, „באמצע הדרך בין תשעים למאה שנה". בגיל זה היה „אבן הריחיים של המלחמה" (רַחַא אַל־חַרְבּ) — כך כינו אותו — זקן שבור, מושא לטיפולו המיוחד של השבט שהעריץ אותו מאוד. אנו פוגשים

|II · 171| לא פעם במוטיב האגדי של אריכות ימים במסורות על גיבורי ה־גַ'אהִלִיַּה, והפילולוגים לא נמנעו מלאסוף את החומר לפרק זה במסורת הערבית הקדומה. המסורות שנשתמרו בעבודת האיסוף הפילולוגית קושטו לאחר מכן עוד יותר בידי ההפרזה העממית שפעלה בלי הרף, וכך הוכשר הקהל הערבי לשמוע ידיעות מסוג זו שמוסר מאוחר של רומן עַנְתַר יכול היה להציג לו בלי להיחשף ללעג שומעיו: שאחד ממוסרי אגדות מעגל עַנְתַר, אַל־אַצְמַעִי, הגיע לגיל 670 שנה, שמתוכן 400 עוד שייכות לתקופת ה־גַ'אהִלִיַּה. כך ביקשו ליישב את האנכרוניזם שלפיו הכיר המוסר את נושאי סיפוריו כעד ראייה. גם למספר הסיפורים של מָעַאוִיַה, עַבִּיד בְּן שַׁרִיַה, העניקה האגדה חיים ארוכים; הוא הגיע כביכול לגיל 300.

מן האגדה העממית חדרה האמונה בקיומם של מָעַמַּרִין לתחום הדתי. את מה שבדתה האגדה כאפשרות בתקופות עברו העניק הרגש הדתי של העם כזכות לאנשים שהתהלכו בין בני דורו. העקבות הקדומים ביותר של מָעַמַּרִין מסוג זה, שהורשו לנצל את מתת החסד המדומה שלהם לסיפור חַדִית' ללא אחריות — כלומר בלי להיות כפופים ל־אִסְנַאד — מוליכים אותנו לסוף המאה השלישית או לתחילת הרביעית. שם אנו פוגשים אדם בשם עָתְ'מַאן בְּן אַל־חַ'טַאבּ, שכינויו אִבְּן אַבִּי־לְדָנְיָא (מת בשנת 327), וטען שהכיר אישית את עַלִי; מגילת מסורות שחיבר הוסיפה להימסר בידי אנשים רבים. זמן לא רב אחריו, בשנת 329, אנו שומעים בקרב המוחמדנים האנדלוסים על אדם בשם מַנְצוּר בְּן חְטַ'אם. אביו היה כביכול מַוְלַא של הנביא, ו־מַנְצוּר עצמו ביקש להיחשב לאדם ששנות ילדותו חלו בתקופה שבה עָתְ'מַאן ו־

עַאאִשָׁה עוד היו בחיים. בן דור צעיר יותר, al-Ġaʿfar b. Nestor Rûmî, הרחיק לכת עוד יותר וניצל את תמימות ההמונים באזור פַּאראַבּ בערך בשנת 350. „הייתי", טען באחת מידיעותיו, „בחברת הנביא בזמן קרב תַבּוּכ, כאשר נפלה מידו שוט הרכיבה שלו. ירדתי מסוסי, הבאתי את השוט ומסרתי אותו לנביא, והוא גמל לי במילים: 'אלוהים יאריך את חייך'. הנה אני חי", מסיים המספר, „320 שנה לאחר ברכה זו". נראה שהודו ומרכז אסיה היו השדה שבו פעלו נוכלים כאלה. מהודו נזכר נסיך בשם סַרְבַּאתַכּ, שבגיל מדומה של 725 שנה הציג את עצמו כנסיך הודו שאליו שלח הנביא את שליחיו; הוא טען שראה את הנביא עצמו פעמיים, ב־Mekka וב־מַדִינַה. מסופר שמת בשנת 333 בגיל 894. חיבורו של אִבְּן חַגַּ'ר אַל־עַסְקַלַאנִי על „חברי הנביא" עשיר מאוד בנתונים על חברים מדומים כאלה. היה אפשר להציב בפני העם המאמין תביעות אמון כמו זו שבסיפור הבא. בשנת 576 פגש

החליף אַל־נַאצִר, בעת מסע ציד במדבר, שבט ערבי קטן. הזקנים התייצבו בפני החליף, נשקו לאדמה לפניו והגישו לו מן המזון שהיה ברשותם. אחר כך אמרו: „שליט המאמינים, ברשותנו אוצר שאנו מבקשים להעניק לך כמתנת כבוד. כולנו בניו של אדם שעוד מתהלך בינינו, אף שהיה בן דורו של הנביא וסייע ב'חפיר'. שמו גָ'בַּיִר בֶּן אַל־חַארִת'". הנסיך ביקש שיראו לו את הזקן, והוא הובא לפניו בעריסת תינוקות. בערך באותו זמן עסק בתעלול זה צוּפִי בשם אַ־דַּבִּיע בֶּן מַחְמוּד מ־מַרְדִין; בשנת 599 טען שהיה אחד מחבריו הישירים של הנביא.

אולם מכל נציגי ההונאה הזאת, מי שניהל אותה בקנה המידה הגדול ביותר היה מוחמדני הודי בשם רַתַן בֶּן עַבְּדַאלְלַאה, אשר

|II · 173| מת בשנת 632 (ולפי אחרים 709). הוא טען שכבר היה בן שש־עשרה כאשר, בעודו עובד אלילים, נגלה לו בחזון דבר הופעת הנביא ב־חִגַ'אז. הוא יצא למסעות ארוכים ומפרכים כדי לראות את הנבחר, וזכה לשאת בזרועותיו בדרך שבין גְ'דַּה ל־Mekka את מָחַמַּד, שהיה אז עדיין ילד קטן. כגמול על כך בחרה בו ההשגחה להיות מתושלח מוחמדני. הוא הפיץ כשלוש מאות מסורות שלטענתו קיבל ישירות מן הנביא; ביניהן אמרות אחדות שמגמתן המפלגתית השיעית כתובה על מצחן, למשל על מעלת האבל ביום עַאשׁוּרַא. רַתַן זה הרשים רבים מן המוחמדנים המלומדים ביותר בזמנו, שנתנו אמון באגדתו. אִבְּן חַגַ'ר מונה שורה של מלומדים שנסעו במיוחד להודו מן האזורים המגוונים ביותר של האסלאם, ואף מספרד, כדי לראות את האיש המופלא. גם אַל־כַּתַבִּי שמר לנו את תיאור שיחתו של מוחמדני מ־חֻ'רַאסַאן שביקר את רַתַן בהודו. לאחר מות הזקן המופלא היה בנו מַחְמוּד מקור לקישוט האגדות על בַּאבַּא רַתַן. הוא סיפר על אביו שנכח בביקוע הירח, במלחמת החפיר ובאירועים מפורסמים אחרים מתקופת הנביא. מלומדים כמו המילונאי

הגדול מַגְ'ד אַ־דִּין אַ־שִׁירַאזִי, מחבר ה־קַאמוּס, ו־חַ'לִיל אַ־צַפַּדִי המפורסם האמינו באפשרות ש־רַתַן היה חבר הנביא. האחרון הגן עליו בספרות נגד אַ־דַּ'הַבִּי, שיצא מן הדוגמה שאף חבר של הנביא לא שרד את סוף המאה הראשונה, וטרח להילחם באגדת רַתַן בחיבור מיוחד, „כַּסָר וַתַ'ן רַתַן" (ניתוץ האליל רַתַן). „למי שמאמין בפלא עולם זה ומשוכנע ש־רַתַן חי זמן רב כל כך, אין לנו תרופה. יֵדע אפוא שאני הראשון המכחיש זאת. רַתַן זה היה נוכל זקן, דַּגַ'אל, אדם שקרן שבדה בפני הבריות שקרים גסים ובכך עשה מעשה נבלה חמור. אלוהים יעניש אותו על כך". גם אִבְּן חַגַ'ר נלחם בהונאה החסידית

|II · 174| בדיונו המפורט באגדות רַתַן ובספרותן: „מלבד העובדה ש־רַתַן עצמו היה גדול השקרנים, בדו עליו בנדיבות רבה עוד שקרים ואבסורדים". — בערך באותו הזמן פעל ב־Turkestan נוכל בשם אַבּוּ־לְחַסַן אַ־זַ'אעִי; גם הוא טען במאה השביעית שהוא חבר מאריך ימים של הנביא, ושהרים את הנביא מעלה באותו לילה שבו נבקע הירח לכבודו. אף שחכמי מסורת שקולים הציבו אנשים כאלה בלי סלחנות רבה ברשימת הזייפנים — או דַּגַ'אל, כפי שאהבו לכנות קטגוריה זו — הללו יכלו, כפי שהראתה לנו דוגמת רַתַן, לשחק בקלות רבה בתמימותם של בני האדם. משחק כזה היה רווחי למדי, שכן המעמד של „חבר הנביא" נחשב לכבוד העליון. גופו וכבודו של אדם כזה נחשבו חסינים מפגיעה, וגידופו נחשב פשע חמור.

פרק שישי: טַלַבּ אַל־חַדִית'

Sechstes Kapitel. Ṭalab al-ḥadîth.

I. |II · 175|

בצעירות התפתחותו היה ל־חַדִית' אופי מקומי. ביסודו יצא מ־מַדִינַה ומשם נישא אל האזורים הרחוקים ביותר של האסלאם. אולם מצד אחר, חלק גדול ממנו נוצר באופן עצמאי בפרובינציות. החסידים בכל הארצות הפיצו אמרות של הנביא: מקצתן היו מקובלות כתורות נבואיות בערש כל סַנַה, ומקצתן נוצרו בפרובינציות רק כדי לתמוך בדוקטרינה כלשהי שעלתה בחוגיהן שלהן. המבקרים המוחמדנים עצמם אינם נמנעים מלהצביע על אופיים הפרובינציאלי של חַדִית'ים רבים. כאשר ביקשו התאולוגים בפרובינציה מסוימת להשלים את הפערים במסורת של ארצם, לא נותר להם אלא ליצור לעצמם באמצעות מסעות הזדמנות אישית להכיר את ה־חַדִית'ים שהופצו בפרובינציות אחרות (השוו לעיל עמ' 33). צורתו המקודשת מכוח המנהג של חַדִית' תקף חייבה אותם לקבל על עצמם את המאמץ האישי לחפש את נושאי (חַמַלַה) ה־חַדִית'ים המבוקשים, כדי שיוכלו להפיץ לאחר מכן בשמם את האמרות שלמדו מהם. הם קיבלו את המסו־

|II · 176| רת כולה, יחד עם כל ה־אִסְנַאד, וכעת היה רשאי להוסיף את שמו שלו כחוליה האחרונה בשרשרת המסירה כולה. כל דרך אחרת לקבלת מסורת נחשבה חריגה. על אִבְּן לַהִיעַה (מת בשנת 174) ציינו לגנאי שהיה מקשיב כאשר תלמידיו קראו לפניו גם מסורות שלא אסף בעצמו. כדי להחזיק במסורת בצורה מאומתת, היה צורך לפגוש את מי שהיו „נושאיה". חכמים מ־עִרַאק ניצלו ברצון את העלייה לרגל למקומות הקדושים כדי לשמוע מן החסידים

שחיו שם מסורות חיג'אזיות, שכפי שראינו נעו לעיתים בכיוון אחר מן ה־חַדִית' שטופח במולדתם הם.

ייחסו חשיבות רבה לכך שכל מה שמסרו אנשים דגולים יתקבל מהם, או ממי שיכלו לשמוע מפיהם, בקו ישיר ויוסיף להינשא להבאה. מסעות רבים נועדו לספק שאיפה זו. אַחְמַד בְּן מוּסָא אַל־גַ'וַאלִיקִי מ־אַהְוַאז (210–306), שנודע בדרך כלל בשם עַבְּדַאן, נסע בכל פעם ל־בַּצְרַה כאשר שמע על מסורת שהועברה דרך אַיּוּבּ אַ־סַּחְתִיַאנִי, כדי לקבל שם את המסורות הללו מפי אנשים ששאבו אותן במישרין מן המקור. הוא קיבל עליו מסע כזה שמונה־עשרה פעמים.

פתגמים דתיים ואמרות מעוררות משבחים את המסע פִּי טַלַבּ אַל־עִלְם, לשם בקשת הידע, אפילו אם ירחיק המסע עד סין. ב־אַל־עִלְם, „ידע", יש להבין באמרות כאלה את הידיעות הדתיות שנמסרו מן הימים הטובים ההם: חַדִית' ו־סֻנַּה. לחבר אַבּוּ־לְדַרְדַאא' מייחסים את ההצהרה הבאה, שנוצרה אמנם בתקופה מאוחרת יותר: „אילו התקשיתי בפירוש של פסוק מסוים בספר האלוהים, ושמעתי על

|II · 177| אדם ב־בִּרְכּ אַל־עַ'מַאד — מקום קשה לגישה בדרום ערב, שבימים קדומים נהגו להזכירו כמשל לקצה הרחוק ביותר של חצי האי ערב, — שיוכל לבאר לי אותו, לא הייתי נרתע מן המסע לשם". „מי שיוצא לבקש את הידע נמצא ב'דרך האלוהים' (סַבִּיל אַלְלַאה) עד שישוב הביתה", כלומר זכותו כזכות מי שמקריב את חייו במלחמה למען האמונה; „המלאכים פורשים מעליו את כנפיהם ברצון, וכל הבריאה מתפללת למענו, אפילו הדגים במים".

אין טעם להביא כאן דוגמאות לתנועה ההדדית הענפה בין הפרובינציות הרחוקות ביותר, שנוצרה באמצעות מסעות הלימוד האלה. מקצה האחד של העולם המוחמדני ועד קצהו האחר, מ־אַנְדָלֶס ועד מרכז אסיה, נדדו הלומדים בלא לאות, קיבלו בכל מקום מסורות והעבירו אותן בתורם לשומעיהם. זו הייתה הדרך היחידה שאפשרה לקבל בצורה אותנטית את המסורות שהיו מפוזרות בפרובינציות השונות. אצל חכמי מסורת בעלי שם נדיר שנעדר כינוי הכבוד אַ־רַחַאלַה או אַל־גַ'וַאל. התואר טַוַאף אַל־אַקַאלִים, „נודד בכל האזורים", אינו כינוי מופרז לנוסעים אלה, שביניהם היו אנשים שיכלו לומר על עצמם שחצו את המזרח והמערב ארבע פעמים. ולא כדי לראות את העולם ולצבור ניסיון הגיעו אנשים אלה לכל ארצות תבל, אלא רק כדי לראות ולשמוע בכל מקום את שומרי המסורות ולהפיק תועלת מכל אחד, „כדוגמת הציפור שאינה נוחתת על שום עץ בלי לנקר בעליו

|178 · II| ו". על אנשים אלה נאמר שהתפרסמו בזכות ה־טַלַבּ, כלומר בזכות החיפוש והחקירה הפעילים אחר ה־חַדִית'ים (מִן אַל־מַשְׁהוּרִין בִּל־טַלַבּ פִּי־לְרְחְלַה).

.II

למסעות אלה הייתה גם תוצאה רבת־השפעה על התפתחותו המעשית של מפעל ה־חַדִית' באסלאם. בעקבות מסעות ה־טַלַבּ, שנעשו תכופים ונמרצים יותר ויותר, הצליחו התאולוגים לשלב את המסורות הפרובינציאליות הייחודיות במסגרת המשותפת של ה־חַדִית', שלבשה צורה אחידה יותר ויותר. בלא הצלחה זו בקושי היה אפשר להגות את רעיון קובצי ה־חַדִית'. המאה השלישית היא התקופה שבה החלה ההבחנה בין מסורות פרובינציאליות

לשמש את הביקורת במישור העיוני בלבד; כולן — אם אין כל השגה על ה־אִסְנַאד — נכללות ב־Corpus traditionum ומועלות לאותה מדרגת חיוב. רק המבקרים עודם מבחינים במוצאן של האמרות היחידות; אולם אין למוצא זה כל השפעה על מעמדן בתוך מערכת מקורות החיים האדוקים.

באמצעות תהליך אקלקטי זה התרומם יסוד שקודם לכן היה ייחודי לחבל מוגבל מסוים של האסלאם, וקיבל משמעות כללית ולעיתים אף שלטת. כך נסללה הדרך ל־סַנַּה אחידה של העולם המוחמדני בתחומים רבים, אם כי לא בכולם. קודם לכן עוד לא היה אפשר לדבר על סַנַּה אחידה באסלאם.

כאשר אנו נכנסים אל גַ'אמִע אַל־אַזְהַר בקהיר דרך „שער הספרים" (בַּאבּ אַל־מַזַיְנִין), הכתובת של השער מושכת את תשומת לבנו מתוך עיטורי ארבסקה שזורים. זה לשונה: „אִנַּ־לְאַעְמַאלַ בִּל־נִיַּתִ וַלְכֻלְּ־מְרַאִן מַא נַוַא", כלומר: אכן, המעשים (נידונים) לפי הכוונות, ולכל אדם מה שהתכוון אליו. אמרה זו של הנביא נחשבת אחד העקרונות החשובים ביותר של האסלאם; ככזאת היא לא רק פותחת את „ארבעים המסורות" של נַוַוִי (אַל־אַרְבַּעִין אַ־נַּוַוִיַּה), אלא כבר קודם לכן נמנתה עם ארבע התורות היסודיות

|II · 179| שסביבן סובב האסלאם (מַדַאר אַל־אִסְלַאם). אף שבמקורו יש לו משמעות מוסרית והוא מודד את ערכו המוסרי של כל מעשה דתי לפי הכוונה שהנחתה אותו, התאולוגים — ששמחו לחלץ עיקרון מנחה שהזדמן להם מתוך ערמת המסורות, שבה מובאים ברובם רק מקרים ופסקים קונקרטיים — החילו אותו כעיקרון עליון בטיפול בשאלות דתיות ומשפטיות, ואף קשרו אליו פלפול קזואיסטי טיפשי רב, שאינו ראוי כלל לרעיון נשגב זה מבחינה אתית.

עיקרון זה, השולט בכל התאוריה של תורת החוק, לא היה אפוא — ככל שהוא בא לידי ביטוי במסורת — נפוץ מראשית בכל האסלאם. בתקופה הקדומה הוא נמסר ב־מַדִינַה בלבד, וכפי שנמסר במפורש, הוא לא היה ידוע „לא ב־עִרַאק, לא ב־Mekka או ב־Jemen, ולא ב־Syrien או ב־Aegypten“. רק בשל המגמה האקלקטית של השימוש במסורות בתקופה מאוחרת יותר חדר העיקרון אל ה־חַדִית' הכללי ונעשה עיקרון מנחה של תורת המשפט המוחמדנית. „ראוי היה“, אומר האיש מ־בַּצְרַה, עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן מַהְדִי (מת בשנת 198), „שנכניס אמרה זו לכל פרק של תורת החוק (בַּאבּ)“. |II · 180|

.III

דוגמתה של מסורת ה־נְיָה נועדה להמחיש לקוראים כיצד הפכו התורות הפרטיקולריות של פרובינציות יחידות, באמצעות התנועה שהביאה להיווצרות הקבצים, במאה השלישית לתורות מנחות לאסלאם כולו. הקבצים הקנוניים — עלינו להקדים זאת כאן — אינם לקטים של חַדִית'ים שנברר ביקורתית וסודרו בשיטה, ושאותם בחרו המלקטים מתוך ספרות קיימת. ה־חַדִית'ים שמתוכם בחרו המחברים, אותם אלפים רבים של אמרות שמתוכן קיבצו את מה שהיה תקף לפי עקרונות הביקורת שלהם, נאספו בידיהם הם במסעות גדולים. אַל־בֻּחַ'ארִי הפיק מידע מכאלף שייח'ים בכל חלקי העולם המוחמדני; לאחר מכן היה עליו לבדוק את מהימנותם ואת מהימנות בעלי הסמכות שלהם, ולהפריד את הבר מן התבן. אותו הדבר אמור בשאר בעלי הסמכות של ספרות המסורת שעובדה בקובצים.

עלייתה של ספרות זו לא הביאה לידי סיום עבודת האיסוף העצמאית, שיכלה להתקדם רק באמצעות מסעות ה־טַלַבּ. לא רצו ללמוד מספרים בלבד. הספרים נועדו לשימוש מעשי; מי שביקש לזכות במעלת החיפוש אחר דברי הנביא היה צריך לצוד אותם „מפי הנושאים". אחדות מן הדוגמאות שהובאו לעיל אכן שייכות לתקופה שבה החיבורים השיטתיים כבר היו במחזור. אַבּוּ עַבְּדַאלְלָאה אִבְּן מַנְדָה (מת בשנת 395) הביא — כך מספרים בלשון מופרזת — ארבעים מטעני גמלים של פנקסים ורשומות מ־

|II · 181| מסעותיו הביתה. התואר חַ'תַּאם אַ־רַחַאלִין, „חותם הנוסעים", אינו בא לומר שסוג זה של טַלַבּ אַל־חַדִית' הסתיים עמו, אלא רק מצביע על המעמד המצוין ביותר של אִבְּן מַנְדָה בקרב מטפחיה של דרך לימוד זו. עד למאות המאוחרות היה זה משאת נפשו של המוחמדני האדוק להיות „נושא ה־חַדִית'". הוא נעשה לכזה לא באמצעות לימוד שקוד של הספרות, אלא באמצעות קבלה ישירה של ה־חַדִית'ים מ„נושאים" אחרים שלהם.

ככל שכבר הצטבר חומר רב יותר של חַדִית'ים ישנים וחדשים, כך נאלצה הקנאות ל־טַלַבּ להתמקד בחומר אקזוטי. אין להתפלא שאנשים שהחזיקו במסורות אקזוטיות כאלה — שלמען רכישתן לא נרתעו שוחרי הידע מן המסעות הרחוקים ביותר ומן הטרחה הכרוכה בהם — לא מסרו את סחורתם לשם שמיים מתוך חסידות טהורה, אלא הפכו את זכות היתר שלהם להחזיק במסורות אלה בצורה שנראתה מהימנה למקור הכנסה. כבר בתקופה הקדומה אנו מוצאים הערות גנאי נגד אלה שהפכו את ההוראה הדתית לאמצעי של עשיית כסף. עֻבַּאדַה בְּן אַ־צַאמִת לימד את אַהְל אַ־צֻפָּה קוראן; אחד מתלמידיו שלח לו קשת כשכר לימוד. המורה החסיד פנה אל הנביא ושאל אם הוא רשאי לקבל את המתנה בכוונה להשתמש בקשת במלחמת הדת. „אם

אתה משתוקק — כך משיבים בשם הנביא — לענוד לעצמך קולר של אש הגיהינום, רשאי אתה לקבל את המתנה". כאשר החל לימוד הקוראן לשמש מקור מחיה למורים מקצועיים, לא התקשו למצוא בעלי סמכות שיתירו קבלת שכר חומרי.

העברת חַדִית' החלה מוקדם מאוד להידרדר לכלל סחורה. מסעות ה־טַלַב עודדו את תאוות הבצע של מי שיכלו להתחזות בפני העם למקורות של חַדִית'; עם הביקוש הגובר גבר גם רצונם לקבל תשלום בכסף מזומן על ה־חַדִית'ים שסיפקו. כבר במאה השנייה יכול שֻעְבַּה לתאר לנו את המחזה הבא: „ראיתי את [יַזִיד בְּן סָפְיַאן] אַבּוּ־לְמָהַזַם כורע על הרצפה במסגד של תַ'אבִּת אַל־בֻּנַאנִי; אילו הציע לו מישהו שתי פרוטות, היה מוסר בעדן שבעים חַדִית'ים". אף־על־

|II · 182| פי־כן אנו פוגשים את „קבצן ה־חַדִית'" הזה כבעל סמכות בקבצים הקנוניים; הוא טען ששהה עשר שנים במחיצת אַבּוּ הֻרַיְרָה ושביכולתו להמשיך להפיץ בשמו אמרות של הנביא. אנשים רציניים מגנים, ברוח המסורת מן הימים הקדומים, את תאוות הבצע של נושאי המסורת, ויוצאים נגד אלה ש„לוקחים בעד ה־חַדִית' של שליח האלוהים" (יַאְחַ'ד'וּנַ). אפילו „הספרים העתיקים" מובאים למטרה זו כבעלי סמכות לגינוי. „עַלֹם מַגַ'אנַן כַּמַא עָלְמְתַ מַגַ'אנַן" (למד בלא תמורה, כשם שאתה למדת בלא תמורה) — כלל זה מצוטט מאותם ספרים, ולא בלי יסוד. „ב'אספסוף הרחוב' (אַל־עַ'וְעַ'אא') יש להבין אנשים הכותבים חַדִית'ים כדי לגזול את כספם של בני האדם". התאוסוף אַבּוּ סָלַיְמַאן אַ־דַאראַנִי מונה את כתיבת ה־חַדִית'ים עם הדברים שבאמצעותם אנשים בעלי נטיות חומרניות מתעשרים. כל זה היה תוצאה של המסעות הרחוקים שערכו אנשים אחדים כדי להשיג חַדִית'ים חדשים.

מתולדות הספרות המוחמדנית אפשר היה להביא דוגמאות רבות לאופן המיוחד ביותר שבו נהגו נוסעים כאלה לצוד חַדִית'ים חדשים. אַבּוּ־לְקַאסֶם בֶּן עַבְּד אַל־וַארִת' אַ־שִׁירַאזִי (מת בשנת 485) הגיע במסע מ־בַּעְדַאד לכיוון אַל־מַוְצִל אל היישוב צַרִיפִּין שב־עִרַאק (סמוך ל־עֻכְּבַּרַא). הוא לן במסגד המקומי. למחרת ערך אַבּוּ מָחַמַּד אַ־צַרִיפִּינִי את התפילה. בסיומה ניגש נוסענו אל שליח הציבור ושאל אותו אם שמע חַדִית' כלשהו. אַבּוּ מָחַמַּד השיב שאביו הביאו אל אַבּוּ חַפְּץ אַל־כַּתַּאנִי ואל אִבֶּן חַבַּאבַּה, וכן אל מספרי מסורת אחרים; הוא שמע מהם לא מעט וברשותו גם פנקסים שהעתיק. הוא הסכים ברצון גם להציג פנקסים אלה לנוסע. כאשר עבר הלה על הפנקסים, מצא ביניהם אחד שהכיל במלואן את מסורותיו של עַלִי בֶּן גַ'עְד (מת בשנת 230). את הפנקס הזה קרא

|II · 183| כעת אַבּוּ־לְקַאסֶם יחד עם אַבּוּ מָחַמַּד. אחר כך כתב ל־בַּעְדַאד ודיווח לאנשים על תגליתו; ואכן, חכמי בַּעְדַאד נסעו בהמוניהם ל־צַרִיפִּין כדי לקבל את מסורות עַלִי בֶּן גַ'עְד מן האיש היחיד שעוד שמר עליהן.

במרוצת הזמן הידרדר עיסוק המסעות הלימודיים בהשפעת מסחר זה בקוריוזים לכלל ספורט. בלי להבין את תוכן המסורות, רדפו במסעות רחוקים אחר רכישת חַדִית'ים כדי שיוכלו להתפאר בכך ולהופיע ב־אִסְנַאד של אמרות אחדות שלא היו ידועות עד אז. מן ההתקפות של הרציונליסטים על אספני המסורות, שהובאו לעיל (עמ' 138), אנו יכולים לראות שבמאה השלישית כבר הייתה תופעה פסולה זו בעיצומה. תאולוגים רציניים לא היססו לחשוף את ההונאה שנהגה בין מקבלים בורים ומוסרים ערמומיים — רעה שנראה שהגיעה לשיאה במאה החמישית. ממאה זו נשתמרו לנו קריאות האזהרה של שני תאולוגים מוחמדנים חשובים, המספקות מבט מעמיק אל מצבו של מפעל המסורת באותה תקופה.

האחד הוא אַבּוּ בַּכְּר אַחְמַד, המכונה המטיף מ־בַּעְ'דַאד (מת בשנת 463), שבתקופת ההידרדרות של מדעו ראה את עצמו מחויב לבלום את קלות הדעת המתפשטת, הן במישור התאורטי הן במישור המעשי. כבר ראינו לעיל (עמ' 154) דוגמה לפעילותו המעשית בתחום זה. במישור התאורטי משמש חיבורו „אַל־כְּפַאיַה פִּי מַעְרִפַת אֻצוּל עִלְם אַ־דִּוַאיַה" יד לקנאתו לטיהור ה־חַדִּית'. במבוא לחיבור זה הוא מתאר בפירוט את מצבו של מדע ה־חַדִּית' בימיו. הוא מספר לנו כיצד רואים בני הזמן את תכליתם בערמת חַדִּית'ים ובהעלאת אוספם על הכתב בלבד, בלי לבדוק את המקורות שאליהם מוחזרים הישגיהם. „ב־חַדִּית' הם מסתפקים בשם בלבד, ומסתערים בקנאה על כתיבת כל מה שנאסף. אך בכך הם נושאי ספרים בורים; הם סובלים ייסורים בל יתואר, נוסעים בארצות הרחוקות ביותר, ואין הטרחה והסבל נחשבים בעיניהם; הם שוב ושוב מגיעים ויוצאים, מסכנים את חייהם ואת רכושם, עוברים את האימים הנוראים ביותר ובריאות גופם הולכת ומידרדרת,

|184 · II| והם רזים לחלוטין בהקדישם את כל זמנם למסע בין הארצות, רק כדי להשיג אִסְנַאדִים גבוהים. זה כל מה שהם רוצים להשיג, ואין הם רוצים יותר. אז הם „נושאים" מסורות מאנשים שמהימנותם לא נקבעה; הם שומעים מפי אנשים שלא היינו מתירים להם להעיד; הם נוטלים את ראיותיהם מאנשים שאינם יודעים אפילו לקרוא בעצמם את הכתוב בפנקסיהם, אינם מכירים את שיטות המסירה ואפילו אינם מסוגלים להגות את שמו של השייח' שלהם. הם מקבלים ביודעין מסורות מפי חוטאים גלויים וכופרים, ובלבד שהצורה נשמרת וה־אִסְנַאד מגיע רחוק וגבוה... הדבר מביא לכך שהכופרים עצמם מגדפים את חכמי הדורות הקודמים, ומוצאים בקלות את הדרך לתקוף אותם". בפירוט רב עוד יותר מתואר הזלזול שבסופו של דבר חשים גם כלפי מפעל ה־חַדִּית' כולו

אותם אנשים שמזלזלים ב־חַדִית' בשל נלעגותם של אותם נוסעים. ה־חַ'טִיב מאפיין גם את מגמת לימודם במילים: „רוב טַאלְבֵּי אַל־חַדִית' מפנים את דעתם בעיקר אל המוזר (אַל־עַ'רִיב), ולא אל הידוע בכלל (אַל־מַשְׁהוּר); הם מעדיפים לשמוע דברים תמוהים (אַל־מֻנְכַּר), ולא דברים מוכרים (אַל־מַעְרוּף)".

בצורה חיה עוד יותר מתאר את המצב בן זמנו הצעיר של המטיף מ־בַּעְ'דַאד, אַל־עַ'זַאלִי רב־הניסיון (מת בשנת 505). „סוג אחר של יהירות מדעית — כך הוא שופט — הוא זה של האנשים המקדישים את כל זמנם למדע המסורת, כלומר לשמיעת מסורות ולאיסוף נוסחים שונים ו־אִסְנַאדִים זרים וארוכים לאחור. מקצתם שואפים לנסוע בין הארצות, לבוא במגע אישי עם השייח'ים, ואחר כך לומר: אני קיבלתי מסורות במישרין מפי פלוני או אלמוני; את האחר ראיתי בעצמי, וברשותי גם אִסְנַאדִים שכמעט אין עוד לאנשים אחרים. אנשים אלה אינם אלא נושאי טקסט; הם מקדישים תשומת לב מועטה למשמעותו ולתוכנו של הנמסר, וידעם בהם לקוי מאוד; הם מבקשים רק למסור, ולא דבר אחר, וחיים באשליה שבכך עשו די…" מכאן נובעות נסיבות מגוחכות שונות בביצועו של איסוף ישיר לכאורה של ה־חַדִית'ים. „אתה רואה לעיתים נערים יושבים בבית המדרש של השייח' המלומד; המסורת נקראת בקול, השייח' מנמנם, והנער שאמור להקשיב משחק במשחקי ילדים. אולם הוא שמע את המסורת אצל השייח' ועל כך הוא מקבל אישור בכתב; וכאשר הוא מתבגר,

|II · 185| הוא נוטל לעצמו את הזכות להמשיך להפיץ את המסורת האמורה כחוליית ביניים בשרשרת המסורת. גם המבוגרים השומעים מסורות אינם לעיתים שונים ממנו, ואינם מקיימים את תנאי השמיעה הנכונה… אם שמיעה מעין זו די בה לשם הנחלת דברי הנביא, הרי גם משוגעים, תינוקות בעריסה

ויצורים חסרי הכרה אחרים, שבמקרה נוכחים בשעת אמירת מסורות, צריכים להיות מוכרים כמתווכי מסורת".

מן התיאורים בני התקופה הללו אפשר לקבל מושג על השדה הפורה שנפתח כאן לרברבנים ולרהבתנים. אילו טרחו לשאול אצל אותם שייח'ים שבשמם הביאו השבים ממסעותיהם חַדִית'ים — כפי שלא נרתע מלעשות אויב של אִבְּן דְחְיַה (מת בשנת 633) — היו ודאי מקבלים לעיתים קרובות את התשובה שקיבל אִבְּרַאהִים אַ־סַנְהוּרִי משייח'יו הכביכוליים של אִבְּן דְחְיַה: שהלה מעולם לא היה אצלם. אם נביא בחשבון במה מאשימה הביקורת העוינת חכמים מכובדים בתחום זה, נוכל להסיק מכך אילו תחבולות יכלו להיחשב בגדר האפשר על יסוד הניסיון. זאת מראה לנו, למשל, שיפוטו של אִבְּן אַל־גַ'וְזִי על מסעותיו של עַבְּד אַל־כַּרִים אַ־סַמְעַאנִי מ־מַרְו (מת בשנת 563), מחבר כִּתַאבּ אַל־אַנְסַאבּ. על חכם זה מספרים ש„שמע חַדִית' רב, ערך מסעות גדולים כדי לחפשו, ואף שמע יותר מששמע אדם אחר מעולם. הוא נסע שוב ושוב בכל Transoxanien ו־חֻ'רַאסַאן, במחוזות ההרריים, ב־אִצְפַהַאן, עִרַאק, אַל־מַוְצִל, אַל־גַ'זִירַה, Syrien ובארצות רבות אחרות… הוא גם ערך רשימה של השייח'ים שלו, אותם אנשים שמפיהם שמע מסורות (מַשְׁיַחַ'ה); מספרם עולה על ארבעת אלפים". ההיסטוריו־

|II · 186| ן, שממנו אנו נוטלים את הידיעה שהובאה זה עתה על אַ־סַמְעַאנִי, מוסיף לנתונים הביוגרפיים את ההערה הבאה: אַבּוּ־לְפַרַג' אִבְּן אַל־גַ'וְזִי (מת בשנת 597), שבאחדים מחיבוריו עוסק בהוקעת זייפנים וזיופים, אומר על חכם זה כי ב־בַּעְדַאד אחז שייח' בידו, עבר עמו אל הגדה האחרת של הנהר נַהְר עִיסַא, ולאחר השיחה שניהל עמו הכריז: השייח' פלוני מסר לי ב־מַא וַרַאא־ לְנַהְר (מעבר לנהר, הכינוי הרגיל ל־Transoxanien), וכו'. אִבְּן אַל־אַתִ'יר מכנה

את הערתו של המבקר חשד תפל, שכן הוכח ש־אַ־סַמְעַאנִי אכן היה ב־מַא וַראא־לְנַהְר האמיתית והפיק תועלת מן המגע עם כל חכמי המסורת הגדולים שחיו שם; כלל לא היה לו צורך לנהוג ב־בַּעְ'דַאד במעשי ההונאה שיוחסו לו. פשעו בעיני אִבְּן אַל־גַ'וְזִי המפלגתי היה שהלה שַׁאפְעִי, ואילו הוא עצמו דבק בסמכות אחרת (אִבְּן חַנְבַּל) ואיש מלבד המגשימים החנבלים אינו זוכה לחסדו.

תהא דעתנו על האשמת אִבְּן אַל־גַ'וְזִי אשר תהא, היא יכולה בכל מקרה לשמש לנו רמז מאלף לכך שבאותה תקופה היו במסעות המסורת ובשלל שהובא מהם הביתה הונאה ורהב כזב רבים, הן מבחינה צורנית הן מבחינה מהותית. לא מעט אַבּוּ זַיְד אַ־סַרוּגְ'י הציג בוודאי במסעות קבצנות הרפתקניים את דמות אספן ה־חַדִית' ומפיצו.

.IV

המאה השישית הכניסה אל החיים המדעיים של העולם המוחמדני מוסד שהיה עשוי לדחוק אל הרקע את מסעות ה־טַלַבּ, שעל מגמתם ועל חריגותיהם דיברנו עד כה. עד אז לא היו בתי ספר מיוחדים למדע ה־חַדִית'. ההוראה השיטתית כוונה ברובה אל ה־פִּקְה המעשי ואל ה־מַדַ'אהִבּ שלו; את ה־חַדִית' היה צורך לרכוש במסעות. המוסד הראשון ממש להשכלה גבוהה שהתמחה במדע ה־חַדִית' (דַאר אַל־חַדִית') חייב במאה השישית את הקמתו לרוחו החסידה של נוּר אַ־דִּין מַחְמוּד בֶּן אַבִּי סַעִיד זַנְגִּי (מת בשנת 569), שהנציח את שמו ב־דִמַשְׁק בהקמת אקדמיית נוּרִיַה,

|II · 187| שנועדה להיות דַאר אַל־חַדִית', מוסד גבוה מקצועי למדע המסורת. מחבר המונוגרפיה על בירת החי'ליפים העתיקה, אִבְּן עַסַאכִּר, נקרא להעניק

למוסד החדש זוהר מתהילת למדנותו. כעבור עשורים מעטים בלבד עורר מפעלו של נוּר אַ־דִּין את הנסיך האיובי אַל־מַלִכּ אַל־כַּאמִל נַאצִר אַ־דִּין ב־Aegypten לחקותו; בשנת 622 הקים ב־אַל־קַאהִרַה, על פי דגם בית הספר של דְמַשְׁק, דַאר אַל־חַדִית', ולפרופסור הראשון שלו נקרא מורהו לשעבר של הנסיך, אַבּוּ־לְחַ'שַׁאבּ אִבְּן דִחְיַה. אולם לאחר פריחה קצרה הידרדר מוסד זה בשל הנסיבות הפוליטיות, שלא היו נוחות כלל לקיומם המתמשך של מוסדות כאלה. במאה התשיעית ישב, כפי שמספר לנו אַל־מַקְרִיזִי בשיפוט שככל הנראה הועכר במשוא פנים מפלגתי, על הקתדרה של אִבְּן דִחְיַה „צעיר שלא היה לו במשותף עם אדם אלא צורתו החיצונית, ושלא היה אפשר להבדילו מן הבהמה אלא בכושר הדיבור; כך נמשך הדבר זמן מה, עד שההרצאות בבית ספר זה חדלו כמעט לחלוטין". ארבע שנים לאחר מַדְרַסַה כַּאמִלִיַה (626) קם גם ב־דְמַשְׁק דַאר אַל־חַדִית' חדש, מַדְרַסַה אַשְׁרַפִיַה, שפעילותו נחנכה עם מינוי אִבְּן אַ־צַלַאח אַ־שַׁהְרְזוּרִי, מחבר מבוא נקרא מאוד למדעי המסורת. גם אַ־נַוַוִי נמנה עם הפרופסורים באקדמיה זו.

|188 · II| אף אחד ממוסדות ה־חַדִית' הגבוהים האלה לא האריך ימים; הרי הם יכלו לשרת רק את מדע האסלאם, ואילו לשם פרנסה נועד לימוד ה־פִּקְה, שבאמצעותו הוכשרו בני אדם למשרות ולתפקידים ציבוריים. אולם גם לאלפי שוחרי המסורת לא הספיקו מוסדות גבוהים כאלה. הם לא התאימו להשביע את רעבונם העז של ה־טַאלִבִּין לאיסוף עצמי של החומר המקודש. לשם כך היה צורך לשמוע מפי מאות שייח'ים; את זאת לא יכלו מוסדות ה־דַאר אַל־חַדִית', על הפרופסורים המפורסמים שלהם, להחליף. כך נעלמו מוסדות ההוראה המפורסמים הללו; רוחו של האסלאם המאוחר לא החזיקה בכוח החי הדרוש לקיימם ולהפיק מהם תועלת.

V.

בהקשר זה עלינו לומר עוד מילים אחדות על מוסד ה־אַנַ'אזַה באסלאם — מוסד בתוך החיים הספרותיים שהוא, הן בצורתו התקינה הן בחריגותיו, ייחוד של החברה המוחמדנית שאין לו מקבילה בשום חוג אחר. בדרך כלל אפשר להפנות בעניין זה אל החומרים שאסף Sprenger ואל הדיונים שקשר בהם. את המבט הרחב ביותר על מוסד ה־אַנַ'אזַה מאפשרים כיום החומר הרב שכינסה הספרייה המלכותית בברלין בתחום זה של חיי הלימוד המוחמדניים, והעיבוד המלמד שהקדיש Ahlwardt לחלק זה של האוסף הברלינאי בספר מיוחד של „Verzeichniss“ שלו, תחת הכותרת „Studiengang und Lehrbriefe“.

|II · 189| ב־אַנַ'אזַה יצרו לעצמם אותם מוחמדנים ששאפו להשיג חַדִית'ים, אך יציאה למסעות גדולים נראתה להם בלתי־מעשית, או שגם כאשר ערכו מסע טַלַבּ לא היו מסוגלים לשהות זמן רב במקום מגוריו של „נושא“ ה־חַדִית'ים לשם קבלתם הישירה — תחליף שנועד לאפשר להם לקבל מן השייח' חַדִית'ים ולהפיצם בזיקה לשמו בלי אותו מגע ישיר וממושך עמו. הם מקבלים מן השייח', תמורת פנקס שקיבלו ממנו או אף רק הגישו לו ושאמור להכיל את מסורותיו, רשות (אַנַ'אזַה) להפיצו הלאה כאילו קיבלו ממנו את תוכנו במגע בעל פה ובמישרין. המעבר מקבלת המסורות באמצעות מסירה חיה בעל פה אל ה־אַנַ'אזַה מתווך באותו סוג של מסירה הקרוי מַנַאוַלַה (הגשה). במקום הגדרה של דרך זו לקבלת מסורת נביא דוגמה הכוללת את ייחודה האופייני של ה־מַנַאוַלַה. מַאלִכ בֶּן אַנַס נהג להגיש לתלמידיו ולשומעיו קובץ טקסטים כתובים שאגד יחד, ולומר להם: הנה הטקסטים שכתבתי, תיקנתי והפצתי בזיקה לקודמיי; הפיצו אותם אפוא הלאה בשמי. הוא התיר להם להקדים

למסורות שקיבלו בדרך זו את הנוסחה חַדַתַ'נַא, כאילו נמסרו להם הדברים בעל פה, מילה במילה. מַאלְכּ לא היה יחיד בזמנו בתפיסה זו של תיווך המסורת. על קודמו של אַבּוּ יוּסף במשרת השופט, אַבּוּ בַּכְּר אִבְּן אַבִּי סַבְּרַה (מת בשנת 162), מסופר שהעתיק בשביל אִבְּן גָ'רַיְג' אלף מסורות טובות שהיו ברשותו; ובלי שנקראו בקול מפי אחד מהם היה אִבְּן גָ'רַיְג' רשאי להפיצן הלאה בנוסחה חַדַתַ'נַא. נראה שתוקפה המלא של ה־מָנַאוַלַה לא זכה בעת העתיקה להכרה כללית,

|190 · II| שכן אַל־בָּחַ'אִרִי עוד ראה צורך להצדיק את מלוא תוקפה בסעיף מיוחד בקובץ שלו באמצעות ה־סָנַּה של התקופה הקדומה ביותר.

ה־אִגַ'אזַה מרחיקה צעד אחד מעבר לליברליות של ה־מָנַאוַלַה. ב־אִגַ'אזַה אין צורך אפילו בנוכחותו האישית של המקבל ובמסירתם הגופנית של הטקסטים המועתקים בידי ה־רַאוִי. בתקופה הקדומה טרם השתרשה ההפקרות של מוסד ה־אִגַ'אזַה שהתפתחה לאחר מכן: דרשו לפחות שהמקבל יופיע אישית. התיאור הבא מראה לנו כיצד נעשה הדבר במאות השנייה והשלישית. ב־Cordova חי אז עַבְּד אַל־מַלִכּ בְּן חַבִּיבּ אַ־סָלַמִי מ־Elvira (מת בשנת 238), שנחשב ל־פַּקִיה של Andalusien והיה פרשן ה־מָוַטַּא; עם תלמידיו המעולים נמנה גם בַּקִי בְּן מַחְ'לַד אַל־קֻרְטֻבִּי. האמרה הבאה של אִבְּן וַצַּ'אח על אִבְּן חַבִּיבּ מאפיינת את הדרך שבה רכש את ידיעתו במסורת: „עַבְּד אַל־מַלִכּ בְּן חַבִּיבּ בא אליי והביא עמו מטען של ספרים, שאותם הגיש לי במילים: 'זה מה שאתה יצרת במדע. הענק לי את ה־אִגַ'אזַה ללמד הלאה את כל זה!' עשיתי לו את הטובה; אך הוא מעולם לא שמע ממני אישית אפילו אות אחת, וגם אני מעולם לא הרציתי לפניו דבר בעל פה“. במאה הרביעית כבר לא ראו בדרך כלל צורך להופיע אישית כדי לקבל אִגַ'אזַה. אלמלא כן לא היה אַבּוּ דַ'ר אַל־

הַרַוִי (מת בשנת 434) יכול לומר: „אילו הייתה ה־אִגַ'אזָה תקפה, היה המסע (אַ־רִיחְלַה) חסר תועלת". אחד ממוריו של אַבּוּ דַ'הּ זה, החכם מ־סַרַקְסְטַה וַלִיד בֶּן בַּכְּר אַל־עַ'מְרִי (מת בשנת 392), ראה צורך לכתוב חיבור בזכות קבילותה של ה־אִגַ'אזָה כצורה של הפצת מסורת.

|II · 191| בשלב זה כבר מתחיל מוסד ה־אִגַ'אזָה להחליף כליל את ה־טַלַבּ, שנעשה במסעות ארוכים אל השיח׳ים. ואכן, במאה החמישית נחשבת הענקת in absentia Igâza לכשרה לחלוטין ושוות ערך לגמרי ל־סְמַאע, ל„שמיעה" הישירה. הדרשן מ־בַּעְדַאד שכבר הזכרנו, אדם שבוודאי לא נהג קלות ראש במסורות הנביא, כבר יכול להזכיר את הליברליות במוסד ה־אִגַ'אזָה כעובדה שאין עליה עוררין: „בהתאם להשקפה זו — הוא אומר — ראינו שכל השיח׳ים שלנו העניקו אִגַ'אזָה לילדים נעדרים (לְלְאַטְפַאל אַל־עַ'יְבּ), בלי לשאול כלל לגילם ובלי לוודא שיש להם כושר הבחנה מספיק (תַמְיִיז). אמנם לא ראינו שהעניקו אִגַ'אזָה גם לילדים שטרם נולדו, אף כי מי שהיה מרחיק לכת עד כדי כך לא היה נוהג באופן בלתי־נכון כלל לפי ההיקש". מתעורר הפיתוי להבין את המילים האחרונות האלה כאירוניה כלפי ההפקרות ההולכת וגוברת. מן התקופה הזאת ואילך אפילו האישים החשובים ביותר באסלאם מופיעים הן כמעניקי אִגַ'אזָה הן כמקבליה in absentia. בדרך זו קיבל קַאצִ'י עִיַאץ' (מת בשנת 544) אִגַ'אזָה ביחס לחיבורו של אַבּוּ בַּכְּר אַ־טַרְטוּשִׁי (מת בשנת 520, מחבר סְרַאג' אַל־מֻלוּכּ), ו־אַבּוּ טַאהִר אַ־סִלַפִּי ביקש מ־Alexandrien, בכמה איגרות ששלח אל אַ־זַמַחְשַׁרִי היושב ב־Mekka, תעודת אִגַ'אזָה ביחס לכל חיבוריו. אביו של אִבְּן חַ'לְכַּאן (המאה השבעית) כתב אל אַל־מֻאַיַּד אַ־טוּסִי ב־חֻ'רַאסַאן כדי להשיג מחכם זה אִגַ'אזָה לבנו. עם

התפתחותו זו של מוסד ה־אָגַ'אזָה נמצאו אנשים שהמשיכו למסור חומר שקיבלו בדרך זו בנוסחה חַדַתַ'נָא, בלי הערה מיוחדת.

|192 · II| החשיבות שיוחסה להשגת אָגַ'אזָה הביאה בקלות את מי שפנו אליהם בבקשה לקבלה לידי הרעיון להפוך את הענקת הרשות הזאת לאמצעי להרוויח כסף. אמנם מבחינה תאורטית גינו את ניצולו החומרי של מדע הדת ואת הפקת הרווח ממנו (השוו לעיל, עמ׳ 182); אולם הופעתה החוזרת ונשנית של השאלה היא ראיה חזקה לכך שמעניקי ה־אָגַ'אזָה לא נמנעו מלגרוף תמורה מצלצלת בעד הטוב הרוחני שביקשו מהם. במאה השביעית ראה מַוְהוּב אַל־גַ'זָרי (מת בשנת 675) צורך להקדיש לכך דיון נפרד בקובץ ה־פַּתָוָא שלו.

מכמה מן הדוגמאות שהובאו לעיל יכולנו לראות שביקשו והעניקו אָגַ'אזָה לא רק ל־חַדִית'ים אלא גם לחיבורים ספרותיים גמורים. אין בעניין זה הבדל אם הספר הנדון שייך לספרות הדתית או לספרות החול, למשל לספרות הפילולוגית. גם ביחס לספרים התעצבו תנאי ההפצה הנוספת באותן צורות שהיו נהוגות במוסד ה־חַדִית'. ספר שאדם לא רכש לעצמו בדרך של מסירה ישירה באמצעות חוליות ביניים מוסמכות, ששרשרתן מגיעה עד המחבר, מצוי בידו רק בתור וַגַ'אדַה: הוא מצא אותו, אך לא שמע וקיבל אותו בדרך אותנטית. משום כך גם לספרים — כפי שאנו יכולים להיווכח מדי יום ביומו מכתבי יד ערביים טובים מכל סוג שהוא — יש סַנַדִים כמו ל־חַדִית'ים; בכל כתב יד עתיק משובח יותר מוצאים רישומים של רשימת המורים והשומעים, שבתיווכם הרצוף הגיע הטקסט שלפנינו מן המחבר עד הבעלים או המשתמש האחרון בכל זמן נתון. גם בכך נקרתה אפוא הזדמנות להתפתחות ספורט ה־אָגַ'אזָה. במרוצת הזמן נמנה עם תוארי הכבוד של מוסלמי משכיל כהלכה להחזיק כמות עצומה של אָגַ'אזָה מכל מחבר שאפשר להעלות על הדעת, הן

ביחס לחיבוריהם שלהם הן ביחס לחיבורים שהם עצמם החזיקו להם אֲגַ'אזַה ישירה או מתווכת. מראשית פשוטה התפתחה שירת אֲגַ'אזַה מיוחדת; בחרוזים מלאכותיים ביטאו את ה„הרש־

|II · 193| אה" שמעניקים לאדם להמשיך להפיץ את חיבוריו של ה־מֻגְ'יז.

הדבר נמשך עד העת החדשה ביותר, ועד כמה אחזה כמיהת אֲגַ'אזַה כזאת בחוגים הרחבים ביותר של האסלאם מראה, למשל, הידיעה שהאמיר של וַרְקְלַה ביקש מן הנוסע אַל־עַיַאשִׁי, שעבר בשטחו בשנת 1073 להג׳רה, להוציא לו אֲגַ'אזַה. קל להבין שככל שנוסחת ה־אֲגַ'אזַה ירדה יותר לדרגת דבר חסר משמעות, כך נהגו בפחות דקדקנות ביחס להיקף שעליו הוחל תוקפה. הנוסע עַבְּד אַל־עַ'נִי אַ־נַאבֻלוּסִי העניק למופתי של צַיְדַאא' אֲגַ'אזַה לא רק ביחס לכל חיבוריו שכבר יצאו לאור, אלא גם ביחס לכל מה שיתפרסם פרי עטו לאחר מכן; ובערך באותו זמן כבר דנו ברצינות בשאלה כיצד יש לנהוג ב־ אֲגַ'אזַה שניתנה לא במצב של ערות אלא בחלום. מי שרוצה לעקוב אחר מוסד ה־אֲגַ'אזַה עד ימינו ישווה נא את רשימת החיבורים שבן זמננו אַל־בַּגַ'מַעְוִי ביקש וידע להשיג להם אֲגַ'אזַה. הוא חיבר על כך ספר מיוחד ואף הביאו לדפוס.

פרק שביעי: רישומו בכתב של ה־חַדִית'

Siebentes Kapitel. Die schriftliche Aufzeichnung des Ḥadîth.

I. |II · 194|

עד כה עסקנו ב־חַדִית' בעיקר כמושא של מסירה. בטרם נפנה עתה לראות בו מושא של הספרות, נקדים כמה הערות כלליות על שימורו של ה־חַדִית' בכתב (כְּתַאבַּת אַל־חַדִית').

מתוך היקש לספרות הדתית היהודית — התורה שבכתב והתורה שבעל פה — ולהשקפה השלטת בה בדבר איסור להעלות את האחרונה על הכתב, השתרשה במשך זמן רב התפיסה השגויה שגם בדור הקדום של האסלאם שלטה הדעה שרק הקוראן, והוא בלבד, נועד להירשם בכתב, ואילו לצדו נועד ה־חַדִית' להתקיים כתורה שבעל פה, שמחוללֶיה לא התכוונו שתועלה על הכתב. היקש מטעה ושגוי זה, שגרר אחריו גם שורה של תפיסות מוטעות אחרות, התגלה במחקר יסודי יותר של מוסד ה־חַדִית' כחסר כל יסוד. Sprenger העמיד בחיבורו משנת 1856 על „מוסד המסורת אצל הערבים“ שפע גדול של חומרים שהיה בהם כדי לסלק מן העולם את האמונה התפלה שה־חַדִית' נועד מתחילתו להישאר בעל פה.

אמנם לתפיסה שגויה זו היו מצדדים תאורטיים רבים בקרב המוחמדנים עצמם; בניגוד לעובדות שהיו ידועות להם, היה להם עניין תאולוגי בה. האסכולות הקדומות של ה־רַאְי תרמו רבות לביסוסה

|II · 195| בשאיפתן להיתקל במעט ככל האפשר ב־leges scriptae בעת פיתוחו החופשי של החוק. בחוג זה אף בדו סיפורים שונים התומכים בהשקפת אנשיו,

וביניהם בולט ביותר מחזה ליד ערש דוויו של הנביא, שבו השקפתם מתגלה בבירור. אי־אפשר לכנות דרך התבוננות זו נפוצה בכלל ומקובלת בכל הזמנים. שאם לא כן, לא היו המוחמדנים מוסרים ידיעות מימי קדם שמהן עולה במישרין כי הנביא עצמו כתב כמה תקנות שאינן קוראניות, וכי מצד אחר החלו בשלב מוקדם מאוד להעלות על הכתב אמרות לא־קוראניות של הנביא. מספרים שכבר בני זמנו של מַחַמַד החלו בכך. אַבּוּ הֻרַיְרָה אומר פעם: איש אינו יכול למסור מפי הנביא יותר חַדִית'ים ממני, מלבד עַבְדַאלְלַאה בְּן עַמְר בְּן אַל־עַאצִי, שכן הוא כתב, ואילו אני לא כתבתי.

ידיעות כאלה מוכיחות שה־אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' לא דחו את ההנחה שכבר בתקופה הקדומה ביותר הועלו אמרות הנביא על הכתב. ואכן, בפרק הראשון (עמ׳ 9 ואילך) יכולנו לעיין בשורה של ידיעות על קיומן של צַחִיפַה של מסורות בידי כמה מן ה„חברים". יהיה אשר יהיה ערכן ההיסטורי־ספרותי של ידיעות אלה, שאינן ניתנות לביקורת, קשה יהיה לדחות את ההנחה שכתיבת ה־חַדִית'ים כבר נחשבה במאה הראשונה לדבר שאין בו כל פגם, שהרי בסוף מאה זו אנו פוגשים אותה כמנהג קבוע שאין עליו עוררין. כבר ראינו בהזדמנות אחרת, לעיל בעמ׳ 38, שבימי זֻהְרִי נחשבה המסירה על סמך מחברות כתובות לדבר מובן מאליו. בלי לטעון שהסיפור הבא הוא בעל אופי היסטורי, אפשר לפחות לרשום בהקשר זה את הידיעה ש־אַ־זֻהְרִי, ששיבחו את התעניינותו רחבת ההיקף בענפי הידע השונים של זמנו, הקיף את עצמו דרך קבע בהמון כָּתְבִ

|II · 196| ובסביבה זו הזניח ידידים ומשפחה, עד כדי כך שמספרים מפי אשתו של תולעת הספרים הזאת את ההערה האופיינית: באמת, בעלי היקר, קשה לי לשאת את הספרים האלה יותר משלוש נשים צרות. כאשר אנו שומעים

מתקופה קדומה יותר על כְּתָב (ספרים), בוודאי אין לחשוב על ספרים במובן הספרותי. הכוונה היא ל־Scripta, לרשומות בכלל, אולי ללקטים — אוספים של אמרות יחידות שהמוחמדני ירא השמים שמע בזמנים שונים ושמר בכתב לשימושו הפרטי, לשם דיוק רב יותר. בלי לשמוע את ה־חַדִית'ים אישית או לקרוא אותם לפני מורה, נהגו פשוט להעתיק בכתב את תוכנה של צַחִיפָה ולהתייחס אליו כחומר מסור בעל תוקף מלא. כְּתָב כאלה אסף גם עַבְּדַאלְלַאה בְּן לַהִיעָה (מת בשנת 174 ב־Aegypten), והידיעות המוחמדניות מצרות מאוד על אובדנם באסון שרפה; שכן הדברים שמסר עַבְּדַאלְלַאה לאחר אסון זה, משלא יכלו עוד להישען על יסודות כתובים, כבר לא היו בעלי אותה דרגת מהימנות כמו אלה שנסמכו על הלקטים שאבדו. מַאלִכּ בְּן אַנַס לימד את תלמידיו מתוך טקסטים כתובים; השומע קרא אותם ו־מַאלִכּ העיר הערות מתקנות ומבארות. עם הזמן נעשה הביטוי „כתוב מפיו" שווה במשמעותו לקביעה: הוא מוסר מהימן.

II.

אף־על־פי־כן אין להכחיש שלמרות התפשטותו הכללית של הנוהג היו לכתיבת ה־חַדִית'ים מתנגדים. אולם הרתיעה הזאת מן הכתיבה לא שלטה מראשית הדברים, אלא הייתה תוצאה של דעות קדומות שנוצרו מאוחר יותר. עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן חַרְמַלַה אַל־אַסְלַמִי (מת בשנת 145) נאלץ להשיג

|II · 197| ממורו סַעִיד בְּן אַל־מֻסַיִּב רשות מיוחדת להעלות על הנייר את ה־חַדִית'ים שנמסרו לו, מפני שחולשת זיכרונו לא אפשרה לו לשמור במדויק את הנוסח. אולם חכמי המסורת שנמנעו מ„נייר וספר" נזכרים בתקופה זו ולאחריה תמיד רק כיוצאים מן הכלל.

המחלוקת התאורטית — חילוקי דעות שלא השפיעו על המעשה — בשאלה אם מותר לשמר את ה־חַדִית' רק כמושא של הזיכרון (חִפְּט'), או שמא מותר לכותבו בלי חשש, נמשכת הרבה מעבר לתקופה שבה כבר היו בנמצא קובצי מסורות שנבררו בביקורת, ועלו בנקל למעלת טקסטים קאנוניים. גם אז עדיין היו חסידים ומטפחים של לימוד המסורת ושימורה בעל פה. כשם שעוד זמן רב לאחר שהטקסטים החשובים ביותר של הלימוד המוחמדני הופיעו בדפוס בבית הדפוס הממשלתי ב־בּוּלַאק ובמקומות אחרים בארצות מוחמדניות, השיח׳ים וה־מֻגַ׳אוִרין השמרנים של מסגד אַל־אַזְהַר המשיכו להשתמש בהרצאותיהם ובלימודיהם במחברות כתבי היד המצהיבות שלהם — כך גם לאחר שהתפשטה הפצת המסורת בכתב עדיין היו אנשים שלא חדלו לטפח את דרך לימוד המסורת הישנה, אם מתוך צורך ללמוד מפי בעלי סמכות שיכלו להסתמך על שרשרת מוסרים רצופה, ואם רק כסוג של ספורט דתי. העניין ב־טַלַבּ אַל־חַדִית' הישיר, שתואר בפרק קודם, מציג צד אחד של העובדה הנזכרת כאן. צד אחר שלה מראים לנו פתגמים, מכתמים וידיעות מכל המאות, שבהם, למרות התפתחותן ההפוכה של הספרות והלימוד, עדיין מודגש בחריפות ומומלץ ערכו הרב של „שימור המדע בלב" לעומת „שימורו על הנייר".

בעניין זה ניצבות זו כנגד זו שתי קבוצות של דעות. בתיאורן נחזור לתקופות הקדומות יותר של המחלוקת הזאת. תחילה נתנו שתי המפלגות ביטוי לדעותיהן באמרות מסורת שיוחסו לנביא עצמו

|198 · II| דרך הנביא. מצד אחד מייחסים לנביא את האמרה: לַא תַכְתֻבּוּ עַנִּי שַׁיְאַן סְוַא־לְקֻרְאַאנְ וַמַן כַּתַבַ שַׁיְאַן פַלְיַמְחַהָ, כלומר: „אל תכתבו מפי דבר מלבד הקוראן; ומי שכתב דבר־מה — ימחק אותו". מצד אחר מוסר אִבְּן גָ׳רַיְג' את הידיעה הבאה מפי עַבְּדַאלְלַאה בְּן עָמַר. הוא שאל את הנביא: „האם אכבול

את המדע?“ (אֲקִיד אַל־עִלְם). הנביא השיב בחיוב, ולשאלה מה פירוש הדבר ענה שכוונתו לקיבוצו בכתב. גם חַמַאד בֶּן סַלַמָה מספר שסבו של עַמָר בֶּן שָׁעַיְבּ שאל את הנביא אם מותר לו לכתוב כל מה שהוא שומע מפיו. הנביא השיב בחיוב. „בין שאתה אומר דבר מתוך כעס ובין שאתה במצב רוח טוב?“ גם לכך השיב הנביא בחיוב, בהעירו שבכל מצב הוא אומר רק אמת. אַבּוּ הֻרַיְרָה מספר שאחד מן ה־אַנְצָאר ישב אצל הנביא ושמע את דבריו, אך לא היה מסוגל לשמור מהם דבר בזיכרונו. כאשר התלונן על כך לפני הנביא אמר לו הלה: היעזר ביד ימינך — ובתוך כך עשה תנועת כתיבה. באמצעות המצאת מסורות כאלה ביקשו המפלגות היריבות לזייף טיעונים להשקפותיהן, בלי שאחת מהן הביאה נימוקים ראויים לציון לטענתה. מתנגדי הכתיבה מעלים את החשש שדבר הנביא המונח בספרים לא יזכה ליחס של יראת כבוד הראוי לתוכן קדוש כזה, ועל כן מוטב להימנע מחיבור ספרים כאלה. עוד מצביעים על כך שהאסלאם עלול להיחשף לאותה סכנה שנחשפו לה הדתות הקודמות, המזניחות את דבר האל ופונות לספרי חכמיהן; כך עלול גם ה־חַדִית'

|199 · II| להיות מועדף בתקופות מאוחרות על חשבון הקוראן. אולם חסידי שתי הדעות נאבקים זה בזה גם בצורות אחרות, באמרות עצמאיות ובמכתמים. מצד אחד ניצבות אמרות נפוצות ומקובלות, כגון:

כֻּלְ עִלְמִן לַיְסַ פִּי־לְקַרְטַאסְ צַ'אעַ

„מדע שאינו על הנייר — אובד“;

או:

מַא חַפְטַ' מַדַּה, וַמַא כָּתְבַה קַדַּה

„מה שנשמר בזיכרון חולף, מה שנכתב מתקיים",

וכן שירי לימוד שנועדו לשרת אותו רעיון. כללי התורה המצדדים בכתיבה מיוחסים לַ־אֲצַחַאבּ אַל־חַדִית' המנוסים ביותר. לחכם המסורת אַ־שַׁעְבִּי מיוחסת האמרה נְעְמַ־לְמַחַדִתְ' אַ־דַּפְתַּר, כלומר: „מוסר המסורת הטוב ביותר הוא ספר הטקסט הכתוב". לַ־אְמַאם אַחְמַד בְּן חַנְבַּל מיוחסות האמרות: „הפץ מסורות רק על פי טקסט כתוב"; „הספר מוסר בנאמנות הרבה ביותר" (אַל־כִּתַאבּ אַחְפַּטְ' שַׁיְאַן). בחוגים אלה אהבו להפיץ סיפורים שנועדו להראות עד כמה נאמנות הטקסטים נתונה בסכנה ועד כמה הם חשופים לתוספות ולשינויים כאשר מפקידים אותם בידי הזיכרון וההעברה בעל פה בלבד. בהשוואה צולעת ביותר הם מדברים על פנינה שיונה בלעה והוציאה לאחר מכן, פעם מוגדלת ופעם מוקטנת. מוסר אחד מוציא את פנינת ה־חַדִית' שקיבל עם תוספות משלו, ואחר מקטין את היקפה; רק מעטים, כמו קַתַאדַה, מוסרים אותה בלי שינוי כלל.

|200 · II| כנגד האמרות המגינות על כתיבת ה־חַדִית' ניצבות אמרות הממליצות אך ורק על הפצה בעל פה ומגנות את הרישום. נראה כי שַׁעְבִּי שנזכר זה עתה נחשב לנציג הבולט ביותר של ההסכמה לכתיבת המסורת, שכן בשמו נקשרה אמרה של האסכולה הירידה. אַ־שַׁעְבִּי שמע מן הח׳ליף עַבְּד אַל־מַלִכ חַדִית' וביקש רשות לכותבו; אך הח׳ליף השיב לו: „אנו עדה שאינה מרשה לכתוב דבר לאיש" (נַחְנְ מַעְשַׁרַן לַא נַכְּתִבְּ אַחַדַן שַׁיְאַן). ובאמצע המאה השלישית בן זמנם של בָּחַ'אִרי וַ־מֻסְלִם, אַבּוּ עַלִי אַל־בַּצְרִי, מעדיף את האנשים אשר

„במאמץ ובשקידה רואים באוזנם קסת דיו ובלבם „את המחברת שנכתבים בה הדברים, „ואילו חוקרי המדע אינם לומדים דבר מלבד הכתוב „לנצח בספרים".

מן המאה הרביעית אנו שומעים את קולו של אַבּוּ סַעְד עַבְּד אַל־רַחְמַאן אִבְּן דַסְת:

„בלב עליך 'לשמור', לא לאסוף בספרים, „כי הללו חשופים לסכנות שיכלו אותם; „המים יציפום, האש תשרפם, „העכבר יכרסם בהם, הגנב יגנבם".

עוד במאה השישית ממליץ ההיסטוריון הידוע מִדַּמַשְׁק, אַבּוּ־לְקַאסִם אִבְּן עַסַאכִּר (מת בשנת 571), על הדרך שבעל פה להפצת המסורת:

„ידידי! שקוד להשיג מסורות וקבל אותן „מפי האנשים עצמם, במישרין ובלי הרף. „אל תקבלן מרשומות כתובות, פן יפגע בהן „החולי של שיבוש הטקסט".

וכך אמנם מביאים בתולדות המלומדים המוחמדנים מכל התקופות דוגמאות ל־חִפְּט' של המסורות, הנראות ממש אגדיות לפי מושגינו. מסופר שה־קַאצִ'י של אַל־מַוְצִל, אַבּוּ בַּכְּר מֻחַמַּד בְּן עֲמַר אַ־תַּמִימִי (מת בשנת 355), ידע את נוסחיהן של לא פחות

|201 · II| מ־200,000 מסורות בעל פה. חשיבות רבה יוחסה לנאמנות הדקדקנית בשימור הטקסטים ולהקפדה אפילו על פרטיהם הזעירים ביותר, למשל להבחין בין מילות החיבור וַ ו־פַּ ולא למסור את האחת כאשר נשמעה האחרת. אולם כבר בתקופה מוקדמת מאוד הזניחו זוטות כאלה במסירת הטקסט. דקויות אלה התפתחו לכדי מיומנויות עם התקדמותו של מדע המסורת, והיו זרות לתקופות הקדומות, שמוריהן דבקו יותר בתוכן מאשר במילה המתה. מגיני דרך המסירה החופשית יותר יכלו להסתמך על סֻפְיַאן אַ־תַּ'וְרִי, שמייחסים לו את האמרה: „כאשר אני אומר לכם שאני מוסר כפי ששמעתי, אל תקבלו זאת כפשוטו; כוונתי רק למשמעות". הגידול בהיקף

חומר המסורת לא אפשר לאורך זמן לדרוש מכל הצדדים נאמנות מילולית מחייבת במסירה. במאה הרביעית נקבע שרוב ה־חֲפַאט' התירו לעצמם חירות מסוימת בדיוק הטקסטואלי והסתפקו בשחזור התוכן. השאלה אם חַדִית' שנמסר בנאמנות לתוכן אך לא למילים רשאי להיחשב חַדִית' תקין (אַ־וַאיַה בִּל־מַעְנַא) — שאלה שעלתה כבר במאה השלישית — נעשתה יותר ויותר שאלה אקטואלית במדע המסורת. בעוד שבמאה השלישית (מַסְלַם) עדיין הגבילו בכמה דרכים את תוקפה של מסירה לפי התוכן ונטו להחילה רק על מקרים שזמן קצר לאחר מכן הוכרזו כבלתי־בעייתיים, במאה הרביעית עדיין מציג אַבּוּ־לְלַיְת' אַ־סַמַרקַנְדִי (מת בשנת 383) את השאלה כשנויה במחלוקת, אך מכריע לטובת הדעה הליברלית יותר בהסתמכו על עובדות התקופה הקדומה ביותר. ונראה כי הדעה האחרונה היא שגברה למעשה. בשל מצב זה נרתעים חכמי הלשון מלקבל טקסטים מסורים של חַדִית' כחומר ראיות בלשני, מפני שנוסחם נתון להשפעתו האישית של המוסר; רק אִבְּן מַאלְכּ חורג מהסתייגות זו. אנשים שאפשר היה

|202 · II| לשבחם, כמו את אִבְּן בַּכִּיר אַל־בַּע'דַאדִי (מת בשנת 388) או את אַבּוּ־לְחַיְר אַל־אִצְפַּהַאנִי (מת בשנת 568), על יכולתם לדקלם מן הזיכרון בדייקנות לא רק את הטקסטים (מַתוּן) אלא גם את שרשרת ה־אִסְנַאד, נעשו נדירים יותר ויותר. במאה העשירית יכול אַל־מַקְדִי (מת בשנת 1041) לנקוב בחכם האנדלוסי אַבּוּ עַמַר אִבְּן עַאט מ־שַאטַבַּה (מת בשנת 609) כאחרון שהחזיק ביכולת זו.

משום כך הורגש ביתר שאת הצורך להציג את כתיבת ה־חַדִית'ים כמעשה של חסידות ולקבוע לה כללים דתיים. מתוך כללים אלה — שביניהם תופסות מקום בולט הוראות מדויקות מאוד להצבת הנקודות הדיאקריטיות וסימני

קריאה אחרים — נזכיר רק כמה המאפיינים את כיוונו של הרגש הדתי המוחמדני. כאשר מופיע צירוף כמו עַבְדַאלַלָאה בְּן X., יש להשתדל להציב את המילה עַבְּד באותה שורה שבה כתובה המילה אַלַלָאה הבאה אחריה, כדי שלא תעמוד עַבְּד בסוף שורה אחת והשורה הבאה תיפתח בצירוף הנראה כמגדף: אַלַלָאה בְּן X. בדומה לכך, יש לכתוב את הצירוף רַסוּל אַלַלָאה צַלַא אַלַלָאהַ עַלַיְהִ ברצף באותה שורה, כדי ששורה לא תיפתח, למשל, במילים Allâh ṣ. l. ʿa. m.

אולם לעיתים קרובות מאוד אפשר להיווכח עד כמה כתבי יד ודפוסים חוטאים לכללי חסידות אלה.

פרק שמיני: ספרות ה־חַדִית'

Achtes Kapitel. Die Ḥadîth-Literatur.

I. |II · 203|

למרות המעמד הבולט שתופסים היסודות של חיי הדת בחברה האסלאמית, לא היסודות הדתיים האלה הם שקבעו את מהלך הספרות בתקופה הראשונה של התפתחות הממלכה המוחמדנית. בנקודת הראשית של תולדות הספרות באסלאם — וכאן כמובן עלינו להניח בצד את הקוראן עצמו — לא עומדת ספרות דתית אלא ספרות שאינה כנסייתית. רק במאה השנייה מופיעים ניצניה של הספרות הקאנונית, ובתקופה זו מצליחים הזרעים הקדומים, שהיו מצויים בחברה הדתית שנדחקה קודם לכן לשוליים ונועדו לפיתוחה של ספרות זו, להשיג מידה של עדיפות.

הסיבות לתופעה זו נעוצות בכיוונים השונים של הזרמים הרוחניים בתקופה האומיית מצד אחד ובתקופה העבאסית מצד אחר. אותן תופעות המסבירות את הטון השולט בחיים החברתיים והפוליטיים הגבוהים הן שמאירות את התחלפותן של השאיפות הספרותיות. בשל הרוח החילונית שפיעמה בו היה השלטון האומיי יכול להשפיע יותר על קידום הספרות החילונית. לא מן הנמנע שאיסופה של השירה הפגאנית החל בהשפעת נסיכים אומיים. בעיקר ידע היסטורי הוא שעודדו וקידמו בתקופה הראשונה של הכתיבה באסלאם. נזכור רק מה מספרים ההיסטוריונים המוחמדנים של הספרות על פעילותו של עַבִּיד בְּן שַׁרְיַה

|II · 204| מספרים. אמנם רשומותיו של בן דרום ערב זה עוסקות הרבה באגדות ובסיפורים מקראיים, אך בעיני המוחמדני אלה שייכים לתחום ה־תַּאְרִיח' או ה־אַוַאאִל, לא לתחום הספרות הדתית המוחמדנית במובהק. רק איסוף נתונים על מהלך חייו של הנביא קושר ספרות זו לאינטרסים הדתיים הממשיים. על טיבה של הספרות הכתובה המתחילה של המאה הראשונה אפשר להסיק מן הניגוד שבו היא מוצבת לזרם הספרותי של התקופה הבאה. את הניגוד הזה מאירה הידיעה ההיסטורית של־מֻחַמַּד בְּן אִסְחַאק (מת בשנת 150) הייתה הזכות להסיט את הנסיכים מן העיסוק בספרים שאינם מועילים לדבר ולהפנותם לעיסוק במסעות הכיבוש של הנביא, בשליחותו ובראשית בריאת העולם. ככל שידיעה זו מבוססת על הכרת יחסי הספרות הממשיים, אפשר להניח את עליונותה של הספרות החילונית לפני תחילת הספרות החדורה נקודות מבט דתיות.

ככל הנראה טיפחו במידה רבה גם את ספרות החכמה, שתאמה יותר מכול את הלך הרוח הערבי הקדום. רשמו אמרות חכמה ב־צַחִיפָה — הפילולוגים מספרים שכינו אותן בשם המיוחד מַגַ'לַה — ואלה היו כנראה רק אוספים אישיים ולא נועדו למחזור הספרותי הרחב. כמה ידיעות נותנות לנו מושג על רשומות אלה של חִכְמַה. המשורר הֻד׳לי מַעְקַל בְּן חַ'וַיְלִד, ששורשיו מגיעים אל התקופה הפגאנית, מביא בסוף קַצִידַה שלוש אמרות חכמה ומקדים להן את המילים: „כפי שאומר מי שמכתיב את הכתב על קלף בעוד הסופר כותב מפיו (. . . כַּמַא קַאלַ מַמְלִי־לְכִתַאבִ פִי־לְרַקִ אִד' חַ'טַהַ־לְכַאתִבְ).

|II · 205| זוהי עדות חשובה לעובדה שכבר בתקופה הקדומה נהגו לרשום אמרות חכמה. „פעם סיפר עִמְרַאן בְּן חַצִין מפי הנביא את האמרה הבאה: 'הצניעות מביאה רק טוב' (אַל־חַיַאא' לַא יַאְתִי אִלַּא בִּחַ'יְרִן). אז אמר בַּשִׁיר בְּן

כַּעְבּ: ב־חָכְמָה כתוב: 'הצניעות כרוכה בכובד ראש, הצניעות כרוכה בכבוד' (אֲנִי מִנַּ־לְחַיַּאאִ וַקארַן, אֲנִי מִנַּ־לְחַיַּאאִ סַכִּינַתָן). על כך אמר עִמְרַאן: אני מוסר לך בשם הנביא, ואתה מוסר לי את הכתוב ב־צַחִיפָה שלך". מָעַאוִיָה הראשון שמע תשובה שנונה מפי עַדִי בֶּן חַאתִם ואמר לאיש חצרו חַבִּיב בֶּן מַסְלַמָה אַל־פְּהָרִי (מת בשנת 42): „כתוב זאת בספרך, שכן זוהי חָכְמָה". אמרות חכמה שהופיעו בשירים קדומים נמנו עם ה־חָכְמָה; מכאן גם האמרה המיוחסת לנביא, אֲנִי מִנַּ־לְשָׁעְרִ חָכְמָתַן: „בשירה אפשר למצוא חָכְמָה". אולי אפשר לצרף לידיעות אלה את כְּתַאבּ בַּנִי תַמִים, שנזכר בהזדמנות אחרת ושמתוכו מובאת אמרת חכמה, כל עוד כְּתַאבּ זה אינו מציין באופן כללי את ה־דִיוַאן של משוררי שבט תַמִים. בני תַמִים נודעו בחכמתם; ביניהם בולט במיוחד ב־חָכְמָה וב־חָלָם אַל־אַחְנַף בֶּן קַיְס, שבשמו מובאת שורה של אמרות חכמה. לשבט זה שייך גם אַכְתַ'ם בֶּן צַיְפִי, מן הבולטים שב־חַכַמַאא' אַל־עַרַבּ, „שאמר אמרות חכמה רבות", שאותן עוד העמידו הכופרים החופשיים במאה השלישית בתחרות עם הקוראן, כשם שלפי הידיעה המוחמד־

|II · 206| נית ניסו בני זמנו של מָחַמַד להעמיד את החכמה הערבית הקדומה כשווה לקוראן, או לפחות כבת־ערכו. בתור השלוחה האחרונה של ספרות חכמה זו אפשר לראות „אוסף אמרות של הח׳ליף אַל־מַנְצוּר", שאותו מזכיר אַל־גַ'אחְט' בציינו כי אוסף זה נפוץ מאוד בידי המעתיקים ומוכר להם היטב.

גם אגדות על מסעות הכיבוש של האסלאם הועלו על הכתב כבר בימי האומיים, בהקשר של נתונים מביוגרפיית הנביא, ונקראו בחיבה בחצר. לפי ידיעה של זָהְרִי, הח׳ליף עַבְּד אַל־מַלְכּ ראה ספר מַעַ'אזִי כזה ביד אחד מבניו, ציווה לשרוף אותו והפנה את בנו לקריאת הקוראן ולשמירת ה־סָנַּה. אף שטקסט הידיעה נושא בבירור את חותמם של החוגים שגינו את ה־מַעַ'אזִי

חסרי האסמכתה לטובת המסורות שהומלצו כאותנטיות, אין מניעה להכיר בקיומה של ספרות כזאת בתקופה קדומה. אולם גם בחוגים שהניחו לדרישות חיי הדת להדריכם הופקו תוצאות שהתקופה הבאה לא רצתה להכיר בהן כתוצרים לגיטימיים של הרוח הדתית. אם נזכור כמה טענות העלו התאולוגים של התקופה העבאסית נגד ה־תַּפְסִיר הקדום, נוכל לקבל מושג על השרירותיות ועל הכיוון המנוגד לרוח התאולוגית שכנראה שלטו בפרשנות הקוראן. שאלמלא כן לא היה מובן כיצד העמידו את ה־תַּפְסִיר בשורה אחת עם דברים הזרים לגמרי לזרמים הדתיים.

אותה שרירותיות שלטה גם בתחום ה־מַעַ'אזִי של התקופה הקדומה, שכנראה ביקשו רק לטפח אגדות עממיות על מסעות הכיבו־

|II · 207| שים. כנגדם מוצבים הסיפורים ההיסטוריים המבוססים כביכול על מסורת נכונה יותר, שנועדו לדחוק את הראשונים בד בבד עם עלייתו של הכיוון הדתי. כבר במאה הראשונה אנו רואים את עַאמִר בְּן שַׁרַחִיל אַ־שַׁעְבִּי (מת בעשור הראשון של המאה השנייה) עוסק בשקידה ב־מַעַ'אזִי־חַדִית', ו־מַאלִכ בְּן אַנַס מצביע על ה־מַעַ'אזִי של מוּסַא בְּן עֻקְבַּה איש מַדִינַה (מת בשנת 141) כעל ה־מַעַ'אזִי הנכונים ביותר. רק התפתחותה של דיסציפלינת המסורת, שכללה גם פרקים אלה בתחומה, הביאה בהם לידי ביטוי אותו סוג ביקורת שהוחל בדרך כלל על מצב המסורות. בתקופה קדומה יותר הם התפתחו בדרך עממית ושופעת, בלי תלות כלל בתורות האסכולה של התאולוגים, שלא נתנו בהם אמון רב. עם השתלטותו של מדע הדת בממלכה העבאסית הפנו התאולוגים עורף לידע המיוצג באותה ספרות, כאילו היה חומר בידור חילוני חסר תועלת.

הלך רוח זה מומחש לנו בחלקו בדיווחים הנוגעים לספרות הקדומה ההיא, שכמה דוגמאות להם ראינו זה עתה. מצד אחר, כיוונם הרוחני של תאולוגי התקופה העבאסית עולה גם מכמה ידיעות אנקדוטליות על אותם ימים. נביא רק אחת. אַבּוּ יוּסֻף, תלמידו של אַבּוּ חַנִיפַה, הרבה לעסוק ב־מַעַ'אזִי, ב־תַפְסִיר וב־אַיַאם אַל־עַרַבּ. מסופר שבשל כך הזניח כמה משיעוריו של מורו אַבּוּ חַנִיפַה. פעם שאל אותו המורה, לאחר שנעדר ימים אחדים מהרצאותיו: מי בעצם היה נושא דגלו של גלית? אַבּוּ יוּסֻף התעשת במהירות. „אתה אַמַאם", אמר, „ואם לא תחדל להתלוצץ, אשאל אותך לפני כל האנשים: איזה קרב נערך קודם, קרב בַּדְר או קרב אָחֻד? לא תדע להשיב על כך, והרי זו השאלה ההיסטורית היסודית ביותר שיש". סיפור זה יכול להמחיש לנו עד כמה התנשאו נציגי התאולוגיה, שבינתיים הסתבכו כליל במערכת הקזואיסטית שלהם, על הידע ההיסטורי.

|208 · II| הגיעה תקופתם של התאולוגים. בצלו של השליט העטוי באדרת הנביא שגשגו דקויותיו של מדע החוק התאולוגי — ספרות התרגום, שנציגיה היו ברובם לא־מוחמדנים, אינה יכולה להיכלל כאן — וגם הספרות החילונית יכלה לזכות במעמד, במקרה הטוב, רק בצורה שידעה להתאים את עצמה לדרישות הטעם התאולוגי. הדבר מסביר תכונות ייחודיות רבות של הספרות ההיסטורית באותה תקופה, שרק מוחות מקוריים מעטים ידעו להשתחרר מהן.

זו הייתה גם התקופה שבה עלה ה־חַדִית' הדתי כענף של הספרות. בתור שכזה הוא פרי רוחה הדתית של אותה תקופה היסטורית. אולם נקודת המוצא שגויה כאשר מניחים, כפי שנעשה לעיתים, שאיסוף ה־חַדִית' היה נקודת המוצא של ספרות מדע החוק, ושספרי החוק והתקצירים המקודדים התפתחו רק מתוך

העיון העמוק יותר במקורות אלה ועיבודם המעשי. עובדות תולדות הספרות מראות לנו דווקא את מסלול ההתפתחות ההפוך של ספרות זו. ספרות מדע החוק הממשית, המייצגת תוצאה של חשיבה מסכמת, קודמת מבחינה כרונולוגית לספרות ה־חַדִית'. חיבוריהם של אַבּוּ חַנִיפַה ושל עמיתיו ותלמידיו אַבּוּ יוּסֻף ו־מֻחַמַּד אַ־שַׁיְבַּאנִי, חיבוריו של שַׁאפִעִי והחיבורים הקדומים הרבים על פרקיו השונים של מדע החוק, שכותרותיהם נמנות בשפע רב בפרק המתאים של פְּהְרִסְת, קדמו זמן רב לספרות ה־חַדִית' הממשית; אלה ספרי פִּקְה של ממש. אפשר להבחין בהם שהם אינם שייכים לתקופה שבה היה אפשר להסיק תוצאות בטוחות מעקרונות מוצקים; הם מראים לנו שוב ושוב גישוש לכאן ולכאן, את הליכתו הלא־בטוחה של המתחיל — שהרי הם מציגים פעמים רבות חילוקי דעות בתוך האסכולה. המחברים עדיין לא יכלו לשאוב מן החומר הנוח של מסורות מכונסות כאילו היה נתון, כפי שיכלו חכמי ה־פִּקְה במאות השלישית והרביעית; אלא ככל שהשתמשו במסורות נאלצו להסתמך, בכל מקרה לגופו, על ידיעות יחידות שקיבלו ולמדו בעצמם, אם ממקורות שבעל פה ואם מ־צַחִיפַה קיימות.

.II

במשך זמן רב רווחו התפיסות המוזרות ביותר על ראשיתם של קובצי ה־חַדִית'. הנחות חסרות יסוד רבות מן התקופות הקודמות על היווצרותם של קובצי ה־חַדִית'

|209 · II| נפלו אל השכחה הראויה להן והוחלפו בהכרה טובה יותר, החודרת גם אל הקהל הרחב. אולם ראוי להזכיר אחת מבדיות אלה, ולו כדי להמחיש את התקדמות המדע בתוך כמה עשרות שנים. בשנת 1848 חתם מזרחן

צרפתי את מפעל התפתחות המסורת בימי החִ׳ליף מַעַאוִיַה הראשון. Jules David, ההיסטוריון של סוריה המוחמדנית, הציג את הדברים — איננו יודעים על סמך איזה מקור — כאילו מייסד השושלת האומיית החליט לשים קץ לגידול הַ־סָנַּה, שכבר התעצם עד כדי כך שהקלף שעליו נכתבו המסורות יכול היה למלא מאתיים מטעני גמלים. לשם כך, כך מסופר, הוא זימן לַ־דִמַשְׁק מאתיים תאולוגים מכל חלקי העולם המוחמדני; מתוכם בחר את ששת הנבונים והחכמים ביותר, והטיל עליהם „לצמצם לגבולות הצרים ביותר את המסה העצומה של הזיות שני דורות. חכמים אלה עבדו במצפוניות רבה וסיכמו בשישה ספרים את הספרייה העצומה שהיה עליהם לעבד". לבסוף הושלך כביכול כל הגיבוב (fatras) שנותר אל נהר בַּרַדַא. תפיסה תמימה כל כך של הדרך והזמן שבהם נאסף חומר הַ־חַדִית' מתאימה בדיוק לדעה שהייתה מקובלת בעבר, אך עדיין חוזרים עליה לעיתים קרובות גם כיום, שלפיה הַ־סָנַּה היא מבחינת האטימולוגיה של המילה ומבחינת מהות העניין מקבילה, או אף חיקוי, של המשנה היהודית.

אגדה זו ודאי לא נבעה ממקור מוחמדני, אף כי אצל סופרים מוחמדנים אין זה מן הנמנע שמייסד השושלת האומיית, שלא היה בדיוק מאמין ב־סָנַּה, או יורשיו בעלי אותה השקפה, יגלו עניין מיוחד ב־חַדִית'ים. אולם בשום מקום אין זכר לאותה ועידה ב־דִמַשְׁק או לאוטו־דה־פה שבו הוקרב הגיבוב העתיק, שבאותה עת עדיין לא יכול היה להתקיים.

|II · 210| התאריך המוקדם ביותר שמציעים לנו מחברים מוחמדנים ביחס לאיסוף הַ־חַדִית' מקורו ב־מֻחַמַד בְּן אַל־חַסַן אַ־שַׁיְבַאנִי (מת בשנת 189), ששמע כביכול מ־מַאלִכּ בְּן אַנַס כי עֻמַר השני ציווה על אַבּוּ בַּכְּר בְּן עֻמַר בְּן חַזְם: „בדוק מה מצוי מן הַ־חַדִית' של הנביא או מן הַ־סָנַּה שלו, או מן הַ־חַדִית'

של עָמַר וכיוצא בזה, וכתוב אותו; שכן אני חושש מאובדן המדע ומהיעלמות ה־עָלַמאא' (דרוס אַל־עִלְם וַד'הַאבּ אַל־עָלַמאא')". ידיעה זו הועתקה פעמים רבות ומשמשת פעמים רבות נקודת מוצא לתולדות הספרות המוחמדניות על ה־חַדִית'; גם תולדות הספרות המודרניות ייחסו לה לעיתים אופי היסטורי. אמנם אנו שומעים די על קנאותו של עָמַר השני ל־סַנַּה, שבאמצעותה ביקש לפתוח תקופה חדשה בשלטון האסלאם כנגד חוסר הדתיות של קודמיו. גם על להיטותו לכתיבת ה־חַדִית'ים ולאיסופם יש לנו ידיעה מכיוון אחר: עָמַר השני ציווה להעלות על הכתב קבוצות מסוימות של מסורות, למשל את ה־חַדִית'ים ששמרה עַמְרַה בִּנְת עַבַּיְדאלַלאה בְּן כַּעְבּ בְּן מַאלִכ (מתה בשנת 106). מסופר שהח׳ליף ציווה גם על אִבְּן שִׁהַאבּ אַ־זְּהְרִי לכתוב את המסורות, ולפי אַ־סְיוּטִי (המצטט סמכויות קדומות יותר ב־כְּתַאבּ אַל־אַוַאאִל שלו) היה אוסף זה הניסיון הראשון בכיוון זה (אַוַּל מַן דַּוַּנ־לְחַדִית' אַ־זְּהְרִי). מכאן אנו רואים כיצד ביקשו הדורות המאוחרים המעריצים לקשור את הח׳ליף החסיד בקשרים הדוקים לספרות המסורת של האסלאם, וכיצד אף הציגו אותו כמי שאינו נופל מן התאולוגים החסידים בלהיטותו לשמר אמרות יחידות של הנביא בצורה אותנטית.

|II · 211| אף־על־פי־כן, לנוכח הסתירות המופיעות בנתונים שהופצו מצדדים שונים, איננו יכולים לראות בידיעתו של שַׁיְבַּאנִי על יוזמת האיסוף השיטתי של עָמַר השני נקודת מוצא של הספרות. העבודה שארגן אַבּוּ בַּכְּר אַל־חַזְמִי אינה נזכרת בשום מקום בספרות, ואילו הושלמה עבודה כזאת באמת לא היה אפשר להימנע מן השימוש בה. התאולוגים המוחמדנים מתרצים תופעה זו בהנחה השרירותית ש־עָמַר השני מת לפני שעבודתו הגמורה של אַבּוּ בַּכְּר אִבְּן חַזְם הגיעה אליו; לפיכך לא פורסם האוסף ולא חדר למחזור הדתי. אמנם

מַאלְכּ, או ליתר דיוק המקור שלו יַחְיָא בְּן סַעִיד (מת בשנת 143), היה יכול למסור ידיעות אותנטיות על פעילותו של עֲמַר השני, שחי חצי מאה לפניהם. אולם דווקא ידיעה זו של מַאלְכּ מעוררת חשד בכך שאינה מובאת בשום גרסה של מָוַטַא מלבד גרסת שַׁיְבַאנִי; ממנה הפיצו אותה כידיעה יחידה חכמי התקופות המאוחרות, שאחזו בשקיקה בנקודת מוצא בטוחה לספרות ה־חַדִית'. אין היא אלא ביטוי לדעה הטובה שהחזיקו על החִ׳ליף החסיד ועל אהבתו ל־סָנַה.

נתונים אחרים בתולדות הספרות המוחמדנית על ראשית ספרות המסורת מוצקים הרבה יותר. כפי שנראה, נתונים אלה אף מקדימים אל המאה השנייה, לשם אפיון שלב התפתחותה, צעד שבספרות זו נעשה רק מאוחר יותר. מסופר כי אַחְמַד אִבְּן חַנְבַּל ציין את עַבְּד אַל־מַלְכּ בְּן גֻ'רַיְג' (מת בשנת 150) ב־חְגַ'אז ואת סַעִיד בְּן אַבִּי עַרוּבַּה (מת בשנת 156) ב־עִרַאק בתור הראשונים שסידרו את החומר הקיים לפי פרקים. מכאן הסיקו ההיסטוריונים של הספרות — נתון זה מופיע כמעט בכל ספר מאוחר מסוג זה — שהתאולוגים המוחמדנים הנזכרים מציינים את ראשיתם של קובצי ה־חַדִית'. אולם פירוש זה של הידיעה מאת אַחְמַד אִבְּן חַנְבַּל מבוסס על אי־הבנה. חיבוריהם של שני התאולוגים לא השתמרו, ובשיפוט על כיוונם ומגמתם אי־אפשר להסתמך על

|II · 212| טקסטים. אולם ברשותנו רמזים שמהם אפשר להסיק שעבודותיהם של שני חכמי המאה השנייה לא היו קובצי חַדִית'. ראשית נזכיר ביחס ל־אִבְּן אַבִּי עַרוּבַּה את הידיעה שהוא „לא ערך רשומה (כְּתַאבּ), אלא שמר בזיכרונו את כל המסורות ששמע". ידיעה זו מעוררת בנו חשד מוצדק בנכונותה של העובדה ההיסטורית־ספרותית שנגזרה מדברי אִבְּן חַנְבַּל. ככל שאפשר לדבר

באותה תקופה על חיבורים ערוכים בשיטתיות, לא היו אלה קובצי מסורת אלא, ברוח הזמן ההוא, ספרי פְּקֻדָּה — ניסיונות ראשונים לקודקסים המסודרים לפי פרקי החוק, תוך שימוש בחומר ה־סָנַּה המסור השייך לכל עניין. ניסיונות כאלה במדע החוק, שלא היו יחידים באותה עת, כונו סָנַן; בהגדרתם נאמר במפורש שהם סודרו לפי ענייני פְּקֻדָּה, ועל כמה מהם נאמר במפורש כְּתַאבּ אַ־סָנַן פִּי־לְפְקֻדָּה. מן התיאור המדויק של תוכנם אצל אִבְּן אַבִּי־לִנְּדִים עולה שחיבוריהם של אִבְּן גָ'רַ'יְג' ושל אִבְּן אַבִּי עַרוּבָּה שייכים לסוג זה. אלה הם אפוא הספרים שביחס אליהם מייחס אַחְמַד אִבְּן חַנְבַּל פעילות חלוצית לחכמים הנזכרים. אמנם אצל אִבְּן אַבִּי־לִנְּדִים אנו מוצאים גם חיבורי סָנַן קדומים יותר מסוג זה, למשל — אם נזכיר רק אחד — כְּתַאבּ אַ־סָנַן פִּי־לְפְקֻדָּה מאת מַכְּחוּל (מת בשנת 116).

|213 · II| חיבורים כאלה התאימו לצורכי התקופה, שבה החלו לייחס בחיי המדינה הציבוריים ובממשל חשיבות למשפט ולמנהל ההולמים את ה־סָנַּה, ובה דרשה הח׳ליפות מן התאולוגים חוות דעת על המשפט הציבורי ברוח הדת. צורכי הזמן דרשו לא חיבורי חַדִית' מדווחים, אלא תקצירים שנועדו לשרת צורך מעשי.

אולם תהיה זו השערה בטלה בלבד להמשיך ולהרהר בצורתם, בתוכנם וברוחם של חיבורים שלא השתמרו מהם לא שורה ולא ציטוט. עם זאת השתמר לנו חיבור יסודי המייצג בקירוב את השלב שאליו הגיעה התפתחות ספרות מדע החוק באותה תקופה; כוונתנו ל־מַוַטַּא של מַאלִכּ בְּן אַנַס.

III.

אין לראות ב־מַוַּטָּא את החיבור הגדול הראשון באסלאם שאסף מסורות. נראה שגם בספרות המוחמדנית לא התייחסו אליו כך. למרות המעמד הגדול וחסר העוררין שממנו נהנה מאז הופעתו ועד ימינו במזרח ובמערב העולם המוחמדני — הרי סביב סיפור היווצרותו שזרו זר שלם של אגדות נסים חסידיות — ולמרות יראת הכבוד הגדולה האופפת את שם מחברו, ה־אִמַאם דַאר אַל־הִגְ'רַה הגדול, הוא לא זכה מתחילה למעמד של חיבור מסורת קאנוני. נראה כי — למעט האסכולות המגרביות — אין לו מקום בין „ששת הספרים" שיתוארו בהמשך. רק יראת הכבוד של המאוחרים, שכבר היו רחוקים מן המקורות וחשו דחף להרחיב את מעגל הספרות הקאנונית, כללה אותו בה מפעם לפעם.

למעשה, חיבורו של מַאלִכּ אינו קובץ מסורת במובן המדויק, שאפשר להציבו לצד ה־צַחִיח של המאה הבאה או — מנקודת מבט היסטורית־ספרותית — להזכירו עמם כחלק מאותה קבוצת ספרות. זהו Corpus juris, לא Corpus traditionum. איננו מתכוונים כאן להיבט הכמותי, לכך שה־מַוַּטָּא עדיין אינו מקיף את כל הפרקים המרכיבים את הסכמה התוכנית של קובצי המסורת, אלא רק למטרת החיבור ולמבנהו. אין מטרתו ואין הוא בנוי לברור את המרכיבים התקינים של המסורות הנפוצות בעולם המוחמדני ולאחדם בקובץ; אלא הוא

|II · 214| מבקש להמחיש את החוק והמשפט, את הפולחן ואת מעשה עבודת הדת לפי ה־אִגְ'מַאע המוכר באסלאם של מַדִינַה ולפי ה־סַנַּה הנוהגת ב־מַדִינַה, וליצור תיקון תאורטי לדברים הנתונים בתנודה מנקודת מבטן של ה־אִגְ'מַאע וה־סַנַּה. ככל שיש לו דבר־מה במשותף עם חיבורי המסורת, הוא מכוון יותר אל ה־סַנַּה מאשר אל ה־חַדִית'. לעיתים מַאלִכּ אינו מביא בסעיף אף מסורת אחת, אלא פַּתְוַא של סמכויות מוכרות במקרים ממשיים או במקרים שהוצגו

בדרך קזואיסטית, ואחר כך מסיים במסירת דעתו התואמת ובקביעת הנוהג והקונצנזוס של מַדִינַה. מוסר מאסכולת ה־חַדִית' לא היה מביא פַּתְוַא אלא חַדִית'ים המיוחסים עד לנביא.

ראינו בסעיף קודם אילו חילוקי דעות יכלו להתעורר במחוזות השונים של הממלכה המוחמדנית ביחס לשאלות היסודיות ביותר של המעשה המשפטי והדתי. בתקופה שבה החיים לפי ה־סָנַה והמנהל ההולם את ה־סָנַה בחיים הציבוריים זכו להכרה ולהוקרה, היה אינטרס מעשי ליצור „דרך סלולה" בתוך עקמומיותיהם של כיוונים סותרים ולקבוע את נורמת החוק באופן אותנטי. מַאלִכּ איש מַדִינַה ביקש לשרת אינטרס זה ביחס למעשה של מולדתו החג׳אזית. הוא הגשים כוונה זו בשני כיוונים. ראשית, אסף ביחס לפרקיו השונים של החיים המשפטיים והפולחניים את מסמכי ה־סָנַה של מַדִינַה; שנית, קידד על סמך מסמכי סָנַה אלה, או בהיעדרם על סמך הקונצנזוס (אִגְ׳מַאע) שזכה עד ימיו לתוקף במולדתו — כלומר על סמך jus consuetudinis, החוק המנהגי של מַדִינַה — את הדין בכל שאלה ושאלה. אִגְ׳מַאע זה של מַדִינַה הוא אחד מעמודי התווך של קביעותיו, ובקביעת מנהגים משפטיים הוא מסתמך שוב ושוב על כך שהם מייצגים את המנהג או הדעה המוכרים באופן כללי בידי חכמי עירנו, או שקיימת עליהם אצלנו (עִנְדַנָא) הסכמה כללית (אַל־מָגְ׳תַמַע עַלַיְהִ). אמנם ייתכן ש־אִגְ׳מַאע זה של מַדִינַה יעמוד בסתירה לתורה ולמעשה הנפוצים בארצות אחרות. אולם כלל אין מתוכניתו של ה־מָוַטַּא להזכיר או לבחון את המסורות שעליהן

|II · 215| היא נסמכת. חומר המסורת אינו מטרה בעיניו אלא אמצעי, והוא מובא בחשבון רק ככל שהוא מועיל למטרותיו המעשיות. ההתחשבות ב־אִגְ׳מַאע של מַדִינַה הייתה נקודת מבט שלטת אצל מַאלִכּ במידה כה מכרעת,

עד שלא היסס להעדיף אותו במקרים שבהם הוא מתנגש במסורות שאותן כלל ב־Corpus שלו כאותנטיות.

מַאלִ'כּ בֶּן אַנַס אינו אפוא אוסף מסורות בלבד, אלא בראש ובראשונה מפרש שלהן מנקודת המבט של המעשה. אפשר להראות זאת במספר רב של דוגמאות מחיבורו. נסתפק באחת שנראית לנו אופיינית במיוחד ומעניקה לקורא תובנה בהירה על מהות ה־מֻוַטַּא. במאה השנייה עדיין לא התגבש באסלאם נוהג משפטי מוגדר בשאלה מה יש לעשות במוחמדני הבוגד באסלאם. נראה שהיה ברור שה־מֻרְתַּד (מומר) חייב להיענש במוות, אך לא שררה הסכמה אם יש לערוך תחילה ניסיונות להשיבו לאמונה (אִסְתִ'תַאבַּה), שהצלחתם מבטלת את עונש המוות, או שיש להטיל את עונש המוות בלי אִסְתִ'תַאבַּה קודמת. נראה שבפועל הטיפול במומרים כאלה היה תלוי במידה רבה בשרירות לבה של הרשות; וגם התאוריה התנדנדה רבות בשאלה זו. חילוקי דעות אלה עדיין מתבטאים במידת־מה בתורות החלוקות של ה־מַדְ'הַבּ אַל־פִּקְה, המכונסות בחיבורי אִחְ'תִלַאף. גם בשאלה זו הביאו התאורטיקנים לידי ביטוי את פלפולם בגילוי ההבחנות המגוונות ביותר. עַטַאא', תאולוג מ־Mekka (מת בשנת 115), מבדיל בין מומר שנולד כמוחמדני (אותו הורגים בלי ניסיון קודם להשיבו לאמונה) לבין מי שהתאסלם ואחר כך חזר בו (אותו יש לנסות תחילה להשיב לאמונה). חכמי החוק המאוחרים קבעו בקודקסים שלהם, כמעט בלי יוצא מן הכלל, את ה־אִסְתִ'תַאבַּה כחובת הרשות כלפי המומרים.

אולם עבר זמן רב עד שהושגה הסכמה זו. במאה השנייה היו רחוקים ממנה מאוד. אַבּוּ יוּסֻף כותב

|II · 216| בתזכירו המשפטי־המדיני (ראו לעיל, עמ׳ 67) אל הַארוּן אַ־הַשִּׁיד, כשהוא מתאר את חילוקי הדעות בדבר הניסיון להשיב לאמונה הקודם לעונש המוות: „כל אחד מביא מסורות לטובת דעתו ושואב מהן ראיות. המצדדים בעונש מוות ללא תנאי מביאים את דברי הנביא: מַן בַּדַּל דִּינַהוּ פַּקְחֲלוּהָ, כלומר, ‘מי שמחליף את דתו — הרגו אותו’; המצדדים בדעה המקלה מביאים את האמירה: נצטוויתי להילחם באנשים עד שיודו שאין אל מלבד אַלְלַאה; אם יעשו זאת, רכושם ודמם בטוחים מפניי, ואילו דין וחשבון עליהם לתת ל־אַלְלַאה“. את העדויות נגד תפיסה מקלה זו מיישבים באמצעות פרשנות. גם הנתונים המובאים בעד ונגד מתולדות החִ׳ליפים הקדומים מוכיחים כי השאלה נותרה בלתי מוכרעת לחלוטין הן בתורה הן במעשה. המעוניין בתולדות השאלה ימצא את החומר מסודר בפרק המתאים אצל אַבּוּ יוּסֻף. כאן מעניינת אותנו רק הפסקה הנוגעת לעניין אצל מַאלִכּ בֶּן אַנַס, שניסוחה עשוי להראות את מלוא שיטתו של תאולוג זה:

„מַאלִכּ מפי זַיְד בֶּן אַסְלַם. הנביא אמר: ‘מי שמחליף את דתו — הכו את עורפו’. משמעות דברי הנביא, כפי שנראה לנו ואלוהים מיטיב לדעת, היא זו: מי שעוזב את האסלאם ועובר לדת אחרת — למשל לדתם של ה־זִנְדִיקִים או לדת דומה אחרת — אנשים כאלה נהרגים כאשר כפירתם מתגלה. [שהרי הזנדקות אינה וידוי גלוי, אלא כפירה נסתרת באמונה האמיתית בעוד שלמראית עין משתייכים אליה.] אין מנסים להשיב אנשים כאלה לאמונה, שכן אי אפשר לעמוד על כנות חזרתם, משום שגם קודם לכן היו כופרים בסתר בעוד שהצהירו בפומבי על האסלאם; איני סבור שיש לנסות להשיבם לאמונה; אין לקבל את הצהרתם. אולם מי שעוזב בגלוי את האסלאם ועובר לדת אחרת, יש לנסות תחילה להשיבו; אם חזר בו — מוטב, ואם לא — ייהרג.

אם קורה שאנשים עושים זאת, דעתי היא שיש לקרוא להם לשוב אל האסלאם ולנסות להשיבם לאמונה; אם יחזרו בהם, הדבר יתקבל, ואם לא יחזרו בהם — ייהרגו. גם מי שעוברים מן היהדות לנצרות או להפך, או בני דתות אחרות המחליפים את הדת שאליה הם משתייכים בדת אחרת, אינם נכללים [באמירת הנביא שלעיל], אלא אם כן [עזבו] את האסלאם. הכוונה היא למי שעובר מן האסלאם לדת אחרת ומודה בכך בגלוי. ואלוהים הוא היודע".

|II · 217| המילים „כפי שנראה לנו" בפסקה מן ה־מָוַטַא שהובאה זה עתה מפנות אותנו אל יסוד נוסף באפיונם של מַאלִכּ ושל חיבורו. מקובלת הדעה שדווקא מַאלִכּ התנגד לאסכולה המכונה ספקולטיבית שהתפתחה ב־עִרַאק, ושבה שלטה ההכרה בלגיטימיות של ה־opinio, או כפי שכינו אותה אנשיה, של ה־רַאְי; אומרים שדווקא מַאלִכּ פסל את הלגיטימיות של האחרון, ושזהו סימן ההיכר של אסכולתו החיג'אזית לעומת האסכולה העיראקית. עיון בחיבור היסוד של מַאלִכּ חייב ללמדנו אחרת. M. למד די והותר באסכולת ה־רַאְי, כדי להשתכנע שאין די במקורות שניתנו מן ההיסטוריה כדי לענות על כל צורכי החיים המעשיים — והרי אליהם כיוון. לפיכך הוא רואה עצמו בעל סמכות מספקת להתערב בעצמו כמחוקק במקרים שבהם אינו מוצא לא מסורת מ־מַדִינַה ולא אִגְ'מַאע מ־מַדִינַה. במילה אחת, הוא מפעיל רַאְי, ובמידה כזאת עד שמדי פעם מאשימים אותו ב־תַעַרֻק, כלומר בהפיכה לעיראקי. הדבר היה מוסכם על התאולוגים המוחמדנים; הם מדברים שוב ושוב על ה־רַאְי של מַאלִכּ כשם שהם מדברים על ה־רַאְי של העיראקים. ואכן, לא נדיר למצוא ב־מָוַטַא מקומות שבהם משמש המונח רַאַיְתֻ — „ה־רַאְי שלי, דעתי העצמאית היא כך וכך" — שהוטח בבעלי ה־רַאְי כהאשמה; וכמו כן תלמידיו שואלים

את מַאלְכּ על ה־רַאְי שלו באמצעות אַרַאַיְתַ, הנוסחה המקובלת באסכולות ה־רַאְי שהמסורתנים תיעבו כל כך. מכל היסודות האלה ברור דיו ש־מַאלְכּ בְּן אַנַס, בחיבורו מָוַטַא, אינו אוסף מסורות של ממש, אף שחיבורו הוא בעל עניין ראשון במעלה גם למומחה במדע ה־חַדִית'

|II · 218| ומספק כלי שאין להפריז בערכו למחקרים היסטוריים־ביקורתיים. אולם לא זו מטרת המחבר. לשם מטרותיו המעשיות הוא מציג את החומרים המשמשים אותן, לפי הנוסחים שהיו מקובלים ומוכרים ב־מַדִינַה בזמנו. לבטי חוקרי המסורת מן האסכולה המאוחרת והמחמירה יותר עדיין אינם מטרידים אותו. שרשרת אִסְנַאד תקנית עדיין אינה מוצבת כתנאי הכרחי; כמעט שליש מן האמירות שעיבד מַאלְכּ הן מָרְסַל או אפילו מַקְטוּע, כלומר הן אינן מגיעות עד הנביא, אלא השרשרת מסתיימת בשמו של אחד מבני הלוויה, או שחוליות השרשרת המגיעה עד הנביא אינן מוצקות דיין ואינן מחוברות זו לזו ברצף בלתי אמצעי: „חַדִית'ים ללא רסן ומושכות“ (בְּלַא חְ'טַאם וַאַזְמַה), כפי שמכנים אותם המבקרים.

מַאלְכּ משתמש בלא כל היסוס ב־מַראסִיל כמקורות לחוק. עניינו היה רק בתיעוד ה־סָנַה, עדיין לא בביקורת הצורה. לפיכך גם אין הוא טורח במיוחד לאשש אותן באמצעות נוסחים מקבילים. אוסף המסורות מן האסכולה ביקש למסור אותה מסורת בדרכים שונות (טָרָק); בעיניו היא קיבלה ערך רק כאשר היה מסוגל להציגה בדרכי מסירה רבות. יַחְיַא בְּן מַעְין (מת בשנת 233) הניח בצד כל חַדִית' שלא היה לפניו בשלושים נוסחי אִסְנַאד לפחות; מַאלְכּ הסתפק בהחלט בנוסח יחיד. משום כך אנו פוגשים אצלו גם אמירות שבאף אחד מן

|II · 219| הקבצים הקאנוניים המאוחרים לא נכללו. מאחר שעמדו לנגד עיניו אך ורק צורכי החיים המשפטיים, הוא גם לא ייחס כל חשיבות למסורות המכילות רק מידע היסטורי, אפילו אם עסקו בביוגרפיה של הנביא, אלא אם כן אפשר להסיק מהן מסקנות משפטיות. לימים הודגש הדבר כזכות גדולה של מגמתו, לעומת אותם חוקרים שקדנים שכבר בתקופה הקדומה של מדע המסורת אספו כל מיני זוטות הנוגעות לביוגרפיה של הנביא, ושמתוכנן נגרמה לעיתים מבוכה רבה לחכמי הדוגמה.

בראש ובראשונה, אפוא, השימוש במסורות הוא שמעניק לחיבורו של מַאלִכ את אופיו. בכך הוא מציין מעבר בין שתי נקודות הקצה התוחמות את התפתחותה של הספרות המשפטית במאות השנייה והשלישית. נקודת המוצא של הספרות היא פְּקֵה בלבד. באמצעות המשקל הרב שהעניק לחומר המסורתי סלל מַאלִכ את הדרך לתקופה הבאה. יחסו למפעל ספרותי בן זמנו, שחיבורו נועד להתחרות בו, מראה שהוא לא סלל את המעבר הזה בלא כוונה מודעת, ושביקש להשלים את החוק הפוזיטיבי גרידא באמצעות ביסוס היסטורי ותיעודי. לפי אִבְּן עַבְּד אַל־בַּר, עַבְּד אַל־עַזִיז בְּן עַבְּדַאלְלַאה בְּן אַבִּי סַלְמַה אַל־מַאגַ'שוּן (מת ב־בַּעְ'דאד בשנת 164) היה הראשון שכינס בקודקס את תורת התאולוגים המוחמדנים ב־מַדִינַה; הוצגו בו רק התורה והחוק לפי הקונצנזוס של מַדִינַה, בלי להביא את המסורות היכולות לשמש להם אסמכתה. שיטה זו לא נשאה חן בעיני בן זמנו מַאלִכ, והמחשבה להחליף את חיבורו של מַאגַ'שוּן בקודקס שיכלול גם את המקורות המסורתיים של תורות מַדִינַה הייתה תמריץ נוסף שהניע אותו לחבר את ה־מֻוַטַּא.

אולם מַאלִכ לא היה יחיד בין בני זמנו בשאיפה זו. עד כמה היה חיבורו של קודקס כזה צורך עמוק של התקופה מלמדת העובדה שכאשר החל מַאלִכ

לערוך את ה־מָוַטָּא שלו, החלו עוד רבים מעמיתיו ב־מַדְינָה לחבר יצירות דומות. מתוך ביטחון מלא בהצלחת עבודתו ומתוך מודעות עצמית מלאה לצדקת דרכו, אומרים ש־מַאלְכּ חזה, לנוכח מתחריו, את ההכרה המתמשכת שיזכה לה מפעלו בדורות הבאים.

|II · 220| ואכן, ההצלחה הצדיקה את ביטחונו העצמי של מַאלְכּ. חיבורי ה־מָוַטָּא המתחרים נעלמו מן המחזור „כאילו נפלו לתוך בארות". למיטב ידיעתנו נזכרים במקורותיו של ענף זה בתולדות הספרות הערבית שלושה חיבורים שנראה כי השתייכו לשורת חיבורי ה־מָוַטָּא בני הזמן ההוא. האחד חובר בידי המלומד מ־מַדְינָה, אִבְּרָאהִים בְּן מָחַמַּד אַל־אַסְלַמִי (מת בשנת 184), ונאמר שהיקפו עלה במידה ניכרת על חיבורו של מַאלְכּ. חיבור אחר הוא מאת עַבְּד אַלְלַאה בְּן וַהְבּ אַל־פְּהְרִי (מת בשנת 197); חיבור מָוַטָּא זה הופיע לאחר פרסום ספרו של מַאלְכּ, ונזכרות בו הוראות שהמחבר קיבל מ־מַאלְכּ. על שני החיבורים אמר האחרון: יישאר מה שנעשה לכבוד אלוהים. „ואכן — מוסיף אַבּוּ מוּסָא מָחַמַּד אַל־אִצְפַּהַאנִי (מת בשנת 581) — ספרו של מַאלְכּ הוא כשמש בזוהרו ובתפוצתו, אך מעטים עוד מכירים את חיבורו של אִבְּן וַהְבּ, שכיום נדיר מאוד למצוא אותו". לבסוף מצאתי אזכור ל־מָוַטָּא מאת המלומד מ־מַדְינָה, מָחַמַּד בְּן עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן אַבִּי דְ'בּ אַל־עַאמְרִי (מת ב־כּוּפָּה בשנת 120); הוא השתייך לחוג תלמידיו של זָהְרִי. העמידו אותו מעל מַאלְכּ, אך גינו אותו על שהיה קל־אמון מאוד ביחס למוסרי הידיעות שלו.

IV.

מלבד חיבורי ה־מָוַטָּא שנזכרו לעיל, אנו שומעים על כותרי ספרים שונים נוספים שבהם מופיע שם חיבורו של מַאלְכּ בְּן אַנַס, כגון מָוַטָּא אַבִּי־לְקַאסְם,

מָוַטַא אַבִּי מָצְעַבּ וכיוצא באלה. יש להיזהר שלא לראות בהם חיבורי מָוַטַא עצמאיים ולא להציבם באותה שורה שבה עומדים החיבורים שנזכרו בסוף הסעיף הקודם.

מתקבלת תמונה שלילית למדי של מהימנות המסירה המוחמדנית |II · 221| במאה השנייה, כאשר מביאים בחשבון שהנוסחים שבהם בעלי־מסורה שונים — כולם במישרין וללא חוליה מתווכת בשמו של מַאלְכּ — מוסרים את חיבור ה־מָוַטַא הזה, שונים זה מזה מן היסוד הן בהיקף הטקסט ובתוכנו הן במבנה החיצוני ובסדר, עד שמתעורר הפיתוי לראות בהם חיבורים שונים ולא חיבור זהה. אם מביאים בחשבון את הידיעות העומדות לרשותנו על נוסחי ה־מָוַטַא השונים, ומצד אחר משווים זה לזה את שני הנוסחים שהטקסט המלא שלהם נגיש גם היום, מתערערת מאוד האמונה ש־מַאלְכּ בְּן אַנַס הפיץ במסירת ה־מָוַטַא טקסט קבוע, אם בעל פה ואם באמצעות מָנַאוַלַה (עמ׳ 189). אילו כך היה, שני נוסחים של אותו ספר לא היו יכולים להיות שונים זה מזה ביסודיות כזאת. אדרבה, נוטים לתת אמון בידיעות שמהן עולה כי מַאלְכּ בְּן אַנַס אישר ברשלנות גמורה את טקסטי ה־מָוַטַא שהוגשו לו. ידיעות שונות נפוצו על כך. טקסט הספר נקרא לפני מַאלְכּ מעותקיהם של התלמידים; הוא מאזין לטקסטים הנקראים, מעיר מדי פעם הערת תיקון ומתיר להמשיך להפיץ את הטקסט ששמע כאילו נמסר מפיו. דרך זו עוד הייתה מאפשרת מידה כלשהי של פיקוח על הטקסט. אולם אנו שומעים גם את הדבר הבא. אדם בא לבית מדרשו של מַאלְכּ, מוציא כתב יד מקפלי בגדו ואומר: „זהו ה־מָוַטַא שלך, אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה, שהעתקתי והשוויתי; תן לי רשות (אִנְ׳אזַה) להוסיף ולהפיצו“. „הרשות נתונה לך, ובהפצת הטקסט שלך רשאי אתה להשתמש בנוסחה: מַאלְכּ מסר לי, M. סיפר לי“. אם המחבר אישר בלי לעיין את העותקים

השונים ביותר של חיבורו, קל להבין שלא כל מה שהופץ בתור מָוַטַא היה זהה לחלוטין בנוסחו.

הנוסח הרווח של קודקס ה־מָוַטַא, שאפשר לכנותו הוולגטה שלו, הוא הנוסח שמקורו בתאולוג ובתועמלן האנדלוסי יַחְיָא בֶּן יַחְיָא אַל־מַצְמוּדִי (מת בשנת 234), תלמידו של מַאלְכִּ,

|II · 222| שהצליח להשתמר במחזור המלומד, זכה למספר הפירושים הרב ביותר, והוא גם הנוסח שמלומדים מזרחיים ומערביים מתכוונים אליו כשהם מדברים על ה־מָוַטַא. נוסח זה מכונה Muw. יַחְיָא. אולם מלבד נוסח זה של ה־Corpus juris של מַאלְכִּ נשתמרו גם נוסחים אחרים, המיוחסים לסמכויות אחרות שקיבלו את ה־מָוַטַא מ־מַאלְכִּ. בסך הכול יש חמישה־עשר נוסחים כאלה, הנמנים בחיבורו של עַבְּד אַל־חַיּ שייזכר בקרוב. כדי לקבל מושג על השוני ביניהם ובינם לבין הוולגטה של יַחְיָא בֶּן יַחְיָא, די לשים לב, למשל, שבנוסח המיוחס ל־אַבּוּ מָצְעַבּ אַ־זָהְרִי (תאולוג מ־מַדִינַה, מת בשנת 242; מס׳ 9 אצל עַבְּד אַל־חַיּ) נזכרות כמאה מסורות שאינן מופיעות באף נוסח אחר, אף שכל אחד מן הנוסחים האחרים מגלה בתורו, בהשוואה ליתר הנוסחים, עודפים וחסרים. כמעט אף נוסח אינו זהה לאחר בפתיחתו; וכאשר אנו נתקלים — כפי שקורה לעיתים — בציטוטים מן ה־מָוַטַא שאי אפשר לאמתם מתוך הוולגטה, מותר להניח שאולי נלקחו מאחד הנוסחים האחרים.

היו אפוא חמישה־עשר ארכיטיפים של ה־מָוַטַא, ומביניהם הצליח בעיקר Muw. יַחְיָא לזכות במעמד בחיי המחקר ובשימוש המעשי.5 מבין הנוסחים האחרים, שבצד נוסחו של יַחְיָא היו במשך זמן רב מושא לעיון בקרב המלומדים המוחמדנים, נעשה אחד נגיש לנו. הוא מוכר בשם Muw. מָחַמַּד

|II · 223| והוא הנוסח של החיבור שמסר תלמידו המפורסם של אַבּוּ חַנִיפַה, מָחַמַּד בְּן אַל־חַסַן אַ־שַׁיְבַּאנִי, שחי יותר משלוש שנים ב־מַדִינַה ושמע את הרצאותיו של מַאלְכּ. במקרים רבים אין נוסח זה חופף לנוסחו של יַחְיַא, והוא שונה ממנו מן היסוד גם בחלוקת הפרקים. אחדים מפרקיו של שַׁיְבַּאנִי אינם מופיעים כלל בוולגטה, ולהפך. כבר בשני מקומות בחיבור זה הייתה לנו הזדמנות להצביע על קטעי מָוַטַּא המצויים רק בנוסח שַׁיְבַּאנִי ואינם מופיעים בוולגטה של יַחְיַא (עמ׳ 179, הערה 5; עמ׳ 211). נוסח שַׁיְבַּאנִי קצר בסך הכול מנוסח יַחְיַא; החומר המסורתי שעובד בו מועט יותר. נוסף על כך צירף אַ־שַׁיְבַּאנִי כמעט לכל פרק הערכה מסכמת שבה הוא מוסר, במילים קַאלַ מָחַמַּד, אם התורה שניתנה בפרק הקודם תקפה לפי שיטתו המשפטית שלו ולפי תורת אַבּוּ חַנִיפַה. במידה רבה מובאות גם המסורות שעליהן נשענות הדעות המנוגדות; תוספות השוואתיות אלה רחבות לעיתים מאוד. מכאן אפשר לראות שמנקודת מבט זו נוסח Shejb. כולל בעת ובעונה אחת עיבוד של חיבורו של מַאלְכּ ופיתוח ביקורתי נוסף שלו.

מלבד כמה כתבי יד של Muw. מָחַמַּד, הוא נגיש לנו גם בשכפולים ליתוגרפיים שמקורם בהודו. לפניי שלוש מהדורות ליתוגרפיות שונות של הספר, שתיים מ־לָדְהִיאַנַה ואחת מ־Lucknow, שאת מהדורתה הכין המלומד

|II · 224| מָחַמַּד עַבְּד אַל־חַי, וצירף לה מבוא מקיף ורב־צדדי ופירוש מפורט. אפשר להניח שהמלומד המזרחי, מתוך משוא פנים סובייקטיבי כלפי מושא מחקרו, צובר כל טיעון אפשרי כדי להוכיח שנוסח שַׁיְבַּאנִי אותנטי ובעל ערך רב יותר מן ה־מָוַטַּא של יַחְיַא. ואולם הטיעונים הסכולסטיים של המלומד המוחמדני אינם מרשימים במיוחד את החוקר האירופי.

את היחס בין שני הנוסחים אפשר היה להבהיר בצורה הטובה ביותר באמצעות הצבת כותרות הסעיפים העוקבים זו לצד זו. הדבר יאריך יתר על המידה, ולכן נסתפק בבחירת שני קטעים משני הנוסחים ובהצבתם זה כנגד זה, כדי להראות כיצד נעשה אַ־שַׁיְבַּאנִי למפרש ולמבקר של הטקסט שלו.

אַל־מָוַסַא, כרך ב, עמ׳ 19. העמידה (אַל־וַקוּף) לפני מסעות הלוויה והישיבה על מקומות הקבורה.

מַאלִכּ מפי[a] יַחְיַא בְּן סַעִיד, מפי וַאקִד * בְּן עַמְר בְּן סַעְד בְּן מָעַאד', מפי נַאפִע בְּן גֻ'בַּיְר בְּן מָטְעִם, מפי מַסְעוּד בְּן אַל־חַכַּם, מפי עַלִי בְּן אַבִּי טַאלִבּ: הנביא נהג לקום[e] לפני מסעות הלוויה.

[חַדִית' זה מובא ב־Muw. יַחְיַא בפרק אחר ב־אִסְנַאד שונה לחלוטין — המגיע עד עָמַר בְּן עַבְּד אַל־עַזִיז — בתור „הדבר האחרון שאמר הנביא", כרך ד, עמ׳ 71.]

a) וגם נוצרים. b) + שלא יישארו שתי דִין בארץ הערבים.

אַ־שַׁיְבַּאנִי, עמ׳ 162. הקימה (אַל־קִיַאם) לפני מסע הלוויה.

a) הוא מסר לנו. b) חסר. c) + אַל־אַנְצַארִי. d) מָעַוּד. e) יחיד.

מָחַמַּד אומר: בזה אנו מחזיקים; איננו רואים את הקימה לפני מסע הלוויה [כדבר מצווה]. בעבר היה הדבר נהוג, אך הוא בוטל. כך אומר גם אַבּוּ חַנִיפַה.

עמ׳ 168. על השימוש בקבר כמקום תפילה: אם מותר להתפלל לידו ולהשתטח עליו.

מַאלְכִּ מסר לנו: אַ־זָהְרִי מסר לנו מפי סַעִיד בְּן אַל־מַסִיבִּ, מפי אַבּוּ הֲרַירָה, שהנביא אמר: מי ייתן ואלוהים יהרוג את היהודים[a]; הם השתמשו בקברי נביאיהם כמסגדים.[b]

|II · 225| אַל־מַוַטַא, כרך ב, עמ׳ 19.

מַאלְכִּ: נודע לו כי עַלִי בְּן אַבִּי טַאלִבּ השתטח על הקברים[a] ושכב עליהם. * מַאלְכִּ אומר: כפי שנראה לנו, נאסרה רק הישיבה על הקברים ולכלוכם.[b]

* מַאלְכִּ מפי אַבּוּ בַּכְּר בְּן עָתְ'מַאן בְּן סַהְל בְּן חַנִיף; הלה אמר ששמע את אַבּוּ אֱמַאמַה בְּן סַהְל בְּן חֲנִיף אומר: השתתפנו במסעות הלוויה, והאחרון שבאנשים התיישב עד שנקראו באמצעות ה־אַדַ'אן.[c]

כרך ג, עמ׳ 17: סעיף קיבוצי — מה שאינו מותר בנישואין.

[בפרק זה נזכרים בזה אחר זה סוגים שונים של נישואין שאינם חוקיים וכרוכים בבטלות הנישואין; אצל שַׁיְבַּאנִי מובא כל סעיף כפרק נפרד; הסעיף שלפנינו הוא השני.]

עמ׳ 19. מַאלְכִּ מפי נַאפִע, מפי אַבּוּ־לְוַבַּיְר אַל־מַכִּי: פעם הובאו לפני עֻמַר נישואין שבהם נכחו כעדים רק גבר ואישה. הוא אמר: אלה נישואין חשאיים (נִכַּאח אַ־סִרּ), ואיני מתיר[a] אותם; אילו הקדימו להביא את העניין לפניי, הייתי סוקל [את האשמים].

אַ־שַׁיְבַּאנִי, עמ׳ 168.

a) עליהם. b) חסר.

c) סעיף זה חסר.

אַ־שַׁיְבַּאנִי, עמ׳ 241.

a) אנו מתירים.

מָחַמַּד אומר: בזה אנו מחזיקים, שכן הנישואין אינם מותרים בפחות משני עדים [גברים]. ואולם בנישואין ש־עָמַר דחה נכחו כעדים גבר ואישה, ואלה נישואין חשאיים, שכן העדות לא הייתה שלמה; אילו הייתה העדות שלמה בנוכחות שני גברים, או גבר אחד ושתי נשים, היו אלה

|226 · II| נישואין מותרים, אף שנכרתו בסתר. שכן מה שמבטל את הנישואין החשאיים הוא [העובדה] שהם נערכים בלי עדים; אך אם נוכחת עדות כשרה במלואה, אלה נישואין פומביים, גם אם שומרים אותם בסוד. — מָחַמַּד אומר: מָחַמַּד בְּן אַבַּאן מסר לנו מפי גַ'מַאד, מפי אִבְּרַאהִים (אַ־נַּחַ'עִי), כי עָמַר התיר עדות של גבר אחד ושתי נשים, הן בנישואין הן בגירושין. מָחַמַּד אומר: ובזה אנו מחזיקים, וזו גם תורת אַבּוּ חַנִיפַה.

.V

התקדמות חשובה בהתפתחותה הספרותית של חכמת ה־חַדִית' מובעת במונח תַצְנִיף אַל־אַחַאדִית'.

עד כה התברר שאיסוף חומר חַדִית' הוא יסוד מרכזי בעיסוק התאולוגי באסלאם. ככל שהודגש יותר כי יש להתחשב ב־חַדִית' במעשה המשפטי ובחיי הפולחן, וככל שדווקא בשירותה של דרישה זו צצו חומרי חַדִית' כפטריות, כך נעשה הסידור השיטתי של החומר המצטבר לצורך שכמויות הטקסטים

המסורתיים הגדולות, שזרמו אל חכמי המסורת מכל ארצות האסלאם, עוררו הן למען העיון התאורטי הן מנקודת המבט של השימוש והניצול המעשי.

הסידור השיטתי נעשה לפי שתי נקודות מבט שונות. אופן הסידור הקדום ביותר קשור להשקפה שהלכה והתגבשה בדבר חַדִית' מושלם. חַדִית' כזה חייב להגיע באמצעות חוליות ביניים „בריאות", ללא קטיעה (אִרְסָאל וכו׳), עד ל„חבר"; במקרה זה הוא מָסְנַד — נתמך, נשען. אנשים המלקטים מספר ניכר של חַדִית'ים כאלה זוכים לתואר הכבוד אַל־מָסְנִד.

|II · 227| והם המקורות ומוקדי המשיכה האהובים ביותר להוראת ה־חַדִית'; פונים אליהם המבקשים להכיר את ה־חַדִית'ים הטהורים. עַבְּדַאלְלַאה בְּן מָחַמַּד אַל־גָ'עְפִּי (מת בשנת 229), שיח׳ של בָּחַ'ארִי, קיבל מבני דורו את התואר המכובד אַל־מָסְנַדִי או גם אַל־מָסְנִדִי. הכינוי מָסְנִד משמש לרוב בצירוף שם המקום או הפרובינקיה שבהם זכה המלומד הנדון בזמנו למעמד כמורה מסורת, ובעיני תושביהם נחשב בראש ובראשונה לסמכות העליונה בענייני ה־חַדִית'. האחד מכונה „מָסְנִד בַּעְדַאד", האחר „M. מִצְר פִּי וַקְתְהּ", או, לפי תחום סמכותו: „M. אַ־שַׁאם", „M. אַל־יַמַן", „M. אַל־עִרַאק". המתרגמים הצרפתים של אִבְּן בַּטוּטָה מתרגמים את הכינוי האחרון באופן שגוי לגמרי: „משענת עִרַאק". מן התקופות שבהן נשים נטלו חלק פעיל בלימודי ה־חַדִית' מצוי לעיתים קרובות גם התואר אַל־מָסְנַדָה בצד שמות נשים. כנגד ההגבלה הפרובינציאלית של הכינוי מָסְנִד שנזכרה לעיל עומדת, ביחס לחכמי מסורת מפורסמים בעולם, הרחבת התואר אל העולם המוחמדני כולו. אַ־טַבַּרַאנִי (מת בשנת 360) מכונה מָסְנִד אַ־דִּנְיַא.

אחד משני אופני הסידור של חומר ה־חַדִית' קשור להשקפה על ה־חַדִית' המושלם המונחת ביסוד תואר זה. את המסורות שנבדקו בקפדנות רבה או מועטה מבחינת מהימנותן מסדרים לפי נקודת מבט חיצונית ומציבים זו לצד זו את המסורות שב־אִסְנַאד שלהן הן מיוחסות לאותו „חבר". חכם המסורת מציב, למשל, זו לצד זו את כל המסורות שנמסרו לו — ואין זה משנה באמצעות איזו סִלְסִלָה — ושבסופו של דבר יוחסו ל־אַל־בַּרַאא' בְּן עַאזִבּ,

|II · 228| ולאחריהן באות בזו אחר זו המסורות שסמכותן היא חבר אחר, וכן הלאה.

נקודת המבט של האוסף היא אפוא חיצונית גרידא, כביכול אישית; תוכנן ונושאן של המסורות אינם ממלאים כל תפקיד בהצבתן זו לצד זו. הגורם היחיד הקובע את השתייכותן יחד הוא שמו הזהה של החבר הנזכר כסמכותה של קבוצת מסורות. אוספים כאלה מכונים מָסְנַד, משום שכל חַדִית' המיוחס ברצף תקין עד לחבר, היכול מצדו להסתמך על הנביא, מכונה חַדִית' מָסְנַד — חַדִית' נתמך. השם הועבר מן המסורת היחידה אל אוסף של מסורות רבות כאלה. נזכרים אוספי מָסְנַד עתיקים רבים, שמלבד כותרתם לא ידוע לנו עוד דבר מפורט עליהם, אף כי באסלאם שימשו במשך זמן רב מושא ללימוד. החיבור המצוטט ביותר מסוג זה הוא ה־מָסְנַד של אַחְמַד בְּן חַנְבַּל, שכמה חלקים ממנו שמורים בכתב יד מס׳ 589 בספרייה הדוכסית ב־Gotha, וכן בכמה כתבי יד בספרייה המלכותית ב־Berlin. שם קיבלו מוסרים פרק מיוחד, גם אם רק מספר זעום של אמרות הנביא נשען על סמכותם. גם מן ה־מָסְנַד של אִסְחַאק בְּן רַאהְוַיְהִי (מת בשנת 233), אחד המגינים הנלהבים ביותר על מגמת ה־חַדִית' בעת עימות האסכולות, אפשר

|II · 229| לעמוד על אופן הסידור של אוספי ה־מָסְנַד שתואר זה עתה.

לפני שנעבור אל הסוג השני של אוספי המסורת, עלינו להוסיף עוד שלושה דברים. ראשית, גם בתקופה שבה כבר שלטו עניינים תוכניים בעריכת חיבורי ה־חַדִית', לא חדלו לערוך אוספי מָסְנַד כאלה. כדי להקל את השימוש בהם ניסו לעיתים — כפי שנעשה ב־מָסְנַד של אַבּוּ־לְחַסַיְן מָחַמַד אַל־עַ'סַאנִי (מת בשנת 402) — לסדר את הסמכויות לפי סדר האלף־בית; וכך גם סידרו מחדש, לנוחות רבה יותר, חיבורי מָסְנַד קדומים שסדרם המקורי נקבע לפי שיקולים אחרים, בסדר אלפביתי. דומה שהדבר נעשה בהיקף הגדול ביותר ב־ג'אמִע אַל־מַסַאנִיד וַאל־סָנַן מאת המלומד הדמשקאי עִמַאד אַ־דִּין אִבְּן כַּתִ'יר (מת בשנת 744). עוד לפניו חיבר אִבְּן אַ־נַּג'אר איש בַּגְ'דַאד (המאה השביעית), תחת הכותרת אַל־קַמַר אַל־מָנִיר פִּי־לְמָסְנַד אַל־כַּבִּיר, חיבור מָסְנַד מקיף הכולל את כל ה„חברים".

שנית, תלמידים שקדנים ובני מַדְ'הַב הוציאו מתוך החיבורים המקודדים של ה־אִמַאמִים — שכפי שיכולנו לראות בסעיף השלישי ביחס ל־מַאלִכ, נועדו ונערכו לא כאוספי מסורת אלא כחיבורי ידיעת החוק וכתקצירים של מדע המשפט — את מסורות ה־מָסְנַד הנזכרות בהם, כדי שיוכלו לעשותן מושא ללימוד מיוחד. ואולם אוספי מָסְנַד אלה — ככל שהם ידועים לנו — מסודרים לא לפי המוסרים אלא לפי נושאים, בהתאם לפרקי חיבור היסוד שמהם הוצאו. אין אלה חיבוריהם של המלומדים שאת שמותיהם הם נושאים בכותרת. תהיה זו טעות לחשוב שה־מָסְנַד אַ־שַׁאפִעִי הנזכר לעיתים קרובות הוא אוסף ש־אִמַאם אַ־שַׁאפִעִי עצמו ערך לפי סדר

|II · 230| ה„חברים“ שנזכרו כמוסרים. למעשה תלמידי ה־אֲמַאם הוציאו מן הקודקס שלו אַל־מַבְסוּט את מסורות ה־מָסְנַד לפי סדר פרקי החוק. אותו תהליך הוחל גם על ה־מָוַטַּא של מַאלִ'כִּ, והוא שהביא ליצירת מָסְנַד מָוַטַּא מַאלִ'כִּ. כך הדבר גם ב־מָסְנַד אַבִּי חַנִיפָה. יותר מתורותיהם של יתר ה־אֲמַאמִים שימשו תורותיו של A. Han. את בני אסכולתו כבסיס ללקטי מָסְנַד. הצגת השפע של מסורות מָסְנַד שעיבד נועדה להוכיח שהאשמת האסכולה היריבה, שלפיה אַבּוּ חַנִיפָה הניח למסורת השפעה מועטה בלבד בתורתו, אינה אמת. החל מן החברים הראשונים ביותר של ה־אֲמַאם ועד למאה השביעית — נתוניי אינם מגיעים מעבר לכך — התחדשו הניסיונות לחבר אוספי מָסְנַד מן התורות שמסר אַבּוּ חַנִיפָה. במאה השביעית מצא התאולוג מ־חְ'וַארִזְם, אַבּוּ־לְמָאַיִ־ד מָחַמַּד בְּן מַחְמוּד, חמישה־עשר אוספי מָסְנַד שונים על אַבּוּ חַנִיפָה; הוא עיבד אותם לחיבור כולל וסידרם לפי פרקי ה־פִּקְה. ואולם החומר שלו אינו ממצה את כל ספרות ה־מָסְנַד של האסכולה החנפית. לפנינו אפוא סוג של אוספי מָסְנַד השונה לחלוטין מן הסוג שנזכר בפתיחה, ויש להבחין ביניהם בקפדנות. רק על הסוג האחרון אפשר להחיל את ההגדרה שהובאה לעיל, עמ׳ 228, הערה 4.

|II · 231| שלישית: השימוש הלשוני המאוחר החיל, בהכללה חופשית, את הכינוי מָסְנַד על חיבורי מסורת בכלל. בתקופה שבה כבר לא הבחינו בקפדנות בין השיטות השונות של עריכת המסורת, כינו „מָסְנַד“ גם חיבורי מסורת שלפי שימוש לשוני מדויק היה ראוי לכנותם גַ'אמְע. הרחבה זו של השימוש הלשוני הלכה וגברה במרוצת הזמן. בשיחה עם מוסלמים משכילים אפשר לשמוע כדבר יום־ביומו — לפחות במצרים התנסיתי בכך בזמנו — שמדברים על ה־מָסְנַד של בֻּחַ'ארִי ושל מֻסְלִם. לשון האסכולה הקדומה יותר, התואמת מינוח

מדויק, מייחדת לאוספים האחרונים ולאלה הדומים להם במבנם כינויים אחרים.

.VI

עקרון מתקדם יותר לסידור אוסף המסורות מציגות אותן עריכות המכונות, להבדיל מאוספי ה־מָסנַד, בשם מַצַנַף. הכוונה לאוספים שבהם המוסרים שאליהם מגיע ה־אִסנַאד אינם קובעים את סדר הצבתן של האמרות והידיעות השונות זו לצד זו; תחת זאת, התוכן המשותף לבדו וזיקתן של האמרות הנדונות לאותו עניין ממש הם עקרון הסידור. הנושאים שהמסורות עוסקות בהם — לא רק נושאים משפטיים הנוגעים לחיי הפולחן, אלא גם ביוגרפיים, היסטוריים, סגפניים ואתיים — הם תבנית החלוקה של אוספים כאלה; ובכל פרק משובצות האמרות והידיעות שנמסרו ביחס לאותה שאלה או לאותו מאורע, או שאפשר ללמוד מהן אגב אורחא על נושא הפרק, ולו רק מפרט צדדי כלשהו שנזכר בהן. בתוך כל פרק מוצבות המסורות היחידות, ב־אִסנַאד מלא ולפי כל ה־טַרִיק's הידועים למלקט, זו לצד זו. בעוד שה־מָסנַד מסודר לפי המוסרים (עַלַא־לְרִגַ'אל),

|II · 232| ב־מַצַנַף שולטת החלוקה לפרקים (עַלַא־לְאַבְוַאבּ). מתוך נקודת מבט צורנית אחרונה זו אנו מוצאים לעיתים קרובות מאוד שהקביעה אַבְוַאבּ מוצבת כנגד הכינוי מָסנַד או שְׁיוּח'. הצירוף הניגודי אַל־מָסנַד וַאל־אַבְוַאבּ או אַ־שְׁיוּח' וַאל־אַבְוַאבּ שכיח מאוד ככינוי לשני סוגי אוספי ה־חַדִית' בחיבורים העוסקים בתולדות הספרות ובביוגרפיה.

מָסְנַד ו־מָצַנַּף הם אפוא שתי הצורות העיקריות של איסוף המסורת, שאנו פוגשים זו לצד זו בספרות במשך זמן רב. כבר ראינו כי גם זמן רב לאחר ששיטת ה־מָצַנַּף נעשתה דומיננטית המשיכו לערוך אוספי מָסְנַד. מי שעיקר מעייניהם בקביעה התאורטית של המסורות שכינסו נוטים אל ה־מָסְנַד, המייצג כביכול הישג אישי, רפרטואר לשימוש פרטי. מי שמבקשים בראש ובראשונה לאפשר שימוש מעשי במסורות שכינסו, כך שבכל שאלה יימצא החומר הדרוש במקום אחד ובמבחר שעבר בחינה ביקורתית, עורכים אוספי מָצַנַּף. מלכתחילה כוונתם ליצור חיבורים שאפשר למסור לאסכולה ולחיים המעשיים.

אין בידינו ידיעות ברורות על ראשיתה של ספרות ה־מָצַנַּף. הנתונים שמביאים מחברים מוסלמים הם — כפי שכבר יכולנו לציין (עמ׳ 210 ואילך) — מפוקפקים מאוד. נתונים מוצקים יותר מצויים בידינו מן המאה השלישית, ומהם אפשר להסיק שזו הייתה התקופה שבה צַנַּפַ אַל־מָסְנַד, כלומר סידרו את ה־מָסְנַד לפי נושאים, ובה הופיעו האנשים שנאמר עליהם כי היו מִמַּן גַ'מַע וַצַנַּפַ, מן המלקטים והמסדרים לפי נושאים. זו הייתה גם התקופה שבה הגיע הפולמוס התאורטי בין אַצְחַאבּ אַ־רַאְי ובין אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' לשיאו. לימוד ה־חַדִית' נחשב לעיסוק אדוק ונכבד; ואולם אנשים שנדרשו בחיים המעשיים

|II · 233| לפסוק דין, חסרו האמצעים להעלות לנגד עיניהם בכל מקרה את תורות ה־חַדִית' ואת הטקסטים שמהם הן נובעות. מן הידיעה המאלפת מאוד שמביא גַ'אחִט' (מת בשנת 255), בן דורו של בַּחַ'ארִי, אנו למדים כי המשפטנים המעשיים לא הרבו לעסוק ב־חַדִית'; היא מאפשרת לנו להבין איזה חסר היה על אוהבי המסורת להשלים באותה תקופה. „אנו נוכחים לדעת", מספר אַל־גַ'אחִט', „שאדם לומד מסורות כחמישים שנה, עוסק

בפרשנות הקוראן ומתרועע עם חכמי הדת, ובכל זאת אינו נמנה עם ה־פָּקַהַאא' ועדיין אינו יכול לקבל משרת שופט. הוא יכול להשיג זאת רק אם ילמד את חיבורי אַבּוּ חַנִיפַה ודומיו וישנן בעל־פה את נוסחי המשפט המעשיים; את כל אלה הוא יכול להשלים בתוך שנה או שנתיים. זמן קצר בלבד יעבור, ואדם כזה יתמנה לשופט על עיר או אף על פרובינציה שלמה".

בתנאים אלה חשו אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' צורך להצביע על חשיבותו ההכרחית של ה־חַדִית' למעשה הדתי והמשפטי, ולהוכיח הלכה למעשה שכל פרק של ה־פִּקְה יכול להתמלא בחומר חַדִית' ברור, כך שלעולם אין לטעות אם מבקשים במקורות אלה את פתרון השאלות הדתיות בפולחן ובחוק. בכך ביקשו להראות למתנגדיהם שה־חַדִית' הוא מקור המספיק תמיד להדרכה משפטית מעשית. עניין זה

|II · 234| הוא שהניע את חיבורם של ה־מָצַנַפַאת; ורק התחשבות במגמתה של אחת האסכולות שנזכרה זה עתה מספקת לנו הסבר מספיק להיווצרותם של חיבורים כאלה בזיקה ליחסי האסכולות ולזרמי התקופה. אין זה עניין צדדי שה־מָצַנַפַאת נוצרו ב־עִרַאק ובמזרח הרחוק יותר של העולם המוחמדני, באותם אזורים שבהם התנהל הפולמוס התאורטי בין האסכולות בעוצמה הרבה ביותר.

.VII

ה־מָצַנַף הראשון שזכה למעמד באסלאם נושא על מצחו את חותמה של שליחות זו: כוונתנו ל־צַחִיח של אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה מֻחַמַּד בְּן אִסְמַאעִיל אַל־בֻּחַ'ארִי (מת בשנת 256). מבנה החיבור מראה לנו חיבור מסורת טהור (ללא

תערובות רַאְי, כמו אצל מַאלִכּ, לעיל עמ׳ 217), אך הוא חובר כדי שאפשר יהיה להיעזר בו להתמצאות בכל פרק ובכל שאלה של ה־פִּקְה. היה צורך ליצור אמצעי שיאפשר להעניק צורה מוחשית לתורות שיוצגו באותה תקופה בעיקר באסכולת אַצְחַאבּ אַל־חַדִית', אשר מבין אנשיה מביא B. דברים מפי בן דורו המבוגר אַחְמַד בְּן חַנְבַּל על סמך קשר אישי. מטרה זו הייתה אמורה להיות מושגת באמצעות הכותרת (תַּרְגָ'מַה) המוצבת לפני כל סעיף, שממנה מתברר מה אפשר להסיק למעשה מפרק זה או אחר; ויתרה מזו, לאיזו מסקנה מבקש אַל־בָּחַ'אִרי עצמו לכוון מראש את הקורא מאותם סעיפים, שלעיתים מצוי בהם רק אחיזה קלושה מאוד ליישום המעשי המכוון, ובאיזו מן התזות המתנגשות זו בזו במחלוקות בין ה־מַדַ'אהִבּ הוא מבקש להשתמש בקטע ה־חַדִית' הנדון כראיה. משום כך אפשר היה לומר בצדק: פִּקְה אַל־בָּחַ'אִרי פִּי תַרַאגְ'מְהִ, כלומר ה־פִּקְה של B. מצוי

|235 · II| בכותרות סעיפיו. מתוך מגמה זו של החיבור מוסברת גם העובדה ש־B. נותן לעיתים כותרות סעיפים שלא יכול היה להביא אחריהן חַדִית' מתאים. המחבר הכין תבנית שלמה המקיפה את כל ה־פִּקְה ומילא אותה בנתוני ה־חַדִית' המתאימים. כאשר לא עמד לרשותו locus probans לסעיף זה או אחר, השאיר לפי שעה את הכותרת ללא חַדִית' מוכיח, בתקווה שאפשר יהיה למלא את החסר לאחר מכן. בכמה מן הכותרות לא עלה בידי B. לעשות זאת.

כבר הדגשנו במחקר אחר תכונה אופיינית זו של הקודקס של אַל־בָּחַ'אִרי והראינו באיזו מידה סובייקטיבית מתערב צַחִיח זה בשאלות המחלוקת של אסכולות ה־פִּקְה (מַדַ'אהִבּ אַל־פִּקְה), שכבר התגבשו כמעט לחלוטין בתקופת המחבר. גם כאן תובא שוב דוגמה לכך. בקושי אפשר למצוא בחיבורו של

בְּחַ'אִרִי דוגמה מובהקת יותר להבהרת העובדה שנרמזה זה עתה מן הדוגמה הבאה.

טַלַאק מס׳ 24.

בַּאבּ אַל־לִעַאן ועל דברי אלוהים, סורה 24: 4–9. אם אילם מאשים את אשתו בבגידה, בכתב או בשפת סימנים (אִשַׁארַה, ביד) או בתנועה מוכרת (אִימַאא', של הראש והריסים), דינו כדין אדם מדבר, שכן הנביא הכיר בכשרותה של שפת הסימנים בעניינים דתיים־משפטיים. כך מורים כמה מורים מן ה־חְגַ'אז וגם מלומדים אחרים. ואלוהים אומר (19: 30): „היא (אמו של ישו) הצביעה עליו; הם אמרו: כיצד נדבר אל מי שנמצא בעריסה, ילד קטן?" ו־אַ־צַ'חַאק אומר: (נאמר 3: 36: האות שלך הוא שלא תדבר אל בני האדם במשך שלושה ימים) אלא בסימנים, אִלַּא רַמְזַן, כלומר לא אלא בתנועת יד. אחרים אומרים: (כאשר האדם הנדון אינו יכול לדבר במפורש) לא עונש (חַדּ) ולא קללה הדדית בשבועה (לִעַאן) יכולים להתקיים. לאחר מכן גורסת (אותה אסכולה) שהגירושין (טַלַאק) תקפים באמצעות כתב, סימנים ותנועה; אין הבדל בין גירושין ובין האשמה. ואם יאמר אדם שהאשמה תקפה רק במילים, ישיבו לו: באותו אופן אפשר לומר שגם הגירושין

|236 · II| תקפים רק באמצעות דיבור (מפורש) (אף שבמקרה האחרון מודים בהפך), שאם לא כן יהיו הגירושין וההאשמה, וכן גם השחרור (אַל־עַתְק), בלתי־אפשריים. גם החירש יכול לקיים את שבועת הקללה. אַ־שַׁעְבִּי ו־קַתַאדַה אומרים: אם הוא (האילם) אומר: את משוחררת ממני, כשהוא מורה זאת באצבעותיו, הרי היא (האישה) נפרדת ממנו באמצעות הסימן שלו. ו־אִבְּרַאהִים (אַ־נַ'חַ'עִי) אומר: אם הוא כותב בידו את נוסחת הגירושין, יש לכך

תוקף מחייב לגביו; וּ־חַמַּאד אומר: אם האילם והחירש מדברים בראשם (בתנועתו), הדבר כשר".

עד כאן ה־תַּרְגַּ'מַה. לאחר מכן באות מסורות המספרות שהנביא השתמש בהזדמנויות שונות במחוות ובשפת סימנים. דוגמה זו נועדה להראות באיזו דרך שאינה משתמעת לשתי פנים ביקש אַל־בָּחַ'ארִי, בכותרות ובמבואות לפרקים היחידים באוסף שלו, לרכוש את הקוראים לדעה מפלגתית מסוימת — במקרה שלנו לדעתם של המורים מן ה־חִגַ'אז, שטענו כנגד המחנה היריב מ־עִרַאק כי תוקפם של מעשים משפטיים מסוימים אינו מחייב תמיד הגייה ממשית של הנוסחה הקבועה.

.VIII

בזמנו של בָּחַ'ארִי, ובמידה רבה בהשפעתו, החלו כללי שימור המסורת להתגבש למשמעת קפדנית. מלקט מצפוני כמו אַל־בָּחַ'ארִי לא סטה כחוט השערה מן המשמעת המחמירה ביותר. דיוק מילולי — שבעניינו לא נהגו בדרך כלל במצפוניות רבה מדי (לעיל, עמ׳ 201) — היה סיסמתו במסירת הנשמע: המקבל רשאי למסור את ששמע, בין אִסְנַאד ובין מַתְן, רק בצורה שבה קיבלו; אם יש ספק ביחס לפרט הזעיר ביותר, עליו לרשום את הספק בנאמנות ולציין בנפרד מן הטקסט את ההכרעה לטובת צורה זו או אחרת של הנמסר. אסור ששיפוטו הסובייקטיבי בשאלות ביקורת נוסח כאלה ישפיע אי־פעם על עיצוב הטקסט, גם כאשר מדובר בטעות גלויה. על המלקט לרשום הכול בנאמנות לפי דבריו של המוסר הדקדקן לא פחות ממנו. „בני קֻרַיְ'ש קושרים קשר נגד בַּנוּ הַאשִׁם — או נגד בַּנוּ עַבְּד אַל־מֻטַּלִּבּ". רק לאחר השלמת

הטקסט וכל הנוסחים המקבילים השייכים לו רשאי המלקט להוסיף: אַבּוּ עַבְּדַאלְלָאה (בָּחַ'אִרִי

|II · 237| עצמו) אומר: „בַּנִי־לְמַשְׁלִבּ אַשְׁבַּה", כלומר נוסח זה נראה לי סביר יותר.

אותו דיוק עבדותי חל גם על ה־אִסְנַאד. אם, למשל, מופיע ב־אִסְנַאד שם רווח שנושאים אנשים רבים, כך שאין ודאות למי בדיוק מתייחס השם במקרה מסוים, אין להכניס את ההגדרה המדויקת יותר של השם בפשטות אל נוסח ה־אִסְנַאד; יש להבהיר בסימנים חיצוניים שהתוספת היא הגדרה מדויקת יותר. למשל: אַבּוּ מָעַאוִיַה אמר: דַאוּד — כלומר אִבְּן אַבִּי הִנְד — מסר לנו מפי עַאמִר; הוא אמר: שמעתי מ־עַבְּדַאלְלָאה — כלומר אִבְּן עַמְר — וכו׳. המילים המרווחות הן תוספות של המלקט שנועדו לקבוע את זהותם של דַאוּד ושל עַבְּדַאלְלָאה הללו; לפי הקאנון של מסירת המסורת היה עליו לסמן בבירור שאין ספק כי זו גלוסה מסבירה שלו. אילו לא הקדים לתוספתו את המילה וְהַוַ, או, כנהוג במקרים אחרים, יַעְנִי (כוונתו), היה חוטא לנאמנות המסירה.

כך מרחיקים בקפדנות המרבית כל יסוד למדני סובייקטיבי מגוף הטקסט הנמסר; והמלקט, שהיה רשאי להרשות לעצמו רבות בשימוש המגמתי בטקסט ולהפגין בפרשנות שרירותיות ומשוא פנים סובייקטיבי רב, נשמר מלעשות בטקסט שלו אפילו את השינוי הקל ביותר, את התיקון הזעיר ביותר, שלעיתים הוא מובן מאליו. קורה גם ש־אַל־בָּחַ'אִרִי משאיר בטקסט שלו חסר, אם כך קיבל את הטקסט ממוסרו. חסר בלתי־ממולא כזה מכונה במונח האסכולה בַּיאץ', ה„לבן", כלומר הקטע שהושאר ריק. פעם אירע שפרשני הטקסט של בָּחַ'אִרִי קראו גם את המונח הטכני הזה כחלק מן הטקסט. אמרת

נביא אחת היא: אֲנַ אַלַ אַבִּי . . . לַיְסוּ בְּ־אַוְלַיְאַי — אכן, משפחת אַבּוּ . . . אינם אהובי. ככל הנראה זו אחת המסורות המגמתיות שנדונו בפרק השלישי שלנו; בכמה נוסחים אכן משלימים את החסר ל־אַבִּי־לְעַאצִי בְּן אֲמַיַּה, ובאחרים ל־אַבִּי טַאלְבִּ. מעתיקים שוחרי שלום העדיפו אולי, מתוך אדישותם לשאלות המחלוקת השושלתיות, להשמיט לגמרי את השם הפרטי. כאשר הגיע למילה החסרה אמר מורו של אַל־בָּחַ'אִרִי: בטקסט של מָחַמַּד בְּן

|II · 238| גַ'עְפַּר, כלומר במקורו שלו, יש בַּיַאץ', כלומר חסר. אַל־בָּחַ'אִרִי הכניס את דברי המורה האלה לטקסט שלו. ואולם כמה פרשנים הבינו שלאחר אַבִּי אמורה לבוא המילה „בַּיַאץ'", וכך הם שמים בפי הנביא גינוי למשפחתו של אַבּוּ בַּיַאץ'.

אף ש־אַל־בָּחַ'אִרִי מגלה נאמנות מצפונית בשחזור הטקסט שלו, מצד אחר אין הוא מסתפק בהבאה ובקיבוץ גרידא של חומריו. מתוך שאיפה להציע לא רק רפרטואר של כל מה שלדעתו ראוי לדעת וגם מאומת במידה מספקת, אלא גם ספר שימושי לצרכים המעשיים של שותפיו להשקפה התאולוגית (כלומר אַצְחַאבּ אַל־חַדִית'), הוא נוטע גם את זרעיו של פירוש למסורותיו. אין להפריז בחשיבות הדבר; אך אחת מתכונותיו של אַל־בָּחַ'אִרִי, המבדילות בינו ובין בן דורו הצעיר מָסְלִם, היא שאינו חוסך בגלוסות כדי לסייע בפתרון כמה מקשיי הטקסטים (והגלוסות מופרדות כמובן בקפדנות מגוף המסורת). כבר ראינו דוגמה שבה גלוסה מסבירה קצרה מאוד הוכנסה להקשר באמצעות מילת הפרדה. כאשר מדובר בקטעים גדולים יותר, הם מובאים רק לאחר סיום הטקסט, במילות הפתיחה קַאלַ אַבּוּ עַבְּד אַלְלַאה. אלה על פי רוב הערות אטימולוגיות, תחביריות ולקסיקליות הנוגעות למילים ולביטויים יחידים בטקסט, וכן הערות מסורתיות. אופייני שפעם אחת, לאחר הבאת משפט מן

המסורת, הוא מוסיף את המילים: „אולם אין בכך ראיה ל־קַדָרִים“. בראש ובראשונה הוא חושב תמיד על השימוש התאולוגי *שיש* או *שאין* לעשות בחומר שלו.

IX.

אמנם הטקסט של צַחִיח אַל־בָּחַ'אִרִי לא נמסר, כמו זה של ה־מָוַטַא, בנוסחים רבים השונים זה מזה בתוכנם; אף־על־פי־כן גם תולדות עיצובו של טקסט ה־צַחִיח יכולות להציג אילן יוחסין נרחב של נוסחי־אב שונים

|239 · II| — „אמהות“ (אֲמַהַאת), כפי שמכנים אותם המלומדים המוסלמים — ואת הנוסחים המשתלשלים מהם. מיד לאחר הרצאותיו של אַל־בָּחַ'אִרִי מסרו מלומדים אחדים את החיבור הזה מתוך אלפי המאזינים הרבים שהתקבצו סביבו כדי לשמוע את ה־צַחִיח ישירות מפיו; ובתיווכם של מוסרים אלה ותלמידיהם נוצרו כתריסר טקסטים שונים של בָּחַ'אִרִי, שנבדלו זה מזה במידה זו או אחרת, הן בכותרות הן בתוכן הסעיפים עצמם. הטקסט המשמש כיום בדרך כלל מבוסס על מפעלו של מָחַמַד אַל־יוּנִינִי (מת בשנת 658), שהעמיד ביסוד עבודתו עותק עתיק, אשר נשמר במדרסה של אַקְבָּעַ'א ב־אַל־קַאהִרַה והתבסס על טקסטים קדומים טובים; הוא השווה את נוסחאותיו לאלה של נוסחי־האב העתיקים ביותר וציין את חילופיהם. מנהג עתיק וטוב היה שלא לוותר, בעת קביעת טקסטים קשים של חַדִית', על עזרת הבלשנים. באותה עת לא היה בין חכמי הלשון החיים איש מתאים יותר לשמש יועץ פילולוגי להכנת נוסח ביקורתי של הטקסט של בָּחַ'אִרִי ממחבר ה־„אַלְפִיַה“, אִבְּן מַאלִכּ (מת בשנת 672), שהוכיח בחיבור מיוחד כי עשה את בָּחַ'אִרִי מושא למחקר פילולוגי. טקסט מדויק של חַדִית' היה חשוב לו עוד יותר מפני שהתיר

להשתמש בתופעות לשון ב־חַדִית' כחומר ראיות (שַׁוַאהִד) לשאלות לשוניות. לפיכך צורף גם מלומד זה כמומחה פילולוגי. למאמצים אלה אנו חבים את מנגנון חילופי הנוסח הטוב שנשמר בפירושים ל־בּוּחַ'ארִי, ושאין להפריז בערכו. באמצעות פירושים אלה (אַל־עַיְנִי, אִבְּן חַגַ'ר אַל-

|II · 240| עַסְקַלַאנִי ואחרים), ובייחוד באמצעות המאוחר שבהם, מאת המלומד הקהירי אַחְמַד בְּן מָחַמַּד אַל־קַסְטַלַּאנִי (מת בשנת 923), אפשר לעמוד על כל מנגנון המסירה של הטקסט של בֻּחַ'ארִי ולהשתמש בו בעת השימוש בחיבור. אי־אפשר להכריע סופית בעניין קטע כלשהו בחיבור המסורת הזה בלי להתחשב תחילה במנגנון חילופי הנוסח של (LAA.) שנשמר לנו; קביעה ביקורתית של הטקסט של בֻּחַ'ארִי חייבת להתבסס בראש ובראשונה על שקילה וסינון של מנגנון חילופי הנוסח העתיק, כפי שהוא עולה מן הנוסחים שמקורם במקורות שונים של עיצוב הטקסט. לשם כך הכינה לנו מסירותם של המלומדים המוסלמים את החומר בנוחות, בשרשרת מסירה ישירה ורצופה עד לשלב האחרון של הפעילות הפרשנית.

אין לשלול את האפשרות שחילוף זה או אחר נוצר משיקולים דוגמטיים. מתוך חששות ספיריטואליסטיים מחקו מוסרים קדומים, למשל, ללא היסוס את הביטויים הפוגעים שנשמעו אנתרופומורפיים ממשפטי המסורת שמסר אַל־בֻּחַ'ארִי, או ריככו אותם. למוסלמים האדוקים היה הרי מצפון גמיש בכל הנוגע לתיקוני טקסט כאלה. כך, למשל, בסורה 113: 11 קראו כמה מַעְתַזְלִים, בניגוד ל־textus receptus, מִן שַׁרִּן (במקום שַׁרִּ) מַא חַ'לַק; בכך נעשה מַא חַ'לַק למשפט זיקה שלילי, ומן הנוסח „מן הרע שהוא (אלוהים) ברא“ נוצר „מפני רע שהוא לא ברא“. בשל הפצת חילופי נוסח בלתי־קאנוניים כאלה נחקר בשנת 322 ב־בַּעְדַאד אַבּוּ בַּכְּר אִבְּן מֻקְסֶם באינקוויזיציה, וחיבוריו נמסרו

למוקד. שנה לאחר מכן נכלא קורא הקוראן אִבְּן שַׁנַּבּוּד' בשל חירות דומה. מטבע הדברים, טקסטים של חַדִית' נשמרו בקנאות פחותה מפני תיקונים בעלי מגמה דוגמטית.

לעיתים תלויות הגדרות תאולוגיות חשובות בדקויותיו של נוסח קטע, כפי שמראות, למשל, הראיות במחלוקת על השאלה מה יש להבין ב„חבר הנביא“ (צַאחְבּ). בכותרת הפרק „על מעלות החברים“ אומר אַל־בֻּחַ'אִרִי: מי שהיה בחברת הנביא או ראה אותו, מבין המוסלמים, נמנה עם „חבריו“ (מַן צַחִבַּ־ לְנַבִּיַ אַן רַאַאהָ מִן אַל־מַסְלִמִין פַּהֻוַ מִן אַצְחַאבְּהִ). המילה „או“ (au) היא הנוסחה המקובלת.

|II · 241| לפי נוסחה זו אפשר למנות גם עיוור עם ה„חברים“, שסמכותם בתור חברים חשובה כל כך ב־חַדִית' ובשימושו הדתי; ואכן אנו מוצאים גם עיוורים בין ה־אַצְחַאבּ (למשל אִבְּן אֻם מַכְתּוּם). ואולם יש תאולוגים שאינם מבינים את שני התנאים שנזכרו כאן כחלופות, אלא רואים את שניהם כתנאי הכרחי להגדרת ה„חבר“: שהייה בחברת הנביא וראייתו הישירה. הם מבססים דעה זו על הנוסחה וַרַאַאהוּ — „וראה אותו“.

סדרה אחרת של חילופי נוסח שייכת גם לסוג המכונה תַצְחִיפַאת, כלומר שיבושים שנוצרו מאי־הבנה. מחלה זו של הטקסטים העתיקים סיפקה ללגלגנים כבר במאה השלישית עילה רבה להערות סרקסטיות, ומאז המאה הרביעית המריצה את המבקרים האורתודוקסים להקפיד כפליים על שלמות הטקסטים המקודשים. חייהם של תַצְחִיפַאת כאלה היו עקשניים במיוחד משום שחובת המוסר היא למסור את הטקסט מילולית כפי שקיבלו, ורבים החילו חובה זו גם על טעויות גלויות: יש למסור ללא שינוי גם את שהתקבל

בשגגה, אך מותר — ולדעת אחרים חובה — להוסיף לפי מיטב הידיעה את הנוסחה הנכונה כתיקון בעל פה או בכתב (במקרה האחרון כגלוסה עצמאית). תפיסה מחמירה זו חלה גם על שגיאות לשון מובהקות. בתקופה הקדומה היו תומכים רבים בדעה שאסור לתקן בשתיקה גם הפרות דקדוק, וולגריזמים גלויים וכדומה; „הַאפַּדַ'א חַדִתְ'נַא" אומרים בעלי דעה זו. ואולם כלל זה לא התקבל על הכול, בייחוד מפני ששגיאות תחביריות (החלפת הנומינטיב באקוזטיב) עלולות לשנות גם את משמעות האמרה. הצורך

של הפרשן גרם לעיתים לסטיות לא־רצוניות מן הקפדנות המכנית |II · 242| של המוסרים גרידא. לא פעם שינו את נוסח אמרת המסורת משום שלא הבינו את זיקתה של המילה הנדונה וביקשו להקל את הפרשנות באמצעות תיקון. בדוגמאות לתופעה זו בתולדות הטקסט מותר לנו לשוב אל ה־מָוַטָא. פעם ישב עָתְ'מַאן בְּן עַפַּאן על ספסל השיחה (לפני ביתו), וה־מָאַדִ'ן בא להזמינו לתפילת אחר הצהריים. עָתְ'מַאן ביקש מים ונטל ידיו. אחר כך אמר: אכן, באלוהים, אמסור לכם חַדִית'; אלמלא פסוק בספר אלוהים (לַוְלַא אַיַת פִּי כִּתַאבִּי־לַאהִ), לא הייתי מוסרו לכם. לאחר מכן אמר: שמעתי את נביא אלוהים אומר: ‘מי שנוטל ידיו כראוי ואחר כך מקיים את תפילת ה־צַלַאת [המוטלת], חטאיו שבין תפילה זו לתפילה הבאה יימחלו לו’. מַאלִכ מוסיף ומסביר שהפסוק (אַאיַת) שאליו מתייחס הח׳ליף הוא סורה 11: 116, שבה מובטחת מחילת חטאים כשכר התפילה. ואולם סבירה הרבה יותר דעתם של חכמי מסורת אחרים, המאוששת במקבילות, שלפיה האמרה מתייחסת לסורה 2: 154; בפסוק זה מוטלת קללה על המסתירים דבר מתורות אלוהים. אילו לא מסר את הבשורה שקיבל מן הנביא, היה עָתְ'מַאן מסתיר את תורת אלוהים. הקשרים לפסוקי הקוראן אבדו כנראה למוסרים המאוחרים של הסיפור, והם פתרו את קושי

ההבנה בהחלפת המילה אַאיַת ב־אַנַהָ; לשתי המילים אותו שלד גרפי בכתב הערבי, ורק הנקודות הדיאקריטיות מבדילות ביניהן. כבר הנוסחים הקדומים ביותר של ה־מָוַטַא קוראים „לַוַלַא אַנַהָ פִּי כִּתַאבִי־לַאהִ", כלומר אלמלא היה הדבר בספר אלוהים; ונוסחה זו נכנסה לוולגטה של ה־אַאיַת נעלם, והמאזין אינו נדרש עוד לשאול כיצד יכול היה עָתְ'מַאן לכנות את האמרה הבאה פסוק בספר אלוהים (שכן אליה, כנראה, ייחסו את המילה).

היד הייתה קלה מאוד בתיקונים כאלה כאשר התגלה קושי רציני והחלפת ביטוי נדיר

|II · 243| בביטוי רווח יותר חסכה עיון עמוק בטקסט. הרי בשל קשיים פעוטים נהגו בחופש רב ביותר אפילו בטקסט הקוראן. קל וחומר בטקסטים של המסורת, שחסינותם פחותה!

במקרה אחר מספר מַאלִכ אִבְּן אַנַס על מאורע מחוגו של הנביא ב־מַדִינַה. בדווי שנשבע לו אמונים לא יכול לשאת את האקלים העירוני וסבל מחום מתמשך. הוא ביקש מן הנביא לשחררו משבועת האמונים כדי שיוכל לשוב למדבר החופשי. שלוש פעמים חזר על בקשתו, והנביא סירב להיענות. הבדווי עזב את העיר בלי רשות, וכששמע על כך אמר הנביא: „אכן, אַל־מַדִינַה דומה למפוח: היא מסלקת את הלכלוך הדבק ומבריקה את המעולה" — אִנַּמַא־לְמַדִינַתָ כַּ־לְכִּיר תַנְפִּי חַ'בַּתַ'הַא (var. חַ'יְנְצַעָ טִיבָּהַא) וַה־יְנְצַעָ טִיבָּהַא. כלומר עירנו דוחה את הפסולת המכערת אותה, והטוב יכול לזהור ביתר בהירות לאחר הסרת הלכלוך הסובב אותו. נדלג על החילופים הזעירים שנכרכו בביטויו של רעיון פשוט זה. הטקסט שמסרנו הוא המאומת ביותר; על כך מעידה לפחות העובדה ש־מָסְלִם

קיבלו מ־יַחְיַא בְּן יַחְיַא, תלמידו של מַאלְכּ ועורך הוולגטה של ה־מָוַטָא, וכלל אותו כך בחיבורו. דקדקנות האותיות של המאוחרים התקשתה בטקסט. טִיבּ משמש בדרך כלל לריח טוב; כיצד אפשר לומר שריח טוב זוהר? הפועל נָצַע, המציין כאן ברק, משמש בדרך כלל לרשמי צבע ולא לרשמי ריח. לפיכך תיקנו טִיבָּהַא ל־טַיְבָּהַא, מילה כללית הרבה יותר לכל טוב, מעולה ונעים. תיקון זה אינו משנה כלל את שלד המילה הכתובה. חכם המסורת אַל־קַוַּאז נקט תיקון קיצוני יותר; הוא תיקן

את יָנְצַעָ ל־יַתְצַ'וַּעָ, פועל המשמש להתפשטות ריחות טובים; לפי זה |244 · II| המשמעות היא „ריחו הטוב מתפשט". לשם כך היה עליו להוסיף אות אחת (w) לשלד האותיות ולשנות את הנקודות הדיאקריטיות של שתי אותיות. אלא שבכך נעשה משל המפוח צולע למדי.

דרך מסירת הטקסט של בָּחַ'אִרי מציעה שפע של תופעות דומות. ככלל, כותרות הפרקים הן החלק הפחות מובטח מבחינה טקסטואלית בחיבור; בנוסחים השונים מופיעים בהן ההבדלים המרחיקי לכת ביותר. לפעמים, כאשר שאר הטקסט זהה, טבע הכתב הערבי יוצר חילופים באותיות יחידות. בכותרת פְּתַן מס׳ 14 הנוסחה המקובלת היא בַּאבּ אַ־תַּעַוַּבּ, כלומר מגורים במדבר כדרך הבדווים. הקודקס של אַבּוּ דַ'וּ, נוסח חשוב של הטקסט, קורא אַ־תַּעַ'וַּבּ — חיים בנכר, הרחק מן המולדת; טקסט אחר, שחכמים ערבים ראו בחילופו תַצְחִיף — עדות לפיכחון ביקורתם — קורא אַ־תַּעַוַּבּ, מילה שאינה מתאימה ממש אך דומה במשמעות בדוחק. דוגמה אחרת מצויה ב־גַ'נַּאאְז מס׳ 80. „אִבְּן צַיַּאד (האנטיכריסט כביכול) שאל את הנביא: האם אתה מעיד שאני שליח אלוהים? אז חדל הנביא לשאול אותו עוד [על הנבואה]". המשפט האחרון מבוטא במילה פַּרַפַּצַ'הָ (עזב אותו). לנוסח הלא־ברור הזה, שכן

השיחה נמשכת, יש חילופים רבים: פַּרַפַּצָהָ או פַּרַפַּסָהָ — בעט בו; פַּרַצָהָ — לחץ אותו; פַּוַקַצָהָ — שבר את מפרקתו; ואחרים מעמידים את הצורה הבלתי־שימושית פַּרַקַצָהָ. חילופים רבים עוד יותר מצויים ב־מַנַאקְבּ מס׳ 25, „והכלי עלה על גדותיו מרוב מלאות", „תַּנְצָ' מִן אַל־מִלְאִ": תַּבְּצָ', תַּבְּצָ, תַּנְצַבָּ, תַּנְצַ'רָ, תַּנְצַ'רָ, תַּנְצַ'רְגָ' (נוסחת מֶסְלִם במקבילה), תַּקְטָרָ. מאלף במיוחד גַ'נַאזָ מס׳ 78. שם מספר גַ'אבִּר שאביו נפל בקרב אָחָד כחלל הראשון של האסלאם ונקבר בקבר משותף: „נפשי לא רצתה שיהיה בקבר אחד עם אדם אחר. לאחר שישה חודשים הוצאתי את גופתו, והנה הוא היה ממש כפי שהיה ביום שהנחתיו בקבר,

|II · 245| הֲנַיְתָה עַ'יְרְ אֲדַ'נְהִ". זו ה־lect. vulg., שפרשנותה חייבה היפוך כאילו נאמר עַ'יְרַ הֲנַיְתְ אֲדַ'נְהִ — „למעט חתיכה קטנה מאוזניו". זו נוסחת רוב מוסרי הטקסט של בָּחַ'אִרִי. קושי הפרשנות הוליד את החילוף עַ'יְרְ הֲנַיְתְן פִּי אֲדַ'נְהִ, כלומר הכנסת סדר המילים ההגיוני שדרשה פרשנות הוולגטה והוספת מילת היחס „באוזניו". אַ־צַפַאקְסִי ומקור הטקסט של Krehl מציעים במקום הֲנַיְתַן את הַיְאַתָהָ — מצבו [נותר שלם לחלוטין], למעט וכו׳.

הנתונים שנבחרו מתוך דוגמאות רבות מראים שהצורך במשמעות מתקבלת על הדעת, שהטקסט לא סיפק היטב, הוליד בלי משים שינויים שכבר זמן קצר לאחר קביעת הטקסטים הקאנוניים התגבשו בנוסחים הקדומים ביותר. חלקם באו במקום השחתה ממשית של הטקסט, אך ריבוים מראה שאינם אלא ניסיונות להציע דבר טוב או מובן יותר. אפשר לקבל גם את דעת המבקר המוסלמי שמעתיקים בורים אשמים בעיקר בכך שלעיתים מוכרחים לפרש את הטקסט בדרך מאולצת. מלבד חילופים אלה יש להזכיר אינטרפולציות שגם הטקסט של בָּחַ'אִרִי לא ניצל מהן. בנוגע לדיווח מן ה־גַ'אהִלִיָה שמצטט

אַבּוּ מַסְעוּד אַ־דִּמַשְׁקִי (מת בשנת 400) מ־אַל־בֻּחַ'ארִי, מעיר אַל־חֲמַיְדִי (מת בשנת 488) בחיבורו אַל־גַ'מְע בַּיְן אַ־צַחִיחַיְן (הרמוניה של שני ה־צַחִיחִים): „חקרנו קטע זה ומצאנוהו בכמה עותקים של החיבור ‘על ימי ה־גַ'אהִלִיָּה’, אך לא בכולם. אולי הוא שייך לדברים שהוחדרו לטקסט של בֻּחַ'ארִי (אַל־מָקְחַמַאת)“.

.X

לפי תכנית דומה ולאותה מטרה ערך בן דורו הצעיר של אַל־בֻּחַ'ארִי, מֻסְלִם בְּן אַל־חַגַ'אג' מ־נִיסַאבּוּר (מת בשנת 261), אוסף מסורות. גם הוא מפורסם בעולם המוסלמי בשם אַ־צַחִיח. כשאנו משווים אותו לזה של בֻּחַ'ארִי, שעמו הוא חולק בדרך כלל אותו תוכן ממקורות שבעל פה אחרים, בולט לעינינו בעיקר הבדל צורני, המספק גם תובנה

|246 · II| לאופיו של אוסף זה. גם חיבורו של מֻסְלִם הוא מָצַנַּף; כמו חיבורו המקביל של בֻּחַ'ארִי הוא מסודר לפי פרקי ה־פִּקְה, אך הסעיפים היחידים (אַבְּוַאבּ) אינם נושאים כותרות בעריכתו המקורית של מֻסְלִם עצמו. כבן דורו ביקש מֻסְלִם לשרת את ה־פִּקְה באמצעות חיבורו, אך הניח לקורא להסיק מחומר ה־חַדִית' שכונס את המסקנות הנראות לו תואמות ביותר את האמת. יש עוד הבדל צורני, שמשך במיוחד את תשומת לבם של המלומדים המוסלמים, וגם הוא מוסבר בהבדל שנזכר זה עתה בין נקודות המבט של שני המלקטים הגדולים. שניהם מקפידים להביא אותה ידיעת חַדִית' לפי טָרָק שונים, כלומר מוסרים שונים בעלי אִסְנַאד שונה; ככל שאפשר למסור חַדִית' ממקורות מקבילים רבים יותר, כך הוא מאומת יותר. ואולם אַל־בֻּחַ'ארִי מביא לעיתים קרובות את הנוסחים המקבילים של אותה מסורת בפרקים שונים,

משום שאותו טקסט משמש אותו לפרקי פְּקָה שונים ולעיתים לא היה בידו חומר אחר לסעיף מלבד מסורת שכבר נדונה במקום אחר למטרה אחרת. מָסְלִם, לעומתו, מציב תמיד את הנוסחים הקרובים זה לצד זה ואינו חוזר לחומר שכבר הושלם. מטרתו מלכתחילה לא הייתה לצייד את כל תבנית ה־פְּקָה בחומר חַדִית'.

מכאן אפשר להסיק שלא השימוש המעשי באוספו בכיוון מסוים עמד בראש מעייניו של מָסְלִם, אלא — כפי שהוא אומר בהקדמתו — טיהור חומר המסורת שבמחזור מכל הסיגים הבלתי־מהימנים והבלתי־מאומתים שדבקו בו. בהתאם לכך אין הוא ניגש לחיבורו בלי מבוא, כעמיתו המבוגר, אלא מקדים סדרת פרקי מבוא מאלפים מאוד למחקרים אלה, על נקודות המבט של איסוף המסורת

בכלל, על דרגות מהימנותם של המוסרים ועל חַדִית'ים מאומתים |II · 247| ובלתי־מאומתים.

שני ה־צַחִיחִים מייצגים לראשונה בספרות מחמירות בביקורת ה־אִסְנַאד, החורגת מן הדרישות הקלות של התקופה הקודמת. קודם לכן נחשב די למצוא בשרשרת ה־אִסְנַאד שמות של תִ'קַאת בלבד, כלומר מוסרים הנחשבים מהימנים; כעת החלו לבדוק את לכידותו הפנימית של ה־אִסְנַאד ואת היחסים בין ה־תִ'קַאת שבו, ולהתנות את קבילות המסורת כמקור חוק ב־אִסְנַאד תקין במובן זה. יַחְיַא בְּן מַעְין ראה אידאל של אִסְנַאד תקין בשרשרת עֲבְּיְדְאלְלַאה בְּן עֻמַר : אַל־קַאסִם בְּן מָחַמַּד : עַאאִשָׁה : מָחַמַּד, וכינה אותה „זהב משובץ בפנינים“ (אַ־דַ'הַב אַל־מֻשַׁבַּכ בִּל־דַ'הִ). אַל־בָּחַ'ארִי ייחס מעלה וכינוי אלה לשרשרת מַאלִכ : נַאפִע : אִבְּן עֻמַר; היא כונתה גם „שרשרת הזהב“ (סִלְסִלַת

אַ־דַּ'הַב), ובתקופה מאוחרת כונסו ארבעים ושבעה חַדִּית'ים שה־אִסְנַאד שלהם ראוי לשם זה. ואולם במאה השלישית לא היה קאנון קבוע להערכה היחסית של שרשרות חַדִּית'; לכל מלקט הייתה אמת מידה משלו. מדברים על שֶׁרוּט אַל־בֻּחַ'ארִי ועל שֶׁרוּט מֻסְלִם, כלומר התנאים שכל אחד הציב למסורת שראויה להיכלל ב־צַחִיח שלו. סדרת מסורות שלא עמדה ב־שֶׁרוּט סולקה כמקור חוק שאינו תקין דיו.

לא נציג כאן את כל ההבדלים בין שֶׁרוּט שני ה־צַחִיחִים; המבקש להעמיק יוכל לכנס את החומר מחיבורי המבוא המקומיים. נדגיש רק את ההבדל העיקרי, המאיר גם את מוסד המסורת המוסלמי בכלל. מוסכם שתנאי הכרחי ל־חַדִּית' המשמש ראיה לתורה משפטית (חֻג'ַה) הוא תכונת ה־אִסְנַאד שלפיה

|II · 248| כל המוסרים המופיעים בו מהימנים ללא עוררין (תִ'קַאת), ומבחינת הקשר הפנימי עליהם להציג את הרציפות המכונה אִתְצַאל. פירושה שהוכחו הן חפיפת זמנם של המוסרים הרשומים כמקבלים זה מזה הן העובדה שהמקבל אכן היה בקשר אישי עם המוסר. יחס מסירה כזה מצוין בדרך כלל בנוסחה סַמְעְתֻ, חַדַּתַ'נִי או אַחְ'בַּרַנִי: A. אומר חַדַּתַ'נִי או B achbaranî., וזה אומר כך על C., עד ל„חבר" המוסר מתוך מגע ישיר עם הנביא. זו נוסחת ה־אִסְנַאד של חַדִּית' „מחובר ברציפות", וממנה יש להבדיל את סוגי ה־חַדִּית' ה„קטוע". ביניהם מצוי „חַדִּית' מֻעַנְעַן", הקשור ל־אִסְנַאד שבו המוסרים או מקצתם מחוברים לא בנוסחאות אִתְצַאל אלא במילת היחס עַן — „מפי", למשל A. ʿan B. אם אין ספק ביושרו ובמהימנותו של A., מוכחת חפיפת זמנם. אך האם די בה כדי לבסס אִתְצַאל של חַדִּית' מֻעַנְעַן? כאן נבדל שַׁרְט מֻסְלִם מ־שַׁרְט אַל־בֻּחַ'ארִי. לפי תנאי הראשון מניחים אִתְצַאל ב־חַדִּית' מֻעַנְעַן; האחרון דורש להוכיח שהמוסרים בני אותו זמן היו בקשר ישיר ואישי כדי

להשוות אֶסָנַאד כזה ל־אֶסָנַאד רצוף תקין. שאם לא כן יכול A. למסור בתום לב מפי (עַן) B. ידיעה ששמע לא מפיו אלא באמצעות חוליית ביניים שאינה נזכרת.

IX.

התקופה שהייתה, כפי שראינו, נוחה כל כך ליצירת מַצַנַפַאת העניקה לאסלאם מלבד שני ה־צַחִיחִים אוספים נוספים מסוג זה. נזכירם יחד

|249 · II| משום שהבדלם מן ה־צַחִיחִים מעמידם תחת נקודת מבט אחת, ויחד עמם הם יוצרים את ספרות המסורת הקאנונית של האסלאם: 1. ה־סָנַן של אַבּוּ דַאוּד מ־סִגְ'סְתַאן (מת בשנת 275); 2. ה־גַ'אמִע של אַבּוּ עִיסָא מֻחַמַּד אַ־תִּרְמִדְ'י (מת בשנת 279); 3. ה־סָנַן של אַבּוּ עַבְּד אַ־רַחְמַאן אַ־נַסַאאִי (מת בשנת 303); 4. ה־סָנַן של אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה מֻחַמַּד אִבְּן מַאגַ'ה מ־קַזְוִין (מת בשנת 283). שני הראשונים היו בני דורם של מחברי שני ה־צַחִיחִים. אַבּוּ דַאוּד — תלמידו של אַחְמַד בְּן חַנְבַּל — חיבר כנראה את חיבורו באופן עצמאי; אַ־תִּרְמִדְ'י היה תלמידם של בֻּחַ'ארִי ושל אַחְמַד, וגם שמע אצל אַבּוּ דַאוּד, ומרבה להסתמך על מוריו ועל מסירותיהם שבעל פה.

ארבעת החיבורים מכונים בדרך כלל „ארבעת ה־סָנַן", אף שחיבורו של תִּרְמִדְ'י ראוי לפי תוכנו לשם גַ'אמִע (ראו עמ׳ 231, הערה 2). סָנַן הם אוספים המניחים בצד אמרות היסטוריות, אתיות ודוגמטיות ועוסקים רק ב־סָנַּה, בחוק ובמנהג המשפטי וב־חַדִית' הנוגע להם — במה שמכונה אַל־חַלַאל וַאל־חַרַאם (המותר והאסור) או אַחְכַּאם. העדפתם למסורות משפטיות מבדילה אותם בתוכנם משני ה־צַחִיחִים. ואולם הבדל מהותי עוד יותר

|II · 250| המשותף להם ביחסם אליהם הוא הליברליות הרבה יותר של שֶׁרוּט שלהם, הן בהערכת הקשר הפנימי של ה־אִסְנַאד כולו הן בהערכת המוסרים היחידים (רִג'אל). בלעדיה כמעט לא היה אפשר להציע אסמכתאות מסורתיות לכל תחומי המעשה המשפטי, שכן — כפי שראה נכונה אַל־בַּעַ'וִי — רוב ה־אַחְכַּאם נשענים לא על חַדִית'ים „בריאים" לחלוטין אלא בעיקר על „יפים", כלומר במקרה הטוב על אמרות מדרגה שנייה.

שני הקלאסיקונים של מדע המסורת קיבלו רק רִג'אל ששררה הסכמה מלאה על מהימנותם, ומחקו כל מוסר שסמכותו עורערה מנקודת מבט כלשהי. אַבּוּ דַאוּד ואחריו תלמידו אַ־נַּסַאאִי הפכו את הכלל לשלילי: די להם במוסר שאין הסכמה על דחייתו. מבקרי המוסרים — אומר אִבְּן חַגַ'ר בפרשו את גישתם — היו בכל תקופה מחמירים או סובלניים יותר. בתקופה הראשונה שֻׁעְבַּה ו־סָפְיַאן אַ־תַּ'וְרִי, הראשון מחמיר אף יותר; בשנייה יַחְיַא אַל־קַטַּאן המחמיר ו־יַחְיַא בְּן מַהְדִי הסלחן; בשלישית יַחְיַא בְּן מָעִין המחמיר ו־אַחְמַד בְּן חַנְבַּל הסובלני יותר; ברביעית אַבּוּ חַאתִם מחמיר אף מ־אַל־בֻּחַ'ארִי. אַ־נַּסַאאִי אומר: „איני דוחה מסורת עד שכל המבקרים מסכימים שהיא פסולה. אם יַחְיַא אַל־קַטַּאן דוחה אותה אך אִבְּן מַהְדִי מאשרה, אני מקבלה, שכן ידוע באיזו חומרה שפט אותו תאולוג".

את נקודת המבט המעשית ביותר אימץ תלמידו האחר של אַבּוּ דַאוּד, אַ־תִּרְמִדְ'י. הוא כולל כל מסורת שהוכח כי שימשה אי־פעם חכם חוק כראיה וכטיעון במעשה המשפטי; במילים אחרות, כל משפט שעליו

|II · 251| הסתמכו אי־פעם. אם מחברי הקבצים האלה היו ליברליים יותר בקבלת ה־חַדִית'ים ממחברי שני ה־צַּחִיח, הרי שנוספה להם גם משימה

נוספת. אין להניח שהם רשמו את המסורות שנאספו כחומרי חוק מוחמדיים שווי־ערך לחלוטין ושאין לערער עליהם. בכל צעד ושעל — אין עמוד בקבצים האלה החף מכך — אנו פוגשים בהערות שהמלקט הצמיד ל־חַדִית'ים שהביא: שב־אִסְנַאד שלהם מוסר זה או אחר חלש, או שיש בו אי־סבירויות ואף דברים בלתי־אפשריים, משום שמוסרים המוצגים כבני אותו זמן לא חיו באותה תקופה ולא יכלו לעמוד בקשר זה עם זה, וכיוצא באלה.

דוגמאות אחדות יראו כיצד הניחו המלקטים לביקורת לבוא מיד בעקבות החומר שכינסו.

אַבּוּ דַאוּד I, עמ׳ 20: „זהו חַדִית' פסול (מֻנְכַּר); איש מלבד יַזִיד אַ־דַּאלַאנִי לא מסר אותו מפי קַתַאדַה [מפי אַבּוּ־לְעַאלִיַה].... שֻׁעְבַּה אמר: קַתַאדַה קיבל מ־אַבּוּ־לְעַאלִיַה ארבעה חַדִית'ים.... אַבּוּ דַאוּד אומר: הצגתי את ה־חַדִית' של יַזִיד אַ־דַּאלַאנִי לפני אַחְמַד אִבְּן חַנְבַּל, אך הוא גער בי קשות, מפני שראה בו זיוף גס; הוא אמר: מה ל־יַזִיד אַ־דַּאלַאנִי בין חבריו של קַתַאדַה, והרי כלל לא עסק ב־חַדִית'! — עמ׳ 107 .A. D. אומר: טַאוּס בְּן שְׁהַאב ראה את הנביא אך לא שמע ממנו דבר. — עמ׳ 138 .A. D.: חַדִית' זה אינו חזק (קַוִי), מֻסְלִם בְּן חַ'אלִד חלש (צַ'עִיף). — עמ׳ 185. מוסר חלש; שני ה־חַדִית'ים מוטעים (וַהֶם). — עמ׳ 197, לאחר אִסְנַאד: אַל־חַגַּ'אג' עַן אַ־זֻהְרִי: זהו חַדִית' חלש; אַל־חַגַּ'אג' מעולם לא ראה את זֻהְרִי ולא שמע ממנו, ואף גַ'עְפַּר בְּן רַבִּיעַה לא ראה מעולם את זֻהְרִי; הלה עמד עמו בקשר בכתב בלבד. — עמ׳ 221. (אַל־אַוזַאעִי : עַטַאא' : אַוִס): עַטַאא' לא ראה את אַוִס; זה היה מלוחמי בַּדְר ומת בצעירותו; ה־חַדִית' הוא מֻרְסַל.

II, עמ׳ 30: A. D„. אומר: זהו חַדִית' פסול; שמעתי כי אַחְמַד אִבְּן חַנְבַּל דחה אותו בחריפות רבה (יֻנְכַּר הַאדַ׳א־לְחַדִית' אִנְכַּארַן שַׁדִידַן)". — עמ׳ 41. בין אַבּוּ צַאלְח לבין אַבּוּ הֻרַיְרָה הוכנס כאן מוסר, אִסְתַּאק מַוְלַא זַאאדַה. — עמ׳ 92. גַ'עְפַּר מעולם לא שמע חַדִית' זה מ־אַ־זֻהְרִי; הוא פסול.

|II · 252| הערות כאלה שכיחות ב־סָנַן המאוחרים אף יותר מאשר אצל אַבּוּ דַאוּד, ויש לראות בגלוסות הביקורתיות של מחברי קובצי המסורת האלה את העדויות הספרותיות הראשונות למה שמכונה ביקורת המסורת. אצל אַ־תִּרְמִדִ'י אנו פוגשים לראשונה בסיווג קטעי המסורת שנאספו: אחרי כל קטע הוא מוסיף, לפי ערכו, את הקביעה צַחִיח, חַסַן או חַסַן צַחִיח.

הסייגים שהציבו לעצמם אַל־בֻּחַ'ארִי ו־מֻסְלִם בחומרת ה־שֻׁרוּט שלהם צמצמו מאוד את תחום ה־„צַחִיח" אצלם; לעומת זאת זרם אל מחברי חיבורי ה־סָנַן שפע גדול של מסורות שיכלו לשייך לפרקי ההלכה השונים. היחס הזה מתבהר היטב מן העובדה ש־מֻסְלִם מדגיש במפורש שאפילו לא כלל ב־צַחִיח שלו כל מסורת בריאה, אלא מחמת דקדקנותו הניח בצד חומר רב מסוג זה כאשר לא נתמכה אמיתותו ב־אִגְ'מַאע; ואילו חיבורי ה־סָנַן מביאים מסורות רבות שאת ביסוסן הגרוע ביותר נאלצים מחבריהם עצמם להעיד לאחר מכן. ה־מֻצַנַּפַאת הקדומים אספו אפוא בעמל ובקושי מסורות על עיקרי החיים המשפטיים — עד ש־אַל־בֻּחַ'ארִי לא יכול היה למלא כמה מכותרות הסכמה שלו בתוכן מסורתי כלשהו (ראו לעיל עמ׳ 235) — ואילו בשכבה השנייה של חיבורי המסורת ניכר המאמץ לאסוף מסורות על הפרטים הזעירים ביותר של חוקי הדת. בזכות רוחב לבם כלפי כל המסורות שהם עצמם כינו „פסולות" ו„חלשות", לא התקשו המחברים להשיג זאת. בייחוד אַ־נַּסַאאִי מרחיב את קבציו אל הדקויות הקטנות ביותר בכל רגע של החיים המשפטיים. בפרקי

הפולחן הוא מתענג במיוחד על דקדקנות מופרזת: מובאים שם במלואם כל ה־דָעַא's (תפילות חרישיות) שיש לומר בין רַכְעָה אחת לאחרת. כל הנוסחים השונים האלה — במקום אחד אפילו ארבעה־עשר נוסחים — מיוחסים לסמכותו של הנביא. הוא מרחיק לכת עד כדי

|II · 253| הבאת מסורות רבות גם על הביטויים העממיים יותר של הרגש הדתי; ראו למשל את מספרם הגדול של הסעיפים על סוגי ה־אִסְתַעַאדַ'את השונים. מן החלקים המשפטיים המובהקים די לציין שבפרקים על החוזים השונים נמסרים במלואם גם נוסחים של שטרי חוב, פירוק שותפויות (תַפַרֶק אַ־שֶׁרַכַּאא'), תעודות גירושין ושטרי שחרור עבדים (מכל שלושת הסוגים: עַתָק, תַדְבִּיר, מָכַּאתַבַּה). ככל הנראה אין בידינו נוסחים קדומים יותר לעסקה משפטית זו, שהרי באסלאם החלו להסדיר את הניסוח הכתוב של חוזים רק בשלב מאוחר (לספרות ראו לעיל עמ׳ 233, הערה). בימי מַאְמוּן עדיין לא היו מסמכים כתובים על קנייה ומכירה של עבדים מקובלים בדרך כלל.

מאחר שבחיבורים האלה נאסף כל חומר שנראה ניתן לשימוש, קל מאוד להבין, לנוכח טבעו של החומר, שבתוך אותו פרק עצמו יש סתירות בין האמרות המשמשות בו. ואכן, בקובצי סָנַן אלה מובאת לעיתים קרובות סדרת מסורות שבה גרסאות שונות קובעות בהסכמה נורמה מחמירה; אחריה בא שוב שפע של עדויות מנוגדות בעד המנהג המקל (רֶחְ'צַה) באותה שאלה של החיים המשפטיים. נציגי התורות הסותרות יכלו אפוא למצוא כאן מאגר לדעותיהם במסורות שכנראה נוצרו רק לאחר שאותן תורות נזקקו לאסמכתא מסורתית לשם אישורן.

כשם ש־אַ־נַסאאִי, בזכות אריכות דבריו ושפע החומר שלו, מספק לנו נקודות אחיזה להבנת המידה שבה התבססו הנורמות הפולחניות והמשפטיות באסכולות של המאה השלישית, וגם היקף התבססותם של מנהגים, נוהגים ואמונות טפלות מסוימים שנקשרו לדת, כך מועיל אַ־תִּרְמִדְ'י בהצגת מחלוקות ה־מַדַ'אהִבּ בעניינים החשובים ביותר של המעשה הדתי. אַ־תִּרְמִדְ'י מתגלה כממשיך אמיתי של מגמות מורו אַל־בָּחַ'אִרִי. זה האחרון אסף וסידר, כפי שראינו, את ה־חַדִית' מנקודת המבט של שיטת ה־פִּקְה שלו; אַ־תִּרְמִדְ'י הלך

|II · 254| צעד נוסף. לצד כל מסורת הוא מציין לאיזו תורת מַדְ'הַבּ היא משמשת אסמכתא ומה יכולים ה־מַדַ'אהִבּ החולקים עליה להציב כנגדה. מבחינה זו אַ־תִּרְמִדְ'י הוא מן המקורות הקדומים ביותר — וללא ספק הקדום במקורות הנגישים — למחקר המשווה של מחלוקות אסכולות ה־פִּקְה האורתודוקסיות, וככזה יש לשלבו בתולדות הספרות של תחום זה במדעי האסלאם. יש לציין שבהצגה השוואתית זו מתעלמים כמעט לחלוטין מ־אַבּוּ חַנִיפַה. התנגדותו ל־אַצְחַאבּ אַ־רַאְי ניכרת תכופות בחיבורו של T., ובשום מקום לא בבירור רב יותר מאשר במקום שבו, בצטטו את דברי וַכִּיע על טקסט מסוים, הוא מעמיד את ה־סַנַּה כנגד ה־בִּדְעַה של אנשי ה־רַאְי. חיבורי ה־סַנַּן מבקשים להציג רק את ה־פִּקְה של אַצְחַאבּ אַל־חַדִית', של אותם פָּקַהַאא' אשר — כפי שאומר אַ־תִּרְמִדְ'י עצמו במקום אחד — מבינים יותר מכול את משמעותם (כלומר את יישומם) של ה־חַדִית'ים.

.XII

עלינו להקדים כאן את המאוחר בהתפתחותה ההיסטורית של ספרות המסורת באסלאם, כדי להציג — לשם הבנה טובה יותר של מעמדם והשפעתם של

חיבורי המסורת שנדונו עד כה בחיי הדת והלימוד של האסלאם — את המעמד הרם שתופסים ה־מַצַנַפַּאת שאופיינו בסעיפים הקודמים.

שני ה־צַחִיח תופסים מעמד יוצא מן הכלל. בראשית הופעתם עדיין נאבקו החיבורים האלה זה בזה על כתר ההעדפה הציבורית; במחוזות ובחוגים שונים של האסלאם הועדף לעיתים חיבור אחד ולעיתים האחר מבין שני החיבורים שהופיעו כמעט באותו זמן. אצל מֻסְלִם שיבחו — ולכך נטו במיוחד בני ה־מַעְ'רִבּ — את הסידור הטוב יותר; אצל בֻּחַ'אְרִי את הקפדנות הרבה יותר של ה־שֻׁרוּט שלו, ואולי גם את התועלת המעשית הרבה יותר של חיבורו. דעת הקהל הכריעה בעד קדימותו של בֻּחַ'אְרִי. במאה הרביעית מספר ה־שַׁאפְעִי הח׳וראסאני אַבּוּ זַיְד אַל־מַרְוַזִי (מת בשנת 371) כי בחזיון חלום במכה כינה הנביא במפורש את ה־גַ'אמְע של מֻחַמַּד בְּן אִסְמַאעִיל (אַל־בֻּחַ'אְרִי) ספרו שלו; והערצה זו גברה עם הזמן עד ש־אַל־בֻּחַ'אְרִי נעשה ממש דמות מקודשת באסלאם, שלקברה עלו לרגל כדי להשיג עזרה בצרה ארצית, וה־צַחִיח שלו נעשה

|II · 255| ספר קדוש או לפחות בעל זכויות יתר, שבו — בייחוד באסלאם הצפון־אפריקאי — נשבעים כשם שנשבעים בדרך כלל רק בקוראן., קוראים בו בעת צרה בתקווה להיחלץ באמצעותו; מאמינים שספינה שהוא נמצא בה מוגנת מסכנת הטביעה, וכיוצא בזה. אף שספרו של מֻסְלִם מעולם לא זכה לכיבודים מיוחדים כאלה, ואף שלא נקשרה בו האמונה הטפלה בזכויות מיוחדות, שני הספרים נחשבים שווי־ערך כמקורות חוק ומכונים יחד אַ־צַחִיחַאן. בראשית הדרך ייתכן שחיבור ה־סָנַן של אַבּוּ דַאוּד, שהופיע באותו זמן, התחרה ברצינות בשני ה־צַחִיח. נראה שהמחבר עצמו היה הראשון שתקע בחצוצרת הפרסומת כדי לשבח את מעלות חיבורו. נשמר מכתב ששלח

A. D. אל התאולוגים במכה כדי לאפיין את יסודות הביקורת של קובצו ולהבהיר את שיקולי בחירתו. „איני מכיר שום ספר — הוא אומר באיגרת זו — שלאחר הקוראן לימודו נחוץ יותר לבני האדם מן הספר הזה, כשם שאין אדם נצרך לרכוש ספר אחר לצד ספר זה. מי שיקרא בו, יעסוק בו לעומק וישתדל להבין את תוכנו ביסודיות, ילמד להכיר את ערכו". שיפוט זה על מפעלו שלו זוכה להד אצל בני דורות מאוחרים

|256 · II| בני התקופה והבאים אחריהם, שכבר עמדו לרשותם שני ה־צַחִיח. תלמידו זַכַּרִיָּא אַ־סַּאגִ'י (מת בשנת 306) אומר: „ספר האלוהים הוא יסוד האסלאם, וספר ה־סָנַן של אַבּוּ דַאוּד הוא העמוד התומך בו". בהפרזה רבה עוד יותר שופט אַל־חַ'טַּאבִּי מ־סַבְּתַה (מת בשנת 388): „דעו — הוא אומר — שזהו ספר אציל, שלא נכתב כמוהו בדיני הדת. הוא התקבל על דעת הבריות ומשמש בורר בין הפלגים והאסכולות השונים של המלומדים וחכמי החוק. עליו נשען המדע המוחמדי ב־עִרַאק, במצרים, ב־מַעְ'רִב ובאזורים רבים אחרים בעולם. לפני אַבּוּ דַאוּד חיברו גַ'אמְעִים, מָסְנַדִים וכיוצא בהם; מלבד ה־סָנַה והחוקים כוללים הספרים האלה סיפורים, ידיעות, הטפות ועניינים הנוגעים למידות הטובות. אולם את ה־סָנַן לבדם לא אסף וכינס איש מקודמיו של אַבּוּ דַאוּד בהיקף כזה; איש גם לא הצליח להציגם בתמציתיות כזאת ולרכזם מתוך ידיעות מסורת ארוכות כה רבות, כפי שהתכוון אַבּוּ דַאוּד וכפי שביצע. לפיכך ספרו נחשב בעיני גדולי מדע המסורת לפלא עולם, ולכן יצאו שוב ושוב למסעות רחוקים כדי ללמוד אותו". אך חיבורו של אַבּוּ דַאוּד לא הצליח לזכות בעדיפות על שני ה־צַחִיח בהערכה הכללית.

אין להניח שסמכותם הקנונית של שני ה־צַחִיח נובעת מנכונות תוכנם שאין עליה עוררין ושהיא תוצאת מחקרים למדניים. סמכותם הקנונית של שני

הקבצים האלה נשענת דווקא על בסיס עממי, והיא עומדת בעינה בלי לפגוע בבחינה החופשית של סעיפיהם היחידים. היא גם אינה מתייחסת לנכונותו הוודאית של התוכן — פרטיו יכולים להיות מושא לביקורת ואכן היו כאלה תמיד — אלא לחובה לראות בתוכן ה־צַחִיח סמכות מחייבת במעשה הדתי (אַל־עַמַל). הבסיס העממי של סמכות זו הוא אִגְ'מַאע אַל־אֻמַּה, הרגש הכללי המוסכם של העדה האסלאמית (תַלַקִּי אַל־אֻמַּה בִּל־קַבּוּל), שהעלה את שני החיבורים למעמד שהם עומדים בו. חרף ההכרה הכללית שממנה

|257 · II| נהנו ה־צַחִיחַאן באסלאם, ההערצה הזאת מעולם לא הרחיקה לכת עד כדי כך שנחשב אסור או בלתי־הולם למתוח ביקורת חופשית על האמרות וההערות ששולבו בקבצים האלה.

קיימת ספרות מצומצמת של ביקורת על ה־צַחִיח. אַבּוּ־לְחַסַן עַלִי אַ־דַּאראַקֻטְנִי (מת בשנת 385) חיבר ספר, „השגות וחקירה" (אַל־אִסְתִדְרַאכַאת וַאל־תַתַבָּע), שבו הצביע על חולשותיהן של מאתיים אמרות מסורת שנכללו ב־צַחִיח. לעיתים קרובות מאוד אנו פוגשים בביטוי חופשי של ספקות ביקורתיים כלפי מקומות יחידים בקובצי המסורת הקנוניים. כבר ראינו (עמ׳ 105) באילו ביטויים חסרי מעצורים מגנים תאולוגים אדוקים וירא־שמים חַדִית' שהוכר אצל אַל־בֻּחַ'ארִי. שם נדונה שאלה שאין לה כל חשיבות למעשה הדתי; אך אפשר להצביע גם על חַדִית' פולחני של בֻּחַ'ארִי, הנמסר באמצעות אַוְזָאעִי מפי אחד מבני הלוויה (עַמְר בְּן אֻמַיַּה). חוקר המסורת אַל־אַצִ'ילִי, קַאצִ'י של סַרַקְסְטָה (מת בשנת 390), מעיר על חַדִית' זה שהוא ידיעה מוטעית שאינה נזכרת אצל מפיצי מסורת מהימנים. מפתיע פחות שפילוסופים, כגון האשערי אַל־בַּאקִלַאנִי — ובעקבותיו אִמַאם אַל־חַרַמַיְן, אַל־גֻ'וַיְנִי ו־אַל־עַ'זַאלִי — דוחים חַדִית' שנרשם אצל אַל־בֻּחַ'ארִי ומכתימים אותו כבלתי־נכון. היחס החופשי

הזה לתוכנם של ה־צַחִיחַיִן נמשך עמוק אל תקופה שבה ההערצה להם, ובייחוד ל־צַחִיח אַל־בָּחַ'ארִי, עלתה בהרבה על הכבוד שניתן לחיבורים מכובדים אחרים. אִבְּן אַל־מָלַקִּן (מת בשנת 804) אינו נרתע מלהעיר על מקום אצל בָּחַ'ארִי: „אלה דברים משונים; מוטב היה אילו חסך אַל־בָּחַ'ארִי מספרו דברים אלה". ודאי ששום אדם אדוק לא נפגע מלשון כזאת. ההערצה כוונה אל החיבורים שהוכרו כקנוניים בשלמותם, ולא אל כל שורה וסעיף יחידים בהם. יראת הכבוד הזאת הייתה נטועה

|II · 258| ב־אִבְּן'מַאע אַל־אֲמַה; ואופייני מאוד לסמכות ה־אִבְּן'מַאע שגם באשר לפרטי חיבורי המסורת האלה דורשת התאולוגיה האורתודוקסית הכרה מצד ה־אִבְּן'מַאע לפני שתסכים לראות בהם דבר שאין לערער עליו. „ה־שַׁיְח' (כלומר אִבְּן אַ־צַלַאח, מת בשנת 643) מלמד כי מה שנמסר בידי שניהם או בידי אחד מהם נכון באופן מוחלט (מַקְטוּע בִּצְחַתְהּ), וכי נובע ממנו ידע אפודיקטי (אַל־עִלְם אַל־קַטְעִי); אך מבקשי האמת ורוב [המלומדים] חולקים עליו ואומרים שהוא כרוך רק בידע משוער (אַ־טַּ'ן), כל עוד הכרתו לא התחזקה באמצעות תַוַאתֻר (ההכרה הרצופה של כל הדורות)". דברי נַוַוי אלה מאפיינים את עמדת התאולוגיה האורתודוקסית של האסלאם כלפי החיבורים המכובדים האלה, שחסינותם המוחלטת מכל ערעור — כפי שמראה הציטוט — נוסתה להתקבע כחוק.

.XIII

לצד שני ה־צַחִיח משתרעת הערצת המוחמדים גם על ארבעת ספרי ה־סֻנַּן שנזכרו לעיל. תחת הכינוי אַל־כֻּתֻבּ אַ־סִתַּה, „ששת הספרים", הם מקיפים יחד את ספרות ה־חַדִית' הקנונית ומשמשים מקורותיה העיקריים של ההלכה

המסורתית. בתקופה שבה הצורך הכללי בקבצים כאלה הביא לעולם את ששת החיבורים האלה, נוצרו כנראה גם ספרים אחרים מסוג דומה. אלה לא הצליחו לעמוד בשימוש הרווח, או שלפחות לא התרוממו לאותה סמכות גם אם נותרו בשימוש. הדבר האחרון נכון למשל על חיבור ה־סָנַן של אַבּוּ מָחַמַּד עַבְּדַאלְלַאה אַ־דַּארְמִי אַ־סַמַרְקַנְדִי (מת בשנת 255), המכונה גם מָסְנַד אַ־דַּארְמִי לפי הרחבת מושג ה־מָסְנַד שנזכרה לעיל בעמ׳ 231. לפי מבנהו ומגמתו שייך החיבור הזה בשלמותו לשורת חיבורי ה־סָנַן שעליהם דיברנו בעמ׳ 249, אלא ש־אַ־דַּארְמִי — שגם הוא כיוון בראש ובראשונה לקידום ההלכה ברוח אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' — מבקש לתמוך במטרה זו באמצעות הקדמת כמה פרקים כלליים על מדע המסורת והוויית המסורת, שבהם הוא מרכז את הטיעונים לביסוס עמדתו. גם כששילב את קטעי ה־חַדִית' שלו, אַ־דַּארְמִי לא דבק ב־

|II · 259| „תנאים" המחמירים ביותר שהנחו את בני זמנו, מחברי חיבורי ה־צַחִיח; ואולם, כמו מחברי חיבורי ה־סָנַן האחרים, הוא הצמיד לכל מסורת ביקורת על דרגת ביסוסה. בשימוש הסובייקטיבי שהוא עושה ב־חַדִית'ים שאסף הוא מזכיר את אַל־בָּחַ'ארִי, ובכלל הוא נוטל לעיתים קרובות את תפקיד מורה הדרך לשימוש המעשי שיש לעשות ב־חַדִית'ים. בגלוסה למסורות יחידות מצויה לעיתים קרובות מאוד ההערה שהחוק שנאמר בהן אינו בעל משמעות מחייבת אלא רשות בלבד; בדרך כלל הוא אומר אז הֻוַ אַל־אַדַּבּ או לַיְסַ בְּ־וַאגִ'בּ וכיוצא בזה. את ההערות האלה השמיע כנראה למאזיניו בהרצאתו בעל פה על ספרו. על כך מצביעה במיוחד הגלוסה החוזרת פעמים רבות מאוד ב־סָנַן אַ־דַּארְמִי: נשאל אַבּוּ מָחַמַּד או עַבְּדַאלְלַאה (כלומר המחבר), האם אתה נוהג (במעשה המשפטי) לפי חַדִית' זה (תַקוּל בְּהִ או תַאְחַ'ד' בְּהִ)? לעיתים הוא משיב בחיוב, ולעיתים קרובות גם בשלילה או

בהתחמקות, למשל קַוֶם יַקוּלוּנַ — יש אנשים הנוהגים כך; ובמסורות יחידות הוא מצביע גם על המחלוקות הקשורות בהן בין אַהֲל אַל־עִרַאק לבין אַהֲל אַל־חִגַ'אז או קבוצות אחרות. בדומה לשאר מחברי ה־סָנַן הוא מביא חַדִית'ים הסותרים זה את זה, ולעיתים מכריע באופן עצמאי לחלוטין ובניגוד לסמכויות מוכרות בעד זה או אחר: „אַבּוּ מָחַמַּד (המחבר) אומר: אַחְמַד בְּן חַנְבַּל הכריז כנכון על ה־חַדִית' של עַמְר בְּן מָרַּה; אך אני מכריע בעד ה־חַדִית' של יַזִיד בְּן זִיַאד".

קשה מאוד, ובוודאי גם חסר תועלת עבורנו, להתחקות כיום אחר טעמם של התאולוגים המזרחיים כדי לברר מדוע סָנַן אַ־דַּארְמִי אלה לא זכו להערכה שניתנה לארבעת חיבורי ה־סָנַן האחרים. לכך תרמה כנראה

|260 · II| העובדה שכפי שניכר מן הנקודות שזה עתה הודגשו לשם כך, לנוכח תמונת אי־הוודאות והגישוש לכאן ולכאן שמציג המחבר עצמו ביחס לחומר שהוא מגיש, נראה חיבורו מתאים כמקור לדעות תקופתו אך לא כ־Codex traditionum מחייב. ועוד עניין: הקודקס של דַּארְמִי אינו ממצה גם בהיקפו. הוא אינו מציע דבר על הפרטים הקטנים שבהם מטפלים אַבּוּ דַּאוּד ו־אַ־נַּסַאאִי. היקפו בקושי שליש ניכר מחיבורי ה־סָנַן האחרים, והוא כולל גם את הפרקים הלא־משפטיים של ה־חַדִית' — משום כך כונה לעיתים גם גַ'אמִע (השוו לעיל עמ׳ 231) — ומכאן אפשר לשער עד כמה מצומצם היקף טיפולו בכל התחום הגדול של ההלכה. הן הגבלת החומר הן מבנה הספר תרמו אפוא לכך ש־אַ־דַּארְמִי לא הובא בחשבון לצד בני זמנו הצעירים יותר, וב־אִגְ'מַאע של העולם המוחמדי לא צורף לאותן סמכויות.

סָנַן אַ־דַּאִרְמִי לפחות לא נפלו לתהום הנשייה: הם נלמדו, צוטטו רבות, ואף בזמן האחרון ממש עדיין הורגש צורך בהכנת מהדורה שלהם. אולם בתקופת ה־מַצַנַפַאת נוצרו גם חיבורים שבהשפעת „ששת הספרים" בעולם המוחמדי נדחקו לחלוטין, נפלו לתהום הנשייה, ובניגוד ל־אַ־דַּאִרְמִי אפילו לא זכו להתייחסות בשיח המלומד. באותה תקופה חיבר ב־אַנְדָלֶס — אם להזכיר דוגמה אחת בלבד — חוקר מסורת ממוצא נוצרי שהוכשר באסלאם המזרחי, בַּקִי בְּן מַחְלַד אַל־קֻרְטֻבִּי (מת בשנת 276), מַצַנַף מסוג מיוחד במינו. חיבור המסורת שלו הוא גם מַצַנַף וגם מָסְנַד, או ליתר דיוק ניסיון למעבר מן האחרון אל הראשון. הוא יוצא תחילה מסמכויות ה־אִסְנַאד — הוא מביא מסורות מפי לא פחות מ־1,300 „בני לוויה" — כמו אַחְמַד בְּן חַנְבַּל; אך המסורות של כל אחת מן הסמכויות האלה מסודרות לפי פרקי מדע ההלכה. אין להתפלא שקובץ כזה, אפילו ב־

|II · 261| מולדתו בידי „ששת הספרים" המעשיים הרבה יותר. לכך ודאי תרמה גם העובדה ש־בַּקִי לא היה אהוד במיוחד על עמיתיו בגלל עמדתו העצמאית בשאלות המחלוקת התאולוגיות של זמנו; ככל הוגה עצמאי, הוא סבל רבות מן האספסוף התאולוגי. עם זאת נראה שבמשך זמן קצר עסקו בחיבורו: אִבְּן אַחְי רַאפִּע, שמת בשנת 318, חיבר לו קיצור, וכנראה בעקבות דוגמתו יצרו אַבּוּ־לְעַבַּאס אַ־נְיסַאבּוּרִי (מת בשנת 313), אַבּוּ אִסְחַאק אַל־אִצְפַּהַאנִי (מת בשנת 353) ו־אַל־עַסַּאל (מת בשנת 349) קובצי מָסְנַד המסודרים לפי ענייני תוכן.

מכל התוצרים הספרותיים של המאה השלישית השייכים לשורה זו, רק אותם „שישה ספרים" זכו אפוא להכרה קנונית. עליהם מסתמכים כדי לברר את התורה המסורתית בשאלה מסוימת. כאשר מדברים בתחום המסורת על מַצַנְפִין ו־מַצַנַפַאת, הכוונה היא לשני ה־צַחִיח ולחיבורי ה־סָנַן האלה, או

למחבריהם. כך כותב למשל אַ־נַוִוי בהכרעה בשאלה פולחנית: „הֲוַי צַחִיח פִּי מַדְ'הַב אַ־שַׁאפְעִי בְּ־תְּפַאק אַל־מָצַנְפִּין", כלומר זהו הדין הנכון לפי אסכולת שַׁאפְעִי ובהסכמת המחברים" — לאחר שהסתמך בעניין זה על אַל־בָּחַ'ארִי, אַבּוּ דַאוּד וְ־אַ־תִּרְמִדְ'י.

אין באפשרותנו לקבוע בדיוק כרונולוגי את המועד שבו הבשיל ה־Consensus publicus בעד שני ה־צַחִיח, כשם שאין באפשרותנו לקבוע מתי התפשט חסד ה־אִגְ'מַאע גם אל „ששת הספרים". אף על פי כן אנו סבורים שאפשר להשתמש בשני נתונים — שלילי וחיובי — כנקודות מוצא כרונולוגיות מוצקות לתשובה על השאלה האחרונה. ראשית, במחצית הראשונה של המאה הרביעית עדיין לא חדרה ההכרה הכללית ב„ששת הספרים". הדבר ניכר מכך שהמלומד בעל היוקרה התאולוגית המיוחדת (הוא מכונה אַל־חַגַּ'ה, טיעון ההוכחה), סַעִיד אִבְּן אַ־סַכַּן, שמת במצרים בשנת 353, התבקש להורות על הדברים החשובים ביותר מתוך המסה הגדולה של הספרות הדתית שהצטברה עד אז, ו־

|II · 262| הביא מביתו ארבע חבילות, הניחן לפני האנשים ואמר: „אלה יסודות האסלאם: ספרו של בָּחַ'ארִי, ספרו של מָסְלִם, ספרו של אַבּוּ דַאוּד וספרו של נַסָאאִי". באותה עת כבר ניכרה אפוא הנטייה להרחיב את מעגל קובצי המסורת הקנוניים מעבר לשני ה־צַחִיח, אך עדיין לא היה יכול המעגל לכלול את „ששת הספרים". שנית, בסוף המאה החמישית או בראשית השישית כבר נכללו במעגל הזה אַ־תִּרְמִדְ'י וְ־אִבְּן מַאגַ'ה. אפילו אִבְּן חַזְם (מת בשנת 456) עדיין הסתייג במידת מה מ־אַ־תִּרְמִדְ'י. ההסתייגויות נמשכו זמן רב ביותר ביחס ל־אִבְּן מַאגַ'ה, בגלל המסורות הרבות המכונות חלשות (צַ'עִיף) שלא נמנע מלכלול ב־Corpus traditionum שלו. סביב התקופה שצוינה אנו פוגשים

בניסיונות הראשונים להכיר בשני הקבצים האלה, שעד אז לא נחשבו בעלי תוקף מלא; אך ניסיונות אלה הועלו רק במבודד, ואילו כמה סימנים מעידים שההסתייגויות מ־אִבְּן מַאגַ'ה נשמרו עוד כמעט מאה שנה. המלומד הספרדי רַזִין בֶּן מֶעַאוִיָה מ־סַרַקְסְטָה (מת בשנת 535), שחי במכה, חיבר קיצור של ששת ספרי ה־צַחִיח, אך אִבְּן מַאגַ'ה לא שימש מקור לחיבור זה; לצד חמשת הספרים הביא המחבר בחשבון את ה־מָוַסָּא. גם מָחַמַּד עַבְּד אַל־חַק אַל־אַזְדִי, המכונה אִבְּן אַל־חַ'רַאט, מ־אִשְׁבִּילְיָה (מת בשנת 581), עדיין לא נתן ל־אִבְּן מַאגַ'ה מקום בין מקורות קובצו אַל־אַחְכַּאם אַל־כֻּבְּרָא, שאותו ביסס על הקבצים הקנוניים המוכרים. מָחַמַּד בֶּן אַבִּי עֻתְ'מַאן אַל־חַאזְמִי מ־הַמַּדַ'אן (מת בשנת 584) מכיר רק את „אַל־אַאמַּת אַל־חַ'מְסָה". הניסיון להעניק ל־אִבְּן מַאגַ'ה זכות אזרח בין הסמכויות הקנוניות כבר נעשה באותה עת; אַבּוּ־לְפַצְ'ל מָחַמַּד בֶּן טַאהִר אַל־מַקְדִסִי (מת בשנת 507) יזם אותו, אך הוא הצליח רק בחלקו. בעוד שבחיבורים המסכמים שהוזכרו זה עתה אין אִבְּן מַאגַ'ה נכלל, והמלומד העיראקי המחמיר אִבְּן אַל־גַ'וְזִי

|II · 263 (מת בשנת 597) מתעלם זמן רב לאחר מכן, ב„מלקט ה־מָסְנַד" שלו (גַ'אמִע אַל־מַסַאנִיד), מן היוזמות שנעשו בינתיים להכרה בקובצי מסורת מסוימים, אנו למדים כי אַל־בַּעַ'וִי (מת בשנת 516) כבר כלל את אִבְּן מַאגַ'ה בין מקורות קובצו הידוע מַצַאבִּיח אַ־סָּנַּה, המכונה גם מַצַאבִּיח אַ־דַּגַ'א, ואף הרחיב את מעגל סמכויותיו אל אַ־דַּאוְרְמִי. ניסיון נוסף לבסס ל־I. M. מקום קבוע בספרות הקנונית נעשה כמה עשרות שנים לאחר מכן בידי עַבְּד אַל־עַ'נִי אַל־גַ'מַאעִילִי (מת בשנת 600) בחיבורו „אַל־אִכְּמַאל", או ליתר דיוק „אַל־כַּמַאל פִּי מַעְרִפַת אַ־רִגַ'אל", שבו נדונות סמכויותיהם של „ששת הספרים". נראה שהניסיון המחודש להשוות את סָנַן אִבְּן מַאגַ'ה לכתבים הקנוניים שכבר

הוכרו זכה להצלחה רבה יותר מניסיון קודמו. הדבר ניכר בכך שההתייחסות ל„ששת הספרים“ נעשתה כללית בספרות שלאחר מכן. אִבְּן אַ־גַּ'אר (מת בשנת 643) מאחד את „רַ'אל אַל־כִּתַּב אַ־סִתָּה“ בקטגוריה אחת; אִבְּן תַּיְמִיָּה (מת בשנת 652) מבסס את אַל־מָנְתַקָא פִּי־לְאַחְכַּאם שלו על „ששת הספרים“, לרבות אִבְּן מַאגַ'ה; נַגְ'יבּ אַ־דִּין אִבְּן אַ־צַ'יְקַל (מת בשנת 672) אוסף את ה־חַדִית'ים של אותם רַ'אל המובאים כסמכויות בידי „ששת האמאמים“. בדומה לכך, בחיבור מסכם מאת שַׁמְס אַ־דִּין אַל־גַ'זַרי (מת בשנת 711) כבר מוכר אִבְּן מַאגַ'ה כסמכות שאין עליה עוררין לצד מחברי חמשת הספרים האחרים, וגם יוּסֻף אַל־מִזִּי (מת בשנת 742) דן יחד ב־„אַטְרַאף אַל־כִּתַּב אַ־סִתָּה“. מכאן אפשר לקבוע שצירוף „ששת הספרים“, כפי שהוא מוכר כתקף באסלאם גם כיום, חדר במאה השביעית לתודעתם הכללית של התאולוגים המוחמדיים.

אף שמאז נחשבו החיבורים האלה למקורותיה החשובים ביותר של התורה הדתית, דעת הקהל באסלאם המשיכה להעמיד את שני ה־צַחִיח ברמה גבוהה יותר

|II · 264| מארבעת הספרים העומדים לצדם. הראשונים תמיד עולים על האחרונים; על כך מעיד המנהג הספרותי לדבר לצד אַל־בֻּחַ'ארִי ו־מֻסְלִם על „הארבעה“ (אַל־אַרְבַּעָה) כקבוצה מיוחדת. שני הראשונים נותרים בראש ובראשונה אַ־שַׁיְחַ'אן, ומוקצה להם מקום בולט בין אַל־אַאמַּת אַ־סִתָּה, שעימם הם מקובצים לצרכים מעשיים.

אף שההכרה ב„ששת הספרים“ כקנון התבססה במהלך המאה השביעית בחלק גדול מן העולם המוחמדי, אי אפשר לומר שחשיבותם הקנונית — במובן

שבו אנו פוגשים בה במאות המאוחרות ועד זמננו — חדרה מיד בראשית הדרך לכל החוגים. יש להביא בחשבון גם שהמאמצים שמקורם בסוריה נודעו רק לאטם בכל עולם התאולוגים המוחמדי, ושבשלב ראשון התבססו רק על חוות דעת אישיות של מלומדים יחידים. בתחילה עדיין היו הוגים עצמאיים שלא הושפעו מצירוף „ששת הספרים", אלא המשיכו לטפח את ההסתייגויות שרווחו בעבר כלפי סָנַן אִבְּן מַאנַ'ה ולא היו מוכנים להכיר בשוויונו של חיבור זה עם שאר חיבורי ה־סָנַן. הנחה זו מסבירה מדוע במאה השביעית דיבר אַבּוּ עַמְר עָתְ'מַאן אִבְּן אַ־צַלַאח (מת בשנת 643), מחבר החיבור המבואי עָלוּם אַל־חַדִית', על חמישה חיבורי יסוד, תוך הוצאת אִבְּן מַאנַ'ה; ומדוע אחריו עדיין הכיר אַ־נַוַוי (מת בשנת 676) — שעיבד את חיבורו הנזכר של אִבְּן אַ־צַלַאח והשתמש בו רבות גם בחיבוריו האחרים — רק ב„חמישה ספרים" (אַל־כָּתָּבּ אַל־תְ'מָסָה), והעמיד במפורש את סָנַן אִבְּן מַאנַ'ה בשורה אחת עם מָסְנַד אִבְּן חַנְבַּל. גם מאוחר יותר החליפו סמכויות שביקשו לשמור על המספר שישה את אִבְּן מַאנַ'ה ב־מַוַטַא של מַאלִכּ או ב־מָסְנַד של דַארְמִי

|II · 265| במקומו. אפילו במאה השמינית, בעת חיבור מִשְׁכַּאת אַל־מַצַאבִּיח בידי שַׁיְח' וַלִי אַ־דִּין אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה (מת בשנת 737), עדיין מצוינת אי־הוודאות בדבר הספר השישי מבין „ששת הספרים"; אך מחבר הקובץ שנזכר זה עתה מכריע לטובת אִבְּן מַאנַ'ה, ואילו אִבְּן חַ'לְדוּן (מת בשנת 808), בלי להזכיר את אִבְּן מַאנַ'ה ולו בשמו, מדבר רק על „אַל־אֻמַהַאת אַל־חַ'מְס", כלומר חמישה חיבורי יסוד. מן הזמן החדש יותר הוא כנראה הניסיון להביע את יראת הכבוד כלפי מַאלִכּ וחיבורו באמצעות העמדתו כספר שביעי לצד „ששת הספרים" המוכרים כקנוניים, ולדבר עם הכללתו על אַל־כָּתָּבּ אַ־סַבְּעַה אַל־חַדִיתִ'יַה.

XIV.

אין להתעלם מכך שהצירוף הקנוני של „ששת הספרים" היה יצירתו של האסלאם המזרחי. בעת שהשקפה זו התגבשה באסלאם המזרחי, כבר התבססה ב־מַעְרִב התייחסות רחבה עוד יותר לספרות המסורת שגדלה בינתיים מאוד — השוו את הסעיף הבא. בסוף המאה השישית מדובר שם על „אַל־מֻצַנַּפַאת אַל־עַשַׂרָה", עשרת חיבורי ה־מֻצַנַּף, כעל קנון סגור. אלה עשרת החיבורים שהשליט האלמוחדי השלישי, אַבּוּ יוּסֻף יַעְקוּבּ, כפי שמספר בן הזמן עַבְּד אַל־וַאחִד אַל־מַרַאכֻּשִׁי, העמיד בבסיס קובץ לאחר שסילק את כל חיבורי ה־פִּקְה הנגזרים (פֻּרוּע), והעלה אותו למעמד ספר החוקים של ממלכתו. מלבד חמשת הספרים, אלה הם: (6) מֻוַטַּא, (7) סָנַן של בַּזַּאר (מת בשנת 440), (8) מָסְנַד של אִבְּן אַבִּי שִׁיבַּה (מת בשנת 264), (9) סָנַן של דַאראַקֻטְנִי (מת בשנת 385), ולבסוף (10) סָנַן של בַּיְהַקִי (מת בשנת 458). סָנַן של אִבְּן מַאגַ'ה אינם נכללים בצירוף זה. מן העובדה שהמלומד האנדלוסי אַבּוּ־לְעַבַּאס אַחְמַד אִבְּן מַעַד אַ־תֻּגִ'יבִּי מ־אִקְלִישׁ

|II · 266| (מת בערך בשנת 550) העמיד בבסיס חיבורו את „הקבצים המפורסמים, כלומר עשרה ספרים"; אולם במקום בַּיְהַקִי אנו מוצאים אצלו את חיבור המסורות של עַלִי בְּן עַבְּד אַל־עַזִיז אַל־בַּעַ'וִי.

אך גם ב־מַשְׁרִק לא הסתפקו לאחר המאה השביעית בקנון של שישה. אמנם „ששת הספרים" זכו עד מהרה להכרה כללית כחיבורי היסוד של ה־חַדִית', אך מתוך יראת הכבוד ל־עַלַמַאא' אַל־אֻמַּה היו רואים עוול בכך שלא להעניק לפחות מקצת מן הכבוד שנמצאו חיבורי ה־מֻצַנַּפַאת של המאה השלישית ראויים לו גם לחיבורי ה־מָסְנַד הישנים, שעד כה לא זכו לדבר. אולם בעוד שב־

מַעְ'רִבּ נוצר הקנון של עשרה מתוך השאיפה לקבוע את המקורות והיסודות הטובים ביותר לידיעת החוק המעשית, אוסף העשרה במזרח אינו אלא תוצאת המאמץ לשקם, לפחות מבחינה ספרותית, את הסמכויות הנכבדות מן העבר, שעל חיבוריהן לא היה אפשר לתת את הדעת בתוך ה„סְתַּה" גם מטעמים מעשיים. משום כך לא קנה קנון העשרה במזרח סמכות קבועה כפי שעלה בידו במערב בחסות רשמית, ואף בחירתם של „עשרת החיבורים" לא נקבעה ללא שינוי, אלא הושארה לנטייה האישית. אין אנו פוגשים בהם כאן לפני המאה השמינית. אז חיבר חכם המסורת שַׁמְס אַ־דִּין אַל־חַסַיְנִי מדמשק (מת בשנת 765) ספר בשם „אַ־תַּדְ'כִּרַה פִּי רִגַ'אל אַל־עַשַׂרַה"; הוא נועד לדון בכל אנשי הסמכות המופיעים בשרשרות ה־אִסְנַאד של „עשרת הספרים", כשם שספרות מדע המסורת עסקה בזמנים קודמים ב־„רִגַ'אל" של שני חיבורי ה־צַחִיח, ולאחר מכן ב־„רִגַ'אל אַל־כֻּתֻב אַ־סִתַּה". עשרת הספרים נבחרו כאן באופן שרירותי לגמרי; מלבד ששת הספרים נמנים עמם: (7) מָוַטַּא, (8) אַל־מָסְנַד (אולי זה של אַחְמַד בְּן חַנְבַּל?), (9) מָסְנַד של שַׂאפִעִי, (10) זה של אַבּוּ חַנִיפַה. גם אִבְּן חַגַ'ר אַל־עַסְקַלַאנִי המפורסם מצרף „עשרה ספרים" באחד מחיבוריו, כלומר „אַטְרַאף אַל־כֻּתֻב אַל־עַשַׂרַה וַאל־מָסְנַד אַל־חַנְבַּלִי"; ב־אַטְרַאף מבינים את ראשיתן וסופן של שרשרות ה־אִסְנַאד, את ה„חבר" שאליו מיוחסת מסורת ואת איש הסמכות המאוחר ביותר המביא אותה למחזור. מאחר שכאן

|II · 267| מדובר על „עשרה ספרים ועל ה־מָסְנַד של אִבְּן חַנְבַּל", ולא על אחד־עשר ספרים, יש להניח שבעשרה הכוונה לסדרה של חיבורי חַדִית' השייכים זה לזה במובן מסוים.

.XV

תקופת הפריחה של ספרות האסלאם הייתה קצרה מאוד. כשם שספרות זו התפתחה מראשיתה במהירות שאין להאמין בה והגיעה לפריחה מעוררת השתאות בכל ענפיה, כך ממהרת גם רעננותה הבלתי־אמצעית לדעוך ולפנות את מקומה ללקטנות יבשה וחסרת רוח; כמה סופרים גדולים הבולטים כיוצאים מן הכלל רק מבליטים ביתר חריפות את מצבה הכללי של היצירה הרוחנית. במאה החמישית לאסלאם כבר מציגה הספרות, ובייחוד בתחום הדתי — אַל־עַזַאלִי הוא כאן הסופר האחרון בעל רעיונות עצמאיים — מעט תפיסות מקוריות וכמעט לא נקודות מבט עצמאיות; הלקטנות וחיבור הפירושים והגלוסות נמצאים בעיצומם. מכמה ספרים ישנים מעבדים ספר חדש, או מפיקים מחיבור גדול תקציר (מָחְ'תַצַר): למעט חריגים מעטים, זה המאפיין את הפעילות הספרותית בתקופה שלאחר מכן.

כאשר מבקר ערבי קובע את המאה העשירית כזמן שבו כמעט אין עוד מחברים אלא רק „מעתיקים", הוא נוהג בסלחנות רבה מדי כלפי חמש מאות השנים שקדמו לה. כבר אַל־מַקַדִּסִי (המאה הרביעית) יכול להתלונן שכמה מקודמיו היו לקטנים בלבד, ולהציג את עצמו כביכול כחריג ראוי לשבח מן הכיוון הרווח של החיים הספרותיים, כשהוא מזכיר כתכונה מובהקת של חיבורו שהוא מציע רק דברים חדשים שטרם נשמעו. הלקטנות הולכת וגוברת בהדרגה; עד אַל־סְיוּטִי (מת בשנת 911), המציין את שיא הספרות המוחמדית המאוחרת, היא עוברת את השלבים השונים ביותר, והתפתחות זו

|268 · II| מראה ירידה מתמדת ביצירתיות המקורית ועלייה בסוג השטחי ביותר של עשיית ספרים, שכמעט אין עוד להבחינו מפלגיאט. כבר סופר קדום

יחסית, אַל־חֻצְרִי (המאה החמישית), הוא עורבני ספרותי של ממש, והוא מצהיר על העיקרון: „בחיבור ספרי אין לי זכות לתהילה רבה יותר מאשר על הבחירה הנאה; בחירתו של אדם היא חלק מרוחו". במאה העשירית מאפיין סופר היסטורי את תנאי הספרות בזמנו במילים: „החיבור בזמננו אינו אלא איסוף מה שנמצא מפוזר והדבקת מה שהתפורר". במהלך השקיעה הספרותית הגיעו הדברים לידי כך שהשרשור הרופף של ליקוטים מקריאה, אפילו בלי נקודת מבט מנחה — כפי שלפנינו למשל ב־כֶּלְיֵאת של אַבּוּ־לְבַקאא' או ב־סַפִּינַת אַ־דַאעְ'ב (בּוּלַאק 1253) — כבר נקרא ספרות, וככל שהמלקט מילא כרכים רבים יותר בליקוטיו כן הפליגו יותר בשבחו. הליקוטים של בַּהַאא' אַ־דִּין אַל־עַאמְלִי — שבני המזרח מוצאים בהם טעם רב — עומדים בצלם של חיבורים מוקדמים יותר מאותו סוג. ההיסטוריון האנדלוסי אַבּוּ־לְחַסַן בֶּן סַעִיד, המוכר היטב לקוראי מַקַּרִי, חיבר בשם מַרְזַמַה חיבור ליקוטים מלא הערות מן הספרות היפה ומן ההיסטוריה, שהיקפו נאמד במטען של גמל.

לסופרי המזרח היה תמיד מצפון רחב בכל הנוגע לקניין ספרותי. במפתח של פלגיאטורים היו מתקבצים שמות חשובים מאוד. הנגע הזה מתחיל בספרות המוחמדית כבר בתקופה קדומה. במקום אחר הזדמן לנו להראות באריכות עד כמה נהג למשל אַ־תַּ'עַאלִבִּי (מת בשנת 430) כשודד כבר אז. במאה השביעית מעתיק עַמַאד אַ־דִּין אִבְּן

|269 · II| אַל־אַתִ'יר בפשטות את הפירוש ההיסטורי של אִבְּן בַּדְרוּן, מנכס לעצמו את החיבור בלי נקיפות מצפון רבות ואינו רומז אפילו לזהות מחברו האמיתי. בלי היסוסים רבים עסק במאה השמינית בפלגיאט עֻמַר בֶּן אַל־מֻלַקֵּן, שביוגרף מוסר כי רוב 300 חיבוריו הם גנבה מחיבוריהם של מחברים אחרים. מן הביוגרפיה מאת סַחַ'אוִי אנו למדים שגם אַל־מַקְרִיזִי המפורסם לא היה

קפדן ביותר בעניין זה ביחס לחיבורו ההיסטורי הגדול; סַחַ'אוִי מאשים אותו כי פשוט ניכס לעצמו חיבור של קודמו (אַל־אַוחַדִי), והאשמה זו נעשית אמינה יותר כשאנו יודעים שאותו אַל־מַקְרִיזִי העתיק גם את אִבְּן חַזְם מילה במילה בלי להזכירו אפילו פעם אחת.

גם מדע המסורת כבר עבר את תקופת פריחתו עם הקלאסיקונים הראשונים שלו. עם השלמתה של הספרות שזה עתה הצגנו כקנונית מתחילה להתפשט לקטנות חסרת גבולות. אמנם ספרות ה־חַדִית', מטבעה וממבנה, לא יכלה להיות ביסודה גם בתקופתה הקלאסית אלא פרייה של פעילות מלקטת ומכנסת. אולם מן האמור עד כה התברר שעצמאותם של המלקטים הקלאסיים התגלתה בהפעלת נקודות מבט עצמאיות על מלאכת האיסוף, בשיקול ביקורתי ובמידה מסוימת גם בשימוש ובעיבוד מעשיים של החומר שנאסף; ועצמאות זו בולטת יותר ככל שאנו מתקרבים לראשיתה של ספרות זו. כבר בחלקים המאוחרים יותר של „ששת הספרים" אנו פוגשים את שקיעת הכוח הספרותי, שמן המאה החמישית ואילך שקע כליל בתרגילי לקטנות.

אולם יש להדגיש דבר אחד: גם הנציגים הספרותיים המאוחרים יותר של מדע המסורת חתרו בקובציהם למטרות מסוימות וערכו אותם מתוך כוונה להועיל ללימוד

|II · 270| ה־חַדִית' באמצעות היבטים מעשיים. הם חותרים למטרה זו בכמה כיוונים. ראשית, מגמתם היא לעבד יחד את החיבורים הקנוניים: לעיתים רק את שני חיבורי ה־צַחִיח (גַ'מְע בַּיְן אַ־צַחִיחַיְן), כפי שעשו למשל שני התאולוגים האנדלוסים אַל־חֻמַיְדִי ממיורקה (מת בשנת 488) ו־אִבְּן אַל־חַ'רַאט מסביליה (מת בשנת 582), ולעיתים הם מרחיבים את עבודת הצירוף הזאת

אל כל *ששת* הספרים הקנוניים, שאליהם נוסף פה ושם עוד חיבור מכובד אחד או אחר (מַסֶנַד אַחְמַד או אַ־דַּארְמִי). ככל שהתפתחות הספרות מתקדמת, כן מורחבים הקבצים הללו לחומרים רבים יותר. במאה השמינית העמיד עַלַאא' אַ־דִּין אַ־שַׁיְחִ'י מבגדאד (מת בשנת 741), מלבד *ששת* הספרים, גם את מַסֶנַד אַחְמַד, אַל־מַוַטַּא ו־אַ־דַּארַקְטְנִי בבסיס עבודת האיסוף שלו (מַקְבּוּל אַל־מַנְקוּל), ובמאה התשיעית הרחיב אַ־סְיוּטִי את התחום עוד יותר, כאשר ערך ב־„גַ'מְע אַל־גַ'וַאמְע" שלו קובץ *של* כל האוספים הקיימים לפי נקודות מבט חדשות. באמצעות המצאת עקרונות חלוקה חדשים, גם אם משניים לגמרי, נהג המלקט הגדול להעניק לחיבוריו את קסם החידוש. אַבּוּ מָחַמַּד אַל־חַסַיְן בֶּן מַסְעוּד אַל־בַּעַ'וִי (מת בערך בשנת 510) פעל בשיטה ביקורתית מסוימת בחיבורו מַצַאבִּיח אַ־סָנַה. הוא מגיש אוסף *שנלקט* משבעה חיבורי יסוד, ואת חומריו הוא מסדר לפי עיקרון קבוע: בתוך כל פרק הוא מקדים את הקטעים *שנלקטו* משני חיבורי ה־צַּחִיח בתור צַחִיח, כלומר מסורות חַדִית' תקינות לגמרי; אחריהם הוא מביא סדרה *של* חַסַן, כלומר „יפות" — כך הוא מכנה את מסורות ה־חַדִית' *שנלקחו* מחיבורי ה־סָנַן — ולבסוף הוא מצרף פה ושם גם מסורות עַ'רִיב (מוזרות), או אפילו צַ'עִיף, מסורות בלתי־בטוחות לגמרי. בעבודת סידור זו הקדים אותו אַ־תִּרְמִדִ'י, שהיה הראשון שהבחין במסורות ה־חַדִית' ה„יפות". אולם אצל אַל־בַּעַ'וִי האמרות בעלות הסיווגים השונים מסודרות בבירור לפי דרגת מהימנותן; משום כך זכה גם חיבור זה, ובייחוד בעיבוד שהכין לו וַלִי אַ־דִּין אַ־תַּבְּרִיזִי במאה השמינית (מִשְׁכַּאת אַל־מַצַאבִּיח), בזכות שפעו המקיף וערכו המעשי

|II · 271| לקבלה אוהדת ביותר ולהפצה רחבה בקרב העם המוחמדי עד לזמן החדש ביותר. בעיני המוחמדי, ובייחוד בעיני המלומד־למחצה, הוא ממלא את

מקומם של כל הקבצים הישנים יותר שמהם לוקט בעצמו; הוא נמנע מכל הפאר המכביד של שרשרות ה־אִסְנַאד, וכפי שהמחבר עצמו מודה בהקדמתו, נועד לאו דווקא לדקדקנות למדנית אלא להתעלות דתית. „אספתי את מסורות ה־חַדִית' האלה למען המקדישים את עצמם לעבודת האל, כדי שחיבור זה יעניק להם, לצד ספר האלוהים, חלק ב־סֻנַן ויסייע להם בכוונתם לנהל חיים רצויים לאלוהים". אף שכל פרק משפטי של ה־חַדִית' מיוצג בו, קל להבחין במשקלם העודף של החלקים המוסריים והמעוררים לחסידות.

מניע שני השולט אצל המלקטים המאוחרים הוא השאיפה להגביל את קובציהם למעגל מסוים ומוגדר מבחינת תוכנו של מסורות אַחַאדִית' שנאספו בספרי המסורת. מנקודת המבט של ההתנהגות המוסרית נאספו מסורות חַדִית' בחיבורים בשם אַ־תַּרְעִ'יב וַאל־תַּרְהִיב; חיבור אחד כזה ערך התאולוג מ־נִיסַאבּוּר, אַל־בַּיְהַקִי (מת בשנת 458), ומאוחר יותר ערך חיבור כזה זַכִּי אַ־דִּין אַל־מָנְדִ'רִי (מת בשנת 656), בלי להגביל את עצמו בו למשפטים מוסריים בלבד; אחרים שמו דגש במסורות המשפטיות. אִבְּן תַּיְמִיַּה המפורסם (מת בשנת 652) הוציא את אַחַדִית' אַל־אַחְכַּאם מתוך ששת הספרים ומתוך מָסְנַד אַחְמַד; קדמו לו בכך האנדלוסי אִבְּן אַל־חַ'רַאט אַל־אַזְדִי (השוו לעיל, עמ׳ 262) ושותפו החנבלי להשקפה אַל־גַ'מַאעִילִי (עמ׳ 263).

כמניע שלישי יש להזכיר את השאיפה הצורנית הטהורה לצרף את מסורות ה־חַדִית' החשובות ביותר לתקציר נגיש, באופן שיהיה קל למצוא כל אמרה. שאיפה זו הביאה, כנראה החל מן המאה החמישית, לסידור אלפביתי של האמרות, אם לפי שמות המוסרים ואם לפי מילות הפתיחה של האמרה עצמה. אולם בכך רחוקות מלהתמצות נקודות המבט השונות שמהן ניגשו חכמי המסורת של הדורות המוחמדיים המאוחרים לעיבוד

|II · 272| החוזר של חומרי ה־חַדִית' הגדולים. לכמה מן הקבצים החדשים האלה הייתה, כפי שנכון בחלקו גם לגבי הקבצים שנזכרו עד כה, מגמה כללית להרחיב את תחום המסורות ולהחזיר אל מקורות הדת אמרות שבתקופות קדומות נדחו בידי אסכולת מסורת מחמירה יותר כמזויפות או כבלתי־מבוססות די הצורך. בתחום המשפטי היה אפשר להרחיב בכיוון זה פחות מכול; ברוחב הלב הרב ביותר נהגו, בהתאם להשקפות קדומות, בתחום המסורות המטיפות והאגדיות. שם הוברחו פנימה כמויות ניכרות שנדחו בתקופת ששת הספרים, או שבחלקן עדיין לא היו קיימות כלל. אבדה הרגישות לסילוק זיופים בוטים מן התקופות הקדומות והמאוחרות, וקנאים מחמירים יותר, כגון אַל־חַ'טִיב אַל־בַּעְדַאדִי (מת בשנת 463) והרודף הנמרץ ביותר של הבדות, אִבְּן אַל־גַ'וְזִי (מת בשנת 597), שחיבר שורה ארוכה של ספרים על מַוְצ'וּעַאת ועל מַדַלְסִין, היו כקול קורא במדבר. שורה שלמה של כתבי פולמוס נגדיים נועדה למתן את מאמצי הטיהור של אִבְּן אַל־גַ'וְזִי הבלתי־מתפשר, והציבור היה נכון מאוד להציל כל סוג של מסורות חַדִית' שהוטל עליהן חרם ושעתה ביקשו להשיבן לכבודן.

יחסם של המוחמדים החסידים בתקופה זו לדחיית מסורות ניכר מכמה סימנים. במאה הרביעית חיבר עַבְּד אַל־רַחְמַאן בְּן אִדְרִיס אַל־רַאזִי (מת בשנת 327) את חיבורו אַל־גַ'רְח וַאל־תַעְדִיל, העוסק בשקילת ההשגות הביקורתיות נגד מוסרי מסורת ואמרות מסורת חשודים. החיבור מצוי בספריית קהיר בשישה כרכים וכן בכמה עותקים יחידים שאינם שלמים. פעם נכנס חבר חסיד לבית מדרשו של המחבר בשעה שזה עסק בהרצאת חיבורו. „מה אתה קורא כאן?“ שאל האורח, יוּסֻף בְּן אַל־חַסַיְן אַל־רַאזִי, את המלמד. „כותרתו ‚אַל־גַ'רְח וַאל־תַעְדִיל'“, השיב. „ומה פירושה של כותרת זו?“ „אני חוקר“,

השיב המחבר, „את מצבם של המלומדים, מי מהם יכול להיחשב מהימן ומי לא". „האינך מתבייש מפני אַלַאה", השיב כעת יוסף, „שאתה משמיץ אנשים שכבר לפני מאה ומאתיים שנה הוכנסו לגן העדן?" עַבְּד אַ־רַחְמַאן פרץ בבכי ואמר: „הו אַבּוּ יַעְקוּבּ, אילו הגיעו דברים אלה לאוזניי לפני שהתחלתי בחיבור

|II · 273| הספר, באמת לא הייתי כותבו לעולם". הספר נשמט מידו, והוא נקלע לסערה ולהתרגשות כאלה שלא היה יכול להמשיך בהרצאה. כך חשו אפילו בעלי מחשבה ביקורתית ברגעים שבהם הכריעה אותם יראת הכבוד לקיומה של המסורת. ידיעה זו מספקת לנו המחשה ממשית לדברי אַ־תִּרְמִדְ'י שיש אנשים המגנים את השקילה הביקורתית של מהימנות ה־רַג'אל.

מתוך נקודות מבט כאלה ניגשו חכמי המסורת המאוחרים להשיב את מה שהמחקר הקדום והמחמיר יותר סילק מחומר המסורת. מאמץ זה יצא לפועל זמן קצר לאחר התפשטותם הכללית של חיבורי ה־צַחִיח. אַל־חַאכִּם מ־נִיסַאבּוּר (מת בשנת 405), „ה־חַאפִּט' הגדול, ה־אִמַאם של מוסרי המסורת" — כך מכנה אותו אַ־דַּ'הַבִּי — חיבר מָסְתַדְרַכ עַלַא אַ־צַחִיחַיְן; בחיבור זה ביקש להגן על זכותן של מסורות שונות מול שני חיבורי ה־צַחִיח, ובייחוד להוכיח ששני השיח׳ים דיכאו שלא בצדק מסורות חַדִית' רבות שעל פי ה־שֻׁרוּט שלהם עצמם היו צריכות להיחשב כשרות לגמרי. הוא חיזק את עצמו במי זַמְזַם כדי שברכת המשקה הקדוש הזה תחזקו בכוונתו החסידית. הדוגמאות הבאות מראות מה טיבן של המסורות שהוא שב ומגן עליהן כמי שנדחו שלא בצדק. אנו מוצאים שם את המעשייה האווילית על פגישת הנביא אִלְיַאס (המתואר כגבוה שלוש מאות דְ'רַאע) עם מָחַמַּד וחברו אַנַס בְּן מַאלִכּ; איש האלוהים מן המקרא מחבק את נביא האסלאם, משוחח עמו, והשניים אוכלים סעודה

משותפת ליד שולחן היורד אליהם מן השמים. לאחר הפגישה הזאת נעלם אִלְיַאס השמימה על ענן. אַל־חַאכִּם מוסיף לידיעה זו את ההערה שהיא „צַחִיח", כלומר נושאת עליה חותם של אמיתות שאין להכחישה.

|II · 274| לזכות רוחב דעתם של המלומדים המוחמדים ייאמר שהפצתה של אגדה שסמכות כזו של אַל־חַאכִּם מִ־נִיסַאבּוּר ערבה לאמיתותה נדחתה בתוקף בידי שַׁמְס אַ־דִּין אַ־דַּ'הַבִּי (מת בשנת 748). במאה השמינית הלך דַּ'הַבִּי זה בדרכם של מי שבתקופות קדומות זיהו את ה־צָּ'עַפַּאא', כלומר את מוסרי המסורת הבלתי־מהימנים. בין היתר חיבר ספר בשם אַל־מִיזַאן פִּי־לְצָּ'עַפַּאא'. בספר זה הוא מעז להעיר נגד המעשייה שזה עתה נדונה: „האם אַל־חַאכִּם לא התבייש מפני אִלְלַאה כאשר הטביע על ידיעה כזאת את חותם האמיתות?" אותו מלומד חיבר גם תקציר של ה־מָסְתַּדְרַכּ ובו גלוסות מפריכות. כאן הוא מלווה את הקטע הנדון במילים הבאות: „באמת, דבר זה בדוי; מי ייתן ש־אַלְלַאה יכער את מי שבדה אותו. מעולם לא הייתי משער ולא הייתי מעלה על דעתי ש־אַל־חַאכִּם הגיע למדרגת בורות כזאת עד שהכריז על הבל כזה כאמיתי". בין המסורות שהוצאו מחיבורי ה־צַחִיח וש־אַל־חַאכִּם משיב למקומן מצויה גם מסורת ה־מַהְדִי, הכוללת תיאור אישי מדויק של גואל זה; מחבר ה־מָסְתַּדְרַכּ סבור שה־אִסְנַאד של מסורת חַדִית' זו תואם לגמרי את ה־שַׁרְט של מָסְלִם. גם את חַדִית' אַ־טַּיְר (ראו לעיל, עמ׳ 116) כלל אַל־חַאכִּם ב־מָסְתַּדְרַכּ שלו — נטיות שיעיות לא היו זרות לו — ומה חשב על כך התאולוג האורתודוקסי אנו למדים מן ההערה הבאה של אותו דַּ'הַבִּי: „זמן רב סברתי ש־אַל־חַאכִּם לא יעז לכלול את ‹מסורת העוף› ב־מָסְתַּדְרַכּ שלו; אך כאשר עיינתי בספר הזה נחרדתי באמת לנוכח המסורות האפוקריפיות שנערמו בו". — דוגמה אחרת לניסיונות ההצלה של אַל־חַאכִּם היא העובדה שהוא תבע

את המסורת המשבחת את „המלומד מ־מַדִינַה“ — מַאלִכּ בְּן אַנַס — למסורות ה־צַחִיח, בטענה שהיא תואמת לגמרי את ה־שֻׁרוּט של מָסְלִם.

מחקר: פולחן הקדושים באסלאם

Die Heiligenverehrung im Islam.

I. |II · 277|

ככל מבנה דתי שצמח מתוך מהלך התפתחות היסטורי והושפע ממגעים מגוונים, גם האסלאם בתקופת בשלותו אינו תוצר טהור של התפתחותו הפנימית של מושגו העצמי המקורי. הוא מופיע לפנינו כתוצאה משותפת של כמה גורמים, ובעיקר של שניים: ראשית, המשך פיתוחם של מושגי היסוד המיוחדים לו; ושנית, השפעתן של תפיסות עתיקות שמצא לפניו, שאמנם נלחם בהן כלפי חוץ בהצלחה ודחק אותן, אך למעשה עיצב אותן מחדש בלי משים והטמיען במהותו שלו.

במהלך תהליך ההתפתחות הזה נאלץ גם האסלאם, בהשפעתם המכרעת של הדחפים שירשו מאמיניו, לסטות בתחומים רבים מן הקו שהותווה בראשית דרכו לתוכן אמונתו ולמימושה המעשי. בשום תחום אחר לא נכנעה תורתו המקורית של האסלאם במידה רבה כל כך לצורכיהם של המאמינים, שרק חלק קטן ביותר מהם היה ערבי, כמו בתחום שהוא נושא החיבור הבא: תחום פולחן הקדושים.

מחיצה נוקשה מפרידה באסלאם הקדום בין האלוהות האינסופית והבלתי־נגישה ובין המין האנושי החלש והסופי. הברייה חסרת הישע נאלצת לשאת עיניים בכמיהה אל הגובה חסר הגבולות, אל ממלכת האינסוף והגורל, שאינה ניתנת להשגה. אין לשלמות אנושית חלק בממלכת השלמות האינסופית; שום מתת על־טבעית של אדם יחיד ומועדף אינה מתווכת בין שני התחומים, שרק

יחס הסיבתיות והתלות מחבר ביניהם. אין ברייה שיכולה להשתתף, ולו במידה סופית ומותנית, במלוא העוצמה השייכת לאלוהות; אין יצור שבזכות התכונות המושלמות המייחדות אותו יהיה ראוי להשתקפות כלשהי מן ההערצה המופנית אל האלוהי; אי אפשר להעלות על הדעת פולחן שמושאו דבר אחר,

|II · 278| קריאה לעזרה או מפלט באסון שאינם פונים אל אַלְלָאה. אפילו האדם המושלם ביותר, שהאל בחר בו להורות לאנושות כולה, חלש ובר־חלוף ככל יתר בני האדם; הוא בן־תמותה כמותם ומלא תשוקה כמותם. אין הוא יכול להשפיע על מהלך הטבע, אין הוא עושה נס ואינו יודע דבר מן הנסתר — שכן רק האל מסוגל לכך — ורק דבר האלוהים הנשמע מפיו הוא בעל שלמות שאין להשיגה. הוא עצמו אינו אלא „הראשון שהודה באסלאם“ (סורה 6:14), „מופת נאה לכל הבוטחים באלוהים“ ו„לפיד מאיר“ להם (סורה 33:21, 45); הוא אף דוחה את התואר „אבי המאמינים האמיתיים“: הוא שליח האל וחותם הנביאים (שם, פסוק 40). אין הוא יודע את הנסתר; הוא עצמו מכריז זאת באוזני מי שהוא מבקש לזכות בהערצתם: „אילו ידעתי את הנסתר, הייתי רוכש לי שפע מן הטוב והרעה לא הייתה נוגעת בי“ (סורה 7:188; השוו 6:50). האל אינו מגלה גם לו את סודות העתיד, והוא דוחה בתוקף ידיעות כאלה. „הם ישאלו אותך“, הוא אומר, „מתי נקבע בוא השעה“ (של הדין); אמור להם: „ידיעתה שמורה לאלוהים.... הם שואלים אותך עליה כאילו ידעת אותה. אמור להם: ידיעתה אצל אלוהים“ (סורה 7:185–186). רק האל ראוי לתואר „יודע הנסתר והנוכח“ (עַאלִם אַל־עַ'יְבִ וַאל־שַׁהַאדַה). לדרישה לעשות נסים יש לְמָחַמַּד תשובה אחת בלבד: „ישתבח אלוהיי! וכי אינני אלא בשר ודם, שליח?“ (סורה 17:95, 96), תיאור החוזר פעמים רבות בקוראן. אותה תפיסה בדבר משרתו של מָחַמַּד ויחסו לבני אדם אחרים טבועה גם בתעודות הקדומות

ביותר של העדה המוחמדית, ב־חַדִית' הקדום. חוזרים פעמים רבות על כך שמייסד האסלאם אינו מבקש להיות נעלה על נביאים אחרים; ה־חַ'צַאאִץ אַ־נַבִּי בנוסחם הקדום אינם עוסקים בכוחות פלא מיוחדים של הנביא, אלא בהיבטים של החיים החברתיים והדתיים שבהם הוסרו ממנו מגבלות מסוימות, או בחסדים שהאל העניק לו יותר מלכל אדם אחר. יכולתו האישית

|II · 279| נוגעת רק לשני עניינים: שלא כנביאים אחרים הוא לא נשלח אל אומה מסוימת אלא אל האנושות כולה, ושרק הוא לבדו יכול להיות מלי״ץ יושר על מאמיניו לפני האל. לעומת זאת מייחסים לו התנגדות מפורשת להצגת אופיו האישי כפי שהנוצרים מציגים את דמותו של ישו. „אל תשבחו אותי כפי ששובח ישו בן מַרְיַם; אמרו: ‘עבד האל ושליחו’“. לפי המסופר, משפט זה עמד במקור בקוראן אך הושמט לאחר מכן. בתורות מסורת רבות מייחסים לו דחייה נחרצת של הטענה שהוא יודע דברים נסתרים, כפי שכבר דחה אותה בקוראן; ובאותה רוח מייחסים ל־עַאאִשַׁה את הדברים: „יש שלושה דברים שמי שטוען אותם מייחס לאל שקר חמור: מי שסבור (זַעַם; השוו לעיל, עמ׳ 51) ש־מָחַמַּד ראה את אלוהיו; . . . מי שסבור ש־מָחַמַּד הסתיר דבר ממה שהאל גילה לו (השוו לעיל, עמ׳ 118) . . . ומי שסבור ש־מָחַמַּד יודע מה יתרחש מחר“. אפילו בתפקידו כשופט מייחסים ל־מָחַמַּד דחייה של כל טענה להארה ולתובנה עמוקות יותר; הוא חשוף לטעויות סובייקטיביות בשיפוט טענות הצדדים ככל שופט אנושי אחר. ידועה הדרך הטיפוסית שבה מייחסים לו דחייה של האתגר לחולל נסים, לשנות את סדרי הטבע ולהעלות מתים, מתוך ההבהרה שכל אלה אינם שליחותו.

הדוגמטיקה של האסלאם מצאה כאן רעיון רצוי; היא לא נמנעה מלעבדו בדרכה הסכולסטית. עובדת הבחירה לנביא — כך היא יכולה ללמד בהתאם

לביטויה הקדום ביותר של הנבואה המוחמדית — אינה תוצאה של שלמויותיו של האדם הנדון; גם אי אפשר לרכוש שלמויות אלה במאמץ רוחני, אלא מינויו של הנביא

|II · 280| אינו אלא מעשה שרירותי של האל, הפונה אל מי שהאל בוחר בו, גם אם אותו אדם חסר כל הכנה אישית כמעט לייעוד נעלה זה. הנביא אינו מושלם יותר מבני אדם אחרים; הוא אנושי ממש כמותם. רק חסדו השרירותי של האל בחר בבלתי־ראוי להיות מתורגמן רצונו. הבאתו עד גבול האלוהי והעל־טבעי והנחתו לגעת בתחום האחרון הן בגדר שִׁרְכּ, „שיתוף" — זה המונח הטכני שניתן לו באסלאם, לפחות מבחינה תאורטית, תחום רחב ביותר. — אנשים שטיפחו ועיבדו בנפשם את הרעיון המונותאיסטי של האסלאם על כל מסקנותיו העניקו לרעיון זה את ההיקף המרבי. במאה החמישית לאסלאם, שבה שלט פולחן הקדושים בכל חריגותיו ברחבי האסלאם, חי מיסטיקן מוחמדי בשם סַמְנוּן שכינויו אַל־מֻחִבּ, „האוהב", כלומר מי ששקוע באהבת אַלְלַאה. פעם מילא סַמְנוּן את תפקיד הקורא לתפילה (מַאדִּ'ן), וכשהגיע לקטע הבא בטקסט שלו: „אני מעיד שאין אלוהות מלבד אַלְלַאה; אני מעיד ש־מֻחַמַּד הוא שליח אַלְלַאה" — צירוף שעליו אכן נאמר כי בו האל „חיבר את שם הנביא לשמו שלו" — אמר את הדברים הבאים: אלוהיי, אלמלא ציווית בעצמך לדקלם מילים אלה, לא הייתי מזכיר את שמך ואת שמו של מֻחַמַּד בנשימה אחת. ביטויים כאלה של מצפון מונותאיסטי בלעדי מצויים גם בחוגים הרחוקים מן הדחפים הפנתאיסטיים של המיסטיקה; כמה מהם נאספו במקום אחר.

|II · 281| קל מאוד להבין שלא רק תפיסת אלוהות נשגבת היא שהניעה את מֻחַמַּד להמעיט כך בערך כישרונו שלו. האיש הפיקח יכול היה בדרך זו גם

להימנע ביתר קלות מן הסכנה שיוקרתו תעמוד למבחן בעקבות ניסיונות נפל לחולל נסים. בחוסר העקביות האופייני לו, הניכר בתחום זה בהכרתו בסיפורי הנביאים הקדומים, היה עליו שוב ושוב ליישב את מתת הנסים של הגיבורים הקדומים עם תורתו, ולעתים אף להעלותם לדרגה גבוהה בהרבה מזו שתבע לעצמו (בייחוד ישו, 3:43 ואילך; 5:109–110).

לאור כל זאת אין צורך בהסבר מיוחד לכך שבאסלאם המקורי לא היה מקום לאותו פולחן קדושים שהתפתח באסלאם המאוחר בהיקף כה גדול. הרי הקוראן אף יוצא במישרין נגד פולחן הקדושים בדתות אחרות, הרואות ב־אַחְבַּאר וב־רָהְבַּאן שלהן אדונים אלוהיים (אַרְבַּאבּ; סורה 9:31). אפשר היה להכיר, מנקודת ראות זו, באנשים קדושים ובנשים קדושות המתעלים מעל ההמון בשאיפתם לוותר על נכסי העולם, לחיות על פי רצון האל ולהקריב למענו ברצון את חייהם כמרטירים, ובכך נעשים מושא להערצה ולחיקוי; הקוראן עצמו מזכיר אותם ומעדיף אותם על פני כל יתר בני האדם. מקומותיהם ראשונים בגן העדן, ותענוגות שמימיים ממתינים להם שם. אולם בחייהם הארציים אין הם חזקים יותר מבני אדם אחרים; ואף לאחר מותם אין הם יכולים לפעול במקומו של האל או לתבוע כבוד על־אנושי. אין הם אלא בני אדם שמתו ומקבלים את שכרם מן האל, „מפני שהוא מרוצה מהם והם מרוצים ממנו". אך הם משיגים את האושר רק לעצמם ובחסדו של אַלְלַאה; לשורדים אחריהם אין הם יכולים להציע או להעניק דבר. ככל דבר אחר מלבד האל, גם הם „אינם יכולים להועיל ואינם יכולים להזיק".

תהום עמוקה פעורה בין תפיסה זו של האסלאם הקדום ובין המעמד שפולחן הקדושים והקריאה אליהם תפסו בכל מקום זמן קצר לאחר התפשטות הדת החדשה. גם בתוך האסלאם ביקשו המאמינים ליצור, באמצעות תפיסת

הקדושים, גורמי תיווך בינם ובין האלוהות האחת והכול־יכולה, ולספק את הצורך שהאלים והאדונים של מסורותיהם הקדומות, שהאסלאם הכניע עתה,

|II · 282| שירתו. גם כאן נכונה הערתו הכללית של Karl Hase על עבודת הקדושים, שהיא „ממלאת בתוך דת מונותאיסטית צורך פוליתאיסטי: לגשר על המרחק העצום בין האדם לאלוהות; ושמקורה עוד על קרקעו של עולם האלים הקדום".

האפשרות לייחס לבני אדם תכונות על־טבעיות הנוטלות חלק במלוא העוצמה האלוהית נפתחה רק בעקבות השינוי הגמור בתפיסה שהאסלאם לימד על הנביא. לצד נביא כפי ש־מָחַמַד הציג את עצמו לבני ארצו, לא הייתה יכולה להתהוות תפיסה של בני אדם שניחנו בכוחות על־טבעיים. הרי הנביא היה מוכרח לעמוד גבוה עוד יותר מכל חצרם של ה־אַוְלִיָאא', שהוא נועד לעמוד בראשה במסגרת פולחן הקדושים! ואמנם הלך רוחם של האנשים שפנו אל האסלאם נטה להרחיב את תכונת הכוח והיכולת העל־טבעיים גם לבני אדם נבחרים. כבר בני דורו הערבים של הנביא, ידידים כאויבים, לא יכלו להבין שליח אלוהים שאינו עולה על יתר בני האדם בכוח על־טבעי ובידיעת הנסתר. „מה לו לשליח הזה", אמרו, „שהוא אוכל מזון ומהלך בשווקים? הלוואי שהיה עמו מלאך, ויחד עמו היה מטיף מוסר; או שהיה מושלך אליו אוצר (נסתר), או שהיה לו גן (פלאים) שמפריו יאכל" (25:8–9). הם לא יאמינו לו עד שיפרוץ מעיינות מן הארץ, יחשיך את השמים, יהיה לו בית זהב, או יקבל לעיניהם ספר מן השמים. „ישמרני האל", הוא משיב לכל אלה, „וכי אינני אלא בשר ודם, שליח?" מה שמנע מבני האדם להאמין לאחר שבאה אליהם ההדרכה הנכונה היה שאמרו: האם שלח האל בשר ודם כשליח? (17:92–96).

כשם שאויביו דורשים ממנו פעולות על־טבעיות, מעשי נסים וידע טרנסצנדנטי (2:112; 6:109, 124; 7:187–188; 10:21; 13:8, 27; 20:133; 21:5; 29:49 ועוד), כך מייחסים לו ידידיו

|II · 283| את ידיעת הדברים הנסתרים, למרות דחייתו העיקשת של כישרון כזה.

„אני יודע את ידיעת היום ואת ידיעת האתמול, אך עיוור אני לידיעת מה שיתרחש מחר“ —

אפשר היה להאמין בכך ברצון על משורר רגיל; אך לא היו מוכנים להניח הגבלה כזאת אצל הנביא. כיצד ייתכן שהנביא לא יהיה מצויד לפחות במתנות שבהן התפארו החכמים, מגידי העתידות וה־כַּאהֲנָה בקרב הערבים עובדי האלילים בני זמנו? מחאתו שלו הועילה לו מעט. הערבים שהיו מסורים לענייננו קשרו את ההכרה בו באמונה ביכולת נעלה. אנשים אלה לא יכלו לדמות אדם הטוען שהאל שלח אותו אליהם אלא כיודע כול. בידינו כמה עדויות בנות הזמן לכך, ויש לנו כל סיבה לראות בשתיים הראשונות אותנטיות. המשורר הפגאני אַל־אַעְשַׁא מכנה את מֻחַמַּד, לרגל התאסלמותו, „נביא הרואה את מה שאתם (יתר בני האדם) אינכם רואים“; ומשורר אחר בן הזמן מכנה אותו בפשטות „יודע הדברים הנסתרים“ (עַאלִם אַל־עַ'יְבּ). הנביא מבקר את האישה מן ה־אַנְצַאר, רַבַּיְע בִּנְת מַעַוִּד', לאחר נישואיה; הצעירה הייתה מוקפת נערות שרות, שפתחו בקינת אבל על אבותיהן שנפלו ב־בַּדְר ואמרו את הדברים הבאים:

„בקרבנו היה נביא שידע מה עתיד להתרחש מחר“.

הנביא אכן דחה בתוקף דברי שבח אלה.

זרעיו של השינוי בתפיסת הנביא, שכבר תואר פעמים רבות ומתבטא בעיצובו המופלא של דיוקן הנביא, נעוצים אפוא בתקופות הקדומות ביותר של האסלאם. כבר מאמינים בני זמנו ראו ב־מֻחַמַּד רק איש פלאים על־אנושי, שאפילו עֻמַר הופתע ממותו כאילו היה דבר בלתי־אפשרי. הוא איים על כל מי שביקש להאמין כי

|II · 284| הנביא אכן מת, בעונשים האכזריים ביותר. ובני עַבְּד־אַל־קַיְס ב־בַּחְרַיְן נטשו את האסלאם בטענה שאדם הכפוף למוות ככל אדם אחר לא יכול היה להיות נביא. אף שהיה הכרח לזנוח עד מהרה, מטבע הדברים, את הנחת האלמוות, האמונה בכישרונו העל־אנושי של הנביא החי יכלה בכל זאת להכות שורש איתן. אחת התופעות המופלאות ביותר בתולדות התפתחות האסלאם היא הקלות שבה גם התאולוגיה האורתודוקסית התאימה את עצמה לצורכי אמונת העם, בניגוד ישיר לתורותיו החד־משמעיות של הקוראן. כוחו של ה־אִגְ'מַאע חגג כאן את אחד מניצחונותיו הגדולים ביותר במערכת הדתית של האסלאם: אמונת העם הצליחה לחדור לתפיסה הקנונית של הנביא וכמו לכפות עליה לעצב אותו כמגיד עתידות, מחולל נסים ומכשף. בלי היסוס מייחסים לו את האמרה שמפתחות כל אוצרות הארץ נמסרו לידיו; והוא אכן נזקק להם כדי לחולל את נסי ההאכלה, ההשקיה והריפוי הרבים שנועדו להכשיר את דיוקן חייו שצויר בידי המסורת לספק את ציפיות המאמינים. הפעילות הביוגרפית של הדור הבא תרמה תרומה מספקת להעשרת דיוקן הפלאים של הנביא ולהרחבתו. כבר במאה השלישית יכול היה התאולוג האנדלוסי אִבְּן חַבַּאן (מת בשנת 312) ללמד שהאיש שלא חדל להכריז כי הוא

„בשר“ ככל יתר בני האדם וזהה להם לחלוטין בטבעו (ὁμοιοπαθής), לא היה כפוף לרעב, וכי

|II · 285| יש לדחות כזיוף כל ידיעה הסותרת זאת. לא חלף זמן רב וכבר יכלו למנות אלף נסים של הנביא.

.II

כך גושרה התהום בין האלוהי לאנושי. הדרך הייתה פתוחה להעניק לאדם כישרון על־טבעי. עתה הופיעו הקדושים בתביעה להערצה ולקריאה לעזרה. גורמים פסיכולוגיים שונים, שעוד נשוב אליהם, תרמו לקידום התפתחותו של נטע זר זה על אדמת האסלאם הקדום ולהפיכתו לצורך. הוא הצליח לרכוש אזרחות בתחום הדת העממית ולהתחרות בפולחן האל הבלעדי. לצד התורה הדתית, שתוקפה נשמר תמיד ושמעולם לא הייתה שנויה במחלוקת, שלפיה מותר לקרוא רק לאל ולהישבע רק בו, העם קורא לקדושים ונשבע בשמותיהם. אנשי סַנַּה פוריטנים ומשכילים ספקנים יוצאים נגד הדבר לשווא. השיח׳ חַסַן אַל־חְגַ'אזִי (מת בשנת 1131), משורר עממי שעיבד לפני פחות ממאתיים שנה את האירועים המופלאים של זמנו בשירים עממיים, שבהם השתמש עַבְּד אַ־רַחְמַאן אַל־גַ'אבַּרְתִי בחיבורו ההיסטורי, לועג לאופן שבו תושבי קהיר קוראים לכל הקדושים כאשר עלייתו הנכספת של הנילוס מתמהמהת.

כדי לרכוש זכות אזרח זו לצד עבודת האל, היה על פולחן הקדושים להיקשר למילה שכבר בקוראן ציינה בני אדם מועדפים במיוחד — גם אם לא ניחנו

בכוח על־טבעי. מונח כזה נעשה מסוגל לשאת את התוכן המורחב שבו נטען במהלך הדורות,

|II · 286| והיא שימשה כלי לפולחן קדושים הזר לחלוטין לאסלאם ולאגדות שצמחו סביבו, ובכך העניקה להם לגיטימציה דתית. כוונתנו למילה וַלִי, ברבים אַוְלִיַאא'. מילה זו נגזרת משורש המבטא בשפות השמיות היצמדות, חיבור וקרבה; משמעותה היסודית היא הקרוב, הדבק, הידיד, קרוב המשפחה; ובתוך תחום משמעויות זה היא מציינת במיוחד את קרוב הדם שעל פי מושגי השבט הערבי מוטלת עליו חובת נקמת הדם על רצח בן שבטו (17:35; 27:50 — השוו 8:73 — 19:23; 33:6) — גואל הדם או השְׁאֵר (= ערבית תַ'אאר) המקראי, או היורש בכלל. השימוש הדתי בלשון החיל את יחס הקרבה הזה גם על יחסי האדם והאל. היהודים — שהמוסלמים מוזהרים, יחד עם הנוצרים, שלא לבחור בהם כ־אַוְלִיַאא', „כי הם אַוְלִיַאא' זה לזה בלבד; ומי מכם שרואה בהם ידידים שייך להם“ — מואשמים בכך שהם רואים את עצמם, להוציא את כל יתר בני האדם, כ־אַוְלִיַאא' של האל, כלומר כעם נבחר, כחסידים par excellence, שגן העדן מובטח להם (62:6). במקום אחר מואשמים הנוצרים והיהודים כאחד שהם רואים את עצמם כבני האל ואהוביו (5:21, אַבְּנַאאֻ־לַאהִ וַאַחִבַּאאֻהֻ). החסידים עומדים כלפי האל ביחס של וַלִי: „אין להם ממה לפחד ואין להם להיות עצובים“; כלומר, לנוכח מנגנון האימה ש־מַחַמַּד גייס נגד הכופרים והרשעים הם יכולים לחוש בטוחים, שכן מלכות השמים נועדה להם. מן המשמעות הכללית של „הקרוב“ הועברה המילה וַלִי בשימוש הערבי הקדום גם אל המגן, העוזר והפטרון; ובאופן ראוי לציון היא הוחלה גם על ישויות נערצות אלוהית,

|II · 287| שהאדם מאמין כי הן מסייעות למעריציהן. הערצת ישויות כאלה — וביניהן הכוונה לעיתים קרובות למלאכים ואף לאלילים, המכונים בפי מעריציהם שְׁפַעַאא' (יחיד שֵׁפִּיע) — נאסרת בקוראן בחריפות נחרצת במקומות רבים (10:19; 13:17, 18; 39:44 ועוד) ומוקעת כ־שִׁרְכּ. מושאי ההערצה והקריאה האלה מכונים, בדומה לאלי הפוליתאיזם, שֻׁרַכַּאא'. „אלה שהם קוראים להם במקום האל אינם יכולים לברוא, אלא הם עצמם ישויות נבראות, מתים ולא חיים, ואינם יודעים מתי יוקמו לתחייה" (16:20–22). שמדובר כאן באותן ישויות שכונו אַוְלִיַאא' ניכר מאיום אחר הנוגע לאותה תעייה: „האם סבורים הכופרים שהם יכולים לראות בעבדיי אַוְלִיַאא' מלבדי? אכן הכנו את הגיהינום לכופרים" (18:102).

אכן דחף פולחן הקדושים היה חייב להיות רב־עוצמה, אם הצליח להיקשר דווקא למונח זה, שהקוראן גינה בחריפות כה רבה בהקשר פולחני. מן ה־וַלִי, האיש החסיד והמסור לאל, צמח וַלִי שניחן בתכונותיה של ישות פלאית, המתווך (שֵׁפִּיע) בין האל לאדם — „אלה הקרובים לאל בזכות ציותם, ושאותם האל מצייד במתת חסדו (כַּרַאמַה)". נראה עתה כיצד עיצבו העמים המוחמדיים את דמותם של אנשים כאלה.

.III

לפי השקפת המוחמדנים, לא החדירה העמוקה לסודות האלוהיים היא העושה את ה־וַלִי. התעלות בלתי־רצונית, שהאדם הנדון לא הכין אותה באמצעות לימוד ועיון, היא ראשיתו וסימנו הגלוי של אופי ה־וַלִי. מַגְ'ד'וּב מכונים אותם אנשים שזכו למצב כזה,

 מילה שמשמעותה האטימולוגית זהה למשמעותה המקורית של המילה הגרמנית „entzückt“: מי שנמשך ממקומו. המוחמדנים מכנים כל אדם חדור התלהבות אלוהית, שהאקסטזה שלו אינה תוצאה של העמקה תאוסופית אלא של הארה ספונטנית, בשם מַגְ'ד'וּבּ. כך מספר למשל היסטוריון על יוּנֶס בֶּן יוּנֶס אַ־שַׁיְבַּאנִי, מייסד מסדר יוּנֶסִיָּה: „לא היה לו שיח׳; הוא היה מַגְ'ד'וּבּ, הוא נמשך (נחטף) אל דרך הטוב“. מאנשים מסוג זה מורכב חוג ה־וַלִי העממי, והם מכונים כך כבר בחייהם. ה־וַלִי המוחמדי אינו עובר קנוניזציה רק לאחר מותו. כבר בחייו העם מכיר בו ככזה, והוא מחולל את נסיו לעיני כול. לעם בעל הנטייה הריאליסטית אף מתקבל הרבה יותר על הדעת ש־וַלִי חי מסוגל לחולל נסים יותר מ־וַלִי שכבר מת. קדוש מצרי בשם שַׁמְס אַ־דִּין אַל־חַנַפִּי (מת בשנת 847) מלמד: „כאשר ה־וַלִי מת, נפסק שלטונו בכוחות הטבע, שבאמצעותו הוא יכול להגיש עזרה. אולם אם המבקר בקבר זוכה בכל זאת לעזרה או לסיפוק המבוקש של צרכיו, זהו מעשה של אַלְלַאה באמצעות ה־קֻטְבּ של אותה שעה, השולח לעולה לרגל עזרה לפי דרגת חשיבותו של קבר הקדוש שבו ביקר“.

לא נחזור כאן על תורות המיסטיקנים המוחמדים בדבר ההיררכיה של ה־אַוְלִיָאא', מן ה־קֻטְבּ (הקוטב) ועד לדרוויש־הקבצן המנוול ביותר; השקפות אלה כבר תוארו פעמים רבות בספרות האירופית. ה־וַלִי אינם ממתינים שפיו של ההמון יכריז את תהילתם. הם עצמם מובילים את מקהלת המהללים. ה־וַלִי המודע לעצמו מגיע להישגים שלא ייאמנו בהתרברבות ובשבח עצמי. כדי לקשור התנהגות זו למסורת מקודשת, הם מייחסים כבר ל־עַלִי — האיש המכונה באופן מובהק במיוחד וַלִי אַלְלַאה ושניתן לו אחד המקומות הראשונים

בתולדות הקדושים — את ההכרזה הרברבנית: „אני הנקודה שמתחת לאות בַּא; אני לצד האל; אני הקולמוס; אני הלוח השמור;

|II · 289| אני כס האל; אני שבעת הרקיעים ושבע הארצות". ל־גֶ'נְיִד (מת בשנת 297), צופֵי מן האסכולה הקדומה, מייחסים את הדברים: „האל לא העניק לבני האדם שום מדע ולא פתח לפניהם גישה אליו בלי שהעניק לי חלק בו"; וזו צניעות טהורה בהשוואה למה שאנו שומעים מפי קדושים מאוחרים יותר. אִבְּרַאהִים אַ־דַּסוּקִי, אחד מארבעת ה־קַטְבּ וקדוש לאומי חשוב של מצרים המוחמדית, אמר על עצמו: „האל הראה לי את אשר במרומים בהיותי בן שבע; בגיל שמונה קראתי בלוח השמור; בגיל תשע פתרתי את קמיע השמים וגיליתי בסורה הראשונה של הקוראן את האות שמפניה נחרדים בני אדם ושדים; בגיל ארבע־עשרה יכולתי להניע את הנח ולהניח את הנע, בעזרת האל".

„מֻחַמַּד העניק לי שלטון על הארץ כולה; על השדים, על כל הגופים ועל השטנים;

„ועל סין ועל כל המזרח עד גבולות ארצות האל משתרע שלטוני;

„אני האות שלא כל מי שמביט בה יכול לקרוא; העולם כולו כפוף לי בפקודת אלוהיי;

„את כל זאת איני אומר מתוך התרברבות, אלא הותר לי לומר זאת כדי שדרכי לא תישאר בלתי־ידועה".

מ־אַחְמַד אַל־בַּדַוִי, הקדוש של טַנְטַא במצרים, מצטטים שירים שבנימתם אין דבר המזכיר יותר משירי הרהב של גיבורי רומן עַנְתַר או רומן סַיְף. אחד

השירים האלה נפתח במילים: „עוד לפני קיומי הייתי קָטָב וֶאֱמַאם; ראיתי את הכס ואת אשר מעל השמים, וראיתי את האלוהות בהתגלותה. אין לי מורה ומופת מלבד הנביא טַא־הַא (מָחַמַד). . . . איש לפניי ואחריי לא קיבל אף גרגר חרדל משפע ידיעתי". — עַבְּד אַל־קַאדִר אַל־גִ'ילִי אומר על עצמו: „לפני שהשמש זורחת היא מברכת אותי; לפני שהשנה מתחילה היא מברכת אותי ומגלה לי את כל שעתיד להתרחש במהלכה. בהוד האל אני נשבע שהמאושרים והמקוללים מובאים לפניי ושאישון עיני נעוץ בלוח הגורל השמור. אני צולל בימי מדעי האל וראיתי אותו בעיניי. אני גם ההוכחה החיה לקיומו

|II · 290| של האל; אני ממלא מקומו של הנביא ויורשו על אדמות". ייתכן אמנם שאמרות רברבניות אלה הושמו בפי הקדושים הנזכרים לעיל רק בידי מתארי דמותם המאוחרים, ושהם עצמם לא חטאו בהתנשאות כזאת. אולם על כך שנימה כזאת שלטה בקרב ה־וַלִי בתקופה המאוחרת אנו למדים מתעודה מופלאה של ספרות זו: האוטוביוגרפיה של אחד ה־צוּפִי המפורסמים ביותר, עַבְּד אַל־וַהַאבּ אַחְמַד אַ־שַׁעְרַאנִי (מת בשנת 973). במסווה של הודיה ענווה על שהאל ייחד אותו במתנות פלאיות של רוח וקדושה — וכבר כותרת הספר מצביעה על נקודת ראות זו — מספר המחבר את הדברים המשונים ביותר על תכונותיו המופלאות, על קשריו עם האל, המלאכים והנביאים, על יכולתו לחולל נסים ולחקור את סודות העולם וכו׳. באותו אופן שבו הוא מתאר בחיבורו „לַוַאקִח אַל־אַנְוַאר" את מעלותיהם ומעשי הנסים של מוריו הקדושים ובני זמנו, הוא מדבר על עצמו — כדי להודות לאל שזיכה אותו בחסדים כה רבים.

בחוגים אלה יכלה לבסוף להישמע בקלות התורה שה־וַלִי עומדים בדרגה גבוהה מן הנביאים — תורה שנדונה במחלוקת רבה בחוגים תאולוגיים. אין פלא שהתנשאות זו עוררה את שנאת התאולוגים האורתודוקסים כלפי כמה מנציגי הזרם הזה, שכן ה־פָּקַהַאא' לא השלימו תמיד עם התנשאותם של ה־צוּפִי. בימי אִבְּן בַּטוּטַה חי ליד עַיְנְתַאבּ שבסוריה, בהרים שמחוץ לעיר, נזיר שנקרא „השיח׳ של השיח׳ים" ושאליו נהגו לעלות לרגל כדי לקבל את ברכתו. שיח׳ זה הרשה לעצמו פעם לומר שהוא נעלה מ־מֻחַמַּד, שלא יכול היה לחיות בלי נשים, ואילו הוא עצמו חי בפרישות. הדבר היה למעלה מכוח סבלם של ה־קַאצַ'י מארבע האסכולות האורתודוקסיות, ששמותיהם נזכרים במקורנו; הם העמידו את הנזיר לדין וגזרו עליו מוות. זהו רק אחד מן

|II · 291| הדוגמאות הרבות לחיכוכים בין חסידי הסופיות לבין נציגי התאולוגיה הקנונית, חיכוכים שאמנם לא יכלו להחליש את דעתם הרמה של האחרונים על הקדושים האמיתיים, אך מאידך רק החריפו את סלידת התאולוגים האורתודוקסים מחוג שממנו יצאו השואפים למעמד ה־וַלִי. העימות בין התאולוגים האורתודוקסים לבין ה־צוּפִי נבע בחלקו מן הדוגמטיקה והפרשנות הבלתי־אורתודוקסיות שהתפתחו באסכולות ה־צוּפִי, ובחלקו מאורח חייהם של הדרווישים הנודדים, שלא רוסן בידי חוק הפולחן והיה רחוק מכל קדושה; דרווישים אלה הרבו כל כך לעשות שימוש לרעה בסופיות. ואכן, בכל התקופות היו מסדרים מיסטיים שדגלו במה שמכונה אִבַּאחַה, וכלליהם הצהירו בגלוי שחבריהם חופשיים ופטורים לחלוטין מחוק הדת. אולם נפשות אדוקות יישבו את הניגוד הזה בקלות כשוויתרו על הסמכות לשפוט את הקדושים. „אשר לעדת השיח׳ים, ה־וַלִי, האדוקים והטהורים — (מי ייתן שהאל יזקוף לזכותנו את מעלותיהם ובברכות אהבת האל שלהם יעשנו למשרתי מפתניהם) —

מטבעם הם נראים לעיני בני האדם רק במקרים נדירים ביותר. ואולם רבים מהם נראים לעין כדי להדריך את עבדי האל — מי ייתן שהאל ירבה את מספרם ויביא תועלת באמצעותם. — חובתו של כל אדם להאמין בהם ולא לגנותם. אפילו רואים אצלם דברים שסבורים כי יש לגנותם, יש לייחס זאת לכך שראייתנו קצרה מכדי שנוכל לשפוט את מצביהם. כמה רבים ביניהם חושפים את עצמם לגינוי הבריות כדי להסתיר בכך מבני האדם את מצבם האמיתי! מוטב ומועיל אפוא לפרש את מעשיהם לטובה. השיח׳ הגדול מָחְיִי אַ־דִּין אִבְּן עַרַבִּי אומר בראשית ׳ההתגלויות של מכה׳ שלו: ׳אושרו העליון של האדם הוא להאמין בכל אלה המייחסים לעצמם זיקה אל האל, גם אם טענה זו אינה מוצדקת׳. אנו מבקשים מן האל שיסייע לנו להאמין ב־וַלִי שלו,

|II · 292| באשר יהיו, ושיכניסנו לעדתם וירחיקנו מאלה המזלזלים בהם״. מילים אופייניות אלה של קָטָבּ אַ־דִּין אַ־נַּהְרַוַאלִי (המאה העשירית) מראות בבירור רב את יחסה של הנפש המאמינה אל הלהטוטן המתהלך במעטה הקדושה; נקודת ראות זו שולטת בשיפוטו של העם המוחמדי עד היום.

אשר למעשי הנסים המסופרים על הקדושים, דמיונו משולח הרסן של בן המזרח ונטייתו להתענג על דברים מפלצתיים ועל דברים בלתי־אפשריים — בלי שירוסנו בגבולות שהאמנות מסוגלת להציב לסערתה ולדחפיה של פנטזיה מנוונת — הם המנחים את האופן שבו הוא מעצב את דמויות הקדושים. אגדות הקדושים שלו מלאות בפרטים שאינם אלא שימוש דתי באגדות המרכיבות את ספרות הפיות של ההודים והפרסים. אלא שלא פיות ו־גִ׳נִּים, „ילדי ממלכת השקר״, הם המולידים את הצירופים המפלצתיים ביותר, כי אם חסד האל הפועל בנבחריו. מה שמופיע בספרות האגדות כהפרזה הרפתקנית מוצג בספרות ה־וַלִי כנס שחולל חסד האל. טבעות אבודות בתוך דגים

המוסרים את עצמם לתפילתו של הקדוש, ביקורי הקדושים אצל שוכני קרקעית הים ופרטים רבים אחרים מוכרים לקוראי אלף לילה ולילה. אדם היה חש עצמו בממלכת בַּדְר בַּאסְם ו־אַלַדַן אלמלא אפף הילת הקדוש את גיבורי הסיפור. הנה הקדוש הראשי של דמשק, רַסְלַאן, או ליתר דיוק אַרְסְלַאן (מת בערך בשנת 700), המחולל את חילופי ארבע עונות השנה בתוך שעה קצרה; והנה אנשי האל הנוכחים בגופם בעת ובעונה אחת במקומות שונים, או להפך — לובשים באותו מקום את הצורות המגוונות ביותר; הם הופכים זהב לדם כדי להראות לבעלי השררה היהירים מה טיבו של הנצנץ שהם רודפים אחריו. למענם מתקפלת הארץ, כך שהמרחק במרחב נעלם בעבור הקדושים. וַלִי אחד שהה במסגד של טַרְסוּס, ובעודו מתפלל,

|II · 293| התעורר בו געגוע לעלות לרגל למסגד של מַדִינַה; הוא תחב את ראשו לשרוול מעילו, וכאשר הוציא אותו שוב מצא את עצמו ב־מַדִינַה. זהו אחד המוטיבים הרגילים והשכיחים ביותר שאנו פוגשים בביוגרפיות של קדושים. הקדושים גורמים לבעלי חיים ולאבנים לקבל את כוח הדיבור. הקדוש המפורסם אִבְּרַאהִים בֶּן אַדְהַם ישב פעם בצל עץ רימון; העץ אמר: „הו אַבּוּ אִסְחַאק, כבד אותי ואכול מפריי". ה־וַלִי נענה להזמנה. הפרי, שהיה בדרך כלל חמוץ מאוד, היה מאז מתוק, והעץ נשא פרי פעמיים בשנה. זן רימונים זה נקרא אפוא „רימון עובדי האל" (רַמַאנַת אַל־עַאבְּדִין). — וַלִי אחר הושיט פעם את ידו אל עץ כדי לקטוף מפריו; העץ אמר: „אל תאכל מפריי, כי אני רכושו של יהודי". הם מרפאים מחלות, תפילותיהם נענות תמיד, וכל קדוש הוא מַגַ'אבּ אַ־דַּעַאא'. האל משמיד את המבקשים להרע להם. חיות הבר נעשות מאולפות לפקודתם ונכנעות לרצונם. הם רוכבים על אריות, „כלבי האל" (כַּלַאבּ אַלְלַאה). אחת המתנות המופלאות ביותר של ה־וַלִי העממיים היא ה־

תַטַוֶּר, כלומר היכולת ללבוש צורות ודמויות שונות. מתת פלא זו מועילה להם לא פעם בעימותם עם החוקיות של האורתודוקסיה הרגילה. קַצִ'יבּ אַל־בַּאן, וַלִי מ־אַל־מַוְצַל, הסתמך על כוח הפלא הזה כאשר הוכיחו אותו על שמעולם לא נראה מתפלל. לעיני המוכיח הוא לבש דמויות שונות ושאל: באיזו מן הדמויות האלה ראית אותי מזניח את התפילה? בכל הנוגע ל־תַטַוֶּר מפליגים המוחמדים אל מחוזות הדמיון הנועזים ביותר. השיח׳ אַבּוּ עַבְּדאלְלַאה אַל־קַרַשִׁי היה שתום־עין ומצורע; אף על פי כן זכה באהבתה של נערה צעירה, שלמרות התנגדות הוריה התעקשה להינשא לקדוש. הוא לבש עתה דמות של עלם יפה תואר

|II · 294| ונשבע שהוא אַל־קַרַשִׁי עצמו. ביחסיו עם אשתו הצעירה שמר על הדמות החדשה, אך לשאר העולם נראה כמקודם כנכה מכוער. סמוך ל־אַל־עַרַאאִשׁ שבמרוקו נמצא קברה של קדושה, שעליה מספרת האגדה כי ידעה להתגנב לשירותו של בּוּ סַלְהַם הקדוש בדמות אישה שחורה מכוערת, כדי שלעת ערב תלבש לצדו את דמותה של נערה יפה.

היכולת לעוף — גם היא באמצעות תַטַוֶּר — היא אחת מתכונות הפלא המסופרות בשכיחות הרבה ביותר על ה־אַוְלִיַאא'; היא מאפשרת להם לבקר בזמן הקצר ביותר בארצות הרחוקות ביותר, להשגיח על ענייני תלמידיהם וחסידיהם ולהדריכם, ולהיות נוכחים בכל מקום שבו נדרשת השתתפותם. בקרב העם נפוצה האמונה שאנשים מוארים יכולים לראות מעל ראשיהם את ה־וַלִי רכובים באוויר על סוסים אצילים (נַג'אאִבּ), וספקנים סטיריים השתמשו באמונה זו לכמה אנקדוטות משעשעות. — בין יכולותיהם האחרות של ה־וַלִי ראוי להזכיר את הכישרון לדבר בשפות הזרות ביותר, להזיז הרים וכדומה; מטבע לשון ציורי מן הספרות הדתית היהודית והנוצרית נהפך בסיפורי נסים

מן הסוג האחרון להתרחשות ממשית, שכבר בתקופה קדומה שולבה בבדיון גם בביוגרפיה של הנביא.

ההגיולוגים המוחמדים סיווגו את נסי הקדושים בעשרים קטגוריות; בראש הרשימה הם מזכירים בדרך כלל את אִחְיַאא' אַל־מַוְתַא, הכוח להחיות מתים. לצד הקטגוריות הכלליות האלה וגם בתוכן אפשר להבחין ב־Vitae Sanctorum המוחמדיים במאפיינים אזוריים של אגדות הקדושים, שיש חשיבות להבאתם בחשבון לשם הכרת הקשר בין האגדות לבין הגורמים האתנולוגיים של היווצרותן והתפתחותן. מוטיב מגרבי מובהק הוא, למשל, שהקדוש עובר עם תלמידיו באזורים שוממים; בנקודה מסוימת במסעו דרך חבלי ארץ צחיחים הוא תוקע את מטה הנדודים שלו באדמה, ואז

|II · 295| נובעים מים מן האדמה וצמחייה שופעת צומחת בשממה. בנווה מדבר כזה מוקמת אז ה־זַאוִיַה של הקדוש, המפיצה ברכה וישועה בדורות הבאים. מוטיב זה מופיע פעמים רבות בביוגרפיות של הקדושים המגרביים שאסף והציג Trumelet, ואופיו הצפון־אפריקאי ניכר גם בכך שכאשר אנו פוגשים אגדות כאלה מחוץ לצפון אפריקה, הן נקשרות בדרווישים ברברים הנמצאים בעלייה לרגל למכה. בורות המים בתימן מספקים מים ראויים לשתייה רק מכוח קבורתם של שני קדושים מגרביים באותו אזור.

IV.

בטרם נמשיך, נבקש להשיב על שאלה נוספת: מה מקומה של האישה בהגיולוגיה של האסלאם? האסלאם מושמץ כל כך בשל היחס שהוא מעניק לנשים, עד שקל היה לנו להניח שאין הוא מקצה לאישה מקום כאשר מדובר

בדרגות העליונות של שלמות אנושית. ד״ר Perron, שבחר במעמד הנשים בקרב הערבים כנושאה של מונוגרפיה מפורטת, יודע להזכיר רק קדושה אחת: רַאבִּעַה אַל־עַדַוִיַה המפורסמת. אותו מחבר מסכם את התופעה במילים הבאות: „נשים ממעטות לצעוד בנתיב הקדושה באסלאם, ורק נשים מעטות אנו מוצאים בו. הוא קשה מדי בעבורן — כך סבורים הגברים לפחות. אלה עומדים בראש בכל מקום; כל הזוהר, כל הזכות וכל היוקרה שמורים לגברים. הם ניצלו הכול לטובתם ולמען בכורתם; הם ניכסו לעצמם הכול והפכו הכול למונופול שלהם, אפילו את הקדושה ואף את גן העדן". אמנם טענה זו תואמת את התפיסה שנהוג להציג על מעמד האישה באסלאם מבחינה משפטית ובכל הנוגע לזכות הדתית ולכשירות לשאת באחריות דתית. ואולם אם רוצים לעשות צדק היסטורי, יש להודות שהשפלת

|II · 296| הנשים באסלאם היא תוצאה של השפעות חברתיות, שאין זה צודק להטיל את האחריות להן על עקרונות האסלאם; מקורן דווקא במגע בין העמים שהתאסלמו. אמנם מוטב להיזהר שלא להרחיק לכת גם בעניין זה. האסלאם עצמו, אף שסימן התקדמות לעומת ה־גַ'אהִלִיַה בהערכתה המשפטית של האישה, הציב את הנשים — כפי שאפילו אפולוגטים נלהבים נאלצים להודות — בדרגה חברתית נמוכה משל הגברים; הן מתוארות כ„רוב יושבי הגיהינום", וכ־„נַאקִצַאת עַקְל וַדִין", כלומר לקויות בשכל ובאדיקות. אולם מכאן אין נובע שהאישה מודרת מן הטובות הרוחניות שהאסלאם ביקש להעניק לכל בני האדם. בתקופות הקדומות ביותר של האסלאם אנו מוצאים ראיות רבות להשפעה שיכלו נשים להפעיל על ענייני הציבור ועל התנועות הפוליטיות בקהילה המוחמדית הצעירה. לא היו רק נשים אדוקות — אולי ממשיכותיהן של ה־נַאסִכַאת הקדם־מוחמדיות — שנהגו לבטא את אדיקותן

בשירותים למען עבודת האל; לא חסרו גם נשים שהשתתפו השתתפות פעילה במאבקים הפנימיים והחיצוניים. דמות הגבורה של נָסַיְבַּה

|II · 297| אינה צומחת מתוך חברה שבה נשים נחשבות שוות לעבדים; וגם את תפקידה של עַאאִשָׁה ואת השפעתה על ענייני המדינה הצעירה בתקופת התחזקותה הראשונה יש לבחון מנקודת ראות שונה מזו של מזימת הרמון טורקית. בעקבות הראיות שהביא Snouck בעניין זה אפשר לוותר על דיון מפורט יותר בהפרכת הדעה השגויה שלפיה כיסוי הנשים והסתרתן, ובידודן מכל מגע חברתי, מעוגנים בחוק האסלאם הקדום. בדור הקדום ביותר של האסלאם יכלה אשת מָצְעַבּ בֶּן אַ־זֻבַיְר (מת בשנת 72), שהניחה לכל העולם לראות את פניה גלויות, לומר: „אַלְלַאה הטביע בי את חותם היופי, ואני אוהבת שהעולם יתבונן בו ויכיר בכך שאני עולה על כולם ושאין בי פגם שאפשר לגנות". אמנם האסלאם דרש מן הנשים איפוק צנוע, כפי שכבר בתקופה האלילית נחשב הדבר למידה טובה — האישה הצנועה נמצאת ב־חִדְר — אך אין הדבר מנתק את האישה לחלוטין מענייני העולם. ההיסטוריה הקדומה ביותר של האסלאם אינה דלה בדוגמאות לעובדה זו.

ראויה לציון השתתפותן של הנשים בעניינו הטרגי של חַסַיְן ובעניינם של בני עַלִי. הנשים השתתפו גם בהמצאתן, בקישוטן ובהפצתן של אגדות בני עַלִי. על אַ־נַוַאר בִּנְת מַאלְכּ נמסרות כמה אגדות כאלה, ובהן למשל החזון שאור שמימי

|II · 298| הקיף את הכד שבו נשמר ראשו של עַלִי, ושציפור לבנה ריחפה סביבו. לאחר עליית יַזִיד לשלטון קיימו הקושרים אויבי האומיים ב־בַּצְרַה את פגישותיהם בביתה של מַאִרְיַה בִּנְת סַעְד, אישה משבט עַבְּד אַל־קַיְס וחסידה נלהבת של בני עַלִי. בין האפיזודות המרגשות הרבות של לחימתו הטרגית של

חֲסַיְן, במאבק הנואש למען זכויות משפחתו, מסופר כיצד אֶמּ וַהְבּ, אשתו של תומך נלהב בטוען לשלטון, אחזה במוט אוהל, ניגשה אל בעלה ואמרה לו: „את אבי ואת אמי אתן ככופר בעבורך; לך והילחם למען זכויות צאצאי מֻחַמַּד". כאשר בעלה שלח אותה חזרה אל הנשים, אחזה בבגדו ואמרה: „לא איפרד ממך; מוטב שאמות איתך". לאחר שנפל בקרב קידמה את פני גופתו במילים: „יערב לך גן העדן!" אפשר לחשוב כאן גם על אַסְמַאא', בת אַבּוּ בַּכְּר, שעמדה לצד בנה עַבְּדַאלְלַאה בְּן אַ־זֻבַּיְר ועודדה אותו במאבקו נגד אַל־חַגַּ'אג'. היא לא הסכימה שבנה ילבש שריון בצאתו למלחמה, כי זהירות זו נראתה לה בלתי־ראויה לאדם היוצא למאבק למען עניין שהוא משוכנע בצדקתו. בראשית האסלאם התחרו הנשים — היו שביקשו לראות בהן את המופת לכמה גיבורות מודרניות של המדבר הערבי — בבעליהן גיבורי החיל בהתלהבותן מן הקרבות הקשים שאליהם נקראו. כאשר עמד חַבִּיב בְּן מַסְלַמַה אַל־פִּהְרִי (מת בשנת 42) לצאת לאחת מפשיטותיו, שמילאו חלק גדול מחייו, שאלה אותו אשתו: „מה יעדך?" „מחנה האויב", השיב חַבִּיב, „או, אם ירצה אַלְלַאה, גן העדן". „בשני המקומות", השיבה האישה, „אקדימך". ואכן, חַבִּיב פגש אותה במחנה האויב; היא הקדימה אותו. רוצחו של מנהיג ה־חַ'ארִג'ים, נַאפִּע בְּן אַל־אַזְרַק, ניצב מול אישה הקוראת לו לדו־קרב כדי לנקום את דמו של נַאפִּע הנרצח.

|299 · II| לצד השתתפותן בעניינים הפוליטיים אנו פוגשים כבר בתקופה קדומה נשים גם ככוהנות של האנושיות ושל אהבת אדם פעילה בתוך זוועות המלחמה. אישה משבט אַסְלַם, כֻּלַיְבַּה בִּנְת סַעִיד — כך מספר אִבְּן סַעְד — הקימה לראשונה בזמן קרב חַ'יְבַּר בית חולים שדה בתוך המסגד, ובו טיפלה בחולים ובפצועים. הטענה שהגישה אל „הקדושה ואל גן העדן" חסומה בפני

נשים מופרכת במישרין בידי הקוראן עצמו. די להביט בקטעים הרבים שבהם מָאְמִנוּן וֹ־מָאְמְנַאת, צַאלְחוּן וֹ־צַאלְחַאת נזכרים בנשימה אחת ומתוך הנחה שהם שווי־ערך לחלוטין (בייחוד סורה 33: 35).

מכאן אפשר לראות שלא מעמד הנשים בתוך התנועות הקדומות ביותר בקהילה המוחמדית ואף לא תורתו של מייסד הדת החדשה מנעו מן האישה — למרות כמה מגבלות תאולוגיות שהיו תאורטיות לחלוטין — להתרומם בחיים הדתיים הפנימיים ובתודעת המאמינים לאותה חשיבות המוענקת לגברים; ובהתפתחות פולחן ה־אַוְלִיַאא' באסלאם הורחב מעמד זה גם אל נשים, שרגשם הכולל של המאמינים מרומם אותן לדרגה זו. ואכן, אם נלמד מן הדיווחים על החיים המוחמדיים בתקופות השונות ביותר, ואם נתבונן באתרי המוות ובקברי הקדושים, נגלה דברים שונים לחלוטין על מקומן של הנשים המוחמדיות בקרב קדושי האסלאם מאלה שמציע Perron. על נשים קדושות (שַׁיְחַ'את) אנו שומעים רבות מן התקופות הקדומות ביותר ועד ימינו ממש. שמותיהן ידועים, ובכבוד אדוק מספרים על חייהן הקדושים, על מעשיהן האדוקים ועל פעולות הנס שלהן (כַּרַאמַאת). תאולוגים הסולדים מן השימוש לרעה בסופיות יוצאים גם נגד קדושות אלה ונגד ההערצה

|300 · II| שהן יודעות להקיף בה את עצמן. לא חלף זמן רב מאז שעיתוני המזרח דיווחו על הלווייתה המרשימה של קדושה כזאת, השיח׳ה אַמִינַה באלכסנדריה. מעטים הם ספרי ההגיוגרפיה שאינם מונים תחת כל אות מאותיות האלפבית שורה של נשים קדושות, בצירוף ידיעות פלאיות שאינן נופלות כלל מאלה המסופרות על הגברים הקדושים השכנים להן באותם ספרים. ראוי לציון שכמה תאולוגים מציינים אישה, פַּאטְמַה, כנציגה הראשונה של דרגת קֻטְבּ, מן הדרגות הבולטות ביותר בהיררכיית ה־אַוְלִיַאא'. בתחום

הקדושה שורר שוויון מלא בין שני המינים. הספרות הנוגעת לעניין יכולה אף להציג מונוגרפיה מיוחדת על ביוגרפיות של נשים קדושות מאת השיח׳ תַקִי אַ־דִין אַבּוּ בַּכְר אַל־חַצָּנִי, שכותרתה: „קורות חייהן של הנשים המאמינות והאדוקות ההולכות בדרך האל“. כפי שהוא מסביר בהקדמתו, המחבר ביקש באמצעות הספר לאפשר לקוראות לאמץ מתוכו מופתים של אדיקות ושל קדושה מוסרית. בהתאם לכך, בפרקי הלקח הוא פונה לעיתים קרובות ובחומרה אל נשות זמנו. „יָא נְסָאא' הַאדַ'א אַ־זַמַאן!“ — „אוי לכן ושוב אוי לכן, הו נשות התקופה הזאת!“ הוא אומר אגב הביוגרפיה של חַסַנַה האדוקה (דף 45ᵇ). „אתן היפוכן הגמור. אתן מוצאות חן בבני העולם. אם בעלכן כופר, שותה משקאות משכרים וחוטא חטאים אחרים, אתן מוצאות בו חן אף שהחברה עמו מעוררת את זעם האל; ואתן נמנעות מן האיש האדוק אף שהחברה עמו מביאה את רצון האל. קללה עליכן! כמה מעט חן אתן מוצאות בדברים המקרבים אתכן אל אַלְלַאה“.

ואולם לא האסלאם הלוחמני הפועל באמצעי אלימות, אותה „religion d’hommes“ — כפי שמכנה אותו Renan — הוא שהוליד את הנשים הקדושות; האסלאם המלא בנטיות מיסטיות וסגפניות הוא המגדל אותן, את אותן זַאהִדַאת ו־עַאבִּדַאת שהספרים המוחמדיים מלאים באזכורן. שם אנו מוצאים גם קהילות נשים שהן בתי הגידול של הקדושות, מנזרים לנשים. הדבר נשמע

|II · 301| מוזר למדי לשמוע על נזירות מוחמדיות ועל מנזרי נשים מוחמדיים, כאילו קיימת הפרדה מחמירה ומרחיקת לכת עוד יותר של עולם הנשים מזו הטמונה ממילא בכל הרמון. בפרק שלו על מנזרים במצרים (רִבַּאט) מזכיר אַל־מַקְרִיזִי מוסד בשם רִבַּאט אַל־בַּעְדַאדִיַה (מנזר הבגדאדית): „את הבית הזה

בנתה הגבירה (חַ'אתוּן) תַּדְ'כַּארְבַּאס, בת מַלִכּ אַ־טַ'אהִר בִּיבַּרְס, בשנת 684 להג׳רה, למען זַיְנַב בת אַבּוּ־לְבַּרַכַּאת, שיח׳ה אדוקה שכונתה בדרך כלל ׳בת הבגדאדית׳ (בִּנְת אַל־בַּגְ'דַאדִיָּה); הנסיכה הקימה במוסד זה בית מגורים לשיח׳ה ולנשים אדוקות אחרות. הבית נודע עד ימינו באדיקות דיירותיו. בראשן עומדת תמיד אם מנזר, המעניקה לאחרות הדרכה דתית, מקיימת עמן תרגילי דבקות ומלמדת אותן את מדעי הדת. אם המנזר האחרונה מבית זה הידועה לנו הייתה השיח׳ה האדוקה, גבירת נשות זמנה, הבגדאדית אֻם זַיְנַב פַּאטְמַה בת עַבַּאס, שמתה בחודש ד'וּ־לְחִגַּ'ה בשנת 714, בהיותה בת יותר משמונים שנה. היא הייתה מלומדת שוויתרה על כל הטובות הארציות, הסתפקה במועט, יראת אלוהים ומדריכה בדרך האל; היא שקדה על קידום התועלת הרוחנית ותרגילי הדבקות והייתה כולה אדיקות טהורה. נשים רבות מדמשק ומקהיר למדו ממנה; היה בה דבר שעורר אמון אצל כל אדם, ובהוראתה השפיעה מאוד על הנפשות. לאחר מותה קיבלה כל אם מנזר בבית זה את התואר ׳הבגדאדית׳. נשים שבעליהן גירשו אותן נהגו אף הן לפרוש אל הבית הזה ולהישאר בו לשמירת שמן המוסרי עד שנישאו מחדש. בבית שררה משמעת חמורה, הדיירות עסקו תמיד בתרגילי עבודת האל, ומי שעברה על כללי הבית נענשה בחומרה בידי אם המנזר. בעקבות אירועי שנת 806 ירד המוסד מגדולתו. הפיקוח העליון עליו מסור לקאדי העליון של האסכולה החנפית". בעבר היו מנזרי נשים גם במכה; מָחַמַּד אַל־פַּאסִי ממכה (נולד בשנת 775, מת בשנת 832), קַאצְ'י מן האסכולה המאלכית בעיר הקדושה, מזכיר בתולדות מכה ובטופוגרפיה שלה, בין מוסדות המנזר בעיר הקדושה, את מנזר בִּנְת אַ־תַּאג'. „אינני יודע", אומר אַל־פַּאסִי, „מי ייסד אותו; הוא בן יותר ממאתיים שנה" (המחבר השלים ספר זה בשנת

|II · 302| 819); מכתובת על השער עולה שהוא נוסד למען נשות צופִּי אדוקות המבקשות לחיות בקביעות במכה". עוד נאמר: „בין ההקדשות האלה מצוי מנזר מאחורי מנזר אַ־דּוּרִי, המיועד לנשים; המוסד התקיים עוד באמצע המאה השביעית". ולבסוף: „שני מנזרים סמוך למקום אַ־דַּרַיְבַּה; האחד נקרא רִבַּאט אִבְּן אַ־סַוְדַאא'. על שערו כתובת המספרת שבחודש רַבִּיע הראשון בשנת 590 ייסדו אֻם חַ'לִיל חַ'דִּיגַ'ה ו־אֻם עִיסָא מַרְיַם, שתיהן בנות עַבְּדַאלְלַאה אַל־קַסִימִי, את שני המנזרים האלה למען נשות צופִּי אדוקות מן האסכולה השאפעית, שנדרו לחיות חיי בתולים. את המנזר האחרון מכנים גם מנזר חְרִישׁ". גם בצפון אפריקה אנו מוצאים נזירות מוחמדיות. אַל־בַּכְרִי מזכיר ליד סוּסָה מקום בשם מָנַסְתִיר, ומעיר שזהו אתר עלייה לרגל לנשים החיות כדרך הדרווישים.

ראינו שבאסלאם הייתה מלכתחילה אפשרות להתפתחות התפיסה של נשים קדושות, ושהתוצאות החברתיות של תפיסה כזאת הופיעו כאן כשם שהופיעו במקומות אחרים. באגדות הקדושים המוחמדיות ניחנו הנשים הקדושות באותן פעולות נס כמו ה־וַלִי, ובחייהן ולאחר מותן הן זוכות לאותם כיבודים. אף שלמדנות תאולוגית עמוקה, כפי שראינו בראשית הסעיף הקודם, אינה תכונה הכרחית דווקא של האופי הקדוש, היא מודגשת לא פעם בביוגרפיות של ה־שַׁיְחַ'ה כתואר תהילה מיוחד. גם הטענה שהאסלאם רואה בטיפוח ה־עִלְם זכות יתר בלעדית של הגברים היא הפרזה נפוצה. האסלאם הקדום מטיל את לימוד מדע הדת כחובה על כל מאמין בלי הבדל מין, ובמאות הקדומות השתתפו הנשים

|II · 303| בטיפוח מדע הדת הרבה יותר מכפי שנהוג להניח.

מובן שהאמונה העממית המוחמדית הכתירה בקלות הרבה ביותר כקדושות את הנשים שגורל חייהן נקשר בראשית האסלאם. בייחוד שוקדים חסידי משפחת עַלִי לרומם אל תחום הקדושה את נשות המשפחה המקודשת הזאת. כשם שהאסלאם קשר למשפחת עַלִי את מושג מות הקדושים המרומם אל המיסטי, כך העמיד גם את נשות המשפחה הזאת מנקודת ראות גבוהה יותר. מכל הערים הסוניות, קהיר היא הקרקע הרוויה ביותר בזיכרונות עלויים; זוהי תוצאה של השלטון הפאטמי בעיר. היא מחזיקה הרי את ראשו של חֻסַיְן, ובה מצוי גם קברו של זֵיְד, נכדו של חֻסַיְן, שנפל ב־כּוּפַה קרבן לחִילִיף האומיי הִשַׁאם, אך גופו הגיע בדרך פלא לקהיר. מציגים כאן גם קברים של נשים אדוקות ממשפחת עַלִי: קברה של אֻם כֶּלְת'וּם, קברה של סִתּ גַ'וַהַרַה, משרתתה של סִתּ נַפִּיסַה, וכן קברה של S. נַפִּיסַה עצמה, שהייתה קדושה אמיתית. האגדות שנארגו סביב זכרה יכולות ללמדנו כיצד תופסים המוחמדים את נשותיהם הקדושות. S. נַפִּיסַה הייתה נינתו של החִילִיף והקדוש המעונה חַסַן וכלתו של האמאם גַ'עְפַּר אַ־צַאדִק. היא נודעה באדיקותה ובשקידתה על תרגילי הדת; שלושים פעמים עלתה לרגל למכה. היא הרבתה לצום בלי גבול, החייתה את הלילות (כלומר נשארה ערה בהם בתפילות ובתרגילי קודש), התפללה והרבתה בסיגופים; רק אחת לשלושה ימים אכלה מזון דל. את הקוראן ואת פירושו ידעה בעל פה, והייתה בקיאה כל כך במדע הדת עד שבן זמנה הגדול, האמאם אַ־שַׁאפִעִי, התמלא כבוד יוצא דופן לנוכח למדנותה הרבה של קדושה זו. לפני מותה חפרה לעצמה את הקבר שבו נועד גופה לנוח, וכשהמערה הושלמה ישבה בתוכה וקראה את הקוראן מאה ותשעים פעמים. בדיוק כאשר קראה את המילה רַחְמַת (רחמים), נמלטה נשמתה מגופה ומיהרה אל אדון הרחמים. נסיה רבים מספור; נביא כמה מן המפורסמים

שבהם. כאשר עברה מערב למצרים התיישבה בשכנות למשפחת דְ'מִי (נוצרית או

|II · 304| יהודית), ובה נערה חולת שיגרון שלא יכלה עוד להניע את איבריה בחופשיות ונאלצה לשכב ללא תנועה. פעם יצאו הוריה מן הבית לקנות מזון בשוק וביקשו מן השכנה המוחמדית האדוקה להשגיח על החולה האומללה בהיעדרם. נַפִּיסַה, מלאה אהבה ורחמים, קיבלה על עצמה חובת חסד זו. לאחר שהורי הילדה החולה יצאו מן הבית קיימה הקדושה את הטהרה הפולחנית ופנתה אל אַלְלַאה בתפילה מעומק הלב לריפוי הילדה חסרת הכוחות. אך סיימה את תפילתה והחולה שבה וקיבלה כוח באיבריה ומיהרה לקראת הוריה החוזרים. ההורים אסירי התודה לא היססו לקבל את האסלאם.

פעם לא הציף הנילוס את האדמה הצמאה. הארץ עמדה לפני בצורת איומה ורעב. העם היה מיואש; תפילותיו וסיגופיו לא הועילו, והנהר נותר עיקש כמקודם. נַפִּיסַה מסרה לתושבים המיואשים את רעלתה כדי שישליכו אותה לנילוס. אך נעשה הדבר ומפלס הנהר החל לעלות, והעם שחרד מפני מוות ברעב ראה עתה שפע שכמוהו כמעט לא ראה מעולם. אנשי קהיר מונים את קברה של קדושה זו עם המקומות המיוחסים שבהם מתפללים מתוך תקווה בטוחה להיענות. האישה הקדושה, שכל ימי חייה מעולם לא מנעה מן האומללים והנדכאים את השפעתה לפני כס האל, אינה מונעת אותה גם לאחר מותה; והאל אינו מותיר בלי מענה שום בקשה שהקדושה נַפִּיסַה מלמדת עליה זכות.

אגדות נַפִּיסַה מייצגות טיפוס של מחלקה שלמה של אגדות על נשים קדושות באסלאם במזרח ובמערב תחום התפשטותו. אנו מדגישים את התפוצה

הגאוגרפית של אגדות קדושים כאלה כדי להקדים תרופה לדעה הקדומה שכמה סופרים אתנוגרפיים נתנו לה ביטוי בזמן האחרון. ביחס לנשים קדושות מוצב ההבדל ש־Kobelt מנסח באופן כה נחרץ ב־„Skizzen aus Algerien“ שלו: „אצל הערבים לעולם אין מוצאים נשים קדושות; אצל הברברים מוצאים כאלה“. ואולם פולחן המראבוטיות בקרב הנשים

|II · 305| התפתח מאוד אצל הברברים, ואת הסיבה לכך, כמו גם לתופעות אחרות בפולחן הקדושים המגרבי, קל לזהות ברקע הקדם־אסלאמי של האסלאם המגרבי. ואולם רק שלא בצדק אפשר לשלול גם מן האסלאם הערבי את היכולת לעצב דמויות של נשים קדושות.

V.

בהמשך חיבור זה לא נעסוק עוד ב־וַלִי החיים כמושאי הערצה. הדוגמאות שלעיל מן האמונה הטפלה העממית (III) יכולות להצדיק את עצמן כתרומות מזרחיות להכרת הפולקלור, שלבניינו נאספים עתה בשקידה חומרים בתחומים שונים. אנו פונים כעת לפולחן שנקשר באסלאם ל־וַלִי שמתו. בדרך כלל הוא קשור לקבריהם של אנשים קדושים, ולעיתים רחוקות יותר למקומות הקשורים בדרך כלשהי לחיי הקדוש.

1.

אף שכבר בפולחן מכה, כפי שהתפתח בראשית האסלאם, הוענק מקום בולט מאוד לאתרים הקדושים שעוצבו מחדש מתוך מסורות אליליות ברוח הקישור ל־אִבְרָאהִים, בכל זאת אפשר להבחין שבראשית האסלאם טרם גברה הנטייה

לייחס פעולות מיוחדות למקומות שנקשרו באישים קדושים. אתרי הזיכרון הקדושים של ה־כַּעְבָּה, הקשורים בתקופת האבות, נוצרו — כמו פולחן ה־כַּעְבָּה המוחמדי בכלל — מתוך הדחף לאפשר את קיומם של הטקסים האליליים בתוך הסדר החדש, שכן אופיים של הערבים, שנאחז במסורת האבות, עשה את הטקסים האלה לבלתי־נמנעים. אין בידינו דיווחים מהימנים אם ובאיזו מידה התרחב בעשורים הראשונים תחום המקומות הקדושים מעבר לגבולות אלה. העובדה שבית הולדתו של הנביא שימש בתקופה האומיית בית מגורים רגיל, ורק אַל־חַ'יְזָראן (מתה בשנת 173), אמו של הַארוּן אַל־רַשִׁיד, הפכה אותו לבית תפילה,

|II · 306| נוטה להביאנו לידי ההנחה שקידושם של מקומות קדושים הנקשרים לאגדת הנביא אינו שייך לתקופה הקדומה ביותר. סביר מאוד שדיווחי הכרוניקנים, המקדימים את קידושם של אתרי הזיכרון המוחמדיים לתקופה מוקדמת יותר, מוכיחים רק זאת: שבזמן הכרוניקן כבר הייתה קדושת המקומות הנידונים מבוססת היטב; כך, למשל, דיווחו של וַאקִדִי, שבמקומות שבהם התפלל הנביא הוקמו מסגדים, או הידיעה של טַבַּרִי, שאין לה אִסְנַאד ונשאבה רק מפי השמועה, כי ״בית חַ'דִיגַ'ה״, שבו חי מוחמד עם אשתו הראשונה, כבר הוסב בידי מֻעַאוִיַה למקום קדוש. ואכן, אפילו היסטוריונים מוחמדיים אינם רואים תמיד כחסרת ספק את החשיבות הנקשרת לכמה מן המקומות הקדושים האלה.

עם ההאדרה ההדרגתית של דמות הנביא, שחדרה מן האמונה העממית גם אל התורה הדתית, הולכת וגוברת גם האדיקות המעשית כלפי אתרי זיכרון כאלה. אפילו האפיזודות הזעירות ביותר מחיי הנביא הונצחו במרחב. הראו, למשל, את המקום שבו עמד סיר הבישול של מוחמד, כאשר בשנה הראשונה

להגירה הכינו לו ולחבריו אוכל תחת עץ ב־בַּטְחַאא' אִבְּן אַזְהַר. קל להבין שמאחר שבתקופות הקדומות הוזנח שימורם של אתרי זיכרון כאלה, הנצחתם המאוחרת נעשתה על יסוד בלתי־היסטורי לחלוטין. לא הרבו לשאול על האסמכתה ועל האותנטיות של המקום הקדוש. טַארִק בֶּן עַבְּד אַ־רַחְמַאן מספר שבמהלך עלייתו לרגל עבר ליד מסגד וראה בו אנשים מתפללים. כששאל על כך, נאמר לו שהמסגד הוקם במקום ההוא לזכר ״שבועת האמונים תחת העץ״. טַארִק סיפר זאת ל־סַעִיד בֶּן אַל־מַסִיבּ (מת בשנת 93). ״אבי״, אמר סַעִיד, ״שהיה בעצמו בין אלה שנשבעו אמונים לנביא תחת העץ, לא יכול היה כעבור שנה להצביע עוד על מקום המאורע. חברי הנביא שכחו אפוא לגמרי את מקום שבועת האמונים; ואילו אתם טוענים שמצאתם אותו מחדש ושאתם יודעים

|II · 307| היכן הוא?״ בימיו של אַל־אַזְרַקִי, במאה השלישית, כבר הייתה ל״מסגד העץ״ משמעות אחרת. הוא לא נועד עוד להזכיר את שבועת האמונים תחת העץ, אלא להנציח אגדת נס: במקום ההוא עמד עץ שהנביא שאל אותו דבר־מה; העץ, כך מסופר, נע לעבר הנביא ועמד לפניו, ולאחר שהשיחה הסתיימה שב למקומו המקורי.

ככל שאנו מתקדמים בזמן, כן מתפתחת ביתר שפע האדיקות כלפי אתרי זיכרון קדושים. במכה עצמה מתרבים הקברים הקדושים. בין האבן השחורה ל־זַמְזַם טענו שמצאו תשעים ותשעה קברי נביאים, בייחוד מתקופת האבות. מראים את האבן שעליה נח הנביא בשובו מן ה־עֲמְרַה, וכן את האבן בבית אַבּוּ בַּכְּר שבירכה את הנביא לשלום בהיעדר בעל הבית. מטבע הדברים, מַדִינַה וסביבתה הקרובה הן המקום שבו נועדו המסורות העתיקות ביותר של האסלאם להישמר בחיים באמצעות זיכרונות מקומיים, ״מַשַׁאהִד״. בתוך מסגד

קַבַּאא' מראים את המקום שבו כרע הגמל שעליו רכב הנביא, ובחצר אותו בניין — גומחה המנציחה את הרגע שבו ערך הנביא את ה־רַכְעַה הראשונה. ב־מַדִינַה מראים את מקומות בתיהם של החי׳ליפים הראשונים ואת הבור שמימיו נעשו מתוקים וראויים לשתייה בזכות רוקו של הנביא. מחוץ ל־מַדִינַה מראים את האבן שממנה נטף שמן זית בפקודת הנביא; קַבַּה מתנשאת מעל האבן, ואין צורך להוסיף שתפילה באתרים הקדושים האלה וליד קבריהם הרבים של חברי הנביא ועוזריו, המצויים בתחומי מַדִינַה, נחשבת יעילה במיוחד. ראוי לציין שגם

|II · 308| מאורעות היסטוריים גדולים יותר — ולא רק קשרים אישיים — משמשים עילה להעניק למקומות מסוימים קדושה יתרה. בימי מַאמוּן הוקם מסגד במקום שבו הביסו חסידי מוחמד את נביא השקר מֻסַיְלִמַה, אשר בתבוסתו ניצל האסלאם כולו מסכנה גדולה שאיימה עליו.

בינתיים הולכת הערצת הקדושים באסלאם ומתעצמת. התפיסות הצומחות מתוך הרכיב החדש הזה של החיים הדתיים מפנות את לב המאמינים אל אתרים קדושים מסוג אחר לגמרי. מבקרים בקבר הקדוש כאתר תפילה מקודש, או — כפי שנראה — מפרשים מחדש מקומות קדושים אליליים עתיקים כקברי קדושים מוחמדיים. מתפתח פולחן קברים ייחודי, שבצורותיו מוסיפות לחיות מסורותיו האליליות העתיקות של העם הנידון; ואולם צורות אלה מועברות גם להערצת קברי קדושים שנוצרו על קרקע מוסלמית. צורת ההערצה המקורית של האחרונים היא ביקור בקברי המרטירים הקדושים כדי לברכם לשלום. האמינו שאפשר אף לשמוע את ברכתם החוזרת של הצדיקים המבוקרים, ושאיש לא ירצה לחלוף במסעו על פני מקום מנוחתם האחרון בלי לחלוק להם כבוד. במאה השנייה כבר נצמדה למנהג הזה, שצמח מתוך

אדיקות פשוטה, מעין עבודת פולחן; כבר ב־חַדִית' הקדום (ראו החלק האחרון בחיבור זה) יוצאים נגדה בחריפות.

לא אדיקות בלבד כלפי השוכן בקבר מביאה את העם המוחמדי לבקר בקבר הקדוש; לרוב זו האמונה שבאמצעות עלייה לרגל אל הקבר, תפילות הנאמרות שם ומתנות נדר המוענקות בו, אפשר לקבל מן הקדוש עזרה בעת צרה; או, כפי שמיתנו את התפיסה בהתאם לתאוריה האסלאמית, לזכות בהשתדלות הקדוש; או, באופן כללי, לְהַבָּרֵךְ, להשיג ברכה באמצעות זכירת הקדוש באדיקות וכיבוד זכרו. האמונה ביעילות הביקור בקברים חיה בעם ללא ערעור. אגדות וסיפורים רבים מבטאים את ביטחונו של העם שהקדושים, אשר נמלטים אל קבריהם לבקש עזרה בשעת מצוקה קיצונית, מעניקים באמצעים יוצאי דופן את העזרה המקווה. אפילו סילוקו של נטל חובות מכביד משיג האיש האדוק

|II · 309| בתיווך הקדוש, שב־קִבְּה שלו הוא מבקר באדיקות. במקום אחר סופרה אגדתו של לַיְת' בְּן סַעְד, המכונה אַבּוּ־לְמַכָּארֶם, כלומר אבי החסד ורב־החסדים, הקבור ב־קַרַאפַּה של קהיר. על קברו מוצא אדם הנתון ללחץ נושיו ציפור הבקיאה בקוראן; האיש העני מעורר באמצעותה בקהיר תשומת לב רבה כל כך, עד שהסולטאן קונה ממנו את הציפור בסכום שמספיק הרבה מעבר לנדרש כדי לחלצו ממצוקתו החומרית. אין להתפלא שבאגדה זו ובאגדות דומות נכלל סילוק החובות בתחום כוחו של הקדוש, אם זוכרים שהקדוש שאליו פונים ממלא גם במקרה זה את מקומו של האל. כבר בתפילות המוחמדיות העתיקות ביותר מבקש המתפלל מן הכול־יכול לסלק את חובותיו. תפילת לילה עתיקה אומרת: "אלוהיי! אדון השמים והארץ, המבקע את גרגר התבואה ואת גלעין התמר, אשר גילית את התורה, את האוונגליון ואת

הקוראן; אני מבקש אצלך מקלט מרשעתו של כל רשע שציצת ראשו בידך; אתה הראשון, דבר לא היה לפניך; אתה האחרון, דבר אינו אחריך, וכן הלאה; פרע למעני את חובי ואל תניח לעוני לבוא עליי!״ וכאשר ה־חַ'טִיב מתפלל ביום שישי למען כלל ה־מֻסְלִמִין, למען החי׳ליף וצבאו, אין הוא שוכח להוסיף את הבקשה: ״וַקְצִ'י אַ־דַּיְן עַן אַל־מֻדַּיְנִין״ — ״סלק את חובותיהם של בעלי החוב״. מכאן נובע שגם את תשלום החובות העמידו בתחום פעולתם של כוחות על־טבעיים. ״הנביא לימד אותי מילים״, כך מייחסים ל־עַלִי, ״ואילו הכביד עליך נטל חובות כבד כהר תַ'בִּיר, היה האל מסלקו למענך אם תאמר את המילים (התפילות) האלה״.

כך פונים האיש הנתון במצוקה והאישה הנתונה במצוקה, בסבלם הביתי, במחלה, במחסור וכן הלאה, אל קבר הקדוש; החוטא המתחרט מקווה להשיג את מחילת אשמתו באמצעות תפילתו ליד קבר הקדוש. לאישה יש סיבה נוספת

|II · 310| להפקיד את מצוקתה בידי הקדוש כאשר נמנע ממנה פרי בטן. המסורת העממית ייחסה לקברי קדושים מסוימים יעילות מיוחדת דווקא בהסרת הרעה הזאת, וכמעט לכל ארץ מוחמדית יש אתרי עלייה לרגל מיוחסים בתחום זה. לדמשק יש סִתִּי זַיְתוּן משלה, ולמצרים — בַּדַוִי הקדוש ב־טַנְטַא; נשים עקרות באלג׳יריה פונות אל מטה הנסים של סִידִי עַלִי טַאלְבִּ במסגד כּוּכּוּ. ״בהרים לא הרחק מ־פַאס״, מספר Chenier לפני מאה שנה, ״יש קדוש שהיהודים והברברים מכבדים במידה שווה; לפי הדעה הרווחת נקבר כאן יהודי לפני הנהגת הדת המוחמדית. הנשים הברבריות והיהודיות המבקשות ללדת ילדים עולות ברגל אל פסגת ההר, שם נמצא קברו של הקדוש הזה. בקרבת מקום יש עץ דפנה המצמיח שוב ענפים מגזעו זה מאות

שנים, ודבר זה משכנע בקלות את העמים המאמינים באמונות טפלות שהקדוש מחזיק בכוח מחיה״.

בפולחן המקומי של אזורים מסוימים הוקצו לקדושים אחדים תחומי פעולה מוגדרים שבהם הם מסוגלים במיוחד להפעיל את כוח הנסים שלהם. גם באסלאם התפתחו פטרונים של תחומי חיים מסוימים. על יסוד אַוְלִיַא־אַפַּנְדִי ערך Hammer-Purgstall רשימה של הפטרונים המוחמדיים של בעלי המלאכה והאגודות המקצועיות, בהתייחס לחוגים הקרובים לנושא עיונו; ויש להניח שמספרם הרב של הפטרונים המיוחדים בקונסטנטינופול לא נוצר בלי השפעה מתמשכת של עברה הנוצרי של העיר. מעניין שביניהם נמצא גם לא מעט גיבור אפונימי. לפטרונים האלה יש משמעות מקומית בלבד. תפיסה עממית מקובלת בדרך כלל, או אמונה המקובלת בדרך כלל, לא התגבשה באסלאם

|II · 311| ביחס לקדושים מגינים כאלה. ואולם לאזורים השונים יש אמונות טפלות ייחודיות בעניין זה, או שלפחות היו להם כאלה בעבר. נביא לכך דוגמה אחת בלבד. אם בכלל אפשר לדבר על אמונה עממית מוחמדית כללית בפטרון המגן של הים, אין זה אלא חְ'צְ'ר, שהוא מָכַלַּף פִּי־לַבַּחַר, כלומר מופקד על הטיפול בכל ענייני הים. אך האמונה הזאת לא חדרה עמוק אל העם. כדי להתגונן מפני טביעה ומאסונות אחרים בים, בדרך כלל אין רואים אמצעי יעיל בפנייה אל קדוש מסוים, אלא משתמשים בדמות נעלו של הנביא כאמצעי הגנה סמלי מפני השתוללות היסוד. עם זאת, על אזורים אחדים בעולם המוחמדי יש בידינו דיווחים על קדושים המגינים מפני פגעי הים הרעים. יַאקוּת מספר מתוניס על מָחְרַז הקדוש, שקברו מקורה בכיפת מסגד הנחשב קדוש במיוחד: יורדי הים נשבעים בשמו של הקדוש הזה — שאותו מכבדים

התוניסאים כפטרונם המיוחד — ומצטיידים בעפר מקברו למסעותיהם בים; הם גם נודרים לו נדרים כאשר ים סוער מסכנם. גם במזרח הרחוק של העולם המוחמדי אנו שומעים על פטרון של יורדי הים. זהו אַבּוּ אִסְחַאק אַל־כַּאזְרוּנִי הקדוש, שקברו ב־כַּאזְרוּן ליד שִׁירַאז נערץ. אִבְּן בַּטּוּטָה מספר על הסדר זה הקשור בהערצת הקדוש: ״הנוסעים בים הסיני נוהגים, כאשר הם חוששים מרוח רעה או משודדי ים, לנדור נדר ל־אַבּוּ אִסְחַאק. כל הנודר נדר כזה מוציא התחייבות כתובה על הסכום שהקדיש. כאשר הם מגיעים ליבשה, כבר ממתינים להם על החוף משרתי ה־זַאוִיָה של הקדוש; הם עולים לספינה, מקבלים את שטרי ההתחייבות שהוצאו במהלך המסע וגובים את הסכומים שהוקדשו. אין ספינה השבה ממסע לסין או להודו בלי להביא אלפים רבים של דינרים בדמי נדרים. גם לעניים המבקשים נדבות ב־זַאוִיָה מוציאים המחאות על סכומים מסוימים וחותמים אותן בחותמו של ראש ה־זַאוִיָה. המחאות אלה

|II · 312| נפרעות, כנגד קבלה, בידי אלה שנדרו נדר ל־אַבּוּ אִסְחַאק, והקבלה נרשמת על גב ההמחאה. כך שילמה פעם מלכה מהודו 10,000 דינרים לדרווישים של ה־זַאוִיָה״.

אף שהצלחת הפנייה אל הקדושים אינה נקשרת בדרך כלל למועדים מסוימים, האמונה העממית והמנהג שהלך והשתרש במרוצת הזמן בכל זאת קבעו לפולחן המקומי זמנים מסוימים שבהם פונים אל הקדושים בתקווה רבה יותר להצלחה. זמנים אלה הם לעיתים ימי שנה — ובייחוד ימי ה־מוֹלִד של הקדושים הנידונים — ולעיתים ימות השבוע. כך מומלץ במיוחד יום ראשון לתפילה ליד קברו של התאולוג והסגפן הגדול אַבּוּ־לְפַתְח נַצָּר אַל־מָקַדְּסִי (מת בשנת 490), הנמצא בסמוך ממש לקברי מָעַאוִיָה ו־אַבּוּ־לְדַרְדַא בדמשק וזוכה לביקורם של עולי רגל רבים. על קברי הצדיקים והקדושים ב־בַּעְ'דַאד מסופר

שתושבי העיר קבעו לכל יום בשבוע ביקור בקבר אחר; ידיעה דומה נמסרת על מנהג הביקור בקברים בקהיר. ב־קַרַאפַה, העשירה עד מאוד בקברי קדושים, יש בייחוד שבעה קברים שלביקור בהם מיוחסת ההצלחה הגדולה ביותר; בדרך כלל פוקדים אותם בשבת לפני זריחת השמש.

לא רק ביום ה־מוֹלִד של הקדוש משמש קברו מוקד לעלייה לרגל כללית. הציבור פונה אליו בהמונים גדולים כדי להשיג, באמצעות השתדלות הקדוש, הצלה מאסונות ציבוריים. קברי הקדושים מבוקשים במיוחד בתקופות של עצירת גשמים. הצורה הפשוטה והמכובדת של ה־אִסְתִסְקַאא', שנועדה לדחוק טקסי כישוף אליליים עתיקים, סיפקה את פשוטי העם עוד פחות, שכן מן הסתם נוכחו לא פעם בחוסר יעילותה. לפיכך ביקשו לחזק את אמצעי העזר ולכשף את עזרת האל באמצעים יעילים יותר. כבר בתקופה מוקדמת מאוד ודאי ביקשו את השתדלותם של צדיקים, או הסתמכו עליהם בתפילה (לעיל עמ׳ 108),

|II · 313| וגם בתקופה מאוחרת יותר לא נמנעו מלהביא קדושים חיים להתערב נגד עצירת הגשמים. כדי לבסס את הפנייה לקברי קדושים לשם אִסְתִסְקַאא' ואת הצלחת הפנייה אל הקברים בעת עצירת גשמים, המציאו גם נקודות משען קדומות יותר. כאשר תושבי מַדִינַה היו נתונים לרעב בשל היעדר הגשם, יעצה להם עַאאִשַׁה לפתוח בקבר הנביא פתח הפונה אל השמים. כך הועמד הקבר הקדוש בקשר ישיר עם השמים הזועמים. אך קוימה עצתה של האישה החכמה, ומיד ירדו גשמי זעף, העשב צמח רענן והמקנה שגשג. פעולה זו הועברה לקברי ה־אַוְלִיַאא'. בביוגרפיות של צדיקים שכיחה מאוד המליצה ״קַבְּרֵהּ יִסְתַסְקַא בִּהּ״, כלומר: ליד קברו מתפללים לגשם. דוגמאות לכך מצויות בחלקים המרוחקים ביותר של העולם המוחמדי. מן המאה החמישית מסופר

שכאשר שררה ב־סַמַרקַנְד עצירת גשמים קשה ותפילות אִסְתִסְקַאא' חוזרות לא הועילו, ארגן ה־קַאצְ'י של סַמַרקַנְד תפילת תחנונים ציבורית ועלה בראש כל הקהילה אל קברו של בַּחַ'אר ב־חַ'רתַנְג כדי להתפלל שם. מסע העלייה לרגל הזה הצליח, כך נטען, עד שהאנשים נאלצו להישאר שבעה ימים ב־חַ'רתַנְג מרוב גשם, בטרם יכלו לצאת בחזרה ל־סַמַרקַנְד. כאשר בשנת 711 שררה עצירת גשמים באזור מרוקו, יצא השליט אַבּוּ סַעִיד לערוך בטקסיות, בראש המאמינים האמיתיים, את צַלַאת אַל־אִסְתִסְקַאא'. הדבר היה ביום רביעי. "בשבת שלאחר מכן יצא עם כל צבאו אל קברו של אַבּוּ יַעְקוּבּ אַל־אַשְׁקַר הקדוש (שמת זמן לא רב קודם לכן, בשנת 687), ושם נשא תפילות נלהבות. האל שמע אותן וריחם עליו ועל ארצותיו; עוד בטרם שבו, רענן גשם נרחב את השדות הצחיחים".

.2

באמונה בקדושה המיוחדת של קברי הקדושים כרוכה שורה של תפיסות הנקשרות לקברים המקודשים

|II · 314| . לפי אמונת המוחמדים, "האל אסר על הארץ לכלות את גופות הנביאים הקבורים בה", כלומר למסרן לריקבון; ואמונה זו הורחבה גם לגופות המרטירים, חכמי הדת והמואזינים. חילול קבר קדוש נחשב פשע שיש להעניש בעונשי אל מחרידים, ואף הוצאת גופה מקברה — פעולה הנפסלת גם לגבי גופותיהם של אנשים רגילים — נחשבת חילול כזה. המוחמדים מספרים אגדות נס רבות המוכיחות, לדבריהם, כיצד כל ניסיון להוציא את גופות הצדיקים מקבריהן ולהעבירן למקומות מנוחה אחרים מסוכל בהתערבות פלאית. את האמונה שקברי הקדושים נחשבים גם מקום מקלט שאין לחללו

— תפיסה שזכתה לתוקף כללי בייחוד ב־מַעְ'רִבּ — כבר הזכרנו לעיל (כרך א, עמ׳ 236–238) בהקשרה עם פולחן המתים הקדם־מוחמדי.

האמונה בקדושת קברי הקדושים מגיעה לשיאה בתפיסה שהעלייה אליהם לרגל (זִיאַרַה) היא מעשה של זכות, ואף שה־זִיאַרַה אל הקברים יכולה להחליף את ה־חַגּ'. האפשרות להנחה כזאת ניכרת — ביחס למאה הרביעית — בקינת אַבּוּ־לְעַלַאא' על מות שני עלווים:

״שתי אמירות תַּכְבִּיר לפני קברך שקולות ל־עֻמְרַה (העלייה הקטנה לרגל) ול־טַוַאף סביב ה־כַּעְבַּה״.

אמונה זו לא התפתחה ביחס לכל קברי הקדושים. ההערצה העממית העניקה את הזכות הזאת רק למקצתם; שכן גם כאן רק הכרעת העם, ולא הכרעתם של

|II · 315| התאולוגים המוסמכים, הצליחה לעקוף באזורים שונים מאוד של האסלאם את חוק ה־חַגּ' הקנוני. בעבר שכן על פסגה גבוהה בהרי האטלס (עַ'וּרַאיַה) קברו של המראבוט סִידִי בָּסְעִ'רִי; בשנת 1883 הפכו אותו הצרפתים למבצר. בעבור עניים וחלשים החליף הביקור במקום הקדוש הזה את העלייה לרגל למכה. ב־Kalburga שבהודו נמצא קברו של בַּנְדָה נַוַאז; בחייו קבע הקדוש שהביקור במאוזוליאום שלו יכול להחליף את העלייה לרגל למכה כאשר מכשולים של ממש מקשים על קיום ה־חַגּ'. באתרים קדושים אחרים שהזכות הזאת לא הוענקה להם במפורש, עורכים טַוַאף (הקפה שבע פעמים) כמו ליד ה־כַּעְבַּה, והעלייה אליהם לרגל מכונה, כמו העלייה למכה, בשם חַגּ', אף שביקור בקברי קדושים מכונה בדרך כלל רק זִיאַרַה. הדבר נמסר במפורש

על מסגד ב־אַל־גַ'נַד (דרום ערב), שהמסורת מייחסת את ייסודו ל־מָעַאד' בְּן גַ'בַּל. אנשים עולים אליו לרגל (יַחַגּ'וּן אִלַיְהִ) כפי שהם עולים אל הבית הקדוש, ואיש אומר לחברו: "המתן עד שיעבור ה־חַגּ'". וכוונתו לעלייה לרגל למסגד ב־אַל־גַ'נַד. גם ביחס למסגד העתיק ב־פֶּסְטַאט מומלץ טַוַאף בן שבע הקפות והוא נחשב יעיל מאוד. אַל־מַקְרִיזִי מציין במדויק את תחנות ההקפה הזאת, אך נראה שכבר זמן רב אין מקיימים אותה. Burkhardt ראה ליד קברו של עַבְּד אַ־רַחְמַאן אַל־קַנַּאוִי ב־קִנַּא שבמצרים עילית את ה־טַוַאף בן שבע ההקפות, שכל עולה רגל ערך מיד עם בואו. בהקשר זה יש להזכיר גם את ה־טַוַאף שעולי רגל אדוקים עורכים עד היום סביב ה־צַחְרַה בירושלים. ואולם ב־טַוַאף זה מקפידים מאוד שלא יהיה דומה לחלוטין להקפה סביב ה־כַּעְבַּה, ושההקפה תיערך בכיוון אחר מן המקובל במכה. תאולוגים המתנגדים ל־בִּדְעָה ראו לנכון לצאת נגד טקסי העלייה לרגל הנערכים ליד ה־צַחְרַה.

|II · 316| המגמה הניכרת מן הדוגמאות שהובאו — לצייד גם מקומות קדושים אחרים בזכויותיו של המקדש במכה — נענית כנראה בחלקה לצורך מעשי, שנוצר מכך שלא כל המוסלמים יכולים לקיים את חובת ה־חַגּ' הקדושה, ושלאוכלוסייה הענייה יותר בחלקים המרוחקים של העולם המוחמדני ראוי בכל זאת להציע תחליף כלשהו למעשה דתי חשוב זה. נראה שאפילו התאולוגים האורתודוקסים לא התנגדו לכך במידה רבה, שכן הרציניים שבהם יצאו בכל הדורות נגד יציאתם חסרת הדאגה של העניים לעלייה לרגל מתוך ביטחון באל, שעה שאין בידיהם האמצעים הדרושים והם נאלצים לפשוט יד. שהרי מלכתחילה נצטוו לעלות לרגל רק אלה שעליהם חל: מַנִ־סְתַטַאעַ אִלַיְהִ סַבִּילַן (סורה 3:91). ואכן, באסלאם נוצרו נסיבות שלשון רעה יכלה לאפיינן במילים הבאות: "העשירים עולים לרגל לשם הנאה, בני המעמד הבינוני כדי

לסחור, קוראי הקוראן מתוך צביעות (כדי שישמעו וירא‌ו אותם), העניים כדי לקבץ נדבות והגנבים כדי לגנוב״. מפעם לפעם צצים ניסיונות להפחית מן החשיבות הרבה שיוחסה ל־חַגּ' בתודעה הכללית, ובייחוד להפחית מערכה של צדקת־המעשים החיצונית המתגלית בו. נמסרת אמרה מפי איש אדוק מן התקופה הקדומה של האסלאם (אַ־סַּלַף): ״יש אדם ב־חַ'רַאסַאן הקרוב לבית הזה יותר ממי שמקיף אותו בפועל״; ואותה השקפה מהדהדת גם בכמה מדבריהם של אנשי מוסר מוחמדנים. המיסטיקן אַל־חַלַּאגּ' הרחיק לכת מכול בעניין זה. הוא לימד: אם אין אדם יכול לעלות בעצמו לרגל למכה, יקצה חלק נקי מביתו, ישמור אותו מכל דבר מחלל, ובזמן העלייה לרגל במכה יקיים בו את אותם טקסים הנערכים במכה. אחר כך יכנס שלושים יתומים, יכין להם באותו חדר סעודה משובחת, יספק להם בגדים ויעניק לכל אחד מהם שבעה דִּרְהַם. הדבר ייחשב לו כ־חַגּ' כשר. אַל־חַלַּאגּ' טען ששאב תורה זו מחיבור תאולוגי של חַסַן בַּצְרִי האדוק. לפנינו מאמצים היוצאים מנקודות מוצא שונות: בחלקם הם נועדו לשמש משקל נגד לצדקת־המעשים החיצונית ולצביעות הכרוכות קשר הדוק בעלייה לרגל למכה,

|II · 317| ובחלקם הם נועדו להקל את הקשיים שהתפיסה שלפיה היא חובה שאין לוותר עליה גורמת לעניים. אדיקותו של העם כלפי קברי קדושים יחידים שזכו להערכה רבה סייעה למאמצים תאולוגיים אלה.

המוחמדים של צפון אפריקה, שקדושם הלאומי עד שולי הסהרה הוא סִידִי עַבְּד אַל־קַאדִר, מספרים בין הנסים שחולל קדוש זה את הסיפור הבא. פעם הייתה אישה זקנה, ענייה, עירית ושמה תַאמַגּ'ה, ומשאלתה העזה ביותר הייתה להספיק לפני מותה לצאת לעלייה לרגל למכה שדורש חוק הדת. עונייה לא הניח לה להגשים את משאלת לבה העזה; כה ענייה הייתה, שאפילו לא

היו בידיה האמצעים לקנות מחרוזת תפילה. כדי שלא תיאלץ עוד להסתדר בלי אמצעי תפילה הכרחי זה לכל אדם מוחמדני אדוק, אספה גלעיני תמרים, ניקבה אותם והשחילה אותם למחרוזת תפילה. כשבידה תחליף זה למחרוזת תפילה, בילתה את ימיה במקום שהוקדש לזכרו של המראבוט הקדוש עַבְּד אַל־קַאדִר, בתפילות נלהבות שאלוהים לא יחשיב את עוניה לחטא ויחשיב את הימים שבילתה במקום המקודש הזה כתחליף לעלייה לרגל שהחמיצה. כאשר מתה האישה האדוקה, הניחו עמה בקבר את מחרוזת התפילה, רכושה הארצי היחיד. הנביא עצמו ביקר בקבר הזה; הדמעות שהזיל על קברה של האישה הענייה הפרו את גלעיני התמר היבשים שבמחרוזת והצמיחו עצי תמר הנושאים את המין המתוק ביותר של פרי זה. אלה הם תמרי דַקְלַת (= דַקְלַת) נוּר, המשובחים שבחמישה־עשר מיני התמרים של צפון אפריקה. הדבר מזכיר אגדות דומות מן העת העתיקה ומן הנצרות, המדברות על כוחם המפרה של דמעותיהם או דמם של דמויות מיתולוגיות ושל קדושים. הרי האגדה המוחמדנית אף גרסה שהוורד נוצר מטיפות זיעתו של מָחַמַּד. ״ואף אין הם מניחים לעלי ורדים

|II · 318| להיות מוטלים על הארץ (הטורקים)״ — מספר Busbeck — ״משום שכשם שהקדמונים האמינו שהוורד נולד מדמה של Venus, כך השתכנעו הללו שהוא נולד מזיעתו של Mahumet״.

כשם שמסעות ה־טַלַבּ בתחום המדע, כך הפכו מסעות העלייה לרגל בחיי הדת לענף ספורט של ממש בחוגים הפייטיסטיים של המוחמדים. אדוקים רבים — אך גם משוטטים — מצרפים לעלייה לרגל למכה ביקור בקברי קדושים, המשתרע לעתים על פני ארצות רבות: זְיַארַאת. בכל מקום שבו הם מריחים בדרך קבר קדוש, הם מפנים אליו את צעדיהם. גם מסעו של עַבְּד אַל־עַ'נִי אַ־

נַאבֶלֶסִי לא נועד לשום מטרה אחרת מלבד ביקור אדוק בכל קברי הקדושים בסוריה, בארץ ישראל ובמצרים. המוחמדים המחזיקים בעמדה שמרנית עתיקה וחופשיים מאמונת ההבל של ההמונים מאשרים מסעות אדוקים כאלה. שהרי ביקור הקברים אמור לכל הפחות לשמש לְתַבַּרְכִ; ובכך הם מבינים גם התחזקות דתית פנימית. אפילו במקום מגוריי רואים לפעמים עולי רגל מארצות מוחמדניות, שמסע ה־זִיאַרַה שלהם, הנמשך שנים רבות, מוליך אותם אל ה־קַבַּה של הקדוש הטורקי Gül-Bâbâ, הקבור במרומי "גבעת הוורדים". עולי הרגל האדוקים מצרפים בדרך כלל למסעם גם תכלית ארצית: לנהל מסחר זעיר ודל במוצרי מולדתם, שבאמצעותו הם מממנים גם את הוצאות מסעם. "הַם זִיאַרַת הַם תְגַ'אַרַת", נוהגים הם לומר: בחלקו מסע עלייה לרגל ובחלקו מסע מסחר. ספרות זִיאַרַה ענפה נוצרה מתוך שאיפה זו: ספרים המונים ומתארים, על יסוד ניסיונם האישי של המחברים ולתועלתם של המבקשים לצאת למסע זִיאַרַה, את המקומות שבהם נמצאים קברי קדושים.

VI. |II · 319|

ראשית, הערצת הקדושים באסלאם משמשת לסיפוק הדחף לשאת עיניים, בתוך התחום האנושי, אל שלמויות הראויות להערצה ולהתפעלות נעלות: אל שלמויות שבעליהן אינם רק מגשימים את המעלה והקדושה העליונות, אלא גם מחזיקים בכוח לחולל למען אלה הבוטחים בהם דבר הנראה בלתי אפשרי — מה שאנו מכנים נפלא, ומה שהמוחמדים מכנים "הקורע את ההרגל".

ואולם הגשמת הצורך הזה שימשה, באסלאם לא פחות מאשר בדתות אחרות, גם צורה לתהליך התפתחותי בתולדות הדת, שהשפיע השפעה מבדילה על כיוונה ועל תוכנה של הערצת הקדושים ברחבי האסלאם. עיון מעמיק בסוגי

הערצת הקדושים ובמגמת אגדות הקדושים באזורים השונים של העולם המוחמדני יוביל למסקנה שגם בתוך האסלאם מתגלה בפולחן הקדושים אופי מחוזי אינדיבידואלי מובהק, בהתאם למסורותיהם העתיקות של העמים שדתותיהם הוצפו בידי האסלאם; ועד היום לא הצליחה המגמה האוניברסליסטית והמשווה של הדת המוחמדנית למחוק אופי זה. מן העיון באגדות הקדושים של השכבות האתנוגרפיות השונות מתקבל הרושם שסיפורי הקדושים והדימויים שצמחו על קרקע התרבות העממית הערבית נופלים בהפרזתם ובהתלהבותם מאגדות הקדושים המקומיים של גזעים אחרים; שבכלל הם התפתחו בכיוון אחר ומצאו את נקודות החיבור שלהם במעגל רעיונות אחר מאגדותיהם של האחרונים.

לאחר כל מה שכבר הזדמן לנו ללמוד קודם לכן על הלך הרוח ועל מסורותיה של הערביות האותנטית, נבין שפולחן הקדושים — ככל שעיצב מחדש בהשפעת האסלאם את האידיאלים של הבדווים — נקשר לפולחן הַ־מַרוּוַה, אשר לבש בהשפעת הַ־דִין את צורות ההערצה הדתית. גם לבדווים יש גיבורים, שלאחר מותם הם מקדישים להם הערצה שמנקודת מבטו של האסלאם יש לסווגה בקטגוריה של פולחן וַלִי. ואולם

|II · 320| מסורות הקברים הללו נושאות בבירור את חותמה של ההשקפה הבדווית. כמה דוגמאות יכולות להראות מה טיבן של התפיסות בדבר וַלִי ערביים אותנטיים אלה. עד היום מצויה מצבת קברו של שֵׁיְח' זַוִיד ליד זַעְקַא, בגבול מצרים–סוריה, לא הרחק מֵ־אַל־עַרִישׁ. קבר זה זוכה עד היום בקרב הבדווים המקומיים לאותה הערצה שזכה לה בימים קדומים. עַבְּד אַל־עַ'נִי אַ־נַאבֻלְסִי מוסר דין וחשבון ראוי לקריאה על המקום הזה. שער קפלת הקבר — כך הוא מספר — לעולם אינו נסגר, ושוררת אמונה כי רכוש המופקד שם

למשמרת לעולם לא ייגנב, וכי ליד קבר הקדוש כל אדם מוצא הגנה בטוחה מפני רודפיו ומקלט שאין מפריעים בו. — אגדה זו על הקדוש הבדווי שונה במהותה ובאופייה לחלוטין מאגדות הנסים של קברי הקדושים המובהקים של הדת המוחמדנית. אין בקדוש הבדווי שום יסוד פייטיסטי. האגדה משבחת במנהיג המת את אותן מעלות המרכיבות את דתם של בני המדבר: ה־מֻרוּוָה, שכשם שהיא ממלאת את נפשו של בן המדבר, כך אינה חדלה לפעול ליד קברו של שייח׳ השבט המת. לאחר מותו מקיים הלה רק את מה שקיים בחייו באוהלו, ואת מה שחובת הבדווי לקיים: את חובות הנאמנות כלפי ה־גַ׳אר, מבקש החסות הנכנס לאוהלו, אשר לו עליו להעניק הגנה ומקלט אפילו במחיר חייו. שערי מצבת קברו פתוחים בהכנסת אורחים, כשם שדלת האוהל הבדווי פתוחה לכל אדם.

הרחק צפונה יותר, בחלק של חַוְרַאן הנקרא אַ־רֻחְבָּה, מציג לנו וַלְי בדווי אחר אותה השקפה. זהו שֵׁיח' סַרַאק, שבקרב שבטי השודדים של המדבר הסורי הוא המגן הבלתי נראה של החוק והסדר, ואשר לפי דעת העם הורג מיד בני אדם ובעלי חיים המעזים לפגוע בשדות זרים. ״באמצע השדות״, מספר Wetzstein, ״ניצב, ודגלונים

|II · 321| מתנופפים סביבו, קברו של הקדוש המקומי שֵׁיח' סַרַאק, הממונה הבלתי נראה על החוק והסדר בקרב עמי השודדים האלה. רוחשים לו פחד שאין לתארו. . . . כאשר תושב עוזב את הארץ לזמן רב, הוא מביא אל שֵׁיח' סַרַאק חפצי ערך, כלי נשק, שטיחים, בגדים ואפילו כסף מזומן, ובטוח שימצא אותם שוב ללא פגע. לקראת סוף מאי או במחצית הראשונה של יוני עוזבים התושבים את רֻחְבָּה וסביבותיה בגלל החום הכבד והמחסור במים ובמרעה ירוק, ועוברים עם העדרים אל המדרונות המזרחיים של הרי חַוְרַאן. אז הם

משאירים בשלווה את מלאי התבואה שלהם לחורף במערות שליד המצודה הלבנה, ביודעם היטב שאיש לא יעז לגנוב דבר מרכוש שהופקד בידי שַׁיְח' סַרַאק". בדיוק אותו דבר נמסר גם על קברי קדושים אחרים של הבדווים בעבר הירדן. בין אלה בולט במיוחד וַלִי ב־וַאדִי יַבִּיס, שבקרבתו נוהגים להציב אסמי תבואה. הבדווים מאמינים שהקדוש מגן על התבואה מפני גנבים. "איש אינו מסוגל — כך הם טוענים — לגנוב את הרכוש הנשמר כאן"; כלומר, לאיש אין האומץ לעשות זאת מפחד קללת הקדוש שתשיג אותו. מכוח אמונה זו נשמרת התבואה במקום הזה בביטחון כאילו הייתה מאחורי מנעול ובריח.

הקדוש הבדווי אינו שַׁפְּיע, אינו מליץ יושר בעד מעריציו החוטאים; הוא גם אינו מחולל נסים, ואין מציבים אותו בקשר קרוב עם אַלְלַאה כמו וַלִי מוחמדני מובהק. הוא דווקא מגן הרכוש, נוקם שבועת השקר, פטרון הכנסת האורחים וחובת החסות; הוא אפילו מארח ליד קברו את הבאים אליו — את כל אלה עשה השיח׳ באוהלו. לכל היותר הקדוש הבדווי הוא לפעמים יורשו של ה־כַּאהִין המדברי, ואז מייחסים לקברו את הכוח לרפא גמלים חולים. לא נתפלא אפוא אם בין האתרים הקדושים של הבדווים נפגוש קברים של גיבורים היסטוריים, הממחישים את צדה האחר של ה־מָרוּזָה הבדווית: תקיפת שיירות של זרים ושדידתן, כאשר אין בינן לבין השבט שום יחס המקודש בחוק המנהג הבדווי,

|322 · II| ואותה מָרוּזָה מחרידה, שחלק גדול מספר עַנָתַר — המופת לתיאור האבירות הערבית — מוקדש להאדרתה. שמו של עַנָתַר עצמו נשתמר במקומות רבים באזורים השונים שהבדווים נודדים בהם. הבדווי המודרני משמר זכר מקודש לא פחות גם לגיבורים שהצטיינו ברצח ובשוד אויבים, ושבחייהם נתנו תוקף להשקפה הבדווית על רכושם שלהם ועל רכושם של

זרים. מוכר קברו של אַבּוּ ע'וֹש. הבדווי שהוצא להורג כשודד מן השורה נותר מושא הערצה בקרב בני שבטו, והם רואים בו מרטיר של ה־מָרוּזָה. פעולתו התקיפה של אִבְּרַאהִים בַּאשָׁא נגד אבירי השוד בבקעת הירדן יצרה מקומות נוספים מסוג קבר אַבּוּ ע'וֹש. בקרבת מר סבא נמצא "העמק הקדוש", שבו קבורים אבירי השוד משבט אַבּוּ נָצַיְר שנידונו למוות. כאשר דרכו של ערבי עוברת לפני "העמק הקדוש" הזה, אין הוא נכנס אליו בלי לומר: "דַסְתּוּר יַא מָבַּאדַכִּין", כלומר "ברשותכם, המבורכים", ובהתקדמו הוא מנשק בזה אחר זה את המצבות המציינות את מקומות הקבורה. הלאה לעבר ים המלח, בדרך לעין גדי, פוגשים מצפון לאתר שהמפעל האנגלי זיהה כמקום המקראי הזה את קברי גיבורי שבט רָשְׁדִיָּה, שגם להם חולקים הערבים אותה הערצה. גם שַׁיְח' שְׁבָּלִי, שקפלתו נשקפת מגבעה גבוהה באזור דוּתַ'אן המקראית, היה מנהיג בדווי שודד מפורסם, ובין קרבנותיו נמנה Maundrell, הנוסע בארץ ישראל מן המאה השבע־עשרה.

מדוגמאות אלה אנו רואים כיצד "minimum de religion" שהשפיע מן האסלאם על הבדווי התגלגל לפולחן קדושים שנקודת החיבור שלו היא ה־מָרוּזָה של הערבי. גם הערצת הקדושים באותם חוגים ערביים שעולם המחשבה המוחמדני חדר אליהם עמוק יותר מאשר אל אבירי המדבר שונה במהותה מהערצת הקדושים בחוגים פרסיים, הודיים או ברבריים, שבהם השתתפו בעיצוב אגדות הקדושים מסורות מיתולוגיות, דתיות והיסטוריות מטיפוס אחר לגמרי. הקדושים המקומיים של הקבוצות האחרונות מועלים למדרגה על־ארצית ואלוהית יותר מאלה של הקבוצות הראשונות,

|II · 323| ואצלם נחצה ביתר קלות הגבול המפריד בין תחום האדם לתחום האלוהי. הפרסים, בייחוד, הוכיחו באמונתם העממית, אך גם בתורה

הדוגמטית על ה־אִמַּאם — תורה שהיסוד הפרסי באסלאם נטל כידוע את החלק הגדול ביותר בעיצובה — עד כמה הם יכולים להרחיק לכת בהאלהתם של בני אדם קדושים; ובאגדות הקדושים שלהם נתנו ביטוי רב־צדדי לדחף הזה. אפילו הדמיון העממי לא יכול היה להרחיק עד כדי ייחוס אלמוות גופני לקדוש. ואולם הוא עושה הכול כדי לייחס לו גם בעניין זה יתרונות על פני כל בני האדם. שרידיהם הגופניים של הקדושים אינם נתונים לריקבון כשרידיהם של אנשים אחרים. אצל קדושים יחידים האגדה מוסיפה לקשט את התפיסה הכללית הזאת. האגדה על השיח׳ הקדוש מָחַמַּד אַל־מַרְזַאבִּי, המכונה אַ־דַּמְדַּכִּי, מראה עד כמה יכולה קלות אמונתו של העם חדור יראת הכבוד להרחיק לכת בנקודה זו. איש הפלא הזה חי במאה החמישית (מת בסביבות שנת 430) ב־מַרְזַאבּ, באזור הים הכספי. אַבּוּ־לְמַחַאסִן מספר שבימיו זכתה המערה שבה חי קדוש זה בחייו, שקוע בהתבוננות אדוקה, לביקורים של המונים. המבקרים יכלו לראות את הקדוש באותה תנוחה שבה נוהגים להשמיע את הצהרת האמונה בזמן התפילה. כאשר אמרו לפני שרידי הקדוש, בעת ביקור עלייה לרגל כזה, את התפילות למען הנביא, נהג הלה להרכין את ראשו. הקדוש ישב לפני עולי הרגל בלבוש מלא ובאופן שתואר זה עתה. מדי שנה בלו הבגדים, כבגדיו של אדם חי, ודאגו להעניק לקדוש בכל שנה לבוש חדש; את הבגדים המשומשים רכשו מלכים ונסיכים. כל ניסיון לקבור כדת וכדין את דַּמְדַּכִּי הקדוש נכשל; לעתים הסתיים הדבר במותם של אלה שסברו כי את מָחַמַּד דַּמְדַּכִּי יש

|II · 324| לקבור כפי שנקברו הנביא וקדושים אחרים, וניגשו לקבורתו. לפי המסופר, גרם תִּימוּרְלַנְג במעשה דומה למותם של רבים מנתיניו. אַבּוּ־לְמַחַאסִן מספר את כל זאת בשם עדי ראייה ומסיים בהערה ש־אַל־מַקְרִיזִי, שלא רצה

להאמין בסיפור הזה, השתכנע לאחר מכן באגדת דַמְדַכִּי, אחרי שציווה לערוך חקירות, והקדיש לקדוש ערך עתיר שבחים בחיבורו הביוגרפי. אגדות דומות על קדושים בני אלמוות התפתחו בקרב חוגים קרובים בתקופות חדשות יחסית. במאה השמינית האמינו הכורדים ששיח׳ שנערץ אצלם כקדוש, אַל־חַסַן בִּן עַדִי המכונה תַאג׳ אַל־עַארִפִין, אשר האמיר בַּדְר אַ־דִּין לָאְלָא הוציאו להורג בשנת 644, לא מת אלא עוד ישוב ויופיע בקרבם; לקראת זמן זה הקדישו לטובתו מסים ומתנות קודש.

בין האזורים שבהם התעצמה הערצת הקדושים עד כדי פולחן אדם של ממש, תופסת הצורה הברברית של הדת המוחמדנית מקום ראוי לציון. אופייה זה של הערצת הקדושים באפריקה, שכבר Les Africanus מצביע עליו, לא נעלם גם מעיניהם של משקיפים אירופים; במקום אחר כבר ניסינו להביא בחשבון, לשם הסבר התופעה, את תפיסותיהם הקדם־מוחמדניות של העמים הברבריים. Chenier, משקיף מצוין לזמנו (1787), שהסתירה בין העצמת פולחן הקדושים הזה לבין תורות האסלאם עוררה את מחשבתו, אף העלה את הרעיון המשונה שייתכן כי אופן הערצת הקדושים באזורים אלה הובא מספרד בידי המורים שגורשו ממנה. אף שהביטוי הספרותי של הערצת הקדושים — ככל שבדרך כלל הוא בא מפי אנשים שהוכשרו בדרישות התורה התאולוגית ובגבולות ובסייגים שקבעה —

|II · 325| מפגר הרחק אחרי חוסר הרסן של האמונה העממית, בכל זאת אנו חשים בהתעצמות הנזכרת של הערצת הקדושים אצל בני ה־מַעְ׳רִבּ מתוך התפילה הפיוטית שהתעוררה בלבו של עולה רגל נסיכי בביקורו בקברו של ״הקדוש מ־סַבְּתַה״ (אַל־וַלִי אַ־סַבְּתִי):

״הו קדוש האל, נדיב אתה ויעד מסענו הוא מקדשך שאין להתקרב אליו; ״הגורל הפחידנו במהלומות, ובאנו לבקש חסד מרוממותך; ״אנו פורשים את ידינו להתחנן לשוב אושרנו בהתאחדנו עם אהובינו (במולדת הרחוקה); ״אנו עושים את עפרך הטהור אמצעי תיווך והתקרבות אל היודע־כול והשומע־כול; ״זרים רבים באו אל המקום הזה וזכו במהרה לרצון (לפני האל) ולאושר״.

הקדוש שאליו מופנית תפילה פיוטית זו הוא אַבּוּ־לְעַבַּאס אַחְמַד בְּן גַ'עְפַּר אַל־חַ'זְרַגִ'י מִ־סַבְּתַה; הוא חי במאה השישית במרוקו, שם נודע כמחולל נסים מוערך מאוד, וקברו נעשה יעד לעליות לרגל אדוקות.

.VII

.1

עם נקודות המבט הפוריות ביותר במדע הדתות נמנית בחינתה של תופעה השלטת בכל התחום הרחב של התפתחות הדת, ואשר מפני הופעתה בתוך האסלאם העממי נייחד לה בסעיף זה דיון מיוחד: פירושן מחדש של מסורות עתיקות באמצעות גורמי תפיסה חדשים. מסורת מתקיימת בחוג שבו היא עוברת במשך אלפי שנים מדור לדור; מסורת זו קשורה למקום קבוע, או שהיא לובשת צורה ומתממשת בזמנים מסוימים שבהם היא זוכה לתוקף חגיגי. והנה מופיע מעגל רעיונות המנוגד למסורת זו ועוין אותה, המסכן את חשיבותה ואף גובר על הרעיונות הישנים ומדכא אותם. בהתנגשות זו בין הרעיונות והמסורות הנאבקים אמנם ייכנע מעגל הרעיונות הנתמך בכוח חיצוני חלש יותר,

|II · 326| אבל אין הוא מצליח להשמידו כליל ולמחוק את עקבותיו. המסורות העתיקות נספגות ביסוד החדש וחודרות לתוכו; ובעודן מסתגלות אליו, הן נעשות בתוכו לא אחת לכוח מעצב. במהלך תהליך ההסתגלות הזה משתנות המסורות העתיקות לעיתים עד לבלי הכר, אך תהליך זה גם משמר אותן כגורמים בעיצוב חדש. ערכן הסובייקטיבי של אותן מסורות עתיקות, וכן כוחן של המשענות החיצוניות והפנימיות שלהן, הם הקובעים באיזו מידה יוסיפו לחיות בתוך העיצוב החדש: אם ישקעו בו לכדי שריד נטול כוח, המוסיף להתקיים בקיום צמחי בלבד, או אם יהיו הן עצמן לגורם יוצר ופעיל במעגל הרעיונות החדש. תופעות אלה, שהמחקרים האתנולוגיים בני זמננו סיפקו חומר עשיר להתבוננות בהן, נגלות בבהירות בתחום הרחב של התפתחות הדתות — התחום שבו נשמרות בראש ובראשונה מסורות העת העתיקה. ספק אם יש דת שבתולדותיה אין דוגמאות לתהליך זה. דתות עולם פוריות במיוחד לעניין זה, שכן בשל התפשטותן הרחבה נדרשו לעבד את המסורות הלאומיות המגוונות ביותר. אשר לנצרות, הן המזרחית הן המערבית, הנתונים בדבר התמורה והפירוש מחדש של תפיסות עתיקות בתחומים המגוונים ביותר נאספו בהרחבה בחיבורים הנגישים לכול; משום כך אין אנו נדרשים להכין ביתר פירוט את הדיון בהופעתה של אותה תופעה באסלאם באמצעות אזכור מיוחד של דוגמאות מן התחום הקרוב יותר ההוא. בזמן האחרון הורחב תחום מחקר זה בתולדות הכנסייה המזרחית באמצעות תרומות ראויות מאוד לתשומת לב. חוקרי מצרים העתיקה והספרות הקופטית הפנו את תשומת לבם לגלגולן של דמויות אלים מצריות עתיקות בקדושי הנצרות הקופטית, והראו בדוגמאות קולעות כיצד עובדו מושגים דתיים מצריים עתיקים בתוך הנצרות הקופטית. בייחוד הוכיח המלומד הצרפתי Amélineau עובדה זו בהיבטיה השונים במספר רב של מחקרים.

יש לצפות שגם האסלאם, מכוח מפגשו עם מסורות שביטולן היה ייעודו ההיסטורי שבחר לעצמו,

|II · 327| יציג את התהליכים ההיסטוריים־התפתחותיים שזה עתה נרמזו: עיצובן מחדש של מסורות דתיות זרות ושל מנהגים זרים, עיבודם ופירושם מחדש ברוח רעיונות האסלאם. ואכן, אנו ניצבים מול תופעה זו לעיתים קרובות מאוד במקומות שבהם נתקל האסלאם ברעיונות זרים בעלי כוח חיים, שאת שומריהם ומטפחיהם הכפיף לשרביטו הדתי והחילוני. האסלאם אינו משמיד את הרעיונות והמנהגים הזרים, אלא מנכס אותם ומפרשם מחדש ברוח הדת החדשה. האסלאם האורתודוקסי, האסלאם התאולוגי של בית המדרש, אמנם מתעלם מן המהלך ההיסטורי הזה. אולם העיון ההיסטורי חייב להבחין בין מושג התורה התאורטי של בעלי הדוגמה ובין עיצובו העממי והחי של האסלאם בקרב מאמיניו. עיצוב אחרון זה מתגוון מכוח המסורות הלאומיות שעובדו במהלך ההתפתחות, ולעומתו אין לתאוריה של התאולוגים, הנתמכת בכוח חיצוני, עוצמה מספקת לעולם. המקום שפולחן הקדושים הצליח לתפוס באסלאם הוא ההוכחה החזקה ביותר לכוחן של מסורות עממיות ששרדו כנגד מגמותיה המיישרות של התאוריה התאולוגית.

האסלאם הופיע בשאיפה לעקור אפילו את המנהגים הפגאניים הפעוטים ביותר; אולם המנהג העממי היה חזק מן השאיפה הזאת. המאמץ לסלק מן החיים המוחמדניים את מנהגיה והרגליה של ה־גַ'אהִלִיָה הערבית, או בכלל של התקופה הקדם־מוחמדנית בארצות שהוכפפו לאסלאם, אינו משתרע רק על מנהגים שקיומם קשור בפועל למחשבה דתית או לרכיב של השקפת העולם המוסרית, או שעשוי להיקשר אליהם. המורים הקדומים ביותר של האסלאם ביקשו לעקור גם מנהגים עממיים יום־יומיים, אדישים לחלוטין מבחינה דתית

או מוסרית, כדי לנתק כליל את זיקת המאמינים להוויה הקדם־מוחמדנית. כך אנו שומעים מימי שלטונו של עַמַר הראשון שכאשר עַבְּדַאלְלַאה אַ־תַּ'מַאלִי, ששימש מפקד המשטרה ב־חִמְץ, ערך פעם את סיבובו בעיר, עברה לפניו תהלוכת חתונה. מדורות חגיגיות הודלקו אז, כמנהגה העתיק של אותה ארץ. עַבְּדַאלְלַאה פיזר את האנשים במלקות שוט; אך למחרת עלה על הדוכן ונשא לפני הקהילה הנאספת את הדברים האלה: כאשר נשא אַבּוּ גַ'נְדַלַה — אחד מחברי הנביא — את אַמַאמַה לאישה, ערך משתה חגיגי. ירחם האל על אַבּוּ גַ'נְדַלַה בשל כך ויעניק את חסדו ל־אַמַאמַה; אבל יקלל את בני הזוג שלכם מאתמול, שהדליקו מדורות שמחה

ונדמו לכופרים. אכן, אַלְלַאה יכבה את אורם״. |II · 328|

עד כמה מועטה הייתה ההצלחה לבטל בצווים תאולוגיים ובפקודות השלטון מנהגים עממיים המושרשים בהשקפת החיים של העם, יכולנו לראות בדוגמה שנדונה במחקרנו על קינת המתים (כרך א). הרי גם האסלאם הרשמי עצמו הוכיח למן הרגעים הראשונים לקיומו שהמשך קיומו תלוי בפירוש מחדש ובעיבוד של היסודות הדתיים הפגאניים שמצא לפניו. מה שנכון לפולחן הערבי העתיק במכה, שפורש מחדש ועובד ברוח המונותאיזם ואברהם, ניכר גם במנהגים חשובים פחות של הפגאניות, שמצאו את דרכם אל האסלאם הרשמי לאחר שהצליחו לזכות בחסד התאולוגים באמצעות פירוש מונותאיסטי מחודש. ואולם העם, הניצב מנגד וזר למהותם התאורטית של התאולוגים, שימר יותר ממה שזכה להכרה רשמית: במנהגיו נשתמרו, גם אם בצורה מנוונת לחלוטין, שרידים של הדתות העתיקות שבגלל אופיים הפגאני, שאך בקושי ניתן לפרשו מחדש, אינם סובלים הסבה מונותאיסטית. רק לאחרונה אפשר היה ללמוד מפי Doughty שגם פולחן עֻזָּא בערב לא נעלם כליל; עד

היום עולים לרגל — אמנם רק "איזה ארור אחד" — אל גוש אבן אפור גדול ליד טַאאִף, כדי לבקש באמצעות המגע בו ריפוי שאין מצפים לו מקריאה אל אַלְלַאה לבדו.

בעקשנות רבה נאחזים הבדווים והפלאחים בכל מקום במסורותיה ובהרגליה של העת העתיקה, ובחוגים אלה נשמרים עוד ועוד מנהגים חגיגיים שראשיתם בעברה הרחוק של האומה. חגים עממיים שאין להם אופי כללי אלא הם מוגבלים לאזור מצומצם, הם בדרך כלל שרידים של מנהגים עממיים קדם־מוחמדניים. הדבר נכון בראש ובראשונה למנהגי חג שהאוכלוסייה המוחמדנית באזורים מסוימים מקיימת במשותף עם האוכלוסייה הלא־מוחמדנית. בקרב הבדווים טָוַארַה שבחצי האי סיני נשתמר חג עממי המושרש במנהגים קדם־אסלאמיים; בתוך האסלאם יכול היה חג זה להיקשר אל קברו כביכול של הנביא צַאלִח, שאותו שלח אַלְלַאה אל בני תַ'מוּד העיקשים,

|329 · II| וכך הוסיף לחיות. ליד קברו של נביא זה — שהיה כנראה אתר קדוש עתיק — מקיימים הבדווים של חצי האי סיני מדי שנה חג עממי הכרוך בקרבנות גדולים ובשעשועים, כגון מרוצי גמלים. לאחר סיום המרוץ נערכת תהלוכה סביב קברו של הנביא; אחר כך מוליכים את חיות הקרבן אל שער קפלת הקבר, שם חותכים את אוזניהן כדי למרוח בדם הניגר מהן את דלתות השער. שהמעשה הזה אינו מוחמדני ניכר בייחוד בשימוש הנעשה בחג זה בדם חיית הקרבן. הערבים הפגאנים הניחו לדם חיות הקרבן לזרום על ה־אַנְצַאבּ שלהם, ואף התיזו ממנו על קירות ה־כַּעְבַּה. הנביא צַאלִח הציע את עצמו לערביות שהושפעה מן האסלאם כנקודת חיבור למנהגים הפגאניים האלה, ממש באותו אופן ובאותו מובן שבהם נעשו אבות המקרא בסיס למנהגיה

הפגאניים של העלייה לרגל אל ה־כַּעְבָּה, שהאסלאם קיבל כרכיבים החשובים ביותר בפולחנו.

מסופוטמיה, סוריה וארץ ישראל מציעות דוגמאות ראויות לציון להטמעה כזאת. שם אנו מוצאים לא אחת חגים משותפים ואתרי עלייה לרגל ותפילה משותפים. Jacob von Vitry, הבישוף של Acca, כבר מפנה את תשומת הלב לדמות נסים של מרים, במרחק ארבעה מילין מדמשק, במקום שהוא כותב את שמו Sardinia, אך נראה שהוא זהה ל־צַיְדְנַאיַא. "אל המקום הזה מתקבצים בחג עליית מרים ובחג הולדתה כל הסרצנים של אותו מחוז כדי להתפלל, והם מקיימים את טקסיהם ומגישים את מנחותיהם בדבקות רבה". יחס זה של המוחמדנים הסורים למסורות הדתיות של הנצרות הסורית לא פסק עד הזמן החדש ביותר, ו־Huart סיפק לכך דוגמאות אופייניות מאוד. התופעה בולטת עוד יותר באתרי פולחן המשותפים לחוג רחב אף יותר, ושמקורם כנראה במסורות הפגאניות

|330 · II| של הארצות ההן. יַאקוּת מזכיר אבן המצויה מחוץ ל־בַּאבּ אַל־יַהוּד ב־חַלַבּ, שבני המקום נוהגים להקדיש לידה קרבנות נדר. מוחמדנים, יהודים ונוצרים עולים אליה לרגל כדי להתיז עליה מי ורדים ונוזלים ריחניים אחרים. תחת ביתיל זה, שמקורו בתקופה הפגאנית, קבור כביכול נביא. ליד נַאבְּלוּס מכבדים המוחמדנים, במשותף עם שאר האוכלוסייה, סלע שגם לו הם מביאים מנחות נדר. המוחמדנים מכנים אותו סְתּ אַ־סַלַמְיַה וממקמים את קברה של קדושה זו, שעליה הם מספרים כל נס העולה על הדעת, במערה המצויה ליד הסלע הקדוש. אתר קדוש עתיק מסוג זה הוא כנראה גם "מעיין הבקר" שליד עַכּא (עַיְן אַל־בַּקַר), שהיה בעבר אתר עלייה לרגל משותף לכל הדתות. לא היסוס להמציא לו אגדה מקראית: במקום זה הופיע כביכול השור

שאדם השתמש בו לראשונה לחריש. נוסף על כך קשרו אליו המוחמדנים גם יסודות עלוויים, וביססו במסגד את אופיו האסלאמי של האתר הקדוש הזה.

.2

מדוגמאות כאלה אנו למדים כיצד שימשו באסלאם העממי היסודות שהופיעו עם הדת החדשה גורמים לפירוש מחדש של תפיסות עתיקות שמקורן במסורות הקודמות. הערצת הקדושים נעשתה מעטפת שתחתיה יכלו השרידים שנותרו מן הדתות המובסות להוסיף ולהתקיים בתוך האסלאם. ראשית ראוי לציין שבייחוד אגדת בני עַלִי — הרי היא שהעניקה להערצת הקדושים את מרבית כוח חיותה — נמצאה מתאימה לשמש מסגרת להמשך קיומם של שרידים כאלה ולעיבודם ולפירושם מחדש של יסודות הזרים לאסלאם. כאשר יעץ הווזיר חַ'אלִד אַל־בַּרַמַכִי לח׳ליף מַאְמוּן לחוס על חורבותיה של

Persepolis, שהשליט ביקש להשתמש בהן למבנים חדשים, ״שכן מקום זה הוא מקום תפילה (מֻצַלַּא) של עַלִי בְּן אַבִּי טַאלִבּ״, הרי שבכך התווה, אולי בלי דעת, את הדגם להצלת המסורות המקומיות של העבר הקדם־מוחמדני בדרך מוחמדנית. חגיגת חג נוֹרוּז הפרסי באסלאם (השוו כרך א, עמ׳ 210) הוסברה, בין נימוקים אחרים, בכך שביום זה מינה הנביא את עַלִי ליורשו — העברה מוחמדנית של המסורת הפרסית על עליית גַ'מְשִיד לכס המלכות ביום נוֹרוּז. תפיסות מיתולוגיות עתיקות נשתמרו באסלאם — אמנם רק בחוגים שיעיים — תחת מעטה של אגדות עלוויות. כך, למשל, נעשה עַלִי לאל רעם; עַלִי שוכן בעננים ומחולל רעם וברק, והברק הוא השוט שהוא מניף — אגדה ש־גַ'אבִּר בְּן יַזִיד אַל־גֻ'עְפִי (השוו לעיל עמ׳ 112) אף ביקש למצוא לה ביטוי

בקוראן. כשם שהמיתוס מדבר על דמדומי הערב כעל דמו של Adonis שנהרג בידי חזיר הבר, או של Aphrodite שנפצעה בקוצים, כך באגדה עלווית דמדומי הערב הם דמו של חֲסַיְן ההרוג; קודם מותו לא היו כביכול דמדומי ערב; וַ־אַבּוּ־לְעַלַאא' אַל־מַעַרִּי משתמש באגדה זו בשירתו, כשהוא מכנה את דמדומי הבוקר והערב דמם של עַלִי ושל חֲסַיְן. האגדה המוחמדנית העבירה אל מָחַמַּד את נס עצירת השמש בגבעון: השמש הנוטה לשקוע עומדת עד שהנביא משלים את כיבושה של עיר אויב; אך באגדה העממית נקשרה אגדה זו לא אחת בדמותו של עַלִי, או שלכל הפחות היא משתפת אותו בביצוע הנס. ראוי לציין שאגדה כזאת נמצאה מתאימה גם לשימור שברי מסורת קדומה ביותר בצורה מנוונת. באזור חִלַּה של ימינו במסופוטמיה היה בימי קדם "מקדש האל Shamash". באסלאם קם בין חִלַּה ובין כַּרְבַּלָא מסגד שמש (מַסְגִ'ד אַ־שַׁמְס), שאליו נקשרה אגדה עממית

|II · 332| שלפיה חוזר במקום זה נס עצירת השמש המקראי באמצעות עַלִי. בצפון אפריקה נפוצה מאוד האגדה על מבקעי הרים — מסורות עממיות עתיקות על גיבורים לאומיים שהיו חזקים דיים לבקע הרים. באסלאם הלבישו הקבילים את תפקיד הגיבורים הלאומיים האלה על עַלִי. לא הרחק מ־חַמַּאם לִיף יש בין בּוּ קַרְנַיְן ובין רַצַאץ בקע הרים עמוק, הנושא כיום את השם צַ'רְבַּת מְתַאע סִידְנַא עַלִי. בהיותו מכותר בידי צבא נוצרי פתח כאן עַלִי בדרך נס מעבר במכת חרב אחת. כך מעניקות גם אגדות עלוויות צורה מוחמדנית למקומות קודש מקומיים עתיקים; בדרך זו הם כמעט ניצלים בתוך האסלאם, שאיים להשמידם בצורתם המקורית. במדרונו של הר גַ'וְשַׁן, הצופה על חַלַבּ ממערב, עמד בעבר מנזר מרת מרותא ובו מעונות לנזירים ולנזירות מתבודדים. בימי יַאקוּת כבר נעלמו עקבותיו של המקום שקידשה האוכלוסייה הנוצרית; ואולם

תושבי חַלַבּ המוחמדנים הקימו באותו אתר מקום קדוש לדתם שלהם, בצירוף האגדה שראו את חֶסַיְן בן עַלִי מתפלל במקום הזה. באגדה השיעית ממלא אזור הר גַ'וְשַׁן תפקיד בולט במסע שנאלצו הנשים השבויות וחסידי חֶסַיְן לעשות מ־כַּרְבַּלָא אל מושב החי׳ליף. במקום היו מכרות נחושת, ומאז אותו זמן פסקו הללו להניב כליל. אחת מנשותיו של חֶסַיְן נתקפה צירי לידה במסע לפני ההר הזה; כאשר ביקשה מן הכורים לחם ומים, סירבו האנשים חסרי הלב למלא את בקשתה, ואף חרפו וגידפו אותה. אז קיללה אשת המרטיר את העם האכזר, ובעקבות קללה זו אין מכרות הנחושת של גַ'וְשַׁן מניבים עוד דבר מאז אותו זמן.

פירושן מחדש ושימורן של מסורות עתיקות באסלאם מעניקים לאזוריה השונים של דת זו עיצוב ייחודי. שיטת התורה של התאולוגים, הקטכיזם, אמנם זהה בכל מקום; שיטת האסלאם בסין שפרסם Dabry de Thiersant מתאימה היטב גם לאסלאם ב־חְגַ'אז — אולם חיי הדת הפנימיים של העם, המתגלים מעבר

|II · 333| לתורה השיטתית, נבדלים לפי מידת השילוב שהיסוד המוחמדני יוצר עם המסורות והמנהגים הקדם־מוחמדניים שמצא לפניו. כשם שבתחום מנהגי המשפט מוסיפים לשלוט בכל ארץ ה־עֶרְף וה־עַאדַה לצד שיטת החוקים התאורטיים שהגו התאולוגים בדקדקנות, כך גם המאפיינים המחוזיים הקדם־מוחמדניים של חיי הדת נשארים יסודות שולטים בדת העם לצד הקטכיזם האסלאמי, הנלמד בכל מקום בצורה זהה; בדת העם הם מוסיפים להתקיים בעיצוב מוחמדני מחודש. פולחן הקדושים העממי סיפק את הצורה לניכוסם הבלתי־רצוני של יסודות קדם־אסלאמיים למען חיי הדת באסלאם.

העיון בצורות הופעתו של האסלאם בהודו מציע לכך את הדוגמאות החד־משמעיות ביותר. גם מוסדותיהם החברתיים של המוחמדנים באזור זה מושפעים מאוד מן המסורות שירשה האוכלוסייה. הרי כאן חדרה אל השקפת החברה המוחמדנית הרתיעה מנישואיהן מחדש של אלמנות, המנוגדת בתכלית לרוח האסלאם; ורק לפני שנים אחדות נדרשה תסיסה חברתית כדי להיאבק בהשקפה זו, שכבר הספיקה להכות שורש עמוק באסלאם ההודי. בהודו לבש האסלאם צורה לאומית ילידית לחלוטין. אמנם יש גם דוגמאות לתגובת־נגד ממשית של התודעה המוחמדנית לפגאניות המקומית, שבה אלים מורדים לדרגת שטנים ושדים; אך גם דוגמאות אלה מעידות על צורכו של העם לעבד את המושגים הדתיים המסורתיים המקומיים. עיבוד זה מספק בשורה גדולה של דוגמאות הוכחות להטמעת חומר דתי זר באסלאם. מכאן נוצרים מקומות קודש משותפים לפגאנים ולמוחמדנים: הראשונים עובדים במקדש מסוים אל ארי, ובאותו מקדש חולקים האחרונים כבוד לקדוש

|II · 334| האסלאם. באי שנוצר בנהר Indus ליד סַכַּר עומד מקדש המוקף בדקלים תמירים המניפים עליו את כפותיהם. הינדים ומוחמדנים מבקרים בו גם יחד: המוחמדנים מכבדים שם את הנביא חִ'צְ'ר, ואילו ההינדים עובדים את Tschandapir. מן המחקר הנוגע לכך מאת Garcin de Tassy אפשר לראות באיזו סדירות מפתיעה נעשים Deota's הודיים ל־פִּיר's מוחמדניים (= וַלִי); כיצד מופנית אדיקותה של האוכלוסייה המוחמדנית בלי דעת אל דמויות שלא היו מוחמדניות במקורן; וכיצד אדיקות דתית זו מתבטאת בצורות ומתקבעת בחגים שבהם היסוד המוחמדני הוא רכיב חיצוני בלבד, שתחתיו מוסיפות לחיות מסורות פגאניות. גם בתחום זה הוכיחה האגדה העלווית את עצמה כנושאת נוחה של המחשבות והמנהגים הלא־מוחמדניים. חג Durga ההודי,

הנערך ביום העשירי בחודש Katik, נעשה אצל ההינדו־מוסלמים לחג זיכרון למות המרטיר חֲסַיְן; במקום פסל Durga משליכים לנהר, תוך שימור הטקסים הפגאניים, את ארונו של חֲסַיְן. כך נעשה החג הפגאני לחג אבל בעל משמעות מוחמדנית.

בראש ובראשונה מנהגים הקבועים במקום מסוים הם המתגלים כמשענות האיתנות ביותר לשימור מסורות עתיקות. כאן נמצא מקדשו של אל, שבמשך מאות שנים עלו אליו לרגל בצרות החיים כדי לעבוד ולהשיג עזרה. מסורת העם אינה שוכחת את העזרה שהעם האמין כי ביקש וקיבל באותם מקומות. המקדש נעשה קבר קדוש, והאל נעשה וַלִי. גם סוריה וארץ ישראל מציעות דוגמאות ראויות מאוד לציון מן ההיבט הזה. כאן יפה הערתו של Renan, ״שהאנושות התפללה מראשיתה תמיד באותם מקומות״. גם מוחמדנים בעלי תובנה אינם אוטמים את לבם בפני התבוננות זו. יַאקוּת מזכיר כפר נַבּוּ (כַּפְּר נַבּוּ) ומעיר שיש בו קַבָּה שהייתה בזמנים קדומים מקדש שהוקדש לאליל. מתבונן קשוב בחיי הדת בסוריה מתאר במילים הבאות את הרושם שתופעה זו עושה עליו בהרי סוריה: ״אחרי ארוחת הבוקר הלכנו לעבר צַאפִיתַא. הרואה אתה את הכיפה הלבנה כשלג על פסגת הרמה, וכיפה אחרת על הגבעה הסמוכה

|II · 335| בצל אלון ענקי, ועוד אחת ועוד אחת? מכנים אותן זַיְאַרַת או וַלִי. בכל אחת טמונים קבריהם של קדוש נָצִיְרִי אחד או של כמה קדושים כאלה. האישה הענייה עולה לרגל אל הקברים, מדליקה מנורות ונודרת נדרים לכבוד הקדושים שקבריהם נמצאים כאן לפי האמונה. כאשר מצוקת החיים מכבידה עליה, היא נכנסת אל האולם הקטן שמתחת לכיפה הלבנה וקוראת: הו גַ'עְפַּר אַ־טַיַּאר, שמע אותנו! הו שַׁיְח' חַסַן, שמע אותנו! כך ביקרה גם האישה

הכנענית של העת העתיקה במקומות הקודש שעל הגבעות הגבוהות ותחת העצים המוצלים לפני אלפי שנים, ואת ה־נְּצֵיבִים האלה רואים כצאצאי הכנענים״. כך משמר קברו של ה־וַלִי, השיח׳ הַלַאל — כלומר ״מולד הירח״ — ב־דַיְר אַל־מָקַדִּם, לא הרחק מדמשק, את זכרו של אל ירח שהעם המוחמדני הפך ל־וַלִי. וכך קברו של השיח׳ מַעְשׁוּק (האהוב) ליד Tyrus הוא, כפי שכבר הכירו Movers ו־Ritter וכפי שפירט Renan עוד יותר ב־Mission de Phénicie שלו, השריד האחרון של מיתוס Adonis–Dido הפיניקי. גם את אַבּוּ־לְנַדַא הקדוש (אבי הטל), שמקדשו עטוף בדי משי ונראה על Tell בעל אותו שם ב־גֶ'וּלַאן, אפשר להבין רק כשריד של הפולחן העתיק. ״האוכלוסייה מביטה — כך מספר Schumacher — בהכרת תודה אל מרומי ה־Tell, המספק לה, לפי אמונתה, את הטל הפורה״. כך נוצרו גם קבריהם של נביאים מקראיים, וקבריהם של אותם נביאים באזורים שונים: נדרשו נושאים חדשים לכוחותיה האבודים של העת העתיקה, ולשם כך השתמשו בשמות, גם אם הייתה להם משמעות מועטה בתודעה הדתית, כגון חַאם, לַאמַךְ, Seth וכיוצא בהם. לעיתים הומצאו נביאים חדשים, שבשמותיהם אפשר לזהות פה ושם הדים למינוח הפגאני העתיק; כך מניח Ganneau, למשל, ביחס ל־נַבִּי צַדִיק או צַדִּיק של האגדה המוחמדנית בסוריה, וכן ביחס להר הקדוש צַדִּיק שבין Tyrus ובין צַיְדָא, שאליו עולים מדי שנה בחודש שַׁעְבַּאן ושבו נמצא קברו של הקדוש הנושא אותו שם. אנו

|II · 336| רואים כאן כיצד ה־בַּאמוּת' של האלילות הופכות ל־מָקַאם's מוחמדניים, למקומות קדושים, וכיצד התפיסות שנקשרו בראשונות משתמרות בצורה שרידית. Conder ו־Ganneau בחנו את ה־מָקַאם's של המוחמדנים מן הבחינה שהודגשה כאן זה עתה, ובהקשר זה הקצו לשורה שלמה של שמות

קדושים המופיעים פה ושם באזורים ההם את מקומם בתולדות התפתחותן של התפיסות הדתיות. מכאן רואים גם עד כמה עשירות במידע ובחומרים לתופעה הדתית־היסטורית הנדונה בפרק זה הן ההשקפות העממיות הרווחות ב־Palästina ובאזורים הסמוכים לה. למרות הגזמות אחדות בפרטים, המחקרים שעוררו וערכו משתפי הפעולה של Palestine Exploration Fund העלו בתחום זה הבהרות רבות; ורצוי היה שגם הדת העממית המוחמדנית באזורים אחרים תיבחן ביתר קפדנות בזיקתה למסורת הדתית הקדם־מוחמדנית, כפי שנעשה ביחס ל־Indien ול־Palästina.

.3

מן האזורים המאלפים ביותר מבחינה זו הוא האסלאם העממי ב־Aegypten, שבו נשתמרו, ככל הנראה, יסודות רבים של מסורות עתיקות בצורה חיה ומובהקת מאוד. הדבר ראוי לציון בייחוד משום שהתפיסות העתיקות באזור זה — כמו גם ב־Palästina — היו צריכות תחילה לעבור בתיווכה של הנצרות, בטרם השתלבו באסלאם. עד כמה ידעו יסודות כאלה מן התקופה הקדומה ביותר להתמיד דווקא ב־Aegypten, ובאיזו חירות יכלו להסתגל לעת החדשה, מוכיחה בין השאר גם העובדה שניתן היה לזהות עקבות של אגדות מצריות עתיקות עוד בסיפורי העם הערביים המודרניים. גם אמונת ההבל העממית הוכיחה את עצמה בתחום זה

|II · 337| של שלטונה העולמי כמפקידה נאמנה של שרידי האלילות; חכמי הדת נאלצים לעיתים קרובות להזהיר מפני תפיסות עממיות כאלה, שמקורן באמונה המצרית העתיקה, ומפני המנהגים הנובעים מהן. מן המאה השביעית מצויה בידינו ידיעה על אמונה עממית משונה ביותר בקרב חוגים מוחמדניים

באותה עת. כאשר השמש נכנסת למזל טלה, יש ללכת אל הספינקס ב־גִ'יזַה, להכין קטורת מצמחים קוצניים, לעמוד לפני פניו של ״אבי האימה״ (אַבּוּ־לְהוֹל, כך נקרא הספינקס), לומר שלושים ושלוש פעמים נוסחה מסוימת שנמסרה במסורת, ולאחר מכן לומר: הו אַבּוּ־לְהוֹל! עשה כך או כך! אם מקיימים הליך זה, המשאלה שהובעה בוודאי תתגשם. גם מנהגי אמונת־הבל אחרים המקובלים אצל הקופטים נזכרים כמנהגים שהמוחמדנים המצרים קיימו בעת כניסת השמש למזל טלה. מחבר מן המאה השמינית מגנה את המנהג לצאת באותו יום בהמונים כדי ללקט מינים מסוימים של עשבי ריח; בשעת קטיפתם אומרים נוסחאות קבועות בלשון זרה, ולאחר מכן שומרים את העשבים בקופסאות צבועות בשלל צבעים, משום שהם נחשבים מביאי ברכה במיוחד.

גם בזמן האחרון לא נמנעו מלהקדיש תשומת לב מסוימת לשרידים הפגאניים שבאסלאם המצרי, לאחר שכמה תופעות בולטות כבר אופיינו בעבר בהקשר כזה. בייחוד נוהגים להזכיר בקבוצת ״שרידים״ זו שני מנהגים הקשורים לחיים המוחמדניים. אף שאין הצדקה לשפוט בעניינם מתוך תביעה לוודאות, הרי לפחות מן העובדה שבאסלאם עצמו אין למצוא בסיס מספיק למנהגים מבודדים אלה מותר להביאם, בסבירות מסוימת, כדוגמאות לתופעה שבה אנו עוסקים בפרק הנוכחי.

|338 · II| כבר הצביעו פעמים רבות על מנהג הקשור ל־מַחְמַל המצרי — לקיחת חתולים ל־Mekka בידי ״אבי החתולים״ הממונה לכך. Gentz המחיש בציור את פעולתו הרשמית של ״אבי החתולים״ ב־Aegypten in Bild u. Wort של Ebers (I, עמ׳ 103); הטקסט מציע את ההסבר הבא למנהג זה: ״אפשר שמנהג משונה זה הונהג לזכר החתולים שנהגו לקחת עמם במסעות העלייה לרגל מזרחה, אל Bubastis״. בעוד שבדוגמה זו מוצאים את שרידי

פולחנם של המצרים הקדמונים בשלב גלגולם האחרון, בדמות יסוד מבדח, עקבות ה־Panegyris של Bubastis השתמרו, לפי הסברה, בצורה מובהקת יותר. חג עלייה לרגל האופייני במיוחד לאסלאם המצרי, ושחשיבותו המחוזית באזור זה כמעט כחשיבות ה־חַגּ' הכללי של האסלאם, כמעט שאינו חדש ואינו חסר קשר למנהגיה העתיקים של הארץ. אמנם אין בנמצא חוליות הביניים ההיסטוריות שבאמצעותן ניתן היה לבסס את הקשר המסורתי בין העלייה העממית המוחמדנית לרגל אל טַנְטַא ובין המסע המצרי העתיק אל Bubastis, המוכר מ־Herodotos. אך כבר על יסוד כמה מרכיבים הבאים בה לידי ביטוי ושאינם מושרשים כלל באסלאם, אפשר להניח, ולא בלי סבירות, שהעליות המוחמדניות לרגל הנהוגות בדלתה הן יורשותיהן האחרונות של אותן פרקטיקות דתיות מצריות עתיקות. במקרה זה היה קבר קדוש מפורסם ביותר מעניק במאות המאוחרות נקודת אחיזה מקומית ב־טַנְטַא לשרידי המסעות המצריים העתיקים, ומשמר את המנהגים העתיקים מהיעלמות בלא זכר. מבין שלושת החגים השנתיים הנחגגים כאן, ה־מוֹלִד הנהוג בזמן היפוך השמש הוא החג הבולט ביותר לכבוד אַחְמַד אַל־בַּדַוִי הקדוש, הקבור ב־טַנְטַא. לצד אִבְּרַאהִים אַל־דַּסוּקִי הקדוש, קדוש זה הוא הדמות הבולטת ביותר בפנתאון של המצרי המוחמדני. לפני מאה וחמישים שנה ניתן היה להחדיר בעם

|II · 339| ב־Aegypten את האמונה שקץ העולם יבוא בלא מנוס ביום שישי, 24 ב־ד'ו־לְחִגַּ'ה בשנת 1147. הכול ציפו לאירוע זה בחרדה, וכאשר היום המפחיד חלף ככל יום אחר, אמרו ה־עֲלַמַאא' שאלוהים נעתר ברגע האחרון להאריך את המועד בזכות השתדלותם של פטרוני הארץ. בקרב קדושי הארץ האלה תופס אַחְמַד את המקום הבולט ביותר בתודעה העממית. כשם שב־Syrien נשבעים "בחיי אדוננו יַחְיַא", כך השבועה המקובלת ב־Aegypten,

לצד ״wahajât sîdnâ Ḥ’sên״, היא ״וַחַיַאת סִידְנָא אַחְמַד״. לאחר סיום התפילה הסדירה פונה האדם הבור לכיוון קברו של אַחְמַד הקדוש ומתפלל אליו, כמו אל אל אחר, למילוי משאלותיו המיוחדות. במסגד חֲסַיְן ב־אַל־קַאהִרַה יש עמוד, בקרבת ה־מִנְבַּר, הקרוי על שם קדוש זה (עַמוּד אַ־סַיִּד אַל־בַּדַוִי); מאמינים כי בביקוריו התכופים במסגד זה נהג הקדוש לעמוד לפני אותו עמוד. משום כך העם מכבד אותו כקדוש במיוחד, מכסה אותו בנשיקות, מתפלל וקורא לפניו את ה־פַּאתִחַה. אַל־בַּדַוִי, שהעם המוחמדני רואה בו את הכוח המגן על הארץ — וַלִי אַלְלַאה וַה־עַ'יְת' הַאדַ'א־לְקַטָר — נולד במאה השתים־עשרה בצפון אפריקה; הידיעות על מקום הולדתו נעות בין פַאס ובין Tunis. לאחר שקיים את ה־חַג' התיישב ב־טַנְטַא, ושם נעשה עד מהרה למושא של הערצה כללית כמחולל נסים. מלבד סגולות הרוח העל־טבעיות שלו, משבחים גם את כוחו הגופני העצום של הקדוש. אנשים עלו אליו לרגל מקרוב ומרחוק; הוא הצליח לזכות בנכר בהערצת אדם לעצמו, כמקובל במולדתו הצפון־אפריקנית. בן זמנו המלומד אַבּוּ חַיַאן (מת בשנת 745), יליד Andalusien, יכול היה לתאר כעד ראייה את אופן ההערצה שחלקו לקדוש זה קטנים וגדולים. ״האמיר נַאצִר אַ־דִּין אַל־גַ'נְבִי — כך מספר אַבּוּ חַיַאן — אילץ אותי ביום שישי אחד לבקר עמו את השיח׳ אַחְמַד באזור טַנְטַא. לפנינו הופיע איש דק גזרה לבוש בגדי אריג עדינים, ועל ראשו מצנפת צמר גבוהה. אנשים באו אליו בהמונים גדולים. אחד קרא: הו אדוני, להגנתך אני מפקיד את צאני;

|340 · II| אחרים קראו: להגנתך אני מפקיד את ילדיי, ואחר הפקיד בידיו את יבוליו, וכיוצא בזה. בינתיים הגיעה שעת ה־צַלַאת. כולנו הלכנו אל המסגד. הדרשן נשא את ה־חֻ'טְבַּה, ועתה עמדו להתחיל בסדר התפילה. אז ראינו כיצד הקדוש, בשעה שהקהילה הייתה שקועה בתפילה, עשה לעיני כל האנשים

וללא בושה את המעשים הבלתי־הגונים ביותר״. הקדוש, שסבלו ממנו התנהגות כזאת, נעשה לאחר מותו למושא של אמונת נסים מופלגת. מוחמדני בשם סַאלִם נפל בשבי הפרנקים. הפרנק איים על המוסלמי השבוי, שבמצוקתו היה קורא תמיד אל אַחְמַד הקדוש, בעונש עינויים אכזרי אם יקרא שוב לקדוש. כדי למנוע מן הקריאה אל אַחְמַד להשיג לשבוי את חירותו, כלא אותו בארגז, וליתר ביטחון השתמש בלילה במכסה הארגז כמקום מנוחה. בצרתו נאנק המוסלמי: ״הו קדוש, הו אַחְמַד! שחרר אותי משביו של הנוצרי האכזר!״ אך סיים את קריאת העזרה שלו, והארגז, יחד עם הפרנק השוכב עליו, עף באוויר; ובבוקר פתחו אותו ידיים נעלמות ושחררו את השבוי לעיני מענו. הם היו ב־אַל־קַיְרַוַאן, העיר המוחמדנית הטובה. הנוצרי לא רק קיבל עליו את האסלאם מרצונו, אלא גם עלה מיד לרגל אל קברו של אַחְמַד ב־טַנְטַא. — פני הקדוש היו מכוסות תמיד; מוות פתאומי היה משיג כל מי שהיה מעז להביט בפניו. אדם אחד בשם עַבְּד אַל־מַגִ׳יד הפציר בו בלי הרף, ולאחר שהקדוש הזהירו מפני הסכנה הרים את צעיפו; ברגע שראה את פניו צנח האיש מת. אגדות כאלה נטוו סביב דמותו של אַל־בַּדַוִי. אל מסגד הקבר של אַחְמַד הקדוש, שעוצב מחדש בחן בעת החדשה, עולים בהמונים בני העם המוחמדני של Aegypten ושל הארצות השכנות כדי לחגוג מוֹלִד בן שמונה ימים, המלווה בקיומו של ירידּ. חולים ואומללים מצפים לרפואה ולנחמה ליד קברו של מחולל הנסים. אך מייחסים למקום קדוש זה גם השפעה מיוחדת, שבקרב קברי הקדושים המוחמדניים בכלל (השוו לעיל, עמ׳ 310), וגם בקרב אלה

|II · 341| שב־Aegypten, אינה זכות מיוחדת בלעדית של המקום הקדוש ב־טַנְטַא: הענקת ברכת ילדים לנשים עקרות, שאינן מחמיצות את ההזדמנות להצטרף ל־זְיַארַה. נוסעים שנכחו אישית בחג העלייה הגדול לרגל ב־טַנְטַא

מציינים עד כמה אפשר לזהות בנאמנות, בתפקידן של הנשים המצטרפות למסע העלייה לרגל, את התיאור שמציע Herodotos II, פרק 6, לנשים הנוסעות ל־Bubastis. ואולם ליד קברו של הקדוש מצויים גם שרידים ממשיים של פולחנים פגאניים, והם השתמרו במנהגים המגונים המקודשים בידי אמונת־ההבל העממית; זיקתם של מנהגים אלה לחיי הדת ולדרווישים מזכירה מנהגים דתיים מגונים של האלילות, ששרידיהם האחרונים השתמרו כאן ב־טַנְטַא. גם יתר מנהגי טַנְטַא שזורים ביסודות פגאניים. המוזר ביותר ביניהם הוא כנראה מנהג אמונת־ההבל שבו העם נדחק כדי להתחרות במריטת שערותיו של חמור שהדרווישים מן שְׁנַאוִיָה מביאים אל אתר הקבר הקדוש; לאחר מכן שומרים את השערות כקמיע לכל ימי החיים. התפיסה המצרית בדבר החיה הטיפונית מצאה במנהג עממי מוחמדני זה את מקלטה האחרון.

האסלאם לא נמנע מלהתייצב נגד המנהגים הקשורים לעלייה לרגל אל טַנְטַא. נוסע אנדלוסי מצא לנכון, בביקורו ב־טַנְטַא, להעיר את ההערה הבאה על אורחות החיים והנעשה שם:

> "בני האדם חידשו דברים חדשים: אל תעשה דברים אלה — עצה כנה אני נותן לך — "כי אספה ראויה לשבח היא רק זו שהתקבלה בירושה מאבותינו החסידים". |II · 342|

כך חשב הזר החסיד על מעשי הקודש ב־טַנְטַא; מנקודת מבטו היו אלה בִּדְעָה פסולים. אך גם החסידים המקומיים נאבקו בחגי העלייה האלה לרגל, אף שבדרך כלל לא גינו את הערצת הקדושים עצמה. בשנת 852 הניעו ה־עֻלַמַאא' ואנשי המדינה החסידים את הסולטאן אַל־מַלִכּ אַ־טַ'אהִר גַ'קְמַק לאסור מטעם השלטון את העלייה לרגל אל טַנְטַא; המקור שלנו אינו נמנע מלהוסיף שצעד

זה לא הצליח ושהעם לא הניח שייקחו ממנו את מנהגיו העתיקים. באותה עת לא היו חכמי הדת תמימי דעים בגינוי פולחן בַּדַוִי. אנו למדים שהשיח׳ יַחְיָא אַל־מָנַאוִי התנגד לסולטאן בתוקף כאשר הלה דרש ממנו להצטרף לחתימת ה־פַּתְוַא של חכמי הדת; הוא גרס כי די לאסור את הדברים הפסולים מבחינה דתית שנספחו לעלייה לרגל, אך את העלייה עצמה יש להותיר לעם. לאחר מכן היה קל לראות באסונות שפקדו, לפי המסופר, רבים מן החותמים על אותה פַּתְוַא עונש אלוהי על התעוזה שבה התנגדו חכמי דת אלה להערצת בַּדַוִי הקדוש. עד מהרה החילו עליהם בדיעבד את האמרה המסורתית: מי שפוגע באחד מקדושיי — עליו הכרזתי מלחמה. ומי יוכל להעז להילחם באלוהים ובנביאו בלי להיענש! נראה שהרתעה זו הוכיחה את יעילותה עד העת האחרונה. מחבר המונוגרפיה המוחמדנית החדשה ביותר על Aegypten, מדינאי מצרי הבקי בתרבות ובספרות האירופית, נמנע במישרין מלהזכיר את המעשים הפסולים הנעשים ב־מַוַאלִד בתיאורו את טַנְטַא — תיאור שבו הוא מספר בהרחבה את תולדות המקום הקדוש שם וגם מעניק תשומת לב ראויה ל־מַנַאקִב של אַחְמַד הקדוש — ככל הנראה כדי שלא ייאלץ להעיר עליהם הערות ביקורתיות.

|II · 343| גם מפולחן הנחשים העתיק הופיע שריד בהערצת הקדושים של המצרים המוחמדנים. לראשונה אנו מוצאים אצל Paul Lucas, שיצא למסע במזרח בשנת 1699 בשליחות מלך צרפת, את הידיעה שהעם המוחמדני ב־Ober-Aegypten מעריץ נחש מחולל נסים; בשנת 1745 אישר נוסע צרפתי אחר, Granger, את הידיעה על הנחש מחולל הנסים, העושה את נסיו בהנהגת שיח׳. שבע שנים לאחר Granger ביקר Richard Pococke במולדת הנחש הקדוש, בכפר רַיַּנַה ליד גִ׳רְגַ׳א. שם, במסגד הכולל את קברו של קדוש בשם

״הַרִידִי״, שהעם חלק לו כבוד רב, נשמר נחש הנחשב בעל כוח ריפוי, ומאמינים כי הוא ״נמצא שם ברציפות מאז ימי Mahomet״. העם מקריב קורבנות לחיה הקדושה; Pococke ראה דם רב וקרביים מונחים לפני הדלת. ״מספרים — כך מסיים הנוסע את דיווחו המפורט — סיפורים מגוחכים כל כך, שלא היה כדאי לחזור עליהם אלמלא סיפקו הוכחה לעבודת האלילים באזורים האלה, אף שנדמה כי הדת המוחמדנית ממעטת כל כך בעבודת אלילים בעניינים אחרים. לנחש מיוחס הכוח לרפא את כל מחלותיהם של מי שהולכים אליו או דואגים להביאו אליהם״. במקום זה שימר העם המוחמדני בצורה שרידית את מסורת ה־ἱεροὶ ὄφεις של Theben העתיקה; פעולותיה של החיה האלוהית נקשרו לקברו של קדוש מוחמדני, שנעשה נושא הפולחן ההוא. הערצת קברו של השיח׳ הַרִידִי, ״שעשה את נסיו בעזרת נחש המרפא את כל המחלות״, השתמרה עד העת האחרונה. מדי שנה, בימי החמישי של חודש אַבִּיב — כך מדווח עַלִי בַּאשַׁא — מתאסף שם קהל רב; שוחטים קורבנות קודש לכבוד הקדוש, הנחשב גִ׳ן חסיד (מִן צַאלִחִי אַל־גִ׳ן).

4. |II · 344|

האופי המשתנה של האסלאם העממי מארץ לארץ ומאומה לאומה מוצא חומר מתאים מאוד לתצפית בעיצובה הייחודי ביותר של הדת המוחמדנית בקרב עמי צפון אפריקה. אהבת החירות העקשנית של האוכלוסייה הברברית והתנגדותה הנמרצת לדת הזרה שנכפתה עליה הביאו לכך שגם לאחר ניצחון האסלאם השפיעו מסורותיהם העתיקות של שבטי הברברים בעוצמה על עיצוב הדבר שאומץ מחדש. בפולחן הקדושים הברברי, המכסה במקרים רבים את שרידי האלילות העתיקה, נותרו יסודותיה של האחרונה שולטים לעיתים

קרובות בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. תופעה זו אינה יכולה להפתיע אם נביא בחשבון כמה זמן השתמרה באזורים אלה אלילות גלויה בתוך האסלאם השולט. אַל־בַּכְרִי (מת בשנת 487) מדווח שבימיו הקריבו השבטים הברבריים קורבנות לאנדרטאות רומיות, התפללו לידן לרפואת חולים והודו להן על שגשוג רכושם. מנהגי חג עתיקים השייכים לחלוטין לאלילות עדיין קוימו בימי Leo Africanus (המאה החמש־עשרה לספירה) ללא כל פירוש מחדש. גם בעת החדשה מוקפת מצבת הקבר הרומית המופלאה Endsched es-Sufêt, הניצבת על גבעה ליד טַרַאבֻלֻס, במעין יראת קודש והערצה מצד השבטים השוכנים סביבה. במקום שהתחולל פירוש מחדש, עדיין אפשר לפעמים לזהות בצורה שקופה את התשתית האלילית העתיקה שעליה התחולל השינוי בכיוון מוחמדני.

מדור לדור מחליף אותו מקום קדוש את שמות נושאיו; רק השמות משתנים, ואילו הקדושה וההקדשה האלוהית, ייעודו הדתי של המקום, עוברים בירושה ״דרך השפל והגאות של המסורת העממית״ מן העת העתיקה האפורה ועד הזמן החדש ביותר. ״על פסגה החולשת על כל צפון Tunis (זַעְוַאן) נמצא אתר פולחן קדום מאוד; כבר בני Zaueken הקדם־פיניקים קראו כאן אל

|II · 345| אלוהיהם; Ptolemäus מכיר אותה כהר האלים, Διὸς ὄρος; לאחר מכן הייתה מקום מושב חביב על הנזירים המתבודדים הנוצרים, ועל Mons Ziguensis הופיע שליח שמימי כאשר Hunnerich האריאני החל לרדוף את המאמינים האורתודוקסים.... לאחר מכן תופסים מַרַבּוּטִים חסידים את מקומם של הנוצרים, וכיום הפסגה הגבוהה מוקדשת ל־סִידִי בַּן עַ'בְּרִין, שה־קַבַּה שלו תופסת את הנקודה הגבוהה ביותר״.

הקדושים המוחמדניים החדשים תפסו גם כאן את מקומם של הכוחות האלוהיים של העת העתיקה. כדי להראות כיצד בא מעבר זה לידי ביטוי באזור צפון אפריקה, נבחר קבוצה אחת מאמונת הקדושים הצפון־אפריקנית. כבר הייתה לנו הזדמנות (לעיל, עמ׳ 295) לציין שתכונה מיוחדת של אגדות הקדושים בצפון אפריקה היא ייחוס השפעות מופלאות של הקדוש, או אף של עצם נוכחות קברו, למעיינות המים של אזור מסוים. מַרַבּוּט חסיד גרם למעיין המרפא Aquae Calidae ב־Algerien לפרוץ, והוא מוסיף להגן עליו גם כיום; מתחת לאדמה הוא מחזיק אלפיים גמלים רפאים, שחייבים להביא את העצים הדרושים לחימום. פיתוח מיוחד של תפיסה עממית זו הוא האמונה בכוח הריפוי המתמיד שמעיינות ומקווי מים מסוימים מקבלים מקרבתו של קבר קדוש. במקרים כאלה הקדוש הוא ה־Genius tutelaris של המעיין, יורשו של ה־גֵ׳ן השוכן, לפי האמונה העתיקה, במעיין המרפא.

אמונה עממית זו לא הייתה יכולה לצמוח מתוך תפיסת הדת המוחמדנית. מוחמדני אמיתי, הממושמע בקפדנות בענייני דת, היה מסביר את פעולתו של מעיין מרפא בערך כך: בכל מעשה ריפוי יחיד מעניק אַלְלַאה למי המעיין את כוח הריפוי למקרה המסוים. הוא כמעט שלא היה מדבר על כוח טבע פנימי, ועוד פחות מכך על השפעה מרפאת שהועברה באמצעות קרבתו של הקדוש. קשה שלא להתרשם כי לפנינו האמונה האלילית העתיקה במעיינות ובמקווי מים אלוהיים, המיוחדים בנוכחות האלוהות, לאחר שהתפיסה העממית עיצבה אותה בצורה מוחמדנית. על תפוצתה הרחבה של אמונה זו בעת העתיקה ועל זיקתה לתפיסות האלוהות

|II · 346| של האלילות סיפק רק לאחרונה Robertson Smith הבהרות ראויות מאוד לתשומת לב בפרק מיוחד בהרצאותיו על ״דת השמים״. האמונה

במעיינות מרפא ובבארות בריאות אלוהיים עברה מדור לדור באתרים שנקשרו באמונה זו. בית המרחץ הקרוי בִּרְכַּת אַל־חַבָּל ב־Dschôlân, שבזכות סגולות הריפוי שלו מבקשי העזרה אסירי תודה ל־וַלִּי סַלִּים הקדוש, שמבנה קברו מתנשא ליד המעיין, הוא יורשו של מרחץ מרפא רומי עתיק, ו־סַלִּים הקדוש הוא כנראה יורשו של Genius רומי.

אף שמסורות אליליות על מעיינות קדושים השתמרו בפולחן הקדושים המוחמדני באזורים השונים ביותר, בכל זאת יש לראות באסלאם הצפון־אפריקני את תחומן הבולט ביותר. התכונות המבחינות את המעיינות הקדושים ב־מַעְרִב יתבררו מכמה דוגמאות שנוכל לשאוב מדיווחיהם של נוסעים חדשים. שעות אחדות ממערב למרבצי מלח הסלע ליד פַאס מצויים מעיינות גופרית חמים, שחולים מרבים לבקר בהם ושמייחסים להם כוח ריפוי נגד מחלות סרטניות. הם מוקדשים ל־מַלַּא יַעְקוּבּ הקדוש, וסביבת המעיינות החמים האלה נחשבת קדושה כל כך עד שאסור ללא־מוחמדני להיכנס אליה. הגבלה אחרונה זו משמרת למקום הקדוש אופי של חַמַּא אלילי עתיק. במדריך הנסיעות המצוין של Piesse לארצות המוחמדניות בצפון אפריקה מוצאים על כל צעד ושעל תיאורים של מעיינות קדושים כאלה. ואולם מה שמראה לנו בדיווחים אלה את מקורם האלילי של הפולחן והאמונה הקשורים למעיינות ולמקווי המים הקדושים הוא קורבנות הדם המוקרבים בהם. בדרך מ־בְּלִדַה ל־Alma, ליד היישוב סוּמַה, יש מפל בגובה 300 מטר מעל פני הים, שהילידים עומדים תחתיו כדי להירפא ממחלות שונות. הוא נמצא ליד קברו של סִידִי מוּסַא, שלו מייחסים את כוח הריפוי

|II · 347| שלו. לאחר שהחולה הניח למים המרפאים לפעול עליו, הוא שוחט על שפת המים תרנגולת, איל או חיה אחרת, הניתנת במתנה לצאצאי הקדוש.

בדומה לכך סִידִי סְלִימַאן הוא פטרונו של המעיין המרפא ב־חַמַּאם מַלְוַאן (מבחינה אטימולוגית מַלְוַן = צבוע); זהו מקום עלייה חשוב לרגל במחוז אַלְגִ'יר, שאליו נוהרים עולי רגל רבים עם תום עונת הגשמים. בית המרחץ הוא תא בתוך ה־קַבַּה של הקדוש, שמבנהו — לפי האמונה העממית — לא נעשה בידי אדם. גם כאן מקריבים קורבן לאחר הרחצה. לרוב שוחטים תרנגולת, וכל עוד היא חיה קורעים מן הקורבן את הכבד והקרביים ומשליכים אותם לנחל. לצד זאת מקיימים עוד מיני אמונות־הבל.

על אחד המעיינות המצויים ליד מרחצו של סִידִי מַסִיד בקרבת Constantine מסופר שבכל יום רביעי רוחצות שם נשים יהודיות ומוחמדניות, מביאות מתנות נדר, מקטירות קטורת ומקריבות תרנגולות. המוזרים ביותר הם הטקסים והפולחנים הקשורים לקורבנות אלה ב־בַּאבּ אַל־וַאד (אַלְגִ'יר), ליד סַבְּעַה עְיוּן, שבעת המעיינות, שכונו "fontaines des génies". בכל יום רביעי בבוקר עולות הנשים לרגל אל ה־קַבַּה של הקדוש המגן על האזור, סִידִי יַעְקוּבּ. אולם לאמיתו של דבר מבקשים להשביע את הג׳ינים — ששכנו במעיינות אלה בימי קדם; בשל השבעות אלה חייבות להיות נוכחות גם נשים שחורות, המיטיבות להבין באמנות זו. ליד אחד המעיינות מדליקה אישה שחורה אש במחבת, מניחה בה כמה גרגירי קטורת או בנזואין להתפצפץ, והאדם שעבורו נעשה הכישוף חייב לשאוף את העשן; לאחר מכן שוחטים את התרנגולות שהובאו ומשליכים אותן אל החול. אם התרנגולות, שעודן חיות ונגררות קדימה, מגיעות אל הים, הדבר נחשב אות מבשר טובות להתגשמות המשאלה שלשמה הוקרב הקורבן; ה־Genius קיבל את הקורבן ברצון. אך אם התרנגולות מתות על החול ואינן יכולות עוד להתקדם עד הים, חוזרים על הטקס, שכן ה־Genius נחשב כמי שלא פויס. לעיתים מחליפים את

התרנגולות באילים, ולעיתים רחוקות יותר בשוורים; במקרה זה גברים שחורים מקיימים את טקס הקורבן ואין מתחשבים בתנועת חיית הקורבן. מעניין להשוות לדיווחים אלה את ידיעתו של Leo Africanus על אותו אזור:

״ליד עיר זו (Constantine) יש גם בית מרחץ מסוים של מים חמים, הזורמים ומתפזרים בין הסלעים; יש שם שפע עצום של צבים, שנשות אותה עיר

|II · 348| מכנות שדים; ובכל פעם שאדם נתפס בקדחת או במחלה אחרת כלשהי, הן סבורות מיד שהדבר בא מן הצבים. לדבר זה נמצא האמצעי הבא: הן שוחטות תרנגולת לבנה מסוימת, מניחות אותה, כשנוצותיה עדיין עליה, על מגש, מקיפות אותו בנרות דולקים ונושאות אותו אל המעיין; כאשר כמה אנשים מבחינים בכך, הם הולכים בשתיקה אל המעיין ונושאים משם את התרנגולות אל מטבחם״.

אי אפשר שלא להכיר בתיאורים שלעיל בכך שהקשר שנוצר בתוך האסלאם בין המעיינות הקדושים ובין ה־מַרַבּוּטִים הוא אמנם קשר שצורת האמונה החדשה חייבה, אך בכל זאת נותר שטחי לגמרי. המנהג האלילי הוא המרכיב הבולט ביותר בטקסים אלה, שהאפריקני העביר מן האלילות העתיקה שלו אל האסלאם; אמנם הקדוש תפס בכל מקום את מקומם של האלים והג׳ינים, אך כפי שמראה אחת הדוגמאות — רק כצופה בטל בהתרחשות הכישופית האלילית. לעיתים התודעה העממית הברברית עדיין לא השלימה כלל את הפיכת אל המעיין העתיק לקדוש מוחמדני. בני Aït Ḥamid, שבט שַׁלַח חופשי ממזרח ל־Marokko, מקריבים מדי שנה לאל נהרם, השוכן בבריכה עמוקה מתחת למפל, שתי חיות וקערה גדולה של כֻּסְכֻּס, כדי להרחיק מעליהם את הקדחת הקטלנית.

תכונה בולטת של טקסים אלה שנשתמרו מן האלילות היא הקרבת התרנגולות; אין לה כל מקום בטקסי האדיקות של האסלאם, ונראה שהיא טיפוס אפריקני מובהק, שאומץ כנראה בהשפעה זרה. בכת בַּרַע'וַאטַה ב־Marokko, ששילבה יסודות אליליים ומוחמדניים, נחשב אכילת תרנגולות לדבר פסול, ואסור היה להרוג תרנגול או לאכול אותו; המוחמדנים־למחצה נימקו את האיסור בכך שהתרנגול הוא המעורר האמיתי לתפילת הבוקר, ולפיכך חיה קדושה. ואולם דבר זה הוכנס בידי

|II · 349| חכמי הדת שלהם; איסור האכילה מראה דווקא שחיה זו הייתה חייבת להיות בעלת חשיבות בולטת ב־Sacra של האלילות, שמסורותיה טופחו בכתות אלה, כשם שגם עמים אליליים אחרים בעת העתיקה ייחסו לאותה חיה אופי דומה, שהשתמר עד העת האחרונה פה ושם באמונת־ההבל העממית ובמנהגים עממיים. גם על הערבים הקדומים מסופר שהאמינו באמונת־ההבל — שיובאה בלי ספק יחד עם ייבוא החיה עצמה — שמי שהורג תרנגול לבן יירדף בידי אסון במשפחתו וברכושו. עד כמה נאחזים בתפיסות כאלה בעקשנות מוכיחה העובדה שבני Gallas שהתיישבו בצפון Arabien עדיין רואים, גם כיום ובארץ זרה, בתרנגולות מזון אסור. גם מחוץ לארצם נשארו נאמנים לאמונת־ההבל של מולדתם האפריקנית.

.5

לא תמיד נדרשה צורתה של הערצת הקדושים כדי לשמר באסלאם מרכיבים של המסורות הדתיות העתיקות. לעיתים יכלו אלה להתקיים באמונה העממית גם ללא נקודות חיבור מוסלמיות. האסלאם האפריקני סיפק לנו זה עתה כמה דוגמאות לכך, אך הן אינן מוגבלות לאזור זה בלבד. הן מופיעות גם בהערצת

עצים קדושים שהשתמרה ב־Syrien, ב־Palästina ובמדבר הערבי, ושאת משמעותם בעת העתיקה הציג Baudissin באופן ממצה. לפי אמונת הבדווים באזור צפון Arabien שבו עבר Doughty, כמה עצים ושיחים נחשבים מַנְהַל’s, כלומר מקומות משכנם של מלאכים ושדים. פגיעה בעצים או בשיחים כאלה או קטיפת ענף מהם נחשבת מסוכנת; אסון כבד יפגע בכל מי שיעז לעשות זאת. הערבים מספרים מאורעות רבים מניסיונם

|II · 350| כדי לחזק אמונת־הבל זו. תולים על העצים הקדושים סמרטוטים שונים ופיסות בד אחרות; חולי המדבר עולים אליהם לרגל, מקריבים כבש או עז ומתיזים על העץ את דמה של חיית הקורבן. את הבשר מבשלים ומחלקים בין החברים הנוכחים, וחלק ממנו תולים על ענפי העץ המביא מרפא. אז שוכב מבקש העזרה לנוח מתוך אמונה שהמלאכים יופיעו אליו בחלום וייתנו לו הנחיות להחלמתו. אך רק לאדם החולה מותר לישון בצל העצים הקדושים; לאדם בריא היה ניסיון כזה מביא אסון. — תשומת לבו של Sachau נשבתה בשממת הסלעים הדוממת של גַ'בַּל אַל־עַאמְרִי, מדרום־מזרח ל־חַלַבּ, ״בידי עץ קוצני קטן ויבש בגובה אדם, שאותו ראה תלוי מכל צדדיו בסמרטוטים צבעוניים; נוסף על כך נערמו אבנים סביב גזעו, ואבנים ואבנים קטנות הונחו במקומות רבים בין הענפים. עץ כזה, הקרוי זַעְרוּר (Azerole), הוא מזבח הבקשה של המדבר. כאשר אישה מבקשת ילד, כאשר איכר מבקש גשם או את החלמתם של סוס או גמל חולים וכיוצא באלה, הוא הולך אל ה־זַעְרוּר, קורע פיסה מבגדו ותולה אותה על קוץ של העץ; ואם אינו יכול עוד להחסיר פיסה מחולצתו הקרועה, הוא לוקח אבן ומניח אותה לרגלי ה־זַעְרוּר או מנסה לקבע אותה במקום כלשהו בין הענפים״. בייחוד באזורים שמשני עברי Jordan השתמרה בצורה חיה וישירה הערצתם הדתית של עצים קדושים, ששלטה

שם מאז ימי קדם לאין שיעור ושעוררה את צעדיה החמורים של החקיקה המקראית. ״בשום ארץ — מדווח Rev. Mills — אין העם רוחש כבוד רב יותר לעצים מאשר ב־Palästina. שם אנו פוגשים עצים קדושים רבים התלויים בפיסות ובקרעים מבגדיהם של עולי הרגל, המובאים לשם לכבוד העצים. ליד עצים אחרים אנו פוגשים אוספים דומים של סמרטוטים למטרות כישוף של אמונת־הבל. כמה עצים הם מקומות משכנם של רוחות רעות; ומוזר עוד יותר, בכל מקום שבו אנו פוגשים סבך של אלונים צעירים, המקום מוקדש בדרך כלל למין ישויות המכונות ‘בנות יעקב’״. Abbé Bargès מדווח על עץ לוטוס בגנו של ערבי ב־יַאפַא, שתושבי

|II · 351| המקום חלקו לו כבוד מיוחד; על ענפי העץ הזה היו תלויות מנורות ופיסות בד בצבעים שונים מאוד. בעל העץ הסביר הערצה זו בכך שזרעו של העץ ירד מן השמים. משום כך הוא גם מוקדש לנביא, המבקר את העץ מעת לעת בחשכת הלילה. כל המוחמדנים הטובים חולקים לעץ הקדוש הזה אותו כבוד. אותה תופעה מוצגת לפנינו באזור Dschôlân. שם מופנית הערצת העם בעיקר לאלות קדושות. ״לעיתים קרובות מוצאים — כך מספר Schumacher — את ה־בָּטְמִי כשהיא ניצבת לבדה באמצע השדה ומצלה על קברו של קדוש מוסלמי כלשהו. אז היא מקבלת את הכינוי פַּקִירִי (ענייה), וכך היא מוגנת מכל פגיעה ויכולה להגיע באין מפריע לגיל מופלג; שום מוסלמי לא יעז לשבור ממנה ענף או אף להסיר את הזרד היבש, שכן האגדה אומרת שמעשה כזה נוקם את נקמתו בעונש אלוהי כבד.... אפילו ענף אחד אינו מכופף, כדי שלא לזמן את משפט הנקמה האלוהית״.

אפשר להבחין כאן בצורות הופעה שונות של פולחן העצים באסלאם. לצד אופן ההערצה האלילי שטרם תווך מצאנו דוגמאות שבהן כבר ניכרת השפעה

קלה של מרכיבים מוחמדניים. העץ הקדוש נקשר לִ־מָחַמַּד; או שהוא מצל על קבר וַלִי. אם במדבר הייתה הצורה האלילית של פולחן העצים יכולה להוסיף להתקיים ללא משען מוחמדני, הרי בערים מוחמדניות היה עליה, כדי שלא להיעלם כליל, להישען על קדוש שאפשר את המשך קיומה במובן מוחמדני. ללא משען כזה היה הפולחן האלילי נמסר כבר בשלב מוקדם מאוד — כפי שמוכיחה ידיעה עובדתית המצויה בידינו — להשמדה

|II · 352| אלימה. במסגד של רַבִּיע בְּן חֻ'תַ'יְם ב־קַזְוִין היה עץ שההמון ראה כקדוש; בימי החֹ׳ליף אַל־מָתַוַכִּל ניתן צו לכרות את העץ הזה, ״כדי שהעם לא יבוא לידי פיתוי בגללו״. בסביבה מוחמדנית קפדנית היה אפוא חייב להימצא הקדוש שיקבל לידיו את הערצת העץ הקדוש. אם אין בנמצא קבר, אומרים שהעץ עצמו הוא מַסְכּוּן בִּ־וַלִי, כלומר שהקדוש שוכן בעץ. בפינת רחוב ב־דְמַשְׁק עומד עץ זית עתיק, שאליו נוהגת לעלות לרגל בעיקר האוכלוסייה הנשית בשם סִתִּי זַיְתוּן (האישה הקדושה זַיְתוּן). דרוויש אוסף מן המאמינים מתנות קורבן, ותמורתן מתפלל לטובת התורמות החסידות. תהליך לשוני־היסטורי יצר כאן קדושה. מעץ הזית נעשתה אישיות ששמה ״עץ זית״. העץ הקדוש נעשה לפרט: מן זַיְתוּן נוצרה זַיְתוּן. ב־Marokko יש ״Nôtre Dame l'Olivier״, שנוצרה כנראה באותה דרך, בדמות עץ ענקי שהוענקה לו אישיות כ־לַאלַה גַּבּוּשָׁה, והוא זוכה להערצה רבה כמקום עלייה מבוקש לרגל. תהליך זה מתגלה בבהירות רבה עוד יותר באותו מושא במקבילה גברית לאישה הקדושה זַיְתוּן: השיח׳ הקדוש אַבּוּ זַיְתוּן, שקברו נמצא ב־Palästina ליד בֵּית עוּר אַל־פּוּקַא. באותה שיטה יצרו המוחמדנים מעמוד אבן שנערץ מאוד בידי תושבי נַבְּלֶס את השיח׳ אַל־עַמוּד; המושא הקדוש הוענק כאישיות באמצעות קישורו לקדוש שהמעריצים עצמם אינם יכולים להסביר דבר עליו.

.VIII

בהתפתחותה של הערצת הקדושים המוחמדנית הייתה השפעה מועטה לגורם ש־Karl Hase מכנה "מגמתיות הירדכית". ההגיולוגיה המוחמדנית נוצרה בקרב העם ותמיד נותרה תחום שהכוחות המכוונים של החיים הדתיים לא הפעילו עליו

|II · 353| השפעה תומכת. התאולוגיה המוחמדנית הניחה לאגדות הקדושים להישאר בצד; היא לא חשה צורך לנסות את העבודה התאולוגית־ביקורתית שנועדה בתחומים אחרים להגביל את פעילותו החופשית של הדמיון העממי. כאן לא אספו Acta sincera et selecta, ומנגד גם לא סילקו Sancti ignoti. אף על פי כן אנו יכולים להבחין בקטגוריה האחרונה בקרב קדושי האסלאם; ואף שהמקורות להיווצרותה אינם שופעים כאן כמו במקומות אחרים, גם כאן מקורה בסיבות הדומות לאלה שה"קדושים האלמונים" בתחומים אחרים חייבים להן את קיומם. מאופני היווצרותן של תפיסות הקדושים שנדונו עד כה עולה בבירור שקדושי האסלאם אינם תמיד אישים היסטוריים שלאחר מותם נשזר סביבם זר אגדות פלאיות. בתהליך עיצובן מחדש של המסורות האליליות נוצרו שמות שלפניהם הוצב תואר הקדוש. אחדים חייבים את מקורם לשמות מקומות בלבד; הקדוש שאת קברו מראים במקומות מסוימים הוא לעיתים רק תוצאה של הצמדת קבר קדוש אלמוני לשם המהדהד את שמו של מקום הקבר. כשם שקברו של אדם היסטורי דווקא, סַלְמַאן אַל־פַּארְסִי, הגיע אל הר צלמון, כך נוצרה שורה שלמה של שמות קדושים חסרי כל בסיס היסטורי מתוך השאיפה הבלתי־מודעת להעניק לאתרי ההערצה נושאים אישיים; שם המקום הציע את עצמו בקלות ליצירת שמו של הקדוש שהערצתו נועדה להעניק למקום משמעות. כך נוצר ב־עַכּא קברו של נביא בשם עַכּ, שלפי

המסורת ייסד את העיר שבה טמונות עצמותיו. גם האטימולוגיה העממית השפיעה על היווצרות קברי קדושים. כך נעשה בֵּית גַּבְהִרִין (B. גִּבְּרִין) למקום קבורתו של נַבִּי גִ'בְּרִין, הנביא Gabriel. לעיתים פעלו גם אי־הבנות לשוניות מסוג אחר. אַל־מַקְרִיזִי, שכחוקר ביקורתי לא יכול היה לצעוד בקצב פתיונות העם, רושם במצפוניות במונוגרפיה שלו על Aegypten את כל המסורות על קברי קדושים המצויים באזור שהוא מתאר. במקום אחד הוא חש

|354 · II| דחף לגנות ברצינות את פתיונותם של בני ארצו. בתיאורו סמטה שמול רחוב אַסְוַאן הוא משמיע את הדברים הבאים: ״סמטה קטנה זו נקראת גם ‘זַקַאק אַל־מַזַאר’, כלומר סמטת מקום הקבר, משום שההמון והבורים סבורים שקבר המצוי בסמטה זו הוא קברו של יַחְיַא בְּן עַקְבּ, שלפי הטענה היה מחנכו של חַסַיְן. ואולם טענה זו היא שקר טהור ובדיה גסה, ממש כמו הטענה שהקבר ברחוב בָּרְגְוַאן מכיל את שרידיו הארציים של האימאם גֶ'עְפַּר אַ־צַאדִק, ושקבר אחר הוא קברו של אַבּוּ תֻרַאבּ אַ־נַּחְ'שַׁבִּי. עוד טענה שקרית היא שהקבר המצוי מצד שמאל כאשר יוצאים מ־בַּאבּ אַל־חַדִיד הוא קברו של ‘החבר’ זַרִיע אַ־נַּוַא; כמוהו אתרים בדויים אחרים, שהם בחרו, בעקבות לחישת שֵׁדיהם, כמזבחות אלילים כדי לפארם״. מפליאה עוד יותר אמירתו של אַל־מַקְרִיזִי במקום בחיבורו שבו הוא דן באתר הקבר כביכול של אַבּוּ תֻרַאבּ שנזכר לעיל. שכן אַבּוּ תֻרַאבּ, שקברו מוצג כאן, כלל לא מת ב־אַל־קַאהִרַה לפי הידוע; עיר זו נוסדה כמאה שנה לאחר מותו של האיש ההוא, והוא מת במדבר כשחיות טרף קרעו אותו לגזרים. ההיסטוריון מספק את ההסבר הבא לקבר קדוש זה ולקשרו המסורתי עם אַבּוּ תֻרַאבּ:

״מקום זה היה מכוסה בעבר בגבעות חול. כאשר ביקשו פעם לבנות שם בית נתקלו בחורבות מסגד. מכאן ואילך כינו האנשים את החורבות, לפי הדרך

הערבית, ‘אבי העפר’ (אַבּוּ תֻּרַאבּ). עם הזמן נחשב כינוי זה לשם אדם, וכך נוצרו השיח׳ אַבּוּ תֻּרַאבּ וקברו. זמן לא רב אחר כך כיסה החול שוב את החורבות שנחשפו, עד שבערך בשנת 790 חשפו אותן מחדש. ראיתי על הארכיטרב השיש של שער המסגד כתובת באותיות כופיות, שציינה את המקום כקברו של הפאטמי אַבּוּ תֻּרַאבּ חַיְדַרַה; הכתובת נשאה את התאריך שנת 400. בשנת 813 עלה בדעתם של כמה בורים להתקרב אל אַלְלַאה באמצעות בנייתו מחדש של המסגד ההוא. הם אספו לשם עבודות אלה כסף רב מן האנשים. לאחר מכן הרסו את המסגד העתיק היפה וכיסו אותו בחול בגובה כשבע אמות, עד שהגיעו למפלס הרחוב. על תשתית זו הקימו את המבנה שאפשר לראות שם גם כיום. נמסר לי שבהזדמנות זו הוצבה לוחית השיש שנזכרה לעיל ככתובת מצבה מעל מקום קבר שהותקן במיוחד במסגד החדש. אני נשבע ב־אַלְלַאה!

|II · 355| האנשים הובאו לידי פיתוי גדול בידי קבר זה וגם בידי אותו קבר אחר שברחוב בָּרְגוּוַאן, שעליו משקרים לאנשים שהוא קברו של גַ׳עְפַּר אַ־צַאדִק. שכן קברים אלה דומים למזבחות האבן שהערבים האליליים העריצו. אליהם פונים כעת ההמון הבור והנשים בעתות מצוקה, שבהן מותר היה לבני האדם לבקש מקלט רק אצל אַלְלַאה, והם מבקשים מן הקברים האלה את כל הדברים שאדם רשאי להתפלל עליהם רק אל אַלְלַאה. מהם הם מצפים להשתחרר מעול החובות ולקבל את לחמם היומי; כאן מתפללות נשים עקרות לברכת ילדים, וכאן הן מקריבות את נדריהן, שמן ומתנות קודש אחרות, מתוך אמונה שבכך יוכלו להיחלץ מנסיבות חיים רעות ולהגיע למצב טוב״.

כשם ש־אַל־מַקְרִיזִי חושף כאן את תולדות היווצרותו של קבר קדוש מסוים, כך נשתמרו בידינו גם בנוגע לקברי קדושים אחרים תאריכי הקדשתם והמועד שבו

הופיעו לראשונה. קברו של ד׳וּ־לְקַרְנַיִן באזור ערביי עַסִיר נמצא סמוך לתחילת המאה הרביעית; במילים אחרות, באותה עת קשרו את אגדת כובש העולם לקבר נטול בעלים כלשהו. בדומה לכך קבר משה הידוע ליד ים המלח מופיע לראשונה בתפקיד זה בשנת 600 להג׳רה. הערבים מונים בין הנביאים שקדמו להופעת מָחַמַּד אדם בשם חַ׳אלִד בֶּן סִנַאן משבט עַבְּס, שבדור שקדם ל־מָחַמַּד נלחם באלילות ב־חֻנַ׳אז. ראוי לציון שדווקא הברברים אימצו קדוש זה. נרשם המועד שבו טען ה־מַרַבּוּט ה־מַעְרִבִּי עַבְּד אַ־רַחְמַאן אַל־אַחְצַ׳רִי כי ראה אור חזק יוצא במשך שלושה ימים מאתר קבר ליד בְּסְכְּרָה בארץ זַאבּ ומתפשט לעבר השמים. הוא הכריז שקבר זה הוא קברו של הנביא חַ׳אלִד, שלאחר מותו הונח על גב גמל, והגמל נשלח לשאת את גופת הנביא אל המקום שבו נועד למצוא את קברו. מאז גילוי זה של אַחְצַ׳רִי המסגד הכולל את קבר הנביא כביכול הוא מקום העלייה הבולט ביותר לרגל באזור זַאבּ. עם זאת, גם ב־Tebessa מצביעים על קברו של נביא זה. ממציאי הקברים לא דאגו לסבירות היסטורית, ועל אחת כמה וכמה העם, שבתודעתו

|356 · II| אגדות קברים כאלה מצאו תמיד תומכים נכונים. רק לעיתים רחוקות הפריע המחקר ההיסטורי של המוחמדנים לאנכרוניזמים ולמפלצות ההיסטוריות של האמונה הטפלה העממית.

IX.

כמו בפולחני קדושים אחרים, גם באסלאם מלווה הערצת השרידים את פולחן ה־וַלִי. אף שהערצת השרידים באסלאם לא הגיעה לאותה חשיבות כללית שנודעת לה בפולחני קדושים מפותחים אחרים, היא מופיעה בכל זאת באמונתם העממית של המוחמדנים בצורות המגוונות ביותר. בביוגרפיות של

אנשים קדושים מצויה לעיתים קרובות מאוד הידיעה שמייחסים ערך מיוחד ל־״Vestigia״ שלהם — כך מכנים המוחמדנים את השרידים — ומשקיעים סכומים גדולים כדי להשיגם; גם כתב ידו של אדם קדוש נמנה עם קבוצת החפצים הזאת. אנשים אוהבים לרכוש דברים כאלה לְתַבַּרֵךְ (לעיל, עמ׳ 318). חסידי עַלִי מייחסים ערך מיוחד לחפצים שהשתייכו לבני המשפחה המקודשת. במאה השלישית מציעים השיעים ב־קֶם שלושים אלף דִרְהַם תמורת בגד של אחד מצאצאי עַלִי שעודנו בחיים. חסידי ה־צוּפִי שומרים באדיקות בקפלות המסדר שלהם את הבגדים שהותיר אחריו המייסד (ובייחוד את ה־חִ'רקָה), או את ה־סַגַ'אדָה וחפצי שימוש אחרים שלו, כביכול כתעודה לקשר הלגיטימי שלהם עמו. פולחן השרידים מופיע בקרב העם הפשוט גם בצורתו הפטישיסטית הנמוכה. במאה הרביעית נשאו עמן זקנות ב־Syrien שבבים מארון קבורה רקוב שנחפר מן האדמה והוצג כארונו של Joseph, מתוך אמונה שהשבבים שנלקחו מן הארון הקדוש הם התרופה הטובה ביותר לדלקת עיניים וכיוצא בזה.

|II · 357| אין להתעלם מכך שדרך הערצת השרידים המתגלה בדוגמאות כאלה (למעט כמה יוצאים מן הכלל שעוד נשוב אליהם) היא בעלת אופי פרטי לחלוטין, והיא ביטוי של אדיקות אישית או של אמונה טפלה אישית. הפולחן הדתי הציבורי, הרשמי כביכול, של הכלל זר לה לחלוטין — לפחות במאות הקדומות; הערצת השרידים אינה מרכיב בשיטת האסלאם הדוקטרינרי. אף על פי כן אנו למדים גם בתחום זה של הדת העממית שהדחפים השולטים בעם — אמנם רק במאות מאוחרות יותר — פתחו את המסגד בחלקים רבים של העולם המוחמדני בפני תוקפה הציבורי של הערצת השרידים. לשווא הוקיעו תאורטיקנים קנאים את ה־בִּדְעָה; וכשם שנאלצו לבסוף להכיר לפחות

בלגיטימיות מוגבלת של פולחן הקדושים בכלל, כך נאלצו לעשות גם ביחס לנצר זה שלו. מראשיתו צעד השיעיזם גם מבחינה זו בדרכים אחרות, ובשל נסיבות היסטוריות מיוחדות עלה בידו להעביר לצמיתות כמה מיסודות הלך הרוח שלו, ששיאו בהערצת בני אדם, גם לחוגים המכונים סוניים. ב־אַל־קַאהִרַה הפאטמית היה אפשר לקיים פולחן של ממש לראשו כביכול של חֻסַיְן שהועבר לשם; הדיו של פולחן זה ניכרים בקול גדול עד היום במסגד חַסַנַיְן, שנבנה מעל השריד הזה ונחשב קדוש במיוחד. האדיקות הדתית פונה בלהיטות הגדולה ביותר אל ה־אַתַ'אר של הנביא. משהניחו שלדמות הנביא, שככל שאיחרה התקופה ייחסו לה כוח פלאי במידה מופרזת יותר, לא היה אפשר אלא לייחס ערך יוצא דופן גם ל־אַתַ'אר שלו. כבר הידיעות הביוגרפיות הקדומות ביותר על מָחַמַד חדורות אמונה בכוח הברכה של כל מה שהיה שייך לו או יצא מגופו. לעיתים קרובות ביותר אנו נתקלים בידיעות על הערך שייחסו חברי הנביא לשערות בודדות שיכלו

|II · 358| להשיג ממנו, ו־אַבּוּ טַלְחַה נחשב לראשון שרכש לעצמו אוצר כזה. הגיבור חַ'אלִד בֶּן אַל־וַלִיד היה תוחב בכובעו משערות הנביא בצאתו למלחמה, ובזכות נוכחותו של אוצר זה ראה את עצמו בלתי־מנוצח. עוד בחיי הנביא השתמשו ברצון בבגדים שלבש כתכריכים, ואפילו על מָעַאוִיַה הראשון מסופר שמפחד "הדברים שעשה קודם לכן" הוא נקבר בבגד שרכש מן הנביא, וציווה שיתחבו לו שערות של הנביא לנחיריים, לאוזניים ולפה: "אולי יועיל לי הדבר במשהו". אין להתפלא ש־עָמַר השני שמר שרידים של הנביא לאותה מטרה. אולם גם השימוש הנדון כאן בשרידים מאפיין את המשמעות שייחסו להם. אפילו שרידי הנביא אינם מובאים למסגד ואינם נשמרים במקדשים ציבוריים, אלא נחשבים רק למעין קמעות שאוספים ושומרים לשימוש פרטי: לְתַבַּרֻכ.

אולם לצד אופיים הפרטי לחלוטין של השרידים נרכשו כבר בשלב מוקדם מאוד בגדים וחפצי שימוש שהיו שייכים לנביא, כדי שיישמרו בקביעות למען העדה. נראה שבמקורו היה מאמץ זה יישום מוחמדני של האדיקות שהייתה נהוגה מאז ומתמיד בקרב העם הערבי: לשמור חפצים שהשתייכו לגיבוריו ולהעבירם בירושה. מנהג זה מן העת האלילית הקדומה השתמר גם בימי הח׳ליפות. בתחילה שמרו בחיבה מיוחדת מזכרות מתקופת הכיבושים הראשונים רבת התהילה. מפורסמת ומכובדת במיוחד הייתה ביניהן החרב צַמְצַאמַה, ״חרבו של עַמְר (בֶּן מַעְדִיכַּרִב), ששום מכה שלה לא הכזיבה״; זכר ניצחונות האמונה שהשיג הגיבור חַ׳אלִד בֶּן סַעִיד בעזרתה, לאחר שלקח אותה שלל, קידש אותה. אנו יכולים להתחקות אחר גורלו

|359 · II| של אוצר היסטורי זה עד לתקופה העבאסית. הח׳ליף אַל־מַהְדִי קנה את ה־צַמְצַאמַה מבעליה דאז תמורת אלף ושמונים וכמה (דִּרְהַם?) בעבור בית האוצר. עד יקר זה למאבקיו הראשונים של האסלאם שימש בשנת 231 כחרב ההוצאה להורג של התאולוג האורתודוקסי אַחְמַד בֶּן נַצְר, שסירב להתאים את עצמו לתאולוגיה הרציונליסטית של החצר. אולם זמן לא רב לאחר מכן נעשתה החרב בלתי־שמישה לחלוטין; הח׳ליף אַל־וַאתִ׳ק ביקש לשפץ את העתיקה הזאת, והיא נהרסה תוך כדי כך. גם את חרבו של אַבּוּ גַ׳הְל אנו מוצאים בין השלל שנשמר זמן רב מן התקופה הקדומה ביותר של האסלאם. אולם עד מהרה אבד רצף האימות של מזכרת זו. במאה השנייה התחרו שתי משפחות זו בזו, וכל אחת ביקשה להציג חרב מעוטרת כסף שהייתה ברשותה כחרבו האמיתית של אַבּוּ גַ׳הְל. עוד במאה הרביעית אנו שומעים שחרבו של הגיבור האלילי דָּרִיד בֶּן אַ־צִמַּה נשמרה במשפחת בְּסְטַאם משבט בַּלְחַארְת' ב־חַצְ׳רַמָוֶת, ונשאה את השם ד'וּ־לְעַ'מְר, ״בעלת הקשרים״; השוו ד'וּ־לְפִקַאר של

עַלִי. גם האחרונה, ש־מָחַמַּד לקח שלל מכופר והעניק ל־עַלִי, הועברה בירושה זמן רב במשפחה העבאסית.

מהימנותן של כל המזכרות האלה הייתה בוודאי מפוקפקת מאוד; אולם הערך שייחסו בחברה הערבית לשמירתן מעיד על הכיוון שלבשה האדיקות בחוגים אלה. עם זאת, לא רק חפצים שנקשרה אליהם אדיקות לאומית או דתית נחשבו ראויים לשימור. גם פריטי סקרנות חילוניים נשמרו בקפידה בבית האוצר. דוגמה לכך מספק גביע השתייה של אֶפּ חַכִּים היפה משבט קִרְקִישׁ, שהייתה חביבתם של נסיכים אומיים שונים מאז עַבְּד אַל־עַזִיז. אֶפּ חַכִּים הייתה שתיינית יין ידועה לשמצה; למרות ערכו האמנותי הנמוך זכה גביע השתייה שלה, בזכות עצם השתייכותו לשתיינית זו,

|II · 360| לפרסום בקרב האנשים והגיע אל בית האוצר של הח׳ליף, ושם עוד היה אפשר לראותו בימיו של אַבּוּ־לְפַרַג' אַל־אִצְפַּהַאנִי. הוא היה עגול, רחב היקף, עשוי זכוכית ירוקה ובעל ידית זהב, ומשקלו היה שלושה רֶטֶל. בימי הח׳ליף אַל־מָעְתַמִד שקלו להקל על מצוקת הממלכה באמצעות מכירתו של פריט סקרנות זה. בהקשר זה יש להביא בחשבון שבחוגי השתייה של הנסיכים העבאסים ייחסו ערך אישי לגביעים מסוימים. לאחד מבניו של הַארוּן אַ־רַשִׁיד היה גביע בדולח, שאהב עד כדי כך שעשה אותו לבן שמו והעניק לו את השם מָחַמַּד. כאשר נשבר הגביע לרסיסים במהלך משתה, ראה בעליו במאורע אות מבשר לחורבנה של השושלת העבאסית. הגביעים גם סיפקו הזדמנות לקדם חוש אמנותי ושאיפות אמנותיות, המציינים שינוי גדול מאוד לעומת פשטות התקופות הקדומות. באחד משירי היין שלו מדבר אַבּוּ נֻוַאס על גביע שעליו נחרתה דמותו של מלך פרס:

״אילו הושבה הנשמה ל־כְּסָרַא זה, בנו של סַאסָאן — הן היה בוחר בי לפני כל האחרים כחבר לשתייה״;

ובשיר שתייה אחר הוא מתאר גביע יין:

״שבתחתיתו נראה כְּסָרַא, ועל דפנותיו תאואים, הנרדפים בידי פרשים וקשת בידם״.

עיטור הגביעים היה נושא ליצירה האמנותית ב־עֲרַאק בדיוק בתקופה שבה נכתבו שירים אלה. אדם בשם חַמְדַאן, מלטש זכוכית ב־בַּצְרַה במאה השנייה, נזכר בשמו כמי שעסק באמנות זו; אנו למדים שהוא צייר ציפור מעופפת על גביע. נראה שהשפעת האמנות הפרסית היא שבאה לידי ביטוי בפעילות זו; הפרסים

|II · 361| טיפחו סוג זה של עיטור; למשל, הם תיארו על גביעים את בַּהְרַאם גּוּר רוכב על גמל. בין הדברים המופלאים שנשמרו בבית האוצר של הח׳ליפים ראויה לאזכור גם אבן אודם גדולה ששובצה בטבעת; לפי המסופר מקורה היה בבית האוצר של מלכי פרס, ו־הַארוּן אַ־רַשִׁיד רכש אותה. היא נשאה את השם גַ'בַּלִי, וסיפרו עליה כל מיני נסים ודברי אמונה טפלה. היא נעלמה בימי הח׳ליף אַל־מָקְתַדִר, שבתקופת שלטונו בוזבזו חפצי ערך רבים מאוצר הח׳ליף.

אם החפצים שנזכרו כאן היו מושאי שימור רצויים בשל חשיבותם ההיסטורית והאמנותית, מובן מאליו שהלך הרוח המכוון לזיכרונות דתיים חיפש גם מזכרות שנועדו להנכיח את מייסד הדת. עוד לפני עלייתו לשלטון קיבל עֻמַר השני במתנה כלי שתייה שלפי הטענה שימש את הנביא. אַל־מָתַוַכִּל רכש חנית של הנביא, שהמלך האתיופי העניק ל־זֻבַּיְר בְּן אַל־עַוַאם, והלה מסר

אותה לנביא. כבר ראינו לעיל (עמ׳ 54) ששמרו את מטהו ואת אדרתו של הנביא כסמלי שלטון. אולם לא רק שרידים מוחמדניים מובהקים נאספו ונשמרו; החברה המוחמדנית גילתה עניין גם בעיזבונם של אישים נערצים מן ההיסטוריה הקדושה שקדמה ל־מֻחַמַּד, או בחפצים הקשורים לתולדות הנביאים הקדומים. ב־Mekka נשמרו — אין לדעת מאיזו תקופה — מטה הפלאים של Moses כשריד קדוש, וגם קרנו של האיל ששימש קורבן חלופי ל־אִבְּרָאהִים; שני חפצי הקודש היו מצופים זהב ומשובצים אבני חן. בעת ביזת Mekka בשנת 317 שדדו ה־קַרְמַטִים את האוצרות האלה, ומאז לא הופיעו שוב. השבתם לא הייתה למוחמדנים האדוקים עניין חשוב כמו השבת האבן השחורה.

|II · 362| הונאה עצמית רבה שלא מדעת ומרמה מכוונת נקשרו באדיקותו של המון המאמינים כלפי שרידי הנביא, שהלכה וגברה במרוצת הזמן. ככל שייחסו ערך רב יותר להימצאותן של מזכרות כאלה, כך ודאי הופיעו לעיתים תכופות יותר. הווזיר תַאג' אַ־דִּין אִבְּן חִנַּה (מת בשנת 707) קנה ממשפחת בַּנוּ אִבְּרָאהִים מ־יַנְבֻּע, תמורת מאה אלף דִּרְהַם, אוסף שלם של שרידים כאלה, ולתועלתם ולרווחתם של עולי הרגל ייסד בעבורם את רִבַּאט דַּיְר אַ־טִּין מדרום ל־אַל־קַאהִרָה. במאה השמינית הציגו שם חפצי שימוש שונים ששימשו את הנביא: שבר מקערתו, המלקטת שבה השתמש לאיפור הריסים, המרצע ששימש אותו בעת נעילת סנדליו וכיוצא באלה. אולם בתקופה מאוחרת יותר נראה שהשרידים האלה הצטמצמו ל־״חתיכת עץ וחתיכת ברזל״, המשמשות מושא להערצה ב־״רִבַּאט השרידים״ (r. אַל־אַתַ'אר), הקיים עד היום (יַתַבַּרַכּ אַ־נַאס בִּהַא וַ־יַעְתַקִדוּנַ אַ־נַפְע בִּהַא, אומר עַלִי בַּאשַא מָבַּארַכ). מידת המרמה שנעשתה בשרידים כאלה מתבררת מאנקדוטה אופיינית ב־Ergötzende

Erzählungen״ של בר הבראוס. במאה השביעית היה מסחר הכזב בשרידים אחד מתכסיסיה החביבים של חברת הנוכלים רבת התושייה שהכרנו בשם בַּנוּ סַאסָאן (עמ׳ 165). עד לתקופות החדשות קיבל העם כל ידיעה על גילוי שרידים כמעט בלי ספקנות, והניח ברצון להשביע בדרך זו את תשוקתו למקומות קדושים מקומיים; הדבר עולה מידיעתו של גַ׳בַּרְתִי לשנת 1203 על שרידי הנביא שהתגלו לפתע באותה עת במסגד הקבר של הסולטאן אַל־ע׳וּרִי. במיוחד נוטות הונאות כאלה לעסוק בשלושה סוגי חפצים, מפני שטבעם מאפשר לכאורה את הימצאותם באינספור עותקים: נעליים, כתבי יד ושערות של הנביא.

במאה הרביעית אנו שומעים על נעל אמיתית של הנביא שנשמרה בידי האימאם של המסגד ב־חַבְּרוּן. אדם בשם אַחְמַד

|II · 363| בֶּן עָתְ׳מַאן ב־Aegypten (מת בשנת 625), שהיה בדור השנים־עשר נכדו של ״החבר״ סָלַיְמַאן אַבּוּ־לְחַדִּיד, החזיק נעל של הנביא שלפי הטענה נשמרה במשפחתו במשך מאות שנים. בעליה טען שאבי־אבותיו סָלַיְמַאן הוא שרכש אותה מלכתחילה. אַחְמַד זה מת ללא יורשים, והנסיך המצרי אַל־מַלִכ אַל־אַשְׁרַף בֶּן אַל־עַאדִל החרים את כל רכושו — ובכללו גם שריד זה — לטובת אקדמיית אַשְׁרַף הקרויה על שמו ב־דַּמַשְׁק. הימצאותו של שריד זה מאושרת בידי כמה היסטוריונים מן המאות הבאות, ובהם אַ־דַּ׳הַבִּי (מת בשנת 748) ו־קַטָּב אַ־דִּין אַל־חַלַבִּי (מת בשנת 735). נעל אחרת של הנביא מייחסת את שושלתה ל־אִסְמַאעִיל אַל־מַחְ׳זוּמִי; לפי המסופר הוא קיבל אותה מסבתו אֻם כֶּלְת׳וּם, בתו של אַבּוּ בַּכְּר, וממנה נגזרו אותם איורים, שנפוצו במיוחד ב־מַעְ׳רִב לפי דגם אותנטי שהתגלה ב־פַּאס. שריד זה היה גם נושא לתיאור ספרותי, שנחשב נחוץ עוד יותר משום שנהגו בחיבה לצייר לפחות את

ה־״נַעֲל״, אם לא היה אפשר להחזיק במקור עצמו, כדי לזכות באמצעות תחליף חזותי זה בברכה שהאמונה העממית קשרה לשריד: הוא מגן על הבית מפני אש, על השיירה מפני התקפת אויב, על הספינה מפני טביעה ועל הרכוש מפני אובדן.

אפשר לשער שחיפשו במיוחד גם מסמכים בכתב ידו של הנביא. תעודות כאלה נשמרו לא פעם במשפחות מסוימות שאל אבותיהן הקדמונים הופנו. עוד במאה הרביעית הציגו בשבט B. אֲקַוְּש מכתב שלפי הטענה שלח הנביא אל אבותיהם, ותעודה שבה העניק הנביא ל־תַּמִּים אַ־דַּארִי כמה יישובים סוריים נשמרה במשפחת תַּמִּים, עד שהח׳ליף אַל־מָסְתַּנְגִ׳ד רכש אותה וצירף אותה לארכיון המדינה ב־בַּגְ׳דַאד.

|II · 364| בימי מַאְמוּן שמר סַעְיד בְּן זַיְאד מסמך בכתב ידו של הנביא, והח׳ליף הצמיד אותו לעינו בהתרגשות רבה. לפי דיווחים מוחמדניים, איגרתו של הנביא אל Heraklius נשמרה במאה השישית להג׳רה אצל המלך הנוצרי Alphons ב־Spanien. מספר רב של כתבי יד כאלה, הן של הנביא הן של הח׳ליפים הראשונים — וגם עותקי הקוראן הרבים של עֻתְ׳מַאן במזרח ובמערב שייכים לקבוצה זו — מוצגים עד היום במרכזים שונים של האסלאם. הרי מעולם לא היססו במיוחד לייצר שרידים או להחליף שרידים שאבדו בחדשים. כשם שהשן הקדושה של Buddha (Daladâ), שהפורטוגלים השמידו בשנת 1560, קמה זמן קצר אחר כך לתחייה כפלאדיום הלאומי של תושבי Ceylon, כך מציגים עד היום ב־Stambul מדי שנה, בחמישה־עשר ב־רַמַצַ׳אן, את חִ׳רְקַה־אִי־שַׁרִיף, אף שגם היסטוריונים מוחמדנים מניחים לאוצר זה, שנשמר בבית האוצר של בַּגְ׳דַאד, ליפול קורבן להרס הטטרי בשנת 656. באותה קלות הוחלפו גם אוצרות קודש אחרים שאבדו. למשל, נמסר במפורש מתי ובאיזה

מקרה אבדה חרב הירושה של עַלִי, ד'וּ־לְפַקַאר (השוו לעיל, עמ׳ 359). אף על פי כן חגרו הפאטמים בצפון אפריקה במאה הרביעית אותה חרב עצמה, וזו החרב ש־אִסְמַאעִיל אַל־מַנְצוּר הציג ללוחמים כדי להפיח בהם התלהבות למאבק במורד אַבּוּ יַזִיד.

השריד המבוקש בלהיטות הגדולה ביותר הוא שערה מראשו או מזקנו של מָחַמַּד. בחיקוי הדוגמאות שנמסרו מן התקופה הקדומה,

|II · 365| נשאו אנשי קודש שרידים כאלה ברצון כקמע, או ציוו שיטמינו אותם עמם בקבר. ספסרים ממולחים לא החמיצו את ההזדמנות לנצל את אמונת ההבל החסודה. בחיבור מסעו מספק לנו עַבְּד אַל־עַ'נִי אַ־נַּאבֻּלְסִי כמה פרטים על הצורה שלבש פולחן זה במאות מאוחרות יותר. במהלך עלייתו לרגל פגש ב־מַדִינַה מלומד מוחמדני הודי בשם עָ'לַאם מָחַמַּד.

״הלה סיפר לי״, מספר המחבר, ״שבארצות הודו יש אנשים רבים המחזיקים ברשותם שערות של הנביא; לאחדים יש שערה אחת בלבד, ולאחרים שתיים ויותר, עד עשרים. למי שמבקש לפקוד שרידים אלה ביראת כבוד הם מציגים אותם. עָ'לַאם מָחַמַּד זה סיפר לי שאחד מאנשי הקודש בארצות הודו מציג שרידים כאלה בפומבי פעם בשנה, ביום התשיעי בחודש רַבִּיע אַל־אַוַּל; בהזדמנות זו מתאספים אצלו אנשים רבים, מלומדים ואנשי קודש, מתפללים למען הנביא ומקיימים תרגילים פולחניים ומיסטיים. הוא גם סיפר לי שהשערות נעות לעיתים מאליהן, ושהן מתארכות ומתרבות מעצמן, כך שמשערה אחת נוצרת כמות שלמה של שערות חדשות. כל זה — אומר הנוסע שלנו — אינו פלא; שכן לנביא המבורך חיים אלוהיים גדולים, הפועלים בכל חלקיו האציליים. היסטוריון מספר שהנסיך נוּר אַ־דִּין החזיק בבית האוצר

שלו כמה שערות של הנביא. כאשר קרב הנסיך למותו, ציווה להניח את השרידים הקדושים האלה על עיניו, ושם הם מצויים בקברו עד היום. הוא (ההיסטוריון המצוטט) אומר שכל מי שפוקד את קברו של נסיך זה חייב לצרף לביקורו גם את הכוונה להניח לברכת השרידים הקדושים השמורים בקבר זה לפעול עליו. קבר זה נמצא אצלנו ב־דַמַשְׁק, במוסד הלימוד שבנה הנסיך״.

כידוע, אחד הנימוקים שמעלים מגיני מעמדו של הסולטאן הלא־קַרַיְשִׁי מ־Konstantinopel להצדקת תואר החי׳ליף שלו הוא החזקתו בשרידים הקדושים של האסלאם. מלבד חִ'רקַה־אִי־שַׁרִיף שנזכר זה עתה וחרבו של עֻמַר הנשמרת במסגד אַיּוּב, נמנות עם השרידים האלה שערות מזקנו של הנביא. נראה שכמותם של שרידים קדושים אלה אינה קטנה, אם מביאים בחשבון שהסולטאן יכול לשתף בהם גם ערים אחרות. לרגל בניית מסגד חַמִידִיַה, שהסולטאן המכהן כעת הקים ב־Samsun,

|II · 366| נודע לנו מגיליון עיתון מוחמדני שהסולטאן העביר ל־Samsun, באונייה שיועדה לכך במיוחד, מלבד מספר עותקי קוראן, ״שערות שהיו שייכות לזקנו של נסיך שני העולמות, רחמי העולמות״; שם התקבלו השערות, מתנת החי׳ליף, ביראת כבוד יוצאת מן הכלל. התותחים במצודה ירו לכבוד שערותיו של הנביא האציל; ה־שַׁרִיפַה וה־עֻלַמַאא' נשאו את האוצר עד שהביאוהו אל המסגד האמור״. מן הנתונים האחרונים האלה אנו רואים כיצד חל במרוצת הזמן שינוי ניכר ביחס לשרידים באסלאם. מחפצים של אדיקות אישית, שהמאמין האדוק מקווה לברכה מכוח החזקתם, נעשו השרידים למוצגים פומביים; הכניסו אותם למסגד ובכך ביקשו לרוממם לכדי חלק מן החיים הדתיים הכלליים.

ככל שהתעשייה המתנהלת סביב ״שַׁעֲרַאת אַ־נַּבִּי״ מתפשטת בתקופות החדשות, כך מוחמדנים מחמירים יותר בדעותיהם חשים כי עליהם להשמיע, בשם המונותאיזם המוחמדני, קול מחאה נגד אמונת הבל זו. בין המחאות האלה אנו מוצאים הצהרה נמרצת מאת התאולוג ה־מַדִינִי השיח׳ אַמִין (משנת 1292), שנודע בזכות השתתפותו האישית בקונגרס האוריינטליסטים השישי ב־Leiden. השיח׳ סבור שהמסחר בשערות הנביא המתנהל ״בארצות התורכיות וההודיות״ שייך לסוג הזיופים שנגדם השמיע הנביא את האזהרות שהובאו לעיל, עמ׳ 132. אילו נמצאו שרידים אמיתיים מן הסוג הזה, היה צריך לקבור אותם כמצוות ה־סַנַּה, ולא לעשותם מושא להערצה פומבית.

מן הידיעה שמסר עַבְּד אַל־עַ'נִי יכולנו לראות שההתעסקות הפסולה בשרידים מוצאת כר פורה במיוחד בהודו; כאן מראה הערצת השרידים בצורה הבוטה ביותר את המעבר מגילויי אדיקות לפולחן ממש. הדבר קשור לאופיו המיוחד של האסלאם בהודו. כאן נאלץ האסלאם להתחרות בפולחן השרידים הילידי, ולא יכול היה לחמוק מן הגורל של אימוץ גם בתחום הזה

|II · 367| כמה מתפיסותיהם של ילידי המקום. העובדה ששרידים בודהיסטיים יכלו להפוך ממש לשרידיו של עַלִי אופיינית מאוד לטיבו של תהליך זה. בהודו חדרה אפוא גם הערצת שרידים מכל סוג, כגון עקבות רגליו של הנביא וכיוצא באלה, אל הפולחן הפומבי במסגד. אחד מבתי האוצר העשירים ביותר בחפצי קודש כאלה הוא מסגד פַּאדְשַׁאהִי ב־Lahore. מונחת לפניי חוברת מודפסת שכותרתה ״List of the sacred relics kept in the Lahore Fort together with a brief history of the same. By Faquir Saiyad Jamal al-din״ (Lahore, דפוס ״Civil and military Gazette״, 1877, שבעה עמודים). חוברת זו כוללת קטלוג של השרידים השמורים במסגד ב־Lahore: שבעה מהם היו

שייכים לנביא עצמו; שלושה מיוחסים ל־עַלִי, ובהם סִבַּרָה של הקוראן שכתב עַלִי במו ידיו; שני פריטים הם "דברים שהיו שייכים לגבירת גן העדן, בתו של הנביא"; חמישה היו שייכים לאימאם אַל־חַסַיְן; ושלושה ל־עַ'וְת' אַל־אַעְטַ'ם (ככל הנראה עַבְּד אַל־קַאדִר גִ'ילַאנִי). אחריהם באים שמונה פריטים תחת הכותרת "שונות", שהמופלא שבהם הוא כנראה שן של אֶלֶוִיס אַל־קַרְנִי (השוו לעיל, עמ׳ 147). אוצרות קדושים אלה, שמקצתם, לפי המסופר, נלקחו בידי תִימוּר מעיר החִ׳ליפים בעת המצור על דִמַשְׁק בשנת 1041, ואילו מקצתם נמסרו לו כמתנה בידי שליחיו של הסולטאן המובס יִלְדִרִם בַּאיַזִיד, הובאו להודו בידי בַּאבַּר, צאצאו הגדול של תִימוּר. לאחר נפילת השושלת המונגולית הגיעו השרידים האלה, באמצעות מכירה, לידיים פרטיות, עד שבשנת 1804 רכש אותם אביו של הנסיך הידוע Randschit Singh; אף שהיה בן כת ה־Sikh, הוא נהג בהם

|II · 368| כבוד רב. לאחר אירועי 1857 הגיעו גם האוצרות לידי האנגלים, שהפקידו אותם בידי המסגד ב־Lahore. מוחמדנים רבים מהודו וממחוזות אחרים של האסלאם עולים לרגל אל חפצי הקודש האלה. אמונת העם השוקקת חיזקה את אמיתות השרידים באמצעות סיפור הנס שלפיו, כאשר פרצה שרפה בסביבת המסגד, ניצל הבניין הקדוש מן הסכנה בזכות נוכחותם של אותם אוצרות, שאלמלא כן לא היה יכול להיחלץ ממנה. בהתאם לכך הודו היא גם השוק המתאים לשרידים מכל סוג. בעת מסעו של המשנה למלך האנגלי בשנת 1873 הוגשה לאיש המעלה הרם, בין מתנות יקרות אחרות, חולצה של מָחַמַד. גנרל אנגלי (Tytler) רכש אותה בעת המצור על דַלְהִי; אלמנתו הביאה את פריט הסקרנות היקר לשוק ב־Calcutta, ושם הגיע מחירו

לעשרת אלפים רופיות. למרבה הפלא, חולצה זו של הנביא מעוטרת במספר רב של פסוקי קוראן.

X.

לא היה אפשר להמחיש את כוחו של ה־אִגְ'מַאע בחיים הדתיים של המוחמדנים בדוגמה גלויה יותר מזו שמספקת לנו הערצת הקדושים באסלאם. כיוון פולחני הסותר במישרין את אחת מתורות היסוד המרכזיות ביותר של האסלאם הצליח, באמצעות ההשקפות העממיות, לכבוש לעצמו מקום מוכר כלגיטימי בתוך האמונה הרגילה והאורתודוקסית. לתאולוגים לא נותר אלא לחפש נימוקים להסכמתם הכפויה עם אמונת העם. אמנם חסידי ה־סָנַה המחמירים אינם חדלים להתנגד לחריגות בפולחן הקדושים הסותרות את הרעיון המונותאיסטי. אולם ראוי לציון שאין הם משמיעים את קולם נגד עצם התפיסה של קדושים מחוללי נסים, אלא נגד העלייה לרגל לקבריהם, הקורבנות ומתנות הקודש המוגשים להם והתפילות הנאמרות שם. התנועה הוהאבית נגד פולחן זה נעוצה במחאותיהם של חסידי ה־סָנַה המחמירים המתועדות מן המאות הקדומות. מחאתו של מַקְרִיזִי (לעיל, עמ׳ 355) נגד הפולחן בקברי הקדושים, שנגדו נשמעים גם כיום כמה קולות רציניים

|II · 369| ממחנה האורתודוקסים, אינה אלא הד להשקפה שחסידי ה־סָנַה השמיעו כבר במאות קדומות נגד פולחן הקברים. לאנשים אלה הייתה רגישות ערה לדחיית כל הצורות העלולות לטשטש את תורתו המקורית של האסלאם הקדום. כשם שלא יכלו להשלים עם העידון הרציונליסטי של האל האישי של הקוראן, כך נלחמו מן הצד האחר גם נגד כל שִׁרְכּ מעשי. אפילו את הכבוד שניתן ל״אבן השחורה״ ב־Mekka לא קיבלו בלי הסתייגות. ברוח זו הם

מייחסים ל־עָמַר הראשון את הדברים הבאים אל האבן הקדושה: ״יודע אני היטב שאינך אלא אבן, שאינה יכולה להועיל או להזיק — כך מאופיינים בדרך כלל האלילים בקוראן — ואלמלא ראיתי שהנביא נשק לך, לעולם לא הייתי נושק לך״. בחוג זה הופצו גם אמרות חַדִית' המקללות את כל מי שעושים את הקברים למקומות תפילה. בתקופות שונות מאוד מופיעות באסלאם מחאות נגד הפולחן המתפשט של קברים וחפצי קודש דוממים — זרם סמוי שכידוע פרץ בעוצמה במאה הקודמת ב־וַהַאבִּיוּת בערב ובהודו, וכן בתנועות מקבילות בצפון אפריקה. במרוצת הזמן התקדמה הערצת האבן השחורה; לא הסתפקו בנשיקתה, אלא השתחוו לפניה בהשתטחות כמו לפני האל עצמו, ולא היססו לראות בכך סָנַה. נסיבות כאלה

|II · 370| עוררו לא רק את התנגדותם של הוגים חופשיים כדוגמת אַבּוּ־לְעַלַאא' אַל־מַעַרִּי, אלא גם שבו ועוררו את חששותיהם של הפוריטנים מן האסכולה הישנה. דיווחים בודדים מעידים שבאותם חוגים פוריטניים נעשו ניסיונות למחות נגד מנהגים אלה, אף שהיה אִגְ'מַאע התומך בפולחן האבנים והקברים.

בשנת 414 להג׳רה היו עולי הרגל שהתאספו ב־Mekka עדי ראייה למחזה מסעיר ביותר. כופר — כך מכנה ההיסטוריון האורתודוקסי את הקנאי הזה — רץ לאחר סיום התפילה הפומבית לעבר האבן הקדושה, אלה בידו האחת וחרב באחרת; הוא התקרב אליה באמתלה שהוא עומד לנשקה, והחל להכות באבן בקריאה: ״עד מתי תמשיכו לעבוד אבנים ובני אדם, ולקרוא אל מָחַמַּד ואל עַלִי? בל יעז איש לעצור בעדי, שאם לא כן אהרוס את הבית הזה כולו״. בעקבות זאת פרצה מהומה גדולה בקרב ההמון שהתאסף; הקנאי האומלל נעצר, ויחד עם כל מי שהעזו לעמוד לצדו נידון למוות, בלי סיבה אחרת מלבד שהסיק את המסקנות מאותה תורה שהכריז עליה, באותו מקום שבו נפל קורבן

לזעם העם העיוור, בן אותה עיר ארבע מאות שנה קודם לכן, בסכנות דומות. עוד במאה השמינית התעוררה ההתנגדות החנבלית הקדומה לפולחן הקברים אצל אחד הנציגים החשובים ביותר של מגמה זו, תַּקִי אַ־דִּין אִבְּן תַּיְמִיַּה; הוא הכריז שאסור לקרוא לנביא לעזרה בעת מצוקה ולעלות לרגל אל קברו ב־מַדִינַה.

מן הנתונים האלה ברור של־וַהַאבִּיוּת היו קודמים, ושהוא רק נתן ביטוי קיבוצי למה שכבר קודם לכן היה אמונתם הפנימית של מוחמדנים מסורתיים מן האסכולה הישנה. מנקודת מבט זו היה זה בעל עניין רב לתולדות התרבות והדת של האסלאם לאסוף את גילויי התגובה המונותאיסטית שקדמה ל־וַהַאבִּיוּת נגד היסודות האליליים שנשארו באסלאם מן הפגאניות או חדרו אליו מבחוץ, ולהציגם בזיקתם לסביבה שממנה צמחו. לצד הדברים שזה עתה

|II · 371| נזכרו כאן מן התקופה הקדומה, אפשר יהיה לרשום כאחרון שבהם מחזה שהתרחש בשנת 1711, שישה עשורים לפני פרוץ התנועה הוהאבית, במסגד מָאַיִד ב־אַל־קַאהִרַה. בערב אחד ב־רַמַצַ'אן עסקו בפרשנות הקטכיזם של בִּרְכַּוִי, כאשר צעיר — המכונה רוּמִי — עלה אל הדוכן ובנאום חריף הוקיע את פולחן הקדושים והקברים המתפשט והכריז שהניוון הזה של עבודת האל המוחמדנית הוא עבודת אלילים. ״מי״, אמר, ״ראה את לוח הגורל הנסתר? אפילו הנביא לא! יש להרוס את כל קברי הקדושים האלה; מי שמנשק את ארונות המתים הוא כופר; יש להחריב את מנזרי ה־מַוְלַוִי וה־בַּכְּתַאשִׁי, ועל הדרווישים ללמוד במקום לרקוד״. הצעיר קנאי האמונה, שפירש בדרך לעגנית את ה־פַּתְוַא שהוצא נגדו וחזר על נאומיו המסיתים במשך כמה ערבים, נעלם מ־אַל־קַאהִרַה בדרך בלתי מוסברת (וַאל־וַאעְטְ' פַּרַה וַקִילַ קְתִל — אומר על כך חַסַן אַל־חְגַ'אזִי [לעיל, עמ׳ 285] בשירי החרוזים הגסים שלו על המאורע).

ה־עָלַמאא' לא חדלו לקשט את קברי קדושיהם ולחזק את העם באמונה בהבליהם.

קולות המחאה הבודדים ששמענו עד כה היו ניסיונותיהם של המסורתיים מן האסכולה הישנה להיאבק כ־בִּדְעָה בהתפתחות של הפולחן המוחמדני, שהייתה מעוגנת בתודעתם הקיבוצית של המאמינים המוחמדנים. מחאתם התייחסה למאפיין פולחני שהתפתח עם הערצת הקדושים באסלאם: הערצת קברי החסידים והקדושים. למחאה זו הייתה הצלחה מועטה מאוד בתוך האורתודוקסיה המוחמדנית. מאז ומתמיד נעשו כל המאמצים להעניק להערצת הקברים בסיס ב־סָנָּה, ולא הצליחו לקבוע את זְיַארַת אַל־קַבּוּר ברשימת ה־בִּדְעָה; ואכן, עדות לכוחו של גילוי דתי זה היא

|II · 372| שאפילו הפילוסוף אִבְּן סִינָא, לנוכח הנטייה הנפוצה באסלאם במאה הרביעית לייחס השפעות מיטיבות לביקור אדוק בקברים, חש כי עליו למצוא לאמונת הבל זו ניסוח פסיכולוגי, ובדרך זו לבסס מבחינה פילוסופית את ההסכמה ל־זְיַארַאת.

אף שמחאות חסרות הצלחה אלה נגד פולחן הקברים נשמעו מפעם לפעם בחוגים אורתודוקסיים, אפשר להיווכח שמצד אחר הן משאירות ללא פגע את עצם האמונה בקיומם של אנשים מועדפים במיוחד, ״אַוְלִיַאא'״; בכוחם לעזור בעת צרה למי שקוראים אליהם; וביכולתם לחולל נסים. אמונה זו כבר הייתה מושרשת זמן רב מדי בתודעתם של מאמיני האסלאם, והערצת ה־אַוְלִיַאא' כבר מצאה לה משען בסורה 10:63 וב־חַדִית' הנפוץ מאוד — אף שכמה מבקרים מצאו בו פגם — שבו מייחסים לאל עצמו את הדברים: ״מי שנוהג באיבה כלפי וַלִי שלי, נגדו אני מכריז מלחמה״, או ״הלה הכריז מלחמה גלויה

נגד אַלְלַאה״. אמרות כאלה נועדו לבסס את הכבוד לקדושים האלה ואת מעמדם החריג בחברה המוחמדנית, וכפי שראינו בדוגמה לעיל, עמ׳ 342, להרתיע מפני התנגדות להערצת הקברים. משום כך לא העזו מאמיני ה־סָנַּה האורתודוקסים להטיל ספק במתת הנסים של נבחרי האל האלה. הרחיקו לכת עד כדי טענה שהיקף פעולת הנסים של הקדושים אינו שונה כלל מזה של הנביאים ושליחי האל; וכדי לשמור על הבחנה הכרחית מבחינה דוגמטית הסתפקו בהנהגת דקות מינוחית,

|II · 373| שנועדה להבחין להלכה בין נסי הקדושים לבין נסי הנביאים, אך לא שינתה דבר במהות העניין.

המוחמדני מקפיד מאוד שלא לכנות את מעשי הנסים של ה־אַוְלִיַאא' במילה אַאיַה או מֻעְגִ'זַה, השמורות אך ורק לציון נסים שחוללו נביאים שליחי האל לאימות אמיתות שליחותם. להבדיל מן האחרונים, נסי הקדושים נקראים כַּרַאמַאת, כלומר חסדים. מונח זה ודאי לא נוצר בלי תלות בהשפעה נוצרית; קל לזהות בו את προφητικὰ χαρίσματα. ״קבוע הוא שהנביאים מחוללים אותות (אַיַאת) ושה־אַוְלִיַאא' מחוללים כַּרַאמַאת. אולם את מה שמסופר בידיעות המסורתיות על אותות פלא המתרחשים למען אויבי האל, כגון אַבְּלִיס, פִּרְעַוְן ו־אַ־דַּגַ'אל, אין אנו מכנים לא אַיַאת ולא כַּרַאמַאת; אין זו אלא מילוי צורכיהם (קַצַ'אא' חַאגַ'אתְהֻם), שכן האל ממלא גם את צורכי אויביו כדי להעניש ולהפילם בהדרגה אל האבדון (אִסְתִדְרַאגַ'ן לַהֶם), וכך יוסיפו מרי וכפירה״.

אולם האמונה במתת הנסים של הקדושים באסלאם לא נותרה ללא כל ערעור. האסכולה הרציונליסטית, ובראשה ה־מֻעְתַזִלִים, וכן הוגים חופשיים

אחרים, לא נמנעו מלתת ביטוי לדחייתם אמונה זו. במקרה הזה אין אנשי ה־סַנַּה מוחים נגד ה־בִּדְעָה, אלא מגיני התבונה יוצאים למערכה נגד אמונת ההבל; במיוחד מורהו של אַשְׁעָרִי,

|II · 374| אַל־גָ'בַּאאִי (מת בשנת 303), ובנו אַבּוּ הַאשִׁם (מת בשנת 321), מייצגים בקרב ה־מֻעְתַזִלִים את המאבק בתורת ה־כַּראמַאת. את צמצום תאוות הנסים של ההמונים ביקשו לפצות, מן הצד האחר, באמצעות רוממות הנביאים לבני אדם חסרי טעות. אולם גם בשאלה זו לא הייתה האסכולה המועתזלית תמימת דעים; אפשר היה לנקוב בשמותיהם של מֻעְתַזִלִים שניאותו להודות ב־כַּראמַאת אַל־אַוְלִיַאא'. את הכיוון הרציונליסטי בפרשנות מייצג אַ־זַמַחְ'שַׁרִי בפירושו לסורה 72:26–27: ״אין הוא מגלה את סודו לאיש, מלבד שליח שהוא חפץ בו״. לפי השקפתו, הדבר מגביל את השותפות בסודות האל לנביאים שנשלחו בידי האל.

תאולוגיית התיווך של ה־אַשְׁעָרִים, שקיבלה עליה את התפקיד ליישב את אמונת המסורת והעם האורתודוקסית עם הרציונליזם של ה־מֻעְתַזִלִים, ושהצליחה מאז המאה השישית לבסס את עצמה כצורתה התקפה היחידה של האמונה האורתודוקסית, אימצה גם את האמונה בנסי הקדושים. אותה תאולוגיית תיווך קיבלה עליה גם להציג כמהימנות את קיומו של הכישוף ואת יעילותו, אם כי בסייג שהמכשף עצמו הוא כופר, ואילו כַּראמַאת מבוצעים רק בידי מאמינים אמיתיים. זוהי אפוא ה־differentia specifica בין סִחְר ובין כַּראמַאת. לפי התורה האשערית, קבלת כַּראמַאת אַל־אַוְלִיַאא' היא עיקר המתיישב היטב עם תורות היסוד של האסלאם, ובמידה מסוימת אף דרישה שלהן. אמנם בתקופה קדומה יותר אנו פוגשים בחוג זה ניסיון מהוסס לסלק מן התאולוגיה האורתודוקסית את ההיתר לאמונה בנסים. אַבּוּ אִסְחַאק אַל־

אִסְפַּרַאאִינִי (מת בשנת 418) ו־אַל־חַלִימִי נזכרים כחסידים היחידים של הדוגמה האורתודוקסית שהצטרפו בנקודה זו לכיוון החופשי יותר. אולם ניסיונות כאלה לא זכו להצלחה רבה בדעת הקהל; וכך, כמו בעניינים רבים אחרים, נועד לכיוון המתווך התפקיד לקודד את אמונת ההבל של העם ולהפריך ולהחליש את כל הספקות הדוגמטיים והפילוסופיים

|II · 375| העומדים נגדה. רק בשאלה אם האמונה ב־כַּרַאמַאת הכרחית או מותרת בלבד אין חסידי הכיוון הזה מסכימים ביניהם. האיש האדוק ועמוק המחשבה, המציין את פסגת התאולוגיה האשערית, אַל־עַזַאלִי, ניצב — כפי שכבר עשה לפניו מורו אִמַאם אַל־חַרַמַיְן אַל־גֻוַיְנִי — בשורה הראשונה של המאמינים בקדושים; ואחריו פיתח פַּחְ'ר אַ־דִּין אַ־רַאזִי (מת בשנת 606), בכמה דיונים מפורטים על פסוקי קוראן שבהם מצא משענות לאמונה בכוח הנסים של הקדושים, ארסנל שלם של טיעוני מאבק. בין טיעונים אלה יש כנראה כמה שבהם ביקש להשיג אהדה עממית יותר מאשר השפעה דוגמטית חדה. ״מדי יום״, הוא אומר, ״אנו עדים לכך שמלך מעניק למשרתי חצרו הקרובים, שלהם הוא מתיר גישה חופשית ואינטימית אליו, סמכויות מיוחדות שאינו מעניק לאחרים; וגם השכל הישר מחייב שלהתקרבות כזאת תתלווה השפעה מתאימה, שהיא תוצאה הכרחית של היחס הזה. אולם המלך הגדול ביותר הוא ריבון העולמות. אם הוא מייחד אדם בכך שהוא מושך אותו אל סף עבודתו ואל מדרגות חסדיו, מגלה לו את סודות ידיעתו, מסיר את המחיצה של הריחוק בינו ובין נפשו ומושיב אותו על מרבד קרבתו — האם בלתי סביר כל כך שאדם כזה יגלה חלק מן החסד הזה כבר בעולם הזה? הרי העולם הזה, ביחס לאטום אחד מאותם אושרים רוחניים והכרות שמימיות, הוא כאין מוחלט״. ואז מסייעת לו היטב התאוריה בדבר הדרגות השונות של טוהר הנפש

האנושית, התלויות במידת ההשתחררות מחולשות הגוף — תאוריה שנועדה לעזור לפילוסופים הדתיים של ימי הביניים להסביר בעיות רבות בחיים הדתיים.

לא נדרוש מן הקוראים להתעניין בשחזור דיונו הסכולסטי של פַּחְ'ר אַ־דִּין, ולכן רשאים אנו לחלוף על פני טיעוניו וטיעוני הנגד שלו (במקומות שצוינו בהערות). אולם דבר אחד רשאים אנו

|376 · II| להדגיש: אופייני לרמה שאליה כבר ירדה הפילוסופיה של האסלאם במאה השביעית, ש־פַּחְ'ר אַ־דִּין מסתמך נגד אַ־זַמַחְ'שַׁרִי העקבי יותר, לצד אגדות אחרות, על ה"עובדה" הבאה. "בימיו של הסולטאן סַנְגַ'ר בֶּן מַלְכּ שַׁאה חיה ב־בַּעְדַאד מכשפה (כַּאהִנַה); היא נקראה אל חצר הסולטאן ב־חֻ'רַאסַאן והשליט שאל אותה על העתיד. כל מה שניבאה אכן התרחש. אני עצמי", אומר פַּחְ'ר אַ־דִּין, "ראיתי אנשים הבקיאים היטב בפילוסופיה, שידעו לספר את הדברים המפורטים מאוד שמסרה אותה אישה על עניינים נסתרים. כל מה שחזתה התרחש. אַבּוּ־לְבַּרַכַּאת תיאר בפירוט בחיבורו 'כִּתַאבּ אַל־מֻעְתַּבַּר' את הידיעות הנוגעות לאישה זו; הוא אומר: שלושים שנה חקרתי את הענין, ולבסוף השתכנעתי שהמכשפה אכן מסרה ידיעות נכונות על דברים נסתרים". בעיני פַּחְ'ר אַ־דִּין אמור הדבר להיות הוכחה היסטורית לקיומן של יכולות כאלה אצל מי שאינם נביאים, ובראש ובראשונה אצל הקדושים.

כך נעשתה אמונה זו לחלק בלתי נפרד מן האמונה האורתודוקסית, וכמעט כל קטכיזם של הדת המוחמדנית כולל סעיף קצר על הקדושים ונסיהם, מיד לאחר התורה על הנבואה. נזכיר רק את שני הקטכיזמים הנפוצים ביותר באסלאם. אַבּוּ־לְבַּרַכַּאת אַ־נַסַפִּי (מת בשנת 710 להג'רה) מלמד: "ה־כַּרַאמַת

של הקדושים אפשרית, בניגוד לתורת ה־מָעְתַזְלָה; היא אפשרית לנוכח הידיעות הידועות לכול והסיפורים הנפוצים המעידים עליה. ... שני המצבים אפשריים: ייתכן שה־וַלִי מודע למדרגתו זו, וייתכן גם שאינו מודע למעמד ה־וַלִי שלו. אין הדבר כך אצל הנביא (שכן הוא מודע תמיד למעמדו)״. מורה העם המוחמדני הפופולרי ביותר, בִּרְכַוִי (מת בשנת 981 להג׳רה), מלמד בקטכיזם הקצר שלו: ״עליך להודות שה־כַּרַאמַאת של ה־אַוְלִיַאא' אמת הם, אך מדרגתם אינה מגיעה לזו של הנביאים״. אפילו פילוסוף ההיסטוריה של הערבים, שאינו קל־אמונה במיוחד גם בעניין קברי הקדושים,

|II · 377| תומך באמונה בנסי הקדושים. אִבְּן חַ'לְדוּן מביע בכמה מקומות ב־מָקַדִּמַה שלו תמיכה באמונה זו; את הסיפורים על מעשי הנסים המיוחסים למומחי ה־צוּפִיוּת, את נבואותיהם וגילוייהם ואת שליטתם בטבע הוא מכנה ״דבר נכון שאין להכחישו״, ואת השגותיו של אִסְפַּרַאאִינִי נגד אמונה זו הוא רואה כמופרכות. הוא מסביר שנסי הקדושים אינם נעשים מתוך שאיפתם לחוללם, אלא שכוח זה מבוסס על מתת אל, שהקדושים מוכרחים להשתמש בה בניגוד לרצונם; והוא דוחה בתוקף את ייחוס מעשי הנסים האלה למעשי כשפים רגילים.

נציגי האמונה ב־כַּרַאמַאת אַל־אַוְלִיַאא' ומגיניה יכלו אפוא להסתמך לטובתה על שני הטיעונים החזקים ביותר: על אִגְ'מַאע אַל־אֻמַּה ועל תַוַאתֻר, כלומר על העובדה שנסים כאלה מתועדים לאורך כל הדורות. לצד ההוכחות החיוביות האלה הם נוהגים להפחיד מתנגדים ספקנים באמצעות איומים שונים (השוו לעיל, עמ׳ 372). בחיבורים רבים על ביוגרפיות של קדושים מוקדש פרק מבוא למחלוקת בין ה־מָעְתַזְלִים ובין ה־אַשְׁעַרִים. אַל־יַאפִעִי אומר — כך אנו קוראים במבוא לביוגרפיות ה־צוּפִי מאת בִּקַאעִי —: ״איני יכול להשתאות דיי

על מי שכופרים בנסי הנביאים וב־כַּרַאמַאת של הקדושים, אף שאלה מעידים עליהם פסוקי קוראן, אמרות מסורת אותנטיות, אמרות ידועות לכול וסיפורים מועילים, ודוגמאות לאין מספר. ... אִבְּן אַ־סַבְּכִּי אומר: איננו מכירים ולו תאולוג אחד שנהג בשלילה כלפי ה־צוּפִּי's, בלי ש־אַלְאַה הביא עליו אבדון ובלי שפגע בו עונש כבד. ... מָחַמַּד אַ־שַׁרִיף (מן האסכולה המאלכית) אמר: ה־כַּרַאמַאת של הקדושים אמת הם, הן אלה שמספרים כי חוללו בחייהם הן אלה שחוללו לאחר מותם. מבין חסידי ארבע האסכולות האורתודוקסיות

|II · 378| לא נשמע נגד אמונה זו שום קול הראוי להתחשבות. אַ־סָהְרַוַרְדִי אף אומר שאת האמונה בנסי הקדושים לאחר מותם יש להסיק מעקרונות הדת בהכרח מחייב יותר מן האמונה בנסי הקדושים החיים, שכן רק לאחר מותם נקייה נפשם לחלוטין מכל עכירות ופיתוי. עַבְּד אַ־רַאוּף אַל־מָנַאוִי פותח את חיבורו הביוגרפי בהפרכה מפורטת של שבעה טיעונים שמתנגדי ה־כַּרַאמַאת נוהגים להעלות. את העובדה "שגם אַל־אִסְפַּרַאאִינִי נמנה עם מתנגדי נסי הקדושים, אף שהוא אחד מעמודי התווך של האסלאם האורתודוקסי" הוא מסביר בכך "שייחסו ל־Isf. בשקר השקפות שמעולם לא הביע בעצמו".

חלק שני: אקסקורסים והערות

Excurse und Anmerkungen.

אקסקורס ראשון: האומיים כלוחמי דת

I. Die Umejjaden als Religionskämpfer.

|II · 381| את ההאדרה, הלבושה בצורת חַדִית', של חַ'אלִד אַל־קַסְרִי כמשענת ה־דִין יהיה אפשר להעריך טוב יותר אם נביא בהקשר זה בחשבון שמשוררים מסורים היללו את האומיים ואת עוזריהם — שהחסידים הוקיעו כאויבי האסלאם — כנציגיה וכמגיניה של מטרת האסלאם, ממש באותו מובן שבו עושה זאת ה־חַדִית' הנזכר בצורה דתית. כך נועדו אויבי השושלת להיות מוקעים כאויבי האסלאם (השוו עמ׳ 90, שורה 10 ואילך).

כך משבח המשורר עֲדַיִל את אַל־חַגַּ'אג':

״שהקים את כיפת האסלאם, כמו נביא המדריך את בני האדם אל דרך הישר לאחר תעייתם״.

את חַגַּ'אג' זה, שבעיני החסידים הוא אב־הטיפוס של העריצות והעוול, מציג אותו משורר כאדם ״ששלף את חרבו למען האמת (לְלֵ־חַק)״. עוד אופייני יותר למגמה זו בשירה הוא האפיון שמשרטט אַל־פַּרַזְדַק לח׳ליף יַזִיד II:

״לולא בישר ישו מראש על הנביא ותיאר במפורש את דמותו, היה צריך לחשוב אותך לנביא הקורא אל האור; ״ואף שאינך הנביא עצמו, אתה חברו לצד שני הקדושים המעונים (עֲמַר ו־עֲתְ'מַאן) וה־צְדִיק (אַבּוּ בַּכְּר)״.

בהקשר לדברים שנדונו בעמ׳ 108 אפשר גם לציין ש־גַ'רִיר משבח את הח׳ליף עַבְּד אַלְמַלִכ בכך שאפשר להשיג באמצעותו גשם (כנראה באמצעות התערבותו).

אקסקורס שני: חַדִית' והברית החדשה

II. Ḥadîth und Neues Testament.

.1 |II · 382|

העובדה שהאסלאם למד מן הנצרות ולא בחל בשאילות ממנה זוכה להכרה אפילו מצד תאולוגים מוחמדנים; וספרות ה־חַדִית' מספקת בחלקיה הקדומים שפע גדול של דוגמאות למידה שבה מייסדי האסלאם אהבו לשאוב מן הנצרות. אין כוונתנו לאותן שאילות מעורפלות, שבתקופה הקדומה ביותר של האסלאם תרמו לעיצוב צורתו ותוכנו באמצעות תיווכם שבעל פה של נזירים ושל מומרים מלומדים למחצה, והן מתגלות בכמה מונחים טכניים, באגדות מקראיות וכיוצא באלה; אלא לאותן שאילות בעלות צורה מוצקה יותר, שמהן משתקפת ידיעה מסוימת, גם אם לא מקיפה, של תוכן הכתבים הנוצריים.

כבר הביוגרפיה של הנביא, כפי שהורכבה מפרטים בודדים שמסרו התאולוגים, עשירה בשאילות מן הנצרות. בלי דעת שלטה הנטייה לשרטט דמות של מָחַמַּד שלא תיפול מן הדמות הנוצרית של ישו (לעיל, עמ׳ 284). וכפי שכבר הוסבר פעמים רבות, אל השאיפה הזאת יש לייחס את אותם קווים בדמותו של הנביא הסותרים ממש את כוונותיו של מָחַמַּד עצמו, ובהם מניחים לו מעריציו לחולל נסים מן הסוג שנמסר על מייסד הנצרות. הנס המסופר בבשורה על פי יוחנן 2:1–11 שימש דגם לשורה של אגדות מוחמדניות, שכבר בתקופה מוקדמת מאוד שולבו בביוגרפיה של מָחַמַּד כמעשי פלא: הנביא

|II · 383| מסוגל להרבות בדרך על־טבעית מים שלא היו מספיקים בדרך הטבע למספר רב של מאמינים, בין לשתיית צימאונם ובין — וזהו קו מוחמדני מובהק

— לרחצה הדתית. הוא מחולל אותו נס גם בהגדלת כמותם של מאכלים שאינם מספיקים. הביוגרפיה של מָחַמַד מציעה דוגמאות רבות לסוג האחרון של עשיית נסים, אך הנס הטיפוסי להן הוא נס ההאכלה שמספרת המסורת בקשר ל״קרב השוחה״ בתור ״ברכת מאכלו של גַ׳אבִּר״. מעט שעורה וגדי המצויים ברשות אשתו של גַ׳אבִּר מספיקים לא רק לכל ה־מֻהַאגִ׳רוּן וה־אַנְצַאר הרעבים מאוד המלווים את הנביא, אלא גם מאפשרים לחלק שפע לחברים שאינם נוכחים. ה־קַאצִ׳י המגרבי עִיאָץ׳ (המאה החמישית) אסף בחריצות סיפורים כאלה וצירפם יחד; וכאילו יש להניח שבזמנו נשמעו כמה ביטויי ספק באמינותם, חתם את תיאורו בהערה ״שהם נמסרו מפי כמה עשרות ‘חברים’, שמפיהם קיבלו אותם פי שניים ‘באים אחריהם’ (תַאבִּעוּן), ואחריהם הפיצום אנשים לאין מספר: הם נמסרים בסיפורים ידועים והתרחשו באספות שבהן נכחו עדים רבים. הידיעות על מאורעות אלה מוכרחות אפוא להיות אמיתיות, שכן הנוכחים ודאי לא היו שותקים לנוכח סיפורם של דברים שהיה צורך לדחותם״.

אך הביוגרפיה המוחמדנית של הנביא חיקתה בלהיטות גדולה עוד יותר את זו הנוצרית בפיתוח הקו הפלאי שלפיו הנביא ריפא חולים, וזאת באמצעות שפיעתם של כוחות מרפאים שהיו טמונים בגופו עצמו או בחפצים שהשתייכו לו; שכן בהיעדרו של הנביא ייחסו לחפצים השייכים לו אותו כוח מרפא שיוחס לנוכחותו הישירה ולהתערבותו הפעילה. לשם הקיצור אני מפנה בהערה אל המקומות בספרות הנוגעת

|II · 384| לעניין, שמהם יוכלו קוראים המתעניינים בפרטים אלה לשאוב את הנתונים לעיון השוואתי באגדות הנסים.

אולם ראויה הרבה יותר לציון ההשפעה שהפעילו האמרות הלימודיות המצויות בבשורות על עיצוב התורות המוחמדניות ב־חַדִית'. בהתאם לנוהג שנרמז לעיל, עמ׳ 158, שאילות כאלה מוצגות כאמרות הנביא. הן לתאולוג הן להיסטוריון הספרות כדאי לשים לב לכמה מסימניה של השפעה זו, אף שבמקרים רבים הם מלמדים רק על שאילה שטחית של כמה אמרות נפוצות.

בין אלה שהאל ״מכסה בצלו ביום שבו אין צל אחר מלבד צלו״ נמנה ״האיש העושה מעשה צדקה ומסתירו, עד שאין יד שמאלו יודעת מה עשתה ימינו״. אנו פוגשים גם את האמרה ״תנו לקיסר את אשר לקיסר״ (מתי 22:21) במסורת המוחמדנית, אם כי בהמשך שונה מזה שבבשורה. באמרה המשתייכת לקבוצה שנדונה לעיל, עמ׳ 93 ואילך, מָחַמַּד מנבא לתלמידיו שלאחר מותו יבואו זמנים שבהם יראו דברים נתעבים. הם שאלו את הנביא כיצד עליהם לנהוג כלפי בעלי השררה. ״תנו להם (כלומר לבעלי השררה) את המגיע להם ובקשו מן האל את המגיע לכם״. אמרות הבשורה על אושרם של העניים ועל עדיפותם על העשירים, ועל הדרתם של האחרונים ממלכות השמים — תפיסה שהייתה מנוגדת ממש להשקפת העולם הערבית הפגאנית — מוצאות הדים לאין מספר בדברי מָחַמַּד ואבות הכנסייה המוחמדנים הקדומים ביותר. נביא כאן רק כמה דוגמאות: עמדתי — כך אמר הנביא — לפני שער גן העדן והבחנתי שרוב הנכנסים אליו היו העניים, ואילו בעלי הרכוש נדחו. במסורת אחרת

|II · 385| מובעת תפיסה זו כך: ״העשירים ייכנסו לגן העדן חמש מאות שנה אחרי העניים״. ״פעם — כך מסופר במקום אחר — עבר אדם על פני הנביא. בתשובה לשאלת הנביא העיר אחד החברים שהעובר נמנה עם האצילים שבבני האדם, שכל אדם ישמח להשתדך עמו ושכל אדם חייב להתחשב

בחסותו; כה רם היה מעמדו של איש זה. הנביא קיבל את ההערה בשתיקה. בינתיים עבר על פניהם אדם אחר, ועל אופיו נמסרה לנביא הידיעה הבאה: ‘איש זה נמנה עם העניים שב־מָסְלְמִין; אם יבקש את ידה של נערה, רשאי אביה לסרב לו; אם יעניק חסות לאדם, מותר להתעלם ממנה; ואם יאמר דבר מה, אין צורך לשים לב אליו’. ‘באמת — השיב הנביא — דווקא אדם זה שווה יותר ממלוא הארץ אנשים מן הסוג ההוא!’ ״רבים לבושים בעולם הזה ועירומים בעולם האחר״. עַבְּדַאלְלַאה בְּן מַסְעוּד אומר: כאילו אני רואה את נביא האל מחקה אחד מן הנביאים הקדומים, שעמו הכהו ועינהו; אך הוא מחה את הדם מעל פניו ואמר: אלוהים, סלח לעמי, כי אינם יודעים (מה הם עושים). חַנְטַ'לִי אַל־עַבְּשַׁמִי: ״אין חבורה יושבת יחד

|II · 386| ומזכירה את שם האל, בלי שכרוז מן השמים יקרא אליהם: קומו, כי סלחתי לכם והפכתי את עוונותיכם למעשים טובים״. אי־אפשר שלא לזהות את השפעת מתי 9:2–7 על אמרה זו. בדומה לכך מוצאים גם את ברכת ״עניי הרוח״ (מתי 5:3) באמרה המוחמדנית: ״רוב יושבי גן העדן הם הפתאים (אַל־בֻּלְהָ)״; ובהקשר למתי 10:16 שייכת לכאן גם הידיעה שלפיה אמרו כביכול חברי הנביא: ״היו פתאים כיונים״ (כּוּנוּ בֻּלְהַן כַּל־חַמַאמְ). נוסף על כך מסופר שבימי החברים היה רווח האיחול: ״הלוואי שהאל יפחית מחריפות שכלך״ (אַקַלְ־לַאהָ פְּתְנַתַכַּ). הפילוסוף אַל־גַ'אחְט' חש עד כמה זרה הייתה השקפת עולם זו לחוגים שבהם הוכרזה, ובהמשך למסירת האמרות האלה הוסיף את ההערה: אולם דבר זה סותר את המסופר על עָמַר בְּן אַל־חַ'טַאבּ; כאשר אמרו לו על אדם שאינו יודע מהו הרע, נהג להעיר: משום כך הוא גם הראוי ביותר ליפול לתוכו.

אחת הדוגמאות המופלאות ביותר לשאילות מן הבשורה ולקשירת החומר השאול אל מָחַמַד היא השימוש שעושה ה־חַדִית' ב״תפילת האדון״. העובדה שבחוגים מוחמדניים קדומים היה מושג מעורפל מאוד על מקורה של תפילה זו מוכחת מכך שחלק ממנה מובא כדבר שמקורו במשה. ואילו במקום אחר מניחים ל־אַבּוּ־לְדַרְדַאא' למסור שהנביא אמר: ״אם אדם סובל, או אחיו סובל, יאמר: ״אלוהינו אדוננו, (אשר) אתה בשמים, יתקדש שמך, מלכותך (היא) בשמים ובארץ; כשם שרחמיך בשמים, כך עשה רחמים גם בארץ; סלח לנו את חובנו ואת חטאינו (חַוּבַּנָא וַחַ'טַאיַאנָא), אתה אלוהי הטובים (רַבּ אַ־טַיְּבִּין); הורד רחמים מרחמיך וריפוי מריפויך

|II · 387| על הכאב הזה, כדי שישוב ויירפא״. ראוי לציון שבקטע קטוע זה מופיע הביטוי טַיְּבִּין, האמור כנראה להתאים לְטוּבָנָא הנוצרי, כך שבנוסחת המרפא הזאת ששולבה ב־חַדִית' קוראים לעזרת תפילתם של הקדושים.

אולם לא רק אמרות לימודיות או, כפי שמראה הדוגמה האחרונה, נוסחאות דתיות חדרו מן הבשורות אל האסלאם; גם צירופי לשון נשאלו מהן פעמים רבות. ראוי לציון שהמוחמדנים איבדו לחלוטין את הידיעה על מקורם של צירופי לשון שאולים כאלה. דוגמה לכך היא הביטוי למושג ״קדוש מעונה״: שַׁהִיד. זו אמנם מילה ערבית מקורית, אך השימוש בה לציון מי ששפך את דמו על אמונתו נשאל מן החוגים הנוצריים — בסיוע הקרבה בצליל ובמשמעות — (סורית: סָהְדָא, שבה מתורגם תמיד μάρτυς של הברית החדשה). תפנית זו במשמעות היא בוודאי בתר־קוראנית, שכן בקוראן ״שַׁהַדַאא'״ אינו מציין דווקא קדושים מעונים אלא מודים באמונה, המעידים למען האל והנביא, אפילו במקומות שבהם המילה אמורה כנראה לציין חוג מסוים של מאמינים אדוקים (4:71, 39:69, 57:18). הצהרת האמונה נקראת באסלאם ״עדות״ (שַׁהַאדַה),

ונוסחתה פותחת במילה ״אַשְׁהַדְ״, ״אני מעיד״, כלומר אני מודה כי וכו׳ (השוו 3:16. 80, 6:19, 7:71, 63:1). הרי מכל קהילת מָחַמַד נדרש שחבריה יהיו ״עדי האל כלפי בני האדם״, כשם שהנביא הוא עד האל כלפיהם (2:137, 4:134, 22:78). עדיין אין כאן זכר למשמעות של קדוש מעונה, אף שמפרשים מוחמדנים מבקשים אמנם למצוא אותה גם בכמה מן המקומות האלה. מָחַמַד מנסח את מושג הקדוש המעונה באמצעות משפט הזיקה ״אלה הנהרגים בדרך אַלְלַאה״ (3:163). ההשפעה הנוצרית, שבאמצעותה הורחבה המילה שַׁהִיד מן ה״עד, המודה באמונה״ אל ה״קדוש המעונה״, באה לידי ביטוי רק בתקופה מאוחרת יותר, ואז נעשתה המשמעות ״קדוש מעונה״ עד מהרה נפוצה. אולם באורח מוזר הורחבה גם הגדרתו התוכנית של מושג ה־שַׁהִיד בדרך שבקושי היה אפשר ליישבה

|II · 388| עם נטייתו הלוחמנית של האסלאם. מייחסים לנביא את האמרה שלא רק את ההרוגים למען האמונה יש לראות כקדושים מעונים; נמנות עוד שבע נסיבות מוות המזכות את האדם בתואר הכבוד שַׁהִיד — בעיקר נסיבות אסוניות או פתולוגיות שאין להן דבר עם הקרבה עצמית מודעת למען מטרה גדולה. בתקופות מאוחרות יותר הוסיפו על שבע הנסיבות האלה עוד נסיבות. מי שמת בהגנת רכושו, מי שמת בארץ זרה הרחק ממולדתו, מי שמוצא את מותו בנפילה מהר גבוה או מי שנטרף בידי חיית טרף וכיוצא באלה אמורים להימנות עם ה־שַׁהַדַאא'; גם מחלת ים מובאת בסדרה זו כצורה של מות קדושים. במאה השלישית מוסר דַאוּד בְּן עַלִי מ־אִצְפַהַאן את אמרת הנביא שלפיה גם אדם שמת מיגון אהבה נחשב קדוש מעונה. נראה שהרחבה זו של מושג מות הקדושים התפתחה במקורה מתוך התנגדות להתפשטותה של התשוקה הקנאית לרוץ אל המוות למען האמונה, כלומר היא מבטאת את

דחיית ה־טַלַבּ אַ־שַׁהַאדַה, ״חיפוש מות הקדושים״. מורי האמונה המוחמדנים אינם מעודדים הקרבה עצמית מסוג זה; אדרבה, הם אף מלמדים שבנסיבות מסוימות עדיפה העמדת פנים של הצהרת כפירה על הקרבה עצמית. הרחבתו של מושג ה־שַׁהִיד משרתת אותו רעיון. היא נועדה להראות שהחיפוש הנלהב אחר הזדמנות לסבול מות עינויים למען האמונה אינו בגדר זכות לפי תפיסה רצינית של

|389 · II| חובותיו של המוחמדני, ושאפשר לזכות בתואר שַׁהִיד גם בדרכים אחרות. את העילה להתגבשותה של תגובה זו נגד מות הקדושים סיפקו ה־חַ'ארִג'ים ומורדים אחרים, שהתלהבו מן הסיכוי לזכות בכתר הקדושים המעונים, התקוממו נגד ממשלה שנחשבה בעיניהם חסרת יראת אלוהים ורצו באומץ אל אבדנם תחת סיסמת דברי הקוראן (9:112), שלפיהם ״האל קנה מן המאמינים את חייהם ואת רכושם במחיר גן העדן, בכך שהם נלחמים בדרך האל; הם הורגים ונהרגים״. בחוגים מורדים אלה לימדו (ראו עמ׳ 89) שאפשר לזכות בכתר הקדושים המעונים במלחמה נגד השלטון הלא־צודק. כדי להתנגד לכיוון כזה של הקנאות מבקשים התאולוגים מן המפלגה המתונה להראות ש־גִ'הַאד הנערך מתוך מרי נגד השלטון אינו זכאי לשכר האל, ושיש להעדיף על פני גִ'הַאד פִּי סַבִּיל אַלְלַאה — הצורה הקדומה והטבעית ביותר של חיפוש מות הקדושים למען האמונה — את גילוייו הפנימיים והשלווים של הרגש הדתי ואת מימושם של עקרונות מוסריים בחיים. מי שקורא את הקוראן למען האל (פִּי סַבִּיל אַלְלַאה), האל משווה אותו לקדושים המעונים. ה־דִ'כְּר אַלְלַאה, הקריאה האדוקה אל האל, מועלה מעל מלחמת הדת בהדגשה שאינה פחותה; מניחים שהחובות כלפי ההורים דוחות את חובת מלחמת הדת. גובה המסים הישר דומה למי שיוצא למלחמת דת למען האל. העובדה שמשרת גובה

המסים נחשבה למעין מות קדושים קשורה לכך שבקרב הערבים היו פקידים אלה נתונים בסכנת חיים ממשית. ה־עָלַמַאא' בדו למען עניינם אמרה נבואית שבה ערכם שלהם מועלה מעל ערכם של

|II · 390| ה־שָׁהַדַאא', ולדיו הנשפך מעטיהם של המלומדים מיוחס ערך רב יותר מלדמם של הקדושים המעונים שנשפך במלחמת האמונה. נציגי מדע הדת הרבו להסתמך על כך. מי שנוסע ל־מַדִינַה כדי ללמוד או ללמד נחשב שווה ללוחם מלחמת הדת. אמרה אחרת מבקשת להשוות את מקצוע ה־מָאַדִ'ין לזה של לוחם מלחמת הדת. אַבּוּ־לְוַקאץ מסר כביכול בשם הנביא את האמרה שחלקם של הקוראים לתפילה ביום התחייה יהיה שווה לחלקם של ה־מָגַ'אהִדִין; ועוד, שבין שתי הקריאות לתפילה (אַדַ'אן ו־אִקַאמַה) ייחשבו הראשונים שווים לאלה המתבוססים בדמם בדרך אַלְלַאה. מעניין להשוות את ההערכה הממשית ל־מָאַדִ'נִין בחיים המעשיים לאותה הכרה תאורטית רמה מצד התאולוגים. אַל־מָעְתַצִם העניש זמר שסר חנו בכך שהכניסו בין ה־מָאַדִ'נִין. אולם אותן אמרות שבח אינן מתכוונות לבעלי משרות מסגד בשכר, אלא — כפי שהקפידו בתקופות הקדומות — לאנשים אדוקים המקדישים את עצמם למשרה רצויה לאל זו בלי כל תשלום.

בחוגיהם הקנאיים של בני הכתות והמתנגדים, שבהם ראו במאבק בשלטון שנחשב חסר יראת אלוהים מלחמת דת (גִ'הַאד) מחויבת, הוצג ה־גִ'הַאד כדרך המצוינת ביותר לממש את האמונה בפועל. כנגד השקפות כאלה נועדה לפעול הפחתת ערכם של מות הקדושים ושל מלחמת הדת, שבה היה אפשר להשיגו בדרך הטובה ביותר. אפילו משמעותו של הביטוי סַבִּיל אַלְלַאה, דרך האל, עברה שינוי בהתאם לכך; לאחר שבמקור זוהתה עם גִ'הַאד, מפרשים אותה התאולוגים שוחרי השלום

|II · 391| על כל מעשה אדוק ורצוי לאל (טַאעַה), (הרי הבאר הציבורית נקראת משום כך סַבִּיל), ובכך מתאפשר שלפועל סבל II, סַבַּל, הנגזר מ־סַבִּיל, תינתן המשמעות הכללית: להקדיש למטרות אדוקות. העתקה זו של מושג ה־שַׁהִיד תרמה רבות גם להשכחת משמעותה המקורית של המילה. כבר באמצע המאה השנייה לא ידע עוד שום מוחמדני שה״קדוש המעונה״ נקרא כך משום שבהקרבת חייו הוא מעיד על אמיתות אמונתו; מכל מקום, אין לכך כל זכר בשלושה־עשר ההסברים שבהם מתפתלות הפילולוגיה והתאולוגיה המוחמדניות כדי לבסס את הקשר בין ה־שַׁהִיד למושג העדות, ואשר אפילו הפילולוג הנוצרי־הערבי בן זמננו פשוט העתיקם, בלי לחשוב על ההסבר הנכון הקרוב כל כך דווקא אליו. אַ־נַצְ׳ר בֶּן שֻׁמַיִּל (מת בשנת 204) כבר לא ידע להציע הסבר טוב מזה, שלפיו גיבור האמונה נקרא עד ״משום שנפשו נשארת בחיים ורואה את משכן השלום (מיד לאחר מותו הגופני), ולפיכך היא עדת ראייה שלו, בעוד שנפשותיהם של אחרים מגיעות לכך רק ביום התחייה״. שאר ההסברים חסרי פשר אף יותר, אם הדבר אפשרי.

אפשר לצרף אל האמור לעיל עוד כמה דוגמאות לצירופי לשון מן הברית החדשה בשימוש הלשון הדתי של המוחמדנים. במקום אחר הוכח שהאמרה על הקיסם והקורה שבמתי 7:5 השתרשה מוקדם מאוד בספרות המוחמדנית. כך גם בפניית הנביא אל חבריו באמרת מסורת אפוקריפית: ״חבריי ביחסם לעדתי דומים למלח שבתבשיל, שכן בלי מלח אין התבשיל ראוי למאכל״.

|II · 392| (מתי 5:13). באותו מובן כתב אַבּוּ מוּסָא אַל־אַשְׁעַרִי מ־עִרַאק אל עֻמַר: שלח לי אנשים מן ה־אַנְצַאר, שכן בין בני האדם הם כמלח שבתבשיל. למתי 7:6 מהדהדת האמרה: ״מי שמבזבז את החכמה על מי שאינם ראויים לה דומה למי שקושר פנינים לחזירים״. נראה שגם האמרה שבמתי 16:24 —

שאינה זרה גם לספרות הרבנית — חדרה אל הלשון המוחמדנית, אף שלא אל ה־חַדִית'. ביטוי נוצרי מובהק שהשתרש עמוק בספרות המוחמדנית הוא: לעשות דבר־מה "באל", פִּי־לַאה או בִּלַאה. פרשני המסורות שבהן מופיע הביטוי מסבירים אותו בדרך כלל במשמעות "פִּי סַבִּיל אַלְלַאה", כלומר בדרך האל, לכבוד האל; מתרגמים טורקים (כגון מתרגם חמישים וארבע החובות המוחמדניות המיוחסות ל־חַסַן בַּצְרִי) מתרגמים אותו: Allâh icsün, "למען האל, בשביל האל". להלן דוגמאות מן ה־חַדִית' לתחום השימוש בביטוי זה: "שני אנשים הכורתים ידידות באל ואוהבים זה את זה באל" (תַחַאבַּא פִּי אַלְלַאה או בִּלַאה). האל אומר ביום התחייה: היכן אלה שכרתו ידידות "בהדרי" (זהו תיאור עקיף ל"בי"), כדי שאחסה עליהם בצלי ביום שאין בו צל מלבד צלי? "כל פצוע שנפצע באל (פִּי־לַאה) יופיע ביום התחייה ופצעיו שותתים דם. הצבע הוא צבע הדם, אך הריח הוא ריח המושק". "הנביא שאל את אַבּוּ

דַ'וּ: מהי האחיזה האיתנה ביותר בדת? כאשר ביקש הנשאל לקבל את התשובה מן הנביא עצמו, נענה כך: ההגנה ההדדית באל והכעס (השנאה) באל". "לאל יש עבדים האוכלים באל, שותים בו, שומעים בו והולכים בו". האמאם עַלִי בֶּן אַל־חַסַיְן זַיְן אַל־עַאבִּדִין (מת בשנת 99) מכנה "בני חסותו של האל" (גִ'יראן אַלְלַאה) את אלה "היושבים יחד באל, מקיימים יחד תרגילים דתיים באל ועולים יחד לרגל באל" (נַתַגַ'אלַס פִּי אַלְלַאה וַנַתַדַ'אבַּר פִּי אַלְלַאה וַנַתַזַאוַר פִּי אַלְלַאה). בין נוסחי התפילה של הנביא נזכר הביטוי: "אנו בך ואליך"; את אותן מילים שמים בפי עַלִי ב־חֻ'טְבַּה כופית, וכדי לחקות את האמרה המקודשת בידי ה־סֻנַּה שילבו האלמוחדים, שנודעו בקנאותם הקטנונית ל־סֻנַּה (השוו לעיל, עמ' 22), את נוסח התפילה ב־חֻ'טְבַּה של יום השישי. גם את הביטוי "לאהוב ב־מָחַמַּד" יש לצרף לכאן. כאשר נעצר

המשורר השיעי אַ־סַיִּד אַל־חִמְיַרִי (השוו לעיל, עמ׳ 91) ב־אַהְוַאז בשל הוללות לילה, הוא תבע את חסותו של המושל בעל הנטייה השיעית וכינה את עצמו כלפיו: ״זה שאתה אוהב ב־אַחְמַד (מָחַמַּד) ובבניו (חַסַן ו־חֻסַיְן)״.

.2

ככל שאנו מזהים ברגעים שנבחנו לעיל את השפעתם של יסודות אוונגליים על ראשית האסלאם, אין להתעלם מצדו האחר של יחס זה. הנצרות, בצורה שבה הכירוה מָחַמַּד ותלמידיו הראשונים, לימדה מוסר סגפני המפנה עורף לעולם הארצי ופונה למלכות השמים; מוסר זה גם לא עודד בייחוד אותה נטייה מלחמתית, שהיא מורשת רוחה הלוחמנית של ערב בתולדות נעוריו של האסלאם. גם לפני האסלאם אנו שומעים על

״חניתות נוצריות שלעולם אינן נטבלות בדם״.

|II · 394| בעניין זה לא רצה האסלאם לצעוד יד ביד עם הנצרות, וגם התאולוגיה המאוחרת הלכה בגיבושה השיטתי בעקבות השראותיהם של המורים הקדומים. אם דמותו של המורה כפי שעדתו מציירת אותה מאפיינת את הלך רוחה ואת השקפת עולמה, את האידיאלים שלה, כי אז אי־אפשר לראות כטפל את הקו הנזכר בתיאור אופיו של הנביא: הוא לא נמנע מדברים שהאל התיר; הוא אהב דבש ומיני מתיקה. ״מי שאינו אוכל בשר ארבעים יום — כך נמסרת אמרה של הנביא — אופיו נעשה רע״. פעם אחת קנה מָחַמַּד אבני חן בשווי שמונים גמלים והצדיק את הבזבוז בכך שכל מי שהאל העניק לו ברכה חייב להראות גם כלפי חוץ את אותותיה של ברכה אלוהית זו. לצד אותן אמרות בשבח העוני, שנשאלו מתעודות הנצרות הקדומה, אנו שומעים

בדיווחים אחרים על תפילותיו של מָחַמַּד שבהן הוא קורא לַ־אִלַאה שלא ישלח עליו עוני. אפשר היה לצפות שהתאולוגיה המפשרת תוכל ליישב סתירה זו בקלות; היא ייחסה את תפילתו של מָחַמַּד לעוני שבלב.

האסלאם הקדום שלל בייחוד את אורח החיים שכונה "אַ־רַהְבַּאנִיָּה", כלומר סגפנות ונזירות. "לַא רַהְבַּאנִיָּה פִּי־לְאִסְלַאם", "אין נזירות באסלאם"; עיקרון זה נוצר בלי ספק מתוך התנגדות להשקפה השלטת בנצרות. "ה־רַהְבַּאנִיָּה של עדה זו היא ה־גִ'הַאד" (אחרים, מתונים יותר, מציבים את ה־חַגּ' במקום ה־גִ'הַאד). "המוסלמי המתערב בין בני האדם ונושא בסבלנות את עלבונם טוב ממי שאינו מתערב בין בני האדם, ולפיכך אינו צריך לסבול מהם דבר". ניגוד זה בא לידי ביטוי בייחוד בהשקפה

|395 · II| על חיי הרווקות: "לַא צַרוּרַתַ פִּי־לְאִסְלַאם", כלומר "אין רווק באסלאם"; ועוד: "אדם אמיד שאינו נושא אישה אינו שייך לי". "הו, כמה עני הוא אדם שאין לו אישה" — אמרות המיוחסות ל־מָחַמַּד והמבטאות מכל מקום את תחושתה הכללית של העדה המוחמדנית. "שתי רַכְעַה's שמקיים אדם נשוי רצויות לאל יותר משבעים שמקיים רווק", או "יותר מכך שרווק יעביר את לילותיו בערות ויצום במשך הימים". האסלאם דחה את הניסיונות לטפח בקרב המאמינים רוח סגפנית. "אל תטילו על עצמכם קשיים, כדי שלא יוטלו עליכם קשיים; שכן עמים אחרים עשו זאת והקשו עליהם. שרידיהם נמצאים בתאים ובמנזרים — ה־רַהְבַּאנִיָּה שהם עצמם המציאו ושאנחנו לא ציווינו עליהם". פעם אחת, בשעה שנשא דברים לפני העדה, הבחין הנביא באדם שחשף את עצמו לקרני השמש. אמרו לו שזהו אַבּוּ אִסְרַאאִיל מסוים שנדר שלא לשבת לעולם, לא לחפש צל, לא לדבר לעולם ולצום בלי הרף. "צוו עליו — אמר הנביא — לדבר, לחפש צל, לשבת ולשים קץ לצומו".

עַבְּדַאלְלַאה בְּן עָמַר מספר שפעם אחת פנה אליו הנביא במילים האלה: ״האם נכון מה שסיפרו לי, שאתה מבלה את הלילה בערות וצם במשך היום?״ וכאשר השבתי בחיוב על שאלה זו, הורה לי הנביא לעשות זאת במידה בלבד, שכן — אמר — ״לעינך יש זכויות כלפיך, לאורחיך

|II · 396| יש זכויות כלפיך, לאשתך יש זכויות כלפיך״. ״ה־דִינַאר שאתה מוציא על משפחתך רצוי ל־אַלְלַאה יותר מן ה־דִינַאר שאתה מוציא בדרך האל (למטרות אדוקות)״. ״סַעְד בְּן אַבִּי וַקַאץ סיפר: כאשר ערך הנביא את עליית הרגל האחרונה שלו ל־Mekka, הוא ביקר אצלי, שכן הייתי אז שרוי על ערש דווי. שטחתי לפניו את סבלי וגם אמרתי שאני אדם עשיר, ושמלבד בת אחת לא יישאר שום יורש לרכושי. האם, שאלתי, עליי לצוות שני שלישים מרכושי למטרות צדקה של העדה? ׳לא!׳ אמר הנביא. ׳אם כן, לפחות מחצית!׳ ׳לא!׳ הייתה שוב תשובת הנביא. ׳אם כך, אולי שליש!׳ ׳שליש הוא הרבה!׳ אמר הנביא. ׳מוטב שתשאיר את יורשיך עשירים משתשאירם עניים אחריך, מושיטים יד לפני בני האדם׳. ׳אין אתה מוציא שום הוצאה שבאמצעותה אתה מבקש את רצון אַלְלַאה בלי שתקבל עליה גמול מ־אַלְלַאה, אפילו על המזון שאתה מכניס לפי אשתך״. אפילו כאשר אדם נדר לשם כפרה להקדיש את כל רכושו למטרות אדוקות, הנביא פוסל נדר זה.

באופן כללי אנו מוצאים בתורה המוחמדנית הקדומה נטייה ליישם בעקיבות את ההכרה שיש להעמיד את חובות המאמין כלפי משפחתו בשורה אחת עם חובותיו כלפי האמונה. כאשר התייצב פעם אדם לפני הנביא כדי להשתתף במלחמות נגד הכופרים, סורבה בקשתו בנימוק שעליו למלא בביתו כלפי הוריו חובות דתיות נעלות יותר. ״אם יש לאדם שתי בנות, והוא נותן להן לאכול ולשתות, מלביש אותן כראוי ונושא בעוז את כל הדאגה להן, הן משמשות

|II · 397| לו מחיצה מפני אש הגיהינום; ואם יש לו שלוש בנות והוא נושא בעוז את הדאגה להן, פטורים לו מס הצדקה וחובת מלחמת הדת״.

נראה שהסיפור הבא מתקופה מאוחרת נועד לחלוק על מתי 5:29: מָחַמַּד בֶּן סִירִין (אחד המכונים ״ממשיכים״, מת בשנת 110) סיפר שחיה מבוהלת השתוללה ברחובות מקום מגוריו ואיימה במוות ודאי על כל מי שהעז להתקרב אליה. פעם אחת בא אדם שתום־עין והציע לצאת מול החיה המשתוללת. אך קרב האיש אל החיה, וזו הרכינה את ראשה לפניו, וכך יכול להמיתה. כאשר נשאל על תולדותיו, סיפר שתום־העין שבכל חייו נפל בחטא רק פעם אחת, וגם אז לאחר שעינו פיתתה אותו; אז נטל חץ וירה את מתווכת החטא הזאת אל מחוץ לארובת העין. האמאם אַחְמַד בֶּן חַנְבַּל, אחד ממורי האסלאם המחמירים ביותר, מלווה סיפור זה בהערה הבאה: ״אולי הותר מעשה כזה בתורת בני ישראל ובתורת אלה שהיו לפנינו (הנוצרים), אולם תורתנו אינה מתירה לעקור את העין שבה מביטים בדבר אסור; אלא אנו מלמדים שיש לבקש מן האל מחילה ואחר כך להימנע מן החטא״.

.3

הפילוסופיה של המוסר באסלאם הכניסה את היחס בין תורת המידות המוחמדנית לבין זו של היהדות והנצרות לתבנית היוצאת מתורת ה־Μεσότης האריסטוטלית, ונקשרת בדרך חריפה למדי אל אמרות קוראניות כגון 2:137, 16:92, 41:3, 72:4, 118:4. היא מציגה כאן אותה תופעה שמציגה האתיקה של פילוסופי הדת היהודים, השואבת מאותם מקורות; גם הם קיבלו אל תוך האתיקה הדתית שלהם את העיקרון העליון של תורת המידות האריסטוטלית וביקשו למצוא אותו כבר בפסוקי המקרא ובאמרות רבניות. זוהי

|II · 398| תורת ה־aurea media, כדרגה הרצויה ביותר והנעימה ביותר לאל של הדתיות העיונית (באמונה) ושל האדיקות המעשית (בתרגילי החיים ובהימנעויותיהם): האמצע בין ספיריטואליזם מופרז לבין חושניות קיצונית בהגדרת מושג האל, בין רגשנות מוגזמת לבין קהות רגש קרה, בין נכונות להקרבה בלי גבול לבין אנוכיות חסרת התחשבות, בין רדיפת תענוגות משולחת רסן לבין ויתור עצמי מייסר, בין תחושת צדק קשה לבין נכונות מפייסת לוותר על העצמי. דרך האמצע הזהובה הזאת (היא אמורה להיות ה־צִרַאט מָסְתַקִים של ה־פַּאתַחַה) היא הדרך שבה בחר האסלאם, ובכך שכלל את ההשקפות הקיצוניות והמנוגדות זו לזו ביהדות ובנצרות לכדי צורה נעלה יותר. כבר אצל מַאלִכ בֶּן אַנַס מהדהד העיקרון הזה בפרשנות המקובלת; הוא מוסר מפי עַבְּדַאלְלַאה בֶּן עַבַּאס את האמרה ששמירת האמצע הנכון (אַל־קַצְד), שיקול הדעת וההנהגה המכובדת הם אחד מעשרים וחמישה חלקים של הנבואה. אל אותו אִבְּן עַבַּאס מיוחסת גם תורתו של עָמַר: יש לשמור על קַצְד זה בהפעלת כוחות הגוף, שכן הוא המגן הטוב ביותר מפני הפרזות. לפי חַדִית' של גַ'אבִּר בֶּן עַבְּדַאלְלַאה, הנביא שרטט פעם קווים מימין ומשמאל; באמצע, בין הקווים האלה, שרטט קו נוסף, הצביע עליו ואמר: הקו (האמצעי) הזה הוא ה־צִרַאט מָסְתַקִים, והוא ממליץ למאמינים ללכת בו. את תורת ה־μεσότης כעיקרון של תורת המידות ניסח מָטַרַף בֶּן עַבְּדַאלְלַאה (מת בשנת 95) ביתר מודעות; אולם ניסוחה המדויק והבהיר של תורה זו נקשר בשמו של חַסַן אַל־בַּצְרִי. בדווי פנה אל חכם דת זה וביקש שילמד אותו דת "שאינה גורעת ואינה מפריזה". אמר חַסַן: "ביקשת את הנכון, שכן 'הטובים מכל הדברים הם האמצעיים'" (חַ'יְר אַל־אֻמוּר אַוַסַאטַהַא). גם במקרה זה אפשר להבחין בתופעה הרווחת שלפיה משפט שאמרו מורי דת מאוחרים יותר נעשה עד מהרה לאמרה של הנביא. ואולם רק באסכולה הפילוסופית

|II · 399| הועלתה התורה האריסטוטלית לעיקרון המרכזי של האתיקה. כך אנו מוצאים כבר אצל המועתזילי הקדום אַל־גַ'אחִט' (מת בשנת 255) רמז ברור בכיוון זה, המעיד שהתאולוגיה הספקולטיבית כבר התאימה לעצמה תבנית זו בימיו. ״כל מה שחורג מן המידה הנכונה אסור... דת האל מאשרת את דרכו של מי שאינו עושה מעט מדי ואינו מרבה יתר על המידה בעשיית הטוב (בַּיְן אַל־מֻקְצַר וַאל־עַ'אלִי)״. רעיון זה חדר מוקדם מאוד גם לשירת המוסר; הוא גוון בדרכים רבות במכתמים. ההשקפה השתרשה כל כך בתודעת הכול, עד שהמשפט המלמד אותה נעשה עד מהרה ל״אמרת כנף״, לפתגם אהוב, החי עד היום על שפתיו של המזרחי המוחמדני.

האתיקה שאינה תלויה בתאולוגיה, בהיבנותה על ההשקפה האריסטוטלית, נטלה את תורת ה״אמצע״ כנקודת מוצא להצגתה השיטתית, ומצאה את הגדרתה של כל מידה ומידה בכך שהיא מייצגת את האמצע בין שני קצוות (אַטְרַאף), שהם בתור שכאלה רַדַ'אאַל, כלומר מידות רעות. בספר האתיקה של אִבְּן מַסְכַּוַיְהִ (מת בשנת 421) אפשר לראות בצורה הטובה ביותר את יישומה המעשי של תבנית זו, המשמשת גם אצל בן זמנו אִבְּן סִינַא כמטרת חיי המוסר. מבין התאולוגים המוחמדנים איש לא הציג רעיון זה באריכות רבה יותר ולא פיתחו בדרך שיטתית יותר, ובייחוד איש לא הדגיש בבהירות רבה יותר את יחסו לדתות האחרות, מ־פַּחְ'ר אַ־דִּין אַ־רַאזִי. נראה שגם הוא רואה בכך את הישגו התאולוגי

|II · 400| ובמקום אחד בחיבורו הגדול (על סורה 16:92), שבו הוא מציג תורה זו בצורה היסודית ביותר, הוא מסיים את דבריו במילים הבאות: ״זה הדבר שאליו הגיעו שכלי ונפשי בביאור מילות הקוראן ההן. אם הוא נכון, הרי זו השראת הרחמן; אם אינו נכון, יש לראות בו לחישת השטן, ואילו לאל ולשליחו אין כל

חלק בו. השבח לאל אשר ייחד אותנו בחסד כזה״. תורה זו על יחסו של האסלאם לדתות האחרות חדרה בעקבותיו אל התאולוגיה המוחמדנית הרגילה.

אקסקורס שלישי: חיקויים לקוראן

III. Nachahmungen des Koran.

|II · 401| הדוגמה המובאת כאן שייכת לסדרה של גילויים הראויים לתשומת לב מן הבחינה התרבותית־היסטורית. בתקופה שבה החלו המועתזילים והוגים חופשיים אחרים ב־עִרַאק לערער את התפיסה האורתודוקסית הישנה בדבר טבעו הנסי של הקוראן, לא רק ערערו בחוגיהם על תורת אִעְגַ'אז אַל־קֻרְאַאן (אי־אפשרות השגתה של שלמות הקוראן) במישור התאורטי או החלישוה באמצעות פרשנות, אלא נהגו להציג דוגמאות מעשיות וניסיונות שנועדו להתנגד לתפיסה האורתודוקסית הקדומה של ה־אִעְגַ'אז — כשם שעשו גם פולמוסנים בני אמונות אחרות. אין זה בלתי מתקבל על הדעת ש־אִבְּן אַל־מָקַפַּע (מת בשנת 145), הנודע בספרות התרגומים, התכוון לחבר חיקוי לקוראן; האגדה האדוקה מניחה למשורר לעבור ליד נער שדיקלם באותו רגע את סורה 11:46; המילים "יַא אַרְצ'־בְּלַעִי מַאאַכַּ וַיַא סַמַאאָ אַקְלְעִי" השפיעו עליו בעוצמה רבה כל כך, עד שהשמיד את ניסיון החיקוי שלו במילים: "אכן, זהו דבר האל שאין לחקותו!" מאותה תקופה מסופר שב־בַּצְרַה נהגה להתכנס חבורה של הוגים חופשיים, כופרים מוחמדנים ולא־מוחמדנים, וש־בַּשַּׁאר בְּן בֻּרְד לא היסס

|II · 402| לאפיין כך את השירים שהוצגו לפני החבורה: שירך יפה יותר מפסוק זה או אחר בקוראן; ושורה זו שוב יפה יותר מפסוק אחר זה בקוראן, וכן הלאה. ואכן, כאשר שמע בַּשַּׁאר אחת מיצירותיו השיריות מושרת בפי זמרת ב־בַּעְדַאד, הוא קשר בה את דברי השבח העצמי שהיא יפה יותר מן סוּרַת אַל־חַשְׁר. מתחו ביקורת על לשון הקוראן ומצאו שמשליו צולעים. אַל־מֻבַּרַּד מספר

על כופר שלעג למשל בסורה 37:63, שבה מושווים פירותיו של עץ הגיהינום זַקּוּם לראשי השדים. ״כאן — מעיר המבקר — הוא משווה דבר נראה לדבר שאינו ידוע. מעולם לא ראינו ראשי שדים; איזה מין משל הוא זה?״ לפי דיווח אחר הוצגה שאלה זו לַאבּוּ עֲבַּיְדָה, ובעקבותיה חיבר את חיבורו ״על המטפורות של הקוראן״. חיבור זה לא נשא חן בעיני אַצְמַעִי, שגם במקומות אחרים התגלה כיריבו של A. ʿU.; הפילולוג בעל הנטייה הפייטיסטית מצא בהגנה על המטפורות הקוראניות פרשנות שרירותית לדבר האל, ש־A. ʿU. היה אשם בה גם במקומות אחרים.

מנתונים אלה ומן הלך הרוח שביסוד העובדות שהוצגו אנו למדים שבמזרח של המאה השלישית הוכשרה היטב הקרקע ל״מנתץ הקוראן״. אולם גם האסלאם המערבי הוליד תופעות דומות. באותה מאה העז איש הספר האנדלוסי יַחְיָא בְּן אַל־חַכַּם אַל־עַ'זַל — שהביוגרפים שלו מכנים ״חכם אַגְדַלֶס, משוררה ונביאה״ — להציב לצד הסורה ה־112, המכילה את ה״אני מאמין״ המוחמדני, יצירה פרי כישרונו שלו. ״אך פחד ואימה שאין להם שם אחזוהו כאשר ביקש לגשת למלאכה זו, והוא שב אל האל״.

את ההנחה ש־אַבּוּ־לְעַלָאא' אַל־מַעַרִּי חיבר חיקוי לקוראן ביקש Kremer להפריך בחיבורו האחרון על ההוגה החופשי האציל, ולהוכיח שמקורה באי־הבנה של היסטוריוני ספרות מאוחרים יותר. להשלמת החומר יש להדגיש שגם אַ־זַמַחְשַׁרִי יוצא מן ההנחה ש־אַבּוּ־לְעַלָאא' התכוון לחבר חיקוי לקוראן. לא מן הנמנע שהוא חושב על שם חיבורו של אַבּוּ־לְעַלָאא' כשהוא משתמש בהקדמה ל־כַּשַּׁאף שלו במילים: וַמַיְּזַ בַּיְנַהֲנַּה בְּפָצוּל וַע'אַיאת. בפירושו לסורה 77:30–33 הוא מביע את הדעה ש־אַבּוּ־לְעַלָאא' ביקש לעלות ביופייה של שורת שיר על יופיו של המקום הזה, ובחיבור השורה התכוון

להתחרות בדבר האל. בפסוקי הקוראן ההם פונים אל הכופרים במילים הבאות: ״לכו אפוא אל הצל (של עשן הגיהינום), העולה בשלושה עמודים; אכן, אין שם צל ואין מחסה מפני שלהבת הגיהינום. באמת, היא מתיזה ניצוצות גדולים כארמון, כאילו היו גמלים אדומים־צהובים״. ואולם בפסוק שבו הוא אמור לחקות את המקום הנזכר בקוראן אין אַבּוּ־לְעַלַאא' מדבר על אש הגיהינום, אלא על האש הבוערת בבית מכניס אורחים כדי להזמין את הנוסע העייף להיכנס; על אש זו הוא אומר:

״אש אדומה, בעלת שערות (קרניים) המתנופפות למרחוק בחשכה, ויורה ניצוצות כאילו היו אוהלים״.

פסוק זה אכן נמצא בשיר אבל ונחמה שהפנה המשורר אל משפחתו של ה־עַלַוִי אַבּוּ אַחְמַד אַל־מוּסַוִי לאחר מותו. — פַּחְ'ר אַ־דִּין אַ־רַאזִי גוער ב־זַמַחְשַׁרִי על שהוא מייחס כאן ל־אַבּוּ־לְעַלַאא' כוונה לחקות את הקוראן; אולם הוא מצהיר שכעת, משהועלתה ההקבלה, חובה עליו להוכיח בכמה בחינות נעלה ביטויו

|II · 404| של הקוראן על זה של המשורר. לאחר שהביא שנים־עשר נימוקים לכך הוא מסכם: ״נקודות מבט אלה עלו בדעתי ברגע אחד בלבד; אולם אילו התחננו לפני האל שיעזור לנו בחיפוש אחר נימוקים נוספים, היה מעניק לנו נימוקים רבים ככל שנרצה״.

עוד מן המאה השישית נזכר הוגה חופשי מוחמדני מ־Mesopotamien, מַהַדִּ'ב אַ־דִּין אַל־חִלִּי (מת בשנת 601), שבין מעשי הכפירה האחרים מיוחס לו גם מַעַארַצַ'ת אַל־קְרָאַאן אַל־כַּרִים. אולם חסרים פרטים נוספים על ניסיון זה.

אקסקורס רביעי: נשים בספרות ה־חַדִית'

IV. Frauen in der Literatur des Ḥadîth.

|II · 405| אף שבמינוח של מדע המסורת מכונים חברי שרשרת המסירה ״רִגַ'אל אַל־חַדִית'״, כלומר ״אנשי המסורת״, אנו פוגשים ב־אִסְנַאדִים לא פעם גם נשים כסמכות למסירת חַדִית'ים רבים. אמנם בחיבור ״Liber classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt״, שפרסם Wüstenfeld, אנו מוצאים בסך הכול שבע נשים; אולם בחינה של ה־חַדִית'ים מנקודת מבט זו הייתה מגדילה את המספר במידה ניכרת. אין להתפלא שלעיתים חַדִית'ים שנשמרו בידי בנות סמכא נמסרים הלאה שוב בידי נשים אחרות. אמרות הנביא המיוחסות ל״חברה״ סַלַאמַה אַל־פַּזַרִיַּה נפוצו, למשל, בעיקר בין נשות כּוּפָּה.

שתי נשים מסרו ב־מַדִינָה מפי מַאלִכּ בֶּן אַנַס: עַאבְּדַה אַל־מַדַנִיַּה, אשתו (ובמקור שפחתו) של חכם המסורת האנדלוסי חַבִּיבּ דַחוּן, ונכדתה עַבְּדַה בִּנְת בִּשְׂר. הנשים ממלאות תפקיד בולט מאוד בתולדות מסירת נוסח ה־צַחִיח של בֻּחַ'אִרִי; המקור המפורסם ביותר לנוסח זה הוא אישה בשם כַּרִימַה בִּנְת אַחְמַד מ־מַרְו (מתה בשנת 463 ב־Mekka). שום מוסר של נוסח בֻּחַ'אִרִי לא יכול להשתוות ל־אִסְנַאד שלה. לפני מותו אמר על אישה זו אַבּוּ דַ'וּ מ־הַרַאת, שהיה בעצמו סמכות בולטת בתחום ה־עִלְם אַל־חַדִית': ״היצמדו רק ל־כַּרִימַה, שכן היא רכשה את ידיעת חיבורו של אַל־בֻּחַ'אִרִי בשרשרת המסירה (טַרִיק) של אַבּוּ־לְהַיְתַ'ם״. ואכן, ב־אְגַ'אזַה's למסירת

|II · 406| נוסח בֻּחַ'אִרִי אנו פוגשים בתדירות רבה מאוד בשמה של כַּרִימַה אַל־מַרְוַזִיַּה כחוליה בשרשרת הארוכה. בת זמנה של כַּרִימַה זו הייתה פַּאטְמַה בִּנְת

עַלִי, בתו של מלמד, שמתה בשנת 480. היא נודעה כמעתיקה אמנותית וכבקיאה במסורת. בין מקורות הסמכות שמהם קיבל ההיסטוריון הידוע מדמשק, אִבֶּן עַסַאכִּר, את ה־חַדִית'ים שלו, נזכרות כשמונים נשים מתוך 1,300 שייח׳ים. לעיתים נראה כי העיסוק ב־חַדִית'ים היה מסורת בקרב נשות אותה משפחה; יש בידינו דוגמה למשפחה שבה שלוש אחיות עסקו באיסוף מסורות ובהפצתן.

באנדלוסיה, שבה היה העיסוק המלומד של נשים בתחומי דעת שונים דבר שבשגרה, אנו מוצאים במאה השישית את שָׁהְדַה (מתה בשנת 574, בגיל קרוב למאה), ״המעתיקה״, מרצה על אַל־בָּחַ'ארִי ועל חיבורים אחרים. בזכות ה־אִסְנַאדִים המעולים שבהם אימתה את ה־חַדִית'ים שלה, התקבץ סביבה חוג גדול של שומעים; העובדה שנמצאו אנשים שראו טעם לשקר ולטעון ששמעו את הרצאותיה רק מוכיחה מה רב היה הערך שייחסו בני התקופה להוראתה של שָׁהְדַה.

תקופה זו דווקא עשירה במיוחד בנשים שטיפחו וייצגו את המדע המוסלמי. אנו מוצאים בה את המלומדת מ־נִיסַאבּוּר, זַיְנַב בִּנְת אַ־שַׁעְרִי (מתה בשנת 615), שהתפארה במספר רב של תעודות אִגַ'אזַה מאת מלומדים בני זמנה (למשל אַ־זַמַחְ'שַׁארִי), ושמצדם ביקשו ממנה גברים כגון אִבֶּן חַ'וְכַּאן לקבל אִגַ'אזַה. כאשר אנו קוראים את חיבורו הביוגרפי הגדול של אִבֶּן חַגַ'ר אַל־עַסְקַלַאנִי על מלומדי המאה השמינית, אנו משתאים למספרן הרב של הנשים שהמחבר נדרש להקדיש להן ערכים. בין השאר אנו פוגשים אישה בשם דַקִיקַה בִּנְת מֻרְשִׁד (מתה בשנת 746), שהייתה בעצמה תלמידתן של שורה שלמה של נשים מלומדות

|II · 407| נשים. אחת ממורותיה, זַיְנַב בִּנְת אַחְמַד הירושלמית, שכונתה בִּנְת אַל־כַּמַאל (מתה בשנת 740), הותירה אחריה מטען של גמל שלם של תעודות אִג'אזַה, ושוחרי הדעת ממש נדחקו להרצאותיה התאולוגיות. על סמכותה מבוססת מהימנותו של Codex מס׳ 590 מגותה, ובאותו אִסְנַאד נזכרת עוד שורה שלמה של נשים מלומדות שעסקו בחיבור זה. אצלה ואצל נשים מלומדות אחרות יכול גם אִבְּן בַּטּוּטָה להעשיר את ידיעותיו ב־חַדִית' בעת שהותו בדמשק (בשנת 726). בת זמנה עַאאִשָׂה בִּנְת מָחַמַּד בְּן עַבְּד אַל־הַאדִי מכונה ה־מָסְנְדָה הגדולה. אין להתעלם מכך שאצל מחבר בן המאה השביעית, שתיאורי המנהגים שלו מתייחסים בעיקר לתנאי מצרים, נזכר בין השימושים לרעה בחגיגות ה־מוֹלִד המנוגדים ל־סֻנָּה גם הדבר הבא: הנשים מתכנסות סביב ״שייח׳ה״ שרכשה ידע בפרשנות הקוראן; וזו מרצה לנשים הנאספות על פסוקי קוראן ומספרת להן אגדות על הנביאים.

עד לסביבות המאה העשירית אנו פוגשים לעיתים קרובות את ה־״מָסְנְדָה׳s״; הופעת התואר הזה ברשימות האימות של כתבי היד וב־אִג'אזַאת היא מן התופעות השכיחות ביותר. במצרים העניקו נשים מלומדות את ה־אִג'אזַאת שלהן לאנשים ששמעו את הרצאותיהן עד סמוך ממש לכיבוש הארץ בידי העות׳מאנים. בין בני המשפחה המלומדים של משפחת זַהַיְרָה אנו מוצאים אישה בשם אֻם אַל־חַ'יְר, שעולה רגל למכה ביקש ממנה אִג'אזַה בשנת 938.

אקסקורס חמישי: משפטי אלוהים במקומות קדושים

V. Gottesurtheile an heiligen Orten.

|II · 408| האמונה העממית המוסלמית קושרת לעיתים רעיונות משונים למקומות קדושים מסוימים. מכל אלה ראויה לתשומת לב מרבית האמונה שהמקום הקדוש חורץ דין על אנשים שאת אופיים אין ידיעתם המוגבלת של בני האדם מסוגלת לחשוף. רעיונות כאלה, המצויים אצל עמים מגזעים ומדתות שונים ביותר, נטל האסלאם לעיתים, כנראה, מן האמונה העממית שקדמה לו, וקשר אותם לאתרי יראת הקודש במובנה המוסלמי.

כך אנו מוצאים ביחס לאתרים מקודשים מסוימים את האמונה שרק אנשים בעלי אופי מוגדר בהחלט מסוגלים להיכנס למקום. ידועה האמונה התפלה שנקשרה לזוג עמודים במסגד עַמְר בקהיר העתיקה (ליד השער הצפוני); רק מאמינים ישרים מסוגלים להשתחל ברווח שביניהם, והמון רב נדחק אל עמודי הפלא, במיוחד לאחר תפילת הצהריים של יום השישי האחרון ב־רַמַצ'אן, כדי לעמוד במבחן

|II · 409| המידה הטובה. גם דלת ה־קֻבַּה של האימאם אַ־שַׁאפִעִי ב־קַרַאפַה נפתחת רק בפני מאמינים ישרים. ליד קברו של הקדוש עַבְּד אַ־סַלַאם ב־Tanger מצויה לוחית עגולה של שיש לבן, המכונה "אבן הקפיצה". עולה הרגל המסוגל לדלג מעל האבן בקפיצה אחת נחשב למבורך האל; הרשעים נופלים עליה או נוגעים בה ברגלם. בקרבת מקום נמצא גם "סלע קללת האם", סדק צר היורד במאונך לעומק שאין לחקרו. מי שעובר בסדק זוכה לחסדים מיוחדים, אך בפני הרשע נסגר הסלע והוא נותר לכוד בתוכו עד שהוא משתחרר באמצעות תפילה ונוסחאות מיסטיות; הרזים שבכופרים אינם

יכולים לעבור, ואילו הצדיקים אינם מנועים מכך בשל השמנתם. בצפון ערב מאמין העם כי הכניסה למערה שבה טמונים חבריו של מָחַמַּד שנפלו בַּדָּר, ושאליה עולים תושבי האזור לרגל פעם בשנה עד היום, אפשרית רק לאנשים הנקיים מחטאים וממעשי עוול; בפני חוטאים נעשה פתח המערה צר, כך שהם היו נתקעים אילו העזו להיכנס למרות מצפונם הרע. בכמה מקומות קדושים מתייחס משפט האל ללידה במסגרת הנישואין. אמונה עממית תפלה כזאת קיימת גם ביחס לפתח המערה שבה הסתתרו מָחַמַּד וַאַבּוּ בַּכְּר מפני עובדי האלילים שרדפו אחריהם (סורה 9: 40); הפתח נגיש רק לאנשים שנולדו במסגרת הנישואין, והוא נעשה צר מאליו ברגע שמתקרב אליו אדם שנולד מחוץ לנישואין. אותה אמונה נקשרת למערת שבעת הישנים ליד בַּצְרָא, שגם עליה מסופרות אגדות רבות אחרות; גם שם יש סדק שַׁאַוְלַאד אַזְנָא אינם מסוגלים להשתחל דרכו.

מפתח: מפתח השמות והעניינים

Index.

|II · 410| אַבַּאן בֶּן עַבְּד אַל־חַמִּיד 101. אַל־עַבַּאס 108. העבאסים 41 ואילך, 53, 100, 127. עַבְּד אַל־עַזִּיז בֶּן עַבְּדַאלְלַאה בֶּן אַבִּי סַלְמַה אַל־מַאנַ'שוּן 219. עַבְּד אַל־בַּאסְט 187. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן עַמְר בֶּן אַל־עַאצִי 10. עַבְּדַאלְלַאה אַ־דַּארְמִי 71, 147, 258. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן לַהֵיעַה, ראו אִבֶּן לַהֵיעַה. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן מַסְעוּד 4, 24. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן אַל־מֻעְתַז 55. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן מֻבַּארַכ 141. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן מֻחַמַּד אַל־גֻ'עְפִי 227. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן עֻמַר 18. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן וַהְב אַל־פִּהְרִי 220. עַבְּדַאלְלַאה בֶּן זַבִּיר 35. עַבְּד אַל־עַ'נִי אַל־גַ'מַאעִילִי 263. עַבְּד אַל־עַ'נִי אַ־נַּאבֻלְסִי 193, 318, 365. עַבְּד אַל־קַאדִר אַל־גִ'ילִי 289. עַבְּד אַל־כַּרִים אַ־סַּמְעַאנִי 185. עַבְּד אַלְמַלִכ 35, 92. עַבְּד אַלְמַלִכ בֶּן גֻ'רַיְג' 211. עַבְּד אַלְמַלִכ בֶּן חַבִּיב אַ־סֻלַמִי 190. עַבְּד אַל־מֻעִ'ית' בֶּן זַהַיר אַל־חַרִי 97, הערה. עַבְּד אַ־רַאוּף אַל־מֻנַאוִי 378. עַבְּד אַ־רַחְמַאן אַל־אַחְצַ'רִי 355. עַבְּד אַ־רַחְמַאן בֶּן חַ'אלִד 44. עַבְּד אַ־רַחְמַאן בֶּן חַרְמַלַה אַל־אַסְלַמִי 196. עַבְּד אַ־רַחְמַאן בֶּן אִדְרִיס אַ־רַאזִי 272. עַבְּד אַ־רַחְמַאן בֶּן מַהְדִי 143, 180. עַבְּדַה בִּנְת בִּשְׁר 405. אמונה תפלה 337, 356. עַבִּיד בֶּן שַׁרִיַה 203. עַאבְּדַה אַל־מַדַנִיַה 405.

אַל־אַבְּלַהֻ 386, הערה. מסחר בשטרי מחילה 169. ביטול 148. אַבּוּ־לְעַבַּאס אַחְמַד בֶּן גַ'עְפַּר אַל־חַ'זַרְגִ'י 325. אַבּוּ־לְעַבַּאס אַחְמַד בֶּן מַעַדּ אַ־תֻגִ'יבִּי 265. אַבּוּ־לְעַבַּאס אַ־נִיסַאבּוּרִי 261. אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה מֻחַמַּד בֶּן מַאנַ'ה 249, 263. אַבּוּ עַבְּדַאלְלַאה בֶּן מַנְדַה 180. אַבּוּ עַבְּד אַ־רַחְמַאן אַ־נַּסַאאִי 249, 252. אַבּוּ אַחְמַד אַ־טַבַּרִי 162. אַבּוּ־לְעַלַאא' אַל־מַעַרִי 314, 370, 403. אַבּוּ עַלִי אַל־בַּצְרִי 200. אַבּוּ עַמַאר מ־מַרְו 155. אַבּוּ עַמְר לַאחִק בֶּן אַל־חֻסַיְן אַ־צַדַרִי 145. אַבּוּ עַמְר

עָתְ'מַאן בְּן אַ־צַלַאח 264. אַבּוּ־לְבַקאא' 268. אַבּוּ בַּכְרָה 96. אַבּוּ־לְבַרַכַאת הִבַּת אַלְלַאה 376. אַבּוּ־לְבַרַכַאת אַ־נַסַפִּי 376. אַבּוּ בַּכְר 9, 99, 116. אַבּוּ בַּכְר בְּן אַבִּי סַבְּרָה 189. אַבּוּ בַּכְר אַחְמַד חַ'טִיב בַּעְ'דַאדִי 154, 183, 191, 273. אַבּוּ בַּכְר אַל־חַ'אזְמִי 60. אַבּוּ בַּכְר אַל־חַזְמִי 210, 211. אַבּוּ בַּכְר בְּן מֻקְסֵם 240. אַבּוּ בַּכְר מֻחַמַּד בְּן עֻמַר אַ־תַּמִימִי 200. אַבּוּ בַּכְר אַ־שַׁאשִׁי אַל־קַפַּאל 65. אַבּוּ בַּכְר אַ־טַרְטוּשִׁי 191. אַבּוּ־לְחַ'יְר אַל־אִצְפַּהַאנִי 202. אַבּוּ־לְחַ'טַאב בְּן דִחְיַה 187.

|II · 411| אַבּוּ־לְדַרְדַאא' 37, 176. אַבּוּ דַלַף אַל־חַ'זְרַגִ'י 165. אַבּוּ דַאוּד מ־סְגִ'סְתַאן 249, 251. אַבּוּ דַ'וּ אַל־הַרַוִי 190. אַבּוּ־לְפַצְ'ל אַל־מַקְדִסִי 262. אַבּוּ־לְפַרַג' אַל־אִצְפַּהַאנִי 190. אַבּוּ עִ'וֹשׁ 322. אַבּוּ הֲרֵירָה 3, 4, 49, 126, 182, 195. אַבּוּ־לְהוּל (הספינקס) 337. אַבּוּ חַיַאן 339. אַבּוּ חַנִיפַה 76, 77 ואילך, 89, 149, 167, 207, 254. אַבּוּ־לְחַסַן אַ־זַאעִי 174. אַבּוּ־לְחַסַן עַלִי אַ־דַאדַקְטָנִי 257. אַבּוּ־לְחַסַן בְּן סַעִיד 268. אַבּוּ־לְחֻסַיִן מֻחַמַּד אַל־עַ'סַאנִי 229. אַבּוּ עִיסַא מֻחַמַּד אַ־תִּרְמִד'י 249, 252, 253, 263. אַבּוּ אִסְחַאק אַל־אִצְפַּהַאנִי 261. אַבּוּ אִסְחַאק אַל־אִסְפַּרַאאִינִי 374, 378. אַבּוּ אִסְחַאק אַל־כַּאזְרוּנִי 311. אַבּוּ יַעְקוּבּ 22. אַבּוּ יַעְקוּבּ אַל־אַשְׁקַר 313. אַבּוּ יַעְלַא בְּן אַל־הַבַּארִיַה 60. אַבּוּ יוּסֻף 12, 67, 77, 207. אַבּוּ יוּסֻף יַעְקוּבּ 265. אַבּוּ־לְקַאסִם בְּן עַבְּד אַל־וַארְת' אַ־שִׁירַאזִי 182. אַבּוּ־לְקַאסִם בְּן עַסַאכִּר 200. אַבּוּ קַלַאבַּה 24. אַבּוּ־לְלַיְת' אַ־סַמַרְקַנְדִי 154, 201. אַבּוּ־לְמַחַאסִן 323. אַבּוּ־לְמַאלִיד מֻחַמַּד בְּן מַחְמוּד 230. אַבּוּ מֻחַמַּד אַ־צַרִיפִינִי 182. אַבּוּ מַצְעַבּ אַ־זְהִרִי 222. אַבּוּ מַסְלַם 56. אַבּוּ־לְנַדַא 335. אַבּוּ נֻעַיִם אַל־אִצְפַּהַאנִי 152. שבט אַבּוּ נֻצַיִר 322. אַבּוּ עֻמַר בְּן עַטַאא' 202. אַבּוּ סַעְד עַבְּד אַ־רַחְמַאן בְּן דֻסְת 200. מסגד אַבּוּ תַּראבּ 354. אַבּוּ טַאהִר אַ־סִלַפִי 191. אַבּוּ טַאלִבּ 107. אַבּוּ עֻבַּיְדַה 402. אַבּוּ זַיְד אַל־מַרְוַזִי 254. אַחְ'בַּאר 4, הערה. אַדַ'אן 71.

האגדה של היהודים 137. אַחְדַתַ' 16. אַחְמַד אַל־בַּדַוִי 289, 310, 338. אַחְמַד בְּן חַנְבַּל 45, 160, 211, 228, 397. אַחְמַד בְּן מוּסָא אַל־גַ'אלִיקִי 176. אַחְמַד בְּן צַאלִח 9. אַל־אַחְנַף בְּן קַיְס 96. אַל־אַחְוַץ 7. עַאאִשָׁה 16, 32, 103. עַאאִשָׁה בִּנְת מֻחַמַּד 407. אַאיַה 8. עַיְן 7, 8, הערה. אַל־עַיַאשִׁי 193. עַיְן אַל־בַּקַר 330. עַכַּא 353. עַכּ 353. עַלַאא' אַ־דִּין אַ־שַׁיְחִ'י 270. חַלַבּ 330. אַלְגִ'יר 310. עַלִי 15, 107, 112 ואילך, 115, 118, 131. עַלִי בְּן גַ'עְד 182. עַלִי בְּן סָלַיְמַאן אַל־בַּעַ'מַוִי 150, 193. העלווים 14, 29, 33, 35, 46, 91, 92, 100, 118, 303, 330. אגדה עלווית 331. חסידי עַלִי 14, 35, 356. האלמוואחידון 22. הברית הישנה 158. יסודות מצריים עתיקים באסלאם 336 ואילך. אַמִין אַלְאַה (כתואר) 55. אַמְנַה 300. עַאמִר בְּן שַׁרַחִיל אַ־שַׁעְבִּי 40, 207. עַמְר בְּן עַבְּד אַלְמַלִכּ אַל־עִטְרִי 93. עַמְר בְּן אַל־עַאצִי 93. עַמְר בְּן קַאאִד אַל־אֶסְוַארִי 162. עַמְר בְּן שַׁעַיְבּ 10. מסגד עַמְר 408. מסורות אנכרוניסטיות 129, 149. אַנַס בְּן מַאלִכּ 20, 32. אַנְצַאר 31. אנתרופומורפיזמים 240. כופרים, חוקים עליהם 215. Aquae calidae 345. אַל־עַרַאאִשׁ 294. אַל־אַרְבַּעַה 264. עַרְ'ץ 221, הערה. עוני, השקפות מוסלמיות עליו 384.

 אַרְסְלַאן 292. אַסַד אַפַּנְדִי 112. אַסַד בְּן כָּרְז 46. אַצְחַאבּ 240 ואילך. אַצְחַאבּ אַל־חַדִית' 77. אַצְחַאבּ אַ־רַאְי 74 ואילך. האשערים 373 ואילך. אַל־אַעְשַׁא 283. סגפנות 395. אַסְמַאא' בִּנְת אַבִי בַּכְּר 298. אַסְמַאא' בִּנְת עֻמַיְס 9, 10. אַל־אַצְמַעִי 171. אַל־עַסַּאל 261. אַתַ'ר 8, הערה. אַתַ'אר 356. עַטַאא' 215. עַוְן בְּן עַבְּדַאלְלַאה בְּן עֻתְבַּה בְּן מַסְעוּד 90. 398 aurea media. אַל־אַוְזַאעִי 12. מסגד אַזְהַר 178.

בַּאבּ אַל־יַהוּד 330. בַּחְ'תִיאר 63. בַּעְ'דַאד 312. אַל־בַּעַ'וִי 263, 270. בַּהַאא' אַ־דִּין אַל־עַאמִלִי 268. בַּיאעִ' 237. בַּקִי בְּן מַחְ'לַד אַל־קְרְטֻבִּי 190, 260 ואילך. בַּנוּ

עַבְּד אַל־אַשְׁהַל 30. בַּנוּ עַבְּד שַׁמְס 100. בַּנוּ הַאשִׁם 100. בַּנוּ מַרְוַאן 99. בַּנוּ־לְמַטַלְבּ 100. בַּנוּ סַאסַאן 165, 362. בַּשַׁאר בֶּן בָּרָד 160, 401. בַּצְרַה 129, 175. העץ המקולל 114. פולחן עצים 349 ואילך. מסגד העץ 306 ואילך. גביע 360. הגביע של אֻם חַכִּים 359. קדושי הבדווים 320 ואילך. אַל־בַּיְהַקִי 271. אַל־בַּכְרִי 344. בַּנְדָה נַוָאז 315. הברברים 305, 310; פולחן הקדושים שלהם 324; יסודות פגאניים באסלאם שלהם 344. מבקע ההרים 332.

בֵּית גֶּבְהָרִין 353. הסיפור המקראי אצל ה־קַצַאץ 167. בִּדְעָה 13, הערה, 14, 16, 22, 26, 131. בִּרְכּ אַל־עֻ'מַאד 177. בִּרְכַּת אַל־חַבָּל 346. אַל־בֶּחַ'אִרִי 45, 78, הערה, 180, 234 ואילך, 239, 254, 313. בּוּ סַלְהַם 294. בהמת משא נושאת ספרים 137.

סַבְּתַה 130. אַל־חַ'בִּיתַ'ה (מַדִינַה) 37. הח׳ליפים, מעמדם התאוקרטי 55 ואילך; ירושת משרתם 98. חַ'לִיפַת אַלְלַאה 61. חַ'לִיל אַ־צַפַדִי 173. אַל־חַ'צַאף 20, 68. חַ'תַּאם אַ־רַחַאלִין 181. אַל־חַ'טַאבִי 256. חַ'טִיב בַּעְדַאדִי, ראו Abû Bekr Aḥmed Ch. B. חַ'אלִד אַל־קַסְרִי 45, 46, 88, 381. חַ'אלִד בֶּן סְנַאן אַל־עַבְּסִי 355. הח׳ארג׳ים 389. חִ'צְ'ר 297, הערה. חִ'צְ'ר 311. חִ'לַאפַת אַ־גֶּבָּוִה 31, הערה. חֻ'רַאסַאן 71. נוצרים 286, 329, 330. הנצרות 382 ואילך. אגדות נוצריות במסורת 137, 382. אי־אפשרויות כרונולוגיות ב־אֶסְנַאדִים 144. חֻ'לַפַּאא' אַל־גַ'וְר או אַ־טַ'לַמַה 39. חֻ'לַפַּאא' רַאשִׁדוּן 34. חֻ'טְבַּה 42 ואילך. מסורת חֻ'ם 115 ואילך. תיקון המסורות 242.

דַּג'אל 133, 174. דַּקִיקַה בִּנְת מֻרְשִׁד 406. דְּמַשְׁק 186, 188, 310. דַּרַאס בֶּן אִסְמַאעִיל 129. דַּאר אַל־חַדִית' 187. שדי המעיינות 346. תמרי דַּקְלַת נוּר 317. אַ־דַּמְדַכִּי 323. הדרוזים 114.

דָּרְיָד בְּן אַ־צְמַה אַל־חִ'תְ'עַמִי 170. חג Durga 334. אַ־דַ'הַבִּי 173, 273. דַ'וק אַל־מָחַדִּתִ'ין 152. דַ'אהִבּ אַל־חַדִּית' 144. דְ'כְּר אַלְלַאה 389. ד'וּ־לְקַרְנַיְן 354. צַ'עִיף 144.

פרישות מנישואין 395. פסיקות בדיני אישות 81, 146. עריכת נישואין 72. ירושת הנביא, מסורת עליה 103. ירושת המשרה הנבואית 104 ואילך. דיני ירושה 101. ברכת שבח בהזכרת הח׳ליף 55. האוונגליונים 158, 382, 384, 386. תרגום האוונגליונים 23.

פַּחְ'ר אַ־דִּין אַ־רַאזִי 23, 113 ואילך, 375 ואילך, 399, 403. פַּרַאר (נמלט) 122, 124. פַּאס 129, 130. פַּאטְמַה 300. פִּקָה 219. ספרי פִּקָה 208, 212. אסכולות פִּקָה 235. פִּי־לַאה (באלוהים) 392. פְּרַאר מִן אַל־פְּתַן 95, הערה. פְּתְנַה, ראו מהפכה. טפסים 253. פָּסְטַאט 315. נשים, קדושות 295, מלומדות 405 ואילך. מדורות שמחה בתהלוכת הכלה 329. טביעות רגליו של הנביא 367. פָּצוּל וַעַ'אצַת, מאת אַבּוּ־לְעַלַאא' 403.

תפילות (דְּעַא) 252, 255, הערה. החברים 28, 32, 33; ראו גם אַצְחַאבּ. שירה 79. ספרות היסטורית 204. מוסרי ה־אִסְנַאד 140. משפטי אלוהים במקומות קדושים 408. ביקור בקברים 308, 369. היוונים 126. אַל־גַ'בַּרְתִי 362.

גַ'עְפַּר בְּן אַבִּי טַאלִבּ 9. Ġaʿfar b. Nestor al-Rûmî 172. גַ'הְגַ'אה 128. אַל־גַ'נַד 315. גַ'רַת אַ־סָנַה עַלַיְהִ 17. אַל־גַ'רְח וַתַּעְדִיל 143, 144, 272. גַ'וְשַׁן 332. אַל־גַ'וַאל 177. גַ'אבִּר בְּן עַבְּדַאלְלַאה 10. גַ'אבִּר אַל־גָ'עְפִי 112. גַ'אבִּר בְּן סַמָּרַה 44. אַל־גַ'אחִט' 43, 120, 162, 164, 206, 233, 386, 399. חיבור ה־גַ'אמִע של תִּרְמִדִ'י 249. גַ'אמִע זַרַע אַ־נַוַא 354. גִ'הַאד פִּי סַבִּיל אַלְלַאה 389. גָ'בַּיְר בְּן מָטְעָם 99. אַל־גָ'נַיְד 289. עַ'יַאת' 69. עַ'מַז 144. אַל־עַ'זַאלִי 106, 184, 375.

שערותיו של מָחַמַּד 364. כתבי יד של הנביא 363. הַרִם בְּן חַיַּאן 161. הרמוניסטיקה במסורת 148. הַוַא 131. הָארוּן אַ־רַשִׁיד 59, 67 ואילך, 71, 100. פולחן הקדושים 276 ואילך; אצל הבדווים 319 ואילך. קדושים, הפנייה אליהם 285; רברבנותם 288 ואילך; כתבי היד שלהם 356; אלמונים 353. קברי קדושים 288, 299, 308. אגדות קדושים 353. מעיינות קדושים 346. אתרי קודש פגאניים באסלאם 308 ואילך. אַל־הַיְבַּה 340, הערה. אַל־הַיְתַ'ם בְּן עַדִי 43. הִבַּת אַלְלַאה בְּן אַל־קַטַּאן 60. הִשַּׁאם 39. המערה ליד בַּדְר 409. קורבן תרנגולות 348. חַדַּת' 14, 22. חַדַּתַ'נַא 189. חַדִית' 3 ואילך; רישומו בכתב 8–11, 194 ואילך.

|II · 414| ספרות ה־חַדִית' 203 ואילך. בדיית חַדִית'ים 34 ואילך; השקפות חדשות בצורת חַדִית' 131; חַדִית' פוליטי 88; חַדִית' בעל אופי מחוזי 175; חַדִית'ים בעלי מגמה עוינת ל־עַלִי 35; חַדִית' מָעַנְעַן 248; חַדִית' אַ־טַיִר 116. חַפְצ בְּן אַל־וַלִיד אַל־חַצָ'רַמִי 44. חַג' 35, 315 ואילך; ל־Jerusalem 35, 43, הערה. חַגַּ'אג' בְּן יוּסֻף 30, 32, 39, 88, 89, 94, 381. חַיְדַרִי 121, הערה. אַל־חַכַּם 22. אַל־חַלַּאג' 316. מסגד חַמִידִיַּה 365. חַרִירִי 170. חַסַן בַּצְרִי 32. אַל־חַסַן בְּן עַדִי 324. אַל־חַסַן בְּן עַלִי אַל־אַצְמַעִי 159. חַסַן אַל־חִגַ'אזִי 285. אַל־חַסַן בְּן זְיאד אַ־לְאְלְאִי 212, הערה. מסגד חַסַנְיַן 357. אַל־חַאכִּם הפאטמי 114. אַל־חַאכִּם מ־נְיסַאבּוּר 273. אַל־חַארִת' בְּן חַרַאת' 128. חִגַ'אז 35, 36. אסכולת חִגַ'אז 79. חִכְמַה 204 ואילך. חִלְף 50, הערה. חִלְם 158. חַדַ'יְפַה בְּן אַל־יַמַאן 127. אַל־חַמַיְדִי 245, 270. חַסַיְן 297, 357. אַל־חַצָרִי 268.

אִבַּאחַה 291. אִבְּן עַבַּאס 29. אִבְּן עַבְּד אַל־בַּר 105. אִבְּן אַבִּי חַאתִם 144. אִבְּן אַחְ'י רַאפִּע 261. אִבְּן עַדִי 142. אִבְּן אַל־אַתְ'יר 166, 186. אִבְּן עַוְן 44, 45. אִבְּן

בַּכִּיר אַל־בַּעְדַאדִי 202. אִבְּן אַל־חַיְרַאט 262, 270. אִבְּן חַ'לְכַאן 191. אִבְּן חַ'לְדוּן 42, 377. אִבְּן דְּחְיַה 185.

אִבְּן אַל־גַ'וְזִי 97, 154, 185, 262; חיבורי פולמוס נגדו 272. אִבְּן גַ'אמְע 79. אִבְּן גַ'רִיר 90. אִבְּן חַזְם 262. אִבְּן חִבַּאן 269, 284. אִבְּן קֻתֵיְבַּה 83, 86, 136, 268. אִבְּן אַל־קַטַּאן 136. אִבְּן לַהִיעַה 131, 176, 196. אִבְּן מַסְכַּוַיְהִ 399. אִבְּן מַסְעוּד 146. אִבְּן מַאלְכ 239. אִבְּן מַיְאדַה 99. אִבְּן אַל־מֻקַפַּע 401. אִבְּן אַל־מֻלַקַּן 257. אִבְּן אַ־נַּג'אר 229. אִבְּן עֻקְדַה 230. אִבְּן עַמַר 49, 96. אִבְּן אַ־רִיוַנְדִי 205. אִבְּן שַׁנַּבּוּד 240. אִבְּן אַ־צַלַאח אַ־שַׁהְרְזוּרִי 187; עיבודים לחיבורו עֻלוּם אַל־חַדִית' 187, הערה. אִבְּן סִינַא 372, 399. אִבְּן אַ־סָּבְּכִי 377. אִבְּן תַיְמִיַה 271, 370. אִבְּרַאהִים, בנו של הנביא 105. אִבְּרַאהִים בְּן אַדְהַם 293. אִבְּרַאהִים אַ־דַּסוּקִי 289. אִבְּרַאהִים בְּן מֻחַמַּד אַל־אַסְלַמִי 220. אִבְּרַאהִים אַ־סַּנְהוּרִי 185. אִבְּרַאהִים אַ־תַיְמִי 14. אִבְּרַאהִים בְּן אַל־וַלִיד 38. אִחְ'תִלַאף אַל־אֲמַה 74. אִגְ'מַאע אַל־אֲמַה 85, 97, 102, 139, 214, 256, 284. אִגַ'אזַה 188 ואילך. אִחְיַא' אַ־סָּנַּה 21. עִלַל אַל־חַדִית' 148. אִלְיַאס הנביא 273. עִלְם 176, הערה. עִמַאד אַ־דִּין אִבְּן אַל־אַתִ'יר 269. עִמַאד אַ־דִּין אִבְּן כַּתִ'יר 229. אִמַאם 54. אִמַאמַת אַל־פַּאסְק 89, הערה. אִמַאתַת אַ־סָּנַּה 22. עִמְרַאן בְּן חַצִין 169. הודו 172; האסלאם בהודו 333.

|II · 415| אתרי קודש הודיים המשותפים להינדים ולמוסלמים 334. פולחן שרידים הודי 366. סמלי השלטון 54. כוונה בשאלות הלכתיות 179. אינטרפולציות במסורת 118 ואילך; בנוסח בָּחַ'ארִי 245. מוסלמים בלתי מתפשרים 89. עִרַאק', ראו עִרְק'. עִרַאק 79, 81 ואילך, 164, 176. אִרְגַ'אא' 91 ואילך. אִסְחַאק בְּן רַאהְוַיְהִ 228. אִסְמַאעִיל בְּן עַיַאש 140. אִסְנַאד 6. שרשרת ה־אִסְנַאד מן הצורה המהימנה ביותר 247. אִסְרַאאִילִיַאת 165, 166.

אִסְתְעַאדַ'את 253. אִסְתְסַקַאא' 312, 381, הערה. אִסְתְתַאבַּה 215. אִתְצַאל 248. Jacob von Vitry 329. יַחְיַא בְּן אַבִּי חַפְצַה 41. יַחְיַא בְּן אַל־חַכַּם אַל־עַ'זַל 402. יַחְיַא בְּן ח'אלִד 18. יַחְיַא בְּן יַחְיַא אַל־מַצְמוּדִי 221. יַחְיַא בְּן מַעַאוִיַה 96, 97, הערה. יַחְיַא בְּן מֻעִין 160, 218. יַחְיַא אַל־מֻנַאוִי 342. יַחְיַא בְּן סַעִיד 211. אַל־יַאפְעִי 377. Jerusalem 35, 43, 315. יַזִיד בְּן עַבְּד אַל־מַלִכ 32. יַזִיד בְּן אַבִּי חַבִּיב 73. יַזִיד II 39, 103, 381. יוּנָס בְּן יוּנָס אַ־שַׁיְבַאנִי 288. ההלכה היהודית 69, 82.

אַל־קַאהִרַה 187, 303, 312. Kalburga 315. מטען גמל של ספרים 180, הערה. בימה 41. כַּראמַאת אַל־אַוְלְיַאא' 373 ואילך. כַּרִימַה אַל־מַרְוַזִיַה 405. כַּרַאמְיַה 154. אבי החתולים 338. כַּאהִן 283; נשים 296. כַּפָּר נַבּוּ 334.

כופרים 184; ב־אִסְנַאד 142, הערה. כְּתַאבּ 9, 196. כְּתַאבּ בַּנִי תַמִים 205. כְּתַאבּ אַל־חַ'רַאג' 67 ואילך. מנזר אַרְבַּעִין 320. מנזרים 300. מלוכה, ראו אַל־מַלְכּ. אַל־כַּתַּב אַ־סִתַּה 258. אַל־כַּתַּב אַ־סַבְּעַה אַל־חַדִית'יַה 265. כּוּפַּה 48. קַדַח 143. קַדַר 212, הערה. הקדרים 238. קַתַאדַה 10. קַיִד אַל־עִלְם 198. קַמוּנְיַה 130. אַל־קַסְטַלַאנִי 240. קַסִי, אריג לבוש 338, הערה. קַאצִ'י עִיאץ' 191, 383. אַל־קַאדִר בִּלַאהּ 65. אַל־קַאהִר 58. קַאץ 161 ואילך; צווים נגדם 164. הקוראן, מעלות הסורות שלו 155; חיקויים לקוראן 401. זיוף הקוראן 111. פרשנות הקוראן 112. קוראי קוראן 39. הקוראן כסמכות היחידה אצל הוגים חופשיים 135. קַבַּת אַ־צַחְ'רַה 35. קַרִיְשׁ 31.

לַאלַה גַּבּוּשַׁה 352. לַבִּיד 7. לִין אַל־חַדִית' 144. לַיְס בְּ־קַוִי 144. לִית' בְּן סַעְד 44, 140. Leo Africanus 344, 347. נוסחי קריאה בעלי מגמה 240. לְעַאן 21.

ספרות האסלאם 267. פטריוטיות מקומית במסורות 128. לֶקְמַאן 204, 206. Lucas, Paul 343.

מַחַ'ארג' אַל־עִלְם 143. מַדְרַסַה אַשְׁרַפִּיַה, כַּאמִלִיַה, נוּרִיַה 187.

|II · 416| מַצַ'ת אַ־סָנַה עַלַיְהִ 17. מַגַ'לַה 204. מַעְצ'וּבּ 287 ואילך. מַעְרִבּ 22, 168, 265, 346. קדושי מַעְרִבּ 295; ראו גם ברברים. ספרות מַעַ'אזִי 206. אַל־מַהְדִי 56, 69, 108. מַכְחוּל 19, 33, 212. אַל־מַקְרִיזִי 187, 269, 301, 324, 353. מַלַאחִם 73. אַל־מַלִכ אַל־כַּאמִל נַאצַר אַ־דִּין 187. מַעְמַר בְּן רַאשִׁד 38. אַל־מַאמוּן 46, 58 ואילך, 103. אַל־מַנְצוּר 57, 128, 206. מַנְצוּר בְּן חַזַאם 171. גלימתו של הנביא 54. manumissio 179, הערה. מַעְרִפַת אַ־דִּגַ'אל 144. מָשָׁל 3. מַשְׁיַחַ'ה 185, הערה. אַל־מַסְעוּדִי 164. מַתְן אַל־חַדִית' 6 ואילך, 9. מַתְרוּכ אַל־חַדִית' 144. מַוְהוּבּ אַל־גַ'זַרִי 192. מַוְלָא כחזן 30. מַאלִכ בְּן אַנַס 12, 67, 71, 146, 168, 189, 213 ואילך. מַאלִכ בְּן חֻוַיְרִת' 29. מַא וַראא' אַ־נַּהְר 186. מרטירים 89, 387 ואילך. מַדִינַה 13, 32, 35, 37, 79, 175, 179, 214, 243. אנשי מַדִינַה 150. מַגְ'ד אַ־דִּין אַ־שִׁירַאזִי 173. מַיְמוּנַה 36. Mekka 35, 36, 301. מַרְו 71. מַרְוַאן בְּן אַבִּי־לְגַ'נוּבּ 101. מַרְוַאן בְּן אַבִּי חַפְצַה 56. מַוְלָאנַא מֻאַיַּד זַאדַה 268. מדרש 392. מְנָבַּר, ראו בימה. משנה 209. מְצָר 175. מסורות מוסריות 155 ואילך. הפילוסופיה של המוסר באסלאם 397. קברו של משה 355. ימי מוֹלִד של הקדושים 312.

מָאַדִ'ן 390. אַל־מָאמַל 101. מָעַמַרוּן 170 ואילך. מָעַאוִיַה 31, 35, 41, 42, 46, 90, 93, הערה, 149. מָדַלְסוּן 48. מָגַ'אבּ אַ־דַּעַאא' 293. מָעְגִ'זַה 363. מָעִ'ירַה 32, 35. אַל־מָהַלַּבּ 44. מָחַמַּד 44, 48. מָחַמַּד 46. מָחַמַּד עַבְּד אַל־חַי 222, 224. מָחַמַּד עַבְּד אַל־חַק אַל־אַוְדִי, ראו אִבְּן אַל־חַ'ראט. מָחַמַּד בְּן עַבְּד אַ־

רַחְמַאן בְּן אַבִּי דְ'אְבּ אַל־עַאמְרִי 220. מָחַמַּד בְּן גַ'עְפַּר אַל־אַדַמִי 159. מָחַמַּד בְּן אַל־חַסַן אַ־שַׁיְבַּאנִי 210, 223. מָחַמַּד בְּן אִסְחַאק 204. מָחַמַּד אַל־יוּנִינִי 239. מָחַמַּד בְּן מָנַאדְ'ר 134. מָחְלוּף 89. מָחְיִי אַ־דִּין אִבְּן עַרַבִּי 291. מָחְרִז 311. אַל־מָקַדִּסִי 267. מָקַדּוּף 165. מָכַּוִּז 169. מָקַאם 336. מָקַאתִל בְּן סָלַיְמַאן 206. אַל־מָלִכ 31 ואילך, 53. מָאְמַנַאת 299. מָנַאוַלַה 189. אַל־מָנְתַצַר 103. המורג׳ים 89 ואילך, 212, הערה. מָרְסַלַאת 134. מָסַאמַחַה 154. צדפים בפגאניות 348. מָסַיְלַמַה, ה־מַצְחַף שלו 401, הערה. מָסְלִם בְּן אַל־חַגַּ'אג' 245, 252. מָסְנַד 228. מָסְנַד אַבִּי חַנִיפַה 230. מָסְנַד מָוַטַא מַאלִכ 230. מָסְנַד אַ־שַׁאפְעִי 229. אַל־מָסְנַד 226. מָסְנַד אַ־דָּנְיָא 227. אַל־מָסְנַדַה 227, 407. מָסְתַמְלִי 66, הערה.

|II · 417| אַל־מָסְתַטְ'הִר 65. מָצַנַּף 231. אַל־מָצַנַּפַאת אַל־עַשַׂרַה 265. אַל־מָעְתַצְ'ד 47, 99. המועתזילים 65, 363 ואילך. אַל־מָתַוַכִּל 57, 101, 103. מָטַרַף בְּן עַבְּדַאלְלַאה 398. אַל־מָטִיע 63. מָוַטַא 213 ואילך; נוסחיו 221 ואילך. מוּסָא בְּן עָקְבַּה 207. מוּסָא אַל־אָסַוַארִי 162. מטבע ו־חַ'טְבַּה 63.

נַבִּי זַר 335. היורשים 28, 32. אַ־נַצְ'ר בְּן שְׁמַיִל 71, 391. נַפָּל 33. אַ־נַסַאאִי 44, 141. נַ'ז וַתַעְיִין 115. נַצִיף 297, הערה. אַ־נַתַנַה (מַדִינַה) 37. נַעְתַ'לִי 105, 264. נַוָף בְּן פַצַ'אלַה 163. אַ־נַוַוִי 105, 154, 187, 258, 264. נַזַכ 143, הערה. אַ־נַטַ'אם 87, 98, הערה. נַאדְרְשַׁאה 114. נַאפְע 17, 96. אַ־נַאכְת'וּן, כינוי ל־זַבַּירִיִּים 89. נַאעַם 95. נַאסְכַּאת 296, הערה. נַאצְבִּי 166. מסורת נְיָה 178. כללים לרישום ה־חַדִית'ים 202. חג נוֹרוּז 331. נַצַיְבַּה 296. נַצְרַת אַ־סָנַה 47, הערה. נוּר אַ־דִּין זַנְגִּי 186.

עָמַר 15, 42, 99, 103, 161. עָמַר II 17, 20, 29, 30, 34, 90, 103, 210 ואילך. עָמַר בְּן אַל־מָלַקּן 269. קורבן 347.

שמות מקומות כגורם להיווצרות אגדות 353. עָתְ'מַאן 35, 90, 99, 119, 122 ואילך. עָתְ'מַאן בְּן אַל־חַ'טַאבּ 171. עָתְ'מַאנִי, עָתְ'מַאנִיָּה 119 ואילך; דִּין אַל־עָתְ'מַאנִיָּה; רַאְי אַל־עָתְ'מַאנִיָּה 120; מסגד ה־עָתְ'מַאנִיָּה 120. הקוראנים של עָתְ'מַאן 364.

חַדִּית'ים מפלגתיים 115. מסגד פַּאדְשַׁאהִי ב־Lahore 361. פרסים 323. פִּיר 334. פילוסופים 135, 257. Pococke 343. דרשות 154. תורת הנבואה של האסלאם 278. חַדִּית'ים נבואיים 125 ואילך.

הכשרת מוסרי המסורת 142, 151.

רַבִּיעָה 79. רַפַּאעָ 156. רַג'אא' בְּן חַיְוָה 43. אַ־רַהְבַּאנִיָּה 394. אַ־רַחַאלָה 177. רַאְי 131. אנשי רַאְי 228. רַאְי מַאלִכּ 217. רַיְיָנָה 343. רַתַּן בְּן עַבְּדַאלְלָאה 172. רציונליזם ו־חַדִּית' 134. רַזִּין בְּן מָעַאוִיָה 262. רַוַאפִּץ' 118. רַאבִּעָה אַל־עַדַוִיָּה 295. רַאוִי 8, הערה. מורדים 89 ואילך. מטבעות לשון ב־חַדִּית' שנשאלו מן האוונגליונים 387. מסעות 33. פולחן שרידים 356 ואילך. שרידי הנביא 357, 361, 362. repudium 179, הערה. reservatio mentalis 179, הערה. המהפכה, גינויה במסורת 93, 99.

|II · 418| רְבַּאט אַל־בַּטְ'דַאדִיָּה 301. Ricaut 112. רְפַּאעָה אַ־טַּהְטַאוִי 302. רְג'אל 141, 405. המשפט הרומי 75. רֻחְבָּה 320.

סַבִּיל אַלְלָאה 390. סַעְד בְּן עֻבַּאדָה 9. עמודים, אמונה עממית תפלה עליהם 408. סַפִּינַת אַ־רַאעְ'ב 268. סַעִיד בְּן אַבִּי עַרוּבָּה 211 ואילך. סַעִיד בְּן אַל־מֻסַיִּבּ 31, 32. סַעִיד בְּן אַ־סַכַּן 261. סַלַף 21. מלח במאכל 391 ואילך. סַמְנוּן אַל־מֻחִבּ 280. סַמָּרָה בְּן גְ'נְדַבּ 10. Sardinia (צַיְדָנַאיָא) 329. השייח׳ הַרִידִי 343. השייח׳

הִלַאל 335. השייח׳ מַעְשׁוּק 335. השייח׳ סַרַאק 320. השייח׳ שַׁטַא 338. השייח׳ זַוְיִד 320. פולחן נחשים 343. הכתב, מעלותיו 199. מסמכים המיוחסים לנביא 50. נעלו של הנביא 362. פירעון חובות בידי קדושים 309. מסורות אסכולה 149. קדושים מגינים 310. האבן השחורה ב־Mekka 369, 370. חרבו של אַבּוּ גַ׳הְל 359. חרבו של עַלִי 359, 364. החרב צַמְצַאמַה 358. שבועה ב־מַצְחַף 255, הערה. אַ־סַיִּד אַל־חְמַיְרִי 91, 122. סַלְמַאן אַל־פַּארְסִי 37, 353. מסדר סַנוּסִי 369. אַ־שַׁעְבִּי 32, 167, 199, 200. שַׁאפִּעִ 287. שַׁגַ׳רַת אַ־דְּר 63. אַ־שַׁגַ׳רַה אַל־מַלְעוּנַה 114. שַׁהִיד, ראו מרטיר.

שַׁהְר בְּן חַוְשַׁב 44. שַׁמְס אַ־דִּין אַל־חַסַיְנִי 266. אַ־שַׁעְרַאנִי 290. אַ־שַׁאפִּעִי 20, 83; ה־קַבַּה שלו 409. שַׁאם 175. אַ־שַׁיְבַּאנִי 20, 77. Shershel ב־אַלְגִ׳יר 130. אַ־שְׁבְּרַיאת 165. שִׁיעַה 65, 103, 110 ואילך, 356, 357. שִׁרְכ 280, הערה. שַׁעְבַּה 71, 141. שָׁהְדַה 407. שֵׁרוּט 233, הערה. שֵׁרוּט של אוספי המסורת 247, 250. סִידִי בָּסָעְ׳רִי 315. סִדְרַת אַ־נַּבִּי 307, הערה. שבעת הישנים, מערתם 409. טבעת חותם 17. מעיין השילוח 36. סִתּ נַפִּיסַה 303. סִתִּי זַיְתוּן 352. סִידִי עַבְּד אַל־קַאדִר 317. אַ־סְלַפִּי 69. מסגד השמש 331. דיני מאכלות 74. לעג למסורת 134, 135. אבן הקפיצה ב־Tanger 409. אבני קורבן 330. גובי מס 389. סָפְיַאן אַ־תַּ׳וְרִי 12, 48, 201. סָפְיַאן בְּן עֻיַיְנַה 48. אַ־סָהְרַוַרְדִי 378. אַ־סִיוּטִי 267. סָלַיְם בְּן קַיְס אַל־הִלַאלִי 11. סָלְטַאן 150, הערה. סָנַן 249. סָנַן אַל־הַדַא 20. סָנַה 11 ואילך; והקוראן 19. ה־סָנַה של עָמַר 29. סָנִי 119. סורים 35, 36, 88. סוריה 37; במסורות 128. צַבִּיע׳ בְּן עִסְל 82. צַפִּי אַ־דִּין אַל־חִלִּי 55. צַחִיפַה 9, 195, 205; ראו גם כְּתַאבּ. ה־צַחִיח של בָּחַ׳אר 234 ואילך, 254 ואילך. ה־צַחִיח של מָסְלִם 245 ואילך.

|II · 419| צַחִיחַאן 255; סמכותם 256. צַלָאת 29. זמני צַלָאת 22, 30. צַאלְחַאת 299. קברי צַאלְח 328. צַאר סָנַתַן 17. צַרִיפּוּן 182. צְדִיק 107. צוּפִי’155 s. נשים צוּפִי 302. צָכוּף 233, הערה.

תַעַרִק (הפיכה לעיראקי) 217. תַדְלִיס 48. תַפְסִיר 206. תַקִי אַ־דִין אַבּוּ בַּכְר אַל־חָצָנִי 300. תַמִים אַ־דַארִי 161. תַרְגַ'מַה 234 ואילך. תַשַׁיַע 110. תַצָחִיפַאת 241. תַצָנִיף אַל־אַחַאדִית' 226. תַטַוִר 293. תַוַראת 149. תַאג' אַ־דִין אִבְּן חִנַּה 362. Tebessa 355. ביקורת הנוסח של אוספי המסורת 239. שינויי נוסח בקוראן 243. שינויי נוסח במסורת 4, הערה, 15, 242 ואילך. אַ־תַ'עַאלְבִּי 268. תַ'בְּת 185. שבט תַ'קִיף 46, 109. תְ'קַה 140. תארים 60. מסורות בעלות מגמה 23, 24, 30; בעלות מגמה שושלתית 107 ואילך. פירוש המסורת בעל פה 197. זיופי מסורת 44. ביקורת המסורת 138 ואילך; נקודות המבט שלה 147. דיכוי מסורות 45. מסורות לבידור 159. Tunis 311. תַרַאבִּיָה 121. טורקים 127. טַעַן 143. אַ־טַבַּרַאנִי 227.

אַ־טַבַּרִי 168. טִי אַל־אַרְץ' 293, הערה. טַלַבּ אַל־עִלְם 176. טַלַבּ אַ־שַׁהַאדַה 388. העלייה לרגל ל־טַנְטַא 338. טַוַאף 35. טַוַאף אַל־אַקַאלִים 177. אַ־טִרְמַאח 40.

עַבַּיְד בְּן גְ'רַיְג' 18. עַמַארַה בְּן זְיַאד 10. פירוש מחודש של מסורות עתיקות 325. האומיים 28 ואילך, 37, 41, 80 ואילך, 99, 203, 381. מסורות בעלות מגמה אומיית 45. אֵם אַל־חַ'יְר 407. אֵם וַהְב 298. אֵם זַיְנַב פַאטְמַה 301. אֲמַהַאת, אבות הטיפוס של ה־צַחִיח 239. אַל־אֲמַהַאת אַל־חַ'מְס 265. אַל־עַמְרַא 80. הוראה 181, 182. עַרְוַה בְּן אֲדַינַה 141. עַרְוַה בְּן אַ־זְבַּיְר 20. פולחן עַזַא 328.

תפילת האדון ב־חַדִית' 386. חוזי הנביא 50, הערה. אגדות עם ואמונות עממיות תפלות במסורת 135.

ווהאביזם 23, 369. וַחְי 7, הערה. וַלִי 286. וַלִי אַ־דִין אַבּוּ עַבְדַאלְלַאה 265. וַלִי אַ־דִין אַ־תַּבְּרִיזִי 270. אַל־וַלִיד 41, 109. אַל־וַלִיד II 37, 59. וַלִיד בְּן בַּכְּר אַל־גַ'מְרִי 190. וַצִי 118. וַתַ'אאִק 233, הערה. קץ העולם 339. תחרות הטסת יונים 69. מרוץ 70, הערה. החייאת ה־סָנַּה 68; ראו גם אִחְיַאא' אַ־סָנַּה.

|420 · II| נישואיהן מחדש של אלמנות 333. נסים 9; נסי הנביא 382 ואילך. אגדות נסים 292 ואילך.

זַעַם 52. זַכַּרִיָּא אַ־סַאגִ'י 256. זַכַּאת אַל־פִּטְר 29. זַכִּי אַ־דִין אַל־מַנְדִ'רִי 271. אַ־זַמַּחְשַׁרִי 191, 403. זַיְנַב בִּנְת אַחְמַד 407.

זַיְנַב בִּנְת אַ־שַׁעְרִי 406. באר זַמְזַם 36. מי זַמְזַם 273. זַיְאד בְּן אַבִּיהִ 91. זַיְאד אַל־אַעְגַ'ם 41, הערה. זַיְאד בְּן גַ'אבִּרְיָה אַ־תַּמִימִי 33. זַיְאדַה 314. ספרות זַיְאדַאת 318. טִ'לִ אַלַאהִ פִּי־לְאַרְץ' 61. זָהַיִר בְּן גַ'נַאבּ 170. אַ־זָהְרִי 20, 35, 38, 195, 210.

נספח: תיקונים והשלמות

Berichtigungen und Nachträge.

עמ׳ 8, הערה 2. יש לשים לב: מַתוּן אַ־שִׁעֲר, Ag. VIII, עמ׳ 102, שורה 4 מלמטה. — עמ׳ 19, שורה 4 מלמטה, במקום deren יש לקרוא dessen. — עמ׳ 21, שורה 3 מלמטה, במקום des יש לקרוא dem. — עמ׳ 24, שורה 5, יש לקרוא וַשַׁךְ. — עמ׳ 36. בנוגע לדיווחים הנדונים כאן יש להשוות עתה את מחקרו של Gildemeister, „Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten“, ZDPV, 1890, חוברת 1. — עמ׳ 42, שורה אחרונה, אחרי „חַ'טָבַה“ נשמטו המילים „ʿÎd am“. — עמ׳ 43, הערה 1, יש לקרוא פַּרַג'. — עמ׳ 46, שורה 4, במקום תַ'קִיף יש לקרוא תַ'קִיף. — עמ׳ 51, הערה 4. השוו גם את האמרה „אַ־זַּעַם זַאמְלַת אַל־כַּדְ'בִּ“, Chiz. אַדַבּ IV, עמ׳ 4, ושם אקסקורס על זַעַם ועל שימושיה השונים. — עמ׳ 65, שורה 2, במקום Verhältnisse יש לקרוא Zustände. — עמ׳ 66, הערה 2, צַלַאח. — עמ׳ 85, שורה לפני האחרונה, konnten. — עמ׳ 91, שורה 3 מלמטה, עַ'יְרֶ. — עמ׳ 113, שורה 20, bezieht. — עמ׳ 127, הערה 2, כַּאבֶּל (השוו למקום זה גם Nâb. 21: 30). — עמ׳ 132, שורה 17 והערה 5, פַּלְיַתַבַּוַא. — עמ׳ 143, הערה 2, מַחְ'רַג'. — עמ׳ 150, הערה 2, אַל־אִבְּל. — עמ׳ 157, הערה 8, במקום בִּל יש לקרוא לְל. — עמ׳ 195, שורה 26, bei anderer. — עמ׳ 205, שורה 3 מלמטה, חֶכַמַאא'. — שם, הערה 5, Weisheitsspruch, welcher. — עמ׳ 236, שורה 10, תַרְגַ'מַה. — עמ׳ 239, שורה 1, אֶמַהַאת. — עמ׳ 281, שורה 1, Heroen. — עמ׳ 288, שורה 18, angesuchte. — עמ׳ 297, שורה 14, במקום des יש לקרוא der. — עמ׳ 300, שורה 7, במקום der- יש לקרוא den-. — עמ׳ 330, שורה 8 מלמטה, יש למחוק: „und Ueberlieferungen“. — עמ׳

341, שורה 4 מלמטה, טַנְטַא. — עמ׳ 393, שורה 7, אפשר לתרגם גם: „לקיים שיחות באלוהים, כלומר לבקר זה את זה באלוהים“.

לחלק א. בעמ׳ 46, שורה 17, יש לתקן את פירוש הקטע של זֶהַיְר על פי פירושו של אַעְלַם, מהדורת Landberg, עמ׳ 132, שורה 13. — עמ׳ 154, שורה 20, רְכּוּבּ אַ־גְּמוּר פירושו שימוש בעורות נמרים כאוכף. — עמ׳ 220, הערה 2, במקום 00 יש לקרוא 3. — עמ׳ 244, הערה 1; עמ׳ 251, הערה 4: אַל־מָתַ'קִּבּ (אַל־עַבְּדִי). — עמ׳ 248, הערה 1, הפסוק נמצא ב־דְיוַאן, מהדורת Huber, 21: 1–4. — עמ׳ 264, שורה אחרונה, יש לקרוא נַסִיתֶ, נָסִיתֶ. השוו גם את תיקוניו של Nöldeke, WZKM III, עמ׳ 102, שורה 3 מלמטה ואילך.

Halle a. S., בית הדפוס של בית היתומים.