

אבי אלקיים

אל-פֶּאתְחָה קריאות קראניות בקרית מלך רב

בֹּא - בָּאָה שׁוּב!
בְּאֶשֶׁר הִנֵּךְ - בָּאָה שׁוּב!
לֹו אַף כּוֹפֵר אַתָּה, עוֹבֵד אֱלִילִים אוֹ זוֹרוֹאֲסֹטְרִי
לֹו אַף מוֹצֵא שְׁפֹתֶיךָ מֵאֵה מוֹנִים הַפְּרֵת
בָּאָה שׁוּב!
אֵין מִסְדְּרָנּוּ שְׁעַר יְאוֹשׁ
כִּי־אִם פֶּתַח תִּקְוָה
בָּאָה שׁוּב!

ג'לאַל אל-דין רומי¹

1 תרגמתיו מהנוסח התורכי של השיר:

Gel, Yine Gel !
Ne olursan ol, Yine Gel !
ister Kâfir ol , ister putperest ol, ister Mecusi ,
istersen yüz kere bozmuş ol tövbeni ...
Yine gel !
Bizim dergahımız umutsuzluk kapısı değil;

1. בין ירושלים למכה: ההרמוניה היהודית-אסלאמית

וְכָל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּוּ
 שְׁלִישׁוֹעַ הַנְּצָרִי
 וְשִׁלְזָה הִישְׁמַעְאֵלִי שְׁעַמְד אַחֲרָיו
 אֵינָן אֶלָּא לְיִשְׂרָאֵל לְמֶלֶךְ הַמְּשִׁיחַ
 וְלִתְקַן הָעוֹלָם כְּלוּ לְעַבְדְּ אֶת יְהוָה בְּיַחַד
 שְׁנֵאמַר (צפניה ג, 9) כִּי אֲזַ אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְרוּרָה לְקֹרֵא כָלָם
 בְּשֵׁם יְהוָה לְעַבְדוּ שְׂכָם אֶחָד

רמב"ם, היד החזקה, הלכות מלכים²

מעבר לפרגוד הקודר, מתוך האפלה שנמסכים בה זעקות של טירוף הדעת ותעתועי החושים, בשבר שבין מודרניזם, פוסט-מודרניזם וקנאות דתית, עולים ובוקעים צלילי ההרמוניה השמימית של דתות ההתגלות: היהדות, הנצרות והאסלאם. בלבי הער, המאזין להם,

Umut kapəsıdır.

Yine gel!

חברי פרופ' פול-אלבר בלונפה (Prof. Paul-Albert Ballanfat) הודיעני כי הייחוס של שיר זה לגילאל אל-דין רומי הוא מפוקפק.

2 רמב"ם, הלכות מלכים, מהרורת יוחאי מקבילי, ירושלים תשס"ט, פרק יא, הלכה ז. ראו דברי הרב יוסף קאפח: "הרמב"ם ראה בהופעת האסלאם תופעה חיובית שמטרתה למגר או לצמצם את עבודת האלילים מחלקים גדולים של העולם (...). מטרה אלהית זו, היינו מיגור עבודת אלילים התגשמה לדעת הרמב"ם במלואה" (יוסף קאפח, 'האסלאם והיחס למוסלמים במשנת הרמב"ם', מחנים 1 (תשנ"ב), עמ' 16. עוד על יחסו המורכב של הרמב"ם לאסלאם ראו: יעקב בלידשטיין, 'מעמד האסלאם בהלכה המיימונית', בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונון שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוון צבי, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 465-476; א' שלוסברג, 'יחסו של הרמב"ם אל האסלאם', פעמים 42 (תש"ן), עמ' 38-60; Gerald J. Blidstein, 'Maimonides and Me'iri on the legitimacy of non Judaic Religion', in: Leo Landman (ed.), *Scholars and Scholarship: The Interaction between Judaism and Other Cultures* New York: Yeshiva University Press 1990, pp. 27-35.

מתנגנים בד בבד דברי הרמב"ם, היקרים מזהב ומפז רב, כי תכלית משיחית אחת משותפת יש לדתות אברהם, והיא לתקן עולם במלכות שדי, לקרוא בשם השם ולעבדו שכם אחד.

במאמרי זה אדון בשני ענפים אברהמיים, היהדות והאסלאם, ובהרמוניה שביניהם, הרמוניה שאליה התוודעתי בפגישותי עם בעלי סוד צופיים. נפלה בחלקי הזכות הגדולה לפגוש אי אלו מאנשים מיוחדים אלו, אנשי העוצמה, החזון והאמת, במרחבי המזרח התיכון בשנים האחרונות. פגישותי אלו הותירו בי רושם עמוק שפתח את לבי להתגלויות צילילי אותה הרמוניה שמימית. הרמוניה זו מבקש אני להציג בפניכם הקוראים ולפתוח אליה את לבכם.

הענף האסלאמי של דת אברהם מיוסד כידוע על טקסט התגלותי שהורידו הנביא מֶחמד לכל יושבי תבל ושוכני ארץ, הלא הוא הקראן. הנה לאחרונה יצא תרגום חדש של הקראן לעברית, תרגומו של אורי רובין,³ שזכה לשבחי המבקרים, כגון של המלומדים המזרחנים מאיר בר-אשר,⁴ יוסף סדן⁵ וששון סומך.⁶ אכן יש כיום חשיבות רבה לכל מפעל תרגומי, שפורש את הטקסט המכונן של עולם הדת והרוח האסלאמי בפני הקורא העברי המשכיל, ובכך מגשר בין התרבויות, ועל כך ראוי רובין לשבח, כמו גם על תרגומו הרהוט והקריא. אומנם קדמו לו שני תרגומים מן המקור הערבי⁷

3 הקראן, תרגם מערבית והוסיף הערות נספחים ומפתח אורי רובין, תל-אביב תשס"ה. מן הראוי לשבח את פועלו של פרופ' אביעד קליינברג על סדרת הספרים מן הקלאסיקה הערבית, כגון אנתולוגיה לכתיבי אבן סינא בעריכת שמואל הרוי; דעותיהם של אנשי העיר המעולה לאל-פראבי בתרגום אחמד אע'באריה; הסופים - אנתולוגיה בתרגום שרה סבירי; חי אבן יקטן לאבן טופייל בתרגומו של יאיר שיפמן. במפעל זה יש אתחלתא דגאולתא להחייאת מקורות המתרבות האסלאמית אשר תומכים בבניית הציר לדיאלוג ושיח.

4 מ"מ בר-אשר, 'מתמסרים עם האסלאם', הארץ: מוסף ספרים, 15.06.2005

5 'י' סדן, 'אלוהים, שמנו יאיר אף אם לא תיגע בו אש', הארץ: ספרות ותרבות, 18.9.2007

6 דברי ש' סומך הובאו בתוך: מ' יודילוביץ', 'הקראן בפעם רביעית', ידיעות אחרונות: ספרים, 31.3.2005

7 על תולדות תרגומו הקראן לעברית ראו: ח' לצרוסייפה, עולמות שזורים, ירושלים תשנ"ט, עמ'

לעברית שיצאו בארץ הקודש,⁸ אלה הם תרגומו הקלאסי של יוסף יואל רבלין משנות השלושים של המאה העשרים⁹ ותרגומו של אהרן בן שמש משנות השבעים.¹⁰

על ההבדל בין שני התרגומים הללו העיר באוזוני יידי ראש המסדר הצופי בנצרת שהוא גם שותפי לדרך הדיאלוג הרוחני בין יהדות ואסלאם, השיח' עבד אל-סלאם מנאצרה, ראש המסדר הצופי הקאדרי בנצרת, כי הקורא בתרגומו של ריבלין כקורא בתורה, ואילו הקורא בתרגומו של שמש כקורא בעיתון. סומך ניסח את הדברים ברוח דומה אף כי בצורה שונה מעט וכה דבריו:

בשני התרגומים הקודמים שנעשו בישראל יש ליקויים חמורים. הראשון, של ריבלין, אינו רע אבל הוא כתוב בשפה מיושנת, תלמודית, מאוד מסוגננת וגבוהה, מה שמקשה על הקריאה. התרגום השני לוקה מאד ומתייחס לטקסט כאילו היה טקסט משפטי, אולי מכיוון שהמתרגם, בן-שמש, היה משפטן בעצמו. מכאן נולד צורך בתרגום נוסף.¹¹

צחות לשון מאפיינת את תרגומו של רובין, שהקורא רץ בה בנקל, והיא עולה אפוא על שני התרגומים שלפניו.

מהו יחס המוסלמים בישראל לתרגומו החדש של הקראן לעברית? בשיחותיי עם מוסלמים בישראל עמדו הם על חשיבות תרגום הקראן לדוברי השפה הערבית בישראל וקבלו בפניי על הדלדלותה של השפה הערבית הקלאסית כפי דובריה. עם זאת, על אף תרגומו המשובח של רובין, העירו לי כמה מאחי ורעי המוסלמים בישראל,

8 בגרמניה, לייפציג 1856, יצא תרגומו של צבי חיים הרמן רעקענדארף.

9 תל-אביב 1936.

10 תל-אביב 1971.

11 סומך, לעיל הערה 6.

כי עדיין חסרים אנו בעברית קראן בתרגום של בן דת האסלאם. רוצה לומר, מנקודת מבטם של המוסלמים דוברי העברית במדינת ישראל יש עדיין צורך בתרגום נוסף של הקראן לעברית או ביתר דיון 'תרגום משמעות הקראן' (=نَقْلُ الْمَعْنَى / נקל אל-מענא), כי אסור ולא ניתן לדעתם לתרגם את הקראן,¹² מפני שהוא מנגינה חד פעמית שלא ניתנת להעברה. על בעיה זו עמד וולטר בנימין (1892-1940) באומרו כי

התרגום הוא מודוס. כדי לתופסו ככזה, יש לחזור אל המקור, שכן בו טמון החוק השולט בתרגום: עצם היותו של המקור בר-תרגום. שאלת היותה של יצירה ניתנת להיתרגם היא שאלה כפולת מובן. אפשר להבינה כך: האם ימצא אי פעם, בקרב כלל קוראיה של יצירה זו, אדם שיצליח לתרגם אותה תרגום ראוי? או המובן האחר, המובהק יותר: האם מעצם מהותה היא ניתנת להיתרגם, ואף - בהתאם לטבע המודוס - תובעת להיתרגם?¹³

ברם, עצם המשאלה שעדיף שכן דת האסלאם יתרגמו לעברית פותחת מרחב חדש של דיון שבו לא שאלת משימתו של המתרגם עומדת במרכז הדיון והיחס הלשוני-פילוסופי שבין מקור ותרגום, כפי שסבר וולטר בנימין, אלא מידת הזדהותו העמוקה של המתרגם עם יצירת המקור. לפי גישה זו, על המתרגם להתמודד עם ההוראה של טקסט המקור ועם המימוש שלו בחייו הפרטיים ולא רק להתגדר בשאלה כיצד לתרגם את הטקסטואליות של הטקסט. הדילמה הקלאסית של 'חירות מול נאמנות' עוברת בשיח זה מהפך ומעמידה במרכז את שאלת הזדהותו

12 Fred Leemhuis, 'From Palm Leaves to the Internet', in: Jane Dammen MacAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge [etc.]: Cambridge University Press 2007, pp.154-162. על סוגיה זו ראו עתה מאיר מ' בר-אשר, "עשינו אותו קוראן ערבי למען תשכירו להבין": השקפות

מוסלמיות בשאלת תרגום הקוראן, בעריכת יוחנן פרידמן, ירושלים תשע"ב, עמ' 1-40.

13 וולטר בנימין 'משימתו של המתרגם', בתוך: ז'אק דרידה, *נפתולי בבל*, תל-אביב 2002, עמ' 127-141.

של המתרגם ונאמנותו לערכיה הרוחניים והדתיים של יצירת המקור. ובכך, את מי בא התרגום לשרת? מי הוא קהל היעד הפוטנציאלי? מהו מקומו של הקראן בתרבות הישראלית? כבר ראינו את הקושי של המוסלמים דוברי העברית לקבל תרגום זה לקראן. יש להניח אפוא כי הוא בא לשרת בעיקרו את היהודים דוברי העברית. תרגום – כל תרגום – הוא סוכן תרבות של טקסט המקור בתוך תרבות המטרה, ותרגום הקראן אינו יוצא מכלל זה. השאלה, אם כן, בהקשר זה היא מהו מקומו של הקראן בתוך הישראליות? ברצוני להצביע במאמר זה על ארבע אפשרויות עיקריות ולהעריכן:

ייתכן כי ידיעת הקראן לישראל המשכיל היא בבחינת 'דע את האויב', קריאת טקסט קנוני של 'תרבות שנואה ועוינת' על מנת להיערך טוב יותר במלחמה נגדה. וכמדומה כי לימודי הערבית והמזרח התיכון בחלק ממערכת החינוך בישראל טבועים בחותם זה.¹⁴ ולדעתי אפשרות זו היא הגרועה ביותר שבהן; אפשר שהיא כורח בל יגונה בעתות מלחמה אבל בוודאי שלא בעתות שלום. שהרי לפתח חטאת רובין, כי הקורא טקסט מתוך אויבות ועוינות סופו שהוא יוצר דינמיקה המשמרת את עצמה.

ואולם אין הבור מתמלא מחוליינו – אפשרות אחרת היא שנוצר צורך אמיתי, רצון כן לידע את הטקסט המכונן של התרבות המרכזית במזרח התיכון ובחלקים גדולים של העולם, מתוך שאיפה לפרנס ולהעשיר את התרבות הישראלית, בבחינת 'דע את האחר'. שכן תרבותינו ענייה בכל הקשור להפנמת תרבות האסלאם. להערכתנו, עשויים הקראן ופרשנותו להוביל בקונטקסט של הישראליות החילונית את התרבות הישראלית למחוזות מרתקים עין לא ראתם.

אפשרות שלישית – ללמוד את הקראן לשם לימוד. מתוך סקרנות ומדע. הקראן הוא טקסט מרכזי של תרבות חזקה המקיפה למעלה

Yonatan Mendel, The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic Language Studies in Israel. New York: Palgrave Macmillan, 2014

א' בהר, 'שיבה אל הנפש הערבית', הארץ: תרבות וספרות, 31.08.2007

ממליארד ומאתים מליון מאמינים וחובה ללומדו כפי שלומדים טקסטים מרכזיים מכל תרבות. אף לולא היה לה ערך אובייקטיבי או מורשת רוחנית ואף אם אתה חילוני מוחלט. כמו שחובה על כל בן תרבות ללמוד על מבנה הגבישים בכוכב צדק או על גילוי פרח מזן חדש. לימוד הקראן הוא איפוא חלק מידע אנציקלופדיסטי שרוכש כל משכיל, שוחר תרבות ודעת.

האפשרות הרביעית, שקוסמת לי, תופסת את הקראן כטקסט רוחני אוניברסלי, בבחינת 'תורה לכל באי עולם'¹⁵ - כמורשת רוחנית ששייכת לכלל המין האנושי. מסורת פרשנית זו קיימת אצלנו לצדה של המסורת הפרטיקולרית ותוך עימות עמה הן בקראן והן בפרשנות הקראן והאסלאם לדורותיה.¹⁶

הָאֲנָשִׁים הָיוּ כְּלָם בְּנֵי אֵמָה אַחַת
וְאִז שָׁלַח אֱלֹהִים אֶת הַנְּבִיאִים לְהִיט מְבַשְׂרִים וּמְזַהְרִים
וְהוֹרִיד מְמַרְוִמִים אֶת הַסֵּפֶר לְמַעַן תִּתְגַּלֶּה הָאֱמֶת
וּלְמַעַן יִשְׁפְּטוּ בֵּין הָאֲנָשִׁים בְּכָל אֲשֶׁר נִחְלְקוּ בּוֹ

(סורה 2: הפרה, פסוק 213)¹⁷

15 מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב Marc Hirshman, 'Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries', *Harvard Theological Review*, 93 (2000), pp. 101-115. על התפישה לפיה הקראן כולל את הכל ומקיף את ההויה בכללותה: Nicholas Heer, 'Abū Hāmid al-Ghazālī's Esoteric Exegesis of the Koran', *Classical Persian Sufism: From the Origin to Rumi*, Edited by Leonard Lewisohn, London 1993, pp. 235-257

16 על היסוד הפלורליסטי בקראן ראו: J.D. A. Sachedina, 'The Qur'ān and the Other Religions', in: J.D. McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to The Qur'ān*, Cambridge University Press 2006, pp. 296-302. מנגד דומה כי עמדת אל-עזאלי היתה כי הקראן אמנם פתוח לפני באי עולם, אבל בכדי שייפדו עצמם מן הטעות ומן הכפירה. דוגמה לכך היא אי סבלנותו ורבריו הנוקבים כלפי היהודים, ועייני: חוה לצרוס-יפה, 'יהדות ויהודים בכתבי אלגזאלי', סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות, בעריכת חוה לצרוס-יפה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 161-170.

17 כל פסוקי הקראן המצוטטים במאמר זה הם מפרי תרגומו של אורי רובין.

כפי שבכוחן של מסורות רוחניות גדולות, כגון ההינדואיזם והבודהיזם להעשיר את הרוחניות הישראלית המתחדשת כך בכוחה של הרוחניות האסלאמית ובראש ובראשונה הקראן להעשיר את פניה המתחדשות של הישראליות. אין אני מבקש בזאת לנכס את הקראן ליהדות או לישראליות. ניתן לנסח את הדברים, בפרפרזה על דברי גוטמן על ערכיה האוניברסליים של היהדות,¹⁸ שהקראן כספר היסוד של האסלאם הוא רכוש המוסלמים ונחלתם אבל הוא גם ספר פתוח לכלל האנושות. זו אף זו, מבחינת הקנוניזציה של התרבות והרוחניות הישראלית על הקראן להיות חלק מארון הספרים הישראלי. אומנם הצינונות שמה את הדגש על התנ"ך - השיבה אל התנ"ך היא אחת מעקרונות היסוד של הצינונות בכלל ושל הזהות הישראלית בפרט,¹⁹ אבל בעיניי זו שיבה חלקית בלבד. בקרב סופרים משוררים ואנשי רוח ציוניים התרחשה שיבה נוספת והיא לדמותו של ישוע או גם לנצרות הקדומה. על המשיכה לדמותו של ישוע המשיח הצלוב ניתן ללמוד מכתביהם של חשובי המשוררים והסופרים אורי צבי גרינברג, שלונסקי, שלום אש, קבק, שדה, קלוזנר ופלוסר.²⁰ אין ספק בכך כי היהדות והנצרות חולקים סיפור אחד. דמותו של ישוע המשיח הצלוב וערכים מסויימים מהברית החדשה, בעיקר לפי הפרשנות הפרוטסטנטית, הילכו קסם על הוגים אלו. דומה כי אף תפיסתו האנטינומיות של פאולוס ביחס לתורה ולמצוות תפסו מקום חשוב, למשל אצל גרשם שלום, בעיצוב דמותה של הצינונית כתנועה רוחנית אנטי-נומיסטית.²¹

שיבת היהודים לארץ הקודש אין משמעה רק השיבה לתנ"ך כפשטו אלא במובן מסויים גם לברית החדשה או ביתר דיוק לפרשנות התנ"ך ברוח הנצרות הקדומה. ניתן לשער כי השיבה לנצרות הקדומה דרך

18 M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt, Breslau 1927, p. 188; הירשמן, שם, עמ' 166.

19 א' שפירא (עורכת), התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים תשס"ו.

20 נ' שטתל, צלם יהודי: ייצוגיו של ישו בספרות העברית של המאה ה-20, תל-אביב 2008.

21 ג' שלום, שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב 1957.

הציונות היא במונח מסויים גם המשך להרמוניה היהודית-הנוצרית הלא ציונית במערב אירופה, ששיאה כנראה בכוכב הגאולה לפרנץ רוזנצווייג (1886-1929).²² יחד עם זאת, מן הראוי להבהיר כי אין ההוגים והסופרים הציוניים בהם דיברנו נכבדות חתרו לשוב אל הכריסטולוגיה הנוצרית אלא לנצרות כדת אהבה אנטי-נומיסטית. יתר על כן, קיים קשר עמוק יותר בין הציונות והנצרות. יועד אליעז עמד על השורשים הנוצריים של הציונות. לדעתו 'רעיונות תיאולוגיים נוצריים עומדים בבסיס ההתנהגות של הסובייקט הציוני וצידוקים תיאולוגיים נוצריים מאפשרים לסובייקט הציוני להיות כפי שהוא, ומדריכים אותו לראות את מה שאינו ולהכחיש את מה שהנו. מכאן שהסנטימנט הציוני כלפי הארץ כולו נוצרי'. הוא מוסיף ואומר כי 'התנועה הציונית החילונית 'גילתה' את הרעיון בדבר חשיבותו המרחבית-פוליטית של המקרא בטקסטים פרוטסטנטיים וניכסה אותו לעצמה'.²³ לשון אחר, מקור הזיקה של הציונות אל הארץ כממשות ולא כאידיאה אינו יהודי אלא נוצרי. אומנם קביעה זו היא מרחיקת לכת ואינה מתחשבת ביסודות האפוקליפטיים-משיחיים הנובעים מתוך המסורת המשיחית היהודית המבעבעים בחזון הציונות, ואולם אליעז עמד נכון על מרכזיותה של הנצרות בעיצוב הציונות החילונית.

אָמַר

הוּי בְּעֵלֵי הַסֶּפֶר

בּוֹאוּ וְנֹאמַר דְּבַר בִּינֵינוּ אֲשֶׁר עָלֵינוּ נִשְׁתַּוְּהָ:

רַק אֶת אֱלֹהִים נַעֲבֹד

וְלֹא נִצְרַף לּוֹ כָּל שִׁתְּף

וְלֹא נִקַּח אֲנָשִׁים מִקִּרְבָּנוּ בְּאֲדוֹנִים לָנוּ זוֹלַת אֱלֹהִים

22 על יחסו של רוזנצווייג לנצרות ראו: א' מאיר, כוכב מיעקב: חייו ויצירתו של פראנץ רוזנצווייג, ירושלים תשס"ח.

23 'אליעז, ארץ/טקסט: השורשים הנוצריים של הציונות, תל-אביב 2008.

אם יִפְנוּ עֲרֵף, אֶמְרוּ
אֲתֶם עֲרִים כִּי מִתְמַסְרִים אָנוּ

(סורה 3: בית עמרם, פסוק 64)

הרוחניות הישראלית החדשה, הפוסט ציונית והפוסט ממסדית-דתית, מחייבת חזון חדש לאסלאם. הרוחניות הציונות ינקה מלא חופניים מהשפע הנובע מההרמוניה היהודית-נוצרית,²⁴ אך לא שילבה בחזונה את הציביליזציה הרוחנית האסלאמית לענפיה ולסנסניה. סבור אני כי מתבקש באופן דחוף שינוי דרמטי בעיצוב הזרמים הרוחניים בני זמננו, שינוי אשר במרכזו אימוץ הקראן לצד התנ"ך כבסיס הרוחניות הישראלית המתחדשת. השיבה של היהודים לארצם משמעה לא רק שיבה אל התנ"ך והברית החדשה או הנצרות הקדומה אלא בעיקר שיבה אל הקראן כטקסט רוחני-התגלותי מרכזי העומד ביסוד הציביליזציה האסלאמית. היהודים לא שבו לארץ מדבר אלא לארץ נושבת,²⁵ שתושביה רובם ככולם הם מוסלמים, והקראן נר לרגליהם ואור לנתיבותם.

בארצות האסלאם משמש הקראן מאז ולעולם כטקסט ההתגלותי החשוב ביותר שמעצב את שפתם, אמונתם, דתם, תרבותם, חשיבתם הפילוסופית, המיסטית ואורח חייהם של המוסלמים. חשוב לציין כי המוסלמים אינם חולקים את התנ"ך עם היהודים כמו הנוצרים ולא עוד אלא שאינם מקבלים את נוסח המקרא כמקודש. הם טוענים כי ההתגלות האלוהית המאוחרת מבטלת את תוקפה של התגלות האלוהית שקדמה לה בזמן (تَأْسِيخ/נאסח/ביטול, הפקעה) וכי מסירת הטקסט המקראי אינו מהימן (تَوَاتُر/תואטר/העדר שרשרת מהימנה של

24 עוד ראו: א' דוֹקְרֻקְצִין, 'השיבה אל ההיסטוריה', בתוך: הציונות והחזרה אל ההיסטוריה: הערכה מחדש, בעריכת ש"נ אייזנשטאט ומשה ליסק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 249-276.

25 Edward W. Said, The Question of Palestine, New York: Times Books 1979.

מסירה).²⁶ יחד עם זאת, הנראטיב הקראני אחוז בחבלי אהבה בסיפורי המקרא ובפרשנות חז"ל עליהם.²⁷ סבור אני כי הנביא מחמד עיצב את דת האסלאם דווקא כתמונת ראי ליהדות ולא לנצרות, כדת חוק ולא כדת אמונה;²⁸ ואף כי מחמד, שלא היה יהודי ולא נוצרי,²⁹ קשר את עצמו לאמיתו של דבר לסיפורי המקרא כפי שנתפרשו באגדות חז"ל, כגון סיפורי אברהם, הגר וישמעאל ולא למשל למיתוסים סאסאניים או הינדואיסטיים.³⁰

התגלותו של הקראן בחצי האי ערב הולידה ציביליזציה חדשה ששינתה מן הקצה אל הקצה גם את דמותה של היהדות בארצות האסלאם. הקראן עיצב, בגבולות מסויימים, את עולמו הדתי, החברתי, התרבותי והמיסטי של המיעוט היהודי ששכן בארצות האסלאם.³¹ בטרם נפער הבקע התהומי הלאומי בין הציונים לפלסטינים שימש הקראן טקסט מרכזי וחשוב בדרכי עיצובה של המסורת היהודית לענפיה בארצות האסלאם.³² על כן, שיבתם של היהודים מארצות

- 26 על הטענות המוסלמיות נגד המקרא ראו: לצרוסי'פה, עולמות שזורים, עמ' 30-84.
- 27 על המקורות היהודיים של הקראן בספרות המחקר ראו Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, New York: Ktav Pub. House 1970; Abraham Isaac Katsh, *Judaism and the Koran* New York: A. S. Barnes 1962; William Muir and T. H. Weir, *The Life of Muhammad from Original Sources*, University Microfilms 1970. בת שבע גרסיאל, מקרא, מדרש וקראן, תל-אביב תשס"ז.
- 28 על מקורות הנצרות של האסלאם ראו: Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London: Cass, 1968; Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, Albany: State University of New York Press 1991.
- 29 על הביוגרפיה של הנביא מחמד ראו מיכאל לקר, מוחמד והיהודים, ירושלים 2014.
- 30 על יחסו של הנביא מחמד למקרא ראו: חוה לצרוסי'פה, אסלאם יהדות יהדות אסלאם, ערך מיכאל וינטר, תל-אביב תשס"ג. עוד ראו: Michael Lecker, *Muslims, Jews, and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*, Islamic history and civilization, v. 13. Leiden: E.J. Brill 1995.
- רודי פארט, מוחמד והקוראן: חייו ובשרותו של נביא האסלאם, תרגם מגרמנית עמנואל קופלביץ, ירושלים תשע"ה.
- 31 ראו למשל ספרו של Raphael Patai, *The Seed of Abraham: Jews and Arabs in Contact and Conflict*, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press 1986.
- 32 על ידיעת הקראן בקרב היהודים ועל יחסם אליו ראו, לצרוס, עולמות שזורים, עמ' 156-172. על הציביליזציה היהודית בצל האסלאם ראו: S. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through*

האסלאם לארץ הקודש אין משמעה וויתור על הקראן ועל ערכיו הרוחניים, התרבותיים והלשוניים אלא אדרבא עליהם לאמץ אותן מחדש ולהשיבו למרכז הבמה הרוחנית של אורחם ורבעם ולא רק אצלם גם אצל אחיהם מארצות המערב.

סבור אני כי בנייתה של החברה הישראלית מבחינה סוציולוגית, תרבותית ורוחנית חייבת להיות פרי מאמץ משותף של יהודים ומוסלמים על בסיס ההרמוניה היהודית-אסלאמית שבמרכזה שני טקסטים התגלותיים מכוננים: התנ"ך והקראן. על היהודים, יהודי המערב כיהודי המזרח, לשוב לא רק אל התנ"ך כשלעצמו, או אל התנ"ך כפי שנתפרש בנצרות הפרוטסטנטית המיוסדת על הברית החדשה, אלא גם אל הקראן. על הקראן ועל התנ"ך לשמש גם יחד כאבני היסוד של הישראליות הרוחנית המתחדשת. במילים אחרות, בכוחם של התנ"ך והקראן גם יחד ניתן לחולל את מחול הרוחניות בארץ הקודש.

נוהג אני שנה בשנה לנסוע למסע רוחני לעיר קונייה אשר בתורכיה כדי להשתתף בהילולא - Şebi Arûs / ליל החתונה - של ג'ולאל אל-דין רומי ולהתכונן במחול הדרווישים, ריקוד הנושא בחובו ריבוי משמעויות. לבושים הרקדנים בגדי לבן וחצאיתם מתנופפת ברוח. דמותו האנדרוגינית של המחולל מצטיירת לנגד עיני בשעת הריקוד. אין הוא זכר ואין הוא נקבה, אדרבא הוא גם זכר וגם נקבה. סובב לו סובב המחולל על ציר רגלו השמאלית, כאילו נטועה היא במקומה, בעוד רגלו הימנית משוטטת לה בחוצות המעגל - נגד כיוון השעון.

האסתטיקה של מחול הדרווישים הולידה בתוכי את המחשבה כי אחת המשמעויות שלו יכולה לשמש כמטפורה לשינוי - זהו מחול הדתות. רגל הציר השמאלית מציינת את היהדות כדת פריטיקולרית, דת הנעה על צירה, כאילו נטועה במקומה ואין לה חפץ בתנועה

חוצה; ואילו הרגל הימנית, החגה לה חוצה על פני המעגל, מגלמת את תנועתו האוניברסלית של האסלאם. לשון אחר, דמותו האנדרוגינית של המחולל הדרווישי מייצגת את היהדות והאסלאם כדת אחת אנדרוגינית, אשר היהדות היא הציר הפרטיקולרי שלה והאסלאם הוא היסוד האוניברסלי.

2. 'סורת אל-פאתחה' והדיאלוג הרוחני שבין היהדות והאסלאם

נִשְׁבַּע אָנִי בְּמִי שְׂרוּחִי בְּיָדוֹ
שֶׁלֹא גִילָה אֶלְלָה מִן הַשָּׁמַיִם
בְּתוֹרָה, בְּבְרִית הַחֲדָשָׁה, בְּסֵפֶר תְּהִלִּים וּבִקְרָאן
כְּמוֹת שְׁבַעַת פְּסוּקֵי סוֹרַת אֶל-פְּאֵתְחָה

אבו עֶבִיד אל-קאסם אבן סלאם³³

הסורה הפותחת את הקראן, 'סורת אל-פאתחה'³⁴ היא לב הקראן ונשמתו.³⁵ המאמין המוסלמי אומרה שבע עשרה פעמים ביום לפחות. לפי הדעה הרווחת בפרשנות המסורתית של הקראן, היא כאספקלריה שמשקפת את הקראן כולו, בגין ייחוס זה קרואה היא בחדית' בשם 'אם אל-כתאב' ו'אם אל-קראן'.³⁶

לעומת זאת, סבור ידידי מאיר מ' בר-אשר כי 'סורת אל-פאתחה' היא במובנים רבים חריגה ואינה משקפת את הקראן כלל ועיקר; אם כבר יש בה ביטוי לרעיונות האופייניים לסורות המכאיות, אך היא רחוקה מלייצג את הרוח הנושבת בחוזקה מהסורות המדיניות שהן רוב

33 לקמן הערה 39.

34 William A. Graham, "Fātiḥa", EQ

35 Muḥammad Ghazālī, The Thematic Commentary to the Qur'ān, Herndon 1997, p. 1

36 اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ اَمْ الْقُرْآنَ وَاَمْ الْكِتَابَ وَالسَّبْعَ الْمُنَابِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ.

בניינו ומניינו של הקראן; יתר על כן, 'סורת אל-פאתחה' היא לרעתו בעלת מסר אוניברסלי אמוני שאינו אופייני לפרקים רבים בקראן שהם פרטיקולריים מאוד ומשקפים את רוח ההלכה והפולמוס הפנים ערבי והחוץ ערבי.

"אל-פאתחה" מונה שבעה פסוקים, מספר בעל משמעויות מאגיות ומכונה בשם 'הריפוי' (الشفاء / אל-שפאא').³⁷ על כוחה המאגי של 'סורת אל-פאתחה' ניתן ללמוד מהסיפור שמספר מחיי אל-דין אבן אל-ערבי (1165-1240) בספרו הפנינה המפארה (الدرة الفآخرة / אל-דרה אל-פאחה'רה) על אמו הרוחנית, הלא היא נונה פאטמה מסיביליה,³⁸ שהיתה בשנות התשעים שלה וידעה לשלוט באופן מאגי ב'סורת אל-פאתחה'. נוהגת היתה לשגרה כדי לבצע עבודה שליחיות שונות. דרך משל פעם אחת באה אליה אישה שבעלה נטש אותה והלך לחרס דה-צידוניה (Jerez) de-Sidonia לחפש לו אשה זולתה. נונה פאטמה שלחה את 'אל-פאתחה' אחר הבעל הסורר והצליחה להחזירו לסיביליה לזרועות אשתו.³⁹

זו אף זו, ב'שבחי הקראן' (فضائل القرآن / פצ'אא'ל אל-קראן) לאבו עפיד אל-קאסם אבן סלאם (נפטר 855) שומעים על מסורת מפי הנביא מחמד, שבכל החיבורים שהאלוה גילה לבני אדם כולל הקראן אין כמו שבעת פסוקי 'סורת אל-פאתחה'. וכה אמר: 'נשבע אני במי שרוחי בידו, שלא גילה האלוה מן השמיים בתורה, בברית החדשה, בספר תהלים ובקראן כמות שבעת פסוקי סורת אל-פאתחה'.⁴⁰

37 אבן סתיר, שם; היא גם מכונה בשם 'אלקיה' (=תיקון, ריפוי, מרפא): وَمَا يُدْرِيكَ أَهِيَ رَقِيَّةٌ. על טכניקות של ריפוי

על פי 'סורת אל-פאתחה' ראו: 184-192, pp. B. Lawrence, *The Qur'an: A Biography*, New York 2006.

38 Claude Addas, and Peter Kingsley, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*, Cambridge: Islamic Texts Society 1993, pp. 87-88.

39 Ibn al-'Arabī, *Sufis of Andalusia, the 'Ruh al-quds' and 'al-Durrat al-Fākhira' of Ibn 'Arabī*, translated with introduction and notes by R. W. J. Austin; with a foreword by Martin Lings London 1971, pp.143-146
השיחה הסופי הגדול ביותר, ירושלים, 2007, עמ' 25.

40 أبو عبيد القاسم بن سلام، فضائل القرآن، بيروت 1991، ص 112: 'وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَةِ

פרשן הקראן החשוב עמאד אל-דין אסמאעיל אבן כת'יר (1300-1373),⁴¹ בן טיפוחיו של התיאולוג החנבלי אבן תימיה (1263-1328), טוען כי יש מלומדים המונים בה מאה ושלוש עשרה אותיות, כמניין שאר הסורות בקראן,⁴² אך בנוסח שמצוי בדינו מספר האותיות שמצאתי הוא מאה שלושים ותשע. בכל אופן הפרשנות הנומרולוגית שמביא אבן כת'יר מבטאת היטב את המגמה הפרשנית הרווחת כי 'סורת אל-פאתחה' היא מיקרו-טקסט שמשקף את הקראן כולו.

וכך קוראים ב'סורת אל-פאתחה' בתרגומו של רובין:

בְּשֵׁם אֱלֹהִים הֶרְחַמְן וְהֶרְחֹם
הִתְהַלָּה לְאֱלֹהִים רַבּוֹן הָעוֹלָמִים
הֶרְחַמְן וְהֶרְחֹם
הַמּוֹלֵךְ בְּיוֹם הַדִּין
אוֹתָךְ נַעֲבֹד וְלִישׁוּעָתְךָ נִקְוֶה
נַחֲנוּ בְּאַרְחַ מִיִּשְׂרָאֵל
אַרְחֵם שֶׁל אֱלֹהֵי אֲשֶׁר נָטִיתָ לָהֶם חֶסֶד
לֹא שֶׁל אֱלֹהֵי אֲשֶׁר נָתַתָּה חַמְדָּה עֲלֵיהֶם
וְלֹא שֶׁל הַתּוֹעִים

'סורת אל-פאתחה' בתרגומו העברי של רובין, אף שהיא חסרת קצב, היא כקריאה בסידור התפילה. הקורא לתומו בתפילה פיוטית זו,⁴³

وَلَا فِي الْإِنجِيلِ وَلَا فِي الزَّبُورِ وَلَا فِي الْفُرْقَانِ مِثْلَهَا إِنَّهَا السَّنْعُ الْمُنَانِي!

41 על פירושו לקראן ראו: N. Calder, 'Tafsir from ābari to ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre Illustrated with Reference to the Story of Abraham', in: G.R. Hawting and A.A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'ān*, London 1993, pp. 101-140.

42 إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨ م.

43 על סורת אל-פאתחה כתפילה ראו: אבן כת'יר, שם: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عِبْدِي بَضْفَيْنِ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، قَالَ اللَّهُ: حَمِدَنِي عَبْدِي. על סגולותיה של תפילה זו אומר אבן קרירה: مَنْ صَلَّى صَلَاةَ

תוהה: מהו 'אורח מישרים' זה שדיבר בו הכתוב? שבלשון פרקי אבות (פרק ב משנה א) נשאלה: 'איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם?' ומי הם 'אלה אשר נטית להם חסד?' ומי הם 'אלה אשר ניתכה החמה עליהם' או מי הם 'התועים'?

לפי רוב פרשני הקראן אֲרַחֵם שֶׁל אֱלֹהִים אֲשֶׁר נָטִיתָ לָהֶם חֶסֶד רומזים בעיקר לנביאים. דרך משל, אֶבְנֵי פֶתֶיךָ⁴⁴ אומר כי אֱלֹהִים אֲשֶׁר נָטִיתָ לָהֶם חֶסֶד הם אלה הרמוזים בסורה 4: סורת הנשים, פסוקים 68-70, שם נאמר:

וּמִנְחִים אוֹתָם בְּאַרְחַ מִיִּשְׂרָיִם
הַנִּשְׁמָעִים לְאֱלֹהִים וְלִשְׁלִיחוֹ -
אֱלֹהִים יִהְיוּ עִם הַנְּבִיאִים וְהַצְּדִיקִים וְהָעֵדִים וְהַיִּשְׂרָיִם
אֲשֶׁר אֱלֹהִים נָטָה לָהֶם חֶסֶד.
מֵה טוֹבָה חִבְרָתָם שֶׁל אֱלֹהִים.
זו הַבְּרָכָה שֶׁמְרַעֵיף אֱלֹהִים
וְאֵין יוֹדֵעַ בְּאֱלֹהִים.

אלה שהאלוה מרעיף עליהם את שפע חסדו, הם מי שנשמעים לו ולשליחו ואלה הם: 'הנביאים והצדיקים והעדים והישרים',⁴⁵ 'והעדים' - אלו הם החללים שנפלו במלחמות המצווה.⁴⁶ לשון אחר, דרך הנביאים, הצדיקים, העדים והישרים היא הדרך הישרה שיבור לו האדם. על האדם העורג אל השלימות הרוחנית, על האדם שמקבל את בשורת האסלאם, כפי שמובעת ב'סורת אל-פאתחה', להידמות לנביאים, לצדיקים, לעדים ולישרים; אני מניח שנרמז

لَمْ يَنْزَلْ فِيهَا أُمَّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِذَاجٌ ثَلَاثًا غَيْرُ تَمَامٍ.

44 אבן כת'ר, שם.

45 ראו למשל קשירי בפירושו לקראן אומר כי הם 'הצדיקים והנבחרים': 'وهم الأولياء والأصفياء', تفسير القشيري، بيروت 2000، ص. 14.

46 רובין, בפירושו על אתר.

בזה גם להידמות למשה רבינו ולנביא.

ובכן, מי הם אלה אשר נתכה החמה עליהם ומי הם אלה התועים? אורי רובין, שידיו רב לו גם במחקר הקראן ופרשנותו, לא רק תרגם את הטקסט הקראני אלא גם פירש אותו באופן זה 'שישקף את הפירוש המקובל ביותר בעיני מפרשי הקראן המוסלמים'.⁴⁷ בפירושו לפסוק זה בחר להביא מדבריהם של פרשנים מוסלמים מסויימים וכה כתב:

אֲשֶׁר נִתְּכָה הַחֶמֶה עֲלֵיהֶם: הפרשנים המוסלמים מוצאים כאן רמז ליהודים שאלוהים שפך חמתו עליהם בשל חטאיהם.
הַתּוֹעִים: מפרשים שהכוונה לנוצרים שסטו מדרך הישר.
 מכאן שדרך המוסלמים שונה מדרך היהודים והנוצרים ורק הם נהנים מחסדו של אלוהים.

הפרשנות הפרטיקולריסטית, שמצטט ממנה רובין, היא אכן הפרשנות המקובלת ביותר בקרב מפרשי הקראן המוסלמים. אף בתרגומי הקראן לשפות שונות, דרך משל בתרגום לאנגלית של הקראן שנעשה בעת האחרונה בתורכיה, תחת פיקוחו של המזרחן פרופ' עלי אוזק (Ali Özek) מאוניברסיטת מרמרה באיסטנבול, נאמר:

לדברי אחדים מפרשני הקראן, 'אורח מישרים' היא דרך הנביאים ואלו ההולכים בעקבותיהם באמונה; לא אלו אשר קללת אללה עליהם, כמו היהודים, או אלו שפשוט סטו מדרך הישר, כמו הנוצרים. שתי האומות הגדולות שקדמו לאסלאם מוצגות כמופת למוסלמים, למען יראו וייראו, פן יסטו יותר מדי מהאמת וילכו בדרך התעייה.⁴⁸

47 הקדמה, עמ' י"ד.

48 *The Holy Qur'an with English Translation*, İstanbul 20069

מכאן יבין הקורא כי 'אורח מישרים' אינו אלא דרך האסלאם, וכי - לפחות לדברי הפרשנים המוסלמים - דרך זו חסומה בפני היהודים והנוצרים. כלומר, הבשורה של הנביא מחמד היא בשורה פרטיקולרית המתייחסת רק לבני דת האסלאם.⁴⁹

פירוש זה עולה בקנה אחד הן עם התפיסה המקובלת כיום של הפונדמנטליזם האיסלאמי,⁵⁰ או בלשונו של סיון 'קנאי האסלאם',⁵¹ והן כפי שהוא משתקף בשיח התרבותי הישראלי וברוב העולם המערבי. זו אף זו, במפגשים של דיאלוג להבנה בין-דתית שבהן אני מלמד קראן, מצטטים באוזני התלמידים היהודים את פירושו של רובין כפירוש מוסמך ובלעדיו, הסותם בעיניהם את הגולל של בשורתו האוניברסלית של הקראן, לדעתם בדין, בפני כל ניסיון לדיאלוג רוחני בין-דתי, ולענייננו בין היהדות והאסלאם.⁵²

49 על הקראן ועל יחסו לדתות זולתו ראו: A. Sachedina, 'The Qur'an and the Other Religions', in J.D. McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to The Qur'an*, Cambridge University Press 2006, ס"ה האשמי, 'הקוראן וסובלנות: מסה פרשנית על סורה 5, פסוק 49', בתוך: עול הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, בעריכת שלמה פישר ואדם ב' סליגמן, רעננה תשס"ח, עמ' 80-49.

50 ברם, רפי ישראלי טוען שאין 'פונדמנטליזם אסלאמי' - יש אסלאם אחד ויש הברלים ברמת המאמץ והדבקות המושקעים ביישומי-אסלאם רדיקלי במובן של יסודיות ביישום ולא יסודנות בפרשנות. על כך ראו: ר' ישראלי, 'לחיות עם האסלאם: דת, תרבות, היסטוריה, אלימות וטרור', נתניה 2006. על עמדות דומות ראו: ס' האריס, 'מהומת אלוהים: דת טרור ועתידי התבונה, תרגמה מאנגלית יעל סלע-שפירו, ירושלים תשס"ו.

51 ע' סיון, 'קנאי האסלאם, תל-אביב תשמ"ו'; עור ראו ע' סיון, 'ג"א אלמונד ור' סקוט אפלבי, קנאות דתית מודרנית: יהדות נצרות איסלאם, הינדואיזם, תל-אביב 2004.

52 ביחס לתפיסה, כי דרכם של היהודים ושל המוסלמים אל האמת חסומה, העירני חברי שועי רו, כי לא כזו היתה האוירה בחצרות המלכים העבאסים ואף לא בחצרות הפאטמים האסמאעיליים. אדרבה, תופעת המג'אליס, הכינוסים הבין דתיים, ושל חצרות המתרגמים בני לאומים ודתות שונות, באותה תקופה ניתנת לפירוש של רדיפה אחר הידע בבחינת 'שמע האמת ממי שאמרה', וראו: Marc R. Cohen and Sasson Somekh, 'Interreligious Majālis in Early Fatimid Egypt', *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Edited by Hava Lazarus-Yafeh, Marc R. Cohen, Sasson Somekh Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic*; וכך; and Sidney Griffith, Weisbaden 1999, pp. 128-136. *Wisdom: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society*, London 1998.

3. סדר השיח

הַתְּנַצְּחוּ עִם בְּעָלֵי הַסֵּפֶר רַק בְּדַרְכֵי נַעַם
 חוּץ מֵאֲשֶׁר עִם בְּנֵי הָעוֹלָה שְׂבָהֵם
 אָמְרוּ
 אָנוּ מֵאֲמִינִים בְּאֲשֶׁר הוֹרֵד אֵלֵינוּ מִמְרוֹמִים וּבְאֲשֶׁר הוֹרֵד אֵלֵיכֶם
 וְאֵלֵהֵינוּ וְאֵלֵהֵיכֶם אַחַד הוּא
 וְאָנוּ מִתְמַסְרִים לוֹ

(סורה 29: העכביש, פסוק 46)

האמנם פירוש זה שציטט רובין הוא הפירוש היחיד הקיים בתולדות הפרשנות המוסלמית לקראן? האם זה הקול היחיד העולה מפרשנות הקראן לדורותיה? פרשנות הקראן היא ענפה ועשירה ומגוון קולות בוקע ממנה במהלך ארבע עשרה מאות שנים מאז חתימתו.⁵³ השאלה האם אמנם אין פרשנות אוניברסלית ל'סורת אל-פאתחה' חשובה לעניינינו משום שהפסוקים שפותחים את 'סורת אל-פאתחה' מבטאים בכיור את הבשורה של הנביא מחמד כבשורה אוניברסלית לכלל המין האנושי: 'התהילה לאלוהים ריבון העולמים'; רוצה לומר, האלוה אינו דובר רק את שפת עולם האסלאם אלא קולות של עולמות רבים לו - 'ריבון העולמים'.⁵⁴ המתח שבין אוניברסליזם ופרטיקולריזם ב'סורת אל-פאתחה' פותח נגזרות לדיאלוג הבין-דתי שבין היהדות והאסלאם

53 M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, New York vol. 1, 1984; vol. 2 1992; H. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Richmond/Surrey 2000; A. Rippin (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation*, Brookfield 1999; A. Rippin, *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*, Variorum 2001

54 'ריבון העולמים' יש להבין כפי שהציעו חוקרים וביניהם גויטין כ"ריבון בני האדם" בהוראה החזונית של עולמים=בני אדם. עבר אלחלים מתרגם הקראן לאנגלית מהגיש כי הכוונה לכל העולמות, האנושות, מלאכים בעלי חיים, צמחים, העולם הזה, העולם הבא. ראו: M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an*, Oxford: Oxford University Press 2005, p. 3

בישראל, ועורר אותי למסע עיוני בתולדות פרשנות הקראן הקלאסית על 'אם אל-קראן'.

הפרשנות היא חלק מהשיח התרבותי, ובמאמר זה אטען כי הפרשנות יוצרת מציאות חברתית בעלת קונוטציות מוסריות – שאכנה בשם 'העיקרון הפרשני'. אנו, החוקרים, איננו יכולים להתעלם מהנדבך שאנו מניחים באמצעות פרשנותנו על גבי תולדות הפרשנות לדורותיה, וכי פירות מחקרנו חוזרים לתוך התרבות ומשפיעים עליה. השפעה זו מטילה עלינו אחריות מוסרית – שאיננו יכולים לסרב לה היום – כלפי האחר הדתי-התרבותי. האפשר לנו – והאם נרצה – לשמור על 'אובייקטיביות מדעית'⁵⁵ בכואנו לעסוק בשיח דתי, תרבותי וקונצפטואלי כה טעון? אינני סבור כך, ולכן, בהתאם, אנווט את מסעי בתולדות פרשנות הקראן ל'סורת אל-פאתחה' דרך שלושה נתיבים עיקריים:

בנתיב הראשון אצער בעקבי 'סדר השיח' (L'ordre du Discours) למישל פוקו (1926-1984). בנתיב השני אלך בעקבות התובנות הפילוסופיות של הפילוסוף האמריקאי ג'ון סרל על השפה. ואילו בנתיב השלישי אתהלך לי לפי הפרשנות הצופית הקדומה לקראן, בעיקר לפי דרכם של מנצור אל-ח'לאג' (858-922) ואבן אל-ערבי (1165-1240). ברם, מבחינתי לשלושת הנתיבים תכליתם אחת: בנייתו של שיח פרשני אלטרנטיבי לקראן שבמרכזו תפיסה דיאלוגית רוחנית בין היהדות והאסלאם, תוך ניטרול היסוד האנטי-יהודי שרווח בתולדות הפרשנות, אשר עדיין מוצא הד עד עצם היום הזה.

3.1 ייצור השיח בשדה הדיאלוג היהודי-המוסלמי

בספרו 'סדר השיח'⁵⁶ דן מישל פוקו בייצור השיח, כמו גם בפיקוח

55 למחקרים התומכים בגישה ההפוכה הפוֹיִטִיבִּסְטִית אובייקטיביסטית ראו: Thomas E. Uebel and Alan W. Richardson, *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge companions to philosophy, New York: Cambridge University Press 2007

56 מ' פוקו, סדר השיח, מצרפתית: נעם ברוך, תל-אביב 2005.

עליו וברצונו של הממסד למשול בכוחותיו ובסכנותיו, לשלוח במאורע האקראי של השיח, ולחמוק מחומריותו הכבדה והאימתנית שלו. מטרתו של הממסד, אליבא דפוקו, היא להדיר ולהוציא מחוץ לגבולות המותר, את השיח המסוכן המפריע לסדר המקובל. שלוש מערכות ההדרה הגדולות, לדעתו, שמטילות את כובד משקלן על השיח הן: הדיבור האסור, החלוקה הכרוכה בשיגעון והרצון לאמת. נתמקד לענייננו בתהליכי ההדרה דרך הדיבור האסור הכוללים בתוכם, לפי פוקו, את הידיעה שלא על כל דבר מותר לדבר; את הריטואל של הנסיבות - שלא בכל הנסיבות אפשר לדבר על הכול; על זכות היתר או הזכות הבלעדית של הסובייקט המדבר. אלו הם המרכיבים הבסיסיים של אחד מהעקרונות שביסוד מנגנוני הפיקוח, הכוח והשליטה של הממסד על ייצור השיח.

עיקרון ההדרה דרך הדיבור האסור מעלה כמה סוגיות עקרוניות בתחום הבין-דתי: האם כיהודי-ישראלי ראוי אני להשתתף בשיח הפרשני הפנימי של הקראן? מהי עמדת המוסלמים ללימוד מורשתם על ידי לא-מוסלמים? האם לדעתם זכותו של הלא-מוסלמי להשתתף בשיח המוסלמי הפנימי ולהציע פרשנות משלו לקראן? או שמא משמרים הם את עיקרון ההדרה דרך הדיבור האסור ולהם בלבד לקבוע את מנגנוני הפיקוח על השיח ומה יוצא ומי נכנס לתוכו? בסוגיה אחרונה זו, טוען למשל ידידי אלדרד פארדו, כי הואיל והאסלאם ביסודו - ובמיוחד האסלאם הרדיקלי - שואף לאיחוד העולם כולו תחת כנפיו, ולו בכוח, יש לעמוד על כך שזכות וחובת הכל לעסוק בלימוד ובפרשנות, וגם לצרף קולם לשיח האסלאמי, שהרי ההנחה היא שמדובר בשיטה משפטית אוניברסלית שחלה בפוטנציה על הכל.

עניין נוסף ב'סדר השיח' הוא תהליך ייצור השיח של ה'פרשנות' (le commentaire);⁵⁷ פוקו מבחין בין טקסט היסוד לטקסט המשני.

הפרשנות מאפשרת לבנות באורח אינסופי סוגי שיח חדשים:

הגולמיות של טקסט היסוד, תמידיותו, מעמדו כשיח העשוי להיות אקטואלי תמיד, המשמעויות הרבות או הנסתרות שחזקה עליו שהוא אוצר, סוגי העכבות או השפע המהותיים שמיוחסים לו – כל אלה מבססים אפשרות בלתי מוגבלת של דיבור. אף מצד אחר תפקידה של הפרשנות, ותהיינה הטכניקות המשמשות אותה אשר תהיינה, אינו אלא לומר סוף־סוף את מה ששם נוסח בלחש. היא חייבת, בהתאם לפרדוקס ששוב ושוב היא מעתיקה את מקומו אך לעולם אין היא חומקת ממנו, לומר בפעם הראשונה את מה שעם כל זאת כבר נאמר, ולחזור ללא לאות על מה שאחרי ככלות הכול לא נאמר אף פעם.⁵⁸

במשוואה פרשנית זו הקראן הוא טקסט היסוד ואילו פרשנותו מאפשרת לנו לבנות סוגי שיח חדשים אין סופיים שבמרכזם שיחרור מהעריצות הפרשנית של האסלאם הפונדמנטליסטי מחד גיסא וממנגנוני הפיקוח של המסורת היהודית כלפי הקראן מאידך גיסא. אחד מסוגי השיח החדשים שבכיווני להעלות על הדעת הוא שיח ההבנה הבין־דתית בין היהדות והאסלאם שבמרכזו יישומו של 'העיקרון הפרשני' כעקרון אתי. על פי עקרון פרשני זה אין צורך לקבל את הפרשנות על הקראן שיש בה דברי בלע ושיטנה כלפי האחר היהודי, הנוצרי או הזורואסטרי, גם אם התקבעה והתגבכה במהלך דורי דורות של פרשנים מוסמכים ומרכזיים בתולדות פרשנות הקראן. זו אף זו, יישומו של 'העיקרון הפרשני' לפירוש 'סורת אל־פֶּאֲתַחְהָ' בשיח הבין־דתי קורא תגר על מנגנוני הפיקוח של המסורת היהודית לגבי אופני השימוש בקראן מחד גיסא ושל הגומחה הצרה במרחבי התרבות הישראלית שהותירו לו מזרחנים יהודיים באקדמיה הישראלית

מאידך גיסא. באמצעות יישום העקרון הפרשני ל'סורת אל-פֶּאֶתְחָה' רואה אני בקראן חוליה רעיונית בשרשרת המונותיאסיטית, רצף אידאי אורגני מהמונותיאזם המקראי דרך פרשנות חז"ל. בניגוד לפרשני המקרא המסורתיים של ימי-הביניים ושל הזמנים המודרניים שדחו את הקראן ככלי מרכזי וחשוב בפרשנות המקרא ובתולדות מחשבת ישראל, אני מציע לשלב את הקראן מחדש כחלק אינטגרלי מתולדות הפרשנות המקראית; ולא רק המקראית, אלא של התרבות היהודית בכללה שנוצרה בארצות האסלאם מאז ועד ימינו. התנ"ך לצד הקראן הם שני הנהרות היוצאים מעדן להשקות את התרבות הישראלית המתחדשת במזרח התיכון. לשון אחר, לעיקרון הפרשני במאמר זה תפקיד כפול: ברמה המתודולוגית כעיקרון הרמנויטי-חברתי כללי, וברמה היישומית של השיח הבין-דתי כמכשיר דיאלוגי.

מצד אחד דרך חדשה זו מציעה את מה שכבר נוסח בקראן בלחש - טקסט שמכיל בתוכו אין סוף אפשרויות. מצד שני באופן פרדוקסלי היא אולי חוזרת על דברים שכנראה לא נאמרו שם אף פעם. עם זאת, אין די במעגל של פוקו, שכולל את תהליכי ההדרה של השיח והפרשנות. אמנם פוקו מאפשר להשתחרר מהעריצות של מנגנוני הממסד הדתי האסלאמי מחד גיסא ומהגבולות שהיתוותה המסורת היהודית והמזרחנים היהודים באקדמיה הישראלית מאידך גיסא, ולייצר סוגי שיח חדשים ואפילו מהפכניים. ברם, אם ברצוננו לכוון את המציאות החברתית, זקוקים אנו לתיאוריה שבה ניתן לבנות מציאות חברתית חדשה דרך השיח. לכן, כאמור, הצעתי את 'העקרון הפרשני'.

3.2 העיקרון הפרשני כפעולת דיבור דיאלוגית

בנתיב השני צועד אני אפוא בעקבות הפילוסופיה הלשונית של ג'ון סרל, המספקת לנו תיאוריה זו.⁵⁹ אני סבור שיש לתפוס את 'העיקרון

J. R. Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press 1969. ג"ל אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, תל-אביב. 2006.

הפרשני' בכלים של סרל, כלים של 'פעולת דיבור' (speech acts).⁶⁰ לפי סרל הפונקציה המרכזית של השפה אינה רק סימבולית וייצוגית, אלא גם חברתית. השפה פועלת בעולם, ויוצרת את המציאות החברתית שלנו. החלק הנוסף של העיקרון הפרשני הוא אפוא המנגנון הלשוני-חברתי של פעולת הדיבור. הפרשנות של הטקסט הקונוני היא פעולת דיבור המשקפת מציאות של עמדה כלפי האחר הדתי-תרבותי אך גם מייצרת מציאות זו בה בעת.

סרל נותן לנו דבר נוסף: הצדקה פילוסופית-לוגית של העיקרון הפרשני. שכן העיקרון הפרשני מוביל לגזרת עמדה מוסרית-נורמטיבית מתפיסה תיאורית - כשל לוגי שאותו תיאר לראשונה דייוויד יום (-1711 1776)⁶¹ תחת הכינוי 'כשל הרצוי והמצוי' (is-ought fallacy): בהינתן טיעון שהנחותיו תיאוריות גרידא, הסקת מסקנות מוסריות-נורמטיביות היא כשל לוגי.⁶² במלים פשוטות: אין לגזור את הרצוי מהמצוי. לכאורה אפוא, העיקרון הפרשני מחייב כשל לוגי, מאחר שהוא גוזר את הרצוי החברתי-תרבותי מהמצוי הטקסטואלי. כאן בא סרל לעזרתנו.⁶³ סרל מבחין בין סוגים שונים של עובדות תיאוריות (descriptive): עובדות בשטח (brute facts), המתארות מציאות אובייקטיביות, ולעומתן עובדות מוסדיות (institutional), המתארות חוקים מוסכמים להתנהגות אנושית. עובדות מוסדיות מיוסדות על מערך של חוקים מייסדים (constitutive rules), כלומר חוקים שיוצרים התנהגות ולא רק מווסתים התנהגות. למשל, חוקי משחק השחמט יוצרים את משחק השחמט.

60 א' אלקיים, 'בין רפרנציאליזם לכביצוע: שתי גישות בהבנת הסמל הקבלי בספר "מערכת האלהות"', דעת 24 (תש"ן), עמ' 5-40.

D. Hume, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principle of morals* (original publication 1777), Oxford: Oxford University Press 1902

62 על כשל הרצוי והמצוי ברציונליות הנורמטיבית ראו S. Elqayam, 'Normative rationality and the is-ought fallacy', In: S. Vosniadou, D. Kayser, & A. Protopapas (Eds.), *Proceedings of the Second European Cognitive Science Conference*, Hove, UK: Erlbaum 2007, pp. 294-299.

63 J.R. Searle, 'How to derive 'ought' from 'is'', *Philosophical Review* 73 (1964), pp. 43-58.

סרל מראה כיצד בהינתן עובדות מוסדיות, לגיטימי לגזור עמדות נורמטיביות מעמדות תיאוריות; זה כבר אינו כשל לוגי. פעולות דיבור יוצרות אפוא את המציאות המוסדית, והמציאות המוסדית היא מציאות נורמטיבית. כל פרשנות שיש עמה הערכה מוסרית היא מניה וביה פעולת דיבור מייסדת (constitutive speech) ועל כן ניתן לגזור ממנה נורמות מוסריות. אם כן, ניתן לתפוס את העיקרון הפרשני לקראן כפעולת דיבור שיוצרת מציאות, במקרה הזה מציאות פוליטית-חברתית שבמרכזה דיאלוג בין-דתי יהודי-מוסלמי, דיאלוג לשלום בין הציביליזציה היהודית והציביליזציה המוסלמית. לשון אחר, סבורני כי יש לתפוס את העיקרון הפרשני שביסוד הפרשנות של 'סורת אל-פאתחה' כפעולת דיבור מייסדת.

3.3 הבניית המשמעות הפנימית של הקראן דרך הלך

אתה יודע

מה שאצל הצופים שבאסלאם

אשר נמצא בהם בעוונות ישראל

מדרכי קדושי ישראל הקדמונים

מה שאינו נמצא או שנמצא רק מעט אצל מאוחרינו...

משום שהצופים הידמו לנביאים ולקטו ממסורותיהם

לא הנביאים מהם.

ר' אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי השם⁶⁴

64 ר' אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי השם, מהדורת רוזנבלט, בולטימור 1938, עמ' 320, 266: 'ואנת תעלם מא ענר האולא אלמתצופין מן אלאסלאם אלתי וגד פיהם בעונות ישראל מן סיר אוליא ישראל אלקרם מא לם יגד או קל וגודה פי מתאכרינא (...) לאן אלמתצופין תשבהוא באלאנביא ולקטוא את'ארהם לא אלאנביא בהם'. התרגום לעברית של נסים דנה, המספיק לעובדי השם, רמת גן תשמ"ט, עמ' 48-47. על יחסו של ר' אברהם בן הרמב"ם לסובלנות בין דתית ראו: ד' מימון, 'גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית: חלק א: חוג חסידי מצרים והצופיות - רקע היסטורי ורעיוני; חלק ב: 'יבי אברהם בן הרמב"ם וחוג חסידי מצרים', אקדמות ז (תשנ"ט), עמ' 29-9; אקדמות ח (תש"ס),

העיקרון המנחה של הקריאה הפרשנית בה בחרתי הוא האתיקה ביחס לזולת. בתולדות פרשנות האסלאם, אתיקה זו היא קולה הברור של קבוצה פרשנית מסויימת, הלא היא הפרשנות הצופית לקראן. הנתיב השלישי בו אלך הוא אפוא נתיב הפרשנות הצופית הפנימית לקראן.⁶⁵

נויאה (Nwyia) תיאר את הפרשנות הצופית לקראן כ'משחק של מראות בין הפנימיות של המיסטיקון ובין הפנימיות של כתיבי הקודש'.⁶⁶ אכן ניתן להמשיל את פרשנות הקראן לאספקלריה לא רק במובן המיסטי, אלא גם במובן החברתי-תרבותי, ואם תרצו גם במובן הדיאלוג בין היהדות והאסלאם.⁶⁷ לפי אַבְן אֶל-עַרְבִי ראיית הדבר את עצמו בעצמו אינה דומה לראיית עצמו בזולתו, כמו בְּאַסְפֶּקְלֵרִיַּה המאירה.⁶⁸ לשון אחר, הכרת העצמי עוברת דרך הכרת הזולת. אם כן, הקראן הוא האספקלריה הצלולה שדרכו יכול היחיד הישראלי היהודי להכיר את עצמו דרך זולתו המוסלמי. הקראן ופרשנות הקראן כאן ועכשיו היא לדעתי גם האספקלריה המאירה שדרכה ניתן לשקף את יחסי הגומלין שבין יהודים ומוסלמים בהקשרה של התרבות הישראלית.

אבל כדי להגיע למדרגה של אֶסְפֶּקְלֵרִיַּה המאירה, טוען אבו חאמד

עמ' 43-72; הנ"ל, 'סובלנות למרות אי-הסכמה במצרים הימי בניימית: רבי אברהם בן הרמב"ם והמיסטיקנים המוסלמים', בתוך: עול הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, בעריכת שלמה פישר ואדם ב' סליגמן, רעננה תשס"ח, עמ' 355-363.

Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London 2006 65

P. Nwyia, 'Un cas d'exégèse soufie: L'histoire de Joseph', in: S.H. Nasr, *Mélanges offerts à Henry Corbin* Tehran 1977, p. 409 66

A. Keeler, 'Šūfī Tafsīr as a Mirror: al-Qushayrī the Murshid in his Latā'if al-Ishārāt', *Journal of Sufism*, pp. 1-21
H. Lazarus-Yafe, *Studies in* :מראה' במיסטיקה הצופית ראו: 1975, pp. 312-320; R. W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, The Classics al-Ghazzali, Jerusalem of Western spirituality. New York: Paulist Press 1980, pp. 48-49. 67

68 محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي بيروت: دار الكتاب العربي 1966، ص. 48: 'فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة!'

מחמד אל-ע'זאלי (1058-1111), בספרו הגדול החיאת מדעי הדת (إحياء علوم الدين/ אחיאא' עלום אל-דין) כי יש לשקוד על טיהור הלב, מירוקו וליטושו עד שמעיינות הידע בוקעים מתוכו וגילויי האמת מתנוצצים בתוכו באור שאין גדול ממנו. 'נפלאות הלב' (عجائب القلب/ עג'א'ב אל-קלב) הן מעבר לאופקים שעשויים החושים והחשיבה הרציונלית להשיג. פנימיות הלב קולטת דרך השער הפתוח את עולם המלכות.⁶⁹ בספרו ארבעים יסודות הדת (الأربعين أصول الدين / אל-ארבעין אָסוּל אל-דין) שאינו אלא קיצור של חיבורו הגדול החיאת מדעי הדת, הוא כותב על היחס שבין פנימיות הקראן ובין פנימיות הלב 'דע שהקראן הוא כשמש השופע את סודות הידיעות הפנימיות על הלב כשפע אורות השמש על הארץ'.⁷⁰ אל-חלאג' מדגיש כי 'רק לפי מידת החסידות החיצונית והפנימית ולפי הידיעה הפנימית יכול המאמין לגלות את המשמעות הפנימית של הקראן'.⁷¹

אנו מוצאים לעמדה זאת הדים גם בפרשנות הקראן הצופית הקדומה, כגון אצל אבו נצר אל-סראג' אל-טוסי (נפטר 988) המביא בספרו, ספר הניצוצות (= כתאב אללמ'ע / כתאב אל-למ'ע), מסורת מאת הצופי הבגדדי אבו סעיד אלח'ראז (נפטר 899), על שלוש מדרגות רוחניות אפשריות להאזנה לקראן: הראשונה - להאזין לקראן כאילו אתה שומעו מפי הנביא מחמד. השניה - להאזין לו כאילו המלאך גבריאל קוראו בפני הנביא. ואילו השלישית - להאזין לקראן כאילו אתה שומעו מפי האל יתעלה בכבודו ובעצמו (الحق/אל-חק/

69 אבו حامד מוחמד בן מוחמד הגזאלי, إحياء علوم الدين، الربع الثالث، كتاب شرح عجائب القلب، القاهرة: دار التقوى للتراث 1421هـ./2000م، الجزء الثاني، ص. 504-508. עוד ראו: סבירי, הסופים, עמ' 417-420.

70 אבו حامד מוחמד בן מוחמד הגזאלי, كتاب الأربعين في أصول الدين، دمشق: طبعة دار القلم الأولى 1424 هـ./2003م، ص. 65: 'واعلم ان القرآن كالشمس وفيضان أسرار المعارف منه على القلب، كفيضان أنوار الشمس على الأرض'.

71 בתוך: أبو عبد الرحمن محمد السلمي، حقائق التفسير، مج. 1, ص. 175.

האמת).⁷² מדרגה גבוהה זו של הקשבה לקראן מושגת רק ב'נוכחות הלב' (حضور القلب/חֶצְוֹר אל-קלב). וכך הוא כותב:

בהאזינך לקראן, מפי האל יתעלה, תבין דרך נוכחות לך, תסיח דעתך מכל עסקי העולם הזה, גם מעסקי נפשך, בכח ההתבוננות, זכירת האל בקדושה, הקשבה יתרה בטהרה, נימוסים נאים, זיכור המצפון וכנות של אמת.⁷³

המשמעות הפנימית של הקראן, ולא רק קריאתו, נקנית דרך 'נוכחות הלב' עם האלוה, מקור הקראן. על היחיד המבקש להשיג את צפוני הקראן ללכת בדרכי החסידות - בין החיצונית ובין הפנימית - לשחרר את אחיזתו בעולם הזה, לבטל את האגו, לזכך את מצפוננו ולהיות שרוי בקונטמפלציה תמידית.

סביר להניח כי החתירה להבנה פנימית של הקראן מפקיעה פרשנות רציונלית, פילולוגית-היסטורית, פילוסופית-מדעית או אידיאולוגיות. תהליך הזיכור הפנימי של היחיד המטהר וביטול האגו שלו מאפשרים קריאה אחרת של הקראן, קריאה אתית הנקיה מפניות אישיות או אידאולוגיות, קריאה שבה היחס לאחר משמש כקוד האתי לפרשנות הקראנית. לשון אחר, לא ניתן לחשוף את פנימיות הקראן אלא מתוך 'נוכחות הלב' כלפי האחר, בין יהודי בין נוצרי, החיים בקרבנו.⁷⁴

זאת ועוד, במקדש אפולון אשר בדלפוי (Δελφοί) חקוק היה הפתגם הידוע 'דע את עצמך' (= γνῶθι σεαυτόν) ובעקבותיו אומר הנביא מחמד או עלי, לפי מסורת החדית', את הפתגם: 'היודע עצמו יודע ריבונו' (= مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ / مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ).

72 סנרס, פרשנות צופית לקראן, עמ' 29-32.

73 בתוך: أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي, كتاب اللمع في التصوف, ليدن 1914, ص. 80.

74 ראו לדוגמה יפה לשימוש בקראן למטרות חינוך הילד: ע' גרוזברד, הקראן לחינוך הילד, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב תשס"ח.

רבו הפירושים על פתגם זה במסורת הפילוסופית היוונית, המוסלמית והיהודית.⁷⁵

אבן אל-ערבי פירש, בין היתר, כי ידיעת העצמי אין משמעה ידיעת 'האני-האגו', אלא היא ידיעת ריבוני. ברם, אין הכוונה לידיעת הריבון סתם אלא לידיעת 'ריבוני'; רוצה לומר, אלוהי אמונתי - האלוהי האישי שהתגלה לנשמתי באופן מאוד מסויים. הוא אינו מקבל את הפרשנות האפלטונית כי אדם לא יכול לדעת את עצמו עד שידע את ריבונו, אלא היפוכו של דבר, ידיעת העצמי היא שורש ומקור לידיעת הבורא. אם כן, ידיעת העצמי, טוען אבן אל-ערבי, כמוה כידיעת הבורא, היא אין-סופית, אוקיינוס ללא חופים.⁷⁶ לשון אחר, אבן אל-ערבי מתגבר

75 A. Altmann, 'The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism', *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, pp. 1-40. של אל-עזאלי. לאחרונה תורגם הדיון של אל-עזאלי בפתגם זה לאנגלית, ראו: Al-Ghazzali, *The Alchemy of Happiness*, Translated by Claud Field, London 1991; Al-Ghazzali, *On Knowing Yourself and God*, Translated by Muhammad Nur Abdus Salam, Chicago 2002 פתגם זה באופנים הבאים: 'דע נפשך ותדע בוראך'; 'כן אדם - דע נפשך תדע אלוהיך'. אבל תפישת המיקרוקוסמוס ממקורה האפלטוני יווני, שזכתה להרגשה חד משמעית באמצעות הויקה שבין השכל האנושי ובין השכל הכללי אצל פלוטינוס (עייין: Philip Marlen, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague 1963, p.71), זכתה בבואה לחסות ביהדות גם לגלויים פרטיקולריים, למשל בביאורו של רס"ג לחומש בראשית, לדידו ישראל בכללם בלבד הם עולם קטן, ועיין: פרושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת משה צוקר, ניויורק תשמ"ד, עמ' 265.

76 ראו: W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989, pp. 344-346; B. Abrahamov, 'Ibn 'Arabi's Theory of Knowledge', *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 41(2007), pp.; Shah-Kazemi, 'The Notion and Significance of Ma'rifa in Sufism', *Journal of Islamic Studies* 13 (2002), pp. 155-181 תלמידו של אבן ערבי, בסוגיה זו: Abdallah al-Baliani, *Whoso Knoweth Himself...*, from the *Treatise On Being (=Risale-t-ulWujudiyah)*, B.D. Weir trans. to English, Beshara publication 1976. עוד ראו: Dom Sylvester Houédard, 'Notes on the more than human saying: "Unless you know yourself you cannot know God"', <http://www.ibnarabisociety.org/articles/notesonsaying.html>. לאחרונה תרגם ידידי יעקב דקל את חיבורו של אוחד אל-דין בליאני לעברית; אף כי יחסו בטעות לאבן ערבי. ראו: מחיי אל-דין אבן ערבי, *היודע את עצמו, תרגום לעברית יעקב דקל-מגנג'י*, ירושלים תשס"ח. על מהות מחברו האמיתי ראו: Michel Chodkiewicz, *Les Deux Océans*, Paris

על הדואליות שבין ידיעת עצמי ובין ידיעת ריבוני במפלס גבוה יותר שבו ידיעת עצמי זהה עם ריבוני - אני הוא והוא אני - ואין הבדל בין 'עצמי' לבין 'ריבוני' אלא הכל אחד.⁷⁷

לבו של הקראן כטקסט רוחני וקודש המופנה לכלל המין האנושי, כך סבור אני בעקבות אבן אל-עַרְבִי, מציע דרך רוחנית פנימית לייחוד האמיתי, לאחד המוחלט. הוא מדריך את האדם באשר הוא אדם, זה הנכסף להיכנע למרות ריבונו, זה המבקש בלבו מסילות לידע את עצמו, לעלות בסולם העליה של המדרגות הרוחניות ולידע כי עצמו ריבונו וריבונו עצמו - האחד היחיד והמיוחד. רוצה לומר, ברגע האחדות העילאית היחיד והיחד - על כל הבדליהם הגזעיים, הדתיים, הלאומיים, האידיאולוגיים והתרבותיים - נמחקים והיו כלא היו. לשון אחר, שיאה של ההבנה הפנימית של הקראן אחוזה באופן בלתי נפרד עם מושג 'אחדות המציאות' (=وحدة الوجود / وَحْدَةُ الْوُجُودِ) או - אחדות הקיום, ולפיה מתבטל היש הפרטי ביש הכללי, כהתמוסס הסוכר במים.

3.4 בין השיח האקדמי והשיח הפילוסופי-תיאולוגי-מיסטי

מבין אני לרוחם של חוקרים המבקשים לשמור על המסגרות של השיח האקדמי ולא לפרוץ גדר באמירות שיש להן עמדה אישית ותוכן אידיאלי. זו הגישה המודרנית של המדע, המבקשת להפריד בין הרצוי והמצוי, בין ה־is וה־ought. לפי גישה זו, הייתי צריך להפריד מאמר זה לשניים, האחד אקדמי תיאורי, והשני פילוסופי-תיאולוגי-מיסטי. האקדמיה מוכנה לקבל את הפילוסוף-התיאולוג כל עוד הוא שומר על המסגרת. ואולם סרל מראה לנו כי יש צידוק

1982

77 עניין זה מצריך דיון מקיף ואין כאן מקומו. ראו: פתוחאת אלמכיה, II, 298, פרק 17; עוד ראו באגרתו של אבן ערבי כתאב الأحذية / כתאב אלאחדיה בתרגום לאנגלית בתוך: Ibn 'Arabi, *Divine Governance of the Human Kingdom, Kitab al-ahadyyah*. Interpreted by Tosun Bayrak from the Ottoman Turkish, Louisville, KY 1997

לוגי-פילוסופי לחרוג מגבולות השיח התיאורי; ופוקו - כי מוטלת עלינו החובה המוסרית לעשות כן. הפיצול בין השיח האקדמי ובין השיח התיאולוגי-מיסטי, אליבא דפוקו, הוא אקט כוחני העלול לנטרל את קריאתו של התיאולוג. לשון אחר, השיח הפילוסופי-התיאולוגי-מיסטי מתפקד כנקודת ממשק בין שלוש מערכות ההדרה עליהן מופעל הפיקוח: הדיבור האסור, השיגעון והרצון לאמת לנוכח נגיעתו בסוד ובקדושה.

במאמר זה מטרתי לפרוץ את גבולות השיח המחקרי בפרשנות הקראן. מקבל אני את הטלת הספק של הנרי קורבין במושג של ידיעה מטפיזית בלתי-אישית באמצעות השכל הטהור, אשר אינו מנטלי ולא אנושי.⁷⁸ בעקבות מישל פוקו, אני מבקש להשיב על כנה את הפרשנות המחקרית כטקסט משני עשיר המחזיר לתוך השיח החברתי את המשמעויות שהודרו ממנו; בעקבות ג'ון סרל אני מבקש לבנות שיח זה כפעולת דיבור היוצר מציאות חברתית, ולהעניק לו לגיטימציה לוגית-פילוסופית; ובעקבות הפרשנות הצופית הקדומה לקראן מבקש אני לצקת בשיח זה יסודות אוטוריים פרי חוויות חזוניות אישיות המנחילים תכנים של אתיקה של הזולת, אתיקה אוניברסלית המקדמת אהבה ואחוה בין צאצאי אברהם אבינו.

4. 'סורת אל-פאתחה' והפולמוס נגד היהדות והנצרות

'פולמוסים ובעיקר פולמוסים דתיים' טוענת חוה לצרוסי-יפה 'הם חלק מהותי מאותה תחרות מתמידה המתקיימת בין תרבויות גדולות (...) עיצובה וגיבושה של כל תרבות גדולה מבוססים במידה רבה על קשריה, התנגשויותיה ומאבקה עם הכוחות המתחרים בה ומנוגדים לה, שכן אין לך דת או תרבות היכולה להתפתח ולהתמלא מחוליייתה

78 ראו במאמרו של יוסף ינון פנטון, 'יחסי אברהם השל עם המלומד הצרפתי הנרי קורבין', דעת 68-69 (תש"ע), עמ' 225-235.

בלבר'.⁷⁹ 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ, על פי פירושו של אורי רובין, מבטאת את מאבקו הגדול של האסלאם ביהדות ובנצרות. מי הם הפרשנים המוסלמים של הקראן אשר בעקבותיהם צועד רובין בפירושו לסורה זו?

אקדים ואומר כי נהוג באקדמיה הישראלית שהלימוד בקראן בשנה הראשונה מלווה בקריאה ב'תפסיר', כלומר בפרשנות לקראן, של אל-ג'לאלין - הלא הם המלומדים הדגולים ג'לאל אל-דין אל-מחלי (1389-1459) ותלמידו ג'לאל אל-דין אל-סיוטי (1445-1505). פירוש זה הוא אחד האהודים והמקובלים ביותר היום בהבנת הקראן באקדמיה הישראלית; אך לא רק בה. מעמדו של פירוש זה וסמכותו בעולם האסלאם מקבילים למעמדו של פירוש רש"י על התורה וסמכותו בעולם היהודי. אף אני שקדתי על דלתות הקראן בפרשנותם של אל-ג'לאלין ושם נתוודעתי לפרשנותם ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' האומרת כי 'אלה אשר ניתכה החמה עליהם' - הם היהודים ו'התועים' - הם הנוצרים.⁸⁰ בעקבותיהם, יש להניח, הולך גם רובין בפרשנותו הפרטיקולרית ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ'.⁸¹

היהדות והנצרות הן אפוא במוקד הפולמוס ואין כאן התייחסות לדתות אחרות כשומרונים, 'צאבאה',⁸² זורואסטרים והינדים. אפשר לומר כי לגבי העולם המוסלמי היהודים והנוצרים ירדו כרוכים יחד, בדין אחד ובמינוח אחד התייחסו אל שניהם כאל 'אנשי הספר' (أَهْلُ الْكِتَابِ / אֶהְל אל-כֵּתָאב) ו'בני חסות' (أَهْلُ الذِّمَّةِ / אֶהְל אל-דִּמָּה).⁸³

79 לצרוסייפה, עולמות שזורים, עמ' 14-16.

80 תفسיר جلال الدين محمد بن أحمد المحلي و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مصر 1342 هـ / 1923 م.

81 א' רובין, 'סורת אלפתחה בראי התפסיר', בטאון המורים לערבית ולאסלאם 7 (1989), עמ' 39-40.

82 על ה'צאבאה' ראו: ש' סטרומזה, 'צאבאים של הראן וצאבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת לפי הרמב"ם', ספונות כב (תשנ"ט), עמ' 277-295.

83 ח' לצרוסייפה, 'לאופיה של התרבות היהודית-ערבית', מקומם של תולדות עם ישראל במסגרת תולדות העמים, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשל"ג, עמ' 267-268. על היחס של הנוצרים לקראן ראו: J.D. McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991; H. Bobzin, 'Latin Translation of the Koran: A Short Overview', *Der*

יחד עם זאת, ההתייחסות לנוצרים בקראן אוהדת יותר מאשר זו שאל היהודים.⁸⁴ וכך שנינו בקראן:

מִצּוֹא תִמְצָא
כִּי הִיְהוּדִים וְהַמְצָרִפִּים שְׁתַּפִּים לְאֱלֹהִים
אֵיבָתֶם לְמַאֲמִינִים גְּדוּלָה מְכַל
וּמִצּוֹא תִמְצָא
כִּי הָאוֹמְרִים נוֹצְרִים אָנוּ
אֶהְבֶּתֶם לְמַאֲמִינִים גְּדוּלָה מְכַל

(סורה 5: השולחן הערוך, פסוק 82).

לפי פשר זה הנביא מחמד מתפלמס ב'סורת אל-פאתחה' נגד שתי הדתות המונותיאסטיות זולתו ומציגן כדתות כוזבות, ומבכר את דרך האסלאם כבשורה הדתית-הרוחנית.

במסעי אחר מקורות פרשנותם של אל-ג'לאלין הגעתי למסורת המיוחסת לנביא מחמד, המופיעה לראשונה - למיטב ידיעתי - ב'תפסיר' של פרשן הקראן הדגול אבו ג'עפר מחמד אבן ג'ריר אל-טברי (839-923) לקראן.⁸⁵ וזאת המסורת שמביא טברי מספרות החדית' בשם אחד מחברי הנביא:

אמר עדי אבן האתם:

אמר לי שליח אללה:

'אשר ניתכה החמה עליהם' - הם היהודים.

Islam 70 (1993), pp. 193-206; T.E., Burman, 'Polemical, Philology and Ambivalence: Reading the Qur'ān in Latin Christendom', *Journal of Islamic Studies* 15 (2004), pp. 181-209

84 לואיס, היהודים בארצות האסלאם, עמ' 18.

85 עליו ראו: F. Rosenthal, *The History of al-Tabari*, vol i, General Introduction and Forms the Creation to the Flood, Albany: Suny Press, pp. 5-80

‘התועים’ – מפי הנביא, הם הנוצרים.⁸⁶

אם כן, מתברר כי המסורת שמביאים אל-ג'לאלין יש לה שורשים בחדית', מפי אחד מחברי הנביא, עדי אבן חאתם,⁸⁷ והיא מיוחסת בראשיתה לנביא מחמד. פשר זה, המיוחס לנביא מחמד, מובא גם אצל פרשני קראן מרכזיים, כגון מחמד אל-מאתרידי אל-סמרקנדי (נפטר 994),⁸⁸ אבו אל-קאסם מחמוד אל-זמח'ש'רי (1075-1144).⁸⁹ והגדיל לעשות פרשן הקראן השיעי אבו ג'עפר אל-טוסי (נפטר 1067)⁹⁰ אשר סיכם סוגיה זו באומרו כי 'אשר ניתכה החמה עליהם - הם היהודים, לפי כל מפרשי הקראן על כל שדרותיהם'.⁹¹

מהי התולדה של חמתו של האלוה על היהודים? על כך משיב אחד מקדמוני פרשני הקראן מקאתל אבן סלימאן (נפטר 767) כי חרון אפו של האלוה על היהודים הפכם לקופים וחזירים.⁹² למה ניתכה חמתו של האלוה על היהודים? או בניסוח אחר, על מה יצא קצפם של הפרשנים הללו על היהודים? מעט מזער מדברי הביקורת נוכל לשמוע בפירוש

86 אבי جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، بيروت، 1997، ص. 110-111.

87 עליו ראו: A. Schaade, 'Adī b. Hātim b. 'Abd Allāh b. Sa'd al-Tā'i, Abū Tarīf', EI 2

88 محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي، تفسير القرآن العظيم تأويلات أهل السنة، بيروت، 2004، ص. 110-111.

89 أبي القاسم الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، 1995، ص. 26-27
על כך שהג'זיה לדעת אל-זמח'ש'רי היגבה בהקנטה ובהשפלה, ראו לואיס, היהודים בעולם האסלאם, עמ' 21.

90 ראו עליו Mohammad 'Ali Amir-Moezzi, 'al-Tūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan', EI 2

91 التبيان في تفسير القرآن، تأليف أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، قَدِّمَ لَهُ آغا بزرگ الطهراني، النجف: مكتبة الأمين، 1376-1380 هـ. / 1957-1965 م، ص. 49: 'والمغضوب عليهم - هم اليهود عند جميع المفسرين الخاص والعام!'

92 {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ}، یعنی دلنا علی دین غیر اليهود الذین غضب الله عليهم، فجعل منهم القردة والخنازير، {وَلَا الْمَسْأَلِينَ}، يقول: ولا دین المشركين، یعنی النصاری. رאו سורה 5: השולחן הערוך פסוק 60. אף כי הפרשנות הרווחת כי היהודים קופים והנוצרים חזירים. על מקורה של המסורת על המטמורפוזה של היהודים לקופים וחזירים וגלגוליה ראו: Uri Rubin, *Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Studies in late antiquity and early Islam, 17. Princeton, N.J.: Darwin Press 1999, pp. 213-232.

הקראן המיוחס בדפוסים למיסטיקון הצופי האנדלוסי אבן אל-ערבי ואינו אלא של המלומד הצופי עבד אל-רזאק אל-פאשאני (נפטר 1329),⁹³ מייצג נאמן של אסכולת אבן אל-ערבי.⁹⁴ וכך הוא כותב:

'אשר ניתכה החמה עליהם': אלו שהתעקשו על החיצוניות, שהחסד הרחמני הגשמי, עינוגי הגוף וטעם החושים היו להם לכסות מפני האמתות הרוחניות, נועם הלב והטעם השכלי; כמו היהודים אשר הטיפו לדרך החיצונית ולגני העדן.⁹⁵

כלומר, אל-פאשאני מאשים את היהודים, כנראה בעקבות הביקורת הפאולינית, בכך שהם סוטים מ'אורח מישרים' - היא הדרך הרוחנית הפנימית ונוטים אל הדרך החיצונית החושנית - לשון אחר, היהודים עורגים אל הבשר ואפילו לא אל 'הבשר שברוח'.⁹⁶

אבן פת'יר טוען לעומתו כי האמונה מורכבת משני יסודות עיקריים ואלו הם: דעת אמת והציות לה. היהודים אינם מצייתים לאמת; כלומר הם יודעים את האמת אך נטשו את קיום מצוות הדת ולכן חמת אלוהים ניתכה עליהם. ואילו הנוצרים נבערים מדעת האמת ולכן הם אלו ש'סטו מדרך האמת'.⁹⁷ וכך הוא כתב בפירושו לקראן:

93 על פירושו של אל-כאשאני לקראן שהוא צופי-שיעי ראו: P. Lory, *Les commentaries ésotériques du Coran après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris 1980; A. Habil, 'Traditional Esoteric Commentaries on the Quran', in: *Islamic Spirituality*, Vol. i: *Foundations*, ed. S. H. Nasr, London 1987, pp. 20-30; Abu Bakr Siraj ad-Din, *The Book of Certainty*, Cambridge 1992 פרשנות צופית לקראן, עמ' 76-77.

94 על פרשנותו של אבן אל-ערבי לקראן ראו: B. Lawrence, *The Qur'an: A Biography*, New York 2006, pp. 108-118

95 محي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، بيروت 1981، ص 11.

96 ראו: ד' בוירין, הבשר שברוח - שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב תשנ"ט; עיין גם לאחרונה: יצחק בנימיני, פאולוס והולדת קהילת הבנים: עיון ביסודות הנצרות בעקבות פרויד ולאקאן, תל-אביב 2007.

97 אבן פת'יר היה תלמידו של אבן תימיה ועקרונותיו ההרמנויטיים של אבן תימיה משולבים בפירושו של אבן פת'יר לקראן. חשוב לציין לענייננו את ביקורתו החריפה של אבן תימיה על מסורות 'האיסראיליאת'. לדעתו אין להשתמש בהם הן לעדות והן לביסוס האמונה. על כך ראו: J.D. McAuliffe, 'Assessing

שני הנתיבים הללו הם נתיבי הנוצרים והיהודים, ועל המאמין להישמר מפניהם ולהימנע מהם. נתיב המאמינים הוא לדעת את האמת ולציית לה. לעומת זאת, היהודים נטשו את קיום הדת, ואילו לנוצרים אבדה ידיעת האמת. ולכן ה'זעם' ניתן על היהודים, ואילו את הנוצרים הולם יותר התיאור 'שסטו מדרך האמת'. אלו היודעים את האמת אך אינם מקיימים אותה ראויים לזעם, שלא כמי שהם נבערים מדעת. הנוצרים רוצים לבקש את ידיעת האמת, אך אינם יכולים למוצאה מאחר שלא ביקשו אחריה במקורות הראויים.⁹⁸

אם כן, הפרשנות הפרטיקולרית החוסמת את הקראן בפני כל מי שאינו מוסלמי, ובמיוחד יהודים ונוצרים, מיוחסת כבר לנביא מחמד וחזרת ומהדהדת בתולדות פרשנות הקראן המוסלמית. ובכך מהי 'הדרך הישרה' שיבויר לו האדם? מהו 'אורח מישרים'? על כך עונה לנו בקיצור נמרץ מחמוד בן עמר ג'אר אללה אל-זמח'שרי בפירושו לקראן: 'אכן הדרך הישרה הבהרתה ופרשנותה היא דרכם של המוסלמים'.⁹⁹ רוצה לומר, 'סורת אל-פאתחה' מתפרשת באופן פרטיקולרי בכך שהיא סוגרת את בשורת הקראן בפני היהודים והנוצרים ופותחת אותה אך רק בפני המוסלמים.

אין להתעלם מכך כי הקראן מותח ביקורת חריפה נגד היהודים והנוצרים.¹⁰⁰ הקראן מציין במפורש כי היהודים נתונים לחמת אלוהים ולקללתו,¹⁰¹ למשל, בסורת 4 הנשים פסוק 46 אנו קוראים מעט מזער

the *Isrā'īliyyat*: An exegetical conundrum', in: S. Leder (ed.) *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Wiesbaden 1998, pp. 345-369.

98 שם, עמ' 27.

99 שם, עמ' 25.

100 ראו על יחס הקראן ליהודים ח' לצרוס-יפה, אסלאם יהדות אסלאם, ערך מ' וינטר, תל-אביב 2003.

101 ראו כל מקראי המקום שמביא רובין במפתח העניינים של התרגום בערך 'יהודים'. עמ' 573.

על ביקורת הנביא מחמד את היהודים:

יִשְׁנֵם יְהוּדִים הַמְטִים אֶת הַמְּלִים וּמוֹצִיאִים אוֹתָן מִהַקְּשָׁרָן
 וְאוֹמְרִים, נִשְׁמַע וְנִמְרָה; שְׁמַע וְהִיחַרְשׁ; רְעֵנוּ
 כִּי יִהְיֶכּוּ בְּלִשׁוֹנָם לְמַעַן יִטִּילוּ דְפֵי בְּדָת.
 אֵלוּ הֵיוּ אוֹמְרִים נִשְׁמַע וְנַעֲשֶׂה; שְׁמַע; רְאֵנוּ
 כִּי אִזְ הָיָה זֶה טוֹב וְנִכּוֹן יוֹתֵר
 וְאוֹלָם אֱלֹהִים קָלָלָם כִּי כָּפְרוּ
 וְרַק מָתִי מַעַט בְּהֵם יֵאֱמִינוּ.

ניתן לומר אפוא כי פרשנותם של אל-ג'לאלין ל'סורת אל-פאתחה' אכן משקפת נכונה היבטים מסויימים העולים מביקורת הנביא מחמד נגד היהודים והנוצרים.

זאת ועוד, אָבֵן פִּתְיֹר¹⁰² מחדד את הפולמוס באמצעות טיעון רטורי מתוחכם, הגורס כי התפיסה התיאולוגית אשר לפיה זעם האלוה ניתך על היהודים דווקא אינה חידוש של הנביא מחמד או לחילופין תפיסה שהאסלאם משליך על היהודים והיהדות אלא היא למעשה תפיסתם העצמית של יהודי סוריה וארץ ישראל. וכך הוא כותב:

זאת ועוד, כאשר הלך זאיד בן נפיל עם כמה מידידיו - לפני היות האסלאם - לאל-שאם לחפש את דת האמת, אמרו לו היהודים, 'לא תהיה ליהודי אלא אם כן תישא עליך חלק מזעמו של אללה שעוררנו עלינו'. אמר, 'מבקש אני להימלט מזעמו של אללה'.¹⁰³

102 על ידיעותיו של אָבֵן פִּתְיֹר את חיבורי המקרא ראו: לצרוס-יפה, עולמות שזורים, עמ' 123-142; א' אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים, ירושלים תש"ר-תש"ל, ח"א, עמ' 369; *Historians F. Rosenthal, 'The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography', 369 of the Middle East, B. Lewis and P.M. Holt (eds.), London 1962, pp. 35-45*

103 אָבֵן פִּתְיֹר, שם.

דומה בעיני כי דברי אַבְנֵי פתִיר משקפים במידה מסוימת את הלכות קבלת גרי צדק המצויות במקורות הלכתיים שונים. בתלמוד הבבלי, מסכת יבמות, דף מז ע"א-ע"ב שנינו:

תנו רבנן גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים דחופים סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהם (...) וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות כך מודיעין אותו מתן שכרן אומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים וישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב פורענות.

וכך כותב הרמב"ם, יד החזקה, הלכות איסורי ביאה, פרק יד הלכות א-ה וזה לשונו:

(א) כיצד מקבלין גרי הצדק? כשיבוא להתגייר ויבדקו אחריו ולא ימצאו עלה, אומרין לו 'מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים דחופין ומסוחפיים ומטורפיים, ויסורין באין עליהן?' אמר 'אני יודע ואני כדאי' - מקבלין אותו מיד.
 (ד) ואומרין לו 'הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים. והם ישראל; וזה שתראה ישראל בצער בעולם הזה - טובה צפונה היא להם, שאינן יכולין לקבל רב טובה בעולם הזה כאומות, שמא ירום לבם ויתעו ויפסידו שכר העולם הבא כענין שנאמר: וַיִּשְׁמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעַט (דברים לב 15).
 (ה) 'ואין הקב"ה מביא עליהם רב פרענות כדי שלא יאבדו; אלא כל האומות כלין, והם עומדין'. ומאריכין בדבר זה, כדי לחבבו.¹⁰⁴

104 משנה תורה להרמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יד, מהדורת יוחאי מקבילי, חיפה תשס"ט. מנגד, חשוב להדגיש את יחסו ויצא הדופן של הרמב"ם אל גרי הצדק, העשוי לרמוז על תפישתו את היהדות כדת אמת אוניברסלית (למשל: מורה נבוכים חלק ב', פרק מ' וראו: אגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ה, חלק א' עמ' רל"א-רמ"ב; משה בן מימון, ספר המצוות: מקור ותרגום, מהדורת

לשון אחר, מסורת החדית' המייחסת לנביא מֶחְמַד את האמירה כי חמת אלוהים ניתכה על היהודים משקפת לפחות בהיבטים מסויימים את תפיסתם העצמית של היהודים ומהם הוא שאב תפיסה זו כבסיס לבשורה החדשה שלו. עם זאת יש לציין כי אם אכן זה מקור הדברים, הרי שהם הובאו באופן חלקי. הטקסט התלמודי ואף יותר ממנו זה של הרמב"ם מציגים תמונה מורכבת, אשר בה הפורענות והקושי שסובלת מהם האומה הישראלית מוצגים בניגוד לשכר שיקבלו בעולם הבא. בין כה ובין כה, האסלאם עומד על נקודה מהותית בתיאולוגיה היהודית או לפחות המקראית, אשר במרכזה המיתוס על האל הזועם.¹⁰⁵

הטקסט הסמוי של 'סורת אל-פֶּאֲתַחְה' מתייחס לכניסה בברית דת האסלאם, ויוצר ניגוד בינה לבין ההתגיירות. הכניסה לברית האסלאם המובעת ב'סורת אל-פֶּאֲתַחְה' אינה מחייבת רוב פורענות שיביא האלוה על המאמין. הנביא מֶחְמַד מחליף את מיתוס זעמו של האלוה, כעסו וחימתו במיתוס אחר על האל הרחמן והרחום ועל חסדו האינסופי. דת האסלאם מצטיירת בפי מאמיניה גם כ'דת האהבה' לעומת היהדות והנצרות¹⁰⁶ וגם כ'דת המְקֶלֶה' (الشَّرِيعَةُ السَّمْحَاءُ / אל-שריעה אל-סֶמְחָא)¹⁰⁷ ביחס לקיום תורה ומצוות בניגוד ליהדות המחמירה. בזה איפוא נבדל האסלאם על פי מאמיניו מהיהדות.

105 יוסף קאפה, ירושלים תשנ"ד, מצוות עשה ר"ז. אגב על השימוש האלגורי שעשה הרמב"ם במיתוס האל הכועס, עיין: חנה כשר, 'מיתוס האל הכועס במורה הנבוכים', המיתוס ביהדות=(אשל באר שבע, ד), בעריכת חביבה פריה, באר שבע תשנ"ו, עמ' 95-111.

106 'קנוהל, אמונות המקרא - גבולות המהפכה המקראית, ירושלים תשס"ז, עמ' 54-62.

107 *Tarjuman al-'Ashwaq: A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin Ibn 'Arabi*, Translated by Reynold A. Nicholson, London 1911, pp.69-70

108 אחר הפטוקים בקראן המבטאים ביותר גישה זו הוא 'אלוהים חפץ להקל עליכם ואינו חפץ להקשות עליכם, למען תוכלו להשלים את המספר ולמען תפארו את אלוהים על כי הנחה אתכם למען תכירו טובה' (סורה 2: הפרה, פסוק 185).

5. 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' והפולמוס הפנים-אסלאמי

אך לא רק נגד דתות אחרות כוונה הפולמיקה של פרשנות 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ', אלא גם כלפי האחר הפנים-דתי. ניתן למשל למצוא פרשנות פרטיקולרית פנים אסלאמית ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' המכוונת כלפי המוסלמים הסונים דווקא. דבר זה רווח בפרשנות השיעית לקראן.¹⁰⁸ כך ניתן למצוא בפירושו לקראן של המלומד השיעי עלי אבן אברהים אל-קָמִי (נפטר 873) המפרש כך: 'אשר ניתכה החמה עליהם' - הם אנשי הסונה; 'התועים' - הם הספקנים ואלו שאינם יודעים את האמאם'.¹⁰⁹ לשון אחר, אל-קָמִי פירש פרשנות כתתית את 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' בכך שלדעתו הקראן הוא בשורת הנביא לשיעים בלבד ולא לסונים.

את הפרשנות הכתתית¹¹⁰ ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' ניתן למצוא למשל גם אצל המיסטיקון הצופי המרוקאי החשוב אחמד אָבֵן עג'יבה (נפטר 1809).¹¹¹ בפרשנותו לקראן (تفسير الفاتحة الكبير / תפסיר אל-פֶּאֲתַחְהָ אל-כַּבִּיר) לאחר שהוא מצטט מדברי מֶחְמַד אל-וּאֶקְדִי (נפטר 822) והמיסטיקון הצופי סהל אל-תַּסְתַּרִי (נפטר 896) אחד מקדמוני פרשני הקראן ובעל השפעה גדולה על תולדות פרשנות הקראן בעיקר בזרם הצופי,¹¹² הוא מביא את דעתו שלו ואומר כי 'אלו אשר ניתכה החמה עליהם' - הם המַעֲתִּלָּה כי הם מעדיפים את השכל על פני המסורת.

108 על הפרשנות השיעית לקראן ראו: M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī*

Shīism, Leiden 1999; idem, 'Shī'ism and the Qur'ān', EQ

109 علی بن ابراهیم بن هاشم القمي، تفسير القمي، بيروت، 1412 هـ.ج. / 1991 م.

110 על מושג 'הכת' באסלאם ראו: גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, עמ' 137-138.

111 עליו ראו: Jean-Louis Michon, *The Autobiography of the Moroccan Sufi Ibn 'Ajība*, translated from the French by David Streigh Louisville, KY 1999

112 על פירושו החלקי 'תפסיר אלקראן אלעטיים' ראו: G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d. 283/896)*, Berlin 1980 בפירושו של תַּסְתַּרִי עצמו לקראן אין התיחסות כלל ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ'. ברם, אבן עג'יבה מביא בשמו פירוש לפסוק 7 שלה ולפיו חרון האלוה ניתן על אלה שעושים 'חידוש מגונה; ואילו 'התועים' מכון למי שסטה מהמסורת שבע"פ באמונה, בריבור או במעשה.

ואילו 'התועים' – הם הח'אריג'ים.¹¹³ גם אבן עג'יבה שותף לפרשנות הכתתית של 'סורת אל-פאתחה' ומשתמש בה בפולמוס פנים-אסלאמי, אלא שהפעם החיצים מכוונים כלפי המעתאזלה והח'אריג'ים. כללו של דבר, הפרשנות הפרטיקולרית של 'סורת אל-פאתחה' מגיעה לשיאה בפרשנות כתתית של סורה זו; אם של השיעים נגד הסונים או לחילופין של האורתודוקסיה באסלאם נגד זרמים זולתה שהתרחקו מן האג'מאע הסוני, כגון המעתאזלה והח'אריג'ים.

6. 'סורת אל-פאתחה' כבשורה רוחנית לכל המין האנושי

לֹא שֶׁלַחְנוּךְ
בִּי אִם לְהִבְיֵא רַחֲמִים
עַל שׁוֹכְנֵי הָעוֹלָמִים

(סורה 21: הנביאים, פסוק 107)

כוון אחר לחלוטין בפרשנות 'סורת אל-פאתחה' מתווה המיסטיקון הצופי הדגול אבו עבד אל-רחמן מחמד אל-סלמי (נפטר 1021). בפירושו לקראן¹¹⁴ הוא מזהה את 'אלה שניתכה החימה עליהם' לפי יחס הקרבה או המרחק בינם לבין אללה, כפי שהתנהגותם יוצרת אותו – ולא, בדומה לג'לאלין או לקמי, לפי השתייכות קבוצתית לדת זו או אחרת. וכך כותב אל-סלמי בפירושו לקראן ב'סורת אל-פאתחה':

113 על הח'אריג'ים ראו: גולדציהר, שם, עמ' 142-138. עוד ראו: T. Kenney Jeffrey, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, Oxford: Oxford University Press 2006.
114 על פרשנותו לקראן ראו: סנדס, *פרשנות צופית לקראן*, עמ' 69-71; G. Böwering, 'The Qur'an Commentary of al-Sulami', in: *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, eds. Wael B. Hallaq, and Donald P. Little, Leiden: Brill 1991, pp. 41-46; idem, 'The Major Sources on Sulami's Minor Qur'an Commentary', *Oriens* 35 (1996), pp. 35-56.

אמר אֵבֶן עֵטָא: וְלֹא שֶׁל הַנְּטוּשִׁים, הַמְּגוּרְשִׁים, הַמּוֹשְׁפָּלִים וְהַתּוֹעִים, אֲשֶׁר סָטוּ מֵאוֹרַח הַנְּחִייתֶךָ וְיַדִיעֶתֶךָ וְנִתִּיב צְדָקֶתֶךָ. וְנֵאמַר (ב'סוֹרַת אֶל־פְּאֶתְחָה'): 'לֹא שֶׁל אֱלֹה אֲשֶׁר נִיתְּכָה הַחֲמָה עֲלֵיהֶם, וְלֹא שֶׁל הַתּוֹעִים' - מֵהַדְּרָךְ הַנְּכֹנֶה שֶׁסָטוּ מִדְּרָךְ הַיִּשָּׁר וּבִחְרוּ בְּנִתִּיב הַתְּאוּוֹת. (...) וְכֵה אִמְר אֲבוּ עֵת'מֵאן: 'לֹא שֶׁל אֱלֹה אֲשֶׁר נִיתְּכָה הַחֲמָה עֲלֵיהֶם' - לֹא שֶׁל אֱלֹה שֶׁלֹּא הִתְפַּלְלוּ אֶת הַסּוֹרָה הַזֹּאת; וְלֹא שֶׁל אֱלֹה הַסּוֹטִים, אֲשֶׁר נָטְשׁוּ קְרִיאַתָּה.¹¹⁵

אם כן, לפי אל־סלמי, הסוטה הוא מי שמנתק את הקשר עם האלוה. יתרה מזאת, כבר בציטוט זה ניתן לקרוא בין השיטין כי מי שניתכה החמה עליהם אינם אלא מוסלמים שסטו מדרך הישר. קריאה זו מתחזקת באמירה מפורשת נוספת כדלהלן:

וְנֵאמַר: 'לֹא שֶׁל אֱלֹה אֲשֶׁר נִיתְּכָה הַחֲמָה עֲלֵיהֶם' שֶׁהֵם הַצְּבוּעִים; וְהַתּוֹעִים' - אֵלוּ שֶׁעֲזָבוּ אֶת הַמְּסוֹרַת שֶׁל הַנְּבִיא בְּקִיּוֹם הַמְּצוּוֹת.¹¹⁶

לפי אל־סלמי, דרך האלוה מותווית לפי הקרבה או לחילופין המרחק שבוחר האדם לשים בינו לבין האלוה. עיקר הביקורת מופנית כלפי המוסלמים שאינם מקפידים על 'אורח מישרים', קרי על קיום המצוות. הנוטשים קרבה זו הם שניתכה החמה עליהם, ולא דווקא יהודים או נוצרים או בני כיתות אחרות באסלאם. האחר אינו מוגדר לפי השתייכותו הקיבוצית - דתית או כיתתית - אלא לפי התנהגותו. בניגוד לקריאתם של אל־ג'לאלין, הסוגרת מניה וביה את דרך הקראן

115 أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، حقائق التفسير، مج 1، ص. 44.

116 שם. שם. עוד על פרשנותו של אל־סלמי לקראן ראו: *The Minor Qur'an Commentary of Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husayn as-Sulami (d. 412/1021)*, edited with an introduction by G.

Böwering, Beyrouth 1995

בפני כל מי שאינו מוסלמי, הקריאה של אל-ס'למי מותירה את הדרך אל הקראן פתוחה, או לפחות אינה חוסמת אותה כמפורש, בפני יהודים ונוצרים.

אבו אל-קאסם אל-קש'ירי (נפטר 1074) ממשיך בפירושו הקלסי לקראן המכונה בשם פרשנות הרמזים הדקים (תفسير لطائف الإشارات / תפסיר לטאא'ף אל-אשאראת) את הקו הרוחני האוניברסלי שהתווה קודמו אל-ס'למי.¹¹⁷ לפי אל-קש'ירי חרון האל מתפרש כנטישה – הנטישה היא הדרדית: ראשיתה בתנועה פנימית של האדם ביחס לאלוהיו ומיניה וביה מהאלוה לאדם. העליבות היא המצב בו שרוי האדם אחר שהאלוה נטש אותו. עם זאת, אומר אל-קש'ירי, אפילו במצבם האומלל לא מצאו בעליבותם סוד. רוצה לומר, לא תפסו את הנטישה כמדרגה לשוב בחזרה למעמדם הרוחני שקדם לנטישה אלא העדיפו את חיי העולם הזה. הריחוק מהאל הוא איפוא התולדה של העדפת העולם הזה על פני קבלת גזרתו הקדומה.¹¹⁸

זו אף זו, אל-קש'ירי מדגיש כי חרון האלוה ניתן גם על אנשים רוחניים שזכו להתגלות אלוהית ועמדו בקשר אינטימי עמו ואף חוו העלמות פנימית, אך בגלל היותם בעלי תאוה גדולה, חמדנים ואוהבי העולם הזה, אבד להם פרי עבודתם הרוחנית והקרבה האינטימית שבינם ובין האלוה.¹¹⁹ אל-קש'ירי מקבל איפוא את דעתו של אל-ס'למי כי מידת הקירבה/המרחק מהאלוה ועצם העבודה הדתית מגדירים את אלה אשר ניתכה החמה עליהם. זו אף זו, נטישת האלוה את המיסטיקונים המתחזים

117 על ההבדלים שבינו ובין מורו אל-ס'למי בפרשנות הקראן ראו: סנרס, פרשנות צופית לקראן, עמ' 71-72.

118 *المغضوب عليهم: الذين صدّمتهم هواجم الخذلان، وأدركتهم مصائب الجُرمان، وركبتهم سطوة الرد، وغلبتهم بزيادة الصدّ والطرد. ويُقال هم الذين لَحَقَهُمْ ذُلُّ الْهَوَانِ، وَأَصَابَهُمْ سُوءُ الْخَسْرَانِ، فَطُغُوا فِي الْحَالِ بِاجْتِلَابِ الْخَطُوطِ – وَهُوَ فِي التَّحْقِيقِ (شَقَاءٌ)؛ إِذْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ، وَلِلْحَقِّ فِي شَقَاتِهِمْ سِرٌّ. وَيُقَالُ هُمُ الَّذِينَ أَنْشَأُوا بِنَفْحَاتِ النَّقْرِيِّبِ زَمَانًا ثُمَّ أَظْهَرَ الْحَقُّ سُجْحَانَهُ فِي بَابِهِمْ شَأْنًا بَدَّلُوا بِالْوَصُولِ بَعَادًا وَطَمَعُوا فِي الْقُرْبِ فَلَمْ يَجِدُوا مُرَادًا أَوْلَنَّاكَ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ، وَخَابَ طَلُّهُمْ.*

119 *ويُقال غير المغضوب عليهم – هم الذين تَقَطَّعُوا فِي مَفَاوِزِ الْغَيْبِيَّةِ، وَتَفَرَّقَتْ بِهِمُ الْهُمُومُ فِي أُرْدِيَّةِ وَجْهِهِ الْحَسْبَانِ.*

שסטו מדרך הישר מתפרשת מצד הסובייקט כחרונו של האל וזעמו. הציר המשותף לאל-סלמי ולאל-קשירי מעניין משום שהם אינם מגדירים את האחר לפי השתייכותו הקיבוצית - דתית או כיתתית - אלא לפי התנהגותו. הצד המשותף לפרשנות הצופית לקראן, כפי שהעיר נויאה (Nwyia), הוא שהנביאים הפכו לאב-טיפוס של החוויה המיסטית או של התודעה הדתית. סיפורי הנביאים אינם מתרחשים בזמן היסטורי אלא הם מציניים דוקטרינליים על היחסים שבין אלוהים ואדם.¹²⁰ לשון אחר, לא הצד ההיסטורי של סיפורי הקראן הוא העומד במרכז הפרשנות הצופית אלא הפרשנים הצופיים מפקיעים את המימד ההיסטורי לטובת המימד המיסטי שבין היחיד לאלוהיו.

ברם, חשוב לציין כי אין דעה סובלנית זו, המשותפת לשניים מהפרשנים החשובים של הקראן ההולכים בדרך הצופית, משקפת את הפרשנות הצופית בכללה לקראן. איני מבקש לפול בפח הרומנטי שנופלים בו רבים וגם טובים כאילו הדרך הצופית על שלל גווניה מייצגת באסלאם את הסובלנות ביחס לאחר וכבר הדגיש זאת בוגר כחקר תולדות רעיון הג'האד.¹²¹ כך הדבר גם ביחס לפרשנויות פרטיקולריסטיות של 'סורת אל-פאתחה' אצל פרשנים צופיים.

כבר עמדתי לעיל על פרשנותו הפרטיקולריסטית של אל-כאשאני, מאסכולת אבן אל-ערבי, ל'סורת אל-פאתחה' ועתה אוסיף עליו גם את דעתו של אחד מחשובי ההוגים של הצופיות בראשית דרכה הלא הוא אל-חסן אל-בצרי (נפטר 864). פרשן הקראן השיעי אל-פצ'ל אבן אל-חסן אל-טברסי (נפטר 1153)¹²² מביא בפירושו

Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Language Mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut: Dar El-Masreq 1970, pp. 175-179.

M. Bonner, *Jihad in Islamic History Doctrines and Practice*, Princeton University Press 2006. 121

E. Kohlberg, *A Muslim Scholar at Work: Ibn Tāwūs and his Library*, Leiden 1992; Musa O.A. 122

Abdul, 'The Unnoticed Mufassir Shaykh Tabarsi', IQ, xv (1971), pp. 96-105; idem, 'The

Mjama al-Bayan of Tabarsi, IQ, xv (1971), pp. 106-120; M.A. Amir-Moezzi, Top of

לְקִרְאָן הַמְכוּנָה בְּשֵׁם אוֹצֵר הַלְשׁוֹן הַנְּהִירָה בְּפִרְשׁוֹת הַקְּרָאן (תְּפִסִּיר
 مجمع البيان في تفسير القرآن / תפסיר מגמע אל-בִּינָאן פִּי תפסיר אל-קְרָאן)
 מדברי אל-חסן אל-בצרי וכה כתב:

אמר אל-חסן אל-בצרי: אלוהים לא ניקה את היהודים מהסטיה.
 גם בהזכירו את הסטיה לנוצרים אין כוונתו כי הוא ניקה אותם
 מהחרון שניתך על היהודים.¹²³

רוצה לומר, אל-חסן אל-בצרי מחרף את הפולמוס נגד היהודים
 והנוצרים בפרשנותו ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ'. לא רק שהחרון האלוהי
 ניתך על היהודים ואילו הסטיה מיוחסת לנוצרים, כבפרשנות
 הרווחת, אלא היהודים גם נחשבים ל'תועים' והנוצרים לא ינקו
 מחרון אלה עליהם.

הפילוסוף והתיאולוג פֶּחֶר אל-דִּינ אל-רֶאזִי (נפטר 1209)¹²⁴ מתח
 ביקורת על הפרשנות הפרטיקולרית של 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' המכוונת
 כנגד היהודים והנוצרים, שהיא לדעתו פרשנות 'חלשה'. בחיבורו
 מפתחות הנסתר (التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب / תפסיר אל-כִּבִּיר או
 מפאתח אל-ע'יב), הוא כותב כך:

'לא של אלה אשר ניתכה החמה עליהם ולא של התועים' -
 הפירוש הרווח הוא ש'אלה אשר ניתכה החמה עליהם' הם היהודים
 ו'התועים' הם הנוצרים. ונאמר שדעה זו חלשה. כי מכחישי הבורא

Le guide divin dans le shi'isme originl, Paris 1992. Bottom of Form Form

123 مجمع البيان في تفسير القرآن، تاليف ابي علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي ؛ وضع حواشيه وخرج
 اياته وشواهد ابراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.ج. / ١٩٩٧ م.

124 על פרשנותו לקראן ראו: Y. Ceylan, *Theology and Tafsiṛ in The Major Works of Fakhr al-Dīn*
al-Rāzī, Kuala Lumpur 1996; R. Arnaldez, 'L'œuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du
 Coran et philosophe', *Cahiers de Civilisation médiévale* 3 (1960), pp. 307-323

והמשתפים חמורים יותר מבחינה דתית מהיהודים והנוצרים.¹²⁵

אל-ראזי סבור איפוא כי הדברים מכוונים נגד הכופרים במציאות הבורא או לחילופין אלו המאמינים ביותר מרשות אחת כלומר מי שאינם מונותאיסטים. מבחינת פשט הדברים ודאי שדברי אל-ראזי מתאימים לרוח האוניברסלית ששורה בפשט 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' בכללה, אשר מכוונת למאמין המונותאיסטי, תהא דתו אשר תהא. לפיכך, לא אפריזו אם אומר כי אל-ראזי מעמיד את הקראן כשורה אוניברסלית הפתוחה לשלוש הדתות המונותאיסטיות.

מן הראוי לציין כי פשר זה של אל-ראזי ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' הוא כנראה תולדה של תפיסת עולם כוללת ביחס לאחר. אל-ראזי, אליבא דקראוס ורישר,¹²⁶ היה תלמידו של הפילוסוף האנטי אריסטוטלי המיוחד

125 أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت 1990، ص 210-211. לאחרונה עוסקת ב'מפתח אלעיב' מיכל לוי ראו: מ' לוי, 'טעמו וראו: על ראיית האל ועל תענוג הטעימה בחיבור מפתח אל-עיב לפכר אל-דין אלאזי', דבר דבור על אפניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן שמאי, בעריכת מאיר מ' בראשר, סימון הופקינס, שרה סטרומזה וברונו קאזה, ירושלים תשס"ז, עמ' 335-380.

126 P. Kraus, 'The Controversies of Fakhr al-Dīn Rāzī', *Islamic Culture* 12 (1938), pp. 131-153. שועי רו העירני כי במגמה זו של אל-ראזי ניתן לראות כחלק ממגמה מסוימת של הוגי דורו, צופים, פילוסופים ותיאולוגים-שיעים כאחד, כגון: הצופי, שהאב אל-דין אל-סהרורדי; השיעי, נציר אל-דין אל-טוסי; והפילוסוף היהודי, סער אבן מנצור אבן כמונה, של שילוב מקורות שונים של בני דתות שונות בכתיבהם. בולטת טענתו של אל-טוסי בחיבורו הפרסי האוטוביוגרפי, סיר וסלוק (= עיון ומעשה), כי המאמין האמתי אינו זה ההולך אחר דוקטרינה דתית מסוימת אלא כל אדם שחי חיים של ריכוז בדבור האלהי. שהאב אל-דין אל אל-סהרורדי מצידו פירש באופן פילוסופי אלגורי מיתוסים פרסיים וזוראסטריים בכתיבו. על כל אלו: John Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī's and Platonic Orientalism*, New-York 2001; Azim Nanji, 'Portraits of self and Others: Isma'īlī perspectives on the history of religions', *Medieval Ismā'īlī, History and Thought*, Edited by Farhad Daferiy, Cambridge 1996, 153-160; Y. Tzvi Langermann, 'Ibn Kammūna at Aleppo', *Journal of the Royal Asiatic Society* (2007), pp. 1-19; Y. Tzvi Langermann, 'Ibn Kammūna and the New Wisdom of the Thirteenth Century', *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), pp. 277-327; Hermann Landolt, Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Tūsī (597/1201-672/1274): *Ismā'īlism and si ècle*, Études réunies présentées par N. Ishraqī Philosophy', *Philosophe et savant du XIIIe* Pourjavady et Ž. Vesel, Téhéran 2000, pp. 13-30.

בדורו אבו אל-ברכאת אל-בע'דאדי (1077-1164), יהודי אשר בערוב ימיו המיר את דתו לאסלאם.¹²⁷ אל-ראזי מצטט בהרחבה ממאמרו החשוב של אל-בע'דאדי נגד אבן סינא, המוכתר בשם הבחינה הרפלקטיבית של החכמה האלוהית (الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية / אל-כתאב אל-מעַתְבֵּר פִּי אַל-חֻכְמָה אַל-אֱלֹהִיָּה), ואף אינו בוחל בציטוטים ממקורות נוספים שאינם מוסלמים אורתודוקסיים, כגון כתבי ת'אבת אבן קרה מכת הצאבאה (נפטר 901) והמשורר אבו אל-עלא אל-מערי (נפטר 1057),¹²⁸ שנודע בדעותיו הכופרניות כלפי שלוש הדתות, וכה כתב:

כולם טועים - מוסלמים, נוצרים יהודים ואמגושים
 כי לשתי כיתות נחלקים כל הבריות
 האחת: איש חכם שדת אין בו
 והשנייה: איש דתי, בלי שכל בקודקודו¹²⁹

כיוון מאוזן בפרשנות 'סורת אל-פאתחה' מצאתי גם בזרם מתון באסלאם המודרני שמבקש להציג את האסלאם באופן שונה - כדת חסד אוניברסלית שוחרת שלום שבסיסה הוא חסד ורחמים. זרם זה מושפע מפרשנותו של אבן אל-ערבי את תואר האל 'רחמן' בקראן.¹³⁰ ב'סורת אל-פאתחה' מוזכרת פעמיים תכונתו של האלוה

S. Pines, Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī Physics and Metaphysics, in: *The 127 Collected Works of Shlomo Pines*, Vol. 1, Jerusalem 1979

128 ראו א' גורן, משירת ערב - תרגומים ורשימות, ירושלים 1970.

129 על כך ראו: מ' פרלמן, 'הפולמוס בין האסלאם ליהדות בימי הביניים', בתוך: סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות, בעריכת ח' לצרוסי-יפה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 125-124. עניין זה נדון בהרחבה בספרה של שרה סטרומזה: Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr* al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought, Leiden 1999. ניתן לראות בכתבי מנצור אבן כמונה (נפטר 1284) אשר ערך תכתובת ענפה עם אל-טוסי. ראו Reza

Pourjavady and Sabine Schmidke, *A Jewish Philosopher of Baghdad*, Liden 2006.

130 על פרשנותו של אבן אל-ערבי ראו: P. Beneito, 'The Presence of Superlative Compassion: On the Names al-Rahmān al-Rahīm, and other terms with the lexical root r-h-m, in the Work of Ibn

בכינוי הַרְחֵמָן וְהַרְחוּם.¹³¹ אבן אל-ערבי מפרש את הפסוק הקוראני וְרַחֲמֵי חוּבְקִים כָּל דָּבָר (סורה 7: ממרום החומה, פסוק 156) במובן שהעולם זהה עם החסד ושום דבר זולתו.¹³² יתר על כן, האל שלח את הנביא מחדד עצמו לכל באי עולם - ולא רק למוסלמים¹³³ - כדי להביא רחמים לא שֶׁלְחִנּוּךָ כִּי אִם לְהִבִּיא רַחֲמִים עַל שׁוֹכְנֵי הָעוֹלָמִים (סורה 21: הנביאים, פסוק 107) ואין להתפלא כי לפני כל סורה בקראן נוהגים לקרוא את הַבְּסֻמְלָה / بِسْمَلَةِ - בְּשֵׁם הַשֵּׁם הַרְחֵמָן וְהַרְחוּם.¹³⁴

החידוש בפרשנותו של אבן אל-ערבי, כפי שניתחה צ'יטיק,¹³⁵ שהוא קושר בין המושג 'מציאות' (= وجود / ג'וד) שהוא מונח מרכזי בשיטתו הפילוסופית-המיסטית¹³⁶ ובין השם 'רחמן'. לפי פרשנות זו התואר 'רחמן', שהוא אחד מתארי אללה, זהה ל'מציאות'.¹³⁷ לפי משנת אבן אל-ערבי 'המציאות האמיתית' (= وحدة الوجود / וְחֻדַת אַל-ג'וד) היא אחת במובן האונטולוגי; רוצה לומר, היא אחדות פאנתיאיסטית; אף כי היא נחשפת לעינינו בריבוי פניה. 'המציאות האמיתית' זהה לפי פרשנות זאת עם רחמי האל. לשון אחר, משמעו של הפסוק הקוראני וְרַחֲמֵי חוּבְקִים כָּל דָּבָר כי רחמי האל זהים עם מציאותו הטוטלית. 'אחדות המציאות' זהה איפוא עם רחמיו האין סופיים של האל.

אסכולה מתונה זו באסלאם המודרני, ההולכת בעניין זה בעקבות אבן אל-ערבי בפרשנותו, מבקשת לרכך את התנגשות התרבויות;

'Arabi', *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 24 (1998), pp. 53-86

J. Jomier, 'The Divine Name "al-Rahman" in the Qur'an', in: A. Rippen (ed.), *The Qur'an: Style and Contents*, Brookfield 2001, pp. 197-212.

132 אל-פתוחאת אל-מכיה, 157 II 23.

133 על פי פירושו של אבן אל-ערבי, ראו: W.C. Chittick, *Ibn 'Arabi Heir to the Prophet*, Oxford 2005, p. 127.

William A. Graham, 'Basmala', EQ 134

W.C. Chittick, *Ibn 'Arabi Heir to the Prophet*, Oxford 2005, pp. 128-134. 135

A.F. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhiḍ Dīn Ibnul 'Arabi*, Lahore 1979 136

R. Nettle, 'Ibn 'Arabi's Notion of Allah's Mercy', *Israel Oriental Studies* VIII (1978), pp. 218-229. 137

וביתר דיוק היא אנטיטיזזה לג'האד הפוליטי והטרוריסטי. לכך בדיוק מקדיש רזא שאה-פאזמי, עמית-חוקר במכון האיסמאעילי בלונדון, את ספרו **וְرַחֲמֵי חוּבְקִים פֶּלַ דְּבָר**.¹³⁸ שם מתמודד בין היתר עם 'סורת אל-פֶּאֲתַחְה' ועם הפסוק האחרון שלה שלכאורה, לפי הפרשנות הרווחת, עומדים בניגוד לטיזזה כי חסד האל מקיף את הכל לרבות היהודים והנוצרים. הוא מעלה טענה מעניינת בתולדות הפרשנות,¹³⁹ כי חמת האל אינה מוזכרת במפורש בפסוק האחרון, וכי נושא החימה יכול להיות האל או הנשמה, וכה כתב:

יש לציין כי חמת האל אינה מוזכרת במפורש בפסוק האחרון. ההתייחסות היא לאלה שהם מושא החימה, לאלה שמעוררים את החימה; נושא החימה יכול להיות אלוהים או הנשמה או שניהם, מאחר שהאחת היא היבט של השני. אדרבא, החסד האלוהי מודגש שוב ושוב, והפעולה היחידה המיוחסת לאלוהים במישרין בתפילה הזו היא פעולת הברכה: המוסלמי מבקש להיות מונחה בדרך הישר, דרכם של אלו שבירך אלוהים.¹⁴⁰

יתר על כן, שאה-פאזמי מציע גם פרשנות פסיכולוגית-פנימית להבנת זעם האלוהי בפסוקים האחרונים של 'אל-פֶּאֲתַחְה'. הוא טוען כי את חוסר יכולתה של הנפש לקבל את חסדו הנצחי של האל יש להגדיר כזעם האל. לשון אחר, זעם האל הוא מצד האדם ואינו מצד האלוהי

Reza Shah-Kazemi, My Mercy Encompasses All: The Koran's Teachings on Compassion Peace 138

and Love, Indianapolis 2007 הכותר הוא ציטט מסורה 7 פסוק 156

139 העיר על כך גם יוסף עלי בפירושו לתרגומו האנגלי לקראן, וכה כתב: Note that the words relating to Grace are connected actively with God; those relating to Wrath are impersonal. In the one case God's Mercy encompasses us beyond our deserts. In the other case our own actions are responsible for the Wrath, the negative of Grace, Peace, or Harmony. Abdullah Yūsuf 'Alī, 'The Meaning of the Holy Qur'an, Beltsville 1992 p. 15

140 שם, עמ' 8-9.

עצמו, וזה לשונו:

הקורא נשאב אל תוך המיסתורין המובע באופן ישיר יותר בפסוק הבא: 'כל טובה אשר תפקודך, מעם אלוהים היא, וכל רעה שפר תפקודך מעם עצמך היא' (סורה 4: הנשים, פסוק 79) וישיר עוד יותר כאן: 'לכל אדם תלינו את מזלו על צווארו וכיום תחייית המתים נוציא לו ספר אשר ימצאנו פרוש קרא את ספרך ועשה היום בעצמך את חשבון מעשיך' (סורה 17: המסע הלילי, פסוקים 13-14). במסורת המיסטית של האסלאם נאמר ש'זעם האל' אינו אלא התוצאות המוחצנות של אי יכולתה של הנפש לקבל אליה את החסד הנצחי הקורן מטבע ההווה.¹⁴¹

במאבק על דמותו של האסלאם בן זמננו צומחת פרשנות חדשה. הרצון להפקיע את תדמית האיסלאם מחותם הג'האד הטרווריסטי נגד הציוויליזציה הנוצרית-היהודית ולעמוד מול הביקורת החילונית על יחסו ל'אחר' הדתי-התרבותי מניע לפרשנות מחדש של 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' בחוגים מתונים יותר של האסלאם ופרשנות זו מבטאת את חסדו המקיף-כל של האלוה את האדם באשר הוא אדם ואילו הזעם, החימה והטעות מבטאים את כשלוננו הרוחני של האדם באשר הוא אדם ולא של היהודי או הנוצרי.

פֶּתַח לָנוּ שְׁעַר בְּעֵת נְעִילַת שְׁעַר - בתרגומו לקראן פתח לנו אורי רובין בתרגומו שערי אורה, שערי חכמה, שערי תפילה. אך בפרשנות שבחר ל'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' חזר ונעל-שלא במתכוון - את שערי הקראן בפני הקורא היהודי וסתם את הגולל בפני דיאלוג רוחני בין היהדות והאסלאם. ואולם, קריאות קראניות אחרות מהדהדות במרחבי ערב, קריאות אוניברסליות, ויש להאזין לקריאות אלו ברוב קשב.

7. 'סורת אל-פאתחה' – אסלאם, טרור והתנגשות בין דתות אברהם

הנצרות פשוט אינה יכולה עם קיום היהדות
 אין צוּת־א־חָדָא בִּינֵיהֶן
 גַּם לֹא הָאִשְׁלָאם

אורי צבי גרינברג¹⁴²

אם בבסיס המחשבה הפילוסופית היהודית של ימי הביניים עמד המתח שבין ירושלים ואתונה¹⁴³ ואם בעידן הכתר-שואה מתמודדת הפילוסופיה התיאולוגית היהודית והנוצרית במתח שבין ירושלים וברלין¹⁴⁴ הרי דומה כי היום האתגר הפילוסופי-התיאולוגי-המיסטי, הפוליטי, החברתי, התרבותי והדתי הניצב בשער הוא המתח שבין ירושלים ומכה. בספרו רב ההשפעה 'התנגשות הציביליזציות', טוען סמואל הנטינגטון (1927–2008), שהמאפיינים וההבדלים התרבותיים והדתיים של העמים השונים – ואני מוסיף: גם המאפיינים הרוחניים – קובעים יותר מהמאפיינים וההבדלים הפוליטיים והכלכליים. הנטינגטון מזהיר מפני התנגשות בין הציביליזציה המערבית-הנוצרית לבין הציביליזציה של עולם האסלאם ורואה בה את המאבק הגדול של תקופתנו.¹⁴⁵

142 י' אורלנד, סמטת החבשים, מקאמה ירושלמית, ירושלים 1986, עמ' 104.

143 ל' שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, ערך והקדים מבוא אהוד לוז, ירושלים תשס"א, עמ' 285–308.

144 ע' אילון, רקוויאם גרמני: יהודים בגרמניה לפני היטלר 1933–1743, תל-אביב 2004; ג' שלום, מברלין לירושלים-אוטוביוגרפיה, תל-אביב תשמ"ב 1982; ולטר בנימין, גרשם שלום: חליפת מכתבים, בעריכת גרשם שלום, תירגם מגרמנית הראל קין, הוצאת רסלינג, 2008; Hannah Arendt und Gershom Scholem: Der Briefwechsel, Edited by Marie Luise Knott and David Heredia, Jüdischer Verlag (Suhrkamp), Frankfurt am Main 2010; Meyer, Barbara U. *Christologie im Schatten der Shoah - im Lichte Israels: Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt*, TVZ Dissertationen Zürich: TVZ, Theologischer Verlag Zürich, 2004.

145 ס' הנטינגטון, התנגשות הציביליזציות, ירושלים 2003; השו"ב: לואיס, מה השתבש?, אור יהודה 2004;

רבים סבורים בטעות כאילו הנטינגטון מסית את הציביליזציה המערבית 'לצאת לקרב' ואין הדבר נכון. אני משער כי הוא מציע להיות רגישים וזהירים שמא נידרדר למלחמות על רקע זה. אם כי אפשר בהחלט להתווכח עם האבחנה שלו האם בכלל יש ציביליזציות טהורות ואם כן האם הן בקונפליקט. סעיד מתח למשל ביקורת חריפה על ההתיימרות לדבר בשם דת או ציביליזציה שלמה, דבר שמצריך דמגוגיה ובערות מוחלטת.¹⁴⁶ בכל אופן הנטינגטון הקדים את 9/11 ובכך כוחו. איפה היהודים בהתנגשות הזאת של הציוויליזציות? לפי הנטינגטון, היהודים הם עתה חלק מהציביליזציה המערבית, הנמצאת בעימות עם הציביליזציה של האסלאם.

רוא אסלאן טען שלא פחות מסכסוך תרבותי, עליו הצביע הנטינגטון, מדובר היום למעשה בסכסוך דתי. רוצה לומר, אנו לא נמצאים בעיצומה של 'התנגשות ציביליזציות' אלא בעצם ב'התנגשות הדתות המונותיאיסטיות'.¹⁴⁷ ניתן להדגים עמדה זו אצל הפונדמנטליסטים האיסלמיים, כגון סיד קטב (1906-1966) אבי הרדיקליות האסלאמית, אחד מהאבות הרוחניים של תנועת האחים המוסלמים שנידון למוות במצרים והוצא להורג בתלייה ב-29 באוגוסט 1966. ישראלי מנתח כך את עמדתו של קטב אף כי לטעמי הפליג במקצת בתיאורו:

קטב הצליח לטוות יחד את כל חוטי השנאה הטבועים בו ובאסלאם לכלל מארג חזק המבטיח אריכות ימים מפני שחיקה, כי הוא מיזג יחדיו כתיבה מטיפה בעלת סגנון עז וסוחף, עם מובאות מן המקורות האסלאמיים שאין עוררין עליהם, וצירף את

ס' האריס, מהומת אלוהים: דת טרור ועתיד התבונה, תרגמה מאנגלית יעל סלע-שפירו, ירושלים תשס"ו; עוד ראו: א' אלקיים, 'פרשת חי שרה: דת החסד - מפגשים עם האסלאם', בתוך: לקראת שבת - קריאות אישיות בפרשת השבוע, בעריכת הדס אחיטוב ואריאל פיקאר, עין צורים תשס"ו, עמ' 43-48.

Edward W. Said, 'The Clash of Ignorance', *Nation*, Oct.4, 2001 146

147 רוא אסלאן, אין אלוהים מלבד אלה, תל-אביב 2010, עמ' 29-36.

כל זה לאמוציות האנטי-יהודיות המסורתיות, כדי לרקוח תבשיל אחד הטעים לחיכו של כל מוסלם. הוא קובע כי המאבק ביהודים הוא נצחי, מתחילתו במדינה ועד לימיו. אש המאבק בוערת ומתלהטת בכל פינות תבל, שהרי בכל אתר היהודים חותרים להרחיק את המוסלמים מדתם.¹⁴⁸

בשבתו בכלא המצרי כתב קטב תפסיר רב היקף לקראן בשם בצל הקראן (في ظلال القرآن / פי ט'לאַל אל-קראַן) - שלושים קבצים, העוסקים במגוון רחב של נושאים דתיים וחברתיים - ובו הוא מפרש את 'סורת אל-פאתחה'. לפי פירושו של קטב, היהודים והנוצרים אינם הולכים 'באורח מישרים'. זאת מאחר שהם אינם מייחדים את אללה כראוי, ובמובן זה הם פוליתיאיסטים. הוא תומך את דבריו מדברי הקראן 'הם לקחו את חכמיהם ואת נזיריהם לארונים להם מבלעדי אלהים ואת המשיח בן מרים' (סורה 9: ההצהרה, פסוק 31) כמו כן על דברי הפסוק 'ואולם אלה אשר לקחו להם מגינים זולתו (אומרים) אנו עובדים אותם רק למען יעלונו אל קרבת אלוהים' (סורה 39: החבורות, פסוק 3).¹⁴⁹ רוצה לומר 'אורח מישרים' היא דרך האסלאם בלבד, דרך הייחוד, ואילו הדתות - היהודית והנוצרית - הן בסופו של דבר דתות פוליתיאיסטיות.

ביקורות חריפה נגד הפרשנות של האסלאם הפונדמנטליסטי את 'סורת אל-פאתחה' השמיעה ד"ר ופא' סלטאן - פסיכיאטרית, ילידת סוריה, המתגוררת כיום עם משפחתה בלוס-אנג'לס - בעימות ברשת אל-ג'זירה (קטר) שהתקיים ב-21.2.2006 בינה ובין אברהים אל-ח'לי, פרופסור ללימודי האסלאם ממצרים. העימות נערך במסגרת התוכנית

148 ר' ישראלי, לחיות עם האסלאם: דת, תרבות, היסטוריה, אלימות וטרור, נתניה 2006, עמ' 193.
S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an-Fi Zilal al-Qur'an*, Markfield, Leicestershire 2002- 149
2005, vol. i, p. 3

'בכיוון ההפוך' בהנחייתו של פיצל אל-קאסם, מוסלמי גולה מסוריה.¹⁵⁰ בעימות זה תקפה סולטאן באופן חריף ובוטה את קנאי האסלאם וטענה שההתנגשות שאנו עדים לה בכל רחבי העולם אינה התנגשות בין דתות ואף לא התנגשות בין תרבויות, כפי שטען הנטינגטון, אלא זאת התנגשות בין שני עידנים, בין שני הפכים, בין המנטליות השייכת לימי הביניים ובין מנטליות אחרת השייכת למאה העשרים ואחת, בין תרבות ופרמטיביות, בין ברבריות לרציונליות, בין חופש ודיקטטורה, בין זכויות האדם ובין הפרתן, בין המתייחסים לאשה כאילו היתה חיה ובין אלה המתייחסים אליה כבת אנוש.

סולטאן טוענת כי תרבויות אינן מתנגשות זו בזו, לטענתה, אלא תרבויות מתחרות זו בזו. לדעתה המוסלמים היו אלו הראשונים שחתרו ל'התנגשות בין תרבויות' - היא משתמשת במונח צראע / صراع / מאבק. ברגע שהאסלאם חילק את האנושות למוסלמים ולשאינם מוסלמים וקרא להילחם באחרים עד שיאמינו כמוהם בכך הם פתחו למעשה במלחמת תרבויות.

סולטאן מבקשת לבחון מחדש את ספרי האסלאם ותוכניות הלימודים המלאים בקריאות למלחמה בכופרים. לשם כך היא דנה בפסוק האחרון של 'סורת אל-פאתחה' כחלק מביקורתה על יחסו של האסלאם הפונדמנטליסטי כלפי האחר, הזר והשונה. היא תוקפת באופן חזיתי את המוסלמים בכך שהתירו לעצמם לכנות את האחר בכינוי גנאי, כגון 'אנשי הספר' (أهل الكتاب / أهل אל-פּתאב); 'בני חסות' (أهل الذمة / أهل אל-ד'מ'ה); 'קופים וחזירים' (فردة وخنزير / קרדה וח'נאזיר)¹⁵¹; 'אלה אשר ניתכה החמה עליהם' (غير المغضوب عليهم) - היהודים; 'והתועים' (ولا الضالين) - הנוצרים. בשעה שהיהודים והנוצרים אינם בעלי הספר אלא בעלי הספרים, שכתבו ספרי מדע מועילים ש'קנאי האסלאם' קוראים.

<http://youtube.com/watch?v=ZdhRpyhhgfs> 150

151 סורה 5: השולחן הערוך פסוק 60. הקופים - רומז ליהודים; החזירים - רומז לנוצרים. אם כי לעתים המונח 'חזיר' מתייחס לנוצרים וליהודים כאחד (לואיס, היהודים בארצות האסלאם, עמ' 36 הערה 35).

סבור אני כי הביקורת של סְלֵטָאן, שמגדירה את עצמה חילונית, אינה מתמקדת רק נגד יחסו של הקראן גופו לאחר הדתי או החילוני אלא בעיקר נגד ספרי החינוך הממשיכים עד ימינו ללמד ולחנך לאור כינויי גנאי כלפי היהודי והנוצרי ובכך הדין עמה. אמנם סְלֵטָאן מותחת ביקורת על הפרשנות הפרטיקולרית הרווחת לפסוק האחרון של 'סורת אל-פֶּאֶתְחָה' אצל 'קנאי האסלאם' אבל היא אינה ערה או רגישה לקריאות מורכבות יותר של פסוק זה בזרמים מתונים יותר של האסלאם כפי שחשפנו במאמר זה.

כללו של דבר, האסלאם הפונדמנטליסטי מציג מאבק ג'האדיסטי נצחי ללא פשרות ביהודים באשר הם ולא רק במדינת ישראל. הדת היהודית מוצגת בו כדת פוליתאיסטית בעוד שהאסלאם מצוייר לעומתה כדת הייחוד האמתית היחידה. אין מה לדבר על ההרמוניה שבין הדתות האברהמיות ובוודאי שאין כל חיבור בין היהדות והאסלאם – לא היה ולא ייתכן שיהיה חיבור מכל סוג שהוא. ניתן לומר כי זרם הפונדמנטליסטי מגיעה הפרשנות הקיצונית של 'סורת אל-פֶּאֶתְחָה' לשיאה, שביסודה היא לא רק מציעה הדרה של הדת היהודית מהדתות המונותאיסטיות אלא מנהלת עמה מאבק נצחי.

8. 'סורת אל-פֶּאֶתְחָה' – לחיות עם האסלאם

אֲנִי אֶהוּבִי וְאֶהוּבִי אֲנִי שְׁתֵּי נְשָׁמוֹת בְּגוּף אֶחָד
אִם תִּרְאֵנִי תִרְאֶהוּ וְאִם תִּרְאֶהוּ תִרְאֵנִי
נְשָׁמָתוֹ נְשָׁמָתִי וְנְשָׁמָתִי נְשָׁמָתוֹ הֲרֵאִיתְ שְׁתֵּי נְשָׁמוֹת בְּגוּף אֶחָד?

מְנַצֵּר אֶל-חֵלְאֵג¹⁵²

152 أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نحن روحان. خَلَقْنَا بَدْنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحَهُ مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ حَلَّتْ بَدْنَانَا?
(شرح ديوان الحلاج، رقم 81، محرّر كامل مصطفى الشبيبي، بغداد 2007، ص. 342-343).

לדעתי הדיאלוג הוא דרך המלך כדי להחליש את ההתנגשות בין יהודים ומוסלמים. בהיסטוריוגרפיה אודות היחסים בין היהודים והמוסלמים רווחות שתי גישות עיקריות, כפי שטען מ"ר כהן ובדין; האחת היא מיתוס 'האוטופיה הביין-דתית' של היהדות והאסלאם, על 'תור הזהב' והסובלנות של האסלאם ביחס ליהדות ולעומתו 'המיתוס הנגדי' שמדגיש את הרדיפות שרדפו המוסלמים את בני הדתות הלא-מוסלמיות.¹⁵³ עם זאת, ברנרד לואיס טען כי 'שני התיאורים הם כמובן מעוותים ביותר. ואולם בדומה למרבית הסטריאוטיפים יש בהם גרעין של אמת'.¹⁵⁴ למשפחתי, משפחת אל-קאים/אלקיים, היסטוריה ארוכה בארצות הים התיכון, ובסיפורי המשפחה המונחלים מדור לדור נשזר מיתוס משפחתי פרטי שבמרכזו 'האוטופיה הביין-דתית' על מסעותיה של המשפחה מאנדלוס - ספרד, דרך מרקש - מגרב ועד הערים המעורבות יהודים וערבים בארץ הקודש: יפו, חיפה, רמלה ועזה.¹⁵⁵

8.1 עקרונות הדיאלוג הרוחני בין היהדות לאסלאם

לשיטתי על הדיאלוג הרוחני להיות מושתת על בסיס המיתוס האנדלוסי של 'תור הזהב'. למיתוסים יש כח ועוצמה רבה לשנות מצבי תודעה מהקצה אל הקצה. יש לאמץ את מיתוס 'האוטופיה

153 מ"ר כהן, 'האסלאם והיהודים: מיתוס, מיתוס נגדי, הסטוריה', בתוך: סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות, בעריכת ח' לצרוס-יפה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 21-36. עוד ראו: N.A. Stillman, *The Jews of Arab Lands*, Philadelphia 1979; M.R. Cohen, 'The Jews under Islam From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi', in: *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, New York 1976, pp. 169-229 בת אור, 'הד'מים - בני חסות: יהודים ונוצרים בצל האסלאם, תרגום - אהרן אמיר; עריכה מדעית - משה שרון, ירושלים 1986. *How The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston: Little, Brown 2002.

154 ב' לואיס, 'היהודים בעולם האסלאם, תרגמה מאנגלית מרים שקד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 12.
155 ראו ספריו של דודי מרדכי אלקיים, 40 שנות ישוב יהודי בעזה: באר שבע והקמת חוות רוחמה, בעריכת מ' יעקובוביץ, רמת גן 1994; מרדכי אלקיים, 'יפרנוהו צדק ראשיתה של תל-אביב, תל-אביב, תשנ"א.

הבין-דתית' כמרחב שבו ניתן לחולל את הדיאלוג בין יהודים ובין מוסלמים להחליש את התהום הפעורה ביניהם ולצעוד יחדיו לעבר מרחבים חדשים עין לא שזפתם.

על הדיאלוג בין היהדות והאסלאם להיות מושתת על בסיס יחסי אני-אתה,¹⁵⁶ קרי שלום, שיוויון ואחוזה בין בני הדתות ולא על יחסי אני-לז, קרי יחסי כובש נכבש או חוסר שיוויון, חוסר צדק אזרחי וניכור רגשי. היהודים חיו אלפיים שנה כמיעוט, ובארצות ערב היו הם ל'בני חסות' (أهل الذمة/أهل אל-ד'מה) ואילו עתה הם רוב השולט בארצו. הערבים לעומתם חיו במזרח התיכון כרוב שולט ואילו עתה הפלסטינים הם מיעוט במדינת ישראל. נוצר אפוא מצב א-נומלי בו היהודי הישראלי לא פיתח עדיין את הקודים הפוליטיים-חברתיים-אתיים הראויים כיצד להתנהג עם המיעוט ואילו לערבי קשה להסתגל להשתייך למעמדו החדש כמיעוט. על שני הצדדים אפוא להתגבר על העכבות הללו ולשאוף ליחסי אני-אתה כבסיס לזר-קיום ומיניח וביה לדיאלוג רוחני המושתת על אהבה ואחוזה שלום ורעות.

נשאלת, אם כן, השאלה מהן לפנינו הדרכים של דיאלוג רוחני? בפסיכולוגיה החברתית, קיימת עמדה כי מגע בין קבוצות מפחית מתחים ומסייע להתגבר על דעות קדומות. שורשיה של עמדה זו נטועים ב'היפותיזת המגע' רבת ההשפעה של אולפורט, מלפני יותר ממחצית המאה.¹⁵⁷ דומה כי את אופיו של הדיאלוג בין היהודים למוסלמים, כמו כל דיאלוג בין קבוצות תרבות שונות, ניתן לחלק לארבע מדרגות של שיתוף:

156 על הפילוסופיה הבובריאנית של אני-אתה, ראו בתוך: בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, תורגם בידי צבי וויסלבסקי, ירושלים 1964, עמ' 3-103.

G. W. Allport, *The Nature of Prejudice*. Reading, Mass.: Addison-Wesley 1954. 157 ר. Brown and M. Hewstone, 'An Integrative Theory of Intergroup Contact'. *Advances in Experimental Social Psychology* 37 (2005), pp. 255-343.

א. הכרת האחר: דיאלוג זה מאפשר פתיחות והכרה בעולמו של האחר, כיבוד ארחיו ומנהגיו ואף מתן לגיטימציה ללכת בדרכו. מדרגה זו היא תנאי הכרחי לדיאלוג בין קבוצות הנבדלות בתרבותן, אך לא מספיק. למשל, נמצא כי מנהיגי סטודנטים בדרום אפריקה שהשתתפו בסמינר להפחתת דיעות קדומות שהתמקד בהבנת עמדות, ידע וציפיות התנהגותיות, הפגינו לאחר הסמינר הבנה גדולה יותר לסבל שנגרם בעטיין של דיעות קדומות, ונכונות רבה יותר לקרבה עם אחר תרבותי; אך עמדותיהם הסטריאוטיפיות לא השתנו, וכן גם נטייתם להעדפת חברים של קבוצתם התרבותית על פני זרים.¹⁵⁸

ב. מאבק משותף: מאבק משותף של בני הדתות הלוקחים חלק בדיאלוג למען עקרונות משותפים; דרך משל, חופש פולחן. מאבק למען מטרה משותפת, בין אידיאולוגית בין חומרית, ידוע בפסיכולוגיה החברתית כאמצעי קלסי להתגברות על עוינות בין קבוצות. למשל, נמצא כי נערים במחנה קיץ שחולקו לקבוצות, יצרו דעות קדומות וסטריאוטיפים על הקבוצות האחרות כאשר עסקו בפעילות תחרותית כגון חפש את האוצר, אך הדיעות הקדומות פחתו כאשר שתי הקבוצות עסקו בפעילות בעלת אינטרסים משותפים, כגון תיקון אספקת המים או אפילו בישול בצוותא.¹⁵⁹

ג. חיים משותפים: המשתתפים בדיאלוג אינם רק מכירים את עולמו של האחר בנטילת חלק במאבק משותף אלא גם חיים משותפים, כגון היישוב נוה שלום ליד לטרון. ממצאים אמפיריים מעידים כי שיטה זו יעילה במיוחד, בפרט כאשר היא נמשכת לאורך שנים. למשל,

Jr. Alan McCool, M. Petty, C.R. Toit and C. Mccauley, 'The Impact of a Program of Prejudice-Reduction Seminars in South Africa', *International Journal of Intercultural Relations* 30 (2006), pp. 507-521.

M. Sherif, O. J Harvey, B. J White, W. R., Hood, & C. W. Sherif, *Intergroup Cooperation and Competition: The Robbers Cave Experiment*, Norman, OK: University Book Exchange 1961.

נמצא כי סטודנטים אמריקניים שלמדו בארצות זרות הפגינו הרבה פחות דיעות קדומות ואתנוצנטריות יחסית לסטודנטים שלא למדו בארצות זרות.¹⁶⁰

ד. לחוות את האחר: לחוות את עולמו של האחר: במקרה זה הנוטלים חלק בדיאלוג משתתפים בחוויה הדתית של האחר. דרך משל המוסלמים באים לבית הכנסת ונוטלים חלק בתפילת ערב שבת או לחילופין היהודים באים למסגד ומתפללים תפילת מנחה יחד עם בני דודם. נמצא כי שיתוף חווייתי עם האחר – דהיינו, התחושה כי האחר שותף לחוויה סובייקטיבית זהה לזו של האני – מגביר תחושת קרבה וחיבה.¹⁶¹

היום יִפְנֶה. הַשֶּׁמֶשׁ יָבֵא וְיִפְנֶה. קודם שהיום יפנה ויתממשו תחזיותיו האפוקליפטיות של סמואל הנטינגטון על התנגשות הציביליזציות עלינו להזדרז לדיאלוג בין היהדות והאסלאם. כל אחת מארבע הדרכים יפה לקיומו של הדיאלוג, אך המרכזית ורבת העוצמה שבהן היא הדרך הרביעית, דרך של חוויה רוחנית משותפת שכוחה יפה לאחד את הניגודים בין היהדות והאסלאם, דרך אהבה, שלום, רעות ותפילה. 'סורת אל-פאתחה', היא תפילה יפה שמבטאת, כאמור, את מצען המשותף של שלוש הדתות המונותאיסטיות, ובה טמון הכוח לפתוח לבבות בין האני והלז ולכוננם על יחסי אני-אתה.

8.2 הפיכת הלב

שערו בנפשכם כי נוסף את 'סורת אל-פאתחה' לסידור התפילה

S.B., Goldstein, and R.I. Kim, 'Predictors of US College Students' Participation in Study Abroad 160 Programs: A Longitudinal Study', *International Journal of Intercultural Relations* 30 (2006), pp. 507-521.

Pinel, Long, Landau, Alexander, Pyszczynski, 'Seeing I to I: A Pathway to *Interpersonal* 161 Connectedness', *Journal of Personality and Social Psychology* 90 (2006), pp. 243-257.

היהודי ונתפללה שלוש פעמים ביום: שחרית, מנחה ומעריב. האם לא נקהה כך, ולו במקצת את הביקורת של הפונדמנטליסטים באסלאם? סיד קטב בחיבורו מאבקינו עם היהודים (معركتنا مع اليهود / מערבנתא מע אל-יהוד), טען כי כל מטרת היהודים היא להרוס את דת האסלאם.¹⁶² לדעתי הוספת 'סורת אלפאתיחה' לסידור להיאמר שלוש פעמים ביום בפי היהודים תוכיח כי הלב נהפך לאהבת דת האסלאם ולקבלתה כאחת מדתות האמת.

אל לקורא לתמוה על הצעתי ולהשתומם עליה. רב עמרם גאון, דרך משל, חיבר תפילה קצרה לאומרה קודם הכניסה לבית הכנסת ובה שילב פסוק שאמרו בלעם: **מָה טָבוּ אֱהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁפַּנְתֶּיךָ יִשְׂרָאֵל** (במדבר כד, 5).¹⁶³ אם אנו נושאים יום יום תפילה מפי בלעם הנביא, למה לא נתפלל תפילה מפי מחמד הנביא? זו אף זו, אצל יהודי תימן נהוג לכנות את תיקון ליל שבועות בשם ליל הגורל (لَيْلَةُ الْقَدْرِ / לַיְלַת אַל-קַדְר).¹⁶⁴ להתמודדות עם 'סורת אל-פאתחה' ביהדות פנים רבות. יש שבחרו פסוק מקביל מהמסורת היהודית, כגון ר' יהודה אבן קורישיש והרמב"ם. יש שבחרו כנגדה תפילה מתפילות ישראל, כגון המקובלים שבחרו במקומה את תפילת 'פתח אליהו'. יש שפשוט ציטטו את הפסוק הראשון של 'סורת אל-פאתחה', כגון ר' דוד מימוני ור' נתנאל בירב פיומי. ראוי לציין כי השימוש בפסוק זה רווח בין היהודים בארצות האסלאם כפי שעולה ממצאי הגניזה.¹⁶⁵ יש אשר ביקשו כנראה לשלבה בסידור התפילה, כמו ר' אברהם בן שמואל אבן חסדאי הספרדי.

162 سيّد قطب، معركتنا مع اليهود، القاهرة: دار الشروق 1993؛ עוד ראו: R.L. Nettler, *Past Trials and Present Tribulations*, Oxford 1987

163 על תפילת 'מה טובו' ראו: א' הילביץ, "מה טובו" לפני התפילה, סיני עח (תשל"ז), עמ'; י"ל יגיד, 'אמירת מה טובו' בתוך: מנהגי ישראל, מקורות ותולדות, בעריכת ד' שפרבר, ירושלים תשס"ג, עמ' מא-סד.

164 ר' יוסף קאפה, הליכות תימן ירושלים 1982, עמ' 32; עוד ראו: צ' לנגרמן, 'לכוון את השעה בחירת זמנים המסוגלים לתפילות על פי הכוכבים', פעמים 85 (תשס"א), עמ' 76-88.

165 כך עולה מחיפושיו בקטלוג הגניזה של הפסוק 'בסם אללה אלרחמן אלרחים'. ראו באתר: <https://fgp.genizah.org/FgpEnter.aspx>

הרמב"ם (נפטר 1204) מצטט את הפסוק **בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עֹלָם** (בראשית כא, 32) כהקדשה לפתיחת כל כתביו,¹⁶⁶ כגון ספר מורה הנבוכים – בו הוא פותח כל חלק משלושת חלקי ה'מורה'.¹⁶⁷ אומנם טוען ר' יוסף קאפח 'וראיתי מי שדמה שזו השפעה ערבית, ואינו נכון כי אין הערבים פותחים 'באסם אללה רב אלעאלמין' אלא 'באסם אללה אלרחמן אלרחים'.¹⁶⁸ אך על פי כן, נימוקו של ר"י קאפח אינו משכנע דיו. כל שהראה הוא כי הרמב"ם החליף פסוק בפסוק דומה לו, אך תחילתם של הפסוקים זהה. על כן נראה לי כי אכן הרמב"ם החליף את ה**בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עֹלָם**.¹⁶⁹

זאת ועוד, הרמב"ם פותח כל ספר מספרי משנה תורה¹⁷⁰ בפסוק שמכיל את שם הספר. את ספר המדע הוא פותח בפסוק מספר תהלים לו **יֵא מִשְׁךְ חֲסִדָּךְ לְיַדְעִיךָ וְצַדִּיקְךָ לְיִשְׂרָאֵל רֹמְזוֹ אֹלֵי לְנַחְנוּ בְּאַרְחַ מִיִּשְׂרָאֵל**

166 ש' ליברמן, הלכות הירושלמי, ניו יורק וירושלים 1995, עמ' 5 הערה 7; מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות נספחים ומפתחות מ' שוורץ, תל-אביב 2002, עמ' 3. עוד על פסוקי פתיחה אצל הרמב"ם ראו: א' נגר, 'פסוקי הפתיחה והסיום למורה הנבוכים', מסורה ליוסף ו (תשס"ט), עמ' 345-389. אולי גם שיר הפתיחה לספר מורה הנבוכים שמופיע במהדורות של אבן תיבון ואצל מיכאל שוורץ, בנוסף לפרשנות שהציעו שוורץ ונגר לשיר פתיחה זה (ראו: נגר, שם, עמ' 377-380) ניתן למצוא בו רמזים ל'סורת אל-פאתחה', כגון דעי הולך לנחות דרך ישר לסלול את מסלולה רומז לנחננו בארץ מישרים ארץם של אלה אשר נטית להם חסד והוי כל תודעה בשדרה תורה סורה ודרוך יר מעלגה טמא וכסיל לא עיבור בה דרך קדש יקרא לה רומז ל-לא של אלה אשר נתכה החמה עליהם ולא של התועים.

167 ראו פירושו של הרמב"ם לפסוק זה: מורה הנבוכים, ח"ג פרק כט.

168 רמב"ם, מורה הנבוכים, תירגם לעברית, ביאר והכין על פי כתבי-יד ודפוסים יוסף בכה"ר דוד קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' ג הערה 1.

169 על שימוש של הרמב"ם בפסוק מן הקראן ראו: ז' הרוי, 'אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 75-83. על יחסו של הרמב"ם לאסלאם ראו: א' שלוסברג, 'יחסו של הרמב"ם לאסלאם', פעמים 42 (תש"ן), עמ' 38-60; י' בלידשטיין, 'מעמד האיסלאם בהלכה המימונית', רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, בעריכת מנחם מאוטנר, אבי שגיאי ורונן שמיר, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 465-476; י' קאפח, 'האסלאם והיחס למוסלמים במשנת הרמב"ם', מחנים 1 (תשנ"ב), עמ' 16-21.

170 על פסוקי פתיחה לספרי משנה תורה ראו י' שביב, 'פסוקי הפתיחה לספרים שבמשנה תורה', סיני קלה-קלו (תשס"ה), עמ' ס-עח.

אַרְחָם שֶׁל אֱלֹהֵי אֲשֶׁר נָטִיתָ לָהֶם חֶסֶד. רב סעדיה גאון (882-942) מפרש כפירושו על אתר לתהלים 'אנא השפע מחסדיך למכירים ומודים כך ומצדקותיך לישרי לב'.¹⁷¹ הרב קאפח מפרש פסוק זה לפי מורה הנבוכים ח"א פרק נ"ד ומפענח פסוק זה על דרך השלילה; רוצה לומר, מי שסכל בידיעתו הוא הזעום והמרוחק מהאל כפי הפרשנות הצופית לפסוק לא שֶׁל אֱלֹהֵי אֲשֶׁר נָתַתָּה הַחַמָּה עֲלֵיהֶם וְלֹא שֶׁל הַתּוֹעִים וְאֵלֶּה דְבָרָיו:

ואמרו לְמַעַן אֲמַצָּא חֵן בְּעֵינֶיךָ מִלְמַד כִּי מִי שִׁידַע אֵת ה' הוּא אֲשֶׁר יִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו (...). אלא כל מי שידעו הוא הרצוי והמקורב ומי שסכל ידיעתו הוא הזעום והמרוחק ולפי ערך הידיעה והסכלות יהיה הרצון והזעם והקרבה והריחוק ע"ש ולפיכך פתח מִשְׁנֵי חֶסֶדְךָ לְיַדְעֶיךָ.¹⁷²

הרמב"ם עצמו בסוף הפתיחה של מורה הנבוכים מפרש את המילה 'פתח' במשמעות פתיחת שערי התבונה.¹⁷³ הוא גם פתח את הפרקים הראשונים של מורה הנבוכים בכותר הלקוח מפסוק בספר ישעיהו פְּתָחוּ שְׁעָרִים וַיָּבֵא גוֹי צָדִיק שִׁמְרֵ אֱמָנִים (ישעיהו כב, 2) כי השערים הללו הם הם שערי הדעת שהוא מבקש להנחיל לקוראיו. זו אף זו, הרמב"ם עצמו מצטט מדברי הקראן, כפי שעמד על כך זאב הרוי, וכך הוא כותב:

בצטטו את מלות הקראן 'ובחנו אנשי הראות!' הרמב"ם מעוניין

171 על ההבדל בין הרמב"ם לרס"ג ראו: א' נגר, 'עיונים ברמב"ם ובהערות הגר"י קאפח', מסורה ליוסף א-ב (תשס"ז), עמ' 25-29. על מונחים שאולים מן האסלאם אצל רס"ג ראו: י' סרי, 'מונחים שאולים מן האסלאם בתפארת רב סעדיה גאון למקרא', מסורה ליוסף ג (תשס"ח), עמ' 243-250.

172 ר"י קאפח, פתיחה לספר המדע, קרית אונו תשמ"ד-תשנ"ו.

173 מורה הנבוכים, פרק הפתיחה, (תרגום מיכאל שוורץ): 'לאחר ההקדמות האלה אתחיל להזכיר את השמות אשר יש להעיר על אמיתת משמעותם המכוונת בכל מקום לפי העניין, על-מנת שיהיה לך הדבר מפתח להיכנס אל מקומות אשר בעדם ננעלו שערים. כאשר יפתחו שערים אלה וייכנסו לאותם מקומות תמצאנה בהם הנפשות שלוה והעיניים תתענגנה, והגופים ינחו בהם מעמלם ויגיעו'.

אולי לרמוז על האופי ההסכמי או הקונבנציונאלי של כתבי הקודש (...) ואולי הרמב"ם מעוניין גם לרמוז על הדמיון בין יהודי המפרש את התנ"ך לבין מוסלמי המפרש את הקראן כאילו ברצונו לומר: כל פרשן כתבי הקודש תהא דתו אשר תהא חייב לפרשם על פי התבונה.¹⁷⁴

לפי הרמב"ם, אכן התבונה, כפי שציין הרוי, היא הבסיס לפרשנות המקרא והקראן. אבל אני מבקש להדגיש כאן כי הרמב"ם מפרש פסוק קראני כחלק מהדיון שלו על חובת ההתבוננות הפילוסופית, דבר שמלמד משהו על ההפנמה העמוקה של הרמב"ם את הקראן והסינתזה שלו בין כתבי הקודש והקראן.

ר' דוד בן יהושע מימוני (נפטר 1415) פותח את ספרו מורה הפרישות ומדריך הפשיטות (אל-מרשד אלי אל-תפרד ואל-מרפד אלי אתג'רד), בתפילה 'בסם אללה אל-רחמאן אל-רחים'.¹⁷⁵ רק אחרי הבְּסִמְלָה (=بِسْمِ اللَّهِ) הוא מביא את הפסוק המקראי בְּשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (בראשית כא, 32).

ר' נתנאל בירב פיומי (נפטר 1165) פילוסוף, מחכמי תימן, פותח את ספרו גן השכלים (בסתאן אל-עקול), בתפילה: 'בסם אללה אלרחמאן אלרחים אבתדי, ובכל מאתה אהתדי ובחדודה אקתדי'.¹⁷⁶ ר' יוסף קאפח העיר בהאי לישנא:

יש להניח שפתיחה זו שגורה בפי יהודי תימן בהשפעת הסביבה הערבית, שכך פתח מחוקקם את ספרו, וכך נוהגים לפתוח כל ספר או כל מאמר ואגרת. וכך פותחים יהודי תימן גם בכתובותיהם

174 ז' הרוי, 'אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 81-82.
175 ר' דוד בן יהושע מימוני, אלמרשד אלי אלתפרד ואלמרפד אלי אתג'רד, מהדורת 'י' ינון, ירושלים תשמ"ז.

176 רבנו נתנאל זצ"ל בירב פיומי זצ"ל, בסתאן אלעקול / גן השכלים, המקור הערבי עם תרגום עברי, יוסף בכה"ר דוד קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' יט.

'השם רחמן'. אמנם גם הרמב"ם פתח 'בשם ה' אל עולם' אך זו בעקבות קריאתו של אברהם אבינו ויקרא שם בשם ה' אל עולם. ובעקבותיו פתחו אבותינו בתפילה שנאמרת לפני חזרת פרשת השבוע שנים מקרא ואחד תרגום בשם ה' אל עולם נעשה והנצליח. גם יהדות ספרד נהגה לפתוח 'בשם'. ר"י הלוי פתחת את אחת הסליחות 'בשם אלהי אברהם אפתחה'. רשב"ג פתח ספרו תקון המדת 'בשם המלמד אדם דעת' וכן רבים.

אם הרמב"ם מצטט את מלות הקראן פעם אחת בלבד בספרו מורה הנבוכים הרי ר' נתנאל הגדיל לעשות והוא דוגמא טובה לשימוש אינטנסיבי בפסוקי קראן כחלק מדרשותיו והגיונותו. בחיבורו בסתאן אלעקול הוא משלב בדרשותיו את הפסוקים הבאים מפרשיות הקראן: סורה 2: הפָּרָה, פסוקים 40, 47, 122; סורה 3: בֵּית עֶמְרָם, פסוק 50; סורה 4: הנָּשִׁים, פסוק 26; סורה 5: הַשְּׁלַחַן הָעֶרְוָה, פסוקים 42, 67; סורה 10: יוֹנָה, פסוק 94; סורה 14: אַבְרָהָם, פסוק 4; סורה 21: הַנְּבִיאִים, פסוק 78; סורה 35: הַיּוֹצֵר, פסוק 43; סורה 36: י.ס., פסוק 6; סורה 56: הַמְאֲרָע, פסוק 79; סורה 74: הַמְתַּכֶּסֶה, פסוק 30.¹⁷⁷

פרשנותו לפסוקי הקראן מצריכה מחקר מקיף ומדוקדק ואין כאן מקומה. רק נאמר כבר כאן כי פרשנותו לפסוקי הקראן אינה נובעת תמיד מטעמים אפולוגטיים כפי שסבר ר"י קאפח. דרך משל בפרק השלישי מחיבורו הוא כותב כך:

אעלם יא א'כי ופקך אללה ואיאנא אלי אלסדאד, והדאנא ואיאך אלי אלרשד,¹⁷⁸ אן הד'א אלבאב סר מן אסראר אלבארי תבארך

177 ר' יוסף קאפח איתר את פסוקי הקראן בחיבור בסתאן אלעקול. השתוממתי על בקיאותו של ר"י קאפח בקראן שאינה רגילה אצל תלמידי חכמים היום. ידידי אלי נגר, מתלמידי הרב קאפח, השיב לי כי הרב הגה בקראן שהיה לו בכתב יד.

178 לשון הרווחת בכתבי 'האחים הטוורים'. במקום אחר בספרו הוא פותח במלים: 'אעלם יא אכי איידך אללה ואיאנא ברוח מנה' (שם, עמ' כה), השווה ללשון 'האחים הטוורים', כגון בפתיחת האגרת השנייה:

ותע', ועלם ג'ליל אלמקדאר "ולא ימסה אלא אלמטהרון" / דע אחי ינחך ה' וואתנו אל האמת, וידריכנו וואתך אל הנכון, שזה השער סוד מסודות הבורא יתברך ויתעלה, ומדע גדול החשיבות ולא יגעו בו כי אם המטוהרים.¹⁷⁹

וְלֹא יִגְעוּ בּוֹ כִּי אִם הַמְטָהֲרִים / لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمَطْهَرُونَ לקוח מהקראן, כפי שהעיר קאפח, פרשה 56: הַמְאַרְע, פסוק 79.

8.2.1 'פתח אליהו' – תפילה

סביר להניח כי ל'סורת אל-פאתחה' מהלכים מפותלים אצל חכמי המקובלים. יהודה ליבס משער כי הצירוף בספר הזוהר 'סרטא דקיומא' הוא אולי צורה ארמית של הצירוף *الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ* / אל-סראט אל-מסתקים/ הדרך הישרה המופיע ב'סורת אל-פאתחה'. וכך הוא כותב:

סרטא דקיומא – הדרך הישרה, סולם העליה? (ל"ז). אולי לפנינו צורה 'ארמית' של הביטוי הקוראני המפורסם אל-צראט אל-מסתקים (*الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ*) – הדרך הישרה, ומסתקים שורשו קום.¹⁸⁰

סבור אני כי המקובלים גם התמודדו עם 'סורת אל-פאתחה' גם בעצם הקביעה להתפלל תפילת 'פתיחת אליהו' קודם התפילות. כדי

اعلم أيها الأخ البار الرحيم أنك الله وإيّانا يروح منه على השפעתם על בסתן אלעקול ראו: ש' פינס, 'נתנאל בן אלפיומי והתיאולוגיה האסמאעילית', תימא ג (תשנ"ג), עמ' 29-44.
 179 שם, עמ' נד. קאפח תמה על זאת ואמר כי 'כול היה להשתמש בפסוק מישעיה לה ח 'ודרך הקדש יקרא לה לא יעברנו טמא והוא למו הולך דרך' (שם, הערה 9).
 180 הוא מוסיף כי 'ראה שרימד"ל הכיר את השימוש הפילוסופי של ביטוי זה – סולם העלייה לשמים. וע' א. אלטמן, The Ladder of Ascension ב"מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום", הוצאת מגנס, ירושלים תשכ"ח. וע' מאמרי בקובץ לכבוד ר' אפרים גוטליב ז"ל, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשל"ד עמ' 19). באתון רשימו דמחקין ע"ג סתימו דסרטא – הניקוד בכמה כ"י. נ"א סרטא – דק' סלקן רתיכין בתיכין קדישין (ו"ח א ב; בר' סתרי אותיות). 'יהודה ליבס, פראקים במילון ספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 381).

לבחון השערה זו נעמיק חקר השתלשלותה של תפילה זו לסידור התפילה וגלישתה לריטואלים שונים בחיי האדם המאמין. 'פתיחת אליהו' לקוחה מספר תיקוני זוהר, המכונה בשם 'הקדמה שנייה', ודומה כי היא כוללת בתוכה את עיקרי האמונה התיאולוגית-התיאוסופית של החבורה הקדושה של 'תיקוני הזוהר'. וזה לשון הפתיח:

פתח אליהו הנביא זכור לטוב ואמר:
 רבון עלמין
 אנת הוא חד ולא בחשבון
 אנא הוא עלאה על כל עילאין
 סתימא על כל סתימין
 לית מחשבה תפיסא בכך כלל¹⁸¹

ממתי הפך 'פתח אליהו' לתפילה? האם כבר בתיקונים נושא אליהו הנביא תפילה? או שמא דורות מאוחרים יותר של מקובלים פירשוה כתפילה וקבעוה בסידור התפילה? אֲדַנִּי שְׁפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ (תהלים נא, 17) 'פתח' מלשון תפילה. גם בערבית הפועל 'פתח' בבנין עשירי اسْتَفْتَحَ / اسْتَفْتَحَ משמעו: עתר לעזרת אלהים. אם כן, 'פתח אליהו' משמעו שאלהו נשא תפילה. זאת ועוד, יש להניח כי גם הפתיח 'רבון עלמין' לשון תפילה הוא. כך אנו שונים בתלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף יז ע"א:

רבי אלכסנדר בן צלותר אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו איכא דאמרי הא רב המנונא מצלי לה ורבי אלכסנדר בן צלותר אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע

181 תיקוני זוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ה, יז ע"א.

לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם.

אשר על כן, נוטה אני להשערה כי כבר בתיקונים אין מדובר בסתם דרשה תיאולוגית-מיסטית-משיחית אלא בתפילה שהמחבר ייחסה לאליהו הנביא. כבר עתה נוסיף כי לשון 'רב אל-עאלמין' / 'רבון עלמין' ב'סורת אל-פאתחה' גם היא לשון תפילה ואולי יש כאן השפעת מטבע שטבעו חכמים בתפילותיהם על הנביא מחמד.¹⁸² מתי הפכה תפילת 'פתח אליהו' לתפילה הנאמרת על-ידי הרבים? איני יודע אימתי בדיוק חדרה תפילת 'פתיחת אליהו' לסידורי התפילה. למיטב ידיעתו של בועז הוס:

השימוש הליטורגי בו הופיע בפעם הראשונה בסידור אשמורת הבוקר (מנטובה שפ"ד)¹⁸³ של המקובל הלוריאני האיטלקי ר' אהרון ברכיה ממודנה, סידור שנכתב לצרכיה של חבורת 'מעירי שחר'. היא נזכרת שוב בסידור שערי ציון לר' נתן נטע הנובר, שנדפס בפעם הראשונה בפראג תכ"ב ושוב פעם באמסטרדם תל"ב, לאחר תיקון חצות.¹⁸⁴

182 מעניין לציין כי גם ב'סורת אל-פאתחה' וגם ב'פתיחת אליהו ז"ל' יש מעבר מגוף שלישי לגוף שני: 'בשם אלוהים הרחמן והרחום, התהילה לאלוהים ריבון העולמים הרחמן והרחום (...) אותך נעבוד ולישועתך נקווה' וגם ב'פתיחת אליהו ז"ל': 'ריבון העולמים אנת הוא חד ולא בחושבן'. ולעניין לשון נוכח ב'פתיחת אליהו' ראו, אלעזר אזכרי, ספר חרדים, ירושלים תש"ז, פרק ו'.

183 אשמורת הבוקר, מנטובה שפ"ד, רמב ע"א-דמג ע"א.

184 ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הוזהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 249-250. ניתוח מפורט על התיקונים בסידור שערי ציון ראו: א' נברו, 'תיקון': מקבלת האר"י לגורם תרבותי, מחקר לשם עבודת דוקטור לפילוסופיה, בהנחיית ז' גריס וב' הוס, אוניברסיטת באר שבע, 2006, עמ' 88-121. עוד ראו: ב' הוס, כוזהר הרקיע פרקים בתולדות התקבלות הוזהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 250.

בסידור **שערי ציון**, שער 'תיקון הנפש' מופיעה תפילת 'פתח אליהו ז"ל', המתחילה אצלו בלשון 'רכון עלמין', שיש לאומרה לאחר 'תיקון חצות'. וזה לשונו: 'אמר אח"כ את התפילה שהתפלל אליהו הנביא בעת שחיבר רשב"י ע"ה הזוהר שהוא על יחוד קב"ה ושכינתיה כמבואר בתיקונים דף יג ע"א'. ואולם, בשער הכוונות להאר"י ז"ל לא מצאתי שנהג האר"י או אחד מגוריו לומר 'פתיחת אליהו' לאחר תיקון חצות המקור הראשון בין סידורי התפילה בו ניתן לאתר את 'פתיחת אליהו' הוא אפוא מקור איטלקי. אם כן, ספק גדול בעיני אם הכללתה של 'פתיחת אליהו' בסידורי התפילה **אשמורת הבוקר** או **שערי ציון** הופיעה מלכתחילה כתגובה ל'**סורת אל־פאת־ה'**; הוסף לכך שהתפילה הן בסידור **אשמורת הבוקר** והן בסידור **שערי ציון** פותחת במילים 'ריבון עלמין' ולא במילים 'פתח אליהו'. ברם, מי שהרחיב לאין שיעור את גבולות אמירתה של תפילה זו היו בעל חמדת ימים, החיד"א ור' יוסף חיים מבגדר.

בעל חמדת ימים כותב כך על אמירת 'פתיחת אליהו':

וכתב הר"ם קרדוורו זצ"ל שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפלה להתבודד בגדולתו ית' להמשיך לבם אל הכוונה מן הטעם שכתבנו לעיל בשם התקונים דמאן דמשתמע קליה בין באורייתא בין בצלותא בלא דחילו מיד וישמע ה' ויחר אפו. וע"י שיחשוב בגדולתו יתברך שמו יבא אל היראה. וכתב כי לכן טוב לומר תפלת אליהו הנזכר בריש התקונים קודם כל תפלה.¹⁸⁵

ובכן בעל חמדת ימים מביא מסורת מכתבי הרמ"ק כי טוב לומר את 'פתח אליהו' קודם כל תפילה. ואולם לא מצאתי ציטט זה בסידורו תפילה **למשה** או בכתבי הקבלה שלו הידועים לנו. ראוי לציין כי ספר חמדת ימים נדפס באיזמיר בין השנים תצ"א-תצ"ב

185 חמדת ימים, חלק א', חודש אלול, איזמיר תצ"א, עמ' קמא ע"א; הוס, כוזהר הרקיע, עמ' 261.

1731-1732), בין תלמידי חכמים מהאסכולה החסידית השבתאית,¹⁸⁶ כך שניתן להעלות את ההשערה כי אמירתה לפני כל תפילה ותפילה היא כתגובה ל'סורת אל-פאתחה', אותה נהגו לומר המאמינים שהמירו דתם לאסלאם בהזדמנויות שונות, כגון בטקס ההלוויה, כפי ששמעתי מפי המאמינים באיסטנבול.

החיד"א (נפטר 1806), ההולך בעקבות חמדת ימים, ביסס את אמירת 'פתיחת אליהו' והרחיבה למחוזות נוספים בכותבו כי 'בכניסתו לבית הכנסת, הלוא מראש יביע אומר פתיחת אליהו הנביא זכור לטוב והיא בתקוני הזהר הקדוש אשר קבלו רבנן קדישי שהיא מסוגלת לקבלת התפלה'.¹⁸⁷ יש שנהגו לאומרה פעמיים ביום בתפילת שחרית ומנחה או רק במנחה.¹⁸⁸ בסידורי התפילה נוסח ספרדים כתוב: 'טוב לומר קודם כל תפילה 'פתיחת אליהו ז"ל' ומועיל לפתיחת הלב'.¹⁸⁹ הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין (נפטר 1908) מביא בספרו 'ערוך השולחן' את המנהג יש לאומרה קודם תפילת המנחה של יום שישי.¹⁹⁰

רבינו יוסף חיים (1835-1909)¹⁹¹ הגדיל עשות בחיבורו ההלכתי 'בן איש חי' והרחיב את ריטואל אמירת 'פתח אליהו זכור לטוב' לתחומים רבים ומגוונים שמעבר לחיי בית הכנסת: הוא כתב שיש לאומרה בתוך

186 על אסכולה זו ראו: 'השבי, פרקי אמונה ומינות, 52-80.

187 החיד"א, מורה באצבע, בני ברק תשמ"ו, עמ' עט.

188 ראו למשל אצל ג' פוזילוב, 'ממנהגיהם של יהודי בוכארה', בתוך: 'ילקוט מנהגים - ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים התשנ"ו, פרק א', ב, 6: "יש שהתחילו (את תפילת שחרית, א"א) ב"פתח אליהו הנביא זכור לטוב" מה שנהגים בארץ ישראל רק במנחה.

189 למשל ראו סידור עבודת השם השלם, חולון תשנ"ח, עמ' 39.

190 ערוך השולחן, אורח חיים, סימן רסז סעיף א: 'יש שאומרים קודם מנחה דערב שבת מזמור ד"ארבעה צריכין להודות', ר"פתח אליהו" מהתקונים.

191 על מפעלו הספרותי של רבינו יוסף חיים ראו: ש' רגב, 'היחס להשכלה בקרב הרבנים בבל: ר' יוסף חיים ור' שמעון אגסי', יצחק אבישור ויהודה צבי (עורכים), מחקרים בקורות יהודי בבל ובתרכותם, דברי הקונגרס השני לחקר יהדות בבל יוני 1998, אור יהודה תשס"ב, עמ' 97-118. הג"ל, 'ספרות הדרוש והמוסר של הרב יוסף חיים', יהדות בבל 1 (תשנ"ו), עמ' 35-43; ר' קרוש, 'סיפורי רבי יוסף חיים - בחינה סוציאל-היסטורית', נתיב 19 (תשס"ו), עמ' 92-99; ג' אילן, 'קאנון אלנסא (חוק הנשים)', פעמים 109 (תשס"ז), עמ' 33-57; ד' רוטמן, 'נפלאים מעשיך לרב יוסף חיים מבגדאד', פעמים 109 (תשס"ז), עמ' 59-63.

הסעודה כדי לברר ניצוצות הקדושה,¹⁹² קודם טקסים מקודשים, כגון קודם סעודת ערב ראש השנה,¹⁹³ כי 'באמירה זו יש סגולה נפלאה שמכניס את אליהו הנביא לביתו',¹⁹⁴ או גם בסעודת שבירת הצום במוצאי כיפור,¹⁹⁵ או אחר ההבדלה.¹⁹⁶ גם בריטואל של תיקון חצות קבע כי אחר המזמורים של תיקון לאה יאמר 'פתיחת אליהו'.¹⁹⁷ כמו כן, הוסיף רבינו יוסף חיים ואמר כדי שלא יהיה האדם יושב דומם ממתין באפס מעשה יאמר 'פתיחת אליהו'¹⁹⁸ או גם במקום לקרוא מקרא בלילות של חול יקרא 'פתיחת אליהו'.¹⁹⁹ גם בעלייה לקברי צדיקים נהגו לאומרה ובייחד בקברו של רשב"י במירון. כללו של דבר, תפילת 'פתח אליהו זכור לטוב' שגורה אפוא בפי המאמינים ומתפללים אותה יום יום, גם בחגים, במועדים, בשמחות ובטקסים מיוחדים. כמעט הייתי אומר בלשון החדית' מפי הנביא מחמד על 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' על דברי רבינו יוסף חיים כי מי שאינו כולל בתפילתו את תפילת 'פתח אליהו' תפילתו פגומה.

אני שחונכתי וגדלתי על פי קבלת ה'בן איש חי' הבחנתי לימים כי במקום שבו אומרים אחי ורעי המוסלמים את 'סורת אל-פֶּאֲתַחְהָ' נוהג אני לומר על פי הנחייתו של רבינו יוסף חיים את 'פתיחת אליהו'.

192 רבינו יוסף חיים, בן איש חי, הלכות שנה ראשונה, פרשת בהרי"בחקתי, בפתיחה.

193 שם, שם, פרשת ניצבים, סימן ז'. הנ"ל, לשון חכמים, ח"א סימן י'.

194 דברי הראשל"צ הרב מרדכי אליהו בדרשתו לראש השנה. ראו האתר: <http://www.yeshiva.org.il/midrash/doc/doc40/roshana2.doc>

195 בן איש חי, הלכות שנה ראשונה, פרשת וילך, סימן כג.

196 שם, הלכות שנה שניה, פרשת ויצא, סימן כה-כו.

197 שם, הלכות שנה ראשונה, פרשת וישלח, סימן י'. גם בסידור חקת עלם (שלמה מוסיוב, סדור חקת עולם, חלק ראשון: סדור לימות החול, ירושלים תרנ"ג) מביא את פתח אליהו מיד לאחר תיקון לאה.

198 שם, שם, פרשת יתרו, סימן ו'.

199 שם, שם, פרשת פקודי, סימן ז'.

8.2.2 גילוי הדבר הסתום

דרשות הזהר²⁰⁰ הפותחות במילה 'פתח' הן סוג צורני מובהק ומגובש בקוויו העיקריים, המתייחס לכאורה על הסוגה הצורנית-הספרותית של ה'פתיחתא' בספרות התנאים.²⁰¹ אך האומנם ספר הזהר יוצק את דרשתו בתבנית ה'פתיחתא'?

סבור אני כי הדמיון בין תבנית הדרשות של ספר הזהר למבנה הספרותי-הפרשני של הסוגה הספרותית 'פתיחתא' הוא על פני השטח בלבד. ה'פתיחתא' מגלגלת דרך קבע מפסוק רחוק וחוזרת עמו פסוקים, מכתובים לנביאים ומנביאים למקרא, מעניין לעניין, עד שמגיעים לנושא המבוקש. קשה לי לומר כי דרשני הזהר יוצרים את דרשתם באופן זה. יחד עם זאת, הצד המשותף הוא שימוש במשחקי מלים, ניצול צלילים דומים ואסוציאציות של מלים או של רעיונות. הצד השווה הוא בניית הדרשה בעזרת גורמי שעשוע והפתעה.²⁰²

ברם, מה המשמעות של המילה 'פתח' בספרויות הזוהר? או לחילופין 'פתח אליהו הנביא זכור לטוב ואמר' אם 'פתח' למה אמר? "ואם 'אמר' למה 'פתח'? לשם כך יש להשוות את המונח 'פתח' בספרויות הזוהר למונח 'פתח' בספרויות היהודיות הקדומות. בסוגיה זו מקבל אני את קביעתו של פנחס מנדל, שבחן לאחרונה סוגה ספרותית זו, וקבע כי אין הביטוי 'פתח' בסוגה הספרותית של ה'פתיחתא' מורה על הקדמה והתחלה או כשם נרדף לפועל 'דרש', אלא לדעתו:

200 על עיצוב הדרשות בוזהר ראו: מ' אורון, 'שימני כחותם על לכך': עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת 'סבא דמשפטים', משואות (תשנ"ד), עמ' 24-1; ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס 2005.

201 ראו לאחרונה את מחקרו המקיף של פ' מנדל, 'על "פתח" ועל הפתיחה: עיון חדש', בתוך: י' לוינסון, 'אלביום וגלית חזן-רוקם, היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ד, עמ' 49-82 ושם סקירה ביקורתית של ספרות המחקר.

202 על היבטים אלו בספר הזוהר ראו: י' ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

ההוראה העיקרית של הפועל 'פתח' במובניו המושאלים בספרות היהודית הקדומה בדומה לפעלים המקבילים לו בשפות אחרות היא 'גילוי הדבר הסתום' העניין הסתום שהצריך 'פתיחה' וגילוי ואשר שימש מושא לפועל השתנה מתקופה לתקופה בהתאם לדרכי הלימוד ולנושאים שנלמדו: רזי האל ו'דעת עליון' - בכתבי הכת, טעמי משנה והלכות - בתקופת התנאים, ופסוקי המקרא בתקופת האמוראים.²⁰³

ניתן לומר איפוא כי הזוהר ממשיך כיוון זה של הספרות היהודית הקדומה וכי המילה 'פתח' בזוהר פירושה 'גילוי הדבר הסתום'. יתר על כן, קרבה רבה מוצא אני בין המונח 'פתח' בספרויות הזוהר ובין המונח 'פתח' בכתבי כת מדבר יהודה. לפי מנדל:

בכתבי ים המלח מתגלה שימוש מיוחד במינו בפועל 'פתח' המופיע בהקשר של העברת הדעה האלוהית אל בני האדם; לרוב נקשר שימוש זה בדמוי אחר הרווח בספרות זו הוא זיהויה של 'דעת עליון' עם מקור מים או מעיין (...) דעת עליון משולה למקור מים; העברתה של דעה זו אל האדם - וביחוד מסירתם של רזי האל הסתומים בדרך כלל מרוב בני אדם מדומה להזרמה של המים מן המקור אל הכלי המקבל. יצירת 'פתחים' הן במקור והן בכלי המקבל מאפשרת את העברת הרזים, גם כשההעברה היא מן המורה המשכיל אל תלמידיו.²⁰⁴

רוצה לומר, אין מדובר על הוראת 'פתח' רק כ'גילוי הדבר הסתום' אלא כעל 'העברת הדעת האלוהית אל בני האדם'. סבור אני כי זאת המשמעות העיקרית של 'פתח' בספרויות הזוהר. הדרשות בספרויות

203 מנדל, שם, עמ' 76.

204 מנדל, על "פתח" ועל הפתיחה, עמ' 52-53.

הזוהר הן איפוא גילויים שמיימיים – של פתיחת השפע האלוהי וגילוי הרזים מעולם האצילות למקובל.

8.2.3 'פתח' – היסוד הארוטי סקסואלי

פְתַחִי לִי אֶחָתִי רַעֲיָתִי יוֹנָתִי תַמְתִּי (שיר השירים ה, 6)

ספר הזוהר מצווייר כטירה ימי-ביניימית, הטירה הפנימית שבלב, היכל בתוך היכל, חדר בתוך חדר, סוד בתוך סוד; הטירה נעולה וחתומה בפני הזר העומד בשעריה, אך נפתחת היא מבפנים, נפתחת היא מעומקי הנפש. ספר הזוהר כמוהו כאותה עלמה אהובה שאין לה עיניים, שפתחה לאוהבה פתח 'איהי ידעת דהא רחימא אסחר תרע ביתה תדיר, מה עבדת, פתחת פתחא זעירא בההוא היכלא טמירא, דאיהי תמן, וגליאת אנפאה לגבי רחימאה'.²⁰⁵ פתחה האהובה לבה לאוהבה.

הסמל 'פתח' בספר הזוהר הוא רב-משמעי הכולל מרחבים סמנטיים מגוונים. דרך משל, במילון הסימבולי שלו לספרויות הזוהר, ספר פרדס רימונים, מציע הרמ"ק את המרחבים הסמנטיים של 'פתח' בספרויות הזוהר.

הרמ"ק מדגיש כי הכינוי 'פתח' רומז באופן אונטולוגי לספירות מלכות, יסוד ובינה. ספירת מלכות, הנקבה, מכונה בסמל 'פתח' הרומז לנרתיק. ספירת יסוד, הזכר, מכונה בשם 'פתח' הרומז לאיבר המין הזכרי – 'ברית רזא דמהימנותא'. זאת ועוד, מלכות היא ה'פתח', כלומר

205 על משל זה ופשרו ראו Elliot R. Wolfson, 'Beautiful Maiden Without Eyes: Pshat and Sod in Zoharic Hermeneutics', Mishel Fishbane (ed), *The Midrashic Imagination, Jewish Exegesis Thought and History*, Albany 1993, pp. 155-203; Daniel Abrams, 'Knowing the Maiden Without Eyes: Reading the Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable', *Da'at* 50-51 (2003), pp. lxxxiii-lix. טבע דומם ועלמה יפה שאין לה עיניים, לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש בדת היהודית ובמציאות הישראלית, אלפיים 20 (תש"ס), עמ' 214-270.

השער, לעולם האצילות. היא מכונה בזוהר גם בצירוף 'פתח עיניים'²⁰⁶ הרומז לדעת הרמ"ק כי לא ניתן להשיג את הנבואה אלא דרכה. רוצה לומר, 'פתח' במובן של השגה או התגלות נבואית:

פתח המלכות נקראת פתח כי היא הכניסה אל האצילות. ולא תקרא כן אלא בבחינתה התחתונה שבערכת היא הכניסה אל האצילות. ונקראת ג"כ פתח עינים ומפני שהיא פתח לעינים נצח והוד העומדים עליה ואין מי שיוכל להתנבאות ולהציץ בעינים אלו אלא מפתח זו. ובזוהר פרשת אחרי (זוהר, ח"ג, ע"ב) פירש כי נקראת פתח עינים משום דכל עינין דעלמא להאי פתחא מצפאן ע"כ. וכן נתבאר ג"כ בפרשת בראשית (זוהר, ח"א, א ע"ב). ונקראת ג"כ פתח האהל כן מתבאר בזוהר פרשת וירא (זוהר, ח"א, צו ע"ב-צח ע"א). ואפשר שנקראת כן בבחינה התחתונה שהיא פתח לשאר האהל שהוא עצם פנימיותה. ויש פתחי עולם פי' היסוד נקרא פתחי עולם מפני שהוא פתח לעולם ההיקף. ונקרא פתחי לשון רבים מפני שבו דרך הימין חסד, ודרך שמאל גבורה. ויש שפירש פתחי עולם גבורה וחסד והם פתחי הבינה הנקרא עולם. ויש פתחי חופה והיא הבינה ופירשנו בערך חופה.²⁰⁷

נתבונן עתה ביתר פירוט בצירוף 'פתח האהל' לפי הפרשנות הסימבולית של ספר הזוהר פרשת וארא ח"א צו ע"ב-צח ע"א:

206 על סוד העיניים בספר הזוהר ראו בעבודת התיוה של תלמידתי מ' ביבר, רזא דעינא: פרקים בהבנת רזי העין בזוהר, רמת גן תשס"ו.

207 פרדס רימונים, שער כג פרק יז, ירושלים תשכ"ב, ח"ב, לו ע"ב.

וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל (בראשית יח, 1)
 דא עלמא עלאה דקאים לאנהרא עליה
 פְּחוּם הַיּוֹם
 דהא אתנהיר ימינא
 דרגא דאברהם אתדבק ביה.
 דבר אחר, פְּחוּם הַיּוֹם
 בשעתא דאתקריב דרגא לדרגא
 בתיאובתא דדא לקבל דא.

תא חזי

וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל (בראשית יח, 1)
 וְהוּא - דא עלמא עלאה דשרי על האי עלמא תתאה
 אימתי
 פְּחוּם הַיּוֹם - בזמנא דתיאובתא דחד צדיק למישרי ביה.

הצירוף 'פתח האהל' הרומז לשפע העליון של הספירות במלכות; או גם לשפע של חסד במלכות. גם רומז לזיווג העליון שבין תפארת למלכות. אם כן, המילה 'פתח' מציינת את ספירת מלכות בעת הזיווג עם ספירת יסוד או תפארת. כפי שעוד נראה להלן אחת המשמעויות של המילה 'פתח' בשפה הערבית פירושה זיווג.

נוסיף ונאמר כי היסוד הארוטי-סקסואלי של ה'פתח' נמצא כבר בקבלה הקסטליאנית עוד קודם ספר הזוהר. בדיון על המשמעות הסימבולית של הפתח הדיקדוקי כסמל כותב ר' יצחק הכהן בפירוש שלו לטעמי הנקודות וצורתן: עטרת פתח פתוח לקבל. קמ"ץ - ק'ורבת מלך צ'דק פתח - פ'אר ת'פארת ח'כמה.²⁰⁸ וכך מנתחת אורנה רחל וינר את תפיסת הפתח לפי ר' יצחק הכהן:

208 ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, ירושלים תרפ"ו, עמ' קד.

'עטרת פתח פתוח לקבל' תנועה הפתח הריהי כפתח לקבלת השפע היורד מן האצילות על ידי תנועת הקמץ. העטרת היא סמל לספירת מלכות והשפע הנאצל יורד אפוא מן הכתר - אולי ליתר דיוק מן האצילות דרך הכתר - עד ספירת מלכות (...). במשפט קצר זה מובע העקרון התיאוסופי של קבלת שפע הספירות עם רמז ארוטי בדימוי השפע הנאצל ונשפך לתוך הפתח הפעור ומוכן לקבלו.²⁰⁹

אם כן, 'פתח אליהו הנביא ואמר' - 'פתח' במובן של 'אדני שפתי תפתח', תפילה הרומזת לא רק לפתיחת שפתי המתפלל, פתח פיו בתפילה, אלא גם לפתיחת שערי הנקבה באופן ארוטי סקסואלי, שהיא המלכות, 'שער כל התפילות'.²¹⁰ 'ואמר' רומז אולי לזרע שמפרה את הנקבה.²¹¹ לשון אחר, המלים 'פתח' ו'אמר' רומזים לזיווג של המתפלל עם השכינה.

8.2.4 'פתח' - גילוי הפירוש האמתי הנסתר של פסוקי המקרא
המילה 'פתח' בזוהר חושפת משמעויות חדשות ומרחיבה את טווח הפרשנות. על המשמעות של המילה 'פתח' כגילוי הפירוש האמתי הנסתר של פסוקי המקרא, עמד מט בהקדמתו לתרגומו את הזוהר לאנגלית, וכה כתב:

מדי מספר עמודים אנו שבים וקוראים: 'פתח רבי חייא'; 'פתח רבי יוסי'; ומשמעות הדבר לא רק שהוא פותח בדברים אלא גם פותח את הפסוק: חושף שכבות משמעות חדשות, מרחיב את

209 אורנה רחל וינר, סודות הניקוד בקבלה הספרדית-הקסטיליאנית במאה ה-13, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן 2009, עמ' 161. על הסימבוליקה של הפתח הריקדוקי בספר הזוהר, שם, עמ' 317-318.

210 ר' יוסף ג'קטילה, שערי אורה, שער ראשון הספירה עשירית; שער שמיני הספירה השלישית.
211 נוסף כי בשלשן המשנה 'אמר' משמעו קידושין, כגון במסכת יבמות פרק ב משנה א שם נאמר: 'עשה בה מאמר' והרמב"ם בפירוש המשנה כתב ש'מאמר' זה הקדושין.

טווח הפרשנות. קורא הזוהר חייב להיות פתוח אף הוא – פתוח לדרכים חדשות של חשיבה ודמיון. כפי שהחבריא קוראים שוב ושוב: תא חזי.²¹²

יתר על כן, לא מדובר רק על חשיפת משמעויות חדשות אלא גם גילוי הפירוש האמתי הנסתר של פסוקי המקרא. במקרה זה הזוהר צועד כמדומה בעקבות מסורות קדומות של כתבי כת מדבר יהודה והברית החדשה. מנדל מעיר כי ביוונית עתיקה המילה ἀνοίγω (=פתח) משמשת כבר במקורות קדומים במונח של 'גילוי עניין סודי'. הוא מוסיף כי בברית החדשה ב'מעשי השליחים יז ב-ג: 'ובשלוש שבתות התווכח עמם מן הכתובים, (כשהוא) פותח (אותם) (=ἀνοίγων) ומוכיח כי המשיח היה צריך לסבול ולקום מן המתים, וכי זה הוא המשיח ישו, אשר אותו אני מבשר לכם'. מנדל מפרש כי הפעולה כאן היא של 'פתיחת הכתובים' – גילוי הפירוש האמתי אך המוסתר של פסוקי המקרא. לדעתו 'השימוש המיוחד במילה ἀνοίγω בספרי לוקס ומעשי השליחים משקף שימוש מקביל במונח העברי-הארמי 'פתח' במאה הראשונה לספירה'.²¹³

סבור אני כי משמעות זאת של 'פתח', במונח של 'פתיחת הכתובים', של גילויו האמתי אך המוסתר של פסוק המקרא, חלחלה לעולמו של

The Zohar, Pritzker Edition, Translation and Commentary by Daniel C. Matt, Stanford 2004, p. 212
xxiii עוד ראו: ר' מרוז, 'רקמתו של מיתוס דיון בשני סיפורים בזוהר', לימוד ודעת במחשבה יהודית, בעריכת ח' קרייסל, באר שבע תשס"ו, עמ' 167-205.

213 מנדל, על "הפתח" ועל הפתיחה, עמ' 66. מעניין לציין כי המונח 'אסתנבאט' בפרשנות הצופית כולל גם הוראה של שאיבת מים, גם של גילוי סודות צפונים, וגם של לימוד דבר מתוך דבר. ועיין לאחורונה: שרה סבירי, 'ההבנה אין-ספור פנים לה: על אסתנבאט, פרשנות צופית והבנה מיסטית', דבר דבור על אפניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן שמאי, בעריכת מאיר מ' בר-אשר, סימון הופקינס, שרה סטרומזה וברונו קאזה, ירושלים תשס"ז, עמ' 381-411. באשר למוטיב שאיבת המים בספרות כת מדבר יהודה ובספרות הקראית כגילוי סודות התורה, עיין גם: Naftali Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism: A Reproduction of the first Edition with Addenda, Corrigenda and supplementary Articles*, Jerusalem 2005, pp. 419-422.

בעל הזוהר. אך בעוד שבכרית החדשה הגילוי האמיתי אך המוסתר של הפסוק המקראי מעיד על חיי ישוע הרי שבספר הזוהר הגילוי האמיתי מעיד על החיים הגנוזים האלוהיים. כך למשל אנו קוראים בזוהר, ח"א, א ע"א:

רבי חזקיה

פתח

כתיב (שיר השירים ב, 2) כשושנה בין החוחים

מאן שושנה

דא כנסת ישראל

בגין דאית שושנה ואית שושנה

ר' חזקיה 'פתח' את הפסוק 'כְּשׁוֹשָׁנָה בֵּין הַחֻחִים' (שה"ש ב, 2); כלומר גילה את העניין הסודי המוסתר של השושנה הרומז בעיקר אך לא רק אל השושנה העליונה היא המלכות, ספירת שכינה. הסמנטיקה של 'פתח' משמעה בזוהר פעולה הרמנוטית החושפת את הפן האזוטרי-הסימבולי של הפסוק.

8.2.5 'פתח אליהו' – פתיחת הלב

יהא רעוא קרמך דתפתח לבאי באורייתך (זוהר, ח"ב, רו ע"א)

תפילת 'פתח אליהו', כך נאמר במקורות מאוחרים, 'מועילה לפתיחת הלב'. בספרות המאגית בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים, כפי שהראה יובל הררי, ישנן פרקטיקות מאגיות ליריעה, להבנה ולזכירה שתפקידן 'לעשות פתיחת הלב'.²¹⁴ כגון מרשם ללמוד תורה מספרות

214 י' הררי, "לעשות פתיחת הלב": פרקטיקות מאגיות ליריעה, להבנה ולזכירה ביהדות בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים, שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית מוגשים לברכה זק,

באר שבע תשס"ד, עמ' 303-347.

שימוש תהלים שבגניזה: 'לפתיחת לב אמור מה אהבתי תורת' מ' זמן' בפה וכת' ג' זמן' על תפוח או על אתרוג ויאכל. ואחר כך אמר' אותו מ' זימן'.²¹⁵ או גם מעמד טקס ההבדלה כמסגרת ריטואלית לפתיחת הלב.²¹⁶ האם המילה 'פתח' בספר הזוהר כוללת בתוכה גם את המשמעות של פרקטיקה מאגית? איני מוציא זאת מכלל אפשרות. הפתח הוא המפתח הפותח את הברכה. המילה פתח במובן הדקדוקי שלה מציינת את הפתח של ספירת יסוד או מלכות בספר הזוהר. רוצה לומר, בעצם אמירת המילה 'פתח' פותח המקובל את השפע בעולמות העליונים כדי להריק ברכה עד בלי די.²¹⁷ לשון אחר, למילה פתח משמעות תיאורגית. אם כן, לא בלתי אפשרי כי המלה 'פתח' בתחילת הדרשה באה לפתוח את הלב, הן של הדרשן והן של שומעיו. פתיחת הלב מאפשרת את הרקת השפע הבא דרך אמירת הדרשה מעולם הספירות ללבו של השומע. ניתן לפרש את המשמעות גם באופן פסיכולוגי. המילה 'פתח' מתייחסת בעיקר לתלמידים השומעים את הדרשה. רוצה לומר, על התלמיד השומע את הדרשה בזוהר ליצור 'פתחים' בתוכו כדי שמורו יוכל להעביר לו את הרזים.

עם זאת, ניתן להבין את הדרשה הפותחת במילה 'פתח' בספרויות הזוהר כסגולה מאגית לידיעה, להבנה ולזכרון הדרשה כפי שנתפרש בספרויות של המאגיה העברית העתיקה.²¹⁸ כלומר, ספר הזוהר ממשיך את המסורת המאגית הקדומה והופך את הדרשה לריטואל מאגי של 'פתיחת הלב'. כך שהפרשנות המאוחרת כי 'פתח אליהו' מועילה 'לפתיחת הלב' משקפת את עמדת החבורות הקדושות שבספרויות הזוהר.

215 שם, עמ' 323.

216 שם, 323-325.

217 על כך ראו: א' רחל וינר, סודות הניקוד בקבלה הספרדית-הקסטיליאנית במאה ה-13, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן 2009, עמ' 340.

218 על המאגיה והכישוף בספר הזוהר ראו ד' כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ט.

8.2.6 'פתח' – התגלויות רוחניות

חשפנו עד כה שלושה מעגלים להבין את המונח 'פתח' בספרויות הזוהר: הראשונה היא המשמעות האירוטית-סקסואלית של המונח 'פתח'. השנייה היא השימוש המיוחד של המונח 'פתח' בספרות כת מדבר יהודה ובברית החדשה כהעברת הידע האלוהי לבני האדם ואילו השלישית היא המשמעות הרווחת בספרות המאגית במוכן של פתיחת הלב. ברם, מעגל רביעי להבנת המונח 'פתח' בזוהר הוא השימוש שלו הרווח אצל המיסטיקונים המוסלמים.

ספרויות הזוהר נתחברו בספרד הקסטליאנית בסוף המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה.²¹⁹ יש להבין יצירה גדולה זו ביחס לששה מעגלים חשובים בתולדות תורת הסוד במזרח ובמערב: א. תורת הסוד העברית; ב. תורת הסוד הנוצרית לשלוחותיה; ג. זרמים אוטוריים דואליסטיים, כגון מניכאיזם, גנוסטיציזם ובוגומלים; ד. תורות רוחניות הינדואיסטיות ובודהיסטיות; ה. תורת הסוד האסלאמית בסונה ובשיעה לשלוחותיה, כגון בצופיות ובאסמאעיליה. כואב הלב לציין כי יכול המחקרים על המקורות האסלאמיים של ספר הזוהר הוא דל וכחוש.²²⁰ אחד המקורות החשובים להבנת סודות ספר הזוהר היא המיסטיקה הצופית בכלל והמיסטיקה הצופית האנדלוסית בפרט. סביר להניח כי יש השפעה של הלשון הערבית הקלאסית בכלל ושל הטרמינולוגיה הצופית בפרט על המרחבים הסמנטיים של המונח 'פתח' בלשונו המיוחדת של הזוהר. יחד עם זאת, בענייני חקר ההשפעות של היהדות על האסלאם ושל האסלאם על היהדות עומדים לנגד עיניי דבריה השקולים של חוה לצרוס-יפה שאמרה כי

219 ראו קובץ המאמרים בכרך חידושי זוהר מחקרים חדשים בספרות הזוהר, עורכת רונית מרון, תעודה כא-כב (תשס"ז). ביקורת על כרך זה ראו א' נברו, 'זאף מלה על מרונה', הארץ: מוסף ספרים 3.10.2007.

220 ברם ראו: R.C. Kiener, 'The Image of Islam in the Zohar', *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989), pp. 43*-65*.

המקובלים, תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 565-636.

יש לעמוד על בעיה מיתודולוגית חשובה בה נכשלו חוקרים רבים וטובים (...) כונתי לנטיה הידועה של חוקרי השפעות לייחס כל תופעה דומה בשתי תרבויות נתונות להשפעת הקדומה שבהן על המאוחרת. ביחס ליהדות והאסלאם הזהירו מפני נטיה זו כבר א' גייגר וי' גולדציהר (...) עלינו להיזהר, אם כן, ולנקוט בדינו כלל שהתפתחויות דומות ותופעות דומות יכולות בהחלט להיות גם תוצר של תנאים חיצוניים דומים או תוצאה טבעית דומה של התפתחות דתית פנימית בלב המאמין או בקהל העדה ואף של השפעות אחדות שונות זו מזו.²²¹

בין המרחבים הסמנטיים של 'פתח' בשפה הערבית הקלאסית, המנויים במילון לשון ערב (لسان العرب / לְסָאן אל-ערב), למחמד אבן מנט'ור (נפטר 1312) ניתן למנות את המשמעויות הבאות של שורש זה:

פתיחה כנגוד של סגירה; כל מקום שיש בו פתח; מפתח הדלת וכל מה שנפתח דרכו; זרימת מים על פני האדמה; חשיפת כל מה שנסתר; התגלות; פלישת האור; כיבוש; ניצחון; שפט - בירור בין שתי קבוצות שבאו להתדיין אחר מריבה; אחד משמותיו של הקאדי הוא 'פתאח' - כי הוא פותח את דברי האמת; אחד משמותיו של המושל; אחד משמותיו הקדושים של האל - מכלכל, מפרנס ומרחם; התחלה - פתיחת הדבר, התחלתו; פתיחת התפילה - קריאת אללה אכבר; אוצר; תחילת הגשם של העונה; חץ; דיבור אינטימי; זיווג.²²²

221 ח' לצרוסי-יפה, 'לאופיה של התרבות היהודית-ערבית', הרצאות בכנסי העיון בהיסטוריה, ח, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשל"ג, עמ' 265-285. השוו לדברי ב' לואיס: 'לעתים קשה לומר ביחס לנוהג או רעיון זה או אחר מה קודם ומה מאוחר, ולפיכך מי המשפיע ומי המושפע. לעת עתה בטוח יותר להשתמש בניסוח סתמי ולדבר על שורה של דמיונות מפתיעים בין התפתחויות ביהדות והתפתחויות מקבילות באסלאם' (ב' לואיס, 'היהודים בארצות האסלאם, עמ' 74).

222 השתמשתי במהדורת האינטרנטית של המילון לسان العرب ראו באתר האינטרנט: <http://www.content>

לענייננו חשוב להדגיש את השימוש הרווח במונח 'פתח' בספרות המיסטית הצופית. עבד אל-קאדר אל-ג'ילאני (נפטר 1166), המיסטיקון הצופי השמרן מבגדר, מכנה את ספרו בשם פְּתוּחַ אֶל-עֵיב - התגלויות הנסתר, או ספר אחר שלו בשם אֶל-פְּתַח אֶל-רֵבָאנִי - הגילוי האלוהי. גם אָבְן אֶל-עַרְבִי, גדול המיסטיקונים הצופיים באנדלוסיה, מכנה את פאר יצירתו בשם אֶל-פְּתוּחַת אֶל-מַפִּיה - 'התגלויות מפאיות'. לשון אחר, המונח 'פתח' בשיח המיסטי-הצופי, כפי שכבר העיר ג'יימס מוריס, משמעו 'התגלויות רוחניות פתאומיות'.²²³ זו אף זו, המלומד הצופי עבד אל-רזאק אל-כאשאני (נפטר 1336) מנתח בספרו לקסיקון למונחים צופיים²²⁴ את השדות הסמנטיים של המושג 'פתח' באופן הבא:

406 התגלויות: כל מה שפתח האלוה יתעלה לעבד לאחר שהיה חתום בפניו: חסדים חיצוניים ופנימיים, כגון פרנסה, עבודת הבורא, מדע, ידיעה פנימית, גילוי עיניים וכו'.

407 הניצחון הקרב ובא: כל מה שנגלה לעבד ממדרגת הלב וראיית תכונותיו ושלמויותיו בעת שהוא עובר את תחנות העצמי. לכך רומזים דבריו יתעלה: נֶצַחֹן מֵעַם אֱלֹהִים וְהִכְרַעַה קִרְבָּה וּבָאָה (סורה 61: שורות, פסוק 13).

com.sa/Languages/LisanElArab/default.aspx

Ibn al-'Arabi, The Meccan Revelation, Edited by M. Chodkiewicz, W.C. Chittick & J.W. Morris, p. 232 n. 10. ראו להוסיף כי אבן ערבי בספרו *כתב اصطلاح الصوفية / כתאב אצטלאח אל-צופיה / לקסיקון למונחים צופיים* מגדיר את המונח *فُتُوح / פְּתוּחַ כֵּךְ: התגלויות - שאינן אלא חיצוניות; התגלויות - המתקוות הפנימית; והתגלויות - גילוי הסודות (رسائل ابن عربي, بيروت 1997, ص. 536).*

224 *كتاب اصطلاحات الصوفية، طبعة نبيل صفوت، لندن 1991، ص. 128-130. Glossary of Sufi Technical Terms, Compiled by 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, Translated by N. Safawat, London 1991, pp. 89-90*

408 הניצחון המובהק: כל מה שנגלה לעבד ממדרגת הקדושה, ומתגלויות האורות של השמות הקדושים המטהרים את תכונות הלב ושלמויותיו. לכך רומזים מלותיו יתעלה: בְּזֹאת הַכְרַעְנוּ לְמַעַנְךָ הַכְרַעַה נַחֲרָצֶת וְכִךָ יִסְלַח לָךְ אֱלֹהִים עַל כָּל חַטָּא שִׁחַטָּאת וְעַל אֲשֶׁר טָרַם חַטָּאת (סורה 48: ההכרעה, פסוקים 2-1) - 'חטאים' פירושם תכונות העצמי והלב.

409 הניצחון המוחלט: ההתגלות העילאית ביותר, המושלמת ביותר: כל מה שנגלה לעבד ממהות האחדות וההשתקעות באיחוד המוחלט, באמצעות ביטול עולם התופעות כולו. לכך רומזים מלותיו יתעלה: פֶּאֶשֶׁר יָבוֹא הַנִּצְחוֹן מֵעַם אֱלֹהִים וְהַהֲכָרְעָה (סורה 110: הניצחון, פסוק 1).

דומה כי עולם האסוציאציות הצופי לקוח מזה המלחמתי ואולי גם הסקסואלי, שאולי אף הוא הושאל אל עולם המלחמה מן הפשט. למונחי המלחמה האלו העניקו הצופים בספריהם מרחב סמנטי פסיכולוגי-פנימי המכוון לנפש האדם. דרך משל הפועל 'ג'הד' / جَهَد בבנין 8 اِجْتَهَدَ فِي משמעו 'השתדל'; 'התאמץ'; 'שקד על'. שם העצם 'ג'האד' / جِهَاد מציין מלחמת מצווה, מלחמת קודש, אבל הצופים, המוסלמים והיהודים כאחד, הדגישו בכתביהם את המשמעות של 'ג'האד אל-נפס' / جِهَادِ النَّفْس - התאמצות, השתדלות בדרכי המאבק הפנימי ביצר. כך הדבר גם ביחס לשורש פתח / فَتَح בבנין 1 המציין, בין היתר כפי שראינו, משמעויות מלחמתיות 'לכבוש', 'ללכוד', 'לנצח'. אבל הצופים ביכרו את המרחבים הסמנטיים של 'כיבוש' ו'ניצחון' כמציינים תהליכים פנימיים בנפש האדם. מן הראוי להעיר בהקשר זה כי אחד החיבורים של החוג הצופי-החסידי היהודי במצרים בימי הביניים נקרא בשם **כיבושי הזמן** (فتوحات الزمان / פְּתוּחַת אל-זִמָּאן).²²⁵

225 י' ינון (פנטון), 'ביקורת על הרמב"ם בחיבור חסידי מן הגניזה', גנזי קדם א (תשס"ה), עמ' 140.

לדעת אל-פאשאני יש ל'פתיחות-הכרעות-כיבושים-ניצחונות' מדרגות או תחנות למימד הרוחני-מיסטי: ראשיתו פתיחת החסד האלוהי לאדם, המשכו בתיקון הלב באמצעות 'הניצחון הקרב ובא' - התגברות על ה'אני-האגו'; עבור בהפיכת הלב שבמרכזו 'הניצחון המובהק' התקדשות האדם דרך התגלויות אורותיו-שמותיו הקדושים של האלוה עליו; וסופו ב'ניצחון המוחלט' בביטול היש ובאחדותו הטוטלית (= Unio Mystica) של האדם באלוה.²²⁶ אם כן, לפי אל-פאשאני אין המושג 'פתח' כולל רק 'התגלויות רוחניות פתאומיות' כפי שטען מוריס אלא הוא מציין בעיקר סולם עליה רב שלבים או תחנות, שראשיתו בפתחת הלב וסופו בביטול היש והשתקעותו של האדם באיחוד המוחלט עם האלוה.

סבור אני כי המונח 'פתח' בספר הזוהר כולל במרחביו הסמנטיים לא רק את המשמעויות שהוקנו לו בכתבי כת מדבר יהודה, בברית החדשה ובספרות המאגית העתיקה אלא גם את המשמעות המיסטית-הצופית של המונח 'פתח'. אם כן, את המשפט 'פתח אליהו הנביא זכור לטוב ואמר' ניתן לפרש במובן של 'התגלה אליהו הנביא ואמר'. רוצה לומר, נתגלו לאליהו סודות והוא אמרם או אף במובן שאליהו הנביא התגלה בעצמו.

נוסיף ונאמר כי כמעט בכל מקום שכתוב בזוהר 'פתח ר' שמעון בר יוחאי ואמר' או מישהו זולתו מבני החבורה, כגון 'פתח ר' חזקיה ואמר', כוונתו היא שרשב"י או ר' חזקיה 'פתח'; דהיינו זכה להתגלות רוחנית פתאומית, ואז גילה את אשר גילה בדרשתו. רוצה לומר, הבסיס של הדרשה התיאוסופית-המיסטית בספרויות הזוהר היא בעיקרה חוויה מיסטית התגלותית פתאומית. יתר על כן, לא בלתי אפשרי כי סופה של ההתגלות הרוחנית הזו היא בשקיעה של האדם באיחוד מוחלט עם השפע האלוהי השופע מעולם הספירות.

226 על חויית של *Unio Mystica* בדתות המונותיאסטיות ראו: M. Idel (ed), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, New York 1989

בכך חשפנו היבט חשוב בהבנת ייחודה של המיסטיקה של ספר הזוהר.²²⁷ ניתן להכליל ולומר כי ביסוד הדרשות של רשב"י בספר הזוהר עומד הרעיון כי רשב"י זכה להתגלות רוחנית מיסטית פתאומית והיא העומדת ביסוד דרשותיו התיאוסופיות.²²⁸ ואולם הקשר העמוק בין חוויה מיסטית ובין 'פתח' אינה ייחודית רק לספר הזוהר. מן הראוי להוסיף כי הבעש"ט נכנס למצב מיסטי,²²⁹ שבו עלתה נשמתו מעלה, בעצם אמירתו את המילה 'פתח':

וכשהגיע לתיבת פתח לנו שער או לתיבה שְׁעָרֵי שְׁמַיִם פֶּתַח, וכשדבר רבי יעקיל פעם ושתים ושמע ואינו עונה אחריו, נשתק. והתחיל לעשות תנועות נוראות, ששחה לאחוריו עד שבא ראשו סמוך לברכיו.²³⁰ ויראו העולם שלא יפול לארץ. והיו רוצים לאחוז ולסעד אותו והיו יראים. והודיעו לרבי זאב קוצעס ז"ל, ובא והביט בפניו ורמז שלא יגעו בו. והיו עיניו בולטות ובקולו היה עושה תנועות כשור שחוט, והיה כן לערך שתי שעות.²³¹

ובכן המונח 'פתח' בספרויות הזוהר במובן הפשוט: 'פתח' הדרשן את פיו, כגון פתח אליהו הנביא את פיו ונשא תפילה; 'פתח' – היא התפילה שבה נפתח ספר 'תיקוני הזוהר'. 'פתח' במובן ההרמנויטי, דהיינו פתח את הפסוק לדרך האמת, גילה את הפירוש האמתי הנסתר, פתח את הפסוק לממד הסימבולי-תיאוסופי שלו. זאת המשמעות הרווחת בספר

227 עוד על החוויה המיסטית בספר הזוהר ראו: מ' הלנר-אשד, והנהר יצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל-אביב תשס"ה. ברם, עניין זה לא נדון בספרה כלל ועיקר.

228 ניתן להשוות זאת לכניסה למצבי טרנס אצל דרשנים נוצריים בימה"ב ואין כאן מקומו.

229 ח' פדיה, 'איגרת הקודש לבעש"ט: נוסח הטקסט ותמונת העולם – משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבתאות', ציון ע (תשס"ה), עמ' 311-354.

230 על טכניקה מיסטית זאת ראו: יוסף פנטון, 'ראש בין הברכיים: תרומה למחקר על תנוחת מדיטציה במיסטיקה היהודית והאיסלמית', דעת 33-32 (תשנ"ד), עמ' 19-29.

231 ספר שבחי הבעש"ט ערוך ומסודר מחדש בצרוף מבוא והערות מאת ש. א. הורודצקי, ברלין, עינות התרפ"ב, עמ' סד-סז.

הזוהר ובתיקונים. 'פתח' ניתן לפרשו גם כמובן האונטולוגי; דהיינו פתח אליהו הנביא בתודעה האנושית חלון לממד הרוחני-המיסטי של עולם האלהות. רוצה לומר פתיחת החכמה האלוהית היא המפתח להצלחתו של האדם ולאשרו בעולם הזה. יתר על כן, 'פתח' גם כמובן של פתיחת הצינורות, פתיחת השפע שישפע ויזרום מרבון העולמים לכלי הספירות ומשם לכל העולמות. 'פתח' גם כמובן של התחברות מיסטית עם אליהו הנביא זכור לטוב כדי לפתוח לו פתח, להכניסו לבית או לבית הכנסת, או למקום בו מבצעים את הטקסים המקודשים. 'פתח' ניתן לפרשו גם כמובן המאגי של זכרון והבנה הידע האלוהי. גם ניתן להעמיק כמובן הפסיכולוגי של 'פתיחת הלב' כרומזת לחוויה מיסטית ארוטית-סקסואלית של התדבקות או התאחדות עם השכינה ובמובן עמוק יותר עם 'ריבון העולמים'.

כללו של דבר, תפילת אליהו הנביא היא בעיקרה תפילה טרנספורמטיבית שבמרכזה 'הפיכת הלב' - היא פותחת את לבו של האדם לממד הרוחני-המיסטי והופכת אותו לכלי קיבול לקבלת השפע האלוהי השופע מ'רבון העולמים'. הציר השווה בין 'סורת אל-פֶּאֶתְחָה' ובין תפילת 'פתיחת אליהו זכור לטוב' הוא לא רק השימוש בצירוף 'רבון עלמין' / רב אל-עאלמין' אלא בעיקר במילה 'פתח'. אם כי המוסלמים אינם הוגים את המילה 'אל-פֶּאֶתְחָה' - זו שם התפילה, בעוד שב'פתיחת אליהו זכור לטוב' ממש מבטאים הפתיחה ופותחים בה: 'פתח אליהו הנביא זכור לטוב ואמר'. למילה זו הקנינו את המשמעות הרווחת במיסטיקה הצופית של 'התגלות רוחנית פתאומית'. המילה 'פתח' מציינת בין היתר את 'תיקון הלב' ופתיחתו למימד הרוחני-המיסטי. התפילות הללו הכוללות בתוכן את עיקרי האמונה מסוגלות אפוא ל'פתיחת הלב' הן כמובן המאגי להבנה וידע והן כמובן התיאורגי לקבל את שפע הזוהר האלוהי, ומציינות תהליך טרנספורמטיבי של האישיות שסופו 'הפיכת הלב' והתאחדותו של היחיד עם האלוה.

8.2.7 'פתח' – ניצחון המהפכה המשיחית השבתאית

המונח 'פתח' הוא מונח מרכזי ביותר במיתור-פואטיקה של השבתאים שהלכו בעקבי משיח והמירו דתם לאסלאם. על המרחב הסמנטי של המונח 'פתח', או בלדינו 'אב'רייו', ניתן ללמוד מקובצי 'שירות ותשבחות של השבתאים'.²³² המשוררים השבתאיים בחרו במילה 'אב'רייו' כדי לבטא את המהפכה השבתאית של שבתי צבי על כל היבטיה וצדדיה: ממהפכת האמונה והאלהות וכלה במזל והצלחה של חיי היום יום.

המילה 'פתח' היא אפוא מילת מפתח אצל 'המאמינים' ואוצרת בפנימיותה כמדומה את מכלול המשמעויות שהוקנו לה בספרויות המדרש, הברית החדשה, הקבלה, בעיקר ספרויות ספר הזוהר ובחיבוריהם של המיסטיקונים הצופיים. היא מבטאת את פתיחת הלב למשיח שבתי צבי; את פתיחת צנורות השפע בכל העולמות שהולידו את העידן המשיחי החדש; את ההתגלויות הרוחניות הנבואיות שהביאה עמה המהפכה השבתאית; את גילוי הפירוש האמיתי המשיחי החירותני האנארכיסטי של פסוקי המקרא; את המהפכה האירוטית סקסואלית שחוללה.

ייחודה של השירה המיתור-פואטית השבתאית בתולדות הרעיונות של המונח 'פתח' הוא בכך שהיא הדגישה במונח זה את המשמעות המשיחית על כל היבטיה. אולי הגרעין של המשמעות המשיחית של המונח 'פתח' נמצא באופן סמוי בספרויות ספר הזוהר אבל הוא מתגלה במלוא תפארתו ב'שירות ותשבחות של השבתאים'. המילה 'פתח' מתייחסת אפוא בעיקרה לניצחון המהפכה המשיחית-השבתאית שחולל שבתי צבי. וכל מימדיה והיבטיה של מהפכה זאת חבויים במרחביה הסמנטיים של המילה 'פתח'.

ברם, גם המשוררים השבתאיים ייחסו לעצמם את הכוח המשיחי

232 יוסף פנטון, 'קובץ חדש של שירים שבתאיים', החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, בעריכת רחל אליאור, ירושלים תשס"א, כרך א', עמ' 329-351.

של ה'פתח' בהקשר הפואטי.²³³ שירה ומהפכה משיחית - השירה היא הכוח המניע את המהפכה השבתאית, היא הלב. ה'פתח' היא ארס פואטיקה - העוצמה הגלומה במלאכת השיר שרק דרכה תכון ותנוע המהפכה המשיחית השבתאית בלבנות המאמינים. לקמן מציין את ההתגווניות הסמנטיות השונות של המונח 'פתח' לפי כל קובצי ה'שירות והתשבחות', הקנון הפואטי-המיתולוגי-התיאולוגי-המיסטי של המאמינים שהמירו דתם לאסלאם:

צבי מחמד פתח טוב האמונה; פתח האמונה; פתח את סודו לנו המלך אמיר"ה; פתח האלהות; פתח 'מי הוא איך סוף'; פתח רו דאין סוף; פתח 'יוצר בראשית'; פתח העליון האחד; פתח גולגלתא; פתח מצח דעתיקא; פתח בוציאנא; פתח גדולת האל הגדול; פתח אלהים חיים; פתח מעיין החיים; פתח הברכה; פתח חמישים שערים; פתח היובל; פתח צינורות הקדושה; פתח חירות; פתח התורה; פתח תורה חדשה; פתח חרושי תורה; פתח ים התורה; פתח תורת שמיים; פתח הפרדס; פתח לב נתיבות; פתח תורת חסד; פתח נון סתומה; פתח עין לסימן החטא; פתח המצנפת; פתחה מטרוניתא; פתח את הגבר; פתח מיין נוקבין; פתח גואל קדוש; פתח בן עמרם; פתח הפנימיות; פתח שערי בינה; פתח שערי תקווה; פתח התפילה; פתח הנעול; פתח סֶכֶר; פתח הקדושה; פתח שבת קודש; פתח שם הויה; פתח אבן השתייה; פתח פי הבור; פתח מזל והצלחה; פתח טוב"ה אלהות; טוב"ה פתח את בן דוד; פתח זכר"י התורה.²³⁴

233 על מודלים של כח במיסטיקה היהודית: יהונתן גארב, הופעותיו של הכח במיסטיקה היהודית, ירושלים תשס"ה.

234 מיוסד בעיקרו על פי המפתח שהכין גרשם שלום לספר שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 225. ברם, לפני שלום לא עמדו כל קבצי השירות של השבתאים והוספתי צירופים חדשים של המונח 'פתח' על פי כל קבצי השירות והתשבחות המצויים בידינו. מפעל התרגומים של כל קבצי השירות והתשבחות הוא של שלמה אביו ושלי בסיוע מרכזו שלמה מוסיוף לחקר הקבלה, אוניברסיטת בראילן.

8.3 'סורת אל-פאתחה': תפילה לכל באי עולם

לְבִי לֹבֵשׁ כָּל צוּרָה
 מְרַעָה לְצַבָּאִים וּמְנַזֵּר לְנֹזְרִים
 הֵיכֵל לְאֱלִילִים
 כְּעֶבְדָּה לְעוֹלָה רַגֵּל
 לְזַחֹת תּוֹרָה וְסֶפֶר קְרָאן
 אֲנִי דָבַק בְּדַת הָאֱהָבָה
 לְהִיכֵן שְׂיִפְנֹו גְּמֻלִיהָ
 שְׂפֵן הָאֱהָבָה דְּתִי וְאַמוֹנָתִי

אָבֵן אֶל-עֲרַבִי, תַּרְגֻּמָאן אֶל-אַשְׁוֶאק²³⁵

רואה אני חשיבות לתפילה משותפת של כל בני הדתות גם יחד. הרבי מליובאוויטש, ששאף להשפיע באופן מעשי על שאינם יהודים לקיים שבע מצוות בני נח, הציע בזמנו כי בכל בתי הספר הציבוריים בארצות הברית יקבעו 'רגע של שתיקה'. הוא הקפיד לנסח 'רגע של שתיקה' ולא 'רגע של תפילה', אליבא דקראוס, כי תפילה קשורה בהכרח לדת מסויימת ואילו ב'רגע של שתיקה' חופש הדת נשמר והעיקר בעיני הרבי הוא שכל ילד יחשוב באותו

235 لقد صار قلبي قابلا كل صورة
 وبيت لأوثان وكعبة طائف
 أدين بدين الحب أتى توّجّهت
 فمرعى لغزلان ودير لرهبان
 وألواح توراة ومصحف قرآن
 ركائبه فالحب ديني وإيماني

שיר מס' 11 בתוך הקובץ: Tarjuman al-'Ashwaq, Theosophical Publishing House 1911 התרגום בגוף הטקסט הוא של ר' שניר, יסודות צופיים בשירה הערבית החדשה 1940-1980, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית 1986, עמ' 65. ראו גם התרגום של י"י ריבלין בתוך: גולהצירה, הרצאות על האסלאם, עמ' 125. על תרגומים נוספים ראו ראובן שניר, "כשהראיה מתרחבת המילים מצטמצמות": מיסטיקה מוסלמית בין חוויה, לשון ותרגום, 'ג'מאעה י"ט (תשע"א), עמ' 19.

רגע על בורא עולם.²³⁶

עמדתו של הרבי מליובאוויטש על 'שבע מצוות בני נח' היא מעניינת ביותר ומלמדת כנראה על מגמה חדשה בתולדות חסידות חב"ד כלפי האחר הלא-יהודי. עם זאת, חשוב לציין כי ההקשר של הצעתו של הרבי על 'רגע של שתיקה' הוא התרבות הנוצרית האמריקאית שיש בה הפרדה בין דת ומדינה. כוחה הוא בכך שהיא מנטרלת מתכנים דתיים סקטוריאליים אבל מחוייבת להכרה דתית ולחינוך דתי. לפי מבקרים מסויימים זו גם חולשתה. תפיסות חילוניות רואות בכך מחויבות מסוכנת עם פוטנציאל של חוסר סובלנות כלפי חילוניות ליברלית. היו גם הצעות, כולל של יהודים, שיקראו את עשרת הדיברות בבתי הספר הציבוריים בארה"ב. הצעתי לשאת את 'סורת אל-פֶּאֶתְחָה' כתפילה משותפת ליהודים ומוסלמים היא תולדה של מפגש התרבויות, היהודית והמוסלמית, בארץ ישראל. אומנם המקור הסקטוריאלי שלה מזוהה, אך תכניה הם משותפים לשלוש הדתות.

'סורת אל-פֶּאֶתְחָה' היא אבן היסוד של התפילה המוסלמית, המלווה את המוסלמי במחזור חייו, ואין ילד או ילדה ברחבי העולם המוסלמי שתפילה זו אינה שגורה בפייהם. במקביל לה גם תפילת 'שמע ישראל' היא תפילה שמלווה את האדם היהודי בכל מחזור חייו וגם היא יכולה לשמש כתפילה אוניברסלית משותפת לדתות הגדולות; אף כי ראוי שכן הרוב במדינת ישראל יחווה את תרבותו של בן המיעוט ולא היפוכו של דבר.

המשורר והמתרגם ר' אברהם בן שמואל אבן חסדאי הלוי איש ברצלונה, בן המאה השלוש עשרה,²³⁷ תרגם את 'סורת אל-פֶּאֶתְחָה'

236 י' קראוס, השביעי: משיחיות ברור השביעי של חב"ד, תל-אביב 2007, עמ' 240-242.

237 לפועלו ראו: Ed. Michael Ibn H̄asdaī, Abraham ben Samuel Ha-Levi, *Encyclopaedia Judaica*, Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 9. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. 679.

Gale Virtual Reference Library. Web. 21 Nov. 2010.

במלואה, בתרגום עברי מדויק למדי, בתרגומו העברי לחיבור מאזני צדק (ميزان العمل / מיזאן אלעמל) לאל-ע'זאלי; אף כי במקור הערבי מובא רק הפסוק הראשון מ'סורת אל-פאתחה'.²³⁸ וכך תרגמה:

מפי חכם אחד

שהיה מכניס בתפילותיו ואומר:

הָאֵל הָאֶחָד הָאֵב הָרַחֲמָן
מְלֶךְ יוֹם הַדִּין
אוֹתָךְ נַעֲבֹד וְכָךְ נַעֲזֹר
הוֹרְנוּ הַדֶּרֶךְ הַיְשָׁרָה
דֶּרֶךְ מִי שְׁחָמְלַתְ עֲלֵיהֶם
לֹא מִי שְׁכַעֲסַת בָּם
הֵמָּה הַנְּבוֹכִים²³⁹

למיטב ידיעתי לפנינו התרגום העברי המלא הראשון של 'סורת אל-פאתחה' בימי הביניים. אומנם ר' אברהם אבן חסדאי מסווה את העובדה שהוא מצטט מן הקראן. ואולם מהם המניעים שלו לתרגם לקורא העברי את כל 'סורת אל-פאתחה'? האם הוא חתר לכך שכל יהודי ידע את 'סורת אל-פאתחה' ויאמצה אל חיקו בדרך השתלמותו הרוחנית? האם הוא שאף שהקורא יחקה את אותו חכם וישלבה כמותו בתפילותיו? איני פוסל אפשרות זאת על הסף.

זאת ועוד, יהודי ארצות האסלאם כינו את הפרשה הראשונה של קריאת שמע בשם 'סורת אל-תוהיד',²⁴⁰ כינוי הרומז לייחוד האל

238 לצרוסי-פה, עולמות שזורים, עמ' 160.

239 מאזני צדק, לייפציג תקצ"ט, עמ' 96. השוה הנוסח הערבי: 'ولذلك وجب في كل ركعة من الصلاة قراءة الفاتحة المشتملة على قوله: "إهدنا الصراط المستقيم" (ميزان العمل لابي حامد محمد ابن محمد الغزالي، مصر المطبعة العربية 1923، ص. 34)

240 על כר ראו: לצרוסי-פה, עולמות שזורים, עמ' 159.

בשלוש הדתות המונותיאסטיות או לחילופין ליהדות ולאסלאם. סביר להניח כי ראו בה את המקבילה לעדות אין אלוה מבלעדי אללה (لا إله إلا الله / לא אלה אלא אללה).²⁴¹ יתר על כן, המונח 'ישראל', לדעתי, אינו רק מונח לאומי פרטיקולרי אלא בראש ובראשונה הוא מציין מדרגה רוחנית בסולם העלייה. רוצה לומר, 'שמע ישראל' מכוון לכל מי שהוא 'יִשְׂרָאֵל' תהא דתו אשר תהא. כך למשל כותב לוינס על המשמעות האוניברסלית של השם 'ישראל':

כפי שלימד אותי מורה נעלה, כל אימת שמוזכר 'ישראל' בתלמוד, אנו רשאים כמובן להבין שמדובר בקבוצה לאומית מיוחדת שמגשימה יעוד בלתי רגיל. ואולם בכך אנו מצמצמים את המשמעות הכללית של המושג התלמודי ושוכחים כי 'ישראל' פירושו עם שקיבל את התורה, וממילא אנושות שהשיגה את מלוא אחריותה ואת מלוא מודעותה העצמית.²⁴²

בעקבות המיסטיקון השיעי מאסכולת אַבְּן אל-עַרְבִי סיד חידר אמולי (נפטר 1385)²⁴³ אומר כי הייחוד אליו מכוון אני דרך אמירת מטבעות תפילה של הצד האחר שני פנים לו: חיצונית ופנימית.

הפן החיצוני האקזוטרי הוא ייחוד תיאולוגי (=توحيد الألوهية / תוחד אל-אלוהיה) - עצם הארטיקולציה של תפילת 'סורת אל-פֶּאֲתַחַה', מבטאת את עקרון הייחוד שמשותף לשתי הדתות היהדות והאסלאם, תפילה הלקוחה מהמסורת הרוחנית של האחר. בפן זה לאמירת תפילה

241 ראו: A. Katsh, *Judaism and the Koran*, New York 1962, p. 4 n. 9.

242 עמנואל לוינס, *תשע קריאות תלמודיות*, מהדורת תרגום דניאל אפשטיין, תל-אביב תשס"א, עמ' 121: יש להניח כי המורה הנעלה אליו רומז לוינס הוא מורו בתלמוד מר שושני המסתורי, והשווה למשל: שם, שם, עמ' 259-260; ד' אפשטיין, 'מאיתיקה לאתיקה', נדפס כאחרית דבר לספר: עמנואל לוינס, עור קריאות תלמודיות, תל-אביב תשס"ה, עמ' 103.

243 J. van Ess, 'HAYDAR-i ĀMULI', *Bahā' al-Dīn Haydar b. 'Alī b. Haydar al-'Ubaydī (719/1319* 243 or 720/1320—after 787/1385), *EI2*

זו חשיבות מרובה מבחינת הדיאלוג הבין-דתי בין הרוב והמיעוט בחיי הקהילה, החברה והמדינה.²⁴⁴

הפן הפנימי, האזוטרי, הוא ייחוד אונטולוגי (=توحيد الوجودية / תוּחִיד אַל-וּגֻדִיָּה), ביטול היש הפרטי ועמו ביטול עולם התופעות. הדת והתפילה היא חלק מעולם התופעות ואין מקום להבדלים באחדות המוחלטת - 'אחדות המציאות' (=وحدة الوجود / וְחִדַת אַל-וּגֻד). לשון אחר, לפי אסכולת אבן ערבי 'תוּחִיד' במשמעות האונטולוגית מובנו ביטול היש - תפיסה א־קוסמיסטית - הכל אחד! ועל כן אין הבדל כלל ועיקר בין הדתות ובמובן העמוק אין כל משמעות לכל הדברים שדיברתי עליהם. החתירה ל'ייחוד אונטולוגי', אשר במרכזה ביטול היש ועמו ביטול עולם התופעות, היא אפוא חתירתו של האדם השלם.

יחד עם זאת, אינני רואה כי הדתות הממסדיות שואפות בכלל להגיע לחווית ה'ייחוד האונטולוגי' השומט את בסיס קיומן. אם בכל זאת החלטנו לפעול בעולם התופעות, הוא עולם הדמיון לפי אבן אל-ערבי, למען חיי קהילה דיאלוגיים בין יהודים ומוסלמים, בין בארץ בין בעולם, הרי שמן הראוי שנחווה את עולמו של האחר באופן ממש; מכאן נגזר כי רצוי שגם היהודים יהיו זהירים וזריזים בגאון עוזה של תפילת 'סורת אל-פאתחה', כי אין חיבור גדול בין המוסלמים והיהודים בארץ ובעולם אלא דרך 'רגע של תפילה'; יתייחדו נא המוסלמים והיהודים ברחבי העולם עם אל אחד יחיד ומיוחד בלב אחד ובאהבה רבה בתפילת 'סורת אל-פאתחה'. ולשומעים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב.

Sayyed Haydar Amoli, *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*, ed. H. Corbin, O.Yahia, 244 Tehran and Paris 1969; R. Shah-Kazemi, 'The Metaphysics of Interfaith Dialogue', in: <http://religioperennis.org/documents/kazemi/dialogue.pdf>

