

אוניברסיטת תל – אביב

ביה"ס לפילוסופיה

התוכנית למדעי הדתות

# גיבוש רעיון ה"שהיד" במסורת המוסלמית הקלאסית

שרון בן יהונתן

עבודת סמינר

בהדרכת פרופסור מיכאל וינטר

במסגרת הסמינר "מחשבה פוליטית באסלאם"

תל – אביב, תשנ"ט (1999)

**”אל תחשבו את אלה שמתו למען אללה כמתים אלא חיים  
אצל ריבונם, המספק את צרכיהם”**

קוראן 3 / 169

## תוכן העניינים

4	מבוא
6	פרק ראשון : פסוקי ה"שהיד"
11	פרק שני : גיבוש מעמד ה"שהיד" בעולם הזה ובעולם הבא
11	מעמד ה"שהיד" בעולם הזה
15	מסרים דידקטיים-חברתיים
19	מעמד ה"שהיד" בעולם הבא
25	פרק שלישי : "טלב אלשהאדה"
27	"שהאדה" והתאבדות
29	"שהאדה" ובריחה משדה הקרב
34	פרק רביעי : עוד לפני ה"שהיד"...
43	פרק חמישי : ה"שהיד" ואמירת ה"שהאדה"
46	סיכום
49	רשימת מקורות

## מבוא

דוקטרינת ה"ג'האד" באסלאם התפתחה החל ממחציתה השנייה של המאה ה-8 לספירה, בעקבות דיונים ומחלוקות לאחר מות הנביא, מחד, ועל רקע הכיבושים הגדולים של האסלאם, מאידך. מאז נכתבו תילי תילים של עבודות ומחקרים בנושא זה, הן ע"י כותבים מוסלמיים והן ע"י חוקרים מערביים. תחילתו של רעיון ה"ג'האד" היא במלחמות שהתנהלו עוד בתקופת הנביא מול הלא מוסלמים ומטרתו העיקרית היא הרחבתו של שטח האסלאם ("דאר אלאסלאם") על חשבון שטח הכופרים ("דאר אלחרב") ע"י אקט של אסלום האויב או הכנעתו.

הדמות האחראית להוציא אל הפועל את דוקטרינת ה"ג'האד" היא ה"שהיד", אותו לוחם היוצא אל הקרב חדור אמונה ולהט דתיים, ושואף למות על אמונתו זו. התעניינותי בנושא החלה בעקבות גל פיגועי ההתאבדות שאירע במדינה במהלך שנת 196. השאלות ששאלתי את עצמי היו יותר מתחום הפסיכולוגיה והתמקדו בחוויה הדתית האישית של אותם מתאבדים. השאלה העיקרית הייתה לנסות ולהבין את המהלכים הקוגניטיביים שעוברים בראשו של אותו אדם והמובילים אותו להחלטה להפוך ל"שהיד". בניגוד למקרים אחרים בהם ניתן לתחקר אדם שעבר חוויות דתיות כאלה או אחרות ולשמוע ממנו תיאורים אודות החוויה שעבר, ומתוך סך התשובות לנסות ולגבש מסקנות מסויימות<sup>1</sup>, הרי שתחום המחקר, או נכון יותר, מושא המחקר בו התעניינתי היה בעייתי מבחינתי בהיבט זה, שכן במרבית המקרים לאחר שהוא "חווה" את חוויותו הדתית אין זה אפשרי במיוחד לתחקרו אודותיה...

האנתרופולוג קליפורד גירץ טוען, כי "מחקר הדת האנתרופולוגי חייב להיות פעולה דו-שלבית: השלב הראשון הוא ניתוח של מערכות המובנים והמשמעויות המגולמות בסמלים המרכיבים את הדת כשלעצמה, והשלב השני הוא הקישור בין המערכות האלו לתהליכים החברתיים-מבניים והפסיכולוגיים. אכזבתי מחלק גדול כ"כ מהמחקר האנתרופולוגי הנוכחי בתחום הדת אינה נובעת מהעובדה שהוא עוסק בשלב השני, אלא מהעובדה שהוא מזניח את הראשון, וע"י כך מניח כמובן מאליו דווקא את מה שדורש ליבון וביור יותר מכל דבר אחר"<sup>2</sup>. אני בדיעה אחת עם גירץ אולם איני סבור שטענתו רלוונטית אך ורק לתחום האנתרופולוגיה, כי אם לתחום הרחב יותר של מחקר דתות ככלל. בבואנו לחקור תופעה דתית כלשהי, רצוי, ואולי אף חובה עלינו לבדוק את מקורותיה ורק אח"כ לנסות להחיל עליה תיאוריות פסיכולוגיות-חברתיות או לדון ברלוונטיות שלה לחברה בת זמננו. טענה דומה מעלה תומאס קון בתיאורית "אבני היסוד" שלו. כך שלפני שאני פונה לענות על שאלתי הראשונה שהוצגה לעיל, סבור אני שעלי לבדוק את המקורות לתופעה הדתית ושמה "שהיד".

מאחר וה"ג'האד" קיים באסלאם מאז ראשיתו, המקורות הקלאסיים הם הכתובת לבדיקה זו. וכשמדובר על מקורות קלאסיים באסלאם, שניים הם המרכזיים ביותר: הקוראן, ספר הקודש של המוסלמים, והתגלות האלוהית לנביא מחמד באמצעות המלאך גבריאל, ומסורות החדית',

<sup>1</sup> כפי שעשה, למשל, ויליאם גיימס בספרו "החוויה הדתית לסוגיה".  
<sup>2</sup> גירץ, קליפורד, פרשנות של תרבויות, עמ' 122. ירושלים, 1973.

המעגנות אמרות של הנביא או אודותיו, ומשמשות אידיאל לחיקוי וקוד התנהגות עבור כל מוסלמי באשר הוא. עבודה זו, אם כן, היא החוליה הראשונה במחקרי אודות ה"שהיד", ועניינה העיקרי הוא לבדוק כיצד מגובש רעיון ה"שהיד" באסלאם הקלאסי. היות וחלק הארי של העבודה יכלול מסורות חדית', אני סבור שכאן המקום להציג את עמדותי באשר לחקר מסורות החדית'. נראה כי ניתן להציג שתי אסכולות עיקריות בחקר החדית': אסכולה אחת, היסטורית במהותה, קרי כזו המנסה לתארך מסורות חדית' ולחלץ מהן עובדות או אמיתות היסטוריות במסגרת רה-קונסטרוקציה לתופעות/אירועים שונים באסלאם. מולה עומדת אסכולה ספרותית במהותה, קרי כזו שאינה מנסה לחפש "אמת היסטורית" במסורות החדית', אלא כזו שנקודת המוצא שלה גורסת כי לפנינו חומר ספרותי שהיו כאלה במהלך המאות שעברו שדאגו לשמר עבורנו, וממנו אנו מנסים ללמוד על הלכי רוח בחברה בה נוצרו אותן מסורות. איננו באים לטעון האם משפט או אירוע במסורת אכן התרחשו או לא, אלא אנו מקבלים אותם ככתובים ומנסים ללמוד מה אנו יכולים ללמוד מעצם אזכורם על התרבות והלכי הרוח בחברה המוסלמית בה הן נוצרו. בדיקתי את מסורות החדית' נאמנה לשיטה השנייה, הספרותית, שביטוי למתודה שלה ולתובנות אליה היא מגיעה ניתן למצוא בהקדמה שכתב פרופסור אורי רובין לספרו *The Eye of the Beholder* (ובספר בכלל).

עבודה זו תעסוק, אם כן, בגיבוש רעיון ה"שהיד" וקביעת מעמדו באסלאם, כפי שעולה בספרות הקלאסית המוסלמית, קרי קוראן, פרשנות הקוראן ("תפסיר"), מסורות החדית' וספרות קלאסית בתחום ה"ג'יהאד", שעיקרה גם היא מסורות חדית' בנושא זה. מהותה של העבודה היא תיאורית-עיונית, ומטרתה, בראש ובראשונה, להציג מסורות שונות העוסקות ב"שהיד" ולנסות ללמוד מהן על הדרך בה מעצבת המסורת המוסלמית את דמותו של ה"שהיד". סביר להניח שכשם שבמקרים אחרים, בהם רוצה המסורת המוסלמית להעלות על נס אידיאות דתיות כאלה או אחרות, גם במקרה של ה"שהיד" היא תציגו כאידיאל לחיקוי מחד, ותדרבן את הזולת לחקות את אותו אידיאל ע"י הבטחת גמול הולם, קרי גן עדן. מהלך דומה ניתן למצוא בהתייחסותה של המסורת כמעט לכל אידיאל דתי בו היא מטפלת – תפילה, עלייה לרגל, צדקה ועוד, בהציגה את המבצעים אותם כמודל לחיקוי וככאלה הזוכים לגמול נעלה על מעשיהם – גן עדן. מכאן, שהעיסוק ב"שהיד" בעבודה זו יהיה בעיקר בפונקציה החברתית אותה הוא ממלא, ועיקרה דרבון והמרצת הזולת לחקותו.

## פרק ראשון : "פסוקי השהיד"

המילה "שהיד" נגזרת מהשורש ש.ה.ד, שהוראתו העיקרית בשפה הערבית היא "להיות עד, לתת עדות למשהו שראינו במו עינינו ולפיכך אנו מחשיבים אותו כאמת צרופה"<sup>1</sup>. מהוראה זו נגזרות תת-הוראות של השורש ש.ה.ד, כמו להיות נוכח פיזית במקום מסויים, להיות נוכח עם מישהו או להישבע בשם האל בנוגע לאמיתות דבר-מה או טענה כלשהם. בחינת הוראתה של המילה "שהיד" במילונאות הערבית מעלה, כי אין לה הוראה אחת עיקרית אלא כמה, הנקבעות עפ"י מעמדה התחבירי של המילה "שהיד". המילה "שהיד" יכולה להופיע כשם בצורת הפעיל, קרי מבצע פעולה, ואז הוראתה דומה לזו של המילה "שאהד", קרי "להיות עד לדבר-מה" (למרות שיש להבחין בין צורת הריבוי של "שהיד", "שהדאא", לבין זו של "שאהד", "שהוד" או "אשהאד"). דוגמא להוראה דומה זו ניתן למצוא, למשל, בקוראן 12 / 26 מול 4 / 41.<sup>2</sup> אולם המילה "שהיד" יכולה לתפקד אף כשם בצורת הסביל, קרי מקבל פעולה או תכונה מסויימות. בצורה זו יהיו למילה "שהיד" שתי הוראות: הראשונה היא של "מי שהוא בעל ידע וחוכמה מושלמים לגבי דברים פנימיים וחיצוניים" (בדומה להוראת "עלים" או "חיביר"). השימוש השכיח ביותר של המילה "שהיד" בהוראה זו הוא כאחד מכינוייו של אללה, כלומר "זה שאין דבר נסתר מהידע שלו ומחוכמתו", כמו, למשל, בקוראן 3 / 98.<sup>3</sup> הוראתה השנייה של "שהיד" במובן זה היא "זה הנהרג למען דתו של אללה". בדר"כ הכוונה היא למוסלמי הנהרג בשדה הקרב ע"י כופרים, אולם המילה "שהיד" מתייחסת גם למוסלמים שלא מתו בשדה הקרב מול הכופרים, אלא לכאלה שבאופן כללי ניתן לומר שמתו מוות אכזר בסיבות לא טבעיות: מגפה, שריפה, טביעה, במהלך לידה ועוד.<sup>4</sup> ההסברים הניתנים למילה "שהיד" במובן של זה שמת למען אללה הם שונים, אולם כולם נותרים נאמנים, בצורה כזו או אחרת, למשמעות הראשונית של השורש ש.ה.ד (להיות עד, נוכח): - המלאכים נוכחים בעת עליית רוחו לגן עדן. - אללה והמלאכים עדים לזכותו להיכנס לגן עדן. - הוא אחד מאלה שיעיד ביום הדין, יחד עם הנביא, נגד עמי קדם שיצאו נגד נביאיהם. - הוא עדיין חי ונוכח לצד אללה בגן עדן.<sup>5</sup> - הוא היה עד, בעת שיצאה נשמתו, לגמול והכבוד שמועיד לו אללה. - בגדיו המוכתמים בדם הם העדות להיותו שהיד וזכאותו לגמול המיועד לו.<sup>6</sup>

נקודה מעניינת היא, שבבואנו לבדוק את המופעים השונים של השורש ש.ה.ד (לרבות "שהיד" ר' "שהדאא") בקוראן לא נמצא את המילה כמורה על "זה שמת למען אללה או למען דתו". כאשר השורש מוזכר בהקשר של בני אדם (להבדיל מאזכורו במסגרת תארי האל), המדובר בעד של ממש, במובן המשפטי של המילה (כפי שהוזכר למעלה). אזכורו הראשון של ה"שהיד" כזה שמת

<sup>1</sup>Lane, E.W., An Arabic-English Lexicon, p. 1609. USA, 1956. (See: Lane).

<sup>2</sup>Ibid, p.1610.

<sup>3</sup>Ibid, ibid.

<sup>4</sup>אבן מנס'ור טוען ב"לסאן אלערב", כי המקור הוא המוות בעת ביצוע ג'האד למען אללה ורק מאוחר יותר התרחבה הוראת שהיד למקרים הנ"ל עפ"י קריטריונים שקבע הנביא. אבן מנס'ור, לסאן אלערב, כרך 2, עמ' 242.

<sup>5</sup>Lane, p. 1610.

<sup>6</sup>אבן אלחג'אג', מסלם, צחיח מסלם בשרח אלנווי, כרך 13, עמ' 24. (להלן: צחיח מסלם).

למען דתו נעשה במסגרת פרשנות הקוראן והחדית<sup>1</sup>. במה, אם כן, תורם הקוראן כמקור הקדוש ביותר למוסלמים את תרומתו לגיבוש דמות ה"שהיד" ומעמדו באסלאם? פסוקים רבים בקוראן מדברים על "אלה הלוחמים למען אללה" ("אלדין יקאתלון פי סביל אללה"), קרי על המוסלמים הלוחמים בשדה הקרב נגד הכופרים. ספרות "אסבאב אלנוזל" האסלאמית מקשרת רבים מפסוקים אלה לקרבות הראשונים של הנביא, בייחוד בדר ואחד. במסגרת פסוקים אלה העוסקים בקרבות שניהלו המוסלמים ניתן למצוא אזכור ל"אלה שמתו למען אללה" ("אלדין קותלו פי סביל אללה"). המדובר בשני פסוקים, שלצורך הדיון אכנה אותם "פסוקי השהיד":

1. 154 / 2 – "אל תאמרו על אלה שמתו למען אללה כי הם מתים אלא הם חיים אולם אתם אינכם חשים בכך".

2. 169-170 / 3 – "אל תחשבו את אלה שמתו למען אללה כמתים אלא חיים אצל ריבונם, המספק את צרכיהם, שמחים בחסד שהאציל עליהם ושמחים על אלה שלא הצטרפו אליהם ונותרו מאחור, משום שאין הם צריכים לפחד או להביע צער".

שני פסוקים אלה מהווים את הבסיס לטיפוח דמות ה"שהיד" ומעמדו הנעלה באסלאם, הן בעולם הזה והן בעולם הבא, כפי שיוצג בהמשך. ביטוי למרכזיותם של פסוקים אלה ניתן למצוא בעובדה שכרוזי נטילת אחריות של תנועת החמאס וארגון "הג'יהאד האסלאמי בפלסטין" לפיגועי ההתאבדות שאירעו בשנת 96' פתחו בציטוטם (בעיקר של קוראן 3 / 169).

פרשני הקוראן ניסו לענות בפרשנותם לפסוקים אלה על שתי שאלות עיקריות: מה הכוונה בקביעה שה"שהדאא" חיים בגן עדן ומהו מעמדם שם? לפני הדיון בגיבוש מעמד ה"שהיד" בעולם הזה ובעולם הבא, מעניין לבחון את הדרך בה מתמודדים פרשני הקוראן עם משמעות המילה "חיים" ב"פסוקי השהיד". הפתרונות שהם מציעים פותחים צוהר נרחב ומעניין להבנת הדרך בה בוחן האסלאם את הסוגייה של גוף ונפש. הדיעה הרווחת היא זו הטוענת להיפרדות הנפש מהגוף ועלייתה לגן עדן. במסגרת דברי הפרשנות ל"פסוקי השהיד" רווחת המסורת ש"נשמות ה"שהדאא" נמצאות בגן עדן בתוך ציפורים ירוקות, העפות לאן שהן חפצות ואוכלות מכל פירות גן עדן באשר ירצו, ומקום מושבם הוא עץ הלוטוס שברקיע השביעי של גן עדן<sup>2</sup>. לפי טענה אחרת, הוראת "פסוקי השהיד" היא כמשמעה, קרי ה"שהדאא" חיים בגן עדן ואללה דואג לצורכיהם. עפ"י גישה זו אין ספק שהם מתו וגופותיהם טמונות באדמה, אולם נשמתם חיה כמו נשמות שאר המאמינים בגן עדן וגמולם הנעלה הוא בדאגה לפרנסתם ע"י אללה<sup>3</sup>. אלא שהסבר כגון זה האחרון אינו תורם במיוחד לגיבוש מעמד נעלה של ה"שהיד" לעומת שאר המוסלמים, שכן באופו עקרוני כל מוסלמי שנמצא זכאי ביום הדין ייכנס לגן עדן וייהנה משפעו. יתרה מכך, קבוצות מסויימות באסלאם (צדיקים, אדוקים באמונתם ועוד) זוכות אף הן להגיע לרקיע השביעי של גן עדן. במה אם כן מיוחד מעמד ה"שהיד"?

<sup>1</sup> יש להבחין בין טענה של הטקסט לבין טענה במסגרת צהלק פרשני. כך, למשל, יימצאו פרשנים שיטענו שקוראן 3 / 140 מדבר על "שהיד" במובן הדתי, אולם טענה זו אינה מובנת מאליה מעצם קריאת הטקסט. <sup>2</sup> טברי, מחמד בן ג'ריר, ג'אמע אלביאן ען תאויל א'י אלקראן, כרך 2, עמ' 39. בירות, 1984. (להלן: תפסיר טברי). ראה גם תפסיר טברי, כרך 4, עמ' 171: תפסיר ראזי, כרך 1, עמ' 149, כרך 9, עמ' 89: משארע אלשאואק, כרך 2, עמ' 700. <sup>3</sup> דמיאטי, אחמד בן אבראהים בן מחמד, משארע אלשאואק אלא מצארע אלעשאק, כרך 2, עמ' 699. בירות, 1990. (להלן: משארע אלשאואק).

התשובה שנותנים פרשני הקוראן היא שה"שהיד" אינו צריך להמתין עד יום הדין כדי להיכנס לגן עדן אלא הוא נכנס לגן עדן ישירות עם מותו מבלי להישפט ביום הדין.<sup>1</sup> איך מתאפשר הדבר? לשם כך יש להסביר את מושג ה"ברזח". ה"ברזח" הוא עולם הקבר, העולם המתווך בין המוות לבין תחיית המתים. זהו השלב בו נמצאים המוסלמים מרגע שמתו ועד ליום הדין. הברזח' מוזכר בקוראן פעמיים (23 / 100, 55 / 20). קוראן 40 / 11 אומר: "אלוהינו, המתת אותנו פעמיים והחיית אותנו פעמיים". מכאן, שבנוסף ליום הדין יש פעולה של המתה והחייה גם ב"ברזח". העובדה שהאדם עובר תחייה בעודו בקבר מאוששת את הטענה להיפרדות הנפש מהגוף.<sup>2</sup> גם ראזי טוען כי הכוונה ב"פסוקי השהיד" למילה "חיים" היא שאללה החייה אותם כדי להביא להם את גמולם בעודם בקבריהם. לאלה התמהים כיצד טוענים שהם חיים בקבריהם בעוד שגופותיהם נראות מתות וחסרות רוח חיים ותנועה עונה ראזי, כי אין צורך בגוף כדי להבטיח חיים, שכן אלה יכול להפיח חיים בכל חלק, יהיה הקטן ביותר, ללא צורך בגוף חיצוני.<sup>3</sup> ראזי אף מזכיר את קוראן 89 / 28 ("הו הנפש השלווה שובי אל ריבונך שבעת רצון...") כהוכחה נוספת להישארות הנפש לאחר המוות ואי תלותה בגוף. אישוס נוסף לטענה זו ניתן למצוא במסורת מפי מג'אהד, שאומר, בהתייחסו לקוראן 3 / 169, שהכוונה בפסוק היא שהשהדאא' מוצאים את כל צורכם מתמרי גן עדן וחשים את ריחו של גן עדן בשעה שהם אינם נמצאים בו.<sup>4</sup>

במסגרת הטענה לאי-תלות הנפש בגוף והישארותה לאחר מותו אנו מאתרים, אם כן, שתי מגמות פרשניות היוצאות מאותו כיוון: מגמה אחת טוענת כי ה"שהיד" נכנס ישירות לגן עדן מבלי להישפט ביום הדין ונפשו נמצאת בתוך גוף של ציפור. מולה ניצבת המגמה הטוענת, כי ה"שהיד" אינו צריך להמתין עד יום הדין ותחיית המתים, שכן גמולו זה מגיע לקברו. לפי המגמה האחרונה גמול נוסף לו זוכה ה"שהיד" הוא בכך שנמנע ממנו שלב ייסורי הקבר ("פתנת אלקבר") אותו עובר כל מוסלמי לפני יום הדין, כפי שמסביר ראזי: "אללה מחייה וממית אותנו פעמיים (בהתייחסו ל"ברזח"). מכאן, שאם קיימים ייסורי הקבר, אזי קיים גם "גמול הקבר", שכן העונש הוא זכות של אללה כלפי המאמין והגמול הוא זכות של המאמין כלפי אללה, ומניעת העונש טובה יותר ממניעת הגמול. מכאן, שגמולם של ה"שהדאא" הוא שאללה מחייה אותם בעודם בקבר ולא ביום הדין, כמו את שאר המאמינים".<sup>5</sup>

בהתייחסו לפרשנויות השונות ל"פסוקי השהיד" הטוענות להישארות הנפש וחידולו הגוף מעיר דמיאטי, כי "בכל מקרה חובה שנשמות השהדאא' יהיו בתוך גוף כלשהו, תהיה צורתו אשר תהיה".<sup>6</sup> דמיאטי אינו מספק הסבר ל"דרישה" זו, אולם עצם הטענה מזכיר את המקבילה היהודית של מושג ה"מלבוש". המושג, המופיע בטקסטים קבליים רבים מובנו בגד שעוטות על עצמן נשמות הצדיקים בגן עדן. הטעם לצורך ב"מלבוש" הוא מפאת כבוד האל – הצדיקים נפגשים עם האל בגן עדן ואין זה יאה לעמוד עירומים בפניו.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> תפסיר טברי, כרך 3, עמ' 40.

<sup>2</sup> טבאטבאא', מחמד חסין, אלמיזאן פי תפסיר אלקראן, כרך 1, עמ' 351-349. בירות. (להלן: תפסיר טבאטבאא').

<sup>3</sup> ראזי, פח'ר אלדין, אלתפסיר אלכביב, כרך 4, עמ' 145-146. טהראן. (להלן: תפסיר ראזי).

<sup>4</sup> אבן אלמבארק, אלחאפט' אלמג'אהד, כתאב אלג'אהד, עמ' 58. בירות, 1971. (להלן: אבן אלמבארק).

<sup>5</sup> תפסיר ראזי, כרך 4, עמ' 147.

<sup>6</sup> משארע אלשאוק, כרך 2, עמ' 731.

<sup>7</sup> גרשום שלום, "לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן", תרביץ כ"ד, תשס"ו.



מול האסכולה הפרשנית השלטת, הטוענת להישארות הנפש לאחר חדלון הגוף, ישנם גם הדים לטענה שאף הגוף מוחייה ואינו מתכלה. ראזי מזכיר בפרשנותו ל"פסוקי השהיד" אסכולה הגורסת כי גם הגוף מוחייה יחד עם הנפש. גם באסכולה זו היו שתי מגמות: אחת טוענת שאללה מחייה את הגוף יחד עם הנפש ומעלה אותם לגן עדן. כלומר אין כאן החייה בתוך גוף של ציפורים אלא בתוך הגוף ה"ארצי". טברסי מצטט מסורת מפי אבו בציר, ששואל את אבו עבדאללה על נשמות המאמינים והאחרון עונה: "הן בגן עדן לבושות בגוף, שלו ראית אותו היית אומר 'פלוני'<sup>1</sup>, כלומר הגוף בו מגולמת הנפש בעולם הבא זהה לזה של העולם הזה. מול טענה זו ישנה טענה נגדית, לפיה אלה מחייה את הגוף אולם הוא נותר בעולם הזה, בקברו, ושם זוכה לגמולו. גישה זו דומה לגישת ה"ברזח", אולם ישנם שני הבדלים ביניהן: הראשון הוא טענתה של הגישה שלפנינו להישארות הגוף והשני הוא בעובדה שפעולת ההחייה נעשית ביום הדין ולא מייד לאחר המוות. ביטוי לטענה זו ניתן למצוא במסורת המסופרת מפי ג'אבר, כי הח'ליף האומיי מעאוויה בן אבי ספיאן רצה להטות מעיין לאיזור מסויים באלמדינה, ובמסלולו המיועד עבר המעיין מעל קברי ה"שהדא". לפיכך הוא הורה לכל מי שקרוב משפחתו קבור שם להוציאו מקברו כדי להעבירו למקום קבורה אחר. מוסיף ג'אבר: "יצאנו אל הקברים והוצאנו מהם את ה"שהדא" כשגופם לח. באחד המקרים אף פגעה את חפירה באצבעו של אחד ה"שהדא" ודם ירד ממנה".<sup>2</sup>

במסגרת הפרשנויות השונות שניתנו ל"פסוקי השהיד" עלו גישות שונות לשאלה של גוף ונפש באסלאם. מבין כל ההסברים שניתנו למשמעות המילה "חיים" ב"פסוקי השהיד" בולט בייחודיותו ההסבר על כך שנשמות ה"שהדא" נמצאות בגן עדן בתוך גוף של ציפורים. שאר ההסברים שניתנו נחשבים למקובלים, פחות או יותר, במסגרת ההתייחסות לשאלת גוף ונפש בפילוסופיה היוונית, הנוצרית והיהודית, אולם אזכור הנפש בתוך גוף של ציפור הינו מעניין וייחודי, ולכן העלה אצלי את השאלה למקורו של הסבר זה. בהקשר זה ברצוני לציין שתי מסורות המופיעות ב"סירה" של אבן השאם. הראשונה מספרת, שלאחר קרב אחד יצא הנביא לחפש אחר חמזה בן עבד אלמטלב, דודו, ומצא אותו מוטל בואדי כשבטנו שסועה וכבדו הוצא ממנה, סימני התעללות על גופתו ואוזניו ואפו כרותים. כשראה זאת אמר הנביא: לולא הדבר היה מעציב את צפיה (אימו של חמזה) והיה הופך ל"סנה" (נוהג, הרגל) לאחר מותי, הייתי מותיר את גופת חמזה טרף בבטני הציפורים וחיות הטרף.<sup>3</sup> מבחינת השפה, גם במסורת שלפנינו וגם במסורות במסגרת הפרשנות ל"פסוקי השהיד" יש שימוש באותו ביטוי בכל הקשור לגוף הציפורים – "חואצל אלטיר". מעבר לדמיון הלשוני ניתן אף לטעון ש"סנה" במונח של נוהג מקובל באסלאם תמיד מתייחסת לנביא-דברים שאמר, עשה או אפילו שתק לגביהם, כפי שטוענת אחת המסורות בנושא. מכאן, שקיימת אפשרות שדברי הנביא במסורת זו שימשו כבסיס לפרשנות אודות נשמות ה"שהדא" בגוף הציפורים במסגרת "פסוקי השהיד" מאוחר יותר, כאשר הפרטים הספציפיים לגבי חמזה הושמטו והמסורת הפכה לכוללת ומייצגת מצב של כלל ה"שהדא" ולא מצב פרטי.

<sup>1</sup> טברסי, אלפצ'ל בן אלחסן, מגמ'ע אלביאן פי תפסיר אלקראן, כרך 2, עמ' 37. בירות. (להלן: תפסיר טברסי).  
<sup>2</sup> תפסיר ראזי, כרך 9, עמ' 94.  
<sup>3</sup> אבן השאם, אבו מחמד עבד אלמלכ, אלטירה אלנבויה, כרך 2, חלק 3, עמ' 877. קהיר. (להלן: אבן השאם).

הטקסט השני הוא חלק משיר אבל שנכתב על הרוגי בדר, בו כתוב, בין היתר: "...הנביא הודיע לנו שנחיה וכיצד יכולים לחיות "אצדאא" ו"האם" ?"<sup>1</sup>. אזכור הבטחתו של הנביא "כי נחיה" מכוונת לדברי ההמרצה של הנביא לפני קרב בדר, בהם הבטיח לכל מוסלמי שיילחם מתוך אמונה באללה וימות כי הוא יגיע לגן עדן<sup>2</sup>. אולם החלק המעניין יותר נוגע למילים "אצדאא" ו"האם" – אבן השאם מסביר כי פירוש "אצדאא" יכול להיות שרידי המת בקבר או השם הערבי לינשוף או לילית. גם "האם" הוא סוג של ציפור, המוזכרת בהקשר לאמונה של הערבים בתקופת הג'אהליה כי המדובר בציפור היוצאת מראשו של המת ברגע שנהרג וצורחת "השקוני, השקוני" עד שנוקמים את מותו.<sup>3</sup> ייתכן מאוד שנעשה כאן שימוש במערכת תרבותית של אמונות הקיימת עוד מתקופת הג'אהליה, העוברת אדפטציה לאסלאם: הטענה הפרשנית כי נשמות ה"שהדאא" נמצאות בגן עדן בתוך גופן של ציפורים, יכולה להגיע מאמונה ג'אהלית שהייתה רווחת בחצי האי ערב. תהליכי אדפטציה שהעביר האסלאם נורמות חברתיות-דתיות מתקופת הג'אהליה אינם זרים לנו, וניתן לומר שהביטוי הבולט ביותר לכך הוא נושא החגי'<sup>4</sup>, אולם גם בהמשך העבודה יוצגו תהליכים דומים של אימוץ מנהגים ומסורות קדם-ערביים בכל הקשור לנושא ה"שהיד".

<sup>1</sup> שם, כרך 1, חלק 2, עמ' 787.

<sup>2</sup> שם, עמ' 666.

<sup>3</sup> אבן השאם, כרך 1, חלק 2, עמ' 787.

<sup>4</sup> כפי שהצביעה על כך חוה לצרוס יפה במאמרה "הפרובלמטיקה הדתית של העלייה לרגל באסלאם".

## פרק שני: גיבוש מעמד ה"שהיד" בעולם הזה ובעולם הבא

### מעמד ה"שהיד" בעולם הזה

הדיון הפרשני ב"פסוקי השהיד" סולל את הדרך לקראת דיון נרחב בשאלת גיבוש מעמד ה"שהיד" והגמול לו הוא זוכה. עפ"י הפרשנות הרווחת, ה"שהיד" זוכה להגיע לגן עדן ומקום משכנו הוא הרקיע השביעי. אולם לפני שאנו פונים לברר את מעמדו של ה"שהיד" בעולם הבא, ישנם אספקטים רלוונטיים הנוגעים לגיבוש מעמדו הרם עוד בעולם הזה, והנובעים, ככלל, מהקביעה הפרשנית כי המילה "חיים" ב"פסוקי השהיד" משמעותה ה"שהיד" חי במובן הפיזי של המילה. לגישה פרשנית זו יש השפעה רבה בדיון בשאלה האם חלים על ה"שהיד" מנהגי הקבורה המוסלמיים הרגילים.

עפ"י הלכות האסלאם, מוסלמי שנפטר חלים עליו מנהגי הקבורה הבאים: רוחצים את גופו, הוא נעטף בתכריכים, מובא לקבורה בבית קברות, מתפללים עליו בעת קבורתו ונוהגים מנהגי אבלות על מותו שביטויים המוחצן הוא בכי על המת. ביטוי לני"ל ניתן למצוא במסורת הבאה, המובאת במסגרת דיון על המוות: "מה עולה בגורלה של הנפש כאשר היא יוצאת מהגוף? האורתודכסיה הסונית מסכימה כי המלאכים מעלים את הנפש עד שהיא ניצבת בפני אללה, השואל אותה למעשה. אם עשתה מעשים טובים אללה מורה למלאכים להובילה לגן עדן. והמלאכים מובילים אותה לגן עדן עד לזמן בו רוחצים את גופת המת. כאשר המת נרחץ ונעטף בתכריכים הנפש חוזרת לגופו, וכאשר הוא נישא בארון המתים הוא שומע את דברי האנשים... כאשר הוא נקבר ומתפללים עליו, הנפש נמצאת בגופו ואז נכנסים שני המלאכים האחראים על ייסורי הקבר.<sup>1</sup> הייתי רוצה להתחיל דווקא בסוף המסורת הזו – נושא ייסורי הקבר ("פתנת אלקבר"). הנושא הוזכר עוד במסגרת הפרשנויות ל"פסוקי השהיד", שגרסו כי הגמול מגיע אל ה"שהיד" עוד בשלב ה"ברזח", קרי בהיותו בקבר. הקבר הוא השלב המפריד בין העולם הזה לבין העולם הבא, וכל אדם הנכנס לקבר עובר את שלב ייסורי הקבר, עליו אחראים בדר"כ שני מלאכים, כפי שהוזכר במסורת שלפנינו. ביהדות, אגב, קיים "טקס" דומה הנקרא "חיבוט הקבר" והנושא מוזכר בטקסטים קבליים רבים, בדר"כ בנושא "מסכת חיבוט הקבר".<sup>2</sup> ה"שהיד" פטור משלב ייסורי הקבר משני טעמים: ראשית, לפי אלה הגורסים כי הוא זוכה לגמולו עוד בהיותו בקבר, קרי בשלב ה"ברזח", אזי לדידם כשם שביום הדין יש אפשרות לזכות בשכר-גן עדן ובעונש-גיהנום, כך גם בשלב הקבר יש אפשרות לזכות בשכר-גמול ה"שהיד" או בעונש-ייסורי הקבר. טענה זו מתבססת על קוראן 11 / 40, בו מוזכרת העובדה שאלוהים מחייה פעמיים וממית פעמיים.<sup>3</sup> ההסבר השני לגמול מיוחד זה של ה"שהיד" נמצא במסורת הבאה: אחד מחברי הנביא שואל אותו מדוע המאמינים עוברים את ייסורי הקבר ואילו ה"שהיד" אינו עובר אותם והנביא עונה: "נצנוץ החרבות והלמותן מעל

<sup>1</sup> קרטבי, מחמד בן אבו בכר אלאנצארי, אלתד'כרה פי אחואל אלמותא ואמור אל'ח'רה, חלק 1, עמ' 101-2. אלמדינה, 1997. (להלן: אלתד'כרה).

<sup>2</sup> ראה, למשל, "מסכת חיבוט הקבר" בספרו של ר' אליהו דה וידאש, "ראשית חוכמה".

<sup>3</sup> ראה, לדוגמא, תפסיר ראזי, חלק 4, עמ' 146-7.

ראשיהן (של ה"שהדאא") הינם בגדר ייסורים מספיקים עבורו".<sup>1</sup> כלומר הנביא מעביר את זירת הייסורים של ה"שהיד" מהקבר אל שדה הקרב ומשווה את ייסורי הקבר, הנחשבים לאימת כל מאמין, לאקט הלחימה בשדה הקרב. בחדית' אחר מוזכר הנביא כאומר: "שערי גן עדן ניצבים מתחת לצל החרבות".<sup>2</sup> תיאוריות אנתרופולוגיות העוסקות בטקסי מעבר בדתות מחלקות את הטקסים לשלושה שלבים: הפרדה של המועמד מהחברה, השלב הלימינאלי בו המועמד מתקיים בשולי החברה ועובר תקופת מבחן לא קלה, שלרוב כוללת התנסויות פיזיות קשות, צום, הימנעות ממגע מיני ועוד, ולבסוף שילוב מחדש של המועמד בחברתו בסטטוס אחר.<sup>3</sup> אם אנו בוחנים את המוות כסוג של טקס מעבר (מהעולם הזה לעולם הבא) באסלאם, אזי ניתן למצוא ביטוי נוסף ליצירת דיפרנציאציה בין ה"שהיד" לבין כל מוסלמי אחר: המאמין המוסלמי ה"רגיל" חי בעולם הזה ועם מותו נקבר, עובר את שלב ייסורי הקבר (כשלב הלימינאלי) ואז מגיע לעולם הבא וזוכה לסטטוס אחר (גן עדן או גהנום). אצל ה"שהיד" השלב הלימינאלי מתרחש, לפי המסורת שהוזכרה לעיל מפי הנביא, בשדה הקרב ולא בקבר. המבחן הקשה שהוא עובר הוא בשדה הקרב שכן בקבר הוא כבר זוכה לגמול וניתן לומר שבקבר (לפחות לפי הגורסים בתיאוריית ה"ברזח") הוא כבר נמצא בסטטוס חדש.

מעבר לעובדה שה"שהיד" אינו עובר את שלב ייסורי הקבר מבדילה המסורת בינו לבין כל מוסלמי אחר אף בכל הקשור למנהגי קבורה, כפי שהוזכרו לעיל: רחיצת הגוף, עיטוף בתכריכים, קבורה בבית קברות, תפילה על המת ומנהגי אבלות וקינה, כאשר היא טוענת שכל הנ"ל אינם חלים עליו. הצידוק העיקרי הניתן לכך הוא שלפי "פסוקי השהיד" ה"שהיד" אינו נחשב מת אלא חי, ולפיכך אין צורך להחיל עליו את מנהגי הקבורה הנ"ל.<sup>4</sup> מעבר לטיעון זה מסתמכים הפרשנים ואנשי האסכולות המשפטיות באסלאם על חדיתיים לביסוס קביעותיהם. חדית' בו מתייחס הנביא באופן כללי למנהגי קבורה והחלתם על ה"שהיד" הוא הבא: "שליח אללה אמר: אללה יתעלה כיבד את השהדאא בחמישה דברים, שלא כיבד בהם אף לא אחד מהנביאים, כולל אנוכי: הדבר הראשון: כל הנביאים, נשמותיהם נלקחות ע"י מלאך המוות, והוא זה שייקח אף את נשמתו, אולם השהדאא נשמותיהם נלקחות ע"י אללה בעצמו. הדבר השני: כל הנביאים נרחצו לאחר מותם וגם אותי ירחצו לאחר מותי, אולם את השהדאא לא רוחצים ואין להם צורך במה שבעולם הזה. הדבר השלישי: כל הנביאים נעטפו בתכריכים וגם אותי יעטפו בתכריכים אולם את השהדאא לא עוטפים בתכריכים אלא הם נקברים בבגדיהם. הדבר הרביעי: כאשר הנביאים מתו הם נקראו מתים וגם כאשר אני אמות יאמרו: הוא מת, אולם השהדאא אינם נקראים מתים. הדבר החמישי: הנביאים עושים שפאעה ביום הדין וכך גם אני, ואילו השהדאא עושים שפאעה כל יום.<sup>5</sup> לאחר ה"אשרור" שמעניק הנביא לאי הצורך בהחלת מנהגי קבורה על ה"שהיד" ניתן לעבור ולבחון כל מקרה לגופו.

**קבורה** – הטענה היא שיש לשאוף לקבור את ה"שהיד" במקום בו מת ולא בבית קברות. טענה זו מבוססת על החדית', לפיו לאחר קרב אחד לקחו המוסלמים את מתיהם לכיוון אלמדינה כדי

<sup>1</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 735.

<sup>2</sup> צחייח מסלם, חלק 13, עמ' 46.

<sup>3</sup> הראשון והמרכזי שעסק בכך היה Arnold Van Gennep ב1900 The Rites of Passage (1960).

<sup>4</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 716.

<sup>5</sup> שם, חלק 2, עמ' 739.

לקבור אותם בבית הקברות שבעיר ומשראה זאת הנביא הוא אסר על כך ואמר: קיברו אותם במקום בו מתו.<sup>1</sup> מול הגישה שיש לשאוף לקבור את ה"שהיד", והמבחינה בינו לבין מוסלמי רגיל במיקום הקבר, ניתן להציג גישה שככלל אינה מייחסת חשיבות רבה לסוגית הקבורה מאחר וה"שהיד" זוכה לחיים מיד לאחר מותו בגן עדן. בהקשר זה ניתן לשוב ולהזכיר את המסורת בה הנביא אומר, לאחר שראה את גופת חמזה, כי לולא הדבר היה כואב לאימו של חמזה והיה הופך אח"כ ל"סנה" הוא היה מותיר את גופתו של חמזה לחיות הטרף והציפורים.<sup>2</sup> אמירה שכזו, שאינה מייחסת כל חשיבות להבאת אדם לקבורה, יכולה לנבוע רק מאמונה בהישארות הנפש וחידולן הגוף, ובכך שנפש ה"שהיד" מקבלת גוף אחר בגן עדן כך שאין לה צורך בגוף "הארצי" שלה. בחדיית' אחר מסופר, כי האנשים התלוננו בפני הנביא על כמות ההרוגים הגדולה בקרב אחד והוא אמר: "חפרו בורות רחבים וקברו בכל קבר שניים או שלושה...".<sup>3</sup> ניתן להסביר את הנחיית הנביא כבאה לפתור קושי פיזי של חפירת קברים רבים בשל כמות ההרוגים הגדולה, אולם סביר להניח שאם הנביא היה מייחס חשיבות עליונה לטקס הקבורה הוא היה מתעקש על קבורה הולמת לכל הרוג ולא מורה על "קברי אחים".

ביטוי נוסף לגיבוש מעמדו הנעלה של ה"שהיד" עוד בעולם הזה ניתן למצוא במסורת הבאה, המעודדת ביקור בקברי ה"שהדאא": "שליח אללה אמר, בעומדו ליד הרוגי קרב אחד: אני מעיד בפניכם כי אתם שהדאא' אצל אללה ביום הדין. אח"כ הוא פנה אל האנשים ואמר להם: אנשים, בואו אליהם, בקרו אצלם וברכו אותם לשלום. חי נפשי, אין אדם שלא יברכם לשלום עד יום הדין מבלי שיברכו אותו חזרה".<sup>4</sup> גם מסורת זו נובעת מהמהלך הפרשני הרואה ב"חיים" ב"פסוקי השהיד" כחיים במובן הפיזי של המילה – מי שיברך את ה"שהדאא" מעל קבריהם יזכה לתגובה. אבן מבאר מסביר כי אומנם האדם שיברך בקבר ה"שהיד" ויברכו לא ישמע את תשובתו אולם אין זה אומר שה"שהיד" לא יענה לו. זוהי הכוונה ב"אולם אתם אינכם חשים בכך" שבקוראן 2 / 154.

**רחצה ועיטוף בתכריכים** – עיון במסורות בנושא מעלה תמונה של "קונצנזוס" בנוגע לאיסור לרחוץ את גופת ה"שהיד" ולעטוף אותה בתכריכים. גישה זו מסתמכת, מדרך הטבע, על חדיית' המיוחס לנביא, בו הוא אומר (על הרוגי קרב אחד): "עטפו אותם בפצעים, חי אללה, כל פצע שנגרם למען אללה ביום הדין יופיע כשצבעו צבע הדם וריחו ריח המושק (בושם)".<sup>5</sup> בחדיית' אחר מפי אבן עבאס מסופר כי הנביא הורה להפשיט את השריון מעל הרוגי קרב אחד ולקבור אותם עם בגדיהם ודמם.<sup>6</sup> עפ"י חדיית'ים זה, לרבות הראשון המצוטט אינספור פעמים בהקשר זה, מבססת מבססת ההלכה המוסלמית את טענתה שאין לרחוץ את גופת השהיד או לכרוך אותה בתכריכים. ראשית, זוהי עדות להיותו "שהיד" (ומכאן אחד ההסברים לשמו כפי שהוזכר לעיל), ושנית, אין כל צורך לעשות זאת בשל הגמול המצפה לו בגן עדן, אז פצעיו ידיפו ריח בושם. ביטוי למודעות למסורות אלה מפי הנביא ניתן למצוא במסורות מקרבות מאוחרים יותר, בה כבר מוכרת הקביעה שאין לרחוץ את גופת ה"שהיד", כמו למשל מסורת על זיד בן טוחאן שנהרג בקרב הגמל, ואמר

<sup>1</sup> אבן השאם, כרך 2, חלק 3, עמ' 879.

<sup>2</sup> שם, עמ' 877. ראה המסורת במלואה בעמ' 3 של העבודה.

<sup>3</sup> תרמד"י, מחמד בן עיסא, סנן אל-תרמד"י, חלק 3, עמ' 128. (להלן: סנן תרמד"י).

<sup>4</sup> אבן אלמבארק, עמ' 81.

<sup>5</sup> סנן מסלם, חלק 13, עמ' 19. ראה גם "כתאב אלג'האד" של אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 475.

<sup>6</sup> קרטבי, מחמד בן אבי בכר אל-אנצארי, אלג'אמע לאחכאם אל-קראן, חלק 4, עמ' 270. קהיר, 1967. (להלן: תפסיר קרטבי).

לפני מותו: "אל תורידו ממני את בגדי ואל תרחצו את דמי", או מסורת לפיה עלי בן אבו טאלב לא רחץ או פשט את בגדיו של עמאר בן יסאר שנהרג בקרב צפין.<sup>1</sup>

**תפילה** – גם בכל הנוגע לתפילה הקביעה כי אין להתפלל על ה"שהיד" מקורה, ראשית, בגישה הפרשנית הרואה ב"חיים" של "פסוקי השהיד" כחיים במובן הפיזי ממשי ולפיכך אין כל צורך בתפילה על ה"שהיד" מאחר והוא בכלל חי.<sup>2</sup> טיעון נוסף לאי הצורך בתפילה על ה"שהיד" גורס כי מטרת התפילה על המת היא לבקש מאללה שימחל על חטאיו וישפוט אותו לִגן עֵדן ביום הדין, אולם ה"שהיד" הרי מובטח לו גן עֵדן עוד לפני יום הדין וללא כל משפט, ולפיכך אין צורך בתפילה עליו. אישוש לכך ניתן למצוא בחדית' מפי הנביא, שאומר כי "טיפת הדם הראשונה של ה"שהיד" מכפרת לו על חטאיו".<sup>3</sup> מאידך, אין הדבר בבחינת "קונצנזוס", שכן ניתן למצוא מסורות בהן הנביא מתואר כמי שכן התפלל על "שהדא", כשמסורת בולטת שכזו היא זו המספרת שהנביא התפלל על בן דודו חמזה ושאר הרוגי אחד.<sup>4</sup> נראה שניסיון "פשרה" נעשה עם הקביעה כי כל זמן שה"שהיד" מת בשדה הקרב אין להתפלל עליו, אולם אם הוא הוצא משדה הקרב בעודו בחיים ומת רק אח"כ, אזי כן מתפללים עליו.<sup>5</sup>

**בני על ה"שהיד"** – ההלכה המוסלמית עושה שימוש במסורות אודות הנביא כדי לקבוע גם שבניגוד למוסלמי שמת מוות רגיל, ושאת מותו מבכים ומתאבלים, אזי בכל הקשור ל"שהיד" אין לבכות עליו. גם במקרה זה מובא הטיעון "הכללי" שמאחר וה"שהיד" איננו מת אלא חי אזי אין בכלל צורך להתאבל עליו, אולם כמו תמיד, מובאות גם מסורות אודות הנביא. דוגמא למסורת כזו היא מסורת מפי אנס בן מאלכ, המספר שאימו של אחד מהרוגי קרב בדר באה אל הנביא ושאלה אותו מה עלה בגורל בנה, חארתי'ה, באומרה: "אם הוא בגן עֵדן (כלומר מת כ"שהיד") אגלה אורך-רוח אולם אם הוא לא אזי אפרוץ בבכי עליו", והנביא ענה לה: "הוי אם חארתי'ה, יש מספר גנים בגן עֵדן ובגן נמצא בעליון שבהם".<sup>6</sup> אבו חג'ר אלעסקלאני מצטט את נווי (כותב ה"שרח" ל"סנן" של מסלם), שמעיר כי הבכי על ה"שהדא" היה מותר עד קרב אחד ואז הנביא אסר עליו.<sup>7</sup> לא הייתי מוצא לנכון לציין הערה זו, לולא מסורת שהופיעה ב"סירה" של אבן השאם, השאם, בה מספר אביו של יחיא בן עבאד בן עבדאללה אלזביר, כי "קריש בכו על הרוגיהם בקרב בדר, ואח"כ אמרו זה לזה: אל תעשו כך (קרי לבכות על המתים), שכן הדבר יכול להגיע לאוזני מחמד וחבריו והם ישמחו לאידנו".<sup>8</sup> מסורת אחרת מספרת כלהלן: "הנביא שמע את הנשים המוסלמיות בוכות על הרוגיהן בקרב אחד ולא היה מי שיבכה על חמזה, מה שגרם לנביא לפרוץ בבכי. שניים מחבריו ראו זאת והורו לנשיהם ללכת עם חברותיהן לביתו של חמזה ולבכות עליו. אח"כ שמע הנביא את בכי הנשים על הרוגיהן ואמר: ירחם אללה על האנצאר, הבכי על המתים אצלם הינו מנהג קדום, כפי שסיפרו לי. ואז אסר הנביא את הבכי על ההרוגים".<sup>9</sup> שתי המסורות

<sup>1</sup> שם, חלק 4, עמ' 272.

<sup>2</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 716.

<sup>3</sup> שם, חלק 2, עמ' 767.

<sup>4</sup> אבן השאם, כרך 2, חלק 3, עמ' 879.

<sup>5</sup> תפסיר קרטבי, חלק 4, עמ' 271.

<sup>6</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 726.

<sup>7</sup> עסקלאני, אחמד אבן עלי בן חג'ר, כתאב אלג'האד ואלסיר מן פתח אלבאר, עמ' 43. בירות, 1985. (להלן: עסקלאני).

<sup>8</sup> אבן השאם, כרך 1, חלק 2, עמ' 688.

<sup>9</sup> שם, כרך 2, חלק 3, עמ' 880.

האלה מציגות את התמונה הבאה: עד קרב אחד היה נחשב לגיטימי לבכות על הרוגי המוסלמים, ואפילו הנביא עשה זאת על חמזה. אולם משנודע לו שהבכי על ההרוגים הינו מנהג קדם-אסלאמי הוא אסר זאת. המהלך שעושה הנביא עפ"י מסורת זו, מזכיר מהלך דומה שהוזכר בהקשר לרעיון הציפורים מהפרשנות ל"פסוקי השהיד" – בשני המקרים מציגה המסורת המוסלמית תגובת-נגד של הנביא למנהגים קדם-אסלאמיים – פעם אימוצם בכסות אסלאמית ופעם ביטולם. בשני המקרים מדובר בנוהג קדם-אסלאמי שהנביא מגיב אליו. גם המסורת הראשונה שהוצגה בנושא הבכי אינה משנה את תמונת המצב – אומנם היוזמה לאיסור הבכי הוא של קריש ולא של הנביא, אולם הנוהג קיים אצלם מימים ימימה. יהיה מקור הנוהג אשר יהיה, ביטוי לכך ניתן למצוא אפילו בימינו אנו, כאשר לאחר פיגועי ההתאבדות של פעילים מהתנועות האסלאמיות דוגמת חמא"ס ו"הג'האד האסלאמי בפלסטין" הוקמו "סוכות אבליים", בהן חולקו סוכריות לנוכחים והושמעו ברכות ואיחולים להורי ההרוגים על הכבוד לו זכו בניהם ואף הם בעצמם.

### מסרים דידיקטיים-חברתיים

המסורות שהוצגו עד כה בכל הקשור למעמד ה"שהיד" בעולם הזה מטרותן, כפי שניסיתי להציג, היא לגבש את מעמדו הנעלה של ה"שהיד" מול שאר המוסלמים ע"י יצירת ניגוד בינו לזולתו בכל הקשור להלכות קבורה הנהוגות באסלאם. מהלך דומה יוצג בדיון במסורות אודות מעמדו בעולם הבא. אולם לפני כן נראה שהמסורת מנצלת את דמות ה"שהיד" כדי להעביר דרכו, או יותר נכון דרך המסורות אודותיו, מסרים דידיקטיים-חברתיים-מוסריים. אין המדובר בחידוש או מהלך ייחודי, שכן האסלאם, מעצם היותו דת הלכתית (בדומה ליהדות) מקפיד לשזור מסרים שכאלה בז'אנרים השונים המטופלים במסורת המוסלמית. דוגמא אחת לשזירת מסרים דידיקטיים-מוסריים ע"י המסורת המוסלמית ניתן למצוא בספרות החלומות המוסלמית. מעבר לעובדה שסיפורי חלומות באים לדבר בשבחם או גנותם של פרטים או קבוצות שונים, הרי שמוצגים בהם מסרים דידיקטיים הבאים ללמד את החברה המוסלמית מהי התנהגות נאותה, או יותר נכון מהי התנהגות נאותה שתביא את המקפיד לקיימה לגן עדן.<sup>1</sup> המסרים הדידיקטיים-מוסריים שמעבירה המסורת המוסלמית דרך מסורות אודות ה"שהיד" נוגעים להתנהגות נאותה בין אדם לחברו ועניינם הוא סביב הסוגיות של חוב וגניבת שלל מלחמה.

**חוב** – אזכור נושא החוב בהקשר ל"שהיד" נעשה באמצעות מסורת מפי הנביא המצוטטת פעמים רבות, בה הוא אומר: "ההרוג למען אללה – כל דבר נמחל לו זולת החוב. כך אמר לי המלאך גבריאל".<sup>2</sup> בחדית' אחר אומר הנביא: "חי נפשי, אם אדם נהרג למען אללה הוא יוחייה אולם לא ייכנס לגן עדן עד שחובו יסולק".<sup>2</sup> המסורת המוסלמית מעניקה פירושים שונים למילה "חוב" (בערבית, "דין"), אולם ככלל מוסכם על הכלל כי המדובר בחוב כספי של ממש. כך, למשל, מוסברת המילה "דין", כמורה על כלל הדברים הנכללים במסגרת היחסים שבין אדם לחברו, כמו גניבת כסף, רצח בכוונה תחילה, לשון הרע, לעג ועוד. פירוש זה אינו שכית, אולם נראה כי פרשנות

<sup>1</sup> דוגמא טובה ניתן למצוא ב"כתאב אלמנאם" של אבן אבן דניא, הנחשב לספר חלומות מרכזי וחשוב בז'אנר זה בשל המסורות הרבות שהוא מאגד בתוכו, לרבות כאלה קדומות. נושא החלומות יוזכר בהמשך העבודה בהקשר אחר.

<sup>2</sup> תפסיר קרטבי, חלק 4, עמ' 272. ראה גם סנן תרמד'י, חלק 3 עמ' 97.

זו נובעת ממגמה להעביר מסר דידיקטי-חברתי נרחב ככל הניתן, לפיו לא רק חוב כספי אלא שורה של מעשים שבין אדם לחברו ימנעו כניסה לגן עדן, אפילו אם האדם שעשה אותם מת "שהיד". כאמור, גישה זו אינה שכיחה והנטייה הכללית היא להסכים שהמדובר בחוב כספי של ממש. ביטוי לכך ניתן למצוא בחדיתי' הבא, המסופר מפי ג'אבר: "שליח אללה פגש אותי ושאל מדוע אני מסתובב עצוב וראשי מורכן. עניתי: שליח אללה, אבי נהרג בקרב אחד והתיר אחריו חובות כבדים. אמר שליח אללה: אתה רוצה לדעת מה עלה בגורלו של אביך? עניתי: בוודאי. אמר: אללה החייה את אביך ואמר לו: עבדי, כל שתבקש אעניק לך..."<sup>1</sup>. הנביא אינו מתייחס לסוגיית החוב הכספי של אביו של ג'אבר "כמתבקש" עפ"י המסורות שהוצגו לעיל. תשובה לסתירה זו ניתן למצוא אצל קרטבי, הטוען כי הכוונה במילה "דין" היא אכן לחוב כספי אולם הוא טוען כי אם המדובר בחוב של אדם שלוה את הכסף מתוך צורך קיומי של ממש, כמו מצב של עוני, והוא מת, אזי אללה לא ימנע ממנו את גן עדן.<sup>2</sup>

כפי שכבר הוזכר, ישנן מסורות מהן עולה כי רעיונות שקיימים באסלאם היו במקורם רעיונות ג'אהליים והאסלאם אימץ אותם והעניק להם כסות אסלאמית או דחה אותם וביטלם. יהיה הצעד שנקט כלפיהם האסלאם, מקורם הוא בתקופה הג'אהלית. נראה שגם את נושא החוב ניתן לקשר לאספקט זה, ע"י המסורת הבאה, המסופרת ע"י ערוה בן אלזביר: "עמייר בן והב ישב עם צפואן בן אמיה, ועמייר היה מקריש והיה נוהג לפגוע במחמד וחבריו בעת שהיו במכה. השניים הזכירו את תבוסת קריש בקרב בדר ועמייר אמר: חי אללה, לולא היה לי חוב שאיני יכול לפרוע הייתי רוכב אל מחמד והורג אותו, מעבר לעובדה שבני אסיר בידיהם. אמר לו צפואן: חובך הוא חובי. אמר לו עמייר: אם כן שמור את הדבר בסוד..."<sup>3</sup>. בהמשך, שאינו רלוונטי לענייננו, מסופר על המפגש בין עמייר לנביא, שבסופו עמייר מתאסלם. עפ"י מסורת זו כבר אצל קריש היה מוכר הנוהג של חוב קיים המונע יציאה לקרב. המסורת מציגה את היבט החוב עד לגבול האבסורד, משום שהוא מונע מעמייר לצאת ולשחרר את בנו השבוי בידי אנשיו של מחמד. אומנם המסורת אינה טוענת או אפילו מרמזת שהנביא קבע את עיקרון החוב כמונע גן עדן בהשפעה קרישית, אולם אם אנו מצרפים מסורת זו למסורות הקודמות שהוזכרו בהקשר זה, בהחלט ניתן לחשוב על מהלך דומה של הנביא – אימוץ נוהג קדם-אסלאמי והלבשתו בכסות מוסלמית, דרך מסורות ה"שהיד" או הטענה שהמלאך גבריאל סיפר לו זאת.

אולם מסתבר כי ישנם "שהדאאי" שכן ייכנסו לגן עדן למרות שיש להם חוב שלא סולק. במסורת שמספר אבו אמאמה, הנביא אומר: "מלאך המוות הוא האחראי על לקיחת הנשמות של כל השהדאאי, זולת אלו שמתו בים, שאת נשמותיהן לוקח אללה יתעלה. לשהיד היבשה נמחלים כל חטאיו זולת החוב, ואילו לשהיד הים נמחלים כל החטאים כולל החוב"<sup>4</sup>. מסורות אחרות אף מרחיבות עוד יותר את הגמול הצפוי ל"שהיד הימי". כך, למשל, אומר הנביא: "פשיטה בים טובה מעשר פשיטות ביבשה", או, בהזכירו את הלוחמים בים: "מי מהם שראשו סחרחר עליו (בשל הגלים) יזכה לגמול של "שהיד" ומי מהם שיטבע יזכה לגמול של שני "שהדאאי"<sup>5</sup>. מסורות אלה יוצרות דיפרנציאציה ברורה בין שני סוגי "שהיד" – זה היבשתי מול זה הימי, ומעמידות בבירור

<sup>1</sup> שם, חלק 4, עמ' 268.

<sup>2</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 720.

<sup>3</sup> אבן השאם, כרך 1, חלק 4, עמ' 702.

<sup>4</sup> תפסיר קרטבי, חלק 4, עמ' 273.

<sup>5</sup> אבן אבי עאצם, אחמד בן עמר, כתאב אלג'אהד, חלק 2, עמ' 663. אלמדונה, 1989. (להלן: אבן אבי עאצם).



את ה"שהיד הימיי" מעל זה "היבשתי" בזכות גמולו ומעמדו העדיפים – הוא נכנס לגן עדן גם אם יש לו חוב שלא סולק והוא זוכה לגמול השקול לפי שניים מזה של "שהיד היבשה". נראה כי מגמת מסורות שכאלה ברורה – המוסלמים, שיצאו ממדבריות איזור החגי'אז, לא הצטיינו בלוחמה ימית, ויתרה מכך, אף חששו מהים וסכנותיו.<sup>1</sup> מסורות אלה, שסביר להניח שנפוצו בזמן בו המוסלמים נאלצו להילחם בים, באות לעודד ולדרבן את המוסלמים העומדים לפני לחימה בים ע"י העלאת מעמד הלוחמים בים וה"שהדאא" הימיים על פני אלה היבשתיים.

אולם לא בכך מסתכמת החלוקה ל"סוגי שהיד" במסורת המוסלמית. אם "שהיד היבשה" ו"שהיד היים" שאוזכרו לעיל הם כאלה שמתו בשדה הקרב, הרי שהאסלאם מציג סוגי "שהדאא" אחרים, כאלה שלא מתו בשדה הקרב. במסורת מפי טארק בן שהאב מספר האחרון שהוא וקבוצה מחבריו ישבו עם עבדאללה בן אלמבארק, דיברו על השהדאא' ואמרו: "אם פלוני נהרג בקרב כזה וכזה אזי הוא שהיד, ואם פלוני נהרג בקרב כזה וכזה אזי הוא שהיד וכך הלאה. אמר אבן אלמבארק: אם השהדאא' אצלכם היו רק אלה שנהרגו בקרב אזי מספר השהדאא' שלכם היה מועט. אכן מי שנופל מהר, טובע בים או נטרף ע"י חית טרף נחשב לשהיד אצל אללה ביום הדין".<sup>2</sup> במסורות אחרות הקריטריונים הנקבעים לאלה הנחשבים "שהדאא" למרות שלא מתו בשדה הקרב מורחבים. במסורת מפי אבו הרירה אומר הנביא: "השהדאא' הם חמישה: מי שמת במגיפה, מי שמת ממחלת מעיים, מי שמת בטביעה, מי שמת שכתוצאה מהתמוטטות מבנה והשהיד למען אללה".<sup>3</sup> במסורות אחרות מוזכרים גם מקרים של דלקת קרום החזה, מוות בשריפה, ומוות של אישה בעת לידה ככאלה ההופכים את זה שמת בעטיים ל"שהיד". במסורות אחרות נטען, כי מי שמת ללא רכוש, ללא משפחתו או ללא חרבו נחשב אף הוא "שהיד". נוי מסביר, כי כל המיתות האלה נחשבות לשהאדה בשל חסד אלוהי על שום שכולן בגדר מיתות אכזריות וקשות המלוות בכאב רב. אולם למרות צירוף סוגי "שהדאא" נוספים ל"שהיד הצבאי", נראה שמעמדו של האחרון הוא הרם ביותר בקרב סוגי ה"שהדאא" השונים. ביסוס לכך ניתן למצוא בקביעת ההלכה המוסלמית שאומנם סוגי ה"שהדאא" הלא-צבאיים שהוזכרו לעיל זוכים לגמול בעולם הבא, אולם בעולם הזה חלים עליהם כללי מיתה רגילים, קרי רוחצים אותם, עוטפים אותם בתכריכים ומתפללים עליהם. מתוך טיעונים דוגמת זה התפתחה הטענה שלמעשה ישנם שני אבי-טיפוס של "שהיד": 1. שהיד בעולם הזה ובעולם הבא – הכוונה לזה שנהרג בשדה הקרב במלחמה מול הכופרים וזוכה לגמול של "שהיד" הן בעולם הזה (לא חלים עליו מנהגי הקבורה הרגילים, כפי שהוזכר לעיל) והן בעולם הבא (גן עדן, כפי שיפורט בהמשך). 2. שהיד בעולם הבא – הכוונה לסוגי ה"שהדאא" שלא מתו בשדה הקרב אלא מתו מיתות קשות ואכזריות, והם יזכו לגמול "שהיד" רק בעולם הבא ואילו בעולם הזה יזכו למנהגי קבורה רגילים.<sup>4</sup> ביטוי נוסף לעדיפות "השהיד הצבאי" היא במסורת מפי אבו הרירה, שהנביא נשאל מיהו הטוב שבשהדאא' וענה: "מי שנשפך דמו ומת ורגלי סוסו נכרתו".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ראה קוראן 10 / 22 ותפילות לאללה בעת מצוקה בים, והתייחסות של Montgomery Watt לנושא במאמרו

The Quran and Belief in a High God.

<sup>2</sup> אבן אלמבארק, עמ' 64.

<sup>3</sup> טנן מטלם, חלק 13, עמ' 62.

<sup>4</sup> שם, עמ' 63-64 וכ"כ עסקלאני, עמ' 67-70.

<sup>5</sup> אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 572.

**גניבת שלל** – ההיבט החברתי השני דרכו רוצה המסורת המוסלמית להעביר מסר דידקטי-מוסרי הוא נושא גניבת שלל מלחמה ("עילולי"). מסר דידקטי ניתן להעברה בשתי צורות – האחת, היא לגרום לצד השומע להפנים בעצמו אל המסר באמצעות הפעלת סוג של היקש או דידקוציה, והשנייה היא ע"י שימוש באמצעי איום והרתעה. בעוד שהשיטה הראשונה יושמה בנושא החוב, מיושמת השנייה בכל הקשור לטיפול בנושא גניבת השלל, ועיקרה – איום בעונש גיהנום למי שגונב שלל. ככלל, מסדיר הקוראן את חלוקת השלל כך שחמישית ממנו הוא לאללה, לנביא, לקרובים, יתומים ועניים, והשאר מחולק בין הלוחמים ושאר הקהילה (קוראן 8 / 41) ואף מאיים בגיהנום על אלה הגונבים את שלל המלחמה (כך, למשל, קוראן 3 / 161). הנושא מפותח, על כל פנים, במסורת המוסלמית.

במסורת מפי אבו חאזם אלאנצארי הוא מספר שהביאו לנביא מחצלת שנלקחה כשלל מלחמה ואמרו לו: "שליח אללה, מחצלת זו עבורך, תוכל בעזרתה להצל מהשמש. והנביא אמר: האם אתם רוצים שנביאכם יצל מאש הגהנום?".<sup>1</sup> עפ"י המסורת הבאה עולה כי גם גמולו של "שהיד" שגנב שלל מלחמה הוא גהנום – עמר בן אלח'טאב מספר, שבקרב חיבר באו אל הנביא כמה מחבריו ואמרו לו: "פלוני שהיד ופלוני שהיד, והמשיכו כך עד שהגיעו לאדם מסויים ואמרו עליו: פלוני שהיד. אמר הנביא: לא ולא, אני ראיתו בגיהנום לבוש בגלימה שגנב משלל המלחמה".<sup>2</sup> המייחד מסורות איום והרתעה מהסוג ש"מבטיחות" גיהנום על מעשים מסויימים הוא פירוט העונש הצפוי בגיהנום כדי ליצור את אותו אפקט של הרתעה וחשש בקרב השומעים מלבצע את אותו מעשה. נראה כי המסורת הבאה, מפי אבו הרירה, ממלאת בהצלחה תפקיד זה: "הנביא אמר: עונשם של אלה שגנבו שלל מלחמה הוא שהם מובאים עם השלל שגנבו לנהר בגיהנום, שם נאמר להם: זירקו את מה שגנבתם וצללו עד שתוציאו אותו מקרקעית הנהר. והדברים שגנבו מושלכים לקרקעית הנהר, שאיש אינו יודע את עומקו זולת זה שברא אותו. והם צוללים כדי לחפש את שנזרק, ואך הם מוציאים את ראשיהם כדי לנשום ועטים על כל אחד מהם שבעים אלף מלאכים, לכל אחד מהם מוט מברזל בידו והם חובטים בראשיהם (כדי שיצללו בחזרה)".<sup>3</sup> מי שגונב שלל מלחמה אינו זוכה לעונש רק בעולם הבא, כי אם גם בעולם הזה. ביטוי לכך ניתן ללמוד מהמסורת הבאה, מפי צאלח בן מחמד: "ערכנו פשיטה עם אלוליד בן השאם ואיתנו סאלם בן עבדאללה ועמר בן עבד אלעזיז. ונודע לאלוליד כי אדם גנב שלל. הוא ציווה להביאו עם ציודו, שרף את הציוד והורה להכות את האדם ולמנוע ממנו את חלקו בשלל".<sup>4</sup> המסר המוסרי-חברתי עולה בבירור ממסורת זו – העונש מבוצע בפני הקבוצה וכולל אלמנט של השפלה, כל זאת "למען יראו וייראו". בהלכה המוסלמית אף התפתח דיון באשר מה עונשו של זה הגונב שלל. הדיעה הקיצונית גורסת כי יש לשרוף את רכושו זולת בעל חי או ספר קוראן. אחרים קוראים לעונש פחות מחמיר ויותר "סימבולי", לפיו אין לשרוף את כלל רכושו הגונב אלא רק את הציוד שנמצא עימו ואת האוכף של בהמת הרכיבה שלו (לאות השפלה). אחרים קובעים כי מה שנותר שלם לאחר השריפה רשאי בעליו לקחתו. היה ומדובר בנער שלא הגיע לגיל בגרות, הרי שלא שורפים את רכושו אלא מחרימים את חלקו בשלל, ואם הוא כילה את שגנב הוא משלם קנס. מול אלה

<sup>1</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 803.

<sup>2</sup> שם, עמ' 798.

<sup>3</sup> שם, עמ' 816.

<sup>4</sup> שם, עמ' 821.

הקוראים לפגיעה ברכוש בגונב, כאקט של "מידה כנגד מידה" על הרכוש שגנב, קוראים שאפעי ומאלכ אבן אנס לעונש פיזי-גופני קרי מלקות לגונב השלל.<sup>1</sup>

### מעמד ה"שהיד" בעולם הבא

כפי שהוצג לעיל, המסורות הבאות לגבש את מעמד ה"שהיד" בעולם הזה משלבות מסרים דידקטיים-מוסריים מתחום היחסים שבין אדם לחברו: איסור גניבת שלל מלחמה, סילוק חובות. אם חושבים על כך אין הדבר מפליא, שכן המדובר עדיין במסורות על העולם הזה, ומה יאה יותר מלעשות שימוש בדמות מופתית כמו זו של ה"שהיד" לצורך העברת מסרים חברתיים-מוסריים. כאשר עוברים לדון במסורות על מעמד ה"שהיד" בעולם הבא אין המסורת באה להעביר מסרים דידקטיים כאלה או אחרים אלא מתמקדת בתיאור גמולו של ה"שהיד" בגן עדן. נראה שהטעם לכך די ברור – מי שמגיע לעולם הבא שכרו כבר נקבע עפ"י מעשיו בעולם הזה, כך שאם רצה לשפר את דרכיו המקום לעשות זאת היה בעולם הזה ולא בעולם בא. ניתן לאתר התפתחות במסורות אודות גמול ה"שהיד" ומעמדו בגן עדן – ממסורות כלליות, המבטיחות גן עדן למי שמת למען אללה למסורות מפורטות יותר בנוגע לגמול המצפה בגן עדן למי שמת למען אללה. כמובן שהדברים אינם מוצגים בצורה ליניארית שכזו ע"י המסורות עצמן, אלא המדובר בדרך הצגה טכנית-ספרותית שבחרתי לצורך הצגה ברורה וממצה של הדברים.

**הבטחת גן עדן ל"שהיד"** – בשלב הראשון מתמקדת המסורת המוסלמית בהדגשת הזיקה שבין מוות למען אללה לבין העובדה שהגמול הוא גן עדן. כך, למשל, מספר ג'אבר שאדם בא אל הנביא לפני קרב בדר ושאל אותו: אם איהרג בקרב, מה יעלה בגורלי? והנביא ענה: אתה בגן עדן.<sup>2</sup> במסורת אחרת הנביא הוא זה שמדבר על הקשר "שהיד"-גן עדן: מספר אנס בן מאלכ, שכאשר המוסלמים ניצבו מול קורייש לפני קרב בדר אמר הנביא: "בואו אל גן עדן המשתרע בין השמיים לארץ".<sup>3</sup> במסורת אחרת אומר הנביא כי "שערי הכניסה לגן עדן נמצאים מתחת לצל החרבות"<sup>4</sup> ובכך נותן ביטוי מוחשי-תיאורי לרעיון שמוות למען אללה בשדה הקרב מבטיח גן עדן.

**השהיד נכנס ראשון לגן עדן** – לאחר שיוצרת המסורת את הזיקה בין מוות למען אללה בשדה הקרב לבין הכניסה לגן עדן, היא פונה לטפל בעיצוב מעמדו הנעלה של ה"שהיד" בגן עדן. צעד ראשון בכיוון היא הקביעה שה"שהיד" הוא בין הראשונים הנכנסים לגן עדן. כך, למשל, מספר אבו הרירה כי הנביא אמר: "השלושה הראשונים הנכנסים לגן עדן הם השהיד, הצנוע והתם והעבד שהיטיב בעבודת האל".<sup>5</sup> מסורות דוגמת הנ"ל הן בבחינת מסורות "שבלונה", שניתן לשפץ בתוכן בכל פעם קבוצת אוכלוסיה אחרת, בהתאם לעמדותיו או צרכיו של מפיץ המסורת. כך, למשל, אנו מוצאים את הנביא קובע כי השלושה הנכנסים ראשונים לגן עדן הם: הנביא, השהיד

<sup>1</sup> שם, עמ' 822.

<sup>2</sup> סנן מסלם, חלק 13, עמ' 43.

<sup>3</sup> שם, עמ' 45.

<sup>4</sup> שם, חלק 13, עמ' 46. ראה גם אצל אבן אבי עאצם, חלק 1, עמ' 138.

<sup>5</sup> משארע אלאשאוק, חלק 2, עמ' 723. ראה גם סנן תרמד'י, חלק 3, עמ' 97, אלתד'כרה, חלק 2, עמ' 107.

והבת שנקברה בעודה בחיים.<sup>1</sup> מנהג קבורת הבנות בעודן בחיים הוא מנהג ג'אהלי, שנבע, ככה"נ, ממצוקה כלכלית והאסלאם יצא כנגדו כדי לבטלו. אזכור לתופעה ניתן למצוא בקוראן 81 / 8. במסורת זו, שככה"נ נפוצה על רקע זה יש איזכור לתופעה ע"י הבטחת גמול גן עדן לבנות שנקברו בעודן בחיים. בחדית' אחר, מפי עבדאללה בן עמר, אומר הנביא: "הראשונים הנכנסים לגן עדן הם העניים שהיגרו ("אלפקראא' אלמהאג'רון"). אללה קורא להם ביום הדין ושואל: היכן עבדיי שלחמו למעני, סבלו קשיים ופגעים למעני וניהלו ג'יהאד למעני? היכנסו לגן עדן.. והמלאכים יוצאים לקראתם ומקדמים את פניהם בברכה".<sup>2</sup> השימוש בביטוי "עניים שהיגרו" וקשירתו לנושא הג'יהאד למען אללה מעלה אנלוגיה לקבוצתו של מחמד ומצבה הקשה לאחר ה"הגירה" לאלמדינה. נראה כי חדית' זה מרמז אל אותם מאמינים ראשונים שלחמו את הקרבות הראשונים של האסלאם מיד לאחר ה"הגירה" לאלמדינה.

מעבר לעובדה שה"שהיד" הוא בין הנכנסים ראשונים לגן עדן, הרי שיש לו שתי פריבילגיות נוספות: כל חטאיו נמחלים לו (זולת נושא החוב, כפי שהוצג לעיל) והוא אינו עומד למשפט ביום הדין. כך, למשל, אומר הנביא: "אין בין חיי השהיד בעולם הזה לחייו בעולם הבא אלא כמו לעיסת תמר. בטיפת הדם הראשונה המטפטפת ממנו סולח לו אללה על חטאיו שהיו ואלה שיבואו".<sup>3</sup> ביטוי לעובדה שהשהיד אינו עומד למשפט על מעשיו ניתן למצוא במסורת הבאה, מפי אנס בן מאלכ: "הנביא אמר: ביום הדין, כאשר האנשים יעמדו לקראת דין וחשבון אצל אללה, תגיע קבוצת אנשים שחרבותיהם נישאות על כתפיהם נוטפות דם ויתקבצו בכניסה לגן עדן. והאנשים ישאלו: מי אלה? ויאמרו להם: אלה השהדאא".<sup>4</sup> שתי המסורות האחרונות מזכירות את נושא הדם בהקשר של ה"שהיד" – אחד ההסברים למילה "שהיד", כפי שכבר הוזכר, הוא שבגדיו המוכתמים בדם הם בבחינת עדות להיותו "שהיד" ולזכאותו לגמול הממתין לו. מכאן גם נגזר הטיעון שיש לקבור את ה"שהיד" עם בגדיו המוכתמים בדם, לא לרחוץ אותו ולא לעטוף אותו בתכריכים (ראה דיון בנושא במסגרת מסורות על מעמד ה"שהיד" בעולם הזה). ביטוי לכך ניתן למצוא במסורת הבאה, מפי אבו הרירה: "הנביא אמר: חי נפשי, מי שנפצע למען אללה, ואללה יודע מי נפצע למענו, יבוא ביום הדין ופצעיו מדממים, הצבע צבע הדם והריח ריח המושק".<sup>5</sup> כשם שהוצג בדיון אודות רחיצת ה"שהיד", אנשים הכירו מסורות בנושא מסויים והתנהגו בהתאם - במקרה ההוא הוצגו מסורות על אנשים שמתו וביקשו שלא יורידו מעליהם את בגדיהם. גם במסורת שאוזכרה לעיל, בנוגע לריח הבושם הנוסף מפצעי ה"שהדאא" ביום הדין, נראה שתפוצתה הייתה מוכרת ואנשים פעלו בהתאם לנאמר בה מתוך רצון לזכות לגמול המובטח. דוגמא לכך ניתן למצוא במסורת הבאה: "אנס בן מאלכ ראה בקרב אלימאמה את ת'אבת בן קיס כשהוא מורח את ירכיו במושק ושאל אותו מדוע הוא אינו מצטרף ללוחמים ות'אבת ענה: אני מצטרף כעת. והוא הגיע אל שורת הלוחמים.. ונלחם בהקרבה עד שמת".<sup>6</sup> אין כל כל דרך להסביר את העובדה שאותו ת'אבת משח את עצמו בבושם, זולת העובדה שהוא היה מודע לאלמנט הבושם במסורות הגמול של ה"שהיד" בגן עדן, ולפיכך "הכין את עצמו" לקראת גמול שכזה ע"י מריחת בושם על רגליו.

<sup>1</sup> שם, חלק 2, עמ' 725.

<sup>2</sup> שם, חלק 1, עמ' 192.

<sup>3</sup> שם, חלק 2, עמ' 1110.

<sup>4</sup> אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 540.

<sup>5</sup> עסקלאני, עמ' 34. ראה גם אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 472.

<sup>6</sup> שם, עמ' 80.

**שילוב ה"שהיד" בקבוצות נבחרות** – שלב נוסף אותו ניתן לאתר במסגרת המסורות אודות מעמד הנעלה של ה"שהיד" בגן עדן הוא שילובו יחד עם קבוצות נבחרות הזוכות אף הן לגמול ומעמד נעלים, קרי הנביאים והצדיקים. במסורת מפי עבדאללה בן עמר אומר הנביא: "בגן עדן ישנו ארמון הנקרא ארמון עדן. יש בו חמשת אלפים דלתות, בכל דלת חמשת אלפים דברים נהדרים. לא כנסיים לארמון זה אלא נביא, צדיק ושהיד".<sup>1</sup> קוראן 4 / 69 מדבר על אלה שאללה נוטה להם חסד ומזכיר את "הנביאים, הצדיקים, השהדא' והישרים". קוראן 39 / 69 מדבר על יום הדין ואומר כי "הנביאים והשהדא' יישפטו ולא ייעשקו". אולם מעבר לשילוב השהדא' עם קבוצות נבחרות כמו נביאים וצדיקים, מוסיפה המסורת תפקיד השמור באסלאם אך ורק לנביא מחמד – השתדלות ("שפאעה") ביום הדין למען המוסלמים. הנביא מוזכר במספר מסורות כאומר "השהיד עושה שפאעה למען שבעים מקרוביו".<sup>2</sup>

לאחר שטיפלה המסורת בגיבוש מעמדו הנעלה של ה"שהיד" בגן עדן היא פונה לטפל בתיאור הגמול לו הוא זוכה בגן עדן. באופן כללי ניתן לחלק את תיאורי הגמול לשניים: תיאורי גמול חומריים ואזכור נשות גן עדן עימן מתחתן ה"שהיד".

**תיאורי גמול חומריים** – תיאורים ציוריים מעוררי מוטיביציה וחשק אודות הגמול הממתין בגן עדן אינם נחלתם הבלעדית של ה"שהדא' אלא גם של קבוצות אוכלוסיה אחרות באסלאם, דוגמת נביאים, צדיקים, מתפללים אדוקים ועוד. ניתן להבין מסורות שכאלה כניסיון לעורר מוטיביציה לפעולה בקרב הפרט/קבוצה, ע"י יצירת גירוים הפועלים על החושים ויוצרים את הרצון לבצע את הפעולה ששכרה מתואר בדרך כה מפורטת, ציורית ומפתה (דיון מורחב בנושא ייערך בהמשך).

במסורת שמספר אסאמה בן זיד, אומר הנביא: "אין דבר הדומה לגן עדן. חי אללה, זהו אור מנצנץ ובוהק, (יש בו) צמחים ריחניים, נהר שאין רואים את סופו, ארמון נישא ורם, פירות רבים ובשלים, בגדים משובחים רבים, נשים יפות. זהו מקום נצחי, המבטיח חיי נועם, שמחה והדר, במדורים עליונים מפוארים. אח"כ הזכיר שליח אללה את הג'האד ועורר את האנשים לקראתו".<sup>3</sup> מסורת זו הינה דוגמא מצויינת לדברים שהוזכרו לעיל. ראשית, שמו של ה"שהיד" אינו נכלל בתוך המסורת, להבדיל ממסורות אחרות הנפתחות במשפטים כמו "גמולו של השהיד בגן עדן הינו...". העובדה שמוזכר שלאחר שהנביא דיבר על הגמול הגן עדן הוא עבר לדבר על הג'האד היא זו שיוצרת את הזיקה בין הגמול המתואר בגן עדן לבין האנשים שיהיו זכאים לו – אלה שימותו בג'האד. המסורת מדגימה נכונה את ההיבט ה"פסיכולוגי" שהוזכר לעיל – התיאור הכל-כך חומרי של גן עדן הינו ערובה טובה ליצירת אפקט של עידוד לפעולה שתבטיח את אותו הגמול. במסורות אחרות, כמו זו הבאה, מוזכר מלכתחילה ה"שהיד" כמושא הפעולה והגמול: "אבו אלמבארק מוסר מפי אלאוזאעי, כי הנביא אמר: לשהיד יש (בגן עדן) חדר שגודלו כמו המרחק בין צנעא' לאלג'אביה (שבאיזור דמשק). הוא עשוי פנינים ואזמרגד ונוסף ממנו ריח המושק. המלאכים נכנסים ועימם מתנות מהאל ואין הם יוצאים אלא לאחר שמלאכים אחרים נכנסו אליו

<sup>1</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 724.

<sup>2</sup> שם, עמ' 738-739.

<sup>3</sup> אבן אבי עאצם, חלק 1, עמ' 128.

מדלת אחרת ובידיהם מתנות נוספות".<sup>1</sup> מעבר לשימוש בתיאורים של העצמה, לצורך המחשה, הפרטים המופיעים במסורות כגון אלה יהיו כאלה המוכרים לשומעים מחיי היומיום (אולם לא בהכרח כאלה שהם נחלתם היומיומית...) – מיני אבנים יקרות, בשמים ושימוש בשמות ערים לצורך המחשת גודל המעונות של ה"שהיד" בגן עדן. אלמנט נוסף החוזר במרבית מסורות גמול אלה הוא התפקיד שהן מייעדות למלאכים – הם המשרתים האישיים של ה"שהדאא" וממלאים את כל חפצם בגן עדן. ביטוי נוסף לשילוב המלאכים במסורות הגמול של ה"שהיד" ניתן למצוא במסורת הבאה, המסופרת מפי עבדאללה בן עמר: "כאשר העבד נהרג למען אלה, בטיפת הדם הראשונה הנופלת על הקרקע מוחל לו אלה על חטאיו. אח"כ הוא שולח מלאכים מגן עדן המניחים בה את נשמתו, המקבלת גוף של גן עדן כדי לנוע בו. אח"כ הוא עולה לגן עדן עם המלאכים כאילו היה איתם מאז ברא אותו אלה. הוא מגיע לשמיים, עובר בדלת הנפתחת עבורו ומלאך מתפלל עליו עד שהוא מגיע אל אלה וסוגד לו יחד עם שאר המלאכים ואללה מוחל לו והוא מטהר. אח"כ מביאים אותו אל שאר השהדאא' והוא מוצא אותם בגנים ירוקים ובגדי משי, אוכלים מבשר השור והלוויתן שבגן עדן ומפירותיו הרבים הטובים".<sup>2</sup>

מסורות הגמול הצפוי ל"שהיד" בגן עדן מציינות, כאמור, תיאור חומרני פרטני של גן עדן, במסגרת פונקצית ההמרצה שהן ממלאות לטובת השומעים אותן. מעבר למלאכים, המלווים את ה"שהיד" לגן עדן ומשרתים אותו שם, שומרות מסורות הגמול ה"שהיד" חלק נכבד לדמות נוספת "בחיי" ה"שהיד" בגן עדן, הן נשות גן עדן היפות, "חור אלעין".

**נשות גן עדן** – נשות גן עדן נקראות "אלחור אלעין", שחורות העיניים. הביטוי לקוח מהקוראן, המזכיר אותן בשם זה.<sup>3</sup> נשות גן עדן מתוארות כאידיאל הנשי הנעלה ביותר בכל הקשור למראן. במסורת המצטטת את הנביא הוא אומר: "אם אישה אחת מנשות גן עדן הייתה משקיפה (מגן עדן אל העולם הזה) הארץ הייתה מתמלאת בריח של מושק ואור השמש והירח היה נמוג".<sup>4</sup> הנביא אף מספק תיאור של מראן החיצוני: "הן (נשות גן עדן) נבראו משלושה דברים – פלג גופן התחתון ממושק, פלג גופן התיכון מצמח הזעפראן ופלג גופן העליון מעץ הכאפור (עץ מדרום סין בעל פרחים לבנים) הריחני, שערן ועיניהן שחורים".<sup>5</sup>

יש לציין, כי בכל המקומות בהן מוזכרות נשות גן עדן בקוראן אין אזכור לעובדה כי הן מתחתנות עם ה"שהדאא", אלא עם "יראי השמיים" ("אלמתקין"). המסורת המוסלמית היא זו הקושרת את נשות גן עדן עם השהדאא', אולם אין היא טוענת כי הן נחלתן הבלעדית, אלא שלהבדיל מאלה האחרים הזוכים לגן עדן ומתחתנים עם אישה אחת מנשות גן עדן, ה"שהיד" מתחתן עם 72 מהן. כך, למשל, מספר אבו מסעוד אלעיפארי: "שמעתי את שליח אלה אומר: כל עבד הצם יום אחד ברמצ'אן יתחתן עם אישה אחת מנשות גן עדן ואילו השהיד מתחתן עם 72 מהן".<sup>6</sup> נשאלת השאלה מדוע נקבע המספר 72? תשובה אפשרית אחת היא שהמדובר במספר טיפולוגי-המופיעים של המספרים 2, 4 ו-7 שכיחים מאוד באסלאם. אולם אם בכל זאת אנו מבקשים תשובה קונקרטית לעניינינו, דומני שניתן למצוא אותה במסורת הקשורה לקרב אחד, כפי שמופיעה ב"סירה" של אבן השאם: "לאחר שהנביא גילה שחמזה מת, הוא הורה לעטוף אותו בגלימה, ואח"כ התפלל עליו

<sup>1</sup> אבן אלחבאר, עמ' 40.

<sup>2</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 744.

<sup>3</sup> קוראן 44 / 54, 52 / 20, 55 / 72, 56 / 22.

<sup>4</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 780.

<sup>5</sup> אלח'כרה, חלק 2, עמ' 276.

<sup>6</sup> שם, עמ' 272. ראה גם משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 739, 741.

וקרא שבע פעמים "אללה הו אכבר". אח"כ הוא בא אל שאר הרוגי אחד ששכבו ליד חמזה, התפלל עליהם ועליו (חמזה) עד שהתפלל בשה"כ 72 פעמים<sup>1</sup>. ייתכן מאוד, שאירוע כגון זה שימש כמקור למסורת אודות 72 נשות גן עדן עימן מתחתן ה"שהיד", כפי שהודגם במסורות אחרות, בהן הודגם קשר אפשרי בין קביעות של הנביא לבין מנהגים ו/או אירועים אסלאמיים או קדם-אסלאמיים. על כל פנים, לא מצאתי כל אזכור/הסבר אפשרי אחר למספר 72.

הקשר בין נשות גן עדן לבין ה"שהיד" אינו מתחיל בחתונה בינם בגן עדן, אלא עוד בעולם הזה, כפי שעולה מצמד המסורות הבאות: "מפי אבו הרירה, אמר: הזכרתי את נושא השהדא' לנביא, שאמר: הקרקע אינה מספיקה להתייבש מדמו של השהיד וכבר ממהרות אליו שתיים מנשות גן עדן, כאילו הן נאקות הממהרות לבכריהן אותם הותירו במדבר, וביד כל אחת מהן בגד טוב יותר מכל העולם הזה ומה שבו". "מפי עבדאללה בן עמייר אללית", אמר: כאשר נפגשים שני המחנות (לפני הקרב) אללה מוריד את נשות גן עדן אל העולם הזה. אם הן רואות גבר שרגליו כושלות הן אומרות: אללה, חזק את רוחו של זה. אם הוא נס מהמערכה, הן מפנות לו עורף ואם הוא נלחם ונהרג הן יורדות אליו, מנגבות את העפר מעל פניו ואומרות: אללה, מחל למי שמחל לו וכסה עפר את מי שכיסה את פניו בעפר"<sup>2</sup>.

עפ"י מסורות אלה, הקשר בין ה"שהיד" לנשות גן עדן מתחיל עוד לפני מותו של ה"שהיד". עוד במהלך הקרב מתוארות נשות גן עדן כמשקיפות עליו ממעל ומחזקות את ידי הנלחמים. מסר מובלע במסורת הראשונה, שידון בהרחבה בפרק הבא, מועבר נגד גילויי פחד בשדה הקרב. מי שעושה זאת אינו זוכה ליחס כלשהו מצד נשות גן עדן, אולם אלה שהתמידו בלחימתם ונהרגו, מיד עם מותם זוכים לטיפול מסור של נשות גן עדן, המלבישות אותם בבגדי גן עדן היקרים ומנקות את פניהם מעפר הקרב. כשם שנטען במסורות הגמול החומרי, גם מסורות נשות גן עדן ממלאות פונקציה של המרצה ודרבון של השומעים אותן לבצע את הפעולה שבגינה ימומש הגמול המובטח. ביטוי לכך ניתן למצוא בצמד המסורות הבאות.

המסורת הראשונה מסופרת ע"י אדם בשם אדריס: "בא אלינו אדם מאנשי אלמדינה בשם זיאד ואנו בשטח ביזנטיון, מטילים מצור על עיר אחת. היינו שלושה, אני, זיאד ואדם נוסף מאלמדינה. במהלך המצור היינו נוהגים לשלוח אחד מאיתנו שיביא אוכל עבורנו. והנה יום אחד נפלה בליסטראה בסמוך לזיאד ופגעה בעורפו והוא התעלף וסחבתי אותו משם כדי שלא ייפגע מחץ או פגז בליסטראה. והוא היה מעולף במשך מרבית היום עד שלפתע פתאום חיך חיוך רחב, הושיט את ידו באוויר ואח"כ הפסיק לצחוק והחל בוכה, אח"כ הפסיק והחל צוחק ושוב בכה. אח"כ לא זז במשך שעה ולאחריה התעורר והתיישב. סיפרנו לו את שקרה לו ושאלנו אותו לפרש התנהגותו. אמר: אספר לכם. הובאתי לחדר עשוי אזמרגד ובו מיטות עם כרים. כשהתיישבתי על אחת המיטות שמעתי רעש מימיני וראיתי אשה שאיני יודע מה יפה יותר - היא או בגדיה ותכשיטיה. היא ברכה אותי לשלום ושאלתי אותה מיהי ואמרה: אני אשתך, וחייכתי והושטתי את ידי לעברה ואמרה לי: לאט לך, אתה תגיע אלינו בצהריים. ובכיתי. לאחר שסיימה את דבריה שמעתי רעש משמאלי וראיתי אישה כמוה ועשתה ואמרה בדיוק כפי חברתה. וכשאמרה: לאט לך, אתה תבוא אלינו בצהריים פרצתי בבכי. אמר: והוא היה יושב ומספר לנו את הסיפור עד שהמאדן

<sup>1</sup> אבן השאם, כרך 2, חלק 3, עמ' 878.

<sup>2</sup> אבן אלמבארק, עמ' 37-38.

קרא לתפילת הצהרים והוא נפל ומת".<sup>1</sup> במסורת השנייה מספר בנו של אנס בן מאלכ על חבר שלו שתמיד אמר שהוא אינו רוצה להתחתן אלא למות כשהיד ולהתחתן עם נשות ג"ע ומאחר שמבוקשו לא התממש הוא החליט שאם יחזור בחיים מהקרוב הנוכחי הוא יתחתן. ואז הוא ראה בחלומו אדם שהביא אותו לגן ירוק ובו עשר נערות שביד כל אחת מהן תכשיטים מדהימים ביופיים. כששאל האם הן נשות ג"ע ענו שהן משרתותיהן ואמרו לו לפסוע קדימה, והוא הגיע לגינה ירוקה עוד יותר מהגינה הקודמת ובה עשרים נערות יפות עוד יותר מהעשר הקודמות שלשאלתו ענו אף הן כי הן המשרתות ואמרו לו להמשיך קדימה. כך המשיך עוד מספר פעמים עד שהגיע לחדר מאבני חן ובו מיטה עליה אישה. הוא שאל אותה: האם את מנשות ג"ע? ענתה: כן, ברוך הבא. והוא רצה לגעת בה אך היא אמרה: עדיין לא, יש בך עוד רוח חיים אולם אתה תהיה אצלנו הלילה, ואז הוא התעורר מחלומו. והוסיף אבו בכר: ואז קראו לנו לצאת לקרב, ויצאנו והגענו אל מול האויב וראיתי את אותו פלוני מסתער אל עבר שורות האויב ונלחם בו עד שמת.<sup>2</sup> ניתן להגדיר שתי מסורות אלה בבחינת מסורות "אינטראקטיביות", שכן אין בהן רק פרטי אינפורמציה המועברים ע"י פלוני בנוגע לגמול הממתין ל"שהיד" בגן עדן, בהיבט החומרי או זה של נשות גן עדן, אלא יש בהן שיח בין ה"שהיד" המיועד לבין נשות גן עדן. שיח זה הוא הממלא את אותה פונקציה של דרבון והמרצה, כפי שבא לידי ביטוי בהמשך המסורות – האנשים אליהן נגלו אותן נשות גן עדן נלהבים לצאת לקרב ולמות כדי לממש את אותה פנטזיה שנגלתה להם. במסורת השנייה עולה מסר מובלע שרוצה להעביר המסורת, והנגע לטוהר מיני: מסופר כי אותו חבר של בנו של אנס בן מאלכ אמר שהוא אינו רוצה להתחתן אלא למות כ"שהיד" ולהתחתן עם נשות גן עדן. במסורת אחרת מסופר על מוסלמי אדוק שנשאל מדוע אינו מתחתן ובתשובה היה אומר: "אני מבקש מאללה שיחתן אותי עם נשות גן עדן". ואז מסופר כי באחד הקרבות נהרג אותו מוסלמי ומשראו אותו חבריו שאלו אותו האם אללה חיתן אותו עם נשות גן עדן ובתשובה הוא הנהן לחיוב ומת.<sup>3</sup> הסבר אפשרי לרעיון זה הוא שייתכן והמדובר בניסיון של המסורת לעודד תופעות רווקות בקרב ה"שהדאא", כדי ליצור מינימום של מחוייבות, רגשית במקרה זה, לעולם הזה ולמקד את המחשבה במוכנות להיות "שהיד".

מסורות הגמול הממתין ל"שהיד" בגן עדן נכללות, להזכיר, במסגרת נסיונות המסורת המוסלמית לגבש את מעמדו הנעלה של ה"שהיד" באסלאם. אולם למסורות אלה יש, כפי שהוצג, פונקציה נוספת, והיא להמריץ ולדרבן את השומעים אותן לפעול כדי לזכות בגמול המתואר בהן. כדי ליצור את אותו אפקט פעולה מקווה בקרב השומעים, כוללות מסורות אלה תיאור פרטני ביותר של הגמול הממתין ל"שהיד" בגן עדן, הכולל "מרכיבים" מהקטגוריות החומרית והמינית כאחת. לאור תיאורים אלה, כפי שהוצגו להלן, אין זה מפליא למצוא את המסורת הבאה, שמספר אנס בן מאלכ מפי הנביא, שאומר: "אין מאמין המת ומובטח לו כל טוב אצל אללה הרוצה לשוב לעולם הזה זולת השהיד, הרואה את הגמול המצפה לו ורוצה לשוב לעולם הזה ולהיהרג בשנית".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 769.

<sup>2</sup> שם, עמ' 772.

<sup>3</sup> שם, עמ' 707.

<sup>4</sup> סנן תרמדי, חלק 3, עמ' 97. ראה גם סנן מסלם, חלק 13, עמ' 24, משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 712.



## פרק שלישי: "טלב אלשהאדה"

ה"שהיד" מבצע אקט של הקרבה עצמית למען אידיאל דתי. אקט זה מבטיח לו, כפי שהוצג, גמול ומעמד נעלים הן בעולם הזה והן בעולם הבא. אותו אקט של הקרבה עצמית מפותח במסורת המוסלמית לכדי אידיאל נעלה המכונה "טלב אלשהאדה", הרצון להשיג את השאדה, קרי הרצון להיות "שהיד". פרק זה יידון באידיאל "טלב אלשהאדה" והדרך בה הוא מגובש במסורת המוסלמית, בנוסף להיבטים נוספים הנגזרים ממנו.

מהו אותו אידיאל של "טלב אלשהאדה"? תשובה לכך ניתן למצוא במסורת הבאה, שמספר אבו הרירה מפי הנביא: "האדם הנעלה ביותר הוא זה האוחז במושכות סוסו למען אלה, וממהר לזנק על גבו כל אימת ששמע את האויב מתקרב ויוצא לקראתו כשהוא מייחל לזכות במוות במקום בו הוא נמצא".<sup>1</sup> "טלב אלשהאדה", אם כן, הינה שאיפה תמידית של המוסלמי לצאת ללחימה למען אלה, ויתרה מכך – לשאוף למות בשדה הקרב בעודו נלחם למען אלה. נראה שהמסורת אינה מדגישה לחינם את העובדה שאותו רצון למות צריך להיות "למען אלה". במסורות אחרות מודגשת העובדה שחשיבות "טלב אלשהאדה" הוא בהיותה מושגת למען אלה ולא למען מטרות אישיות-אינטרסנטיות. במסורת מפי אבו הרירה בא אדם אל הנביא ושאל אותו: שליח אלה, (מה גמולו של) אדם היוצא לגיהאד למען אלה אולם מייחל למשהו מהעולם הזה? ענה לו הנביא: אין שום שכר הממתין לו.<sup>2</sup> מהו אותו "משהו מהעולם הזה"? תשובה לכך מספק הנביא במסורת הבאה: "שליח אלה נשאל: יש אדם היוצא להילחם כדי להשיג שלל ואדם אחר יוצא להילחם כדי להשיג מוניטין ופרסום (על היותו אמיץ לב) – מי מהם עושה זאת למען אלה? ענה הנביא: מי שנלחם כדי שדבר אלה ינצח הוא זה שנלחם למען אלה".<sup>3</sup> מסורת זו, בנוסף למסורות אחרות יוצרת הבחנה ברורה בין אדם שהדחף שלו לצאת לקרב ולחפוף למות בו הוא אמונה דתית לבין אחרים היוצאים לקרב ומייחלים למות בו ממניעים אישיים כאלה או אחרים – השגת שלל או הפגנת אומץ לב. לא זו כוונת האסלאם באידיאל "טלב אלשהאדה". יתרה מכך, המסורת מנהלת מלחמת חורמה באותם מתחסדים היוצאים לקרב במסווה של "למען אלה" כלמעשה מניעים אישיים מהסוג שצויינו לעיל ניצבים לנגד עיניהם. במסורת מפי אבו הרירה הנביא מספר על אדם שמת בקרב והובא (לגן עדן) בפני אלה ונשאל: מה עשית? ועונה: נלחמתי למעןך עד שנהרגתי. ונאמר לו: שיקרת, נלחמת כדי שיאמרו: זהו אדם אמיץ. אח"כ גוררים אותו על פניו והוא מושלך לגיהנום.<sup>4</sup> כלומר לא רק שהמסורת מגנה מעשי צביעות והתחסדות כגון הנ"ל, היא אף מאיימת בעונש גיהנום על אלה העושים זאת.<sup>5</sup>

לאחר הצגת אידיאל "טלב אלשהאדה" וההדגשה כי חשובה "הכוונה שבלב" מול מניעים אישיים כאלה או אחרים, מציגה המסורת דוגמאות רבות מאוד לאנשים מהאסלאם המהווים דוגמה ומופת משום שנהגו עפ"י עיקרון "טלב אלשהאדה". כמו מסורות הגמול הממתין ל"שהיד" בגן עדן, ניתן להבין שגם מסורות אלה ממלאות פונקציה של דרבון והמרצה של השומעים אותן

<sup>1</sup> סנן מסלם, חלק 13, עמ' 34.

<sup>2</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 598.

<sup>3</sup> שם, עמ' 596.

<sup>4</sup> שם, עמ' 608.

<sup>5</sup> בנוסף למסורות שהוזכרו ראה גם אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 588, אלתד'כרה, חלק 2, עמ' 107.

לחקות את המוזכרים בהן ולפעול כמותם כדי להיחשב "שהיד" ולהשיג את הגמול המקווה. דיון מפורט יותר בהיבט זה ייעשה בפרק הבא.

אם המדובר במודל לחיקוי, הרי שהראשון באסלאם המשמש כמודל לחיקוי הוא הנביא, שמוצג ככזה גם במסורות אלה, כמו למשל במסורת בה הוא אומר: "חי אללה, לולא אני חושש שהמאמינים יהיו בלתי מוגנים בלעדי, הייתי משתתף בכל פשיטה למען אללה והייתי מייחל למות למען אללה".<sup>1</sup>

מסורת אחרת מספרת על עמרו בן אלג'מוח, שהיה אחד מנכבדי האנצאר והיה חיגר. כשיצא הנביא לקרב בדר אמר אותו עמרו לבניו: הוציאו אותי (להילחם), אולם הבנים הזכירו בפני הנביא את נכותו של אביהם והוא (הנביא) פטר אותו מלצאת לקרב. גם לפני קרב אחד ביקש עמרו מבניו שיוציאוהו לקרב אולם הם הזכירו לו שהנביא פטר אותו מכך. בתגובה לכך הוא אמר: מנעתם ממני את גן עדן בבדר ואתם רוצים למנוע אותי ממני גם באחד? והוא בא לנביא ושאלו: שליח אללה, אם אלחם ואמות האם אדרוך עם נכותי זו בגן עדן? ענה הנביא: חי אללה, כן. והוא יצא ונלחם עד שמת.<sup>2</sup> עפ"י דוקרינת הג'האד באסלאם, חובת הג'האד אינה מוטלת על מספר קבוצות אוכלוסיה, ביניהן נכללים הנכים.<sup>3</sup> עובדה זו הופכת את אותו עמרו בן אלג'מוח למודל לחיקוי וביטוי ל"טלב אלשהאדה" – הרצון להיחשב "שהיד" ולזכות במוות ובגן עדן למרות שהלכתית אין הוא מחוייב לעשות כן.

במסורת אחרת מספר סעד בן וקאץ לבנו על עבדאללה בן ג'חש, שאמר לו ביום קרב אחד: "בוא ונתפלל לאללה. והם פרשו הצידה וסעד אמר: אלוהי, אם ניתקל מחר באויב הפגש אותי עם אדם חזק, אלחם בו והוא יילחם בי אח"כ הענק לי נצחון עליו ואהרוג אותו. אבן ג'חש אמר: אלוהי, הפגש אותי עם אדם חזק, אילחם בן והוא יילחם בי עד שיהרוג אותי ואח"כ יכרות את אפי ואוזני, ואם איפגש איתך (אלוהים) מחר ותשאל על מה נקטעו אפי ואוזני אומר לך: למענך ולמען שליחך ותאמר: אכן, אמת דיברת. אמר סעד: תפילת עבדאללה הייתה טובה יותר, בני. אני פגשתי אותו בערוב היום ואפו ואוזני תלויים על חוטי".<sup>4</sup> מסורת זו יוצרת הבחנה בין שני סוגי "שהיד" – שניהם "אותנטיים" כי שניהם יוצאים לקרב מתוך אמונה דתית, אולם אחד מהם רוצה להישאר בחיים לאחר הקרב ואילו האחר מבקש למות בו. העובדה שתפילתו של עבדאללה בן ג'חש נקבעת כעדיפה מוכיחה את עליונות אידיאל "טלב אלשהאדה" – מסורת זו, בדומה לרבות אחרות, שבה ומדגישה כי אידיאל "טלב אלשהאדה" מתבטא בכך שהאדם חושב על המוות וחפץ בו עוד לפני שיצא בכלל לשדה הקרב, ולמעשה מכין עצמו מבחינה מנטלית לעובדה שהוא הולך למות ביום הקרב ולזכות בגמול ה"שהיד". אין המדובר ב"סתם" לוחם היוצא לשדה הקרב ונלחם למען אללה, ואם ימות-אזי יהיה "שהיד" ואם לאו – יחיה. המסורת אינה פוסלת אדם זה אולם מציבה מעליו אדם נעלה יותר – זה המוכן ומייחל לפגוש במוות עוד לפני שיצא לשדה הקרב. אדם זה מגלם את אידיאל "טלב אלשהאדה". רעיון זה מפותח בהרחבה ניכרת אצל השיעה דרך דמותו של חסין בן עלי, שמת בקרב כרבלאא'. ספרות שיעית בנושא טוענת, כי חסין ידע מראש שסיכוייו בקרב כרבלאא' אפסיים כמעט ואף איפשר ערב הקרב לחבריו לפרוש ולא להשתתף בו. הוא ידע שהוא הולך למות

<sup>1</sup> עסקלאני, עמ' 28.

<sup>2</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 197.

<sup>3</sup> Peters, R., *Jihad in Classical and Modern Islam*, p. 27-28. USA, 1996.

<sup>4</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 667.

בקרב זה ובחר באקט של הקרבה, שהפך אח"כ מודל לחיקוי בעולם השיעי, לרבות בתקופת מהפיכת ח'מיני באיראן.<sup>1</sup>

ביטוי נוסף להעדפתה של המסורת "שהדאא" דוגמת עבדאללה בן ג'חש מהמסורת שהוזכרה לעיל ניתן למצוא במסורת הבאה, המסופרת ע"י אבו מוסא אלשערי: "אבו עאמר (דודו של אבו מוסא) נורה בירכו בחץ בקרב חנין. באתי אליו והוא ביקש: הוצא את החץ הזה והוצאתי אותו וממקום הפצע יצאו מים. סיפרתי על כך לנביא והוא אמר: אלוהי, מחל לעביד אבו עאמר".<sup>2</sup> העובדה שממקום הפצע ירדו מים ולא דם באה ללמד על משהו חריג ובלתי נורמלי שאירע. עובדה זו, בנוסף לבקשת המחילה של הנביא על אבו עאמר יכולות ללמד שהדבר החריג שאירע היה בקשתו של אבו עאמר מדודו שיוציא את החץ מירכו, קרי יציל את חנין, בעוד שההתנהגות הנאותה הייתה צריכה להיות שאיפה למות בשדה הקרב כביטוי לאידיאל "טלב אלשהאדה".

היבט נוסף של "טלב אלשהאדה" ניתן למצוא במסורת הבאה: "כאשר שליח אלה יצא לקרב בדר סעד בן ח'ית'מה ואביו רצו להצטרף אליו יחדיו. הם אמרו זאת לנביא והוא הורה שרק אחד מהם ייצא. הם הפילו חיצים ביניהם (כדי להחליט) ויצא החץ של סעד. ואמר לו אביו: תן לי לצאת במקומך, בני. אמר לו סעד: אבי, המדובר בגן עדן. לו היה מדובר בכל דבר אחרזולתו הייתי מוותר לך. וסעד יצא עם הנביא ולחם בקרב בדר ומת בו. אביו של סעד נלחם עם הנביא שנה אח"כ באחד ונהרג בקרב".<sup>3</sup> מצוות כיבוד ההורים תופסת מקום נכבד באסלאם, אולם במסורת שלפנינו סעד אינו נשמע לבקשת אביו. איו כאן החלטה של האב אלא הטלת גורל. עובדה זו באה ללמד עד כמה רבה חשיבותו של אידיאל "טלב אלשהאדה" והרצון לממשו.

כאמור, מסורות אודות אידיאל "טלב אלשהאדה" הינן רבות מאוד, והיות שנושאים נוספים "ממתנינים בתור" נראה כי יהיה זה שלב טוב להמשיך בהיבטים נוספים הנגזרים מאידיאל זה.<sup>4</sup>

## שהאדה והתאבדות

במסורת מפי מאלכ בן דינאר הוא מספר: "בקרב אלזאוויה אמר עבדאללה בן ע'אלב: אני רואה דבר שאין לי סבלנות מלהשיגו – הביאו אותנו לגן עדן! והוא שבר את נדן חרבו ויצא לקראת האויב ונלחם עד שמת...".<sup>5</sup> מסורת זו, כמו מסורות רבות העוסקות באידיאל "טלב אלשהאדה" העלו לדין באסלאם את השאלה האם התנהגות האנשים המתוארים במסורות אלה אינה למעשה ביטוי לאקט של התאבדות? האם ריצה לנוכח האויב עם חרב בעלת נדן שבור, מחד, או תפילה לאללה שהאויב יהרוג אותך ויחתוך איברים מגופך, מאידך, אינן ביטויים לרצון להתאבד ותו לא? שאלה זו באה לידי ביטוי בבירור במסורת הבאה: "שליח אלה נלחם עם המוסלמים בכופרים

<sup>1</sup> חסין מכונה בשיעה "סיד אלשהדאא". דיון בנושא דמותו של חסין כ"שהיד" והשלכותיה על העולם השיעי יכול לשמש לבדו נושא לעבודה בפני עצמה, ולפיכך אצטמצם רק להערה שציינתי לעיל. ביטוי לגישות שיעיות כפי שהוצגו לעיל ניתן למצוא, למשל, ב- [Introduction to Shi'i Islam](#) של Moojan Momen, עמ' 28-33, 236, 286. ספרים רלוונטיים נוספים הינם [Redemptive Suffering in Islam](#) של Mahmud Ayoub או [Jihad and Shahadat](#) של Taleqani, Mutahhari ו- Shariati.

<sup>2</sup> עסק'אני, עמ' 123.

<sup>3</sup> אבן אלמבאר, עמ' 70.

<sup>4</sup> ראה מסורות נוספות בנושא במשארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 536-555, 673, 678-679, אבן אלמבאר, עמ' 110-111, 126-127, אבן השאם, כרך 1, חלק 2, עמ' 676-677.

<sup>5</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 555.

ולאחר ששב למחנהו באו אליו חבריו וסיפרו לו על אדם שלחם לצידם באומץ לב בלתי רגיל ובתגובה אמר שליח אללה: הוא מאנשי גהנום. ואחד מהאנשים שהיה חברו התלווה אליו להמשך הקרב והאדם נפצע אנושות וכדי לזרז את מותו הניח את חרבו על הקרקע כשהלהב מכוון לחזהו ונפל על חרבו ומת. ואז הגיע חברו אל הנביא ואמר לו: אני עד שאתה שליח אללה. מששאל אותו הנביא לפרש דבריו סיפר לו על חברו שהנביא אמר שהוא מאנשי גהנום, ושנפצע אנושות וכדי לזרז את מותו נפל על חרבו. אמר שליח אללה: יש אדם העושה מעשה המזכה אותו בגן עדן, כפי שנראה לאנשים, בעוד שלמעשה הוא בגהנום".<sup>1</sup> במסורת אחרת מספר עבדאללה בן אבי אופא: "היה לי בן דוד שהלך להיפרע מאחד הכופרים והוא פגע עם חרבו ברכו שלו עצמו, איבד דם רב עד שגסס, ואמר לדודו: לך שאל את שליח אללה (האם הוא נחשב שהיד). והלך ושאל את שליח אללה האם הוא שהיד וענה שליח אללה: אכן. והוא חזר כדי לבשר לו על כך והוא כבר היה מת".<sup>2</sup>

מסורות אלה מראות כי הייתה התלבטות וחוסר וודאות לגבי הגבול שבין מימוש אידיאל "טלב אלשהאדה" לבין החשבת הפעולה בסופו של דבר כאקט של התאבדות. קוראן 2 / 195 אוסר על התאבדות, אותה הוא מגדיר כגרימת אובדן באופן עצמי. העובדה שקיים איסור רשמי בקוראן על התאבדות מסבירה את החששות וההתלבטויות בנוגע להחשבת מימוש אידיאל "טלב אלשהאדה" כאקט של התאבדות. מה עונה האסלאם על כך? ניתן להבחין בין תשובות העולות במסגרת מסורות החדית' לבין כאלה העולות במסגרת דיונים משפטיים. החדית' אינו רוצה להותיר כל מקום של ספק באשר לקביעה כי מימוש אידיאל "טלב אלשהאדה" אינו נחשב אקט של התאבדות. כך, למשל, נשאל הנביא האם קוראן 2 / 195 מדבר על מצב בו אדם יוצא לבדו מול האויב ונהרג ועונה חד משמעית בשלילה, בצטטו את קוראן 4 / 84 המדבר על החובה לצאת לגיהאד.<sup>3</sup> אולם תשובה כגון זו אינה מספקת, שכן השאלה הנשאלת אינה האם יציאה לגיהאד ככלל טומנת בחובה אקט של התאבדות – על כך נראה שאין ויכוח. הבעייה מתעוררת לגבי מצבים המתעוררים במהלך ביצוע גיהאד, והנובעים מהצורך העז לממש את אידיאל "טלב אלשהאדה", שהביטוי השכיח ביותר הוא המצב בו מוסלמי מסתער לבדו לנוכח האויב ונהרג – האם זהו מימוש של אידיאל "טלב אלשהאדה" או פשוט התאבדות? ב"משארע אלאשואק" מוזכרות מספר תשובות הניתנות ע"י אנשי משפט מוסלמיים לשאלה האם אדם המסתער לבדו לעבר האויב הרב ממנו במספרו מבצע אקט של התאבדות או לא.

גישה אחת טוענת, כי מוסלמי בודד יכול להסתער לבדו לעבר האויב ואפילו למות כתוצאה מכך רק אם הוא יודע שלא ימות או שישגי תועלת בהסתערותו זו, כמו לגרום לאבידות בקרב האויב או לפגוע במורל שלו ולזרוע חשש בקרבו לנוכח אומץ ליבו. אולם אם הוא יודע שמעשהו לא יניב תועלת אזי אסור לו לעשות זאת שכן הדבר נחשב להתאבדות.

גישה אחרת אינה יוצרת התנייה כלשהי וטוענת כי מותר להסתער לעבר הכופרים מתוך רצון להשיג שהאדה.

גישה אחרת מתנה הסתערות של מוסלמי לבדו מול אויב עצום ממנו במספרו רק אם יש לו כוח וכוונתו טהורה וכנה. אם אין המצב כך הרי זוהי התאבדות. גישה דומה מתנה זאת בכך שאותו אדם מבקש שהאדה וכוונתו טהורה, בהסתמכה על קוראן 2 / 207 ("ומן האנשים אלה המוכרים את עצמם מתוך רצון לרצות את אללה").

<sup>1</sup> עסקלאני, עמ' 136.

<sup>2</sup> אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 585.

<sup>3</sup> משארע אלאשואק, חלק 1, עמ' 526.

גישה אחרת מאשרת ביצוע הסתערות יחיד שכזו בשני מקרים: הראשון הוא מקרה בו המסתער יודע בוודאות כי הוא יהרוג את מי שמולו ויישאר בחיים, והשני הוא מקרה בו הוא יודע שימות אולם יגרום אבידות קשות לאויב שיועילו למוסלמים.

גישה אחרת מציגה תועלת נוספת שגורמת הסתערות שכזו כשהיא טוענת כי אם מטרת המסתער היא לגרום למוסלמים אחרים לחקותו בשל אומץ ליבו אזי היא מותרת.<sup>1</sup>

דיון בנושא מופיע גם במאמר שכתב איתן קוהלברג בנושא ה"שהיד" – הוא מציג טענות דומות לאלה שהוצגו לעיל, ומפנה את תשומת הלב לעובדה שאפילו בימינו נעשה שימוש בטענות שכאלה כדי להצדיק את פעולות המתאבדים המפוצצים עצמם באוטובוסים. הטיעון מבוסס על השוואת הסיטואציה בה אותם מתאבדים נמצאים לסיטואציה שנדונה לעיל וההנחה, כי מאחר והמתאבד רוצה לממש את אידיאל "טלב אלשהאדה" ומאחר שסביר להניח שהוא יגרום אבידות ונזקים לאויב, פעולתו כשרה לחלוטין.<sup>2</sup>

### שהאדה ובריחה משדה הקרב

מול הסיטואציה בה מוסלמי מסתער לבדו לנוכח האויב מתוך רצון לממש את אידיאל "טלב אלשהאדה" מציגה המסורת המוסלמית סיטואציה הפוכה, המדברת על בריחה של המוסלמים משדה הקרב לנוכח אויב העולה עליהם במספרו. ביטוי למצב שכזה ניתן למצוא במסורת הבאה: "עבד אלוהאב בן בח'ית היה בקרב וחבריו נסוגו והוא היה שב ותוקף עם סוסו, כשהוא צועק לעברו: מעולם לא ראיתי סוס פחדן יותר ממך. אח"כ צעק (לעבר חבריו): האם מפני גן עדן אתם בורחים? והוא הסתער לעבר שורות האויב ונבלע בהן כשהוא נלחם באויב עד שנהרג יחד עם סוסו".<sup>3</sup>

המסורת שלפנינו מתארת, למעשה, שתי סיטואציות אפשריות במצב בו מיעוט מוסלמי נמצא מול אויב רב ממנו במספרו – הסתערות לעבר האויב כפי שעושה עבד אלוהאב בן בח'ית, מתוך רצון לממש את אידיאל "טלב אלשהאדה" ולזכות בגן עדן, או בריחה משדה הקרב כפי שעושים חבריו. המסורת המוסלמית אף דנה בסיטואציה של בריחה משדה הקרב הנובעת מפחד לנוכח עדיפותו המספרית של האויב. הבסיס לדיון בסוגיה זו הוא קוראן 8 / 15-16: "הוי המאמינים, אם אתם נפגשים בכופרים באים בהמוניהם אל תיסוגו מפניהם לאחור. מי שייסוג לאחור וינוס, ולא יצטרף למלחמה או ידביק את מחנה (המאמינים), חרון אללה עליו ומקום משכנו גיהנום". הקוראן קובע, אם כן, כי העונש על בריחה משדה הקרב הינו גיהנום, ובכך הופך את אקט הבריחה משדה הקרב לחטא חמור ("כבירה"), שאין עליו מחילה. ביטוי לכך ניתן למצוא בשני החדית'ים הבאים, בהם הנביא אומר: "הישמרו מלבצע את שבעת החטאים החמורים: שיתוף לאללה, כישוף, רצח של מוסלמי, גזילה מהיתום, גזילת הריבית, בריחה לנוכח המון האויב והוצאת דיבה נגד המאמינות", או "על שלושה דברים אין מחילה וכפרה: שיתוף לאללה, אי ציות להורים ובריחה משדה הקרב".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> שם, חלק 1, עמ' 557-560.

<sup>2</sup> Kohlberg, E., "Medieval Muslim Views on Martyrdom", in *Mededelingen*, vol. 60 (1997), p. 27-31.

<sup>3</sup> משאדע אלאשוואק, חלק 1, עמ' 554.

<sup>4</sup> שם, עמ' 566-569. דאה גם אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 644, 646-648, ותפסיר טברי חלק 6, עמ' 200-203.

כשם שבדיון האם מימוש אידיאל "טלב אלשהאדה" אינו גובל לעיתים באקט של התאבדות הוצגו סיטואציות והתניות שונות למקרים בהם התשובה חיובית או שלילית, כך גם מהלך הדברים בדיון בסוגיית הבריחה משדה הקרב.

דיעה אחת גורסת כי בריחה משדה הקרב אסורה בתכלית האיסור זולת שני מצבים, כפי שעולה מקוראן 8 / 15-16: בריחה לצורך המשך לחימה, כמו נסיגה לצורך הטמנת מארב ותקיפה מחודשת או נסיגה לצורך חבירה לקבוצת לוחמים לצורך סיוע בהמשך הלחימה. כ"כ נטען, כי מי שחלה או לא נותר עימו נשק מותר לו לסגת אם אינו יכול ליידות אבנים. אם הוא יכול ליידות אבנים אסור לו לברוח. אם סוסו מת והוא אינו יכול להילחם רגלית מותר לו לברוח.

דיעה אחרת קושרת את הבריחה למספרו של האויב - אם הוא גדול פי שניים ממספר המוסלמים אזי מותר לברוח. מול דיעה זו מושמעת הטענה כי גם אם מספר האויב גדול פי שניים ויותר, והמוסלמים מאמינים שיוכלו להם או יגרמו להם לאבידות קשות אזי אסור להם לברוח. אחמד בן חנבל משלב את שתי הטענות הנ"ל באומרו, מחד, כי אם מספר האויב גדול פי שניים ויותר, והמוסלמים סבורים שהישארות תביא לאובדנם ובריחה להצלתם אזי מותר להם לברוח, אולם, מאידך, הם יכולים להישאר מול האויב מתוך רצון להשיג שהאדה וגם אז זה מותר.

אבן עבאס מסתמך על קוראן 8 / 65-66: "הוי הנביא, עורר את המאמינים למלחמה, אם יהיו מכם עשרים, עומדים איתן, הם יגברו על מאתיים ואם יהיו מאה הם יגברו על אלף..." ואומר: אם אדם בורח מפני שלושה הרי זה לא נחשב כאילו ברח אולם אם הוא בורח משניים אזי זו כן נחשבת בריחה. קרטבי טוען, בדומה: כל אימת שמוסלמי נתקל ביותר משניים מולו מותר לו לברוח, למרות שהעמידה איתן עדיפה, כמו בקרב מוית, בה עמדו 3000 מוסלמים מול מאתיים אלף ביזנטים. מאלכ אבן אנס אומר כי במידה ואדם נתקל לבדו בעשרה או יותר מחיילי האויב הוא יכול להילחם בהם או לסגת למחנהו, הדבר תלוי בו. אבן אלקאסם, מאידך, טוען, כי גם אם האמאם בורח לנוכח אויב הגדול במספרו פי שניים אסור למוסלמים לברוח. לעומתו טוען מאלכ אבן אנס כי הבריחה והקביעה האם לברוח היא בידי האמאם ורק בידיו.

אבו אלוליד בן רשד וקרטבי טוענים, כי מותר לברוח מול אויב הגדול פי שניים ויותר כל עוד מספר המוסלמים אינו יותר משניים עשר אלף. אם מספרם מגיע לשנים עשר אלף אסור להם לברוח בשום מצב שהוא. קביעה זו מבוססת על חדית' בו הנביא אומר: "לעולם לא ינוצחו שניים עשר אלף".<sup>1</sup>

מחבר "משארע אלאשואק", אלדמיאטי, מסכם את הגישות שהוצגו לעיל בהציעו נקודת התבוננות שונה על הסוגיה: "אם המג'אהד אינו שומר על אחד מעקרונות האמונה, הרי שבעומדו מול האויב הוא יכול להיות מושפע מתכונות אופיו (השליליות) של האויב ואז לקבל תכונות שפלות כמו פחדנות, שפלות ותבוסתנות שיגרמו לו לרצות לברוח כדי להבטיח את חייו בעולם הזה. ביטוי לכך ניתן למצוא בקרב חנין, בו המוסלמים אמרו שהם לא יובסו ע"י מיעוט, והם היו שניים עשר אלף ואללה גרם להם לתבוסה כי הם התפארו בעדיפותם המספרית ולא העידו כי הנצחון יגיע מידי אללה. זוהי דוגמא לאחת מתכונות האויב וכאשר הם מימשו אותה הדבר גרם להם לפחד שחייבם לברוח".<sup>2</sup> כלומר בריחה משדה הקרב הינה התנהגות בזוייה שאינה יכולה להיות נחלתו של מוסלמי הגון, אלא אם הוא אינו מקפיד על כלל קודי ההתנהגות והאמונה

<sup>1</sup> משארע אלאשואק, עמ' 569-575.

<sup>2</sup> שם, עמ' 575.

המוסלמיים, ובכך מסגל לעצמו, למעשה, קודי התנהגות של האויב הנמנה על קהילת הכופרים. במילים אחרות, בריחה משדה הקרב נובעת מרצון להישאר בחיים בעולם הזה, ובכך מעידה על אמונה קלוקלת, שכן אין היא מביאה לידי ביטוי את האמונה בעולם הבא, או במימוש אידיאל "טלב אלשהאדה". מהדברים שמעיר דמיאטי עולה התחושה, כי ישנה דרישה של ממש להישאר בשדה הקרב ולהילחם גם במצב בו אבדו, למעשה, כל הסיכויים, שכן עדיף למות בשדה הקרב ולזכות בגמול של גן עדן בתור "שהיד" מאשר לבצע חטא חמור שעונשו גיהנום. אבו דרדאא' אומר, כי חבריו המליצו בפניו שלא לברוח לנוכח האויב, אפילו אם הדבר יביא למותו, שכן זה הבורח משדה הקרב יזכה בחרון אפו של אללה.<sup>1</sup> במסורת אחרת אומר אבו הרירה: "האמיץ הוא זה, שכאשר מגיע האויב הוא בורח ואילו הפחדן הוא זה שכאשר מגיע האויב הוא יוצא מולו עד שהוא משיג את רצונו של אללה. ונשאל (אבו הרירה): כיצד זה ייתכן? ענה: זה הבורח מרהיב עוז מול אללה".<sup>2</sup> מול מסורות שהציגו את אידיאל "טלב אלשהאדה" כאידיאל הנובע מאמונה מלאה וכוונה אמיתית פנימית, לצאת לקרב ולמות למען האל והאמונה ולהשיג בכך גמול של גן עדן, עולה משתי המסורות האחרונות "ריח" של יותר חוסר אונים מאשר יוזמה וכוונה כנות. לא הכוונה הכנה והאמונה העזה עומדות על הפרק אלא הקונפליקט בין הרצון, הנובע ממחשבה רציונלית לחלוטין, לברוח לנוכח כמות האויב הגדולה והסיכויים האפסיים לזכות בניצחון, מול הידיעה, הנובעת ממסורות דתיות כמו שהוצגו לעיל, שבריחה משדה הקרב עונשה חד הוא- גיהנום. לכן אדם שבורח משדה הקרב הוא אמיץ-לב, שכן הוא מרהיב עוז לצאת מול אללה, שקבע עונש גיהנום על בריחה משדה הקרב, ואילו הפחדן הוא זה שאינו מרהיב בליבו לצאת נגד הצו האלוהי, גם אם בסופו של דבר יעלה לו הדבר בחייו. אומנם לרעיונות המובעים בשתי המסורות האחרונות אין הד נרחב, אולם עצם קיומן של מסורות כאלה מעיד, ככל הנראה, על מודעות לקונפליקט מהסוג שניסיתי לתאר, עימו התמודדו מוסלמים בסיטואציות קרב שונות. ההכרעה של המסורת בקונפליקט שכזה, כפי שהוצג לעיל, הינה חד-משמעית ואינה משתמעת לשתי פנים – כדאי ורצוי לרצות את האל (ואגב כך לזכות בגמול נאות...) ולא לעורר את חרונו, כפי שעולה מהמסורת הבאה, בה אומר הנביא: "אם המוסלמי נמצא בשדה הקרב עם חבריו ומולם האויב, וחבריו נסים בבהלה בעוד הוא עומד איתן מול האויב עד שדמו נשפך והוא מת, אזי אללה אומר למלאכיו: הביטו בעבדי זה כיצד עמד איתן. נפשו שלי, ואני אכבדו לאין שיעור. הוא יהיה בגן עדן, כל ארמון מארמונותיו הרבים יהיה עשוי מזהב, מיטתו מאיזמרד, בכל ארמון שבע מאות חדרים ובכל חדר אישה מנשות גן עדן".<sup>3</sup> בראיון עיתונאי שהעניק רס"ן (מיל') יריב רז, מפקד במילואים ביחידה לסילוק פצצות, ששימש בתפקיד בשירותו הסדיר בלבנון, הוא אומר, בין היתר, בהתייחסו למתאבדי החזבאללה: "משהו מהילת המתאבדים למען המטרה התפוגג, כשהתברר שבמקרים רבים לא נשארה למתאבד דרך להתחרט. דלתות כלי הרכב הולחמו, ולמערכת ההפעלה העצמית שלו נוספה מערכת גיבוי, שהיה אחראי לה מישהו נוסף (מהחזבאללה), אם המבצע ישנה את דעתו".<sup>4</sup> נראה, כי הדיון במסורות בריחה משדה הקרב לוקח בחשבון שהמאמין יכול לקבל "רגליים קרות" בראותו את האויב הרב הניצב מולו, אולם בעוד אנשי ה"חזבאללה" יכולים להלחם את דלתות מכונית התופת, מה שלא ניתן היה לעשות בתקופה בה הדברים אמורים, הדרך בה בחר האסלאם למנוע מצבים שכאלה הוא בהפצת מסורות היוצאות נגד הבריחה משדה

<sup>1</sup> אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 654.

<sup>2</sup> משארע אלשאוק, חלק 1, עמ' 569.

<sup>3</sup> שם, חלק 1, עמ' 532.

<sup>4</sup> "חומר נפץ אנושי", מוסף "7 ימים" של "ידיעות אחרונות" 18.6.99, עמ' 21.

הקרב ע"י כך שהם מאיימות בעונש גיהנום על הבורח ומציגות אותו כמרהיב עוז מול אללה. זוהי דרכה של המסורת לשמור על הילת ה"שהדאא" ולמנוע אפשרות של חרטה בעת הקרב.

על ה"סקאלה" שתוארה לעיל, שקיצוניותה האחת היא לחימה בכל מחיר עד כדי תיאורה כאקט של התאבדות וקיצוניותה האחרת היא בריחה משדה הקרב, ממקמת המסורת המוסלמית גם מקרה ביניים, בו האדם אומנם אינו בורח משדה הקרב, אולם הרעיון עולה במוחו למרות שבסופו של דבר הוא נותר בשדה הקרב, נלחם ומת. הביטוי לכך הוא בגילויי הססנות ופחד או הפניית עורף לכיוון האויב. במסורת מפי אבן כתי'ר אומר הנביא: "השהיד האהוב ביותר על אללה הוא זה הניצב מול האויב ואינו מסיט את פניו ממנו עד שהוא נהרג. אלה נמצאים בחדרים העליונים ביותר בגן עדן".<sup>1</sup>

אבן השאם מביא את המסורת הבאה על קרב מו'תה שנערך בשנת 629 בין המוסלמים לביזנטים מדרום לים המלח: "בקרב מו'תה בין המוסלמים לביזנטים לחם זיד בן חארת'ה (בנו המאומץ של הנביא) עם דגל הנביא עד שמת מפגיעת רומח, אח"כ לקח את הדגל ג'עפר בן אבי טאלב ולחם עימו, ונקטעה ידו הימנית והוא אחז בדגל בשמאלו ונקטעה אף היא ואחז אותו בחלק שבין זרועו לחזהו עד שמת. הגמול שזכה לכך היה שאללה העניק לו שתי כנפיים בגן עדן עימן הוא עף לאן שיחפוץ. לאחר שמת ג'עפר לקחת את הדגל עבדאללה בן רואחה והוא על סוסו, ובתחילה ביקש לוותר ולרדת מסוסו והיסס קמעא, אח"כ התעשת ונלחם עד שמת. לאחר הקרב אמר הנביא: זיד לקח את הדגל ולחם עימו עד שמת והוא שהיד, ואחריו לקח ג'עפר את הדגל ולחם עימו עד שמת והוא שהיד ואז שתק הנביא מספר רגעים ואמר: ואז לקח את הדגל עבדאללה בן רואחה ולחם עימו עד שמת והוא שהיד. אח"כ הוסיף הנביא: חלמתי והנה אני בגן עדן ולפני מיטות מזהב, וראיתי את עבדאללה בן רואחה על מיטה הנוטה בכיוון הנגדי למיטותיהם של זיד וג'עפר ושאלתי לסיבת הדבר ואמרו לי: הוא התקדם, היסס ואח"כ התקדם".<sup>2</sup> במסורת אחרת טוען הנביא כי הסיבה לכך הייתה שעבדאללה בן רואחה הסיט את פניו, בניגוד לזיד וג'עפר.<sup>3</sup> מסורת זו הינה דוגמא נוספת לדיפרנציאציה שעושה המסורת בין סוגי "שהדאא" – יש טובים יותר ויש טובים פחות. דוגמא אחת לכך ניתן היה למצוא במסורת אודות סעד בן וקאף ועבדאללה בן ג'חש, שניהם לחמו אולם כל אחד ביקש דבר אחר בתפילתו לפני הקרב ובכך חידדו את תפיסת מושג אידיאל "טלב אלשהאדה". גם כאן מציגה בפנינו המסורת שני סוגי "שהיד" – זה היוצא לשדה הקרב עם מוכנות נפשית מלאה למות כ"שהיד", דוגמת זיד וג'עפר, וזה המהסס ומסיט את פניו לנוכח האויב, למרות שלבסוף הוא מתעשת ולוחם עד שמת. דיפרנציאציה זו באה לידי ביטוי בתיאור הגמול לו זכו השלושה – כולם נחשבים "שהדאא" וכולם בגן עדן על מיטות מפוארות, אולם זו של עבדאללה אבו רואחה נוטה לכיוון הנגדי של מיטותיהם של זיד וג'עפר – הן היבט סימבולי לעובדה שאבן רואחה הסיט את פניו לנוכח האויב והן מעין תיאור של "מוקצה" בחברה – הוא עם הקבוצה אולם לא חלק הומוגני של ממש ממנה. ביטוי נוסף לעובדה שהמסורת אינה מעודדת התנהגות דוגמת זו של אבן רואחה ניתן למצוא בשתיקתו של הנביא לפני שתיאר את גמולו של אבו רואחה. המקרה של אבו רואחה הפך להיות מקרה מייצג של דוגמא להתנהגות לא רצויה של

<sup>1</sup> אבן אלמבארק, עמ' 52. ראה גם משארע אלאשואק, חלק 1, עמ' 533.

<sup>2</sup> אבן השאם, כך 2, חלק 3, עמ' 1206.

<sup>3</sup> אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 552.



הססנות והטיית הפנים לנוכח האויב, ומסורות רבות, דוגמת זו שפתחה את הדיון בנושא, מזכירות את ה"שהיד" האידיאלי כזה שאינו מסיט פניו לנוכח האויב.

## פרק רביעי: עוד לפני ה"שהיד"...

שלושת הפרקים הראשונים של העבודה ניסו להציג את הדרך בה מגבשת המסורת המוסלמית, או ליתר דיוק המקורות האסלאמיים הקלאסיים, את דמות ה"שהיד", תוך כדי דיון בנושאים כמו מעמדו, הגמול לו הוא זוכה ונושאים רלוונטיים שונים. נקודת המוצא לכל הדיון בנושא הייתה שה"שהיד" קיים מבחינה קונספטואלית או אפילו אונטית, וכל שעלינו לעשות הוא לבדוק את אותן מסורות ולגבש את התמונה העולה מהן, על ההיבטים, המשמעויות והנגזרות השונות, כפי שניסיתי לעשות.

בפרק זה ברצוני לבצע מהלך אחד אחרוני, ולנסות לענות על השאלה הבאה: כיצד בכלל מתאפשר לדת, במקרה שלנו האסלאם, לדבר על מושג כמו ה"שהיד", או במילים אחרות – מהם התנאים המקדימים ל"יצירת" ה"שהיד"? המהלכים והרעיונות שיועלו לדיון במהלך פרק זה הינם יותר בבחינת "הגיגים" שלי כפי שעלו במהלך כתיבת העבודה וההתעסקות בנושא, כאשר הנחת המוצא שלי טוענת כי לא ניתן לדבר ישירות על ה"שהיד" מבלי להכין את הקרקע לדיון במושג שכזה, על כל המשתמע ממנו.

נראה לי, כי רעיון מרכזי ובסיסי לצורך דיון במושג ה"שהיד" קשור לאמונה בעולם הבא ובתחיית הנפש. הנושא המרכזי העומד לדיון בשאלת ה"שהיד" הינו, למעשה, המוות. אחד ההבדלים העיקריים בין אדם דתי לזה שאינו דתי טמון בתפיסת העולם של כל אחד מהם. האדם החילוני רואה את העולם בו הוא חי כרצף כרונולוגי הנפתח ביום בו הוא נולד ומסתיים ביום בו הוא מת. האדם הדתי, לעומתו, אינו תופס את העולם בו הוא חי כרצף כרונולוגי הנע סביב חייו, קרי תחילתם וסופם, אלא כרצף הרבה יותר ממושך, ובכל הקשור לענייננו, רצף שאינו מסתיים עם מותו. המוות בתפיסת עולמו של האדם הדתי אינו אלא נקודת מעבר בין עולם אחד לעולם אחר, בו יש המשכיות לחייו, כאשר מהותה של המשכיות זו נקבעת לפי מעשיו בעולם הזה. חלק בלתי מבוטל בקוראן עוסק ברעיון העולם הבא והעיקרון של שכר ועונש, קרי גמול בעולם הבא עפ"י מעשי האדם בעולם הזה. רעיון זה בא לידי ביטוי במסגרת ראשית פעילותו של מחמד – אלו הם המסרים הראשונים שמחמד בוחר להעביר לקהל מאמיניו – זוהי נקודת המוצא לכל המצוות ועיקרי האמונה שיבואו בהמשך. עליך להאמין בכך שישנו עולם הבא בו אתה נשפט עפ"י מעשיך בעולם הזה. מפאת היקף העבודה והעובדה שהרעיון מוכר וברור (וגם בשל אי הרצון לפגוע ברצף הטיעונים, שברובם כאמור הינם אינטואיטיביים) לא איכנס לדיון בנושא זה.

ברגע שנקבע לאדם הדתי עיקרון קיומו של העולם הבא, נוצרת "סקאלה" בה ההתייחסות למוות עוברת שינוי דרמטי – אין המדובר עוד בקץ, בחידלון, כפי שנתפס המוות אצל האדם החילוני, תפיסה המובילה להתייחסות מאוד שלילית כלפי המוות, אלא המדובר, כאמור, בשלב מעבר בין העולם הזה לעולם הבא. המוות הופך ללא יותר מתחנת מעבר בין שני עולמות, וההתייחסות אליו הופכת יותר ויותר נעדרת ביטויים שליליים, על אחת כמה וכמה אם המדובר באדם דתי מאמין שהקפיד לקיים את מצוות דתו ועקרונותיה, ולפיכך ראוי לזכות בגמול נאות (גן עדן) על מעשיו בעולם הזה. במסגרת גיבוש רעיון העולם הבא ושכר ועונש, נכנס גם רעיון הישארות הנפש. כפי שניתן היה לראות בדיון ב"פסוקי השהיד", התפיסה הרווחת באסלאם היא זו המדברת על חידלון

הגוף והישארות הנפש, העולה לשמיים וממתינה לגזר דינה. ביטוי לאמונה בהישארות הנפש ניתן לראות בקוראן 89 / 27: "הוי הנפש השלווה, חזרי אל ריבונך שביעת רצון". קביעת קיומו של העולם הבא מביאה, כאמור, להתייחסות חיובית יותר אל המוות, הנתפס כשלב מעבר לחיים בעולם אחר, בו הנפש נותרת מול חידלון הגוף. ביטוי להתייחסות חיובית אל המוות ניתן למצוא אצל קרטבי, למשל: "המוות אינו חידלון סופי אלא ניתוק הקשר בין הנפש לגוף, יציאתה ממנו ויצירת חיץ ביניהם. הנפש עוברת, למעשה, שינוי מצב. המוות נחשב לאחד האסונות הקשים, שכן אללה כינה אותו אסון כשאמר: ובא עליכם פגע המוות (קוראן 5 / 106). המוות הוא אסון חמור אולם חמורה ממנו היא התעלמות מהמוות, הימנעות מלהזכירו, מיעוט חשיבה עליו ונטישת העשייה הקשורה אליו".<sup>1</sup> הנביא מחמד אף מוזכר כאומר: "הרבו להזכיר את המוות שכן הדבר מוחה את החטאים ומעודד הינזרות מחיי העולם הזה".<sup>2</sup> שיאה של התייחסות חיובית זו אל המוות נמצאת בראיית המוות כסוג של "שיכרון", כאשר הנביא אומר: "אין אלוה מבלעדי אללה, אכן יש שיכרון במוות".<sup>3</sup> ביטוי זה שמקורו בקוראן 50 / 19, מופיע בתיאור "ציוריי" יותר במסורת מפי אנס בן מאלכ, בה אומר הנביא: "המלאכים מכתרים את המאמין ומחזיקים בו, שכן לולא עשו כן הוא היה רץ במדבריות בשל שיכרון המוות".<sup>4</sup>

את השלב שתואר עד כה ניתן להגדיר כשלב ה-Meta, השלב בו מונח היסוד הראשון לכל אדם דתי מאמין ולא רק ל"שהיד". שלב זה, כאמור, מאפשר התייחסות חיובית לסוגיית המוות ויוצר קשר ישיר בין מעשי האדם בעולם הזה לגמולו בעולם הבא. לאחר קביעת רעיון העולם הבא, המוביל להתייחסות חיובית יותר אל המוות, ניתן להכניב לתמונה את ה"שהיד". לא רק שנוצרה דיפרנציאציה בין תפיסת עולמו של אדם דתי וחילוני, המשפיעה על התייחסותם למוות, ההופכת חיובית יותר אצל האדם הדתי, אלא שישנה תת-דיפרנציאציה בקרב המאמינים הדתיים בין מוסלמים "רגילים" לבין ה"שהיד" בכל הקשר לתפיסת המוות וההתייחסות אליו. אומנם ההתייחסות למוות כאידיאל הופכת חיובית, כפי שהוצג לעיל, אולם אין להתעלם מהעובדה שכחוויה המוות אינו דבר של מה בכך. אצל ה"שהיד", מאידך, המוות הוא אכן דבר של מה בכך, כפי שעולה משורה של מסורות המשוות בין מוות רגיל לבין המוות של ה"שהיד". כך, למשל, אומר עלי בן אבי טאלב, כי "פגיעת רומח בשהיד קלה לו יותר משתיית מים קרים ביום שרבי"<sup>5</sup> או הנביא אומר, כי "כאב המוות של השהיד שקול לעקיצת נמלה אצלכם (שאר המוסלמים), אולם הוא משתוקק לכך יותר מהרצון לשתות מים קרים ביום שרבי".<sup>6</sup> מעבר להצגת מותו של ה"שהיד" כמוות קל, אליו הוא שואף (כדי לממש את אידיאל "טלב אלשהאדה"), מוצג מותו של ה"שהיד" במסורת המוסלמית כ"מוות אצילי", כמוות הנעלה ביותר. כך, למשל, מסורת בה נשאל הנביא מהו המוות הנעלה ביותר ועונה: "מי שנשפך דמו בקרב (ומת) ורגלי סוסו נקטעו".<sup>7</sup>

המהלכים שהוצגו עד כה היו מהלכים שניתן לכנותם מהלכים רעיוניים או מהלכים של אידיאות, קרי הצגת אידיאות או מושגים שקבלתם מאפשרת את סלילת הדרך ליצירת ה"שהיד" – קיומו

<sup>1</sup> אלתד'כרה, חלק 1, עמ' 19.

<sup>2</sup> שם, עמ' 25.

<sup>3</sup> שם, עמ' 42.

<sup>4</sup> שם, עמ' 44.

<sup>5</sup> טברסי, חלק 3, עמ' 266.

<sup>6</sup> אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 505, 508. ראה גם שם, חלק 1, עמ' 350. בחדית' אחר אומר הנביא כי "כאב המוות עבוד השהיד שקול לצביטה אצלכם", משארע אלאשואק, חלק 2, עמ' 751.

<sup>7</sup> שם, חלק 1, עמ' 198. ראה גם משארע אלאשואק, חלק 2, עמ' 663.

של העולם הבא, הישארות הנפש, מוות. דרך נוספת, ספרותית במתודה שלה ופסיכולוגית בדרך פעולתה והשפעתה, היא השימוש במסורות המספרות סיפורי גבורה של "שהדאא" לצורך יצירת אפקט של דרבון והמרצה לפעולה מתוך חיקוי של דמות המוצגת כאידיאל ומתוך רצון לזכות בגמול המובטח של גן עדן. ביטוי למסורות דרבון והמרתה שכאלה ניתן במהלך העבודה, לרבות בתיאור מסורות הגמול בגן עדן. תפקיד מרכזי במסורות אלה ממלאות נשות גן עדן, הנגלות ל"שהיד" שבדרך וממריצות אותו לפעול. לצורך דיון ממצה יותר בנושא, ברצוני להציג את המסורת הבאה:

"מפי השאם בן יחיא, המספר שבעת שהטילו מצור על אחת מערי ביזנץ היה עימם אדם בשם סעיד בן אלחארתי שהיה צם ביום ומתפלל בלילה. יום אחד ראה אותו השאם מתפלל באדיקות רבה ושאל אותו לסיבת הדבר ואמר לו סעיד: אני אדם הממתין למותי ולצאת נשמתי. ודבריו גרמו להשאם לבכות. אח"כ נרדם סעיד והשאם שמע אותו מדבר בשנתו וצוחק, מזיז את ידו הימנית כרוצה לגעת במשהו ואומר: הלילה. ואז התעורר מבוהל ובירך את אללה. כששאלתי אותו לפשר הדבר סיפר לי: חלמתי והנה הגיע יום הדין והאנשים יוצאים מקבריהם, ובאו אלי שני אנשים מושלמים בצורתם שלא ראיתי כמותם אי פעם, ברכו אותי לשלום ואמרו: סעיד, בשורות טובות בפינו, נמחלו לך חטאיך והתקבלו מעשיך ותפילותיך. בוא עימנו וראה מה הגמול שהעניק לך אללה. והם הוציאו אותי מקרב כלל האנשים שעמדו (ממתינים לגזר דינם) והנה לימיני סוסים מדהימים ביופיים. רכבנו אליהם עד שהגענו לארמון עצום שלא ניתן לראות את תחילתו וסופו, כולו עשוי כסף ונוצץ. בארמון היו משרתים ומשרתות כמספר הכוכבים בשמיים, שכאשר ראו אותנו ברכו אותנו באומרים: ברוך הבא קדוש אללה. אח"כ הגענו למקום בו היו מיטות מזהב ועל כל מיטה נערה שיופיה אינו ניתן לתיאור ובמרכז עומדת אחת העולה על כולן ביופיה. ואמרו לי שני האנשים: זהו גמולך ויצאו, והנערות זינקו לעברי וברכו אותי לשלום, הושיבו אותי על המיטה שבמרכז לצד אותה נערה ואמרו לי: זוהי אשתך, המתנו לך ממושכות. ודיברתי איתה והיא דיברה עימי. שאלתי אותה היכן אני וענתה בגן עדן. שאלתי: ומי את? ענתה: אני אשתך לנצח. שאלתי: והיכן האחרות? ענתה: בארמוןך האחר. הושטתי ידי אליה והיא אמרה: לא היום, היום אתה חוזר לעולם הזה. אמרתי שאיני רוצה לעשות כן והיא אמרה שאין מנוס ושאיני אהיה בעולם הזה שלושה ימים ואח"כ אהיה איתה בלילה השלישי. אח"כ קמה ממיטתה ואני התעוררתי. אמר השאם: ובירכתי אותנו על הגמול לו זכה והוא השביע אותי שלא אספר את שסיפר לי כל עוד הוא בחיים ושאל: מה עושים חברינו? עניתי: חלקם לוחמים וחלקם ממלאים משימות אחרות. והוא קם, היטהר, שטף עצמו ומרח על עצמו בושם, לקח את נשקו ויצא למקום הלחימה ונלחם עד הלילה עם חבריו וחזר עימם. כשחזרו אמרו לי: לא ראינו כדבר הזה, הוא כ"כ רצה את השהאדה והשליך עצמו תחת חיצו האויב ואבניהם אולם הם כאילו נרתעו ממנו... וכך היה ביומיים הבאים עד שהגיע היום השלישי ויצאתי איתו והוא פעיל יותר מבכל הימים שעברו עד שנפגע מחץ שירה אחד מחיילי האויב מהמבצר והוא נפל גוסס. וקראתי לאנשים שעזרו לי לסחוב אותו ובירכתי אותו על הגמול הצפוי לו והוא חיך כמסמן לי שלא אחשוף את סודו ואח"כ מת.

ואז קראתי לאנשים וסיפרתי להם את סיפורו וכולם בכו ואח"כ קראו "אללה הו אכבר" עד שכל המחנה נרעד מעוצמת הצעקות. אח"כ התפללנו עליו והוא נקבר במקום בו מת והסווינו את מקום הקבר. אח"כ האנשים המשיכו לספר את סיפורו עד שהוא היה ידוע בכל המחנה והם יצאו לעבר

מצודת האויב במטרה נחושה לפגוש את אללה יתעלה. עם שחר אללה העניק להם ניצחון והם כבשו את המצודה".<sup>1</sup>

עימנאל סיוון מציע לבחון את מסורות הג'יהאד כסוג של מיתוסים קולקטיביים, המשפיעים על הזיכרון הקולקטיבי של הקבוצה. "המיתוס הוא סיפור המסופר ע"י קבוצת אנשים המספרת לעצמה על עצמה (ועל מי שרלוונטי מחוצה לה, בעיקר על אויביה). כסיפור, ועוד סיפור דרמטי, למיתוס יש התחלה, אמצע וסוף (בדרי"כ סוף משמח): יש לו גיבורים, רשעים ולעיתים קרובות נשמרות אחדות הזמן, המקום והעלילה. מרבית המיתוסים עוסקים בעבר, אך לא בהכרח בעבר דמיוני. המיתוס יכול להסתמך על אירוע היסטורי ממשי. הגרעין העובדתי מעובד, מורחב ומפורש, ובכך רוכש לעצמו מימד אפי, כלומר, הופך לסיפור שבו לגיבור יש חופש פעולה החורג מזה של בני אנוש רגילים". סיוון אף קובע שתי פונקציות עיקריות של המיתוס:

I. פונקציה קוגניטיבית-פרשנית: ממקמת את ההווה של קבוצה מסויימת בתוך המשכיות היסטורית (מקורותיה של הקבוצה, תכונותיה המהותיות וכד') ו/או מציגה את הקבוצה בצירוף כלים להבנת העבר, ההווה והעתיד שלה (לדוגמא: תפיסת ההיסטוריה ככלי לניתוח מצב העניינים בהווה).

II. פונקציה אופרטיבית-התנהגותית: מניעה את חברי הקבוצה לפעול עפ"י תבנית מסויימת ומגייסת אותם למטרה זו.

עוד מעיר סיוון, כי "המיתוס ממלא את שתי הפונקציות האלה לא ע"י יצירת אורח פעולה רציונלי אלא באמצעים ריגושיים – דרך המימד ההבעתי של המצב האנושי. המיתוס כסיפור אלגורי מביע תפיסות המסוגלות ליצור הזדהות או דחייה, הערצה או ניכור. המיתוס, אם כן, פועל באמצעות "אקט של אמונה", ולא באמצעות תהליך לוגי מצטבר: אקט זה מציע לקבוצה דרך לפרש את המציאות וכן דרך פעולה".<sup>2</sup>

נראה, שהמסורת, או המיתוס, שהוצג לעיל עונה נכונה על טיעונו של סיוון. הוא מספר סיפור בעל התחלה, אמצע וסוף. לסיפור יש גיבור, אחדות עלילה, מקום וזמן. הוא עוסק בעבר, אבל ניתן לאתר גרעין היסטורי – אזכור העובדה שהמדובר בקרבות מול הביזנטים. חשובה במיוחד הערתו של סיוון על הפונקציה השנייה שממלא המיתוס, זו האופרטיבית-התנהגותית, קרי המניעה את חברי הקבוצה לפעול למען מטרה מסויימת. פונקציה זו באה לידי ביטוי מובהק במיתוס שלעיל, כאשר סיפורו של סעיד בן אלחאר'ת' מסופר לשאר חברי הקבוצה, יוצר אפקט של אקסטזה (הקריאה "אללה הוא אכבר") ומעורר לפעולה – היציאה לעבר מצודת האויב וכיבושה. נושא ה"שהיד" יכול להיבחן בשתי רמות – זו האישית, בה נרצה לבחון את החוויה הדתית שהוא עובר ולנסות להבינה/להסבירה, וברמה הקולקטיבית. ברמה זו ממלא ה"שהיד" פונקציה ברורה – הוא הגורם המוציא לפועל את דוקטרינת ה"ג'יהאד". כדי לממש דוקטרינה זו בצורה הטובה ביותר, בייחוד בראשית כיבושי האסלאם, אין ספק שהיה צורך במספר רב ככל הניתן של לוחמים. מסורות שהן בבחינת מיתוס, דוגמת זו שהוצגה לעיל, ממלאות פונקציה מרכזית ביותר בגיוס לוחמים, יצירת להט והתמדה ונכונות להקרבה עצמית. בלעדי ה"שהיד" לא ניתן להוציא לפועל את דוקטרינת הג'יהאד, קרי לא ניתן להרחיב את שלטון האסלאם והשפעתו. ככל שיהיו יותר

<sup>1</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 292-296.

<sup>2</sup> מתוך מאמרו של עימנאל סיוון "ג'יהאד: מיתוס והיסטוריה", פנמים 11 (1995).

לוחמים, ככל שיהיו יותר "שהדאא", כך ניתן יהיה לפעול יותר להרחבת שלטון האסלאם. הגורם המגייס, היוצר את המוטיבציה, הוא אותם מיתוסים המציגים אידיאל לחיקוי בצירוף הגמול המובטח. שילובם של השניים, כמו במסורת שהוזכרה לעיל, יוצרים את אותו אפקט אופרטיבי עליו דיבר סיוון. ביטוי לעובדה שהאסלאם אכן חשב כך, והבין את הפונקציות שממלאות מיתוסים כגון אלה, ניתן למצוא בספרות העניפה בשבח הג'יהאד, ספרות "פצ'אא'יל אלג'יהאד", בנוסף למסורות חדית' רבות בשבח הג'יהאד והצגתו כמצווה נעלה אם לא שוות ערך למצוות יסוד אחרות באסלאם, בייחוד התפילה. יש לציין, כי בכל הקשור לג'יהאד וטיפוח מסורת לוחמנית באסלאם, הרי שתקופת הג'יהאד הליה שימשה בסיס נוח לרעיונות שכאלה. המלחמה בתקופת הג'יהאד הליה הייתה מנגנון מרכזי בהסדרת היחסים בין השבטים השונים בחצי האי ערב במסגרת מאבקם על שליטה במקורות מים ושטחי מרעה. מלחמות אלה ידועות בשם "איאם אלערב". במסגרת השירה הקלאסית פרק נכבד היה שמור לשירת מלחמה, בה הושמעו דברי שבח לשבט מול דברי בוז והשמצה לשבט מולו יצאו לקרב. כלומר מושג המלחמה היה "חי ונושם" בחצי האי ערב הג'יהאד, וכל שמחמד היה צריך לעשות, כפי שמעיר עימנואל סיוון הוא "להפוך את המלחמה ממושג סוציו-פוליטי לציווי דתי".<sup>1</sup> ביטוי לחשיבות הג'יהאד ניתן למצוא במסורת בה אומר הנביא: "לכל אומה יש (מוסד) נזירות ('רהבאניה'), ואילו זה של האסלאם הוא הג'יהאד למען אלה"<sup>2</sup>, או "פסגתו הנעלה ביותר של האסלאם הוא הג'יהאד למען אלה, שרק הנעלים והנכבדים שבהם (המוסלמים) יזכו לו".<sup>3</sup>

מול מסורות המדברות בשבח הג'יהאד והמוות בשדה הקרב, או מסורות הדרבון וההמרצה ("מיתוסים"), נוקטת המסורת גם דרך הפוכה, דרך של הצגת מסורות איום והפחדה. מסורות אלה הוצגו בדיון בשאלה האם ניתן לגלות ביטויי התאבדות באידיאל "טלב אלשהאדה" ובדיון בסוגיית הבריחה משדה הקרב, שם נקבע כי המדובר בחטא חמור שעונשו גיהנום. באופן כללי ניתן לטעון כי הגיוני שבצד מסורות ממריצות ומדרבנות בזכות "טלב אלשהאדה", המבטיחות גמול נהדר בגן עדן יוצגו גם מסורות נגד המבטיחות את ההיפך הגמור למי שלא ינהג כך. אולם האם העובדה שמושקעת אנרגיה רבה כ"כ במסורות הפחדה ואיום שכאלה אינה מעידה על מציאות קיימת כלשהי? ברצוני להעלות כנקודה למחשבה את הרעיון הבא: המסורות המוצגות בפנינו אינן משקפות בהכרח את מה שאירע או את כל מה שאירע. הן ביטוי למאמץ של אנשים לשמר עבורנו חומר, ממנו אנו יכולים ללמוד על הלכי רוח בחברה בה נוצרו מסורות אלה. איננו יודעים (לפחות אני איני יודע) מהי אמת היסטורית במסורות אלה ומה אינו אמת. הדבר גם אינו מעניין אותי. כל שאני רואה לנגד עיני הוא חומר שמישהו טרח במיוחד לשמר עבורי, וממנו אני רוצה ללמוד על הלכי מחשבה בתרבות האסלאם הקלאסית. אם נמשיך בקו מחשבה זה, ניתן לטעון שאנו חושבים לתומינו שה"שהיד" והמסורות אודותיו הן בבחינת טיפוח של אידיאל נעלה אולם מה אם לא כך הם פני הדברים ומסורות אלה, המדרבנות כמו גם, או בעיקר, המאיימות, נוצרו בתגובה למצב חברתי מסויים בראשית הכיבושים בתקופת הנביא, בו אנשים לא רצו לצאת להילחם? כאמור, איני יודע מהי אמת ומהו שקר במסורות החדית', מה באמת קרה ומה הומצא – כל שיש לנגד עיני הם פרטים אותם אני מנתח ומנסה ללמוד על החברה באותה תקופה. במסגרת

<sup>1</sup> שם, שם.

<sup>2</sup> אבן אלמבארק, עמ' 35.

<sup>3</sup> אבן אבי עאצם, חלק 1, עמ' 153.

עבודה זו נתקלתי בלא מעט מסורות, שקריאה בין השיטין שלהן מעלה על סדר היום את האופציה שניסיתי להציג לעיל – של קיומה של נורמה של "סרבנות מלחמה" נגדה יוצאת המסורת בשצף קצף. כפי שכבר הוצג, המסורת יוצאת נגד אקט של בריחה משדה הקרב ככלל ומאימת בעונש של גיהנום לאלה שיברחו משדה הקרב. המסורת יוצאת גם נגד תופעה אחרת, אותה אני מכנה לצורך הדיון "סרבנות מלחמה", קרי לא מצב של הגעה לשדה הקרב ובריחה ממנו לנוכח עדיפות האויב, אלא אני יציאה מראש לשדה הקרב. במסורת מפי אבו הרירה, אומר הנביא: "מי שמת ולא ביצע פשיטה למען אללה הרי שמת מיתת סעף ("מנאפק")". בסוף המסורת נטען כי אבן אלמבארק אמר: "אנו סבורים שתופעות שכאלה היו בזמן הנביא".<sup>1</sup> המסר שבאה להעביר מסורת זו ברור דיו גם ללא התוספת של דברי אבן אלמבארק – מי שאינו יוצא לגיהאד דינו גיהנום, שכן מי שנחשב ל"מנאפק" באסלאם אין לו מחילה ביום הדין. מעניינת היא התוספת, לפיה תופעות של אי יציאה לגיהאד היו שכיחות בתקופת הנביא. מסורת זו מיקדה את תשומת ליבי לעובדה שאולי יש כאן ביטוי ו/או תגובה למצב חברתי מסויים. אותו אבן אלמבארק טוען, כי אלצ'חאק, אחד מחברי הנביא, טוען שקוראן 2 / 216: "צויתם על המלחמה והיא מאוסה בעיניכם" ירד לאחר שהמוסלמים צוו להילחם וסירבו לעשות כן, ורק לאחר שאללה תיאר את הגמול לו יזכו הלוחמים ומעמדם הנעלה על פני שאר המוסלמים, פנו המוסלמים בהתלהבות רבה לגיהאד".<sup>2</sup> גם מסורת זו יכולה לחזק את הרעיון לפיו מסורות נוצרו לא כדי לקדם ולשבח אידיאל קיים, אלא כדי לצאת נגד מצב חברתי בו אנשים לא רצו להיות חלק מאותו אידיאל. מסורות הדרבון, לפי הנאמר במסורת זו, נוצרו בתגובה למצב חברתי בו אנשים סירבו לצאת למלחמות. אין המצויין באיזו מלחמה בדיוק מדובר.

במסורות אחרות מזהה המסורת את הקבוצות הבעייתיות בכל הקשור ליציאה לגיהאד, ה"מנאפקון" וה"אנצאר". בפרשנותו לקוראן 3 / 169 טוען ראזי, כי הפסוק ירד בהקשר להרוגי בדר ואחד, שכן לפני אותם קרבות ניסו ה"מנאפקון" להניא את אלה שיצאו אליהם מלעשות זאת בטענה שהם ימותו ואז יפסידו את כל שיש להם בעולם הזה. לכן, טוען ראזי, ירד הפסוק כדי לטעון שה"שהדאא" אינם מתים אלא חיים בצורה פיזית.<sup>3</sup> אבן השאם טוען כי פסוקים 181-121 מסורת איל עמראן ירדו בהקשר של קרב אחד, ומזהה אף הוא את ה"מנאפקון" כגורם הבעייתי. הוא טוען שהם אלה המוזכרים בקוראן 3 / 156 והם אומרים לאחיהם שלא ייצאו לגיהאד, ואח"כ כשהם (אלה שיצאו לגיהאד) נהרגים הם אומרים: לו היו שומעים בקולנו לא היו מתים או נהרגים. בהמשך אומר אבן השאם כי ה"מנאפקון" אינם מבינים שאין מנוס מהמוות כי הוא מגיע לכל אחד, אולם מוות למען אללה הוא הנעלה ביותר וטוב יותר מכל אותם דברים שה"מנאפקון" אוגרים מהעולם הזה ובגינם הם אינם יוצאים לגיהאד.<sup>4</sup> כלומר גישתם החומרנית של ה"מנאפקון", לטענת אבן השאם, היא זו המונעת מהם לצאת לגיהאד מתוך חשש לאבד את נכסיהם ורכושם שצברו בעולם הזה.

מסורות נוספות ב"סירה" של אבן השאם מצביעות על בעייתיות ביציאה לקרבות, בייחוד קרב בדר. "כאשר שמע שליח אללה שאבו ספיאן מגיע מאיזור אלשאם, הוא כינס את המוסלמים וקרא להם לצאת לקראת שיירת קרייש באומרו: זוהי שיירת קורייש, בה נמצא כספם ורכושם, צאו

<sup>1</sup> סנן חסלם, חלק 13, עמ' 56. דאה גם אבן אבי עאצם, חלק 1, עמ' 202.

<sup>2</sup> אבן אלמבארק, עמ' 66.

<sup>3</sup> תפסיר ראזי, חלק 9, עמ' 89.

<sup>4</sup> אבן השאם, כרך 2, חלק 3, עמ' 898.

אליה, אולי אללה יחלקה ביניכם. ויצאו אנשים אולם חלקם פחדו והיססו<sup>1</sup>. במסורת נוספת מסופר, כי לפני היציאה לקרב בדר פנה מקדאד בן עמרו לנביא ואמר לו: שליח אללה, לך לקראת מה שהראה לך אללה, אנו עימד. חי אללה, לא נאמר לך את שאמרו בני ישראל למשה: לך אתה ואלוהיך והילחמו ואנו כאן יושבים, אלא לך אתה ואלוהיך והילחמו ואנו עימכם נלחמים. מששמע זאת הנביא הוטב לו והוא נרגע<sup>2</sup>. אבן השאם מוסיף, כי הנביא חשש שה"אנצאר" לא יעמדו בשבועה שנתנו לו בעקבה כי הם יגנו עליו, והוא חשש שהם יתמכו בו רק אם יותקף בהפתעה (קרי לא יזום התקפה כמו בדר). ואז אומר לו סעד בן אבי וקאץ מה"אנצאר" שהם יהיו לצידו (בניגוד לבני ישראל והתנהגותם בסיפור המרגלים), עובדה המשמחת את הנביא, ממריצה ומעודדת אותו.<sup>3</sup> המסורת מזכירה את חששו של הנביא מכך שה"אנצאר" לא ייצאו עימו לבדר. העובדה שהוזכרו כאן ה"אנצאר" יכולה להעיד שאולי למסורת יש בעייה עם קבוצה זו בכל הקשור ליציאה לקרבות, כי לא בכדי הוזכרו חששו של הנביא, מחד, ורווחתו ושמחתו, מאידך, מששמע שה"אנצאר" כן ייצאו לקרב. מבדיקה שערכתי בדיווחים של אבן השאם על היוצאים לקרבות והפשיטות הראשונים של המוסלמים עלתה עובדה מעניינת – בלא פחות מארבעה קרבות מוזכרים אך ורק ה"מהאג'רון", מבלי כל אזכור של ה"אנצאר".

I. קרב ודאן, הקרב הראשון של מחמד, 9 חודשים לאחר ההג'רה, נגד קרייש ובנו צ'מרה. הקרב נקרא קרב אלאבואא' על שם המקום, הנמצא כ- 32 מייל מאלמדינה. במסגרת הדיווח על היוצאים לקרב (הכוח של עבדה אבן אלחארתי) צויין כי היו 60 או 80 מקרב המהאג'רון ואף לא אחד מקרב האנצאר.

II. פשיטה על איזור החוף בד'ו אלמרוה, בדרך בה קריש נהגו לנסוע לאיזור אלשאם, מצויין כי היו 30 מהמהאג'רון ואף לא אחד מקרב האנצאר.

III. הפשיטה של סעד בן אבי וקאץ, לאיזור אלח'ראר שבחג'אז, מצויין שיצאו אליה רק 80 מהמהאג'רון ללא אזכור של האנצאר.

IV. קרב ספואן המכונה גם קרב בדר הראשון, מצויין שבקרב הכוח של עבדאללה בן ג'חש היו 80 מקרב המהאג'רון ואף לא אחד מקרב האנצאר.<sup>4</sup>

בהתייחסו לקוראן 3 / 167: "ולמען יידעו המנאפקון מקרבכם אשר בהיאמר להם: בואו והילחמו למען אללה או הדפו את האויב הם אומרים: לו ידענו כי אתם יוצאים למלחמה היינו הולכים אחריכם. קרובים הם ביום ההוא לכפירה מאשר לאמונה" טוען אבן אלהשאם, כי הכוונה היא לעבדאללה בן אביי וחבריו, שנטשו את הנביא בעת שיצא לקרב אחד ואמרו: לו ידענו שאתם יוצאים למלחמה היינו הולכים עימכם ומגינים עליכם אולם לא חשבנו שאתם יוצאים למלחמה.<sup>5</sup>

ביטוי נוסף ל"סרבנות מלחמה" נמצאת ב"סירה" סביב קרב תבוכ שניערך בשנת 630 בעיר הגבול בין אלחג'אז, ארץ ישראל ועבר הירדן. במסורת שמספר אנס בן מאלכ הוא אומר, כי כאשר הנביא שב מקרב תבוכ והתקרב לאלמדינה הוא אמר: "אכן באלמדינה יש אנשים שרק פסעתם פסיעה או עברתם ואדי והם כבר עימכם. אמרו לו: שליח אללה, והם באלמדינה? ענה: אכן, יש סיבות

<sup>1</sup> אבן השאם, כרך 1, חלק 2, עמ' 644.

<sup>2</sup> שם, כרך 1, חלק 2, עמ' 653, אבן אבי עאצם, חלק 2, עמ' 555.

<sup>3</sup> אבן השאם, כרך 1, חלק 2, עמ' 653.

<sup>4</sup> שם, שם, עמ' 626-627, 631, 638, 639.

<sup>5</sup> שם, כרך 2, חלק 3, עמ' 899.



המונעות מהם".<sup>1</sup> במבט ראשון לא ברורה "כוונת המשורר" – מסורת זו יכולה להיות חיובית, בבואה להגן על אנשים באלמדינה שאינם מחוייבים לצאת לג'האד-זקנים, נשים, טף, בניס יחידים, נכים ועוד, אולם היא יכולה להשתלב היטב במסגרת המסורות היוצאות נגד "סרבני המלחמה", ולבטא התמרמרות של הנביא על אותם "משתמטים" שאינם יוצאים לקרב אולם רק חוזרים הלוחמים לעבר אלמדינה הם יוצאים לקראתם כאילו היו עימם או כדי לתרץ את אי יציאתם. תשובה לדו-משמעיות אפשרית זו נמצאה, אף היא, ב"סירה" של אבן השאם. במסגרת דיווחים של אבן השאם אודות קרב תבוכ נאמר כי "במהלך היציאה לקרב הייתה קבוצה מקרב המוסלמים שהאיטה את צעדיה עד שפיגרו אחריו בצורה ניכרת לעין. בין חברי קבוצה זו היו כעב אבן מאלכ אבן אבי כעב (משבט בנו סלמה), מרארה אבן רביע (משבט עמרו בן עוף), הלאל אבן אמיה (משבט בנו ואקף), אבו ח'ית'מה (משבט בנו סאלס בן עוף). קבוצה זו היו של מאמינים כנים שלא הואשמו במידת האסלאם שלהם" ... בהמשך מציין אבן השאם כי גם "קבוצה מקרב המוסלמים בראשות עבדאללה בן אבי פיגרה מאחור ולא הצטרפה למסע הקרב של הנביא". בסופו של דבר מוזכר כי אבו ח'ית'מה מהקבוצה הראשונה מתעשת וחש רגשות אשם על שהוא שוכב באוהלו בצל והנביא ואנשיו הולכים לקרב בשמש הקופחת והוא מצטרף אל הנביא בתבוכ. כאשר הנביא שב לאלמדינה יצאו לקראתו המנאפקון שלושה מהמוסלמים הטובים שנותרו מאחור (כעב בן מאלכ, מרארה בן אלרביע והלאל בן אמיה) נשבעו לו והתנצלו והצטדקו של שלא יצאו לקרב, ואולם הנביא הורה להחריםם ולא לדבר עימם. הדבר נמשך כך במשך 50 יום עד שבסופו של דבר נמחל לשלושת הנ"ל והדבר מצא את ביטויו בפסוקים אודות המקרה בקוראן 9 / 117-119.<sup>2</sup> ראשית יש להצביע על הדימיון בין מסורת זו לבין דברי הנביא במסורת "הדו-משמעית": שתי המסורות מדברות על אירוע שמתרחש עם חזרת הנביא מקרב תבוכ, ובשתיהן מתוארת סיטואציה של חזרת הנביא לכיוון אלמדינה ויציאת אנשים לקראתו. דימיון זה בפרטים אינו מותיר ספק באשר לקביעה כי אבן השאם מדבר על אותה מסורת שהופיעה אצל אבן אבי עאצם, ורק יוצק תוכן ופרטים לתבנית הכללית והסתומה שהופיעה אצל אבן אבי עאצם – הייתה קבוצת אנשים שלא יצאה לקרב תבוכ, ועם שובו של הנביא מתבוכ לאלמדינה חלקם יצאו לקראתו במטרה להתנצל ולבקש את מחילתו על שלא יצאו לקרב. מרביתם היו מקרב ה"אנצאר". בסה"כ מצויין שלא יצאו לקרב תבוכ כשמונים איש. הם מכונים "אלה שנותרו מאחור ומתרצים/מצטדקים ("מעתי'רו")". הסיבה לכך היא שהם תירצו את אי יציאתם לקרב בעובדה שזו הייתה עונת גדידת התמרים והם גדדו אותם ומשבאו לצאת ראו שהנביא כבר יצא...<sup>3</sup> במסורות אלה מכוונת המסורת את תשומת הלב לעבר אנשים מקרב ה"אנצאר". העובדה שהמדובר במוסלמים, ולא "סתם" מוסלמים כי אם מוסלמים "טובים", כאלה שאין שמץ של רבב לגבי מידת האסלאם שלהם, כפי שמציגה אותם המסורת, מראה כי אי יציאתם לקרב אינה נובעת מ"אידיאולוגיה" חומרנית כמו זו של ה"מנאפקון" אלא מסיבה אחרת – במסורת האחרונה מופיע התירוץ של גדידת התמרים, אולם אם נצרף מסורת זו למסורות האחרות אודות ה"אנצאר" והיציאה לקרבות נוכל לטעון כי המדובר, בסופו של דבר, בחשש/פחד טבעיים. אלו בסה"כ אנשים מקרב מחנהו של הנביא שיציאה לקרב אינה דבר מובן מאליה עבורם. המסורת המוסלמית לוקחת את אותן קבוצות "בעייתיות" מבחינתה בהקשר היציאה לקרבות, ומשלבת פרטים המופיעים

<sup>1</sup> אבו אבי עאצם, חלק 2, עמ' 623.

<sup>2</sup> אבן השאם, כרך 2, חלק 4, עמ' 1371-1373.

<sup>3</sup> שם, שם.

באירוע ספיציפי במסורות כלליות העוברות "עיבוד" ויוצאות באופן כללי נגד תופעת ההשתמטות מקרבות. כך, למשל, המסורת על מי שאינו יוצא לג'האד ייחשב "מנאפק", נובעת מהסיפור אודות ה"מנאפקון" כפי שהופיע אצל אבן השאם, או המסורת על דברי הנביא בשובו מתבוכ על אלה שאינם יוצאים לקרב אך מתרצים לקוחה מהמקרה הפרטי על קבוצת ה"מעתי'רון" מה"אנצאר" בקרב תבוכ. מטרת הפסקאות האחרונות הייתה להראות, כי אנו יכולים לתאר לעצמנו שני מהלכים בכל הקשור למסורות אודות ה"שהיד" בראשית האסלאם, כשברקע מדובר בתחילת הכיבושים בתקופת הנביא, תקופה בה יש צורך עז בכמה שיותר לוחמים למען הפצת האסלאם – או שההיענות רבה וכל שהמסורת עושה היא מטפחת אידיאל קיים תוך נפנוף באצבע מזהירה, הדואגת להזכיר את העונש למי שלא יממש אידיאל זה, או שיש מקרים בעייתיים בכל הקשור ליציאה לקרבות, ומתוך מצב חברתי זה צומחות מסורות האיום כמו גם הדרבון. לענייננו הכללי, זה של גיבוש דמות ה"שהיד" במקורות הקלאסיים אין זה משנה במיוחד באיזו נקודת-מבט נבחר, אולם ככלל כדאי לזכור תמיד, ואת זה ניסיתי לעשות, כי למטבע שני צדדים אותם צריך לקחת בחשבון, בייחוד כשמדובר במטבע עתיק יומין כל-כך...

## פרק חמישי: ה"שהיד" ואמירת ה"שהאדה"

במהלך העבודה הוצגו פונקציות שונות שממלאות מסורות ה"שהיד" – הן באות לגבש את מעמדו וגמולו הנעלים, הן מספרות מיתוסים על "שהאדה" אחרים מתוך רצון להמריץ ולדרבן את השומעים לפעול בדומה להם והן ממלאות פונקציה של יציאה נגד תופעות של השתמטות מיציאה לגיהאד ע"י העברת מסרים מאיימים, לרבות "הבטחת" עונש גיהנום.

לאורך כל העיסוק במסורות ה"שהיד" לא יכולתי שלא לחשוב על הקשר האתימולוגי בין ה"שהיד" ואידיאל "טלב אלשהאדה" לבין ה"שהאדה" כעיקר האמונה הראשון באסלאם. במהלך איסוף המסורות בנושא נתקלתי בתופעה מעניינת, רלוונטית לקשר אתימולוגי זה, אותה ברצוני להציג בפרק זה – יצירת זיקה בין ה"שהיד" לבין אמירת ה"שהאדה". קשר זה בא לידי ביטוי בשתי רמות: הראשונה, קונוטטיבית, מציגה את ה"שהאדה" כדבר האחרון שיש לומר לפני המוות, והשנייה מציגה פונקציה נוספת של מסורות ה"שהיד" והיא, השימוש באמירת ה"שהאדה" כגורם מאסלם בשדה הקרב.

במסורת אחת בא אל הנביא אדם עטוי שיריון ברזל ושואל אותו: "שליח אללה, האם כדאי לי להתאסלם? ענה הנביא: כן. אח"כ שאל האדם: האם עדיף לי להילחם עד שאמות? ענה הנביא: כן. שאל: ואפילו אם לא אתפלל ולו תפילה אחת? ענה הנביא: כן. והוא התאסלם ויצא להילחם עד שמת בשדה הקרב. אמר הנביא: עשה מעט וזכה לגמול רב".<sup>1</sup> מסורת זו יוצרת זיקה ברורה בין אמירת ה"שהאדה" לבין ה"שהיד", הנלחם עד שמת (אידיאל "טלב אלשהאדה") וזוכה לגמול הנעלה המובטח לו. שיריון הברזל שעוטה אותו אדם שבא אל הנביא מעיד על כך שהוא עומד לצאת לקרב. אותו אדם אינו מוסלמי כפי שאנו למדים משאלותיו את הנביא. הנביא מעודדו להתאסלם, קרי לומר את ה"שהאדה" ואז לצאת לקרב ולמות כ"שהיד". המסורת באה להעביר מסר ברור ומעניין – היא מציבה את הגיהאד או את מימוש עיקרון "טלב אלשהאדה" לפני התפילה, הנחשבת לעמוד תווך באסלאם – עדיף ורצוי שאדם יתאסלם והפעולה הראשונה המיידית שיעשה תהיה לצאת לשדה הקרב ולהילחם עד מותו מאשר להתפלל לאל.

מסורת אחרת, הבאה להעביר מסר דומה, היא זו הבאה שמספר אבו הרירה על אצירם משבט בנו אשהל. אבו הרירה מספר את סיפורו של אצירם לאחר ששאל את חבריו האם ידוע להם על מקרה בו אדם נכנס לגן עדן מבלי שהתפלל ולו פעם אחת. משלא הייתה להם דוגמא לאדם שכזה סיפר את סיפורו של אצירם: "אצירם סירב להתאסלם והתנגד לכך שבני שבטו יתאסלמו אף הם. כאשר יצא הנביא לקרב אחד הוא החליט להתאסלם, ולאחר שעשה כן לקח את חרבו ויצא להילחם עד שנפל גוסס. מצאו אותו בני שבטו ושאלו אותו: מה מעשיך כאן? האם יצאת מתוך געגועים לבני שבטך או מתוך אמונה באסלאם? ענה: מתוך אמונה באסלאם, האמנתי באללה ובשליחו, התאסלמתי ואח"כ לקחתי את חרבי ולחמתי עם שליח אללה עד שנפגעת. ולא עבר זמן רב והוא מת בידיהם. משסיפרו את דברו לנביא הוא אמר: אכן הוא מאנשי גן עדן".<sup>2</sup> גם מסורת זו מציגה אדם שלא היה מוסלמי, והדבר הראשון שעשה לאחר אמירת ה"שהאדה" היה ליטול את חרבו ולצאת לקרב, שם מת כ"שהיד", מבלי שהתפלל ולו פעם אחת. אישור סופי להיותו "שהיד"

<sup>1</sup> משארע אלאשוואק, חלק 2, עמ' 759.  
<sup>2</sup> אבן השאם, כרך 2, חלק 3, עמ' 871.

וזכאותו לגמול המובטח לו אנו מוצאים בדברי הנביא, שהוא מאנשי גן עדן, רוצה לומר: יש דרך להגיע לגן עדן מבלי להתפלל – להתאסלם (קרי לומר את ה"שהאדה") ולמות כ"שהיד" בשדה הקרב.

שתי המסורות האחרונות הציגו את הקשר בין ה"שהיד" המת בשדה הקרב לבין אמירת ה"שהאדה". קשר זה, המבוסס על סמיכות בזמן והמקום נראה מעניין, כאמור, על שום הדמיון האתימולוגי בין המילים "שהיד", "טלב אלשהאדה" וה"שהאדה". גם מסורות אלה באות להמריץ ולדרבן את שומעיהן לצאת לשדה הקרב ולזכות בגמול של "שהיד", אולם הן פונות לקהל יעד שונה – לא קהל מוסלמי אלא כזה שאינו מוסלמי, בהציגן את אמירת ה"שהאדה" והמוות בתור "שהיד" כמתכון בטוח לגן עדן, מבלי צורך אפילו בתפילה אחת לאללה. ביטוי מוחשי יותר, לדעתי, לתפקיד שממלא רעיון "טלב אלשהאדה" כגורם מאסלם (ובכך יוצר זיקה עם אמירת ה"שהאדה") ניתן למצוא במסורת הבאה, בה מספר ג'באר בן סלמא מדוע החליט להתאסלם: באחד הקרבות, מספר ג'באר, הוא דקר ברומח שלו מוסלמי, וכאשר הוא הביט בחוד הרומח מפלח את ליבו של המוסלמי הוא שמע אותו (את המוסלמי) אומר: חי אללה, זכיתי. וג'באר שאל את עצמו: במה זכה, הרי הוא מת. ואז מספר ג'באר כי שאל על כך ונאמר לו שאותו מוסלמי זכה ב"שהאדה" (קרי מימש את עיקרון "טלב אלשהאדה") ואז הוא החליט להתאסלם.<sup>1</sup> במסורת אחרת אודות קרב ח'יבר מסופר, שכאשר הנביא הטיל מצור על ח'יבר היה עימו נער שהיה עובד אצל אחד מיהודי ח'יבר, והנער ביקש מהנביא שיציע לו להתאסלם והנביא עשה כן והנער התאסלם. אח"כ יצא הנער לעבר המבצר עליו הוטל המצור ונלחם עם המוסלמים עד שנפגע מאבן ומת, וזאת עוד לפני שהספיק להתפלל ולו תפילה אחת. הנביא ניגש אליו, עטף אותו בגלימה שהייתה עליו ועימו קבוצה מחבריו. אח"כ פנה ממנו הנביא. משנשאל ע"י חבריו לסיבת הדבר ענה: נמצאות עימו כעת נשותיו מקרב נשות גן עדן.<sup>2</sup> מסורות אלה, היוצרות זיקה בין ה"שהיד" או אידיאל "טלב אלשהאדה" לבין אמירת ה"שהאדה", ממלאות פונקציה של דרבון קהל הלא מוסלמי להתאסלם, ע"י אמירת ה"שהאדה" ולאחריה יציאה לשדה הקרב ומוות בתור "שהיד". המסורות אף פוטרות את אותו קהל לא מוסלמי מריטואלים "מכבידים" או "תובעניים" (בראייתם של אלה הלא מוסלמים) דוגמת התפילה, ובכך אף מעלים את עיקרון "טלב אלשהאדה" מעל לתפילה.

קבוצת מסורות אחרת שברצוני להציגה, ושגם הסיבה להצגתה נובעת מאותו קשר אתימולוגי בין המילים "שהיד" ו"שהאדה" היא כזו המציגה את ה"שהאדה" כדבר האחרון שיש לומר לפני המוות. במסורת אחת אומר הנביא, כי מי שיאמר "אני עד שאין אלוה מבלעדי אללה ושחמד הוא שליחו, ייפתחו בפניו שערי גן עדן והוא ייכנס מאיזה שער שיחפוץ".<sup>3</sup> מסורת זו מזכירה מאוד מסורת שהוזכרה במהלך העבודה, בה אומר הנביא כי שערי גן עדן נמצאים מתחת לצל החרבות, ברומזו על הגמול המתין ל"שהיד". בשני המקרים מוזכרים שערי גן עדן הממתינים בתמורה לדבר מה – במקרה אחד מדובר בנפילה כ"שהיד" ובמקרה האחר – באמירת ה"שהאדה".

<sup>1</sup> שם, שם, עמ' 1061.

<sup>2</sup> שם, שם, עמ' 1172.

<sup>3</sup> אלתד'כרה, חלק 2, עמ' 239.

במסורת אחרת קובע הנביא, כי "אמירת השהאדה, (קרי) שאין אלוה מבלעדי אללה, היא המפתח לגן עדן".<sup>1</sup>

מסורת אחרת, המציגה אף היא את אמירת ה"שהאדה" כמפתח לגן עדן היא הבאה, בה הנביא אומר: אם האדם נוטה למות לחשו באוזניו "אין אלוה מבלעדי אללה", שכן אין מאמין שזו אמירתו האחרונה לפני מותו ולא יובטח לו בזכותה גן עדן".<sup>2</sup> מסורת זו יוצרת סמיכות בין אמירת ה"שהאדה" לבין המוות – זהו הדבר האחרון שהמוסלמי צריך לעשות לפני מותו כדי לזכות בגן עדן. ברצוני לשוב ולציין, כי הסיבה להצגת המסורות בפרק זה נובעת אך ורק מהדימיון האתימולוגי בין "שהיד", "טלב אלשהאדה" ואמירת ה"שהאדה" – איני בא להוכיח דבר או לקבוע מסמרות בהצגת מסורות אלה. הן פשוט ביטוי לזיקה אתימולוגית זו, המציבה את הרעיונות הנ"ל בסמיכות של זמן ומקום באותה מסורת. הנקודה שברצוני להעלות למחשבה היא, שייתכן ומילים כמו "שהיד" או "טלב אלשהאדה" נקבעו בשל השילוב של אמירת ה"שהאדה" במסורות אודות מוות וגן עדן, הדומות מבחינת תכניהן למסורות אודות ה"שהיד". רוצה לומר, מדוע לקרוא ל"שהיד" דווקא "שהיד" או לעיקרון "טלב אלשהאדה" בשמו זה, ולא לבחור בשם אחר. אולי העובדה שאמירת ה"שהאדה" מוזכרת במסורות אודות מוות וגן עדן גרמה לבחור בשמות "שהיד" ו"טלב אלשהאדה". מעבר להסבר המבוסס על זיקה אתימולוגית-לשונית ניתן לטהעלות הסבר נוסף, רעיוני - אמירת ה"שהאדה" היא הביטוי לקבלת האסלאם, שהוא כשלעצמו ביטוי לכניעה והתמסרות מוחלטות כלפי האל. אם תרצו, ה"שהיד" מבטא כניעה והתמסרות אלה באופן האולטימטיבי ביותר. ברוח דברים זו, וכחומר למחשבה, ברצוני לסיים את הדיון על הקשר "שהיד"- "שהאדה" במסורת הבאה: אדם בא אל הנביא ושאל אותו: אם איהרג בקרב היכן אני? ענה הנביא: בגן עדן. ולמשמע תשובת הנביא השליך האדם תמרים שהיו בידו, אמר "אני עד שאין אלוה מבלעדי אללה ואתה הוא שליח", יצא לקרב ונלחם עד שמת.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> שם, חלק 2, עמ' 332.

<sup>2</sup> שם, חלק 1, עמ' 61.

<sup>3</sup> סנן מסלם, חלק 3, עמ' 43.

## סיכום

אם נפנה באופן ספונטני לאנשים ברחוב במדינת ישראל של ימינו ונבקש מהם לענות על השאלה "מה זה שהיד", סביר להניח שמתוך אלה שיבינו במה הדברים אמורים נקבל תשובות, החל מ"אלה שמתפוצצים באוטובוסים" וכלה ב"זה שמקריב עצמו למען אידיאל דתי ומתחתן עם 72 נשים". יהיו התשובות אשר יהיו, הן כולן מגדירות פן אחד של הוראת המילה "שהיד" – הפן הדתי שלו, שכן למילה "שהיד" יש הוראות שונות הנקבעות עפ"י הקונטקסט בו היא תופיע. "האחראי" לתשובות האחידות כ"כ שנקבל היום לשאלה "מה זה שהיד" היא המסורת המוסלמית, שם מגובש רעיון ה"שהיד" כזה הנהרג בשדה הקרב למען אמונתו. כפי שהוצג במהלך העבודה, הופעות "שהיד" (ר' "שהדאא") בקוראן אינן בפן הדתי של המילה (אם כי מהלכים פרשניים אכן יציגו אותן ככאלה) כי אם בפן כללי הנובע מהוראתו הראשונית של השורש "ש.ה.ד" בערבית (להיות עד, נוכח).

לא יהיה זה מוגזם לטעון כי המסורת המוסלמית "יוצאת מגדרה" כדי לגבש את מעמד ה"שהיד" כנעלה ביותר באסלאם. בהקדמה לעבודה זו הועלתה הנחת יסוד, כי המסורת תטפל במסורות ה"שהיד" כשם שהיא מטפלת בכל נושא אחר באסלאם שהיא חפצה ביקרו, קרי תציג את מבצעיו כמודלים לחיקוי ותדרבן את הזולת לחקותם ע"י הצגת הגמול לו הם זוכים, בעיקר גן עדן. הנחת יסוד זו לא הופרכה במהלך העבודה, אולם כפי שהוצג, חשוב למסורת המוסלמית להראות כי בכל הקשור ל"שהיד" אין המדובר בעוד אידיאל דתי שמבצעו משובח וזוכה לגמול הראוי – זהו האידיאל הדתי הנעלה ביותר, וככזה מבצעו זכאי לגמול הנעלה ביותר. את זה עושה המסורת ע"י השוואה בין ה"שהיד" לקבוצות אוכלוסיה אחרות באסלאם, הנהנות בעיקרון ממעמד מועדף, והענקת עדיפות ועליונות ברורות ל"שהיד" בכל הקשור למעמדו בגן עדן והגמול לו הוא זוכה. מהלך זה מתחיל עוד בקוראן, או יותר נכון בפרשנות הקוראן ל"פסוקי השהיד", והקביעה שבניגוד לכל מוסלמי אחר הזכאי לגמול של גן עדן על מעשיו הטובים, אולם זוכה לו רק ביום הדין, ה"שהיד" זוכה לגמול זה מיד עם מותו.

ביטוי נוסף לעדיפותו של ה"שהיד" על קבוצות אוכלוסיה אחרות באסלאם ניתן אף למצוא במסורות אודות מעמדו עוד בעולם הזה, היוצרות דיפרנציאציה ברורה בכל הקשור להלכות קבורה הנהוגות באסלאם והחלתן על ה"שהיד", או יותר נכון אי החלתן עליו.

לאחר שהציגה המסורת את עליונותו ועדיפותו של ה"שהיד" על פני שאר המוסלמים, הן בעולם הזה והן בעולם הבא, היא פונה להציג את הגמול הממתין לו בגן עדן. תיאורי גמול אלה מפורטים מאוד, וכוללים אלמנטים חומרניים כמו גם מיניים – אזכור נשות גן עדן הממתינות ל"שהיד" לאחר מותו ומתחתנות עימו. מסורות אלה ממלאות פונקציה עיקרית של דרבון והמרצה, או כפי שכינה אותה עימנואל סיוון "פונקציה אופרטיבית-התנהגותית", קרי מעודדות את השומעים אותן לחקות את גיבוריהן ולזכות בגמול המובטח להן. אם נזכור שהמדובר בראשית האסלאם, בתקופת המלחמות הראשונות בזמנו של הנביא, חשיבותן של מסורות כאלה והפונקציה הזו שהן ממלאות הופכות מכריעות בכל הקשור לאפקט ההתגייסות, הלהט, ההתמדה והנכונות להקרבה

עצמית שהן יוצרות בקרב השומעים אותן, בתקופה בה האסלאם זקוק לכל יד לוחמת למען הפצתו והתפשטותו. חשיבותן של מסורות אלה הופכת מכרעת עוד יותר אם על רקע התקופה הזו קיימות תופעות כמו השתמטות מקרבות, "סרבנות מלחמה" או בריחה וגילויי פחד והססנות בשדה הקרב. תופעות כגון אלה עלו בין השיטין במספר לא מבוטל של מסורות, ובחלקן אף "יודעת" המסורת מי האשמים בכך – ה"מנאפקון" וה"אנצאר". לצורך התמודדות מול תופעות שכאלה מסירה המסורת את כפפות המשי בהן התמשה בתיאורי הגמול המפתים ומדרבנים, ויוצאת למלחמת חורמה בהן ע"י נקיטת קו של איום והפחדה שעיקרו החשבתן של תופעות אלה כחטא חמור, שהעונש עליו הינו חד משמעי – גיהנום. יש לציין, כי המהלך של שימוש במסורות הכוללות מסרים מפתים או מאיימים לצורך עידוד מוטיביציה לפעולה מסויימת או יציאה נגד ביצוע פעולה אחרת אינו נחלת האסלאם בפרט או התקופה הקלאסית בכלל. בדרשה שבועית שנשא הרב עובדיה יוסף בתקופת טרום-הבחירות הוא סיפר את המסורת הבאה: "אוהד ש"ס שהיה עני מרוד נפטר והגיע לעולם הבא, שם גילה להפתעתו כי נשלח ישירות ל"גן עדן קומה חמש" בזכות פועלו בעולם הזה- בניית מקוואות, בתי כנסת ותלמודי תורה. היהודי שמח מאוד על גורלו, אבל עדיין לא הבין למה זה מגיע לו. לכן פנה בלחש למלאך שליווה אותו ושאל: "כיצד ייחסו לי בניית מקוואות, הרי בקושי פרנסתי את משפחתי". "אתה הצבעת ש"ס, נכון?", השיב לו המלאך, "בזכות ההצבעה שלך נבחרו חברי הכנסת של ש"ס והפכו לשליחים שלך. בזכות הפעילות שלהם נבנו מקוואות, בתי כנסת ותלמודי תורה. אז אתה שותף".<sup>1</sup> המסורת שהציג הרב עובדיה יוסף באה להעביר מסר ברור: מי שמצביע לש"ס מגיע לגן עדן, בדיוק כמו מסורות ה"שהיד" הטוענות שמי שינהג כמו ה"שהיד" יגיע לגן עדן אף הוא. כשם שמסורות ה"שהיד" ממלאות פונקציה אופרטיבית, של המרצת השומעים אותן לחקות את ה"שהיד" כדי לזכות בגמול המובטח לו, כך גם ניתן לטעון לגבי הפונקציה שממלאת המסורת שסיפר הרב יוסף – היא ממריצה את השומעים אותה להצביע לש"ס בבחירות.

במסגרת מסורות ה"שהיד" באו לידי ביטוי שני היבטים הניתנים לסיווג כהיבטים חברתיים. הראשון, הוא שימוש במסורות ה"שהיד" לצורך העברת מסרים דידקטיים-מוסריים לגבי קודי התנהגות בחברה המוסלמית – לא להותיר חוב שלא נפרע ולא לגנוב משלל המלחמה. ההיבט השני הוא הניסיון לשאול מהיכן מופיעים מוטיבים מסויימים במסורות ה"שהיד", והתשובה, כפי שהוכח לא פעם במהלך העבודה, כי המדובר בתהליך אדפטציה של האסלאם למנהגים מתקופת הג'אהליה. תהליך זה יכול להיות בעל שני פנים: אימוץ מנהג ג'אהלי והלבשתו בכסות אסלאמית (המסורות אודות החוב, למשל) או שלילתו (הבכי על ה"שהדאא", למשל). לא חשוב באיזה מהלך נוקטת המסורת – אימוץ או שלילה, החשוב והמעניין הוא שבשני המקרים המדובר במנהג שמקורו בתקופת הג'אהליה והאסלאם מגיב אליו.

חשוב לציין, שמסורות ה"שהיד" אינן עוסקות ב"שהיד" אחד, אלא עולה מהן דיפרנציאציה ברורה בין מספר סוגי "שהיד". דיפרנציאציה אחת היא קטגוריאלית, קרי היא מסווגת סוגים שונים של "שהדאא" בהתאם למקרי המוות שלהם: יש "שהיד צבאי" (שגם בתוכו יש הבחנה בין זה היבשתי לזה הימי) ויש "שהיד אזרחי", שככלל ניתן לומר עליו שהוא חווה מקרי מוות

<sup>1</sup> מתוך ידיעה ב"ידיעות אחרונות", 10.5.99

אכזריים ביותר. חשוב לציין, עם זאת, כי המסורת שבה ומדגישה כי "השהיד הצבאי" עדיף בכל מקרה על מקבילו "האזרחי", זאת ע"י הבדלה בין הגמול לו זכות שתי קבוצות אלה. סוג אחר של דיפרנציאציה בין סוגי "שהיד" היא אידיאולוגית-מוראלית, והיא באה לידי ביטוי באמצעות אידיאל "טלב אלשהאדה". ראשית, יש כאלה המתחזים ל"שהיד" ברצותם לזכות בגמול המובטח לו אולם אין הם זכאים לו, ויתרה מכך - עונשם הוא גיהנום. הסיבה לכך היא המניע שלהם - הוא אינו נובע מאמונה דתית אלא ממניעים אישיים-אגואיסטיים של רצון לזכות ביוקרה ובשלל. המסורת יוצאת נגד תופעה זו ו"מבטיחה" עונש גיהנום למתחזים שכאלה. אולם גם בקרב אלה היוצאים לקרב מתוך אמונה דתית יש טובים יותר וטובים פחות - יש כאלה היוצאים לקרב אולם שאיפתם העקרונית היא לשוב ממנו בחיים. מולם ישנם כאלה היוצאים לקרב כשהם מוכנים מבחינה מנטלית למות בו - שאיפתם היא למות בשדה הקרב מתוך או למען אמונתם הדתית. אלה הם המבטאים נכונה את אידיאל "טלב אלשהאדה" ואלה הם בנייה המועדפים של המסורת המוסלמית. במקביל, מודעת המסורת לאפשרות שאותו "שהיד" שבדרך יכול לגלות חרטה על מעשהו, אולם בהיעדר דרך פיזית למנוע ממנו צעד חרטה שכזה (כמו שעושה ארגון ה"חזבאללה בימינו), עושה המסורת שימוש במסורות איום והפחדה, המאיימות בעונש גיהנום על הבורחים משדה הקרב או מציגות באור לא חיובי את אלה שגילו גילויי פחד והססנות במהלך הקרב.

במסגרת הדיונים ההלכתיים בשאלות של השוואת "טלב אלשהאדה" לאקט של התאבדות מחד, או בריחה משדה הקרב, מאידך, מעודדת המסורת, בסופו של דבר, הישארות בשדה הקרב גם כאשר הסיכויים לניצחון אינם גבוהים במיוחד, וגם אם הדבר יביא למותו של המאמין בסופו של דבר, על פני פתיחת כל צוהר אפשרי לעידוד או הצדקה של אקט של בריחה משדה הקרב. מהלכים הלכתיים אלה, מחד, בשילוב מסורות הדרבון מול מסורות האיום, מאידך, יוצרים תמונה בה עולה "דרישה" של ממש מצידה של המסורת ל"שהדאא". נראה כי דרישה זו נובעת ממרכזיותו של ה"שהיד" עבור המסורת המוסלמית: בהיבט האסטרטגי הוא כוח האדם המוציא אל הפועל את ה"גיהאד" ומביא בכך להרחבת תחום שלטונו של האסלאם, ובהיבט הטקטי הוא משמש דוגמא ומופת לחיקוי עבור החברה המוסלמית. שני היבטים אלה קשורים זה בזה, וביטוי לכך ניתן למצוא בדברים הבאים שאומר המופתי הלבנוני לשעבר, בספר שכתב על ה"שהיד": "דמו של השהיד אינו נשפך על האדמה ונספג בה... דמו של השהיד הוא הדלק לחיי האומה המוסלמית. הוא האנרגיה הסוללת עבור האומה את הדרך לחיי נצח, פאר וכבוד".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> שיח' חסן ח'אלד, אלשהיד פי אלאסלאם, עמ' 140, בידות, 1971.



## רשימת מקורות

### עברית

- גירץ, קליפורד, פרשנות של תרבויות, ירושלים: בית הוצאה כתר, 1973.
- "חומר נפץ אנושי", כתבה ב"ידיעות אחרונות", מוסף סוף שבוע, 18.6.99
- לצרוס-יפה, חוה, "הפרובלמטיקה הדתית של העלייה לרגל באסלאם", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך חמישי, חוברת 11.
- 10.5.99, "מי שמצביע ש"ס – מגיע לגן עדן", ידיעה ב"ידיעות אחרונות", 10.5.99
- סיוון, עימנואל, "ג'יהאד: מיתוס והיסטוריה", אלפיים, קובץ 11, 1995.
- שלום, גרשום, "לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן", תרביץ, כרך כ"ד, תשט"ו.

### אנגלית

- Kohlberg, E., "Medieval Muslim Views on Martyrdom", Mededelingen, vol. 60, 1997.
- Momen, Moojan, An Introduction to Shi'i Islam, London: Yale University Press.
- Lane, E.W., An Arabic-English Lexicon, U.S.A: Library of Congress, 1956.
- Peters, Rudolph, Jihad in Classical and Modern Islam, U.S.A: Preinceton, 1996.

### עברית

- אבן אבי עאצם, אחמד בן עמרו, כתאב אלג'יהאד, אלמדינה: מכתבת אלעלוס ואלחכס, 1989.

אבן אלמבארכ, אלחאפט' אלמג'אהד, כתאב אלג'האד, בירות: דאר אלנור, 1971.

אבן השאם, אבו מחמד עבד אלמלכ, אלסירה אלנבויה, קהיר: דאר אלפכר.

אבן מנט'ור, מחמד בן מכרם, לסאן אלערב, בירות: דאר בירות ללצנאעה ואלנשר, 1955.

אבן סלימאן, מקאתל, תפסיר אלקראן, קהיר: אלהיא'יה אלמצריה אלעאמה ללכתאב, 1979.

דמיאטי, אחמד בן אברההים בן מחמד, משארע אלאשואק אלא מצארע אלעשאק, בירות: דאר אלבשאא'יר אלאסלאמיה, 1990.

ח'אלד, חסן, אלשהיד פי אלאסלאם, בירות: דאר אלעלם ללמלאיין, 1971.

טבאטבאא'י, מחמד חסין, אלמיזאן פי תפסיר אלקראן, בירות: אלמטבעה אלתיג'אריה.

טברי, מחמד בן ג'ריר, ג'אמע אלביאן ען תאויל אי' אלקראן, בירות: דאר אלפכר, 1984.

טברסי, אלפציל בן אלחסן, מג'מע אלביאן פי תפסיר אלקראן, בירות: דאר מכתבת אלחיאה.

מסלם, אבן אלחג'אג', צחית מסלם בשרח אלנווי, קהיר: אלמטבעה אלמצריה, 1934.

עסקלאני, אחמד בן עלי בן חגיר, כתאב אלג'האד ואלסיר מן פתח אלבארי, בירות: דאר אלבלאעיה, 1985.

קרטבי, מחמד בן אבי בכר אלנצארי, אלג'אמע לאחכאם אלקראן, קהיר: דאר אלכתב אלמצריה, 1967.

קרטבי, מחמד בן אבי בכר אלנצארי, אלתד'כרה פי אחואל אלמותא ואמור אלא'ח'רה, אלמדינה: דאר אלבח'ארי, 1997.

ראזי, פחיר אלדין, אלתפסיר אלכביר, טהראן: דאר אלכתב אלעלמיה.

תרמד'י, מחמד בן עיסא, סנן אלתרמד'י, קהיר: אלמטבעה אלג'ידידה.