

שמיעה עודפת של הקוראן

גיל אנידג'אר



שמיעה עודפת של הקוראן

גיל אנידג'אר

לזהיה

הַן אֵד'ן

הוא אוזן

— ק' 9:61

מהו טיבה של השאלה שכינסה אותנו היום? מהו שאנו דורשים מעצמנו להקשיב לו, לשמוע או לשמוע באופן עודף, בו?¹ מהו שאותו אנו מכנים מושא תשומת ליבנו ועיסוקנו? תחת איזו מסגרת או כותרת אנו תובעים שמיעה, עדות והבנה של האירועים אשר בתורם מזינים את, וזועקים אל, תשומת ליבנו המפוצלת תמיד? האם מדובר במה שמכונה הסכסוך הישראלי פלסטיני, אשר עיתונאים ופוליטיקאים משמרים בראש הכותרות? האם מדובר בשאלה הערבית-יהודית, ביחסים בין יהודים וערבים שאותם שלמה גויטיין [Goitein], למשל, תיעד, ושרבים מאיתנו מאז, תלמידים של אלה שוחט, עמיאל אלקלעי ואחרים, נותרו קשורים או מחויבים אליהם? או שמא בכוונתנו להחיות את אותה "מסורת יהודית-מוסלמית" חמקמקה, שעליה דיבר פעם לא אחר מאשר ברנרד לואיס בעצמו?² אודה שיש לי נטייה הולכת וגוברת להעדיף את מה שאלברט סוויסה [Swissa] מכנה "כיסופים לישמעאל".³ אך אל תקראוני ישמעאל עדיין. יש לי, על כל פנים, יותר מדי ספקות באשר להיסטוריה, בין שהיא נעשית באופן מאשים (הד'מה) או אפולוגטי (חף מדמעות). ולגבי השאלה האם אכן היוחסין וההשתייכות של היהודים, המוסלמים והאחרים, הם שיצילו אותנו, האם מסורותיהם המשותפות או היריבות, הן שיוכלו לכוון אותנו לקיבלה ישנה-חדשה, כפי שמוצע על ידי ידידי

¹ הצגתי גרסאות של מסה זו – שמופיעה בו בזמן מאוחר מדי ובטרם עת – בשתי הזדמנויות, תחילה באוניברסיטת בראון, בהזמנת סאמי אוורט [Everett] ואריקה וייס [Weiss], ולאחר מכן בפריז, באירוע שארגנו אנוש גנג'פור ואלעד לפידות. תודתי נתונה למארחים ולקהלים שנכחו. ברצוני להקדיש פרסום זה לזו שהציגה יחד עמי בפריז, זהיה קונדוס, הוגה אמיתית של האמהיות, עבור עבודתה מעוררת ההשראה ובהוקרה על עידודה.

² Shlomo D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* (New York, 1974 [1955]); Ella Shohat, *On the Arab-Jew, Palestine, and Other Displacements: Selected Writings* (London: Pluto Press, 2017); Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2014 [1984]).

³ Albert Swissa, "Bound Together: My Longings for Ishmael," trans. Gil Anidjar at: <https://themarkaz.org/bound-together-my-longings-for-ishmael/>

אנוש גנג'פור ואלעד לפידות, אינני יודע, אך ברצוני להודות להם כאן על מאמצייהם הנדיבים והאמיצים בארגון אירוע זה.⁴

הרשו לי לחזור ולהגיד, שכן ראוי הדבר שיחזרו עליו, שה-*kampfplatz* [זירת-הקרב], התיאטרון של המלחמה הזו, שאינו אחד אלא רבים, אינו כה מוחלט או מוכרע באשר למיקומו הגיאוגרפי, באשר לעצם השחקנים שהיו ועדיין מעורבים בו לכאורה ובאופן שקוף – אך תמיד באופן היסטורי. מלכתחילה, אם אפשר לומר כן.⁵ שכן גם הם רבים, כה רבים עד שלא נוכל לפתוח באחד מהם, כאילו ניתן להיות בטוחים בשמו ובמקומו של מצב החירום. כמה מצבי חירום, כמה יוצאים-מן-הכלל היו צריכים להיות מוכרזים עד כה? מוכרזים או מוכרעים? ועל ידי איזה ריבון? אנחנו – העובדתיות הבלתי-נסבלת של אותו "אנחנו" בלתי נתפס – אכן רחוקים מכל התחלה, אולי קרובים יותר אל הסוף. תשומת לבנו מפוצלת, כפי שאמרתי, ולא רק משום שאנחנו, עדיין ובמידה גוברת *in media res*, גם אם בקושי באמצע הדרך של מסע חיינו המשותפים, כפי שדנטה אולי היה אומר זאת, הוא שידע משהו על סמיכותו של המוות בלשון רבים. אנחנו בהחלט באמצע הדברים, האנשים והדברים. באמצע ההריסות גם, ואיננו בטוחים מי ישיר, וקל וחומר מי ישמע, אֶל-עֵטְלָאֵל, את שירי אבלנו הבלתי אפשרי. כה רבים אלו שיש לספוד להם, כה רבים שיש לקונן ולהתאבל עליהם, והם עוד מתרבים, יש עוד שמתים היום, בעוד המדבר צומח. "אנחנו" בלתי נתפס, אני חוזר ואומר, היעדרו הנוכח של צירוף בלתי-נסבל, אלימותה הטהורה של הסמיכות. על כן אני שב ושואל, האם אלו הם ישראלים ופלסטינים שלהם אנו סופדים או שמולם אנו ניצבים, שנעמדים פנים בפנים זה מול זה, ובכך גם מכנסים זה את זה, שני לאומים או לאומיות – לאומיות גוססות, פרנץ פאנון היה אומר בלגלוג – על אדמה אחת? או שמא מדובר ביהודים וערבים, בשתי קבוצות "אתניות", כפי שניתן לכנותן, אפילו "שמיות", שטיבן, גודלן והגיאוגרפיה שלהן, שלא לדבר על דתן, שנויות במחלוקת?⁶ האם אין מדובר, בסופו של דבר ביהודים ומוסלמים, שני קולקטיבים המכונים דתיים, כלומר שניים לכל הפחות, בעלי שושלות והיסטוריות קרובות אך גם נבדלות, ושוב, גם גיאוגרפיות שבאלה? יהיה זה שגוי להשמיט מרשימה זו את שאלת המדינה, את פוליטיקת הנפט ואת כלכלת הנשק ושאר הטכנולוגיות, או למעשה את השאלה הכללית, שלא לומר, ההחרבה, של האיזור. בדברו על מקרה לא כה ייחודי של רצח-עם שהוכר באיחור, מחמוד ממדאני, הוגה מדיני שאין להתעלם ממנו, ולאחרונה אביו של ראש עיריית ניו

⁴ תודתי נתונה גם לטלאל אסד, ז'ואל מארלי [Marelli] ועמאר אברהים [Ibraheem] על ההערות, הביקורת וההצעות שלהם תוך כדי העבודה על עיבוד ההרצאה שעליה מבוססת מסה זו.

⁵ Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* (Stanford: Stanford University Press, 2003); או, Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010). מזווית שונה

⁶ Gil Anidjar, *Sémites: Religion, race et politique en occident chrétien*, trans. Marc Nichanian (Lormont: Le bord de l'eau, 2016).

יורק, קרא בעקביות ל"ניתוח אזורי".⁷ בטרם זנח, לפחות למראית עין, את ההמלצה הזו בספרו האחרון *Neither Settler Nor Native*, ממדאני כתב ש"התמקדות הנתחמת לגבולות מדינת רואנדה מיתרגמת בהכרח לשתיקה בנוגע לתהליכים האזוריים שהזינו את הדינמיקה שהובילה לרצח העם".⁸ המדינה או המדינות והאזור, האזורים – החרבים, כפי שאמרתי, או ההולכים ונחרבים – הפועלים ומחריבים, נלחמים באזרחים ובלא אזרחים. ואולי מה שאנו עדים לו הוא במידה רבה פחות מצב של החברה נגד המדינה, כפי שנדמה שרמז הסוציולוג הצרפתי פייר קלסטר (Clastres), ויותר מצב של המדינה נגד החברה, או בניסוח לא פחות מדויק, מצב של החברה נגד עצמה. האם לא מדובר, על כל פנים, כפי שרבים אמרו, גם אם לא בהכרח טענו, במלחמת אזרחים? קשר גורדי או מארג צפוף של מלחמות בין אחים או מלחמות של רצח-אח, אוסף סדוק של מה שנדמה כמלחמות בלתי פוסקות וחסרות תרבות (uncivil wars)? באיזה אזור בדיוק? בתוככי איזה גבולות טבעיים או בלתי-טבעיים? איזו אומה ואיזו דת?⁹

במקום אחר ניסיתי לטעון להתמדתה של השאלה הנוצרית כפי שעשתה עביר חשיבון (Khshiboon), שאותה אני ממליץ לכם בחום לקרוא.¹⁰ אך הואילו לשקול כי אין תשובה אחת, קל וחומר שאין תשובה נכונה, מלבד "כל הנ"ל ועוד". שכן הכוח שפועל, אף שאינו משחק, במלחמה, ותחת כל מלחמה, הוא מה שאליאס ג'בר (Jabre) מכנה "מלחמת השמות". ג'בר מכון במיוחד ללבנון, אך הוא מדבר באותה מידה על האזור או האזורים שהזכרתי, ומסביר כי המלחמה נשאה אותם, נשאה אותו, נושאת אותו עדיין, באותה מידה שבה הוא נושא את המלחמה בקרבו (*la guerre me porte comme je porte la guerre*).¹¹ בהתעקשו על תפקיד הפטישיזם, פטישיזם כולל (של שמות ושל מלחמות, של חוקים והסברים), ג'בר ללא ספק מסייע בידינו להתכוון אל שאלות שמנוסחות טוב יותר, בעודנו מוסיפים להתעכב על טיבו של פתרון, אשר, לעולם לא סופי, אינו יכול בשום אופן לבוא במקום תשובה, תגובה אחראית [a responsible response] (במקום "חזרה בתשובה", אותו ביטוי מוזר), פשוט, תשובה.

⁷ Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 18; Mamdani, *Neither Settler Nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020).

⁸ Mamdani, *When Victims* 8; המדינה, גם אם "מדינת הלאום שלה אנו שואפים לאחר הפוסט-קולוניאליזם", היא שמדריכה את חזונו של ממדאני ב *Neither Settler Nor Native*, בתוך, ניתן לטעון, הגבולות ובוודאי "גבולות הדקולוניזציה" (31), זאת חרף השרירותיות של המיפוי הקולוניאלי והפוסט-קולוניאלי.

⁹ Jean-Pierre Luizard, *Les racines du chaos: Irak, Syrie, Liban, Yemen, Libye. Cinq États arabes en faillite* (Paris: Taillandier, 2022); Neil Partrick, *State Failure in the Middle East: Syria, Lebanon, Iraq and Yemen* (London: Routledge, 2026).

¹⁰ Abeer Khshiboon, "Reclaiming History and Memory: Bridging the Jesus Event and the Nakba," *Political Theology* 25: 7 (2024), 780-800.

¹¹ Elias Jabre, *Plus d'une loi, la guerre des noms: Derrida, Deleuze et Guattari, Foucault* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2024), 31.

מי (עוד) קורא?

לפני זמן רב, אך באופן שעוד מקדים אותנו, הרמב"ם, שנודע אז יותר בשם *מוסא אבן מיימון*, וששאהאב אחמד הציע להכיר בו כ"הוגה יהודי מוסלמי", אבן מיימון, אם כן, עשה סצנה.¹² הוא הציע כיוון מחשבה מוקדם עבור השאלות שאנו אולי שואלים את עצמנו. הוא תרם על כל פנים ל"תיאטרון מרבה-הלשון/הפטפטני" של הפילוסופיה, כניסוחו הקולע של לואי אלתוסר. הרמב"ם יצר "תיאטרון תיאורטי קטן" משל עצמו.¹³ הוא ביים, במילים אחרות, מפגש דרמטי.

דע - כי מי שלא יבין לשון אדם - כשישמעו מדבר ידע בלא ספק שהוא מדבר אלא שלא ידע כונתו. ויותר גדול מזה שהוא ישמע מדבריו מלות הם כפי לשון המדבר מורות על ענין אחד (*תַּדְלוּ עַלֵּא מַעֲנָא*) ויזדמן במקרה שתהיה המילה היא בלשון השומע מורה (*תַּדְלוּ*) על הפך הענין ההוא אשר רצוהו המדבר ויחשוב השומע שהוראתה (*דְּלֵאלָה*) אצל המדבר כהוראתה (*דְּלֵאלָה*) אצלו. כאילו שמע ערבי איש עברי יאמר 'אַבֶּה' [הב. הוא רוצה] ויחשוב הערבי שהוא מספר על איש שהוא מאס ענין אחד ומאנו; והעברי אמנם ירצה, 'אבה', שהוא - ישר בעיניו הענין ורצוהו. וכן יקרה להמון (*לִלְג'מֶהוּר*) בדברי הנביאים [כלומר, התורה] שוה בשוה קצת דבריהם לא יבין כלל, אבל כמו שאמר "ותהי לכם חזות הכל כדברי הספר החתום" [ישעיהו כט, יא]. וקצתו יבין ממנו הפכו או סותרו כמו שאמר "והפכתם את דברי אלוקים חיים" [ירמיהו כג, לו].¹⁴

הלוואי והייתי יכול להתעכב על דקויותיה של הסצנה המתוארת כאן, על גודל השלכותיה, לכל הפחות באשר לפילוסופיה של הרמב"ם, באשר להשלכות האתיות והפוליטיות שהיא נושאת עבור קוראיו ומעבר להם. עשיתי כמה ניסיונות לשים לב למובנה ולמשמעותה של פסקה זו, למובנה ולמשמעותה של הִדְּלֵאלָה שאותה מגייס הרמב"ם בספר שכותרתו היא עצמה *דְּלֵאלָת אַלְחֵאא'רִין*. כאן ועכשיו, אגביל את עצמי לומר שמה שהרמב"ם מביים כאן הוא אכן סצנה, תיאטרון של שמיעה, משהו כמו "ארכאולוגיה של אוזננו", כניסוחו של אחד מחוקרי פוקו.¹⁵ בסצנה זו אנו הופכים באחת לעדים לאינטרפלציה [היקראות] ועוברים אינטרפלציה בעצמנו. אנו רואים ושומעים סצנה של אינטרפלציה. אנו שומעים ושומעים באופן עודף את

¹² Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 448.

¹³ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), 57, 174.

¹⁴ רמב"ם, *מורה נבוכים*, תרגום: אבן תיבון, חלק ב, פרק כט. לדיון נרחב ראו:

Gil Anidjar, 'Our Place in al-Andalus': *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (Stanford: Stanford University Press, 2002), *Dalāla*, Dialogue (Maimonides, Bouteldja, and Us), *Journal of Levantine Studies* 9: 1 (Summer 2019), 57-70.

¹⁵ Lauri Siisiäinen, *Foucault and the Politics of Hearing* (London: Routledge, 2013), 5.

השפה, את עובדת השפה, את ידיעת השפה, את הוודאות שאדם יודע מה הוא שומע ואף יודע שמה שהוא שומע נאמר בלשונו הוא, ודאות שבאופן מהיר ועמוק הופכת בעייתית ומעורערת. מדובר בסצנה של שמיעה ושל שמיעה עודפת, אולי של ציתות. וזה מתרחש גם בקריאה ובכתיבה של הטקסט של הרמב"ם באופן די תהומי. שכן הרמב"ם כותב בערבית אך הוא גם כותב בעברית, עברית המופיעה בשפה הערבית, או אולי הערבי, או הערבית, הם שמופיעים באותיות העבריות. אינני אומר שזוהי "ערבית-יהודית", ואני מפנה אתכם לעבודתה של אלה שוחט מהעת האחרונה להסבר על כך.¹⁶ איך שלא יהיה, בקוראנו את הרמב"ם, מה שאנו קוראים בכל רגע נתון הכתב שאנו קוראים, הינו או ערבית או עברית, ובעמיתות זו, בבורות בודדת זו – אלא אם מדובר בעודף ידע – אדם יודע בלי לדעת מה הוא יודע, שהוא יודע איזו שפה הוא קורא. שפה משלך. בין אם אנו קוראים או שומעים, או בשמיעה עודפת, יש באירוע הזה, במפרק מדויק ומפוצל זה, את מה שהיידגר מכנה "היות-עם", *Mitsein*, ובוודאי "את הוודאות הפנומנולוגית שבכל מצב ההיות-שם (*Dasein*) כהיות-בעולם כבר שוכן לצד [...] לצד ההווה שעליה נסוב הדיבור".¹⁷ וכך, היידגר ממשיך כאילו הוא מפרש את הרמב"ם, "אפילו במצב בו הדיבור הוא בלתי מובחן או בשפה זרה". היידגר מבהיר כי תמיד קיימת אפשרות של שמיעה מוטעית, אפשרות אם לא ההכרח של *mésentente* [אי-הבנה], כדברי ז'אק רנסייר (*Rancière*).¹⁸ בין העברי לערבי, על כל פנים בין הערבי ליהודי, תשומת הלב שלנו שוב מתפצלת. יש אי-הבנה ויש שמיעה עודפת. ומצב העניינים הזה, אשר מתרחש בין תשוקה והכחשה, בין רצייה וסירוב, ידיעה ואי-ידיעה, כמו גם בין הבנה ואי-הבנה, מצב עניינים זה הוא שמתרחש לא רק בין היהודי והערבי, בין הטקסט וקוראו, אלא גם, וזה דבר ראוי לציון, בין היהודים ("ההמון") והנביאים, דברי הנביאים, בין ההתגלות, התורה, ושומעיה היהודים (כלומר, כפי שניתן להניח, עברים ואז יהודים), קהל שומעים אשר בהחלט מצא את עצמו בטווח שמיעה מן הרעם והברק שנלוו להתגלות, לדברי הנביאים, לדברי האלוהות. באשר הם שומעים ושומעים באופן עודף למילים אלו, באשר הם שומעים את קול ההתגלות, היהודים הינם, לכל דבר ועניין, ערבים. זה מה שהרמב"ם אומר לנו. הוא אומר לנו שהם יודעים, אותם היהודים שהינם בכך גם ערבים יהודים, הם חושבים שהם יודעים שהנביאים מדברים איתם בשפתם, שפה משלהם, בשפה שהם מכירים. כאן טעותם. ליתר דיוק, כאן עצם הרגע של אי-ההבנה (שלחם).

בקוראנו זאת, בשומעינו זאת, ייתכן שנחוש את עצמנו נדחפים לשאול גרסה של אותה שאלה שייקספירית: מי כאן הסוחר? מי היהודי? אני, מצידו, מעדיף לנסח מחדש ולשאול במקום זאת, כפי שתיעד ידידי מיטשל הארט (*Hart*), את השאלה שנהייתה פופולרית במאה

¹⁶ Ella Shohat, "The Invention of Judeo-Arabic," *Interventions* 19:2 (2017), 153-200.

¹⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, בתרגום John Macquarrie & Edward Robinson (San Francisco: Harper and Row, 1962), § 34; וראו Jacques Derrida, "Heidegger's Ear: Philopolemology (*Geschlecht IV*)," trans. John P. Leavy, Jr., in *Reading Heidegger: Commemorations*, בעריכת John Sallis (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 163-218; גם וראו Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, ed. Christie V. McDonald (New York: Schocken, 1985).

¹⁸ Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

התשע-עשרה ומאז נשכחה, קרי *Was sind Juden* [מהם היהודים]¹⁹ או, בניסוח שהוא תקף ורלוונטי באותה המידה, שאלה שתערוכה צרפתית שאלה לאחרונה, קרי, *Le monde arabe existe-t-il (encore)* [האם העולם הערבי (עדיין) קיים]²⁰ והאם יש להניח בצד את "הרעיון של העולם המוסלמי"²¹ את מציאות או את מציאות הרפאים של הקרע הסוני-שיעי? לסיכום, לפחות באופן חלקי: מהם היהודים (עבור) המוסלמים? מהם עבור וביחס לקוראן?

מה שארצה להציע בעקבות שאלות אלו, אינו אלא ראשיתו של מענה, ראשי-פרקים של תשובה ראשונית, ויותר מכך, בעקבות הרמב"ם, להציג תיאטרון תיאורטי קטן משלי. כזה שכפה עצמו עלי ברגע של התגלות, אתנחתא כפויה ומחויבת, שבה שאלתי את עצמי אם לא ייתכן, בכל זאת, שניתן "להקנות דת בכפייה" (בהנחה שאנחנו יודעים מהו שאנו שומעים במילה המתורגמת "דת"). ואם לא ביחס לדת, בוודאי בשמיעה ובשמיעה עודפת (וגם כאשר נכשלים או מסרבים לשמוע, כפי שהקוראן מבהיר). כפי שלואי אלתוסר מתאר בהגותו את האינטרפלציה, הכפייה היא לרוב כה עצמתית שתשעה מתוך עשרה יסתובבו בשמעם את הקריאה - של המשטרה, של ההתגלות (מן הידועות הוא שאלתוסר נוקט בשמו של משה כמעין פרדיגמה, דבר שעליו הקוראן לא היה חולק, באשר משה מופיע בו 137 פעמים).²² "היי, אתה שם!" אלתוסר קורא ומסביר, על דרך הדוגמא, תוך שהוא מביים גרסה משלו לסצנה הראשונית, לסצנה התיאור-פוליטית הראשונית: "כך, האידיאולוגיה קוראת או עושה אינטרפלציה ליחידים כסובייקטים", ליחידים שהם תמיד כבר סובייקטים, סובייקטים שהם לפיכך לעולם לא לחלוטין אינדיבידואלים, אלא הפכו משכבר לחברים בקולקטיב. קולקטיב אחד או רבים? אלתוסר מזכיר כמה מנגנונים אידיאולוגיים של המדינה (הכנסייה, בית הספר, הצבא, כידוע) שמגויסים, כפי שמעירה ג'ודית באטלר, כחלק מ"תסריט דתי לעילא של קריאה בשם", שהם עצמם "התגלמות דתיות של אינטרפלציה".²³ אלתוסר בהחלט "מדבר במפורש על המעמד המופתי שתפסו מוסדות דתיים", ובראשם, כפי שהוא אומר, "האידיאולוגיה הדתית הנוצרית".²⁴ הוא "מדבר אותה" (מדובר, אחרי הכל, בתיאטרון). "היא

¹⁹ Mitchell Hart, *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity* (Stanford: Stanford University Press, 2000).

²⁰ *Le monde arabe existe-t-il (encore)?* (Paris: Seuil, 2020)

²¹ Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2017).

²² Mustafa Akyol, *The Islamic Moses: How the Prophet Inspired Jews and Muslims to Flourish Together and Change the World* (New York: St. Martin's Essentials, 2024).

²³ Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 109;

באטלר מוסיפה לאחר מכן, כי "תיאוריית האידיאולוגיה נתמכת במערך מורכב של מטפורות תיאולוגיות", המכונות מאוחר יותר "מטבעות לשון דתיים", "אנאלוגיות דתיות" (114).

²⁴ Butler, *The Psychic Life*, 109.

אומרת: זה מי שאתה: אתה פטרוס!". וכמו פטרוס, רבים משיבים כפי שהם, בה במידה שהם, אני חוזר "עוברים אינטרפלציה כסובייקטים בעלי זהות אישית", סובייקטים של קולקטיב ("דְּמִי הַנְּשָׁפָן בְּעֶדְכֶם", אלתוסר ממשיך ומצטט). ובשמעם או בשמעם בעודפות את האינטרפלציה הזו, כל אחד מהם עונה, אחד-אחד ועכשיו כולם ביחד: "כן, אכן זה אני!"²⁵.

קוראיו של טקסט ידוע לשמצה זה, הדגישו, ובצדק, את המימד האינדיבידואלי, האישי והסובייקטיבי שאלתוסר ממשיג, אולם יש נימה סמויה קולקטיבית עיקשת, אפשר לומר, נימה סמויה פוליטית שממלאת תפקיד ברור (הכנסייה, כן, אך באופן שווה ערך לגמרי, גם הצבא ובית הספר, המפעל, המשטרה). אף אחד מאיתנו לעולם לא עובר אינטרפלציה לבדו.²⁶ ייחודיותנו, יהא טיבה אשר יהא, נמצאת ומתממשת על במה, במת-עולם, שבה שחקנים אחרים, עדים כמו גם קהל, נדרשים אף הם להדהד ולהיענות. חשבו על הדוגמא המפורסמת, החוזרת ונשנית, של באטלר עבור אינטרפלציה מגדרית, "זו ילדה!". אינטרפלציות שבאלה מערבות הרבה יותר מאשר את האינדיבידואלית הנוגעת בדבר. עליהן להישנות ולהתאשש. עליהן להישנות ו"לחזור ולהישנות בידי רשויות שונות ולאורך מרווחי זמן שונים", להיות מופצות.²⁷ להישמע ולהישמע בעודפות, אם תרצו. מכל מקום, הן מביימות ומכוננות, ממסדות לא רק זהות אלא גם שייכות, מרחב ומיקום על מפה חברתית, מערכת רחבה של קואורדינטות, לרוב כושלות, של יחסים, שהם בו בזמן אפשריים ובלתי אפשריים. מכל מקום, הן מביימות יותר מאשר משפחה, משהו אחר מדת, ולעיתים ישות מדינית, שגבולותיה נמצאים מכל מקום בתהליך של הגדרה וזיקוק. מול אוזנינו, אפשר לומר.

גם אני מדבר על שמיעה ועל שמיעה עודפת. ביימתי מחדש את סצנת השמיעה העודפת של הרמב"ם, וניסיתי לחזור על האינטרפלציה של אלתוסר, על "התיאטרון התיאורטי הקטן" שלו. לא אמשיך להעמיד את סבלנותכם במבחן, בטרם תשאלו אם ההרצאה שאתם שומעים תאמר לכם דבר-מה על יהודים וערבים, ישראלים ופלסטינים, ו/או יהודים ומוסלמים, אך בכל זאת עלי להוסיף כי "הפוליטיקה של השמיעה" ושל השמיעה העודפת נחקרה באופן מבריק למדי על-ידי פיטר סנדי (Szendy), שספרו בנושא נקרא באנגלית, באופן הולם, *All Ears*. הכותרת המקורית בצרפתית היא, עם זאת, *Sur écoute*.²⁸ להיות במצב של *sur écoute* משמעו להימצא תחת מעקב. משמעו, באופן יותר ספציפי, שיש ציתות על מכשיר הטלפון שלך. מישהו מקשיב לשיחותיך, מאזין בעודף שמיעה. ספרו של סנדי אכן עוסק בריגול,

²⁵ Althusser, *Lenin and Philosophy*, 177-78.

²⁶ באטלר אמנם כותבת "החברתי" (*The Psychic Life*, 120), אך בדיון זה לא מוזכרת הפוליטיקה או הפוליטי. טיבו של הקולקטיב, ניתן לומר, סוג הסובייקט שאלתוסר וקוראיו נוהגים לתת עליו דין וחשבון (או לא לתת עליו דין וחשבון) נראה בוודאי במיטלטל בין המשפט לכלכלה, פסיכואנליזה, דת ופוליטיקה, תהא מהימנותה או שברירותה של הבחנה זו אשר תהא.

²⁷ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), xvii.

²⁸ Peter Szendy, *Sur écoute: Esthétique de l'espionnage* (Paris: Minuit, 2013), תורגם כ *All Ears: The Aesthetics of Espionage* בידי Roland Végső (New York: Fordham, 2017).

ב"אסתטיקה של הריגול", בניסוח כותרת המשנה.²⁹ אך סנדי גם מסביר ש-*sur écoute* יכול להיכתב במילה אחת, ובכך ליצור ניאולוגיזם, בצרפתית, שיהווה את תרגום ה-"overhearing" האנגלי, הציתות.³⁰ אף שהוא מנהל דיאלוג מרתק עם מישל פוקו, סנדי עושה זאת בעיקר כדי להתעכב על המעקב, בין שהוא אופטי (או פאנאופטיקון) או אקוסטי ושמיעתי (הפאנאופטיקון נועד גם, אף שנכשל, להיות מכשיר האזנה). ואף על פי כן, בטקסט של פוקו עצמו מתרחש משהו די מפליא, המהדהד ומתלכד עם אוזנו החדה של סנדי. פוקו מתגלה כקשוב לתחילית *sur* של המילה *surveillance* [מעקב], מילה שאנו יכולים לשמוע עתה כ"עירנות-עודפת" או "השגחה-עודפת" וגם כ"ראייה-עודפת" [oversight], בדיוק כשם ש-*surécoute* ניתן לתרגום לאנגלית, עבור סנדי במילה *overhearing*, סוג של הקשבה שהיא האזנה בסתר או ציתות כשם שהיא הקשבה היפרבולית, האזנת-יתר ואכן שמיעה עודפת. נראה לי כי פוקו מדגיש [underscore] את כל זה (ואולי הוא מגזים בהדגשתו [over-scores]), בהשתמשו במושג אשר, ככל הידוע לי, לא זכה לתשומת לב בקריאות של פוקו או במקומות אחרים. המושג הוא – הטו לכך אוזן – *surpouvoir*. הוא נמצא ממש שם בלפקח ולהעניש.³¹ ה-*surpouvoir* [כוח היתר, הכוח העודף] המפנה אל המקורות האטימולוגיים של הריבונות (מהלטינית, *superanus*, שמשמעו עליון או נעלה) מאותת להיפרבוליות של הכוח, התגברות גורפת [overpowering] על הכול, אם תרצו. בעודי ממשיך לספר לכם עוד על שמיעה ועל שמיעה עודפת, הייתי רוצה שתזכרו – כמו בניגוד לרצונכן – שסוג מסוים של *surpouvoir* נמצא בפעולה. כוח של האזנה, התגברות על דרך השמיעה.

מי שומע?

האוזן האחרת מאזינה מעבר לבלתי נשמע מבעד
לחירשות. ואנו שבים ומוצאים את כל הסמנטיקה של
Hören-Gehören, של שמיעה-שייכות,
- ז'אק דרידה

חווייה שכזו, אם אכן מדובר בחוויה, היא שהובילה אותי לפה בעודי קורא את הקוראן במה שחשבתי שהוא פשוט הפעם המי יודע כמה שאני קורא בו, אך שבסופו של דבר נהייתה כמו

²⁹ ר', בהקשר קרוב, את עבודתו של יונתן מנדל על "the securitization of Arabic", שעוסקת במידה רבה בהאזנה ובריגול בישראל. מנדל מנסח טרנספורמציה שהוא מתאר כך: "מאבן מיימון הערבי לזו של 8200" (Y. Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic language*). And see Zvi Ben-Dor Benite, "cīb, ḥshūmah, infajarat." (*Studies in Israel* [New York: Palgrave, 2014], 11 *kunbūlah* in *Eastern Appearance / Mother Tongue: A Present that Stirs in the Thickets of its Arab Past*, Yigal Nizri, ed. (Tel: Aviv: Babel, 2004), 29-44.

³⁰ המילה הגרמנית *überhören*, יש לציין מפנה אל כשל בשמיעה, אל אי-שמיעה.

³¹ דנתי בכל זאת בהרחבה יחסית במסה שכיניתי "Oversight", בתוך 12: 41 (*Ethnic and Racial Studies* (2018), 2144-2160. [בתרגום העברי של ספרו של פוקו מונח זה מתורגם כ"כוח יתר" או "כוח היתר"].

פעם ראשונה. הפעם הראשונה, מכל מקום, ששמעתי או שמעתי בעודפות את הקוראן אשר מוסלמים, ובראשם הערבים שביניהם, ידעו תמיד כי הוא מכונן חוויה של התגברות גורפת שאין דומה לה ושאנינה ניתנת לשעתוק בדרך אחרת. אמנם יש, כפי שמתעד זאת נוויד כרמאני [Kermani] בספרו *God is Beautiful*, עדויות רבות של מאזיני קוראן שהוצפו וממש חוו הכנעה מוחלטת מתוך צלילו ויופיו, מצליל יופיו ויופי צלילו. הקוראן, מסביר כרמאני, הובן פעם אחר פעם כמכונן "אתגר אסתטי". בין שאר דוגמאות, כרמאני מצטט את צאדק אל-ראפעי [ʿĀdiq ar-Rāfiʿi], אשר ב-1926 נדרש לטבעו המופלא של הקוראן וכתב ש"מלכות השפה (דִּלְת אֶל-פִּלְאם) התכוננה בקרב הערבים אך הייתה נעדרת מלך עד שבא אליהם הקוראן".³² אפשר אפוא לומר שבאשר קראתי את הקוראן באותה הפעם, באותה פעם ראשונה, מה ששמעתי או אולי שמעתי בעודפות היה בעת ובעונה אחת צפוי לחלוטין ובלתי-צפוי. הבנתי שהקוראן קורא לי. הוא דיבר אלי.

אינני מתכוון לכך בסגנון ה-"are you talking to me?" של רוברט דה נירו. לא. חוץ מזה, לא יכולתי להגיד אם שמעתי בעודפות מרצוני או שמא (חשתי) מחויב להקשיב ולשמוע.³³ האם לא ציתתי בסתר, בהתעלמי מקולות הסֵנָה?³⁴ מה שהבנתי, על כל פנים, לא אפשר לי להבחין בין תשומות ליבי המפוצלות. במילים אחרות, שמיעתי או שמיעתי העודפת היו כבר בעלות טבע קולקטיבי יותר. בהרהרי בכך עתה, אני מבין שמה שאני מתאר מצריך להכיר כיצד, לאורך רבות מן הסורות שלו, הקוראן מדבר אל היהודים, פונה אליהם – גם אם לא אליהם בלבד – שוב ושוב.³⁵ לא הייתי אומר שזה קורה "כל הזמן", אם כי טענה זו אמורה להפוך לשנויה במחלוקת עם תום הרצאתי. מה שאני מתכוון אליו לעת עתה הוא שהקוראן באופן מילולי עושה אינטרפלציה ליהודים (לכל היהודים? ליהודים מסוימים? נצטרך לחכות ולראות, או ליתר דיוק, לשמוע). תוכלו לומר שלא בדיוק מדובר בגילוי מרעיש. חוקרים, ובמיוחד חוקרים יהודיים, מדברים על "מוחמד והיהודים" זה זמן מה.³⁶ אכן, בהתגלמותה המודרנית אפשר לומר כי השאלה הוצגה תחילה בידי אברהם גייגר, אשר שאל ב-1833

³² In Navid Kermani, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, trans. Tony Crawford (Cambridge: Polity, 2015), 7.

³³ Eve Kossofsky Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay is About You" in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham: Duke University Press, 2003), 123-151.

³⁴ אין להתעלם מקולות המסורת והסֵנָה והם מוסיפים, ולעיתים גורעים, רבות מן המובן ה"מילולי" לכאורה של הפסוקים שאני מצטט להלן. מובן מאליו כי מסה זו אינה אלא התקרבות ראשונית, בעת ובעונה אחת מאוחר מדי, כפי שאמרתי לעיל, ובטרם עת.

³⁵ "הטקסט הקדוש הוא קול", כתב מישל דה סרטו, שמצוטט על ידי אריק שמידט, שעיסוקו שלו ב"שמיעת דברים" מאפשרת, כפי שאני ממשיך בטיעון הרמב"ם שלי, להשוות את ההבחנה בין שמיעה וקריאה (Leigh Eric Schmidt), *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment* [Cambridge: Cambridge (University Press, 2000), 28].

³⁶ ר' את החיבורים המצוינים שקובצו בכרך בעריכת אוטפריד פרייס [Fraisie]: *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging* (Berlin: de Gruyter, 2018).

”Was Hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?” [מה נטל מוחמד מן היהדות?].³⁷ השאלה נבחנה מאז שוב ושוב, לעיתים קרובות כדי ”להוכיח” כי האסלאם חב משהו ליהדות. אפשר להגיד, כפי שאמרה סוזנה השל (אך אמר זאת גם מרטין קרמר) שיהודים קראו את הקוראן, למדו את האסלאם, בדיוק כפי שעשו האוריינטליסטים, ואולי – ואני אכן אומר, אולי – טוב מהם.³⁸ מאברהם גייגר ואיגנץ (Ignác) גולציהר [Goldziher] ועד שלמה גויטיין [Goitein] ומארק כהן, סטיבן וסרשטרום [Wasserstrom] ורבים אחרים,³⁹ וכל הדרך עד לחוקרת נוספת מבראון שלא אוכל שלא להזכירה כאן, קרי, אריאלה עאישה אזולאי, שספרה האחרון *The Jewelers of the Ummah* הוא בעצמו סדרה חזקה של אינטרפלציות, מכתבים שנשלחו אל החיים ואל המתים כדי לדבר עמם על האֵמָה, אֵמָה שאליה אשוב במסקנה.⁴⁰ וניתן אף להרחיק עוד בזמן ולהרהר שוב ברמב”ם, כמובן, אך גם בכל אותן התכתבויות רבות עם ותרגומים של הקוראן, עם הפילוסופיה והתיאולוגיה האסלאמית, הדקדוק, השירה ועוד, בידיהם של יהודים וערבים יהודים, פְּרָסִים יהודים ופְּרָבִּירִים יהודים, יהודים אחרים ועוד במרוצת השנים. יש גם עדויות לרוב על מוסלמים שהתכתבו עם היהודים ועם המקורות היהודיים, לטוב ולמוטב, ואם כן, לטוב, אזכיר רק את החיבורים המחקריים מהעת האחרונה של סלימה ליילא גורקאן [Salime Leyla Gürkan] ושל אנוש גנג’יפור.⁴¹ שאלתו של גנג’יפור (”Où est donc passée la pensée politique de l’islam?” [לאן נעלמה אפוא המחשבה הפוליטית של האסלאם?]),⁴² כמו גם אחת מטענותיו המרכזיות (”la

³⁷ הדיסרטציה של גייגר, ”מה מוחמד שאל מן היהדות” תורגמה לאנגלית על ידי פ.מ. יונג [Young] כ: *Judaism and Islam: A Prize Essay* (Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898).

³⁸ Susannah Heschel, ”Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a Response to Christian Europe,” in *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, eds. Susannah Heschel ו-Umar Ryad (New York: Routledge, 2019), 147-167; וראו Martin Kramer, *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999).

קרמר אסיר תודה לברנרד לואיס על כך שהוא מכיר בגורמים הרבים אשר ”אפשרו לחוקרים יהודיים רבים לגשת לאסלאם עם הבנה וסימפטיה שלא הייתה שכיחה אז באירופה (vii), שמשמעו, כפי שאמנון רז-קרקוצקין מצביע על כך, קבלה מפורשת של אוריינטליזם של אדוארד סעיד.

³⁹ היו, ועדיין ישנם, בין הישנים לחדשים, חוקרים מחוננים בחקר ההיסטוריה (כמעט תמיד בחקר ההיסטוריה) אשר כמו שלמה פינג, ג’ורג’ וג’דה, חוה לאזרוס-יפה, אורי רובין, מיכאל לקר, מאיר בר-אשר, ראובן פיינסטון, אנדרו רופין, אוליבר לימן ואחרים.

⁴⁰ Ariella Aïsha Azoulay, *The Jewelers of the Ummah: A Potential History of the Jewish Muslim World* (London: Verso, 2024).

⁴¹ Salime Leyla Gürkan, ”Jews in the Qur’ān: An Evaluation of the Naming and the Content,” *Ilahiyat Studies* 7: 2 (Summer/Fall 2016), 163-206.

⁴² Anoush Ganjipour, *L’ambivalence politique de l’islam: Pasteur ou Léviathan* (Paris: Seuil, 2021), 14.

similitude structurale du judaïsme et de l'islam] הדמיון המבני בין היהדות והאסלאם]] הן במידה רבה אשר מדריכות אותי לאורך הדרך.⁴³

מלבד ההכרה בכך שהשמות שהזכרתי מהווים ומכוננים בקושי יותר מקול קטן עדיין בהשוואה למבול הממשלות הדואגות, המשטרה ושירותי הביטחון, כלי התקשורת, האוניברסיטאות (כן, האוניברסיטאות) וכלל הקהלים המעוצבים באופן מופלא אשר חוזרים ולועסים את ה"ד'מיות" וצורות של אנטישמיות, אשר כולם מקבלים אישור נלהב מידי הקולות המוגברים של משפיענים נחושים, חיים ומתים, מאבן חזם ועד רשיד רידא וסייד קוטב ומעבר להם, הזועקים על אודות ולעיתים קרובות נגד אֶסְרָאֵלִיָּאָה ושאר סכנות קרבות. מה שעדיין נעדר מכל זאת, עד כמה שידי משגת, הוא דבר מה פשוט מהמם, ואף מכניע, וזאת גם בשל האופן שבו הוזנחה משמעותו עבור מה שמעסיק אותנו פה – שמות, מלחמות וקווי חזית שאין להגביל לשאלות היסטוריות או היסטוריוגרפיות.⁴⁴ היום נדמה שדחוף למדי דווקא לעסוק בקוראן "כאילו נגלה אמש", כפי שטען מוחמד שחרור.⁴⁵

קוראי הקוראן, כפי שכבר הזכרתי, מודעים זה זמן רב לממדיו האסתטיים. הם דנו גם בעובדה שחלק ניכר מן הקוראן כתוב ביחסת הפנייה, "דפּוּסִי פְּנִיָּה" כפי שרוזלינד וורד גוויין [Gwynne] מכנה אותם, "הרטוריקה הפונה" של הקוראן, כדברי תומס הופמן.⁴⁶ הדוגמה המייצגת ביותר, אם לא התכופה ביותר, היא גם המופע הפורה ביותר של אמירת-העשייה (performative) האלוהית, שבה ההוויה מזומנת ומובאת אלי הקיום. "אם נרצה לחולל דבר, די אם נגיד לו הִיָּה וְהִיָּה" (ק' 16, 40; [תר' אורי רובין, וכן להלן]). תכופות יותר הן האינטרפלציות של בני האדם (יָא אֵי־הָא אֶלְנָאס, יָא אֵי־הָא אֶלְדִּינִי אַמְנִי) ושל ישויות דוממות, של מאמינים, כופרים וצבועים, של קיבוצים ויחידים (שמסכימים ושאנים מסכימים), הנביא עצמו אך גם אנשים אחרים כמו גם של הג'ין, קולקטיבים של דתות שונות, ובראשן כמובן עם הספר, כמו גם, סוף סוף, היהודים, אשר מופיעים תחת - ואולי זה רק נשמע ככה - שמות רבים, שמות כמו "בני ישראל", "יהודים", "אלו בעלי האמונה היהודית", "אלו שירשו את הספר" או "אלו הקוראים את הספר". באופן רחב יותר, "עם הספר" הם הנמענים של קריאה מוגדרת היטב, קריאה הנישאת שוב ושוב בקוראן בין בפי האל עצמו ("הוי בני ישראל, יָא בְּנֵי אֶסְרָאֵל, זיכרו את החסד אשר נטיתי לכם... " 2:40), בין בדרך פחות ישירה ("שאל

⁴³ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 29. גנג'יפור מסביר לאחר מכן כי, עבור הקוראן, מה שעולה מן ההיסטוריה של בני ישראל הוא ש"ללא הדרכה ובתוככי הנבוכות (égarement), האחדים הופכים לאויביהם של האחרים" (69).

⁴⁴ שביחותן של השאלות ההיסטוריות וההיסטוריוגרפיות מוסיפה להעסיק את המוחות הטובים ביותר; ר' למשל, Michael E. Pregill, "From the Mishnah to Muḥammad: Jewish Traditions of Late Antiquity and the Composition of the Qur'an," *Studies in Late Antiquity* 7: 4 (2023), 516-560.

⁴⁵ *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, trans. and ed. Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009).

⁴⁶ Rosalind Ward Gwynne, "Patterns of Address" in *The Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Blackwell, 2006), 73-87; Thomas Hoffmann, "The Appealing Qur'an: On the Rhetorical Strategy of Vocatives and Interpellation in the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 22: 1 (2020), 5-30.

את בני ישראל... 17:01; "ישוע בן מרים אמר, 'בני ישראל'..." 61:6) בין כקהל מרומוז אך שוודאי מכוונים אליו ("הַקְרָאן הזה מספר לבני ישראל את מרבית הדברים אשר נחלקו בהם" 27:76). כל הללו תורמים רבות, כך נדמה לי, להתמודדות עם השאלה שהעלה גם דיוויד מרשל (Marshall), קרי "כיצד מציג הקוראן את הזיקה שבין תומכי מוחמד לבין הנמצאים מחוץ לקהילתם?"⁴⁷ ראשית, הוא רק עושה להם אינטרפלציה, משהו שוודאי מתרחש בתדירות מרשימה בכל טקסט מקודש, הפונה במפורש או במשתמע לקהילה "שלו", קהילה של קוראים, כאן של מאמינים, קהילה שאותם הטקסטים המקודשים מבקשים להביא לידי קיום, בדרגות משתנות של הצלחה או, במקרה של הברית הישנה, של כישלון. הדבר המרשים ביותר, על כל פנים, בריבוי זה, זה שהוא מושמע ביחסת הפנייה. אין ספק, הקוראן אמנם מדבר על היהודים בגוף שלישי ("היו המאמינים, אל תקחו את היהודים ואת הנוצרים למגינים לכם" 5:51), אך במידה מרשימה באמת, הוא מדבר אל היהודים, בגוף שני. כפי שמפתח זאת תומאס הופמן, שהיה הראשון להפנות לאלתוסר בקונטקסט הזה, הקוראן הוא "הקוראן הקורא" ויש לו "ריבוי של מושאי קריאה".⁴⁸ אכן, הקוראן ידוע באופן שבו הוא מחליף בין גופים, הן של הדובר הן של הנמען, אמצעי רטורי או סגנון דיבור, מאפיין מהולל ביותר של הלשון הערבית, המכונה אֶלְתִּפָּאָה, מילה שמובנה, כפשוטו, "לפנות או להפנות את הפנים לעבר".⁴⁹

בהתאמה למה שצ'רלס הירשקינד (Hirschkind) תיאר כה ברהיטות, שלפיו, בתוך המסורת הפרשנית האסלאמית, "הפעולה הרטורית מתממשת בידי השומע ולא בידי הדובר",⁵⁰ ברצוני להציע כי המקבילה הקוראנית ל"אינטרפלציה" עשויה למעשה להיות האֶלְתִּפָּאָה. ואף על פי כן, בין לחיוב בין לשלילה, הקוראן קורא באופן פעיל ליהודים, עושה להם אינטרפלציה, זועק אליהם ומפציר בהם לפנות אליו ולהתייצב מולו, לשמוע אותו ולהקשיב לו, לאו דווקא להיענות לו, אלא בראש ובראשונה להניח לעצמם להיחשף לצלילו ולקולו. הקוראן אינו כופה עצמו על היהודים. הוא עשוי להאיץ בהם, לגנותם ואף לאיים עליהם, אך בשום נקודה אין היהודים מאולצים להקשיב, אף לא לשמוע (אינני אומר, כמובן, כי לעולם אין כפייה). ואף על פי כן, לא בלי דמיון לקול המצפון או לקול הידיד שאותם זיהה מרטין היידגר כמבנה יסודי של ההיות-שם [Dasein] האנושי, לא בלי דמיון לאותו ילד סורר שאמו, אומר

⁴⁷ David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study* (New York: Routledge, 2013);

מרשל, המכריז על התעניינותו הראשונית בדעה, אינו חוקר לעולם את שאלת הפנייה כמכוננת את הזיקה שאותה הוא מבקש להבין. הוא מזכיר אתיקה ואסכטולוגיה, סיווג ועונש או השמדה, אך לעולם לא אינטרפלציה. אגב, מרשל אינו לא ממשיג את העוינות, ובקושי מדבר באיזושהי דרגה של אופן מפורש על האויבים.

⁴⁸ Hoffmann, "The Appealing Qur'ān," 8.

⁴⁹ Muhammad A.S. Abdel Haleem, "Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: 'Iltilfāt' and Related Features in the Qur'ān," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55: 3 (1992), 407-432.

⁵⁰ Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York: Columbia University Press, 2006), 35.

גם כן היידגר, קוראת ותובעת ציות,⁵¹ היהודים שנקראו כך, ונקראו במישרין ובמפורש, והנקראים שוב ושוב, באופן פרפורמטיבי ואולי כבר כלאחר יד, היהודים טרם פנו והפנו את פניהם אל המוזיקה או המוזיקליות של הקוראן. יתרה מזאת, הם טרם התערבו בדיאלוגים הרבים אשר, מזכיר לנו מוסתנציר מיר (Mir), הקוראן מביים שוב ושוב, באופן התיאטרלי או הדרמטי המיוחד לו.⁵² הוראת במה: קל. אמור.

אך האם ברור מיהו שפונים אליו? מהו, בסופו של דבר, הקולקטיב (או הקולקטיבים) המובא אלי קיום בקריאה זו, בהתגלות שכזו? מאיר בר-אשר, למשל, חושב שעדיין יש טעם לשאול: "למי פונה הקוראן?"⁵³ בר-אשר יכול היה לצטט את הערביסט הבריטי ריצ'רד בל, שכתב כי בקוראן "שאלה זו של מי מדבר ואל מי פונים, כלומר של הצורה הדרמטית, ראויה לתשומת לב".⁵⁴ וכיוון שדיברתי על תיאטרון, אציין כי יש טעם לראות בכך את השאלה הפוליטית המכרעת, או שמא זו השאלה האנטי-פוליטית ביותר, וזה תלוי אם קוראים את ניקול לורו (Lorau) על אודות הטרגדיה, או את סדריק רובינסון (Robinson) על אודות הפוליטיקה.⁵⁵ על כל פנים, מה שאמור להיות ברור, כפי שמציין דווין סטיוארט (Stewart), הוא שיחסות הפנייה של הקוראן "משמשות לכונן, להגדיר ולזמן את זהויותיהן של קבוצות מסוימות ובכך ממלאות תפקיד חשוב בהיווצרות הקהילה".⁵⁶ במילים אחרות, לא רק שהאינטרפלציה "מעצבת סובייקטיביות אסלאמית מסוימת", אלא היא מעצבת ומחוללת קולקטיב.⁵⁷ נכנסת האמה.

הקוראן, שהוא אולי כן ואולי לא זהה לאֵם אֶלְפֶּתֶאב, "אם הספר" (מונח שנוי במחלוקת זה אולי מסמן יותר את הלוח השמימי והנסתר שממנו נגזרים התורה, האוונגליון והקוראן עצמו), הקוראן, אם כן, מדבר אל היהודים. הוא מדבר על בני ישראל ואל בני ישראל, שם ה"מופיע

⁵¹ Heidegger, *Being and Time*, § 34; and see Heidegger, *What is Called Thinking*, trans. J. Glenn Gray (New York: Harper Collins) Lecture V, p. 48; Avital Ronell, *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 70-71; on "the maternalizing call," see 21-25.

⁵² Mustansir Mir, "Dialogue in the Qur'ān," *Religion and Literature* 24: 1 (Spring 1992), 1-22.

⁵³ Meir M. Bar-Asher, *Jews and the Qur'ān*, trans. Ethan Rundell (Princeton: Princeton University Press, 2021), 57.

⁵⁴ Bell's *Introduction to the Qur'ān*, ed. W. Montgomery Watt (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 65.

⁵⁵ Nicole Lorau, *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, trans. Elizabeth Trapnell Rawlings (Ithaca: Cornell University Press, 2002); Cedric J. Robinson, *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016).

⁵⁶ Devin Stewart, "Vocatives in the Qur'ān and the Framing of Prophetic Proclamations" in *Unlocking the Medinan Qur'ān*, ed. Nicolai Sinai (Leiden: Brill, 2022), 6.

⁵⁷ Hoffmann, "The Appealing Qur'ān," 19-23.

בשש-עשרה סורות ובארבעים פסוקים.⁵⁸ יש דוגמאות נוספות: "הוֹי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, יֹא בְנֵי אֶקְרָא'ִיל, זָכְרוּ אֶת הַחֹסֶד אֲשֶׁר נָטִיתִי לָכֶם, וְשִׁמְרוּ עַל אֲשֶׁר הִתְחַיֵּיבְתֶּם לִי בַשְּׁבֻעָה, לִמְעַן אֲשַׁמֹּר עַל אֲשֶׁר הִתְחַיֵּיבְתִּי לָכֶם בַּשְּׁבֻעָה, וְרַק אוֹתִי הָיוּ יִרְאִים" (ק' 2:40), "כִּרְתָּנוּ בְּרִית עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [...] לְאַחַר מִכָּן פָּנִיתָ לִי עוֹרָף, חוּץ מִמֶּנִּי מַעַט, וְנוֹתַרְתָּ קָשִׁי עוֹרָף" (2:83), "אַתֶּם אֱלֹהֵי הַהוֹרָגִים אִישׁ אֶת אָחִיו וּמִגְרָשִׁים קְבוּצוֹת מִתּוֹכְכֶם מִתּוֹךְ מִשְׁבּוֹתֵיכֶם, בַּעֲשׂוֹתְכֶם יָד אֶחָת כְּנֹגֶדְכֶם בַּפֶּשַׁע וּבַהֲתַנְכַּלּוֹת [...] וְכִי תֹאמִינוּ רַק בַּחֲלֹק מִן הַסֵּפֶר וְתִכְפְּרוּ בַּחֲלֹקוֹ? מִי בָכֶם הָעוֹשֶׂה כִּזָּאת, אֵין שָׂכָרוּ בַּעוֹלָם הַזֶּה אֲלָא קִלּוֹן [...] כִּי לֹא יִסִּיחַ אֱלֹהִים דַּעְתּוֹ מֵאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ" (2:85). כפי שהזכרתי, וכפי שלילא גורקאן (Gürkan) תיעדה בקפדנות, יש שמות רבים שאותם ניתן לקרוא כשמות ליהודים, והם אכן שונים, כל אחד תובע הקשבה, קריאה, פרשנות קפדניות, ולא רק היסטוריה, שתוביל אותנו אל שאלות בדבר הסורות ממכה וממדינה וכן אל שאלות ביטול התוקף. מה שנותר בלי ספק הוא ש"אף עם אחר אינו נזכר בקוראן תכופות כמו עם ישראל".⁵⁹ בין שמדובר ביהודים ובין שמדובר בנביאיהם (משה ואברהם חשובים במיוחד לקוראן, אך גנג'פור מפנה את תשומת לבנו אל דוד, אל מדינת דוד גם אם לא אל מגן דוד) ובאופן כללי יותר ב"עם הספר", הקוראן "מבחין באופן ברור בין המיטיבים למרעים בתוך כל קבוצה".⁶⁰ הוא תובע משומעיו או משומעיו העודפים שיתמקמו או יזהו את עצמם, אולי יכירו עצמם, בין מספר אפשרויות ("אלה מכם", "מלבד מעטים מכם"). שמיעתם והקשבתם, קריאתם ופרשנותם, תשובותיהם גם כן, ישתנו בהתאם.

כפי שאמרתי, גם מדברים על היהודים. "המאמינים [בכתב אלוהי זה] והיהודים והנוצרים והצאֵבאים - כל המאמין באלוהים וביום אחרון ועושה את הטוב - שכרם שמור להם אצל ריבונם, ולא יפול עליהם פחד ולא יצטערו" (2:62). לנביא גם נאמר שוב ושוב לדבר אליהם, להשיב להם או להוכיחם, ודברים גם מובאים בשם היהודים, בהם הם מדברים, מתווכחים, עם אלוהים, עם הנביא, עם אחרים. ורבים מהדברים, גם אם לא מדובר בכללם, הנאמרים אל היהודים ועליהם, על חלקם, הם ביקורתיים, שלא לומר דברי תוכחה וגינוי של ממש ("הלא ראית את אלה אשר קיבלו חלק מהספר? הם קונים תעיה ורוצים כי תתעו גם אתם מעל הנתבי. אלוהים מיטיב להכיר את אויביכם [וְאַלְלָאָה אֶעֱלֶמָּה בְּאַעֲדָאָכֶם] ואין מגן באלוהים, ואין מושיע באלוהים. ישנם יהודים הַמְטִים את המילים ומוציאים אותן מהקשרן", 4:44-46; "הלוחמים באלוהים ושליו, והמבקשים למלא את הארץ חמס, יומתו לפי חרב, או יצלבו, או יכרתו יד ימינם או רגל שמאלם, או יגורשו מן הארץ. זה גמולם, ולקלון יהיה להם בעולם הזה", 5:33). היהודים - חלק מהיהודים - מתוארים אפוא בלי ספק כאויבים ("מצוא תמצא כי היהודים והמצרפים שותפים לאלוהים [אֱלֹהִים וְאַלְלָאָה וְאַלְדִּי' אֶשְׁרֶכְנוּ], איבתם למאמינים גדולה מכל [אֶשְׁדִּי אֶלְנָאסְ עֲדֹאֲתָן], 5:82; "עדה מבני ישראל האמינה [בשלחותו של ישוע], ואחרת כפרה, ו[עכשיו] אנו סייענו ביד המאמינים כנגד צריהם [עֲלֵא עֲדֹהֶם]", 61:14), עניין המוסיף להעסיק אותי, במיוחד משום שכשמדובר בקוראן, ייתכן שאנו עדיין זקוקים להבהרה של העוינות, של דמות האויב, או של האויבים המאכלסים את הקוראן ושל מה משמעותם,

⁵⁸ Gürkan, "Jews in the Qur'ān," 180.

⁵⁹ Gürkan, "Jews in the Qur'ān," 163.

⁶⁰ Gürkan, "Jews in the Qur'ān," 176.

קל וחומר מה עשויה להיות האתיקה של העוינות (גנג'יפור טוען שהעוינות מרכזית באנתרופולוגיה של הקוראן).⁶¹ אשוב לכך, אך מה שברצוני להדגיש לעת עתה הוא שדאגתי נתונה פחות לתוכן הפניות או ההוכחות המופנות כלפי היהודים, ויותר לעצם העובדה הטהורה, ולדעתי המופלאה, שהקוראן הקדוש אינו מדבר (כפי שאולי היינו מצפים מן המקרא, למשל) על אויבים ועל אחרים בגוף שלישי בלבד. תחת זאת, הקוראן מדבר אל היהודים, במישרין. במקביל, וראוי הדבר שאחזור עליו, הקוראן פורש רטוריקה עיקשת של יוצאים מן הכלל או של בחירה ("לאחר מכן פניתם עורף, חוץ ממתי מעט", 2:83; "ואולם לא כולם ישוו זה לזה: בין בעלי הספר ישנה אומה של תמימי דרך", 3:113; "בני ישראל הכופרים [כבר] קוללו [...]...", על כי המרו ועברו את גבול המותר", 5:78). אם כן, נטל זיהוי הנמען המסוים של האינטרפלציה מוטל על (היהודי) השומע או השומע בעודפות, הנטל של הצגת שאלות באשר לטיבן ולתחום חלותן של הפניות ("הוי המאמינים, אם תשמעו בקולה של חבורה מבין אלה אשר נתן להם הספר, יחזירכם להיות כופרים לאחר שכבר האמנתם", 3:100), כמו גם באשר לחלוקות הפנימיות, אך גם החיצוניות בקרב העם. הקוראן קורא ליהודים, והוא עושה להם אינטרפלציה בדרך שאי אפשר רק לעשות לה היסטוריה (המודוס השלט במחקר הקוראן ובחקר האסלאם, אך גם בחלק ניכר מן הפרשנות המסורתית). אדרבא, הקוראן, הקול החי של הקוראן, מפציר ביהודים, אשר נאלצים לשמוע ולשמוע בעודפות, נאלצים לפנות, ואם אפשר לומר כך, להטות אוזן למציאות [to face the music]. לכל הפחות, היהודים נדרשים לשאול: "Are you talking to us?" התשובה היא כן, אגב, אם זה לא היה ברור. והשאלה הבאה בעקבותיה, כך נדמה לי, היא: מהו טיבם של דין ודברים אלו או של אותו דיאלוג שהתחיל כך? איזה דמיון פוליטי מכונן, מזומן, מוכן בכך? איזה גוף מדיני, איזה גוף פוליטי מובא בכך אלי הקיום?

לדבר אל האויב

הזכרתי לעיל כי כולנו התוודענו לטיעון הרווח – שהולך ונהייה רווח ומצוי יותר ויותר – שלפיו הקוראן "אנטישמי", שהאסלאם מהווה סכנה ברורה ומיידית ליהודים ולנוצרים, ולדמוקרטיה הליברליות; שהוא ביקש, ומוסיף לבקש, לכבוש ולהמיה, להשפיל ואולי להשמיד את המיעוטים הדתיים שתחת שלטונו. במשלב שלא היה יכול שלא להיות אפולוגטי, עבודות מחקריות מבוססות יותר ניסו לענות להאשמות אלו בכך שהן סיפקו הקשר היסטורי לקיום היהודי בימי הנביא, באמצעות בחינת המדיניות ומקורות אחרים, או באמצעות טיעונים הנוגעים למורכבות ולתהפוכות של מעמד המשפט, החברתי והכלכלי של היהודים תחת השלטון האסלאמי. האם, אפוא, ההיסטוריה – ואלה המדברים בשמה – היא שתציל אותנו? גם מי שמכיר את המדיניות הקולוניאלית ואת התהליכים המרובדים דרכם עליית הלאומיות והופעת המדינה המודרנית, בצורותיה הקולוניאליות והפוסט-קולוניאליות, תרמו לאפליה, לאלימות ולהגירה כפויה, יכיר לעיתים רחוקות יותר בתפקיד שמילאו עליית ההיסטוריצים וההשלכה אל אותו פח-אשפה מטאפורי של "עמים ללא היסטוריה" יחד עם שותפיהם לדרך

⁶¹ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 63.

האנטי-מודרניים (לצורך האפשרות של רצח עם, למשל).⁶² תומכי הדיאלוג הבין-דתי, מצדם, הדגישו בצדק כמיהה כללית לשלום, בטענה כי ניתן וצריך לגייס את המסורות הדתיות למען הדו-קיום הפוטנציאלי שהן מאפשרות.

מה שברצוני לעשות, להתחיל לעשות, שונה, כך אני סבור, והוא מורכב משני עניינים. תחילה, ברצוני לשאול אם ניתן לקחת ברצינות את הרטוריקה של הפנייה (apostrophic rhetoric) הקוראנית, את האינטרפלציה אשר, מתוך הקוראן, פונה אל היהודים - לעיתים אל היהודים כאויבים - קוראת להם לתת דין וחשבון על מה שהוא מבין כיחסם אל ההתגלות שקיבלו ושאליה הם נותרים מחויבים. בקצרה, אני מציע לקרוא את הקוראן כקורא ליהודים לחזור בתשובה כמו גם ליזום תגובה, תשובה, מענה לאתגר ("אל תהיו כאותם [בני ישראל] שפגעו במשה", 33:69). המומנט השני של מה שאני מציע מדגיש את קושיו של אתגר זה בהכירו בכך שהקוראן, ואולי המסורת האסלאמית במובן הרחב, מפתח אונטולוגיה ייחודית של האויב. האויב הוא אפוא, כפי שטוען אנוש גנג'פור, נקודת מפגש מכרעת של התיאולוגי והפוליטי.⁶³ הקוראן אינו משתמע לשני פנים בדבר העובדה שישנם אויבי אלוהים - בשני מובניה של הסמיכות - וראוי לציון האופן שבו הוא עושה סקולריזציה לאויב. ברצוני לשאול על הדימיון הפוליטי הפועל כאשר פונים אלינו - אלא אם בעצם פונים אליהם - כאויבים ("הם אמרו, ליבותינו ערלים, אבל אלוהים קיללם כי כפרו", 2:88; "הכופרים אויב מושבע הם לכם" [אֵן אַלְפֶּאפְרִין פֶּאנוּ לָכֶם עֲדָא], 4:101), כך שאנו שומעים או מגלים שאולי יש לנו אויב, שאולי אנו עצמנו האויב, ולכן אנו נקראים להשיב. "כל השם עצמו אויב לאלוהים (עֲדָא אַלְלָה וּמְלֶאאֶתָה) ולמלאכיו ולשליחיו ולגבריאלי ולמיכאל - [צריך לדעת ש]הן אלוהים הוא אויב הכופרים (פֶּאן אַלְלָה עֲדָן לְלֶפֶאפְרִין)" (2:98). להיות אויב או להיות בעל אויב - זוהי, כך נדמה לי השאלה הקוראנית, האינטרפלציה הקוראנית, כפי שהיא פונה אל היהודים (כמו גם אל אחרים). וזו, בשלעצמה, מהווה הזדמנות לשאול עוד אודות מובנה ומעשיה של העוינות, אודות הכרחיותה או אי-נמנעותה, אך גם אודות המענה האחראי או התשובה שלאחר ההתגלות הקוראנית.

לא אוכל להרחיב עוד במסה זו שהיא כבר ארוכה מדי. אולי יהיה זה די לציון כי האויב, בקוראן, או שמא עלי לומר, האויבים בקוראן, הם הקרובים ביותר, עד כמה שהצלחתי למצוא, לביצוע מלאכת ההמשגה שנראית לי הכרחית, וכפי שהיא עוד מצפה לנו.⁶⁴ החל בשטן (אבליס) – ("אל תלכו בעקבות השטן, כי הוא אויבכם המושבע (אֵנָה לָכֶם עֲדָן מִבִּין)" (2:168), וראו 6:142, 12:5, 35:6 - ובמלאכת הפיתוי שהוא מנהל בהצלחה, הקוראן מניח הבדל אונטולוגי,

⁶² ראו Marc Nichanian, *The Historiographic Perversion*, trans. Gil Anidjar (New York: Columbia University Press, 2010).

⁶³ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 118.

⁶⁴ לאחרונה שבתי ובחנתי טענה שטענתי לפני זמן רב, קרי כי לא נעשתה למעשה שום מלאכת המשגה שתעמוד בטענה כי קיים אכן מושג של האויב; ראו מאמרי:

"Enemy" in *Political Theology: Key Concepts*, ed. Arthur Bradley, Antonio Cerella and Elettra Stimilli (London: Bloomsbury, בדפוס).

טרנספורמציה, שבה בני אדם הופכים לאויבים. כזה הוא, למשל, ייחודו של סיפור הגירוש מגן עדן בקוראן.⁶⁵ בתארו את אדם ואת אשתו בגן, מספר הקוראן כי "השטן הסיט את שניהם מעליו והוציאם מכל אשר היו שריים בו. אמרנו רדו ו[מעטה] היו אויבים זה לזה (بَعِضُكُمْ لِبَعْضٍ) (2:36; וראו 7:24; 20:123; וראו גנג'יפור, 63). עם זאת, טבעה ואקראיותה של אותה היהפכות לאויב אינה גלויה אולי בשום מקום יותר מאשר באופן בו הקוראן מציג את תגובת הבל לעוינותו של קין ("הנני להרגך", קין אומר). "וגם אם תרים עלי את ידך להורגני, לא ארים עליך את ידי להורגך כי פוחד אני מאלוהים ריבון העולמים. חפץ אני כי תחול עליך אשמתי ואשמך תהיה ביורשי האש. זה גמולם של בני העוולה" (5:28-29). האויב מבית, שהוא אולי האויב האוניברסלי, מודגש מעבר לכך. "היו המאמינים, בין נשותיכם וילדיכם ישנם אויבים לכם (عَدُوًّا لَكُمْ), לכן הישמרו מפניהם, ואולם אם תמחלו ותחוסו ותסלחו - הנה אלוהים סולח ורחום" (64:14). וכך תהליך ההיהפכות-לאויב, שהוא רחוק מלהיות סופי, יכול גם להתהפך. "וזיכרו את החסד שנטה לכם אלוהים כאשר קירב את ליבותיכם בהיותכם אויבים (أَدِّ) (بَنَاتُمْ أَعْدَاءَكُمْ)", (3:103).⁶⁶ עם זאת, האויבות שמחולל חטא אדם הראשון "מתגלה תחילה בהיסטוריה של בני ישראל: ללא הדרכה ובתעיה, זה הופך לאויבו של זה".⁶⁷ סיפורו של אדם נועד להזכיר ולמעשה להזהיר את שומעיו מפני תוצאותיו. הוא גם פונה, כותב אנוש גנג'יפור, "באופן ספציפי אל היהודים [...] [כי] הכל מתרחש כאילו סיפור שכחתו של אדם הוא תזכורת (un rappel) ליהודים, כמו כדי להזכיר להם שהם שכחו את הברית" (67).

והאויבות לא תחלוף מן העולם. קיומה, אכן, שלוב בקיום העולם, מה שנדמה לי כסיבה נוספת לחשוב כאן על סקולריזציה. "הזהר את כל האדם] ביום אשר יאספו אויבי אלוהים (أَعْدَاءُ اللَّهِ) אל האש, יעברו בסך" (26, 41:19). "ביום ההוא יהפכו ידידי נפש אויבים זה לזה, פרט ליראים" (43:67, ור' 46:5). אין משמעות הדבר שלאויב, לאויב זה או אחר, אין לסלוח, כי "המוחל והמשלים - שכרו על אלוהים. אין הוא אוהב את בני העוולה" (42:40).

אלוהים יכול אפוא להיות אויב. ואויבי האלוהים הם גם "אויביכם (עֲדُوֹכֵיכֶם) (8:60). "היו המאמינים, אל תיקחו את אויבי ואויביכם למגינים לכם (עֲדוֹי וְעֲדוֹכֵיכֶם)" (60:1). אין ספק שאלוהים יוצר אויבים, ופרעה מהווה בהקשר זה כמובן דוגמה פרדיגמטית ("כי רצינו שהוא יהיה אויב להם (לִיְבוֹנֵי לָהֶם עֲדוּיָא) ומקור דאבה, כי חוטאים היו פרעה והמן וגדודיהם" (28:8), אך גם בקרב הנוצרים, למשל, "ואז זרענו איבה ושנאה (עֲדָאוֹת וְלִבְגִ'צָּאָא) ביניהם עד יום תחיית המתים" (5:14). באופן כללי יותר, "כך הקמנו אויב לכל נביא (לְכָל נְבִי עֲדוּיָא) - את השטנים מקרב בני האנוש והשדים. הם מלחשים זה לזה במתק שפתיים ומתעתעים" (25:31; 6:112). אלוהים יכול גם לבטל את האויבים, כלומר להשמיד אותם (8:12, ופסוק 17 שם).

⁶⁵ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 63.

⁶⁶ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 98.

⁶⁷ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 69.

האִמָּה, או הפוליטי באִמָּה

ככל שהדבר עשוי להיראות עתה בלתי-סביר, ברצוני לחתום בשיבה אל קריאת האִם שאותה הזכרתי קודם לכן. כפי שרבים ציינו בלא פירוט רב, האִמָּה, עצם המילה אִמָּה, אינה יכולה שלא להדהד - הלא אנו שוהים כאן במימד האקוסטי, בפוליטיקת השמיעה - האִמָּה אינה יכולה אפוא אלא להשמיע ולהדהד את האִם, אִם, ואת האִמָּה. במקום אחר ניסיתי לטעון כי הגיעה זה מכבר העת שנפנה, לאחר האבהי והפטריארכלי, לאחר האחוה, אל הפוליטי באִמָּה.⁶⁸ שם התחלתי להציע כי, ולו במשלב הצלילי בלבד, האִמָּה מהווה הכרה ברעיון זה. הקולקטיב, הפוליטי, הוא אִמָּה. בעודי מהרהר באִם אֶלְכֵתָאב ובעודי סוקר את ההגים המופלאים על האִמָּה כישות פוליטית שעליה עוד יש לחשוב, למדתי מעבודתו של אנוש גנג'פור, שהזכרתי לעיל, ושמבחין בין אופני משילות (הפסטורלי, המדינה), ואשר מרחיב גם על האִמָּה.⁶⁹ בחיפושי אחר אוצר מילים הולם לדמיון פוליטי אחר, מצאתי עידוד נוסף בטיעוניו של סלמאן סיייד (Sayyid), אשר בספרו *Recalling the Caliphate*, כותב כי "יש לשמר את הזיקה בין הקוראן לאִמָּה באופן שהקוראן הוא אופק שאליו על האִמָּה לנוע".⁷⁰ חשובים באותה המידה הם עיוניה הנרחבים של קטרין ג'ומאה (Jomaa) בספרה *Ummah: A New Paradigm for a Global World*.⁷¹ לא הוא ולא היא מקדישים זמן רב במיוחד לאימהי, אך הם מספקים כמה רמזים חשובים, סימנים שאין לטעות בהם ושמראה לי שיהיה ראוי להעמיק בהמשך הדרך. ג'ומאה, במיוחד, עסוקה פחות בשאלות של הנהגה וממשל (זכרו כאן את "מיתוס ההנהגה" של סדריק רובינסון). במקום זאת היא מתמקדת ב"תפקידה הפוליטי של האִמָּה, החסר לצערנו במחקר האסלאמי".⁷² היא פותחת בהזכירה לנו כי בין המשמעויות הרווחות של המילה אִמָּה נמנות: "קבוצות אנשים, חסידי הנביא, דת מסוימת, בני אדם למופת, יחידים ללא מתחרים, ופרק זמן".⁷³ באשר לאחרון, חשבו על הקשר העמוק שבין אמהות לזמן, על התפשטותו וסופיותו של הקולקטיב שאותו מאפשר ומקיים עמלן של האמהות. הקוראן מסביר כי "לכל אומה, אִמָּה, נקצב זמן, אֶגֶל, ובהגיע זמנה לא תוכל לדחותו אף בשעה ולא להקדימו" (ק' 7:34). יקח זמן רב מדי לפתח את האסוציאציה - שהינה, במובן מסוים, שחוקה - אשר קושרת תמותה פחות ללדתיות (natality), כפי שמקובל להניח, מאשר לאמהיות (maternity). "מעשה כינון האִמָּה מתחיל ברצון יחידני",

⁶⁸ Gil Anidjar, *On the Sovereignty of Mothers: The Political as Maternal* (New York: Columbia University Press, 2024).

⁶⁹ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 74-83.

⁷⁰ Salman Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonization and the World Order* (London: Hurst and Company, 2014), 162.

⁷¹ Katryn A. Jomaa, *Ummah: A New Paradigm for a Global World* (Albany: State University of New York Press, 2021),

⁷² Jomaa, *Ummah*, 119.

⁷³ Jomaa, *Ummah*, 21; וראו Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 80, שם, 16:120, שם מפרש גנג'פור את ק' 16:120, שם, אברהם עצמו מתואר כאִמָּה.

כותבת ג'ומעה.⁷⁴ מכל מקום, האימהי מתגלה כחוט חוזר ונשנה, פתיל הקושר את האִמָּה אל ההנהגה ואל דמויות מופת ("הפועל אִמָּא", שמשמעו להנהיג, אומרת ג'ומעה, קשור גם אל אִמָּאם, מילה שבעצמה משמעה גם "אִם") כמו גם לחינוך שטרם הגיע לשלב הפורמלי שלו, והינו לפיכך, בדיוק כמו נביא האיסלאם, אִמָּי.⁷⁵ כולנו יורשים, ח'לִפָּא, אנו בני האדם (ק' 2:30), אולי מכיוון שכולנו טופלנו בידי אִם (mothered), טוב יותר או פחות, יותר או פחות על-ידי אימותינו שלנו.⁷⁶ האמהות, על כל פנים, כבר מזמן חותרות קדימה, אִמָּאם, מנהיגות וקוראות, קוראות ומנהיגות ("יש בבני עמו, קוֹם, של משה אומה, אִמָּה, אשר בניהם נוהגים על פי האמת ועל פיה יעשו צדק", ק' 7:159). האימהות קוראות משכבר, ואינני בטוח שהשבנו. מאז אותן שתי אמהות של ישמעאל ויצחק, שרה והגר, התעלמנו מן הדיאלקטיקה של האם והעבד.⁷⁷ התעלמנו מפוליטיקת השמיעה החרוטה בעצם שמו של ישמעאל. אני אומר פוליטיקת השמיעה אך אולי כוונתי לדת השמיעה. או להפך. דיברתי, על כל פנים, על ישראלים ופלסטינים, על יהודים וערבים, על מוסלמים ויהודים, אם לא על יהודים מוסלמים.⁷⁸ ליתר דיוק, ניסיתי לדבר אודות, או יותר נכון להשיב, להשיב באחריות (*responsibly to*) *respond*, כפי שז'אק דרידה נהג לומר, להשיב לקריאתו הרב-משמעית של היהודי-מוסלמי. אולי השבתי, ואולי לא. רק אלוהים יודע. אֵלֵלָה אֶעֱלֵם.

⁷⁴ Jomaa, *Ummah*, 91.

⁷⁵ ראו Sebastian Günther, "Muhammad, the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'ān and (physis) 1:Qur'ānic Exegesis," *Journal of Qur'ānic Studies* IV (2002), 11; נדמה לי שיש כאן הד של הפיסיס (physis) היווני.

⁷⁶ Han Hsien Liew, "The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qur'ānic Term *Ḥalīfa*," *Arabica* 63 (2016), 1-29.

⁷⁷ [the mother and the slave], ניתן גם היה לתרגם "האם והשפחה", אך המחבר מכוון לדיאלקטיקת האדון והעבד של הגל, ועל כן שמרנו על המונח "עבד" בתרגום].

⁷⁸ Gil Anidjar, "Muslim Jews," *Qui Parle* 18:1 (Fall / Winter 2009), 1-23.