

הקשר בין הג'רה לג'האד באסלאם הקלאסי*

מיכאל אבשטיין

מטרת המאמר היא לחשוף את הקשר בין מושג ההג'רה על שתי משמעויותיו – ההג'רה של הנביא ממכה לאל-מדינה בשנת 622, וההג'רה של בני הדת החדשה אל ערי המצב בתקופת הכיבושים, בעיקר במאה הראשונה לאסלאם – ובין מצוות הג'האד באסלאם הקלאסי. המאמר סוקר את גלגולו של הקשר הגדון החל ברובד הקוראני, דרך רובד המסורות המיוחסות לנביא מוחמד (ספרות החדית') וכלה בדעותיהם של חכמי החדית' וההלכה המוסלמית. במהלך הדיון נחשפים תהליכים דתיים, פוליטיים וחברתיים שהתרחשו בשתי המאות הראשונות לקיומו של האסלאם.

מבוא

מושג ההג'רה (הגירה) הוא בעל חשיבות רבה בדת האסלאם. מבחינה היסטורית מציין מושג זה את הגירתו של מוחמד, נביא האסלאם, ממכה לאל-מדינה בשנת 622 לספירת הנוצרים, היא תחילתו של מניין השנים המוסלמי. מושג ההג'רה נושא גם משמעות הלכתית: על פי הגישה המקובלת באסלאם, מאז נתגבשה דת זו בתקופה העבאסית במאות השנייה והשלישית להג'רה, הגירתם של מוסלמים אל הנביא באל-מדינה הייתה לחובה דתית מן המעלה הראשונה, למצווה בעלת השלכות חברתיות ומשפטיות. בתקופה העבאסית התקבלה על דעת רוב חכמי הדת המסורת שלפיה הנביא עצמו ביטל את המצווה לאחר כיבושה של מכה, ומאז רק מוסלמים הגרים בארצות הכופרים מחויבים להגר מארצות אלה אל ארצות המוסלמים – מִדָּאָר אֶל-חֶרֶב/אל-כֶּפֶר (משכן המלחמה/ הכפירה) אל דָּאָר אֶל-אֶסְלָאם (משכן האסלאם). אולם במקורות המוקדמים נדון סוג נוסף של הג'רה: הגירתם של בני הדת החדשה אל ערי המצב בתקופת הכיבושים, בעיקר במאה הראשונה לאסלאם. במובנה זה קשורה ההג'רה קשר הדוק למצווה חשובה אחרת בדת האסלאם – הג'האד (לשון מאמץ או השתדלות).

* מאמר זה מבוסס על עבודה סמינריונית שנכתבה בחוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית בירושלים בהנחייתה של פרופסור אלה לנדאוֹטסרֶון. אני מודה לה מאוד על ההנחיה והסיוע.

התבוננות מעמיקה בקשר שבין מצוות ההגירה והג'האד עשויה ללמד על תהליכים מהותיים בהתפתחות דת האסלאם בשתי המאות הראשונות לקיומה, ועל תהליכים דתיים, פוליטיים וחברתיים בקהילה המוסלמית הצעירה. מטרתו של מאמר זה היא לסקור את תולדות התפתחותו של מוסד ההגירה ולבחון את היחסים בינו לבין מוסד הג'האד הן בהיבט ההיסטורי והן בהיבט ההלכתי. מבחינה היסטורית יתמקד הדיון בעיקר בתקופה המשתרעת מראשית הופעתה של דת האסלאם ועד התגבשותה של דת זו בתקופה העבאסית; מבחינה הלכתית יגלוש הדיון גם אל דעותיהם של מלומדים מוסלמים מאוחרים יותר. תחילה אדון ברובד הקוראני שכן שורשי הקשר בין הג'האד לג'האד מצויים כבר בקוראן. לאחר מכן אסקור את המסורות השונות העוסקות בשתי המצוות, מסורות הכלולות בספרות ההלכה המוסלמית ובחדית'. כיוון שמוסד ההגירה עבר גלגולים היסטוריים שונים, טבעי הדבר שמצוות ההגירה השתנתה מתקופה לתקופה. זו גם הסיבה שהמסורות הרבות העוסקות בהג'האד ובג'האד סותרות אלה את אלה: חלקן טוענות שגם לאחר כיבוש מכה והפסקת רדיפתם של המוסלמים ההג'האד עודנה חובה הלכתית, וחלקן גורסות שמצוות ההג'האד בטלה ועברה מן העולם. בחלקו האחרון של המאמר אבחן את הפתרונות המוצעים לסתירות אלה, הן את פתרונותיהם של מלומדים מוסלמים בני התקופה העבאסית ואילך, והן את פתרונותיו של המחקר המודרני.

מקורות שמאמר זה מתבסס עליהם נחלקים לשני סוגים: מקורות ראשוניים (ספרות הלכה וחדית') ומקורות משניים (ספרות מחקר מודרנית). מבחינה מתודית אנקוט גישת ביניים בין העמדה המוסלמית הקלאסית הרואה במסורות המוסלמיות אמת היסטורית מוחלטת, לבין העמדה הרביזיוניסטית הנוטה מלכתחילה להטיל ספק באמיתותן ההיסטורית של המסורות המוסלמיות. אני סבור כי יש לבחון את המסורות בעין ביקורתית, אך אין לפסול על הסף את תשתיתן ההיסטורית, ועוד אשוב לעניין זה לקראת סוף המאמר.

הרובד הקוראני

הקשר בין הג'האד לג'האד בקוראן

משמעותו הבסיסית של השורש הערבי ה-ג'-ר בבניין ראשון היא לעזוב, להתרחק או להימנע ממשו. למשל בסורת אל-מדת'ר, 74: 5, מצווה הנביא להתרחק מהטומאה או האלימות. בסורת אל-מזל, 73: 10, מצווה הנביא לגלות אורך רוח כלפי דברי הכופרים ולסור מעליהם. בקוראן מופיע השורש 31 פעמים, רובן בבניין שלישי המציין בדרך כלל הגירה פיזית. על פי רוב, ההגירה במקרים אלה קשורה בדרך זו או אחרת לחימה. אמנם, במקרים מסוימים אין כלל לחימה, כגון בסורת אל-נחל, 16: 41-42, שם מוזכרת הגירתם של מי ש'נגרם להם עוול' (ולמא). בפסוקים הקודמים לפסוק זה מתוארות מחלוקות עם הכופרים בענייני אמונה, ונראה שהמהגרים המוזכרים נאלצו לברוח בשל

אמונתם. גם בסורת אל-תובָה, 9: 100 מוזכרים מהאג'רון (מהגרים) ללא קשר ללחימה כלשהי. הפסוקים שלפני פסוק זה ואחריו עוסקים במסירותם הדתית של גורמים שונים בקהילה המוסלמית, בייחוד במוכנותם לתת צדקה. גם הג'ירה של אברהם בסורת אל-ענְכַבּות, 29: 26 איננה מתקשרת ללחימה. אולם במקרים אחרים ההג'רה מוזכרת במפורש לצד ג'האד (סורת אל-בַּקְרָה, 2: 218; סורת אל-תובָה, 9: 20; סורת אל-נַחַל, 16: 110 וסורת אל-אַנְפָּאל, 8: 72-75). באחרים מהמקרים לא ברור אם הג'האד הוא מאמץ מלחמתי, או שמא הוא קשור למאמץ דתי גרידא. מכל מקום, ישנם פסוקים שבהם ההג'רה מוזכרת במפורש בסמיכות ללחימה או למוות בקרב (סורת אל-חַג', 22: 58; סורת אַל עֶמְרָאן, 3: 195). בפסוקים שבהם ג'האד, לחימה או מוות בקרב אינם מצוינים במפורש, הרי שהמצב המלחמתי משתמע מהם (סורת אל-חֶשֶׁר, 59: 2-10; סורת אל-נַסָּאא, 4: 88-91, 95-100).¹ נמצאנו למדים אפוא שההג'רה בקוראן קשורה ללחימה (ראו גם Crone 1994: 353-355; Masud 1990: 32).

ההג'רה מלכתחילה. מהפסוקים הנדונים עולה שבקוראן ההג'רה, הג'האד והאמונה כרוכים יחדיו. הג'ירה ולחימה נעשות לשם ריצויו של האל, קבלת מחילה ורחמים וכניסה לגן עדן. הביטוי 'פי אללה' או 'פי סִבִּיל אללה' ('למען אלוהים' או 'בדרכו של אלוהים'), המוזכר תכופות הן ביחס להג'רה בלבד והן ביחס להג'רה וג'האד גם יחד, מעיד על דרך חיים כוללת המכוונת תדיר למילוי רצון האל. אם כן, לפי הפסוקים הנדונים, החברה המוסלמית האידאלית נמצאת בתנועה מתמדת לעבר קיום רצון האל – תנועה שראשיתה בהג'ירה ושיאה בקרב. מנקודת ראותו של החוקר אפשר אף לראות בהג'רה ובג'האד מרכיבים חיוניים לגיבוש זהותה העצמית של הקהילה החדשה ולשמירת ייחודה (Masud 1990: 32).²

מהגרים, לוחמים ואֶעְרָאב

פסוקי הקוראן הדנים בהג'רה ובג'האד רצופים התייחסויות לקבוצות שונות בקהילה המוסלמית, קבוצות שהן חלק מגרעין הקהילה וקבוצות הנמצאות בשוליה או אף מחוצה לה. התייחסויות אלה כוללות השוואות בין הגורמים החברתיים השונים, ולעיתים יש להן השלכות מעשיות והן יוצרות היררכיה חברתית של ממש.

- 1 על פי הפרשנים המוסלמים (ראו: תַּפְסִיר אל-ג'לָאֵלִין) הפסוקים בסורת אל-חֶשֶׁר, 59: 2-10 עוסקים בגירוש השבט היהודי בְּנוֹ אֶל-נֶדִיר ממדינה לאחר קרב אחד. גם ללא פירוש זה הלחימה משתמעת מהביטויים: 'חֶשֶׁר' (כינוס צבאי), 'חֶסְנָהֶם' (מבצריהם), 'גִּלָּא' (גלות) ועוד.
- 2 אף הנשים נוטלות חלק בהג'רה: גם הן עשויות להגר ולפיכך הן חלק מהקהילה ה'חלוצית' הזאת. ראו: סורת אל-אַחְזָאב, 33: 50; סורת אַל עֶמְרָאן, 3: 195; סורת אל-מַתְחָנָה, 60: 10-11; אבן סַעַד 1975: 8.

התייחסויות אחדות שייכות לתחום הרוחני. הגורמים השונים בקהילה המוסלמית נבדלים זה מזה ברמתם הדתית. בראש ההיררכיה הרוחנית עומדים המהגרים והלוחמים שהיגרו ולחמו למען אלוהים או בדרכו של אלוהים, וכל כוונתם היא לרצות אותו ולזכות ברחמיו. הם המאמינים האמתיים, ובעיני האל דרגתם גבוהה יותר מדרגתם של יתר האנשים. הם זוכים לכפרת חטאים, לטוב בעולם הזה ובעיקר לגן עדן בעולם הבא (סורת אַל עֶמְרָאן, 3: 195; סורת אל-נֶסְאָא, 4: 100; סורת אל-אַנְפָּאֵל, 8: 74; סורת אל-תִּנְבָּה, 9: 22-20, 100, 117; סורת אל-יִנְחָל, 16: 41; סורת אל-בִּקְרָה, 2: 218). האַעְרָאב – הבדואים או הערבים הנוודים – נחותים מבחינה דתית מן המהגרים והלוחמים. התייחסויות אחרות קשורות לנאמנות לקהילה החדשה. נאמנות זו מתבטאת בראש ובראשונה בנכונות לצאת לחימה ואף למות, ובתחום זה בולט מעמדם הנחות של האַעְרָאב אף יותר. אם המהגרים והלוחמים מגלמים את שיא הנכונות הקרבית, האַעְרָאב מגלמים את ההפך. האַעְרָאב מסרבים לצאת לקרב, מעדיפים 'להישאר מאחור' ותמיד יש להם תירוצים לכך. הם אינם בטוחים בהצלחתם של המוסלמים, ולפיכך נאמנותם חלקית בלבד; הם מחכים שהמוסלמים ייכשלו. האַעְרָאב הם דגם לכל המשתמטים מהקרב (סורת אל-תִּנְבָּה, 9: 90, 98, 120; סורת אל-פֶּתַח, 48: 11-12; סורת אל-אַתְנָאב, 33: 20). ישנם גם אַעְרָאב שאינם מוכנים לתת צדקה, ואם הם נאלצים לתת מרכושם הם רואים בכך תשלום חוב בלתי רצוי. לעומת זאת, כאשר נקריט בדרכם הזדמנות ודאית לשלל הם עטים עליה ללא היסוס (סורת אל-תִּנְבָּה, 9: 98; סורת אל-פֶּתַח, 48: 15).⁴

פסוקים אחדים בקוראן אוסרים על קשרים מסוימים עם מי שלא היגרו. בסורת אל-אַנְפָּאֵל, 8: 72 נאמר כי 'המאמינים והמהגרים והקמים להיאבק למען אלוהים בהקריבם את רכושם ואת נפשותיהם, ואלה אשר נתנו מחסה והושיטו עזרה, כל אלה מגינים (אֻלִּיאָא) זה לזה. אשר למאמינים שלא היגרו, אין לכם כל חלק בהגנתם (וְלֹאִיתָהֶם) עד אשר יהגרו'. המונח 'וְלִי' עשוי לשאת שתי משמעויות: אדם המסייע לאדם אחר כנגד אויבו (מעין בן-ברית),⁵ או יורש.⁶ בכל מקרה, ברי כי לא־הגירה היו השלכות חברתיות

3 בסורת אל-תִּנְבָּה, 9: 97 נאמר ש'כפירתם והתחסדותם של הבדואים קשות יותר, והם נוטים יותר שלא לדעת את החוקים שהוריד אלוהים על שלחיו ממרומים'.

4 על פי פרשנים מוסלמים, הפסוק בסורת אל-פֶּתַח, 48: 15 מעיד שהאַעְרָאב סירבו להצטרף לכוח שארגן הנביא לפני עלייתו למכה, בשנה שבה נחתם הסכם חֲדִיבָּה (628/6). לאחר חתימת ההסכם, כאשר הנביא עמד לפשוט על חִיֵּבְר, ביקשו האַעְרָאב להצטרף אליו כדי לזכות בשלל (ראו: תַּפְסִיר אל-ג'ִ'לָּאִין).

5 בל קובע כי המונח 'וְלִי' מציין קרוב משפחה שעליו מוטלת חובת נקמת דם (Bell 1937: 1: 170). הפרשנים ואנשי ההלכה המוסלמים נחלקו בשאלה איזו משמעות מתאימה בפסוק זה. יש הגורסים שהפסוק דן רק בסיוע בשעת מלחמה באויב. לשיטתם אסור היה למהגרים ולאלה שסייעו להם – לפי

ומשפטייות חמורות. במציאות שבטית שבה קבעו קשרי הדם וההשתייכות השבטית את גבולות הירושה והסיוע הצבאי, יצירת מסגרת חדשה המבוססת על קשרי דת (והגירה) הייתה בוודאי שינוי מהותי.

הקוראן איננו מציין במפורש מי היו הגורמים שלא היגרו; סביר להניח שהכוונה בין היתר לאעראב. ראוי לציין כי בסורת אל-חג'ראת, 49: 14-18 נאמר שהאעראב טוענים שהם מאמינים, אך למעשה הם אינם אלא מוסלמים משום שהאמונה טרם חדרה ללבבותיהם. המאמינים האמיתיים, כך נאמר, הם מי שהאמינו בלב שלם וללא ספקות, והיו נכונים לסכן את רכושם ואת נפשותיהם. אכן סעד מביא מסורת שלפיה נהוג היה לכנות את האנשים 'מוסלמים' לאחר שהתאסלמו, ו'מאמינים' לאחר שהיגרו (אכן סעד 1975: 8; 199-200). ייתכן שיש במסורת זו עדות להבחנה שהייתה מקובלת בראשית האסלאם, בין 'מוסלמים' ל'מאמינים' בהקשר להגירה. מכל מקום, סביר בהחלט שהאעראב כלולים בגורמים שלא היגרו המוזכרים בסורת אל-אנפאל, 8: 72 (Steppat 1986: 404-407; השוו: Crone 1994: 374).

אם כן, מפסוקי הקוראן ברור שבראש ההיררכיה הדתית והחברתית עמדו המהגרים והלוחמים, ומחוץ לקהילה הצעירה נמצאו הכופרים. האעראב חיו בשוליה של קהילה זו, על הגבול שבין הכופרים למאמינים האמיתיים. לעתים כלל לא ברור מהקוראן אם האעראב נחשבים לכופרים או למאמינים. מבחינה זו קרובים האעראב למנאפקון ('הצבועים', Brockett 1960: 561-562) ולעתים הם עצמם כלולים בשם גנאי זה. הקוראן מודה אמנם שחלק מן האעראב הם בעלי אמונה תמימה, אולם על פי רוב תדמיתם של האעראב בקוראן היא שלילית, בין היתר בשל חוסר נכונותם להגר (סורת אל-תובה, 9: 99; 101; 62-75; 37-49; Donner 1981).

רובד המסורות

הקשר בין ההג'רה לג'האד והשלכותיו הפוליטיות-חברתיות עברו שינויים רבי משמעות בשנים הראשונות להתפתחות האסלאם. שינויים אלה משתקפים במסורות הדנות בהג'רה

הפרשנים המוסלמים: האנסאר, תושבי אל-מדינה המקוריים שתמכו במוחמד - להושיט יד לגורמים שלא היגרו במאבקם באויב כלשהו. אחרים סבורים שהפסוק דן הן בסיוע במלחמה והן בירושה: המהגרים יכלו לרשת את האנסאר, ולהפך, וקרוביהם שלא היגרו לא יכלו לרשת מהם ולהפך. לכל הדעות, תוקפו ההלכתי של הפסוק בוטל לאחר כיבושה של מכה, עם ביטול מצוות ההג'רה. או אז נגלה למוחמד פסוק 75 בסורה הנדונה, ולפיו קשרי הדם והמשפחה חזרו לשמש בסיס לסיוע נגד אויב ולירושה, במקום קשרי ההגירה. ראו: אבו עבד 1986: 224-235; אבן כת'יר 1998: 4: 84-88; אל-ג'סאס 1985: 4: 261-264; אל-טברי 1960: 14: 77-91. השוו לסורת אל-נפאל, 4: 88-91.

ובג'האד והמצויות בספרות ההלכה והחדית'. המסורות סותרות אלה את אלה: לפי חלק מהמסורות מצוות ההג'רה בטלה ועברה מן העולם, ולפי מסורות אחרות מצוות ההג'רה עודנה שרירה וקיימת. אסקור תחילה את המסורות השונות, ולאחר מכן אעמוד על הניסיונות ליישב את הסתירות ביניהן.

'לא הג'רה בע'ר אל-פ'תח' (אין הג'רה לאחר הכיבוש)
מסורות רבות קובעות שחובת ההג'רה בטלה ועברה מן העולם ובמקומה נותרה חובת הג'האד. כמה מן המסורות מייחסות לנביא את הדברים הבאים ביום כיבוש מכה: 'אין הג'רה לאחר הכיבוש [של מכה], אולם [יש] ג'האד ו[יש] כוונה ואם הוועקתם [לקרב] היחלצו [אליו]' (אבו ע'ביד 1986: 230; אבו ע'אנה 1998: 4: 436-437; אבן אבי ע'אסם 1989: 1: 618-619; אבן אבי ש'יבה 1966: 14: 499; אבן ב'לבאן 1987: 7: 57, 178; אל-ב'ח'ארי 1987: 3: 1040, 1120, 1416; אל-ד'ארמי 1991: 2: 689; מ'סלם 1983: 3: 1487-1488).⁷ במסורת זו מדובר כמובן על חובת ההג'רה אל הנביא באל-מדינה. בגרסה אחרת של המסורת נאמרים הדברים בבירור: 'שליח אלוהים, תפילת אלוהים עליו וברכתו לשלום, אמר: "השתקעו במקומות מגוריתכם שכן ההג'רה כבר הסתיימה, אולם [יש] ג'האד ו[יש] כוונה ואם הוועקתם היחלצו"' (אבו ע'ביד 1986: 230). על פי מסורות אלה, שיוחסו לנביא, חובת ההג'רה בטלה לאחר כיבוש מכה, ובמקומה נותרה מצוות הג'האד: על המאמינים להיועק לקרב אם ייקראו אליו. משמעות הדברים היא שהקשר הטבעי בין ההג'רה לג'האד נעלם, ושהג'האד הוא תחליף מלא להג'רה.⁸

מסורת המיוחסת לעא'ישה מסבירה את השינוי בקשר בין ההג'רה לג'האד: ע'טאא בן אבי ר'באח סיפר שהוא וע'ביד בן ע'מיר ביקרו את עא'ישה ושאלו אותה על ההג'רה.⁹ עא'ישה השיבה להם שכיום אין הג'רה; בעבר המאמין היה בורח אל אלוהים ואל שליחו מחשש שמא ייחשף לניסיון ויתפתה לעבור על דתו, אך כיום 'הנחיל אלוהים ניצחון

7 לעניין הכוונה (נ'ה) שני הסברים: 1. יש לקיים את מצוות הג'האד בכוונה כנה, 'לשם שמיים'. 2. יש לקיים את מצוות הג'האד, ולאדם צריכה להיות כוונה כנה בעת קיום המצוות השונות. ראו דיוניהם של פרשני החדית' המאוחרים בעניין זה: אל-נ'וני 1979: 9: 132; 10-11: אל-ע'סק'לאני 1993: 6: 120-123. ראו גם: אבן אבי ע'אסם 1989: 1: 494, 590-592, 618; אל-ה'ית'מי 1982: 5: 250 (הגרסה שם: 'אליג'האד ד'ו אל-נ'ה'). מסורת אחרת קובעת שההג'רה בטלה עם מות הנביא, ראו: Crone 1994: 370-371, n. 95.

8 בגרסאות אחרות של המסורת הנדונה לא מוזכר ג'האד כלל, ובגרסה אחת נאמר כי 'אין הג'רה לאחר הכיבוש, אלא רק אמונה וכוונה'. ראו אל-ב'ח'ארי 1987: 3: 1416; אל-ה'ית'מי 1982: 5: 250.

9 כמה מחכמי החדית' מפ'קפקים בכך שעטאא פגש אי פעם בעא'ישה. ראו: Schacht 1960: 730. על אודות ע'ביד בן ע'מיר, ראו: אל-ד'ה'בי 1985-1992: 4: 156-157.

לאסלאם, והמאמין עובר את ריכונו היכן שהוא רוצה, אבל [יש] ג'האד וכוונה' (אל-בח'ארי 1987: 3: 1120, 1416; 4: 1567; מסלם 1983: 3: 1488).¹⁰ לפי מסורת זו מצוות ההג'רה היא היפוכה של מצוות הג'האד. ההג'רה היא בריחה והתאימה רק לשנותיה הראשונות של דת האסלאם, לתקופה שבה הדת הייתה חלשה ומאמיניה נאלצו לנוס על נפשם. משעה שהאסלאם החל לצבור ניצחונות אסור היה למאמינים לברוח; מאז ועד היום עליהם לצאת לג'האד כדי להרחיב את שלטון האסלאם עד כמה שאפשר.¹¹

דברים אלה מבטאים היבט אחד בלבד של הסוגיה הנדונה. כפי שנוכחנו לדעת, מן הקוראן עולה כי יחסה של הקהילה החדשה אל האערב היה שלילי, בין היתר בשל יחסם למצוות ההג'רה.¹² ביטול מצווה זו עשוי היה להביא ליחס חיובי יותר כלפי האערב. ואכן מג'אשע בן מסעוד משבט סלים סיפר שהביא את אחיו מג'אלד אל הנביא בכדי להישבע לו אמונים על ההג'רה. או אז אמר הנביא: 'איך הג'רה לאחר כיבושה של מכה, אבל שבועת האמונים שלו תהיה על האסלאם' (אל-בח'ארי 1987: 3: 1120).¹³ בגרסה אחרת של המסורת מיוחסים לנביא הדברים האלה: 'ההג'רה כבר חלפה [ונרשמה לזכות] מבצעה (מדת לאהלהא), אבל שבועת האמונים שלו תהיה על האסלאם, הג'האד ועשיית הטוב' (מסלם 1983: 3: 1487). אם כן, גם לפי גרסה זו הג'האד הוא תחליף להג'רה. לפי המלומד המאלכי אבן עבד אל-בר (מת 1070/463), מג'אשע ואחיו מג'אלד באו אל הנביא להישבע אמונים בשנת 9 להג'רה, לאחר כיבושה של מכה (אבן עבד אל-בר 1992: 4: 1459).¹⁴ ראוי לציין כאן שעל פי מסורות שונות, נהגו אערב שהחליטו להגר אל הנביא באל-מדינה להישבע אמונים על ההג'רה (ביצת אל-הג'רה); בכך הם התחייבו להישאר שם ולא לחזור לחיי הנוודות במדבר (תערב). אם כן, לפי המסופר במסורת על האחים בני מסעוד הגיע מג'אלד אל הנביא באל-מדינה כדי להגר, ואולי אף כדי לקבל את הזכויות שהמהג'רון נהנו מהן. בהקשר זה המסורת היא חד-משמעית – ההג'רה

- 10 ראו את גרסתו של אבו עבד 1986: 231 ('ילכן ג'האד וסנה').
- 11 בגרסה אחרת של דברי עא'שה לא מוזכר הג'האד כלל, ראו: אבן בלבאן 1987: 7: 179; אל-ב'יהקי 1994: 9: 29-30. לפיכך ייתכן שהמלים 'ילכן ג'האד וניה' הן תוספת מאוחרת שמטרתה להתאים מסורת זו למסורת שנדונה לעיל: 'לא הג'רה בעד אל-פתח'.
- 12 על היחס לאערב ראו גם: 1997: 7-23; Bashear 1987: 13-14; Athamina.
- 13 על מג'אשע ואחיו ראו: אל-עסקלאני 1992: 5: 767, 770; 6: 168.
- 14 בגרסה אחרת של המסורת (אבן חנבל 1993: 3: 611) מוסיף הנביא שאחיו של מג'אשע יוכל להיות 'מבין אלה הבאים אחר כך באמצעות עשיית הטוב' ('ויפון מן אל-תאבעין באחסאן'). תוספת זו מבוססת על הנאמר בסורת אל-תובה, 9: 100; לפי פרשנים רבים, הכוונה בפסוק זה למי שהתאסלמו והיגרו לאחר כיבוש מכה. ראו גם: אבו עבד 1986: 241-242.

בוטלה, ואין עוד צורך להישבע עליה אמונים לנביא. במקומה יש להישבע אמונים על הג'האד והוא מעתה האמצעי להשגת זכויות בקהילה.¹⁵

מסורות אחרות מספרות על אעראב נוספים שבאו אל הנביא כדי להגר או כדי לשאול אותו בעניין ההג'רה, אך נענו שההג'רה בוטלה ושאינם צריכים להגר לאל-מדינה (אבו ע'בד 1986: 230-231; אבן אבי שיבה 1966: 14; 499; אבן בלבאן 1987: 7: 177-178; אל-ב'יהקי 1994: 9: 28-29; אל-ה'ית'מי 1982: 5: 252-253). אולם ביטול ההג'רה נגע לא רק לאעראב, כפי שעולה מן המסורת הבאה: 'הארץ היא ארצו של אלוהים ובני האדם הם עבדיו. מי מכס שמוצא טוב במקום כלשהו - עליו לירא את אלוהים ולשכון שם' (אל-ה'ית'מי 1982: 5: 255). מסורות נוספות גורסות אף הן שהנביא ביטל את חובת ההג'רה לכל המוסלמים. כך מסופר שלס'פואן בן א'מיה, שהתאסלם רק לאחר כיבוש מכה וקרבת ח'נין (שנת 630/8) והתגורר במכה, נאמר שמי שאינו מהגר איננו נחשב מאמין במלוא מובן המילה. ס'פואן הלך מיד לאל-מדינה אך הנביא הורה לו לחזור למכה מפני שההג'רה הסתיימה, 'אבל [יש] ג'האד ו[יש] כוונה ואם הוועקתם היחלצו' (אל-ב'יהקי 1994: 9: 28).¹⁶

מהמסורות שנסקרו עד עתה עולה כי ההג'רה חלפה מן העולם ובמקומה נותרה חובת הג'האד. מאחורי מסורות אלה עומדים שלושה תהליכים היסטוריים: התהליך הראשון הוא הפיכתה של דת האסלאם מדת נרדפת לדת כובשת, והוא מתבטא, בין השאר, במסורת המיוחסת לעאישה שראינו לעיל. הנביא ותומכיו היגרו ממכה לאל-מדינה בשל לחץ המתנגדים למוחמד במכה, אך משנכבשה מכה ההג'רה שוב לא הייתה נחוצה. התהליך השני הוא הצטרפותם של אעראב רבים למסגרת הקהילה המוסלמית. כאשר החל מוחמד לצבור ניצחונות בחצי האי ערב, ובייחוד לאחר כיבושן של מכה ואל-טאאף, הבינו אעראב שונים שאין עוד טעם ב'עמידה מן הצד' ושכדאי להם להצטרף לקהילה החדשה וליתנות מכוחה העולה. התהליך השלישי הוא השתלבותם של אנשי מכה ואל-טאאף אחרים בישות הפוליטית החדשה שהקים מוחמד באל-מדינה. גם האעראב

15 בעניין זה ראו: קיסטר תשנ"ט ב: 136-137 (וההפניות שם). קיסטר דן בקצרה בשני סוגי שבועת האמונים לנביא: 'ב'יעה א'עראביה' (שאפשרה לאעראב לא להגר) ו'ב'יעת אל-הג'רה'. ראו גם המסורת 'לא תערב ב'עך אל-הג'רה ולא הג'רה ב'עך אל-פתח' המופיעה אצל עבר אל-דואק 1970: 7: 464. יתכן שמוכנותו של הנביא להתפשר ולא לדרוש את הגירתם של כל האעראב באשר הם היא המקור להבדל בין ב'יעה א'עראביה לב'יעת אל-הג'רה. ראו גם Steppat 1986; Madelung 1986: 231. 406-407. יש לציין שמספר גורמים הביאו את האעראב המהגרים לחזור לחיי הנוודות במדבר: שינויי אקלים, געוגים לחיי המדבר ומניעים כלכליים, ראו: Bosworth 1989: 355-362.

16 על ס'פואן בן א'מיה ראו: אל-עסקלאני 1992: 3: 432-433.

וגם תושבי מכה ואל-טאאף נתקלו בעילית הקיימת של אל-מדינה, האנסאאר והמהאג'רון, שנהנתה מזכויות מיוחדות: מעמד דתי מיוחד, תפקידים פוליטיים וצבאיים וחלק בשלל שנתפס בפשיטות ובקרבות. שמירה נוקשה על מוסד ההג'רה עשויה הייתה לשריין את מעמדם של בני עילית זו, אך האערבאב ויושבי הקבע שמחוץ לאל-מדינה שאפו להצטרף אל הקהילה החדשה, ליהנות מפירות ניצחונותיה ולהשתלב בהנהגתה. שאיפה זו מתבטאת במסורות הקובעות שההג'רה תמה ושהאערבאב וגורמים אחרים הם חלק מהקהילה המוסלמית גם בלא ההג'רה.

אולם ייתכן שמוחמד עצמו החל בתהליך ביטול ההג'רה. למורת רוחם של מהאג'רון ואנסאאר רבים, השכיל מוחמד לשלב את אנשי מכה ואל-טאאף בעילית של הקהילה החדשה; הוא העדיף לרתום את כוחם ואת כישרונותיהם של גורמים אלה לעילית מלהותירם מחוצה לה (Donner 1981: 75-82). סביר להניח שמוחמד התיר לגורמים אלה ולאערבאב לא להגר לאל-מדינה ולהישאר ביישוביהם, ואכן יש מסורות המספרות על היתרים כאלה שניתנו לאערבאב שונים (אבו עבד 1986: 232; אל-הית'מי 1982: 5; 254-253; מסלם 1983: 3; 1488; אבן חנבל 1993: 3; 19; אל-ביהקי 1994: 9; 26; 370-368; Athamina 1987: 8; Crone 1994: 368-370). אי אפשר, כמובן, לקבוע אם הנביא אכן נתן היתרים אלה, או שמא גורמים אלה בדו את ההיתרים מלבם כדי להצדיק בדיעבד את העובדה שלא היגרו, ולקבל בכל זאת את הזכויות הנובעות מההג'רה. מכל מקום, האפשרות שהנביא עצמו החל בתהליך ביטול ההג'רה שרירה וקיימת. יש אף עדויות שמוחמד העדיף להשאיר קהילות מוסלמיות חדשות במקומות יישוביהן; מדיניות זו עשויה הייתה להועיל לקהילה המוסלמית יותר מהגירה המונית של קבוצות אלה לאל-מדינה. יש לזכור כי בין יושבי קבע לנוודים בחצי האי ערב התקיימו יחסי תלות הדדית.¹⁷ סביר להניח שמוחמד רצה לרתום יחסים אלה לטובת קהילתו החדשה ולא למוטט אותם בדרישה להגירה מאסיבית לאל-מדינה.

ההג'רה לא פסקה

מסורות אחרות טוענות בתוקף שההג'רה לא תמה. מסורת המיוחסת לנביא על-ידי מציאנה גורסת ש'ההג'רה לא תחלוף מן העולם אלא כאשר תחלוף התשובה מן העולם,

17 להדגמת יחסים סימביוטיים אלה ראו הערכים 'סוארקה' ו'אל-טאאף' אצל אל-חמי 1990: 3; 313; 4: 10-14. מדיניותו של הנביא מתבטאת גם בדברים שאמר (על פי אחת המסורות) לעאשה שהזכירה בפניו את האערבאב: 'עאשה, הם לא אערבאב. הם הבדואים שלנו ואנחנו תושבי הקבע שלהם, ואם הם נקראים [לג'האד] – הם נענים. לפיכך הם אינם אערבאב'. ראו: אבו עבד 1986: 232. קיסטר הדגים כיצד פעל מוחמד לבניית גרעין של קהילות מוסלמיות חדשות ביקאמה ובבחרין, על רקע מאבקו במסילמה (Kister 2002: 1-57).

והתשובה לא תחלוף מן העולם אלא כאשר תעלה השמש ממערב' (אל־ביהקי 1994: 9; 30; אל־דארמי 1991: 2; 689). משמעות הדברים ברורה – חובת ההגירה לא תסתיים לעולם. ההגירה מושווית לתשובה, לפעולה רוחנית שבה האדם מתקרב לאלוהיו, ולסדרי בראשית שאינם משתנים (אלא ביום הדין). במסורת אחרת המיוחסת לנביא נאמר: 'ההגירה לא תחלוף מן העולם כל עוד נלחמים בכופרים' (אבו עבד 1986: 231; אבן בלבאן 1987: 7; 179; אל־ביהקי 1994: 9; 30), או: 'ההגירה לא תחלוף מן העולם כל עוד יש ג'האד' (אל־הית'מי 1982: 5; 251). על פי מסורות אלה הג'האד הוא מטרתה העיקרית של ההגירה ובכך הן קושרות בין שתי המצוות. לעומת זאת, המסורות הקובעות שההגירה תמה מבקשות לנתק את הקשר בין הג'האד להגירה.

אולם המסורות חלוקות לא רק בעניין הג'האד, אלא גם בעניין הריבוד החברתי. המסורות בדבר תום ההגירה הקלו על האעראב להשתלב בקהילה ולקבל זכויות בדומה למהאג'רון ולאנסאר, אך לא כן המסורות הקובעות שההגירה נמשכת. 'ביום שנפטר שליח אלוהים, תפילת אלוהים עליו וברכתו לשלום, הוא הותיר את האנשים ממוינים לארבע דרגות: המהגרים, האנסאר, אעראב שלא היגרו... והדרגה הרביעית – מי שבאים אחר כך באמצעות עשיית הטוב' (אבו עבד 1986: 241–242).¹⁸ לפי מסורת זו ההגירה נחשבה אמת מידה למעמד חברתי, ומעמדם של האעראב נחשב נמוך יותר מזה של המהאג'רון והאנסאר גם לאחר מות הנביא. האעראב שהיגרו סבלו לעתים ממחלות עקב השינוי באקלים. מסופר על אעראבי אחד שהיגר אל הנביא, חומו עלה והוא ביקש מהנביא לוותר לו על שבועת האמונים. הנביא סירב אך האעראבי עזב בכל זאת את אל־מדינה. או אז אמר הנביא, לפי המסופר: 'אל־מדינה היא כמו מפוחו של הנפח: היא מסלקת את פסולת הסיגים של הברזל' (אל־בח'ארי 1987: 2; 665–666). המסקנה העולה ממסורת זו וממסורות אחרות ברורה: חובת ההגירה נותרה על כנה, והאעראב שלא ביצעו אותה נחשבו לבני מעמד חברתי נחות (ראו גם: אבו עבד 1986: 229; אבן בלבאן 1987: 7; 57, 178; אבן ח'זימה 1992: 4; 349–350; אבן עבד אל־בר 1982–1990: 8; 391–393; אל־בחארי 1987: 3; 1416; אל־ג'סאס 1985: 2; 311–312; אל הית'מי 1982: 5; 253–254).

'אל־תחול מן דארהם אלא דאר אל־מהאג'דין' (לעבור ממקום מגוריהם אל מקום מגוריהם של המהגרים)

הקשר בין ההגירה לג'האד בא לידי ביטוי במסורת נוספת, וזו עשויה להוסיף ממד חדש לסוגיה הנדונה. ברידה בן אל־חסיב אל־אסלמי סיפר שכאשר היה הנביא שולח יחידה

18 לעיל הערה 14.

צבאית כלשהי לפשיטה או להתקפה כנגד כופרים הוא היה מצווה על מפקדה, בין יתר הדברים, כך (עבד אל-רוזאק 1970: 5: 218-219):¹⁹ 'כאשר תפגוש את אויבך מבין המשתפים, הצב להם שלוש אפשרויות; זו שיבחרו בה - קבל מהם והנח להם. קרא אליהם להתאסלם: אם הם ייענו - קבל מהם והנח להם, או אז קרא אליהם לעבור ממקום מגוריהם אל מקום מגוריהם של המהגרים (אל-תחול מן דארהם אלא דאר אל-מהאג'רין), והודע להם כי ניתנות להם זכויותיהם של המהגרים ומוטלות עליהם חובותיהם של המהגרים. אם יסרבו לעבור ממקום מגוריהם אל מקום מגוריהם של המהגרים,²⁰ הודע להם כי הם יהיו כמו האעראב של המוסלמים - יחול עליהם משפטו של אלוהים אשר חל על המאמינים,²¹ ולא יהיה להם דבר בשלל הנדל"ן ובשלל המיטלטלין אלא אם יבצעו ג'האד עם המוסלמים (ראו: Lokkegaard 1960 A; Lokkegaard 1960 B; אבו עבד 1986: 23). אם יסרבו להצטרף לאסלאם, דרוש מהם את מס הגולגולת (ראו: Hardy 1960: 559-567).²² אם הם יעשו [זאת] - קבל מהם והנח להם, ואם יסרבו - בקש סיוע מהאל והילחם בהם'.

מסורת זו קובעת שלפני הלחימה יש לבצע 'דעאא' - לקרוא לאויב לקבל את האסלאם. בשאלת זהותו של האויב הנדון במסורת זו נחלקו פרשני החדית' ואנשי ההלכה.²³ מכל מקום, בקריאה לאויב יש להציב בפניו שלוש אפשרויות: להצטרף לאסלאם ולעבור למקום מגוריהם של המהגרים; להצטרף לאסלאם ולא לעבור למקום מגוריהם של המהגרים; לא להצטרף לאסלאם ולשלם את תשלום הג'זיה. רק אם האויב יסרב להיענות לאחת מאפשרויות אלה יש להילחם בו. מסורת זו מתאימה לטענה, שכבר נדונה לעיל, שמצוות ההג'רה נותרה על כנה. המתאסלמים החדשים נקראים לעבור למקום מגוריהם של המהגרים וליהנות מזכויותיהם

19 על ברידה בן אל-ח'טיב ראו אל-ד'הבי 1985-1992: 2: 469-470. ברידה השתתף בקרבות רבים והנהיג את שבטו בקרב. הוא גם היה ממונה על גביית מס הֶדְקָה מבני השבט.

20 השוו לגרסאות אצל אבו עואנה 1998: 4: 203-204; אל-ב'הקי 1994: 9: 26.

21 אצל אבו עבד 1986: 224: 'על המוסלמים', וכך גם אצל אבו עואנה 1998: 4: 203 ואל-ס'ר'ח'סי 1971: 1: 94. סיבת השימוש ב'מאמינים' וב'מוסלמים' אינה ברורה. ייתכן שחילופי הגרסאות מעידים על שרידיה של הבחנה בין 'מוסלמים' ל'מאמינים' שנדונה לעיל.

22 יציין שהמונחים 'ג'זיה' ו'ח'ראג' משמשים לעתים בערבוביה; כאן נראה שאכן מדובר במס גולגולת (ראו: סורת אל-ת'בה, 9: 29). המלים 'להצטרף לאסלאם' חסרות אצל אבו עבד.

23 ראו אל-נ'ווי 1979: 11: 280-284. מאלכ ואל-אוזאעי סוברים שאפשר לקחת ג'זיה מכל כופר, ערבי או פרסי, איש מאנשי הספר או אמגושי. אבו ח'ניפה סובר שאפשר לקחת ג'זיה מכל כופר למעט ערבי משתף או ערבי אמגושי. אל-שאפעי סובר שאפשר לקחת ג'זיה רק מאנשי הספר והאמגושים, ערבים או פרסים. וממילא הדעות חלוקות בשאלה כיצד לפרש את המונח 'אל-מֶשְׁרִיכִין' (משתפים) במסורת.

(קבלת חלק בשלל). אם יבחרו המתאסלמים החדשים לא לעבור, לא יהיה להם חלק בזכויות אלא אם ישתתפו בג'האד. הג'האד, אם כן, עשוי להיות תחליף להג'רה. באשר ליחס לאעראב - הם נמצאים במעמד חברתי נמוך יותר מהמהגרים, אך הם יכולים להשתוות אליהם אם יהגרו או ישתתפו בג'האד.²⁴

על איזו הגירה מדובר במסורת זו? המונח 'דאר אל-מהאג'רין' שונה מהמונח 'דאר אל-הג'רה' המשמש בדרך כלל לציון העיר אל-מדינה (Athamina 1987: 7).²⁵ במסורת הנדונה מדובר על הגירה אל האמסא, ערי מצב אשר הוקמו עם הכיבושים (כגון אל-כופה ובצרה בעיראק). ערים אלה שימשו תחנות מעבר צבאיות ומחנות מגורים בעבור היחידות הלוחמות, והן היו גם מרכזי השלטון, המנהל והמיסוי של המדינה המוסלמית החדשה. אל ערים אלה היגרו שבטים ערביים, הן מחצי האי ערב והן מעיראק והסהר הפורה, והוענקה להם משכורת צבאית קבועה ('עטאא') לפי רישום מנהלתי ('דיואן').²⁶ נראה שמשכורת זו הייתה לעתים יעדס העיקרי של המהגרים.²⁷ עקרונית לא היה די בהגירה עצמה לקבלת המשכורת הצבאית, ונדרשה גם השתתפות פעילה בקרבות. אולם נראה שעיקרון זה לא נשמר תמיד ושגורמים שונים נחשבו למהגרים, נרשמו כלוחמים וקיבלו משכורת צבאית על אף שלא היגרו ולא לחמו. ההגירה אל ערי המצב עשויה הייתה לשפר את מעמדם החברתי והפוליטי של האעראב: הם יכלו לקבל תפקידים במערכת הצבאית והמנהלית של המדינה המוסלמית החדשה. מכל מקום, הקשר בין הג'רה, ג'האד, הטבות כספיות ושיפור המעמד החברתי במסורת הנדונה מובן היטב על רקע הקמתן של ערי המצב וההגירה אליהן.

כמה מקורות נוספים מעידים על כך שההגירה במסורת הנדונה היא אכן הגירה אל ערי המצב של תקופת הכיבושים. על פי דברים המיוחסים לחסן (ככל הנראה אל-בסרי,

24 ראו Athamina 1987: 7-8, 12-13. עת'אמנה טוען שלא רק בדווי נווד נחשב לאעראבי, אלא גם מי שישב בעיר כלשהי (כגון מכה) ולא היגר לעיר מצב. הטענה האחרונה איננה מוכחת כדבעי: את ההוכחה היחידה שמביא עת'אמנה אפשר לפרש גם אחרת.

25 ראוי לציון שבגרסתו של אבו עבד לא מצוין כלל 'דאר אל-מהאג'רין', אף על פי שמצוין עניין המעבר (תחול).

26 ראו, למשל, את המסורות בדבר המשכורות שניתנו לנשות הנביא, לאנסאד ולמהאג'רין: אבו עבד 1986: 235-239. לפי המסורת המוסלמית עמר הוא שהקים את הדיואן והחל להעניק משכורות אלה באופן קבוע. על העטאא ואופן חלוקתו, ראו: Cahen 1960: I: 729-730. על תהליך הקמתן של האמסא, ההגירה אליהן ואופן התיישבות השבטים השונים בהן, ראו: Donner 1981: 226-250.

27 ראו את הסיפור המשעשע על המשוור ג'בהאא (בן התקופה האמיתית), שאשתו שכנעה אותו להגר למדינה כדי להירשם ולקבל 'עטאא', אל-אפ'האני 1997: 18: 100-103. ייתכן שמקרים כאלה הם הסיבה לדברי עמר: 'הגרו ואל תעמידו פני מהגרים' ('האג'רא ואל תהג'רא'), עבד אל-דראק 1970: 477-478.

מת בשנת 728/110), הגירתו של האעראבי מקבלת תוקף רשמי רק אם הוא נרשם בדיואן הלוחמים; רק אז הוא יכול ליהנות מההטבות הכספיות הנלוות לכך. תלמידו המובהק של אבו חניפה, אל-שיבאני (מת בשנת 187-189/803-805), מציין שאם אעראבי מתיישב בעיר מצב כלשהי, הרי שגם ללא רישום מנהלתי בדיואן הוא איננו נחשב עוד לאעראבי אלא לתושב עיר המצב. פרשנו של אל-שיבאני, אל-סרְח'סי (בן המאה ה-11), מעיר שמטרת ההג'רה 'באותו הזמן' הייתה לחימה (אל-סרְח'סי 1971: 1: 94-95).²⁸ ההיסטוריון אל-טַבְּרִי מציין שלאחר ניצחונם של המוסלמים על הפרסים בקרב ג'ולאא, ככל הנראה בשנת 637/16, אסר עמר בן אל-ח'טאב על סַעַד בן אבי וקאס להתקדם מזרחה לזמן מוסים, והורה לו להקים בינתיים 'דאר הג'רה ומג'ל ג'האד' (מקום הגירה וג'האד) למוסלמים. ואכן העביר סעד את כוחותיו מהעיר הפרסית אל-מדאאן והקים בעבורם את עיר המצב אל-כופה (אל-טַבְּרִי 1964: 5: 2359-2360). אל-טַבְּרִי מתאר גם את מעברם של אנשי תר'לָב ובני בריתם משבטי אַיָּאד ואל-נַמֵּר לאל-כופה. הם הגיעו להסכמה עם עמר כי מי מהם שיתאסלמו יקבלו את זכויותיהם של המוסלמים, אך יקבלו על עצמם גם את חובותיהם; מי שלא יתאסלמו ייאלצו לשלם את מס הגולגולת. לבסוף היגרו האנשים אל סעד בן אבי וקאס באל-מדאאן, ואחר כך עברו את אל-כופה (אל-טַבְּרִי 1964: 5: 2481-2482). מקורות נוספים מוכיחים גם הם את הקשר המשולש בין הג'רה, ג'האד וערי מצב (אבן כְּתִיר 1999: 4: 4-5; 87-88; 7: 27; אל-בַּחְ'אֲרִי 1987: 4: 1566; הערכים 'ח'ארכ' ו'מסלח' באל-חַמְוִי 1990: 2: 385; 5: 151; Crone 1994: 356-363).

פתרונותיהם של המלומדים המוסלמים

הסתירה בין המסורות השונות שנסקרו לעיל הציבה אתגר לא פשוט בפני חכמי הדת המוסלמים. האם ההג'רה הסתיימה או לא? ומהן ההשלכות הנובעות מכך על מצויות הג'האד? יש לזכור שבעיניהם של חכמי הדת, האסלאם בכלל והמסורות הנחשבות מהימנות בפרט הם מכלול אחיד ושלם. לפיכך, שאיפתם המתמדת היא לפשר בין המסורות הסותרות הנחשבות בעיניהם מהימנות ולגשר על הפערים ביניהן. גישתו של החוקר המודרני שונה לגמרי: הוא מבקש דווקא להאיר את המחלוקות הקיימות בין המסורות השונות ולהצביע על הרקע ההיסטורי לצמיחתן.

הדעות שיובאו להלן שאובות מתוך דיוניהם של חכמי ההלכה ופרשני החדית' שחיו בתקופה העבאסית ובתקופות מאוחרות יותר. מטבע הדברים, דעות אלה אינן

28 על בעיית ההפרדה בין דברי אל-שיבאני לדברי אל-סרְח'סי, ראו: Khadduri 1966: 43-44.

משקפות את המציאות ההיסטורית בראשית האסלאם, אלא את התמורות שהתחוללו בשלבים מאוחרים יותר. ההגירה אל ערי המצב לצורך ג'האד פסקה בתקופות אלה, וממילא נדרשו חכמי הדת לספק הסברים הלכתיים – לעתים תיאורטיים בלבד – למציאות ההיסטורית החדשה. אף על פי כן, ראוי לבחון את גלגולו של הקשר בין הגירה וג'האד גם בתקופות מאוחרות אלה.

נסח'

הפתרון הראשון שאבחן גורס שהמסורות המעידות על המשך חובת ההגירה בוטלו על-ידי המסורות המעידות על תום חובה זו. אין זה מפתיע: עקרון הביטול (נסח'), המוכר היטב מתחום פרשנות הקוראן, חל גם על תחום החדית' (אבו עבד 1986: 227).²⁹ אלא שלפתרון זה נלוות השלכות חברתיות, בייחוד על מעמד האעראב. המלומד אבו עבד (נפט 838/224) דן בסתירה בין מסורת 'אל-תחול מן דארהם אלא דאר אל-מהאג'רין' (לעבור ממקום מגוריהם אל מקום מגוריהם של המהגרים) לבין מסורת המיוחסת לעמר ולפיה לכל מוסלמי זכות עקרונית בפיא, רכוש הקהילה שמקורו בשלל הנדל"ן (אבו עבד 1986: 224-235). שתי המסורות מייצגות תפיסות שונות של הקהילה המוסלמית ושל טיב היחסים החברתיים השוררים בה. לפי המסורת הראשונה המהגרים עומדים בראש הסולם החברתי והם זכאים לקבל טובות כספיות מקופת הקהילה. לעומת זאת, המסורת המיוחסת לעמר רואה בכל המוסלמים – מהגרים, תושבי יישובי הקבע או אעראב – גוף אחד, הן מבחינה דתית והן מבחינה פוליטית-חברתית (אבו עבד 1986: 226). אבו עבד מסביר שבראשית האסלאם שלטה התפיסה הראשונה בכיפה, אך לאחר כיבוש מכה בוטלה חובת ההגירה וכל בני הקהילה נעשו שווים. וממילא לכולם הייתה זכות עקרונית בפיא.³⁰

למרות זאת מודה אבו עבד שלא ניתן להשוות לחלוטין בין האעראב למהגרים ולתושבי יישובי הקבע. בניגוד לאעראב, המהגרים ותושבי יישובי הקבע תורמים לקהילה המוסלמית בקביעות; לפיכך הם ולא האעראב זכאים למשכורות קבועות שמקורן בפיא. אולם אין פירוש הדבר שהמדינה מנערת את חוצנה מהאעראב, היא עדיין אחראית להם ומחובתה לסייע להם במידת הצורך. אבו עבד מונה שלושה מקרים שבהם חייב השלטון

29 עיקרון הנסח' גורס שחיוכם ההלכתי של פסוק או חדית' מסוימים עשוי להתבטל על-ידי פסוק או חדית' מאוחרים יותר מבחינה כרונולוגית, ראו: Burton 1960: 7: 1009-1012; Burton 2002: I: 11-19.

30 בניגוד לאבו עבד טוען אל-ג'ווי שהאעראב שאינם מהגרים אינם זכאים לחלק בפיא, אלא רק לכספי סדקה. ראו אל-ג'ווי 1979: 11: 280-284 וכן הערה 42 להלן. ראו גם את הדעה הנגדית שמביא אבו עבד עצמו: אבו עבד 1986: 226.

ניסיונות פישור בין המסורות

רוב אנשי ההלכה ופרשני החדית' מעדיפים פתרון המפשר בין המסורות הסותרות על פני שימוש בעקרון הנסח'. אך חשוב לציין ששתי הגישות אינן סותרות: אנשי הלכה ופרשני חדית' שונים מחזיקים בשתייהן, ובכל מקרה מסקנת שתיהן שווה – אין עוד חובת הג'רה משטחי דאר אל-אסלאם.

הג'רה מדאר אל-חרב אל דאר אל-אסלאם

מלומדים רבים קובעים שישנם שני סוגי הג'רה: הסוג הראשון הוא הג'רה משטחי דאר אל-אסלאם והוא בוטל עם כיבוש מכה; הסוג השני הוא הג'רה מדאר אל-חרב אל שטחי דאר אל-אסלאם, ומבחינה עקרונית הוא עדיין בגדר חובה הלכתית. בכך נפתרת הסתירה בין המסורות שנדרגו לעיל: המסורות הקובעות שמצוות ההג'רה הסתיימה מתכוונות לסוג הראשון, ואלה הקובעות שחובה זו נמשכת מתכוונות לסוג השני. פרשני החדית' פירשו את המסורות הגורסות 'לא הג'רה בעד אל-פתח' כך: אין עוד הג'רה מתוך יישוב שנכבש על-ידי המוסלמים והפך בכך לדאר אל-אסלאם, או לחלופין אין עוד הג'רה ממכה, שכן היא נכבשה כבר והפכה לדאר אל-אסלאם (אל-מאורדי 1994: 14: 102-105; אל-מקדסי 1994: 8: 314; אל-נווי 1979: 9: 131-132; אל-שופאני 2000: 5: 385-386).³³ יש להבין את התפיסה ההיסטורית העומדת בבסיס גישה זו. על פי המלומד השאפעי אל-מאורדי (אל-מאורדי 1994: 14: 102-105),³⁴ מצוות ההג'רה התפתחה בשלושה שלבים: בשלב הראשון, לפני הגירתו של הנביא מוחמד לאל-מדינה, הייתה ההג'רה ממכה ומהנביא מותרת אך בוודאי לא חובה. ההג'רה לחבש (וההג'רה הראשונה) שייכת לשלב זה. בשלב השני, לאחר שהנביא היגר לאל-מדינה, הייתה ההג'רה אל הנביא חובה. בשלב השלישי, מכיבוש מכה ועד ימינו, ההג'רה היא חובה רק על מוסלמי המתגורר בדאר אל-חרב. לפי תפיסה זו, מטרתה הראשונה של ההג'רה בתקופת הנביא הייתה קיום מצוות הדת. המאמינים המוסלמים נדרשו להגר אל הנביא באל-מדינה בכדי לברוח מרדיפותיהם של אנשי קריש, וליתר דיוק, מהפיתוי לחזור בהם מהאסלאם עקב רדיפות אלה. הם היגרו גם כדי ללמוד את הלכות הדת החדשה מפני הנביא עצמו. מטרתה השנייה של ההג'רה

33 לפי פירוש אחר המובא אצל אל-קאורדי ואל-נווי: 'לא הג'רה בעד אל-פתח' – מעלת ההג'רה (ושכרה) לפני כיבוש מכה איננה כמעלתה (ושכרה) אחרי הכיבוש, שכן ההג'רה לפני הכיבוש הייתה קשה יותר לביצוע.

34 ספרו זה של אל-מאורדי (בן המאות ה-10 וה-11) הוא פירוש לחיבורו של אל-מוני (בן המאה ה-9, תלמידו של אל-שאפעי). חיבורו הוא קיצור הרצאותיו וכתביו של אל-שאפעי. ראו: Heffening 1960: VII: 822; Brockelmann 1960: VI: 869.

הייתה חיזוק הקהילה המוסלמית מבחינה חברתית, פוליטית וצבאית, ולמעשה – השתתפות בג'האד. שתי המטרות האלה נותרו על כנן גם לאחר תקופת הנביא: דאגה לקיום מצוות הדת וסיוע פוליטי וצבאי למדינה המוסלמית. אולם מטרות אלה רלוונטיות רק ביחס להגירה מדאר אל-חרב, שכן בתוך דאר אל-אסלאם אין חשש מרדיפות ואין גם צורך בג'האד. וממילא לפי תפיסה זו חובת ההגירה קיימת מדאר אל-חרב בלבד ולא מדאר אל-אסלאם (אל-עסקלאני 1993: 6: 122; אל-שוכאני 2000: 5: 385).³⁵

כדי לבסס הגירה זו גם מבחינה הלכתית מצטטים פרשני החדית' ואנשי ההלכה את הפסוק בסורת אל-נבא, 4: 97 וכן מסורת המיוחסת לגביא: 'מנער אני את חוצני מכל מוסלמי השוכן בין המשתפים'. לפי מסורת זו, כאשר שאלו את הנביא לסיבת הדבר הוא ענה: 'האש של האחד אינה נראית לאש של השני'. אל-מאנרדי פירש שהאש היא משל להשקפות ודעות, ופירוש המסורת הוא שהשקפותיו ודעותיו של המשתף שונות לחלוטין מאלה של המוסלמי; לפיכך על המוסלמי להגר מבין המשתפים. המלומד המאוחר אל-שוכאני (חי במאות ה-18 וה-19), איש צנעא, ציין שהדברים נאמרו כציווי: אין זה ראוי שמוסלמי ומשתף יהיו בטווח הראייה זה של זה (אל-שוכאני 2000: 5: 383-385).³⁶ אכן עבד אל-פר מסביר שלא ייתכן שמוסלמי ישהה במקום שבו שולטים דיני הכופרים וידברו וידיו יהיו על התחתונה [יחסית לכופרים] (אכן עבד אל-פר 1990-1982: 8: 390-391).³⁷

כידוע, המושגים דאר אל-אסלאם ודאר אל-חרב לא היו בשימוש בראשית האסלאם אלא פותחו בשלבים מאוחרים יותר (Abel 1960: 126-127). הדעות שנסקרו זה עתה, אם כן, תואמות לגישה מאוחרת שהחלה להתגבש במאות השנייה והשלישית להג'רה, כאשר ההגירה אל ערי המצב לשם ג'האד כבר לא הייתה רלוונטית. לפי גישה מאוחרת זו, מסרתה העיקרית של ההגירה כבר איננה ג'האד. המניע הראשי להגירה מדאר אל-חרב אל דאר אל-אסלאם הוא דאגה לקיום מצוות דתו של המוסלמי.

לדעתם של מלומדים מאוחרים רבים לא כל מוסלמי הנמצא בדאר אל-חרב חייב להגר. החובה להגר תלויה ביכולתו לקיים את מצוות דתו. המלומד החנבלי אכן קדאמה אל-מקדסי (מת בשנת 1223/620) מזכיר שלושה מצבים שבהם עשוי להימצא המוסלמי

35 ייתכן שמטרת ההגירה לחפש הייתה אף היא כפולה: בריחה מהרדיפות וניסיון להתחזק צבאית. אבו ג'הל האשים את הנביא בניסיון להביא כוח צבאי מחבש כדי לתקוף את קריש (Kister 1974: 545-546). אני מודה לפרופסור קיסטר על ההפניה למאמר זה.

36 אך ראו פירוש של קיסטר להדית': Kister 2002: 28-29.

37 דבריו של אכן עבד אל-פר מבוססים על הנאמר בסורת אל-תובה, 9: 29, 40.

בדאר אל-חרב (אל-מקדסי 1994: 8: 314-315):³⁸ במצב הראשון המוסלמי אינו יכול לקיים את הלכות דתו אך מסוגל להגר, או אז התגירה היא חובה עליו (ואג'בה); במצב השני המוסלמי איננו מסוגל להגר, אם בשל סיבות בריאותיות ואם בשל כפייה מצד הכופרים,³⁹ במצב זה הוא פטור מהגירה; במצב השלישי המוסלמי מסוגל להגר ויכול לקיים את הלכות דתו. במצב זה ההגירה רצויה (מסתחבה) אך אינה חובה.⁴⁰ ברור שהנסיבות ההיסטוריות שאבן קדאמה פעל בהן – תקופת מסעי הצלב – באות לידי ביטוי בדיוניו ההלכתיים: עיקר דאגתו נתונה ליכולתו של המוסלמי לקיים את חובות האסלאם, במיוחד תחת שלטון לא-מוסלמי. אל-מאורדי, אף הוא מלומד מאוחר יחסית (בן המאות ה-10 וה-11), מונה תמישה מצבים הנוגעים למוסלמי בדאר אל-כפף (אל-מאורדי 1994: 14: 104-105): במצב הראשון המוסלמי יכול להתבדל מן הכופרים (אעתנאל) ולקיים את מצוות דתו, ובו בזמן מסוגל להילחם ולעשות נפשות למען האסלאם (דעאא). במצב כזה ההגירה אסורה, עליו להישאר בדאר אל-חרב משום שהתבדלותו הופכת את דאר אל-חרב לדאר אל-אסלאם. דין זה חל גם על המצב השני שבו המוסלמי יכול להתבדל מן הכופרים ולקיים את מצוות דתו, אך אינו מסוגל להילחם ולעשות נפשות למען האסלאם. במצב זה אין עליו חובה דתו ואיננו מסוגל להילחם או לעשות נפשות למען האסלאם. במצב זה אין עליו חובה להגר (כי הוא מסוגל לקיים את מצוות דתו), אך גם אין עליו חובה להישאר בדאר אל-חרב (כי הוא איננו מסוגל להתבדל ולפיכך דאר אל-חרב איננה הופכת לדאר אל-אסלאם). הוא יכול לבחור להגר או להישאר במקומו. במצב הרביעי המוסלמי אינו מסוגל לקיים את מצוות דתו אך מסוגל להגר, או אז הוא חייב להגר. במצב החמישי הוא איננו מסוגל לקיים את מצוות דתו ואינו מסוגל להגר. במצב זה הוא פטור מהגירה ואף רשאי להסתיר את דתו.

נמצאנו למדים שההבדל בין אל-מקדסי לאל-מאורדי – תיאורטי ככל שיהיה – עיקרו בסוגיית ההתבדלות. ההתבדלות היא למעשה הגירה בתוך דאר אל-חרב, היוצרת מעין 'מובלעת' של דאר אל-אסלאם בשטח האויב. מטרתה האידאולוגית של ההתבדלות

38 ספרו של אבן קדאמה אל-מקדסי חובר על בסיס ספרו של אל-ח'רקי (נמ 946), מתלוצי האסכולה החנבלית וממלומדיה החשובים, ראו: Makdisi 1960: III: 842-843; Laoust 1960: V: 9. יצוין שבני משפחת אבן קדאמה היגרו מאזור שכם לדמשק בראש קהילה מבני האזור, במחצית המאה ה-12 לערך בשל לחץ השלטון הצלבני. על הגירה זו ראו: Drory: 1988; Talmon Heller: 1994. אני מודה למערכת ג'מאעה על ההפניה למאמרים אלה.

39 אבן קדאמה (כמו חכמי הלכה אחרים) מצטט את הפסוקים בסורת אל-נבאא, 4: 98-99 כדי לבסס מצב זה גם מבחינה הלכתית.

40 שהותו במכה של אל-עבאס, דוד הנביא, מובאת כראיה לכך שהרבר מותר גם מבחינה הלכתית. ראו גם: אל-ציהקי 1994: 9: 25-26.

היא לחימה ועשיית נפשות למען האסלאם. מבחינה זו, השקפתו של אל-מאנרדי משיבה לחיים, ולו במעט, את הקשר הנושן בין ההג'רה לג'האד. אולם ההתבדלות היא חובה גם ללא לחימה ועשיית נפשות, ורק כאשר אין באפשרותו לקיים כראוי את הלכות הדת מחויב המוסלמי להגר מדאר אל-חרב, אם הוא מסוגל לכך. מבחינה זו גישתו של אל-מאנרדי איננה שונה מהגישות האחרות שנסקרו לעיל: מטרתה הבסיסית של ההג'רה היא קיום דתו של המוסלמי.

כידוע, לא רק מצוות ההג'רה נתפסת כמצווה שניתנה בכמה שלבים, גם מצוות הג'האד היא מצווה כזאת.⁴¹ נוכח לומר שעל פי תפיסה היסטורית זו, המקובלת על מרבית המלומדים המוסלמים, ההג'רה של הנביא ממכה לאל-מדינה ו'בניין הכוח' שבא בעקבותיה הם שאפשרו את המעבר מהשלבים ההגנתיים אל השלבים ההתקפיים בתולדות הג'האד. שאלה אחרת הווכח אף היא לדיון נרחב של אנשי ההלכה ופרשני החדית' בהקשר זה היא: האם הג'האד היה בתחילה 'פרד עין' (מצווה החלה על היחיד) או 'פרד כפאיה' (מצווה החלה על הציבור וקיומה בידי קבוצה מוגדרת של אנשים פוטר את יתר הציבור מחובת עשייתה)? אל-מאנרדי מביא שתי דעות בעניין זה (אל-מאנרדי 1994: 14: 110-112; ראו גם אלי'נווי 1979: 13: 12; אל-עסקלאני 1993: 6: 120-121). על פי הדעה הראשונה בראשית האסלאם היה הג'האד 'פרד עין', ואילו על פי הדעה השנייה בראשית האסלאם היה הג'האד 'פרד כפאיה'. אל-מאנרדי עצמו טוען שבראשית האסלאם הג'האד היה 'פרד עין' על המהאג'רון ו'פרד כפאיה' על כל יתר המוסלמים (אל-מאנרדי 1994: 14: 112). המהאג'רון התמסרו לנביא ודבקו בו בכדי לסייע לו, ואילו יתר בני הקהילה (ובכללם האנסארא) הצטרפו רק אחריהם, וכך נעשתה המצווה 'פרד עין' רק על מי שהחל בה, ולא על מי שהמשיך לקיימה אחר כך. אל-מאנרדי ממשיך ומציין שזו הסיבה שהלוחמים המקבלים את העטאא (אשר מקורו בפיא) מכונים 'מהאג'רון', ואילו היתר מכונים 'אעראב' אף אם הם מבצעים ג'האד.⁴²

41 לפי מלומדים רבים, בשלב הראשון היה הג'האד אסור. הנביא מוחמד הצטווה להפנות עורף לכופרים, אם כי היה עליו לקרוא להם אל האסלאם ולהוהירם. בשלב השני, לאחר שהנביא היגר לאל-מדינה, צבר כוח ויצר את ראשיתו של דאר אל-אסלאם, הותר הג'האד אך רק כאמצעי הגנה. בשלב השלישי צבר הנביא כוח רב יותר והותרה לו התקפה או לחימה יוזמה במגבלות שונות. בשלב הרביעי הוטלה על הנביא חובת ג'האד כנגד כל אויביו באשר הם. ראו לדוגמה: אל-מאנרדי 1994: 14: 105-108; אל-סר'חסי 1971: 1: 188; Landau-Tasserion 2002: 35-43; Firestone 1999: 50-65.

42 בחיבור אחר מסביר אל-מאנרדי כי גם לאחר ביטול מצוות ההג'רה דבק הכינוי 'מהאג'רון' בלוחמים המוסלמים והכינוי 'אעראב' במי שאינם לוחמים. ראו: אל-מאנרדי, אל-אחכאם: 131-132. על פי אל-מאנרדי, אין לתת ללוחמים מהסדקה ואין לתת למי שאינם לוחמים מהפיא. אבו הניפה סובר שאפשר לערבב בין שני מקורות ההכנסה, וכך טוענים גם אחמד בן חנבל ואבו עבד. ראו: Steppat 1986: 410-411.

מעניין להיווכח שהקשר בין הגירה לגיהאד שרד גם בתקופה מאוחרת זו, אם כי היה זה קשר תיאורטי לחלוטין, קשר שהתקיים במסגרת הדיון המשפטי ולא במציאות ההיסטורית הממשית. המהג'ירון היו בעיניו של אל-מאורדי גרעינו העיקרי של הצבא המוסלמי בתקופתו של מוחמד ובתקופות מאוחרות יותר, וזו הסיבה שבראשית האסלאם נקבע שהגיהאד יהיה בעבורם בבחינת 'פרד עין'. אולם זוהי ראייה הלכתית ולא היסטורית; המהג'ירון בהקשר זה הם מעמד משפטי ולא קבוצה חברתית-היסטורית ממשית. וכך, מהג'יר הוא לוחם בצבא הקבע הגם שלא היגר כלל, ואעראפי הוא כל אדם שאיננו לוחם בצבא הקבע גם אם איננו בדואי.⁴³ מכל מקום, לפי גישה זו המהג'ירון ההיסטוריים הם הגרעין שממנו התפתחו צבאות הקבע של האסלאם לדורותיו.

ההגירה הרוחנית

נחזור עתה לנושא דיונונו, לפתרונותיהם של המלומדים המוסלמים המאוחרים לסתירות בין המסורות השונות הנוגעות למצוות ההגירה. מלומדים שונים קבעו שהמסורות בדבר המשך חובת ההגירה עד עולם כיוונו אך ורק להגירה רוחנית מהרע. בכך מתיישבות המסורות אלה עם אלה, והמסקנה המתקבלת תואמת את המסקנה שאין עוד הגירה משטחי דאר אל-אסלאם. יש שייחסו לנביא את האמרה: 'המהגר מאומתי (אומת האסלאם) הוא מי שמהגר מהרע' (אלי-סרס'סי 1971: 1: 95), והמלומד החנפי אל-סחאוי (חי במאות ה-9 וה-10) קבע שההגירה הנמשכת עד עולם היא ההגירה מעבירות (אבן עבד אל-בר 1982-1990: 8: 389-390).⁴⁴ גרסה אחרת לדברים שנמסרו מפי מעאוויה (לעיל עמ' 61-62) מייחסת לנביא את הדברים האלה: 'ישנן שתי הגירות. אחת מהן היא התרחקות מהחטאים והשנייה היא [כאשר המהגר] מהגר אל אלוהים ושליחו. ההגירה לא תחלוף מן העולם כל עוד התשובה מתקבלת, והתשובה תמשיך להתקבל עד שהשמש תעלה ממערב. כאשר היא תעלה [ממערב], כל לב ייחתם עם מה שיש בו והמעשים הם שיגנו על האנשים' (אלי-הית'מי 1982: 5: 251). כוונת הדברים היא: כאשר יגיע יום הדין לא יהיה אפשר עוד לחזור בתשובה, אך המעשים הטובים שעשה אדם במהלך חייו הם שיגנו עליו. מגרסה זו אפשר להבין שההגירה הנמשכת עד עולם היא ההגירה הרוחנית מחטאים, ובכך מוסבר הקשר בין הגירה לתשובה. אם הבנה זו נכונה, אפשר לומר ששחי הגרסאות

43 לאמתו של דבר, ייתכן שכבר בתקופת הנביא ראו גורמים מסוימים (וואלי אף הנביא עצמו) במעמד המהג'ירון מעמד משפטי. כך אפשר לפרש את המסורות שלפיהן ראה הנביא בקבוצות חברתיות שונות (בעיקר באעראב) מהגרים אף על פי שלא היגרו. ראו לעיל עמ' 60: Steppat 1986: 403.

44 ראו שם את אמרתו של אל-חכם בן עתיבה: 'הגיהאד וההגירה העדיפים הם [אמירת] דבר צדק בפני שליט עריץ' (על אל-חכם בן עתיבה, ראו: אלי-דיהבי 1985-1992: 15: 208-213).

של דברי מעאווה משקפות מחלוקת באשר להג'רה: לפי דעה אחת, ההג'רה היא פיזית ונמשכת עד עולם; לפי דעה שנייה, ההג'רה הפיזית חלפה מן העולם וההג'רה שנותרה היא ההג'רה הרוחנית.

מטבע הדברים, רעיון ההג'רה הרוחנית תופס מקום חשוב בהגות הסופית. מושגים כגון הג'רה, ג'האד וכיבוש מקבלים בהגות זו משמעות רוחנית וסמלית (אל-עסקלאני 1993: 6: 123; 35-36: Masud 1990). דעות אלה משקפות, כמוכן, שלב מאוחר בהתגבשות המסורת המוסלמית, שלב שבו ההג'רה כבר איבדה ממשמעותה ההיסטורית הממשית (ראו גם: אבן עבד אל-בר 1990-1982: 8: 390; אל-שוכאני 2000: 5: 385-386).

גישת המחקר המודרני

גישת המחקר המודרני שונה בתכלית מגישתה של המסורת המוסלמית. המחקר המודרני מבקש לראות במקורות הטקסטואליים המוסלמיים חלון שדרכו אפשר לשחזר תהליכים היסטוריים שונים. אין זה מעניינו של המחקר המודרני לפשר בין המסורות הסותרות כדי לשמור על אחדותה של מערכת ההלכה המוסלמית; אדרבה, הסתירות הן עדויות לתהליכים שעברו על הקהילה המוסלמית במאות הראשונות לקיומה. להלן נבחן את הדעות השונות הנשמעות במחקר המודרני בסוגית ההג'רה והג'האד, ונתחיל באחת הנקודות המרכזיות בסוגיה זו: האעראב.

האעראב: היחסים בין השלטון לערכים הנוודים

כפי שנוכחנו לדעת, הן ברובד הקוראני והן ברובד המסורות, שאלת ההג'רה והג'האד הייתה קשורה למעמדם החברתי של האעראב. מעמד זה היה תלוי, בראש ובראשונה, באופי היחסים בין האעראב לבין העילית השלטונית במדינה המוסלמית – תחילה לנביא ולח'ליפים במדינה, ולאחר מכן לשושלת האמיית בסוריה.

סוגיית היחסים בין העילית השלטונית במדינה המוסלמית לבין האעראב נדונה במחקריהם של דונר ועת'אמנה. לשיטתו של דונר שאף מוחמד לאכוף את שליטתו על שבטים נוודיים רבים ככל האפשר. מדיניותו זו נמשכה בימי הח'ליפים, שביקשו גם הם להכפיף למרותם שבטים אלה. עם תחילת הכיבושים ובניית ערי המצב נדרשו האעראב להגר לערי המצב כדי להילחם ולסייע בכיבושים. עצם יישובם של האעראב בערי המצב הביא להכפפתם למרותה של העילית השלטונית המוסלמית, אך תרמו לכך גם ארגון הצבאות ואופי ההתיישבות בערים אלה. הארגון המנהלתי ובעיקר חלוקת המשכורת הצבאית הגבירו את תלותם של האעראב בעילית השלטונית; ראשי שבטים וגורמים שבטיים אחרים החלו לקבל תפקידי פיקוד בצבא ולהשתלב במערכת המנהלית. עת'אמנה תיאר את הדרכים השונות שבהן הצליחה העילית השלטונית לשלוט באעראב המתגרים

בערי המצב השונות, בעיקר בחקיפת שלטונה של השושלת האמיית. מטרתה של מדיניות זו הייתה לפרק, עד כמה שניתן, את המסגרת השבטית ולהכפיף את השבטים השונים למרותה של העילית המוסלמית (Athamina 1987: 17-25; Donner 1981: 62-82, 221-267). נמצאנו למדים שלא ניתן להבין את מוסדות ההגירה והג'יהאד בלא לבחון את מערכת היחסים בין העילית השלטונית המוסלמית לאעראב. בהקשר זה ראוי להביע שתי הסתייגויות ממחקריהם של דונר וע'ת'אמנה. ההסתייגות הראשונה נוגעת לדיכוטומיה העולה משני המחקרים בין העילית השלטונית לאעראב. שני המחקרים קובעים שסיפחה המתמדת של העילית המוסלמית המיושבת הייתה להכפיף למרותה את השבטים הנוודיים השונים. קביעה זו מניחה שבין העילית המיושבת לשבטים אלה היו מאבקי כוח בלתי פוסקים ופעד בלתי ניתן לגישור. קשה לקבל ניתוח היסטורי זה: אפילו במלחמות הרדה – שהן, כביכול, הדוגמה המובהקת לדיכוטומיה זו – היו שבטי נוודים שונים שותפים לקואליציה המוסלמית בראשות העילית במדינה. דונר וע'ת'אמנה עצמם מודים שאעראב רבים השתלבו בתפקידים צבאיים ומנהלתיים, הגם שתפקידים בכירים רבים היו בידי בני העילית המיושבת. לפיכך נראה שעדיף לראות במערכת היחסים בין העילית השלטונית לאעראב מערכת יחסים מורכבת ודינאמית. אעראב רבים נעשו חלק ממערכת השלטון המוסלמי, בעוד אעראב אחרים נותרו בשוליה. מנגד, אנשי מכה, אל-מדינה ואל-טאאף – חלקם אף מהאג'רון ואנסאר – נפלטו מהעילית, בעוד אחרים שמרו על כוחם ונותרו במסגרתה. דינאמיות זו הביאה למתחים בתוך העילית עצמה, בין גורמים פרו-אעראביים לגורמים אנטי-אעראביים, מתחים שמצאו את ביטויים במסורות שנסקרו במאמר זה. אמנם, הטינה העמוקה כלפי אורח החיים הנוודי הייתה נחלתם של גורמים שונים בעילית השלטונית, והיא תרמה ללא ספק להגברת המתח, אך אין בכך כדי להצדיק פרשנות כה דיכוטומית למציאות ההיסטורית המורכבת.⁴⁵

ההסתייגות השנייה נוגעת לתזה של דונר בעניין ההגירה. על פי תזה זו, מדיניותו של מוחמד והח'ליפים הבאים אחריו הייתה ליישב את האעראב בכדי להכפיף לשלטונה של העילית המוסלמית החדשה, העילית המיושבת. לפיכך, ההגירה לא הייתה אלא ביטוי אחר להתיישבות קבע של הערבים הנוודים. תזה זו של דונר הופרכה כבר, בעיקר בשל היעדר ראיות מספיקות במקורות המוסלמיים (Landau-Tasserion 1985: 500-506). מהמסורות שנסקרו לעיל עולה בבירור כי ההגירה אינה התיישבות קבע של גורמים

45 על היחסים בין הערבים הנוודים לבין יישובי הקבע לפני מוחמד ראו: Donner 1981: 37-49, אך ראו גם: Landau-Tasserion 1985: 499-500. לניתוח היסטוריו-אנתרופולוגי מאוון של היחסים בין יישובי קבע לנוודים, ראו: Asad 1973: 61-73. על מוטיב היחסים בין הערבים הנוודים ליישובי הקבע בספרות הערבית ראו: Sadan 1974: 59-88.

נוודיים, אלא הגירה גאוגרפית ממש, ממקום אחד למשנהו – פעמים רבות לצורך השתתפות בג'האד.⁴⁶

הגישה הרביזיוניסטית

המסורות הסותרות בדבר ההגדרה מציבות קשיים לא מבוטלים בפני החוקר המבקש לשחזר את השתלשלותו ההיסטורית של מוסד זה. מבחינה זו דומה סוגיית ההגירה לסוגיות רבות אחרות באסלאם הקדום שגם הן רוויות מסורות הנוגדות זו את זו. יתירה מכך, הידיעות על אודות ראשית האסלאם בכלל ועל ההגירה בפרט שאובות מחיבורים שונים שהקדומים שבהם נערכו, ככל הידוע לנו, רק במחצית המאה השנייה להגירה. אם כן, אין בידינו, לכאורה, עדויות מתקופת הנביא וראשית האסלאם. בעיה זו ואחרות הביאו חוקרים שונים להטיל ספק באמינות התמונה ההיסטורית העולה מן המסורות המוסלמיות השונות ובאפשרות לשחזר את תולדות האסלאם הקדום בכלל.

קרונ (Crone), מנציגיה הבולטים של התיאוריה הרביזיוניסטית על ראשית האסלאם, יישמה את עקרונות התיאוריה הזו גם במחקר סוגיית ההגירה ותג'האד. קרון מצינת בצדק שהמקורות המוסלמיים עוסקים בשני סוגים שונים של הגירה (Crone 1994: 352): ההגירה מהסוג הראשון היא ההגירה הידועה של הנביא ממכה לאל-מדינה; קרון מכנה אותה 'ההגירה הקלאסית', כיוון שהיא מייצגת את תפיסת ההגירה המקובלת באסלאם כפי שהתגבשה מן התקופה העבאסית ואילך. ההגירה מהסוג השני היא ההגירה אל ערי המצב בתקופת הכיבושים ובתקופת שלטונה של השושלת האמייית; בניגוד ל'הגירה הקלאסית', הגירה זו לא זכתה להכרה מלאה במסורות המוסלמיות שהתגבשו בתקופה העבאסית.

על פי הגישה ה'קלאסית', ההגירה של הנביא ממכה לאל-מדינה קדמה להגירתם של הערבים אל ערי המצב. לפי תפיסה זו, חובת ההגירה אל הנביא בוטלה לאחר כיבוש

46 דונר טוען שהאעראב שהמשיכו באורח חיים הנוודי לא נחשבו למוסלמים ולא יכלו לזכות בהטבות השונות. מהמסורת שנבחנה לעיל (עמ' 62-65) עולה בבירור כי האעראב נחשבו למוסלמים (אעראב אל-מסלמין) וכי הם יכלו לזכות בהטבות גם ללא הגירה – אם הצטרפו לג'האד. דונר אף טוען שהאעראב יכלו להגר לכל מקום שהוא, כל עוד התיישבו התיישבות קבע. המסורות שנסקרו לעיל מעידות על מציאות הפוכה: האעראב נדרשו להגר למדינה (בתקופת הנביא) ולערי המצב (בתקופת הכיבושים). ולבסוף, דונר טוען שבערב ימיו החליט מוחמד לנטוש מדיניות זו של יישוב הערבים הנוודים, וכך יש לפרש את המסורות השונות המבטלות את מצוות ההגירה. דונר מציין שהסיבה לכך הייתה שמספרם של האעראב המתאסלמים גדל ולכן ההגירה כבר לא הייתה מעשית. אך אם הגירה פירושה התיישבות קבע בכל מקום שהוא, מדוע היא חלה להיות מעשית? ראו גם: Crone 1994: 375.

מכה או לאחר מותו של הנביא. כנגד תפיסה זו מעלה קרון כמה טענות קשות (Crone 1994: 352-353, 366, 381-383, 387). היא טוענת שההגירה אל ערי המצב קדמה להופעתו של 'סיפור' ההגירה של הנביא ממכה לאל-מדינה. ההגירה אל ערי המצב התקיימה עד שלחי התקופה האמיית, ואילו מיתוס ההגירה של הנביא ממכה לאל-מדינה התגבש רק בראשית התקופה העבאסית, רק אז טענו חכמי הדת העבאסיים שהגירה דוגמת ההגירה של הנביא איננה מחייבת עוד. המסורות המוסלמיות העבאסיות מעוותות אפוא את ההיסטוריה (Crone 1994: 353, 366-368, 381-383, 387).

מדוע הצניעו המסורות העבאסיות את ההגירה ההיסטורית והמציאו במקומה הגירה אחרת? התשובה שמציעה קרון לשאלה זו מבוססת על התיאוריה הרביוניסטית הרדיקלית על ראשית האסלאם. קרון פיתחה תיאוריה זו, המכונה הגריזם (Hagarism), יחד עם עמיתה, ההיסטוריון מייקל קוק (Crone and Cook 1977: 3-9, 20, 21-26, 32-34). שני החוקרים טוענים כי מעמדה של מכה כמרכז דתי-פולחני התגבש סופית רק בתקופה העבאסית, וייתכן שלאורך התקופה האמיית היו מרכזים קדושים נוספים, חלקם אף מחוץ לחצי האי ערב. המסורות העבאסיות הצניעו את ההגירה אל ערי המצב משום שהגירה זו מעידה שכיבושי האסלאם כוונו מלכתחילה אל מחוץ לחצי האי ערב וכי כיבושה של מכה היה 'תחנה בדרך' בלבד. המסורות העבאסיות ביקשו להוכיח שמטרת כיבושי של מוחמד הייתה מכה, למענה היגר, ומשעה שכבש אותה – בוטלה מצוות ההגירה (Crone 1994: 383-387). התזה של קרון מרתקת ומבריקה, אך בו בזמן בעייתית. אתיחס תחילה לטענות מסוימות שהיא מעלה, ולאחר מכן אדון בתיאוריה מבחינה עקרונית. קרון מציגת שהמסורות הקובעות שההגירה של הנביא ממכה לאל-מדינה הסתיימה הן חסרות עקביות, דידקטיות מדי ובנויות לפי דפוסיים קבועים, ולפיכך ראוי להטיל ספק במהימנותן (שם: 373-374). הטענה הבסיסית נכונה בהחלט, אך האם מסקנתה של קרון הכרחית? ברי כי מסורות הנמסרות בעל-פה מנוסחות בשלב זה או אחר בצורה ספרותית בידי מוסרים, סופרים וחכמי דת למיניהם, אך האם פירושו של דבר שאירועים המתוארים בהן לא התרחשו מעולם? טענה אחרת של קרון היא שהמסורות העוסקות בהגירה של הנביא לאל-מדינה אנכרוניסטיות: הן משקפות דיכטומיה עמוקה בין הערבים הנוודים לערבים תושבי הקבע, דיכטומיה שאמנם הייתה אופיינית בתקופה האמיית אך לא בזמנו של מוחמד (שם: 374-377). אולם מדבריה של קרונה לא ברור מדוע דיכטומיה זו מיוחדת לתקופה האמיית בלבד. הרי החומר הקוראני רווי סינה עמוקה כלפי האערב, ומהקוראן אכן משתמע שהאערב מואשמים בחוסר נכונות להגר.⁴⁷ קרון קובעת גם

47 האערב מואשמים במפורש בחוסר נכונות להילחם, וקרון עצמה מודה שהלחימה בקוראן קשורה בהגירה. סביר אפוא שהאערב סירבו להגר ומוחמד האשיםם בכך. זו גם דעת מדלונג (Madelung 1986: 229).

שבתקופה האמיתית הייתה מוכרת רק הג'רה אל ערי המצב, ולהוכחת טענה זו היא מביאה דעות שונות מהתקופה האמיתית שלפיהן חובת ההג'רה קיימת ועומדת עד עולם (Crone 1994: 380-381). אולם לא ברור מדוע יש להסיק מכך שלא היו בתקופה האמיתית גם דעות אחרות; דיוקא קיומן של דעות הפוכות עשוי להסביר מדוע הופצו מסורות בדבר המשך ההג'רה עד עולם.⁴⁸ מבחינה עקרונית יש לשאול: האם הספקות שמעלה קרון אינם באים להצדיק בדיעבד את התיאוריה הרביוניסטית שלה? והאם הייתה מגיעה לאותן מסקנות מרחיקות לכת לולא הייתה מחזיקה בתיאוריה זו מלכתחילה? קשה לקבל גם את ספקנותה המוחלטת ביחס למסורות המוסלמיות. ברי כי מסורות רבות הן מזויפות וכי במסורות אחרות עטויות הידיעות ההיסטוריות בשכבות שונות של אמונה דתית, חוסר דיוק, תוספות, שינויים ועמדות אישיות; אך אין זה סביר לבטל באופן כה גורף את אמיתות תשתיתן ההיסטורית של מסורות אלה.

סיכום

הקשר בין הג'רה לג'האד עבר שינויים מהותיים בתקופת התפתחותה של דת האסלאם. כפי שראינו, בקוראן ההג'רה והג'האד כרוכים יחדיו, ובפסוקים רבים ברור שהג'האד הנזכר בהם הוא אכן ג'האד מלחמתי. אף על פי שאי אפשר להוכיח שמטרת ההג'רה בקוראן היא ג'האד מלחמתי, ברור שהם קשורים זה לזה בקשר אמיץ. מהקוראן ברור גם שלמוסד ההג'רה היו משמעויות דתיות וחברתיות שהשפיעו בין היתר על מעמדם של האעראב. הקשר בין ההג'רה לג'האד בולט גם בתקופת הכיבושים, נוכחנו בו כאשר סקרנו את המסורת 'אל-תחול מן דארהם אלא דאר אל-מקאג'יר' (עמ' 62-65). ממסורת זו ומידיעות אחרות ברור שבתקופת הכיבושים הייתה ההג'רה אל ערי המצב חובה דתית שבוצעה (עקרונית) לצורך ג'האד. מסורות רבות אחרות המיוחסות לנביא סותרות זו את זו: חלקן טוענות שהנביא ביטל את ההג'רה ושהג'האד הוא תחליפה, וחלקן טוענות שההג'רה – הכרוכה על פי מסורות אלה בג'האד – לא בוטלה. כיצד עלינו לפרש סתירה זו?

חכמי הדת מן התקופה העבאסית ואילך אכן העניקו תשומת לב רבה יותר להג'רה של הנביא ממכה לאל-מדינה מאשר להג'רה אל ערי המצב בתקופת הכיבושים; אולם אין להסיק מכך את מסקנתה של קרון שהמסורות בדבר ההג'רה של הנביא לאל-מדינה

48 ישנן עדויות לכך שכבר במחצית השנייה של המאה השביעית היו ויכוחים בעניין ההג'רה. מסופר ששיחה בעניין ההג'רה נערכה מול מעאווה, אל-דארמי 1991: 2; 689; ואבן עמר נשאל על-ידי מג'אהד בעניין ההג'רה, אל-בחר'ארי 1987: 4; 1566.

הן פרי המעבר בין השושלת האמיית לשושלת העבאסית, וכי אין בהן כל יסוד היסטורי. אמנם המסורות שלפיהן ההגירה המקורית (שבוטלה) הייתה אל הנביא באל-מדינה התקבלו על דעת הרוב בתקופה העבאסית, אך אין משמעות הדבר שמסורות אלה נולדו בתקופה זו יש מאין.

אני מציע לאמץ גישת ביניים, כזו המקבלת באופן בסיסי את התפיסה ההיסטורית המוסלמית שהתגבשה מן התקופה העבאסית ואילך, אך איננה מחויבת לקבל את מקורותיה של כל המסורות המיוחסות לנביא. במלים אחרות, גישה הקוראת לתוך המסורות את התנאים ההיסטוריים שבהם הן נוצרו. עמדתי זו איננה מקורית והיא מבוססת על שיטתו של גולדציהר, המתבטאת במחקריו השונים (גולדציהר תשנ"ז; Goldziher 1967).

ההגירה אכן הייתה מוסד חשוב ומרכזי בימי חייו של הנביא. הנביא ומאמיניו סבלו מרדיפות והיו חייבים להגר ממכה לאל-מדינה כדי לשמור על נפשם ועל דתם. אולם בהגירתם היה גם מרכיב נוסף: ההגירה שירתה את הצורך לצבור כוח כדי לצאת לג'האד. כאשר מוחמד היגר לאל-מדינה חויבו מאמיניו הדת החדשה במקומות השונים בחצי האי ערב להגר אליו. אולם, כפי שכבר צוין, לא סביר שמוחמד דרש מכל בני בריתו באשר הם – יושבי קבע ואעראב כאחד – להגר אליו למדינה. דרישה כזאת הייתה בלתי מעשית, וייתכן אף שמוחמד העדיף להשאיר קהילות מוסלמיות צעירות במקומות שונים ברחבי חצי האי ערב. קהילות אלה היו עשויות לתרום לחיזוק כוחה של הקהילה החדשה ולאפשר לה, במידת הצורך, להתפשט אל מעבר לגבולות החג'אז.

האם מוחמד אכן ביטל את ההגירה לאחר כיבוש מכה? לשאלה זו אי אפשר להשיב. ייתכן שבסוף ימיו של הנביא נותרה ההגירה כפי שהייתה קודם לכן, כלומר: גורמים מסוימים המשיכו להגר לאל-מדינה ואילו גורמים אחרים חדלו להגר, אם לפי החלטתם שלהם ואם לפי החלטתו של הנביא וצרכיו הפוליטיים. מכל מקום, זוהי דעה בלבד ואין לה סימוכין מפורשים במקורות. עם זאת ברור שבתקופת הכיבושים (לאחר מות הנביא) החלה הגירה אל ערי המצב בעיראק, סוריה ומצרים. מטרתה העיקרית של ההגירה הייתה ג'האד, אך בוודאי היו למהגרים גם מטרת אחרות: זכייה בחלק מהשלל, עלייה בסולם החברתי והצטרפות לעלילות. נראה שעמר בן אל-ח'טאב הוא שעודד את ההגירה אל ערי המצב. כפי שמציע מדלונג (Madelung 1986: 226, 232), על פי המקורות שבידינו עמר הוא שעמד מאחורי רוב הכיבושים הגדולים, והוא שייסד את ערי המצב והקים את המוסדות הקשורים להן, דוגמת הדיואן והעטאא.

להגירה אל מחוץ לחצי האי ערב בתקופת הכיבושים נודעה חשיבות רבה בתקופת שלטונה של השושלת האמיית ששאפה לעודד הגירה בעיקר אל סוריה רבתי – מרכז שלטונה. הדבר היה עשוי לתרום למאמצי הלחימה של השלטון האמיי נגד הביזנטים וכן לחזק את השושלת עצמה אל מול גורמי האופוזיציה, בעיקר בעיראק ובחג'אז. קרון ומדלונג טוענים שהמסורות בדבר המשך ההגירה עד עולם הן סוריות ומקורן בבית

מדרשם של גורמים פרו־אמיים. במידה מסוימת הצדק עמם, ואין ספק שגורמים סוריים תמכו בהגירה המלחמתית אל סוריה רבתי (Madelung 1986: 227-; Crone 1994: 380-381; 228, 233-235).⁴⁹ אך גורמים סוריים ופרו־אמיים מופיעים גם בשרשרות המסירה של המסורות ההפוכות, אלה הקובעות שההגירה תמה.⁵⁰ פירושו של דבר שאמירה מכלילה וחד־משמעית בדבר מקורן של המסורות היא אמירה בעייתית. גורמים שונים, סוריים ואחרים, הפיצו מסורות רבות מסיבות שונות, וקשה לקבוע מה היה מקורה המדויק של כל מסורת. כל שנוכל הוא להצביע על הסתירות בין המסורות השונות בדבר ההגירה והג'האד, סתירות המשקפות מחלוקות פוליטיות חברתיות ודתיות במאות הראשונה והשנייה להגירה.

מחלוקת אחת קשורה לפולמוס על מעמדן של הערים השונות, פולמוס שנבע ממניעים רבים – פוליטיים, חברתיים ודתיים.⁵¹ גורמים רבים שתמכו בתום חובת ההגירה השתייכו לחג'אז, וגורמים רבים שתמכו בהמשך ההגירה עד עולם השתייכו לסוריה. לפי מסורות שונות, עזיבת מדינה לצורך הגירה אל ערים אחרות נחשבת מעשה שלילי ומתוארת כמאורע אסכטולוגי (למשל: אל־בַח'ארי 1987: 2: 663; אל־עסקלאני 1993: 4: 573). מנגד עומדות מסורות אחרות – חלקן אף הן אסכטולוגיות – הרואות בהגירה לסוריה רבתי מעשה חיובי (למשל: אל־הית'מי 1982: 5: 251; Madelung 1986: 228). נראה שגורמים חג'אזיים התנגדו להמשך ההגירה אל ערי המצב משום שההגירה פגעה במעמדו של החג'אז בכלל ובמעמדן של מכה ואל־מדינה בפרט. לעומתם, גורמים סוריים תמכו בהמשך ההגירה אל סוריה רבתי משום שהגירה שכזו תרמה לחיזוק כוחה של סוריה על חשבון כוחו של החג'אז.

מחלוקת אחרת נוגעת לערבים הנוודים. מחלוקת זו החלה בימי הנביא עצמו ונמשכה לאורך התקופה האמיתית. הוויכוח ניטש בין האעראב ותומכיהם, שדגלו בביטולו של מוסד ההגירה ודרשו שוויון זכויות,⁵² לבין גורמים אנטי־אעראביים, שדגלו בהמשכה של חובת ההגירה ובמתן שוויון זכויות רק למי שמהגר ונלחם, ולחלופין דרשו מהאעראב להצטרף לג'האד בלבד. ייתכן שלאחר מות הנביא הייתה מחלוקת נוספת בסוגיית ההגירה: האם מעמד המהאג'רון הוא מעמד 'סגור' ובלתי ניתן לפתיחה מחדש, או שמא הוא

49 סיוע לשיטתם ניתן למצוא בידיעה המספרת כי מרואן (בן אל־הכס) סירב להכיר במסורת שלפיה ההגירה תמה (אבן אבי שיבה 1966: 14: 498-499; אל־הית'מי 1982: 5: 250. ראו גם המסורת מפי מעאווה לעיל, עמ' 61-62). ראו גם את ביקורתה של קרון על מדלונג, Crone 1994: 372 n.105.

50 כך אל־אוזאעי וספיאן אל־ח'ורי, ראו לדוגמה אל־בַח'ארי 1987: 3: 1040, 1416.

51 על המחלוקת באסלאם הקדום על מעמדן של הערים השונות ראו קיסטר תשנ"ט א: 117-131.

52 ראו לדוגמה: אל־בַח'ארי 1987: 3: 1120 (המסורת של מְגַ'אשע בן מסעוד).

פתוח לכול אף לאחר מות הנביא? לשאלה זו היו השלכות בעלות משמעות רבה. האם רק מי שהיגרו בתקופת הנביא זכאים להטבות חומריות ולתפקידים באליטה השלטונית, או שמא כל אדם יכול לזכות בהטבות אלו אם רק יהגר? מי שגרסו שההגדה תמה סברו שמעמד המהאג'רון 'סגור' ואין אפשרות 'לפתוח' אותו מחדש, כפי שמשמע, למשל, מן המסורת המיוחסת לעא'ישה (אל-ב'ח'א'רי 1987: 3: 1120; אל-נו'וי: 13: 10-11; אבן בלבאן 1987: 7: 179; אל-ב'יהקי 1994: 9: 29-30; אל-חאכם אל-ג'יסאבורי 1990: 2: 282).⁵⁴

אין לפסול את האפשרות שהמחלוקת בסוגיה זו נבעה גם ממניעים דתיים גרידא - אם ההג'רה היא בריחה, מקומה לא יכירה בדת שמטרתה לכבוש ולהפיץ את דברו של אלוהים עלי אדמות; אם ההג'רה היא יציאה לג'האד, היא ראויה להיות חובה דתית מן המעלה הראשונה.

נמצאנו למדים שבמהלך המאות הראשונה והשנייה להג'רה שימשה סוגיית הקשר בין הג'רה לג'האד כר נרחב למחלוקות בתחומים שונים. גורמים רבים ביקשו להבטיח את האינטרסים שלהם ולבטא את דעותיהם באמצעות צידוד במסורת כזו או אחרת. תהליכים פוליטיים וחברתיים שונים, כגון שינויים במבנה העילית השלטונית, מעבר המרכז השלטוני מאזור אחד למשנהו ושיאפופיהם של ערבים נוודים אל מול הטינה הקיימת כלפיהם, באו לידי ביטוי במסורות השונות. אולם במהלך התקופה האמייית החלה תנופת הכיבושים הגדולים להיחלש, וערי המצב איבדו מצביון המלחמתי ונעשו ערים רגילות לכל דבר. ההג'רה אל ערי המצב אף היא החלה לאבד ממשמעותה המקורית - ג'האד. כבר בתקופה האמייית, וביתר שאת בתקופה העבאסית, הפך הצבא המוסלמי לצבא קבע. האדם הפרטי לא נדרש עוד להגר לצורך ג'האד, ומשימת ההגנה על גבולות האימפריה המוסלמית והרחבתם הוטלה על צבא הקבע. כך נסתם הגולל על מוסד ההג'רה המלחמתית, ובתקופה העבאסית כבר אימצו חכמי הדת, רובם ככולם, את המסורות בדבר תום חובתה של מצוות ההג'רה. אולם אין סיבה להניח כי מסורות אלה הומצאו בתקופה העבאסית יש מאין: הן היו קיימות כבר בתקופה האמייית ועמדו במרכזם של ויכוחים סוערים בעניינים שונים.

ההיבט המלחמתי של ההג'רה נעלם מכורח הנסיבות ההיסטוריות, אך לפי חכמי דת שונים ההג'רה מארצות הכופרים נותרה חובה הלכתית (בתנאים מסוימים). עצירת

54 ייתכן שהראגה למעמד המהאג'רון ולשמירת ייחודו היא שעמדה מאחורי תמיכתה של עא'ישה בביטול מצוות ההג'רה - אם אכן נקבל את מהימנות המסורת המיוחסת לה. מדלונג טוען שהמסורות בדבר תום ההג'רה מקורן בח'א'ז (Madelung 1986: 227, 233), וייתכן שטענתו מחזקת את ההשערה שלעיל - שהמהאג'רון והאנס'אר מתקופת הנביא שאפו לשמור על עילית מוסלמית סגורה ומסוגרת.

תנופת הכיבושים ועליית כוחן ההדרגתית של ארצות לא מוסלמיות השיבו להגדרה את משמעותה הראשונית, זו המציינת את הגירתו של הנביא אל מחוץ למכה בלחץ הכופרים. השאלה האם חובת ההגירה מארצותיהם של הכופרים לארצות האסלאם חלה על מוסלמים לדורותיהם רלוונטית היום כבעבר, וממשיכה להעסיק פוסקים, הוגי דעות ומוסלמים מן השורה.

ביבליוגרפיה

- אבו עבד, אל-קאסם בן סלאם, 1986. כתאב אל-אמנאל, מוחמד ח'ליל הראס (מהדיר), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.
- אבו עואנה, יעקוב בן אסחאק אל-אספראאני, 1998. מסנד אבי עואנה, אימן בן עארף אל-דמשקי (מהדיר), ביירות: דאר אל-מערה.
- אבן אפי עאסם, אבו בכר אחמד בן עמרו, 1989. כתאב אל-ג'האד, מסאעד בן סלימאן אל-ראשד אל-חמיד (מהדיר), אל-מדינה: מכתבת אל-עלום ואל-חקם.
- אבן אבי שיבה, אבו בכר עבדאללה בן מוחמד, [1966]. אל-כתאב אל-מסנף פי אל-אחאדית ואל-אאת'אר, עבד אל-ח'אלק אל-אפר'אני (מהדיר), חידר אבאד: אל-מטבעה אל-עוויית.
- אבן בלבאן, עלאא אל-דין עלי, 1987. אל-אחסאן בתרחיב סחיח אבן חבאן, כמאל יוסף אל-חיות (מהדיר), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.
- אבן ח'זימה, אבו בכר מוחמד בן אסחאק, 1992. סחיח אבן ח'זימה, מוחמד מסספא אל-אעזמי (מהדיר), ביירות: אל-מכתב אל-אסלאמי.
- אבן חנבל, אחמד, 1993. אל-מסנד, סמיר טה אל-מג'רוב (מהדיר), ביירות: אל-מכתב אל-אסלאמי.
- אבן כת'יר, אבו אל-פדאא אסמאעיל, 1999. אל-בדאיה ואל-נהאיה, ביירות: מכתבת אל-מעארף.
- אבן כת'יר, אבו אל-פדאא אסמאעיל, 1998. תפסיר אל-קוראן אל-עזים, מוחמד חוסין שמש אל-דין (מהדיר), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.
- אבן סעד, מוחמד, 1975. אל-טבאקאט אל-כברא, ביירות: דאר סאדר.
- אבן עבד אל-בר, אבו עמר יוסף בן עבדאללה, 1992. אל-אסתיעאב פי מערפת אל-אסחאב, עלי מוחמד אל-בג'אוי (מהדיר), ביירות: דאר אל-ג'יל.
- אבן עבד אל-בר, אבו עמר יוסף בן עבדאללה, 1982-1990. אל-תמהיד למא פי אל-מוטא מן אל-מעאני ואל-מסאניד, מסספא בן אחמד עלוי ומוחמד עבד אל-כביר אל-בכרי (מהדירים), אל-מחמדיה: מטבעת פלאה.

אבן קדאמה אל-מקדסי, אבו מוחמד עבדאללה, 1994. אל-מרני עלא מח'תסר אל-ח'רק, עבר אל-סלאם מוחמד עלי שאהין (מהדיר), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.

אל-אספהאני, אבו אל-פרג', 1997. פתאב אל-אראני, ביירות: דאר אל-פכר. אל-בח'ארי, אבו עבדאללה מוחמד בן אסמאעיל, 1987. סח'ח אל-בח'ארי, מסטפא דיב אל-בריא (מהדיר), דמשק וביירות: דאר אבן כת'יר.

אל-ביהקי, אבו בכר אחמד בן אל-חוסין, 1994. אל-סנ אל-כברא, מוחמד עבר אל-קאדר עטא (מהדיר), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.

גולדציהר, יצחק יהודה, תשנ"ו. הרצאות על האסלאם (תרגום: י"י ריבלין), ירושלים: מוסד ביאליק.

אל-ג'לאלין: ג'לאל אל-דין אל-מחלי וג'לאל אל-דין אל-סיוטי, 2001. תפסיר אל-אמאמין אל-ג'לילין מד'ילן] בלבאב אל-נקול פי אסבאב אל-נזול לל-סיוטי, קאהיר: דאר אל-חדית'.

אל-ג'סאס, אבו בכר אחמד, 1985. אחכאם אל-קוראן, מוחמד אל-סאדק קמחאוי (מהדיר), ביירות: דאר אחיאא אל-תראת' אל-ערבי.

אל-דארמי, אבו מוחמד עבדאללה, 1991. סנ אל-דארמי, מסטפא דיב אל-ברא (מהדיר), דמשק: דאר אל-קלם.

אל-ד'הבי, אבו עבדאללה מוחמד בן אחמד, 1985-1992. סיר אעלאם אל-נבלאא, שעיב אל-ארנאאוט ומוחמד נעים אל-ערקסוסי (מהדירים), ביירות: מאססת אל-דקאלה. אל-הית'מי, נור אל-דין עלי בן אבי בכר, 1982. מג'מע אל-זואאד ומנבע אל-פואאד, ביירות: דאר אל-פתאב אל-ערבי.

אל-חאכם אל-ניסאבורי, אבו עבדאללה מוחמד, 1990. אל-מסתדרכ עלא אל-סח'יחין, מסטפא עבר אל-קאדר עטא (מהדיר), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.

אל-חמוי, אבו עבדאללה יאקות, 1990. מעג'ם אל-בלדאן, פריד עבר אל-עזיז אל-ג'נדי (מהדיר), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.

אל-טברי, אבו ג'עפר מוחמד בן ג'ריר, 1987. ג'אמע אל-ביאן פי תפסיר אל-קוראן, קאהיר: דאר אל-חדית'.

אל-טברי, אבו ג'עפר מוחמד בן ג'ריר, 1960. ג'אמע אל-ביאן ען תאויל אאי אל-קוראן, מחמוד מוחמד שאכר (מהדיר), קאהיר: דאר אל-מעארף.

אל-מאורדי, אבו אל-חסן עלי, חש'ד. אל-אחכאם אל-סלטאניה, אליאספנדריה: דאר אבן ח'לדון.

אל-מאורדי, אבו אל-חסן עלי, 1994. אל-חאוי אל-כביר, עלי מוחמד מעוד ועאדל אחמד עבר אל-מוג'יד (מהדירים), ביירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה.

מסלם, אבו אל-חוסין בן אל-חג'אג', 1983. סח'ח מסלם, מוחמד פאאד עבר אל-באקי (מהדיר), ביירות: דאר אל-פכר.

אלינווי, אבו זכריא יחיא בן שרף, 1979. שרף סחית מסלם, ח'ליל אל-מים (מהדיר), ביירות: דאר אל-קלם.

אל-סרחסי, מוחמד בן אחמד, 1971. שרף כתאב אל-סיר אל-כביר למוחמד בן אל-חסן אל-שיבאני, סלאח אל-דין אל-מנג'ד (מהדיר), קאהיר: מעהר אל-מח'סוּטאת. עבד אל-רזאק, אבו בכר עבד אל-רזאק בן המאם אל-סנעאני, 1970. אל-מסנה, חביב אל-רחמאן אל-אעזמי (מהדיר), ביירות: אל-מג'לס אל-עלמי.

אל-עסלכאני, אחמד בן עלי בן חג'ר, 1992. אל-אסאבה פי תמיוז אל-סחאבה, עלי מוחמד אל-בג'אוי (מהדיר), ביירות: דאר אל-ג'יל.

אל-עסלכאני, אחמד בן עלי בן חג'ר, 1993. פתח אל-בארי בשרף סחית אל-בח'ארי, עבד אל-עזיז אבן באו (מהדיר), ביירות: דאר אל-פכר.

הקוראן, 2005 (תרגום: אורי רובין), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור. קיסטר, מאיר יעקב, תשנ"ט א. "אל תצאו אלא לשלושה מסגדים": עיון במסורת קדומה, בתוך: מיכאל לקר (עורך), מחקרים בהתהוות האסלאם, ירושלים: מאגנס, 131-117.

קיסטר, מאיר יעקב, תשנ"ט ב. 'הקניין הקרקעי והג'האד: דיון בכמה מסורות קדומות', בתוך: מיכאל לקר (עורך), מחקרים בהתהוות האסלאם, ירושלים: מאגנס, 153-132.

אל-שוּבאני, מוחמד בן עלי, 2000. ניל אל-אוטאר מן אסראר מנתקא אל-אח'באר, עבד אל-כרים אל-פדילי (מהדיר), צידון וביירות: אל-מכתבה אל-עסריה.

Abel, A., 1960. 'Dār al-Harb' and 'Dār al-Islām', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 2: 126-127.

Asad, Talal, 1973. 'The Beduin as a Military Force: Notes on Some Aspects of Power Relations Between Nomads and Sedentaries in Historical Perspective', in: Cynthia Nelson (ed.), *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*, Berkeley: Institute of International Studies, 61-73.

Athamina, Khalil, 1987. 'A'rab and Muhajirun in the Environment of Amsar'. *Studia Islamica*, 66, 5-25.

Bashear, Suliman, 1997. *Arahs and Others in Early Islam*, New Jersey: Darwin Press.

Bell, Richard, 1937. *The Qur'an Translated with a Critical Re-arrangement of the Suras*, Edinburgh: T. and T. Clark.

Bosworth, C.E., 1989. 'A Note on Ta'arrub in Early Islam', *Journal of Semitic Studies* 34: 2: 355-362.

Brockelmann, C., 1960. 'Al-Mawardi', *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 6: 869.

- Brockett, A., 1960. 'Al-Munāfikūn', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 7: 561-562.
- Burton, J., 1960. 'Naskh', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 7: 1009-1012.
- Burton, J., 2002. 'Abrogation', *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden: Brill, vol. 1: 11-19.
- Cahen, Cl., 1960. "Aṭā", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 1: 729-730.
- Crone, Patricia and Michael Cook, 1977. *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia, 1994. 'The First-Century Concept of Hijra', *Arabica* 41: 3: 352-387.
- Donner, Fred McGraw, 1981. *The Early Islamic Conquests*, New Jersey: Princeton University Press.
- Drory, J., 1988. 'Hanbalis of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries', *Asian and African Studies* 22: 93-112.
- Firestone, Reuven, 1999. *Jihad: the Origin of Holy War in Islam*, New York: Oxford University Press.
- Goldziher, Ignaz, 1967. *Muslim Studies* (trans. C. R. Barber and S. M. Stern), London: G. Allen and Unwin.
- Gottschalk, H. L., 1960. 'Abu 'Ubayd', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 1: 157.
- Hardy, P., 1960. 'Djizya', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 2: 559-567.
- Heffening, W., 1960. 'Al-Muzani', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 7: 822.
- Khadduri, Majid, 1966. *The Islamic law of Nations: Shaybani's siyar*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Kister, M. J., 2002. 'The Struggle Against Musaylima and the Conquest of Yamama', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 1-57.
- Kister, M. J., 1974. 'On the Papyrus of Wahb b. Munabbih', *Bulletin of the School of Arabic and Oriental Studies* 37: 545-571.
- Landau-Tasseron, Ella, 2002. 'Jihad', *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden: Brill, vol. 3: 35-43.

- Landau-Tasseron, Ella, 1985. Review of F. M. Donner's *The Early Islamic Conquests*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6: 493-512.
- Laoust, H., 1960. 'Al-Khiraki', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 5: 9.
- Lokkegaard, F., 1960A. 'Fay', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 2: 869-870.
- Lokkegaard, F., 1960B. 'Ghanima', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 2: 1005-1006.
- Madelung, W. F., 1986. 'Has the Hijra Come to an End?', *Revue des Etudes Islamiques* 54: 225-237.
- Makdisi, G., 1960. 'Ibn Kūdāma al-Makdisi', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 3: 842-843.
- Masud, Muhammad Khalid, 1990. 'The Obligation to Migrate: the Doctrine of Hijra in Islamic Law', in: D. F. Eickelman and J. Piscatori (eds.), *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, London: Routledge, 29-49.
- Nader, A. N. and J. Schacht, 1960. 'Dja'far Ibn Mubashshir Al-Kasabi', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 2: 373.
- Sadan, Joseph, 1974. 'The "Nomad Versus Sedentary" Framework in Arabic Literature', *Fabula* 15: 59-88.
- Schacht, J., 1960. 'Atā' b. Abī Rabāh', *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 1: 730.
- Steppat, Fritz, 1986. '"Those Who Believe and Have Not Emigrated": the Bedouin as the Marginal Group of Islamic Society', in: Adel Sidarus (ed.), *Islao e Arabismo na Peninsula Iberica: Actas do XI Congresso da Uniao Europeia de Arabistas e Islamologos*, Évora: Universidade de Évora, 403-412.
- Al-Tabari, 1964. *Annales*, M. J. de Goege (ed.), Leiden: Brill.
- Talmon-Heller, Daniella, 1994. 'The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th-13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun', *Studia Islamica* 79: 103-120.