

קץ ההיסטוריה והאסלאם

Der wahre Protestant muß auch gegen den Protestantismus selbst protestieren, sobald er sich nur in neues Papsttum und Buchstabenwesen verkehren will. (Friedrich Schlegel)¹

א

העיסוק האקדמי באסלאם ובנוכחותו הפוליטית – בהקשרים לאומיים וגלובאליים כאחד – לבש מאז ה-11 בספטמבר ממדים של אובססיה. מהו אפוא האסלאם? אכן, האסלאם הוא דת, תרבות, היסטוריה, וכך הלאה. איני מעלה את השאלה מהו אסלאם כדי להפיק ידע אנציקלופדי אודותיו (אף כי גם ידע מסוג כזה מתבקש כיום). יתר על כן, אינני מומחה בנושא האסלאם, וטוב שכך: הדברים שעליהם אעמוד כאן מתיימרים להאיר את הבעיה של האסלאם המודרני מזווית לא קונבנציונאלית וחדשה. הדברים הבאים מיועדים לפעול בשני מישורים. ראשית, זוהי קריאת תגר נגד אופנת הפרוטסטנטזציה של האסלאם, הרווחת באקדמיה המערבית בימים חשוכים אלה. שנית, אני מקווה שניתן יהיה לראות ברברים מעין הקדמה צנועה לביקורת קוראנית של הפילוסופיה של ההיסטוריה.

ובכן, מהו אסלאם (מודרני)? זיקתה של שאלה זו אל ההקשרים שזה עתה מניתי, מראה כי אין בכוונתי לחלץ את מהותו של האסלאם; בתורת מהות שמתפקידו ומיכולתו של ניתוח מדעי כלשהו לחשוף. כמו כן, מסגרת הדיון הנוכחי מכתובה התנזרות משאלות מן הסוג האם האסלאם הוא מודרני, האם הוא יכול להיות מודרני, או שמא הוא אנטי-מודרני וכזה יישאר; האם האסלאם ניתן עקרונית לחילון או לא. אלה הן שאלות עקרות מלכתחילה: האסלאם, וכמהו כל דת אחרת, מהווה מושא 'טבעי' לתהליכי חילון ומודרניזציה; מידת הצלחתם של תהליכים אלה היתה ונותרה תלויה בגורמים חיצוניים

1 "הפרוטסטנט האמיתי חייב להתקומם גם נגד הפרוטסטנטיות עצמה בעת שזו תרצה להפוך לאפיפוריות ואורים-זותומים חדשים" (פרידריך שלגל)

להם. בהמשך לכך יש להדגיש כי מסגרת הדיון, באשר היא נשמרת מכל התייחסות למהות אסלאמית, פוטרת אותנו מכל התייחסות לטיעונים בדבר קיומה או היעדרה של 'התנגשות' בין־תרבותית או בין־דתית; ובתוך כך אנו מניחים מאחור גם את ההטפות הריקות מתוכן לקידומו של מה שמכונה דיאלוג בין־תרבותי או בין־דתי.

במקום האסלאם כשלעצמו, מציב דיון זה כמושא את ההתנגדות האסלאמית; את הביקורת, הכוח לומר לא שהאסלאם הפך להיות הסוכן המובהק שלו בימים אלה. האסלאם מוביל כוח זה ובתוך כך ממשיך לעצב אותו. התנגדות אסלאמית זו היא בגדר התנגדות להגמוניה חומרית ורעיונית המתבצרת במעמדה כ'מובן מאליו'.

ואולם, מצד שני, אל לנו לשכוח שמעצם הגדרתה כהתנגדות, נגזר מעמדה של ביקורת זו כחלק בלתי נפרד מאותה הגמוניה. במילים אחרות, חל עליה אותו תנאי פרוטסטנטי שאותו מגדיר שלגל לעיל: התקוממות מתמדת נגד המתמסר. אין בידינו כלים אחרים למקם או להגדיר את האסלאם במופעי המודרניים. רק על ידי הסמכת האסלאם על מושג ההתנגדות ניתן יהיה לספר אותו במסגרת ההיסטוריה של ההגמוניה ה מ ת מ ס ד ת, ובהיבט להבין היסטוריה זו דרכו.

ראוי להזכיר שפרויקט החילון של האסלאם ויישובו עם התכונה המערבית המודרנית כבר בוצע. החל מהמאה התשע־עשרה שקדו אנשי רוח ואנשי דת, ובראשם אלשייח' מוחמד עבדה, להכפיף את האסלאם לפרשנות העולה בקנה אחד עם חוקי הטבע ועם יסודות המדינה המודרנית. אולם פרויקט זה נכשל. רשיד מוחמד רד'א, תלמידו הבולט של מוחמד עבדה, 'חזר בתשובה'. טָה חוסיין ועלי עבד אלראזק חזרו בהם מהתזות החילוניות 'הנועזות' בהן החזיקו.² אכן, המתבונן בתולדות הפוליטיקה הערבית המודרנית מבעד לשני הזרמים, הלאומי והסוציאליסטי, לא יתקשה להבחין כי חילונים רבים שהתאכזבו מהמודרנה המיובאת הפכו לפונדמנטליסטים אסלאמיים בין לילה. כמו כן, מי שעוקב אחר גורלן של קהילות המהגרים המוסלמים במדינות אירופיות יודע כי מהגרים אלה תפסו בהדרגה את מקומם של התושבים המקומיים בתחתית הסולם החברתי־כלכלי, בתהליך שמספק ראייה נוספת לפער שבין זכויות אדם לזכויות אזרח.

כפי שעולה מהסמכתן של שתי דוגמאות אלה, אין זה מענייננו לשאול האם ההגמוניה האמורה היא חומרית או אידיאית. כך או כך, העיקר מתמצה בשתי הנקודות הבאות. ראשית, מדובר כאן בהגמוניה גלובאלית; רוצה לומר, הגמוניה ששורשיה במערב המודרני אשר ביסס את עליונותו הקולוניאלית ואכף אותה על המרחב הגלובאלי, שהאסלאם מהווה חלק ממנו. שנית, וכאמור לעיל, זוהי הגמוניה מתמסדת. פירוש הדבר

2 ראו: طه حسين، في الشعر الجاهلي (القاهرة، 1926); هشام عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة، 1341 هـ.).

שאיננו עוסקים במוסד ערוך ובנוי מן המסד עד הטפחות, אלא בתהליך שעודנו מתגבר ומתרחב. ההגמוניה אינה בגדר האות המתה, שבהיותה כזו העולם מבקש לו דרכים להתנגד לחתימתה. ההגמוניה החיה והבועטת היא שיוולדת את ההתנגדות; האות המתה ועמה ההתנגדות המתה נמצאות בקצה האחר: בסופו של כל התהליך.

אל קצה זה נגיע מאוחר יותר. הגבול הביקורתי שבו הצבנו את האסלאם מלמד שבעייתו המודרנית אינה טמונה בהיותו אסלאם באשר הוא אסלאם. יתרה מזאת, גבול זה מורה על הכיוון שאליו יש לחתור כדי להמשיך ולפתח ביקורת זו: חשיפת הנחות היסוד של הפונרמנטליזם המתממש במיסוד המעמיק של ההגמוניה.

ב

כפי שהקדמתי ואמרתי, אלה הם דברי תגר נגד הפרוטסטנטיזציה של האסלאם; וליתר דיוק, נגד גילוייה של גישה זו בחקר הקוראן. אני תופס גישה זו כמעין 'סיפוח וזחל' של האסלאם בידי ההגמוניה, החותרת להנחיל ל'מזרח' את ערכי ה'ציביליזציה', קרי, להכפיף את האסלאם למודל החילון המערבי. כך הופכת גישה זו את מודל החילון המערבי לאבסולוטי. רוצה לומר, היא מציגה בפני האחר (המוסלמי) – השוכן מעבר לגבולותיה – דגם א'היסטורי, שלם ומושלם, בעודה מעלימה את ההקשרים החברתיים, התרבותיים והפוליטיים, מהם נולד מודל החילון הזה. חשוב מזה, היא מעלימה את הביקורת מבית על מודל זה. בדרך זו, ורק בדרך זו, היא ניגשת להציע פתרון מערבי למה שהיא מדמיינת לעצמה כבעייתו של האסלאם כשלעצמו (יישות מדומיינת כשלעצמה). בחקר הקוראן פועלת גישה זו על פי ההנחה שהקוראן, הנתפס על ידי המוסלמים כספר קדוש וסגור (אורים ותומים), הוא שעומד בדרכם אל מרכבת הציביליזציה.

אך אם כאמור ההתנגדות האסלאמית היא התנגדות לגיטימית (במונחים פרוטסטנטיים-שלגליים לפחות), כי אז מקור הבעיה בהגמוניה, אשר התהליך ה'בלתי-מושלם' שהיא נתונה בו 'מזמין' את הקול הביקורתי של האסלאם. לפיכך, אפנה לדיון בקוראן על מנת לנסות ולדלות ממנו ביקורת מסוג אחר על תוצאותיו האחרונות של תהליך החילון המערבי; וזאת כפי שהן מתבטאות בהכרזות של ניטשה על מות האל ובהכרזותו של היידגר על קץ ההיסטוריה. הניסיון הזה יסתמך על הקשר שבין החילוניות המודרנית והתאיולוגיה הפאולינית מצד אחד, ועל ההתפלמסות הקוראנית עם אותה תיאולוגיה פאולינית מצד שני.

חיבור קצר זה אינו מתיימר, כמובן, להקיף את כל תחומה של התפלמסות זו; ובהמשך להסתייגותי ממושגי ההתנגשות ו/או הריאלוג בין תרבויות לדתות, איני מייעד את הניסיון הביקורתי המוצע אל תחום הפולמוס האסלאמי-נוצרי. במקום זאת, אני

מבקש להתמקד ביחס שבין החילון המערבי שהפך לגלובאלי, גם בתוך העולם הערבי והאסלאמי, לבין אסלאם מורדני שקיומו נשען על אפשרותה של הביקורת המורדנית.

ג

תחילה אפרוש בקצרה תיאור של מערך היחסים שבו מציב העיון המורדני את הקוראן כאשר הוא טקסט. ראשית, כל אימת שמדובר בחיבור דתי, ההרמנויטיקה המורדנית מפשיטה את הטקסט מקרושתו האובייקטיבית (הדתית). היא תולה את הטקסט בחלל היסטורי ריק, ובכך מבטלת את ההיסטוריה הפעורה בין הטקסט לבין הקורא המורדני שלו. בתנאים אלה מוקדנת על הטקסט הילת קדושה חילונית חדשה: קדושה הנגזרת מקדושת החירות הנטועה בקורא המורדני. לנוכח קדושה מעין זו, נרחקת השאלה בדבר ררגת הקונסטרוקציה של מעשה הפרשנות למעמד משני: קיומו של הטקסט קדוש ככל שהוא מציג את עצמו ואת עולמו בשפת המקור, ללא תיווכה של היסטוריה (ארוכה) של תרגומים ופרשנויות. קדושה זו גזורה מן החירות של הקורא המורדני, שאינה אלא חירות הסובייקט מחוקי הטבע, החברה וההיסטוריה. במלים אחרות, הקריאה הזאת רומה לקריאתו של הקורא הפרוטסטנטי בכתבי הקודש ללא תיווכה של הכנסייה. הקורא החילוני אינו נסמך אלא על הבנתו, ממש כשם שהקורא הפרוטסטנטי אינו נסמך אלא על אמונתו.

בימינו מבקשים חוקרי הקוראן לאמץ קריאה פרוטסטנטית-חילונית זו. הם עומדים על כך שהקוראן הוא תוצר היסטורי (ולא אלוהי) ומסגלים את פרשנותו לערכי הציוויליזציה המערבית-גלובאלית, ובראשם אידיאל החירות.³ קו פרשני זה מטשטש בהתמדה את זרותן של מגמותיו הפרוטסטנטיות לקוראן. כך, ממהרים חוקרים אלה לעגן את פרשנותם במסורת הרציונאליסטית האסלאמית מימי הביניים. בדרך זו הם מציגים את הקו הפרשני התבוני בו הם דוגלים כהמשך טבעי של הזרם הימי-ביניימי, למן אלמועותזלה ועד אבן רושד, אשר ביקש לעיין בקוראן בעזרת התבונה.

כך, בשם העוברתיות ההיסטורית, באה לעולם רוגמאטיות א־היסטורית מסוג חדש. יש־מאין, נוצר רצף היסטורי הנמשך מימי הביניים ועד לימינו אלה, אשר לאורכו נלחמים 'בני אור', החל בואסל בן עטאא' וכלה בנסר האמר אבו זיד, ב'בני חושך', מאבו אלחסן אלאשערי ועד סייד קוטוב והאחים המוסלמים. בנקודה זו אני מבקש לסייג את דברי: איני בא להכחיש את עצם קיומו של זרם

3 ראו למשל: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994).

ההתבוננות הפילוסופית-תבונית באסלאם הביניימי, כל שכן לפחת מערכו. ואולם, בעודנו נתלים ב'עובדות היסטוריות', ראוי להזכיר את התנאים ההיסטוריים שעל דקעם נוצר זרם תבוני זה. הזרם האלמועתולי נולד לאחר התפשטותו של האסלאם אל מעבר לחצי האי ערב. המחשבה האלמועתולית התפתחה רווקא מתוך רצון להגן על האמונה האסלאמית, אשר נקלעה לעימות עם מסורות שהטילו ספק באסלאם מנקודת מבט תיאולוגית-פילוסופית. הזרם התבוני הימני-ביניימי תפס את עצמו כמי שבא להגן על האמונה האסלאמית והקוראן, בדיוק כפי שפונדמנטליסטים מוסלמים תופסים את עצמם ואת תפקידם כיום.

יתרה מכך, כל זרמי המחשבה האסלאמיים בימי הביניים, מן 'הנאורים' ביותר ועד 'החשוכים' ביותר, קיבלו על עצמם את מרות אלשריעה (על גרסותיה השונות). הם לא עמדו על בעיית התקפות ההיסטורית של אלשריעה, או על בעיית הכפפתה לחוקיה של המדינה המודרנית – שתי הבעיות שבמוקד הוויכוח בין הזרם החילוני לבין הזרם הפונדמנטליסטי כיום. באותם ימים נסבו פולמוסיהם של 'הנאורים' ו'החשוכים' על בעיות תיאולוגיות מטפיסיות. כך למשל התנצחו ביניהם על השאלה האם אלוהים ברא את הקוראן או לא. בניגוד לעמדת המחקר החילוני בימינו, צידודו של הזרם אלמועתולי בדעה שהקוראן נברא לא נועדה להפוך אותו לרלטיבי-היסטורי, משמע לבטל את התקפות הנצחית שלו. הוגי אלמועתולה החזיקו בעמדה זו משום שסברו כי העמדה ההפוכה – זו שעל פיה הקוראן נצחי – הופכת את עיקרון האל האחד (אל-תאחיד) לבעייתי.

זאת ועוד, לו היה טיעון זה תקף, או אפשרי לפחות, ניתן היה לצפות מהממשיך, אבן רושד, להסתמך על קו פרשני המבין טיעון זה, שקדם לו ואשר אותו הכיר, כטיעון היסטורי. למי שזוכר ולמי שלא רוצה לזכור, אבן רושד ביקש לעגן את הלגיטימיות של עיון פרשני תיאולוגי ופילוסופי, בקוראן ובכלל, תוך הסתמכות על הקוראן; וליתר דיוק, כפעולה אשר אלשריעה לבדה (אפילו לא ההיסטוריה המהוללת) דודשת מן המוסלמי.⁴

כך או כך, לא המצאתו השקרית של "רצף" המחשבה התבוני האסלאמי תעמוד במוקד הביקורת שלנו על פרויקט החילון הפרוטסטנטי של הקוראן. מושא הביקורת המרכזי בריון זה הוא חלוקתה הגלובאלית של החילוניות המערבית, כפי שהיא מעוגנת בתיאולוגיה הפאולינית, והפונדמנטליזם (הפילוסופי) שאליו מובילות מסקנותיה האחרונות של חילוניות זו. לשם כך דרוש להציג בקצרה את טיעוניהם של היידגר וניטשה בדבר הקץ.

4 ראו: ابن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994).

ההכרזה של היידגר על קץ ההיסטוריה מורכבת משני אלמנטים. ראשית, אם ההיסטוריה של הפילוסופיה היא ההיסטוריה של המטפיסיקה האפלטונית, הרי שהיסטוריה זו באה על השלמתה (Vollendung) בהשגת ההיפוך של המטפיסיקה: היא האפשרות הקיצונית ביותר של הפילוסופיה כפי שהיא מתממשת בפילוסופיות של נייטשה ומרקס. שנית, השלמה לגיטימית זו של הפילוסופיה היא התפתחותה לידי המדעים השונים, שבהם הופכת האיריאה האפלטונית לצופן נושא אינפורמציה. התרחשות זו קובעת את ניצחוננו של הארגון ברהשליטה של עולם מדעיי-טכנולוגי התואם את הסדר החברתי הקיים, ומציינת את התחלתה של ציוויליזציה עולמית המבוססת על המחשבה המערבית האירופית. מעבר להכרזה זו, מעבר להתפרקות הפילוסופיה למדעים הטכנולוגיים, עומדת בעינה אפשרות הארה של החשיבה (Lichtung des Seins). זוהי משימתה הראשונה של החשיבה (Denken), אשר מהווה חזרה אל האלתיאה (alétheia) של פרמינירס, אותה סתירה היסטורית הנמתחת על כל תולדות הפילוסופיה.⁵

נניח לפי שעה למקום שהועיד היידגר לניטשה על פי הבנתו-שלו את ההיסטוריה של הפילוסופיה. גם בהגותו של נייטשה בולטים היסודות של הקץ ושל העתיד שמעבר לקץ זה. בעבור נייטשה, העתיד שמעבר לקץ הוא ריוניסי: הוא בגרר חזרה אל היווני בבחינת מוסר אדונים ואמנות טרגית. בהיבט ההיסטוריה הניטשיאנית היא ההיסטוריה של הנצרות; תחילתה באפלטון הנוצרי. נייטשה מכריז על קצה של היסטוריה זו בהכרזתו על מות האל הנוצרי. בשונה מהיידגר, שנשמר מפני הגררתה של היסטוריה של המטפיסיקה כדיאלקטית (הקץ מהווה Vollendung בלבד), ההיסטוריה הניטשיאנית היא דיאלקטית במובהק. לפיכך, ההיסטוריה הניטשיאנית עוד לא נחתמה. מות האל התממש אמנם על ידי התגברות המדע על הדוגמה הנוצרית, אולם מדע זה עודנו נוצרי: הוא שומר על צל האל הנוצרי ברמות המוסר.⁶

גם המדע מבוסס על אמונה ואינו נמצא כלל מדע 'נטולי-הנחות-מוקדמות'. השאלה, האם האמת הוא דבר שבהכרח [...] רצון מוחלט זה לאמת: מהו? [...] למה לא להשלות? [...] ועל דרך זו מובילה אותנו השאלה 'למה מדע?' חזרה אל הבעיה המוסרית [...] והנה בוודאי תפסתם לאן אני חותר, דהיינו – שבכל זאת אמונה מטאפיסית היא זו שעליה מיוסדת אמונתנו במדע – שגם אנו, אנשי ההכרה שבהווה [...] גם את האש שלנו אנו נוטלים מאותו מוקד אשר הודלק על ידי [...] אמונת הנוצרים, שהייתה גם אמונתו של אפלטון, וזה דברה: האלהים הוא אמת, והאמת אלוהית...⁷

Martin Heidegger, "The End of History and the Task of Thinking", in *Basic Writings*, 5 ed. Krell David Farrell (USA: Harper San Francisco, 1993).

6 פרידריך נייטשה, המדע העליון (תל אביב: שוקן, 1985), 108.

7 שם, 344.

ה

אין זה מן הנמנע להסכים עם הדעה שהמדע המודרני מהווה את התגשמותה של האידיאה האפלטונית בכחינת צופן בלבר. כמו כן, אפשר לקבל את ביקורתו הגנאולוגית של ניטשה באשר היא חושפת את האמונה המטפיסטית שעליה מיוסד המדע המודרני. יתרה מזאת, יש מקום לשקול את קבילות רעיון המחשבה (Denken) של היידגר, ואת הרעיון הדיוניסי של ניטשה, בכחינת אלטרנטיבות לבעייתיות שהם מזהים במדע. אולם עוד לפני כן, ראוי לעמוד על ההתניה שמתלווה לשתי עמדות ביקורתיות אלה. מה פשר ההכרזה על קץ ההיסטוריה? למה מחויבת האמת הפילוסופית להתנזר מן ההיסטוריה (היידגר) או (להמשיך) ולהתעלות אל מעבר לה (ניטשה)?

אין צורך להפליג למחוזות רחוקים על מנת לספק תשובה לשאלה זו; מסתבר שהאמת אינה יכולה עוד לשכון תחת כנפיה של ההיסטוריה. מנקודת מבטו של היידגר, המחשבה אינה יכולה להתקיים בחלל הנגזר מן ההיסטוריה של הפילוסופיה. חלל זה מגלם סדר חברתי התואם את העולם המדעייטכנולוגי. הוא נשלט על ידי מה שהיידגר מכנה הדיקטטורה של הספירה הציבורית, שהספירה הפרטית מסתעפת וניזונה ממנה ולפיכך אינה מציעה כל מפלט ממנה.

הדיוניסי אצל ניטשה אינו יכול להתקיים בתוך ההיסטוריה משום שעצם התממשותו תלויה בהתגברות עליה. ומכאן שקצה ההיסטוריה הוא תנאי, תביעה ולא רק מסקנה העולה מאותם שני עיונים ביקורתיים בהיסטוריה המערבית. ואם כך, על מה נסמכת תביעתם של המחשבה (היידגר) או הדיוניסי (ניטשה)? מתברר ששתי המערכות הפילוסופיות הללו מיוסדות על הזיקה לאחר אשר באמצעותו משיג הסובייקט אובייקטיביזציה בלתי מותנית ועל ידיו משועברת השפה להרחבתה של הקומוניקציה; אחר שאיתו יש לקיים מצב מתמיד של תחרות,⁸ או אם להשתמש באוצר מלים היגליאנייטישיאני, יחס דיאלקטי.

כך המחשבה והדיוניסי, כל אחד על פי דרכו, תובעים לעצמם אחרות בלא אחרות. כאן מתווכת האמת הפילוסופית את תביעתה זו דרך ביקורת על המדע המודרני, שכולם שווים בפניו. אך בתוך הדיאלקטיקה עם האחר מאברת אמת זו את הנאיביות שלה: היא מגלה חמלה בעודה חותכת בבשר החי. והיא אמנם צריכה לחתוך בו משום שאינה עוסקת עוד באבחנה בין טוב לרוע אלא בין טוב לטוב יותר או בין רע לרע יותר: בין האחרות הגלומה בה בעל כורחה (ניתנותה הבלתי מותנית לאובייקטיביזציה מדעית)

Martin Heidegger, "Letter on Humanism", in *Basic Writings*, ed. Krell David Farrell 8
221 עמ' (USA: Harper San Francisco, 1993).

לבין אחרותו של האחר שלה. אולם משעה שאמת זו הופכת את עצמה לאחרות שאין לה אחרות, היא מייצרת את האשליה הפונרמנטליסטית שאינה טובייקט עוד: כביכול, כול כולה קשב להווייה.

ואם כך, מדוע נתבע דווקא כאן, לנוכח הבעיה שמציב האחר באשר הוא אחר, קצה של ההיסטוריה, ולא קיצם של המערב או של העולם, למשל? משום שהדמיון הפילוסופי אחרי היגל אינו יכול להפריד בין אחרות לבין אחרות היסטורית. ובמלים אחרות, משום שהדיאלקטיקה ההיגליאנית, כהמשך עיסוקה של המוררנה בכעיית תודעתה העצמית, מנסחת את אחרותו של האדם במונחים היסטוריים; היא האחרות של העכשיו המוררני והיברלותו מן העבר. בהמשך לכך, מנסח לו אותו דמיון פילוסופי את המוצא מן ההיות עם האחר במונחים זמניים. לשון אחר, הוא מבקש לו מקלט במקור שאותו יכול דמיונו ההיסטורי להציב בקדמת ההיסטוריה.

עלייתו של האל הנוצרי, שהוא בחינת אל מקסימלי מכל מה שהושג עד כה, הביאה משום כך לעולם גם את מקסימום תחושת החוב עלי-ארמות. ואם נניח שזה עתה פתחנו בתנועה לכיוון ההפוך, נהיה רשאים במידה לא קטנה של הסתברות להסיק משקיעתה הבלתי נמנעת של האמונה באל הנוצרי, על שקיעתה המורגשת כבר במידה רבה של תודעת החוב האנושי; אכן, אין לדחות כלל את הסיכוי, שהניצחון המלא והסופי של האתאיזם ישחרר את האנושות כליל מאותה הרגשה של חובות כלפי תחילתה, כלפי 'עילתה הראשונה'. האתאיזם וסוג מסוים של תום מחודש, שייכים זה לזה.⁹

1

ובכן, מה באמת יש בדיוניסי ובמחשבה (Denken) מן היווני חוץ מגעגועים נוסטלגיים אליז? שאלה זו מתבקשת מטענתי שהיידגר וניטשה מבקשים להנכיח את המקור היווני המהולל תוך הישענות על מבניות ההיסטוריה (של הפילוסופיה). עמדתם החותרת לחילון תפיסת ההיסטוריה האסכטונית היהודית-נוצרית מאמצת אותה מיניה וביה; לוויית כבר עמד על דברים אלה בביקורת שייחר לפילוסופיה של ההיסטוריה ולנוצרות של ניטשה.¹⁰ אולם מסתבר שמסקנתו של לוויית, התובעת מהמוררנה לתקן את פזילתה אל עבר מקורותיה היהודים-נוצריים ולפנות אל מקורה היווני בלבד,

9 פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע (תל אביב: שוקן, 1985), 20, II. להרחבה בעניין ביקורת זו, ראו: Abed Azzam, *Nietzsche and the Legitimacy of the Antichrist* (Diss.), Tel Aviv University, 2005.

Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of history* (Chicago: Chicago University Press, 1949); *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same* (Berkeley: University of California Press, 1997).

מוסיפה לשכון תחת כיפתה של אותה תפיסה תיאולוגית. אני טוען כי עצם ההעמדה של המקור בבחינת אידיאל שיש לשאוף לחזור אליו יונקת מן התיאולוגיה הנוצרית הפאולינית. וכי מה עושה פאולוס? הוא מציב יחס של ניגוד בין החוק (היהודי) לבין האמונה (הנוצרית), והופך את החוק לאחר ההיסטורי של האמונה. עד כה, האמונה אינה אלא שלילתו של החוק, ובמקרה הטוב התגברות והמשך (Aufhebung) שלו; עודנה משועבדת ליחס דיאלקטי הקושר אותה לאחר ההיסטורי שלה. אולם פאולוס מוסיף כי האמונה היא המקור הנאיבי הקודם להיסטוריה של הדת ממשה ועד ישו, אשר לכל אורכה מלך החטא בתיווכו של החוק. בקיצור, האמונה הנוצרית שואבת את הלגיטימיות המשחררת והבלתי מותנית שלה מהאב אברהם:

כי לא על ידי תורה היתה ההבטחה לאברהם או לזרעו להיות יורש העולם כי אם על ידי צדקת האמונה: כי אילו היתה הירושה לבני-התורה האמונה תהיה לריק וההבטחה בטלה: יען אשר התורה מביאה קצף כי באין תורה אין עבירה: עליכן מאמונה למען תהיה לפי-חסר בעבור אשר תכון ההבטחה לכל הזרע לא לבני התורה לבדם כייגם לבני אמונת אברהם אשר הוא אב לכולנו.¹¹

ז

כאמור, הצבתו של פאולוס במרכז הדיון באסלאם ובקץ ההיסטוריה אינה מכוונת בשום אופן אל ההתפלמסות בין הנצרות ככזו לבין האסלאם ככזה. הקריאה המוצעת מוגבלת להתחקות אחר מגמות החילון של התיאולוגיה הפאולינית, הנשענת על המבניות ההיסטורית ורעיון המקור הנאיבי אצל פאולוס, מנכסת אותם ודורשת מן הקוראן ללכת בעקבותיה.

ברוח זו ניתן להמשיך ולטעון שביקורת תקפה של האסלאם המודרני, שמסרבת לקבל עליה את מודל החילון הפרוטסטנטי האמור ואת מסקנותיו, צריכה להיכנס אל שאלת הקץ של ההיסטוריה דווקא דרך הדלת הפאולינית. אך איזו תמונה של אברהם עולה מן ההתפלמסות של הקוראן עם פאולוס? והאם תמונה זו יכולה לנווט את המודרנה בכיוון אחר מאשר זה שמכתיב קץ ההיסטוריה? ובכן, כך משיב הקוראן לפאולוס בעניין אברהם:

ובאמר אברהם: 'אלהי, הראני איכה תחיה את המתים'. ויאמר (אלהים): 'האם לא תאמין?' ויאמר: 'אכן (אאמין) ואולם למען ירגע לבני'. ויאמר אלהים: 'קח אפוא מן העוף ארבעה והבאתם אליך

11 ברית חדשה, אליהרומיים, ד: 13-16.

(ובתרתם). ושמת על כל הר בתר מהם. אחרי כן תקרא אליהם ובאו אליך מהרה. ודע כי אלהים גיבור וחכם.¹²

הרטוריקה שמבעדה משתקפת התיאולוגיה הפאולינית בפסוק זה מזדקרת לעין. ראשית, נושא השיחה המתנהלת כאן בין אברהם לבין אלוהים הוא אמונתו של אברהם; וליתר דיוק, אין זו אמונתו של אברהם באשר היא אמונה, אלא באשר היא אמונה בהחייאת המתים: היא היא אמונתו של פאולוס בתחייתו של ישו-המשיח. שנית, בעוד פאולוס טוען (נגד התורה) כי "מילה היא בלב כפי הרוח ולא כפי הכתב",¹³ הפסוק הקוראני לעיל משיב באותו מטבע: אברהם עונה לאלוהים שהוא אמנם מאמין, אבל עודנו מבקש מרגוע ללבו. משמע, בלבו של אברהם לא ישכנו אמונה או ניגודה, אלא פחד או מנוחה בלבד.

יתרה מזאת: הקוראן שולל, לפי פסוק זה, את מעמדה של האמונה (של אברהם בתחיית המתים) כמקור טהור, אבסולוטי או נאיבי. פסוק זה מלמד שהאמונה אינה קיימת אלא בתיווכו של הנס, מבעד להתגלות המוטבעת בחושים (החיצוניים) ואחר כך בלב (הפנימי). האמונה, מסתבר, שרירה כל עוד החוק (התורה) מתגלה. האמונה אינה קודמת לחוק ואינה ניגודו של החוק, ולפיכך היא אינה יכולה להתעלות עליו.¹⁴ כך עלה בידינו לדלות מן ההתפלמסות של הקוראן עם פאולוס דימוי אחר של אברהם. מדימוי זה עולה שקף ההיסטוריה אינו מסקנתו ההכרחית של החילון. יש בכך כדי ללמד על הצורך לשמר את נקודת המבט של האסלאם (המודרני) במקום למסד אותה תחת דגל החילוניות הפרוטסטנטית. אולם לשם כך עוד נחוצות ביקורת עצמית ומעט צניעות.

12 קוראן, הפרה: רסב.

13 אליהרומיים, ב: 27.

14 עוד יש להעיר בקצרה כאן שהפסוק עוד קובע שתחיית המתים היא תחיית גופנית, ולא תחייה רוחנית כפי שפאולוס טוען (אליהקורנתיים I, טו: 35-58).