

"וחי אחיך עמך"

**יחס האסלאם הסוני הקלאסי
לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות**

ענת קלופמן-שחר

בהנחיית: פרופ' אדם סילברסטיין

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"
המחלקה ללימודי המזרח התיכון, אוניברסיטת בר אילן



מחקר זה נערך בסיוע מענק מחקר מקרן שלם
הקרן לפיתוח שירותים לאדם עם מוגבלות שכלית התפתחותית
ברשויות המקומיות

2021

תוכן עניינים

עמ' 5	1. תמצית
עמ' 6	2. תקציר
עמ' 7	3. תקציר מנהלים
עמ' 10	4. מבוא וסקירת ספרות
עמ' 10	4.1 ההיסטוריה של המוגבלות בעולם
עמ' 15	4.2 גבולות המחקר
עמ' 17	4.3 מחקר בלשני לעומק המוגבלות הלא-פיזית באסלאם
עמ' 21	4.4 שאלות המחקר
עמ' 23	4.5 שיטתהמחקר
עמ' 24	5. ממצאים, דיון וניתוח
עמ' 24	5.1 הוראת אללה ושליחו
עמ' 27	5.1.1 המשמעות הקראאנית למילה מג'נון
עמ' 29	5.1.1.1 כוחות על טבעיים
עמ' 35	5.1.1.2 האנשים המכונים מג'נון בקראאן
עמ' 35	5.1.1.2.1 שליחי האל שכונו מג'נון בקראאן ובתפסיר
עמ' 38	5.1.1.2.2 אנשים אחרים שכונו מג'נון בקראאן ובתפסיר
עמ' 42	5.1.1.3 פרטי המצוות
עמ' 43	5.1.2 המג'נון והמעונה בח'דיית'
עמ' 44	5.1.2.1 שונות מהנורמה
עמ' 45	5.1.2.1.1 הגדרת השונות של המג'נון ושל המעונה
עמ' 48	5.1.2.1.2 התייחסות החברה למג'נון ולמעונה
עמ' 53	5.2 יחס התיאולוגיה למוגבלויות במחשבה ובמעשה
עמ' 53	5.2.1 סקירה תיאולוגית
עמ' 53	5.2.1.1 הגדרות תיאולוגיות לג'נון
עמ' 55	5.2.1.2 הסיבה לג'נון
עמ' 56	5.2.1.3 הפילוסופיה של הג'נון
עמ' 56	5.2.1.3.1 מוגבלות היא סבל
עמ' 58	5.2.1.3.2 הנחות יסוד תיאולוגיות
עמ' 61	5.2.2 שאלת הסבל באשר למי שלא חטא
עמ' 62	5.2.3 הנחיות תיאולוגיות מעשיות לאנשים עם מוגבלויות
עמ' 63	5.2.3.1 עבדיה, כפיפות לרצון האל
עמ' 64	5.2.3.2 צבר, אורך רוח

עמ' 65	5.2.3.3 שכר, הודיה
עמ' 68	5.3 המוגבלויות הלא-פיזיות בראי ההלכה האסלאמית
עמ' 68	5.3.1 התפיסה ההלכתית
עמ' 69	5.3.1.1 הגדרה הלכתית למגבלה
עמ' 70	5.3.1.2 אחריות על המעשים
עמ' 72	5.3.1.3 סוגיית השוויון בראי ההלכה
עמ' 73	5.3.2 חובותיו וזכויותיו של המג'נון ושל המענתה
עמ' 74	5.3.2.1 ארכאן אלאסלאם
עמ' 82	5.3.2.2 מצוות שבין הפרט לחברה
עמ' 83	5.3.2.2.1 נישואין-גירושין
עמ' 86	5.3.2.2.2 גאולת דם
עמ' 90	5.3.2.2.3 גניבה
עמ' 92	5.3.2.2.4 אחריות אישית
עמ' 94	5.3.2.3 מצוות המתייחסות למעמד אישי
עמ' 95	5.3.2.3.1 עדות
עמ' 96	5.3.2.3.2 יציאה מעבדות לחירות
עמ' 98	5.3.2.3.3 כספים
	5.4 תיעוד המג'נון והמענתה בספרות היפה ובספרי היסטוריה ומסעות
עמ' 103	
עמ' 103	5.4.1 ספרות יפה
עמ' 105	5.4.1.1 מאפיינים של המג'נון ושל המענתה
עמ' 105	5.4.1.1.1 חכמת המג'נון והמענתה
עמ' 110	5.4.1.1.2 שיגעון האהבה
עמ' 113	5.4.1.1.3 שונות חיצונית בולטת
עמ' 115	5.4.1.1.4 סכנה לעצמו ולסביבה
עמ' 116	5.4.1.1.5 מנת משכל נמוכה
עמ' 117	5.4.1.2 מוטיבים חוזרים אצל המג'נון והמענתה
עמ' 117	5.4.1.2.1 חזרה לטבע
עמ' 118	5.4.1.2.2 קיצוניות רטורית
עמ' 119	5.4.1.2.3 התבודדות
עמ' 120	5.4.1.2.4 התנהגות לא שגרתית
עמ' 122	5.4.1.3 הגורמים להשתלטות ג'נון או עתאקה
עמ' 122	5.4.1.3.1 גורמים על טבעיים
עמ' 123	5.4.1.3.2 גורמים טבעיים
עמ' 126	5.4.1.3.3 גורמים חברתיים
עמ' 128	5.4.1.4 מערכת היחסים בין המג'נון והמענתה לבין החברה
עמ' 129	5.4.1.4.1 בידוד
עמ' 131	5.4.1.4.2 הדרה
עמ' 132	5.4.1.4.3 סובלנות וכבוד

עמ' 133	5.4.2 ספרות התאריך'
עמ' 134	5.4.2.1 מאפייני המג'נון בתיעוד ההיסטורי
עמ' 136	5.4.2.2 התייחסות החברה למג'נון
עמ' 137	5.4.2.3 כינוי הנביאים מג'אנן
עמ' 140	6. סיכום המלצות ומסקנות
עמ' 140	6.1 ההיסטוריה של המוגבלות באסלאם הסוני הקלאסי
עמ' 144	6.2 לימודי מוגבלות ולימודי האסלאם
עמ' 148	6.3 מסקנות
עמ' 152	7. ההשלכות היישומיות של המחקר ובעלי העניין בו
עמ' 153	8. המלצות למחקרי המשך
עמ' 154	9. ביבליוגרפיה

1. תמצית

המחקר עוסק ביחס האסלאם הסוני הקלאסי לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, ובוחן את הכללתם בקהילה המסלמית, החברתית והדתית, ואת מידת חיובם במצוות.

בהיסטוריה הכתובה של המוגבלות עד שנות ה-2000, ניתן לשים לב למגמה של מחקר מערבי באירופה, ארה"ב ואוסטרליה בלבד. זאת, למרות שעל פי מסמכי האו"ם העוסקים בנושא זכויות אנשים עם מוגבלויות עולה, כי 80% מאוכלוסיית האנשים עם המוגבלויות, הם תושבי המזרח התיכון עד המזרח הרחוק.

בחירתי להתמקד במוגבלויות קוגניטיביות ונפשיות דווקא, נובעת מהעדר מחקר בתחום זה. ברצוני לבחון את ההיסטוריה של יחס הדת והחברה הדתית המסלמית למוגבלויות אלה ולהכלתם בחברה.

מערכת היחסים בין הקהילה לאנשים עם מוגבלויות נבחנת דרך יחס האסלאם לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, הלכה למעשה, בחינת חובותיהם וזכויותיהם הדתיות של אנשים עם מוגבלויות כלפי אללה וכלפי החברה, וכן בחינת התיאורים הקיימים במקורות ספרותיים והיסטוריים סביב נושא המוגבלויות הקוגניטיביות והנפשיות.

2. תקציר

המחקר בוחן האם ועד כמה היו אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות חלק מהקהילה המסלמית, החברתית והדתית, בתקופת האסלאם הקלאסי ומה היו חובותיהם הדתיות. ההתמקדות בהכללתם בקהילה היא פועל יוצא של מסקנות הנרטיב ההיסטורי המערבי של המוגבלות, הקובע כי באופן גורף אנשים עם מוגבלות היו מודרים ומופרדים מהחברה, לעיתים תוך השמדתם הפיזית או מניעת התרבותם על ידי עיקור או הפרדה. החברה ראתה באנשים עם מוגבלויות איום כלכלי, דתי ודמוגרפי וניהלה מערכת יחסים המשלבת שליטה באוכלוסיית המוגבלים וחשש מהם.

מערכת היחסים בין הקהילה לאנשים עם מוגבלויות נבחנת דרך יחס האסלאם לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, הלכה למעשה, בחינת חובותיהם וזכויותיהם הדתיות של אנשים עם מוגבלויות כלפי אללה וכלפי החברה, וכן בחינת התיאורים הקיימים במקורות ספרותיים והיסטוריים סביב נושא המוגבלויות הלא-פיזיות.

המחקר אינו מוגבל לאזור גאוגרפי מסוים, כדי לא לצמצם באופן ניכר את המקורות האסלאמיים הקלאסיים. גבולות תקופת האסלאם הקלאסי נעים מראשית האסלאם במאה השביעית ועד לעליית הסלג'וקים במאה האחת עשרה, טרם הופעת התורכים באסלאם כשושלות שליטות.

שאלות המחקר בוחנות האם לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות היו חובות וזכויות דתיות? מה הן היו? האם מבחינת דת האסלאם היו אנשים עם מגבלות לא פיזיות חלק מהקהילה? כיצד התבצעה הכללתם בקהילה? האם המוגבלים לא-פיזית היו חלק ממערכת חינוכית או תעסוקתית נפרדת או כללית (אם היתה כזו)? האם וכיצד היו המוגבלים לא-פיזית חלק מהקהילה הדתית ומהחברה בכלל בפועל? האם דת האסלאם מבחינה בין המוגבלים לא-פיזית ברמות תפקוד שונות? האם יש השלכות מעשיות מבחינה דתית-הלכתית לשינוי ברמת התפקוד? האם החברה המסלמית התייחסה באופן שונה לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות ברמות תפקוד שונות? האם תפיסות מערביות בנושא המוגבלים הגיעו לקהילה המסלמית והשפיעו עליה? האם ניכרו הבדלים ביחס לאנשים עם מוגבלויות בין קהילות מסלמיות שחיו במערב לבין קהילות מסלמיות שחיו במזרח? האם היתה השפעה מערבית שבאה לידי ביטוי מבחינה דתית- תיאולוגית והלכתית?

מילות מפתח: היסטוריה, מוגבלות מנטלית, מוגבלות נפשית, אסלאם, מג'נון, מעתוה, צדק אלוהי, סבל

3. תקציר מנהלים

מטרת מחקר זה לכתוב את ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית, בתקופת האסלאם הסוני הקלאסי. המוגבלות הלא-פיזית לעניין מחקר זה, מתייחסת ללקויות שאינן במערכות החישה של הגוף, אלא הן באופיין מנטליות, שכליות, נפשיות ותקשורתיות. לרוב אין להן ביטוי פיזי חיצוני, למעט תסמונות ספציפיות, המתאפיינות בסממנים חיצוניים ניכרים. (יש להדגיש כי לא מדובר במחלות כרוניות, כמו מחלת לב לדוגמה.) מחקר זה מנסה להתחקות אחר מרב העדויות לקיומם של אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות ברחבי הספרות האסלאמית הסונית, מראשית האסלאם ועד לתורתו הפילוסופית של אבן סינא. האחרונה, מהווה נקודת מפנה ביחס התיאולוגי למוגבלויות באסלאם, ביניהן מוגבלויות לא-פיזיות.

ליבת המחקר, בעיבוד נתונים העולים מתוך מקורות ראשוניים בני תקופת המחקר, ומתייחסים למוגבלויות לא-פיזיות. בניתוח הנתונים מתגבשת תמונה היסטורית עשירה בפרטים, ומבוססת על מגמות, תיאורים והתייחסויות, של אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, של קרוביהם, ושל החברה סביבם. אלה, מופיעים בעקביות בכל הז'אנרים של הספרות האסלאמית בת התקופה. המחקר אינו השוואתי, אך ייעודו לבחון האם ההיסטוריה המערבית של המוגבלות, היחידה הכתובה עד כה בהיבט של מוגבלויות, מייצגת גם את אזור המזרח התיכון.

בפרק הראשון, הוא המבוא, ישנה סקירה של ההיסטוריה המערבית של המוגבלות, מהעת העתיקה ועד ימינו. כמו כן, מוצגות מסקנות המחקר בלשני. על פיו, מייצגות המילים *מג'נון* ו*מע'תנה*, מוגבלויות לא-פיזיות בערבית הקלאסית, בת תקופת המחקר. עוד מוגדרים בו גבולות המחקר ושאלות המחקר.

תוכן הפרק השני, מבוסס על טקסטים מתוך *הקראאן*, *התפסיר* ו*החדית'*. מטרת הפרק לחקור את הוראת אללה בהקשר של מוגבלויות לא פיזיות, וכן את התייחסות הנביא למוגבלויות אלו. הנחת היסוד היא, כי ראשית ההתייחסות האסלאמית מתחילה מדבר אללה וממעשיו של מחמד. אכן, יש בפרק זה ממד ראשוני למילה *מג'נון בקראאן*, במובן ש*המג'נון*, הוא אדם המנוהל על ידי ג'ן המסתתר בתוכו. כך, טענו אנשי קריש כי מקור הבשורה של מחמד בדבר ג'ן ולא בדבר אללה. זו הייתה דרכם להוריד מערכן של התגלויות האסלאם, ולנסות להשפיע על הציבור שלא ללכת אחרי מחמד. *מתפסיר* ו*בחדית'*, ניכרים גם שימושים למילה *מג'נון* במובנה הקלאסי. כלומר אדם שאינו בדעתו, ושהטירוף שולט בו. בהקשר זה, עולים מאפיינים המגדירים את שונותם של *המג'נון* ושל *המע'תנה* מסיבתם, כמו גם תיאורים להתייחסות החברה אליהם.

בפרק השלישי, מובאת התפיסה התיאולוגית באסלאם כלפי מוגבלויות לא-פיזיות. ראשית, מגדירים התיאולוגים כי *מג'נון* או *מע'תנה*, הוא מי שאינו בדעתו הן במובן הקלאסי של המילה, והן במובן של כפירה. לדבריהם, לא ייתכן שאדם יהיה בדעתו ולא יאמין בייחוד האל. כך, לשיטתם, כל כופר נחשב *מג'נון*. בנוסף מציגים התיאולוגים עמדה ברורה, על פיה השכל האנושי אינו יכול להבין את המהלכים של אללה בעולם. אמנם, יש דברים הנראים כסותרים את הצדק האלוהי. דברים אלו אינם מתיישבים עם מידותיו של אללה, ולא עם שמותיו. חלק מהתיאולוגים מנסים לספק הסברים מניחים את הדעת, עבור מאמינים ספקנים. סיבות כמו ניסיון לאמונתו של המאמין באללה והכרה בגבולות השכל האנושי, הן מרכזיות בתקופת המחקר. רק עם הגדרת מציאות של רוע, כאב וסבל בעולם, וקישור בינה לבין מוגבלויות בתורתו של אבן סינא, התרחב הדיון התיאולוגי לכיוונים

נוספים. כדי ליישב את הספק, סיפקו התיאולוגים טיעונים, המושתתים על ההיגיון ובוחנים פילוסופית את הסדר האלוהי. כמו כן, העלו טיעונים מיסטיים, על פיהם הסבל מטהר את נשמתו של המאמין, ובכך יש בו יסוד של טוב בעבורו.

זאת ועוד, הדיון התיאולוגי עוסק גם בהנחיות מעשיות לאנשים עם מוגבלויות. במסגרתן מוצגים ערכים ותפיסות, שאימוצן כדרך חיים, עשוי להקל על ההתמודדות עם המוגבלויות בשגרה.

הפרק הרביעי, סוקר את השפעותיהן של מוגבלויות לא-פיזיות על האדם המאמין, בראי ההלכה המסלמית. ראשית, מוגדרת מוגבלות לא-פיזית בהיבט ההלכתי: אחריות על תוצאותיהם של מעשים, מחייבת כוונה בעשיית המעשה. אגב כך, נבחנות בפרק חובותיו וזכויותיו של אדם עם מוגבלות לא-פיזית. זאת, תוך סקירת כל המצוות שנדונו בטקסטים בני תקופת המחקר, בהקשר *למג'נון ולמענה*. המצוות מחולקות לשלוש קטגוריות: *ארכאן אלאסלאם*, מצוות שבין אדם לחברו, ומצוות הקשורות למעמדו האישי של אדם. ככלל, פטורים *המג'נון* ו*המענה* מחובת קיום מצוות. למצוות שהם מקיימים אין ערך, כי נדרשת כוונה לצורך קיום המצווה. יחד עם זאת, ישנן גם מצוות, שקיומן עולה להם כמצווה. לכל אורך הדיון, מקפיד המשפט המסלמי לשמור על נקודת מבט חברתית. מחד, מגנה הפסיקה על *המג'נון* ועל *המענה*. מאידך, היא רואה לנגד עיניה גם את קרוביהם וסביבתם, ובוחנת כיצד לא לפגוע בהם. בדיונים ההלכתיים עולה שיח ענייני ומכבד, המכיר בערכם של אנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, ומתמקד בהנגשת ההלכה עבורם.

הפרק החמישי, עוסק בדמותם של *המג'נון* ושל *המענה*, כמו גם של החברה הסובבת אותם, בהיבט התרבותי. זאת, כפי שמצטייר בספרות האדב, בחיבורים היסטוריים ובתיעוד מסעות בני תקופת המחקר. הספרות מספקת עושר של מקורות המתארים את הקהילה המסלמית בחיי השגרה. בתיאורים אלו ניכר גם מקומם של *המג'נון* ושל *המענה*. מהטקסטים עולים מספר מאפיינים לדמות *המג'נון* ו*המענה*, ברצף של תפקודים ברמות שונות. לראשונה מוצג *המג'נון* המטאפיזי, המשתית את הווייתו על חוויה מיסטית או מחאה רוחנית, אליה הוא מתמסר גם במחיר שפיותו. החברה סביבו מעריכה אותו ומאזינה לדבריו, והטירוף מהווה חסינות עבורו מול ההנהגה כלפיה הוא מוחה. כמו כן, עולה דמותו של מי שאהבה עזה נכזבת הביאה אותו לכדי טירוף. עוצמת האהבה מומרת לכדי דיכאון עז, המביא לכך שהוא יוצא מדעתו ומאבד טעם לחיים ללא אהובתו. עוד, מוצגים *המג'נון* ו*המענה* הקלאסיים, דרך מוטיבים חוזרים המרכיבים את דמותם, כאדם ששונותו מהחברה סביבו בולטת. הוא מחפש אחר חופש ממוגבלות הנורמה, מתבודד מהחברה, ומתקשה בתקשורת עמה. בנוסף, מספקת ספרות האדב הצצה לגורמים להיותו של אדם *מג'נון* או *מענה*. מעל כולם מרחף רצון אללה, אולם אליו נוספים גורמים טבעיים וחברתיים.

אולי התיאורים החשובים ביותר בספרות האדב ובתיעוד ההיסטורי, הם של מערכות היחסים בין *המג'נון* או *המענה*, לבין החברה בה הם חיים. ראשית, הם חלק מהחברה. גם ביטויי ההדרה אינם משמעותיים ביחס לכלל התיאורים, ובוודאי שלא ביחס להדרה כפי שהיא מתוארת בהיסטוריה המערבית של המוגבלות. *המג'נון* ו*המענה* הם אנשי משפחה, עובדים ככל שמצבם מאפשר להם, ומעודכנים באקטואליה שבשגרת החיים. רק אחוז קטן מקרבם נזקק לאשפוז ולטיפול חוץ-ביתי. בתי החולים נוכחים בטקסטים, ופעמים הם מצוינים בשמותיהם ובמיקומם. הם נמצאים באזורים מרכזיים ומאפשרים לבני משפחותיהם של המאושפזים לשמור איתם על קשר רציף, משך כל הטיפול.

ממחקר זה עולה, כי ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית באסלאם הסוני הקלאסי אינה עולה בקנה אחד עם התיאורים שליליים, כפי שהם מצטיירים בהיסטוריה המערבית. אמנם, ניתן למצוא השפעות של תפיסות שליליות המייצגות עליונות, השפלה ולעג, גם בטקסטים אסלאמיים. הן במחשבה הפילוסופית והדתית, והן בתיאור ההיסטורי והספרותי. עם זאת, אין כלל תיאורים המתייחסים לכל המג'אנין כקבוצה אחת שיש להדיר או למצוא לה פתרון. כך, גם אין אמירה גורפת היוצאת חוצץ כנגד עצם קיומם. ההפך הוא הנכון. אמנם, מי שירצה להגדיר את השיח ההלכתי כפירוני כלפי המג'אנין והמע'תנה יוכל לעשות זאת. אלא שבשורה התחתונה, הוא מציג תפיסה מכילה ומתחשבת במג'אנין ובמע'תנה. זאת, תוך בחינה כיצד להקל עליהם מצד אחד, ולאפשר להם להיות חלק מהקהילה המסלמית, מצד שני. יותר מכך, בסיפורים רבים מתקרבים השליטים למג'אנין ולמע'תנה בכמעין מודל לדוגמה עבור המאמינים. בכל סיפור של קושי של המג'אנין או של המע'תנה, נמצא אדם מסביבתו שמנסה למצוא עבורו פתרון. אמנם המילה מג'אנין משמשת בטקסטים לא אחת כמילת גנאי, אולם אין בכך להעיד על כך שהמג'אנין עצמו עמד מול גינוי חברתי.

לדעתי, השיח התיאולוגי המדגיש את רצון אללה, הוא זה שעומד ביסוד הגישה החיובית כלפי המג'אנין והמע'תנה בחברה המסלמית. המאמין המסלמי, חדור מטרה למלא את רצון בוראו. הוא מקבל מסר ברור בהקשר למג'אנין ולמע'תנה, ונלחם בתפיסות תרבותיות המושרשות בו ובדברי ימי הערבים, עוד מתקופת הג'אהליה. לדעתי, זו הסיבה לכך ששמו של השטן, התורם לדימויו השלילי של המג'אנין, מתקשר למג'אנין או למע'תנה באחוז כמעט אפסי מהטקסטים בני התקופה.

בבחינת המודלים של לימודי המוגבלות נמצא, כי ביחס למג'אנין ולמע'תנה הקלאסי, מקבל המודל הרפואי ביטוי מרכזי. עם זאת, אני טוענת כי הבסיס לטיפול הרפואי ולסיוע של החברה למג'אנין ולמע'תנה אינו פטרוני, אלא מושתת על מודל החסד. המודל החברתי, בא לידי ביטוי בהקשר של המשוגע הרוחני. החברה אמנם מגדירה אותו כאחר ממנה, אך אינה מציבה בפניו חסמים. היא מכבדת אותו ומקבלת את דבריו. כך גם המודל האפירמטיבי, בא לידי ביטוי בשיגעון הרוחני. השיגעון הופך יתרון, לצורך מימוש מטרותיו של האדם להסיר את החסמים הגשמיים ולהתקרב לאללה, או לצורך יציאה במחאה עקרונית כנגד גורמים בהנהגה.

לימודי המוגבלות הוא תחום מחקר אקדמי ביקורתי במהותו. הוא מתבסס על ההיסטוריה המערבית של המוגבלות ועל תוצאות תהליכים ארוכי שנים של הדרת המוגבלויות מתוך החברה. מחקר זה מעיד, כי ההיסטוריה של המוגבלות באסלאם הקלאסי, מצביעה על הדת כגורם מרכזי, הן בהשפעה על תפיסות תרבותיות מושרשות, והן ביכולת לכוון את המצפן המוסרי להכללת אנשים עם מוגבלויות בחברה.

4. מבוא וסקירת ספרות

מתמיד היו המוגבלויות בעולם.¹ זוהי הטענה העומדת בבסיס מחקר זה ואשר על גביה נשאלות שאלות המחקר. המוגבלויות, כשמן, מבטאות גדרות, בתוכן מתוחמים חייו של אדם עם לקות פיזית, שכלית, נפשית או מנטלית. על פי חלק מהמודלים של לימודי המוגבלות, לחברה יש חלק בתיחום אותן גדרות, וביכולתה להסיר את כולן או את חלקן, ובכך להיטיב עם האדם עם המוגבלות ולשפר את איכות חייו.² במחקר זה אבחן את יחס החברה המסלמית-הסונית, בעידן האסלאמי הקלאסי, כלפי אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות: מנטליות, שכליות, נפשיות ותקשורתיות, העלוות לשבש את יכולת התקשורת של האדם עם החברה. זו הסיבה לדעתי, שלמוגבלויות מסוג זה יש מעמד נחות מול כלל המוגבלויות. אף במחקר לימודי המוגבלות, ניתן לראות שמחקר המוגבלויות השכליות משתרך אחר שאר המוגבלויות. כך לדוגמה, בעוד בכלל המוגבלויות מייצגים אנשים עם מוגבלויות את עצמם גם בשדה המחקרי, קולם של אנשים עם מוגבלויות שכליות כלל לא נשמע עד המאה העשרים.³

מחקר זה יתבסס על עדויות כתובות ממגוון ז'אנרים ספרותיים אסלאמיים בני התקופה, של יחס הדת והחברה למוגבלויות אלה, ולשילוב אנשים עם מוגבלויות אלה בחברה. זאת, במטרה לכתוב את ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית באסלאם הסוני-הקלאסי.

4.1 ההיסטוריה של המוגבלות בעולם

בבחינת עדויות היסטוריות לאנשים עם מוגבלויות וליחס החברה אליהם, ניכרות שתי תפיסות מרכזיות. האחת, הכלה טבעית של אנשים עם מוגבלויות בתוך החברה, ללא הבחנה בשל שונותם. זו התקיימה בעיקר בחברות קדומות, ובהמשך נשתמרה גם באזורים מתפתחים, בקרב אוכלוסיות חלשות מבחינה כלכלית. כך לדוגמה, האבוריגינים באוסטרליה ושבטי הילידים באמריקה, לא הושפעו מתיאוריות שליליות שהיו רווחות בעולם ביחס לאנשים עם מוגבלויות, והכילו בטבעיות אנשים עם מוגבלויות בחיים החברתיים. הם אסרו על רצח תינוקות מעוותים, נתנו סמכות גבוהה וכבוד לזקני השבט גם כשבראותם הפיזית והמנטלית התרופפה, ולא נטשו אנשים עם מוגבלויות.⁴ התפיסה השנייה, מתוארת כרצף של הדרה חברתית, העוברת דרך אפליה, הפרדה, לעג, ובמקרי קיצון אף גזר דין מוות. שורשים לתפיסה זו ניתן למצוא כבר באימפריות היוונית והרומאית, עת

¹ דגלס ביינטון, "מוגבלות וההצדקה לאי שוויון בהיסטוריה האמריקנית", בתוך שגית מור, נטע זיו, ארלין קנטר, אדווה איכנגרין וניסים מזרחי, עורכים, לימודי מוגבלות: המקראת (ירושלים: מכון ון ליר, 2016), עמ' 201, וגם

Henri-Jacques Stiker, A History of Disability (Michigan: The University of Michigan Press, 1999), p. 24, and Catherine J. Kudlick, "Disability History: Why We Need Another 'Other'", The American Historical Review, 108 (June 2003), p. 765, and Michael Oliver and Colin Barnes, Disabled People and Social Policy: From Exclusion to Inclusion (New York: Longman, 1998), p. 25.

² טום שייקספיר, "המודל החברתי של המוגבלות", בתוך שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות: המקראת, עמ' 93-94, וגם

Oliver and Colin, Disabled People and Social Policy, pp. 13-14.

³ Jan Walmsley, "Normalisation, Emancipatory Research and Inclusive Research in Learning Disability", Disability & Society, 16: 2 (2001), pp 187-188.

⁴ Oliver and Colin, Disabled People and Social Policy, p. 26.

נוסדה תפיסת הגבר הלבן, הבריא, החזק, כאב טיפוס לגזע העליון. לכן, נחשבו אנשים חולים לנחותים, ותינוקות שנולדו מעוותים, בין אם היו בני עשירים ובין אם היו בני עניים, הושארו לגורלם במקומות מסתור מבודדים, או על שפת הנהר.⁵

כדי להסביר את הסתירה בין שתי התפיסות, שהביאה אנשים עם מוגבלויות ממצב בו היו חלק טבעי מהחברה, למצב בו שונותם הביאה להדרתם, ניתן לעמוד על מספר גורמים אפשריים. ראשית, מקומה של הדת בחיי האנושות, כמעצבת תפיסות ודעות. אמנם, בראשית דרכה גרסה הדת הנוצרית כי מחלה, ובתוכה מוגבלויות שהוגדרו אז כמחלות, אינה בושה או עונש על חטא. להפך, זהו חסד שניתן על ידי האל למאמין, המאפשר לו תהליך של היטהרות. אולם במאה ה-16, קישרו אנשי דת נוצרים בין שטן ורוחות רעות, לבין מציאותן של מוגבלויות. כך, הפכו אנשים עם מוגבלויות עדות חיה לקיומו של השטן ולכוחו. מכאן, הייתה הדרך קצרה לקישור בין חטאי אימהות לילדים עם מוגבלויות, לבין עונשו של השטן שהביא דרכן מעין תחליף לילד אנושי. גם גיון קלווין ומרתין לותר טענו שילדים עם מוגבלויות מגונים בגלל יצירת השטן הניכרת בהם, ושליטתן של הרוחות הרעות בקיומם. לכן יש להוציא אותם להורג. כוחה של הכנסייה על הציבור באזורים שתחת שליטתה היה גדול, ומעגלי ההדרה של אנשים עם מוגבלויות התרחבו והשתכללו. אמנם כל אוכלוסיית האנשים עם המוגבלויות הושפעה מהתפיסה הנוצרית, אך הפגיעה הגדולה ביותר הייתה באנשים עם מוגבלויות לא פיזיות. שכן לרוב לא היה ביכולתם לסגור על עצמם. זאת, כיוון שעיקר הלכות הייתה ביכולת ההבנה שלהם את המצב ואת השלכותיו. הם לא יכלו לברוח מגורלם והיו נתונים כמעט לחלוטין תחת מי ממשפחתם או מסביבתם שהחליט עבורם מה יעשה בהם.⁶

גורם נוסף, שיסודותיו עוד קודמים לשינוי המגמה של הכנסייה הנוצרית, מוצג על ידי מארי דגלס כפחד טבעי של האדם מהלא נודע, הטבוע עמוק בפסיכולוגיה של האדם. לטענתה, מוגבלות היא חריגות מהנורמה, והחברה תופסת כל חריגות כתופעה שיש להקטין, לשלוט בה, למנוע אותה, לתייג אותה כמסוכנת או לאמץ אותה כפולחן.⁷ אולי על דרך ההפך, כך ניתן להסביר מדוע באפריקה, מקום בו האמינו כי הרוחות הרעות מזינות אנשים עם מוגבלויות, דווקא שמרו על אותם אנשים, מפחד העונש שיהיה במנת חלקם אם יכעיסו את אותן רוחות רעות. עד היום בניגריה ובגאנה מתקיימים טקסים פולחניים לשמירה על ילדים עם שונות בולטת, שכן הם נתפסים כילדים שכוחות עליונים שולטים בהם, ולכן הם מסוגלים להביא מזל טוב.⁸

זאת ועוד, לתיאוריה הלימינלית יש תפקיד בעיצוב האדם עם המוגבלות כ"אחר" בתוך החברה. על פי תיאוריה זו, אדם עם מוגבלות נמצא במעמד ביניים. הוא הופרד מהקבוצה החברתית שלו, אך לא נקלט בקבוצה אחרת. לכן הוא מבודד, תלוי ועומד במעמד של "אחר". הסיבות להדרתו מהחברה קשורות בתהליכים חברתיים וכלכליים המשפיעים על התפיסות התרבותיות של החברה

⁵ Chomba Wa Munyi, "Past and Present Perceptions Towards Disability: A Historical Perspective", *Disability Studies Quarterly*, Vol. 32 no. 2 (2012), p. 1, and Kudlick, "Disability History: Why We Need Another 'Other'", p. 766.

⁶ Chomba, "Past and Present Perceptions Towards Disability", pp. 1-2, and Oliver and Colin, *Disabled People and Social Policy*, pp. 28-29.

⁷ Mary Douglas, *Purity and danger : an analysis of concept of pollution and taboo* (London : Routledge, 2002), pp. 39-40.

⁸ Chomba, "Past and Present Perceptions Towards Disability", p. 2.

אליה הוא משתייך.⁹ כך לדוגמה, במאה ה-19 התפתחה תיאוריה מדעית, על פיה אין התאמה בין הגידול של אוכלוסיית העולם לבין הגידול במקורות המחייבה. החוסר ההולך וגדל של מקורות מחייבה הביא למסקנה, כי מי מהאוכלוסייה שאינו תורם למאמץ היצרני, אינו זכאי "לבזבז" את התוצרת. כך עמדה התרבות החברתית בפני שאלה שהציבה את מערכת הערכים שלה במבחן. גם תורת הגזע, כפי שהוצגה על ידי דארווין, יצאה מכלל שליטה. בעוד דארווין הציג עקרונות במטרה להסביר תהליכים כפי שהם מתרחשים בטבע, ביקשו תלמידיו להחיל את אותם עקרונות על בני האדם, ולפעול באופן אקטיבי באמצעותם. בתחילה תבעו הדרוויניסטים לשלול עזרה סוציאלית לחלשים, שכן זו רק משמרת את החלשים במצבם הנוכחי, ואינה תורמת לתהליך טבעי של חיזוק הגזע החזק. בהמשך, אף הגדירה תורת הגזע נוסחאות מדעיות, ליצירת גזע חזק ויצרני. תהליך זה הביא להפרדתם של אנשים עם מוגבלויות מהחברה, ולעיתים אף לעיקורם. האידיאולוגיה הנאצית, שהתבססה על התיאוריות הדרוויניסטיות, ראתה באנשים עם מוגבלויות נטל על החברה. לכן, הוצאו להורג 200,000 אנשים עם מוגבלויות במהלך מלחמת העולם השנייה.¹⁰

יותר מכל, תרמה המהפכה התעשייתית להיבדלותם של אנשים עם מוגבלויות מהחברה בה חיו. השינויים בשיטות העבודה, המשמעת התעשייתית החדשה וקצב העבודה המתגבר, כל אלו הקשו על אנשים עם מוגבלויות ומנעו מהם הצלחה ברף היצרני החדש. זאת ועוד, היחסים החברתיים השתנו עם המהפכה התעשייתית, בשל צמיחתו של מעמד חברתי חדש, מעמד הפועלים התעשייתי, בו לא היה לאנשים עם מוגבלויות מקום. הקהילות המקומיות בדמות שבטים וערים קטנות נשחקו בהדרגה, וכוח העבודה עבר לערים החדשות. כך השפיע תהליך התייעוש באופן משמעותי על מעמדם של אנשים עם מוגבלויות. הן מפני שיכולתם לקחת חלק פעיל בשוק העבודה הצטמצמה, והן מפני שתפקידים מסורתיים אותם מילאו מאז ומעולם, החלו להיעלם. השלב הלימינלי לא היה ארוך, ובמרוצת השנים החלו לקום בתי מחסה המספקים עבודה מותאמת עבור אנשים עם מוגבלויות. בכך, אמנם הצילו אותם מבטלה, אך הנציחו אותם כמודרים חברתיים.¹¹

השינויים בתפיסת המוגבלויות החלו רק בעשורים האחרונים של המאה ה-20, כתוצאה ממאבקם של אנשים עם מוגבלויות על זכויות האדם שלהם במדינות בהן הם חיים. החל משנות השבעים של המאה ה-20 החלו בזו אחר זו, מדינות מרחבי אירופה, אוסטרליה וארצות הברית לחוקק חוקים העוסקים בזכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות. ב-13 בדצמבר 2006, אישרה העצרת הכללית של האו"ם את האמנה בדבר זכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות. לאירוע זה קדמה עבודה מאומצת של אנשים עם מוגבלויות וארגוניהם, ושל מדינות ברחבי העולם. מאז, נמשך תהליך חתימה של כל

⁹ Robert Murphy, [The Body Silent: The Different World of the Disabled](#) (New York: W. W. Norton Company, 2001), p. 112.

¹⁰ צ'ארלס דארווין, מוצא המינים בדרך הבירור הטבעי או השארת גזעים מחוננים במלחמת החיים, תרגום: שאול אדלר (ירושלים: מוסד ביאליק, 1960), עמ' 87-89, וגם

Chomba, "Past and Present Perceptions Towards Disability", pp. 2-3 and Oliver and Colin, [Disabled People and Social Policy](#), pp. 26-27, 34 and Carol Poore, [Disability in Twentieth-Century German Culture](#) (Michigan: The University of Michigan Press, 2007), pp. 67-68.

¹¹ מייקל אוליבר, "הפוליטיקה של ההנכיה: גישה סוציולוגית", בתוך שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות: המקראת, עמ' 71, וגם

Alan Roulstone, "Researching a Disabling Society: The Case of Employment and New Technology", in Tom Shakespeare, (ed.) [The Disability Reader: Social Science Perspectives](#) (London and New York: Cassell, 1999), p. 111.

מדינות העולם על האמנה ואשרורה. זאת, תוך התחייבות לפעול לביצוע הפעולות הנדרשות מתוך האמנה, ואשר מטרתן לאפשר לאנשים עם מוגבלויות את זכותם לקבל החלטות עצמאיות בעניין חייהם האישיים. כמו כן, לקחת חלק בקבלת ההחלטות ביחס למדיניות הציבורית הקשורה אליהם.¹²

ואולם, עיקר המקורות עליהם מתבססת ההיסטוריה כפי שסקרתי לעיל, ממדינות מרחבי אירופה, ארצות הברית ואוסטרליה. מיעוט המקורות מאפריקה ומאסיה. זו הסיבה שלימודי המוגבלות מכונים על ידי חלק מהחוקרים "מחקר קולוניאליסטי", אשר ניכרת בו השתלטות תפיסות ומושגים מערביים, גם על אוכלוסיות שאינן מערביות.¹³ לזאת אוסיף, כי המחקר בנושא ההיסטוריה של המוגבלות באסלאם בכלל, ובמזרח התיכון בפרט, עודנו בראשית דרכו. המחקרים הקיימים שיפורטו להלן מתמקדים בשלושה תחומים מרכזיים: היסטוריה, דת ורפואה. כאמור המיקוד הוא במוגבלויות באופן כללי, ובחלקם יש התמקדות מיוחדת בג'ען.

יחסית לאחרונה, בשנת 2014, התפרסם מחקרה של שרה סקילנג', ובו היא סוקרת את היחס לאנשים עם מוגבלויות בארצות הערביות תחת השלטון העות'מאני בין השנים 1500-1800. המחקר מקיף ומתייחס לחירשים, אילמים, עיוורים, מוגבלים מנטלית ואנדרוגינוסים. סקילנג' מסתמכת על מקורות היסטוריים ודתיים, ומרכיבה מהם בסיס לכתיבת היסטוריה של המוגבלות. עם זאת, המחקר אינו מתמקד בדת עצמה, ואינו חוקר את יחס האסלאם למוגבלויות אלו. בפרק על מוגבלויות מנטליות מתמקד המחקר במוגבלויות נפשיות קבועות, ואינו בוחן מוגבלויות שאינן קבועות ואת יחס האסלאם והחברה אליהן.¹⁴

מחקר היסטורי נוסף, למיטב ידיעתי הראשון בחקר ההיסטוריה של המוגבלות במזרח התיכון, הוא של קריסטינה ריצ'רדסון. זהו מחקר היסטורי ביקורתי הבוחן את כתביהם של שישה חכמים מסלמיים סוניים מקהיר, דמשק ומכה, אשר יש ביניהם קשר של חברות והדרכה אקדמית. חיבוריהם עוסקים באנשים בעלי מומים פיזיים-ויזואליים. דרך עיון מעמיק בטקסטים מנתחת ריצ'רדסון את החברה וכותבת את ההיסטוריה של המוגבלות במאות ה-15 וה-16 בקהיר, דמשק ומכה. זהו אינו מחקר דתי, גם אם ישנם אזכורים ליחס האסלאם לנושא המוגבלויות, והמחקר מתמקד במומים פיזיים-ויזואליים בלבד.¹⁵

לצד אלו, ישנו מחקרו הרפואי-היסטורי של מייקל דולס, שבוחן את יחס החברה המסלמית בימי הביניים למג'ען, אדם עם חולי נפשי. דולס בוחן את הרפואה ההומורלית ואת הרפואה הדתית ששלטו בכיפה בימי הביניים, ומתמקד בכתביהם של אנשי רפואה מסלמיים מימי הביניים, בדרכי

¹² נטע זיו, שגית מור ואדוה איכנגרין, "מבוא: לימודי מוגבלות בעברית- שדה אקדמי בהתהוות", בתוך שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות: המקראת, עמ' 14-16, וגם רוית ערן, ישראל הבר, יונית אפרתי וגבי אדמון-ריק, אמנת האו"ם בדבר זכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות, מדריך לציבור (ירושלים: בית הדפוס מאור וולך, 2017), עמ' 10-12, וגם

Tom Shakespeare, The Disability Reader: Social Science Perspectives (London and New York: Cassell, 1999), pp. 1-3.

¹³ Sara Scalenghe, Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), p. 8, and Helen Meekosha, "Decolonising Disability: Thinking and Acting Globally", Disability and Society, 26, no. 6 (October 2011), p. 668.

¹⁴ Scalenghe, Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800.

¹⁵ Kristina L. Richardson, Difference and Disability in the Medieval Islamic World (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

הטיפול שהוצעו לאנשים עם מחלות נפשיות, ביחס החברה אליהם, ובמעמד של חולי הנפש במשפט המסלמי. זהו מחקר המתמקד בהיבטים הרפואיים ובהתפתחותה של הרפואה באזורים מסלמיים ביחס למג'נון.¹⁶

לא ניתן לחקור את ההיסטוריה של המסלמים, מבלי להעמיק בדת ובמשפט האסלאמיים. שני מחקרים מהווים בסיס להעמקה בהיבטים אלו. הראשון, מחקרה של ורדית ריספלר-חיים, הבוחן את יחס המשפט האסלאמי למוגבלות. ריספלר-חיים סוקרת סוגיות משפטיות כמו חיוב במצוות, ג'האד ונישואין, ביחס לאנשים עם מוגבלויות. כמו כן היא מקדישה פרקים מיוחדים לאנדרוגינוס ולבחינה השוואתית של היחס כלפי מוגבלות מולדת או נרכשת. המחקר אינו מתמקד במוגבלויות ספציפיות, ובוחן את המשפט האסלאמי בעבר ובהווה ביחס לסוגיות אלו.¹⁷

המחקר השני, של מחמד ע'אלי, הוא מחקר דתי הבוחן נקודות מבט תיאולוגיות ומשפטיות, מעניי חכמים מסלמים קדומים ומודרנים, על נושא המוגבלויות. ע'אלי מייצר מערכתיות וסדר בנושא של יחס האסלאם למוגבלויות, ודבק בגישה של חיפוש אחר נטייה לזכויות אדם במקורות האסלאמיים. הוא אינו מתמקד במוגבלויות ספציפיות ואינו מפעיל נקודת מבט ביקורתית על המקורות.¹⁸

נוסף על המחקרים המפורטים לעיל ישנם מחקרים סוציולוגיים, רפואיים, אנתרופולוגיים וסוציאליים המנתחים את היחס לכלל המוגבלויות או למוגבלויות ספציפיות, במדינות מסלמיות ובאזורים בהם חיים המסלמים כמיעוט, אך לא באספקטים דתיים או היסטוריים.

יש לתת את הדעת על השאלה מדוע בכלל נכון לחקור את המוגבלות בהיבטים היסטוריים ומה תרומתו של מחקר כזה למדע. ראשית, עם ההכרה במודל החברתי של המוגבלות, הפכה המוגבלות להיות תלויה בחברה, בתרבות ובתקופה, ולא באדם עם המוגבלות. זאת כיוון שכל עוד הייתה המוגבלות מוגדרת כרפואית בלבד היא הייתה סטטית, גם אם הגדירה מהי נורמה ואף החדירה את מושג הנורמליות לתוך העולם החברתי. מודלים אלו מאפשרים ניתוח מחודש לתהליכים היסטוריים, באופן הקושר בין תפיסת המוגבלויות באותה עת, לבין תופעות היסטוריות.¹⁹

שנית, כקטגוריה היסטורית, מאפשרת המוגבלות לבחון את התהליך בו קובעת החברה היררכיה, משמרת סדר חברתי ומגדירה קידמה. זאת כיוון שהמוגבלות מייצגת מורכבות, המאפשרת התבוננות בערכים עליהם מתבססים העקרונות החברתיים. אלא שתהליכים אלה נבחנו על פי תפיסת המוגבלות במהלך ההיסטוריה בעיקר בחברות מערביות, ומצריכים בחינה היסטורית בראייה גלובלית יותר.²⁰ לכן, נועד מחקר זה לתרום את ההיבט ההיסטורי כפי שהתקיים במזרח

¹⁶ Michael W. Dols, *Majnun: the Madman in Medieval Islamic Society* (New York: Oxford University Press, 1992).

¹⁷ Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law* (Dordrecht: Springer, 2007).

¹⁸ Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence* (New York: Routledge, 2010).

¹⁹ גבי אדמון-ריק, "ההיסטוריה של המוגבלות וקריאת העבר בהקשר הישראלי", בתוך שגית מור ואחרים, *לימודי מוגבלות: המקראה*, עמ' 226, וגם

Lennard J. Davis (ed.), *The Disability Studies Reader* (New York: Routledge, 1997), pp. 3-7.

²⁰ דגלס ביינטון, "מוגבלות והצדקה לאי שוויון בהיסטוריה האמריקנית", בתוך שגית מור ואחרים, *לימודי מוגבלות: המקראה*, עמ' 201-202, וגם

Kudlick, "Disability History: Why We Need Another "Other"", pp. 766-770.

התיכון בראשית האסלאם, ולבחון את הסדר החברתי ואת הערכים שהובילו את החברה המסלמית בת תקופה.

4.2 גבולות המחקר

כדי לבחון את ההיסטוריה של המוגבלות באסלאם הסוני הקלאסי, יש לעמוד על מספר שאלות. ראשית, מה הגדרת השנים לתיקוף האסלאם הקלאסי. כאן המקום לציין, כי שלוש תקופות ההיסטוריה כפי שהן מוכרות מההיסטוריה המערבית; העת העתיקה, ימי הביניים והעת החדשה, אינן רלוונטיות לשלבי התפתחותו של האסלאם. זאת, כיוון שימי הביניים בהיסטוריה המערבית מעידים על תקופה חשוכה, שהבחינה בין התרבות והמחשבה שסודן בעת העתיקה, לבין גילוי העולם החדש ערב העת החדשה. לעומת זאת, נחשבות אותן שנים באסלאם לתור הזהב. זוהי תקופה בה האסלאם פרח ושגשג, הן בהתפתחותו הדתית והמשפטית, הן בהישגים הצבאיים, והן בפריחה התרבותית.²¹

מושג נוסף החשוב לתיקוף המחקר הוא *הג'רה*. בספטמבר לשנת 622 לס"ן, היגר מחמד עם מאמיניו ממכה למדינה, כדי לחפש בה תומכים לבשורת האסלאם ולבסס בה את הדת החדשה. רק במדינה התחיל האסלאם להתמסד ולקבע סדרים חברתיים, משפטיים ומדיניים. לכן, מונים את לוח השנה המסלמי ביחס *להג'רה*.²² במחקר זה התייחסתי ללוח השנה המסלמי בלבד, וכל התאריכים המוזכרים מצוינים לפי לוח השנה *הג'רי*. במקרים בהם חרגתי מכך, ציינתי כי מדובר בספירה הנוצרית.

ישנו דיון במחקר מתי נגמרת התקופה הקלאסית באסלאם. במחקר זה בחרתי בדעה הגורסת שעליית הסלגיוקים, בראשית המאה החמישית *להג'רה*, מסמלת את סיום העידן הקלאסי של האסלאם הסוני ואת ראשיתו של עידן חדש. כבר במהלך המאה הרביעית *להג'רה* החלו לרדת כוחם של המדינה ושל *ח'ליפה* באסלאם הסוני, עם התפצלות השלטון לאוטונומיות אזוריות. גם מבחינה כלכלית חלה הידרדרות משך אותה תקופה. זה היה הרקע לניסיונות חוזרים ונשנים, מבפנים ומבחוץ, לכבוש שטחים של האימפריה המסלמית. כמה עשרות שנים של אי יציבות הסתיימו בכיבוש הסלגיוקים את המזרח התיכון, ובכינון ממלכה מסלמית הנמצאת ברובה תחת סמכות אחת, בפעם הראשונה מאז ראשית *ח'ליפת* העבאסית. האסלאם התורכי התחזק בשלטון הסלגיוקי, כך שמצד אחד חזר האסלאם הסוני למרכז העניינים, אך מצד שני לא התבסס עוד על הערבים בלבד, וביסס את תפקיד *ח'ליפה* לצד תפקיד *ח'ליפה*, בהפרדה בין דת למדינה.²³

בהתמקדות בנושא המוגבלויות, בחרתי את דמותו ותפיסתו של אבן סינא, לתיחום תקופת המחקר. אבן סינא, שהיה הרופא המוביל בזמנו וגדול הפילוסופים המסלמיים, מת בשנת 429 *להג'רה*/1037 לס"ן. כפי שמעיד מחמד ע'אלי, אבן סינא היה הפילוסוף המסלמי הראשון, אם לא היחיד, שקישר בין מציאות של מוגבלות, לבין קיום של רוע בעולם. בדבריו כותב אבן סינא: "הרוע אין לו עצמות,

²¹ קלוד כאהן, האסלאם, מלידתו עד תחילת האימפריה העות'מאנית (תל אביב: דביר, תשנ"ה), עמ' 326-327, וגם ברנרד לואיס, המזרח התיכון: אלפיים שנות היסטוריה (תל אביב: עם עובד, משרד הביטחון, 2002), עמ' 77, וגם

Robert G. Hoyland, "Arabian Peninsula", EI3.

²² יצחק יהודה גולדציהר, הרצאות על האסלאם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"א), עמ' 14, וגם W. Montgomery Watt, "Hidjra", EI2.

²³ ברנרד לואיס, המזרח התיכון, עמ' 77-80, וגם קלוד כאהן, האסלאם, עמ' 347-360.

אלא הוא העדר של עצם, או העדר תיקון למצב של עצם. [...] מה שייתכן בו העדר באופן כלשהו אינו חף מכל צדדיו מרוע ומחיסרון.²⁴ כך מוגבלות, שבמהותה מהווה העדר של תפקוד, או של איבר, או של מנגנון גופני כלשהו,²⁵ מתקשרת על פי הפילוסופיה של אבן סינא למציאות של רוע בעולם. לגישתו, אללה הוא המחולל של הטוב ושל הרע בעולם, ויודע איך להפסיק מציאות של רוע. אלא שהרע קיים מרצונו של אללה ועל פי תפיסת הצדק שלו. השילוב בין הטוב לרע, הוא היחידי שיכול לאפשר סדר בעולם.²⁶

אמנם, אבן סינא מתייחס לכלל המחלות והמוגבלויות, ואינו מתמקד במוגבלויות לא-פיזיות דווקא. הוא מסביר כיצד עובד האיזון בין כל המרכיבים שבגוף, ומתוך כך, איזה מצב נחשב מחלה המוציאה מאיזון ומצריכה טיפול. יחד עם זאת, בתורתו הפילוסופית ניכרת הנחת יסוד בסיסית, על פיה האינטלקט נמצא ברמות שונות אצל אנשים שונים.²⁷ ייתכן ויש בכך להעיד על כך שמוגבלויות לא-פיזיות לא הוגדרו כמחלה לפי שיטתו, אלא כמצב טבעי של האינטלקט, כאשר ישנם אנשים עם אינטלקט גבוה ואחרים עם אינטלקט נמוך. כך או כך, הנחתו שאם אבן סינא היה הראשון לקשר בין מוגבלות לרוע, קדמו לו תפיסות אחרות, אותן יש למצוא ולהעלות על הכתב.

השאלה השנייה אשר יש להעלות ביחס לתיחום המחקר נוגעת בשטח הגאוגרפי עליו הוא נפרס. דולס טוען כי המושג "חברה אסלאמית מסורתית" אינו קיים, כיוון שכל הזמן חלו תמורות כתוצאה מהכיבושים המסלמיים. אוכלוסיות ושבטים התניידו ממקום למקום, והביאו עמם תפיסות ואמונות שהשפיעו על האוכלוסייה המקומית. זו גם הסיבה, לדעתו, למגוון האבחונים שמכיל בתוכו המושג "מג'נון".²⁸ לכן, לא הקדשתי מאמץ לבחון האם מוצאם של החיבורים במקורות הראשוניים עליהם התבססתי מייצגים את כל השטח הגאוגרפי. יותר מכך, מעצם שיטת המחקר הצטמצמתי למקורות הרלוונטיים בלבד לנושא המוגבלויות הלא-פיזיות, ושנכתבו כולם על ידי מסלמים בני התקופה. כך, עולה מהמקורות תמונת המצב כפי שנכתבה במזרח התיכון ובמערב אסיה בארבע מאות השנים הראשונות לאסלאם, באזורים בהם הוא נפוץ בתקופה זו.

השאלה השלישית, היא מהן מוגבלויות לא-פיזיות. בבחירתי בהגדרה זו, ניסיתי להצטמצם ללקויות שאינן פוגעות במערכות החישה, אלא במערכות המנטליות והנפשיות. לכאורה מוגבלויות אלה אינן בעלות ביטוי פיזי חיצוני, למעט חלק קטן מהן, אולם הן נוכחות בהתנהגותו ובאורח חייו של האדם. לכן, הן משפיעות על ההתנהלות של האדם ושל סביבתו בחיי היום-יום. בהגדרה זו כיוונתי למוגבלויות שכליות, נפשיות, תקשורתיות ומנטליות. הנחתי שלמוגבלויות אלו יש מורכבות נוספת, כיוון שבעצם היותן, הן פוגעות ביכולת התקשורת עם האדם, ולכן קשות יותר להכלה על ידי הסביבה. דווקא מסיבה זו, סיקרן אותי לחקור אותן באסלאם הקלאסי, ולבחון אותן בראי ההלכה והחברה.

²⁴ שמואל הרוי (עורך), אנתולוגיה לכתבי אבן סינא (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2009), עמ' 11, 210, וגם

Ghaly, *Islam and Disability*, p. 22.

²⁵ נטע זיו ואחרים, "מבוא: לימודי מוגבלות בעברית-שדה אקדמי בהתהוות", לימודי מוגבלות: המקראה, עמ' 12.
²⁶ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 22.

²⁷ הרוי, אנתולוגיה לכתבי אבן סינא, עמ' 263.

²⁸ Dols, *Majnun*, p. 3.

4.3 מחקר בלשני לעומק שיח המוגבלות הלא-פיזית באסלאם

לשפה יש תפקיד חשוב בהבניית המוגבלות. בחירת המילים להוראת המוגבלות מעידה על מערכת הערכים החברתית ועל המדרג החברתי. כך, עצם השם disability באנגלית, מעיד על מהות האדם עם המוגבלות, כאדם משולל יכולת/יכולות. מכאן, טוען סטיקר, קצרה הדרך לאי ההכלה של החברה את האדם. קדליק טוענת כי עצם ההגדרה על דרך השלילה, יש בה להתריס, להדיר ולקבע תפיסה שלילית.²⁹ לכן, אחד השלבים הראשונים בתביעת הזהות של אנשים עם מוגבלויות עוברת דרך הבחינה הלשונית, בניסיון להוציא את השפה הרפואית, על התסמינים והאבחונים שבה, מכלל שימוש. השפה החדשה מחדשת בעצם התהוותה משמעויות שונות המעידות על תמורות חברתיות, פוליטיות, אינטלקטואליות ואידיאולוגיות.³⁰

אלא שבראשית המחקר נדרשתי לתהליך הפוך, של התחקות אחר המילים ששימשו לציון מוגבלויות לא פיזיות בערבית הקלאסית במהלך ארבע מאות השנים הראשונות לאסלאם. הערבית היא שפה עשירה המבחינה בין דקויות של מילים ותיאורים, ולכן הנחתי שיש אוצר מילים וכל שעלי לעשות הוא למצוא אותו. ראשית, פניתי לחוקרים שסללו את הדרך לפני, וחפשי מה המילים ששימשו אותם לתיאור מוגבלויות בכלל ומוגבלויות לא פיזיות בפרט, במידה והייתה התייחסות לכך.

עד למאה העשרים לס"ן, לא הייתה בשפה הערבית מילה שהוראתה "נכות" או "מוגבלות". המילים "אעאקה", "מעוק" ו"מעאק"³¹ נגזרו מתוך הקבלה למילים "disability" ו"disabled" באנגלית. משמעות השורש ע.ו.ק. להפריע, לעכב. כך, משמעות המילה אעאקה היא עיכוב, פיגור.³² לפיכך, מובנת ההסכמה הגורפת בין החוקרים כי אין בערבית הקלאסית מונח המייחד את כלל האנשים עם המוגבלויות כקבוצה אחת, בהקבלה למונח "אנשים עם מוגבלויות" או "אנשים נכים". כבר בנתון זה, יש להעיד על התפיסה החברתית האסלאמית ביחס למוגבלויות. רק במאה השביעית *להגירה* הופיע במילון "לסאן אלערב" המונח "ידיו אלעאהאת" לציון אנשים עם מוגבלויות. משמעות השורש ע.ה.י. היא סימן, השולל בעצם קיומו את ההווה של דבר. המחבר, אבן מנטויר, משתמש במילים "דלקת" ו"נזק" כדי להגדיר את המילה עאהא. מכאן, מסיקה ריצ'רדסון, כי התפיסה הערבית ביחס למוגבלויות אינה רחוקה מהתפיסה המערבית. זו וגם זו מקישות בין סבל, נזק ורוע לבין מציאות של מוגבלות. בנוסף לכך, מרחיבה שרה סקילנג' כי המילה עאהאת אינה מתארת בני אדם דווקא, אלא כל דבר שבו פגם המוריד מערכו, כמו תבואה פגומה למשל. זאת ועוד, היא מדגישה כי כאשר סופרים מסלמיים מוקדמים מצינים רשימה של אנשים שיש להם עאהאת, הם אינם כוללים לקויות דווקא, אלא כל שונות מהרגיל בחברה. כך נכללו לדוגמה בין "ידיו אלעאהאת" אנשים עם עיניים כחולות או שיער גינג'י, לצד עיוורים, חירשים ומצורעים.³³

²⁹ שם, עמ' 767, וגם סימי לינטון, "לתבוע את המוגבלות: ידע וזהות", בתוך שגית מור ואחרים, *לימודי מוגבלות: המקראה*, עמ' 134-135, וגם

Stiker, *A History of Disability*, p. 5.

³⁰ לינטון, "לתבוע את המוגבלות", בתוך שגית מור ואחרים, *לימודי מוגבלות: המקראה*, עמ' 119.

³¹ בבניינים 2 ו-4.

³² סעדי אבו חביב, *אלמעוק ואלמג'תמע פי אלשריעה אלאסלאמיה* (דמשק: דאר אלפכר, 1982), עמ' 12, וגם

Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World*, p. 1.

³³ מחמד אבן מכרם אבן מנטויר, *לסאן אלערב* (בירות: דאר צאדר, ל"ת), עמ' 3181, {http://ejtaal.net}, וגם

ובכל זאת, ישנן מילים שמהותן תיאור אנשים חלשים בחברה, ולטענת חלק מהחוקרים הן מתארות גם את כלל האנשים עם המוגבלויות בתוכן. הראשונה, "צ'עף", מילה המעידה על חולשה פיזית, מנטלית, רוחנית או מוסרית. השניה, "מצאב", שמשמעותה מוכה, במובן של אדם, שהוכה על ידי פגע או אסון. לאלה יש להוסיף את "אהל אלבלאא", אנשים שחיים במציאות של קושי וסבל, ואת ה"מריץ", החולה.³⁴ אמנם כל אחת מן המילים הללו מכילה אנשים עם מוגבלויות, אך אינה מתארת רק אותם. לכן נמנעתי מלהשתמש במילים אלו במחקר אחר היחס לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, כיוון ששאפתי למקד את החיפוש נקודתית במוגבלויות הרלוונטיות ולא לחטוא למטרת המחקר.

אמנם אין התייחסות קבוצתית לאנשים עם מוגבלויות באסלאם הקלאסי, אך נוכחותם כפרטים שזורה בטקסטים האסלאמיים הקלאסיים, הן בכתבים הדתיים והן בכתבים תרבותיים והיסטוריים. לא אעמיק במוגבלויות הפיזיות, אך אציין כי לכל לקות יש לפחות שם אחד בערבית.³⁵ ככל הידוע לי, מחקרו של דולס הוא החלוץ באסלאם הקלאסי בנושא של מוגבלות נפשית. זהו אמנם מחקר היסטורי, אך בעל אופי רפואי מובהק, ואינו מחפש אחר תפיסות חברתיות. כחלוץ, ניתן להבחין בכך שהרעיונות של לימודי המוגבלות טרם השפיעו על המחקר, ולכן אין התעסקות בחיפוש אחר מילים רלוונטיות בערבית לשיגעון. דולס מציג את המילה "מג'נון" כבלעדית לאבחון הרפואי אותו הוא חוקר, אם כי תוך כדי המחקר הוא מזכיר גם מילים אחרות שאזכיר להלן.³⁶

גם למוגבלויות מנטליות ניתנו מגוון שמות בשפה הערבית הקלאסית. מחמד אבן חביב, בן המאה הרביעית *להג'רה*, מפרט בחיבורו "עקלאא אלמג'אנין" (חכמות המשוגעים) רשימה של יותר משלושים שמות למצבים מנטליים המבטאים רמה שכלית או נפשית ירודה, שהיו בשימוש בתקופתו. לכל מילה הוא מוסיף פירוש, שמטרתו למקד את מובן המילה, שכן לרוב, אלו אינן מילים נרדפות.³⁷ בהתבסס על רשימת המילים שסיפק אבן חביב, ותוך כדי שיטוט במילונים לערבית קלאסית, שניפקו עוד כמה מילים, מצאתי מספר מילים שעשויות להיות רלוונטיות למחקר. בשורות הבאות אסקור את המילים ששקלתי לכלול במחקר, ואסביר מדוע פסלתי חלק מהמילים.

ראשית, המילים "אחמק", "חמק" וצורת הריבוי "חמקאא", במשמעות אווילי או טיפש. ההפך מחכמה, במובן של פחיתות דעת או קלות דעת. בהעמקה במילונים גיליתי כי המילה אינה מתארת שונות המבטאת לקות, אלא שם תואר ל"טיפש", אדם עם מנת משכל נמוכה ויכולת הבנה ירודה. אין זה אומר שהוא אינו מסוגל להבין או לתפוס, ושיכולת המחשבה שלו אינה מתפתחת, אלא שיש להקדיש זמן וטכניקה בתקשורת עמו, כדי להביא אותו להבנה מלאה. סביר להניח שלעיתים מתארת המילה אחמק גם אדם עם מוגבלות שכלית, אולם לא ניתן לומר שזהו מובנה היחיד של

Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, pp. 3-4, and Richardson, *Difference and Disability in the Medieval Islamic World*, p. 5, and Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World*, pp. 2-3.

³⁴ Maysaa S. Bazna and Tarek A. Hatab, "Disability in the Qur'an", *Journal of Religion, Disability and Health*, 9: 1 (2005), p. 17, and Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, pp. 4-5, and Ghaly, *Islam and Disability*, p. 12.

³⁵ שם, עמ' 12-13.

³⁶ Dols, *Majnun*, p. 3.

³⁷ אבו אלקאסם אלחסן בן מחמד אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין* (בירות: דאר אלנפאאס, 1987), עמ' 19-22. מחמד אבן חביב אלניסאבורי, סופר אדב, מטיף ופרשן קראאן. בן האסכולה השאפעית. נפטר בשנת 406 *להג'רה*. <http://www.http://shamela.ws/>

המילה.³⁸ לכן, כל מילה נרדפת למילה *אחמק* או שמרחיבה את משמעות המילה *אחמק*, לא שימשה אותי למחקר זה.

שנית, *יח'בל*, *ימח'בל* או *ימח'בול*. משמעותן: היה או נהיה מעוות, לקוי, מקולקל, בדעה או באיבר. במובן *הקראאני* משמעות המילה *ח'בל* היא הפסד או חיסרון, ומשם התפתחה משמעות המילה למצב של כליה או אבדון, מצב הגורם לקלקול. כאשר השימוש במילה *ח'בל* הוא לגבי איבר, הוראתה שיתוק. כלומר עיוות המשתק את פעולת האיבר. כאשר השימוש במילה הוא לגבי האינטלקט, הוראתה בלבול וטירוף הדעת. השימוש במילה אינו כלפי אדם דווקא, אלא כלפי כל מה שנפל בו פגם והפסיק לתפקד באופן תקין.³⁹ גם כאן, התרחבות משמעותה של המילה עוד בראשית דרכה כלפי כל קלקול, והיותה מייצגת גם מוגבלויות פיזיות בחלק מהאזכורים שלה, מנעו ממני להשתמש בה זו לצורך המחקר.

שלישית, בחנתי את המילה *ספיה*. משמעות השורש ס.פ.ה. במקורו: קלות דעת, פחיתות דעת או בערות. לכן *הספיה* הוא אדם רפה שכל הנוהג בפזיזות ובבלבול. אלא שבקראאן קיבל המונח *ספיה*, ובצורת הרבים *ספהאא* משמעות אחרת, עם הקבלתו ל*ג'אהל*, אדם נבער שאינו מקבל עליו את האסלאם. לכן *ה'ספהאא'* הם אנשי ה*ג'אהליה*. משמעות נוספת למילה *ספיה* בקראאן היא מי שאינו מודע לכללים ואינו בר זכות לנהל עסקים כיוון שאינו יודע לבטא את עצמו. במשמעות הזו, פירוש המילה *ספהאא* בקראאן הוא *"נשים וטף"*, קבוצה שאינה יודעת להפעיל שיקול דעת בגלל חולשת שכלה. יש לציין, כי המילה *ספיה* יכולה לתאר גם בגדים באיכות ירודה, פצע שהדימום ממנו נחלש או חפץ שמשתמשים בו בהפרזה.⁴⁰ נמצאנו למדים, שאמנם במשמעות המקורית ישנה התאמה לצורך של המחקר, אולם התרחבותה כבר בתקופת הקראאן לכל הנבערים מדת האסלאם מחד, ולכל אוכלוסיית הנשים והילדים מאידך, הוציאה את המילה *ספיה* משימוש המבטא מוגבלות לא-פיזית.

רביעית, נדרשתי לחקור את המילה *יח'רף*, שמשמעותה ירידה מנטלית בגלל תשישות הזקנה. ירידה זו כוללת ניוול חיצוני, יכולת ורבליית נמוכה, שיבוש הדעת ופגיעה בזיכרון, התנהגות כשל תינוק אצל אדם זקן. במילונים מודרניים מבארים את המילה כסניליות.⁴¹ ככל שהעמקתי בטקסטים בני תקופת המחקר בהם מופיעה המילה *יח'רף* הגעתי למסקנה שלא נכון לבלבל בין מי שמוגבלותו היא *"כנגד הטבע"*, כלומר שביחס לגילו ולבריאותו הגופנית שונותו בולטת ומצריכה

³⁸ אבן מנטיור, *לסאן אלערב*, {<http://ejtaal.net>}, עמ' 999, וגם E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (New York, 1955) {<http://ejtaal.net>}, p. 649.

³⁹ אבן מנטיור, *לסאן אלערב*, {<http://ejtaal.net>}, עמ' 1096-1097, וגם אלראעיב אלאצפהאני, *מפרדאת אלפאט' אלקראאן* (דמשק: דאר אלקלם, 2009) {<http://ejtaal.net>}, עמ' 181-182, וגם Lane, *Arabic-English Lexicon* {<http://ejtaal.net>}, p. 702-703, and Malik Ghulam Farid, *Dictionary of the Holy Qur'an* (Rabwah: Islam International Publications Limited, 2006) {<http://ejtaal.net>}, p. 221.

⁴⁰ אבן מנטיור, *לסאן אלערב*, {<http://ejtaal.net>}, עמ' 2032-2034, מחמד חסן חסן ג'יבל, *אלמעג'ים אלאסתקאק' אלמאצל אלפאט' אלקראאן אלכרים* (אלקאהרה: מכתבה אלאאדאב, 2010) {<http://ejtaal.net>}, עמ' 1028-1029, וגם

Lane, *Arabic-English Lexicon* {<http://ejtaal.net>}, pp. 1386-1387, and Farid, *Dictionary of the Holy Qur'an*, p. 399.

⁴¹ אבן מנטיור, *לסאן אלערב*, {<http://ejtaal.net>}, עמ' 1138-1141, וגם Lane, *Arabic-English Lexicon* {<http://ejtaal.net>}, pp. 729-730, and Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1980), p. 273.

את בחינת ההתייחסות החברתית, התרבותית והדתית, לבין מי שמוגבלותו הוא "דרך הטבע". הח'רף מתואר בכבוד רב בטקסטים כשלב בחיים. החברה מכירה בו, וזוכרת לאדם את פועלו בצעירותו. התמיכה בו היא טבעית ולא מעלה סימני שאלה. מעניין יהיה לעשות מחקר השוואתי בין היחס לח'רף לבין היחס לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, אולם זו אינה מטרתו של מחקר זה.

לצד אלה יש מילים בנות התקופה, המתיישרות עם מטרת המחקר, שמשמעותן יציאה מהדעת או טירוף. אלא שמצאתי להן אזכורים בודדים בלבד בספרות מתקופת המחקר. כך "ממסוס", מי שהשטן לחש על אוזנו ובלבל את דעתו.⁴² כמו גם "מהווס", מי שמסוחרר ומבולבל, צעד אחד קודם טירוף או שיגעון, בהשפעת מעשה השטן.⁴³ גם "מאלוס" הוא מילה נרדפת ל"מג'נן", אדם שהטירוף שולט בו.⁴⁴

למעשה, נשארתי בקו הסיום עם שתי מילים בלבד שמשמעותן קולעת למטרת המחקר. ראשית, המילה "מענתה", שמובנה שוטה, לקוי בשכלו, חסר אינטלקט- וכתוצאה מכך חסר בושה או פחד. חלק מהמילונים מקשרים בין דיבוק שטני לבין מצבו של המענתה. בנוסף, ישנם מילונים המדגישים כי מענתה הוא מצב מולד, ולא לקות שאירעה לאדם במהלך חייו. לעיתים יש במילונים הבחנה בין מצב בו המענתה נפגע באינטלקט בלבד, לבין מצב בו גם נפשו נפגעה, ואז הוא יתואר הן כרפה שכל והן כאחוז טירוף.⁴⁵

המילה השנייה, המוכרת בשימוש גם בערבית המודרנית, היא המילה "מג'נן". משמעות השורש ג.נ.ג. להסתיר, לכסות, להחביא, לעטוף, לשמור. המשמעות הקדומה היא במובן של כיסוי או הסתרה מהחושים. לכן "ג'נן" הוא קבר המוחבא באדמה, "ג'נה" הוא גן עדן הנסתר מבני האדם, או חורשת עצים המסתירים את פני האדמה, "מג'ן" הוא מגן או שריון העוטפים אדם ושומרים עליו בעת מלחמה, "ג'נאן" היא אפלת הלילה המסתירה מעין האדם את המתרחש, "ג'נין" הוא עובר העטוף ומוגן ברחם אמו, וישנן עוד דוגמאות למילים שהוראתן המקורית כיסוי והסתרה. על דרך זו, "ג'נן" הוא טירוף, התקף פתאומי של זעם או של תשוקה. הטירוף אינו נראה לעין, הוא משתלט על האדם המג'נן, ומשתמש בגופו כמחבוא. לכן המג'נן נראה כמו כולם מבחינה חיצונית, אך למעשה התנהגותו שונה ונתונה להתקפי ג'נן. מג'נן, כיוון שדעתו מסתתרת. פירוש נוסף למילה מג'נן קשור ב"ג'ן", ישות רוחנית נסתרת מהחושים, או המסתירה עצמה מהחושים. אמנם בתרגום לעברית ג'ן הוא שד, אך במחקר הקפדתי לתעתק את המילה ולא להשתמש בתרגום לעברית, כדי לשמור על המובן המקורי שלה. ישנו דיון במחקר המתאר את הג'ן כשלושה סוגים של ישויות רוחניות: מלאכים טובים, מלאכי חבלה וישויות אמצעיות, הבוחרות בין טוב לרע. החוקרים המתנגדים לטיעון זה טוענים שהחומר ממנו נוצר הג'ן הוא אש, ואילו המלאכים נוצרו מאור. כמו כן, המלאכים אינם יכולים להתרבות, ואין ביניהם הבחנה בין זכר לנקבה. בכל מקרה ולכל הדעות, ברור שלג'ן יש כוח עליון, וכשהוא משתמש בגוף של אדם יכונה אותו אדם מג'נן, המסתיר בתוכו

⁴² אבן מנטיור, לסאן אלערב, {http://ejtaal.net}, עמ' 4201, וגם Lane, Arabic-English Lexicon {http://ejtaal.net}, p.2770.

⁴³ אבן מנטיור, לסאן אלערב, {http://ejtaal.net}, עמ' 4720, וגם Lane, Arabic-English Lexicon {http://ejtaal.net}, p.2968.

⁴⁴ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 24, וגם אבן מנטיור, לסאן אלערב, {http://ejtaal.net}, עמ' 107.

⁴⁵ אבן מנטיור, לסאן אלערב, {http://ejtaal.net}, עמ' 2803-2804, וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 19, וגם Lane, Arabic-English Lexicon {http://ejtaal.net}, pp.2002-2003.

ג'ן ונשלט על ידו. ישנם גם מקרים בהם נחשב המג'נון כנשלט על ידי השטן, הגורם לו לנהוג בטירוף דעת ובניגוד למקובל באסלאם ובחברה.⁴⁶

כך, מעתה הוא אדם שיש לו מוגבלות שכלית, לעיתים גם נפשית, המשפיעה על היכולות התקשורתיות שלו עם הסביבה. לפי חלק מהדעות, השימוש במילה מעתה מכוון למצב מולד בלבד. המשמעות היא שמצבו קבוע ואין בו הפסקות. זאת לעומת המג'נון, שהוא אדם שהמג'נון נכנס בו במהלך חייו. יש מי שהוא מג'נון מטבק, כלומר שקוע עמוק במג'נון ולא צפוי שייצא ממצב זה, לעומת מי שהתקפי המג'נון שלו באים והולכים חליפות, והוא מנסה לנהל שגרת חיים תוך כדי התקפים.

4.4 שאלות המחקר

בבחינת הנתונים העולים מהטקסטים ניסיתי לבחון את היחס לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות בשלושה אספקטים. הראשון, מבחינה דתית. מהן הזכויות ומהן החובות, הן של היחיד המוגבל לא-פיזית, והן של הקהילה הסובבת אותו. השני, עדיין מבחינה דתית, מהו היחס חברתי כלפי המוגבלים לא-פיזית, הראוי והמצווה על פי הדת. השלישי, מבחינה חברתית, כיצד באה הכללתם או הדרתם של המוגבלים לא-פיזית בחברה המסלמית לידי ביטוי בפועל. בכוחם של שלושה מישורים אלו, לדעתי, לכתוב את ההיסטוריה של המוגבלויות הלא-פיזיות בתקופת האסלאם הקלאסי באזורים המסלמיים.

מספר שאלות הנחו אותי בניתוח ובעיבוד הטקסטים. האם לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות היו חובות וזכויות דתיות? מה הן היו? האם מבחינת דת האסלאם היו אנשים עם מגבלות לא פיזיות חלק מהקהילה? כיצד התבצעה הכללתם בקהילה? האם המוגבלים לא-פיזית היו חלק ממערכת חינוכית או תעסוקתית נפרדת או כללית, אם הייתה כזו? האם וכיצד היו המוגבלים לא-פיזית חלק מהקהילה הדתית ומהחברה בכלל בפועל? האם דת האסלאם מבחינה בין המוגבלים לא-פיזית ברמות תפקוד שונות? האם יש השלכות מעשיות מבחינה דתית-הלכתית לשינוי ברמת התפקוד? האם החברה המסלמית התייחסה באופן שונה לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות ברמות תפקוד שונות? האם תפיסות מערביות בנושא המוגבלים הגיעו לקהילה המסלמית והשפיעו עליה? האם הייתה השפעה מערבית שבאה לידי ביטוי מבחינה דתית- תיאולוגית והלכתית?

לאחר קריאה וניתוח של הטקסטים ושל מקורות משניים בתחום המחקר, בחרתי לכתוב כל פרק בנפרד, ללא התייחסות השוואתית למקורות מטקסטים אחרים, למעט במקומות בהם התבקש הקישור. זאת, כיוון שתוך כדי מחקר גיליתי כי בחלוקה לפי סוגי ז'אנרים ספרותיים אסלאמיים, נבנו קומות שונות של התייחסות החברה למג'נון ולמעתה. כל פרק הוסיף רובד נוסף לתמונת ההיסטוריה של מוגבלויות אלו באסלאם הסוני הקלאסי.

הפרק הראשון, עוסק בהוראת אללה ושליחו הנביא מחמד, ובוחר מהם ההקשרים בהם מופיעים המג'נון והמעתה בקראאן, בתפסיר ובחזית, ומה ניתן ללמוד מכך על הוראת אללה למאמינים. בפרק השני, העמקתי בשיח התיאולוגי סביב שאלת המוגבלויות הלא-פיזיות, כשאלה העלולה לייצר ספק אצל המאמינים המסלמים. בפרק השלישי, בחנתי את כל ההיבטים ההלכתיים בהם הייתה

⁴⁶ אבן מנצ'ור, לסאן אלערב, {http://ejtaal.net} עמ' 701-706, וגם אבו אלעבאס אלסמין אלחלבי, עמדה אלחפאט' פי תפסיר אשרף אלאלפאט' (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1996) {http://ejtaal.net}, עמ' 308-310, וגם ג'בל, אלמעג'ים אלאסתקאקי, עמ' 338-393, וגם

Lane, *Arabic-English Lexicon* {http://ejtaal.net}, pp. 465-467.

התייחסות *למגוון ולמעטות* בתקופה הנחקרת, תוך בחינת הדרישות מהם, ומסביבתם ביחס אליהם. בפרק הרביעי, ביקשתי להשלים את התמונה עם מידע מתוך *האדב* ומתוך ספרי היסטוריה וספרי מסעות בני התקופה. זאת, תוך בחינת ההקשרים לאזכור *המגוון והמעטות*, כיצד הם מתאפיינים, מה מקומם בחברה ומה תמונת היחס כלפיהם בתוך הקהילה.

בפרק הסיכום דנתי במודלים של לימודי המוגבלות, תוך התייחסות למסקנות המחקר, ובחינת האסלאם הקלאסי ביחס למודלים אלו. כמו כן, התייחסתי לפער שבין ההוראה הדתית, להוראה התרבותית, ולמעשה בפועל- ביחס לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות. לבסוף, כתבתי על בסיס נתוני המחקר, כפי שעלו מהטקסטים, את ההיסטוריה של המוגבלות באסלאם הסוני הקלאסי במזרח התיכון.

בעבודת דוקטורט זו, נראה שבאסלאם הקלאסי, ובקהילה המסלמית בארבע מאות השנים הראשונות לאסלאם, רבה ההכלה והקבלה של המוגבלויות הלא-פיזיות בתוך החברה, על הדרתן. ההוראה הדתית מציבה ציפייה ברורה למאמינים, להכיל אנשים עם מוגבלויות בחברה, ללא הבחנה בין מוגבלות למוגבלות. אפילו השיח המזהה מוגבלות כעונש, מסתייע בצדק האלוהי כסיבה לשימוש במוגבלות, ואין מקום לחברה להוסיף לאדם עם המוגבלות משקל לעונש שקיבל. גם הדיון ההלכתי בוחן כל מקרה לגופו, ונמנע מלקבוע כלל אחד לכל המצוות באופן גורף. זאת ועוד, ישנה הבחנה בין רמות תפקוד שונות, והשתדלות להתאים את ההלכה ליכולתו של האדם עם המוגבלות. יחד עם זאת, הפער מתגלה בסיפורים מחיי השגרה, כפי שמשקפים *בחזית' ובאדב*, ומתארים לעיתים מציאות של הדרה, השפלה, לעג ומצוקה עבור אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות. ועדיין, ביחס לכלל הטקסטים מדובר באחוז קטן המציג מציאות זו, ובהשוואה למציאות כפי שהיא מוצגת בהיסטוריה המערבית, אולי ניתן להגדיר זאת כאחוז אפסי. גם תפיסות תרבותיות, שאינן רואות את המוגבלויות עין בעין עם התפיסה האסלאמית, ומתבססות ביסודן על שרידי תפיסות יווניות ורומאיות, אינן מביאות להדרה של אנשים עם מוגבלויות במזרח התיכון בתקופה הנחקרת. אלא לכל היותר, מציבות אתגר להכלתם בחברה, אתגר שלרוב צלחה החברה בזכות מנהיג שהזכיר לה את המצפן הערכי הנדרש על פי האסלאם ועל פי קודים תרבותיים בני התקופה.

עם זאת, האסלאם הקלאסי אינו דובר את שפת "לימודי המוגבלות". ערכים של שוויון, זהות וסגור עצמי לא היו קיימים בעבר, ולכן אינם קיימים בשיח הקיים בטקסטים. מה גם שלימודי המוגבלות מתבססים על שיח ביקורתי, שמהותו התנגדות למצבם של אנשים עם מוגבלויות כפי שהובילה אליו ההיסטוריה המערבית של המוגבלות. ואולם, כפי שעולה מתוך ההיסטוריה של המוגבלות באסלאם, שם התהליכים היו שונים, ובעיקר בקצב איטי יותר. זו אולי הסיבה לכך שבאסלאם ניתן לראות שילוב של המודלים של המוגבלות, הרפואי והחברתי, בו זמנית.

מעל הכול, עולה דמותם של *המגוון* ושל *המעטות*, כדמות עשירה במאפיינים, הנוכחת לחלוטין בטקסטים. היא נפרסת על פני מנעד הגדרות נרחב, מבחינת גורמים, רמות תפקוד, ומיקומם בחברה. יכולתה של החברה הערבית-מסלמית בארבע מאות השנים הראשונות לאסלאם, להכיל שונות מנטלית ונפשית, מהווה מודל לדעתי, עבור החברה המערבית. זאת, גם אם בהווה ישנו עדיין פער, שעל החברה הערבית-מסלמית להשלים, בכל מה שקשור לדרכי טיפול ושיקום לאדם עם המוגבלות הלא-פיזית.

4.5 שיטת המחקר

לשם מחקר יחס האסלאם הסוני הקלאסי לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות מבחינת חובותיהם וזכויותיהם הדתיות, ומבחינת מקומם בקהילה המסלמית- בדקתי מקורות משניים וראשוניים. מרכז הכובד היה החומר הראשוני הנמצא בספרות הקלאסית- האסלאמית והערבית.

בספרות האסלאמית- בחנתי טקסטים מתוך קראן, תפסיר, חדית', סנה, פקה, כלאם ופתאוא.

בספרות הערבית- בחנתי טקסטים מתוך האדב, תאריח', שירה, ביוגרפיות ומילונים ביוגרפיים.

המקורות הקלאסיים הוגבלו לתקופה הנחקרת- ראשית המאה השביעית ועד למאה האחת עשרה. ראשוניותם של המקורות מהווה יתרון מרכזי שלהם, כיוון שהבחירה להתמקד בהם דרך נושא מוגדר עשויה להעלות רעיונות ועובדות שטרם באו לידי ביטוי. החיסרון המרכזי היה הקושי בתיאום בין ההגדרות המודרניות למגבלות לא פיזיות לבין ההגדרות כפי שהיו בראשית האסלאם. לצורך כך פתחתי את המחקר בחיפוש אחר המינוחים ההיסטוריים המשקפים את המגבלות הלא-פיזיות בערבית הקלאסית ואחר פירושם המדויק עבור דוברי הערבית בתקופה הנחקרת.

כמקורות משניים שימשו ספרים ומאמרים שנכתבו בנושא המוגבלויות בכלל והמוגבלויות הלא-פיזיות בפרט בכל אספקט הבוחן את האסלאם כדת ואת המסלמים כקהילה בתקופה הנחקרת. מקורות אלו כללו מחקרים היסטוריים, דתיים, חברתיים, רפואיים, סוציולוגיים, אנתרופולוגיים, ובמידה שהצלחתי למצוא- ממצאים ארכאולוגיים ואומנותיים.

מתודולוגיית המחקר כללה מחקר מילולי מעמיק באשר למינוח שייצג מוגבלויות מנטליות ונפשיות בראשית האסלאם, שימוש במונחים אלו לצורך חיפוש במנועי חיפוש אינטרנטיים ובקונקורדנציות אחר טקסטים רלוונטיים, ועיבוד הטקסטים לכדי ניתוח המשקף את היחס לאנשים עם מוגבלויות אלו בשלושה אספקטים :

1. מבחינה דתית- זכויות וחובות של היחיד המוגבל לא-פיזית ושל הקהילה

2. היחס החברתי כלפי המוגבלים לא-פיזית הראוי והמצווה על פי הדת

3. הכללת המוגבלים לא-פיזית בחברה המסלמית בפועל

בכוחם של שלושה מישורים אלו, לדעתי, לכתוב את ההיסטוריה של המוגבלויות הלא-פיזיות בתקופת האסלאם הקלאסי באזורים המסלמיים.

5. ממצאים, דיון וניתוח

5.1 הוראת אללה ושליחו

על פי האסלאם⁴⁷, אללה בחר את מחמד להיות שליחו ולבשר לעולם על האסלאם כדת חדשה. אמנם ניכרים בתוכן הנבואות רעיונות ומושגים מדתות אחרות, אך מחמד הצליח להשפיע ולהפיץ את האסלאם, וקיבע אותו כדת חיה ובוטטת מתקופתו ועד ימינו.⁴⁸ מחמד לא הביא את הדת החדשה לחלל ריק מבחינה דתית. החברה הערבית הקדם-אסלאמית בחצי האי ערב הייתה מורכבת ברובה משבטים בדווים שהיו נוודים. לצדם, באזורים הפוריים של חצי האי, חיו שבטים שהתפרנסו ממסחר ומחקלאות. הסולידאריות השבטית הייתה חזקה מאוד. הסמכות ניתנה רק לזקן השבט, השיח' הנבחר, ששפט באמצעות נכבדים. דתם של הערבים הייתה דלה ובבסיסה המורא משדים ומרוחות מזיקים, אמונה בריבוי אלילים ופולחנים של עליה לרגל לאבנים קדושות. ירידים מסחריים שגשו בזמני העלייה לרגל, והשירה הערבית פרחת ותרמה לתחושת האחדות הערבית בין השבטים.⁴⁹ בפרק זה אנסה לטעון כי למאפיינים אלה של החברה הערבית הקדם-אסלאמית, יש תפקיד בעיצוב ההתייחסות למחמד דווקא כמג'נון על ידי מתנגדי הדת החדשה. הבנת המושג "מג'נון" דרך עיניהם של בני התקופה, מאפשרת לבחון מיהו המג'נון בקראאן ובחדית' ומה היחס כלפיו.

התקופה שקדמה לאסלאם בדברי ימי הערבים מכונה "ג'אהליה", תקופת הבערות. כדי להסביר את המושג משתמשים בדרך השלילה. ההפך מוג'אהל הוא עאלם, אדם היודע ומכיר באללה. מכאן, ג'אהל, הוא אדם נבער שאינו מכיר באללה.⁵⁰ לעיתים במקורות האסלאמיים ניתן למצוא את המילים "מג'נון" ו"ג'אהל" בסמיכות. לדוגמא, כאשר מפרש אלסמרקנדי את הפסוק (51 : 8) "אתם טופלים דברים שונים ומשונים"⁵¹, הוא מסביר כך: "הכופרים נחלקו ביניהם ביחס למחמד. חלקם אמרו שהוא 'סאחר' וחלקם אמרו שהוא 'מג'נון'. סאחר, הוא אדם העוסק בכשפים, ותכליתו שהוא אדם בר דעת. לעומתו המג'נון הוא כופר ותכליתו בבערות." על פי אלסמרקנדי, המג'נון אינו בר דעת, במיקוד ליחס להכרה באללה, ולכן הוא שווה לג'אהל.⁵²

⁴⁷ היות והמחקר בוחן נושא חברתי בראי דתי והיסטורי, בחרתי לתת בפתיחת הפרק סקירה קצרה של ביוגרפיית הנביא והקראאן, זאת לטובת קורא שאינו מומחה בלימודי האסלאם, ולצורך הבנת מושגים ומונחים עליהם אני מתבססת במחקר זה.

⁴⁸ גולדציהר, הרצאות על האסלאם, עמ' 11.

⁴⁹ כאהן, האסלאם מלידתו, עמ' 22-23.

⁵⁰ אבן מנט'ור, לסאן אלערב עמ' 713-714, וגם

P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, "Djāhiliyya", EI2, and Lane, Arabic-English Lexicon {<http://ejtaal.net>}, pp.477-478, and Abdullah Abbas Nadwi, Vocabulary of the Holy Qur'an (Millat Book Centre, 2006) {<http://ejtaal.net>}, p. 116, and Farid, Dictionary of the Holy Qur'an {<http://ejtaal.net>}, pp. 152-153.

⁵¹ אורי רובין. הקוראן (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005), עמ' 431. לכל אורך המחקר הקפדתי להביא את תרגומו של רובין כלשונו, מבלי להשאיר את המילה מג'נון בצורת המקור שלה בערבית. עם זאת, התרגום "אחוז שד" או "אחוז שיגעון" מהווה פרשנות, שלא תמיד מתיישבת עם הפרשנות מהתנ"ך עליה התבססתי בדבריי.

⁵² אבו לית' נצר בן מחמד אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי אלמסמי בחר אלעלום (בירות: דאר אלכתוב אלעלמיה, 1993), כרך 1 עמ' 140.

כפי שסקרתי במבוא, ביסוד השורש *מג'נן* עומדים ה"ג'ן" או ה"ג'נן". המושג *ג'ן* הוא מושג מעורפל עם משמעויות משתנות במהלך ההיסטוריה. אמנם תמיד הוא התאפיין בכוחות על טבעיים, אולם הביטוי שלו מבחינה פיזית השתנה. כך, בתקופה הקדם-אסלאמית, *הג'ן* לבש צורה של נימפה או של סאטיר⁵³. בתקופתו של מחמד, *הג'ן* לבש צורה של מין אלוהות. ערביי מכה טענו שיש קירבה בין *הג'ן* לבין אללה, ולכן הקריבו *לג'ן* קורבנות וביקשו להסתייע בו.⁵⁴ הסמיכות במקורות בין המושגים *ג'אהל* ו*מג'נן* מעידה, לדעתי, על כך שהבערות שהוגדרה ב*ג'אהליה* הייתה במובן של בערות בעניין ידיעת אללה כאל אחד, אך לא במובן של בערות כלפי אלוהויות אחרות, שכללו גם *ג'אן*⁵⁵. כלומר *הג'אהל* אינו נבער מעבודת אלילים מרובים.

זו הייתה המציאות הדתית אליה הביא מחמד את ההתגלויות שאוגדו לבסוף ב*קראאן*. מחמד, שהתייחס מהוריו בגיל צעיר וגדל בבית דודו, עבד כסוחר בשיירות המסחר היוצאות לסוריה. בשנותיו במכה נהג להתבודד בהרים. הפרישות וההתבוננות עוררו את מצפונם לגבי התנהגותם הדתית והמוסרית של הערבים. הוא קבל על התועלת החומרית שהפיקו נכבדי מכה מהעלייה לרגל, על דיכוי העניים, על רדיפת הבצע ועל חוסר היושר שעלה מעסקאותיהם. על פי המסורת האסלאמית, נגלה אליו דבר אללה לראשונה בהיותו כבן ארבעים.⁵⁶

ב*קראאן* יש 114 סודות (פרקים), כל אחת מהן מבטאת התגלות שנמסרה לנביא מחמד על ידי המלאך ג'בריל במשך יותר מעשרים שנה. ההתגלויות המיוחסות למכה מאופיינות בהטפות קצרות, משפטים נרעשים שעיקר תוכנם החרדה מפני יום הדין. הן לרוב קצרות יותר, קצביות ופיוטיות, ואילו ההתגלויות מתקופת מדינה הן יותר ארוכות, פרוזאיות וענייניות.⁵⁷ אחת הטענות המרכזיות של אנשי מכה למחמד הייתה שהוא "שאער *מג'נן*" (משורר *מג'נן*). אף ב*קראאן* מופיעה סמיכות בין מילים אלו בפסוק (37 : 36): "האם נעזוב את האלים אשר לנו בשל משורר אחוז שד?"⁵⁸ למשוררים היה מעמד של כבוד בהיסטוריה של התרבות הערבית, האסלאמית והקדם-אסלאמית. עם זאת, המבנה המוקפד של השירה

אלסמרקנדי, פרשן *קראאן* ומוסר מסורות. כונה "אמאם *אלהדא*" בשל מידותיו הטובות. כתב מספר חיבורים, הבולט שבהם הוא פרשנותו *לקראאן*. נפטר בשנת 375 *לג'ורה*. <http://www.http://shamela.ws/>.

⁵³ על פי המיתולוגיה היוונית, נימפה היא יצור על טבעי, חצוי אל וחצוי בת תמותה. סאטיר הוא בריה שמחציתה אדם ומחציתה תיש.

Jennifer Larson, *Greek Nymphs; Myth, Cult, Lore* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 4-5.

⁵⁴ אבן מנט'ור, *לסאן אלערב* {<http://ejtaal.net>}, עמ' 701-706, וגם K.H. Nizami, "Djinn", *EI2*, and Lane, *Arabic-English Lexicon* {<http://ejtaal.net>}, pp.462-464, and Nadwi, *Vocabulary of the Holy Qur'an* {<http://ejtaal.net>}, p. 113-115, and Farid, *Dictionary of the Holy Qur'an* {<http://ejtaal.net>}, pp. 145-146.

⁵⁵ אחת מצורות הריבוי *לג'ן*. על פי ההפניות בהערת הקודמת.

⁵⁶ כאהן, *האסלאם מלידתו*, עמ' 26-27, וגם גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, עמ' 11-12 וגם Trude Ehlert, "Muhammad", *EI2*.

⁵⁷ רובין, *הקוראן*, עמ' 546, וגם גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, עמ' 16-17, וגם A.T. Welch, R. Paret and J.D. Pearson, "al-Kur'ān", *EI2*, and Michael Zwettler, "A Mantic Manifesto: The Sura of 'The Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority", in James L. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition* (London: Cornell University Press, 1990), p. 83.

⁵⁸ רובין, *הקוראן*, עמ' 365.

ששמר על חריזה מושלמת ומשקלים מדויקים העלה לא אחת את הטענה כי היכולת של המשורר ביצירת בתי השיר היא על טבעית. כשהחל מחמד להטיף לאנשי מכה במשפטים קצרים, נרגשים וסוערים, תוך שימוש בערבית שלא נשמעה כמותה ושהתיישבה על האוזן הערבית כגילום היופי שבשפה, היה אך טבעי שאנשי מכה יתייגו אותו כמשורר. גם כאן, מתבקש החיבור בין שני מושגים שמהותם ביכולת על טבעית, שאער ומג'נון.⁵⁹ ועדיין, כפי שצוין לעיל, מג'נון אינו רק אדם המכיל בתוכו ג'ן, במובן של מעין אלוהות מעורפלת שהשתלטה על נפשו. עוד ארחיב על כך בהמשך.

המקור המרכזי להבנת משמעות פסוקי הקראאן הוא התפסיר, פרשנות הקראאן. התפסיר נשען על החדי'ת, מסורות שהועברו מאדם לאדם במהלך הדורות, כששרשרת המסירה מגיעה עד לנביא. ישנן מסורות המסבירות או משלימות את הוראות הקראאן, לצד מסורות המספרות על אירועים בחיי הנביא, מהן לומד המאמין המסלמי כיצד עליו להתנהג.⁶⁰ רוב האזכורים למילים מג'נון ומעתה שהעליתי בחיפוש בקראאן ובתפסיר, מתייחסים לכינוי שנתנו אנשי מכה למחמד כתגובה להתגלויות שהביא. מיעוטם, מתייחס למושג מג'נון כפי שהוא מוכר כיום, אדם שאינו יציב בנפשו. בהמשך הפרק אתייחס להקשרים בהן מופיעה כל אחת מבין שתי המשמעויות הללו.

ישנו סיפור החוזר על עצמו פעמים רבות בשינויים קלים בספרות התפסיר, ומתאר את תגובתם של אנשי מכה להתגלויות שמסר להם מחמד: כמה מאנשי שבט קריש התכנסו כדי לטכס עצה בעניין מחמד, שכן המוסם (עונת העלייה לרגל) הגיע, ומחמד עלול להשפיע על העולים לרגל למכה. "היו שאמרו: נאמר להם שהוא מג'נון. ענו: הם יבואו אליו וידברו אתו ויגלו שהוא בר דעת ובהיר לשון, ויאמרו עליכם שאתם שקרנים. אמרו: נאמר שהוא שאער. ענו אחדים מהם: הם ערבים, ומכירים משוררים, ודבריו אינם דומים לבתי שיר- ויאמרו שאתם שקרנים. אמרו: נאמר שהוא כאהן. ענו אחדים מהם: הם ודאי פגשו כאהן ושמעו איך הוא מדבר רק על העתיד בדבריו, (ומחמד מדבר גם על העבר), ויאמרו עליכם שאתם שקרנים." ⁶¹ האינטרס הכלכלי היה ראשון במעלה אצל אנשי קריש והיה להם חשש שמנהגי העלייה לרגל לכעבה ייפגעו, וכתוצאה מכך ירדו הרווחים שהפיקו מהירידים המסחריים בעונה זו. למחמד הייתה יכולת רטורית יוצאת דופן, ומה שהתחיל בלעג על תוכן דבריו המשיך בדאגה עמוקה אל מול נהירת המאמינים אחריו. אמנם ראשוני המאמינים היו מבין קרובי משפחתו של מחמד, אליהם חברו מעטים מבין אנשי המעמדות הנמוכים. אך הדת החדשה צברה תאוצה והתפשטה בחצי האי ערב. זו הייתה תופעה שהצריכה מאנשי קריש

⁵⁹ T. Bauer, "Shā'ir", EI2, and Alan Jones, "Poetry and Poets", *Encyclopedia of the Quran*, and T. Fahd, "Divination", *Encyclopedia of the Quran*, and Zwettler, "A Mantic Manifesto", pp. 79-80.

⁶⁰ כאהן, האיסלאם מלידתו, עמ' 26, וגם גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, עמ' 34-40, וגם

J. Robson, "Hadīth" EI2.

⁶¹ מחמד בן ג'ריר אלטברי, ג'אמע אלביאן פי תאויל אלקראאן: תפסיר אלטברי (בירות: מאססה אלרסאלה, 2000), כרך 17, עמ' 145-146.

אלטברי, פרשן קראאן, היסטוריון ואמאם. נולד בטברסתאן, עבר לבעדאד ובה נפטר. הוצע לו להיות קאצי אך הוא סירב. נפטר בשנת 310 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

וגם אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 3, עמ' 516, וגם אבן אבי זמנין אלמאלכי, תפסיר אלקראאן אלעזין (אלקאהרה: אלפארוק אלחדי'ת'ה, 2002), כרך 2, עמ' 65.

אבן אבי זמנין, פקיה מהאסכולה המאלכית, ממפיצי האדג. נולד באלבירה, עבר לקרטבה וחזר לאלבירה, בה נפטר. <http://www.shamela.ws/>

אסטרטגיה מבוססת היטב כדי להילחם בה. אחת הדרכים בה בחרו הייתה למתג את מחמד עובר מי שאינו מכיר אותו כמג'נון ובכך לפגוע באמינותו.⁶²

5.1.1 המשמעות הקראאנית למילה מג'נון

אין בקראאן אזכור למילה מעתה, ובתפסיר היא מופיעה פעם אחת בלבד בתקופה הנחקרת. לכן, בתת-פרק זה ההתייחסות המרכזית היא למילה מג'נון.

בקראאן, מופיעה המילה מג'נון במפורש 11 פעמים, תמיד ככינוי לנביאים שהביאו בשורה.⁶³ ברוב הפעמים, הכינוי ניתן לנביאים על ידי בני דורם, שהתנגדו לתוכן הבשורה הדורש מהם אמונה באל אחד. בחלק מהפסוקים הכינוי נאמר על ידי אללה או באמצעות המלאך ג'יבריל, תוך הפרכתו (68 : 2): "אין אתה, בחסד ריבונך, אחוז שד."⁶⁴ ישנן פעמים בהן הכינוי מג'נון לא נזכר מפורשות, אך התפסיר מבאר את הפסוק ומקשר אותו למג'נון. לעיתים בהקשר הרווח בקראאן, אדם הנשלט על ידי ג'ן או על ידי שטן. ולעיתים, בהקשר של דיון בחובת קיום מצוות על ידי המג'נון, אדם שאינו בדעתו.⁶⁵

מעיון במילונים לערבית קלאסית, עולה כי לשורש ג'נ.נ. בכלל, ולמילה מג'נון בפרט, שתי משמעויות שונות. האחת, האדם המג'נון נשלט על ידי ג'ן, או שטן, או כוח עליון. השנייה, האדם המג'נון נשלט על ידי הג'נון, התקף של טירוף הדעת.⁶⁶ תומס באואר, טוען כי המושגים ג'ן וג'נון אינם רחוקים זה מזה ואינם סותרים. לדבריו ניתן לפרש את המילה מג'נון בקראאן בזמנית הן כ"מטורף" והן כ"נשלט על ידי ג'ן", שכן כל אחת מהמשמעויות בפני עצמה לא ממצה את מלוא המשמעות של המילה מג'נון.⁶⁷ לעומתו, טוען פול אייכלר, כי ישנה הקפדה בקראאן להבחין בין אדם הנשלט על ידי ג'ן, ומתואר בקראאן במילים "בה ג'נה" (יש בו ג'ן), לבין אדם שהג'נון, הטירוף, שולט בו, ומתואר בקראאן כמג'נון.⁶⁸

כדי להתייחס לדבריהם של באואר ואייכלר, יש להבין את המציאות בה קיימת אמונה בכוחות על טבעיים מלבד אללה. בעולם הקדום ניתן משקל רב לכוחות כישוף וקסם, ורבים מהאנשים האמינו בקיומם של כוחות אלו. הכוחות המאגיים יוחסו לאדם, לשטן, לאל, לקמע, לג'ן, או לכל ישות אחרת, והתפיסה המקובלת הייתה שמסתובבים בעולם כוחות על טבעיים. דולס אף מזכיר, כי משמעותה הקלאסית של המילה "טב" (רפואה) בימי הביניים

⁶² גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, עמ' 11-15, וגם כאהן, האיסלאם מלידתו, עמ' 27-28, וגם [W. Montgomery Watt](#), "Kuraish", EI2, and [Trude Ehlert](#), "Muhammad", EI2.

⁶³ אמנם במאמרם של אסלאם וקמפל המילה מג'נון מופיעה יותר מ-11 פעמים, אולם הם נסמכים על 3 תרגומים לקראאן, המהווים פרשנות בעצם התרגום מערבית לקורא האנגלי. במחקרי זה הקפדתי להשתמש במקורות ראשוניים בשפה הערבית הקלאסית בלבד.

F. Islam and R.A. Campbell, "'Satan Has Afflicted Me!' Jinn-Possession and Mental Illness in the Qur'an", Journal of Religion and Health, 53: 1 (Feb. 2014), p. 236.

⁶⁴ רובין, הקוראן, עמ' 481, וגם <http://quran.ksu.edu.sa>

⁶⁵ [Thomas Bauer](#), "Insanity", Encyclopedia of the Quran, and [A.T. Welch](#), "Madjūn", EI2.

⁶⁶ אבן מנצ'ור, לסאן אלערב {<http://ejtaal.net>}, עמ' 701-706, וגם Lane, Arabic-English Lexicon {<http://ejtaal.net>}, pp.462-464, and Nadwi, Vocabulary of the Holy Qur'an {<http://ejtaal.net>}, p. 113-115, and Farid, Dictionary of the Holy Qur'an {<http://ejtaal.net>}, pp. 145-146.

⁶⁷ [Thomas Bauer](#), "Insanity", Encyclopedia of the Quran.

⁶⁸ Zwettler, "A Mantic Manifesto", p. 77.

הייתה "כישוף". כלומר, החברה התייחסה לרופא כאל מעין מכשף, המסוגל בכוחותיו העל-טבעיים לרפא אדם חולה.⁶⁹ הכישוף היה מושג נוכח אך מעורפל, בעל כוחות להרע או להיטיב. המכשף זימן את התערבות האל ולכן היו שהתייחסו אליו כאל קדוש. ניתן למצוא בטקסטים אסלאמיים התייחסויות דואליות לנושא של כוחות על טבעיים. בקראאן, מופיעה המילה *סחר* (כישוף) עשרים ושמונה פעמים. האסלאם מכיר בכוחות אלה אך מתייחס אליהם ולשימוש בהם בשלילה, בשל פגיעתם באמונה באללה. דולס טוען כי כל עוד אין בכישוף מעשה של עבודת אלילים, אין בו בעיה מבחינת האסלאם. עיילי, מסביר כי הוצאת הכישוף לחלוטין מחוץ לתחום, הייתה גזרה שהערבים לא היו עומדים בה. לכן, הכיר הנביא בכוחו של הכישוף לצורך שימוש במקרים מסוימים בלבד. כך, בשנים הראשונות לאסלאם הייתה גישת המאמינים כי הקסם הוא טוב ויעיל, אך האסלאם טוב יותר. לכן נמצאו גם דעות כמו של התיאולוג, אבן אלערבי, המגדיר את הכישוף ככוח שלילי, שעובר מצורתו האמתית או הטבעית, לביטוי אחר שאינו אמת ובעל חזות חיצונית בלבד.⁷⁰

ההבנה של אמונה בכישוף ובכוחות על טבעיים חיונית בעיני, להבנת המושג *מג'נון בקראאן*. לדעתי, על הקורא בן ימינו לזכור, כי במאה השביעית לס"ן, שבעשוריה הראשונים טרם התחילה ספירת השנים *להג'רה*, האמינו הערבים יושבי חצי האי ערב בקיומם של *ג'אן* ורוחות רעות. זה היה הבסיס לעבודת האלילים שלהם. לכן, בניגוד לדבריו של באואר, אני סוברת, שנכון לאותה תקופה, **הייתה אבחנה בין אדם הנשלט על ידי כוח על טבעי, שדבריו יכולים להתקבל על החברה הסובבת אותו מבלי להחשיב אותו מטורף. זאת בניגוד לאדם שיצא מדעתו ונשלט על ידי ג'נון, במשמעות של טירוף הדעת.** התפשטות האסלאם והנצרות, וביסוס האמונה בייחוד האל ברחבי העולם, הורידה מכוחם של *הג'אן* והרוחות הרעות. מאז חברו, לדעתי, שתי המשמעויות לאחת. גם מי שנשלט על ידי *ג'ן* נחשב על ידי המאמינים בדת למטורף, כי האמונה בקיומם של *ג'אן* התערערה, או כי אסור היה על פי הדת להאמין בקיומם. סביר להניח, שבטיעונים על הימצאות *ג'אן*, היה להעיד על אדם שיצא מדעתו.

חשוב לציין, כי התפיסה השלילית לגבי הרוחות הרעות וכוחות הכישוף נבנתה בהדרגה במהלך השנים. כך, לדוגמא, בספרות *הפקה* (המשפט), כפי שמדווח אבן ח'לדון, שלוש מתוך ארבע אסכולות ההלכה האמינו כי יש בכישוף יסוד של אמת. רק אבו חניפה הכחיש את קיומו של כוח זה. ועל כל פנים, פה אחד אסרו כולם את השימוש בכישוף. אחד מחסידי האסכולה החנבלית מצוטט כאומר: "אללה אסר על מה שמזיק, אך לא על מה שמועיל. אם ביכולתך לעזור לאחיד, עשה זאת." כלומר אין להעניש את מי שהשתמש בכישוף כדי להועיל, למשל מי שהשתלט על דיבוק שאחז באדם והוציאו ממנו.⁷¹

⁶⁹ Dols, *Majnun*, p. 262.

⁷⁰ Dols, *Majnun*, pp. 261-272, and Gabriel Mandel Khan, "Magic", *Encyclopedia of the Quran*, and T. Fahd, "Sihr", *IEJ*, Islam and Campbell, "Satan Has Afflicted Me!", p. 239, and Mohammed M. Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists", *Journal of Religion, Disability and Health*. 12: 2 (2008), p. 128.

⁷¹ Dols, *Majnun*, pp. 270-271.

כך, תקופת המחקר מתאפיינת כתקופה של שינוי, ניסיון להשליט את הדת על תפיסה בת מאות שנים המושרשת עמוק בתרבות הערבית. לכן, לדעתי, הקראאן מייצג את התפיסה הדתית, ומג'נן בו, אינו אדם מטורף, אלא אדם הנשלט על ידי ג'ן. זאת ועוד, לא מצאתי בתפסיר בסיס לדבריו של אייכלר, המבחין בין "בה ג'נה" המתאר שליטת ג'ן, לבין "מג'נן" המתאר שליטת טירוף. בפרק זה אנסה לבסס את המסקנה שלי, על פיה מג'נן בקראאן מייצג אדם הנשלט על ידי ג'ן, ולא אדם מטורף.

לבסוף, חשוב לציין כי לתרבות כוח חזק לפחות כמו לדת. כך, עד היום מתמודדים אנשי דת מסלמים, כמו גם אנשי אקדמיה מסלמים, עם תפיסות תרבותיות המקשרות מוגבלויות מנטליות למעשה שטן או לשליטת ג'ן. למעשה, הגדרתו של באואר, המערפלת בין שני המובנים, תואמת את המצב כפי שהוא כיום. שכן, מאפיין נפוץ בקרב מאמינים מסלמיים בני ימינו, הוא האמונה כי אללה שלח ג'ן או שטן, כדי להעניש את האדם, ולכן יש לו מוגבלות מנטלית. על פי תפיסה זו, אין לצאת כנגד רצון אללה. הניסיון של המאמין הוא לקבל את המצב כפי שהוא ולא לשנות אותו. לכן, קיימת תופעה במדינות מסלמיות, או בקרב קהילות מסלמיות במדינות מערביות, של אפוטרופוסים מסלמיים לאנשים עם מוגבלויות מנטליות, שאינם מנגישים טיפול או שיקום לבני חסותם. יותר מכך, כל אמצעי רפואי או מדעי העשוי למנוע מצב של לקות, כגון מניעת נישואי בני דודים מקרבה ראשונה או מתן חיסונים, נתקל בהתנגדות בקרב אוכלוסיות אלו. זו הסיבה להשקעה של חכמי דת בתחום זה, כמו גם של אנשי אקדמיה. זאת, בהנחה ששבירת המשוואה המחברת בין ג'ן או שטן לבין מוגבלות מנטלית, תאפשר מענה שיקומי וטיפולי מרבי לטובת האדם עם המוגבלות.⁷²

לסיכום, לדעתי המשמעות של המילה מג'נן בקראאן, היא במובן של אדם הנשלט על ידי כוח על טבעי, ג'ן או שטן, ואין לה משמעות של יציאת האדם מדעתו או הקשר לטירוף ולשיגעון. סביר להניח, שבתהליך של שנים, משמעות המילה מג'נן התרחבה גם לטירוף הדעת ולשיגעון, עם הוצאת הכישוף מחוץ לתחום עבור המאמינים המסלמים. אז הפכו הג'אן לתופעה המעידה על הפרעה נפשית, ושתי המשמעויות התאחדו תחת המילה "מג'נן".

5.1.1.1 כוחות על טבעיים

כדי להבין מהם אותם כוחות על טבעיים יש להכיר את המושגים ג'ן, שטן, וכן את דמותו של ג'בריל. כל אלה יוחסו למחמד ועל כן נעמיק בהם.

ג'ן

על פי המסורת האסלאמית, הג'ן הוא מעין גוף העשוי קיטור ואש. הוא בר דעת, יכול להתגלות במופעים שונים ולבצע משימות, ואינו נתפס בחושים של בן אנוש. הג'ן נברא במקביל לבריאת המלאכים והאדם, אלא שהוא נברא מיסודות של אש ללא עשן, ואילו הם נבראו מעפר ומאור. שלושתם נחשבים ישויות ברות דעת. כאשר הביא מחמד את בשורת

⁷² Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam", pp. 112-119, and Islam and Campbell, "Satan Has Afflicted Me!", pp. 239-240.

האסלאם לאנושות, הביא אותה גם לִג'אן. כמו האנשים, נחלקו גם הִג'אן. חלקם קיבלו את בשורת האסלאם והגיעו לגן עדן, ואלו שלא- ניצלו בגיהינום. בהמשך ישיר לאמונתם הִג'אן ערב האסלאם, ראו הערבים הִג'אן אלוהויות מעורפלות בעלות קירבה לאללה. לכן הציעו לִג'אן קורבנות וביקשו מהם עזרה. דורות של תיאולוגים מסלמיים קיבלו את קיום הִג'אן כמובן מאליו. זוהי עוד דוגמא לכוחה של התרבות להשפיע על תפיסות ואמונות, גם אם קיימת סתירה לתפיסה הדתית. רק המעתזלה העיזה להטיל ספק בקיום הִג'אן ובנתה תיאוריות שונות לגבי טבעם והשפעתם. על כל פנים, בפולקלור הערבי השאירו הִג'אן חותם עמוק כישויות בעלות כוחות מאגיים המיטיבות או מענישות את האנושות.⁷³

אחת הדוגמאות הבולטות למילה מִג'נן בתיאור של השתלטות ג'ן על אדם היא סיפורו של צ'מאם מתימן, אדם שהִג'אן שלטו בו ולכן כונה על ידי סביבתו סאחר, כאהן או מִג'נן. האנשים סיפרו אודותיו לנביא, והוא ביקש לפגוש את צ'מאם, אולי אללה ירפא אותו ויגאל אותו מהִג'אן שדבקו בו. בפגישה עמו, הורה מחמד לצ'מאם לומר את השאהדה שלוש פעמים. לאחר מכן העיד צ'מאם שהפסיק לשמוע את הִג'אן בראשו. לכן, נשבע אמונים לאסלאם ולשבט.⁷⁴ במקור אחר מתואר צ'מאד, שהיה ראש שבט, וידוע ביכולתו לרפא אדם שרוחות השתלטו עליו. כששמע שאומרים על מחמד שהוא מִג'נן, ביקש לפגוש אותו כדי לרפא אותו. בפגישה ביניהם אמר לו מחמד: "השבח לאל אותו אנו משבחים ובו מסתייעים, מי שאללה מדריך אותו- אין לו נזק". צ'מאד ביקש ממחמד לחזור על דברים אלו שלוש פעמים, ואז פסק שלא מדובר במִג'נן, שכן הוא שמע דברי כהנה (יידעונים) וסחרה (מכשפים) והם אינם נשמעים כלל כך. לאחר מכן הצטרף צ'מאד עם כל שבטו לאסלאם.⁷⁵

ניתן ללמוד משני הסיפורים, שפירוש המילה "מִג'נן" היא: אדם שהִג'ן שולט בו. בסיפור השני צ'מאד, המתמחה בשחרור אנשים מכבלי הִג'אן, פוסק באופן חד משמעי שמחמד אינו מִג'נן כי אינו מדבר כמו מִג'נן, או כמו כאהן או סאחר. כמו בטקסטים רבים אחרים בקראאן ובחדית', המִג'נן מופיע בשורה אחת עם כאהן, סאחר, או שאער (משורר). כאהן וסאחר נחשבו אנשים עם יכולות על טבעיות לתקשר עם האלים והרוחות, להעביר מהם מסרים ולבצע בשמם פעולות. הכאהן התייחס בנבואותיו לעתיד, והסאחר השתמש בכוחותיו להווה. שאער נחשב אדם עם כישרון כתיבת שירה יוצא דופן, עד כדי כך שהקבילו

⁷³ K.H. Nizami, "Djinn", EI2, and T. Fahd, "Divination", *Encyclopedia of the Quran*, and Islam and Campbell, "Satan Has Afflicted Me!", pp. 232-233.

⁷⁴ סלימאן בן אחמד אלטבראני, *אלמעג'ים אלכביר* (אלקאהרה: מכתבה אבן תימיה, 1994), כרך 8, עמ' 304. אלטבראני, מוסר מסורות, איש מסעות, נאמן למקור במסורות שמסר. נולד בעכו, חי בטבריה ויצא למסע שמטרתו העמקת הידע באסלאם. למד בבע'אד ובכופה, המשיך במסעותיו לערי אלשאם, חג'אז, מצרים, תימן ואצפהאן, בה נפטר בגיל מופלג. מסעותיו נמשכו שלושים שנה, ואומרים שהוא חי מעל מאה שנה. כתב 76 חיבורים. נפטר בשנת 360 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

⁷⁵ אבו אלחסיין אבן אלחג'אג'י מסלם, *צחיח מסלם* (בירות: דאר אלגיל, ל"ת), כרך 8, עמ' 304. מסלם, מוסר מסורות נאמן ואמאם. קובץ המסורות שלו התקבל כצחיח, נאמן, בשל אמינותו הגבוהה. נולד ונפטר בניסאבור. ערך מסע בחג'אז, מצרים, אלשאם ועראק, ונפגש עם מלומדים גדולים רבים, מהם קיבל מסורות. כתב ארבעה חיבורים. נפטר בשנת 261 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>. וגם מחמד בן חבאן אלתימי, *צחיח אבן חבאן בתריתב אבן בלבאן* (בירות: מאססה אלרסאלה, 1993), כרך 14, עמ' 527.

בן חבאן, היסטוריון, מלומד שיעי, מוסר מסורות. נולד בבסת (סגיסתאן), יצא למסע במהלכו הגיע לח'ראסאן, אלשאם, מצרים, עראק ואלג'זירה. מונה לקאצי' באלסמרקנד. לאחר מכן המשיך במסעו לניסאבור, ומשם חזר לעיר הולדתו, בה נפטר בשנות השמונים לחייו. כתב חיבורים רבים. נפטר בשנת 354 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

את כישרון הכתיבה שלו לכישרון על טבעי. מיקומו הטבעי של *מג'נון* ליד אנשים בעלי כוחות על טבעיים, מעיד, לדעתי, על כך שזו הייתה התפיסה החברתית. בתרבות הערבית העתיקה היה להם מעמד מכובד בשבת, כיועצים, רופאים ונביאים – לא סביר בעיני להניח, שלידם מוקם *מג'נון* במשמעות של אדם שאינו בשכלו ומתנהג בטירוף הדעת.⁷⁶

מקור נוסף המחזק טענה זו, בביאור הפסוק (52: 29): "הוכח כי הודות לחסד ריבונך, אינך מתנבא ואינך אחוז שד"⁷⁷. אלטברי מסביר, שהבשורה של האסלאם היא חסד אללה עבור המאמינים. "זהו חסד אללה – אינך מתנבא כמו *כאהן*, ואינך *מג'נון* שיש לו דמות שהוא מעביר ממנה מסרים. אלא אתה שליח אללה, ואללה לא יעזוב אותך".⁷⁸ גם כאן, *מג'נון* כמו *כאהן*, הוא אדם המעביר מסרים שהוא מקבל מדמות רוחנית כלשהי.

למרות היותם במיעוט, ישנם גם אזכורים בהם המילה *מג'נון* היא במשמעות של טירוף. כלומר השתלטות *הג'נון*, ולא *הג'ן*, על האדם. במקרים אלה, אנשי מכה משתמשים במילה *מג'נון* כדי לגנות את הנביא. לדוגמה, בפסוק (70: 23) "או אולי אומרים הם, הוא מוכה שיגעון? לא כן הדבר! הוא הביא להם את האמת, ואולם מרביתם מאסו באמת"⁷⁹. אלטברי מסביר את המילה *מג'נון*, כאדם שהוזה דברי הבל, מדבר ללא משמעות ולא ניתן להבין מה הוא אומר. אלטברי מבהיר, כי הכופרים ידעו שמחמד אינו *מג'נון* אולם הם לא רצו לקבל את דבריו. לכן, כגנאי, כינו אותו *מג'נון* ולא התייחסו ברצינות לבשורה שהביא.⁸⁰ גם בתפסיר מקאתל דן המחבר, האם אנשי מכה הפעילו שיקול דעת בבחירתם את הכינויים למחמד, כי אכן האמינו שהוא *שאער*, או *כאהן*, או *מג'נון*, או שמא הם היו פורקי עול ובחרו לכפור באסלאם כשכינו כך את הנביא.⁸¹

שטן

זווטר קובע כי עוד בימי הג'אהליה, היו השטן והג'ן מילים נרדפות, לישות הקשורה להשראה נבואית.⁸² אולם ישנן דעות במחקר הטוענות כי השטן היה מלאך, בהתבסס על פסוק (50: 18) "אמרנו למלאכים, השתחוו לאדם! הם השתחוו, ורק אבליס היה מבני השדים, על כן פרק עול והמרה את צו ריבוננו."⁸³ אולי ניתן ליישב את הסוגיה בדבריו של אלג'אחטי, המפרט את רשימת הישגיו הרוחניות כשהוא מגדיר מהו *ג'ן*: חוסר אמונה, ערמוניות, זדוניות ורשעות – מיוחסים לשטן. היכולת לתמוך בבניין, לשאת משא כבד

⁷⁶ A.T. Welch, "Madjūnūn", EI2, and T. Fahd, "Sihr", EI2, and T. Bauer, "Shā'ir", EI2, and M. Talbi, "al-Kāhina", EI2, and Devin J. Stewart, "Soothsayer", Encyclopedia of the Quran, and Alan Jones, "Poetry and Poets", Encyclopedia of the Quran.

⁷⁷ רובין, *הקוראן*, עמ' 435.

⁷⁸ אלטברי, *גיאמע אלביאן*, כרך 22, עמ' 477.

⁷⁹ רובין, *הקוראן*, עמ' 281.

⁸⁰ אלטברי, *גיאמע אלביאן*, כרך 19, עמ' 57.

⁸¹ אבו אלחסן מקאתל, *תפסיר מקאתל בן סלימאן* (בירות: דאר אלכתוב אלעלמיה, 2003), כרך 4, עמ' 147.

מקאתל, פרשן קראאן ומוסר מסורות. נולד בבלח', משם עבר לאלבצרה ולאחר מכן לבעידאד. כתב מספר חיבורים. נפטר באלבצרה, בשנת 150 *להג'רה*. <http://www.shamela.ws/>.

⁸² Zwettler, "A Mantic Manifesto", p. 76.

⁸³ רובין, *הקוראן*, עמ' 241, וגם

A. Rippin, "Devil", Encyclopedia of the Quran.

ולצות בשערי גן עדן- מיוחסים למאדד. עוצמות גדולות יותר של כוח ושל רוע מיוחסות לעפרית, וחתבקי מתעלה אף עליו. טוהר, ניקיון כפיים, מרחק מטומאה ובחירה בטוב- מיוחסים למלאך. כך, על פי אלג'אחטי, כל הישיות הרוחניות הן ג'אן, אלא שהבחירה בין טוב לרע מגדירה את הג'אן לשמו.⁸⁴

בשונה מהג'אן, השטן הוא ישות רוחנית רעה ומרדנית ביסודה, ומקומה בגיהנום. אמנם לא ניתן לראות את השטן, אך התיאורים מעלים דמות שהיא מעוררת דחיה ומהווה את התגלמות הכיעור. משמעות השורש ש.ט.ג. לעצור או לעכב משהו כדי להסב אותו מהתכלית או מהיעד שלו. כך, השטן הוא דמות ערמומית וזדונית שמסיטה את הצדיק מדרך הישר.⁸⁵

בקרואן ובמפסיר, בתקופה הנחקרת, מצאתי רק שתי התייחסויות לשטן בהקשר של מג'נון. הראשונה, בהקשר של השיח בין השטנים והכופרים למלאכים. על הפסוק (37: 36) "האם נעזוב את האלים אשר לנו בשל משורר אחוז שד",⁸⁶ מתואר בפרשנות שיח בין המלאכים לכופרים ולשטנים, המכנים את מחמד מג'נון. השטנים מוזכרים אמנם כחלק מהדוברים, אך אי אפשר להבין באופן בהיר שמחמד מכונה מג'נון כי השטן משפיע עליו. לדעתי הסמיכות למילה שאער (משורר) מחזירה אותנו להנחה שהמילה מג'נון כאן היא במובן של השתלטות הג'אן על מחמד, אך לא בהכרח במובן של השתלטות השטן. לעומת זאת, יש מקור אחד בו מבאר אלמקאטל ברורות, קשר ישיר בין השטן למחמד על פי טענת הכופרים. (81: 22) "לא אחוז שד חברכם [...] לא דבר שטן ארוך הוא",⁸⁷ בפסוק זה מתייחס אללה לטענת הכופרים, שמחמד הוא מג'נון כי השטן זרק על לשונו את הנבואה.⁸⁸

ההתייחסות השנייה המקשרת בין שטן למג'נון, מופיעה בהקשר של נטילת ריבית. (2: 275) "האוכלים ריבית לא יקומו לתחיה בלתי אם כנכפי השטן הקמים ונופלים".⁸⁹ אבן אבי זמנין מסביר שביום הדין השטן יכניס ג'נון, טירוף, בכל מי שנטל ריבית ועבר על דבר אללה. אלטברי מוסיף ומחדד, שכשאדם שנטל ריבית יקום לתחיה ביום הדין, הוא יהיה מג'נון, במובן של טירוף, וגם יראה כמו מג'נון הנחנק בעת שהוא מדבר.⁹⁰ מפרשנות זו ניתן ללמוד

⁸⁴ עמרו בן בחר אלג'אחטי, אלחיואן (בירות: דאר אלג'יל, 1988), עמ' 291.

אלג'אחטי נחשב לאחד מגדולי סופרי האדב, אם לא הגדול שבהם. כתב עשרות חיבורים. היה ראש האסכולה הג'אחטיית במעוזו. נולד ונפטר באלבצרה. בסוף ימיו נהיה נכה בשל שיתוק במחצית גופו. נפטר בשנת 255 להג'רה.

<http://www.shamela.ws/>

⁸⁵ A. Rippin, "al-Shaytān", EI2, and A. Rippin, "Devil", Encyclopedia of the Quran.

⁸⁶ רובין, הקוראן, עמ' 365.

⁸⁷ שם, עמ' 509.

⁸⁸ אבו מחמד עבד אלרחמן אלראזי, תפסיר אבן אבי חאתם (אלריאץ: מכתבה נזאר מצטפא אלבאז, 1997), כרך 12, עמ' 84.

אבן אבי חאתם, מגדולי מוסרי המסורות. מוצאו מדרך חנט'לה באלרי. חיבר מספר חיבורים. נפטר בשנת 327 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>

וגם אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 21, עמ' 33, וגם מקאטל, תפסיר מקאטל, כרך 3, עמ' 137, וגם שם, כרך 4, עמ' 605.

⁸⁹ רובין, הקוראן, עמ' 40.

⁹⁰ אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 6, עמ' 10, וגם אבן אבי זמנין, תפסיר אלקראן אלעזיז, כרך 1 עמ' 74.

על היחס השלילי לג'נון. מי שחוטא בנטילת ריבית נענש, ואללה שולח את השטן שיכניס בו ג'נון. כמו כן, ניתן ללמוד שלג'נון יש ביטוי במראה החיצוני, הוא נראה כמו אדם שנחנק.⁹¹

לסיכום ההתייחסות לשטן, רק 6 מתוך 105 מקורות מהתפסיר בתקופה הנחקרת מעידים על קשר בין השטן לג'נון. הגדרת השטן כג'נון מסוג ספציפי, מחזקת לדעתי את הסברה שברוב הפעמים בקראאן בהם קראו הכופרים למחמד מג'נון, הם התכוונו לאדם הנשלט על ידי ג'נון, ולא דווקא שטן. גם מיעוט המקורות המתייחס לשטן מחזק לדעתי טענה זו. אין ספק שלאופיו השלילי של השטן יש השפעה על הדימוי השלילי של המושג מג'נון, ולכן סביר להניח שבמקורות בהם הופיע הכינוי מג'נון בסמיכות לשטן, היה זה כדי להשתמש בו כגנאי. תרומה נוספת לשליליותו של הכינוי מג'נון היא בהתייחסות אליו כאל עונש הניתן על ידי השטן למי שחטא ונטל ריבית.

ג'יבריל

על פי המסורת האסלאמית ג'יבריל הוא המלאך שהעביר למחמד את ההתגלויות מאללה. שמו של ג'יבריל נזכר שלוש פעמים בקראאן. תפקידו לטהר את לבו של מחמד לקראת קבלת האסלאם, ללמד אותו להתפלל ולהדריך אותו באסלאם. כשצריך, לנזוף בו, כפי שעשה כאשר מחמד הודה לרגע בקיומן של בנות האל הפגאניות. לכל הדעות, מלאך הוא ישות רוחנית ללא צרכים חומריים, המתאפיינת בטוהר, בבחירה בטוב ומשרתת את אללה. לפי הדעה הגורסת כי מלאכים הם חלק מישויות הג'אן, ניתן לפרש מג'נון, בהיבט של "נשלט על ידי ג'נון", כ"נשלט על ידי ג'נון שהוא מלאך". עם זאת, יש לזכור שיש דעה לפיה ג'נון ומלאך אינם ישות מאותו מין.⁹²

על הפסוק (81: 22) "לא אחוז שד חברכם, ואכן ראהו אל-נכון באופק הברור"⁹³ מבואר בתפסיר, שכופרי מכה טענו על מחמד שהביא את הנבואה מעצמו, ועל כן מכנים אותו מג'נון. על כך עונה אללה לכופרים שמחמד אכן הביא את הנבואה מאללה, וקיבל אותה מג'יבריל, שאותו ראה מחמד באופק הברור.⁹⁴ זווטלר מסביר, כי דווקא ג'יבריל העביר את בשורת האסלאם מאללה למחמד, ולא שטן או ג'נון, כדי לשוות להתגלויות סגנון חדש ולא מוכר, ובכך לייצר מערכת יחסים ייחודית לאסלאם. כך גם תוכן הנבואות מביא עמו בשורה של חידוש, תוך שימוש במילים ובביטויים שמעולם לא אפינו קודם לכן השראה של ג'נון או של שטן.⁹⁵

⁹¹ יש לציין שאולי קיים כאן בלבול מושגים בין טירוף להתקף אפילפסיה, שבא לידי ביטוי חיצוני הנראה גם הוא כמו חנק. ארחיב בעניין בהמשך. <http://www.epilepsy.org.il>.

⁹² אלג'אחטי, אלחיואן, עמ' 291, וגם

J. Pedersen, "Djābrā'il", EI2, and Gisela Webb, "Gabriel", *Encyclopedia of the Quran*, and Islam and Campbell, "Satan Has Afflicted Me!", p. 232.

⁹³ רובין, הקוראן, עמ' 509.

⁹⁴ אלחסיין בן מסעוד אלבעי'י, מעאלם אלתנזיל (מצר: מטבעה אלמנאר, ל"ת), כרך 8, עמ' 350. אלבעי'י, פרשן קראאן, מוסר מסורות, פקיה, אמאם ומלומד גדול. כתב מספר חיבורים. נפטר בח'ראסאן, בשנת 516 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

וגם אבן אבי זמנין, תפסיר אלקראן אלעזי, כרך 2, עמ' 304, וגם מקאתל, תפסיר מקאתל, כרך 4, עמ' 604. ⁹⁵ Zwettler, "A Mantic Manifesto", p. 83.

כך, על פי חלק מהדעות במחקר, הבשורה של האסלאם אכן מגיעה דרך ג'ן שהוא מלאך. כלומר, ג'ן שבחר בדרך הטובה, משרת את אללה וביום הדין יזכה להגיע לגן עדן. גם דעות שאינן גורסות כי מלאך הוא ג'ן, מנסות להוכיח את הצורך בהבחנה בין ג'ן לבין מלאך. אני מניחה, שאנשי מכה לא ידעו להבחין בין רוח לרוח, אך זיהו שבבשורה של מחמד יש כוח עליון כלשהו. בין אם בגלל הקושי להאמין בייחוד האל, ובין אם מסיבות כלכליות והחשש מהדת החדשה שתפגע באורח חייהם, הם התנגדו נמרצות לנבואת האסלאם. הם כינו את מחמד מג'נון, במובן של אדם הנשלט על ידי ג'ן, ובכך הסיטו את הבשורה מדרכם. בוויכוחים שבהם התלהטו, אף הרהיבו עוז לומר שהנבואה הגיעה מהשטן שלחש אותה למחמד. אך אללה מבהיר כי לא כך. ג'בריל הוא שהעביר את התגלויות האסלאם למחמד והפך אותו לשליח האל.

מעלם מג'נון

ישנו אזכור אחד בקראאן, בסורת אלדח'אן, בו מוזכר כי כופרי מכה האשימו את מחמד בהיותו "מעלם מג'נון". (14: 44) "הם פנו לו עורף ואמרו, אחרים לימדוהו, והוא אחוז שד".⁹⁶ משמעות המילים "מעלם מג'נון": מישוהו אחר לימד אותו את הבשורה שבשלה הוא מכונה מג'נון.⁹⁷ בסורה מתואר יום הדין, במהלכו ינסו הכופרים להביע חרטה ולהאמין באסלאם. אלא שאז תשובתם לא תתקבל, ואללה יזכיר להם שהם טענו על מחמד, כי הוא למד את ההתגלות שהביא מאנשים אחרים.⁹⁸

הפרשנים נחלקים ביניהם מיהם אותם אנשים אחרים מהם הביא מחמד את הנבואה, שבשלה הוא כונה מג'נון. מהטקסטים המתוארכים לתקופה הנחקרת, עולות שלוש דמויות מרכזיות של עבדים שאינם ערבים. הראשון, ג'בר, המשרת של עאמר בן אלחצ'רמי, שהיה כאהן. הוא היה יהודי או נוצרי, וישנו חזית' המתאר את הנביא שנהג לשבת בסוכתו של ג'בר כאשר הגיע למרוה. מסורות נוספות מתארות פגישות קבועות של חדיג'ה, אשת הנביא, עם ג'בר. באותן פגישות, טענו הכופרים, מסר ג'בר לחדיג'ה מידע על ההתגלויות, והיא העבירה את תכני ההתגלויות למחמד. הדמות השנייה היא יסאר, עבד יהודי דובר ארמית או יוונית. על פי החזית', אנשי קריש ראו את מחמד נפגש עם יסאר, וחשדו בו שהוא מוסר לו את ההתגלויות. הדמות השלישית היא עדאס, משרתו של עתבה אבן רביעה, שנהג לקרוא ספרים. עדאס היה צעיר נוצרי מנינווה, שנשלח על ידי אדוניו עם אשכול ענבים לקדם את

⁹⁶ רובין, הקוראן, עמ' 406.

⁹⁷ אבן מנצ'ור, לסאן אלערב {<http://ejtaal.net>}, עמ' 3082-3086, וגם Lane, *Arabic-English Lexicon* {<http://ejtaal.net>}, pp. 2138-2142, and Nadwi, *Vocabulary of the Holy Qur'an* {<http://ejtaal.net>}, p. 407-409, and Farid, *Dictionary of the Holy Qur'an* {<http://ejtaal.net>}, pp. 587-589.

⁹⁸ אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 22, עמ' 20, וגם אבו אלח'אג'י מג'אהד אלמח'זומי, תפסיר מג'אהד (בירות: אלמנשורת אלעלמיה, ל"ת), כרך 2, עמ' 588.

מג'אהד אלמח'זומי, פרשן קראאן, מוסר מסורות, אמאס, פקיה, מלומד. מקום מושבו במכה. נפטר בשנת 104 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

פניו של מחמד, בהגיעו לגייס עזרה בטאאף כנגד בני שבטו. עדאס התחבר למחמד סביב דמותו של יונה הנביא, ואף התאסלם בעקבות פגישתו עם מחמד.⁹⁹

הקראאן מתייחס מפורשות לטענת הכופרים באשר למקורותיו של מחמד, ושולל אותה בטיעון הגיוני (16: 103): "יודעים אנו כי הם אומרים, בשר ודם מלמד אותנו. ואולם לשונו של האיש אשר אליו יכוונו בהלעיזם אינה ערבית, ואילו זה ניתן בלשון ערבית צחה."¹⁰⁰ המכנה המשותף לכל הדמויות העולות מהחזית, הוא שהם אינם דוברי ערבית מבטן. לא יתכן שהערבית היפה בקראאן נכתבה על ידי מי שאינו ערבי.

לסיכום, אנשי מכה חיפשו אחר המקור להתגלויות של מחמד, וייחסו אותן לעבדים שאינם ערבים. לדעתי, זוהי בחירה מכוונת דווקא באנשים ממעמד מקופח ומשולל זכויות, שפשוט לא לייחס רצינות ומשקל לדבריהם. בנוסף, דתם המאמינה בייחוד האל, מתאימה בתכניה להתגלויות של מחמד, ואינה מקובלת על יושבי חצי האי ערב מזה מאות ואלפי שנים. לכן, לדעתי, בהקשר זה הכינוי "מג'נן" שהוצמד למילה "מעלם" על ידי אנשי מכה, הוא במובן של "טירוף הדעת" ומבטא גנאי. הליכה אחר דבריהם של עבדים יהודים או נוצרים אינה מתקבלת על הדעת עבור השבטים הערביים, בעלי הזהות הבדואית החזקה, המאמינים בריבוי אלילים.

5.1.1.2 האנשים המכונים מג'נן בקראאן

5.1.1.2.1 שליחי האל שכונו מג'נן בקראאן

ובתפסיר

המילה מג'נן נזכרת בקראאן 11 פעמים, אך לא תמיד בהקשר של הנביא מחמד. אללה מעודד את הנביא ומסביר לו, שכל הנביאים שקדמו לו סבלו מאותה התופעה בדיוק: לאחר הבאת הבשורה נהגו בהם בני דורם או השליטים בזלזול, בחוסר אמון, ולעיתים אף באלימות, תוך כדי כינויים "מג'נן". (51: 52) "כך היה תמיד: לא בא שליח אל אשר היו לפניו, מבלי שאמרו, זהו מכשף או אחוז שד."¹⁰¹ כמו מחמד, גם לנביאים שקדמו לו היו כינויים נוספים- שאער, כאהן, אוסאחר. ישנם חוקרים המייחסים להקבלה בין הבשורות והתגובות בתקופת מחמד ובתקופת הנביאים שקדמו לו אותנטיות, המאמת את נבואתו של מחמד. כחלק מכך, הביא אללה למחמד בשורה בשפתו, כשם שהביא לנביאים הקודמים בשורות בשפתם. יותר מכך, משמשים הנביאים הקודמים עבור מחמד, הוכחה לכך שהאיומים בעונש עשויים להתממש אם בני עמו לא יקבלו את בשורת האסלאם. כמו כן,

⁹⁹ אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 3, עמ' 268, וגם אבן אבי זמנין, תפסיר אלקראן אלעזיז, כרך 2, עמ' 155, וגם מקאתל, תפסיר מקאתל, כרך 3, עמ' 230, וגם עבדאללה בן עבאס, תנזיר אלמקאבס מן תפסיר אבן עבאס (בירות: דאר אלכתוב אלעלמיה, 2000), כרך 2 עמ' 16.

עבדאללה אבן עבאס, מחברי הנביא מחמד, היה עד לאירועים ההיסטוריים שהתרחשו בעשרות השנים הראשונות לאסלאם. בשני קובצי החזית שכתב מקובצות 1660 מסורות. נולד במכה ואעבר לאלטאאף, בה נפטר בשנת 68 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

And [Claude Gilliot](#), "Informants", [Encyclopedia of the Quran](#).

¹⁰⁰ רובין, הקוראן, עמ' 223.

¹⁰¹ שם, עמ' 433.

היותו של מחמד עומד בשורת הנביאים, מהווה נחמה עבורו מהבז והמיאוס שהוא סופג מבני שבטו.¹⁰²

ועדיין, כדי לבחון את משמעותה של המילה *מג'נן* בהקשר של הנביאים האחרים, יש לרדת לפרטי הנביאים המוזכרים ב*קראן* וב*תפסיר* בתקופה הנחקרת, תוך ניתוח משמעות הכינוי *מג'נן* וההשלכה של השימוש בו על יחס החברה כלפי אותו נביא.

אבראהים

הסיפור על אבראהים מופיע פעם אחת בלבד במקורות מהתקופה הנחקרת, *בתפסיר* אבן אבי חתם. לאחר שאבראהים ניתץ את הפסלים הוא הובא בפני נמרוד, מנהיג השבט, כדי לבחון מה דינו. אבראהים לא חשש מנמרוד, ואמר לו שאללה מעלה את השמש מהמזרח למערב. לו יצליח נמרוד לשנות את מסלול השמש ולהעלותה מהמערב למזרח, או אז יצליח לשנות את דעתו של אבראהים ושל כל מי שכוּפּר בנמרוד. בתגובה עונה נמרוד: "הלא זה *מג'נן*, הוציאו אותו. הרי אתם רואים שהוא *מג'נן*, העז פנים מול אלוהיכם ושבר אותם, והאש אינה אוכלת אותו." בסיום הסיפור מוסיף הפרשן אבן אבי חתם, שנמרוד חשש להיות מובד בפני בני שבטו.¹⁰³

על פי המסורת האסלאמית, אבראהים היה ראשון המאמינים בייחוד האל.¹⁰⁴ ניתן להבין מדוע יתכן שבני דורו חשבו אותו *למג'נן*. המחשבה על אל אחד הייתה דמיונית עבורם, שמדורי דורות האמינו בריבוי אלילים בלבד ולא הכירו מציאות אחרת. מהסיפור של נמרוד ניתן להבין שאדם *מג'נן* אומר דברים שאינם מתיישבים הגיונית, אך לא ניתן להבין האם מדובר בדברים שמקורם בג'ן או בטירוף הדעת. אבראהים אתגר את נמרוד כשדרש ממנו לשנות את מסלול השמש. בכדי לחמוק מכך, כינה אותו נמרוד "*מג'נן*", ובכך פגע באמינותו של אבראהים ופטר אותו מעונש. כמו בטקסטים נוספים שיופיעו בהמשך, *המג'נן* מתאפיין בכך שאינו מפחד לומר את האמת שלו, בין אם כי אינו מבין את המחיר לדבריו, ובין אם כי הוא חדור מטרה ומוכן לשלם את המחיר. בכל אופן, *המג'נן* מצטייר כדמות שהחברה לא מייחסת לדבריה רצינות, ולכן גם לא מענישה אותה.

נוח

נוח מוזכר פעם אחת ב*קראן* בסמיכות למילה *מג'נן* (54: 9): "בני עמו של נוח כבר הכחישו לפניהם. הם הכחישו את אזהרותיו של עבדנו, ואמרו, אחוז שד הוא, ודחוהו מעליהם".¹⁰⁵ סך ההתייחסויות ב*תפסיר* לעניין הגדרת נוח כ*מג'נן* על ידי בני דורו מתחלקות לשני נושאים מרכזיים. ראשית, סיפורו של נוח שהגיע כשליח האל להזהיר את בני דורו מפני המבול. הפרשנים מתארים את תגובת אנשי דורו של נוח כקשה ביותר. אמרו עליו שהוא

¹⁰² Zwettler, "A Mantic Manifesto", pp. 84-88, 97-98, and Islam and Campbell, "Satan Has Afflicted Me!", p. 236.

¹⁰³ אלראזי, *תפסיר אבן אבי חתם*, כרך 2, עמ' 499.

¹⁰⁴ R. Paret, "Ibrāhīm", *EL*2.

¹⁰⁵ רובין, *הקוראן*, עמ' 441.

משקר, שאינו בדעתו, איימו עליו, רגמו אותו באבנים וצעקו עליו עד שהתעלף ופנה במצוקתו לאללה שיעזור לו, כי בני דורו הכריעו אותו. אז הביא עליהם אללה עונשים בתגובה למעשיהם.¹⁰⁶ חלק מהפרשנים מתייחסים בבירור לכך שמג'נון הוא אדם שנטרפה דעתו ושיש בו "נגע שלג'נון".¹⁰⁷ בניגוד לסיפורו של אברהם, החברה אינה חומלת על נוח. היא מענישה את נוח באלמות פיזית ממשית עד כדי עילפון, זאת למרות שהוא מכונה מג'נון, שלכאורה אינו בדעתו ואין ליחס רצינות לדבריו.

הנושא השני בשלו מוזכר נוח כמג'נון, מופיע בביאור הפסוק: "אלוהים הביא כמשל לכופרים את אשת נוח ואת אשת לוט: שתיהן היו נשים לשניים מעבדינו, שניהם עושי טוב, ושתיהן בגדו בהם. שניהם לא הועילו להן במאום אצל אלוהים, ולבסוף הוגד, היכנסו שתיהן אל האש עם הבאים אליה".¹⁰⁸ הפרשנים מבארים מה הייתה בגידת נשותיהם של נוח ושל לוט. אשת נוח זנתה בטענה שנוח מג'נון ובכך מצאה לעצמה לגיטימציה לבגוד בו.¹⁰⁹ מדבריה ניתן להבין שההתייחסות החברתית לנוח הייתה כאל מג'נון. כמו כן, אולי ניתן ללמוד מכך שהחברה מרחמת על מי שנשוי למג'נון, ומקבלת בהכלה בגידת אשת איש במצב כזה, ללא ענישה. יתכן כי זו הסיבה, לדעתי, לכך שהפסוק בקראאן מפרט את עונשה של אשת נוח, להיכלות באש הגיהנום. אמנם נוח לא היה מג'נון, אך גם אם יש אדם מג'נון והוא נשוי, אין להקל ולאפשר קיום יחסים מחוץ לנישואים.

מוסא

מוסא נזכר פעמיים בקראאן בסמיכות לכינוי "מג'נון", שניתן לו על ידי פרעון. בשורת המשוררים (26 : 27): "אמר (פרעה), השליח אשר נשלח אליכם אחוז שד."¹¹⁰ ובשורת הזורות (51 : 39): "ואולם (פרעה) פנה עורף עם שלישי ואמר, הוא מכשף או אחוז שד."¹¹¹ מוסא הגיע לפרעון ובפיו בשורת האמונה באל אחד. פרעון התייחס לדבריו בזלזול והכתיר את מוסא בתואר "מג'נון". הפרשנים מבארים את המילה מג'נון כאדם הנשלט על ידי ג'ן, או כאדם המדבר דברים שפרעון ואנשיו אינם מבינים ולכן אלה דברים חסרי משמעות עבורם. אלטברי מדגיש כי המילה "או", המחברת בין המילים "סאחר" ו"מג'נון", היא במשמעות של ו' החיבור, ולא במשמעות של ברירה. כלומר השליטה על ידי הג'ן ויכולות הכישוף מגיעות תמיד יחדיו. לכן גם מחמד כונה פעמים רבות בצמד המילים "סאחר" ו"מג'נון" יחדיו.¹¹²

¹⁰⁶ אלראזי, תפסיר אבן אבי חאתם, כרך 8, עמ' 156, וגם אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 4, עמ' 219, וגם אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 22, עמ' 575-577, וגם אלמאלכי, תפסיר אלקראן אלעזיז, כרך 2, עמ' 209, וגם בן עבאס, תנזיר אלמקאבס, כרך 1, עמ' 449.

¹⁰⁷ אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 22, עמ' 576, וגם מקאתל, תפסיר מקאתל, כרך 3, עמ' 447.

¹⁰⁸ רובין, הקוראן, עמ' 299.

¹⁰⁹ אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 4, עמ' 306, וגם אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 23, עמ' 497, וגם שם, כרך 15, עמ' 343, וגם אבו בכר עבד אלרזאק אלצנעאני, תפסיר עבד אלרזאק (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1999), כרך 2, עמ' 195.

אלצנעאני, מוסר מסורות ידוע. מפורסם אודותיו, שידע בעל פה 17,000 מסורות. חיבר מספר חיבורים. מוצאו מצנעאא, ובה נפטר בשנת 211 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

¹¹⁰ רובין, הקוראן, עמ' 299.

¹¹¹ שם, עמ' 432.

¹¹² אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 3, עמ' 346, וגם אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 22, עמ' 432-430, וגם שם, כרך 19, עמ' 344, וגם אלמאלכי, תפסיר אלקראן אלעזיז, כרך 2, עמ' 196, וגם מקאתל, תפסיר מקאתל, כרך 3, עמ' 405.

כלומר, השימוש במילה "מג'נון" כלפי מוסא מבטא שליטה על ידיג'ן, שגורם למוסא להגיד דברים שאינם מובנים לקהל שומעיו. לדעתי, השימוש של פרעון בכינוי זה דווקא, הוא כדי לפגוע באמינותו של מוסא ובאמינות הבשורה שהביא. גם כאן, כמו גם כלפי מחמד, ניתן לשים לב לאמביוולנטיות בהתייחסות למושג מג'נון. מקורו בג'ן, שמשלט על דעתו של אדם, והתוצאה האפשרית היא אדם שמדבר דיבורים שקהל שומעיו אינו מסוגל להבין. השתלטות של ג'ן אינה בהכרח דבר פסול, שכן בדתם הקדומה של הערבים היה לג'ן מקום של כבוד כישות בעלת השפעה, אשר לגיטימי לפנות אליה כדי לקבל עזרה או מסרים.¹¹³ הבחירה לראות בכינוי מג'נון גנאי, נתונה לדעתי בידי מי שמכנה אדם אחר מג'נון. בהקשר בו פרעון קורא למוסא מג'נון, הוא יוצא כנגד דבריו של מוסא ומסלק אותו מעל פניו. לכן, ברור שמדובר בכינוי גנאי.

אנשים אחרים שכונו מג'נון בקראן ובתפסיר

אשת פרעון

על הפסוק (66: 11): "וכמשל למאמינים הביא אלוהים את אשת פרעה: אמרה, ריבוני, הקם לי אצלך בית בגן עדן והצילני נא מפרעה וממעשיו והושיעני מקהל בני העוולה."¹¹⁴ אלסמרקנדי מתאר בתפסיר את קורות הפסוק. אשת פרעון הייתה ישרה והגונה ולא הושפעה מכפירתו של פרעון. הפסוק הזה הוא תמריץ למאמינים, לגלות סבלנות בעת קושי או אסון, כפי שגילתה אשת פרעון. שכן כאשר שמע פרעון על אמונתה בבשורה של מוסא וביקש ממנה לחזור בה- סירבה. כעונש, קבע פרעון ארבע יתדות בידיה וברגליה וקשר אותה אליהן, שם אבן ריחיים על חזה והשאיר אותה כך בשמש. כדי להקל על כאביה, הראה לה אללה את ביתה בגן עדן, וכך היא שכחה את העינוי שהיא שרויה בו וצחקה. כאשר ראו זאת הסובבים אותה אמרו עליה שהיא מג'נונה, כיוון שהיא צוחקת בזמן שמענים אותה. הם לא ידעו שכאשר עלתה השמש, היו המלאכים מצלים על אשת פרעון בכנפיהם ומראים לה את מקומה בגן עדן.¹¹⁵

הצופים באשת פרעון בזמן שהיא מעונה, אינם רואים את המלאכים המתוארים בסיפור, וגם לא את מראה גן העדן שהיא חווה בו. לנגד עיניהם ניצבת אישה המתייסרת בעינויים קשים וצוחקת בהנאה, מחזה שכל הדעות אינו מתקבל על הדעת. לכן הם מכנים אותה מג'נונה, במובן של אישה שיצאה מדעתה ואינה מבינה את משמעות המצב בו היא נמצאת. בניגוד לכינוי מג'נונה שניתן לה על ידי הקהל, אללה מונה אותה בתוך רשימת המאמינים שזכו להיכנס לגן עדן. לדעתי בהקשר זה המילה "מג'נונה" אינה מבטאת גנאי, אלא תיאור מצב של אישה שאינה בדעתה.

וגם אבו זכריא יחיא בן זיאד אלפראא, שרח אביאית מעאני אלקראן ללפראא (דמשק: דאר סעייד אלדין, 1995), כרך 5, עמ' 41.

אלפראא, מגדולי הבקאים בדקדוק, בשפה הערבית ובאדב, פילוסוף ואמאם. היה מולא בני אסד. נולד בכופה, עבר לבעדאד ונפטר בדרך למכה, בשנת 207 להגירה. כונה "אמיר המאמינים של הדקדוק הערבי". <http://www.http://shamela.ws/>

¹¹³ K.H. Nizami, "Djinn", EI2.

¹¹⁴ רובין, הקוראן, עמ' 478.

¹¹⁵ אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 4, עמ' 306.

צאלח

ת'מוד הוא שבט קדם-אסלאמי הנזכר בקראן 26 פעמים, כדוגמה נוספת לאנשים שקיבלו שליח מטעם אללה ונענשו על כך שלא צייתו לו ולא קיבלו את נבואתו. לנביאם קראו צאלח, ועל אף הערכתם אליו ולכישוריו, הם סירבו לנטוש את אליליהם ולהאמין בבשורת ייחוד האל. יש מספר גרסאות לגבי האופן בו נענשו- רעידת אדמה, רעם, צעקה, סופה עוצמתית או קבורה המונית. בכל אופן, למעט צאלח ומספר אנשים מתומכיו, הושמד כל שבט ת'מוד.¹¹⁶

בסורת הזורות מסכם הקראאן את התהליך שחזר על עצמו במשך ההיסטוריה, בו דחו בני האדם את בשורת ייחוד האל (51: 52): "כך היה תמיד: לא בא שליח אל אשר היו לפניו, מבלי שאמרו, זהו מכשף או אחוז שד".¹¹⁷ אלטברי מפרט בפירושו הפסוק את רשימת האומות שסירבו לקבל את בשורת הייחוד באללה ושכינו את שליח אללה "סאחר" ו"מג'נון". הוא כולל ברשימה זו את שבטו של נוח, את שבט ת'מוד, ואת שבטו של פרעון. כולם נענשו על ידי אללה.¹¹⁸ מעניין לציין, שאלטברי הוא הפרשן היחיד, בטקסטים מתוך התפסיר בתקופה הנחקרת, המזכיר את שבט ת'מוד בהקשר למילה "מג'נון", ביחס לשליח האל. אולי שתיקתם של שאר הפרשנים ביחס לשבט ת'מוד, מעידה על כך שלדעתם, המילים "סאחר" ו"מג'נון" לא התאימו למערכת היחסים ששררה בין שבט ת'מוד לנביאם צאלח. שהרי בסורת הוד, שם מפורט סיפורו של שבט ת'מוד, מציין הפסוק מפורשות את יחסם הטוב של אנשי ת'מוד לצאלח (11: 62): "אמרו, צאלח, לפנינו תלינו בך תקוות, והנה עכשיו תבקש לאסור עלינו לעבוד את אשר עבדו אבותינו. בלבנו ספק וחשד בדבר אשר אתה קורא לנו להאמין בו".¹¹⁹

כלומר, בבחינת המילה "מג'נון", ניתן לייחס הקשרים שליליים על פי פרשנותו של אלטברי, שמסמך את ת'מוד לאנשי דורם של נוח ושל פרעון, שהשתמשו במילה מג'נון לצורך גנאי ולפגיעה באמינותם של נוח ומוסא. לעומתו, שאר הפרשנים בחרו שלא להתייחס לשבט ת'מוד באמצעות המילה "מג'נון". לדעתי, אולי מכיוון שהם סברו, שאין מקום לחבר בין הקשרה השלילי של המילה לבין הערכתם הידועה של שבט ת'מוד לצאלח.

אנשי המערה

הכופרים ביקשו לבחון את בקיאותו של מחמד בנפלאותיו של אללה, ובחנו אותו האם הוא מכיר את סיפור אנשי המערה. זהו סיפורם של הצעירים הישנים, שידוע גם בגרסתו הנוצרית על שבעת הישנים של אפסוס. על פי הקראאן, אנשי המערה היו מאותותיו של אללה. הם היו צעירים אדוקים, שברחו מעבודת האלילים של שבטם וחיפשו מקלט במערה שמצאו. הם נכנסו עם הכלב שלהם למערה, והתפללו לרחמי האל. אללה נעתר לתפילתם, והכניס אותם לתרדמת עמוקה למשך 309 שנים. כשהקיצו מהתרדמת היו הצעירים בטוחים שישנו למשך יום אחד, והחליטו לשלוח אחד מהם עם כמה מטבעות לקנות אוכל

¹¹⁶ Reuven Firestone, "Thamūd", *Encyclopedia of the Quran*.

¹¹⁷ רובין, הקוראן, עמ' 433.

¹¹⁸ אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 22, עמ' 441.

¹¹⁹ רובין, הקוראן, עמ' 184.

בעיר. הצעיר שוטט בעיר המום ומבולבל, כיוון שלא הכיר את העיר שהשתנתה בחלון השנים. תושבי העיר, שלא הכירו את המטבעות הזרים שהיו בידו, חשדו בו שהוא מצא אוצר ודרשו ממנו מידע לגבי מקום האוצר. הצעיר האומלל ניסה לשכנע אותם בצדקתו, ובמקום התפתחה מהומה. לבקשתו, הם לקחו אותו לכיכר העיר, שם קיווה לפגוש את הוריו ולהוכיח לאנשי העיר שהוא אינו משקר. ההורים כמובן לא נמצאו, ושם לא היה מוכר לאף אחד. כך עמד הצעיר בכיכר העיר, מוקף באנשים הלועגים לו, מכנים אותו מג'נן ולא מאמינים לדבריו. הצעיר, שביקש להוכיח להם את חפותו, החליט לחשוף את מיקום המערה לאנשים. שם, בכניסה, היה לוח אבן ועליו פירוט סיפורם של הצעירים. הסיפור מסתיים בדיון בין אנשי העיר לגבי בניית מקום פולחן מעל המערה.¹²⁰

הסיפור מובא בקצרה בקראן בסורת המערה, וביתר פירוט בתפסיר. מטרת הסיפור להוכיח את עקרון תחיית המתים. בטקסטים מהתקופה הנחקרת, מופיע הסיפור רק אצל אלטברי, שם הוא מתאר בפרוטרוט כיצד חשדו אנשי העיר בצעיר שהוא מג'נן, ולכן לעגו והציקו לו "כמו שמציקים למג'נן"¹²¹. הצעיר נחשד בג'נן, טירוף הדעת, בגלל הבלבול שהיה שרוי בו. כלומר, אם בוחנים מהו מג'נן לפי הקשר זה אצל אלטברי, ההגדרה היא בלבול, חוסר התמצאות וחוסר היגיון שנראים בעיני הסביבה כמו טירוף. הגדרה זו תואמת את דבריו המפורשים של אלטברי במקור אחר ביחס למחמד: "מג'נן הוא אדם שהוזה דברי הבל, מדבר ללא משמעות, לא ניתן להבין מה הוא אומר. ואילו מחמד הביא חכמה שאין חכמה ממנה, ואמת שידועה באמתותה מטבעה- איך אפשר לומר שהוא מדבר כמו מג'נן?"¹²² מדבריו של אלטברי בסיפור המערה, ניתן גם ללמוד שמקובל בחברה להציק למג'נן ולהטריד אותו.

המפריזים בשבח אללה

ישנו סיפור החוזר על עצמו מספר פעמים במדיית, ובתפסיר מהתקופה הנחקרת, בו דורש מחמד מהמאמינים לגדל ולשבח את אללה ללא גבול. כאשר סיפר אבו דרדאא את המסורת הזו מפי הנביא, נהג לומר: "נהלל ונגדל ונשבח את אללה עד כדי כך, שאם יבחין בי ג'אהל יחשוב שאני מג'נן!"¹²³

¹²⁰ אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 17, עמ' 630, וגם Roberto Tottoli, "Men of the cave", *Encyclopedia of the Quran*, and R. Paret, "Aṣḥāb al-Kahf", EI2.

¹²¹ אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 17, עמ' 630.

¹²² שם, כרך 19, עמ' 57.

¹²³ אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 18, עמ' 245, וגם אלצנעאני, תפסיר עבד אלרזאק, כרך 2, עמ' 362, וגם אלתימי, צחיח אבן חבאן, כרך 3, עמ' 99, וגם אבו עבדאללה אלחאכם מחמד אלניסאבורי, אלמסתדרכ עלא אלצחיחין (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1990), כרך 1, עמ' 677.

אלחאכם, מלומד חריף, מוסר מסורות אמין, אמאם, בן האסכולה השאפעית. קיבל מסורות מזקני שבטים בח'ראסאן, עראק ובאזורים שמעבר לנהר. מוצאו מניסאבור. נפטר בשנת 405 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>

וגם אבו מחמד עבד אלחמיד אלכסי, אלמנתח'ב מן מסנד עבד בן חמיד (אלקאהרה: מכתבה אלסנה, 1988), כרך 2, עמ' 96.

אלכסי, מוסר מסורות אמין, אמאם. חיבר שני חיבורים. מוצאו מהעיר כס, נפטר בשנת 249 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>

העיקרון של הגזמה והפרזה הוא אחד ממאפייני המג'נן בתקופה הנחקרת. בספרו 'עקלאא אלמג'אנין', מציין מחמד בן חביב שבקרב הערבים נהוג כי מי שמפריז בפעולתו יתר על המידה הוא מג'נן. בספר סנן אבן מאגיה, קובע המחבר כי ההפרזה באסנאד של חדית מעידה על חולשתו, כאילו מג'נן אמר אותו. כך גם בעסקי הסוחרים, כאשר סוחר מעריך באופן מופרז את ערכו של מוצר, נהוג לכנותו מג'נן.¹²⁴

אמנם מאז אמצע המאה ה-19, עת הוגדר המושג "נורמה" כאמצעי למדידה, סיווג וניהול של אנשים ואוכלוסיות- כל התנהגות שמעל הנורמה אינה נחשבת חריגה. האבנורמלי הוא הטווח שמתחת לנורמה. אך בראשית האסלאם, מאות שנים לפני ההגדרות המערביות לנורמה, כבר הגדירו הערבים מה הנורמה שלהם. האב-טיפוס הוא הנביא מחמד, עליו נאמר בקראן (21: 33) "שליח אלוהים הוא הדוגמא והמופת לכם."¹²⁵ פירוש הדבר, מבחינת חזות חיצונית: עיניים כהות, שיער כהה, אף נשרי, זקן מלא, עור שחום ומשקל ממוצע. כך גם את אורח חיים מסגל לעצמו המסלמי מאורחות חייו של הנביא, אותם הוא יכול ללמוד מספרות חסנה.¹²⁶ כלומר, הנורמה היא הנביא. כל שונות מהנורמה היא חריגה, גם אם מדובר בהפרזה בעניין חיובי.

ועדיין, לדעתי הבחירה במונח "מג'נן" לתיאור ההפרזה בשבח אללה מעידה על קבלת התנהגותו של המג'נן בטבעיות, ללא מטענים שליליים, שהרי הגדלת שם אללה היא פעולה חיובית ללא ספק. נמצאנו למדים, שהתנהגותו של המג'נן היא חריגה מהנורמה, אך מתקבלת בסלחנות ומשמשת גם לתיאור פעולות הנעשות מעל לנורמה.

וגם אבו יעלא אחמד בן עלי אלמוצלי, מסנד אבי יעלא אלמוצלי (דמשק: דאר אלמאמון לתראת', 1984), כרך 2, עמ' 521.

אבו יעלא, מוסר מסורות, אמאם, שיח' אלאסלאם. בן האסכולה החנפית. חיבר מספר חיבורים, המרכזי שבהם 'אלמסנד'. מוצאו ממוצל, נפטר בשנת 307 להגירה. <http://www.http://shamela.ws/>

וגם אחמד בן חנבל אלשיבאני, מסנד אלאמאם אחמד בן חנבל (אלקאהרה: מאססה קרטבה, ל"ת), כרך 18, עמ' 195.

אחמד אבן חנבל, פקיה, חכם דת, מוסר מסורות, אבי האסכולה החנבלית. נולד בבע'דאד, ובגיל 20 יצא למסע להעמיק את ידיעותיו בדת. הגיע לכופה, מכה, מדינה, אלשאם, תימן וחזרה לבע'דאד. בין השנים 195-197 להגירה, למד עם אלשאפעי ונחשב לאחד מגדולי תלמידיו. בשנת 212 להגירה, תקופת שלטונו של אלמאמון, הוכנס לכלא בשל עמדתו הדתית ביחס לשאלת בריאת הקראאן. משך שלוש תקופות שלטון- אלמאמון, אלמעצם ואלואתיק- נאסר עליו לעסוק בלימוד הדת והוא הוחזק כבול בכלא. רק בשנת 232 להגירה, עם עליית אלמתוכל לשלטון, ניתן חופש הדת בעיקרי האמונה באסלאם ואבן חנבל יצא מהכלא, וחזר ללימודי הדת עד למותו בשנת 241 להגירה. <http://www.http://shamela.ws/>

¹²⁴ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 25-26, וגם מחמד בן ג'ריר אלטבר, תאריח' אלאמם ואלמלוך (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, ל"ת), כרך 4, עמ' 457, וגם אבן מאגיה אבו עבדאללה אלקזויני, סנן אבן מאגיה (בירות: דאר אלפכר, ל"ת), כרך 1, עמ' 25.

אבן מאגיה, מוסר מסורות ובקיא בלימודי הדת. בחיפשו אחר מסורות הגיע לבצרה, כופה, מכה, אלשאם, מצרים, חג'אז ואלרי. חיבר מספר חיבורים. נפטר בשנת 273 להגירה. <http://www.http://shamela.ws/>

¹²⁵ רובין, הקוראן, עמ' 341.

¹²⁶ דגלס ביינטון, "מוגבלות וההצדקה לאי-שוויון בהיסטוריה האמריקנית", בתוך שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות, עמ' 204, וגם

5.1.1.3 פרטי המצוות

האזכורים היחידים בקראאן ובתפסיר, המתייחסים למג'נון כאל אדם שונה המצריך התייחסות שונה, או בשפה המודרנית "אדם עם מוגבלות", מצוינים במסגרת פסוקים המפרטים מצוות מעשיות. בהקשר זה מתקיים בתפסיר, ובהמשך גם בספרות הפקה, שיח לגבי מי מחויב בקיום המצוות וכיצד יש לקיים אותן במצבים שונים. להפתעתי, בטקסטים מהתקופה הנחקרת, נזכר המג'נון רק שלוש פעמים בהקשר של פרטי המצוות, ועל ידי שני פרשנים בלבד. זאת בניגוד ליותר ממאה אזכורים בספרות ההלכתית. אולי יש בכך להעיד על הגדרת המג'נון כ"נשלט על ידי ג'ן", ולא כמטורף. ועדיין, היות והוא אינו בדעתו, הוא מצריך התייחסות מיוחדת מבחינה הלכתית.

עסקת אשראי

2) (282:) "הוי המאמינים, בעשותכם זה עם זה עסקאות באשראי לזמן קצוב, כתבו זאת, ויכתוב זאת לכם הסופר ללא רמיה [...] אם בעל החוב הוא שוטה או נחשל או שאינו יכול להכתיב בעצמו, יכתיב פטרונו ללא רמיה."¹²⁷ עסקת אשראי היא עסקה בה התשלום עבור מוצר או שירות אינו ניתן בעת ביצוע העסקה, אלא במועד מאוחר שנקבע ומוסכם על ידי הצדדים השותפים בעסקה. כלומר, העסקה מצריכה הבנה והסכמה לגבי מועד התשלום. באסלאם כתיבת פרטי העסקה היא מצווה. אלסמרקנדי מפרט רשימה של אנשים, שעלולה להיות להם בעיה עם היכולת להבין את משמעות העסקה כדי לקבל החלטות מושכלות, או אנשים, שאינם יודעים קרוא וכתוב ולכן עלולים להיות מרומים בעת ביצוע העסקה. לדבריו, "אם בעל החוב הוא ספיה, כלומר נבער שאינו יודע לכתוב. או אחמק או צ'עף, כלומר ילד שאינו יודע לכתוב. או אילם או מג'נון שאינו יכול, או אינו מיטיב במלאכת הכתיבה, פטרונו הוא שמכתיב את פרטי העסקה."¹²⁸

המג'נון אינו יכול או אינו מיטיב במלאכת הכתיבה ונזקק לעזרת צד שלישי, אפוטרופוס, שיכתוב עבורו וידאג לזכויותיו. רשימת האנשים שהמג'נון מופיע לצדם- נבער, טיפש, חלש, אילם- מגדירה גם היא לאיזו קבוצה באוכלוסייה הוא משתייך. אולי גם אפשר למצוא בדבריו של אלסמרקנדי אבחנה בין שני סוגים של מג'נון- האחד, אדם עם מנת משכל נמוכה, שאינו מיטיב במלאכת הכתיבה. השני, אדם שכאשר הוא נמצא בהתקף של ג'נון, אינו יכול לכתוב. זאת לעומת רגעים בהם הוא יוצא מהג'נון, וחוזר ליכולת הכתיבה שלו. יש באבחנה זו כדי להגדיר רמות תפקוד שונות, או אפילו להפריד לשתי קבוצות מגבלה שכלית ומגבלה נפשית. עוד אדון בכך בהמשך.

צום הדמ'אן

2) (185:) "חודש דמ'אן הוא אשר הורד בו הקראאן ממרומים [...] על כל אחד מכם הנוכח בביתו בחודש זה לצום בו, ועל החולה או הנוסע בדרך לצום מספר ימים אחרים [...]" במהלך חודש דמ'אן נוהגים המוסלמים לצום מידי יום בשעות היום, ולהימנע מאוכל, שתיה וקיום יחסי מין. הפסוק בקראאן מציין כי "אלוהים חפץ להקל עליכם ואינו חפץ

¹²⁷ רובין, הקוראן, עמ' 41.

¹²⁸ אלסמרקנדי, תפסיר אלסמרקנדי, כרך 1, עמ' 232.

להקשות עליכם", לכן יש אנשים שפטורים מצום במהלך הדמצי'אן, היות שמדובר בקושי גדול מידי עבורם. עם זאת מאותו מצב שהקשה עליהם לצום, צריכים הפטורים מצום להחזיר את אותם הימים. כלומר, לצום יום אחד עבור כל יום שלא צמו.¹²⁹

כמובן שגם בעניין זה יש יוצאי דופן, וכך מפרט אלטברי לעניין המג'נון: "אם התחיל חודש הדמצי'אן כאשר אדם מג'נון, והוא הקיץ מהג'נון יום או יותר לפני תום הדמצי'אן - חובה עליו לצום. וכמו כן עליו להשלים את כל ימי החודש שהחסיר. אולם אם לא הקיץ מהג'נון עד תום החודש - אינו חייב להשלים את ימי הצום."¹³⁰ יש כאן אבחנה בין רמות תפקוד שונות של מג'נון, המצריכות התייחסות הלכתית שונה. ישנן הפרעות נפשיות שאינן באות לידי ביטוי מבחינה חיצונית דרך קבע. אלטברי מבקש להבחין בין מי שמתפקד בסך הכול כרגיל, ומידי פעם חווה התקף של הפרעה נפשית. אותו אדם מחויב לצום כל עוד הוא בתפקוד רגיל, ולהחזיר את ימי ההתקפים שחווה והכניסו אותו למצב של ג'נון - באמצעות ימי צום אחרי הדמצי'אן. לעומת זאת, אדם השרוי במצב של ג'נון לאורך תקופות ארוכות או תמיד, וכך יצא שבמהלך כל חודש הדמצי'אן הוא לא היה בדעתו - לא צריך להשלים את ימי הצום. יתכן שגם באבחנה זו ניתן להגדיר מגבלות שכליות ומגבלות נפשיות בשתי קבוצות נפרדות, ולהניח שבימי קדם לא ידעו לאבחן כל אחד בנפרד ולכן לשתייהן ניתנה הכותרת "מג'נון".

תפילה

תפילה היא אחת מחמשת המצוות הנחשבות "ארכאן אלאסלאם", עמודי היסוד של מצוות האסלאם. את התפילה צריך לכבד ולהגיע אליה ביישוב הדעת. לכן הקראאן מבהיר (4: 43): "הוי המאמינים, אל תקרבו לתפילה בעודכם שיכורים, עד אשר תדעו את אשר תגידו [...]"¹³¹ בפרשנותו לפסוק זה מתייחס אלטברי למילים "עד אשר תדעו את אשר תגידו", ומבאר כי כל מי שאינו יודע מה הוא אומר, לא יכול להתקרב לתפילה. לכן גם המג'נון, בעת שהג'נון שולט בו והוא אינו בדעתו, אינו מתפלל.¹³²

מחד, אפשר לראות בפטור מהתפילה שניתן למג'נון התחשבות במצבו. מאידך, יש בזה גם הבלטה של שונותו מהחברה. המסלם מתפלל חמש פעמים ביום, ומכך יוצא שחמש פעמים ביום המג'נון אינו חלק מהחברה המסלמית למשך פרק זמן. אעסוק בדיון זה באריכות בפרק ההלכתי.

5.1.2 המג'נון והמעטות בחזית'

החזית' הוא קובץ של מסורות המגיעות בשרשרת מסירה עד לנביא מחמד, והוא כולל בתוכו סיפורים, הנחיות, אפיזודות וקוריוזים. המשותף לכולם הוא המסר שעל המסלם ללמוד מתוכן החזית', מהו אורח החיים לפי רצון אללה ובהתאם לשאיפותיו של הנביא. באמצעות החזית' מנוסחת הסנה, "הנוהג הקדוש". ברבות השנים, עם ריבוי המסורות

¹²⁹ רובין, הקוראן, עמ' 24, וגם

¹³⁰ אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 3, עמ' 454. [Kees Wagtendonk](#), "Fasting", [Encyclopedia of the Quran](#), and [C.C. Berg](#), "Şawm", [EI2](#).

¹³¹ רובין, הקוראן, עמ' 73.

¹³² אלטברי, ג'אמע אלביאן, כרך 8, עמ' 379.

המכילות סתירות פנימיות לדברי הנביא, התפתחה ביקורת *החדית'* שהבחינה בין מסורות אמתיות לבין מסורות מזויפות, והכירה בששה קובצי *חדית'* כמהימנים, אשר בהם יש לראות מקור *לסנה* של הנביא.¹³³

במבנה תת הפרק, ניתן לשים לב שבניגוד ל*קראאן* ול*תפסיר*, בהם חלק הארי של המקורות מתייחס לכינוי שליחי האל בתואר "*מג'נון*", *החדית'* מביא בעיקר את סיפוריהם של אנשים מן השורה, שנכנס בהם *ג'ן* או שהשתלט עליהם *ג'נון*, ואת התייחסות החברה אליהם.¹³⁴

כמובן שקיימות *בחדית'* גם מסורות בהן הכינוי "*מג'נון*" ניתן למחמד, לנוח או לשליחי אללה באופן כללי. ישנו *חדית'* המיטיב לתאר את המצב בראשית האסלאם, כאשר כל אדם העומד ואומר את *השהאדה* מכונה באופן מידי על ידי סובביו "*מג'נון*". אולם מסורות אלה הן במיעוט, וב-85% מהמסורות בתקופה הנחקרת, הכינויים *מג'נון* או *מע'תנה* מתייחסים לאדם שנכנס בו *ג'נון* או השתלט עליו *ג'ן*, כפי שיתואר בתת-פרק זה.¹³⁵

5.1.2.1 שונות מהנורמה

מתוך אלפים רבים של מסורות בתקופה הנחקרת, כולל החומר הראשוני מה*חדית'* רק 77 אזכורים למילה "*מג'נון*", ועוד שלושה אזכורים למילה "*מע'תנה*". לדעתי, יש בכמות המזערית יחסית של האזכורים, להעיד על אחת משתי מגמות אפשריות. ראשית, אין ספק שבאוכלוסייה הערבית בתקופה הנחקרת נולדו ילדים רבים עם לקויות כאלה ואחרות, גם לקויות שאינן פיזיות. כך לדוגמא, אחד האזכורים *בחדית'* מתאר את אוכלוסיית שבט קריש הכוללת ילדים, *מג'אנין*, *סאחרון* (מכשפים) ו*כהנה* (יידעונים).¹³⁶ שרה סקילנגי מצאה כי אחוז הנישואים בין בני דודים מקרבה ראשונה בקרב האוכלוסייה הבדואית הוא מהגבוהים ביותר בעולם ועומד בממוצע על תשעים אחוזים. זו הייתה נורמה תרבותית בעולם הקדום, כדי לשמור על הרכוש ועל השבט. נישואין בין קרובי משפחה מעלים באופן

¹³³ גולדציהר, *הרצאות על האיסלאם*, עמ' 34-37.

¹³⁴ אמנם *תפסיר*, פרשנות *קראאן*, נשען ברובו הגדול על מסורות מה*חדית'*, אולם רוב המסורות מה*חדית'* אינן מופיעות *בתפסיר*. לכן, בחרתי לחלק את הפרק המתייחס להוראות אללה ושליחו לתת פרק אחד, המתבסס על מקורות מה*קראאן* ומה*תפסיר* בלבד, ולתת פרק נוסף, המתבסס על מקורות מה*חדית'*. לא צמצמתי את המקורות לקובצי *חדית'* המהימנים בלבד, היות ובעיני יש ערך היסטורי גם *לחדית'* שאינן מהימן. גם הוא מעיד על תהליכים חברתיים ודתיים, וכל מסורת שנכתבה, הייתה בגלל צורך שהיה בה. לכן, לעניין המחקר הבוחן את היחס למגבלות לא פיזיות, נכון להתייחס לכלל החומר הקיים ונכלל בתקופת המחקר.

¹³⁵ מסלם, *צחיח מסלם*, כרך 8, עמ' 304, וגם אלתימי, *צחיח אבן חבאן*, כרך 14, עמ' 527, וגם אלטבראני, *אלמעג'ס אלכביר*, כרך 1, עמ' 266, וגם שם, כרך 6, עמ' 231, וגם אלניסאבורי, *אלמסתדרכ על אלצחיחין*, כרך 2, עמ' 538, וגם שם, כרך 4, עמ' 165, וגם סלימאן בן אחמד אלטבראני, *אלמעג'ס אלואסט* (אלקאהרה: דאר אלחרמין, ל"ת), כרך 2, עמ' 319, וגם שם, כרך 3, עמ' 246. וגם מחמד בן אסמאעיל אבו עבדאללה אלבח'ארי, *אלג'אמע אלצחיח אלמח'יצר* (בירות: דאר אבן כתיר, אלימאמה, 1987), כרך 6, עמ' 132.

אלבח'ארי, *אמאם*, מלומד ומוסר מסורות. בעל קובץ המסורות המהימן "*צחיח אלבח'ארי*", בו קיבץ מעל 600,000 מסורות. מוצאו מבח'ארא. יצא למסע לצורך איסוף מסורות, וביקר בבלח', ניסאבור, אלרי, בע'דאד, בצרה, כופה, מכה, מדינה, מצרים ואלשאם. עסק גם בכתיבת היסטוריה ו*אדב*. נפטר בסמרקנד, בשנת 256 *לוג'רה*.
<http://www.http://shamela.ws/>

וגם אבו אלחסן עלי בן עמר אלדארקטני, *סנן אלדארקטני* (בירות: דאר אלמע'רפה, 1966), כרך 1, עמ' 371.
אלדארקטני, *אמאם*, בקיא ומפורסם בקריאה מדויקת של *קראאן* בעל פה, *שיח' אלסלאם*, מוסר מסורות. מוצאו מבע'דאד, העמיק את ידיעותיו באסלאם באלשאם ובמצרים. נפטר בבע'דאד בשנת 385 *לוג'רה*.
<http://www.http://shamela.ws/>

¹³⁶ אלניסאבורי, *אלמסתדרכ על אלצחיחין*, כרך 3, עמ' 383.

משמעותי את שכיחותן של לקויות מסוגים רבים. לכן, יש להניח שרבים מהילדים נולדו עם לקות כזו או אחרת. אין לדעת כמה שרדו ונשארו בחיים, אך ניתן לשער שהטיפול הרפואי הרווח באותה תקופה לא הצליח להתמודד עם רבות מהלקויות. מציאות זו יכלה להניב מיעוט של אנשים עם מוגבלויות שהצליח לשרוד, או ריבוי אנשים עם מוגבלויות שהקטין באופן יחסי את שונותם בחברה.¹³⁷

המגמה השנייה, קשורה למאפייני החברה הערבית השבטית בתקופה הנחקרת. נורמה נמדדת ביחס למדד מקובל בחברה. ככלל, המושג נורמה קיבל יתר משמעות ותכלית עם המהפכה התעשייתית במאה ה-19, כאשר השונות הגופנית, האינטלקטואלית והנפשית, בלטה והודרה אל מול תהליכי התיעוש וקצב העבודה המהיר.¹³⁸ אולם בחברה הערבית, שחייה התבססו על חקלאות מסורתית ומעט מסחר, נמצאו באופן טבעי תפקידים מותאמים גם לאנשים עם מוגבלויות, וכך רובם הגדול לא מצא את עצמו מודר מהחברה. ראייה לכך, ניתן אולי למצוא בעובדה שבמחזית לא מוזכרים מקומות בהם שיכנו מג'נון בנפרד מהחברה, עדויות שאכן מצויות בספרות האדב והתאריח, כפי שאתאר בהמשך. יחד עם זאת, היו גם כאלה ששונותם בלטה, ואני מניחה שחלקם נזכרים במסורות עליהם מתבסס המחקר.

5.1.2.1.1 הגדרת השונות של המג'נון ושל

המעונה

ביטוי אינטלקטואלי

במסורת המתארת את סיפור מותו של חסין בן עלי, מצוין כי בנו של אחד משני הרוצחים היה מג'נון, כלומר שהיה בו טירוף.¹³⁹ מעניין לציין שזוהי הפעם היחידה בכל המקורות מהמחזית בתקופה הנחקרת, בה מוגדר אדם, כשהוא עצמו מג'נון, על פי התנהגותו המטורפת. בשאר המקורות בהם מוגדר הביטוי לשונות האינטלקטואלית, מתוארים אנשים שאינם עונים על ההגדרה "מג'נון" או "מעונה", אך מתנהגים או מדברים כמו "מג'נון" או כמו "מעונה". כך, על דרך השלילה, ניתן ללמוד מהי ההתנהגות המקובלת או המצופה ממג'נון או ממעונה.

לדוגמה, אדם המעלה בדיון הלכתי טענה לא סבירה, או מספר סיפור ומביא ראיה שאין בה להועיל, זוכה לתואר "מג'נון" על ידי סובביו. אדם המבצע את הסגיד תוך שהוא מקדים את הידיים לברכיים, או שמבצע את הסגיד בעודו מסתובב בבית, נקרא "מג'נון" או "אחמק" (טיפש). כפי שכבר הזכרתי לעיל, על אדם המבצע פעולה בהפרזה, בין אם מדובר בהגדלת שם אללה, ובין אם מדובר בכל הגזמה אחרת, יאמרו שהוא "מג'נון". אדם שמוצא עצמו בקיא דיו כדי לפסוק בכל נושא הלכתי, מכונה אף הוא "מג'נון". נמצאו למדים,

¹³⁷ Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World*, pp.4-5, and Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam", pp. 113-114.

¹³⁸ גבי אדמון ריק, "תגובה: ההיסטוריה של המוגבלות וקריאת העבר בהקשר הישראלי", בתוך שגית מור ואחרים, *לימודי מוגבלות*, עמ' 226-227.

¹³⁹ אלטבראני, *אלמעגים אלכביר*, כרך 3, עמ' 119.

שדיבור שאינו בהקשר, התנהגות שונה מהמקובל והפרזה בכל תחום; הם הביטויים המגדירים את האדם כמג'נון, על פי המסורות מהמדינה בתקופה הנחקרת.¹⁴⁰

ביטוי חיצוני

כותרת המחקר מבהירה כי המחקר עוסק באנשים עם מוגבלויות לא פיזיות. עם זאת, גם למוגבלויות לא פיזיות יכולים להיות ביטויים חיצוניים, אף אם לא תמיד. גם כאן, ישנן מסורות המגדירות את הביטויים החיצוניים של השונות על דרך השלילה. כלומר, למרות השונות הבולטת מבחינה חיצונית, זהו אינו אדם מג'נון או מעתה. אין ספק, שהביטוי החיצוני מבלית את השונות וממרכז אותה, אולי זו הסיבה להדגשה של מעבירי המסורות כי למרות נוכחות הביטוי החיצוני, אין מדובר באדם מג'נון או מעתה.

כך לדוגמא, מתוארים חברי הנביא, כאשר הם קוראים פרקי שירה, וכאשר מכוון מי מהם לדבר אללה מסתחררים גלגלי עיניו כאילו שהוא מג'נון.¹⁴¹ עוד על מוטיב העין אצל המג'נון, בסיפור על אדם שהביא את בנו המג'נון לנביא כדי שירפא אותו. הנביא ביקש ממנו לקרב אליו את בנו, והלה הביט בו במבט של מג'נון. בתום הפעולות והתפילות שביצע הנביא, הצטלל מבטו של הנער "למבט אמת, שלא כמו מבטו הקודם".¹⁴²

גם עירום הוא דוגמא לביטוי חיצוני המגדיר אדם כמג'נון או כמעתה. במדינה מתואר אדם שכיסה את עצמו בגלימתו כאשר נעלמו בגדיו, כדי שלא יראו אותו ערום ויחשבו אותו למג'נון.¹⁴³ ביטוי נוסף, הוא אדם הנראה כמו מזה רעב. ישנו סיפור בגוף ראשון, על אדם שנפל בין המנבר של הנביא לבין חדרה של עאאשה כשהוא במצב של עילפון. אדם אחר מצא

¹⁴⁰ אלשיבאני, מסנד אלאמאם אחמד בן חנבל, כרך 6 עמ' 195, 212, וגם שם, כרך 18, עמ' 195, 212, וגם אלניסאבורי, אלמסתדרכ עלא אלצחיחין, כרך 1, עמ' 677, וגם שם, כרך 3, עמ' 647, וגם אלקזויני, סנ אבן מאגיה, כרך 1, עמ' 25, וגם אלמוצלי, מסנד אבי יעלא, כרך 2, עמ' 521, אלכסי, אלמנתח'ב מן מסנד עבד בן חמיד, עמ' 289, וגם אלטבראני, אלמעג'ים אלכביר, כרך 9, עמ' 188, וגם אבו עבדאללה מחמד בן אסחאק אלפאכחי, אח'באר מכה ללפאכחי (דאר חציר ללטבאעה ואלנשר ואלתוויזיע, 1998), כרך 1, עמ' 283.

אלפאכחי, היסטוריון, מאנשי מכה. נפטר בשנת 272 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.
וגם עלי בן גיעד אלבעידאדי, מסנד אבן אלג'עד (בירות: מאססה נאדר, 1990), עמ' 164.
אבן גיעד, שיח' בעידאד. בעיסוקו סוחר באבנים טובות. נפטר בשנת 230 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.
וגם אבו בכר בן אבי שיבה אלעבסי, אלמצנף פי אלאחאדיית' ואלאת'אר (אלריאץ': מכתבה אלרשד, ל"ת), כרך 1, עמ' 236, וגם שם, עמ' 381.

אבן אבי שיבה, מוסר מסורות, אמאם, מלומד ובקיא בדיעת וקראאן בעל פה, בן למשפחת מלומדים. חיבר חיבורים רבים. נפטר בשנת 235 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

וגם אחמד בן מחמד אלטחואי, שרח מעאני אלאת'אר (בירות: מאססה אלרסאלה, ל"ת), כרך 1, עמ' 256.
אלטחואי, מוסר מסורות, פקיה, מלומד אסלאמי. נולד בטחא שבמצרים. החל את דרכו באסכולה השאפעית, ועבר לאסכולה החנפית. במסעותיו הגיע לאלשאם, שם קיבץ מסורות בבית אלמקדס, ע'זה, עסקלאן ודמשק. לאחר מכן חזר למצרים. חיבר חיבורים רבים. נפטר בשנת 321 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

¹⁴¹ אבן אבי שיבה, אלמצנף, כרך 5, עמ' 278, וגם שם, כרך 7, עמ' 158, וגם מחמד בן אסמאעיל אבו עבדאללה אלכח'ארי, אלאדב אלמפרד (בירות: דאר אלבשאאר אלאסלאמיה, 1989), עמ' 286.

¹⁴² אחמד בן עמרו אלשיבאני, אלאחאד ואלמת'אני (אלריאץ': דאר אלריאה, 1991), כרך 3, עמ' 304.

אלשיבאני, מלומד הבקיא במדינה, מאנשי בצרה. התנזר ממסעות, וכיהן בין השנים 282-269 להג'רה בתפקיד ראש בית הדין (ק'צ'אא) באצפהאן. נפטר בשנת 287 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

¹⁴³ שם, כרך 1, עמ' 271, וגם אבו בכר אחמד בן עמרו אלכזאר, אלכח'ר אלזח'אר (אלמדינה אלמנורה: מכתבה אלעלום ואלחכם, 2009), כרך 4, עמ' 124.

אלכזאר, מוסר מסורות. מאנשי בצרה. בסוף ימיו מסר מסורות באצפהאן, בעידאד ואלשאם. נפטר באלרמלה בשנת 292 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

אותו והניח את רגלו על צווארו של המעולף, עד שהבחין בו שהוא מג'ען. לאחר שהתעורר מעלפנו העיד אותו אדם על עצמו, שלא היה בו ג'ען אלא רעב.¹⁴⁴ כלומר אדם מג'ען, לפי סיפור זה, נראה כמו אדם שגופו עייף ותשוש מחוסר מזון.

מהווה סכנה לעצמו ולסביבה

מתוך סך של 80 מסורות, בהן יש אזכור למג'ען או למענתה, רק ארבע מציינות כי המג'ען מהווה סכנה לסביבה. כך, כאשר נשאל עטאא לגבי מג'ען שדחף נער וגרם לפציעתו או להריגתו, הוא פוסק שאין להמעיט בגאולת דמו. במקום אחר פסק מעאוויה בן אבי ספיאן, שמג'ען אינו חייב בגאולת דם על אדם שהרג, ודורשים ממנו כופר נפש בלבד. וכן, כאשר היה חשש שמג'ען עלול לפגוע באשתו, ייעץ עמר להגלות את האדם המג'ען כדי לאפשר לו להתרפא מהמג'ען וכן כדי להגן על אשתו.¹⁴⁵

למרות מיעוט המסורות המתארות את המג'ען או את המענתה כמסוכן, ישנן פי 2.5 מסורות, בהן מצוין כי המג'ען או המענתה כבול בשלשלות ברזל. באף אחת מהמסורות המג'ען אינו מתואר כמסוכן, אלא מדובר בתיאור טכני. תוך כדי ניסיון לרפא את המג'ען או את המענתה, מביאים אותו כשהוא כבול לנביא, לרופא או לאדם המתמחה בקמעות. בסיום התהליך, כאשר המג'ען או המענתה יוצא מהג'ען או מהמענתה, משחררים אותו מכבליו.¹⁴⁶

סיפור מעניין נוסף, מתאר אדם, שבזמן הפתנה (מלחמת אחים) בתקופת עתי'מאן, ביקש ממשפחתו לכבול אותו בשלשלות ברזל כדי שייראה כמו מג'ען. אחרי שעת'מאן נרצח, ביקש אותו אדם ממשפחתו לשחרר אותו, ואף הודה לאללה על שריפא אותו מהמג'ען ובכך מחל לו על רצח עתי'מאן. גם כאן, ניתן ללמוד שהיה מקובל לכבול את המג'ען.¹⁴⁷

מהחזית' עולה תמונה מורכבת. מחד, לרוב המג'ען והמענתה אינם מבודדים ומתוארים בחסות השבט או משפחתם הקרובה, עטופים בתמיכה ובדאגה לשלומם ולבריאותם. מאידך, בכל מסורת שבה מתואר המג'ען או המענתה כשהוא כבול, הוא מתואר לצד בני משפחתו או בני שבטו הדואגים לו. אולי הסבר מטרות הכבילה כשמירה על המג'ען או על המענתה מפני עצמם וכנגד הסובבים אותם, מתיישב עם דאגת המשפחה כלפי המג'ען או

¹⁴⁴ אלבחי'ארי, אלג'אמע אלצחיח אלמח'יצב, כרך 6, עמ' 104.

¹⁴⁵ אבו בכר עבד אלרזאק אלצנעאני, מצנף עבד אלרזאק (בירות: אלמכתב אלסלאמי, ל"ת), כרך 10, עמ' 45, וגם אבן אבי שיבה, אלמצנף, כרך 4, עמ' 73, וגם מאלכ בן אנס אלצבחי, מוטא אלמאם מאלכ (מצר: דאר אחיאא אלטראת' אלערבי, ל"ת), כרך 2, עמ' 851, וגם מאלכ בן אנס אלצבחי, אלמוטא (אבו ט'בי: מאססה זאיד בן סלטאן אאל נהיאן, 2004), כרך 5, עמ' 1246.

מאלכ בן אנס, חכם דת, אמאם, פקיה. מייסד האסכולה המאלכית. מוצאו ערבי, נולד וחי במדינה כל חייו, ממנה יצא למכה רק בחג. מאנשי התאבועון. נפטר בשנת 179 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

¹⁴⁶ אלניסאבורי, אלמסתדרכ עלא אלצחיחין, כרך 1, עמ' 747, וגם אלטבראני, אלמעג'ם אלכבי, כרך 17, עמ' 190, וגם אלתימימי, צחיח אבן חבאן, כרך 13, עמ' 474, וגם אלשיבאני, מסנד אלמאם אחמד בן חנבל, כרך 5, עמ' 210, וגם שם, כרך 36, עמ' 155, וגם אבו בכר בן אבי שיבה אלעבסי, מסנד אבן אבי שיבה (אלריאץ: דאר אלוטן, 1997), כרך 2, עמ' 143, וגם אבן אבי שיבה, אלמצנף, כרך 5, עמ' 48, וגם אבו דאוד סלימאן בן אלאשעת' אלסגיסתאני, סנן אבן דאוד (בירות: שאר אלכתאב אלערבי, ל"ת), כרך 3, עמ' 266, וגם שם, כרך 4, עמ' 13.

אבו דאוד, חכם דת, מוסר מסורות, אמאם. קובץ המסורות שלו מקובל כאחד מששת הקבצים המהימנים באסלאם. נפטר בשנת 275 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

¹⁴⁷ אלצנעאני, מצנף עבד אלרזאק, כרך 11, עמ' 450.

המעטנה. במקביל, ולמרות הכבילה, המשיכו לחפש באופן תדיר פתרון ברפואה, בנבואה או בכישוף.¹⁴⁸

5.1.2.1.2 התייחסות החברה למג'נון ולמעטנה

בבואי לתאר את התייחסות החברה בפרק זה, אני מבקשת לפרוש את המציאות כפי שהיא עולה מהחזית' בתקופה הנחקרת, מבלי להכריע האם מדובר ביחס "טוב" או ביחס "רע". מטרתי להציף את התמונה המצטיירת במסורות ולארגן אותה לפי מספר קריטריונים. בהמשך, בפרק הדיון, אנסה להגדיר את יחס החברה לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות במדינות האסלאם, בין השאר אל מול יחס החברה לאנשים אלו במדינות מערביות באותה תקופה, ועל פי המודלים של לימודי המוגבלות בהווה.

יחס הנביא או המנהיג

במסורת העוסקת בסיפור ההתגלות הראשונה של הקראאן מתואר כך: "בעודו יושב ומתפלל אמר הנביא: אין בריה שמתועבת בעיני יותר משאער או ממג'נון. איני יכול להתבונן בהם. אז הופיע מולו אדם עם שטיח משי עם כיתוב, והורה לו פעמים אחדות לקרוא. הנביא אמר לו שאינו יודע לקרוא, והאיש אמר לו לקרוא בשם אדונו, המלמד את האדם את מה שאינו יודע. אז נכנס הספר (הקראאן) ללבו של מחמד- והנביא אמר: זהו הדבר הרחוק ביותר משאער או ממג'נון."¹⁴⁹

עוד בטרם החלה ההתגלות הראשונה, כבר קבע הנביא כי הוא מתעב תיעוב עמוק את מי שהוא שאער או מג'נון, עד כדי כך שאינו יכול להתבונן בו. אמירה זו של הנביא נאמרה קודם שכונה על ידי אנשי קריש מג'נון. כפי שהסברתי בראשית הפרק, אני טוענת שמג'נון בהקשר הזה, הוא במובן של אדם שהגן השתלט על דעתו ומעביר דרכו מסרים. מציאות שנחשבה מקובלת באותה תקופה. זאת, בשונה ממג'נון במובן של ג'נון ושל טירוף הדעת. כלומר, כשמחמד הרחיק עצמו ממג'נון או משאער, כוונתו הייתה להרחיק את עצמו מאדם שיש כוח על טבעי ששולט בו ומעביר דרכו מסרים. תימוכין לדעה זו מצאתי בדבריו של זווטלר, הטוען כי מחמד נבהל מכך שאולי השטן כפה עליו להיות שאער או מג'נון, לכן הגיב במילים חמורות אלו. רק חדיג'ה, הצליחה להאיר את עיניו ולזהות את הבשורה שקיבל כשליחות מאללה ולא כשליחות מהשטן.¹⁵⁰

סביר להניח שמחמד הכיר את הלך הרוח בקריש, וידע שאנשי קריש עתידים לראות בו מג'נון. כך, בסיפור המתאר בתחילה את מחמד כאדם פשוט שאינו יודע קרוא וכתוב, מתגלה התהליך בו אללה הכול-יכול מכניס ללבו של מחמד את הספר, כלומר את הקראאן. לכאורה, ניתן למצוא קווי דמיון בין המתואר בחזית' לבין השתלטות של ג'נון על דעתו של

¹⁴⁸ Dols, *Majnun*, pp. 128-129.

¹⁴⁹ אלפאכחי, אח'באר מכת, כרך 4, עמ' 54.

¹⁵⁰ Zwettler, "A Mantic Manifesto", p. 81.

אדם. לכן, בסוף החזית' מדגיש מחמד, כאדם המכיר שאער ומג'נון וסולד מהם, שהבשורה שלו היא הדבר הרחוק ביותר שיכול להיות מהם. סביר להניח, שמסורת זו באה לחזק את הטענה שמחמד אינו מג'נון.

כך, למרות הציטוט הקשה מפי הנביא לגבי המג'נון, "אין בריה שיותר מתועבת בעיני משאער או ממג'נון. איני יכול להתבונן בהם", יש להבין, כי כוונתו אינה למג'נון במובן של אדם שיצא מדעתו. ראייה לכך, ניתן למצוא ממקורות אחרים בחזית', בהם מחמד אמנם מתייחס למג'נון המשתלט על אדם כאל ניסיון מאללה, אך לא מבטא סלידה וריחוק ממי שהוא מג'נון. לדוגמא, ברשימה בה מונה הנביא ארבעה אנשים המקבלים סליחה אוטומטית אצל אללה- נמצא המענתה. הוא כבר שילם מחיר בחייו בשל מוגבלותו, ולכן בהגיעו ליום הדין הוא בוודאי מקבל סליחה. על אותה הדרך, מפרט הנביא בחזית' אחר, ארבעה פסוקים אותם יש לקרוא כדי להימנע מלחישת השטן, ומובטח למי שקורא אותם שלא יהיה מג'נון. כלומר מג'נון הוא עונש למי שלא שומר על עצמו מפני השטן.¹⁵¹

אולי בניסוח הכי מפורש, ניתן ללמוד את תפיסת המג'נון כניסיון מאללה בחזית' של אבן אבי שיבה, המספר כי הגיעה אליו שאלה אודות אישה הנשואה למג'נון, ואינה רוצה להתגרש ממנו. בתשובתו, הוא מכנה אותה "אישה שאללה העמיד אותה בניסיון והיא עמדה בו".¹⁵²

נוסף על תפיסתם הכללית את המג'נון ואת המענתה, נדרשים המנהיגים לפסוק הלכה ולהכריע את הדין במצבים שונים מידי יום. בעניין זה בולטים שני מאפיינים מרכזיים. האחד, מה התוקף שניתן לדבריו של המג'נון או של המענתה. לדוגמא, אם אדם גירש את אשתו בעת שהמג'נון שלט בו, הגירושין אינם תופסים כי הוא לא היה בדעתו כשגירש אותה. ישנה גם דעה אחרת, הנותנת תוקף לגירושין של אדם מענתה, כאשר בן עמר פוסק מפורשות: "לא שמעתי שאללה הוציא את המענתה מן הכלל בנושא של גירושין, וכן לא אנשים אחרים".¹⁵³

כך גם בנושא של גאולת דם, לא סומכים על עדותו של המג'נון. אם נמצאה גופת אדם וזהות הרוצח אינה ידועה, יש לאסוף חמישים אנשים שישבעו שאינם יודעים מי הרוצח. בין הנשבעים לא יכולים להיכלל ילד, אישה, מג'נון או עבד. חלק מהמסורות בנושא זה מתארות שכך היה עוד מימי הג'אהליה, וחלק מציגות את הנוהג הזה מימי האסלאם בלבד.¹⁵⁴

¹⁵¹ אסחאק בן אברהמים אלחנטי'לי, מסנד אסחאק בן ראהויה (אלמדינה אלמנורה: מכתבה אלאימאן, 1991), כרך 1, עמ' 407.

אסחאק בן ראהויה, מוסר מסורות. מגדולי מלומדי ח'ראסאן בתקופתו. חיבר מספר חיבורים. ביקר בעראק, אלחג'אז, אלשאם ותימן. בסוף ימיו הגיע לניסאבור, ובה נפטר בשנת 238 להגירה. <http://www.shamela.ws/>. וגם עבדאללה בן עבד אלרחמן אלדארמי, סנן אלדארמי (ריאץ': דאר אלמע'יני ללנשר ואלתוזיע, 2000), כרך 4, עמ' 2130.

אלדארמי, פרשן קראאן, מוסר מסורות, מלומד, אמאם, פקיה. מוצאו מסמרקנד. נפטר בשנת 255 להגירה. <http://www.shamela.ws/>.

¹⁵² אבן אבי שיבה, אלמצנף, כרך 4, עמ' 73.

¹⁵³ שם, כרך 4, עמ' 71-73.

¹⁵⁴ אלטחאוי, שרח מעאני אלאת'אר, כרך 11, עמ' 509-507, וגם אבו אלוליד מחמד בן עבדאללה אלאזרק, אחיבאר מכה ומא ג'אא פיה מן אלאת'אר (בירות: דאר אלנדלס ללנשר, ל"ת), כרך 2, עמ' 24.

המאפיין השני בפסיקת ההלכה ביחס למג'נון או למעתוה, הוא הנטייה לפסוק בסלחנות ולפטור את המג'נון או את המעתוה מעונש. לדוגמה, אדם שנהג בחוסר כבוד כלפי נושא הדרשה במסגד והאיץ בו לסיים, הובא תוך גידופים ומכות אל נושא הדרשה לפסוק מה דינו. שאלתו הראשונה של נושא הדרשה הייתה, האם מדובר באדם מג'נון, כדי שידע איך להתייחס לדבריו. במסורת אחרת, נפסק מפורשות: "אם יש ראיות המצדיקות את היותו מג'נון הנח לו לדרכו, ואם לא- קטע את ידיו ואת רגליו, ולבן את עיניו וצלוה אותו".¹⁵⁵ לפי גישה זו אין למג'נון ולמעתוה אחריות על מעשיהם בעת שהם תחת השפעת המג'נון או העתאהה, ולכן הם פטורים מחומרת העונש.

יחס הקהילה והחברה

ככלל, המג'נון והמעתוה הם חלק מהחברה. לרוב, המשפחה או השבט מוזכרים בסביבתם, הם נשואים ולפעמים מצוין שיש להם ילדים. קרוביו של המעתוה או של המג'נון לוקחים לעצמם תפקיד לחפש רפואה לעתאהה ולמג'נון. במאה הרביעית להג'רה החלה להתבסס הרפואה הרוחנית כמרכזית בחיי המאמינים המסלמיים. לשיטת רפואה זו, ריפוי רוחו, נשמתו ולבו של אדם חולה ניתן רק לשליחי האל. בהמשך התפתחה הרפואה הרוחנית, ואת מקום התרופות ודרכי הטיפול המקובלות ברפואה הפיזיקלית, תפסו תפילות, פסוקי קראאן, נוסחאות דתיות, צדקה, מעשים טובים וקמעות. ואולם, יעילותה של רפואה זו הייתה תלויה באדיקותו הדתית וביושרו של המטפל, כמו גם באמונתו המוצקה של החולה בשיטת הטיפול הרוחני. מתנגדיה של השיטה היו במיעוט, ותוארו ככופרים במקורות הקלאסיים. גם הצופים יצאו נגדה, בטענה שבשימוש בה יש סתירה עם רצונו של אללה.¹⁵⁶

כך, ניתן למצוא מסורות מחדית' ובאדב, המתארות כיצד התנהל תהליך הריפוי במסגרת הרפואה הרוחנית. ישנה מסורת המעידה מפורשות: "חלק מהאנשים אמרו שהוא מג'נון, וחלק אמרו שהוא בריא"¹⁵⁷, כלומר מג'נון ובריאיות אינם מתקיימים יחדיו באותו אדם. את הרפואה מחפשים קרובי המג'נון או המעתוה אצל כוחות עליונים. ישנו סיפור החוזר על עצמו מספר פעמים, הן בהקשר למעתוה והן בהקשר למג'נון, המפרט כיצד הובא אדם מעתוה או מג'נון לטיפול, שאמור להוציא ממנו את העתאהה או את המג'נון. במשך שלושה ימים קרא בפניו המטפל את הקראאן, ובגרסאות אחרות את סורת אלפאתהה, השכם בבוקר ולקראת השקיעה. ובכל פעם שסיים לקרוא בפניו, אגר בפיו רוק וירק אותו. לאחר מכן שוחרר המעתוה או המג'נון מכבליו כשהוא בריא, ואנשי השבט העניקו למטפל מאה כבשים במתנה, בתמורה לטיפול. כששמע הנביא על שיטה זו אמר שאם כבר משתמשים בקמע לריפוי מג'נון או עתאהה, טוב להשתמש בקמע אמתי.¹⁵⁸

אלאזרקי, היסטוריון. מוצאו מתימן, קבע מושבו במכה. נפטר בשנת 250 להג'רה. <http://www.shamela.ws>.
¹⁵⁵ אלמוצלי, מסנד אבי יעלא, כרך 2, עמ' 536, וגם אלצנעאני, מצנף עבד אלרזאק, כרך 2, עמ' 20.
¹⁵⁶ Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam", pp. 125-129, and Dols, *Majnun*, pp. 211-220, 240-250.

¹⁵⁷ אלמוצלי, מסנד אבי יעלא, כרך 2, עמ' 536.

¹⁵⁸ אלסגיסטאני, סנן אבו דאוד, כרך 3, עמ' 266, וגם שם, כרך 4, עמ' 13, וגם אלתימימי, צחיח אבו חבאן, כרך 13, עמ' 474, וגם אלטבראני, אלמעגים אלכביר, כרך 17, עמ' 190, וגם אלניסאבורי, אלמסתדרכ עלא אלצחיחן, כרך 1, עמ' 747, וגם אלשיבאני, מסנד אלמאמס אחמד בן חנבל, כרך 36, עמ' 155, וגם שם, כרך 5, עמ' 210, וגם אבן אבי שיבה, אלמצנף, כרך 5, עמ' 48, וגם אבן אבי שיבה, מסנד, כרך 2, עמ' 143.

מקור נוסף לריפוי המג'נון או המענתה, הוא כמובן הנביא, הן בתפילות והן בפעולות הדומות להוצאת דיבוק מגופו של אדם. מחמד נהג לייעץ לאנשים ששמעו מעין קולות של שדים בראשם, לומר את השהאדה שלוש פעמים, ואותם אנשים העידו שקולות השדים פסקו. במקרה אחר, קירב אליו הנביא נער שבעיניו היה מבט של מג'נון, והחל להכות בעורפו בחוזקה ולקרוא לאויב אללה לצאת. כשהצטלל מבטו של הנער, שטף הנביא את פניו במים. לאחר מכן העידו על אותו נער הפך להיות רוכב מצטיין שלא נודע כמוהו.¹⁵⁹

למרות יחסם הדואג למג'נון ולמענתה, וכפי שציינתי לעיל, בתקופה הנחקרת היה מקובל לכבול אדם או נער כל עוד הוא מענתה או מג'נון. היציאה מהכבלים העידה על חזרתו לדעתו והייתה תלויה בכך.

אל מול היחס העוטף של המשפחה והשבט, מתועדים במסורות גם אירועים, גם אם מעט, בהם נוהגים באלימות כלפי המענתה והמג'נון. כשהילדים מציקים למג'נון ומעייפים אותו מצוטט הנביא כאומר, שיש למחול לילדים על התנהגותם עד שתיכנס בהם דעת. כלומר, הילדים אינם נושאים באחריות על מעשיהם כלפי המג'נון. במסורת אחרת מספר אבו שריח, שאנשים היו נוהגים לנצל את הפעמים בהם היה תחת השפעת ג'נון, כדי לחבוט בו בראשו ולגנוב ממנו סחורה בשוק¹⁶⁰. מכאן, שאמנם המג'נון היה חלק מהשבט, אך היו, גם אם במיעוט, אנשים שניצלו את מוגבלותו כדי להציק לו לשם בידור או כדי להרוויח את כספו.

לסיכום הפרק

שני מחקרים קדמו למחקר זה, המשיקים לנושא הפרק הנוכחי. האחד, בוחן מה עמדת הקראאן ביחס למוגבלות, השני בוחן את הקשר שניתן למצוא בקראאן בין שטן, שליטת ג'ן ומוגבלויות מנטליות. המשותפת לכל המחקרים, היא שיטת המחקר. בכולם נבחנו כלל האזכורים בקראאן למילות מפתח, שיש בהן להעיד על נושא המוגבלויות. מחקרם של בזנה וחטב, מתמקד במוגבלויות באופן כללי ומכיל את המוגבלויות הלא-פיזיות תחת המילים צעיף (חלש) ופקיר (מי שחסר לו משהו). לכן אין נקודות ממשק בין המחקרים, היות שהוא כוללני מידי. מסקנות המחקר הן כי לכתחילה, האדם נברא כשהוא אינו מושלם, והוא עמל במשך חייו להשיג שלמות באמצעות התכונות שהוטבעו בו מבריאנו. כלומר השלמות אינה בהכרח ביטוי פיזי, אלא ביטוי נפשי. הוראת הקראאן היא הכללת אנשים עם מוגבלויות בחברה ושמירה על החלשים, כפי שכתוב (24: 61): "העיוור לא יעבור עברה, ולא הפיסח ולא החולה, ואף לא אתם עצמכם [...] ברכו לשלום זה את זה, ברכת שלום מאת אלוהים,

¹⁵⁹ אלשיבאני, אלאאחאד ואלמת'אני, כרך 3, עמ' 304, וגם אלטבראני, אלמעג'ים אלכביר, כרך 8, עמ' 304.

¹⁶⁰ שם, כרך 22, עמ' 181, וגם מחמד בן עיסא אלטרמדי, עלל אלטרמדי אלכביר (עמאן: מכתבה אלאקצא, 1986), כרך 1, עמ' 81.

אלטרמדי, אמאם, מלומד ובקיא בדת האסלאם. חיבר ספרים רבים. ביקר בעראק, בח'ראסאן ובחג'אז בחיפוש אחר ידע. ישנה מחלוקת האם נולד עיוור, או שהעיוורון אירע לו במהלך מסעותיו. נפטר בשנת 279 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

מבורכת וטובה.¹⁶¹ בזנה וחטב מסכמים, כי הקראאן מצביע על החברה כאחראית למצב החלשים שבה, ודורש ממנה לפעול למענם.¹⁶²

המחקר השני, של אסלאם וקמפבל, מסתיים במסקנה ברורה: אין בקראאן קשר בין שטן או שליטת ג'ן לבין מציאותן של מוגבלויות מנטליות. לדבריהם, אללה נוזף בכופרים הפגאנים המסרבים לקבל את הנבואה של שליחיו, ומאשימים אותם בשליטת ג'ן, כדי להעביר מסר של נזיפה גם למסלמים המאמינים במציאות של שליטת ג'ן. בטיעונים אלה מנסה המחקר להשפיע על עיצוב מחדש של דעת הקהל המסלמית המאמינה בכוחם של ג'אן, ולכן מסרבת לטפל במוגבלויות מנטליות באמצעים רפואיים ומדעיים.¹⁶³

המחקר הנוכחי, אינו נכתב במטרה להגיע למסקנה מסוימת. השימוש בשליטת המחקר נעשה כדי לבחון באופן אובייקטיבי מהי ההגדרה למג'נון ולמענתה בקראאן ובחדית', ומה היחס אליהם בחברה. מהנתונים שהצגתי לעיל, ניתן לומר כי המג'נון היה חלק מהחברה. אם במובן של שליטה על ידי ג'ן, אז עמד בשורה אחת עם המשוררים, היידעונים והמכשפים- לעיתים עם עדת מעריצים הנשמעת לדבריו ורואה בו מנהיג, לעיתים עם עדת מתנגדים היוצאים נגד בשורתו. אנשי קריש מצאו עצמם בדילמה אל מול הדת שמחמד הביא. הם ניסו לפגוע באמינותו ולייחס אותה לג'ן מזדמן, ולא למלאך ג'בריל המביא בשורה אמתית. אשר על כן, לדעתי השימוש במונח מג'נון מציין תיאור למקור הדברים אותם אומר האדם המכונה "מג'נון". היות והמילה מג'נון מכילה גם את המקור ג'נון, היא עשויה לעיתים, ולחלוטין לא תמיד, לייצר הקשר שלילי, לצורכי גנאי ולפגיעה באמינות.

דווקא בפעמים בהם נזכרים המג'נון או המענתה בהיבט של אדם הנשלט על ידי ג'נון או עתאקה, מצאתי הכלה של החברה, יחס עוטר, דאגה לטיפול רפואי וניסיון להקל מבחינה הלכתית. גם אזכור כבילת המג'נון או המענתה מגיע תמיד בהקשר לתיאור השבט או המשפחה שדואגים לו, וניתן להבין שלא מדובר בקשירה שמהותה עונש. מסורות המתארות הצקות ופגיעה במג'נון נכנסות לפרופורציה של מיעוט, כאירוע שאינו בשגרה ועלול לקרות בכל חברה לכל אדם.

בפרק הבא אבחן את הסקירה התיאולוגית המתייחסת לנושא המוגבלויות. מה הסיבה לקיומן של מוגבלויות, איך הן אינן פוגעות בשלמותו של אללה ובשלמות מידות הצדק והרחמים שלו, וכיצד מצופה מהמאמין המסלמי להתייחס מבחינה תיאולוגית, הן למציאות של מוגבלויות והן למצב בו יש לו מוגבלות.

¹⁶¹ רובין, הקוראן, עמ' 290-291.

¹⁶² Bazna and Hatab, "Disability in the Qur'an", pp. 11, 17-24.

¹⁶³ Islam and Campbell, "Satan Has Afflicted Me!", pp. 237-239.

5.2 יחס התיאולוגיה למוגבלויות במחשבה ובמעשה

נביאים אינם תיאולוגים. הם אמנם מביאים בשורה המלהיבה את המאמינים ומגבשת אותם כעדה דתית, אך תהפוכות הזמן הן שמחוללות תהליכי עומק בדת. בשלב זה מתגבשים עיקרי האמונה ומתפתחת התיאולוגיה הדוגמאטית של הדת. כך גם באסלאם, *עלם אלכלאם*, התיאולוגיה האסלאמית, החל להתהוות, להוסיף הסברים לדת ולהגדיר את עיקרי האמונה. מטרת הכלאם להשתמש בדיונים הגותיים כדי למצוא סיבות לפערים העולים מתוכן הדת והאמונה, ובכך להגן על הדת מפני המפקפקים בה. מי שלא החזיק בעיקרים אלו נחשב כופר. המחשבה והפילוסופיה הדתית משליכות על גישת המאמינים.¹⁶⁴

5.2.1 סקירה תיאולוגית

התיאולוגיה באסלאם התפתחה והתחדשה במהלך שתי תקופות מרכזיות. ביניהן, היו תיאולוגים אשר עסקו בעיקר בתיאוריות קיימות, חיזקו אותן ודרשו בהם. התקופה הראשונה, מראשית האסלאם ועד למאה הרביעית *להגדרה* / המאה עשירית לס"ן.¹⁶⁵ התקופה השנייה, החל מהמאה ה-19 לס"ן.¹⁶⁶ התיאולוגיה משקפת, בעיני, את הלך הרוח של המאמינים וחכמי ההלכה, ביחס לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות. בבחינת הטקסטים בדקתי אלו שאלות נשאלו ביחס לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, ואם לא נשאלו- האם זה מעיד על קבלתם באופן טבעי, שאינו מעורר סימני שאלה. כמו כן, אלו תשובות שקלו התיאולוגים בינם לבין עצמם, ומה מעידות התשובות על תפיסותיהם לגבי מוגבלויות. ולבסוף, האם קיים הבדל בשיח התיאולוגי בין מוגבלויות מולדות לבין מוגבלויות שאירעו לאדם במהלך חייו, וכן בין רמות תפקוד שונות של מוגבלויות לא-פיזיות.

5.2.1.1 הגדרות תיאולוגיות לג'נון

בהגדרתו למילה שכל, מתייחס אלמחאסבי ל"מג'נון" ו"לג'נון" על דרך השלילה:

"השכל הוא טבע שהאדם נולד אתו. אחר מוסיף עליו משמעות אחר משמעות בהכרת הסיבות ההגיוניות. וכבר טענו, שאללה הניח את הדעה באדם כדי שיוסיף וירחיב בה באמצעות ידע נרכש, המורה על התועלות ועל הנזקים. וכך (מקובל) אצלנו, ש(השכל) הוא טבע ומציינים אותו תמיד ביידוע (אל אלתעריף). ובאשר לג'נון' ו'חמק', אומרים אותם ללא יידוע, שכן שם עצם מיועד מעיד על הכרה וידיעה (שכל). שם עצם בלתי מיועד הוא כנגד שם עצם מיועד, ובערות היא כנגד הידע.

¹⁶⁴ גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, עמ' 59-62, וגם

T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publications Inc., 1967), pp. 42-43.

¹⁶⁵ כל הטקסטים מהתקופה הנחקרת משויכים לתקופה הראשונה. שיטת המחקר, המצומצמת לאזכורים של המילים "מג'נון" ו"מע'תוה", העלתה 13 אזכורים בלבד למילה "מג'נון", ואף לא אחד למילה "מע'תוה". לכן בחיפוש אחר התשובות התיאולוגיות לשאלה זו נעזרתי במקורות משניים השופכים אור על הסוגיה, גם אם לא מצטמצמים לתקופה הנחקרת. עם זאת השתדלתי להישאר בגבולות התקופה הנחקרת, ולכן התבססתי בעיקר על ספרו של מחמד ע'אלי, שחקר את ההיבט התיאולוגי של המוגבלויות לעומק, ומביא כל רעיון תיאולוגי בשם אומרו, באופן המאפשר לעקוב אחר התפתחות התיאולוגיה לפי שנים.

Ghaly, *Islam and Disability*.

¹⁶⁶ גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, עמ' 59-62, וגם

L. Gardet, "Ilm al- Kalām", *EI2*, and Boer, *The History of Philosophy in Islam*, pp.42-57.

וכאשר נמנעו אנשי הידע מלכנות 'אלמג'נון' (ביידוע) את המכחיש והג'אהל, אלא קראו לו 'מג'נון', הוכיחו את האמת שבדבריי אלה.¹⁶⁷

אלמחאסבי מעמיד את המג'נון והאדם הפיקח, היודע, הלומד והמתפתח- משני צדי המתרחש כשני הפכים, ובכך מגדיר מהו מג'נון. כך, 'מג'נון' מקביל ל'חמק' - טיפש או כסיל, אדם עם מנת משכל נמוכה. לעומתו המג'נון מוגדר ביחס לג'אהל ולמכחיש- אדם שבערותו מוגדרת ביחס להכחשתו את האמונה בייחודו של אללה, ולא ביחס למנת המשכל שלו. למעשה, מתייחס אלמחאסבי לבערות כנגד האסלאם ולבערות הנובעת ממנת משכל נמוכה- כאל בערות אחת. יתכן שההיגיון העומד מאחורי טענה זו, הוא ההנחה כי לא יתכן שאדם חכם לא יקבל עליו את האמונה באללה.

ניתן לראות, שההגדרה ליציאה מהדעת היא עניין חברתי המשתנה סובייקטיבית מחברה לחברה. כך, אדם שאינו מאמין באללה הוא נבער, ולכן על פי המאמינים המסלמים נכנס תחת ההגדרה 'מג'נון'. כמה עשרות שנים קודם נהגו כך גם הכופרים, כשכינו את שליחי אללה 'מג'נון'. בסופו של דבר הכינוי 'מג'נון', באותה המשמעות, חזר אליהם, וזאת לאחר התפשטות האמונה באל אחד והפיכתה לנורמה מחשבתית ואמונית בארצות האסלאם.

אמנם 200 שנה מחוץ לתקופת המחקר, מגדיר גם אלקפטי את ה'מעטותה' כאדם שאינו מבין דיו בעניינים המצריכים דעת: "אנשי האמת מבחינים בין מה שהם נאלצים לעשות לבין מה שהם בוחרים לעשות. וכך יש הבחנה בין שתי תנועות: תנועת האח'תיאר (בחירה) ותנועת הארתעאש (חרדה, זעזוע), של האנשים שאינם סובבים את האמת ואינם קרובים לכוחו של אללה. ומי שאינו מבחין בין שתי תנועות אלו הרי הוא מעטותה בדעתו, מבלבל בחושי ויצא מקבוצת האנשים בעלי הדעה.¹⁶⁸ גם כאן מוגדרת היציאה מהדעת כעניין חברתי. מי שאינו מכיר בתנועת האח'תיאר משתייך לקבוצת מי שאינם בדעתם, אף אם מנת המשכל שלו מאפשרת לו התנצחות בדיון בנושא עיקרי האמונה.

תחת אותה הגדרה למילה 'מג'נון', שוללים הטקסטים התיאולוגיים את טענת אנשי קריש שמחמד מג'נון. כמו כן זוכה לכינוי 'מג'נון', מי שמעדיף את התפסיר של אלמריסי על פני התפסיר של שליח האל והצמאבה, או מי שמציג פסק הלכה המבוסס על תפסיר שגוי. כלומר מי שמפעיל שיקול דעת לקוי אל מול דעת הרוב.¹⁶⁹

¹⁶⁷ אלחארת' בן אסד אלמחאסבי, מאהיה אלעקל ומענאה ואח'תלאף אלנאס פיה (בירות: דאר אלפכר, ל"ת), עמ' 205. אלמחאסבי, מלומד גדול, בקיא ביסודות ההלכה והמצוות, מגדולי הצנפים. נולד בבצרה, עבר לבעדאד, בה היה מורה לתלמידים רבים, ובה נפטר בשנת 243 להג'רה. חיבר חיבורים רבים בנושא הוויכוחים התיאולוגיים עם המעטותה. <http://www.http://shamela.ws/>

¹⁶⁸ שית' בן אבראהים אבו אלחסן אלקפטי, חז אלע'לאצם פי אפחאם אלמח'אצם ענד ג'יראן אלנט'רפי אחכאם אלקדר (בירות: מאססה אלכתב אלתיקאפיה, ל"ת), עמ' 88. אלקפטי, הידוע גם בכינויו אבן אלחאג' אלקנאוי, היה פקיה, סופר, חכם דת. נולד בקפט, בבגרותו התעוור. גורש ממצרים כיוון שזלזל בשלטון ודיבר בגנותו. חיבר מספר חיבורים. נפטר בשנת 598 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

¹⁶⁹ מחמד בן אסחאק אבן מנדיה, אלאימאן (בירות: מאססה אלרסאלה, ל"ת), כרך 1, עמ' 276. אבן מנדיה, אמאם, מגדולי מוסרי המסורות בעל פה. מוצאו מאצפהאן, ערך מסעות נרחבים בחיפושיו אחר מסורות וידע אותם כינס בחיבוריו. נפטר בשנת 395 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/> וגם עתימאן בן סעיד אלדארמי, אלרד עלא אלגיהמיה (ריאץ': דאר אבן אלאתייר, 1995), עמ' 19, וגם עתימאן בן סעיד אלדארמי, נקץ' אלאמאם אבי סעיד עתימאן בן סעיד עלא אלמריסי אלגיהמי אלעניד פימא אפתרא עלא אללה עז וגיל מן אלתוחד (אלריאץ': מכתבה אלרשיד, 1998), כרך 1, עמ' 352, וגם שם, כרך 2, עמ' 806.

5.2.1.2 הסיבה ל'נון

אחת התפיסות המרכזיות באסלאם, דרכן נבחנת מציאות של רוע וכאב בכלל, ומציאות של מוגבלויות בפרט, בתוכן גם מוגבלויות לא פיזיות, היא דרך שמותיו של אללה. תמצית הדיון היא הסתירה בין היותו של אללה רחום וחנון, לבין הרוע והסבל שהוא ברא במציאות. שמותיו של אללה הם ביטוי להיותו שלם ונטול פגמים- ברחמיו, בחוכמתו, בצדק וביכולות שלו. המאפיין של שלמות האל הוא קו אדום שאין לחצות, גם לא בחקר שאלת הכאב והסבל, ומי שכפר בכך לאורך השנים הורחק מהחברה.¹⁷⁰

בהתייחסותו לסוגיית שמותיו של אללה, כותב אלבאקלאני: "אללה אינו מתואר ביכולתו להשליך ילדים לגהנום, ולא בהקצבת גמול או במיגור מכשולים. אמנם חלק מהאנשים ומחשיאטין יכולים להשליך ילד או מג'נון לגיהנום- אך זה לא מה שאללה עושה. כיוון שזה נקרא עוול אצל אללה, ולו רק ירצה לא יהיו אלה (שנוהגים כך) בטוחים."¹⁷¹

אופן התיאור של אללה מעיד על מעשיו. מדבריו של אלבאקלאני עולה שאללה יכול, אך אינו רוצה, לפעול באופן של כאב וסבל לאנשים. ולכן הוא אינו מתואר כך ושמותיו רחוקים ממאפיינים אלו. בנוסף, עולים מהטקסט שני הקשרים שאינם מחמיאים למג'נון. האחד, השלכתו לגיהנום, העונש ממנו חושש כל מאמין מסלמי. השני, שליטת השטן במג'נון חסר הישע. העלאת ההקשרים הללו מתבססת להערכתנו, על דעות שהיו רווחות באותה תקופה ברחבי העולם. על פיהן, יש קשר בין היות אדם מג'נון לבין עונש מאללה או מכוח עליון, או לבין להשפעת השטן על המג'נון. גישה זו מעבירה את האחריות על המג'נון למג'נון עצמו או לקרוביו, שהרי קיבל עונש על מעשיו או על מעשיהם, בקשר של סיבה ותוצאה. אף יותר מכך, יורדת האחריות מכתפי החברה בסביבת המג'נון, וסביר יהיה להתרחק ממנו ומהשפעתו הרעה.¹⁷² על אלה פוסק אלבאקלאני כי מדובר בעוול וכי כך לא דרכו של אללה.

בטקסט אחר מתייחס אלבאקלאני להתנהגויות שונות מהנורמה אצל אבו בכר, הח'ליפה הראשון אחרי מחמד. ראשית הוא מבהיר, כי כל בר דעת על פני האדמה יודע להבחין שאבו בכר לא היה מג'נון. אמנם הייתה לו מחלת הנפילה, ולעיתים הוא לקה בפטפוט יתר, אשר הצריך ממנו לפרוש

אלדארמי, מוסר מסורות העוסקות ברובן בטיעונים מול הח'מייה. מוצאו מסג'סתאן, נפטר בהראח, בשנת 280 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>
וגם הבה אללה בן אלחסן אללאכלאאי, שרח אצול אעתקאד אהל אלסנה ואלג'מאעה מן אלכתאב ואלסנה ואג'מאע אלצחאבה (אלקאהרה: אלמכתבה אלסלאמיה, 2005), כרך 2, עמ' 385-386.
אללאכלאאי, מוסר מסורות, פקיה בן האסכולה השאפעית. מוצאו מטברסתאן, עבר לבעידאד, ובסוף ימיו הגיע לאלדינוור, בה נפטר קודם גיל זקנה, בשנת 418 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>
וגם אבו בכר מחמד בן אלטיב אלבאקלאני, תמהיד אלאואאל ותלחיץ אלדלאאל (בירות: מאססה אלכתב אלתיקאפיה, 1987), כרך 1, עמ' 170.

אלבאקלאני, מוסר מסורות, פקיה, קאצי, תיאולוג אשערי. כיהן כראש האסכולה המאלכית בעראק בתקופתו. היה מפקד פלוגה במלחמה בין השלטון העבאסי לבין השלטון הפאטמי. השתמש בכוח כתיבתו כדי לרוקן את טענות הפאטמים מתוכן. חריפותו נודעה ביכולת השכנוע שלו בעת דיון. נפטר בבעידאד בשנת 403 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

¹⁷⁰ Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 17-18.

¹⁷¹ אלבאקלאני, תמהיד אלאואאל, עמ' 290.

¹⁷² Islam and Campbell, "Satan Has Afflicted Me!", pp. 241-242, and Hiam al-Aoufi, Nawaf al-Zyoud and Norbayah Shahminan, "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability", *International Journal of Adolescence and Youth*, 17: 4 (2012), pp. 214-215.

הצידה מהצמאה. אולם לא הייתה לכך כל השפעה על יחסם אליו. לו היה אבו בכר מג'עון, מוסיף אלבאקלאני, הלא היה נזקק לטיפול רפואי שהיה פוגע בשגרת יומו העמוסה, ובתפקידיו כחלק משכבת ההנהגה הדתית של המאמינים. באשר לפטפוטי הסרק התוקפים אותו לפרקים, נהג אבו בכר לומר, שהשטן לוחש על אוזנו כשם שהוא לוחש על אוזניהם של רבים מהברואים. והוא, אבו בכר, אינו שונה מהברואים האחרים בהקשר הזה. ובזמן שהשטן כועס ולוחש, עליהם לנקוט בזהירות מירבית. היחיד היוצא מכלל הברואים, ואשר השטן אינו משפיע עליו, הוא הנביא. כאשר נשאל הנביא על כך אמר שאללה עזר לו בעניין זה, ואסר על השטן להכניס ג'עון ללבו. ואילו אצל הצמאה, יכול להיות ג'עון המעיד על בערות, אך מדובר בהתפרצויות נדירות.¹⁷³

לדעתי, יש בטקסט הזה מסר באשר לסוגיית הג'עון בכלל ובאשר לסוגיית השטן בפרט. ראשית, הג'עון עלול להיות מנת חלקו של כל אדם, בין אם מכובד וירא אללה ובין אם חוטא ועובד אלילים. יש אדם אחד בלבד שיש לו "עצמה"¹⁷⁴, חסינות, מהג'עון - והוא הנביא מחמד. זאת בשל הנחיה מפורשת שהשטן קיבל מאללה לגבי מחמד. אפילו לאבו בכר, שהיה הח'ליפה הראשון אחרי מחמד, היו רגעים בהם היה נתון תחת לחישת השטן והג'עון שלט בו. שנית, ההתייחסות החברתית למצב בו אדם שרוי תחת השפעת הג'עון היא טבעית. החברה מקבלת את הצורך של אדם לפרוש ממנה ומתפקידיו שבשגרה, מכילה את ההתנהגויות השונות ומקבלת אותו חזרה אליה בסיום ההתקף.

עם זאת, אלבאקלאני שולל את ההנחה שלאבו בכר היו רגעים בהם היה מג'עון. הוא מציין בדבריו: "עניין ידוע לגבי אבו בכר, שיש לו מחלת הנפילה".¹⁷⁵ אפילפסיה, או בשמה המסורתית "מחלת הנפילה", היא הפרעה נוירולוגית הגורמת לפרכוס, ניתוק ובלבול, שבחלק מהמקרים עלולים לגרום לחולה לאבד שיווי משקל וליפול על הרצפה. מקור השם מהמילה היוונית אפילפסיס, שמשמעותה השתלטות. זאת, מכיוון שלמתבונן מבחוץ הפרכוס נראה כמו גורם זר שהשתלט על החולה.¹⁷⁶ סביר להניח לדעתי, שהתקף האפילפסיה, הדומה להתקף של ג'עון הטעה את סביבתו של אבו בכר, ואולי אף אותו עצמו. כאשר ניסו למצוא סיבה להתנהגותו המשתנה היה אך טבעי לקשר לעניין את השטן, המטיל ג'עון בלבו של אבו בכר, הסבר שהיה זמין ומוכר לשבטים הערביים באותה תקופה.

לסיכום, על פי תפיסתו של אלבאקלאני, הג'עון אינו עונש. יתכן שיש בקישור לשטן ממד של ניסיון לאדם אליו מוכנס הג'עון, אך בכל אופן הוא מעיד על הרחקת אללה מהגורם לג'עון. שמותיו ותארו של אללה מעידים על רחמיו ועל עוצמתו, זאת לעומת מעשה השטן המעיד על עוול כלפי הג'עון חסר הישע. דבריו של אלבאקלאני פותחים צוהר לדיונים תיאולוגיים סוערים שאפיינו את תקופתו ביחס למקור הכאב והסבל בעולם. כדי להבין את המושגים עליהם הוא מדבר יש לצלול לעומקה של הפילוסופיה של הג'עון.

¹⁷³ אלבאקלאני, תמהיד אלאואאל, עמ' 493.

¹⁷⁴ מושג תיאולוגי באסלאם, שמשמעותו חסינות מטעות או מחטא. הסונים מייחסים את החסינות הזו לנביאים, בעוד השיעים מייחסים אותה לגמאמה. *W. Madelung, "Iṣma", EI2*.

¹⁷⁵ אלבאקלאני, תמהיד אלאואאל, עמ' 493.

¹⁷⁶ Aristidis Diamantis Sidiropoulou, "Hallmarks in the History of Epilepsy: Epilepsy in Antiquity", *Epilepsy & Behavior: E&B*, 17 (January 2010), p. 103, and <http://www.epilepsy.org.il>.

5.2.1.3 הפילוסופיה של הג'נון

5.2.1.3.1 מוגבלות היא סבל

למרות העובדה שמוגבלויות היו חלק טבעי ונוכח בחיי המסלמים בתקופה הנחקרת, בדיון התיאולוגי הן לא מקבלות מקום כסוגיה שיש לדון בה בפני עצמה. כך עומדות המוגבלויות באותה קבוצה עם פגעים, אסונות, וכל מה שקשור למציאות רעה בעולם.¹⁷⁷

בבסיס אחת התיאוריות המרכזיות של לימודי המוגבלות נטען, כי להגדרת האובייקט יש חשיבות חיונית להשלכות כלפי אותו אובייקט. כלומר, בני אדם מעניקים באמצעות ההגדרה משמעות לאובייקט, ולפי אותה משמעות מכוונים את פעולותיהם כלפי אובייקט זה. לכן, הגדרת המוגבלות כטרגדיה, תתייחס לאנשים עם מוגבלויות כאל קורבנות, וזה יהיה הבסיס למדיניות החברתית שתנסה לפצות אותם על הטרגדיות שפקדו אותם. לחלופין, טוענים בלימודי המוגבלות, ככל שהמוגבלות תוגדר כדיכוי חברתי, תתורגם המדיניות החברתית להקלה על הדיכוי במקום לפיצוי על טרגדיה.¹⁷⁸

כלומר, על פי תיאוריה זו, ככל שהמוגבלות מוגדרת ככאב, כסבל וכטרגדיה- החברה רואה עצמה אחראית לפצות את האדם עם המוגבלות. אולם לא כך מצאתי את הדבר באסלאם. למרות נקודת המוצא הרואה במוגבלות סבל וכאב, מובילים הדיונים התיאולוגיים להשלמה עם המוגבלות מתוך אמונה באללה ובגזרותיו. לא אחת, ניתן לקרוא גם בטקסטים מהתקופה הנחקרת, שהמג'נון והמע'תוה שלמים עם מצבם ולא מתלוננים. דוגמה אחת מני רבות מופיעה בספר "עקלאא אלמג'אנין": "נכנסתי לבית המג'אנין כשאתי לבוש בגדים מפוארים, ופגשתי שם קשיש כשהוא כבול ואזוק. בעודי מתבונן בו אמר: מדוע אתה נדהם ממני? אתה מתרשם מהכבלים ומהשלשלות, שכן אתה משופע בכוח ובכסף. הן אתה לא תישאר אחרי הכסף שהרווחת, והן אני לא אשאר אחרי הכבלים שאזקו אותי."¹⁷⁹ הקשיש המג'נון מעמיד את המספר על מקומו כאשר הוא מזכיר לו עד כמה העולם הזה הוא בר חלוף, וכי ההבדלים ביניהם לא ישתמרו בעולם הבא.

יחד עם זאת, ככל שאני צוללת לעומקם של הטקסטים, אני מוצאת כי המוגבלויות הלא-פיזיות נוכחות וקיימות, אך אינן בנימה של טרגדיה או של ריחוק. המג'נון והמע'תוה הם חלק מהשבט, לעיתים בעלי משפחות, ושונותם מתקבלת בהשלמה, אף אם נעשים ניסיונות לרפא אותם ולהחזירם להיות ברי דעת ככולם. כמו כן, לא מצאתי בתקופה הנחקרת עדות לשאלה מדוע יש מוגבלויות וכיצד מציאות זו מתיישרת עם שלמותו של אללה הרוחם והחנון. גם ע'אלי מציין, כי ככל הידוע לו, הראשון שקישר בין מוגבלות למציאות של סבל וכאב, הוא אבן סינא, שנפטר בשנת 429 להג'רה. לדבריו, סבל נצחי, בדמות מומים גופניים ומחלות כרוניות, הוא עונש שניתן כתוצאה מבחירה רעה של הנשמה.¹⁸⁰

בדבריו, מתייחס אבן סינא למוגבלויות פיזיות בלבד, כמו מחסור באיבר או איבר לא מתפקד. הוא אינו מתייחס למוגבלויות מנטליות ונפשיות. מקגיניס משער, כי ההתייחסות לפסיכולוגיה כענף

¹⁷⁷ Ghaly, *Islam and Disability*, p.5.

¹⁷⁸ מייקל אוליבר, "הפוליטיקה של ההנכיה: גישה סוציולוגית", בתוך: שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות, עמ' 58.

¹⁷⁹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 135.

¹⁸⁰ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 22-23, and Boer, *The History of Philosophy in Islam*, p. 143.

במדע הרפואה, התיישב לפילוסופים הקדמונים ולפילוסופים מימי הביניים בהקשר של מחלות נפשיות שיש להן ביטויים פיזיים בלבד. המשוואה מעמידה את בריאות הנפש מול בריאות הגוף, ולכן לקות פיזית מעידה על לקות באחד מכוחות הנפש. לכאורה, אם אין לקות פיזית, אין לקות נפשית. כך הוא מסביר מדוע הצטמצם עיסוקו של אבן סינא רק למוגבלויות פיזיות.¹⁸¹

אני מניחה, שאם שאלה לא נשאלה- היא לא הייתה קיימת. כלומר, בתקופת המחקר היו מג'נון ומע'תנה חלק מהחברה, אף אם חוו לעיתים הדרה. אך ככלל, עצם קיומם לא העלה שאלה פילוסופית, כיוון ש"המחוקק ידע שלא כל האנשים מסוגלים לעלות במדרגות השכל".¹⁸² כלומר, רמות תפקוד שונות מבחינה שכלית ונפשית התקבלו באופן טבעי כחלק מבריאותו של אלה. רק בחלוף השנים, ועם התפתחות הטכנולוגיה והמהפכה התעשייתית, גם שונותם של אנשים עם מוגבלויות לא פיזיות החלה לבלוט בקרב האוכלוסיות המסורתיות. השונות התגלתה כמובן כחולשה, בשל הקצב וההבנה האיטיים ותפוקת העבודה הירודה. זו הסיבה, לדעתי, לתיוגה של המוגבלות הלא פיזית כדבר רע ומעכב, ולהגדרתה כסבל וכטרגדיה. כך הפכו האנשים עם המוגבלויות הלא-פיזיות חברים בקבוצת "אהל אלבלאא", אנשי הסבל, לצד כל מי שהסבל הוא מנת חלקו- מאנשים חולים שבריאותם לקויה, ועד אנשים שאיבדו ילד.

5.2.1.3.2 הנחות יסוד תיאולוגיות

מאז ומתמיד ניסה האדם להבין מדוע קיימת מציאות של סבל בעולם וכיצד היא מתיישבת עם הצדק האלוהי ועם קיומו של אל רחום וחנון. במהלך ההיסטוריה האנושית היו שראו בסבל הוכחה להכחשת קיומו של האל, ומנגד היו מי שראו בכך הוכחה לקיומם של שני אלים- אחד טוב ואחד רע. האסלאם כמובן אינו מקבל אף אחת משתי הנחות אלו, ורואה בהן כפירה בעיקר. כך התגבשו מספר עקרונות שמהווים יסוד לכל דיון בהקשר זה.¹⁸³

שלמות האל: שמותיו ותארו של אלה

שמותיו ותארו של אלה מהווים אבן יסוד לכל דיון תיאולוגי, ומהם נגזרת ההבנה האנושית האפשרית לפעולותיו של אלה. ההנחה שעליה אין עוררין בין כל קבוצות התיאולוגים, היא באשר לשלמותו של אלה. אלה הוא כל יכול ואין לייחס לו כל פגם או חיסרון. כך גם רחמיו, חכמתו ומידת הצדק שלו הם ללא דופי. במהלך ההיסטוריה, מי שחצה את הקו האדום הזה וכפר ברחמיו של אלה או במידת הצדק שלו, הורחק מהחברה. לכן, בחקר שאלת הכאב והסבל, הקו המנחה הוא שסבל אנושי, חמור ככל שיהיה, אינו מטיל ספק בצדק האלוהי ואינו מעלה תהיות באשר ליכולותיו של אלה.¹⁸⁴ ובכל זאת התגבשו מספר גישות המנסות להתמודד עם סוגיית הכאב והסבל.

הצופים: סבל לצורך טהרה

הצופים מבססים את אמונתם באללה בחוויה רוחנית של אהבה הדדית עמוקה בין המאמין לאללה. הרגש העז של האהבה מסלק מהמאמין כל תחושה של שקיעה בצרה ושל כאב פיזי. ההבדל בין טוב

¹⁸¹ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 22-23, and Jon McGinnis, *Avicenna* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 89.

¹⁸² הרוי, *אנתולוגיה לכתבי אבן סינא*, עמ' 263.

¹⁸³ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 17.

¹⁸⁴ L. Gardet, "Allāh", *EI2*, and Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 18-19.

לרע הופך חסר משמעות, כאשר כל מה שמגיע מאללה הוא טוב. כך הופך הסבל למעין "טיהור" של המאמין ולביטוי של אהבת האל את המאמין. באמצעות ההתמודדות עם הסבל מוכיח המאמין את אמונתו ואת אהבתו לאללה. אף יותר מכך, הידיעה שהכאב מביא תגמול, מייצרת אצל המאמין שאיפה לחוש יותר כאב. כך לדוגמה, מסופר על המיסטיקן הידוע, בן המאה השלישית *להג'רה*, בשר אלחאפי, אשר פגש בראשית דרכו כמסלם אדם עיוור, *מג'עון*, מוכה דלקת ואפילפטי, אשר נמלים אוכלות ועוקצות את בשרו. אלחאפי דחק את ראשו לחיקו של אותו אדם, ופנה אליו בדברים. בתגובה, הקיץ אותו אדם משרעפיו, ותהה מיהו הסקרן המפריע לקשר בינו לבין אללה. שהרי גם אם אללה יבחר אותו חלקים-חלקים, זה רק יגדיל את אהבתו לאללה. הייסורים חביבים עליו, כי הם מאפשרים לו להרגיש את אהבתו לאללה באופן פיזי.¹⁸⁵

ואולם, ישנה מוגבלות הנחשבת לבעיה אמתית בעיני הצופים, וזאת כאשר ליבו ונשמתו של אדם מוסחים מעבודת האל.¹⁸⁶ סביר להניח שבהגדרה זו מכוונים הצופים לאדם שמתוך בחירה אינו מאמין באללה. עם זאת, לדעתי, לא ניתן להתעלם מכך שהגדרה זו עלולה להתפרש גם כמוגבלות הפוגעת רק בתבונתו של האדם ובנפשו, ולא בגופו, כמו *ה'מג'עון* "וכמו *ה'מענתה*". אולי הדרך ליישב את השאלה, היא בהתייחסות ל*מג'עון* כאל אדם הנשלט על ידי *ג'ן*. יתכן, לדעתי, שבדבריהם אלה, מגדירים הצופים כאדם עם מוגבלות אמתית הן את מי שכופר באללה מתוך בחירה, והן את מי שמאמין בכוחם של שדים.

הפילוסופים: שימוש בהיגיון לשינוי נקודת המבט

כפי שכבר הזכרתי לעיל, אבן סינא היה הראשון מבין התיאולוגים שקישר בין סבל לבין קיומו של רוע בעולם. ממנו והלאה, התעסקו הפילוסופים בהגדרת השאלה התיאולוגית המצריכה בירור, ובמיקוד סימני השאלה במציאות הסבל בעולם ולא בהיגיון של אללה. כלומר, הם מנסים להסביר את מציאות הסבל לאור הטוב המוחלט של אללה. כתשובה הם מעלים שלושה טיעונים פילוסופיים המתבססים על ההיגיון האנושי, אשר בבסיס כל אחד מהם יש בעיה, שאינה מאפשרת מענה מוחלט לשאלה.

הטיעון הראשון מייצר משוואה לוגית: רוע הוא שלילה של הוויה -לעני אין כסף, לעיוור אין יכולת ראייה, ולאדם עם מגבלה שכלית אין מנת משכל המאפשרת הבנה כשל אדם נורמטיבי. ככזה, אין לרוע קיום הווייתי בפני עצמו. לכן לא ניתן לשים מציאות רעה בתוך שרשרת של סיבה ותוצאה, שכן כל סיבה היא יצרנית של תוצאה שיש בה הוויה, ורוע שולל הוויה. מכאן, ששום דבר, כולל אללה, אינו יכול להוות סיבה לקיומו של רוע בעולם.¹⁸⁷

הטיעון השני, בוחן סטטיסטית את מציאות הסבל בעולם ומגיע למסקנה שקיים יותר טוב מאשר רע בעולם. הרע מתקיים פעמים בודדות, כמנת חלקם של יחידים, ואינו פוגע ברוב המוחלט של

¹⁸⁵ Ghaly, *Islam and Disability*, pp.20-21, and [F. Meier](#), "Bishr al- Hāfī", *EI2*.

¹⁸⁶ אבו נעים אחמד בן עבדאללה אלאצבהאני, *חליה אלאוליאא וטבקאא אלאצפאא* (בירות: דאר אלכתאב אלערבי, ל"ת), כרך 4, עמ' 214.

אבו נעים אלאצבהאני, מוסר מסורות והיסטוריון. נולד באצבהאן ונפטר בה בשנת 430 *להג'רה*. <http://www.http://shamela.ws/>

¹⁸⁷ Adib al-Nayif Diyab, "Ibn Arabi on Human Freedom, Destiny and the Problem of Evil", *Al-Shajara: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 5 (2000), p. 37, and Ghaly, *Islam and Disability*, p. 23.

האנשים. הטיעון האחרון, מתייחס לסדר האוניברסלי שאינו יכול להתקיים מבלי שתהיה מציאות של סבל. כך האנושות אינה מתקיימת בלי מוגבלויות ולקויות מעצם קיומה. הזדקנות מביאה עמה מחלות כרוניות של הגיל, אי שמירה על הריון עלול לייצר לקויות אצל העובר, מלחמות מביאות תוצאות של פציעות חמורות ואיברים קטועים. כלומר, לצורך הגדרת הטוב חייב להתקיים רע.¹⁸⁸

האשערים : גבולות השכל האנושי

הגישה האשערית כופרת בצורך של התיאולוגים להצדיק את אללה ולהוכיח שהחסרונות שברא אינם מעידים על חסרונותיו של אללה. לדבריהם, השכל האנושי אינו מסוגל להבין את השיקולים של אללה, ולכן לא ניתן להשתמש בטיעונים המבוססים על היגיון אנושי כדי להבין היגיון אלוהי. כך, שלמותו של אללה אינה תלויה ביכולת האנושית לקבל תשובות לשאלות. יותר מכך, אללה אינו נזקק לאישור של האנושות למידות הצדק והרחמים שלו, או ליכולותיו. זאת, כיוון שהמוסר שלו גבוה מהמוסר האנושי ולא ניתן להבין אותו בשכל האנושי. למעשה, יוצא מגישתם של האשערים, שמציאות של סבל בכלל ושל מוגבלויות בפרט אינה מעלה ספקות ושאלות ביחס לאללה.¹⁸⁹

מעוזלה : ניסיון או עונש

הדיון המעוזלי עוסק בשאלה האם אללה יכול לברוא מציאות של חוסר צדק, שהרי אם אחד מתארו הוא "אלעאדל", הצודק, אזי בלתי אפשרי עבורו לנקוט בפעולות שאינן צודקות. ראשית הם בוחנים את הצדק האלוהי הן ביחס לעולם הזה והן ביחס לעולם הבא. שנית, הם קובעים כי כאב יכול להיחשב צודק אם מתקיימים תנאים ההופכים אותו למועיל, ולכן גם לצודק. לדוגמה, אם התועלת גדולה מהנזק, או אם הוא מונע נזק, יותר מאשר גורם נזק.¹⁹⁰

בדרך זו עולות שתי סיבות אפשריות להסבר המציאות של סבל וכאב בעולם שאללה ברא. שתיהן מתבססות ביסודן על עיקרון הבחירה החופשית של המאמין. הראשונה, המוגבלות היא ניסיון עבור המאמין ומבחן לאמונתו באללה, האם גם במצבו הוא בוחר להאמין באללה ולקיים את מצוותיו. כך, התועלת והתבונה שניתן להפיק מהניסיון, שמצטייר בטעות כמציאות של סבל, משנות את נקודת המבט וצובעות את המציאות בצבעים אחרים. דרך נוספת להסביר סבל, היא לייחס לו כח של עונש למאמין על חטאיו. בדרך זו הסבל מהווה נורת אזהרה עבור המאמין ובכך הופך חלק מתוכנית הצדק האלוהי, המאפשרת למאמין חזרה בתשובה לצורך קבלת תגמול בעולם הבא. ישנם מלומדים מעוזלים המאמינים בגלגול נשמות. הם טוענים כי מטרת הכאב שמביאה עמה המוגבלות, היא להמחיש לנשמה את עוצמת הכאב בגיהנום, ולאפשר לה להתמרק ולתקן את עצמה. על פי תפיסה זו, נשמתו של מי שחטא בחטאים חמורים יותר, תשוכן בגוף מעוות יותר עם סבל גדול יותר.¹⁹¹

¹⁸⁸ שם, עמ' 23-24.

¹⁸⁹ שם, עמ' 25-26, וגם

Timothy Winter, "Islam and the Problem of Evil", in Meister Chad and Paul K. Moser (eds.), *The Problem of Evil* (Cambridge University Press, 2017), p. 241.

¹⁹⁰ E. Tyan, "Adāla", EI2, and D. Gimaret, "Mu'tazila", EI2.

¹⁹¹ Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 27-32.

5.2.2 שאלת הסבל באשר למי שלא חטא

ועדיין, גם לאחר העמקה בדוקטרינות התיאולוגיות השונות, עולה שאלה המתמקדת במי שמעמדו ההלכתי הוא 'יעיר מכלף', כלומר מי שאין לו אחריות אישית על מעשיו. בקבוצה זו נכללים ילדים, אנשים שנולדו עם מוגבלויות מנטליות ונפשיות ובעלי חיים. גם לעניינם כמובן, נקודת המוצא התיאולוגית היא, שכל מה שאללה עושה הוא לתועלת מסוימת, גם אם היא לא נתפסת בשכל האנושי. ובכל זאת, בניסיון לתת מענה על שאלה זו סיפקו התיאולוגים מספר סיבות.¹⁹²

גלגול נשמות

סיבה אחת, מציגה את המוגבלויות, המחלות ומציאות הסבל דווקא בקרב קבוצת ה'יעיר מכלפון', כחלק מתהליך של גלגול נשמות. בדרך זו, הסבל של ה'יעיר מכלף' בחייו, הוא עונש על חטאים של נשמתו, ששוכנה בגוף אחר בעולם קודם. בבסיס הגישה, מאמינים הגורסים בה, שאללה ברא את האדם בריא ושלם בזמן אחר, העניק לו תבונה וידע, וציפה ממנו לקיים מצוות ולהודות לו. מי שבחר לציית לאללה זכה באחרית ימיו לגן עדן, ומי שכפר באללה ובמצוותיו הגיע לגיהנום. אולם מי שציית באופן חלקי לאללה וכפר באופן חלקי, קיבל הזדמנות שנייה לכפר על חטאיו. נשמתו נשלחה שוב לעולם הזה, אך בגוף אחר. ביחס לכובד חטאיו נקבע האם יהיה בגוף של אדם או של חיה, ועד כמה יהיו הגוף או הדעה מעוותים. בהזדמנות השנייה מנת חלקו היא מצוקה, כאב וסבל לצורכי כפרה על חטאי העבר.¹⁹³

סבל תמורת גמול

בסוגיה זו נבחנים דווקא ילדים עם מוגבלויות מולדות, בין פיזיות, בין מנטליות או נפשיות. התפיסה המעמדת היא, שבכל כאב ומחלה קיימת הזדמנות לחסד אללה בצורה של תגמול. כך, כאשר ילדים גדלים להיות מבוגרים הם מרוויחים את הגמול שצברו בשנות ילדותם עבור סבלם. ישנה מחלוקת לגבי ילדים שנפטרו קודם הגיעם לבגרות. יש הטוענים כי הוריהם וסביבתם מרוויחים את הגמול שצברו הילדים בסבלם. אחרים טוענים שהילדים מקבלים גמול מאללה עבור סבלם בעולם הבא.¹⁹⁴

הוכחה לקיום האל ולמימוש אמירותיו

מגוון המציאויות בעולם הכולל בין השאר סבל וכאב, שונות, קיומם של 'יותר' ו'פחות' כל אלה מעידים על כך שמישהו ברא את העולם בכוונת מכוון. לו העולם היה מתנהל ברוטינה טבעית על פי כללים קבועים, הייתה תבנית זהה לכל היצורים החיים. בנוסף, יש להניח שאף אחד מהברואים לא היה בוחר לעצמו מציאות של סבל. גם זו עדות לקיומו של אל אחד מעל המציאות. הוא מסדר את

¹⁹² Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1984), p. 27.

¹⁹³ Muhammad ibn 'Abd al-Karim Shahrastani, *Muslim Sects and Divisions: the Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa 'l-Nihal* (London: Kegan Paul International, 1984), p. 75, and Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 35-36.

¹⁹⁴ שם, עמ' 36-37, וגם

Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, p. 244.

ההוויה ומחליט מה יהיה במנת חלקו של מי. כך, האיזון בין הנזק לתועלת בעולם, מעיד על שיקול דעתו של אללה.¹⁹⁵

בנוסף, אללה ברא את ההוויה בשלושה ממדים: גן עדן, גיהנום והעולם הזה. העולם הזה, מאפשר טעימה של החיים בגן עדן ושל החיים בגיהנום. זו מהות הסבל בעולם הזה, שכאשר אדם מרגיש אותו הוא מצליח לקבל מושג לגבי טעמו של הגיהנום, אולי יהיה בכך גורם מזרז עבורו לציית למצוות האסלאם.¹⁹⁶

אם נסכם את הדיון התיאולוגי בהתייחס לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, נמצא שהדיון מרחיק את הסוגיה מהאדם המגויס או מהאדם המעונה עצמו, ומעלה אותה לרובד אחר של דיון, שאין לו משמעות מעשית לאדם עצמו. נראה לי, שהדיון נותן מענה למי שמעלה אותו, כלומר למאמינים מסלמיים שאינם עם מוגבלויות לא-פיזיות בעצמם, אלא שהם לכל היותר קרובים של אנשים עם מוגבלויות. הרובד התיאולוגי נותן מענה אמוני למי שמוגבלויות בכלל, ובתוכן מוגבלויות לא-פיזיות, עוררו בו ספקות.

אולי מובן לאדם שאין לו מוגבלות, מדוע נכון לצייר מוגבלות לא-פיזית כעונש או כסבל המצריך גמול, אף כחלק מגלגול נשמות. זאת, היות שהוא מתייחס לשאלה מנקודת מבט אישית, כאדם "בריא", שלא היה רוצה שמוגבלות תהיה במנת חלקו. אלא שלא בטוח שגם אדם החווה את המוגבלות ישאל אותן שאלות. ג'אן וולמסלי, מבקרת את המחקר בנושא מוגבלויות שכליות, המנתח את המוגבלויות מנקודת מבט חיצונית של החוקר. אנשים עם מוגבלויות שכליות מיוצגים ב"מונחים מחקרניים" ואינם מהווים חלק פעיל במחקר, באופן שיכול להשפיע על כיווני המחקר ועל מהותו.¹⁹⁷ מדבריה משתמע כי המחקר עשוי להגיע למסקנות אחרות לו יוכווון על ידי אנשים עם מוגבלויות. אמנם, זוהי גישה מודרנית שלא הייתה קיימת בתקופת המחקר ולכן לא ניתן להתייחס אליה עניינית במחקר זה. יותר מכך, התיאולוגיה האסלאמית עסוקה בדיונים בעיקרי האמונה, דרך שאלות המעלות ספקות אצל המאמינים ולכן מצריכות התייחסות תיאולוגית. זהו אינו דיון מנקודת מבט חברתית. ועדיין, ובאופן שמקדים את דורו, מקדישה התיאולוגיה האסלאמית תשומת לב גם לתיאולוגיה מעשית, המכוונת לאדם עם המוגבלות עצמו, ולא רק לסובבים אותו. גם אם התייחסות זו אינה מהווה מענה לצורך שהעלו אנשים עם מוגבלויות בעצמם, יש בה התמקדות באדם עם המוגבלות ובצרכים האפשריים שלו.

5.2.3 הנחיות תיאולוגיות מעשיות לאנשים עם מוגבלויות

הדיון התיאורטי מחפש אחר הוכחה לכך שמוגבלויות, המהוות חיסרון בעצם קיומן, אינן פוגמות בשלמותו של אללה אף שהוא ברא אותן. על הקומה התיאולוגית הרעיונית נוספת קומה מעשית, שעניינה האדם עם המוגבלות עצמו. הדיון בקומה המעשית הוא כיצד יכול אדם עם מוגבלות להשיג לעצמו שלווה רוחנית והנאה מהחיים, למרות התנאים שמייצרת המוגבלות. שתי גישות

¹⁹⁵ מחמד בן מחמד אבו מנצור אלמאתרידי, אלתוחיד (אלכסנדריה: דאר אלג'אמעה אלמצריה, ל"ת), עמ' 35. אלמאתרידי, אמאם, מגדולי התיאולוגים. כתב מספר חיבורים. מוצאו מסמרקנד, ובה נפטר בשנת 333 לג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

And Ghaly, Islam and Disability, p. 49-50.

¹⁹⁶ שם, עמ' 51.

¹⁹⁷ Jan Walmsley, "Normalisation, Emancipatory Research and Inclusive Research in Learning Disability", Disability & Society 16:2 (2001), pp 188-189.

פסיכולוגיות מרכזיות ננקטו על ידי התיאולוגים המסלמים, בניסיון להפיג את המרידות שייסורים ותסכול עלולים להביא עמם. האחת, חיפוש אחר רפואה לכאב, שתקל על האדם. השנייה, התמקדות בנחמה לאדם עם המוגבלות. יחד עם זאת זיקקו התיאולוגים, בעיקר המיסטיקנים שבהם, שלושה ערכים מומלצים לאימוץ כדרך חיים עבור אנשים עם מוגבלויות. ערכים, שאם ממרכזים אותם, יכולים לסייע בהכלה הנפשית של אדם למוגבלותו.

5.2.3.1 עבודה, כפיפות לרצון האל

המוגבלות גורמת לאדם, או לחברה סביבו, להבין שהוא עבד עלוב הנזקק לאדונו. כדי להבין את מהותה של תפיסה זו נהגו מלומדי האסלאם להמשיל משל, לאדם פשוט המשיג השגות על עבודתם של פיזיקאי או של מהנדס, וטוען, מחוסר הבנה, שאין צורך בפעולה שהם מבצעים. במקרה כזה, יכול אדם חכם לבחון את יעילות העבודה של הפיזיקאי או המהנדס. אבל לאחר שימצא אותם אמינים, כל שאלה נוספת עלולה להציב אותו כאדם גס-רוח המתנגד לכל פרט מטופש. על אותה הדרך, העבד, שהוא המאמין המסלם, מאמין באללה על יסוד הידיעה שאללה הוא האל היחיד והאדון האמיתי שמנהל את ענייני המאמין, ויודע מה הכי טוב עבורו. ברגע שאדם חי בתודעה שהוא עבד לאדון, הוא אינו מצפה לקבל מאללה הסבר הגיוני לכל אירוע בחייו, שכן הוא יודע שהאירוע הזה בוודאות טוב עבורו. צרות וזמנים קשים הם מבחן למאמין האם הוא חי בתודעה של כפיפות מלאה לאללה או לא. על פי המשל הזה, המוגבלות היא הזדמנות עבור האדם להוכיח את היותו מסור לאללה ולרצונו.¹⁹⁸

כך לדוגמה, מתואר מג'ען מענזה, בעת שהיה בהתקף של ג'ען, והיה זורק חפצים על האנשים סביבו ומכה אותם. אמרו לו שאם ימשיך כך, ייאלצו לכבול אותו באזיקים. השיב מג'ען: "מה שאללה גזר עלי- אין לי אלא להתמסר אליו".¹⁹⁹ בסיפור אחר, מגלה המג'ען לאנשים הסובבים אותו, שהבלבול והיסח הדעת הם חלק ממבחן של אללה, לכפיפות המאמינים לרצונו.²⁰⁰

נראה לי שנכון להתייחס לעיקרון של העבודה ביחס לרמות תפקוד גבוהות בלבד, שכן היא מצריכה יכולת דעה וכוונה ברמה יחסית גבוהה. לא סביר בעיני להניח, שמי שמנת המשכל שלו נמוכה, או שהג'ען שולט בו דרך קבע, מסוגל להידרש לעמדה הנפשית והשכלית הנדרשת לצורך תפיסה זו. מאידך, יתכן שמי שההבנה שלו נמוכה אינו נזקק לעבודה, כי אין לו שאלות ותהיות על מצבו.

בניסיון לעודד אנשים עם מוגבלויות לחיות בשלום עם מוגבלויותיהם, נוהגים מלומדים מסלמים מודרניים למנות רשימה של אנשים משחר ההיסטוריה, שהמוגבלות לא מנעה מהם לקחת חלק פעיל בחברה בה הם חיו. יותר מכך, רבים מהם צברו מוניטין והובילו בתחומים מדעיים, ספרותיים,

¹⁹⁸ מחמד סעיד רמז'אן אלבוטי, אלאנסאן מסיר אם מח'יב (בירות: דאר אלפכר אלמעאצר ודמשק: דאר אלפכר, 1997), עמ' 196-193.

ד"ר מחמד סעיד רמז'אן אלבוטי, מלומד סוני המומחה בחקר האסלאם. נולד בשנת 1929 לס"ן בבוטה הסמוכה לתורכיה. רכש את השכלתו האקדמית באוניברסיטת אלאזהר שבמצרים, ואת לימודי הדוקטורט במכללת "אלשריעה". פרסם מעל 40 ספרים. <http://www.shamela.ws/>.

And Ghaly, Islam and Disability, pp. 55-56.

¹⁹⁹ אליסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 135.

²⁰⁰ מחמד בן אלחסן בהאא אלדין אלבע'דאדי, אלתד'כרה אלחמדוניה (בירות: דאר צאדר, ל"ת), כרך 7, עמ' 255. אלבע'דאדי, הידוע בכינויו "אבן חמדון", היה סופר אדב, מאנשי בע'דאד. שירת את אלמסתנג'ד העבאסי וזכה להכרה וליוקרה. פעם שמע אלמסתנג'ד סיפורים מחיבורו של אבן חמדון, "אלתד'כרה", וגילה שהאחרון מטיל דופי בשלטון באמצעות סיפוריו. מיד תפס אותו ושלח אותו לכלא. אבן חמדון נשאר בכלא עד למותו, בשנת 562 לג'רה. <http://www.shamela.ws/>

ובנושאים של מידות טובות. ע'אלי כותב כי באחרונה מתפתח ז'אנר ספרותי המאגד סיפורים ודמויות מרכזיות של אנשים עם מוגבלויות במקורות של ההיסטוריה המסלמית. גם מחקר זה מצביע על דמויות מרשימה זו, ביניהם אנשים מוכרים כמו *מג'נון לילא ואבו בכר*. סך הכל ב-124 מכלל הטקסטים נזכרים שמותיהם הפרטיים של האנשים המכונים *"מג'נון"* או *"מעטוה"*. ברשימה זו לא כללתי את שמות הנביאים שכונו על ידי בני דורם *"מג'נון"*.²⁰¹

5.2.3.2 צבד , אורך רוח

סבלנות, הן במובן של אורך רוח והן במובן של כח סבל, היא מידה הנדרשת מהמאמין המסלמי. במובן הרוחני, על האדם לחדול את הנטייה הטבעית שלו לייאוש ולחרדה, ולעצור את שטף התלונות וביטויי הצער והכאב ההולמים בו. אדם עם מוגבלות, שמקבל את מצבו באורך רוח, נוהג באצילות הנדרשת מהמאמין. זוהי חובה הנדרשת מכל מסלם, אך אנשים הכלולים בקבוצת *"אהל אלבלאא"*, אנשי הסבל, נדרשים לרמה גבוהה יותר של מידה זו. כאשר אללה החליט שמוגבלות מסוימת או סבל מסוים יהיו מנת חלקו של אדם, זה מה שיקרה- בין אם הוא ינהג באורך רוח ובין אם לא. כלומר המצב של מוגבלות או של סבל הוא מצב נתון, וההתמודדות באורך רוח או בחוסר השלמה היא בחירה של האדם.²⁰²

לעזרת המאמין, מפרט אבן אלקים ארבע עצות שעשויות לפתח אצלו אורך רוח וכח סבל ביחס לקושי שהוא חווה. ראשית, לחשוב על הגמול שהוא עתיד לקבל עבור התמודדותו עם הניסיון. מחשבות על שכר ממקדות אותו בחצי הכוס המלאה ומאפשרות התמודדות לאורך זמן. שנית, לחוש אמונה ותקווה שיהיה שיפור במצב. התקווה מציעה הקלה מידית בכל קושי והיא נתונה לבחירת המאמין. שלישית, מיקוד מחשבתי בכך ששפע הברכות של אללה הוא אין-סופי, באופן שמאפשר פרופורציה על כך שהסבל הוא פסיק אל מול שפע הטוב והברכה שאללה מרעיף. בהמשך לכך, העצה הרביעית היא לזכור את כל הטוב שאללה בירך בו את האדם עד כה. מחשבות על כך מזכירות לאדם את ההשגחה של אללה עליו, ומפתחות תקווה לטוב שעוד יבוא. אל מול העצות הללו מדגיש אבן אלקים שאין סתירה בין נקיטת אורך רוח לבין תחנונים לאללה שיסיר את הקושי והסבל, שכן ברור שמציאות בה אדם אינו סובל היא עדיפה.²⁰³

בקריאת הטקסטים מצאתי דוגמאות ליישום של מידת הסבלנות, בקרב אנשים עם מוגבלויות לא פיזיות כלפי מצבם. כך, בספר המפרט את חכמות *המג'אנין*, מובא סיפור על *שיח' מג'נון* שהיה כבול בשלשלות בזמן שהאנשים סביבו הציקו לו. אבו ע'סאן גירש את האנשים ופנה אל *השיח' המג'נון*. הוא נאנח אנחת רווחה, בכה ואז אמר שחיכה באורך רוח כששמע את דברי השנאה שאמרו לו. הוא הודה לאבו ע'סאן ואמר שבזכותו הבין שאותם אנשים שיקרו בדבריהם, ואז שיבח את אללה. בסיפור אחר מתאר עבדאללה בן חסאן איך פגש *מג'נון* שהיה כבול, והילדים עומדים סביבו

²⁰¹ עבד אלרזאק חסין, *אלאעאקה פי אלאדב אלערבי* (מנשורת מדינה אלשארקא לח'ידמאת אלאנסאניה, 1992), עמ' 16-29.

²⁰² ד"ר עבד אלרזאק חסין, מרצה לספרות ערבית באוניברסיטת "אלמלכ פהד ללבתרול ואלמעאדן" בערב הסעודית. נולד בירושלים בשנת 1949 לס"ן. <http://www.ektab.com>.

And Ghaly, *Islam and Disability*, p. 57.

²⁰² שם, עמ' 57-58.

²⁰³ שם, עמ' 58-59.

ומציקים לו. המג'נון ביקש ממנו עזרה, ועבדאללה בן חסאן גירש את הילדים מעל פניו. לבקשת המג'נון שהיה רעב, הביא לו עבדאללה אוכל, ומשביקש מהמג'נון להתכבד תבע ממנו המג'נון סבלנות: "המתן בסבלנות כאשר הזמן נושך, שכן מי שנוהג באורך רוח וממתין לחלוף הזמן הוא מי שמתגבר עליו".²⁰⁴

במקור אחר מספר אלאח'פז על סיפור שקרה בצעירותו, בזמן שהלך לאחת הדירות בהן שוכנו מג'אנין שהוא שמע סיפורים אודותיהם. ובעודם מסתובבים בדירה ומתבוננים בשונות של אותם מג'אנין, פגשו נער עם בגדים ופנים נקיים, יושב על מחצלת נקיה ומסרק את זקנו. כששאלו אותו לשהותו במקום זה, שהרי הוא שונה מהשאר, ענה שיש בקרבו שתי רוחות, האחת נשלטת על ידי אווילות והשנייה השתלטה על אוויל. והוא בוחר לנהוג באורך רוח שהרי הסבלנות תביא אותו למצב שהוא רוצה להיות בו.²⁰⁵

העדויות למינוחים התיאולוגיים בתוך האדב (הספרות היפה) משקפות כיצד חיו אנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, הלכה למעשה, על פי ערכים אלו וכיצד הועילו הסבלנות ואורך הרוח להתמודדות עם מצבם.

5.2.3.3 שכר, הודיה

זהו מצב של אסירות תודה, על שפע החסד והטוב שאללה מרעיף בעולם בכלל, ועל המאמינים בפרט. לכן, ההפך מהודיה הוא כפיות טובה. כולם מוצאים עצמם אסירי תודה כאשר הם משופעים טוב והחיים מאירים אליהם, אולם כאשר אדם אסיר תודה לאללה גם על הרע שבחיו, הרי זה מעיד על רמה גבוהה של אמונה ושל אדיקות. כדי להצליח להגיע לדרגה הזו יש לאמץ שתי הנחות יסוד מרכזיות. האחת, יש שפע של טוב שניתן מאללה והופך ברור מאלי עבור האדם, באופן שהוא שוכח להודות עליו. כאשר אדם שפגע בו אסון, או חי עם מוגבלות, זוכר את כל הטוב שאללה מרעיף עליו לצד הקושי, הוא שמח בטוב הקיים ומודה עליו. כדוגמה, מביא אבן אלקים סיפור על אדם עשיר שירד מנכסיו והמשיך לשבח את אללה ולהודות לו, גם כאשר לא הייתה לו מיטה לישון עליה. כאשר נשאל על מה יש לו להודות השיב: על מאור עיניי, על לשוני, על ידיי ורגליי. בתפיסה התיאולוגית, מעשיו הטובים של אדם אינם יכולים לשלם אפילו עבור פסיק קטן מחסדו של אללה. בכל אופן, במאזן בין המאמין לאללה, תמיד המאמין נמצא בעמדת אסיר תודה על כל החסד.²⁰⁶

הנחת היסוד השנייה, היא הכרה בכך שהשפע של הטוב והחסד מאת אללה יכול ללוש גם צורה של סבל ושל מצוקה. כמו אדם החש בקוץ הננעץ בבשרו ומדמיין את השושנה דרך הקוץ, כך אדם עם מוגבלות או מצוקה צריך לדמיין את החסד והטוב מתוך מצבו. מי שמצליח להחדיר את האמונה בהנחה זו לעומק לבו, מושפע ממנה באופן שאינו חווה סבל כי הוא עסוק בטוב ובתודה.²⁰⁷

היכולת להיות אסיר תודה לאללה מתקשרת עם עוד שני עקרונות מוסריים באסלאם. האחד, רצ'א, שביעות רצון מגזרות אללה על בסיס של סבלנות וסובלנות לתהפוכות החיים בטוב וברע, באופן

²⁰⁴ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 145-147.

²⁰⁵ עבד אלרחמן בן אסחאק אבו אלקאסם אלזג'אג'י, אלאמאל (בירות: דאר אלג'יל, 1987), עמ' 162. אלזג'אג'י, מלומד מכובד בתקופתו. נולד בנהאונד, עבר לבעידאד ולאחר מכן לדמשק. נפטר בטבריה בשנת 337 להג'רה. חיבר מספר חיבורים. הכינוי שלו מתייחס למורו, אבו אסחאק אלזג'אג'י. <http://www.shamela.ws/>.

²⁰⁶ Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 60-61.

²⁰⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), vol. 1, pp. 125-126, and Ghaly, *Islam and Disability*, p. 61.

שהמאמין חווה הנאה ושמחה אפילו ממרירותו של הצו האלוהי. השני, הוא עקרון יסודי יותר המאפשר את עקרון הצי"א, והוא אהבת המאמין את אללה. ישנה אהבה שהיא תכליתית. החסד והתועלות האין-סופיים, שמורעפים על המאמין, גורמים לו לאהוב את אללה. אולם אהבה זו אינה היעד, שכן זוהי אהבה התלויה בדבר, ועלולה להיפסק במקרים של פגעים ואסונות. לכן האהבה התכליתית אינה אלא שער לאהבה הטהורה של המאמין לאללה, שמבוססת על אמונתו שאללה הוא השלמות, רחמן וצודק, וברא מציאות טובה ומבורכת, גם אם לא כך נראה בעיניים אנושיות. כלומר המאמין המסלמי נדרש לאהוב את אללה אהבה טהורה, ולהיות אסיר תודה על מצבו אף אם כרוכים במצבו מוגבלות וסבל. שכן כל דבר שמגיע מהאהוב, הוא דבר שאוהבים.²⁰⁸

אם בקריאת העקרונות התיאולוגיים נדמה כי האסלאם מעמיד למאמינים ציפייה גבוהה מידי, הרי שהאדב מלא סיפורים על אנשים מסלמים עם מוגבלויות לא-פיזיות, שחיו לפי עקרונות אלו הלכה למעשה. אחד מהם, אבו דיק המעתנה, אמר שחסדו של אללה הוא חסד שאללה מעניק הן למקורביו, והן למי שאינו נמנה על מקורביו. והראיה לכך, שהוא השפיע חסד על אבו דיק עצמו. מדבריו של אבו דיק מובן, שהוא כלל אינו רואה במצבו חריגה מהחסד האלוהי. סיפור נוסף מתאר אדם מבני כתי"ר בן אלצל, שהיה אדם אמיד ואדוק קודם שיצא מדעתו והפך מג'נון. כשפגש אותו המספר יושב במזבלה, הביע כאב על ההידרדרות במצבו. לכך השיב המג'נון: "השבח לאללה, שלא עשני כועס על משפטי וגזרותיו. ואולי המצב שאני נמצא בו הוא במקום גיהנום." סיפור נוסף המתמקד בערך של אהבה טהורה לאללה, מספר על מג'נון שהסתובב חגור בחגורה, עליה כתוב: "האהבה היא כבוד יקר ורם מעלה, ויש בה מתנות ושכיות חמדה. היא גורמת לך להתעורר באפלת הלילה ולראות דרכה את נפלאות החסד."²⁰⁹

לסיכום הפרק

תיאולוגים מאוחרים הגדירו את שאלת המוגבלויות כחלק מנושא הסבל, הכאב ומציאות של רוע בעולם. הראשון שקישר בין מחלה לסבל ולכאב היה אבן סינא. אלא שהוא התייחס למחלה שיש לה היבט פיזי בלבד, ולא למוגבלויות לא-פיזיות. לעומתו, קבע אלבאקלאני ברורות, כי ג'נון אינו עונש. אלא שכשהוא מגדיר ג'נון, הוא מתכוון לבערות מידעת אללה.

הניסיונות ליישב את סוגיית הסבל בראי האמונה באללה העלו שורת טיעונים תיאולוגיים. האשערים סירבו מלכתחילה לדון בשאלת הסבל, כי לתפיסתם השכל האנושי מיסודו, אינו יכול לתפוס את הצדק האלוהי. ועדיין, הדיון התיאולוגי היה סוער. הנחת היסוד שאין עליה עוררין, היא כי הסבל האנושי אינו מעלה ספקות באשר לצדק האלוהי, ולא באשר ליכולותיו של אללה. לכך נוספו הסברים אפשריים. הצנפים העמידו את הסבל כאמצעי לטהרה של המאמין, ואת אהבתו של המאמין לאללה ככלי שמסוגל לעזור לו לצלוח את הסבל. לעומתם הפילוסופים, ניסו להשתמש בלוגיקה לצורך שינוי נקודת המבט של השואלים. לטענתם, רוע אינו יכול להיות גורם לתוצאה היות והוא שולל הווייה. לכך הם מוסיפים כי במאקרו, קיים בעולם יותר טוב מאשר רע. אף יותר מכך, הסדר האוניברסלי בעולם אינו יכול להתקיים ללא מציאות הרע. גם המעתנלה ניסתה להשתמש

²⁰⁸ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 126, and Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany: State University of New York Press, 1979), p. 120,89, and Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 61-62.

²⁰⁹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 79-80, 130-132.

בטיעון הגיוני, כאשר העמידה את התועלת מהסבל כרלוונטית לתחושת הצדק. כך, העמדת הסבל כניסיון לאמונתו של האדם עם המוגבלות, המגביר את אדיקותו, או עונש למאמין על חטאיו, לעיתים אף דרך גלגול נשמות, התקבלו כתוצאות מועילות אפשריות לסבל אנושי. זאת ועוד, טענה המענתולה כי את הצדק יש לבחון הן בעולם הזה והן בעולם הבא.

הדיון התיאולוגי אינו מתמצה ברובד התיאורטי בלבד, וממשיך בעצות מעשיות לאימוץ שלושה ערכים, כדרך חיים לאנשים עם מוגבלויות בהתמודדותיהם. הראשון הוא *עבודיה*, כפיפות לרצון האל כדי להוכיח מסירות לאללה. השני, *צב*, סבלנות וכוח סבל המסייעים בהתמודדות עם המציאות של הסבל. השלישי, *שכר*, הודיה. היכולת להודות על הרע כשם שמודים על הטוב, מעידה על רמה גבוהה של אהבה, אמונה ואדיקות לאללה.

לבסוף, העדרן של שאלות תיאולוגיות בהקשר של *ג'נון* או *עתאקה* בטקסטים מהתקופה הנחקרת, כמו גם עדויות בטקסטים למימושם של הערכים המומלצים בתיאולוגיה המעשית, מעידים, לדעתי, על כך שככל הנראה מוגבלויות לא-פיזיות לא היוו נושא לדיון תיאולוגי. אני מניחה שהדיון כפי שהוא מובא אצל ע'אלי, מתבסס על דיונים שהתקיימו החל מתקופתו של אבן סינא, מחוץ לגבולות מחקר זה. עם זאת, סביר להניח שניצני הרעיונות התיאולוגיים המובאים לעיל הם בני התקופה, גם אם לא בהתייחס למוגבלויות לא-פיזיות, ולכן פרסתי אותם לעיל.

בפרק הבא אסקור מה היה מקומם של *המג'נון* ושל *המענתה* בשריעה ובפיקה המסלמי. מה היו חובותיהם וזכויותיהם, ומה הדרישות ההלכתיות מקרוביהם ומהחברה הסובבת אותם. בכך יבואו לידי ביטוי חיי השגרה של *המג'נון* ושל *המענתה* בקהילה המסלמית הדתית.

4. המוגבלויות הלא פיזיות בראי ההלכה האסלאמית

עם התבססותו של האסלאם כדת המונה מספר הולך וגדל של מאמינים, החל לעלות הצורך בייסוד ענפים קבועים של הלכה ומשפט. בתחילה, נפסקה ההלכה לפי מסורות *החדית'*. אולם מסורות סותרות, וכן הצורך לייסד עקרונות הלכתיים, שמהם ניתן יהיה לפסוק הלכה לגבי נושאים שלא הופיעו *בחדית'* – הביאו לפריחתו של ענף חדש כבר במאה השנייה *לחג'רה*, *הפקה*, החוק הדתי. כל סדרי החברה נתקנו ביחס לחוק הדתי, ויחד איתם גם ההווי המדיני. התפתחות *הפקה* משקפת את התפשטות החיים המעשיים של המסלמים מזרחה ומערבה מחוץ לחצי האי ערב. מסורות *החדית'* הופצו לאזורים רחוקים מחצי האי ערב, ומתוכן הוסקו מסקנות ונקבעה הלכה.²¹⁰

שני חלקים משלימים יחד את תמונת יחס החוק הדתי: התיאולוגיה וההלכה. התיאולוגיה, בה עסק הפרק הקודם, מחפשת תשובות לשאלה "למה", ולעומתה ההלכה מתמקדת בתשובות לשאלות "מה" ו"איך". ורדית ריספלר-חיים קובעת בפתיחת ספרה על מוגבלויות במשפט ובהלכה האסלאמית, כי מקריאה בטקסטים משפטיים והלכתיים, ניתן ללמוד על היחס של הקהילה המסלמית אל אנשים עם מוגבלויות. כך, מי שרואה במוגבלות תולדה של החלטות חברתיות ופוליטיות, יותר מאשר תולדה של לקות רפואית, ימצא בהלכה פסיקות חברתיות הנוגעות לאנשים עם מוגבלויות.²¹¹ על דרך זו, גם אני מצאתי בהלכה כר פורה לדיונים בנושאים חברתיים. שיטת המחקר אפשרה לי לזקק טקסטים מהתקופה הנחקרת, הכוללים שפע דיונים במגוון נושאים לגבי חובת *המג'נון והמעטנה* בקיום מצוות. חיפשתי בעומק הטקסטים מה דורשת הדת מאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, עד כמה הם אחראיים למעשיהם, מה תפקיד החברה ביחס אליהם, ומה הזכויות שלהם. כל פסיקה מעידה על שאלה שנשאלה והצריכה שיקול דעת מיוחד. על בסיס הממצאים, בחנתי גם סוגיות בראי החשיבה הביקורתית המודרנית. האם פטור מחובות מאפשר שוויון בין אנשים עם מוגבלויות לבין אנשים שאין להם מוגבלויות? האם אין בכך הנחה למוגבלויות? הטקסטים משקפים תמונה של חברה בה אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות מעסיקים את חכמי ההלכה. אלה בוחנים מה צריכה להיות הפסיקה ההלכתית שתאפשר לאנשים עם מוגבלויות לקחת חלק בחיים הדתיים של הקהילה המסלמית.

5.3.1 התפיסה ההלכתית

למוגבלויות הגדרות והתייחסויות שונות בתרבויות שונות. מההיסטוריה של החברה המערבית, עולה נטייה ברורה להדרה של אנשים עם מוגבלויות מהחברה. אמנם, המאה העשרים הביאה עמה ניצני שינוי בגישה זו, אך טרם הצליחה למחוק תהליכים חברתיים שנמשכו שנים. אנשים עם כל סוגי המוגבלויות סבלו מאפליה חברתית, והמחקר התייחס לכל המוגבלויות באופן רב ממדי אך תחת קטגוריה אחת. לא כך באסלאם. בפסיקה ההלכתית נבחן כל מקרה לגופו ולמאפייניו. לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות ניתן "אבחון" הלכתי, כאנשים שאינם מסוגלים להבין מושגים מופשטים.

²¹⁰ גולדציהר, *הרצאות על האסלאם*, עמ' 44-41, וגם

[J. Schacht](#), "Fikḥ", [EI2](#).

²¹¹ Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, pp. 16-17.

לכן, לכוונה ולרצון שלהם אין ערך משפטי. לרוב, מעמדם ההלכתי זהה למעמד של ילד²¹², ולעיתים הם מקבילים גם לאישה או לעבד. בכל אופן, למעמדם ההלכתי אין השלכות על מצבם הרוחני, והם נחשבים במצב של טהרה.²¹³

5.3.1.1 הגדרה הלכתית למגבלה

ההלכה האסלאמית בוחנת עד כמה אדם נמצא בדעתו, האם הוא מסוגל להפעיל שיקול דעת, ואם ניתן לסמוך על שיקול דעתו. אלשיבאני מגדיר ילד או מעתה כמי ש"נפגעו יכולות הדעת, השגיאה והכוונה שלו במידה שווה."²¹⁴ יש לציין, כי בקרוב ל-60% מהטקסטים ההלכתיים ששימשו אותי למחקר, קיימת השוואה בין מעמדו ההלכתי של ילד, לבין מעמדם ההלכתי של מג'נון או מעתה. הבסיס למעמד הזה הוא כמובן אי היכולת להפעיל שיקול דעת ולקחת אחריות על החלטות ועל השלכותיהן. אולי ניתן לראות בהשוואה זו תפיסה מגוננת כלפי המג'נון והמעתה. כשם שהורים מגוננים על ילד, כך ההלכה מגוננת על המג'נון או על המעתה במצבים שונים בהם לכתחילה עשויים היו להחמיר עמם.

כך לדוגמה, פסק מאלכ בן אנס לגבי מג'נון או מעתה, שרוצה לגרש את אשתו: "מג'נון לא יכול לצאת לחופשי ולא לגרש את אשתו. אמר אבן שהאב: כאשר הוא במצב של חוסר דעת, המג'נון וכן המעתה, לא יכולים לגרש את האישה. [...] אבל כאשר המג'נון מדבר לעניין ודעתו שבה אליו-הגירושין שלו מקבלים תוקף."²¹⁵ ההיגיון ההלכתי מוצג בטקסט. שינוי המעמד האישי של המג'נון או של המעתה ושל אשתו מצריך הבנה של המעשה וקבלת אחריות עליו מצד המבצע. מאותו שיקול פוסק גם אחמד אבן חנבל כי אסור לאכול מבשר בהמה ששחט מג'נון או ילד, שכן התנאי הבסיסי

²¹² באזכור המילה ילד, צע'יד, בטקסטים, אין אזכור לגיל מסוים. באסלאם ילד נחשב בוגר ברגע שניכרים בו סימני ההתבגרות מבחינה גופנית. במידה ויש עיכוב בהופעת הסימנים, נחשב גיל 15 לקצה הטווח, אשר ממנו להלכה כל ילד נחשב בוגר.

A. Giladi, "Ṣaghīr", EI2.

²¹³ שם, עמ' 2-3, וגם אסחאק בן מנצור אלמרוזי, מסאאל אלמאמס אחמד בן חנבל ואסחאק בן ראהויה (ג'דה: עמאדה אלבחתי אלעלמי, 2002), כרך 8, עמ' 4146 וגם מחמד בן אחמד אלסרח'סי, אלמבסוט (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 2001), כרך 6, עמ' 203.

אלסרח'סי, פקיה בן האסכולה החנפית. מוצאו מסרח'ס בח'ראסאן. עסק בפיתוח המשפט וההלכה האסלאמיים. כתב את "אלמבסוט", החיבור המרכזי באסכולה החנפית, הכולל 30 כרכים. נפטר בשנת 483 להג'רה. הוכנס למחקר בשל מרכזיותו באסכולה החנפית וכיוון שראשית חייו נכללים בתקופת המחקר. <http://www.shamela.ws/>.

וגם אבו מחמד בן עבד אלוהאב אלתי'עלבי, אלתלקין פי אלפקה אלמאלכי (אלריאץ': מכה אלמכרמה, מכתבה נזאר מצטפא אלבאז, ל"ת), עמ' 321.

אלתי'עלבי, פרשן קראאן והיסטוריון. מוצאו מניסאבור. נפטר בשנת 427 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

²¹⁴ אבו עבדאללה מחמד בן אלחסן אלשיבאני, אלאצל אלמערופ באלמבסוט (כראתשי: אדארה אלקראאן ואלעלום אלאסלאמיה, ל"ת), כרך 4, עמ' 466.

אלשיבאני, ממואלי בני שיבאן. אמאם ופקיה בן האסכולה החנפית. מוצאו מדמשק, הגיע לכופה, בה הפך תלמידו של אבו חניפה, ועבר עמו לבע'דאד. מונה לתקופה קצרה לקאצי של אלרקה. לאחר מכן עבר לח'ראסאן ונפטר בה בשנת 189 להג'רה. חיבר מספר חיבורים בתחום הפקה והשריעה. <http://www.shamela.ws/>.

²¹⁵ מאלכ בן אנס אלאצבחי, אלמדונה אלכברא (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1994), כרך 2, עמ' 84.

לשחיטה הוא כוונת השוחט בביצוע מעשה השחיטה, והמג'נון והילד נמצאים שניהם בחזקת אדם שאין לו כוונה.²¹⁶

עם זאת, ההלכה שומרת על כבוד האדם שיצא מדעתו. למרות העיכוב בקבלת ההחלטות עד שיש לבדעתו, אם בכלל ישוב אליה, המג'נון והמע'נה אינם חשובים כמתים. כדי לרדת לעומקה של התפיסה, אשתמש בשאלה שנשאל מאלכ בן אנס אודות קטן, שאביו מג'נון מטבק, כלומר מג'נון גמור שאינו צפוי להתפקח מהמג'נון. אמו של הקטן הביאה לו מתנה, ומאלכ נשאל האם הקטן הוא במעמד של יתום, היות ואביו מג'נון מטבק. שהרי אם הוא יתום, אמו יכולה לקחת את המתנה בחזרה. תשובתו הייתה שהילד אינו נחשב יתום, ולמרות זאת, אמו יכולה לקחת את המתנה בחזרה אם היא רוצה בכך. במקור אחר, המתייחס אף הוא לאותו עניין, מרחיב הכותב שהורה הוא האפוסטרופוס של ילד. ואף אם האבא הוא מג'נון מטבק, הוא נחשב מבחינה הלכתית צמיח, בריא, בהקשר של חובתו לאם הילד. לכן, הוא נושא בהפסד הכספים שהוצאו על בניו הגדולים והקטנים, גם אם הגיעו לבגרות וטרם התחתנו.²¹⁷ למעשה, מעצם שאילת השאלה מעיד השואל על כך, שאולי יש מקום להניח שמעמדו של מג'נון מטבק הוא כשל מת, ולכן בנו נחשב יתום. אולם ההלכה שומרת על מעמדו של המג'נון המטבק ומבהירה שאדם מג'נון, גם אם אינו עתיד להתפקח, אינו נחשב מת, ולכן בנו אינו נחשב יתום. במקביל שומרת ההלכה על זכויות האם, ומשאירה אצל האב המג'נון את האחריות הכלכלית על הבן, מתוך הרכוש שיש לאב.

כמו כן, ניתן ללמוד מהטקסטים על הבחנה הלכתית בין רמות תפקוד שונות של המג'נון או של המע'נה. הבחנה שיש לה לעיתים השלכות בסוגיות הלכתיות. ישנו מג'נון היוצא לפרקים מהמצב של מג'נון. ההלכה מייחסת לו אחריות למעשים שעשה בעת שלא היה בתוך המג'נון, שכן אז הייתה לו כוונה בביצוע המעשים. אולם מצב אחר נחשב מי שהוא מג'נון לתקופות ארוכות, עד תמיד. ההתייחסות ההלכתית אליו היא כמו לילד כל הזמן. היטיב להגדיר זאת אלסרח'סי, באומרו כי מי שהמג'נון או המע'נה גורמים לו להיות כמו מעולף מבחינת התפקוד שלו, המצב ההלכתי שלו הוא כשל "נעדר", והוא נמצא בקבוצת האנשים שסולחים להם על החטאים שלהם. אמירה זו דומה לאמירה המיוחסת לנביא מחמד, הכוללת את המע'נה בין ארבעת האנשים המביאים ראיה וסליחה בפני אללה. היותו חי בגופו, אך לא בדעתו, מביאה אותו למצב של סליחה מידית ביום הדין.²¹⁸

5.3.1.2 אחריות על המעשים

הנגזרת של היות אדם בדעתו בעת קבלת ההחלטות, היא האחריות שיש לו על ההשלכות של החלטותיו. לדוגמה, אחד הנושאים המרכזיים הנדונים בהלכה בהקשר של מג'נון או של מע'נה, הוא גאולת דם. אלשאפעי מגדיר כלל: חייב להיות היקש ישיר בין כוונת הרוצח לבין גאולת הדם. כך, היות שמה שנפגע אצל המג'נון או אצל המע'נה היא הכוונה, לא ניתן לקשור אותו בקשר של אחריות לגאולת הדם. על זו הדרך מונה אלשאפעי רשימה של פשעים שאין בהם כוונה, ומעמיד

²¹⁶ אלמרוזי, מסאאל אלאמאם אחמד בן חנבל ואסחאק בן ראהויה, כרך 7, עמ' 3742, וגם שם, כרך 8, עמ' 4057.
²¹⁷ מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 4, עמ' 410, וגם ח'לף בן אבי אלקאסם מחמד אלקירואני, אלטהדיב פי אח'יצאר אלמדונה (דבי: דאר אלבחוח' ללדראסאת אלאסלאמיה ואחיאא אלתראתי, 2002), כרך 4, עמ' 355-356.
אלקירואני, פקיה מרכזי באסכולה המאלכית. נולד ולמד בקירואן. הקשר של עם השליטים גרם לחכמי ההלכה להתרחק ממנו, לכן עבר לצקליה. שם יצר קשר עם האמיר וכתב מספר חיבורים. לאחר מכן עבר לאצפהאן, ולימד בה אדב עד מותו בשנת 372 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.
²¹⁸ אלסרח'סי, אלמבסוט, כרך 26, עמ' 177, וגם מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 4, עמ' 534, וגם אלחנטי'לי, מסנד אסחאק בן ראהויה, כרך 1, עמ' 407.

באותה שורה מעתה, ילד, מסלם כנגד כופר, בן חורין כנגד עבד, ואב לבנו. מעניין לבחון ברשימה זו, כי לעומת שאר הרשימה, למעתה ולילד, בכל מצב לא מיוחסת כוונה, ואין זה משנה כנגד מי בוצע הפשע. בחזית' ובאדב' מצאתי אפיזודות רבות המתארות חוסר כבוד ואף פגיעה של מג'נון או של מעתה במנהיג או באיש דת, והתייחסות סלחנית למעשים מצד הנפגעים. לעומת זאת, ברשימה שמונה אלשאפעי ישנן שלוש דוגמאות לפשע שאינו בכוונה, ובכולן מי שמבוצע כלפיו הפשע הוא ממעמד נמוך מזה שמבצע את הפשע. מסלם מול כופר, בן חורין מול עבד, ואב מול בנו. אולם אם היו אלה מבצעים את אותו הפשע כלפי אנשים במעמדם, או במעמד גבוה מהם, וודאי הייתה נחשבת הכוונה בביצוע המעשה, לעניין פסיקת עונשם. יוצא מכך, שהמעתה הוא מחוץ למשוואה ביחס למי שנפגע ממנו ובכל מצב סולחים לו, כי ודאי שאין לו כוונה במעשיו.²¹⁹

אף יותר מכך, במצב בו נפגע אדם מג'נון או מעתה, ומת כתוצאה מהפגיעה, עוברת האחריות לטיפול בגאולת הדם באופן ישיר לסלטאן. אבו יעקוב טוען שאחריות הסלטאן אינה לעניין גאולת דם, אלא לעניין כופר נפש, בהקשר כספי. אלשאפעי חולק עליו, וטוען כי הסלטאן ערב לכופר הנפש רק במקרה בו מת האב, או האפוטרופוס של הילד או של המעתה. למעשה, הסלטאן לוקח אחריות על כל ילד שהייתם, או כל מעתה או מג'נון שהאפוטרופוס שלהם מת. ובמילים אחרות, הדמות החזקה בחברה לוקחת באופן ישיר אחריות על הדמויות הכי חלשות בחברה.²²⁰

עד כדי כך חשוב תפקידו של האפוטרופוס בהגנה על המעתה או על המג'נון, שההלכה שומרת עליו אפילו במקרי קצה. הנביא מצוטט כאומר שמותר למסלמים להפעיל כוח על מי שמשווה עצמו אליהם, ומלעיז עליהם בפני בני החסות שלהם. אך אם המלעיזים שיצאו ממקלטם הם אפוטרופוסים של ילד או של מעתה, חובה על המסלמים להחזיר אותם למקלטם. הסיבה לכך היא שהילד והמעתה אינם יודעים להפעיל שיקול דעת ולקבוע ממי הם יכולים לקבל חסות. לכן אם ייפגעו האפוטרופוסים שלהם- ייפגעו גם הילד או המעתה, אף שלא הייתה להם כל כוונה לפגוע במסלמים.²²¹

גם בעניין האחריות יש הדרגה הקשורה לרמת התפקוד של המג'נון או של המעתה. אלמזני מפרט מיהם האנשים שמבחינה הלכתית אין להם אחריות על מעשיהם: מי שלא הגיע לבגרות, מג'נון, מברסם (חולה בדלקת קרום החזה), מעולף, ו"אילם שאינו מבין".²²² אולם, אם מזהה אחד מהם

²¹⁹ אלסרח'סי, אלמבסט, כרך 26, עמ' 93, וגם אבו עבדאללה מחמד בן אדריס אלשאפעי, אללאם (בירות: דאר אלמערפה, 1990), כרך 6, עמ' 18.

אלשאפעי, אמאם, פקיה, מייסד האסכולה השאפעית. מוצא ממשפחתו ממכה, אך הוא נולד בעיזה והגיע למכה בגיל שנתיים. בצעירותו נחשב עילוי בלימודי הקראאן, חסנה והפקה. בימי חייו ערך מסעות אחדים במטרה להחליף ידע עם מלומדי הדת ברחבי ארצות האסלאם. מסלולו עבר דרך תימן ועראק, בה למד את יסודות הפקה החנפי ועיצב את ראשית יסודות הפקה השאפעית על בסיס שאלות ובידורים. משם הגיע למצרים וחזר לבעידאד בשנת 195 להגירה, תקופת שלטונו של אמין. בתקופה זו ביסס עצמו כאמאם בעל אסכולה הלכתית חדשה וכתב את חיבורו המרכזי, "אלאם". חזר לחג'אז, עבר שוב דרך עראק וסיים את מסעותיו במצרים. הרביץ את תורתו בכל מקום אליו הגיע. נפטר במצרים בשנת 204 להגירה. <http://www.http://shamela.ws/>

²²⁰ אלשאפעי, אללאם, כרך 6, עמ' 95.

²²¹ שם, וגם אסמאעיל בן יחיא אלמזני, מחיתצר אלמזני (בירות: דאר אלמערפה, 1990), כרך 8, עמ' 379. אלמזני, מלומד, סגפן, שקדן ובקיא בהלכה האסלאמית. חברו של האמאם אלשאפעי. מאנשי מצרים. נפטר בשנת 264 להגירה. <http://www.http://shamela.ws/>

²²² אילם הוא מי שאינו מסוגל לדבר. יכולה להיות לו הבנה ברמה גבוהה כאשר הלכות ממוקדת בדיבור. נראה לי שבכינוי "אילם שאינו מבין" הכוונה היא למי שיש לו אבחנה כפולה. גם לקות שכלית או מנטלית, הפוגעת ביכולת ההבנה שלו, וגם לקות פיזית הפוגעת ביכולת הדיבור שלו.

אותיות או מספרים, מוטלת עליו האחריות למעשיו. כלומר ישנם כלים המהווים מדד ליכולת ההבנה בעת ביצוע המעשה, ומכאן ליכולת לקבל אחריות על תוצאות המעשים. זיהוי אותיות ומספרים הוא אחד ממדדים אלו, כי הוא מעיד על יכולת פעילה של תפיסה שכלית.²²³

5.3.1.3 סוגיית השוויון בראי ההלכה

בפתיחת המקראה ללימודי מוגבלות בעברית, עוסקות מחברות המבוא בהגדרות המבחינות בין "לקות" לבין "מוגבלות". "לקות", היא חסר של איבר או חסר של תפקוד של איבר, או חסר של מנגנון גופני, או חסר של מערכת גופנית. לעומתה "מוגבלות", היא פגיעה בפעילות של אדם, עקב התארגנות חברתית שאינה מתחשבת, או אינה מתחשבת מספיק, בלקויות הגופניות שלו, ולכן מדירה אותו ממרכז הפעילות החברתית.²²⁴ ההבחנה בדיוקן של הגדרות אלו עומדת בבסיס המחקר הביקורתי של המוגבלות, ובלב ההמשגה התיאורטית של המאבק החברתי של אנשים עם מוגבלויות ותומכיהם, כנגד הדרתם מהחברה.

אמנם מחקר לימודי המוגבלות קיים רק כמה עשרות שנים, ובוחן את התחום מעין ביקורתית מערבית. אולם אף אם נבחר להסתכל דרך נקודת מבט זו על ההלכה האסלאמית בראשית דרכה ובשלבי התהוותה, נמצא שעיקר העיסוק במוגבלויות הוא דרך ההגדרה של המושג "לקות". כלומר, התייחסות טכנית ללקות הרפואית ולהשלכותיה על המאמין המסלם עם הלקות, לצד בחינה כיצד על ההלכה להתגמש כדי לחייב או לפטור אותו מחובות הדת. בסיכום ספרה על מוגבלויות באסלאם, מנסחת זאת ורדית ריספּלר-חיים כך: "הגישה הכללית למוגבלויות בהלכה האסלאמית היא של סובלנות, הכלה, התאמה וסלחנות ביחס למילוי או לאי מילוי מצוות הדת."²²⁵ הסיבה לגישה חיובית זו, לדבריה, היא העדר הקשר בספרות האסלאמית בין אשמה לבין מצב של מוגבלות. המוגבלות אינה עונש, אלא ניסיון מאללה. לכן, אין גנאי במגבלה וכן אין קשר לחטא.

ועדיין, נראה שקיים פער בין התפיסה המערבית באשר לזכויות אנשים עם מוגבלויות, לבין התפיסה המוצגת בהלכה האסלאמית. יש לציין, כי הצורך לייצר הגדרה ספציפית לנורמליזציה של אנשים עם מוגבלויות קוגניטיביות דווקא, עלה מתוך דחיקתם מקדמת הבמה גם בתוך התחום של לימודי המוגבלות. כך, בהגדרת זכותם של אנשים עם מוגבלויות קוגניטיביות לשוויון ולנורמליזציה, היעד הוא לאפשר לכל אדם עם מגבלה קוגניטיבית נגישות לדפוסי החיים, בתנאים הדומים ככל האפשר לנסיבות הרגילות ולאורחות החיים המקובלים בחברה.²²⁶

אולם התפיסה בהלכה האסלאמית לכאורה אינה תואמת ליעד זה. כיוון שהיא אינה מייצרת שוויון, אלא הכלה של אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות בתוך החברה המסלמית. זאת, תוך הגדרת הציפיות הדתיות מהם, וציפיות הדת מהקהילה המסלמית כלפיהם. כך לדוגמה, פטורים המגוּנון והמעֵתוּה מחובת תפילה, כיוון שזו מצווה המצריכה כוונה והבנה. אלא שניתן לטעון, שעצם הפטור מדיר אותם מהחברה חמש פעמים ביום, עת כולם מחויבים להתפלל.

²²³ שם, כרך 8, עמ' 207.

²²⁴ שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות, עמ' 12.

²²⁵ Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, p. 93.

²²⁶ Walmsley, "Normalisation, Emancipatory Research and Inclusive Research in Learning Disability", pp. 190-191.

כדי להסביר את הפער בין סובלנות ההלכה האסלאמית כפי שתוצג בפרק זה, אל מול המדדים בהם נבחן שוויון של אנשים עם מוגבלויות קוגניטיביות במחקר של לימודי המוגבלות, אבקש לעמוד על מספר נקודות מבט חשובות.

ראשית, לדעתי לא ניתן לשפוט תפיסות והתייחסויות היסטוריות דרך משקפיים מודרניות. סוגיית השוויון היא סוגיה פילוסופית, ומהותה קביעת מעמדו של אדם באופן יחסי למעמדם של אנשים אחרים. למעשה, הטענה לשוויון בשנת 2019 אינה דומה לטענה לשוויון בשנת 2000, ובוודאי לא לשנים שקדמו להן. זאת מאחר ששוויון הוא מושג יחסי המתפתח עם התפתחות ההשקפות והדעות. סביר להניח, שכשחכמי הדת המסלמים בחנו סוגיות הלכתיות באשר לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, הם היו עסוקים בהנגשה של הדת ובהתאמת הדרישות של חובות וזכויות הדת אליהם. אולם לא ערך השוויון עמד לנגד עיניהם, ערך שלדעתי, כלל לא היה קיים תפיסתית באותה תקופה. לכן איני מוצאת בהשוואת מעמדו של מג'נון או של מעתנה למעמדו של ילד כל עלבון או פגיעה בכבודו. אלא רק התייחסות קונקרטית למצב דעתם ולכוונתם, ומכאן ליכולתם לקבל אחריות על תוצאות מעשיהם.²²⁷

שנית, אמנם יש עדויות לדיור מג'אנין במגורים ייעודיים, ולמנהגים רווחים של המ'נון או של המ'ענתה לשוטט בבתי עלמין, במזבלות ובדרכים צדדיות ולקבוע שם את מגוריהם. לרוב, המ'אנין שנכבדו בשלשלות ברזל, או שהושמו בדיור נפרד, היו זקוקים להגנה מפני עצמם, או שהיו עלולים לפגוע בסביבתם בזמן התקף של ג'נון. אולם ישנן גם עדויות רבות למ'נון ולמ'ענתה שהיו חלק מהקהילה המסלמית, חלקם נשואים ואף הורים לילדים. כלומר לא ניתן לקבוע באופן חד משמעי שהייתה הדרה מכוונת של אוכלוסיית האנשים עם המוגבלויות הלא-פיזיות מתוך החברה המסלמית.

ולבסוף, באסלאם אין קשר בין מוגבלות לבין עונש או אשמה, מלבד לגישת המ'ענתה. כפי שכבר פורט בפרק התיאולוגיה, רצון אללה הוא העומד במרכז אמונתם של המסלמים. ברצותו, הוא בורא את המוגבלויות, וברצותו הוא מבטל אותן. המוגבלות היא ניסיון ומבחן, הן לנושא אותה והן לסביבתו הקרובה והרחוקה. אף יותר מכך, חסיד צופי אמתי ישאף להרגיש מוגבלות, שכן זוהי תחושה המקרבת בין המאמין לבין אללה. כך, נדרש המאמין המסלם לבחון את סוגיית היחס לאנשים עם מוגבלויות דרך רצון אללה ממנו, ולא דרך נקודת מבט חברתית המחפשת אחר שוויון.²²⁸

5.3.2 חובותיו וזכויותיו של המ'נון ושל המ'ענתה

כללי החוק והמשפט של כל חברה נתונה, משקפים את הצדק החברתי והתרבותי של היחידים באותה חברה. פול קאהן הגדיר את המוסד המשפטי כדרך לארגן את החברה במערכת של תפיסות וערכים, המייצגים את זהותה ואת זהות החברים בה. האמונות והמעשים קשורים זה בזה בתלות הדדית ומתארים את התפיסות החברתיות הקיימות. לכן, העמקה בחוק ובמשפט מאפשרת הבנה של המבנה החברתי במהלך ההיסטוריה, ושל התפתחות תפיסותיו של האינדיבידואל בחברה. לכך יש להוסיף, כי כאשר המקור לחוקים החברתיים הוא דת, נוצר שילוב של חוקים המייצגים את

²²⁷ דגלס ביינטון, "מוגבלות וההצדקה לאי-שוויון בהיסטוריה האמריקנית", בתוך שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות, עמ' 201-204.

²²⁸ Rispler-Chaim, Disability in Islamic Law, p. 93 and Ghaly, Islam and Disability, pp. 20-31.

הוראות האל עם פרשנות חכמי ההלכה, והתפתחות ההוראות ביחס לשאלות יישומיות שהועלו על ידי המאמינים. כך המשפט וההלכה האסלאמית משקפים בד בבד הנחיות "מלמעלה", בין אם הן מובנות ובין אם לאו, לצד הנחיות "מלמטה", שניתנו על ידי חכמי הלכה בשר ודם, ואשר משקפות תהליכים חברתיים וצרכים שקיבלו מענה הלכתי.²²⁹

את כל הטקסטים ההלכתיים מהתקופה הנחקרת ארגנתי בפרק זה לפי שלוש קטגוריות. הראשונה, **ארכאן אלאסלאם**, המצוות הנחשבות לעמודי היסוד באסלאם. השנייה, מצוות שהן בין אדם לחברו, ומתייחסות ליחסים של אדם עם פרטים אחרים בחברה. נושאים כמו גאולת דם, נישואין וגירושין, גניבה ונזיקין. הקטגוריה השלישית נוגעת לתחומים שבין אדם לעצמו, מה מעמדו האישי של אדם ומה זכויותיו וחובותיו. פרק זה כולל נושאים כמו עדות, מסים, ירושה ועבדות. כדי להבין את הדיון ההלכתי, בחרתי להקדים לכל מצווה הסבר, על חובות וזכויות כלל המאמינים. רק לאחר מכן בחנתי היכן התגמשה ההלכה כדי להנגיש את המצווה לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, או כדי לפטור אותם ממנה.

5.3.2.1 ארכאן אלאסלאם

ארכאן אלאסלאם הן חמש מצוות שנחשבות לעמודי היסוד של דת האסלאם ושל מצוותיה. המצוות הן **שהאדה**, צום, תפילה, עליה לרגל חכא. יש מלומדים המוסיפים לרשימה זו מצווה שישית, היא **הג'האד**, מלחמת מצווה. ריספּלר-חיים מניחה, שהסיבות העומדות מאחורי הגישה ההלכתית לאנשים עם מוגבלויות במסגרת המצוות המשויות **לארכאן אלאסלאם**, חוזרות על עצמן ברוב החובות המוטלות על המאמין המסלמי. בפירוט הטקסטים לפי המצוות השונות, כפי שאביא להלן, אחזק הנחה זו ביחס לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, ואראה כיצד התפיסה ההלכתית באסלאם, הדורשת כוונה ודעת לצורך קבלת אחריות על מעשים, שזורה לאורך הדיון ומכריעה את הפסיקה ההלכתית.²³⁰

שהאדה

הפירוש המילולי של המילה **שהאדה** הוא עדות, והמובן הוא עדות של המאמין על אמונתו בייחודו של אללה ובמחמד כשליחו. נוסחת **שהאדה** נוצרה מהכלאה של שני פסוקים שונים בקראאן, אשר בכל אחד מהם מובאת מחצית מנוסח **שהאדה**, כפי שהוא מוכר כיום. **החדית'** הוא המקור לנוסח השלם של **שהאדה**: "אין אלוהים מלבד אללה ומחמד הוא שליחו." אדם שאומר את **שהאדה** למעשה מקבל עליו את האסלאם והופך למסלמי, ומרגע זה מחויב במצוות. לכן חשוב ש**שהאדה** תיאמר בכובד הראש הראוי.²³¹

ככל הידוע לי, מכלל הטקסטים שהעלו מילות החיפוש "**מג'נן**" ו"**מע'תה**" מתוך ספרי ההלכה הנכללים בתקופת המחקר, רק האסכולה החנבלית התעסקה בסוגיית **שהאדה**, ביחס לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות. אלמרוזי קבע כלל, על פיו "**שהאדה** מתקבלת כאשר היא נאמרת מפי אדם שדעתו יציבה והוא שייך לאנשים ברי הדעת." על פי כלל זה יש לבחון שני תנאים בקבלת **שהאדה**

²²⁹ Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, pp. 15-16, and Paul W. Kahn, *The Cultural Study of Law: Reconstructing Legal Scholarship* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1999), pp. 6-8.

²³⁰ Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, p. 19, and S. Nomanul Haq, "Rukn", EI2.

²³¹ D. Gimaret, "Shahāda", EI2.

מפי אדם חולה הנמצא בתהליך החלמה. הראשון, על שני רופאים להעיד שאכן חולה זה נמצא בתהליך החלמה. השני, האדם צריך להיות בדעתו ולהבין את תוכן דבריו ואת ההשלכות שלהם. לכן, מסביר אלמרוזי, שהאדה של מעתה או של מג'נון אינה מתקבלת, אלא אם הם אומרים אותה בזמן התפקחותם מהמצב של איבוד הדעת. גם אז, על שני רופאים להעיד שהם אכן החלימו מהג'נון או מהעתאה. אלמרוזי מתייחס לג'נון כאל גורם הפוגע ביכולתו של אדם לשאת באחריות, כיוון שלא האדם שולט במעשים, אלא הג'נון.²³²

באותו הקשר מפרש אלשאפעי סוגיה שנתבארה סביב חתימת הסכם חדיביה בשנה השישית לחג'רה, 628 לס"ן. זהו הסכם שנחתם בין הנביא מחמד לאנשי קריש, במסגרתו התחייב מחמד להחזיר למכה כל אדם מקריש שיבוא למדינה בלי רשות האפוטרופוס שלו, לאחר שהתאסלם או כשהוא מתעתד להתאסלם.²³³ אלשאפעי, מתייחס לפסוק (10: 60) "[...] בבוא אליכם המאמינות כמהגרות, העמידן למבחן. אלוהים מיטיב לדעת מהי אמונתן. ואם תיווכחו לדעת כי מאמינות הן, אל תחזירו אל הכופרים."²³⁴ הפסוק מיוחס לתקופה שלאחר חתימת הסכם חדיביה, עת נהרו נשים רבות ממכה למדינה וביקשו להתאסלם. אללה האמין להן שהן לא תחזרנה לכפירה, וקיבל את החג'רה שלהן. הוא הורה למחמד להתיר להן להינשא למסלמים, לאחר תשלום המוהר לבעליהן הכופרים. אולם עדיין נותרה שאלה לגבי מקרה בו הצטרף ילד או מעתה לאותן נשים. שניהם מתאפיינים בכך שאינם מבינים מהי חזרה בתשובה וקבלת האסלאם, ואינם מבינים מהו שרכ, והאפוטרופוס שלהם נמצא במכה. על כך עונה אלשאפעי, שלהם לא השיב מחמד דבר, כשם שלא השיב דבר לנשים שאינן נשואות- שכן ההנחיה של אללה הייתה לנשים הנשואות בלבד.²³⁵ יוצא מכך, ששני דברים עמדו כאבן נגף בין הילד או המעתה לבין הישארותם במדינה. האחד, אי יכולתם לקבל עליהם את האסלאם מתוך דעה והבנה של המעשה. השני, הישארות האפוטרופוס שלהם, המגן עליהם ועל זכויותיהם מתוקף החוק, במכה.

תפילה

התפילה היא אחד הפולחנים המרכזיים בחייו של המסלמי. ישנן התפילות היומיות, בחמישה מועדים קבועים לפי חלקי היום והלילה. בנוסף, ישנה התפילה שליום אלג'מע (יום שישי) שנושאת אופי אחר, וישנן עוד תפילות תלויות זמן וצורך של המאמין. כל אדם שהגיע לבגרות ונמצא בדעתו חייב להתפלל. אמנם קיימת חשיבות לתפילה בציבור, אך לא כל התפילות חייבות להיות בציבור. המאמין צריך לפנות עצמו לתפילה באופן שיהיה מרוכז בתפילה, על התנועות והתנוחות הנדרשות במהלכה. שכן במידה והשמיט או פספס חלק מהתפילה, והבחין בכך לפני סיום התפילה- עליו להשלים אותה מיד, ואף להוסיף תפילה מיוחדת למצב זה. כמו כן, לפני התפילה מתקיים פולחן של טהרה, שעיקרו שימוש במים, או בחול במקרים מסוימים, על כמה מאיברי הגוף החשופים.²³⁶

אבן עבד אלוהאב מונה רשימה של תשעה תנאים למילוי חובת התפילה. הראשון שבהם הוא להיות מסלמי. השני להיות אדם בריא מנטלית, שנמצא בדעתו ושיש כוונה במעשיו. ככל שמתקדמת הרשימה, הופכים התנאים מפורטים יותר ביחס להלכות תפילה. ניתן לאפיין את הרשימה

²³² אלמרוזי, מסאאל אלאמאם אחמד בן חנבל ואסחאק בן ראהויה, כרך 8, עמ' 4146.

²³³ מיכאל לקר, "הסכם חדיביה וכיבוש חיבר היהודית", פעמים, 61 (סתיו תשנ"ה), עמ' 11.

²³⁴ רובין, הקוראן, עמ' 465.

²³⁵ אלשאפעי, אלאם, כרך 4, עמ' 202.

²³⁶ G. Monnot, "Ṣalāt", EI2.

כמתחילה מהתנאים הברורים מאליהם, ונמשכת אל תוך פרטי המצווה. גם בטקסטים מהתקופה הנחקרת, נקבע תנאי הבסיס: "אין חובת תפילה לא על הקטן, ולא על המעונה, ולא על המג'נון".²³⁷ מעניין לציין שלא אחת נפסקה ההלכה לגבי תפילה מתוך היקש למצווה אחרת, זכאת (צדקה). במקור אחר, מתייחס מאלכ בן אנס לשאלה שנשאל אודות ילד שהגיע לבגרות כשהוא מג'נון מטבק, כלומר שאינו צפוי להתפקח, ולאחר כמה שנים במצב הזה הוא התפקח. השאלה האם עליו להשלים את כל התפילות שהפסיד כשהיה במצב של ג'נון. הפסיקה היא, שהוא אינו צריך להשלים את כל התפילות.²³⁸

לצד חובת התפילה, יש לתת את הדעת על שני תפקידים הקשורים לתפילה באסלאם. הראשון הוא המאד'ן, אדם המכריז על זמני התפילות באמצעות נוסח מיוחד שנקרא אד'אן, ובכך קורא למאמינים להתפלל. לרוב, המאד'ן נהנה ממעמד יוקרתי מבחינה דתית, חברתית ולעיתים אף פוליטית, בקרב קהילת המאמינים המסלמית. הדעות חלוקות בשאלה האם אדם עם מגבלה לא-פיזית יכול לשמש בתפקיד מאד'ן. ע'אלי טוען שעל פי רוב הפוסקים, בהכרזה לתפילה צריכה להיות כוונה, ולכן אדם שהמגבלה שלו מנטלית או נפשית, מוחזק כאדם שהכוונה והדעת שלו פגועות, ואינו יכול לשמש כמאד'ן. אמנם מצאתי טקסט אחד בלבד העוסק במאד'ן בהיבט של מוגבלויות לא-פיזיות, ומשווה לאסכולה החנפית. אולם בטקסט זה מציג אלשיבאני דעה הפוכה. ראשית, הוא מבהיר כי על המאד'ן להיות אדם בעל מידות טובות. ככזה, אין זה משנה האם הוא בדעתו או לא לעניין הקריאה לתפילה. לכן, הוא פוסק מפורשות, שאם מג'נון או מעונה קרא לאנשים לתפילה, קריאתו מחייבת כמו מאד'ן. מעניין לציין, כי למרות ששיכור אינו נושא תדמית חיובית מבחינה דתית, אלשיבאני פוסק שגם הוא עומד באותה שורה עם המג'נון והמעונה, וקריאתו לתפילה מחייבת. ריספלר-חיים מוסיפה כי גם לגבי תהליך הטהרה, האסכולה החנפית יוצאת דופן משאר האסכולות בפסיקתה, ומכריעה כי המעונה אינו חייב בתהליך הטהרה שקודם לתפילה, אך אם ביצע את הטהרה יש לה תוקף והיא נחשבת לו למצווה.²³⁹

התפקיד השני הקשור לתפילה הוא האמאם, מוביל התפילה. סימן ההיכר לחשיבותו של התפקיד הוא, שמראשית האסלאם היה תפקיד זה נחלתם של הח'ליפה או של הסלטאן. במידה ושתי דמויות אלו לא היו פנויות לתפקיד, מילאו אותו חכמי הדת. על פי אחד משני הכללים ההלכתיים הנוגעים לתעסוקת אנשים עם מוגבלויות, אין להעסיק אנשים עם מוגבלויות בעבודה בה המגבלה אינה מאפשרת להם לבצע את המשימות השוטפות. מכאן מובן מדוע אנשים עם מוגבלויות מנטליות אינם רשאים למלא בתפקיד אמאם. שכן, כדי להוביל את הציבור בתפילה נדרשות כוונה ודעה, תכונות הנחשבות לקווים אצל המג'נון ואצל המעונה.²⁴⁰

צום

הציווי לצום בדמ'צ'אן מופיע פעמיים בקראאן בסורה השנייה. (2: 185) "חודש רמ'צ'אן הוא אשר הורד בו הקראאן ממרומים למען יביא לאנשים הדרכה ואותות נהירים המעידים על דרך הישר ועל הישועה. על כל אחד מכם הנוכח בביתו בחודש זה לצום בו, ועל החולה או הנוסע בדרך לצום מספר

²³⁷ שם, וגם אלמרוזי, מסאאל אלאמאם אחמד בן חנבל ואסחאק בן ראהוית, כרך 3, עמ' 1165.

²³⁸ מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 1, עמ' 277.

²³⁹ אלשיבאני, אלמבסוט, כרך 1, עמ' 143, וגם

Ghaly, *Islam and Disability*, p. 106, and Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, p. 22.

²⁴⁰ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 108, and Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, p. 25

ימים אחרים. [...]”²⁴¹ משמעות השורש צ.ו.מ. היא "להימנע מ". אדם שצם מונע עצמו מאכילה, שתיה, רחיצה וקיום יחסי מין. יש באסלאם מספר סוגים של צומות, המרכזי והמחייב שבהם הוא צום הדמ'צ'אן. הוא נמשך כל החודש, ובסופו נחגג עיד אלפטר. כל מסלמי חייב לצום בדמ'צ'אן מלבד חולה ונוסע, אך אלה מחויבים להשלים את הימים שהפסידו עם ההחלמה או עם השלמת הנסיעה. האסכולות החנפית והחנבלית, מתייחסות לצום בעיקר כהימנעות מחומרות ומפעולות. לעומתן, האסכולות המאלכית והשאפעית תובעות מהמאמין כוונה ראויה שתלווה את ההימנעות הנדרשת במהלך הצום. באסכולה השאפעית אף מודגשת הנכחת קיום הצום על ידי המאמין כחיונית לביצוע מצוות הצום.²⁴²

מתוך הטקסטים הנחקרים מצאתי התייחסות לצום רק באסכולה המאלכית, בדיון הקשור למג'נון מטבק, כלומר אדם שבמשך שנים היה בשליטת הג'נון, ולכן הפסיד צומות. השאלה האם עליו להשלים את כל הצומות שהפסיד מרגע שהגיע לבגרות. הפסיקה המאלכית היא, שבשונה מהתפילות, אותן לא צריך לפרוע, את הצומות צריך אדם שהתפקח מג'נון לפרוע גם אם היה מדובר בתקופה ארוכה שנמשכה שנים. פסיקה זו סותרת את דבריו של אלטברי בפרשנותו לקראאן לפסוק המובא לעיל, שם מסביר אלטברי כי אדם שהקיץ מהג'נון בתוך חודש דמ'צ'אן, אף אם הקיץ רק ביום האחרון של החודש, חייב להשלים את ימי הצום שהפסיד. אולם אם במהלך החודש כולו היה תחת שליטת הג'נון, אינו חייב להשלים את ימי הצום.²⁴³

למעשה, הבסיס לפטור מצום עבור אנשים עם מוגבלויות לא פיזיות הוא ההיקש למצב "חולה". תפיסה זו תואמת על פי לימודי המוגבלות את תפיסת המודל הרפואי, המסווג מחלה-מוגבלות-נכות כחטיבה אחת. אולם ישנם מודלים נוספים על פיהם מוגבלות אינה מחלה, ולכן ישנם המתנגדים להתייחסות אל מוגבלות כאל מחלה, ומגדירים אותה כמציאות שהיא שגרת חיים, ולא כמחלה כרונית. זאת כמו גם מצבים נוספים באסלאם, בהם גם אדם שאינו חולה ושאינו נוסע, פטור מחובת הצום. לדוגמה, מספר תקופות בחייה של אישה פוטרים אותה מידית מחובת צום: הריון, ימי משכב הלידה, ווסת והנקה. בתקופות אלו אישה אינה נחשבת "חולה", אלא מדובר במצבים טבעיים שהם חלק משגרת החיים שלה, והרי מחלה אינה נחשבת מצב טבעי לגוף.²⁴⁴

כדי להבין את ההסבר ההלכתי לפטור שניתן לאישה, מונה אלשיראזי רשימה של תנאים הצריכים להתמלא במלואם כדי לחייב אדם במצוות האסלאם באופן כללי. עליו להיות מסלמי, בוגר, מפקח בדעתו, בעל יכולת, במצב של טהרה ומשתקע במקום אחד. מתנאים אלו, ניתן להסיק כי אישה פטורה מצום בתקופות החיים המפורטות לעיל, הן בשל הפגיעה ביכולתה לצום, והן כיוון שאינה במצב של טהרה. תנאים אלו גם מניחים את הדעת באשר למתנגדי תפיסת המוגבלות על פי המודל הרפואי. שכן אדם עם מוגבלות נמדד גם הוא לפי תנאים אלו, כדי לפטור אותו או כדי לחייב אותו בחובת הצום. כך, מוגבלות לא-פיזית פוגעת בדעתו של אדם ולכן הוא אינו מחויב לצום, ולעומת

²⁴¹ רובין, הקוראן, עמ' 24.

²⁴² C.C. Berg, "Şawm", EI2, and Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, pp. 27-28.

²⁴³ אלקירואני, אלתהדיב פי אחיתצאר אלמדונה, כרך 1, עמ' 134, וגם מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 1, עמ' 277, וגם אלטברי, ג'אמע אלביאן פי תאויל אלקראאן, כרך 3, עמ' 454.

²⁴⁴ מייקל אוליבר, "הפוליטיקה של ההנכיה: גישה סוציולוגית", בתוך שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות, עמ' 59-60, וגם

Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, pp. 28-29.

זאת מי שהמגבלה שלו פיזית אך אינה פוגעת ביכולת שלו לצום, או בכל תנאי אחר מתוך הרשימה, מחויב לצום בדמיון.²⁴⁵

זכאת

הזכאת הוא תשלום חובה של חלק יחסי קבוע מרכושו החוקי של כל מסלמי, מתוך קטגוריות ספציפיות של רכוש. התשלום מועבר לטובת הנזקקים שבחברה, על פי רשימה המופיעה בקראאן (9: 60): "כספי הצדקה נועדו רק לעניים ולנזקקים ולמופקדים עליהם, ולאשר יש לקרב את לבו, ולשחרור עבדים, ולכורעים תחת נטל חובות, ולמען אלוהים, ולהלך בדרכים. כך ציווה אלוהים, ואלוהים יודע וחכם."²⁴⁶ על פי המחקר, בשנים הראשונות לאסלאם הזכאת נחשבה המלצה, ולא חובה. רק מאוחר יותר נוסדה ההבחנה בין "זכאת", שהוא מעין מס, לבין "צדקה", שהוא מתן צדקה מרצון.²⁴⁷

להלכה בעניין הזכאת יש שני היבטים. האחד, מצווה דתית, שהמוקד שלה הוא חובת המאמין המסלמי להפריש סכום לזכאת מתוך רכוש. אין בקראאן מידע לגבי מידת החיוב בזכאת, אך החזית משלים את המידע וקובע שעל המסלמי לתת 1/40 מהרווח השנתי שלו לטובת הזכאת. החיוב חל על תבואה, גמלים, צאן ובקר, כסף, זהב וסחורות אחרות. המשלם אינו חייב, ולפי חלק מהדעות אף אסור לו, לעדכן את המקבל כי מדובר בכספי זכאת, כדי לא להביך אותו. מבחינה הלכתית, יש לזכאת תוקף רק אם המשלם מתכוון לקיים את המצווה ומייחס את התשלום לזכאת, אף אם אינו יודע איזה חלק ספציפי מתוך רכושו מיועד לזכאת.²⁴⁸

ההיבט השני הוא גיוס הכנסות, ובעיקרו מתמקד באוכלוסיית מקבלי הכספים או הרכוש מהזכאת. הם נחלקים לשמונה קבוצות, ולעיתים יש היקשים בין חלק מהקבוצות: עניים, נצרכים, משמשים בתפקידים ציבוריים, מי שיש לקרב את לבו²⁴⁹, עבדים, בעלי חוב, לוחמי ג'האד והנוסעים בדרכים. ההלכה אינה דורשת מהעניים הוכחה למצבם, וברגע שהם מעידים על עצמם כעניים הם ראויים לקבל זכאת.²⁵⁰

השאלה לעניין מחקר זה, היא באשר לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, האם הם מחויבים לתת זכאת, והאם הם מקבלים קצבה מתשלומי הזכאת. בטקסטים מהתקופה הנחקרת נעדרת

²⁴⁵ אבו אסחאק אברהמים בן עלי אלשיראזי, אלמהד'ב פי פקה אלמאמא אלשאפע (דמשק: דאר אלקלם, 1992), כרך 2, עמ' 586.

אלשיראזי, מלומד, פקיה ומפתי אלממה בתקופתו. נולד בפירוזאבאד, עבר לשיראז, בה למד לימודי דת ולכן אימץ את שמה לכינויו. משם המשיך לבצרה, והגיע לבעידאד בשנת 415 להגרה, שם השלים והעמיק את לימודי ההלכה והדת. חזיר נטיאם אלמלכ בנה לו מבנה לצורך הוראת הדת ומתן מענה הלכתי למאמינים. חי חיי דוחק ללא תלויות. נפטר בבעידאד בשנת 476 להגרה. <http://www.http://shamela.ws/>

And Rispler-Chaim, Disability in Islamic Law, p. 29.

²⁴⁶ רובין, הקוראן, עמ' 160. התרגום "צדקה" הוא למילה "זכאת" במקור, שמרתי על התרגום כלשונו אך חשוב לציין את המקור בערבית.

²⁴⁷ A. Zysow, "Zakat", EI2.

²⁴⁸ שם.

²⁴⁹ לקרב את לבו לאסלאם. על פי חלק מהחוקרים עם התחזקות האסלאם בוטלה קטגוריה זו מתוך קבוצות מקבלי הזכאת.

A. Zysow, "Zakat", EI2.

²⁵⁰ שם.

התייחסות האסכולה השאפעית. על פי האסכולה החנבלית נקבע כלל: "אין מסורת לחייב קטן לתת זכאת, וכן אין מסורת המחייבת את האפוטרופוס שלו בכך ולא במסירת הדבר לידיעתו. וכן אם יש מעתוה אצלם."²⁵¹ ומהזכאת מקישים אל התפילה, כלומר מי שחייב להתפלל- חייב לתת זכאת. ההיגיון מאחורי פסיקה זו הוא בכך שהכוונה בביצוע הזכאת נחשבת תנאי למימוש התוקף של המצווה, ומה שנפגע אצל המג'נון או אצל המעתוה הם הדעת והכוונה. עם זאת, ריספלר-חיים מתארת כי באסכולות המאלכית, השאפעית והחנבלית, אמנם המג'נון עצמו אינו מחויב לשלם זכאת, אך האפוטרופוס שלו מחויב למסור בשמו את התשלום, מתוך רכשו של המג'נון. ייתכן ומדובר בהלכה שנפסקה מחוץ לתקופת המחקר, כיוון שככל שחיפשותי התייחסויות לכך במקורות הראשוניים בני התקופה- לא מצאתי אזכור לחובת האפוטרופוס לשלם זכאת בשם בן חסותו המג'נון או המעתוה.²⁵²

אמנם אנשים עם מוגבלויות אינם מחויבים לתת זכאת, אך הם נמנים תחת שתי קטגוריות מתוך רשימת מקבלי הזכאת. עניים, בשל הפגיעה בכושר ההכנסה שלהם. ונצרכים, במובן של אומללות בגלל חוסר תנועה או פגיעה בבריאות, המייצרות נזקקות לאחרים. כך לדוגמה, באופן מובן מאליו, מציין אלשיבאני כי עם כיבושו של שטח, והפיכתו מדאר אלחרב לדאר אלאסלאם, במידה ויש מבין תושבי האוכלוסייה הנכבשת מעתוה, הוא נכלל בין מקבלי הזכאת.²⁵³

מונח נוסף שיש להתייחס אליו בהקשר של זכאת הוא זכאת אלפטור, או זכאת אלצום, או זכאת אלרמצ'אן. מדובר בתשלום שראוי לכל מסלמי באשר הוא לתת אותו, איש, אישה, קטן, בוגר, עבד או בן חורין. תשלום זה ניתן עם סיום הצום. על פי האסכולה החנפית, גם מי שאינו מסלמי אך נסמך על מסלמים מחויב בתשלום זה. תכלית זכאת אלפטור לטהר את המשלם מהתנהגויות לא ראויות שקרו במהלך הצום, ובו בזמן להקל על העניים ולאפשר להם רווחה לצורך סעודת עיד אלפטור. לגבי זכאת אלפטור נשאלה אודות עבד שהוא מג'נון, האם אדונו חייב לתת לו תשלום של זכאת אלפטור. תשובתו של מאלכ בן אנס חיובית, למעט עבדים שהם משרכין (אינם מאמינים בייחוד האל). זוהי גם תשובתו של אלשיבאני, והוא מוסיף כי גם שפחה מג'נונה ראויה לקבל זכאת אלפטור.²⁵⁴

יש לציין, כי מלומדים מסלמים מודרניים רואים במוסד הזכאת מראשיתו, מעין מערכת של צדק חברתי המושתתת על הדדיות חברתית. לתפיסתם, עם התבססות האסלאם אושרה בחקיקה מערכת של ביטחון חברתי עם מנגנון אכיפה ופיקוח, שאינה מותירה לחלשים שבחברה להיות תלויים רק ברצונם הטוב של נותני הצדקה. כך, לטענתם, באסלאם אנשים עם מוגבלויות הם חלק מהחברה, מוגנים כלכלית ונמצאים בעדיפות גבוהה לקבלת זכאת, אף בעדיפות ראשונה אם הם עניים.²⁵⁵ אל מול זאת, יש לציין כי ביקורת לימודי המוגבלות מקשרת בין מדיניות המעגנת סיוע כלכלי בחקיקה, לבין יצירת תלות של מקבל הסיוע במערכת. זאת, כיוון שאנשים עם מוגבלויות מתקבעים בדרך זו כ"חסרי ישע", שאינם מסוגלים לבחור לעצמם את העזרה שתיתן להם את

²⁵¹ אלמרוזי, מסאאל אלאמאם אחמד בן חנבל ואסחאק בן ראהויה, כרך 3, עמ' 1165.

²⁵² Rispler-Chaim, Disability in Islamic Law, p. 38.

²⁵³ שם, עמ' 38, וגם אלשיבאני, אלאצל אלמערופ באלמבסוט, כרך 2, עמ' 155.

²⁵⁴ מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 1, עמ' 386, וגם אלשיבאני, אלאצל אלמערופ באלמבסוט, כרך 2, עמ' 249, וגם

²⁵⁵ A. Zysow, "Zakat", EI2.

²⁵⁵ Ghaly, Islam and Disability, pp. 158-161.

ההזדמנות שהם צריכים. כך, אנשים עם מוגבלויות מתקשים לשבור את מעגל התלות ולהיות עצמאיים.²⁵⁶

גם כאן, כמו בסוגיית השוויון, אני סוברת שהניסיון להלביש על תהליכים היסטוריים פרשנות או ביקורת מודרניות אינה תורמת לדיוק ההיסטורי. בשיחתו הראשונה על האסלאם, מתאר גולדציהר כיצד עבר האסלאם מקבוצת מאמינים קטנה להתארגנות מדינית, תהליך בו החלה חקיקת חוקים לטובת הסדר הדתי והחברתי בשגרת החיים. כך הפכה הזכאת מצדקה למס, שכל המסלמים חייבים בו כדי לסייע לצורכי הציבור ולדאוג לחלשים שבחברה. את כל הדיונים שהתקיימו בהמשך על ידי חכמי הדת המסלמים בהקשר לזכאת הגדיר גולדציהר כתוספות זרות שלא היו במקור, "עיקום מלאכותי על ידי חקרנות מחוכמת".²⁵⁷ לדעתי, השיח של הדתות כפי שהוא במקור, הוא שיח של צדקה וחסד, ולא שיח של צדק וסוציאליזם, מושגים שלא היו קיימים כלל באותה תקופה. לכן, אני מניחה שההתחשבות בצורך של אנשים עם מוגבלויות לקבל סיוע כספי הייתה ממקום ערכי של צדקה, אף אם היה מדובר במס חובה. החובה שבצדקה רק הסדירה את הדרך למסד תשלומים קבועים, כדי שיספיקו לכל הצרכים. שכן סכומים אלו לא יכלו להצטבר על בסיס רצונם הטוב של התורמים בלבד.

ג'האד

המשמעות הלשונית של השורש ג'ה.ד. היא מאמץ, במובן של מאמץ לצורך צבאי, מוסרי, חברתי או חינוכי. לכן המילה ג'האד מתורגמת כמלחמת מצווה, או כמלחמת קודש. מאבק צבאי לצורך התפשטות האסלאם, או לצורכי הגנה עליו. ישנם מספר פסוקים בקראן המתייחסים לנושא הג'האד, אחד מהם (9: 41) "צאו למלחמה, כל קל רגליים וכבד גוף, וקומו להיאבק בהקריבכם את רכושכם ואת נפשותיכם למען אלוהים. בזאת ייטב לכם, לו רק ידעתם."²⁵⁸ בבסיסו, נועד הג'האד להפוך כל שטח שהוא דאר חרב, כלומר שטח מלחמה בו אין עדיין שליטה מסלמית, לדאר אלאסלאם, שטח בו שולטת דת האסלאם. המטרה הסופית היא שכל האנושות תהיה תחת שלטון האסלאם, למעט אהל אלכתאב, אנשי הדתות להן יש ספר שקיבלו מאת אללה. אלה, מחויבים לשלם לשליטים המסלמיים מס ג'זיה, דמי חסות ששולמו לפי גולגולת, בתמורה להגנה שהם מקבלים. זאת בנוסף למס הח'ראג', דמי שכירות על האדמה שהם גרים עליה ומעבדים אותה.²⁵⁹

הג'האד הוא חובה. ישנם מלומדים המנסים להדגיש את האופי ההגנתי שבג'האד, לעומת אחרים הדוגלים במובן המלחמתי. לדיון זה יש השלכות גם לגבי תפיסת הג'האד כיסוד השישי בתוך ארכאן אלאסלאם, המצוות המהוות עמודי יסוד של האסלאם. כל גבר מסלם, בן חורין, ובעל יכולת גופנית ומנטלית לצאת למלחמה, חייב לקחת חלק בג'האד. אם ישנה קבוצת לוחמים המספקת את צורך הג'האד, עוברת המצווה למעמד של פרץ' כפאיה, כלומר חובה, שדי אם רק חלק מהציבור ייטול בה חלק. אולם אם אדם נשבע להילחם, או מונה על ידי הח'ליפה להילחם, או שוהה בשטח מוקף

²⁵⁶ מייקל אוליבר, "הפוליטיקה של ההנכיה: גישה סוציולוגית", בתוך שגית מור ואחרים, לימודי מוגבלות, עמ' 73.

²⁵⁷ גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, עמ' 24.

²⁵⁸ רובין, הקוראן, עמ' 159.

²⁵⁹ E. Tyan, "Djihād", EI2, and Rispler-Chaim, Disability in Islamic Law, pp. 41-43.

אויבים, חוזרת המצווה למעמד של פרץ עין, חובה אישית להילחם, של כל גבר מסלמי העונה על התנאים הנזכרים לעיל.²⁶⁰

ככל שחיפשתי, לא מצאתי התייחסות לנושא ה'האד' בטקסטים מתוך ספרי הלכה השייכים לתקופה הנחקרת. עם זאת, מצאתי אזכורים ב'מג'אד, בח'דית' וב'כלאם', שיש בהם לשפוך מעט אור על נושא ה'האד', גם אם לא מדובר בפסיקת הלכה באופן מעשי. כך, עאמר מעיד על אחיו שהוא מג'נון, ומספר כי מהלהל, המשורר של השליט, השמיט את שמו של אחיו מהשירים שכתב, שתוכנם תיעוד הקרבות והלל לגבורתם של הלוחמים. שמו של המג'נון הושמט, למרות החללים הרבים שהפיל. זהו סיפור יוצא דופן, בכך שהוא מעיד על השתתפות אקטיבית משמעותית של מג'נון בשדה הקרב. עם זאת, מהלהל בחר להשמיט את חלקו של המג'נון בקרב. בין אם מתוך הדרה, בין אם כדי לשמור על רוממות הקרבות, שעלולה להיפגם אם הציבור יידע שמג'נון השתתף בהם ולקח חלק בניצחון. בכל אופן ניתן ללמוד מהטקסט כי היו מצבים בהם מג'נון השתתף בקרב, גם אם ההלכה לא חייבה אותו בכך.²⁶¹

לעומת זאת, בשאר המקורות ישנה התאמה בין תוכן הסיפור לבין המידע העולה מההלכה. לכן מג'אהד, לוחם במלחמת מצווה, המכנה לוחם אחר בתואר 'מג'נון' – ננזף, שכן אין מג'אנין בקרב הלוחמים. כמו כן, בסיפור שכבר הוזכר לעיל בפרק הח'דית, מתואר אדם שרצה להימנע מהשתתפותו, מלחמת אחים, בתקופת עת'מאן. לכן ביקש ממשפחתו שתעיד עליו שהוא מג'נון ותכבול אותו בשלשלות ברזל. רק לאחר רצח עת'מאן וסיום המלחמה הוא העיד על עצמו שהתפקח מהמג'נון ומשפחתו שחררה אותו מהכבלים.²⁶²

יש לציין, כי נאסר על הלוחמים המסלמים במסגרת ה'האד' להרוג נשים, ילדים ומג'אנין מתוך האוכלוסייה הנכבשת. זאת, כל עוד ניתן לנצח בקרב מבלי לפגוע בהם. לגבי שבויי מלחמה, נשים וילדים עשויים להיות מוצאים להורג במידה ולקחו חלק פעיל בקרב. רק האסכולה החנפית יוצאת דופן לעניין זה, ופוסקת להלכה כי בכל מצב אין להרוג שבויים אם הם מג'אנין, נשים או ילדים. אם קרה והם נהרגו בשדה הקרב כנראה זה קרה כדי לעצור אותם ממטרתם הרעה. אך לאחר המלחמה אין להעניש אותם ואסור להרוג אותם כעונש. אלמאורדי, בן האסכולה השאפעית, מציג שאלה באשר לילד או למעונה השייכים לאוכלוסיית הכופרים, שיצאו ממקלטם לשטח המלחמה, האם מותר ללוחמים לפגוע בהם. התשובה היא כי יש להשיב את הילד או את המעונה למקלטם, כיוון שהם אינם יודעים למי מותר לתת להם חסות ולמי אסור. זו גם הסיבה לכך שחוזה החסות אינו נסמך על שיקול דעתם. להלכה, זוהי אחריות האמאם להשיב את הילד או את המעונה למקלטם ולוודא שהם חוזרים לפיקוח האפוטרופוס.²⁶³

²⁶⁰ שם, וגם

E. Tyan, "Djihād", EI2.

²⁶¹ אבו אלפרג' אלמצפהאני, אלאע'אני (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1971), כרך 5, עמ' 60. אלמצפהאני, מגדולי סופרי האדב, בקיא בידע השפה וההיסטוריה הערבית. נולד באצפהאן, עבר לבע'אדאד ובה נפטר בשנת 356 לחג'רה. <http://www.shamela.ws/>

²⁶² אלמאורדי, כתאב אלפתן, כרך 1, עמ' 166, וגם אלצנעאני, מצנף עבד אלרזאק, כרך 11, עמ' 450, וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 37, וגם אלבע'אדאדי, מסנד אבן אלג'עד, עמ' 37.

²⁶³ אבו אלחסן עלי בן מחמד אלמאורדי, אלחאוי אלכביר פי פקה מדיהב אלמאם אלשאפע'י (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1999), כרך 14, עמ' 197.

אלמאורדי, הוגה דעות, פקיה בן האסכולה השאפעית, אמאם, בקיא בשפה הערבית. מאנשי השלטון הבולטים בממלכה העבאסית, בייחוד בשלביה המאוחרים. קיבל מסורות ולמד לימודי דת בבצרה, ומונה לקאצי בכורה, ליד ניסאבור.

לסיכום מצוות ארכאן אלאסלאם

העדר יכולת הכוונה אצל המג'ען ואצל המע'תוה גורמת לכך שהם פטורים מחובת קיום מצוות כמו שהאדה, תפילה, צום, מתן זכאת וג'האד. עם זאת, אין להם איסור מלקיים מצוות אלו, ובמקרים כמו תפילה, צום, קריאה לתפילה והשתתפות במלחמת מצווה, ערך המצווה שקיימו תופס, למרות הפטור שקיבלו. יכולת הכוונה של אדם, היא הבסיס ליכולתו לקחת אחריות על מעשיו, ולכן הפטור ממצוות אלו עבור המג'ען והמע'תוה הוא מובנה. מתוך ארכאן אלאסלאם, הזכאת היא המצווה היחידה שמשקפת לצד הפטור מהחובה, גם זכות. כך, המג'ען והמע'תוה זכאים לקבל קצבה מכספי הזכאת, תחת הקטגוריות "עניים" ו"נוזקים".

ככל שחיפשתי, אין בטקסטים מהתקופה הנחקרת אזכורים של מג'ען ושל מע'תוה סביב מצוות החג', עלייה לרגל. יתכן כי לא הייתה סיבה לדיון הלכתי בהקשר של המג'ען ושל המע'תוה, כי מבחינה פיזית הייתה להם יכולת להגיע ולקיים את המצווה. מאידך, כמות האנשים המגיעים לחג', עלולה לייצר התקפים של ג'ען או של ע'תאה סביב קלסטרופוביה לדוגמה, ואולי זו עשויה להיות סיבה לפטור אותם מחובת עלייה לרגל. בכל אופן המחקר עוסק בהצגת הנתונים כפי שעולים מהטקסטים ההלכתיים ולכן אין התייחסות למצוות החג'.

5.3.2.2 מצוות שבין הפרט לחברה

אמנת האו"ם לזכויות אנשים עם מוגבלויות שנחתמה בדצמבר 2006 בעצרת האו"ם, מכירה "בכבוד ובערך הטבעיים של כל בני משפחת האדם, ובזכויותיהם השוות".²⁶⁴ על בסיס הנחה זו, חקר מחמד ע'אלי את התייחסות מלומדי האסלאם לכבודם של אנשים עם מוגבלויות. הוא מצא, כי גם חברי הנביא וגם מלומדים מודרניים צוטטו כאומרים שאללה ברא את האנושות כולה. לכן גם הצדיקים וגם החוטאים, ללא הבדלים על בסיס צבע עור, דת או גזע, ראויים לכבוד. יותר מכך, הוא מסכם כי תחת המשפט האסלאמי, אנשים עם מוגבלויות נהנו מאותו מעמד כשל אנשים בלי מוגבלויות.²⁶⁵

אני טוענת, כי אופיין של המוגבלויות הלא-פיזיות שינה את המשוואה שמציג ע'אלי. מעמדם של אנשים עם מוגבלויות אלו שונה לעומת מעמדם של אנשים עם מוגבלויות פיזיות בפרט, ולעומת מעמדם של אנשים בלי מוגבלויות בכלל. זאת היות שהמוגבלות מתקיימת באזורים המנטליים, הקוגניטיביים והנפשיים של אדם, ולכן פוגעת לפני הכול ביכולת התקשורת שלו עם סביבתו, ומצריכה מהחברה יכולת הכלה וסובלנות לקצב של האדם עם מוגבלות זו. בסקירת המצוות שאביא בתת-פרק זה ייבחנו מצוות הקשורות למערכת היחסים שבין הפרט עם המוגבלות הלא-פיזית, לבין החברה הסובבת אותו. הסוגיות המובאות במצוות אלו, מאפשרות בחינה של מעמדו ההלכתי ושל השיקולים המובילים את חכמי ההלכה בפסיקות השונות המקבעות את מעמדו בחברה.

בשנת 429 לחג'רה כונה "אקצ'א אלקאצ'י". חזר לבעידאד והשתקע בה לצורך כתיבה. חיבר חיבורים רבים אך רק מעט מהם השתמרו. יצא למספר מסעות בשליחות הממלכה. נפטר בשנת 450 לחג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.
And Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, p. 45.

²⁶⁴ <https://www.justice.gov.il/Units/NetzivutShivyon/mishpati/Pages/Amana.aspx#0>.

²⁶⁵ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 65 and p. 89.

5.3.2.2.1 נישואין-גירושין

אחד הפסוקים בקראאן המהווה בסיס לדיונים הלכתיים לגבי מוסד הנישואין הוא (4: 1): "היו האנשים, היו יראים את ריבונכם אשר ברא אתכם מתוך נפש יחידה, וברא מתוכה בת זוג, והפיץ משניהם אנשים ונשים לרוב. היו יראים את אלוהים אשר בשמו תבקשו זה מזה, ושמרו על חובתכם לקרובי משפחה, כי אלוהים צופה בכם."²⁶⁶ הקראאן והחדית' היוו כר פורה למלומדי האסלאם לצורך גיבוש מטרות הנישואין על פי האסלאם: הולדת ילדים, סיפוק צורך מיני, הקמת בית ומשפחה, יחסי חברות, ומתן אפשרות לאישה לחיות חיים מלאים ומספקים כפי שראוי לכל אדם. בראשיתו, נרקם קשר הנישואין דרך הכרות מקדימה של בני הזוג המביעים רצון להינשא זה לזו. בשלב הבא מגיע החתן עם כמה מקרוביו ומבקש את ידי הכלה מהוריה. משפחת הכלה מקבלת פרק זמן קצר להחזיר תשובה, ובמידה והיא חיובית מתקיים טקס אירוסין רב משתתפים. בין טקס האירוסין למסיבת החתונה נחתם הסכם הנישואין, הכולל נוסח מסוים, במעמד החתן והכלה ובנוכחות שני עדים, ועיקרו להתיר את ההנאה המינית בין שני בני הזוג. בהמשך חסורה הנזכרת לעיל, מתארים פסוקי הקראאן את ברית הנישואין כ"ברית חמורה"²⁶⁷, זהו הסכם חזק מאד ומטרתו לשמור על התא המשפחתי מפירוק.²⁶⁸

על פי האסלאם, נמצאת האישה, עד נישואיה, תחת חסות אביה, ואם היא יתומה מאב אזי תחת חסות גבר אחר מבין קרובי משפחתה מדרגה ראשונה. לכן, היא אינה מייצגת את עצמה מבחינה משפטית בעת חתימת הסכם הנישואין, אלא האפוטרופוס שלה מייצג אותה. בנוסף, מחויב החתן המיועד לתת לכלה קודם מימוש הנישואין מוהר, סכום כסף או מתנה בערך גבוה, המהווה תשלום עבור מתן ההכשר להנאה מהגוף של אשתו ומיחסי החברות אתה. יש לציין כי קודם האסלאם, ניתן המוהר לאלי, האפוטרופוס של האישה, כמעין מחיר עבור האישה. אולם מחמד ביקש להסדיר את מעמדה של האישה והפך את המוהר לרכושה.²⁶⁹ האישה מקיימת מתוקף ברית הנישואין מערכת יחסים של הכנעה וציות לבעלה, ומקבלת בתמורה ביטחון באשר לזכויותיה ולצרכיה הרגשיים, החומריים, המיניים, והכלכליים. כך, חובותיו של אחד מבני הזוג מהוות זכויותיו של השני.²⁷⁰

ישנם מקרים בהם הסכם הנישואין נפגם. "נישואין בטלים", הם נישואין שכלל לא מוכרים על ידי האסלאם כמחייבים, כמו נישואין לבן/בת זוג שאינם מסלמים, או נישואי גבר מסלמי עם כלה שאינה בת לאחת מהדתות המונותאיסטיות. פגם אפשרי נוסף הוא נישואין "נפסדים", אחד או יותר מרכיבי הסכם הנישואין חסר או פגום ולכן נפגעת היכולת לקיים חיי זוגיות על פי תנאי ההסכם. במקרה כזה, אם לא קיימו בני הזוג יחסי מין, הנישואין מבוטלים. אם קיימו יחסי מין, עליהם לעבור תקופת המתנה, עידה, בטרם יפקע תוקף הנישואין. מדובר בפרק זמן סביר המאפשר

²⁶⁶ רובין, הקוראן, עמ' 66.

²⁶⁷ (4: 21), רובין, הקוראן, עמ' 69.

²⁶⁸ האשם סואעד, "קשר הנישואין באסלאם ודרכי התרתו", עת סיוע. בטאון האגף לסיוע משפטי, 3 (חורף תשע"ד, 24.11.2013), <https://www.justice.gov.il>, וגם

Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, p. 47, and Ghaly, *Islam and Disability*, p. 139.

²⁶⁹ ישנם חוקרים הסוברים שתהליך זה של מתן המוהר לאישה עצמה החל עוד לפני עליית האסלאם.

J. Schacht, A. Layish, R. Shaham, Ghaus Ansari, J.M. Otto, "Nikāh", EI2.

²⁷⁰ Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, pp. 47-48, and O. Spies, "Mahr", EI2.

החלמה או תיקון לבעיה שיצרה את הפגם. עם ביטול הנישואין, האישה זכאית למוהר, ובמידה ויש ילדים הם מיוחסים לבני הזוג. עם זאת האישה אינה זכאית למזונות ובני הזוג אינם מקבלים ירושה זה מזה.²⁷¹

למעשה, עוברת האישה מחסות אביה לחסות בעלה, ולכן אינה יכולה ליזום גירושין למעט במקרים יוצאי דופן. ככלל, גירושין צריכים להיות מנישואין תקפים, ומרצונו החופשי של הגבר, בהיותו בגיר, בריא בשכלו, אינו שיכור ואינו תחת התפרצות זעם המשפיעה על שיקול דעתו. עם זאת, ישנם מקרים היוצאים מן הכלל, בהם מקבלת האישה את הכוח לגשת לבית הדין ולבקש "תפריק", גירושין על פי פסק דין. לעניין המחקר, במידה ואישה גילתה שלבעלה יש מוגבלות נפשית, היא יכולה לבקש תפריק ובלבד שיתקיימו שני תנאים. האחד, שלה עצמה אין אותה מגבלה נפשית. השני, שלא ידעה על המוגבלות טרם הנישואין, או שהמוגבלות החלה רק לאחר הנישואין. בית הדין יבדוק האם מדובר במוגבלות ברת ריפוי, ובמידה שכך, ישלח את הבעל לטיפול למשך שנה לכל היותר. אם לא ניתן לרפא את המוגבלות, או אם חלפה שנה והמוגבלות עודנה קיימת, יתיר בית הדין לאישה להתגרש מבעלה. רוב האסכולות ההלכתיות מאפשרות גם לבעל לבקש תפריק מבית הדין, למעט האסכולה החנפית, הגורסת כי בכל מקרה הבעלה אינו נזקק לאישור בית הדין כדי שיוכל לגרש את אשתו.²⁷²

העיקרון ההלכתי המשמעותי לעניין נישואי/גירושין מג'נון או מעתה, נוגע לכך שדעתם וכוונתם פגועים. כך מתאר אלשאפעי את הגישה למג'נון בנושא של קשר הנישואין: "אינם יכולים למלא את חובתם לבן או בת זוגם, ואינם יודעים מתי עליהם להימנע מהם, ומתי לציית להם. בכך הם מתישים את כוחותיו של בן הזוג השני ומבטלים את התוקף המשפטי שלו אליהם."²⁷³ אם בבסיסו מצריך קשר הנישואין הדדיות, הרי שאין לה ממשות בקשר בו אחד מבני הזוג אינו בדעתו. יוצא מכך בהכרח, שבן הזוג השני נפגע, ולכן הלכתית בטל התוקף המשפטי של קשר הנישואין, מכורח הנסיבות. ועוד מוסיף על כך אלשאפעי, שבמידה וניתנה זכות הבחירה לאישה להינשא למג'נון, יכול האפוטרופוס שלה למנוע ממנה את הנישואין. ואם מדובר באישה שיש לה מום הקשור ליכולת לקיים יחסי מין²⁷⁴, מקבלים שניהם את זכות הבחירה, והאישה היא הראשונה שבוחרת. זאת, כדי שלא יהיה מצב שהמג'נון יידחה על ידה בבואו אליה. וכך הוא מסכם: "ההלכה מעריכה את הנוק בחיים לצד מג'נון כגדול יותר מחיים לצד בת חסות שאינה מפרה התחייבות."²⁷⁵ זאת כיוון שהאישה עומדת על דעתה וממלאת את התחייבויותיה, ובכך היא שומרת על בן זוגה. המג'נון אינו ממלא את התחייבותו, וכתוצאה מכך פוגע בבת זוגו. לעומת זאת, לגבי המג'נונה הדעות חלוקות. יש אומרים שאין משיאים אותה בגלל ערכה הנמוך, אחרים אומרים שיש להשיא אותה היות והיא בגירה מסלמית.²⁷⁶

²⁷¹ האשם סואעד, "קשר הנישואין באסלאם ודרכי התרתו", <https://www.justice.gov.il>, וגם

J. Schacht, A. Layish, R. Shaham, Ghaus Ansari, J.M. Otto, "Nikāh", EI2.

²⁷² האשם סואעד, "קשר הנישואין באסלאם ודרכי התרתו", <https://www.justice.gov.il>, וגם

Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, p. 65, and J. Schacht, A. Layish, R. Shaham, Ghaus Ansari, J.M. Otto, "Nikāh", EI2.

²⁷³ אלשאפעי, אלאם, כרך 5, עמ' 92.

²⁷⁴ דתקאא, אישה שאיבר המין שלה סגור באופן שלא מאפשר חדירה. שם.

²⁷⁵ שם.

²⁷⁶ אלקירואני, אלתהדיב פי אחיתצאר אלמדונה, כרך 1, עמ' 343.

דיון נוסף, נוגע לקיום יחסים קודם נישואין, או לאחר כריתת ברית הנישואין באופן הנותן תוקף לנישואין. ככלל, אדם שקיים יחסים עם אישה צריך להתחייב אליה. יש בכך הגנה על האישה שאיבדה את בתוליה ולכן ערכה ירד לעניין נישואין. עם זאת, אם מג'נון קיים יחסים עם אישה בהסכמתה, אינם חייבים להתחייב זה לזה. זאת לעומת מקרה בו קיים אדם בוגר יחסים עם מג'נונה או עם קטנה, עליו להתחייב אליה ולפרוש עליה את חסותו כבעלה. כך על פי האסכולה החנפית. באסכולה המאלכית נוסף דיוק להלכה זו, המצריך הכרות מוקדמת של המג'נון עם האישה. אם מג'נון לא הכיר אישה ובעל אותה, אינה מותרת לו ואינם יכולים להינשא, אלא אם היא תרצה בכך לאחר שתכיר אותו. אך אם מעשה הבעילה קרה לאחר הכרות ביניהם, זכות הבחירה בידיו אם ברצונו להינשא לה. גם אלשאפעי מתייחס לנושא, ובוחן האם קיום היחסים נעשה בזמן של ג'נון, ומכאן הוא מסיק האם מעשה האישות נתן תוקף להתחייבות בני הזוג זה לזה. יותר מכך, אדם בוגר שבעל מג'נונה מכונה על ידי אלשאפעי "כופר", אולם אם בעל אותה בהתקף של ג'נון, לא מקפידים עליו. למעשה, אלשאפעי בוחן מתי נודע הג'נון לצורך ההכרעה ההלכתית. אם נוצר מצב בו התחייב אדם לאישה וטען לאחר מכן שההתחייבות הייתה בעת התקף של ג'נון, עליו להביא ראיה לכך שהיה תחת התקף ג'נון.²⁷⁷ למעשה, בוחנות האסכולות השונות את מידת יכולתו של המג'נון להפעיל שיקול דעת, ומזה גוזרות את פסק ההלכה. ההלכה מכירה בכך שישנן רמות תפקוד שונות למג'נון ולמעטנה, ומחן נגזרים פסקי הלכה שונים. האסכולה החנפית כלל אינה מכירה בכך שלמג'נון יכולה להיות דעה צלולה, ולכן אינה מקפידה עם המג'נון בפסיקתה. דולס אף מגדיל לומר שעל פי האסכולה החנפית המג'נון לכאורה אינו קיים, כיוון שמרגע שאין לו בעלות על רכוש, אין לו קבלת החלטות בשום תחום. אמנם, הלכה זו, מטרתה לשמור על רכושו של המג'נון הן עבורו והן עבור יורשיו. אולם בפועל, על פי דולס, היא הופכת אותו למעין אדם "שקוף".²⁷⁸ לא כך האסכולות המאלכית והשאפעי, הבוחנות האם יש ממד של הכרות או של פיקחות שאפשרו איזו מידה של שיקול דעת מצד המג'נון. מכך ייגזר האם יהיה עליו להתחייב לאישה שבעל, אם לא.

בסוגיית הגירושין, כפי שמופיעה בטקסטים מהתקופה הנחקרת, משתקפת הסכמה גורפת בין כל האסכולות, לגבי כך שלגירושין מעטנה או מג'נון אין תוקף הלכתי. כמובן, אם מדובר במג'נון שלעיתים מקיץ מהג'נון, ואמר את נוסח הגירושין בעת שהיה בדעתו- יש לגירושין תוקף. יותר מכך, מדגיש אלשאפעי בדבריו כי שיכור יכול לגרש את אשתו, שכן גם אם אינו בדעתו עדיין יש בו שמץ בינה, בניגוד למעטנה, שאין בו בינה כלל. גם אלסרח'סי מחזיק בדעה שהמעטנה אינו יכול לגרש את אשתו, ומעלה שאלה פילוסופית לגבי עניין זה: האם בעצם שלילת היכולת לגרש את האישה, מכניסה ההלכה אלמנט של גירושין בכפייה כשהבעל מעטנה, והרי גירושין בבסיסם צריכים להיות מרצונו החופשי של הבעל. בתשובה לכך, עונה אלסרח'סי שהדיון הוא לגבי נחיצות הגירושין, ולא לגבי התוקף שלהם. הנחת היסוד שלו היא ש"אין כפייה על ילד ולא על מעטנה, כי לילד ולמעטנה אין כוונה בהישארות ההתאמה עם בני הזוג או בשיח עם הגורם הכופה".²⁷⁹ כלומר, כדי שתהיה

²⁷⁷ אבו עבדאללה מחמד בן אלחסן אלשיבאני, אלג'אמע אלצעייר ושרחה אלנאפע אלכביר (בירות: עאלם אלכתב, 1986), עמ' 281, וגם אלקירואני, אלתהדיב פי אחיתצאר אלמדונה, כרך 1, עמ' 343, וגם אלשאפעי, אלאם, כרך 5, עמ' 290, וגם שם, כרך 5, עמ' 288, וגם אלמזני, מחיתצר אלמזני, כרך 8, עמ' 305.

²⁷⁸ Dols, Majnun, p. 435.

²⁷⁹ אלסרח'סי, אלמבסוט, כרך 27, עמ' 216.

כפייה צריך שתהיה הבנה של הצד הנכפה בכך שמבטלים את רצונו. לא כך הדבר עם המענתה, שאינו תופס בשכלו במה דברים אמורים.

במקום אחר מציג אלסרח'סי דעה תקדימית, כשהוא מנסה להוכיח מדוע אישה יכולה להחליט בעצמה לגבי נישואיה. כראיה, הוא מביא פסיקה הלכתית המתירה לאישה ששחררה את אביה המענתה להשיא אותו, אם הנישואין נעשים על פי הסייגים ההלכתיים. מכאן הוא מסיק, שאם אישה יכולה לקבל החלטה להשיא את אביה המענתה, לא כל שכן שהיא יכולה להחליט לגבי נישואיה שלה. יש בפסיקה זו כמה חידושים. ראשית, אישה מהווה אפטרופוס לאביה, כשהמציאות ההלכתית מתייחסת לרוב האלי, האפטרופוס, כאל תפקיד גברי. שנית, אלסרח'סי מתייחס לנישואי המענתה כאל דבר אפשרי ובלבד שהוא מתקיים על פי הגבולות שהציבה ההלכה. הוא אינו שולל אותם מהיסוד. שלישית, ובניגוד לכללים ההלכתיים שיוצגו בתת-הפרק העוסק בשחרור עבדים לחופשי, אלסרח'סי טוען שניתן לשחרר עבד מענתה. ולבסוף, אלסרח'סי פוסק שאישה יכולה להחליט לבדה עם מי תתחתן, ואינה חייבת את אישורו של האלי שלה.²⁸⁰

לסיכום, ניתן לראות בקריאת הטקסטים ההלכתיים מגמה הלכתית בהיווצרותה, הפוסקת כי לנישואין או לגירושין של מג'נון או של מענתה אין תוקף. אלו היו שנים בהן האסלאם השתכלל, התפתח ונדרש לתת מענה לסוגיות מחיי יומם של המאמינים. כפי שמצוי רבות בטקסטים מתוך מסורות הח'דית', גם אם הרבה פחות באדב, מציאות של משפחות בהן האב או האם היו עם מוגבלות לא-פיזית הייתה קיימת, וכנראה מתוכה הוצפו השאלות שבשלהן הוגדרה הפסיקה ההלכתית. הקו ההלכתי בוחן עד היכן ניתן לאפשר למג'נון או למענתה לקיים שגרת חיים כאדם נשוי, אך מבלי לפגוע בזכויותיו של בן/בת הזוג, כתוצאה מהשלכות המוגבלות עליו בחיי היום-יום.

5.3.2.2.2 גאולת דם

גאולת דם, או נקמת דם, הוא מנהג עתיק יומין המושרש בתרבות הבדואית עוד מהימים שקדמו לאסלאם. ישנם חוקרים הטוענים שהמקור למנהג הוא בתרבות מזרחית עתיקה. גם ביהדות ובנצרות יש התייחסות לנושא גאולת הדם כנושא המצריך הדרכה וגבולות. בבסיסה, מטרת הנקמה ליישב סכסוך שנתגלע בעקבות רצח במזיד או בשוגג של אדם מהשבט, או בעקבות פגיעה פיזית באדם שהשאירה בו נזק קבוע. כנגד כל אדם שנהרג או שנרצח, רשאי השבט הנפגע לגאול את דמו ולהרוג את הרוצח, ולעיתים אף ליטול את חייהם של אנשים נוספים. גם לפגיעה שהותירה נזק קבוע יש מחיר, ושבטו של הפצוע יכול לנקום בפגיעה זהה או לדרוש פיצוי באמצעות ממון. ישנם שני עקרונות מנחים לעיקרון גאולת הדם בתקופת הג'אהליה. האחד, האחריות הקולקטיבית של השבט על כל אחד מחבריו, בשמה מתאגדים כולם לדרוש את נקמת ההרוג או הפצוע משבטם. העיקרון השני, קשור לריבוד החברתי עליו מעידה נקמת הדם, ולהיעדר השוויון בין נפש לנפש בקביעת המחיר הנדרש לצורך הנקמה. גם תשלום ה'דייה', כופר נפש, שנוסד כדי לרסן את יצר הנקמה ואת שפיכות הדמים ייצג חוסר שוויון. כך, על רצח של אדם מכובד ציפה השבט לנקום בחיים של יותר מאדם אחד, ואפילו עד כמה עשרות אנשים. ובמקרה של כופר נפש, אדם פשוט נפדה

²⁸⁰ אלסרח'סי, אלמבסוט, עמ' 108.

בעשרה גמלים, בעוד אדם מכובד נפדה באלף גמלים, כאשר גם הרכב הגמלים מבחינת גיל ומין היה בו להעיד על מעמדו של הנפדה. הסכום המקובל עבור פדיון נפש היה מאה גמלים.²⁸¹

המונח "ת'אר" מייצג נקמת דם בלתי שוויונית. לעומתו המונח "קצאץ" מייצג נקמת דם שוויונית בגוף ובנפש. עם התגלויות האסלאם מתייחסים פסוקי הקראאן לנושא גאולת הדם ומגדירים אותה כמצווה (2 : 178): "הוי המאמינים, נכתב בספר כי מצווה עליכם לנקום את דם הנרצחים: בן חורין תחת בן חורין ועבד תחת עבד ונקבה תחת נקבה. ואולם אם מוחל (גואל הדם לרוצח) על מקצת דמו של אחיו, יסתפק בתביעה כדת וכדין, ועל (הרוצח) לשלם לו בתום לב. זוהי הקלה הניתנת לכם מעם ריבונכם ואלה רחמיו. וכל השולח יד לאחר זאת, צפוי לו עונש כבד."²⁸² דיני גאולת הדם בקראאן נשענים על ארבעה יסודות מוסריים: גמול בדרך של מידה כנגד מידה, שוויון בין נפש לנפש, איסור הפרזה בנקמה, והעדפה לתשלום כופר נפש ולהימנעות מפגיעה פיזית.²⁸³

כמו הרגלים אחרים הטבועים עמוק בקרב השבטים הערביים בחצי האי ערב, גם בנושא גאולת הדם אימץ האסלאם נוהג קיים, אך קבע לו כללים למען הסדר הטוב ולמניעת שפיכות דמים מיותרת ומתמשכת. בשל הערך שרואה האסלאם לשמירה על החיים, נענש הרוצח בנטילת חייו הוא. אולם, כדי להפוך את מעשה הנקם לתגמול, משנה הקראאן את המונח "קצאץ". בעוד בג'אהליה התיר ה"קצאץ" לצד הנוקם לקבוע את ערך הפגיעה לצורך הנקמה, בראשית האסלאם מפרט אללה בפסוקי הקראאן מדדים מדויקים לכל נקמה, ומייצר פגיעה גופנית שוות ערך בפוגע. כך, מנוהלת הנקמה באופן שאינו הרסני לחברה.²⁸⁴

הבדל נוסף בעניין גאולת הדם על פי הקראאן, מתייחס לאחריות לביצוע גאולת הדם. בעוד בתקופת הג'אהליה, הייתה האחריות לביצוע הנקמה קולקטיבית ונשאו בה חלק כל חברי השבט, באסלאם האחריות היא אישית לנפגע או לאפוטרופוס שלו. לשבט אין משמעות לעניין גאולת הדם, כי אחרות המאמינים חזקה מאחרות השבט. יותר מכך, האסלאם מאפשר לנפגע למחול לפוגע, גם אם לא מחייב אותו לעשות זאת. זוהי המלצה כדי לשמור על חיי המאמינים, ולכן יש העדפה לתשלום כופר נפש.²⁸⁵

בקריאת הטקסטים מהתקופה הנחקרת, מצאתי התייחסויות למג'נון ולמע'תוה בהקשר של גאולת דם בחלוקה לשלושה מצבים. הראשון, במצב בו הנרצח הוא מג'נון או מע'תוה, בשאלה האם חובה לגאול את דמו. השני, במידה והמג'נון או המע'תוה הוא הרוצח, או קרוב לרוצח, האם מותר ליטול את חייו או לדרוש ממנו כופר נפש כחלק מגאולת דם. והמצב השלישי, במידה ויש בין קרובי הנרצח מע'תוה או מג'נון, שאינו יכול להפעיל שיקול דעת בהחלטה לגבי גאולת הדם, האם מחליטים עבורו וקובעים מה תהיה התנהלות גאולת הדם ללא התייחסות לשיקול דעתו. גם כאן, על פי אותו היגיון

²⁸¹ רועי מרום (2017), דיני הפגיעה בגוף ובנפש בעת העתיקה ובאסלאם הקדום, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 39-41, וגם

F.H. Stewart, "Tha'r", EI2, and E. Tyan, "Diya", EI2.

²⁸² רובין, הקוראן, עמ' 23.

²⁸³ רועי מרום, דיני הפגיעה בגוף ובנפש, עמ' 66-68, וגם

J. Schacht, "Kīṣāṣ", EI2.

²⁸⁴ רועי מרום, דיני הפגיעה בגוף ובנפש, עמ' 66-68, וגם

F.H. Stewart, "Tha'r", EI2, and J. Schacht, "Kīṣāṣ", EI2.

²⁸⁵ רועי מרום, דיני הפגיעה בגוף ובנפש, עמ' 68, וגם

E. Tyan, "Diya", EI2.

השזור לאורך כל הפרק ההלכתי, העיקרון המנחה את מלומדי האסלאם בטקסטים מהתקופה הנחקרת הוא גורם הכוונה אצל המעונה או אצל המג'נון. כלומר, האם דעתו מאפשרת לו כוונה בביצוע המעשים.

במקרה בו נהרג מג'נון או מעונה

"אדם שבנו נרצח במזיד, עליו לגאול את דמו תוך שלוש שנים. וכן אם הודה אדם שהרג בשוגג מעונה, פטרונו צריך לגאול את דמו. על האב לנקום את מות המת ולא להתפייס ולסלוח. וכן אם נקטעה ידו של מעונה בכוונה תחילה, פטרונו נחשב במעמד של אב לעניין זה, אלא שאינו צריך להרוג אדם."²⁸⁶ ראשית, ניכר בפסיקה זו עקרון השוויון בין נפש לנפש. דמו של המעונה אינו שונה מדמו של הרוצח ואינו שווה פחות, כך גם איבר של המעונה. במידה והייתה פגיעה במעונה זוהי מצווה לגמול מידה כנגד מידה- לגאול את הדם במקרה של מוות, ולנקום על פגיעה באיבר. מעניין לציין כי אלשיבאני מצא לנכון להדגיש שעדיף לא להרוג אדם כנקמה על קטיעת ידו של המעונה. כלומר, ניתן להבין מכך שבעת כתיבת הדברים, פחות מ-200 שנים לייסוד האסלאם, עדיין היה מקובל להרוג אדם כנקמה על פגיעה שגרמה לנזק קבוע. כמו כן, אלשיבאני מדגיש את דעתו, שאין מקום לפיוס ולסליחה במצב בו נהרג מעונה. הוא אינו מסתפק בכופר נפש ודורש כי גם על המעונה, כשווה בין שווים, תוחל מצוות נקמת הדם.

במקרה בו המג'נון או המעונה הוא הרוצח או קרוב לרוצח

אלסרח'סי, חבר האסכולה החנפית, מצטט את אלשאפעי ומסכים עם דבריו, שיש להקיש בין הכוונה לרוצח לבין הצורך בגאולת דם. לכן, מסיק אלסרח'סי שאם הרוצח הוא מעונה או ילד, אין חובה לשלם כופר נפש ולא גואלים את הדם, כי לא הייתה כוונה בעת ביצוע מעשה הרצח.²⁸⁷ עם זאת, לא כל הפוסקים נוקטים קו זה. האסכולה השאפעית מתעסקת רבות בדיון לגבי אדם שרצח אדם אחר, ולקח עמו כשותף למעשה הרצח מעונה או מג'נון או ילד. בבסיס הדיון נשאלת השאלה האם מדובר ברצח במזיד או בשגגה. בכל מקרה, גואלי הדם הורגים את האדם שרצח. אולם לגבי המעונה או המג'נון יש דין אחר. אם היה הרצח במזיד, נדרש המעונה או המג'נון או הילד לשלם מחצית מתשלום כופר הנפש. ואם היה הרצח בשגגה הוא פטור מתשלום זה. בכל מקרה כופר הנפש משולם מתוך רכושו של האפוטרופוס, שאמון על מעשיו של המעונה או של המג'נון, ואמור לשמור עליו מפני הגעה למצבים בהם נקלע להשתתפות במעשה רצח.²⁸⁸

במקור אחר, מדגיש אלשאפעי עיקרון נוסף שיש לבדוק. הוא מביא מקרה של קבוצת אנשים שהרגה אדם, וביניהם היה מג'נון או מעונה. במקרה זה דינו כדין ילד, הוא אינו נשבע כי אינו מבין את משמעות ההודאה בתפישתו השכלית. אולם עם יציאתו ממצב העתאקה להכרה ככל האדם, משביעים אותו ושבועתו שווה מול טענת החושדים בו. אם הוחלט שעליו להיענש, הוא משלם את חלקו בכופר הנפש כמו כל שאר חברי הקבוצה שהואשמו במעשה.²⁸⁹ כלומר, לצד נושא הכוונה בביצוע מעשה הרצח, נוסף כאן ממד של זמן שיש להמתין עד שחוזר לדעתו ויכול לעמוד לדין. זהו פרק זמן בו עשוי גואל הדם למחול למעונה או למג'נון, ואף לוותר לו על כופר הנפש. הכרה זו של

²⁸⁶ אלשיבאני, אלג'יאמע אלצעייר, עמ' 495.

²⁸⁷ אלסרח'סי, אלמבסוט, כרך 20, עמ' 93, וגם אלשיבאני, אלאצל אלמערופ באלמבסוט, כרך 4, עמ' 543.

²⁸⁸ אלשאפעי, אלאם, כרך 6, עמ' 24, וגם שם, כרך 6, עמ' 30 ועמ' 41.

²⁸⁹ שם, כרך 6, עמ' 105, וגם אלמוזני, מח'יצר אלמוזני, כרך 8, עמ' 347.

גואל הדם אינה מחייבת את כלל גואלי הדם, והם עדיין יכולים לדרוש את גאולת הדם או את חלקם בכופר הנפש, כשם שהם יכולים למחול ולוותר זכותם. על כך אומר אלשאפעי כי "כוונת הרוצח אינה הגורם העיקרי לתשלום כופר הנפש, אלא רצון האדם שפשעו כנגדו."²⁹⁰ יש בעיקרון זה להסביר מדוע על פי האסכולה השאפפית מחויב המעטות לשלם מחצית מכופר הנפש אם השתתף במעשה רצח במזיד. עשיית הצדק כלפי הנפגע גוברת על חוסר היכולת של המעטות להתכוון בביצוע המעשה, אך באופן שמתחשב במצבו של המעטות ולכן הדין הוא ריסון יצר הנקמה באמצעות ממון.

לצד העקרונות המובאים לעיל, קובע אלשאפעי עקרון שיכול לשנות את כל התמונה, "כל אחד נשפט לפי נפשו, ולא לפי חברו."²⁹¹ כלומר, בסופו של דבר כל מקרה נדון לגופו, לפי התנאים ופרטי האירוע כפי שקרו. אין נוסחה המורידה לחלוטין את האחריות לנטילת חיי אדם מהמעטות או מהמג'נון, רק בגלל שאין להם כוונה בעת ביצוע מעשה הפגיעה או הרצח, ומצד שני אין להם דין שווה כמו לאדם המתכוון לבצע מעשה רצח.

במקרה בו יש מג'נון או מעטות בין הקרובים לנרצח

אם אדם הרג אדם, הדרך לנקמה עוברת דרך התאספות קרוביו של הנרצח לצורך קבלת החלטות בנוגע לביצוע גאולת הדם. ההלכה מתנגדת למצב בו אחד הקרובים לוקח החלטה לבדו לגבי גאולת הדם, ותובעת מקרובי הנרצח להתייצב, ולהמתין למי שנעדר בטרם מחליטים מה יהיה האופן בו תמומש גאולת הדם. ישנו דיון הלכתי לגבי מצב בו אחד מקרובי הנרצח הוא ילד, או מג'נון או מעטות, כלומר נעדר באופן זמני מדעתו, ולכן אינו יכול להשתתף בדיון לגבי גאולת הדם. חכמי ההלכה נחלקו בדעותיהם בסוגיה זו. לדעת אלשאפעי, גאולת הדם תלויה עד שהמג'נון או המעטות יחזרו לדעתו, או עד שהילד יתבגר. בינתיים אסור לאחד מקרובי הנרצח לבצע את גאולת הדם, ועליהם להסכים כולם על גיבוי גאולת הדם. אם קרה והמעטות או המג'נון מת קודם שחזר לדעתו, מתחלקת ירושתו בין קרובי הנרצח כפיצוי על התקופה בה חיכו לו. כמו כן אסור לאפוטרופוס להחליט עבור הילד, המג'נון או המעטות מה דעתו לצורך ההסכמה הכללית על גאולת הדם. לעומת זאת, אבו חניפה ומאלכ פוסקים שמותר לישר שבחבורה, כלומר אדם אמין בעל כתפיים רחבות, לקחת החלטה לבדו בנוגע לגאולת הדם, מבלי להמתין עד שהילד יגיע לבגרות או עד שהמג'נון או שהמעטות ישובו לדעתם.²⁹²

מאלכ אבן אנס מציג שאלה נוספת בעניין זה, לגבי ילד שנרצח, ואחד מהוריו הוא ילד או מג'נון מטבק, כלומר שלא צפוי להתפקח. הסוגיה היא מה הדין במקרה כזה לגבי גאולת דם, האם ההורה הבוגר, שנמצא בשכלו, צריך לגאול את דם הילד שנרצח. בתשובתו מבחין מאלכ בן אנס בין פסיקת ההלכה לגבי הילד ולגבי המג'נון, וכן בין מג'נון מטבק למג'נון שצפוי להתפקח. "כן, לדעתי. (ההורה הבריא צריך לגאול את הדם) כאשר ההורה השני הוא מג'נון מטבק. מכאן אנו מורים לך שההורה צריך לנקום, ולא לחכות שההורה השני יגיע לבגרות, במקרה בו אחד ההורים של הנרצח הוא קטן. כי לו הוא יחכה שהקטן יתבגר, הוא עלול להפוך למג'נון, ולהיות ראוי להלכה שמג'נון אינו נוקם עד אשר יתפקח מהמג'נון, ואז גאולת הדם תתבטל. אלא שהמג'נון שונה מילד, שכן ילד גדל ומג'נון אינו קרוב להתפקח."²⁹³ בפסיקה זו נמצאנו למדים שגאולת דם היא ערך חשוב, וכדי לא להגיע למצב

²⁹⁰ שם, כרך 8, עמ' 345.

²⁹¹ אלמאורדי, אלחאוי אלכביר, כרך 12, עמ' 127, וגם אלמוזני, מח'תצר אלמוזני, כרך 8, עמ' 346.

²⁹² אלמאורדי, אלחאוי אלכביר, כרך 12, עמ' 102, וגם אלשאפעי, אלאם, כרך 6, עמ' 13.

²⁹³ מאלכ בן אנס, אלמדונה אכברא, כרך 4, עמ' 663, וגם כרך 1, עמ' 598.

שהיא עלולה להתבטל לא מחכים לילד שיתבגר, כי אם יהפוך למג'נון המצב יהיה מורכב יותר מבחינת מימוש גאולת הדם. שהרי מג'נון אינו נוקם עד שמתפקח מהג'נון. אולם אם מדובר בגואל דם שהוא מג'נון מטבק, קרובי הנרצח לא מחכים לו, כי אין צפי שיתפקח. ההבדל בין רמות התפקוד של המג'נון או של המעטנה משפיעה על פסיקת ההלכה באסכולה המאלכית לעניין תליית גאולת הדם.

הנחת היסוד היא, שמעטנה או מג'נון אינם יכולים להיות גואלי דם היות שהם נעדרי כוונה ודעת. בצורך להכריע לגבי נטילת חיי אדם צריך שיקול דעת בכובד ראש- האם לנקום, במי לנקום, האם לנקוט במדיניות של כופר נפש ושאלות נוספות מעין אלו. נקודת מבט נוספת לגבי ההיבט של המעטנה או המג'נון כגואלי דם מביא אלשיראזי, בפסיקתו כי "לא יעלה על הדעת שילד, מעטנה או אישה יהיו גואלי דם או יעסקו בכופר נפש. כיוון שכך כופר הנפש יהפוך לאמצעי עזרה במקום העזרה בחרב שהייתה בתקופת הג'אהליה.²⁹⁴ אלשיראזי בוחר להדגיש היבט אחר. המטרה של גאולת הדם היא לנקום את דמו של הנרצח. במצב בו אנשים הנחשבים חלשים בחברה, כדוגמת אישה, ילד או מעטנה, יהיו בתפקיד גואלי דם, עלולה המשמעות להשתנות מנקמה לצדקה. במקום שיצר הנקמה יוביל את המעשה גאולת הדם, תוביל אותו החמלה על מצבם של גואלי הדם. כך, גאולת הדם לא תגיע לידי המיצוי שלה, ולכן עלולה שלא להפסיק את מעגל הנקמה מפעולתו.

לסיכום, גאולת הדם היא מצווה שנועדה להסדיר תהליכים עתיקי יומין בחברה הערבית השבטית. מיסודה היא עוקרת שתי תפיסות מתקופת הג'אהליה שהושרשו בחברה הערבית. מאחריות שבטית מעביר האסלאם את האחריות לכלל המאמינים, באופן בו החלוקה לשבטים אינה משחקת תפקיד. כמו כן, מייצר האסלאם מגמה של שוויון בין נפש לנפש, וממליץ על שימוש בתשלום כופר נפש במקום נטילת חיים. אם מעטנה או מג'נון נרצח- מצווה לגאול את דמו כמו כל אדם אחר. אולם אם מעטנה או מג'נון רצח, דינו קל יותר, שהרי לא הייתה לו כוונה בעת ביצוע הרצח. יש הסוברים שפוטרים אותו כליל מעונש. אחרים סוברים שעל האפוטרופוס שלו לשלם כופר נפש. כמו כן, אין לכלול מעטנה או מג'נון ברשימת החיסול של גואלי הדם. גם בנושא זה המעטנה או המג'נון מקבל הגנה על פני כל אדם אחר. הנושא האחרון הוא לעניין השתתפות המג'נון או המעטנה בקבוצת קרובי נרצח כגואל דם. ההלכה אינה מאפשרת לו לקבל החלטות לגבי גאולת דם. יש הסוברים כי עליהם לחכות שישבו לדעתו. אחרים סוברים כי עליהם לקבל החלטות בלעדיו. גם בנושא זה ניכרת ההגנה של ההלכה האסלאמית על המעטנה או המג'נון, אין כאן יחס שווה כלפיו בתחומים בהם יחס שווה עלול לפגוע בו. אולם אם הוא נרצח גואלים את דמו כי ערך החיים שלו שווה לערך החיים של אדם שאינו מג'נון או מעטנה.

5.3.2.2.3 גניבה

בקרואן מפורטות מספר מצוות שבאופיין הן גבולות למוסר האנושי. האיסור לקיים יחסי מין בלתי חוקיים או להאשים אדם בחטא זה באופן שקרי, האיסור לשתות יין, האיסור לגנוב והאיסור ללחום באלוהים. אללה מסר את המצוות הללו, למאמינים יחד עם פירוט העונשים הקשים שהן מחייבות במידה ועוברים עליהם. לגבי הגניבה נאמר כך (5: 38): "הגנוב והגונבת, כרתו את ידיהם כגמול פועלם וכעונש לדוגמה מעם אלוהים, ואלוהים אדיר וחכם."²⁹⁵ למרות הכתוב המפורש בפסוקים, ישנם מספר תנאים שצריכים להתמלא כדי לבצע כריתה של יד בעקבות גניבה. ראשית

²⁹⁴ אלשיראזי, אלמהדיב פי פקה אלאמאם אלשאפע, כרך 3, עמ' 241.

²⁹⁵ רובין, הקוראן, עמ' 94.

ישנו רף מינימלי לערכו של החפץ הגנוב. כמו כן, הגניבה חייבת להתקיים באופן חשאי, וממקום שמוגן היטב מפני גנבים.²⁹⁶

הדיון ההלכתי המופיע בטקסטים מהתקופה הנחקרת לגבי *מג'נון* או *מע'תוה* בהקשר של גניבה יוצא מנקודת מוצא שלא הייתה להם כוונה לגנוב. לכן השאלה היא האם הם פטורים מעונש על גניבה, וכן מה קורה במצב בו הם השתתפו במעשה גניבה עם עוד אדם.

אלשיבאני, מציג פסק הלכה השופך אור על הזהירות הרבה שנקטה ביחס לפגיעה ב*מע'תוה* או ב*מג'נון*. כך, הוא מתאר מצב בו נכנס *מע'תוה* חמוש לביתו של אדם, ובעל הבית חושד בו שהוא שודד הרוצה לקחת את רכושו ואת נפשו. קיים חשש שאם יבלום את *המע'תוה*, או יצעק, יזדרז *המע'תוה* לפגוע בו. למרות זאת, פוסק אלשיבאני שאסור לבעל הבית למהר לשפוך את דמו של הפורץ *המע'תוה*. אלא עליו להודיע לפורץ *המע'תוה* מה בכוונתו לעשות, ולאפשר לעצמו שיקול דעת מה בדעתו של הפורץ *המע'תוה* לעשות. רק לאחר מכן עליו להגיב ביחס לתגובתו של *המע'תוה*. לדעתי, יש בפסק הלכה זה ציפייה יוצאת דופן מבעל הבית, להתעלם מהחשש לחייו ולרכושו, ולאפשר לפורץ *המע'תוה* להסביר את עצמו. אני מניחה שבבסיס הפסיקה עומדת ההנחה שאין ל*מע'תוה* כוונה לגנוב, ושם ידע שהוא פרץ לשטח לא לו הוא יפסיק ממעשהו. ועדיין, בעל הבית נדרש לאטום אוזניים לדחף הטבעי שלו ולהשית עליו את שכלו המונחה על פי ההיגיון ההלכתי.²⁹⁷

בהמשך לכך, מסכימות כל האסכולות כי אין לקטוע את ידו של *מע'תוה* או *מג'נון* אם גנב. יחד עם זאת, קיימות שלוש פסיקות הלכה לגבי *מע'תוה* שגנב או שהיה שותף לגניבה. ראשית, *מע'תוה* או *מג'נון* מוגנים מעונש קטיעת היד במקרה בו גנבו, בין אם הודו בגניבה, ובין אם לא הודו אך יש שני עדים שראו אותם בעת ביצוע הגניבה. ישנה מחלוקת מה דינו של אדם בוגר שהשתתף עם *מע'תוה* או עם *מג'נון* בגניבה. חלק מהדעות פוטרות אותו לחלוטין מעונש מחמת הספק, כי ניתן לומר שה*מע'תוה* גנב ולא האדם הבוגר. דעות אחרות מבחינות בין מצב בו החפץ הגנוב נמצא בידיו של הילד, *המע'תוה* או *המג'נון* ואז הגנב השני פטור מעונש, לבין מצב בו החפץ הגנוב נמצא בידי האדם הבוגר. במקרה כזה, לא מכוונים את מעשה הגניבה לילד, ל*מע'תוה* או ל*מג'נון*, ולפיכך הגנב הפיקח והבוגר נענש כדן, וקוטעים את ידו. החשש של חכמי ההלכה היה שהקלה גורפת בעונשו של גנב שביצע את מעשה הגניבה יחד עם ילד, *מג'נון* או *מע'תוה*, תביא להתגברות התופעה בה גנבים מסתתרים מאחורי הפטורים לעונש. זאת מתוך ההנחה שהפחד ללקות בנכות הוא שגורם לגנבים לפחד מביצוע הפשע.²⁹⁸

הפסיקה השנייה לגבי *מע'תוה* או *מג'נון* שגנב, מבחינה בין רמות התפקוד השונות של *המג'נון* או *המע'תוה*. כך, *מג'נון מטב'ק מע'תוה* שאין צפי שיתפקח, פטורים באופן גורף מעונש על גניבה שביצעו. לעומתם, *מג'נון* או *מע'תוה* שיש להם פרקי זמן של צלילות דעת פטורים מעונש רק אם ביצעו את הגניבה במצב של *מג'נון* או במצב של *ע'תא'ה*. אולם אם ביצעו את הגניבה בדעה צלולה אינם פטורים

²⁹⁶ B. Carra de Vaux and J. Schacht, "Hadd", EI2, and W. Björkman, "Kat'", EI2, and Rudolph Peters, "Amputation", EI3.

²⁹⁷ אלשיבאני, אלאצל אלמערופ באלמבסוט, כרך 3, עמ' 133.

²⁹⁸ אלסרח'סי, אלמבסוט, כרך 9, עמ' 189, וגם מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 2, עמ' 228.

מעונש כריתת היד. בנוסף, אם ביצעו את הגניבה בדעה צלולה, ולאחר מכן השתלטו עליהם הג'נון או העתאקה, פטורים מעונש עד שחוזרים לדעתם ואז חייבים בעונש וכורתים את ידם.²⁹⁹

הפסיקה השלישית, מתייחסת לאפוטרופוס של הג'נון או של המעתנה, כמופקד על מעשיהם. הקשר זה מתקיים רק אם העידו שני עדים על מג'נון או מעתנה שגנבו רכוש או כסף בערך גבוה, של עשרה דרהאם או יותר.³⁰⁰ במקרה כזה, נושא האפוטרופוס באחריות למעשה, וערב למג'נון או למעתנה. עם זאת, אם האפוטרופוס נעדר- הג'נון או המעתנה פטורים מעונש, כיוון שההתייחסות למעשה הגניבה שלהם היא כאל "גניבה בעל כורחם" למרות הערך הגבוה של הגניבה, ולא כאל גניבה מתוך רצון וכוונה לגנוב.³⁰¹

לסיכום, העונש על גניבה באסלאם הוא חמור ובלתי הפיך. אולי זוהי הסיבה לכך שהפוסקים כולם מחזיקים באותה דעה שאין להעניש מג'נון או מעתנה בכריתת יד, כיוון שוודאי לא הייתה להם כוונה בעת ביצוע המעשה. המחלוקות בפסיקה הן לגבי שותף למעשה הגניבה, שאינו מג'נון או מעתנה- חלק מהפוסקים פוטרים אותו מעונש מחמת הספק שביצע את הפשע, וחלק מחייבים אותו בעונש כדי להימנע ממצב בו גנבים מנצלים מג'נון, מעתנה או ילד, כדי לחמוק מעונש. האפוטרופוס אמון על מעשיו של בן חסותו, ולכן אם בוצעה גניבה בערך גבוה, הוא ערב לבן חסותו וצריך לשלם את הסכום שגנב לאדם שנפגע ממעשה הגניבה.

5.3.2.2.4 אחריות אישית

במערכת המשפט האזרחי כוללים דיני נזיקין חוקים רבים הנוגעים לגרימת נזק או הפסד בגוף או ברכוש לאדם אחר, ואשר נחשבים ענף משפטי בפני עצמם. ככל שחיפשתי התייחסות במשפט המסלמי, מצאתי כי דיני נזיקין אינם עומדים כתחום נפרד בתקופה הקלאסית, אלא הם חלק מדיון על אחריות אישית של מבצע הפשע למעשיו. סימוכין לכך מצאתי גם במאמרו של ד"ר עבדול בציר, העוסקים באחריות עקיפה על נזקים מקריסת מבנה או על נזקים שקרו במהלך שעות העבודה. לדבריו, ניתן למצוא בדיונים הלכתיים מהתקופה הקלאסית עיסוק בנושא של אחריות אישית ואחריות עקיפה, גם אם לא במילים אלו ממש. לדוגמה, המונח "עאקלה" שעומד בבסיס הדיונים המגדירים מיהם האחראים על גאולת דמו של אדם שנהרג, מעיד על עיסוק בדיני נזיקין.³⁰²

כך, ישנה התייחסות נרחבת בקראאן לנושא של אחריות האדם על מעשיו, וכפועל יוצא מכך לשכר ולעונש המהווים תוצאה למעשיו של אדם. (2 : 286) "אלוהים לא יטיל על נפש לשאת יותר מכפי יכולתה, ושכרה שמור לה כפי פועלה, ועונשה שמור לה כפי מעלליה."³⁰³ מהפסוק עולה כי כל אדם נושא באחריות למעשיו שלו. יותר מכך, מדגיש פסוק נוסף בקראאן, כי אין אדם יכול לקחת על

²⁹⁹ אלקירואני, אלתהדיב פי אחיתצאר אלמדונה, כרך 3, עמ' 464, וגם מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 4, עמ' 534.

³⁰⁰ כדי להתחייב בעונש של קטיעת יד, צריך הגנב לגנוב רכוש בערך של שלושה דרהאם לפחות, נוסף על התנאים שפורטו לעיל. Rudolph Peters, "Amputation", EI3.

³⁰¹ אלסרחסי, אלמבסוט, כרך 26, עמ' 37, וגם

Dols, Majnun, p. 442.

³⁰² Abdul Basir, "Vicarious Liability: A Study of the Liability of Employer and Employee in the Islamic Law of Tort", Arab Law Quarterly, 15 (2000), pp. 197-198, and Abdul Basir, "Vicarious Liability: A Study of the Liability of the Gurdian and his Ward in the Islamic Law of Tort", Arab Law Quarterly, 17 (2002), p. 40, and R. Brunschvig, "Ākila", EI2.

³⁰³ רובין, הקוראן, עמ' 42.

עצמו אחריות למעשיו של חברו. (18: 35) "נפש עמוסה לא תעמוס את משא זולתה, ואם תבקש הנפש הנושאת בנטל העוון כי אחרים יישאוהו תחתיה, לא יישאו ולו שמץ ממנו, ולו גם יהיו הם קרובי משפחה."³⁰⁴ הגדרת האחריות האישית, כפי שעולה מהפסוקים, היא חמורה וקפדנית, ועומדת בבסיס הדיון ההלכתי בנוזקים ובהפסדים שגרם אדם לחברו.

עם זאת, מתיר החוק האסלאמי במצבים יוצאי דופן הכרוכים בנסיבות משתנות, לפסוק על פי עיקרון האחריות העקיפה. על פי עיקרון זה, האחריות מוטלת על אדם אחד, שבפעולת הנזק, או במחדל של אחר, גרם הפסד לאדם שלישי. כך לדוגמה, מוטלת אחריות עקיפה על אדם ששחרר בעל חיים בדרך מרכזית או בשוק, ובעל החיים פצע אדם שהיה שם. ישנו *מדינת* בו מצוטט הנביא כאומר שחובת בעליו של השדה לשמור עליו בשעות היום, אך בשעות הלילה מחובתו של בעל המקנה לשמור על צאנו מלהסיג את גבולו של בעל השדה ולפגוע בו. כל נזק שנגרם בשעות הלילה הוא באחריות עקיפה של בעל המקנה. כלומר, האחריות הישירה של בעל החיים לנזק הופכת לאחריות העקיפה של בעליהם, וגוברת על האחריות הישירה של בעל השדה לשמור על שטחו.³⁰⁵

אך הגיוני, שהמג'נון והמע'תוה נמצאים בלב הדיון ההלכתי בנושא אחריות אישית. העדר הכוונה ממעשיהם עומד בבסיס אי יכולתם להפעיל שיקול דעת ולשאת באחריות על תוצאות המעשים. ככלל, קובע אלשאפעי, כל פשע שבוצע על ידי מע'תוה או על ידי מג'נון נחשב פשע שאין בו כוונה. בדבריו הוא מביא דוגמה לאישה צנועה שזנתה עם עבד, או עם בן חורין, או עם מע'תוה. לכל אחד מהם דין שונה לפי גבולותיו, שכן לכל אחד מהם נמדדת האחריות האישית על מעשיו באופן אחר. במקור אחר חושף אלשאפעי כלי דרכו ניתן לבחון האם אדם נמצא בדעתו, וקובע כי "מי שמכיר אותיות ומספרים הרי האחריות (למעשים) מוטלת עליו."³⁰⁶

בכל הנוגע לנזק ולהפסד בהיבט ההלכתי, יכולים המג'נון והמע'תוה להיות הן בצד הפוגע והן בצד הנפגע. כאשר הם בצד הנפגע, דינם שווה לדין כל בני האדם. אלשאפעי מדגיש זאת, כשמביא מקרה של פגיעה בעיניו של אדם שגרמה לו לעיוורון. אם יש עד שראה את הפגיעה, וכן ישנה ראייה לכך שלפני כן היה אדם רואה, הפוגע נושא באחריות ונענש באופן של מידה כנגד מידה, או באמצעות תשלום כופר נפש בעד הפגיעה. וכן הדין במקרה שפגע בראייתו של ילד או של מע'תוה. יותר מכך, אם אדם צעק על מע'תוה, וכתוצאה מהצעקה נבהל המע'תוה, והבהלה גרמה לכך שנפל ונחבל, או אם אדם צעק על ילד, וכתוצאה מכך נבהל הילד ויצא מדעתו- יש לאדם שצעק אחריות עקיפה לחבלה שנגרמה, ועליו לשאת בנזק ולפצות את הנפגע. שכן אין להבחין בין הצעקה לבין הפגיעה שנגרמה מהבהלה. מכאן, שבין אם הפגיעה במע'תוה או במג'נון ישירה ובין אם עקיפה, האחריות היא על כתפי הפוגע ועליו לתת את הדין על האירוע.³⁰⁷

לעומת זאת, כאשר המג'נון או המע'תוה נמצאים בצד הפוגע הם פטורים מאחריות על מעשיהם, אלא אם ביצעו את הפגיעה בזמן שלא היו תחת השפעת ג'נון או עתא'ה, ואז הם נושאים באחריות להפסד שגרמו, כמו כל אדם. מאלכ בן אנס ממשיך בגישה שנקט גם בהקשר של גאולת דם וגניבה. לכן, מג'נון שפצע אדם אחר וקטע את ידו שלא תחת השפעת הג'נון, אך לאחר מכן שוב השתלט עליו

³⁰⁴ שם, עמ' 355.

³⁰⁵ Abdul Basir, "Vicarious Liability: A Study of the Liability of the Gurdian and his Ward in the Islamic Law of Tort", pp. 40-41.

³⁰⁶ אלמזני, מח'תצר אלמזני, כרך 8, עמ' 207, וגם אלשאפעי, אלאם, כרך 6, עמ' 18, וגם עמ' 167.

³⁰⁷ אלשאפעי, אלאם, כרך 6, עמ' 71, 88.

הג'נון, אינו עומד לדין עד שחוזר לדעתו, ואז מקבל את האחריות האישית על מעשיו במלוא חומרותה.³⁰⁸

אלשאפעני מציין כי אם אדם ביצע פשע, ולאחר מכן איבד את דעתו, מתייחסים לאיבוד הדעת כאל עונש והוא פטור מאחריות על הפשע שביצע.³⁰⁹ לדעתי, יש בפסיקה זו עמדה אישית הרואה בג'נון עונש, ופותחת פתח למבצעי פשעים חמורים להשתמש בחזקת הג'נון כמגן עבורם מפני גזר דין קשה.

לסיכום, בכל הקשור למעטנה או למג'נון שנפגע ושנגרם לו נזק או הפסד, יש דין שווה ככל האדם. ערכו של המג'נון או של המעטנה אינו פחות מערכו של אדם אחר, ומי שפוגע בו משלם מחיר. ההבדל הוא כאשר נמצאים המג'נון או המעטנה בצד הפוגע, שכן לא מיוחסת להם כוונה במעשיהם, ולכן אין להם אחריות אישית עליהם. מעניין לציין, כי לא נמצאה בין הטקסטים התייחסות לאחריותו של האפוטרופוס על מעשיו של המג'נון או המעטנה, כאשר הלה גרם נזק או הפסד. זאת בשונה למקרים של גניבה או גאולת דם, בהם ערב האפוטרופוס למעשיו של בן חסותו ונושא באחריות הכספית בפיצוי עליהם.

5.3.2.3 מצוות המתייחסות למעמד אישי

מעמדו האישי של אדם מבחינה משפטית נבחן באסלאם הקלאסי בשתי בחינות. האחת, יכולתו לקבל זכויות וחובות משפטיות, מרגע היותו עובר ברחם אמו ועד רגע מותו. השנייה, יכולתו המנטלית לבצע את החובה. כך, ילד, או אדם שיש לו מוגבלות מנטלית או נפשית הפוגעת ביכולתו להפעיל שיקול דעת ולהתכוון במעשיו, אינם בעלי מעמד משפטי מלא המחייב אותם לתת את הדין על מעשיהם. זו הסיבה שבניגוד לאדם שיש לו אחריות משפטית על מעשיו ומכונה "מכלף", המג'נון או המעטנה או הילד הוא "עיר מכלף".³¹⁰

עם זאת, כפי שמדגיש מחמד ע'אלי, הזכות לכבוד היא זכות יסוד באסלאם, גם לאנשים שהם ע'יר מכלף, שכן אללה מאיר כל אדם ורואה את הנסתר שבו. הבחירה של אללה לקיים גם אנשים שיש להם מוגבלויות היא מכוונת, ועל המאמינים לכבד את רצונו של אללה, וכפועל יוצא לכבד אנשים עם מוגבלויות. ע'אלי דן במשמעות המושג "פראסה", ובוחן את התפתחותה מבחינה היסטורית. בראשיתו, הצביע המושג פראסה על אינטליגנציה חדה, המאפשרת לאדם מומחיות בזיהוי ובאבחנה. בהמשך, התמקדה משמעות הפראסה ביכולת ללכת אחרי עקבות, ובהקשר של בני אדם, להתאים בין הורים לילדיהם על פי סממנים חיצוניים דומים. המשמעות השלישית הוסיפה ממד מיסטי למושג פראסה, במובן של התנתקות מהחומריות, על ידי התבודדות, בחירה בפשטות כדרך חיים, והתמקדות בקיום המצוות ובהכנה אליהן. שכן אללה צופה לעומקו של אדם, ולא לחיצוניותו, וכך המאמין המסלמי מתאים עצמו לראייתו של אללה. רק לאחר מכן הפכה הפראסה למשמעותה הפיזיולוגומית, המושפעת מתפיסות יווניות, וקושרת בין פיזיולוגיה של אדם לבין היחס שהוא מקבל. על פי ע'אלי, זוהי אמנם גישה עתיקה המיוחסת לאריסטו ולפולמון, אך היא נכנסה לאסלאם בתקופה מאוחרת יחסית, ולא השפיעה בראשית התקופה הקלאסית על היחס לאנשים עם מוגבלויות.³¹¹

³⁰⁸ מאלח בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 4, עמ' 230.

³⁰⁹ אלשאפעני, אלאם, כרך 6, עמ' 88.

³¹⁰ Oussama Arabi, "Capacity, Legal", EI3.

³¹¹ Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 65-69, and T. Fahd, "Firāsa", EI2.

למעשה, מציגות המשמעות המיסטית והמשמעות היוונית של המושג *פראסה*, תפיסות בעלות נקודות מבט סותרות על אנשים עם מוגבלויות. על פי המיסטיקה, המוקד של *הפראסה* הוא האדם **המתבונן** על אדם אחר, להלן החברה, הבוחר ללכת בדרכי אללה ולהסתכל לעומקו של אדם ולא לחיצוניותו. לעומת זאת, על פי התפיסה היוונית, המוקד של *הפראסה* הוא באדם **בו מתבוננים**, להלן האדם עם המוגבלות, אשר חיצוניותו בהכרח מעידה על פנימיותו, ולכן משפיעה גם על היחס שהוא ראוי לקבל מהסובבים אותו. לכן, בבסיס התפיסה של אריסטו, עומד גבר אמיץ, בעל גוף מושלם, כניגוד לגבר חלש ופחדן, שיש בגופו מום. לאורך ההיסטוריה שימשה תפיסה זו הצדקה לאי שוויון של אנשים עם מוגבלויות, ולעיתים אף המושג מוגבלות לבדו הצדיק את הפלייתם.³¹²

למרות קביעתו החד משמעית כי האסלאם מתייחס לכבוד כזכות יסוד לכל אדם, וכן טענתו כי לתפיסה היוונית הפיזיוגנומית לא הייתה השפעה על האסלאם הקלאסי בראשיתו, מחפש מחמד ע'אלי הסבר מניח את הדעת להתבטאויות ולהצהרות פוגעניות של אלשאפעי לגבי אנשים עם מוגבלויות בטקסטים הלכתיים ומשפטיים שלו. ע'אלי בוחן האם התבטאויות אלו אותנטיות ומה הייתה השפעתן על פסיקת ההלכה. הוא מסיק כי אלשאפעי היה מראשוני המשפטנים אשר בדבריהם ניכרת השפעה שלילית של התפיסה היוונית. בכך, הוא מתארך את תחילת השפעת הפיזיוגנומיה על האסלאם לסוף המאה השלישית לאסלאם.³¹³

תחת נושא המעמד האישי, אביא סוגיות העוסקות בעדות של *מג'נון* או של *מענתה*, במעמדם כעבדים וביכולתם לצאת לחופשי. כמו כן אבחן דרך הטקסטים מה הדין לגבי כספו ורכושו של *המג'נון* או של *המענתה*, דרך תשלום מסים ודיני ירושה. באמצעות נושאים הלכתיים אלו אבקש לבחון את זכות היסוד של *המג'נון* ושל *המענתה* לכבוד, ואבחן האם המשפטנים המסלמים בוחרים בדרך הרוחנית-מיסטית של *הפראסה*, המתמקדת בדרישות ההלכתיות מהחברה הסובבת את *המג'נון* או את *המענתה*, או שמא הם מושפעים מתפיסות יווניות ומכוונים את *הפראסה* ל*מג'נון* ול*מענתה* ובכך מצדיקים יחס של אי שוויון כלפיהם.

5.3.2.3.1 עדות

על פי המשפט האסלאמי, עדות היא האמצעי החשוב ביותר המהווה ראיה משפטית, לפני הודאה ושבועה. אדם חייב להעיד במקרה בו ראה או שמע אירוע שקרה ואשר יש לו השלכות משפטיות של שכר או עונש לאדם אחר. זוהי מצווה מפורשת הכתובה ב*קראאן*, (2 : 282) "הקימו שני עדים מבין הגברים, ואם לא ימצאו שני גברים, כי אז גבר אחד ושתי נשים אשר יניחו דעתכם כעדות- אם תשכח האחת, תזכיר לה רעותה. אל לעדים לסרב אם יוזמנו." [...]³¹⁴

לעדות יש משקל מכריע בקביעת פסק הדין, ולכן כדי שאדם יוכל לשמש כעד הוא צריך להיות גבר מסלמי, בוגר, בן חורין, שפוי בדעתו ובעל ערכים טובים. כדי שאדם ייחשב *"עד"*, בעל ערכים טובים וכשיר לעדות, הוא צריך שבית הדין ימצא אותו כאדם שאין לו עבירות גדולות, שאינו מציג התנהגות בלתי הולמת כמו משחק, הליכה בגילוי ראש, אכילה בציבור או עשיית צרכים בפרהסיה. כמו כן

³¹² דגלס ביינטון, "מוגבלות וההצדקה לאי-שוויון בהיסטוריה האמריקנית", בתוך שגית מור ואחרים, *לימודי מוגבלות*, עמ' 201, וגם

Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 71-72, and Stiker, *A History of Disability*, pp. 40-41.

³¹³ Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 72-73.

³¹⁴ רובין, *הקוראן*, עמ' 41.

אסור לעד להיות מוטה לאחד מהצדדים העומדים לדין. ישנם מקרים בהם שתי נשים יכולות להחליף את אחד משני הגברים הנדרשים לעדות. במקרה בו אדם העיד עדות שקר, אשר על פיה נענש אדם אחר, על העד לשלם כופר נפש כגמול לפגיעתו באחר.³¹⁵

כך, מפרט אלשאפעי רשימת אנשים שאינם כשרים להעיד, בהם נמצאים *המג'נן* ו*המענתה* לצד עבד, בן חסות וילד. הוא מגדיר את עדותם כ"טעות משפטית"³¹⁶ אשר אין להתייחס אליה, ובוודאי לא להכריע על פיה גאולת דם. מעניינים דבריו של אלמאורדי, במסגרת דיון הלכתי על אופי העדים. הוא מונה את סוגי הפשעים שאין עליהם עונש, ביניהם פשע שבוצע במזיד על ידי *מג'נן* או על ידי *מענתה*. אמנם זהו פשע שבוצע בכוונה, אך זוהי כוונה שאין לה ערך. המשמעות ההלכתית היא, שניתן להקל באופי העד, כי לא תהיה לכך השלכה על העונש, שהרי אין עונש במקרה כזה. כך, הפטור מעונש על פשע שביצע *מג'נן* או *מענתה*, מוריד עבורו את הרף, שיידרש ממי שיעיד על הפשע שבוצע.³¹⁷

בהמשך לכך, אם *מג'נן* טען טענת שקר, אין לה ערך והוא פטור מעונש על הדברים ועל השלכתם. יותר מכך, ברגע שהאפוטרופוס שלו הוכיח שהטוען הוא *מג'נן*, גם האפוטרופוס אינו נושא באחריות להשלכות הפשע שביצע *המג'נן*.³¹⁸ למעשה, עדותו של אדם מתבססת לחלוטין על האופן בו הוא ראה את המציאות והבין אותה. זוהי הסיבה לכך ששיקול הדעת של *המג'נן* או של *המענתה*, ביחס לאירוע אליו היו עדים, אינה נלקחת בחשבון. כיוון שלא ניתן לסמוך על יכולת ההבנה שלהם את האירוע, וקל וחומר שלא ניתן לקבוע עונש לאדם אחר רק על סמך עדותם. ייתכן שמיעוט המקורות המתתייחס ל*מג'נן* ול*מענתה* ביחס ליכולתם להעיד מבטא עד כמה ההיגיון ההלכתי במקרה הזה היה מובן מאליו.

5.3.2.3.2 יציאה מעבדות לחירות

האסלאם מכיר במציאות של עבדות באופן טבעי, ומבחין בין שני מעמדות שונים של עבדים- עבד מסלמי ועבד שאינו מסלמי. לרוב מקור העבדים משבי במלחמה, או שהם נולדו לשפחה בבית האדון ולכן נחשבים לרכושו. עבד מסלמי הוא מי שהמיר דתו לאסלאם תוך כדי היותו עבד, או מי שנולד להורים מסלמים הנמצאים במעמד של עבדים. בבסיס, עומד עיקרון חירותו של האדם, ולכן ההמלצה בקראאן היא לשחרר את העבדים (24: 33): "...העבדים אשר בבעלותכם, אם ירצו לפדות עצמם, כתבו להם את תנאי הפדות, אם יודעים אתם כי הם ישרים. העניקו להם מרכוש אלוהים אשר העניק לכם [...]"³¹⁹ המלצה זו הביאה אמנם להפחתה אינטנסיבית של מספר העבדים, אך מנגד הובילה להתפתחותו של תחום סחר העבדים- חטיפת אנשים או ילדים ומכירתם לעבדים, לעיתים אף מתוך רצון הוריהם מסיבות כלכליות.³²⁰

ככלל, מעמדו של העבד מורכב ממעמד של אדם וממעמד של רכוש בו זמנית, ולפי חלק מהאסכולות ההלכתיות מעמדו שווה למעמד של בעל חיים. כך, ניתן למכרו, לתת אותו כמתנה, להשכירו ואף להוריש אותו. על פי האסכולה המאלכית, אם החליט האדון למכור את העבד, עליו לקחת אחריות

³¹⁵ R. Peters, "Shāhid", EI2, and Paul Powers, "Evidence", EI3.

³¹⁶ אלשאפעי, אלאם, כרך 6, עמ' 94.

³¹⁷ אלמאורדי, אלחאוי אלכביר, כרך 13, עמ' 72-73.

³¹⁸ אלמרוזי, מסאאל אלאמאם אחמד בן חנבל ואסחאק בן ראהויה, כרך 7, עמ' 3408.

³¹⁹ רובין, הקוראן, עמ' 287.

³²⁰ R. Brunschvig, "Abd", EI2.

במשך שלושה ימים על פגמים ומומים שנמצאו בעבד, ואחריות זו נמשכת שנה מיום המכירה במקרה בו התגלו בעבד צרעת או שיגעון. זאת מכיוון שהאדון חייב לדאוג לצרכיו הפיזיים של העבד ולהגיש לו טיפול רפואי השומר על שלמות גופו. גם כשעבד מתחתן הוא נתון לשליטת אדונו, המשמש כאפוטרופוס בהליך הנישואין, ולכן יכול לאשר או לאסור את בחירתו של העבד. עם זאת, מותר לעבד מסלמי להחליט לגרש את אשתו גם ללא אישור אדונו.³²¹

הלכה נוספת, מתירה לאדון לקיים יחסי מין עם שפחתו כפילגש, ללא הגבלה על מספר הפילגשים. אולם במצב בו נולד לה ילד היא עוברת למעמד "אם ולד", אמא, ויוצאת לחופשי עם מות האדון. למרות מעמדה המשפטי של האם כשפחה, הילד נולד למעמד של בן חורין, כי אין מצב תקין בו בן הוא עבד של אביו. יותר מכך, מעמד ילדי הפילגשים זהה מבחינה משפטית למעמד ילדי האדון מנישואיו.³²²

לאור הקבלה הטבעית של מוסד העבדות לתוך האסלאם, מובן מדוע שחרור העבדים לחופשי נחשב למידת חסידות. זוהי אינה חובה עבור האדון, אלא המלצה למעשה טוב, שנכון לעשותו. השחרור הוא פעולה חד צדדית, הנעשית באמצעות הצהרה מפורשת או מרומזת, ואשר אין צורך שתהיה בה כוונה. מרגע אמירת ההצהרה יש לה תוקף, היא אינה יכולה להתבטל, והעבד אינו יכול לסרב לה. בנוסף, ילדיה של שפחה שטרם הגיעו לגיל בגרות יוצאים אתה לחופשי עם שחרורה. מרגע שחרורו, נהנה העבד ממעמד משפטי זהה למעמדו של אדם שהיה בן חורין כל ימיו. עם זאת, העבד המשוחרר ובניו הזכרים קשורים לצמיתות לאדון, בקשר של פטרו-לקוח. זוהי מערכת שנועדה לסייע לעבד ולבנות בו ביטחון במרחב החיים החופשיים. היות שללא הקשר לפטרונו הוא נותר בודד בעולם, ללא משפחה או שבט שיתמכו בו.³²³

בהתייחס ל*מענתה* ול*מג'נון*, יכולים להיות שני מצבים הקושרים אותם לעבדות. האחד כאדונים, והשני כעבדים. אלסרח'סי מבהיר כי אין מניעה ש*מענתה* או *מג'נון* יהיה אדון, שכן "רפיון שכל אינו שולל אדנות".³²⁴ עם זאת, הדיון ההלכתי מתמקד ביכולתו של *המג'נון* או של *המענתה* לשחרר עבד לחופשי. *המג'נון* שווה לילד, והאמירה שלו אינה מחייבת מבחינה הלכתית, לא כל שכן אמירה שאין בה תועלת עבורו. ומכיוון שהשחרור מתבסס על הצהרת האדון, *המג'נון* אינו יכול לשחרר את העבד לחופשי. יוצא מן הכלל, מצב בו *מענתה* יצר התניה ואמר שישחרר את עבדו ביום שבו יעשה כך וכך. שכן ביום בו יתמלא התנאי העבד ישוחרר. כלומר, לעניין זה התנאי הוא הפעולה שבשלה מתאפשר השחרור, כי הוא אינו מצריך אמירת הצהרה מחייבת.³²⁵

המצב השני הוא כאשר *המג'נון* או *המענתה* הם עבדים. כלומר אם נולדו להורים עבדים, או אם *הג'נון* או *הענתאה* החלו לשלוט בהם בזמן שכבר היו עבדים. במקרה זה הכלל הוא ש*מענתה* או *מג'נון* אינם יכולים לצאת לחופשי, אפילו אם מדובר ב*מג'נון* או ב*מענתה* שמתפקחים לפרקים. אמנם, במידה שיש אדון אחר המוכן להכיר בשבועה שלהם, הם יוכלו לעבור לחסותו של אדון אחר, אך לא לצאת לחופשי. הסיבה שמביא אלשאפעי לכך שככלל לא ניתן לשחרר *מג'נון* או *מענתה*, היא שעל פי פסוק *הקראאן*, השחרור מתבסס על רצונו של העבד להשתחרר. (24: 33) "העבדים אשר

³²¹ R. Brunschvig, "Abd", EI2.

³²² שם.

³²³ שם.

³²⁴ אלסרח'סי, *אלמבסוט*, כרך 7, עמ' 91.

³²⁵ שם.

בבעלותכם, אם ירצו לפדות עצמם, כתבו להם את תנאי הפדות".³²⁶ מי שבדעתו, מסוגל לרצות להשתחרר, אך מופרך להניח שמי שאינו בדעתו יחפוץ להשתחרר.³²⁷

בנוסף לכך, יש להניח שמלומדי האסלאם העדיפו להשאיר את המעונה ואת המג'נן תחת חסות האדון כיוון שבכל מקרה הם נזקקים מבחינה הלכתית לאפטרופוס שיגן עליהם ועל רכושם. שחרורם עלול להציב אותם בודדים ללא אדם שמחובתו לעזור להם. החיבור לאדון מחייב אותו לשמור עליהם, לדאוג לרווחתם ולטפל בהם. כך נוצרה באסלאם מערכת המיטיבה עם המג'נן והמעונה, גם אם שוללת את חירותם מיסודה.

לסיכום, אמנם עבדות מסמלת מעמד נחות ממעמד של אדם בן חורין, אך למג'נן ולמעונה יש התייחסות אחרת כעבדים. מחד, הם יכולים להיות אדונים, אך העבדים הנתונים תחתם לא יכולים לצאת לחופשי, אלא אם תתקיים התניה שבמילויה יצאו לחופשי. מאידך, אם הגיעו המג'נן והמעונה למעמד של עבדים הם אינם יכולים לצאת ממנו עד יום מותם. בין אם מסיבה טכנית, מוגבלותם פוגעת בדעתם וברצונם לצאת לחופשי, ובין אם מסיבה מהותית, הצורך להגן עליהם מפני מצב בו יוותרו בודדים בעולם ללא אפטרופוס שמגן ושומר עליהם.

5.3.2.3.3 כספים

על פי דולס, התנהגותו של אדם היא המגדירה אותו כמג'נן, ומרגע שהוגדר כך ההלכה אינה מתייחסת למצבו הנפשי, אלא להשלכותיו. ההשלכה הראשונה והמרכזית היא אי יכולתו של המג'נן לקחת אחריות על רכשו, הן במובן של גוף והן במובן של כסף. לכן, מציעה ההלכה את האפטרופוס כמגן על המג'נן מפני החלטות לא שקולות שעלולות לפגוע בו בסופו של דבר. משפחתו של אדם מוחזקת מבחינה הלכתית כמקורבת אליו ביותר ולפיכך מכירה את התנהגותו באופן המיטיב על מנת להעיד האם הוא שפוי. כמו כן, למשפחה יש אחריות על מצבם הכלכלי של כל בניה, מתוקף ההלכה בכלל, ועל בסיס קשר הדם בפרט. עם זאת, היות שרכושו של המג'נן עלול להסיט את בני משפחתו מדרך הישר ולגרום להם לסלף את האמת, נכנס בית הדין כגורם מכריע הפוסק על פי שתי חוות דעת של רופאים שונים האם אדם נמצא בדעתו או לא.³²⁸

רכושו של אדם מעיד על מעמדו החברתי. לכן לדעתי, יש בבירור זכויותיהם של המג'נן ושל המעונה בהקשר של רכושם להעיד על מעמדם החברתי. למרות הדיונים הנרחבים בספרות המקורות המשניים בנושאים כספיים כמו תעסוקת אנשים עם מוגבלויות, קצבאות נכות וחקיקת חוקים הקשורים להתנהלות הכלכלית, בטקסטים ההלכתיים מהתקופה הנחקרת מצאתי שני נושאים כלכליים בלבד³²⁹ בהקשר למג'נן ולמעונה. האחד, תשלום מס ג'זיה, והשני, דיני ירושה. אני מעריכה שנושא התעסוקה לא היה משמעותי בתקופת המחקר, כיוון שהפרנסה הייתה מסורתית, מבוססת על חקלאות משפחתית המספקת סחר חליפין בין משפחות ושבטים לפי צורכם. סביר

³²⁶ רובין, הקוראן, עמ' 287.

³²⁷ אלשאפעי, אלאם, כרך 8, עמ' 34 ו-38, וגם שם כרך 5, עמ' 280, וגם אלקירואני, אלתהדיב פי אח'תצאר אלמדונה, כרך 2, עמ' 107 ו-279, וגם מאלכ בן אנס, אלמדונה אלכברא, כרך 2, עמ' 330.

³²⁸ Dols, *Majnun*, pp. 425-427, and Ghaly, *Islam and Disability*, p. 136.

³²⁹ אמנם ישנו נושא כספי נוסף שנדון לעיל תחת המצווה זכאת. אולם בשל היותו חלק מארכאן אלאסלאם, מצוות היסוד המהוות את עמודי האסלאם, מיקמתי אותו בתת פרק נפרד.

להניח שבמציאות הזו נמצאו תפקידים גם עבור אנשים שתפקודם איטי, ולכן הם לא היו חסרי תעסוקה.³³⁰

מס ג'זיה

מס הג'זיה הוא מס גולגולת, סכום המשולם על ידי כל אדם שאינו מסלמי וחי תחת חסותו של השלטון המסלמי. המס נכנס לקופת המדינה ומממן קצבאות, משכורות וצדקה שהמדינה משלמת לחבריה. הבסיס לחובת תשלום הג'זיה הוא מפסוק הקראאן (9: 29): "הילחמו באנשים אשר אינם מאמינים באלוהים [...] אלה בהם אשר ניתן להם הספר- עד אשר ישלמו את הג'זיה במו ידיהם, בעודם מושפלים."³³¹ אלמוזני מונה את רשימת האנשים מבין אהל אלכתאב, אנשי הספר, שאינם חייבים לשלם את מס הג'זיה לשלטון המסלמי. הרשימה כוללת אישה, מג'נון עד שיתפקח, ממלוח עד שיצא לחופשי וילד עד לבגרותו. כל אלה, אנשים שמעמדם האישי מותנה ותלוי, ואינו מתקיים בזכות עצמם. לכן ההלכה מכירה בפטור שלהם מתשלום מס חסות. זוהי מעין נקודת זיכוי כל עוד המעמד האישי אינו מלא. גישה זו תואמת את גישתו של אלשאפעי, לפיה כל אחד נשפט לפי נפשו ואין דין שווה לכולם. בנוסף לכך, מדבריו של אלמוזני ניתן להבין לגבי המ'ג'נון, שבתקופות בהן הוא אינו תחת שליטת הג'נון, הוא מחויב בתשלום מס הג'זיה.³³²

דיני ירושה

הירושה באסלאם נסמכת על צוואתו הכתובה של אדם או על בקשה מפורשת שהשאיר מול שני עדים, בה הוא מורה מה ייעשה ברכושו. כבר בקראאן מופיע אזכור של חובת בעל הרכוש להותיר אחריו הוראות לגבי הירושה. (2: 182) "מצווה עליכם בנטות אי מכס למות והניחו נכסים אחריו- לצוות את הרכוש להורים ולקרובי משפחה כדת וכדין. זוהי חובת היראים."³³³ על המוריש להיות בעת כתיבת הצוואה או אמירתה בפני עדים, צלול בדעתו ובהבנה מלאה להחלטותיו. באם יש לו פרקי זמן של חוסר צלילות, בין מתוך כאב החולי, בין מזקנה, בין משליטת ג'נון, עליו לחכות לזמן בו יהיה צלול כדי למסור את צוואתו. אותו כלל הלכתי נקבע גם לגבי היורש. עליו להיות בהכרה ובהבנה מלאה על מנת לקבל את האחריות על הרכוש מתוקף הצוואה. אם מדובר בילד או במ'ג'נון, האפוטרופוס שלו מקבל בשמו את האחריות על הירושה. כמו כן, אם היורש הביא למותו של המוריש לאחר קבלת הצוואה, בין במזיד בין בשוגג, הוא אינו מקבל את הירושה. אך אם היורש נמצא תחת השפעת ג'נון בעת ביצוע מעשה הרצח, מעמדו כיוורש נשאר תקף והוא מקבל את הירושה כדין. לבסוף, נוגע כלל זה של צלילות הדעת גם לגבי האפוטרופוס. כדי לשמש בתפקיד זה עליו להיות גבר, מסלמי, בוגר, בן חורין, בעל מידות טובות, צלול דעת ובעל נכונות לקיים את רצון הנפטר. זהו תפקיד הדורש אמון, שכן נאסר עליו להשתמש בכסף והוא שומר עליו עבור בן חסותו עד שיגדל, או עד שישוב לדעתו, או עבור יורשיו של בן החסות.³³⁴

³³⁰ כאהן, האיסלאם מלידתו, עמ' 22-24, וגם

Linda T. Darling, "Custom Dues, Historical", EI3.

³³¹ רובין, הקוראן, עמ' 156, וגם

Cl. Cahen, "Dijzya", EI2.

³³² אלמוזני, מח'תצר אלמוזני, כרך 8, עמ' 385, וגם אלמאורדי, אלחאווי אלכביר, כרך 12, עמ' 127.

³³³ רובין, הקוראן, עמ' 23-24.

³³⁴ Agostino Cilardo, "Bequest", EI3, and R. Peters, "Wasiyya", EI2.

יותר מכל, ישנו דגש עקבי לגבי כל הנוגעים בירושה- מוריש, יורש ואפוטרופוס- בדבר חובת היותם צלולים בדעתם לצורך מימוש הירושה. דגש זה מצביע, לדעתי, על רגישות גבוהה של חכמי ההלכה המסלמים למה שנמצא בסיכון להפוך לנקודת חולשה. שכן החמדנות לרכוש עלולה הייתה להעביר אנשים על דעתם, ולהוביל אותם לעשות עוולות בלא שאף אדם ידע מה היה רצון המת. לכן ייצרה ההלכה סטנדרטיזציה גבוהה המוודאת כי כל אדם הנוגע לענייני הירושה ייבחן בכלים משפטיים וייקבע האם הוא צלול בדעתו. זו הדרך להגן על רצון המת, וכן על היורש שאינו בדעתו.

בקריאת הטקסטים הופתעתי לגלות כי דווקא בדיני ירושה, מעט הטקסטים המתייחסים למעטותה ולמג'נון משתייכים כולם לאסכולה השאפעית בלבד. ככל שחיפשתי, במשך 400 השנה הראשונות לאסלאם לא מוזכרות המילים "מג'נון" ו"מעטותה", בטקסטים הלכתיים בנושא דיני ירושה, של האסכולות ההלכתיות האחרות. עובדה זו מעלה שאלה כיוון שנושא הירושה התקיים מאז ומתמיד כנושא רגיש המשמר רכוש משפחתי, כמו גם מציאות קיומם של המג'נון ושל המעטותה. יותר מכך, מאלכ בן אנס (מ. 179) ואבו חניפה (מ. 150) קדמו לאלשאפעי (מ. 204) בכמה עשרות שנים, כך שלמעשה בהתייחסותו לנושא הביא אלשאפעי חידוש הלכתי. ייתכן שהסיבה לכך היא ההיקש האוטומטי המקובל בשאר האסכולות, בין מעמדו ההלכתי של ילד לבין מעמדו ההלכתי של המג'נון ושל המעטותה, ממנו נגזרת הלכה שווה לשניהם.

חיזוק לטענה זו מתבסס על מסקנתו של מחמד ע'אלי ביחס ליסודות תפיסתו הפיזיולוגיות של אלשאפעי. אמנם, ביחס למלומדי האסלאם בני התקופה הקלאסית, קובע ע'אלי כי הם העריכו את ה"פראסה" בבחינתה המיסטית, כרצון אללה הרואה את כל הנסתרות וקובע איך ייראה כל אדם, תוכו כברו. אולם אלשאפעי יוצא מן הכלל, כאשר בהתבטאויותיו כלפי אנשים עם מוגבלויות ניתן לזהות רמיזות לתפיסה הפיזיולוגיות היוונית. זו הקובעת את ערכו וזכויותיו של אדם לפי מראהו החיצוני. כך לדוגמה, כינה אלשאפעי אנשים עם עין אחת, פזילה, שיער ג'ינג'י, חסרי זקן וכל שונות פיזיות אחרות, אנשים ערמומיים, זדוניים ולא אמינים לעסקים.³³⁵ יש לציין, כי מחקר זה מתייחס לאנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, לגביהם לא מצאתי התייחסויות דומות בדבריו של אלשאפעי, בוודאי לא התייחסויות בוטות, למעט הגדרתו את המג'נון כעונש כפי שנזכר לעיל. עם זאת, סביר להניח שרגישותו הגבוהה יחסית של אלשאפעי, כפי שעולה מהטקסטים, ביחס לשונות לא פסחה על שונות מנטלית, נפשית וקוגניטיבית. ייתכן, לדעתי, שזוהי הסיבה להתייחסותו הבלעדית של אלשאפעי להלכות הנוגעות למג'נון ולמעטותה במסגרת דיני הירושה.

ראשית, מגדיר אלשאפעי מה המידה בה מחלקים את הירושה, כאשר יש בין היורשים מג'נון. חלקו צריך שלא לחרוג משליש מערך הירושה. בנוסף, מדגיש אלשאפעי בטקסטים את חשיבות תפקידו של האפוטרופוס בעניין הירושה. מחובתו לשמור על ערכה של הירושה. לכן אם מדובר בקרקע, עליו לטפח אותה, שתמשיך להניב יבול שישמור על מצב כלכלי יציב לבן חסותו המג'נון או המעטותה. כמו כן, אסור לאפוטרופוס להשתמש ברכושו של בן חסותו לטובתו האישית, ואם עשה כך עליו להשיב את כסף שלקח. במידה שכן החסות ירד מנכסיו בגלל החלטות שגויות של האפוטרופוס, מחובתו לדאוג לכל מחסורו ולהחזיר לבן חסותו את כל הכסף שהפסיד.³³⁶

³³⁵ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 73-74.

³³⁶ אלשאפעי, אלאם, כרך 8, עמ' 15, וגם שם, כרך 4, עמ' 116.

תפקיד האפוטרופוס נמשך עד למותו של בן החסות, או עד שהוא חוזר לשכלו. הסיבה לכך היא שכדי לממש את הזכות לירושה אדם צריך להישבע. אלא שלא סומכים על שבועתו של המג'נן ולא של המענתה, כי אין בה כוונה. כמו כן, מדגיש אלשאפעי, אין אה יכול להישבע עבור אחיו, ואין אפוטרופוס יכול להישבע עבור בן חסותו. התניה זו מייצרת מצב בו רק המענתה או המג'נן יכולים להישבע עבור עצמם, ורק כשהיו בשכלם. אם מציאות זה אינה מתקיימת עד יום מותם, יורשיהם תופסים את מקומם, אז הם נשבעים וראויים לירושה.³³⁷

הלכה נוספת נוגעת למצב בו אדם מג'נן או מענתה רצח קרוב, ממנו הוא אמור לקבל ירושה. ככלל, רוצח אינו זכאי לירושה. אולם במקרה של מג'נן או מענתה, בו לא ניתן להאשים את הרוצח בכוונה בביצוע הרצח, נשמרת לו הזכות לירושה למרות מעשה הרצח.³³⁸

לסיכום, דיני הירושה, כמו גם מס הגזיה, שומרים על קו אחיד שמטרתו הגנה על המג'נן ועל המענתה, בין אם הוא מסלמי ובין אם לאו. שהרי הגזיה הוא מס גולגולת המשולם על ידי עמי הספר שאינם מסלמים. הפטור ממס זה מעיד על התייחסות חוצה דתות ומגזרים, הרואה במג'נן ובמענתה חוליה חלשה, אשר מחובת החברה לשמור עליה. גם בעניין הירושה, נושא טעון הקשור לרכושו של אדם, מתייצבת ההלכה להגן על המג'נן ועל המענתה, תוך הצבת רשימת דרישות לאפוטרופוס בשמירתו על הירושה ועל ערכה עבור בן חסותו.

לסיכום הפרק ההלכתי

כדי לסכם את דרישות הדת מאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, אשתמש בציטוט מתוך שירו של אלתי'עאלבי, "מג'נן מרוב ההיתרים שהוא קיבל".³³⁹ המשפט אולי נכתב בהומור, אך לחלוטין מעביר את רוח הדברים. שכן, למג'נן ולמענתה יש מעמד משפטי כשל ילד והם פטורים מחובת קיום מצוות. אף יותר מכך, הם אינם נענשים על חטאים שביצעו.

הסיבה המרכזית לכך, היא שהמג'נן והמענתה הם השולטים במעשיהם, ולא כוונתם העצמונית, ולכן אין להם אחריות משפטית על המעשים. כמו כן, מכירים הדיונים ההלכתיים ברמות תפקוד שונות של המג'נן ושל המענתה, ולעיתים גוזרים פסיקות שונות לפי רמת התפקוד. מעל הכול, מי שנושא באחריות על שגרת חייהם של המג'נן ושל המענתה, היא החברה הסובבת אותם. כך לדוגמה, אפוטרופוס ממונה לעניינם, ובמקרי קיצון הסלטאן נדרש לקחת אחריות ישירה על המג'נן ועל המענתה ולטפל בצורכם. הפסיקה ההלכתית דורשת מהחברה סלחנות כלפי המג'נן והמענתה, ויותר מכך – אוסרת על החברה לנצל את תמימותם ולרמות אותם. כל זאת, כיוון שכבודם של המענתה ושל המג'נן עומד בבסיס התפיסה ההלכתית, כאנשים שאללה רצה לברוא כפי שנבראו. לכן כיבודם הוא מתן כבוד להחלטותיו של אללה.

בנוסף, ברמת הפסיקה, בולטת גישה המפרקת כל שאלה לגורמים המרכיבים אותה ובוחרת כל מקרה לגופו. זאת, בניגוד לתפיסה המכלילה אנשים עם מוגבלויות תחת מטריה מאפיינת אחת,

³³⁷ אלמאורדי, אלחאוי אלכביר, כרך 17, עמ' 80, וגם אלמזני, מח'תצר אלמזני, כרך 8, עמ' 414.

³³⁸ שם, כרך 8, עמ' 362.

³³⁹ עבד אלמלכ בן מחמד אלתי'עאלבי, ח'אצ' אלח'אצ' (בירות: דאר מכתבה אלח'אית, ל"ת), עמ' 195.

אלתי'עאלבי, סופר אדב, בקיא בידע השפה וההיסטוריה הערבית, מבקר ספרות. אלבח'ארי אמר עליו שהוא "אלג'אחטי" של ניסאבור". מוצאו מניסאבור. נפטר בשנת 429 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

שמשיכה על חובותיהם וזכויותיהם בחברה. כך מכיל האסלאם בסובלנות ובציפייה עקבית מהמאמינים, את המג'נון והמעטרה בקהילה הדתית והחברתית.

5.4 תיעוד המג'נון והמעטות בספרות היפה ובספרי היסטוריה ומסעות

המשותף לשלושת הפרקים הקודמים הוא ההוראה הדתית. הפרק הראשון מבוסס על טקסטים מחקרניים, מחתפסיר ומחזית' ומפרט את הצו האלוהי ואת התייחסות הנביא ביחס למג'נון ולמעטות. הפרק השני, מוסיף את העומק התיאולוגי לגבי סוגיה זו, ועוסק בסיבות שמעלה האמונה האסלאמית למציאות קיומם של המג'נון ושל המעטות. הפרק השלישי, מאגד את פרטי המצוות בהם התקיים דיון לגבי המעטות ולגבי המג'נון, על העקרונות ההלכתיים המובילים בסוגיה זו ועל הפסיקה ההלכתית. היבטים אלו משלימים אחד את השני ומרכיבים את תמונת היחס של דת האסלאם לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות.

עם זאת, הדת נבחנת הן בהוראתה והן במימושה על ידי המאמינים. אמנם, חלק מתפיסות הקהילה הדתית ניתן למצוא בשאלות ההלכתיות, המבררות את הוראת הדת לצורך יישומה בפועל. אולם מה בנוגע לכלל ההקשרים הלא-דתיים בחייו של אדם ובחייה של קהילה? האם ניתן למצוא אותו יחס של הכלה וסובלנות כלפי אנשים עם מוגבלויות לא פיזיות כפי שהוא ניכר בטקסטים הדתיים? האם יתגלה פער בין הדרישה הדתית מהקהילה המסלמית לבין ביצועה במציאות? כדי למצוא תשובה לשאלה זו, השתמשתי בטקסטים מתוך ספרות האדב, התאריח' (היסטוריה) ותיעוד מסעות.³⁴⁰ הנחתי, שבין אם הכותב מסלמי, ובין אם הקהילה דתית, אמצא בטקסטים אלה שפע של תיאורים המייצגים אנקדוטות שאינן קשורות דווקא לנושאים דתיים, ומתארות את שגרת יומם של המג'נון ושל המעטות. שפע המקורות שעלה מהחיפוש מביא למסקנה כי המג'נון והמעטות היו קיימים בתודעה החברתית לכל אורך ההיסטוריה המסלמית, וכל שיש לעשות הוא להתחקות אחר העדויות ולגבש מתוכן תמונה היסטורית נאמנה למקור ככל שניתן.

5.4.1 ספרות יפה

משמעותה המודרנית של המילה אדב היא ספרות יפה, והיא כוללת שירה, לשונאות ערבית, רטוריקה, סיפורים ואנקדוטות. למרות ריבוי האזכורים של המג'נון ושל המעטות בעשרות חיבורים מתוך האדב, יותר מאשר בכל סוגה ספרותית אחרת, ישנו חיבור בולט אחד, "עקלאא אלמג'אנין", שנכתב במהלך המאה הרביעית להג'רה, ועוסק רובו ככולו במג'נון מזוויות רבות. מחמד אבן חביב אלניסאבורי מנסה בחיבורו זה להציג את רוחב היריעה של המג'נון, דרך הסברים לשוניים, סיפורים על אנשים ברמות תפקוד שונות שהיו תחת שליטת המג'נון, ואשר המג'נון השתלט עליהם ממגוון סיבות. הוא מפרט סוגים שונים של המג'נון, מתאר את התופעה גם בקרב בעלי החיים ושם דגש על גורמים מסוימים המביאים למג'נון, כמו אהבה נכזבת, או רצון לחוויה רוחנית-מיסטית.³⁴¹

כך, הוא פותח בפירוט השתלשלות השורש "ג.נ.ג." במשמעות של הסתרה, דרך רצף המילים המוכרות על בסיס שורש זה: גן הוא שד שאינו נראה לעין, ג'נה הוא גן בו העצים מסתירים את האדמה, ג'נן הוא קבר המסתיר בקרבו את המת, ג'נין הוא העובר המסתתר ברחם אמו, ג'נון הוא לחישה השטן הנלחשת ללבבות האנשים ומסיטה אותם מדרך הישר, ומג'נון הוא מי שדעתו נסתרת.

³⁴⁰ כ-500 טקסטים מתוך ספרות האדב, וכ-40 טקסטים מתוך ספרי תאריח' (היסטוריה) ותיעוד מסעות.
³⁴¹ אמאל מחמד אלטורי (תשע"א), השיגעון הרוחני בספרות הערבית והאסלאמית בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, עמ' 73-74, וגם

F. Gabrieli, "Adab", EI2, and Pierre J. Cachia, "Arabic literature", EI3.

בהמשך ישיר לכך, הוא מפרט את השמות השונים שיכולים להתייחס למג'נון בערבית הקלאסית, ואת הטיית הפועל שלהם: *אחמק* הוא טיפוש, *מעטוה* הוא מי שנולד במצב של *ג'נון*, *אחרק* הוא מי שאין לו יכולת חשיבה מסודרת, *מאאק* הוא בור³⁴², *רקיע* הוא *אחמק* שמפיץ את עמדותיו ודעותיו ברבים, *ממסוס* הוא אדם פגום שהשד חובט בו, *מח'בל* הוא מבולבל, ו*צאבה* הוא רפה שכל. יש לציין, שמילים אלה אינן מילים נרדפות למילה *מג'נון*, אלא הן תארים שניתן להחיל גם על *מג'נון*. כלומר, לעיתים *המג'נון* הוא גם אחד או יותר מהתארים הללו, תלוי מהי רמת התפקוד שלו. בנוסף, מדגיש אלניסאבורי כי מכשף *ומג'נון* הם שני הפכים. בעוד המכשף משתמש ביכולתו לשדל, מנצל את טיב הבנתו, ומבצע את תחבולותיו בדרכי אהבה ונועם, *המג'נון* פועל בדרך הפוכה מכל אלה. מעניין לבחון לפי פרשנות זו את צמד המילים החוזר על עצמו מספר פעמים בקראאן ובמפסיר, "מכשף *ומג'נון*" ביחס למחמד ולנביאים שקדמו לו. נראה לי, ששימוש בפרשנות זו המציבה את הכינויים כהפכים מדגישה כי השימוש בהן נעשה לצורכי גנאי והגחכה של הנביאים ושל שליחותם.³⁴³

כמו בני האדם, גם בעלי החיים יכולים להיות תחת שליטת *הג'נון*. אלניסאבורי מפרט את הכינויים שניתנו לבעלי החיים לסוגיהם, כאשר *הג'נון* שלט בהם. כך לדוגמה גמל מכונה *היאם*, נאקה מכונה *מסעורה* וכבשה מכונה *תולאא*.³⁴⁴

כדי ללמוד את תורת *המג'נון* על רגל אחת, כדאי לשמוע אותה מפי *המג'אנין* עצמם. בשורה של מסורות *חדית'* מפייהם, הם מציגים רצף של משפטים שאינם קשורים בהכרח אחד לשני, עמוסים בפרטים שאינם קשורים לתוכן ובחיוויים בסגנון ילדותי. לאחר הצגתם מגדיר אבן זרעה מהו *מג'נון*: "*המג'נון* והפיקח (*עאקל*) שותפים לאותו גזע. *למג'נון* יש שכל רב ולכן הוא מצטיין (בדברי החכמה שלו) ללא גבול, וגם *הג'נון* אצלו רב. יש שונות בין הפיקח לבין *המג'נון* באופן שאין תקווה לגשר ביניהם. וכמו שהג'נון בא לפתע באופן שצפוי רק *למג'נון*, כך גם הפיקחות מגיעה אליו לפתע ובאופן לא צפוי. ואין להעריך את מצבו לא לפי *הג'נון* ולא לפי הפיקחות. אני מתכוון שפיקח במידה כזו לא ייראה *מג'נון*, *ומג'נון* במידה כזו לא ייקרא פיקח- והחיבור של שני המצבים הוא מופלא כשהם נפגשים באדם אחד, ומה שמפריד ביניהם הוא בסך הכול האדם- שיש בו חיות, אריות

³⁴² לדעתי, אולי ההקבלה הטובה ביותר בעברית ל*מאאק* היא ל"בן שאינו יודע לשאול", מתוך ההגדה של פסח. הוא בור במובן שאינו מבין כלל את מה שסובב אותו, אבל הסביבה יכולה ללמד אותו דעה.

³⁴³ אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין*, עמ' 18-19, ועמ' 27, וגם אלגיאחטי, *רסאאל אלגיאחטי* (אלקאהרה: מכתבה אלחיאג'י, 1964), כרך 3, עמ' 265, וגם אבו יוסף יעקוב בן אסחאק אבן אלסכית, *אצלאל אלמנטק* (מצר: דאר אלמעארף, 1956), עמ' 122.

אבן אלסכית, בקיא בשפה ובאדב. מוצאו מח'ראסאן, למד בבע'דאד. שירת את הח'ליפה העבאסי אלמתוכל, ומונה למורה של ילדיו. היה ממקורבי הח'ליפה והשתתף במשתאות בארמונו. בשנת 244 *לג'רה* הוצא להורג בשל סיבה לא ידועה. יש מספרים כי כאשר נשאל מי חביב עליו יותר, אביו של אלמתוכל או חסן וחסיין, השיב כי אפילו משרתו של עלי חביב עליו יותר מאשר אלמתוכל ואביו. בזעמו ציווה אלמתוכל על אנשיו לחתוך את לשונו של אבן אלסכית. הוא שב לביתו ומת שם. <http://www.shamela.ws/>.

וגם אבו עלי אחמד בן מחמד אלמרוזוקי, *אמאל* (בירות: דאר אלעירב אלסלאמי, 1995), עמ' 20. אלמרוזוקי, מלומד אדב, מאנשי אצפהאן. כיהן כמורה של בני בויה באצפהאן. נפטר בשנת 421 *לג'רה*. <http://www.shamela.ws/>.

וגם אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה אלעסכרי, *ג'מהרה אלאמת'אל* (בירות: דאר אלפכר, ל"ת), כרך 2, עמ' 229. אלעסכרי, לשונאי ודקדקן, בקיא ברזי השפה הערבית, סופר אדב ומשורר. עסק במסחר, אך התקשה עם תכונות כמו ערמוניות ותחכום הנדרשות עבור הצלחה בתחום זה, לכן התמסר להוראת האדב והשפה. חיבר מספר חיבורים בתחום. נפטר בשנת 395 *לג'רה*. <http://www.shamela.ws/>.

³⁴⁴ אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין*, עמ' 26.

וחמורים, ויש בו נפש של אדם, ויש בו נביא ומלך- וכל התארים האלה משולבים בו בארגון של בריאה אחת הנבדלת בכוח השכל.³⁴⁵

הנחת היסוד הראשונית בדבריו של אבן זרעה היא שהמג'נון והפיקח הם בני אותו גזע, ומכאן ששניהם ראויים לכבוד ולמעמד. הוא גם מביע השתאות כלפי מצבו המופלא של המג'נון, שמסוגל להפיק דברי חכמה ברמה גבוהה אף כשאינו פיקח. עם זאת, מדגיש אבן זרעה כי הפער בין המג'נון לבין הפיקח רב, עד כדי חוסר יכולת לגשר ביניהם. לבסוף, הוא מדגיש כי כל אדם מכיל בתוכו יכולות חיות לצד יכולות אנושיות והשכל אמון על ניהולן התקין. כך, כאשר השכל אינו ממלא את תפקידו זה, עלולות יכולות חיות לשלוט על יכולות אנושיות ולשנות את האיזון. במצב זה, ישנה אדם את התנהגותו גם מבחינה חיצונית ויגדר כמג'נון.

בפרק זה אבחן את דימויהם של המג'נון ושל המעתנה באדב דרך מאפיינים, מוטיבים חוזרים, גורמים והתייחסות חברתית. כל המקורות בפרק זה הם מקורות ראשוניים ומתבססים על הספרות כפי שנכתבה בארבע מאות השנה הראשונות לאסלאם. זאת, במטרה לכתוב את ההיסטוריה כפי שתועדה על ידי סופרים ומשוררים בני התקופה, ובאמונה כי גם אם הטקסטים הם ספרותיים באפיונם, יש להם תפקיד חשוב בתיעוד תהליכים ונושאים חברתיים.

5.4.1.1 מאפיינים של המג'נון ושל המעתנה

בפתח הדברים יש לציין כי בטקסטים ההלכתיים והתיאולוגיים, המג'נון והמעתנה נזכרים לצד ילד במעל ל-60% מהטקסטים. לעומת זאת, באדב הם מקבילים למעמדו של ילד פעמיים בלבד, מתוך מאות טקסטים. כמו כן, בהלכה המג'נון והמעתנה נזכרים בכינויהם אלו בלבד ולא בשמותיהם, כי הם מייצגים מצב הלכתי המעלה סוגיה שיש לדון בה, ולא מקרה פרטי. לעומת זאת באדב נזכרים המג'נון והמעתנה בשמותיהם קרוב למאה פעמים. לדעתי, השימוש בשם פרטי, או אפילו בכינוי שמייצג אדם מסוים, מייחד את המג'נון ואת המעתנה בעיני הקורא, כאדם ולא כתופעה. כך באדב, הקורא יכול להתחבר לדמויותיהם של המג'נון ושל המעתנה. לאנשים, ולא למוגבלויות שלהם.

5.4.1.1.1 חכמת המג'נון והמעתנה

סלימאן בן עלי היה ואלו של אלבצרה, שם פגש את "מג'נון בני סעד". לאחר הכרות קצרה אתו, ביקש סלימאן לדעת מיהו האדם שקבע כי זהו מג'נון. לדבריו, לא דיבר מעולם עם בדואי חכם ממנו, במובן של ערבי הדובר ערבית צחה.³⁴⁶ גם אבו עמרו מעיד על אלחכם בן אלמנד'ר, שלא הכיר אדם מכובד ממנו, ואילו השבט כינה אותו "מג'נון בני אלחרמאז".³⁴⁷

³⁴⁵ אבו חיאן עלי בן מחמד אלתוחידי, אלאמתאע ואלמאאנסה (בירות: אלמכתבה אלענצריה, 2003), עמ' 291.

אלתוחידי, פילוסוף צפי מעתזלי. תוארו היה "שיח' הצופים" ופילוסוף האדבאא" (סופרי האדב). אבן אלג'וזי כינה אותו כופר. נולד בשיראז או בניסאבור, ועבר לבעידאד, בה העמיק בלימודי הדת. משם עבר לאלרי, וסירב לשבח את האלי של העיר. משה התלונן אצל חזיר, נקרא אלתוחידי לבירור, אך סירב להגיע וברח למסתור. הוא נשאר במסתור עד מותו בגיל מעל שמונים, בשנת 400 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

³⁴⁶ אבו אלפרג' אלמעאפי אלג'ירי, אלג'ליס אלצאלח אלכאפי ואלאניס אלנאצח אלשאפי (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 2005), עמ' 16.

אלג'ירי, קאצי, פקיה וסופר אדב. נולד ונפטר בנהרואן בעראק. כיהן בתפקיד ולי אלקצ'אא בבעידאד. כונה אלג'ירי כיוון שייחס עצמו לאסכולה של אבן אלג'ירי אלטברי. נפטר בשנת 390 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>.

³⁴⁷ אבו עבדה מעמר אלתמי, דיבאג' (אלקאהרה: מכתבה אלחיאנג'י, 1991), עמ' 15.

סיפורים אלו, לצד שלל טקסטים נוספים, שופכים אור על קיום שני סוגים של אפיונים למג'נון ולמע'נה. האחד בעל הגדרות פתולוגיות וקליניות. הוא כולל הן אדם שהאיזון הפנימי שלו הופר וכתוצאה מכך נפגע שיקול דעתו, והן אדם שהתפתחותו הקוגניטיבית איטית ולכן אין התאמה בין גילו לבין היכולות השכליות, לפעמים גם המוטוריות שלו. האפיון השני, בעל הגדרות מטאפיזיות-רוחניות. המג'נון והמע'נה משתמשים בחוסר ההיגיון ובעיוות מעשיהם והתנהגויותיהם, כדי להתגונן מפני לחצים סביבתיים, לעיתים לצורך מחאה חברתית או דתית.

יסודו של השיגעון המטאפיזי-רוחני בשלושה גורמים אפשריים. האחד, גורם מיסטי-רוחני. האדם רוצה להתנתק מהממד הגשמי כדי להתחבר לממד רוחני גבוה. כך נוצר מצב שהתנהגותו אינה מקובלת בחברה, אך מקרבת אותו להתבוננות המיוחלת באללה. הגורם השני, הוא הצורך של אדם לפרוס את משנתו ודעותיו, או להעביר הנחיה, לרוב בתחומי דת, פוליטיקה או חברה. עמדתו כמג'נון מעניקה לו חסינות מפני תגובות שליליות אפשריות לדבריו, של החברה או של השליט. אף יותר מכך, דברי החכמה שהוא אומר נחשבים בעיני החברה כמקור סמכותי להטפת מוסר דתי, חברתי או פוליטי. הגורם השלישי, הוא אהבה עזה שהעבירה את האדם על דעתו. מדובר באהבה של המאמין לאלוהיו או באהבה לא ממומשת של גבר לאישה.³⁴⁸

בתת-פרק זה אעסוק רק בסוג השני של השיגעון, תוך התמקדות בגורם המיסטי ובגורם המחאתי בלבד. לשני אלה אוסיף שני מאפיינים נוספים לחכמת המג'נון. האחד, היותו משורר דגול, והשני, יכולתו לחשוף את האמת הערומה ללא חשש. אציין, כי לגורם האהבה אקדיש את תת-הפרק הבא בנפרד, בשל ריבוי המקורות בעניינו.

שיגעון מיסטי-רוחני

ד"ר אלנון פגש שכנה מג'נונה. בשיחה שקיימו, היא הרימה את ראשה לשמיים ואמרה כי לב המשתוקקים לאללה כבול בכבלי האנושות. כבלים אלה מפריעים להתאוות לקרבה לאללה ולהיות קשובים לבינת הלב. עוד הסבירה המג'נונה, כי משמעות הנדיבות היא למהר ולציית לדבר אללה מבלי לקוות לתמורה. לדבריה, מזה עשרים שנה היא מתאוה לבקש מאללה שייתן בה יצר, אך היא מתביישת מאללה, וחוששת שתנהג כמו פועל רע העמל רק לשם שכר. שכן כרגע היא עובדת מתוך גדולת יראת כבודו של אללה.³⁴⁹ למעשה, המג'נונה מציגה את תורת השיגעון המיסטי על רגל אחת. ראשית, כבלי הגשמיות שהגוף מייצג ואשר אינם מאפשרים למלא את ההשתוקקות לקרבת אללה. שנית, עבודת אללה לא מתוך ציפייה לשכר עבור המעשים, אלא רק בשל היראה מדבר אללה. כך, חי המג'נון המיסטי בעולם הזה בתודעה שהעולם האמיתי הוא העולם הבא. לכן הוא אינו רואה בחומריות ערך ואינו מייחס לה חשיבות. הימנעותו מהחומריות היא המבדילה אותו מהסביבה ומציבה אותו כמג'נון בעיניה.³⁵⁰

אלתימי, מסלמי אדוק, לשונאי, מוסר מסורות בעל פה. היה מולא בני תים. נולד בבצרה. נפטר בשנת 209 להג'רה.
<http://www.http://shamela.ws/>

³⁴⁸ Dols, *Majnun*, pp. 345-346, 365, and Ihsan al-Issa, *Al-Junun: Mental Illness in the Islamic World* (Madison Connecticut: International Universities Press Inc., 2000), pp. 19-21.

³⁴⁹ אלניסאבורי, עקלא אלמג'אנין, עמ' 127.

³⁵⁰ Dols, *Majnun*, p. 355.

אם נסתכל על הסיפור כפי שהוא מובא במקור, לולא היה מצוין מפורשות שהאישה היא *מג'ננה*, לא ניתן היה לדעת זאת מתוכן הדברים או מתיאור התנהגותה של האישה. למרות זאת, לרוב מתואר *המג'נן* המיסטי בסביבת *מג'אנין*, או בתיאורים שמייצרים אצל הקורא ציפייה להתנהגות יוצאת דופן. או אז מתגלה ההפתעה לשמע דברי החכמה שיוצאים מפיו.

כך לדוגמה מובא סיפור אודות אדם בכיר, שנכנס לבית *המג'אנין* במדיו, ופגש שם זקן כבול ואזוק. בעודו מתבונן בו, העיר לו הזקן על כך שהוא מתבונן על הכבלים והשלשלות, בעודו רווי כוח וכסף. בדבריו הוא מציין כי אף אחד מהם לא יישאר בעולם הזה לנצח- לא האדם המכובד, על כל כספו ורכושו שהרוויח, ולא האדם *המג'נן*, על הכבלים והשלשלות שאזקו אותו.³⁵¹ בעצם, יושב בבית *המג'אנין*, *מג'נן* עם הבנה עמוקה של ענייני האמונה, בעוד לכאורה מוגבלותו ממוקדת ביכולות ההבנה והתפיסה שלו. זאת ועוד, בסיפור אחר נכנס גם זיאד אלנמירי לבית *המג'אנין* ופגש נער יפה תואר, קשור בפינה לגדר. הוא נענה לבקשתו של הנער לקרוא יחדיו *בקראאן*. בדיון משותף על פירוש המילה "לטיף", הם התנצחו, כאשר זיאד הביא פירוש מילולי-אנושי: "בר לבב, צדיק וחבר", ואילו הנער הביא פירוש מופשט ופילוסופי: "מי שיודע בלי להסביר איך".³⁵² הסיפור מציג איך באופן טבעי, זיאד מוצא בנער *המג'נן* בן שיח לגיטימי ללימוד *הקראאן*. הנער מצדו מצדיק את המקום שזיאד נתן לו, ומביא בפרשנותו עומק לשיח.

המשותף לשלושת הסיפורים הוא יכולתו של *המג'נן* להבין לעומק. יכולת זו מובעת סביב ענייני הדת, וסותרת את בסיס ההגדרה של *המג'נן*, כפי שהוצגה בפרק ההלכתי, כאדם שיכולות הכוונה והדעה שלו נפגעו. למרות צלילות הדעת ויכולת ההבנה של *המג'נן* הרוחני-המיסטי, הוא כבול כאחד *המג'אנין*. זאת כחלק מהצורך הפיזי שלו להתנתק מכל נוחות פיזית, על מנת להשיג מטרות רוחניות ומיסטיות בהתאם לשאיפותיו.³⁵³

אולם לא תמיד שמר *המג'נן* הרוחני-המיסטי על נורמות חברתיות. כך לדוגמה היה עם מימונה השחורה, *מג'ננה* שנהגה לרעות צאן בבתי קברות. כשמצא אותה המספר, ראה אותה מתפללת, בעוד השה והזאב נמצאים במקום אחד. הוא התפעל מחריפותה של האישה ושאל אותה לפרש מעילתה בתפקיד שניתן לה כרועת צאן, כשהזניחה את העדר לזאבים. לכך היא השיבה, שיראתה הגדולה לאללה, אליו התפללה, היא אשר ביטלה את הסלידה הטבעית הקיימת בין כבשים לבין זאבים.³⁵⁴ מהסיפור עולים שני אפיונים. האחד, התנהגות לא שגרתית של *המג'נן* המיסטי, הן בבחירה לשוטט עם הצאן בבית קברות, נוהג המיוחס ל*מג'נן* בדרך כלל, והן בחוסר האחריות לגבי קבלת ההחלטות, שנקטה *המג'ננה* כאשר הזניחה את העדר לזאבים. האפיון השני, נוגע לעוצמת אמונתו של *המג'נן* המיסטי, המסוגלת אפילו לחולל שינוי בטבע של המציאות. יש לציין, כי הסיפורים אינם מעידים על אמת היסטורית. אולם יש בהם להעיד על רוח התקופה ועל תפיסות ומחשבות רווחות כפי שנשתמרו בדמויות הספרותיות.³⁵⁵

³⁵¹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 134.

³⁵² שם, עמ' 147.

³⁵³ Dols, *Majnun*, pp. 360-361.

³⁵⁴ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 125.

³⁵⁵ Dols, *Majnun*, pp. 354-358.

"המלך הוא עירום"

ממד נוסף המבטא את חכמתם של המג'נון ושל המעטות, ואינו בהכרח חלק מצורך רוחני שלהם להתקרב לאללה, הוא הצורך במחאה. סיפורים רבים באדב מתארים מג'נון או מעטות העומדים בכיכר העיר ומוחים כנגד צעדים פוליטיים או חברתיים של השלטון, או כנגד מצבם הדתי של המאמינים. ישנם מקרים בהם עומד המג'נון ואומר מה שכולם מפחדים להגיד, בשל החשש מעונש. כך, משתמש המג'נון בג'נון כבחסינות המגנה עליו, ואגב כך אומר ביקורת חדה וחותרת, לעיתים תוך שימוש במילים המבזות את מקבלי ההחלטות.³⁵⁶

דוגמה למאפיין המחאה, בסיפורו של אלעלא, שבשנת בצורת קשה כינס את העם לתפילה לגשם. בעוד הקהל עומד בתפילה, יצא מעטות מהקהל וצעק לשמיים: "סלק מאתנו את אלעלא, שהוא רע מאלבלא (ייסורים) וקשה מאלעלא (יוקר המחיה)!"³⁵⁷ בתגובה, פרץ הקהל בצחוק ואלעלא הסתלק בבושת פנים. כך, אומר המעטות את האמת שכולם חוששים להגיד, כמו הילד הצועק למלך שהוא ערום, ומי שמסתלק בבושה הוא המנהיג ולא הילד. דבריו מתקבלים בחיוך ובהסכמה. המעטות מתכוון לדברים שאומר, ואף מנסח אותם בשניות מרשימה. כלומר גם לפי אפיון זה, יש ניגוד בין ההגדרה ההלכתית למעטות, לבין ההגדרה הספרותית שלו.

ישנן דוגמאות נוספות רבות למתן ביקורת על שליט או על מצביא בקרב. ניתן להבחין בסיפורים השונים בכמה רמות של רהיטות שפה ושל עומק השניות, ומתוכן להסיק האם מדובר היה באדם בעל יכולות ורבליות. לעיתים נשמעים המעטות או המג'נון נורמטיביים, ולעיתים הבחירה שלהם בדימויים מסוימים בסיטואציות מורכבות, מבליטה את היותם נעדרי דעה וכוונה. דוגמה לכך, בסיפור על המעטות השיעי שעובר ליד גופותיהם הערומות והצלובות של חסין, זיד ותומכיהם, ומקונן על פועלם בחייהם. ברצונו להאמיר את אחד ההרוגים, הוא אינו בוחל במילים ומשתמש בתיאור איבר המין של ההרוג כדי להוכיח כי הואשם לשווא בניאוף.³⁵⁸ נראה לי שזהו תיאור, שניתן לשמוע רק מפי אדם שאינו מפעיל שיקול דעת לגבי מה שמתאים לומר ובאיזו סיטואציה.

עם זאת, ישנם סיפורים רבים בהם למעט האזכור "מג'נון" או "מעטות", הם נשמעים כמו כל אדם אחר מהקהילה הן בתוכן הדברים והן בעומקם. בסיפורים אלה בולטת משמעות המג'נון או המעטות כמגן מפני זעם השליט או החברה, על דברי המחאה שהושמעו. אלניסאבורי מתאר כיצד המעטות נושא נאום רהוט ובו משבח את אללה, ומבקש ממנו לנקום בחג'אג' אבן יוסף על הריגת אבן אלזביר, קרוב הנביא. המעטות אינו מפחד מעונש או מנקמה, ומדבר בקול רם כדי שהציבור ישמע.³⁵⁹ בסיפור אחר מזכיר המעטות לאבו בכר אלענברי כי למרות היותו שליט טוב והגון, עליו לזכור שבקבר שלו לא יהיה מקום לכל רכושו ואוצרותיו.³⁶⁰ כך מתפקד המעטות כמעין מצפן עבור החברה, ומזכיר לה

³⁵⁶ שם, עמ' 359.

³⁵⁷ אלבעידאדי, אלתד'כרה אלחמדונייה, כרך 6, עמ' 306, וגם מנצור בן אלחסין אלאאבי, נת'ר אלדר פי אלמחאצ'ראת (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 2004), כרך 3, עמ' 184.

אלאאבי, מלומד במדעי האדב וההיסטוריה, אמאם. מוצאו מאלרי. כיהן בתפקידים רמי דרג, הבכיר שבהם וזיז בממלכה הבויהית בעיר אלרי. נפטר בשנת 421 לג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

³⁵⁸ מחמד בן זייד אלמברד, אלכאמל פי אללע'ה ואלאדב (אלקאהרה: דאר אלפכר אלערבי, 1997), כרך 4, עמ' 9. אלמברד, אמאם אלערביה בבעידאד בתקופתו, מגדולי סופרי האדב. נולד בבצרה ונפטר בבעידאד בשנת 285 לג'רה. חיבר מספר חיבורים. <http://www.shamela.ws/>.

³⁵⁹ אלניסאבורי, עקלא אלמג'אנין, עמ' 149.

³⁶⁰ אבו אלקאסם אלחסין אלעצפהאני, מחאצ'ראת אלדבא ומחאוראת אלשעראא ואלבלע'אא (בירות: שרכה דאר אלארקם בן אבי אלארקם, 1999), כרך 2, עמ' 521.

מה הבסיס שלה. דברי החכמה שהוא משמיע מנוסחים היטב ומעבירים את המסר, ולרוב יש בהם להעיד על רמת התפקוד של המג'נון או של המענתה.

לא רק לגבי מחאות פוליטיות ניכר השימוש בתכונה זו של המג'נון ושל המענתה בספרות, אלא לגבי כל מצב בו האמת אינה נאמרת ולכן המענתה או המג'נון מרגישים צורך לייצג אותה. כך, במותו של אלעטווי הצטופפו האנשים סביב מיטתו בהלוויה כדי לחלוק לו כבוד, ורק בנו המענתה יצא מבין המלווים, ופרש הצידה באומרו: "בשם אללה, כולו היה קמצן וכילי."³⁶¹ הוא יוצא כנגד תמונת השווא הנרקמת לנגד עיניו, וטורח להבהיר מי היה אביו. סיפור נוסף, מתאר את חרביש, מג'נון מאלבצרה, שהבחין באלפרזדק נכנס על פרדתו לתוך ביצה טובענית. הפרדה, קשובה לאינסטינקטים שלה, סירבה להיכנס לביצה, בעוד אלפרזדק האץ בה. כשראה זאת חרביש תקף את אלפרזדק ואמר: "עצור את פרדתך! אללה יכרות את רגליך." כששאל אלפרזדק מדוע, ענה לו חרביש בכעס: "כי גרונך משקר ואיבר מינך נואף!" אלפרזדק לקח את הפרדה, סב על עקביו והלך מהמקום.³⁶² גם בסיפור זה, המחאה אינה פוליטית, אלא מתמקדת בסבלה של הפרדה ובחוסר רגישותו של בעליה אליה. המג'נון רואה את הפרדה ומוחה כנגד אלפרזדק במילים קשות, ויוצא מכך ללא פגע. הסיפור מסתיים בציון הערה, שאלפרזדק היה נוהג ללחוץ את האנשים לשמוע בקולו. למרות זאת, הוא לא עמד מול המג'נון ובחר לסגת ממנו.

משורר

כפי שכבר הוזכר בפרק השני, העוסק במקורות ראשוניים מחקראאן ומהחזית, לא אחת נזכרים המג'נון והמשורר אחד ליד השני כקשורים זה לזה. גם באדב נוכח המג'נון דווקא, ולא המענתה, פעמים רבות כמשורר. לעיתים הוא רק מוזכר כמשורר, ולעיתים חלק מההתנהגות הלא שגרתית שלו, הוא השימוש האינטנסיבי בשירה. דולס מקשר בין שירה להשראה. השירה הערבית היא חלק מהמוניטין רב השנים של הערבים הבדואים, ובמהותה היא מתפקדת כקטעי שירה מלהיבים ומרוממים את הנפש. המג'נון מקבל השראה, לרוב היא קשורה לנושא דתי או לאהבה נכזבת, והוא מצמצם את ההשראה לקטע שירה משובב נפש. לכן, לא אחת מבקש המג'נון ממי שהאזין לו לתעד את בתי השיר שחיבר.³⁶³

לשירה הייתה השפעה רבה על קהל המאזינים. אולי יותר מכל, יעיד שבט בני עאמר על השפעת שירתו של המשורר המפורסם "מג'נון בני עאמר" על השבט כולו: "פעם נשאלו אנשי השבט, חמולה-חמולה, אודות אותו מג'נון, אולם אף אחד לא הכיר אותו (בשמו). אחד מבני השבט סיפר שהמג'נון הבעיר בהם את הריק שהיה בהם באמצעות שיריו החכמים, עד אשר בני השבט מדקלמים את שירי המג'אנין לרוב. שאלתיו האם השירים אינם פשוטים ורדודים, שהרי המשורר אינו אלא מג'נון, ואין בו תשוקה. ענה אותו האיש: אין לתאר עד כמה בני עאמר קשוחים בלבם, ועד כמה המג'נון הזה הופך אותם לרכי לב ולרפי דעת."³⁶⁴ למרות התנהגותו הלא-שגרתית של המג'נון המשורר, החברה זוכרת בעיקר את מפעלו התרבותי ואת שלל בתי השיר שהפכו לנכס של השבט. כך גם מג'נון בני

אלאצפהאני, מלומד וסופר אדב. מוצאו מאצפהאן, עבר לבעדאד ובה התפרסם. נפטר בשנת 502 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

³⁶¹ שם, כרך 2, עמ' 750.

³⁶² אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 10, עמ' 360.

³⁶³ Dols, *Majnun*, p. 365.

³⁶⁴ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 2, עמ' 4.

אלחרמאז, מג'נון בני עאצם ומג'נון בני סעד הוכתרו על ידי מי שפגש בהם כאנשים מכובדים בעלי שיעור קומה, אשר הג'נון תיפקד אצלם לכאורה רק לצורך השראה לכתיבת שירה. בתי השיר שלהם משמשים כסימוכין עבור שבטיהם כדי לתאר נושאים שנדונו בשירתם, כמו שלמות יופיים של אישה ושל גבר.³⁶⁵

גם השליטים העריכו את יכולתו יוצאת הדופן של המג'נון בכתיבת שירה, ושילמו עבור בתי שיר שחיברו המג'אנין אודותיהם. כך, הארון אלרשיד שמע בהגיעו לעיר אלרקה, שיש במנזר מג'נון אשר חיבר עליו שלושה בתי שיר, והוא רוצה לדקלם לו אותם. הארון אלרשיד האזין לבתי השיר ואף שילם עבורם 3000 דינאר לבקשת המג'נון. לאחר מכן הוציא את המג'נון מהמנזר והפך אותו לאחד ממקורביו.³⁶⁶ גם ואלאי אלבצרה, זימן אליו את מג'נון בני סעד וקיים אתו משא ומתן על קניית נאקה, באמצעות חרוזים בלבד. הנאתו מהשיחה הייתה כה גדולה, עד כי הוא הוא סירב להאמין שבן שיחו הוא מג'נון ואמר שהיה רוצה להיות כמותו.³⁶⁷

לסיכום, המג'נון או המענתה הרוחני-מיסטי, שלעיתים מתפקד כמשורר, ולפעמים כמנהיג מחאה, בוחר באורח חיים לא שגרתי שגורם לחברה לראות בו מג'נון או מענתה. גם דולס, שחקר את תופעת המג'נון באסלאם של ימי הביניים, מדגיש בראשית מחקרו, כי המג'נון בחברה הערבית נקבע ביחס לשונותו מהחברה. לכן, כל אדם החורג בתפישותיו או בפעולותיו מהנהוג בחברה מוגדר על ידיה כמג'נון.³⁶⁸ נראה לי, שהגדרה זו מרחיבה את היריעה של הג'נון ושל הענתאה, ומאפשרת להכניס אליה גם אנשים שבזמן ובמקום אחר לא היו מוגדרים כמג'אנין. כך נכנס השיגעון הרוחני להרחבה זו, והפך לתופעה ידועה ונפוצה בחברה הערבית מסלמית במאות השנים הראשונות לאסלאם. בין אם מתוך שאיפה מיסטית להתקרב לאללה ולהתנתק מכבלי הגשמיות, בין אם מתוך צורך למחות על תהליכים חברתיים, פוליטיים או דתיים המתנהלים שלא לשביעות רצונם של המג'נון ושל המענתה, בין אם כתוצאה מאהבה נכזבת.

לעיתים, ההשראה של השיגעון הרוחני עוררה את המג'נון לכתוב שירה. כך, נוצרה שכבת משוררים שנודעו בשבטיהם ומחוצה להם כ"מג'נון" של השבט, לעיתים שמם הפרטי נשכח והם נשתמרו בזיכרון הציבורי רק בכינויים כמג'נון השבט.

5.4.1.1.2 שיגעון האהבה

רגש חזק של אהבה, שהופרז עד כדי חולניות אובססיבית, מוגדר באסלאם כאחת התצורות של טירוף. כך, בשירה הערבית הקלאסית מקובל לכנות אדם "מג'נון מרוב אהבה".³⁶⁹ אבן סינא, רופא ופילוסוף, קבע כי אהבה היא סיבת הקיום של הברואים. עם זאת, חשוב לציין כי הוא אינו מתייחס בדבריו לסוג האהבה, ואינו מבחין בין אהבה קדושה-דתית, לבין אהבה אובססיבית-חולנית.

³⁶⁵ אלג'ירי, אלג'ליס אלצאלח, עמ' 16, וגם אלתימי, אלדיבאג', וגם עמרו בן בחר אלג'אחט', אלביאן ואלתביין (בירות: דאר ומכתבה אלהאל, 2002), כרך 3, עמ' 68, עמ' 15, וגם עמרו בן בחר אלג'אחט', אלביאן ואלתביין (בירות: דאר ומכתבה אלהאל, 2002), כרך 3, עמ' 68, וגם אבו עבדאללה מחמד אבן אלכתאני אלטביב, כתאב אלתשביחהת מן אשעאר אהל אלגנדלס (בירות-אלקאהרה: דאר אלשרוק, 1981), עמ' 290.

אבן אלכתאני, רופא אנדלסי, מלומד ובקיא באסטורולוגיה, פילוסופיה, אדב ושירה. היה רופאו של אלמנצור אבן אבי עאמר ובנו אלמטיפר. בזמן המענה בקרטה עבר לסרקסטה. קרוב לגיל 70 נפטר, בשנת 420 להג'רה.

<http://www.http://shamela.ws/>

³⁶⁶ אליסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 128.

³⁶⁷ שם, עמ' 118.

³⁶⁸ Dols, *Majnun*, pp. 1-2.

³⁶⁹ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 14, עמ' 374.

לעומתו, היו תיאולוגים מסלמיים שהתנגדו למושג "עשק" (אהבה עזה), בשל ההקשרים החושניים שלו, אל מול מיסטיקנים שחיבקו את המושג דווקא בגלל העוצמה שהוא אוצר בקרבו, ומעידה על עוצמת האהבה של המאמין לבוראו. כך, בחיבורים האסלאמיים ניכרות שתי נקודות מבט הפוכות על רגש האהבה. מחד, אהבה היא רגש אנושי, מסתורי ועמוק, מורכב ומרתק. מאידך, אהבה חומרית אנושית עלולה להקדים את העליונות של אללה בלבו של המאמין. כמו כן, לרוב, פוגעת האהבה האובססיבית דווקא בגברים של השבט ובכך מחלישה את השבט.³⁷⁰

אחד הסיפורים המוכרים ביותר בתרבות הערבית, על אדם שאהב אישה עד שנשתבשה דעתו והפך מג'נון, הוא הסיפור על "מג'נון לילא". סיפור זה הפך נכס תרבותי של הספרות הערבית היפה, ומפורסם בעולם הערבי והמסלמי כמו סיפור "רומיאו ויוליה" של שיקספיר בעולם המערבי. עם ביסוס מעמדו כחלק ממורשת האדם, קיבלה האהבה העזה, המלנכולית-אובססיבית, מקום בתרבות הערבית. עד כדי כך הפך מג'נון לילא לאגדה, שרבים לא זוכרים את שמו הפרטי, קיס בן מלוח, ובמקביל לדיונים המתחמים אחר שמו, יש הטוענים כי הוא לא היה באמת מג'נון, אלא רק סבל מחולשה שהכריעה אותו. אחרים אף טוענים יותר מכך, כי דמותו של המג'נון אינה אותנטית, וכי מדובר באגדה בלבד.³⁷¹

כך, מספר אלמדאאני כי מג'נון לילא כונה כך רק בגלל שכינה עצמו "מג'נון מרוב אהבה" באחד משיריו וכתב: "יש בי אהבה ללילא [...] וכבר אני משתגע מאהבתי אותה."³⁷² כמו כן, הוא טוען כי קיס בן מלוח קיבל מעמד של מג'נון, בשבט בשל הסבל ופיזור הנפש שחווה בעקבות אהבתו הנכזבת ללילא. כלומר המג'נון טוען כי הוא מג'נון בשל עוצמות הרגש שהוא חווה, המטלטלים אותו ומאבדים את דעתו. לעומתו, טוען השבט כי הוא אינו באמת מג'נון, אלא מיואש מאהבתו הנכזבת, באופן המכניס בו סבל שמבלבל בינו לבין מג'נון.³⁷³

ומעשה שהיה כך היה. לתחילתו של הסיפור יש שתי גרסאות. על פי האחת, קיס התאהב בלילא כבר כשפגש בה בפעם הראשונה. תימוכין לגרסה זו באחד משיריו, כאשר הוא מעיד על עצמו כי מה שאירע לו קרה כיוון שלא ידע מהי אהבה עד שפגש בלילא. "(האהבה ללילא) נתקלה בלב ריק והשתלטה עליו."³⁷⁴ על פי הגרסה השנייה, קיס הכיר את לילא עוד מילדות והם נהגו לבלות יחדיו. משבגרו, החל קיס לחזר אחרי לילא באינטנסיביות, כאשר יום אחד החלה לילא להתרחק ממנו. לפי חלק מהגרסאות היא עשתה זאת כדי לבחון את תגובתו. לפי גרסאות אחרות, השקרים שהוא אמר לה הרחיקו אותה ממנו וקירבו אותה לאחר. כך אירע, שתוך כדי שיחה עמו חלף במקום נער, והיא קראה לו לסור אתה הצידה ולהמתין סוד יחדיו לעיני קיס. לאחר מכן סילקה את הנער לדרכו. רק אז הביטה בפניו של קיס וראתה בהם שינוי לרעה, חיוורון עז וקושי יוצא מגדר הרגיל. באהבתו אותה, פנה קיס לאביה של לילא לבקש את ידה, אך זה נשמע לעצת בני השבט, סירב לקיס והשיא

³⁷⁰ Dols, *Majnun*, pp. 313-314.

³⁷¹ שם, עמ' 314 ו-320, וגם אלאצפהאני, אלאעי'אני, כרך 1, עמ' 391, וגם שם, כרך 1, עמ' 7, וגם שם, כרך 1, עמ' 95 וגם מחמד בן אחמד אלזשאא, אלמושא, אלטי'רף ואלטי'רפאא (אלקאהרה: מכתבה אלח'אנג'י, שארע עבד אלעזיז, 1953), עמ' 68.

אלזשאא, מלומד, בקיא בספרות האדם, מורה. מאנשי בע'דאד. חיבר מספר חיבורים בתחום האדם. נפטר בשנת 325 לז'ירה. <http://www.http://shamela.ws/>.

And Ch. Pellat, "Madjūn Laylā", *EI2*.

³⁷² אלאצפהאני, אלאעי'אני, כרך 2, עמ' 36.

³⁷³ שם, וגם שם כרך 1, עמ' 391, וגם כרך 2, עמ' 35-37.

³⁷⁴ אלג'אחטי', אלחיואן, כרך 1, עמ' 111, וגם שם, כרך 4, עמ' 340.

את לילא לגבר אחר. אנשי השבט עמדו לצד אביה של לילא, והאשימו את קיס בכך שהוא אינו מרוצה מהחלטת אללה ומערער על משפטו. מאותו הרגע גזר על עצמו קיס בדידות, הוא יצא מדעתו ושקע בעצב עמוק. רק כאשר היו מזכירים את שמה של לילא היה חוזר לעצמו ומחבר בתי שיר אודות אהבתו העזה אליה. אביו של קיס הביא רופא בעל שם שירפא את בנו מהג'נון שהשתלט עליו, אך זה הותש לאחר ניסיונות מרובים ועזב את המג'נון לנפשו. אלניסאבורי מוסיף שרק בהלווייתו של המג'נון נרגע אביה של לילא, שכן המשיך לדאוג כל השנים מאהבתו האובססיבית של המג'נון לבתו.³⁷⁵

ישנו סיפור על מג'נון לילא, שאולי מעיד על עומק הטירוף שנכנס בו בעקבות אהבתו הנכזבת, ועל הדמיון שבין התנהגותו לבין התנהגות מג'נון. אנשים פגשו במג'נון מתבודד רחוק מהכפר, וממתין ליד מלכודות שבנה לצבאים שייפלו בהן. ובכל פעם שנלכד בעל חיים במלכודת, היה המג'נון מנקה ממנו את רגבי העפר, משלח אותו לחופשי ומחדש את המלכודת. פנו אליו האנשים לשאול לפשר מעשיו, שהרי הוא סובל מרעב. ענה להם המג'נון, שבכל פעם שהוא מביט בעיניה של החיה שלכד, הוא מדמה לראות בהן את עיניה של אהובתו. האם אפשר לאכול את מי שאתה אוהב אהבה עזה? בסיום אותו סיפור, כינו האנשים את המג'נון "המאוהב הכי מאוהב שראו אי פעם".³⁷⁶

אהבתו של המג'נון ללילא הייתה מקור השראה עבורו בכתיבת שירה. שירתו נודעה הרבה מעבר לגבולות השבט, ושמו מוזכר כמשורר, לרוב בליווי בתי שיר שחיבר, עשרות פעמים – באדב, בתאריח, מזדית ומתפסיר. אמנם ניתן למצוא גם ביקורת על ביטויי האהבה המוגזמים והמעיקים בתדירותם, אך לרוב מוזכרים יופייה והדרה של שירת המג'נון.³⁷⁷

אולם לא רק מג'נון לילא היה מג'נון בגלל אהבה נכזבת. זוהי תופעה שלרוב מופיעה באדב כמנת חלקם של נערים וגברים, ולא של נשים. כך מתואר לדוגמה, נער מוכה תימהון, מדוכא, השקוע עמוק בצער, כשתיאר את אהבתו היוקדת שהכזיבה, לאדם שפגש: "העיניים בוכות עבורך ואתה מפרסם בארצות. הו אתה, מי שמנעים באהבתו לאנשי השקיעות. הו אתה, מי שמטפל בפצעייהם של אנשים נרגשים המאוהבים נואשות".³⁷⁸ כפי שכתב דולס, תופעת הג'נון מאהבה הדאיגה את אנשי השבט

³⁷⁵ אלאצפהאני, אלאעיאני, כרך 1, עמ' 117, וגם שם, כרך 2, עמ' 30,62,84 וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אני, עמ' 47.

³⁷⁶ אלמרוזוקי, אלאמאל, עמ' 66.

³⁷⁷ אלאצפהאני, אלאעיאני, כרך 2, עמ' 32,62 וגם עבד אלמלכ בן מחמד אלתי'עאלבי, אלמנתחל (אלאסכנדריה: אלמטבעה אלתי'אריה, ערוזי וג'אויש, 1901), עמ' 64,131, וגם אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה אלעסכרי, דיואן אלמעאני (בירות: דאר אלג'יל, ל"ת), כרך 1, עמ' 272-271, וגם אבו בכר מחמד בן דאוד אלתי'אהרי, אלזהרה (אלזרקאא: מכתבה אלמנאר, 1985), עמ' 7,11,85,92,97,118,122.

אלתי'אהרי, סופר אדב, משורר, פעיל בדיונים בנושאים ספרותיים. אביו היה האמאם דאוד אלתי'אהרי, אליו מיוחסת האסכולה ת'אהרית. מוצא משפחתו מאצפהאן, אך הוא נולד בבע'דאד, ובה נהרג בשנת 297 להג'רה.

<http://www.shamela.ws/>

וגם אבן עבד רבה שהאב אלדין אחמד בן מחמד אלנאדלסי, אלעקד אלפריד (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1984), כרך 6, עמ' 250.

אבן עבד רבה אלנאדלסי, סופר אדב ומשורר. מאנשי קרטבה. מוצא משפחתו ממעמד המואלי. זכה עוד בחייו להיות משורר מפורסם, רבים מציטוטיו מפורזים ברחבי ספרות האדב והשירה הערבית. עיקר עיסוקו היה באיסוף סיפורים ובכתיבתם. נפטר בשנת 328 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>

וגם עבדאללה בן מחמד אלזונוי, חמאסה אלתי'רפאא, מן אשעאר אלמחדתי'ין ואלקדמאא (אלמוצל: אלג'מהריה אלעראקיה, וזארה אלתי'קאפה ואלפנון, 1978), עמ' 21-13.

אלזונוי, סופר אדב, משורר ואיש תרבות. מלכי ח'ראסאן העסיקו אותו באירועיהם ובהוראת ילדיהם. נפטר בשנת 431 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>

³⁷⁸ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אני, עמ' 131.

כי היא פגעה בכוחו של השבט, בכך שהוציאה בעיקר את הגברים מתפקוד. מרגע שליטת הג'נון השתנתה התנהגותם, הם נהגו להתבודד מחוץ לתחום השבט ולבכות את אובדן אהבתם.³⁷⁹

אגב, מעניין לבחון כי "ארוטומניה", הפרעה נפשית המוכרת בספרי האבחון האירופאי והאמריקאי, שביסודה אהבה אובססיבית, מתפרצת בעיקר בקרב נשים. הבדל נוסף הקיים בין "מג'נון מרוב אהבה" לארוטומניה, מתייחס למושא האהבה. המג'נון מאוהב עד כלות באישה מסוימת, אך אינו יכול לממש את אהבתו אליה ושרון הלב מוציא אותו מדעתו, באופן שהאהבה משתלטת על דעתו ואינה מאפשרת לו שום עיסוק אחר. הוא אמנם שוקע בדיכאון עמוק, אך אינו מסוכן לסביבה. לעומתו, המאובחן בארוטומניה משוכנע מעל לכל ספק שמושא אהבתו מאוהב בו, וקובע בינו לבין עצמו סימנים הידועים רק לשניהם לביטוי האהבה, ומעידים מבחינתו, על כך שמדובר באהבה הדדית. גם ביטויי הדחיה של אהבו יתפרשו על ידו כביטויי אהבה. עם הזמן ביטויי החיבה שהמאובחן הארוטומני מגלה הולכים ומקצינים, עד שהם הופכים לכעס, תסכול ואף לאלימות. בסופו של דבר הוא עלול לנקום במושא אהבתו ואפילו ליטול את נפשו.³⁸⁰

לסיכום, מג'נון מרוב אהבה הוא תופעה נפוצה בספרות האדב. ישנו דיון האם מג'נון לילא היה קיים או שמא זוהי אגדה. לדעתי, אין זה משנה לעניין אותנטיות התופעה עצמה של ג'נון מתוך אהבה, שוודאי הייתה קיימת על פי עדויות והתייחסויות נוספות, ברבים מסוגי החיבורים האסלאמיים. בנוסף לכך, מובן מדוע ג'נון מתוך אהבה נכלל תחת הכותרת שיגעון החכמה. שכן אין מדובר באדם שנפגעה מנת המשכל שלו, ולא באדם שהתנהגותו יוצאת דופן בכל תחומי החיים. אלא באדם שהאהבה מעבירה אותו על דעתו ויש לכך בעיקר ביטויים של דיכאון. היכולת להשתמש באהבה העזה לצורך השראה לכתיבת שירה, האדירה גם היא את המג'נון מאהבה ואף נתנה לו מקום של כבוד בשבט. עד כדי כך, שבקרבות השירה בין השבטים, לעיתים היה המג'נון מאהבה מציל את כבודו של השבט בזכות הכישרון שלו.³⁸¹ למרות יתרונו של המג'נון מאהבה על פני סוגים אחרים של ג'נון, יש לזכור כי תופעה זו פגעה בשבט על ידי כך שהורידה את מספר הגברים המתפקדים בו.

5.4.1.1.3 שונות חיצונית בולטת

בבואי לחקור את דמות המג'נון באדב, הנחתי שרוב ההתייחסויות שאמצא יתייחסו לשיגעון החכמה. יש בכך המשך לשימוש הקראאני במילה מג'נון ולמשמעות ההיסטורית של השתלטות ג'נון על דעתו של אדם. כמו כן, סיפורו של מג'נון לילא והמושג "מג'נון מרוב אהבה" היו מוכרים לי מספרות האדב. אולי לכן הופתעתי לגלות שיותר ממחצית האזכורים של המג'נון באדב מתייחסים למג'נון הקלאסי, כפי שמתייחסים אליו בטקסטים ההלכתיים. אדם שהג'נון השתלט עליו באופן שהוא אינו בדעתו, אין לו אחריות על מעשיו ולעיתים גם התפתחותו הקוגניטיבית איטית. נראה לי, שיש בכך להעיד על כך שמג'נון היה מושג רחב שהכיל בתוכו רצף עשיר של אפשרויות ג'נון ושל רמות תפקוד. אז כמו היום, נפש האדם מכילה מאות אפשרויות של הפרעות ושונות. זו הסיבה לכך שאחת לכמה שנים מתעדכנים ספרי האבחון האמריקאי (D.S.M.) והאירופאי (I.C.D.) ומעדכנים בכל פעם את רשימת ההגדרות להפרעות הנפשיות.

³⁷⁹ Dols, *Majnun*, pp. 313-314.

³⁸⁰ Mary V. Seeman, "Erotomania and Recommendations for Treatment", *Psychiatric Quarterly*, 87 (Jun 2016), pp. 355-357.

³⁸¹ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 2, עמ' 32.

אמנם מחקר זה מתייחס לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, אולם בספרות מופיעים שלל ביטויים חיצוניים המאפיינים את המג'נון ואת המעטות ומהווים מקור לזיהויים בחברה. אלניסאבורי מתאר כי "בטבעת עין ניתן לראות שהוא מג'נון".³⁸² לרוב, מדובר בשונות התנהגותית המשפיעה על המראה, ועדיין בשל ריבוי התיאורים לכך, מצאתי חשיבות להקדיש מקום גם לשונות זו.

מבט של מג'נון

אבו חארת' ג'מין מתאר את אורחותיו של מחמד בן יחיא המג'נון. לדבריו, עיניו היו עיני מג'נון, באופן שלו היה מתרכז בלחם המוגש לפניו כפי שהתייחס לעננים החרבים בשמיים, לא היה מתרחק מכיכר הלחם. מהתיאור עולה, כי המג'נון שקוע בעולמו ובעיניו מבט שאינו ממוקד בנעשה סביבו אלא בעולמות אחרים בהם הוא עסוק. עד כדי כך הוא חולם, שאינו זוכר לאכול.³⁸³ נוסף לתיאור הפיזי, יש לציין כי פעמים רבות בספרות היפה, העין היא סינקדוכה³⁸⁴ לנפש האדם. כך, מוצג המג'נון בספרות דרך עיניו המשקפות את נפשו ומגדירות את הווייתו.

מראה חיצוני מוזנח

בספרו "אלחיואן", מרכז אלג'אחט' בתי שיר המתארים מג'אנין. התיאורים כוללים אדם ששיערו פרוע ומלוכלך וטורבנו נוטה על צדו, כמו גם אדם שריר נוזל מפיו. גם תקופת הנעורים, הכוללת שינויים פיזיולוגיים חיצוניים בגופו של הנער מוגדרת כ"ג'נון", וההתבגרות היא המרפא לג'נון זה.³⁸⁵ אצל אחרים המג'נון מתואר כאדם שלובש בגדים בלויים המדיפים ריח רע, ובפעמים בהן בגדיו נקיים וזקנו מסודר, מדגיש זאת המספר במסגרת העלילה, כנתון יוצא דופן.³⁸⁶

מעניין תיאורו של אלתי'עאלבי, בהקדמתו לספרו "סחר אלבלאע'יה וסר אלבראע'יה", בה הוא מתאר את תהליך כתיבת החיבור: "כתבתיו באותיות מבולבלות, הכפלתי את הסילופים, חיבור מקושקש, התבטאות מגומגמת, כתיבה גרועה ורעיונות עקרים, כתיבה מג'נונה, אינך יודע אם א' או נ', ובכל שורה מילאתי רק מחצית".³⁸⁷ בלהט הכתיבה, מתאר אלתי'עאלבי כיצד השמיט ניקוד והתבלבל בין אותיות. את האופן המבולבל של הכתיבה הוא מכנה "כתיבה מג'נונה", כביטוי לחוסר הארגון והסדר שבחיבור, וכתוצאה מכך למראה המוזנח של הכתיבה. גם כאן השימוש בתואר "מג'נון" מבטא הזנחה ואי סדר.

נראותו של התקף הג'נון

נוסף על מצבם הקבוע של המג'נון ושל המעטות, ישנם תיאורים למראה ההתקף של הג'נון או של העתאחה. כך, צחוק או כעס בלתי נשלטים, עיקום זווית הפה, הטיית הצוואר הצידה, גב כפוף, ורעד

³⁸² אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 131.

³⁸³ אלג'אחט', אלבח'לאא (בירות: דאר ומכתבה אלהאל, 1998), עמ' 102.

³⁸⁴ סינקדוכה היא פרט המסמל את השלם, בהבנה של דבר מתוך דבר. דב לנדאו "המטונים והסינקדוכה (ניסיון של הבחנה)", לשוננו: כתב עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה, 39 (3-4) (1975), עמ' 265.

³⁸⁵ אלג'אחט', אלחיואן, כרך 3, עמ' 54, וגם שם, כרך 6, עמ' 443, וגם עמרו בן בחר אלג'אחט', אלברצאן ואלערגאן ואלעמאן ואלחולאן (בירות: דאר אלג'יל, 1990), עמ' 165.

³⁸⁶ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 147, 142, 136-135, 131-130, 118, 104, וגם אלנאדלסי, אלעקד אלפריד, כרך 7, עמ' 166.

³⁸⁷ עבד אלמלכ בן מחמד אלתי'עאלבי, סחר אלבלאע'יה וסר אלבראע'יה (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, ל"ת), עמ' 54.

בגוף יכולים להעיד על ג'נון השולט באדם או מנסה לצאת מעורו של אדם.³⁸⁸ גם אלג'אחט' מפליג בתיאורו החי של התקף הג'נון וכותב: "אדם אשר הג'נון תוקף אותו, מתגושש ומעלה קצף, עד שאין ספק שהוא מג'נון. אין לו תרופה, בגלל שמה שפגע בנפשו כל כך חזק. וההתקף כה חזק, עד אשר עולה תמיהה על כך שקיימים עוד אנשים עם פגם כשלו."³⁸⁹ אמנם אלג'אחט' מייחס את התיאור לאדם מג'נון, אולם התיאור יכול להתאים במדויק גם להתקף אפילפסיה. לדעתי סביר להניח שחל בלבול בין אפילפסיה לבין ג'נון, כפי שכבר כתבתי לעיל לגבי אבו בכר בפרק החדית'.

גאון גובל בשיגעון

סממן חיצוני נוסף הוא כישרון יוצא דופן באופן שלא סביר שמדובר באדם "נורמטיבי". לכן, מתארים אותו בתי השיר או כבעל טבע נדיר מולד, או כמג'נון. בדרך זו מתואר לדוגמה אדם ששתי ידיו מתפקדות כמו יד ימין, מה שעושה טוב ביד אחת, עושה טוב גם ביד השנייה.³⁹⁰

5.4.1.1.4 סכנה לעצמו ולסביבה

טקסטים רפואיים היסטוריים מעידים על כך שבתי החולים, שביסודם נועדו לחולי רוח, טיפלו באנשים עם הפרעות נפשיות שיש להם התנהגות אלימה המסכנת את סביבתם. עם זאת, ניתן ללמוד מהטקסטים, שאנשים לא אלימים קיבלו טיפול בתי בקהילה, גם אם לא ידוע מה היה הטיפול.³⁹¹ כלומר, לא כל מי שהיה מג'נון או מעתוה סיכן את סביבתו ואושפז, אלא רק מי שהתנהגותו הייתה אלימה ומסוכנת. בספרות האדב ניתן למצוא עדויות למג'אנני שחיו בקהילתם לצד עדויות למג'אנני שהושמו בבתי חולים כדי להגן עליהם ועל סביבתם מפני מעשיהם.

כך, ישנם סיפורים על מג'נון שזורק חפצים, מכה אנשים, פוגע בעצמו עד זוב דם, או מגיב לילדים שמציקים לו ואף מפשיט אותם ומגלה את מבושיהם.³⁹² אולם סיפורים אלה, המתארים ביטוי מעשי של אלימות הם במיעוט, ויותר מהם, ניתן למצוא בטקסטים עדויות לדימויו האלים של המג'נון. כך משורר השבט מזהיר בשעת הקרב את האויבים כי יקבלו "מכה של נער מג'נון עד אשר ימותו"³⁹³, במובן של מכה חזקה בעוצמות שרק המג'נון מסוגל להן. גם אלמהלב מתואר כ"אעראבי מג'נון" בשעת המלחמה עם הח'יארג', כשנכנס לקרב עם אנשיו במיעוט מספרי בניגוד לכל היגיון, במעין פעולת התאבדות.³⁹⁴ משורר אחר מתאר את המג'נון כאדם שהאנשים סביבו נוהרים ממנו. משורר נוסף מדקלם בהיחבא גרסה של בית שיר למוסר המסורות שלו, מחשש לתגובה אלימה של מג'נון שעמד מולו וכמעט חנק אותו למוות.³⁹⁵

אולם מתוך מאות טקסטים בספרות האדב המתארים מג'נון או מעתוה, פחות מעשרה טקסטים מספרים סיפור על התנהגות אלימה ומסכנת. עוד כעשרים טקסטים מתארים מג'אנני המצויים בבתי חולים או בדירות ייעודיות, וסביר להניח, כפי שגם דולס טוען, שהסיבה לכך היא הצורך

³⁸⁸ אבו חיאן עלי בן מחמד אתתוחידי, אח'לאק אלזירין (בירות: דאר צאדר, באדין אלמג'מע אלעלמי אלערבי בדמשק, 1992), עמ' 141.

³⁸⁹ אלג'אחט', אלבח'לאא, עמ' 79.

³⁹⁰ אלג'אחט', אלברצאן ואלערג'אן, עמ' 548, וגם אלג'אחט', אלחיואן, כרך 3, עמ' 54 וגם שם, כרך 6, עמ' 443.

³⁹¹ Dols, Majnun, p. 112.

³⁹² אלג'אנדלסי, אלעקד אלפריד, כרך 7, עמ' 166, וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנני, עמ' 135.

³⁹³ אלג'אצפהאני, אלאע'אנני, כרך 15, עמ' 208.

³⁹⁴ אלמברד, אלכאמל פי אללע'ה ואלאדב, כרך 3, עמ' 285.

³⁹⁵ אלג'אחט', אלב'אן ואלתב'יין, כרך 3, עמ' 285 וגם אלג'אצפהאני, אלאע'אנני, כרך 4 עמ' 238.

בהגנה עליהם ומפניהם.³⁹⁶ כלומר הדימוי האלים של המג'נון חזק מהסיפורים עצמם, ולדעתי, כנראה, גם ממה שהיה בפועל.

5.4.1.1.5 מנת משכל נמוכה

באבחון הרפואי לתופעות של המג'נון ישנם תיאורים של בלבול, דיכאון, חוסר הבנה ושיפוט לקוי של המציאות. הרפואה המסורתית ניסתה להתחקות אחר המקור לתופעות אלו, ולרוב התבססה על תיאוריית ארבע הליחות של גאלן.³⁹⁷ בספרות האדב יש שפע תיאורים וסיפורים על המג'נון ועל המעטות חסרי ההבנה ויכולת השיפוט. זאת ללא סתירה לסיפורים רבים על המג'נון ועל המעטות האומרים דברי חכמה.

ראשית, בניסיון להגדיר מילים כמו צאבה, חיבל וניהל, המתארות אדם רפה שכל, אוויל ונבער, משתמשים הלשונאים במילים מג'נון או מעטות כדי להסביר את מנת המשכל ואת יכולת ההבנה של אותו אדם. כך גם בניסיון לתאר ילד שאינו מדבר, הם משתמשים במעטות כהסבר.³⁹⁸ בנוסף, מצויים סיפורים המתארים את המעטות כאדם שאינו מבין את ערך המטבע ומעדיף לפיכך את המטבע לפי גודלו. המג'נון מתואר כאדם חסר מדיניות כלכלית המסוגל למסור את כספו לאדם אחר, אפילו רגע לאחר פיטוריו מעבודתו. המג'נון אינו יודע איך להתלבש ומשפחתו צריכה ללמד אותו ולעזור לו בפעולה יומיומית פשוטה כזו, והוא מתלוצץ ונוהג בקלות ראש כמו ילד קטן. גם כשהוא משווה לעצמו ארשת פנים של אדם חכם, עצותיו ריקות והוא מעיף את שומעיו.³⁹⁹

היות שמבחינה פיזית גופו חזק ומותאם לגילו, ישנם סיפורים המתארים שימוש בכוח מתוך בערות, במצב בו ניתן היה להשתמש בפתרון אחר. כך, ישנו סיפור אודות גבר מג'נון המחזר אחרי אישה באופן כוחני ומאלץ אותה להינשא לו, וכך גם מתואר בבית שיר אדם המשתמש בחרבו מתוך כעס: "היזהר משבטים כועסים בעלי חרון אף, שכן הכועס, משתמש בחרב כמו מג'נון".⁴⁰⁰

³⁹⁶ Dols, Majnun, p. 128.

³⁹⁷ שם, עמ' 77-86, וגם

Ihsan al-Issa, *Al-Junun*, pp. 44-49.

³⁹⁸ אבן אלסכית, *אצל אח'אלמנטק*, עמ' 122, וגם אלג'אחט', *ארסאאל*, כרך 1, עמ' 345, וגם אבו מחמד עבדאללה בן מסלם אלדינווי, *אלאשרבה וד'כר אח'יתלאף אלנאס פיהא* (אלקאהרה: מכתבה זהראא אלשרק, 2010), עמ' 6, אלדינווי, מגדולי סופרי האדב. נולד בבעידאד ועבר לכופה. עבר לאלדינווי עם מינויו לז'ל קצ'אא אלדינווי. בסוף ימיו שב לבעידאד, ובה נפטר בשנת 276 *להג'רה*. <http://www.http://shamela.ws/>.
וגם אבו בכר מחמד בן האשם אלח'אלדי ואבו עת'מאן סעיד בן האשם אלח'אלדי, *חמאסה אלח'אלדיין*, *אלאשבאה ואלנט'אאר מן אשעאר אלמתקדמין ואלג'אהליין ואלמח'צירמין*. (דמשק: אלג'מהוריה אלערביה אלסוריה, וזארה אלתיקאפה, 1995), עמ' 98,

סעיד בן האשם אלח'אלדי, נפטר בשנת 371 *להג'רה*. אחיו, מחמד בן האשם אלח'אלדי, נפטר בשנת 380 *להג'רה*. מוצא משפחתם ממוצל, אך הם פעלו בבצרה. משוררים וסופרי אדב. היו מאנשי אמונו של סוף אלדולה אבן חמדאן, ומונו כאחראים על אוצר ספריו. <http://www.http://shamela.ws/>.

וגם ג'עפר בן אחמד אלבעידאדי, *מצאע אלעשאק* (בירות: דאר צאדר, ל"ת), כרך 2, עמ' 86.
אלבעידאדי, סופר אדב ומשורר, בקיא בקראאן ובשפה הערבית. נולד בבעידאד, ביקר במכה, באלשאם ובמצרים. חיבר מספר חיבורים. נפטר בבעידאד בשנת 500 *להג'רה*. <http://www.http://shamela.ws/>.

³⁹⁹ אלאאבי, *נתי'ר אלדר*, כרך 3, עמ' 184, וגם אלאצפהאני, *אלאע'אני*, כרך 24, עמ' 223, וגם שם, כרך 23, עמ' 210, וגם עבד אלמלכ בן מחמד אלתי'עאלבי, *אלתמת'יל ואלמחאצ'רה* (אלקאהרה: אלדאר אלערביה ללכתאב, 1981), עמ' 443, וגם אלג'אחט', *אלחיואן*, כרך 6, עמ' 333, וגם אבו ח'יאן עלי בן מחמד אלתי'ח'אני, *אלבצאאר ואלח'אאר* (בירות: דאר צאדר, 1988), כרך 5, עמ' 99, וגם אלג'אחט', *אלביאן ואלתב'ין*, כרך 2, עמ' 167.

⁴⁰⁰ אבו ח'יאן עלי בן מחמד אלתי'ח'אני, *אלצדאקה ואלצדיק* (בירות: דאר אלפכר אלמעאצר, דמשק: דאר אלפכר, 1998), עמ' 352.

לסיכום

מאפייני המג'נון והמעטנה כפי שעולים מספרות האדב מציגים בפנינו יריעה רחבה של תפקודים ושל הגדרות. ישנו אדם הבוחר להיות מג'נון או מעטנה לצורך קירבה רוחנית-מיסטית עמוקה לאללה, או כדי לצאת למחאה פוליטית או דתית. הבחירה חזקה ממנו, ולמעשה הוא אינו יכול להתנגד לה. לכן היא שווה להשתלטות על נפשו. פעמים רבות הוא ניחן בכישרון כתיבת שירה ולכן גם נודע בציבור ובקרב המנהיגים. לעומתו, ישנו מג'נון או מעטנה בעל הבנה גבוהה שאינה מתאימה לקבלת ההחלטות שלו. כך דבריו נשמעים הגיוניים אך מעשיו מנוגדים להם. על אלה נוסף מג'נון מרוב אהבה, אדם שהאהבה שיבשה את דעתו באופן שהוא שקוע רק בהזיות על מושא אהבתו ואינו מתפקד בשאר תחומי החיים. לצד אלה ישנם מאפייני המג'נון או המעטנה הקלאסי, אדם בעל יכולת הבנה נמוכה, שלעיתים עלול לנהוג באופן המסכן את עצמו או את סביבתו. פעמים רבות מתקיימת שונות חיצונית בולטת, המאפשרת לזהות אותו בטביעת עין בלבד, גם ללא מידע מקדים. בקצה היריעה ישנו המג'נון או המעטנה המטבב, אדם השקוע עמוק בתוך הג'נון או העתאה באופן שלא צפוי שיתפקח אי פעם.

5.4.1.2 מוטיבים חוזרים אצל המעטנה או המג'נון

בתיאור המג'נון והמעטנה בספרות האדב, בולטים מספר מוטיבים החוזרים על עצמם בסיפורים ומבטאים שונות. כל אחד מהמוטיבים מסמל אלמנט אחר מחייו החברתיים של המג'נון או של המעטנה, ומדגיש את שונותו מאנשים אחרים "נורמטיביים".

5.4.1.2.1 חיבור לטבע

לא אחת מצוי המג'נון או המעטנה במדבר, בבית עלמין, בביצות ובשטחים פתוחים. לעיתים הוא מתגורר בחורבות. באחד הסיפורים מכנה אלניסאבורי התנהגות זו "ברברית".⁴⁰¹ אולי יותר מכל יעיד על כך מג'נון לילא, שעם שקיעתו בטירוף עמוק עקב אהבתו הנכזבת, סיגל לעצמו הרגלים יוצאי דופן: "מג'נון בני עאמר אהב את לילא אהבה יוקדת, שגרמה לו להרהורים רעים (דיכאון), אהבה עד כדי טירוף, שיבוש הדעת, ריבוי הזיות, ירידה בנחלים, טיפוס על הרים, דריכה על עצים קוצניים ועל חולות לוחטים, קריעת בגדים, משחק בעפר, זריקת אבנים, התבודדות במדבר, חרדה מאנשים והתרגלות לחיות טרף. כל אלה היו הסימנים לשיבוש דעתו. אולם כאשר הוזכרה לילא- שבה אליו דעתו, הוא התעורר מעלפנו ומתרדמתו- והיה מדבר עליה כבריא שבאנשים תוך התמסרות לדעתו".⁴⁰²

המג'נון או המעטנה חוזרים לטבע הבראשיתי שלהם, מתרחקים מהנהגות בני האדם ומתקרבים להתנהגות בעלי החיים. מאפיין נוסף להתנהגות זו הוא נושא העירום. באדב, כמו במחזית ובחיבורים היסטוריים, מצויים סיפורים על אנשים שכיסו את מבושיהם אם נתגלו, מחשש שהציבור סביבם יחשוב אותם למג'אנין. כך גם אישה שהלינה בביתה אורח ומצאה שהוא ישן

⁴⁰¹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 97.

⁴⁰² אלושאא, אלמושא, אלטרף ואלטרפאא, עמ' 73.

במיטתו ערום, חששה שמא היא מארחת אדם מג'נון. יושבי הבית הרגיעו אותה באשר לאותו אדם, שאכן קם עם שחר והחל להתפלל באדיקות.⁴⁰³

אולי ניתן להבין את הצורך של המג'נון או של המעתנה לפשוט את בגדיהם כחלק מהחזרה לטבע הבראשיתי שלו, דרך תיאור אגבי מתוך סיפור על רוכבים במרוץ סוסים. כאשר ניסו לאכוף את אחד הסוסים הוא התנגד בתוקף, כמו מג'נון שהבגדים מגבילים אותו ולכן הוא פושט אותם.⁴⁰⁴ כלומר המג'נון או המעתנה חווים את ההרגלים החברתיים של בני האדם כמגבילים. לכן הם מניחים להרגלים אלו ומתחברים לטבע כפי שהוא, באופן המאפשר התמסרות מוחלטת, ללא סייגים, ל'נון או לעתאה.

5.4.1.2.2 קיצוניות רטורית

תחום נוסף בו בולטת שונותו של המג'נון או של המעתנה בסיפורים, הוא התחום הרטורי. מעניין למצוא, כי ישנו מגוון אפשרויות של יכולות רטוריות, אך כולן נמצאות מעל או מתחת לנורמה המקובלת בחברה. בקצה הנמוך של הרצף, המג'נון או המעתנה אינם מדברים כלל, במעין אילמות. עדיין מתחת לנורמה, ישנה עילגות לשון המשווה בין השיח של מג'נון או של מעתנה לשיח של אדם מוכה קדחת השקוע בהזיות. זהו מצב בו המדבר מתבלבל בין עיצורים, מלהג באופן לא מובן, ומדבר דברי הבל או דברים שלא בהקשרם. גם כאן, תגדיר זאת טוב מכל, שורה משיר, המדמה את צהלות הסוסים ללהגו של המג'נון.⁴⁰⁵

לעומת העילגות המתוארת ישנו גם מצב ביניים. אדם שהוא "מג'נון כלאם", שאמנם לפרקים הוא מתנסח כהלכה, אך לפרקים הוא משבש משמעויות, מתבלבל בין מצבים, שוגה בפרוזה מחורזת וכישרונו הטבעי נדמה מפוזר. לעיתים הוא מדבר לעניין, אך אז מתחיל לשאול רצף שאלות שאינו סביר לאדם "נורמטיבי", באופן טרחני המעיק על שותפו לשיח.⁴⁰⁶

בקצה העליון של הרצף ישנו "כלאם מג'נון", אדם מג'נון או מעתנה, המחשיב עצמו לשנון, שדבריו ויכולת הביטוי שלו אמנם מרשימים ביחס לעצמו, אך לא ביחס לכל אדם אחר. כלומר, הרושם מדבריו הוא תוצאה של הציפיות הנמוכות ממנו. בסיכום דו שיח עם מג'נון בנושאים תאולוגיים, מגדיר זאת אלשיח' אלמע'תבי כך: "וזהו כלאם מג'נון, לא מתנצחים עם מה שהוא אומר ולא עונים על מה שיוצא ממנו. אלא רק חושבים אותו לחדש ולמעניין, כי יוצא ממנו משהו שלא מצפים שייצא מאחד כמוהו."⁴⁰⁷

עוד נמצאים בעלי יכולת רטורית גבוהה מהנורמה, מג'נון או מעתנה שהם משוררים, ואשר חלקם אף מקבל סכומים גבוהים בתמורה לבתי השיר שחיברו. כמו כן, המטיפים, אנשים המשתמשים בשונות של אורחות חייהם, המגדירה אותם כמג'נון או כמעתנה, לצורך הטפה בנושאים פוליטיים

⁴⁰³ אלאצהאני, אלאע'אני, כרך 8, עמ' 247, וגם שם, כרך 24, עמ' 171.

⁴⁰⁴ אבו מחמד עבדאללה בן מסלם אלדינורי, אלמעאני אלכביר פי אביאת אלמעאני (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1984), כרך 1, עמ' 78.

⁴⁰⁵ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אני, עמ' 140, וגם אלג'אחט', אלביאן ואלתבין, כרך 2, עמ' 159, וגם אלג'אחט', אלחיואן, כרך 2, עמ' 370, וגם אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה אלעסכרי, אלצנאעתינ: אלכתאבה ואלשער (בירות: אלמכתבה אלענצריה, 1998), עמ' 164, וגם אלתי'עאלבי, אלמנתחל, עמ' 155.

⁴⁰⁶ אלתי'חדי, אלאמתאע ואלמאאנסה, עמ' 64, וגם אלתי'חדי, אח'לאק אלזיירן, עמ' 482, וגם אלג'אחט', אלעקד אלפריד, כרך 8, עמ' 61.

⁴⁰⁷ אלתי'חדי, אלבצאאר ואלד'ח'אאר, כרך 4, עמ' 217.

או דתיים. וכן, אדם שנהיה *מג'נן* או *מענתה* מתוך צורך רוחני-מיסטי עז לפרוץ את גבולות הגוף ולהתחבר לקדושתו של אללה ככל האפשר.⁴⁰⁸ אלניסאבורי אף מגדיל לומר, כי כל מי שחולק על אנשים אחרים ומביא דעה שונה מהמקובל והעלולה לפגוע בהרגליה של החברה, עשוי להיקרא *מג'נן*. לדבריו, זו גם הסיבה לכך שבמהלך ההיסטוריה, כפי שמתועד ב*קראאן*, קראו האומות לשליחים *מג'אנין*, שכן שליחותם סדקה את היציבות של האומות. לכן התנגדו וחלקו על הבשורות שהביאו השליחים.⁴⁰⁹

נראה לי, שמוטיב זה של קיצוניות רטורית מעיד על אלמנט התקשורת שנפגם אצל *המג'נן* ואצל *המענתה*. היכולת לתקשר היא קריטית לצורך קיום יחסים חברתיים, והפגם ביכולת זו בהכרח מייצר מגבלה, או קושי, במערכת היחסים שבין האדם *המג'נן* או *המענתה* לבין החברה. לעיתים *המג'נן* או *המענתה* פשוט אינו מובן או אינו מסוגל לדבר, אך ישנן גם פעמים בהן יכולת הדיבור שלו סבירה או אף גבוהה, והחברה מדירה אותו רק בגלל שיח שאינו קולח, לפעמים אפילו טרחני.

5.4.1.2.3 התבודדות

אחד המוטיבים הנפוצים ביותר לגבי *המג'נן* או *המענתה* קשור לבדידותו בחברה. בין אם מתוארת סיטואציה חברתית בה הוא עומד מול חבורה כשמעל ראשו מתנוססת הכותרת "*מג'נן*" או "*מענתה*", באופן המבדיל אותו מהכלל, בין אם הוא חי בדירות ייעודיות או בבתי חולים, ובין אם הוא בוחר להתבודד בבתי קברות או באזורים מרוחקים שאין בהם נפש חיה.

ניתן לחלק לשניים את התייחסות *המג'נן* או *המענתה* לבדידותו, כפי שעולה מהסיפורים. ראשית, השלמה וקבלה של המצב. הסיבה להשלמה יכולה להיות רוחנית-מיסטית, הרואה בסבל מתנה, שמקרבת את המאמין לאללה ומזככת את נפשו של האדם.⁴¹⁰ סיפור לדוגמה הוא סיפורו של נמיר, שהיה נזיר מאנשי מכה והקפיד על קיום המצוות. אירע לו מקרה ודעתו השתבשה, והוא נותר ללא קורת גג. מאז היה משוטט בשעות היום בבתי קברות, ובלילה היה נוהג לעמוד בשטחים פתוחים בקור, בגשם וברוחות. כשנשאל נמיר למה אינו ישן, ענה שזה הסבל שנגזר עליו. לשאלה האם אינו מפחד מאללה כשהוא משתמש במילה "סבל", ענה שכבר במסורת הוזכר הסבל כמנת חלקם של החזקים שבנביאים ושל דומיהם. עולה מהסיפור, שנמיר מתחזק מכך שהסבל מזכך את נפשו ושגורלו דומה לגורלם של המקורבים ביותר לאללה.⁴¹¹

סיבה נוספת להשלמה של *המג'נן* או של *המענתה* עם הבדידות, היא ההקלה שהבדידות עשויה להביא עמה, כשהיא מונעת התמודדויות חברתיות, או כשהיא מהווה פרופורציה מול חששות ופחדים. פעם נשאל *מג'נן* שהסתובב בבתי קברות האם אינו מרגיש שם בודד בחשכת הלילה. כתשובה, ענה שהמחשבה על הבדידות שבקבר מקלה על פחדיו מהחושך ומהסכנות האורבות לו בלילה.⁴¹²

התייחסות אפשרית נוספת של *המג'נן* או של *המענתה* להתבודדות, היא כאל בחירה, לרוב בשל הדרה חברתית. *המג'נן* או *המענתה* מבין שהוא שונה ובוחר להתרחק ממקום בו אינו מוצא את

⁴⁰⁸ אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין*, עמ' 142-141, 118, 104, וגם אלנאנדלסי, *אלעקד אלפריד*, כרך 7, עמ' 66.

⁴⁰⁹ אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין*, עמ' 9-10.

⁴¹⁰ שם, עמ' 130-132.

⁴¹¹ שם, עמ' 97.

⁴¹² שם, עמ' 147.

עצמו, או מרגיש שלא מבינים או מקבלים אותו. דוגמה לכך מצויה בסיפורו של *מג'נון לילא*. בלילה שבו הוא דקלם את השורה אודות בחירת אביה של לילא בגבר אחר על פניו לבעלה, הכריזו אנשי שבטו שיש פגם באמונתו באללה, כיוון שהוא אינו מרוצה מהחלטת אללה ומערער על משפטיו. בתגובה לכך יצא *מג'נון לילא* מדעתו. הוא התבודד מאותו הלילה, וסימני הבדידות ניכרו על פניו עד יום מותו. לימים הפך השיר שכתב באותו יום לאחד משיריו המפורסמים ביותר.⁴¹³

מוטיב ההתבודדות מסמל את אלמנט הבדידות של *המג'נון* ושל *המעטנה*. בין אם מבחירה מודעת, בין אם מהשלמה, נגזר עליו להיות שונה בחברה ושונות זו מבודדת אותו מסביבתו.

5.4.1.2.4 התנהגות לא שגרתית

מוטיב נוסף הוא התנהגות לא שגרתית בעליל, המתבססת על חוסר דעת או הפוך מכך, על התחכמות. אמנם מחוץ לתקופת המחקר, אולם טקסט של אבן אלבר מהמאה החמישית *להגירה* מייצר משוואה ברורה ביחס *למעטנה*. לדבריו, כשרוצים להגדיר מיהו אדם מיושב ובר דעת נעזרים *במעטנה*, כיוון שהוא הפוך מאדם בר דעת. כפי שבאותה הדרך, לא ניתן להגדיר את יד ימין ואת יתרונותיה מבלי להכיר את יד שמאל על חסרונותיה.⁴¹⁴ כך, באופן בהיר, מסביר אבן אלבר מאות שנים לפני המצאת המושג "נורמה", כי *המעטנה* הוא מחוץ לנורמה.

התנהגות של ילד חסר דעת

התיאורים להתנהגות זו כוללים תיאורים של התנהגות מביכה או אלימה כמו הנעת אזור החלציים באופן לא מקובל, השחרת הפנים, שוטטות עם צינורות בידיים, השמעת צווחות וקללות, זריקת אבנים, לבישת בגדים בלויים ומלוכלכים או קריעתם, הכאת האדמה, חבטת הראש בקיר, משחק באיברי מין של בעלי חיים, השמעת קולות לא הגונים והתנהגויות דומות נוספות. מהסיפורים עולה כי את הרעש והצעקות של דאר אלמג'אנין, המקום בו הושמו *מג'אנין* שהיו מסוכנים לעצמם או לחברה, שמעו למרחוק.⁴¹⁵

שלל התיאורים מעיד על שונות התנהגותית בולטת שהבדילה את *המג'נון* ואת *המעטנה* מהחברה סביבו. אולם לא תמיד נשאה השונות אופי מביך ואלים. היו פעמים בהן ההתנהגות הלא שגרתית לבשה אופי מתחכם, או השגת מטרה מקובלת באופן לא מקובל.

התחכמות יוצאת דופן

ישנם סיפורים על *המעטנה* או על *מג'נון* שביקשו לקחת חלק בדיונים תיאורטיים או ללמוד את עיקרי האמונה. כך לדוגמה, סיפר צ'מרה בן רביעה על *מעטנה* שתקף וחנק אותו בצווארו, תוך דרישה ללמוד את משנתו. זקן *מג'נון* אחר נהג לישון בבית קברות במשך כל שעות היום והלילה, וכאשר

⁴¹³ אלאצפהאני, *אלאע'אני*, כרך 2, עמ' 62.

⁴¹⁴ אבו עמר יוסף בן עבדאללה אבן עבד אלבר אלקרטבי, *בהגיה אלמג'אלס ואנס אלמג'אלס* (בירות): דאר אלכתב אלעלמיה, (1982), עמ' 135.

אבן עבד אלבר, מוסר מסורות, היסטוריון, סופר אדב וחוקר. נולד בקרטבה, ערך מסעות ברחבי ספרד, לצורכי לימוד והפצת ידע דתי. כיהן מלי קצ'אא בשבונה ובשנתרין. נפטר בשנת 463 *להגירה*. <http://www.shamela.ws/>.

⁴¹⁵ אלאנדלסי, *אלעקד אלפריד*, כרך 4, עמ' 78, וגם אלאצפהאני, *אלאע'אני*, כרך 13 עמ' 201, וגם שם, כרך 5, עמ' 217, וגם שם, כרך 24, עמ' 172, וגם אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין*, עמ' 135-134, 104, 40-39, 10-9.

התעורר תוך צווחות אמר דברי חכמה והתפלל. הזיהוי של אותם אנשים כמג'נון או כמע'תנה היה בגלל הדרך הלא מקובלת בה נהגו.⁴¹⁶

דוגמה נוספת להתחכמות לא מקובלת, ניתן ללמוד מאבו אלעבר, שבכל שנה הוסיף כינוי לשמו, עד שאביו כבר היה מתבייש בו. יום אחד הוא הוכנס לכלא בבע'דאד, שם צעק שיש לו עצה נאמנה, והחל לפצוח בשורת עצות טרחניות שאינן רלוונטיות לשומעים. לבסוף, העלה את חמתו של השליט, שביקש להוציא את אבו אלעבר מעל פניו, קילל אותו בשם אללה, ושלח אותו לכלא.⁴¹⁷ בסיפור זה מיוצג מג'נון, שכושר השיפוט שלו לקוי ביחס לסיטואציה החברתית, ובזה מתבטאת שונותו. דוגמה נוספת היא סיפור על מג'נון שנהג ללבוש את בגדיו הפוכים, וכאשר העירו לו, השיב שהאיכות של הצמר ניכרת טוב יותר מצדו הפנימי של הבגד. לכאורה, הסבר הגיוני למעשה לא מקובל, ועדיין המספר מכנה את אותו האדם כמג'נון. למעשה, וכפי שהוזכר לעיל, כל אדם שהיה לו כישרון או טבע נדיר ויוצא דופן, עלול היה להיות מתויג כמג'נון או כמע'תנה בשל אותו כישרון.⁴¹⁸

כך, מוטיב ההתנהגות הלא שגרתית, מסמל את אלמנט השונות של המג'נון ושל המע'תנה לעומת החברה סביבם. כפי שהגדיר דולס בראשית ספרו, השונות נקבעת על ידי החברה המגדירה מה מקובל בעיניה ומה יוצא דופן. גם אם המג'נון או המע'תנה מציג היגיון במעשיו, החברה היא זו שתקבע האם המעשה מבוסס על היגיון בריא אם לא. כך, אדם המוגדר כמג'נון או מע'תנה בחברה אחת, לא בוודאות ייקרא כך בחברה אחרת.⁴¹⁹

לסיכום

ארבעה מוטיבים מרכזיים חוזרים על עצמם בטקסטים מתוך ספרות האדב, כל אחד מהם מסמל אלמנט מרכזי מדמות המג'נון והמע'תנה. הראשון, חזרה לטבע, מסמל את המגבלות שחלות על האדם המג'נון או המע'תנה בשמירה על אורח החיים המקובל חברתית. הצורך לחזור לטבע הבראשיתי הוא הצורך בחופש ממגבלות הנורמה. השני, קיצוניות רטורית, הנפרשת על מנעד רחב של יכולות רטוריות, שכולן מעל או מתחת לטווח הנורמה. מוטיב זה מסמל את אלמנט התקשורת, העומד בלב ההתמודדות של המג'נון ושל המע'תנה במערכת היחסים שלהם עם סביבתם. הקושי התקשורתי הוא אבן נגף בדרכם לקיום חיים איכותיים בקהילה. המוטיב השלישי, מציג את הנטייה להתבודדות, ומסמל את הבדידות של המג'נון ושל המע'תנה בתוך החברה בה הם חיים. המוטיב הרביעי, מציג התנהגות לא שגרתית ומסמל את השונות של המג'נון ושל המע'תנה בתוך החברה.

ארבעה אלמנטים אלה מייצגים את דמותו המורכבת של המג'נון ושל המע'תנה, בלי קשר לגורמים שהביאו למצבו. בגורמים אלה אעסוק בתת-הפרק הבא.

⁴¹⁶ אליסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 143-142, 115-116, וגם אלתוחידי, אלבצאאר ואלד'ח'אאב, כרך 2, עמ' 46.
⁴¹⁷ אבו בכר מחמד בן יחיא אלצולי, אשעאר אולאד אלח'לפאא ואח'בארהם (מטבעה אלצאוי, 1936), עמ' 329.
אלצולי, מגדולי סופרי האדב, שחקן שחמט מצטיין. היה מקורבם של שלושה ח'לפאא מבית עבאס: אלראצ'י, אלמכתפא ואלמקתדר. נפטר בשנת 335 להג'רה, בעת שהותו במסתור בבצרה. <http://www.shamela.ws/>.
⁴¹⁸ אלתוחידי, אלבצאאר ואלד'ח'אאב, כרך 8, עמ' 98, וגם אלג'יאח'ט, אלח'יואן, כרך 3, עמ' 54 וגם שם, כרך 6 עמ' 443, וגם אבו עלי הארון בן זכריא אלהג'רי, אלתעליקאא ואלנואדר (בע'דאד: דאר אלרשיד ללנשר, 1980-1981), עמ' 104.
אלהג'רי, מורה, מלומד בתחום האדב והגאוגרפיה של ערי חצי האי ערב. כונה "אלהג'רי" כי היגר ממכה למדינה בצימאוונו אחר ידע. נפטר בשנת 300 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.
⁴¹⁹ Dols, *Majnun*, p. 1.

5.4.1.3 הגורמים להשתלטות ג'נון אועתאהה

מה גורם לאדם להיוולד במצב של מג'נון או של מעתוה, או להפוך לכהן? כפי שנכתב לעיל בפרק התיאולוגי, זהו דיון שהעסיק את חכמי הדת, ושהתבסס על עיקרי האמונה. גם בטקסטים הספרותיים ישנה התייחסות לגורמים להשתלטות הג'נון או העתאהה, והם מתחלקים לשלוש קבוצות מרכזיות. גורמים על טבעיים, גורמים טבעיים וגורמים חברתיים.

5.4.1.3.1 גורמים על טבעיים

רשימה זו כוללת את רצון אללה, או יש שיכנו זאת גורל, עונש או ניסיון, את השטן ואת הג'נון. אמנם ספרות האדב מיסודה אינה מוגדרת כדתית, ועדיין, ניתן לומר שסיבת הסיבות למצבו של המג'נון או של המעתוה, בספרות, היא רצונו של אללה, שהרי הוא קובע מה יהיה גורלו של אדם, והוא גדול מהשטן ומהג'נון.

רצון אללה

אלפצ'יל בן עיאץ' מונה שני תפקידים להם נועד המג'נון. האחד, לכבול את התאוה, והשני, להגביל תופעות כמו פריקת עול או מרד.⁴²⁰ מדבריו עולה שהמג'נון נברא ככה, לצורך מילוי תפקיד בקרב החברה בה הוא חי. אבו חיאן אלתוחידי ממשיך קו זה, ומבהיר כי "אללה קובע את האמת"⁴²¹, ובהחלטתו לברוא מג'נון הוא הלך על פי אמת, שלא תמיד מובנת לבני האדם. יותר מכך, הוא מפרט כי מי שיוצא כנגד אמת זו וחושש לשהות לצד המג'נון הוא בעל "נפש חצופה, המובילה לשנאה ולמיעוט הדת".⁴²²

עוד סיפור, המציג בחינה נוספת לרצונו של אללה, הוא סיפורה של בג'ה המג'נונה. במשך עשר שנים שהתה בבידוד בגלל הג'נון שהשתלט עליה, והקפידה על קיום המצוות. בסופן, היא הגיעה לביתו של אחיה וסיפרה לו כי בחלומה נאמר לה שאללה סלח לסבה והבטיח לשמור על אביה. לו תבקש, יוציא ממנה אללה את הג'נון ששולט בה. אולם אם היא תבחר להמשיך בניסיון, ייענה אללה לבקשתה וישאיר אותה במצב של הג'נון, למרות השתדלותם של אבו בכר ועמר בתפילותיהם עבורה ועבור רפואתה. כתשובה, ענתה בג'ה שאם ניתן לה לבחור רק אחת מהאפשרויות היא בוחרת להישאר תחת הג'נון ולהמשיך בניסיון. אולם היא בטוחה שאללה גדול ויכול להעניק לה את שתי האפשרויות למרות הסתירה ביניהן. בחלומה נאמר לה שאללה קשוב לה ומעניק לה את שתי האפשרויות. הג'נון הוצא ממנה והיא שבה לכפר.⁴²³

סיפור זה מציג את הג'נון כעונש על מעשיו של סבה של המג'נונה מחד, וכניסיון ומבחן לאמונתה באללה מאידך. אדיקותה של בג'ה וקבלתה את המצב בהשלמה מוחלטת למשך עשר שנים, הביאו לשיח שהתקיים בחלומה, בכמעין תגמול. המסר הוא הצגת האמת של אללה כמורכבת מאפשרויות הנראות סותרות בעין האנושית. זו מתקבלת בטבעיות על ידי בג'ה ואחיה, כמו גם קבלת העונש והניסיון ללא ערעור, שכן מעל הכול עומד רצון אללה.

⁴²⁰ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 142-143.

⁴²¹ אלתוחידי, אח'לאק אלוזירין, עמ' 179.

⁴²² שם.

⁴²³ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 125-126.

השטן הוא דמות מיתולוגית הקיימת בדתות ובתרבויות רבות, וביסודה רשע, קטרוג ושחיתות מוסרית. באסלאם מתייחסים אליו כאל מלאך רע או כאל גֵן רשע. משמעות השורש ש.ט.נ. היא לעכב משהו מלהגיע ליעד, להסיט אותו מהמטרה שלו. השיטאן נזכר בקראן 70 פעמים בצורת יחיד, ועוד 18 פעמים בצורת רבים, לרוב בתפקיד זורה פחד והרס משחית, או כאויב.⁴²⁴ לעומתו הגֵן הוא דמות ערטילאית של שד שיש בו בינה, והוא יכול להיות דמות חיובית או שלילית. מתחילה, טענו ערביי מכה שלגֵן יש כוחות אלוהיים והקריבו לו קורבנות. גם באסלאם התקבלה דמותו של הגֵן, ועדות לכך קיימת בכמה מהז'אנרים הספרותיים האסלאמיים. רק המעתזלה העזה לצאת כנגד האמונה בקיום הגֵן והדירה כל טיעון על קיומו ועל כוחותיו.⁴²⁵

מכאן, שקישור בין המגֵנו לבין שטן מכתים בהכרח את המגֵנו בצלו השלילי של השטן. כך לדוגמה, אחד ממאפייני המגֵנו והמעטנה, מבט עיניו, מתואר בשורה משיר, כהתגלות פני השטן. שיר אחר מתאר כי כאשר משתלט הגֵנו על מפחם (דמות סאטירית), מכה באפו פוגעת היישר בכיס המרה של השטן הנמצא בתוכו.⁴²⁶ אולם לא כך ביחס לגֵן, שהשתלטותו על המגֵנו אינה בהכרח שלילית בעיני הערבים, ואולי אף מעניקה לו כוחות מאגיים. כך, מדגיש אלג'אחטי שהרפואה עבור המגֵנו נמצאת אצל הגֵן, שכן הוא שולט בגֵנו. במקור אחר, מצהיר המגֵנו שהגֵן שלו ינצח את הגֵן של כל מגֵנו אחר, כי לגֵן שלו יש הכח החזק ביותר.⁴²⁷ כוחותיו של הגֵן זורים תקווה בלב המגֵנו או בלב סביבתו, בשל יכולתו לשנות את המצב.

מעניינת העובדה, כי חרף מקומו המרכזי של הגֵן כגורם לקיום המגֵנו בחזית' ובתפסיר, באדב מעטים האזכורים המקשרים בין השתלטות גֵן על אדם, לבין היותו מגֵנו. מבין הגורמים העל-טבעיים, מקבל אללה כמובן את המקום המרכזי באדב, אך יותר מהגורמים העל-טבעיים, באים לידי ביטוי באדב הגורמים הטבעיים והגורמים החברתיים. ייתכן שיש בכך להעיד על מגמה בחיים המעשיים, בהם הגֵן לא שמר על מרכזיותו כמו בשיח הדתי.

5.4.1.3.2 גורמים טבעיים

גם את רשימת הגורמים הטבעיים ניתן להגדיר כרצון אללה, שהרי הוא כל יכול ושולט גם בטבע. עם זאת, ישנם סיפורים המפרטים גורמים לגֵנו או לעתאהה הקורים לכאורה בדרך הטבע, כתוצאה מאירוע אקראי או מסיבה הגיונית. להלן אפרט גורמים אלו כפי שעולים מתוך סיפורי האדב.

רעב

רעב עשוי לשבש דעתו של אדם, בייחוד אם מדובר ברעב מתמשך. ישנם סיפורים המתארים אדם מזה-רעב שהגיע לכדי שיגעון, ואשר הזנה השיבה אותו לדעתו. מחמד בן מזיד סיפר על מגֵנו שהתוודע אליו כאשר שמע שצועקים עליו שהוא מזיק, משתולל ומקלל. תוך כדי ההתרחשות, שמע

⁴²⁴ A. Rippin, "al-Shayṭān", EI2, and A. Rippin, "Devil", *Encyclopedia of the Quran*.

⁴²⁵ K.H. Nizami, "Djinn", EI2.

⁴²⁶ אלצולי, אשעאר אולאד אלח'לפאא ואח'בארהם, עמ' 145, וגם אלג'אחטי, אלחיואן, כרך 6, עמ' 444.

⁴²⁷ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 8, עמ' 146.

מחמד שהמג'נון מכיר שירים שלמד מוותיקי אנשי חג'אז. מיד הכניסו לביתו, האכיל והשקה אותו, עד שהמג'נון התפקח והחל לשורר. בחלוף הזמן, שבה אליו דעתו והוא לא זכר את אשר קרה.⁴²⁸

גם אדם שמתאפיין בשיגעון רוחני ורוצה להשתחרר מכבלי הגשמיות עשוי לבחור בהרעבה עצמית לצורך השגת המטרה. כך מספר ד"ו אלנון, על המג'נון השחור, אדם חסר דעת שהפליג בים דרך קבע. פעם אספו המלחים את שכרם מהנוסעים, וכשפנו למג'נון השחור, השיב האחרון בדקלום שאינו מעניין הפנייה אליו. כשדרשו ממנו בשנית לשלם, השיב שכספו נמצא בים. בעוד הם מדברים, התגעשו הגלים ומן המים עלה דג גדול, התקרב למג'נון השחור ובפיו הפעור עשרות מטבעות זהב. נטל המג'נון מטבע זהב מפי הדג ושילם למלחים. כששאל ד"ו אלנון אודות המג'נון השחור את המלחים, השיבו לו שאדם זה לא שבר את הצום מזה חמישים שנה, הוא אוכל פעם אחת מידי חודש.⁴²⁹

כך, בין אם מבחירה ובין אם ממחסור, רעב עלול לפגוע בדעתו של אדם, לשלוט בה ולערער את קבלת ההחלטות של האדם. גם כיום הרעבה נכללת ברשימת ההפרעות הנפשיות, ועלולה להוביל לתופעות כדוגמת אנורקסיה ובולמיה.

אפילפסיה

לעיתים ניתן בטקסטים תיאור של התקף ג'נון, שיש דמיון רב בינו לבין התקף אפילפסיה. כך מתוארים רעד חזק, עוויתות לא רצוניות בפנים וקצף הניגר מהפה. אדם בעת התקף שרוי במעין ניתוק מהסביבה, במה שמסבירים כיום כ"קצר חשמלי" במח, והוא אינו מגיב לאחרים.⁴³⁰ עם זאת, ניתן למצוא עדויות לכך שמחלת הנפילה הייתה מוכרת ומוגדרת גם בתקופת המחקר. דולס מצטט את עלי אבן רבאן אלטברי, בן המאה השלישית להג'רה, המונה רשימת מחלות של המח, שהראשונה שבהם היא אפילפסיה. גם בסיפורים מתוך האדג מתוארים התקפי אפילפסיה בשם. כך למשל, מתאר דעבל כיצד נפל לידו מג'נון בעת התקף של מחלת הנפילה, וכיצד לאחר שצעק באוזנו שלוש פעמים הוא קם מההתקף.⁴³¹ סיפור זה מעיד על הכרה במחלה, אך במקביל על תיוג החולים בה כמג'אנין. לא תמיד היה זה כך. ולראייה, קביעתו של אלבאקלאני על הח'ליפה אבו בכר שהוא היה חולה אפילפסיה, ולא מג'נון. כאשר נכנס אבו בכר למצב של פטפוטי סרק ובלבול, היה פורש מהצמאנה עד שישתיים ההתקף.⁴³² לדעתי, יתכן שאנשים פשוטים תויגו במהירות כמג'אנין, גם אם היו חולים באפילפסיה. לעומתם, קרוביהם של אנשים מכובדים, הקפידו להגדיר את מצבם המדויק כחולי אפילפסיה, כדי לשמור על כבודם.

⁴²⁸ שם, כרך 5, עמ' 217.

⁴²⁹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 140-141.

⁴³⁰ אלג'אחטי, אלבח'לאא, עמ' 79, וגם <http://www.epilepsy.org.il>.

⁴³¹ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 20, עמ' 136, וגם

Dols, *Majnun*, p. 115.

⁴³² אלבאקלאני, תמהיד אלאואאל, עמ' 493.

תורשה

נישואי בני דודים מקרבה ראשונה בקרב האוכלוסייה הערבית הבדואית היו בעבר, ומהווים גם בהווה, גורם מרכזי למוגבלויות מולדות ותורשתיות.⁴³³ גם בטקסטים ספרותיים ניתן למצוא עדות לגורם התורשתי, באזכור אנשים שהוגדרו "מחמק" או "מחמקה", אנשים שמביאים לעולם ילדים "מחמקא" (נבערים מדעת). אל מולם, קיימים גם אנשים שידוע שמזרעם יוצאים צאצאים דגולים. כך לדוגמה, מסופר על לקמאן בן עאד, שנשא מספר נשים וכולן הוציאו אותו מדעתו. בהתקף של זעם הרג את כולן, וברדתו מההר פגש את בתו, והרג אף אותה בטענה שגם היא אישה. אחותו של לקמאן הייתה מחמקה, וכן גם בעלה. ניגשה אחותו לאחת מנשותיו ששרדו, וביקשה ממנה לתת לה את תורה עם לקמאן באותו הלילה, כיוון שזהו זמן הפוריות שלה. זו ניאותה לבקשתה, כיוון שהיה ידוע שלקמאן מוליד אנשים דגולים. וכך באותו הלילה שכב לקמאן עם אחותו והכניס אותה להריון.⁴³⁴

אמנם אין בסיפור עדות להצלחת מטרתה של אחות לקמאן, אך מובאת בו הכרה בסיבה תורשתית אפשרית לכך שאישה ואיש מביאים ילדים עם מוגבלויות, ואף ניכר הניסיון לשבור משוואה זו.

קללה או אסון

באסלאם מבטאת הקללה את רצונו של אדם שאסון בלתי הפיך יפגע באדם אחר, באופן שהוא יהיה חסין מרחמיו של אללה. כדי לממש את הקללה נעזר המקלל בכוחות על טבעיים, ולכן המסלמי לרוב פונה לאללה. גם בספרות האדב יש לקללה כוח להגשים את עצמה, ואדם צריך להימנע מלהגיע למצב בו אדם אחר כועס עליו ברמה שירצה לקלל אותו. כך לדוגמה, ישנו סיפור על אדם שביזה בעל מסעדה וטען שהאוכל שלו אינו טעים. בתגובה, גירש אותו בעל המסעדה וקרא לו מג'נון. הוא קילל אותו שלא יהיה מבורך על ידי אללה, ואיחל לו מוות בצליבה על קרש עץ. המחבר מוסיף ומספר שמאז לא הוזכר אותו אדם בפקחותו, אלא רק כאדם מבולבל ומקולל.⁴³⁵

יחד עם זאת, לא תמיד אסונו של אדם הוא תוצאה של קללה שקיבל. כפי שכבר הוזכר לעיל, כלל המוגבלויות נמצאות בדיון התיאולוגי שכותרתו "סבל", לצד פגעים, אסונות ומציאות של רוע בעולם.⁴³⁶ כך גם בספרות האדב, יכול אדם להיות מוזכר כמג'נון, בגלל סימני האסון שניכרים על פניו, או בשל פורענות שנפלה עליו.⁴³⁷

דיכאון

מקור המילה הערבית מאל'ח'יליא (מלנכוליה), בשפה היוונית, ומשמעותו "מרה שחורה". על פי הרפואה היוונית, המבוססת על תיאוריית ארבע הליחות, דיכאון נובע מהתגברות המרה השחורה על חשבון הדם, הרוק והמרה הצהובה בגופו של אדם. ההשפעה על האדם היא מידית ומורגשת

⁴³³ Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World*, p. 89, and Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam", p. 113, and Al-Aoufi and others, "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability", p. 215.

⁴³⁴ אלג'יח'טי, אלח'יואן, כרך 1, עמ' 20-21.

⁴³⁵ אלתוחידי, אח'לאק אלז'ירין, עמ' 349-350, וגם

Zoltan Szombathy, "Cursing, Ritual", EI3.

⁴³⁶ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 5.

⁴³⁷ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 145, 135.

במצב רוחו, בחיוניותו ובאנרגיות הכלליות שלו. שקיעה בדיכאון עשויה להשתלט על דעתו של אדם באופן שהוא אינו יכול להיות אחראי על קבלת ההחלטות שלו.⁴³⁸

תיאורים של התקפי דיכאון נפוצים בספרות האדב, וניתן למצוא אותם פעמים רבות לצד אזכור אדם מג'נון או התנהגות מג'נונה. כך לדוגמה, אדם מדוכדך ועצוב, חסר כל רצון ואנרגיות, אומר שאם תהיה תאוה בלב, הוא יחשוק להיות חולה. בתגובה, מגדירים אותו האנשים סביבו כמג'נון.⁴³⁹ בסיפור אחר מתואר אדם מוכה דיכאון בגלל השפלות קשות שעבר בזו אחר זו, כאשר אדם אחר סטר לו בפני משפחתו, נשות המשפחה השיאו לו עצות רבות, ואמו הביעה את מורת רוחה ממנו בפני כל שומע. היגון החל להשתלט עליו, והיה זה "יגון מהסוג המוביל לפחיתות הדעת".⁴⁴⁰ אולי הביטוי הקשה ביותר לדיכאון מתוך הטקסטים הנחקרים, נמצא בסיפורו של ד"ר אלנון על עבד המג'נון. האחרון שיטח אדמה לצורך יצועו, תוך שהוא נאנח אנחות כבדות וקורעות לב. בדבריו הגדיר עבד את מצבו כמחלת הלב, אשר אין לה מרפא, והמהווה ביטוי לרוע שלם שאללה ברא בעולם.⁴⁴¹ אנשים לא התייחסו אליו כאל כופר בעקבות דבריו, אלא כאל מג'נון, והניחו לו לנפשו.

5.4.1.3.3 גורמים חברתיים

במהותה, שונותם של המג'נון ושל המעתוה היא יחסית לחברה בה הם חיים. לכן, אדם יכול להיחשב מג'נון או מעתוה בחברה אחת, אך "נורמטיבי" בחברה אחרת. החברה מורכבת קודם כל ממשפחתו הקרובה והמורחבת, ובמעגלים רחוקים יותר- מהשבט ומקהילת המסלמים אליה הוא משתייך. זו גם הדרך בה מאובחן אדם כמג'נון או כמעתוה, לצורך קביעת מעמדו בדיונים משפטיים והלכתיים.⁴⁴²

כך מקבלת החברה כוח עצום לידיה בהכרעה מי יהיה חלק ממנה ומי לא. מאות שנים קודם לאסלאם, הגדיר אריסטו את המג'נון כנטל על החברה, כמצב שהוא מחוץ ליכולת ההכלה האנושית.⁴⁴³ אריסטו אמנם צוטט בספרות המסלמית, אך משפע האנקדוטות, השירה והתיעוד הספרותי, לא ניתן לקבוע שהחברה המסלמית הקיאה מתוכה את המג'נון ואת המעתוה, גם אם לעיתים נהגה בו ריחוק.

דחייה חברתית

אלניסאבורי מגדיר מי נחשב למג'נון בקרב האנשים, תוך פירוט רשימת התנהגויות המבליטות את שונותו מהציבור: צעקות, קללות, זריקת אבנים, קריעת בגדים, ואמירת דברים משונים ולא מקובלים.⁴⁴⁴ כדי למנוע פגיעה אפשרית של המג'נון או של המעתוה בעצמם או בסביבתם, שיכנו אותם בדירות ייעודיות, וחלקם אף נכבלו בשלשלות לצורך הגנה. באחד הסיפורים, מזהיר המספר מג'נון שמשותולל וזורק אבנים על העוברים והשבים, שאם ימשיך בפעולתו זו, ייאלץ המספר לאזוק אותו. כלומר ההרחקה מהחברה אינה מידית לכל מג'נון או מעתוה, אלא רק למי ששונותו אינה

⁴³⁸ Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World*, p. 92, and Dols, *Majnun*, pp. 18-19.

⁴³⁹ אלאעפאהני, אלאע'אני, כרך 12, עמ' 222, וגם שם, כרך 15, עמ' 322.

⁴⁴⁰ שם, כרך 24, עמ' 223, וגם אלתימי, *דיבאג'*, עמ' 19.

⁴⁴¹ אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין*, עמ' 104.

⁴⁴² Dols, *Majnun*, pp. 425-426 וגם Ghaly, *Islam and Disability*, pp. 136-138.

⁴⁴³ אבו חיאן עלי בן מחמד אלתיחדי, *אלהואמל ואלשוואמל* (אלקאהרה: מכתבה אלאסרה, 2009), עמ' 179.

⁴⁴⁴ אלניסאבורי, *עקלאא אלמג'אנין*, עמ' 9-10.

מצליחה להכיל את החברה שלצדו.⁴⁴⁵ כחיזוק לכך מובא סיפור של שכנות טובה בירושלים, בין זקן מג'נון לבין ג'ניד. הזקן המג'נון נהג לבקר את ג'ניד ולשמוח אותו, ועם מותו אף הגיע להלווייתו וספד לו.⁴⁴⁶

יש לציין, כי לא תמיד הייתה הדחייה החברתית גזירת גורל למשך כל חייו של המג'נון או של המעונה. כך, במצב בו חסרו חיילים ליציאה לקרב, או לגאולת דם, גייסה הקהילה כחייל גם אדם שהוא מג'נון או מעונה ושהיה בתפקוד גבוה יחסית. מיד עם ביצוע גאולת הדם או עם סיום הקרב, שב המג'נון או המעונה למקומו הטבעי בחברה.⁴⁴⁷ כלומר, מיקומו נבע מהחלטת החברה בלבד, ולא מרמת התפקוד שלו או מיכולת ההשתלבות שלו בחברה.

אהבה נכזבת

ענף נוסף בתוך גורם הדחייה החברתית, הוא אדם מאוהב שנדחה על ידי מושא אהבתו. אהבה עזה מקבילה בספרות האדב המסלמית להשתלטות ג'ן על האדם המאוהב, ואף להתמכרות שאין עליה שליטה.⁴⁴⁸ רבים השירים המתארים את טירוף האהבה, שהאדם לא יכול לה ואיבד את דעתו בשלה. אחד המשוררים השתמש במשמעות הלשונית של המילה מג'נון (מכוסה, מוסתר), כדי להגדיר את ההתאהבות כמצב בו לבו של האדם מכסה את כל ישותו ובכך משתלט על דעתו.⁴⁴⁹

אהבה נכזבת עשויה לגרום לאדם לשקוע בדיכאון עמוק, באופן שיגרום לחברה להתייחס מהאפשרות שהוא ישוב לעצמו. כך מצאו עצמם אנשים מאוהבים עד כדי טירוף מרחיקים עצמם מהחברה, בה איבדו עניין, או מושמים בדירות של מג'אני.⁴⁵⁰ אלניסאבורי סיפר על מג'נון שגר בבימארסטאן באלבצרה, ואשר תיאר את חזון השווא שבאהבה כקשה מנשוא. לדבריו, לו ידע מראש את מחירה של אהבה נכזבת, ייתכן והיה נמנע ממנה. שכן ההתאהבות היא בלתי הפיכה, ובדחייתה על ידי האהובה היא הופכת לעונש כבד מאד, בו האדם המאוהב מפסיד את עצמיותו בכך שאיבד את שפיותו, וכן מפסיד את מעמדו בחברה.⁴⁵¹

לסיכום

הספרות האסלאמית הדתית אינה עוסקת בשאלת הגורמים למצב של השתלטות ג'נון או עתאקה על אדם. סביר להניח כי הסיבה לכך היא חוסר הרלוונטיות של השאלה, לאור התשובה הברורה מאליה, כי רצונו של אלה הוא השולט במציאות ומכוון אותה. אמנם ספרות האדב נכתבה על ידי מאמינים מסלמים, אולם עם זאת ניתן למצוא בין השורות מהם הגורמים המביאים אדם להיות מג'נון או מעונה. הגורם הראשון הוא גורם על טבעי, המשליט את הג'נון או את העתאקה על האדם. ראשית כל רצונו של אלה, ולצדו מוזכרים גם השטן והג'ן. לרוב גורם זה בא לידי ביטוי בדרך של

⁴⁴⁵ שם, עמ' 131-135.

⁴⁴⁶ שם, עמ' 134.

⁴⁴⁷ שם, עמ' 115-116, וגם אלאצפהאני, אלאעי'אני, כרך 24, עמ' 223, וגם אלתוחידי, אלאמתאע ואלמאאנסה, עמ' 64.

⁴⁴⁸ אבו עבדאללה מחמד בן אלעבאס אליזידי, אלאמאלי (אלהנד): מטבעה ג'מעיה דאארה אלמעארף חידר אאבאד אלדכן, (1938), עמ' 64.

אליזידי, מגדולי מלומדי האדב והערבים בבע'אד. בסוף ימיו הוזמן על ידי ח'ליפה העבאסי אלמקתדר, ללמד את ילדיו. נפטר בשנת 310 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

⁴⁴⁹ אבו מחמד עבדאללה בן מסלם אלדינורי, אלאמעאני אלכביר פי אביאת אלמעאני (בירות): דאר אלכתב אלעלמיה, (1984), כרך 1, עמ' 95.

⁴⁵⁰ אלושא, אלושא, אלט'ירף ואלט'ירפא, עמ' 60, וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אני, עמ' 130-132.

⁴⁵¹ שם, עמ' 133.

עונש, או של ניסיון למסלם, או כעונש על מעשיו. הגורם השני הוא גורם טבעי, שלכאורה ניתן לחבר אותו בקשר של סיבה ותוצאה למצב של הג'נון או של העתאה. כאן מונים הסיפורים מצבים כמו רעב, אפילפסיה, קללה, אסון, תורשה או דיכאון. הגורם האחרון הוא גורם הקשור לדחייה חברתית, המביאה את האדם לכך שהוא מוגדר על ידי סביבתו כמג'נון או כמעונה. החברה מגדירה מהי שונות, בעצם כך שאינה מכילה התנהגויות מסוימות והופכת אותן למוקצות. כתוצאה מכך המג'נון והמעונה בוחרים להתרחק מהחברה ולהתגורר באזורים מבודדים, או שהחברה משכנת אותם בדירות ייעודיות עבורם. כחלק מהגורם הזה, נכללת גם אהבה נכזבת שמשפיעה על המאווה הדחוי וגורמת לו לאבד עניין בחיים ללא מושא אהבתו. כך משתלט עליו דיכאון עמוק המביא אותו לידי שיגעון.

5.4.1.4 מערכת היחסים בין המג'נון והמעונה לבין החברה

מרגע שאדם אובחן כמג'נון או כמעונה, נשאלה השאלה האם וכיצד יש לטפל בו. זאת, בהנחה שמג'נון ועתאה הם מחלות הניתנות לטיפול באמצעות הרפואה. ישנם רופאים שגרסו על פי שיטת הרפואה היוונית כי לכל מחלה יש מרפא, מלבד לטירוף, למגפה ולזקנה.⁴⁵² לעומתם, טענו רופאים אחרים כי הג'נון הוא מחלה, וכדברי החזית, לא ירדה מחלה לעולם מבלי שירדה תרופה עבורה.⁴⁵³

כך או כך, מתועדים בתי חולים ברחבי המזרח התיכון, שהוקמו לכתחילה עבור "חולי הרוח", ושסיפקו טיפול והשגחה על החולים. בספרות האדב נוכחותם של בתי חולים אלו מרכזית, וסיפורים רבים על מג'נון ומעונה מתוארים כשקרו בין כותליהם. בנוסף לכך, מדגיש דולס, כי אשפוז בבית חולים בוצע רק תחת צו של שופט, כדי למנוע אשפוז מיותר המבוסס על נקמה או עונש. עדות לכך במספרים הקטנים של המאושפזים, שהגיעו לכדי כמה עשרות בלבד, למרות שיעורם הגדול יחסית של אנשים עם ג'נון ועתאה באוכלוסייה הכללית.⁴⁵⁴ מכאן ניתן להניח, שהטיפול המרכזי והנפוץ היה בבית, בהובלת המשפחה. זוהי גם חובתה הדתית של המשפחה, כפי שכתוב בקראאן (4: 5): "אל תפקידו ביד השוטים את רכושכם [...] ואולם כלכלו אותם מתוכו והלבישום, ודברו עמם בדרך ארץ."⁴⁵⁵ יש לציין, כי בבתי החולים אושפזו לרוב עניים, לפעמים אף נולדו שם ונשארו למשך חייהם. עם זאת, כאשר נזקק מג'נון ממעמד גבוה לאשפוז בבית החולים נמצא מקום גם עבורו.⁴⁵⁶ המבקרים מתארים כי לצד המג'אנין העניים, ניתן היה למצוא גם מג'אנין מ"בני בעלי החסדים".⁴⁵⁷

כמו כן, מצביע דולס על כך שמעמדה הסוציו-אקונומי של המשפחה השפיע על היחס למג'נון או למעונה שהיה מבניה וכן על מצבו. ראשית, הודות למסגרת הטובה שקיבל, שאפשרה לו להשלים פערים התפתחותיים. שנית, כיוון שהיה ביכולתה של המשפחה לממן תרופות, ביקורי רופאים ואף

⁴⁵² Dols, *Majnun*, p. 112.

⁴⁵³ Mohammed Morad, Yusuf Nasri, and Joav Merrick. "Islam and the Person with Intellectual Disability" *Journal of Religion, Disability and Health*. 5 (2001). p. 66.

⁴⁵⁴ Dols, *Majnun*, p. 129.

⁴⁵⁵ רובין, הקוראן, עמ' 67.

⁴⁵⁶ אלתוחדדי, אלבצאאר ואלד'ח'אאר, כרך 4, עמ' 45, וגם

Dols, *Majnun*, p. 116, 129.

⁴⁵⁷ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 147.

מטפל צמוד במידת הצורך. כך, אדם שנולד מעתנה או הפך מג'נון במהלך חייו, אבל היה בן למשפחה אמידה, היה בעל סיכוי גבוה יותר להתגבר על הג'נון או על העתאהה.⁴⁵⁸

בתת-פרק זה אסקור את מערכת היחסים כפי שהיא מתועדת בספרות. אין בכך להעיד על עובדות היסטוריות מוצקות, אולי רק להניח מה היה האקלים של המג'נון ושל המעתנה באותה תקופה, ומה היו התפיסות החברתיות המקובלות. הסקירה תכלול הן את היחס למג'נון או למעתנה שקיבל טיפול חוץ-ביתי בדירות ייעודיות ובבתי חולים, והן את היחס למי ששפר גורלו וקיבל טיפול ביתי.

5.4.1.4.1 בידוד

כפי שנכתב לעיל, בידוד הוא אחד המוטיבים המרכזיים החוזרים אצל המג'נון ואצל המעתנה בספרות האדב. בשורות אלה אתיחס לבידודו הפיזי מהחברה ולתנאי חייו.

דירות ייעודיות למג'אנן היו קיימות ברחבי חצי האי ערב והן מוזכרות הן בטקסטים מהאדב והן בטקסטים היסטוריים כפי שצוין בהמשך. לעיתים הן מתוארות כבימארסתאן, בתי חולים, לעיתים הן נמצאות במנזרים, ולרוב הן מכונות בפשטות "דירות". "אילה" היה שמו של מקום בו שוכנו יחדיו מג'אנן ואנדרוגינוסים,⁴⁵⁹ מנזרים המוזכרים הם מנזר חיזקל באלבצרה,⁴⁶⁰ דיר הרקל,⁴⁶¹ וכן מנזר בעיר אלרקא.⁴⁶² כמו כן מוזכר בימארסתאן באלשאם,⁴⁶³ תאר אלמג'אנן מיסאבור.⁴⁶⁴ בכל שאר האזכורים לא מופיע מיקום גאוגרפי של הדירות.

הסיבה המרכזית לאשפוז בבית חולים או בדיור ייעודי הייתה אלימות המהווה סכנה למג'נון ולמעתנה, או לסביבתו. כך לדוגמה, אדם שביקר את קרובו המג'נון בבית חולים העיד על כך שהוא מפחד מהשהות לצד המג'נון, למרות הכבלים האוזקים אותו ומגבילים את תנועתו. זאת היות שגם בתוך בתי החולים התפתחו תקריות אלימות, והעוברים והשבים ברחובות הסמוכים העידו על רעש של צעקות ומהלומות הנשמעים משם דרך קבע.⁴⁶⁵

אמנם מטרת האשפוז הייתה להגן על המג'נון ועל המעתנה מפני עצמם, וכן על הקהילה מפניהם. אולם לזו נוספה מטרה טיפולית, שיפור מצבו של המג'נון ושל המעתנה, ומתן מענה רפואי כדי להשיב אותו לדעתו. דולס מפרט רשימה ארוכה של דרכי טיפול מג'נון ומעתנה בבתי החולים. בהן כבילה בשלשות ברזל, מכות, אמבטיות ועיסויים בשמן לצורך איזון הליחות שבגוף, דיאטות, הקזת דם, תרופות, חבישות (בעיקר של הראש), קומפרסים וצריבות.⁴⁶⁶ למעט אזכור אחד של שימוש במכות תוך טיפול במג'נון בדיר הרקל,⁴⁶⁷ דרך הטיפול היחידה שמצאתי לה עדויות בטקסטים הספרותיים ובכלל, היא כבילה. זו נעשית כנגד רצונו של המג'נון או המעתנה, והיא נוהגת

⁴⁵⁸ Dols, *Majnun*, p. 136-138.

⁴⁵⁹ אלג'אחטי, אלביאן ואלתביין, כרך 1, עמ' 210.

⁴⁶⁰ אלתוחידי, אלבצאאר ואלד'ח'אאר, כרך 4, עמ' 45.

⁴⁶¹ אלג'אחטי, אלביאן ואלתביין, כרך 2, עמ' 167, וגם אלניסאבורי, עקלא אלמג'אנן 251, עמ' 142-143, 130-131.

⁴⁶² שם, עמ' 127.

⁴⁶³ שם, עמ' 132.

⁴⁶⁴ שם, עמ' 148.

⁴⁶⁵ אלתוחידי, אח'לאק אלזיירין, עמ' 179, וגם אלתוחידי, אלבצאאר ואלד'ח'אאר, כרך 4, עמ' 45, וגם

Dols, *Majnun*, p. 117.

⁴⁶⁶ שם, עמ' 132-134.

⁴⁶⁷ אלג'אחטי, אלביאן ואלתביין, כרך 2, עמ' 167.

לכולם ללא הבדלי מעמדות של משפחות המוצא.⁴⁶⁸ בהסבר פילוסופי שנתן אלפצ'יל בן עיאץ' אודות מציאותם של הכבלים על המג'נון ועל המענתה, הוא אמר: "המג'אנין בעולם הזה לשני עניינים: כבילה וקשירה. כבילת התאוה וקשירת פריקת העול."⁴⁶⁹ בין אם המג'נון הוא משל לשליטת האדם ביצר, ובין אם זהו הסבר טכני מדוע הוא כבול, יש בהסבר זה עדות למציאותם של הכבלים כדרך טיפול מרכזית ולגיטימית במג'נון ובעתאה.

חשוב לציין, כי משמעותו של אשפוז בבית חולים היא בידוד מהחברה, אך לא מהמשפחה. בתי החולים מוקמו באזורים מרכזיים לטובת זמינותו של הטיפול הרפואי עבור כל אנשי העיר, וכן לטובת ביקורי חברים ומשפחות אצל המאושפזים.⁴⁷⁰ זאת ועוד, בתי החולים שימשו מוקד תירותי עבור שליטים, תיירים, סטודנטים ומבקרים. המג'אנין סיפקו שונות שסיקרנה את הציבור, והמבקרים נהנו מסיפורים ביזאריים, ממוזרויות שהדהימו אותם ולעיתים אף ממראות מזעזעים שהיממו אותם.⁴⁷¹ כך, בדברי מבקר שנכנס לאר אלמג'אנין כדי לראות דברים ששמע עליהם, הוא מעיד כי חזה ב"דברים מופלאים בשונותם".⁴⁷² כמו כן, ישנם מספרי אדב שנכנסו כדי להתבונן במג'אנין ולקבל השראה לכתיבת סיפורים, ומנהיגים שנהנו להתנצח עם מג'אנין, לעיתים אף שילמו עבור ההנאה שהסבו להם, או שחררו אותם מכבליהם וצירפו אותם לפמלייתם.⁴⁷³

ועדיין, מיעוט שבמיעוט מבין מי שאובחן כמענתה או כמג'נון, אושפז בבית חולים. אלג'אחט' מצטט שורה משיר המתארת רופא הפונה למג'נון ומסביר לו כי הוא אינו היחיד, ויש רבים כמוהו, ועל הרופא לעבור אחד-אחד ולטפל בכולם.⁴⁷⁴ הרופאים נתנו מענה הן למאושפזים בבתי החולים והן למי שגר בביתו. לרוב, נתנו בתי החולים מענה למאושפזים גברים, כיוון שלא תמיד היה מקום למחלקות נפרדות לגברים ולנשים. כך לדוגמה, מספרת בגיה המג'נונה כי הרופא הגיע במשך עשר שנים לביתה כדי להעניק לה טיפול רפואי שיוציא אותה מהמג'נון. גם בבית היו דרכי הטיפול זהות לדרכי הטיפול בבתי החולים, ובמידת הצורך בעת התקפי זעם ואלימות נעשה שימוש בכבילה בשלשלות.⁴⁷⁵ מעניין לציין כי ככל שחיפשתי, בסיפורים מתוך האדב, בניגוד לסיפורים מתוך החדיית' והתפסיר, אין התייחסות לרפואה באמצעות נביא, כאהן, או רופאי אליל מכל סוג.

לסיכום, הצורך בבידוד המג'נון או המענתה התבסס על סכנה לו או לסביבתו בעת התקפים בהם הוא אינו בדעתו. האשפוז בבתי החולים כלל טיפול רפואי, ואפשר ביקור קרובים וכניסת תיירים. היות שמרבית המאובחנים כמג'נון או כמענתה לא היו אלימים, לא היה כל צורך לבודד אותם. הם היו חלק מהחברה, אולם שונותם בלטה ולעיתים גררה תגובות מהסביבה. בשני תתי הפרקים הבאים אבחן תגובות חיוביות ושליטיות כלפיהם, כפי שהן עולות מתוך הטקסטים הספרותיים.

⁴⁶⁸ אלאצהאני, אלאע'אני, כרך 14, עמ' 361, וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 131-130, 125-127.

⁴⁶⁹ שם, עמ' 141-142.

⁴⁷⁰ Dols, *Majnun*, p. 129.

⁴⁷¹ שם, עמ' 119, 129.

⁴⁷² אלזוג'אג'י, אלאמאלי, עמ' 162.

⁴⁷³ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 148-147, 135-130, 125-127, וגם אלזוג'אג'י, אלאמאלי, עמ' 162.

⁴⁷⁴ אלג'אחט', אלחיואן, כרך 3, עמ' 54.

⁴⁷⁵ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 127-125, 105-104, וגם

Dols, *Majnun*, pp. 129, 137.

5.4.1.4.2 הדרה

כמות הטקסטים העוסקים במג'נון ובמענתה מעידה על כך שאין הלימה בין שיעורם הגבוה באוכלוסייה הערבית-מסלמית, לבין אזכורם בז'אנרים הספרותיים השונים. מגמה זו באה גם לידי ביטוי בקריאת המשוררים למנהיגים, להאזין לשירי העקלא (משוררים הכותבים שירתם בדעה צלולה), ולהניח לשירי המג'אנין.⁴⁷⁶ זאת, למרות התפוצה הרחבה של שירי המג'אנין והשבחים הרבים שקיבלו. יותר מכך, לכל מנהיג היה משורר שתיעד בבתי שיר את פאר שלטונו ואת הקרבות שהוביל. אולם ביד המשורר הייתה הבחירה אלו תיאורים מהקרבות להכניס לשירים, ואלו תיאורים ייעדרו. כך, מסופר כי מהלהל, משורר הסלטאן, השמיט את שמו של המג'נון משירים שכתב על הלל הקרבות. זאת, למרות החללים הרבים שהפיל אותו מג'נון.⁴⁷⁷

כלומר, המג'נון והמענתה הם חלק מהחברה, אך כמעט ואינם מתועדים. אולם לא רק מדפי ההיסטוריה הודרו המג'נון והמענתה, לעיתים הם גם הוחרמו מסיטואציות יומיומיות. כך לדוגמה, החרים עבד אלמלכ את המג'נון של משפחת אבו-להב כשכבש את קריש, ואף הודיע על החרם לכל תושבי העיר עם כיבושה. כך גם מתואר יוסף בן עמר אלת'קפי, שהורה לאלי של עראק לאסור כניסת מג'אנין למסגדים. פעם אחת נכנס מג'נון למסגד בעת ששהה בו יוסף בן עמר אלת'קפי, וזה ציווה להענישו ולהכות אותו בצווארו.⁴⁷⁸

זאת ועוד, היו גם שליטים שזימנו לביתם מענתה או מג'נון לשם בידור ושעשוע, "לעורר אותם ולצחוק ממה שייצא מהם".⁴⁷⁹ כאשר אמר המג'נון באותה עת דבר מה שהכעיס את השליט, שלף האחרון את חרבו ורצה להורגו. המג'נון הגיב בשוויון נפש, באומרו לחברו כי היו שני מג'אנין ועתה יהפכו שלושה. בסיפור אחר, הכניס השליט בכעסו את המענתה לכלא.⁴⁸⁰ נמצאנו למדים שאין לחייו של המג'נון ערך בעיני השליט, ומרגע שהוא אינו משעשע, ואף מכעיס, הוא נידון לכלא או למוות.

אלא שלא רק השליטים הדירו את המג'נון ואת המענתה ונהגו כלפיהם בחוסר סובלנות. סיפורים רבים מתעדים את הילדים המשתרכים אחר המג'נון או המענתה, לועגים לו ומשליכים לעברו חפצים. גם מראהו המוזנח גרר תגובות מאמללות, ואם הוא לא הגיב, הגבירו הסובבים אותו את ההצקות כדי לגרור אותו לקטטה. לפעמים, התביישו קרוביו של המג'נון או המענתה מהתנהגותו והתרחקו ממנו, כדי שלא יקשרו ביניהם לבניו. ישנו אף סיפור על מג'נון, שנהג לבלוע את חרצני התמרים כדי שילדי השבט לא יזרקו אותם עליו. לעיתים הגיעו ההצקות לידי נזק ממשי למג'נון או למענתה, ולעיתים הוא נגרר לקטטה והשיב מלחמה. ייתכן, שהסיבה לכך שלא אחת מג'אנין מתוארים בסיפורים כשהם מסתובבים עם צינור בידיהם, היא לצורכי הגנה על עצמם.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 5, עמ' 261, וגם שם, כרך 11, עמ' 362.

⁴⁷⁷ שם, כרך 5, עמ' 60.

⁴⁷⁸ עמרו בן בחר אלג'אחטי, אלמחאסן ואלאצ'דאד (בירות: דאר ומכתבה אלהלאל, 2002), עמ' 80, וגם אבראהים בן מחמד אלביהקי, אלמחאסן ואלמסאוי (בירות: דאר צאדר, 1960), עמ' 89.

אלביהקי, התפרסם בתקופת שלטונו של הח'ליפה העבאסי אלמקתדר. נפטר צעיר, בגיל 25, בשנת 320 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

⁴⁷⁹ אלג'אחטי, אלביאן ואלתביין, כרך 2, עמ' 159.

⁴⁸⁰ אלבע'דאדי, אלתד'כרה אלחמדונייה, כרך 7, עמ' 255, וגם אלצולי, אשעאר אולאד אלח'לפאא ואח'בארהם, עמ' 329.

⁴⁸¹ אלבע'דאדי, אלתד'כרה אלחמדונייה, כרך 7, עמ' 255, וגם אלאאבי, נתי'ר אלדר פי אלמחאצ'ראת, כרך 3, עמ' 184, וגם אלאנדלסי, אלעקד אלפריד, כרך 7, עמ' 166, וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 104-105, 144-145.

מציאות זו של הדרה, הביאה לכך שהמילה "מג'נון", שהייתה נפוצה יותר בשימושה מהמילה "מע'תוה", הפכה מילה נרדפת לשם גנאי, כאשר רצה אדם לומר לחברו שהוא אינו פועל בהיגיון, שהוא אינו בר-הבנה, או שהוא עשה מעשה אוילי. למעשה, במחצית מהשימושים במילה "מג'נון" בספרות האדב כשהיא מובאת בהקשר שלילי, נעשה בה שימוש כבמילת גנאי.⁴⁸² כך לדוגמה, אבן יסיר זועם על ג'עפראן על שפגע במוניטין שלו בשורת השיר שכתב. הוא מקלל אותו ואת אמו, ומכנה אותו "מג'נון" בשל כך.⁴⁸³ יותר מכך היטיב לתאר זאת משורר שכונה על ידי משפחתו "מג'נון", כי לטענתם הוא רושש את משפחתו ואת נפשו. כששמע זאת חיבר שיר ובו כתב: "מכנים אותי בשם הגנאי מג'נון, ואני מזיל דמעות על כך".⁴⁸⁴ יש בשורה זו להעיד על כך שכאשר שימשה המילה "מג'נון" כקללה, הייתה מטרתה לפגוע במוניטין של מי שכונה כך.

5.4.1.4.3 סובלנות וכבוד

ההלכה האסלאמית דורשת מהמאמינים לכבד אנשים עם מוגבלויות כפי שהם מכבדים אנשים בלי מוגבלויות.⁴⁸⁵ אף בקראאן עצמו, מתקיימת ההוראה לדאוג לכבודם הן ברמה הפיזית, כלכלה ולבוש, והן ברמת הכבוד, לנהוג עמם בדרך ארץ.⁴⁸⁶ פרק זה, המתבסס על ספרות האדב, בוחן האם קוימה הנחיה זו הלכה למעשה. שכן ספרות האדב אינה משקפת הוראה דתית, אלא מנסה לצייר את אקלים המציאות כפי שנראה בעיני המחבר. אמנם בתת הפרק הקודם סקרתי את הדרת המג'נון והמע'תוה, הן על ידי המנהיגים והן ברחוב המסלמי. עם זאת, חשוב לציין כי הספרות מציגה צד נוסף, סלחני, מכבד, סובלני ומכיל, כלפי המג'נון והמע'תוה.

הראשון במעלה, אשר ממנו כל מסלם צריך לקחת דוגמה ולשאוף לנהוג כמוהו הוא הנביא מחמד, שהבהיר לשבטים רביעה ומצ'ר כי אויס אלקרני המג'נון רצוי אצל אללה יותר מהם. הוא הקפיד לשמור על כבודו של אויס, ואף לאחר מות הנביא המשיך עמר בדרכו זו.⁴⁸⁷ גם אחמד בן טולון, נשמע לצעקותיו של נצר המג'נון שקרא בשמו. הוא הזמין אותו לביתו, אירח אותו במיטב המאכלים והמשקאות, והלין אותו בארמונו. כאשר שילח אותו לדרכו, הבהיר אחמד בן טולון לנצר המג'נון כי תמיד הוא ייחשב אורח רצוי בביתו.⁴⁸⁸ על זו הדרך ישנם סיפורים על מבקרים בדאר אלמג'אנין שניהלו שיחות עמוקות עם המג'אנין, למדו מהם וציטטו אותם. למרות בגדי הכבוד שלבשו, המעידים על מעמדם הגבוה, מתואר שיח שקט בגובה העיניים.⁴⁸⁹

מידה זו של סובלנות להתנהגותם השונה של המג'נון ושל המע'תוה, כללה גם פטור סלחני מעונש, גם במקרים בהם אפילו לא נבחן ההיבט המשפטי האסלאמי.⁴⁹⁰ סיפור אחד מתאר כי בימי המע'תוה, עת שרר מתח על רקע פרשנות עיקרי האמונה באסלאם, היו אנשים שהעמידו פנימג'אנין

⁴⁸² אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 16, עמ' 283, וגם שם, כרך 20 עמ' 60,204, וגם שם, כרך 23, עמ' 155, וגם אלג'אחטי', אלבח'לאא, עמ' 62,155, וגם אלח'ויד, אלבצאאר ואלד'ח'אאב, כרך 8, עמ' 197, וגם אלג'אחטי', אלבאין ואלתבין, כרך 3, עמ' 247, וגם אלג'אחטי', אלח'וואן, כרך 2, עמ' 353, וגם אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, 104-105.

⁴⁸³ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 14 עמ' 50.

⁴⁸⁴ שם, כרך 23, עמ' 27.

⁴⁸⁵ Ghaly, *Islam and Disability*, p. 89.

⁴⁸⁶ (4: 4) "אל תפקידו ביד השוטים את רכושכם [...] ואולם כלכלו אותם מתוכו והלבישום, ודברו עמם בדרך ארץ." רובין, הקוראן, עמ' 67.

⁴⁸⁷ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 47.

⁴⁸⁸ אלבע'אדי, אלד'כרה אלחמדונייה, כרך 7, עמ' 255.

⁴⁸⁹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 131-135, 147-148.

⁴⁹⁰ שם, עמ' 39-40, וגם אלצולי, אשעאר אולאד אלח'לפאא ואח'בארהם, עמ' 204.

כדי לחמוק מעונש ולזכות ביחס סלחני לאמונתם.⁴⁹¹ דוגמה נוספת לסלחנות כלפי המג'נון, רק כי הוא מג'נון, בסיפורו של אלג'אחט' על פלוני, שהגיע אדם וניסה להכות אותו בצווארו. לפני שזה הגיב, אמרו לו הסובבים כי מדובר באדם מג'נון. בתגובה, אמר הפלוני המותקף, כי אם לא היה ביכולתו של המג'נון להביא ילד עאקל (פיקח), היה מכה אותו מכה אחת אפיים, ולא מניח לו.⁴⁹² מסיפור זה עולה, כי מעבר להוראה ההלכתית, הידיעה שיש לאדם המג'נון ערך, ולו בגלל החיים שביכולתו להביא לעולם, מביאה לידי התנהגות סלחנית כלפי מעשיו.

לסיכום

המג'נון והמעטנה חיו בתוך החברה האסלאמית, וחוו בידוד רק במקרים בהם אלימותם הביאה לצורך להגן עליהם ועל הסביבה. לרוב, טופלו בביתם על ידי המשפחה, ובמקרים מורכבים שהצריכו טיפול אינטנסיבי, ובהוראת שופט בלבד, אושפזו בבתי חולים, במנזרים או בדאר אלמג'אנין. דרכי הטיפול כללו כבילה לצורך הגנה, מכות לצורך גירוש הג'נון מהגוף, ועוד שורת טיפולים כמו דיאטות, אמבטיות, עיסויים והקזת דם לצורך איזון הליחות שבגוף. היו גם תרופות בהם השתמשו הרופאים במקרים מיוחדים, אלה נחשבו יקרות, ולרוב היו בשימוש העשירים בלבד.

מג'נון ומעטנה שלא נזקקו לבידוד חיו כחלק מהחברה וקיבלו בה תפקידים שהתאימו למידותיהם. אמנם מתוארת בטקסטים הדרה של המג'נון ושל המעטנה, הן מצד מנהיגים שהנהיגו חרם, או ראו במג'נון ובמעטנה סיבה לשעשוע ולבידוד, הן מצד פרטים בחברה, שהתגרו והציקו, לפעמים אפילו התעללו, במטרה לגרור את המג'נון או את המעטנה לקטטה ולהשתעשע מכך. יחד עם זאת, ישנם גם סיפורים מציגים יחס מכבד וסובלני כלפי המג'נון והמעטנה, הכלה של שונותו וסלחנות כלפיו מעשיו.

5.4.2 ספרות התאריח'

באחד ממסעותיו פגש יעקוב בן ספיאן אלפסוי בענבסה. בספרו תיאר את המפגש עמו כך: "ענבסה היה מג'נון ואחמק, לא הייתה עליו חובת מסים ולקרביו) השתמשו בזה פעמים רבות. לרוב, הוא היה מתחבא בבית נמוך יותר (מבית המשפחה) ולא היו מעדכנים אותו בחדשות או מלמדים אותו ידע. (מכיוון ש)הוא מג'נון ואחמק, אין עוד מה לכתוב עליו."⁴⁹³

בדבריו אלה, נגע אלפסוי בליבת הדיון בנושא ההיסטוריה של המוגבלות. אלו נושאים ראויים להיות מתועדים ושומרים על דפי ההיסטוריה לטובת הדורות הבאים, ואלו נושאים אינם חשובים? האם עצם קיומה של השאלה מעיד על יחסה של החברה למג'נון? סטיקר כותב כי יש להתייחס אל כל היסטוריה כתובה כאל סיפור היסטורי, כלומר עיניו של ההיסטוריון וכך גם דעתו, בהכרח משפיעות על תוכן הדברים שהוא מתעד וכן על אופן כתיבתו. לכן, על הקורא לנסות לבחון מה מסתתר מאחורי מילותיו של ההיסטוריון ומתוך קריאה ביקורתית של עדויות רבות ככל האפשר לגבש את

⁴⁹¹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 37.

⁴⁹² אלג'אחט', אלחיואן, עמ' 22.

⁴⁹³ יעקוב בן ספיאן אלפסוי, אלמערה ואלתאריח' (בירות: מאססה אלרסאלה, 1981), כרך 3, עמ' 333, 367. אלפסוי, מוסר מסורות. מוצאו מהעיר פסא באיראן. משך 30 שנה חי רחוק מעירו בשל חיפושיו אחר מסורות. אומרים עליו שקיבל מסורות מיותר מאלף מוסרים. נפטר בבצרה בשנת 277 לז'ג'רה. <http://www.shamela.ws/>

תפיסתו ההיסטורית.⁴⁹⁴ גם דגלס ביינטון, היסטוריון של המוגבלות באמריקה, מעיד על כך כי המוגבלות קיימת בכל תחום בהיסטוריה מרגע שמתחילים לחפש אותה.⁴⁹⁵ אם תהא אלפסוי מי יתעניין במידע אודות מג'נון ומדוע יש בו צורך, עונה לכך ביינטון כי יהיו מי שיחפשו פיסות מידע היסטוריות גם בתחום זה.

ואמנם, כפי שמעיד דולס, בתי החולים תאג' אלמג'אנין היו פתוחים עבור תיירים ונוסעים שביקשו לבוא ולחזות במאושפזים תוך תיעוד מסעותיהם.⁴⁹⁶ עדות לכך בדבריו של אבו אלפרג' אלאצפהאני, כי ביותר משלושים קציזות של אנשי מסעות מתוארים מג'אנין.⁴⁹⁷ אולם לא רק בבתי שיר תועד המג'נון, כי אם גם בספרי ההיסטוריה. כך לדוגמה, כתב ביתר פירוט אלמברד, כי במסעו מאלבצרה לבעידאד עצר בדיר אלעאקול, שם שוכנו מג'אנין. הוא תיאר פגישה עם מג'נון מנומס ולבוש היטב, שידו היחידה מונחת על חזהו. המג'נון סיפר לו כי חיות בקרבו שתי רוחות, הרבות זו עם זו, מתישות אותו, ומבריחות כל טיפת סבלנות שעוד נותרה בו. כתוצאה מכך, נמוגו שאריות הבינה שהיו לו יחד עם היד שהייתה ואיננה. בסוף השיחה, מתאר אלמברד כיצד החמיא למג'נון על דבריו, תוך שהוא מכנה אותו "מג'נון". בתגובה, נטל המג'נון חפץ וזרק על אלמברד, תוך נזיפה על כך שאינו יכול לשבח אותו ולכנות אותו מג'נון באותו משפט. אלמברד התנצל והם המשיכו בשיחתם.⁴⁹⁸

כך, אלפסוי ואלמברד, שני היסטוריונים המתעדים אדם מג'נון תוך כדי מסעותיהם, מביאים זוויות מבט הפוכות. האחד מתלבט אם הנושא בכלל ראוי לתיעוד, בעוד השני מספר ביתר פירוט על קורותיו עם המג'נון.

5.4.2.1 מאפייני המג'נון בתיעוד ההיסטורי

ראשית, אציין כי לא מצאתי אזכור למענתה בטקסטים היסטוריים. לכן אתייחס בתת-פרק זה למג'נון בלבד. שנית, מיעוט הטקסטים ההיסטוריים המתארים או המזכירים את המג'נון, הביא לכך שפירוט המאפיינים דל בתיאורים ובכמות. למרות זאת, ניתן ללמוד מהטקסטים על מספר מאפיינים, שרובם מצויים גם בספרות האדב.

בספר "אח'באר אלדולה אלעבאסיה", מספר המחבר, ששמו אינו ידוע, כי בבואו למקום, הסתכלו עליו כאילו שהוא "לבוש בבגדי מג'נון"⁴⁹⁹, כלומר כאילו שהוא אינו אדם רגיל. הוא אינו מפרט מהם בגדי המג'נון, אך מדבריו עולה כי היה קיים מושג כזה וכי מג'נון אובחן בבגדיו משאר האנשים. ייתכן כי הכוונה היא למצבם של הבגדים, כפי שמתואר בטקסטים מתוך האדב, בגדים בלויים ומלוכלכים, אולם זוהי רק השערה. במקור אחר, מספר אדם כי כאשר הופשט מגלימתו ונותר ערום,

⁴⁹⁴ Stiker, *A History of Disability*, p. 19.

⁴⁹⁵ Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World*, p. 5.

⁴⁹⁶ Dols, *Majnun*, p. 119, 129.

⁴⁹⁷ אלאצפהאני, אלאע'אני, כרך 9, עמ' 8.

⁴⁹⁸ מחמד דיאב אלאתלידי, נואדר אלח'לפאא אלמשהור באעלאם אלנאס במא וקע ללבראמכה מע בני אלעבאס (בירות): דאר אלכתב אלעלמיה, (2004), עמ' 98.

אלאתלידי, מספר סיפורים. מוצאו ממצרים. נפטר בשנת 12 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

⁴⁹⁹ מג'הול, אח'באר אלדולה אלעבאסיה (בירות): דאר אלטליעה, ל"ית), עמ' 405.

לא ידוע מי חיבר חיבור זה, אך מותו משוער לשנת 3 להג'רה. <http://www.shamela.ws/>.

חשש שהבריות יחשדו בו שהוא מג'נון, ולכן מיהר להסתתר.⁵⁰⁰ גם כאן, ניתן לשער, שהיה קשר בין עירום לבין מצב של ג'נון.

מאפיין נוסף, קשור להתנהגותו השונה של המג'נון, המתאפיינת בחוסר יציבות ובחוסר דעת. אלמסעודי מביא את דברי המלחים המתארים את הים החבשי על גליו הסוערים. כל גל לדבריהם הוא מג'נון, סוער ולא יציב.⁵⁰¹ כך גם מתוארת התנהגותו של עבד אלרחמן בן ת'רבת בן ת'ובאן. במהלך טיול לילי במדבר שלף לפתע את חרבו ואיים על חבריו בשם אללה. כדי להרגיע את האנשים, עדכן אותם אחד מהם כי עבד אלרחמן הוא מג'נון.⁵⁰² מהסיפור עולה כי התנהגותו של המג'נון אינה צפויה, ועלולה להיות מסוכנת. עם זאת, נדרשת הסביבה לגלות סבלנות כלפיו ולהכיל אותו. עוד מתוארת התנהגותו של המג'נון בטקסטים אחרים, כאדם המפטפט ואומר דברי הבל, וכאדם שאינו שם לב למובן מאליו.⁵⁰³

אולם לא רק המג'נון הקלאסי, חסר הדעת, מוזכר ומתועד בטקסטים, אלא גם המג'נון הרוחני. אבו זרעה אלדמשקי תיעד אדם בשם רביעה, שחשקה נפשו להתקרב אל אללה. הוא אמר לאבו אלעבאס אלספאח כי ביום שתגיע אליו ידיעה אודותיו, שהוא אמר *חדית'*, יהיה היום בו הוא יידע כי הוא הפך מג'נון.⁵⁰⁴ מסיפורי האדב עולה ביתר פירוט דמותו של המג'נון הרוחני, אדם שהגשמיים מפריעה לו לחוות את הקרבה הרוחנית לאללה ולכן הוא בוחר להתנתק מכבלי הגשמיים. בהכרח, בבחירתו זו הוא נוהג כמו מג'נון ולכן גם מכונה כך. זאת ועוד, גם תופעת הג'נון מאהבה מוזכרת בתיעוד ההיסטורי. אמנם בספרות האדב קיים דיון האם מג'נון לילא היה אדם אמיתי או שמא זהו רק סיפור, אולם אלמסעודי מתייחס לקיומו של מג'נון בני עאמר כאל עובדה מוגמרת ומונה אותו בתוך רשימת המשוררים שהוא מתעד.⁵⁰⁵

לבסוף, נמצא תיעוד מעניין המתייחס לנושא העלייה לרגל. אמנם לא מצאתי התייחסות הלכתית לנושא זה במסגרת התקופה הנחקרת, אולם בחיבור *'תאריח'* אלמדינה,⁵⁰⁶ שנכתב בתחילת המאה השלישית *להג'רה*, תיאר המחבר את עלי, שנהג לעלות לרגל גם בחג' וגם בעמרה. בעוד הח'ליפה עת'מאן הלך בתהלוכה אחרת, ראה אדם מפמלייתו את עלי ושאל כיצד הגיע, הרי הוא אחמק או מג'נון.⁵⁰⁶ נוסף על האיבה העולה מהטקסט בין מחנה עלי למחנה עת'מאן, ניתן להבין כי אין ציפייה מהמג'נון לקיים את מצוות החג', ובעלותו לרגל הוא מעורר שאלות.

⁵⁰⁰ מחמד אבן אסחאק, *סירת אבן אסחאק* (אלרבאט: מעהד אלדראסאט ואלאבחאט ללתעריב, 1976), כרך 2, עמ' 101.

אבן אסחאק, מראשוני ההיסטוריונים המסלמיים. מוצאו מאלמדינה, ביקר באלכסנדריה בשנת 119 *להג'רה*. חי בבע'דאד רוב חייו ובה נפטר בשנת 151 *להג'רה*. <http://www.http://shamela.ws/>.

⁵⁰¹ אלמסעודי, אבו אלחסן עלי בן אלחסין, *מרוג' אלדיהב ומעאדן אלג'והר* (אלמדינה: מאססה דאר אלהג'רה, 1989), כרך 1, עמ' 40.

אלמסעודי, היסטוריון, איש מסעות וחוקר. בן האסכולה *חמעת'ולית*. מוצאו מבע'דאד, אך השתקע במצרים ובה נפטר בשנת 346 *להג'רה*. חיבר מספר חיבורים היסטוריים חשובים. <http://www.http://shamela.ws/>.

⁵⁰² אלפסוי, *אלמערהפ ואלתאריח*, כרך 2, עמ' 392.

⁵⁰³ שם, כרך 1, עמ' 664, וגם אלמסעודי, *מרוג' אלדיהב*, כרך 2, עמ' 167.

⁵⁰⁴ אבו זרעה עבד אלרחמן בן עמרו אלדמשקי, *תאריח' אבי זרעה אלדמשקי* (דמשק: מג'מע אללע'ה אלערביה, ל"ת), עמ' 641.

אלדמשקי, אחד ממוסרי המסורות הידועים בתקופתו. מוצאו מדמשק, ובה נפטר בשנת 281 *להג'רה*. <http://www.http://shamela.ws/>.

⁵⁰⁵ אלמסעודי, *מרוג' אלדיהב*, כרך 2, עמ' 106.

⁵⁰⁶ עמר בן שבה אלנמירי, *תאריח' אלמדינה אלמנורה* (קם: דאר אלפכר, 1989), כרך 3, עמ' 1044.

5.4.2.2 התייחסות החברה למג'נון

גם בטקסטים ההיסטוריים ובתיאור אנשי המסעות מתקיימת אמביוולנטיות ביחס למג'נון. לעיתים היחס הוא סלחני ומכיל, על פי מידת הרחמים- ולעיתים יחס קפדני ונוקשה, כנדרש ממידת הדין. ישנם גם אזכורים בהם משמשת המילה "מג'נון" כמילה נרדפת לשם גנאי, בתיאור של מעשים אוויליים ולא מקובלים או של קבלת החלטות שגויה ולא מחושבת.⁵⁰⁷ יש בתיאורים אלה להעיד על כך שהיות אדם מג'נון נחשב מצב לא רצוי, אך אין בכך להעיד על יחס החברה לאנשים במצב זה.

חשוב לציין כי היסטוריונים מתעדים לרוב את קורות המנהיגים. לכן בסיפורים המתועדים נמצאות בעיקר אנקדוטות שבין מג'נון לשליט. ביד השליט הבחירה האם לנהוג רחמים במג'נון, או לתבוע את עלבונו ממנו. דוגמה לכך בסיפורו של מחמד בן סלימאן, שרכב בדרך, עת פגש מג'נון שכיניו "ראס אלנעג'ה" (ראש הכבשה). המג'נון עמד בצד הדרך וקיבץ נדבות. כאשר ראה את מחמד, פנה אליו בדברים, וביקש כי ייתן לו חציזרהם, לאור העובדה שבכל יום הוא מרוויח מאה אלף זרהם, ואין בחצי זרהם הפסד עבורו. זאת ועוד, פנה המג'נון לעוזרו של השליט ואמר לו כי אין זה צודק שכך מתנהל בעולם. בתגובה, ביקש העוזר להרחיק את המג'נון מדרכו של השליט ולסלק אותו בבושת פנים. אלא שמחמד עצר את עוזרו, וציווה עליו להעניק למג'נון מאה זרהם. הוא אף המשיך לנהל עמו שיחה ידידותית, ורק לאחר מכן שחרר אותו לדרכו.⁵⁰⁸

סיפור מעניין נוסף, מעיד על שימוש בסלחנות הציבור כלפי המג'נון, לצורך ניצול הציבור והפקת רווחים. כך לדוגמה, מתואר עקאב, ובכינויו אבו אלבאז, שנהג להעמיד פני מג'נון דרך קבע, כתכסיס שמטרתו להרוויח כסף ומתנות.⁵⁰⁹ נראה לי, שקיומו של תיעוד כזה מעיד על כך שהסלחנות כלפי המג'נון הייתה רווחת בציבור.

אמנם ההוראה ההלכתית היא לגלות יחס סלחני כלפי המג'נון. היות שאין לו כוונה בביצוע מעשיו, הוא אינו נושא באחריות להשלכותיהם. עם זאת, מטקסטים היסטוריים עולה כי היו גם מקרים בהם מג'נון שילם על מעשיו בגופו, בחירותו ואף בחייו. כך לדוגמה, הוצא להורג מג'נון שגידף את המנהיג, וכך הושפל והוכה מג'נון שאמר דברי כפירה.⁵¹⁰ יותר מכך, בזמן הפתנה⁵¹¹ רצו המאמינים לחמוק משלטונו של אלמאמון, שכן הם נטרו לו טינה על רצח אחיו. הם קשרו נגדו קשר, ואמרו שהוא מכושף ושהוא מג'נון. זו הייתה סיבה מבחינתם להכתיר את דודו, אבראהים בן אלמהדי, לח'ליפה.⁵¹² מכאן, שמג'נון אינו יכול לשלוט. מכל מקום, העם לא חיכה להחלטתו של אלמאמון, כי

אבן שבה, משורר, מוסר מסורות והיסטוריון. מוצאו מבצרה. נפטר בסאמראא בשנת 262 להג'רה. <http://www.http://shamela.ws/>

⁵⁰⁷ אבו בכר מחמד בן יחיא אלצולי, אח'באר אלראצ'י באללה ואלמתקי ללה, תאריח' אדולה אלעבאסיה (מצר: מטבעה אלצאוי, 1935), עמ' 211, וגם אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה אלעסכרי, אלאואאל (מצר: דאר אלבשיר, 1987), עמ' 107, וגם אלטברי, תאריח' אלרסל ואלמלוך, כרך 5, עמ' 85, וגם שם, כרך 4, עמ' 457, וגם שם, כרך 7, עמ' 28, וגם אחמד בן אבי יעקוב אליעקובי, תאריח' אליעקובי (בירות: דאר צאדר, 1960), כרך 1, עמ' 58.

אליעקובי, היסטוריון, גיאוגרף, איש מסעות. מאנשי בע'אד. סבו היה מולא של ח'ליפה העבאסי אלמנצור. במסעותיו הגיע אליעקובי למערב ולהודו. ישנה מחלוקת לגבי שנת מותו. טווח השנים נע בין 278 להג'רה בהערכה הכי מוקדמת, לבין 292 להג'רה בהערכה הכי מאוחרת. <http://www.http://shamela.ws/>

⁵⁰⁸ אלמסעודי, מרוג' אלדיהב, כרך 1, עמ' 498.

⁵⁰⁹ שם, כרך 2, עמ' 149.

⁵¹⁰ אלטברי, תאריח' אלרסל ואלמלוך, כרך 5, עמ' 144, וגם שם, כרך 8, עמ' 564.

⁵¹¹ מלחמת אחים

⁵¹² אלטברי, תאריח' אלרסל ואלמלוך, כרך 8, עמ' 564, וגם כרך 5, עמ' 144.

הוא האמין שמי שהביא *לפתנה* בהכרח אינו יכול להיות בדעתו. לפיכך, כישוף או ג'ען שולטים בו. הטענה לג'ען הופכת לעונשו של אלמאמון, כשהשלטון נלקח ממנו.

5.4.2.3 כינוי הנביאים מג'אנין

כפי שהוזכר לעיל בפרק *הקראאן והחדית'*, גם בספרי ההיסטוריה מתועדים הנביאים כמכונים "מג'ען" על ידי בני דורם. אלא שכאן מובא הסיפור מנקודת מבט אחרת. לדוגמה, מסיפורו של נוח בפסוקי *הקראאן ובתפסיר*, עולה כי בעקבות נבואתו, הכו אותו בני דורו עד שהתעלף ונזקק לעזרה. לעומת זאת, בסיפור המובא בתיעוד ההיסטורי, עולה כי דווקא החשיבה כי נוח הוא מג'ען גרמה לכך שהוא הוצא מהכלא, ונתבקש לא לחזור על מעשיו. כיוון שראו בו מג'ען, הבינו שהוא אינו אשם בתוכן הנבואה ולכן יש לסלוח לו.⁵¹³

במקרה של נבואת הנביא מחמד, מדגישים ההיסטוריונים כיצד מחמד עצמו חשש שהוא מתנהג כמו *כאהן* או מג'ען, טיפוסים שנואי נפשו, שהוא לא יכול היה להביט בהם. לכן הוא פנה לחדיג'ה בבקשה לאמת שהנבואה אינה דבר ג'ן או שטן. היא הרגיעה אותו ונסכה בו בטחון לגבי אמיתות הבשורה, וחיברה אותו לורקה בן נפול, שהאמין במחמד ובבשורתו. הבדל נוסף ביחס לסיפורים המובאים ב*הקראאן ובחדית'*, לגבי אנשי קריש המכנים את מחמד "מג'ען". אלא שבספרי ההיסטוריה, הם מתועדים כשהם מטכסים עצה, מה לעשות בדבר מחמד. שכן, הוא פוגע בעסקים שלהם. אם יאמרו שהוא מג'ען לא יאמין הציבור, כיוון שהוא אינו מתנהג כמג'ען. השיח הזה מביא אותם למחשבה שאולי יש בבשורה של מחמד אמת.⁵¹⁴ כך, בשונה מהסיפור המסופר ב*הקראאן ובחדית'*, מחמד אינו מכונה על ידי אנשי קריש מג'ען. נראה לי, שיש בכך להעיד על כתיבה מגמתית של כותבי ההיסטוריה, לנסות לטהר את אנשי קריש מהטעות שעשו בתחילת דרכם כשכינו את מחמד מג'ען ולא נשמעו לדבר נבואתו.

לסיכום

מהטקסטים ההיסטוריים עולים מאפיינים לשונותו של המג'ען אל מול חבריו לקהילה. לבושו יוצא דופן ועירום מתקשר אף הוא עם ג'ען. גם התנהגותו שונה, חסרת יציבות ואינה על פי הקודים הנהוגים בחברה. ישנו גם המג'ען הרוחני, אשר לצורך הרגשת הקרבה לאללה, הוא משתחרר מכבלי הגשמיות ובכך מדמה עצמו לכלל ההתנהגויות של המג'ען, ולכן גם נתפס ככזה בחברה.

היחס כלפי המג'ען לובש שתי צורות הפוכות. לעיתים סלחני, מכיל ומתחשב, לעיתים קפדן, מעניש ונוקשה. אי אפשר להסיק מהטקסטים איזו מהצורות רווחת יותר, אולם ניתן להניח שלהוראה ההלכתית להכיל את המג'ען ולהגדיל את זכויותיו, הייתה השפעה על החברה המסלמית.

לסיכום הפרק

בפרק זה התבססתי על שני סוגי ז'אנרים ספרותיים שונים. האחד, ספרות יפה, ספרות האדב, המכילה בתי שיר וסיפורים, חלקם מסופרים לאחר ציון שרשרת המסירה שהעבירה את הסיפור,

⁵¹³ אבו אלחסן עלי בן אלחסין אלמסעודי, *אחיבאר אלזמאן ומן אבאדה אלחדת'אן*, ועג'אב אלבלדאן ואלע'אמר באלמאא ואלעמר'אן (בירות: דאר אלאנדלס ללטבאעה ואלנשר ואלתוזיע, 1996), עמ' 82, 113.

⁵¹⁴ אבן אסחאק, *אלסירה אלנבויה*, כרך 2, עמ' 101, וגם שם, כרך 1, עמ' 49, 69, וגם אלטברי, *תאריח' אלרסל ואלמלוך*, כרך 1, עמ' 533.

בדומה לאסנאד *בחזית'*. ספרות האדב היא כר שופע של מקורות ראשוניים עבור מחקר זה. עם זאת, החיסרון המרכזי הבולט של הספרות, שהיא אינה מהווה מקור אמין לכתיבת היסטוריה. שהרי מיסודה היא אינה מתעדת אירועים, אלא יוצרת תרבות. לכן, בבחינת את הטקסטים השתדלתי לדלות מהם מידע נקודתי כמו שמות מקומות בהם אושפזו *מג'אנין*, וכן לאגד תיאורים החוזרים על עצמם בטקסטים רבים ככל האפשר. זאת, כדי לבחון האם יש במשותף הרב ביניהם להעיד על מציאות מוכרת וקיימת בתקופה הנחקרת.

בפרק זה התבססתי גם על ספרי היסטוריה בני התקופה הנחקרת, המתחלקים לשני סוגים מרכזיים. האחד, תיעוד מסעות על ידי האדם שביצע אותם. השני, כתיבת ההיסטוריה כפי שנמסרה לכותב. בשני הסוגים, בוחר המחבר מה יהיו הפרטים שייכנסו לתיעוד ובכך מכריע אלו נושאים יהפכו להיות נחלת הכלל וישתמרו מעל דפי ההיסטוריה. עם זאת, סביר להניח שאדם המתעד חוויות שחווה בעת מסעותיו, ידייק יותר בתוכן הדברים שכתב, כיוון שהוא מתבסס על חוויה אישית. לעומתו, אדם שכותב היסטוריה כפי שנמסרה לו, מהווה כלי שני או שלישי לדברים שקרו. גם בדברים אלו יש להעיד על מציאות ועל מגמות, אולם הם עלולים להשתנות באופן שבו רוצה הכותב להנציח אותם. אי הדיוק נובע מכך שהכותב לא היה עד להתרחשויות בזמן שקרו.

כך, למרות האמינות שמספק תיעוד היסטורי אל מול טקסטים של ספרות יפה, הוא עדיין אינו מהווה אמת צרופה, ויש לבחון מקסימום טקסטים כדי לנסות להעריך נכונה את התוכן העולה מהטקסטים.

המאפיינים שעלו מתוך הטקסטים, מתארים את דמותו של *המג'אנין* ושל *המע'תוה* הקלאסי, כבעל מנת משכל נמוכה והתנהגות יוצאת דופן, לעיתים הוא מפגין שונות חיצונית בולטת במבטו, בלבושו, ובעת התקפי *הג'אנין* או *העתאהה*. לצדו, מתואר גם השיגעון המטאפיזי-רוחני, שבבסיסו תפיסות מיסטיות, רצון לפרוס משנה אישית ולעורר מחאה פוליטית או דתית, או אהבה עזה נכזבת. אמנם, לרוב השיגעון הרוחני בא לידי ביטוי בדיבור רהוט העשוי לבלבל את השומע, ולגרום לו שלא להבחין כי מדובר ב*מג'אנין* או ב*מע'תוה*. אולם הביטוי החיצוני דומה, ובכך מכריעה החברה את שונותו.

ישנם גם המוטיבים הספרותיים, המייצגים את *המג'אנין* ואת *המע'תוה* בטקסטים ומעידים על ארבעה אלמנטים שונים המרכיבים את דמותם. האחד, חיבור לטבע הבראשיתי, הן בבחירה לשוטט באזורים טבעיים פראיים, הן בחיבור לחיות, והן בעצם העירום. אלה מהווים משל לצורך של *המג'אנין* ושל *המע'תוה* בחופש מגבולות הנורמה החברתית. המוטיב השני, עוסק ברטוריקה של *המג'אנין* ושל *המע'תוה*, אשר מתוארת פעמים רבות ברצף של רמות מעל ומתחת לנורמה. הרטוריקה מעידה על האלמנט התקשורתי הלקוי, המהווה את עיקר התמודדותם של *המג'אנין* ושל *המע'תוה* בחברה. מוטיב נוסף הוא הבידוד החברתי של *המג'אנין* ושל *המע'תוה*, בין אם מאילוץ בין אם מבחירה, המעיד על אלמנט ההתבודדות. ואחרון, מוטיב המתאר את ההתנהגות הלא שגרתית, בין אם מחוסר דעת, בין אם מהתחכמות יוצאת דופן. זו מדגישה את אלמנט השונות של *המג'אנין* ושל *המע'תוה*. ארבעת אלמנטים אלה מרכיבים את דמותם בספרות ובהיסטוריה.

זאת ועוד, ללא עיסוק בשאלת הסיבה למצב של *ג'אנין* ושל *עתאהה*, כפי שהיא אכן נשאלת באופן ישיר בשיח התיאולוגי, עולים מהטקסטים שלושה גורמים אפשריים. הראשון והמרכזי הוא הגורם העל-טבעי. רצונו של אללה, המובא לידי ביטוי כעונש או כניסיון עבור המאמין, או מכת גורל, או התערבות של שטן או של *ג'ן*. הגורם שני הוא גורם טבעי, שמייצר קשר של סיבה ותוצאה בינו לבין

הג'ענן או העתאָהה. הוא כולל רעב עז, אפילפסיה, קללה או אסון, תורשה ודיכאון. לבסוף, ישנו גם הגורם החברתי, דחייה חברתית או אהבה נכזבת, העשויים אף הם לגרום לאדם לצאת מדעתו.

לצד דמות הג'ענן והמעתנה, כפי שהיא עולה מהטקסטים, משתקפת מהם גם ההתייחסות החברתית אליו. ראשית, דת האסלאם דורשת מהמאמינים לנהוג בסובלנות ובכבוד כלפי החלשים בחברה. אכן מתוארים בטקסטים, גם אם לא ברובם, יחס מכיל לשונותם של הג'ענן ושל המעתנה, סלחנות כלפי משובותיהם, פטור מעונש וריבוי זכויות בחברה. לרוב, חיו הג'ענן והמעתנה בביתם וחיו חיים מלאים למרות שונותם. אמנם הם ספגו גם הדרה חברתית בדמות הצקות, השפלה ולעג, הן על ידי מנהיגים והן על ידי אנשים וילדים מן השורה. יותר מכך, שמם הפך כינוי גנאי. ועדיין, המיעוט היחסי של הטקסטים המספרים על יחס מדיר כלפיהם, אולי מעיד על כך שזו הייתה תופעה קיימת אך לא נרחבת.

כמו כן, ג'ענן או מעתנה שהיווה סכנה לעצמו או לסביבתו נכבל, ובמקרים קיצוניים אף אושפז בבית חולים, במנזר או בדאר אלמג'אנין. שם ביקרו רופאים דרך קבע וטיפלו בו באמצעות איזון הליחות שבגוף או דרך ניסיון לגרש את הג'ענן במגוון שיטות. בתי החולים נבנו במקומות מרכזיים, וכך שמרו המשפחות על קשר עם המאושפזים מקרבם. כמו כן, היו פתוחים בתי חולים לסיורי מבקרים, תיירים ומנהיגים, שהסתקרנו מהתופעות המאפיינות את המג'אנין ורצו לצפות בהן במו עיניהם.

למעשה, משקפים הטקסטים הספרותיים וההיסטוריים תמונה רב-ממדית של שגרת יומם של הג'ענן ושל המעתנה. קיומם אינו "טוב" או "רע", כך גם יחס החברה אליהם.

6. סיכום, המלצות ומסקנות

בראשית הדרך, עת סימנתי כיעד את מחקר המוגבלויות הלא-פיזיות באסלאם הסוני-הקלאסי, לא העליתי על דעתי לאן יוביל המחקר. השאיפה לזכך ככל האפשר מידע בן התקופה הנחקרת הייתה נר לרגליי. זאת, מכיוון שחששתי מהטיות, הנובעות מתפיסות מאוחרות, ועלולות להשפיע על כתיבת ההיסטוריה, ולהכתיב נרטיבים קיימים, רטרואקטיבית, תוך חיפוש צידוק לקיומם. מה גם שהמחקר בתחום המוגבלויות, מתבסס כיום בעיקרו על אזורים מערביים, להם רקע היסטורי שונה באותה תקופה, וכמובן דת מרכזית אחרת.

לכך יש להוסיף את העובדה כי בעיני, לא תמיד יכול לרדת חוקר בן ימינו לעומקן של תפיסות ודעות, שהיו רווחות לפני מעל אלף שנים. לכן, השתדלתי להיחשף למקסימום טקסטים, המהווים כר פורה לתיאורים, התייחסויות וגילויים בתחום המוגבלויות הלא-פיזיות. כמו כן, עבודתם של החוקרים שקדמו לי תרמה לגישתי לטקסטים, ועיצבה את כיוון המחקר. לאחר עבודת ניתוח ועיבוד של הטקסטים, הבשיל מחקר זה לכדי כתיבת ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית באסלאם הסוני הקלאסי.

6.1 ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית באסלאם הסוני-הקלאסי

תמיד היו המוגבלויות הלא-פיזיות נוכחות בעולם הערבי. בהן, מוגבלויות מולדות, שמקורן במספר סיבות אפשריות. אחת המרכזיות היא, תורשה גנטית עקב אחוז גבוה של נישואים בין בני דודים מקרבה ראשונה. זהו מנהג מקובל בחברה הערבית בפרט ובחברה המזרחית בכלל, שבבסיסו שמירה על רכוש המשפחה פנימה. סקיילנג' מצביעה על סיבה נוספת, שמקורה בחקר הגיאולוגיה. מחסור של יוד באדמה, מביא לחריגות בפעילות בלוטת התריס בקרב נשים הרות. כיום, מצביע המחקר המדעי על כך, שלחריגה בפעילות בלוטת התריס יש חלק בהיווצרותן של מוגבלויות אצל עוברים. לכן, יש יסוד להניח שהמחסור ביוד באותה תקופה, שהוכח בחקר ההיסטוריה של הגיאולוגיה, ושלא טופל בתוספי תזונה וויטמינים בעבר, בשל חוסר ידע, תרם אף הוא להולדתם של תינוקות עם מוגבלויות.⁵¹⁵ לאלה נוספו מוגבלויות לא-פיזיות שאירעו לאדם במהלך חייו. הסיבות האפשריות לכך עשויות להיות רבות, ביניהן חבלת ראש, פוסט טראומה כתוצאה ממלחמה או מאסון ומחלות המותירות אחריהן נזק מוחי או נפשי.

להלן, אסכם את עיקרי התפתחות רעיון שליטת הג'ן מחד, והג'נן או העתאקה מאידך, בנפשו של אדם, על פי התפיסות שהתקיימו בארצות האסלאם בתקופה הקלאסית. בעולם הקדום, נטו הערבים לייחס את המוגבלות הלא-פיזית לג'ן. מסיבה זו, משותף השורש ג'ן.ג, למילים ג'ן ומג'נן. האמונה בקיומם של ג'אן, בעלי כוח עליון ויכולת השפעה על המציאות, הייתה רווחת. לפי חלק מהדעות גם השטן, שמהותו להזיק ולפגוע באדם, היה אחד מהג'אן. לכן, אך טבעי היה לחשוב כי אדם, שעל פי דבריו ניכר שאינו בדעתו, יתכן שנמצא תחת שליטת ג'ן, המעביר דרכו רעיונות ומסרים. היות שהג'אן נחשבו מעין אלוהויות, היו המסרים שאמר המג'נן, הנשלט על ידי ג'ן, מעין בשורה אלוהית. במידה והיה השטן משתלט על אדם, הוא נחשב מקולל.

⁵¹⁵ Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World*, pp. 4-5, and Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam", p. 113.

זה היה הרקע לראשית שליחותו של מחמד כנביא האסלאם. כפי שראינו בפרק השני, כך גם ניתן להבין מדוע כינו אנשי קריש את מחמד *מג'נן*. הם מצאו עצמם מאוימים מבשורת האסלאם, שהלכה וצברה תאוצה ומאמינים נוספים ככל שעבר הזמן. הדת החדשה איימה על כוחם, ועל המנהגים הפגאניים שהסבו להם רווחה כלכלית. בתחילה, כינו את מחמד *מג'נן*, כדי להשוות בינו לבין מי שג'ן השתלט עליו והעביר דרכו מסרים. כך גם נהגו בדורות שקדמו להם, השבטים של הנביאים הקודמים שהביאו בשורה. אלא שבשונה מהבשורות הקודמות, הגיעה בשורת האסלאם לעולם כשהיא טומנת בחובה בשורה פוליטית. מצוות ה'*ג'האד*, נועדה במהותה להרחיב את שטחי דאר אלאסלאם, ובכך להגדיר כל שטח בו האסלאם אינו שולט כדאר אלחרב, שטח מלחמה.⁵¹⁶ התרחבות הממלכה האסלאמית מיקמה את מחמד כמנהיגה של עדה גדולה, שראתה בו נביא ושליח האל. אנשי קריש כשלו בניסיונם להוציא את שליחותו מתוכן על ידי הכינוי *מג'נן*. האסלאם הגיע לעולם כדי להישאר.

חשוב לציין, כי עוד בימים שקדמו לאסלאם, *המג'נן* לא נתפס רק כאדם הנמצא תחת שליטת ג'ן. משמעות נוספת הייתה ההוראה המעידה על אדם שאינו בדעתו, או ששכלו רפה, באופן שהוא אינו ער לנעשה סביבו, או ער במידה מועטה, ולכן אינו אחראי למעשיו. *המג'נן* והמעטותה, נמצאים באותו מעמד. שניהם מתאפיינים במוגבלויות נפשיות, מנטליות, ולעיתים גם שכליות. יש דקדקנים המבחינים בין המעטות לבין *המג'נן*, בכך שהמעטותה הוא מי שנולד *מג'נן*. אחרים מציינים כי המעטותה הוא אדם שהאפיון המרכזי שלו הוא מוגבלות שכלית, ולא מוגבלות נפשית.

המג'נן והמעטותה, מתוארים בטקסטים האסלאמיים והערביים בני התקופה על רצף תפקודים. בקצה העליון ישנו השיגעון הרוחני. זהו סוג של שיגעון המקבל ביטוי בעיקר בטקסטים מתוך ספרות האדב, כפי שנוכחנו לראות בפרק החמישי. *המג'נן* הרוחני הוא אדם השואף להסיר את כל החסימות הגשמיות המפרידות בינו לבין אללה. הוא מנסה לסגל לעצמו דפוס חיים כשל מלאך, כאשר רוב יומו עובר עליו בחוויות רוחניות ובלימוד. הוא מצמצם את זמני האכילה למינימום המאפשר חיים, ומתבודד כדי להימנע מהפרעות אפשריות לחוויה המטאפיזית אותה הוא מנסה להשיג. על השיגעון הרוחני, נמנה גם אדם שיש לו צורך לצאת למחאה דתית, חברתית או פוליטית. הוא מתמסר למחאה ועוזב את מעגלי החיים הרגילים שלו, כך שזמנו פנוי לטובת הטפות חוזרות ונשנות בשוק העיר, והעברת מסר לעוברים ולשבים. המשוגע הרוחני נותן למטרה הרוחנית, אותה הוא רוצה להשיג, להשתלט על הווייתו. אל מולה הוא מבטל את כל צרכיו הפיזיים, ובכך בולטת שונותו אל מול החברה סביבו. הדברים שהוא אומר הם דברי טעם, גם אם לעיתים ניכרת בהם קיצוניות. השיגעון מהווה חסינות עבורו מעונשו של השליט על המחאה שהוא משמיע. לרוב העדיפו השליטים לחמוק מהסיטואציה מול *המג'נן* או המעטותה הרוחני, מבלי להתייחס לדבריהם. כך, החברה נותנת מקום לדבריו של *המג'נן* או המעטותה הרוחני, שלעיתים הוא משורר מפורסם ומוערך, ומקבלת את דרכו, למרות שונותו הבולטת.

יש מי שכולל תחת הגדרת השיגעון הרוחני, גם שיגעון שנגרם כתוצאה מאהבה נכזבת. לדעתי, הגיוני יותר לכלול את שיגעון האהבה תחת הגורמים לדיכאון, שעשוי להביא להתפתחותה של מוגבלות נפשית. *מג'נן* מאהבה מזניח את כל ענייניו והוגה רק באהובתו, לעיתים מתבודד, ולעיתים מאושפז

⁵¹⁶ למעט אוטונומיות לאהל אכתאב, עמי הספר, אותם עמים המאמינים בייחוד האל וקיבלו מאללה ספר משלהם.

בדאר אלמג'אנין, בניסיון להשיבו לאדם שהיה קודם שנפל לשיגעון האהבה. הוא מתנהג כמו אדם שאיבד את הטעם לחייו ואינו שותף לכל עניין שאינו נוגע למושא אהבתו.

עוד על רצף התפקוד, נמצאים אנשים החווים התקפים של ג'נון או שלעתאהה. הם אינם מוגדרים באופן קבוע כמג'נון וכמעטוה, אלא רק בזמן של התקף פעיל. לפי חלק מהתיאורים בחדית' ובאדב, ניתן למצוא קווי דמיון בין התקף של ג'נון לבין התקף אפילפסיה. עם זאת, מחלת האפילפסיה, או בשמה "מחלת הנפילה", הייתה מוכרת בתקופת המחקר כמחלה בפני עצמה. ועדיין ישנן פעמים בהן אדם החולה במחלת הנפילה מתואר בטקסטים כמג'נון. גם רעב עשוי להשפיע על התקפים של ג'נון ושלעתאהה, וכן דיכאון, בין מסיבות של אהבה נכזבת, בין כחלק מפוסט טראומה עקב אסון שאירע, בין מסיבות אחרות.

בקצה התחתון של הרצף נמצא מג'נון או מעטוה מטבק. אדם שגופו בריא ונוכח, אך דעתו נעדרת. התקשורת עמו מורכבת, וקשה להבין מה רצונו. לעיתים הוא מסוכן לסביבתו ועלול לפגוע בקרוביו. בהלכה הוא מתואר כאדם שאינו יודע להבחין בין אותיות, כלומר ששכלו אינו מתפתח, והוא זהה לשכלו של תינוק. בפרק הרביעי ראינו כי רק שני האפיונים התחתונים על הרצף, הן מי שהתקפי הג'נון או העתאהה תוקפים אותו לפרקים, והן מי שמאובחן כמג'נון או כמעטוה מטבק, הם המעסיקים את חכמי ההלכה והמשפט המסלמי בדיוניהם. זאת כיוון שרק בעניינם יש ספק לגבי מידת הכוונה שלהם במעשיהם, כמו גם לגבי יכולתם לקחת אחריות.

התנהגותו של האדם עם המוגבלות הלא-פיזית בולטת בשונותה מההתנהגות המקובלת בחברה. רבים מהאזכורים חוזרים תיאורים של התבודדות בבתי קברות, ואף לינה שם, שוטטות בהרים ובנחלים, ללא לבוש מתאים באופן המזיק לגוף, בגדים בלויים ומלוכלכים, פנים מושחרות וחזות האומרת הזנחה. לפרקים מהווה המג'נון או המעטוה סכנה לסביבה. כך, הוא מעורב בקטטות עם ילדים שמציקים לו, ומסתובב עם צינור בידו לצורכי הגנה עצמית אם ירגיש מותקף.

אל מול שונותם של המג'נון ושל המעטוה, מתנהלת המשפחה והחברה שמסביבם. רובם המוחלט של האנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות חיו בבית, בתוך הקהילה. אמנם יש עדויות לקיומם של בתי חולים, מנזרים ודירות ייעודיות עבור אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות. אולם הם שימשו רק אחוז קטן מהמג'אנין, ורק במקרי קיצון. הכבילה הייתה שיטת הטיפול המרכזית שהייתה נהוגה בהם, כמו גם כשיטת טיפול ביתית. מטרת הכבילה הייתה להגן על האדם מפני עצמו ועל הסביבה מפניו. למרות התיאורים החוזרים ונשנים של כבילה, עולה מהטקסטים דאגה של קרובי המג'נון והמעטוה אליו. הם מחפשים עבורו טיפול רפואי, מגיעים לבקר אותו בעת האשפוז בבית החולים ושומרים אתו על קשר רציף. פעמים רבות מתוארים המג'נון והמעטוה כב/בת, כהורה, כב/בת זוג וכאח/אחות. לדעתי, יש בביטויים המשפחתיים לשפוך אור על מקומו הבטוח בתוך המשפחה. כדי לרדת לשורש התפיסה החברתית של הקהילה המסלמית את אחריותה כלפי המג'נון והמעטוה, יש לעיין בדיונים התיאולוגיים וההלכתיים.

המסלמי מאמין כי לכל סיבה יש בעולם מסובב אחד, הוא אללה. לכן, נכנסות המוגבלויות הלא-פיזיות תחת רצונו של אללה. בכך ניטל העוקץ מכל הקשר שלילי למוגבלות, שכן אפילו אם מדובר בעונש או בניסיון, רצונו של אללה הוא מעל הכול. כך, אללה הוא הצודק והיודע, באופן שאינו נתפס בהבנה השכלית של האדם. עומק תפיסות אלו מובא בפרק השלישי, והן מציגות את הדעה הרווחת באסלאם מראשיתו, ועד לתורתו הפילוסופית של אבן סינא. בדבריו, שהיו חידוש עבור המאמינים

המסלמיים, הוא קישר בין מציאות של חוסר, להלן מוגבלות, לבין סבל וכאב. הוא הסביר זאת כחלק מתמונה רחבה של צדק אלוהי, בה העולם אינו יכול להתקיים בלא רע, שכן ללא רע אין הגדרה לטוב. כך, המוגבלות היא חלק מתוכנית אלוהית שמנהלת את העולם. ככזאת, נדרשת החברה להכיל אותה ולקבל את האדם עם המוגבלות בכל תחומי החיים החברתיים.

גם ההלכה האסלאמית, המובאת בפרק הרביעי, נדרשת לשאלת המוגבלויות הלא-פיזיות. היא בוחנת את הסוגיה בהיבט של כל מצווה בנפרד, כאשר קו אחד שזור לאורך הדיון ההלכתי, בהקשר של המוגבלויות הלא-פיזיות. הבחינה המרכזית היא, מה מידת ההבנה הנדרשת לצורך ביצוע המצווה בכוונה, האם יש צורך בכוונה לביצוע מצווה זו, וכנגזרת מכך האם יכול האדם עם מוגבלות שכלית או נפשית, לקחת אחריות על מעשיו. ההלכה מבחינה בין מצוות שהמאמץ מקיים מול בוראו, כחלק מהפולחן הדתי, כמו תפילה וצום, לבין מצוות בהן יש השלכה למעשיו על אנשים אחרים. ככלל, אדם עם מוגבלות שכלית או נפשית פטור מקיום רוב המצוות. אולם אם קיים אותו, יש מצוות שאינן תופסות. כך לדוגמה *השהאדה*, שעניינה כניסה לדת האסלאם, ולכן חשיבות הכוונה בה חיונית, אינה הופכת את האדם עם המוגבלות הלא-פיזית למאמץ מסלמי, כל עוד אינו מבין מה אמר ומה השלכות האמירה. לעומת זאת, *מג'נון* או *מעטוה* שהתפלל, גם אם אינו חייב, נחשבת לו התפילה למצווה.

עניין לקיחת האחריות על מעשים אף בעל משקל גדול יותר, כאשר מדובר במצוות הקשורות ליחסים בין אדם עם מוגבלות לבין אנשים אחרים. כך, קשרי נישואין או גירושין עומדים כסוגיה, בשל הצורך להגן גם על הצרכים של בן הזוג. לכן, קביעת ההלכה בתקופת המחקר אינה מאפשרת לאדם כל עוד הוא נמצא תחת שליטת *הג'נון*, כלומר כל עוד אינו בהבנה ובכוונה מלאה לגבי מעשיו, לשאת אישה או לחלופין לגרש אותה. לעומת זאת, אדם ללא מוגבלות שבעל אישה *מעטוה* או *מג'נונה*, חייב לשאת אותה לאישה ולהגן עליה. למעשה, משקפת ההלכה דיון ענייני, שמטרתו הסתכלות על שני בני הזוג בתוך הקשר של הנישואין. לכן, במקרה בו מוכנה אישה ללא מוגבלות להינשא לאדם עם מוגבלות לא-פיזית, היא רשאית לעשות זאת. שכן מרגע הסכמתה לנישואין, ההלכה אינה צריכה להגן עליה. כך גם בעניין הגירושין. אישה רשאית לבקש גירושין מבית הדין במצב בו גילתה שהגבר עם מוגבלות נפשית. זאת בתנאי שלא ידעה על כך מראש. נמצאנו למדים, שההלכה אינה אוסרת מבסיסם נישואין וגירושין של אדם עם מוגבלות שכלית או נפשית. אלא היא מתמקדת ברצונו ובטובתו של בן הזוג בקשר, ונותנת לו את הכוח לבנות או לפרק את קשר הנישואין.

גם לאפוטרופוס יש מקום מרכזי מבחינת ההלכה, כאדם קרוב לאדם עם המוגבלות הלא-פיזית, שמייצג את האינטרסים שלו, ומקבל החלטות מושכלות עבורו. עד כדי כך מחשיבה ההלכה את תפקידו של האפוטרופוס כחשוב, שכאשר אין לאדם עם מוגבלות לא-פיזית מי שייקח עליו חסות, מתמנה השליט להיות אפוטרופוס ישיר שלו. בכך, מעידה ההלכה על תפקיד החברה כלפי האדם עם המוגבלות הלא-פיזית. האדם הבכיר ביותר בחברה לוקח אחריות על האדם החלש ביותר.

ועדיין, הסובלנות וההכלה, שמייצגות ההלכה והתיאולוגיה כחלק מערכי האסלאם כלפי אנשים עם מוגבלויות, לא תמיד עמדו במבחן המציאות. כך לדוגמה, משקפים סיפורים *מחזית' ובאדב*, המובאים בפרקים השני והחמישי, גם מציאות של הדרה, לפעמים על ידי המנהיג, לפעמים על ידי החברה. גם תיאורים של ילדים העומדים סביב *המג'נון* או *המעטוה* ומציקים לו, מקבלים מקום

בספרות האסלאמית. ישנן אנקדוטות המתארות תכסיסים שנקטו המג'נון והמע'תנה, כדי למנוע מעשי משובה של סביבתם כלפיהם.

נראה לי, שנכון להתייחס לאזכורים אלו דרך שתי נקודות מבט. ראשית, החברה נמדדת על פי אמות המידה המוסריות של רוב חבריה. המיעוט אינו יכול להעיד על הרוב. ניתן לקבוע מתוך הטקסטים, שרובם הגדול מתאר את המג'נון ואת המע'תנה בענייניות, מציג מצבים טבעיים בהם הם לוקחים חלק, ובעיקר משקף מערכת יחסים נעימה ומכבדת בין החברה לבין המג'נון והמע'תנה. אמנם, בטקסטים רבים מהווה המילה מג'נון מילת גנאי הנאמרת בעת כעס. אולם, כמו שאמר אבן אלקים, ההבנה כי מציאות המוגבלות היא רצונו של אללה, אינה סותרת את אי הרצון של האדם להיות מוגבל, ואת התפילות ואת המעשים הטובים שהוא ישקיע, כדי שאללה לא יבחר בו לגזרה זו. כלומר, ניתן להבין מדוע מצב של ג'נון נתפס כמצב מגונה, המשמש כמילת גנאי.

שנית, החברה המסלמית לא חיה בווקום. יש לזכור, כי באותן שנים באזורים אחרים בעולם, נגזר דינם של אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות להדרה ואף לכליה. אורליאנוס, רופא רומי בן המאה החמישית לס"ן, טען שמשוגעים נשלטים על ידי שדים, שמטרתם להטעות את המין האנושי. על בסיס העיקרון שהציג, נרצחו אלפי משוגעים, כדרך של החברה למגר את השטן ואת השדים השולטים בהם.⁵¹⁷ אמנם החברה המסלמית הייתה רחוקה מלקבל רעיונות אלו, אך ייתכן שהיו לתפיסות אלו מרומא השפעות שליליות על המסלמים. ואולי מדובר בתהליך "רגיל", המסוגל לקרות בכל חברה, שבו החזק מבליט את כוחו על חשבון החלש.

לסיכום, אמנם דת האסלאם הגיעה לתוך מצב בו כבר נוצר הקישור בין אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות לבין מעשי שטן וג'ן. עם זאת, הצליחה הדת החדשה לעצב את דעת המאמינים ולייצר הכלה וסובלנות כלפי אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות, אף אם לא באופן מושלם, ובוודאי בהשוואה לעולם המערבי באותה תקופה. עם זאת, כבר בשולי תקופת המחקר, עת הוגדרה המוגבלות כסבל וככאב, נזרעו הזרעים שעשויים לגדול לכדי התמודדות גדולה יותר של העולם המסלמי, עם מציאותן של מוגבלויות לא-פיזיות. מעניין להמשיך את המחקר על פי אותה שיטה, ולבחון את המשך ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית באסלאם. במהלך ההיסטוריה אירעו שינויים פוליטיים שעשויים להיות הרי משמעות לגבי ההיסטוריה של המוגבלות. אלה כוללים חלוקות פנימיות לפי אזורים ומדינות, קהילות מסלמיות במדינות מערביות, התפתחות הלאומיות, ואג'נדות דתיות המובלות על ידי אנשי דת שונים. המשך כתיבת ההיסטוריה של המוגבלות מספק אתגר להמשך המחקר בנושא, עבורי ועבור חוקרים נוספים בתחום.

6.2 לימודי מוגבלות ולימודי האסלאם

לימודי מוגבלות הוא תחום אקדמי רב-תחומי הבוחן את סוגיית המוגבלות באופן ביקורתי, באמצעות קשת של תפיסות מתחומי מדעי החברה, מדעי הרוח ומשפטים. הדגש שניתן בתחום מחקר זה, הוא לשימוש בידע של אנשים עם מוגבלויות כמקור ידע מרכזי וחיוני לעין ביקורתית, קבלת החלטות, פיתוח מדיניות, הערכת צרכים ומחקר. בחקירה המגלה את דחיקתם של אנשים עם מוגבלויות לשולי החברה, לאורך ההיסטוריה, מתגלה ההבניה של נחיתותם אל מול אנשים בלי מוגבלויות, המהווים מדד לנורמליות. מראשית דרכו, שם לעצמו תחום לימודי המוגבלות מטרה,

⁵¹⁷ מאיר כרמון, שיגעון מחפש משמעות (תל אביב: דיונון הוצאה לאור, 2013), עמ' 22.

לבסס את חשיבותו כתמה על אוניברסליות, המתעמתת עם הנחות התרבות העמוקות ביותר במספר סוגיות. מהו אדם, מהם חיים ראויים, חקר ההבניה התרבותית של הגוף, משמעות ההבדלים בין בני אדם ויצירת זהויות, חקר גורמי הכוח המעצבים את המרחב הציבורי, ועוד. לסוגיות אלו השפעה מכרעת על עיצוב ההווה והעתיד של החברה.⁵¹⁸

במפגש שבין ביקורת לימודי המוגבלות ללימודי האסלאם, יש לתת את הדעת על מספר היבטים. ראשית, את התרבות הערבית והמסלמית אמנם ניתן לחקור ולבקר, כי בבסיסה תפיסות אנושיות שהפכו נכסי תרבות. אולם את הדת עצמה אין לבקר, כיוון שביסודה עומד רצון אללה. בתפיסה המסלמית, כל ביקורת על אללה משמעותה כפירה, ולכן השיח עקר מיסודו. יותר מכך, על שאלות מהותיות המחפשות סיבות, תמיד תהיה התשובה רצון אללה, שהרי הוא מסובב הכול. בקריאת מחקרים של מסלמים באוניברסיטאות מערביות, ניכרת התפיסה המערבית השלטת, והניסיון של החוקר המסלמי לייצר התאמה בין התפיסה המערבית, לתפיסה המסלמית הדתית. למעשה, השיח הדתי היום בהקשר של מוגבלויות, מנסה לגייס את רצון אללה לצד שלו, כדי להניע מסלמים המסרבים לטיפול ולשיקום מסיבה של השלמה עם רצון אללה, לשנות את עמדתם.⁵¹⁹

שנית, ולאור נתוני מחקר זה, ההיסטוריה של המוגבלות בראשית האסלאם הקלאסי, אינה מדחיקה אנשים עם מוגבלויות לשוליים, גם אם היא עסוקה בדיון לגבי הצורך ההיסטורי בתיעודם. כשבחרתי את ראשית האסלאם הסוני הקלאסי כתקופת המחקר, רציתי להתחקות אחר התפיסה הגולמית של האסלאם כפי שהיא מוצגת על ידי מסלמים בני התקופה, וללא השפעות חיצוניות של כותבים שאינם מסלמים. זאת, על בסיס ההנחה שאופן הייצוג של המוגבלויות הלא-פיזיות יעיד על תפיסות בנות התקופה. שהרי האסלאם כדת, לא הגיע לחלל ריק, ובעצם כך הגיב לתפיסות, דעות ומנהגים קיימים. נראה לי, שאחת ההוכחות לכך, בהיותו של אבן סינא הראשון לתייג את המוגבלויות כסבל. עד אליו מוגבלויות נחשבו רצון אללה, וככאלה היה על ציבור המאמינים להכיל אותן בקרבם, בין אנשים עם מוגבלויות עצמם, בין החברה כולה.

במהלך קריאת הטקסטים מצאתי התייחסויות מעניינות, בהקשר למודלים של המוגבלות. ראשית ארחיב מהם המודלים של המוגבלות, ולאחר מכן אפרט מהן ההתייחסויות של האסלאם הקלאסי לכל מודל, כפי שעולה מהטקסטים.

המודל הרפואי

המודל הרפואי, או המודל האינדיבידואלי, או מודל הטרגדיה האישית. על פיו מוגבלות היא פגם אישי, השייך לאדם ומהווה חלק מזהותו. לכן מהווה הפגם טרגדיה אישית, ויש לטפל בו בשיטות רפואיות, ו"לתקן" אותו. מטרמינולוגיה זו עולה, כי האדם עם המוגבלות הוא אדם "מקולקל", ולכן נחות מול האנשים ה"שלמים". אחד הדיונים המרכזיים לגבי התפיסה המייצגת את המודל הרפואי, הוא לגבי בדיקות במהלך הריון, שבבסיסן התפיסה כי עדיף להיות מת, מאשר להיות נכה.

⁵¹⁸ נטע זיו, שגית מור ואדוה איכנגרין, "לימודי מוגבלות בעברית- שדה אקדמי בהתהוות", בתוך לימודי מוגבלות, עמ' 13-15.

⁵¹⁹ Ghaly, M. "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam", pp. 116-119, and Al-Aoufi and others, "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability", pp. 214-216, and Islam and Campbell, "'Satan Has Afflicted Me!'", pp. 237-240.

שכן, אנשים עם מוגבלויות אינם יכולים לשמוח בחלקם או ליהנות מאיכות חיים מספקת. לכן עדיף להפיל את העובר טרם לידתו לעולם כאדם עם מוגבלות.⁵²⁰

בדברי ימי האסלאם הקלאסי ניכרת נוכחותם של בתי חולים, על שמותיהם ומיקומם. בהם ניתן מענה טיפולי לאנשים עם ג'נון או עם עתאה. כמו כן, חוזרים בטקסטים שוב ושוב, תיאורים של כבילת המג'נון כשיטה טיפולית-רפואית, כמו גם סיפורים המתארים מפגשים של רופא עם מג'נון או מעתנה, וכן תיאורים של רפואה נבואית ושימוש בקמעות ובטקסי ריפוי. בכלל, קרוביהם של המג'נון ושל המעתנה עסוקים בחיפוש אחר רפואה למצבם. ייתכן שתפקיד התיאולוגיה האסלאמית, המדגישה את רצון האל ואת מידת הצדק שלו, למגר את תחושת הטרגדיה האישית שעלולה להתקבע בליבו של האדם עם המוגבלות. אכן, ישנו סיפור על נמיר מאנשי מכה, שאירע לו מקרה והוא הפך מג'נון. הוא החל לשוטט בבתי עלמין, נמנע משינה וסבל מהקור העז בשטחים הפתוחים. כשנשאל מדוע אינו ישן, ענה שהסבל שנגזר עליו, הוא כמו הסבל שנגזר על החזקים שבנביאים ודומיהם.⁵²¹ כך, שואב המג'נון כוחות מכך שאללה בוחר בחזקים ביותר מבין המאמינים להעמיד אותם בניסיון.

גם ההלכה מתבססת בעיקרה על המודל הרפואי, כאשר בעומק הדיונים ההלכתיים עומד אבחון יכולותיהם של המג'נון ושל המעתנה, יכולת התפיסה והכוונה, ומידת האחריות האישית. הדיונים בעלי אופי עקרוני וקורקטי, ומטרתם קביעת מדיניות.

ועדיין, למרות נוכחותו המרכזית של השימוש ברפואה כדרך טיפול במג'נון ובמעתנה, אינני חושבת כי בבסיס הטיפול עמדה גישה רפואית מתנשאת של הרופא או של קרובי המטופל. לנרד דיוויס מכיר במודל החסד, שקדם למודל הרפואי.⁵²² נראה לי שנכון לשייך את ראשיתו של האסלאם למודל החסד, יותר מאשר למודל הרפואי. החסד הוא ערך מרכזי באסלאם, וחלק ממנו נדרשים המאמינים לסגל לעצמם מנהגים כמו צדקה, עזרה לחלש בחברה, המרת גאולת דם בכופר נפש ועוד. לכן סביר להניח שרפואה, העשויה להקל על סבל הנוצר כתוצאה ממוגבלות, נתפסה אצל המאמינים כחסד כלפי האדם עם המוגבלות, ולא כפטרונות.

המודל החברתי

על פי המודל החברתי, מוגבלות היא תוצר חברתי, שמהותו במגבלות שמערימה החברה על אנשים עם לקויות. לכן, יש להסיר את המכשולים המהווים מגבלה, לאסור הפליה בחקיקה, ולאפשר לאנשים עם לקויות חיים עצמאיים ודרכי התמודדות עם הדיכוי החברתי. על פי מודל זה, אנשי מקצוע טיפוליים ומוסדות צדקה תורמים לדיכויים של אנשים עם מוגבלויות בכך שהם מקבעים את המוגבלויות בחייהם. למודל זה מספר חסרונות. מהם, הזנחת הלקות כהיבט משמעותי בחייהם של אנשים רבים עם מוגבלויות. כמו גם יצירת אוטופיה של עיצוב אוניברסלי, שאינו מתאפשר

⁵²⁰ ג'ון סוויין וסאלי פרנץ, "לקראת מודל אפירמטיבי של מוגבלות", בתוך לימודי מוגבלות, עמ' 152, וגם טום שייקספיר, "המודל החברתי של המוגבלות", בתוך לימודי מוגבלות, עמ' 93-94.

⁵²¹ אלניסאבורי, עקלאא אלמג'אנין, עמ' 97.

⁵²² לנרד ג' דיוויס, "קץ פוליטיקת הזהויות ותחילת הדיסמודרניזם: על מוגבלות כקטגוריה בלתי יציבה", בתוך לימודי מוגבלות, עמ' 314.

במציאות, כיוון שהסרת מגבלות עבור לקות אחת, עשויה להערים מגבלות עבור לקות אחרת. ההתאמות הנדרשות הן ספציפיות לכל לקות, ולכן קשה לייצר מענה כולל לכל הלקויות.⁵²³

בבחינת המודל החברתי לגבי מוגבלויות לא-פיזיות, יש לתת את הדעת על כך, שלכתחילה מוגבלות נפשית נקבעת על רקע שונות אל מול כלל החברה. לכן היא גם עשויה להשתנות מחברה לחברה, על פי הערכים והפעולות המקובלים באותה חברה. מכאן, שחברה יכולה להכיל את המוגבלויות הנפשיות, כי הן תלויות בהגדרות היוצאות מבית מדרשה. לא כך עם מוגבלויות שכליות ותקשורתיות, שהן נתון קבוע שאינו ניתן לשליטת החברה. אולי, על דרך זו ניתן לבחון את המודל של החברה האסלאמית הקלאסית. שהרי במקרים בהם מתואר המשוגע הרוחני עומד בשוק העיר ומטיף לציבור, או במקרים בהם מדובר באדם עם שיגעון רוחני-מיסטי, שכל רצונו להתקרב לאללה, מכילה החברה את מצבו ולא לועגת לו. יותר מכך, מהטקסטים עולה כי החברה מכבדת את מקומו של המג'נון או של המעונה הרוחני, ואפילו שמחה בו, הן בשל יכולתו למחות על מה שאחרים חוששים לדבר עליו, והן בשל המודל לאהבת אללה שהוא מציג בהתנתקותו מכבלי הגשמיות. לעומתו, המג'נון או המעונה הקלאסי, המאובחן במנת משכל וברמת תפקוד נמוכות, כמו גם התקפים של ג'נון או של עתאקה, זוכה לפחות כבוד מהחברה. ככלל, ניתן לקבוע שכל המקרים המתוארים בטקסטים ומחילים השפלה, לעג והדרה כלפי המג'נון וכלפי המעונה, מתייחסים למי שאינו משוגע רוחני. ועדיין, לא ניתן לקבוע שתמיד מתואר יחס של הדרה ושל לעג כלפי המג'נון או המעונה הקלאסיים. במעמד ביניים, נמצא מג'נון מרוב אהבה. לעיתים חומלת עליו החברה ומכילה את מצבו, ולעיתים היא לועגת לו כשהוא שוגה בחלומותיו על מושא אהבתו.

המודל האפירמטיבי

המודל האפירמטיבי מבקש להתייחס לנוכחותה של הלקות כאל עובדה מוגמרת, ולכן לבחור בטיפול ובשיקום, ככל שזה מקל על האדם עם הלקות. עם זאת, מציע המודל להשתמש בלקות כדי לבחון את יתרונותיו של האדם כתוצאה מהלקות, יתרונות המייחדים אותו בנקודת המבט שהם מאפשרים לאדם. כך, עצם היותן של הלקות ושל המוגבלות מקשות על האדם לעמוד בציפיות ובדרישות של החברה, נותן בהן את הכוח לאדם, להשתחרר מכבלי החברה. בזאת, מאבד המודל החברתי את כוחו ומעביר אותו לאנשים עם מוגבלויות, הגאים בזהותם וחיים באיכות חיים גבוהה יותר. כך לדוגמה, מעידים צעירים עם מוגבלויות, כי לא מופעל עליהם לחץ חברתי להתחתן, מה שמאפשר להם לבחור בדרכם את בני/בנות הזוג. גם אנשי מקצוע טיפוליים שיש להם מוגבלויות, מעידים כי רמת ההזדהות שלהם עם המטופל מאפשרת להם גישה נכונה יותר עבורו והבנה טובה יותר של החוויה שהוא עובר.⁵²⁴

גם בבחינת מודל זה, מקבל המג'נון הרוחני ביטוי. שכן הוא בוחר באורח החיים של המג'נון בכדי לנצל אותו לטובת החוויה הרוחנית-מיסטית שהוא רוצה לחוות, או לצורך המחאה שהוא רוצה להעביר. למעשה, מהווה המג'נון עבורו יתרון הן מבחינה חווייתית, והן בהגנה שהוא מספק עבורו. כבר הוזכר לעיל סיפורו של אדם שביקש להראות פני מג'נון, ולהיכבל בשלשלות, במהלך התנהגותו, רק כדי לא לקחת חלק במלחמת אחים. רק לאחר רצח עתי'מאן חזר לעצמו וכבלי הוסרו ממנו. היו

⁵²³ שייקספיר, "המודל החברתי של המוגבלות", עמ' 98-93.

⁵²⁴ סוויין ופרנץ', "לקראת מודל אפירמטיבי של מוגבלות", עמ' 154-156.

גם מג'אנין שניצלו את הג'ען שלהם לכדי השראה לכתיבת שירה, חלקם התפרסמו ונשתמרו על דפי ההיסטוריה כמשוררים של שבטיהם.

ואולם, לא מצאתי השלכות של המודל האפירמטיבי על אנשים עם ג'ען או עם עתארה, שאינם נמנים על השיגעון הרוחני. שכן כאשר מדובר במג'ען ומענתה הקלאסיים, הם אינם ברמת הבנה מספיק גבוהה כדי לבחור לראות את הלקות כיתרון, ולחיות את החיים המיטביים עבורם דרכה. לרוב, הם נתונים תחת החלטת אפוטרופוס בעניינם, ושקועים בשגרת יומם, ולא באיכות חייהם, אותה הם מקבלים כעובדה שאין עליה עוררין.

לסיכום, בהתייחס לתקופת האסלאם הסוני הקלאסי, ניתן לחלק את רצף התפקודים לשניים, בהקשר של המודלים של לימודי המוגבלות. השיגעון הרוחני אינו מקבל ביטוי במודל הרפואי, למעט בשיטת הכבילה, טיפול שהיה נהוג גם במקרה זה. לעומת זאת, המודל החברתי מסיר חסמים בפני המג'ען או המענתה הרוחני ומקבל אותו לחיק החברה. כך גם המודל האפירמטיבי הרואה את הלקות כיתרון, ומשתמש בה לטיוב איכות החיים כפי שמגדיר אותו המג'ען או המענתה הרוחני. בניגוד לשיגעון הרוחני, המג'ען והמענתה באבחון הקלאסי, מקבלים ביטוי בעיקר במודל הרפואי. אני טוענת שהוא אינו מתבסס על גישה פטרונית, אלא על תפיסה שמקורה בחסד.

6.3 מסקנות

בראשית המחקר שיערתי כי מוגבלויות לא פיזיות הן נחותות ממוגבלויות פיזיות, היות שהן עשויות לפגוע ביכולת התקשורת בין אנשים. גם מקומן ככאלה בשדה המחקרי, כנגרות אחר מינים אחרים של מוגבלויות כפי שמציינת ג'אן וולסלי, תרם להשערה זו. אמנם מחקר זה עוסק רק במוגבלויות לא פיזיות, אולם בקריאת הטקסטים נתקלתי לפרקים גם בדמויות שיש להן מוגבלויות פיזיות. מבלי להעמיק בתחום, ניתן לזהות כי המוגבלויות הלא פיזיות נמצאות במעמד אחר. לא אחת עומדים המג'ען והמענתה בשורה אחת לצד אישה, עבד, ילד, מצורע או חלש. משורה זו נעדרים לדוגמה עיוור, חירש, או משותק. אני מניחה שהסיבה לכך טמונה בהיותם חוליה חזקה יותר בחברה, בעלת מעמד אישי יציב ממעמדם של המג'ען, של המענתה ושל האחרים העומדים לצדם. לכן, נראה לי שהגילוי הראשון של מחקר זה הוא בעצם המיקוד בחתך ספציפי של מוגבלויות, והחיפוש אחר ההיסטוריה הייחודית שלהם באסלאם הסוני הקלאסי. אמנם דולס חקר את התחום בהיבט הרפואי, אולם כפי שהגדירה זאת סנדי ספיאן, ההיסטוריה הרפואית בוחנת את המוגבלויות בהיבט המתמקד בפציינטים, בתרופות ובהשפעתן על הפציינטים. לעומתה, ההיסטוריה של המוגבלות עוקבת אחר החיים שמחוץ לקליניקה, ואחר התפיסות הנוגעות לשונות בהיבטים משפחתיים, חברתיים, כלכליים ואידיאולוגיים.⁵²⁵

גילוי מרתק נוסף, היה עבורי בחשיפה לאופן שבו ניתן לקבל מוגבלויות לא פיזיות בהכלה טבעית וללא עוררין. נכון הוא, שיש יוצאי דופן. אולם ככלל, המג'ען והמענתה לקחו חלק בכל תחומי החיים באופן שהתאפשר להם, למרות השונות הבולטת בהתנהגותם וביכולת התפיסה שלהם. אביר חמדר, חוקרת את שוליותן של מוגבלויות בספרות הערבית. לדבריה, למיקומם של המוגבלויות בספרות

⁵²⁵ Sandy Sufian, "Engaging in Productive Conversation: Writing Histories of Medicine and Disability in the Middle East and North Africa", *International Journal Middle East Studies*, 51 (2019). Pp. 120-121.

ובתרבות יש תפקיד חשוב בעיצוב דעת הקהל ביחס אליהן.⁵²⁶ אלא שבספרות האזכר בתקופת המחקר היו למוגבלויות מקום מרכזי, הן בנושא והן כדמויות מפתח בסיפורים מהם יש לקורא מסר ללמוד. כך לדוגמה, כתב מחמד אבן חביב ספר תחת הכותרת "חכמות המשוגעים", ואלג'אחט מספר ספרים העוסקים באנשים עם מגוון של מוגבלויות. גם אם המג'נון והמע'תוה דורגו במעמד חברתי חלש, היה להם מקום והם לא נדחקו הצדה בשל מוגבלותם. להפך, הם קיבלו ייצוג הולם בספרות ודמויותיהם השתמרו במילה הכתובה לדורות.

בשנה החולפת התקיים שולחן עגול בכנס של כתב העת *International Journal Middle East Studies*, בו לקחו חלק חוקרים מובילים בתחום לימודי המוגבלות באסלאם. שרה סקילנגי הדגישה כי יש להיזהר מתהליך של אידיאליזציה של אנשים עם מוגבלויות באסלאם. עם זאת היא קובעת כי הכלתם הייתה חזקה מהדרתם, ושסטיגמות בעניינם היו נדירות. לדבריה, ההסבר לכך הוא בתפקידה החשוב של התיאולוגיה בעיצוב תפיסת המוגבלויות באסלאם. גם ורדית ריספלר-חיים מחזקת סיבה זו, תוך שהיא מוכיחה כיצד ההלכה אסלאמית מגלה סובלנות כלפי מציאות המוגבלויות. זאת, תוך מתן הקלות במטרה שאנשים עם ובלי מוגבלויות יוכלו לקחת חלק יחדיו בכל תחומי החיים.⁵²⁷

בראשית העבודה על מחקר זה, עת התחלתי להיחשף למחקר לימודי המוגבלות באסלאם, הנחתי גם אני, כי חוקרים מסלמים מנסים לייצר אידיאליזציה למוגבלויות באסלאם. אולם בירידה לעומק הטקסטים המייצגים את המג'נון ואת המע'תוה בתקופת המחקר, עמדה לנגד עיני תמונה כמעט אידיאלית ביחס למקומם בחברה ובחיים הדתיים. אולי נכון לתאר את התפיסה כאידיאלית, יחסית, רק לעניין מוגבלויות לא-פיזיות. ייתכן שלגבי מוגבלויות פיזיות התפיסה היא אחרת. בכל אופן, בהשוואת מצבם של המג'נון ושל המע'תוה בארצות האסלאם, אל מול מצבם בארצות מערביות, ניכר הבדל משמעותי, לא רק באיכות חייהם, אלא גם בערכם בעיני החברה. לכן, איני רואה בתיאור מצב המוגבלויות הלא פיזיות אידיאליזציה. אמנם בתהליך היסטורי של מאות שנים, הושפעה האוכלוסייה המסלמית מתפיסות מערביות וכתוצאה מכך גדלו אחוזי ההדרה בקרבה, כפי שמצטייר המצב בהווה. עם זאת, בידיעה כי במקורה היוותה האוכלוסייה המסלמית מודל להכלה טבעית של מוגבלויות, יש קריאת כיוון של פתרון למצב זה. זאת, על ידי חזרה לעקרונות שהובילו את החברה המסלמית בעברה הקלאסי.

המסקנה המרכזית של מחקר זה, היא כי ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית באסלאם הקלאסי נבדלת מההיסטוריה המערבית הכתובה של המוגבלות הלא-פיזית באותן שנים. מחקר זה, יורד לעומק התפיסות הדתיות ששלטו במזרח התיכון בתקופת המחקר, ובוחן דרכן את היחס למוגבלויות לא-פיזיות. לדעתי, הבנת המחשבה הדתית קריטית להבנת ההיסטוריה של המוגבלות במזרח התיכון בתקופה הנחקרת.

⁵²⁶ Abir Hamdar, "Between Representation and Reality: Disabled Bodies in Arabic Literature", *International Journal Middle East Studies*, 51 (2019), p. 127.

⁵²⁷ Sara Scalenghe, "Disability Studies in the Middle East and North Africa: A Field Emerges", *International Journal Middle East Studies*, 51 (2019), p.110, and Vardit Rispler-Chaim, "Some Observations on Attitudes to Disability in Islamic Law", *International Journal Middle East Studies*, 51 (2019), p. 118.

האסלאם נפוץ במהירות בראשיתו. אישיותו של מחמד סחפה את המאמינים, והוא הצליח לגבור על תפיסות פגאניות בנות אלפי שנים ששררו באזור. בחכמתו, השכיל מחמד לאסלם חלק מהמנהגים הפגאניים, ובכך להשאיר למאמינים את טקסי הפולחן הקבועים שהשרו עליהם שלווה במשך דורות, ושסיפקו לחלקם רווחה כלכלית. המאמינים היו מוכנים לשנות את דפוסי חייהם, וביקשו לאמץ את דפוסי חייו של הנביא בכל אורחות חייו. ספרות הסנה הלכה והשתכללה, תוך שהיא מתעדת פרטים מחיי הנביא, שעשויים לשמש מודל לכלל המאמינים המסלמים.

בכך, הצליח הנביא להתגבר גם על תפיסות תרבותיות שהיו להם שורשים עמוקים בחברה הערבית, או לכל הפחות לאסלם אותן ולהוסיף להן היבטים דתיים. כך, הגן, שהיה מרכזי בג'אהליה בקרב האוכלוסייה הערבית, איבד מכוחו, וזהותו נשתמרה בגבולות שהתאפשרו על ידי הדת. ככל שהחברה המסלמית הייתה בשלה, התפתחו עיקרי האמונה באסלאם, ותבעו מהמאמינים לעזוב כל רעיון שעלול לפגוע בשלמות האמונה בייחוד האל. כחלק מכך, נפגע גם כוחם של הג'אן, במידה שעוד היה. רצון אללה מילא את חלל הספקות, והמאמינים המסלמיים נדרשו לקבל אותו ללא שאלות. אני טוענת כי במזרח התיכון בתקופה הנחקרת, גברו רעיונות ייחוד האל של הדת, על תפיסות תרבותיות המאמינות בקיומם של ג'אן. אלה נשארו במיעוט תחת הרדאר המסלמי. ואולם, כהסבר לכך שעד היום יש אמונה בכוחם של ג'אן באזורים מסלמים, אני מייחסת את התפשטותו של האסלאם מזרחה, ולהגעתם של רעיונות מכיוון המזרח הרחוק ואפריקה, למזרח התיכון. היות שהרעיונות על כוחם של שדים ורוחות לא היו חדשים למסלמים, הם התחדשו ביתר שאת, וקיבלו שוב מקום, אותו מנסים להתמודד חכמי דת מסלמים גם היום.

כך אני מסבירה את התגלגלותו של המג'נון בתהליך ההיסטורי, מאדם הנשלט על ידי ג'ן או על ידי ג'נון בג'אהליה, לאדם שהג'נון שולט בו בתקופה הנחקרת. כינויו של מחמד מג'נון על ידי אנשי קריש, היה בראשית הנבואה והתפשטות האסלאם, ולדעתי השימוש במילה מג'נון היה רק במובן הג'אהלי "נשלט על ידי ג'ן".

ככלל, המג'נון והמעטות נוכחים בטקסטים, כתופעה טבעית קיימת. אמנם בהלכה מובלטת חריגותם, שכן אחרת לא היה צורך בדיון המייצר עבורם התאמות לדרישות ההלכה והדת. אולם בכל היבט אחר מתוך הספרות האסלאמית בת התקופה, מתוארים מצבים שגורתיים מחייו של המג'נון ושל המעטות. לרוב הוא מוכלל בחברה, חלק מהמשפחה ומהשבט, בעל תפקיד בחיי השגרה של הקהילה. הוא מתפקד כרועה צאן, כמשורר, כלוחם, כמטיף, כבעל דוכן בשוק, כבנאי, כמתפלל במסגד והדוגמאות עוד רבות. במקרים בהם הוא עובר חוויה של השפלה או של לעג, טורח תמיד "מבוגר אחראי" מזדמן להשיב את הסדר לכנו ולגבור במציקים. אף הטיפול בכבילה, שמעורר גם בהווה סערה בקרב אנשים עם מוגבלויות נפשיות, מתואר בטקסטים עשירות פעמים. דולס הסביר כי מהות הכבילה, שהיא נעשית כנגד רצונו של האדם. לא מצאתי ביטוי לכך בטקסטים, כיוון שלרוב מתוארת הכבילה לאחר מעשה. זאת למעט מקרה אחד, בו תואר אדם המזהיר מג'נון, כי אם ימשיך בהתנהגותו האלימה והמסכנת, הוא לא יותיר לו ברירה, מלבד לקשור אותו.

דווקא השגרה הנוכחת בטקסטים במלוא כוחה, מדגישה את היעדרם של אירועים בהם הוקעו אנשים עם מוגבלויות לא פיזיות, כפי שהם מתוארים בהיסטוריה המערבית. אין ציד מכשפות, לא תינוקות הנעזבים על שפת הנהר, ולא בידוד חברתי תוך שימוש בכלובים.

ייתכן שלו היו לימודי המוגבלות מתבססים בעיקרם על ההיסטוריה של המוגבלות הלא-פיזית באסלאם הקלאסי, לא הייתה הצדקה לקיומם. אלא שבחלוף מאות השנים מתקופת המחקר, חלו השפעות מערביות רבות גם באזורים מסלמיים במזרח התיכון ובעולם כולו. לכן, אני מוצאת חשיבות גדולה לשיח הביקורתי של לימודי המוגבלות, ולשינוי חברתי המתבקש ממנו. נראה לי, שמציאות כפי שהייתה קיימת בראשית האסלאם, כאשר המצפן של החברה נקבע על ידי תפיסה דתית, שמהותה שמירה על החלשים בחברה, מהווה תקווה עבור אנשים עם מוגבלויות לא-פיזיות באשר לעתיד אפשרי של הכלה מלאה בתוך החברה. שכן בתקופה הקלאסית, *המג'נן והמעונה* לא הוצאו מהחברה, ולא נמצאו במעמד של "אחר". אלא החברה הכילה בתוכה גם סוג כזה של אנשים, על שונותם המנטלית, השכלית, הנפשית והתקשורתית.

7. ההשלכות היישומיות של המחקר ובעלי העניין בו

ההשלכה היישומית הראשונה והחשובה במעלה היא כתיבת ההיסטוריה של המוגבלות הקוגניטיבית, המנטלית והנפשית המתוארכת לימי ראשית האסלאם. כל אדם וגוף הנמנים על אוכלוסיית המאמינים המסלמיים הסוניים יכולים לגלות עניין רב בהיסטוריה הזו ובמסקנות שהיא תביא עמה.

כפי שמובא בפרק הסיכום מעלה:

"בראשית העבודה על מחקר זה, עת התחלתי להיחשף למחקר לימודי המוגבלות באסלאם, הנחתי גם אני, כי חוקרים מסלמים מנסים לייצר אידיאליזציה למוגבלויות באסלאם. אולם בירידה לעומק הטקסטים המייצגים את המג'נון ואת המע'נה בתקופת המחקר, עמדה לנגד עיני תמונה כמעט אידיאלית ביחס למקומם בחברה ובחיים הדתיים. אולי נכון לתאר את התפיסה כאידיאלית, יחסית, רק לעניין מוגבלויות לא-פיזיות. ייתכן שלגבי מוגבלויות פיזיות התפיסה היא אחרת. בכל אופן, בהשוואת מצבם של המג'נון ושל המע'נה בארצות האסלאם, אל מול מצבם בארצות מערביות, ניכר הבדל משמעותי, לא רק באיכות חייהם, אלא גם בערכם בעיני החברה. לכן, איני רואה בתיאור מצב המוגבלויות הלא פיזיות אידיאליזציה. אמנם בתהליך היסטורי של מאות שנים, הושפעה האוכלוסייה המסלמית מתפיסות מערביות וכתוצאה מכך גדלו אחוזי ההדרה בקרבה, כפי שמצטייר המצב בהווה. עם זאת, בידיעה כי במקורה היוותה האוכלוסייה המסלמית מודל להכלה טבעית של מוגבלויות, יש קריאת כיוון של פתרון למצב זה. זאת, על ידי חזרה לעקרונות שהובילו את החברה המסלמית בעברה הקלאסי."

ניתן לראות שהמסלמים משחרר ההיסטוריה של האסלאם הכילו באופן ראוי ללימוד את האנשים עם המוגבלויות המנטליות והנפשיות בתוך החברה. הכלים בהם השתמשו חכמי השריעה לאבחון המוגבלות ורמתה לצורך קביעת כללי ההלכה, והקריטריונים וההשלכות שהעסיקו את המשפטנים המסלמים בימי ראשית האסלאם, באמצעותם הם פירשו את רצון אללה ביחס לדרישות כלפי ומאנשים עם מוגבלויות מנטליות ונפשיות- כל אלה יכולים ללמד ולהעשיר את אנשי מקצועות הטיפול, המשפטנים, מדריכי השיקום ואולי אף לתת נקודת מבט אחרת כלפי האנשים עם המוגבלויות המנטליות והנפשיות.

מעל הכל, המחקר רלוונטי לאנשים מהמגזר הערבי והמסלמי, הרוצים להכיר פיסת היסטוריה שנעלמה מהם עד כה, ושיש בה גאווה וכבוד עבורם.

8. המלצות למחקרי המשך

המשך המחקר ההיסטורי לעוד שנים קדימה, בחלוקה לאזורים גאוגרפיים בהם ניכרה השפעה מערבית על המסלמים.

אפשרות נוספת, היא מחקר על פי משטרים שונים: השושלות התורכיות, האימפריה העות'מאנית, ולתוך הלאומיות הערבית. בחינה היכן היתה נקודת המפנה שבה השתנה לרעה היחס לאנשים עם מוגבלויות לא פיזיות בקהילות מסלמיות, באופן המותאם להשפעות המערביות.

יש לזכור, שהחל מהמאה ה-18 כבר ניכרה אבחנה בין רמות תפקוד, וגם ההתייחסות לעניין זה מרתקת בהיבט ההיסטורי.

בנוסף, מעניין גם לחקור את ההתייחסות בעולם המסלמי המודרני לשיח לימודי המוגבלות, ולכתוב את השתלשלות השיח האסלאמי בהיבט הזה.

7. רשימה ביבליוגרפית

מקורות ראשוניים

- אבן אלסכית, אבו יוסף יעקוב בן אסחאק. אצלאח אלמנטק (מצר: דאר אלמעארף, 1956).
- אבן אסחאק, מחמד. סירת אבן אסחאק (אלרבאט: מעהד אלדראסאת ואלאבחאת ללתעריב, 1976).
- אבן מנד'ה, מחמד בן אסחאק. אלאימאן (בירות: מאססה אלרסאלה, ל"ת).
- אלאאבי, מנצור בן אלחסיין. נת'ר אלדר פי אלמחאצ'ראת (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 2004).
- אלאזרק, אבו אלוליד מחמד בן עבדאללה. אח'באר מכה ומא ג'אא פיה מן אלאאת'אר (בירות: דאר אל'אנדלס ללנשר, ל"ת).
- אלאנדלסי, אבן עבד רבה שהאב אלדין אחמד בן מחמד. אלעקד אלפריד (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1984).
- אלאצבהאני, אבו נעים אחמד בן עבדאללה. חליה אלאוליאא וטבקאת אלאצפיאא (בירות: דאר אלכתב אלערבי, ל"ת).
- אלאצבחי, מאלכ בן אנס. אלמדונה אלכברא (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1994).
- אלאצבחי, מאלכ בן אנס. אלמוטא (אבו ט'בי: מאססה זאיד בן סלטאן אאל נהיאן, 2004).
- אלאצבחי, מאלכ בן אנס. מוטא אלאמאס מאלכ (מצר: דאר אחיאא אלרתא' אלערבי, ל"ת).
- אלאצפהאני, אבו אלפרג'. אלאע'אני (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1971).
- אלאצפהאני, אבו אלקאסם אלחסיין. מחאצ'ראת אלאדבאא ומחאוראת אלשעראא ואלבלע'אא (בירות: שרכה דאר אלארקם בן אבי אלארקם, 1999).
- אלאתלידי, מחמד דיאב. נואדר אלח'לפאא אלמשהור באעלאם אלנאס במא וקע ללבראמכה מע בני אלעבאס (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 2004).
- אלבאקלאני, אבו בכר מחמד בן אלטיב. תמהיד אלאואאל ותלח'יץ אלדלאאל (בירות: מאססה אלכתב אלתי'קאפיה, 1987).
- אלבח'ארי, מחמד בן אסמאעיל אבו עבדאללה. אלאדב אלמפרד (בירות: דאר אלבשאאר אלאסלאמיה, 1989).
- אלבח'ארי, מחמד בן אסמאעיל אבו עבדאללה. אלג'אמע אלצח'יח אלמח'יתצר (בירות: דאר אבן כת'יר, אלימאמה, 1987).
- אלבזאר, אבו בכר אחמד בן עמרו. אלבחר אלזח'אר (אלמדינה אלמנורה: מכתבה אלעלום ואלחכם, 2009).
- אלביהקי, אברהים בן מחמד. אלמחאסן ואלמסאן (בירות: דאר צאדר, 1960).
- אלבע'דאדי, גיעפר בן אחמד. מצארע אלעשאק (בירות: דאר צאדר, ל"ת).
- אלבע'דאדי, מחמד בן אלחסן בהאא אלדין. אלתד'כרה אלחמדוניה (בירות: דאר צאדר, ל"ת).
- אלבע'דאדי, עלי בן גיעד. מסנד אבן אלג'עד (בירות: מאססה נאדר, 1990).

- אלבע'וי, אלחסי'ן בן מסעוד. מעאלס אלטנזיל (מצר: מטבעה אלמנאר, ל"ת).
- אלג'אחט', עמרו בן בחר. אלבח'לאא (בירות: דאר ומכתבה אלהלאל, 1998).
- אלג'אחט', עמרו בן בחר. אלביאן ואלתביין (בירות: דאר ומכתבה אלהלאל, 2002).
- אלג'אחט', עמרו בן בחר. אלברצאן ואלערגיאן ואלעמיאן ואלחולאן (בירות: דאר אלג'יל, 1990).
- אלג'אחט', עמרו בן בחר. אלחיואן (בירות: דאר אלג'יל, 1988).
- אלג'אחט', עמרו בן בחר. אלמחאסן ואלאצ'דאד (בירות: דאר ומכתבה אלהלאל, 2002).
- אלג'אחט', עמרו בן בחר. רסאאל אלג'אחט' (אלקאהרה: מכתבה אלח'אנג'י, 1964).
- אלג'ירי, אבו אלפרג' אלמעאפי. אלג'ילס אלצאלח אלכאפי ואלאניס אלנאצח אלשאפי (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 2005).
- אלדארמי, עבדאללה בן עבד אלרחמן. סנ אלדארמי (ריאץ': דאר אלמע'ני ללנשר ואלתוזיע, 2000).
- אלדארמי, עת'מאן בן סעיד. אלרד עלא אלג'יהמיה (ריאץ': דאר אבן אלת'יר, 1995).
- אלדארמי, עת'מאן בן סעיד. נקץ' אלמאמס אבי סעיד עת'מאן בן סעיד עלא אלמריסי אלג'יהמי אלעניד פימא אפתרא עלא אללה עז וג'ל מן אלתוחיד (אלריאץ': מכתבה אלרשיד, 1998).
- אלדארקטני, אבו אלחסן עלי בן עמר. סנ אלדארקטני (בירות: דאר אלמע'רפה, 1966).
- אלדינורי, אבו מחמד עבדאללה בן מסלם. אלאשרבה וד'כר אח'יתלאף אלנאס פיהא (אלקאהרה: מכתבה זהראא אלשרק, 2010).
- אלדינורי, אבו מחמד עבדאללה בן מסלם. אלמעאני אלכביר פי אביאית אלמעאני (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1984).
- אלדינורי, אבו מחמד עבדאללה בן מסלם. אלמעאני אלכביר פי אביאית אלמעאני (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1984).
- אלדמשקי, אבו זרעה עבד אלרחמן בן עמרו. תאריח' אבי זרעה אלדמשקי (דמשק: מג'מע אללע'יה אלערביה, ל"ת).
- אלהג'רי, אבו עלי הארון בן זכריא. אלתעליקאא ואלנואדך (בע'דאד: דאר אלרשיד ללנשר, 1980-1981).
- אלושאא, מחמד בן אחמד. אלמושא, אלט'רף ואלט'רפאא (אלקאהרה: מכתבה אלח'אנג'י, שארע עבד אלעזיז, 1953).
- אלזג'אג'י, עבד אלרחמן בן אסחאק אבו אלקאסם. אלאמאלי (בירות: דאר אלג'יל, 1987).
- אלזוזני, עבדאללה בן מחמד. חמאסה אלט'רפאא, מן אשעאר אלמחדת'ין ואלקדמאא (אלמוצל: אלג'מהריה אלעראקיה וזארה אלתיקאפה ואלפנון, 1978).
- אלח'אלדי, אבו בכר מחמד בן האשם, ואבו עת'מאן סעיד בן האשם אלח'אלדי. חמאסה אלח'אלדיין, אלאשבאא ואלנט'אאר מן אשעאר אלמתקדמין ואלג'אהליין ואלמח'צ'רמין (דמשק: אלג'מהוריה אלערביה אלסוריה, וזארה אלתיקאפה, 1995).
- אלחלי, אבו אלבקאא הבה אללה מחמד בן נמא. אלמנאקב אלמזידיה פי אח'באר אלמלוק (עמאן: מכתבה אלרסאלה אלחדית'יה, 1984).

- אלחנטי'לי, אסחאק בן אברהם. מסנד אסחאק בן ראהויה (אלמדינה אלמנורה : מכתבה אלאימאן, 1991).
- אלט'אהרי, אבו בכר מחמד בן דאוד. אלוהרה (אלורקאא : מכתבה אלמנאר, 1985).
- אלטביב, אבו עבדאללה מחמד אבן אלכתאני. כתאב אלמשביהאת מן אשעאר אהל אלננדלס (בירות-אלקאהרה : דאר אלשרוק, 1981).
- אלטבראני, סלימאן בן אחמד. אלמעג'ים אלאוסט (אלקאהרה : דאר אלחרמין, ל"ת).
- אלטבראני, סלימאן בן אחמד. אלמעג'ים אלכביר (אלקאהרה : מכתבה אבן תימיה, 1994).
- אלטברי, מחמד בן ג'ריר. תאריח' אלרסל ואלמלוכ (בירות : דאר אלכתב אלעלמיה, ל"ת).
- אלטברי, מחמד בן ג'ריר. ג'אמע אלביאן פי תאויל אלקראאן : תפסיר אלטברי (בירות : מאססה אלרסאלה, 2000).
- אלטחאוי, אחמד בן מחמד. שרח מעאני אלאאת'אר (בירות : מאססה אלרסאלה, ל"ת).
- אליזידי, אבו עבדאללה מחמד בן אלעבאס. אלאמאלי (אלהנד : מטבעה ג'מעיה דאארה אלמעארף חידר אאבאד אלדכן, 1938).
- אליעקובי, אחמד בן אבי יעקוב. תאריח' אליעקובי (בירות : דאר צאדר, 1960).
- אלכסי, אבו מחמד עבד אלחמיד. אלמנתח'ב מן מסנד עבד בן חמיד (אלקאהרה : מכתבה אלסנה, 1988).
- אללאכאאי, הבה אללה בן אלחסן. שרח אצול אעתקאד אהל אלסנה ואלג'מאעה מן אלכתאב ואלסנה ואג'מאע אלצחאבה (אלקאהרה : אלמכתבה אלאסלאמיה, 2005).
- אלמאורדי, אבו אלחסן עלי בן מחמד. אלחאוי אלכביר פי פקה מדי'הב אלאמאס אלשאפעי (בירות : דאר אלכתב אלעלמיה, 1999).
- אלמאלכי, אבן אבי זמנין. תפסיר אלקראאן אלעזיז (אלקאהרה : אלפארוק אלחדית'ה, 2002).
- אלמאתרידי, מחמד בן מחמד אבו מנצור. אלתוחיד (אלכסנדריה : דאר אלג'אמעאת אלמצריה, ל"ת).
- אלמברד, מחמד בן יזיד. אלכאמל פי אללע'ה ואלאדב (אלקאהרה : דאר אלפכר אלערבי, 1997).
- אלמוצלי, אבו יעלא אחמד בן עלי. מסנד אבי יעלא אלמוצלי (דמשק : דאר אלמאמון ללתראת', 1984).
- אלמוזני, אסמאעיל בן יחיא. מח'תצר אלמוזני (בירות : דאר אלמערפה, 1990).
- אלמחאסבי, אלחארת' בן אסד. מאהיה אלעקל ומענאה ואח'תלאף אלנאס פיה (בירות : דאר אלפכר, ל"ת).
- אלמח'זומי, אבו אלחג'אג' מג'אהד. תפסיר מג'אהד (בירות : אלמנשורת אלעלמיה, ל"ת).
- אלמסעודי, אבו אלחסן עלי בן אלחסיין. אח'באר אלזמאן ומן אבאדה אלחדת'אן, ועג'אאב אלבלדאן ואלע'אמר באלמאא ואלעמראן (בירות : דאר אלננדלס ללטבאעה ואלנשר ואלתוזיע, 1996).
- אלמסעודי, אבו אלחסן עלי בן אלחסיין. מרוג' אלד'הב ומעאדן אלג'והר (אלמדינה : מאססה דאר אלהג'רה, 1989).

- אלמרוזי, אסחאק בן מנצור. מסאאל אלאמאם אחמד בן חנבל ואסחאק בן ראהויה (ג'דה : עמאדה אלבחת' אלעלמי, 2002).
- אלמרוזי, נעים בן חמאד. כתאב אלפתן (אלקאהרה : מכתבה אלתוחיד, ל"ת).
- אלמרוזקי, אבו עלי אחמד בן מחמד. אמאלי (בירות : דאר אלע'רב אלאסלאמי, 1995).
- אלניסאבורי, אבו אלקאסם אלחסן בן מחמד. עקלאא אלמג'אני (בירות : דאר אלנפאאס, 1987).
- אלניסאבורי, אבו עבדאללה אלחאכם מחמד. אלמסתדרכ עלא אלצחיחין (בירות : דאר אלכתב אלעלמיה, 1990).
- אלנמירי, עמר בן שבה. תאריח' אלמדינה אלמנורה (קס : דאר אלפכר, 1989).
- אלסג'יסתאני, אבו דאוד סלימאן בן אלאשעת'. סנן אבו דאוד (בירות : שאר אלכתאב אלערבי, ל"ת).
- אלסמרקנדי, אבו לית' נצר בן מחמד. תפסיר אלסמרקנדי אלמסמא בחר אלעלוס (בירות : דאר אלכתוב אלעלמיה, 1993).
- אלסרח'סי, מחמד בן אחמד. אלמבסוט (בירות : דאר אלכתב אלעלמיה, 2001).
- אלעבסי, אבו בכר בן אבי שיבה. אלמצנף פי אלאחאדית' ואלאת'אר (אלריאץ' : מכתבה אלרשד, ל"ת).
- אלעבסי, אבו בכר בן אבי שיבה. מסנד אבן אבי שיבה (אלריאץ' : דאר אלוטן, 1997).
- אלעסכרי, אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה. אלאואאל (מצר : דאר אלבשיר, 1987).
- אלעסכרי, אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה. אלצנאעתינן : אלכתאבה ואלשער (בירות : אלמכתבה אלענצריה, 1998).
- אלעסכרי, אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה. ג'מהרה אלאמת'אל (בירות : דאר אלפכר, ל"ת).
- אלעסכרי, אבו הלאל אלחסן בן עבדאללה. דיואן אלמעאני (בירות : דאר אלגיל, ל"ת).
- אלפאכחי, אבו עבדאללה מחמד בן אסחאק. אחיבאר מכה ללפאכחי (דאר חציר ללטבאעה ואלנשר ואלתוזיע, 1998).
- אלפראא, אבו זכריא יחיא בן זיאד. שרח אביאית מעאני אלקראאן ללפראא (דמשק : דאר סעיד אלדין, 1995).
- אלפסוי, יעקוב בן ספיאן. אלמערפה ואלתאריח' (בירות : מאססה אלרסאלה, 1981).
- אלצולי, אבו בכר מחמד בן יחיא. אחיבאר אלראצ'י באללה ואלמתקי ללה, תאריח' אלדולה אלעבאסיה (מצר : מטבעה אלצאוי, 1935).
- אלצולי, אבו בכר מחמד בן יחיא. אשעאר אולאד אלח'לפאא ואחיבארהם (מטבעה אלצאוי, 1936).
- אלצנעאני, אבו בכר עבד אלרזאק. תפסיר עבד אלרזאק (בירות : דאר אלכתב אלעלמיה, 1999).
- אלצנעאני, אבו בכר עבד אלרזאק. מצנף עבד אלרזאק (בירות : אלמכתב אלאסלאמי, ל"ת).
- אלקוזיני, אבן מאג'ה אבו עבדאללה. סנן אבן מאג'ה (בירות : דאר אלפכר, ל"ת).
- אלקירואני, ח'לף בן אבי אלקאסם מחמד. אלתהדיב פי אח'תצאר אלמדונה (דבי : דאר אלבחוח' ללדראסאת אלאסלאמיה ואחיאא אלתראת', 2002).

- אלקפטי, שית' בן אברהם אבו אלחסן. חזו אלעילאצם פי אפחאם אלמח'אצם ענד ג'ריאן אלנט'ר פי אחכאם אלקדר (בירות: מאססה אלכתב אלתי'קאפיה, ל"ית).
- אלקרטבי, אבו עמר יוסף בן עבדאללה אבן עבד אלבר. בהג'ה אלמג'אלס ואנס אלמג'אלס (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, 1982).
- אלראזי, אבו מחמד עבד אלרחמן. תפסיר אבן אבי חאתם (אלריאץ': מכתבה נזאר מצטפא אלבאז, 1997).
- אלשאפעי, אבו עבדאללה מחמד בן אדריס. אלאם. (בירות: דאר אלמערפה, 1990).
- אלשיבאני, אבו עבדאללה מחמד בן אלחסן. אלאצל אלמערופ באלמבסוט (כראתשי: אדארה אלקראאן ואלעלום אלסלאמיה, ל"ית).
- אלשיבאני, אבו עבדאללה מחמד בן אלחסן. אלג'אמע אלצע'יר ושרחה אלנאפע אלכביר (בירות: עאלם אלכתב, 1986).
- אלשיבאני, אחמד בן חנבל. מסנד אלאמאם אחמד בן חנבל (אלקאהרה: מאססה קרטבה, ל"ית).
- אלשיבאני, אחמד בן עמרו. אלאחאד ואלמת'אני (אלריאץ': דאר אלראיה, 1991).
- אלשיראזי, אבו אסחאק אברהם בן עלי. אלמהד'ב פי פקה אלאמאם אלשאפעי (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, ל"ית).
- אלתוחידי, אבו חיאן עלי בן מחמד. אח'לאק אלוזירן (בירות: דאר צאדר, באד'ין אלמג'מע אלעלמי אלערבי בדמשק, 1992).
- אלתוחידי, אבו חיאן עלי בן מחמד. אלאמתאע ואלמאאנסה (בירות: אלמכתבה אלענצריה, 2003).
- אלתוחידי, אבו חיאן עלי בן מחמד. אלבצאאר ואלדי'ח'אאר (בירות: דאר צאדר, 1988).
- אלתוחידי, אבו חיאן עלי בן מחמד. אלהואמל ואלשוואמל (אלקאהרה: מכתבה אלאסרה, 2009).
- אלתוחידי, אבו חיאן עלי בן מחמד. אלצדאקה ואלצדיק (בירות: דאר אלפכר אלמעאצר, דמשק: דאר אלפכר, 1998).
- אלתימי, אבו עבידה מעמר. דיבאג'י (אלקאהרה: מכתבה אלח'אנג'י, 1991).
- אלתי'עאלבי, עבד אלמלכ בן מחמד. אלתמת'ייל ואלמחאצ'רה (אלקאהרה: אלדאר אלערביה ללכתאב, 1981).
- אלתי'עאלבי, עבד אלמלכ בן מחמד. אלמנתחל (אלאסכנדריה: אלמטבעה אלתג'אריה, ערוזי וג'אויש, 1901).
- אלתי'עאלבי, עבד אלמלכ בן מחמד. ח'אץ אלח'אץ (בירות: דאר מכתבה אלח'אית, ל"ית).
- אלתי'עאלבי, עבד אלמלכ בן מחמד. סחר אלבלאע'יה וסר אלבראעה (בירות: דאר אלכתב אלעלמיה, ל"ית).
- אלתי'עאלבי, אבו מחמד בן עבד אלוהאב. אלתלקין פי אלפקה אלמאלכי (אלריאץ': מכה אלמכרמה, מכתבה נזאר מצטפא אלבאז, ל"ית).
- אלתמימי, מחמד בן חבאן. צחית אבן חבאן בתרתיב אבן בלבאן (בירות: מאססה אלרסאלה, 1993).

- אלתרמדי, מחמד בן עיסא. עלל אלתרמדי אלכביר (עמאן : מכתבה אלאקצא, 1986).
- בן עבאס, עבדאללה. תנויר אלמקאבס מן תפסיר אבן עבאס (בירות : דאר אלכתב אלעלמיה, 2000).
- מג'הול. אח'באר אלדולה אלעבאסיה (בירות : דאר אלטליעה, ל"ת).
- מסלם, אבו אלחסין אבן אלחג'אג'. צחית מסלם (בירות : דאר אלג'יל, ל"ת).
- מקאתל, אבו אלחסין. תפסיר מקאתל בן סלימאן (בירות : דאר אלכתוב אלעלמיה, 2003).

מקורות משניים

אנציקלופדיות ומילונים

- אבן מנט'ור, מחמד אבן מכרם. לסאן אלערב (בירות : דאר צאדר, ל"ת) { <http://ejtaal.net> }
- אלאצפהאני, אלראעי'ב. מפרדאת אלפאט' אלקראאן (דמשק : דאר אלקלם, 2009) { <http://ejtaal.net> }
- אלסמין אלחלבי, אבו אלעבאס. עמדה אלחפאט' פי תפסיר אשרף אלאלפאט' (בירות : דאר אלכתב אלעלמיה, 1996) { <http://ejtaal.net> }
- ג'בל, מחמד חסן חסן ? אלמעגים אלססתקאקי אלמאצל לאלפאט' אלקראאן אלכרים (אלקאהרה : מכתבה אלאאדאב, 2010) { <http://ejtaal.net> }
- איילון, דוד ופסח שנער. מלון ערבי עברי (ירושלים : מאגנס, תשנ"ה).
- Bearman, P., Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.). Encyclopedia of Islam. 2nd edition. { <https://referenceworks-brillonline-com> }.
- Dammen McAuliffe, Jane. Encyclopedia of the Quran. { <https://referenceworks-brillonline-com> }.
- Farid, Malik Ghulam. Dictionary of the Holy Qur'an (Rabwah: Islam International Publications Limited, 2006) { <http://ejtaal.net> }.
- Lane, E.W. Arabic-English Lexicon (New York: F. Ungar Publishing Company, 1955) { <http://ejtaal.net> }.
- Nadwi, Abdullah Abbas. Vocabulary of the Holy Quran (New Delhi: Millat Book Centre, 2006) { <http://ejtaal.net> }.
- Wehr, Hans. A Dictionary of Modern Written Arabic (Beirut: Librairie du Liban, 1980).

ספרים

- אבו חביב, סעדי. אלמעוק ואלמג'תמע פי אלשריעה אלאסלאמיה (דמשק: דאר אלפכר, 1982).
- אבן חמזה, מצטפא. חקוק אלמעוקין פי אלאסלאם (קזבלנקה: מטבעה אלנג'אח אלג'ידדה, 1993).
- אלבוטי, מחמד סעיד רמצי'אן. אלאנסאן מסיר אם מח'יר (בירות: דאר אלפכר אלמעאצר ודמשק: דאר אלפכר, 1997).
- חסין, עבד אלרזאק. אלאעאקה פי אלאדב אלערבי (אלשארקא: מנשורת מדינה אלשארקא ללח'ידמאת אלאנסאניה, 1992).
- גולדציהר, יצחק יהודה. הרצאות על האיסלאם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"א).
- דארווין, צ'ארלס. מוצא המינים בדרך הבירור הטבעי או השארת גזעים מחוננים במלחמת החיים. תרגם: שאול אדלר (ירושלים: מוסד ביאליק, 1960).
- הרוי, שמואל (עורך). אנתולוגיה לכתבי אבן סינא (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2009).
- כאהן, קלוד. האיסלאם, מלידתו עד תחילת האימפריה העות'מאנית (תל אביב: דביר, תשנ"ה).
- כרמון, מאיר. שיגעון מחפש משמעות (תל אביב: דיונון הוצאה לאור, 2013).
- לואיס, ברנרד. המזרח התיכון: אלפיים שנות היסטוריה (תל אביב: עם עובד, משרד הביטחון, 2002).
- מור שגית, נטע זיו, ארלין קנטר, אדוה איכנגרין וניסים מזרחי, עורכים. לימודי מוגבלות: המקראה (ירושלים: מכון ון ליר, 2016).
- ערן, רותי, ישראל הבר, יונית אפרתי וגבי אדמון-ריק. אמנת האו"ם בדבר זכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות, מדריך לציבור (ירושלים: בית הדפוס מאור וולך, 2017).
- רובין, אורי. הקוראן (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005).
- Al-Akili, Muhammad (trans. And emended). Natural Healing With the Medicine of the Prophet. From the Book of the Provisions of The Hereafter by Imam Ibn Qayyim Al-Jawziyya (Philadelphia: Pearl Publishing House, 1993).
- Al-Issa, Ihsan. Al-Junun: Mental Illness in the Islamic World (Madison Connecticut: International Universities Press Inc., 2000).
- Bakar, Osman. The History and Philosophy of Islamic Science (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2000).
- Bell, Joseph Norment. Love Theory in Later Hanbalite Islam (Albany: State University of New York Press, 1979).

- Boer, T. J. De. The History of Philosophy in Islam (New York: Dover Publications Inc., 1967).
- Davis, Lennard J. (ed.). The Disability Studies Reader (New York: Routledge, 1997).
- Dols, Michael W. Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- Douglas, Mary. Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo (London : Routledge, 2002).
- Eiesland, Nancy L. The Disabled God (Nashville: Abingdon Press, 1994).
- Ghaly, Mohammed, Islam and Disability; Perspectives in Theology and Jurisprudence (New York: Routledge, 2010).
- Googman, Lenn E. Avicenna (London and New York: Routledge, 1992).
- Inati, Shams C. Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics (New York: Columbia University Press, 2014).
- Kahn, Paul W. The Cultural Study of Law: Reconstructing Legal Scholarship (Chicago and London: University of Chicago Press, 1999).
- Larson, Jennifer. Greek Nymphs; Myth, Cult, Lore (New York: Oxford University Press, 2001).
- Longmore, Paul K., and Lauri Umansky, eds. The New Disability History: American Perspectives (New York: New York University Press, 2001).
- Masud, Muhammad Khalid, Messick Brinkly and David S. Powers (ed.). Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas (London: Harvard University Press, 1996).
- McGinnis, Jon. Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010).
- Murphy, Robert. [The Body Silent: The Different World of the Disabled](#) (New York: W. W. Norton Company, 2001).
- Oliver, Michael and Colin Barnes. Disabled People and Social Policy: From Exclusion to Inclusion (New York: Longman, 1998).
- Ormsby, Eric L. Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds" (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Poore, Carol. Disability in Twentieth-Century German Culture (Michigan: The University of Michigan Press, 2007).
- Richardson, Kristina L. Difference and Disability in the Medieval Islamic World (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).
- Rispler-Chaim, Vardit. Disability in Islamic Law (Dordrecht: Springer, 2007).
- Rispler-Chaim, Vardit. Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century (Leiden; New York; Koln: Brill, 1993).

- Scalenghe, Sara. Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).
- Shahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim. Muslim Sects and Divisions: the Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa 'l-Nihal (London: Kegan Paul International, 1984) trans. by A.K. Kazi and J.G. Flynn.
- Shakespeare, Tom (ed.). The Disability Reader: Social Science Perspectives (London and New York: Cassell, 1999).
- Stiker, Henri-Jacques. A History of Disability (Michigan: The University of Michigan Press, 1999).

מאמרים

- לנדאו, דב. "המטוניים והסינקדוכה (ניסיון של הבחנה)". לשוננו: כתב עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה. 39 (3-4) (1975). עמ' 263-271.
- לקר, מיכאל. "הסכם חדיביה וכיבוש ח'יבר היהודית". פעמים. 61 (סתיו תשנ"ה). עמ' 6-15.
- סואעד, האשם. "קשר הנישואין באסלאם ודרכי התרתו". עת סיוע. בטאון האגף לסיוע משפטי. 3 (חורף תשע"ד, 24.11.2013). <https://www.justice.gov.il>
- Abu Raiya, Hisham, Kenneth I. Pargament, Annette Mahoney, and Catherine Stein. "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity". The International Journal for the Psychology of Religion. 18 (2008). Pp. 291-315.
- Al-Aoufi, Hiam and Nawaf al-Zyoud, and Norbayah Shahminan. "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability". International Journal of Adolescence and Youth. 17: 4 (2012). Pp. 205-219.
- Anderson, J.N.D. "Law as a Social Force in Islamic Culture and History". Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 20 (1957). Pp. 13-40.
- Basir, Abdul bin Mohamad. "Vicarious Liability: A Study of the Liability of Employer and Employee in the Islamic Law of Tort". Arab Law Quarterly. 15 (2000). Pp. 197-205.
- Basir, Abdul bin Mohamad. "Vicarious Liability: A Study of the Liability of the Guardian and his Ward in the Islamic Law of Tort". Arab Law Quarterly. 17 (2002). Pp. 39-49.

- Bazna, Maysaa S., and Tarek A. Hatab. "Disability in the Qur'an". Journal of Religion, Disability and Health. 9: 1 (2005). Pp. 5-27.
- Bhatti, Isra, and Asad Ali Moten, and Mobin Tawakkul, and Mona Amer. "Disability in Islam: Insights into Theology, Law, History, and Practice". In Marshall, Catherine A., and Elizabeth Kendall, and Martha E. Banks, and Mariah S. Gover, ed. Disabilities: Insights from Across Fields and Around the World. 1(Westport: Praeger, 2009). Pp. 157-176. ... משהו פה לא מסתדר.
- Diyab, Adib al-Nayif. "Ibn Arabi on Human Freedom, Destiny and the Problem of Evil". Al-Shajara: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization. 5 (2000). Pp. 25-43.
- Fakhr el-Islam, M. "Culture and Mental Health". The Arab Journal of Psychiatry. 27 (2016). Pp. 100-104.
- Ghaly, Mohammed M. "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists". Journal of Religion, Disability and Health. 12: 2 (2008). Pp. 105-143.
- Goodey, C.F. "Blockheads, Roundheads, Pointy Heads: Intellectual Disability and the Brain Before Modern Medicine". Journal of the History of the Behavioral Sciences. 41 (spring 2005). Pp. 165-183.
- Hamdar, Abir. "Between Representation and Reality: Disabled Bodies in Arabic Literature". International Journal Middle East Studies. 51 (2019). Pp. 127-130.
- Henry, Hani M. "Spiritual Energy of Islamic Prayers as a Catalyst for Psychotherapy". Journal of Religion and Health. 54 (April 2015). Pp. 387-398.
- Ibrahim, Izaida and Muhammad Fahmi Ismail. "Muslims with Disabilities: Psychological Reforms from an Islamic Perspective". Journal of Disability and Religion. 22 (2018). Pp. 1-14.
- Islam, F. and R.A. Campbell. "'Satan Has Afflicted Me!' Jinn-Possession and Mental Illness in the Qur'an". Journal of Religion and Health. 53: 1 (Feb. 2014). Pp. 229-243.
- Kaur-Bola Kulwinder, and Gurch Randhawa. "Role of Islamic Religious and Cultural Beliefs Regarding Intellectual Impairment and Service Use: A South Asian Parental Perspective". Communication and Medicine. 9 (2012). Pp. 241-251.
- Kudlick, Catherine J. "Disability History: Why We Need Another "Other"". The American Historical Review. 108 (June 2003). Pp. 763-793.
- Meekosha, Helen. "Decolonising Disability: Thinking and Acting Globally". Disability and Society. 26, no. 6 (October 2011). Pp. 667-682.

- Mehraki, Bahador, and Abdollah Gholami. "Physical and Mental Health in Islam". Middle East Journal of Family Medicine. 15 (November 2017). Pp. 142-148.
- Metzler, Irina. "Disability in the Middle Ages: Impairment at the Intersection of Historical Inquiry and Disability Studies". History Compass. 9 (2011). Pp. 45-60.
- Morad, Mohammed, Yusuf Nasri, and Joav Merrick. "Islam and the Person with Intellectual Disability" Journal of Religion, Disability and Health. 5 (2001). Pp. 65-71.
- Munyi, Chomba Wa. "Past and Present Perceptions Towards Disability: A Historical Perspective". Disability Studies Quarterly. Vol. 32 no. 2 (2012). Pp. 1-10.
- Nizamie, S. Haque, Mohammad Zia UI Haq Katshu and N.A. Uvais. "Sufism and Mental Health". Indian Journal of Psychiatry. 55 (January 2013). Pp. 215-223.
- Razali, Zul Azlin and M. Faiz Thahir. "The Role of Psychiatrists and Muslim Faith Healers in Mental Health Issues". International Medical Journal Malaysia. 17 (2018). Pp. 31-35.
- Richardson, Kristina L. "Domestic Violence in Medieval Disability Narratives". International Journal Middle East Studies. 51 (2019). Pp. 113-115.
- Rispler-Chaim, Vardit. "Some Observations on Attitudes to Disability in Islamic Law". International Journal Middle East Studies. 51 (2019). Pp. 116-119.
- Sargent, Christine. "Situating Disability in the Anthropology of the Middle East". International Journal Middle East Studies. 51 (2019). Pp. 131-134.
- Sarhan, Walid. "The Contribution of Arab Islamic Civilization to Mental Health". The Arab Journal of Psychiatry. 29 (2018). Pp. 57-66.
- Scalenghe, Sara. "Disability Studies in the Middle East and North Africa: A Field Emerges". International Journal Middle East Studies. 51 (2019). Pp. 109-112.
- Seeman, Mary V. "Erotomania and Recommendations for Treatment". Psychiatric Quarterly. 87 (Jun 2016). Pp. 355-364.
- Sidiropoulou, Aristidis Diamantis. "[Hallmarks in the History of Epilepsy: Epilepsy in Antiquity](#)". Epilepsy & Behavior: E&B. 17 (January 2010). Pp. 103-108.
- Sufian, Sandy. "Engaging in Productive Conversation: Writing Histories of Medicine and Disability in the Middle East and North Africa". International Journal Middle East Studies. 51 (2019). Pp. 120-123.
- Sulaiman, A. and W.O. Gabadeen. "Healing in Islam: A Psychological Perspective". IFA Psychologia. 21 (2013). Pp. 47-53.

- Tsacoyianis, Beverly. "From Patient to Survivor: Mental Health and Disability Studies". International Journal Middle East Studies. 51 (2019). Pp. 124-126.
- Tzeferakos, Georgios A. "Islam, Mental Health and Law: A General Overview". Annals of General Psychiatry. 16 (2017). Pp. 1-6.
- Walmsley, Jan. "Normalisation, Emancipatory Research and Inclusive Research in Learning Disability". Disability & Society 16: 2 (2001). Pp 187-205.
- Winter, Timothy. "Islam and the Problem of Evil". In Meister Chad and Paul K. Moser. The Problem of Evil (Cambridge: Cambridge University Press, 2017) Pp. 230-248
- Yamani, Ahmad Zaki. "Social Justice in Islam". Islamic Studies. 41 (Spring 2002). Pp. 5-34.
- Zwettler, Michael. "A Mantic Manifesto: The Sura of 'The Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority". In Kugel, James L. (ed.). Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition (London: Cornell University Press, 1990). Pp. 75-119.

אתרי אינטרנט

- <http://www.ektab.com>
- <http://www.epilepsy.org.il>
- <http://islamport.com>
- <https://www.justice.gov.il>
- <http://quran.ksu.edu.sa>
- <https://referenceworks-brillonline-com>
- <http://www.http://shamela.ws/>

מחקרי תזה ודוקטורט

- אלטורי, אמאל מחמד (תשע"ג). השיגעון הרוחני בספרות הערבית והאסלאמית בימי הביניים. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן.
- מרום, רועי (2017). דיני הפגיעה בגוף ובנפש בעת העתיקה ובאסלאם הקדום. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.

Abstract

The purpose of this study is to trace and analyze the history of non-physical disabilities throughout the Classical Sunni Islamic period. For the intents of this study, non-physical disabilities relate to mental, intellectual, emotional and communicative impairments which are not part of the sensory nervous system. With the exception of some specific syndromes, non-physical disabilities are not usually physically apparent. (It should be emphasized that we have not included chronic illnesses, such as heart disease). This study attempts to review the massive amounts of evidence provided throughout Sunni Islamic Literature, from the beginning of Islam until the philosophical works of Avicenna, which discuss the existence of people with non-physical disabilities. The works of Avicenna provide a turning point in the theological attitude towards disabilities in Islam, including non-physical disabilities.

The heart of the research is in the processing of data which comes from original sources written at the time of the research period, and which relate to non-physical disabilities. Upon analyses of the data, a historical picture emerges, rich in detail and based on tendencies, descriptions and attitudes: of people with non-physical disabilities; of their loved ones; and of the society around them. These appear repeatedly in all genres of Islamic literature throughout this period. The research is non-comparative however, its purpose is to examine whether the western history of disabilities, the only one of its kind written on the aspect of disabilities to date, also represents the Middle East.

The first chapter, the preface, briefly surveys the history of disability in the West, from ancient times to date. In addition, the conclusions of linguistic research are discussed. The words *majnun* and *ma'tuh* represent non-physical disabilities in classic Arabic, from the time period of the study. Additionally, the preface defines the boundaries and research questions to be explored in the study.

The contents of the second chapter are based on texts from the *quran*, the *tafsir* and the *hadith*. The aim of the section is to research the Qur'and attitude towards non-physical disabilities, as well as the attitude of the prophet towards these disabilities. The postulation is that the start of the Islamic outlook begins with Allah's words and the actions of Muhammad. Indeed, this section contains a first approach towards the word *majnun* in the *quran*, in the sense that the *majnun* is a person managed by *jinn* which is hiding within him. Using this approach, the Quraysh people claimed that the source of Muhammad's message was in the *jinn* and not Allah. This was their way of belittling the value of the Islamic revelations and attempting to influence the population not to follow Muhammad. In *tafsir* and in *hadith* the classical use of the word *majnun* is recognized. In other words, this person is not in his right mind and insanity controls him. In this

context, characteristics defining the difference between the *majnun* and the *ma'tuh* emerge, as well as descriptions of society's relation to them.

In the third chapter, the Islamic theological outlook towards non-physical disabilities is explained. First, theologians define that the terms *majnun* or *ma'tuh* relate to one who is not in his right mind, both from the classical definition of the term and also from the aspect of heresy. According to them, it is not possible for a person to be in his right mind and not believe in the uniqueness of God. Therefore, every heretic is considered a *majnun*. In addition, theologians present a clear stand that human logic cannot understand Allah's progression in the world. Indeed, there are circumstances which seem to be in conflict with the idea of Godly justice. These do not conform with Allah's attributes, nor with his reputation. Some theologians attempt to provide reassuring explanations for skeptical believers. Justification such as testing the believers' faith in Allah and recognition of the limitations in human intelligence are central during the period researched here. The definition alone of evil, pain and suffering in the world and its connection to disabilities in Avicenna's writings was enough to expand the theological debate in further directions. In order to remove any doubt, theologians provided logic-based arguments which philosophically examine the Divine Order. In addition, they provided mystical arguments according to which suffering purifies the soul of the believer and in this way provides an element of good for him. Furthermore, the theological debate deals with practical instruction for people with disabilities. Through this guidance, values and outlooks are presented which, if assumed as a way of living, can help ease coping with the disabilities regularly.

The fourth chapter surveys the effects of non-physical disabilities on the believer, in the eyes of Islamic law. First, non-physical disabilities are defined from the perspective of Islamic law: responsibility for the consequences of their actions, and commitment and intention when performing actions. In light of this, the rights and requirements of the person with non-physical disabilities are examined in this chapter. This, through surveying all of the commandments which were discussed in texts from the time of the study, in connection with *majnun* and *ma'tuh*. The commandments are divided into three categories: *Arkan al-Islam*, commandments which pertain to interpersonal relationships, and commandments which pertain to the personal status of the individual. As a rule, the *majnun* and the *ma'tuh* are exempt from the obligation to fulfill commandments. The commandments which they fulfill are of no value, because intention is required in order to fulfill the commandment. Throughout the entire debate, Islamic Law maintains a social perspective. On the one hand, the *majnun* and the *ma'tuh* are condemned; on the other hand, Islamic law considers how not to harm their loved ones and surroundings. Within the debates of Islamic law the discussion is respectful

and precise, recognizing the value of people with non-physical disabilities and focusing on making religious law accessible to them.

The fifth chapter deals with the character of the *majnun* and the *ma'tuh*, as well as the society surrounding them, from a cultural standpoint. This is based on descriptions in the *adab* literature, in historical sources and in the of travelogues from the period of study. The literature provides a wealth of sources describing the Islamic community in daily life. From these descriptions the standing of the *majnun* and the *ma'tuh* are also noted. A number of characteristics pertaining to the *majnun* and the *ma'tuh* arise from these texts, functioning at various levels. For the first time the metaphysical *majnun* is shown, establishing the mystical or spiritual experience he devotes himself to at the price of his sanity. The society around him appreciates and listens to him, and the insanity provides immunity for him against the leadership he opposes. Moreover, his character is shown as one whose intense and unrequited love brought upon his insanity. The force of the love is converted to strong depression which causes him to lose his mind and the will to live without his beloved. Further, the classic *majnun* and *ma'tuh* are presented through repetitive motifs comprising their character, as a person whose difference from the society around him is evident. He seeks freedom from normal limitations, secludes himself from society and has difficulty communicating with people. In addition, the *adab* literature provides a glimpse of the causes which turn him into a *majnun* or *ma'tuh*. Above all is Allah's will with social and natural factors added to it.

Perhaps the most important descriptions in the *adab* literature and the historical sources are of the relationships between the *majnun* or *ma'tuh* and the society in which they live. Firstly, they are a part of society. Even the instances of exclusion are relatively insignificant, and certainly so when compared to exclusion from society as it is described in Western history. The *majnun* and *ma'tuh* are family men, working as much as their condition allows, and they are aware about daily events. Only a small percentage of them are in need of hospitalization or care outside the home. Hospitals are present in texts, and sometimes are noted by name and location. They are situated in central areas and allow family members of patients to maintain steady contact throughout the entire course of treatment.

This study shows that the history of the non-physical disabilities in Classical Sunni Islam is not aligned with the negative descriptions as portrayed in Western history. However, it is possible to see the influence of negative points of view as well, which represent superiority, humiliation and ridicule in Islamic texts. This is seen both in philosophical and religious thought, as well as historical and literary descriptions. Nonetheless, there are no descriptions which treat all the *majanin* as a single group which should be

excluded from society or for which a solution must be found. In addition, there is also no inclusive call against their existence; the opposite is true. It is true that those who wish to define the discussion of religious law as patronizing towards the *majnun* and *ma'tuh* can do so. However, the bottom line is that the religious law presents a sympathetic and thoughtful outlook towards the *majnun* and *ma'tuh*. This, while examining how to relieve them of difficulties on the one hand, and allowing them to be a part of the Islamic community on the other.

Further, in many stories rulers become close to the *majnun* and *ma'tuh* as a sort of exemplary model for believers. In every story, there is a challenge which the *majnun* or *ma'tuh* is faced with, and a person from his surroundings who tries to find a solution for him. It is true that in more than one text the word *majnun* is used as a pejorative term, however this does nothing more than indicate that the *majnun* himself had to face social condemnation.

In my opinion, the theological discussion emphasizing Allah's will is what stands at the core of the positive approach towards the *majnun* and the *ma'tuh* in Islamic society. The Islamic believer is infused with purpose to fulfill the will of his Creator. He receives a clear message in relation to the *majnun* and the *ma'tuh*, and battles the societal perspectives rooted in him ever since the period of the *Jahiliyya*. In my opinion, this is the reason that the name of the devil, who contributes to the negative impression of the *majnun*, is almost never associated with the *majnun* or the *ma'tuh* in the texts from this period.

Upon examining the models of studies on disability it can be found that in relation to the classic *majnun* and *ma'tuh*, the medical model receives central recognition. Even so, I claim that the basis for medical treatment and assistance from society in favor of the *majnun* and the *ma'tuh* is not patronizing but rather based on the model of kindness. The social model is manifested in the context of spiritual insanity. Society perhaps defines him as different from them, but does not place barriers before him. Society respects and accepts him. Here too, the affirmative model is manifested in spiritual insanity. The insanity becomes an advantage towards realization of the goal of the person, which is to remove the physical restrictions, either so that he can become closer to Allah, or for the purpose of ideological opposition of leadership.

The study of disability is a field of academic research that is critical by nature. It is based on the Western history of disabilities and on the results of processes spanning several generations, which have excluded the disabled from society. This study serves as testimony that the history of the disabled in classic Islam points to religion as a central

factor, both in its influence on core cultural values as well as the ability to steer the moral compass towards including people with disabilities.

Summary

The purpose of this study is to trace and analyze the history of non-physical disabilities throughout the Classical Sunni Islamic period. The heart of the research is in the processing of data which comes from original sources written at the time of the research period, and which relate to non-physical disabilities.

This study shows that the history of the non-physical disabilities in Classical Sunni Islam is not aligned with the negative descriptions as portrayed in Western history. However, it is possible to see the influence of negative points of view as well, which represent superiority, humiliation and ridicule in Islamic texts.

This study serves as testimony that the history of the disabled in classic Islam points to religion as a central factor, both in its influence on core cultural values as well as the ability to steer the moral compass towards including people with disabilities.

Keywords

History, Mental Disabled/Disorders, Intellectual Disabilities, Islam, Majnun, Ma'tuh, Divine Justice, Suffering

Classical Sunni Islam's Regard of People with Non-Physical Disabilities

Anat Klopman-Shachar

Supervised By: Prof. Adam Silverstein

Ph.D. Thesis

Department of Middle Eastern Studies, Bar-Ilan University



This work was supported by a grant from Shalem Fund for Development
of Services for People with Intellectual Disabilities in the Local Councils
in Israel

2021