

האסלאם כהמשך של המונותאיזם המקראי והדת הנבואית לאחר המקדש

הערת המחבר (מטרה ומגבלות)

מחקר זה מציע ניתוח היסטורי-תיאולוגי השוואתי של האופן שבו המונותאיזם המקראי עוצב מחדש לאחר חורבן בית שני (70 לספירה). הוא בוחן כיצד היהדות, הנצרות והאסלאם, כל אחת מהן ממסגרת את הפולחן, תשובה, החוק והסמכות בהקשר שלאחר חורבן בית המקדש, תוך ציטוט טקסטים ראשוניים כדי שהקוראים יוכלו להעריך את הטיעון ישירות.

תקציר

חורבן בית המקדש השני בשנת 70 לספירה הפך את מערכת הקורבנות של התורה, שבמרכזה המזבח, לבלתי ניתנת לפעולה מבחינה היסטורית, מה שמעלה בעיית המשכיות עבור דת הבנויה סביב פולחן חוקי וחוק. ההשוואה ניגשת לבעיה באמצעות ניתוח היסטורי-תיאולוגי השוואתי של תגובות לאחר בית המקדש, תוך שאלה כיצד מתקיימים פולחן, תשובה וסמכות כאשר פולחן המקדש אינו זמין עוד. היהדות הרבנית משמרת חיי ברית באמצעות תפילה, לימוד והמשכיות הלכתית בזמן שהיא ממתינה לשיקום. הנצרות, בהתפתחותה הדומיננטית, מרכזת מחדש את הכפרה בצליבה ומפרשת את אובדן בית המקדש באמצעות אירוע זה. האסלאם מציג מודל שונה: צורה נידת ונשלטת על ידי חוק של מונותאיזם נבואי, שנותרת מעשית ללא מזבח או כהונה, מעוגנת בהתגלות מועברת ודפוס יציב של פולחן ציבורי. ההשוואה מבהירה כיצד מסלולים אלה פותרים את יכולת הפעולה והמשכיות בדרכים שונות בנוף שלאחר שנות ה-70. לפיכך, האסלאם ממסגר את עצמו כשיקום של המונותאיזם המקראי לאחר בית המקדש ולא כפרישה ממנו.

שיטה והיקף

מחקר זה משווה שלושה מסלולים שלאחר בית המקדש — יהדות רבנית, נצרות ואסלאם — לפי התאמה מצטברת ולא לפי טקסטים מבודדים של הוכחה. הוא מתחיל מן הקרע ההיסטורי של שנת 70 לספירה ובוחן כיצד כל מסורת מקיימת פולחן, תשובה, חוק וסמכות כאשר מערכת המזבח של בית המקדש אינה זמינה עוד. היקף המחקר מוגבל לשאלות מבניות אלו; הוא אינו מבקש לשרטט היסטוריה מקיפה של התפתחות דוקטרינרית מאוחרת יותר. ציטוטים מקראיים מובאים לשם נוחות הקריאה בנוסח עקבי; כאשר מובא נוסח עברי של התנ"ך הדבר מצוין. ציטוטים מן הקוראן מובאים בתרגום מקובל. הקורא המיועד הוא אדם שאינו מומחה ומוכן לעקוב אחר ההשוואה צעד אחר צעד.

מבוא

רוב השיחות על יהדות, נצרות ואסלאם מתחילות מאוחר מדי. הן מתחילות עם זהויות מודרניות או דוקטרינות מאוחרות יותר, מבלי להסביר תחילה את העולם המקראי שדוקטרינות אלה מניחות מראש. מחקר זה מתחיל במבנה זה.

למה זה חשוב

חורבן בית המקדש הוא מקרה מבחן לבעיה רחבה יותר בהיסטוריה הדתית: כיצד מסורת נושאת חוק מקיימת את הפולחן הציבורי ואת הסמכות כאשר המוסד המרכזי שלה קורס. באמצעות השוואת מודלים שלאחר שנות ה-70, המאמר מבהיר את הדרכים השונות בהן ניתן לשמור על המשכיות - באמצעות שימור תחת מחסור, באמצעות פרשנות מחודשת של כפרה וסמכות, או באמצעות טענות להדרכה מחודשת שאינה תלויה במקדש. כאן "תורה" מתייחסת למסגרת הברית של עבודת הקודש והחוק בספרי משה - מערכת הקושרת מסירות בלעדית לאלוהים לציות מעשי, חיים קהילתיים והתייחסות כתובה לחטא ולשיקום. זה קובע את קו הבסיס לקרע המתואר בהמשך.

במשך למעלה מאלף שנה, המונותאיזם המקראי פעל סביב מרכז מוסדי קונקרטי. עבודת אלוהי אברהם, יצחק ויעקב לא הייתה רק תיאולוגית אלא גם פרוצדורלית. התורה לא תיארה מסירות מופשטת בלבד; היא חוקקה מערכת מקובלת של ציות, תשובה וכפרה המעוגנת במקדש ובמזבח. חיי הברית נחיו באמצעות מצוות שניתן היה לנהוג בהן בפומבי, שוב ושוב ובמלואן. התורה מפורשת בנקודה זו: האמצעים שנקבעו באמצעותם מטפלים בחטא ושיקום נידונים במסגרת הברית.

"כי נפש הבשר בדם היא, ואני נתתי אותה לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם; כי הדם הוא יכפר בנפש."
(ויקרא יז, יא)

ויקרא מתאר את הכפרה כמעשה מזבח הכרוך בדם. ברגע שהמזבח נעדר מההיסטוריה, לא ניתן לבצע את המנגנון שנקבע בתורה כפי שנכתב. בעיית המשכיות הנובעת מכך היא מעשית וטקסטואלית: מצוות נשורות על הדף, בעוד שאמצעי הציות נעלמים.

מנקודה זו ואילך, ההיסטוריה הדתית של המסורת האברהמית מתפצלת באופן ניכר, לא בגלל חילוקי דעות דוקטרינליים מופשטים, אלא משום שמוצעות תשובות שונות לבעיה מבנית יחידה זו. היהדות הרבנית מגיבה על ידי שמירה על זהות הברית באמצעות תפילה, לימוד והמשכיות הלכתית, תוך שמירה נאמנה על סמכות התורה תוך כדי חיים במציאות של גלות ומחכה לשיקום. הנצרות, בהתפתחותה הדומיננטית שלאחר בית המקדש, פותרת את הקרע על ידי מרכז מחדש של הכפרה בצליבה, ובכך למעשה מעבירה את המזבח מאתר פיזי לאירוע גאולה חד פעמי. האסלאם, לעומת זאת, טוען למשהו שונה: שאלוהים משיב את הדת הנבואית עצמה - תשובה, ציות, חוק ופולחן ישיר - בצורה נידת, אוניברסלית ועצמאית למקדש, ועדיין טוענת להמשכיות עם המונותאיזם האברהמי.

זה מתחיל בהתעקשות שהקרע אמיתי, הבעיה בלתי נמנעת והפתרונות שונים באופן משמעותי. רק לאחר שהמשבר ההיסטורי והטקסטואלי הזה מוכר, ניתן להעריך טענות מאוחרות יותר לגבי נבואה, חוק והמשכיות ללא עיוות.

מספר זרמים כתובים נקראים יחד כדי ליצור פרופיל קוהרנטי: מונותאיזם בלתי מתפשר; תשובה וציות כבליה של הדת; הדרכה נושאת חוק המסדירה את החיים הקהילתיים; ואופק מתרחב שבו ההדרכה האלוהית אינה מוגבלת לנצח לשושלת אחת או למוקד אחד. אופק מתרחב זה אינו מוצג על ידי האסלאם. הטקסט המקראי כבר מדבר על שלבים ותמורות בניהול מבלי לנטוש את המונותאיזם: סיני במרכז, אך שער ופארן מופיעים באופן; יצחק נבחר, אך ישמעאל מובטחת לאומיות; ירושלים במרכז, אך העמים נראים פונים אל אלוהים. מוטיבים אלה אינם מפה. הם יוצרים חדר טקסטואלי: הכתובים עצמם מאפשרים להדרכה לנוע מעבר למרכז מוסדי יחיד כאשר ההיסטוריה דורשת זאת. במסגרת זו, טענות מאוחרות יותר מוערכות לא על ידי כפייתן לפסוק אחד, אלא על ידי השאלה האם, לאחר קריעת בית המקדש, הן מספקות את סוג ההמשך שהדקדוק המקראי הופך למובן. לפני השוואת מסלולים מאוחרים יותר, המאמר קובע את קו הבסיס של התורה-נביאים, מציין את הרציפות של הברית ביהדות

לאחר שנות ה-70, ולאחר מכן בוחן את קולות בית שני המאוחר (כולל ישוע) כנקודות התייחסות שדיונים מאוחרים יותר על המשכיות מעלים לעתים קרובות.

הטיעון מתקדם בארבע תנועות. ראשית, הוא ממסגר את אובדן המזבח לאחר שנת 70 לספירה כמשבר מעשי אמיתי, שנוצר על ידי הטקסט, ולא כאירוע רגשי בלבד. שנית, הוא קובע קו בסיס מהתורה ומהנביאים, שבו עבודת האל בלבד, תשובה וציות מסגרים את חיי הברית. שלישית, הוא מתאר את ההמשכיות היהודית שלאחר בית המקדש בתנאיה שלה, ולאחר מכן בוחן את הקולות המאוחרים של בית שני (כולל ישוע) כנקודות התייחסות עכשוויות שאליהן פונים לעתים קרובות דיונים מאוחרים יותר על המשכיות. רביעית, הוא משווה את המסלולים העיקריים שלאחר בית המקדש (יהדות רבנית, נצרות פאולוסית ואסלאם) ושואל איזה מהם מקיים צורה ניתנת לפעולה וניידת של פולחן אברהמי תוך שמירה על מונותאיזם בלתי מתפשר.

לפני שיבחן את ההתפתחויות הנוצריות המאוחרות יותר או את הופעתו של האסלאם, המאמר קובע את קו הבסיס של התורה-נביאים ולאחר מכן בוחן את הקולות המאוחרים של בית שני הפועלים בתוכו, כולל תורתו הפומבית המתועדת של ישוע, כנקודת מידע אחת בזמן שבית המקדש עדיין עמד.

קו בסיס בתורה ובנביאים

כל הערכה של המשכיות לאחר בית המקדש חייבת להתחיל בתורה ובנביאים עצמם. לאורך התנ"ך, עבודת האל בלבד, תשובה, ציות לתורה והדרכה מוסרית ציבורית נחשבים למרכיבים בלתי ניתנים למשא ומתן של חיי הברית. הנביאים מבקרים שוב ושוב טקסים ריקים כאשר הם מנותקים מהצדק והציות, אך הם עושים זאת מבלי לבטל את התורה או להכחיש את המרכזיות ההיסטורית של בית המקדש. דפוס נבואי פנימי זה קובע את קו הבסיס שמולו ניתן להעריך את קולות בית המקדש השני המאוחר יותר, ובסופו של דבר את מסלולי ההמשך שלאחר בית המקדש.

עבור היהדות, המשכיות לאחר המאה ה-70 מתבטאת באופן פנימי דרך חיי הברית - תורה, תפילה ולימוד - ולא באמצעות התייחסות לישוע. ישוע מוצג כאן לא כעדשה של היהדות, אלא כקול בן זמנו מסוף בית שני, שתורתו המשומרת מושכת לעתים קרובות דיונים מאוחרים יותר על המשכיות.

קול יהודי מסוף בית שני

עם קו הבסיס של התורה והנביאים, ניתן לשקול את הקולות של סוף בית שני הפועלים בתחום זה. ישוע שייך לנוף היהודי של סוף בית שני, ואת תורתו הפומבית המוקלטת ניתן לקרוא כנקודת נתונים אחת לאופן שבו ניסחה המשכיות בזמן שהבית המקדש עדיין עמד. זה לא מכריז על טענות מאוחרות יותר בפני עצמו; זה פשוט קובע מה מאושר, מוכחש או נותר פתוח במסגרת מעוצבת בתורה.

כל ויכוח על הדרכה מאוחרת יותר ניתן להעריך לאור נקודת ייחוס שימושית: מה שישוע מתועד כמאשר בעודו עומד בתוך מסגרת התורה-נביאים המוכרת על ידי קהילתו. תורתו הציבורית שנשמרה אינה מתפקדת כאן כציר פרשני של היהדות לקרע; היא משמשת כנקודת מידע אחת בת זמננו מסוף בית שני, אשר לעתים קרובות מעוררים ויכוחים מאוחרים יותר על המשכיות.

"אל תחשבו שבאתי לבטל את התורה או את הנביאים; לא באתי לבטל אלא למלא" (מתי ה' 17)

"כי אמן אומר אני לכם, עד אשר יעברו השמים והארץ, לא תעבור אות או פסוק קטן מהתורה עד אשר ימלאו את הכל" (מתי ה' 18)

"ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים ו', ה')

"לא תנקם ולא תרע טינה בבני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (ויקרא יט', יח')

"וַיֹּאמֶר יְהוָה יֵשׁוּעַ קִרְבֵּה הָעָם הַזֶּה וּבִפְיָהּ וּבְשָׁפְתֵיהֶם יִכְבְּדֵנִי וְחִיקוּ מֵעַל־מִי וּמִצֻּת אֲנָשִׁים לָבָם הוּא" (ישעיהו כט', יג)

"את ה' אלוהיך תירא ואתו תעבד ובשמו תשבע" (דברים ו', יג)

"לא יהיה לך אלהים אחרים על פניי" (שמות כ', ג')

"לא כל האומר לי אדוני, אדוני, ייכנס למלכות שמים, אלא מי שעושה את רצון אבי אשר בשמים" (מתי ז' 21)
"רבים יאמרו לי ביום ההוא, אדוני, אדוני, האם לא ניבאנו בשמך? ובשמך גירשנו שדים? ובשמך עשינו נפלאות רבות? ואז אודה להם, מעולם לא ידעתי אתכם. סורו ממני, עושי עוולה." (מתי ז' 22-23)

האזהרה אינה רק מוסרית; היא עוסקת בהמשכיות עם מצוות האל. "הפקרות" מטופלת כפסילה. זה מקשה על תיאור ישוע כמייסד דת שסימן ההיכר שלה הוא נטישת החוק כקטגוריה של ציות. הקרע שלאחר בית המקדש מחדד נקודה זו. ישוע מדבר בתוך עולם שבו קיים בית המקדש, אך תורתו מכינה שוב ושוב לאמונה שיכולה לשרוד את אובדן הגישה המוסדית מבלי לקרוס לייאוש רוחני. כאשר הוא מצטט את הושע:

"כי חסד חפצתי ולא זבח, ודעת אלהים מעלות" (הושע ו', ו')

הוא אינו דוחה את מערכת המקדש של התורה כרמאות; הוא משיב את ההיררכיה הנבואית: טקסים לעולם אינם אמורים להחליף

"על פי פירותיהם תכירו אותם" (מתי ז' 16)

"לכן אני אומר לכם, מלכות האלוהים תילקח מכם ותינתן לגוי אשר יביא את פירותיה" (מתי כא 43).

ההיגיון המוסרי של ההדרכה לאחר קרע

אם חורבן בית המקדש יוצר משבר צפייה עבור דת כבולת חוק, השאלה העמוקה יותר הופכת מוסרית ותנ"כית: כתבי הקודש מציגים את ההיסטוריה האלוהית-אנושית כמונעת על ידי הדרכה, כולל ברגעים שבהם מנגנונים מוסדיים נכשלים. כתבי הקודש מציגים שוב ושוב את יחסיו של אלוהים עם האנושות כמונעת על ידי הדרכה. אלוהים לא רק שופט; הוא מלמד, מזהיר ושולח תזכורות.

"לא יעשה אדוני ה' דבר, אלא אם כן גילה את עצתו הסודית לעבדיו הנביאים" (עמוס ג', ז')

הדפוס אינו שאלוהים מדבר פעם אחת ואז משאיר את האנושות להיסחף ללא הגבלת זמן; אלא,

"אלוהים, אשר דיבר בעבר אל האבות על ידי הנביאים" (עברים א' 1)

"אכן, בא אליכם מאת אללה, אור וספר ברור." (הקוראן 5:15)

"וַיִּשְׁלַח אֱלֹהֵי יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵם אֵלֵיהֶם בְּמִלָּאָיו שְׁמֵם וְשִׁלַּח כִּי חָסֵם עַל עַמּוֹ וְעַל מִשְׁכַּבְתּוֹ" (דברי הימים ב' לו', טו)

"פנו אליו ויוושעו כל קצוות הארץ" (ישעיהו מה, כב)

אם זהו ההיגיון המוסרי המקראי של אלוהים - הדרכה חומלת ולא נטישה - אזי עולם שלאחר בית המקדש מעלה את הציפייה שההדרכה תישאר זמינה בצורה מעשית, במיוחד עבור העמים, כאשר המנגנון המוסדי הישן יהפוך לבלתי נגיש מבחינה היסטורית. זה קובע את הסבירות הקונספטואלית של הדרכה נוספת כהמשך לדפוס הנבואי.

קטגוריה מקראית להדרכה מתמשכת

התייחסות רצינית לקרע בית המקדש מעלה שאלה פשוטה: האם כתבי הקודש מאפשרים הדרכה מתמשכת בצורה שתישאר מעשית גם כאשר מנגנונים מוסדיים ישנים קורסים. הנביאים מתארים שוב ושוב את יחסי האל עם האנושות כהדרכה ולא נטישה:

והם מניחים גילוי מובן -

"כי לא יעשה אדוני ה' דבר, אלא אם כן גילה את סודו לעבדיו הנביאים" (עמוס ג', ז')

ההיגיון המוסרי של הנבואה, אם כן, אינו "אלוהים דיבר פעם אחת ואז נסוג", אלא שאלוהים קורא, מזהיר, מתקן ומשקם. בתוך דפוס זה, מספר נושאים מתכנסים לצלילית מוכרת של איך יכולה להיראות הדרכה מתמשכת, במיוחד באופק מורחב מעבר לעם אחד. אף קטע לא נדרש לשאת את כל הטיעון. מה שחשוב הוא מצטבר: קרן אחת קובעת אופק של אומה; אחרת מגדירה את צורת הסמכות הנבואית; אחרת מספקת דקדוק של העברה והמשכיות תחת שיבוש. יחד הם הופכים את הקטגוריה של הדרכה נוספת למובנת לפני שמוצגת כל תובעת מאוחרת יותר.

אופק הגויים מפורש במקרא הנבואי. ישעיהו מדבר שוב ושוב על היקף מורחב שבו מטרת אלוהים אינה חתומה בתוך ישראל בלבד:

"וַיֹּאמֶר קֵל ה' הִיָּה לִי עֲבֹדָה לְהִקָּים שְׁבִטִי יַעֲקֹב וְלִהְיוֹת נְשִׁמִּידִים יִשְׂרָאֵל וְנִתְיַנְתִּיךָ לְאוֹר גּוֹיִם לְהִיָּתֶה לִי יִשְׁעָתָה עַד קֵץ הָאָרֶץ" (ישעיהו מ"ט, ו')

"פנו אליי ויוושעו כל קצוות הארץ כי אני אלוהים ואין עוד" (ישעיהו מה, כב)

הקורפוס הנבואי מכיל מסלול הפונה כלפי אומות, שבו פולחן האל האחד מתבסס בפומבי מעבר לקבוצה אתנית אחת.

"ישוּבוּ אַחֲרֵי, בּוֹשְׁשׁוּ מֵאוֹד, הַבּוֹטְחִים בַּפְּסָלִים, הַאֹמְרִים לְמַסְכּוֹת אֶתֶם אֱלֹהֵינוּ" (ישעיהו מב, יז).

"אֲקִים לָהֶם נְבִיא מִקֶּרֶב אַחִיו כְּמוֹךָ, וְשַׁמְתִּי אֶת דְּבָרִי בְּפִיו; וְהוּא יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר אֲצוּוֶה אוֹתוֹ." (דברים י"ח, יח)

זה לא רק "מורה טוב". זוהי הוראה מחייבת הנמסרת כדברי אלוהים. בעולם שלאחר בית המקדש, להבחנה זו יש חשיבות: דת ניידת, נושאת חוק, עבור העמים דורשת סמכות יציבה ופרקטיקה יציבה. לכן, תביעה לשיקום עתידי הייתה צפויה להציג את עצמה בצורה של דיבור מועבר ולא כשחזור לאחר מעשה התלוי בהתכתבות פרשנית פרטית. ניתן לקרוא את ישעיהו כ"ט כרקע תומך, ללא תחבולה רטורית. ישעיהו מתאר "דברי ספר" הנמסרים.

"אל אשר אינו מלומד לאמר 'קרא נא זאת', ואמר 'לא מלומד אני'" (ישעיהו כט, יב)

מה שחשוב הוא צנוע אך רלוונטי: כתבי הקודש אינם דורשים משליח האל להיות אדריכל ספרותי מוסמך; הם מתארים דברים שנגלו ומגיעים למי שאינו "מלומד" במובן המקובל. זה הופך רלוונטי כאשר מעריכים טוענים מאוחרים יותר המציגים את עצמם כמדקלמים ומכריזים ולא ככותבים הבונים מערכת תיאולוגית. קרן שלישית מגיעה מדינאל, המספקת דקדוק להמשכיות ולהעברה תחת שיבוש. חזיונותיו של דניאל אינם עוסקים רק באימפריות; הם הופכים את העולם שלאחר בית המקדש לקריא מבחינה מושגית בתוך כתבי הקודש. דניאל ב' מתאר רצף של ממלכות ולאחר מכן שלטון שאינו תלוי בקביעות של אימפריות קודמות - מוסד מתמשך שעומד מעל קריסת שלטון קודמים (דניאל ב': 34-35, 44). דניאל ז' מנסח פורמליות את שפת ההעברה: שלטון ניתן ומוסר; סמכות עוברת ידיים; ו"הממלכה והשלטון" הם בסופו של דבר...

"נתון" (דניאל ז': 14, 27)

נביא כמו משה וגילוי פומבי

לפני שהחיבור שואל האם טוען מאוחר יותר כלשהו מתאים לצלילית שלאחר בית המקדש, עליו להבהיר איזה סוג של הדרכה צופה הכתובים עצמם. כאן חשוב הפרופיל של "נביא כמשה", לא כסיסמה אלא כקטגוריה. משה אינו רק מורה מוסרי בהשראה. משה הוא השליח הפרדיגמטי של דיבור מועבר, שהכרזתו יוצרת קהילה נושאת חוק של פולחן. הברית אינה הפשטה; היא הופכת לצו ציבורי משום שמשה מוסר הוראה מחייבת. ספר דברים מתאר דפוס זה במפורש:

"נביא כמוני מקרבך מאחריך ושמעת אליו" (דברים י"ח, ט"ו)

לאחר מכן, הטקסט מסביר מה פירוש המילה "כמשה": "אקים להם נביא מקרב אחיו כמוך, ושמתי את דברי בפיו; והוא ידבר אלהם את כל אשר אצווה אותו" (דברים י"ח, יח).

"קרא בשם ריבונך אשר ברא!" (הקוראן 96:1)

"ואין הוא מדבר מתוך תאוות ליבו. אין זה אלא השראה שהושרתה אליו." (הקוראן 53:3–4)

בהגיון של הקטגוריה של ספר דברים, ההערכה אינה האם טקסט דומה לספר מודרני, אלא האם הוא מציג את עצמו כמילים המוכנסות לפה ונמסרות כהדרכה מחייבת. זוהי הצורה הנבואית-משהית.

"וְנָתַן הַסֵּפֶר לְאִין יוֹדֵר קְרוֹי וְאָמַר: 'קָרָא נָא זֶה' וְאָמַר: 'אֵינִי יוֹדֵר קְרוֹי'" (ישעיהו כט, יב)

הנקודה היא חד משמעית: כתבי הקודש מכילים סצנות בהן התגלות מועברת למישהו מחוץ לסמכות הלימודית המקובלת. בדמיון המקראי, סמכות הנבואה נשענת על מעשה ההתגלות של אלוהים ולא על הסמכה מוסדית.

"לִיהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּשְׁתַּחֲוֶה וְלִדּוֹ עֲבֹדְתִּי" (מתי ד', 10)

"ואז אודה להם, מעולם לא ידעתי אתכם; סורו ממני, עושי עוולה." (מתי ז' 23)

לכן, טוען מאוחר יותר המציג את עצמו בצורה נבואית (מילים מועברות; הנחיה מחייבת) חייב להיבחן לא לפי האם הוא מחמיא לסטטוס קוו מוסדי,

בהינתן זאת, קורא יכול לשאול באופן סביר האם התנ"ך עצמו מכיל מקום להנחיות מאוחרות יותר, נושאות חוק, לאחר הקרע. דניאל משמש כאן לא כספר קודים לקביעת תאריך מודרנית, אלא משום שהוא מדבר בקטגוריות של היסטוריה, העברה ואופקים. הוא נותן דרך לדון בהמשכיות לאחר קרע מבלי להעמיד פנים שהקרע מעולם לא התרחש.

דניאל ועיתוי ההמשכיות

"ובימי המלכים האלה יקים אלוהי השמים ממלכה אשר לא תחרב לעולם ולא תותיר הממלכה לעם אחר כי היא תשבור וכלה את כל הממלכות האלה והיא תעמוד לעד" (דניאל ב', 44).

"לוֹ נִתְּנָה שָׁרָה וְתִהְיוּ וְעֲבָדוּהוּ כָּל-עַמִּים גּוֹיִים וְלִשְׁפוֹנוֹת; שְׁלֹטוֹן שְׁלַח עוֹלָם" (דניאל ז', 14)

בהמשך, דניאל ז' מתאר מהפך שיא שבו השליטה מועברת ל"קדושי עליון". השפה עוסקת שוב במתנות ובהקצאה ולא בבנייה אנושית: "והממלכה והשלטון וגדולת הממלכה תחת כל השמים תינתן לעם קדושי עליון, אשר ממלכתו ממלכה עולם, וכל הממשלות יעבדו ויציינו לו" (דניאל ז', כ"ז).

דניאל משתמש מאוחר יותר באותה שפת העברה במפורש, ומתאר שליטה כמשהו "נתון" ובסופו של דבר מוקצה תחת ריבונות אלוהית (דניאל ז': 27).

"הוא ישבית זבח ומנחה" (דניאל ט', כ"ז)

משבר טקסטואלי באמצעות הקטגוריות של כתבי הקודש עצמם: הדרכה, ציות, פולחן בלעדי, העברה באמצעות פרי והמשכיות באמצעות שיבוש.

השאלה שלאחר בית המקדש אינה רק "יהדות מול נצרות מול אסלאם". היא מופיעה גם בתוך תנועת ישו המוקדמת ביותר עצמה. הברית החדשה משמרת ראיות לכך שהדורות הראשונים של המאמינים לא היו מונוליתיים בנושאים הרלוונטיים ביותר כאן: התורה, הכללת גויים, זהות הברית, ומה דורשת המשכיות עם כתבי הקודש של ישראל. התיעוד מתייחס אליהם כשאלות מכריעות, לא כמחשבות לאחר מעשה. מעשי השליחים מתארים מחלוקת גדולה בשאלה האם מאמינים גויים בדרך כלל נמולים ונדרשים לשמור את התורה (מעשי השליחים טו: 1–2). איגרותיו של פאולוס משקפות את אותו קונפליקט במונחים חדשים יותר, במיוחד בגלטים. גיוון זה חשוב לשיטת הקריאה. הוא מונע אנכרוניזם. הוא מראה ש"מה שישוע התכוון" לא היה ברור מאליו לכל הנוצרים המוקדמים, וכי מודלים מתחרים של המשכיות התנהלו ויכוחים בתקופה המוקדמת ביותר. בהקשר זה -

התרחבות לעולם הגויים תוך כדי התקרבות לאסון שימחק בקרוב את יכולת הפעולה של בית המקדש - אין זה מפתיע שמנועים שונים שלאחר בית המקדש יכלו לצוץ. זו הסיבה שתורתו השמורה של ישוע מטופלת כאן כנקודת התייחסות שימושית במקום להניח שהסדרים דוקטרינריים מאוחרים יותר משקפים אוטומטית את כוונתו. ישוע מאשר בפומבי את התורה (מתי ה: 17-18), והוא מתייחס להפקרות ולדתיות ריקה כפסולים (מתי ז: 21-23). הצהרות אלה אינן מכריעות כל ויכוח מאוחר יותר, אך הן קובעות עמדה: רצינות בנוגע לציות וחשדנות כלפי טענות דתיות המשחררות את חיי הברית לתוויות זהות גרידא. עמדה זו מובילה באופן טבעי לקריטריונים המקראיים להערכת טוענים מאוחרים יותר. כתבי הקודש אינם מתייחסים לסמכות כחסינה מפני ניסויים; הם מספקים מבחנים.

דניאל ביקר מחדש: זמן והעברה

כאשר דניאל נקרא לצד ישעיהו והקרע שלאחר בית המקדש, תוקפו אינו מתמצה בסמליות מופשטת. דניאל מספק משהו שישעיהו אינו מדגיש בצורה ישירה: מעבר מוגבל בזמן. לא רק שהאחריות תשתנה, אלא שההיסטוריה עצמה תנוע לעבר נקודה שבה מנגנוני ברית ישנים יותר יהפכו לבלתי ניתנים לקיימא ומשהו מתמשך יחליף אותם. דניאל ב' מנסח את ההיגיון הבסיסי. ממלכות עוקבות קמות ונופלות עד שהתערבות סופית קוטעת את כל הרצף: "אבן נכרתה ללא ידיים" פוגעת בפסל, מנפץ את המבנה המורכב, ולאחר מכן "לא נמצא זכר להן" והאבן נעשית "הר גדול ומלא את כל הארץ" (דניאל ב': 34-35)

הדגש אינו רפורמה מבפנים, אלא החלפה ביזממה אלוהית. הממלכה שאלוהים מקים אינה מתקיימת לצד הסדר הקודם ללא הגבלת זמן; היא מחליפה אותו ומתקיימת.

"למען יעבדוהו כל העמים, הגויים והלשונות" (דניאל ז', 14)

"קדושי עליון יקבלו את המלכות" (דניאל ז', 18)

"וְהַמֶּלֶכָה וְהַשָּׁלֹן וְגִדְלַת הַמֶּלֶכָה תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם תִּתֵּן לָעַם קְדוֹשִׁי עַל-יְלֵהִים, אֲשֶׁר מְלָכֹתָם מְלָכֹת עוֹלָם, וְכָל-הַמִּשְׁלָלִים יַעֲבֹדוּ וְשִׁמְעוּ לוֹ" (דניאל ז', כ"ז)

זה חשוב משום שזה מתיישב ישירות עם שפת ההעברה של ישוע עצמו:

"עַם הַנִּסְיָה הָבָא יַחֲרֹב אֶת הָעִיר אֶת הַמִּקְדָּשׁ" (דניאל ט', 26)

"הוא ישבית זבח ומנחה" (דניאל ט', כ"ז)

"הדם הוא אשר יכפר בנפש" (ויקרא י"ז, יא)

אם הקורבן נפסק בהיסטוריה - לא באופן סמלי, אלא באופן קונקרטי - אזי לא ניתן לשמור על המשכיות באמצעות קביעה בלבד. או שאלוהים משאיר את האנושות ללא נתיב תקין של ציות ופולחן, או שההדרכה מנוסחת בצורה שאינה תלויה עוד במקדש שנהרס. דניאל מציג זאת כמשפט צפוי ואחריו פעולה אלוהית. הטענה החזקה יותר היא מצטברת: הכתובים צופים שלב מכריע לאחר בית המקדש, המסומן בהפסקה, העברה וצורה של שלטון אלוהים הפונה לעמים. אם הקורבן נפסק, אם האחריות מועברת, ואם ההדרכה חייבת להישאר פומבית וניתנת לביצוע, אזי השאלה אינה האם הדרכה מאוחרת יותר אפשרית, אלא כיצד לזהות אותה. כאן בדיוק יש חשיבות לקטגוריות המוקדמות יותר. סמכות נבואית, במובן דברים, היא דיבור המועבר:

ישוע מאשר את התורה, מזהיר מפני הפקרות, ומדבר על הטעיה עתידית ועל תבונה על פי פירות (מתי ז': 15-23). הוא אינו טוען לבטל את התורה (מתי ה': 17), וגם אינו מזהה את עצמו כנותן החוק הגויים שדניאל וישעיהו צופים. לכן, לא ניתן לפסול את דניאל כ"כבר התגשם" מבלי להסביר כיצד חורבן בית המקדש משאיר נתיב ברית תקין.

מנקודת מבט זו, דניאל אינו טוען לטובת האסלאם בבידוד. הוא כופה את שאלת ההמשכיות. היהדות משמרת זהות ומסירות תחת מחסור. הנצרות הפאולית בונה מנגנון חלופי המבוסס על תיאולוגיית כפרה, המנוסח באמצעות מכתבים שליחים. האסלאם, לעומת זאת, טוען לשיקום: התגלות מועברת, פולחן נייד ומסגרת משפטית-מוסרית הפועלת ללא תלות במקדש - בדיוק סוג הפתרון שאופק שלאחר בית המקדש ידרוש אם אלוהים לא יזנח את ההדרכה. משקלו של דניאל, אם כן, אינו בכך שהוא מציין את מוחמד במפורש, אלא בכך שהוא הופך את רעיון השיקום המאוחר יותר, המתמשך, הפונה לעמים, לא רק לאפשרי אלא גם צפוי מבחינה מבנית. כאשר דניאל נקרא לצד האופק האנטי-עבודת אלילים של ישעיהו ושפת העברת האחריות של ישוע, קשה לפטור את ההתכנסות כצירוף מקרים. מה שנראה בתחילה כפרשנות שנויה במחלוקת מתחיל להיראות כדפוס. (תנ"ך)

האסלאם מוגדר על פי תנאיו: שיקום, סמכות והמשכיות

כאן הטיעון חייב לעשות משהו שדיונים רבים נכשלים בו: להגדיר את האסלאם כפי שהאסלאם מגדיר את עצמו, לפני הערכה האם הוא מתאים לצלילית שלאחר בית המקדש. זו אינה נימוס - היא נדרשת לדיוק. תפיסה מוטעית נפוצה בוויכוח נוצרי-מוסלמי היא שהאסלאם "בנוי" על התנ"ך במובן של התייחסות לתורה ולברית החדשה כאל סמכות מחייבת. האסלאם לא עושה זאת. התנ"ך משמש כאן כהקשר טרום-טענה - משום שהמאמר בוחן האם העולם המקראי צופה אופק הדרכה מורחב לאחר קריעת בית המקדש - אך הסמכות המבצעת של האסלאם היא הקוראן והמסורת הנבואית (סונה). הבחנה זו מרכזית משום שהבעיה שלאחר בית המקדש היא בעיית תפעול: לדת חייב להיות מנגנון מתפקד של פולחן וחוק שניתן לחיות בו בפועל לאחר שנת 70 לספירה. טענתו של האסלאם היא שכן.

הטענה העצמית המרכזית של האסלאם אינה רק שהוא מציע מסירות לאלוהים, אלא שהוא מציג את עצמו כמשקם את הדת הנבואית כדרך שלמה של פולחן וציות. הקוראן מציג את עצמו שוב ושוב כגילוי ולא כמקור אישי, וכנאום פומבי ולא כספקולציה תיאולוגית פרטית. הטקסט ממסגר את עצמו כדקלום:

והוא מכחיש שהשליח מדבר דוקטרינה דתית מתוך תשוקה:

במילים פשוטות, אופן המועבר הוא דיבור - מילים הניתנות, הנאמרות ומוכרזות בפומבי - התואמות את הקטגוריה המקראית של סמכות נבואית:

זה מראה על קוהרנטיות מבנית.

"אל התורה ואל העדות אם לא ידברו כדבר הזה כי אין להם שחר" (ישעיהו ח', כ')

כלומר, הדרכה אמיתית נמדדת על ידי נאמנות למונותאיזם ולציות, לא על ידי כריזמה או ירושה מוסדית. האסלאם מציג את עצמו כקריטריון המבהיר ומפריד בין אמת לסחף בפולחן ובדוקטרינה, וקורא לאנשים לחזור לאלוהי אברהם ללא מסירות מחולקת - בהתאם להתעקשותה של התורה, ושימור הפולחן הבלעדי של ישוע,

הרלוונטיות שלאחר בית המקדש מתבהרת כאשר הסמכות מוצגת בבירור. לאחר שנת 70 לספירה, מערכת הקשורה למקדש אינה ניתנת עוד לביצוע במלואה כפי שנקבע. טענת שיקום תצטרך לעשות לפחות שלושה דברים כדי להיות משמעותית ולא רטורית: היא תצטרך למקד מחדש את הפולחן באלוהים בלבד; היא תצטרך לספק מערכת חוק ופולחן ניתנת לפעולה שאינה תלויה במזבח פיזי; והיא תצטרך לספק מבנה סמכות יציב שאינו מסתמך על שחזור מנגנון שאינו פועל באמצעות החלפה ספקולטיבית. האסלאם טוען לשלושתם. הוא טוען למונותאיזם בלתי מתפשר, דוחה פולחן המכוון לכל אחד מלבד אלוהים, ומקים חיי פולחן ניידים: תפילה, צום, צדקה, עלייה לרגל, תשובה וסדר אתי-משפטי מקיף. הקוראן והסונה, בהתאם, מתפקדים כמרכז הפעולה שלאחר בית המקדש. זוהי הנקודה שבה יש להבהיר לקוראים המעוצבים על ידי הנחות נוצריות לגבי כתבי הקודש.

האסלאם אינו מכחיש שאלוהים גילה את התורה או שישוע היה נביא ומשיח; הוא מכחיש שניתן להתעלם משאלות השימור והסמכות. התנ"ך עצמו מכיל אזהרות על סטייה ועל הצורך באבחנה, והוא אינו מציג את תולדות הברית כחסינות מפני שינויים אנושיים. התלונה הנבואית היא לעתים קרובות שאנשים

"לכן אמר ה' יען אשר העם הזה קרב אלי בפיו ובשפתיו כבדני ורחיקו ממני את לבם ויראתם ממני מצות אנשים נלמדת" (ישעיהו כט, יג)

ושהדת מתערבבת עם תוספות אנושיות. טענת השיקום של האסלאם היא שהיא מציגה חזרה לפולחן הבסיסי של אברהם ומשיבה את ההדרכה כדרך חיים בת קיימא - בדיוק סוג ה"מנוע" שעולם שלאחר בית המקדש היה זקוק לו אם רחמי האל יימשכו בהדרכה.

טענת מוחמד ואופן ההתגלות: הכרזה פומבית ונאום מוקרא

אם לוקחים ברצינות את הקרע שלאחר בית המקדש, אז השאלה של "שליח אחר" אינה קפיצה רגשית; זוהי חקירה מבנית. המנגנון של התורה, שבמרכזו המזבח, כתוב, אך לאחר שנת 70 לספירה הוא כבר אינו מעשי כפי שנקבע. אם התבנית של אלוהים היא הדרכה ולא נטישה—

אזי, סבירותה של הדרכה מחודשת אינה זרה לכתבי הקודש. השאלה הופכת לסוג של שליח שיכול לתפקד באופן סביר כהמשך של הדת הנבואית לאחר הקרע: לא רק פילוסוף, אלא מעביר הדרכה מחייבת שתפוקתה היא פולחן וחוק מעשיים, ניידים בין ארצות, ומכוונים לאלוהי אברהם בלבד -

טענתו של מוחמד, בהגדרתו העצמית של האסלאם, היא בדיוק מסוג זה. הוא אינו מציג את עצמו כמחבר הבונה מערכת מתוך גאונות אישית; הוא מציג את עצמו כשליח המקבל ומעביר פנייה. הרטוריקה של הקוראן אינה "מוחמד חושב". אלא "אמור" - דקדוק ההכרזה. טקסטים מרכזיים של האסלאם מאפיינים את תפקידו כקליטה והעברה.

דקלום:

הקוראן מכחיש במפורש שתוכנו הוא תוצר של יצירתיות דתית אישית:

"זה הספר, אין ספק בו, הדרכה ליראי אללה." (הקוראן 2:2)

היא מתארת את עצמה שוב ושוב כהבהרה וקריטריון - מה שאוצר המילים האסלאמי המאוחר יותר מכנה פורקן - כך שההדרכה אינה רק מעוררת השראה אלא גם מפלה: היא מפרידה בין פולחן אמיתי לבין סחף ומסירות כוזבת. למוד זה יש חשיבות מבנית בטיעון שלאחר בית המקדש. מודל הסמכות הנבואית של התנ"ך אינו בעיקרו פרשנות אקדמית; זוהי דיבור מועבר והדרכה מחייבת:

הרלוונטיות אינה שחייבים לקבל את האסלאם כדי לראות את ההקבלה. הרלוונטיות היא שבדמיון המקראי, התגלות מגיעה לעתים קרובות כמילים המוכנסות לפה ונמסרות לעם; ולאחר קרע שהופך מנגנונים מוסדיים ישנים לבלתי ניתנים לפעולה, המשך המציג את עצמו כהוראה מועברת מובן מבחינה מבנית כ"נבואי" בצורתו. טענתו של מוחמד היא גם אברהמית במפורש בפנייה ובכוונה. האסלאם אינו טוען להמציא אלוהות חדשה או להפנות את הפולחן לאל שבטי. הוא טוען להשיב את הפולחן לאל הידוע בזיכרון המקראי: הבורא, אלוהי אברהם, האל השופט את עבודת האלילים וקורא לאנושות לתשובה. הקוראן ממסגר את קריאתו כרציפה עם הקריאה הנבואית: פולחן בלעדי של אלוהים, דחיית אלילים וצדק כציות חי. זה מתיישב עם קו הבסיס המקראי לפיו רצינות הברית של אלוהים אינה רק זהות אלא ציות -

"ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה האדם וחי בהם אני יהוה" (ויקרא יח, ה).

ועם ההתעקשות הנבואית שחזרה בתשובה ותשובה הן פתח חזרה—

"עֲזֹב רָשָׁע דְּרָכּוֹ וְעֲשֶׂן מִחֲשָׁבוֹ וְשֵׁב אֶל־יְהוָה וְיִחַנְנוּ וְאֶל־אֱלֹהֵינוּ כִּי סֶלַח יִסְלַח" (ישעיהו נ"ה, ז)

"לכו ולמדו מה פירוש הדבר: 'רחמים חפצה ולא זבח, כי לא באתי לקרוא לצדיקים, אלא לחוטאים, לתשובה'" (מתי ט', 13)

והאזהרה שלו ש

דתיות ללא ציות היא ריקנות -

הבהרה מרכזית מסייעת להגן על החיבור מפני פרשנות שגויה. לומר שהאסלאם "ניתן לפעול לאחר המקדש" אין פירושו לומר שהיהדות אינה תקפה או שהנצרות היא הונאה גרידא. פירוש הדבר הוא לציין הבדל מבני. היהדות הרבנית משמרת את זהות התורה בנאמנות בגלות מבלי לטעון שהתורה מוחלפת. הנצרות - במיוחד בצורתה הפאולינית הדומיננטית - פותרת את הקרע על ידי מרכז מחדש של הכפרה בצליבה, ובכך למעשה מעבירה את היגיון המזבח לאירוע גאולה חד פעמי. האסלאם טוען לשיקום: מרכז סמכות נבואי מחודש (קוראן וסונה) המשקם את הפולחן והחוק המונותאיסטיים כדרך חיים שלמה ומעשית ללא הסתמכות על מערכת המקדש. זהו גם המקום המתאים לקבוע בבירור כי הקשר של האסלאם לכתבי הקודש הקודמים אינו תלוי מבחינה משפטית. מוסלמים אינם מתייחסים לתורה או לברית החדשה כחוק מחייב. הם מצוטטים כאן משום שהטיעון נבחן בתוך העולם המקראי שכבר יודע, ומכיוון שתורתו המשומרת של ישוע מתפקדת כנקודת התייחסות שימושית לטענות המשכיות.

הפורקאן כקריטריון: מדוע האסלאם מציג את עצמו כתיקון ולא כהמצאה

אם קרע בית המקדש הוא המניע ההיסטורי של הטיעון, אזי הפורקאן הוא הציר הקונספטואלי של תביעת האסלאם לעצמו. האסלאם אינו מציג את עצמו כ"רעיון דתי חדש" המתחרה על מקום בשוק. הוא מציג את עצמו כקריטריון - מפריד סמכותי בין מונותאיזם אברהמי אותנטי לבין סחיפה מאוחרת יותר. במסגרת מקראית, זה אינו מושג זר. כתבי הקודש מניחים שקהילות יכולות לסטות תוך שמירה על שפה דתית, והוא קורא שוב ושוב לאבחנה ולחזרה. ישעיהו מוכיח את התופעה ישירות:

ישעיהו מזהיר כי דתיות פומבית יכולה להפוך למס שפתיים בעוד הלב נסחף, וכי יראת אלוהים יכולה להצטמצם למסורת אנושית (ישעיהו כט, יג).

הנביאים אינם רק מספרי סיפורים; הם מתקנים אשר מתעמתים עם סחף בפולחן ובציות ומשקמים את מרכז הברית. האסלאם טוען לעמוד באותו תפקיד מתקנת, אך עם הבדל מכריע לאחר בית המקדש: הוא טוען לא רק לבקר אלא לספק הדרכה מחודשת וניתנת לפעולה - ניידת

פולחן וחוק - באמצעות התגלות מועברת. הקוראן ממסגר את אופן הקריאה שלו כפנייה מוקראת ולא כבנייה תיאולוגית פרטית:

והוא מכחיש שתורתו של השליח נובעת מתשוקה אישית:

בשיטת החיבור, זה משנה משום שהקטגוריה הנבואית של דברים היא

הקוראן אינו מוצג כהרהורים של אדם על אלוהים; הוא מוצג כמילים המועברות להכרזה פומבית. קריטריון-פונקציה זה ניכר ביותר במה שהאסלאם טוען לתקן. התיקונים אינם אקראיים; הם מכוונים בדיוק לקטגוריות שהתנ"ך מתייחס אליהן כמכריעות. ראשית: גבול הפולחן. המצווה המגדירה את התורה היא מסירות בלעדית:

וישוע חוזר ומדגיש את אותו הגבול בדיבור ישיר:

"רחצו אתכם, טהרתם, הסירו רע מעלליכם מנגד עיני, חדלו לעשות רע, למדו לעשות טוב, בקשו משפט, תנו עשוקים, שפטו יתום, שפטו לאלמנה" (ישעיהו א', טז-יז).

ישוע מגדיר אותנטיות באותו אופן:

והוא מזהיר מפני

"הפקרות" (מתי ז':23)

האסלאם טוען שהוא משחזר דת המתמקדת בציות, שחייה הציבוריים בנויים סביב פולחן וחוק, ולא מערכת שמרכז הכובד שלה הופך למנגנון חלופי שהופך את המסגרת שנחקקה בתורה למיושנות מבחינה תפקודית. שלישית: שאלת הסמכות לאחר הקרע. המשבר שלאחר בית המקדש אינו נפתר על ידי רגש; הוא נפתר על ידי מרכז סמכות שיכול לשלוט בפולחן ובחוק בצורה ניתנת לפעולה. טענתו של האסלאם מפורשת: הקוראן והמסורת הנבואית (סונה) מתפקדים כסמכות האופרטיבית לפולחן ולחוק באחרית הימים. במחקר זה, טקסטים מקראיים משמשים כהקשר השוואתי לבעיית ההמשכיות, ולא כבסיס המשפטי של האסלאם.

"בואו עתה נדבר יחד" (ישעיהו א', 18)

מעורבות מודעת: ניגודים נרטיביים המתפקדים כתיקונים

דפוס חוזר עולה: הקוראן עוסק בפרקים מקראיים מוכרים תוך תיקון מאפיינים ספציפיים. התיקונים אינם אקראיים. הם משרתים באופן עקבי שלוש מטרות: (1) התעלותו של אלוהים וזכותו הבלעדית לעבוד אותו; (2) כבוד נבואי ובהירות מוסרית; (3) דת שבמרכזה חרטה, ציות ואחריות ישירה. הדוגמאות להלן מייצגות, לא ממצות, והן חשובות לתזה של החיבור משום שהן ממחישות כיצד נראה "פורקאן" מבחינת תוכן: תיקון סטייה תוך שמירה על קו הבסיס הנבואי.

יד משה: מצער לאות ללא פגע

משה:

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה שָׁם נָא יָדְךָ בְּחֻקִּי וַיִּשְׁמַע אֶת יְדוֹ בְּחֻקָּיו וַיִּשְׁאַל וַהֲנֵה יְדוֹ מִצָּרַע כְּשֶׁלֶג" (שמות ד', ו)

"וַיֹּאמֶר שֵׁב אֶת־יָדְךָ בְּחֻקִּי וַיֹּאמֶר אֶת־יְדוֹ בְּחֻקוֹ וַיִּשְׁלַח מַחֲקוֹ וַהֲנֵה שָׁבָה כְּבָשָׂרוֹ" (שמות ד', ז)

בקוראן, אותו נשמר כנס של בהירות, אך ממוסגר במפורש כעדות שאינה מביכה או מזיקה: "אחוז את היד שלך לצדך, היא תצא לבנה ללא מזיק." (הקוראן 20:22; ראו גם 27:12; 28:32). עריכה זו מגינה על כבוד הנבואה תוך שמירה על תפקידו הראיתי של האות.

אהרון והעגל: מיצירת עבודת אלילים ועד התנגדות לה

"וַיִּקְבֹּל אֹתָם מִיָּדָם וַיַּעֲצֵב אֹתָם בְּחֻרְטָה וַיַּעֲשֶׂה אֹתָם עֵגֶל מִסִּכָּה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הוֹלֵךְ אֹתָךְ מִצָּרַע מִצְרַיִם" (שמות לב, ד)

"וַיֵּרָא אֶהָרֶן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לִפְנָיו וַיִּקְרָא אֶהָרֶן וַיֹּאמֶר חַג לַיהוָה מִחֹר" (שמות לב, ה)

הקוראן מספר מחדש את האירוע שבו אהרון מזהיר את העם ומתנגד לעבודת העגל, ובהמשך מסביר למשה שפחד מפילוג והיה עלול להימחץ: "אהרון אמר להם: "הוי עמי! אכן נבחנתם על ידי העגל, וריבונכם הוא הרחמן, לכן לכו אחרי וצויתו לצו שלי." ... (אהרון) אמר: "בן אמי! אל תאחזני בזקני ולא בראשי, כי פחדתי שתגיד לי: הפרדת בין בני ישראל ולא הקשבת לדברי." (הקוראן 90:20–94; 150:7–151). הקוראן אינו מכחיש שמשה התעמת עם אהרון; הוא ממסגר את אהרון כנביא שמנסה למנוע שירכ ופילוג. זה מתיישר עם העיקרון הקוראני לגבי נבואה: נביאים קוראים לתוהו; הם אינם מכינים את השיר.

שלמה: מקריסת עבודה זרה לזיכוי מפורש

"וְהָיָה כְּזֶקֶן שְׁלֹמֹה וַתָּתֶן אֶת-לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא-הָיָה לְבֹ שְׁלֹם עִם-יְהוָה אֱלֹהֵיוּ כְּלָב דָּוִד אָבִיו" (מלכים א' יא, ד')

"אז בנה שלמה במה לכמוש תועבת מואב בהר אשר לפני ירושלים ולמולך תועבת בני עמון" (מלכים א' יא, ז')

הקוראן מכחיש במפורש ששלמה נפל בחוסר אמונה: "אך שלמה לא כפר, כי השדים הם אלה שכפרו." (הקוראן 2:102). שוב, הנקודה היא מבנית: האסלאם ממסגר מלכות נבואית כאות של אלוהים, לא ככלי לשערורייה פוליטיסטית.

קורבן אברהם: ממבחן מרומז לכניעה מודעת

"הנה האש והעצים, ואיפה השה לעולה?" (בראשית כב, ז)

הקוראן מספר מחדש את הסצנה עם הבן המודע וההסכמה לכניעה: "הוי בני! ראיתי בשנתי (בחלום) כי עליי לזבוח אותך, הגד לי, מה דעתך?" והוא אמר: "הוי אבי, עשה את אשר צוית, ותמצא אותי, אם ירצה אללה, בין הסבלנים." (הקוראן 37:102; ראו גם 103:37-107). השינוי חשוב: הוא מדגיש ציות מודע ולא אי-ידיעה טראגית, והוא מבהיר את הגדרת האסלאם של דת ככניעה המגולמת על ידי אברהם וביתו.

לוט: מבושה מינית לבהירות מוסרית נבואית

ספר בראשית מתאר את בנותיו של לוט משכרות אותו ומבצעות גילוי עריות; הקוראן, לעומת זאת, מציג את לוט כמצהיר צדיק המתנגד לחוסר מוסריות מינית בקהילתו: "הוי עמי! אלה בנותי טהורות יותר לכם. לכן התייראו מפני אללה, ואל תשפילו אותי עם אורחיי; האם אין מביניכם איש נבון?" (הקוראן 11:77-83; 160:26-175). בחירה זו אינה פרט זניח: היא תואמת את הטענה שהנביאים משמרים סמכות מוסרית ומזהירים את קהילותיהם—לא נגררים לסיפורים מבזים שמחלישים את אמינותם.

ניגודים אלה כשלעצמם אינם מוכיחים את האסלאם; תפקידם צר יותר: הם ממחישים מה משמעות הטענה של הקוראן לפורקאן. הוא מציג את עצמו כקריטריון המשמר את קו הבסיס האברהמי, מתקן סטייה ומשקם את הכבוד הנבואי - בדיוק סוג העמדה המתקנת שניתן היה לצפות אם ההדרכה מתחדשת לאחר קרע מוסדי.

שימור ההתגלות: קהילה, סמכות והישרדות ההדרכה

הטענה שהאסלאם מתפקד כשחזור לאחר בית המקדש מחייבת גם תשומת לב לאופן שבו ההתגלות נשמרת לאורך זמן. קריטריון אינו משמעותי אם ההנחיות שהוא מבהיר אינן ניתנות להעברה באופן מהימן. מסיבה זו, הצגתו העצמית של הקוראן אינה ניתנת להפרדה מהמנגנונים הקהילתיים והמבניים שדרכם הוא נשמר. בבחינה השוואתית, עולים שלושה מודלים שונים: שימור התורה על ידי ישראל, העברת הברית החדשה על ידי הנצרות, ושימור הקוראן והפרקטיקה הנבואית על ידי האסלאם. ההבדלים אינם רק תיאולוגיים; הם מבניים, והם מעצבים את האופן שבו כל קהילה שורדת קרע היסטורי.

במקרה של ישראל, שימור כתבי הקודש הוא בלתי נפרד מעמיות, שושלת וחוק. התורה נשמרת באמצעות קהילה בריתית הקשורה בהמשכיות אתנית, קיום פולחנים והעברה חוקית. לאחר חורבן בית המקדש הראשון והשני, היהדות הרבנית הצליחה לשנות את כיוון החיים הדתיים סביב לימוד, תפילה והיגיון משפטי. עיבוד זה הוא יוצא דופן מבחינה היסטורית וראוי להכרה: היהדות שימרה את המונותאיזם ואת כתבי הקודש ללא מקדש, כהונה או קורבן.

הנצרות צצה בתנאים שונים. הברית החדשה אינה התגלות אחת שמדוברת, אלא אוסף של כתבים שנוצרו במשך עשרות שנים: בשורות, איגרות, דרשות והרהורים תיאולוגיים. טקסטים אלה נשמרים באמצעות קהילות ולא

באמצעות מנגנון אפוטרופסות יחיד, וסמכות מתפתחת עם הזמן באמצעות מבנים כנסייתיים, מועצות ומסורות פרשניות. מודל זה מאפשר התפשטות עולמית, אך הוא גם מייצר ריבוי דוקטרינלי, שכן אחדות תלויה במידה רבה בהרמוניזציה תיאולוגית מאוחרת יותר ולא בקורפוס אחד שמדובר ובתבנית אחידה ומשומרת של חוק פולחן.

האסלאם מציג מודל שלישי. הקוראן טוען שהוא התגלות שנאמרה בפומבי, נלמדת בעל פה בקהילה ונשמרת באמצעות העברה המונית. שימורו אינו תלוי בשושלת, בכהונה או במועצות מאוחרות יותר, אלא בקהילה חיה שמדקלמת את אותו טקסט באותה שפה לאורך גיאוגרפיה ודורות. הקוראן מתאר שימור זה כמכוון:

ההיסטוריה האסלאמית כוללת סכסוכים וחילוקי דעות, והמחקר האסלאמי מכיל ויכוחים של ממש - כולל מחלוקות קפדניות על דירוג חדית' והיגיון משפטי. הטענה כאן צרה יותר: שהטקסט המדוקלם של הקוראן ודפוס הפולחן המשותף המעוגן בו נשמרו ביציבות יוצאת דופן לאורך גיאוגרפיה ודורות.

"אכן, אנחנו אלה אשר הורדנו את הזכר (הקוראן), ואנחנו ודאי נשמור עליו." (הקוראן 15:9)

באופן מכריע, קריאת הכתובים המשומרת הזו משולבת עם הסונה - תורתו הפומבית של הנביא ופולחן מעשי - המתפקדת כביטוי מעשי של ההתגלות. יחד, הקוראן והסונה יוצרים חיים שלמים של פולחן-חוק, ניידים, ציבוריים וניתנים לחזרה על עצמם ללא הסתמכות על מקדש פיזי. לפי ההיגיון של מחקר זה, שימור אינו דאגה משנית; זהו חלק ממבחן ההמשכיות. אם אלוהים התכוון שההדרכה תימשך מעבר למקדש, הדרכה זו הייתה צריכה להיות נגישה, עמידה בפני פיצול ומסוגלת לנהל את הפולחן והחיים המוסריים ללא מרכז פולחני. טענת השימור של האסלאם מדברת ישירות על דרישות אלה.

מה שנובע מנקודה זו אינו טענה ניצחונית שקהילה אחת נעלה מוסרית על אחרים. זוהי תצפית מבנית על איך הדרכה לאחר הקרע צריכה להיראות אם היא רוצה לתפקד כהמשך אמיתי של הדת הנבואית. אם מנגנון הפולחן של המקדש אינו פעיל עוד, ואם ההדרכה אמורה להישאר נגישה לאומות מבלי לקרוס לסמכות מפוזרת, אזי ההתגלות חייבת להיות ניתנת להעברה לציבור, עמידה בפני פיצול דוקטרינלי, ומסוגלת לייצר חיי פולחן-חוק שלמים ללא תלות בכהונה, במקדש או במזבח. כך בדיוק מנסח האסלאם את סמכותו שלו: התגלות נשמרה בשילוב עם פרקטיקה נבואית נשמרה.

קוראן וסונה: המקורות הפעילים של ההדרכה שלאחר המקדש

אם מנגנון הקורבן של בית המקדש אינו פעיל עוד, דת אברהמית מתמשכת חייבת לציין באיזו סמכות נשלטים הפולחן והציות, וכיצד סמכות זו נשארת יציבה לאורך דורות ואזורים גיאוגרפיים.

הקוראן מכחיש שמוחמד מציע פרשנות תיאולוגית אישית וממסגר את המסר שלו כדיבור שנמסר:

במודל זה, הסמכות אינה נדחית למועצות מאוחרות יותר או נשמרת על ידי החלפה ספקולטיבית של מנגנון שאינו פועל. היא נטענת מראש בכתבי קודש הנאמרים בפומבי ובפרקטיקה הנבואית הנצפית בפומבי - בדיוק סוג המבנה שנדרש להמשך שלאחר בית המקדש.

ששת סעיפי האמונה: השקפת העולם הבסיסית שהאסלאם

משחזרת

כדי למנוע בלבול שנוצר על ידי קריקטורות מודרניות, כדאי לנסח את טענות האמונה של האסלאם בצורה ברורה. האסלאם אינו בעיקר זהות תרבותית או תוכנית פוליטית; זוהי אמונה וחיי פולחן שבמרכזם אלוהי אברהם. הסיכום הקלאסי של האמונה האסלאמית הוא ששת סעיפי האמונה, המתפקדים כתפיסת עולם שבתוכה יש משמעות לפולחן ולחוק האסלאם.

מוסלמים מאמינים באלוהים (אללה), במלאכים, בספרים הנגלים, בשליחים, ביום האחרון ובצו אלוהי (קדאר). התחייבויות אלו מציבות את האסלאם בצורה איתנה בתוך הקטגוריה הבסיסית של מונותאיזם נבואי: רק אלוהים הוא האדם שהוא עובד; נביאים מנחים אותו במקום שהוא מחליף אותו; תשובה וציות נותרים מרכזיים; ואחריות סופית מעניקה רצינות מוסרית לפולחן ולחוק.

אדם, מלאכים ואחריות מוסרית

"והם אמרו: 'ריבוננו! קפחנו את עצמנו ואם אתה לא תמחל לנו ותרחרם עלינו, אז נהיה בין המפסידים.'" (הקוראן 7:23)

זה מתיישב עם ההתקשרות החוזרת ונשנית של התנ"ך על אחריות אישית ולא על גינוי תורשתי. זה גם חשוב לשאלה שלאחר בית המקדש: האסלאם דוחה את הרעיון שיש להעביר כפרה מבית מקדש שנהרס להוצאה להורג של נביא. חרטה, ציות וחסד האל נותרו האמצעים שבאמצעותם נסלחים חטאים, בהתאם לדגש הנבואי על חזרה לאלוהים.

"הוי, אלה אשר האמינו! שמרו על עצמכם ועל בני משפחתכם מפני האש אשר הדלק שלה הוא האנשים והאבנים. מופקדים עליה מלאכים עזים וקשוחים, אשר אינם ממאנים למה שאללה ציווה אותם לעשות, אלא עושים את אשר מצווים." (הקוראן 66:6)

לפי תפיסה זו, הרוע מיוחס לגורמים מוסריים שבחורים באי ציות, ולא לפגם מטאפיזי שהוכנס בבריאה. זה שומר על דין וחשבון אישי ועל תשובה משמעותית, תוך התיישרות עם הדגש הנבואי על חזרה לאלוהים ולא על שחיתות תורשית.

חמשת עמודי התווך: מנוע נייד של פולחן-חוק לאחר קרע

אם ששת הסעיפים הם השקפת העולם, חמשת עמודי התווך הם התבנית המחקקת. הם מראים כיצד האסלאם מתפקד כחיי פולחן אברהמיים שלמים ללא תלות בפולחן מקדש. עמודי התווך אינם רק רוחניות פרטית; הם מונותאיזם מגולם שחוזר על עצמו בזמן הציבורי.

העדות (שהאדה) קובעת את גבול הפולחן: אין אלוהים מלבדו ומוחמד הוא שליחו. התפילה הרשמית (שאלה) בונה את הדבקות היומית. צדקה חובה (זכא) קושרת את הפולחן לצדק. צום ברמדאן (שאום) יוצר ריסון וחזרה בתשובה. עלייה לרגל (חאג') מאחדת את הקהילה סביב הזיכרון האברהמי מבלי להפוך את הדת המתמשכת לתלויה במנגנון פולחני יחיד.

זה מכין את הגדרת הפרי של המאמר. אם פרי אינו אימפריה או הצלחה חומרית, אלא שיקום של פולחן מונותאיסטי מגולם, אזי חיי פולחן המייצרים חזרה בתשובה מתמשכת, ציות ומסירות יומיומית הופכים למדד רלוונטי.

השוואת מנועים: שלושה מסלולים לאחר קרע להמשכיות

אברהמית

עם חורבן בית המקדש ומערכת המזבח שכבר לא הייתה פעילה, ההמשכיות לא הסתיימה; היא התארגנה מחדש. השאלה המבנית הרלוונטית היא איזה סוג של מנוע דתי יכול לקדם את המונותאיזם האברהמי כאשר פולחן המקדש אינו זמין.

ישמעאל, סיני-שעיר-פארן, והמבחן הציבורי של תפקידים עתידיים

לאחר שנקבע קו הבסיס של ישוע, השאלה הבאה אינה "היכן פארן על גבי מפה מודרנית", אלא האם כתבי הקודש עצמם מאפשרים להדרכה עתידית להתרחב מעבר למוקד אחד ולשושלת אחת - במיוחד כאשר ההיסטוריה הופכת את המנגנון הישן לבלתי פעיל. כאן שייכים הלאומיות המובטחת של ישמעאל וקשת התאופניה של סיני-שעיר-פארן: לא כהוכחות מתואמות, אלא כחדר טקסטואלי בתוך עולם הטקסט המקראי, מה שהופך את ההדרכה המתמשכת הפונה לאומות למובנת ולא זרה.

הנקודה של השוואה זו אינה עלבון. זוהי בהירות. חורבן בית המקדש יוצר משבר המשכיות בלתי נמנע. מנועי כתיבה שונים עונים על כך בצורה שונה. טענת המאמר היא שמודל השיקום של האסלאם מתיישר באופן טבעי יותר עם קו הבסיס הנבואי - פולחן בלעדי, חזרה בתשובה, ציות, הדרכה מועברת ופרי המוגדר כפולחן ולא כאימפריה.

עמדת האסלאם לגבי ישוע: כבוד למשיח מבלי לשנות את כיוון הפולחן

עמדת האסלאם לגבי ישוע מובנת בצורה הטובה ביותר כניסיון לשמור אותו בתוך קו הבסיס הנבואי שכבר נקבע על ידי התורה, הנביאים ותורתו השמורה של ישוע עצמו: פולחן בלעדי של האל האחד, חרטה וציות. זה חשוב משום שהתנגדויות נוצריות רבות מניחות שהאסלאם "דוחה את ישוע" במובן של עלבון או מזעור תפקידו. טענתו של האסלאם שונה. הוא טוען לכבד את ישוע באופן עקבי יותר על ידי סירוב להפוך נביא למושא פולחן, ועל ידי שמירה על גבול הפולחן שהתנ"ך עצמו מתייחס אליו כמחולט. התורה ממסגרת את לב הברית כמסירות בלעדית: "שמע ישראל: ה' אלהינו ה' אחד" (דברים ו', ד')

"ויאמר אליו ישוע: לך מכאן שטן, כי כתוב: לה' אלוהיך תשתחוה, ורק אותו תעבוד." (מתי ד', 10)

גבול הפולחן הזה אינו פרט שולי; זהו המבחן הראשון של הדת הנבואית. אם העברת האחריות נשפטה לפי פרי, הפרי הבסיסי ביותר הוא זה שאנשים סוגדים לו, קוראים לו ומשתחוים לו. במסגרת זו, האסלאם מאשר את ישוע כמשיח ושליח, תוך שהוא מכחיש שניתן לכוון את הפולחן אליו. האסלאם מתייחס למסירות כאל קטגוריה של סכום אפס ברמת הפולחן: אהבה, כבוד וציות לנביא יכולים להיות צדיקים, אך הפולחן שייך לאלוהים בלבד. הבחנה זו אינה המצאה זרה. המצווה הראשונה של התורה אינה "כבד את אלוהים ביותר"; היא בלעדית. שפתו השמורה של ישוע היא גם בלעדית לפולחן. זו הסיבה שהאסלאם מתנגד להתפתחויות תיאולוגיות המטשטשות את גבול הפולחן על ידי הפניית תפילה, בקשה או הסתמכות מוחלטת כלפי יצורים בריאים.

אם "פרי" מוגדר כפולחן מונותאיסטי משוחזר ולא כהצלחה אימפריאלית, אזי עמדת ישוע של האסלאם מתפקדת כחלק מאותו פרי: שמירה על מסירות בלעדית לאלוהי אברהם תוך כיבוד ישוע כמשרת ושליח אמיתי באותה קטגוריה נבואית.

האסלאם מאשר גם את ישוע כמשיח מבלי להתייחס ל"משיח" כמילה נרדפת ל"אלוהים". בתוך העולם המקראי הרחב יותר, שפת ה"משוח" יכולה לתאר את נבחר האל מבלי לקרב את הבורא והבריאה לקטגוריה אחת. טענתו של האסלאם היא שתפקידו המשיחי של ישוע מוגדר כמשימה: הוא נבחר ונתמך על ידי אלוהים, אך הוא נשאר משרתו של אלוהים. זה שומר על הארכיטקטורה המונותאיסטית פשוטה ורציפה עם הגבול הראשון של הברית: אלוהים הוא אחד, שאין שני לו, ואינו אדם; שליחיו זוכים לכבוד אך אינם זוכים לסוגה.

עמדה מרכזית זו של קטגוריה-עמדה אינה רק סדר וניקיון דוקטרינלי; היא הופכת לחשובה מבחינה מבנית לאחר קריעת בית המקדש. המשבר שלאחר בית המקדש כופה את השאלה כיצד הדת האברהמית ממשיכה בצורה פעילה. האסלאם טוען שאלוהים משיב את הדת הנבואית כמנוע נייד של חוק-פולחן באמצעות התגלות מועברת, והוא טוען שכיבוד ישוע בצורה נכונה פירושו לשמור אותו בתוך המשכיות נבואית במקום להפוך אותו למושא פולחן חדש או לציר של מנגנון חלופי.

האסלאם סוטה מהדוקטרינה הנוצרית המאוחרת יותר בנקודה אחת ומכרעת: ישוע לא מת בצליבה. הקוראן מציג זאת לא כפרט שולי אלא כתיקון לאופן שבו סוף שליחותו של ישוע הובן מאוחר יותר. הטענה אינה שישוע היה חסר משמעות, אלא שאלוהים לא נטש נביא להשפלה ותבוסה בידי אויביו.

"אבל הם לא הרגו אותו ולא צלבו אותו... אלא (אללה) העלה אותו אליו." (הקוראן 4:157-158)

בסיפור האסלאמי, ישוע מוצדק ולא מוקרב. זה משמר דפוס נבואי שכבר נראה בכתבי הקודש המוקדמים, שם אלוהים מציל את שליחיו ושופט את אויביהם, במקום להפוך את הוצאתו להורג של שליח למזבח כפרה חדש.

זיהוי תפקיד ציבורי כציפייה מקראית

(אליהו/יוחנן כהקשר בלבד) הברית החדשה עצמה מראה שאנשים ציפו שתפקידים עתידיים יזוהו בפומבי ויידונו בקטגוריות מוכרות. כאשר יוחנן המטביל נשאל, הוא נשאל שאלות רבות בנוגע לתפקידים - "האם אתה המשיח?" "האם אתה אליהו?"

"האם אתה הנביא?" (יוחנן א' 19-21)

"הֲיֵהָ בָּא מִסִּינִי וַיִּקַּע מִשְׁעִיר לָהֶם; זֶה־רַ מֵהָר פָּרָן וַיָּבֵא בְּרִבְבֵּי קִדְשִׁים; מִיָּמִינוּ תוֹרָה אֵשׁ לָהֶם" (דברים לג, ב')

הבטחתו של ישמעאל: סבירות, לא ישועה משושלת דם

"וְאֵת יִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בְּרַכִּיתוֹ וְאַפְרָהוּ וְאַרְבֵּהוּ מֵאֵד שְׁנַיִם עָשָׂרִים יוֹלִיד וְאֶתְנוּ לֹא גוֹי גָּדוֹל" (בראשית י"ז, כ')

ושוב,

"וגם אעשה אותו לגוי כי זרעך הוא" (בראשית כא, יג)

זו אינה "ישועה על ידי שושלת". זוהי היסטוריה של הברית שמפנה מקום לאופק מתרחב הקשור לאברהם. בפוסט-בית המקדש

ישו ומוחמד באותה קטגוריה נבואית: קו בסיס טוב יותר

הוא שומר על עבודת קודש המכוונת לאלוהים בלבד:

הוא מגדיר דת אמיתית על ידי ציות וכנות ולא על ידי סיסמאות:

והוא מזהיר כי טענות דתיות עלולות להידחות כאשר הן משולבות עם הפקרות:

הוא מוכיח צביעות במרשם הנבואי -

והוא שם במרכז סדרי עדיפויות מוסריים: חסד, צדק וענווה בפני אלוהים. כאשר מוחמד מוצג כפי שהאסלאם מגדיר אותו, הטענה היא גם נבואית בקטגוריית עמדות מרכזית זו: גילוי מועבר, הכרזה פומבית, קריאה לעבודה בלעדית של אלוהי אברהם והדרכה מחייבת המבנית ציות קהילתי. הצגתו העצמית של הקוראן היא הכרזה, לא כתיבה - "קראו בשם אדונכם" (קוראן).

96:1) - והוא מכחיש שדוקטרינה נובעת מתשוקה אישית -

רשות - תוך סירוב להסיט את הפולחן הרחק מאלוהים. זוהי בדיוק סוג העמדה שקורא צריך לצפות ממסורת המגדירה את פרי הדת האמיתית כשיקום הפולחן המונותאיסטי הבלעדי.

עבודת אברהם לפני המשבר שלאחר בית המקדש: מסירות ישירה ופרקטיקה של ברית

"כי נפש הבשר בדם היא, ואני נתתי אותה לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם" (ויקרא י"ז, יא)
"למה לי רב זבחיכם נאם ה' שבעתי עולות אילים וחלב מרעה ודם פרים וכבדים ועזים לא חפצתי" (ישעיהו א', 11).

ואחריו הקריאה לחזור בתשובה:

עמוס:

"אשנא, בזיתי את ימי חגיכם, ולא אריח בקהלותיכם. כי תקריבו לי עולות ומנחתכם, לא ארצה; ולא אראה
שלמי מרשיתיכם. הסר ממני את קול שיריך, כי לא אשמע את ניגון כלייך. כי ירדה משפט כמים, וצדק כנחל
אדיר." (עמוס ה', 21–24)

הושע דוחס זאת לעיקרון שישוע מצטט מאוחר יותר:

זוהי ההיררכיה של התורה עצמה כפי שנאמרה על ידי הנביאים: טקס ללא תשובה וציות הוא ריק.

התורה אינה מדברת כאילו שאלה זו אינה רלוונטית. היא מתייחסת לציות כאל פרקטיקה מגולמת.

ציות אינו רק רגש פנימי; זוהי ציות מעשי. לכן, כאשר המנגנון המיושמת הופך לבלתי אפשרי, המשכיות הופכת
לשאלה מעשית. או שהקהילה שומרת על זהות תוך הכרה בחסך, או שהיא מציעה מנגנון חלופי פרשני, או שהיא
טוענת להדרכה מחודשת המשקמת תוכנית חוק-פולחן פעילה. על הקהל לשים לב למה שהכתובים לא עושים.
התורה אינה מחוקקת במפורש מנגנון "מזבח חלופי" קבוע במקרה שהמזבח הופך לבלתי נגיש. היא מזהירה מפני
הוספה או גריעה במונחי ברית (דברים ד', ב'), והיא מתארת שוב ושוב את משברי ישראל כרגעים הדורשים
תשובה וחזרה במקום המצאה דוקטרינלית. הנביאים קוראים לעם לחזור אל אלוהים ישירות:

הם אינם מקודדים באופן רשמי תחליף חדש לקורבנות; הם מטיפים לתשובה, רחמים, צדק ופולחן בלעדי. זו
הסיבה שניתן לתאר את הקרע שלאחר בית המקדש כ"חוליה שבורה" מבלי לרמוז שחסדו או גישתו של אלוהים
נעלמים. החוליה שנשברת היא המנגנון המוסדי למרשמים מסוימים. קו הבסיס העמוק יותר - מסירות ישירה
לאלוהים, תשובה, ציות - נותר. השאלה היא כיצד המבנה המלא של הדת הנבואית - פולחן וחוק - ממשיך
בהיסטוריה לאחר שהמנגנון הישן כבר אינו מעשי. עמדה מרכזית זו מאפשרת גם למאמר לדבר בבירור אל נוצרים
שלא קראו הרבה מהתורה. נוצרים רבים מניחים שדת התנ"ך היא "בעיקר קורבן", והנצרות "מחליפה אותה". אך
הנביאים עצמם דוחים צמצום זה. ישעיהו, עמוס, הושע והקול הנבואי הרחב יותר מתעקשים שקורבן לעולם אינו
הליבה בפני עצמו. זו הסיבה שישוע יכול לצטט את הושע.

האסלאם כשיקום הפולחן האברהמי לאחר בית המקדש: נייד, נושא חוק ואוניברסלי

"על המזבח" (ויקרא י"ז, יא)

לאחר שנת 70 לספירה, לא ניתן ליישם מנגנון זה כפי שנכתב. לכן, המשבר אינו האם אלוהים יכול לסלוח; אלא
האם ניתן לקיים את המערכת שנחשפה בצורה שלמה ויציבה מבלי לנקוט בהחלפה בלתי מורשית. האסלאם מציג
את עצמו כתגובת שיקום בדיוק למצב זה. טענתו אינה שהוא ממציא אלוהות חדשה או מחליף את המונותאיזם
האברהמי במשהו זר. טענתו היא שהוא משחזר את המונותאיזם האברהמי כדרך אוניברסלית וניידת של פולחן
וציות - כזו שניתן ליישם ללא תלות במזבח מקדש, תוך שמירה על רצינות החוק וחיי הפולחן הציבוריים. לפיכך,

הרלוונטיות של האסלאם לאחר בית המקדש היא מבנית: הוא מספק מנוע פעיל במקום בו המנגנון הישן כבר אינו זמין. כאן יש להתייחס לאי הבנות בצורה ברורה. התשובה היא שקורבן קיים בעולם הפטריארכלי, אך העולם הפטריארכלי אינו נשלט על ידי חקיקת מקדש סיני כמערכת משפטית מחייבת. אמונתו של אברהם אינה מוגדרת על ידי כהונה מקודד ולוח שנה מקדש קבוע מראש. היא מוגדרת על ידי מסירות ישירה, אמון, ציות ודחיית אלילים. ביקורת הנבואה של כתבי הקודש מבהירה מאוחר יותר כי הקרבה לעולם אינה מהות נאמנות הברית המנותקת מצודקת (ישעיהו א'; עמוס ה'; הושע ו', ו'). לכן, קיומה של הקרבה בנרטיבים מוקדמים אינה מוכיחה שמערכת מזבח מרכזית היא "קו הטלפון" התקף היחיד לאלוהים בכל התקופות. מה שהיא מוכיחה הוא שפולחן יכול לכלול הקרבה - בעוד שהקו הבסיסי העמוק יותר נותר מסירות וציות בלעדיים. טענתו של האסלאם, אם כן, אינה "הקרבה מעולם לא הייתה חשובה". אלא שדת האל אינה ניתנת לצמצום לטכנולוגיה מוסדית אחת, ושהחיים שלאחר בית המקדש דורשים צורת פולחן וחוק ניתנת לפעולה שאינה קורסת כאשר המקדש נעלם. חיי הפולחן הניידים של האסלאם - תפילה מובנית, תשובה, צום, צדקה, עלייה לרגל - מתפקדים כמונותאיזם ציבורי ומיוחל על פני ארצות. רצינות החוק שלה מתפקדת כרצינות הברית: קהילה המסודרת סביב ציות ולא סביב אלתור תיאולוגי. זה תואם את ההיררכיה הנבואית שישוע עצמו חוזר ומדגיש:

הפרופיל הנבואי של ספר דברים דומה בצורתו (דברים י"ח, י"ח).

אופק העמים של ישעיהו הוא במפורש אנטי-עבודת אלילים:

ומשימתו של העבד כוללת ממד נושא חוק המשתרע החוצה (ישעיהו מב: 1-4). תחת מדד נבואי זה, הפרי המרכזי של האסלאם אינו הוד אימפריאלי אלא כינון חיי פולחן מונותאיסטיים בני קיימא - תפילה פומבית לאלוהי אברהם בלבד - על פני אוכלוסיות ומאות שנים עצומות. אם השאלה המרכזית היא כיצד המונותאיזם נותר בר-ביצוע לאחר נפילת בית המקדש, אזי דת שחייה הציבוריים מתמקדים בפולחן וחוק ניידים, ללא תלות במקדש, מציגה את עצמה כתשובה סבירה באופן עקרוני. זה מכין את עצמו לשמוע את הגדרתו העצמית של האסלאם בביור: האסלאם אינו מתייחס לתורה ולברית החדשה כסמכות משפטית מחייבת עבור מוסלמים. הם מתפקדים כאן כהקשר טרום-תביעה - עולם הטקסט שבו נקבעים החדר הטקסטואלי, אופק האומות, הצורה הנבואית ודקדוק ההעברה.

המבחנים המקראיים לתובעים: דברים וישוע על מורי כוזבים

כתבי הקודש צופים שאנשים יטענו לסמכות אלוהית באופן שקרי. לכן הם מספקים קריטריונים להערכת הטוענים, ומצפות שקהילות ישתמשו בהם. ספר דברים מזכיר שאפילו אותות ומופתים אינם מספיקים אם המסר מוביל הרחק מאלוהים:

"כי יקם בכם נביא או חולם חלומות ונתן לכם אות או מופת, והיה האות או המופת אשר דבר אליך לאמר: לאחר אלהים אחרים אשר לא ידעת ונעבד אותם: לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלומות ההוא: כי ה' אלוהיכם בוחן אתכם לדעת האהבים אתם את ה' אלוהיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם" (דברים י"ג, א'-ג').

המבחן המכריע הוא נאמנות לעבודת ה' בלעדית. טוען שמפנה את המסירות הרחק מאלהי אברהם נכשל, ללא קשר לכריזמה. ספר דברים גם מגדר את סמכות הנבואה כדיבור מועבר ומטיל אחריות על אלו הטוענים לה:

"וְהָיָה כָּל אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל-דְּבַרִּי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁמִי אֶדְרֹשָׁה מִמֶּנּוּ" (דברים י"ח, יט)

"אך הנביא אשר יתמה לדבר דבר בשמי אשר לא צויתי אותו לדבר, או אשר ידבר בשם אלהים אחרים, גם הנביא ההוא ימות." (דברים יח, כ')

בעוד שקיימים ויכוחים כיצד ליישם מבחני "הגשמה" על נבואה, הנקודה הרחבה יותר עומדת בעינה: הטוענים אינם פטורים מהערכה. ישוע חוזר על אותה עמדה הערכית.

"היזהרו מנביאי שקר" (מתי ז' 15)

"על פי פירוטיהם תכירו אותם" (מתי ז' 16)

והוא מדגיש שטענות דתיות יכולות להיות קולניות ועדיין להידחות אם הן אינן עולות בקנה אחד עם רצון האל: במילים פשוטות, התנ"ך עצמו אוסר גישה של אמון אוטומטי כלפי סמכות דתית. הוא דורש מבחנים: פולחן בלעדי של אלוהים, נאמנות לרצון האל ופירות. זוהי המסגרת שבתוכה משווה החיבור בין פאולוס למוחמד - לא על ידי עלבון, אלא על ידי יישום עקבי של אותם מבחנים כתובים.

פאולוס ומוחמד תחת אותה רשת בדיקות

לפני יישום מבחנים מקראיים, הבהרה אחת שומרת על טון הוגן: בהבנה העצמית הנוצרית המרכזית, פאולוס מסווג בדרך כלל כשליח ומורה של הכנסייה הקדומה, ולא כנביא באותו מובן כמו משה או ישעיהו. ההשוואה כאן היא מכנית ולא אישית: היא בוחנת איזה סוג של פתרון מקבל משבר שלאחר בית המקדש כאשר הוא נענה בעיקר באמצעות פרשנות אפוסטולית-תיאולוגית ולא באמצעות טענה נבואית חדשה ופומבית.

ההגדרה העצמית של האסלאם מפורשת: הפולחן מכוון לאלוהים בלבד; תפילה ליצורים שנבראו אסורה; דבקות מסתיימת באלוהי אברהם. דבר זה מתיישב ישירות עם הגבול בדברי דברים. השאלה הנוצרית הופכת מורכבת יותר לא משום שהנוצרים מתכוונים לעבודת אלילים, אלא משום שהתפתחות דוקטרינלית מאוחרת יותר דנה כיצד דבקות בישוע קשורה לעבודת אלוהים בלעדית. מטרת המאמר אינה לדון בכל הדיון הכריסטולוגי כאן;

הקוראן מציג את עצמו בדיוק כדיבור מוקרא -

ומכחיש את חיבורו הדוקטרינלי האישי -

גיוון נוצרי מוקדם ללא סנסציוניזם: מחלוקות אמיתיות על סמכות וחוק

גיוון הנוצרי הקדום חשוב למתודה ההיסטורית: תנועת ישוע המוקדמת ביותר לא הייתה אחידה מבחינה דוקטרינלית מלכתחילה, במיוחד בנושאים שהופכים מכריעים לאחר קריעת בית המקדש - תורה, גויים, זהות הברית, ומה כרוכה בהמשכיות עם כתבי הקודש של ישראל.

הברית החדשה משמרת זאת בבירור. השאלה האם מאמינים גויים חייבים להימול ולקיים את התורה נראית כמחלוקת מרכזית -

"ואנשים שירדו מיהודה לימדו את האחים ואמרו: "אלא אם כן תמולו כמנהג משה, לא תוכלו להיוושע" (מעשי השליחים ט"ו, א')

וזה היה רציני מספיק כדי לעורר ויכוח ודיון פורמלי (מעשי השליחים ט"ו 2). לא משנה מה המסקנה התאולוגית, זה קובע עובדה היסטורית בסיסית: הנוצרים הראשונים ניהלו משא ומתן על המשכיות וסמכות תחת לחץ, ולא רק חזרו על תבנית אחת בלתי מעורערת. זה חשוב לתזה שלאחר בית המקדש משום שהיא מנסחת מחדש את "שאלת פאולוס" הרחק מהאישיות ועברה לכיוון המכניקה. תנועה המתרחבת לעולם הגויים, המערערת על חובת התורה ומתקרבת לעולם שבו מנגנון בית המקדש הופך ללא פעיל, היא בדיוק ההקשר שבו מנועי המשכיות שונים יופיעו.

כדי להבין מדוע הנצרות מתפתחת כפי שהיא מתפתחת לאחר שנת 70 לספירה, יש להתמודד עם התפקיד שמילא פאולוס בעיצוב תיאור כפרה נייד ורב-מרכזי. אין מדובר בהתקפה על מניעים; זהו תיאור של מנגנון תיאולוגי הפותר את הבעיה שלאחר בית המקדש בצורה מסוימת. מתן שם למנגנון זה הופך בבירור את ההשוואה המאוחרת יותר עם האסלאם למובנת.

המסגרת הפוסט-מקדשית של פאולוס: החלפה לעומת שיקום

לנוכח הקרע שבחזית, הסוגיה המרכזית אינה עוד "למי יש רגשות רוחניים", אלא איזה מודל המשכיות מוצדק מבחינה טקסטואלית וניתן לפעולה היסטורית כאשר מערכת המזבח אינה ניתנת עוד לפעולה. התורה מייחסת במפורש כפרה למנגנון של מקדש -

"נתתי לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם" (ויקרא י"ז, יא)

וזו ממסגר את חיי הברית כציות מעשי -

לאחר שנת 70 לספירה, המנגנון שננקט אינו נגיש. עובדה זו כופה עליה פיצול. תגובה אחת היא שימור תחת מחסור, שהיהדות מגלמת: התורה נשארת סמכותית; הפרקטיקה נמשכת במידת האפשר; האובדן מוכר כאמיתי, לא מוכחש. תגובה שנייה היא מנוע חלופי, שבו המנגנון שבמרכז המקדש מטופל כמי שמתממש או מוחלף על ידי מנגנון חדש שאינו דורש עוד את פעולת המקדש. תגובה שנייה זו היא התפקיד המבני שממלאת התיאולוגיה הפאולוסית בהיסטוריה הנוצרית. ניתן לנסח השוואה זו במונחים מכניים ולא כהתקפה על מניעים: השאלה היא איזה סוג של מודל המשכיות כל גישה בונה לאחר שמנגנון המקדש הופך לבלתי נגיש.

פאולוס לא היה היוזם של האמונה הנוצרית שישוע יסבול וימות; הטענה כאן היא שאיגרותיו, והתיאולוגיה המאוחרת יותר שנבנתה סביבן, סייעו לשיטתיות פתרון חוצה-מרכזים כמנגנון מארגן של פיוס בעולם שלאחר בית המקדש.

הנקודה כאן אינה להקצות מניעים, אלא לתאר כיצד סמכות, פולחן וזהות הברית התארגנו מחדש לאחר אובדן המקדש - וכיצד פתרונות שונים מתייחסים לחוק, לתשובה ולכפרה.

פאולוס הוא אחד האדריכלים הראשונים של תנועה מתפשטת גויים בעולם הנע לקראת חורבן בית המקדש, וחי אחריו. בסביבה היסטורית זו, הפיתוי ברור: אם מנגנון הפולחן אינו נגיש (או עומד להפוך בקרוב לבלתי נגיש) והתנועה הופכת לגלובלית, המערכת בדרך כלל הופכת לניידת. הפתרון של פאולוס, כפי שהתקבל בנצרות המאוחרת יותר, הוא שמרכז הפיוס יועבר למסגרת כפרה הפועלת באופן עצמאי ממערכת מזבח פעילה. השאלה המתודולוגית המרכזית היא אפוא פשוטה ולא דלקתית: התורה אינה מלמדת שכאשר המזבח הופך לבלתי נגיש, אירוע מאוחר יותר הופך לתחליף חוקי הדורס את מסגרת הפולחן שנקבעה. התורה מציינת את מה שהיא מציינת: דם ניתן "על המזבח" לכפרה (ויקרא י"ז, יא). הנביאים, בינתיים, קוראים לאנשים לתשובה ולצדקה מבלי להכריז על מנגנון חדש של תחליף קורבנות:

ישוע עצמו מאשר את ההמשכיות עם התורה -

והוא אינו מתאר נאמנות כעוולות; הוא מזהיר מפניה:

תהיה אשר תהיה מסקנה תאולוגית נוצרית מאוחרת יותר, טקסטים בסיסיים אלה אינם נקראים כהסמכה תורנית ישירה להחלפת מנגנון המזבח במנוע מטאפיזי חדש. ההבדל הוא מבני: מנוע ההחלפה הוא פרשני ולא חוקי בקול המשפטי של התורה, והוא צץ בהיגיון הנוצרי המוקדם ובגיבוש דוקטרינלי מאוחר יותר. הבחנה זו חשובה משום שהתיזה של המאמר עוסקת בהמשכיות נבואית.

אם פתרון שלאחר בית המקדש תלוי בבניית מנוע שהתורה אינה מאשרת במפורש, השאלה היא האם הוא מייצג המשך נאמן או פרשנות מחדש הכרחית. כתבי הקודש הנוצריים אכן מפרשים את מותו של ישוע במונחים של גאולה. הטענה כאן היא צרה ומבנית יותר: ברגע שמנגנון המזבח של התורה הופך ללא פעיל, קהילה או משמרת תחת מחסור (יהדות), מחליפה אותו באמצעות מנגנון תיאולוגי חדש (הנצרות הפאולית הדומיננטית), או טוענת להדרכה מחודשת המשקמת מערכת חוקי פולחן ניידת (האסלאם).

מה שהאסלאם טוען לתקן בנרטיב ובתיאולוגיה: חזרה למונותאיזם נבואי

אם טענת הפורקן של האסלאם היא שהוא מתפקד כקריטריון ותיקון, יש לנסח טענה זו במונחים קונקרטיים. האסלאם אינו מגיע כדי לזנוח את כל מה שקדם לו. הוא טוען שזיכרון ותיאולוגיה דתיים יכולים להיסחף עם הזמן - על ידי הגזמה, השמטה או החלפה פרשנית - תוך שימוש באוצר מילים אברהמי. לכן, האסלאם מציג את עצמו כמשקם את קו הבסיס האברהמי: אלוהים הוא אחד, שאין שני לו, לא אדם; הפולחן מכונן אליו בלבד; נביאים זוכים לכבוד אך לא לסגוד; תשובה וציות נותרים מרכז הדת; והדרכה נותרת אפשרית וניידת גם כאשר מנגנוני מקדש אינם נגישים מבחינה היסטורית. מסגרת שיקום זו הופכת לרלוונטית במיוחד לאחר שנת 70 לספירה מכיוון שקריעת בית המקדש כופה שאלה מבנית שלא ניתן להימנע ממנה: האם דת תלויה במנגנון פיזי יחיד, או שמא אלוהים יכול לקיים חיים של פולחן-חוק פעילים באמצעות התגלות שעוברת על פני ארצות. תשובת האסלאם היא שאלוהים מקיים אותם באמצעות הדרכה נגלית ופרקטיקה נבואית. קו הבסיס האברהמי: פולחן לפני מנגנון מוסדי הופך לסיפור כולו.

התורה והנביאים אינם מתארים את האמונה כמכונה מוסדית בראש ובראשונה; הם מתארים אותה כנאמנות וציות לאל האחד.

אינה תקנה מינורית; זהו הגבול הראשון של הברית.

מגדיר זהות דרך פולחן. הנביאים, כאשר הם מתמודדים עם קריסת ישראל, אינם מגיבים בהמצאת אמצעי כפרה חדש; הם קוראים לתשובה:

זה לא "נגד הקרבה"; זוהי ההיררכיה של הדת הנבואית: טקס ללא צדק הוא ריק. העמדה המתקנת של האסלאם היא שהתפתחויות תיאולוגיות פוסט-מקראיות יכולות לטשטש את ההיררכיה הזו על ידי העברת מרכז הדת למנגנון מטאפיזי - במיוחד בדרכים הגורמות לציות להרגיש משני או אופציונלי. תורתו השמורה של ישוע מתנגדת לשינוי זה:

האסלאם טוען שהוא משחזר דת שמרננה הציבורי הוא ציות ופולחן, ולא רק הצהרות זהות. תיקון כיוון הפולחן: כיבוד נביאים מבלי להפנות מחדש את המסירות קטגוריה מרכזית שהאסלאם טוען לתקן היא גבול הפולחן. כתבי הקודש הופכים את הבלעדיות של הפולחן למכרעת:

וישוע חוזר ומדגיש את כיוון הפולחן:

האסלאם טוען שדבקות מאוחרת יותר יכולה לטשטש את גבול הפולחן, אפילו עם כוונות טובות, כאשר תפילה, בקשה או הסתמכות מוחלטת מופנות כלפי יצורים בריאים. התיקון של האסלאם הוא קפדני: נביאים זוכים לכבוד ולעקבותיהם, אך פולחן - תפילה, הקרבה, נדרים, תלות מוחלטת - שייך רק לאלוהים. זו הסיבה שהאסלאם נזהר בשפה שהופכת טעונה מבחינה תיאולוגית, כמו קריאה לאלוהים "אב". הדאגה אינה שיטור מילולי; אלא שבתאולוגיה נוצרית מאוחרת יותר, שפת האב מסתבכת לעתים קרובות עם טענות על בנים אלוהיים שמעצבים מחדש את הארכיטקטורה של המונותאיזם. האסלאם חוסם את הקטגוריה כדי להגן על פולחן בלעדי ולמנוע פירוש מחדש של המונותאיזם האברהמי לצורה שונה.

עדיפותו של אלוהים היא חרטה וצדק, לא עצם קיומם של טקסים.

זה הופך להיות רלוונטי לא משום שהקורבן היה חסר משמעות, אלא משום שמרכז הברית אינו מכונה פולחנית מנותקת מציות מוסרי. טענתו של האסלאם היא ששיקום לאחר בית המקדש חייב לחזור למרכז זה, תוך מתן הדרכה מחייבת לחיים קהילתיים. תפיסה מוטעית מרכזית שהמאמר חייב להתייחס אליה - במיוחד עבור נוצרים שאינם מכירים את הטקסט המקראי - היא ההנחה שמוסלמים מתייחסים לתורה ולברית החדשה כסמכות מחייבת עבור מוסלמים. האסלאם אינו עושה זאת. הקוראן והמסורת הנבואית הם הסמכות האופרטיבית לפולחן ולחוק.

התנ"ך מצוטט במחקר זה משום שהטיעון מועלה בתוך העולם המקראי כדי להראות שהקטגוריות של התנ"ך עצמו מאפשרות הרחבת הדרכה ומונותאיזם הפונה לעמים, ומשום שתורתו המשומרת של ישוע מתפקדת כנקודת התייחסות שימושית לטענות המשכיות.

האסלאם טוען שהפרי הברור ביותר הוא שיקום הפולחן המונותאיסטי הציבורי בקנה מידה גדול, לא האימפריה לשמה. מדוע טענת ה"תיקון" הזו חייבת להיות שוויונית? כאן הטון של המאמר חייב להישאר ממושמע. הטיעון חזק ביותר כאשר הוא נשאר מכני ותנ"כי ולא מאשים. טענתו של האסלאם אינה "נוצרים הם רעים" או "יהודים הם עיוורים". אלא שאחרי שהמזבח הופך ללא פעיל, צצים מודלים שונים של המשכיות; חלקם משמרים תחת מחסור, חלקם מחליפים באמצעות תיאולוגיה פרשנית, והאסלאם טוען לשיקום באמצעות התגלות מועברת וחיי פולחן חזק. ניידים - החזרת הדת לקו הבסיס של אברהם באופן שנשאר פעיל ברחבי העולם. מכאן מתחדדת המסגרת להצבת ישו ומוחמד באותה קטגוריה נבואית (פולחן בלעדי, תשובה, ציות, הדרכה מועברת), ולאחר מכן לניגוד קטגוריה זו למנגנון חלופי שלאחר בית המקדש—תוך יישום אותם מבחני המקרא ל"מורה שקר" ול"פרי" באופן עקבי וללא טענות סנסציוניות.

פרי כפולחן, לא כאימפריה: העברת אחריות ללא "כוח עושה צדק"

כל טיעון שקורא ל"פרי" מסתכן בקריסה לכדי כשל ברור אם לא יוגדר בדיוק. אם פרי פירושו התרחבות פוליטית או דומיננטיות חומרית בלבד, אז כל אימפריה יכולה לטעון לאישור אלוהי. זו אינה המדד המקראי.

אבני המסגרת של ישוע עצמו שקורסות. הוא אינו מתייחס לפרי כאל מפה. הוא מתייחס אליו כאל תוצר מוסרי ופולחן של עם.

מיד לאחר מכן מגיעה ההיגיון שעצים טובים מניבים פרי טוב ועצים רעים מניבים פרי רע (מתי ז': 17–20). הפרי הוא מה שהחיים מניבים - ציות, צדק, כנות - לא רק מה שמדינה משיגה. באופן דומה, כאשר ישוע מכריז על העברת ניהול -

הוא אינו משבח גאונות פוליטית. הוא מוציא פסק דין בריתי: קהילה המופקדת על ניהול אלוהי מוערכת לפי מה שהיא מייצרת ביחס לרצון האל. זו הסיבה שהחיבור מתעקש על הגדרה ליטורגית וצייתנית של פרי. בדת הנבואית, הפרי המדיד ביותר אינו אדריכלות, עושר או גבולות. הפרי המדיד ביותר הוא פולחן: מי מקבל מסירות, מי נקרא לעזרה אלוהית, כיצד נראים חיי התפילה הציבוריים, והאם עבודת האלילים כבויה או ממוסדת. זה עולה בקנה אחד עם התורה והנביאים, אשר שוב ושוב ממסגרים את התחרות הדתית בהיסטוריה כתחרות של פולחן. המצווה הראשונה אינה פוליטית - היא ליטורגית:

שמע (ההודאה המרכזית של ישראל באל אחד) אינה סיסמת מדינה - זוהי זהות פולחן:

והנביאים אינם מודדים את נאמנותה של אומה לפי שגשוגה; הם מודדים אותה לפי האם היא משרתת את אלוהים או את האלילים. אופק האומות של ישעיהו הוא במפורש אנטי-עבודת אלילים. הציפייה הנבואית היא שהפצת ההדרכה האמיתית תחשוף את האלילים כחסרי אונים ותבייש את אלה הבוטחים בהם:

ישעיהו תוקף ללא הרף את ההיגיון של עשיית אלילים משום שהסוגיה המכרעת היא הפולחן - למה הלב והגוף משתחוים, והאם המסירות מחולקת (ישעיהו מ"ד: ט'-כ'). תחת היגיון נבואי זה, "פרי" אינו תפארתה של ציוויליזציה. זהו שיקום ותחזוקה של פולחן בלעדי של האל האחד. זה גם מתיישב עם התעקשותו של ישוע עצמו שהפולחן שמור לאלוהים בלבד:

הצהרה זו מתפקדת כאמצעי הגנה: גם אם תנועות דתיות משיגות השפעה תרבותית, הן נשפטות לפי האם הן שומרות על מסירות בלעדית לאלוהים. תנועה שמפיצה אך מחזירה לעבודת מתווך או מסירות מפולגת אינה יכולה לטעון לפרי נבואי לפי סטנדרטים מקראיים, משום שהנביאים מתייחסים לעבודת אלילים כאל הבגידה המרכזית.

לכן, המאמר מציע מדד של "אזור נקי מאלילים" - לא באופן פשטני או מנצח, אלא כמדד קוהרנטי מבחינה תיאולוגית לפרי. אם המשך שלאחר בית המקדש אמיתי, פריו צריך להיות גלוי בדפוס הפולחן הציבורי: עקירת אלילים, מרכז מחדש של התפילה באלוהי אברהם, וביסוס דרך חיים יציבה המתמקדת בציות. פרי הוא ליטורגי משום שהדת המקראית היא ליטורגית. הוא התנהגותי משום שמונותאיזם מקראי אינו רק מושגי; הוא מיושם. הגדרה זו גם מגינה על המאמר מפני התנגדות נפוצה: "דתות רבות מתפשטות, אימפריות רבות מתרחבות". התנגדות זו עובדת רק אם הטיעון עוסק בכוח. אבל אם הטיעון עוסק בפולחן, ההשוואה משתנה. משטר גדול שנשאר פוליטיסטי אינו מספק...

הביזוי הנבואי של ישעיהו כלפי האלילים. ציוויליזציה המשמרת את המונותאיזם רק בתיאוריה, בעוד שבדקות ציבורית מחולקת בין דמויות מרובות המקבלות פולחן אינה עומדת בקו הבסיס הנבואי של דבקות בלעדית. הפרי הרלוונטי הוא יצירה ושימור של קהילה שפולחנה הציבורי מכון לאלוהי אברהם בלבד. תחת הגדרה זו, הטענה ההיסטורית של האסלאם הופכת מובנת מבלי להתמוטט ל"כוח עושה צדק". פרי האסלאם אינו שהמוסלמים שלטו בעבר בשטחים עצומים; אלא שהאסלאם ביסס חיי פולחן ציבוריים, עמידים ומנוהלים על ידי חוק, המכוונים לאל אחד, המובנים סביב תפילה יומית, תשובה, צום, צדקה ועלייה לרגל - מונותאיזם שנחקק, שבאזורים נרחבים, החליף את עבודת האלילים ונורמל את הפולחן הבלעדי. זהו פרי תיאולוגי, לא התפארות אימפריאלית. ניתן למדוד אותו בהתנהגות הפולחן: המצח על הקרקע, ההתמצאות היומית באלוהים, הסירוב לכוון תפילה לאף אחד אחר, ויצירת חיים קהילתיים יציבים המווסתים על ידי פולחן וחוק. כאן גם מתהדק הטיעון שלאחר בית המקדש. קרע בית המקדש מסיר את מנגנון המזבח שעיגן חלק מרכזי בפרקטיקה התורנית. המשך לאחר בית המקדש שטוען שהוא שיקום לא צריך להיבחן לפי האם הוא בנה מדינה גדולה. יש להעריך אותו לפי האם הוא שיקם את קו הבסיס הנבואי בצורה ניתנת לפעולה: פולחן בלעדי, תשובה וציות, וחיי פולחן ציבוריים שניתן לנהוג בהם באופן אוניברסלי ללא תלות במזבח מקדש. זו הסיבה ש"פרי" חייב להיות מוגדר כך; אחרת הטיעון הופך לפגיע ללעג הפשוט ביותר האפשרי - "מקדונלד'ס נמצא בכל מקום, אז זה חייב להיות נכון" - וכל התזה מצטמצמת לאבסורד. לסיכום, קריטריון הפרי של החיבור אינו פנייה לכוח. זהו פנייה למדידה הנבואית של הדת: פולחן וציות.

"בפריהם תכירו אותם" (מתי ז' 16)

הופך, לפי תפיסה זו, למבחן של מה שמסורת באמת מייצרת במסירות פומבית לאלוהי אברהם לאחר הקרע המוסדי של שנת 70 לספירה. לאחר שמבחן זה מוגדר נכון, ניתן להמשיך ולהשוות את המנועים שלאחר בית המקדש ללא פולמוס: שימור היהדות תחת קרע, היגיון ההחלפה של הנצרות המתמקד בכפרה, וטענת השיקום של האסלאם המבוססת על התגלות מועברת ופרקטיקה ניידת של פולחן החוק.

סיכום: השאלה שלאחר בית המקדש ותביעת השיקום

הטיעון של המאמר הוא בסופו של דבר סיפור אחד. במשך מאות שנים, חיי הפולחן והכפרה שנקבעו על ידי ישראל התמקדו במקדש מתפקד. בשנת 70 לספירה, מערכת זו הפכה בלתי ניתנת לפעולה בהיסטוריה. כתבי הקודש אינם מתייחסים לקרע כזה כבלתי אפשרי, ואינם מרמזים על כך שאלוהים נוטש את ההדרכה. במקום זאת, הנביאים ודניאל צופים שיבוש והעברה, בעוד שישוע ממסגר לגיטימציה על ידי ציות, טוהר הפולחן ופירות.

כאשר נקרא התנ"ך כצללית מצטברת ולא כמפה נוקשה, הוא מכיל מרחב טקסטואלי להדרכה רחבה יותר: אופק הפונה לעמים, תוצאה ציבורית נושאת חוק, ופרי אנטי-עבודת אלילים שניתן לזהותו בהיסטוריה. טענתו של האסלאם היא שהוא משחזר את הקטגוריה הנבואית הבסיסית - פולחן בלעדי של אלוהי אברהם האחד, חרטה וציות - באמצעות התגלות מועברת ופרקטיקה ניידת של חוק-פולחן.

מסגור זה מבהיר גם את הפער שאחרי בית המקדש. היהדות הרבנית משמרת חיי ברית תחת מחסור. הנצרות הפאולוסית בונה מודל המשכיות בסגנון החלפה, שבמרכזו כפרה, המנוסח באמצעות פרשנות אפוסטולית. האסלאם מציג את עצמו כשיקום: הקוראן והמסורת הנבואית כסמכות אופרטיבית לפולחן ולחוק לאחר אובדן המזבח, כאשר "פרי" מוגדר לא על ידי אימפריה אלא על ידי מסירות מונותאיסטית פומבית מתמשכת. בהתחשב

בקרע, ההשוואה שואלת איזו טענה משמרת בצורה הטובה ביותר את הפולחן האברהמי התקין מבלי להמציא תחליף פולחני חדש.

הערה אחרונה חשובה לטון ולכוונה. מחקר זה אינו נכתב כדי לכפות אמונה, להפוך טקסטים לנשק או לצבור נקודות עדתיות. קוראים רבים נתקלים באסלאם תחילה דרך כותרות פוליטיות, קריקטורות תרבותיות או פולמוסים תורשתיים. ההזמנה כאן פשוטה יותר: אם הבעיה שלאחר בית המקדש אמיתית, ואם הקוראן מציג את עצמו כהתגלות מועברת המשקמת את קו הבסיס הנבואי, אזי הגינות מחייבת לבחון את האסלאם במקורותיו ולא בסטריאוטיפים שלו.

"לא תהיה כפייה בדת. הדרך הנכונה כבר ברורה מהדרך הרעה. ואשר יתנכר לשטן ויאמין באללה, הרי שהוא אחז בידית האמינה ביותר אשר לא תישבר. ואללה הוא שומע ויודע." (הקוראן 2:256)

זה לא מוצג כוויתור מודרני; זה מוצג כתוצאה ממה שההתגלות טוענת להיות: הדרכה ואזהרה שמבהירה, קוראת ומשכנעת. טענת המאמר אינה שמוסלמים תמיד עמדו בכך בצורה מושלמת, אלא שהקו הבסיסי המוצהר של המערכת הוא פולחן המופנה לאלוהים ואחריות מוסרית בפניו, לא התנצרות בכפייה.

המסקנה עוקבת אחר המונחים המוצהרים בהשוואה. אם הקרע שלאחר בית המקדש אמיתי, ואם האסלאם מציג את עצמו כמשקם את קו הבסיס הנבואי במקום להחליף אותו במנגנון פולחני חדש, אזי יש להעריך אותו על פי מה שהוא טוען ודורש בפועל. לכן, הניתוח חוזר לשאלת הפתיחה שלו: כיצד דת שנוצרה סביב קורבנות המבוססים על מזבח יכולה להישאר מעשית לאחר שהמזבח נעלם. העולם שלאחר שנות ה-70 כפה שאלה זו על כל מסורת אברהמית. מחקר זה טען כי האסלאם מציג את עצמו כתשובה קוהרנטית לקרע זה - שימור פולחן, תשובה, חוק ומונותאיזם נבואי ללא תלות בבית מקדש שההיסטוריה הסירה.