

יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים
החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים

ספונות

מחקרים ומקורות

לתולדות קהילות ישראל במזרח

סדרה חדשה

ספר חמישי (כ)

דברי הוועידה השנייה
של

החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים



מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח

ירושלים תשנ"א

חברי המערכת: ח"ז דימיטרובסקי, י' הקר, י"מ לנדאו, ש' מורג,
בעריכת כרך זה השתתפו: י' בלאו, ח' בן-שמאי

העורך: מנחם בן-ששון

מזכיר המערכת: מיכאל גלצר

יוצא לאור בסיוע

המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח במשרד החינוך והתרבות

©

כל הזכויות שמורות למכון בן-צבי, תשנ"א

עריכה לשונית: ורדה לנרד; הביא לדפוס: יעקב חסון; סדר-צילום והדפסה: דפוס 'גרף-חן' בע"מ

ISSN 0582-3943

תוכן העניינים

7

פתח דבר

א. מגעים בין-תרבותיים

	מרדכי עקיבא	משהו על תרומת ש"ד גויטיין למחקר הבין-תחומי של התרבות
11	פרידמן	הערבית-היהודית
	יוסף דנה	נוכחות תרבות ערבית בתרבות הערבית-היהודית בימי-הביניים
21		כמשתקף ב'ספר העיונים והדיונים' לר' משה אבן עזרא
37	חזה לצרוס-יפה	על יחס היהודים לקוראן

ב. היסטוריה

	מנחם בן-ששון	משפחה בתקופת שינויים. עיון במפגש ההלכה וההיסטוריה בצפון
51		אפריקה עם עדות חדשה על דונש בן תמים
71	גדעון ליבזון	מנהג תוספת כתובה על פי 'מהר ראוי' לאישה שאיבדה כתובתה
95	אליעזר שלוסברג	יחסו של ר' מימון, אבי הרמב"ם, לאסלאם ולשמדותיו
109	סימון הופקינס	מסורת הטקסט של פירוש המשניות לרמב"ם

ג. הגות

117	חגי בן-שמאי	גלגול נשמות בהגות היהודית במזרח במאה העשירית
	אברהם נוריאל	השימוש במלה 'גריב' ב'מורה נבוכים'. הערה למיתודה האזוטריית
137		ב'מורה נבוכים'
145	דניאל י' לסקר	השפעת הקראות על הרמב"ם

ד. לשון ומילונאות

165	יהושע בלאו	על ריבוי השכבות הלשוניות בערבית-היהודית של ימי-הביניים
171	דוד דורון	מתפסיר רס"ג לתרגומו של ר' מרדכי חי דייין מתוניס

181	העיבודים של תרגום ר' סעדיה גאון לתנ"ך במזרח	יצחק אבישור
203	תרגומים ומילונים ערביים ל'משנה תורה' לרמב"ם	יוסף טובי
	בחינה של הערבית-היהודית בתעודות הגניזה המאוחרות	ג'פרי כאן
223	והשוואתה עם הערבית-היהודית הקלאסית	

פתח דבר

כך זה של 'ספונות' מוקדש למחקרים בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים, בעקבות הוועידה השנייה של החברה לחקר תרבות זו, שנערכה במכון בן-צבי בשנת תשמ"ה. מרבית ההרצאות שנישאו בוועידה מתפרסמות בכרך זה.

לפי הגדרת יעדי החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים מחקרי חבריה חייבים להישען על מקורות הכתובים בשפה הערבית-היהודית. ממילא, הונחה התשתית הבסיסית של מקורות ראשוניים גם ביסודו של כרך זה של 'ספונות'. המכנה המשותף של מחקרים הנשענים על מקורות בערבית-היהודית מְשווה ל'ספונות' ס"ח ה (כ) מסגרת חיצונית אחידה.

אולם, לא רק המסגרת החיצונית מאחדת רבים מן המאמרים שבכרך ויש בין המאמרים שבו קשרים נוספים לאלו המוצעים בארבעת שערי. רוב מאמרי הכרך, ולא רק אלו שבשער הראשון, מצביעים על הקשרים שבין התרבויות והחברות, היהודית והערבית, בימי-הביניים. לכן יוחד השער הראשון של הכרך לנושא זה: מאמרו של פרופ' מ"ע פרידמן, שבמוקדו עומדת דמותו של פרופ' ש"ד גויטיין, מצביע על הקשר החיוני בין מחקר האסלאם ותרבותו לחקר החברה היהודית שבארצות האסלאם. מאמרו של ד"ר יוסף דנה דן במודעות ובפתיחות לתכני תרבות הבאים מן החברה הערבית, שהיו לרב משה אבן עזרא ואשר נוסחו בחיבורו כתאב אלמחאצ'רה ולאמד'אכרה. פרופ' חוה לצרוס-יפה חושפת עדויות ראשונות לתופעה מיוחדת של תעתוקי קוראן לאותיות עבריות ותרגומי קוראן לעברית, ודנה בתופעות הלשוניות והדתיות-ספרותיות המיוחדות לחיבורים אלו.

קשרי החברה והמוסדות היהודיים והמוסלמיים עומדים גם במרכזם של שלושה מאמרים, שבחטיבה ההיסטורית. מאמרו של ד"ר אליעזר שלוסברג מעמיד על החידוש שבשיטת מימון הדיין ביחסו לאירועי שמד המוחדון במגרב תוך שהוא מצביע על עניינים שונים בוויכוח היהודי-מוסלמי המובאים באגרתו של מימון לבני פאס. ד"ר גדעון ליבזון מגלה את הקשר שבין כמה מהלכות כתובות, שנתחדשו בתקופת הגאונים, לבין המצוי בהלכה המוסלמית של אותה התקופה. במאמר העוסק במשפחה במפנה המאות התשיעית והעשירית, תקופת מעבר בתולדות המגרב, מתוארים השפעתו של הכיבוש הפאטמי על הפעילות הכלכלית של יהודי המגרב ועל חיי המשפחה וכן הקשרים שבין סוחרים יהודים לפקידי רשות מוסלמים.

קשרי התרבות היהודית והאסלאמית מוצעים גם במחקרים שבשערים העוסקים בהגות ובלשון. פרופ' חגי בן-שמאי מבקש להוכיח כי היו לחכמי ישראל הרבניים והקראיים בראשית ימי-הביניים, השקפות מסוכמות בעניין גלגול נשמות ותמותות חינוקות. הוא מעמיד את ההשקפות הללו בזיקה למקובל באותה עת בין הוגים מוסלמים. מאמרו של פרופ' יהושע בלאו, מרכז את מגוון התופעות הלשוניות של הערבית-היהודית של ימי-הביניים, מכל היקפה, כדי לקבוע רבדים בלשון זו. בין

הגורמים המכריעים המשפיעים על הריכוד הוא מדגיש את המגעים התכופים עם החברה המוסלמית ועם יצירתה התרבותית.

מאמרו של בלאו מרמז על היבט נוסף של קשרים בין-תרבותיים, בתרבות היהודית-הערבית של ימי-הביניים: הזיקה שבין רבדיה השונים של תרבות זו לבין עצמם — זיקה בין מוקדים גיאוגרפיים של התרבות היהודית-הערבית וזיקה בין תקופות שונות במהלכה. תופעה זו עומדת במוקדו של השער המוקדש לענייני לשון. דוגמאות לזיקה שבין מוקדי יצירה תרבותית ותקופות יצירה תרבותית מוצעות במאמרו של ד"ר דוד דורון, המוקדש לזיקה שבין התרגום הקדום והסמכותי של רס"ג למקרא לבין תרגום מאוחר שנתחבר בתוניס על-ידי הרב מרדכי חי דיין. פרופ' יצחק אבישור בוחן זיקה דומה ביחסם של כמה תרגומים מאוחרים אל התרגום הסמכותי הקדום של רס"ג. ד"ר ג'פרי כאן עורך השוואה ראשונית ומעמיד על מגמות של רצף ושינוי בין לשון התעודות ההיסטוריות מתקופת הגניזה הקלאסית (המאות האחת-עשרה עד השלוש-עשרה) לבין תעודות מאותו מקור, המשקף את דפוסי הביטוי של בני אותם אזורים, במאה השמונה-עשרה.

חטיבת מחקרים נוספת, הממוקדת בבעיות הנוגעות ברצף ובתמורה בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים עוסקת במורשת של חיבורי הרמב"ם. מאמרו של ד"ר יוסף טובי מוקדש לתרגומים ולמילונים בערבית-יהודית שנתחברו בתימן לספרו העברי של רמב"ם, הי"ד החזקה. פרופ' דניאל לסקר בוחן השפעות שהשפיעה היצירה ההגותית על רמב"ם ומצביע על מקומות המעידים על היות רמב"ם מודע לתכני ההגות הקראית ועל תגובותיו להגות זו. פרופ' אברהם נוריאל דן בביטוי מוגדר ומסוים 'גריב' כ'מורה נבוכים' לרמב"ם כדי ללמוד ממנו על המתודה האיזוטורית של החיבור ועל הדרכים להתמודד עימה באמצעות בחינת התדירות והעקביות בשימוש בביטויים כאלה. מאמרו של פרופ' סימון הופקינס שב לשאלת המהדורות של פירוש המשנה לרמב"ם לאור ממצאים חדשים של אוטוגרפים של החיבור בגניזה הנראים כעדות לעידכון שקדני של החיבור על-ידי רמב"ם. הסבר זה לצד המקורות החדשים, מבהירים גם כמה מסורות של תרגום של הפירוש, שעד עתה לא נמצא להן יָד בנוסח המקור.

הגיוון שבמחקרים אפשר לשמור, למרות המשותף הרב שביניהם, על מתכונת השערים המציגים חטיבות מחקר, כנהוג ב'ספונות'.

א. מגעים בין-תרבות

משהו על תרומת ש"ד גויטיין למחקר הבין-תחומי של התרבות הערבית-היהודית

חלפו כשישה חודשים מאז נסתלק מו"ר פרופ' ש"ד גויטיין נ"נ, אך מודה אני לפניכם, שהכנת הרצאה זו היתה אחת המשימות האקדמיות הקשות שידעתי מימי. בוודאי, יידרשו עוד זמן והתרחקות נוספת לפני שאפשר יהיה להעריך בצורה מאוזנת את מפעלו.*

לא קל לסקור את מחקריו של רבנו ז"ל, הן בגלל מספרם והן בגלל היקפם, ולא נגזים אם נאמר כי רק צוות של חוקרים יוכל להעריך את תרומותיו למחקר. גויטיין עבד במלוא תנופתו עד יומו האחרון (ט"ו בשבט תשמ"ה), ויעבור זמן רב עד שיצאו לאור כל הכתבים, שמסרם או הכינם לפרסום. בעיה נוספת היא לתחום מה בדיוק מתוך מחקריו המסונפים עוסק בנושא הרצאתנו: תרומתו לחקר התרבות הערבית-היהודית, או אולי מוטב שנשאל — מה בדיוק אינו שייך. המפגש היהודי-הערבי האיר כל תחום ממחקריו, ואפילו במקום שלא היית מצפה למצאו. למשל, בספרו 'עיונים במקרא' הוא קורא תיגר על חוקרי המקרא, המנתחים את התנ"ך על פי קני מידה מערביים, ששורשם בתרבות יוון. 'אך מה נעשה, והקוראן של מוחמד כולו חזרות, קפיצות וחילופי קצב וסיגנון, ובכל זאת יש הסכם בין החוקרים, שאיש אחד חיברו במשך תקופה קצרה לערך'.¹ הכנת המהדורה המדעית של אלבלאד'רי, 'אנסאב אלאשראף', הקנתה לגויטיין ידיעות רחבות בספרות הערבית, והכשירה אותו לעבודה פילולוגית מדויקת בעריכת טקסטים,² דברים שעמדו לו לאחר שנים בחקר הגניזה. הוא אף כתב מאמר בעניינים יהודיים על פי אלבלאד'רי.³

* הדברים נדפסו כאן כפי שנמסרו בהרצאה, עם שינויים קלים ובתוספת הערות (וראה להלן, הערה 20). דנתי באספקטים שונים של אישיותו של גויטיין ושל מחקריו במאמרי 'נור הגניזה' — קווים לדמותו של שלמה דב גויטיין, דבר (משא לספרות, אמנות ועיון), י"ד בשבט תשמ"ו, עמ' 20–21, וביתר פירוט במאמרי, 'פרופ' ש"ד גויטיין, האדם והחוקר: קיום לדמותו, ידיעות האיגוד העולמי למדעי היהדות 26 (תשמ"ו), עמ' 51–66.

1 עיונים במקרא, תל-אביב תשי"ח, עמ' 6 [להלן: עיונים] (א' הטל, ביבליוגראפיה של כתבי פרופ' שלמה דב גויטיין, ירושלים תשל"ה [השלמות, ירושלים תשמ"ז], מס' 324 [להלן: ביבליוגרפיה]).

2 ספר אנסאב אל-אשראף של אל-בלאד'רי, ה, מהד' ש"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ו (ביבליוגרפיה, מס' 69).

3 עניינים יהודיים בספר אנסאב אל-אשראף של אל-בלאד'רי, ציון א (תרצ"ו), עמ' 75–81 (ביבליוגרפיה, מס' 71).

יתרה מזו, העיון בחיבור זה נתן לו את הדחיפה לחקור את הסיפור המקראי.⁴ הוא מצא סיוע בערבית אף לפירושו לשם הווי"ה,⁵ ובמקומות רבים בעיוניו במקרא בולטת השפעת מחקריו על התימנים.⁶

ההפריה ההדדית בין תחום לתחום מאפיינת את כל מחקריו של גויטיין. ואם בחקר המקרא כך, על אחת כמה וכמה במדעי האסלאם או כמה שמכנים אנחנו התרבות הערבית-היהודית. השפעתם של היהדות והאסלאם זה על זה היא נושא שנדון הרבה במחקר. רבנו ז"ל הדגיש כמה מורכבות ועדינות השאלות הללו ושאלן לחפש להן תשובות פשוטות. ברור שכמה מיסודות האסלאם נלקחו מן היהדות, אבל מאיזה נוסח של יהדות, והאם במישרין או בעקיפין? לפעמים שרד ביהדות ובאסלאם מוסד דומה שמקורו במסורת מזרח תיכונית קדומה משותפת לשתי התרבויות. יש מוסד יהודי, שאומץ על ידי האסלאם, חזר ליהדות מאות שנים לאחר מכן בלבוש מוסלמי-ערבי חדש. אבל מונח ערבי, הנמצא בטקסט ערבי-יהודי, אינו מוכיח, שהמוסד באסלאם, הקשור לאותו מונח, הושאל על ידי היהודים. טבעי שיהודים דוברי ערבית יקראו למוסד במונח הערבי, הקרוב ביותר אליו.⁷

כדוגמה להתייחסותו לכמה מן השאלות הללו אפשר לציין חלק ממחקריו של גויטיין על התפילה באסלאם וביהדות. הוא הסביר שיום השישי נבחר כיום התפילה באסלאם, מפני שהוא היה יום השוק באלמדינה, היום בו התקינו היהודים את צורכיהם לשבת (ידיעה המבוססת על ברייתא בתוספתא). אין יום אלג'ומעה אלא 'יום הכניסה', ויש בזה דמיון לעשיית ימי שני וחמישי ימי תפילה מיוחדים ביהדות.⁸ מדוע נקבעו באסלאם חמש תפילות בכל יום? בתה' נה, יח אומר המשורר: 'ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה', ומכאן שלוש התפילות היומיות ביהדות. אך בתה' קיט, קסד נאמר: 'שבע ביום הללתיך', והוא המקור ל-horae canonicae, שבע השעות של הנזירים (הסוריים). בסורה 2 (פס' 143), בפרשה העוסקת בתפילה, נצטוו המאמינים להיות 'אומה באמצע' ('געלנאכם אומה וסטא'). מכאן, שיער גויטיין, רמז לפשרה בין שלוש לשבע תפילות ביום.⁹ מאות שנים לאחר מכן נסגר המעגל. התפילה הצופית הרשימה את ר' אברהם בן הרמב"ם, והוא ניסה לתקן את התפילה היהודית על פיה, במיוחד בריבוי ההשתחויות ובסדר ישיבה בשורות בבית הכנסת. מתנגדיו של הנגיד פנו לסלטאן אלמלך אלעאדל, וטענו שהוא מכניס 'שינוי' בדת, כלומר רפורמה, מה שהיה, כידוע, איסור חמור באסלאם. ר' אברהם השיב שהוא הנהיג את המנהגים הללו

4 ראה ש"ד גויטיין, הוראת התנ"ך, תל-אביב תשי"ח, עמ' 22, הערה 5 והמסומן שם (ביבליוגרפיה, מס' 326); השווה: עיונים, עמ' 89, 96, 99.

5 עיונים, עמ' 318-331 (ועיין: רד"ק ליר' יא, ה).

6 עיונים, למשל, עמ' 90, 99-100, 248.

7 גויטיין עסק בדברים הללו במקומות רבים. ראה, למשל, על צום הרמדאן: *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966, pp. 90 ff. [להלן: מחקרים] (ביבליוגרפיה, מס' 444); 'Maimonides as Chief Justice', *JQR* XLIX (1959), p. 198, n. 25; בעניין הנדון שם ראה מאמרי:

'The Ransom — Divorce', *IOS* VI (1976), pp. 288-307

8 'The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship', *The Muslim World* XLIX (1959), pp. 111-125 (ביבליוגרפיה, מס' 345). השווה י' גרטנר, 'התקדים היהודי לצום רמדאן האיסלמי', סיני קג (תשמ"ט), עמ' רסא-רעב.

9 מחקרים, עמ' 84-85. ראה בעניין זה: מ"י ומ' קיסטר, 'על יהודי ערב — הערות', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 244-247.

רק בבית הכנסת הפרטי שבביתו, ולא הכריח אדם אחר לעשות כן. במקום אחר ('כתאב כפאיה אלעאבדין') טען הראב"ם כי המנהגים הללו עשויים על פי מסורות יהודיות שקדמו לאסלאם. גויטיין מצא בגניזה את המכתב, המתאר את הפניות הללו לסלטאן, והוא פירש שלהשתחויות היו באמת תקדימים עתיקים ביהדות, אבל לא היו תקדימים לשינוי סדר הישיבה, וממילא לקח הנגיד את שני הדברים מאת הצופים.¹⁰ ועוד, לפי דעתו של וניינק נובעת חשיבות ה'עיה' באסלאם, כלומר הכוונה בתפילה, מן היהדות. גויטיין הסכים להשערה זו, והוסיף נופך משלו. ייתכן, לדעתו, שהצהרת הכוונה 'הנני מוכן ומזומן לקיים מצווה פלונית' באה ליהדות המאוחרת מדוגמת האסלאם.¹¹

בין המידות הטובות, שאפיינו את כתיבתו של גויטיין, יש לציין את מנהגו להבליט את ספקותיו. מהדורות רבות של טקסטים ופירושי סוגיות שונות הוגדרו על ידי כנסיות ארעיים. 'מכתב זה מתפרסם כאן בדרך ניסוי ובאופן זמני בלבד. כי כתב היד עצמו ניזוק בהרבה, קצהו השמאלי נקרע כמעט לכל אורך הדף, ואף הוא מטושטש בכמה מקומות... מצד אחר, ביקורת ובידור של המסמך הנדפס עשויים לפתוח עיניים ולסייע לקריאה'.¹² אחרי שכתב גויטיין על נושא כלשהו, לא חדל מלחזור ולעייין בו. כמעט בכל מחקר של גויטיין תמצא את תיקוניו למה שהוא כתב במקום אחר. אמנם יש בזה סימן להתקדמות המחקר, אך ביותר מוכיח הדבר את בקשת האמת העקשנית שלו, שלא ידעה פשרות. הנה דוגמה מאחת השאלות הסבוכות ביותר בחקר האסלאם: מי היו רבותיו המובהקים של מוחמד? רבנו עסק בשאלה זו בכתבים שונים משך תקופה של שישים שנה, מעבודת הדוקטור שלו ועד למחקריו האחרונים. בשנות החמישים הפריך הוא את טענותיו של טור אנדרי, בנוגע לקירבה בין דרשותיו של מוחמד על יום הדין לדרשותיו של אפרם הסורי, והוא הראה שכמעט כל הפרטים הללו נמצאו כבר בספרות היהודית, כגון תיאור בואו הפתאומי של יום תחיית המתים 'כהרף עין', הנמצא בברכת תחיית המתים שבתפילת שמונה-עשרה לפי נוסח ארץ-ישראל, שנתגלה בגניזה: 'וישועתך כהרף עין תצמיח' (וכאן רמז לקשרים הקדומים שהיו בין ארץ-ישראל ויהדות תימן). גויטיין הציג שיטה חדשה: רבותיו המובהקים של מוחמד היו קבוצה יהודית בעלת נטיות קראיות, 'שהושפעה מן החסידות הנזירית הנוצרית, ואף קיבלה ממנה משהו מדרכי הבעתה

10 ראה: 'New Documents from the Cairo Geniza', *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, I, Barcelona 1954, pp. 717-718, 707-713 (ביבליוגרפיה, מס' 268), השווה מאמרי, 'רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 184-186 (ביבליוגרפיה, מס' 402); 'Abraham Maimonides and his Pietist Circle', A. Altman (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 162-163 (ביבליוגרפיה, מס' 457); 182-184; (457); *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*, New York 1974, pp. 182-184; [להלן: יהודים וערבים] (ביבליוגרפיה מס' 539); *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, V, Berkeley and Los Angeles 1988, pp. 479, 491 [להלן: חברה ים תיכונית] (ביבליוגרפיה מס' 659). לעניין זה ראה: 'י' ינון (פנטון), 'תפילה בעד הרשות ורשות בעד התפילה', ש' שורצפוקס (עורך), ממזרח ומערב, ד, רמת-גן תשמ"ד, עמ' 17-21. כפי שציין ד"ר ינון בהרצאתו בוועידה, במכתב שפרסם גויטיין לא נזכר כי האשימו אותו ב'בדעה' אלא 'באנה גיר ובדל', כלומר שהוא עשה שינויים וחילופים בבתי הכנסת.

11 ראה: יהודים וערבים, עמ' 178-179.

12 אוטוגראף של הרמב"ם ומכתב אליו מאת אחותו מרים, תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 188-189 (ביבליוגרפיה, מס' 387). ועייין, 'תיקונים באוטוגראף של הרמב"ם ומכתב של אחותו מרים', שם, שם, עמ' 299 (ביבליוגרפיה, מס' 389); 'תיקון נוסף באוטוגראף של הרמב"ם', שם לב (תשכ"ה), עמ' 195 (ביבליוגרפיה, מס' 421).

ומשהו מסדר פולחנה'.¹³ ייתכן שמוחמד למד על היהדות גם מציורי קיר שבבתי הכנסת שבערב.¹⁴ לאחרונה, מתוך דיון בכתובות החמייריות, כתב גויטיין בספרו 'התימנים': 'לאחר הגילויים החדשים האלה על המונותאיזם בתימן, שהיה מהדורה חמיירית של דת ישראל, יש צורך לדון מחדש על... האיסלאם של מוחמד'.¹⁵

הספר, שבמשך שנים רבות, ואולי אף היום, היה ספרו הפופולרי ביותר של גויטיין, *'Jews and Arabs'*, סוקר באופן מקיף את המגעים בין היהודים לערבים משך הדורות, ותם תרומה מיוחדת במינה הן מבחינה חינוכית והן מבחינה מדעית. הוא נלמד באוניברסיטאות רבות בחוץ לארץ, ואף היה קריאת חובה במשרדי ממשלה מסוימים במדינות ערב אחדות. צורת ההרצאה הפופולרית שבו גרמה לכך שהספר לא זכה לתהודה הראויה לו בעולם המדעי. המחבר קיווה שביום מן הימים יתקין מהדורה חדשה עם הערות. הספר תורגם לצרפתית ולאייטלקית,¹⁶ ומן הראוי, לדעתי, שיתורגם אף לעברית.

אין זה המקום לסקור את מחקריו של רבנו ביהדות תימן, שהרי ברובם אינם שייכים לתקופה שאנו דנים בה. אך נשגה אם לא נעמוד על מקומם בדרכו המדעית ובמכלול מחקריו בתחום הערבי-היהודי. התימנים שמרו על אורחות חייהם לאורך הדורות יותר מכל עדה אחרת. השוואות לתימנים — לשונם, חינוכם, מנהגיהם, מעמד נשותיהם ועוד ועוד — בולטות בכל שאר התחומים המדעיים שגויטיין עסק בהם, במיוחד בחקר הגניזה. וכן הוא העיד על עצמו בפתח ספרו 'התימנים' (עמ' 3):

אחת המתנות הטובות, שזכיתי בהן, בחיי, היתה היכרותי את השבט היהודי היקר, התימנים. היתה בכך העשרה רבה של מחשבתי המדעית. היכרות זו פתחה לי אשנב — ושמא חלון גדול — אל עולם המזרח בכלל. ומדמה אני, שבלעדיה לא הייתי מוכשר להבין כראוי את החברה היהודית בתקופת הגניזה הקאהירית, שבה אני עסוק למעלה משלושים שנה, למרות ההבדל הניכר בין ההווי התימני, הרוחני 'היהודי' יותר, לבין זה המדבר אלינו מתוך דפי הגניזה, שיש בו מידה מסוימת של חומרנות זעיר-בורגנית.

כבר בילדותו עוררו התימנים את סקרנותו של גויטיין, ובהיותו בן שלוש-עשרה קרא את החוברת 'היהודים התימנים'.¹⁷ התעניינות זו נטעה בו את אהבת המזרח ויהודיו, וקירבה אותו ללימודם. כאשר שלח לי עותק של 'Jemenica', מחקרו החלוצי על הפתגם התימני, שנדפס מחדש בשנת 1970, כתב: 'ידע לך, שאני מחבב את Jemenica יותר מכל ספר, כי מתבטאת בו התלהבות נעורים

13 'מי היו רבותיו המובהקים של מוחמד? (הצעת פתרון חדש לשאלה ישנה)', תרכ"ז כג (תשי"ג), עמ' 146–159 (ביבליוגרפיה, מס' 243).

14 'Muhammad's Inspiration by Judaism', *JJS IX* (1958), p. 154 (ביבליוגרפיה, מס' 337); 'יהודים וערבים, עמ' 207.

15 התימנים: היסטוריה, סדרי חברה, חיי הרוח, מבחר מחקרים, בעריכת מ' בן-ששון, ירושלים תשמ"ג, עמ' 344 [להלן: התימנים] (ביבליוגרפיה, מס' 650).

16 המהדורה הצרפתית רשומה בביבליוגרפיה מס' 332. המהדורה האיטלקית: מס' 638. גויטיין ציין במקומות רבים, שבכוונתו להתקין מהדורה מדעית של הספר עם הערות. כך, למשל: 'על תרבויות האיסלאם וקשרן ביהדות', הארץ, כ"ט אלול תשכ"ו, עמ' 20 (ביבליוגרפיה, מס' 443).

17 התימנים, עמ' 6.

בגילוי המזרח ובגילוי היהדות היקרה, שהיתה ואיננה עוד, כלומר אח"ב תימן.¹⁸ גויטיין פיתח שיטות אתנולוגיות ובלשניות חדשות כדי לחקור את יהדות תימן. הוא עסק במחקר זה כבר משנותיו הראשונות בירושלים. התעניינותו גברה מסוף שנת 1949 – הוא ביקר בערך באוקטובר אותה שנה – עד שנות החמישים הראשונות.

בתקופה זו מסתמנת תפנית מסוימת בהתעניינותו המדעית של גויטיין. 'כימי עלומיו – כלומר עד גיל חמישים לערך – היו לוחמים ואנשי מדינה, משוררים וקדושים, אידיאות וצורות ספרותיות הנושאים שמשכו אותו, משנתישבה דעתו עליו' – הוא כותב על עצמו – 'הכיר, שאבן הבוחן של כל תרבות היא מה שנקרא... "האדם מן השוק"'.¹⁹ באותן שנים ממש התחיל גויטיין לעסוק בחקר הגניזה הדוקומנטרית. כאן באה לידי ביטוי התפנית בהתעניינותו המדעית. אף בחקר הגניזה עסק בעיקר באדם מן השוק, ההמונים בני השכבה הבינונית. תוך שנים אחדות גזו גויטיין את עיקר מפעלו על התימנים, ועבר לגניזה עצמה. אך יש לציין שכשליש החומר בספרו 'התימנים' הוא פרי חקר הגניזה.

חקר הגניזה הוא כמובן גולת הכותרת של מפעלו המדעי של רבנו ז"ל. אפשר לומר שגויטיין יסד דיסציפלינה חדשה במדע, כמעט יש מאין. ידידי פרופ' נחום גולב כבר התייחס למפעל כביר זה. לפני שאומר אני דברים אחדים עליו,²⁰ רצוני לתהות על פליאה. הישגיו של גויטיין כחוקר הגניזה בשלושים וחמש השנים האחרונות מעוררים התפעלות רבה. מי יודע למה היה מגיע, אילו עסק בה עוד כמה שנים? אלא שהוא נכנס לתחום זה בשלב די מתקדם בחייו האקדמיים. מדוע קודם לכן הקפיד גויטיין מלעסוק בחקר הגניזה (studiously avoided כדבריו)?²¹ רוב החומר הדוקומנטרי שבגניזה כתוב ערבית-יהודית, ולגויטיין, הערביסט והיהודי המלומד, החוקר הדייקן והשיטתי, המתמיד ובעל חוש הלשון, היו בדיק הכלים והכשרונות, הדרושים למלאכה. עניין זה שייך לשאלה אחרת – יחסו של רבנו למעמדו כחוקר בין מדעי האסלאם ומדעי היהדות.

לגויטיין היה חינוך יהודי שורשי רחב. פעם סיפר לי שאילו היתה לו הזדמנות כזאת, היה מעדיף לכתוב עבודת דוקטור על החברה היהודית בתקופת התלמוד, אך באוניברסיטאות של פרנקפורט וברלין לא היו מורים, שידריכו אותו בנושא זה, ולכן התמחה במדעי האסלאם. אמנם, הוא המשיך ללמד תנ"ך ולימודי יהדות אחרים במכללות ובבתי ספר שונים גם אחרי שנתמנה מרצה לתולדות האסלאם והעמים המוסלמים באוניברסיטה העברית,²² אבל עיוניו במקרא וכן מחקריו ביהדות תימן, למרות חשיבותם, נשארו אצלו 'עיסוק צדדי'. הוא הדגיש פעמים רבות, הן בכתב והן בעל פה, שהוא חוקר האסלאם ולא חוקר היהדות.²³ לפני שנים אחדות הוצע לו להיות נשיא האקדמיה

18 במכתבו מתאריך 'ד' חיי שרה תשא"ל.

19 ראה במאמרו ב'הארץ' (לעיל, הערה 16), עמ' 19.

20 קיצרתי כאן עוד יותר בנוגע למחקרי הגניזה של גויטיין, כי מלבד העובדה שפרופסור גולב התייחס אליהם בהרצאת הפתיחה של כנס החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית, עסקתי בהם אני במאמרי, 'פרופ' ש"ד גויטיין, האדם והחוקר' (לעיל, הערת כוכב בראש המאמר), עמ' 58–63.

21 'The Life Story of a Scholar', ביבליוגרפיה, עמ' XXVI (ביבליוגרפיה, מס' 547) [להלן: סיפור חייו].

22 בשנת 1958 התחלתי ללמוד אצל רבנו בפילדלפיה, באוניברסיטת פנסילבניה (ערבית ומדעי האסלאם ולאחר מכן חקר הגניזה) ובבית המדרש למורים על-שם גרין (מקרא).

23 למשל במאמרו ב'תרביץ' (לעיל, הערה 13), עמ' 159: 'לא כתבתי את המאמר הזה, כדי לתבוע את עלבונה של היהדות, אלא כחוקר האיסלאם, וכו'; סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם: מקורות חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ב, עמ' קמז (ביבליוגרפיה, מס' 370): 'כותב טורים אלה, שהוא לפי מקצועו ערביין ולא חוקר

האמריקנית למדעי היהדות. הוא דחה את ההצעה, מפני שכל עותותיו היו קודש לחקר הגניזה וכן מסיבות רפואיות. ייתכן שהעובדה שראה את עצמו כחוקר האסלאם השפיעה גם כן. למרות העניין היהודי המיוחד בחקר הגניזה, ראה הוא את המפעל הזה כשייך גם לאסלאמיקה.²⁴ אך נדמה לי שלמרות זאת, בשל טיבו של החומר שבגניזה נעשה גויטיין בעשרות השנים האחרונות אחד מראשי המדברים גם במדעי היהדות.

לא זו בלבד שגויטיין חשש מלעסוק בחקר הגניזה, מפני שלא רצה להיכנס לתחומם של אחרים, כלומר חוקרי מדעי היהדות, אלא שבצעירותו אף סבר שהגניזה הדוקומנטרית נחקרה כבר די הצורך בדור הקודם. כמה מאורעות ותהליכים שינו את דעתו. בשנת 1948 נשלח גויטיין לבדורפוט בשליחות מדינית חשאית. השליחות נכשלה, אך גויטיין ניצל את ששת השבועות ששהה שם לבדוק מסמכי גניזה מאוסף קריפמן. שנתיים לאחר מכן הופיע מחקרו הראשון על תעודות הגניזה: 'מכתבים ומסמכים קדומים מגניז דוד קופמן ז"ל'.²⁵

בתחילת דרכו בחקר הגניזה (בהיותו בספריות באנגליה) בדק גויטיין שימושי בית דין, כדי לראות מה היתה מידת השפעת הגומלין בין ההלכה היהודית למשפט המוסלמי, וזאת עשה בתור פרופסור למשפט המוסלמי באוניברסיטה העברית. הגילוי של מסמכים, העוסקים בסחר היהודי עם הודו, 'ישמל אותו', כדבריו, והוליד את תוכניתו המפורסמת 'לספר הודו' ('בדרך אל הודו, מסמכים מן הגניזה על סחר הודו בימי הביניים').²⁶ עד מהרה נתברר שחוקרי הגניזה הקודמים הוניהו את החומר הרב הכתוב ערבית, ומה שפרסמו לקה בחסר, כי לא היו להם הכלים הדרושים לההדרת טקסטים בערבית-יהודית. יתרה מזו, לא היה להם עניין במכתבים אישיים או מסחריים, בשימושי בית דין ובחוזים של אותו אדם מן השוק.

לאט לאט הגיע גויטיין להכרה שלא ייתכן לכתוב את 'ספר הודו' בלי להתייחס קודם לחברה היהודית הכללית שבים התיכון, שהרי משם באו היהודים שעסקו במסחר זה. בקיץ 1958 הגיע מכתבו של פון-גרינבאום, המומין את גויטיין לכתוב ספר על החברה היהודית על פי תעודות הגניזה. 'This decided the matter. I was off India and on the Mediterranean'. משך שישה חודשים השתדל גויטיין לכתוב את הסקירה המבוקשת, עד שגמלה בלבו ההחלטה שלא יהיה זה מעשה אחראי לכתוב ספר על חברה אנשי הגניזה, כאשר רוב המסמכים הרלוונטיים הם בהישג יד, אך מעולם לא פוענחו והועתקו.

I soon discovered that Geniza research was not yet at a stage permitting a responsible scholar to write such a summary. One cannot express conjectures or generalities

מדעי היהדות, חש, שהוא נכנס בזה קצת אל תחום שאינו שלו והוא מבקש מראש מחילה מחבריו המומחים בשטח המתעתע ורב המחלוקת של ספרות הגאונים; מחקרים עמ' 731-730; '... a general introduction to Islamic civilization by one who, so to speak, has lived all his life with Islam'

24 כמובח בפרטומים רבים ובמיוחד בערך 'Geniza' שכתב גויטיין EP II, Leiden 1965, pp. 987-989 (ביבליוגרפיה, מס' 432).

25 תרביץ כ (תש"י), עמ' 191-204 (ביבליוגרפיה, מס' 202).

26 ראה למשל: מחקרים, עמ' 330-331; 'Involvement in Geniza Research', Goitein (ed.), Religion in a Religious Age, Cambridge Mass. 1974, p. 141 (ביבליוגרפיה, מס' 590) [להלן: מעורבות].

on topics for which abundant sources exist which no one has ever read... I embarked on the unknown sea of Geniza manuscripts.²⁷

בתחושה זו של אחריות מדעית החליט גויטיין על צעד מהפכני בחקר הגניזה: בדיקת הגניזה כולה, יהיו החומר הדוקומנטרי מן התקופה ה'קלאסית' (969–1250 לספירה לערך), תיאורו, פְּענוּחוּ ופירושו.

בחקר הגניזה קירב גויטיין רחוקים, איחה קרעים ופירש סתומים. משל למה דומים קטעי הגניזה? לעצמות היבשות שבחזון יחזקאל (פרק לז). גויטיין עשה מעשה אומן. בידיו מתקרבות העצמות עצם אל עצמו, מתכסות בגידים ובעור, הוא מביא בהן רוח, והנה עומדים חיים על רגליהם חיל גדול של החברה היהודית בארצות ערב בימי הגאונים ובית הרמב"ם. גויטיין דוכב את שפתותיהם, ובספרו המונומנטלי 'A Mediterranean Society' מדבר אלינו חיל זה בשפה ברורה, וכל אחד מספר את סיפורו בלשונו שלו.^{27א}

גויטיין השתמש במונח מיוחד לשיטתו בחקר החברה על פי תעודות הגניזה: סוציוגרפיה. בענוותנותו הטיפוסית תיאר הוא את חיבורו הגדול לא כפרי רוחו אלא כחשיפת המצוי כבר בקטעי הגניזה. בואו וראו את הדברים הנפלאים שבהם סיים רבנו את מאמרו 'מדומי ערב של בית הרמב"ם' — דמותו של ר' יהושע הנגיד ופעולתו הציבורית, אשר יצא לאור, לאחר פטירתו ב'תרביץ':

בהיפרדי מן הקורא עלי לבקש מחילתו על שהרביתי ברמזים לספרי חברה ים-תיכונית. רמזים אלה משמשים צרכים מעשיים. זהו באמת איננו ספר שלי, אלא של הגניזה, מקובץ לפי עניינים. מבואר על ידי בדיקת שימוש הלשון של המקור ומפורש לאור המסורת היהודית והסביבה המוסלמית. אני מקווה, שביום מן הימים יזכה הספר למהדורה עברית מתוקנת ומורחבת.²⁸

'חברה ים תיכונית' הוא ספר הגניזה, זוהי סוציוגרפיה. גויטיין אפיין את עבודתו כעבודת הכנה (spadework) או עריכת אינוונטר. הוא היה הראשון להודות, שלא ניתן להשלים אינוונטר זה. העיקר הוא להגיע להיקף גדול ככל האפשר. קטעים חדשים יוסיפו דוגמאות או יתקנו פרט זה או אחר, אך אלה לא ישנו את התמונה כולה והערכתה. מצד אחר, גויטיין מעולם לא משך את ידו מסקירת הגניזה ומהשלמת החומר שבדק. לפני שבע שנים (15 בספטמבר 1978) הוא כתב לי: 'משתדל אני עוד פעם לעבור על הגניזה כולה, כלומר טקסטים שהזנחתי אותם'. האינוונטר היה אמור להכשיר את הקרקע לתפקיד העיקרי של חקר הגניזה הדוקומנטרית: הכנת מהדורות מדעיות של קבצים שלמים של המקורות עצמם.²⁹ החומר כולו ערוך ב'חברה ים תיכונית'. חוקרים, שיבואו להכין קובצי תעודות עם מחקרים בעשרות נושאים ספציפיים, ימצאו שהיסודות, השלד ולמעשה

27 חברה ים תיכונית, א, ברקלי ולוס אנג'לס 1967, עמ' VII–VIII (ביבליוגרפיה, מס' 456); מעורבות, עמ' 142.

28 דברים אלה, שאמרתיו בערב עיון באוניברסיטת תל-אביב לרגל יום הולדתו השמונים של גויטיין, נכנסו ללבו; ראה: חברה ים תיכונית, ה, עמ' 501.

28 תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 104 (ביבליוגרפיה, מס' 656).

29 ראה: חברה ים תיכונית, ב, ברקלי ולוס אנג'לס 1970, הקדמה (שנכתבה ב-3 באפריל 1970, כלומר ביום הולדתו השבעים), עמ' ix (ביבליוגרפיה, מס' 493).

רוב הבניין הוקמו כבר על ידי גויטיין. רמזים לעניינים, הראויים למחקר נוסף, מפוזרים לרוב בספרו.

אשר לכתיבת 'חברה ים תיכונית' באנגלית, בוודאי הרשה גויטיין לעצמו להתעמק בחקר הגניזה, מפני שהבין, כאמור, שזה איננו מחקר יהודי במובן הצר. אלא הוא תורם כמעט באותה מידה למדעי האסלאם ולהיסטוריה הכללית. וכך הוא אמר לפני תשע שנים בכינוס לחקר הגניזה באוניברסיטת תל-אביב:

ממצאי הגניזה שייכים להסטוריה הכללית לא פחות מאשר ליהודית, והחוקר של ההסטוריה האירופית או המוסלמית אין לצפות ממנו, שידע עברית. היהודים אמנם גוי אחד ומיוחד בארץ, אך הם היו מפוזרים בין העמים. בלשון ובכל הקשור בה, בתרבות החומרית ובחיים הכלכליים, המשותף היה מרובה על המבדיל, ואולם גם בשטחים כגון חיי המשפחה או ארגון הציבור רבים היו הקשרים עם הסביבה.³⁰

וסימן לדבר, כמעט מחצית ספרו של גויטיין '*Studies in Islamic History and Institutions*' מבוססת על מחקר הגניזה. העניין הרב, שמגלים חוקרי ימי הביניים הכלליים בעבודתו של גויטיין, משמש אף הוא הוכחה לנכונות הנחותיו אלה.

הידיעה, שהוא גומר את חיבורו המונומנטלי 'חברה ים תיכונית' וההערכה, שזכה לה מפעלו, המתיקו את שנותיו האחרונות של פרופסור גויטיין ז"ל. אלא שכל זמן שהיה עסוק בכתיבת 'חברה ים תיכונית', הצטער על 'ספר הודו' שנדחה, ורצה לחזור לכתיבתו. לכמה שנים באמת הפסיק גויטיין את עבודתו השוטפת, וחזר ל'ספר הודו' (וגם לספר '*A Mediterranean People*'),³¹ ואף חשב שאולי יכתוב את שני הספרים (או שלושתם) כאחד. יעצתי לו להקדיש את מרצו לסיום 'חברה ים תיכונית' לפני שיפנה ל'ספר הודו'. במכתבו אלי מ-20 ביוני 1976 כותב הוא: 'בלב כבד, אך בדעה צלולה, נוטה אני כעת לקבל את אזהרתך: לא אפנה אל ספר הודו, לא ליום ולא למחצית יום, אלא אקדיש — בעזרת הנותן כח גם למי שאינו עייף — כל זמני לגמור את '*A Mediterranean Society*'. ושלוש שנים לאחר מכן: 'אץ לי הדרך לשוב אל ספר הודו "כוחי וראשית אוניי"' ('צ"ג שנת תנצ"ר, 24 בספטמבר 1979). ובמכתבו האחרון אלי, חודש לפני פטירתו, כתב: 'כתב היד של הכרך החמישי והאחרון כבר נמצא בידי המו"ל, ובו ביום ששלחתיו (17.12.84) — כדרך

30 פיסקה זו הופיעה בסוף הרצאתו (כתב-היד ביד'), אבל אינה בנוסח המודפס: 'חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה', מ"ע פרידמן (עורך), תעודה, א: חקרי גניזה קהיר, תל-אביב תש"ם, עמ' 7-19 (ביבליוגרפיה, מס' 628).

31 זהו ספר של טקסטים מן הגניזה, המקבילים לחומר ב'חברה ים תיכונית', בתרגום וכליווי הערות. רבנו התייחס למפעל זה במקומות רבים בכתביו. ראה, למשל: 'On the Publication of the Documents of the Cairo Geniza', MEJ XXIV (1970), p. 419 (ביבליוגרפיה, מס' 488); '...I prepared a volume of translations and submitted it to the University of California Press about ten years ago. However, while readying the manuscript for publication, I realized that so many notes and excurses were needed for making it fully intelligible that it appeared preferable to produce first a book providing a general view of Mediterranean society as reflected in the Geniza documents', והשווה: מעורבות, עמ' 143. כפי שצוין שם, מבחר מסרים מן החומר, המקביל לכרך הראשון של 'חברה ים תיכונית', וליקוט תעודות מ'ספר הודו' ניתן בספרו '*Letters of Medieval Jewish Traders*' (ביבליוגרפיה, מס' 518). במכתבו אלי מיום כ' ר"ח אלול שד"ל (19 באוגוסט 1974) העיד רבנו שהוא הפסיק את עבודתו ב'חברה ים תיכונית', ומשנת 1969 עד מארס 1972 עסק בהכנת חומר לספר '*A Mediterranean People*', והוא עסק בזה גם בתקופות אחרות.

"סיום" — התחלתי בעיבוד חומר חדש לספר הודו, הפעם "ברצינות", כלומר שספר הודו יתגשם. פרופסור גויטיין ז"ל היה רגיל לעבוד כל ערב עד שעה עשר לערך. בשבועות האחרונים של חייו הוסיף אף שעתיים, ועבד עד חצות הלילה...

חיוניותו של גויטיין עשתה רושם חזק על כל מי שהכירו, והיא מורגשת היטב גם בכתביו. בין שנושא מחקרו סוגיות שדשו בהן דורות של חוקרים, או כתבי יד שהוא גאלם לראשונה מן הנשייה, היתה בו תמיד אותה מידה טובה, שהוא ייחס למשורר בעל מזמור קיט: הכשרון למצוא תמיד בתורה — שהוא עוסק בה כל כך הרבה — פליאה חדשה.³²

גויטיין היה מעריץ גדול של גולדציהר. ממה שכתב על גולדציהר אפשר ללמוד עליו עצמו; בדברים רבים הלך בעקבותיו וחיקה אותו. במאמר על גולדציהר, משנת 1948, כתב גויטיין שבמקצוע היהודי-הערבי 'לא קם לנו — ואולי אפשר להוסיף: ולא יקום עוד — מומחה כמוהו'. אך גולדציהר מעולם לא כתב מחקר מקיף על יחס האסלאם והיהדות.³³ אותו מומחה קם באישיותו של גויטיין; מה שלא עשה גולדציהר עשה הוא. כאשר בדק גויטיין את אוסף הגניזה על שם קויפמן בבודפשט, בשנת 1948, גילה שרוב כתבי-היד חסרים, מפני שגולדציהר לקח את הקטעים שהיה ברעתו לטפל בהם, והניחם בביתו. גולדציהר פרסם שמונה מאמרים על הגניזה. גויטיין השלים שמונה ספרים ומאות מאמרים, המוקדשים לחקר הגניזה.

בהרצאה על הנושא 'The Humanistic Aspects of Oriental Studies', שנשא גויטיין במושב מיוחד של החברה המזרחנית האמריקנית לרגל יום הולדתו השמונים (הוא היה נשיא החברה שנים אחדות קודם לכן), תיאר את גולדציהר כדוגמה המצינית ביותר של תלמיד הומניסטי של האסלאם. וכן אמר שם:

Here is the essence of what I call humanistic Orientalism. You must be an insider, you must be able to identify yourself with the object of your study, but you must have an Archimedean vantage point from the outside from which you can critically observe and evaluate what you have seen and experienced.³⁴

32 עיונים, עמ' 185.

33 'גולדציהר לפי מכתביו', ספר זכרון לכבוד פרופ' יצחק יהודה גולדציהר ז"ל, א, בודפשט תש"ח, עמ' 5 (ביבליוגרפיה, מס' 169). בעמ' 16 שם: 'אופייני לדרכו של גולדציהר שידע לקבץ בבקיאותו העצומה תמונת-פסיפס גדולה מפרטים ופרטי מפורטים במקומות הנידחים ביותר. עבודתו של גולדציהר מיוסדת על ליקוטי פרטים. אך מעולם לא נשתקע בפרט'. וראה שם, עמ' 16–17, על שיטת גולדציהר בכתובת ביקורות, והשווה מה שכתבתי על שיטת גויטיין בכתובת ביקורות במאמרי, 'פרופ' ש"ד גויטיין, האדם והחוקר' (לעיל, הערת-כוכב בראש המאמר), עמ' 63–64.

34 'ליסכום ההרצאה ראה: Newsletter of the American Oriental Society, 5 (October 1982), pp. 3–4. (ביבליוגרפיה, מס' 648). והשווה דבריו של רבנו ז"ל על עצמו, 'Religion in Everyday Life as Reflected in the Documents of the Cairo Geniza', *Religion in a Religious Age*, p. 4 (מס' 535): '...I, too, once was a medieval man; now, I am a medievalist, which is, of course, quite a different matter. Anyhow, this change to an ordinary participant in the modern, scientific-technological civilization has its merits. It provides an Archimedean point of vantage from which the medieval scene might be observed objectively from the outside, while the inside experience gained by me in a previous life might serve as a corrective, a Socratic *daimon*, a restraining inner voice' שהרגיש רבנו ז"ל לגולדציהר תעיד פסיקה במכתבו אלי מתאריך 'מוש"ק נח תנצר', שבו בירכני לרגל כניסתו

כמו ר' אברהם בן הרמב"ם ראה גויטיין יופי מיוחד בדתיות של הצופים.³⁵ בסוף ההרצאה היא אמר: 'מזרחן נקרא בערבית מסתשרק. ביום בצופים המאחרת אדם, המחפש אשראק, השראה רוחנית, והמנסה למסור אותה לתלמידיו, הוא מסתשרק. הבה נשתדל להיות מסתשרקן...'. גויטיין האציל מאותה השראה לתלמידיו. הוא היה מחנך בכל דרכיו, בעל פה ובכתב. 'פרסומים רבים משלי', הוא כותב, 'נועדו לפרש את מקורות היהדות הקלאסיים לפי רוח זמננו, כפי שאני הבנתי אותה, ולקדם את הבנת העולם המוסלמי-הערבי ויחסו לעם ישראל. פרסומי הגניזה אמורים לתרום לשתי המטרות'.³⁶

במכתבים רבים מן הגניזה נמצאת הברכה 'היה מן הנותנים ולא מן הלוקחים'. רבנו ז"ל לקח מעט ונתן לנו הרבה. כולנו תלמידיו. לבסוף נזכיר את התרומה המיוחדת לחקר התרבות-היהודית. שתרגם גויטיין כמי שהשיב לשאלות הרבות שהיינו שואלים אותו. הרבה שאלות יש לנו לשאול ואין למי לשאול!³⁷

של בני נתן נ"י למצוות: 'במקרה מצאתי שלושם בלילה "הדרשה" שלי ונושאה "פתחו לי שערי צדק אבוא בם אודה יה"', אך אני חיברתי בלי ידיעת אבי ז"ל והיתה זו sermon ממש, לא דרשה. גולדציהר בבר מצוה שלו דרש בבה"כ; הצילום ב-Tagebuch בסוף צילום 2.

35 ראה, למשל: 'יהודים, עמ' 148 ואילך; מחקרים, עמ' 26 ואילך, ושם בעמ' 27 כתב: 'Sufism, the flower and most intensive expression of Islam'

36 בסוף סיפור חייו, עמ' XXVIII. על רבנו ז"ל כמורה התייחסתי בהרצאה, שנשאתי ביד בן-צבי לרגל יום השלושים לפטירתו. אציין כאן, שאפשר לקרוא עליו אותם הדברים שבהם סיים את מאמרו על תיאודור נילדיקי (מאזניים מח [צח] ניסן תרצ"א, עמ' 10; ביבליוגרפיה, עמ' 28): 'מסתבר, שמפעל-חיים גדול כזה היה מבוסס על מוסר איתן. כמו ידירו גולדציהר היה גם נילדיקי אוהב-הבריות ומקרב תלמידים וחברים ממש מכל העולם. האהבה הנלהבת שרחשו לו כמה דורות של מזרחנים גם היא עשתה את נילדיקי לראשה של אסכולה, שהיא תהיה התפארת והיסוד של מדע המזרח, כל זמן שיהיה קיים'. כל מלה כאן מתאימה לרבנו ז"ל.

37 ראה רש"י לסנהדרין סח ע"א, ד"ה 'זאין לי שולחני להרצות'.

נוכחות תרבות ערבית בתרבות הערבית-היהודית בימי-הביניים

כמשתקף ב'ספר העיונים והדיונים' לר' משה אבן עזרא

מבוא

יצירתו של ר' משה אבן עזרא (רמב"ע) מתאימה להיות דגם ליצירה היהודית-הספרדית, מצד אחד, ודגם ליישום תרבות ערבית בתרבות היהודית, מצד אחר.

יצירת רמב"ע היתה מקיפה ומגוונת. הוא הגיע בה להישגים נכבדים בשלושה תחומים עיקריים — שירת החול, שירת הקודש והפואטיקה של השירה.¹ יצירתו המקיפה והמפליאה בכמותה נבעה מכשרונו הברוך, מידיעתו הרבה את הפואטיקה ואת חוקי השיר העבריים והערביים ומיכולתו להוציא ידיעה זאת באמצעות כשרונותיו, אל הפועל.

רמב"ע היה גם איש ביניים מבחינת זמנו ומקומו; הוא פתח תקופה חדשה של חשיפה תרבותית בפני התרבות הערבית האסלאמית — ובכלל זה בפני הקוראן, החדית' ושירה ערבית — תוך מתן לגיטימציה לחשיפה זאת על ידי נסיון לשכנע את הקורא שהמקורות היהודיים-האורתודוקסיים מסכימים לדרך זאת. רמב"ע היה גם חותם תקופה, היא תקופת המשוררים הספרדים הדגולים, ר' שמואל הנגיד, ר' שלמה אבן גבירול ור' יהודה הלוי, המהווים יחד עימו מופת לשירת ספרד העברית הקלאסית.

רמב"ע חש שהוא האיש, שנועד להעלות על הכתב את דברי ימי התרבות העברית בכלל ודברי ימי התרבות הערבית-היהודית בפרט. גם לנו היום ברור, שהשירה העברית הגיעה בדורו לידי בשלות.² הידרדרות המצב הפוליטי, עקב כיבושי המראבטים את ספרד המוסלמית, שמה קץ

1 חיבור הפואטיקה של רמב"ע הוא 'כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה' [להלן: כתאב], ובתרגומו העברי: 'ספר העיונים והדיונים' [להלן: סע"ד] מהד' א"ש הלקין, ירושלים תשל"ה.

2 דן פגיס מצביע על הגבול החד והברור המסיים את התקופה המוסלמית בשירת החול העברית בספרד, ראה: ד' פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול העברית, ירושלים 1976, עמ' 10.

לתקופת הזוהר של התרבות העברית בספרד המוסלמית. בנסיבות אלה גלה רמב"ע לספרד הנוצרית, שהיתה הנחשלת בתרבותה העברית.³ בהיותו בגלות ראה רמב"ע לנכון להעלות על הכתב את דברי התרבות, שהיה בקי בה והיה אחד ממעצביה, לפני שזאת תרד לטמיון. מצד אחר, עריכת הספר במתכונת של תשובות לשאלות שהציג בפניו שואל נעלם עשויה להעיד שרמב"ע ביקש לעשות את ספרו ספר הדרכה למשכילים ולמשוררים בדורות הבאים.

אסמכתא רבנית לשימוש במקורות לא יהודיים

הרצון להסתייע במקורות הערביים הביא את רמב"ע לחפש לו סימוכין בבעלי סמכות רבניים, שנעזרו הלכה למעשה במקורות לא יהודיים: 'ראיתי כי ראשי העוסקים בהלכה וגדולי המדברים, רבי סעדיה ור' האיי ואחרים מן המדברים הסתייעו בכך, כשביקשו עזרה בגילוי הסתום שבנבואות'.⁴

לרמב"ע היה אף הסבר דתי להשפעה הערבית על השירה העברית בספרד — גזרת האל, שנגזרה על עם ישראל ללכת לגולה, היא הגורם להגברת ההשפעה התרבותית עליו, דבר שיש בו להצדיק את כורח קיומה של ההשפעה הערבית:

מאז בטלה מלכותנו ונתפזרו בני עמנו וירשונו האומות ושעבדונו הכיתות, חיקינו אותם וחיינו כחיייהם ולמדנו את מידותיהם ודיברנו בלשונם והלכנו בדרכיהם בכל החליפות ככתוב 'ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם',⁵ ואחר אמר: 'והתערבו זרע קודש בעמי הארץ צות'⁶ — פרט למצוות התורה ולחוקי הדת.⁷

עליונות המשורר הערבי על משוררי כל העולם

אמת מידה להכיר על פיה את ההשפעה המכרעת של התרבות הערבית על התרבות הערבית-היהודית היא ראיית המשורר הערבי כמשורר-על, ולו רק בשל היותו ערבי. הרמב"ע לא פקפק כלל בזכות ובחובה לחקות את המשורר הערבי בהיותו נעלה על כל יתר המשוררים בעולם בכל דור ובכל מקום:

האגודה הישמעאלית הנקראים יושבי החצרים, מפני שהם שוכנים במקומות הזרע שבחג'אז ובנחליה, והוא חצי האי ערב...לא חנן אותם ה' דעה כי אם בהבעה, ולא עיצב את טבעם

3 ראה: י' דנה, הפואטיקה של השירה העברית בימי הביניים על פי ר' משה אבן עזרא ומקורותיה, ירושלים — תל-אביב תשמ"ג [להלן: פואטיקה], עמ' 43.

4 שם, עמ' 116. הערה זו משולבת בהסבר לצורך בשימוש בקישוט ההשאלה בשירה.

5 תה' קו, לה.

6 עז' ט, ב.

7 סע"ד, עמ' 49 (= כתאב 225-226).

לדאוג אלא לצחות הלשון, ולא נשתבחו מהאומות והשבטים זולתם, אלא בדיוק לשונם ובחיבור המליצות החרוזות ושירי הסוער שלהם ושיריהם האחרים במקומות המים והשממה ומצבי שלום ומלחמה.⁸

וכן: 'יתרון הדיבור פעל אצלם טבעית באנשים ובנשים ובחולים ובילדים הנשחתים ובמפגרים ובשחורים שבציבור ובפראי המדבר ובפחותי האכירים'.⁹ ועוד הוסיף רמב"ע:

וביכולת המטה הזה בהרצאה ובמידה הרבה של הדרשנות להסתערות על הרבה מן הלשונות וסיערבו אותן ומשכו אותן בזוהר המלה ועוצם השלטון וניצחו את מלכות פרס בכ'ראסאן ואת מלכות ביזנטיה בסוריה ואת מלכות הקופטים במצרים... ולא ניתרגם בכל אומה מן החכמות מה שנתחבר וניתרגם בקרב האומה הזאת בזכות עושר הלשון שניתן לה ויתרון המליצה שהוענק לה.¹⁰

וכן: 'וכן יש מן הנבואות שהעידו עליהם בכך'...¹¹ ומכאן החובה, לדעת רמב"ע, לחקות את המשורר הערבי.

ככלל קבע רמב"ע שיש להשתדל לחקות את הערבים במליצה: 'כיוון שבשירה ביחוד אנחנו הולכים בעקבות הערבים, חובה עלינו לעשות כמותם ככל אשר נוכל'.¹² קביעה מפורשת לייחוד הערבים בשירה מוצאים אנו בדברי רמב"ע בהקדמה לדיון בקישוטי השיר: 'וכבר אמרתי קודם כי השירה היא חכמת הערבים ושהיהודים הולכים בעקבותם באומנות הזאת'.¹³ יתרה מזאת, לא זו בלבד שרמב"ע תבע חיקוי של השירה הערבית, אלא הוא ביקר את אלה שהסתייגו ממנה: 'לפיכך לא אשים לב לדברי המכחיש את זיקת המידות האלה מפרקי תורת הרטוריקה ומדבר על מיעוט הצורך לעשות כמעשיהם כפי המציאות והיכולת'... רמב"ע אף התנגד להשפעה חלקית ותבע השפעה כוללת: 'עלינו להסכים עמהם בהם כפי מציאותם ויכולתנו, הואיל ולא נכון שנלך בעקבותם בחלק ולא בשאר'.¹⁴

מידת ההשפעה של משוררים ערבים על יצירת רמב"ע

המלצתו של רמב"ע להשתמש במקורות ערביים לעיצוב היצירה הערבית-היהודית מוגשמת הלכה למעשה בספר הפואטיקה שלו. רמב"ע ציטט בספרו 73 בתי שיר מ-46 משוררים ערבים שונים. 46 משוררים אלה פעלו בתקופות שונות החל באמרו אלקיס שחי בתחילת המאה השישית וכלה באלמערי שחי בסוף המאה האחת-עשרה, ומת אחרי הולדת רמב"ע.¹⁵

8 סע"ד, עמ' 29 (= כתאב 15-16א).

9 שם, עמ' 29-31 (= כתאב 16א).

10 שם, עמ' 39 (= כתאב 21א).

11 שם, שם (= כתאב 21ב).

12 שם, עמ' 163 (= כתאב 86ב).

13 שם, עמ' 223 (= כתאב 117-118א).

14 שם, שם.

15 ראה: אנ"צ בראון, 'בתי השיר הערביים בכתאב אלמאחצ'רה ואלמד'אכרה', תרביץ יד (תש"ג), עמ' 191-203.

רשימת המשוררים שמשיריהם ציטט רמב"ע יש בה ללמדנו לא רק על בקיאותו הרבה של רמב"ע בשירה הערבית ובספרי הפואטיקה והביקורת הערביים כי אם גם במידה מסוימת, על רוחב ידיעותיו של יהודי משכיל בדורו של רמב"ע.
ואלה המשוררים שמשיריהם ציטט רמב"ע:

אלפרזדק נפטר 728	אמרו אלקיס נפטר 540
ד"ו אלרמה נפטר 735	טרפה בן אלעבד נפטר 564
נאבגה בני שיבאן נפטר 738	ג'נוב אכ"ת עמר נפטרה 600
עבדאללה בן מעאדיה נפטר 746	אלנאבגה אלד'ביאני נפטר 604
בשאר בן ברד נפטר 784	3 × זהיר בן אבי סלמי נפטר 609
חסין בן מטיר נפטר 785	קיס בן אלכ'טים נפטר 620
אבו נואס נפטר 814	אוס בן חג'ר נפטר 620
אבו אלעתאהיה נפטר 826	אבו טאלב נפטר 620
13 × אבו תמאם נפטר 846	אלאעשי נפטר 629
בכר בן אלנטאח נפטר 854	כעב בן זהיר נפטר 645
דעבל בן עלי נפטר 860	עבד בן אלטיב נפטר 645
כ'אלד בן יזיד נפטר 880	אבו ד'איב נפטר 648
אבן אלרומי נפטר 896	עלי בן אבי טאלב נפטר 661
עלי בן מחמד אלכופי נפטר 960	אלנאבגה אלג'עדי נפטר 670
9 × אלמתנבי נפטר 965	חסאן בן ת'אבת נפטר 674
אבן נבאתה נפטר 1014	אקישר נפטר 700
אלשריף אלרצ'י נפטר 1015	בעית' נפטר 700
עלי בן מחמד אתהאמי נפטר 1025	אלאכ'טל נפטר 708
מהיאר בן מרוויה נפטר 1037	אבו צ'כר אלהד'לי נפטר 710
3 × אלמערי נפטר 1057	עבדאללה בן אלזביר נפטר 710
עבד אלרחמן בן מקאנא נפטר 1070	עמר בן אבי רביעה נפטר 712
	אימן בן כ'רים נפטר 720
	חפץ אלקוטי; מחבר מסופק
	כת"ר בן עבד לארחמן נפטר 723
	ג'ריר בן עטיה נפטר 728

יישום התיאוריה הערבית המקשרת בין נתונים
חוץ שיריים לבין עיסוק בשירה

להצדקת ההשפעה הערבית על התרבות הערבית-היהודית בשדה המליצה פנה רמב"ע להוכחות טבעיות ועל טבעיות בדבר מעלת הערבים בכך. הוא החל בהנחה בסיסית שההישג החשוב ביותר של הערבים היה הצטיינותם במליצה. הישג זה הקנה להם יתרון מהותי על פני יתר בני תבל, ולא לפרק זמן מסוים או לדור אחד בלבד. כבר לפני שהפכו לעם ולפני עליית האסלאם, בתקופת

הבערות,¹⁶ הגיעו להישג זה: 'זאת מעלתם, אשר השיגו בתקופת הבערות ותקופת האסלאם שלהם, מקצרים ומתרחבים, כשהם מאריכים. יתרון הדיבור פעל אצלם טבעית באנשים ובנשים ובחולים ובילדים הנשחתים ובמפגרים, בשחורים שבציבור ובפראי המדבר ובפחותי האכירים'.¹⁷

רמב"ע שאל אם מקרה הוא זה שהמליצה שכנה בקרב הערבים במידה כזאת שהפכה להיות כמעט תכונה טבעית בהם, אם מקרה הוא שהמליצה שכנה בתוכם יותר מאשר בקרב עמים אחרים. אכן, אין זה מקרה, לדעת רמב"ע, שהערבים בכללם הצטיינו במליצה ועלו בכך על יתר בני אנוש. הוא מצא לכך סיבה גיאוגרפית-פיסית וגיאוגרפית-תרבותית. קשר הדוק קיים, לדעתו, בין מקום לידתו של האדם, כוכבו, אקלימו, אוויר ארצו, מזונו ומזגו לבין הכשרונות ההולכים ומתגבשים באדם: 'זאת טובה שהיטיב עמהם כוכבם ומזג אקלימם ואוויר ארצם על מימיה האוזלים שרטיבות לשונם בשעור בינוני'.¹⁸ הוא הסתייע ב'איגרת הפתיחה לחכמת הכוכבים מאיגרות אחי האמונה'¹⁹ לאשש טענה זו:

אם יקרה מיספר ילודים בארצות שונות בזמן אחד ובמזל אחד, המורה שיהיו משוררים או דרשנים, אלא שאחד מהם בארץ הערבים ואחד בארץ הקפטים ואחד בארץ ארמניה, הרשמותם תהיה שונה, כי הערבים מהירים להרשם מפני סגולת ארצם. הנך רואה, שיש בה סגולה המסייעת להם להתבטא.²⁰

מי שנולד בארץ ערב יש לו אפוא יתרון באמנות השירה לעומת מי שנולד בארץ אחרת.²¹ בשל כך גם היהודים, שנולדו בערב, דיבורם צח, משום שנולדו בה והושפעו מאווירה היבש ולא מאוויר ארץ-ישראל, שהוא אוויר לח: 'אף כל הבא מגלותנו אל ארצם, רצוני, של הערבים, ופרים ורבים

16 ראה: י"י גולדציהר, קיצור תולדות הספרות הערבית, תרגום פסח שנער, 'ירושלים תשי"ב, עמ' 5.

17 סע"ד, עמ' 29-31 (=כתאב 16X) השווה עלי بن عبد العزيز الجرجاني, الوساطة بين المتنبي وخصومه, الطبعة الثالثة, القاهرة 1961, עמ' 10: 'השירה היא מדע ממדעי הערבים'; וכן: ابو علي الحسن بن رشيق القيرواني, كتاب العمدة, الطبعة الرابعة, بيروت 1972, עמ' 16: 'מצאתי שהשירה היא החכמה הגדולה ביותר של הערבים'; וכן שם, עמ' 43 מכונה השירה 'סחורת הערבים'.

18 סע"ד, עמ' 31 (=כתאב 16X-ב).

19 הם אכ"זאן אלצפא, אגודה שנוסדה במאה העשירית. האגודה הביעה דעותיה במדעי הטבע, המוסר ובייחוד הדת. אנשיה כתבו בצוותא, בעילום שם, חמישים איגרות, הנקראות בשם 'איגרות אחי האמונה'. הם היו בעלי השקפת עולם ניאופלטוני.

20 סע"ד, עמ' 31 (=כתאב 16X-א). נ' אלוני מפנה למקור הערבי שממנו הביא רמב"ע: اخوان الصفاء, رسائل, بيروت 1907, א, עמ' 149. ראה: נ' אלוני, 'תגובת ר' משה אבן עזרא ל"ערביה" בספר הדיונים והשיחות (שירת ישראל)', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 99. הנוסח המקביל של אכ"זאן אלצפא באיגרותיהם הוא: 'אם יקרה [שנולדו] מיספר ילודים במזל אחד וזמן אחד בארצות שונות, וצורת גלגל הרקיע מורה שהם יהיו משוררים דרשנים, אלא שאחד מהם בארץ ערב ואחד מהם בארץ הנכטים ואחד בארץ הארמנים, הרי קבלתם תהיה שונה, משום שהערבי מהיר יותר לקבל, בשל ייחודיות ארצו...'

21 ראה גם סע"ד, עמ' 29 (=כתאב 15X): '...האגודה הישמעאלית הזאת הנקראים יושבי החצרים מפני שהם שוככים במקומות הזרע שבחג'אז ובנחליה, והיא חצי האי ערב, אשר הוא חלקם בעולם... לא חנן אותם ה' דעת כי אם בהבעה, ולא עיצב את טבעם לדאוג אלא לצחות הלשון, ולא נשתבחו מהאומות והשכטים וזולתם אלא בדיוק לשונם ובחיבור המליצות החרוזות ושירי הסוער שלהם ושיריהם האחרים במקומות המים והשממה, ומצבי שלום ומלחמה'.

שם, דיבורם חי ולשונם עריכה ושירתם עדינה, מפני שרחקו מלחות אוויר טוריה ובאו אל אוויר חגיגה היבש לעומתו כאשר קדם. על כן פרצה השירה מפייהם ואצו אל הפיוט.²² רמב"ע הסתייע בדברי גלינוס, שראה קשר בין צורות אנשים, מידותיהם ומנהגיהם לבין טבע הארץ, שבה נולדו: 'אם תבדוק, תמצא שרוב מראי האנשים ואופיים וקניין הרגליהם הם תוצאת הארץ, שהיא ארצם'.²³

לחיצוק דעתו, שלמקום הגיאוגרפי-הפיסי של האדם השפעה מכרעת על שכלו הסתמך רמב"ע גם על מסעודי: 'ומסעודי כותב שבים הודו קרוב לארץ תימן יש אי, הנקרא אי השכל, ובו מים הנקראים מי השכל, ויורדי הים פונים אליו מפני מימיו, ולהם השפעה יפה על תיקון בעלי השכל'.²⁴ לטענת רמב"ע, יש מקום אחד בארץ-ישראל הדומה לאי השכל: 'והעיר טבריה, אם כי היא שאמית, אווירה וימתה, אשר שותים ממנה, מצטיינים בשיפור הלשון והצחות וההבעה'.²⁵ אף מזגם של בעלי החיים משתנה, כשמעבירים אותם ממקום למקום. יש צמחים הפורחים במקום אחד, וכשמעבירים אותם למקום אחר, הם נובלים. על אחת כמה וכמה מושפעים בני אדם מגורמים חיצוניים אלה, ויצירתם אינה יכולה להיות שווה וזהה בכל מקום בתבל.²⁶

סיבה נוספת להצטיינותם של הערבים במליצה ראה רמב"ע בקירבתם הגיאוגרפית של הערבים לחצרותיהם של בני פרס, בכל וסוריה, בעלי התרבות המעודנת: 'והישמעאלים האלה,²⁷ כיוון שישבו באי המתואר הזה והיו סמוכים למשכנות פרס ועיראק ושם, נתעדן דיבורם ונעמה שירתם ורכו דרשותיהם יותר משל הערבים הטהורים, הקחטאניים²⁸ שוכני המידבר, והם יושבי האוהלים'.²⁹ הקירבה הגיאוגרפית לארצות תרבות חזקה אפוא את הסגולה הטבעית של הערבים להצטיין במליצה.³⁰

הטיעונים האתניים והגיאוגרפיים בנוגע להיווצרות השירה והיצירה אצל הערבים הביאו את רמב"ע להכרה בערכם של הערבים כמנחי דרך בתחומים אלה — מכאן הזכות ואף החובה לחקותם וכאן נובעת אף הזיקה שבין התרבות הערבית-היהודית לזו הערבית. על רקע התפיסה

22 שם, עמ' 31 (=כתאב 17). ראה גם: אלוני (לעיל, הערה 19), עמ' 99, הערה 6.

23 שם, שם (=כתאב 16).

24 שם, עמ' 31 (=כתאב 17). אבו אלחסן עלי אלמסעודי נולד בבגדאד, ומת בשנת 956. היסטוריון ערבי בעל גישה אוניברסלית. בספרו המפורסם *مروج الذهب ومعادن الجواهر* (=מקורות שטיפת הזהב ומחצבי האבנים הטובות) גולל הוא את תולדות העמים ודברי ימי האסלאם. בלשון מסעודי: 'ישם איים בין שני החופים האלה, מהם אי הנקרא בשם אי השכל, ובו מים הידועים בשם מי השכל, שמה שותים בעלי הספינות, ואלה משפיעים על הכישורנות והחכמה פעולה יפה'. ראה: *أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر بتحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد، مصر، 1964*, ج 2, ص 19.

25 סע"ד, שם.

26 שם, עמ' 33 (=כתאב 17-18).

27 הכוונה לערבים צאצאי עדנאן.

28 בני ישמעאל, המתייחסים לענף הדרומי. אלה נחשבו לערבים טהורי יחס. הם שמרו על ערביותם בשל היותם יושבי מדבר.

29 סע"ד, עמ' 35 (=כתאב 19).

30 לעניין הטיעונים האתניים והגיאוגרפיים ביהדות, השווה, למשל: דברי ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לר"ד, יט: 'דבר מנוסה הוא, כי יש לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל וכן יש מזל לכל עיר ועיר', וזאת בניגוד לעם ישראל: 'והשם שם לישראל מעלה גדולה להיות השם יועץ ולא כוכב להם; והנה ישראל נחלת ה'.

המייחסת משמעות לנתונים האתניים והגיאוגרפיים פיתח רמב"ע תיאוריה ולפיה שבטי יהודה ובנימין, שהיו יושבי ירושלים, הצטיינו אף הם בכישורים רוחניים. בתיאוריה זאת תופסים שבטי יהודה ובנימין את מקומם של שבטי ערב וממלאים פונקציה מקבילה. לדעת רמב"ע, יהודי ספרד מצטיינים בחיבור שירה עברית יותר מאשר יתר היהודים.³¹ והוא סמך קביעה זו על הפסוק 'וגלות ירושלים אשר בספרד',³² ועל הטענה שיושבי ירושלים גלו לספרד.³³

לייחוס אבות חלק בעיצוב דמותו של המשורר. בשל כך ציין רמב"ע אם היה משורר בן למשפחת טובים או צדיקים. כך, לדוגמה, על אבו אלחסן בן בתאת אמר רמב"ע: 'ומבתי התהילה והאבות הצדיקים', ועל אבו אברהם בן ברוך אמר: 'משפחה נכבדה וכן להורים צדיקים'.³⁴ משורר בן להורים צדיקים, היה, כנראה, לדעת רמב"ע, בעל מידות אצילות. חיזוק לכך אנו מוצאים בדבריו על אבו סעיד בן פרג' בן חסדאי: 'מגזע העבדים וכן חורין במידותיו'.³⁵ מתוך כך אתה למד שמן הסתם איש מגזע העבדים הריהו מוגבל במידותיו.

אף בנקודה זאת ניכרת השפעת התרבות הערבית על התרבות הערבית-היהודית, שכן פעמים רבות התפארו המשוררים הערבים בייחוס שבטי. ענתרה³⁶ התבטא, למשל, בשירו: 'בן אצילים מטובי עבס אני / מצד אחד, וחורבי תמלא את השני'.³⁷ ג'ריר³⁸ התבטא בשירו הלעגני: 'השפל מחרפה עיניך, כי מנמיר הינך / לא אציל מכעב, אף מכליב אינך'.³⁹

הערבים, בשומרם על ייחוס שבטי וערבי הקפידו, למשל, להשיא את בנות המשפחה למי שאינו פחות מהם בייחוסו. הם גילו זלזול כלפי אנשים מצאצאי עמים זרים או כלפי אלה שנולדו מנישואי תערובת. המשורר היהודי המפורסם אלסמואל⁴⁰ התפאר באצילות מוצאו: *صَفَوْنَا قَلَمٌ نَكْدَرُوا لَحْمَ سِرْنَا إِنَّا طَابَتْ حَمَلْنَا وَحُلْ* [=טהור יחסנו כל נעכר, כי אותו צרפו נשים כה היטב,

31 סע"ד, עמ' 55 (= כתאב 228-229א).

32 ע"א, כ.

33 בין אם נקבל את טענותיו של רמב"ע ובין אם נחלוק עליהן, נראה שרמב"ע טען כך, בעיקר בשל הרצון לחקות את הטיעון המקביל הקיים לגבי הערבים. ההקבלה כאן ברורה – כשם שבקרב הערבים היתה לתנאים הגיאוגרפיים-פיסיים השפעה על התכונות הרוחניות שלהם בהיותם יושבי חצי האי ערב, כך סביר להניח, שהיהודים בספרד הצטיינו בשל מקום מגוריהם. אולם, סברה כזאת היתה מעלה את ספרד למעלה יתירה, למרות היותה ארץ נכר, ולכן נזקק רמב"ע להתייחס לארץ-ישראל. וביתר צמצום – לירושלים, המקום שממנו גלו יהודי ספרד, ומכאן הכל אחי שפיר. עם זאת, מתמיה שרמב"ע לא ייחס קדושה לארץ-ישראל כולה ולא ראה בה מקור לחוכמתו של היהודי שחי בה, על סמך מאמר חז"ל (ב"ב קנח עב) 'אווירה של ארץ ישראל מחכים', והרי טענה יש בה לשמש מקבילה לייחוד שמעניקים הערבים לחצי האי ערב.

34 סע"ד, עמ' 79-81 (= כתאב 242).

35 שם, עמ' 81 (= כתאב 242-243א). כתרגום הלפר (שירת ישראל לרמב"ע, הוצ' שטיבל, ליפסיה תרפ"ד, עמ' ע"ו, בניגוד להלקין, שתרגם 'אהל אלתקדם ואלסלף אלצאלח' – 'האנשים הגולים ובעלי המופת החותך'. מתמיה שאותו ביטוי 'אלסלף אלצאלח' תורגם קודם לכן על ידי הלקין לגבי אבו אלחסן בן בתאת ל'אבות צדיקים' (ראה הערה קודמת).

36 גיבור עממי מהתקופה הפגאנית. היה משורר בן אמה, זוכה למעמד בן חורין שבשטו משום שהצילו מסכנה. ראה: ניקולסון, עמ' 98. ענתרה אמר זאת ברצותו לבטא את יחס הכוז שלו לעבדים.

37 ראה: פואטיקה, עמ' 302, הערה 45.

38 ניקולסון (לעיל, הערה 37), עמ' 194. ג'ריר אמר זאת נגד המשורר ראעי אלאבל, שתמך ביריבו אלפרזוק, אלסמואל בן עאדיא; משורר יהודי מפורסם מתקופת הג'אהליה. הוא חי באמצע המאה השישית בקירוב, והתפרסם ביותר בקרב הערבים בנאמנותו. ראה: ח"ו הירשברג, ישראל בערב, ירושלים-תל-אביב תש"ו, עמ' 130, 243-250.

חיבלונו אף עתודי עם].⁴¹ אין תימה אפוא שהתייחסות לאבות הקדמונים נחשבה בעיני משורר כרמב"ע, שחיקה משוררים ערביים, כיסוד לאפיון דמותו של המשורר.⁴²

בתשובה לשאלה החמישית קבע הרמב"ע מדוע יש יתרון לכני הגולה שבספרד על יתר בני הגולה בחיבור שירים, מאמרי מליצה ואיגרות בעברית: 'ואין ספק שאנשי ירושלים, אשר בני גלותנו אנו יוצאי חלציהם אנחנו, היו יותר מלומדים בצחות הלשון ובקבלת לימוד התורה משאר הערים והכפרים'.⁴³ הרי שדי היה לו לאדם להיוולד בארץ ערב, או להיות יוצא חלציו של איש ירושלים, וכבר היו בקרבם ניצנים של משורר.

רמב"ע, למרות היותו משורר עברי, קיבל באופן עקרוני בנקודה זאת את השקפת הערבים, הרואה בחצי האי ערב את הארץ הנבחרת מכל הארצות ובעם הערבי את העם הנבחר מכל העמים, בהיותו תושב חצי האי ערב,⁴⁴ ומכירה בהשפעת המוצא האתני והגיאוגרפי על עיצוב תדמיתו של המשורר.⁴⁵

השימוש בקוראן ביצירת רמב"ע

רמב"ע המליץ למי שמכשיר עצמו להיות משורר להשתלם, להשלמת השכלתו, ביצירות מופת ולעיין בספרי שירה של משוררים קודמים משתי האומות: 'וכאשר תקרא בעיון את שירי המפורסמים בשתי האומות ותבחין את רוחב שאיפתם, תוסיף גם מהם רוחה ובהם שמחה'.⁴⁶

אחד הביטויים להשפעת התרבות הערבית על ספר הפואטיקה של רמב"ע הוא ציטוט פסוקים מן הקוראן להוכחת תורתו. ידוע הדבר כי יהודים יוצאי ארצות האסלאם בימי הביניים הכירו את הקוראן ואף ציטטו ממנו.⁴⁷ יהושע בלאו, סלאו ברון וחווה לצרוסי-יפה אף הצביעו על כתבי-יד של הקוראן הכתובים באותיות עבריות. המקום המרכזי שתופסים פסוקים קוראניים ושכיחותם הרבה כולטים באופן מיוחד ביצירת רמב"ע, שהיא נושא דיוננו. נוסף לכך, יתרון השימוש בקוראן אצל רמב"ע הוא ניצולו לצורך נקיטת עמדה פעילה, וזאת בניגוד לקובצי הקוראן, שמצאום החוקרים בתעתיק עברי, הניצבים לעצמם. כך, לדוגמה, בדיון בקישוט ההשאלה הזכיר הרמב"ע שלושה

41 א' גורן, משירת ערב; תרגומים ורשימות, ירושלים 1970, עמ' 64–65, בית 12.

42 ראה עוד מאמרו של אלוני (לעיל, הערה 20), עמ' 97, אלוני הצביע על המקום שתפסו העם הערבי ושבת קריש במיוחד בתורת 'הערביה'; לעניין אצילות הייחוס והמקום בקרב הערבים ראה: גורן (שם), עמ' 14, 15, 21; וכן הערך 'Arabiyya' באנציקלופדיה של האסלאם.

43 סע"ד, עמ' 55 (=כתאב 29א).

44 ראה: אלוני (לעיל, הערה 20), עמ' 99.

45 ראה גם: נ' אלוני, 'השתקפות המרד ב"ערביה" בספרותנו בימי הביניים', ספר מאיר ולנשטיין: מחקרים במקרא ובלשון, ירושלים תשל"ט, עמ' 80–136.

46 סע"ד, עמ' 229 (=כתאב 120ב).

47 ראה: י' בלאו, 'בין ערבית יהודית לקוראן', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 512–514; J. Blau, *The Emergence*; and linguistic Background of Judaeo Arabic, Oxford 1965, p. 36, note 5; S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, V, New York 1957, p. 329, note 4. וראה מאמרה של ח' לצרוסי-יפה שבקובץ זה.

פסוקים מן הקוראן,⁴⁸ כאילו היה זה אך טבעי שהקוראן יימנה על מקורותיו, וזאת לצד דוגמאות מן המקרא באותו קישוט:

وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

[= והורד עליהם את כנף הענווה מן הרחמים]⁴⁹

وَأَيُّ لَهُمُ الْكَلِيلُ مِنْهُ النَّهَارُ

[= ואות להם הלילה — נפשוט מעליו את היום]⁵⁰

وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

[= הוואר הראש לבן]⁵¹

בדונו בקישוט הצימוד, ציטט הרמב"ע, להדגמת הקישוט, ארבעה פסוקים מן הקוראן, לצד דוגמאות מן המקרא:

فَأَسْلَمْتُ مَعَ سَلِيمَانَ لِلَّهِ

[= השלמתי עם שלמה את אלהים]⁵²

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ

[= הישר פניך לדת הישרה]⁵³

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ⁵⁴

[= פניך המביטים אז, אל אדוניהם יביטו]⁵⁵

אלו הן שתי קבוצות של פסוקים מן הקוראן. ברם, ציטוט פסוקים בודדים מן הקוראן איננו מוגבל לפרק אחד או שניים בספר, אלא הוא רווח בספר כולו ומגיע לכדי 20 פסוקים:

وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ

[= ואילו גזרנו עליהם, המיתו נפשותיכם או צאו ממעונכם, רק מועטים מביניהם היו עושים

כן].⁵⁶

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَّوِلْهَا بَيْنَ النَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمِينَ

שהוא צירוף של שני פסוקים:

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَّوِلْهَا بَيْنَ النَّاسِ

[= ואותם ימים אנו מחליפים בין האנשים]

48 סע"ד, עמ' 227 (= כתאב 119ב).

49 סורה יז, כה.

50 סורה לו, לז.

51 סורה יט, ד.

52 סורה כז, מד.

53 סורה ל, מב.

54 ובכ"י: אלוגוה אלנאטרה.

55 סורה עח, כא-כב.

56 כתאב 5: הע' 27; סורה ד, סו.

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ
 [= וראותם משלים אנו ממשלים לאנשים ויבינום רק הנבונים]⁵⁷
 مَرْ بِالْعَرَفِ وَحُذِّ بِالْعَقْوِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ
 [= דרוש אורך אפים, ואחוז בכיבוש היצר וסור מעל הסכלים]⁵⁸
 وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَبْتَغُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ
 [= והמשוררים, אחריהם התועים הולכים הלא תראה שהם משוטטים בכל נחל ויאמרו מה
 שלא יעשו?]⁵⁹
 وَالَّذِينَ إِذَا أَتَقَفُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَمْتَرُوا وَكَانَ ذَلِكَ قَوَامًا
 [= אלה אשר בתורמם לא יבזבוזו ולא יקמצו, והיא הדרך הנכונה בין אלה]⁶⁰
 وَأَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ
 [= את המשלים האלה נמשול לבני אדם, ולא ישכילום בלתי אם היודעים]⁶¹
 لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا يُحِبُّونَ
 [= לא תשיגו את בור הלב עד אם תנדכו מן החביב עליכם]⁶²
 لَا يَذْكُرُونَ الْآلَتَةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْخَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ
 [= לא יינסו לגן עדן עד שיחדור הגמל בנקב הצינורה]⁶³

אף שאין לראות בציון פסוקים מן הקוראן השפעה ערבית-דתית על התרבות הערבית-היהודית, שכן המטרה בציטוט הפסוקים מן הקוראן היא האלמנט המליצי שבהם, בכל זאת אין להתעלם מכך שמדובר בהשפעה, ולו מבחינה טכנית, מספר הספרים של דת האסלאם. זאת ועוד, מונחים דתיים מוסלמיים (בעיקר קוראניים), מצאו את דרכם לחיבורו של רמב"ע כמונחים דתיים יהודיים. כך, לדוגמה, כשנוקד רמב"ע בשטף דבריו להתייחס לדברי הפרידה של משה מיהושע, הריהו נדרש לביטוי 'خُطْبَةُ الْوَدَاع' [=דרשת הפרידה],⁶⁴ הלקוח מחי מומחד. כמו כן הוא מתייחס למונחים: 'أَمِ الْكُتَابِ' [=ספר הספרים], שהוא כינוי למקרא בוקראן;⁶⁵ 'منبر' [=מקום מורס], המשמש כינוי למסגד, ורמב"ע משתמש בו ככינוי למקדש;⁶⁶ 'غَفُور' [=סלח], כינוי לאל על-פי הקוראן;⁶⁷ 'الخليل' [=הידיד], שהוא כינוי לאברהם במקורות אסלאמיים.⁶⁸

בשימוש בביטויים אלה יש לא רק הסתייעות בקוראן בנושאים דתיים מוסריים, אלא דקדקנות במלה ופרשנות של פסוק בקוראן על דרך הדקדקנות בלשון המקרא ועל דרך הפרשנות של פסוקי

57 כתאב 92 : 8 ; סורה ג, קמ ; סורה כט, מג.

58 כתאב 112 : 12 ; סורה ז, קצט, ובמקור : حُذِّ الْعَقْوُ وَأَمْرٌ بِالْعَرَفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.

59 כתאב 117 : 57 ; סורה כו, רכד-רכו.

60 כתאב 195 : 24 ; סורה כה, סו.

61 כתאב 284 : 86 ; סורה כט, מב.

62 כתאב 297 : 36, 37 ; סורה ג, צא.

63 כתאב 298 ; סורה ז, מ.

64 סע"ד, עמ' 21 : 76 הע' 76.

65 סע"ד, עמ' 28 : 44 ; סורה ג, ה ; סורה יג, לט.

66 סע"ד, עמ' 54 : 87.

67 סע"ד, עמ' 64 : 188 ; לדוגמה סורה ב, קעג.

68 סע"ד, עמ' 113 : 27 ; לדוגמה סורה ד, קכה.

המקרא כאילו חד הם. יתרה מזאת, רמב"ע לא רק הביא פסוקים מן הקוראן, אלא גייס אותם באופן פעיל לצורכי הדיון.

רמב"ע ראה בפסוקי הקוראן גם מקור ללימוד דרכי התנהגות ואורח חיים. כך הוא מוסיף, למשל, בעוסקו בדרך האמצעית כדרך הראויה שילך בה האדם: 'ובקוראן של הערבים כתוב: אלה אשר בתרמם לא יבובזו ולא יקמצו, והיא הדרך הנכונה בין אלה'.⁶⁹ הקוראן בפרט והספרות הערבית בכלל שימשו אפוא יותר מאשר מקור יניקה לתרבות הערבית-היהודית.⁷⁰

השימוש בחדית' האסלאמי ביצירת רמב"ע

מסורת החדית' האסלאמית תרמה אף היא לעיצוב התרבות הערבית-היהודית כפי שהיא משתקפת בספר הפואטיקה של רמב"ע. לשימוש בחדית' יש חשיבות משתי סיבות: הוא מלמד על היקף השפעת התרבות הערבית על התרבות הערבית-היהודית ועל מידת עומקה, והוא מעיד שרמב"ע ביקש סימוכין לדבריו במקורות המסורת וההלכה האסלאמית, ולא הסתפק במקורות הקוראניים הנראים על פניהם כיצירות ספרות.

הלקין ציין באפראט שלו עשרות מקומות שבהם מאוזכרים מקורות של חדית', ופעמים רבות הסתייע בכך בהערות א"נ בראון. אציין כאן שתי דוגמאות מן החדית', לצורך הדגמה: בדיונו בצורך בתיאום בין כוונת השומע לבין כוונת הדובר נדרש רמב"ע למסורת החדית':

وَقَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى

תרגום הלקין: ואחד מבעלי ההלכה אמר: המעשים הם בכוונה ולכל אדם כפי כוונתו; והעיר הלקין: חדית' מפורסם, ראשון ב- البخاري, והוא משמש כתובת בשער الزهر בקהיר (ב.); כוזרי ג, עג: תחילת המחשבה סוף המעשה; ובפזמון לכה דודי: סוף מעשה במחשבה תחילה.⁷¹

במקום אחר התייחס רמב"ע לצורך שבהשלטת הנפש על התאוות הגשמיות:

والعرب تقول: عدو الرجل بين جنبيه ارادوا الشهوانية

תרגום הלקין: והערבים אומרים: אויב האיש בין צלעיו, ר"ל הנפש המתאוה ומעיר הלקין: מאמר מפורסם מיוחד לעלי אבן אבו טאלב, וגם בחדית' (ב.) פרייטג 3, 325 מספר 1960.⁷²

69 סע"ד, עמ' 195 (=כתאב 103ב).

70 לביטויים אסלאמיים ראה: H. Lazarus-Yafeh, 'Judaism and Islam — Some Aspects of Mutual Cultural Influences', *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden 181, pp. 81–87.

71 סע"ד, עמ' 193 (=כתאב 102ב).

72 סע"ד, עמ' 198 (=כתאב 105א).

אחרי שהצבעתי על יניקה ממקורות הקוראן והחדית' הערביים ועל חלקם בעיצוב התרבות הערבית-היהודית ביצירת רמב"ע, נראית ההצבעה על יניקה מאוצר המשלים והפתגמים הערביים מיותרת לכאורה; ובכל זאת ראוי לציין שפתגמים ומשלים ערביים לעשרות מוצגים בספר ומשולכים בו אורגנית ובהקשר שוטף, דבר שיש בו להוכיח הן את היקפה הרחב והמגוון של תופעת היניקה והן את מידת עומקה.⁷³

ראה: סע"ד, עמ' 15 (=כתאב 10 ג); (ב17) 33; (ב18) 35–33; (א20) 37; (ב48) 89; (ב50) 93; (א53) 99; 74
(א63); 157; (א84) 177; (ב93) 187; (א99) 189; (א100) 233; (א123).

מסתבר, שגם בתחום זה היתה לתרבות הערבית השפעה רבה על התרבות הערבית-היהודית, שכן זוהי כתיבה על דרך סגנון האדב הערבי, כתיבה שמצאה לה מהלכים לפני רמב"ע.⁷⁵ בכתיבה בדרך זאת אין כוונה להקיף את הנושא הנדון אלא למסור פרטים עיקריים השייכים לנושא או פרטים מעניינים, הקשורים בו בקשר עקיף. הקורא היה אמן על קריאת הקדמות ארוכות, על דיבור סחור סחור סביב הנושא המרכזי ועל דרך כתיבה וניסוח בלתי תכליתית. לנוכח עיני המחבר ניצבה המשימה העיקרית לא לשעמם את הקורא ולא לייגע אותו בקריאת דברים מאותו נושא ומאותו סוג. לשם כך נקט לעתים קרובות טכניקה של שינוי הנושא או שינוי דרך הכתיבה על ידי שילוב שירה בתוך הפרוזה, אף אם קשרה התוכני לנושא הישיר הוא רופף. ספרות זאת באה להלעיט את הקורא בהשכלה כללית, והיא גרושה חומר לימודי וחומר משעשע כאחד. בתוך אלה משובצים משלים, סיפורים ופתגמים. בדרך זאת נכתבו ספרי מוסר, היסטוריה, פילוסופיה, גיאוגרפיה ועוד, וכדרך זאת נכתב גם ספרו של רמב"ע. מנתי 25 פעמים, שבהן ציין רמב"ע בעצמו את הצורך לחזור לנושא, אחרי שסטה ממנו, לפי שיטת האדב.⁷⁶ יש בכך ללמדנו, מצד אחד, מהם הנושאים בספרו, שנראו בעיניו חשובים, ומצד אחר, אילו נושאים נראו בעיניו סטייה מהעיקר.

יש לראות את הסטיות המרובות כחלק מהספר; המחבר התכוון מראש להציג בפני הקורא, והן לא יצאו מתחת ידו בהיסח הדעת. ספרות מסוג זה באה לתת 'מעט מכל דבר' בכל נושא, שהיה בו עניין לקורא. הסופר והמשורר הערבים, וכמותם רמב"ע, ראו ביצירה לא ספרות יפה גרידא, אלא אמצעי לחנך את האדם ולעצב את אישיותו. אנשים נזקקו לספרות מעין זו, ובאמצעותה שאפו להרחיב את עולמם ואת השכלתם. על כן, כל מה שנתן המחבר לקורא היה בו טוב ומועיל, גם אם לא היה קשור ישירות לנושא הספרותי, שעליו התכוון לכתוב. כיוון שהשכלת הקורא נקבעה על פי לקט של מה ששמע וקרא, ולא על פי שיטה מתוכננת מראש, לא נדרש המחבר לערוך את הדברים בסדר מחייב.

רמב"ע נדרש במפורש לשאלת הסטיות ביצירתו: 'גם התעכבתי מעט לחבל דברי בכוונות החכמה המתאימות להם ובמאמרים הפילוסופיים ההולמים אותם ובליקוטי מוסר המצטרפים עמהם, גם אם אין אלה דרושים לענין ששאלתני עליו, אולם חשבתים נאים לך ומצאתיך ראוי לעיין בהם ולעמול לזכרם ולתקן מידותיך בקריאתם'.⁷⁷ ברור אם כן שלא במקרה נקט רמב"ע סטיות; סטיותיו נערכו לפי קריטריונים מחייבים, ונועדו להועיל לקורא. האם רמב"ע עצמו קבע את הקריטריונים לגבי הסטיות או שאף בהם הלך בעקבות פואטיקנים ערבים? אלה רצו למשוך את לב הקורא, ועל כן תיבלו את דבריהם בדברים כלליים, בסיפורי מעשים, במשלים, בבתי שיר, בהיסטוריה ועוד, וזאת מבלי להעמיק בכל אלה העמקה יתרה. לדברים אלה היה אופי אנציקלופדיסטי והם נועדו לחנך את הקורא ולגרום לו עניין. כיוון שספרות זאת היתה מוכרת יפה לרמב"ע, הרי קרוב לשער שהוא נהג בה במודע.

75 ראה: ד"צ בנעט, קרי יסוד בתולדות הספרות הערבית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 44.

76 סע"ד, עמ' 17; 23; 37; 71; 103; 115; 135; 139; 143; 145; 147; 161; 175; 179; 183; 187; 189; 191;

193; 199; 201; 229; 261; 263; 287 (=כתאב 210, ב13; 220; 237; 255; 261; 272, א76; 273; 277; 278; 286,

289, 294, 296; 298; 300; 310; 312; 315; 316; 320; 335; 336; 348.

77 סע"ד, עמ' 7 (=כתאב 276-277).

האם נכתב ספר הפואטיקה של רמב"ע בערבית בתעתיק ערבי?

נקודה נוספת שיש בה להצביע על השפעה ניכרת של התרבות הערבית על התרבות הערבית-היהודית היא ניסוח ספר הפואטיקה בערבית, על אף שנושאו הוא הספרות העברית. יתרה מזאת, אני טוען שאף התעתיק של הספר — לפחות באחד מכתבי-היד שלו (אוקספורד 1974)⁷⁸ — היה באותיות ערביות, למרות הקושי הכרוך בכך.⁷⁹ טענתי מתבססת על עשרות שינויי גרסה והבדלים בקריאת כתבי-היד השונים, שההסבר להם נעוץ בדמיון הגרפי המפתיע בין אותיות שונות בערבית, שההבדל ביניהן הוא רק בנקודות דיאקריטיות, כגון:

קריאה א:	נבה	חיר	אכיר	כחיר
קריאה ב:	ניה	כ"ר	אכת"ר	ככיר

גם רוב יתר שינויי הגרסה, יסודם בדמיון גרפי של האותיות הערביות.⁸⁰

סיכום

יהודי ספרד בדורו של רמב"ע היו מעורים בתרבות הערבים, דיברו בלשון הערבית, הכירו את השירה הערבית, קראו וחיברו ספרים בערבית. כיוון שסברו שחוכמת השיר היא חוכמה ערבית והכירו שהמומחים באומנות זאת היו הערבים, הרי ברצותם לחבר שירים בעברית, היה עליהם להכיר את השירה הערבית בפרט ואת הספרות והתרבות של הערבים בכלל.

דרישה יסודית ממשורר עברי, שחי בספרד, היתה ידיעת השפה הערבית, ספרותה ותרבותה על בורין, על פי דברי רמב"ע. נראה שבמשך הזמן הפכה הבקאות בהן לדבר שיש להתגאות בו, מעלה המקנה עדיפות ועליונות לבעליה. כך, למשל, רמב"ע מציין שאבן ג'קטילה עלה על יצחק בן מר שאול 'מפני רוב עושרו בתרבות הערבית'.⁸¹ בעקיפין אנו למדים על כך מדברי השבח שהעתיך רמב"ע על הרשב"ג: 'דרכו ביצירה דרך פקחים, ודמה בכך לאחרונים במשוררי המוסלמים, עד שנודע בשם שר הדיבור ומומחה החיבור, בשטף אמרותיו ורעננות מלות ומתיקות רעיונות',⁸² וכן: 'במעלה העליונה של השיר, שהלך אחרי הערבים, היה אבן אלחסן בן בתאת'...⁸³ התשובה

78 A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Mss. in the Bodleian Library*, I, Oxford 1886–1906, p. 688

79 ראה: 'י בלאו, דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 46, סעיף 28; הנ"ל (לעיל, הערה 47), עמ' 38–44.

80 ראה: 'י דנה, 'לשאלת תעתיק הערבית היהודית', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 104.

81 סע"ד, עמ' 59 (=כתאב א31).

82 שם, עמ' 71 (=כתאב א37-ב).

83 תרגמתי באופן שונה מהלקין (סע"ד, עמ' 79); ובכתב-היד: 'ופי אלשער אלאעלי בעד אלערב אבו אלחסן בן בתאת' (=כתאב א42). אין צורך לקבל את הגרסה 'אלח'ג'ר אלאעלי בעד אלערב', כפי שקיבל הלקין, לפי כתבי-יד

השמינית, שהיא יותר ממחצית הספר, אינה אלא 'דרך הטובה ביותר במלאכת השירה העברית לפי החוק הערבי'.⁸⁴

יש בדבר זה ללמדנו על מקורות התרבות הערבית, שהזינו את התרבות הערבית-היהודית, או לפחות אותם מקורות שרמב"ע ביקש להזין בהם את התרבות הערבית-היהודית. דבר זה יכול להשתמע גם מההקדמה לתשובה השמינית, שבה ציין רמב"ע: 'עוד אביא מיצירות משוררי אומתנו מה שיעלה בזכרוני במסגרת השערים הללו, בין אם אדגים בכך את שיטת האסלאם, שקדם לה השימוש במקרא, ובין אם נפלו עליה בעראי ובמקרה'.⁸⁵

רמב"ע תבע מהמשורר העברי שיינק מעולם התרבות הערבי ויחקה אותו, בפרט בתחום השירה.⁸⁶ הוא עצמו מרגים בספרו דוגמה אידיאלית לחיקוי הספרות הערבית. יש לראות חיקוי זה על רקע ההשפעה העצומה של התרבות הערבית בספרד ועל רקע הסובלנות הדתית והתרבותית שהיהודים זכו לה בספרד בתקופה הנדונה, ואשר אפשרה אינטגרציה של מרכיבי התרבות הערבית.⁸⁷ ייתכן שסיבה נוספת להמלצת רמב"ע בפני המשורר המתחיל להכיר את התרבות הערבית וספרותה נבעה מהכרתו בספרות זאת כספרות כללית, ספרות העולם, ולא דווקא ספרות המצטמצמת בתכנים דתיים ולאומיים.

ב-ג (ותרגם בעקבות כך: 'ובגבול העליין בקצה המערב'), שכן מצאנו שרמב"ע שיבח בספרו את חיקוי דרך הערבים בשירה. תרגמתי באופן שונה גם בהתחשב בהקשר המצומצם והמורחב.

84 סע"ד, עמ' 135 (=כתאב 471). וראה: 'לוי, שמואל הנגיד, חייו ושירתו, תל אביב תשכ"ז, עמ' 35.

85 סע"ד, עמ' 221 (=כתאב 117א).

86 ראה לעיל, בסמוך להערות 12-14.

87 ח' שירמן כבר הצביע על העובדה שמרכזי השירה העברית בספרד, שציין רמב"ע בספרו, היו גם מרכזי השירה הערבית בספרד, ראה: ח' שירמן, המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי, ידיעות המכון לחקר העברית ב (תרצ"ו), עמ' 128.

* תודתי נתונה לעמיתים רבים שסייעוני בהכנת עבודה זאת ובמיוחד לד"ר מירון ויינשטיין (ושינגטון) ופרופ' מלאכי בית אריה (ירושלים) וכן לד"ר יוסף פנטון (ליון), ד"ר ג'פרי ח'אן (קיימברידג'), ד"ר סטפן שריינר (מזרח ברלין), ד"ר ויקטור לבדף (לנינגרד), ד"ר ניסן שינין (ירושלים) וד"ר יונתן שונגי (ירושלים), לצוותות הספרנים של בית הספרים הלאומי בירושלים והסמינר התיאולוגי היהודי בניו יורק ולרבים אחרים.

1 עיין, למשל: אלטרטושי (מת 1126), סראג' אלמלוק, קהיר 1935, עמ' 252–253. לתרגום ראה: B. Lewis (ed. and trans.), *Islam: from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, vol. II: Religion and Society, New York 1974, p. 218

2 ראה: תאריח' אלח'ל ואלמלוק, ed. de Goeje, סדרה III, עמ' 1389.

3 טריטון, למשל, לא הזכיר נושא זה כלל בספרו, ראה: A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, London 1930

4 ראה: A. Fattal, *Le Statut legal des non Musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958, p. 111

ראה: S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, Berkeley 1974, p. 356 (בהערה 6 שם, עמ' 605, מראה המקום אצל אבן דקמאק צ"ל כרך ב) תודתי לפרופ' מ"ע פרידמן על מראה מקום זה. ראה גם: J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*, New-York 1970², p. 215

עם זאת, אין כל ספק שהיהודים (והנוצרים), שהכירו את הספרות הדתית המוסלמית היטב, הכירו גם את הקוראן, והספרות היהודית-הערבית מעידה על כך בבירור. בחלקה עדות זאת היא לשונית בלבד. פירושו של דבר שהיהודים קלטו את הלשון הערבית מן הספרות הערבית ומפי שכניהם הערבים — על שימושי הלשון הנפוצים בה מן הקוראן והחדית'. אולי אף השתמשו בביטויים מסוימים כאלה — הן בספרותם העיונית והן בפולקלור ובקמעות יהודיים — מבלי לדעת מה מקורם. דוגמה שכחה לתופעה לשונית זאת אפשר לראות בצירוף 'אלאמר באלמערוף' ואלנהי ען אלמנכר' (= לצוות על הטוב ולגנות את הרע). הביטוי מצוי בקוראן (ראה: סורה ג, פס' 104, 110, 114; סורה ז, פס' 157; סורה ט, פס' 67, 71, 112), אך הוא הפך שגור מאוד בשפה הערבית בכלל — הן בפי המוסלמים והן אצל בני החסות.⁵ בחיי אבן פקודה, לדוגמה, מרבה להשתמש במשפט זה בספרו 'חובות הלבבות', ואף מאשש אותו בפסוקים מן המקרא, כגון 'הוכח תוכיח את עמיתך' (וי' יט, יז) או באמרות חז"ל.⁶ לסוגיה זו שייך גם עצם הכינוי 'קראן' לתנ"ך, המופיע בספרות היהודית-הערבית הקדומה, והכינוי הנדיר 'סורת אלתוחיד' לפרשה הראשונה של קריאת שמע.⁷

אולם בחיי ושאר הסופרים היהודים בערבית הכירו את הקוראן או חלקים ממנו גם באופן ישיר,

5 כמובן, תמיד קיימת גם האפשרות שהמדובר בביטויים פרה-אסלאמיים (יהודיים, נוצריים ואחרים) שנכנסו גם לקוראן. תודתי, לפרופ' מיכאל שורץ על הערה זו. בהקשר זה מענין לציין שסופרים מוסלמים טענו כי פסוק כזה מצוי כבר בתורה 'האמיתית' שאבדה (ראה ספרי: *Intertwined Worlds etc.*, Chap. I). ייתכן שיש בהנחה זאת גם גרעין היסטורי, והצו הקוראני מושפע מאמרות חז"ל (כגון: בבלי, שבת נד ע"ב; ערכין טז ע"ב).

6 הפסוק מספר ויקרא מופיע בהקשר זה כבר אצל חז"ל, ראה: ערכין, שם. ראה גם: חובות הלבבות, מהד' א"ש יהודה, ליידין 1912, מבוא עמ' 82 הערה 2, ועיין בטקסט, עמ' 330 (והשווה: חובות הלבבות, מהד' י' קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' שנו). יהודה עומד במבוא בהרחבה על המקבילות והמקורות בספרות המוסלמית לחובות הלבבות, אך איננו עוסק בקוראן במיוחד, אם כי הוא מציין לפעמים בהערותיו מקבילות מן הקוראן, ראה, למשל, בטקסט במהדורתו, עמ' 82 — סורה פט, פס' 13 (מהד' קאפח, עמ' פד). 'אלאמר באלמערוף' וכו' מופיע במקומות רבים נוספים בספר, ראה, למשל, מהד' יהודה עמ' 172, 196, 219, 248–249, 272 (מהד' קאפח, עמ' קכב, רט, רטו–רטז, שמב, רצג) ועוד. אולם בחיי הכיר את הקוראן וציטט אותו גם ישירות, כגון כשקבע שהלומדים ללא הבנה כמותם כ'חמור נושא ספרים', כינוי קוראני המכוון נגד בני ישראל (סורה סב, פס' 5). יהודה אינו מעיד על המקור הקוראני במקום (בטקסט במהדורתו, עמ' 144; מהד' קאפח, עמ' קמח), אך עיין: *G. Vajda, La Theologic ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris 1948, p. 42. ייתכן שגם ביטוי זה מקורו בספרות פרה-אסלאמית כגון: ספר אסף הרופא, עיין: א' בן יהודה, מילון הלשון העברית ג, ירושלים ותל אביב תש"ח, ערך 'חמור', עמ' 1617. פסוק קוראני אחר, כללי יותר, החוזר ומופיע בחובות הלבבות הוא 'ליס כמת'לה ש' (סורה מב, פס' 11). ראה, למשל, בטקסט במהד' יהודה, עמ' 72, 181, בלי ציון מקור (מהד' קאפח עמ' עו, קצב) ועוד. כמו כן יש בספר ביטויים קוראניים רבים אחרים, לפעמים תוך כדי ציטוט 'אחד מבעלי הפרשות' או 'אחד הידועים'. מתוך עיין במהדורתו של קאפח או בתרגומים אין, כמובן, כל אפשרות לעמוד על ייחוד לשוני זה.

7 ראה, למשל, במבוא לסידור רב סעדיה גאון, מהד' י' דודזון, ש' אסף וי' וואל, ירושלים תשכ"ג,² קטע ג, ד*, שו' 20. ועיין במאמרי 'לאופיה של התרבות היהודית ערבית', הרצאות בכנסי העיון בהיסטוריה, טז, מקומם של תולדות עם ישראל במסגרת תולדות העמים, ירושלים תשל"ג, עמ' 276. ראה גם דוד בן אברהם אלפאסי, כתאב ג'אמע אלאלפאט': אלאגרון, מהד' סקס, פילדלפיה 1936, לפי האינדקס. תודתי לפרופ' אהרון דותן על מראה מקום זה. הביטוי 'סורת אלתוחיד' מופיע בגניזה, בקטע המיוחס לרב יוסף ראש הסדר (T.S. Misc. 28.7). תודתי לליפא גינת על מראה מקום זה.

ופסוקי קוראן מופיעים כלשונם בספרות היהודית-הערבית.⁸ מחברים אחדים ציטטו את הקוראן מילולית ובמפורש כמו, למשל, הקראי אלקקסאני, יהודה אבן קריש, משה אבן עזרא, נתנאל אלפיומי,⁹ ובצורה פחות ישירה גם הרמב"ם.¹⁰ ידיעה רחבה במיוחד בקוראן ובגרסאותיו ובתיאולוגיה המוסלמית הפגין הפילוסוף היהודי הרצינוליסט מבגדאד, סעד בן מנצור אבן כמונה (מת 1285).¹¹ אחרים הסוו את מקור הציטוט שלהם, למשל, בתרגומים מערבית לעברית כמו אברהם בר חסדאי בתרגום 'מיזאן אלעמלי' ('מאזני צדק') לאגזאלי (מת 1111). הוא מביא את כל סורת אלפאתחה מן הקוראן, כמעט כלשונה, מפי 'חכם אחד שהיה מכניס בתפילותיו ואומר: ... וזאת בשעה שבמקור הערבי מובא כנראה רק פסוק אחד מן הסורה — אולי כי הכל ידעו סורה זאת בעל-פה.¹² דוגמה מעניינת להשפעה קוראנית מצויה בתרגום רס"ג לתורה; בבמ' יט, ב מתרגם

- על כל העיר כבר שטיינשניידר ואחרים: ראה: M. Steinschneider, *Polemische Studien und Apologetische*, Leipzig 1877, pp. 313 ff. 8
J. Blau, *The Emergence and*, ראה גם: *Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig 1877, pp. 313 ff.
Linguistic Background of Judaeo-Arabic, Jerusalem 1981, pp. 36–37
Ya'qūb al-Qirīsānī, *Kitāb Al-Anwār wal-Marāqib*, edited by L. Nemoy, New-York 1939–1943, III, pp. 9
292–301; (= I. Friedlaender, 'Qirīsānī's Polemik gegen den Islam', *ZA* 26 [1912], pp. 93–100)
ה'רסאלה' של יהודה אבן קריש', חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה של אוניברסיטת תל-אביב,
תל-אביב תשל"ז, עמ' 34; משה אבן עזרא, ספר העיונים והדיונים, מהד' א' הלקין, ירושלים תשל"ה, עמ' 4, 92,
112, 117; נתנאל פיומי, בכתאן אלעקול: גן השכלים, מהד' י' קאפח, ירושלים תשי"ז, עמ' לב, ובמיוחד עמ'
קטז-קקי, קבא והשווה: *The Bustān Al-'Uqūl*, ed. D. Levine, New York 1908, pp. 18, 66–67)
(69; english trans., pp. 29–30, 105, 109); אבן עקנין הברגלוני, בפירושו לשיר השירים, אומר במפורש שרס"ג
ורב האי גאון ציטטו קוראן וחדית', ראה: יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות,
מהד' א' הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 493–494.
ראה: איגרת תימן, מהד' א' הלקין, ניר-יורק תשי"ב, עמ' 38, והערה 52 שם. יש הטוענים שקשה להניח שגם
במקור הערבי כונה הקוראן 'קלון'; ראה: שטיינשניידר (לעיל, הערה 8), עמ' 316. עיין גם: ש' בארון, היסטוריה
חברתית ודתית של עם ישראל, ב, חלק ו, רמת-גן תשל"ג, עמ' 259–260, הערה 17. אולם, סופרים קראים נהגו
כן. ראה: H. Ben Shammai, *The Attitude of some early Karaites towards Islam*, in: I. Twersky (ed.), *in*: I. Twersky (ed.), *in*:
M. Steinschneider, *Studies in Jewish History and Literature*, II, Cambridge, Mass. 1984, p. 16
Perlmann, 'Samau'al Al-Maghribī, *Ifhām Al-Yahūd* (Silencing the Jews)' *PAAJR* 32 (1964), text, p. 67
(trans. p. 62 and 99) note B66. על ציטוט אפשרי נוסף של הקוראן בפי הרמב"ם ראה כעת: ז' הרוי, 'אבן רשד
והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 75–83, ובמיוחד עמ' 80–81.
ראה: Sa'd b. Mansūr ibn Kammūna's *Examination of the Inquiries into the Three Faiths* (ed. M. Perlmann), Los Angeles 1967, pp. 20, 67, 69, 71–74, 86–87
M. Perlmann, *Los Angeles 1967*, pp. 20, 67, 69, 71–74, 86–87. ובתרגום האנגלי של פרלמן
M. Perlmann, *Los Angeles 1967*, pp. 20, 67, 69, 71–74, 86–87. (transl.) — *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths*, Los Angeles 1967
עמ' 101, 103, 106–110, 126–127 ועוד.
אברהם בר חסדאי, מאזני צדק, מהד' גאלדענטנאל, לייפסיג 1830, עמ' 96. מתרגם אנונימי של ספר אחר של
אל-גזאלי, משכאת אל-אנואר (Ms. Vat. Ebr. No. 209), מצטט פסוקי קוראן רבים בתרגום (לעתים בדיוק רב
ולעתים בהשמטות, אי הבנות או שינויים קלים) ומביא אותם כדברי האל ('מאמרו ית', 'אמר יתב') ולפחות פעם
גם כדבר נבואה שירד' ל'שליח האל ע"ה' בתשובה לשאלה של 'קצת הערבים' (עמ' 78 — ביחס לסורה 112
המובאת בתרגום מילולי כמעט מלא: 'הוא האל המיוחד אשר לא הוליד ולא נולד ולא נמצא לו שורש השוואה').
מתרגם זה גם מצטט אמרות חדית' מפי הנביא ('אמר ע"ה', 'אמר שליח השם ע"ה' ואפילו 'אמר נביאנו') ומזכיר
את עבד אל-רחמן בן עוף, עבדאללה בן מסעוד ואוביי בן כעב בהקשר זה, אך משימט משום מה את עבדאללה
בן עבאס (ראה עמ' 77–80). אולם אותו מתרגם עצמו, או אחד ממעתיקי כה"ה, נמנע לפעמים מלהזכיר את שם
הקוראן במפורש ועל-ידי כך הופך לעתים תרגומו לבחלי מובן כלל (עמ' 72 לדוגמה). אכן ספרות תרגומים זאת,
שברובה עדיין לא ראתה אור, ראויה למחקר מעמיק בנפרד.

רס"ג את הצירוף 'פרה אדומה' בלשון 'בקרה צפרא', הביטוי הקוראני לאותה פרה — הנזכרת במעורב עם מושגים הלקוחים מפרשת 'עגלה ערופה' בסורה ב, פס' 69 — אף על פי שבמקומות רבים אחרים הוא מתרגם ביטויים מלשון 'אודם' במלים מן השורש הערבי 'חמר'.¹³ כפי שהראה משה גושן-גוטשטיין, רובן הגדול של ציטטות אלה, המובאות בספרות היהודית-הערבית באופן טבעי וכבדרך אגב, נעלמות מעיני הקורא בשעה שספרות זו מיתרגמת לעברית,¹⁴ וכשנזכר הקוראן בעברית הוא נזכר רק לגנאי ('הקלון'). אם מדובר בפירוש לפסוק קוראני, קשה עוד יותר לגלות את מקור הדברים.¹⁵

חלק נכבד מן הציטוט היהודי (והנוצרי) המפורש מן הקוראן, בניגוד לציטוט המסווה והטבעי, שימש לפולמוס נגד האסלאם, וביחוד נגד רעיון עליונותו המוחלטת של הקוראן ('אעג'אז אלקראן'), למשל, אצל אלקרקסאני בפרקו שנזכר לעיל. אולם גם אם יהודים השתמשו בפסוקי הקוראן, למרות האיסור ללומדו, כדי לנגח את המוסלמים ולהדוף את התקפותיהם על התורה, ספק רב אם אכן העזו לחבר ספרי פולמוס מפורשים נגד הקוראן בשפה הערבית, כפי שמייחסים, למשל, לר' שמואל הנגיד.¹⁶ יחד עם זאת, בספרות המוסלמית עצמה מופיעים יהודים (כמו גם נוצרים) היודעים להשתמש בפסוקי הקוראן כדי לדחות טענות מוסלמיות נגד התורה. מעשה כזה מספר, למשל, אבן קיים אלג'וזיה (מת 1350) באחד מספרי הפולמוס שלו נגד היהודים והנוצרים, שכותרתו 'הדרכת הנבוכים כיצד להשיב ליהודים ולנוצרים'. מוזר שהסיפור — או המעשה, אם אכן קרה — איננו מעורר כל תגובה נועמת מצד המחבר המחמיר, שכתב גם ספר גדול על תנאי עמר, ובו הזכיר במפורש את איסור לימוד הקוראן החל על היהודים ועל הנוצרים.¹⁷

בסיפור המעשה שמביא אבן קיים אלג'וזיה נסב הוויכוח על הפסוק 'נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם כל אשר אצננו' (דב' יח, יח), שאותו פירשו המוסלמים — כנראה בעקבות ספרות נוצרית ואף פרה-נוצרית — כרמז על נבואתו של מוחמד. היהודים, כמובן, דחו פירוש מוסלמי זה (כמו, למשל, הרמב"ם ב'איגרת תימן'), אך בהקשר זה אבן קיים

13 ראה: י' בלאו, 'בין ערבית-יהודית לקוראן', תרכ"ן מ (תשל"א), עמ' 513–514, אך בלאו אינו מזכיר את העובדה שבדרך-כלל מתרגם רס"ג 'אודם' — 'אחמר'. ראה, למשל, בתרגומו, בר' כה, כה; שם' כח, יז; וי' יג, יח, מב, מג, מט, יש, א, יח; סג, ב.

14 מ' גושן-גוטשטיין, 'מדרכי התרגום והמתרגמים בימי הביניים', ספר היוכל לא"ג וייל, ירושלים תשי"ג, עמ' 77 והערה 14 שם.

15 כך, למשל הניח ש' פינס שמקור שורה של אבן גבירול הוא בפירוש אבן סינא לסורה קיג, פס' 1–2. ראה מאמרו 'ויקרא אל האין ונבקע', תרכ"ן נ (תשמ"א), עמ' 339–347. פרופ' י' ליבס, שהסב את תשומת לבי לעניין, חולק עליי. ראה מאמרו: "המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס", בספר היוכל לשלמה פינס, בעריכת מ' אידל, ז' הרוי, א' שבייד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 446 הערה 64.

16 ספר זה מעולם לא נמצא, אך יש בידנו 'תשובה' של אבן חזם הספרדי (מת 1064) כנגד 'אבן אלנגרילה היהודי', שהוצאה לאור על-ידי אחסאן עבאס, קהיר 1960 (תרגום תשובה זאת לעברית מאת חנה שמש עומד לראות אור בספר שבעריכתי: סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות, מרכז שז"ר תשנ"ב). ראה גם: S. Stroumsa, 'From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics; Ibn Al-Rāwandī's Kitāb Al-Dāmigh', *JAOS* 107, 1987, pp. 772–767; D.S. Powers, 'Reading / Misreading One Another's Scriptures: Ibn Hazm's Refutation of Ibn Nagrella al-Yahūdī', W. Brinner & S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, pp. 109–121.

17 כתאב אחכאם אהל אלד'מה, דמשק 1961, ב, עמ' 775.

מוסר גם פירושים יהודיים לפסוק, שחלקם בלתי ידועים לנו, כגון שהפסוק מכון למשיח, לאהרן אחי משה, ליהושע בן נון, או לשמואל הנביא, ואף שיש לקרוא פסוק זה בסימן שאלה (ריטורית) בסופו.¹⁸ קשה לדעת אם אלה מסורות פרשניות יהודיות אותנטיות, שנוצרו כדי להפריך את טענות המוסלמים, אבדו לנו, ונשתמרו בבחינת שקיעין בספרות המוסלמית, או שמא פעל כאן דמיונם הפרשני של הסופרים המוסלמים. מכל מקום, עיקר הוויכוח המתמקד בפירוש המלה 'אחיהם' בפסוק (מלה שבה דנו גם הקראים בהקשר שונה), כשהמוסלמים טוענים שאי אפשר שהכוונה לנביא נוסף מבני ישראל עצמם, אלא למישהו קרוב להם, כגון מבני ישמעאל. בהקשר זה מצטט היהודי, על פי סיפורו של אבן קיים, שלושה פסוקים (חוזרים) בקוראן: 'ולמדן [שלח אללה] את אחיהם שְׁעִיב [נביא];' ו'לעאד [שלח את] אחיהם הוד'; ו'לת'מוד [שלח את] אחיהם צאלח' (סורה ז, פס' 65, 73, 85 וסורה יא, פס' 50, 61, 84), וזאת כדי להוכיח שימוש בלשון 'אח' במובן 'אחד מבני אותו השבט'. המוסלמי ענה ששימוש כזה אפשרי אמנם, אך רק בלשון יחיד כבקוראן ולא בלשון רבים כבתורה, שכן אין לומר 'בני ישראל הם אחי בני ישראל' או 'בני תמים הם אחי בני תמים' וכיוצא באלה ולכן הפסוק בתורה רומז לבני ישמעאל דוקא. לאחר מכן עובר הוויכוח לתחום אחר, מעניין לא פחות, והוא אם מִחמד נשלח כנביא גם לבני ישראל, כנאמר בפסוק בספר דברים ובהתאם לדעת המוסלמים, או רק אל הערבים ואל אלה שלא היה בידם ספר קדוש.¹⁹ אולם עניין זה חורג ממסגרת דיוננו כאן. נסיף רק שגם הנוצרים ציטטו את הקוראן, ובמידה רבה יותר מן היהודים, ואף ניסו לפרש את פסוקי הקוראן המוסבים על ישו, מריה והשילוש ברוח נוצרית.²⁰

18 הדאית אלחיארא פי אלרד עלי אליהוד ואלנצארא, מהד' סיף אלדין אלכאתב, ביירות 1980, עמ' 125–126. שם, בעמוד 78 ואילך, אבן קיים אלג'ויה הזכיר גם את הפירוש הנוצרי, הרואה בפסוק רמז לבואו של ישו. הפירוש הרואה בפסוק הזה רמז לשמואל הנביא הובא כבר על-ידי המומר היהודי לאסלאם סמואל אלמגרי (מת 1175) שדחה אותו. ראה: פרלמן (לעיל הערה 10), טקסט עמ' 29–30, תרגום, עמ' 45–46; עיין גם באוטוביוגרפיה שלי, שם, טקסט, עמ' 107–108, תרגום, עמ' 81–82. ואולי יש לקשור את הדברים למדרש תהלים א, ג (תודתי ליהוה לור על מראה מקום זה). אבן קיים דחה כמה מהפירושים הללו בדרך הגיונית, כגון שאהרן כבר מת לפני משה או שלא היה כל צורך לעודד את בני ישראל לשמוע בקולו של שמואל, שלא בא לחדש דבר בתורה. טענה אחרונה זו כמו חלקים אחרים בספרו העתיק אבן קיים אלג'ויה מסמואל אלמגרי. אבן ט'פר אלמכי אלצקלי (מת 1169) כבר דחה לפניו את האפשרות שהפסוק מכון ליהושע בן נון, ראה: ח'יר אלבשר בח'יר אלבשר, קהיר 1863, עמ' 13. (אברהם אבן עזרא מזכיר את יהושע בפירושו לפסוק זה). עיין גם בספרי הנוכר לעיל, הערה 5, פרק ד, סוף סעיף 4.

19 בדברי היהודי כאן (עמ' 126) ניכר הבדין הספרותי. הוא פונה ואומר ליהודי אחר שקשה 'להיחלץ מטענות הערבי' ו'שיש להמנע מלהזכירו [כנראה את מִחמד] לגנאי'. כמו כן, היהודי מניח, כמו המוסלמים, שהעיסויה (תומכי אבו עיסא) הם 'ורס' מקובל, כביכול, ביהדות.

20 ראה, למשל, בכתביהם של עבד אלמסיח אלכנדי, אבו קררה ופאול ראהב: *The Apology of El-Kindi*, London 1911, pp. 27, 65–66, 181; L. Cheikho, *Vingt Traités Théologiques*, Beyrouth 1920, pp. 15–18 (Paul Rahib); S.H. Griffith, 'Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images', *JAOS* 105 (1985), pp. 66–67; Idem, 'The Monks of Palestine and the Growth of Christian D. Sahas, *John of Damascus on* . Literature in Palestine' *The Muslim World*, 78, 1988, p. 21 G. Monnot, 'Les citations: ראה למשל: *Islam*, Leiden 1972, pp. 89–93 coraniques dans le "Dialogus" de Pierre Alfonse', *Islam et Chrétiens du Midi* (Cahier des Fanjoux, 18), Toulouse 1983, pp. 261–277; A. Cortabarría, 'La connaissance des textes arabes chez Reymond Martin', *ibid*, pp. 285–291 N. Daniel, *Islam and the* : ראה: *West*, London 1975, pp. 174–175

למרות כל הנאמר עד כה, מספר תרגומי הקוראן לעברית או תעתיקי לאותיות עבריות קטן ביותר, בניגוד בולט לתרגומים הרבים לעברית מן הספרות הפילוסופית, התיאולוגית והמיסטית של האסלאם. התרגומים של הקוראן לעברית, שלא נדון בהם כאן, כולם מאוחרים, בלתי מדויקים וכוללים גם ספרות פולמוס נגד מחמד ומסורות פולמוסיות על תולדות חייו.²¹ בדרך כלל לא נערכו ישירות מן הערבית אלא משפות ביניים, כגון: לטינית, איטלקית או הולנדית. שלושה קוראנים כאלה בעברית מצויים כיום באוקספורד, בלונדון ובספריית הקונגרס בווינגטון.²² שני הראשונים, כנראה, זהים כפי שהעיר כבר ש"ד גויטיין, ומכילים תרגום הקוראן לעברית מנוסח איטלקי, שנערך בידי יעקב בן ישראל הלוי מסלונקי בשנת 1547 בויניציאה, והוא מבוסס, כנראה, על תרגום ללטינית קודם לו.²³ תרגום זה מחלק את הקוראן ל-124 פרקים (במקום 114 סודות כמקובל), כפי שעשו כבר ר' קטון (Ketton, מת 1143) ואחרים, שחילקו, למשל, בתרגום הלטיני את הסורה השנייה הארוכה לכמה פרקי משנה. בבעיות הכרוכות בתרגומים אלה ובייחוד בתרגום השלישי המצוי בווינגטון, ונערך, כנראה, בקוצ'ין, בשנת 1757, על-פי נוסח הולנדי מצרפתית, עסק בהרחבה מ"מ ויינשטיין במאמר מאלף, שחשיבותו רבה לו גם לתולדות יהודי אירן במאה התשע-עשרה.²⁴ באמצע המאה התשע-עשרה תרגם ה' רגנדורף את הקוראן לעברית, ובימינו עשו זאת י"י ריבלין וא' בן שמש. לאחרונה פורסם על ידי תנועת האחדיה תרגום חלקי של הקוראן ליידיש.²⁵

גם תעתיקי הקוראן לאותיות עבריות המצויים בידינו²⁶ רובם מאוחרים, פרט לכמה קטעי גניזה, שקשה לשער את תאריכם המדויק.²⁷ שטיינשניידר מזכיר כתבי-יד של שלושה קוראנים

21 מוזר שכבר המסאי המוסלמי אלג'אחט' (מת 869) מעיר שאילו תרגמו היהודים את הקוראן היו בוודאי משבשים אותו. זאת, כנראה, בהתאם למסורת ה'תחריף' (הזיוף) שבידם, לפי ההאשמה המוסלמית המקובלת. ראה: J. Finkel, *Three Essays of Al-Jāhiz*, Cairo 1926, p. 29.

22 סימנם: Bodleian Ms. Or. 6636; British Library Ms. Or. 6636; LC (Library of Congress) Heb. Ms. 99; Br. Mus. (British Library) Ms. Or. 6636; Bodleian Library Ms. Michael 113 (Catalogue of Hebrew Mss. No. 2207). ד' פירסון, עורך אינדקס אסלאמיקוס, ציין בטעות קיימברידג' במקום לונדון, בסקירתו על קוראנים מתורגמים בסוף הערך 'Qur'an' ב-EP.

23 (S.D. Goitein) 'Qorān'. *Encyclopaedia Judaica*, X, Jerusalem, 1971, p. 1199 (repr. from the German edition), עיין גם 83 p. XI, 1971, *ibid*, (J. Hacker), 'Levi, Jacob ben Israel', *ibid*, (הערה 24). גם בדפוס מצויים קטעי קוראן (סודות ל האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, תרכ"ן נג (תשמ"ד), עמ' 569–601.

24 M.M. Weinstein, 'A Hebrew Qur'an Manuscript', *Studies in Bibliography and Booklore*, X, Cincinnati, 1971/1972, pp. 19–52.

25 דער הייליקער קוראן, אן אפלייג פֿון פסוקים, אסלאמאבד 1988. תודתי לד"ר ע' קרני על שהסב תשומת לבי לתרגום זה. ראה גם הערך 'אחמדיה', באנציקלופדיה העברית, כרך ב, ירושלים תש"ך, עמ' 429–430.

26 נראה שקטעים אחרים, כגון כ"י בית המדרש לרבנים בניירורק 499 Ena, אבדו. זאת לפי עדות הגב' לילי כהן מספריית בית המדרש וגם לפי ד"ר מירון ויינשטיין (לעיל, הערה 24). גם בדפוס מצויים קטעי קוראן (סודות ל רמח) באותיות עבריות לצרכי קוראים-חוקרים נוצריים: Matthaie Frederici Beckii (Beckius), *Al-Corani*, 1688. תודתי לפרופ' בנימין זאב קידר על שהפנה אותי לספר זה.

27 ראה, למשל, בקיימברידג', T-S. Ar. 51.62 (סורת אלפאתחה וראשית סורת אלבקהרה); Saltykov-Shchedrin, Ebr. Arab II 1731 (פסוקים מסודות ב, צו, קי, צג, פב, פא). על קטעים נוספים, בסדר מהופך, אך באותיות ערביות, או שתי הסודות האחרונות בקוראן ('אלפֿעֿוד'תאן'), ששימשו בוודאי גם ליהודים — כמו למוסלמים — קמעות ראה: A. Khan, 'The Arabic Fragments in the Cambridge Genizah Collection' in: *Manuscripts of the Middle East*, I, Leiden 1986, p. 58 and p. 60 notes 34–35.

מתועתקים,²⁸ המצויים בידינו גם כיום: האחד, כ"י ותק"ן 357b,²⁹ אינו שלם, אינו מדויק ואינו נוח לקריאה (הוא כולל גם תרגום חלקי ללטינית בין השורות). השני הוא קטע קוראן שתואר בשנת 1860 על ידי רוזנברג³⁰ כתופעה יוצאת דופן. על כך העיר לו שטיינשניידר, שהתופעה של קוראן מתועתק אינה בבחינת חריג. קוראן זה מוצאו אולי מקרים, ועל כן ייתכן שהועתק בידי קראים. ידיעת הערבית המשתקפת בתעתיק לקויה והכתב אינו רהוט, גם הניקוד חלקי מאוד. הקטע נשתמר באוסף DMG, הנמצא כיום בהאלה, בגרמניה המזרחית לשעבר, והוא מכיל את הפסוקים מסורה מב (אלשורא), פס' 13 עד סורה מג (אלז'רף), פס' 45 — סך הכל שמונים וחמישה פסוקים.³¹ רק כתב-היד השלישי (אוקספורד-בודליאנה 529 Hunt) הוא תעתיק מלא של כל הקוראן, בכתב-יד יפה, קריא, מדויק מאוד ומנוקד חלקית, הן בניקוד עברי והן בניקוד ערבי ובסימני טעמים. את תשומת לבי לכתב-יד זה הפנה פרופ' מ' בית אריה, אז מנהל בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שליד האוניברסיטה העברית בירושלים, ותודתי נתונה לו על כך. פרופ' בית אריה גם בדק את כתב-היד, והוא מניח שיש לקבוע את תאריך כתיבתו במאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה, ובכל אופן לא יאוחר משנת 1600, באחת מארצות המזרח כגון עיראק או פרס; כפי שנראה בהמשך, יש רגליים לסברה שהמדובר בדרום עיראק. גם שטיינשניידר מעיר שהכתב יהודי ללא ספק, אך הוא מצא סימני שלושה צלבים בראשית כתב-היד (כנראה בעמ' 2 למטה). אם אכן צלבים הם, אולי נוספו ביד מאוחרת. לכתב-היד צורפו תוספות שונות; כגון: הערות שוליים מעניינות במיוחד (שלא הובנו כראוי על ידי המקטלג נויבאוואר), תפילה מוסלמית בתעתיק עברי ושיר ערבי-שיעי באותיות ערביות.

לפני שנתאר כתב־יד זה במפורט נעיר שהעובדה שיהודים למדו, תעתקו ותרגמו את הקוראן לעברית, במיוחד בתקופות מאוחרות יחסית בתולדות היישוב היהודי בארצות האסלאם, מוכחת אולי גם מכך שבאיסאנובול במאה השש־עשרה, בעת נסיון לאכוף שוב את תנאי ברית עמר על בני החסות־ניתנה הוראה להחרים את טופסי הקוראן — והכוונה כנראה לטופסי המקור הערבי שבידי היהודים — ולאסור את בעליהם.³²

28 ראה: M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, III, 17 (1860) p. 113; הנ"ל (לעיל, הערה 8), עמ' 315.

Bibliotheca Apostolicae Vaticane, *Cat. I: Codices Ebraici et Samaritani*, Rome 1756, p. 336 ('Liber E. Mainz, Koranverse in hebräischer Schrift', *Der* : ראה גם (Alcorani Mahometis pseudoprophetae' *Islam*, XXI (1933), p. 229

E. Rödiger, 'Mitteilungen zur Handschriftenkunde; 2. Über ein Koranfragment in hebräischer Schrift', 30
idem. 'Mitteilungen zur Handschriftenkunde' *ZDMG* 13 : ראה גם : *ZDMG* 14 (1860), pp. 485–489
(1859), p. 341, no. 271

31 כתב-היד הועבר כנראה מאוסף פינסקר לאוסף DMG ומספרו שם היה בעבר B. 271a. כיום מספרו *Bibl. der DMG*, Ms. Arab. 5. ראה: E. Roth, *Verzeichniss der Orientalischen Handschriften in Deutschland*, Wiesbaden 1965, p. 110 (פירוט הפסוקים המתועתקים בכה"י אינו מדויק ברישום זה).

32 ראה: M.A. Epstein, *Ottoman Jewish Communities*, Freiburg 1980, p. 38: "תודתי לד"ר מירון ויינשטיין גם על מראה מקום זה.

תיאור כתב-היד

כתב-היד מכיל 200 עמודים כפולים, מסופרים באותיות עבריות. בעמוד החיצוני יש ארבעה ציורי פמוט או גביע ובצד שמאל — הנחיות להבנת הניקוד לצורכי קריאה:

נקודות של ישמעאלים

פתח — פתח'ת'יין אם יהיה קאל"א היא נקראת קאלאן
קמץ — נצבא צמת'ין אם יהיה קאל היא נקראת קאלון

בעמוד הראשון (למעשה עמ' 2) נמצאת סורת אלפאתחה והתחלת סורת אלכקרה (בלי כל כותרת בניגוד למקובל לאחר מכן לגבי כל הסורות, המסומנות — כמו בקוראן בערבית — בכותרת שבה מצוין שם הסורה ומספר הפסוקים בה). בעמוד זה יש גם קישוטי פרחים שכדוגמתם אין עוד לאחר מכן, ובצד שמאל למטה ישנם סימנים, ששטיינשניידר ראה בהם, כאמור, צלבים. מעט קישוטים יש גם לאחר סיום הספר, בעמ' קכט, סביב דברי התפילה המוסלמית המובאים שם באותיות עבריות ובניקוד עברי-ערבי מעורב (שניתן כאן רק בחלקן):

צדק אללה אלעט'ים, וצדק רסולה אלכרים / ונחנ עלי דלך מן אלשאהדין אלשאכרין / אללהם אן כאן מנא פי תלאות אלקראן מן / תקציר אן נקצאן מר (?) או תגייר חרף או / תקריל (?) אעראב — לאעף ענא ואגפר לנא / וארחמנא אנת מולאנא פאנצ'רנא עלי אלקום אלכאפרין / אללהם אג'על אלקראן לנא פ' אלדניא ראחת / ופי אלקבר מןסא ופי אלקיאמת צאח'א / ואלי אלגנת רפי'ק'א ופי אלנאר סתרא וחג'אבא / אללהם ארזקנא בחרמת אלקראנך (!) אלעאים כ'יר אלדניא ונעים אלאכ'ירת ואצ'רף ענא בברכת אלכלאמך (!) אלכרים שר אלדניא ועד'אב אלאכ'ירת, בפצלך וכרמך יא אכרם אלאכרמין
[נאמנו דברי אלוהים הנעלה ונאמנו דברי שליחו הנכבד ואנו עדים על כך ומודים; אלוהינו, אם בעת קריאת הקוראן שגינו או פגמנו או החלפנו אות או ניקוד סופי, אנא סלח לנו ומחל לנו ורחמנו, אתה אדוננו, והגבינו על קהל הכופרים; אלוהינו, שים לנו את הקוראן בעולם הזה לרווחה, ובקבר לידי, וכיום הדין למלוה, ואל גן עדן לחבר, ובפני האש מגן וחיץ. אלוהינו, תן לנו בזכות קדושת הקוראן שלך את טוב העולם הזה ונעימות העולם הבא, והסר מאתנו בברכת דברך הנכבד [הקוראן] את הרע שבעולם הזה ואת העונש שבעולם הבא — אנא בחסדך ונדיבותך — הוי הנדיב שנדיבים!].

כתב-היד מסתיים בתוכן עניינים מפורט, הנראה מאוחר ממש, וכולל את שם הסורה והעמוד שבו היא מתחילה, וכן ציון של צד א או ב. הכתב קריא ורהוט, ואם כי יש קטעים שונים מבחינת רמת רהיטות הכתיבה, נראה שיד אחת כתבה את כל תעתיק הקוראן, כולל התפילה הנזכרת ותוכן העניינים, וכנראה גם את ההערות שבשוליים. התעתיק הוא מדויק מאוד וקלאסי, ואין בו, כנראה, שום שינויים בנוסח — לא שינויים לשוניים ובוודאי לא שינויים תוכניים מכוונים, מסוג התיקונים שוויינשטיין מציין שנוספו בתעתיק עברי (בערבית או פרסית) לתרגום הקוראן המצוי בווינגטון.³³

חלק מכתב-היד מנוקד ניקוד עברי מלא מאוד (כולל שווא תחת אמות קריאה) ומלווה בניקוד ערבי חלקי, הכולל גם המזה, שדה וסיומות תנוין. הניקוד לא תמיד מדויק, ונראה לפעמים שהניקוד העברי סותר את הניקוד הערבי באותה מלה. הקטעים המנוקדים כוללים את סורת אלפאתחה, הסורה השנייה (סורת אלבקררה) עד פס' 249, כל סורה יט (סורת מרים), הפסוקים הראשונים של סורה כ וכמה פסוקים בודדים כגון סורה ט, פס' 30, סורה כא, פס' 33 וסורה כב פס' 25 ושתיים-עשרה הסורות הקטנות האחרונות. קשה למצוא את המשותף לכל החלקים המנוקדים, אך לפחות חלק מהם עוסקים בפולמוס אנטי-נוצרי ואנטי-יהודי.³⁴

נוסף על הניקוד יש סימנים אחרים, מעין טעמי מקרא וקוראן, חלקם סימנים בלתי מוקבלים, כלל, כגון: Q (בעיקר על ה"א סופית מעין תלישא גדולה אך בטעם מפסיק) או ∞ (מעין זרקא סגור). בשוליים יש גם חלוקה לחלקים ממוספרים ('ג'זא' וכן 'נצף ג'זא') וחלוקות ספורדיות אחרות (בעיקר חוזרת ספירת עשרה פסוקים 'עשר'). אולי נועדו חלוקות אלה לצורכי לימוד או לקריאת פרשיות מן הקוראן לתפילה, שכן בנוסף על החלוקה הזאת יש גם לעתים ציון 'פג'ר', כלומר שחרית, ולעתים רחוקות יותר ציון 'עשא', כלומר ערבית.³⁵

בשוליים יש לפעמים תוספת של כמה מלים שהמעתיק דילג עליהן — מדי פעם נוספו המלים גם באותיות ערביות — ויש שנוספה מלה בערבית, כאילו לצורך דיוק והבהרה של הנוסח המתועתק.³⁶ כאמור לעיל, קרוב לסוף כתב-היד (עמ' קעב) ישנם שני בתי שיר שיעי בערבית, הכתובים באותיות ערביות; השיר מדבר על אהבת עלי המכונה (وَصِيَّ الْمُصْطَفَى حَقًّا؛ إِمَامُ النَّاسِ وَالْجَنَّةِ וכו'). ייתכן ששיר זה מעיד על סביבתו השיעית של המתעתק, של מעיר ההערות בשוליים או של שומר כתב-היד. הערה נוספת בעברית (עמ' קיב) יכולה לתת לנו אחיזה גיאוגרפית משלימה. בשולי פס' 85 של סורה כא, המזכיר את ד'ר-אלכפל עם ישמעאל ואדרים בין (הנביאים) הצדיקים העומדים במבחן, מובאת הערה (כמובן, אין כל ודאות של ההערות, אפילו לא כל אלה שבעברית, הן מפרי עטו של אדם אחד דווקא, גם אין כל דרך לשער את תקופתו). וזו לשון ההערה: 'זוה הפסוק ראיתי כתוב הוא בפתח של יחזקאל הנביא ע"ה' (ואחר כך באה תוספת, כנראה הקיצור הנהוג בעברית ל-ע"ה). אכן, אחד הנביאים שהאסלאם מזהה עם ד'ר-אלכפל המסתורי הוא יחזקאל, ואחד המקומות שבו מצביעים על קברו הוא באזור השיעי בדרום עיראק בין כרבאל לנג'ף. קבר זה היה קדוש הן ליהודים והן למוסלמים, שניסו למנוע מהיהודים גישה לשם.³⁷

34 במיוחד מעניין ניקוד הפסוק הבודד (סורה ט, פס' 30) — היוצא נגד הערצת צ'ויר ביהדות וישו בנצרות. ראה על כך במאמרי 'עזרא-צ'ויר: גלגולו של מוטיב פולמוסי קדם-אסלאמי דרך האסלאם אל ראשית ביקורת המקרא', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 359–379.

35 הערה: ויישטטין (לעיל, הערה 24), עמ' 24 וראה בכתב-היד הנדון כאן, למשל: עמ' ט, טו, יז, כב, כג, כז, כט, ל, לה, מג, מז, סט, צה ועוד.

36 ראה בכתב-היד עמ' ז, ט, יב, יד, יז, ל (שם באה המלה הערבית, وَالْاَنْكَم בערבית והערה 'עריות' בעברית), קה, קצה ועוד.

37 ראה הערך 'Dhū-l Kifl' ב-ER ודברי ד"ר אביבה שוסמן בהרצאה שנשא ב'יד בן-צבי' בשנת תשמ"ו, 'יחזקאל הנביא במסורת המוסלמית'. ראה גם: ד' סלימאן ששון, מסע בכל, מהד' מ' בניהו, ירושלים תשט"ו, עמ' קנח — קסו; ש"ד גויטיין, 'בדרך להשתטחות על קבר יחזקאל', מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם, א, אור יהודה 1981, עמ' 13–18. ראה עוד: J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986.

מעניינות הן הערות השוליים הקצרות בעברית, הנוגעות לתוכן פסוקי הקוראן ומפורות לאורך כל הספר (רק לעתים רחוקות יש הערה בערבית באותיות עבריות — ראה עמ' מא). נויבאואר, שתיאר את כתב-היד, הציג הערות אלה בצורה בלתי נכונה, כמציינות את מקורות החומר הקוראני בתורה ובמדרשים.³⁸ לא מעט מהערות אלה אכן מסכמות בקצרה בעברית את תוכן הנאמר בפסוקי הקוראן, לעתים בלשון פסוקי המקרא המקבילים, אך אין בהן, בדרך כלל, יותר מציין הנושא הנדון בקוראן עצמו. כך, למשל, נאמר בשולי עמ' ג (לסורה ב, פס' 30): 'בבריא אדה"ר הש"י שאל ממלאכים ולא ידעו'; שם בהמשך (שם, לפס' 31): 'ויקרא אדם שמות לכל הבהמה' (לפי בר' ב, כ); בעמ' ה (לסורה ב, פס' 61) מובאת פרפרזה לא מדויקת של במ' יא, ה: 'ואת הקישואים ואת האבטיחים ואת השומים ואת החציר'; שם בהמשך (שם, לפס' 65–66): 'ענין השבת ופרה אדומה'; בעמ' יח (לסורה ג, פס' 130) נאמר: 'זה אומר כל מי שלוקח נשך לא ישעו אחריהם'; בעמ' לט (לסורה ה, פס' 6): 'ענין התפילה שלהם [!] כיצד רוחצין'; שם בהמשך (שם, לפס' 12): 'על ענין י"ב מרגלים'; בעמ' מ (שם, לפס' 21): 'ענין ארץ-ישראל'; בעמ' נה (לסורה ז, פס' 54): 'על ענין השמים והארץ שברא ה"ה מששת ימים'; בעמ' נח (שם, לפס' 133): 'עשרה מכות שהביא ה"ה על המצרים'; בעמ' נט (שם, לפס' 142): 'ארבעים יום וארבעים לילה שעלה מ"שה³⁹ למרום' ו'ענין העגל שעשו ישראל ואח"כ נתכפר עוונם'; בעמ' עז (לסורה יא, פס' 40 ואילך): 'ענין נח שעשה ספינה והביא ה"ה מכל'; בעמ' עח (שם, לפס' 71): 'ותצחק שרה ותאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדני זקן'; בעמ' עט (שם, לפס' 84): 'וישמע יתרו כהן מדין'; בעמ' פ (לכותרת סורה יב): 'ענין פ' וישב ענין יוסף'; בעמ' פב (לסורה יב, פס' 41): 'וישכחור', 'ענין פ' מקץ ענין פרעה ויוסף בחלום פרעה'; בעמ' פח (סוף סורה יב): 'ענין פ' מקץ נשלמה'; בעמ' צה (לסורה טז, פס' 115): 'בה אומר אסרתי עליכם את המתה [!] את הדם ובשר חזיר' וכיוצא באלה. ההערות הללו נפסקות בהמשך התעתיק. משימושי הלשון שבהן ('הב"ה', 'פרשת תפילה שלהם' וכו') נראה שנכתבו בידי יהודי, או יהודי לשעבר, וזאת בניגוד לתפילה המוסלמית שבסוף כתב-היד.

אולם ההערות המעניינות מכל הן ההערות הפולמוסיות שנויבאואר כלל לא הזכירן בתיאור כתב-היד, ושנכתבו, כנראה, בידי אותו מעיר הערות. הערות אלה מעלות שאלות קשות בדבר ייעודו של כתב-היד המתועתק. נראה שעיקר הפולמוס של מעיר ההערות בעברית כוון נגד הנצרות, והוא הסתייע בפסוקי הקוראן האנטי נוצריים. כך, למשל, הוא מעיר בעמ' ח כנראה לסורה ב, פס' 120, שסירס במכוון או מתוך אי הבנה את משמעותו (הפסוק מדבר על היהודים והנוצרים שלא רצו ללכת בעקבות הבשורה הדתית החדשה): 'בה אומר ישראל טוב הוא אבל הערל אינו טוב ואם אתה רוצה להתגייר דין ישראל טוב מדין של ערלים'; בעמ' כא (לסורה ג, פס' 50 'מצדקא למא בין ידי מן אלתוראת'): 'בה אומר התורה אמת ואני מעיד עליכם מה שאמרה התורה'; בעמ' לו (לסורה ד, פס' 136): 'בה אומר התורה שירדה מקודם בה אמת הוא [?] מי שכופר בה לא יש לו אחרית והוא כופר'; בעמ' לח (לסורה ד, פס' 171): 'בה אומר ישו בן מרים, שליח ה"ה והיה דברו [?] באה

38 A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Mss. in the Bodleian Library*, I, Oxford 1986, p. 432, No. 1221

נויבאואר חשב שבשוליים יש תרגום לעברית של כמה קטעים ומראי מקום למקבילות במקרא ובאגדה. אגב, הוא מציין רק את הניקוד שבראשית כתב-היד.

39 צורת כתיבה זאת של השם משה חוזרת גם בעמ' קל.

למרים תאמינו בו אבל אל תאמרו שלושה על ענין אב בן ורוח'. גם בעמ' מג (לסורה ה, פס' 69), מוסיף המעיר: 'כאן אומר הישראלים והערלים יש להם חלק לעולם הבא'; ומיד לאחר מכן (שם, לפס' 72-73): 'בא לכזב [?] תשובת הנוצרים שמשתפין ג' בן רוח ואב'; בהמשך (שם, לפס' 82) הוא אומר: 'ענין הערלים שונאים לישראל מי שיש לו קשישין ורהבאן ואסאקפ יש"ו'. במקרה אחרון זה ניכר עיוות משמעותו של הפסוק, והוא בוודאי מכוון ומדעת, שכן פשט הפסוק קובע שהיהודים הם שונאים ביותר את המאמינים המוסלמים, ואילו הנוצרים הם ידידיהם 'כיוון שיש להם כמרים ונזירים [קשישין ורהבאן] ואינם מתגאים'.

לפעמים מופיעה בשוליים גם הערה (אולי מידי מעיר אחר) בנוסח אנטי אסלאמי, כגון בעמ' קמב (לסורה לג, פס' 40): 'הפסול [הכינוי היהודי הנפוץ למחמד]⁴⁰ לא היה לו בן'. הערות ותוספות אלו דורשות עוד עיון רב לפני שאפשר יהיה לקבוע מי העיר אותן ולמה שימשו. ההנחה הפשוטה ביותר היא שהפולמוס הקוראני נגד הנצרות שימש גם את היהדות, אולם, אם כן, העתקת התפילה המוסלמית בסוף התעתיק מוזרה. גם הגישה היהודית-הנוצרית להסכים עם הקוראן שישו בן מרים הוא 'שליח הב"ה' [!] ודברו באה למרים תאמינו בו' — ובלבד שלא יתקבל רעיון השילוש הנוצרי — נראית אז מוזרה מצד מעיר ההערות. מצד אחר, ההנחה, שלפנינו קוראן של יהודים שהתאסלמו ושמרו על יחס חיובי למורשתם היהודית⁴¹ מעוררת קשיים גדולים אחרים (כגון השימוש בכינוי 'פסול'). מכל מקום, כדאי לזכור שהיו מקרים של יהודים שהתאסלמו וניהלו פולמוס נגד הנצרות,⁴² וכן שלעתים קרובות התפלמס סופר אחד, יהודי או קראי (כמו אלקרקסאני או מחברים יהודים מאוחרים יותר בעברית כרשב"א ורשב"ץ) הן עם הנצרות והן עם האסלאם.⁴³ אך כדי להכריע בין אפשרויות אלה ואחרות יש צורך במחקר יסודי יותר של קוראן מתועתק זה והערות השוליים שבו וכן של כתבי-יד נוספים מסוגו, שיוכלו לשפוך אור רב יותר על תולדות היהודים במאות האחרונות של שלטון האסלאם.

40 ראה: שטיינשניידר (לעיל, הערה 8), עמ' 302.

41 ויינשטיין (לעיל, הערה 24) מניח את קיומה של כת יהודית-מוסלמית צופית בין אנוסי משהד; פרופ' ברנרד לויס הציע לחשוב על חוגי דנמה כמסגרת שבה נכתב כתבי-יד זה, אך הדבר מצריך לאחר מאור את תיאורו של כתב-היד ולחפש לו מוצא גיאוגרפי אחר מזה שציינו.

42 ראה, למשל: S.A. Weston (ed. and transl.), 'The Kitāb Masālik an-Nazar of Sa'īd ibn Ḥasan of Alexandria', JAOS 24 (1903), pp. 312-383.

43 ראה גם: A.H. Cutler & C.E. Cutler, *The Jew as an Ally of the Muslim*, Notre Dame, Indiana 1986, pp. 245-246. דוגמאות לכך שתרגומים או תעתיקים של הברית החדשה והקוראן נעשו בידי אדם אחד מצויות גם במאמריהם של ויינשטיין (לעיל, הערה 24) והקר (לעיל, הערה 23).

ב. היסטוריה

משפחה בתקופת שינויים

עיון במפגש ההלכה וההיסטוריה בצפון אפריקה
עם עדות חדשה על דונש בן תמים

מפגש ההלכה וההיסטוריה בעולם של ימי הביניים הוא מפגש יומיומי, המתייחס למלוא החיים היהודיים בקהילות למקומותיהן. הפגשת הלכה וההיסטוריה אינה צריכה לטוען בעבורה; היא הפכה לשיטת עבודה שגרתית הן למעוניין בתולדות ההלכה והן למעוניין בתולדה.

מפגש ההלכה עם ההיסטוריה במקרה דנן הינו בשני מישורים: המישור השגרתי — מפגש הבעיות היומיומיות עם המענה ההלכתי שניתן להן; והמישור המיתודולוגי — מפגש המקורות המאירים אלה את אלה. במפגש המקורות שכאן, ההפך מן הרגיל, הסוגיה ההלכתית היא המאירה את המסגרת הכרונולוגית לכתיבת התעודה ההיסטורית. ממילא הדברים שלהלן לא יעסקו במכלול הרב של תחומים הראויים לבדיקה בהקשר של שני נושאים אלה, ואף לא יעסקו בסוגיות היסטוריות המוארות באמצעות דיון הלכתי או בדיון הלכתי הזוכה לביאור רחב ונאות באמצעות פרשיות היסטוריות המצויות ברקעו.

הפרשה שתידון להלן התרחשה באפריקה (אזור תוניסיה כיום) בין העשור האחרון למאה התשיעית לבין שנות השלושים למאה העשירית. ברקע ההיסטורי הרחב שלה היה המהפך הפוליטי, הדתי והכלכלי שהביאו עימם הפאטמים בעת כיבושיהם; במוקד ההיסטורי שלה מצויות בעיות הקהילה ובעיותיה של משפחה חשובה אחת, נוכח המהפכים האמורים. ייחודה של פרשה זו בקדמותה ובמקורות שמהם אפשר ללמוד על השתלשלות האירועים.

שלא כרגיל, שובצו במקור ההלכתי השמות האותנטיים של גיבורי הפרשה (נספח א). במקור ההיסטורי המשלים את הפרשה, כדור לאחר התרחשותה, שבים ומופיעים חלק מן השמות שהופיעו בשאלה ההלכתית (נספח ב). במקור ההיסטורי יש עדות חדשה על עניינים בתרבות הערבית-היהודית של יהודי המגרב בראשית המאה העשירית: ענייני לשון ואף משהו על אחד מראשוני היוצרים בערבית-יהודית בימי הביניים, דונש בן תמים.

[א]

אוניות של מוסלמים פעלו באגן הים התיכון עוד קודם לכיבוש הפאטמי של צפון אפריקה (909). ציי מלחמה אע'לביים, שהורכבו לקראת משימות כיבוש מוגברות. ולצורכי סוור, אפשרו לאוניות סוחרים לעשות דרכן בים התיכון כבר במחצית הראשונה של המאה התשיעית. נתיב הים שהיה בראש מעייניהם של השליטים האע'לביים היה הנתיב הימי הקצר צפונה — לסיציליה ולחופי דרום איטליה. חרף הטרדות חוזרות ונשנות של הצי הביזנטי, שניסה לשוב ולזכות בהגמוניה שהיתה לו באזור זה, הצליחו האע'לבים לשמור על יתרון צבאיימי בנתיב האמור, וכבשו, במספר שלבים, את סיציליה. בנתיב הימי שבין אפריקה לסיציליה התנהל המסחר בעונות השנה הנוחות מצד מזג האוויר ובתקופות הרגועות מן ההיבט הבטחוני.¹

ככל שאפשר להסיק מן התיעוד המועט על מסחר זה, הוא נוהל בלוויית אבטחה צבאית נאותה מחשש התקלות עם ציי אויב; לשלטון ולפקידי היתה מעורבות ישירה בסחר, ולעתים פקידי רשות היו בעלי כלי שיט; ציר המסחר היה סמוך אל הצירים החשובים לממשל האע'לבי וסייע לו בקשירת קשרים לערי החוף האיטלקיות ובפעילותו נגד הביזנטים. במקורות המתייחסים לנתיב הימי אפריקה-סיציליה-דרום איטליה אין התייחסות כלשהי למעורבותם של יהודים בסחר הימי בתקופה זו.² מן המקורות היהודיים אנו למדים כי תחום הפעילות המסחרית הַעֲרָה של יהודי המגרב היה המגרב כולו, ספרד והמערב. בין קהילות ישראל שבאזורים אלה היו קשרים תכופים ומסודרים; קשרים שנשתמכו על נתיב המסחר היבשתי.³

הכיבוש הפאטמי של אפריקה שינה את תמונת השלטון בנתיבי הים, ובעקבות שינוי זה — ויש האומרים כי סמוך לשינוי זה — התרחבו אפשרויות המסחר הימי. תוך עשרים שנה, החל בראשית המאה העשירית, היו אזורי החוף הקרובים לאפריקה בשליטת כוח חדש, שפיתח במודע צי שכמותו לא היה קודם לכן בארצות האסלאם. ייעודו של הכוח הצבאי הפאטמי — היבשתי והימי — היה כיבוש הח'ליפות. המודעות לחשיבותו של הכוח הימי והרצון להפיץ את התעמולה

1 ראה: M. Talbi, *l'Émirat Aghlabide, 187-296 / 800-909 : Histoire politique*, Paris 1966, pp. 383-392; 451-458, 473-476; 510-512; A.R. Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean, A.D. 500-1100*, Princeton 1951, pp. 102-103, 108-116, 132-148; idem (ed.), *The Islamic World and the West*, New York 1970, pp. 23-38, 66-78; לאחרונה יוחדה עבור דוקטור לנושא זה, עבודה זו עדיין לא הגיעה לידי, M. Abugaila Ageil, *Naval Policy and the Rise of the Fleet of IFRIQIYYAH from the 1st to the 3rd Centuries A.H. (7th to 9th Centuries A.D.)* — *Byzantines, Muslims, North Africa, Syria, Egypt*, Michigan 1985

2 ראה בהערה קודמת, ובעיקר סיכומו של לואיס בספרו הראשון (שם), עמ' 181-182, וכן: A.M. Fahmy, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean [Alexandria]*, 1950, pp. 64-72; A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, Bruxelles 1935, pp. 61-88; A. Aziz, *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh 1975, pp. 1-24; ומנקודת המבט האירופית: .N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, London 1975, pp. 60-62; S.D. Goitein, *A*, על כן: S.D. Goitein, *The Oldest Mediterranean Society*, I, Los Angeles 1967, pp. 7-23 [להלן: גויטין, חברה]; S. Hopkins, "The Oldest Document in the Geniza?", S. Morag et al. (eds.), *Studies in Judaism and Islam*, Jerusalem 1981, pp. 83-87, 91-94

3 מ' בן-ששון, 'חברה והנהגה בקהילות ישראל באפריקה הצפונית בימי הביניים; קירואן 800-1057', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, א, עמ' 51-60.

הפאטמית באמצעות הסוחרים הביאו את השליטים הפאטמים, עוד בהיותם באפריקה, לפתח לא רק את הצי הצבאי כי אם גם את הצי המסחרי ולדאוג לאבטחתו.⁴ בפעילות הכלכלית הפאטמית, כמו גם בזו הפוליטית והצבאית, היו מעורבים יהודים כבר בשלבים מוקדמים. המסחר הימי שבין אפריקה למצרים מתועד מן התקופה הסמוכה לכיבוש של מצרים על ידי הפאטמים בשנת 969. וכדברי גויטיין בהקשר זה: 'מרכזם של הפאטמים היה תוניסיה, לבו של המסחר בים התיכון... מפני שצפון אפריקה היתה חזקה כל כך מן הבחינה הכלכלית, היו הפאטמים מוכשרים לכבוש את מצרים... הסוחרים — לא הגנרלים — היו הכובשים האמיתיים'.⁵

קשה כיום לתאר את הפעילות הכלכלית באגן הים התיכון במאה העשירית והאחת-עשרה ללא הסוחרים היהודים המגרים, המופיעים לרוב בתעודות של גניות קהיר. הסוחרים היהודים מיצו את האפשרויות הכלכליות ואת אפשרויות התנועה הימית, ומפרנסים רבים אחרים בקהילות נסמכו אל העשייה הערה בתחום זה.

אולם, לפתח פעילות זו רבצו בעיות חברתיות חמורות, שאיימו לפגוע בלכידות החברתית של יושבי המקום, במוסדות הקהילה המקומית ובתא המסד לחיי חברה — במשפחה. שכן, בעוד המסחר הנמרץ כרוך בתנועת אוכלוסין רבה ממקום למקום ובנכונות הפרט לגירות; היציבות הקהילתית תלויה בגורמים שונים, שההמשכיות והקביעות הן מן החשובים בהם. משמע, הקהילה נשענת על יסודות חברתיים קבועים ואיתנים המקיימים מורשה מקומית; על ציבור המרגיש מחויבות למוסדות הקהילה בהיותו נתון למרותם הקבועה; על גרעין אוכלוסין המזוהה כבני המקום שביניהם מתוחות סדרות רבות של קשרים בעלי היבטים חברתיים מגוונים. אף המשפחה זקוקה ליסוד הקביעות והיציבות. כאמור, הסוחר במסחר הבינלאומי במאות התשיעית והעשירית צריך היה לצאת למסעות ארוכים שניתקו אותו מן הבית, מן המשפחה ומן הקהילה לתקופות שהגיעו עד לשנות פירוד.⁶

- 4 A. Hamdani, 'Some Considerations on the Fatimid Caliphate as a Mediterranean Power, *Atti del terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello 1966, Napoli 1967*, pp. 385–396; S.M. Imamuddin, 'Commercial Relations of Spain, Ifriqiya and Egypt in the 10th Century A.C.', *Islamic Culture* 38 (1964), pp. 9–14; M. Brett, 'The Fatimid Revolution in North Africa', in: J.D. Fage et al. (eds.), *The Cambridge History of Africa*, II, pp. 594–633; B. Lewis, 'An Interpretation of Fatimid History', *Colloque international sur l'histoire du Caire* [Caire] 1972, pp. 287–295; S.M. Stern, *Studies in Early Ismā'ilism*, Jerusalem 1983, pp. 177–188, 234–256; גויטיין, חברה, א, עמ' 27–35; לואיס בספרו הראשון (לעיל, הערה 1), עמ' 183–224. י' דרורי, 'סוגיות בקורות הפאטמים בסוריה', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 100–118.
- 5 ש"ד גויטיין, התימנים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 34; על מעורבות היהודים, ראה: הנ"ל, חברה, א, עמ' 17–18, 74–70; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099), תל-אביב תשמ"ג, א, עמ' 215–229, T. Lewicki, 'Les commerçants juifs ... au IX^e–XI^e siècles', *Atti della XXVI Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo — Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, pp. 375–399.
- 6 על הדינמיות של המערכת המסחרית וניידות הסוחרים ראה: גויטיין, חברה, א, עמ' 42–70; להשפעתה על משפחות בית ישראל בתקופה זו ראה: שם, עמ' 47–49, 58–59; שם, ג, לוס אנג'לס 1978, עמ' 55–61, idem, 'The Jewish Family of High Middle Ages as', 341–336, 332–324, 277–260, 205–189, 156–153; Revealed by the Documents of the Cairo Geniza', עמ' 713–738.

במאה האחת-עשרה נפגשות אמנם המציאות ההיסטורית וההלכה כדי למצוא פתרון למסגרות החברתיות שניזוקו מן העשייה הכלכלית הנמרצת. הבעיות המשפחתיות שנלוו להעדרות הבעל היו בעיקר בתחומי הפרנסה, החינוך ויציבות התא המשפחתי. כדי להתמודד עם בעיות אלה התפתחו הֶסְדֵּרִים, שנשענו על מקורות תלמודיים. הבולטים שבהם: כתיבת גט על תנאי, הפקדת שיעורים מאוחרים של הכתובה בידי שלישי והשאת סכומי ממון ניכרים בידי האישה קודם לנסיעת הבעל. יש שהוסיפו לתנאי הכתובה כי הבעל לא יוכל לעזוב את ביתו לתקופה ארוכה לצורכי מסחר ללא רשות אשתו, כנוסחו המאוחר של הרמב"ם: 'יש לאשה לעכב על בעלה שלא יצא לסחורה אלא למקום קרוב... ולא יצא אלא ברשותה'.⁷

באלה ובהסדרים אחרים לא היה די. חרף תנאים ופתרונות חוזיים אחרים, שבו ועלו שאלות הלכתיות באשר למצבן של משפחות שננטשו על ידי בעליהן; עדויות על נסיונות של בעלים להינשא בשנית במקום פעילותם הכלכלית ומסמכים היסטוריים מעידים על הצורך בהתמודדות מחודשת עם המציאות שתוארה לעיל.⁸

כאמור, אף בתחום היחסים הפנים-קהילתיים טמונה סכנה מצד סוחר המעורב בסחר הבינלאומי. כאן המגמות הפועלות נראות כסותרות האחת את זולתה. מחד גיסא, קשריו של סוחר יהודי עם פקידי רשות, מוסדות שיפוט ואוכלוסיית הסוחרים הלא-יהודיים עלולים היו לזרז אותו לבקש סיוע לענייניו בחברה הנוכרית ומוסדותיה, כאשר לא הצליח בדינו לפני דייני ישראל; ענייני המסחר היומיומיים חייבו אותו להיות מעורה בחיי החברה של כלל הסוחרים. מאידך גיסא, הסוחר היה מן המעוניינים בביצור מוסדות הקהל ככלל ומוסדות הדין בפרט ובקיומן של קהילות מלוכדות

בן-ששון (לעיל, הערה 3) א, עמ' 89; מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים ותל-אביב תשמ"ו, עמ' 23–21, 205–224, 344; לזיקה שבין תנועה ליציבות במשפחה, ראה: E.A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, III, London 1921, pp. 344–346; G.R. Lenlie, *The Family in Social Context*, Oxford 1967, pp. 265–269; "יובל", תקנות נגד, ריבוי גירושין בגרמניה במאה ה"ט", ציון מח (תשמ"ג), עמ' 198, הערה 83; עמ' 204, הערה 112. להשפעה על חיי הקהילה בתקופה זו ראה: גויטיין, חברה, א, עמ' 51–54; שם, ב, לוס אנג'לס 1971, עמ' 51–55, 63–65; בן-ששון (לעיל, הערה 3) א, עמ' 56–59, 72–76, 106–109. התנועה נתנה אותותיה גם במוסדות ההנהגה המרכזיים של עם ישראל, ואף אליהם חדרו מי שאינם מבני המשפחות שהנהיגו את המוסדות בתקופות קדומות, כך הוא בארץ-ישראל, ראה: מ' בן-ששון, 'בני המגרב וקשריהם לארץ ישראל במאות ט–יא', שלם ה (תשמ"ז), עמ' 73–75; ואפילו בבבל בענייניו של רס"ג, ראה: א' גרוסמן, 'ירושת אבות בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל בימי הביניים המוקדמים', ציון נ (תשמ"ה), עמ' 201–202; מ' בן-ששון, 'המבנה המגמות והתוכן של חיבור רב נתן הבבלי', בתוך: ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 173–176. לזיקה שבין תנועה לבין חוסר יציבות בקהילה ראה, לדוגמה: *The Determinants and Consequences of Population Trends: New Summary of Findings on Interaction of Demographic, Economic and Social Factors*, New York 1973, I, pp. 173–183.

7 הלכות אישות, יד, ב; לתנאי כתובה בנדון, ראה: גויטיין, חברה, ג, עמ' 155–156; לפתרונות האחרים ראה: שם, עמ' 189–205. לתשובות גאונים מן המאה האחת-עשרה בנדון זה ראה: ב"מ לין, אוצר הגאונים, ח: מסכת כתובות, ירושלים תרצ"ט, סימנים: תד, תלד, תנט, תסג–תסד, תת, תתז–תחט, תתיג, תתיח–תתכא, תתלג–תתלו; הנ"ל, שם, ט: מסכת קידושין, סימן שפט.

8 לבעיות החוזרות ראה: גויטיין, חברה, ג, עמ' 189–205. על נסיונות להינשא בשנית ראה: פרידמן (לעיל, הערה 6), עמ' 205–224, *'The Historical Background to the Ordinances on Family Affair'*, in: A. Rapoport-Albert & S.J.Y. Zipperstein (eds.), *Attributed to Rabbenu Gershom Me'or ha-Gola*, in: A. Rapoport-Albert & S.J.Y. Zipperstein (eds.), *Jewish History, Essays in honour of C. Abramsky*, London 1988, pp. 3–23.

בתחנות מסעו. הארגון המוסדי, הסמכויות המשפטיות והלכידות החברתית יכלו להפוך כל קהילה שבדרכו לתחנה יעילה לפעולות מסחריות ולמקום שהות נוח, בזכות קשרי חברה שיוכל לפתח עם בני המקום. אף כאן, כבענייני משפחה, עדויות על המגמות הסותרות מתרבות במהלך המאה האחת-עשרה. ולעתים — אף אם ספורות ביחס לאחרות — תימצא המגמה המהרסת, גוברת.⁹ הן העדויות על המגמות המאיימות על חיי המשפחה והן העדויות על המגמות הסותרות בחיי הציבור, המופיעות במקורות היהודים אחרי המחצית השנייה של המאה העשירית, כמו מאשרות את מפגש ההלכה והמציאות הנובע מן המהפך הפאטמי. דברים אלה מצטרפים אפוא לנאמר לעיל בדבר העדר עדויות על מעורבותם של יהודים במסחר הימי באגן הים התיכון בתקופה האע'לית.

[כ]

האירוע המתמשך בחיי המשפחה שבו נעסוק ובעיות הקהילה שנסמכו אליו החלו קודם למהפך הפוליטי והכלכלי של הפאטמים, בראשית המאה העשירית, ונמשכו במהלך השנים הראשונות למהפך זה. הפרשה משוחזרת מתוך שישה קרעים של תכתובת בין קהילת קירואן לבין ישיבת סורא (נספח א). תכתובת זו משמשת מסגרת כרונולוגית להשתלשלות העניינים.¹⁰

השלב הראשון של ההתכתבות היה בתקופת רב האיי בן נחשון, גאון ישיבת סורא בשנים 886–896, ובתקופת רב שביב בן יעקב, ראש בית המדרש בקירואן כבר בשליש האחרון למאה התשיעית. השלב השני של ההתכתבות היה בתקופה שלאחר רב האיי בן נחשון, כאשר מרבית גיבורי הפרשה חיים עדיין; משמע ששלב זה בפרשה אירע לכל המאוחר בשליש הראשון למאה העשירית, אולי בתקופה הראשונה של גאונות רב סעדיה.¹¹ השלב השלישי בהשתלשלות העניינים, המונצח במסמך ההיסטורי (נספח ב) שנתחבר בקירואן, התרחש סמוך לאמצע המאה העשירית. במוקד שלושת השלבים של האירועים מצויה משפחה נכבדה מקהילת קירואן: ראש המשפחה מכונה רב, בנו קשור עם פקיד שלטון מוסלמים, וכל משבר ושינוי בענייניהם של בני המשפחה

9 לסיכום והפניות למקבילות ראה: בן-ששון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 56–60, 72–76, 220–225.

10 למעלות ומורדות בקשרי המגרב עם הישיבות בבבל ראה: מ' בן-ששון, 'שברי איגרות מהיגיוה — לתולדות חידוש הקשרים של ישיבות בבל עם המערב', תרכ"ז (תשמ"ז), עמ' 171–209. במהלך המאה התשיעית ובתקופת הגאונות של רב סעדיה עיקר הקשר שבין המגרב לישיבות בבבל היה עם ישיבת סורא, ראה: בן-ששון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 198–204; ב, עמ' 185–189, 190. לשינוי המגמה ראה: שם, עמ' 197 ואילך.

11 השלב הראשון היה כימי רב האיי ורב שביב, שכן שמם מזכר במפורט בקטע ט"ז ש' 12.77, אחר, ש' 6–7. לתקופת גאונותו של רב האיי בן נחשון ראה: כ"מ לוין (מהדיר), מתקופת הגאונים, ב: אגרת רב שרירא גאון, ירושלים תשל"ב, עמ' 116. על שביב בן יעקב ראה: בן-ששון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 136–139. זמנו של השלב השני נקבע על פי שמות השותפים לפרשה והמשלוח הנוסף של השאלה לסורא. ייתכן כי רס"ג הוא המשיב השני, מפני ססמכות לפניה שאלות מרס"ג, ראה: א"א הרכבי (מהדיר), זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון, מחברת רביעית [=הרכבי, תשובות הגאונים, להלן: ג"ה], סימן תקלה, ורש"רס"ג נזכר בקונטרס זה על סימנים תקל, תקלד, והצירוף 'ושאלו מקמיה' נזכר על סימנים תקלג, תקלו. המשיב המאוחר גם התייחס להאיי בן נחשון בתואר 'רב האי שלנו גאון [מחסיא]'. אלא שעדיין אפשר שהמשיב הוא אחד מגאוני סורא האחרים: הלאי בן נטרונאי (896–904), שלום בן מישאל (904–911), יעקב בר נטרונאי (911–924), או יום טוב כהנא בר יעקב (924–928).

מלווה במעורבות ישירה של ראשי הקהילה במשך שישים השנים שבין המאה התשיעית למחצית הראשונה של המאה העשירית.

בשנות השמונים המאוחרות של המאה התשיעית נישאה חיונה לפטריק בן אל אזרק (תכול העין), אלה היו נישואיה השניים. בנה של חיונה מנישואיה הראשונים, חכליה, היה סוחר המפליג בים. בנישואיה השניים נולדו לחיונה שני בנים נוספים, אסחק וצפרא בני פטריק.¹² פטריק, המוזכר כרב פטריק, היה כנראה מלווה תמורת משכונות. בין המשכונות שהונחו בידיו היו ספרים. בקהילות הים התיכון מתועדים, למן המאה האחת-עשרה מקרים של הפקדת משכונות מיטלטלין בידי המלווה, בגלל מוסר ירוד של פרעון חובות ולצורך עקיפת איסור ריבית. משהוחלטו משכונות וערבונויות בידי המלווה, הוא קיבל קרן וריבית באמצעות המשכון. מנהג שכזה נהג בקירואן, כדי לעקוף איסורי ריבית במאה העשירית, באמצעות הפקדת משכון נדל"ן השווה יותר מדמי ההלוואה. המשכון הוחלט, ובכך שימש כפרעון שערכו עולה על ערכה הכספי של ההלוואה. אפשר אפוא שפטריק מצא את פרנסתו מבנקאות ופירותיה — משכונות.¹³ כדי לנתב את פעילותו של חכליה לדרך שנראתה נכונה בעיני הוריו, הם ביקשו למנועו מנסיעה בים ולהשיאו אישה. ייתכן כי היעד השני צוין על ידיהם כדי להשיג את התכלית הראשונה — למנוע את חכליה מנסיעה לא בטוחה בים בתקופה שבה הסחר הימי היה בידי מוסלמים; בתקופה זו תכפו נסיונות הביזנטים להשיג יתרון על הצי האע"לבי בנתיבי הים שבין אפריקה לסיציליה.¹⁴ אם יעמוד בשני תנאים אלה, הבטיחוהו הוריו כי יקבל מתנות שונות, סכום כסף וחצר מסוימת. כדי לחזק את הבטחתם, הוסיפו כי אם מסיבה כלשהי לא ימלאו את המוטל אליהם בשטר המתנה, יהא עליהם להקצות סכום כסף לישיבות בבל.¹⁵

12 שחזור כינויו של פטריק, אבן אל אזרק, מתאפשר בזכות התעודה ההיסטורית המובאת להלן בנספח ב. על כחול העין וכינויים אחרים ראה: גויטיין, חברה, ג, עמ' 11, הערה 58. פטריק, שפירושו נכבד, אציל, אינו שם בהשפעה ערבית אלא רומית. בירושלמי נזכר 'רבי פטריק אחוה דרבי דרוסא' (יומא ד, ד [מא ע"ד]). חיונה היא צורת הנקבה של חיון, שם זה מופיע במספר עדויות מן הגניזה. על שמות נשיים הנגזרים משמות גבריים ראה: גויטיין, חברה, ג, עמ' 318–319, ועל השם 'חיא' ראה: שם, עמ' 317. בתעודה זו מופיע גם השם רחל. שמות עבריים ומקראיים נדירים בתעודות הגניזה ממזרים (ראה: שם, ג, עמ' 315), אך הם מצויים בפניות אחרות של העולם, כמו ארץ-ישראל ותוניסיה. בתעודה הנדונה מובא גם הכינוי 'בן היתום'. כינוי זה מצוי בתעודות נוספות: ט"ש J 1.10, משנת 1072; ט"ש 16.13. על 'הנצחת' מצב יתמות באמצעות פעילות סעד, טיפול ביתומים וליוויים עד לבגרות ראה: שם, ג, עמ' 302–312.

13 בעניין הלוואה על הקרקע ואיסורי ריבית ראה: ח' סולביצ'יק, 'שטר בספר העיטור — פרק סמוי בתולדות ההלכה', תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 318–322; בן-ששון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 70–71. על משכונות במאה האחת-עשרה ואילך ראה: גויטיין, חברה, א, עמ' 259, הערות 181–189. וראה הדוגמה של תנ"ך בשווי עשרים דינר שמושכן לקבלת הלוואה בסך שישה דינרים בשנת 1028, ט"ש J 5.1, פריט ב (שם, הערה 185), ולהלן, הערה 20. ובהלכה ראה, לדוגמה: ח' מודעי (מהדיר), תשובות הגאונים שערי צדק, שאלוניקי תקנ"ב, דף לג ע"ב—מג ע"ב, חלק ד, שער ב; דף צט ע"ב, חלק ד, שער ט. על בנקאים ומלווים ראה: גויטיין, שם, עמ' 229–262 (וראה סיכומו שם בעמוד 262).

14 ראה לעיל, הערות 1–2, תנאי הכתיבה ומעשי בית דין שמן התקופה שלאחר המאה האחת-עשרה, המובאים לעיל בהערות 7–8, מגנים על האשה, אך נסיעת סוחרים באותה תקופה היתה מעשה של יומיום.

15 על תנאי חיזוק דומה בתקופה זו באזורנו ראה: ט"ש Misc. 27.4.5a (השווה לתשובות מיימוניות, הפלאה, אחרי סימן ב). על קנסות לבתי כנסת ולישיבת ארץ-ישראל ראה, לדוגמה: פרידמן (לעיל, הערה 6), עמ' 367 (במפתח, ערך 'קנס על הפרת תנאי').

חכליה נישא והיה לאב לילדים, אך למרות הבטחותיו להוריו, המשיך להפליג למסעות בים. משסירבו הוריו למלא את הבטחותיהם, בטענה שרק מחצית מן התנאי התקיימה, הביא חכליה פקידי שלטון וחברי נוכרים לבית הוריו, ובעל כורחם של ההורים נטל את המתנות והוסיף אליהן ספרים, שהיו משכונות לבטחון הלוואות בבית פטריק וחיונה. על אף שחכליה נעזר בנוכרים, לא הצליח להעביר את החצר לרשותו. אך באותו מעמד נכתב שטר, ובו מתחייבים ההורים להעביר לידי אב החצר ללא תנאי, בתורת מתנה.¹⁶

זמן עבר, חכליה נפטר מן העולם, והוריו עדיין חיים. פטריק וחיונה ראו שעה זו כשעת כושר להיפרע מכלתם ומנכדיהם הקטנים. בעצת ראשי בית המדרש בקירואן, רב שביב ורב שאול, הכריזו בבית הכנסת חרם סתם על האוחזים בנכסיהם של פטריק ושל חיונה שלא ברשות.¹⁷ כיוון שהחרם לא השיב את החפצים להורים, נכנס פטריק לבית חכליה, ונטל בכוח הזרוע את הספרים שנלקחו מביתו על ידי חכליה בכוח השלטון.

על מעשה זה של פטריק, נחלקו אנשי בית המדרש בקירואן: דיין אחד בקירואן, רב שאול,¹⁸ חייבו להשיב את המיטלטלין למי שהיו תחת ידיהם; ומי שהיה בעל סמכות גבוהה ממנו, רב שביב, טען שאינו צריך להחזירם. בזכות המחלוקת בבית המדרש ומשלוח השאלה לסורא הגיעה הפרשה לידינו. רב האיי בר נחשון חיזק את עמדתו של רב שביב, ופסק כי הספרים יישארו בידי מי שהופקד על אחרייתם לראשונה, פטריק בן אזרק.

פסק דינו של רבי האיי בר נחשון לא הביא להפסקת המדון בבית פטריק וחיונה. משבגרר יתומי חכליה, שבו לתבוע את פטריק וחיונה. הפעם תבעו מאת פטריק וחיונה לא את המיטלטלין שהובטחו בשטר המתנה הראשון, שהיה שטר בתנאי, כי אם את החצר. כזכור, החצר הובטחה תחילה לחכליה, בתנאי שימלא את שתי בקשות הוריו. אולם, לאחר שהתערבו חברי הנוכרים בפרשה, נכתב על החצר שטר מתנה ללא כל תנאי. יתומיו של חכליה ביקשו אפוא את החצר

16 על התחייבות חוזית של יהודים ליהודים בלחץ פקידי שלטון, בשנת 1020 בסירקוזה, סיציליה, ראה: אוקספורד-בודליאנה d 79.36, והדין בו אצל: N. Golb, 'A Judeo-Arabic Court Document of Syracuse', *JNES* 32 (1973), pp. 105–123.

17 ייתכן שחכליה נספה בים, סכנה שכוחה אף בזמן שנתיבי המסחר שוכללו, ראה: גויטיין, חברה, א, עמ' 319–324, 322–332. על הטלת חרם סתם במקום שאי אפשר להטיל שבועת יורשים או במקרה שבו תביעה אינה מבוססת על שטר ראה: ג' ליבזון, 'גזירתא וחרם סתם בתקופת הגאונים ובראשית ימי הביניים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור למשפטים של האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ם, עמ' 223–230 (וראה דבריו, שם בעמ' 227 שבתביעות מיורשים היתום אינו יכול לטעון טענת 'ברי', ולכן בית דין מטיל חרם סתם). אפשר היה להטיל חרם סתם במקרה שלפנינו עוד בחיי חכליה, לולא חששו מתגובתו, שכן היה חשד של גניבה וגזל (ראה: ליבזון, שם, עמ' 233–244). בין כך ובין כך, מקרה זה מתוסף לרשום אצל ליבזון, שם, לעניין תפוצת הפרוצדורה החדשה גם בקירואן. וראה על כך: בן-ששון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 210–220.

18 על 'רבנא שאול ברוך לשמים בן רבנא יוסף מן מדינת קירואן שהוא בעל תורה וחכמה וירא שמנים ויש בו ענוה ונאמן הוא בכל מעשיו ואפסטרופים של יתומים/ישיבה' הוא, ראה בכ"י *HUC2*, שו' 22–24 (לא הצלחתי לפענח את תצלומי במכון לתצלומי כ"י עבריים, בירושלים, ראה: J. Mann, 'Gaonic Studies', *HUC Jubilee*: Volume 1875–1925, p. 250). בראש בית המדרש בקירואן, באמצע המאה התשיעית עמד יהודה בן שאול (ראה עליו: בן-ששון [לעיל, הערה 3], א, עמ' 136–137), לצידו של נתן בן חנניה. אפשר שבדומה לבני רב נתן בן חנניה, שעמדו בראש בית המדרש לאחר פטירת אביהם (שם, עמ' 138, והערה 35), כך בנו של יהודה בן שאול, ששמו אולי כשם סבו, שאול, שימש דיין בקירואן בדומה לאביו.

לעצמם, ואף תבעו את עלבון ישיבות בבל, בהצביעם על העובדה שעל אף שלא קיים תנאי הנתינה של החצר, פטריק וחיונה לא העבירו את התשלום לישיבות.

אף הפעם הופנתה הבעיה לגאון סורא, אולי לרס"ג, והמשיב הצטרף לדעת רב האי בר נחשון. הוא קבע כי כתיבת השטר הנוסף על החצר היתה באונס הידוע לכל, ולכן, אף שנכתב באותו שטר מתנה סעיף המבטל כל מודעה, האונס ברור, המתנה בטלה, וכל קנס שצריך היה להשתלם לישיבות על יסוד אי מילוי ההבטחה על ידי ההורים, בטל אף הוא.¹⁹

שמות נדירים אלה, פטריק וחיונה, שבים ומופיעים בשטר מכר, שנכתב כנראה בקירואן, סמוך לפרשה שתוארה, משמע באמצע המאה העשירית בקירוב. משטר זה עולים פרטים נוספים על המשפחה. חיונה המוזכרת בו אינה אשת פטריק אלא כלתו, שנקראה בשם זהה.

זהו שטר מכר של ספר מקרא מכורך, מצחף, שהיה של אסחק וצפרא בני פטריק אלאזרק. אולי היה הוא בין הספרים שהיו עילה לייב בשתי המערכות הראשונות של הפרשה, ואשר חזרו לידי פטריק בכוח לאחר פטירת חכליה. ממחירו של המקרא, שהיה עשרים דינרים, אפשר ללמוד שהיה זה ספר שלם ונאה.²⁰ על אף שספר מקרא זה היה ידוע כספרם של אסחק וצפרא בני פטריק, מוכרות אותו נשותיהם – חיונה בת נתחום ורחל בת יחיה – לאסמעל בן מוסי, במעמד בעליהן. אפשר שהספר ניתן לשתיהן כחלק המוקדם של כתובתן, משמע לכל אחת עשרה דינרים למוקדם, והן מממשות את הכתובה, כדי שהמזומנים יהיו נכונים להוצאות הבית. עשרה דינרים לחלק המוקדם של הכתובה הינם סכום שניתן במשפחות ממוצעות ואפילו במשפחות עשירות, כאשר ההבדל בין אלה לאלה נעוץ בסכום המאוחר שהוקצה לכלות עשירות.²¹

לעיל הצענו שמשפחת פטריק וחיונה היתה משפחה מבוססת ונכבדת בקירואן, ולו משום שראשי בית המדרש, מחד גיסא, ופקידי רשות, מאידך גיסא, ליוו את הפרשה בעצה, בפסק ובמעשה. בשלב השלישי, במעשה – והוא מכירת המקרא על ידי בני פטריק – העדים המעידים על השטר הינם יעקב בן משה הסופר וצלח בר שלמה הסופר. בדיני הראיות המוסלמיות היתה חובה להביא עדים נאמנים וכשרים, שנתייחדו לתפקיד זה בהרשאת רשויות משפטיות. ראשיה של מערכת המשפט בקהילות ישראל בימי הבניים היו ערים לנוהג זה אצל שכניהם, אך לא אימצוהו.²² סופרי שטרות בישראל אמנם חתמו בסופם, כדי להקל על הצדדים מלחפש עד נוסף, אך חתימה זו לא הוסיפה משנה חיזוק לשטר.²³ אפילו בשטרות הקדומים שבגניזה לא מצינו שהחותמים יהיו

19 הרכבי העיר בשולי תשובה זו: 'התשובה הזאת סותרת על פני איזה כותבים חדשים אשר ישלחו רסן מעל פיהם וכעבדים המתפרצים ידברו עתק כי מגמת הגאונים היתה לצבור כסף וזהב per fas et nefas. יוצק זהב רותח לפי הכותבים האלה'. ראה: ג"ה (לעיל, הערה 11), עמ' 387 ועיין שם בעמ' IX.

20 עשרים דינר היה מחיר ממוצע למקרא, ראה: לעיל, הערה 13. למחירי ספרים ראה: גויטיין, חברה, ב, עמ' 237–240; א' אשתור, 'מחירי ספרים בתעודות הגניזה', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 214–223; *idem, Histoire des prix*; 214–223; *et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris 1969, pp. 61, 112, 215–216. בארץ ישראל בימי הביניים, שלם ד (תשמ"ד), עמ' 15–18; וראה דבריו על 'מצחף', שם, עמ' 2.

21 ראה: גויטיין, חברה, ג, עמ' 122 והשווה דברים אלה למובא שם בנספח, עדויות מן המאה העשירית, עמ' 372–373. על קבוצת המוקדם בסך 10 דינרים ראה: שם, עמ' 400–403 (מס' 100–144a).

22 ראה: J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, p. 194; ח"י הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' 177–178; גויטיין, חברה, ב, עמ' 230, 321, 367–368.

23 ראה: גויטיין, חברה, ב, עמ' 228–229, 320–322; בן-ששון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 238–239.

שניים הנושאים בתואר 'סופר'. נראה שהצדדים למכירה הביאו שני 'סופרים', שניים מאנשי מערכת המשפט בקירואן, להעיד על המעשה.

בני משפחת פטריק לא חסכו טרחה מנכבד נוסף בן התקופה. מכירת המקרא נעשתה בפני דונש בן תמן[ים], והוא חילק את תמורת המכר בסך עשרים דינרים בין שתי המשפחות. השמות דונש ותמן אמנם מצויים במגרב במאה העשירית והאחת-עשרה, אך הצירוף דונש בן תמן מכון לאישיות ידועה, שפעלה באפריקה למן השליש השני של המאה העשירית, מועד התרחשות המאורעות הנדונים. דונש בן תמן היה תלמידו של יצחק בן שלמה הישראלי. הוא נודע בזכות הפירוש שחיבר ל'ספר יצירה' בשנות החמישים למאה העשירית, ובזכות חיבוריו האחרים: ספר בחשבון הודי, ספר באסטרונומיה, חיבור בהשוואת לשונות, ואולי כתב גם ספר בענייני רפואה.²⁴ סביר שאדם בשיעור קומה כזה יזכה למעמד נכבד בקהילות המגרב, אלא שעד עתה לא נודע דבר על מעמדו הציבורי. העדות שכאן רומזת להיותו דיין במקום, ולכן נעשתה המכירה והחלוקה במעמדו ועל ידיו. אין לתמוה על ישיבתו לכד בדין במעשה זה; כבר היו דברים מעולם בקהילות המגרב: במאה התשיעית קיבלו הללו את סמכותו של דיין אחד מומחה לשבת בדיניהם.²⁵ אפשרות אחרת היא שדונש בן תמן שימש במקרה זה סמכות לא רשמית, אך מקובלת על כל הצדדים, ונוכחותו במקום וחלוקת הממון על ידיו נתנו תוקף מיוחד למעשה.²⁶

בתעודת המכר יש ייחוד בעל משמעות גם מנוקדת המבט של חקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים. המועד המשוער של כתיבת התעודה היה אמצע המאה העשירית, והיא נכתבה ערבית באותיות עבריות. מבין המסמכים המעטים שעלו מן הגניזה, ואשר ניתן לקבוע את זמנם למאה העשירית, רק מסמכים ספורים אפשר לתארך למחצית הראשונה של המאה העשירית, ומהם, למיטב בדיקתנו, רק פפירוסים נכתבו בלשון הערבית-היהודית.²⁷ לפנינו אפוא אחת הדוגמאות הראשונות, אם לא הראשונה מכולן, למסמך משפטי מן הגניזה, הכתוב בערבית-יהודית על קלף. אף אם נבקש לטעון כי ספר העדות והשטרות של רס"ג, שנכתב בשנת 926, כבר הגיע לדייני המגרב בעת כתיבת מסמך זה; הרי הדוגמה שלפנינו אינה לקוחה מספר השטרות. שכן רס"ג ניסח את ההסברים לשטרות בערבית, אך השטרות עצמם נכתבו בעברית ובארמית.²⁸ ועוד זאת, בעוד פרשת ההבטחות ההדדיות ושוד המשכונות הועלו לפני הגאונים בבבל בלשון חכמים (נספח א), שטר המכר, הקשור באותם אנשים ובאותו מקום, נוסח בערבית.

- 24 ראה: הירשברג (לעיל, הערה 22), א, עמ' 231–232; סדרת מאמריו של וידה עליו ועל חיבורו: J. Vajda, *REJ*, 105 (1940), pp. 132–140; 107 (1946/7), pp. 95–156; 110 (1949/50), pp. 67–92; 112 (1953), pp. 5–33; 113 (1954), pp. 37–61; 119 (1961), pp. 159–161; 122 (1963), pp. 149–162; S.M. Stern, 'A Treatise on the Armillary Sphere by Dunash Ibn Tamin', *Homenaje a Millás-Valerosa*, II, Barcelona 1956, pp. 373–382; "נון-פנטון", קטעים חדשים מהמקור הערבי לפירוש דונש בן תמן לספר יצירה', עלי ספר טו (תשמ"ח/ט), עמ' 45–55.
- 25 בן-ששון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 211–220; על פי מודעי (לעיל, הערה 13), צא ע"ב–צב ע"א, סימן מ, והמקבילה אצל: ש' אסף (מהדיר), תשובות הגאונים מתוך הגניזה, ירושלים תרפ"ט, עמ' 22, סימן סו.
- 26 למעורבות של בעל מעמד נכבד בקהילות בענייני משפט לא בתוקף סמכות רשמית ראה, לדוגמה: מ' בן ששון, 'קשרים בין-קהילתיים וארגון על-קהילתי במגרב במאות ה'ט'–ה'א'', פעמים 18 (תשמ"ד), עמ' 12–13.
- 27 ראה: הופקינס (לעיל, הערה 2), עמ' 82–98 (ודבריו בעמ' 93 על חשיבות ערויות נוספות מתקופה הקדומה לשנת 1000).
- 28 ראה מ' בן ששון, 'שרידים מספר העדות והשטרות לרב סעדיה גאון', שנתון המשפט העברי יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ה), עמ' 135–278.

תעתיק התעודה משקף את הכתיב התקני (להבדיל מכתב פונטי) הערבי שנהג גם במגרב באותה תקופה.²⁹ על יסוד מחקרו של פרופ' י' בלאו, נוכל לציין כי כתיבה מסוג זה משקפת, לפחות בראשיתה, היכרות עם הכתיב הערבי או חיקוי שלו באמצעות מתווכים שונים.³⁰ הסופר הקירואני שכתב את התעודה הקפיד בתעתיק הערבי של הלשון שקרא והכיר. הצורך בניסוח התעודה בערבית מובן, היתה זו שפת יומיום של הציבור היהודי במגרב. התעודה היא שריד נדיר לפי שעה מתקופה זו, כיוון שהגניזה מתעדת ברצף למן האלף השני לספירה בלבד. בחינה פליאוגרפית של התעודה מלמדת על הימצאות יסודות קדומים יחסית באותיות מסוימות לצד יסודות שמצויים לרוב בתעודות מן המאה האחת-עשרה.

סיפורם של בני משפחת פטריק וחיונה אינו מיוחד; מצויים אירועים דומים נוספים במאה האחת-עשרה ולאחריה, הן במרחבי אגן הים התיכון והן באפריקה. שני מוקדי המתח של הסיפור — יציבות המשפחה שראשה מפליג למסעותיו בים וקשרי הסוחר עם רשויות השלטון, המתבטאים ביחסיו עם מוסדות הקהל — שבים ומופיעים בתיאורים נוספים המלווים את המסחר הבינלאומי. אלא שלא כבעדויות המאוחרות, שבהן משפחת הכלה והכלה עצמה מגבילים את תנועתו של הבעל; בתיאור שלפנינו הורי החתן הם המנסים למנוע אותו מלהפליג. בהסכמים המאוחרים המגבילים הפלגה, כמו גם בדין התלמוד, ההתחייבויות הכספיות של הבעל והאפשרות לממשן הן הערכות למסגרת החיים התקינה במשפחה; ואילו במקרה דנן הגורם המניע והערכ הם הורי החתן. המכנה המשותף לאירוע המוקדם שהובא כאן ולמקרים המאוחרים הוא הרצון לשמור על חיי משפחה תקינים במערכת כלכלית נמרצת.

עיקר ייחודה של העדות שלפנינו הוא בהיותה קודמת בזמן לתהליך ההמוני של מעורבות היהודים במסחר הימי הבינלאומי. זו אולי הסיבה לניסוח ההסכם בצורה שתוארה ולהתערבות ההורים במעשי בנם, שנחשבו בזמנם לחריגים.³¹ הפלגת יהודים למסחר בתקופת האע'לית היתה אירוע חריג אפוא הן מן הבחינה הסטטיסטית והן מבחינת ההתייחסות המהותית של הסובבים אל עניין זה שאינו בשגרה.

נספחים

נספח א

שאלה הלכתית לגאון סורא (רס"ג?) בעקבות פסק הלכה של רב האיי בן נחשון בעניין הסכסוך המתמשך בקירואן בין פטריק וחיונה לבין חכליה ויורשיו, השואלים שבו וסיפרו את השתלשלות הפרשה, והביאו את פסק ההלכה של רב האיי בן נחשון. בעקבות התחדשות הבעיות, השואלים הוסיפו סדרת שאלות. המשיב התייחס לשאלות אחת לאחת.

29 ראה הערותיו של ויידה לנוסח המקור של פירוש 'ספר יצירה' של דונש בן תמים (לעיל, הערה 24); J. Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Jerusalem 1981², pp. 41–42

30 ראה לעיל, מאמרו של בלאו בקובץ זה על המצב בתקופה הקלאסית.

31 אין לשלול אפשרויות אחרות, לדוגמה: שיש לפנינו נסיון לרתום בן סורר, שקשריו החברתיים ונטיותיו המקצועיות הביאו את הוריו לפעול כפי שפעלו, כדי לעצור אותו מלהישמט מן החברה היהודית.

לפי שעה, השאלה והתשובה מצויות בשני כתיב־יד. האחד מצוי באוסף השני של פירקוביץ' בלנינגרד, וממנו הרכבי הדפיס בשנת תרמ"ז את 'תשובות הגאונים' שלו. תשובה זו מצויה בקונטרס ב של הספר, מספרו של כתה"י עתה A 32.2, שהרכבי תיארו כדלהלן: 'מחזיק כ"ב דפים נייר 4° קטן כתב רש"י מזרחי בכ"י הסופר שכתב גם פירוש רב שמואל בן חפני לשלוש פרשיות אחרונות שבס' בראשית... וגם הוא חסר בראש ובאמצע' (דוגמה של כ"י לנינגרד של פירוש רב שמואל בר חפני, ראה עתה: א' גרינבאום [מהדיר], פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, ירושלים תשל"ט, לאחר עמ' 116 והוא אמנם כת"י זהה לזה של קונטרס ב' כאמור). מידות הדפים: 20 × 14.2 ס"מ. ראשיתה של התשובה והשאלות חסרות בכ"י לנינגרד. סימנה היה כנראה נ"ב בקונטרס זה.

בארבעה קרעים המפוזרים באוסף הגניזה שבקיימברידג' מצויים קטעים מן החלק הראשון של השאלה, כתובים בכתיב שונה מן ההעתקה שבלנינגרד. אין בקטעים אלה חפיפה למצוי בכ"י לנינגרד, אך העניין האחד והשמות המופיעים הן בקטע לנינגרד והן בקטעי קיימברידג', אינם מותירים מקום לספק באשר להיותם חלק של עניין אחד. קטעי קיימברידג' כתובים על נייר. רוחבו המלא היה 15.5 ס"מ (רוחב הכתוב 12.5 ס"מ) בכל עמוד היו 12 שורות. תוכנם של ארבעת הקרעים מלמד שמקומם לפני הקטע הרצוף שב'תשובות הגאונים' להרכבי.

נספח א

I

ט"ש 12.77 פנים

- 1 [הוציאו מבית חיונה ונתנו ליורשים ספרים]
- 2 [ליורשין כדן עשה או לא ואם שאל] []
- 3 [פטריק [אם] שאל הורה אי לא לפי שהיורשים אינם] []
- 4 [כיון שאין ידם משגת יש להם חזרה על הדין אילא] []
- 5 שבי' [מתרה בו בפני כל יש' ולא קיבל ילמדנו אדונינו כך ה[ראונו מן]
- 6 הש[מים ד]תשובה שהושיב מררב האיי שלנו גאון מחסיה זכר [קדוש לברכה]
- 7 בשאלה זו ש[שאלתם] כדן וכראוי הושיב בכל שחיונה ו[פטריק] קיבלו []
- 8 [] [] [ה מתנה אילו בין ראשונה ובין שניה אלא על [תנאי שלא יפרוש]
- 9 בים ולא יצא ומתחת כנפיה ולא יצא שנתיים] []
- 10 ובתנאי שלם הפסיד את הכ[ל] [ואיבד את שני[הם]] []
- 11 [לא] מן הדין לקחם ממנה מכ[ח] [כל]

II

ט"ש 12.77 אחר

- 1 [] [וה] [בר להיות פטורין משה] [] אלא []
- 2 [] [ולא פרש בים ולא יצא מתחת כנפיה] []
- 3 [] [נה ראש] [] [ונפטר כשנפטר הינו היורשים] []

[12]	מנחם בן-ששון	62
[[בתנאי ופרש בים אין לו לא מתנה]	4
[[כל עיקר וכך כתב וראינו שפרש]בים	5
[[התשובה הזו של אדונינו מר רב האיי שלנו גאון מ]חסייה כדין וכראוי הושיב]	6
[ראש] הפרק רבנא שביב מן רבנא יעקב ורבנא ש]אול	7
[[דברים בתשובה זו רב שביב א]ינ]ה ש]	8
[[חיונה לא במתנה]	9
[[חיונה אין ליורשי חכלי]ה] כל]ום]ה]	10
[י]ם לתובעה] י]צאו הב]	11
[מ]ן הנומ]	12

[.

III

ט"ש ס"ח [=סדרות חדשות] 317.39 פנים

1	שהיו]
2	דין כל]
3	ואמ' הדינין]
4	בן יוסף]
5	[וקנ]ין על גבי]
6	[לים בראעה]

ט"ש ס"נ [=סדרות נוספות] 95.295 פנים

7	ולפטריק ג' ה]יה] בד עתי לפרוע] ל] רב פ]טריק לא?]
8	נתתי לו כלום לפי] [שאין] בדעה זו סיפוק ליתן ואמ'
9	הן ג' זהובי' שהיו מחמת הספרים אבל כך [!] לא השגיח רב שאול על
10	אלא הוציא את הספ רים מיד רב פטריק בלא ג' זהובים ובלן]
11	היורשים] [וששא לו לפרש לכם מה שעשה רב ש]אול

IV

ט"ש ס"נ 95.295 אחר

1	[דין]] [] ליה
2	[רא]שונה ולא בשניה ולא] [] מתנה שוה
3	[ה]יה לי בינה לבינו אין בדבירה ה] [הביא ראה ממתנה]
4	[אחרונה נמי אין מפורש בדירתה] נתנה לו לרצונה עד שבא
5	[וגנב המשכונות שלבני אדם ומחיל והרי הנו אותן אצלו]
6	[ולק]חון בריבית עד שפדו פטריק וחיונה אותם מירשים]

V

ט"ש ס"ח 317.39 אחר

1 הוא]

- 2 היו]
- 3 כאונס]
- 4 שני]
- 5 שן] שנדהו]
- 6 בהש]
- 7 עשה לטן] לא פדנה
- 8 ועד סו מ]
- 9] שצדק בעבור]
- 10 דאין שאלת מ]
- 11 לן] צליה בעבור ג' דינ']

VI

ט"ש ס"ח 317.39 פנים

- 1] מי
- 2] יר אם
- 3] את הדין
- 4] שאומר אין
- 5] כל משפט
- 6] שמסדרין לבעל
- 7] מו אצל המחייב לן דמים
- 8] את הדין לשלם במקום
- 9] ושלא כהוגין הוא והילכך
- 10] בכלום להחזיר להם [מ]שלו
- 11] א פטור מלשלם ועוד]
- 12] כותח עצום שהכל צ[ריכין]

VII

ט"ש ס"נ [=סדרות נוספות] 94.320 פנים

- 1 [ו]אם תאמר שלא הודה עד ש[הח]רימו בבית הכנסת ב[פני
- 2 אם [ט]עה יש בדין שישבע פטריק שספרים אילו מש[כ]ון]
- 3 [] לן] כלום ויטל ג' דינ' מן היורשין ויתן להם הס[פ]רים
- 4 ובעד שטרות [א]פילו מלוה על פה שברור נשבעין ונוט[ל]ין שלא
- 5 [תנ]עול דלת בפני לוויין לפיכך מה שעשה שאול זה בין מ[נה]
- 6 שהעמידו בחזקת יורשין ובין מה שהוציא הספרים מ[ידו]
- 7 שלא כדין עשה וניראין דברי רב שביב מדבריו בכל דבר
- 8 לעבור על דעת חבריו ולעשות מעצמו דבר שלא כהלכ[ה]
- 9 לכן [=לכן?] אם שלא כדין עשה רב שאול הן] לפטריק ול[חיונה]
- 10] היורש[ים] אין להם השטר כיון]

- 11] [הדין על היות רשעים
12] וגם יחזירו

VIII

ט"ש ס"נ [= סדרות נוספות] 94.320 אחר

- 1] [ת הממון זה שנטל]ת] ליה על חמשנת
2] [אל רצונם מתוך כתישה ומתוך אונס] ד[מים] לפי
3] [ליה על המשכונות האילו מן הגויים
4] [להחזירו מידו בין ממנו בין מן ירושתו] מפי ש
5] [מתנה ב]אונס אינה מתנה ואם תאמר כבר מחלו פטרניק וחיונה
6] [יה תתנו אפילו במתנה וכת]בה] עליהם שטר מ]תנה
7] גם ל] [לה אינו שמתוך א]ונס] עשו ואין מתנתה מ]תנה
8] [מתנה ת]ן]ן] ופטרניק וחיונה באונס] וברצי ענו ובאונס וברצי
9] [יק אילו וקיבלו כל ה]ן]
10] [שש' כיון שהיו אצלם
11] [הכל
12] [להם ממונם

IX

כת"י פירקוביץ', האוסף השני, A 32.2 דף 9א–11א, פורסם: א"א הרכבי, 'תשובות הגאונים'

סימן תקלה [נב?]

[9א] ... גדול מזה ואין צריכין למימסר

מודעה כשאר אונסין אחריני ויש

להן חזרה עכשו ליטול את שלקח

מהן ואף על פי שביטלו מודעין

חזא דאונסא דמוכח שאני ועוד

מתנות עצמן לא קיבלו ליתנם לו

אלא על תנאי שיכנס לחופה ולא

יפרוש בים היכלך שאני דינא

דחיונא דא משאר דיני דעלמא

שזו יש בדינה דברים הרבה

ששיגה בה חכליה בנה שינוי אחר

שינוי ושטוענין יורשיו שלחכליה

על חיונה ופטרניק בחצר שכתבו

לחלכיה ובמה שקיבלו עליהן

לישיבות כל זמן שחזרו בהן

כך ראינו שאין בדבריהן כלום

שלענין חצר שלמתנה כיון שבאונס

[9] כתבוה לחכליה אין ליורשין שלו בה
 כלום ולענין מה שנדרו לשיבות
 נמי כיון שברור אונסם אין עליהן
 כלום בעבור נדר זה.
 ושהיקשתם מודעין שלגיטין
 למודעין שלממון אינן דומין זה
 לזה שהלכה רווחת היא גט מעושה
 בישראל כשר ובגוים פסול ובגוים
 חובטין אותו ואומרין לו עשה
 מה שישראל אומרין לך [גיטין פ"ט מ"ט] ואי מסר
 מודעא כיפינן ליה עד דמבטיל
 ליה למודעיה מפני תיקון העולם
 ומפני עגונות ומפני פסולות
 ומשום שלא ירבו ממזרין בישראל
 דתנן וכן אתה אומ' בגיטי נשים
 כופין אותו עד שיאמר רוצה אני [ערכין פ"ה מ"ו]
 ואמרין עלה אמ' אביי שמע מינה

[10א] האיי מאן דמסר מודעא על גיטא
 מודעיה מודעא ממאי מדקתאני
 וכן אתה אומ' בגיטי נשים כופין
 אותו עד שיאמר רוצה אני ואמרין
 פשיטא לא צריכה דרציוה ויהב
 לא גיטא מהו דתימא בטולי
 בטליה למודעיה קא משמע לן [ערכין כא ע"ב בשינויי נוסח]
 ואימא הכי נמי אם כן ניתני כופין
 אותו עד שיתן גט או עד שיאמר
 רוצה אני הכי קתאני כופין אותו
 עד דאמ' רוצה אני ומבטיל ליה
 למודעיה קמא. ואל תקשה
 מודעין דגיטין למודעין דעלמא
 דבגיטין כופין עד שיתן גט ומבטיל
 ליה למודעיה מפני תיקון העולם
 ומפני עגונות ומפני עיסו
 לפסולות שאם תאמר אין כופין

[10ב] ירבו פסולין וממזרין ופרוצין ועגונות
 בישראל והוי מינה חורבה אבל



cm
ins

לעינין ממון לא מצינו שכופין
 למחילה ולא לבטל מודעין ולא
 לפשרה אלא העושה מעצמו לענין
 ממון בלבד הילכך אל תקשה
 מודעין שלגיטין למודעין שלממון
 ומודעין שלאונס גרים ואונסא
 דמוכח לרבים לאונסא דלא מיגלי
 לרבים ולא לשהדי דמודעא בעלמא
 שיש בין זה לזה דברים הרבה.
 ואונסא דחיונה ופטריק אלו כיון
 שידוע לרבים שאנסם חכליה ביד
 גוים לא הוה צריך למימסר מודעא
 אבל כל אונסא בעלמא צריך מודעא
 ואי לא מאסר מודעא לא שוי מידי.
 והיכא דמאסר מודעא נמי ואנסין.

[11א] [] [מ] [רותא דפייס להון
 ליתבעון מן יורשין.]

נספח ב

ט"ש 21.2 J 10

קלף. 15×19.5 ס"מ. שטר מכר של ספר מקרא, שהיה של יצחק וצפרא בני פטריק אבן אל אזורק. המוכרות: חיונה בת תנחום ורחל בת יחיה; הקונה: אסמעל בן מוסי. קירואן, שנת 950 בערך. קטע זה הוזכר אצל: גויטיין, חברה, א, עמ' 196, הערה 24, והוא ייחסו לאלמהדיה, אולי בגלל הדינרים המהדיים הנזכרים בו.

- 1 הדא מא אשהדנא [בה אסמ] על בן מ[וסי אנה אשתרי מ] [חיונה]
- 2 אבנת תנחום בן אל יתים ומן [רחל אבנ]ת יחיה [אלמערוף באבן]
- 3 אבא ימות אשתרא מנהם אל מצח[ן] אלמקרא אלדי [כאן]
- 4 לאסחק וצפרא בני פטריק בן אלאזורק אזואגהן והו אל
- 5 מקרא אלמערוף באסמאיהם אל מנסוב אלי אמלאכהם
- 6 אשתראה מנהם באבלג אלתמן ואגוד[ן] בעשרין דינר
- 7 מהדייה ואזנה קבצ'והא ואסתופאוהא[קדאם] דונש בן תמ[ים]
- 8 הו קסמהא בינהמא ואוצל לכל ואחדה ע[שרה] דנאניר ושהדו
- 9 עלי מערפה וגוההם יעקב בר משה הסופר וצלח בר שלמה
- 10 הסופר ואקנו מנהם ברצ'אהם לביע הדא אלמקרא ובק[בצ'ה מא]

- 11 לאל מאל ובתצ'מנהם לאולאדהם וגיר אולאדהם מן [כל מן]
- 12 יקום עלי אסמעל בן מוסי בסבב הא אלמקרא פאן [
- 13 הן חיונה אבנת תנחום בן אל יתים ורחל אבנת יחיה אבן אבא]
- 14 ימות ואקרוא בקבץ' אלמאל וברצ'א אל ביע ון [
- 15 ידרך אסמעל בן מוסי הדא אל מושתרי בסבב הדא [אלמקרא מן קבל]
- 16 ולדיהמא וגיר דלך ואוגבו צ'מאן הדא אל [עשרין]
- 17 דינר תמן אלמקרא פי אמואלהמא וחקוקנהא [
- 18 קבל אזואגהמא מן כתובאתהמא וגיר הן] ר' יעקב]
- 19 בר משה הסופר ור' צלח בר] שלמה [הסופר]
- 20 ורצ'האמא וצ'מאנהמא לן אסמעל בן מוסי [
- 21 למערפתהם באוגההם ובן [
- 22 לחדש שבט שנת ארבעת אלן פים ושבע מאות [
- 23 שנה לבריאת עלמא יעקב [בר משה הסופר]
- 24 צלח בר שלמה נתקים שטר [דנן קדמנא]
- 25 כבי דינא דרבנאנא דנסחיה ואן שרנוהי]
- 26 בכתב ידי שהדי אלין [בכתב [
- 27 דן] [דידעון בפניהון ואסהידו עליהון בקניין [יעקב]
- 28 בר משה סופר וצלח בר שלמה ואסהידו על שטרא
- 29 ומודעה: כד חזי.

תרגום

- 1 זה מה שהעידנו בו אסמעל בן מוסי שהוא קנה מ[חיונה]
- 2 בת תנחום בן אליתים ומ[רחל ב]ת יחיה [הידוע באבן]
- 3 אבא ימות. קנה מהן את מצחן[ה המקרא] שהיה של
- 4 אסחק וצפרא בני פטריק בן אלאזק בעליהן והוא
- 5 המקרא הידוע בשמם המיוחס לקניינם
- 6 קנה אותו מהן במחיר הטוב ביותר והמשובח ביותר בעשרים דינר
- 7 מהדייה שקולים תפשוטם וגבו אותם [לפנין דונש בן תמן]
- 8 הוא חילקם בין שתייהן והעביר לכל אחת ע[שרה] דינרים. והעידו
- 9 על ידיעת פניהן יעקב בר משה הסופר וצלח בר שלמה
- 10 הסופר וקנו מהן בהסכמתן למכור את המקרא הזה [ובקבלתן את]
- 11 הכסף ובערבותן לילדיהן וזולת ילדיהן [כל מן]
- 12 שיתבע את אסמעל בן מוסי בגין מקרא זה [
- 13 הן חיונה בת תנחום בן אל יתים ורחל ב]ת יחיה בן אבא]
- 14 ימות והורו בגביית הממון וברצון המכר ון [
- 15 ישיג את אסמעל זה, הקונה בגין זה [המקרא מצד]
- 16 ילדיהן וזולתם וקבעו ערבותם [עשרים]
- 17 דינר מחיר המקרא ברכוש שתייהן וזכויותיהן [הראויות להן]
- 18 מצד בעליהן מכתובת שתייהן ו[זכויות] אחרות [ר' יעקב]
- 19 בר משה הסופר ור' צלח בר] שלמה [הסופר]
- 20 הסכימו [=הנשים] וערכו לן אסמעל בן מוסי]

- 21 לידיעתם את פניהן ובן]
 22 לחדש שבט שנת ארבעת אלפים ושבע מאות]
 23 שנה לבריאת עלמא יעקב [בר משה סופר]
 24 צלח בר שלמה נתקיים שטר זה לפנינו
 25 בבית הדין של החכמים שנסחורו ואשרנוהו
 26 בכתב ידי עדים אלה] בכתב
 27 שן [שיודעים את פניהם והעידו עליהם בקניין [יעקב]
 28 בר משה סופר וצלח בר שלמה והעידו על שטר
 29 ומודעה כפי שראו.

מנהג תוספת כתובה על פי 'מוהר ראוי' לאישה שאיבדה כתובתה*

מוקדש לזכרו המבורך של פרופ' ש"ד גויטיין
שפתח לפני את דלתות ביתו ואת שערי עולם
הגניזה.

[א] הקבלות בהלכות משפחה במשפט היהודי והמוסלמי

כבר בעבר עמדו החוקרים על מקבילות בין שיטת המשפט העברי לבין שיטת המשפט המוסלמי בכל הקשור לענייני כתובה ומוהר.¹ החוקרים לא הסתפקו בהעמדת המקבילות בין השיטות, אלא אף רמזו לעתים על זיקה אפשרית ביניהם, ובמיוחד חפשו את המקור למנהגי הגאונים בתחום זה בשיטת המשפט המוסלמי. כך ניסה באחרונה מ"ע פרידמן, בעקבות חוקרים אחרים, להציע שהחלוקה למוקדם ומאוחר הנזכרת לראשונה במפורש בתשובות הגאונים ובתעודות מהגניזה, יש לה מקבילה במשפט מוסלמי, והיא אולי אף נמשכת משיטת משפט זו, אף שהוא מסתייג ונוזהר מלהכריע על קיומה של השפעה.² גם את התנאי הנזכר בשטרות העולים מן הגניזה, ולפיו אין החתן משלם את מלוא סכום המוהר, אלא רק את חציו, אם לא כנס את כלתו, מקביל פרידמן לשיטת

* אני מודה לידידי פרופ' ח' בן-שמי שעבר על התרגום מערבית והעיר הערות מועילות. אחריות התרגום כולה שלי.

1 ראה מ"ע פרידמן, 'חלוקת תוספת הכתובה ל"מוקדם" ו"מאוחר" בתעודות הגניזה', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים 1977, עמ' 377, וראה הרשימה הביבליוגרפית בהערות 10–11 שם.

2 ראה פרידמן, שם ובספרו, *Jewish Marriage in Palestine*, I, Jerusalem 1980, p. 283, note 185 (להלן הכתובה), וראה גם " פרנצוס, 'מתנה לחוד בתקופת הגאונים והראשונים', שנתון המשפט העברי, כרך ו-ז, ירושלים תשל"ט–תש"ס, עמ' 245, הערה 15, וב' ליפשיץ 'מתנה לחוד' – בין קנין לבין התחייבות – דיני ישראל, כרך יב, תשמ"ד–תשמ"ה, עמ' קכה. היו שניסו לראות כאן השפעה קראית, ראה הביבליוגרפיה במאמרו של פרידמן (שם), עמ' 385, הערה 9, וכן ראה: א' אפטוביצר, 'ספר חפץ וספר מתיבות', תרביץ ד (תרצ"ד), עמ' 145, הערה 149. נציין שבחיבור הלכה מוסלמי המסיח לפי תומו קיימת עדות שהחלוקה למוקדם ומאוחר נהגה אצל היהודים עוד לפני לידת הקראות, או לפחות לפני שחלוקה זו נזכרת במקורות קראיים, ועוד נשוב לדון בנושא זה במאמר *The Legal Status of the Jewish Women During the Gaonic Period: Overt and Covert Muslim Influence* (in press). ראה: פרידמן (לעיל, הערה 1), עמ' 381.

המשפט המוסלמי, אבל אינו דין בהשפעה משיטת המשפט המוסלמי, אף שהוא משער שהיא קיימת.³ אפשר שגם המנהג של 'מתנה לחדר' שהבעל נותן לאשתו, מנהג שנזכר לראשונה בתשובות הגאונים, מושפע מן המקובל בקרב המוסלמים, כפי שכבר רמז י"נ אפשטיין.⁴ נראה שרשימת העניינים מתחום דיני משפחה שמצאנו בהם מקבילות בשתי השיטות אינה ממצה, וקיימים נושאים נוספים, שבהם לא נגע המחקר עד כה, אשר ניתן להצביע בהם על זיקה בין שתי השיטות.

במאמר זה ברצוננו להצביע על הקבלה נוספת בין הכתובה היהודית למוהר המוסלמי, שצמחה, לדעתנו, מהשפעת המשפט המוסלמי על מנהגי הגאונים. אף שענייננו כאן איננו בהשוואת מוסדות משפטיים ממש אלא יותר בהשוואת טכניקה משפטית שהיתה מקובלת בשתי השיטות, יש בהשוואה זו משום תוספת נדבך לקשר ולזיקה בין שתי השיטות בתקופת הגאונים וחזקת ההשערה שגם הקבלות אחרות בן השיטות שאותם ציינו לעיל נבעו מהשפעה מוסלמית.

[ב] מוהר ראוי בתשובות הגאונים

בשאלה שהפנו בני קירואן לרב צמח גאון, בעניין אישה שאיבדה כתובתה נאמר:⁵

אשה שאבדה כתובתה ונתארמלה או נתגרשה כיצד גובה כתובה[ה] ויב... מאתים כתובה דאוריתא ותוספת אילא?

על שאלה זו משיב רב צמח:

לא מיבעיא מאתים דגביא אלא אפילו תוספת גביא, וכיצד עושה לה מביאין שתיים או שלוש כתובות של קרבותיה כמותה בעשירות או בעניות ורואין אותן כמה תוספת יש בהן נותנין לה בפחות שבהן ובשבעה וכך מנהג בישיבה וכך אנו עושין מעשה.

3 ראה: פרידמן (לעיל, הערה 1), שם, עמ' 381, הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 275. על הקבלות נוספות בין שתי השיטות נדון במאמרי הנ"ל ראה לפי שעה עוד על האפשרות של השפעה מוסלמית בחלוקת נכסי אישה שנפטרה ללא ילדים, בין בעלה לבין בית אביה אצל פרידמן בספרו (לעיל, הערה 2), עמ' 419. על הקבלה בין שתי השיטות בקשר לקידושי נערה על ידי שליח ראה שם, עמ' 230.

4 ראה: י"נ אפשטיין, 'שטר מתנה לחדר והצדאק', המשפט העברי, ד (תרצ"ג), עמ' 126. על מתנה לחדר ראה י" פרנצוס וב' ליפשיץ (לעיל, הערה 2).

5 ראה: L. Ginzberg, *Geonica*, New York 1968, 2, p. 212, וראה מקבילה להלן בהערה 8. היא מובאת על שם רב צמח בחיבורו של ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה), סימן תתקנו (וראה עכשיו ספר ראבי"ה — תשובות מהדורת ד' דבליצקי, בני-ברק תשמ"ט), עמ' קסב 'אומנם [אני] מודיעכם כי צמח גאון נמי כתב בתשובתו היכא דלא חישינן לפרעון, כמו שכתבנו [גובה] הכל בין עיקר בין תוספת'. אמנם בספר העיטור, לר' יצחק בר אבא מרי (מהדורת ר' מאיר יונה, ניו יורק תשט"ז), א, מא ע"א בשם רב שרירא ורב האי: 'והכין חזינא לרבוותא קמאי לרבנו שרירא ולרבינו האי בתשובות', וכן הביא ר' שלמה דוראן (חוט משולש, לעמברג תרנ"א), סימן טז, בשם העיטור, וכך גם בשו"ת יכין ובעוז לר' צמח בן שלמה (מהדורת צילום, ירושלים תשל"ל), סימן קלג דף מג ע"א, יתכן שיחוס זה מכוון לדברי בעל 'העיטור' שהביא לעיל, ולא למנהג של קביעת שיעור המוהר הראוי, כפי שכבר שיער לנכון בעל 'תיקון סופרים' (לב, א), אם כי ב"מ לוין (ספר מתיבות, ירושלים תרצ"ד, עמ' 27) דחה את דבריו. גם מבדיקת כתבי היד של 'העיטור', ואתיקן 143 ובית מדרש לרבנים 696 ברור שיש הפסק בין פיסקה

תשובה זו של רב צמח משמשת יסוד לפנייה מחודשת של אנשי קירואן לרב שרירא (רב האי!) גאון פומבדיתא.⁶ בשאלתם אליו השואלים מצטטים את תשובת רב צמח בשינוי קל מהנוסח שלמעלה: 'דכתב לך מר רב צמח גאון זל דגובה אפילו תוספות. וכיצד עושין לה מביאין שתים שלש כתבות שלקרוכותיה ורואין אותן כמה תוספת יש בהן, נותנין לה כפחות שבשתיהן או כשלשתן ובשבועה'. בלשון המובאה כאן חסרה ההבהרה 'כמותה בעשירות או בעניות', וכן חסר במובאה זו המשפט האחרון שבתשובה: 'וכך המנהג בישיבה וכך אנו עושין מעשה'. אבל העדרו של המשפט האחרון ברור, שכן הוא אינו מעיקר התשובה, ואין אנו מצפים שהשואלים, אנשי קירואן, ידגישו את מנהג הישיבה.

קשה להכריע מיהו רב צמח שעל שמו מובאת תשובה זו, שכן כמה גאונים וחכמי הישיבה נתכנו בשם זה. כבר שיערו חוקרים שאפשר שהוא צמח בן חיים גאון ישיבה סורא (879–885), בין היתר משום שהמנהג הנדון קשור לישיבת סורא, ומנהגה לדעתם של גאוני פומבדיתא, כפי שיתבאר בהמשך.⁷

מנהג 'השוואת כתובות של קרובות', הנמסר בשמו של רב צמח, ויכונה להלן 'מוהר ראוי', נזכר גם בתשובת גאון אחרת.⁸ תיאור המנהג בתשובה זו דומה בעיקרו לזה שבתשובת רב צמח,

זו לזו שלאחריה, ואין הפסקה המאוחרת עולה על זו שלפניה. וראה הערה סמוכה להלן. ומה שיותר סביר, כפי שכבר שיער צ' גורנר (רב האי גאון ודרכו בהלכה [לעיל, הערה 6]), עמ' 257 שבעל העיטור הביא רק משאילת השואלים ואין כאן מסורת הפוכה בדברי רב שרירא ורבי האי.

6 א"א הרכבי, זכרון לראשונים, ברלין תרמ"ז סימן רי. על קונטרס התשובות שתשובה זו כלולה בו (סימנים רה–ריט) ראה: ר"ש אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 201 הערה 8; מ' בן-ששון, 'חברה והנהגה בקהילות ישראל באפריקה הצפונית בימי הביניים', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, ב, עמ' 206, ושם א, עמ' 80 ואילך. וראה גם: א' אפטוביצר, מבוא הראב"ה, ירושלים תפר"ח, עמ' 228: "...ורשלחו רבנן דמתיבתא הך תשובה דרב צמח לקמיה דרב האי גאון זצ"ל ופליג ואמר כל היכא דליכא לקמן (את) הכתובה חיישין לפרעון' (ועכשיו ספר ראב"ה, לעיל, הערה 5). וראה: הלכות ר' שמואל הנגיד מהר" מרגליות, ירושלים תשכ"ב, סימן מג (עמ' 153), על שם רב שרירא, וראה הערת המהדיר שם. לאחרונה העיר צ' גורנר על זהות המשיב 'שלבח האי גאון לפחות חלק בה'. ראה: צ' גורנר, 'ישימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר יג (תשמ"ו), עמ' 39 הערה 18: "הנ"ל, רב האי גאון ודרכו בהלכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטה העברית, תשל"ד, עמ' 151, 222.

7 ראה: א' אפטוביצר, 'תשובות המיוחסות לרב חנניה גאון ואין לו', ספר הזכרון לצ"פ חיות, וינה תרצ"ג, עמ' נב: 'אם כן על כרחך שרב צמח זה הוא אחד מגאוני סורא בשם זה, רב צמח בר שלמה או רב צמח בר חיים', וראה גם הנ"ל ספר חפץ (לעיל, הערה 2), עמ' 146 הערה 15; וראה גם A. Büchler, 'La Cetouba', *REJ* 50 (1905), p. 151 (ועתה בתרגום עברי, הכתובה אצל יהודי צפון אפריקה בתקופת הגאונים ויחסי קהילות אפריקה עם יהדות א"י בארץ ישראל, שנתון המשפט העברי יא–יב, תשמ"ד–תשמ"ה), עמ' 63; לוי (לעיל, הערה 5), עמ' XXI. ד' רוזנטל במאמרו: לתולדות רב פלוטו גאון ומקומו במסורת ההלכה, שנתון המשפט העברי יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ו), עמ' 631, מייחסה לרב צמח בר פלוטו גאון פומבדיתא, והשווה עם מה שכתב, שם, בהערה 258 בסופה.

8 שערי צדק (שאלוניקי תקנ"ב), נו ע"א–נו ע"ב, סימנים טז, יז, ושם התשובה מיוחסת לרב חנניה גאון. והשווה: שם צט ע"ב, סימן א: "...ורכשכבושה גויים נפל בידם וכו', וגם תשובה זו היא לו. וכן הוא בכ"י הלבירטס, ולא כמו שהעיר לוי (אוצר הגאונים, כתובות, חלק החשובות, ירושלים תרצ"ט, סימן קסב: 'בכ"י שזח"ה אין זה', וכנראה בגלל ששמו של חנניה אינו בכותרת אלא בפנים, לאחר כמה שורות, ואין להבחין בו. אבל במקורות אחרים התשובה מיוחסת לרב שרירא גאון, ראה: תשובות ר' שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א), מהדורת צילום ירושלים תשי"ז, ו סימן תנב; שו"ת ר' יוסף קולון (מהרי"ק) ורשא תרמ"ד, סימן קיג, ובשו"ת יכין ובוועז (לעיל, הערה 5). אבל כבר עמדו החוקרים על כך שייחוסה של התשובה לרב שרירא אינו אלא טעות, ראה: אפטוביצר

בשינויים קטנים, וזה לשון התשובה:

ובזמן שאבדה ואינה מצויה כך המנהג שמוציאין ארבע וחמש כתובות מקרובות האשה כגון אחיות' ובנות דידה לפי עשירה ועניה ורואים כפחותה שבהן ומשלמין לה מפני שידה על התחתונה שאבדה כתובתה וזה מנהג הישיבה וכן אנו נוהגים.

תשובה זו מיוחסת בקובץ תשובות הגאונים 'שערי צדק' ובמקומות אחרים לרב חנניה, גאון פומבדיתא (938–943), אבל כבר הצביעו החוקרים על כך שייחוס זה מוטעה, והעמידו על האפשרות שהיא לאחד הגאונים סורא, אף שלא הכריעו מ⁹.

כמה הבדלים, אמנם קטנים, בין תיאור המנהג בתשובה המיוחסת לרב צמח לבין תיאורו בזו המיוחסת לחנניה גאון. בנוסח המיוחס לחנניה גאון חסר עניין השבועה הנזכר בתשובת רב צמח, וכן שונה מספר הכתובות שאותן יש לבדוק. בתשובת רב צמח — שתיים שלוש, וכאן — ארבע וחמש, אבל נראה שההפרש במספר חסר משמעות, והגאון נקט מספר אחר שהוא מאותו עניין. קשה גם להכריע אם העדר הזכרת השבועה הוא השמטת סופר, או שיש שינוי מכוון בתפיסה של כל אחד מהגאונים בקשר לתהליך הנדרש לגביית הכתובה. הבדל אחר קשור להיקף הכלל של 'מוהר ראוי'. בתשובת רב צמח מפורשת שמנהג 'כתובות קרובות' שייך בתוספת הכתובה בלבד, ואילו בתשובה המיוחסת לרב חנניה חסר קישור זה. אבל נראה שכך יש להבין גם את תשובת זאת, שהרי עיקר הכתובה הוא בדרך כלל סכום קבוע. שלגביו אין צורך במבחן של כתובות קרובות, מה שאין כן בתוספת כתובה, ששיעורה משתנה מכתובה לכתובה. הבדל בולט אחר הוא בהגדרת הקרובות. בתשובת רב צמח נקוטה לשון 'קרובות סתם' ולא פירש אילו קרובות, ואילו בתשובה האחרת פורטו אלו קרובות: 'אחיות' ובנות דידה'. להלן נציע שהבדל זה אולי איננו מקרי, אלא אפשר שנגזר מהבדלי גישה בין הגאונים בהגדרת המנהג.

למרות הבדלים אלה, עיקר המנהג משותף לשני הגאונים המזכירים אותו, ולפיו אישה שאיבדה כתובתה, בין שהיא אלמנה בין שהיא גרושה, זכאית לגבות כתובתה, על אף שאינה ברשותה; ולא

(שם), עמ' מט ע"ב; לוין (לעיל, הערה 5), עמ' 28, וראה הנ"ל, אוצר הגאונים, כתובות (שם), סימן קסב, הערה ג; א' ביכלר (לעיל, הערה 7), עמ' 66. החוקרים שללו את ייחוס התשובה לרב שרירא בגלל עדותו של רב שרירא בתשובה שכתב¹⁰, סימן רי (לעיל, הערה 6), על מנהג אבותיו ואבות אבותיו שלא נהגו במנהג זה של כתובות קרובות: 'ואבא מארי גאון וגאון וקנונו נוחם עדן הכין הוה עבדין כואתנא', ולפי עדות זו לא ייתכן לכאורה שהתשובה ב'שערי צדק' היא של רב חנניה, היות שלפיה רב חנניה מקבל מנהג זה בניגוד לעדותו של רב שרירא שאבותיו לא נהגו כן. אבל עדיין קשה להוציאה מחזקת רב חנניה. ראה מה שכתב י' ברודי, כלום היו הגאונים מחוקקים, שנתון המשפט העברי יא–יב (תשמ"ב–תשמ"ו), עמ' 301 הערה 99.

ראה אפטוביצר (לעיל, הערה 7), עמ' נא; לוין (לעיל, הערה 5), עמ' 28, הנ"ל אוצר הגאונים, כתובות (שם). במאורע שנשאל עליו חנניה גאון שבו כל נשות העיר איבדו כתובותיהן, מציע הגאון פתרון אחר כדי להתגבר על הבעיה ההלכתית והוא בדרך של התקנת תקנה 'ויהיו כולם בהסכמה אחת ויחוקו לכתובותיהן חק לפי שהיו יודעים מנהג מדינתן העשיר לפי עשור והעני לפי עניו והבינונים לפי מה שהן...'. דרך זו נבחרה מכיוון שהבעיה משותפת לרבים 'שכל מקרה שיקרה לבני המדינה. כולם שוים בו...'. ראה על תשובה זו, י' בער, ההתחלות והיסודות של ארגון הקהילות היהודיות בימי הביניים, ציון טו (תש"י), עמ' 18: 'ש' אלבק, יסודות משטר הקהילות בספרד עד הרמ"ה (1180–1244) ציון כה (תש"ך), עמ' 87. נראה שהתופעה של איבוד כתובה היתה נפוצה בתקופת הגאונים והגניזה, ראה מ"ע פרידמן, ריבוי נשים במסמכי הגניזה, תרכ"מ (תשל"א), עמ' 330.

רק את עיקר הכתובה אלא גם את התוספת.¹⁰ התוספת תיקבע לפי כתובות קרובותיה 'אחיותי' ובנות דידה', כשמביאים בחשבון גם את עושרה או עונייה של האישה. אולם מכיוון שהאישה היא שאיבדה כתובתה הרי תהא זכאית רק לשיעור הפחות שבכתובות קרובותיה. מנהג זה לא בא זכרו בספרות חז"ל, ולכאורה הוא אף עומד בסתירה לדין התלמודי שהמוציא מחבירו עליו הראיה וחוששין לפרעון, כפי שנראה להלן. יתכן והגאונים מבססים את הכרעתם על הפרשנות שנתנו לסוגיית תלמודית מסוימת או על חזקת הנאמנות של האישה בבואה לגבות כתובתה, אף שאינם רומזים לטעמים נוספים אלה בתשובותיהם. ואמנם לא כל הגאונים קיבלו

10 באשר לעצם הדין שאישה שאיבדה כתובתה יכולה לגבות הן את עיקר הכתובה והן את התוספת, הרי הגאונים המזכירים מנהג זה אינם מנסים להיתלות במה שניתן למצוא בסוגיית התלמוד כדי לבססו, כפי שעושים כמה מן הראשונים. גם רב שרירא אינו מנסה להיתלות בדעות החולקים הנוכחים במקורות תלמודיים כדי לדחותו. הסוגיה שעליה ניתן היה לבסס את מנהג הגאונים שאישה יכולה לגבות כתובתה במקום שאיבדה היא משנת כתובות ט, ט: 'הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה' שעליה העיר רש"י: 'קס"ד באומרת אבד שטר כתובתי', ופסקו של רב הנמשך ממנה (כתובות פט ע"א) 'בין במקום שכותבין בין במקום שאין כותבין', דבריו של רב עומדים בניגוד לדעתו החולקת של שמואל, שיכולה לגבות רק במקום שאין כותבין והיא הדעה המכריעה בסוגיה. כמו כן ניתן לתלות את מנהג הגאונים במה שפסק רב יוחנן (בבא מציעא יז ע"א): 'הטוען אחר מעשה בין דין [דבר שהוא תנאי בין דין כגון כתובה ומוזון האשה והבנות הטוען ואמר פרעתי שלא בעדים לא אמר כלום, רש"י], לא אמר כלום' [אלא סומכין על תנאי בית דין ותגבה לעולם... רש"י]. וכבר נתלו ראשונים ואחרונים בסוגיית אלה כדי לקבוע שאישה שאיבדה כתובתה גובה אותה מבעלה, ראה, למשל: בחידושי הרמב"ן לבבא מציעא (שם); תוספות (שם), ד"ה: 'לא אמר כלום', רמב"ם, הלכות אישות, ט"ז, כא–כב. וכבר קישר רש"י בין שתי הסוגיות הנדונות, כלשונו (כתובות נשם], ד"ה: 'גובה כתובתה': 'זמחא נפקא לן בב"מ הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום... וראה תשובת החכם הספרדי (תשובות גאוני מזרח ומערב, ברלין תרמ"ח, סימן רכ), המביא את הברייטא בכתובות טז ע"ב 'דתניא אבדה כתובתה' וכו' כראיה שאם איבדה הכתובה יכולה האישה לגבות מבעלה כשיעור כתובות קרובותיה. וראה גם תשובת הראב"י (לעיל, הערה 2), הדין באידיכות במחלוקת זו. היו פוסקים שהכריעו כשמואל שגובה רק במקום שאין כותבין כתובה, ראה, למשל: חידושי הרמב"ן לבבא מציעא (שם), שו"ת ר' שלמה בן שמעון דוראן (רשב"ש) לליוורנו תק"כ, סימן רפט (עמ' נו, א). בשו"ת יכין ובוועז (לעיל, הערה 5), סימן קלג, כתב: 'דהא דברי גאון הזה בטלים הם בכל ענין כי גאונים הרבה ז"ל גם כל האחרונים ז"ל הסכימו שאין גובה אפילו עיקר כתובה כמו שבארתי למעלה'. אבל היו שפסקו הפוך, הכריעו שגובה אפילו במקום שכותבין, בהסתמך על דברי ר' יוחנן לעיל, 'הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום', ראה: שו"ת הרשב"ש (שם), שו"ת מהרי"ק (לעיל, הערה 8), סימן קיד (עמ' סג), המביא מקורות אשכנזיים התופסים שגובה כתובתה גם במקום שכותבין; שו"ת מהר"ם מינץ, קראקא תרמ"ב, סימן מא ועוד. ואפשר, אולי, להסביר מדוע לא הביאו גאונים סוגיות אלה לתמוך בשיטתם בכך שעיקרן עוסק בעיקר כתובה, ואילו מנהג הגאונים בקביעת שיעור כתובה שאבדה עניינו לתוספת כתובה בלבד. ראה: חידושי הרמב"ן (שם), חוט המשולש (לעיל, הערה 5); סימן טז; שו"ת יכין ובוועז (שם); רמב"ם, הלכות אישות (שם), ובהלכה כו. במובאה מ'שערי שבועות' לר' יצחק בר ראובן שמביא מהרי"ק (לעיל, הערה 8), סימן קיג (עמ' סג) הוא מייחס לרב שרירא את התשובה המיוחסת לרב חנינא. הוא תופס את שיטתו של רב שרירא כנמשכת אחרי שמואל, שאינה גובה במקום שכותבין וגובה במקום שאין כותבין, ור"י בר ראובן מסביר שרב שרירא דן בתשובתו במצב שבו הבעל או היוורש מודה שלא נפרעה כתובתה, ולכן גובה כאן גם אם מדובר במקום שרגילים לכתוב. לא מצאתי לפי שעה מקור לדברי ר"י בר ראובן. ב'שערי שבועות' שלפנינו חסרה מובאה זו, ואפשר שהיא הייתה במקור, ונשמטה בדפוס שלפנינו, כשם שנשמטו הרבה מובאות מחיבורו, ראה ר"ש אברמסון עניינות (לעיל, הערה 6), עמ' 135 וראה גם צ' גרונר, רב האי גאון ודרכו בהלכה (לעיל, הערה 7) הסבור אף הוא ש'בכל מקום שמשמע מדברי הגמרא כי אשה גובה שטר כתובה הוא (רב האי) מפרשם שעוסקים כשחייב מודה, ואינו לומד מהם למקרה שאין חייב מודה (אם לא שיפרש שמדובר במקום שאין כותבין כתובה)'. וראה גם התשובות שהובאו בהערה 24 להלן.

מנהג זה; רב שרירא מתנגד לו בחריפות, כפי שעולה מתשובתו לבני קירואן,¹¹ ואפשר שגם רב האי היה שותף לתשובה זו. וזה לשון התשובה:

ואנחנו לא סבירא לנא הכי משום דהלכה רווחת וכלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה... ולא אשכחן נמי ולא במשנה ולא בתלמוד דאיכא למיעבד כן... ועוד דמן כמה אנפי איכא למיחש. חדא, מי יאמר דהאיי כתב לאינתתיה תוספת כהאיי, דילמא האיי כתב מעט והאיי כתב הרבה שהרי אנו רואין תדור [=תדין] כתובות קרובות, זו יש בה מעט וזו יש בה הרבה... ועוד דלמא פרועה היא... השתא ששטר כתובה מצוי ועומד שלא בידה אין מחזירין אותו לה ולא מגבו לה ביה מידעם דהא קא חיישינן לפירעון, כשאינו מצוי נותנין לה כתובת אשה אחרת? טובא מרחקא דהא מילתא.

בהמשך מעיד רב שרירא על עצמו: 'וכמה מעשים באו לידינו ולא אגבינן מעולם מדינא דכתובות קרובות'. רב שרירא מעיד שאף אבותיו ואבות אבותיו לא החזיקו במנהג זה: 'ואבא מארי גאון וגאון זקנו [=זקננו] נוחם עדן הכין הוה עבדין כותאנא ואף אנתון הכין עיבדו'. כדי לדחות מנהג זה מבסס רב שרירא את התנגדותו על הסכמה כללית ('משום שהלכה רווחת'),¹² על הכרעת התלמוד ('וכלל גדול בדין'),¹³ על ההגיון והסברא ('מי יאמר דהאיי כתב לאינתתיה תוספת כהאיי... ועוד דלמא פרועה היא'), על התקדים המשפטי ('וכמה מעשים באו לידינו ולא אגבינן מעולם מדינא דכתובות קרובות'), וכן על מסורת אבותיו ('ואבא מארי גאון וגאון זקנו נוחם עדן הכין הוה עבדין כותאנא'). מכוח נימוקים והמקורות המשפטיים עליהם הוא מתבסס, רב שרירא מציע לשואלים לדחות את המנהג. במקומו הוא מעלה בפניהם פתרון אחר בגביית כתובה שאבדה, והוא דרך של פשרה לפי אומדן הדעת: 'אלא היכא דמחויא מילתא שלא נפרעה האשה, ומחויא מילתא היאך היו אותן בני אדם עשירים או בינוניים או עניים. משדלינן להון ליורשים בדברים... אבל לחיובאנן מן דינא לא עבדינא'. רב שרירא מצדד בעמדתם של בני קירואן — שמהם נשלחה אליו השאלה, ואף להם נראה מנהג זה תמוה ביותר — והוא כותב שאל להם להמשיך במנהגם. בשאלתם לרב שרירא מעידים בני קירואן שאצלם שיעור תוספת כתובה הוא סכום ידוע ומקובל:

מנהג כולה אפריקא [=קירואן] תוספת דכתבי בכתובות דילהון דבר קצוב הוא אין מוסיפין לעשירה ולא פוחתין לעניה אלא כולן שוות עיקר כ"ה ותוספת שע"ה וכוללין אותן וכותבין סך הכל ארבע מאות וזו, ובשעת פירעון מצרפין אותן ת' וזו שש עשרה זהובים גדולים בזהובים שלעריבים, וכיון דהכין הוא, מאי צורך יש לנו בשתים ושלש כתובות, ומה אנו למידין מהן ודבר קצוב לכל הוא.¹⁴

רב שרירא (רב האי) מתנגד למנהג 'מוהר ראוי' אף שברוב ענייני כתובה רגילים לפסוק כמנהגי

11 ראה תשובת רב שרירא, בתשובות הגאונים הרכבי (לעיל, הערה 6), סימן רי.

12 הביטוי 'הלכה רווחת' שכיח בתשובות הגאונים והוא בא לצין מעין הסכמה כללית המקביל למונח המוסלמי 'איגמאע' (הסכמה) ונודן במושגים אלה בהרחבה במקום אחר.

13 כפי שהעיר גרונר (רב האי גאון ודרכו בהלכה [לעיל, הערה 7]), עמ' 128 רב האי הכריע כדברי חכמים כנגד סומכוס (כבא קמא מו ע"א) על פי הכלל 'יחיד ורבים הלכה כרבים'.

14 על תשובה זו ועל מנהגי בני קירואן בכתובות בכלל, ראה מ' בן-ששון, חברה והנהגה (לעיל, הערה 6), עמ' 82 ואילך. על ההיבט הכלכלי של תופעות מעין אלה ראה בן-ששון (שם), עמ' 81.

המדינה והמקום, שהם הקובעים בדרך כלל בענייני כתובה, וכך כותב רב שרירא גאון עצמו בתשובה:

מקצת רבנן דלא חזי לעיולי נפשיהון בכי האי מילתא... אמרין עבדינן כמנהגאגין כיון דברוב מילי דכתובות תנן רשב"ג [רבן שמעון בן גמליאל] אומר הכל כמנהג המדינה אתרא דנהגו הכי לפום הכין עיילו ועבדינן להון כמנהגם ואתרא דנהגו הכין לפום הכין עיילו.¹⁵

בדומה לזה כותב רב האי בתשובה בקשר לגביית כתובה מנכסי מטלטלין: 'וכתובה לפי מנהגי המקומות עושיין'.¹⁶ נראה שהסיבה העיקרית שבגללה דוחים רב שרירא ורב האי את מנהג המוהר הראוי היא מכיוון שהוא עומד בניגוד לשניים מכללי התלמוד היסודיים: האחד, המוציא מחבירו עליו הראיה, והאחר, חוששין לפרעון (של החייב לנושה) כפי שאכן קבעו בתשובה שלמעלה. ייתכן שאף הרצון להימנע מהשפעת הפרקטיקה של החברה המוסלמית ומהשאיפה להיבדל ממנה עומד ברקע התנגדותם למנהג זה.

נראה לפיכך שבתקופת הגאונים היקפו של מנהג זה היה מצומצם ולא התפשט לכל הקהילות שמחוץ לבבל אלא למקצתן בלבד, ואף אצל גאוני בבל לא החזיקו בו אלא גאוני סורא ואולי גאוני פומבדיתא הקדומים בלבד. מעדויות אחרות, חלקן מאוחרות קצת יותר, נראה שהוא השתרש בקרב קהילות מסוימות בספרד ובצפון אפריקה. כך אנו מוצאים בתשובה עלומת שם, שנכתבה ככל הנראה על ידי חכם ספרדי בן המאה העשירית: 'אע"ג דאירכסא לה לא הפסידה בכך ורואין כתובות שאר בנות ישראל החשובות כמותה ולפי מה שכתב באותן כתובות אף לזאת לא יפחתו לה ונותנין לה כאחת מהן'.¹⁷ בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים מנהג זה בצפון אפריקה. כך עולה מתשובת ר' שלמה בן שמעון מדוראן (הרשב"ש) על השאלה: '...וטענה האישה שנאבדה כתובתה והוציאה שטר בגופן שלהן, ענינה כענין שטר חוב אעפ"י שקראוהו צדאק, וטען הירוש כי הצדאק מזויף ושלא יתנו לה אלא כאחת קרובותיה'. והרשב"ש משיב: 'על כן השטר [כלומר, הצדאק] כשר הוא גובה בו ואינה צריכה להביא כתובות קרובותיה, כבר דחו דבריו'.¹⁸ מנהג זה נזכר לא רק

15 תשובת רב שרירא ראה: אוצר הגאונים ליכמות חלק התשובות סימן קעג (עמ' 76). לעתים מנהג המקום עומד כנגד שטר הכתובה ושטר הכתובה תקף בתנאי שאינו סותר למנהג המקום. ראה תשובת רב האי בתשובות הגאונים הרכבי (לעיל, הערה 6), סימן מ ומה שכתב גרונר רב האי גאון ודרכו בהלכה (לעיל, הערה 7), עמ' 151. על מנהג בכתובות, ראה פרידמן, הכתובה (לעיל, הערה 2), עמ' 288 ואילך.

16 ראה: שערי צדק (לעיל, הערה 8), עו"א, סימן לא. אף שמצאנו חילוקים בין הישיבות בעניינים הקשורים לכתובה (ראה ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רעב ואילך) הרי אין לקבוע מחלוקת בין ישיבות בשאלה זו, שהרי רב שרירא אינו מעיד על מנהג ישיבת פומבדיתא בכלל אלא רק על מנהג אבותיו, ראה אברמסון עניינות (לעיל, הערה 6), עמ' 37, ובמאמרי 'הגזירתא בתקופת הגאונים ובראשית ימי הביניים', שנתון המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 119 הערה 106.

17 תשובות גאוני מזרח ומערב (לעיל, הערה 10), סימן רכ, וראה הערת המהדיר, שם. ובתשובה זו נאמר: 'אף לזאת לא יפחתו לה כאחת מהן'. בניגוד לתשובות הגאונים שלעיל שבהן נקבע: 'ומגבין לה כפחות שבהן'.

18 שו"ת הרשב"ש (לעיל, הערה 10), סימן תעז (עמ' צא). בתשובות חכמי צפון אפריקה נזכר הרבה הצדאק המוסלמי והיחס שבינו לבין הכתובה, ראה שו"ת ר' יצחק בר ששת (ריב"ש), לבוב תקס"ה, סימן צז (עמ' יח, ב): '...שאין הצדאק כמו הכתובה שהרי נגבה הוא בערכותיהם ואפילו מחיים... ובסימן קב (עמ' כ): 'וכזאת העיר שתושבי הארץ עושים צדאק כן הם נוהגים כשגובה הצדאק תנכה מסך הכתובה כשיעור הצדאק', וראה עוד: שם, סימנים צז, קב, קמח, קעד, שם, ראה גם: תשובות ר' שמעון בן צמח דוראן (תשב"ץ), לעמבערג תרנ"א, ג, סימנים: ריט, רכא, רעח, שכא. ובסימן צד שם כתב: 'יצא וברוך ממעשים בכל יום שכותבין צדאק על הדרך

בספרות השאלות והתשובות אלא גם בכמה חיבורי הלכה, ואולי מכאן קצת ראייה שמסורת הגאונים בדין השוואת כתובות נשמרה, אם לא למעשה הרי לפחות להלכה. בייחוד יש להדגיש שמנהג 'כתובות קרובות' נזכר הרבה בשם בעל 'מתיבות' ו'ספר חפץ', חיבורים שנכתבו בשלהי תקופת הגאונים. בעל 'העיטור' ר' יצחק בר אבא מארי, מוסר על מנהג זה, בשם בעל 'מתיבות', בלשון כמעט זהה לתשובת רב צמח שלפנינו: 'ובעל המתיבות הכין כתב אשה שאבד' כתובת' ונתארמלה או נתגרשה... וכיצד עושין מוציאין ב' וג' כתובות שלקרו' ומגבין לה כפחות שבהן ובשבו'.¹⁹ בשם בעל 'חפץ' נזכר מנהג זה בעיקר במקורות אשכנזיים, כגון 'שו"ת מהר"ם מרזטנברג', 'מרדכי', 'סמ"ג', 'הגהות מ'מוניות', מקורות שוודאי תלויים זה בזה,²⁰ בתשובת מהר"ם נאמר כך 'כתב בעל החפץ' וכן ב'מרדכי' נזכר המקור 'ובספר חפץ'. גם במקורות אלה הלשון היא כבתשובת רב צמח שלפנינו, אבל נשמטה הפיסקה: 'מנהג הישיבה, וכן אנו עושים מעשה' ונשאר הלשון 'מנהג' בלבד. מנהג זה נזכר גם במקורות אשכנזיים-צרפתיים קדומים יותר ונראה שבהשפעת חיבורי הגאונים ותשובותיהם הוא הגיע גם לאזורים אלה ונהג בהם, כשם שגם בנושאים אחרים מצאנו קשרים בין גאוני בבל וחכמי צרפת ואשכנז הקדומים. בנוסף למקור הספרדי שהבאנו למעלה נזכר המנהג במקורות ספרדיים מאוחרים יותר. בתשובת הרשב"א הוא מביא את התשובה המיוחסת לרב חנניא, אך אצלו היא מיוחסת לרב שריא,²¹ ואילו בתשובה של הרא"ש נזכר מנהג זה בשינוי: 'אשה שאבדה כתובתה רואים כתובות נשי משפחתה וכתובתה כמותם, ואם כתובות נשי משפחתו מרובות משל משפחתה עולה עימו'.²² מתשובת הרא"ש הועתקה התשובה ל'טור' 'אבן העזר'²³ ומשם בלשון מקוצרת 'לשולחן ערוך' ולמקורות נוספים.²⁴

הנזכר וכשמתבטל הצדאק אינן זקוקין לגירושין וזה מפורסם בכל ארץ ישמעאל מימות הגאונים ז"ל... וראה עור: שם, א, סימן מא: ב סימן ר; וכן בשו"ת הרשב"ש (לעיל, הערה 10), סימנים רטו, רף, ולנושא היחס בין הכתובה לבין הצדאק ראה: י' אפשטיין (לעיל, הערה 4), עמ' I. Epstein, The Responsa of Rabbi, 125 Simon Ben Zemah Duran, New York 19682, pp. 79–90. תשכ"ה, עמ' שנב.

מצאנו אגב, שגם הגאונים בחיבוריהם ההלכתיים בלשון הערבית מכנים את הכתובה בלשון צדאק, ראה למשל, מ' בן ששון, שרידים מספר העדות והשטרות לרב סעדיה גאון, שנתון המשפט העברי יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ו), עמ' 219: 'כתאב אלסר כתאב אלצדאק והו שטר כתובה', ובעמ' 231 (שם), 'כתאב צדאק אלאלסלאף והו כתבה יבמין'. וראה גם בעמ' 238 (שם).

19 העיטור (לעיל, הערה 5), וראה לוין (לעיל, הערה 5), עמ' 27.

20 ראה: שו"ת מהר"ם בן ברוך, פראג שס"ח, סימן תתנב; מרדכי, כתובות, סימן רלד; ספר מצוות גדול, מצוה מח, הגהות מ'מוניות' הלכות אישות טז, אות ט. מקורות אלו נזכרו כבר על ידי לוין, מתיבות (לעיל, הערה 5), הערה ו. מתשובת הראב"ה (לעיל, הערה 2), נראה שהיתה מסורת פסיקה אשכנזית-צרפתית כמסורת הגאונים שיש לפסוק כתובה לאשה שאבדה כתובתה כלשון התשובה שם (עמ' קסב)... וכבר היה לעולמים ואין כל חשש מעשה היה ברגנשובור כזה... שהיו עדים שנשרפה הכתובה וליכא תקלה והגבה לירושים את הכתובה והתוספת, ושלחו הדברים לרבותינו שבצרפת והתשובה בידי כללם. ודעו לכם רבותי כי גם על ידי [היה] מעשה... סמוך למובאה זו מביא המשיב את תשובת רב צמח שלעיל ומסיים דבריו (עמ' קסד) 'ואנו סמכנו הלכה למעשה אדרב צמח גאון ושאר גאונים דלעיל כי ראיין[ות] רב האי לא ישרו בעינינו כדפרישית'. יוצא אפוא שקיים קשר בין תשובת רב צמח לבין המסורת האשכנזית-צרפתית אף על פי שחכמים אלה מבססים את שיטתם גם על מקורות חז"ל.

21 שו"ת הרשב"א (לעיל, הערה 8).

22 שו"ת הרא"ש כלל צח סימן י (ובכלל לו סימן ה בקצת שינוי) וראה מה שהעיר לוין, במתיבות, שם, עמ' 92.

23 טור, אבן העזר, סימן סו.

מספר חוקרים, ובהם ג' ביכלר, א' אפטוביצר וב' לוין, הרבו לעסוק בתשובות הגאונים שנזכרו למעלה. אולם עיקר דיונם התמקד בזיהוי התשובות ובייחוסן, וכמעט ולא דנו בגוף המנהג, ואף לא ניסו לחשוף את מקורו. עיקר דיוננו כאן יהיה אפוא במה שחסר אצלם, והוא הנסיון לחשוף את מקורו של מנהג זה, ואפשר שבדרך זו נוכל לסייע גם בפתרון השאלות שבהן דנו החוקרים הנזכרים, אף שהן אינן עיקר ענייננו כאן.

[ג] מקורו המוסלמי של המנהג

ברצוננו להציע להלן שמקורו של מנהג גאונים שאישה שאיבדה כתובתה זכאית לתוספת כתובתה ודרכי קביעת שיעורו הוא במשפט המוסלמי או בפרקטיקה של החברה הערבית, הכפופה לשיטת משפט זה. המוהר המוסלמי, או כפי שהוא מכונה לעתים 'צדאק',²⁵ מציין בהלכה המוסלמית סכום כסף, או שווה כסף שזכאית האישה לקבל מבעלה לאחר שנישאה לו. ואילו מוהר ראוי הוא סכום המוהר הנקבע בנסיבות מסוימות, בהן לא נקבע מלכתחילה סכום מוהר בין בני הזוג והוא נזכר לעתים תכופות בספרי הנישואין המוסלמיים (כתאב אלנכאח), המקדישים לנושא זה בדרך כלל סעיף נפרד או יותר בתוך פרק כללי המוקדש למוהר.

לפי המשפט המוסלמי, לשיטת כל האסכולות הסוניות, פרט לאסכולה החנבלית, אסור שסכום המוהר יפחת מסכום מסוים, ששיעורו שונה בין אסכולה לאסכולה. סכום זה מתחלק למוהר מוקדם, שלו זכאית האישה עם נישואיה, ולמאוחר, שאותו זכאית האישה לדרוש בכל עת שנמשכים נישואיה, או משנתאלמנה או התגרשה. במצב שבו הבעל עדיין לא כנס אותה, תהא האישה זכאית רק למחצית משיעור המוהר שנקבע, ובמקרה שלא קבעו ביניהם סכום מוהר ולא כנסה תהא זכאית רק למתנה המכונה 'מתעה'.²⁶

במשפט המוסלמי מבחינים כאמור בין 'מוהר מסמי' (=מפורש או מוגדר, ששיעורו נקבע בהסכמת שני הצדדים), שהוא המצב הרגיל, לבין 'מוהר מתל' (=מוהר ראוי), המשולם על ידי הבעל בכל אותם מצבים שבהם לא ניתן לשלם מוהר מוסכם, בין אם מפני ששיעורו לא נקבע או

24 ראה אפטוביצר (לעיל, הערה 2); לוין (לעיל, הערה 5); ביכלר (לעיל, הערה 7). אולם השווה עם תשובת הגאון הדנה באלמנה שאיבדה את שטר כתובתה שפרסם מ"ע פרידמן, 'ירושת מי שהיו לו שתי נשים', דיני ישראל יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' רנו, בה קובע המשיב: 'אין לאלמנה להיפרע מן המגיע לה אלא לאחר שתביא את הכתובה ותקיים אותה בבית דין ולאחר מכן תישבע שבועת אלמנה ותגבה את מה שיש לה בכתובה'. והשווה עם תשובת רב שמואל בן חפני גאון בשו"ת ר' יוסף אבן מיגאש, ורשא תר"ל, סימן רט (=אוצר הגאונים, כתובות, חלק התשובות סימן תתה) "...ראינו לרבינו שמואל שהוא אמר שיש לה לתבוע כתובתה עד כ"ה שנה אע"פ שאבדה כתובתה...".

25 על חילוף הלשונות ראה 'Mahr', *New Encyclopaedia of Islam*, IV, Leiden 1986, pp. 78-79.

26 על הגדרת המוהר, שיעורו ומכלול דיניו ראה אנציקלופדיה של האסלאם (לעיל, הערה 25); וכן A.A. Fyzee, *Outline of Muhammadan Law*, Oxford 1974, pp. 133-145; M. Khadduri & H. Liebesny, *Law in The Middle East*, Washington 1955, p. 141, אך אפשר היה להתנות תשלום המאוחר בבת אחת או בתשלומים לזמן כלשהו אחר הנישואין כפי שנמצא בשטרי הנישואין המוסלמיים מתקופת הגניזה, מה שאין כן המאוחר היהודי שניתן היה לגבותו רק עם הגירושין או מות הבעל. ראה המקורות בהערות 25, 26, פרידמן, חלוקה (לעיל, הערה 1), עמ' 386-387.

ששיעורו אינו ידוע והצדדים חלוקים לגביו, ובין אם מסיבות אחרות שבגללן לא ניתן לממשו, כגון: אם המוהר הוא חפץ האסור לפי הדת (ספר קוראן), ומצבים אחרים דומים לאלו.²⁷ אחד המקרים, הנזכרים בספרות המוסלמית, שבהם יש לקבוע מוהר ראוי הוא במקום שהמוהר אבד על ידי הבעל לפני שהוא נמסר לאישה, מה שמקביל במקצת לשאלה העולה בתשובות הגאונים שלפנינו.²⁸ אצל המוסלמים אין לדבר על איבוד המוהר על ידי האישה, שהרי אצלם בדרך כלל המוהר הוא סכום כסף, או שווה כסף, ומשנמסר לאישה אין לה שום תביעה כנגד הבעל, ואין כאן שום דמיון לכתובה, שהיא שטר חוב שיש לאישה כנגד הבעל, וגם אם היא מאבדת אותו עדיין נשארת בידה זכות תביעה כנגד בעלה.

המקבילה החשובה ביותר לענייננו נמצאת באחת המסורות המוסלמיות הדנה באדם שנשא אישה ונפטר לפני שכנסה, מבלי שקבע לפני מותו את שיעור המוהר שלו תהא זכאית. מסורת זו אינה נמצאת בקובצי המסורות החשובים של בכארי ומסלם, אבל היא נמצאת בקובצי מסורות אחרים, בשינויים קטנים בין מקבילה למקבילה שבכל קובץ וקובץ. עיקר השינויים הם בדרך כלל בשרשרת המוסרים ('אסנוד') אבל גוף ההלכה עצמו ('מתן') שווה בכל הנוסחאות. אף על פי שמסורת זו נמצאת בכמה קבצי סונה היא לא נמסרה על ידי מספר של מוסרים בלתי מוגבל במקומות שונים ולא ניתן להכלילה במסגרת של מה שמכונה בספרות המוסלמית על דרכי מסירת המסורת 'מתואתר',²⁹ כלומר מסורת הנמסרת על ידי מספר רב של מוסרים. וזהו לשון החדית', כפי שהוא מובא בקובץ של נסאאי.³⁰

27 ראה למשל, מחמד אבן אחמד אבן רשד, בדאית אלמג'ה'היד, א, קהיר 1333, כך ראשון, עמ' 23; אבו זכריא יחיא אלנווי, מנהאג' אלטאליבין, מהדורת ואן דן-ברג, ב, פטווייה 1883, עמ' 380.
28 ראה: מחמד בן אדריס אלשאפעי, כתאב אלאם, ה, מצרים 1322, עמ' 53, אבן רשד (שם), עמ' 24; נווי (שם), עמ' 375.

29 על 'מתואתר' ראה A. Rahim, *Muhammadian Jurisprudence*, Lahore 1963, p. 72. על מנוח זה בשימושו של רב שמואל בן חפני ראה לאחרונה ר"ש אברמסון, מבוא התלמוד לר"ש בן חפני, ירושלים תש"ן, עמ' 28 והגדרתו של בנעט שם. וראה מה שכתב ר"ש אברמסון, שם, עמ' 7. וראה גם מ' צוקר קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה' לרס"ג, תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 410.

30 אבו עבד אל רחמאן אלנסאאי (303/915), סנן, ו, מצרים 1930, עמ' 121. ועם שרשרת מוסרים קצת שונה בסנן של אבו עבד אללה מחמד אבן מאג'ה (272/886), א, קהיר 1952, עמ' 609, סימן 1891 (כאן לשון מוהר סתם, ולא נזכר 'נסאאהא'). ובדומה לזה בסנן של אבו דאוד אלסג'סתאני (275/889), ב, מצרים 1950, עמ' 237, סימן 2114, ובסימן 2116 חדית' דומה לזה עם שרשרת מוסרים אחרת, ראה מקבילות נוספות: אחמד אבן מחמד אבן חנבל (241/855), מסנן, 6, קהיר 1895, עמ' 74-75, סימנים 4099-4100 ושם, עמ' 137-138 סימנים 4267-4276: מחמד אבן עסא אלחרמדי (279/892), סנן, 5, מצרים 1931, עמ' 84; אבו בכר אלחסין אלביהקי (457/1066) סנן אלכברא, 7, הידארבר 1925-1937, עמ' 245: סעיד אבן מנצור אבן שעבה (227/841) כתאב אלסנן, 3, חלק א, מג'ליס עלמי 1967, עמ' 225-226. ההחלטה ניתנה על ידי עבדאללה אבן מסעור שהיה ממלווי הנביא, ובשמו היא מובאית בדרך כלל בספרות הפקה של האסכולות השונות. ראה: מופק אלדין אבן קדאמה, אלמג'ני, ו, מצרים 1346, עמ' 721, המוסר בשמו של תרמדי' (279/892) שחדית' זה הוא 'צחית'. וראה

إباحة التزوج بغير صداق

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَمِيدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زَائِنَةَ بِنْتِ قُدَامَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدِ قَالَ أُنِيَ عَبْدُ اللَّهِ فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا قُتُوفِي قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ سَلُوا هَلْ يَجِدُونَ فِيهَا أَثَرًا قَالُوا يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ مَا نَجِدُ فِيهَا يَغْنَى أَثَرًا قَالَ أَقُولُ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَيَنْتِ اللَّهُ لَهَا كَهْرٍ نَسَائَهَا لَا وَكُسٍ وَلَا شَطَطَ وَلَهَا الْمِيرَاثُ وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَشْجَعٍ فَقَالَ فِي مِثْلِ هَذَا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِينَا فِي امْرَأَةٍ يُقَالُ لَهَا بِرُوعُ بِنْتٍ وَاشْتَقَّ تَزَوُّجَتْ رَجُلًا قَاتَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَقَضَى لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ صَدَاقِ نَسَائِهَا وَلَهَا الْمِيرَاثُ وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ فَرَفَعَ عَبْدُ اللَّهِ يَدَيْهِ وَكَبَّرَ

גם: אבן רשד (לעיל, הערה 23). וכן הוא בספרות החנפית, ראה, למשל, סמרקנדי אנו לייט' נאצר (375/993) פתוי אל נאוזיל, הייראבד 7-1936, עמ' 120: עלי בן אבי בכר אלמרגנאני (593/1147) הדאיה, ב, מצרים 1310, עמ' 174. מבלי להיכנס לדיון מפורט בשמות המוסרים המופיעים בשרשרת המוסרים, הרי בדרך כלל הם שייכים לאסכולת כופה (מצד רובם מאזור עירק בעיקר מכופה, אבל גם מבצרה ובודדים אף מואסט) שרוב חכמיה קיבלו את הכלל שאם הבעל נפטר לפני שכנס את אישתו היא זכאית למוהר ראוי ומכאן נראה שהיא מסורת מאזור עירק בעיקרה. ואילו בשם מאלכ ואסכולת מדינה מובאית באותו לשון וסגנון, מסורת סותרת, שרק אם כנסה יש לה מוהר ראוי, אבל אם לא כנסה אין לה מוהר כלל, ואף למתעה אינה זכאית. דעה זו נמסרת בשם שלושה ממלווי הנביא: עלי, וייד בן תאבת ועבראללה אבן עמר, ראה ביהקי ואבן שעבה (שם), וכן ראה: מאלכ בן אנס, אלמוטא, כתאב אלנכאח, ב, קהיר 1951, עמ' 527, סימן 10, וכשיטה זו גם באלמדונה של אבן סחנון, ב, מצרים 1324, עמ' 180, ושם מובאית שרשרת מוסרים של חכמי מדינה המובהקים: סלימאן בן יסאר, אלקאסים, רביעה, ואחרים (ראה עליהם: [1950] J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* [Oxford 1950], pp. 54, 244-246) שאם כנסה יש לה מוהר ראוי, ומשמע מכאן שאם לא כנסה אפילו למוהר ראוי אינה זכאית. נראה שבמצב זה, כשהבעל מת לפני שכנס את אשתו, קיימת מחלוקת בין רוב חכמי כופה לבין חכמי מדינה, כפי שמוסר אבן רשד (שם), עמ' 23, המביא את שמות החכמים המחזיקים בכל אחת מדעות אלה, וראה רשימות דומות אצל אבן קדאמה (שם), עמ' 721, וכן אצל אבו ג'עפר מחמד אבן אלחסין אלטוסי (460/1067) בחיבורו, כתאב אל כ'לאף, ב, קס [חש"י], עמ' 409. נראה שאחרי דעת חכמי מדינה נמשך אבו יוסף יעקוב אלאנצארי (799-182/798), כפי שיוצא מחיבורו אכתלאף אבו חניפה ואבן לילא, מהד' אלאפגאני, הייראבד 1357, עמ' 129 המוסר את ההלכה כפי שהיא בחדיית' של חכמי מדינה, וראה להלן. טוסי ([שם], עמ' 410) כבר ביקר את המסורת הנמסרת בשם אבן מסעוד, מכיון שהיא נמסרת בשם מוסר אחד בלבד: 'זהא כבר ואחד לא יגב ענדא אלעמל עליה' [והיא נמסרת על ידי מוסר אחד ואין אנו מחויבים לנהוג לפיה], והוא מאריך שם בביקורתו על חדיית' זה ומוסר בשם אלאוקרי שבמדינה חדיית' זה איננו מוכר. על הביטוי 'כבר ואחד', ראה

[=רשות להינשא בלי קביעת מוהר]

מסר לנו עבד אלרחמן בן מחמד בן עבד אלרחמן אמר מסר לנו אבו סעיד עבד אלרחמן בן עבד אללה בשם זאאדה בן קדאמה בשם מנצור בשם אברהמים בשם עלקמה ואלאסוד אמרו: הובא לפני עבדאללה מקרה של אדם שנשא אישה, ולא קבע לה³¹ צדאק, ונפטר לפני שכנסה, ואמר עבדאללה שאלו אם תמצאו בזה חדית' אמרו: הוי אבן עבד אלרחמן לא מצאנו בזה, כלומר חדית'. אמר: אומר לפי שיקול דעתי, ואם זה צודק הרי זה מן אלוהים, לה כמוהר קרובותיה לא פחות ולא יותר, ולה ירושה ועליה לשמור על העדה (תקופת ההמתנה לפני שנשאית לאחר). וקם אדם משבט אשג'ע ואמר: בדומה לזה פסק שליח אלוהים, יהיה זכרו לברכה, בקשר לאישה מבינינו, המכונה ברוע בת ואשק, אשר נישאה לאדם, ונפטר לפני שכנסה, ופסק לה שליח אלוהים כדוגמת מוהר קרובותיה ולה ירושה, ועליה לשמור על העדה. הרים עבדאללה את ידיו ואמר שאללה הגדול מכל.³²

עבדאללה אבן מסעוד פוסק לפי שיקול דעתו (ראי) מכיוון שאין לפניו חדית' על פיו הוא יכול לפסוק. אולם עיקרו של החדית' אינו בפסק של אבן מסעוד אלא בעדותו של אותו אדם משבט אשג'ע שכך פסק הנביא, ובכך יש ביסוס להכרעתו של אבן מסעוד בסונה. קרוב לוודאי שחדית' זה איננו מקורי, וכבר פקפקו במקוריותו חכמי המשפט המוסלמי עצמם,³³ אך אין ספק שההלכה

שאכט (שם), עמ' 41, 43. אף שטוסי שייך לזרם השיעי, הרי הוא בעל זיקה חזקה לזרם הסוני במבנה חיבוריו ובלשונם, ראה על כך עכשיו: H. M. Tabatabai, *Introduction to Shi'i Law*, London 1984, p. 44. על חדית'ים נוספים העוסקים במוהר הראוי ראה האזכורים אצל A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1960, p. 145, כשיטת חכמי כופה תופס גם אבן חזם, ראה אלמחלי, ט, קהיר 1351, עמ' 481. ואילו בשם שאפעי נמסרות שתי הדעות שהבאנו לעיל (ראה: אבן רשד [שם]; טוסי [שם], עמ' 409). נראה שמקור המחלוקת בשאלה זו יסודו בקוראן, ראה מהר"י ריבלין, 'ירושלים תשכ"ג', סורה 2, פסוק 237, ושם נדון עניין גירושין שנעשו לפני שהבעל כנס את אשתו ולפני שקבע לה מוהר. במצב זה קובע הקוראן שעל הבעל לתת מענק לאישה, והשאלה היא אם יש ללמוד, בדרך ההיקש, מגירושין למוות. על מחלוקת בשאלה זו ראה עוד אצל שאכט (שם), עמ' 227 וכן אצל D. S. Powers, *Studies in Quran and Hadith Berkely*, Los Angeles, London 1986, pp. 81–84.

תרגום של 'פרצ' לשון הנמשכת מהקוראן (סורה 2 פסוקים 236–237: 'או תפרצו להן פריצה... פרצתם להן פריצה').

בהמשך מובא אותו גוף הלכה עם שרשרת מוסרים שונה, ולא מצאנו לנכון להמשיך ולתרגם.

ביחס למקוריותה של מסורת זו ראה טוסי (לעיל, הערה 25), עמ' 114, וסיום החדית' אצל נסאאי (שם). ומה שהעיר גולדזיהר ראה: I. Goldziher, *Muslim Studies*, 2, Chicago, 1971, pp. 139–140. פיזורם הגיאוגרפי של שמות המוסרים וזמנם הוא כדלהלן: אבו סעיד עבד אלרחמן בן עבד אללה [בן עבד] (מבצרה שהתיישב במכה, נפטר 197) בשם זאאדה בן קדאמה [אלשקפי] (כופה, נפטר 161) בשם מנצור [בן אלמעחמר] (כופה, נפטר 131) בשם אברהמים [בן יזיד בן עמר] בן אלאסוד אבו עמרן אלנכעי' (כופה, נפטר 95/96) בשם עלקמה [בן קיס] (כופה, נפטר 62) ואלאסוד [בן יזיד] (כופה, נפטר 75). כיצא בזה גם המוסרים האחרים המופיעים במקבילות בקובץ של נסאאי רובם מכופה ומיעוטם מבצרה. כך אנו מוצאים בשרשרת אחת במקומם של אבו סעיד עבד אלרחמן וזאאדה בן קדאמה הנזכרים בתחתית שרשרת המוסרים דלעיל את יזיד [בן הארן בן זאדאן] (ואסט, נפטר 206) ואת ספיאן [בן סעיד בן מסרוך בן חמזה בן חביב אלתורין] (כופה, נפטר 161 ושרשרת מוסרים זהה אצל ביהקי, שם, 7, עמ' 245 (ללא הלשון קרובות) ובאותו קובץ מקבילה אחרת עם שרשרת מוסרים נוספת שרובם מכופה: חדתנא עבד אללה אלרחמן [בן מהדי] (בצרה, נפטר 198) קאל חדתנא ספיאן אלתורי (לעיל, מכופה) ען פראס [בן יחי] (כופה, נפטר 129) ען אלשעבי [בן עמר] בן שראחיל (כופה, נפטר 104) ען מסרוך [בן עבד אלרחמן אלהמדאני] (כופה, נפטר? שני המוסרים האחרונים הם ממלווי של אבן מסעוד) ען עבד אללה אבן

שנמסרה בו משקפת מסורת משפטית לכל הפחות של המאה השביעית-שמינית, ומכל מקום, אין לדחותה מעבר לראשית המאה השלישית להג'רה, זמן עריכת הקובץ, כפי שניתן אולי ללמוד גם מזמנם של החכמים הנזכרים בשלשלת המוסרים. מוצאם של רוב מוסרי החדית', כמעט בכל מקבילותיו הוא מכופה ואין ספק שהו אמשקף מסורת הלכה כופאית. אין פלא אפוא שהגאונים שמרכזם באותו אזור גיאוגרפי הכירו מסורת הלכתית זו. עיקר תוכנו של החדית' הוא שאישה שבעלה לא קבע לה את שיעור המוהר, ונפטר לפני שכנסה, זכאית לשיעור מוהר הראוי כדוגמת 'נסאאהא' כלומר, קרובותיה. החדית' קובע את אמת המידה לקביעת שיעור מהר 'נסאאהא', ואינו מפרש מיהן אותן 'קרובות' שלפיהן ייקבע סכום המוהר.³⁴ אבל מה שאינו מפורש בחדית' נמצא בחיבורי ההלכה המוסלמים הראשונים, החכמים חולקים בהם בהגדרת 'קרובותיה', ומחלוקת זו מצויה כמעט בכל ספר הלכה מוסלמי.³⁵ כך אנו מוציאים חילוקי דעות בין חכמי כופה הראשונים, כפי שמוסר החכם החנפי אבו יוסף (נפטר 182/788) תלמידו של אבו חניפה בחיבורו 'אכתלאף אבו חניפה ואבן אבי לילא', כשהבסיס לדיון משמש החדית' שממנו הבאנו לעיל. וזוהי לשונו:³⁶

قال أبو يوسف رضي الله عنه : وإذا تزوج المرأة بغير مهر مسمى فدخل بها ، فإن لها مهر مثلها من نسائها لا وكس ولا شطط . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : /نسأوها أخواتها وبنات عمها . وبه نأخذ . وكان ابن أبي ليلى يقول : نسأوها أمهًا وبخالاتها .

מסעוד (מכה וכופה, נפטר 32). אותה שרשרת מוסרים במצנף של אבן אבי שיבה, שם, עמ' 300 וכיוצא בזה בשרשרת מוסרים נוספת אצל נסאאי נזכרים לפני עלקמה ושעבי גם עלי בן מסהר מכופה (נפטר 189) ודאוד בן אבי הנד מבצרה (נפטר 137) ועוד. גם בקובץ של אבן מאגה (במתן לא נזכר 'קרובותיה') רוב המוסרים הינם מחכמי כופה שנזכרו בשרשרות שלמעלה (ספיאן, פראס, שעבי, מסרוק) ונוספו עליהם בתחתית השרשרת (מאוחרים בזמן) אבו בכר בן אבי שיבה (כופה, נפטר 235) ועבד רחמן בן מהדי (בצרה, נזכר לעיל וראה גם בקובץ של אבן אבן אבי שיבה, שם). כיוצא בזה במסנד של אבן חנבל ובסנן של תרמזי וביהקי נזכרים בדרך כלל אותם חכמי כופה בשינויים קטנים. במקביל אנו מוצאים גם שרשרות מוסרים מחכמי בצרה ראה למשל במסנד של אבן חנבל, שם, עמ' 137, סימן 3276: חדתנא מחמד בן געפר [אלהדלי] (בצרה, נפטר 193) ... חדתנא סעיד [בן אבי ערובא (בצרה, נפטר 150) ען קתאדה [בן דעאמה] (בצרה, נפטר 117) ען חלאס [בן עמר] (בצרה, נפטר לפני 100) ואבי חסאן [אלארג] (בצרה, נפטר 130) ען עבדאללה בן עתבה בן מסעוד (כופה, נפטר 74) וכיוצא בזה שרשרות מוסרים מחכמי בצרה אצל אבן חנבל שם (עם שינויים ספורים ברשימת המוסרים ושרשרת זהה אצל טילסי, מסנד, עמ' 179 ואותם מוסרים עם שינוי בתחתית השרשרת כשבמקום מחמד בן געפר בא יזיד בן זריע [אבו מעאוויה] (בצרה, נפטר 182/183). לעתים נזכרים בתוך שרשרות המוסרים מכופה ומבצרה חכמים מואסט שבעירק כדוגמת עלי בן אסם (נפטר 201 ראה ביהקי, שם, עמ' 247): חלד בן עבד אללה אלטחאן (נפטר 182, ראה ביהקי, שם) יזיד בן הארון (נסאאי שם, תרמזי שם, עמ' 85 ועוד. תפוצה זו של מוסרים מראה כאמור על שכחותה של מסורת זו במרכזי המשפט המוסלמי שבעירק ויתכן שאף מקורה משם. אני רוצה להודות לידידי פרופ' מיקל קוק מפרינסטון על שסייע לי בזיהוי שמות המוסרים.

גולדציהר (שם), הערה 4 פרש קרובותיה: בנות שבטה על סמך שהגניח שהסיומת 'הא' מתייחסת לשבט, ולא דק, כפי שיוצא מפרשנות חכמי הפקה.

34 ראה החיבורים הנזכרים בהערות להלן.

35 אבו יוסף (לעיל, הערה 30), עמ' 129.

34

35

36

[=אבו יוסף רצון אלוקים עליו סבור שאם אדם נשא אישה ללא מוהר מוסכם וכנסה, הרי לה 'מוהר ראוי' כדוגמת קרובותיה, לא פחות ולא יותר. אבו חניפה רצון אלוקים עליו סבור 'קרובותיה' — אחיותיה ובנות דודה, וכך אנו נוהגים, ואילו אבן אבו לילא סבור 'קרובותיה' — אמה ודודותיה מצד אמה.]

אבו יוסף מביא כאמור את המסגרת של החדית' שממנו הבאנו לעיל, אך הוא מכניס בו שינוי חשוב, והוא שהבעל כנס את אשתו. הדבר עומד בסתירה ללשון החדית' עם שלשלת המוסרים הכופאית שהבאנו לעיל ומתאים דווקא להלכה עם שרשרת המוסרים של חכמי מדינה. מכל מקום, אבו יוסף קובע שהאישה זכאית למוהר ראוי כדוגמת קרובותיה.³⁷ למסגרת זו הוא מסמך את פירושם של אבו חניפה ואבו לילא בהגדרת המונח 'קרובותיה'. לפי אבו חניפה, יש להתחשב בקרובות מצד האב בלבד כשבאים לקבוע את שיעור המוהר שלו זכאית האישה: 'אחיותיה ובנות דודה', ואילו לפי אבו לילא, יש להתחשב בקרובותיה מצד אמה: 'כדוגמת אמה ודודותיה מצד אמה'.³⁸ מחלוקת זו אינה שולית, היא תופסת מקום חשוב בהרבה ספרי הלכה, ומשקפת, כנראה, בין היתר, גם הבדלי תפיסה במעמדה של האישה. אולי בכך יש להסביר מדוע נמשכה מחלוקת זו לספרי הלכה מאוחרים יותר, המנסים לבסס ולהסביר כל אחד משתי הדעות.³⁹ כך אתה מוצא הסבר לגישתו של כל אחד מן החכמים הללו בחיבורו המשפטן החנפי סרכסי (נפטר 478/1090) 'אלמבסוט':⁴⁰

فقول نساؤها اللاتي يعتبر مهرها بمهرهن عشيرتهن.

قبل أبيها كأخواتها وعماتها وبنات عماتها عندنا وقال ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى أمها وقوم أمها كالأخالات ونحو ذلك لأن المهر قيمة يضع النساء فيعتبر فيه قرابتها من النساء. ولكننا نقول قيمة الشيء إنما تعرف بالرجوع إلى قيمة جنسه والانسان من جنس قوم أبيه لا من جنس قوم أمه ألا ترى أن الام قد تكون أمة والبنات تكون فرسية تبعا لأبيها فلماذا اعتبر

37 וכן הוא אצל אבו אלחסין אלקדורי (נפטר 428/1037), מכתצר, ג, כתאב אלנכאח, מצרים 1963, עמ' 18, 19, המכריע כשיטה המאלכית שאם לא כנס את אשתו אין לה מוהר ראוי.

38 לעתים ייחסו בספרות המשפטית את דעתו של אבו לילא לאבו חניפה, ראה טוסי (לעיל, הערה 30), ב, עמ' 411; אבן רשד (לעיל, הערה 27), עמ' 24 בתחתית העמוד; אבן קדאמה (לעיל, הערה 30), עמ' 722. יש הכורכים את שתי השיטות יחדיו, ראה: אבן קדאמה (שם), וטוסי (שם).

39 לפי שיטת אבו חניפה והסבורים כמותו (ראה להלן) ניתנת העדיפות לצאצאי ה'עצבה', כלומר הצאצאים הזכרים ממשפחת האב. זהו מוסר הידוע במשפט המוסלמי, בעיקר בהלכות ירושה, ולפיו העדיפו את יורשי משפחת האב על פני יורשי משפחת האם. שרשרת הקרובים מצד האב יכול שתהא רחוקה ובלבד שתהא מקיימת אחר העקרון האגנאטי (יורשים זכרים בעלי קירבת דם מצד האב). המחלוקת בין חכמי ההלכה המוסלמיים דומה למחלוקת בין חז"ל שקבעו 'משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה' (בבא בתרא קט ע"ב) ובנוסף שונה בספרי במדבר (מהד' ח"ש האראוויץ [ירושלים תשכ"ו]), פיסקא קלד (עמ' 179) ומקבילות: 'מגיד שהמשפחות הולכות אחרי אבות', לבין התפיסה הקראית, שלפיה גם משפחת האם קרויה משפחה: 'הודיע כי הוא מכליל משפחת אמו ומשפחת אביו לענין' ראה: יהודה הדסי, אשכול הכפר, גזולו 1836, סימן רנט (עמ' צט ע"א). וראה מה שהעיר על כך א' אפטוביצר, זכר ליזכות האם' בספרות ישראל, המשפט העברי, ב, תל אביב תרפ"ז, עמ' 11, הערה 8.

40 ראה שם אלוין אלסרכסי, אלמבסוט, ה, מצרים 1324, עמ' 64.

عشירתها من قبل أبيها ولا يعتبر مهرها بمهر أمها إلا أن تكون أمها من قوم أبيها بأن كانت بنت عمه.

[קרובותיה אשר מתחשבים במוהרן בקביעת מוהרה, הן משפחתה מצד אביה כאחיותיה ודודותיה ובנות דודה לפי דעתנו. ואמר אבן אבי לילא, ירחם עליו אלוהים: אמה ומשפחת אמה כדודותיה מצד אמה וכדוגמתן. היות שהמוהר ערך סחורת הנשים ומתחשבים בזה בקרובותיה מן הנשים. אבל אנו אומרים ערך דבר ייוודע דווקא בבדיקת ערך סוגו, והאדם שייך לסוג משפחת האב ולא לסוג משפחת האם. הלא תראה שהאם יכולה להיות שפחה והבת תיחשב משבט קורייש בעקבות אביה. ולכן מתחשבים במשפחתה מצד אביה, ואין קובעים מוהרה כמוהר אמה, אלא אם אמה היא משבט אביה היותה בת דודו...]

הסבר דומה נמצא בחיבורו של אבן קדאמה (נפטר 620/1223) אלמגני:⁴¹

فإنه قد روي في قصة بروع أن رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق بمثل مهر نساء قومها، ولأن شرف المرأة معتبر في مهرها وشرفها بنسبها، وأمها وخالتها لا تساويانها في نسبها فلا تساويانها في شرفها وقد تكون أمها مولاة وهي شريفة وقد تكون أمها شريفة وهي غير شريفة وينبغي أن يعتبر الأقرب فالأقرب فأقرب نساء عصبائنا إليها. أخواتنا ثم عماتنا ثم بنات عمها الأقرب فالأقرب.

[וכבר אמרו במעשה ברוע ששליח אלוהים, עליו הברכה והשלום, פסק בעניין ברוע בת ואשך כדוגמת מוהר קרובות שבטה, היות ששיעור מוהרה נקבע לפי כבודה, וכבודה בייחוסה. ואמה ודודותיה מצד אמה אינן משתוות אליה בייחוסה, ואינן משתוות אליה בכבודה, שהרי יכולה אמה להיות שפחה משוחררת, והיא מכובדת, או שיכולה אמה להיות מכובדת, והיא אינה מכובדת, וראוי להתחשב בקרוב יותר על פי סדר היוחסין, והקרובות ביותר אליה הן נשות העצבה שלה (הגברים הקשורים בקשר דם דרך משפחת האב), והן אחיותיה, לאחר מכן דודותיה מצד אביה, לאחר מכן בנות דודותיה והקרובות ביותר על פי סדר היוחסין].

בספרות ההלכה החנפית ביכרו את שיטת אבו חניפה על זו של אבו לילא, וראו בקרובות האישה מצד אביה את אמת המידה הנכונה לקביעת שיעור המוהר הראוי.⁴² כשיטת החנפים תפסו גם חכמי האסכולה החנבלית והשאפעית.⁴³ גישה שונה להגדרת 'קרובותיה' אנו מוצאים אצל מאלכ בן אנס

41 ראה אבן קדאמה (לעיל, הערה 30), עמ' 722 וכן ראה: טוסי (לעיל, הערה 30); אבן רשד (לעיל, הערה 27), עמ' 24.

42 ראה למשל אצל אלקדורי (לעיל, הערה 37), עמ' 18; אלמרגינאני (לעיל, הערה 30), סרסכי (לעיל, הערה 40), ועוד.

43 על שיטת שאפעי ראה: אלנווי (לעיל, הערה 27), עמ' 387. לסיכום הדעות בשאלה זו ראה: אבן רשד (לעיל, הערה 27), עמ' 24; אבן קדאמה (לעיל, הערה 30), עמ' 722; טוסי (לעיל, הערה 30), עמ' 114. טוסי כותב:

مهر المثل في الموضع الذي يجب يعتبر بنساء أهلها من أمها واختها وعمتها وخالتها وغير ذلك، ولا يجاوز بذلك خمس مائة درهم، فإن زاد على ذلك مهر

וחכמי אסכולת מדינה. לפי גישתם, אין מתחשבים כלל בנשי המשפחה — לא מצד האב, כשיטת אבו חניפה. ולא מצד האם, כשיטת אבי לילא — אלא מתחשבים במוהר של נשות מקומה ועירה בלבד, כפי שמוסרים המקורות בשם מאלכ: 'וקאל מאלכ יעתבר בנסאא בלדהא' [=ואמר מאלכ יתחשבו בנשות עירה].⁴⁴

לעתים מוצאים בספרות ההלכה המוסלמית נטייה לשלב את שתי הגישות. זו של אבו חניפה וזו של מאלכ, כלומר מביאים בחשבון את קרובותיה מצד האב ובלבד שהן מאותה עיר. כך אתה מוצא בחיבורו של טחאוי (נפטר 933/321), המאמץ את גישת אבו חניפה, אבל מגביל אותה לנשות מקומה בלבד.⁴⁵ אצל אבן קדאמה ואחרים נמצא קביעת דירוג בסדר העדיפויות: בראשונה

المثل اقتصر على خمس مائة وقال الشافعي: يعتبر بنساء عصبته دون أمها ونساء إرحامها ونساء بلدها ونساء عصبته أخواتها، وبنات الأخوة وعماتها، وبنات الأعمام وعمات الأب وبنات أعمام الأب وعلى هذا ابتداءً ' وقال مالك: اعتبر بنساء بلدها وقال أبو حنيفة: يعتبر بنساء أهلها من العصباء وغيرهم من إرحامها، وقيل: إن ذلك (هذا) مخ ل (مذهب ابن أبي ليلى وإن مذهب أبي حنيفة مثل مذهب الشافعي - دليلنا - إجماع الفرقة وأخبارهم.

[=מוהר ראוי במקום שהוא מחויב, מתחשבים בנשות משפחתה, כדוגמת אמה ואחותה; דודתה מצד האב ואחות אמה ואחרות... ואמר שאפעי מתחשבים בנשות העצבה שלה ולא באמה ולא בנשים בנות הרחם (כלומר, הנשים הקרובות דרך נשים). ולא בנשות עירה. ונשות העצבה: אחיותיה ובנות האחים ודודותיה מצד האב, ובנות דודה מן האב ודודות האב מאביו, ובנות דוד האב מאביו, וכך עד עולם. ואמר מאלכ: מתחשבים בנשות עירה. ואמר אבו חניפה: מתחשבים בנשות משפחה מן העצבה ואחרות מבנות הרחם, ואומרים, שזוהי שיטת אבן אבו לילא, ואילו שיטת אבו חניפה כשיטת שאפעי. הראיה לשיטתנו הסכמת כולם ומסורותיהם].

44 ראה לעיל, הערה 43 והלן בפנים סמוך להערה 46.

45 ראה: אבי ג'עפר אחמד אלטחאוי (נפטר 933/361) מכתצר, קהיר 1370, עמ' 184 כלשונו:

وكان لها صديق مثلها من نساءها، وبناتها أخواتها لأبيها وعماتها وبنات عمها،
وليست أبا ولا خالتها من نساءها إلا أن يكن من عشيرتها ومن بنات عمومها.
ولا ينظر في ذلك إلى نساءها من غير أهل بلدها، إنما ينظر إلى نساءها من
أهل بلدها، لأن أصدقاء البلدان مختلفة.

[=ויש לה מהר כדוגמת קרובותיה, וקרובותיה אחות אביה ודודותיה (מצד אביה) ובנות דודה. ואמה ודודותיה מצד אמה אינן נחשבות כקרובותיה אלא אם הן ממשפחתה ומבנות דודותיה. ולא מסתכלים אל קרובותיה שאינן בנות עירה אלא מסתכלים דווקא על קרובותיה מבנות עירה, היות שהמוהר משתנה בערים].

קרובותיה מן האב, כשיטת אבו חניפה, ואם אין כאלה, קרובותיה מצד האם, כשיטת אבו לילא, ואם אין כאלה יכריעו נשות מקומה, כשיטת מאלכ.⁴⁶

בצד הגדרה זו, הנראית רחבה, עד שקשה לפרנס לפיה הכרעה מדויקת של שיעור המוהר הראוי, אנו מוצאים בספרות המוסלמית אמות מידה נוספות, משניות וכפופות להגדרה הרחבה, הבאות לפרש ולפרט את ההגדרה. אמות מידה אלה מבקשות להשוות את מעמדה של האישה לנשות המשפחה האחרות מבחינת יופיה, עושרה, גילה, ייחוס משפחתה, תכונות אופיה, שכלה, דתה וכיוצא באלה, כדי לדייק בקביעת שיעור המוהר ולהתאימו ככל האפשר למצבה של האישה. רשימת תכונות זו נמצאת כבר ב'מדונה' של אבן סחנון, הדוחה את קביעת שיעור המוהר הראוי לפי השיטה החנפית:⁴⁷

﴿ في النفريض ﴾

(قلت) أريت أن تزوج امرأة ولم يفرض لها ودل بها فأزادتك أن يفرض لها مهر مثلها من مثلها من النساء أمهاتها وأخواتها أو عمتها أو خالتها أو جداتها. (قال) إنما كنت الاختان مختلفة في الصداق. (قال) وقال مالك لا ينظر في هذا إلى نسائه فومها ولكن ينظر في هذا إلى نسائها في قدرها وجالها ومزنتها وعناها (قال) ابن القاسم والاختان مفرقان فهنا في الصداق قد تكون الاخت لها المال والجنال والشطاط والآخرى لا يعي لها ولا لجنال فليس هما عند الناس في هذا فهما ونسأخ الناس فيهما نسأوا (قال) مالك وقد ينظر في هذا إلى الاختان كلها كبلدة واحدة.

[=מה דעתך, אם אדם נשא אישה ולא קבע לה מוהר וכנס אותה, ורצתה שייקבע לה מוהר הראוי לנשים דוגמתה, מיהן הנשים דוגמתה, האם אמותיה אחיותיה או דודותיה מצד האב, או דודותיה מצד האם, או סבותיה. אמר: יש שהאחיות שונות במוהרן, אמר: אמר מאלכ לא מסתכלים בעניין זה אל קרובות משפחתה אלא אל קרובותיה לפי ערכן ויופי ומקום ועושר. אמר אבן אלקאסם: והרי האחיות שונות כאן במוהרן, האחיות האחת יכולה להיות בעלת רכוש בעלת יופי ובעלת קומה, והאחרת אינה עשירה ולא בעלת יופי, ואינן שוות בעיני האנשים במוהר. ולא במה שאנשים עשויים לקפוץ ידם מהן. אמר מאלכ: ויסתכלו במקרה כזה אל אנדלוס כולה כעיר אחת...]

בעקבות האסכולה המאלכית אנו מוצאים רשימות דומות גם בספרות החנפית ובספרות האסכולות

46 ראה: אבן קדאמה (לעיל, הערה 30), עמ' 722, וכן נמצא גם אצל סרכסי (לעיל, הערה 40).

47 אבן סחנון (לעיל, הערה 30). ראה עליו ג' ליבוון, שניים שערכו, מחקר השוואתי בין רשב"ח גאון הרמב"ם וספרות מוסלמית מקבילה, שנתון המשפט העברי יא-יב [תשמ"ד-תשמ"ו], עמ' 350, הערה 29). מאלכ מוסר כאן ארבע תכונות: מעמדה, יופיה, מקומה ועושרה, אבן קדאמה מגני (לעיל, הערה 30) מוסר בשם מאלכ על שתיים בלבד: רכושה וכבודה, ואילו אבן רשד (לעיל, הערה 27) מוסר בשמו שלוש תכונות: יופי, ייחוס ורכוש. כאמור, בספרות החנפית מתקופה מאוחרת יותר נמסרת רשימת תכונות ארוכה יותר, הכוללת: אופי, יופי, גיל, רכוש ובתולין (ראה סרכסי [לעיל, הערה 40], עמ' 63), גיל, יופי, צניעות, רכוש, שכל, דת, תקופה. ראה: אלקדורי (לעיל, הערה 37), והוא מנמק ששיעור המוהר מתחלף בהתאם לתכונות אלה. ורשימת דומה אצל אלמרגנאני (לעיל, הערה 30), עמ' 471. רשימה קצת שונה אצל אבן קדאמה (לעיל, הערה 30) ודומה לה אצל אלנווי (לעיל, הערה 27), עמ' 338.

האחרות.⁴⁸ נראה שאנו עדים כאן להשפעה מאלכית בעניין אמת המידה לקביעת שיעור המהר הראוי. שכן רשימת תכונות זו נמצאת לראשונה בחיבור מבית מדרשו של מאלכ בן אנס, ורק בתקופה מאוחרת יותר היא מופיעה גם בספרות החנפית, בתוספת מסוימת, כפי שהבאנו לעיל.⁴⁹ ואמנם, אמות מידה אלה מתאימות יותר למבחן המאלכי, המסתפק בהגדרה רחבה לקרובות האישה — נשות מקומה ועירה, ופחות לשיטת אבו חניפה או אבו לילא, שממילא נתנו הגדרה מצומצמת לקרובות האישה, ולפיכך רשימת התכונות הנזכרת נחוצה פחות לשיטתם.

[ד] הגדרת קרובות ותכונותיהן בשתי השיטות

מתיאור מנהג המוהר הראוי בתשובות הגאונים ובספרות המוסלמית המקבילה נראה כי קיים דמיון רב בין שתי השיטות, בעיקר בעצם קיומו של המוהר הראוי, אף שאצל המוסלמים הוא מוסד רחב ומקובל ואילו אצל הגאונים — שיטה חד פעמית, שהתקבלה במצב מסוים בלבד ומתועדת במספר קטן של תשובות. בשתי השיטות נקבע מוהר ראוי במקום שלא נקבע מוהר מוסכם, או שחסרה ראייה לקיומו או לשיעורו. אצל המוסלמים — במצבים שונים שבהם לא ניתן לממשו, כולל במקרה שבו הבעל מאבדו לפני שהוא נמסר לידי האישה, ואילו אצל הגאונים — במקום שאבדה כתובת האישה. בנוסף להקבלה בין שתי השיטות בעיקר המנהג של מוהר ראוי, אנו מוצאים הקבלה גם בעניין המלווה את התביעה למוהר, והוא הטלת שבועה על האישה בכמה מצבים שבהם היא תובעת מוהר ראוי. אלא שכאן הדמיון אינו נובע בהכרח מזיקה בין השיטות, אף שהזיקה אפשרית, והוא קשור אולי בהתפתחות עצמאית של דיני השבועה בכל שיטה ושיטה.

עיקר הדמיון הוא אפוא באמת המידה לקביעת שיעור המוהר, דמיון היורד לפרטי ההגדרה. ראינו שבמסורות הקובעות מוהר ראוי לאישה, כשהבעל נפטר לפני שכנסה, ומבלי שקבע לה מוהר, אין הגדרה למונח 'קרובותיה', וחכמי כופה הראשונים מגדירים מונח זה לראשונה. אבו חניפה הוא הראשון שמפרש 'קרובותיה' — אחיותיה או בנות דודה' הגדרה זו מקבילה בדיוק להגדרת 'קרובותיה' בתשובה המיוחסת לרב חנניה גאון 'כגון אחיות' או בנות דידה'. לאור הקבלה זו יש לתקן 'דידה' — 'דודה'. ראינו שבתיאור המנהג אצל רב צמח הלשון 'קרובות' הוא בסתם, ורק בתשובה המיוחסת לרב חנניה נמצאת ההגדרה של 'אחיות' או בנות דידה'. ואולי לא שיבוש כאן או קוצר ידו של מעתיק, אלא נוסחי שתי התשובות, זו של רב צמח וזו המיוחסת לרב חנניה, משקפים שתי תפיסות שונות במשמעות הגדרת 'קרובות', כפי שמצאנו, בדומה לזה, במקורות המוסלמיים. לפי זה 'קרובות סתם' הוא קרובות בכלל, כולל קרובות מצד האם, ואילו בתשובה

48 ראה המקורות לעיל, הערה 40.

49 ראה לעיל, הערה 47. ההבדל בין המבנה החברתי של מדינה, שעיקרה חברה שבטית. לבין המבנה החברתי של הערים בצורה וכופה — שהן בעלות מבנה חברתי עירוני פלורליסטי ופתוח — הטביע חותם על ההלכה של האסכולות המאלכית והחנפית, שצמחו ממרכזים אלה, בתחומים שונים, כך, למשל, סמכות הנישואין שבידי ה'ולי' (אפוטרופוס) רחבה באסכולה המאלכית יותר מאשר באסכולה החנפית, סמכות ה'כפאאה' (הוגנות בנישואין, מקביל לנמצא בספרות חז"ל 'עולה עמו ואינה יורדת עמו' כתובות מח ע"א) היא נוקשה באסכולה המאלכית פתוח מאשר בחנפית, וכן הוא בדוגמה שלפנינו.

המיוחסת לרב חנניה 'אחיות' או בנות ידידה' הכוונה לקרובות מצד האב. אמנם פירוש מצמצם זה לקרובותיה: ל'אחיות' או בנות ידידה' אינו נרמז כלל בתשובה המיוחסת לרב חנניה, ואפשר שהוא הסתפק בהגדרה כללית מבלי לתפוס קרובות מצד האב דווקא. אבל דבריו סובלים גם פירוש 'קרובותיה' – אחיותיה או בנות ידידה מצד האב, כמו שהוא בספרות המוסלמית.⁵⁰ פירוש זה יכול להימשך מחילוף לשון 'נשא' התלמודית, המציין למשפחת בית אביה, עם לשון 'נסאאה' הערבית, הגזורה אף היא משורש 'נשא', כפי שמבינו אנו חניפה, המציין גם הוא לקרובי משפחת האב.⁵¹ כלומר אבו חניפה נותן למונח 'נסאאה' את המשמעות של 'נשא' התלמודית, ואם גם הגאון תופס כך, תהיה המקבילה שלמה.

הספרות המוסלמית מכירה, כאמור, באמות מידה נוספות, כמו יופי, עושר, שכל וכיוצא באלה, שנועדו לקרב את שיעור המוהר הראוי למצבה של האישה הנדונה. כבר שיערנו שאמות מידה אלה תחילתן בספרות המאלכית, שבה נדרש פירוט נוסף בגלל ההגדרה הרחבה שנתנה אסכולה זו למונח 'קרובותיה', וממנה כנראה הושאלו מאוחר יותר לספרות החנפית. בתשובות הגאונים נזכרת, תכונה אחת בלבד מתוך רשימת התכונות שנדונה במשפט המוסלמי, והיא עושר ועוני: 'לפי עושרה ועונייה' כלשון המקבילה שב'שערי צדק' או 'כמותה בעשירות או בעניות' כלשון תשובת רב צמח, לפי המקבילה שנדפסה ב'גאוניקה'. 'ייתכן שבלשון המקבילות האחרות נרמזו תכונות נוספות: 'כל אחת ואחת לפי מה שהיא', 'החשובות כמותה'; 'לפי כבודה ויחוסה'. אם נקבל כמהימן את הנוסחים הנזכרים בתשובות הגאונים הרי הם שאלו כמה מן התכונות הנזכרות בספרות המוסלמית וייתכן שהן הופיעו בזמנם בספרות החנפית לאחר שהועתקה אליה, קודם לזמן הגאונים, מהספרות המאלכית והגאונים נמשכו אחרי מנהגי המקום. 'ייתכן שהנוסח המקורי לא

50 במקום אחר, בקשר לעניין קידושין, שהעדים בהם היו קרובים, הגאונים דנו בשאלה אם יש הבדל בין קרובים מצד האב לבין קרובים מצד האם, אבל זוהי מחלוקת אחרת לגמרי הנמשכת מדין התלמוד ואינה שייכת לכאן כלל. ראה: סנהדרין כו ע"א: קידושין כד ע"ב וראה עוד ח"צ טויבש, אוצר הגאונים, סנהדרין, חלק התשובות, ירושלים תשכ"ז, סימנים תקכב–תקכו; ב"מ לזין אוצר הגאונים, קדושין, חלק התשובות, ירושלים ת"ש, סימנים קכו–קכו.

51 ראה מילוננו של מ' יאסטרוב, ב, ניו יורק 1950, עמ' 937 וכן: פרידמן (לעיל, הערה 1), עמ' 285. החילוף בין ש העברית ל'ס הערבית הוא רגיל, ואין מקום להאריך בזה. ובעניין זה כותב לי מ"ע פרידמן, אחרי שהואיל לקרוא את מאמרי:

אבו חניפה נותן למונח 'נסאאה' את המשמעות של 'נשא' התלמודית!.. עניין זה אומר דרשני! לפי שעה, אין לי דבר ברור לומר בזה, אלא אציע כיוון של השערה בעלמא, שאולי רצוי ואפשר לפתח אותה. השימוש ב'נסאאה' בחדיית' עצמו מוזר ביותר, והוא שגרם לפירושים השונים. מסופק אני, אם יש מקומות אחרים, שבהם מופיע 'נסא' הערבי במשמע 'נשא' הארמי-הבבלי, וקשה, אם כן להניח, שאנו חניפה יתן לו משמעות זו. מניין לו ולמה לו? התמיהות הללו היו מוצאות את פתרונן אילו הנחנו ש'נסאא' בחדיית' אינו אלא 'תרגום' של נשא הארמי-בבלי. וזה מביא אותי לשער, שההלכה נלקחה בראשונה ממקור יהודי או ממשומר, ואולי הוא אמר 'נשא' או שמא הוא בעצמו 'תרגם' ל'נסאא. אין זאת אומרת, כמוכן, שההלכה כזאת ממש היתה נהוגה אצל יהודי בכל לפני שנכנסה לאסלאם, אלא שאולי אותו מקור שאב את תשובתו מהלכה, העוסקת בעניין אחר, כמו, למשל, משנה כתובות ו, ו* ואם כן, תהיה פה דוגמה נוספת למוסד, הלכות במקורו מן היהדות, שלבש צורה חדשה באיסלם וחזר והשפיע על היהדות. אלא שכאמור, אין זאת אלא השערה על גבי השערה בעלמא, ואם בכלל, צריך להיאמר בכל לשון של הסתייגות.

* (ועיין משנה כתובות, ד, ג; ה, א ובאוצה"ג שם).

כלל אלא עושר ועוני, כפי שנמצא במקבילה אחת ולשון תשובות הגאונים תהא דומה למה שנמצא בספרות החנפית הקדומה, המקבילה לזמנם של הגאונים הנזכרים. ייתכן גם שהגאונים לא התחשבו בכל התכונות האחרות, אף שהן כבר הופיעו באותו זמן בספרות החנפית, שכן לפי דין התלמוד האישה צריכה להחזיק בכתובה כדי לתבוע את בעלה, ומכיון שהיא התרשלה ולא שמרה עליה ידה על התחתונה: 'מפני שידה על התחתונה שאיבדה כתובתה'. ולכן היא מקבלת 'כפחות שבהם' וממילא אין מקום להשוותה לנשים השוות לה לפי תכונותיהן. הסבר אפשרי אחר להבדלים שבתשובות הגאונים ברשימת התכונות הוא שהגאונים חלקו באיזה מידה יש להתחשב בתכונות אלה. שצמצמו לעוני ועושר בלבד והיו שהרחיבו גם לכבוד וייחוס וכיוצא בזה.

[ה] קיומה של השפעה מוסלמית על מנהג הגאונים

ההקבלה בין מה שמצאנו בספרות המוסלמית לבין מה שנאמר בתשובות הגאונים אינה מקרית לדעתנו. מה שנמצא בתשובות הגאונים הוא הד לשאלות שהעסיקו את חכמי המשפט המוסלמי באותה תקופה. גם תשובות הגאונים שלפנינו, המביאות מנהג זה, מקבילות בזמן לראשית התפתחות המחלוקת במשפט המוסלמי בהגדרת המונח 'קרובותיה'. לכן נראה לנו שהגאונים שאלו כאן מנהג משפטי, אף שהוא טכני בעיקרו, מהפרקטיקה המשפטית שהייתה קיימת בסביבתם, והיא המקור למנהג הגאונים שלפנינו. אין להניח שלפנינו שיטת אומדן שאליה הגיעו הגאונים, על פי סברתם, מתוך שיטת המשפט העברי עצמו.⁵² כמה סיבות להשערה זו: (א) למנהג זה אין כל מקור בספרות חז"ל; (ב) מהעדויות שלפנינו עולה שהוא נזכר בספרות המוסלמית קודם לזמן שהוא נזכר בתשובות הגאונים, ובשם של חכמים מוסלמים שזמנם קדם לזמן הגאונים שהם בעליהן של התשובות שלפנינו. ואף שאין ראיה חותכת כאן מכיוון שהעדרו של תעוד אינו מוכיח שהוא לא נהג למעשה, בכל אופן נראה שיש בתיעוד המוסלמי על מנהג זה כבר בתקופה קדומה מצד אחד, ובהעדרו בתשובות הגאונים בתקופה המקבילה מצד שני, כדי להעיד על כיוון ההשפעה של המנהג; (ג) מוסד המוהר הראוי היה, כאמור, שכיח ונפוץ בשיטת המשפט המוסלמי במצבים שונים שבהם לא יכלה האישה לקבל את המוהר המוסכם, בין משום שלא נקבע שיעורו, בין בשל מכשול אחר שמנע קביעתו. ואילו בתשובות הגאונים המוהר הראוי אינו נזכר אלא בהקשר אחד בלבד, במקום שאולי יש בו חלל משפטי, לפחות לפי שיטת אותם הגאונים שאימצו שיטת אומדן זו. יש להניח שההשפעה עברה מהשיטה המשפטית בה היה מוסד זה מקובל לעבר השיטה בה

52 המשפט העברי מכיר באומדן כדרך לקביעה המצב הרגיל בין בני אדם, ראה: א' גולאק, יסודי המשפט העברי, ד, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 96 ואילך. במקרה שלפנינו הרי יש הבדל בין המצב שלפיו קובעים מוהר ראוי במשפט המוסלמי, לבין המצב שלפיו קובעים אותו בתשובות הגאונים. במשפט המוסלמי קובעים את המוהר הראוי במקום שהצדדים בדרך כלל לא הסכימו לפני כן על שיעור המוהר, ובאים חכמי המשפט המוסלמי ורוצים לאמור אותו לפי אמת המידה של קרובותיה. בתשובות הגאונים שלפנינו קובעים את תוספת הכתובה במקום שהצדדים כבר קבעו קודם לכן את שיעור התוספת, אלא שהראיה לסכום שנקבע — והוא שטר הכתובה — אבדה. לכאורה היינו מצפים שהגאונים ינסו לקבוע שיעור התוספת לפי מצב הכלכלי של הבעל ולפי אמות מידה אחרות הקשורות לבני הזוג. אבל הם אינם הולכים בדרך זו, אלא מאמצים לעצמם את הנוהג המוסלמי לאמור את שיעור התוספת בדרך של השוואת כתובות קרובותיה.

מוסד זה הוא יוצא מהכלל, ולא להיפך; (ד) ראייה נוספת לקיומה המשווער של השפעה היא עדות חיצונית המצויה בספרות ההלכה המוסלמית שבה נידון מעמדה של האישה היהודיה 'דימה' בקשר לזכותה למוהר, כולל מוהר ראוי. כבר הזכרנו למעלה מקור מהספרות המוסלמית המציין לפי תומו שהחלוקה של המוהר למוקדם ולמאוחר נהגה, בין היתר, אצל היהודים כבר בתקופה קדומה יחסית. ניתן להוסיף ראייה מספרות זו גם בקשר לזכותה של האישה היהודית 'דימה' למוהר בכלל, כולל מוהר ראוי. בשאלה זו חלקו חכמי ההלכה המוסלמיים כבר בתקופה הקדומה. לפי אחת הדעות הנמסרת בשם שאפעי הלכות מוהר ראוי, כמו מוהר בכלל, חלים גם על האישה היהודיה ודינה שווה לדין האישה המוסלמית, כדבריו של שאפעי:

وكذلك أن دخل بها الزوج ولم يفرض لها فلها مهر مثلها... وروا في ذلك كل زوجة حرة مسلمة أو ذمية...

[=] וכך אם כנס אותה ולא קבע לה (מוהר) הרי לה מהר ראוי ושווים בזאת כל אישה בת חורין מוסלמית או אשת חסות...⁵³

בניגוד לשיטת שאפעי דלעיל, שהיא אחת משתי השיטות המיוחסות לו, סבור אבו חניפה, כפי שמעיד על כך אבן קדאמה,⁵⁴ שיש להבחין בין מוסלמית לבין דימה ושאין הדימה זכאית למוהר ראוי במצב שבו הבעל כנסה מבלי שקבע לה מוהר, כפי שזכאית לו באותו מצב האישה המוסלמית. אבן קדאמה הולך בעקבות שיטת שאפעי דווקא כמו שהוא מפרש:

وأما الذمية فإنها مفارقة بالموت فكل لها الصداق كالمسلمة أو كما لو سمي لها ولأن المسلمة والذمية لا يختلفان في الصداق في موضع فيجب أن لا يختلفا ههنا.

[=] ובאשר לבת החסות הרי שהיא עצמאית מחמת מות (בעלה) והיא ראויה לצדאק השלם כמו המוסלמית כאילו שנקבע לה (מוהר). [היות והמוסלמית והדימה אינן נבדלות בקשר לצדאק בשום עניין ומתחייב שלא יהיו שונות בו גם כאן].

אין כאן מחלוקת תיאורטית בלבד בין שיטת אבו חניפה לבין שיטת שאפעי והיא בוודאי משמשת הד למציאות שלפיה היהודים ברחבי העולם המוסלמי נהגו לפי כל אחת מהשיטות הללו. אין להתפלא על עמדתו של אבו חניפה השולל זכותה של אישה דימה למוהר ראוי במצב זה. עמדתו נובעת ככל הנראה מגישתו הכללית הליברלית ביחס למעמד הדימי בכלל ונשות הדימה בפרט והיא שיש לשמור על מעמדן העצמאי ולאפשר להן לנהוג לפי חוק דתן, ולא לכפות עליהן דין זר. אבו חניפה מתכוון לשמור על האוטונומיה של בית הדין היהודי ורוצה למנוע את האפשרות שאישה יהודיה תוכל לפנות לבית דין מוסלמי במצב זה ולתבוע את המוהר מהיורשים.⁵⁵ אין זה מן

53 שאפעי כתאב אלאב (לעיל, הערה 28), עמ' 5.

54 אבן קדאמה (לעיל, הערה 30), עמ' 761.

55 נטיה דומה אנו מוצאים אצל אבו חניפה בקשר לחובתה של אישה יהודיה לשמור על דיני האבלות המוסלמים. אבו חניפה משחרר אותה מחובה זו ואילו שאפעי מחייבה בדומה לכל אישה מוסלמית. ראה: S. Ward, Must Dhimmī Women observe the Period of Mourning: A Fatwa of Taki al-Din al Subki, Draft for Social Science council Fatwa Project (unpublished). על היחס של חכמי ההלכה המוסלמית למעמדה המשפטי של האישה היהודיה נדון במקום אחר.

הנמנע שגם המניע של רב צמח היה להניע את האישה מלפנות לערכאות כדי לממש זכותה ובמקום זה הציע לה תרופה בבתי הדין של הגאונים. אין גם למצוא כל סתירה בין עמדתו של אבו חניפה השולל החלת הלכת המוהר הראוי המוסלמי על אישה יהודיה לבין תשובות הגאונים שלפנינו, שהם בני מקומו של אבו חניפה וכמעט בני זמנו, שקיבלו את מוסד המוהר הראוי. אבו חניפה, כאמור, מתייחס למצב מסוים שבו הבעל כנס את אשתו מבלי שקבע לה מוהר ומתנגד שהלכה זו תחול גם על אישה שהיא 'דומה', ואילו הגאונים אינם דנים במצב זה כלל אלא מתייחסים למצב של אישה שאיכרה כתובתה שבו הם מאמצים את עצמם שיטת המוהר הראוי בעקבות שכניהם המוסלמים ומגוננים על זכותה של האישה לתבוע כתובתה במקרה זה. יתכן שבמצב זה אף אבו חניפה היה מגן על זכותה של האישה היהודיה לתבוע מוהר ראוי, בדומה לזכותה של האישה המוסלמית, מכל מקום ההתייחסות של ההלכה המוסלמית למעמדה של האישה היהודיה בכל הקשור למוהר מלמדת משהו על זיקתם של מנהגי היהודים להלכות מוסלמיות אלה מצד אחד, ועל הרקע של תשובות גאוני בבל בקשר למוהר הראוי בכלל מצד שני. ואף שעדות ישירה של השפעה אין כאן עדות עקיפה בוודאי יש כאן.

מההשוואה שערכנו נראה שההקבלה אינה רק בעצם המנהג אלא גם בסגנון שנקטו הגאונים והמוסלמים. עמדנו גם על הבדלים בכמה פרטים שיכולים לנבוע מהבדלי גישה מצד הגאונים בפרטים מסוימים, או אולי מהעדר תיעוד מספיק של מנהג זה במקורות גאונים, ואולי אף מקוצר ידם של המעתיקים. לשם זהירות צריכה לעמוד לנגד עינינו תמיד האפשרות שלא השפעה מוסלמית לפנינו, אלא שהן חכמי האסכולה החנפית והן גאוני בבל קלטו את המנהג משיטה שלישית, אחרת, או מהפרקטיקה שנהגה בסביבתם, מעין מסורת משפטית משותפת שיצרה את הדמיון ביניהם. אף שאפשרות זו נראית לנו כאן קצת רחוקה, הרי גם אם נקבלה, עדיין לפנינו מנהג שצמח באופן מקביל בשתי השיטות.

יש לציין שההקבלה בין הגאונים לבין המוסלמים אינה בין עיקר כתובה לבין המוהר, אלא רק בין תוספת כתובה לבין המוהר המאוחר, שהרי עיקר הכתובה הוא סכום קבוע ובלתי משתנה, וכבר ביארנו שתשובת רב צמח דנה בקביעת השיעור שיש לשלם לה כתוספת כתובה בלבד.⁵⁶ גם חכמים מאוחרים תפסו את הצדאק המוסלמי כשווה ערך לתוספת כתובה, כמו שמפרש החכם הספרדי ר' יצחק בן ששת ברפת (הריב"ש) באחת מתשובותיו: 'שאין הצדאק כמו הכתובה שהרי נגבה הוא בערכותיהם ואפילו מחיים... ולזה נראה שהצדאק הוא כעין תוספת כתובה.'⁵⁷ אם נכונה השערתנו ששיטה זו של קביעת המוהר מקורה במשפט המוסלמי או בהשפעת הסביבה, אפשר וזוהי הסיבה שמנהג זה עורר התנגדות כה חריפה אצל גאוני פומבדיתא: 'טובא מרחקא הדא מילתא'. ואפשר שמשום כך הביא רב שרירא שרשרת ארוכה של נימוקים לדחיית המנהג, והדגיש במיוחד את המסורת הארוכה של ישיבת פומבדיתא, שלא הוא ולא אבות אבותיו נהגו מעולם בדין זה של כתובות קרובות. לעומת גאוני פומבדיתא, לפחות מדורות אחרונים, הרי גאוני סורא תפסו את דין המוהר הראוי על סמך השוואת כתובות של קרובות כמנהג הישיבה.

56 ראה הנאמר בפנים לעיל, הסמוך להערה 9.

57 שו"ת הריב"ש (לעיל, הערה 18), סימן צו. וכך תפס גם התשב"ץ (לעיל, הערה 18), ג, סימנים: ריט, רכא. אף השוואת הלשון 'כתובה' ללשון 'צדאק' נמצאת כבר בספר העדות והשטרות של רס"ג, ראה: מ' בן-ששון (לעיל, הערה 18), ומה שהערכנו שם.

אם אמנם לפנינו אימוץ של שיטה מוסלמית הרי לפנינו דוגמא נוספת של הלכה מוסלמית שנכנסת להלכה היהודית באמצעות המנהג. אין ללמוד מכאן שכל מה שבא לגאונים מהסביבה או מהמשפט השכן הם הכניסו למסגרת של מנהג דווקא, אך שבהרבה מקרים כך הוא. בחיבור אחר נראה שגם מה שמכונה על ידי ראשונים כתקנת גאונים בא לגאונים ממה שהיה מקובל בסביבתם ולא כחידוש שיצא מבית מדרשם. לעתים שאלו הגאונים מהמשפט של הסביבה מבלי שחידושים אלה נכנסו כלל למסגרת של תקנה או מנהג אלא נבלעו ללא היכר בספרות ההלכה.⁵⁸

השערה אחרת שניתן לעלות מזיקה זו היא שמידת קירבתם של גאוני סורא למשפט הסביבה גדולה מזו של גאוני פומבדיתא. אם נכונה השערתם של החוקרים, שבעליהן של תשובות אלה הם גאוני סורא, אף שאין לזהותם בוודאות לפי שעה,⁵⁹ הרי תשובות אלה מצטרפות למה ששיערת על זיקתו האפשרית של רב שמואל בן חפני, שאף הוא גאון סורא, למשפט המוסלמי. אף שאין לאשש השערה זו, לפי שעה, בראיות נוספות, נראה שיש להביאה בחשבון שעה שאנו דנים בזיקתם של הגאונים למשפט המוסלמי.⁶⁰

עתה, מששיערגו שמקורו של מנהג זה אצל גאוני סורא ושהוא בא להם מכוחה של הפרקטיקה שנהגה במשפט המוסלמי,⁶¹ יש מקום לבדוק מחדש אם מקבילות אחרות בין השיטות בתחום של

58 ראה למשל מאמרי: 'ערכות לגוף בספר הערכות לרשב"ח, בתשובות הגאונים, ברמב"ם ובספרות המוסלמית המקבילה, שנתון המשפט העברי ג' (תשמ"ז), עמ' 121 ואילך; פרקים מספר המצוות לרב שמואל בן חפני גאון, תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 61 ואילך.

59 ראה לעיל, הערות 7, 9. ולפי שעה מאמרי 'שנים שעברו' (לעיל, הערה 40), עמ' 339 ואילך וכן מאמרי 'Rav Shmuel Ben Hofni's Book of Shrety and its Relationship to Islamic Law', *Studia Islamica* (in press) וראה גם ע' עיר-שי, 'מומר כיוור בתשובות הגאונים ומקבילות במשפט הנכרי', שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ה), עמ' 438 ואילך.

60 בספרות המוסלמית נזכר מוסד השוואת כתובות של קרובות בספרות המערבית והמזרחית, אבל מהשוואת המקורות והדמיון העולה מהם נראה שמקורו של המנהג אצל הגאונים בא להם מהמזרח המוסלמי. שכן הגדרת ה'קרובות' אצל הגאונים מקבילה למה שנמצא אצל חכמי כופה, בניגוד למה שהחזיקו בו חכמי מדינה. ראינו שבקירואן לא נהגו כלל לפי אמת מידה זו לקביעת שיעור המוהר הראוי, אף שגם הם באו במגע עם המשפט המוסלמי בלבושו המאלכי, שגם בו נהג המוהר הראוי. מעדותם של בני קירואן, שאינם נוהגים לפי מנהג זה, אין להסיק על מידת המגע שלהם עם המשפט המוסלמי של סביבתם, אבל יש בעדותם כדי ללמד שמקורו של המנהג מהמרכז שבבבל ולא מהקהילות שמחוצה לו. עמ' 224. ובצדק דחה לוין (לעיל, הערה 5) את השערת אפטוביצר (לעיל, הערה 7), שטען שיש ללמוד משאלת בני קירואן שמקורו של מנהג זה מהם בא. על זיקתם של בני קירואן בנושאים אחרים אל המשפט המוסלמי בסביבתם נעמוד במקום אחר. השפעות של שיטות משפט זרות על מנהגי כתובה בימי הביניים אנו מוצאים לא רק במזרח המוסלמי אלא גם באשכנז, שם המשפט הגרמני משמש גורם משפיע על מנהגי הכתובה היהודים. ואף כאן על רקע של כתובה דאירכסא. ראה: "תא שמע, הלכה גורם ומסורת ביהדות אשכנז במאות היא-יב, סידרא ג, תשמ"ז, עמ' 111, 113. קהילות אשכנז אימצו עדות שבעל-פה ולא הסתמכו רק על כתובה כתובה וחתומה 'משום שהם ביקשו להיסמך כמנהג המדינה על עדים חיים וקיימים המצויים להעיד ולא על שטר כתוב בלבד... כאלה היו דרישות החיים והחברה היהודית נענתה להן בדרך דומה לזו של החברה הנכרית... אף על פי כן נראה לי שהחתמת קטנים על שטר כתובה משקפת את מנהג הסביבה דוקא'.

61 ההכרעה שמקורו של מנהג זה במזרח אולי יש בה כדי לחזק את ההשערה, שאותה כבר העלה לוין, בניגוד למה שקבע אפטוביצר, שחיבור 'מתיבות', המזכיר מנהג זה נתחבר במזרח, אף שקיימת אפשרות שבעל ה'מתיבות' — ובעקבותיו 'בעל חפץ' — נמשכים אחרי מנהגי הגאונים, גם אם אלה אינם מוכרים להם, ועדותם היא מכיל שני בלבד.

כתובה ומוהר, שהזכרנו אותן בראשית מאמרנו, ועניינים נוספים אינם מושפעים אף הם משיטת המשפט המוסלמי, או מהפרקטיקה המקומית, כפי שהיא משתקפת בשיטת המשפט המוסלמי. ואף שהדוגמה שעסקנו בה היא פשוטה וטכנית בעיקרה, הרי היא יכולה לשמש ציון דרך בתחומים אחרים הקשורים למחקר במשפט משווה. ואפשר שגם מנהגים ותקנות אחרות שחידשו ותיקנו הגאונים, ולא נמצא להם מקור בדברי חז"ל, מקורם בפרקטיקה של משפט הסביבה, שהמשפט המוסלמי משמש לו כבואה נאמנה. במחקר אחר שנמצא עתה בהכנה אנסה להצביע על זיקה בין מנהג אחר של הגאונים לבין המשפט המוסלמי שאף הוא קשור במעמדה של האישה היהודיה בהשוואה לשכנתה המוסלמית.⁶²

62 בחיבור אחר על 'מנהגי הגאונים ומשפט מוסלמי' נצביע על זיקה בין השיטות אף בענייני שבועות וענייני פרוצדורה בבתי הדין. בין היתר נדון בו בהרחבה אף במשמעות המונח 'מנהג' אצל הגאונים. וראה מה שכתב לאחרונה מ"ע פרידמן, ההלכה כעדות לחיי המין אצל היהודים שבארצות האסלאם: כיסוי הפנים ונישואי 'מתעה', פעמים מה (תשנ"א), עמ' 99.

יחסו של ר' מימון, אבי הרמב"ם, לאסלאם ולשמדותיו

תולדות ר' מימון וחיבוריו

אין בידנו פרטים רבים על תולדות חייו של ר' מימון¹ הדיין, בנו של ר' יוסף החכם,² בתקופה שבה התגורר עם משפחתו בעיר קורדובה שבספרד. כל שידוע לנו עליו הוא, שהרבה לעסוק בתורה, למד אצל רבי יוסף הלוי אבן מיגאש,³ וזכה לתואר דיין, שהיה נפוץ במשפחתו.⁴ בשנת 1148 נפלה העיר קורדובה בידי המווחדון, שהגיעו מצפון אפריקה, ותושביה נאלצו לבחור בין המרת דתם, לבין מוות או גלות. ר' מימון בחר לצאת עם משפחתו לגלות. לאחר נדודים בין ערי ספרד, התיישב בשנת 1160 בעיר פאס. נימוקים רבים ניתנו כדי להסביר מדוע בחר ר' מימון להשתקע דווקא במרכז ממלכת המווחדון, לאחר שנמלט מאימתם בקורדובה המרוחקת. ר' סעדיה

- 1 על השם 'מימון' ראה: ש' בן-שבת, 'מימון' — מחקר פילולוגי בתולדות שם זה, רבנו משה בן מימון: קובץ תורני-מדעי, ירושלים תרצ"ה, עמ' שג-שה.
- 2 סוף פירוש המשנה לרמב"ם; ר' סעדיה אבן דאנאן, 'מאמר על סדר הדורות', בתוך: צ"ה עדעלמאן, חמדה גנוזה, קניגסברג 1856, דף ל ע"ב; א' פריימן, 'שלשלת היחס של משפחת הרמב"ם, אלומה א (תרצ"ו)', עמ' 11 (על אבן דאנאן וחיבוריו, ראה: י' מימון, 'ר' סעדיה ב"ר מימון אבן דנאן, אור המערב ז [תשנ"א], עמ' 75–83). על רבו זה של אביו כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה: 'חי ה', שהבנת אותו האיש בתלמוד מפליאה כל מי שמתבונן בדבריו ועומק עיונו, עד שאפשר לומר עליו, לפניו לא היה כן מלך כמוהו בשיטתו' (מהד' קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' כה). וראה עוד: י' תא-שמע, 'יצירתו הספרותית של רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש', קריית ספר מו (תשל"א), עמ' 136–146; 541–553; מז (תשל"ב), עמ' 318–328.
- 3 ראה מכתבו של ר' אהרן בר' משולם מלוניל לר' מאיר הלוי אבולעפיא: 'מעיד אני עלי שמים וארץ, כי שמעתי כתב ספר ייחוסו [=של הרמב"ם], כולם חכמים וידועים, עובדי אלהים, רב בן רב, דיין בן דיין, קורא הדורות מראש במהלל עד רבנו הקדוש, כולם אנשים בעלי חכמה ויראה, אנשי שם ותהילה, בעלי תורה וגדולה' (אגרות הרמ"ה, מהד' ר"י בריל, פריס תרל"א, עמ' לג; 'אגרות קנאות', בתוך: קובץ תשובות הרמב"ם, ליפסיא תרי"ט, דף יב ע"א). מקור זה שימש כיסוד לקביעה שייחוסו של הרמב"ם מגיע עד רבי יהודה הנשיא, ומכאן שגם עד דוד המלך. אך כבר הוכיח ש"ז הבלין ('לתולדות הרמב"ם', דעת 15 [תשמ"ה], עמ' 70), שאין לקבל קביעה זו, בתקנו את 'במהלל' ל'כמהלל', וכונתו של ר' אהרן מלוניל היתה אפוא 'לציין את ייחוסו הנכבד של הרמב"ם, ששבעה דורות לפניו היו אבותיו ואבות אבותיו שרשרת רצופה של חכמים ודיינים, והוא משווה שרשרת זו של גדולה וחשיבות לשרשרת אחרת מפורסמת שבתולדותינו, והיא שלשלת הנשיאים שמן הלל ועד לרבנו הקדוש, שמונה אף היא שבעה דורות... והלך לו אפוא כל דבר הייחוס של הרמב"ם לרבנו הקדוש'.

אבן דאנאן, למשל, מסביר, שר' מימון סיכן את עצמו ואת משפחתו, משום שרצה ללמוד תורה מפיו של רבי יהודה הכהן אבן סוסאן,⁵ אולם נראה שהסבר זה נועד בעיקר לפאר ולרומם את ר' מימון, ואולי גם את בנו הרמב"ם, בכך שמסרו נפשם על לימוד התורה, או לרחות את טענותיהם של היסטוריונים מוסלמים, שהרמב"ם ומשפחתו התאסלמו בהיותם בפאס.⁶ ההסבר המתקבל ביותר על הדעת הוא, שבאופן פרדוקסלי, דווקא בלב גוב האריות נהנו היהודים משקט יחסי, לאחר שגלי הכיבוש פנו לכיוון ספרד, והמווחדון, שהתמסרו לארגונה המדיני ולביסוסה הכלכלי של מדינתם, לא נתנו את דעתם לקנאות הדתית, שאפיינה את יחסם כלפי תושבי האזורים המרוחקים מביירתם.⁷

באותה תקופה כתב ר' מימון את 'איגרת הנחמה', במטרה לעודד את המוני העם, הסובלים מעול השעבוד המוסלמי. למרות הציפייה לביאת המשיח ולגאולה, על רקע קשיי השעבוד, לא נגרר ר' מימון אחר משיחי שווא, ואסר ללכת אחר ר' משה דרעי, אף הוא תלמיד של הר"י מיגאש,⁸ שטען שהמשיח יבוא תוך זמן קצר.⁹

בשנת 1165 נאלץ ר' מימון ליטול לידי שניית את מקל הנדודים, והפעם לארץ-ישראל. עוד באותה שנה הגיע עם משפחתו לעכו, ומשם המשיך לירושלים.¹⁰ מכאן ואילך מתערפלות הידיעות אודותיו. שנת מותו, מקום פטירתו ומקום קבורתו אינם ברורים. סיכום הידיעות הוא, שר' מימון נפטר בין השנים 1165–1170, ונקבר בירושלים או במצרים.

ר' מימון הוא הראשון ממשפחת הרמב"ם, שחיבוריו ידועים לנו ושחלקם אף הגיע לידינו. הוא חיבר פירוש לכל התורה¹¹ וייתכן שגם למגילת אסתר,¹² פירושים לתלמוד,¹³ תשובות בהלכה,¹⁴

5 אבן דאנאן (לעיל, הערה 2), דף ל ע"ב, ובעקבותיו גם הרב י"ל מימון, רבי משה בן מימון, ירושלים תש"ך, עמ' כ.

6 לסיכום המקורות המוסלמיים על פרשה זו ראה: ב"ד לואיס, 'עבר בספרות ערב', מצודה ג–ד (1945), עמ' 171–180. רבים האריכו בדחיית טענה זו, ואין זה המקום להאריך בעניין זה. אסתפק בהפניה לשני מאמרים מסכמים: 'תאלמנה שפתי שקר' ו'רבנו משה אמת ותורתו אמת', שנדפסו בספרו של הרב מימון (שם), עמ' רלה–רנ.

7 ד' קורקוס, 'לאופי יחסם של שליטי האלמוחדון ליהודים', ציון לב (תשכ"ז), עמ' 157.
8 תא"שמע (לעיל, הערה 3), עמ' 137. ייתכן שזכות זו עמדה לו לר' משה דרעי, ומשום כך נהג בו הרמב"ם כבוד גם לאחר שנתבדו דבריו על ביאת המשיח. על יחסו של הרמב"ם לר' משה דרעי ראה במבואו של א"ש הלוקן למהדורתו, אגרת תימן לרמב"ם, ניו יורק תשי"ב, עמ' XXX–XXIX [להלן: איגרת תימן].

9 אגרת תימן, עמ' 100.

10 על רשמי הרמב"ם ממסע זה ראה: א"א הרכבי, 'חדשים גם ישנים, חלק א, חוברת ז (תרנ"ה–תרנ"ו)', עמ' 52–53 [= א"א הרכבי, 'חדשים גם ישנים, ירושלים תש"ל, עמ' 160–161].

11 איגרת הנחמה, מהד' ב' קלאר, 'ירושלים תש"ה, עמ' לט–מ [להלן: איגרת הנחמה]. נכדו של ר' מימון, ר' אברהם בן הרמב"ם, מזכיר בפירושו לבראשית–שמות (מהד' א' ויוזברג, לונדון תשי"ח [נדפס מחדש ללא המקור העברי, ירושלים תשמ"ד]) שישים פירושים של סכו. חלק מפירושים אלה קיבץ סימונס, ראה: L.M. Simmons, 'The Letter of Consolation of Maimon Ben Joseph', *JQR* 2 (1890), pp. 337–343.

12 וקאל ר' מימון פי שרח "אשר הגלה עם הגולה" (אס"ב, ו') — מתוך פירוש של ר' אברהם בן שלמה, הנמצא עדיין בכתב-יד (הובא ב'המוכיר' [= *Hebraeische Bibliographie*] כ [1880], עמ' 63–64).

13 בפירושו למשנה הרמב"ם מזכיר פירושים של אביו, ראה, למשל: עדיות א, משניות ג, ד, ז.

14 א"ח פרידמן, 'תשובות ר' מימון אבי הרמב"ם', תרכ"ו ו (תרצ"ה), עמ' 164–176. הרב מימון חזר והדפיס בספרו (לעיל, הערה 5) עמ' קפג–קצו.

ספר בדיני תפילה ומועד,¹⁵ פירוש לתפילות,¹⁶ חיבור בדיני טהרה,¹⁷ קונטרס על הפייס של הכוהנים,¹⁸ פירוש לספר אסטרונומי,¹⁹ וכן את 'איגרת הנחמה'. בנוסף לאלה יוחס לו חיבור בהלכות ספר תורה,²⁰ שנכתב ככל הנראה על ידי ר' יוסף ראש הסדר, בן דורו הצעיר של הרמב"ם.²¹

'איגרת הנחמה'

חיבורו המפורסם ביותר של ר' מימון, שאף הגיע לידינו בשלמותו, הוא 'איגרת הנחמה'. קטעים מאיגרת זו נדפסו לראשונה על ידי צ"ה אדלמן, בקובץ 'חמדה גנוזה', תחת השם 'איגרת השמד'.²² האיגרת נדפסה בשנית בכתב העת 'הלבנון', תחת השם 'איגרת הנחמה לרבינו מימון ז"ל',²³ ובשלישית — בוורשה בשנת 1909, כספר נפרד. בכל ההוצאות הללו נפלו שגיאות רבות, והן אף לוקות בחסר. המקור הערבי של האיגרת פורסם על ידי סימונס, בשנת 1890, בצירוף תרגום לאנגלית.²⁴ האיגרת תורגמה לעברית על ידי ד"ר בנימין קלאר, והרב י"ל פישמן (מימון) הוסיף לה מבוא והערות. כל הציטוטים שיובאו להלן לקוחים ממהדורת קלאר-פישמן, בשינויים קלים, הנובעים מהשוואת התרגום אל המקור הערבי.

כאמור, 'איגרת הנחמה' נכתבה ככל הנראה בשנת 1160, בעיר פאס, שאליה נמלט ר' מימון מאימת הכיבוש המוסלמי. על מטרות כתיבתה של האיגרת מלמדנו ר' מימון עצמו, באמרו שהיא נועדה להיות 'מקור שעשועים לנפשות הגלמודות בבדידות הגלות ונחמה ללכבות העגומים, שאוכל אותם הפחד העצום מפני האומות, ותיקון ההכרה וחיזוק האמונה לישרים, לנאמנים, לחוזרים בתשובה ולמחזיקים בחבל-הנאמנות ובבית-ידיה של הותיקות, תוך אמונה בנביאנו הנכבד, הנבחר מכל בני-האדם'.²⁵ ובסיום האיגרת כותב ר' מימון: 'ואתה,²⁶ התבונן בדברי אגרתנו

15 שו"ת התשב"ץ, ירושלים תש"ך, א, שאלה ב, ועיין: א' מרמורשטיין, 'ספר בדיני תפילה ומועדים של ר' מימון אבי הרמב"ם', תרכ"ו (תרצ"ה), עמ' 182–184. י"נ אפשטיין (שם, עמ' 185–187) מייחס את הספר לר' הלל אבן גאסוס (או גאסוס), תלמידו של רב נסים.

16 י"מ טולידאנו, שריד ופליט, תל-אביב תש"ד, קובץ ראשון, עמ' 7–8. ואולי זה חיבור זה עם ספר דיני תפילה ומועד הנזכר לעיל?

17 פריימן (לעיל, הערה 14), עמ' 164, וכן: H. Hirschfeld, 'Critical Notices', JQR 16 (1904) p. 412.

18 תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א, א, תשובה קכו, עמ' 223–224.

19 עזריה מן האדומים, מאור עיניים, מהד' דוד קאססעל, וילנה תרכ"ו, חלק אמרי בינה, פרק מ, עמ' 331: 'פירוש לספר אלפרגאני קיצור אלמגיסטי', וראה גם: 'המזכיר' ט' (1879), עמ' 110.

20 א"נ אדלר, גנוי מצרים, הלכות ספר תורה ועוד, אוקספורד תרנ"ז.

21 ש' אברמסון, 'הלכות ספר תורה (גנוי מצרים)', סיני צה (תשמ"ד), עמ' קצז-רח.

22 עמ' LXXXII-LXXIV.

23 הלבנון ח (תרל"ב), גליונות כה-מא (בדילוגין).

24 סימונס (לעיל, הערה 11), עמ' 62–101, 344–368.

25 איגרת הנחמה, עמ' מא. דברי ר' מימון אלה אמורים אמנם בעיקר על העניינים שבמזמור צ בתהילים, אך ניתן לראות בהם גם את סיכום ענייני האיגרת כולה.

26 סגנונו של ר' מימון באיגרתו הוא ישיר, ולא פעם חש הקורא כאילו הדברים נכתבו עבורו בלבד, להבדיל מסגנונו המאופק של הרמב"ם, שאינו מרכה להשתמש באיגרותיו בדרך הפנייה הישירה. כתיבתו של ר' מימון מצטיינת גם בתיאורים ארוכים וציוריים, הממחישים לקורא את הדברים (ראה למשל את תיאורי העולם הזה והגמול בעמ' לד-לה, או תיאור גלי הים בעמ' מד), וראה עוד סימונס (לעיל הערה 11), עמ' 64–65.

וענייניה ותשלם אמונתך ותיכון הכרתך הברורה, לפי שאנחנו הצענו בה יסודות, שאתה יכול להישען עליהם, יסודות מספיקים, שאם תעמוד על דבריהם, תתקן את מצבך לפני בוראך.²⁷ מדברים אלה ניתן להסיק, שלאגרת היו שתי מטרות: לנחם ולעודד לנוכח השעבוד ולחזק את האמונה בה, במשה ובתורה. ואכן, הנושאים העיקריים בחלקה הראשון של האגרת הם: (1) ה' לא מאס בעמו, ולפיכך על העם להתחזק באמונתו ולבטוח בה' ובהבטחותיו;²⁸ (2) גדולת נבואתו של משה רבנו ושל התורה שניתנה על ידו.²⁹ בחלקה השני של האגרת ר' מימון מבאר באריכות³⁰ את מזמור צ בתהילים, שהוא, לדעתו, התפילה שהתפלל משה רבנו לגאולת ישראל, לאחר שראה את הפורענויות העתידות להתרגש על העם ברכות הימים.³¹

הסיבות לשמד

ר' מימון חזה את השמד המוסלמי על בשרו, וכך הוא מתאר אותו:

הם [=המווחדון] משתלטים עלינו, מתעמרים בנו, מתגברים עלינו ומנצחים אותנו. והפורענויות מתחלפות עם חילוף היום והלילה, ואנו מפחדים ביום שמא יבגדו בנו ויחדשו עלינו מזימות עם השעות המתחלפות. ואנו מתפללים, שנהיה היום במצב שבו היינו אמש, עת שכבנו לבטח... וכשבא הלילה אנו אומרים: מי יודע מה ילד לנו לילה זה, מי יתן ויהיה הלילה הזה כמו היום שחלף... בזויים, מבוזים ומושפלים, הקיפוננו ימי הגלות וצללנו בתהומותיהם, וכבר באו מים עד אפינו, ואנו שרויים ברע שבמצבים... הגיעו מים עד קצה גבול הנשימה.³²

במקום אחר הוא מתאר את האומה כשה אובדת,

שתעתה בין סבכי העצים, שכחה את מקום מרעיתה ונקלעה אל בין היערות. ובאותם הסבכים יש אריות, זאבים ונמרים, רעבים ושוחרים לטרף. ויצאו וראו אותה, שה שאין לה רועה שיפחדו מפניו, שאין לה כח לקום ממקומה, וכל שכן שאין ביכולתה לרוץ. והם זוקפים אזניהם, לוטשים אליה עיניהם, חורקים שיניהם מחמדה לאכול אותה וגומרים אומר להתנפל עליה.³³

27 איגרת הנחמה, עמ' נט.

28 שם, עמ' ח-כו.

29 שם, עמ' כו-לו.

30 אף שר' מימון מעיד שביאר את ענייני המזמור 'בדרך קצרה' (שם, עמ' ס), תופס הביאור כמחצית האיגרת (שם, עמ' לו-נח).

31 ראה בהחרבה במאמרי, 'פירושו של ר' מימון אבי הרמב"ם למזמור צ בתהילים', סיני צו (תשמ"ה), עמ' קלו-קמז.

32 איגרת הנחמה, עמ' יד-טו.

33 שם, עמ' לו.

הפורענות, שהיא לדעת ר' מימון מצב חולף בלבד,³⁴ באה על העם כעונש על חטאים שחטא, אף שאין הוא מפרט מהם.³⁵ אולם הוא מוסיף מיד, כדי לרכך את דבריו הקשים, שאין להבין מכך שהקב"ה קוצף על העם או מואס בו, שכן הפורענות והצרות אינן אלא בבחינת מוסר. העונש, הגם שהוא נראה חמור וקשה, הוא קל בהרבה מהעונש שיביא הקב"ה לעתיד לבוא על אומות העולם, שהרי ישראל שחטא איננו יוצא מחזקת בן שסרח, והעונש שאביו מענישו הוא על דרך התוכחה והחיבה, ואילו זר שחטא, הקב"ה מבקש לעוקרו מן השורש.³⁶

בהסבירו את השמד שבא על דורו כעונש שה' מעניש את עמו על חטאיו אין ר' מימון שונה מרבים אחרים שקדמו לו או שבאו אחריו, ובכלל זה גם בנו, הרמב"ם.³⁷ אולם בכל זאת, יש חשיבות רבה ועניין רב בהשוואת דבריו של ר' מימון עם דבריו של בן דורו, ר' יהודה בן יוסף אבן עקנין³⁸ בחלק השישי של ספרו 'טב אלנפוס',³⁹ העוסק בבירור הצרות והפורענויות המתרגשות לבוא על ישראל. בעוד ר' מימון, 'הרב אשר אהב בהמון',⁴⁰ איננו מאריך בעניין העונש ואפילו מזכירו כבדרך אגב בלבד, קובע אבן עקנין בפסקנות: 'עוונותינו רבו למעלה ראש ואשמתנו גדלה עד לשמים, וכל הצרות שתקפו עלינו, גמול הן לנו על מעשינו'. הוא אף מרחיק לכת ומוצא בגזרות שגזרו המוסלמים על היהודים עונש מקביל לעבירות, בבחינת מידה כנגד מידה. כך, למשל, הוא מזכיר את הגזרות שנועדו לנוול את היהודים באמצעות לכוש שונה ומשפיל, כמו הגזרה לחבוש את הקלנסווה, מעין כובע מחודד, במקום העמאמה, שהיא הכובע המקובל, או הגזרה ללבוש שחורים כדרך האבלים ולהקפיד ששרוולי הבגדים יהיו רחבים. הוא מסביר גזרות אלה כעונש על החטא שחטאו ישראל בחורב, כאשר הסירו את תכשיטיהם לשם עשיית העגל (שמ' לב, ב-ד). אולם, שלא כר' מימון, מוצא אבן עקנין בפורענות גם צד חיובי, בכך שהיא מותחת קו ברור בין יהודים למוסלמים, וחוזרת ומבליטה גבולות שנישטטשו בעבר. הוא אף מספר, שיהודים רבים שהתאסלמו, חזרו עתה בתשובה, לאחר שהפורענות לא פסחה גם עליהם, ובכך השיגה למעשה את

34 'כבר קדמה ידיעתו עליהם [= של ה' על ישראל], וידע כי יהיו נאמנים ויעמדו הכן על משמרת מצוותיו בתחילה ובסוף וישראל העניינים המתרגשים בין שני המצבים אינם אלא דרך מקרה, ואין להם לא עמידה ולא קיום' (שם, עמ' ט).

35 שם, שם.

36 שם, עמ' ט-י. בהמשך ר' מימון מזכיר שני פסוקים להוכחת טיעונו: 'ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם' (וי' כו, מד); 'כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הפצותיך שם אך אתך לא אעשה כלה ויסרתך למשפט ונקל לא אנקך' (יר' ל, יא). שני הפסוקים נזכרים בהקשר זה ממש גם אצל הרמב"ם ב'איגרת תימן' (עמ' 24) ובתשובותיו ([לעיל, הערה 18], עמ' 508-509).

37 איגרת תימן, עמ' 94; איגרת השמד, בתוך: 'קאפח, אגרות רבנו משה בן מימון, ירושלים תשל"ב', עמ' ככ [להלן: איגרת השמד]. אולם הרמב"ם מוסיף על הסבר העונש שני הסברים נוספים: 'מבחן וצירוף, כדי שידבקו בדת וישיארו בה ידידי ה', היראים מזרע יעקב' (איגרת תימן, עמ' 26) ו, 'חבלי משיח' (שם, עמ' 4).

38 ראה עליו בהקדמת א"ש הלקין למהדורתו לפירוש אבן עקנין לשיר השירים, התגלות הסודות והופעת המאורות, ירושלים תשכ"ד, עמ' יא-יד.

39 שמו המלא של הספר: טב אלנפוס אלסלימה ומעאלגה אלנפוס אלסלימה (רפואת הנפשות השלימות והטיפול בנפשות הכואבות). המובאות מספר זה הן על פי: א"ש הלקין, 'לחלודות השמד בתקופת האלמוחדין', בתוך:

The Joshua Starr Memorial Volume, New York 1953, pp. 101-110

40 כך כונה ר' מימון על ידי ר' אנטולי ב"ר יוסף במכתבו לרמב"ם, ראה: עדעלמאן (לעיל, הערה 2), דף כג ע"ב, על ר' אנטולי ב"ר יוסף הדיין מאלכסנדריה ראה המקורות שצינו בתשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, מהד' א"ח פריימן, ירושלים תרצ"ח, עמ' 167 הערה 1, ועיין שם עוד עמ' 214 תשובה קל, וכן: 'י' שילת, איגרות הרמב"ם, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' תסה-תסס.

מטרתה. יש לציין, שגם הרמב"ם, שלא כאביו, ראה בפורענות מקור לשמחה, אם כי נימוקו שונה מזה של אבן עקנין: 'הבה וישמחו בניו [=של דור השמד] על המצוקות, הגלות וקלקול כל מצביהם מהם הם טובלים, שכן כל זה הוא לתפארת אצל ה' וזכיה גדולה, וכל מה שיארע להם הרי הוא כקרבן כליל על גבי המזבח'.⁴¹

קידוש השם וקיום מצוות

בעוד אבן עקנין רואה בתשובה את הדרך האחת והיחידה להתמודד עם השמד, מונה ר' מימון ארבעה דברים שהם תריס בפני הפורענות, ושעל כל ישראל להחזיק בהם ולהתחזק בהם דווקא בעת הזאת:

(1) אמונה בה', בתורתו ובמשה:

חייבים אנו לבטוח בה' ולהאמין בו ולא לפקפק בהבטחותיו... ולא ייכנס בליבנו ספק שירחיק אותנו, ולא יבהילנו עוצם כבוד האומות, אורך ימיהם, רוב מספרם, מה שהם אומרים ומה שהם מקווים...⁴² וחייב האדם, שתהא כוונתו שלמה וליבו טהור, ויאמין בה', שהוא אמת והבטחותיו לנו אמת, ויאמין בנביא הראשון ובשליחותו, ויודה בריבונותו של ה' ובשליחות אמת של נביאו ויאמר בלבו בכנות, ללא תרמית וללא פקפוק: ה' אמת ותורתו אמת.⁴³

(2) תלמוד תורה וקיום מצוות:

ישתדל האדם בסתר ובגלוי לעסוק בתורה ולקיים את המצוות בליבו ובגופו ויחזיק בחבל התורה ולא ירפה ממנו... וכל מי שידו אוחת בו [=בחבל], יש לו תקווה, שכן ע"י האחיזה מוסיף הלב חוזק ובטחון שלא יצלול באבדון ובכליון... ואין דבר שיחליץ אותו מרשת הגלות, חוץ מן ההתעסקות בתורה ובפירושה, קיומה, ההחזקה בה, השקידה עליה תמיד וההגיה בה יומם ולילה.⁴⁴

(3) תשובה: 'הקיצה לפני כלותך והנחם לפני מותך ותקן במצב־הנערות מה שיישאר קיים בגיל הזקנה'.⁴⁵

(4) תפילה: ר' מימון מייחס לתפילה חשיבות מיוחדת במערכת היחסים שבין האדם לבוראו, שכן 'אין אצל הקב"ה דבר נכבד מן התפילה'.⁴⁶ התפילה היא אחד הדברים המחזקים יותר מכל את

41 איגרת חימן, עמ' 34.

42 איגרת הנחמה, עמ' יד.

43 שם, עמ' טז.

44 שם, עמ' טו-טז.

45 שם, עמ' לה.

46 שם, עמ' כו.

הקשר שבין האדם לה', ומי שאינו מתפלל, 'הרי הוא והערום מן הדת שווים'.⁴⁷ המתפלל בכוונה שלמה ומתוך אמונה בה' ובמשה, 'ייטב בעיני ה', ויגן ה' בעדו מן הפורענויות וימצא אצלו רחמים ויהיה צפוי ליהנות בעולם הבא ולהינצל מן הגיהנום ולזכות לתחיית-המתים ולהשיג שכר טוב ולראות בנעימות המובטחות, ואפילו אינו למדן או חכם'.⁴⁸

למקום מיוחד בתפילה זוכה מזמור צ בתהילים ('תפלה למשה איש האלהים'), הכולל רמזים לפורענויות העתידות לבוא על ישראל, ולכן 'ראוי לך שתהיה התפילה הזאת... שגורה על פיך, ותקרא אותה לפני "כרוך שאמר", כדי שתתברך במילותיה הטהורות ותתקרב אל הקב"ה'.⁴⁹ ר' מימון מאריך לבאר את פרטי ההלכות הקשורות בתפילת שמונה-עשרה; בתפילה הקצרה ('הביננו'), למי שאינו יודע לסדר את התפילה כהלכה ובתפילה הקצרה שבקצרה ('אלוהינו ואלוהי אבותינו צרכי עמך ישראל מרובין וכו'). המיועדת למקומות הסכנה⁵⁰ אגב הדיון בתפילה האחרונה, אנו מוצאים את ההתייחסות ההלכתית היחידה של הדיין ר' מימון — הן ב'איגרת הנחמה' והן בכתביו האחרים שהגיעו אלינו — לאסלאם ולתרבותו. וזאת, כאשר הוא פוסק, שמי שאינו יודע לומר תפילה זו בעברית,

יתפלל אותה בלשון ערבי ויצא ידי חובה, שכן התפילה מותרת בכל לשון,⁵¹ ובפרט כשיש בה אותם העניינים ממש שתיקנו רבותינו ז"ל, מתורגמים לערבית, אבל להתפלל בלשון ערבי שלא לפי העניינים שתיקנו רבותינו אסור, כגון אם יאמר: אלהינו, רחם עלי ותן לי דבר כזה וכזה — אסור, ואפילו הוא אומר אותה על דרך בקשה כשהוא שוכב או יושב, אינו יוצא בה ידי חובת תפילה.⁵²

לאורך האיגרת אין אנו מוצאים כל התייחסות ישירה לשאלת קידוש השם וקיום המצוות בסתר, שאלה שהעסיקה כה רבות את הרמב"ם ב'איגרת השמד' ואת הרב שאת דבריו דחה הרמב"ם באותה איגרת. אף על פי כן נראה, שיש ביכולתנו לעמוד על עמדתו של ר' מימון בשאלה קשה זו, על יסוד השיקולים הבאים:

(1) אין באיגרת קריאה להיהרג על קידוש השם ואף לא מלות גנאי או תוכחה למודים בפיהם בנבואת מחמד, אך ממשיכים לקיים מצוות, כדוגמת דברי התוכחה והחירופין של אותו רב אלמוני, שקרא ליהודי צפון אפריקה להיהרג על קידוש השם ולא לעבור על מצוות התורה.⁵³ ומכלל לאו בנושא כה חשוב שומעים אנו הן.

(2) הקריאה להגברת האמונה, ללימוד תורה, לתפילה ולתשובה מלמדת על המגמה לחיות על קידוש השם ולא למות על קידושו. זאת ועוד, הזכרת התפילה הקצרה שמתפלל אדם במקומות הסכנה וההיתר שמתיר ר' מימון לאומרה בלשון ערבי, אף שאין הוא אלא מסתמך על משנה וגמרא

47 שם, עמ' כד.

48 שם, עמ' כו.

49 שם, עמ' מט.

50 שם, עמ' כב-כו, ועייין: בבלי, ברכות כח ע"ב-ל ע"א, וכן רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה ב, ב-ד; ד, יט.

51 משנה, סוטה ז, א; בבלי, סוטה לג ע"א.

52 איגרת הנחמה, עמ' כה, וכן פסק הרמב"ם בתשובה (לעיל, הערה 18), ב, תשובה רנד, עמ' 467).

53 איגרת השמד, עמ' קח.

מפורשות,⁵⁴ מקבלים משמעות מיוחדת בIODענו שנכתבו על ידי בן דור של שמד ובאיגרת העוסקת בנושא השמד.

(3) בדברו על הצורך להתחזק בקיום המצוות דווקא בימי הפורענות, כותב ר' מימון: 'ישתדל האדם בסתר ובגלוי לעסוק בתורה ולקיים את המצוות בלבו ובגופו' וכו'.⁵⁵ הקדמת התיאור 'בסתר' לתיאור 'בגלוי' בהקשר לקיום מצוות אופיינית לדור של שמד, שבו אין היהודים יכולים לקיים מצוות בגלוי, והם נאלצים לקיימן בסתר.⁵⁶

אין ר' מימון מגלה לנו מה היה אופיו של השמד שרצו המוחדרן לכפות על יהודי צפון אפריקה, אולם יש מקום להניח, שהמצב בימיו לא היה שונה מהמצב המתואר ב'איגרת השמד', שנכתבה שנים ספורות לאחר 'איגרת הנחמה': 'השמד הזה אינם [=היהודים] חייבים לעשות מעשה זולת הדיבור בלבד, ואם ירצה אדם לקיים תרי"ג מצוות בסתר — יקיים'.⁵⁷ כלומר, הבעייה ההלכתית שבפניה ניצב היהודי בעת הזאת היא כפולה: האם עליו לומר את השהארה [=העדות], שבה הוא מבטא את אמונתו באללה ובמחמד נביאו, או שמא עליו למסור את נפשו על קידוש השם ולא לאומרה? ואם אמנם אמרה ולא נהרג, מתעוררת השאלה השנייה: האם עליו להמשיך ולקיים מצוות והאם הקב"ה שומע לתפילותיו? על יסוד השיקולים שנמנו לעיל נראה לומר, שר' מימון לא קרא ליהודים להיהרג על קידוש השם ובלבד שלא לומר את ה'שהארה', אך, מצד אחר, קרא להם להמשיך לקיים את המצוות ואף להתחזק ולשקוד עליהן.⁵⁸

למסקנה זו הגיע גם הרמב"ם ב'איגרת השמד'. הוא משבח את מעלתו של זה המוסר נפשו על קידוש השם ואינו אומר את שדורשים ממנו לומר, אך להלכה הוא פוסק:

מי שבא לשאול אותנו אם ייהרג או יודה, אומרין לו שיודה ולא ייהרג, אבל לא יעמוד במלכות אותו מלך, אלא ישב בביתו עד שיצא... כי מעולם לא נשמע כמו זה השמד הנפלא, שאין כופין בו כי אם על הדיבור בלבד, ולא יראה מדברי רבותינו ז"ל, שיאמרו ייהרג ואל

54 ראה לעיל, הערה 51.

55 איגרת הנחמה, עמ' טו.

56 ראה למשל תנא דבי אליהו (ורשה תר"ם, פרק כא, עמ' 441–442) ב'זיקוקין דנורא', שמביא בהערה עג את נוסחת 'שיבולי הלקט': 'לעולם יהא אדם ירא-שמים בסתר', ומפרש, שאליהו ז"ל אמרו על דור של שמד, שלא היו יכולים להיות יראי שמים בגלוי והיו צריכין להיות יראי שמים בסתר. ועיין: שבלי הלקט השלם, מהר"ש מירסקי, ניו יורק תשכ"ו, עמ' 144–145.

57 איגרת השמד, עמ' קח.

58 למסקנה שונה הגיע ש"ז הלברשטם, הסבור, שר' מימון קרא ליהודים להסתכן ולא לעבור על הדת (הלבנון ח [תרל"ב], גליון כח, בהערה לראשית האיגרת). אולם אין לקבל את דעתו, שכן ראייתו מכך שר' מימון מזכיר (עמ' כ–כב) את דניאל, שמסר את נפשו על התפילה (דנ' ו, יא–כה), אינה שייכת כלל לענייננו, שהרי השמד של דניאל היה שונה מזה של המוחדרן, ועל פי ההלכה חייב היה להיהרג ולא לעבור (ראה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ה, ד; איגרת השמד, עמ' קטז–קיו; המספיק לעובדי ה' [להלן, הערה 60], עמ' צג). זאת ועוד, ר' מימון אינו קורא להיהרג על התפילה, אף שדניאל מסר נפשו עליה בפומבי, אלא להתחזק בה ולא להתרשל בקיומה בגלל הצרות. גם ראייתו השנייה של הלברשטם, מכך שנוכרות באיגרת 'ההריגות על קידוש השם' (במקור: 'אלתקתל עלי טאעה אללה' [סימונס, עמ' 368], ובתרגומו של קלאר: 'המוסרים נפשם לשמוע בקול ה' [עמ' זו]), אינה ראייה כל עיקר, שכן 'ההריגות' נזכרות רק על ידי מעתיק האיגרת, עמנואל בן יחיאל, ולא על ידי ר' מימון עצמו.

יעבור ולא יאמר דבר שאין בו מעשה... וצריך מי שעבר עליו השמד הזה... שישים לנגד עיניו לשמור ולקיים מן המצוות מה שהוא יכול.⁵⁹

בעקבות ר' מימון הולך גם נכדו, ר' אברהם בן הרמב"ם:

עליך לדעת, כי כשם שעלול אדם לסבול איזה נזק בענייניו הגשמיים ולבוא לידי סכנת-נפשות, כך עלול הוא לסבול נזק דתי ולבוא לידי סכנת-הדת, כגון מי שמרחפת עליו סכנת שמד וכדומה. ואם יקרה כדבר הזה, הריהו נסיון וגזירה מאתו יתעלה, וחייב אדם לבטוח בו ולדבוק בו בכל לבבו שיושיענו מן הפורענות ויסייע גם בתפילות... יתר על-כן: עליו לעשות מאמצים גדולים ולברוח מפני הרעה... או שיצטרך למסור נפשו על קידוש-השם, כמו שמסרו חנניה, מישאל ועזריה, דניאל ועשרת הרוגי-מלכות ורבים אחרים, כפי ההלכה: "ייהרג ולא יעבור" או "יעבור ולא ייהרג".⁶⁰

דעתו של ר' מימון בעניין קיום המצוות על ידי אנוסי השמד המוסלמי, כפי שהוצגה לעיל, יש בה אולי כדי לפתוח בפנינו פתח נוסף להבנת אופיה ומניעי כתיבתה של 'איגרת השמד', שבה חולק הרמב"ם בתקיפות רבה על הרב שקרא ליהודים ליהרג ולא לעבור, וכינה בכינוי 'גוי' את מי שהורה בפיו בנבואת מחמד, על אף שקיים את התורה כולה בסתר ובגלוי.⁶¹ כידוע, איגרת זו שנויה במחלוקת החוקרים; בעוד ח' סולוביצ'יק רואה בפסקו של הרמב"ם מעשה של מנהיגות דתית ולא תשובה הלכתית לבעייתם של היהודים בדור השמד,⁶² סבור ד' הרטמן, שהאיגרת היא אמנם תשובה הלכתית לכל דבר, שהרמב"ם לוקח בה בחשבון לא רק שיקולים הלכתיים צרופים, אלא גם את ההשלכות החברתיות והפסיכולוגיות של המצב ושל הכרעתו ההלכתית.⁶³ לאור דברינו לעיל על ר' מימון נוכל להוסיף ל'איגרת השמד' מימד נוסף — הגנה על בית אבא. הרמב"ם מנציח באיגרתו, לשעה ולדורות, את הדרך שאותה התווה אביו ב'איגרת הנחמה': להמשיך לחיות ולקיים את המצוות גם בתקופת השמד — כאשר אין חיוב הלכתי ליהרג ולא לעבור — להתפלל, ואפילו תפילה קצרה, ואפילו תפילה קצרה שבקצרה לשעת הסכנה, ואפילו בלשון ערבי, ובלבד להתפלל. אין אנו יודעים מתי פסק אותו רב אלמוני את פסקו, אך מכיוון שר' מימון לא הזכירו ולא הגיב במפורש על דבריו, והרי בדיני נפשות עסקינן, יש להניח, ש'איגרת הנחמה' קדמה לאותו פסק.

59 איגרת השמד, עמ' קיח; משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ה, א-ט. לשיטת הרמב"ם אין האסלאם עבודה זרה (ראה תשובות הרמב"ם [לעיל, הערה 18]), ב, תשובה רסט, עמ' 515-516, ובעיקר תשובה תמח, עמ' 725-728; משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות יא, ז, ולפיכך אין כל הכרח להייהרג על אמירת השהאדה. וראה עוד בהרחבה רבה במאמרי: 'יחסו של הרמב"ם על האסלאם', פעמים 42 (תש"ן), עמ' 38-60.

60 ספר המספיק לעובדי ה' [נפאיה אלעבאדין], בתרגומו של יוסף בן צאלח דורי, 'ירושלים תשכ"ה', עמ' צג. מתשובה שהשיב בעניין יין שנדרך על ידי 'משומד לדת הישמעאלים' (תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם [לעיל, הערה 40], תשובה נו), נראה שאף הוא סבר, שהאסלאם איננו עבודה זרה.

61 איגרת השמד, עמ' קח.

62 H. Soloveitchik, 'Maimonides Iggeret Ha-Shemad: Law and Rhetoric', *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281-318. וכן: הנ"ל, 'בחנים לפסיקה הלכתית — תשובה לדר' הרטמן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 683-687.

63 ד' הרטמן, "'איגרת השמד' לרבינו משה בן מימון — אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 362-403.

מכיוון שכך, ומכיוון שאותו רב עוסק באופן מיוחד בנושא התפילה, שזכה להבלטה רבה אצל ר' מימון, ומכיוון שבין זמן כתיבתה של 'איגרת הנחמה' לבין זמן כתיבתה של 'איגרת השמד' מפרידות מספר שנים, נראה שכך היתה השתלשלות המאורעות: ר' מימון כתב את 'איגרת הנחמה', במטרה לזרז את בני דורו לבחור בחיים ולהתחזק באמונה ובקיום המצוות, ובמיוחד במצוות התפילה; היה מי שהלך ושאל את הרב האלמוני אם אמנם כך יש לעשות — 'שאל שאל איש מאנשי־דורנו... האם יודה האדם בזה [=במחמד ובנבואתו], בשביל שלא ימות וייטמעו בניו ובנותיו בגוים, או אם ימות ולא יעיד לו העדות ההיא, אחר שהוא מחוייב בתורת משה עליו השלום, והעדות ההיא גם כן מביאה לעזוב המצוות כולן',⁶⁴ ואותו רב פסק מה שפסק; כשנודע הדבר לרמב"ם, חש להגן על אביו ועל דרכו ב'איגרת השמד'.⁶⁵ לפנינו, אם כן, רצף של חילופי דברים ואיגרות, שבמרכזם הדרך שיבור לו האדם בדור השמד המוסלמי.

הפולמוס הדתי ב'איגרת הנחמה'

שלוש הן הטענות המרכזיות של המוסלמים נגד היהודים בפולמוס הדתי שביניהם: (1) הקראן מחליף את התורה ומבטל אותה; (2) היהודים זייפו את התורה; (3) מחמד ונבואתו נזכרים במקרא, אך היהודים מתעלמים מכך.⁶⁶

ב'איגרת הנחמה', שהיא המקום היחיד שבו ר' מימון מתייחס לנושאים מעין אלה, הוא עוסק בהרחבה בדחיית הטענה הראשונה, אך כמעט אינו מתייחס לשתי הטענות האחרות; לטענה השנייה הוא מקדיש משפט אחד בלבד, ואילו לטענה השלישית אין הוא שועה כלל, אולי מפני שלא נראתה לו ראויה לדיון לאחר שכבר הפריך את הטענה בדבר ביטול התורה, והוכיח, שלא ייתכן שמחמד הוא נביא אמת. כמתחייב מהנסיבות שבהן נכתבה האיגרת, ר' מימון דוחה גם את הטענה שעם ישראל איבד את מעמדו כעם הנבחר.

דחיית הטענה בדבר ביטול התורה על ידי הקראן מבוססת על הקביעה: 'משה אמת ותורתו אמת'.⁶⁷ לדעת ר' מימון, אילו ידעו בני האדם מקצת מן הגדולה שנתן הבורא למשה ואת ההבדל בינו לבין הבריות האחרות, היתה האמונה במשה מביאה אותם לאמונה בה, 'ואילו לא היה עלינו להאמין בתורה שנתן לנו אלא בשביל גדולתו [=של משה]... בלבד, חייבים היינו להאמין, כל שכן

64 איגרת השמד, עמ' קד. וראה ביתר בהירות: י' שילת, 'תרגום בלתי־ידוע של אגרת השמד לרמב"ם', סיני זה (תשמ"ד), עמ' קנט.

65 ייתכן שזו היא אחת הסיבות לחריפות הרבה שבה כתב הרמב"ם את תשובתו לאותו רב ולהתקפות הבטות עליו (ראה איגרת השמד, עמ' קז, קח, קט, קיב, קיג), אף שעיקר הקצף יצא עליו, כמובן, בשל פסק ההלכה שפסק, הקורא ליהודים להיהרג במקום שאין צורך בכך, ומבטל כל־אחר יד את מסירות הנפש שלהם לקיום המצוות. ראה בהרחבה: א' שטראוס, 'דרכי הפולמוס האסלאמי', ספר הזכרון לבית־המדורש לרבנים בוניה, ירושלים תש"ו, עמ' 182–197. M. Perlmann, 'The Medieval Polemic Between Islam and Judaism', *Religion in Religious Age*, Cambridge, Mass. 1974, pp. 103–138.

67 איגרת הנחמה, עמ' טז, ועיין העיקר התשיעי מ"ג העיקרים של הרמב"ם (פירוש המשנה, מהד' קאפח, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' רטו–רטז).

שהיא כוללת מצוות-הבורא ופיקודיו.⁶⁸ האיגרת רצופה כינויי שבח והערצה למשה, כדוגמת: 'אדונם של הנביאים ואדון האנושות',⁶⁹ 'מבחר הברואים והגדול שבנביאים'.⁷⁰ ר' מימון מתאר בהרחבה רבה את גופו של משה, עיניו, ידי ורגליו;⁷¹ את מידותיו ותכונותיו: כוחו הגופני הגדול, קנאתו למען ישראל, ענוותנותו ורחמיו על הכל;⁷² את אשר קרה לו במותו ואת אשר יקרה לו באחרית הימים, עת ישוב לעולם הזה כעוזרו של המלך המשיח.⁷³ התיאור המפורט כל כך — שהוא תופעה יוצאת דופן גם בספרות ימי הביניים, שהרכבה לעסוק בדמותו של משה רבנו — הוא חלק מפולמוס מוסווה עם האסלאם. גדולתו של משה מעידה על גדולתו של מי ששלחו ועל גדולת התורה שנשלחה על ידיו, ומכיוון שמשה הוא 'מבחר הברואים והגדול שבנביאים', לא ייתכן שהקראן, שניתן על ידי מחמד, יבטל את התורה.⁷⁴

כדי להדגיש שאין כל אפשרות שמחמד הוא נביא אמת חדש, השלוח מאת ה' למסור תורה חדשה, מוסיף ר' מימון לחגי, זכריה ומלאכי, את התואר 'הנביאים האחרונים',⁷⁵ ולדניאל את התואר 'חותם הנביאים',⁷⁶ תואר המיוחס באסלאם למחמד. בכך הוא מבקש לקבוע, שעם דניאל הסתיימה האצלת הנבואה לבני אדם ולא ייתכן שיהיה נביא נוסף, נותן תורה חדשה.

68 איגרת הנחמה, עמ' לה, וכן כתב הרמב"ם (מורה נבוכים, מהד' י' גולדמן, ורשא תרל"ב [ירושלים תש"ך], ב, לט): 'ואחר שדברנו במהות הנבואה והודענו אמיתתה וביארנו, שנבואת מרע"ה נבדלת מנבואת זולתו, נאמר, שעל ההשגה ההיא לבדה נתחייב הקריאה אל התורה'.

69 איגרת הנחמה, עמ' מא.

70 שם, עמ' נט.

71 שם, עמ' כו-ל.

72 שם, עמ' לה-לו.

73 שם, עמ' נח-נט.

74 ראה גם: ח"ז הירשברג, חיבור יפה מהישועה לרבנו נסים ב"ר יעקב, ירושלים תש"ל, עמ' 76, הערה 3.

75 איגרת הנחמה, עמ' כב, והשווה דברי חז"ל: 'משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל' (בבלי, סנהדרין יא ע"ב; יומא ט ע"א; סוטה מח ע"ב ותוספתא, סוטה יג [מהד' מ' צוקרמאנדל, עמ' 318]).

76 איגרת הנחמה, עמ' יב. שאלת נבואתו של דניאל אינה פשוטה כלל ועיקר. לדעת חז"ל לא היה דניאל נביא, אף שראה דברים שנביאים אחרים לא ראו (ראה: בבלי, סנהדרין צג ע"ב — צד ע"א; מגילה ג ע"א), וכן סבור הרמב"ם (מורה נבוכים [לעיל, הערה 68], ב, מה; דף צא ע"ב-צב ע"א), רד"ק (ההקדמה לפירוש השלם על תהילים, מהד' א' דרום, ירושלים תשל"ט, עמ' ז), רמב"ן (בפירושו לבר' יח, א, ד"ה 'ויאכלו') ועוד. רס"ג, לעומתם, כותב בכמה מקומות, שדניאל היה נביא (ראה למשל פירושו לספר דניאל, מהד' י' קאפח, ירושלים תשמ"א, עמ' קכ-קכא; פירושו לספר בראשית, מהד' מ' צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 359-360; הפירוש למגילת אנטיוכס [מצורף לפירוש לספר דניאל], עמ' רכב; אמונות ודעות, מהד' י' קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קג-קד, רמא-רמב), וכן ר' מבשר בן נסי הלוי (השגות על רס"ג, מהד' מ' צוקר, ניו יורק תשט"ו, עמ' 96), בעל הלכות גדולות בשם 'סדר עולם' (י' קאפח, גרדומי פנינים מספר בכת"י תימני קדום, תלפיות ח [תשכ"א], עמ' 138-139) [בתחילה סבר הרב קאפח, שהקטעים שפרסם, הם פרי עטו של חכם תימני קדום, אך מאוחר יותר חזר בו ונטה להסכים שהם מתוך 'מגילת סתרים' לר' נסים גאון; ראה מכתבו בחוברת ב של תלפיות ח, ועיי' עוד: ש' אברמסון, רב נסים גאון: חמישה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 200-203, ובמיוחד עמ' 200 הערה 1] וכן רש"י על מסכת מגילה, יד ע"א, ד"ה 'נבואה שהוצרכה לדורות', רבנו חננאל (מגילה, יד ע"ב) ועוד. אולם, אף לא אחד מהסבורים שדניאל היה נביא, טוען שדניאל היה הנביא האחרון. יתרה מזאת, רס"ג, למשל, שהוא ראש המצדדים בכך שדניאל אכן היה נביא, סבור שהנבואה פסקה כשבעים שנה לאחר בניין בית שני (הפירוש לספר דניאל, עמ' קעג-קעד), כלומר לאחר תקופת דניאל. במקום אחר רס"ג אף כותב במפורש, שהאומה עשתה את נבואת מלאכי ליחתימת הנבואות (י' רצהבי, 'הקדמת ר' סעדיה לישעיה', סיני צד [תשמ"ד], עמ' קז), על שיטת

ר' מימון מקדיש מקום נרחב לדיון בנושא הישארותו של עם ישראל העם הנבחר, נושא, שבנוסף להיותו חלק מדברי העידוד והחיוזוק שבאיגרת, הוא גם בעל אספקטים פולמוסיים מובהקים, וקשור קשר אמיץ עם דחייתה של טענת הביטול, שנדונה לעיל.
ר' מימון דוחה את הטענה, שעם ישראל איננו עוד העם הנבחר, בשלושה סוגי נימוקים:

(1) מן השכל: הקב"ה ידע מראש שישאל יחסאו ויהיו ראויים לעונש, ובכל זאת בחר בהם, ומכיוון שהקב"ה אינו משנה את דעתו ומואס היום בדבר שרצה אתמול, הרי שבחירתו של הקב"ה לא השתנתה, ועם ישראל עודנו העם הנבחר.⁷⁷

(2) מן המציאות: אילו מאס הקב"ה בעמו, כאשר המרה את פיו, היה משליכו מפניו, בוחר במקומו עם אחר, ועושה לו אותות ומופתים כפי שעשה לישראל בהיותו עם סגולה. אולם הכל רואים, שאין בנמצא אומה שהקב"ה השכין את ענן כבודו בתוכה, ואין עוד נביא שהקב"ה עושה לו נסים כפי שעשה למשה בשעתו.⁷⁸

(3) מן המקרא: הקב"ה הבטיח למשה, שלא ייטוש את ישראל בגלותם ובצרותיהם,⁷⁹ והקב"ה הרי אינו כמלך בשר ודם, שהיום מבטיח ומחר שוכן עפר ובטלה הבטחתו, על אחת כמה וכמה כאשר הקב"ה נשבע בשמו: 'כי נשבעתי נאם ה' (בר' כב, טז), שיקיים את הבטחתו.⁸⁰

לדחיית הטענה שהיהודים זייפו את התורה, טענה שתפסה מקום נרחב בין הטיעונים המוסלמיים נגד היהודים, ר' מימון מקדיש משפט אחד בלבד: 'ה' אלהים אמת ונבואתו אמת, והקבלה שקיבלו ישראל כולם מפי כולם אמת, ואין בה לא ספק ולא ערוב ולא שקר ולא מגרעת'.⁸¹ זוהי למעשה הטענה הקלאסית, הנזכרת כמעט בכל ספרות ימי הביניים: התורה שבידינו היא קבלת רבים מפי רבים, ואין הרבים טועים.⁸²

המקום שתופס הפולמוס נגד האסלאם ב'איגרת הנחמה' מצומצם ביחס להיקפה ואף בהשוואה למקום שהקדיש לו הרמב"ם ב'איגרת השמד' וב'איגרת תימן', שנכתבו על רקע דומה לזה של

רס"ג בעניין נבואת דניאל ראה גם הפרק: 'נביאותו של ספר דניאל בתפיסת רס"ג', בתוך: א' שלוסברג, תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל, דיסרטציה, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשמ"ט, עמ' 196–215. וראה עוד מאמרו של א"א אורבך, 'מתי פסקה הנבואה', תרביץ יז (תש"ו), עמ' 1–11, ועל דניאל, עמ' 6, הערה 42.

77 איגרת הנחמה, עמ' ח–ט.

78 שם, עמ' י–יא.

79 ראה למשל, דב' ל, ב–ט.

80 איגרת הנחמה, עמ' יב–יג. בנימוק זה השתמש כבר רס"ג כדי לדרוח את טענת החילוף (י' רצהבי, 'פרקים חדשים מפירושו ר' סעדיה לישעיה', סיני פט [תשמ"א], עמ' רו) ולאחר מכן גם הרמב"ם (איגרת תימן, עמ' 22–24). על הפולמוס האנטי-מוסלמי בחיבורי רס"ג, ראה מאמרי: 'יחסו של רס"ג לאסלאם', דעת 25 (תש"ן), עמ' 21–51.

81 איגרת הנחמה, עמ' ח.

82 ראה מבואו של הלקין לאיגרת תימן, עמ' XVI–XVII. גם הרמב"ם, המקדיש אף הוא מקום מועט לדחיית טענה זו, משתמש בנימוקו של ר' מימון, ראה: איגרת תימן, עמ' 38–40.

'איגרת הנחמה', אולם הוא עולה בקנה אחד עם מטרות האיגרת, שהן בעיקר לנחם, לחזק ולעודד, ולא להתנצח עם המשעבדים.

* *

*

הערה בשולי הדברים

בזמן הרב שחלף מאז מסירת המאמר לדפוס ועד לפרסומו, ראו אור מספר מחקרים חדשים על יהודי צפון אפריקה והנסיגות לאסלאם. החשוב שבהם לענייננו הוא מאמרו של מ' בן-ששון, 'לזהותם היהודית של אנוסים – עיון בהשמדות בתקופת האלמוחרון', פעמים 42 (תש"ן), עמ' 16–37. בעניין רדיפות המתאסלמים היהודים שתוארה במאמרנו, בן-ששון קובע, כי הגזירות והרדיפות, שהיו פרי מדיניות ממלכתית מכוונת, רק סייעו בסופו של דבר למתאסלמים החדשים לשמור על ליכודם החברתי ולחזק את תחושת הייחוד היהודית שלהם, ומכאן שהן הביאו לכשלון איסלום (עמ' 27–29).

בן-ששון מסכים, כי ר' מימון התנגד למעשים קיצוניים של מוות על קידוש השם, והיה 'ממעודדי ההמשכיות באורח החיים היהודי הנסתר באמצעות קיום מצוות בצנעה, ותפילה וזכה למקום מעל למצוות האחרות' (עמ' 32). בן-ששון משער אף הוא, כי קצפו של הרמב"ם באיגרת השמור אל הרב האלמוני, אשר שולל תוקף דתי מכל ביטוי של זהות יהודית מצד המתאסלמים, קשור בעמדתו התקיפה של אביו, ר' מימון, בעניין תפילת האנוסים ומרכזיותה בחיי הקהילה היהודית האנוסית (שם).

לעומת זאת, בן-ששון סבור, כי ר' מימון לא ביקש כלל להתפלמס עם המוסלמים, משום שאיגרתו מופנית לא אל המתלבטים אם לקבל את האסלאם, אלא אל אלה שכבר התאסלמו במטרה לחזק את הזהות היהודית שלהם. העיסוק המרובה ברמותו של משה, למשל, לא נועד, לדעתו, להמעט מחשיבותו של מחמד, אלא להסביר את מצבו של עם ישראל בזמנו: 'שכנוע הציבור היהודי, כי המציאות של זמנם משתקפת בתוכנן של הנבואות בחלק הקשה שלהן, יחזק את התקווה כי גם חלק הגאולה עתיד להתממש (עמ' 31–32).

סימון הופקינס

מסורת הטקסט של פירוש המשניות לרמב"ם*

[א]

לא אגזים אם אפתח ואומר שפירוש המשניות לרמב"ם הוא המסובך ביותר מכל חיבורי הספרות הערבית-היהודית של ימי הביניים מבחינת התפתחות הטקסט שלו ומבחינת השתקפויותיו וגלגוליו השונים — גם במקורו הערבי, גם בתרגומיו לעברית. היחסים הפנימיים שבין העדויות השונות למקורות הערביים, מצד אחד, והיחסים בין אלה לבין תרגומיהם העבריים, מצד אחר, הם מורכבים ביותר. בדוננו בבעיות אלו עלינו להתחשב, בנוסף לטקסטים הערביים והעבריים עצמם, גם בציטטות מפירוש המשניות המובאות בספרות ההלכה של אותה תקופה, וגם בהערות אחדות שהרמב"ם עצמו מוסר לנו על התהוות פירושו.

עבודה לא מעטה נעשתה בנושא זה בשלושים השנים האחרונות על ידי חוקרים דגולים, אך למרות זאת עדיין קשה לומר שעולה תמונה ברורה לגמרי. אפשר אפילו לטעון את ההפך ולהגיד שככל שהשאלה נלמדת יותר, היא מסתבכת יותר. הדבר היחיד שאפשר לומר בוודאות הוא שאין כאן פתרונות פשוטים, מכיוון שהטקסט של הפירוש עבר שינויים ותיקונים מרובים ומגוונים, עד שאנו מתקשים היום לשחזר אותם לפרטי פרטים. העובדה שחלו שינויים כאלה עולה ברורות לא רק מעיון בטקסטים גופם אלא גם מדבריו של הרמב"ם עצמו, המעיד במפורש באחת מתשובותיו שתיקן ושינה לא מעט את נוסח פירושו למשנה, והדברים ידיעים.

אבל גם אם ברור לנו שהפירוש עבר כמה שלבים של תיקונים ושינויים, עדיין לא ברור כלל אם מותר לנו להתייחס לשלבי התיקון האלו כאל מהדורות שונות מתוקנות בצורה כביכול רשמית, ואם כן, כמה מהדורות כאלו היו, מתי נכתבו, ואיפה — שאלות אלו טרם הובררו כפי הצורך. אף שיש בידינו כמה ידיעות על אודות שאלות אלו, תשובות בטוחות אין. גם אני אינני יכול להציע תשובה בטוחה אפילו לאחת הבעיות; להפך, אני חושש שאינני בא אלא להוסיף עוד מימד למבוכה הטקסטואלית.

* פרט לתוספת שתי דוגמאות בסעיף ד וכמה הערות לטקסט, ההרצאה מודפסת כאן ללא שינויים מהותיים. אני מקווה שהנושא יידון במפורט במקום אחר יחד עם פרסום האוטוגרפים החדשים עצמם. כינתיים השווה *Bulletin of the John Rylands Library* 67 (1985), pp. 717 ff.

[ב]

בשלב זה נותר בצד את התרגומים העבריים ונפנה את תשומת לבנו אל העדויות הנאמנות ביותר לטקסט הערבי. מדובר בשלוש קבוצות של כתבי־יד:

- (א) בראש ובראשונה עומדים לרשותנו הכרכים המהודרים הכוללים את רוב הפירוש במהדורת הציילום שיצאה לאור בקופנהגן. אלו הם הכרכים של הבודליאנה ושל אוסף ששון.
- (ב) שרדו מספר קטעים חשובים מגניות קהיר. אל קטעים אלו אחזור בהמשך.
- (ג) נמצאים כמה כתבי־יד תימניים עתיקים, המכילים חלקים פחות או יותר מקיפים של הפירוש, אך לא את הפירוש כולו.

ברצוני להתמקד במיוחד בשני המקורות הראשונים שהזכרתי, דהיינו, כ"י בודליאנה/ששון, מצד אחד, וקטעי הגניזה מצד אחר. גם כ"י בודליאנה/ששון וגם קטעי הגניזה הם אוטוגרפים הכתובים בעצם כתב ידו של הנשר הגדול, ומוכן מאליו שנודעת להם חשיבות מכרעת בפתרון הבעיות שאנו דנים בהן עתה. בכ"י בודליאנה/ששון עומד לרשותנו רוב האוטוגרף של המחבר עצמו בצורה שהיא בלא ספק צורה רשמית, וברור אפוא שדיונונו צריך להתחיל בכתב־יד זה. ניתן לבדוק את הדברים על ידי עיון במהדורת הציילום הגדולה ובהוצאה הנפלאה של כל הפירוש שהוציא הרב קאפח. הרב קאפח ביסס כמובן את מהדורתו על כתב־יד זה.

כתב־יד זה — בודליאנה/ששון — אינו טיוטה אלא עותק נקי הכתוב בקפידה ובמסירות רבה. אף על פי שהרמב"ם התכוון בהתחלה שכתב־יד זה יהיה עותק נקי וסופי של פירושו, ברור במבט ראשון שמהר מאוד הוא ראה בטקסט ה'סופי' הזה טקסט זמני בלבד, שהרי רואים כמעט בכל עמוד תוספות, השמטות, שינויים ותיקונים למיניהם, שנעשו בתקופות שונות, ואף הם כתובים בכתב ידו של הרמב"ם עצמו, ולפעמים גם בכתב ידם של צאצאיו. כאשר נבוא להשוות את התרגומים העבריים וכתבי־היד התימניים של הטקסט הערבי נראה ששינויים ותיקונים אלו לפעמים מופיעים שם ולפעמים אינם מופיעים.

עובדה מאלפת זו אפשרה לרב קאפח לזהות כמה שלבים שונים של עדכון לפי נוכחותם או העדרותם של תיקונים אלו במסירות אחרות של הפירוש. המסקנות שלו הן מעניינות מאוד, ועד כמה שיותר לדבר על מהדורות מתוקנות רשמיות, שלא כתיקונים מקריים פה ושם, מסקנותיו גם משכנעות. הרב קאפח ראה בגוף הטקסט של כ"י בודליאנה/ששון את המהדורה הראשונה (מהדורא קמא) והניח שבתיקונים ובתוספות שבשוליים משתקפים השיפורים והשינויים שהרמב"ם הכניס למהדורות המאוחרות. כך כ־30 אחוז מתוספות אלו כבר נמצאות בתרגומים העבריים שנעשו באותה תקופה באירופה המערבית — בספרד. הטקסט העיקרי ותוספות אלו מהווים אפוא את המהדורה השנייה. כמות גדולה הרבה יותר של תוספות, כ־80 אחוז, מופיעה בכמה כתבי־יד תימניים עתיקים; כלומר לאחר שנעשו התרגומים לעברית, הרמב"ם המשיך לעבור על הטקסט שלו בהתמדה ובהקפדה, ותיקונים אלו הגיעו לתימן כחלק בלתי נפרד מהמהדורה השלישית. שאר התיקונים, כ־20 אחוז, לא זכו להפצה רחבה; נכון הוא שחלק מהם נמצא פה ושם בכתבי־יד תימניים, אך בדרך כלל החומר הנוסף הזה, וזאת אומרת המהדורה הרביעית, ידוע לנו מן האוטוגרף בלבד, ולא פורסם ברבים. הרב קאפח משחזר כך בצורה טבעית ויפה את תולדות נוסח

הפירוש: גוף הטקסט של האוטוגרף בודליאנה/ששון הוא מהדורא קמא; לאחר מכן ישנם שלושה שלבים, זה אחר זה, של תיקונים והוספות ואלו הן המהדורות השנייה, השלישית והרביעית.

[ג]

נפנה כעת לקטעי הגניזה שהזכרתי קודם ונראה אם יש בהם די לשפוך אור נוסף על הנושא שלנו. אני רוצה להדגיש שהקטעים האלה אף הם אוטוגרפים. לפנינו שני סוגי חומר:

- (א) עד לזמן האחרון היו ידועים לנו רק שני קטעים בודדים מן הגניזה הכוללים חלקים של פירוש המשניות בכתב ידו של המחבר עצמו. אלו הם שני קטעים מאוסף אדלר שבניו יורק, האחד ממסכת טהרות והשני ממסכת בבא בתרא. על סמך שיקולים קודיקולוגיים ניתן לקבוע שבקטעים האלו אין לנו אלא הערות בודדות או אולי שרידים של איזה טיוטה.
- (ב) חשיבות רבה יותר נודעת למספר קטעים שאף הם אוטוגרפים, שהתגלו לאחרונה בגניזת קהיר על ידי א' שייבר ז"ל, א' ויזנברג, פ' פנטון וכותב שורות אלו. לעומת הקטעים שבאוסף אדלר ברורה העובדה שלפנינו כאן לא סתם דפים בודדים אלא חלקים של טופס כרוך.

לפני שנים אחדות מצא א' שייבר ז"ל בלנינגרד דפים ממסכת טהרות, ואלו פורסמו על ידי ועל ידי י' בלאו. לאחרונה נתגלו באוספי הגניזה שבאנגליה כ-60 קטעים נוספים הכוללים חלקים מן המסכתות שבת (כמעט בשלמותה), פסחים, בבא בתרא, סנהדרין, טהרות וכלים. יש יסוד להנחה שכל הקטעים האלו נכתבו במצרים.

החומר החדש הזה, שטרם פורסם, להוציא קטע לנינגרד וקטע שנתגלה בספריית John Rylands שבמנצ'סטר, הוא רחב בהיקפו, ובדרך כלל שמור במצב טוב. טבעי לצפות מחומר חדש, מקיף ומקורי מסוג זה שיהיה בו כדי לעזור לנו במידה ניכרת להתיר את הסבך ולקדם אותנו לקראת פתרון חידות הטקסט של פירוש המשניות. לצערי לא נתמזל מזלנו, אדרבא המצב עכשיו נראה לי מסובך יותר מאשר היה קודם, שכן הנוסח של הקטעים החדשים האלה אינו מתאים לא לגוף הטקסט של כ"י בודליאנה/ששון, ולא לאף אחת מהמהדורות המאוחרות המזוהות על ידי הרב קאפח. להפך, ההבדלים בין האוטוגרפים החדשים מן הגניזה לבין האוטוגרף של כ"י בודליאנה/ששון הם מרובים ביותר.

אם כן, לפנינו שני קודקסים אוטוגרפיים של אותו חיבור, וכל אחד שונה מרעהו שוני רב. ולידם קיימות מסירות שונות של טקסט הפירוש גם בערבית, גם בעברית, וציטטות מרובות בספרות ההלכתית של אותה תקופה. כל המסירות המשניות האלה מנוגדות לא רק אלה מאלה, אלא גם מהנוסחאות של שני האוטוגרפים. העניין אומר דרשני.

[ד]

מפתה לפתור בעיה נוספת זו, לפחות באופן חלקי, בהנחה שאין לראות בחומר החדש מן הגניזה מהדורה רשמית של פירוש המשניות אלא רק טיוטה פרטית, ששימשה בסיס למהדורא קמא

כפי שהיא נמצאת בכ"י בודליאנה/ששון. ואולם הנחה זאת אין לקיים אותה, וזה משתי סיבות:

(א) כיוון שאין דבריי דנים בפרטים די לקבוע כי גלוי לעין שמבחינה פנימית היחס בין האוטוגרפים מן הגניזה לבין המהדורה הראשונה שבכ"י בודליאנה/ששון איננו היחס שבין טיוטה לבין עותק נקי. ההבדלים מכריעים ומרובים מדי. הנוסח של כ"י בודליאנה/ששון לא עבר רק כמה תיקונים קלים אלא עריכה יסודית מרחיקת לכת, והוא משקף בלי ספק שלב של התפתחות מאוחר הרבה יותר.

(ב) יש גם הוכחות חיצוניות שהטקסט הנמצא בכתב-היד של הגניזה לא נכתב לשימושו הפרטי של הרמב"ם בתור טיוטה בלבד אלא הופץ בקרב הציבור הרחב בתור מהדורה רשמית. איך ניתן לטעון טענה כזאת? כדי לקיים או לסתור את טענתי עלינו להשוות את הנוסח של הגילויים החדשים, למשל, עם הנוסח של התרגומים העבריים. אם אין כלל יחס של תלות כל שהיא זה בזה ברור שאין מקום לדבר על מהדורה רשמית אלא רק על טיוטה פרטית שמעולם לא פורסמה. אבל אם כן נמצא סימנים של תלות במישרין ונצליל להראות שהאחד באמת תורגם מן השני, או הושפע ממנו, על כורחנו להסיק שיש לפנינו נוסח רשמי שהרמב"ם העמיד לרשותם של המתרגמים בספרד; זאת אומרת שבמקרה זה מדובר היה במהדורה מיוחדת של ממש.

נבהיר את הדבר בדוגמה טיפוסית: בפירוש למסכת שבת ט, ו' אנו קוראים בהוצאת קאפח עמ' נג' כהסבר למונח 'מיני מתכותיהן' שבמשנה: 'פאלישי אליסיר מנהא יצלח אן יעמל מנהא אברה' או נחווה', המתורגם על ידי המהדיר: 'וחלק קטן מהן אפשר לעשות ממנו מחט וכיוצא בה'; אברה' < 'מחט'. בסוף העמוד ישנה הערה המודיעה לנו שהתרגום העברי גורס פה 'דרכן' במקום 'מחט', ומתעורר על ידי כך הרושם המוטעה כאילו הרמב"ם שגה בפירושו וכתב בטעות 'דרכן' במקום 'מחט'. כאשר נשווה את האוטוגרף החדש מן הגניזה אנו מוצאים בדיוק אותו נוסח חוץ מפרט אחד קטן אך חשוב: לא כתוב שם אברה' *ibra* = 'מחט', אלא מנכאס *minxās* = 'דרכן'.

אפשר היה לטעון שפרט קטן בודד איננו מוכיח מאומה או שהוא אולי סתם עניין מקרי. אבל יש מספר מקרים דומים, שבהם התרגומים העבריים מתאימים לקטעים החדשים מן הגניזה ולא לנוסח שבכ"י בודליאנה/ששון. להלן שתי דוגמאות נוספות אף הן ממסכת שבת.

1. שבת א, ב במהדורת קאפח עמ' יד: פִּדְלָךְ לַעֲלִיתִין, אחדהמא אנהא מן גמלה שמונה עשר דבר שהשוו בו ביום עלי מא נבין בעד — 'הוא לשתי סבות, האחת שהיא מכלל שמונה עשר דבר שהשוו בו ביום כמו שנבאר לקמן', ובהערה קאפח מציין לגבי שהשוו: 'בנדפס "שגזרו" ושמא הוא נוס' מה'ק'. באוטוגרף מן הגניזה אכן כתוב כאן שגזרו עם מחיקה ותיקון בכתב ידו של הרמב"ם לִשְׁהִישׁוּ: שגזרו. מכאן עולה כבידור שהמתרגמים קיבלו את הנוסח שגזרו לפני שהרמב"ם תיקנו לִשְׁהִישׁוּ.

2. שבת ו, ח במהדורת קאפח עמ' מא: יעניי אנה יקבל טומאה ולו טומאת שרץ' — 'ר"ל שמקבל טומאה ואפילו טומאת שרץ'. קאפח מעיר כאן שבתרגום העברי כתוב 'טומאת מדרס' ומוסיף: 'וטעות הוא כי טומאת מדרס אינה צריכה קבול'. אולם הטעות איננה של המתרגם שהרי בקטע הגניזה אנו מוצאים במפורש: וקולה טמא יריר בה ולו טמאת מדרס.

המצב הזה בהחלט מוכיח משהו ואיננו יכול להיות סתם עניין מקרי. הוא מוכיח, לדעתי, שהרמב"ם העמיד לרשות הרבים לפחות מהדורה אחת של פירוש המשניות לפני המהדורה שנהוג לקרוא לה המהדורה הראשונה, הנמצאת באוטוגרף הגדול של כ"י בודליאנה/ששון, וששרידים של המהדורה הקודמת הזאת נמצאים בתרגומים העבריים, השומרים לפעמים על נוסחאות מקוריות שהרמב"ם סילק אותן אחר כך מן המהדורות המאוחרות של פירושו. המסקנה הזאת הופכת את תמונת המצב למסובכת הרבה יותר מכפי שהיתה לפני כן, ודורשת עיון מפורט חדש בשאלה הזאת על כל ענפיה.

[ה]

בינתיים, עד אשר ייעשה מחקר זה, אני מסכם וחוזר על המסקנות העיקריות שהעובדות החדשות מן הגניזה מחייבות אותן: מתברר שנוסח פירוש המשניות הכלול בכ"י בודליאנה/ששון איננו המהדורה הראשונה, כפי שחשבו רבים, אלא המהדורה השנייה (או אולי השלישית או הרביעית). המהדורה הראשונה של ממש (או לפחות מהדורה רשמית שקדמה לכ"י בודליאנה/ששון) מיוצגת עכשיו בקטעים שנתגלו לאחרונה בגניזת קהיר. מספר ניכר של גרסאות קדומות שבמהדורה זו שמורות לנו או משתקפות בעקיפין בתרגומים העבריים שנעשו בספרד עוד בימי חייו של הרמב"ם, ואילו הוא עצמו סילק אותן ממהדורות מאוחרות של פירושו. הרמב"ם מוסר לנו שהשלים את פירוש המשניות בשנת 1168 — הייתי רוצה להעלות את האפשרות שהכוונה בזה היא לנוסח של קטעי הגניזה ולא לזה של כ"י בודליאנה/ששון, כפי שחושבים בדרך כלל.¹

ועוד פרט קטן לסיכום: המקרה של פירוש המשניות לרמב"ם הוא מקרה קלאסי לחוקר הטקסטים והפילולוג. ברוב המקרים האידיאל הפילולוגי הוא להגיע לאותו טקסט כמו שחיברו המחבר, כלומר לשחזר ככל האפשר את המקור של האוטוגרף. במקרה שלנו אנו נמצאים במצב הפוך לגמרי: יש לנו עודף של אוטוגרפים ונוסחאות אותנטיות רבות מדי. ברשותנו קטעי הגניזה ובהם, כנראה, שני שלבים שונים של התפתחות: קודקס רשמי מצד אחד, ודפים יחידים של שינויים ותוספות מצד אחר. ברשותנו כ"י בודליאנה/ששון שבו ארבעה שלבים נוספים כפי שראינו, זאת אומרת נמצאים כבר שישה שלבים שונים המתועדים בצורה אוטוגרפית קונקרטית וכדי להשלים את החוליות החסרות בשרשרת המסירה עלינו להניח עוד שלבים אחדים.² בתנאים אלו עלינו להפסיק לנסח את הבעיות במונחים המודרניים של פרסום סדרת מהדורות

1 כדאי לציין שבנוסח הגניזה ישנם סימנים מובהקים אחדים שהרמב"ם התכוון כבר אז לעבור על הפירוש ולתקנו: למשל, ליר הציור במסכת בבא בתרא ו, ח כתב הרמב"ם הערה לעצמו: אצלח אלצורה [=תקן את הציור] ! אני אתקן את הציור].

2 עד כמה המצב מורכב ניתן לראות, למשל, בעיון בנוסח הפירוש לשבת ח, ו. במהדורת קאפח, עמ' נ אנו קוראים: 'ואין הלכה כ' יהודה. והלכה כ' אליעזר'. כך הנוסח לפי הגרסה האחרונה. בהערה מציין המהדיר ששום פסק לא היה כאן במהדורא קמא (=כ"י בודליאנה/ששון), ואף לא נמצא בתרגום העברי. במקום פסק זה אנו מוצאים בשלב שקאפח אותה 'מהדורה שלישית' את הנוסח: 'ואין הלכה כ' יהודה ולא כ' אליעזר'. מעניין ביותר שנוסח זה מקביל במדויק לגרסת האוטוגרף הקדום מן הגניזה: וליס אלהלכה כ' יהודה ולא כ' אליעזר.

רשמיות, מורחבות, מתוקנות, מעודכנות וכו', שכל אחת מהן שונה מקודמתה, שהרי הדברים אינם כך. הרמב"ם התחיל בפירוש המשנה כאדם צעיר, בן 23, ושינה ותיקן אותו כל ימי חייו. בוודאי שהתכוון להגיע לנוסח מושלם, סופי, אבל מעולם לא השיג את האידאל הזה. הטקסט היה תמיד בתהליך של התפתחות — הוא הוסיף וגרע, שינה ושיפר, הרחיב וקיצר, תיקן והחליף וחזר בו כל הזמן. ההתפתחות היתה הדרגתית ולא בסדרת מהדורות רשמיות שונות. את השלבים הקדומים ביותר של התפתחות זו אנו מוצאים בקטעי הגניזה, שבהם הצעתי לראות את המהדורה הראשונה של ממש; את השלבים האחרונים אנו מוצאים בתיקונים בשוליים של כ"י בודליאנה/ששון. מה בדיוק קרה באמצע נשאר נושא למחקר אחר.

ג. הגדרת

גלגול נשמות בהגות היהודית במזרח במאה העשירית

[א]

עניין גלגול הנשמות בהגות היהודית נדון כבר בסוף המאה התשע-עשרה בנספח לחיבורו של מרטין שריינר על הכלאם בספרות היהודית.¹ שריינר ביקש להראות שאמונת הגלגול היתה מקובלת בין המוסלמים רק בקבוצות שיעיות מסוימות, וגם היהודים דחו אותה רק במסגרת חיבורים שהושפעו מהכלאם. עם זאת הסכים שריינר שהיו יהודים שהחזיקו באמונה זו. בעניין יחס היהודים לאמונה זו בימי הביניים המוקדמים דן בקיצור גם גרשם שלום. הוא העיר שיש לדייק במינוח, הואיל ומושג ה'גלגול' כמשמעו בקבלה לאחר מכן, לא היה ידוע כלל בתקופה הנדונה.² ראוי להזכיר כבר בפתחת הדברים שהדיונים בנושא זה בספרות הערבית-היהודית במאה העשירית הם מהדיונים הקדומים ביותר בנושא זה בספרות הערבית בכלל. מקורות מוסלמיים, מעתזליים ואחרים, מהמאה העשירית, ממעטים בהזכרת העניין, וחלק ניכר מהידיעות על אמונת הגלגול בין מוסלמים נמצא במקורות מאוחרים יותר, מראשית המאה האחת-עשרה ואילך.³ המעתזלי אַבּוּ אַלְחַסִּין אַלְחַיַּאט (מת בראשית המאה העשירית)⁴ מזכיר שמות אנשים שידוע

1 M. Schreiner, *Der Kalam in der jüdischen Literatur (Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin)*, 13 Berlin 1895, pp. 62–67. אין ספק שמחקרו של שריינר היה חלוצי בשעתו. מאו

נפרסמו עוד מקורות (שאת חלקם ראה שריינר בכתבי יד) ומחקרים. לשם הקיצור לא אפרט עניינים אלה להלן. לסקירה קצרה של העניין ראה: L. Nemoy, 'Biblical Quasi-Evidence for the Transmigration of Souls (From the Kitāb al-Anwār of Ya'qūb al-Qirqisānī)', *JBL* 59 (1940), pp. 159–162

2 על המונח ושימושו בקבלה העיר ג' שלום במאמרו 'לחקר תורת הגלגול בקבלה במאה הי"ג', תרביץ טז (תש"ה), עמ' 135–139; וראה גם: G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, pp. 162–171; הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, פרק תשיעי, ובייחוד עמ' 308–310, ושם סקר בקיצור נמרץ כמה מהעניינים הנדונים להלן.

3 על הגלגול באסלאם ראה עכשיו: R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Härese* (Islamkundliche Untersuchungen, 110), Berlin 1985. על פי כותרתו גלוי לעין שהספר עוסק בעיקר בשיעים; עם זאת, בפרק מיוחד, בעמ' 113–127, דן המחבר במעתזלים שהאמינו בגלגול, אך אינו מבהיר אם מדובר בשיעים או בסונים; הוא מסתפק בציון שמעתזלים אלה אינם שייכים לשיעים הקיצוניים. וראה ביקורת על הספר מאת E. Kohlberg, *Die Welt des Islams*, 30 (1990), pp. 237–239

ראה: 'al-Khayyāt', *EP*, III, pp. 1161–1162

עליהם ממקורות מאוחרים יותר (ראה להלן) שהאמינו בגלגול, אך הוא אינו אומר זאת, ורק מזכיר בשמם את האמונה שישו נעלה על מחמד ושהוא בורא העולם החומרי וישפוט את האנשים ביום תחיית המתים והוא המתגלה להם (כלומר לנביאים).⁵

בן זמנו של אלח'יאט, אלנאשי אל־אֶפְכָר (מת 906),⁶ כבר מזכיר כמה עניינים חשובים השייכים לאמונת הגלגול. הוא מזכירם בשני הקשרים: האחד, בתיאור אמונותיהן של כמה מכתות השיעים, והשני (בקיצור נמרץ), בתיאור דעות המעתזלים. אמונה בגלגול מצויה בתיאורי אלנאשי על כמה כתות שיעיות. על ה'ה'דאשיה הוא אומר שהאמינו 'בהיפוך ובהעתקת הנשמות' ('אלקלפ ותנאסח' אל־אֶרֻואח'). פירוש 'ההיפוך' הוא לדבריו שהאל מהפך את צורתו שלו עצמו, ומתגלה בצורות שונות (ומן הסתם בזמנים שונים) אל בני האדם.⁷ תיאור ארוך ומפורט מוסר אלנאשי על דעות פלגי כת הפיסאניה בעניין הגנדון כאן.⁸ שלושה מונחים הם צירו של התיאור, והם מתייחסים בעיקר אל הפלג שכונה 'חֶרְפִּיָּה', שייסודו יוחס לעבד אללה בן מֶעֶאֲוִיָּה: (1) העתקתה, או מעתקה ('נִקְל/אנתקאל') של רוח הקודש ממחמד דרך כל האמאמים;⁹ (2) העתקת ('נִקְל') האל את כל הנשמות מגוף אל גוף, מגוף אדם לגוף בהמה, או להפך. זהו המובן האמתי של שכר ועונש, תחיית המתים והעולם הבא. אלנאשי מעיר שזו היא גם אמונתם של ה'חֶרְפִּיָּה'¹⁰ ושאר השיעים הקיצוניים; (3) המחזוריים ('אֶדֻואר'). תהליך זה של העתקת הנשמות חוזר על עצמו בשבעה מחזורים; אורך כל מחזור חמישים אלף שנה. בתיאור תורה זו מתוארת ההעתקה, או המעתק, במונחים 'נִסְח', 'תֶּנְאֶסֶח', וכן נזכר המונח 'מִסֶּח', כלומר שינוי צורה.¹¹ דעה מעתזלית על הגלגול מוסר אלנאשי אלאכבר בפרק על שיטות המעתזלים בשאלת גורל הילדים בעולם הזה. שם מצויה פיסקה קצרה שכותרתה: 'אמרו בעלי (אמונת) הגלגול' [אַצְחָאב אל־תֶּנְאֶסֶח], ובה נאמר שייסורי הילדים ובעלי החיים ובני אדם בוגרים [=בני עונשין] בעולם הזה הם עונש על חטאים שחטאו לפני כן, ושהאל מעביר את נשמות החוטאים לגוף אחר ומענישן בו.¹² בתיאור כפי שהגיע לידינו אין נזכרים שמותיהם של בעלי הדעה הזאת.

5 אבו אלחסין אלח'יאט, כתאב אלאנתצאר, מהד' ה"ס ניברג, קהיר 1925, עמ' 148–149 וכן שם, עמ' 222–224 (= מהד' א"נ נאדר, ביירות 1957, עמ' 107). על שמות האנשים שאלח'יאט מזכירם ראה: Ch. Pellat, 'Deux Curieux Mu'tazilites: Aḥmad b. Ḥābiṭ et Faḍl al-Ḥadaṭī', *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 50 (1984), pp. 483–494.

6 שרידים משני חיבוריו פרסם J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971. על תולדות חייו ועל יצירתו ראה שם במבוא, עמ' 1–17. ון אס עצמו הסתפק במידה מסוימת בשאלת מהימנות הייחוס של שני החיבורים לאלנאשי. אפילו אם מקבלים ששני החיבורים הם משלו, הרי השרידים של החיבור השני, 'אל־תֶּנְאֶסֶח' אל־אֶפְכָר, הגיעו לידינו בתוך חיבור של אֶבְן אֶלְעֶסַל, הפולמוסן הנוצרי בן המאה הי"ג. ונראה שהוא עשה בהם עיבוד מסוים; ראה על כל אלה במבואו של ון אס, עמ' 19–24, 89–90.

7 ון אס, שם, עמ' 33, שו' 10, 15 — עמ' 34, שו' 6 (בחלק הערבי), וראה להלן, הערה 8.

8 שם, עמ' 37, שו' 13–39, שו' 19 (בחלק הערבי), בלוויית דרשות על פסוקי קראן.

9 עד האמאם, או המייסד, של הפלג הנוגע בדבר, אמונה כזו מוסר אלנאשי, שם, עמ' 41, שו' 1–2 (בחלק הערבי), גם בשם פִּיאָן בן סַמְעָאן, מייסד פלג הפיאניה (בסוף התקופה האמיתית).

10 על כת זו ראה: 'Khurramiyya', *EP*, V, pp. 63–65, ושם על הקשרים של הכת עם דתות איראניות קדם-אסלאמיות ועם פלגים קיצוניים בשיעה. לדברי מחבר הערך מדרווח אל־מֶטְהָר בן טַאֶהֶר אלמקדסי (היסטוריון מאמצע המאה העשירית) על אמונתם בגלגול. מידע זה מחזק אולי את ההקשר האיראני של האמונה בגלגול.

11 על מסח' ראה להלן, הערות 57–58.

12 שם, עמ' 99, שו' 5–9 (בחלק הערבי).

אָבו אלחסן אלאשערי (מת 935)¹³ מזכיר כמה פעמים דעות הקשורות לעניין הנדון. בתארו קבוצה מבין השיעים ('אלרואפץ', הדוחים, הסרבנים), שאותם הוא מכנה 'המגוימים' ('אָהַל אלג'ור), הוא מספר שהם מכחישים את תחיית המתים ואת העולם הבא, וטוענים שיש רק רוחות הנעתקות ('תַּנְאסַח') מצורה לצורה. גמולם של המיטיבים לעשות הוא שרוחם מועתקת אל גוף שאין פוגע בו נזק או כאב, ואילו גמול המרעים לעשות הוא שרוחם מועתקת אל גוף שרוחו נפגעת מצרות וכאבים. וכך הולכים הדברים ונמשכים בעולם לנצח.¹⁴ ייתכן שזו וריאציה של רעיונות מניכאיים, לפחות מבחינת שלילת התחייה והעולם הבא. דברים דומים מוצאים בתיאורו של אשערי את הקבוצה המכונה ח'טאפיה. לדבריו הם טענו שהעולם לא יכלה (כלומר הוא יתקיים עד אין סוף), שגן העדן לא יעניק לאנשים טוב ושפע ורווחה כשם שהגיהנום לא יביא עליהם את ההיפך מזה. הם האמינו בגלגול או העתקה ('תַּנְאסַח'), וכן שבני האדם אינם מתים אלא הם מועלים אל מלכות השמים ('אלמלפות') ושם ניתנים להם גופות דומים לגופותיהם בארץ.¹⁵ גם כאן יש שלילה של העולם הבא ותחיית המתים. טיבה של ההעתקה אינו ברור כל כך, אבל כנראה מדובר על חזרת הנשמות לעולם הזה, וחזרה זו מתוארת במונח 'תַּנְאסַח'.

תיאורים דומים מביא מחבר אחר מהמאה העשירית, אלמלטי (מת 987), שהסתמך לפחות בחלק מחיבורו על חיבור הרסיוגרפי קדום יותר מאת אלח' שיש' בן אצ'רם אלנאסאי (מת 867).¹⁶ כל עניין הגלגול נזכר אצלו רק בהקשר לכתות השיעים הקיצוניים ופלגיהן. רוב תיאוריו קשורים לרעיון שהשכר והעונש הם בעולם הזה, על ידי מעתק של הרוח מגוף אל גוף, לכאורה עד אין סוף. המונח העיקרי המשמש בתיאוריו הוא 'תַּנְאסַח'. במונחים כלליים, בלי פירוט, הוא מזכיר בהקשר זה את הקרמטים.¹⁷ ביתר פירוט הוא מזכיר את אמונתם של 'בעלי הגלגול' (אצחאב אלנאסח', אלנאסח'יה), שעל פיה מתגלגלת רוחו של אדם בגוף בהמה, ולהיפך, וחוזר חלילה. הוא מונה שורה של פלגים שיעיים קיצוניים שהיו שותפים לאמונה זו.¹⁸ לאלה הוא מוסיף עוד פלג אחד, אלג'ארודיה, שהאמינו בגלגול רוח האל, המזוהה עם האור, דרך כל האמאמים והנביאים, ושללו את האפשרות שרוחו של אדם תתגלגל בבעלי חיים; לדעתם נפש החוטא מתייסרת בגלגולה בגוף אדם מתייסר, ואת זאת הם מכנים במונח 'כור'.¹⁹

במחקר חשוב על תולדות הקבוצות השיעיות שהתנגדו לאמונות המקובלות באסלאם, ביקש ישראל פרידלנדר להבחין בין אמונה בשיבה או חזרה ('רג'עה') ובין אמונה בגלגול או העתקה. האמונה בשיבה רוחה בעיקר בקבוצות שיעיות, שחלקן נתנוה עניין לאמאמים בלבד, היינו מנהיגיהן מבין צאצאי עלי בן אָבו טאלב, חלקן רק לאמאם האחרון, וכן מופיעה אמונה בשיבת המתים לעולם הזה לפני תחיית המתים. האמונה בשיבת האמאמים שלא מתו היא לדעת פרידלנדר

13 F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I, Leiden 1967, pp. 602–604; M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'arī*, Beyrouth 1965, esp. pp. 1–72

14 אבו אלחסן אלאשערי, מקאלאת אל אסלאמיין, מהד' ה' ריטר, איסטנבול 1930, עמ' 46, שר' 11–16.

15 שם, עמ' 11, שר' 10–15. לסקירה היסטורית על הח'טאביה ראה: 'Khaṭṭabiyya', *EP*, V, pp. 1132–1133.

16 אבו אלחסין מחמד בן אחמד אלמלטי, אלחנביה ואלרד עלי אהל אלאהוא ואלבדע, מהד' ס' דֶרְיִינג, לייפציג 1936, מבוא; על אלמלטי ועל אלח' שיש' ראה עוד: סזגין (לעיל, הערה 13), עמ' 600, 607.

17 אלמלטי, עמ' 16, שר' 10–17.

18 שם, עמ' 17, שר' 15–23; עמ' 18, שר' 9–13.

19 שם, עמ' 18, שר' 14–21.

הנוסח הקדום של אמונה זו, והוא מושפע, לדבריו, מהדוקטיזם. השיבה אינה מנוגדת לתחיית המתים. לעומת זאת, האמונה בהעתקה שוללת את תחיית המתים. גם מקורה של אמונה זאת מניכא. לדעת פרידלנדר התנגדותם של מנהיגים ומחברים שיעים קדומים לאמונה בהעתקה לצד אמונתם בשיבת האמאם או האמאמים היא הוכחה מוצקה להבחנה זו. הוא ביסס את הוכחותיו בעיקר על מידע ממקורות שמאמצע המאה האחת-עשרה ואילך.²⁰

נראה שהתיאורים הנזכרים מהמאה העשירית, שלא היו לפני פרידלנדר, מצריכים עיון נוסף בכל הפרשה. לצורך הדיון כאן די לומר בקיצור שלפחות לעניין המינוח ההבחנה אינה ברורה כלל. ידיעות נוספות שמוסר אֶשְׁעִרִי מאשרות הצעה זו. בתיאור הפלג שמנהיגו היה עבד אללה בן מַעְאִיָּה בן עבד אללה בן ג'ַעְפָּר (ראה לעיל), המכונה דִ'וּ אֶלְגִּנְאֶחִין, מוסר אשערי שהם האמינו שהנשמות נעתקו ('תנאסח'ת') ושרוח אללה היתה באדם ואחר כך נעתקה ('תנאסח'ת', מן הסתם מדור לדור) עד שהגיעה אליו, כלומר אל עבד אללה הנזכר.²¹ ועוד, בתיאור אמונותיה של קבוצה שיעית אחרת מבין 'המגזימים', שאין הוא נוקב לה שם, מוסר אשערי שהם האמינו שרוח הקודש, היא אללה, חלה בנביא (כלומר מחמד), ואחר כך עברה דרך עלי וכל האמאמים צאצאיו עד מחמד

- I. Friedlaender, *The Heterodoxies of the Shiites According to Ibn Hazm*, New Haven 1909, part II, 20
 esp. pp. 23–30, 74, 113. אמנם פרידלנדר מודה (שם, עמ' 63), שיש קבוצות שבהן הבחנה זו אינה ברורה כל כך. פרייטאג (לעיל, הערה 3), עמ' 1–8, הולך בעקבות פרידלנדר, בעיקר בעניין הרעה שהצפייה לשיבת (רג'עה) נשמות האמאמים אינה מתיישבת כביכול עם הגלגול ('תנאסח'), שמשמעותו שלילת העולם הבא. על קשר בין האמונה במעטק נשמות הנביאים והאמאמים לבין אמונות דוקטיסטיות מוריס הדברים שמוסר אלנאשי אלאכבר בסוף תיאורה של הקבוצה השיעית המכונה חִ'דַּאשִּׁיה (על שם חִ'דַּאש, טוען למשרת האמאם שהיה קשור למחתרת העבאסית נגד האמאמים, ראה: 3–1, *EP*, V, pp. 1–3, 'Khidash'). אלנאשי מספר (ון אס [לעיל, הערה 6], עמ' 35, שו' 1–3 [בחלק הערבי]) שחסידי חִ'דַּאש טענו שהוא לא נהרג, אלא האל העלהו לשמים. הם פירשו את הפסוק בקראן, סורה 4 (אלנאסא), 157 'יֵאֵל הִרְגוּהוּ וְלֹא צִלְבּוּהוּ', נאמר שם על ישו) על חִ'דַּאש, ואמרו: כך נדמה גם ליהודים בעניין הריגת המשיח וצליבתו.
- אשערי (לעיל, הערה 14), עמ' 6, שו' 5–6. על עבדאללה, המורד השיעי בשלהי התקופה האמאית (אמצע המאה השמינית), ראה: 'Abd Allah b. Mu'awiya', *EP*, I, pp. 48–49. תיאור דעותיו שם מבוסס אך ורק על שהרסטאני, מקור מהמאה השתי-עשרה. שהרסטאני טוען שעבד אללה האמין גם בהעתקת רוח האל, דרך האמאמים לדורותיהם, ולבסוף אליו, וגם בהעתקת כל הנשמות על דרך השכר והעונש, ומכאן שכפר בתחיית המתים. ראה: כתאב אלמלל ואלנחל, מהד' ו' קירטון, לונדון 1846, עמ' 112–113; ובתרגום צרפתי מועד: 448–449, *Shahrastani, Livre des religions et des sectes*, I, trad. D. Gimaret et G. Monnot, 1986, pp. 448–449. המתרגם מעיר שיתכן שעבד אללה הנזכר שם הוא עבד אללה בן חרב. מכל מקום אפשר ששהרסטאני השתמש כאן בתיאורו של אלנאשי אלאכבר כמקור לתיאורו, ראה לעיל, הערה 9, אף ייתכן ששהרסטאני 'עיכב' כאן את תיאורו של אשערי, כפי שעשה לא פעם; וראה לעניין מסורותיו של שהרסטאני בדרך כלל M. Schwarz, 'Can we rely on later authorities for the views of earlier thinkers?', *IOS*, I (1971), pp. 241–248.
- דוגמה נוספת לעמעות ההבחנה בין המשמעותות השונות של מושג הגלגול, ולשימוש במונח 'תנאסח' לתיאור אמונה הדומה לאמונתו של עבד אללה הנזכר, היא הסיפור על אֶלְמַקְנַע, איש חִ'דַּאסאן, טוען לנבואה (או למשיחיות) בתקופת הח'ליפה העבאסי אלמהדי (שלט 775–785). בגירסת הסיפור אצל עבד אלקאהר אלבגדאדי, אלפרק בין אלפרק, מהד' מחמד זאהרד אלכות'רי, קהיר 1948, עמ' 155–156 (לתרגום אנגלי ראה: 75–78, *A.S. Halkin, Moslem Schisms and Sects*, II, Tel-Aviv 1935, pp. 75–78). אין המחבר מגדיר בשום מונח את אמונתו של אלמקנע. אולם בגירסה מאוחרת יותר של הסיפור, אבן אלטקטקא, אלפח'רי, בירות 1966, עמ' 180, מוגדרת אמונתו בפירוש במונח 'תנאסח'.
- עוד לעניין המינוח וההבחנה בין מונחים שונים ראה בתרגום הצרפתי של שהרסטאני (לעיל בהערה זו), עמ' 508, הערה 8.

בן אלחסן (האמאם השנים-עשר). על פי אמונתם, כל האמאמים הם במדרגת אלים, כל אחד מהם אל על דרך ההעתקה ('תנאסח'), שכן לדעתם האל נכנס בגוויות בני האדם ('הִיאֵל').²² הרי שמונח ה'העתקה', הכרוך בהקשרים אחרים בכפירה בתחיית המתים, משמש במקור זה לתיאור רעיון השיבה המחזורית של האמאמים לעולם הזה, והדבר יכול לחול גם על אחרים מלבד האמאמים, אלא שאצל האמאמים הרוח המתגלגלת היא האל בעצמו. בעוד מקום אחד מזכיר אשערי חילוקי דעות בין השיעים הקיצוניים ('רואפץ') בשאלת 'שיבת המתים אל העולם הזה לפני תחיית המתים'. הוא אומר שרובם סבורים שהמתים ישובו אל העולם הזה לפני יום הדין ('יום אלחסאב').²³ דעת המיעוט היא הדעה הראשונה שנזכרה בשם אשערי לעיל,²⁴ והם כופרים לחלוטין בתחיית המתים ומאמינים בגלגול נשמות ממש. זהו המקום היחיד המתאים להבחנה שביקש פרידלנדר להבחין. בין כה וכה נראה שבתודעתו של אשערי מוגבל עניין הגלגול באופן מובהק לקבוצות מסוימות בשולי השיעה.²⁵

במקורות שמסוף המאה העשירית או ראשית המאה האחת-עשרה יש ידיעות נוספות על מוסלמים שחיו במאה התשיעית או העשירית והאמינו בגלגול, אך לא היו קשורים דווקא בקבוצות השיעיות הנזכרות. סקירה שיטתית של אמונות אלה נמצאת בפרק שמיחד לעניין עבד אלקאהר אלפגדאדי (מת 1037) בספרו על הכתות ('אלפרך בין אלפרך').²⁶ הוא מבחין שם בין המאמינים בגלגול שחיו לפני האסלאם ובין אלה הקשורים לאסלאם. בין הראשונים הוא מונה שתי קבוצות: האחת, פילוסופים יווניים, כגון סוקרטס, אפלטון ופלוטרכוס;²⁷ והשנייה בודהיסטים ('סמניה'),

22 אשערי (לעיל, הערה 14), עמ' 14, שר' 3-10.

23 שם, עמ' 46, שר' 6-7. אלח'יאט (מהד' נאדר [לעיל, הערה 5], עמ' 95-96) מתפלמס נגד כל השיעים ('ראפצ'ה'), משום שהם מאמינים בשיבת כל המתים לפני תחיית המתים. אלח'יאט תוקף שם את אבן אלאראנדי, הטוען בשם השיעים שאמונה זו אינה סותרת את עקרונות ייחוד האל וצדקו, אינה נמנעת מיכולתו ואינה נוגדת את חכמתו (=התועלת המוחלטת של מעשי האל), כלומר אין דרך להכחיש על פי השכל, וגם בהתגלות אין מה שסותר אותה. אבן אלאראנדי גם הסתמך, בשם השיעים, על שני פסוקי קראן: סורה 40, 11; 2, 259. אלח'יאט מונה את כל הפלגים המוסלמיים המתנגדים לאמונה זאת: ח'וארג', מרג'אה, מעתזלה, ח'ש'ויה, ז'ידיה וג'ארודיה (שני האחרונים הם פלגים שיעיים). פולמוסו של ח'יאט בשאלה זו מעניין בלי ספק, והוא ראוי לדיון מפורט.

24 לעיל, הערה 14, וראה פרידלנדר (לעיל, הערה 20), עמ' 64.

25 אמנם במניין ספרי אשערי, שמנה אבן עסאקר (תביין כד'ב אלמפתרי, דמשק 1347 ה', עמ' 135), נזכר ספר שכתב נגד המאמינים בגלגול ('כתאב עלי אהל אתנאסח'). אולם ספר זה אבד, בדומה לספרים רבים אחרים של אשערי.

26 בגדאדי (לעיל, הערה 21), עמ' 162-165, וכן תיאור החמאריה בעמ' 167. בתרגום אנגלי ראה: הלקין (שם), עמ' 91-98, 101-102. בגדאדי מזכיר גם את התיאורים שנזכרו לעיל מספרו של אשערי, ולעתים קרובות ביתר פירוט, הן לגופן של ההשקפות הנדונות והן מבחינת שמות האישים שהיו קשורים בהן. אולם הוא אינו דן בהן בהקשר של אמונות הגלגול אלא בהקשר של האלטה האמאמים בקבוצות שיעיות קיצוניות והאמונה בגלגול רוח האל מאדם דרך כל הנביאים והמתנבאים לדורותיהם. הפרקים המתארים עניינים אלה נמצאים בעיקר בעמ' 143-157, ובתרגום האנגלי של הלקין, עמ' 41-80, ואין כאן מקום להאריך בזה.

27 בגדאדי אינו מפרט את דעות הפילוסופים, ומפנה את הקורא (שם, עמ' 162 בסופו) אל תיאור מפורט בספרו 'אלמלל ואלנחל'. אם הכוונה לספר שזה שמו ושההדירו א'נ נאדר (ביירות 1970), הרי שם (עמ' 117), מזכיר בגדאדי את העניין בקיצור נמרץ. גם בספרו 'אצול אלדין' (אסטאנבול 1928, עמ' 322) מזכיר בגדאדי את עניין הגלגול בקיצור נמרץ. הפרק בספרו על הכתות הוא אפוא המפורט ביותר. על הרקע האפלטוני והניאו-פלטוני לאמונת הגלגול בתקופה הנדונה כאן ראה: E.K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-Āmirī's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*, New Haven 1988, pp. 310-314

שהאמינו בגלגול בעיקר על דרך השכר והעונש, כלומר החוטאים נענשים על חטאיהם בגלגול בבעלי חיים, והשכר לבעלי חיים הוא גלגול בבני אדם. אל הבודהיסטים מצרף בגדאדי את המניכאים ('מאניה'), שהאמינו, לדבריו, בגלגול נשמות התועים בבעלי חיים על דרך צירוף נשמותיהם מיסוד החושך.²⁸ בין המאמינים בגלגול הקשורים לאסלאם מבחין בגדאדי בין שתי קבוצות עיקריות: האחת, הפלגים השיעיים למיניהם, שכולם שייכים לפי שמותיהם למאות השמינית והתשיעית, ומאמינים שרוח האל חלה בעלי והתגלגלה בצאצאיו מדור לדור. במשפט מסכם אומר בגדאדי שהללו אינם מאמינים בגלגול נשמות בני האדם בדרך כלל,²⁹ אולם ייתכן שמשפט זה מתייחס רק אל אחד הפלגים המתוארים שם. הקבוצה השנייה הם מעתזלים ('קַדְרִיָה') שבגדאדי נוקב בשמותיהם ומפרט את אמונת הגלגול שלהם. מבלי להיכנס כאן לפרטים,³⁰ אפשר לומר שהאמונות של אותם המעתזלים שבגדאדי מתארן קשורות ברובן בהשקפה דואליסטית, והן רואות את הגלגול כחלק ממערכת של שכר ועונש או של מבחן מצרף לקראת תוספת של חסד אלוהי. ברוב ההשקפות האלה מופיע הגלגול בבעלי חיים; היו שסברו שבעלי החיים עצמם כפופים גם הם לציווי ואזהרה ומכאן גם לשכר ועונש, והיו שסברו שאין הדבר כן. מבחינת המינוח המשמש לבגדאדי לציון הגלגול מופיע כמובן 'תנאסח', בצורת המקור או בפעלים מסוימים, וכן שמות ופעלים הגזורים משורש כ"ר שעיניים חזרה או החזרה. הנשמות חוזרות שוב ושוב לגופות בעולם הזה, או שהאל מחזירן. אולם תהליך זה אינו נמשך עד אינסוף. הוא מסתיים כאשר הזכויות או החובות בחשבונה של נשמה מכריעות, ובאותה שעה היא עוברת, או חוזרת לנצח, לגן עדן או לגיהנום.

סקירתו של בגדאדי אינה ממצה את כל הדעות שרווחו באסלאם עד זמנו בעניין גלגול נשמות,³¹ וראוי להזכיר כאן שתי השמטות. האחת, שאותה מזכיר הספרדי אבן חזם, הצעיר מבגדאדי בשנות דור (מת 1064), היא הפילוסוף אַבּוּ פֶּכַר מַחְמַד בֶּן זַפְרִיאֵל אֶלְרַאזִי. פילוסוף זה, בן זמנו של רס"ג (מת 925),³² ראה את עצמו כממשיכו של אפלטון. אבן חזם מביא דברים מתוך ספר של אלראזי, שהוראתם הפשוטה היא שהוא האמין בגלגול נשמות מאדם לבעלי חיים ולהיפך. עוד מביא אבן חזם דברים בכתב בשם מי שאינם מוסלמים, והכוונה מן הסתם לאלראזי, שהנפשות והעולם קיימים עד אין סוף, והנשמות נעתקות ('מנתקלה') לנצח בין בגופים ממין אחד ובין בגופים ממינים

28 על היהודים בתיאורו של בגדאדי ראה להלן.

29 משפט זה תומך לכאורה במסקנותיו של פרידלנדר (לעיל, הערה 20).

30 למחקר המפורט על חלק מהאישים הללו ראה: פֶּלָה (לעיל, הערה 5). ושם גם על תפיסת ישו כמין דמיוני, שבגדאדי מוסרה בפירוט, והיא נזכרה כבר על ידי אלחייאט (לעיל, הערה 5). באמונתם של מעתזלים אלה דן גם פרייטאג (לעיל, הערה 3), עמ' 113–127. לדעתו הושפע אחמד בן חאבט (הוא גורס: חאט) מרעיון ה'כמן' של אלנט'אם, ועל אחמד בן מאנוש (לפי גירסתו: יאנוש) הוא אומר שהושפע מרעיונות הודיים.

31 על אופי תיאורו של בגדאדי ועל נטייתו המופרזת למיון וסיווג שיטתי של הדעות, הגורמת לסילופים ולבלבול, ראה רוטון (לעיל, הערה 27), עמ' 220–222. עניין הגלגול על גווניו השונים, וכן האמונה בשיבת כל הנשמות או נשמות האמאמים בלבד, נזכרים בהקשרים שונים, ולעתים בפירוט, בספרו של שהרסטאני, בן המאה השתים-עשרה, 'כתאב אלמלל ואלנחל'. דיון מפורט בכל ההזכרות האלה, שחלקן בוודאי שאוב מהמקורות שנזכרו בסקירה הנוכחית, חורג ממסגרת זו, ובפרט לאור מצבו הטקסטואלי של חיבור זה (וראה לעיל, הערה 21).

32 ראה: S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, pp. 34–93; P. Kraus & S. Pines, 'al-' Rāzī', *EI*, III, pp. 1134–1136; סוגין (לעיל, הערה 13), III, ליידין 1970, עמ' 274–278.

אחדים. במאה האחת-עשרה מוסר הפרסי נאצר ח'קרו שאלראזי האמין גם בגלגול נשמות החוטאים בשדים או בשטנים ('שיאטין').³³ ידיעות אלה משלימות את תיאורו של בגדאדי, היוצר את הרושם כאילו לא היה באסלאם המשך לדעות הפילוסופים הקדמונים.

ההשמטה השנייה, שספק אם בגדאדי היה מודע אותה, היא דעתם של 'האחים הטהורים' ('אח'ואן אלצ'פא'), קבוצה אסמאעילית ככל הנראה, שכתביה נודעו בשם 'איגרות האחים הטהורים', והחוקרים חלוקים בדעותיהם, בין השאר, בשאלת זמנם של הכתבים האלה (זמן כתיבתם או עריכתם וגיבושם הסופיים).³⁴ באחת האיגרות נדחת בפירוש האפשרות שייסורים באים על בעלי חיים או על בני אדם כעונש על חטאים כחיים קודמים 'כפי שטוענים אנשי [תורת] הגלגול'.³⁵ במקום אחר מוקדש פרק לייסורי הנפשות הרעות, ושם מדובר על ייסורי נפשות הרשעים בעולם הזה, אך לא תוך כדי גלגול בגופות אחרים.³⁶ משני המקומות מתברר ש'האחים הטהורים' התנגדו כנראה לדעותיהם של אותם המעוזלים שהאמינו בגלגול כחלק ממערכת הגמול. אולם במקומות אחרים יש רמזים, ואולי יותר מרמזים, שהם האמינו באיזה אופן בגלגול כחלק מתהליך של צירוף הנפשות בכל דרגות הקיום, מהדוממים ועד בני האדם. המונח המשמש להם לעניין זה הוא 'נְקֵלָה' או 'אֶנְתַּקָּאל' כלומר העתקה או מעתק.³⁷

להשמטותיו של בגדאדי אפשר להוסיף גם את הידיעות שמוסר בן דורו אַבּוּ אַלְיַחְאן מחמד בן אחמד אלפירוני (מת 1048). בספרו המתאר את ההודים ותרבותם, הוא מקדיש שלושה פרקים להשקפותיהם על גורלה של הנפש, גלגוליה וגמולה על מעשיה.³⁸ במהלך תיאור זה מוצג הגלגול ('תנאסח') כעקרון מרכזי בדת ובהגות ההודית, כתהליך של טיהור הנפש לקראת גאולתה מהגוף, מהקשר לעולם החומרי המוחש, או לחילופין לקראת עונש נצחי בדרגה כלשהי של גיהנום, שהיא

- 33 את כל המובאות מכתבי אלאראזי הביא P. Kraus, *Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera Philosophica*, Cahirae 1939, pp. 174–178 (את דברי נאצר ח'סרו הביא במקורם בפרסית עם תרגום ערבי), וראה גם: פינס (שם), עמ' 59–60, 87–88; M.M. Bar-Asher, 'Quelques aspects de l'éthique', *Studia Islamica* (1989), pp. 121–122 d'Abū Bakr al-Rāzī et ses origines dans l'oeuvre de Galien', *Studia Islamica* (1989), pp. 121–122.
- 34 ראה מונוגרפיה מציינית, המבוססת על מקורות ומחקרים רבים, שפורסמה לאחרונה, I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982 (ושם בפרק הראשון על שאלת הזמן) וראה גם: 'Ikhwan al-Ṣafā', *EP*, III, pp. 1071–1076.
- 35 רסאיל אח'ואן אלצ'פא, ביירות 1957, ג', עמ' 367, 370. וראה: S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie*, Wiesbaden 1975, pp. 476, 482.
- 36 דייוולד (שם), עמ' 79–80.
- 37 ראה: דייוולד (לעיל, הערה 35), עמ' 95–96, ושם הפניות למקורות עתיקים, ניא-רפלטוניים ואחרים, וכן Yves Marquet, *La Philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*, Alger 1975, pp. 382–392. על דעה אסמאעילית נוספת ראה להלן בסמוך, בדברים המובאים מתוך תיאורו של אלכירוני (ומראה המקום להלן בהערה 42). על פירוש שונה לדברי האחים ראה: נתון (לעיל, הערה 34), עמ' 13–14, 17. על השתקפות דעת האחים במקור שיעי מאוחר (מלא צדרה, מת 1640), ראה: פרייטאג (לעיל, הערה 3), עמ' 198.
- 38 על אלכירוני ראה: סזגין (לעיל, הערה 13), VI, לידן 1978, עמ' 261–276, לפרקים האמורים ראה: אלכירוני, תחקיק מא ללהנד, חידראבאד 1958, עמ' 38–66. ספרו של בירוני על הודו תורגם לאנגלית, ראה: E.C. Sachau, *Alberuni's India*, I–II, London 1910. הפרקים האמורים שם, א, עמ' 50–88, ב, עמ' 275–290 ביאורים והערות. לסקירות קצרות על עניין זה ראה: B.A. Dar, 'al-Bīrūnī on Hindu Religious Thought', in: H.M. Said (ed.), *al-Bīrūnī Commemorative Volume*, Karachi 1979, pp. 340–342; M. Fakhry, 'al-Bīrūnī and Greek Philosophy', *ibid.*, pp. 344–349.

דרגת קיום שפלה בעולם הזה, או מחוצה לו. בירוני דן גם בהשוואת דעות אלה עם השקפותיהם של הפילוסופים היוונים. אם לגבי דעות היהודים אפשר אולי לטעון שכירוני היה הראשון שחשפן בהרחבה בפני המוסלמים, הרי הדברים שהוא מביא בשם הפילוסופים היוונים בוודאי לא היו חדשים לקוראים המוסלמים בני זמנו. ראוי לציין כאן בקיצור כמה ידיעות שמזכיר בירוני. האחת, שמאני למד את האמונה בגלגול בהודו, כאשר הוגלה שמה מאיראן, והפך אותה לעיקר באמונתו שלו, ואף ייחס אותה לישו.³⁹ במלים אחרות, בירוני מנסה לתאר את אמונת הגלגול כנובעת משני מקורות עיקריים: ההגות היהודית והפילוסופיה היוונית, ומשם נסתעפה בכיוונים שונים, כגון המאניכאיות. השנייה, בירוני מספר בנימה אובייקטיבית שהיו מתפלמון (תיאולוגים, מוסלמים מן הסתם) שנטו להאמין בגלגול ('תנאסח') והעמידוהו על ארבע 'דרגות' ('מראתב', אולי עדיף לתרגם 'אופנים'): (א) 'נַסח', כלומר העתקה מגוף לגוף, והיא מוגבלת להעתקה מאדם לאדם; (ב) 'מַסח', שפירושו שינוי צורה כגון מאדם לקופים, חזירים ופילים; (ג) 'רַסח', בהוראה מילולית 'עמידה איתנה, יציבה, קפואה', והכוונה לגלגול נפש בעלי חיים בצמחים או דוממים, והוא עונש קשה יותר מגלגול אדם בבהמות וחיות; (ד) 'פַסח', שהוראתו המילולית 'התרה, שחרור, ביטול', והכוונה לשחרור נפש מצמח או מבעל חיים על ידי קטיפה או שחיטה, בהתאמה.⁴⁰ בירוני אינו מזכיר את שמות בעלי הדעות הללו. מיד לאחר מכן הוא מזכיר מובאה מתוך הספר 'פֶשֶף אלִמְחַג'יב' מאת אַבּוּ יַעֲקֹב אֶלְסַגְזִי, הידוע ממקורות אחרים כתועמלן אסמאעילי באיראן במחצית הראשונה של המאה התשיעית.⁴¹ הוא היה סבור שהגלגול יכול להיות רק בתוך המינים, ולא ממין לחברו.⁴²

זהו אפוא, על דרך הקיצור, הרקע הכללי לאמונת הגלגול בין היהודים במאה העשירית, כפי שהוא משתקף בחיבורים בני הזמן. אמנם ניכרת בחיבורים אלה נטייה ברורה להציג את האמונה בגלגול כמוגבלת לחוגים דתיים או רעיוניים מסוימים ומוגדרים היטב, ובאופן זה להעמידה בשוליים. קשה לשער את מגינים של מי שהחזיקו באמונה זו מחוץ לאותם החוגים, על בסיס פילוסופי או דתי, או ברובד העממי. אולם מתוך רמזים, בעיקר בדברי בירוני, מסתבר שההצגה האמורה לוקה לפחות באי-דיוקים.

39 בירוני (שם), עמ' 41–42 (בתרגום זכאו [שם], עמ' 54–55). על דעות של חוקרים בני זמננו בשאלה זו ראה: A.V.W. Jackson, 'The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism', *JAOS* 45 (1925), p. 249, n. 13 לסקירה על האמונה בגלגול נשמות בהגות היוונית והרומית בעת העתיקה וקשריה עם מקבילות הודיות ומאניכאיות ראה: K. Hoheisel, 'Das frühe Christentum und die Seelenwanderung', *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 27/28 (1984/1985), pp. 24–46 ומחקרים בני זמננו; על פלוטניוס ומאני בהקשר הנדון כאן ראה שם, עמ' 40–45.

40 בירוני (שם), עמ' 49 (בתרגום זכאו [שם], עמ' 64–65; הוא תרגם 'ואחד מן אלמתכלמין' A. theosoph). על 'מסח' ראה הלן, הערות 57, 58. תיאורו של בירוני הועתק על ידי שהרסטאני (לעיל, הערה 21), עמ' 133 (ובתרגום צרפתי מועד [שם], עמ' 512, ושם בהערה 40 תרגום דברי בירוני). שהרסטאני מייחס את הדיוג המרובע לאמונתה של כת שיעית, אלפאקליה.

41 ראה: C. Brockelmann, *GAL*, SI, p. 323; S.M. Stern, *Studies in Early Ismailism*, Jerusalem 1983, pp. 221, 228.

42 בירוני (שם), עמ' 49 (בתרגום זכאו [שם], עמ' 64–65). ההשוואה שעורך שם בירוני בין דעת אבו יעקוב ודעות הפילוסופים היווניים (אפלטון, סוקרטס ואחרים) מראה שדברי אבו יעקוב, כפי שהם מובאים שם, אינם חד משמעיים, אך זהו עניין לדיון נפרד.

[ב]

עניינו של הדיון כאן מוגבל לבירור השקפותיהם של היהודים שהאמינו בגלגול, ולא לדרך שבה מבקשים מחברי החיבורים האמורים להפריך אמונות אלה. הקביעה שהיו יהודים שהאמינו בגלגול מסתמכת על שתי ראיות: האחת, הזכרה מפורשת של אמונה כזו בין יהודים, כשאין שום סיבה לפקפק באמיתות הדברים; והשנייה, ציונים של פסוקי מקרא שעליהם הסתמכו אותם המאמינים.⁴³ על אמונת הגלגול בין יהודים במאה העשירית ניתן ללמוד מהמקורות הבאים:

(א) רס"ג דן בעניין זה בחיבורו הפילוסופי 'האמונות והדעות', במאמר השישי המוקדש לתורת הנפש. בסוף המאמר יש דיון בחילוקי הדעות בשאלת 'עצם הנפש ואחריתה'. שם הוא מתאר 'אנשים המכנים עצמם יהודים [יתסמון באליהודיה] והם מאמינים בשיבה [אלפר] וקוראים לה מעתק [או גלגול, תנאסך]'.⁴⁴ רס"ג אינו מזהה בשם (או במקום) את האנשים הללו. התיאור הכללי של אמונתם הוא, לדברי רס"ג, שרוח אדם אחד יכולה לעבור אל אדם אחר, ויש מהם הסוברים, או רובם סוברים, שייתכן מעבר של נפש בהמה אל אדם או נפש אדם אל בהמה.⁴⁵

(ב) אָבו יוסף יעקב אלקרקסאני, הקראי בן זמנו של רס"ג, נדרש לעניין זה כמה פעמים. (1) בספרו 'אלאנאר ואלמראקב', במאמר הראשון הדן בתולדות הכתות בישראל עד הקראים, אומר קרקסאני שנמסר בשם ענן או עליו ('חַפֵּי עֲנָה') שהאמין בגלגול נשמות ('תנאסח') ושחיבר ספר בעניין זה. 'ואולם אנו ראינו אנשים מחסידי [קומא מן אצחאבה] המחזיקים בדעה זו. אנו נזכיר דברי המאמינים בגלגול ותורה [באלתנאסח] ואלתכריר] ונשיב עליהם להלן'.⁴⁶ קרקסאני מבחין פה היטב בין מה שנמסר לו, כלומר דברים שאינו יכול להיות בטוח באמיתותם, ובין מה שהוא יודע באופן בלתי אמצעי, כלומר שראה בזמנו אנשים השייכים לכת הענניים ומאמינים בגלגול, בין שמקור אמונתם הוא ענן וכתביו ובין שהוא מקור אחר.⁴⁷ לגופו של עניין כורך כאן קרקסאני את הגלגול והחזרה יחד כמונחים שווי ערך.

לעניין זיהוי המאמינים בגלגול ראוי להוסיף כאן פרט שיש בו להאיר את גורלם המוזר, לפעמים, של ייחוס דעות לאנשים. כשרס"ג מונה דעות שונות שרווחו בין הקדמונים על מהות הנפש, הוא מזכיר את דעת ענן שהנפש היא דם טהור, ומוסיף שענן הזכיר זאת בספרו ושהוטעה לחשוב כך על פי הפסוק 'כי הדם הוא הנפש' (דב' יב, כג).⁴⁸ דברים אלה אינם נראים מתיישבים עם

43 ראוי לציין שכוחן של שתי הראיות האלה, שתיהן כאחת או כל אחת לחוד, יפה גם בקשר לאמונות אחרות, שמחברים כגון רס"ג או קרקסאני מתפלמסים כנגדן.

44 ר' סעדיה בן יוסף פיומי, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מהד' י' קאפח, ירושלים תש"ל [להלן: האמונות והדעות], עמ' ריד, שו' 12-13.

45 שם, שם, שו' 14-17.

46 אבו יעקב יוסף אלקרקסאני, כתאב אלאנאר ואלמראקב, מהד' ל' נמוי, ניו יורק 1939-1945 [להלן: אלאנאר], עמ' 54, שו' 18-20.

47 בהבחנה זו שקרקסאני מבחין בין דברים שנמסרו לו ובין דברים שהוא עצמו ראה או שמע דנתי בהקשר כללי במאמרי: 'הערות מתודיות לחקר היחס בין הקראים ובין כתות יהודיות קדומות (בהקשר האסלאמי והארץ ישראל)', קתדרה 42 (1987), עמ' 71-72. נמוי [לעיל, הערה 1], עמ' 160) מזכיר את הייחוס לענן כעובדה היסטורית.

48 האמונות והדעות, עמ' קצו.

האמונה בגלגול. בספר המצוות שלו אומר ענן, על פי מה שמביא הקראי אבו אלפרג' פרקאן אבן אסד (הוא ישועה בן יהודה), שאסור לאכול חסיל (או כל שרץ) בעודו חי, שנאמר 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו' (בר' ט, ד). ואף על גב שדם אין להם, נפש יש להם. ונאמר 'לא תאכל הנפש עם הבשר' (דב' יב, כג) — הוסיף ה"א (במלת נפש) ללמדך שכל נפש אסור לאכול עם הבשר, בין שיש לה דם ובין שאין לה דם.⁴⁹ דברים אלה עשויים להתיישב עם האמונה בגלגול, אך סותרים באופן ברור את מה שכותב רס"ג על דעת ענן בדבר מהות הנפש. על רקע הסתירה הכפולה שיש כאן, אפשר להבין את לשונו הזהירה של קרקסאני בייחוס האמונה בגלגול לענן.⁵⁰

(2) במאמר השלישי של ספרו, המוקדש לסתירה מפורטת של עיקרי האמונה של כתות שונות, וכן של הנוצרים והמוסלמים, בסיום הפרק השישה-עשר, אומר קרקסאני: 'עתה נפנה להשיב על מי שהאמין בגלגול [תנאסח'] מהענניים וזולתם'. ובפתיחת הפרק השבעה-עשר, מיד לאחר מכן: 'מה שמסתמכים עליו המאמינים בגלגול מבין המאמינים בייחוד האל [אלמְוֹדֶה] וכו'.⁵¹ כאן כבר נעלמת תווית הזיהוי הכיתית. ובפתיחת הפרק השמונה-עשר: 'יש מהם שנתלו בדברים מהמקרא וכו',⁵² בלי שום זיהוי כלל.

(3) בפירושו לבר' ו, יג ('קץ כל בשר בא לפני') מזכיר קרקסאני⁵³ את המאמינים בגלגול בלי שום זיהוי כלל. הוא אומר שעניינם העיקרי היה להסביר את ייסורי בני האדם בעולם הזה בכלל, ואת ייסורי הילדים, הפטורים מעונש, בפרט.⁵⁴ בסופו של דבר הוא מפנה את הקורא אל 'אלאנואר'. (4) רמז ברור לעניין זה נמצא גם בפירושו לבר' ב, ז ('ויפח באפיו נשמת חיים'), כשקרקסאני משתדל להוכיח שני דברים: האחד, שנפש כל אדם נבראת עם גופו; והשני, שאין נפש האדם בכלל 'רוח אלהים' (בר' א, ב), כלומר שאינה חלק ממנה ואין מקורה משם.⁵⁵ שייכות הדיון הזה לאמונה בגלגול, לפחות לאחד מכיווני האמונה הזאת, מוכחת מדיונו של רס"ג (ראה להלן).

(ג) עבד אלקאהר אלבגדאדי, בסקירתו הנזכרת לעיל על המאמינים בגלגול, מוסר שיהודי אחד האמין בגלגול וטען שהראיה לאמיתות הדבר היא הסיפור שבספר דניאל שהאל הלביש ('מסח') את נבוכדנאצר בשבע צורות של בהמות וחיות טרף כדי להענישו, עד שלבסוף החייהו כמאמין בייחוד ('מוחד').⁵⁶ אלבגדאדי אינו טוען כלום נגד הסיפור. מכל מקום הדבר מוזר כלשהו, והוא

49 א"א הרבכי, זכרון לראשונים, ח: השריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא, ס"ט פטרסבורג תרס"ג, עמ' 67.

50 וכן יש בזה ללמד על הזהירות הנדרשת בקבלת ייחוס דעות דרך כלל.

51 אלאנואר, עמ' 307, שר' 7, 10.

52 שם, עמ' 315, שר' 3.

53 כ"י הספרייה הבריטית, Or. 2492 (בקטלוג מס' 251), דף א65. את הדברים המובאים כאן הדפסתי בחיבורי שכתבתי לשם קבלת תואר דוקטור, 'שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני יופת בן עלי', ירושלים תשל"ח, ב, עמ' נז, שר' 7-10.

54 זהו כאמור ההקשר המעטולי, שמוכר עבד אלקאהר אלבגדאדי. לדיון פולמוסי ארכני נגד ההשקפה שייסורי הילדים הם עונש לנשמות החוטאים שנתגלגלו, שיש בו עניין עיוני אך לא היסטורי, ראה: עבד אלג'באר, אלמגני, יג, מהד' אברהים מדכור ואבו אלעלא עפיי, קהיר 1962, עמ' 405-430.

55 כ"י הספרייה הבריטית, Or. 2492 (בקטלוג מס' 251), דף 36ב-37א, הדפסתי את הדברים בחיבורי הנזכר (לעיל, הערה 53), ב, עמ' מו, 1-19.

56 בגדאדי (לעיל, הערה 21), עמ' 163; בתרגום אנגלי: הלקין (שם), עמ' 92, ושם בהערה 5 צריך לתקן לפרק ד (בדניאל) במקום פרק ג.

ואלבגדאדי ידע על סיפורים דומים מהקראן.⁵⁷ הוא מזכיר עוד פעם אחת את המונח 'מסח' (שהוראתו שינוי צורה או הלבשת צורה, והוא המונח הנקוט בסיפורים האמורים בקראן), בקשר לאמונת הגלגול של אבו מסלם אלח'ראסאני, שאותה הוא מונה בין דעות הקדריה.⁵⁸ מכל מקום, ידיעה זו על אמונת 'אחד היהודים' בגלגול על פי סיפור נבוכדנאצר יחידאית היא, ואינה מתועדת בידיעות שמביאים רס"ג וקרקסאני על כתובים ששימשו סמך לאמונת הגלגול בין יהודים. ואף על פי כן ייתכן שרס"ג ידע על כך, ומשום כך התאמץ להוכיח בפירושו לדניאל שצורת גופו של נבוכדנאצר לא השתנתה, ומה שאירע לא היה אלא 'הסתלקות דעתו וכוח הבחנתו' ('זואל עקלה ותמיזה').⁵⁹ ממילא יוצא שכשחזרה אליו דעתו יכול היה לזכור ולהבין את כל הקורות אותו, דבר שהוא בלתי אפשרי אם מניחים גלגול ממש.⁶⁰

[ג]

המקורות העיקריים לאמונה בגלגול בין יהודים במאה העשירית (או מעט קודם לכן), אם כן, רס"ג וקרקסאני. להלן ננסה לעמוד על פרטי התיאורים שבמקורות אלה. המונחים המשמשים אצל שניהם, בדומה למונחים שבהם משתמשים המחברים המוסלמים, הם 'תנאסח', ופעלים ושמות הגזורים מהשורש כ"ר. הוראת המונח הראשון ברורה למדי, והיא לציין שדבר מה משנה את מקומו או נעתק ממקום למקום, מכוח עצמו או מכוח אחרים. הוא מקביל אולי למונח היווני

57 בסורה 2 (אלבכרה), פס' 65 מסופר על יהודים שהאל הענישם על חילול שבת בהופכו אותם לקופים, וראה גם סורה 7 (אלאעראף), פס' 166. בפרשנות הקראן מצויות מסורות המספרות את הסיפור בפירוט רב; ראה, למשל: פירושו של מחמד בן ג'ריר אלטברי, קהיר 1968, א, עמ' 330–332. מעניינת מסורת נוספת, המובאת בשם מג'אהד (מוסר מסורות ופרשן, מת 722), שלפיה הביטוי 'הפיכה לקופים' הוא משל וסמל. טברי עצמו מתנגד בתוקף לפירוש זה ועומד על פירושו הפסוקי כפשוטו. נראה שהמסורות המיוחסות למג'אהד משקפות מגמה פרשנית אלגוריסטית קדומה; ניתן למצוא בספרות פרשנות הקראן עוד מסורות המיוחסות למג'אהד המשקפות מגמה כזאת, ואין כאן המקום להאריך בזה. ראה לפי שעה: I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen*; עמ' 107–108; J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977, p. 139. על טיבן של מסורות פרשניות המיוחסות למג'אהד ראה: J. van Ess, *Zwischen Hadīth und Theologie*, Berlin 1975, במקומות שונים, בעיקר עמ' 217, 47; M. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, p. 217, 47. בסורה 5 (אלמאידה), פס' 60. מדובר על מי שהאל קיללם והענישם בהופכו אותם לקופים ולחזירים. גם כאן מוצאים מסורות המפרשות את הדברים, על פי ההקשר, על יהודים, וגם מספרות את הסיפור בפירוט. ראה: טברי (שם), ו, עמ' 293–296. אמנם בכל זאת סיפור נבוכדנאצר אינו נזכר כלל, על מקבילות במקורות מדרשיים יהודיים לסיפורים האלה שבקראן ובמסורות ראה: G. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im*; *Qoran*, Hildesheim 1961², pp. 312–314.

58 בגדאדי (לעיל, הערה 21), עמ' 165. בתרגום אנגלי: הלקין (שם), עמ' 98. וראה לעיל על תיאור דעות המתכלמון בספרו של בירוני (מראה המקום בהערה 40). על הרעיון האסמאעילי של 'גלגול בחיים' (מסוח') דן פרייטאג (לעיל, הערה 3), עמ' 178–182, על יסוד מקורות שכולם מאוחרים לפאטמים, אולם שואבים כנראה מחומרים קדומים. וראה קולברג (לעיל, הערה 3), עמ' 238.

59 ר' סעדיה גאון, פירוש לדניאל, מהד' הר"י קאפח, ירושלים תשמ"א, עמ' פא.
60 טענה זו נגד הגלגול רוחות למדי בספרות המעחותית. ראה, למשל: עבד לאג'באר (לעיל, הערה 54), ג, עמ' 410–413; הנ"ל, שרח אלאצול אלח'מסה, מהד' עבד אלכרים עת'מאן, קהיר 1967, עמ' 487, ש' 19 — עמ' 488, ש' 3. גם קרקסאני מזכיר עניין זה, ראה: אלאנואר, עמ' 313, ש' 1–13.

metempsychosis, המתועד בתיאורים יווניים ולטיניים של דעות מגיכאיות משלהי העת העתיקה. רעיון החזרה מצוי שם פחות, אבל אינו נעדר לגמרי, ויכול להתאים גם לגלגול בבעלי חיים.⁶¹ מכל מקום הוראת metempsychosis היא הכללית ביותר, ואינה עניין דווקא לשינוי צורה, הקשור בעיקרו במונח היווני metempsychosis, שגם הוא מצוי בהקשרים אלה. כשמתאר רס"ג את האמונה בגלגול בין יהודים הוא מייחס אותה לארבע שיטות, שלדעתו הן כמוכן מוטעות:

(א) 'דבקותם בשיטת "הדברים הרוחניים" או שלוש השיטות האחרות, או מי [מהם] שלא ידעו מי הם מייסדי האמונה בגלגול גזרוהו משיטת שני העקרונות "הרוחניים"'.⁶² דברים אלה טעונים ביאור. מדובר כאן בעיקרו של דבר באמונה בגלגול שהיא חלק מהשקפה פילוסופית כוללת. ארבע השיטות הנזכרות כאן נזכרות גם בפסקה סמוכה קודמת,⁶³ ושם מפרט רס"ג ואומר שהללו שאמרו שמקור הנפש 'מהדברים הרוחניים' או מהבורא לבדו או מהבורא ומדבר אחר או משני עקרונות נצחיים ('קדמוניים'), כל אלה מאמינים שהנפש חוזרת, מן הסתם, בסופו של דבר, אל מקורה אשר ממנו חוצבה. רמיזה נוספת אל ארבע השיטות נמצאת בראשית המאמר השישי,⁶⁴ הדן כולו בנפש. שם אומר רס"ג שיש חילוקי דעות בעניין זיהוי עצמות הנפש, והוא ימנה בעניין זה שבע שיטות מלבד הארבע שכבר נזכרו קודם לכן, ושאותן כבר בחן, בדק והפריך. הוא מונה אותן בקיצור באותו אופן שהוא עושה זאת סמוך לדינו בגלגול.

כדי להבין את העניין לאשורו יש לחזור אפוא אל המקום שבו עוסק רס"ג לראשונה באותן ארבע השיטות, כלומר אל המאמר הראשון, במקום שהוא מונה שלוש-עשרה שיטות שונות בשאלת בריאת העולם ומציאות הבורא; השנייה, השלישית, הרביעית והחמישית מהן הינן השיטות האמורות.⁶⁵ השיטה השנייה שם נתבארה באופנים שונים על ידי חוקרים בני זמננו, ואין זה המקום לדרון בה בפירוט.⁶⁶ בקיצור ניתן לומר שהיא מייצגת במישרין או בעקיפין השקפה אפלטונית, כאשר 'הדברים הרוחניים הנצחיים'⁶⁷ מורים על עולם האידיאות, ובהקשר של תורת הנפש — עולם זה הוא מקורן של נפשות בני האדם. רס"ג מקדיש אף מקום מיוחד לפולמוס נגד יהודים שביקשו להסמך שיטה זו על הכתוב (מש', ח, כב) 'ה' קנני ראשית דרכו', או על כתוב אחר

61 ראה מחקרו המפורט של ג'קסון (לעיל, הערה 39); הואיזל (לעיל, הערה 39), עמ' 29–30.

62 האמונות והדעות, עמ' ריד, 21–24.

63 שם, שם, שו' 7–10.

64 שם, עמ' קצג, שו' 16 — עמ' קצד, שו' 4. לסקירה על הרשימות שבהן מונה רס"ג את השיטות השונות על הנפש

ראה: H. Davidson, 'Saadia's List of Theories of the Soul', in: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 75–94. דיוידסון אומר (שם, עמ' 87) ששיטתו של רס"ג על הנפש קרובה לשיטת אפלטון, ומשום כך לא מנה את שיטת אפלטון בין השיטות המוטעות או השקריות. אולם אם לוקחים בחשבון את מה שנאמר להלן בסמוך, שדעת אפלטון בעניין הנפש מקבילה לדעתו בעניין הבריאה, הרי זוהי הסיבה שרס"ג לא העתיק כאן את שיטת אפלטון מתוך התרגום הערבי לדוקסוגרפיה היוונית, שממנו לקח את רשימת שיטות הפילוסופים על הנפש, כדברי דיוידסון. וראה לעיל הערה 27, בסופה.

65 שם, עמ' מד, שו' 16 — עמ' נח, שו' 5.

66 ראה, למשל: פינס (לעיל, הערה 32), עמ' 74, הערה 2; י' אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים: שיטות וסוגיות, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 108–116; H.A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 125–132.

67 האמונות והדעות, עמ' מד, שו' 17.

(איוב כח, יב) 'והתכמה מאין תמצא'.⁶⁸ השיטה השלישית שם, שעיקרה הוא שהבורא 'ברא את הגופות מעצמותו' מייצגת כנראה השקפה ניאור-פלטונית. השיטה הרביעית מצרפת את השניים הקודמות או נגזרת מהן. השיטה החמישית היא הדואליסטית. רס"ג מאפיינה שם בתיאור 'מי שמאמין בשני יוצרים נצחיים' ('קדמונים'); בתיאור הדעות בעניין הנפש הוא מכנה אותה בקיצור 'שיטת השניים'; בתיאור הדעות בעניין אחרית הנפש הוא מזכיר את 'שני היסודות' [או: העקרונות] הנצחיים; ואילו בסקירת האמונה בגלגול הוא מכנה אותה 'שיטת השניים הרוחניים', כלומר בלתי גשמיים. כל הכינויים האלה עשויים להקשות בזיהוי כיוון דואליסטי מוגדר, ואף אין זה עניינו של הדיון כאן.

הצד השווה ביחסן של ארבע השיטות לעניין האמונה בגלגול נשמות הוא שאמונה זו היא בהן חלק מהשקפה פילוסופית כוללת. ניתן להסיק אפוא שעל פי תיאורו של רס"ג היו בזמנו, או סמוך לו, יהודים שהחזיקו בהשקפות אפלטוניות, ניאור-פלטוניות או דואליסטיות שהאמונה בגלגול היתה כלולה בהן או נגזרה מהן. ולא זו אף זו, רס"ג מבחין בין מי שהתקשרו להשקפה פילוסופית מסוימת, שידעו להגדירה ולנקוב בשם מייסדיה, לבין מי שלא היו בקיאים בפרטים הפילוסופיים, אבל נטו להשקפות דואליסטיות וקלטו איתן או מתוכן את האמונה בגלגול.

(ב) 'הם מתבוננים בתכונות רבות של בני האדם ומצאו שהן דומות לתכונות הבהמות, כגון שהוא צנוע כתכונת הכבשים, אכזר כתכונת הטורפים' וכו'. 'מכאן הסיקו שלא הגיעו המידות האלה לבני האדם אלא מפני שיש בהם מנשמות הבהמות'. פסיקה זו יש בה כמה קשיים לשוניים,⁶⁹ והיא מעורפלת גם מצד תוכנה. שכן אין דרך להבין אם מדובר על כך שמלכתחילה מעורבים בנפש האדם והבהמות שני יסודות שונים, יסוד בהמי ויסוד אנושי,⁷⁰ או שהיסוד הבהמי של נפש האדם נתגלגל בו על דרך השכר, כשם שהיסוד האנושי נתגלגל בנפש הבהמה על דרך העונש. אם האפשרות השנייה היא הנכונה, והדבר מסתבר בהקשר של דיון באמונת הגלגול (וגם על פי הפסוק השלישי המובא להלן ברשימת הכתובים ששימשו אסמכתאות לאמונת הגלגול), הרי מדובר כאן בהשקפה מניכאית, שהחזיקו בה גם מספר מעתזלים, על פי תיאורו של בגדאדי הנזכר לעיל.

(ג) שיטה זו מתאר רס"ג כמבוססת על 'דרך ההוכחה' ('אלחג'ה'), והכוונה, מן הסתם, להוכחה השכלית. הטיעון הוא שהאל צדיק ואינו עשוי לייסר ילדים אלא על חטאים שנפשותיהם חטאו בשעה שהיו בגוף קודם.⁷¹ נקודת המוצא של שיטה זו היא הסתירה לכאורה בין האמונה (שהמעתזלים סברו שהם יכולים להוכיחה) שהאל צודק במוחלט, ואינו מייסר ומעניש אלא את החוטא עצמו כמידת חטאו, ובין העובדה שילדים סובלים ייסורים אף על פי שאינם מצווים, מכאן שאינם יכולים להיחשב חוטאים, ומכאן שאינם בני עונשין. ראוי לדייק ולומר שהסתירה קיימת רק

68 שם, עמ' מו, שו' 29 — עמ' מט, שו' 2.

69 שם, עמ' ריד, שו' 25 — עמ' רטו, שו' 5. הפועל 'אסתעמאלהם' (האמונות והדעות, עמ' ריד, שו' 25) אינו נהיר בהקשר זה. הר"י קאפח תרגם 'התחקוהם', מן הסתם על פי ההקשר, ותרגומו מסתבר (לא כך תרגומו 'אחר מדות רבים מבני האדם'). הוא גם הציע לתקן 'פוג'דוהא' במקום 'פוג'דתהא', ואף זה נראה. ברור, מכל מקום, שהנוסח כמות שהוא בכתב היד נשתבש, והבנתו תלויה בתיקונים.

70 ראה רוטון (לעיל, הערה 27), עמ' 312, שם מובאים מקורות שמהם ניתן ללמוד על השוואת תכונות אנושיות לחיות, ומקורות אחרים שבהם השוואה זו שייכת להקשר אסכטולוגי, כלומר לאפשרות של גלגול.

71 שם, עמ' רטו, שו' 16–20. למקבילות בספרות המעתזלית ראה: עבד אלג'באר (לעיל, הערה 54), יג, עמ' 408 ואילך; הג"ל (לעיל, הערה 60), עמ' 483, 13–8.

למי שמניח כמובן מאליו קשר ישיר בין מצבו החומרי או הגופני של האדם בעולם הזה ובין הנהגתו המוסרית או הדתית, כלומר שייסורים בעולם הזה הם בהכרח עונש.⁷² רס"ג אינו מזכיר פרטים אלה, והם מתבררים מתוך פולמוסו נגד השיטה הזאת, אף על פי שמתוך תיאורו של בגדאדי הנזכר למעלה ידוע שהיו מעתזלים שפירשו את עניין הגלגול כצירוף הנשמות ולא דווקא כענישתן. בין כך ובין כך, ברור שכאן מדובר על אמונה מקבילה לאמונתם של מעתזלים בעלי נטיות מניכאות, שניסו לפתור על ידי גלגול הנשמות בעיה תיאולוגית מסוימת.

(ד) זו למעשה אינה שיטה או השקפה מסוימת, אלא נסיונות למצוא אסמכתאות מהמקרא לאמונת הגלגול. רס"ג עצמו אומר שהוא יביא רק חלק מהן. כל אחד מהכתובים עשוי להיות קשור באחת ההשקפות שנמנו קודם, ובדרך כלל רס"ג מצביע או רומז על קשר זה. בסך הכל הוא מזכיר חמישה כתובים:⁷³

(1) דב' כט, יד: 'כי את אשר ישנו פה עמנו עַמְד היום... ואת אשר איננו פה עמנו היום'. מפסוק זה הסיקו המאמינים בגלגול, לדברי רס"ג, שנפשות האחרונים הן הן נפשות הראשונים. ייתכן שאסמכתא זו קשורה להשקפה הראשונה, האפלטונית. היא מתאימה גם לדעות שמייחס אלבגדאדי (ראה לעיל) לאחמד בן חאבט, ובמיוחד לאחמד בן מאנוש שסבר שכל הנפשות נבראו בבת אחת בראשית העולם.⁷⁴

(2) תה' א, א: 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים'. מפסוק זה הסיקו, לדברי רס"ג, שהעונש (או השכר) הוא על פעולות שביצע האדם בגופו הקודם, שאם לא כן היה דוד אומר 'אשר לא ילך'. פירוש זה קשור בבירור בהשקפה שהגלגול הוא חלק ממערכת השכר והעונש.

(3) איוב לח, יד: 'תתהפך כחמר חותם ויתיצבו כמו לבוש'. הם פירשו 'תתהפך' על הנפש, ואמרו שהיא מתהפכת לנצח בבני אדם ובבהמות.⁷⁵ פירוש זה קשור באופן ברור בהשקפה השנייה, המניכאית, ומדגיש את נצחיותו של תהליך הגלגול.

72 קשר זה מובא במפורש בכתרת דיונו של עבד אלג'באר הנזכר לעיל, הערה 54.

73 שם, עמ' רטז, שר' 1 — עמ' ריז, שר' 18.

74 אמנם רעיון דומה כבר מצוי בקשר לפסוק זה בתנחומא פקודי, ג, 'תדע לך שכל הנשמות שהיו מן אדם הראשון ושיהיו עד סוף כל העולם כולן נבראו בששת ימי בראשית וכולן בגן עדן וכולן היו במתן תורה שנאמר כי את אשר ישנו וכו'. ובדומה לזה גם זוהר, א, צ ע"ב — צא ע"א (ושם, ג, סא ע"ב בלי הזכרת הפסוק). עם זאת האמונה שכל הנשמות נבראו במעשה בראשית אינה מחייבת בהכרח אמונה בגלגול, אלא יכולה להתפרש גם שכל הנשמות אכן נבראו מלכתחילה, אולם כל אחת מהן יורדת לעולם הזה רק פעם אחת. אברהם אבן עזרא בפירושו לפסוק הנדון דוחה אפילו אפשרות זאת, וראה בהערה הבאה. רס"ג עצמו, האמונות והדעות, עמ' קצג, שר' 8-9, מדבר על מספר קבוע של נפשות, שהאל חייב לברוא מלכתחילה. המאמינים בגלגול סברו כנראה שמספר הנשמות שנבראו מלכתחילה היה קטן בהרבה ממספר בני האדם העתידיים להיות, ומכאן שכל אחת צריכה לרדת לעולם הזה יותר מפעם אחת. על רעיון המספר הקבוע של הנפשות בפילוסופיה היוונית העתיקה. בקשר לאמונת הגלגול, ובפולמוס של הנצרות הקדומה נגד הפילוסופים ראה: הואיזל (לעיל, הערה 39), עמ' 33, 39-40.

75 כבר בספרות המדרשית הוציאו פסוק זה מהקשרו ומפשוטו ונתנוהו עניין לגורלו של אדם אחרי מותו (או לתחיית המתים). למשל, תנחומא, ויגש, ח: 'וכשם שאדם הולך כך הוא בא. הולך חגר בא חגר וכו' וכך הן חוזרין כלם. כשם שהוא הולך מלוכב כך הוא חוזר מלוכב שנאמר תתהפך כחמר' וכו'. וראה גם התרגום הארמי. כיוונו של המדרש מנוגד לאמונה בגלגול. נשמתו של אדם אינה משתנה אחרי מותו, והוא עתיד לשוב בתחיית המתים בדיוק כצורתו בימי חייו. עם זאת, עצם קיומן של דרשות ממין זה יכול היה למשוך את תשומת לבם של המאמינים בגלגול לפסוקים שהיו נושאי הדרשות.

(4) תה' כג, ג: 'נפשי ישוב ינחני במעגלי צדק למען שמו'. כאן מעיר רס"ג בקיצור נמרץ שהם חשבו שהפסוק רומז אל סיבובה החוזר ('תראד') של הנפש מגוף לגוף. רס"ג טוען שהם הסתמכו על המלה 'ישוב', במובן 'ישיב', כלומר יחזיר את הנפש פעם אחר פעם אל הגוף. ראוי להזכיר כאן שבמקורות עתיקים נזכרת דעה מניכאית שתנועת החזרה של הנפש היא מעגלית,⁷⁶ ואפשר שהיהודים שהאמינו בגלגול קשרו את הדבר לצירוף 'מעגלי צדק' שבפסוק הנדון.

(5) יח' לו, ט: 'מארבע רוחות באי הרוח ופחי בהרוגים האלה ויחיו'. רס"ג אינו מבאר כיצד קשור כתוב זה לעניין. אולם ניסיון הסתירה שלו מגלה כמה דברים אמורים. הוא טוען שהפסוק אינו שייך לגלגול, שהרי הרוחות נמצאות בקצות העולם, והן תבואנה כשיקראו להן. אבל בפסוק לא נאמר 'רוחות' אלא 'רוח'. רס"ג מפרש כאילו מובן שמלת 'רוח' היא כמין שם קיבוצי. המאמינים בגלגול פירשוהו אולי כשם יחיד, הרומז אל הנפש הכללית, מקור מחצבתה של הנפש הפרטית, שאליו תחזור אחרי שנצרפה בגלגוליה. הפסוק יכול להיות קשור אפוא לשיטה הראשונה, האפלטונית, או לכל אחת מאמונות הגלגול שהן חלק משיטה פילוסופית שלמה.

הקשר בין כל הפסוקים ובין השיטות השונות כפי שהן מוצגות, נראה רופס כלשהו. בתחילה טוען רס"ג שרובם מאמינים בגלגול מאדם לבהמה, או להיפך, אך רק אחד מהפסוקים, השלישי, מעיד באופן ברור על אמונה זו. השניים הראשונים נראים מנוגדים לרעיון זה, ולכאורה מגבילים את הגלגול למין האנושי. השניים האחרונים נראים ניטרליים לעניין זה. ועם זאת ברור שמי שיצר את הקשר בין השיטות והפסוקים היו יהודים, שהרי רס"ג אומר, אחרי שהוא משיב על פירושם לפסוק הרביעי, 'הייתי משמר את דברי מפני שפלות שיטתם ומגן על אמיתותם מפני שחיתותה, אלא שאני חושש מפני הפיתוי [שבה]'.⁷⁷ רס"ג נאבק כאן בתופעה חיה, והוא רואה את עצמו נאלץ לעשות כן משום החשש שתורה זו, המתיימרת להסתמך על כתובים מפורשים, תפתה ותדיח מאמינים נוספים. ייתכן מאוד שהתארים הקשים שבהם משתמש רס"ג לציון השיטה יחד עם המאמץ שהוא משקיע בסתירתה, יכולים להוכיח שמספר המועדים להתפתות אחריה היה ניכר. דיונו של רס"ג מלמד, כמדומה, שחלק ניכר מאמונות הגלגול שהיו רווחות בזמנו בין לא־יהודים, מצאו להן חסידים גם בין יהודים.

[ד]

קרקסאני מחלק את דיונו העיקרי באמונת הגלגול לשני חלקים, ולכל אחד מהם הוא מקצה פרק לעצמו: האחד, העקרונות הכלליים והפולמוס נגדם, והשני, הכתובים המשמשים אסמכתאות לאמונה זו והפרכת ההסתמכות עליהם. לאלה יש לצרף את המקומות הנוספים שבהם מזכיר

76 ראה: ג'קסון (לעיל, הערה 39), עמ' 257–259 (בשם אוגוסטינוס).

77 האמונות והדעות, עמ' ריז, שו' 9–11. תרגומי כאן שונה מתרגומו של הר"י קאפח, והנוסח והתרגום כאחת טעונים בירור שאין כאן מקומו. מכל מקום העדפתי את גרסת קטע הגניזה המובאת שם, בהערה 80. על גנוסטיקאים נוצרים שהסמיכו את אמונתם בגלגול על פסוקים ראה: הואיזל (לעיל, הערה 39), עמ' 39, הערה 139. במובאה מדברי פולמוס של אוריגנס נזכרים (לדברי הואיזל) הפסוקים דב' ה, ט; במ' יד, יח ('פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים'); מובן שיש להוסיף לרשימה גם שמ' כ, ה.

קרקסאני את אמונת הגלגול או רומז אליה. אם מסדרים את העקרונות הכלליים במקביל לשיטות שרס"ג מתארן, אפשר לתארם באופן זה:

(א) בפירושו לבר' ב, ז ('ויפח באפיו נשמת חיים') מזכיר קרקסאני⁷⁸ שאלת פלוני, שריח פולמוס נודף ממנה, מדוע לא נזכרה בריאת הרוח, קודם שנאמר 'רוח חיים'? האין זה רמז שהנפש כבר היתה ברואה (או שמא מוטב לומר נמצאת) בשעה שנברא הגוף? קרקסאני משיב, ראשית, כי כבר הזכיר בפירושו שיש מי שטוען שבריאת רוח האדם כלולה במלים 'ורוח אלהים'⁷⁹ אך הוא אינו מרחיב את הדיבור על טענה זו. שנית, המלה 'ויפח' עצמה מלמדת על בריאת רוח האדם, ויש כתובים נוספים המלמדים על כך ('יר' לח, טז; זכ' יב, א). הם מלמדים על כך שרוחו של אדם נבראה בגופו, ורוחו של כל אדם נבראת כאשר גופו נשלם בבטן אמו. וזהו ההפרכה לדעת כמה פילוסופים המכחישים בריאת יש מאין. בכל הדברים האלה אין הגלגול נזכר במפורש ולו במלה אחת. ואולם ברור למדי שזהו פולמוס ממין פולמוסו של רס"ג נגד ההשקפה הפילוסופית הכוללת שלפיה מקור רוח האדם הוא בדברים הרוחניים או בעצמות האל, כלומר היא חלק מיישנות נצחית, והיא מתגלגלת והולכת בגופות שונים עד שתחזור בסופו של דבר למקורה.

(ב) בפרק המוקדש לאמונת הגלגול והפרכתה בספרו 'כתאב אלאנואר' מתאר קרקסאני את יסודה העיקרי של אמונה זו כך: ⁸⁰האל אינו זקוק למאומה לפיכך מתחייב שאינו עושק לעולם. מכאן שייסורי הילדים באים עליהם בדין ולא בעושק. הם ראויים לייסורים על מעשים שעשו. אולם מעשים אלה נעשו בהכרח בזמן שהיו בוגרים בעלי דעה, שהמצוות חלות עליהם. כיוון שחטאו וכפרו באל היו ראויים לעונש. האל העתיקם מצורתם הראשונה לצורתם הנוכחית כילדים, וייסוריהם הם עונש על חטאיהם שחטאו בצורתם הקודמת. זהו היסוד שעליו הסמיכו המאמינים בגלגול עוד דעות שונות. כיוון שסותרים יסוד זה מתמוטט כל הבניין. קרקסאני חוזר ומזכיר את העניין בפירושו לבר' ו, יג, ⁸¹וגם שם הוא אומר שזהו יסוד אמונת הגלגול. וזהו השיטה השלישית שמביא רס"ג בשם המאמינים בגלגול, וכאמור לעיל, היא אופיינית למעוזלים בעלי נטיות מניכאות, שביקשו לפתור בדרך זו את הבעיה התיאולוגית שמעוררים ייסורי הילדים. שיטה זו מניחה קשר ישיר בין מצבו של האדם בעולם הזה ובין מעשיו והנהגתו. היא עומדת במרכז דיונו של קרקסאני באמונת הגלגול.

(ג) בהמשך הפרק הנזכר מביא קרקסאני דעה שמחזיקים בה חלק מהמאמינים בגלגול, והיא נובעת מהעיקר הכללי שהם מאמינים בו, שלפיו הגלגול הכרחי מבחינת הצדק האלוהי. לפי דעה זו, לא ייתכן שהאל בורא את הנשמות בזמנים שונים, כך שעשוי להיות הבדל בשיעורי החסדים

78 מראה מקום לכל העניין ראה לעיל, הערה 55.

79 זהות בעלי הדעת הזאת אינה ברורה. מכל מקום ראוי להזכיר דוגמאות לשני רעיונות דומים או מקבילים בספרות המדרשית. האחד במאמר הנמסר, למשל, בתחומא תוריע, א, בשם ר' שמעון בן לקיש: 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים וז נפשו של אדם הראשון'. השני במאמר הנמסר, למשל, בבראשית רבה יב, ח (מהר" תיאודור-אלבק, עמ' 106, ושם בהערות מראי מקומות נוספים): 'בששי בא לבראות את האדם. אמר: אם אני בורא אותו מן העליונים עכשיו העליונים רבים על התחתונים בריה אחת ואין שלום בעולם. ואם אני בורא אותו מן התחתונים עכשיו התחתונים רבים על העליונים בריה אחת ואין שלום בעולם. אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים בשביל שלום. הה"ד וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, מן התחתונים, ויפח באפיו נשמת חיים, מן העליונים'.

80 אלאנואר, עמ' 307, שר' 10 — עמ' 308, שר' 4; סתירת אמונה זו בעמ' 308, שר' 4 — עמ' 311, שר' 2.

81 מראה המקום לעיל, הערה 53.

שהוא משפיע עליהן. בהכרח יוצא שכולן נבראו יחד בזמן אחד, בראשית הבריאה.⁸² קרקסאני אינו מרחיב מעבר לזה, אולם נראה שדעה זו מתאימה לדעה שמוסר בהרחבה עבר אלקאהר אלבגדאדי בשם אחמד בן חאבט ואחמד בן מאנוש. לפי תיאורו נבראו כל נשמות בעלי החיים (האדם והבהמה גם יחד) בבת אחת בעולם אחר, קודם לעולם הזה, ושהותן בעולם הזה אינה אלא שלב בתהליך צירופן וזיקוקן לקראת שיבתן למצבן הראשון.⁸³

הדעות שמביא קרקסאני שייכות ברובן לחוגים מעתזליים, שהושפעו מדעות ניאופלטוניות או מניכאיות. הדעות האחרות, שרס"ג מתארן בפירוט ניכר, משתקפות בכתבי קרקסאני רק ברמז.

בחלק השני של דיונו, שבו מביא קרקסאני את הכתובים ששימשו אסמכתאות לאמונת הגלגול,⁸⁴ משתקפת תמונה שונה במקצת. הוא מביא עשרה פסוקים, ואלה הם:

(1) בר' ט, ו: 'שפך דם האדם באדם דמו ישפך'. מי ששופך דם אדם, דמו יישפך כשהוא בצורת אדם. מכאן שאפשר ששופך דם האדם יהיה בגוף ('צורה') אחר, ואז אין לשפוך את דמו.⁸⁵ דעה זו מתאימה לדעת אחמד בן מאנוש המעתזלי, שאין עונש על הנפש בשעה שהיא בגוף בהמה, ואין המצוות חלות על בהמות.

(2) וי' יא, מג: 'ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם'. לדעת המאמינים בגלגול, פירוש הפסוק (הנאמר בעניין איסור אכילת שרצים): אם תאכלו מהם ותטמאו על ידם, תטמאו בתוכם, כלומר רוחכם תיכנס בהם ותהיו נענשים בתוכם.⁸⁶ לפי הפירוש הזה, הגלגול בשרצים הוא עונש דווקא למי שנטמא באכילתם, והוא מזכיר את האיסור המניכאי על אכילת בשר בכלל.⁸⁷

(3) הו' ט, י: 'וינזרו לבשת ויהיו שקוצים פְּאָהֶם'. פירושו של פסוק זה, לדעת המאמינים בגלגול: כאשר חטאו ישראל בבעל פעור (ועניין זה נזכר בפסוק) ונשמדו, הם נעשו שיקוצים, שכן רוחותיהם נכנסו בגופות שהם שקצים.⁸⁸ זוהי אפוא הרחבה של הפירוש לפסוק הקודם, והגלגול בשקצים הוא עונש כללי יותר, ובמקרה המפורט בפסוק — עונש על עבודה זרה.

(4) תה' מט, יב: 'קרבם בְּתִימו לעולם משכנתם'. לפי פירושם של המאמינים בגלגול: גופות הרשעים יהיו בתיהם לעולם, כלומר נשמותיהם לא תעזובנה את הגופות, אלא תיעתקנה מגוף אל גוף עד סוף הימים, הואיל והפליגו בעבירות באופן שאינם יכולים להיטהר ולהיות ראויים לישועה (או: להיפדות מגופותיהם).⁸⁹ ייתכן שפירוש זה של הפסוק בתהילים משקף וריאציה של אחת הדעות שהחזיקו בהן מעתזלים מסוימים. כאן מדובר בגלגול כעונש נצחי לרשעים הגמורים. שלילת מציאות הגיהנום כמקום העונש מחוץ לעולם הזה נגזרת כמסקנה הכרחית מדעה זו. לכיוון פרשני זה שייכים גם שני הפסוקים הבאים.

(5) יר' יז, יג: 'סֹסְרִי [הכתוב: יסורִי] בארץ יִכְתְּבו'. לפי פירושם של המאמינים בגלגול: נגזר⁹⁰

82 אלאנואר, עמ' 311, שר' 2-8; סתירה דעה זו בעמ' 311, שר' 9 — עמ' 314, שר' 20.

83 בגדאדי (לעיל, הערה 21), עמ' 164-165 בתרגום אנגלי: הלקין (שם), עמ' 95-98, וראה לעיל, הערה 30.

84 אלאנואר, עמ' 315-318. תרגום אנגלי של כל הפרק פרסם נמיו (לעיל, הערה 1), עמ' 163-168.

85 אלאנואר, עמ' 315, שר' 4-7.

86 שם, שם, שר' 10-12.

87 רעיון זה ממש נמסר בשם טורבו, תלמידו של מאני, ראה: ג'קסון (לעיל, הערה 39), עמ' 252-253.

88 אלאנואר, עמ' 315, שר' 17 — עמ' 316, שר' 1.

89 שם, עמ' 316, שר' 6-9.

90 הפועל 'יכתבו' נתפס כאן כהוראת גזירה. להוראה דומה בעברית ראה: 'כתב' מילון בן יהודה, ה, ירושלים

על הסרים מה' וממשמעתו להישאר לנצח בארץ ולחזור פעם אחר פעם לגוף.⁹¹ בדבריו של קרקסאני כאן מופיע הפועל הערבי 'כר' במובן שיבה, חזרה. ייתכן שפסוק זה כבר היה שנוי במחלוקת בתקופה עתיקה, שכן המלה 'בארץ' מוקשית כאן מכל מקום. ובאמת, התרגום הארמי מפרש 'בגיהנם' אנון עתידין למפל', כלומר עתידים (הרשעים) ליפול לגיהנום. לפי פירוש המאמינים בגלגול, גם כאן משתמעת בהכרח שלילת מציאות הגיהנום כמקום ענישה מחוץ לעולם הזה.

(6) תה' צ, ג: 'תָּשֶׁב אָנוֹשׁ עַד דָּךְא וְתֹאמַר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם'. המאמינים בגלגול פירשו: תשיב את האדם עד שידוכך ויטהר, כלומר תשיבהו אל הגופות.⁹² פירוש זה דורש את 'דכא' על פי משמעותו של שורש זה בארמית,⁹³ ורואה בגלגול תהליך של זיכוך וצירוף, בדומה להשקפה הנרמזת ב'איגרות האחים הטהורים', כאמור לעיל.

(7) קרקסאני אומר שגם הכתוב בתה' כג, ג, 'נפשי ישובב', שייך לעניין זה, כלומר שה' מחזיר את הנפשות לגופות.⁹⁴ קרקסאני אינו מפרט את משמעות הפסוק לעניין. מתוך ההשוואה שהוא משווהו לפסוק הקודם ניתן להבין שלפי מה שידוע לו המשמעות דומה. כאמור לעיל, גם רס"ג הביא פסוק זה בשם מאמינים הגלגול, וכנראה גם הוא הבין שלדעתם מורה הפסוק על תהליך הזיכוך והצירוף.

(8) איוב יד, יד: 'עַד בּוֹא חֲלִיפְתִּי', כלומר החלפת גוף בגוף.⁹⁵ המונח שקרקסאני מזכיר כאן, 'תבדל', מתרגם את 'חליפתי'.

(9) איוב לח, יד: 'תתהפך כחמר חותם ויתיצבו כמו לבוש'. לדעתם של המאמינים בגלגול, הפסוק נאמר על הנפש.⁹⁶ כאמור לעיל, גם רס"ג מביא פסוק זה בשם.

(10) בסעיף האחרון הדין בעניין זה מביא קרקסאני מין מדרש כללי על פרשיות התורה שבהן מובטח כל טוב העולם הזה כשכר לצדיקים וייסורים — כעונש לרשעים. מובאות שתי דוגמאות וי' כו, ודב' ז, יב—טז. והרי המציאות בפועל אינה כזו, וניתן לראות בחוש צדיקים מתייסרים ורשעים מאושרים. יתר על כן, גם הנביאים תיארו מציאות זאת, כגון דברי ירמיהו (יב, א) 'מדוע דרך רשעים צִלְחָה'.⁹⁷ מכאן הורו המאמינים בגלגול שאם מאמינים באמיתות ההבטחות שבתורה, צריכים לומר

ותל־אביב תש"ח, עמ' 2550. אמנם ייתכן שיש בתפיסה זו גם השפעה ערבית. בקראן מצויה הוראה זו הרבה, הן במובן ציווי פוזיטיבי, מצוה (למשל סורה 5, פס' 45), הן במובן הענקת קניין בנכס וכיוצא בזה (למשל שם, פס' 21) והן במובן גזירת שכר או עונש (למשל סורה 59, פס' 3).

91 אלאנאר, עמ' 316, שו' 15—16.

92 שם, שם, שו' 18—19.

93 מדרש לשוני זה כשלעצמו אינו מיוחד למאמינים בגלגול. גם רס"ג מפרש כך את המלה 'דכא' בפסוק זה, ראה פירושו לתהלים, מהדרות הר"י קאפח, ירושלים תשכ"ו, עמ' רט, וראה גם דברי המהדיר שם, עמ' רה, בהערתו לתרגום תה' פט, יא. הוא מונה שם שמונה דרכים שבהם רס"ג מתרגם או מפרש את הפועל 'דכא' במקרא. רס"ג סובר כנראה שהוראת 'זיכוך' שייכת לפועל 'דכא' גם בעברית. רשימת הר"י קאפח הנזכרת מראה שסברה זו היא לפחות מוזרה.

94 אלאנאר, עמ' 317, שו' 3—4.

95 שם, שם, שו' 9—10.

96 שם, שם, שו' 14—15.

97 דברי הנביאים מוכיחים כנראה שיש אישור נכואי לכך שהשכר והעונש בדרך הגלגול הם חלק מהסדר האלוהי המתואר בהבטחות שבפרשיות התורה הנזכרות.

שהצדיקים מתייסרים בדין, על מעשים שעשו קודם חייהם כצדיקים, כשם שהרשעים מצליחים בדין, על מצוות שעשו קודם חייהם כרשעים.⁹⁸ בפיסקה זו עולה בכל חריפותה שאלת הצדק האלוהי בעולם הזה. הנחת היסוד, שהשכר והעונש הם מידיים ובעולם הזה, מבוססת כאן על העקרון הפרשני שלפיו יש להבין את כל ההבטחות שבתורה בעניין שכר ועונש כפשוטן המוחש. האפשרות החלופית היתה כמובן שיש להוציא את הכתובים מפשוטם, באופן כלשהו. קרקסאני, למשל, טוען שההבטחות שבפסוקים הנזכרים אינן מכוונות ליחידים אלא לעם ישראל בכללותו.⁹⁹ המאמינים בגלגול פירשו את הכתובים כפשוטם, כשהם מקבלים את הנוסחה של אותם המעצתלים שהאמינו בגלגול כדי להסביר את הצדק האלוהי שבסדרי העולם הזה.

שישה כתובים מעשרת הנדונים (ובכלל זה הפרשיות השלמות, האחרונות במניין) שייכים לתפיסת הגלגול כחלק ממערכת הגמול. ארבעה מהם (מס' 6–9) אפשר לראותם כמשקפים שיטה פילוסופית כוללת, ובחלקם הם קרובים אולי להשקפת עולם מניכאית. שני כתובים (מס' 7, 9) מובאים גם על ידי רס"ג וגם על ידי קרקסאני.

הרצאת העקרונות של קרקסאני מתרכזת בעיקרה בשאלת הגמול וייסורי ילדים וצדיקים. עובדה זו כשלעצמה אינה מובילה בהכרח למסקנה שלא היו דעות אחרות בעניין זה, או שקרקסאני לא הכירן. חלק מהפסוקים המובאים אינם שייכים לעקרונות הכלליים. הצטמצמותו של קרקסאני לשאלות אלה יכולה ללמד אילו שאלות עניינו אותו, ואילו מהן סיכנו, לדעתו, את האמונה הנכונה במידה כזו המצדיקה את המאמץ הכרוך בהפרכתה. ייתכן שקנה המידה שלו למדוד את השיטה המסוכנת היה האפשרות להסמיכה על פסוקי מקרא.

האמונה השיעית בגלגול נפש האל באמאמים מדור לדור אינה משתקפת בתיאורי האמונה בגלגול בין יהודים, כפי שנסקרו כאן; ועל יסוד המקורות היהודיים כפי שהם ידועים היום אין נראה שניתן להוכיח קשר כזה.¹⁰⁰

מחברים יהודים בני המאה העשירית השתדלו להציג את האמונה בגלגול בין יהודים כעניין שולי. נטייה זו טבעית ומובנת. גם בין מחברים מוסלמים סונים בני הזמן יש נטייה מקבילה. אלא שבניגוד למוסלמים התקשו המחברים היהודים לייחס את האמונה בגלגול דווקא לחוג מסוים או קבוצה מוגדרת. ייתכן שקרקסאני ניסה לעשות זאת כשבחלק מדינו הציג את האמונה בגלגול כמוגבלת לענף או לכת הענניים, מתוך תקווה שהקורא ישתכנע שאמונה זו היא נחלתם של 'אנשי שוליים' בלבד. חוקרים מודרניים של תולדות המחשבה היהודית בימי הביניים רואים באמונה זו בתקופה הנדונה עניין שולי. זוהי מן הסתם חכמה למפרע, לאחר שהתברר אילו קבוצות או חוגים בעולם היהודי היו בסופו של דבר לזרם המרכזי (במידה שיש בסיס עובדתי למונח זה). יתר על כן, עמדה זו של חוקרים מודרניים מבטאת שיפוט ערכי. על השאלה מה היה רוחבם של השוליים האמורים, כלומר שאלת השיפוט הכמותי, ספק אם אפשר לומר משהו מעבר להשערות, ודבר זה נכון לא רק לגבי השאלה הנדונה כאן. חריפות הפולמוס נגד אמונת הגלגול יכולה להעיד לפחות על כך שהמחברים בני הזמן לא הקלו ראש בסיכויי השפעתה, ורמז ברור על כך נמצא, כאמור לעיל, בדברי רס"ג.¹⁰¹

98 שם, עמ' 317, שר' 17 — עמ' 318, שר' 4.

99 שם, עמ' 318, שר' 5–6.

100 כפי שביקש לטעון מ' צוקר, על תרגום רב סעדיה גאון לתורה, ניו יורק תשי"ט, עמ' 155–156.

101 ראה מראה המקום לעיל, הערה 77.

כמאה שנים אחרי רס"ג וקרקסאני נדרש לשאלת הגלגול הקראי יוסף אלבציר, בפרק שהקדיש לה בחיבורו העיוני המקיף 'כתאב אלמחתוי' (שתורגם לעברית בימי הביניים ושמו 'ספר נעימות').¹⁰² דברי אלבציר נקשרים שם בנושא הייסורים ('אלא'לאם'), ודרך הדיון מעתזלית אופיינית, בלי שום יסוד יהודי. ספק אם על יסוד הדיון שם ניתן להסיק שהאמונה בגלגול היתה עדיין תופעה חיה בין יהודים במזרח, וגם אם היתה, לא עניינה את יוסף אלבציר. אמונה זו היא אצלו מוטיב ספרותי מועתק מהמקורות המעתזליים. בצורה זו נקלטה גם בסקירתו הדוקסוגרפית של הקראי הביזנטי יהודי בן אליה הדסי, במאה השתים-עשרה, בספרו 'אשכול הכפר'.¹⁰³

102 לתרגום צרפתי של פרק זה, עם השוואות לטענות המעתזליות נגד גלגול נשמות, ראה: G. Vajda, 'La réfutation de la métempsomatoze d'après le théologien Karaïte Yūsuf al-Baṣīr', *Philomates; Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, pp. 281–290. תרגום זה פורסם עתה שוב בתוך: G. Vajda, *al-Kitāb al-Muḥtawī de Yūsuf al-Baṣīr*, texte, traduction et commentaire par G. Vajda, Leiden 1985, pp. 387–396. ושם בעמ' 721–722 נוסח המקור הערבי, המתפרסם שם לראשונה מתוך כתב היד. וידה דן שם בקיצור גם ברקע המוסלמי, אך עיקר עניינו בפולמוס המעתזלי נגד הגלגול.

103 גוזלאו 1836, פרק צו, אות צ"ל (מא ע"א–ע"ב). הדסי בלבד שם את השמות שנוכרו במקור כבעלי אמונת הגלגול ומייחס אותה לבני 'דת אלעבדאי ואלמגבריים'. שם באות כ"י הוא מביא כנראה אמונת גלגול אסמאעילית בשם בני 'דת אלחשישאי'. הדסי הכיר אמונות אלה מן הכתובים, אך ייתכן שהוא לא היה היחיד שהעלה דברים אלה על הכתב בעברית, וכך גרם להפצת ידע על אמונות אלה בין יהודים קוראי עברית באירופה.

השימוש במלה 'גריב' ב'מורה נבוכים'

הערה למיתודה האזוטרתית ב'מורה נבוכים'

[א]

אין צורך להוכיח כי הרמב"ם השתמש ב'מורה נבוכים' במיתודה אזוטרתית, שהרי הוא עצמו אומר: 'אפילו אותם ראשי פרקים אינם במאמר זה לפי סדר, ולא ברציפות, אלא מפוזרים ומעורבים בעניינים אחרים ממה שאני חושב לבאר, כי מטרתי שיהו מושגי האמת נוצצים מתוכם ושוב נעלמים כדי שלא יהא כנגד המטרה האלוהית אשר לא יתכן לעשות נגדו שעשה את מושגי האמת השייכים להשגתו נסתרים מהמון בני אדם, אמר סוד ד' ליראיו'.¹

יתר על כן, הרמב"ם עצמו מנחה אותנו כיצד לקרוא את ספרו. הוא מגלה לנו שבספרו מצויות סתירות מן הסוג החמישי והשביעי על פי מניין הסתירות המפורט בהקדמה ל'מורה נבוכים', וכן ידועה הפיסקה בראשית הקטע הנקרא 'צוואת מאמר זה' שבה אומר הרמב"ם:

אם תרצה להשיג כל מה שנאמר בו עד שלא ישמט לך ממנו מאומה תאם פרקיו זה עם זה, ואל תהיה מטרתך בכל פרק להבין כללות ענינו לבד, אלא גם הבנת כל מלה שנאמרה בו דרך אגב ואף על פי שאינה מענין הפרק, כי מאמר זה לא נאמרו בו הדברים איך שנודמן אלא בדקדוק רב ובמשנה דיוק וזהירות מגרימת טעות בהבנת דבר קשה, ואין דבר שנאמר בו שלא במקומו אלא כדי לבאר ענין מסוים במקומו, ואל תעיין בו בקלישות כי אז תזיקני ולא תועיל לעצמך אלא שצריך אתה ללמוד כל מה שצריך ללמוד, ועיין בו תמיד, והוא יבאר לך רוב הדברים הקשים שבתורה שהם קשים לכל משכיל.²

לאורך כל הדורות מראשוני מפרשי הרמב"ם ועד אחרוני החוקרים נעשו מאמצים לאתר אותן סתירות שעליהן מדבר הרמב"ם וכן אותם העניינים או המלים החורגים ממקומם או מעניינם. יש עניין רב בריכוזו של חומר זה, שיש בו ודאי עזר רב לכל הרוצה לפענח את סודו של 'מורה נבוכים'.

1 מורה נבוכים, תרגום לעברית ביאר והכין על פי כתבי ודפוסים יוסף בכה"ר דוד קאפח, ירושלים תשל"ב, פתיחה; עמ' ה.

2 שם, פתיחה, עמ' טו.

במסגרת מאמר זה נעסוק במפתח אחד להבנת הרמב"ם, הנקשר להנחיותיו במשפט 'כי מאמר זה לא נאמרו בו הדברים איך שנודמן, אלא בדקדוק רב ובמשנה דיוק'.

[ב]

דיוננו יוקדש לעיסוק במלה 'גריב', אשר בשימושה היומיומי הינה בעלת שתי משמעויות; האחת קרובה ל'עגיב' (נפלא, מופלא) והאחרת קרובה ל'שנאע' (זר, מזר). מתוך הסתמכות על דברי הרמב"ם, האומר 'כי מאמר זה לא נאמרו בו הדברים איך שנודמן, אלא בדקדוק רב ובמשנה דיוק וזהירות מגרימת טעות בהבנת דבר קשה'³ טוענים אנו:

(א) הרמב"ם שומר על משמעות קבועה של המלה, 'גריב', ומשמעות זו הינה צירופן של שתי המשמעויות שיש למלה זו בשפה היומיומית.

(ב) אילו התכוון הרמב"ם רק לאחת המשמעויות היה משתמש או ב'עגיב' או ב'שנאע'.

(ג) הרמב"ם היה מודע לכך, ואולי אף מעוניין בכך, שכל הרוצה יפרש ביטוי זה במשמעותו היומיומית, כלומר כמבטא משמעות אחת (המשמעות השלילית), אם הדבר עולה בקנה אחד עם תפיסתו האישית את הרמב"ם או אם פירוש שונה יעורר אצלו קשיים. דבר זה תואם את דבריו ב'צוואת מאמר זה': 'ואם נתגלה בו שבוש לפי מחשבתו ימציא לו הסבר וידין לכף זכות'.⁴

(ד) על ידי שימוש בביטוי זה הצליח הרמב"ם להסתיר מפני חלק מקוראיו סודות שלא רצה לגלותם.

בדיקת תרגומים אחדים ל'מורה נבוכים' תראה כי הרמב"ם אכן צפה את אשר יקרה לקוראיו. להלן נבדוק את תרגומיהם של אחריו, ׳ן׳ תיכון,⁵ מונק,⁶ פרידלנדר,⁷ פינס⁸ וקאפח.

(א) אחריו משתמש באחד-עשר מונחים שונים לתרגום 'גריב'. בדיקה של כמה מהם תראה כי אחריו מייחס ל'גריב' במקומות שונים משמעות שונה.

בחלק ב, פרק לו (בשאר התרגומים, פרק לו) מתרגם אחריו: 'והאיש אשר אלה מדותיו אין ספק כשתתעסק כחו המחשבית אשר הוא בתכלית השלמות ויפוך עליה השכל כפי עיונו שלמות לא ישיג אלא עניינים אלהיים נפלאים מאד [גריבה ג'דא]'. ולעומת זאת, בחלק ב, פרק כז (בשאר התרגומים, פרק כו) הוא מתרגם: 'אבל היות כסא הכבוד מן הדברים הנבראים ידוע הוא כי החכמים אומרים זה על ענין נפלא אמרו כי הוא נברא קודם העולם'. 'נפלא' כאן הוא תרגומו של 'עגיב', ומכיוון שבהמשך במקום אחר מתרגם אחריו 'עגיב' בתור 'תמוה', נוכל להניח כי 'נפלא' המשמש גם ל'גריב' וגם ל'עגיב' מתכוון רק למשמעות החיובית שב'גריב'. אולם בחלק א, פרק סה (בשאר התרגומים, פרק סו) אחריו נמנע מלייחס ל'גריב' את אחת המשמעויות, ומשתמש בביטוי נייטרלי כ'סברא חדשה': 'אבל אונקלוס הגר זכר בזה הענין סברא חדשה', 'סברא חדשה' מתרגם

3 שם, שם.

4 שם, שם.

5 המובאות מתרגומו של אחריו ושל ׳ן׳ תיכון מצוינות על ידי חלק ופרק, ועל כן מתאימות לכל מהדורה.

6 Osnabrück 1964, (1856–1866) [GM :להלן:] *Le Guide des Egarés* (traduction par S. Munk)7 [GF :להלן:] *The Guide for The Perplexed* (translated by M. Friedlender), New York 1881.8 [GP :להלן:] *The Guide of The Perplexed* (translated by Sh. Pines), Chicago 1963

את 'תאוויל גריב', עניין אי ההבחנה בין 'גריב' ל'עגיב' בא לידי ביטוי באופן מובהק כאשר שתי מלים אלו מופיעות זו ליד זו, ואזי, בדרך כלל, אחריו מתרגם את שתיהן במלה אחת, לדוגמה בחלק פרק כב מתרגם אחריו: 'ענין' איוב הנפלא הוא מן הענין הזה אשר אנחנו בו'. המלה 'הנפלא' מופיעה במקום 'אלגריבה אלעגיבה'.

(ב) 'ן' תיבון משתמש בחמש מלים שונות על מנת לתרגם את 'גריב', וכן משתמש הוא בשתי מלים על מנת לתרגם את 'עגיב'. אלא ששתי מלים אלו מופיעות אצלו גם כמתרגמות את 'גריב'. בדיקת מספר מקומות בתרגומו של 'ן' תיבון תראה שאף הוא כאלחריזי מבין את 'גריב' כמקומות שונים במשמעויות שונות.

לדוגמה, בחלק ג, פרק ח מתרגם 'ן' תיבון: 'ומה נפלא מאמר שלמה בחכמתו בדמותו החמר באשת אשה וזנה'. 'נפלא' כאן הוא תרגומו של 'אגריב'. אך בחלק ב, פרק ה תרגם: 'הנה כבר באר ופרש, שהוא מתאר עצמם, שהם משבחים האלוה ומגידים נפלאותיו בלא דברי שפה ולשון'. 'נפלאותיו' כאן הוא תרגום של 'בעגיבה'. לכן מותר לנו להגיד שבתרגומו את 'גריב' ב'נפלא' התכוון 'ן' תיבון רק למשמעות החיובית של 'גריב'. לעומת זאת, מוצאים אנו בחלק ב, פרק כח: 'ואמנם הביא לחשד זה עליו מאמר חכמים ז"ל: "בקשו לגנוז ספר קהלת, מפני שדבריו נוטים לדברי מינים". וכן הוא הענין בלא ספק! רצוני לומר: שבפשוטו של הספר ההוא — ענינים נוטים לצד דעות זרות מדעות התורה, יצטרכו לפרוש'. דעות זרות מתורגם מ'ארא גריבה', אך בחלק ב, פרק כו משמש הביטוי 'זר' לתרגום של 'עגיב': 'אמנם היות "כסא הכבוד" מן הנבראים ה"חכמים" כתבו בזה על פנים זרים — אמרו שהוא נברא קדם בריאת העולם'. ונמצאנו תמיד למה התכוון 'ן' תיבון כשתרגם 'גריב' ב'זר'; אם התכוון למשמעות השלילית, מה לה ול'עגיב' שאף היא מתורגמת ב'זר'. ואולי ביקש 'ן' תיבון לשמור כאן על רב משמעות, כפי שהדבר בא לביטוי בחלק א, פרק א, שבו הוא מתרגם: 'וכאשר יוחד האדם בענין שהוא זר בו מאד שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח — והוא ההשגה השכלית'. ואם אמנם יש כאן רב משמעות, מה לה ול'עגיב'?

נותר לנו עתה לבדוק כיצד מתרגם 'ן' תיבון כאשר המלים 'גריב' ו'עגיב' מופיעות זו ליד זו. בשלושה מקרים מתרגם הוא את שתיהן במלה אחת יחידה, והיא 'נפלא'. לדוגמה בחלק ג, פרק כב: 'ענין איוב הנפלא הוא מכת מה שאנחנו בו'. כאן 'הנפלא' בא במקום 'אלגריבה אלעגיבה'. במקומות אלה נוכל להניח כמעט בוודאות ש'ן' תיבון פירש את 'גריבה' במשמעות החיובית, ועל כן ראה ב'עגיבה' כפל עניין, והשמיט אחד מהם. לעומת זאת, בשלושה מקומות אחרים תרגם את שניהם על ידי הצירוף 'זר נפלא'. לדוגמה בחלק א, פרק ע: 'דע כי השאל לו ית' "רוכב שמים" לדמיון הזר-המופלא'. גם 'ן' תיבון לא שמר אפוא בתרגום על משמעות אחת למונחים אלה.

(ג) מונק השתמש בשמונה מלים לתרגום 'גריב' ובחמש מלים לתרגום 'עגיב' ושתיים מתוך החמש מתרגמות גם את 'גריב'. ריבוי זה מוכיח כי מונק איננו שונה מקודמיו בעניין הדיק בתרגום המונחים 'גריב' ו'עגיב'. על כן נמנה רק את שתי רשימות המלים שבהן הוא משתמש: גריב — ⁹curieux, ¹⁰singularite, ¹¹remarquable, ¹²etangers, ¹³profonds, ¹⁴inaccessible

extraordinaire¹⁵; עגיב — 16, remarquable, 17, extraordinaire, 18, étonnant, 19, miracles, 20, merviles.

(ד) פרידלנדר השתמש לפחות בשלוש-עשרה מלים כדי לתרגם את 'גריב', ובשלוש כדי לתרגם את 'עגיב', ושתיים מתוך השלוש מופיעות גם ברשימת השלוש-עשרה. נראה לי כי עצם ריבוי המלים מוכיח כי ודאי אין הוא שונה מקודמיו, אם לנקוט לשון המעטה, ועל כן ארשה לעצמי גם במקרה זה רק למנות את המלים שבהן הוא משתמש: 21, remarkable, 22, unusual, 23, difficult, 24, extraordinary, 25, abstruse, 26, strange, 27, different, 28, excellent, 29, sublime, 30, foreign, 31, not excessible, 32, good, 33, greatness. גם כשמופיעות 'גריב' ו'עגיב' זו אחר זו, בדרך כלל פרידלנדר מתרגמן במלה אחת.

(ה) פינס משתמש בחמש מלים לתרגום המלה 'גריב': 34, wonderful, 35, marvelous, 36, extraordinary, 37, strange, 38, ובשלוש מתוך חמש אלה משתמש פינס בתרגום 'עגיב'. לדוגמה, בחלק א, פרק נד מתרגם פינס: 'his request regarding the knowledge of [God's] attributes is: conveyed in his saying: show me now thy ways that I may know thee and so on. Consider the wonderful notion contained in this dictum'. המלה 'גריב' תורגמה 'wonderous' ולעומת זו, במקום אחר, חלק ב, פרק ה, משתמש פינס בשורש אנגלי זה לתרגומה של 'עגיב'. כאשר מדובר על הופעתן של 'גריב' ו'עגיב'. 'זו אחר זו מקפיד פינס בדרך כלל לתרגמן בשתי מלים, בחלק מן התרגום פינס אינו שונה אפוא מקודמיו אולם יש לציין שבחלק א, פרק כח, כשפינס מתרגם 'גריב' — 'marvelous' — הוא מציין בהערה שבדרך כלל 'גריב' משמעותו 'strange'.

(ו) קאפח משתמש בשש מלים לתרגומה של 'גריב', ואחת מהן משמשת גם לתרגומה 'עגיב'. אמנם קאפח משתמש בשורש זהה נוסף בתרגומן של 'גריב' ו'עגיב' והוא השורש, 'פלא', והוא משתדל, אם כי לא בעקביות, להבחין ביניהן על ידי השימוש ב'מופלא' ל'גריב' וב'נפלא' ל'עגיב'. גם קאפח איננו הולך בעקבות הרמב"ם בשמירת משמעות קבועה למונחים בהם אנו דנים. ככלל נוכל לומר כי (1) אף אחד מן המתרגמים לא שמר על שימוש במונח קבוע ל'גריב'; (2) אף אחד מן המתרגמים לא שמר על שימוש במונח קבוע למונח 'עגיב'; (3) רק פינס וקאפח השתמשו באופן קבוע במונח אחד כתרגום ל'שנאע'; (4) כל המתרגמים השתמשו לעתים במונח זהה ל'גריב'.

GF, 2, p. 126	27
GF, 1, p. 270	28
GF, 3, p. 304	29
GF, 2, p. 57	30
GF, 1, p. 218	31
GF, 3, p. 28	32
GF, 2, p. 173	33
GP, p. 276	34
GP, p. 123	35
GP, p. 61	36
GP, p. 4	37
GP, p. 306	38

GM, 1, p. 295	15
GM, 3, p. 292	16
GM, 2, p. 102	17
GM, 2, p. 201	18
GM, 2, p. 291	19
GM, 2, p. 63	20
GF, 1, p. 144	21
GF, 1, p. 101	22
GF, 1, p. 248	23
GF, 2, p. 91	24
GF, 1, p. 258	25
GF, 1, p. 248	26

ו'עג'יב'. ן' תיבון, פרידלנדר וקאפח השתמשו לעתים במונח זה ל'גריב' ו'שנאע', וכמובן, אף אחד לא השתמש במונח זה ל'עג'יב' ו'שנאע'.
 עתה, לאחר ניתוח התרגומים השונים, נשאלת השאלה האמנם כל המתרגמים טועים, ושמה הנחתנו שהרמב"ם מבקש לשמור על משמעות קבועה ל'גריב' היא הנחה מוטעית? כדי לאשש את הנחתנו נזדקק למקורות נוספים.

[ג]

להלן נביא מספר קטעים מפירוש המשניות של הרמב"ם על פי מהדורת קאפח, הכוללת את המקור בשפה הערבית.

הכת הראשונה והם רוב אשר נפגשתי עמהם ואשר ראיתי חבוריהם ואשר שמעתי עליהם, מבינים אותם כפשטם ואינם מסבירים אותם כלל, ונעשו אצלם כל הנמנעות מחוייב המציאות ולא עשו כן אלא מחמת סכלותם בחכמות וריחוקם מן המדעים, ואין בהם מן השלמות עד שיתעוררו על כך מעצמם, ולא מצאו מעורר שיעוררם, ולכן חושבים הם שכונת חכמים בכל מאמריהם המחוכמים אלא מה שהבינו הם מהם ושהם כפשוטם, ואף על פי שיש בפשטי מקצת דבריהם מן הזרות [אלשנאעה] עד כדי שאם תספרנו להמון העם כל שכן ליחידיהם היו נדהמים בכך ואומרים היאך אפשר שיהא בעולם אדם שמדמה דברים אלו וחושב שהם דברים נכונים, וכל שכן שימצאו חן בעיניו.³⁹

בקטע זה מניח הרמב"ם שדברי החכמים, ככל שיהיו זרים ('שנאע') — ביטוי שאפשר לשייכו למשמעות השלילית של 'גריב' — אין לקבלם כפשוטם או לדחותם.
 בהמשך אומר הרמב"ם: 'ורציתי לבאר כאן זה הענין הנפלא [אלמעני אלגריב] ואפרש סתומות פסוקי התורה, ואבאר ענין אמרו פה אל פה וכל הפסוק הזה וזולתו מענינו, לולי שראיתי שהענינים האלו דקים מאד וצריכים להרחבה והקדמות ומשלים... ולכן אניחנו למקומו או בספר ביאורי הדרשות שהבטחתי בו או בספר הנבואה שהתחלתי לחברו או בספר שאחבר בפירוש אלה היסודות'.⁴⁰ בקטע זה מדבר הרמב"ם על עניין נפלא ('מעני אלגריב'), מזהה אותו עם סתומות פסוקי התורה, ומביא דוגמה לסתומות אלה את הפסוק המדבר על כך שהקב"ה מדבר עם משה פה אל פה דבר שכפשוטו אין הדעת סובלתו. הוא מביטח לבאר דברים אלה בשני ספרים, שכלל הידוע לא כתב אותם, או בספר אחר שהוא מתעתד לכתוב, ואין שום קושי לזהותו עם 'מורה נבוכים'. כאמור, 'מורה נבוכים' הוא המקום שבו מבאר הרמב"ם 'מעני אלגריב'.
 עניין זה זוכה לבירור נוסף בהקדמה למסכת זרעים:

והענין הרביעי הזה, כלומר הדרש שהובא בתלמוד אין לחשוב שהוא קל חשיבות, או שתועלתו מועטה, כי הוא לתכלית גדולה מאד, במה שהוא כולל מן הרמזים העמוקים [מן

39 משנה עם פרוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום, מהדורת י" קאפח, מוסד הרקב קוק, ירושלים תשכ"ה, הקדמת פרק חלק, עמ' ר.

40 שם, עמ' ריג.

אלאגאז אלגריבה] והענינים הנפלאים [ואלנכאת אל עג'יבה], לפי שאם יעוין עיון מעמיק באותם הדרשות, יובן מהם מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן הענינים האלהיים וענינים אמיתיים אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר כלו בו הפילוסופים דורותיהם, וכשתביט בהם כפשוטם תמצא בהם נגד המושכל מה שאין למעלה ממנו, ועשו כן לענינים נפלאים [למעאן עג'יבה], האחד לעורר הבנת הלומדים, וגם לשוע עיני הכסילים אשר לא יוארו לבותיהם לעולם, ולא תוצע לפניהם האמת היו סוטים מעליה כפי חסרון טבעם שעל כיוצא בהם אמרו אין מגליל להם סוד לפי שאין שכלם שלם עד כדי לקבל האמת על בוריה.⁴¹

כאמור, קטע זה מדבר על עניינים נפלאים ('מעאן עג'יבה'), המוצגים בדרך מוזרה או מופלאה ('גריבא'), על מנת להסתירם מן ההמון ולהסב ולעורר את תשומת לבם של החכמים. מהמשך אותו הקטע מתברר שבין האנשים אשר מהם מסתירים דבר מסוימים מצויים גם כאלו הבקאים במעשה בראשית, אך לא הגיעו לדרגה שבה ראויים הם ללמוד מעשה מרכבה.

נראה לנו שיש בקטעים אלו מפירוש המשניות תמיכה לטענתנו. אם אנו צודקים במה שנאמר עד כאן, הרי שכל עניין שאותו מכנה הרמב"ם 'גריב', יש לראותו כעניין שהרמב"ם מסכים לתוכנו גם אם במבט ראשון הוא נראה כסותר את דעת הרמב"ם. דוגמה לעניינים מסוג זה אנו מוצאים בחלק ב, פרק כו, שבו מדבר הרמב"ם על פרקי דרבי אליעזר. וכן בחלק ב, פרק כט, שבו מביא הרמב"ם בהקשר לדיונו על הנס את דברי חז"ל על עשרה דברים שנבראו בערב שבת. בשני המקומות משתמש הרמב"ם בגריב. שני מקומות אלו דורשים ניתוח מפורט כלשעצמם, אך אביא כאן רק את דבריו של ש' רוזנברג במאמרו 'הערות לפרשנות המקרא והאגדה ב'מורה נבוכים'.⁴²

הקטעים מהאגדה המובאים על ידי הרמב"ם בנתוח חטא אדם וחווה, שייכים לפרק י"ב בפרקי דר' אליעזר. בקורת הרמב"ם על המאמר שמים מאי זה מקום נבראו... והארץ מאי זה מקום נבראת... ('ח"ב כ"ו') משכיחה לפעמים את העובדה שהרמב"ם משתמש בפרקי דר' אליעזר כמקור חשוב ביותר להסבר מעשה בראשית. ואף באותו מקום הבריאה יש מיש, כביכול, מהאור ומהשלג, מעיר הרמב"ם: 'וזהו סוד גדול לא תקל בבאור גדול חכמי ישראל בו שהוא סוד מסודות המציאות וסתר מסתרי התורה' ('ח"ב כ"ו').

בהמשך אומר רוזנברג:

התנגדותו החריפה של הרמב"ם למובאה מפרקי דר' אליעזר, אינה באה רק כדי להתגבר על אינטרפרטציה אפשרית, המוצא בה סימוכין לדעה המאמינה בחדוש יש מיש אלא כדי להראות על אי היכולת לקבל הדברים כפשוטם. הדברים מכילים סתירה בכל מקרה: 'ואני תמה זה החכם מה האמין...' סתירה זו משמעה אכן, שאין לקבל את דעתו כפשוטה, אף

41 שם, הקדמה למסכת זרעים, עמ' לה.

42 ספר הזכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ש' פינס, עורך, ירושלים תשל"ד, עמ' 218.

בנוסח המתון יותר אשר בבראשית רבה, אלא לדלות מובן נסתר — המסתתר בדברי ר' אליעזר.

דבריו של רוזנברג, המתבססים על ניתוח רעיוני גרידא, יש בהם משום תימוכין לדברינו במאמר המתבססים בעיקרם על ניתוח לשוני, ומהווים ראיה לניתוחו של רוזנברג.

השפעת הקראות על הרמב"ם

[א]

פעם כמה תיאוריה שכל יצירה יהודית בימי הביניים היתה יצירה קראית או יצירה שנכתבה בתגובה לקראות. בעלי המסורה היו קראים; המדקדקים העבריים הראשונים היו קראים; פרשנות המקרא הרבנית באה לענות לפרשנות המקרא הקראית; הפילוסופים היהודים הראשונים היו קראים. לפי תיאוריה זו, יהודים רבניים רק חיקו את אחיהם ועמיתיהם הקראים, וחיבורי הרבניים מתאפיינים בוויכוח אנטי-קראי. תפיסה זו מכונה ה'מגמה הפן-קראית'.¹ היום תיאוריה זאת כבר אינה פופולרית כפי שהיתה, ובדרך כלל, החוקרים ממעטים (אולי יותר מדי) בחיפוש אחרי 'הקשר הקראי'.

אין רצוננו כאן להחיות מחדש את המגמה הפן-קראית, וגם לא לטעון טענה מופרזת בעניין השפעת הקראות — או השפעת המלחמה נגד הקראות — על כתבי הרמב"ם. היו כבר שראו בספר 'משנה תורה', בראש ובראשונה, חיבור אנטי קראי, או שהעירו שהדגם של ספר מצוות לקוח מהספרות הקראית.² קשה מאוד היום לקבל דעות כאלה.³ עד כה, לפי מיטב ידיעתנו, אף אחד לא ראה בספר 'מורה נבוכים' חיבור אנטי קראי, וגם לא נאמר כך כאן. בכל זאת, נדמה שאפשר לטעון

1 ראה: B. Revel, 'The Karaite Halakhah and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonic Halakhah', *JQR*, NS 2 (1911–1912), p. 518 (Reprinted in P. Birnbaum [ed.], *Karaite Studies*, New York (1971, p. 2); ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ב, חלק ז, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 240, הערה 41.

2 ראה: חיים טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, א, ניו יורק תש"ו, עמ' 197–208; A. Marmorstein, 'The Place of Maimonides' Mishneh Torah in the History and Development of the Halachah', in: I. Epstein (ed.), *Moses Maimonides*, London 1935, pp. 155–174. גם בארון, הממעט בהערכת השפעת הקראות, מודה שה'איום' הקראי השפיע על בעלי ההלכה הרבנים. ראה: בארון (שם), עמ' 78.

3 ראה: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven & London 1980, pp. 84–86. על אף שטברסקי טוען שספר 'משנה תורה' לא נכתב נגד הקראים דווקא, הוא רואה בכמה וכמה מקומות בחיבור פולמוס נגד או השפעה של הקראות. ראה שם במפתח, ערך 'Karaites'. כדאי לזכור שדור אחד לפני הרמב"ם שלושה הוגים רבניים ספרדיים חשובים — אברהם אבן עזרא, יהודה הלוי ואברהם אבן דאוד — התייחסו ברציניות יתר ל'איום הקראי' והתפלמסו באריכות עם כת זו.

טענה *prima facie* שיש יחס בין דעות הרמב"ם לבין כתבים קראיים שקדמו לו. נראה כאן שבסוגיות מסוימות, הלכתיות ופילוסופיות כאחת, היה הרמב"ם מודע מאוד לעמדות קראיות, דעותיהם השפיעו עליו, וחלק מקביעותיו מהווה תשובה לקראות.

לפני שנדון בשאלת השפעת הקראות על הרמב"ם, כדאי לברר מה ידע הרמב"ם על הקראים והקראות. לפי הרמב"ם, אלו המכונים במצרים 'קראים' הם מי שחז"ל כינו בשם 'צדוקים' ו'ביתוסים'.⁴ סיבת זהות זו — הנפוצה, כידוע, בספרות רבנית בימי הביניים — היא כנראה דחיית המושג 'תורה שבעל פה' גם על ידי הצדוקים וגם על ידי הקראים.⁵

בנוסף לקביעה הכללית שאין הקראים מקבלים את התורה שבעל פה, הזכיר הרמב"ם גם הבדלים ספציפיים בין ההלכה הרבנית לבין ההלכה הקראית. הרמב"ם הצביע על הנקודות הבאות: (1) לפי הלוח הקראי החגים חלים בימים אחרים מאשר בלוח הרבני וחג השבועות חל תמיד ביום ראשון בשבוע.⁶ (2) הקראים אינם מקבלים את המושג 'עירוב חצרות'.⁷ (3) שחיטת הקראים אחרת משחיטת הרבניים.⁸ (4) הקראים משתמשים בגיטים שונים מגיטי הרבניים.⁹ (5) הקראים עומדים בשעת קריאת התורה.¹⁰ (6) הקראים אינם מקבלים את המושגים 'מניין' ו'מוזמן'.¹¹ (7) הקראים נוהגים אחרת מהרבניים בהלכות נידה: אין הם ממתנים שבעה ימים נקיים אחרי סיום הווסת, אין שימוש במקוה, ובמקומו יש יציקת מים על ראש האישה המטהרת, ובעל ואישה מחדשים יחסי

4 פירוש המשניות על אבות א, ג (משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהד' י' קאפח, ירושלים [להלן]: פירוש המשניות), סדר נזיקין, עמ' תי': 'ג'מוע אלמינים אלד' יתסמון פי הדי' אלדיאר אעני מצר קראין, ואסמהם ענד אלחכמים צדוקין וביתוסין'. השווה גם מה שכתב הרמב"ם ב'ספר המצוות', עשה קנ: 'אלמינים אלד' יתסמון הנא באלמשק קראין' (מהד' י' קאפח, ירושלים תשל"א, עמ' קלו). כתשובותיו זיהה הרמב"ם את מקומות מושבם של הקראים כ'בנוא אמן ובארץ מצרים ובדמשק ובשאר המקומות בארץ ישמעאל וזולתם'. תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך [להלן]: תשובות הרמב"ם, עמ' 729.

5 יהודה הלוי לא ראה בקראים את צאצאי הצדוקים והביתוסים, אלא קבוצה שהתגבשה בעקבות קרע אחר בזמנו של ינאי המלך. ראה: ספר הכוזרי, ג, סה; ומאמרי 'Judah Halevi and Karaism' in Jacob Neusner, et al. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta, Georgia 1989, 3, pp. 111–125. הקראים עצמם טענו שהם אינם צדוקים, ותיאור חלוקת הקראים והרבניים ב'ספר הכוזרי' שימש להם כהוכחה. ראה, למשל: א' בשיצי, ספר אדרת אליהו, אוורסה 1870 (ישראל 1966), הקדמה: חלוקת הקראים מהרבנים [אין ספרור עמודים]; צ' אנקורי, 'אליה בשיצי הקראי' לבדיקת מסורתיו על ראשית הקראות בביצנץ', תרביץ כח (תשט"ז), עמ' 184–185. ראה גם: ש"י לוצקי, 'ספר אורח צדיקים', בתוך: מ' בן ניסן, ספר דוד מרדכי (מהד' י' אלגמיל וח' הלוי), ישראל 1966, עמ' 92–93. לפי הקראים, אחד ההבדלים הבסיסיים בינם לבין הצדוקים הוא שהם מאמינים בעולם הבא ובתחיית המתים, והצדוקים דחו אמונות אלה. ראה מאמרי, 'אחרית האדם בפילוסופיה הקראית', דעת 12 (חורף תשמ"ד), עמ' 5–13.

6 ראה: תשובות הרמב"ם, עמ' 729–730; פירוש המשניות, מנחות י, ג (מהד' קאפח, סדר קדשים, עמ' קנב–קנג); חגיגה ב, ד (שם, סדר מועד, עמ' שעט–שפ); הלכות תמידין ומוספין, ז, יא. הרמב"ם גם הזכיר את אלו שלא קיבלו את התורה שבעל פה ודחו את ניסוח המים בחג הסוכות, ואולי כוונתו גם לקראים ולא רק לצדוקים. ראה: פירוש המשניות, סוכה ד, ח (מהד' קאפח, סדר מועד, עמ' רפד); ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, רינה 1860, ב, עמ' 23; רבל (לעיל הערה 1), בתוך: בירנבאום, עמ' 44.

7 הלכות עירובין, ב, טז (וראה: פירוש המשניות, עירובין ו, ב [מהד' קאפח, סדר מועד, עמ' קלא–קלב]).

8 הלכות שחיטה, ד, טז (והשווה: א, ד). ראה גם: פירוש המשניות, חולין א, ב (מהד' קאפח, סדר קדשים, עמ' קעה–קעו).

9 תשובות הרמב"ם, עמ' 628–629.

10 שם, עמ' 495–499.

11 שם, עמ' 502–503.

מין רק כעבור ארבעים יום (בהולדת בן) או שמונים יום (בהולדת בת) מן הלידה.¹² הרמב"ם גם הזכיר 'אפיקורסים' האומרים שאין פיקוח נפש דוחה את השבת, אבל גם הקראים האמינו שהצלת הנפשות ('ח'לאץ אלאנספ') דוחה את השבת.¹³

מרשימה צנועה זו מתקבל הרושם שהרמב"ם לא התעמק בחקר ההלכה הקראית, ושהוא הזכיר את ההבדלים בין הרבניים לבין הקראים רק בשני הקשרים: (1) כשהמנהג הקראי חופף למנהג הכתות הנזכרות במקורות חז"ל (לוח, עירוב, שחיטה), או (2) כשהתייחס לשאלות אקטואליות (מעמדם האישי בהלכה הרבנית של הקראים בני זמנו, עמידת הרבניים בשעת קריאת התורה, האפשרות לכלול קראים במניין או במזומן, או השפעת מנהגים קראיים בהלכות נידה על היהודים הרבניים). ברם, באזכורם של פרטים אחדים מן ההלכה הקראית אין שום הוכחה שהרמב"ם לא הכיר עוד הבדלים בין שתי הקבוצות. ובכל זאת, קשה להניח שפרטי ההלכה הקראית עניינו את הרמב"ם במיוחד.¹⁴

בספר 'מורה נבוכים' הזכיר הרמב"ם את הקראים רק פעם אחת. הוא כתב שקצת הגאונים והקראים לקחו דבריהם בעניין ייחוד האל מהמתכלמן המוסלמים (א, עא).¹⁵ הרמב"ם הכיר, בלא ספק, את הספרות הפילוסופית הגאונית, אבל לא ציטט ממנה בפירושו; סביר להניח שהוא הכיר באותה מידה גם את הספרות הפילוסופית הקראית. למשל, בדחייתו את תורת המצבים ('אחואל')

12 נוהלים קראיים אלה השפיעו על יהודים רבניים במצרים בתקופתו של הרמב"ם, והוא ראה לנכון להתריע נגד השפעות אלה. ראה: I. Friedlaender, 'Das arabische Original der anti-karaischen Verordnung des Mai-monides'; *MGWJ* 53 (1909), pp. 469–485 (תקנה מיוחדת שחתם הרמב"ם יחד עם תשעה רבנים אחרים). ראה גם שם, עמ' 588–589; הלכות איסורי ביאה, יא, טו, ושם כתב הרמב"ם: 'וכן זה שתמצא במקצת מקומות ותמצא תשובות למקצת הגאונים שילדת זכר לא תשמש מטתה עד סוף ארבעים. וילדת נקבה אחר שמונים. ואע"פ שלא ראתה דם אלא בתוך השבעה. אין זה מנהג אלא טעות הוא באותן התשובות ודרך אפיקורסות [דפוס קושטא: מינות] באותן המקומות ומן הצדוקים למדו דבר זה. ומצוה לכופן כדי להוציא מלבן ולהחזיר לדברי חכמים שתספורו ימים נקיים בלבד כמו שביארנו'. מעניין כאן, שעל אף שהנוהל הקראי מביא ליותר ריסון ביחסי מין, דבר שהוא עקרונית לרוחו של הרמב"ם, הוא בכל זאת התריע נגדו. וראה גם: A. Schwarz, 'Das Verhältnis Maimuni's zu den Gaonen', in: J. Guttman (ed.), *Moses, Ben Maimon: sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, I, Leipzig 1908, pp. 332–410. באיגרת תימן הזוהי הרמב"ם את היהודים התימנים מפני סכנת ה'מינים' שהשפעתם במצרים היתה מרובה אף על החכמים התלמידים, ובתי המדרשות. ראה: אגרת תימן, מהד' א"ש הלקין, ניו יורק תשי"ב, עמ' 58–59.

13 הלכות שבת, ב, ג (ברפוס קושטא הגרסה 'מינין' ולא 'אפיקורסין'). 'עקוב אלקוסאני (המאה העשירית) הגן על העקרון שפיקוח נפש דוחה את השבת. ראה: אלקוסאני, כתאב אלאנואר ואלמראקיב, ה, כה, מהד' ל' נמיר, ג, ניו יורק [להלן: אלאנואר], עמ' 533–537; יהודה הדיסי, ספר אשכול הכפר, גזולאו 1836 (ווסטמיד 1971), נו ע"ב. ברם, השווה דברי בשיצי (לעיל, הערה 5), עמ' 111: 'והראשונים לא היו דוחים השבת בעד סכנת נפש והאחרונים התיירו לדחות השבת בעד סכנת נפש'. בפרק הדין בסכנת נפש ושבת הזכיר בשיצי את יוסף הרואה, שאמר שספק סכנת נפשות אינו דוחה את השבת.

14 על היכרותו של הרמב"ם את ארבעת יסודות ההלכה הקראית ראה להלן, הערה 73. ייתכן שיש גם רמזים בכתבי הרמב"ם ההלכתיים נגד פירושים קראיים למקרא, אבל הרמב"ם לא אמר במפורש שכוונותיו מופנות כלפי כת זו. אין צורך לכנות כל הערה פולמוסית של הרמב"ם כאנטי קראית. ראה: טברסקי (לעיל, הערה 3), עמ' 86, הערה 160; והשווה: טשרנוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 201–206.

15 ר' משה מימון, מורה נבוכים, מהד' י' קאפח, ירושלים תשל"ב [להלן: מורה נבוכים], עמ' קפט: 'אמא הד'א אלנור אליסיר אלד' תג'דה מן אלכלאם פי מעני אלתוחד ומה יתעלק בהד'א אלמעני לבעץ' אלגאונים וענד אלקראין פהי אמור אכד'יהא ען אלמתכלמין מן אלאללאם'. השווה גם: H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. & London 1976, pp. 82–111.

בתורת התארים, ייתכן מאוד שהרמב"ם ידע שזו דעתו של הקראי יוסף הרווא (אלבציר).¹⁶ למרות ידיעתו את הכלאם האסלאמי ולמרות התלות הגדולה של הקראים במתכונות, קשה להעלות על הדעת שיש בהתקפות הרמב"ם על הכלאם בספר 'מורה נבוכים' משום תגובה או התייחסות לקראות או להוגים קראיים.¹⁷

ביחסו של הרמב"ם לקראים עצמם חלו, כנראה, שינויים. כאמור, הרמב"ם ראה בקראים את ממשיכי כפירתם של צדוק וביתוס, תלמידיו של אנטיגונוס איש סוכו. כימי צעירותו קבע הרמב"ם שגורלם של קראים בני זמנו חייב להיות אותו גורל שיעידו חז"ל לכופרים, כלומר עונש מוות. כך כתב הרמב"ם במהדורה הראשונה של פירושו למשנה:

והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, [הקראים] ואינם מינים לפי אמונתם¹⁸ אלא דינם לענין ההריגה כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא כישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והביתוסים, לכל שינוי שיטותיהם ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה בכל ארץ המערב.¹⁹

עמדה זו התרככה כעבור זמן, ובכתב היד שלו לפירוש המשניות הוסיף הרמב"ם הבהרות. ראשית כל, המין שעליו מדובר הוא עכשיו 'המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת', ומוציאים להורג רק 'כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה'. ברם, 'אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארנו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג'.²⁰

16 יוסף אבן צדיק (נפטר 1149), למשל, התייחס לתורת התארים של יוסף אלבציר בספר 'אלמנצור' ('מחכימת פתי'). ראה: ספר העולם הקטן, מהר"ש הורוביץ, ברסלאו 1903, עמ' 44–47. H. A. Wolfson, *Repercussions*; 47–44. of the Kalam in Jewish Philosophy, Cambridge, Mass. & London 1979, pp. 60–71. G. Vajda, in: D.R. Blumenthal (ed.), *Al-Kitāb Al-Muhtawī bi-Yūsuf Al-Baṣīr*, Leiden 1985, pp. 120–151. (המאמר הופיע במקורו ב'כתבי יוסף אלבציר' שגם בוועד העיתון 'מחכימת פתי', Scholem, Jerusalem 1968, pp. 285–315).

17 סביר להניח שדברי הרמב"ם מופנים כלפי השפעת הגאונים על ההגות הרבנית יותר משהם מופנים נגד הקראים. נראה להלן שבאמת יש קטעים אנטי קראיים ב'מורה נבוכים' אבל לא בהקשר ההתנגדות לכלאם.

18 'פי אלאעתקאד'. קאפח (פירוש המשניות, מהר"ש קאפח, סדר קדשים, עמ' קעה) מבין אימרה זאת בהקשר של הגדרותיו של הרמב"ם בהלכות תשובה, ג.ו. הרמב"ם הגדיר שם את המושג של מינות של ביחס לאמונות כוזבות באלוהים, ולא בקשר להכחשת התורה שבעל פה. על עקביותו של הרמב"ם בהגדרות אלה ראה להלן, הערה 21.

19 'וקד אנעמל מן הד'ה הלכה למעשה פי אשכאץ כתי'רין פי בלאד אלמגרב כלהא'. ראה: פירוש המשניות, חולין א, ב, (מהר"ש קאפח סדר קדשים, עמ' קעה) – קעו (הטקסט משוחזר לפי הערותיו של קאפח – 29, 32, 33, וראה גם נוסח הדפוס הרגלי). הרמב"ם נקט שיטה דומה באגרת תימן, שנכתבה בשנת 1172 בערך: 'ידמם מותר לכם לדעתנו על פי דין – דמאהם מבאחה לכם ענדנא פי מד'הבנא'. ראה: אגרת תימן (לעיל, הערה 12), עמ' 58–59. גם שמואל הנגיד העיד שהרבניים היו הורגים קראים בספרד. ראה: אברהם אבן דאוד, ספר הקבלה, מהר"ג י"ד כהן, פילאדלפיה תשכ"ז, עמ' XLVII. על דיני נפשות בחולין ראה: הלכות סנהדרין יד, יא–יד.

20 פירוש המשניות, חולין א, ב, (מהר"ש קאפח, סדר קדשים, עמ' קעה) – קעו (וראה שם הערות 29, 32, 33). 'כל מן אבתעד ד'לך אלאי אולא... מבתעד אלמדי'ה אולא מן נט'רה אלפאסד... אמא האולא אלד'ין ולדוא פי הד'ה אלארא ורובא עליהא פהם שבה אלאנוסים וחכמהם חכם תינוק שנשבה לבין הגוים אלד'י ג'מיע תעדיה שגגה כמא בינוא, אמא אלמבתעד אלאול פהו מזיד לא שוגג'.

גישה דומה נמצאת בספר 'משנה תורה'. שם פסק הרמב"ם שיש להבחין בין צדוקים אמיתיים (או טיפולוגיים), שיהודים נאמנים חייבים להמיתם, לבין בני המינים שנולדו בטעותם. הרמב"ם כתב בהלכות ממרים:

מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרה האמור בתורה אלא הרי זה בכלל המינים ומיתתו ביד כל אדם מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורידין אותו ולא מעלין כשאר כל המינים ואפיקורסין²¹ והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמשומדין כל אלו אינן בכלל ישראל ואין צריך לא עדים ולא התראה ולא דייני' אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול. בד"א באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחרי דעתו הקלה ואח' שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה וכן כל התועים אחריו אבל בני התועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו הרי הוא כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו על דתם שהוא אנוס ואע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותם שטעו. לפיכך ראוי להחזירו בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגו.²²

הכוונה כאן היא ללא ספק לקראים.²³

גם בתשובותיו גישתו של הרמב"ם לקראים היתה מתונה. בתשובה המוקדשת כולה למעמדם של הקראים, פסק הרמב"ם שכל זמן שהקראים אינם מגדפים את הרבניים, יש חובה לכבד אותם, לבקר את חוליהם, ולמול את בניהם (ומותר לשותות את יינם). אמנם אסור לבקר בבתיהם בימים שבהם חלים חגיהם (בניגוד ללוח הרבני).²⁴ במקום אחר פסק הרמב"ם שדיני הצדוקים בימיו הם כדיני הכותים (השומרונים) בתלמוד; דיני הכותים בימיו כדיני עובדי עבודה זרה בתלמוד.²⁵ יוצא

21 למרות ההשלכות ההלכתיות המרובות בנוגע לאפיקורסים, מינים ויהודים פורשים אחרים, כנראה לא היה הרמב"ם עקבי בהגדרותיו את הקבוצות האלה. למשל, בהלכות תשובה, ג, ח, כתב הרמב"ם שמי שאינו מודה בתורה שבעל פה נקרא כופר בתורה ולא אפיקורוס. ייתכן שהערכוביה בנושא אפיקורוסים ומינים נובעת מטקסטים משובשים (למשל, כשנוסח הדפוס הנפוץ גורס 'אפיקורסין', דפוס קושטא על פי רוב גורס 'מינין'). ראה: טברסקי (לעיל, הערה 3), עמ' 430, הערה 183, M. M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986, pp. 19–21. תודתי נתונה לד"ר קלנר שהעמיד את ספרו לרשותי טרם יציאתו לאור. ראה גם לאחרונה מאמרו של קלנר, 'הצעה בעניין י"ג העיקרים של הרמב"ם ומעמדם של שאינם יהודים בימות המשיח', טורא, אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל, תל אביב תשמ"ט, עמ' 249–260.

22 הלכות ממרים, ג, א–ג; הנוסח כאן לפי דפוס קושטא. ההלכות של תינוק שנשבה נמצאות בהלכות שגגות, ב, ו; ז, ב.

23 בנוסח הדפוס הנפוץ אכן נזכרים הקראים בפירוש ('אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם... כך אלה שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטענו'), וראה גם פירושו של הרב"ם. בכתבי היד שבדקתי אין המלה 'קראים' מופיעה, וייתכן שזו תוספת מאוחרת המיועדת להסביר למי התכוון הרמב"ם.

24 תשובות הרמב"ם, עמ' 729–732. אברהם בן הרמב"ם התיר את יינם של קראים רק 'אם היה הקראי מאנשי היראה והדקדוק באמונתם משביעים אותו על היין שלא העסיק בו גוי ולא גויה ולא שפחה שאינה טבולה ואחר כך מותר לשותות'. אברהם הוסיף שהיתר זה הוא לפי פסקו של אביו הרמב"ם: ראה: א"ח פריימן ושי"ד גויטיין, תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, 'ירושלים תרצ"ח, עמ' 104–105.

25 הלכות עבדים, ו, ו; ראה גם: פירוש המשניות, נירה ד, ב ('מהד' קאפח, סדר טהרות, עמ' תקצט). לדיון בכמה מהמובאות הנזכרות כאן ראה: E. Neumann, 'Maimuni es a Karaitek', בתוך: ספר היוכל לכבוד ר' משה

בתורת התארים, ייתכן מאוד שהרמב"ם ידע שזו דעתו של הקראי יוסף הרווא (אלבציר).¹⁶ למרות ידיעתו את הכלאם האסלאמי ולמרות התלות הגדולה של הקראים במתכלמן, קשה להעלות על הדעת שיש בהתקפות הרמב"ם על הכלאם בספר 'מורה נבוכים' משום תגובה או התייחסות לקראות או להוגים קראיים.¹⁷

ביחסו של הרמב"ם לקראים עצמם חלו, כנראה, שינויים. כאמור, הרמב"ם ראה בקראים את ממשיכי כפירתם של צדוק וביתוס, תלמידיו של אנטיגונוס איש סוכו. בימי צעירותו קבע הרמב"ם שגורלם של קראים בני זמנו חייב להיות אותו גורל שייצדו חז"ל לכופרים, כלומר עונש מוות. כך כתב הרמב"ם במהדורה הראשונה של פירושו למשנה:

והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, [הקראים] ואינם מינים לפי אמונתם¹⁸ אלא דינם לענין ההריגה כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית. ודע כי מסורת בידנו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והביתוסים, לכל שינוי שיטותיהם ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה בכל ארץ המערב.¹⁹

עמדה זו התרככה כעבור זמן, ובכתב היד שלו לפירוש המשניות הוסיף הרמב"ם הבהרות. ראשית כל, המין שעליו מדובר הוא עכשיו 'המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת', ומוציאים להורג רק 'כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה'. ברם, 'אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג'.²⁰

16 יוסף אבן צדיק (נפטר 1149), למשל, התייחס לתורת התארים של יוסף אלבציר בספר 'אלמנצור' ('מחכימת פתי'). ראה: ספר העולם הקטן, מהד' ש' הורוביץ, ברסלאו 1903, עמ' 44–47. H. A. Wolfson, *Repercussions*; 60–71. of the Kalam in Jewish Philosophy, Cambridge, Mass. & London 1979, pp. 60–71. אלבציר ראה: D.R. Blumenthal (ed.), *Al-Kitāb Al-Muhtawī de Yūsuf Al-Bāṣir*, Leiden 1985, pp. 120–151. (המאמר הופיע במקור ב-"Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem", Jerusalem 1968, pp. 285–315).

17 סביר להניח שדברי הרמב"ם מופנים כלפי השפעת הגאונים על ההגות הרבנית יותר משהם מופנים נגד הקראים. נראה להלן שבאמת יש קטעים אנטי קראיים ב'מורה נבוכים' אבל לא בהקשר ההתנגדות לכלאם.

18 פ' אלאעתקאד'. קאפח (פירוש המשניות, מהד' קאפח, סדר קדשים, עמ' קעה) מבין אימרה זאת בהקשר של הגדרותיו של הרמב"ם בהלכות תשובה, ג, ז. הרמב"ם הגדיר שם את המושג של מינות רק ביחס לאמונות כוזבות באלוהים, ולא בקשר להכחשת התורה שבעל פה. על עקביותו של הרמב"ם בהגדרות אלה ראה להלן, הערה 21.

19 'וקד אנעמל מן ה'ה' הלכה למעשה פי אשכ'אן כתי'רין פי בלאד אלמגרב כלהא'. ראה: פירוש המשניות, חולין א, ב, (מהד' קאפח סדר קדשים, עמ' קעה–קעו) [הטקסט משוחזר לפי הערותיו של קאפח — 29, 32, 33, וראה גם נוסח הדפוס הרגיל]. הרמב"ם נקט שיטה דומה באגרת תימן, שנכתבה בשנת 1172 בערך: 'דמם מותר לכם לרעתנו על פי דין — דמאדם מבאחה לכם ענדנא פי מד'הבנא'. ראה: אגרת תימן (לעיל, הערה 12), עמ' 58–59. גם שמואל הנגיד העיד שהרבניים היו הורגים קראים בספרד. ראה: אברהם אבן דאוד, ספר הקבלה, מהד' ג"ד כהן, פילאדלפיה תשכ"ז, עמ' XLVII. על דיני נפשות בחז"ל ראה: הלכות סנהדרין יד, יא–יד.

20 פירוש המשניות, חולין א, ב, (מהד' קאפח, סדר קדשים, עמ' קעה–קעו) [וראה שם הערות 29, 32, 33]: 'כל מן אבתעד ד'לך אלראי אולא... מבתעד אלמד'הב אולא מן נט'רה אלפאסד... אמא האולא אלדין ולדוא פי ה'ה' אללאא ורבוה עליהא פהם שבה אלאנוסים וחכמהם חכם תינוק שנשבה לבין הגוים אלד'י ג'מיע תעדיה שגגה כמא בינוא, אמא אלמבתעד אלאול פהו מזיד לא שוגג'.

גישה דומה נמצאת בספר 'משנה תורה'. שם פסק הרמב"ם שיש להבחין בין צדוקים אמיתיים (או טיפולוגיים), שיהודים נאמנים חייבים להמיתם, לבין בני המינים שנולדו בטעותם. הרמב"ם כתב בהלכות ממרים:

מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרה האמור בתורה אלא הרי זה בכלל המינין ומיתתו ביד כל אדם מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורדין אותו ולא מעלין כשאר כל המינין ואפיקורסין²¹ והאומרינן אין תורה מן השמים והמוסרינן והמשומדין כל אלו אינן בכלל ישראל ואין צריך לא עדים ולא התראה ולא דייני' אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשור'. בד"א באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחרי דעתו הקלה ואח' שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה וכן כל התועים אחריו אבל בני התועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו הרי הוא כתינוק שנשבע לבין הגוים וגדלוהו על דתם שהוא אנוס ואע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותם שטעו. לפיכך ראוי להחזירו בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגו.²²

הכוונה כאן היא ללא ספק לקראים.²³

גם בתשובותיו גישתו של הרמב"ם לקראים היתה מתונה. בתשובה המוקדשת כולה למעמדם של הקראים, פסק הרמב"ם שכל זמן שהקראים אינם מגדפים את הרבניים, יש חובה לכבד אותם, לבקר את חוליהם, ולמול את בניהם (ומותר לשנות את יינם). אמנם אסור לבקר בבתייהם בימים שבהם חלים חגיהם (בניגוד ללוח הרבני).²⁴ במקום אחר פסק הרמב"ם שדיני הצדוקים בימיו הם כדיני הכותים (השומרונים) בתלמוד; דיני הכותים בימיו כדיני עובדי עבודה זרה בתלמוד.²⁵ יוצא

21 למרות ההשלכות ההלכתיות המרובות בנוגע לאפיקורסים, מינים ויהודים פורשים אחרים, כנראה לא היה הרמב"ם עקבי בהגדרותיו את הקבוצות האלה. למשל, בהלכות תשובה, ג, ח, כתב הרמב"ם שמי שאינו מודה בתורה שבעל פה נקרא כופר בתורה ולא אפיקורוס. ייתכן שהערכוביה בנושא אפיקורוסים ומינים נובעת מטקסטים משוברים (למשל, כשנוסח הדפוס הנפוץ גורס 'אפיקורסין', דפוס קושטא על פי רוב גורס 'מינין'). ראה: טברסקי (לעיל, הערה 3), עמ' 430, הערה 183; M. M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986, pp. 19–21. ודו"ח נתונה לד"ר קלנר שהעמיד את ספרו לרשותו טרם יציאתו לאור. ראה גם לאחרונה מאמרו של קלנר, 'הצעה בעניין י"ג העיקרים של הרמב"ם ומעמדם של שאינם יהודים בימות המשיח', טורא, אספות מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל, תל אביב תשמ"ט, עמ' 249–260.

22 הלכות ממרים, ג, א–ג; הנוסח כאן לפי דפוס קושטא. ההלכות של תינוק שנשבע נמצאות בהלכות שגגות, ב, ו; ז, ב.

23 בנוסח הדפוס הנפוץ אכן נזכרים הקראים בפירוש ('אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם... כך אלה שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו'), וראה גם פירושו של הרב"ז. בכתבי היד שבדקתי אין המלה 'קראים' מופיעה, וייתכן שזו תוספת מאוחרת המיועדת להסביר למי התכוון הרמב"ם.

24 תשובות הרמב"ם, עמ' 729–732. אברהם בן הרמב"ם התיר את יינם של קראים רק 'אם היה הקראי מאנשי היראה והדקדוק באמונתם משיעיים אותו על היין שלא העסיק בו גוי ולא גויה ולא שפחה שאינה טבולה ואחר כך מותר לשותות'. אברהם הוסיף שהיתר זה הוא לפי פסקו של אביו הרמב"ם: ראה: א"ח פריימן וש"ד גויטיין, תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, 'ירושלים תרצ"ח, עמ' 104–105.

25 הלכות עבדים, ו, ו; ראה גם: פירוש המשניות, נידה ד, ב ('מהו' קאפח, סדר טהרות, עמ' תקצט). לדיון בכמה מהמובאות הנזכרות כאן ראה: E. Neumann, 'Maimuni es a Karaitak', בתוך: ספר היובל לכבוד ר' משה

אפוא שאחרי שהרמב"ם היה הרבה שנים במצרים ובלא ספק הכיר אישית את הקהילה הקראית שם, הוא היה מוכן לראותם כיהודים ולנסות להחזירם לחיק היהדות הרבנית.²⁶ גישה מתונה זו כלפי הקראים לא השפיעה על יחסו של הרמב"ם לקראות, שהצטיירה בעיניו כמינות, כפירה ואפיקורסות שיש לבערה בכל הדרכים האפשריות. הפסול העיקרי בקראות הוא דחיית מעמדה האלוהי של התורה שבעל פה, ולכן, לפי דעתו של הרמב"ם, יש להילחם כנגדה.

[ב]

האמנם דחה הרמב"ם תפיסות קראיות מכל וכל? בשנים האחרונות העירו כמה חוקרים שהמושג של תורה שבעל פה שניתנה למשה בסיני (סלע המחלוקת בין הקראים לבין הרבניים) הינו בעייתי ביותר לשיטתו של הרמב"ם.²⁷ כבר בהקדמה לפירוש המשניות התאמץ הרמב"ם למצט ביסוד הסינאי בתורה שבעל פה וב'מורה נבוכים' טעמי המצוות הם טעמי המצוות שבתורה שבכתב ולא שבתורה שבעל פה ('תעלול אלנצון ולא תעלול אלפקה').²⁸ אם ההבדל בין קראי לבין רבני הוא שלדעת הרבני הפירושים למקרא, וההלכות המתחייבות מפירושים אלה, ניתנו בסיני, ולדעת הקראי הם פרי עמלם של בני אדם לאחר מעמד הר סיני, אפשר בהחלט להבחין אצל הרמב"ם ב'נטיית קראיות'.²⁹

אריה בלאך, בודאפעשט טרס"ה, החלק ההונגרי, עמ' 164–170. וראה: ל' נמיר, 'הרמב"ם והתנגדותו לכשפים לאור כתביו של יעקב אל-קרקסאני', הרופא העברי 2 (1954), עמ' 102–109 (החלק העברי), 164–167 (החלק האנגלי); I (1955), עמ' 147–139; נמיר מצביע על קווים משותפים בין הרמב"ם לבין קרקסאני, אך הוא אינו קובע שהרמב"ם אכן קרא את ספרו של קרקסאני ואף אינו טוען שהרמב"ם הכיר את קרקסאני.

ראה גם: S. Baron, 'The Historical Outlook of Maimonides', *PAAJR* 6 (1938), pp. 84–85, n. 167. הסובלנות כלפי הקראים מפליאה במקצת, שכן בדרך כלל לא הכיר הרמב"ם בנסיכות מקילות בנוגע לכופרים. ב'מורה נבוכים' א, לו [מהד' קאפח, עמ' פה–פח], כתב הרמב"ם שעובד עבודה זרה או אפילו מגשים האל אינו יכול לטעון שמנהג אבותיו בידי. לפי הלכות רוצח ושמירת נפש, ד, י, יהודי נאמן מצווה להרוג אפיקורוסין (דפוס קושטא: מינין) והעושה עבירות להכעיס. לפי הלכות עבודה זרה, ב, ה, אפיקורוסין (דפוס קושטא: מינין) אינן בכלל ישראל ואין להם תשובה. ראה גם: פירוש המשניות, סנהדרין יא, ג (מהד' קאפח, סדר נזיקין, עמ' רכב–רכד). ייתכן שגישת הרמב"ם לקראים נבעה מהיכרותו עם הקהילה במצרים ומתפיסתו שהכחשה נאיבית של התורה שבעל פה שניתנה בסיני אינה דבר חמור כמו אמונה כהגשמת האל או בעבודה זרה. השווה גם: טברסקי (לעיל, הערה 3), עמ' 85–86, הערה 159; טברסקי רואה בסובלנות הרמב"ם כלפי הקראים תכונה אופיינית. עוד לגישתו של הרמב"ם לקראים ראה עכשיו: י' בלידשטיין, 'הגישה לקראים במשנת הרמב"ם, עקרונות והשלכות', תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 501–510.

י' לוינגר, 'על תורה שבעל פה בהגותו של הרמב"ם', תרביץ לו (תשכ"ח), עמ' 282–293 (וראה גם מאמרו, 'מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם כציון דרך דידקטי בשבילנו', בתוך: א' סימון [עורך], המקרא ואנחנו, תל-אביב תשל"ט, עמ' 120–132, ושם חזר לוינגר על הדעות שהביע במאמר הקודם); H. T. Kreisel, *Theories of Prophecy in Medieval Jewish Philosophy*, Brandeis University Dissertation 1980, pp. 176–178. תודתי נתונה לדר' קרייסל על הערותיו על מאמרי זה.

מורה נבוכים, ג, מא (מהד' קאפח, עמ' תרי). ראה גם העיקר השמיני בשלושה-עשר העיקרים שבו אמר הרמב"ם שפירוש התורה המקובל הוא מפי הגבורה ('וכד'לך תפסירה אלמרוי הי איצ'א מפי הגבורה'), בלי לומר שכל התורה שבעל פה היא מסיני (העמדה הזאת היא בעצם אותה העמדה שבהקדמה לפירוש המשניות). ראה: פירוש המשניות, מהד' קאפח, סדר נזיקין, עמ' רטו.

ראה, למשל, הבדלי הגישה להתהוות תורה שבעל פה בין הרמב"ם לבין הוגים קודמים כמו רב שרירא גאון,

היו קראים שטענו שהרמב"ם היה קראי סמוי. הקראי אליהו בשיצי (המאה החמש-עשרה, קושטא) כתב שאכן היו לכמה וכמה יהודים רבניים נטיות קראיות, אבל הם פחדו להביען בפומבי. בשיצי הזכיר בפירוש את אברהם אבן עזרא (שלפי המסורת הקראית היה תלמידו של יפת בן עלי) ואת הרמב"ם. ההוכחה של בשיצי שהרמב"ם נטה לקראות היא שבמורה נבוכים' (א, נט) ציטט הרמב"ם את דברי רבי חנינה, ואמר: 'מי יתן והיו כל האמרות כמות'. לדברי בשיצי, 'נראה מזה שלא הוכשרו בעיניו כל מאמרי חכמי הקבלה [הרבניים] כמו המאמר ההוא'.³⁰ בלי לקחת את דברי בשיצי כעדות נאמנה לעמדתו הסודית של הרמב"ם, כדאי לשים לב שהוא הבחין במה שברור לכל מי שלומד את משנתו של הרמב"ם — המורה הגדול לא תמיד שש על כל מאמרי חז"ל. ארוכה הדרך מאי נוחות מדברים מסוימים של חז"ל עד לקראות, ובכל זאת, לפעמים גישתו של הרמב"ם לחז"ל מצטיירת כגישה קראית.

בנוסף לכך, הרמב"ם נמנע מלהיכנס לפולמוס הרבני האנטי קראי המקובל, למשל בלבושו הסעדיאני, אף על פי שסגנון ויכוח זה היה מוכר לו. הרמב"ם לא התפתה להיכנס לוויכוח בלתי מתוחכם עם הקראות.³¹ למשל, הוא רימז לסעדיה כשכתב: 'ואני מתפלל על אדם שמכחיש ומתוכח בדבר הברור ואומר שדת היהודים אינו בנוי על ראית החודש אלא על החשבון בלבד',³² הרמב"ם הסכים אפוא שטענת הקראות, שקביעת הלוח על ידי ראית הירח היתה הדרך המקובלת בימי בית שני, צודקת. הוא לא ראה לנכון להגן על העמדה הרבנית בעניין קביעת הלוח על ידי שחזור מוטעה של העובדות.³³

יהודה הלוי, ואברהם אבן דאוד. על הרמב"ם ראה: G. J. Bliedstein, 'Maimonides on "Oral law"', *Jewish Law*: Annual 1 (1978), pp. 108–122; הנ"ל, 'מסורות וסמכות מוסרית — לרעיון תורה שבעל-פה במשנת הרמב"ם', דעת 16 (חורף, תשמ"ו), עמ' 11–27 [להלן: בלידשטיין, מסורת]. (תודתי נתונה לפרופ' בלידשטיין שהעמיד את מאמרו לרשותי טרם צאתו לאור וגם על הערותיו על מאמרי זה). על רב שרירא ראה: הנ"ל, 'רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באגרת רב שרירא גאון', דעת 4 (חורף, תש"ם), עמ' 5–16. על יהודה הלוי ראה: נ' אריאלי, 'תפישת ההלכה אצל ריה"ל', דעת 1 (חורף, תשל"ח), עמ' 43–52. על אבן דאוד, ראה ספר הקבלה (לעיל, הערה 19).

30 אדרת אליהו (לעיל, הערה 5), עמ' 6. בהמשך דבריו עמד בשיצי על כך שהתופעה של קראות בסתר נמצאה גם בזמנו: 'ומפני שיראת אנשים מלומדה מהאנשים התלמודיים הבאים מאשכנז שאוכלים השלש עם השומים ועולה במחם ומרעישים הקהלות עם הציציות ועם התפילין והמלבושים הארוכים עד רגליהם ומלבוש הראש המקושט שהוא הקפ"צי הרוס נתון על שכמם וזה כדי להראות ולהפחיד המון האנשים אמנם בלתי זה היו החכמים הנמצאים פה ובגלילות אחרות ובספר שרודפים אחרי הפשט היו מודים על האמת כי האמת תעיד על עצמה והיא עוזרת ואינה נעזרת'. דברי בשיצי אלה מושפעים כנראה מצוואה המיוחסת לרמב"ם, שבה הזהיר את בנו אברהם מאנשי צרפת שאינם מכירים את הבורא 'אלא כעת אכלם בשר השרור שלוק מוטבל בחומץ ובשומים והוא טבול הנקרא בלשונם סלס"א ויעלה איד החומץ ועשן השומים אל מוחם'. ראה: קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, לייפציג תר"ך, ב, מ"א. על זיופה של איגרת זו ראה: א"א אורבך, 'ספרות יהודי-מזרח דברי פתיחה', פעמים 26 (תשמ"ו), עמ' 7–8.

31 ראה: בלידשטיין, מסורת; מ' צוקר, 'לבטית המחלוקת במסורת הרמב"ם נגד ר' יעקב בן אפרים מארץ ישראל', בתוך: ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' שיט–שכט.

32 פירוש המשניות, ראש השנה ב, ז (מהד' קאפח, סדר מועד, עמ' שיז); 'ואני לאעג'ב מן שכך' יאבר אלעיאן ויקול או דין אליהוד לים מבני עלי ריה' אלהלאל אלא עלי אלחסאב פקט'. ברור שתפישת הרמב"ם קרובה יותר לעובדות כפי שהן מופיעות בספרות חז"ל. עמדת הרמב"ם כלפי סעדיה גאון לא היתה שלילית לגמרי. השווה: איגרת תימן (לעיל, הערה 12), עמ' 64–65.

33 ברם, הרמב"ם טען שכאשר אין סנהדרין, חישוב הלוח העברי על ידי הכללים שבמסורת הרבנית הינו 'הלכה למשה מסיני'. השווה: הלכות קידוש החודש, ה, ב; וראה גם: ספר המצוות (לעיל, הערה 4), ששם הזכיר הרמב"ם את הקראים בפירוש.

למרות כל האמור לעיל, ברור שהרמב"ם לא היה קראי, בין היתר מפני שבסופו של דבר קבע שכל יהודי חייב לנהוג לפי ההלכה הרבנית, בלי לעשות הבחנה בין מה שניתן בסיני למה שנמסר בדורות הבאים. הסכמה אפשרית עם הקראים בכמה נקודות היסטוריות אינה מביאה את הרמב"ם לידי דחיית ההלכה הרבנית. בכל זאת, אין ספק שהרמב"ם הכיר היטב את ההבדלים בינו לבין התפיסה הקראית. טענתנו כאן היא שקריאה זהירה בדברי הרמב"ם מגלה גם את ההשפעות הקראיות על מחשבתו וגם את תגובתו לתיאולוגיה הקראית.

[ג]

ב'מורה נבוכים', ב, מה, מנה הרמב"ם אחת-עשרה מעלות לנבואה. מיון זה כולל שתי מעלות תת-נבואיות (עזר אלוהי, או רוח ה', ורוח הקודש) ותשע מעלות נבואיות, החל בחלום נבואי פשוט וכלה בראיית מלאך במראה נבואי. מעלת כל נביא ונביא תלויה בכוחו המדמה, כוח שהוא הכרחי לנבואה. מעלת משה רבנו איננה ברשימה, מפני שנבואת משה איננה באמת נבואה במשמעותה הרגילה. המלה 'נבואה' הינה מסופקת (amphibolous) בהקשר של משה,³⁴ ולכן, אף על פי שמשה רבנו נקרא נביא, הוא לא היה נביא כיתר הנביאים, ומעלתו אינה במיון מעלות הנבואה (ובנבואתו אין שימוש בכוח המדמה). למרות האמור במקרה של נבואת משה, לא נמנע הרמב"ם מלהביא את המעלות התת-נבואיות, אף על פי שגם האנשים במעלות הנמוכות לא היו נביאים באמת. לפי הרמב"ם, הם נקראים נביאים רק על דרך ההכללה ('בעמוס').³⁵

ברור שמבנה המעלות כפי שהוא מופיע בספר 'מורה נבוכים' מושאל מכתבי אלפראבי ב'מדינה אלפדילה'.³⁶ שם ישנה אותה הבחנה בין חלום לבין מראה, וכן ציון המעלות השונות בשימוש בכוח המדמה. תרומת הרמב"ם לדברי אלפראבי היתה, כנראה, בייהוד המעלות, בכך שהביא דוגמאות מהתנ"ך, ובספרור הרשימה. ברם, המסקנה שהרמב"ם מושפע כאן רק מאלפראבי אינה מוצדקת. היו מונחות לפניו גם דוגמאות יהודיות של פירוט מעלות הנבואה, למשל אלה של דונש אבן תמים (המאה העשירית) ואברהם בר חייא (המאה השתים-עשרה).³⁷ הרשימה היהודית

34 מורה נבוכים ב, לה (מהר' קאפה, עמ' שצט-תא); ראה: קרייסל (לעיל, הערה 27), עמ' 154-161. למושג 'amphiboly' אצל הרמב"ם ראה: H. A. Wolfson, 'The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philo- sophy and Maimonides', *Harvard Theological Review*, 31 (1938), pp. 151-173 (reprinted in: *Studies in the History of Philology and Religion*, I, Cambridge, Mass. 1973, pp. 455-477); Idem, 'Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms', in: *Mordecai Kaplan Jubilee Volume*, New York 1953, pp. 515-530 (reprinted in: *ibid.*, II, 1977, pp. 231-246).

35 מורה נבוכים ב, מה (מהר' קאפה, עמ' תל).

36 אלמדינה אלפדילה, פרקים כד-כה. וראה: F. Dieterici, (ed.), *Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat*, Leiden 1964, pp. 37-54; קרייסל (לעיל, הערה 27), עמ' 69-70. לתורת הנבואה של אלפראבי ראה: R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1963, pp. 206-219.

37 לדונש ראה: G. Vajda, 'Le commentaire kairouanais sur le "Livres de la creation"', *REJ*, 107 (1946-1947), pp. 99-156; Idem, 'Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash B. Tamim sur le "Livres de la creation"', *ibid.*, 113 (1954), pp. 37-61. אלכסנדר אלטמן טוען שחלוקתו של דונש מבוססת על תורתו של רבי יצחק ישראלי, ראה: A. Altmann & S. M. Stern, *Isaac Israeli*, Oxford 1958, pp. 209-217. ברלין תרפ"ד (ירושלים תשכ"ח), עמ' 41-44. ראה גם: ח' לבר חייא ראה: ספר מגלת המגלה, מהר"ד פוננסקי, ברלין תרפ"ד (ירושלים תשכ"ח), עמ' 41-44. ראה גם: ח'

המפותחת ביותר של מעלות הנבואה, שקדמה לרמב"ם, היתה זו של הקראי יפת בן עלי (סוף המאה העשירית).³⁸ פירושי יפת למקרא היו ידועים היטב ליהודי ספרד, ואבן עזרא הרבה לצטטם.³⁹ מיון מעלות הנבואה של יפת מופיע גם בספר 'אשכול הכפר' לקראי יהודה הדסי שנכתב בשנת 1149.⁴⁰ לכן, סביר להניח שרשימתו של יפת היתה בהישג ידו של הרמב"ם בסוף המאה השנים-עשרה. יפת הבחין בשש מעלות:⁴¹ (1) פה אל פה, מעלה בלעדית למשה. (2) רוח הקודש, מעלה הכוללת, בין היתר, ספר תהילים. (3) מעלת שמואל. (4) ראיית מראה. (5) ראיית מלאך במישרים ובהקין ושמיעת דיבור ממנו. (6) חלום.⁴² גם יפת וגם אלפראבי, בניגוד לרמב"ם, רשמו את המעלות מהגבוהה אל הנמוכה.

אם נשווה את המיון של יפת עם זה של הרמב"ם, אפשר לראות בעליל שהשונה עולה על המשותף, ובלא ספק היה הרמב"ם מתרשם שרשימתו של יפת אינה מדעית כלל וכלל. ברם, לענייננו, אפשר להצביע על שתי תופעות מעניינות: (1) נבואת משה אכן נתפסת בעיני יפת כמעלה הגבוהה ביותר, אבל היא בהחלט כלולה בתוך הרשימה. יפת לא הבחין באופן מהותי-הגדרתי בין נבואת משה לנבואת יתר הנביאים. (2) מעלת רוח הקודש, שבעיני יפת, כנראה, אינה מעלה של התגלות ממש אלא של השראה, נמצאת במקום השני ברשימה. לפי תפיסת הרמב"ם, מי שנהנה מרוח הקודש בלבד אינה באמת נביא, כל שכן לא ברמה מיד אחרי משה. נדמה לנו שהרמב"ם הכיר את המיון של יפת ואת הסברו למעלות, ראה בהם טעויות תיאולוגיות החותרות מתחת ליהדות הרבנית, והתפלמס נגד העמדה הקראית, במיוחד בשתי הנקודות הנזכרות.

נדון קודם בעניין רוח הקודש. הרמב"ם הדגיש שאלה שדיברו ברוח הקודש — למשל, דוד, שלמה, דניאל ואפילו בלעם (האחרון נזכר גם על ידי יפת)⁴³ — לא היו נביאים מהסוג ('שבקה') של ישעיהו וירמיהו. לכן, ספרי דוד, שלמה ודניאל אינם כלולים בין ספרי הנביאים שבתנ"ך.⁴⁴ הרמב"ם הדגיש במיוחד שדניאל לא היה נביא, 'ולפיכך הסכמת כל האומה לסדר ספר דניאל מכלל

בן-שמאי, 'שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח, א, עמ' 267.

38 בן-שמאי (שם), עמ' 267–278. ראה גם: Colette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen-âge*, Leiden 1969, pp. 47–57.

39 ולכן טענו הקראים שאבן עזרא היה תלמידו של יפת, למרות הפער של 150 שנה שביניהם.

40 ספר אשכול הכפר (לעיל, הערה 13), כח ע"א. ראה מאמרי, 'משנתו הפילוסופית של יהודה הדסי הקראי', ספר היוכל לכבוד שלמה פינס א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז, תשמ"ח), עמ' 477–492. גם אהרון בן-אליהו הקראי (נפטר 1369) השתמש במיון מעלות הנבואה של יפת, אבל הוא דחה אותו לטובת תורת הנבואה של הרמב"ם. ראה: א' בן-אליהו, ספר עץ חיים, מהד' פ' דליטש, לייפציג 1841, עמ' 165–176; וראה להלן, הערה 86.

41 'מראתב' בערבית. גם הרמב"ם וגם אלפראבי השתמשו באותו מונח. הרמב"ם גם השתמש לפעמים במלה 'דרגה' (דרגה), אבל כנראה לא באופן טכני שהרי הוא כתב (מורה נבוכים, ג, נא [מהד' קאפח, עמ' תרעט–תרפ]) שהאבות ומשה היו באותה דרגת הנבואה. השווה גם שם, ב, מה על שתי המעלות הראשונות, שהן 'דרגות' לנבואה: 'כל אלמרתבה אלאולי ואלת'אניה הי דרג'את ללנבוה' (מהד' קאפח, עמ' תכט; ראה גם עמ' תלג). ראה גם שימוש של יהודה הלוי ב'דרגה' אלנבוה' (ספר הכוזרי, א, קג), ו'רתבה' (שם, א, לז–מב).

42 בן-שמאי (לעיל, הערה 37), עמ' 268; הטקסט הערבי נדפס שם, ב, עמ' קעג–קעה.

43 בן-שמאי (שם), עמ' 271.

44 מורה נבוכים, ב, מה (מהד' קאפח עמ' תכט–תלז).

כתובים לא מן הנביאים.⁴⁵ סביר מאוד שכוונת הרמב"ם מופנית כאן, בין היתר, נגד הקראים.⁴⁶ ראשית כל, הוא השתמש במונח הלכתי קראי, 'הסכמת האומה' ('אג'מעא אלאמה'), מושג המושאל מהשריעה האסלאמית,⁴⁷ ואיננו, בדרך כלל, מונח הלכתי רבני.⁴⁸ שנית, הספרים שהזכיר הרמב"ם, במיוחד ספרי תהילים ודניאל, הינם ספרים מרכזיים אצל הקראים. רוב הליטורגיה הקראית לקוחה מספר תהילים,⁴⁹ וכבר בימי סעדיה גאון היו ויכוחים בין הקראים לבין הרבניים בדבר טיבו של ספר זה ומעמדו של דוד המלך.⁵⁰ הקראים השתמשו רבות גם בספר דניאל למטרות אסכטולוגיות, ויש פירוש חשוב של יפת עליו (שכן הוא כינה את דניאל בשם נביא).⁵¹ כדי למעט

45 שם (מהד' קאפח, עמ' תלד): 'ולד'ך אג'מעא אלאמה עלי תרתיב ספר דניאל מן ג'מלה' כתובים לא מן נביאים'. המקור התלמודי לדעה זו נמצא בסנהדרין צד ע"א (וראה גם בבא בתרא יד ע"ב). ברם, במכילתא (מס' דפסחא, א) דניאל נחשב כנביא, ובתרגום השבעים ספר דניאל נמצא עם ספרי הנביאים, אחרי יחזקאל. גם במסורות הנוצריות והאסלאמיות דניאל נחשב כנביא.

46 ייתכן מאוד שפולמוסו של הרמב"ם מופנה כאן גם נגד סעדיה גאון שטען שספר תהילים הוא ספר נבואי (ראה להלן, הערה 50). ברם, סעדיה עצמו נקט עצמות מסוימות בנושא זה כדי להתפלמס נגד הקראות, ואפשר שהרמב"ם לא ראה בדרך פולמוסו של סעדיה דרך אפקטיבית לפעול נגד הקראות. וראה גם לעיל, הערה 32.

47 הקראים השתמשו במונחים 'קיבוץ' או 'עדה' לתרגם 'אג'מעא'. ראה: Z. Ankori, *Karaite in Byzantium*, New York 1957, pp. 208–209, 218–224; קרקסאני (לעיל הערה 13), א, ניר-יוק 1939, עמ' 141–149; G. Vajda, 'Études sur Qirgisani, II', *REJ* 107 (1946–1947), pp. 93–97. ראה: J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1967, pp. 82–97. על היחס בין שורשי הדת ('אצל אל דין') האסלאמיים והקראות, ראה מאמרי, 'Islamic Influences on Karaite Origins', in: *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, II, ed. by W. M. Brinner & S. D. Ricks, Atlanta, Georgia 1989, pp. 23–47.

48 הרמב"ם עצמו השתמש במונח זה כמה וכמה פעמים. ראה: L. Blau, 'Das Gesetzbuch des Maimonides', in: Guttman, *Moses Ben Maimon*, II, Leipzig 1908, pp. 351–354. Historisch Betrachtet

49 ראה: J. Mann, 'Anan's Liturgy and his Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law', *Journal of Jewish Lore and Philosophy* I (1919), pp. 329–353 (reprinted in: *The Collected Articles of Jacob Mann*, L. Nemoy, 'Studies in the History', 307–283, [עמ' 1], Gedera 1971, III, pp. 1–25 of the Early Karaite Liturgy: The Liturgy of Al-Qirgisani', in: C. Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 305–322. על יחסם של הקראים לספר תהילים, ראה: א' סימון, ארבע גישות לספר תהילים מר' סעדיה גאון על ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשמ"ב, עמ' 55–95.

50 נושא זה זכה להתעניינות מרובה בעת האחרונה. ראה הקדמתו של סעדיה במהד' י' קאפח, תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי וצ"ל, ירושלים תשכ"ו, והביקורת של מ' צוקר, 'הערות להקדמת רס"ג לתהלים', לשוננו לג (תשכ"ט), עמ' 223–230; הג"ל, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, גיו יורק תשמ"ד; סימון (לעיל, הערה 49); והביקורת של ח' בן-שמאי, קרית ספר נח (תשמ"א), עמ' 400–406; הג"ל, 'על יסוד פולמוסי בתורת הנבואה של רס"ג', ספר היובל לכבוד שלמה פינס א' (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז', תשמ"ח), עמ' 146–127 (תודתי נתונה לפרופ' בן-שמאי שהעמיד את מאמרו לרשותי טרם צאתו לאור). הקדמתו של סעדיה לספר תהילים מתורגמת כעת לאנגלית. ראה: M. Sokolow, 'Saadia Gaon's Prolegomenon to Psalms', in: *PAAJR* 51 (1984), pp. 131–174. מעניין לציין שתומאס אקינאס כתב שדרגתו של דוד הגיעה כמעט לדרגתו של משה; דוד הבין טוב יותר ממה את סודות ההגשמה (אינקרנציה), אבל משה הבין טוב יותר את האלוהות. ראה: Summa Theologiae II–II, 174,4.

51 ראה: D.S. Margoliouth, *A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ibn Ali the Karaite*, Oxford 1889. דניאל נקרא נביא כבר בראשית הפירוש, עמ' 3 (ערבית), עמ' 1 (אנגלית). גם דניאל אלקומיסי כתב פירוש לספר דניאל. ראה: J. Mann, 'Early Karaite Bible Commentaries', *JQR* 12 (1921–1922), pp. 515–526; ח' בן-שמאי, 'שרידי פירוש דניאל לדניאל אלקומי כמקור לתולדות ארץ ישראל', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 295–307. ראה גם: אלנאור (מהד' נמרי, ה, ניו יורק 1943, עמ' 040, 057).

בערכם של ספרים אלה, ראה הרמב"ם לנכון לטעון שספרי הכתובים אינם פרי קולמוסיהם של נביאים אלא של אנשים במעלה תת נבואית.

מחלוקת זאת בין הרמב"ם לבין הקראים בנושא מעלות הנבואה ומעמדם של ספרי התנ"ך אינה עניין של פרשנות בלבד. הרמב"ם טרח לקבוע גבולות בין נבואת משה רבנו לבין נבואת יתר הנביאים מצד אחד ופעילותם של מחברים מקראיים אחרים מצד אחר. הסיבה לכך היא שבתפיסתו של הרמב"ם יש תפקידים מוגדרים למשה ולחברי שתי הקבוצות האחרות, הנביאים והמחברים המקראיים. כך, למשל, הסכים הרמב"ם עם אלו מן הרבניים שטענו שהנביא, בתוקף מעמדו זה, אינו יכול לחדש הלכות, ולכן אי אפשר להשתמש לצרכים הלכתיים בספרי נבואה, כל שכן בספרי כתובים.⁵² לעומת זאת, הקראים האמינו שכל כתבי הקודש ראויים ללמוד מהם הלכות, והנבואה התחיקתית לא פסקה עם מות משה.⁵³

נשווה, למשל, את הקדמתו של הרמב"ם לפירוש המשניות עם דברי יהודה הדסי, בעל ספר 'אשכול הכפר'. בהקדמתו הסביר הרמב"ם איך אפשר לוודא אם אדם הוא נביא אמת או נביא שקר. אחת מהדרכים היא לבחון את הוראותיו ההלכתיות. מותר לנביא, כתב הרמב"ם, להורות הוראת שעה המתנגדת לתורת משה, אבל אסור לו בהחלט לסתור את דברי משה או להשתמש בסמכותו כנביא כדי להשליט את פירושו שלו לתורת משה. הרמב"ם המשיך:

וזה העיקר מפתח לכל הענין ההוא ובזה לבדו יבדל הנביא משאר בני אדם במצות. אבל בעיון ובסברה ובהשכל המצוות [פי אלנטר ואלקיאס]⁵⁴ ואלתפקה פי אלשריעה] הוא כשאר החכמים שהם כמוהו שאין להם נבואה. שהנביא כשיסבר סברה [אמא אן יתאול תאולילא] ויסבר כמו כן מי שאינו נביא סברה, ויאמר הנביא שהקב"ה אמר אלי שסברתי אמת, לא תשמע אליו, רק אלף נביאים כלם כאלהיו ואלישע יהיו סוברין סברה אחת ואלף חכמים וחכם סוברים הפך הסברה ההיא, אחרי רבים להטות והלכה כדברי האלף חכמים וחכם לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים... ירצה לומר שאין להוסיף ואין לגרוע⁵⁵ על דרך נבואה בשום פנים וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך וכי סברה פלונית היא אמת ייהרג הנביא ההוא שהוא נביא שקר כמו שיסדנו, שאין תורה נתונה אחרי

52 עקרון זה, שאין לומדים דברי הלכה מנביאים אחרי משה ('דברי תורה מדברי קבלה לא ילפין', חגיגה י' ע"א, בבא קמא ב' ע"ב, נידה כג' ע"א), אינו חד משמעי בספרות חז"ל. ראה א"א אורבך, 'הלכה ונבואה', תרכ"ץ יח (תשי"ז), עמ' 1-27 (=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 21-47, עם תוספות, עמ' 48-49).

53 ראה: ספר המצוות לענון, מהד' א' הרכבי, השריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא, פטרבורג תרס"ג (ירושלים תשכ"ט) וראה דברי הרכבי, עמ' XI, אות ז'; אליהו בן אברהם, 'חלוק הרבנים והקראים', בתוך: פינסקר (לעיל, הערה 6), עמ' 104-105; איגרת סהל בן מצליח, שם, עמ' 34; סלמון בן ירוחם, ספר מלחמות ה', מהד' י' דוידזון, ניו יורק תרצ"ד, עמ' 93-97; אשכול הכפר (לעיל, הערה 13), ע' ע"ב: 'מדות התורה והם תורה ונביאים וכתובי' שלשתם נקראו תורה ככתוב ולא שמענו בקול ה' אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים (דנ' ט, י'). וראה: B. Ehrlich, *Laws of Sabbath in Yehudah Hadassi's Eshkol*, New York 1974, pp. 41, 113-114, 150-153. *Hak-Kofer*, Yeshiva University Dissertation.

54 היקש-קיאס היה אחד מארבעת היסודות של ההלכה הקראית והקראים הראשונים הרבו להשתמש בו. ראה: אלגנזאר (מהד' נמוי), עמ' 79-111; וידה (לעיל, הערה 47), עמ' 66-87. ראה גם: מ' צוקר, 'מפרושו של רס"ג לתורה', סורא 2 (תשט"ו-תשט"ז), עמ' 316-331; שכט (לעיל, הערה 47), עמ' 98-132.

55 הנימה הפולמוסית ברורה. ראה גם: הלכות יסודי התורה, ט, א; הלכות ממרים, ב, ט.

הנביא הראשון [אלרסול אלאול], ואין להוסיף ואין לגרוע... ולא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים אלא מן החכמים אנשי סברות ודעת [אהל אלקיאס].⁵⁶

לנביא, בתוקף מעמד זה, אין אפוא תפקיד בתחיקה, ואין לו שום יתרון על חכם שאיננו נביא.⁵⁷ יהודה הדסי הבין אחרת את התפקיד ההלכתי של הנביא.⁵⁸ בדינו במידות פירוש התורה, מנה הדסי מידה שביעית:

דבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר כסתומי ורמזי משה אב הנביאים ע"ה שפירשו הנביאי' באחרית, יען שהיו מוחזקים מדור לדור אחר, אף הבינו כי הדעת מתמעטת מישראל והיו מבארים אותם דור זה לדור אחר.⁵⁹

במלים אחרות, אחד מתפקידי הנביא (והדסי כלל כאן את דוד, שלמה, עזרא וגם סיפורים כמו אלה של שאל ושל בועז) הוא לתת את הפירוש הסמכותי לדברי משה הסתומים גם בהלכה וגם בדעות. בין הנושאים שבהם לימדו הנביאים את כוונת תורת משה מנו הקראים את הנושאים הבאים: זמן בריאת המלאכים,⁶⁰ זיהוי ארבעת היסודות, קביעת המאור השמימי המיועד לאותות והמאור המיועד למועדים, היציאה ביום השבת, שבועת ה' לנח, הלכות אבלות, הלכות מילה, מוהר הבתולות, אכילת דם, שימוש בארבעת המינים בסוכות, הלכות שופטים והלכות חליצה וייבום.⁶¹ יוצא אפוא, שלפי הרמב"ם, ביהדות הרבנית אפשר להסיק מסקנות הלכתיות רק מהתורה; ליהדות הקראית, כל התנ"ך הוא מקור כשר ללימוד ההלכה.

נחזור למעלות הנבואה. לפי תפיסתם של הקראים, אף על פי שנבואת משה היתה בראש מעלות הנבואה, אין הבדל מהותי בינה לבין נבואת יתרו הנביאים. הגדרה אחת כוללת את כולם. לרמב"ם, מצדו, משה רבנו לא היה באמת נביא במוכן המקובל; כפי שצוין לעיל המונח 'נביא' מוקל עליו בסיפוק (amphiboly). הסיבות לסיפוק הזה ידועות, והרמב"ם הדגיש בכתביו ההלכתיים את ההבדל המהותי הגדרתי בין נבואת משה לבין נבואת נביאים אחרים.⁶² אפשר להוסיף עוד שהסיפוק בא כנראה לא רק בעניין ההגדרה אלא גם בתפקיד. הרמב"ם טען ב'מורה נבוכים' ב, לט, שרק משה רבנו קרא לאנשים אחרים לשמור מצוות.

56 פירוש המשניות, הקדמה, תרגום יהודה אחריו. הטקסט הערבי נמצא במהד' קאפח, סדר זרעים, עמ' יג-יד. ראה גם: ח' קרייסל, 'אימות הנבואה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 1-18.

57 ראה גם: הלכות יסודי התורה, ט.

58 אף על פי שהדסי קדם לרמב"ם, קשה להניח שהרמב"ם קרא את החיבור 'אשכול הכפר'. בכל זאת, כדאי לציין שהדסי היה היהודי הראשון שחיבר רשימה מפורטת של עיקרי האמונה, וזאת עשרים שנה לפני שלושה-עשר העיקרים של הרמב"ם. על קדימתן של הדסי לרמב"ם, ראה: אהרן בן-אליהו (לעיל, הערה 39), עמ' 46.

59 אשכול הכפר (לעיל, הערה 13), סד ע"א.

60 נושא זה העסיק את הקראים הרבה. ראה: A. Altmann, 'Saadia's Theory of Revelation: Its Origin and Background', in: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, pp. 140-144. ראה גם: אשכול הכפר (לעיל, הערה 13), כה ע"ג.

61 אשכול הכפר (לעיל, הערה 13), סד ע"א. השווה גם שם, לד ע"ב.

62 פירוש המשניות, הקדמה לפרק חלק (מהד' קאפח סדר נזיקין, עמ' קצה-רז), ושמונה פרקים, ז (מהד' קאפח, סדר נזיקין, עמ' שג-שצו); הלכות יסודי התורה, ז, ו; קרייסל (לעיל, הערה 27), עמ' 154-178.

קריאה זו של משה רבנו לנו לא קדמה כמותה לשום נביא ממי שידענוהו מאדם עד לו, ולא באה אחריו קריאה כמותה לאף אחד מנביאנו, וכך יסוד [קאעדה] הוא בתורתנו שלא תהיה זולתה לעולם, ולפיכך לפי השקפתנו לא היתה שם תורה ולא תהיה זולת תורה אחת והיא תורת משה רבנו.⁶³

קריאת משה לקיום מצוות נתחייבה מהשגתו לבד; דהיינו ממעלת משה, שהיא אחרת ממעלות יתר הנביאים, נבעה התורה. נביא אחר אינו יכול לחוקק בשום פנים ואופן. רק נביא המכונה כך בסיפוק, כלומר משה, יכול לחוקק.⁶⁴ רשימת מעלות הנבואה של הרמב"ם משקפת עמדה הלכתית זו, כשם שרשימתו של יפת משקפת את העמדה הקראית, הרואה בכל הנביאים מחוקקים אפשריים, או לפחות מפרשים בעלי סמכות אלוהית לדברי משה.

[ד]

כאמור, לרמב"ם, היו לכאורה 'נטיות קראיות'. מדינוני בנבואת משה ויתר הנביאים, בתפקידיהם בהנהגת האומה, ובאופי התורה, דיונים שמהם עולות דעות המנוגדות לתפיסות קראיות, מתברר מדוע הרמב"ם לא היה קראי. כמה חוקרים כבר עמדו על החשיבות שמייחס הרמב"ם לכך שהתורה תשקף את הטבע. כפי שהטבע אינו משתנה, התורה אינה משתנית; כפי שהטבע מועיל לרוב ולפעמים מזיק לפרט, גם התורה מועילה לרוב אבל לפעמים מזיקה לפרט.⁶⁵ גדולת משה נראית בזה שהצליח לכלול בתורתו חוקים המביאים לכינונה של חברה תקינה ומדריכים את מקיימי המצוות לידיעת המושכלות (שביניהם ישנו, כמובן, עיקר התמדת חוקי הטבע). תורה שתשתנה אינה בעצם מהותה תורה אלוהית (ולכן דחה הרמב"ם את טענות הנוצרים והמוסלמים על הסף).⁶⁶ אם יש בכל זאת צורך בשינויים, והרמב"ם הכיר בצורך הזה, אזי הם חייבים להתבצע מתוך הסמכות הנמצאת כבר בתורת משה. המושג 'תורה שבעל פה' בא לתת גושפנקה מסיני, גושפנקה ממשה, להתפתחויות בלתי נמנעות במרוצת הדורות, ולהבטיח המשך אמיתי לתורת משה.⁶⁷ נכון שהיו חילוקי דעות בין הרבנים, אבל מחלוקות אלה נסבו על עניינים משניים, ולא על עיקרי

63 מהד' קאפח, עמ' תיג: 'הד'ה דעוה' משה רבנו לנא לא תתקדם מת'להא לאחד ממנ' עלמנאה מן אדם אליה, ולא תאכירת בעדה דעוה מת'להא לאחד מן אנביאנא, וכד'לך קאעדה' שריעתנא אנה לא יכון גיראה אבדא. פלד'לך בחסב ראינא למ תכן ת'ם שריעה ולא תכון גיר שריעה ואחדה וחי שריעה' משה רבנו'.

64 לסיבה שמביא הרמב"ם, לכך שרק משה הביא תורה אלוהית ולא תיתכן עוד תורה כזאת, ראה: K. Bland, 'Moses and the Law According to Maimonides', in: J. Reinharz et al (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians*, Durham, North Carolina 1982, pp. 49–66; קרייסל (לעיל, הערה 27), עמ' 154–178. כדאי לזכור שקביעתו של הרמב"ם שרק משה היה מחוקק באה לענות גם על צרכים פולמוסיים נגד הנצרות והאסלאם, שאחרי הכל איימו על היהדות הרבנית יותר מאשר הקראות.

65 מורה נבוכים, ב, מ (מהד' קאפח, עמ' תקפג–תקפה); ג, לד (שם, עמ' תטז–תיט). וראה: A. Reines, 'Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy', *HUCA* 40–41 (1969–1970), pp. 356–358.

66 מורה נבוכים, ב, מ (מהד' קאפח, עמ' תטז–תיט); הלכות תשובה, ג, ח (וראה להלן, הערה 82). ראה גם דבריו של הרמב"ם על האסלאם והנצרות באיגרת תימן.

67 ראה: בלידשטיין, מסורת.

הדברים.⁶⁸ לפי הרמב"ם, התורה שבעל פה היא הערכון היחיד לקיום עקרונות התורה. כשם שאסור שהנביאים יהיו גם מחוקקים, כך אסור שיחידים לא מוסמכים יקחו בידיהם את הרשות לפרש את התורה וללמוד ממנה הלכות חדשות.⁶⁹

הרמב"ם המחיש עקרונות אלו ב'מורה נבוכים' בדיונו בעונש מוות לזקן ממרא, דהיינו חכם מחכמי ישראל שאינו מקבל את המרות של בית הדין הגדול ומורה הלכה בניגוד להוראתו של בית הדין.⁷⁰ הרמב"ם כתב שם:

כיון שידוע לפני ה' יתעלה שדיני התורה הזו יש צורך בכל זמן ומקום כפי שנויי המקומות והמאורעות וחיוכי הנסבות, לתוספת במקצתן או גרעון במקצת לפיכך הזהיר על התוספת והגרעון ואמר לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, מפני שזה היה מביא להפסד חוקי התורה ולסבור שאינו מאת ה'.⁷¹

בכל זאת, הרשות נתונה לבית הדין הגדול לעשות סייגים לתורה ולבטל מצוות מסוימות בשעת הצורך, ומי שאינו מציית במזיד להחלטות אלה חייב מיתה. והמשיך הרמב"ם: 'ולפיכך יהרג זקן ממרא אם עשה והורה כפי עיונו [בחשב אג'תיהאדה].⁷² המונח 'אג'תיהאד', כלומר השתדלות אישית בהוראת הלכה, הינו עוד מושג קראי המושאל מהאסלאם ומתורגם בכתבים קראיים כ'חיפוש'.⁷³ לפי הרמב"ם, כדי שמטרות תורת משה תישמרנה, פירושה חייב להיות מוסמך, ולא עניין של השתדלות אישית של כל חכם וחכם.

עקרונית, בקראות התורה משתנית כל הזמן מפני שאין פירוש אחד סמכותי לתורה שבכתב. בנוסף להסברים נבואיים לדברי משה, שיש בהם מידה של סמכות, ישנה גם הפעילות הפרשנית העצמאית של בעלי ההלכה הקראים עצמם, שלא חייבה את כל הקראים.⁷⁴ הסיסמה 'חיפשו

68 למשל, הרמב"ם טען שכל הלכה הקרויה 'הלכה למשה מסיני' נמסרה מדור דור בלי מחלוקות. קביעה זו קצת תמוהה לנוכח דוגמאות של הלכות אלה שבהן היו מחלוקות. השווה: יאיר בכרך, שאלות ותשובות חות יאיר, סימן קצב, לעמבערג תרנ"ו (ירושלים תשכ"ה), צ"ט ע"א-קד ע"א.

69 לכן, הסנהדרין בכללה, ולא יחידים, מהווה את הסמכות של התורה שבעל פה. ראה: הלכות ממרים, א, א.

70 ראה: הלכות ממרים, ג, ד-ה.

71 מורה נבוכים, ג, מא (מהד' קאפח, עמ' תריד).

72 שם, שם (שם, עמ' תרטו).

73 הסיסמה של ענן 'חיפשו' וכו' מבוססת על עקרון האג'תיהאד-חיפוש. ראה גם דברי יהודה הלוי בנדון; ספר הכוזרי, ג, כב-כג. וראה: צוקר (לעיל, הערה 54), עמ' 325. קרקסאני הגן על החיפוש כדרך ללימוד הלכות. ראה: אלאנואר ב (מהד' נמוי, עמ' 80-81); וידה (לעיל הערה 47), עמ' 67. על אג'תיהאד באסלאם ראה: שכט (לעיל הערה 47), עמ' 98-132. סך הכל יש ארבעה יסודות להלכה הקראית, הכתוב-הכתב-משמע-שמע (נץ בערבית), היקש (קיאס), קיבוץ או עדה (אג'מאע), וסבל הירושה או העתקה, דהיינו מסורת (נקל). כל חכם רשאי להשתמש ביסודות אלה תוך כדי השתדלות אישית ('אג'תיהאד'). אנו רואים אפוא שרמב"ם השתמש בשלושה מונחים קראיים הלכתיים במסגרות של פולמוס אנטי קראי, דהיינו קיאס (הקדמה לפירוש המשניות, לעיל, הערה 54), אג'מאע (מורה נבוכים, ב, מה, לעיל, הערה 47), ואג'תיהאד כאן. הרמב"ם לא התנגד לשימוש בכתוב ובמסורת בתנאי שזה נעשה בתוך המסגרת הנכונה (הרבנית). ראה, למשל: פירוש המשניות, תגינה ב, ד (מהד' קאפח, סדר מועד, עמ' שטע-שפ), הרמב"ם הזכיר שם את אלה (כנראה קראים) שאינם מקבלים את המסורת ('ואלדין לא יצדקן אלנקל').

74 למרות העצמאות היחסית הניתנת לכל דורש קראי, בכל זאת כנראה היו שטענו שהחיפוש בתורה להשגת ההלכה הינו פעולה של התגלות מתמשכת (התפיסה שנמצאת גם במגילות ים המלח). ראה: N. Wieder,

באורייטא שפיר ואל תשענו על דעת' אינה חייבת להיות של ענן עצמו, אך היא משקפת את הלך הרוחות של הקראות הקדומה — עצמאות אישית של כל קראי וקראי לקיים את המצוות לפי ראות עיניו. הקראים לא טענו שיש פירושים אמיתיים שונים לתורה. אבל בהעדר סמכות אחידה כל קראי היה רשאי לנסות לחפש את האמת לפי יכולתו.⁷⁵ עמדה זו הביאה למצב האנדרלמוסיה בקראות שתיאר אותו בפירוט הקראי יעקוב אלקרקסאני בתחילת המאה העשירית.⁷⁶ אף על פי שבזמנו של הרמב"ם כבר היתה יותר אחידות בקראות, הרושם של העדר סמכות מרכזית בה עדיין היה קיים בתודעת היהודים הרבניים.⁷⁷

לדעת הרמב"ם, מיתודה קראית זו, שכל חכם יחיד רשאי לחדש פירושים והלכות, תהרוס את התורה. לכן, הוא דחה את הקראות מכל וכל, והדגיש את הסמכות שבתורה שבעל פה. הוא כתב (באיגרת לר' פינחס בן ר' משולם) שסיבת האנונימיות שבספר 'משנה תורה' נעוצה בצורך לא לתת פתחון פה למינים, שיאמרו שסמכות ההלכה אינה מסיני אלא מדברי כל רב ורב.⁷⁸ ספר 'משנה תורה' הינו, אם כן, באמת ספר אנטי קראי, בין היתר. ברם, הפולמוס האנטי קראי שבו מתווכחם הרבה יותר מזה של רב סעדיה גאון, שהיה מוכן, לפי הבנתו של הרמב"ם, להתעלם מעובדות היסטוריות כדי להתווכח עם הקראים.⁷⁹ לפי הרמב"ם, אין צורך להיות א-היסטורי כדי להיות אנטי קראי. הרמב"ם עצמו לא היה שלם עם האמונה המסורתית בדבר שתי תורות שלמות שניתנו בסיני, אבל הוא לא ראה צורך לאמץ לעצמו את ההשקפה המסורתית בלי שום סייג כדי להתפלמס עם הקראים. במקום זאת, הוא בנה את התיאוריה שלו כך שלתורה שבעל פה יש סמכות מוחלטת

L. H. Schiffman, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, pp. 53–94. למושג הזה בקומרן ראה: *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975, pp. 22–76; Idem, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, Chico, California 1983, pp. 1–21.

75 סיסמתו של ענן מופיעה לראשונה בפירוש יפת בן עלי לזכריה. ראה: S. Poznanski, 'Anan et ses écrits', *REJ*: 44. אחת הסיבות לפקפק במהימנותה של הסיסמא היא היותה בשתי שפות. ראה על נושא זה: בארון (לעיל, הערה 1), עמ' 312, הערה 4; וירד (לעיל, הערה 74), עמ' 88–89; אנקורי (לעיל, הערה 47), עמ' 209–212; A. Paul, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*, Paris 1969, pp. 31–33; סימון (לעיל, הערה 49), עמ' 72, הערה 37. מחבר קראי ארץ-ישראלי מסוף המאה התשיעית (כנראה דניאל אלקומיסי) גם אסר את ההישענות על מסורת כלשהי: 'ואתם חקרו הדבר בחכמתכם פן תעשו בחכמתי להשען על דעתי כי כל הנשען בתקליד [מסורת] על אחד ממלמדי גלות ולא יחקרו היטב בחכמתו הוא כעובד עבודה נכחיה'. ראה: J. Mann, 'A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem', *JQR* 12 (1921–1922), p. 277.

76 אלגנזאר, א (מהד' נמוי, א, עמ' 3–64); ראה גם: L. Nemoy, 'Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity', *HUCA* 7 (1930), pp. 317–397. כמה זמן לפני קרקסאני מחבר קראי ארץ-ישראלי (כנראה דניאל אלקומיסי, ראה לעיל, הערה 75) התריע נגד 'בני מקרא' הנוהגים בדרכים שלא היו מקובלות עליו. ראה: מאן (לעיל, הערה 75), עמ' 280.

77 ראה דברי יהודה הלוי בספר הכוזרי, ג, לט (תרגום יהודה אבן שמואל, ירושלים תשל"ג, עמ' קכז): 'לפי סברות הקראים תרבינה התורת [ובחסב קיאסאתהם תכת'ר אלשראיע] ותהיינה לאיש ואיש כסברתו. גדולה מזאת! אף היחיד לא תתמיד נאמנותו לתורה אחת, כי בכל יום תולד אצלו דעה חדשה... ובהשתנות דעתו ישנתה בהכרח גם ארח חייו'.

78 קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, לייפציג תרי"ט, א, כו ע"א: 'ומפני זה בחרתי שלא ליתן מקום למינים לרדות שהיה הן אומרים על דברי יחידים אתם סומכים ואינו כן אלא אלפים ורבבות אלפים מפי אלפים ורבבות'.

79 אבל השווה לעיל, הערה 68.

אפילו אם מקורה האמיתי אינה בסיני ובמשה. בזה סתר הרמב"ם את טענותיהם, הצודקות לכאורה, של הקראים.

לפי תפיסתו של הרמב"ם, יש הקבלה מסוימת בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה. למשל, אם צודקים כמה חוקרים, דעתו האמיתית של הרמב"ם היא שמשה עצמו כתב את התורה שבכתב, אבל חשוב שההמון יחשוב שהוא קיבל אותו מה⁸⁰; והתורה שבעל פה נכתבה, לדעתו, על ידי אנשים, אבל חשוב שההמון יחשוב שהיא ניתנה מסיני.⁸¹ בנוסף לכך, התורה שבכתב היא תורה אלוהית בגלל תוכנה ולא בגלל מקורה; באותה מידה התורה שבעל פה אלוהית בגלל תוכנה ולא בגלל מקורה.⁸² בתורה שבכתב ראה משה רבנו צורך להוסיף חוקים כדי להילחם נגד הצאבה;⁸³ בתורה שבעל פה הצטרפו החכמים להוסיף חוקים כדי להילחם נגד הצדוקים והביתוסים (למשל, במצוות קצירת העומר, השבעת הכהן הגדול בערב יום כפור, ופרה אדומה).⁸⁴ כשם שהרמב"ם היה מודע לאיום הפילוסופי על אלוהותה של התורה; והיה מודע לאיום הנוצרי והמוסלמי על שלמות התורה שבכתב; כן היה מודע לאיום הקראי על שלמות התורה שבעל פה.⁸⁵

*

יש אפוא קשר אורגני בין תורת הנבואה של הרמב"ם ב'מורה נבוכים' לבין עמדתו כלפי חידוש הלכות על ידי נביאים בפירוש המשניות וב'משנה תורה'. נביא אצל הרמב"ם אינו מחוקק — רק משה רבנו, שלא היה באמת נביא במובן הראשוני של המונח, היה מחוקק. תורת הנבואה של הרמב"ם מספקת את התשתית הפילוסופית לקביעותיו ההלכתיות שלו בעניין תפקיד הנביא. קביעותיו ההלכתיות של הרמב"ם בעניין תפקיד הנביא, עם פולמוסו הסמוי נגד התפיסה הקראית, מספקות את הרקע התיאולוגי היהודי לתורת הנבואה שלו.

הרמב"ם לא דאג בקראות של אותה תקופה איום רציני ליהדות הרבנית, מפני שכבר בימיו לא היה סיכוי שהקראות תצליח להשיג רוב בעם היהודי. בכל זאת, הרמב"ם הבין שמינות יהודית-אפיקורסות-צדוקיות תמיד מאיימות על העקרונות הבסיסיים של התיאולוגיה היהודית הרשמית, דהיינו תורת משה אלוהית נצחית המלווה בתורה שבעל פה שגם היא אלוהית ונצחית. לכן, בלי להשאיר לנו את הרושם שהקראות עמדה בראש דאגותיו, הצליח הרמב"ם להתפלמס נגד כת זו תוך

80 ראה ריינס (לעיל, הערה 65); קרייסל (לעיל, הערה 27); בלנו (לעיל, הערה 64). השווה: S. Atlas, 'Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza, and Solomon Maimon', *HUCA* 25 (1954), pp. 369–380.

81 ראה: לוינגר, על תורה שבעל פה (לעיל, הערה 27).

82 מורה נבוכים, ב, מ (מהד' קאפח, עמ' תטז–ת"ט); אופי הנביא שנתן את התורה חשוב גם כדי לקבוע אם התורה אלוהית.

83 מורה נבוכים, ג, כט–ל (מהד' קאפח, עמ' תקסא–תקעב).

84 הלכות תמידין ומוספין, ז, יא; הלכות עבודת יום הכפורים, א, ז; הלכות פרה אדומה, א, יד; י, ה.

85 ראה: הלכות תשובה, ג, ח: 'שלשה הן הכופרי' בתורה. האומ' שאין התורה מעם ה' אפי' פסוק אחד אפי' תיבה אחת אם אמ' משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה. וכן הכופר בפירושה והוא תור' שבעל פה והמכחי מגידיה כגון צדוק וביתוס, והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטילה תורה זו אע"פ שהיא היתה מעם ה' כגון הנוצרי וההגריים כל אחד משלשה אלו כופר בתורה' (דפוס קושטא). היחס בין האיום הקראי לבין האיום הנוצרי-מוסלמי מודגש גם באיגרת תימן (לעיל, הערה 12), עמ' 58–59.

כדי התייחסות לא מפורשת לכתביהם. הקראים מצדם שמו לב יותר לנטיותיו הקראיות של הרמב"ם ולגדולתו בהגות, וכשם שהיהודים הרבניים העריצו את הנשר הגדול, גם הקראים היו מוכנים לשבח את הרמב"ם וללמוד ממנו, ובסופו של דבר אף אימצו לעצמם את תורת הנבואה שלו.⁸⁶

ד. לשון ומילונאות

על ריבוי השכבות הלשוניות בערבית-היהודית של ימי-הביניים

[1] הערבית-היהודית של ימי-הביניים מתאפיינת בריבוי שכבותיה הלשוניות. קווים לשוניים, הבאים ברצף אחד, מקורם עשוי להיות ברבדים שונים של השפה הערבית, וקו לשוני אחד עשוי להיזון משכבות שונות. בהיבטים שונים של תופעה זו דנתי בעת האחרונה,¹ אולם לא דנתי בה דיון כולל זה למעלה מעשרים שנה.² והרי הכלל אינו אוסף של פרטים בלבד, אלא יש בו היבטים נוספים. אנסה אפוא לצייר תמונה כוללת כזאת.

[2] ביסודו של דבר התכוונו הסופרים הערביים-היהודיים לכתוב בערבית הקלאסית. על כך מעידים, מלבד היסודות הקלאסיים, המצויים בכל הטקסטים האלה — בחלקם במידה גדושה, בחלקם במידה מעטה — תיקונים מדומים (כולל תיקוני יתר), השכיחים כל כך בכתבי הסופרים הערביים-היהודיים, עד שהם מטביעים לעתים קרובות את חותמם עליהם. אין זאת כי אם הכותבים מרוב להיטותם לכתוב בערבית הקלאסית, משתמשים — מפני שבקאותם ברובד הקלאסי אינה מספיקה תמיד — בצורות הקלאסיות 'יתר על המידה' (תיקוני יתר), בצורות שאינן קלאסיות 'במידה מספיקה' (תיקונים למחצה), או בסתם צורות שאינן מצויות לא בלשון הספרותית ולא במדוברת.³ גם העובדה, שרב בישראל עלול לגנות את עמיתו על לשונו הערבית הקלוקלת (אגב, לא מבלי שהוא עצמו 'ימעד' בכתבתו הוא),⁴ מעידה כמאה עדים, שבאווירה התרבותית, שיהודי ארצות ערב נמצאו בה, היתה השאיפה, לכתוב בערבייה, לא רק מנת חלקם של המוסלמים.

[3] כאמור לעיל, לעתים קרובות לא היתה בקיאותם של הסופרים הערביים-היהודיים בערבייה מספיקה. על כן, ביסודו של דבר שלא בטובתם, יסודות של שפתם המדוברת חודרים לתוך

1 פרטים ביבליוגרפיים עיין בהערות שלהלן.

2 עיין בספרי *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Oxford 1965, esp. pp. 24 ff.

3 פרטים עיין בספרי *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, Jerusalem 1970, בייחוד בעמ' 64-104.

4 עיין: ד"צ בנעט, 'טעויות בשימוש לשון ערב: נושא בפולמוס בעלי הלכה ספרדיים', אוצר יהודי ספרד (תשכ"א), עמ' 14-15.

כתיבתם. יסודות מדוברים אלו הם מן הטיפוס הניא-ערבי כפי שהוא מתגלה מאות שנים אחר כך בלהגים הערביים החדשים (לעומת הטיפוס הערבי העתיק, כפי שהוא מתגלם בערבית הקלאסית). אכן מפליא, באיזו מידה לא השתנה טיפוס לשוני זה מאז המאות הראשונות של האסלאם, שהתהווה בהן, עד ימינו אנו. הערבית-היהודית של ימי הביניים מאפשרת לנו לשחזר את הטיפוס הניא-ערבי בראשיתו.

[4] החילופים של יסודות קלאסיים, ניא-ערביים ותיקונים מדומים מאפיינים את הטקסטים הערביים-היהודיים של ימי הביניים. אולם הם אופייניים גם לטקסטים ערביים-נוצריים, וכן, במידה פחותה, לטקסטים של מחברים מוסלמיים, שאף הם לא היו בקיאים תמיד כל צורכם בלשון הקלאסית. אני מציע לכנות את לשון הטקסטים, שמתחלפים בהם בקביעות יסודות אלו, בשם ערבית בינונית.

[4.1] לא קל להבדיל בין ערבית בינונית לבין ערבית בתר-קלאסית. ואכן גדול הערביסטים של זמנו, ה"ל פליישר, השתמש בערבית בינונית כבמושג, הכולל גם את מה שאני מבקש לכנות בשם ערבית בתר-קלאסית.⁵ הייתי משתמש במונח ערבית בתר-קלאסית כהיפותיזה של עבודה, כדי לציין לשון הזוהר עם הערבית הקלאסית כמעט בכל תופעות הכתיב ובתורת הצורות, אולם שונה ממנה לא מעט בתחביר ובפרזיאלוגיה. אם יתברר, שהבחנה זו פורה, כדי להבדיל את הערבית הבתר-קלאסית מן הערבית הבינונית, אשר מצויות בה סטיות גם בתחום הכתיב ותורת הצורות, מן הראוי לדבוק בה; אחרת יהיה מוטב לנטוש את המונח ערבית בתר-קלאסית כליל, ולהשתמש בערבית הבינונית בלבד.

[4.2] את היסודות המדוברים, ההמוניים, כינינו בשם יסודות ניא-ערביים, ואילו את הלשון הכללית של הטקסטים, אשר מתחלפים בה יסודות קלאסיים, ניא-ערביים ותיקונים מדומים, קראנו בשם ערבית בינונית. המונח ניא-ערבית מקשר בצדק את היסודות ההמוניים שבטקסטים ערביים-בינוניים עם הלהגים המודרניים. ואילו המונח ערבית בינונית ממשיך, אם כי בשינוי-מה, את שימוש של ה"ל פליישר, ומקביל פחות או יותר למונחים מעין אנגלית בינונית, גרמנית בינונית וכו' כש'בינוני' מציין את תחולתה של הלשון בזמן שבין השכבה העתיקה לחדשה.⁶ בפרסומים קודמים אחדים⁷ קראתי דווקא את הרובד ההמוני בשם ערבית בינונית, ואילו את

5 H.L. Fleischer, *Kleinere Schriften*, III, Leipzig 1988, p. 155. המאמר הנידון נכתב כבר בשנת 1854.

6 צריך אמנם להודות, שהניא-ערבית התחילה להופיע יחד עם הטקסטים הערביים הבינוניים הראשונים (שהרי אלו כוללים יסודות ניא-ערביים). אולם הערבית הבינונית אכן חלה בין הערבית העתיקה לבין הלהגים המודרניים, והעובדה, שבמחינה טיפולוגית ובמידה רבה אף תוכנית אין הלהגים המודרניים שונים מן הניא-ערבית הקדומה. אינה פוגמת את העובדה, שהערבית הבינונית אכן באה אחרי הערבית העתיקה ולפני הלהגים המודרניים.

7 J. Blau, 'The Status of Arabic as Used by Jews in the Middle Ages', *JJS* 10 (1959), pp. 15 ff.; Idem, 'The Importance of Middle-Arabic Dialects for the History of Arabic', *Scripta Hierosolymitana* (1961), p. 209.

הלשון הכוללת — בשם ערבי בינונית ספרותית תקנית. אולם בדקדוקי של הערבית-היהודית והערבית-הנוצרית לא הבחנתי בין הלשון הכללית לבין הרובד ההמוני, וכינתי את שניהם בשם ערבית בינונית. ואכן עמד ח' בלנק בכיקורתו המעמיקה על בלבול מושגים זה בבהירות האופיינית ל.9.

לעומת זה, אין לקבל את דרישתו של טול לנטוש את המונח ערבית בינונית מכול וכול.9 לעומת האספקלריה המאירה, שמשקפים בה דברי ח' בלנק, הרגיש כפי הנראה טול במעומעם בלבד, שאין להשתמש בערבית הבינונית הן לציון הלשון הכללית, הן לציון הרובד ההמוני. אולם אין לקבל כלל את טיעונו, שבינוני מציין משהו בין דברים, ואילו הערבית הבינונית אינה בין הקלאסית ללהגים, כי אינה להג. ראינו כבר לעיל, כי בינוני מציין את הזמן; ואין כל סיבה לנטוש מונח, המשמש זה למעלה ממאה ושלושים שנה בערביסטיקה.

[5] כדי להדגים את החילופים בין היסודות הקלאסיים, ההמוניים והתיקונים המדומים, המאפיינים את הערבית-היהודית של ימי הביניים בפרט ואת הערבית הבינונית בכלל, בחרתי (באופן מקרי למדי) במשפט הראשון של שאלה מספר ו' בין תשובות הרמב"ם: 'פי רחל ולא תזוגן לשמעון ולוי ולהן תלת דאר כאנתא קד באעתא תלתאהא' [=כדבר רחל ולא, שנישאו לשמעון וללוי, ולהן שליש חצר, שכבר מכרו שני שלישים ממנה]. השימוש בזוגי בלתי-קבוע לחלוטין: ליד צורות הזוגי שבפועל 'כאנתא קד באעתא', קו קלאסי במובהק, נדחה הזוגי על ידי הריבוי בפועל ובכינוי 'תזוגן...ולהן', בהתאם למצוי בניאור-ערבית, 'תלתאה' בחינת תיקון יתר הוא בתחום הזוגי, כי במקרה זה לא רק הניאור-ערבית, אלא גם הערבית הקלאסית, מחייבת 'תלתיהא', ולא באה 'תלתאהא' אלא כדי להתרחק מסיומת הזוגי ay, המצויה גם בלשון ההמונית, ולהשתמש בסיומת הזוגי היוקרתית -ā, שאינה נמצאת אלא בלשון הקלאסית. וכל הצורות האלה, הקלאסיות, הניאור-ערביות והתיקונים המדומים שבתחום הזוגי, דרות בכפיפה אחת בתוך משפט קצר, ללא כל התנאה, בחילופים חופשיים לחלוטין.

[6] רובד נוסף, המשתקף בערבית-היהודית של ימי-הביניים, הוא הרובד העברי (והארמי). היסודות העבריים, שאינם מעטים כלל, נקלטים בלשון הערבית ומותאמים לרוב (עם חריגים מעטים יחסית) למבנה המשפט הערבי.¹⁰

[7] בתחום הכתיב המקובל בולטת השפעת העברית מצד אחד והשפעת הערבית הקלאסית מצד אחר. בהשפעת העברית לא זו בלבד שיש נטייה לסמן u קצרה ביו, ורי ורו כפולות ביי/ו, אלא מסמנים בקביעות הגאים ערביים, אשר מצויים אלופונים מקבילים להם בעברית, על ידי אותם האלופונים. על כן מסומנת ח על ידי כ (ולא על ידי ח כמו בערבית) ג על ידי ג (ולא על ידי ע כמו בערבית). מצד אחר, כשאין אלופונים מקבילים בנמצא, משתמשים בכתיב הערבי-היהודי

8 ראה: ח' בלנק, תרביץ ל (תשכ"ז), עמ' 407.

9 ראה: C. Toll, *Acta Orientalia* 37 (1976), pp. 226 ff.; idem, 'Dialektale Züge in Al-Hamdānī's Kitāb al-Ġawharatayn, *ZAL* 13 (1984), pp. 18–19

10 פרטים עיין: בלאו (לעיל, הערה 2), עמ' 133–166.

המקובל (אשר נעשה באלף השני לכתיב השליט היחיד) בדרך הסימון הערבית: ש מסומנת ב-צ', ב-ט. מלבד זה (אם נתעלם מהשפעות קלאסיות, שאינן מאפיינות את כל הטקסטים, מעין השימוש באלף"ף אלפאצלה) אל הידיעה נכתבת כמו בערבית הקלאסית באופן מורפר-פונמטי, והשימוש בכתיב מלא וחסר מקביל פחות או יותר לזה הנהוג בכתיב הקלאסי. נוכל לסמן כתיב זה במלת הסימן אלצארב. אך באלף הראשון מתועד, על יד הכתיב המקובל, כתיב ערבי-יהודי אחר, אשר כל כולו מושפע מן הכתיב העברי, ועקבות הכתיב הערבי אינם ניכרים בו כלל. נוכל לציין במלת הסימן אדריב, ללמדנו, ש-ש (ו- ז) מסומנות ב-ד (באות העברית, הקרובה ביותר למבטא האותיות הערביות, בין אם הכוונה ל-ד דגושה, בין ל-ד רפה; בכתיב הזה לרוב אין משתמשים בנקודות דיאקריטיות), אל הידיעה נכתבת באופן פונטי, והשימוש באותיות נחות שונה מן המקובל בכתיב הערבי הקלאסי.¹¹

[8] אולם בחילופים החופשיים האלה של קווי לשון קלאסיים, ניאור-ערביים, עבריים ותיקונים מדומים לא סגי, כדי לאפיין את הערבית-היהודית של ימי הביניים. המחברים היהודיים אמנם שאפו לכתוב בערבית הקלאסית באופן תאורטי, אולם למעשה לא ידעו להבחנה מן הערבית בתר-קלאסית. בגלל המיתוס של ערבית קלאסית אחידה ובלתי משתנה ובגלל זהותה של הערבית בתר-קלאסית עם הקלאסית בכתיב וברוב תורת הצורות, לא ידעו להבדיל בין שני רבדים אלו.¹² ומאחר שגרעין הספרות הערבית-המוסלמית, שמשכילים יהודיים קראו, היה (כעדות רשימות הספרים שבידי יהודים וכעדות הספרים, המתועתקים באותיות עבריות) מורכב ברובו מספרי פילוסופיה, מדע ורפואה, וספרים אלו היו כתובים לרוב בלשון בתר-קלאסית, הרי המחברים היהודיים חיקו למעשה את לשונם של ספרים אלו, מבלי להרגיש, שבזה נרחקו מן הערבית הקלאסית במובנה הצר, ועברו אל הערבית בתר-הקלאסית. קווים בתר-קלאסיים אלו רגילים במיוחד בתחום התחביר ובתחום הפרזיאלוגיה.

[8.1] הנחה זו של השפעה בתר-קלאסית, ולא של הערבית הקלאסית ממש, מסבירים תמיהה ה' בתחום הערבית-היהודית, הן בשטח הערבית המוסלמית (הרגילה). איך ייתכן, שמחברים בקיאני בדקדוק הקלאסי, כמו עלי בן סולימאן הקראי או אבן אלנבארי המוסלמי, סוטים מן הדקדוק הקלאסי?¹³ אין זאת אלא שלנגד עיני הכותבים היתה הערבית הקלאסית רק באופן תאורטי, ולמעשה חיקו את הערבית בתר-הקלאסית.¹⁴

11 השווה: J. Blau & S. Hopkins, 'On Early Judeo-Arabic Orthography', *ZAL* 12 (1984), pp. 9–27. אולם אנו עדיין עובדים על החומר של הכתיב נוסח אלדריב ואין לראות במסקנות, שהגענו אליהן במאמר הנזכר, אלא מסקנות ארעיות.

12 על פרטים עיין בהרצאתי, שנשאתי בקולוויאום על הג'אהליה, שנתקיים בחודש יוני 1985 'Classical Arabic Versus Post-Classical Arabic, as viewed from the Vantage Point of Judaeo-Arabic', *JSAL*, pp. 13, 218–224 (1990).

13 S.L. Skoss, *The Arabic Commentary of 'Ali ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis*, Philadelphia 1928, p. 64; G. Weil, *Die grammatischen Streitfragen der Başrer und Kufer*, Leiden 1913, p. 112.

14 אם אמנם חיקה עלי בן סולימאן את הערבית בתר-הקלאסית, נצטרך להניח, שריכוזי הסטיות וחומרתן מקורם במעתיקים. על אפשרות אחרת עיין להלן, הערה 18.

[9] עד עתה תיארנו את הערבית-היהודית כמורכבת מרבדים רבדים, עשויה פסיפס של יסודות שונים ומשונים, קלאסיים, בתר-קלאסיים, ניאור-ערביים, עבריים ותיקונים מדומים, המתחלפים חופשית, ועושים את הערבית-היהודית של ימי הביניים לכאורה לבליל מערכות לשוניות. אולם אין מערכות אלו בחינת ישויות נפרדות, אשר אינן נוגעות זו בזו, אלא הן הולכות ומצטרפות למערכת על (ר'ב מערכת') אחת. כך השימוש במלת היחס 'אלי' במקום 'ל' הקלאסית תיקון יתר הוא ביסודו, שהרי בניהור-ערבית משתקפת נטייה להעדפתה של 'ל'. אולם שימוש זה נעשה קו לשון שכיח בערבית בתר-קלאסית. אם כן, מציאותו בטקסט ערבי-יהודי, המחקה את הערבית בתר-קלאסית, אינה משקפת מסתמא נסיון כושל להשתמש בצורה קלאסית (רוצה לומר: תיקון יתר), אלא חיקוי של קו לשוני בתר-קלאסי.¹⁵ והוא הדין לגבי קווים קלאסיים או ניאור-ערביים, שנקלטו על ידי חיקוי של טקסט בתר-קלאסי; אף הם מצטרפים למערכת לשונית אחת, הלא היא המערכת בתר-קלאסית.

[10] העובדה, שמערכות לשון אלו אכן אינן עוד בחינת ישויות נפרדות, משתקפת אף בכך, שמחבר אחד עשוי להשתמש ברמות לשון שונות (כ'משלבים' שונים)¹⁶ לפי בחירתו בהתאם לסוג הספרותי. מסתבר, שכאשר מחבר בוחר במתכוון ברמת לשון נמוכה יותר, הוא איננו מציב, למשל, מערכת לשון ניאור-ערבית נפרדת ליד מערכת הלשון (בתר-)קלאסית, אלא משתמש במערכת-על, המאגדת בתוכה גם תת-מערכת (בתר-)קלאסית, גם תת-מערכת ניאור-ערבית, אשר הצטרפו לישות אחת בכל משלב ומשלב, שהוא בוחר מבין הרמות השונות של הלשון בתר-קלאסית.

[11] הצטרפות מערכות הלשון הנפרדות לכדי מערכת לשונית אחת (והפעם אף של היסודות העבריים, אשר, כנזכר בסעיף 6, מותאמים למבנה הלשון הערבית) בולטת עוד יותר, כשהמחבר אינו מחקה את הערבית הקלאסית או בתר-קלאסית, אלא את הערבית-היהודית, כפי שהכירה מספרים ערביים-יהודיים אחרים, על יסודותיה השונים.¹⁷

[11.1] נדגים עובדה זו מטקסט, שאכן כתוב בכוונה תחילה בערבית-היהודית המונית למדי, הלא הוא ספר פרקי אבות עם פירוש בלשון ערבי, המיוחס לדוד הנגיד מימוני,¹⁸ 'אן כאן אל כאלק תעאלא עז וגל יעטי האדא אל עטא אלא אל רשעים...כם יקאסו אל מכאלפין ואל מעדין עלא

15 עיין במאמרי 'על תיקונים מדומים, שנתמזגו במערכת הלשון של הערבית-היהודית של ימי הביניים', באר-שבע ג (תשמ"ח), עמ' 37-43.

16 עיין במאמרי 'Notes on the Use of Different Registers of Judaeo-Arabic by One Author', *Hebrew Annual Review* 9 (1985), pp. 75-78.

17 עיין במאמרי 'On Two Works Written in Middle-Arabic Literary, Standard', *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of D. Ayalon*, Jerusalem-Leiden 1986 (pp. 447-471), pp. 459-460, 468-469.

18 דוד הנגיד בן אברהם בן הרמב"ם, ספר פרקי אבות עם פירוש בלשון ערבי, נא אמוץ התרס"א, דף ג ע"ב, שו" 6 מלמטה ואילך. אפשר, שגם עלי בן סולימאן כתב את פירושו לספר בראשית בכוונה תחילה בערבית-היהודית (שלא כמוצא לעיל, בהערה 14). אפשרות זו תיהפך לעובדה, אם תתאמת השערתו של ב"צ הלפר (שם, עמ' 84), שכתב-יד זולצברגר אוטוגרף הוא.

אמרה' [=אם הבורא, יתעלה, יתגדל ויתפאר, יתן מתן זה לרשעים...כמה יסבלו הפושעים והעוברים על מצוותו]. בין קווי הלשון הקלאסיים (או אם תרצה, בתר-קלאסיות) ('תעאלא עז וגל', 'האדא', הכתיב המורפו-פונמטי של 'אל') בולט השימוש בכינוי החבור 'הי', המוכיח (לאורך כל הספר !), שהכותב ידע אל נכון אל כללי האעראב ! על כן יש לראות בקווים הניאו-ערביים ('יקאסו' במקום 'יקאסון'; 'מכאלפיין', 'מעדיין' במקום 'מכאלפון', 'מעדון') לא סטיות בלתי מכוונות מן השפה הקלאסית, אלא חיקוי מכוון של צורות כאלה שבטקסטים ערביים-יהודיים אחרים, והוא הדין גם לגבי תיקון היתר 'יעטי אלא' (אלי) במקום 'ל' (השווה לעיל, סעיף 9). כללו של דבר, כל היסודות האלה, הקלאסיים, בתר-קלאסיים, הניאו-ערביים ותיקוני היתר, ואף היסודות העבריים ('רשעים' בדוגמתנו) אינם שייכים עוד למערכות לשון נפרדות, אלא נצטרפו כדי מערכת-על אחת, אשר אותה מחקה הסופר.

[12] לסיכום, תיארנו את מערכות הלשון המרובות, המצויות זו ליד זו בערבית-היהודית של ימי הביניים, וראינו, שהן מצטרפות כדי מערכת-על אחת. להצטרפות זו גרם החיקוי הספרותי של הערבית בתר-קלאסית ושל הערבית-היהודית, והוא שהפך את היסודות המתרוצצים בערבית-היהודית למערכת-על אחת.

מתפסיר רס"ג לתרגומו של ר' מרדכי חי דייץ מתונים

מורי, הפרופסור יהושע בלאו, דן בהרצאת הפתיחה של ועידה זו בריבוי השכבות בערבית-היהודית של ימי הביניים. ברצוני להצביע באמצעות תרגומי מקרא לערבית, על מציאותן של שכבות לשוניות גם בערבית-היהודית המאוחרת, בזיקה לערבית-היהודית ה'קלאסית',¹ אף כי התמונה כאן שונה.

כבר הוזכרה הרבה העובדה שבמפנה המאה השש-עשרה, בעקבות ההתרחקות של המיעוטים היהודיים בגלויות ערב מתרבות האסלאם, השתנתה הערבית-היהודית (הכתובה) מזו של התקופה הקודמת. זוהי לשון בעלת בסיס להגי, והיא נוצרה לצורכי השכבה המשכלת פחות, שאינה יכולה עוד להתמודד עם הערבית-היהודית הקדומה יותר.²

תופעה זאת בולטת במיוחד במגרב, אם כי היא קיימת גם בפזורות האחרות. אם אנו מתרכזים כאן בתחום התרגומים למקרא, ואין חולק על היותו של רס"ג ראשון וראש לאורך התקופה ה'קלאסית' של הערבית-היהודית, הרי יהודי תימן שימרוהו כמתכונתו כל השנים, ואף עשו את כתביו (וגם את כתבי הרמב"ם) לאידיאל לשוני.

בערבית-היהודית המאוחרת הכתובה של בגדאד טיפל ח' בלנק ז"ל.³ הוא דן אף בערבית המאוחרת של יהודי מצרים.⁴ ח' זעפראני יכלח"א דן כבר בכמות שונות בשרח המרוקני, ושרטט קווים לאופיו.⁵ עיקרם: זהו תרגום ללהג המקומי; תרגום מקביל, מילולי, שנקבע בקווים כלליים

1 אני נוטק מונח זה בעקבות פרופ' בלאו. ראה דבריו בראש הקובץ הזה.

2 ראה, למשל G. Vajda, 'Judaean-Arabic Literature', EI², IV, Leiden 1978, p. 303.

3 H. Blanc, 'Notes on the Literary Idiom of the Baghdadi Jews', For Max Weinreich on his Seventieth Birthday, The Hague 1964, pp. 18-30. וזאת כנפרד מזינוו הנרחב בלהג המדובר בפי יהודי בגדאד, בספרו Communal Dialects in Baghdad, Cambridge, Mass. 1964. את לשונם המדוברת של יהודי בגדאד תיאר בהרחבה גם י' מנצור בספרו: הערבית-היהודית של בגדאד, א-ג, חיפה תשל"ה-תשמ"ג.

4 ראה: H. Blanc, 'Egyptian Arabic in the Seventeenth Century...', Studies in Judaism and Islam, Jerusalem 1981, pp. 185-202. וכן: ח' בלנק, 'ערבית-יהודית מצרית', ספונות ס"ח ג [יח] (תשמ"ה), עמ' 299-314.

5 ראה, למשל: H. Zafrani, Pédagogie Juive en Terre d'Islam, Paris 1969; Littératures dialectales et populaires Juives en occident musulman, Paris 1980.

על ידי מסורת לא כתובה, שעברה מדור לדור בפי הרבנים. מ' בראשית אשר אסף לאחרונה חומר נוסף מן ה־sæth, בעיקר ממסורת תאפילאלת, והרחיב את הדברים על ידי בדיקת הטקסטים עצמם, כולל רשימות מלים וביטויים כגון זו של ר' רפאל בירדוגו בחיבורו 'לשון לימודים'.⁶

לא באחרונים חפצתי לגעת כאן, אם כי קשורים הם קשר אמיץ לנושאנו, אלא בתרגומים שבכתב; תרגומים שנעשו מלכתחילה כחיבורים עצמאיים. הסיבה לכתיבתם אחת היתה; תפסיר רס"ג לא היה מובן עוד ליהודים הדוברים ערבית (פרט ליהודי תימן, כאמור), שכן הערבית-היהודית ה'קלאסית' היתה בתקופה זו נחלת בודדים בלבד. היו שהניחו את התפסיר לגמרי, והאחרים, שהוסיפו ללומדו, עשו זאת כמצוות אנשים מלומדה, בלא להבין חלק ניכר מהדברים. המתרגמים הללו, הבקאים בעברית, ניסו בכל כוחם ליצור תרגום מתאים למלמדים ולתלמידים גם יחד. בניגוד למסרני השרח שבעל פה, שהם 'חסרי תסביכים', נתונים המתרגמים שבהם אנו דנים, במלכוד. מצד אחד, הם רוצים לחלץ את הקורא מן המלים והביטויים, מן המבנים ומן השינויים של רס"ג שכל כך מקשים עליו, ומצד אחר, הם חשים בהידרדרות הלשונית, ומבקשים להיאחז בלשון גבוהה יותר. הם עצמם תלמידי חכמים, שיסודות מסוימים של הערבית-היהודית הבינונית עדיין מוכרים להם — למי מהם פחות ולמי יותר — וככל שחולף הזמן, גְּדֵלָה ההתרחקות, כמובן. אם כותבים בתקופה ה'קלאסית' סטו סטיות גדולות בלשון, במאות שלאחר מכן — על אחת כמה וכמה.

מלכתחילה אין אני בא לטעון שערבית-יהודית קלאסית יש כאן. ברור שהמתרגמים הללו — חרף רצונם האמיתי, הכן — ידיעותיהם בערבית הקלאסית מוגבלות ביותר. הם מתקשים בברירת המלים והביטויים, והלשון הוולגארית בולטת, למרות נסיונות להסביר את דרכם, בהקדמות, תוך כדי הפגנת ידע, כביכול. אף על פי כן, בבדיקה על פי חננים לשוניים ופרשניים יכול אתה להבחין ביסודות אשר במסורות שבעל פה מציאותם מועטה ביותר. לא 'לעבד' את רס"ג נתכוונו מתרגמים אלה, אך הם חוששים, מהססים, ואינם יכולים להינתק ממנו. להלן דוגמאות אחדות לתרגומים כאלה.

ר' יששכר אבן סוסאן המערבי

דוגמה מוקדמת מובהקת היא תרגומו של ר' יששכר אבן סוסאן המערבי. מכיוון שלאחרונה נתפרסמה סקירה של תרגום זה,⁷ לא נרחיב כאן בתיאורו. ר' יששכר אבן סוסאן, שנולד בראשית המאה השש-עשרה במרוקו, עלה בגיל צעיר מאוד מפאס לארץ-ישראל, למד תורה מפי ר' לוי בן חביב בירושלים, ואחר כך עבר לצפת, וישב בה רוב ימיו. בין השנים ש"ל-של"ד, תרגם את המקרא לערבית.

בהקדמתו העברית הארוכה לתרגום⁸ סוקר אבן סוסאן את דרכו ואת לשונו של רס"ג בתרגום

6 עיין, למשל: מ' בראשית, 'על הדרש בשרח המערבי של המקרא', פעמים 23 (תשמ"ה), עמ' 42-51.

7 ד' דורון, 'על תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן-סוסאן המערבי', ספונות, ס"ח ג [יח] (תשמ"ה), עמ' 279-298 [להלן: דורון, ספונות].

8 על ההקדמות ראה: דורון, ספונות, עמ' 284.

המקרא. עם שהוא משבח את רס"ג, הריהו מציין את הקשיים של בני דורו להבינו, ומסביר את דרך התרגום שנוקט הוא. ארבע תכונות עיקריות מונה הוא בתרגום רס"ג: (א) הוספת מלים אל אלה שבמקור או השמטת מלים לעומת המקור; (ב) שינוי סדר המלים, לעומת המקור; (ג) תרגום בהתאם לכוונת הפסוק ולעניין; (ד) הלשון גופא אינה מובנת לרוב האנשים, כולל תלמידי חכמים מובהקים.⁹ בשל כך נטל אבן סוסאן על עצמו את המשימה לכתוב תרגום מילולי חדש, שווה לכאורה לכל נפש:

עכ"ז [=עם כל זה] קנא קנאתי לבני עמי בני לשון העראב בראותי בהם בכל מקום כמה וכמה עמי הארצות ובורים רקים תחת אבותיהם הקדומים מעולם בכל חכמה חזקים... וכי עתה נתמעט מהם אפי' שרח המקרא בלשונם שעל ידו נאמר אולי יש תקוה <לכך>. ויעצוני¹⁰ כליותי להכביד בעבודתי ולקבוע בכל אמצע היום עת וזמן למצוה הזאת עד בע"ה לכתוב שרח המקרא לזכות בו את הרבים והוא שאכתוב שרח המלות לבד בערבי צח <הנה[וגן]> בינותינו <היון[ם]>¹¹ ועל הסדר והשיעור שנכתבו בעברן לא פחות ולא יותר ולא הפוך ולא העמסה בהם אלא אם כן לפעמים יקרה באחת מני אלף שאצטרי' להוסיף על שרח המלה עצמה אי זו מלת ביאור אחרת לבאר <בה> אותה מלת האלשרח (!) מסתמיותה מה שלא יתבלבל בה דעת הקורא <אפילו קטן> על שאר שרח מלות אותו פסוק מלקרותן כמנהגו <כסדרן> על העברן ששרח שום מלה בע"ה לא אחסר ולא אהפך ובלשונינו שאנו רגילין בו ברוב בזמנינו זה.¹²

התרגום הוא אכן מילולי, אולם התוצאה היא ערבית מלאכותית שמרכיבים חשובים בה, כגון סדר המלים, הצרכה, התאם וכיוצא באלה, עשויים על פי לשון המקרא.¹³ שאיפתו העזה של אבן סוסאן, שכל יהודי דובר ערבית יוכל להפיק תועלת מן השרח שלו בעזרת ה'בייאנים' — הביאורים והנרדפים בניבים שונים שחיבר¹⁴ — יש בה אמנם ראייה למודעותו לדיגלוסיה ולבעיותיה, אך בסופו של דבר גדולה הערכוביה; אין זה 'הערבי הצח הנהוג בינותינו היום' ואף לא 'בלשונינו שאנו רגילין בו ברוב בזמנינו זה', כפי שהתווה אבן סוסאן בדבריו המצוטטים לעיל מתוך הקדמתו. יחד עם יסודות של ערבית-יהודית בינונית, שפירושם גם הישענות על דפוסי הערבית הקלאסית, מצויים בשרח אלמנטים להגיים מוגרביים לצד אלמנטים מזרחיים, ללא התניה כלשהי וללא עדיפות ברורה למגמה זו או אחרת.¹⁵

9 קטעים מתוך דבריו על תרגומו של רס"ג ראה: דורון, ספונות, עמ' 289–292.

10 אף כי לכאורה ניתן לקרוא את 'לכך' שבין השיטין כפותחת את המשפט החדש: 'לכך יעצוני...' (ונב הכ"ף הסופית מתחבר עם הו"ו של 'יעצוני' כאומר לבטלה) — הרי נראית יותר הקריאה כמודפס כאן, וכך קרא גם ד' ששון. ראה: D.S. Sassoon, *Ohel David: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library London*, I, London 1931, p. 66.

11 חמש המלים האחרונות נכתבו כתוספת בשולי הדף.

12 הקטע הוא מתוך עמוד 5 בכתב-היד, שו" 19 ואילך; הנתון בסוגריים מזוהים רשום במקור בין השיטין.

13 דוגמאות ראה: דורון, ספונות, עמ' 293, הערות 93–96.

14 עיין: דורון, ספונות, עמ' 284, 294–295.

15 דוגמאות ראה: דורון, ספונות, עמ' 294, הערה 103.

אף כי אין להתעלם, כאמור, מהשפעתו הרבה של רס"ג על תרגומו של אבן סוסאן,¹⁶ אין לראות באלשרח אלסוסאני עיבוד של תרגום רס"ג. אבן סוסאן כותב בהקדמה:

ומהאלנחוי שכתב בו הגאון ז"ל לא אחוש אלא א"כ בקצת מלות שמלשון הערבי לכל מברורות בעבור היותם יותר <בו> צחות. אע"פ שהוא מבחר לשונות הערבי למכירין בו שאינו רגיל בזמנינו כמ"ש. ועוד אני אומר שאין נוי אותה לשון אלא לספרי הישמעאלים שעיקר לשונם לשון הערבי בחרו ממנו לספריהם האלנחוי לשבחו אע"פ שעמוק וקשה בקצת הוא... אבל אנו בני לשון הקודש שתורתינו בלשון הקודש נתנה לנו למה לנו לפרשה בלשון שעדיין נצטרך לפירושו פירוש ולא בלשון מובן לכל. די לנו מה שהוא לשון הקודש סתום מהכל, ושעדיין כמה פנים לפנים וכמה אחורים לאחורים הנראים. לכך אבחר בלשונינו הרגיל בזמנינו שגור ומורגל בפי הכל.¹⁷

מלכתחילה היתה אפוא כוונתו הברורה של אבן סוסאן ליצור חיבור חדש לגמרי, המנותק ככל האפשר מתפסיר רס"ג ומן ה'אלנחוי', אלא שבפועל לא נתממשה כוונתו.

תרגומים אחרים

נראה שדומים פני הדברים אף בקבוצת התרגומים שציינתי לפני שנים אחדות בדוני ברכי התרגום של המלית 'את':¹⁸ למשל כ"י ששון 203 (מן המאה השבע-עשרה), כ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק L 646 (מן המאה השמונה-עשרה כנראה), כ"י ששון 1253,¹⁹ כ"י הספרייה הלאומית בפאריס heb 79, ואחרים. כולם תרגומים מילוליים, אך יש בהם עקבות מסורת תרגומית שניכרים בה, בנוסף לעניינים פרשניים,²⁰ יסודות ערביים-בינוניים 'קלאסיים'.²¹ חבל שאין לנו הקדמות בראשם

16 עיין: דורון, ספונות, עמ' 296–298. ר' יששכר אף מציין בצניעות כי תרגומו עשוי לשמש פרודור לטרקלין של תרגום רס"ג, פירוש רש"י ומפרשים אחרים, לאחר שהמעיינים ישנו את תרגומו שלו כדבעי, כבסיס להבנת פשוטו של מקרא.

17 הקטע הוא מתוך עמוד 5 של כתב-היד, שו" 5 מלמטה.

18 ראה: ד' דורון, 'לדרכי התרגום של המלית "את" ב"אלשרח אלסוסאני לכמסת גזא אלחורה"', מחקרים בערבית ובאסלאם, ב, רמת גן תשל"ח, עמ' 14–15.

19 אינו מתואר באהל דוד (לעיל, הערה 10), אולם כפי שמסר לי הרב ס"ד ששון ז"ל, הוא נכתב בידי משה שמעיה מבגדאד, בשנים תר"ל–תרל"א.

20 למשל מסורת 'נא' = 'עתה'. עיין: י' בלאו, 'הערבית היהודית – קווים כלליים וייחודיים', תעודה א (תש"ם), עמ' 187 ואילך. בנוסף לרס"ג, ר"י אבן סוסאן, ובעל כ"י ניו-יורק L 646, המוזכרים שם, מתרגם, למשל, גם בעל כ"י הספרייה הלאומית בפאריס heb 79 'הנה-נא ידעת' (בר' יב, יא): 'הודא אלאן ערפת' (אך לא כן בפס' יג שם); 'שיס-נא ידך תחת ירכי' (שם כד, ב): 'אגעל אלאן ידך' (לדיגוש מלה קצרה להשגת אורך נורמאלי השווה: י' בלאו, דקדוק הערבית-היהודית של ימי-הביניים², ירושלים תש"ם, עמ' 20, הערה 20). לעומת זאת כ"י ששון 203, למשל, מתעלם בתרגומו לבר' יב, יא מן המסורת המדרשית (ומתרגם שם בפשטות: 'הודא אנא ערפת'), בעוד בפס' יג שם הוא מתרגם את 'אמרני-נא' דווקא: 'קולי אלאן', וכן שם כד, ב: 'ציייר אל אן (!) ידך תחת ורכי' (כ"י ששון 1253: 'כלי אסעא ידך'). גם ר' מרדכי חי דיין (ראה להלן) מתעלם מן המסורת המדרשית בבר' יב, יא: 'אני קד עלמת', ואילו בפס' יג שם: 'קולי אלאן אכתי אנתי', וכן שם כד, ב: 'אגעל (חט) אלאן ידך'.

21 השווה דברי ש"ד גויטיין בהקדמתו לספרו של חיים בן יחיאל חבשוש, חזיון תימן, ירושלים תש"א, עמ' ד (הדברים נזכרים על ידי י' בלאו בדקדוקו [לעיל, הערה 20], עמ' 14).

של רוב התרגומים הנדונים, שכן אלה שישנן מאפשרות לנו להתחקות אחרי הרקע לחיבור התרגומים, המטרה והשיטה. אולם הבדיקה וההשוואה מורות שלפנינו אכן שלשלת. אמנם לכל מחבר דרכו ו'תמוניו' בתחומי הלשון השונים, שביצירתם חוברים גורמים שבהם כבר דובר רבות, כמו מידת השליטה בערבית הספרותית, הלהג המדובר בפי המחבר וכיוצא באלה, אבל אותו חוט השני נמשך והולך אצל כולם, ואי אפשר להתעלם ממנו.²²

ר' מרדכי חי דיין

מעין חוליה אחרונה בשרשרת זו היא תרגומו של ר' מרדכי חי דיין מתוניס. תולדות חייו לוטות בערפל. בשנת תרצ"ז (1937), הופיע תרגומו לספר בראשית, ובראשו הקדמה ארוכה. וזה נוסח השער:

ספר

דברי אמת

תעריב אלמקשייה²³

באללוגה אליהודייה-ערבייה

אלדארגה פי וטן תונס יע"א

מן

ע"ה [=עבד ה'] מרדכי חי דיין ס"ט

וְכָתוּב יֵשֶׁר דְּבָרֵי אֱמֶת (קהלת י"ב, י')

אלכתאב אלאוול

ספר בראשית

תונס

מטבעת וזאן ואולאדהו

שנת התרצ"ז

והנה מתברר כי דיין תרגם את המקרא כולו בכתב-יד.²⁴ למרבה הצער חסרה בכתב-היד, המצוי בארכיון קיבוץ רגבים, ההקדמה הנזכרת לעיל וכן הפרקים הראשונים של ספר בראשית. בצדה הפנימי של כריכת כתב-היד נכתב בצרפתית כי זהו תרגומו של ר' חי דיין, וכי כתב-היד הוא משנת 1890. התרגום כתוב בכתב 'נץ קלם' מסודר. בדיקתי העלתה שוני בפרטים שונים בין כתב-היד ובין התרגום המודפס, אשר פער הזמנים ביניהם הוא, כאמור, למעלה מארבעים שנה. בראשיתה של

22 לא הרביתי כאן בדוגמאות, אך דומה שהפסוקים המשווים בנספח שבסוף ממחישם את הדברים. השווה למשל התופעה שאליה מתייחסת הערה 38.

23 על פשר ביטוי זה ראה להלן.

24 ידידי, ד"ר יצחק אברהמי, איש קיבוץ רגבים, שהוקם על ידי יוצאי תוניס, מנהל המכון לחקר התנועה הציונית והחלוצית בארצות המזרח, יד טבנקין, אפעל, שלח אלי תצלום של דף מתוך כתב-היד.

ההקדמה אכן מציין המחבר כי תרגומו הוא פרי עבודה של יותר מארבעים שנה של 'קריאה ותפתיש פי כתב אלמופסטרין אלקדם ואלגדר וממא סמענא מן פם אלעארפין באללוגתין אלעבריה ואלערביה, מן בעלי מקרא ומן פשטנים ומן פם עדת חכמי תונס' [=קריאה ועיון בספרי המפרשים הקדמונים והחדשים, ומה ששמענו מפי הבקאים בעברית ובערבית, בעלי מקרא ופשטנים ומפי אחדים מחכמי תונס].

בהמשך ההקדמה דן הוא בשמות 'אלמגמועה אלמקשייה', או 'אלכתוב אלמקשייה', שנתנו, לדבריו, יהודי תונס מלפנים לספרי התנ"ך, משום שכל הכתוב בהם 'צאר רכזה לל"קשיות'²⁵ יעני אלסואלאת עלא מה יצהר צעיב אלפחאמה', כלומר 'בסיס לקושיות: השאלות על כל הנראה קשה להבנה'. מן התשובות לקושיות אלה עולים הסברים וראיות או אסמכתאות לביאורים הרבים המצויים בפירושים ובמדרשים ובזולתם.²⁶

אף הקדמה מעניינת זו — לא נעסוק כאן בכולה,²⁷ אלא נסקור עניינים אחדים מתוכה. דיין טוען כי הלשון הערבית, שאליה נהגו לתרגם את המקרא באזור תונס, היא הלשון שבה דיברו לפנים — לפני יותר מארבע מאות שנה — ולפיכך מצויים בה ביטויים והרכבים אשר אינם מובנים עוד בקלות, שכן במרוצת הזמן נשתנתה צורת הלשון הערבית-היהודית, ואין איש דובר עוד אותה הלשון, שבה היו אבותינו מפרשים את המקרא.²⁸ אלמלא הותירו העיתונים והסיפורים (!) בלשון היהודית מלים מסוימות הלקוחות מן הערבית המקורית, כי אז לא היו מלים אלה מובנות כלל. כדוגמאות הוא מביא את המלים 'אלדי', 'אלאן', 'ליס' ו'גדראן' (جدار), שמקבילותיהן בלשון המדוברת הן (לפי הסדר): 'אללי',²⁹ 'אלחין', 'מא', ו'יאסר', וכן הוא מציין כי הילדים אינם יודעים פשרן של מלים כמו 'קאילאן', 'צנע' ו'רסל'. הבעיה היא אפוא שהמורה נאלי לחזור ולפרש את הפירוש, ולא תמיד מסוגל הוא לכך; מצב דומה להפליא למתואר בידי ר' יששכר אבן סוסאן בזמנו.³⁰

עוד דן דיין בבעיות של שורשים דומים, הומוגראפים והומונימים בשתי השפות, כללי מעתק פונטיים, בעיות יחיד לעומת רבים, סוגי ריבוי, אטימולוגיה, שורשים דו-עיצוריים, תלת-עיצוריים, מרובעים ומחומשים. כן הוא מעלה עניינים אחדים מתחום תחביר הפסוקים, שיש להם השלכה לפרשנות, כגון הפסוק 'ואד יעלה מן הארץ' (בר' ב, ו) שרס"ג תרגמו בשלילה: 'ולא בכאר כאן יצעד מנהא',³¹ ומרדכי חי דיין מסביר כי זהו משפט חסר,³² ומביא דוגמאות נוספות לכך, וכן הפסוק 'יש לאל ידי' (בר' לא, כט), שדיין מסביר כי סדר המלים הנכון הוא 'יש אל ליד' — 'תוגד קורה פי ידי'.³³

25 המרכאות הכפולות במלה זו הן במקור.

26 ראה D. Cohen, *Le parler arabe des Juifs de Tunis*, I, Paris-La Haye 1964, p. 167. כהן מצטט את ר' מרדכי חי דיין בדורו בגזרון המלה.

27 היא עומדת להתפרסם בכתב העת ממזרח וממערב, ו.

28 יצוין פה רק כי ליהודי ג'רבה מסורת שונה מזו של תונס, ואכמ"ל.

29 השווה: כהן (לעיל, הערה 26), עמ' 16. בתרגומו של דיין משמש 'אלדי'.

30 השווה דבריו המובאים אצל דורון, ספונות, עמ' 291–292.

31 ראה הערתו של דרנבורג במהדורתו (ראה הערה 35 להלן), המביא את ציטוטי אברהם אבן עזרא ו'מכלול יופי' לדבריו הגאון. ועיי' "קאפת, פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, ירושלים תשי"ג, עמ' יד.

32 נוסח התרגום לפסוק זה בהקדמה, שונה באוצר המלים מן הנוסח שבגוף התרגום, ואכמ"ל.

33 השווה תרגומי אונקלוס ורס"ג, ופירוש רש"י. אף כאן בגוף התרגום שונים הדברים.

לאחר ההקדמה הארוכה רואה הוא חובה לעצמו לדון בצורת כל אות מאותיות האלפבית ובאטימולוגיה של שמה, אלא שלאחר האות ח"ת (שבעה עמודים ומחצית העמוד של דיון באותיות) הוא מודיע כי ההמשך יבוא בספר השני, ספר שמות. לבסוף מופיעה הקדמה נוספת הפותחת במלים 'אכזאנא אלקאריין': בראשיתה מתנצל דיין על שלא סיים את הדיון באותיות, מכיוון שהדבר היה מצריך עוד מספר רב של דפים. הוא מכריז כי הדפיס הקדמה זו בקונטרס נפרד לתועלת הקוראים שיחפצו בכך.³⁴ עוד מבקש המחבר מן הקוראים כי לא יאשימוהו בחוסר עקיבות בתרגום במקרים שהתרגום המילולי הוא קשה, ומביע את התקווה כי תרגומו יתקבל בציבור ברצון. ההשוואה מעלה כי הלשון שבכתב-היד היתה וולגארית עוד יותר מזו שבדפוס. כאמור, טיפל דיין בחיבורו למעלה מארבעים שנה, איזן, חיקר ועידן במידת מה. באופן מפתיע רואה אתה גם כאן את ההתלבטות ואת ההיסוס, שאינם ניכרים בגרסה שבכתב-היד. והתוצאה: לשון מלאכותית, ספרותית יותר, אם כי רחוקה מן הערבית הספרותית. ההתלבטות וההיסוס מביאים לתוספת צורות בסוגריים, ואף פה מוצא אתה תצורות חדשות בצדם של אלמנטים בינוניים 'קלאסיים'. לפיכך, יש לראות תרגום זה במסגרת התרגומים שבכתב לא פחות מאשר בקרב המסורות המערביות שבעל-פה.

*

אנו רואים אפוא כי הסטאנדארד של הערבית-היהודית שבתרגומים הכתובים למקרא השתנה מאוד במרוצת הדורות; בעוד הראשונים, שהיו בקיאים בלשון הספרותית ובדקדוקה, כרס"ג למשל, 'שגו' בכיוון הערבית הבינונית, הרי ככל שנקף הזמן השתנה הכיוון, והאחרונים הם בבחינת 'מְשֻמְרִים' של יסודות קדומים הפוחתים והולכים בלשון. ואף על פי כן, אלו הן ללא ספק חוליות בשרשרת המעוגנת במסורתה העתיקה של הערבית-היהודית.

נספח

להלן מובאים להדגמה ובצירוף הערות בודדות בלבד, תרגומים שהוזכרו לעיל לבר' לז, א-ג. הנקודות הדיאקריטיות הושארו כאן כפי שסומנו בידי כל כותב וכותב.

בראשית לז, א	רס"ג		ר"י אבן סוסאן	ר' מרדכי חי דיין		מגוריים				בבליים			
	ד ³⁵	ת ³⁶		כת"י	דפוס	כ"י ששון	כ"י ניר-יוק	כ"י ששון	כ"י פאריס	כ"י ששון	כ"י ניר-יוק	כ"י ששון	כ"י פאריס
לז, א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א	ה'א
וישב	וסכן	פסכן	ואקאם	וקעד	וסכן	וגלס	וקעד	וקעד	וגלס	וקעד	וקעד	וקעד	וגלס
יעקב	יעקוב	יעקוב	יעקוב	יעקב	יעקב	יעקוב	יעקב	יעקוב	יעקב	יעקוב	יעקוב	יעקוב	יעקב
בארץ	פי בלד	פי בלד	פי ארץ	פי	פי ארץ	פי בלד	בארץ	בארץ	פי ארץ	בארץ	בארץ	בארץ	פי ארץ
מגורי	סכנא	סכנא	סוכנא	שוכנן	סוכנאן	מסכן	מסאכן	מסאכן	מסאכן	מסאכן	מסאכן	מסאכן	מגאורא
אביו	אביה	אביה	אביה	ובוה	אובוה	אבוה	אבוה	אבוה	אבוה	אבוה	אבוה	אבוה	אביה
בארץ	פי בלד	פי בלד	פי ארץ	פי ארץ	פי ארץ	פי בלד	בארץ	בארץ	פי ארץ	בארץ	בארץ	בארץ	פי ארץ
כנען	כנעאן	כנעאן	כנעאן	כנען	כנעאן	כנעאן	כנען	כנען	כנען	כנען	כנען	כנען	כנען
לז, ב	וה'א שרח	וה'א שרח	האולאי	האדו	האדו	האולי	הדולי	האולי	הדולי	האולי	הדולי	האולי	הדולי
אלה	תאליד	תאליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד	תואליד
תלדות	יעקוב	יעקוב	יעקוב	יעקב	יעקב	יעקוב	יעקב	יעקוב	יעקב	יעקוב	יעקוב	יעקוב	יעקב
למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן	למא כאן
יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף
בן	אבן	אבן	אבן	ולד	ולד	אבן	אבן	אבן	אבן	אבן	אבן	אבן	אבן
שבע-עשרה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה	שבעה
שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה	שנה

35 על פי תפסיר אלתוריה באלערביה תאליף רבינו סעדיא גאון, מהד' דרנבורג, פאריס תרנ"ג.

36 על פי כתר תורה תאג, מהד' י' חסיד, ירושלים תשכ"ח.

37 בשולי הדף, לצד המלה 'יעקב', נכתב 'תואליד', בלא לציין אם המלה באה להחליף אחרת או כתוספת; נראה שזהו האקוויוולנט התרגומי המסורתי ל'תלדות' (בעקבות רס"ג), שהכותב מהסס להשמיטו לגמרי מול התרגום החדש.

38 על שימוש זה בקרב יהודי תוניס, ראה: כהן (לעיל, הערה 26), ב (1975), עמ' 232. ועיין: ד"צ בנעט, 'התנוין בהתפתחותו למלה נפרדת בטכסטים ערביים-יהודיים', ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה יב (תש"ו), עמ' 141-153; בלאו, דקדוק (לעיל, הערה 20), עמ' 319, ההשלמה לעמ' 153, שורה 3. בלאו מזכיר תופעה זו בערבית-יהודית מגורבית מאוחרת כהוכחה להמשך המסורת הספרותית של הערבית-היהודית הקדומה יותר. אמנם גם תושביה המוסלמים של העיר תוניס מוסיפים ה' לשמות המספר 11-19 לפני שם נמנה תוכף. ראה: H.R. Singer, *Grammatik der Arabischen Mundart der Medina Von Tunis*, Berlin-New York 1984, p. 613. לא כאן המקום להאריך בווריאציות הרבות של שם המספר המופיעות בתרגומים השונים.

בראשית לו, ב	רס"ג		ר"י		ר' מרדכי חי דיין		בבליים			
	ד ³⁵	ת ³⁶	אבן סוסאן	כת"י	דפוס	כ"י ששון	כ"י ניו-יורק	כ"י ששון	כ"י פאריס	heb 79
היה	וכאן	כאן	כאן	כאן	כאן	וכאן	צאר <כאן>	כאן	כאן	כאן
רעה	ירעי	ירעא	ראעי	ראעי	ראעי	ראעי	ראעי	ראעי	ראעי	ראעי
את	מע	מע	מעא	מעא	מעא	מע	מע	מע	מע	מע
אחיו	אכותה	אכותה	אכותהו	כוראתו	אכואנהו	אכותו	אכותו	אכותו	אכותו	אכותה
בצאן	אלגנס	אלגנס	פי אלג'נס	פל גנס	פי אלגנס	בל גנס	בל ג'נס	בל גנס	פי אלגנס	פי אלגנס
והוא	וכאן	וכאן	והו	והווא	והווא	והוא	והווא	והוא	והו	והו
נער	נאשיא	נאשיא	נאשי	מרובי	מרבבי	ראבי	מתרבי	מתרבי	כאדם	כאדם
את	מע	מע	מעא	מעא	מעא	מע	אלא <מע>	עלי	מע	מע
בני	בני	בני	בני	ולאד	אולאד	בנין	בנין	בנין	בני	בני
בלהה	בלהה	בלהה	בלהה	בלהה	בלהה	בלהה	בלהה	בלהה	בלהה	בלהה
ואת	ומע		ומעא	ומעא	ומעא	ומע	<ומע> ³⁹ ואלא			
בני	בני	רבני	רבני	ולאד	אולאד	בנין	בנין	בנין	ובני	ובני
זלפה	זלפה	זלפה	זלפה	זלפה	זלפה	זלפה	זלפה	זלפה	זלפה	זלפה
נשי	נסוה	נסוה	נסא	נשוואן	נסא	נסא	נסוואן	נסוואן	נסוה	נסוה
				(מתאע)						
אביו	אביה	אביה	אביה	ובוה	אובוה	אבוה	אבוה	אבוה	אבוה	אבוה
ויקא	אתי	פאתא	וגאב	וגאב	וגאב	וגאב	וגאב	וגאב	וגאב	וגאב
יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף
את		אייאת					אלא	אלא		
דבתם	בשנאעה	בשנאעה	שנאעתהום	שניעתהם	שניעתהם	שנאעתהום	שניעהום	שנאעתהום	שנאעתהום	שנאעתהום
				(תבדיעהם)						
רעה	רדיה ענהם	רדיה ענהם	רדיה	קביחה	דונייא	רדייא	לאשא	לאשה(?)	קביתה	קביתה
אל	אלי	אלי	אלי	אל	אל	אלא	אלא	אלא	אלי	אלי
אביהם	אביהם	אביהם	אביהם	ובוהם	לאובוהם	אבוהום	אבוהום	אבוהום	אבוהום	אבוהום
לו, ג										
וישראל	וכאן	וכאן	אסראיל	אסראיל	וישראל	וישראל	וישראל	וישראל	וישראל	וישראל
אהב	יחב	יחב	אחבב	חב	חב	חב	חב	חב	אחב	אחב
את			אייאת	אל	אל	אלא	אלא	אלא	אלא	אלא
יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף	יוסף
	אכתר	אכתר	אכתר	כיר	כיר	כיר	כיר	כיר	כיר	כיר
מכל	מן גמיע	מן גמיעהם	מן גמיע	מן גמיע	מן גמיע	מן גמיע	מן גמיע	מן גמיע	מן גמיע	מן גמיע
בניו	בניה	בניה	בניה	ולאדו	אולאדהו	בנינו	בנינו	בנינו	בניה	בניה
כי	לאנה	לאנה	אן	אן	לאן	אד	אד	אד	אד	אד
בן	אבן	לה אבן	אבן	ולד	ולד	אבן	אבן	אבן	אבן	אבן
זקנים	שיכוכה	שיכוכה	שיכוכיה	מכבר	אלשוכייה	שיכוכא	שיכא	שיכא	שיכא	אלשיכוכה
					(אלכבר)					

39 המלים 'כאן', 'מע', 'ומע' מופיעות בכתב-היד כך מעל השורה, בלא למחוק את 'צאר', 'אלא', 'ואלא', שנכתבו לכתחילה — רציה להתלבטות של בעל כתב-יד זה גם כן.

בראשית לו, ג	רס"ג		מוגרביים			בבליים		
	ד ³⁵	ת ³⁶	ר' מרדכי חי דיין		ר"י אבן סוסאן	כ"י ששון		
			כת"י	דפוס		כ"י ניו-יורק L646	כ"י ששון 1253	כ"י פאריס héb 79
הוא			הווא	הווא	הו	הווי	הווא	הו
לו	לה		לו	ליה	להו	לו	לו	לה
ועשה	פצנע	פצנע	רצנע	ועמל	רצנע	וסווא	רצנע	ועמל
לו	לה	לה	לו	לה	להו	לו	לו	לה
כתנת	תונייה	תונייה	גבבה	קמוזה	דראעת	קמיץ	קמיץ	תוב
			(דרראעה)					
פסים	דיבאג	דיבאג	חריר	חריר (מטרזה)	תרוך אלואנן	מן דיבאג	בריסם ⁴⁰	חבר ⁴¹

40 לביסם (הפרסית).

41 בכתב־היד מצוין מעין דגש מעל מלה זו, אך לא ברור אם על הבי"ת או על הרי"ש, ועל שום מה. הכותב אינו מסמן כ המייצגת ח בנקודה מעליה.

העיבודים של תרגום ר' סעדיה גאון לתנ"ך במזרח*

[א] להגדרת המונח 'עיבודים של תרגום רס"ג'

מפעלו המונומנטלי של ר' סעדיה גאון, תרגום התנ"ך לערבית, נתקבל בכל תפוצות ישראל הדוברות ערבית, מעיראק ועד לספרד, ובתוכם בצפון אפריקה ובמצרים, בתימן, בסוריה ובארץ-ישראל. בכל המקומות שאליהם הגיע הטביע התרגום את חותמו על לימוד התנ"ך ועל פרשנותו. במשך קרוב לחמש מאות שנים, אם לא למעלה מזה, כמעט לא נעשו תרגומים חדשים לערבית-יהודית בקרב היהדות הרבנית, ואם כתבו פירושים לתנ"ך בערבית-יהודית, הסתמכו על תרגום רס"ג. כך עשו בבבל רב שמואל בן חפני, גאון סורא, ורב אהרן סרגאדו, גאון פומבדיתא, שהמשיכו את פירושו של הרס"ג לתורה,¹ וכך עשה ר' אברהם בן הרמב"ם במצרים,² וכך עשה ר' תנחום הירושלמי,³ שכתבו פירושים משלהם. ככל הנראה, החל מן המאה הארבע-עשרה התקשו רוב יהודי ארצות המזרח וצפון אפריקה בתרגומו של רס"ג, ופירוט הקשיים בא במאה השש-עשרה בהקדמתו המפורסמת של ר' יששכר אלסוסאני לתרגומו ופירושו למקרא כולו.⁴ כיצד התגברו יהודי המזרח על הקשיים הללו?⁵ ומה היה גורלו של תרגום רס"ג בקרב קהילות אלה? להוציא עדת

* מחקר זה נתמך על ידי הקרן למחקר בסיסי בניהול האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

1 ראה: פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, מהד' א' גרינבאום, ירושלים תשל"ט, וראה דבריו של צוקר: 'הראשון שהמשיך את עבודתו הפרשנית של רס"ג בשיטה ובצביון הוא ר' שמואל בן חפני גאון מחסיא. בדרך כלל מהווים תרגומי רס"ג את הרקע והיסוד לתרגומיו של רשב"ח'. מ' צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניר-ירוק תשמ"מ, עמ' כה. על הגאון ר' אהרן סרגאדו, ראה שם, עמ' כז-כח.

2 ס"ד ששון, פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, תרגם מערבית וצירף הערות מכוב ומפתח י' ויזנברג, לונדון תשי"ח.

3 על פירושו למקרא של ר' תנחום הירושלמי, ראה הסקירה המפורטת בלוויית ביבליוגרפיה אצל: הדסה שי, 'אלמרשד אלכאפי (המדריך המספיק) לר' תנחום בר' יוסף הירושלמי (אותיות ל-ש)', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה, עמ' ח-יב.

4 את הקדמתו של ר' יששכר אלסוסאני ראה אצל: D. S. Sassoon, *Ohel Dawid: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library, London-Oxford 1932*, pp. 63-68.

5 על סוגיית תרגום התנ"ך לערבית-יהודית בצפון אפריקה ראה: H. Zafrani, *Littératures dialectales et populaires juives en occident musulman*, Paris 1980, pp. 36-78 וכן: מ' בראשר, 'על הדרש בשרח המערבי

יהודי תימן, שדבקה בתרגום רס"ג והמשיכה בלימודו עד לימינו, כל קהילות המזרח האחרות סללו להן מסילות חדשות אליו. כתבי־יד של תרגום רס"ג, מן המאה השש־עשרה ואילך, מקהילות יהודי המזרח — להוציא תימן — הם נדירים, וכנגד זה יש מראשית המאה השמונה־עשרה ואילך כתבי־יד של תרגומים חדשים בערבית־יהודית בלהגים המדוברים.⁶ כך הדבר לגבי קהילות היהודים בעיראק, בסוריה ובמצרים.

מתקופת הביניים, מן השלב שתרגום רס"ג נעשה קשה ליהודי המזרח ועד להתהוות התרגומים החדשים במזרח, דהיינו מן המאה הארבע־עשרה ועד לראשית המאה השמונה־עשרה, יש תרגומים אחדים לתנ"ך בערבית־יהודית ובעיקר תרגומים לתורה, שנכתבו בקהילות המזרח. תרגומים אלה אינם העתקות של תרגום רס"ג, אך גם אינם תרגומים חדשים, שכדוגמתם יש לנו בדפוסים, בכתבי־יד ובהקלטות מן הדורות האחרונים משם. כתבי־יד אלה אינם קדומים, אך גם אינם מאוחרים, וזמנם משתרע על פני קצת יותר מארבע מאות שנה. הראשון שבהם הידוע לי הוא משנת 1354 והאחרון שבהם הוא משנת 1771. קבוצת כתבי־יד אלה כוללת ארבעה תרגומים לתורה (וייתכן שיש עוד שניים־שלושה שאני עוסק בבדיקתם); תרגום אחד לנביאים ראשונים ותרגום אחד (והתחלת תרגום שני) לרוב ספרי הכתובים. מחברי כתבי־יד אלה, שהתקשו בתרגום רס"ג כלשונו, לא הניחוהו; בהתמודדם עימו העתיקו ממנו פרשיות, פסקאות, פסוקים, צירופים ומלים, שינו אותו, והתאימוהו לצורכי דורם. תרגומים אלה אני מציע לכנות 'עיבודים של תרגום רס"ג'. ייתכן שאלה שעשו את המלאכה לא ראו את מלאכתם כעיבוד, אלא יצירת תרגום חדש במקום תרגום ישן, שאינו יכול למלא את תפקידיו כפי הצורך. אם נסיף שבתקופת ימי הביניים לא היתה תודעה מפותחת של הבאת דברים בשם אומרם וציון שם המחבר על חיבורו, הרי השימוש בתרגום רס"ג לא היה שונה מהשימוש בחומר אחר.

עיבודים אלה הם חוליות הביניים שבין תרגום רס"ג ובין התרגומים החדשים במזרח. לקבוצת כתבי־יד אלה יש חשיבות רבה; מצד אחד, יש בה תרומה לא מבוטלת להכרת נוסח התרגום של רס"ג ובהבהרת גלגוליו, ומצד אחר, יש בה תרומה להבהרת סוגיות ותהליכים שבתרגומים החדשים במזרח. בתרגומים החדשים במזרח, וכן בצפון אפריקה, יש משקעים מתרגום רס"ג,⁷ ונראה לי לומר שלפני מתרגמים אלה לא עמד תרגום רס"ג, אלא מה שנשתמר ונשתקע ממנו מדורי דורות — מושגים ומונחים שחדרו דרך עיבודי רס"ג ללימוד שבעל פה, ומן המסירה שבעל פה הועלו על הכתב.⁸

של המקרא', פעמים 23 (1985), עמ' 42–51; 'היסוד העברי בשרח של יהודי מרוקן־מסורת תאפילאלת'; לשונו מח־מט (תשמ"ה), עמ' 277–252; 'לשון לימודים לרבי רפאל בירדוגו — דברי מבוא והטקסט לפרשת בראשית', תעודה ו' — ספר זכרון לדב עירון (תשמ"ח), עמ' 163–177; 'השרח המערבי למקרא ולספרות יהודית אחרת — טיבו ודרכי גיבוש', מחקרים בלשוניות היהודים, 'ירושלים תשמ"ח' (בעריכת מ' בראשר), עמ' 3–34.

ראה: 'אבישור, 'תרגומי התנ"ך בערבית־יהודית במזרח בעת החדשה — הצגה לשונית תרבותית', מחקרים בלשוניות היהודים (הערה קודמת), עמ' 39–54, 79–82; 'תרגומי התנ"ך בערבית־יהודית ("השרח") בעיראק' — מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם 6 (בעריכת 'אבישור) — בדפוס; 'תרגומי ספר תהילים בערבית יהודית חדשה במזרח', דברי הקונגרס הבינלאומי השלישי לחקר יהדות ספרד והמזרח, 'משגב ירושלים' האוניברסיטה העברית (בדפוס).

7 ראה שם.

8 ראה להלן במאמר זה.

לפני שאדון בקווים המאפיינים את העיבודים הללו, אסקור בקצרה את המידע שריכזתי על כתב־היד שאני מכלילם בעיבודים. יש כתב־יד שבהקדמות ובקולופונים שלהם יש מידע על כתב־היד עצמו, על המעבד־המתרגם ועל זמנו, ויש כאלה שכמעט אין בהם ידיעות חשובות: אין בהם הקדמות, והידיעות שבשעריהם ובקולופונים שלהם מועטות ודלות ביותר.

[ב] כתב־יד של עיבודים

[1] כ"י ששון 203

כתב יד זה, שכותרו 'שרח פרשיות וכתובים', מכיל 436 עמודים, הכתובים בכתב בבלי,⁹ זמנו מן המאה השבע־עשרה, וייתכן שהוא אף יותר קדום. בעמוד השער כתוב 'ה'ה שרת פארשיות ושרח כתובים יקאל כל ערבי שרח פרשיות', דהיינו 'זה תרגום פרשיות [התורה] ותרגום כתובים יכונה בערבית תרגום פרשיות', ולאחר מכן בא פירוט אילו מספרי הכתובים נמצאים בו: 'ותרגום שיר השירים שרח ושרח רות ושרח אסתר ושרח משלי ושרח איוב ושרח איכה ושרח דניאל ושרח מי כמוך ואין כמוך'. לגבי הכתובת 'ותרגום שיר השירים שרח' יש לציין, שבכתב־יד זה הועתקו מדרש שיר השירים בארמית, תרגומו של המדרש לערבית וכן תרגום שיר השירים העברי לערבית. כנהוג בכתב־יד אחדים של תרגומי תנ"ך של יהודי בכל מובא בכתב־יד זה תרגום השיר 'מי כמוך ואין כמוך', המיוחס לר' יהודה הלוי; השיר נקרא בבתי הכנסת בשבת זכור. בעמוד השער כתוב גם שם בעליו של כתב־היד: 'אני זעירי מכל אנשי העיר נער עברי הכותב קטינא דארעא המצפה לישועה מתושבי בג'דאד יע"א והוא העבד הנרצע לכבוד התורה ולומדיה הלא הוא נסים בכ"ר סלימאן דוד סלימאן אברהם מעתוק'. במקומות אחדים בכתב־היד נמצא כתוב גם שם אביו של נסים זה, 'סלימאן דוד', ולפיכך הספר היה בידי אביו. מכיוון שעל סלימאן דוד זה אנו יודעים ממקורות אחרים שחי בראשית המאה השמונה־עשרה,¹⁰ ניתן לשער שהעתקתו של כתב־היד היתה במאה השבע־עשרה. כתב־היד המשיך להיות ברשותה של משפחת מעתוק, שהיגרה בראשית המאה השבע־עשרה מעאנה לבגדאד;¹¹ צאצאי המשפחה רשומים כבעליו של כתב־יד זה עד שהגיע לידי דוד ששון.

[2] כ"י המבורג־לוי 6

כתב־יד זה מכיל 137 דפים בכתב בבלי. הוא נכתב בשנת תקל"א בבבל, ולדעת מ' בניהו, אפשר שנכתב בעאנה.¹² בספר זה נמצאים קולופונים ועיטורים בראש כל חומש. בראש חומש בראשית

9 לפי דעת ד' ששון הכתב פרסי ([לעיל, הערה 4], עמ' 34), אך לפי דעת פרופ' מאיר בניהו הכתב הוא בבלי. (בע"פ).

10 כגון מביקורו בקבר עזרא הסופר בבבל בשנת תצ"ט. ראה: ששון (לעיל, הערה 4), עמ' 34; ובפירוט: מ' בניהו, תשובות לקהלת עאנה לרבי יום טוב צהלון, ירושלים תשי"א, עמ' כו-כז.

11 בניהו שם.

12 בניהו (בע"פ).

כתוב: 'שרח ספר בראשית בל-ערבי'; בשער חומש שמות כתוב: 'ספר שני נכתב בערבית על קריאת התרגום הקורא בו ישמח והגונב אותו ימח אכ"ר שנת אשריך ישראל מי כמוך לפ"ק' (תקל"א); בשער חומש ויקרא כתוב: 'ספר שלישי נכתב בערבי על ידי קריאת התרגום נכתב על ידי ועל ידי אחי יצחק הי"ו בשנת ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום נשלם בחודש אלול הקורא בו ישמח וכו'; בשער חומש במדבר כתוב: 'ספר רביעי נכתב בערבית על קריאת התרגום ערבי פציח בדאוי אל פציח נכתב בשנת ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה לפ"ק ליצירה'; בשער חומש דברים כתוב: 'ספר חמישי בלשון ערבי פציח הקורא בו ישמח שמיא יבוא אחד ג"ר ויאמר זה שלי אסולן! עליו אפילו יקרא בו נכתב בשנת יכרך ה' וישמרך יאר ה' פניו אליך ויחנך לפ"ק ליצירה'; בסוף התורה כתוב: 'אני הצעיר ת'בית בן רחמים יצחק יצ"ו הקורא בו ישמח והגונב אותו ימח ויסאחן! בזכות אדם ונוח ומשה ואהרן ואברהם בן תרח', ולאחר מכן: 'השלמה חמשה ספרי תורות ונשלמה שנת תקל"א הרחמן הוא יבנה בית המדרש בב"א'. אנו למדים מקולופונים אלה שהספר נכתב על ידי ת'בית בן רחמים יצחק ואחיו בשנת תקל"א בלשון הנראית אידיאלית בעיניהם 'ערבי פציח' ואף 'בדאוי אל פציח'. המונח החוזר 'על קריאת התרגום' ניתן להתפרש בדרכים שונות, ואיני יודע בדיוק לאיזו 'קריאת התרגום' הוא מתכוון. אם הכוונה ל'קריאת התרגום' בבית הכנסת, הרי לא ידוע לי על מנהג של יהודי בכל לקרוא את התרגום הערבי-היהודי בבית הכנסת, ואם הכוונה לתרגום הארמי, לא ברור לי מה הקשר בין התרגום הארמי לתרגום הערבי בעניין זה.

[3] כ"י בית הספרים הלאומי 210

כתב-יד זה הוא מאוסף א"ש יהודה. בשערו כתוב — ככל הנראה בידי יהודה עצמו — באנגלית, שזהו תרגום ערבי בדיאלקט ערבי-סוריי-יהודי, שהשתמש בתרגום רס"ג וייתכן שגם בפירושו. כתב-היד אינו שלם. הוא מתחיל בשמות כו ומסתיים בסוף ספר דברים. שלושת העמודים האחרונים מכילים תרגום של שיר השירים, המסתיים בפרק ז, פס"י. בעמוד האחרון כתוב, בכתובת יד אחרת, שהכתב הוא כתב יהודי-סורי רבני מהמאה השש-עשרה. על כריכתו של כתב-היד כתבו 'רס"ג'.

כתב-יד זה דומה לכ"י ששון 203, בכך שגם הוא היה מכוון, ככל הנראה, לכלול את התורה והכתובים, היינו הספרים השימושיים ביותר, שכן בכותרת לשיר השירים כתוב: 'אתחיל לכתוב פירוש חמש מגילות בעזרת צור נורא [עלילות]'. כתב-היד אינו שלם אפוא, והוא חסר בתחילתו ובסופו.

[4] כ"י אוקספורד-בודליאנה 180

כתב-יד אחר שאני מציע לצרף לקבוצה זו, ולמעשה הוא הקדום מכל כתב-היד הנדונים, הוא תרגום שלם לנביאים ראשונים, שנכתב במרדין בשנת 1354 לספירה. ברם, לפני שאתאר אותו, יש לעורר את השאלה המרכזית, האם תרגם רס"ג את נביאים ראשונים? ואם כן, האם שרד מתרגום זה דבר? סוגיה זו עלתה מדי פעם במחקר, ואלה הפרטים עליה: ידיעות על קיומם של פירושים של רס"ג לנביאים ראשונים נמצאות ב'שפת יתר' לראב"ע ובפירושו של הרד"ק, כפי שציין כבר

שטיינשניידר.¹³ בשנת 1921 כתב ה' מלטר, בספרו על 'רס"ג חיי ויצירתו', ששום דבר לא נשאר מעבודת רס"ג על נביאים ראשונים. מלטר הזכיר שבשנת 1886 העיר א"א הרכבי על גילוי חלק מפירושו של רס"ג לנביאים ראשונים, אבל עד אז, היינו עד 1921, שנת צאת ספרו של מלטר לאור, לא התפרסם מכך דבר.¹⁴ בשנת 1945 פרסם נ' אלוני דף אחד של תרגום ערבי לשמואל א פרק ל, פס' ו-כא. לדעת אלוני, יש לחשוב תרגום זה כתרגום רס"ג, משום שיש ידיעות על כך שרס"ג תרגם נביאים ראשונים, ומכיוון שמצא דמיון בין דרכי התרגום של פרגמנט זה לדרכו של רס"ג בתרגומיו הידועים.¹⁵

בשנת 1949 פרסם י' רצהבי שרידים מתרגום ערבי לנביאים ראשונים מכתב-יד תימני, ובו שלוש הפטרות: הפטרת וירא (מל"ב ד, א-לו), הפטרת חיי שרה (מל"א א, א-לא) והפטרת בשלח (שופ' ד, ד-ה, לא).¹⁶ רצהבי ציין ש'התרגום הערבי מתגלה שהוא מצטיין בכל הסימנים המובהקים המציינים את דרכו של הגאון בתרגומים למקרא',¹⁷ ובכל זאת סייג אם עצמו, 'ואף על פי כן אין בראיות אלו כדי מופת חותך, שאכן התרגום שלפנינו הוא זה של הגאון כפי שיצא מתחת ידו'.¹⁸ ומסקנתו: 'לפיכך רשאים אנו להניח: או שפרקים אלה ניתרגמו מעיקרם על ידי הגאון וברכות הימים נשתרבו לתוכם שינויים וחילופים רבים מידי המעתיקים, או שהתרגום הוא מעשה ידי אדם אחר שהלך כדרך הגאון ובשיטתו. בין כך ובין כך תרגום זה עתיק-יומין הוא חותם בית-מדרשו של רב סעדיה טבוע עליו'.¹⁹

בשנת 1954 פרסם ע"צ מלמד מתוך כתב-יד של המוזיאון הבריטי תפסיר ערבי של שירת דבורה, הנמצא בקובץ הפטרות מתורגמות לערבית, שכולן מתרגום רס"ג לישעיה.²⁰ גם מלמד בדק את השימוש בלשונות ובביטויים שיש להם מקבילים באותם הספרים ששרדו מתרגום הרס"ג והמצויים בידינו. מסקנתו היתה שיש אפוא בתפסיר של שירת דבורה שלפנינו כל הדרכים שהשתמש בהם רס"ג בתרגומיו ודבר זה מבסס את ההשערה שרס"ג תרגם את ספר שופטים, או לכל הפחות את שירת דבורה לשבת בשלח'. מלמד פרסם את מאמרו מבלי שידע על מאמרו של רצהבי, שבו פורסם אותו נוסח של תרגום.

בעקבות מאמרו של מלמד פרסם י' שונרי, בשנת 1962, שלושה נוסחים זהים של תרגום שירת דבורה לערבית מכתב-יד אחרים מאלה שנתפרסו על ידי רצהבי ומלמד.²¹ שונרי לא קבע אם

- 13 M. Steinschneider, *Catal. libr. in Biblioth. Bodl.*, 1852-60 (no. 2190)
- 14 H. Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia (1921) (1942²), pp. 316-317. וראה גם בתרגום העברי לפרק זה מספרו של מלטר: ה' מלטר, 'כתבי רס"ג והספרות עליו (ביבליוגרפיה)', רב סעדיה גאון: קובץ תורני-מדעי, יוצא לאור למלאות אלף שנים לפטירתו, ירושלים תש"ג, עמ' תקנח-תקעט.
- 15 נ' אלוני, 'שרידים מדברי רס"ג', תרביץ טו (תש"ד), עמ' 201-203 (=נ' אלוני, מספרות ימי הביניים, ירושלים תש"ה, עמ' נב-נד).
- 16 י' רצהבי, 'שרידים מתרגום ערבי לנביאים ראשונים מבית מדרשו של הרס"ג', סיני כה (תש"ט), עמ' קסח-קעח, וראה גם את המאמר באנגלית חמש עשרה שנים מאוחר יותר, המתייחס רק לשירת דבורה: Y. Ratzahbi, *The 'Arabic Tafsir to the Song of Deborah'*, *Textus* 4 (1964), pp. 211-219
- 17 רצהבי (שם), עמ' קסח.
- 18 רצהבי (שם), עמ' קסט.
- 19 רצהבי, שם.
- 20 ע"צ מלמד, 'תרגום יונתן ותפסיר ערבי של שירת דבורה', ארץ ישראל ג (תשי"ד), עמ' 198-206 (=ע"צ מלמד, מחקרים במקרא בתרגומיו ובמפרשי, ירושלים תשמ"ד, עמ' 217-225).
- 21 J. Shunary, 'An Arabic Tafsir of the Song of Deborah', *Textus* 2 (1962), pp. 77-86

התרגום הוא משל רס"ג או משל אחד מתלמידיו, שהשתמש בפירושו כמודל, והשאיר את ההכרעה בתיקו.²²

בכתב-היד של התרגום השלם לנביאים ראשונים, שמוצאו ממרדכי, שרדו העמוד הראשון והעמוד האחרון — וכלולות בהם ידיעות חשובות על התרגום עצמו.

בעמוד הראשון של כתב-היד כתוב:

לאברהם למקנה

הזה אלנסכה אלמבארכה נביאים ראשונים לכג"ק משרת מעלת ידיד הידידים וגדול ליהודים נאמן המלכים... הנסיכים אשר הוא כשמש בפלך ומשנה למלך אלמכדום²³ אלמעטם ואלצאחב אלאעלם מדבר אמור אלגמהור מר' ורב' ר' אברהם מולאנה וסידנה נשו אלדולה ושל בריה דכג"ק מר' ורב' ר' ישועה אלמכדום כואגה — נגיב אלדולה תנצב"ה וקובלת מן כתאב אלאצל חרפא" בחרף וכלמה בכלמת בחצור אלכאתב פי מחרוסה מארדין חמיה ען אלאפאת פי סנה אתרס"ה לשטרות וכתב אלעבד מרדכי הדיין ב"ר עזיאל זלהה תהי סימן טוב וסימן ברכה אמן

זאת ההעתקה המבורכת נביאים ראשונים לכבוד גדולת קדושת משרת מעלת ידיד הידידים וגדול ליהודים נאמן המלכים... הנסיכים אשר הוא כשמש בפלך ומשנה למלך, האדון המורה ובעל החוכמות, מסדיר ענייני הקהל, מורנו ורבנו ר' אברהם מנהיגנו ואדוננו נשו אלדולה,²⁴ בנו של כבוד גדולת קדושת מורנו ורבנו ר' ישעיה האדון. כואגה נגיב אלדולה²⁵ תהא נשמתו צרורה בצרור החיים, והשוותה עם הספר המקורי, אות באות ומלה במלה, בנוכחות הסופר במרדין ישמרנה האל נתחברה בשנת אתרס"ה לשטרות [1354] וכתב זאת העבד מרדכי הדיין ב"ר עזיאל זכרוננו לחיי העולם הבא, תהי סימן טוב וסימן ברכה אמן.]

בעמוד האחרון באים דברים שאינם מוסיפים מאומה על הכתוב בעמוד הראשון, כגון תאריך כתיבת הספר ודברי קילוסין לאותו אברהם.

אם נלך לפי הקריטריונים של בדיקת מלים ומונחים, שהפעילו אלוני ומלמד, אנו יכולים להגיע למסקנה שבידינו תרגום משל רס"ג. אולם במקרה שלנו, שיש בידינו תרגום שלם לנביאים ראשונים, יכולים אנו לנהוג לא רק לפי הקריטריונים של מלים ומונחים שווים, אלא גם להקביל פרקים שלמים. מדובר, לכל הפחות, בהקבלת שתי פרשיות המצויות בנביאים ראשונים ובאותם הספרים ששרדו לנו מהם תרגומי רס"ג. הכוונה היא למזמור הנמצא בפרק כב בשמואל ב ובשינויים מזעריים גם בתהילים יח, ולפרשת מסע סנחריב ליהודה הנמצאת כידוע בספר מלכים (ב' יח 13–19) ובספר ישעיה (לז–לח). הקבלת פרקים אלה מראה קירבה הדוקה בין שני התרגומים,

22 שונרי (שם), עמ' 79.

23 נויבאור, כתארו את כתב היד בקטלוג של כתבי היד שבבדליאנה, העתיק את ההקדמה הזו ושם קרא 'אלמפרוס' וכן גם בהמשך, ראה: Ad. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford 1886, Cols. 29–30. אבל אין לנו ספק בקריאה 'אלמכ'דום', תואר שמשמעו "האדון" הנוהג בקרב יהודי בבל בספרות הערבית היהודית ובלהג המדובר עד לימינו.

24 על כינויים אלה ראה: W.J. Fischel, *Jews in the Economic and Political life of Mediaeval Islam*, London: 1937.

25 פישל (שם), עמ' 94–95.

קירבה המתבטאת בזהות מלים, צירופים, מונחים ואף פסוקים שלמים. יתר על כן, מונחים רבים שטבעם לראשונה רס"ג, והנמצאים בתרגומו, נמצאים כאן בתרגום נביאים ראשונים. יחד עם זאת, ניתן לומר בכירור שאין זהות מוחלטת בין שני התרגומים, הן בדרכי תחביר, הן בצורות דקדוקיות והן באוצר המלים. לפיכך, אני מעדיף לכנות תרגום זה עיבוד של תרגום רס"ג.

ביסוד מסקנה זו עומדות לכאורה ההנחה שהיה תרגום נביאים ראשונים של רס"ג, אך אין בכך הכרח. יכול הטוען לטעון שמתרגם זה של נביאים ראשונים השתמש בתרגום ישעיה ובתרגום תהילים של רס"ג לאותן הפרשיות שיש להן מקבילות בנביאים ראשונים ותו לא, וכל שאר נביאים ראשונים הם תרגומו האישי. הוסף על כך את הטענה — שלא הועלתה על ידי אלה שייחסו לרס"ג את תרגום נביאים ראשונים — שברשימת הכתבים של רס"ג, שנכתבה על ידי בניו, לא נזכר חיבור נביאים ראשונים על ידי רס"ג.²⁶ נמצא אפוא שאין אפשרות להכריע אם יש לנו כאן עיבוד לתרגום של רס"ג או חיבור של אחד מתלמידיו. אני מקווה לדון בסוגיה זו בפירוט בקרוב.

[5] כתבי־יד של תרגום ר' יששכר אלסוסאני [=בן סוסאן] (כ"י ששון 159, 160 ; כ"י המוזיאון הבריטי OR. 5434)

לקבוצה זו של עיבודים אני מציע לשייך גם את תרגום ר' יששכר אלסוסאני [=בן סוסאן], שנעשה בצפת במחצית השנייה של המאה השש־עשרה. הידיעות על תרגום זה מרובות, כיוון שכל חלקי כתב־היד שלו נשתמרו באוטוגרף, הכולל גם את שתי ההקדמות, ההקדמה העברית הארוכה וההקדמה הערבית הקצרה, וכן את הביאנים [=הביאורים] שנהג אלסוסאני לכתוב אחרי כל פרשה בתורה ואחרי כל פרק בנביאים ובכתובים. כיוון שהקדמתו העברית של אלסוסאני ידועה לציבור, מיום שהדפיסה ד"ס ששון בספרו 'אוהל דוד', אני פטור מלהעלות כאן את פרטיה.

למרות ייחודו של תרגום זה, אני מציע לשייכו לקבוצת העיבודים ולקושרו לתופעה הכללית של ההתמודדות עם תרגום רס"ג וחיפוש דרכים שלא לנוטשו כליל. יתרה מזאת, רוב הפתרונות בתרגום אלסוסאני אינם אותם הפתרונות שהגיעו אליהם העיבודים שמסוריה ומעיראק, אך עדיין אין זו סיבה מספקת אלא לראותו בכפיפה אחת עם תופעות דומות שאירעו בתחום גיאוגרפי אחד מצומצם, בין צפת ובין בגדאד, בתרבות ערבית־יהודית מזרחית אחת ובשפה משותפת אחת, שלהגיה נבדלים זה מזה אך במעט. צירופו של תרגום אלסוסאני לקבוצת עיבודים זו עשוי לסייע להבנה הדדית בבעיות המשותפות לכל תרגום ותרגום. עם זאת, לעתים הנבדל עולה על המשותף, ובמיוחד אמור הדבר בענייני לשון, כיוון שמה שהיה קשה בלהג מסוים לא היווה כל קושי בלהג אחר, אך התמודדות המתרגמים עם המלה, עם המונח ועם הפירוש היא אותה התמודדות, מפני שברקע של כולם עומד תרגומו של הגאון שהמסורת רבת השנים הקנתה לו סמכות בחיים התרבותיים של האומה.

תרגומו של אלסוסאני מקיף כידוע את המקרא כולו, ועל כן באומרנו עיבוד אלסוסאני לרס"ג מתעוררת מאליה השאלה: האם היה לפני אלסוסאני תרגום (ופירוש) של רס"ג לכל המקרא? על

26 הרשימה נכתבה על ידי שני בניו של הגאון שארית אלוף ודוסא אחת עשרה שנה לאחר מות אביהם, ראה: J. Mann, 'The Last Geonim of Sura' *JQR* 11 (1921), pp. 425–426; S. Posnanski, 'A Fa'hrist of Saadya's works', *JQR* 13 (1922–23), pp. 374–396

שאלה זו ניתן להשיב תשובה ברורה וחד משמעית על פי דבריו של אלסוסאני עצמו בהקדמה לתרגומו:

ופירש [רס"ג] כל הכ"ד ספרי מקרא בשניים בלשון ערבי האחד הוא האלשרח שדברנו בזכרוננו והשני כתאב אלביאן שהוא הביאור שמבואר ביותר ברור פשטי הפסוקים והלוכך ודקדוקם ויישובם כדרך כל שאר מפרשי המקרא ז"ל שפירשו בה [בל]שון הקדש כל אחד כפי כחו כאשר מהם מלאה הארץ את ה' וכולם נשתקעו ונאבדו שלא נמצא עתה בינותינו כי אם האלשרח המפורסם לחמשה חומשי תורה ואצל אחד מכמה עיירות להפטרות נמצא מהם לתהלים למשלי ואיוב וכתאב אלביאן לישעיה ולחצי ירמיה.

גם אילו לא השתמרה הקדמתו של אלסוסאני, הרי בביאור שלו התייחס ברוב העניינים לפירוש הגאון, ומשם היינו יודעים מה היה בו משל תרגום הגאון ופירושו. לפיכך, נראה שעצמאותו של אלסוסאני ניכרת בתרגום החלקים שמהם לא נשתמרו בידי תרגומים ופירושים משל רס"ג.

[ג] קווים המאפיינים את העיבודים

בפרק זה אדון בקווים אחדים המאפיינים את העיבודים, בקווים משותפים להם, המקרכים אותם לתרגום רס"ג, ובקווים משותפים להם, המבדילים אותם ממנו. הקווים שבהם אדון נבחרו לתיאור ולפירוט במסגרת זו הינם נוחים לבדיקה ולסיכום, ואף אם בדיקה ארעית יש כאן, נראה שגם בבדיקות הנוספות תישארנה רוב המסקנות בעינן. נמנעתי בידועין מאפיונים דקדוקיים ותחביריים, המצריכים בדיקה שיטתית של כל כתב-היד לגבי כל תופעה ותופעה; אבל פטור בלא כלום אי אפשר, לכן בחרתי לחתום את דברי בהשוואת תרגום רס"ג לפרק א בבראשית לעיבודיו השונים ובהשוואת דרכי העיבודים בינם לבין עצמם. מהשוואות אלו יעלו קווים נוספים, המאפיינים את העיבודים, ויהיה בהם ראשית אפיון לגבי כל כתב-יד וכתב-יד ודרכו בעיבוד תרגום רס"ג, ונמצא שמה שהחסרנו בדרך הסינתטית יושלם, ולו במעט, בדרך האנליטית.

[1] העתקה ישירה של חלק ניכר מתרגום רס"ג

במונח 'עיבודים' אני מכנה, כאמור, את התרגומים מן המאה הארבע-עשרה עד השמונה-עשרה, אשר פסקאות שלמות, פסוקים שלמים, צירופים ומלים הועתקו בהם ישירות מתרגום רס"ג. קביעה זאת מוכחת מהעתקת עשרות פסקאות ומאות פסוקים ככתבם וכלשונם ולעתים קרובות אף בדרכי התחביר ובצורות הדקדוקיות המיוחדות לתרגום רס"ג. כך, למשל, כל תיאור המשכן וכליו, המשתרע על פרשיות אחדות, הועתקו ברובו בעיבודים אלה מתרגום רס"ג, ויש בהם רק החלפות מעטות של מלים קשות (על העתקת דרכי תחביר המיוחדים לרס"ג בעיבודים אלה ראה להלן בדיון על בראשית א).

יתרה מזאת, שיבושים רבים שיש בעיבודים אלה נבעו מהעתקה ישירה מתרגום רס"ג. וכן להיפך, גרסאות מקוריות וחשובות שבתרגום רס"ג נמצאות בעיבודים אלה, ויש בהם תרומה

לפתרון בעיות טקסטואליות שנתקלו בהן חוקרי תרגום רס"ג (על דוגמאות אחדות מאלה ראה להלן בסעיף על החלפת מלים קשות שבתרגום רס"ג).

[2] השימוש במינוח של רס"ג

רס"ג תרגם, כידוע, את מונחי הפולחן היהודי שבתורה במונחים ערביים-יהודיים מיוחדים. מונחים אלה, שטבע רס"ג, כמעט לא שונו בעיבודים, ואם שינו המעבדים דבר, אזי השינויים מזעריים, ומתבטאים בחילופי צורה של המלה, עקב חדירת הדיאלקטים לשפה הכתובה. מונחים מתורגמים כאלה הם, למשל 'חטאת' = 'דכווה'. 'תרומה' = 'רפיעה'. 'עולה' = 'צעידה'. 'זבח שלמים' = 'זבח סלאמה (סלאיים)'. 'חג הסוכות' = 'חג אל מטל (מצל, מצלא)'. 'כוהן' = 'אימאם'. 'משה עבדו' = 'מוסה רסולו'. אף את הצירוף 'אוהל מועד' תרגם אלסוסאני כמו בתרגום רס"ג 'כבא אלמחצר', ואילו בעיבוד הבבלי, כ"י ששון 203, ובעיבוד הסורי, כ"י בית הספרים הלאומי בירושלים, נקטו שתי לשונות, האחת כמו בתרגום רס"ג, והשנייה 'כיבא אלמיעאד'. לעומת אלה, עיבוד בבלי אחר, כ"י המבורג-לוי 6, שינה את 'כיבה' ל'כימה', ככל הנראה בהשפעת הערבית המדוברת בעיראק, ותרגם בכל המקומות 'כימת אלמחצר'.

[3] החלפת מלים קשות שבתרגום רס"ג

אחת הסיבות לצורך בעיבודים לתרגום רס"ג היתה המלים הקשות שבו התמודדותם של המעבדים עם המלים הקשות באה לידי ביטוי בדרך ישירה ובדרך עקיפה. הדרך השכיחה היא הדרך העקיפה, שעליה אנו למדים ממעשה ההחלפה והשיבוש של המלים הקשות, ואילו הדרך הישירה מונה את המלים הקשות ומגדירה את קשייהן. אלסוסאני נקט את שתי הדרכים, בעוד העיבודים הבבליים והסוריים נקטו את הדרך העקיפה בלבד. בהקדמתו לתרגומו הגדול ציין אלסוסאני את המלים הקשות שבתרגום רס"ג בלשון זו:

ויש בו כמה מלות שצריכים עדיין ביאור לקטנים, כגון מה שפירש ב'תדשא הארץ דשא' — תכלא אלארץ כלא, 'ועלטה' — אלגלמה; ו'תרדמה' — סבאתה, ו'סנוירים' — אלשנכרה,²⁷ ו'כתונת' — תונייה, ו'מעיל' — ממטר, ו'תועפות ראם' — ארק אלרים, וכאלה רבות אין מספר. ומי שימצא עתה שיודע לקרות אותו האלשרח על העברן הוא קורא המלות ההם כמו שקבלם מרבו ואינו מבין מה הוא אומר בהם. ואפילו רבו עצמו אינו יודע מה הם. שכשהתחלתי לקרות בו אני הצעיר והייתי מתקשה בהם הייתי שואל למלמדים אותנו על כמה מהם ולא היו משיבים אותי דבר בינה. רק שאומרים ששרח רבינו סעדיה ז"ל צריך ביאור ושכך הקרו לנו הרביים שלנו בקטנותינו, ולפי זה מה תועלת להם בכך.

אלסוסאני מגלה בהדרגה את מידת הקושי של המלים. בתחילה סברנו שהמלים הללו ודומות להן

27 כך העתיק ד' ששון (לעיל, הערה 4), עמ' 64, וכך העתיקו ר' רצהבי, 'על תפסיר ר' סעדיה גאון למקרא', ספר קורנרין, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 244, וד' דורון, 'על תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן סוסאן המערכי', ספונות [יח], ירושלים תשמ"ה, עמ' 292, אך על נוסח המלה ראה להלן.

אינן מובנות לקטנים, וצריך לבארן להם, אך בהמשך מתברר שכל קורא השרח קורא את המלים הללו כפי שקיבלן מרבו, ואינו מבין מה הוא אומר. אלסוסאני מפליג בקשיי המלים בהמשך ואומר 'ואפילו רבו עצמו אינו יודע'. אולם נראה שמה שהיה קשה לאלסוסאני ולרבותיו, שלימדוהו שרח, לא היה קשה במקום אחר; מה שהיה בלתי מובן בלהג אחד, היה מובן ופשוט בלהג אחר; ומה שהיה כתוב בנוסח רס"ג לפניו לא מה שהיה כתוב בנוסחאות אחרות של התרגומים. להלן אדגים דברי בשתיים מן המלים הקשות שמנה אלסוסאני.²⁸

(א) תרדמה — סבאתה(ה)

אלסוסאני טען ש'סבאתה' כתרגום ל'תרדמה' היא מלה קשה שצריכה ביאור, ומשום כך תרגמה במלה אחרת, 'ג'מרה' (בר', ב, כא) ו'ג'מר' (שם טו, יב). אולם לא כך נהגו העיבודים הבבליים, משום שמה שהיה קשה במלה זו לאלסוסאני וסביבתו לא היה קשה בקרב יהודי עיראק. רס"ג תרגם את המלה 'תרדמה' בבראשית, בשמואל, בישיעיה, באיוב ובמשלי במלה 'סבאת' ('סבאתה' היא ככל הנראה, התאמה לצורת הנקבה בעברית). והוא התרגום אצל יהודי עיראק בכל התרגומים לתנ"ך. בתרגום נביאים ראשונים ממאדן שמן המאה הארבע-עשרה, כ"י אוקספורד בודליאנה 180, תורגם הכתוב 'כי תרדמת ה' נפלה עליהם': 'אד' וקע עליהם סבאת מן ענד אללה, וכן בעיבודים לתורה. בכ"י ששון 203 ובכ"י המבורג-לוי 6 תורגמה 'תרדמה': 'סבאתה' (בכ"י ששון 203 לבר', ב, כא כתוב 'סמאתה', אך אין כאן אלא חילוף האותיות השפתיות ב"ת"מ"ם, ושם טו, יב — 'סבאתה'). בכל התרגומים החדשים מעיראק מן המאה השמונה-עשרה ואילך, אלה שבדפוס²⁹ ואלה שבכתב-יד,³⁰ ועד להקלטות שערכתי בשנת 1984 תרגמו תמיד 'סבאתה'. מחשש שמא יעלה על הדעת שיהודי עיראק תרגמו כך מבלי להבין את המלה, אלא מכוח המסורת והמסירה שבכתב ובעל פה, אציין שמלה זו נוגת בלהג המדובר בקרב יהודי עיראק, למשל, בלהג המדובר בקרב יהודי בגדאד ובלהג המדובר בקרב יהודי עאנה, ולא כמלה נפרדת, אלא כצירוף הוזה לצירוף המקראי. לעומת זאת בכל התרגומים לתנ"ך של יהודי סוריה, אלה שבדפוס³¹ ואלה שבכתב-יד,³² תרגמו את המלה 'תרדמה': 'נכליה'.

(ב) סנוורים-אלשנכרה(?)

בהקדמתו כתב אלסוסאני שרס"ג תרגם 'סנוורים' במלה 'אלשנכרה' (כך לפי העתק ששון ורצהבי אחריו, ולפי העתקת דורון). הנוסח 'אלשנכרה' אינו ידוע לנו משום מקום אחר, לא מדפוסים ולא מכתב-יד. רצהבי, שהתייחס לדברי אלסוסאני, העיר:

יששכר סוסאן החכם המערבי הנ"ל שעלה לצפת בימי ילדותו ותרגם את המקרא לערבית

28 בירור כל המלים שברשימה זו, ראה עתה במאמרי 'מלים קשות בתרגום רס"ג לתורה וגלגוליהן בנוסחאות בתרגומים במזרח', מסורות ג (תשמ"ט), עמ' 131–146.

29 ראה למשל בשני התרגומים לתורה שנדפסו: שרח חמשה חומשי תורה, במבי [לערך תרכ"ה], ושרח חמשה חומשי תורה: ספר בראשית, המתרגם והדופס יחזקאל שם טוב דויד, בומבי תרמ"ט.

30 ראה למשל כ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק HI 94

31 ראה למשל בתרגום איוב בלהג סורי שנדפס: מ' ששון, ספר איוב וקהלת שרח, ירושלים תרמ"ט, לאיוב ד, אִלְכָּלָה — מנוקד שם במקור.

32 כך למשל בכתב-יד של תרגום לתורה והפטורות בלהג יהודי חלב המצוי ברשותי.

המדוברת קובל על לשון התפסיר שלא הובנה אפילו לחכמים בימיו ומדגים זאת בכמה מלים בכללן וסנורים אלשנכרה הנוסח בדנבורג הוא באלעשא. לכאורה שני כתובים המכחישים זה את זה כתוב שלישי המכריע ביניהם הוא האגרון של אלפאסי האומר ויכס בסנורים אלשפכרה והוא אלעשה לפי זה קרוב לודאי שהנוסח המקורי היה אלשפכרה והיא הוחלפה במרוצת הזמן למלה פשוטה יותר אלעשא או אלאעשא.³³

רצהבי אף הוסיף בהערות שוליים שם את דברי ה' דנבורג על הנוסחה 'אלג'שא' — המופיעה בפולוגלוטה של לונדון ובדפוס קונסטנטינה — שהיא תוצאה של חילוף שיסודו באותיות דומות בכתב הערבי. דורון ציין שאלסוסאני תרגם אחרת ו'בצבאב אלעמ'י'בערפל עוורון', כמו כן טוען דורון ש'אלשנכרה של מחברנו משובשת אמנם אך נראה שהיתה לפניו (גם?) גירסת רס"ג עם "אלשפכרה" וטעונים הדברים (לגבי רס"ג) בירור נוסף.³⁴ בבירור שערכתי לגבי מלה זו נתבחרו לי הפרטים הבאים שיש בהם להבהיר את הסוגיה.

- (1) בפירושו רס"ג לספר בראשית, שפרסם לאחרונה צוקר, התרגום הוא 'ואלקום אלדי פי באב אלבית צ'רבהמא באלשפכרה'.³⁵
- (2) בעיבוד הבבלי של תרגום התורה לרס"ג, כ"י ששון 203, מן המאה השבע-עשרה, כתוב: 'צ'רבו באלשפכרה'.

- (3) נוסחה המבהירה לנו את התהוות נוסחת אלסוסאני נמצאת בתרגום נביאים ראשונים כ"י אוקספורד בודליאנה 180. שם תורגם הפסוק במל"ב ו, יח 'ויאמר הן נא את הגוי הזה בסנורים ויכס בסנורים': 'וקאל אצ'ירב אללאן הד'א אלשעב באלשבכרה פצ'רבהם באלשבכרה'. גרסה זו יכולה לשמש חוליית מעבר בין 'אלשפכרה' של רס"ג ל'אלשנכרה' של אלסוסאני.
- (4) אולם, למעשה, אין צורך בחוליית מעבר כדי להסביר את נוסחת אלסוסאני, משום שבבדיקת כתב-היד נוכחתי לדעת שכתוב שם 'אלשבכרה' ולא 'אלשנכרה', ממש כמו שכתוב בתרגום נביאים ראשונים הנזכר לעיל. את הנו"ן כותב אלסוסאני כמו נו"ן רגילה אצלנו, ואילו במלה זו כתובה אחר השי"ן ב"ת, והיא ב"ת צרה, משום שכאשר הגיע בכתובתו לסוף השורה, צמצם את רוחבה של האות.

'אלשפכרה'/'אלשבכרה' היא מלה פרסית שמשמעה 'עטלף' ו'עיוורון של יום', משום שהעטלף אינו רואה ביום.³⁶ ואילו 'אלאעשה' נתפרשה על ידי קאפח אל-נכון כחולי עיניים, שאינו מאפשר לראות בלילה.³⁷

[4] תרגום שמות מקומות, ארצות ועמים אצל רס"ג ובעיבודים

רס"ג תרגם את השמות בלוח העמים שבבר' י בשמות עמים וארצות שנהגו בימיו, וכן נהג במקומות אחרים בתרגומו. כידוע חרץ ראב"ע משפט קשה על דרך זו בפירושו (בר' ב' יא) 'אמר

33 רצהבי (לעיל, הערה 27), עמ' 244.

34 דורון (לעיל, הערה 28), עמ' 292.

35 צוקר (לעיל, הערה 1), עמ' 129.

36 וראה בפירוט במאמרי הנזכר לעיל, הערה 28.

37 קאפח, פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, ירושלים תשכ"ג, עמ' כח.

הגאון כי פישון יאור מצרים ואין ראייה על פישון שהוא תיאור ורק שתרגם החוילה כפי דרכו כי אין לו קבלה, וכן עשה במשפחות ובמדינות ובחיות ובעופות ובאבנים, אולי בחלום ראם. וכבר טעה במקצתם כאשר אפשר במקומו, א"כ לא נשען על חלומותיו. אולי עשה כן לכבוד השם, בעבור שתרגם התורה בלשון 'שמעאל ובכתיבתם, שלא יאמר כי יש בתורה מלות'³⁸ לא ידענו. 'יל דוקס וב"צ באכר התייחסו במחקריהם לשמות הללו,³⁹ ודרנבורג העיר במהדורתו לתרגום התורה: 'כל שמות האומות והמדינות הנזכרים בפרשה הזה יבוארו במאמר מיוחד'.⁴⁰ ככל הידוע לי, דרנבורג לא כתב מאמר זה. לאחרונה פירש קאפח את השמות הללו שבבראשית י פירוש קצר.⁴¹ כיצד נהגו בסוגיה זו המעבדים שעיבדו את תרגום רס"ג חמש מאות שנים ויותר לאחר חיבורו? אלסוסאני קשור בטבורו אל תרגום רס"ג. הוא העתיק כמעט את כל השמות בשינויים מזעריים של הכתוב, והרשה לעצמו לשנות ביוצא בודדים, כגון שהחליף את תרגום 'בני גומר' של רס"ג 'תרך' ל'אלתתר' ואת 'אוזל' ו'דקלה', שלא תרגם רס"ג, תרגם הוא ל'צנעא' ו'צעתא'. לא כך עשו המעבדים הבבלים. בדרך כלל לא תרגמו את השמות העבריים, אלא העתיקו אותם כלשונם, ורק במקומות בודדים, שבהם היו למעבדים סיבות מיוחדות — תרגמו. הם תרגמו כמה מקומות בבבל ובארץ-ישראל, ואפילו לא כתרגום רס"ג. כך למשל תרגם רס"ג את 'בארץ שנער': 'פי בלד אלשינור', וכן נהג אלסוסאני. לעומת זאת, שני העיבודים הבבליים תרגמו כאן 'פי בלד אלעיראק'. את 'אשור' תרגמו כמו רס"ג וכמו אלסוסאני בשם 'מוצל' וכמו כן תרגמו את 'גלעד' כ'ג'רש' ואת שכם כ'נאבלוס'. אלסוסאני והמעבדים הבבלים תרגמו את השם 'פלג' בגלל מדרש השם 'לקאסם אד' באימו אנקסמת אלארץ', וזאת בניגוד לרס"ג, שלא תרגם שם זה. דרך אגב, דרך זו נהוגת באחד העיבודים הבבליים, כ"י המבורג-לוי⁶, גם כשלא התאים מדרש השם. את הנאמר על בבל 'על כן קרא שמה בבל כי שם בבל ה' שפת כל הארץ' (בר' יא, ט). תרגם רס"ג: 'ילולך אסמהא באבל לאן תם שתת [נ"א בלבל] אללה לג'ה אלארץ'. לעומת זאת, תרגם בעל כ"י המבורג: 'עלא האכדה סמאהא בג'דאד אד תם בג'דל אללה לג'וואת אל כל ארץ'. אין צריך לומר שאין שום פועל 'בג'דל' בערבית.

[5] המלים העבריות בתרגום רס"ג ובעיבודיו

כידוע, מועטות המלים העבריות בתרגום רס"ג בכלל ובתרגום התורה בפרט. אם נוציא את המלים שתרגמן באותו שורש בערבית ונתן להן צורה ערבית, אזי עומד מספר המלים העבריות על שתיים — האחת בכרי, והשנייה בשמא — שלא מצא להן אקוויוולנט בערבית, והן המלה 'כרובים' (ו) (במקומות שונים) והמלה 'זג' (במ' ו, ד).⁴² כיצד נהגו המעבדים בסוגיה זו?

38 אני מדגיש 'מלות' ולא כמו שקרא צוקר "מצוות" (מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה ניו-יורק תשי"ט, עמ' 285) ואחרים בעקבותיו (ע' איתן, 'ממילוננו המקראי של רב סעדיה גאון', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 41), אמנם יש דמיון בין צד"י ללמ"ד בכתב רש"י, אך יש גם הבדל ביניהם.

39 ראה מלטר (לעיל, הערה 14), עמ' 144.

40 י' דרנבורג, תפסיר אלתוריה' באלערביה' תאליף ר' סעדיה גאון, פאריס 1893, עמ' 17.

41 קאפח (לעיל, הערה 37), עמ' כב-כד (קאפח פירש בסיוע ח' בר-דומא).

42 השווה: רצהבי (לעיל, הערה 27), עמ' 246. ברשימת המלים העבריות שבמקרא שמנה רצהבי נמצאות רק שתי מלים אלה מן התורה, ונראה שרק המלה 'כרובים' היא בטוחה ואילו המלה 'זג' יתכן שהיא ערבית.

לגבי תרגום רס"ג יש מחלוקת, אם היה מיועד גם ללא יהודים או ליהודים בלבד, אך קהל קוראיהם של המעבדים היה יהודי בלבד. ייתכן שמשום כך, ואולי משום שהלשון המדוברת, שבה נהגו יותר מלים עבריות, חדרה אל העיבודים, יש באלה יותר מלים עבריות מאשר אצל רס"ג. אמנם תפוצת המלים העבריות בתרגומים אלה לא הגיעה לתפוצתן בטקסטים מקוריים בערבית-יהודית, אך ניתן למצוא בהם כחמש-עשרה מלים עבריות. ראוי להעיר שחדירת המלים העבריות מתגברת יותר ויותר בתרגומים החדשים בערבית-יהודית שרווחו בקרב קהילות יהודי המזרח.⁴³ תחילה אתאר כיצד נהגו עיבודים אלה בשתי המלים העבריות שבתרגום רס"ג, ולאחר מכן אביא דוגמאות אחדות של מלים עבריות המיוחדות לעיבודים.

(א) כרובים (בר' ג, כד ועוד)

רס"ג תרגם את המלה ה'כרובים' בשני אופנים; בבר' ג, כד (וישם מקדם לגן עדן את הכרבים) תרגם: 'מלאייכא', ובשמ' תרגם: 'כרובין'. כך נהג גם בתרגום תהילים: במזמור יח (פסוק יא: 'וירכב על כרוב ויעף') תרגם: 'מלאייכה', ואילו במזמור פ (פסוק ב: 'יושב הכרובים') תרגם: 'סאכן אלכרובין'. רס"ג ייחד אפוא את המלה 'כרובין' לחפץ הפולחני שבמשכן, ואמנם מלה זו חדרה אל הערבית.⁴⁴ אלסוסאני נהג בתרגום התורה כמו בתרגום רס"ג, לעומת זאת, בתרגום תהילים תרגם בשני המקומות 'כרוב'. העיבודים הבבליים תרגמו בכל מקום בתורה ובתהילים 'כרוב'. גם העיבוד הסורי תרגם בשמות (כאמור לעיל חסר בו תרגום בראשית): 'כרובין'.

(ב) מחרצנים ועד זג (כמ' ו, ד)

את הצירוף 'מחרצנים ועד זג', צירוף מריסמוס המציין את השלם על ידי ציון קצותיו,⁴⁵ תרגם רס"ג 'מן אלפרצאן אלי זג'. רס"ג תרגם את המלה הראשונה ככארמית שבתרגום אונקלוס, 'פרצונין', היינו 'חרצנים' גם המלה 'פרצאן' שאולה בערבית מארמית, אך צורתה בערבית *فرصد*, כמו שיש בתלמוד בבלי 'פרצידה דרמונה' [בבא מציעא פד ע"א].⁴⁶ לפיכך, ייתכן שהנוסח שיצא מידי רס"ג היה 'פרצד', ונשתבש, בשל הדמיון למלה הארמית השגורה בתרגום אונקלוס, ל'פרצן'. לגבי המלה 'זג', אין לדעת אם היא מכוונת למלה ערבית במשמעות קרובה, או שהשאיר את המלה העברית כצורתה. במילון הערבית קיימת המלה *زغ*, אך משמעה הוא 'רומח', 'להב', ואין זו המשמעות המתאימה כאן.

בעיבודים הבבליים צורתה העברית של המלה 'זג' ברורה ללא ספק, משום שהיא כתובה 'זג', ואין בערבית מלה דומה. לעומת זאת, אלסוסאני תרגם את הצירוף. 'מן בזר ואלי זום', היינו

43 ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 6. על המלים העבריות בתרגומי התנ"ך במרוקו ראה: מ' בראשר, 'היסוד העברי בשרח של יהודי מרוקו במסורות תאפילאלת' (לעיל, הערה 5).

44 ראה: J.G. Hava, *Al-Farâ'id Arabic — English Dictionary*, Beirut 1982. בנספח, שבו הביא את המלים הזרות, המלה 'כרובים' נמצאת בין המלים העבריות השאולות בערבית (שם, עמ' 908).

45 על המריסמוס בעברית וכשפות שמיות אחרות ראה: A.M. Honeyman, 'Merismus in Biblical Hebrew', *JBL* 71 (1952), pp. 11–18; Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* 1984 (AOAT 210) Neukirchen-Vluyn, pp. 92–100.

46 ראה: S. Fraenkel, *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1886), Hildesheim 1962, p. 140; וראה גם במילונו של הווא (לעיל, הערה 44) בערכה.

'מגרעין ועד קליפה', והעיבוד הסורי תרגם במלים אחרות: 'מן אלעג'ו וחתא אל קישר', היינו: 'מן הגרעין ועד הקליפה'.

(ג) אורים ותומים (שמ' כח, ל ועוד)

רס"ג תרגם 'אלאנואר ואלצחאייח' בכל מקום שמזדמן הצירוף. אלסוסאני החליף רק את המלה 'אלאנואר', ותרגם: 'אייאת אלמצאוי ואייאת אלצחאייח'. העיבוד הסורי החליף את המלה השנייה שבתרגום רס"ג, ותרגם: 'אלאנואר ואל אכמאל'. לעומתם התרגומים הבבליים לעתים — השאירו את הצירוף העברי ככתבו (למשל, שמ' כח, ל) ולעתים תרגמו כמו רס"ג (למשל, וי' ח, ח).

(ד) עזאזל (ויק' טז, ח ועוד)

רס"ג תרגם את המלה 'עזאזל': 'גבל עזאז'. העיבודים מסוריה ומעיראק השאירו את המלה העברית 'עזאזל', ואילו אלסוסאני תרגם 'לאלעזאז', ובכיוון שלו העיר: 'מענה לאלעזאז גבל לאלעזאז וש"א עזאזל', היינו: 'פירוש לאלעזאז הר עזאז [בכך חזר לתרגום רס"ג] ותרגום אחר עזאזל'.

(ה) טוטפות (שמ' יג, טז; דב' יא, יח)

רס"ג תרגם: 'אלמנשורא'.⁴⁷ העיבודים הבבליים נהגו כרס"ג, ואילו העיבוד הסורי תרגם: 'תפילין', אלסוסאני תרגם: 'ולטשאת', והעיר בכיוון 'שרחנא לטשאת והום צנף עצאייב', היינו: 'ותרגמנו לטשאת שהם סוג של צעיפי [ראש]'.

אלסוסאני הסתמך על משנת שבת 'לא תצא אשה... לא בטוטפת ולא בסנבוטין [בשבת]', ובגמרא פירשו: 'טוטפת המגעת מאוזן לאוזן'. אלסוסאני גם העיר: 'ופי שרח אלגאון ז"ל טוטפות מנשורה וקריב לשרחנא באלמענא כאנהא עצאייב', היינו: 'וברגום הגאון ז"ל טוטפות — מנשורה וקרוב לתרגומנו במשמעו כמו צעיפים'.

(ו) אהיה אשר אהיה (שמ' ג, יד)

רס"ג תרגם: 'אלאזלי אלדי לס יזול', היינו: 'שהוא מעולם ושאין לו אחרית'. אלסוסאני תרגם כמו רס"ג. לעומת זאת, באחד העיבודים הבבליים, כ"י ששון 203, לא תרגם הצירוף, וזהו תרגומו לפסוק: 'אהיה אשר אהיה וקאל כזא תקול לבני ישראל אהיה ארסלני אליכום'. הכינוי האלוהי 'אהיה אשר אהיה' התקבל גם בקרב האוכלוסייה הלא יהודית שבבבל, והוא נמצא אצל המנדעים⁴⁸ ואצל המוסלמים,⁴⁹ ובמיוחד שכיח הכינוי בהשבעותיהם.

47 את המובאה מן המשנה הביא רס"ג, ראה: נ' אלוני, 'כתאב אלסבעין לפט'ה לרב סעדיה גאון', ספר זכרון לכבוד י"י גולדציהר, ב, ירושלים תשי"ח, עמ' 32.

48 E.S. Drower & R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 9

49 ראה עתה בפירוש במאמרי 'אהיה אשר אהיה', לשוננו (בדפוס).

[ד] בראשית א בתרגום רס"ג לעומת עיבודיו⁵⁰

כידוע, משופע תרגום רס"ג בתרגומים שהם פירושים ייחודיים, השונים מאלה שקדמו לו, בפרשנות חז"ל ובתרגומים הארמיים, ומאלה שבאו אחריו. כיצד התייחסו המעבדים לפירושים אלה, בהכירם גם את הפירושים האחרים? בדיקת דוגמאות אחדות מן התרגום לפרק הראשון בבראשית, הטבועות בחותמו האישי של רס"ג, תבהיר לנו את הסוגיה.

(1) 'ויאמר אלהים' — כידוע תרגם רס"ג כל 'ויאמר' שבפרשת הבריאה, פרט ל'ויאמר אלהים' נעשה אדם', במלה הערבית 'ושא', היינו 'רצה'. בפירושו לבראשית נימק זאת רס"ג נימוק לשוני — 'שלשון 'אמר' יוצאת לכמה עניינים, ואחד מהם 'רצה' — ונימוק פילוסופי מפורט, שעיקרו שהפעלים 'ויאמר, ויברא, ויעש אלהים כולם עניין אחד, והוא הרצון. כשרצה שדבר יהיה היה'. והוא מסכם את שני הנימוקים: 'שביארנו שברא בחפץ כאמור כל אשר חפץ עשה וכן עשה באווי ככתוב: ונפשו אותה ויעש'.⁵¹

ראב"ע חלק על רס"ג מפורשות, וטען: 'שבדבר ה' שמים נעשו כי הוא צוה ונבראו הטעם כנוי על המעשה שלא היה כידעיה ועל דרך משל מלך ומשרתיו'.
כיצד נהגו העיבודים?

העיבודים לא תרגמו כרס"ג, אלא תרגמו את 'ויאמר' מילולית: 'וקאל'. אלסוסאני הזכיר את תרגום רס"ג בביאן באומרו: 'שרח הגאון ז"ל ג'מיע ויאמר אלד"י פי אלעשרה מאמרות ושא יעני וחב וראד מת'ל הלהורגני אתה אומר וסואה', היינו: 'תרגום הגאון ז"ל כל ויאמר אשר בעשרה מאמרות 'ושא' זאת אומרת 'ואהב ורצה' כמו "הלהורגני אתה אומר, ודומה לו"'.⁵²

(2) כידוע חיבר רס"ג בתיאור ששת ימי הבריאה את הפסוק 'ויהי ערב ויהי בקר' עם הפסוק שבא אחריו בתרגמו, 'ולמא מצ"י מן אלליל ואלנהאר יום ואחד שא אללה', היינו: 'כשעברו הלילה והיום של יום אחד אמר אלהים...'. אלסוסאני דחה צורה תחבירית זו, ותרגם את הפסוקים מילולית. לעומת זאת, העיבודים הבבליים הלכו בעקבות רס"ג ובאחד העיבודים, כ"י המבורג-לוי 6, לא התחיל את המשפט לגבי היום השני 'פלמא מצא', אלא תרגם מילולית: 'וכאן ליל וכאן נהר יום ת'אני'. כנראה כאן גבר המקור על התרגום שעמד לפני המעבד, מתוך הסח הדעת של הכתיבה.

(3) וירא — רס"ג תרגם כל 'וירא' שבפרשה זו, המיוחד לאלוהים: 'פעלם', היינו תרגום הבא להרחיק את ההגשמה. כל העיבודים תרגמו במקרה זה מילולית, 'וירא': 'ונצ'ר'. אלסוסאני מזכיר בביאן את תרגום רס"ג, באומרו 'ושרח [הגאון] ג'מיע דוך "וירא" ועלם מתל ולבי ראה הרבה וסואה', היינו: 'תרגם [הגאון] כל "וירא" ההם "ועלם", כמו "ולבי ראה הרבה" ודומה לו'.

(4) את הכתוב 'והיו לאתות ולמועדים ולימים ושנים' תרגם רס"ג: 'פ'כונאן איאת ואוקאתא ואיאמא וסנינא', הנימוק לתרגום זה הובא בפירושו: 'תם אכונת לאתות ולמועדים איאתא ואוקאתא ולם אקל לאיאת ולאוקאתא על רסם אללג'ה לא אלמג'וז אלא אלואג'ב', היינו: 'ותרגמתי לאתות ולמועדים איאת ואוקאתא (אותות ומועדים), ולא אמרתי לאיאת ולאוקאתא על פי חוק הלשון, וזה לא על דרך האפשר, אלא על דרך ההכרח'. והוא מדגים זאת בדוגמאות מלשון המקרא.⁵²

50 ראה את הקבלת נוסח רס"ג לעיבודיו בנספח למאמר.

51 ראה: צוקר (לעיל, הערה 1), עמ' 219.

52 ראה: צוקר (לעיל, הערה 1), עמ' 227.

העיבודים הבבליים תרגמו כאן מילולית: 'ויכנו ללאיאת וללאוקאת וללאיאם וללסנין'. תרגומו המילולי של אלסוסאני דייק גם במלה האחרונה; הוא תרגם: 'וסנינא' כבמקור, בלא למ"ד. (5) תהו ובהו — רס"ג תרגם 'ג'אמרה ומסתבחרה', ונימק את תרגומו בפירושו. אלסוסאני התייחס לתרגום רס"ג ולפירושו. בהקדמתו העברית לתרגומו כתב:

כתב בו — 'והארץ היתה תהו ובהו' — ואלארץ כאנת ג'אמרה מסתבחרה, פירש 'תהו' — תהומית, ר"ל שהייתה עמוקה כההום ופירש 'בהו' — ימיית, ר"ל שהים היה מכסה עליה. ואין הדברים אלו פירוש המלות ממש, שאין תהו מתהום כמו שכתב הראב"ע ז"ל, שאות המ"ם בתהום שורשית, כמו שהיא במלת הדום, וכן אין מלת בהו מים. והפירוש האמיתי להם הוא כמו שפירשום המפרשים ז"ל בתרגומם צדיא וריקנה' — לשון ריקות ושמוון, וכדכתי' במקום אחר: 'ימצאהו בארץ מדבר ובתהו יליל ישימון'; ויתעוהו בתהו לא דרך'; 'יקו תהו ואבני תהו'; או כמו שפירש בהם רש"י ז"ל. ד"א: לשון תוהו ובוהה... לפי זה בלשון ערבי הוה וכוה, כמו 'יעלו בתהו ויאבדו'; וכי תהו המה' וזולתם, שפי' אין כלום אלא הבל ורוח. ובלשון חז"ל 'תהו' אין בו ממש 'בהו' יש בו ממש.

אלסוסאני חזר ונימק בייאן את תרגומו החולק על תרגום רס"ג, והציע גם תרגומים אחרים, אך הוא עצמו מחק את רובם (על ידי העברת קו). לעומת זאת, שני העיבודים הבבליים לא החליפו את תרגום רס"ג והשאירוהו.

(6) את — כידוע לא תרגם רס"ג את המלית העברית 'את', כדרישות השפה הערבית. אלסוסאני השתמש במקומות אחדים בפירושו ב'אייאת' כתרגום ל'את';⁵³ העיבוד הבבלי, כ"י ששון 203, המשיך את דרכו של רס"ג בעניין זה; העיבוד הבבלי, כ"י המבורג-לוי 6, הקרוב לכ"י ששון קירבה גדולה, תרגם את ה'את' בארבעה מקומות בפרק א — ובכלל זה פעמיים בפסוק הראשון — במלה 'אילא', המאפיינת את התרגומים החדשים של 'יהודי עיראק'.⁵⁴

(7) מרחפת — רס"ג תרגם: 'תהב', דהיינו 'תנשב', וככל הנראה הלך בעקבות תרגום אונקלוס, שתרגם: 'מנשבא'. כך נהגו באותו הפועל גם שני העיבודים הבבליים, אם כי לא בצורת עתיד, כמו רס"ג, אלא בהווה: 'האבה' (כ"י ששון 203) ו'האבבה' (כ"י המבורג-לוי 6). לא כך תרגם אלסוסאני. הוא תרגם: 'תרופ' (יפת בן עלי הקראי תרגם 'מרפרפה') כמו בכתוב בדב' לב, יא: 'כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף'. רס"ג הבחין בין 'רוח מרחפת' לבין 'עוף מרחף', ותרגם את הפועל 'רחף' בדב' לב, יא: 'ירפרף', בכך נהג בפעלים לפי השימוש בערבית, שכן בערבית נמצא שהפועל 'הב' בא בזיקה ל'רוח', ואילו 'רף' בזיקה ל'עוף'. הבחנה כזאת מציאנו גם במילון התלת-לשוני של השומרונים, 'המליץ':

עברית	ערבית	ארמית
ירחף	ירוף	ינשב
מרחפת	האבה	מנשב ⁵⁵

53 ראה בפירוט: ד' דורון, 'לדרכי התרגום של המלית "את" באלשרח אלסוסאני לכמסת גזא אלתורה', מחקרים בערבית ובאסלאם ב, רמת-גן תשל"ח, עמ' 9–25.

54 H. Blanc, 'Notes on the Literary Idiom of the Baghdadi Jews', *For M. Weinreich on his Seventieth Birthday*, The Hague 1964, p. 28

55 ראה ד' כן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ב, ירושלים תשי"ז, עמ' 590.

(8) אוצר המלים — כאמור, מלים מן הלהגים המדוברים דחקו מלים מתרגום רס"ג, ובאו במקומן בעיבודים. כצפוי, לא כל העיבודים נהגו באותו אופן, מכיוון שאין זהות בין הלהג הבבלי של העיבודים לבין הלהג הכתוב שבו תרגום אלסוסאני, ולכן מענין לבדוק כיצד נהגו העיבודים בהחלפות המלים. בשלושה מקרים החליפו שני העיבודים הבבליים את מלת התרגום של רס"ג במלה זהה:

עברית	רס"ג	אלסוסאני	כ"י ששון 203	כ"י המבורג-לוי 6
מתחת	דונה	תחת	תחת	תחת
עושה	מכֹּרֶג	צאנע	צאנע	יצנע
ויהי	וכאן	צאר	צאר	צאר

בחמישה מקרים נוספים תרגם אלסוסאני כמו רס"ג, ואילו העיבודים הבבליים החליפו את המלה שבתרגום רס"ג:

עברית	רס"ג	אלסוסאני	כ"י ששון 203	כ"י המבורג-לוי 6
כן	כֹּדָאך	כֹּדָאך	כֹּדָא	האכֹּדָא
עץ	שֹׁגְרָה	סֹגְרָה	עוד	עוד
ותראה	טֹהַר	צֹהַר	תנבאן	תנבאן
כי	אן	אן	אֹד	אֹד
מקוה	מלאם	מלאם	מִגְמַע	מִגְמַע

לעומת זאת, בשלושה מקרים תרגמו העיבודים הבבליים כמו רס"ג, ואלסוסאני תרגם אחרת מהם:

עברית	רס"ג	אלסוסאני	כ"י ששון 203	כ"י המבורג-לוי 6
אור	נור	צו	נור	נור
המאורות	אלגירין	אלמִצֹּאֵת	אלנורין	אלנורין
רקיע	גֹלֶד	צפח	גֹלֶד	גֹלֶד
יקוו	תגתמע	תלתם	ינגמעון	ינגמעון

במקרים רבים תרגמו שלושת התרגומים במלים אחרות מאשר רס"ג, אך גם בינם לבין עצמם היו הבדלים:

עברית	רס"ג	אלסוסאני	כ"י ששון 203	כ"י המבורג-לוי 6
ויבדל	פצל	פרז	פרק	עזל
מבדיל	פאצלה	פארזא	פרק	פרק
תדשא	תכלא	תחשש	תנבת	תנבת
דשא	כלאא	חשישן	כִּצָּאר	כִּצָּאר
וירא	פעלם	ורא	ונצֹר	ונצֹר

מהשוואת המלים עולה שאם העיבודים הבבליים, ובמקרים אחרים גם הסוריים, החליפו את

המלים שבתרגום רס"ג הרי החליפו אותן במלים מן הלהג המדובר בפי היהודים — שבקהילתם. ואולם, מאיזה להג חדרו המלים לתרגומו של אלסוסאני? אמנם אלסוסאני היה מימי נערותו בצפת, ספג שם את הערבית המדוברת בסביבתו, והשתדל לתרגם בשפה שתהיה מובנת לכל דוברי הערבית במזרח. אך מבעד למגמה זו, כולט הקו הצפון אפריקאי שבתרגומו, והוא בא לידי ביטוי גם בפרק א. השוויתי מלים בפרק א בתרגומו של אלסוסאני לשלושה תרגומים לספר בראשית שנתפרסמו בדפוס בצפון אפריקה,⁵⁶ והנה ארבע מלים מיוחדות בתרגומו של אלסוסאני נמצאות בתרגומים אלה.

עברית	אלסוסאני	אור נערב	פרחי 1906	דיין 1937
מרחפת	תרופ	ירף	ירף	ירפרף
רקיע	צפח	גִּלְד (כמו ברס"ג)	צפּיח	תצפּיח
אור	צו	צו	צו	צו
מאורות	מצואת	אמנאראת	מצואת	מצואת

תופעה זו יש בה כדי להצביע על מורכבותו של תרגום אלסוסאני.

לסיכום, לאחר למעלה מחמש מאות שנה שבהן היה תרגום רס"ג דומיננטי בקרב קהילות הדוברות ערבית התעוררו קשיים בהבנתו. כדי להכשיר את תרגום רס"ג ולהתאימו למציאות הלשונית והתרבותית המתהווה נכתבו לו עיבודים, מלאכת העיבוד רובה העתקות של פרשיות ופרקים, פסקות ופסוקים, החלפות של מלים וצירופים, פישוט צורות דקדוקיות ודרכים תחביריות. קביעת המונח 'עיבודים' עשויה להביאנו לבדיקה ולהבנה נכונה יותר של מעמדו של תרגום רס"ג בקרב השומרונים והנוצרים ואף בקרב הקראים. משום שגם הם העתיקו פסקאות מתרגום רס"ג והשתמשו במינוחים ובצירופים משלו.

56 'אור נערב' והוא חמשה חומשי תורה ופתרון ערבי, ספר בראשית, ליוורנו תר"ד, ספר בראשית מערב מן לוג'ת אלעבראני ללוג'ת אלברברי, י"ל על ידי אליעזר פרחי, תונס 1906; ספר דברי אמת-תעריב אלמקשיה באלוג'ת אליהודייה-ערבייה אלדארג'ה פי וטן תונס מן מררכי חי דיין, ספר בראשית, תונס התרצ"ז.

נספח: בראשית א' בתרגום רס"ג ובעיבודיו במזרח

תרגום רס"ג לפי מהד' דירנברג	תרגום אלטסאני כתב-יד ששון 159	תרגום בבלי כתב-יד ששון 203	תרגום בבלי כתב-יד המבורג-לוי 6
אול מה כלק אלה אלסמאואת ואלארץ	אול מה כלק אלה אלסמאואת ואלארץ	אול מה כלק אלה אל סמאואת ואלארץ	אול מה כלק אלה אילא אלסמאואת וילא אלארץ
ואלארץ כאנת ג'אמרא ומסתבחרה	ואלארץ כאנת הוה וכיה	ואלארץ כאנת ג'אמרא ומסתבחרה	ואלארץ כאנת ג'אמרא ומסתבחרה
וטלאם עלי וגה אלג'מר וריה אלה תהב	וטלאם עלי וגה אלג'מר וריה אלה תרוף	וטלאם עלא וגה ג'מר וריה אלה האבה	וטלאם עלא וגה אלג'מר וריה אלה האבכה
עלי וגה אלמא ושא אלה	עלי וגה אלמא וקאל אלה	עלי וגה אלמא וקאל אלה	עלי וגה אלמאי וקאל אלה
אן יכון נור פכאן נור	יציר צו וצאר צו	יכון נור וכאן נור	יכון נור וצאר נור
פלמא עלם אלה אין אלנור ג'יד	ורא אלה אייתא אלצו אן ג'יד	ונצור אלה אד אלנור ג'יד	ונצור אלה אד אלנור ג'יד
ופצל אלה בין אלנור	ופרו אלה בין אלצו	ואפרק אלה בין אלנור	ועזל אלה בין אלנור
ובין אלטלאם וסמא אלה	ובין אלצלאם וסמא אלה	ובין אלצלאם וסמא אלה	ובין אלצלאם וסמא אלה
אוקאת אלנור נהארא ואוקאת אלטלאם	לאלצו נהארא ולאלצלאם	לנור נהרא ולצלאם	ללצו [נהארא] וליצלאם
סמאהא לילא ולמא מצי	סמא לילה וצאר מסא	סמא לילה וכאן פלמא מצי	סמאה ליל וכאן פילמא מצי
מן אלליל ואלנהאר יום ואחד	וצאר צבאח יום ואחד	מן אלליל ומן אלנהאר יום ואחד	מין אלליל ומין אלנהאר יום ואחד
שא אלה אן יכון ג'לד	וקאל אלה יכון צפח	וקאל אלה יכון ג'לד	וקאל אלה יכון ג'לד
פי וסט אלמא ויכון פאצלא	פי וסט אלמא ויכון פארוזא	בוצט אלמאי ויפרק אל מאי	בוצט אלמאי ויפרק בין מאי
בין מאיין פצנע אלה אלג'לד	בן מאה למאה וצנע אלה אייתא אלצפח	מאיין וצנע אלה אלג'לד	למאי וצנע אלה אילא אל ג'לד
ופצל בין אלמא אלדי מן דונה	ופרו בין אלמא אלדי מן פוק אלצפח	ואפרק בין אלמאי אלדי מן תחת ללג'לד	ופרק בין אלמאי אלדי מן תחת אלג'לד
ובין אלמא אלדי מן פוקה	ובין אלמא אלדי מן פוק אלצפח	ובין אל מאי אלדי מן פוק ללג'לד	ובין אלמאי אלדי מן פוק אלג'לד
פכאן כדאך וסמא אלה	וצאר כדאך וסמא אלה	וצאר כדא וסמא אלה	וצאר הכדא וסמאה אלה
אלג'לד סמאא ולמא מצי	לאלצפח סמאה וצאר מסא	ללג'לד סמא וכאן פלמא מצי	ללג'לד סמא וכאן ליל
מן אלליל ואלנהאר יום תאן	וצאר סבאח יום תאני	מן אלליל ומן אלנהאר יום תאני	וכאן נהארן יום תאני
שא אלה אן תתמע אלמאי	וקאל אלה תלתם אלאמיה	וקאל אלה יגמעון אלמאי	וקאל אלה יגמעון אלמאי

מן תחת אלסמא	מן תחת אלסמא	מן תחת אלסמא	מן תחת אלסמא
אלי מרצע ואחד	אלי מרצע ואחד	אלי מרצע ואחד	אלי מרצע ואחד
ויטהר אליבס	ותצהר אליבאסה	ותצהר אליבאסה	ויטהר אליבס
פכאן כראך	וצאר כראך	וצאר כראך	פכאן כראך
פסמא אללה	וסמא אללה	וסמא אללה	פסמא אללה
אליבס ארצא	לאליבס ארץ	לאליבס ארץ	אליבס ארצא
ומלאם אלמא	ולמלם אלמאי	ולמלם אלמאי	ומלאם אלמא
סמאהא בחארא	סמא בחורא	סמא בחורא	סמאהא בחארא
פעלם אללה	ורא אללה	ורא אללה	פעלם אללה
אן דלך גיד	אן גיד	אן גיד	אן דלך גיד
רשא אללה	וקאל אללה	וקאל אללה	רשא אללה
אן תכלא אלארץ	תחשש אלארץ	תחשש אלארץ	אן תכלא אלארץ
כלאא ועשבא דא חב	חשישן עשב מזרע זרעא	חשישן עשב מזרע זרעא	כלאא ועשבא דא חב
ושגורא דא תמר	סגר תמר	סגר תמר	ושגורא דא תמר
מכרז תמר לאצנאפה	צאנע תמר לצנפהו	צאנע תמר לצנפהו	מכרז תמר לאצנאפה
מא גירסה מנה עלי	אלדי זרעהו בהו עלי	אלדי זרעהו בהו עלי	מא גירסה מנה עלי
אלארץ וכאן כראך	אלארץ וצאר כראך	אלארץ וצאר כראך	אלארץ וכאן כראך
ואכרזת אלארץ	וכרזת אלארץ	וכרזת אלארץ	ואכרזת אלארץ
כלאא ועשבא דא חב	חשישן מזרע זרעא	חשישן מזרע זרעא	כלאא ועשבא דא חב
לאצנאפה	לצנפהו	לצנפהו	לאצנאפה
ושגורא מכרז תמר	וסגר צאנע תמר	וסגר צאנע תמר	ושגורא מכרז תמר
מא גירסה מנה לאצנאפה	אלדי זרעהו בהו לצנפהו	אלדי זרעהו בהו לצנפהו	מא גירסה מנה לאצנאפה
פעלם אללה	ורא אללה	ורא אללה	פעלם אללה
אן דלך גיד	אן גיד	אן גיד	אן דלך גיד
ולמא מצי	וצאר מסא	וצאר מסא	ולמא מצי
מן אליל ואלנהאר	וצאר צבאח	וצאר צבאח	מן אליל ואלנהאר
יום תאלת	יום תאלת	יום תאלת	יום תאלת
שא אללה	וקאל אללה	וקאל אללה	שא אללה
אן תכון אנורא	יכונא מצוואתן	יכונא מצוואתן	אן תכון אנורא
פי גלד אלסמא	פי צפח אלסמא	פי צפח אלסמא	פי גלד אלסמא
ותפרו בין אלנהאר	ליפרון בין אלנהאר	ליפרון בין אלנהאר	ותפרו בין אלנהאר
ואלליל	ובין אליל	ובין אליל	ואלליל
פיכונאן איאת ואוקאאת	ויכונו למראתה ולאוקאאתה	ויכונו למראתה ולאוקאאתה	פיכונאן איאת ואוקאאת
ואיאמא וסנין	ולאייאמה וסנינא	ולאייאמה וסנינא	ואיאמא וסנין
ותכון אלאנורא	ויצירון למצוואתן	ויצירון למצוואתן	ותכון אלאנורא
פי גלד אלסמא	פי צפח אלסמא	פי צפח אלסמא	פי גלד אלסמא
לתצי עלי אלארץ	ליצוון עלי אלארץ	ליצוון עלי אלארץ	לתצי עלי אלארץ
פכאן כראך	וצאר כראך	וצאר כראך	פכאן כראך
פצנע אללה	רצנע אללה	רצנע אללה	פצנע אללה
אלנירין אלעטימין	אייאת אלנתין אלמצוואת	אייאת אלנתין אלמצוואת	אלנירין אלעטימין
אלניר אלככר	אייאת אלמצוה אלככיר	אייאת אלמצוה אלככיר	אלניר אלככר
ללאצאה פי אלנהאר	לסלטנת אלנהר	לסלטנת אלנהר	ללאצאה פי אלנהאר
ואלניר אלאצגיר	ואייאת אלמצוה אלסגיר	ואייאת אלמצוה אלסגיר	ואלניר אלאצגיר
ללאצאה פי אלליל	לסלטנת אליל	לסלטנת אליל	ללאצאה פי אלליל
ואלכואכב	ואייאת אלכואכב	ואייאת אלכואכב	ואלכואכב
וגעלהום אללה	וגעל אייאהום אללה	וגעל אייאהום אללה	וגעלהום אללה
פי גלד אלסמא	פי צפח אלסמא	פי צפח אלסמא	פי גלד אלסמא
מן תחת אלסמא	מן תחת אלסמא	מן תחת אלסמא	מן תחת אלסמא
אלי מרצע ואחד	אלי מרצע ואחד	אלי מרצע ואחד	אלי מרצע ואחד
ותנבאן אל יבס	ותנבאן אל יבס	ותנבאן אל יבס	ותנבאן אל יבס
וסאר האכדה	וצאר כדא	וצאר כדא	וסאר האכדה
וסמאה אללה	וסמא אללה	וסמא אללה	וסמאה אללה
לליבס ארץ	לליבס ארץ	לליבס ארץ	לליבס ארץ
ומגמע אלמאי	ולמגמע אלמאי	ולמגמע אלמאי	ומגמע אלמאי
סמאה בחור	סמא אבחור	סמא אבחור	סמאה בחור
ונצר אללה	ונצר אללה	ונצר אללה	ונצר אללה
אד גייד	אד גייד	אד גייד	אד גייד
וקאל אללה	וקאל אללה	וקאל אללה	וקאל אללה
תנבת אלארץ	תנבת אלארץ	תנבת אלארץ	תנבת אלארץ
כצאר עשב מחבב חבוב	כצאר עשב מחבב חבוב	כצאר עשב מחבב חבוב	כצאר עשב מחבב חבוב
עוד מתמר	עוד מתמר	עוד מתמר	עוד מתמר
יצנע תמר לאצנפו	צאנע תמר לאצנפו	צאנע תמר לאצנפו	יצנע תמר לאצנפו
...	אלדי זרעו מנו עלא	אלדי זרעו מנו עלא	...
	אלארץ וצאר כדא	אלארץ וצאר כדא	
	וכרזת אלארץ	וכרזת אלארץ	
	כצאר עשב מחבב חבוב	כצאר עשב מחבב חבוב	
	לאצנפו	לאצנפו	
	ועוד צאנע תמר	ועוד צאנע תמר	
	אלדי זרעו מנו לאצנפו	אלדי זרעו מנו לאצנפו	
	וראה אללה	וראה אללה	
	אד גייד	אד גייד	
	וכאן פלמא מצא	וכאן פלמא מצא	
	מן אלליל ומן אלנהאר	מן אלליל ומן אלנהאר	
	יום תאלת	יום תאלת	
	וקאל אללה	וקאל אללה	
	יכון נורין	יכון נורין	
	בגליד אלסמא	בגליד אלסמא	
	ליפרק בין אלנהאר	ליפרק בין אלנהאר	
	ובין אלליל	ובין אלליל	
	ויכונן ללאיאת ללאוקאאת	ויכונן ללאיאת ללאוקאאת	
	וללאיאתם וללסנין	וללאיאתם וללסנין	
	וכאנו לנוארין	וכאנו לנוארין	
	בגליד אלסמא	בגליד אלסמא	
	ליצוון עלא אלארץ	ליצוון עלא אלארץ	
	וצאר האכדה	וצאר האכדה	
	רצנע אללה	רצנע אללה	
	אלנורין אלעצימין	אלנורין אלעצימין	
	נור אלככיר	נור אלככיר	
	ליצלטאן כל נהאר	ליצלטאן כל נהאר	
	ונור אלזגיר	ונור אלזגיר	
	ליצלטאן כל ליל	ליצלטאן כל ליל	
	וילא אל כואכב	וילא אל כואכב	
	וגעל להום אללה	וגעל להום אללה	
	בגליד אל סמא	בגליד אל סמא	

ליצו עלי אלארץ וללאצאה פי אלנהאר ופי אלליל ואלתפרו בין אלנור ואלטלאם פעלם אללה אן דלך גיד ולמא מצי מן אלליל ואלנהאר יום ראבע שא אללה אן יסעי מן אלמא סאע דו נפס חיה וטאיר יטיר עלי אלארץ קבאלה גלד אלסמא פכלק אללה אלתנאנין אלעטאם וטאיר אלנפוס אלחיה אלדאבה אלתי סעת מן אלמא לאצנאפהא וכל טאיר די גנאח לאצנאפה פעלם אללה אן דלך גיד ובארך אללה פיהם וקאל להם חכמא אתמרו ואכתרו ועמו אלמא פי אלבחר ואלטאיר יכתר פי אלארץ ולמא מצי מן אלליל ואלנהר יום כאמס שא אללה אן תכרג אלארץ נפוסא חיה לאצנאפהא בהאים ודביבה ווחש אלארץ לאצנאפה וכאן כדאך וצנע אללה וחש אלארץ לאצנאפה ואלבהאים לאצנאפהא וטאיר דביב אלארץ לאצנאפה פעלם אללה אן דלך גיד וקאל אללה	ליצון עלי אלארץ וליחכמון בל נהאר ובליל ופי אלליל ווליפרקון בן אל צווא ובין אלצלאלם וראה אל אלה אד גייד וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אלנהאר יום ראבע וקאל אללה ידבון אל מאי דביב נפס וחש וטיר יטיר עלי אלארץ עלא וגה גליד אלסמא וכלק אללה אלתנינין אלעצימין וגמיע נפס נאטקה אלדאבא פי אלמאי לאצנאפהום וגמיע טיר דו גנאח לאצנאפו וראה אללה אד גייד וברכהום אללה קאילה אתמרו וכתרו ומלו אליא אלמאי בל אבחר ולטיר יוכתר פי אלארץ וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אלנהאר יום כאמס וקאל אללה תכרג אלארץ נפס נאטקה לאצנאפהא בהימא ודביב ווחש אלארץ לאצנאפה וצאר כדא וצנע אללה ווחש אלארץ לאצנאפה ולבהימא לאצנאפהא וגמיע דביב אלארץ לאצנאפו ונצר אללה אד גייד וקאל אללה	ליצון עלי אלארץ וליחכמון בל נהאר ובליל ופי אלליל ולפרקון בין אלצו ובין אלצלאלם ורא אללה אן גיד וצאר מסא וצאר צבאח יום ראבע וקאל אללה יכשון אלמאיא כש נפסא חיה וטאיר יטיר עלי אלארץ עלי וגה צפח אלסמא וכלק אללה אייאת אלתנאנין אלאכבאר ראייאת גמיע אלנפוס אלחאיה אלדאבה אלדי כשו אלמאיא לצנאפהום ואייאת כל טאיר גנח לצנאפיו ורא אללה אן גיד ובארך אייאהום אללה קאילא אתמרו ואכתרו ואמלו אייאת אלמאיא פי אלבחר ואלטאיר כתר פי אלארץ וצאר מסא וצאר צבאח יום כאמס וקאל אללה תכרג אלארץ נפסא חיה לצנאפהא בהאימא ודביבא ווחשת אלארץ לצנאפהא וצאר כדאך וצנע אללה אייאת וחשת אלארץ לצנאפהא ואייאת אלבהאימא לצנאפהא ואייאת גמיע דב אלארץ לצנאפהו ורא אללה אן גיד וקאל אללה למלאיכתהו תבוברא בהום נצנע אנסאנא	נצנע אנסאנא
--	---	--	-------------

בצורתנא כשבהנא מסלטא	בצורה מכתצה ענדנא כמא נשכלהו בהא	כצורתנא כחליתנא כגנסנא	בצורתנא כחלתנא כגנסנא
יטתולון עלי סמך אלבחר וטאיר אלסמא ואלבהאים וגמיע אלארץ וסאיר אלדביכ אלדאב עליהא פכלק אללה אדם בצורתה	יטתולון פי סמך אלבחר ופי טאיר אלסמא ופי אלבהאימן ופי גמיע אלארץ ופי גמיע אלדביכ אלדאב עלי אלארץ וכלק אללה אייתא אדם בצורתהו	ויחכמון בסמך אל בחר ובטיר אל סמא ופי אלבהימא ובגמיע אלארץ ובגמיע דביכ אלדאב עלא אלארץ וכלק אללה אל אנסאן בצורתו	ויחכמון פי סמך אל בחר ובטיר אלסמא ופי אלבהימא ובגמיע אל ארץ ובגמיע דביכ אל דאבב עלא אלארץ וכלק אללה אילא אל אנסאן בצורתו
בצורה שריפה מסלטא כלקה	בצורה שריפא כלק אייהא	בצורה שריפה כלקו	בצורה שריפה כלקו
זכרא ונאנתי כלקהמא ובארך פיהמא אללה וקאל להמא אתמרו ואכתרו ועמו אלארץ ואמלכוהא	זכר ונתא כלק אייהום ובארך אייהום אללה וקאל להום אללה אתמרו ואכתרו ואמלו אייתא אלארץ ואסתמלכוהא	זכר ונאנתא כלקהומא וברכהום אללה וקאל להום אללה אתמרו ואכתרו ומלו אלארץ ואסתחכמו בהא	זכר ונאנתא כלקאקום וברכהום אללה וקאל להום אללה נמו וכתרו ומלו אלארץ ושתחכמו בהא
ואסתולו עלי סמך אלבחר וטאיר אלסמא וסאיר אלחיואן אלדאב עלי אלארץ וקאל אללה הודא קר אעטייתכם כל עשב דו חב	ואסתולו פי סמך אלבחר ופי טאיר אלסמא ופי גמיע אלחיואן אלדאבה עלי אלארץ וקאל אללה...	ותצלטו בסמך אלבחר ובטיר אלסמא ובגמיע וחש אלדאבי עלא אלארץ וקאל אללה הודא עטית לכום כל עושב מחבב חבוב	ותצלטו בסמך אל בחר ובטיר אלסמא ובגמיע אלדאבי עלא וגה אלארץ וקאל אללה הודא עטית לכום כל עשב מחבב חבוב
אלדי עלי וגה גמיע אלארץ ואייתא כל סגר אלדי פי תמר...	אלדי עלי וגה גמיע אלארץ ואייתא כל סגר אלדי פי תמר...	אלדי עלא וגה גמיע אלארץ וגמיע סגרא אלדי מתמרא סגרא מחבבא חבוב למאכלה	אלדי עלא וגה גמיע אלארץ וגמיע סגרא אלדי מתמרא סגרא מחבבא חבוב למאכלא
ולגמיע וחש אלארץ	ולגמיע וחש אלארץ	ולגמיע וחש אלארץ	ולגמיע וחש אלארץ
וגמיע טאיר אלסמא וסאיר מא דב עלי אלארץ אלדי פיה נפס חיה אלי אן גמיע כצור אלעשב מאכלא	ולגמיע טאיר אלסמא ולגמיע אלדאב עלי אלארץ אלדי פיה נפסה חאיה אייתא גמיע כצור אלעשב למאכלה	וגמיע טיר אלסמא וגמיע דביכ אלארץ אלדי פי נפס נאט וגמיע כצור עשב למאכלא	וגמיע טיר אלסמא ולגמיע דביכ אלארץ אלדי פי נפס נאטקה וגמיע כצור עשב למאכלה
פכאן כוראך ולמא עלם אללה אן גמיע מא צנעה גיד גרא	וצאר כוראך ורא אללה אייתא גמיע מה צנע והודא גיד גרא	וצאר כורא ורא אללה גמיע אלדי צנע והודא גיד גראן	וצאר האכור ונצר אללה גמיע אלדי צנע והודא גיד גידאן
למא מצי מן אלליל ומן אלנהאר יום סאדס	וצאר מסא וצאר צבאח יום סאדס	וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אלנהאר יום סאדס	וכאן פילמא מצא מין אלליל ומין אל נהאר יום סאתח

תרגומים ומילונים ערביים ל'משנה תורה' לרמב"ם

מבוא

מן המפורסמות הוא, כי כרוב חכמי ישראל בימי הביניים בתחום השפעתה של התרבות הערבית כתב הרמב"ם את חיבוריו כמעט כולם בלשון הערבית, למעט החיבור המרכזי שלו בשדה ההלכה, ואולי בכלל יצירתו כולה – 'יד החזקה' או 'משנה תורה', שנודע גם בכינוי הסתמי 'החבור'. העובדה שכתב כמעט את כל ספריו בערבית, ציערה אותו כל ימיו, או לפחות בסוף ימיו, כפי העולה מדבריו באיגרתו לחכמי לונגל שבפרובנס, שפנו אליו בעניין תרגום 'מורה נבוכים' לעברית:

...ושלחנו לכם עם זה הכתב החלק השלישי ממורה הנבוכים בלשון ערבי, ואשר שאלתם שאעתיקנו לכם אני בלשון הקדש, מי יתנני כירחי קדם לעשות שאלתכם בזה הספר ובשאר הספרים שחברתי בלשון קדר אשר הקדיר שמשי כי אהלי חם שכנתי, ושמחה גדולה היתה לי בזה להוציא יקר מזולל ולהשיב גולה אל הבעלים, אבל סבות הזמן סבבוני, אפי' הפירושים שעשיתי וכמה ענינים שחברתי בלישנא דרבנן שהן עדיין אפילות לא נשאר לי פנאי לדקדק אותן ולהגיהן עד שיצאו לאור העולם וכ"ש להעתיק מלשון אל לשון.¹

את חיבורו זה כתב בעברית בכוונה תחילה, ובלשון המשנה דווקא, כדי שיהא שווה לכל נפש, לכאורה בניגוד לחיבוריו ההלכתיים האחרים, כגון פירוש המשנה ו'ספר המצוות', וכן חיבוריו הפילוסופיים והרפואיים, שנכתבו כולם בערבית. הלא אלה דבריו בהקדמתו ל'ספר המצוות', בהתייחסו אל 'החבור המפורסם', הוא 'משנה תורה': 'וכן ראיתי שלא אחברנו בלשון כתבי הקדש, כיון שאותו הלשון המקודש מצומצם בשבילנו היום להשלים בו כל עניני הדינים, גם לא אחברנו בלשון התלמוד, כיון שאין מבינים אותו היום מבני עמנו אלא יחידים, וישארו מלים רבות שהן קשות אפילו לבקיאים בתלמוד, אלא אחברנו בלשון המשנה, כדי שיהא קל לרוב בני אדם'.²

גם 'ספר המצוות', שכתבו ערבית במקורו, חשב הרמב"ם לתרגמו לעברית בעצמו, כפי שהעיד

1 קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיאה תרי"ט, ב, דף מד ע"א.

2 ספר המצוות להרמב"ם, מהר"י קאפח, ירושלים תשל"א, עמ' ב.

על עצמו בתשובתו לאנשי צור: 'ספר אחד יש לי שחברתי קודם חבור זה שהוא ספר המצוות... ואותו הספר חברתי בלשון ערבי. והרי הוא מצוי אצלכם בצור וכמה נוסחות הגיעו ממנו עד בכל ועד סוף המערב ובערי אדום וכבר הוא ידוע... ונחמתי הרבה על שחברתי בלשון ערבי מפני שהכל צריכין לקרותו, ואני מחכה עתה שאעתיק אותו ללשון הקודש בעזרת שדי'.³

אולם, כפי שכבר העיר אל נכון אברהם הלקין,⁴ הנימוק 'מפני שהכל צריכין לקרותו' לא בא להסביר מדוע ניהם על שכתב את 'ספר המצוות' ערבית, אלא מדוע אמנם כתב אותו ערבית. כלומר, מדברי הרמב"ם מתברר שידיעת הערבית — לפחות בקרב קהילות ישראל בארצות הערביות, שבהן חי הרמב"ם — היתה נפוצה יותר מאשר ידיעת העברית.⁵ ומה שכתב בהקדמתו ל'ספר המצוות' על כך שכתב את 'משנה תורה' בעברית, מתייחס לכך שכתבו בלשון המשנה דווקא, שהיא הידועה ביותר מבין רובדי הלשון העברית השונים, ואינו נוגע ללשון הערבית. ההוכחה לכך מצויה בתשובתו למר יוסף בן ג'אבר (או ג'באר) מאנשי בגדאד:

אבל נתבאר לנו במכתבו [של יוסף בן ג'אבר] שיש לו השתדלות חזקה על תלמוד תורה ושהוא הרבה מתעסק בפירושינו למשנה ושאינו מבין החיבור שחיברנו, ר"ל משנה תורה, בשביל שהוא בלשון עברי... וראוי לך גם כן שתלמוד זה השעור מן החבור בלשון הקודש שחברנו בו החבור כי הוא קל להבין וקרוב להתלמד מאוד. ואחר שתתחנך בספר אחד תבין כל החבור כולו. ואיני רוצה בשום פנים להוציאו ללשון ערבי לפי שכל נעימותו יפסד.⁶

אגב דרכנו נמצינו למדים על רגישותו הרבה של הרמב"ם לעניין הלשון העברית.⁷ ולעצם העניין, המציאות העולה מבקשת יוסף בן ג'אבר ומן התשובה שהשיב לו הרמב"ם היא, כפי שצוין לעיל, כי ידיעת הערבית היתה נפוצה בקרב הקהילות היהודיות מידיעת העברית, וכי נתעורר קושי בהבנת 'חבורו המפורסם' של הרמב"ם, שנכתב בלשון העברית. אף על פי כן, לא ניאות הרמב"ם לתרגמו לערבית, ואף נצטער על חיבוריו שכתבם ערבית, וכן עודד מאוד את ר' שמואל אבן תיבון בבואו לתרגם את 'מורה נבוכים' לעברית, למען יהודי פרוכנס שלא הכירו את הלשון הערבית.⁸

מציאות זו של קושי בהבנת 'משנה תורה' לרמב"ם מקבלת את אישורה הברור משפע התרגומים, הפירושים והמילונים בערבית-יהודית לחיבור זה, שנכתבו כדי להקל את הבנתו, ובאופן אירוני נגד רצונו המפורש והחד משמעי של הרמב"ם עצמו.

3 תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך, סי' תמו, עמ' 725.

4 A.S. Halkin, 'The Medieval Jewish Attitude Toward Hebrew', in: *Biblical and other Studies*, Cambridge, Mass. 1963, p. 238, n. 27.

5 והשווה הסברו של ר' יהודה אבן תיבון בהקדמתו לתרגום 'חובות הלבבות' לר' בחיי אבן פקודה (1161): ביחס לכך שהספרות התורנית מימי הגאונים נכתבה בערבית, 'מפני שכל העם היו מבנים בל' ההיא... וגם כונתם היתה להועיל בחבוריהם לעמי הארץ שאינם בקיאים בלה"ק [=בלשון הקודש], ע"כ היו רוב חיבוריהם בל' ערב ככל הענינים' (חובות הלבבות, מהד' א' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, עמ' 2).

6 קובץ תשובות הרמב"ם (לעיל הערה 1), חלק שני, דף מד, ב.

7 וראה לעניין זה: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale 1980, pp. 324–355.

8 ראה איגרתו לחכם זה בקובץ תשובות הרמב"ם (לעיל, הערה 1), ב, דף כז ע"א–ע"ב. אך ראה דברי הר"י קאפח במבואו ל'מורה נבוכים' לרמב"ם במהדורתו ובתרגומו, ירושלים תשל"ב, עמ' 16–18, בדבר הסתייגותו של הרמב"ם מתרגומו של אבן תיבון.

עדות ברורה למיעוט ידיעתם של יהודי המזרח בלשון העברית סמוך לאחר פטירתו של הרמב"ם מצויה בהקדמתו הערבית של ר' יהודה אלחריזי לספר 'תחכמוני'. נביא ממנה כמה משפטים בתרגום לעברית:⁹

והנה ראיתי את רוב העדה הישראלית אשר בארצות המזרח האלה ריקים מן הלשון העברית וערומים ממלבושיה החינניים, ואם ישאל אחד מהם על מלה עברית, הרי זה כאילו נכתב אליו בלשון זרה כמו שנאמר עליהם כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה. וראיתי בזה אחד האסונות העצומים שבאו על אומתנו בזמן גלותנו. ולא חדלה המחלה הזאת לפשות בתוכם עד אשר נתהווה מצב שהרוב מהם אינו מצרף את אותיות הלשון, ואם הוא מצרפן, אינו מבינן ואינו מכירן, כאלה שנאמר עליהם ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינו מכיר לדבר יהודית.⁹

הקדמה זו כללה הקדשה לראש קהילת חלב סדיד אדולה עבד אלקאדר ובנו אבו נצר. בוודאי נכתבה ערבית משום שאותו נדיב, שלכבודו הוקדש עותק זה של 'תחכמוני', או האנשים שבסביבתו לא הבינו את הלשון העברית. לשם אותו ציבור, שידיעת הערבית בקרבם נפוצה יותר מאשר ידיעת העברית, כתב אלחריזי כמה מקאמות בערבית, שבהן תיאר את נסיעותיו במזרח.¹⁰ על כך נוסף את דברי הלעג של אלחריזי לאותו שליח ציבור בקהילת אשור, היא מוצול, המשבש את התפילה: 'והחזנים לא יבינו מה ידברו / והעם לא ידעו מה שהחזנים יאמרו'.¹¹

[א] מילונים ושרוח אלפאט'

1. אלמרשד אלכאפי

האמצעי הראשון שנועד לסייע להבין את 'משנה תורה' נוצר באמצע המאה השלוש-עשרה, כשני דורות לאחר פטירתו של הרמב"ם וכשישים שנה לאחר סיום כתיבת החיבור (1187), כאשר היה כבר נפוץ בקהילות ישראל, במזרח ובמערב — בין היתר גם בשל הפרסום הרב שזכה לו בעקבות הפולמוסים על כתיב הרמב"ם, ובייחוד על החיבור הנדון. המכוון למילוניו של ר' תנחום בן יוסף הירושלמי (נפטר 1291), שישב במצרים במחיצת צאצאי הרמב"ם — בנו ר' אברהם ונכדו ר' דוד. בהקדמתו מתייחס ר' תנחום להצהרתו של הרמב"ם 'בראש החיבור שלא ישתמש בו בשפה זרה

9 א"מ הברמן, 'ההקדשות לספר "תחכמוני" ורשימת תוכן מקאמותיו', עיונים בשירה ובפיוט של ימי הביניים, ירושלים תשל"ב, עמ' 148–149.

10 נתגלו על ידי א"מ שטרן בכ"י אדלר 4025 בספריית בית המדרש לרבנים בניוירוק ונדפסו במאמריו, 'תיאור חדש מרבי יהודה אלחריזי על נסיעתו לבבל', ספונות ח (תשכ"ד), עמ' קמה–קנו; 'An Unpublished Maqama by al-Harizi', *Papers of the Institute of Jewish Studies*, I (1964), pp. 186–201; ר' יהודה אלחריזי בשבחו של הרמב"ם, 'הגות עברית באירופה, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 91–103. את שלא הספיק לפרסם קודם מותו פרסם "רצהבי, 'מקאמה ערבית מעטו של אלחריזי', בקורת ופרשנות 15 (תש"ם), עמ' 5–51.

11 השער העשרים וארבעה, 'בשליח צבור ותפלותיו, וספור שבועיו וטעיותיו, מהר" טופורובסקי, תל-אביב תשי"ב, עמ' 223–230. המובאה מעמ' 226.

אלא בשפה עברית צחה ומובנת בכדי להקל על שוחרי המדע לבלי תחלש דעתם בהבנת הביטויים ותוספת מכוונת העניינים.¹² אך 'בכל זאת יש בו, כוונתי על החיבור, ביטויים רבים עבריים ושמות דומים מושאלים ונטיות מביטויים אחרים ומורכבים לא נדע ביאורם למיעוט ידיעתנו נטיות השפה העברית ואידיעתנו רוב גזרות ביטוייה, כי אמר כבר כי יחבר את החיבור בשפת המשנה, וידוע כי המשנה ברובה היא עברית כפי מה שהיה משומש אצלם אז בשפתם, לא כמצבנו עכשיו אשר הננו עם בלי שפה ואומה בלי לשון'.¹³ עוד הוא קובע, כי מידת ידיעתה והבנתה של העברית בזמן המשנה היתה 'מפאת פרסומה באותה התקופה, כפרסום השפה הערבית אצלנו היום',¹⁴ כלומר באמצע המאה השלוש-עשרה. בשל כך קיבל ר' תנחום על עצמו 'ללקט את השמות והפעלים הנזכרים בו [=בחיבור] בביטויים זרים לנו רחוקים מהגזרות, אשר יקשה הבנת הוראתם, ולסדרם בקובץ מיוחד'.¹⁵ מאחר שהחיבור כתוב בלשון המשנה, הוסיף למילונו גם מלים מן המשנה, שאינן מופיעות בחיבור.¹⁶ מזכיר הוא בהקדמתו את 'הערוך', שגם הוא מילון לספרות חז"ל, כולל המשנה, ומכאן, לכאורה, הוא מגיע לצורך לחבר מילון מיוחד ל'משנה תורה' הכתוב בלשון המשנה. אלא ש'הערוך' הוא בשפה העברית ולזה הוא קשה באיזה מקומות, כי צריך פירוש לפירושו'.¹⁷ בהמשך דבריו מונה ר' תנחום כמה וכמה נימוקים אחרים, שיש בהם כדי להצדיק את חיבור מילונו לאחר 'הערוך', ועיקרם הוא שהמלים ב'ערוך' לא באו תמיד במקומן הנאות, דבר שיש בו להטעות את המעיין המחפש מלה זו או אחרת; וזאת, בין היתר, משום שבעל 'הערוך', ר' נתן בן יחיאל מרומי, עדיין לא היה מודע לעקרון הדקדוקי השמי שנתבסס בבלשונות העברית על ידי ר' יהודה חיוג', והוא עקרון שלוש האותיות בשורש.

מן הראוי לעמוד על שני עקרונות שלאורם הכין ר' תנחום את מילונו, מבלי להיכנס לכל הפרטים הנוגעים למבנהו.¹⁸ העקרון האחד הוא שמישותו של המילון, שלצורך כך לא ערך את מילונו כמילון שורשים, אלא הביא שמות עצם על פי תחילתם, גם כאשר האות הראשונה אינה אות השורש, אלא נוספת מכוחו של משקל השם.¹⁹ העקרון השני הוא שימוש המרובה יחסית בתרגומי הערכים ובפירושיהם בפירוש המשנה לרמב"ם, שנכתב כאמור בערבית במקורו: 'ואספתי פירוש מקצתם מן הערוך, אשר מצאתי מהם בו, ומה שלא מצאתי בערוך לקחתי מפירוש המשנה לרבינו

12 אלמרשד אלכאפי, א, אותיות א-כ, מהר"ב טולידאנו, ירושלים תשכ"א, עמ' כד. דבריו אלו של הרמב"ם אינם מצויים בהקדמתו ל'משנה תורה' כפי שהיא לפנינו. אך אפשר ששגרת העט גררה את ר' תנחום, וכוונתו להקדמת 'ספר המצוות', כנזכר לעיל. וראה עוד: הקדמת מרשד אלכאפי, עמ' כה.

13 שם, שם.

14 שם, עמ' כא.

15 שם, עמ' כו.

16 שם, עמ' כו-כז.

17 שם, עמ' כז.

18 על המילון בכלל ראה: W. Bacher, *Aus dem Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis*, Strassburg 1903 ובחלק העברי, לקוטים מן ספר המספיק; הדסה שי, 'אלמרשד אלכאפי (המדרוך המספיק) לר' תנחום בר' יוסף הירושלמי (האותיות ל-ש)', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית. ירושלים תשל"ז, חלקים א-ג; וכן מאמרה, 'אלמרשד אלכאפי לר' תנחום הירושלמי', לשוננו לג (תשכ"ט), עמ' 207-280.

19 אלמרשד אלכאפי (לעיל, הערה 12), עמ' כט.

משה ז"ל.²⁰ עקרון זה מסתבר לאור הערצתו של המחבר לרמב"ם, המתגלית בהקדמתו,²¹ וכמוהו עשו גם מחברי המילונים והתרגומים שבאו אחריו. עם זאת, מרבה הוא להשתמש גם במקורות רבים אחרים, ואף מביא דעות שונות בביאורי הערכים.

מאחר שר' תנחום כלל במילונו לא רק מלים מ'משנה תורה' ומן המשנה, אלא גם מלים אחרות מן התלמוד ומספרות חז"ל, נפוץ המילון מאוד; הוא דחה במידה רבה את 'הערוך', והפך להיות המילון העברי-הערבי העיקרי שהשתמשו בו כל קהילות ישראל בארצות המזרח לצורך הבנת ספרות חז"ל וספרות ההלכה. יעידו על כך כתבי-היד המרובים ששרדו מחיבור זה, וכן קיצורים שנעשו ממנו ומילונים שנתחברו בעקבותיו.²²

[2] אלמג'מוע אלעדני

חיבור זה לא הגיע אלינו במקורו אלא בעיבודו של ר' דוד בן ישע הלוי, שחי במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה.²³ העיבוד מצוי בכ"י ברלין 338 (דף 72ב), ובראשו הקדמה זו של המעבד:

20 שם, עמ' כז, לב.

21 שם, עמ' כב-כד.

22 'דנה, 'ספר "המדריך המספיק" (אלמרשד אלכאפי) לר' תנחום הירושלמי, לשוננו לו (תשל"ב), עמ' 14-27, 156-166; לז (תשל"ג), עמ' 309-310. דנה סוקר את היחס שבין שלושה-עשר כתבי-יד שלמים וחמישה קיצורים שנעשו לספר. וראה: שי, בעבודת הדוקטור שלה (לעיל, הערה 18), א, עמ' קכח-קכח. על מילונים בעקבות 'אלמרשד אלכאפי' ראה להלן. על כתבי-היד שרשמו הנ"ל יש להוסיף את אלה הנוכרים על ידי 'בלאו, הספרות הערבית-היהודית: פרקים נבחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 249, ושם, עמ' 250-261, מהדורה ביקורתית של כמה ערכים מן האות תיו; כ"י גינצבורג 866, שצילמו במכון בן-צבי, מס' 78; וכן כ"י מכון בן-צבי 1237, ריב דפים (אינו מתואר בקטלוג כתבי-היד של מכון בן-צבי), נוסח הקולופון (דף ריב, ב): 'נכתב זה הספר להחבר הטוב והנעים, נטע שעשועים, אהובי וצניפי, כתר לראשי, דוד בירב שלמה בירב מ"ו יחיא אלמשרקי המכובד המאושר רי"ת ב"ע [=רוח ה' תניחנו בגן עדן] אלהים ישימהו עליו לסימן טוב וברכה וישמרהו ויחייהו ואושר בארץ ויזכה להגות בו הוא וזרעו וזרעו מעתה ועד עולם, ויזכה לבנים זכרים ממ"ב [=מוצלים מוצלחים ברוכים], כין תהי רעוא מן שמיא וכיר"א [=וכן יהי צרון אמן], נשלם בירח שבט יום ד' כ"א לחדש וסימנין א"ך טוב לישראל שנת התק"ז ליצירה [1747]. ספרא חלשא ומסכינא העבד והצעיר יחיא בן אדוני משה בן שלו' בן יחיא ידיע אלקאטה, אלהים ימחול לי על מה ששגיתי וטעיתי וגרעתי והוספתי כדכתי' על יד נעים ומירות ישראל שגיאות מי יבין מנסתרות נקיני, וכיר"א. בדף א ע"א מובאות חתימות הבעלים, תחילה דוד בן שלמה מזרחי (=משרקי), אחר כך בנו סעדיה, שממנו נמכר כתבי-היד לסלימאן בן יחיא אלכסאר. ושוב נמכר לבית הכנסת של משפחת אלכסאר בקניינו של יחיא בן סלימאן אלכהן, ומבית כנסת זה הועבר לבית כנסת מגארי. שני בתי הכנסת ידועים בצנעא. הבעלים הראשונים, ר' דוד בן שלמה משרקי, שהיה ראב"ד בצנעא באמצע המאה השמונה-עשרה, קודם לימי כהונתו של ר' יחיא צאלח (מהרי"ץ), ומחברו של הפירוש הידוע 'שתילי יזיתים' על 'שולחן ערוך', 'אורח חיים' ובעל שו"ת 'רביד הזהב', הוסיף הערות והגהות רבות בשולי הדפים.

23 וראה: M. Steinschneider, *Die Handschriften — Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, 153. והשווה: N.M. Nathan, *Ein anonymes Wörterbuch zur Mišna und Jad*: Berlin 1897, p. 11, no. 7. *Hahazaka*, Berlin 1905, p. 7; וכן 'ר' רצהבי, 'ספרות יהודי תימן', קרית ספר כח (תשי"ג), עמ' 276-277. לא דק רצהבי שהקטע המובא כאן בגוף המאמר הוא מסיומו של 'שרח אלפאט' מן אלחבור', ולא ציין ששרח זה הוא עיבוד של 'אלמג'מוע אלעדני' (ראה דבריו שם, עמ' 401, מס' 219). 'אלשרח אלעדני' שהביא שם במס' 218, שנוכר ב'אלגיאמע' (ראה להלן), אינו אלא 'אלמג'מוע אלעדני', ולא 'שרח אלפאט' מן אלחבור', כפי שהעלה שם דרך השערה. וכבר טעה בעניין זה גם שטיינשניידר (שם, עמ' 11, הערה 2), כפי שצייתי בספרי, כתבי-היד התימניים במכון בן-צבי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 268, הערה 1.

בשם יי אל עולם

שרח אלפאץ' מן אלחבור מן אלצדר, הכדי' וג'דתה אני דויד בר ישע הלוי²⁴ עדני. וקד כאן מן קדים ג'מעת שרח אלאלפאץ' מן ששה סדרי משנה ותלך אלאלפאץ' אלמג'מועה ליסת הי עלי' נמט הלכות החיבור פעסרת אלמופקה מא בין מסכתות המשנה ובין הלכות החיבור פראית הד' אלמג'מוע אלעדני עלי נסק הלכות החבור ואלפאצ'ה אלמשרוחה מעצ'מהא עלי שרח רבי' פי אלמשנה, פתרג'ח לי אן אויד אכתבה ואכת'צר מנה מא כאן סהיל ואזיד אביין פיה מא עסר, כדי שירוך בו הקורא, בעזרת הבורא. אול ד'אלך אלד' ד'כר מן אלצדר וכו'.

[=ביאור מלים מן החיבור למן ההקדמה. כך מצאתיו אני דויד בר ישע הלוי עדני. וכבר לפני זמן רב קיבצתי ביאור המלים משישה סדרי משנה. והמלים המכונסות הללו אינן על פי סדר הלכות החיבור, וקשה ההתאמה בין מסכתות המשנה ובין הלכות החיבור. ובראותי כי המג'מוע העדני הזה [ערוך] על פי סדר הלכות החיבור ומלותיו המבוארות רובן על פי ביאור רבינו במשנה, גמרתי בדעתי שאוסיף ואכתבנו ואשמיט ממנו מה שהוא קל [=ברור], ואוסיף לברר בו מה שהוא קשה, כדי שירוך בו הקורא, בעזרת הבורא. תחילה מה שהביא מן ההקדמה.²⁵]

ר' דוד בן ישע הלוי מזכיר את 'אלמג'מוע אלעדני' גם בהקדמתו למילון 'אלג'אמע' (ראה להלן), והוא משמש לו אחד ממקורותיו החשובים.²⁶

מן ההקדמה, וכן מן העיון בחיבור עצמו נוכל ללמוד כי המחבר הראשון, אלעדני — שמלבד שמו זה, המעיד על מוצאו, איננו יודעים עליו דבר — הלך בדרכו של ר' תנחום הירושלמי ב'מרשד אלכאפי' מבחינת השימוש המרובה בפירוש המשנה לרמב"ם. ריבוי ההסתמכות על ביאורי הרמב"ם למלות המשנה בפירושו מאפיין בכלל את מחברי המילונים התימניים לסוגיהם, כפי שנראה להלן ביחס ל'אלמג'מוע אלעדני' ול'ג'אמע' של ר' דוד בן ישע הלוי, וכך ביחס לאותו מילון-תזאורוס עבריי-ערבי ללשון המשנה שפרסמה הדסה שי מכתב-יד תימני מן המאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה.²⁷ בכואך להשוות מילונים תימניים מסוגים שונים, עומד אתה מול דמיון מפתיע בביאורי הערכים, עד כדי מסקנה לכאורה בדבר השפעת חיבור זה על משנהו. ואולם, בדיקה של מקור הביאורים בפירוש המשנה לרמב"ם מראה בבירור כי המחברים השונים השתמשו באותו מקור.

24 המלים 'אני דויד בר ישע הלוי' כתובות בין השיטין, ומכאן יש להסיק שכתב-היד אינו אוטוגרף.

25 את המלים המבוארות, הלכותות מהקדמת הרמב"ם ל'משנה תורה' ומהלכות יסודי התורה ב'ספר המדע', הדפיס נתן (לעיל, הערה 23), עמ' 16–17.

26 ראה: א' נדאף, שרידי תימן, ירושלים תרפ"ח, דף יא. נדאף מכנהו בשם 'מכלול העדני', ובלשון ערבי 'מג'מוע אלעדני', ומציין אף הוא שנוכר ב'אלכאפי הקצר' (= 'אלג'אמע' לר' דוד בן ישע) בהקדמה ובגוף החיבור. אך הוא קובע ש'המכלול הזה לא נמצא עוד בזמנינו'. עוד מספר נדאף כי מצא בגניזה שבעיר ג'בלה שבתימן 'קצת קונדריסי' ישנים כ"י ס' שרשים והפי' [ורש] בל"ע [=בלשון ערבין] והוא כלול מלשון המקרא והמשנה ואולי הוא זה המכלול הנ"ל. אבל ברור שאין הדבר כן, שהרי 'אלמג'מוע' הוא שרח אלפאט' על פי סדר החיבור.

27 ראה מאמריה, 'מימד חדש למילונות העברית בימי הביניים', לשוננו מד (תש"ם), עמ' 202–218; 'קטע של מילון-תזאורוס עבריי-ערבי ללשון במשנה מן המאה ה-14 או ה-15 שמחברו אנונימי', תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 181–213.

לעומת זאת, לא בנה אלעדני את חיבורו כמילון שורשים, אלא כשרח אלפאט', דהיינו ביאור מלים על פי סדר רצוף על 'משנה תורה' לרמב"ם. סוג זה של חיבורים — שביחס ל'משנה תורה' 'אלמג'מוע אלעדני' הוא החיבור הקדום הנמנה עליו — ידוע היטב מן הספרות הערבית-היהודית בימי הביניים. לפי מיטב ידיעתי, הראשון שכתב חיבורים מסוג זה היה רב סעדיה גאון במחצית הראשונה של המאה העשירית; כוונתי לפירושו על מסכת ברכות במשנה.²⁸ אך אפשר שקדם לו כבר ר' שמעון קייארא, בן המחצית הראשונה של המאה התשיעית, שלדעת י"נ אפשטיין הוא מחברו של פירוש הגאונים לטהרות.²⁹ אלא שר' שמעון כתב את פירושו בעברית, בעוד רס"ג הוא הראשון שכתב את פירושו בערבית, והדברים מתקשרים היטב להיתר שהתיר רס"ג ללשון הערבית 'לבוא בקהל' בתחומיה השונים של התרבות היהודית, ואין כאן המקום להאריך.

מן הראוי להזכיר בזה גם את תפסיר רבי נתן בן אברהם, ראש ישיבת ארץ ישראל, ל'אלפאט אלמשנה', שחי במחצית השנייה של המאה העשירית. הן משום שחיבורו מקיף וכולל את כל ששת סדרי משנה ובלשון הערבית, והן משום שמחבר תימני אנונימי, שלדעת אסף אינו מאוחר לרמב"ם,³⁰ עיבד אותו והרחיבו, כמעשהו של ר' דוד בן ישע ב'מג'מוע אלעדני'. הלשון בהקדמת המעבד התימני מזכירה את לשון הקדמתו של ר' דוד בן ישע, ונראה שהושפע ממנה: 'אני לקית תפסיר ר' נתן אב הישיבה לאלפאט' אלמשנה פראית אני אצ'ם אליהא גיראה מן תפאסיר חכמי ישראל אג'מעהא מן כתבהם אלמצנפה להם חסב פהמי וקווה אלאחאטה פי אלתמיזי לאן אלמטלוב עויץ ואלמרעד בעיד' = מצאתי פירוש ר' נתן אב הישיבה למלות המשנה, וראיתי לאסוף אליהן זולתן מפירושי חכמי ישראל, שאאסוף אותם מספריהם שחיברו, לפי הבנתי ולפי מדת בקיאותי בחכמת ההבחנה, כי המבוקש קשה והרצוי רחוק].³¹

מאחר שחיבורו של אלעדני אינו מצוי לפנינו בשלימותו, אלא בעיבוד מאוחר יחסית בלבד, קשה לקבוע את היקפו. במהדורתו של ר' דוד בן ישע הוא משתרע על שלושים וחמישה דפים קטנים בלבד, ומפרש מלים מועטות ביחס. אבל כבר ציין המעבד כי השמיט בו את הדברים הברורים לפי דעתו, אם כי הוסיף מה שנראה קשה בעיניו. מבחינת זמנו ברור שאינו מאוחר לאמצע המאה החמש-עשרה.

[3] שרח אלפאט' — אנונימי

חיבור מקיף על כל 'משנה תורה' להרמב"ם. ידוע לי מכתב-יד יחיד, המצוי במפעל לחשיפת גזני תימן של ר' יהודה לוי נחום, חולון.³² שרדו ממנה שמונה דפים בלבד, בכתובה שזמנה — על פי

28 נדפס לראשונה על ידי ש"א ורטהיימר, פירוש רב סעדיה גאון ז"ל על מסכת ברכות, ירושלים תרס"ח (מהדורה מורחבת בירושלים תרפ"ז), וכן על ידי נכדו, א"י ורטהיימר, גזני ירושלים, ירושלים תשמ"ב, עמ' עז-פח, רה-רמד. היו חוקרים שביקשו לשלול בעלותו של רס"ג על חיבור זה, לסיכום הדעות ראה: H. Malter, *Saadia*.

Gaon: His Life and Works, Philadelphia 1942, pp. 342-343

29 ראה: י"נ אפשטיין, תשלום פירוש הגאונים לטהרות, תדפיס מתוך תרביץ טז (תש"ה), עמ' 8.

30 הוה: ש' אסף, 'פירוש ששה סדרי משנה לרבינו נתן אב הישיבה', קרית ספר (תר"ץ), עמ' 381-388, 525-545. אסף סומך קביעתו על כך שהמעבד התימני אינו מזכיר את הרמב"ם, אך, מצד אחר, ניכרת בהקדמתו השפעת הרמב"ם בהקדמתו ל'משנה תורה'. ואולי יש ללמוד מכך שחי סמוך לאחר הרמב"ם.

31 אסף (שם), עמ' 382. הפירוש יצא בשלימותו בתרגום עברי בלבד על ידי הר"ר קאפח, עם מבוא והערות מאת הרב מ"ל זקש, על פי כתב-יד שנשתמר בתימן, בתוך: ששה סדרי משנה, ירושלים תשט"ו, א-יג.

32 י"ל נחום, צוהר לחשיפת גזני תימן, בעריכת י' טובי, תל-אביב תשמ"ו, עמ' קסג, ס"י 381 (280 — א).

ההשערה — במאה השש־עשרה. הדפים כוללים את השרח להלכות עבודה זרה, שבת, סוכה, לולב, שקלים, גירושין, שוטה, איסורי ביאה, מאכלות אסורות, נזקי ממון, גזילה ואבידה, חובל ומזיק, הלשון ערבית־יהודית בינונית. אין נזכרים בו מקורות כלשהם, שיש בהם כדי לסייע בקביעת זמנו.

[4] שרח אלכלאם — אנונימי

אף הוא ידוע לי מכתב־יד יחיד, שצילומו מצוי במפעל לחשיפת גנזי תימן.³³ כתב־היד נראה אמנם שלם, אבל אינו כולל אלא את 'ספר המדע', 'ספר אהבה', 'ספר זמנים' והלכות שחיטה. פתיחתו: 'אבתדי אן אכתב שרח אלכלאם מספר המדע' [= אתחיל לכתוב ביאור המלים מספר המדע]. ובראש הלכות שחיטה: 'והאולי שרח אלפאץ' מן הלכות שחיטה' [= ואלו ביאורי המלים מהלכות שחיטה]. לאחר מכן באות שאלות ותשובות קצרות מ'משנה תורה' בהלכות שחיטה ובעניינים אחרים, כשאלות שינון לתלמידים. ובאחד מדפי כתב־היד נכתב: 'והאולי מסאיל [= ואלו שאלות] לקט כדי לחדד התלמידים'. סוג זה של חיבורים ידוע מאוד מספרות יהודי תימן ביחס לחיבורי השונים של הרמב"ם: פירוש המשנה, 'משנה תורה', 'מורה נבוכים' ו'ספר המצוות', כגון חיבוריהם של ר' חוטר בן שלמה ור' זכריה הרופא.³⁴ אף חיבור זה אינו מציין שמות של חכמים או חיבורים שיש בהם כדי לסייע בקביעת זמנו, אך ברור שאינו מאוחר למאה החמש־עשרה, שבה הועתק כתב־היד שלפנינו. לעומת זאת, מרבה המחבר להביא ראיות לפירושו מפסוקי המקרא או מתרגומי לארמית, שבהם מצויות המלים שהוא בא לבארן.

[5] שרח אלפאט' מן שישה סדרי משנה לר' דוד בן ישע הלוי

ר' דוד בן ישע הלוי היה מאחרוני חכמי תימן שיצירתם סובבת על הספרות הערבית־היהודית מימי הביניים. חי בסופה של המאה החמש־עשרה ובראשיתה של המאה השש־עשרה. הוא ידוע, בעיקרו של דבר, כמחבר הפירוש המדרשי־הפילוסופי על התורה, 'אלוג'יז אלמגני', אך כתב גם כמה וכמה חיבורים אחרים, ובכללם פיוטים, שירים ומקאמות.³⁵ הוא, כאמור, עיבד את 'אלמג'מוע אלעדני', ובהקדמה לעיבוד כתב כי חיבר בעבר 'שרח אלפאץ' מן ששה סדרי משנה. כנזכר לעיל, ר' דוד בן ישע אינו המחבר התימני הראשון שכתב שרח אלפאט' למשנה, וכבר קדם לו מרחיבו של תפסיר רבנו נתן אב הישיבה, שזמנו — כלומר של המרחיב — אינו מאוחר לרמב"ם. כשרח אלפאט' למשנה, שנסתמא התבסס על פירושו של הרמב"ם למשנה, שימש בוודאי חיבור זה כספר עזר לספרות חז"ל בכלל, ובכלל זה גם ל'משנה תורה' (וראה להלן). על כל פנים, החיבור לא הגיע לידינו, ולא נודע לנו אלא מהקדמתו של ר' דוד בן ישע.

33 נחום (שם), עמ' סו, סי' 212 (210).

34 ראה מאמרי, 'כתב־יד חדש הכולל חיבוריהם של רבי חוטר אלד' מארי ורבי זכריה הרופא', תגים ה—ו (תשל"ה), עמ' 71—95, ובייחוד עמ' 74.

35 ראה עלי מאמרי, 'רבי דוד בן ישע הלוי וספרו אלג'אמע', בתוך: אלג'אמע מהד' ש' גמליאל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 175—187; וכן מאמרי, 'רבי דוד בן ישע הלוי (תימן, המאה ה'ט"ו)', עלי ספר טז (תש"ן), עמ' 79—93.

[6] [אלג'אמע] לר' דוד בן ישע הלוי

שנים לאחר שכתב את שרח אלפאט' הנזכר לששת סדרי משנה, שהיה מכון גם לסייע בידי הלומדים את 'משנה תורה' לרמב"ם, נוכח ר' דוד לדעת כי אין הוא נוח לאלה האחרונים, וכלשונו שם: 'פעסרת אלמופקה מא בין מסכתות המשנה ובין הלכות החיבור'. וכשבא לידו 'אלמג'מוע אלעדני', המסודר על פי הלכות 'משנה תורה', גמר בדעתו, כנזכר לעיל, להעתיקו ולעבדו. אולם הוא לא הסתפק בכך, והחליט להכין מילון אלפביתי מקיף, שכמובן יהא נוח ומתאים לספרות חז"ל ככללה, וכמובן גם למשנה ול'משנה תורה'. במילון זה השתמש לא רק בפירוש המשנה לרמב"ם, אלא גם ב'אלמג'מוע אלעדני' ו'בערוך'.

חיבור זה היה במאות השנים האחרונות למילון הנפוץ ביותר בתימן לספרות חז"ל, כולל 'משנה תורה' לרמב"ם. אמנם הוא לא נדפס עד היום, אלא בצילום כתב-יד³⁶, אך ידועים ממנו כתב-יד מרובים, המפוזרים בספריות העולם, ציבוריות ופרטיות.³⁷ הוא נודע במאת השנים האחרונות בשם 'אלג'אמע', ובעברית 'המאסף', כפי שכינה אותו ר' יחיא קאפח. וזו לשונו של ר"י קאפח בחיבורו הביבליוגרפי 'דברי צדיקים וזכרונם בתימן': 'אלג'אמע ס' שרשים מפרש מלות ושמות שבמשנה ובהרמב"ם בל' ערבי כעין ס' אלכאפי [= אלמרשד אלכאפי] ונקרא בשם מאסף בל' הקדש מפני שהמחבר נתכוון לאסוף פירושי הרמב"ם המפוזרים בפי' המשנה בשתא סדרי המשנה ולסדרם על סדר אלפא ביותא כמ"ש [= כמו שכתב] בהקדמתו.³⁸ וכן מביא משמו תלמידו ר' שלום קרח בראש העתקת החיבור בכתב ידו: 'ספר המאסף לשון רבי' הישיש מהר"י קאפח זלה"ה. ספר זה ראוי לקרותו כתאב אלג'אמע בל' הקדש המאסף על שם פעולתו שאסף וקיבץ פירושי רבי' הרמב"ם ז"ל המפוזרים בשתא סדרי משנה וסידרם על סדר אלף בית'.³⁹ וכן כותב המחבר בהקדמתו (בתרגום לעברית): 'אחל לקבץ ביאורי המלים המבוארות על ידי רבינו ז"ל [= הרמב"ם] בששה סדרי משנה, וכמה מלים מן הערוך והן מועטות, ומלים שמצאתי במג'מוע [אלעדני], והן אינן לפי סדר אותיות אבג"ד על החיבור. וראיתי צורך לאוספן מסודרות על פי אותיות אבג"ד כדי שיקל על מי שנופלת לידו מלה'.

לעיל ציינו כי ר' תנחום ביקש לעשות את חיבורו 'מרשד אלכאפי' נוח לשימוש, ועל כן לא ערך אותו כמילון שורשים טהור. מגמה זו מתחזקת והולכת בחיבורו של ר' דוד בן ישע, שאינו מביא רק שמות עצם על פי האות הפותחת, גם אם נצטרפה מכוח המשקל השם ואינה מן השורש, אלא אף נטיות של פעלים הביאן על פי צורת הופעתן במשנה, כשהאות הראשונה באה מכוח הזמן הדקדוקי. כך הוא כותב במפורש בהקדמתו (בתרגום עברי):

וראיתי צורך לאוספן [את המלים] מסודרות על פי אותיות אבג"ד כדי שיקל על מי שנופלת

36 ראה בהערה הקודמת.

37 רשימה של 26 כתב-יד, שנערכה על ידי א' מלמד, מובאת במאמרי (לעיל, הערה 35), עמ' 182–183. נ"מ נתן פרסם מחקר על המילון על פי כ"י ברלין 338 (לעיל, הערה 23), כולל מהדורה של ההקדמה והאותיות א, ב, שם, עמ' 23–45). ההקדמה ותרגומה לעברית נדפסו גם בספרי (לעיל, הערה 23).

38 כתב-יד בידו נכדו הר"י קאפח בירושלים. נדפס לאחרונה על ידי, "דברי צדיקים וזכרונם בתימן" — רשימת חיבורי חכמי תימן לרב יחיא קאפח זצ"ל, תימא א (תש"ן), עמ' 7–28.

39 העתקה זו שימשה למהדורה המצולמת, ראה לעיל, הערה 35.

לידו מלה, שיקחנה באות הקבועה בה [בתחילה] ללא עמל רב. ודע, כי אנו ערכנו את המלים על פי כתיבתן ופשטן, בין אם היו שמות מוחלטים או שמות פועל או פעלים, כלומר, שאנו לא החזרנו אותן אל שורשן. דוגמה לכך מלת 'מאבקין' ביארנו אותה באות מ"ם, אף ששורשה 'אבק' וצריך היה לבארה באות אל"ף. וכך מלת 'משינקדו' והדומה לה ביארנו אותה באות יו"ד, אף שהיא לקוחה מן 'נקוד' וצריך היה לבארה באות נו"ן. ואין המלה אלא ללא המי"ם והשי"ן המורכבות במלה זו ולא הדומה לה, משום שמובן משינקדו מעת אשר ינקדו.

דרך זו, שלמיטב ידיעתי, אין לה אח ורע בתולדות המילונאות העברית, מקרבת את חיבורו של ר' דוד בן ישע אל הסוג של שרח אלפאט', כלומר ביאור הערכים המילונאיים כצורתן בטקסט. ר' דוד בן ישע חיבר גם פירוש על 'משנה תורה' לרמב"ם, שבחלקו הגדול אינו אלא שרח אלפאט', ושוב, תוך כדי שימוש רב ביותר בפירוש המשנה לרמב"ם, וכן 'בערוך'. חיבור זה, שנשתמר בכ"י לונדון — גאסטר 669,40 לא זוהה עד עתה, ולא נודע לעורכי רשימות חיבוריהם של חכמי תימן. כתב-היד אינו שלם, ומגיע עד הפרק החמישה-עשר בהלכות מאכלות אסורות שב'ספר הפלאה' מ'משנה תורה'. זיהויו מתבסס על כך שבסוף הפרק העשרים ושלושה מהלכות שבת כותב המחבר: 'וקד בינא ד'אלך פי אלמדרש אלוג'י'. אין כל ספק שהמכוון לפירושו המדרשי-הפילוסופי על התורה, 'אלוג'יז אלמגני', שנתחבר בין השנים 1484–1493.⁴¹ ומכאן ניתן, ככל הנראה, לקבוע כי הפירוש על 'משנה תורה' נכתב לא לפני שנת 1493. אגב, המחבר מזכיר עוד פעמים רבות את פירושו לתורה, אך בכינוי 'אלמדרש' בלבד. עוד הוא מזכיר בכמה מקומות שכתב 'שרח ספר המצוות',⁴² חיבור שהוא מזכירו גם ב'אלוג'יז אלמגני'. אך שרח זה לא הגיע לידינו,⁴³ או אפשר שהוא מצוי באחד מכתבי-היד הידועים, ולא זוהה כשייך לו. על כל פנים, יש בכך כדי לחזק את שיוכו של הפירוש על 'משנה תורה' לר' דוד בן ישע הלוי.

[7] שרח הלכות שחיטה לרמב"ם

הלכות אלו, שנודעו בתימן גם בשם 'ארבעה-עשר פרקים', זכו בארץ זו, יותר מכל חלקיו האחרים של 'משנה תורה' לרמב"ם, לפירושים, לשרחים ולתרגומים. להערכתי יעלה מגנינם לכמה וכמה עשרות חיבורים, שנתחברו למן המאה השלוש-עשרה ועד המאה התשע-עשרה, ואין כאן המקום להאריך ברקע הדתי-החברתי לכך. בשל ריבוי מספרם, אין בידינו עד היום רשימה מדויקת ומלאה של החיבורים הללו, באופן שנוכל להבחין ולהבדיל ביניהם.⁴⁴ רוב השרחים הם ביאורים קצרים או ארוכים, על דרך שאלות ותשובות לשינון התלמידים. אך בדרך כלל הם כוללים גם ביאורי מלים, מעין שרוח אלפאט', כגון זה המצוי בכ"י מכון בן-צבי 3177 (קטלוג טובי 80, עמ' 50), ובכ"י מכון

40 תצלומו נמצא במכון לתצלומי כתבי-היד העבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, וסימנו ס' 7404.

41 ראה: רצהבי (לעיל, הערה 23), עמ' 262–263, מס' 20.

42 כגון בפרק עשרים ושלושה בהלכות שבת.

43 ראה: רצהבי (לעיל, הערה 23), עמ' 278, מס' 153.

44 עשרות כתבי-יד מצויים במכון בן-צבי, ראה בספרי (לעיל, הערה 23), במפתח, ערכים 'הלכות שחיטה להרמב"ם' (עמ' 399) ו'פירוש הלכות שחיטה להרמב"ם' (עמ' 402). וראה גם: רצהבי (שם), עמ' 277–278.

בן-צבי 3116 (שם 119, עמ' 62). שרש שהוא ממש שרש אלפאט' מצוי בכ"י מכון בן-צבי 1217 (שם 78, עמ' 49), ונודע בשם פירוש הגרי [=ערבי].⁴⁵ מובן שיש לבדוק את יחסו של שרש זה לשרוש אלפאט' שנזכרו לעיל, המבארים את 'משנה תורה' בשלימותו. אך ברור שאין הוא זהה להם; הוא מקיף ורחב יותר מאשר החלק שבהם המבאר את הלכות שחיטה בלבד. זמנו מן המחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה, בעוד החיבורים הכוללים אינם מאוחרים למאה השש-עשרה, עניין מיוחד יש בהקדמתו של מחבר השרש, שכתב גם פירוש עברי:

פירוש עברי קצר מענייני השחיטה... וכולם ממה שלקטנו והבננו מדברי רבותינו ז"ל אעפ"י שלא נזכרו שמותם... לבד מהריק"א [=מורנו הרב יוסף קארין] שכתבנו שמו כי הוא משנה להרמב"ם... ועם מעט מרבי ישמעאל הכהן.⁴⁶...ופירוש הגרי מעט קטן וכן יקטן ויקטן עד שישתקע והוא ערבי ומרוב השנאה קראתי שמו הגרי ולא ערבי כי ערבי יקרב לעברי בסירוס האותיות וע"ש הגר אמם נקרא כן לומר מה הגר היתה שפחת שרה כך לשון עבד ללשון הקודש הוא לשון עברי. ואעפ"י שזאת הלשון מגונה בעיני ומנוולת עד מאד לא נמנעתי מלהעלותה לפי צורך השעה שנצרכה לכך, ושלוש על כל הולך בתומו ומדבר בלשון ישראל עמו והשם ברוך הוא יהפוך אל עמו שפה ברורה לקרוא כולם בשם יי לעבדו שכס אחד כמו שאמר ע"י חזון צפניה (ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, אכ"ר.⁴⁷

כלומר, המחבר האנונימי, שלא כמחברים הקודמים, מתנצל על היזקקותו ללשון הערבית בבואו לכתוב את פירושו להלכות שחיטה, ומנמק זאת בהכרח שלא יגונה. יחס זה של הסתייגות ואף שנאה ללשון הערבית — שבוודאי נבע מיחסים לאומיים-חברתיים גרועים ביותר בין קהילת יהודי תימן לבין אוכלוסייה הערבית של הארץ במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה — הינו חריג נדיר בתולדות יהודי תימן.

[ב] תרגומים

[1] תרגום 'משנה תורה' מעיראק, המאה הארבע-עשרה

כמאה שנים לאחר פטירתו של הרמב"ם תורגם חיבורו 'משנה תורה', ככל הנראה במלואו, לערבית על ידי יהודי מקהילות עיראק. כזכור, מקהילת בגדאד באה הדרישה על ידי יוסף בן גיאבר מן הרמב"ם עצמו לתרגם את חיבורו לערבית, אך תשובתו היתה שלילית, מתרגום זה נותרו שני כרכים השמורים בספריית הבודליאנה באוקספורד.⁴⁸ הכרך הראשון כולל את התרגום לספר הרביעי —

45 כתב-היד נעתק בקהילת אסנאף ביום י"א בשבט אתתקס"א (ת"ר/1650).

46 ר' ישמעאל הכהן טנוגי, מחכמי מצרים במאה השש-עשרה. חיבורו ספר הזכרון, שחכמי תימן מרכים להביא ממנו בחיבוריהם, נכתב במצרים ש"ג (1543) ונדפס בפירארה שט"ו (1555).

47 ההקדמה נדפסה בהלכות שחיטה להרמב"ם עם פירוש עברי, מהד' ש' גידי, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנב, במצורף לספר מקור חיים השלם, ירושלים תשכ"ג.

48 כ"י בודליאנה 614–615. תצלומיהם נמצאים במכון לתצלומי כתבי-היד העבריים, וסימניהם ס' 20204–5. נזכרו על ידי: J. Mann, *Texts and Studies*, I, Cincinnati 1931, p. 489, n. 20; מ' בניהו, תשובות לקהלת

'ספר נשים', ואלו הכרך השני כולל את התרגום לספר הארבעה-עשר — 'ספר שופטים', מתחילתו עד סוף פרק יא בהלכות מלכים. כלומר, כתב-היד חסר שניים או שלושה דפים בסופו. מכאן נראה להניח שהתרגום הקיף את כל החיבור. עניין מיוחד יש בתרגום זה, שמלבד היותו משקף את לשון הכתיבה בערבית-יהודית במאה הארבע-עשרה הוא מביא תרגומים לערבית של פסוקי המקרא הכלולים ב'משנה תורה'. ועדיין יש מקום לבדוק יחסם של תרגומים אלו לתרגום רס"ג. בדף 1א של הכרך הראשון יש רישום בעלות ומכירה של כתב-היד בלשון זו:

ה'דה אלנסכ'ה אלמבארכה ללעבד אלצ'ע'ף אבו עלי בן מוסאן הלוי נעג"א ס"ט.
קנה אלעבד אלצ'ע'ף טאהר בר אלעזר נבתי"א אלסאכ'ן במדנה' אענה מן שני אנשים מן אבו עלי אבן מוסאן הכהן ומן הארון אלחרבאוי הכהן י"מ צ"ו במבלג סתין דרהם פי אדר שנת אתרס"ב⁴⁹ יזכה בו לקרות הוא וזרעו (וזרעו) וזרע זרעו אנ"ס.
[=טופס מבורך זה של העבד הדל אבו עלי בן מוסאן הלוי, נוחו עדן גן אמן סיפיה טוב.
קנה העבד הדל טאהר בר אלעזר, נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ, השוכן בעיר עאנה משני אנשים מאבו עלי בן מוסאן הכהן ומהארון אלחרבאוי הכהן, 'בורך מאת צורו וקונו, בסכום של שישים דרהם באדר שנת אתרס"ב [לשטרות = הקי"א/1351], יזכה בו לקרות הוא וזרעו וזרע זרעו אמן נצח סלה.]

נוסח הקולופון בסוף כתב-היד (דף 183ב):

נג'זת הד'ה אלנסכ'ה בעון אללה תע' פי שהר טבת שנת אתרמ"ד לשטרות והלל לוי
כאתבהא אצ'ע'ף עבאד רבה עבד אלעזיז ב"ר ת'אבת אלמעלם נבתי"א.
[=נשלם טופס זה בעזר האל יתעלה בחודש טבת שנת אתרמ"ד [לשטרות = הצ"ג/1333] והלל לה.]

כותבו הדל שבעובדי אלוהיו, עבד אלעזיז בן רבי ת'אבת אלמעלם, נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ.]

ואלו בדף 1ב של הכרך השני מובא רישום זה של הבעלות והמכירה:

הד"א מא אשתרא אלעב[ד] אלצ'ע'ף אלראג'י עפו רבה עב[ד] המלך בר יצחק ש'צ' בר ישועה העבד טהיר נבא' פי سنة [] هجرية [] سنة الف وست مائة التاريخ الاسكندري
הד'ה אלנסכ'ה ללעבד אלצ'ע'ף אבו עלי בן מוסאן הלוי [נבתי"א], קנה העבד הצעיר טאהר בר אלעזר נב"ט תוי"א אלבגדאדי אלסאכ'ן במדינה' עאנה זה הספר בחכם אלביע ואלשרא מן שני אנשים הכהנים י"צ אלשיך' אבו עלי אבן מוסאן הלוי ומן הארון אלחרבאוי אבן

עאנה, ירושלים תשי"א, עמ' ז; ועל פי א' בן-יעקב, יהודי בבל, ירושלים תשכ"ה, עמ' שכ. שני האחרונים אינם מציינים שמדובר בתרגום 'משנה תורה'.

49 הקריאה מסופקת, וכן להלן בכתב-היד האחר, אבל כך קרא גם נויבאואר, כפי שרשם זאת בתיאור כתב-היד בקטלוג.

ר']ח נ"ע במבלג פ' דרהם פי נצף אדר שני סט פי שנת אתרס"ב לנשטרי יזכה בו לקר[ות
הוא וזרעו וזרע זרעו אמן נצח סלה.

מה שקנה העבד הצעיר הדש (?) לרחמי צורו צדקה בר] .[

[= זה מה שקנה העבד הדל המבקש סליחה מאלוהיו עבד המלך בר יצחק, שמרו צורו, בר
ישועה העבד טהיר, נשמתו בגן אלוהים תנוח, בשנת] [הג'ריה, שנת אלף ושש
מאות לתאריך השטרות.

טופס זה של העבד הדל אבו עלי בן מוסאן הלוי, נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ. קנה
העבד הצעיר טאהר בר אלעזר, נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ, הבגדאדי השוכן בעיר
עאנה זה הספר במשפט המכירה והקניין משני אנשים הכהנים, ישמרם צורם, השיך' אבו
עלי אבן מוסאן הלוי ומן הארון אלחרבאוי אבן ר']ח נוחו עדן, בסכום של שמונים דרהם
במחצית אדר שני [סט?] בשנת אתרס"ב לשטרות [= הקי"א/1351], יזכה בו לקרות הוא
וזרעו וזרע זרעו אמן נצח סלה.

מה שקנה וכו'.

קהילת עאנה שוכנת בג'זירה שבין הפרת והחידקל, מצפון-מערב לבגדאד, באמצע הדרך לערך בין
בירת עיראק לחלב, והיתה עיר ואם בישראל שדרכה אף עברו השיירות בין סוריה לעיראק. והרי
לפנינו מן העדויות הקדומות ביותר על קיומה של קהילה זו, שייחסה עצמה לנהרדעא של תקופת
האמוראים.⁵⁰ מרישומי הבעלות והמכר יש ללמוד על ערכם הרב של הכרכים בעיני בני עאנה וכי
אמנם שימש התרגום ללימוד מעשי ולא לצורך ספרותי בלבד.

[2] תרגום ספר זרעים מ'משנה תורה'

בכ"י בודליאנה שבאוקספורד 1616⁵¹ נעתק תרגום עברי של 'ספר זרעים' מ'משנה תורה' לרמב"ם.
כתב-היד חסר בראשו הלכות כלאים, ואין בו אלא מתחילת הלכות מתנות עניים. בסופו חסרים
דפים בודדים. כתב-היד כתוב בכתיבה מזרחית יפה. אף כי ניטשטשה מאוד ברבות הימים. נראה
שהועתק בסוריה במאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה. הכתיבה שונה משני כתב-היד הנזכרים
לעיל, אך אפשר שהם שייכים לאותו תרגום, או שהם חלק מתרגומו של ר' דוד בן יהושע הנגיד,
שיוזכר להלן, ועדיין יש מקום בהשוואת דרכי התרגום בכתב-היד השונים כדי להגיע למסקנה
ברורה.

[3] תרגום ר' דוד מימוני

ר' דוד בן יהושע, מצאצאי הרמב"ם, ששימש נגידם של יהודי מצרים במחצית השנייה של המאה
הארבע-עשרה, שהה כמה שנים בעיר חלב שבסוריה במהלך שנות השבעים של מאה זו, שם נתקרב

50 ראה עליה במחקריהם של בניהו ובן-יעקב (לעיל, הערה 48). ידידי פרופ' יצחק אבישור, יליד קהילה זו, עוסק
רבות בתולדות הקהילה ובמסורותיה.

51 תצלומו נמצא במכון לתצלומי כתב-היד העבריים, וסימנו ס' 20206.

אל חכמים מוסלמים, שנהגו בפתיחות ובחופשיות במגעים עם בני דתות אחרות. אחד מהם היה שלא אלדין אלמוות, שעסק בפילוסופיה ובתכונה. מאחר שחכם מוסלמי זה גילה עניין ב'ספר המדע' של הרמב"ם, ומצד אחר ביקש ר' דוד לעמוד על אופן הבנתו של ספר זה לפי השקפת הפילוסוף המוסלמי, תרגם בעבורו את הספר לערבית, יש להניח באותיות ערביות, שכן חכמי האסלאם בדרך כלל לא ידעו את הלשון העברית ואת הכתיבה העברית. על פי תרגום זה כתב אלמוות פירוש ערבי, ור' דוד נטלו והרחיבו והוסיף עליו ממקורות יהודיים. ר' דוד עצמו כתב פירוש מקיף, כנראה לכל ספרי 'משנה תורה'. אפשר שגם תרגם את החיבור כולו, שכן במקומות שונים בפירושו הוא מביא מהלכות הרמב"ם בתרגום ערבי.⁵² התרגום והפירוש של אלמוות סובבים על ארבעת הפרקים הראשונים בלבד מהלכות יסודי התורה, שאין בהם יחס וזיקה לדת ישראל דווקא, אלא יש לראות בהם פילוסופיה טהורה. הם נשמרו בכתביד יחיד במוזיאון הבריטי (Add. 27.294) בהעתקתו של החכם היהודי בן תימן, ר' סעדיה בן דוד עדני, שיצא מתימן בדרכו לארץ-ישראל במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה, ובין היתר שהה בחלב ובדמשק. בחלב מצא את כתב-היד של התרגום והפירוש בכתב ידו של ר' דוד הנגיד עצמו, והעתיק אותו קודם לשנת 1478.

תרגום זה, שלאחרונה נתפרסם על ידי דוד בלומנטל,⁵³ אין בו כמובן כדי ללמד על הקשיים שנחשבו אצל יהודי המזרח באותם ימים בלשונו העברית של 'משנה תורה', ועל כך עוד נדון להלן, אלא על העניין שגילו חכמי האסלאם בחיבוריו הפילוסופיים של הרמב"ם, בצד העניין שגילו בחיבוריו הרפואיים. במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה הועתק בתימן 'מורה נבוכים' באותיות ערביות לצורכיהם של חכמים מוסלמים, שגילו עניין בשיטתו הפילוסופית.⁵⁴ הרמב"ם עצמו, כידוע, חשש מתגובתם של חכמי האסלאם לשיטתו הפילוסופית, כפי שעולה מן האזהרה שהזהיר את תלמידו, ר' יוסף אבן עקנין, בשולחו אליו שישה קונטרסים של 'מורה נבוכים': 'הקפד איפוא עליהן, אל תאבד אותן, למען לא תמצא אותי שום רעה מצדם של הגוים; והרי רשעי ישראל מרובים הם'.⁵⁵

[4] תרגום הלכות שחיטה

לא מצאתי תרגום הלכות שחיטה לרמב"ם בכתביד תימניים, למרות ריבוי השרחים, כלומר הביאורים לסוגיהם, כפי שנזכר לעיל. לעומת זאת, מצוי תרגום מלא בכ"י בית המדרש לרבנים

52 דר' פול פנטון עוסק רבות ביצירתו הספרותית של ר' דוד המימוני. ראה: P. Fenton, 'The Literary Legacy of David Ben Joshua, Last of the Maimonidean Negidin', *JQR* 75 (1984), pp. 1–56. על פירושו ל'משנה תורה' ראה שם, בעמ' 8–11.

53 ד' בלומנטל, 'תרגום עברי ל"הלכות יסודי התורה"', דעת 14 (תשמ"ה), עמ' 113–144.

54 ההעתיקה נשתמרה בכ"י איסטנבול ג' אראללה 1279. על כתב-יד חשוב זה, המעיד על קשרים רעיוניים ואישיים הדוקים בין חכמי האסלאם וחכמי היהדות בתימן ראה F. Rosenthal, 'From Arabic Books and Manuscripts to a One Volume Library of Arabic Philosophical and Scientific Texts in Istanbul', *JAOS* 75 (1955), pp. 14–23; idem, From the "Unorthodox" Judaism of Medieval Yemen', *Hommage A Georges Vajda*, pp. 279–290. Louvain 1989. 'מורה נבוכים' באותיות ערביות נדפס על פי כ"י ב. על הקשרים הרוחניים בין חכמי האסלאם לחכמי היהדות בארצות אחרות במזרח באותה תקופה ראה: א' שטראוס (אשתור), תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים, א, ירושלים תש"ד, עמ' 350–376.

55 ראה: ב"צ דינבורג (דינור), רבנו משה בן מימון, תל-אביב תרצ"ה, עמ' 50.

בסינסינטי 56.190 כתב־היד שלם, ובסופו (דף 70 א–ב) מובא קולופון ובו פרטים על מקום העתקתו וזמנו, וכן שם מעתיקו, אם כי לא בהכרח הוא המתרגם עצמו: 'כמלת סיר אלד'כאחה בעון אללה פי ת'אני שהר מרחשון סנה' אתשצ'ו לשטרות עלי יד אלעבד אלפקיר סעדיה אבן גמליאל מן ג'מאעה אלעקר ו' ע' ב' ב', אנכתבת פי אלג'זירה אלמחרוסה' [=נסתיימו הלכות שחיטה, בעזר השם, בשני לחודש מרחשון שנת אתשצ'ו לשטרות [=רמ"ה/1484] על ידי העבד העני סעדיה בן גמליאל מקהילת אלעקר. נכתב בג'זירה השמורה]. ולהלן הערה המתייחסת למכירתו: 'הד'א מא אשתרא בנימן בן כ'לף אלכהן מן סעדיה בין! [=גמליאל אלעקרי במבבלג אשרפי ד'הב תכון מבארכה עליה' [=זה אשר קנה בנימן בן כ'לף הכהן מסעדיה בן גמליאל אלעקרי בסכום של אשרפי זהב, תחול הברכה עליך]. קהילת עקר או עקרא היא קהילה ידועה, בתחום כורדיסטן העיראקית של ימינו.⁵⁷ ואין זו העדות היחידה לשימושה של הערבית בקהילה זו, שכן הועתק בה סמוך לראשית המאה השש־עשרה סידור ר' שלמה בן נתן סג'למסי, שמלבד קטעי התפילה והברכות הרי כולו כתוב בערבית־יהודית.⁵⁸ אף באשר לכתב־יד זה, לא ברור מה יחסו לאחד משני התרגומים המלאים המשוערים ל'משנה תורה', ועדיין צריכים הדברים ביקורת השוואתית.

[5] תרגומי הלכות מ'משנה תורה' בתכלאל התימני

עד היום לא נתברר תהליך היווצרותו והתגבשותו של התכלאל התימני הקלאסי, שהיווה בסיס לכל מחזורי התפילה התימניים עד ימינו, כולל אלו שכבר הושפעו מן הקבלה וממנהגי ארץ־ישראל.⁵⁹ על כל פנים, ברור שלאחר השפעת סידורי הגאונים, ובייחוד סידור רב סעדיה גאון,⁶⁰ היתה מכרעת השפעתו של הרמב"ם וחיבורו 'משנה תורה' על התכלאל התימני, והיא שעיצבה אותו בסופו של דבר. אין בכוונתי להתייחס בזה לשאלה, אם אמנם ניסח הרמב"ם את סדר התפילה בסוף 'ספר אהבה' שלו על פי נוסח תימן או שבני תימן נטלו ממנו את נוסחם.⁶¹ אך ברור שחלקי התכלאל התימני, שעניינם הוראות למתפלל ושנכתבו בלשון הערבית־היהודית, מנוסחים בעיקרם כתרגום או עיבוד של לשונות הרמב"ם בחלקים השונים של 'משנה תורה' שיש להם נגיעה לתפילות ולמחזור השנה, כגון 'ספר אהבה' ו'ספר זמנים'. עורכו של התכלאל התימני הקלאסי וזמנו אינם ידועים, אך יש להניח שאינו מוקדם למאה השלוש־עשרה ואינו מאוחר למאה הארבע־עשרה, שכן יש בידנו עותקים של תכלאל זה מן המאה החמש־עשרה ואף מן המאה השלוש־עשרה.⁶² אחרון

56 תצלומו נמצא במכון לתצלומי כתב־היד העבריים, וסימנו ס' 18141.

57 ראה על הקהילה: א' בן־יעקב, קהילות יהודי כורדיסטאן, ירושלים תשכ"א, עמ' 81–86.

58 ראה במאמרי, 'סידורו של ר' שלמה בן נתן מסג'למסה — עיונים ראשונים', יד להימן, לוד תשמ"ד, עמ' 348.

59 המחקר האחרון על הסידור התימני נעשה על ידי י' רצהבי, 'עיונים בהתפתחות מחזור־תימן', עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 99–114. עוד ראה משה גברא, מחקרים בסידורי תימן (=תכאליל) — א, הגדה של פסח, קריית אוננו תשמ"ט.

60 על השפעת סידור רס"ג על התכלאל התימני ראה דברי ש' אסף במבואו לסידור רס"ג, ירושלים תש"א, עמ' 28–30.

61 ראה: הר"י קאפח, 'קשריה של יהדות תימן עם מרכזי היהדות', יהדות תימן: פרקי מחקר ועיון, ירושלים תשל"ו, עמ' מד–מו; צ' מרמוני, 'הרמב"ם ונוסח התפילה של יהודי תימן', שם, עמ' שעג–שצד.

62 ברשותו של האספן מ' להמן, ראה: רצהבי (לעיל, הערה 59), עמ' 101, הערה 18.

עורכי התכלאלים התימניים, שהותיר בדרך כלל את לשונות התכלאל הקדום בערבית-יהודית, היה ר' יחיא אלבשירי, ואלו המאוחרים לו, כר' יצחק ונה ור' יחיא צאלח (מהרי"ץ), השמיטו אותם במידה גדלה והולכת.⁶³

אגב דרכנו נאמר כי כל הלשונות הללו לא היוו חלק מן התפילה שנאמרה בבית הכנסת, אלא הוראות בלבד. כאשר נטלו יהודי תימן קטע מ'משנה תורה', כדי לאומרו בפני הציבור בבית הכנסת, הקפידו להשאירו במקורו העברי. כוונתי להלכה ד בפרק הרביעי בהלכות תשובה: 'אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב', שיהודי תימן אומרים אותה סמוך לפני הברכה על תקיעת שופר בראש השנה. זאת על פי מסורתם, שלא זו ממנה, כי אין להכניס את הלשון הערבית למסגרת הפולחן הדתי, כלומר לתפילה ולקריאת התורה בבית הכנסת, בניגוד בולט למעמדה של הלשון הארמית, ששימשה הן בתפילות ובפיוטים והן בתרגומים לתורה ולנביאים מדי שבת בשבתו ומדי מועד במועדו.⁶⁴

[6] תרגומו של יוסף גנאסייה

לבסוף מן הראוי להזכיר את תרגומו של המשכיל היהודי איש קונסטנטיין שבאלג'יריה (עלה ארצה בסוף ימיו בשנות השישים של מאה זו, ונפטר בה זמן קצר לאחר מכן), שבמסגרת מפעלו המקיף של תרגום הקלאסיקה היהודית מימי הביניים לערבית-יהודית תרגם גם את רוב ספרי 'משנה תורה', לניב המקובל בקרב יהודי צפון אפריקה.⁶⁵

סיכום

בכל המילונים, שרוח אלאפאט' והתרגומים ל'משנה תורה' לרמב"ם, שנסקרו לעיל, יש ללמד, כמובן, על תפוצתו הגדולה של חיבור זה בקרב הקהילות הדוברות ערבית בארצות המזרח. עניין זה מוצא את אישורו גם מעדויות אחרות:

(א) ריבוי החיבורים שנכתבו סביב חיבור זה, הידועים בשם 'נושאי הכלים' של הרמב"ם. רובם

63 בתכלאלים הנדפסים ניתן למוצאם בתכלאל קדמונים, מהד' י' חבארה, 'ירושלים תשכ"ד, בהעתקה מודרנית של ר"ש קרח מתכלאל קדום, וכן במרוכזו בסידור עץ חיים למהר"ץ, מהד' ר"ש צאלח, ג, 'ירושלים תשל"א, עמ' רצו-שפט. במהדורה נדפסת זו תורגמו הלשונות הללו לעברית, בצד מקורם הערבי, אך בשיבושים גדולים. מבין כתבי-היד ראוי לציין את כ"י בית המדרש לרבנים בסיניסטי 411 (תצלומו נמצא במכון לתצלומי כתבי-היד העבריים, ומספרו ס' 18693). כתבי-יד זה אמנם מאוחר יחסית, אך נשמרו בו היטב לשונות התכלאל הקדומן.

64 ראה הר"י קאפח, 'תרגומים ערביים של תפילת "שמונה עשרה"', תרכ"ץ כו (תשי"ז), עמ' 197-208; י' רצהבי, 'למעמד הלשון הערבית בבית הכנסת התימני', שם, עמ' 332-335.

65 משום מה נשמט שמו של איש זה מספרי הזכרונות והמחקרים על יהודי צפון אפריקה במאה העשרים. ראוי האיש ומפעלו לחקירה מיוחדת. ספריו הרבים מצויים בספריית מכון בן-צבי בירושלים ובספרייתו הפרטית של ידידי מר אברהם הטל, שאף מסר לי את הפרטים הנזכרים אודותיו. בין יתור חיבוריו מצוי מילון עברי-ערבי-יהודי-ערבי. וראה מה שכתב עליו א' הטל, 'אוסף הספרים וכתבי-היד מצפון-אפריקה', מחקרים ופועלות, ב, ירושלים תשי"ז, עמ' 10.

של אלה אינם פירושים, אלא השגות, ובעיקר — חיבורים שנועדו למצוא את מקורותיו של הרמב"ם בפסיקותיו השונות. החשובים שבהם נכתבו על ידי חכמים בספר גופא, או בארצות הפזורה הספרדית שלאחר הגירוש, ותמיד בלשון העברית. חיבורים אלה היו מכוונים לתלמידי החכמים, ללמדנים, שלא התקשו בהבנת דברי הרמב"ם כפשוטם, אלא ביקשו להעמיק בחקר שיטתו של הרמב"ם בעניינים שונים.⁶⁶ לעומת זאת, החיבורים, שעסקו בהם במאמר זה, נועדו לקרב את החיבור דווקא אל שכבות העם הרחבות יותר, שלא מצאו עניין בפלפולים למדניים ובסתירות מדומות, או אמיתיות, בין דברי הרמב"ם למקורות הקדומים ובין דבריו במקום אחד לדבריו במקום אחר. לאלה היה צורך לספק כלי עזר פשוטים יותר, כגון מילון ללשונו העברית ולמונחים מן הריאליה של ארץ-ישראל בתקופת חז"ל שבאו ב'משנה תורה' ושלא היו מוכרים להם מתוך ידיעת הספרות התלמודית והעיון בה. מבחינה זו יש לצרף למילונים ולתרגומים גם את ספרי הפירושים הקצרים בערבית-יהודית, שרובם ככולם, ואולי כולם, נתחברו בתימן, ועל פי הרוב בסוג הידוע של שאלות ותשובות קצרות, שנועדו לשינון התלמידים, כלומר חיבורים בעלי אופי דידקטי מובהק. ציינו לעיל את פירושו של ר' דוד בן ישע הלוי, אך ידועים מתימן מן המאה השתים-עשרה עד החמש-עשרה עוד כמה חיבורים מסוג זה, כגון אלה שנכתבו על ידי ר' נתנאל בן ישע, ר' זכריה הרופא ור' סעדיה בן דוד העדני.⁶⁷

(ב) דברים שכתבו חכמים שונים במאה השש-עשרה על כך שהרמב"ם הוא מאריה דאתרין בקהילות המזרח, וכי ההלכה נפסקת בארצות אלו על פי חיבורו 'משנה תורה'. מכלל העדויות נסתפק בזה בדבריו של ר' יוסף קארו: 'הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקי' וכל קהילות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרב'.⁶⁸ רק במחצית השנייה של המאה השש-עשרה, משפשט קודקס ההלכה של ר' יוסף קארו, 'שולחן ערוך', התמעט העיסוק ב'משנה תורה' של הרמב"ם, וממילא גם פחת הצורך בכלי העזר — המילונים והתרגומים.

מיעוט השימוש במילונים ובתרגומים בערבית-יהודית ל'משנה תורה' מן המאה השש-עשרה ואילך, נובע גם ממיעוט הזדקקותם של יהודי ארצות המזרח — המוסתערים — לספרות הערבית-היהודית בכלל, או ליתר דיוק לחיבורים הכתובים בערבית הבינונית. מן המפורסמות הוא שכבר ביצירותיו של ר' דוד הנגיד בן אברהם, נכד הרמב"ם, במאה השלוש-עשרה, אפשר למצוא את השפעתה של הערבית המדוברת, עד שבמאה השש-עשרה בטל כמעט כליל השימוש בספרות זו, לבד מאשר בתימן.⁶⁹ כלומר, לא היה יותר ערך לביאורי מלים בערבית הבינונית, שלא היתה מובנת עוד לרוב הלומדים. תופעה זו חלה בעיקרה גם על יהודי תימן, אף שתלמידי חכמים שבה

66 על ספרות זו ראה: מ' אלון, המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשמ"ח, ג, עמ' 1019–1022. על מה שהפנה אליו אלון (שם, עמ' 1019, הערה 145), לרשימת חיבורים על הרמב"ם יש להוסיף את רשימתו של הר"י קאפח בראש 'משנה תורה' במהדורתו, א, ספר המדע, ירושלים תשמ"ד, עמ' כט–לג; ב, ספר אבהו, ירושלים תשמ"ה, עמ' תשמב–תשמז.

67 לפירוטם ראה: רצהבי (לעיל, הערה 23), עמ' 274–277; וכן מאמרי (לעיל, הערה 34), עמ' 74–81.

68 שו"ת אבקת רוכל, שאלוניקי תרנ"א, סי' לב, דף כה ע"א; והשווה גם סי' קמ, דף פט ע"א. אראביסטאן — הארצות הדוברות ערבית במזרח; המערב — ארצות צפון אפריקה. לציונים מפורטים לדבריהם של החכמים השונים בעניין זה ראה קאפח, במהדורתו ל'משנה תורה' (לעיל, הערה 66), א, עמ' יח–כב.

69 ראה: 307–299; G. Vaida, 'Judeo-Arabic', EI², IV, Leiden 1978, pp. 299–307. על האדיאל הלשוני של יהודי תימן בכתיבתם הערבית במאות האחרונות, ארחות תימן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 23–25.

המשיכו ללמוד את הספרות הערבית-היהודית מימי הביניים, ובראשם תרגום רס"ג למקרא ופירוש הרמב"ם למשנה, במקורם הערבי. ההוכחה לכך מצויה בעובדה הפשוטה, שאין בידינו העתקות של המילונים והפירושים בערבית-יהודית ל'משנה תורה' לאחר המאה השש-עשרה. העתקות של 'אלג'אמע' לר' דוד בן ישע הלוי מסוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים אינן אלא חלק ממגמה של תחייה לספרות הערבית-היהודית בימי הביניים, הקשורה בפעילותו המודעת והמכוונת של ר' יחיא קאפח, שביקש לחזור ולהשרישה במסגרת הלימוד התורני כנגד השפעותיה השליליות — להשקפותיו — של הספרות המאוחרת, ובייחוד ספרות הקבלה. אך מאחר שיהודי תימן המשיכו ללמוד את המשנה ואת ההלכה על פי 'משנה תורה' לרמב"ם, נתפתח חיבור מסוג שרח אלפאט', שעניינו היה לתרגם ולבאר את המלים הטעונות ביאור בחיבורים אלו. אלא שהביאורים לא ניתנו מעתה בערבית בינונית, ואף לא נעשה יותר שימוש בביאורים המצויים בפירושו של הרמב"ם למשנה. הביאורים כתובים אפוא בערבית המדוברת בפי יהודי תימן. חיבור זה, שמחברו וזמנו אינם ידועים, היה נפוץ למדי בדורות האחרונים בקהילות תימן, אף כי אין ההעתקות כולן עשויות עור אחד. למעשה הרשה לעצמו כל מעתיק לשנות את הסדר, כך שלא תמיד מובאים הדברים בסדר אלפבית, ואף להחליף את מלות הביאור על פי צורך מקומו וזמנו. על כל פנים, ניכרת בבירור תלותן של ההעתקות זו בזו, ושל כולן יחד במילונים הקדומים, כגון 'אלמג'מוע אלעדני' ו'אלג'אמע' לר' דוד בן ישע.⁷⁰

הקורא בוודאי נתן דעתו לכך, שישנה חלוקה גיאוגרפית ברורה למדי בין המילונים ושרוח אלפאט' לבין התרגומים, שנסקרו לעיל. תרגומים מצינו בקהילות סוריה ועיראק בלבד, במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה, ואילו מילונים ושרוח אלפאט' — לבד מ'מרשד אלכאפי' — בתימן בלבד. ולא תרגום אחד לפנינו, אלא שניים מלאים לפחות, ואולי אף שלושה, גם אם נתעלם מקטעי התרגומים בתכלאל התימני ומתרגומו המודרני של יוסף גנאסייה. ברור שיש בכך כדי ללמדנו כי בקהילות סוריה ועיראק היה במאות האחרונות של ימי הביניים ניתוק גדול יותר מאשר בתימן מן הלשון הערבית. יש בתרגומים אלו כדי לייצג קהילות מוסתערביות מובהקות, שלא רק לשון המקרא קשתה עליהם, שכן נזקקו לתפסירים השונים, החל בתפסיר רס"ג וכלה בתפסירים שכבר לא היו כתובים בערבית הבינונית, כתפסיר רס"ג, אלא בלהגים המקומיים השונים; אף קשתה עליהם לשון חז"ל, לשונו של הרמב"ם, ולצורך הבנת חיבורו העברי השתמשו בתרגום ערבי. בהקשר רחב נזקקים הדברים גם לתפוצתם הגדולה של חיבורים רבים אחרים בערבית-יהודית, כגון דרשותיו המפורסמות של ר' דוד הנגיד.⁷¹ לא כן באשר לתימן; כאן היה צורך במילונים ובשרוח אלפאט' בלבד. אמנם יש שנתבארו גם מלים פשוטות, אבל על הרוב המלים המתבארות

70 החיבור נרשם על ידי רצהבי (לעיל, הערה 23), עמ' 401, מס' 220, על פי כתב-יד המצוי בידי סעדיה בשארי (לא ראיתי). העתקה נאה שזמנה, על פי הערכתי, המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, נמצאת במפעל לחשיפת גנזי תימן של ר' י"ל נחום, חולון, ס' 27-ס. נשמר בה סדר אלפבית של האות הראשונה בלבד, והיא כוללת כ-920 מלים. העתקות אחרות, יותר מאוחרות, פחות מקיפות ופחות מסודרות מבחינת האלפבית מצויות בכ"י מכון בן-צבי 3285 ו-3372 (מס' 350, 396 בקטלוג טובי), וכן בכ"י מונטריאל-אלברג 159/1, כולם מן המאה התשע-עשרה או המאה העשרים. בינתיים הכנית מילון זה לדפוס והוא עומד לראות אור בספר הזיכרון ליצחק שבטיאל, אוניברסיטת בריאלין, בעריכת דר' יצחק גלוסקא.

71 פרטים מלאים על החיבור, אופיו וכתב-היד שלו מצויים במחקרה של דר' אלה אלמגור העומד לראות אור במכון בן-צבי.

במילונים השונים ל'משנה תורה', החל ב'מרשד אלכאפי' של ר' תנחום הירושלמי, מייצגות ריאליה של ארץ-ישראל בתקופת המשנה, בייחוד מתחום החקלאות, ריאליה שבוודאי לא היתה מוכרת לבני קהילות תימן, שחיו כאלף שנים ויותר לאחר תקופה זו. ועוד, שחלק נכבד אחר של המלים המתבארות הן מלים זרות בלשון העברית, ובעיקר מיוונית, שהשפעתה היתה רבה כל כך על אוצר המלים של חז"ל. אף דובר העברית המודרנית, שהעברית היא שפת אמו, אינו מצוי אצל כל אותם מונחי ריאליה ומלים זרות. בדברים אלו יש כמובן כדי למתן במידה לא מועטה את הרושם העשוי להתקבל מריבויים של החיבורים המילונאיים בתימן ל'משנה תורה' ולספרות חז"ל בכלל.

חיבורים שנועדו לבאר מלים זרות ב'משנה תורה' ידועים לנו אף מקהילות שאינן דוברות ערבית — במזרח ובמערב. מן הקהילות שבמרחב הפרסי-האיירני מפורסם מכל 'ספר המליצה' לר' שלמה בן שמואל מאורנג' שבמרכז אסיה; בשנת 1339 סיים את חיבורו שהוא מילון עברי-פרסי, הכולל לא רק מלים מן המקרא, אלא גם מלים ומוכאות רבות מספרות חז"ל, מן התרגומים ומ'משנה תורה' לרמב"ם.⁷² אף יש בידינו שרח אלפאט' עברי-פרסי ל'משנה תורה' בהעתקה מן המאה החמש-עשרה, שנשתמר בחלקו בכ"י מכון בן-צבי 4556, 'ספר זמנים', מהלכות שבת פרק ד עד סוף הלכות מגילה וחנוכה, כאשר מלות הלכות קידוש החודש אינן מתבארות⁷³ סביר ביותר שהחיבור לא הקיף אלא את 'ספר זמנים' בלבד, שהוא הספר השימושי ביותר מכל ספרי יד החזקה, וזו אף הסיבה לחסרונן של הלכות קידוש החודש. כן מצוי בידינו פירוש קצר ל'ספרי המדע' ו'ספר זמנים' ב'משנה תורה' בכ"י קולומביה X893.15 M 286, שזמנו, על פי הערכה, מן המאה החמש-עשרה או השש-עשרה, עיקרו פירושי מלים בפרסית ובערבית. לא ברור אם חסרונן של תרגום 'משנה תורה' לפרסית-יהודית. בתקופה שבה תורגמו חיבורים קלאסיים רבים ללשון זו,⁷⁴ נובע מכך שלא נשתמרו כתבי-יד — או שמא תרגום כזה גנוז בכתב-יד שאינו מזוהה — או מן הסיבה הפשוטה שלא היו צרכנים רבים לחיבור הלכתי מקיף בקהילות שבהן לא היה עיסוק רב בספרות חז"ל. ואלו מן המערב מצויים לפחות שלושה כתבי-יד שונים, שבהם מבוארות באיטלקית מלות 'משנה תורה', ב'ספר המדע', 'ספר אהבה' ו'ספר זמנים'. כל כתבי-יד הם מן המאה החמש-עשרה.⁷⁶

כללם שלדברים, עבודתנו זו אינה אלא בדיקת המלאי של המילונים, שרוח אלאפאט' והתרגומים ל'משנה תורה' לרמב"ם. ולא רשמנו אלא עד כמה שידנו, יד כהה, מגעת, ומסתמא מצויים כתבי-יד נוספים שיש בהם עניין לגבי נושא דיוננו, ובוודאי יש לערוך בדיקה מדוקדקת בכתבי הגניזה. אף עשינו נסיון להעלות מתוך הדברים את משמעותם ההיסטורית והסוצי-

72 מילון זה מצוי עדיין בכתב-יד. ראה עליו W. Bacher, 'Ein hebräisch persisches Wörterbuch aus dem 15. Jahrhundert', *ZA W* 16 (1896), pp. 201–247; 17 (1897), pp. 199–200. וראה לאחרונה א' נצר, אוצר כתבי היד של יהודי פרס במכון בן-צבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 161.

73 ראה: נצר (שם), עמ' 159.

74 תצלומו נמצא במכון לתצלומי כתבי-יד העבריים, ומספרו ס' 23409.

75 ראה: נצר (לעיל, הערה 72), עמ' 13–20.

76 כ"י וטיקן 423/2 (תצלומו נמצא במכון לתצלומי כתבי-יד העבריים, וסימנו ס' 582) ל'ספר המדע' ו'ספר אהבה'; כ"י פריז 1311/2 heb (14942) ל'ספר המדע', 'ספר אהבה' ו'ספר זמנים'; כ"י בודפשט, בית המדרש לרבנים 84 (35026), דפים 10ב–31א, ל'ספר המדע' ו'ספר זמנים'. כתב-יד השלישי תואר על ידי ר"ש לוינגר, *Magyar Zsidé Szemle* 56 (1939), חלק עברי, עמ' 45–46.

לינגוויסטית, כלומר, שבקהילות סוריה ועיראק מאפיינים התרגומים תקופה של ירידה רוחנית והתרחקות מן העברית, ואלו בתימן מאפיינים התרגומים ושרוח אלאלפאט' את היפוכם של הדברים — העמקת הלימוד ויצירה רוחנית עניפה. לזה גם לזה עדויות מסייעות רבות ממקורות אחרים, שלא נוכל לדון בהן כאן. לעומת זאת, לא נעשתה כלל, או כמעט כלל, הבחינה הלשונית של החיבורים השונים, שבוודאי גם לה השלכות בעלות משמעות רבה להערכה החברתית. בין כך ובין כך, באו גלי המגורשים מספרד במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה, ובאופן ישיר או עקיף ניתקו את קהילות המזרח, ובמידה לא מבוטלת גם את קהילת תימן, מתרבותן המוסתערבית. חכמי המגורשים וצאצאיהם בצפת ובירושלים, בשאלוניקי ובחלב, רחוקים היו מן הלשון הערבית ומתרבותה. מכאן ואילך איבדה הערבית — ובוודאי הערבית הבינונית — כליל את מקומה ומעמדה הנכבדים בלימוד התורה שבכתובים. כל כתבי-היד, שנסקרו לעיל, אינם מאוחרים לראשית המאה השש-עשרה, ואפילו חכמי תימן, שבה אמנם נשתמרו ספרי קדמונים בשימוש לא מבוטל גם בלימוד המעשי, אפילו אלו חדלו לאחר ראשית המאה השש-עשרה ליצוק את הגיגי רוחם בלשון ערב, מלבד שירתם, שבה נתארע היפוכם של דברים. מצד אחר, תורת צפת בתחומי הקבלה, השירה, פרשנות המקרא וההלכה, כולה על טהרת הלשון העברית היתה, והיא ששימשה דגם חיקוי לחכמי קהילות המזרח. ואף ששפת דיבורם ערבית היתה, הנה לא יצרו מעתה אלא בלשונה של תורת צפת — העברית.

בחינה של הערבית-היהודית בתעודות הגניזה המאוחרות והשוואתה עם הערבית-היהודית הקלאסית

שלב הגניזה המכונה 'הקלאסי' מקביל בערך לשלטון הפאטימים והאיובים במצרים, הווה אומר מן המאה האחת-עשרה עד למאה השלוש-עשרה. רוב כתיב-היד בגניזה מקורם בתקופה זו, וזאת בעיקר משום שהקהילה היהודית של פסטאט הגיעה אז לשיא גודלה. היה זה גם השלב 'הקלאסי' של הספרות הערבית-היהודית, עובדה המשתקפת באחוז הגבוה מאוד של כתיב-יד מתקופה זו שנכתבו בערבית-היהודית. כמות כתיב-היד שהופקדו בגניזה במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה היתה קטנה הרבה יותר, כנראה מפני שבשלב זה רוב האוכלוסייה היהודית של פסטאט עברה לקאהיר. אחרי זרימת היהודים הספרדים למצרים במשך המאה השש-עשרה כמות החומר שהונחה בגניזה גדלה במידת מה, ובמשך שלוש מאות השנים הבאות ועד גילוי הגניזה על-ידי מלומדים נוסף עוד מספר הגון של כתיב-יד ודפוסים.

כאמור, חלק גדול של החומר משלב הגניזה הקלאסי נכתב בערבית-היהודית. המצב דומה גם לגבי הקטעים מהשלב הממלוכי עד הגירוש. מהמאה השש-עשרה ואילך שפת כתיב-היד, גם התיעודים וגם הספרותיים, היתה על פי הרוב עברית וספרדית-יהודית. אף על פי כן, יש מספר קטן של קטעים ערביים-יהודיים, בעיקר סיפורים עממיים ומכתבים פרטיים. רוב המכתבים הערביים-היהודיים, שנשתמרו מהשלב העות'מאני, נכתבו בשלהי המאה השמונה-עשרה או בתחילת המאה התשע-עשרה. מספר גדול מאלה מקורם בארכיונים של שתי משפחות סוחרים יהודים. לאחרונה פיענחתי תעודות אלה, והן תראנה אור בקרוב.

המכתבים הם בעלי חשיבות היסטורית גדולה, מפני שהם מתארים לנו בדרך בלתי אמצעית את פעולות הסוחרים היהודים בתקופה שכמעט אין לנו ממנה מקורות על תולדות יהודי מצרים.¹ היו אלה משפחות סוחרים, שסחרו במוצרים שונים, ובסיסם היה בפסטאט. המכתבים מארכיוניהם, שנשתמרו בגניזה, נשלחו לפסטאט על ידי שותפיהם בנמלי הדלתא, אלכסנדריה ודמיאט.

לטקסטים אלה גם חשיבות לשונית. הם מהווים מקור חשוב לתולדות הערבית-היהודית הספרותית לאחר ימי הביניים. כמו כן, מאחר שיסוד הלשון המדוברת בולט בהם למדי, הם מקור חשוב לתולדות הלהג הערבי המצרי.

במאמר זה כוונתי להתרכז בפרטים אחדים של לשון מכתבים אלה.² מטרתי לסקור את האלמנטים החשובים ביותר של רקעה, לזהות את האלמנטים, שאפשר לראותם כמורשה מהערבית-היהודית של ימי הביניים, ולהשוות את הנטיות הכלליות בהתהוותה ובהתפתחותה של הערבית-היהודית המאוחרת עם אלה של הערבית-היהודית הקלאסית.

שומה עלי להדגיש, שההערות הבאות מוגבלות לערבית-היהודית הספרותית המאוחרת של מצרים. הערבית-היהודית הספרותית המאוחרת של אזורים גאוגרפיים אחרים, כמו צפון אפריקה, עירק, או תימן, זקוקה לתיאור נפרד. יתר על כן, אף על פי שלשון המכתבים הנדונים אחידה למדי, היא שונה בכמה פרטים מהערבית-היהודית הספרותית בת זמנה, הנמצאת בסוגים אחרים של כתבים, למשל בסיפורים.³

הכתיב

התעודות נכתבות באותיות עבריות, שצורתן שייכת לטיפוס המכונה 'ספרדי קורסיבי'. האורתוגרפיה של התעודות היא שיטה מעורבת, המבוססת בחלקה על הרגלי הכתיב של הערבית הקלאסית ובחלקה על הרגלי הכתיב של העברית והארמית הרבניות.

התכונה האופיינית לאורתוגרפיה של הערבית-היהודית הקלאסית היא חיקוי הרגלי הכתיב של הערבית הקלאסית אות לאות. במאמר שהופיע לאחרונה, הציעו י' בלאו וס' הופקינס, ששיטה זו הגיעה לשימוש כל כך נרחב מהמאה העשירית ואילך משום שאימץ אותה סעדיה בתרגומו לחומש, ספר שתפס עמדה חשובה ורכת השפעה בתרבות היהודית של ימי הביניים.⁴

הרגלי הכתיב של העברית והארמית הרבניות מזכירים את האורתוגרפיה החרגה, המבוססת על העברית והארמית של הטקסטים הערביים-היהודיים הקדומים, הכתובים על פפירוס וקלף, שתוארו על ידי בלאו והופקינס.⁵ שיטה זו היתה בשימוש כללי — אם כי לא בלעדי — לפני הופעת החומש של סעדיה.

התכונות האורתוגרפיות החשובות ביותר המחקות את כתיב הערבית הקלאסית והמתאימות לכן להרגלי כתיב הערבית-היהודית הקלאסית הן:

2 לניתוח מקיף של לשון המכתבים ראה בקובץ המכתבים, שאני עתיד לפרסם בקרוב.

3 הגניזה מכילה תרגילים בכתיבת מכתבים מסחריים בערבית-היהודית מאותה תקופה, כגון הקטעים שבספריית האוניברסיטה בקיימברידג', באוסף טיילור-שכטר: AS 200.228, AS 199.148, AS 188.177, AS 188.74, AS 185.112. בתרגילים אלה נהג המורה להדגים משפט בראש העמוד, והתלמיד העתיקו. דומה שללשון מכתבי הסוחרים נקבעו, במידה מסוימת, דפוסים אחידים. אין ספק שזו אחת הסיבות לאחידות הלשונית הבסיסית של המכתבים הקיימים. הוראת לשון המכתבים כסוג עצמאי של כתיבה שמרה על אחידותם הלשונית.

4 I. Blau & S. Hopkins, 'On early Judaeo-Arabic orthography', ZAL 12 (1984), pp. 9–27

5 שיטת כתיב דומה מצויה בתעודה ערבית-יהודית בנייר, ראה: T-S Ar. 11.32

(1) ההגה המסומן באורתוגרפיית הערבית הקלאסית באות *ض*, נכתב בטקסטים שלנו בצד"י עם נקודה עליונה. הרגל זה כללי הוא בכתבי הערבית-היהודית הקלאסית. במקומות בודדים נכתב בדל"ת — לא ברור אם אלה מהווים חזרה לכתוב המבוסס על העברית כמו זה של הטקסטים הקדומים⁶, או אם אלה רק מקרים של 'תריקיק'; למשל 'דהר' (= *ظهر* דהיינו *ظهر*, CUL Or. 1081.2.46), 'שו' (14).

(2) התווית נכתבת באופן מורפופונמי. במלים אחרות, היא נכתבת תמיד 'אל', אפילו כשמידמה עיצורה לעיצור הבא בדיבור. פרט אורתוגרפי זה מבוסס בלי ספק על הרגל של הערבית הקלאסית, והיה מקובל בערבית-היהודית הקלאסית. התווית נכתבת במכתבינו בדרך כלל כמלה נפרדת ואיננה מחוברת לשם. תכונה זו נמצאת גם בערבית-היהודית הקלאסית, אבל לא באותה עקביות⁷.

(3) מלים במבנה שמכיל תנועה /a/ ארוכה בלתי מוטעמת או /a/ ארוכה מוטעמת בהברה סגורה בלתי סופית נכתבות לפעמים בלי התנועה הארוכה כגון: 'מכתיבכם' (= *מכתביכם*), T-S NS 99.38, 'שו' 5), 'אל קיימא' (= *הרשימה*), T-S 10J19.24, 'שו' 11). אין ספק שהדבר משקף את הקיצור המוכר של תנועות ארוכות במבנים אלה בלהג המצרי. תופעה זו נמצאת לפעמים גם בטקסטים ערביים-יהודיים של ימי הביניים⁸. אולם במקרים רבים כותבי מכתבינו מאייתים מלים מסוג זה עם אם הקריאה אל"ף. עלינו לפרש זאת כהרגל כתיב המבוסס על האורתוגרפיה של הערבית הקלאסית. כתיב היסטורי זה של תנועות ארוכות הוא השימוש השולט בערבית-היהודית הקלאסית.

האם שאלו כותבי מכתבינו את שלושת הרגלי הכתיב הללו ישירות מהערבית-הקלאסית, או שמא אלה שרידי כתיב הערבית-היהודית הקלאסית, שהתקיימו עד המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה במסורת הספרותית של הערבית-היהודית במצרים? תיקון יתר שמצאתי בכתבי מסייע להשיב על שאלה זו. הרגל כתיבת 'אל' של התווית בנפרד מהמלה הבאה כולל לפעמים כל 'אל' בתחילת מלה, בין אם היא התווית ובין אם לאו, כגון 'אל תזמנה' (= *الزمن*, CUL Or. 1081.2.59, 'שו' 7). הדבר מצביע על כך שהכותבים דבקו במסורת ערבית-יהודית מבלי להבין לגמרי את נימוקה. נמצאנו למדים מכך שהם לא הכירו את כתיב הערבית הקלאסית. להלן אתאר תכונות אחרות של לשון מכתבינו שגם הן, כפי הנראה, שרידי הערבית-היהודית הקלאסית. אשר לתכונות האורתוגרפיות של מכתבינו הגזורות מהרגלי הכתיב של הערבית והארמית הרבניות, יש להזכיר את הפרטים הבאים:

6 עיין: בלאו והופקינס (לעיל, הערה 4) לשימוש בדל"ת לסמן *ض* בטקסטים הקדומים.
7 להרגל כתיבת התווית כמלה נפרדת בטקסטים ערביים-יהודיים של ימי הביניים ראה: 'י בלאו, דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים, ירושלים תש"ס², עמ' 54. בכתבי החריג שבטקסטים הקדומים לא נכתבה התווית באופן מורפופונמי. המלים שהתווית היתה צמודה להן נכתבו כשמיעתן. לכן הלמ"ד של התווית לא נכתבה כשהדמיתה לאות הראשון של המלה, כגון: 'ארחמן ארחים' (בלאו והופקינס [לעיל, הערה 4], עמ' 23). כתיב פונטי זה של התווית נמצא לעתים רחוקות בתעודות הגניזה מהתקופה הערבית-היהודית הקלאסית שאין בהן מן התכונות האחרות האופייניות לשיטה האורתוגרפית הקדומה. ראה, למשל: T-S AS 147.2 (נכתב 1055 בקירוב) וכו': 'אצגיר' (= *الصغير*), 'לטיפתין' (= *للطائفتين*), 'אסלאם' (= *السلام*); אבל 'לבעץ' (= *لبعض*), 'אצון' (= *أضن*, דהיינו *اظن*), שבהן *ض* מסומנות על ידי צד"י ונקודה למעלה ולא דל"ת. כפי הנראה, האורתוגרפיה של טקסטים כאלו מייצגת שלב מעבר בין כתיב הערבית-היהודית הקדומה לכתיב הערבית-היהודית הקלאסית.

8 עיין: בלאו (לעיל, הערה 7), עמ' 19–20.

אמות הקריאה נמצאות במצבים שאינם מקובלים בכתב הערבית-היהודית הקלאסית. הו"ד והו"ד מסמנות לעתים קרובות את ה/u/ ואת ה/i/ הקצרות. יש להודות שהיקרות הו"ד לשם סימון ה/u/ הקצרה שכיחה למדי בטקסטים ערביים-יהודיים קלאסיים, אולם שימוש הו"ד לתנועה קצרה נדיר מאוד.⁹ מכתבינו משתמשים בו"ד לפעמים גם לסמן /a/ קצרה אחורית המבוטאת בתפכים, כגון: 'מורת יוסף' (=אשת יוסף), T-S NS 99.23, 'שו' (51), 'ח'צור' (=בא), CUL Or. 1081.2.59, 'שו' (7).¹⁰

כאמור, אם הקריאה אל"ף משמשת פעמים רבות לאיית תנועה שהיתה ארוכה בערבית הקלאסית בהתאם לערבית-היהודית הקלאסית. אף על פי כן, לעתים משמשת האל"ף לאיית תנועה שהיא ארוכה בלהג המדובר אבל קצרה בלשון הקלאסית. למשל, תנועה /a/ מוטעמת, שהיא קצרה לפי כתיב הערבית הקלאסית, נכתבת באל"ף באופן קבוע אם היא נמצאת במלה חדר-הברתית, כגון: 'טאי' (=طى), CUL Or. 1081.2.46, 'ש' 8), 'עאן' (=عن), T-S NS 99.38, 'ש' 22), 'שא' (=شى), T-S 10 J13.29, 'ש' 27). כתיב זה משקף אפוא את העובדה שבמלים כאלה התנועה מוארכת בלשון המדוברת.¹¹

- 9 בלאו (שם), עמ' 21.
10 הרגל כתיב זה נמצא בפיסקאות של ערבית מצרית הנכללות ב'ספר דרכי נועם', שנכתב במצרים במאה השבע-עשרה על ידי 'מרדכי הלוי, למשל: 'טועאם' (= طعام, 'ח' בלנק, 'ערבית יהודית מצרית', ספונות ס"ח ג [תשמ"ה], עמ' 310). לאחרונה גיליתי צורת כתיב דומה בכתב-יד ערבי-יהודי של סיפור עממי (T-S Ar. 13.3), שאותו תארך מ' בית-אריה לתחילת המאה השבע-עשרה (בשיחה אישית), ושם: 'קורבו' (= قريو [התקרב], דף 11, אחור, שו' 4), 'סוקוט' (= سقط [נפל], דף 73, ימין, שו' 5). אולי יש לראות צורה זו כמעתק מורפופונמי מלא מתנועת /a/ או /u/. אלשיירביני (סופר ערבי שחי במצרים במאה השבע-עשרה) כותב בספרו *هز القحوف في شرح قصيد أبي شادوف* שהתנועה /u/ תפסה את מקומה של /a/ בהלגים הכפריים בני זמנו (בהתכוונו ללהגים של מצרים התחתונה). בדוגמה שהוא מציין, *abd irruḥmān* במקום *abd irraḥmān*, התנועה סמוכה ל/*r*/ (עיי' H. T. Davies, *Seventeenth-century Egyptian Arabic: A profile of the colloquial material in* [University of California Press, 1981, p. 122–123]. לפיכך, מסתברת ההנחה שהמעקף שתיאר אלשיירביני הותנה על ידי התפכיים בחלקים הערבים של 'ספר דרכי נועם' יש כמה צורות פועליות, שתנועותיהן כתובות בו"ו, המקבילות לצורות עם /a/ בערבית הקלאסית, מצד אחד, ולצורות עם /i/ במצרית המודרנית, מצד אחר, כגון: 'גוטוס' (= ḡaṭasa בערבית הקלאסית ו-ḡiṭis במצרית המודרנית, ספר דרכי נועם, וויניציאה, 1697 [תנ"ן] S. D. Goitein, 'Townsmen and fellah: a Geniza text from the Seventeenth Century', דף קסד, עמ' ד, שו' 6), 'גורוק' (= ḡariqa בערבית הקלאסית ו-ḡiri במצרית המודרנית, דף קסד, עמ' ד, שו' 5), 'סועוב' (= ṣa'uba בערבית הקלאסית ו-ṣi'ib במצרית המודרנית, דף סז, עמ' ד, שו' 17). בטקסט ערבי-יהודי מצרי אחר מאותה תקופה שפרסם ש"ד גויטיין (257–261 [1972], pp. 8 [AAS] נמצאת הצורה 'כוטור' (= kaṭara בערבית הקלאסית ובמצרית המודרנית, עמ' 260, שו' 12). דיוויס (שם, עמ' 106–107) מנתח פעלים אלה כצורות fu'ul — צורה אשר, על פי רוב, הוונחה לטובת fu'ul במצרית המודרנית. כך היה אפשר לנתח גם את הצורות 'קורבו' ו'סוקוט' הנמצאות בכתב-היד הנזכר מהגניזה. עם זאת, יש מקום לראות בו"ו שבמלים אלו משום ציון לתנועה /a/, שנחתכה באחור הפה בשל עיצור נחצי סמוך. כלהגים החדשים של מצרים העליונה ה/a/ משתנית ל/u/ בסביבת עיצורים נחציים ושפתיים (עיי' מורפופונמי הרגיש לגבולות מורפומיים. כך, למשל, מעתק זה אינו משפיע על תנועת סיומת הנקבה החבורה: sujuṛa < šajaṛ + a (= غلطة [גשייה], T-S 10J19.21, שוליים, שו' 9), 'צוררי' (= صرة [ארנק], T-S 10J13.29, שו' 30). הדבר מצביע על כך שהו"ו משקפת וריאנט אלופוני של /a/ ולא מעתק מורפופונמי /u/ < /a/.
11 אודות תופעה זו ראה: I. Blau, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on Palestinian Texts: from the First Millennium*, Louvain, 1966–1967, pp. 71–72 והספרות המצויינת שם. להופעתה בחלקים הדיאלקטאליים של 'הז' אלקחוף' עיי' דיוויס (שם), עמ' 86.

יש מקרים בודדים של כתיב מלא עם אל"ף במלים קצרות בערבית-היהודית הקלאסית,¹² אבל בדרך כלל זו דבקה בהרגלי כתיב הערבית הקלאסית המאיינת את המלים הקצרות האלה בלי אם קריאה. אם שימוש זה של אם הקריאה אל"ף במכתבינו לא היה תלוי בכתיב הערבית-היהודית הקלאסית מנין נגזר? ההסבר הסביר ביותר הוא שמשום שבמלים אחדות שנכתבו באם קריאה לפי הכתיב הקלאסי אכן נשתמרה ה/a/ הארוכה בהגיית הלשון המדוברת, נתקשרה אם הקריאה אצל הכותבים עם תנועת ה/a/ ארוכה, והיתה לכלי אורתוגרפי חי בידיהם. תאוריה זו מקבלת חיזוק מהתפתחות דומה של כתיב הצ'אד. גם זו היתה גזורה מהערבית-היהודית הקלאסית, אבל נתרחה שימושה לאיית גם מקרים של /d/ נחצית משנית, הווה אומר /d/ שהיתה מבוטאת נחצית בלשון המדוברת בשל תפכים, כגון: 'מוראצ'כום' (= רצונכם), T-S 10J16.35, 'שו' 47).

יהיה אשר יהיה מוצאו של השימוש החי באם הקריאה אל"ף ל/a/ מצעית, כותבי המכתבים הרגישו שהיה זה כתיב עברי ולא רק כלי מיוחד לאיית את הערבית. מצביעה על כך העובדה שכאשר כתבו מלים עבריות בתוך הטקסט הערבי-היהודי, השתמשו לעתים קרובות באם הקריאה אל"ף לאיית ה/a/ מצעית מוטעמת, הווה אומר ארוכה, כגון: 'חכאם' (T-S 10J13.29, 'שו' 32).¹³ לעיתים רחוקות נכתבה ה/a/ ארוכה מצעית בכתיב חסר, בלי אם הקריאה אל"ף, כגון: 10. תקפץ' (= āṣar-t-aqfāṣ 'עשרה סלים), T-S NS 99.23, 'שו' 30; '10 תאלף' (= āṣar-t-alāf 'עשרה אלפים' שם, 'שו' 39). תופעה זו שכיחה בשיטות הכתיב המבוססות על עברית של הפפירוסים הערביים-היהודיים¹⁴ ובשיטת הכתיב של המלים הערביות בתשובות אבן אבי זמרה¹⁵ ונמצאת גם בערבית-היהודית שב'ספר דרכי נועם'.¹⁶ בערבית-היהודית הקלאסית היא נדירה מאוד.¹⁷

לבסוף עלי להזכיר שני הרגלי כתיב אחרים של מכתבינו, הגזורים מהכתיב העברי או הארמי. תחילה, השימוש ללא הבחנה באל"ף או בה"א לאיית ה/a/ סופית, בלי שימת לב לכתיב הערבית המקביל, כגון: 'עלינה' (= علينا, CUL Or. 1081.2.46, 'שו' 14), 'עלה' (= على, שם, שוליים, 'שו' 3), 'תעאלא' (= تعالى, T-S NS 99.38, 'שו' 15), 'יום אל גמעא' (= يوم الجمعة, T-S 10J13.29, 'שו' 10-11). שנית, כתיבת ה/w/ או ה/y/ עיצורי בו"ו או ביו"ד מוכפלות, כגון: 'גוואבכום' (= תשובתכם), T-S NS 99.23, 'שו' 17, 'ליידכום' (= לידכם), T-S 13J25.24, 'שו' 44).

כתיב מכתבינו מבוסס אפוא על העברית או הארמית, אך הוא מכיל תכונות בודדות שירש

12 ראה: בלאו (לעיל, הערה 7), עמ' 21.

13 הכתיב המלא של ה/a/ אמצעית נמצא גם במלים עבריות שבטקסטים ערביים-יהודיים מצריים אחרים, כגון: 'פראשת' (T-S Ar. 16.68, דף 8, ימין, 'שו' 18; מדרש ר' דוד בן אברהם בן רמב"ם לתורה, כתב-היד נכתב בתקופה העות'מאנית). בתשובות ר' דוד אבן אבן זמרה, שנכתבו במצרים במאה השש-עשרה, ה/a/ ארוכה אמצעית של מלים ערביות מסומנת לפעמים על ידי ה"א, כגון 'דמיהט' (= دميّط — כך בתשובה שהביא א' דוד ב'מקדם ומים', בעריכת ר' ברנאי ואחרים, חיפה תשמ"א, עמ' 93). כפי הנראה, הרגל אורתוגרפי זה התפתח דרך הרחבה היקשית של אם הקריאה העברית ה"א ל/a/ סופית לצידן גם ה/a/ אמצעית.

14 ראה: בלאו והופקינס (לעיל, הערה 4), עמ' 25.

15 כגון 'אלתזם' (= iltizām בתשובה שצוטטה על ידי דוד [לעיל, הערה 13], עמ' 93).

16 כגון 'עווד' (= āwid, דף קסד, עמ' ד, 'שו' 36).

17 ראה: בלאו (לעיל, הערה 7), עמ' 23-24.

מכתיב הערבית-היהודית הקלאסית, כגון: צורת האות צ'אד, הכתיב המורפופונמי של התווית והכתיב השמרני של תנועות ארוכות, שהתקצרו בלשון המדוברת. שיטה מעורבת דומה לזו נמצאת בחלקים הערביים-היהודיים של 'ספר דרכי נועם', שנכתב במאה השבע-עשרה, ובמעט קטעי גניזה שנכתבו במאה זו. לא מצאתי שיטה זו בטקסטים ערביים-יהודיים מהגניזה, שנכתבו לפני המאה השש-עשרה. כפי הנראה, לאחר השינויים התרבותיים מרחיקי הלכת שנגרמו עקב הגירת המגורשים מספרד ופורטוגל במאות החמש-עשרה והשש-עשרה, לא התקיימה במצרים מסורת כתיב הערבית-היהודית הקלאסית, למעט פרטים בודדים. ייתכן שאחת הסיבות העיקריות להיעלמותה היתה יציאתו מכלל שימוש של החומש של סעדיה, הספר שגרם לתפוצתה הרבה בימי הביניים. בדומה לזה, קהילות יהודיות אחרות בארצות ערב, שהפסיקו את השימוש בתרגום סעדיה, כגון קהילות צפון אפריקה ועירק, אימצו גם הן כתיב שהיה מבוסס בעיקר על העברית. רק בקרב יהודי תימן, שהשתמשו בחומש סעדיה עד ימינו אנו, התקיים כתיב הערבית-היהודית הקלאסית.¹⁸

המבטא

ניתוח שלם של המבטא המשתקף בכתיב הטקסטים שלנו חורג מתחום מאמר זה, אך אעיר כאן הערות אחדות על שני פרטים.

התנועה /a/ הארוכה נתקצרה לפני העיצור עי"ן או חי"ת, כגון: 'דרע' (= دراع, T-S 10J13.29, שוליים, ש' 2), 'גמנע' (= جماعة, T-S 10J16.35, שוליים, ש' 1), 'רחח' (= راحة, T-S 10J16.26, ש' 7). מאחר שאם הקריאה נעדרת במצבים אלה יותר מבמצבים אחרים, מוטב להניח שהכתיב משקף תהליך פונטי מאשר לראותו ככתיב חסר. תכונה זו אופיינית ללהגים המגרביים, אבל לא נמצאה, ככל שידעתי מגעת, בלהג המצרי, שהיה שגור בפי המוסלמים.¹⁹ יש להזכיר כאן תכונה של תצורת לשון מכתבינו שאולי היה גם היא ממקור מגרבי, דהיינו השימוש הנפוץ בצורה 'נקטלו' בעתיד הפועל לציון המדברים. אולם תכונה זו היתה ועודנה נפוצה למדי גם בקרב המוסלמים במצרים, במיוחד בחלקי הדלתא המערביים.²⁰ רק בקיצור ה/a/ לפני עי"ן או חי"ת אפשר לזהות בוודאות תכונה מגרבית (בתנאי שפירושונו לכתוב נכון). יתר על כן, יש להדגיש שמלבד תכונה

18 השווה כתיב הטקסט הערבי-היהודי התימני: חזיון תימן, לחיים בן יחיא חבשוש, מהד' ש"ד גויטיין, ירושלים תש"א.

19 לתופעה זו בלהגים המגרביים עיין: M. Cohen, *Le Parler Arabe des Juifs d'Alger*, Paris 1912, p. 135; C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, Berlin 1908 p. 64. התופעה נמצאת בטקסטים ערביים-יהודיים של ימי הביניים, שמוצאם מן המגרב, עיין: בלאו (לעיל, הערה 7), עמ' 23–24.

20 עיין להלן בפיסקה על התצורה. יש להזכיר כי לעתים רחוקות כתיב השמות והפעלים משקף, ככל הנראה, שיטה מגרבית של מבנה הברות ושל הטעמה, למשל: 'גראץ' (= غرض, T-S NS 99.23, ש' 15), 'צדאר' (= صدر, T-S 10J13.27, שוליים, ש' 7). השווה גם לכתיב 'טלאע' (= طلع) ב'ספר דרכי נועם' (בלנק [לעיל, הערה 10], עמ' H. Blanc, 'Egyptian Arabic in the Seventeenth century. Notes on the Judeo-Arabic passages of'; 303 *Darxe No'am* (Venice, 1697)'; S. Morag, I. Ben-Ami & N. Stillman [eds.], *Studies in Judaism and Islam Presented to Shelomo Dov Goitein*, Jerusalem 1981, p. 198, n. 27. ברם, מפני שצורות אלה נמצאות רק לעתים נדירות, ייתכן שהן תוצאה של אי יציבות אורתוגרפית, ואינן משקפות תכונה פונטית אמיתית.

מגרבית בודדת זו לשון מכתבינו משקפת יסוד דיאלקטלי מצרי לגמרי, בתחומי המבטא, התצורה והתחביר. ברור שהערבית המערבית לא היתה שפת האם של הכותבים. אף על פי כן, השמות של קצתם אופייניים ליהודים מצפון אפריקה, משמע שהיו צאצאי מהגרים מגרבים למצרים.²¹ לא ברי אם תכונה מגרבית זו, הנמצאת בטקסטים שלנו, נפוצה בקרב כל יהודי מצרים. אי אפשר לקבוע באיזה שלב נכנסה לערבית-היהודית המצרית. העובדה כי אינה אלא אלמנט בודד בלשון, שהיתה, לבד ממנה, מבוססת לגמרי על הלהג המצרי, מצביעה על כך שהיא שריד משלב שעבר.

ישנה הקבלה לשונית מעניינת למצב זה בערבית-היהודית של ימי הביניים. בלאו הראה, על סמך קטעי גניזה מצריים ושאלות לרמב"ם ממצרים, כי דיבור יהודי מצרים במאה השתים-עשרה היה שייך לקבוצת הלהגים המגריים. אולם נראה שלימים תפסו תכונות מצריות את מקום התכונות המגרביות דרך התבוללות בלהגים המוסלמיים.²²

אין ספק שהתכונות המגרביות הנמצאות בערבית-היהודית המצרית, גם של ימי הביניים וגם של השלב המאוחר, היו תוצאה של הגירת יהודים רבים מצפון אפריקה למצרים בימי הביניים ובתקופות מאוחרות יותר.²³

הפרט השני של הפונטיקה, שברצוני לתאר כאן, הוא מבטא ההגה גי"ם. רוב המכתבים מסמנים הגה זה בגימ"ל בלי נקודה, אבל מקצתם מוסיפים נקודה בקביעות. את הגימ"ל בלי הנקודה יש להבין כסותם וילוני. כידוע, הגייה זו של הגי"ם אופיינית למצרים עירוניים בני זמננו. הגימ"ל עם הנקודה מציינת הגה שנחתך קרוב יותר לקדמת הפה. עדות זו לקיום שני סוגי הגי"ם בצוותא בשלהי המאה השמונה-עשרה ובתחילת המאה התשע-עשרה מאשרת ישירות את הידיעות שאפשר לאסוף ממקורות משניים.²⁴ נדמה כי בשלהי המאה השמונה-עשרה חלה נסיגת הגי"ם מהחך בלהגים העירוניים במצרים התחתונה. בחלקים הערביים-היהודיים של 'ספר דרכי נועם' ובקטעי הגניזה הערביים-היהודיים מהמאה השבע-עשרה כתובה הגי"ם בדרך כלל כגימ"ל עם נקודה.²⁵ קיום וריאנטים מתחלפים הינו תכונה שכיחה של מעתק לשוני בפעולה.²⁶

התצורה

(1) צורת העתיד 'נקטלו'

כאמור, לעתים קרובות נמצאה הצורה 'נקטלו' לציון המדברים בעתיד הפועל, כגון: 'נרסלוהום' (=נשלח אותם], T-S 10J16.35, שוליים, ש' 12), 'נכדרו' (=נקח], T-S NS 99.23, ש' 36),

21 כגון: 'משיש' (T-S 10J19.22, T-S 10J19.21). השווה: ד' קורקס 'Les prénoms des Juifs du Maroc', מחקרים בתולדות היהודים במרוקו, ירושלים תשל"ו, עמ' 226.

22 ראה: J. Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Jerusalem 1981², pp. 56–62.

23 ראה: S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, I, Berkeley Los Angeles, 1967, p. 32; E. Ashtor, 'Egypt', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1973, VI, col. 497.

24 השווה למקורות שציטט בלנק בתוך: מורג (לעיל, הערה 20), עמ' 191–192.

25 ראה: בלנק (שם), עמ' 189–191.

26 ראה: T. Bynon, *Historical Linguistics*, Cambridge 1979, p. 213.

'נצורו' (=נחפש], T-S 13J25.24, שו' 30). לא ברור אם עלינו לסווג זאת כצורה מגרבית. הצורה 'נקטלו' עורונה בשימוש כללי בדלתא המערבית, וגם בלהג אשר ח' בלנק כינה בשם 'הקהירית הבלתי תקנית' (אך יש לציין שבלנק לא מצא להג זה אלא בפי יהודים מקהיר).²⁷ לדעת הדיאלקטולוג פ' בהנשטט, הצורות 'נקטלו' למדבר ו'נקטלו' למדברים, השגורות במערב הדלתא, לא התהוו בהשפעה מגרבית, אלא בהתפתחות מקבילה.²⁸ מצביעה על כך העובדה שבאזורים סמוכים בדלתא משמשת הצורה 'נקטלו' לציון המדברים, אבל הצורה 'אקטלו' משמשת למדבר. יש להבין זאת כשלב מעבר בהתפתחות הצורות 'אקטלו', 'נקטלו' ל'נקטלו', 'נקטלו'. נוסף לכך, הצורות 'נקטלו', 'נקטלו' מופיעות בספרות הדיאלקטלית המצרית מהשלב הממלוכי ואילך.²⁹

(2) שרידי תנוין

התנוין מופיע במצבים שבהם אינו נמצא בלהג המצרי המוסלמי בשלב הנדון. הדוגמאות להופעתו מתחלקות לשני סוגים:

(א) התנוין נכתב כמלה נפרדת ומופיע עם שם בלתי מידוע שאחריו בא צירוף אטריבוטיבי. בכל הדוגמאות לסוג זה של התנוין השם הוא הסומך כסמיכות, כגון: 'כולשי אן כִדְנָה' (=כל דבר שלקחנו], T-S 13J25.24, שו' 33), 'אול צורו אן חוצרת' (=הארנק הראשון שהגיע], T-S 10J13.29, שו' 30).

(ב) התנוין הנכתב בנו"ן שמצטרפת למלה 'אחד', בלי שימת לב ליחסה במשפט, כגון: 'לם אחדן רצי יפרט לנה' (=אף אחד רצה לתת לנו במחיר זול], T-S 13J25.24, שו' 74). כידוע, שני סוגים אלה של תנוין בולטים בטקסטים ערביים-יהודיים קלאסיים.³⁰ היקרותו במכתבינו הינה מקרה נוסף של רציפות לשונית בין ימי הביניים לשלב המאוחר.³¹ אולם יש לומר שבסוג השני של התנוין היה שינוי בכתוב: בערבית-היהודית הקלאסית הוא נכתב בדרך כלל באל"ף ואילו במכתבינו משתמשים בנו"ן.

תחביר

(1) כינוי הרמז

בדרך כלל משתמשים כותבי מכתבינו בכינויי הרמז המצריים 'דא', 'די', 'דול' או 'דולי'. ברוב המקרים כינוי הרמז האדיאקטיבי קודם לשם, ורק לעתים רחוקות הוא בא אחריו. כאשר הוא קודם, משתמשים על פי רוב בצורה המאובנת 'די', בלי שימת לב למין או למספר של השם הבא, כגון:

H. Blank, 'The nekteb-nektebu imperfect in a variety of Cairene Arabic', *Israel Oriental Studies* 4 (1974), pp. 206–226 27

P. Behnstedt, 'Zur Dialektgeographie des Nildeltas', *ZAL* 1 (1978), p. 69 28

ראה: בלנק (לעיל, הערה 27), עמ' 213. 29

ראה: בלאו (לעיל, הערה 22), עמ' 170 ואילך. 30

תנוין בצורת מלה נפרדת אחרי שמות בלתי מידועים עם צירוף אטריבוטיבי מתועד גם בטקסטים ערביים-יהודיים מגרביים מאוחרים. ראה: ד"צ בנעט, 'התנוין בהתפתחותה למלה נפרדת בטקסטים ערביים-יהודיים', ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה יב (תש"ו), עמ' 141–153. 31

'דיל פולסה' (=המחאה זון, CUL Or. 1081.2.29, שו' 8), 'דיל כְּטִין' (=שורות אחדות אלה), T-S 13J25.24, שו' 3).

בלהג המצרי המדובר התפתחה הנטייה להשתמש בכינוי הרמז אחרי השם, במקביל למקום שמות התואר האחרים. סדר זה נמצא כבר בימי הביניים בטקסטים ערביים-יהודיים שנכתבו במצרים.³² החלקים הדיאלקטליים בפרוזה של הספר *הז القوف فى شرح قصيد ابى شادوف* לאלשירביני, המהווים אחד המקורות הקדומים ביותר ללהג המצרי הטהור, מראים שהסדר הנזכר היה הביטוי המקובל במאה השבע-עשרה.³³ מצד אחר, בשירה הדיאלקטלית המצרית המשיכו כינויי הרמז המוקדמים בשימוש כללי.³⁴ אפשר לראות את זאת בשירה הדיאלקטלית שנשתמרה מזמן הממלוכים³⁵ וגם ברבים ממחזות הצללים מתקופות מאוחרות יותר, שהתפרסמו על ידי פ' קאהלה.³⁶ לאמיתו של דבר, כינויים מוקדמים שכיחים עוד בשירה הדיאלקטלית המודרנית.³⁷ בטקסטים הדיאלקטליים בפרוזה, המשקפים ביתר דיוק את הלשון המדוברת, המצב שונה. בטקסטים מהמאה השבע-עשרה כגון 'הז אלקחוף' או מהמאה השמונה-עשרה, כגון הנוסח המצרי של הסיפור 'באסם אלחדאד', שהוציא לאור לנדברג,³⁸ כינוי הרמז קודם לשם לעתים רחוקות, אך שימוש זה יש לו תפקיד סמנטי מיוחד. כפי שהוכיח מ' דוס, הקדמת כינויי הרמז בטקסטים אלה משמשת להבעת חוזק רגש כללי מצד המדבר לגבי הנרמז.³⁹ תיאורי הערבית המצרית מהמאה התשע-עשרה מציינים כי כינוי הרמז המוקדם היה נדיר בלשון המדוברת,⁴⁰ ובמצרית בת זמננו לא התקיים אלא בכמה ביטויים מאובנים, כגון *dilwa'ti*, וביטויי קריאה מסוימים, כגון *ya delkēba* [=חבל!].⁴¹

רוב מכתבינו משתמשים בכינוי הרמז הקודם באופן נייטרלי בלי משמעות הלוואי של חוזק הרגש שנתקשרה לו, כפי הנראה, בלשון המדוברת בת זמנם. אני מפרש את זאת כתכונה ספרותית שהיתה גזוזה, לכאורה, מהלשון הדיאלקטלית הספרותית, והיא משתמרת, למשל, בטקסטים הקיימים של השירה הדיאלקטלית.

(2) השלילה

למעט כמה מקרים בודדים, השלילה מובעת אך ורק על ידי המלית 'לם'. היא משמשת לשלול פעלים בעתיד, בעבר, וגם במשפטים שמניים, כגון: 'לם נַפְהֵם' (=אנחנו לא מבינים), CUL Or.

32 ראה: 'י' בלאו, 'השתקפותם של להגים בטקסטים ערביים-יהודים מימי הביניים', תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 91.

33 ראה: M. Doss, 'The position of the demonstrative da, di in Egyptian Arabic: A diachronic inquiry', *Annales Islamologiques* 15 (1979), pp. 353–355; דיוויס (לעיל, הערה 10), עמ' 162 ואילך.

34 ראה: W. Fisher, *Die demonstrativen Bildungen der neuarabischen Dialekte*, 's-Gravenhage 1959, p. 64; דוס (שם), עמ' 352–353.

35 احمد صادق الجمال، *الادب العامى فى مصر فى العصر المملوكى* קהיר תשכ"ו.

36 ראה את הספרות המצרית אצל פישר (לעיל, הערה 34), עמ' 63–64.

37 ראה: דוס (לעיל, הערה 33), עמ' 352–353.

38 C. de Landberg, *Bāsim le Forgeron et Hārūn er-rachid: Texte, Traduction et Proverbes*, Leiden 1888.

39 ראה: דוס (לעיל, הערה 33); לנדברג (שם), עמ' 354–356.

40 ראה: J.S. Willmore, *The Spoken Arabic of Egypt*, London 1901, p. 109.

41 ראה: דוס (לעיל, הערה 33), עמ' 350–351.

1081.2.46, שו' 29), 'לם ערפתונא' (=לא הודעתם אותנו], שם, שו' 19–20), 'לם פי טאלב' (=אין מבקש], T-S 10J16.35, שו' 48). שימוש פסוודו קלאסי זה נמצא בטקסטים דיאלקטליים מצריים מהמאה השש-עשרה ואילך. לפעמים נראה כי ל'לם' יש משמעות לוואי של הדגשה או התחדשות.⁴² ואכן, טקסטים אחדים משתמשים בה יחד עם המלית הקלאסית 'קט'.⁴³ אולם במקומות אחרים יש לה תפקיד נייטרלי יותר.⁴⁴ ייתכן שתפקיד ההדגשה משקף שימוש שהיה שגור בלשון המדוברת. יש להניח ש'לם' משכה תשומת לב מאחר שלא היתה רגילה בלהג. ג' שפיטה, שהיה בקאהיר בשלהי המאה התשע-עשרה, אומר שהוא שמע בדיבור החי שימוש זה ב'לם' כמלית שלילית מדגשת.⁴⁵ השימוש הנייטרלי יותר של 'לם' היה שייך, כנראה, ללשון הדיאלקטלית הספרותית. אולם צריך לציין כי בטקסטים הדיאלקטליים המצריים, שנכתבו על ידי מוסלמים, אין 'לם' תכונה קבועה. מה שמאפיין את מכתבינו הוא ש'לם' היא המלית השלילה השלטה. אף על פי כן, מסתבר כי תכונה זו במכתבינו לא היתה מקרה של התפתחות מקבילה, אלא היתה שימוש נרחב יותר כתופעה שהיתה שגורה בלשון הדיאלקטלית הספרותית בת זמנם.⁴⁶

*

במקומות שונים לעיל בתיאור הכתיב והדקדוק עמדתי על מקצת הסטיות הבולטות משימוש הערבית-היהודית הקלאסית. סטיות אלה הן בעיקר סטיות בתחום תכיפות ההיקרות. ניתן למצוא את רוב התכונות הנדונות במקומות בודדים בערבית-היהודית הקלאסית, אך הן אינן נמצאות בקביעות האופיינית להיקרותן בטקסטים מאוחרים. אף על פי כן, עלי להצביע על שני טקסטים שהם, כנראה, יוצאים מכלל זה. אלה שני הספרים המיוחסים לדוד בן אברהם אבן רמב"ם, 'מדרש רבינו דוד' ו'ספר פרקי אבות'. בלאו הבחין בטקסטים אלה בהיקרות הקבועה של רבות מהתכונות המאפיינות את הערבית-היהודית המאוחרת של מכתבינו, כגון: הכתיב הקבוע של התווית כמלה

42 ראה: דיוויס (לעיל, הערה 10), עמ' 302–304.

43 ראה: דיוויס, שם.

44 ראה: וילמור (לעיל, הערה 40), עמ' 301; Woidich, *Negation und negative Sätze im Ägyptisch-Arabischen*, München 1968, p. 108.

45 G. Spitta-Bey, *Grammatik des arabischen Vulgardiaktes von Ägypten*, Leipzig 1880, p. 169, n. 1.

46 השימוש הפסוודו קלאסי של 'לם' מתועד גם בטקסטים ערביים-יהודיים מאוחרים, שנכתבו במגרב (ראה: E. Vassel, *La littérature populaire des Israélites Tunisiens*, Paris 1904–1907, p. 13; H. Zafrani, *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, Paris 1908, p. 60:18, 23, 26, p. 62:28), בעירק (ראה: For Max Weinreich, 'Notes on the literary idiom of the Baghdadi Jews', *on his seventieth birthday*, The Hague 1964, p. 27), ירושלים תשל"א, עמ' 80). להופעתו של שימוש זה מחוץ לערבית-היהודית עיין: M. Feghali, *Syntaxe des parlers arabes actuel du Liban*, Paris 1928, pp. 77–80; C. de Landberg, *Proverbes et dictionnaires de la province de Syrie, section de Saydâ*, Leiden-Paris 1883, pp. 120, 143, 154, 163; G.R. Driver, *A grammar of the colloquial Arabic of Syria and Palestine*, London 1925, p. 199. שימוש זה מתועד בטקסטים ערביים-ספרדיים של ימי הביניים (ראה: F. Corriente, *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect*, *bundle*, Madrid 1977, pp. 144–145), ונמצא לעתים רחוקות בערבית-היהודית של ימי הביניים, ראה: בלאו (לעיל, הערה 7), עמ' 142 (אבל עיין להלן).

נפרדת, ⁴⁷ הכתיב הקבוע של התנוין המצטרף למלה בנו"ן ולא באל"ף, ⁴⁸ השימוש הפסודו קלאסי של 'לם'. ⁴⁹ אפשר להוסיף לאלה את הצורה 'גאתת' לציון הנסתר בעבר של הפועל 'גא' [= בא]. ⁵⁰ זו תכונה שכיחה של המכתבים המאוחרים, כגון: 'אול צורו... גאתית ענדנה' [= הארנק הראשון... בא אצלנו], T-S 10J13.29, שו' 30–31, 'אל גלטו אלדי גאתת מננה' [= השגיאה שבאה ממנו], T-S 10J19.21, שוליים, שו' 9–10. תופעה זו נמצאת עדיין בקאהירית הבלתי תקנית. ⁵¹ בלאו מבחין בה ב'ספר פרקי אבות' אך לא בטקסטים ערביים-יהודיים אחרים מימי הביניים. לבסוף, שונה 'ספר פרקי אבות' מטקסטים אחרים של אותה תקופה בנוגע לכתיב הקבוע 'הו' או 'הי' לכינוי הנסתר החבור. ⁵² כתיב זה משקף את הצורה הערבית הקלאסית של הכינוי החבור. הוא נמצא לעתים רחוקות במכתבינו, המשתמשים בדרך כלל בצורה הדיאלקטלית של הכינוי. אולם מצאתי טקסט ערבי-יהודי, שנכתב במצרים בתקופה העות'מאנית, המשתמש בכתיב זה בקביעות. הטקסט הוא העתקה באותיות עבריות של טקסט ערבי קלאסי. הכתיב שלו דומה לזה של המכתבים המאוחרים משאר הבחינות. ⁵³

לפיכך, הטקסטים של דוד בן אברהם בן רמב"ם מעוררים בעיה. האם טקסטים אלה מצביעים על כך שרבות מהתכונות האופייניות לערבית-היהודית הכתובה המאוחרת היו כבר בנמצא, לפחות בספרות ההמונית, בימי הביניים? בלאו השתמש עבור הדקדוק שלו במהדורות המצריות ⁵⁴ ובכתב-יד מאוחר בפריס. ברצוני להציע שהמעתיקים המאוחרים של שני ספרים אלה התקינו את לשון הטקסט כדי להתאים אותה מבחינות רבות (אך לא כולן) להרגלי הערבית-היהודית הספרותית בת זמנם. ⁵⁵

בסקירה קצרה ובהכרח שטחית זו של הערבית-היהודית במכתבים המאוחרים מהגניזה ניסיתי לציין את האלמנטים החשובים ביותר ברקעה הלשוני. אפשר לסכם אותם כך:

- (1) הימצאות תכונות של הערבית-היהודית הקלאסית שהתקיימו מימי הביניים; על פי רוב תכונות של הרגלי כתיב.
- (2) שימוש בהרגלי כתיב של הערבית והארמית הרבניות.
- (3) היקרות תכונה פונטית האופיינית לקבוצת הלהגים המגריים.
- (4) הימצאות תכונות של תחביר המטמעות מהלשון הדיאלקטלית הספרותית, שלא התאימו בדיוק לא לנמצא בלשון המדוברת ולא לנמצא בערבית הקלאסית.

47 בלאו (לעיל, הערה 7), עמ' 54.

48 בלאו (שם), עמ' 152.

49 בלאו (שם), עמ' 142.

50 בלאו (שם), עמ' 68.

51 ראה: בלנק (לעיל, הערה 27), עמ' 215; N. Tomiche, *Le Parler Arabe du Caire*, Paris-La Haye 1964, p. 122.

52 בלאו (לעיל, הערה 7), עמ' 60.

53 T-S Ar. 13.3, ועיין לעיל, הערה 10.

54 מדרש רבינו דוד הנגיד... ספר בראשית, פרשת בראשית..., נא אמן, התרע"ד; ס' פרקי אבות עם פירוש בלשון ערבי... מחברו רבי דוד הנגיד..., נא אמן, ה'תרס"א.

55 לאמיתו של דבר, יש חוקרים שהטילו ספק בכך שמחבר טקסטים אלה היה ר' דוד הנגיד, ולא מחבר מאוחר יותר, ראה: א' שטראוס (אשחר), תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים, ירושלים תש"ד, א, עמ' 121 ואילך, 127 ואילך.

אי אפשר להשוות במפורט בין הערבית-היהודית של המכתבים המאוחרים לזו של ימי הביניים, מפני שהערבית-היהודית של ימי הביניים לא היתה בשום אופן אחידה. גם בקרב סוג מסוים של כתבים מאזור גאוגרפי יחיד יש שינויים גדולים באחוז היחסי של תכונות קלאסיות, דיאלקטליות, ופסודו קלאסיות. אף על פי כן, בנוגע לנטיות הכלליות בהתהוותן והתפתחותן אפשר לקבוע כדלקמן:

(1) המקור לתכונות ספרותיות של הערבית-היהודית של ימי הביניים היה הערבית הקלאסית, או ביתר דיוק הערבית הבתר-קלאסית,⁵⁶ ואילו המקור לתכונות ספרותיות של הערבית-היהודית של המכתבים המאוחרים היה, על פי רוב, הלשון הדיאלקטלית הספרותית בת זמנה. לפיכך היסוד הדיאלקטלי בולט יותר בערבית-היהודית המאוחרת.

(2) לא הערבית-היהודית של ימי הביניים ולא הערבית-היהודית המאוחרת התבוללו לגמרי עם מקורן הספרותי. הערבית-היהודית של ימי הביניים לא השתמשה, בדרך כלל, בכל תכונות מקורה הספרותי בקביעות, ואילו הערבית-היהודית המאוחרת הרחיבה את השימוש בתכונות הספרותיות של מקורה, כגון השימוש ב'לם'. אחת הסיבות לתופעה זו היתה בלי ספק שהן הערבית-היהודית של ימי הביניים, והן הערבית-היהודית המאוחרת, לא ראתה במקורה הספרותי בשום תקופה אידיאל ספרותי.

(3) השיטות הלשוניות הנובעות מכך, הערבית הקלאסית הפגומה מצד אחד והדיאלקטלית הספרותית המורחבת מצד אחר, נעשו לתקן ונהיו במידה מסוימת עצמאיות ממקורן. לאמיתו של דבר, מקצת מתכונות הלשון המתוקנת של ימי הביניים היו כל כך קבועות במסורת הספרותית של הערבית-היהודית במצרים, עד שהתקיימו גם אחרי ימי הביניים והוכללו בלשון המתוקנת המאוחרת.

56 ראה: י' בלאו, 'דקויות בניתוח הסגנון הערבי בכתבי רב סעדיה גאון ושמואל בן חפני', פעמים 23 (תשמ"ה), עמ' 38-41.

and development of the literary form of late Egyptian Judaeo-Arabic (LLEJA) with those of Classical Judaeo-Arabic.

The orthography is essentially based on that of Hebrew *scriptio plena* with the addition of *mater lectionis* 'alep to represent medial long \bar{a} . Some isolated features continue the Arabic based system of orthography that is exhibited by Classical medieval Judaeo-Arabic, e.g. the morphophonemic writing of the definite article as 'alep + lamed before "sun letters".

The features of pronunciation, morphology and syntax that are discussed include the shortening of long \bar{a} before 'ayn and *het*, the realisation of the letter *jīm*, the form *nqtlw*, remnants of *tanwīn*, the position of the demonstrative pronoun and negation.

The following conclusions are drawn regarding the linguistic background of the literary form of late Egyptian Judaeo-Arabic (LLEJA); (1) the language contains a number of features that are characteristic of the North African dialects. (2) the source for the "literary" features of the language was not Classical Arabic but rather the pseudo-Classical elements of the contemporary written dialectal literature. (3) LLEJA did not assimilate totally with its literary source but rather used the pseudo-Classical features more frequently than its source. (4) LLEJA underwent a certain standardization. (5) Many of the standardized features of medieval Judaeo-Arabic survived into the later period and were absorbed into the standardized form of LLEJA.

and processes of new translations in the East. New translations from both Eastern and North Africa communities as well display remnants of Saadya's translation and evidently the translators did not make direct use of that translation, but only concepts and terminology which infiltrate the oral study of the Bible and from oral study to written versions of the Bible in Judaeo-Arabic.

YOSEF TOBI

Arabic Translations and Dictionaries of Maimonides' *Mishne Torah*

This article presents an inventory of dictionaries, glosses and translations to Judaeo-Arabic written from the thirteenth century to the fifteenth to help speakers of Arabic understand Maimonides' halakhic masterpiece. The number of such works demonstrates the central position held by Maimonides as the paramount halakhic authority for Oriental Jewry, on the one hand, and the poor level of Hebrew knowledge, on the other. It is noteworthy that translations were composed in Syria and Iraq, but dictionaries and glosses in Yemen. The fact that the manuscripts date from no later than the fifteenth century indicates that Arabic failed to be the language of study in the Orient after that, replaced by Hebrew, the learned language of the scholars exiled from Spain who exerted their influence on Jewish life in the East.

GEOFFERY KHAN

A Study of the Judaeo-Arabic of Late Geniza Documents and Its Comparison with Classical Judaeo-Arabic

The majority of manuscripts that have been preserved in the Cairo Genizah are datable to the Fātimid and Ayyūbid periods (11th–13th centuries C.E.). There are a small number of manuscripts from later periods. These include a corpus of Judaeo-Arabic letters written in Egypt at the end of the 18th and the beginning of the 19th centuries.

The present article is a brief sketch of the Judaeo-Arabic of these letters. Its aim is (1) to describe the orthography and a selection of grammatical elements from the levels of phonology, morphology and syntax, (2) to identify the elements that were inherited from medieval Judaeo-Arabic and (3) to compare the general trends in the formation

DAVID DORON

From the *Tafsir* of R. Saadya Gaon to the Translation of R. Mordechai Hai Dayyan of Tunis

This article illustrates the multilayered character of late Judaeo-Arabic as reflected in two adaptations of the Bible translation by R. Saadya Gaon: that of R. Issachar ibn Susan the Maghrebi (sixteenth century Morocco) and that of R. Mordechai Hai Dayyan (twentieth century) of Tunis.

YITZHAK AVISHUR

The Adaptations of Saadya Gaon's Bible Translation in the East

Saadya Gaon's monumental translation of the Bible to Arabic was well received by Arabic speaking Jews throughout the diaspora from Iraq to Spain. Everywhere that it reached it left its impact on the study of the Bible and its interpretation. New translations to Judaeo-Arabic were hardly ever written among rabbinite Jews.

Some Judaeo-Arabic Pentateuch translations written in Eastern Jewish communities are neither copies of Saadya's translation nor new ones (such as those found in printed editions, manuscripts and tape recordings of recent generations). These manuscripts are neither early nor late and range over 400 years (from the 14th–17th centuries). This group of manuscripts includes five Pentateuchs, two from Iraq, one from Syria, one from Safed and one from North Africa or Spain. The writers of these manuscripts who found Saadya's translation difficult did not abandon it, but found novel ways of dealing with it. They copied down chapters, passages, verses, collections and single works, changed the form and adapted it to the needs of their own generation. The writer suggests that these translations be called "adaptations of Saadya's translation." Yet those who did the work did not consider it an adaptation, but rather a new translation replacing an old one that was no longer adequate. If we remember that in the Middle Ages there was no great awareness of "citing one's sources"; the use made of Saadya's translation was the same as that made of much other material.

This group of manuscripts has great importance; on the one hand it makes a great contribution to the understanding of the text of Saadya's translation and the clarification of its textual history and on the other hand contributes to the clarification

DANIEL LASKER

The Influence of Karasim on Maimonides

After a presentation of the developing moderation in Maimonides' attitude towards Karaites in his later writings as opposed to the severe approach in his earlier writings and the distinction between his tolerance of Karaites, particularly after encountering them personally in Egypt, and hostility towards Karaism as an heretical interpretation of the Torah, the article discusses points of influence of Karaism on Maimonides — particularly as expressed in the *Guide of the Perplexed*.

Maimonides' theory of prophecy reveals a degree of awareness of Karaite theories on this subject, particularly on the question of the status of Moses as a prophet. In his exposition of the nature of Written Law and Oral Law, subtle affinities with Karaite thought may be discerned. Ultimately Maimonides' theory of prophecy influenced Karaite thought.

JOSHUA BLAU

On the Multilayered Character of Medieval Judaeo-Arabic

As Middle Arabic texts in general, medieval Judaeo-Arabic reflects almost free alternation of classical. post-classical. Neo-Arabic, and pseudo-correct (including hyper-correct) elements, and, in addition, contains a Hebrew component as well. Nevertheless, all these elements have to be considered to belong to one superstructure, rather than to neatly separated structures. This understanding is buttressed not only by the ability of writers to apply different "registers" according to the literary *genre*, but also by the fact that Judaeo-Arabic authors (as well as Middle Arabic writers in general) imitated other Judeo-Arabic (and Middle Arabic) texts as such.

period is the polemic of Saadya Gaon and the Karaite al-Qirqisani against this belief. According to Saadya the Jews who held to this belief did so: a) as part of a whole philosophical system, which can be identified either as Platonic, Neoplatonic or dualistic; b) as followers of a philosophy which can be identified as Manichean (Mu'tazilites?) who believed in transmigration from man to animal as a means for purification; c) as a 'rational' solution to the problem of the suffering of children, i.e. punishment for the sins committed in their former lives. In addition to an explicit statement regarding the Jewish identity of those whose beliefs are described, Saadya also quotes Biblical prooftexts which the believers in transmigration use to support the doctrine. There is no exact correlation between the verses and the varieties of the doctrine.

Al-Qirqisani emphasizes the theological (i.e. Mu'tazilite) motive of Jews to believe in transmigration, the suffering of children etc. Their doctrine is closely connected to a Neoplatonic doctrine concerning the creation of all souls at the beginning of the world. Al-Qirqisani also discusses a long list of Biblical prooftexts cited to support transmigration. Some of the verses are identical with those quoted by Saadya.

Belief in transmigration is presented by Muslim and Jewish polemicists as marginal. However, the tone of the polemic against the doctrine would suggest that it was quite widespread, and consequently justified serious concern by philosophers and orthodox thinkers alike.

AVRAHAM NURIEL

The Use of the Term *Garib* in the *Guide of the Perplexed*

The article suggests a key for understanding Maimonides in the *Guide of the Perplexed*, which is related to Maimonides' warning to the reader: "For the diction of this Treatise has not been chosen at haphazard, but with great exactness and exceeding precision..."

In this article it is claimed that:

1. Maimonides sustains a consistent use of the word *garib*, which is a combination of the two meanings of the word in daily language, one positive ("marvelous") and the other negative ("strange").
2. Maimonides was aware of this fact and perhaps even deliberately intended to enable the reader to interpret the expression either way so that his writing would not arouse objections.
3. In this way Maimonides was able to conceal from some of his readers secrets which he did not wish to reveal.

SIMON HOPKINS

The Textual Tradition of Maimonides' *Commentary on the Mishna*

Maimonides' monumental *Commentary on the Mishna* is beyond any doubt the most complex medieval Judaeo-Arabic composition in terms of textual development and its reflection in both Judaeo-Arabic manuscripts and Hebrew translations. This article presents the complexity of the problem and some directions for its solution.

The author suggests that the autograph manuscript (Bodleiana/Sassoon, published Copenhagen 1966) is not the first edition, but the second or perhaps even a later one. The date 1168 cited by Maimonides as the date of the work's completion may correspond to the autograph text found in Geniza fragments. He points out the dynamic of the development of the text, which the author was constantly revising. The first stage may be found in the Geniza fragments and the latest stage in Maimonides' autograph notes in the margins of the Bodleiana/Sassoon manuscript.

HAGGAI BEN-SHAMMAI

Transmigration of Souls in Tenth Century Jewish Thought in the Orient

According to Muslim sources (of the 10th and 11th centuries) belief in the transmigration of souls among Muslims was current mainly among extreme Shi'ites. It is sometimes difficult to distinguish in their beliefs between reincarnation of the souls of the Imams (or the divine spirit which is transmitted through the chain of prophets and Imams) and transmigration of souls as punishment for sins or purification of the souls from the material 'contamination'. There are also some Mu'tazilites with Manichean, or other dualistic inclinations who are reported to have believed in transmigration, as a solution to the problem of the suffering of innocent children. In addition there were some philosophers (e.g. al-Razi) who believed in transmigration as part of a whole philosophical system, mostly with a Platonic or Neoplatonic tendency. The question of the possibility of transmigration of human souls into an animal body and vice versa was a matter of controversy. In most cases philosophical or Manichean transmigration meant necessarily the denial of reward or punishment in the world to come.

The main source of information about the belief of Jews in transmigration in that

The source of the practice and its technique of appraisal stems from Muslim Law, in which it was customary to determine the level of appropriate *mohar*, in cases in which it had not been determined. One of the important parallel passages on this issue is found in some of the collections of the *Sunna*.

The author analyzes these Muslim traditions and likewise quotations from other Muslim legal writings, pointing out parallels between Muslim law and ganoic responsa. He demonstrates that the direction of influence in this case was clearly from Muslim law to Jewish law.

ELIEZER SCHLOSSBERG

The Attitude of R. Maimon, the Father of Maimonides, to Islam and Muslim Persecutions

R. Maimon the Judge, the father of Moses Maimonides, experienced Muslim persecutions personally. After the Almohade conquest of Cordova he wandered with his family in Spain and North Africa until finally arriving in Jerusalem. In the course of his wanderings he composed the "Epistle of Consolation" in Fez in 1160, in which he intended to encourage the Jews struggling under the yoke of oppression and to strengthen their faith in God, the Torah and the prophet Moses.

According to R. Maimon suffering and forced conversion were God's punishment for the sins of his people, but God did not abandon them. In order to protect themselves, R. Maimon called on the people to increase their faith in God, study the Torah, fulfill the commandments, do penance and pray frequently. Even though he does not say so explicitly, R. Maimon objected to martyrdom in the face of forced conversion to Islam and preferred to see the Jews continue to observe commandments secretly and uphold their faith.

It is proposed here that R. Maimon's opinion was the basis for the controversy with an anonymous scholar described by Maimonides at the beginning of the "Epistle on Conversion." This scholar rejected R. Maimon's opinion and insisted that the Jews suffer martyrdom rather than submit to conversion, casting aspersions at the prayers offered by the forced converts. When this attitude became known to Maimonides, he hastened to defend his father's opinion as expressed in the "Epistle of Consolation," concurring with his ruling that it is better to submit to conversion to Islam and continue to observe the commandments secretly than to suffer martyrdom.

The article also analyzes elements of religious polemic against Islam in R. Maimon's epistle.

Family tension related to the commercial activities brought later, in the late 10th and early 11th centuries, to a trend of special legislation aimed to protect the family cell. This early evidence, however, reflects the pre-constitutional period.

A collection of six fragments (found in Geniza collections and in the Firkowicz Collection) illustrates the process of transition in the late Aghlabite and early Fatimid periods (880s to 930s) and enables us to have a view of some of the problems a "bourgeois family" in Ifriqiyya (Tunisia today) had to meet.

Behind the scenes of the family events stood the first changes in Mediterranean travel based, now, on seasonal seafaring. These new opportunities attracted the representative of the younger generation of the family while the elders tried very hard to prevent him from seafaring. The crisis in the family deteriorated to the point that non-Jewish officials intervened. The local Jewish establishment did not yet have the experience to exploit halakhic tools already existing in order to respond to contemporary problems.

At the last phase of this story we encounter the scholar Dunash Ben Labrat, who, in the first documented episode of his communal involvement, served as head of a rabbinical court.

The six fragments are appended to the article (TS 12.77; TS NS 317.39; TS AS 95.295; TS AS 94.320; Firkowicz II A 32.2; TS 10 J 21.2).

GIDEON LIBSON

The Custom of Supplement to the *Ketuba* Based on "Appropriate *Mohar*" for a Wife Who Has Lost Her *Ketuba*

In the past scholars have pointed out parallels between Jewish Law and Muslim Law in everything related to personal status. Some have suggested an additional parallel that developed as a result of the influence of Muslim practice on Jewish law: comparing the *ketuba* of the relatives which is called "appropriate *mohar*".

This practice is mentioned in a number of responsa in the case of a woman who has lost her *ketuba*. The principle is to allow such a woman to collect the sum due to her, including the additional sum that presumably was specified, by equating her position to that of her relatives, taking into consideration a number of characteristics, such as socio-economic status. Not only is this practice non-existent in pre-gaonic sources, it is clearly in opposition to Talmudic principles and in fact Sherira Gaon opposed it vehemently.

writing of poetry. He quotes freely from the Koran (about 20 verses) for literary and moral purposes. He also quotes from the “Ḥadīṭ” and introduces fables from Arabic literature. The existing manuscripts of Ibn Ezra’s Poetics is in the Arabic language but written in Hebrew script. However, on the basis of orthographic evidence one may presume that there was a previous copy in Arabic script. The original itself may have been written in Arabic script.

HAVA LAZARUS-YAFEH

Jewish Knowledge of the Qur’ān

The restrictions imposed by Islam on its “Protected People” (mainly Jews and Christians) often contain also the prohibition to study the Qur’ān. Nevertheless, Jewish authors had some knowlegde of the Qur’ān, even owned copies of it, and often quoted it explicitly (i.e. Al-Qirqisānī Jehudah b. Quraysh, Moses b. Ezra, Nethanel Al-Fayyūmī) or otherwise (Saadya, Baḥyā b. Paqūdā, or the translators of Al-Gazzālī’s writings into Hebrew). There exist also transcriptions of the Qur’ān into Hebrew characters, most of them rather late, except for some Genizah fragments which are difficult to date. One such transcription of the whole Qur’ān (m.s. Bodl. Hunt. 529) is described here in some detail, including the polemical remarks in Hebrew in the margin of the ms. The question for whom this Qur’ān in Arabic in Hebrew letters might have been intended is raised, but no clearcut answer can be given.

MENAHEN BEN-SASSON

A Family at a Time of Transition

A Study of the Encounter Between Halakha and History in North Africa with New Evidence on Dunash ben Tamim

Geniza material sheds a great deal of light on the character of medieval life in the Mediterranean from the 11th century on. This period is known as the period of the “bourgeois reveolution” — starting from the Fatimid conquest of the southern shores of the Mediterranean during the 10th century. The beginning of this “revolution”, however, is still vague.

SUMMARIES

MORDECHAI AKIBA FRIEDMAN

A Note on the Contribution of S.D. Goitein to the Interdisciplinary Study of Judaean-Arabic Culture

The author presents a personal appreciation of the extraordinary contribution of the late Professor S.D. Goitein to the interdisciplinary study of Judaean-Arabic culture. This was an area to which Professor Goitein brought to bear the combination of skills which he had developed over a lifetime of study as a philologist, orientalist and historian.

JOSPEH DANA

The Influence of Arabic Literary Culture on the Judaean-Arabic Literature of the Middle Ages as Reflected in Moshe Ibn Ezra's *Kitāb al-Muḥāḍara wal-Muḍākara*

This work is a very appropriate specimen of Judaean-Arabic literature, and illustrates the introduction of Arabic literary culture into Jewish literature in the Middle Ages. Ibn Ezra is important both on account of the scope and variety of his work, and because he introduces a new era of openness to Arab culture for future generations.

Moshe Ibn Ezra, wishing to make use of Arabic sources, was led to seek support from earlier Rabbinic authorities — Saadya Gaon, Hai Gaon and others — who had similarly made use of non-Jewish sources. In his opinion, the justification for granting Arabic literary culture so prominent a place in Judaean-Arabic literature lies in the recognition of the Arabic poet as the supreme poet of all times and all cultures. In this respect Ibn Ezra serves as a model for all other poets to imitate. Ibn Ezra acknowledges the supremacy of Arabic poetry by quoting 73 stanzas from 46 different Arab poets. In his book he applies an Arabic literary theory which connects extra-poetical phenomena (cosmic, geographic, physical, genealogical, cultural and hereditary causes) with the

Avraham Nuriel	The Use of the Term <i>Garib</i> in the <i>Guide of the Perplexed</i>	137
Daniel Lasker	The Influence of Karaism on Maimonides	145

IV. Language and Lexicology

Joshua Blau	On the Multilayered Character of Medieval Judaean-Arabic	165
David Doron	From the <i>Tafsir</i> of R. Saadya Gaon to the Translation of R. Mordechai Hai Dayyan of Tunis	171
Itzhak Avishur	The Adaptations of R. Saadya Gaon's Bible Translation in the East	181
Yosef Tobi	Arabic Translations and Dictionaries of Maimonides' <i>Mishne Torah</i>	203
Geoffrey Kahn	A Study of the Judaean-Arabic of Late Geniza Documents and Its Comparison with Classical Judaean-Arabic	223
English Summaries		VII

TABLE OF CONTENTS

Foreword	7
----------	---

I. Intercultural Contacts

Mordechai Akiba Friedman	A Note on the Contribution of S.D. Goitein to the Interdisciplinary Study of Judaeo-Arabic Culture	11
Joseph Dana	The Influence of Arabic Literary Culture on the Judaeo- Arabic Literature of the Middle Ages as Reflected in Moshe Ibn Ezra's <i>Kitāb al-Muḥāḍara wal-Mudākara</i>	21
Hava Lazarus- Yafe	Jewish Knowledge of the Qur'ān	37

II. History

Menahem Ben- Sasson	A Family at a Time of Transition — A Study of the Encounter Between Halakha and History in North Africa with New Evidence on Dunash ben Tamim	51
Gideon Libson	The Custom of Supplement to the <i>Ketuba</i> Based on "Appropriate <i>Mohar</i> " for a Wife Who Has Lost Her <i>Ketuba</i>	71
Eliezer Schlossberg	The Attitude of R. Maimon, the Father of Maimonides, to Islam and Muslim Persecutions	95
Simon Hopkins	The Textual Tradition of Maimonides' <i>Commentary on the Mishna</i>	109

III. Thought

Haggai Ben- Shammai	Transmigration of Souls in Tenth Century Jewish Thought in the Orient	117
------------------------	--	-----

Editorial Board:

H.Z. Dimitrovsky, J.R. Hacker, J.M. Landau, S. Morag
also participated in the editing of this volume: J. Blau and H. Ben-Shammai

Editor: Menahem Ben-Sasson

Editorial Secretary: Michael Glatzer

Published with the assistance of
The Center for Integration of the Oriental Jewish Heritage
The Ministry of Education and Culture

©

All rights reserved: Ben-Zvi Institute for the Study
of Jewish Communities in the East, Jerusalem 1991

Printed in Israel

ISSN 0582-3943

SEFUNOT

Studies and Sources

on the History of the Jewish Communities in the East

NEW SERIES

Volume Five (20)

Proceedings of the Second Conference
of the Society for Judaeo-Arabic Studies



BEN-ZVI INSTITUTE

FOR THE STUDY OF JEWISH COMMUNITIES IN THE EAST

Jerusalem 1991

Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem
The Society for Judaeo-Arabic Studies

SEFUNOT

NEW SERIES