

תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל

חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

אליעזר שלו סברג

המחלקה לערבית



הוגש לסינט של אוניברסיטת בר-אילן

תשרי תשמ"ט

רמת-גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

פרופ' אוריאל סימון

מהמחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר חגי בן-שמי

מהמחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

פרופ' אוריאל סימון

מהמחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר חגי בן-שמי

מהמחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן

תודות

בתום השנים הארוכות שנדרשו להשלמת מחקר זה, ברצוני להודות לכל אלה שסייעו בכתיבתו, בין אם במתן מידע או מקור ביבליוגרפי, ובין אם במתן עצה טובה או מלות עידוד וחיזוק.

עיקר התודה מגיעה, מדרך הטבע, לשני המנחים: פרופ' אוריאל סימון וד"ר חגי בן-שמאי, שהדריכו אותי בלמדנות ובסבלנות מרובים בכל שלבי המחקר.

תודות וברכות לכל המרצים והמורים, שהתורה והמדע אשר למדתי מפיהם ברבות השנים עמדו לי במחקר זה. במיוחד עלי להזכיר את פרופ' א"ש הלקין ופרופ' יהודה רצהבי, מובי ורבותי בחקר הערבית-היהודית, שממחקריהם ומנסיונם הפקתי רבות. תודות מיוחדות גם לשני ראשי המחלקה לערבית, שבמהלך כהונתם נכתב מחקר זה: ד"ר ישעיהו גולדפלד וד"ר דויד דורון.

יעמדו על הברכה כל אלה שתרמו מזמנם כדי לסייע בידי בכתיבת המחקר ושחיזקו את ידי לשקוד על השלמתו, ובמיוחד: פרופ' אלברט באומגרטן, מהמחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר-אילן, שהדריכני בפרשנות הנוצרית על ספר דניאל; ד"ר בניימין בר-תקווה, מהמחלקה לספרות עם ישראל באוניברסיטת בר-אילן, שעזר לי בנתי מספר בעיות הקשורות לפיוטי רס"ג; מר אפרים זינגר, ראש מינהל הפקולטה למדעי הרוח, שתרם רבות להבאתו של המחקר לדפוס ולעיצובו הנאה וגבי צביה רזניק, מרכזת הוועדה לתואר שלישי, שנועם הליכותיה ועצתה הנבונה ליוו אותי לאורך השנים האחרונות.

השבח והיקר לאחותי הנאווה, נאווה, שסייעה בידי רבות במהלך

כתיבת המחקר ובהגהתו.

לבסוף, ברצוני להקדיש עבודת מחקר זו:

* לזכרו של מורי ורבי, המורה הדגול לערבית, מר דב עירון ע"ה,
שלא רק לימד את השפה הערבית והתרבות המוסלמית בשקידה
ובנסירות כה רבים, אלא גם השכיל לחבב אותן על תלמידיו;

* להורי היקרים, שכל תורתי - שלהם היא, ושאלמלא העידוד
והסיוע הרוחני והחומרי שהעניקו לי, לא הייתי זוכה להביא
מחקר זה לסיומו;

* לאשתי ולילדי: ידידיה-יצחק וחננאל, שמחקר זה נכתב במידה לא
מעטה על תשכונם.

בשבת ובתודה לבורא עולם, החונן לאדם דעת

תשרי תשמ"ט

תוכן העניינים

עמוד

תקציר.....	א.
פרק א: מניעיו של רס"ג לכתיבת פירושו למקרא.....	1.
פרק ב: תודעת הגלות בחיבורי רס"ג.....	65.
פרק ג: עידוד האומה וחיזוקה בפירוש לספר דניאל.....	94.
פרק ד: חישובי קצים - שיטה ותכלית.....	147.
פרק ה: נביאותו של ספר דניאל בתפיסת רס"ג.....	196.
פרק ו: יחסו של רס"ג לאסלאם.....	216.
פרק ז: הפולמוס האנטי-נוצרי בפירוש לספר דניאל.....	290.
מפתח ביבליוגרפי.....	351.
תקציר באנגלית.....	I.

תקציר

פירושיו של רב סעדיה גאון למקרא מתחלקים לשני סוגים: ביאורים "פרשניים" מקיפים (דוגמת הפירוש לתורה), שבהם הוא מפרש כמעט כל פסוק ודן בסוגיות שונות המסתעפות מן הפסוקים המתפרשים; ביאורים "מונוגרפיים" מצומצמים (דוגמת פירושיו לספרי איוב ותהילים), שבהם הוא מפרש פסוקים נבחרים בלבד ונותן ביטוי לקונספציה רעיונית מסוימת, שנקבעה וגובשה בהקדמה לפירוש.

פירושיו של רס"ג לספר דניאל שייך לסוג השני. למרות שרובה המכריע של ההקדמה לפירוש (שרק כתב-יד אחד שלו שרד) אבד, וכמוהו גם מרבית הפירוש לפרקים הראשון והאחרון, ולמרות שבגוף הפירוש חסרים מספר עמודים ושורות לא מעטות בו מטושטשות, אין ספק שהפירוש נועד לא רק לבאר את פסוקי הספר, אלא גם לתת ביטוי למגמה פרשנית כוללת: ספר דניאל כמקור של עידוד וחיזוק לעם בגלות.

נושאי הגלות והגאולה נידונים פעמים רבות בחיבוריו השונים של הגאון: בפירושיו לספרי המקרא, ב"אמונות ודעות", בסידורו, בפיוטיו לשבתות השנה והמועדים ואף בכתבי הפולמוס נגד חיוי הבלכי ואבן סאקויה. ברם, בפירושיו לספר דניאל הוא דן בשני נושאים אלה באינטנסיביות מרובה, במטרה לנחם את העם השרוי בגלות, לעודדו ולחזק את ידי לנוכח הצרות הניחתות עליו בהווה והצפויות לו בעתיד הקרוב תחת שלטון האסלאם. כמעט שאין בפירוש דיונים לשוניים ותיאולוגיים או פולמוס אנטי-קראי, המאפיינים את ביאורו לתורה (להוציא דיונים קצרים על נושאים שזיקתם לספר דניאל חזקה - דוגמת הגנות שבשתיית יין ובגאווה והסיבות לחלומות שבני-אדם חולמים), והוא מוקדש רובו ככולו לעניינים שיש בהם לחזק את העם ולעודדו.

הפרק הראשון פותח בבירור השאלה, אילו ספרי מקרא נתבארו ע"י רס"ג. משרידי פירושיו ומעדויות של רס"ג עצמו ושל פרשני ימי-הביניים אנו מסיקים, שהגאון חיבר פירוש ארוך לחמשת חומשי תורה, למרבית ספרי נביאים אחרונים, לרוב ספרי הכתובים ולרוב חמש המגילות. לדעתנו, המניע העיקרי לכתיבת פירושיו היה תודעתו העצמית כתלמיד-חכם גדול שבדור, שהוא בבחינת יורשם של הנביאים ושל הלויים, שתפקידו ללמד את העם תורה ו"לפקוח את עיני בני האדם ולהדריכם בדרך הישרה".

כמעט כל חיבוריו של רס"ג נכתבו מתוך התעוררות עצמית, ולא מתוך היענות לבקשות שהופנו אליו ע"י בני-דורו. בכל החיבורים בולטת הכתיבה המגמתית, שבה ראה את מימוש המשימה המוטלת עליו, כפרנס הדור. המגמות העיקריות שמצאנו בחיבוריו הן: ביטול מחלוקות הלכתיות ורעיוניות, ביעור הבערות, עקירת דעות משובשות ומלחמה בקראים ובכופרים אחרים.

בנוסף לכך יש לפירושים השונים גם מטרות ספציפיות: בפירוש לספר תהילים, למשל, הגאון מגן על סדר התפילה שתיקנו הרבניים; בפירוש לספר איוב הוא מתמודד עם שאלת סבלותיו של הפרט בעוה"ז; ובפירוש לספר דניאל הוא מתמקד בחיזוק הגולים ובעידודם.

הפרק השני בא להראות את מרכזיותן של תודעת הגלות ותחושת מועקתה ברבים מחיבוריו של הגאון, החל מאלה שנכתבו בעודו במצרים מולדתו, וכלה בפירוש לספר דניאל, שהוא אחד מחיבוריו האחרונים, ושמא אף האחרון שבהם. תיאור הגלות וסבלותיה הוא אמנם קונוונציה ספרותית בשירת ימי-הביניים, אולם אנו נוטים לאמץ את דעתו של חיים ברודי, כי שירתם של משוררים ופייטנים גדולים דוגמת רס"ג, מבטאת את רגשותיהם הפרטיים ואישיותם, גם כאשר הם כותבים בשם האומה כולה ומבטאים את רגשותיה הקיבוציים.

בפיוטיו ובחיבוריו הגאון מבטא את רגש הזרות שאדם מישראל חש בגולה ואת געגועיו אל העבר המדיני, הלאומי והדתי של האומה, ומונה את הסיבות שהביאו לחורבן בית המקדש ולגלות. השלטון המוסלמי נתפס בעיניו כשעבוד הקשה ביותר, משום שתחתיו מושפלים היהודים וסובלים מחרפה ובוז יותר מאשר תחת שלוש המלכויות שקדמו לו. יתרה מזאת, הגאון צופה החמרה במצבם של היהודים לקראת סופה של מלכות האסלאם, שתבטא בנסיונות לחסלם מבחינה פיסית ולהעבירם על דתם בכח הזרוע.

הפרק השלישי מוקדש לבירור הדרכים שבהן הגאון מעודד ומחזק את העם בפירושו לספר דניאל, החל בהדרכה לחיי היומיום, וכלה בדברי עידוד ישירים ומפורשים. הגאון מטעים, שיש לבטוח בהבטחת הבורא שלא יטוש את עמו גם אם ירבה לחטוא, ולהאמין ביכולתו לגאול אותו בבוא העת. הוא מדגיש את ההכרח שבקיום שלם של המצוות על אף מצוקת הגלות, אך מתעלם לחלוטין מקריאת הקראים לעלות לארץ ישראל ולקיים אבילות מתמדת על החורבן. שתיקתו זו של רס"ג, לצד דרישתו להמשיך לסבול בהכנעה את החרפה וההשפלה מצד המוסלמים, תוך תפילה לבורא שיציל את עמו, מלמדות, לדעתנו, כי לא ראה בעלייה לארץ ישראל ובחיי סיגוף ואבילות אמצעים לקירוב הגאולה.

הפרק הרביעי מוקדש לניתוח חישובי הקץ שבפירושו לספר דניאל, ב"אמונות ודעות" ובתשובתו על אבן סאקויה. המסקנה העולה מניתוח זה היא, שכוונת הגאון לא היתה לגלות מתי יופיע המשיח ויגאל את העם, אלא להוכיח, ששלושת מועדי הקץ השונים הנזכרים בספר דניאל אינם סותרים זה את זה ושכולם מסתיימים בנקודת זמן אחת, שכן אין הוא כותב במפורש, מאיזו שנה יש להתחיל למנות את

המועדים השונים הנזכרים בספר. אומנם, במקום אחד הגאון נוקב בתאריך "שנת ל"ב למלכות ארתחשסתא" כשנה שממנה יש למנות 1290 שנים עד ביאת הגואל, אולם אמינותה של גירסה זו, שאיננה מופיעה בחישובים המקבילים באמו"ד ושאיננה מובאת ע"י חכמי ימי-הביניים אשר הכירו את פירושו של הגאון לספר דניאל, לא הוכחה מעל לכל ספק.

חישוביו של הגאון, המבוססים בחלקם הגדול על מסורות היסטוריות של חז"ל, נועדו גם לדחות את חישובי הקצים של הקראים. בחישוביו בא הגאון להוכיח, שכשם שאנו זקוקים לתורה שבעל-פה להבנת המצוות בתורה שבכתב, כך אנו זקוקים למסורות שבידי חז"ל לצורך חישובי הגאולה.

אולם מטרתו העיקרית בחישוב הקץ היתה לעודד את העם מכוח ההוכחה, שסבלותיו יתמו במהרה, ולחזק בקרבם את הציפיה לישועה הקרובה לבוא. אין הוא מתחייב לגבי המועד המדויק להופעת המשיח, בגלל הסיכון הרב שיש בהתבדות חישוביו, אך על אף שהוא מותיר את שנת הקץ באי-בהירות, הריהו מצליח להעניק לקוראיו את התחושה הוודאית, שהמשיח עתיד להופיע בקרוב ולגאול אותם.

בפרק החמישי אנו מנסים לעמוד על הסיבות שהניעו את רס"ג לעשות מאמצים ניכרים כדי להוכיח, שדניאל הוא נביא במלוא מובן המלה, ושחזונותיו הם נבואות, ממש כמו נבואותיהם של ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל. אמת, הדעה הרווחת אצל חז"ל היא, שדניאל לא היה נביא, אך בני-דורו של רס"ג, כדוגמת ר' מבשר, וגאונים אחרים, כדוגמת רב האי גאון, ואף חכמים קראיים, מתייחסים לנביאותו של דניאל כאל עובדה ידועה ומוסכמת, שאין עליה עוררין.

ההדגשה המרובה על נביאותו של דניאל, משרתת היטב את מגמת העידוד והחיזוק, באשר היא מקנה להם תוקף נבואי ומעצימה את משקלו של ספר דניאל כמקור עידוד.

בפרק הששי נידונות כל ההתבטאויות שבכתבי רס"ג לגבי האסלאם והמוסלמים. לדעתו, זוהי המלכות האחרונה שתשעבד את ישראל, ובסוף שלטונה יבוא הגואל. מסקנתנו היא, שיחסו כלפי החברה שבתוכה חי מתאפיין אומנם בעויינות גלויה, אך התבטאויותיו כלפיה מתונות בהשוואה לדבריהם של הקראים ושל חכמים רבניים אחרים בימי-הביניים.

רס"ג היה הראשון מבין חכמי ישראל שפיתח פולמוס אנטי-מוסלמי שיטתי, שתכליתו להגן על הדת היהודית. הפולמוס, המצוי בעיקר באמו"ד, מתמקד בדחיית הטענה המוסלמית הרווחת, שלפיה האסלאם מבטל את תורת משה. הגאון מתייחס בעקיפין גם לטענה המוסלמית, שמחמד הוא נביא אמת, שהופעתו ונבואתו רמוזות במקרא, אך איננו דן כלל בטענה, שהיהודים זייבו את התורה. טיעונו העיקרי של רס"ג הוא, שמשם והנביאים האחרים הבטיחונו במפורש, שהתורה היא נצחית ולא תבטל לעולם. לכך מצטרפות המסורות שבע"פ והראיות הרציונליות, אם כי הוא מודה, שאין בהן כשלעצמן כדי לדחות את המסורות המקבילות שבידי המוסלמים.

בפירוש לספר דניאל כמעט שאין ויכוח תיאולוגי אנטי-מוסלמי, למרות שהגאון דן בו במלכות הרביעית, שהאסלאם הוא חלק ממנה. לדעתנו, הוא ממעט כאן בויכוחים עם המוסלמים, מפני שיש בכך משום סטייה מן המטרה שהציב לעצמו בכתובת הפירוש: לעודד ולחזק.

בפרק השביעי נידונות כל ההתבטאויות שבכתבי רס"ג לגבי הנוצרים והנצרות. בניגוד מפתיע למיעוט הפולמוס האנטי-מוסלמי בפירוש לספר דניאל, מוקדש בו מקום ניכר לפולמוס האנטי-נוצרי. דומה, שהסיבה להבדל זה היא, שלא היה מנוס מהפרכת טענות הנוצרים, שכן אמונתם, שהמשיח התגלה בימי בית שני, עלולה להשמיט את הקרקע מתחת למאמצי העידוד והחיזוק שלו. יתרה מזו: בעוד שהמוסלמים לא פירשו את ספר דניאל, חייב היה הגאון לסתור את הביאורים הכריסטולוגיים, המוצאים בפסוקי ספר דניאל רמזים לשלטונו הצפוי של ישו בעולם, ולהוכיח בעליל, שהכתובים מוסבים על שלטונו המיועד של המלך המשיח.

פרק א

מניעיו של רס"ג לכתיבת פירושו למקרא

אחת השאלות החשובות ביותר בחקר יצירתו של רב סעדיה גאון, שהעסיקה את כל חוקריו ושעדיין לא נפתרה סופית, היא השאלה: האם תרגם רס"ג ופירש את כל כ"ד ספרי המקרא או רק את חלקם? הביבליוגרף הגדול של רס"ג, הנרי מלטר, סבר, שהגאון כתב פירושים לכל המקרא, אם כי רק חלק קטן מהם הגיע לידינו.¹ גם א"ש הלקין סבר, שרס"ג תרגם את רוב ספרי המקרא, אם לא את כולם, וחיבר, כנראה, פירושים מלאים, או הערות נבחרות, על כל התנ"ך.² מאוחר יותר מיתן הלקין את דעתו ביחס לפירוש הארוך, וטען, כי רס"ג כתב פירושים רק למספר מצומצם של ספרים.³ הרב יוסף קאפח, המסתמך על מסורות תימניות שבע"פ, קובע, שרס"ג פירש את כל התורה וחלקים נרחבים מן הנביאים ומן הכתובים.⁴

-
1. מלטר, רס"ג, עמ' 326. יש לציין, כי לאחר שהתפרסם מאמרו של מאן (להלן הערה 10), נטה מלטר לאמץ את דעתו, שרס"ג לא פירש את כל חמשת חומשי תורה (שם, עמ' 426, מס' 2).
 2. A.S. Halkin, "Judeo-Arabic Literature", in: L. Finkelstein (ed.), *The Jews - Their History, Culture and Religion*, New-York 1960, vol. 2, pp. 1124-1125.
 3. א"ש הלקין, הערך: "תנ"ך, פרשנות", בתוך: אנציקלופדיה מקראית, חלק ח, ירושלים תשמ"ב, טור 650.
 4. קאפח, פירושי, עמ' ו; רס"ג, דניאל, עמ' יד, הערה 15.

כראיה לכך, שרס"ג תרגם ופירש את רוב המקרא, אם לא את כולו, אסתפק בהבאת שתי עדויות היסטוריות, שלא הובאו בעבר ע"י מחייביה של דעה זו:

1. ר' פתחיה מרגנשבורג, התייר בן המאה ה-12, מספר, כי "בארץ בבל לומדים פירוש רבינו סעדיה, שעשה מכל הקרייה" [המקרא]⁵.
2. בהקדמתו העברית לפירושו למקרא, ר' יששכר בן סוסאן המערבי, בן המאה ה-16⁶ כותב: "הגאון הגדול, רבנו סעדיה מפיתום מצרים... זצ"ל, עשה פירוש לכל הארבעה ועשרים ספרי המקרא בלשון ערבי, הנקרא 'אלשרח'".⁷ ובהמשך שם: "ופירש כל הכ"ד ספרי המקרא בשני פנים בלשון ערבי, האחד הוא ה'אלשרח', שדיברנו בזכרוננו, והשני: 'כתאב אלביאן', שהוא הביאור שמבאר ביותר רחב פשטי הפסוקים והילוכם ודקדוקם ויישובם, כדרך כל שאר מפרשי המקרא זצ"ל".⁸

-
5. אלעזר גרינהוט, סיבוב הרב פתחיה מרגנשבורג, ירושלים תרס"ה, עמ' 12.
 6. פרטים על בן סוסאן ועל חיבוריו, ראה: דוד דורון, תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן סוסאן המערבי - עיוני לשון, דיסרטציה (בשכפול), רמת-גן תש"ס, עמ' 2-5; הנ"ל, "על תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן-סוסאן המערבי", ספונות, סדרה חדשה, ספר שלישי (יח) (תשמ"ה), עמ' 279-298.
 7. אהל דוד, ח"א, עמ' 63.
 8. שם, עמ' 66.

על אף שתי עדויות אלה ואחרות, הדעה הרווחת כיום במחקר היא, שרס"ג תרגם אמנם את חמשת חומשי התורה, אך כתב פירוש ארוך ומקיף רק לכמחציתם:

1. לחלק הראשון של ספר בראשית, עד פרשת "ויצא" (פרקים א-כח, ט).
2. לכל ספר שמות.
3. לכל ספר ויקרא.

את הספרים במדבר ודברים לא פירש רס"ג כלל.⁹

דעה זו מבוססת בעיקר על שני מקורות חשובים:

1. רשימת חיבוריו של רס"ג, שנכתבה ע"י שני בניו, שארית-אלוף ודוסא, 11 שנה בלבד לאחר מות אביהם.¹⁰ מרשימה זו עולה, שהגאון תרגם את כל התורה, מ"בראשית" ועד "סוף הברכה", אך פירש רק את חלקי התורה שפורטו לעיל.
2. הקולופון המצורף לפירוש על ההפטרות של רב יוסף ראש הסדר בן יעקב, "ראש בי רבנן מפוסטאט", שחי בראשית המאה ה-12 (כת"י אוקספורד בוד' 26241¹¹). בקולופון נאמר, שרב יוסף חיבר את פירושו "לאחר שעמד על פירוש התורה של השלושה:

-
9. רס"ג, בראשית, עמ' יא-יב; קליין, תרגום, עמ' 31-32.
 10. מאן, רשימה. התחלתו המשובשת של הקטע שפרסם מאן, הושלמה ע"י אלכסנדר שייבר, "נוסח שלם של קטע הגניזה על תולדות ימי סעדיה גאון", קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 571 [= A. Scheiber, Genizah Studies, Hildesheim - New-York 1981, p. 69].
 11. הקולופון פורסם אצל: מאן, היהודים, ח"ב, עמ' 310; שרגא אברמסון, "רב יוסף ראש הסדר", קרית ספר כו (תש"י), עמ' 73.

מ'בראשית' עד 'ויצא' ומ'ואלה שמות עד 'במדבר' לרבנו סעדיה;
מ'ויצא' עד 'ואלה שמות' ומ'במדבר' עד 'שפטים' לרבנו שמואל
בן חפני; ומ'שפטים' עד סוף התורה לרבנו אהרן בן סרג'אדו".

בנוסף לשתי ראיות אלה, צוקר, שהוא מראשי המצדדים בדעה זו,
מסתמך על קטעי הגניזה שבדק, על מובאות מפירושי שלושת הגאונים
הנ"ל בחיבורים אחרים¹² ועל הפניות ממקום למקום בכתביהם של
הגאונים עצמם.

אף שראיות אלה הן כבדות משקל, הן מעוררות קשיים
רבים,¹³ שהגדול שבהם: מדוע לא פירש רס"ג את כל התורה?
תשובתו של בנימין קלאר, שרס"ג לא הספיק לפרש אלא את החלקים
הנזכרים קודם שנפטר,¹⁴ אינה מספקת, משום שעדיין יש מקום
לשאול: מדוע לא סיים רס"ג את פירושו לספר בראשית, ותחת זאת דילג
מפרשת "ויצא" לראשית ספר שמות?¹⁵ זאת ועוד: מדוע לא פירש את
הספרים במדבר ודברים וביכר על פניהם ספרי מקרא אחרים?¹⁶ יתרה

-
12. ר' מבשר, למשל, מביא מפירושי רס"ג רק לחלק הראשון של ספר
בראשית ולספרים שמות וויקרא - ראה: השגות ר' מבשר, עמ' 6.
13. ראה: נחמיה אלוני, "דברי ביקורת על פירוש המקרא לרשב"ח",
בית מקרא פ (תש"ס), עמ' 86.
14. קלאר, מחקרים, עמ' 216.
15. כידוע, כתב רס"ג את פירושו לחומשי התורה כסדרם, ראה: צוקר
מפירושו, עמ' 348 שו' 1; רצהבי, שלושה, עמ' כד שו' 9-10;
רס"ג, בראשית, עמ' 46 שו' 22.
16. מבין ספרי המקרא שנתפרשו לאחר התורה, יש לציין את ספר משלי
(ראה שם עמ' כג שו' 22; עמ' רנב שו' 34-35 ועוד), את ספר

מזאת: אהרן גרינבאום ערער במקצת על אמינות עדותו של רב יוסף ראש הסדר, בהוכיחו שרשב"ח חיבר פירוש על כל התורה, ולא רק על החלקים שנזכרו בקולופון,¹⁷ ופוזננסקי עשה זאת לגבי ר' אהרן בן סרג'אדו.¹⁸ לדעתם, נעזר רב יוסף בביאורו על ההפטרות, בפירוש רס"ג לאותם חומשים הנזכרים בקולופון, ובפירושו של רשב"ח לחומשים האחרים. אולם, מכיון שפירוש רשב"ח למחצית השנייה של ספר דברים לא הגיע לידינו, הסתייע רב יוסף בפירושו של ר' אהרן סרג'אדו. אף שפוזננסקי וגרינבאום אינם חולקים במפורש על הקביעה, שרס"ג פירש רק את החלקים המיוחסים לו ע"י רב יוסף, הרי שבערערם את דבריו לגבי רשב"ח ור' אהרן, ערערו, למעשה, את תוקפם גם לגבי

-
- דניאל (עמ' קס שו' 17; עמ' פט שו' 21 ועוד) ואת מגילת אסתר (רצהבי, אסתר, עמ' תתשסג שו' 2 מלמטה).
17. גרינבאום, רשב"ח, עמ' 25-33; הנ"ל, "פירוש רב שמואל בן חפני גאון לפרשת האזינו", סיני ק (תשמ"ז), עמ' רעד-רעו. דעת גרינבאום עומדת בניגוד לדעתו של צוקר, הסבור, כי "ההשתדלות לייחס לרשב"ח פירושים על כל חלקי התורה אינה כדאית לויכוח" (רס"ג, בראשית, עמ' יב, הערה 7). במאמרו: "האמנם הקיף פירוש ר' שמואל בן חפני את כל התורה", עלי ספר ח (תש"ס), עמ' 137-139, משה סוקולוב דוחה אמנם את מסקנתו של גרינבאום ביחס לפירוש רשב"ח לפרשת "האזינו", אך אין הוא מתייחס ישירות לטענותיו באשר לחלקים האחרים של התורה. לדעת ירחמיאל ברודי, המסכים לדבריו של סוקולוב, "אם פירש רשב"ח פרשיות שכבר פירש רס"ג, הוא עשה זאת בנפרד ולא כחלק מפירושו הכולל, שנועד להקיף רק את הספרים שלא נתפרשו ע"י הגאונים שקדמו לו" ("לשרידי פירוש התורה של רב שמואל בן חפני גאון", תרביץ נה [תשמ"ו], עמ' 271).
18. פוזננסקי, רשימה, עמ' 377-378.

רס"ג, שהרי יתכן, שרס"ג פירש את כל התורה, אך רק חלק מפירושו הגיע לידי רב יוסף.

סיוע לאפשרות שפירוש רס"ג לתורה לא הגיע לידי ר' יוסף בשלמותו, הם דבריו של אבן נדִים, הביבליוגראף המוסלמי החשוב, שחי בסוף המאה העשירית. אבן נדִים, המספר, שבני דורו עוד הכירו את רס"ג, מכיר רק חלק מפירושו הארוך של הגאון לספר ויקרא ואת התרגום לכל התורה, אך אינו מזכיר כלל את הפירוש הארוך לבראשית ולשמות.¹⁹ גם בימי רב האי גאון (נפטר 1038) היו חלק מספרי רס"ג יקרי המציאות, וברי שרה"ג לא ראה אותם במו עיניו.²⁰

זאת ועוד, רב יוסף כותב, שלא מצא פירוש להפטרות מאת שלושת הגאונים הנ"ל, ואילו ר' יששכר בן סוסאן מעיד, שאצל "אחד מכמה עיירות" בארץ ישראל נמצא תרגום ההפטרות של רס"ג.²¹

יתרה מזאת, לו נתכוון רס"ג לכתוב פירוש ארוך רק למחצית הראשונה של ספר בראשית, יש להניח, שהיה מעיר על כך בהקדמתו לפירוש התורה, שהרי אף שקיימות עדויות לכך, שבימי-הביניים

19. Ibn Nadim, Kitāb Al-Fihrist, von Gustav Fluegel, Halle 1872, p. 23.

בהמשך דבריו אבן נדִים מזכיר פירושים של רס"ג לספרי מקרא אחרים.

20. הקדמת רס"ג לספר הירושות, עמ' 36 הערה 18. הקראי סלמון בן ירוחם, בן דורו הצעיר של רס"ג, מציין פעמיים, שהגאון חישוב קיצים בספר "אמונות ודעות" (סלמון, מפירוש, עמ' 521, 526) אך איננו מזכיר כלל את חישוביו בפירוש לספר דניאל, ככל הנראה משום שלא הכירו.

21. אהל דוד, עמ' 66.

נתחברו פירושים למחצית שניה של חומש,²² לא היתה זו תופעה מקובלת, ועל העושה זאת לנמק את מעשהו.

ואכן, צוקר עצמו מודה,²³ שבמספר מקומות רס"ג מפנה לפירושו לחלקים מהתורה, שלשיטתו לא ביארם הגאון, דוגמת פירושו לבראשית מט,²⁴ ולדברים לב,א.²⁵ ותשובתו של צוקר: "מציונים אלה ניתן להסיק, שאמנם היו לו לרס"ג פירושים גם לחלקי מקרא, שפירושו עליהם לא נתפרסמו ברבים. ובדרך כלל נראה, שהגאון העתיק את פירושו מפעם לפעם, ומכאן ההפניות ההדדיות מספר לספר, מ'אמונות ודעות' לפירוש המקרא ומפירוש המקרא ל'אמונות ודעות', מהסידור לפירוש התורה ומהפירוש לסידור... ומפני מה לא עיבד ופרסם הגאון את פירושו על חלקי התורה ועל שאר ספרי המקרא לפי סדרם? זוהי חידה, שלא אדע פתרונה".²⁶ ובמקום אחר הוא כותב: "ניתן לשער, שהיו עמו פירושים על כל התורה, אלא שחלקים מהם לא היו מלוטשים בעיניו כדי להפיצם ברבים".²⁶

העולה מדברי צוקר הוא, שרס"ג אומנם כתב פירוש לכל ספר בראשית: המחצית הראשונה של הפירוש היתה "מלוטשת" דיה, ולכן פרסמה ברבים, אולם את המחצית השנייה לא הצליח "לעבד וללטש" בצורה שתניח את דעתו, ולכן נשאר פירושו עליה בבחינת "רשימת פירושים".

22. כגון ברשימת ספרים מן הגניזה, שבה נזכר פירוש אנונימי למחצית השנייה של ספר בראשית (מאן, טקסטים, עמ' 650 שו' 161-162).

23. רס"ג, בראשית, עמ' יב הערה 7.

24. השווה גם: רס"ג, דניאל, עמ' יג.

25. ראה גם: רצהבי, הקדמת, עמ' קח.

26. משה צוקר, "קטעים מפירוש הגאון רב שמואל בן חפני על פרשת ואתחנן", עלי ספר ה (תשל"ח), עמ' 5, הערה 1.

כמו כן עלינו להניח, שבהפנותו לפירושו על אותם חלקי התורה שלא נתפרסמו ברבים, שכח רס"ג, שפירושים אלה מונחים במגירת שולחנו ואינם נחלת הרבים!

להלן אֲנֶסֶה להביא מספר ראיות, לכך שרס"ג אכן פירש את כל

התורה:

ספר בראשית:

בנוסף להפניותיו של רס"ג למקומות שאותם לא פירש לפי הסברא, מצויות בכתבי הראשונים מובאות גם מפירושו למחצית השנייה של הספר:

1. בהשגתו על פירוש רס"ג לבראשית לא, לט דונש בן לברט כותב: "ועוד פירש 'גנבתי יום' - 'עמלתי', מן לשון עמל ויגיעה. והביא ראיה מן 'גנבתו סופה' (איוב כא, יח).²⁷ הפירוש 'עמלתי' לקוח אמנם מן התרגום הערבי של רס"ג למלה זו [כדדד"], אך הראיה מספר איוב לקוחה, ככל הנראה, מן הפירוש הארוך לספר בראשית.

2. ב"ספר מגילת סתרים", רב נסים גאון מצטט את דברי "רבינו סעדיה ראש הישיבה [במקור: "ראס אלמתיבה"] זק"ל, בספר 'אלאזהאר' [=שם פירושו של רס"ג לתורה], בפרשת 'וישב יעקב'".²⁸

27. דונש, תשובות, עמ' 5, סעיף 13.

28. יוסף קאפח, "גרדומי פנינים מספר בכ"י תימני קדום", תלפיות ח (תשכ"א), עמ' 125. בתחילה סבר הרב קאפח, שזהו ספר מאת חכם תימני, אולם מאוחר יותר חזר בו וקבע, שזהו קטע מתוך "ספר מגילת סתרים" שחיבר רב נסים בן יעקב מקירואן (ראה חלקו השני של המאמר, שם, עמ' 334-335, וכן: אברמסון,

3. בפירושו לספר בראשית מט, ד ("אז חללת יצועי"), ר' אברהם בן הרמב"ם מצטט את פירושו של רס"ג: "אתה חיללת בדעתך, ולא נתחללת אלא אתה, אבל יצועי אני נתעלה מן החילול". פירוש זה נראה כלקוח מפירוש ארוך, ולא מתרגום, כמו הפירוש הראשון שראב"ם מביא שם בשם הגאון.²⁹
4. בפירושו לנביאים, ר' אברהם בן שלמה מצטט ביאור של רס"ג על נחום א, יב הלקוח מתוך "פירוש [במקור: "תאיל"] פרשת וישלח יעקב".³⁰

ספר במדבר:

- בשלושה מקומות רס"ג מעיד, שהיה בכוונתו לפרש את ספר במדבר: 1. בהסבירו את מהותו של המן, הגאון כותב: "המן היה נצרך לאחת משתי הפעולות: או שיטחנוהו בריחיים ויעשוהו ככרות לחם או

רב נסים, עמ' 200-203, ובמיוחד עמ' 200, הערה 1). דברי רס"ג נדפסו בשנית אצל: אברמסון, רב נסים, עמ' 202. פירוש של רס"ג על בראשית לז, א מתוך "ספר מגילת סתרים", מובא גם אצל: קאפח, פירושי, עמ' מב, הערה 1.

29. שלוש המובאות הללו מתוך פירושי רס"ג נזכרות גם אצל: קליין, תרגום (עמ' 31-32), אולם לדעתו, אין הן לקוחות מתוך פירושו הארוך של רס"ג, אלא מתוך פירושו הקצר. לענייננו אין להבחנה זו, גם אם היא נכונה, כל חשיבות, שהרי אנו דנים בשאלה העקרונית: האם כתב הגאון פירוש כלשהו לכל חמשת חומשי תורה, בנוסף על התרגום, שבעלותו של רס"ג עליו איננה מוטלת בספק?

30. רצהבי, מובאות, עמ' קה, ראשית מובאה כ. אין לקבל את דעת רצהבי, כי מובאה זו שם, לקוחה מפירושו של רס"ג לבראשית כט, יח-כ (עמ' קד הערה 26), שכן הכינוי החבור במלה "כקולה" [=כדבריו], שעליו רצהבי מבסס את השערתו, מוסב, לדעתי, על הנביא הושע ולא על הגאון.

רקיקים אפויים ברמץ, או שכותשים אותו במכתש ומבשלים בקדירות, מעין 'אלהריסה', כפי שנבאר [במקור: "כמא נשרח"] ב'וידבר': 'שטו העם ולקטו וטחנו ברחים או דכו במדכה ובשלו בפרור' (במדבר יא, ח).³¹

2. בפירושו על "אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, יח), רס"ג כותב, שהמלה "לו" מלמדת, שיש לאיש יתרון על האשה בשלושים מצוות, "כמו שאפרש [במקור: "כמא סאשרח"] בפרשת ראשי המטות, ברצות האל".³²

3. בפירושו לפסוק הראשון של שירת הים הגאון מודיע על כוונתו לבאר את עשר השירות שבמקרא: "מכיון שאמר: 'את השירה הזאת' (שמות טו, א) יודעים אנו, שיש שירות הרבה, והן עשר שירות... שירת הבאר (במדבר כא, יז-כ) ושירת האזינו... ראוי שנפרש את העשר הללו אחת אחת, ואולם את הארבע שבתורה אנו מניחים, משום שאת שירת אברהם כבר פירשנו במקומה על פי סדר הכתובים, ושירת הים היא זו שלפנינו, ואת שירת הבאר ושירת האזינו נפרש במקומותיהן על פי סדר הכתובים [במקור: "סנשרחהן פי מואצ'עהן מן אלנץ"], אבל אנו נפתח בשירה החמישית, היא שירת דבורה".³³

31. רצהבי, קטעים, עמ' ח בנספח. "וידבר" הוא אמנם שמה של פרשת "בהעלתך", על שום תחילתה (במדבר ח, ב), אולם גם שמו של ספר במדבר כולו, או לפחות של מחציתו הראשונה, על שום המלה הפותחת את הספר, וראה עוד: מאן, ענן, עמ' 348, הערה 6.

32. רס"ג, בראשית, עמ' 66, ובתרגום לעברית עמ' 278, וראה עוד: תשוה"ג, מוסאפיה, סימן קכ.

33. בן-שמאי, מציאה, עמ' 320.

בידינו גם שתי עדויות של רס"ג, שהוא לא רק התכוון לפרש את ספר במדבר, אלא אף עשה זאת:

1. בפירושו למשלי י, ג הגאון כותב: "וייעד לרשעים... את העונש שביארנו בפירוש [במקור: "אלתי שרחנאהא פי תפסיר"] 'ה' אך אפים ורב חסד' (במדבר יד, יח).³⁴
2. בפירושו על המלים: "זרזיר מתנים או תיש" (משלי ל, לא), רס"ג כותב: "התיש בצאן, אמר עליו: 'או תיש', לפי שהנוהג, שהוא מחובר במלה 'או', כמו שפירשתי [במקור: "עלי מא שרת"] בתורה 'או לאיל תעשה מנחה' (במדבר טו, ו).³⁵

יתרה מזאת, יש בידינו שתי עדויות, שפירוש של הגאון על ספר במדבר היה אכן בנמצא:

1. ברשימת ספרים מן הגניזה, שבה פורטו פירושו של הגאון לתורה, כשהם מחולקים לפי פרשיות, ולא לפי ספרים, נאמר, שהפירוש לפרשת "בהעלתך" הקיף כדי כרך שלם [במקור: "מג'לד"], היקף שרק הפרשיות: "בראשית", "וירא", "ויצא" ו"משפטים" זכו לו.³⁶ מכותרת הרשימה: "פירוט ענייני התורה שבידינו [במקור: "פצל מא ענדנא מן תפסיר במעאני אלתורה"] מאת רב סעדיה זק"ל", ומהעובדה שהפירוש לפרשת "בהעלתך" היה בהיקף של כרך שלם, ניתן להסיק, שאין הכוונה לפירוש הקצר של רס"ג, אלא לפירושו הארוך.

34. רס"ג, משלי, עמ' פה.

35. שם, עמ' רסג.

36. רצהבי, שלושה, עמ' כו-כז.

2. לפי עדותו של ר' שמעון צאלח, עותק מפירוש רס"ג לספר במדבר היה מצוי בתימן עד הדור האחרון, והוא עצמו החזיק ברשותו את כתה"י והגה בו.³⁷

לאור כל זאת, אפשר לקבוע בוודאות, שרס"ג אכן ביאר את ספר במדבר.

ספר דברים:

יש בידינו ארבע עדויות מפי רס"ג עצמו, שהיה בכוונתו לפרש את ספר דברים:

1. בהתייחסו לפרשת עגלה ערופה, רס"ג מקשה: "ומפני מה ענש את זקני העיר הקרובה אל החלל (דברים כא, א-ט)? נפרשהו במקומו [במקור: "פסנשרחה פי מוצ'עה"] בעזרת האל".³⁸
2. רס"ג מיעץ לאדם לדבר אל רעהו ברכות, "כדי שייכנסו הדברים אל לבו ויעשו עליו רושם, כמו שאני עתיד לבאר למשל [במקור: "כמא שאשרח פי מת'ל"] בפרשת 'האזינו השמים... יערף כמטר לקחי" (דברים לב, א-ב).³⁹

-
37. רצהבי, איכה, עמ' 349-350 הערה 8. מאוחר יותר פרסם רצהבי שני קטעים מפירוש לספר במדבר, שאותם ייחס לרס"ג ("ששה קטעים חדשים מפירוש ר' סעדיה לתורה", סיני צו [תשמ"ה], עמ' ט-יב), אולם אהרן גרינבאום הוכיח, שקטעים אלה הם לרשב"ח ולא לרס"ג ("פירוש רב שמואל בן חפני גאון לפרשת בהעלתך", סיני צח [תשמ"ו], עמ' קט-קיג). בשיחה שבע"פ הודה בפני רצהבי, שאכן שגה בייחסו את הקטעים לרס"ג.
 38. רס"ג, בראשית, עמ' 91, ובתרגום לעברית עמ' 317.
 39. שם, עמ' 95, ובתרגום לעברית עמ' 323.

3. רס"ג מפרש, שגם את אנשי סדום, שיצאו מעירם למקומות אחרים, "הדף הרוח, השיגם והשחיתם, כמו שאנו עתידים לפרש [במקור: "כמא שנשרח"] 'בקרב כל ישראל' שבעניין קרח" (דברים יא, ו).⁴⁰

4. בהסבירו את מידת הצדק בכך שהקב"ה לא מנע מקין להרוג את הבל, בכך ששכרם של כל העשוקים הוא בעולם הבא, הגאון כותב: "כמו שאנו עתידים לבאר את עניין השכר והעונש אשר בעולם הבא... בפרשת 'ראו עתה כי אני אני הוא'" (דברים לב, לט).⁴¹

בנוסף לכל אלה, רס"ג מעיד בשני מקומות בלשון עבר, שכבר פירש את ספר דברים:

1. בביאורו על משלי כא, יז רס"ג עוסק בהידרדרותו האפשרית של האדם כתוצאה מהשתקעותו בתענוגות, "כמו שפירשתי [במקור: "עלי מא שרחת"] בדין בן סורר ומורה בתורה" (דברים כא, יח-כא).⁴²

2. בהתייחסו לשאלה: מדוע לא נזכר שם ה' במגילת אסתר? רס"ג כותב, שהשם נזכר בכינוי "מקום" (ד, יד), שכן זהו אחד

40. שם, עמ' 132, ובתרגום לעברית עמ' 387.

41. שם, עמ' 89, ובתרגום לעברית עמ' 314. במקור הערבי נקוטה אומנם לשון עבר ["כמא שרחת"], אולם בכל המובאות האחרות שהובאו לעיל מפירוש רס"ג לספר בראשית נקוטה לשון עתיד, שהרי ספר בראשית נתפרש לפני ספר דברים, ולכן יש להניח, שאף זו באותה לשון נכתבה, ולשון העבר היא תוצאה של שיבוש, שכן הגדים מסוג זה אצל רס"ג מדוייקים בדרך כלל.

42. רס"ג, משלי, עמ' קסד. במקום אחר (רצהבי, פרקים, עמ' קב) הגאון מפנה לתרגומו לפסוק "לא יבוא עמוני ומואבי" (דברים כג, ד).

משמותיו של הקב"ה, "כמו שפירשתי [במקור: "כמא שרחת"]

בכתוב: 'מענה אלהי קדם' (דברים לג, כז).⁴³

שעה שאף לא קטע אחד מפירוש רס"ג לספר במדבר הגיע לידינו, פרסם הירשפלד קטע גניזה, הלקוח לדעתו מפירוש הגאון לספר דברים,⁴⁴ אולם יש מי שחולק על קביעתו זו.⁴⁵

מדוע, אם כן, הגיעו אלינו קטעים רק מן הפירוש לשנים וחצי החומשים הראשונים בלבד?

רצהבי מנסה להסביר זאת בחשיבות שייחסו המעתיקים לספרים אלה: ספר בראשית הוא ספר הבריאה ותולדות האבות; ספר שמות עוסק ביציאת-מצרים, במתן-תורה, בדינים שונים ובמלאכת המשכן, ואילו ספר ויקרא דן בהלכות הקרבנות ובמשפטי הכהנים והעם.⁴⁶

ברם, תשובה זו איננה פותרת לחלוטין את השאלה שהוצגה לעיל, לפי שניתן היה לצפות, שהמעתיקים ייחסו חשיבות דומה גם לתולדות יעקב אבינו ולהשתלשלות האירועים עד לירידת בני-ישראל מצריימה, המגוללים במחצית השנייה של ספר בראשית; לסיפור נדודיהם של ישראל במדבר, להשגחת ה' עליהם ולנסים שעשה להם, כמסופר בספר במדבר, ולדינים המחודשים שבספר דברים!

אין בידינו להשיב תשובה המניחה את הדעת לשאלה, מדוע דחקו פירושו של רשב"ח את פירושו של רס"ג על אותם חלקים מהתורה שלא

43. רצהבי, אסתר, עמ' תתשסג, שו' 2 מלמטה.

44. הירשפלד, פירוש, עמ' 45-60.

45. פוזננסקי, רשימה, עמ' 375-376.

46. יהודה רצהבי, "שלושה קטעים חדשים מפירוש ר' סעדיה לספר שמות", סיני צה (תשמ"ד), עמ' א.

הגיעו לידינו, אולם לצורך ענייננו כאן, די לנו במסקנה, שרס"ג תרגם ופירש את חמשת חומשי תורה במלואם.

אשר לשאר חלקי המקרא, המצב ברור הרבה פחות.

נביאים ראשונים:

הרב קאפח מעיד: "קבלה בידינו, שכאשר תרגם רס"ג את המקרא, לא תרגם נביאים ראשונים".⁴⁷ גם מלטר, הסבור, כאמור לעיל, שרס"ג תרגם או פירש את כל המקרא, מודה, שמאומה לא נשתמר מפירושו אלה.⁴⁸

לעומת המסורת התימנית שבידי הרב קאפח, עומדים שלושה

ממצאים:

1. הביאור שמביא ר' אברהם בן הרמב"ם בשם רס"ג על הפסוק: "בן שנה שאול במלכו" (שמואל א יג, א), הלקוח לדעת אהרן פריימן, מפירושו של הגאון לספר שמואל, שלא נשתמר.⁴⁹
2. קטע מתרגום ערבי לספר שמואל א ל, ו-כא, המיוחס לרס"ג.⁵⁰

47. קאפח, קטע, עמ' 292. מסורת זו עולה בקנה אחד עם מסקנתו של בן-שמאי מהקדמת רס"ג לפירושו על עשר השירות שבמקרא, כי לא היה בכוונת הגאון לבאר את ספרי שופטים ושמואל (בן-שמאי, מציאה, עמ' 322).

48. מלטר, רס"ג, עמ' 316-317.

49. תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן ושל"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ח, עמ' 34, הערה 1.

50. נחמיה אלוני, "קטע מתרגום לשמואל", תרביץ טו (תש"ד), עמ' 203-205 [=הנ"ל, מחקרי לשון וספרות א - פרקי רב סעדיה גאון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 9-11].

3. שנים-עשר הפירושים לפסוקים בספר שמואל ושלושה-עשר הביאורים לפסוקים בספר מלכים, שר' אברהם בן שלמה מביא בשם רס"ג, בביאורו לנביאים ראשונים.⁵¹ אומנם רובם ידועים לנו מחיבורים ששם הגאון נקרא עליהם בוודאות, אך מיעוטם פותח פתח לאפשרות, שרס"ג אכן כתב פירוש לספרים אלה.⁵² לספרים: יהושע ו-שפטים אין בידינו כל ראיה של ממש, לכך שרס"ג תרגם או פירשם.

נביאים אחרונים:

ספר ישעיהו:

פירושו של רס"ג לספר ישעיהו נזכר ברשימה שערכו בניו, בקולופון של רב יוסף ראש הסדר, בהקדמת ר' יששכר בן סוסאן לתורה ועוד. נוסף לכך, מצוי בידינו התרגום בשלימותו וכן קטעים גדולים ורבים מתוך הפירוש הארוך, שבעלותו של הגאון עליהם הוכחה מעל לכל ספק.

ספר ירמיהו:

פירוש של רס"ג לספר ירמיהו אינו מופיע ברשימת בניו, ואף לא בקולופון הנזכר. גם קטע הגניזה שפרסם הירשפלד, והלקוח לדעתו

51. את פירוט הפירושים ראה אצל ראב"ש, עמ' 76-77.

52. פוזננסקי, לעומת זאת, סובר, שרק מובאה אחת מפירושו של רס"ג למלכים ב ב, ט עשויה להיחשב כלקוחה מתוך פירוש על ספר מלכים ולא מחיבורים אחרים - פוזננסקי, רשימה, עמ' 385-386.

מתוך פירוש הגאון לירמיהו,⁵³ איננו, כפי הנראה, אלא קטע מההקדמה לפירוש התורה.⁵⁴ אולם פרשני ימי-הביניים מביאים פירושים כה רבים של רס"ג לפסוקים מספר ירמיהו, עד שאפילו פוזננסקי, שאיננו נוטה להגדיל את מספר ספרי המקרא שפירש רס"ג, איננו שולל את האפשרות, שהוא אכן ביאר ספר זה.⁵⁵

במקום אחד רס"ג מעיד, שהיה בכוונתו לכתוב פירוש לספר ירמיהו. בביאורו לספר בראשית, בהמשך לעצתו המובאת לעיל, שרצוי לאדם לדבר ברכות, כדי שהדברים ייכנסו לליבו של השומע ויעשו עליו רושם, רס"ג מוסיף: "כמו שאני עתיד לבאר למשל [במקור: "כמא סאשרח... פי מת'ל"] ב'שמעו דבר ה' בית יעקב וכל משפחות בית ישראל" (ירמיהו ב, ד).⁵⁶

אין לדחות ראיה זו בטענה, שייתכן כי הפירוש שאליו רס"ג רומז, איננו מתוך פירוש עתידי לספר ירמיהו, אלא חלק מפירוש ההפטרות, שהרי "שמעו דבר ה' בית יעקב" הוא הפסוק הפותח את ההפטרה לפרשת "מסעי", וזאת מכיון שעצם קיומו של הפירוש להפטרות טעון עדיין הוכחה:

1. רב יוסף ראש הסדר מעיד, שלא מצא פירוש להפטרות מאת רס"ג, רשב"ח ור' אהרן בן סרג'אדו.⁵⁷

53. H. Hirschfeld, "Introduction to Sa'adyah's Translation .of Jermiyah (?)", J.Q.R. 18 (1906), pp. 317-325

54. מלטר, רס"ג, עמ' 318; פוזננסקי, רשימה, עמ' 386.

55. פוזננסקי, רשימה, עמ' 386-387, 391.

56. רס"ג, בראשית, עמ' 95, ובתרגום לעברית עמ' 323.

57. מאן, היהודים, ח"ב, עמ' 310.

2. הפירוש להפטרות שדירנבורג מביא בליקוטים שפרסם מפירושי רס"ג לספר ישעיהו,⁵⁸ איננו לרס"ג, אלא לר' יוסף ראש הסדר, כמוכח מכותרתו.⁵⁹
3. פירוש ההפטרות שבקטעי הגניזה שבפילדלפיה ושגגנונו זהה לסגנון הגאון, איננו חלק מפירוש עצמאי על ההפטרות, אלא ליקוט מחיבוריו השונים.⁶⁰
- היחיד שטען, כי בידינו קטע מתרגום ההפטרות לרס"ג, היה ע"צ מלמד. לדעתו, התרגום הערבי של שירת דבורה שאותו פרסם, הוא לרס"ג, ובהיעדר ראיות לכך שרס"ג תרגם את ספר שפטים, עלינו להניח, שהוא לקוח מתוך פירוש על ההפטרות.⁶¹ אולם כבר הוכיח רצהבי, שהתרגום הוא מעשה ידיו של ר' יונה אבן ג'נאח.⁶²

-
58. רס"ג, ישעיהו, עמ' 121 ואילך.
59. כך סבר גם מאן, היהודים, ח"ב, עמ' 311.
60. B. Halper, "Genizah Fragments in Philadelphia", J. Q. R. 63 n. 429 (1921-22), p. 12 n.s.
61. מלמד, על סדר. הטקסט הערבי פורסם ע"י מלמד במאמרו: "תרגום יונתן ותפסיר ערבי של שירת דבורה", ארץ ישראל ג (תשי"ד), עמ' 198-206 [נדפס מחדש בתוך: ע"צ מלמד (עורך), מחקרים במקרא, במתרגמיו ובמפרשיו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 217-225].
62. יהודה רצהבי, "תפסיר שירת דבורה לבן ג'נאח", סיני סו (תשל"ל), עמ' צד-צה. גם קודם לפרסום מאמרו זה, סבר רצהבי "The Arabic Tafsir to the Song of Deborah", Textus 4 (1964), pp. 211-219, ולפניו יונתן שונרי "An Arabic Tafsir of the Song of Deborah", textus 2 [1962], pp. 77 (-86), שהפירוש לא נכתב בידי רס"ג, אלא בידי תלמידו, או בידי מישהו אחר מבית מדרשו. לדעת בן-שמאי (מציאה, עמ' 322, סעיף 1), לעומת זאת, התרגום לקוח מ"פירוש ויושע" לרס"ג, שבו ביאר את שירת דבורה ושירות נוספות במקרא. מכל מקום,

למעשה, ישנה רק ראייה אחת לקיומו של תרגום ההפטרות לרס"ג:
עדותו של ר' יששכר בן סוסאן, כי אצל "אחד מכמה עיירות נמצא
תרגום ההפטרות [של רס"ג]"⁶³.

אולם, אף אם נניח, שהגאון אכן פירש את ההפטרות, מסתבר,
שהפירוש על "שמעו דבר ה' בית יעקב", שאליו הפנה רס"ג, לא נכלל
בספר ההפטרות שלו, שכן מנהג הגאונים, כפי שהוא משתקף במנהג
"הבלדי" של יהודי תימן, היה לקרוא בשלוש השבתות שלפני תשעה באב,
פרקי תוכחה שאינם מעניין הפרשה: לפרשת "מטות" היו מפטירים
ב"דברי ירמיהו" (ירמיהו א,א); לפרשת "מסעי" ב"חזון ישעיה"
(ישעיהו א,א) ולפרשת "דברים" ב"איכה היתה לזונה" (שם)
א,כא).⁶⁴ מנהג זה מובא גם בהלכות תפילה לרמב"ם⁶⁵ ובשתי
הרשימות של ההפטרות שפרסם ע"צ מלמד, האחת פרסית והשניה
תימנית.⁶⁶

גם העובדה שב"יוצר" שכתב רס"ג לשלוש השבתות של "ימי בין
המצרים", הוא משתמש במלים: "דברי", "שמעו" ו"איכה", אין בה כדי
להוכיח, שמנהגו היה להפטיר בשבת השניה ב"שמעו דבר ה' בית יעקב",

לצורך ענייננו, די לנו בידיעה, שהתרגום איננו חלק מפירוש
שחיבר הגאון על ההפטרות.

על המנהג לקרוא בציבור את תרגומה הערבי של שירת דבורה לאחר
ההפטרה בשביעי של פסח, ראה בספר התשב"ץ, ח"ג, דף כח ע"א,
שאלה קכא.

63. אהל דוד, ח"א, עמ' 66.

64. רס"ג, תורה, ח"ב, ספר ההפטרות, עמ' לד-לז, וכן: ספר
ההפטרות עם פירוש הרז"ה, חמ"ד תשל"א, עמ' קמז.

65. פרק ג, הלכה יט.

66. מלמד, על סדר, עמ' 124.

שכן כבר הוכיח יוסף טובי, שהמנהג היה לכנות שבתות אלו: "שבת דברי", "שבת שמעו" ו"שבת איכה", על שום המנהג הקדום להפטיר בפרקים הפותחים בתיבות הללו, גם לאחר שנהגו להפטיר הפטרות אחרות.⁶⁷

על כן נראה, שכאשר רס"ג כותב, שבכוונתו לפרש את הפסוק "שמעו דבר ה' בית יעקב", הוא רומז לפירוש לספר ירמיהו ולא לפירוש ההפטרות.

תרגומו של רס"ג לפרק ב בספר ירמיהו נזכר גם בתשובה של ר' יצחק בן ששת (נפטר 1408): "מפורסם הוא, כי לעז' נתר' הוא 'קלידה' לכל מפרשי המקרא. והגאון רב סעדיה ז"ל תרגם את 'אם תכבסי בנתר' (ירמיהו ב, כב) - 'אין גסלת באל טפל', שהוא 'קלידה'".⁶⁸ מלשוננו של הריב"ש ("תרגם") נראה לכאורה, שכוונתו לתרגומו של רס"ג ולא לפירושו הארוך, אולם ר' יששכר בן סוסאן מעיד, כי ראה את "כתאב אלביאן", שהוא שם פירושו הארוך של רס"ג בפיו, על "ישעיה ולחצי ירמיה".⁶⁹

67. טובי, פיוטי, ח"א, עמ' 199.

68. שו"ת הריב"ש, מהדורת ישראל חיים דייכעש, וילנה תרל"ט, דף ח ע"ב, סימן לה. תרגום שונה של רס"ג למלה "נתר" מביא ר' שמעון בן צמח דוראן, בן דורו הצעיר של הריב"ש (נפטר 1444): "הגאון רבי סעדיה ז"ל, הבקי בבי' הלשונות [=עברית וערבית], תרגם: 'אם תכבסי בנתר' - 'גאסולי' (ספר התשב"ץ, ח"א, דף כ ע"ב, עניין כח). בספר השרשים לריב"ג (שרש נת"ר) מובא תרגום גאונים, התומך בגירסת הריב"ש, אולם התרגום הערבי המובא ע"י ר' תנחום ירושלמי, זהה לזה המובא בספר התשב"ץ (אלמרשד אלכאפי, מהדורת הרב ברוך טולידאנו, תל-אביב תשכ"א, עמ' 10, ערך אה"ל).

69. אהל דוד, ח"א, עמ' 66. עדות נוספת לקיומו של פירוש מאת

ספר יחזקאל:

פירוש של רס"ג לספר יחזקאל ידוע לנו בעיקר מציטוטים
בכתביהם של חכמי ימי-הביניים, אולם פוזננסקי דוחה את ייחוסם
לגאון.⁷⁰ מצד שני, פרסם נחמיה אלוני תרגום ערבי ליחזקאל כ, כד-
לח ו-מא, יח-מד, כה, שאותו ייחס לרס"ג.⁷¹

ספרי תרי-עשר:

אמנם בקולופון של רב יוסף ראש הסדר לא נזכר פירוש של הגאון
על ספרי תרי-עשר, אך מהרשימה שערכו בני רס"ג עולה, שהוא ביאר
ספרים אלה, או לפחות בעיות נבחרות בהם [במקור: "מסאיל מן תרי
עשר"].⁷²

רס"ג על ספר ירמיהו, אפשר, אולי, למצוא בספר "מטה העוז",
שחיבר ר' יצחק גאון, שהוא, כנראה, ר' יצחק אבן שויד,
שכיהן כגאון בבבל בין השנים 1221-1247. ר' יצחק מזכיר
בספרו חיבור בשם: "תפסיר ירמיהו", ולדעת לנגרמן, יתכן שהוא
לרס"ג (צבי לנגרמן, "ספר 'מטה העוז' לר' יצחק גאון, סיני
צח [תשמ"ו], עמ' רטז-ריז).

הצירוף של "ישעיה וחצי ירמיה", הנזכר אצל בן סוסאן, היה
מקובל כנראה בימי הביניים, לפי שהוא נמצא גם ברשימת ספרים
מן הגניזה, שנכתבה במחצית הראשונה של המאה ה-12, ראה:
אליהו אשתור, "מחירי ספרים בתעודות הגניזה", תרביץ לג
(תשכ"ד), עמ' 127.

70. פוזננסקי, רשימה, עמ' 387.

71. נחמיה אלוני, "מתרגום רב סעדיה גאון ליחזקאל", תרביץ טז
(תש"ה), עמ' 21-27 [נדפס בשנית בתוך: מחקרי לשון וספרות
(ראה לעיל הערה 50), עמ' 13-22].

72. פוזננסקי, רשימה, עמ' 382-383. מלטר, לעומתו, מסתפק ביחס
לאופיין הספרותי של ה"מסאיל", ראה: מלטר, רס"ג, עמ' 427.

בידינו ראיות נוספות, המלמדות, שרס"ג פירש את ספרי תרי-
עשר, או חלקים מהם:

1. ברשימת ספרים אחת מן הגניזה רשומים: "תפסיר ישעיה לראס אלמתיבה [=לראש הישיבה] ותפסיר תרי עשר ותפסיר איכה לפיומי".⁷³ מן העובדה שהפירוש לתרי-עשר מופיע בין שני פירושים, שבעלותו של הגאון עליהם אינה מוטלת בספק, ניתן אולי להסיק, שאף הוא לרס"ג.⁷⁴
2. ברשימת ספרים עתיקה אחרת נזכר: "[ג'זו מ]ן תפ' תרי עשר לל[פיומי]".⁷⁵ אולם גם אם ההשלמות בטקסט נכונות, אי-אפשר להסיק מהשם "תפסיר", המופיע גם ברשימת הספרים הקודמת, אם הכוונה לפירושו הארוך של רס"ג, או לתרגומו, שהרי "תפסיר" יכול לציין כל אחד מהם.
3. בפירושו לפרק נה בישעיהו, רס"ג מזכיר שלושה פסוקים מספר הושע (יד, ב-ד), העוסקים בנושא התשובה, ואומר עליהם: "פירשנו כתובים אלה פירוש מלא במקומם" [במקור: "שרוח הד'ה אל[פואסיק] בינהא (!) פי מוצ'עהא ואסעה"].⁷⁶ אין להניח, שרס"ג רומז בדבריו אלה לאחד מחיבוריו האחרים, דוגמת המאמר החמישי ב"אמונות ודעות",⁷⁷ שהרי "אמונות ודעות" נכתב לאחר הפירוש לישעיה,⁷⁸ ומכאן, שהציון "במקומם" מלמד, ככל

73. סעדיאנה, עמ' 79 שו' 5-6.

74. פוזננסקי, רשימה, עמ' 383.

75. שמחה אסף, "רשימות ספרים עתיקות", קרית ספר יח (תש"ב), עמ' 274 שו' 4.

76. רצהבי, מפירוש לישעי, עמ' רח.

77. מהדורת קאפח, עמ' קכב.

78. בעמ' רנב שו' 22-24 מוזכר הפירוש לישעיה. על מועד חיבורו של "אמונות ודעות", ראה גם: השגות ר' מבשר, עמ' 3 הערה 10.

- הנראה, שכוונתו למקומם "הטבעי", בפירוש לספר הושע.⁷⁹
4. העובדה, שפירושים של רס"ג לספר הושע מובאים בפירוש רד"ק לספר לא פחות מ-13 פעמים,⁸⁰ פותחת פתח לסברה, שמקורם בפירוש של הגאון לספר, במיוחד מכיון שאופיים המקומי והמצומצם של כמה מהפירושים שולל את האפשרות, שהם לקוחים מחיבור העוסק ב"בעיות נבחרות" בספרי תרי-עשר.
5. בפירושו לספר דניאל הגאון מפנה לפירושו לספר יואל: "כמו שביארנו [במקור: "כמא שרחנא"] ב'ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל' (ד, ב).⁸¹
- על הספרים: עמוס, עובדיה, יונה, מיכה, נחום, חבקוק, צפניה ו-חגי, אין בידינו כל עדות בכתבי רס"ג עצמו, שאכן ביארם. כל הפירושים לפסוקים מספרים אלה, המיוחסים בספרי הראשונים לרס"ג, לקוחים, לדעת פוזננסקי, מן ה"מסאיל", ולא מפירוש רציף ושלם.
- שני הפירושים על כתובים מספר זכריה, המובאים בשם רס"ג בפירושו של ר' אברהם בן שלמה,⁸² לקוחים, לדעת בועז כהן,
-
79. רצהבי, מכל מקום, מסיק ממקור זה, שרס"ג אכן פירש את ספר הושע, ראה: רצהבי, מפירוש לישעי', עמ' רח, הערה 4.
80. לפירוט הפירושים ראה: פוזננסקי, רשימה, עמ' 383. מספר האזכורים של פירושי רס"ג בפירוש רד"ק לספר הושע גדול בהשוואה למספר המובאות משל רס"ג בפירושו של רד"ק לספרים אחרים.
81. רס"ג, דניאל, עמ' קמב.
82. ראב"ש, קטעים, עמ' 42-43. לקטעים שציטט כהן יש להוסיף את שלושת הקטעים שפרסם רצהבי (מובאות, עמ' קז, סעיפים כד-כו).

מפירוש שחיבר הגאון לספר כולו.⁸³ אולם לשם כך הוא נאלץ להגיה את כתב היד⁸⁴ ולקרוא במקום: "וקאל [=ואמר] רבינו סעדיה פי תאויל [=בפירוש] ישעיה" - "... פי תאויל זכריה".⁸⁵ ברם, תיקון זה איננו מחוייב המציאות כל עיקר, שכן יתכן, שהפסוק הנדון באותו קטע, התפרש אגב דיון בענייני הגאולה שבספר ישעיה, שלא הגיע אלינו.

מציטוט אחר מפירושו של ר' אברהם בן שלמה: "ואמר הגאון המופלג רבינו סעדיה ז"ל בפירוש [במקור: "פי שרח"] 'הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפניי' (מלאכי ג, א),⁸⁶ בועז כהן מסיק, שהוא לקוח מפירוש הגאון לספר מלאכי, וכמוהו סובר, כנראה, גם יהודה רצהבי, המביא מובאה זו מדברי רס"ג במלואה.⁸⁷ ברם, נראה לי, שאין הכרח לראות בקטע זה חלק מפירוש מקיף על ספר מלאכי, ויתכן שאין הוא אלא עיבוד של דברי רס"ג במאמר השמיני של "אמונות ודעות",⁸⁸ העוסק אף הוא בענייני המשיח והגאולה.

בסוף המאה הקודמת ובראשית המאה הנוכחית, פורסמו תרגומים ערביים על ספרי תרי-עשר, שיוחסו לרס"ג, אולם כבר הוכיח מלטר, שלא מקולמוסו של הגאון יצאו, אלא מבית מדרשו.⁸⁹ מסקנתנו מהמצאים הללו היא, שרס"ג תרגם את ספרי תרי-עשר,

83. ראב"ש, קטעים, עמ' 78 וכן הערה 11 שם.

84. שם, קטע 43 בעמ' 108.

85. ראה תרגום הקטע לעברית בעמ' 137.

86. שם, עמ' 85, קטע 44.

87. רצהבי, איכה, עמ' 377.

88. רס"ג, אמו"ד, עמ' רמח.

89. מלטר, רס"ג, עמ' 318.

וגם כתב ביאור לכולם, או לחלקם, אולם אין להוציא מכלל אפשרות, שהביאור לא היה רצוף, והתמקד בנושאים נבחרים בלבד [= "מסאיל"].

כתובים:

פירושי רס"ג על הספרים: תהילים, משלי ואיוב שרדו כמעט בשלימותם, ובכלל זה ההקדמות הארוכות שהקדים להם. כמו כן הגיעו לידינו כל תרגומו וכמעט כל פירושו לספר דניאל. עפ"י המסורת התימנית שמביא הרב קאפח, לא תרגם הגאון את הספרים: עזרא, נחמיה ודברי-הימים.⁹⁰

ספר עזרא:

עדות יחידה לכך שרס"ג פירש את ספר עזרא, היא דבריו של ר' צדקיהו בר' אברהם הרופא, בעל "שבלי הלקט": "ורבינו סעדיה גאון זצ"ל כתב בפירוש ספר עזרא שפירש: 'ובראש השנה אסור להתענות בין מדברי תורה ובין מדברי קבלה, בין מן הברייתא, בין מן התלמוד'".⁹¹ אולם הוכח כבר, שהפירוש לספר עזרא שממנו לקוחים דברי בעל "שבלי הלקט", איננו לרס"ג, אלא למחבר מאוחר יותר.⁹²

90. קאפח, קטע, עמ' 292.

91. שבלי הלקט, מהדורת שלמה בובר, לבוב תרמ"ז, דף קלד ע"א, סימן רפד. ועיין עוד: רס"ג, ספר הירושות, עמ' 160, הערה 1 לסימן לט.

92. H. J. Mathews, Commentary on Ezra and Nehemiah by Rabbi Saadiah, Oxford 1882, p. 28. לדעת מתיוס (המבוא הלוועזי, עמ' 20), מחבר הפירוש כתב גם את הפירוש לספר דניאל, שיוחס לרס"ג ב"מקראות גדולות".

ספר נחמיה:

בפירושו על המלים: "אך בעשור" (ויקרא כג, כז), רס"ג כותב, כי כל "מקרא קדש" שבמקרא מחייב אכילה, שתיה ומיני עינוגים שבהיתר, "כמו שפירשנו [במקור: "כמא שרחנא"] בפרשת 'לכו אכלו משמנים'" (נחמיה ח, י).⁹³ כל הראיות האחרות מדברי הראשונים לקיומו של פירוש מאת רס"ג לספר נחמיה נדחו ע"י פוזננסקי.⁹⁴

ספר דברי-הימים:

פירוש מאת רס"ג לספר דברי-הימים אינו נזכר ברשימה שערכו בניו, אולם למרות זאת, אין פוזננסקי שולל את האפשרות, שרס"ג אכן פירש ספר זה, מכיון שכתב-היד, שבו מצוטט פירושו על דבה"י ב ג, ג לקוי ביותר, ואיננו מאפשר הפרכת הטענה, שהפירוש לקוח מתוך ביאור רחב לספר כולו.⁹⁵ יש לזכור עוד, שבפירוש על ספר דברי-הימים המיוחס לתלמיד רס"ג, מצוטטים שני פירושים שלו (דבה"י א ב, נב ו-ח, ז),⁹⁶ העשויים להיות לקוחים מתוך ביאור רחב על הספר כולו.

93. הפירוש נמצא בסוף פרשת "מסעי" בכתב-היד של "ספר בחיי", שהועתק בתימן בשנת 1704 ושוכן עתה בספריית הסמינר לרבנים בניו-יורק. הקטע ובו פירושו של רס"ג פורסם ע"י רצהבי, כנספח ל: רצהבי, איכה, עמ' 376, והוא מסיק ממנו, שהגאון אכן פירש את ספר נחמיה.

94. פוזננסקי, רשימה, עמ' 389-390. ככל הנראה לא הכיר פוזננסקי את הפירוש הנזכר לעיל.

95. שם, עמ' 390-391.

96. קירכהיים, פירוש, עמ' 14 ו-27.

חמש מגילות:

בידינו תרגומו של רס"ג למגילות איכה ו-אסתר,⁹⁷ וכן קטעים קטנים מתוך הפירוש הארוך עליהן.

הדעה, שרס"ג פירש את מגילת קהלת, נשענה בעיקר על הביאור לקהלת ט,ב שר' יונה אבן ג'נאח מביא בשמו בספר השרשים.⁹⁸ אולם בסיס זה נתערער ע"י שרגא אברמסון, שהוכיח, כי הפירוש לקוח מהמאמר השביעי של "אמונות ודעות".⁹⁹ אבל, על אף קביעתו של אברמסון: "עד עכשיו לא הגיעו אלינו ידיעות ברורות על פירוש רב סעדיה לקהלת. לא הביאו קדמונים דברים מפירוש כזה, ולא נזכר ברשימות הספרים המרובות שהגיעו אלינו מן הגניזה,¹⁰⁰ בדפוס ובכתבי-יד", הוא עצמו סבור, כי "מתקבל על הדעת, שאמנם חיבר רס"ג פירוש לקהלת".¹⁰¹

97. בנוסף לאזכורים של הפירוש למגילת אסתר בחיבורי רס"ג עצמו (רס"ג, דניאל, עמ' נז שו' 16, עמ' קמ שו' 9-10, עמ' קסג שו' 4-5, 34. בעמ' קסג שו' 34 נזכר גם "תפסיר קינה", שהוא הפירוש למגילת איכה), הפירוש נזכר גם בספר מלחמות ה' לקראי סלמון בן ירוחם, בן דורו הצעיר של רס"ג: "שנן הפיתומי כחרב לשונו / להשלים משלים במגילת אסתר בפשרונו" (עמ' 82 שו' 81-82, ועיין שם בהערה לט).

98. ריב"ג, השרשים, שרש בר"א, עמ' 77.

99. אברמסון, על פירוש, עמ' 171-172.

100. יש לציין, שברשימת ספרים שפרסמו אלוני ושייבר ("רשימת ספר אוטוגרף לרב יוסף ראש הסדר", קרית ספר מח [תשל"ג], עמ' 158 שו' 23) נזכר "תפסיר קהלת לר' סעדיה", ולדעת המהדירים, "ברור, שהוא הפירוש של רס"ג שאיננו בידינו" (שם, הערה 23).

101. אברמסון, על פירוש, עמ' 171.

עם זאת נראה, שיש בידינו עדות אחת מפי רס"ג, שלפיה הוא אכן פירש את מגילת קהלת. בפירוש לספר משלי, הוא ממליץ לבחור בשם טוב ולא בממון, "בגלל הסיבות אשר הזכרנו בפרשת העדפתו [במקור: "ללכ' לאל אלתי ד' כרנאהא פי קצה' תפצ' ילה"] 'טוב שם משמן טוב' (קהלת ז, א).¹⁰²

דוד פרנקל פרסם בשנת תרס"ג בהוסיאטין פירוש מתורגם מערבית, שאותו הוא מייחס לגאון, אולם סגנונו ותוכנו מעידים כמאה עדים, שאין הוא פרי עטו.¹⁰³ גם הרב קאפח פרסם פירוש ערבי, שאותו הוא מייחס לרס"ג, אך כבר הוכח מעל לכל ספק, שהוא מעשה ידיו של ר' יצחק אבן גיאת.¹⁰⁴

שיר השירים ורות:

נמצא בידינו תרגומן של שתי המגילות לערבית, אולם הדעות באשר לבעלותו של רס"ג עליו חלוקות.¹⁰⁵ הרב קאפח פרסם פירוש

102. רס"ג, משלי, עמ' קסח, וראה גם: G. Vajda, Deux Commentaires : Karates sur l'Ecclesiastes, Leiden 1971, pp. 1-7.

103. מלטר, רס"ג, עמ' 324-325. לדעת פוזננסקי (רשימה, עמ' 388), זהו פירושו של הקראי סלמון בן ירוחם, וראה עוד: רייס, סלמון, עמ' 54.

104. שלמה פינס, "לחקר פירושו של אבו אלברכאת אלבגדאדי על ספר קהלת: ארבעה טכסטים", תרביץ לג (תשכ"ד) [=בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 68-83], עמ' 198, ובמיוחד בנספח שם, עמ' 212; אברמסון, רב נסים, עמ' 305 הערה 1; הנ"ל, "לפירוש ר' יצחק בן גיאת לקהלת", קרית ספר נב (תשל"ז), עמ' 156.

105. ראה: פוזננסקי, רשימה, ולעומתו: מלטר, רס"ג, עמ' 321-322.

ארוך בערבית על שיר השירים, שאותו הוא מייחס לגאון, אך מודה, שחלו בו ידי הדרשנים והמעתיקים, שהרחיבו אותו ושינו אותו, עד שנוצר חיבור חדש על בסיס החיבור הישן.¹⁰⁶

הראיה החשובה ביותר לכך שרס"ג חיבר פירוש על שיר השירים, מצויה בחתימת ביאורו של ר' יוסף אבן עקנין לספר זה, שבה הוא מפרט את הפירושים שבהם נעזר: "ראה ראינו את פירושיהם של קודמי לספר זה, כגון פירושו של מורה הדרך הזאת, ראשה וגדולה, הלוא הוא הגאון המפואר רבינו סעדיה גאון ז"ל, אשר באורו נראה אור ובמנהגו ננהג. ומצאתיו, ירצהו האל, שפירש את מילותיו ועניינן כמשפט השפה, ודיבר על תוכו לפי שיטת רבותינו ז"ל".¹⁰⁷ מהמלים: "ראה ראינו" [במקור: "וקד ראינא"] מסתבר, שאבן עקנין החזיק את הביאור בידיו, ומהדגשתו, שרס"ג פירש את "מלותיו ועניינן" [במקור: "מעאנה"],¹⁰⁸ וכן מההמשך: "ודיבר על תוכו" [במקור: "עלי באטנה"] עולה, שדבריו מוסבים הן על התרגום והן על הפירוש הארוך.

106. רס"ג, חמש מגילות, עמ' ט-י.

107. התגלות הסודות, עמ' 498 שו' 1-24, ובתרגום לעברית עמ' 499. מהקדמת רס"ג ל"פירוש ויושע" משתמע אומנם, כי לא היה בכוונתו לפרש את שיר השירים, אולם מדבריו שם עולה עוד, כי לא היה בכוונתו לפרש גם את ספר ישעיהו, שנתפרש על ידו מאוחר יותר (בן-שמאי, מציאה, עמ' 320-322). נראה לפיכך, שמקור זה איננו תורם תרומה של ממש לשאלה, האם פירש הגאון את מגילת שיר השירים.

108. ראה לכך ש"מעאני" עניינו הפירוש הארוך, ראה במאמרו של נחמיה אלוני: "ארבע רשימות ספרים מהמאה הי"ב", קרית ספר מג (תשכ"ח), עמ' 129 שו' 5: "ותרי עשר פשט ללא מעאני", כלומר: ללא ביאור העניינים (ראה שם הערה 5).

בהסתמך על האמור לעיל נוכל לסכם ולומר, שיש בידינו שרידי פירושים ועדויות, של רס"ג עצמו ושל כמה מחכמי ימי-הביניים, שמהן עולה, כי הגאון פירש את חמשת חומשי תורה במלואם, את מרבית ספרי נביאים אחרונים, את רוב ספרי הכתובים וכמעט את כל חמש המגילות.

לאור הממצאים והמסקנות הללו, עלינו לבחור בין שלוש תיאוריות אפשריות לגבי היקף פרשנות המקרא של רס"ג:

1. רס"ג תרגם ופירש את כל המקרא, אך רק חלק מתרגומיו ומפירושיו שרד. חלקם האחר נדחק מפני פירושיהם של פרשנים אחרים כרשב"ח, או שלא הועתק כלל ע"י מעתיקים מאוחרים יותר, מחמת חוסר עניין, הטעון עדיין הסבר מניח את הדעת.
2. רס"ג רצה אומנם לתרגם ולפרש את כל המקרא, אך הספיק להגשים את מבוקשו רק לגבי אותם ספרים, שפירושיו עליהם הגיעו לידינו במלואם, בחלקם, או בציטוטים ובאזכורים. שומה עלינו לברר, מדוע ביכר הגאון לפרש ספרים אלה תחילה, ולא אחרים.
3. מלכתחילה היה בכוונת רס"ג לתרגם, או לפרש, רק אותם ספרי מקרא, שתרגומם או פירושם הגיעו לידינו, שלמים או מקוטעים. שוב, עלינו לברר, מדוע בחר לפרש ספרים אלה דווקא. חוקרים רבים התלבטו בסוגיית קשה זו, אך רק מעטים ניסו לפתור אותה. כך למשל כותב רצהבי: "כיון שחיי המעשה וצרכי הקהל הנחו את הגאון בכתיבת חיבוריו, לא תרגם ופירש אלא את הספרים שבית ישראל הרבה לעסוק בהם מכוח הדת והמנהג: התורה, ספרי אמ"ת וחמש מגילות"¹⁰⁹.

109. רצהבי, איכה, עמ' 350.

- ואכן, כל הפירושים שבעלות רס"ג עליהם כמעט שאינה מוטלת בספק, הם על ספרים, שהעיון והקריאה בהם מרובים בקהילות ישראל:
1. בחמשת חומשי תורה לומדים וקוראים מדי שבת בשבתו.
 2. את ספר ישעיהו תרגם רס"ג ופירש, אליבא דרצהבי, "כנראה מחמת המספר הגדול יחסית של ההפטרות הלקוחות ממנו ונבואות הנחמה הכלולות בו".¹¹⁰
 3. מאותה סיבה, ריבוי ההפטרות, מסתבר, שרס"ג פירש גם את ספר ירמיהו. אולם יש להודות, שהנימוק הזה קשה מעיקרו, שהרי גם בַּספרים: שופטים, שמואל ומלכים מצויות הפטרות, ועדיין אין ראיות מכריעות, שאכן נתפרשו על ידו.
 - יתכן. מאד, שספר ירמיהו נתפרש ע"י הגאון, משום שמותר לקרוא בו מדין הגמרא בט' באב ובשאר ימי האבילות, כפי שהוא כותב בסידורו: "ונוספים בו [=בט' באב] על יום הכיפורים דברים והם: איסור הקריאה [במקרא] ולימוד המשנה והתלמוד, אלא במקומות המעציבים, כגון: ירמיהו, איוב ואיכה, וכגון סיפור החורבן בגמרא הנזקין ובשלושה פרקי".¹¹¹
 4. ריבוי פרקי ההפטרות בַּספרים: יחזקאל ותרי-עשר, היה עשוי להניע את רס"ג לכתוב פירוש לספרים אלה, הגם שלא בכל ספרי תרי-עשר כלולות הפטרות, או לפחות לחלקם.
 5. את ספר תהילים פירש רס"ג, משום שנהוג לקרוא בו בכל עת.

110. שם, שם, הערה 9.

111. רס"ג, סידור, עמ' שיח, שו' 10-14. מקור דבריו במסכת תענית דף ל ע"א, וראה גם תוספות מסכת מועד קטן, דף כא ע"א, ד"ה "ואסור".

הגאון עצמו מכנה אותו: "ספר תיקון עובדי ה'",¹¹² ורואה בו את "ספר המוסר השלם וספר ההדרכה המושלם ביותר, ויש לקרוא אותו בכל מקום ובכל זמן, כל אדם, בכל גיל".¹¹³

6. ספר משלי נתפרש, לדעת רצהבי, משום "חשיבותו המוסרית בחינוך הנערים והמון העם".¹¹⁴ למרות שאין עדות ישירה מתקופת רס"ג על מנהג קבוע ללמוד את ספר משלי במועדים מסויימים, ידוע, שבתקופות מאוחרות יותר, נהגו ללמוד אותו בשבועות שבין פסח לעצרת: בתימן בימות החול,¹¹⁵ בספרד ובצפון אפריקה בשבת לפני מנחה.¹¹⁶

7. ספר איוב, כמוהו כספר ירמיהו, הוא אחד הספרים המותרים בלימוד בט' באב ובזמן האבילות. כמו כן נהגו לקרוא בו בין עצרת לט' באב, על שום התוכחה המגולה שבו והנחמה שבסופו.¹¹⁶

8. גם את חמש המגילות נהגו לקרוא בציבור במועדים קבועים: שיר השירים בפסח,¹¹⁷ רות בשבועות, איכה בט' באב, קהלת בסוכות ואסתר בפורים.

112. רס"ג, תהילים, עמ' לג.

113. שם, עמ' כז.

114. רצהבי, איכה, עמ' 350 הערה 9.

115. יוסף קאפח, "אחת עשרה הלכות מתורת רס"ג", סיני עז (תשל"ה), עמ' א.

116. נתן פריד, "עניינות מגילת אנטיוכוס", ארשת ד (1966), עמ' 173-174; טוביה פרשל, "מנהג קריאת ספרי איוב ודניאל בשבתות הקיץ", הצפה (ט"ו אלול תשמ"ב), עמ' 6.

117. שאול ליברמן מביא אמנם מדרש, שלפיו זמן קריאתה של מגילת שיר השירים הוא חג הסוכות (מדרשי תימן, ירושלים תרנ"ן, עמ' 117).

9. ספר דניאל תורגם לערבית, לפי השערת רצהבי, "משום שבתקופת הגאון היתה הלשון הערבית מובנת לעם יותר מן הלשון הארמית".¹¹⁴ ברם, לו היתה זו הסיבה היחידה, ניתן היה להניח, שרס"ג תרגם גם את החלקים הארמיים שבספר עזרא, ולכך, כאמור לעיל, אין בידינו עדות של ממש. ברם, ידוע, שהיהודים בארצות המזרח נהגו לקרוא את ספר דניאל לפני תפילת מנחה בשבתות שבין ט' באב לראש השנה, ואפילו עד אחרי חג הסוכות, בגלל דברי הנחמה שבו.¹¹⁶

ניתן להביא ראיה להסבר זה, מן העובדה, שלא רק ספרי מקרא תרגם רס"ג, אלא גם את מגילת בני חשמונאי, שאותה נהוג היה לקרוא בימי החנוכה, כפי שאנו למדים מסידורי התפילה העתיקים בנוסח "הבלדי" של יהודי תימן.¹¹⁸

אולם אין די בהנחה, שהמניע היחיד של רס"ג בכתיבת פירושו, היה לבאר להמוני העם את הספרים והמגילות שאותם קראו במועדים קבועים בשנה, שכן ממצאי גניזה מלמדים, שהיהודים בימי-הביניים למדו כמעט את כל המקרא, ולא רק את הספרים שנקראו בציבור במועדים ידועים. קטעים מתוך כל ספרי נביאים וכתובים, פרט לספר דברי-הימים, מצויים בגניזה לא פחות מאשר קטעים מן התורה. ספר תהילים

13 (בהערה), אך נהגו רוב העם לקרוא בפסח, ראה מבואו של עמוס חכם לפירושו על שה"ש, דעת מקרא, ירושלים תשל"ג, עמ' 14-15. למקורות הנזכרים שם, יש להוסיף את דרשת ר' תחליפא, שלפיה זמן קריאת שה"ש הוא "בלילי פסח" (מ. פרידלנדר, "תחילת פירוש שיר השירים", ספר היובל למשה שטיינשניידר, ליפסיה תרנ"ו [ד"צ ירושלים תש"ל], החלק העברי עמ' 53).

118. רס"ג, מגילת אנטיוכס, עמ' ריט. על האספקטים האנטי-קראיים של פירוש רס"ג למגילה זו, ראה: מלטר, רס"ג, עמ' 173.

וחמש המגילות מופיעים אמנם יותר מספרי מקרא אחרים, אך לא במידה ניכרת. קטעים מנביאים ראשונים מצויים בשפע, כמו הקטעים מנביאים אחרונים. נראה, שהתלמידים המבוגרים יותר, ניסו להקיף בלימודם את המקרא כולו, או לפחות את רובו.¹¹⁹

מעיון מדוקדק בהקדמותיו של רס"ג לספרי המקרא שהגיעו לידינו, ומבחינת ההערות המתודיות שהוא מעיר אגב ביאוריו, עולה, שפירושיו למקרא קשורים קשר בל יינתק עם ההתפתחויות החברתיות בתקופתו, ועם העובדה, שהוא ראה את עצמו כפרנס הממונה על הציבור, שתפקידו לעמוד על משמר עמו ותורתו.

סאלו בארון הוכיח, כי שאיפת חייו הגדולה של רס"ג היתה מנהיגות ציבורית, וכי הוא הקדיש לה את כל מאמציו ויצירתו הספרותית במידה חסרת תקדים בתקופת הגאונים.¹²⁰ אולם הוא מסתמך בעיקר על חיבורים דוגמת: "אלרד עלי ענן" ו-"התשובות על חיוי הבלכי", ששמן מעיד על טיבם ומהותם, ולא על יצירות שאינן בעלות אופי פולמוסי מוצהר, כגון פירושי המקרא, בין השאר משום שנכתבו, לדעתו, באותיות ערביות¹²¹ ונועדו למוסלמים וליהודים כאחד.

להלן ננסה להסביר ולהוכיח את מניעיו של הגאון לפרש את המקרא, כפי שהם עולים מהקדמותיו לפירושי המקרא ומיצירותיו האחרות בתחומים שונים, שכן, לדעתי, יצירתו של רס"ג היא מכלול

119. ש"ד גויטיין, סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם,

ירושלים תשכ"ב, עמ' נג.

120. בארון, הפעילות, עמ' 9.

121. ראה פירוש ראב"ע על בראשית ב, יא, המשמש יסוד לדעה זו.

שם ואי-אפשר להפריד בין מניעיו בכתיבת פירושים למקרא, לבין מניעיו בכתיבת חיבורים לשוניים, ליטורגיים, הלכתיים או פילוסופיים, אם כי לא בכל חיבור ניתן למצוא את כל המניעים גם יחד.

היצירה הספרותית המרכזית בתקופת הגאונים, היא ספרות השאלות והתשובות. מרבית השאלות עוסקות בנושאים הלכתיים צרופים, וביסודן בקשה מן הגאון לפסוק הלכה או לבאר סוגיית תלמודית, שממנה נובעת הלכה זו או אחרת. אולם יש והגאונים נתבקשו לבאר פסוקים או עניינים במקרא, שחשיבותם במישור הפרשני ולא ההלכתי. בסוג ספרותי זה היוזמה נמצאת בידי השואל ולא בידי הגאון המשיב, הכותב את דבריו רק לאחר שנשאל.

אין בידינו תשובה פרי עטו של רס"ג, שבה הוא חורג מתחומים הלכתיים או ליטורגיים צרופים, אם כי שרדה תשובה של גאון אחר, שבה הוא משיב על שאלה בעניין "עשר השירות" שהזכיר רס"ג בפירושו לספר שמות.¹²²

עם זאת, רס"ג מעיד בכמה מקומות, שכתב את ביאורו לתורה עפ"י בקשה, ולא מתוך התעוררות עצמית. כך, למשל, הוא כותב בהקדמתו לתרגום התורה: "ולא חיברתי זה הספר, כי אם לבקשת קצת אנשים, ששאלו ממני, כי אכתוב להם ספר מיוחד, שאפרש בו פשט מלות התורה... וכי אעתיק להם רק ענייני התורה בלבד, וראיתי, כי טוב

122. תשובה"ג, הרכבי, סימן סו, וראה עוד דברי הרכבי שם, עמ' 352. על פירוש עשר השירות ראה בהרחבה: בן-שמאי, מציאה, עמ' 320-327. לדעתו, זהו חיבור שהגאון סיפחו לפירושו לספר שמות, ואשר עניינו פירוש עשר השירות שבמקרא.

הדבר אשר ביקשוני¹²³. הגם שהתנצלות מעין זו היתה שגורה בימי-
הביניים בפי מחברים יהודים ומוסלמים כאחד, נראה לי, שיש לקבלה
כפשוטה, שכן היא מעניקה הסבר סביר לקיומם של הפירוש הארוך ושל
התרגום זה לצד זה.

גם מהשגותיו של ר' מבשר הלוי על רס"ג, עולה, שרבים פנו אל
הגאון בבקשה לבאר להם פסוקים או עניינים במקרא. בתחילת אחת
מהשגותיו הוא כותב: "ומה שנמצא אצלו [=אצל רס"ג], ירחמהו השם,
בפרשת 'אחרי מות', אומרו: 'וראוי שאבאר עניין ההגרלה על שני
השעירים ועניין עזאזל, כי נשאלנו על זה פעמים רבות,
ונאמר...".¹²⁴

יתר על כן, באחת מאגרותיו, רס"ג מעודד את קוראיו להפנות
אליו שאלות בדברי תורה, ומאיץ בהם שלא להתעצל ולהסס מלשגר אליו
שאלות.¹²⁵ אולם למרות כל אלה, מספר הפעמים שהגאון כותב לפי
בקשה בלבד, הוא קטן מאוד. בדרך כלל, הוא כותב את חיבוריו מתוך
התעוררות עצמית וביוזמתו שלו, וזאת בהתאם לראייתו את עצמו ואת
תפקידו על רקע דורו ותקופתו.

בשני מקומות רס"ג מזכיר את ייחוסו המשפחתי. בחיבורו "אשא
משלי", שעה שהוא מפרט את שמותיהם של גדולי התנאים, הוא מזכיר את

123. רס"ג, תרגום התורה, עמ' 4.

124. השגות ר' מבשר, עמ' 112.

125. "בני ישראל, כי תצטרכו לדעת דברי תורה, אל תעצלו מלשאול
ותעשוהו בספק, כי לא לרצון יהיה לכם. אלא שלחו ושאלוהו
מלפנינו, ואנחנו נהיה אתכם ולא נכלה דבר שפתינו" (אגרת
רס"ג, עמ' 187).

התנא דוסא כאחד מאבותיו: "דוסא זקני, המשיבי אל קוני, ומושיבי בנוי וקני במארות קנזי וקיני".¹²⁶ על שמו של התנא דוסא קרא רס"ג את שם בנו הצעיר.

מאוחר יותר, בעת המחלוקת הגדולה עם ראש-הגולה, דוד בן זכאי, טען רס"ג, שהוא מתייחס אל שלה בן יהודה בן יעקב. כאשר תקפו אותו יריביו ושאלוהו, מדוע לא הזכיר את ייחוסו זה קודם לכן, הצטדק רס"ג באומרו, שעד אז לא היתה לו כל סיבה להזכירו, אך משהותקף ונעשה נסיון להמעיט בייחוסו, ציין אותו.¹²⁷

סאלו בארון נוטה לראות בעובדה שרס"ג מייחס עצמו לתנא דוסא ולשלה בן יהודה, טקטיקה של פולמוס בלבד. כבר בעת המחלוקת עם אהרן בן מאיר על קידוש החודש, טענו נגד רס"ג, "שהיה אביו מכה בפטיש בארץ מצרים לעבודה זרה, ואכל מרק פיגולים ונדחף מארץ מצרים ומת ביפו".¹²⁸ כאשר שבה ועלתה הטענה בדבר מוצאו הנחות בעת המחלוקת עם בן זכאי, ייחס עצמו רס"ג לתנא דוסא, שזכה לשבחים רבים מאת רבן יוחנן בן זכאי, לאחר שהכריע במחלוקת בין בני הכהנים הגדולים לבין חנן, אחד משני דייני הגזירות שהיו בירושלים (מסכת כתובות פ"ב מ"א). שמו של התנא דוסא הזכיר לציבור את אמרתו של רב יהודה בשם רב: "בכל יום בת קול יוצאת ואומרת: 'כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני'". (מסכת תענית דף כד ע"ב). את הייחוס לשלה בן יהודה אימץ לעצמו הגאון, אליבא דבארון, כדי להפגין, שייחוסו עולה על זה של ראש-הגולה, שכן הלה נמנה על

126. רס"ג, אשא משלי, עמ' מ שו' 41-44.

127. רס"ג, הגלוי, עמ' קסה שו' 14-17.

128. סעדיאנה, עמ' 20 שו' 7-8, וראה עוד: "מחברת הגידופים" של כ'לף בן סרג'אדו, בתוך: הרכבי, זכרון, עמ' רכז-רלד.

צאצאי יהודה, שנולדו כתוצאה מיחסיו האסורים עם תמר, שעה שהוא, מוצאו מצאצאי שלה, שאין פגם בייחוסם.¹²⁹

בארון איננו מנמק, מדוע הוא מטיל ספק בייחוסו של רס"ג. ואכן, נראה, שאין כל סיבה שלא לקבל את דבריו של הגאון בנידון כפשוטם. לטענת בארון, ייחס רס"ג את עצמו לדוסא לאחר שבמחלוקת עם אהרן בן מאיר ועם דוד בן זכאי הוזכר מוצאו הנחות, כביכול, אולם ככל הידוע, נכתב הספר "אשא משלי" לפני שנת 921, השנה שבה פרצה המחלוקת עם בן מאיר בעניין לוח השנה,¹³⁰ ואין לפיכך, כל סיבה לפקפק באמינות הכתוב בו.

גם ההיסטוריוגרפים היהודים בימי-הביניים נתנו אמון מלא בדברי רס"ג על מוצאו. כך, למשל, הראב"ד כותב ב"ספר הקבלה": "ור' סעדיה משועי יהודה היה, מבני שלה בן יהודה, מזרע ר' חנינא בן דוסא",¹³¹ ובעקבותיו הולך גם ר' סעדיה אבן דאנאן, אשר שינה את הסדר והזכיר את ר' חנינא לפני שלה.¹³²

ברם, בסליחה לתשעה באב שכתב הגאון, המבוססת על מה שאירע

129. בארון, הפעילות, עמ' 61-62.

130. לדעת ב"מ לוין (רס"ג, אשא משלי, עמ' טז) וקלאר (מחקרים, עמ' 315), נתחבר "אשא משלי" בין השנים 915-921. אברמסון דוחה אמנם את ראיותיו של קלאר, אך אין בידו "הוכחה של ממש נגד קביעת הזמן הזה" ("קטע חדש מן הספר 'אשא משלי' לרב סעדיה גאון", תרביץ לב [תשכ"ג], עמ' 160-173 [=עניינות, עמ' 44]). לדעת דותן, לעומת זאת, נתחבר הספר מוקדם הרבה יותר, בשנת 905 ("האמנם היה בן-אשר קראי", סיני מא [תשי"ז], עמ' שנז, הערה 273).

131. ראב"ד, ספר הקבלה, עמ' 41 שו" 96 - עמ' 42 שו" 97.

132. אבן דאנאן, מאמר, דף 28.

לעשרת הרוגי מלכות, הוא מייחס את עצמו לתנא ר' עקיבא: "בעוד ה' בפיו נרצח זקני עקיבא".¹³³ אולם, לדעתי, אין לקבל את דבריו אלה כפשוטם, וזאת מן הטעמים הבאים:

1. ייחוס זה אינו נזכר אצל אותם היסטוריוגרפים יהודים בימי-הביניים, המקבלים את ייחוסו של רס"ג לשלה ולדוסא.¹³⁴
2. לו היה רס"ג מצאצאי ר' עקיבא, היה עלינו להניח, שר' עקיבא התייחס אף הוא לשלה בן יהודה. אולם הנחה זו רחוקה, לנוכח העובדה, שחכמים שללו את האפשרות למנותו במקום רבן גמליאל, בשל היעדר זכות אבות (מסכת ברכות דף כז ע"ב), ולא היה ר' עקיבא יושב ומצטער על שבמקומו מונה ר' אלעזר בן עזריה, "שהוא בן גדולים יותר ממני... שהוא עשירי לעזרא" (תלמוד ירושלמי, מסכת תענית פ"ד ה"א). יתרה מזאת, יש הסוברים, שר' עקיבא היה מזרע גרים,¹³⁵ דבר המבטל לחלוטין את האפשרות, שהיה מזרע יהודה.

133. רס"ג, סידור, עמ' שכח שו' 16.

134. בנוסף לראב"ד ולאבן דאנאן הנ"ל, ראה למשל: קרית ספר לר' יצחק לאטס, המובא בנספח ל-נויבאואר, סדר, עמ' 233. לנוכח התפשטותו הרבה של הסידור בצפון אפריקה (ראה למשל, תשובה"ג, הרכבי, עמ' 96 סימן רח) ובכל יתר קהילות ישראל (ראה המבוא לסידור, עמ' 33-41), אין יסוד להניח, שהחכמים הנ"ל לא הכירו את הסידור.

135. בפירושו למסכת ברכות (דף כז ע"ב) הר"ן כותב: "מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים ומאן אינון ר' עקיבא" (השווה מסכת סנהדרין דף צו ע"ב ומסכת גיטין דף נז ע"ב, וכן: דקדוקי סופרים על סנהדרין, שם מובאת גירסא זו ממקורות נוספים). דברים דומים כותב הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה": "ור' עקיבא... יוסף אביו, גר צדק היה".

3. בחיבור "אשא משלי", שבו רס"ג כותב על "דוסא זקני", הוא מזכיר גם את ר' עקיבא, בנסיבות דומות לאלה שבסליחה הנ"ל: מותו על קידוש שם-שמים ברבים, אך מבלי לצרף לו את התואר "זקני": "מבית האסורים הוצא ר' עקיבא, בעת ייחוד השם רוצחו הובא, ולא סר מן הדרך ולא נטה".¹³⁶ גם בפירושו לספר דניאל, הגאון מזכיר את הוצאתו להורג של ר' עקיבא, אך מבלי לציין כל קרבה משפחתית אליו.¹³⁷
- על כרחנו עלינו להניח, שרס"ג מייחס עצמו לר' עקיבא, למרות שאין ביניהם כל קשר משפחתי. לא נוכל גם לומר, שהכינוי "זקני", שהוצמד לר' עקיבא איננו אלא מליצה בעלמא,¹³⁸ משום שהגאון איננו מוסיף תואר זה אף לא לאחד מיותר הרוגי המלכות הנזכרים באותה סליחה.
- נראה לי, שרס"ג מייחס את עצמו באורח רוחני לר' עקיבא, בנוסף לייחוסו הממשי לדוסא ולשלה בן יהודה, על מנת להוכיח לציבור הרחב, שיש לו כל התכונות הדרושות למנהיג ולתלמיד-חכם, הראוי להנהיג את העם:
1. שלה בן יהודה מייצג את השלטון ואת הזכות הטבעית לשררה,

136. עמי לו שוי' 13-15.

137. עמי רג.

138. על השימוש בתואר "זקנים" [= "שיוך'"] בהוראה של "חכמים" אצל רס"ג, ראה: רס"ג, הגלוי, עמי קצא שוי' 8. רס"ג עצמו מכונה בכינוי זה ע"י דונש בן לברט, הגם שאין ביניהם כל קירבה משפחתית: "סעדיה בן יוסף זקני" (תשובות דונש עם הכרעות רבנו תם, מהדורת פיליפובסקי, לונדון תרט"ו, עמי' 22, בית (101).

עפ"י דרשת חז"ל על הפסוק: "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) - "אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט" (מסכת סנהדרין דף ה ע"א, ובשינוי לשון במסכת הוריות דף יא ע"ב).¹³⁹

2. רס"ג מציין את ייחוסו לדוסא, משום שהוא רואה את עצמו כר' חנינא, בנו של דוסא, איש המוסר והמידות ("רבי חנינא בן דוסא אומר: ... כל שמעשיו מרובין מחכמתו - חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו - אין חכמתו מתקיימת" - מסכת אבות פ"ג מ"ט), השואף להיות נוח למקום ונוח לבריות ("הוא היה אומר: 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו - רוח המקום נוחה הימנו, וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו - אין רוח המקום נוחה הימנו' - שם, שם מ"י).

3. ר' עקיבא מייצג את החכם המובהק ואיש ההלכה, המניח את הבסיס לתורה שבע"פ (מסכת סנהדרין דף פו ע"א), המרביץ תורה למרות הסכנה שבדבר (מסכת ברכות דף סא ע"ב), ואפילו בשבתו בבית האסורים (תלמוד ירושלמי, מסכת יבמות פ"ב ה"ה), והמוסר עצמו על קידוש השם (מסכת ברכות, שם). על ר' חנינא בן דוסא נאמר, שהעולם כולו ניזון בעבורו (מסכת תענית דף כד ע"ב), ואילו על ר' עקיבא, ר' דוסא בן הרכינס אומר: "אתה הוא

139. בהסתמך על דרשת חז"ל, תרגם רס"ג את הפסוק: "לא יזול קצ"יב אלמלך מן יהודה" [=לא יסור שבט השלטון מיהודה] (רס"ג, תורה. במהדורת דירינבורג אין המלה המרכזית "אלמלך" מופיעה, אולם בהתחשב בדרשה הנ"ל, נראה שיש להעדיף את נוסחת תימן. על דיוקם היחסי של כתבי היד התימניים של תרגום רס"ג, ראה: רצהבי, אוצר, עמ' 23).

עקיבא בן יוסף, אשריך ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו"
(מסכת יבמות דף טז ע"א).

שלושה אלה יחדיו מסמלים את דמותו האידיאלית של התלמיד-חכם,
שהוא לדעת רס"ג, יורשם של הלויים, מרביצי התורה בעידן שלפני
החורבן. הפסוק: "משכילי עם יבינו לרבים" (דניאל יא, לז) מוסב,
אליבא דרס"ג, על "החכמים זכרוניהם (!) לברכה, אשר הם בגלות
במקום הלויים... לפי שמלאכת הלויים היתה: 'יורו משפטיך ליעקב
ותורתך לישראל' (דברים לג, י), וזו היתה מלאכת
הרבנים¹⁴⁰ הראשונים והאחרונים".¹⁴¹ במקום אחר הגאון מַדְמָה
את תפקידם של הצדיקים לזה של הנביאים: "כמו שהיו הנביאים בזמנם
מנהיגים אותה [=את האומה], כן יוליכוהו הצדיקים
בדורותיהם".¹⁴²

אולם תפקידו של החכם איננו רק ללמד תורה, אלא גם, ובעיקר,
לעקוב אחר מצבו של העם ולמנוע ממנו לסטות לדרכים שאינן ישרות.
בפסוק: "עברו עברו בשערים" (ישעיהו סב, י) הנביא מצווה את הצדיק
בשעה ששוהים בגלות, "להזהיר את האומה ולהעירה... פירוש: 'עברו
עברו' - לכו ושובו ופקדו את אחיכם; ופירוש: 'פנו דרך העם' -
תקנו דרכיהם בציווי; ופירוש: 'סלו סלו המסלה' - עצרו בעדם

140. מהמקור הערבי: "אלרבוניין", ניתן לדייק, שרס"ג אינו כולל
ב"משכילי עם" את חכמי הקראים.

141. רס"ג, דניאל, עמ' רג. במקום אחר רס"ג מכנה בתואר "משכילים"
את מי "שהשכיל לעצמו", ואילו "מי שמדריך את בני האדם
לעבודת ה' ומלמדם מה שבאמצעותו יגיעו אליה, הוא מ'מצדיקי
הרבים'" (דניאל יב, ג) (רס"ג, אמו"ד, עמ' רפו).

142. רס"ג, הגלוי, עמ' קנח שו' 12-13.

באזהרה; ופירוש: 'סֵקְלוּ' - הסירו כל רע מליבם, לבל ייכשלו בו
כאבן; ופירוש: 'הרימו נס' - בִּשְׂרוּ את ההבטחות בגלוי ולא תפחדו מן
האומות".¹⁴³ במקום אחר רס"ג מתמצת את תפקידו של החכם במלים:
"לפקוח את עיני בני האדם ולהדריכם בדרך הישרה".¹⁴⁴

מכאן גם תביעתו הנחרצת מבני-דורו לפנות אל החכם בבקשה
להדרכה ולנהוג עפ"י הוראתו, בבחינת "ועשית על פי הדבר אשר יגידו
לך" (דברים יז, י). הוא אף מרחיק לכת בקובעו, שעמי-הארץ, שאינם
יודעים לקרוא בתורה, אבל "מבקשים הוראת החכמים שבאנשי-דורם
ויראי-השמים המופלגים שבהם, והם נוהגים על פיהם, הרי דתיותם
שלימה, כאומרו: 'שפתי צדיק ירעו רבים' (משלי י, כא). אולם אם
אינם נוהגים כך, הרי אין להם התנצלות ועליהם נאמר: 'לא יאהב לץ
הוכח לו אל חכמים לא ילך'" (שם טו, יב).¹⁴⁵

רס"ג מבצר את מעמדו של החכם, כאשר הוא פוסק להלכה: "שבת
שמת בתוכה חכם, מפטירין 'גלה כבוד מישראל'" (שמואל א ד, כא
ואילך).¹⁴⁶

גם בפירושו לספר דניאל רס"ג משווה בין התלמיד-חכם לבין כלל

143. רס"ג, ישעיהו, עמ' 141.

144. רס"ג, אמו"ד, עמ' רפו.

145. שם, עמ' קצא. בפירושו לספר משלי הגאון מסביר, שהלץ דוחה את
דברי החכמים, הן אלה שנאמרו ביחידות והן אלה שנאמרו ברוב
עם.

146. רס"ג, סידור, עמ' תלא סעיף ג; רס"ג, ספר הירושות, עמ' 155
סעיף נה. ככל הידוע, לא נתקבל פסק דינו זה בקרב העם, שכן
בשבתות שבהן הלכו לעולמם רב שרירא גאון והרמב"ם, לא הפטירו
"גלה כבוד", אלא הפטרות אחרות שיש בהן מעין המאורע
(אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' שג).

ישראל. בדברו על תפילת דניאל לגאולת העם, הוא מקשה: "כיצד מבקש אחד מן הצדיקים רחמים עבור קבוצה או אומה ומקווה להיענות? אם הוא כהן, אין בכך כל פלא, לפי שאלהינו, יתרומם ויתנשא, מינהו לעניין זה... אבל מי שאינו מן הכהנים, היאך הוא מקווה שתתקבל תפילתו עבור האומה?" ותשובתו: "ישנם מעשים המוטלים על כל האומה, וכל אדם שיקדים לעשותם, עושה זאת עבורה, כמו שעשה פנחס בשטים" (במדבר כה).¹⁴⁷

בנוסף לחכמים ולצדיקים, שתפקידם, כאמור, להנהיג את העם ולהדריכו, ישנו בכל דור חכם יחיד ומיוחד, שהוא משכמו ומעלה מעל כל ייתר החכמים, והוא למעשה המנהיג האמיתי של הדור: "ה' לא ימנע מאומתו איזה תלמיד¹⁴⁸ בכל דור, שילמדהו ויאיר עיניו, למען יורה [אותה] וילמדה ותצליח על ידו בענייניה".¹⁴⁹ ובמקום אחר: "ותוסיף האומה תודה לאדוניה [לה'] על אשר לא יעזבנה ריקם בכל דור, מאיש שבו חכמה להאיר לה, כמו שהבטיח לה: 'כה אמר ה' כאשר ימצא התירוש באשכול ואמר אל תשחיתהו כי ברכה בו כן אעשה למען עובדי לבלתי השחית הכל'" (ישעיהו סה, ח).¹⁵⁰

147. עמ' קסד-קסו.

148. כלומר: תלמיד חכם, וראה עוד: הרכבי, זכרון, עמ' מג הערה ה.

149. רס"ג, הגלוי, עמ' קנד שו' 2-4.

150. שם, עמ' קנח שו' 7-12. רעיון דומה, אמנם לא על תלמיד חכם, אלא על המנהיג המציל את עמו בכל דור מפורענות, מצוי גם בהקדמת רס"ג למגילת אנטיוכס (עמ' רכא). דברים דומים לאלה של רס"ג על התלמיד חכם שבכל דור, כותב גם ר' יהודה אבן תיבון, אם כי לדעתו, יש בכל דור יותר מאשר ת"ח אחד: "ואחר שגרמו עוונותינו בנטותנו מדרך התורה והחכמה, ונסתלקה השכינה ונפסקה הנבואה ורוח הקודש מבינינו, לא כלו רחמי

לדעת בארון, התגבשה תפיסה זו אצל רס"ג בהדרגה, בשנים שבהן שימש גאון סורא,¹⁵¹ וזאת, כנראה, בהסתמך על כך, שניסוחה הסופי והמגובש של דעה זו נמצא בספר הגלוי, שנתחבר בין השנים 935-936, ושהיה כנראה הספר האחרון שחיבר.¹⁵² אולם יש מקום להניח, שיסודותיה של תפיסה זו החלו להתגבש אצל רס"ג עוד בתקופת המחלוקת עם אהרן בן מאיר על לוח השנה, ואולי אף קודם לכן, כאשר התעורר לחבר את חיבוריו נגד הקראים, עוד במצרים מולדתו.

משני מקומות בחיבוריו של הגאון עולה, שהוא ראה את עצמו כאותו תלמיד-חכם מובהק, שתפקידו לעמוד על משמר עמו. לאחר שהוא סוקר כמה מהדעות המשובשות של בני-דורו, הוא כותב: "יש בידי לסייע להם ממה שלימדני אלהי וביכולתי לעזור להם ממה שחנני. ראיתי שחובה עלי לסייע בידם ושושמה עלי להוליך אותם אליו, כדוגמת מה שאמר החסיד: 'אדני ה' נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר יעיר בבקר בבקר יעיר לי אֶזֶן לשמע בְּלִמּוּדִים'" (ישעיהו נ, ד).¹⁵³

אלהינו והותיר לנו שריד, והשאיר בכרמו עוללות ב' ג' גרגרים בכל דור ודור, להאיר עיני הנשאים, הנמצאים באור החכמה, לתת ליעף כח ולאיין אונים עוצמה" (הקדמת אבן תיבון לתרגום חובות הלבבות, ורשה תרל"ה, דף ב ע"א).

151. בארון, הפעילות, עמ' 57.

152. על מועד כתיבת הספר, ראה: רס"ג, הגלוי, עמ' קמז, וכן: מלטר רס"ג, עמ' 296. לדעת פוזננסקי (חישובים, עמ' 402) נכתב ספר הגלוי לפני הפירוש לספר דניאל, אולם לדעת מלטר (חישובים, עמ' 59) - שאותה אני נוטה לאמץ - הוא נתחבר לאחר הפירוש הנ"ל, וראה עוד להלן, פרק ב הערה 1.

153. רס"ג, אמו"ד, עמ' ה-ו.

לאחר שהוא מציג את תפיסתו בדבר החכם שהעמיד הקב"ה בכל דור, על מנת ללמדו תורה ולהדריכו, הגאון מוסיף: "והסיבה לזה, היא מה שראיתי בנפשי מה שגמל [ה'] חסד לי ולה".¹⁵⁴ במלים אחרות: ה' עשה עמי חסד, בכך שבחר בי לתפקיד זה, ועם האומה, בכך שנתן לה חכם כמוני.

גם תלמידיו של הגאון ראו בו את המנהיג האמיתי של הדור. בהעלותו על נס עוד בתיי רבו את הישגיו במלחמתו נגד חיוי הבלכי ונגד הכופרים האחרים, אחד מתלמידיו כותב: "ובירכה אותו האומה כולה, אנשי שלומנו והחולקים עלינו, ושיבחו את שם הרחמן, שלא נטש את אומתו בכל דור".¹⁵⁵ ודור מהחזיק בידה, כמו שהבטיח לה: 'כי לא יטש ה' את עמו בעבור שמו הגדול כי הואיל ה' לעשות אתכם לו לעם' (שמואל א יב, כב).¹⁵⁶

תלמיד אחר של רס"ג, ר' מנחם שמו, כותב אל רבו, שראוי היה לומר עליו מה שאמר חירם מלך צור על שלמה המלך: "באהבת ה' את עמו נתנך עליהם ראש" (דברי-הימים ב ב, י).¹⁵⁷ חירם אמר אמנם: "נתנך עליהם מלך" (ולא "ראש"), אך ר' מנחם שינה את הלשון במתכוון, כדי להתאימה למנהיגות הרוחנית שבתנאי הגלות.

154. רס"ג, הגלוי, עמ' קנד שו' 4-6.

155. השוואת המקורות הערביים של דברי רס"ג ושל דברי התלמיד מלמדת, שהם השתמשו באותן מלים ממש. רס"ג כותב: "אן אללה לא יכ'לי אמתה... פי כל עצר" (רס"ג, הגלוי, עמ' קנה שו' 2-3), ותלמידו: "... אלדי לא יכ'לי אמתה פי כל עצר" (צוקר, על תרגום, עמ' 20).

156. צוקר, על תרגום, עמ' 21.

157. א"א הרכבי, "ליקוטים מרב סעדיה גאון", הגורן א (תרנ"ח), עמ' 91.

תלמיד שלישי מפליג בערכם של חיבורי רבו ומשווה אותם
לנבואות הנביאים: "אילו נשבעתי על כך, היתה זו שבועת אמת, שבכל
פעם שעיינתי בחיבורי ראש הישיבה, ירחמהו האל, ובתשובותיו על
השאלות שקדמו, עלה בדעתי, שקרובים הם למקצת הנבואות ומשמחים את
לב המעיין".¹⁵⁸

נראה לי, שדבריהם של תלמידי רס"ג משקפים היטב את תודעתו
העצמית של רבם לגבי תפקידו ולגבי האחריות המוטלת עליו להנהיג את
העם, תודעה הבאה לידי ביטוי גם בחיבוריו. בשריד מכתב-יד המיוחס
לרס"ג, שבו הוא מספר על מסעותיו ממצרים לארץ ישראל ולבבל, נאמר:
"כי אתה בחנת לבי ותדע, חקרתני ותמצא... על כן שם [עבדך] את
פניו ללכת [ארצה כנען וארצה [בבל]... ועתה, אתה אדני אלהים
מעירי הוצאתני, אל חפצי תובילני ולשלום... לבית אבי
תשיבני".¹⁵⁹ משריד זה ב"צ דינור מסיק, כי "בדברי רב סעדיה אלה
מובלט ביותר משימת השליחות כמניע הראשי לעזיבתו את מצרים
ולהליכתו למזרח: ה' 'הוציא' אותו מעירו, אחר 'שבחן את לבבו'
ומצא אותו ראוי לכך".¹⁶⁰ אולם יש להסתייג מעט ממסקנתו, שכן
יתכן שהדברים נכתבו על רקע פולמוסי וכמענה לטענות, שרס"ג לא יצא
ממצרים מרצונו, אלא גורש ממנה, כמוהו כאביו אשר "נדחף מארץ

158. צוקר, על תרגום, עמ' 104. התלמיד רומז לדעת רס"ג, שהובאה

לעיל, ושלפיה הצדיקים והחכמים הם ממשיכי דרכם של הנביאים.

159. סעדיאנה, עמ' 133 שו' 5 - עמ' 134 שו' 1. ההשלמות בטקסט הן

עפ"י: ישראל בגולה, עמ' 391, קטע ה.

160. ישראל בגולה, עמ' 459-460, הערה 15. וראה גם הערה 11

בעמ' 459: "תקיפותו של רב סעדיה היתה קשורה בהכרת שליחותו

וייעודו, שליוותה אותו בכל פעולותיו".

מצרים ומת כיפו".¹⁶¹

בחיבור "אשא משלי", שבו רס"ג קורא לכופרים לשמוע בקול החכמים, הוא מתרה בהם, שלא יוכלו לטעון, שלא הוזהרו מבעוד מועד, שכן לדבריו:

"והצופה תקע בשופר... הנזהר בנפשו ימלט".¹⁶²

בבית שיר זה, רס"ג רואה את עצמו כאותו צופה, שתפקידו להתריע מפני אויבים בשער, כאמור ביחזקאל: "ולקחו עם הארץ איש אחד מקציהם ונתנו אתו להם לצפה וראה את החרב באה על הארץ ותקע בשופר והזהיר את העם ושמע השמע את קול השופר ולא נזהר ותבוא חרב ותקחהו דמו בראשו יהיה" (לג, ב-ד).¹⁶³

161. סעדיאנה, עמ' 20 שו' 8.

162. שרגא אברמסון, "קטע חדש מן 'אשא משלי' לרב סעדיה גאון", סיני פד (תשל"ט), עמ' קא שו' 7. במאמר זה קרא אמנם אברמסון את המלה האחרונה בבית: "מולט", אך במאמר אחר שלו: "חדשות ונוספות לקטע מן 'אשא משלי'", סיני פה (תשל"ט), עמ' צג, חזר בו מקריאתו הראשונה והעדיף לקרוא "ימלט".

163. לדעת אברמסון (סיני פד, עמ' צח ועמ' קא, הערה 9) רס"ג מדבר בבית שיר זה על עצמו. גם אצל הקראי דניאל אלקומסי ראשי העם מכונים בשם "צופים": "שמעו זאת הכהנים' (הושע ה, א) - שמעו אתם הנקראים כהנים, ולא כהנים אתם, ואתם ראשי גליות מבית דוד, כי עליכם יעמוד המשפט, 'כי פח הייתם' לישראל 'במצפה', כי כן הוא המשפט להעמיד הצופים במצפה להגיד לעם עת צרה ועת מלחמה. ואתם צופי ישראל עמדתם על המצפה ולא הודעתם אמת לישראל" (אלקומסי, פתרון, עמ' 7).

אליבא דרס"ג, עלול העם למאוס בדת ה' אם הוא לא יצליח להדריכו בדרך הישרה ולחזקו, ולכן הוא מבקש את עזרת הבורא: "קומה ה', עזור את משפטיך, קשר למו חרצב וירבצו בחונימו, חזק את ידי ללמד תורתך, וזרועי לשפוט את עמך, כי אם יחשו רחמך, רבים מן העם ימאסון דתותיך, כי לא קוצר אפם כאורך אפך".¹⁶⁴

וכאשר העם חוטא, רס"ג רואה מחובתו לבקש בעדו¹⁶⁵:

"דרכך להשיב אף מזרע ידועיך מבנים יקרים ילדי שעשועיך
גשתי היום בעדם לשועך אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך"

גם באיגרת ששלח רס"ג אחרי שנתמנה לגאון, בולטת מודעתו למעמדו באומה ולשליחות שהוטלה עליו: "ויש עלינו להזהירכם, ועליכם לשמור ולעשות ולהציל נפשותיכם".¹⁶⁶ וכן: "בני-ישראל, כי תצטרכו לדעת דברי תורה, אל תתעצלו מלשאול ותעשוהו בספק, כי

164. מתוך הנוסח העברי של ספר הגלוי - סעדיאנה, עמ' 6.

165. רס"ג, סידור, עמ' רצג שו' 19-20.

166. אגרת רס"ג, עמ' 184. לדעת רוול נשלחה האיגרת לקהילות ישראל בספרד (שם, עמ' 182-183), אולם לדעת י"נ אפשטיין ("אגרת רב סעדיה הראשונה", דביר א [תרפ"ג], עמ' 190) היא נשלחה למצרים, וכן דעת ב"מ לויין (כתאב, עמ' 33) ושרגא אברמסון (במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 34). עפ"י נוסח האיגרת שפרסם אברמסון (שם, עמ' 39 שו' 8-13), כתב בה רס"ג בין היתר: "אנו מצווים עוד וכותבים אליכם כתבי הזהרות ותוכחות לעורר את ליבותיכם ולהקיץ את שרעפיכם על מצוות ה' אדונינו, מה תעשו ותחיו וממה תסורו ולא תמותו, כי כן חייבים אנחנו, אולי נצא ידי חובתנו בדבר הגדול אשר קיבלנו".

לא לרצון יהיה לכם, אלא שלחו ושאלוהו מלפנינו, ואנחנו נהיה אתכם ולא נכלה דבר שפתינו... בני-ישראל, את כל הדברים אשר דיברנו, נסחום בגליונים ולמדום בפיכם ושימו אותה בלבבכם, כי בהם תיוושעון".¹⁶⁷

לא ייפלא, אפוא, שאת רובם המכריע של חיבוריו כתב רס"ג לא כהיענות לפנייה אליו, אלא משום שראה חובה לעצמו לכתבם. בהקדמותיו לחיבוריו הוא מרבה, לפיכך, להדגיש את התועלת שתצמח למעיין בהם, בניגוד למחבריהם של חיבורים גדולים אחרים בתקופת הגאונים, דוגמת: "הלכות גדולות", "הלכות פסוקות" ו"השאלות", שנמנעו מלעשות זאת. כך, למשל, הוא כותב בהקדמתו ל"ספר העדויות והשטרות": "זהו ספר מספרי ההלכה שאני עתיד לחבר לבני-ישראל. מצאתי לנכון להקדים את הספר הזה, לפי שראיתי את גודל צרכה של האומה אליו, ולפי שידעתי את רוב התועלת שתפיק ממנו".¹⁶⁸

בהסבירו מדוע חיבר את ספר הגלוי, הגאון כותב: "חיברתי ספר במה שראיתי [איזה] מן האנשים, שתחסרנה להם הבחינה וההשתדלות בעברית, מופסק לפסוקים, מסומן ומוטעם, למען יהיה יותר קל לקריאה ויותר מסוגל לשמרו [בזכרון]. ומטרות הספר הזה עשרה הם, כל אחד מהם תועיל לאומתנו תועלת ברורה, ומהם שבעה המיוחדים למקומות פרטיים, ושלושה האחרונים דורשים טובת הכלל".¹⁶⁹ וכן הוא כותב, בהסבירו מדוע ביאר בשער החמישי של ספר הגלוי את המצוות

167. אגרת רס"ג, עמ' 187. דברים דומים כתב רס"ג גם באגרתו השנייה (לוי, כתאב).

168. הירשפלד, מהגניזה, עמ' 299.

169. רס"ג, הגלוי, עמ' קנב שו' 2-8.

והעמידות: "הכנסתים בזה הספר ביחד, למען יעמוד עליהם הקורא. והסיבה לזה, מפני שראיתי גודל הצטרפות האומה לדברים כאלה".¹⁷⁰ מודעותו העצמית של רס"ג לתפקידו ולשליחותו, באה לידי ביטוי גם בהסבירו מדוע חיבר את הפיוט "אתה אלהיך תירא": "ומצאנו, שאנשי דורנו זה התרגלו, שיאמרו להם במוסף [=של שבועות] עיקרי תרי"ג מצוות אשר ציווה ה' יתעלה לבני-ישראל, בחיבור המתחיל 'אתה הנחלתה'. בחנתי אותם ומצאתי, שאין הם כוללים תרי"ג, וראיתי בהם חזרות ואריכות לשון, שאין זה ראוי להזכירן בספר זה. לפיכך, מצאתי לנכון לקבוע להם תחליף, לא משום שהם יסוד שאין מנוס ממנו, אלא לפי שליבות האנשים קשורים בהם".¹⁷¹

ארבע מטרות עיקריות עמדו, לדעתי, לנגד עיניו של רס"ג בכתיבתו העניפה, אשר בה ראה את מימושה האמיתי של השליחות המוטלת עליו:

1. ביטול מחלוקות:

רס"ג מותח ביקורת על בני דורו בשל ריבוי המחלוקות שלא לשם שמים בקרבם: "כאשר נפגשים שני חכמים במערכה במקומות העיון הטהור, האחד מחדד את מחשבתו של השני בצורה ניכרת ופותח לו ממוחו שערים שלא היו לו קודם לכן, ומתעורר להשיב על טענות שלא ידע שהן נגדו וכדומה. אמרתי 'העיון הטהור', לפי שרבים מבני זמננו זה אינם מדברים כדי ללמוד, אלא כדי להתנצח, ואין זה מקום לעיון

170. שם, עמ' קנד שו' 6-9.

171. רס"ג, סידור, עמ' קנו שו' 11-18.

טהור".¹⁷²

בדרישתו להפסיק את המחלוקות, רס"ג מביא ראיה מכך שביום השני לבריאה, שבו נחלקו המים אשר מתחת לרקיע והמים אשר מעל לרקיע (בראשית א, ז), לא נאמר "כי טוב", ומסקנתו: "לא נעשה עצמנו אגודות אגודות ולא יהיו בינינו מחלוקות".¹⁷³

אולם הגאון לא הסתפק בקריאה מסוג זה. בחיבוריו ההלכתיים ובתשובותיו לשאלות שהופנו אליו, הכריע בחילוקי דעות הלכתיים, ואילו בחיבורים דוגמת "אמונות ודעות" ניסה ליישב מחלוקות רעיוניות. כך, למשל, חקר את מהות הנפש, "לפי שראיתי שהאנשים חלוקים ביניהם ביחס למהותה מחלוקות מפליאות, המעסיקות את הלבבות",¹⁷⁴ ואת המאמר השביעי של "אמונות ודעות" ייחד לתחיית-המתים, מכיון שמצא בקרב האומה חילוקי דעות בעניין זה.¹⁷⁵

2. ביעור הבערות:

רס"ג מקונן על הבערות השוררת בקרב בני דורו ועל חוסר נכונותם לבערה: "לאנשי דורנו, המדעים וההתייגעות בהם הם למשא, והבערות קלה ונוחה בעיניהם, ואם לא יביאו להם את מבוקשם בידיעת

172. רס"ג, משלי, עמ' רכג.

173. רס"ג, בראשית, עמ' 31, ובתרגום לעברית עמ' 217. רס"ג מסתמך על הדרשה המובאת בבראשית רבה (פרשה ד, אות ו) ובילקוט שמעוני (ח"א, אות ה) בשם ר' חנינא, ובמדרש הגדול (מהדורת מרגליות, ירושלים תשל"ה, עמ' כח שו' 13) בשם ר' מאיר.

174. רס"ג, אמו"ד, עמ' קצג.

175. שם, עמ' ריח-ריט.

התורה בדרך הקרובה ביותר, ולא יגישוהו להם באופן הנוח ביותר, שיהיה לפניהם כמזון מתוקן, כלחם אפוי, כבשר מבושל וכיין מזוג [לא יפנו אליה], והלוואי וישתוקקו אליה [כשהיא ניתנת להם בצורה נוחה], כמאמר החכם: 'חכמות נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה' (משלי ט, א).¹⁷⁶

בנוסף לתיאור כללי קשה זה, רס"ג מביא בחיבוריו השונים דעות, שאותן הוא מייחס להמוני העם, כגון: הסברת ליקוי-הלבנה בכך ש"משהו הדומה לתנין" בולע את הירח;¹⁷⁷ ביאור הפסוק: "ותפקחנה עיני שניהם" (בראשית ג, ז) באמצעות ההנחה, שאדם וחוה היו סומים קודם שאכלו מעץ-הדעת,¹⁷⁸ או האמונה, שמי שעובר לפני המתפלל תפילת עמידה גורם לכך שתפילתו תיפסק.¹⁷⁹

אחד התחומים העיקריים, שבהם באה לידי ביטוי מלחמתו של רס"ג בבערות, הוא תחום הלשון. את חיבור ספר "האגרון" הוא מנמק בחוסר הבקיאות של העם בלשון העברית: "ראיתי, שרבים מבני-ישראל אינם בקיאים בצחות לשוננו הפשוטה, ועל אחת כמה וכמה במלים הקשות שלה.

176. רס"ג, בראשית, עמ' 4-5, ובתרגום לעברית עמ' 167. בפירוש לספר משלי רס"ג מסב את הפסוק - אשר בנוסח המסורה לא כתוב בו "נשים" - על הקראים והכופרים למיניהם, ומכאן צוקר מסיק (רס"ג, בראשית, עמ' 167, הערה 9), שגם בפירוש לספר בראשית דברי הגאון מופנים כלפי הכופרים ולא כלפי כל העם. ברם, נראה לי, שמסקנה זו אינה הכרחית, שכן הפסוק מספר משלי, המובא בפירוש לספר בראשית, נועד רק להדגים את המצב שרס"ג מתאר.

177. רס"ג, אמו"ד, עמ' כג.

178. רס"ג, בראשית, עמ' 274. אצל רס"ג כתוב: "ותפקחנה עיניהם".

179. רס"ג, סידור, עמ' לב שו' 5-8.

וכאשר הם מדברים, הרי מלים רבות בשגיאיות. וכאשר הם מחברים שירים, הרי השכיח ביניהם מיסודות הקדמונים הוא רק מעט, ואילו המוזנח יותר. וכן הוא בחרוזים, עד כי המקרא בעצמו היה להם כמאמר סתום וכחיבור נעלם. על כן נאלצתי לחבר ספר, שאכנוס בו רוב המלים".¹⁸⁰

הוא הדין לגבי הספר "פתרון שבעים המלים הבודדות", שנכתב על רקע פולמוס אנטי-קראי ומתוך רצון להקנות לציבור ידע לשוני: "ראיתי אנשים, המכחישים מה שנמסר להם בשם הנביאים מהמצוות ומהדינים, אשר אינם כתובים, וכן מכחישים אחדים מהם מה ששומעים מן הלשון מדיבור האומה ולא מצאוהו בספר [המקרא]... ומצאתי מי שלא חושב את ההלכה לאמיתית, והוא נבון במלים האלה ולא ידע אמיתות פירושן. על כן הטלתי על עצמי את החובה, שאאספן מהמקרא ואפרשן, כל מלה ומלה, ואביא ראיות להן מהדיבור הנמצא במשנה והמפורסם בין אנשיה כפרסום הדיבור העממי. וידעתי, כי בזאת תועלות שונות, ואחת מהן, שתתגלינה לאומה הוראות מלים אלה ותחדל המבוכה בהן".¹⁸¹

גם הסידור נכתב, בין היתר, כדי לגבור על הבערות, שבעטיה

180. רס"ג, האגרון, עמ' 150 שו' 33 - עמ' 152 שו' 40. לסיכום כל הנימוקים לכתיבת ספר האגרון, ראה: שם, עמ' 25-32.

181. נחמיה אלוני, "הקדמת רב סעדיה לספרו 'שבעים מלים בודדות'", ספר זיידל, ירושלים תשכ"ב, עמ' 244. המקור הערבי של הספר פורסם בתוך: רס"ג, שבעים, עמ' 1-47. על המטרות שלשמן כתב הגאון את החיבור הזה, ראה עוד: נצר, לשון חכמים, עמ' 1-3, 56-57.

נופלים שיבושים בנוסח התפילה: "בארצות האלה שבהן עברתי, ¹⁸² ראיתי משלושה אלה [=ההזנחה, ההוספה וההשמטה בנוסח התפילה] דברים, שהניעוני וקראוני להשתדל לסלקם. וזה לפי שישנם דברים ממסורות אומתנו בתפילותיה ובברכותיה, שהוזנח שימושם, עד שנשכחו ונמחקו לחלוטין, חוץ מאצל יחידי סגולה, ומהם דברים שנוספו בהן ונשמטו מהן, עד שנשתנו ונפסדו העניינים שלמענם נתקנו מלכתחילה". ¹⁸³

הרצון לגבור על השפעות הבערות הביא גם לחיבור "הבקשה" המפורסמת: "ומפני שראיתי את מיעוט הכינה בכך [=בתפילות הרשות], וחשתי שהמתפלל, אשר רוצה להתקרב לאלהיו, מתרחק ממנו בדברי טעות, חיברתי בקשה בשתי נוסחאות" ¹⁸⁴ וכו'.

ברם, בערות איננה רק סכנה כשלעצמה, אלא גם קרקע נוחה לקליטת דעות משובשות, סוטות ואף אפיקורסיות, שנגדן ניהל הגאון מלחמת חרמה.

3. עקירת דעות משובשות:

חיזוק האמונה מחד גיסא, ועקירת הבלבול הרעיוני והדעות המשובשות מאידך גיסא, תופסים מקום נכבד בכתבתו של רס"ג, כפי שהוא מעיד: "כאשר עמדתי על שרשים אלה ועל ענפיהם הרעים [=של האמונות והדעות הרווחות בקרב בני האדם], דאב לבי על בני מיני,

183. רס"ג, סידור, עמ' י שו' 26 - עמ' יא שו' 6. על מגמות

נוספות בכתבת הסידור, ראה: בארון, הפעילות, עמ' 11.

184. רס"ג, סידור, עמ' מה שו' 21 - עמ' מו שו' 1.

וזועזעה נפשי לאומתנו בני-ישראל, לפי שראיתי בזמני זה, שאמונתם של רבים מהמאמינים אינה צרופה ודעותיהם אינן נכונות, ורבים מחסידי השקר מתפארים בשוא, מתגאים על אנשי האמת, בעוד הם תועים. וראיתי את האנשים כאילו טבעו בימים של ספיקות והציפו אותם מימי הבלבול, ואין צולל שיוציא אותם ממעמקהם, ואין שחיין שיחזיק בידיהם ויעבירם אותם. והנה, יש בידי לסייע להם ממה שלימדני אלהי, וביכולתי לעזור להם ממה שחנני. ראיתי, שחובה עלי לסייע בידם, וששומה עלי להוליך אותם אליו, דוגמת מה שאמר החסיד: 'אדני ה' נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר יעיר בבקר בבקר יעיר לי אֶזן לשמע כלמודים' (ישעיהו נ, ד).¹⁸⁵

בנושא השכר והעונש בעוה"ז ובעוה"ב דן רס"ג, "לפי שראיתי אנשים המשבשים את הדברים... והמאמינים נבוכים בכך";¹⁸⁶ בשאלה: מדוע הכניס הבורא את הנפש הנאצלה לתוך הגוף העכור, עסק, כי "מקצת בני האדם החלו להעלות בדעתם, שהוא [=ה'] הֵבֵעַ לה [=לנפש], לפיכך ראיתי את עצמי חייב להתחזק במקום זה ולבאר אותו ביאור ברור";¹⁸⁷ את ספר איוב פירש רס"ג, משום שבני דורו הבינו שלא כהלכה את הדעות שהביעו איוב ורעיו, "לפיכך נטלתי על עצמי לפרש ספר זה",¹⁸⁸ ואת מגילת בני-חשמונאי ביאר, משום שרוב האומה אינו מבין אותה לאמיתה, "עד שמקצתם מכחישים אותה".¹⁸⁹

185. רס"ג, אמו"ד, עמ' ה-ו.

186. שם, עמ' קעו.

187. שם, עמ' רב.

188. רס"ג, איוב, עמ' יט-כ.

189. רס"ג, מגילת אנטיוכס, עמ' רכא.

4. מלחמה בקראים ובכופרים:

עיקר מגמתו ותכליתו של רס"ג בכל מפעלו הספרותי, היתה המלחמה בכפירה בצורותיה השונות. במחקרים הרבים שנכתבו על רס"ג, הובלטה עד מאד מלחמתו נגד הקראים, אך הומעט בערך פועלו נגד סוגים אחרים של כופרים, בהם כאלה שכפרו ביסודות היהדות ובאשיותיה, דוגמת חיוי הבלכי.¹⁹⁰ סכנתם של הכופרים בעיקרים כמציאות הבורא, שכר ועונש ותחיית-המתים, לא נפלה מהסכנה שבקראים, שכפרו "רק" בתורה שבע"פ. יתכן, אומנם, שלקראים היתה השפעה רבה יותר על הציבור מאשר לכופרים האחרים,¹⁹¹ אך תלמיד של רס"ג מעיד, כי רבו הקדים את המלחמה בכופרים אלה למלחמתו בכופרים בתורה שבע"פ.¹⁹²

רס"ג מתאר את הכפירה בדורו במלים קשות ביותר: "... כדרך שהם עושים עם שופטיהם, כך הם עושים עם אלהיהם. אמונתם באלוהות נפסדת. הם סבורים, שהעולם כתוהו ושוא... ומדברים סרה בו, יתגדל ויתעלה, כפי ששומעים מהם, שהם מטילים דופי בציוויו ובאיסורו,

190. יתכן, שראוי היה להזכיר במקום זה במפורש את פולמוסו של רס"ג נגד הנוצרים, ששימש עבור הגאון מניע חשוב לכתיבת חיבוריו. אולם מכיון שנושא זה יידון בהרחבה רבה בפרק ז, לא הזכרתיו כאן בגוף העבודה.

191. יוצא מכלל זה הוא חיבורו של חיוי הבלכי, שלפי עדות רס"ג "קם בין אומתנו ששים שנה" (רס"ג, הגלוי, עמ' קעו שו' 13-14). אבן דאוד מצטט את רס"ג, שסיפר, כי ראה מלמדי-דרדקי מלמדים את דברי חיוי לתינוקות (ראב"ד, ספר הקבלה, עמ' 42 שו' 104-105. לדעת הרכבי, שאב הראב"ד את המידע הזה מהשער הרביעי של ספר הגלוי שלא שרד - רס"ג, הגלוי, עמ' קמז, הערה א).

192. צוקר, על תרגום, עמ' 20.

בהבטחת השכר, באזהרה ובעונש ובמה שסיפר על מה שהיה ובמה שהבטיח ואיים על מה שיהיה... וזה דומה למה שעשה חיוי, שחיבר מאתיים מאמרות, שבהם דיבר דופי באמונתנו... אנשים כופרים אלה מרבים מיום ליום בתעיתם מדרך הישר ומחזקים אותה".¹⁹³

רס"ג תולה את הסיבה להתפשטות הכפירה, בכך שלא נמצא מי שיתיצב בפניה. אף שאין הוא אומר זאת במפורש, הדבר משתמע בעקיפין מכך, שלא פעם הוא טוען לראשונות בפולמוס נגדה. כך, למשל, בהביאו את טענת הכופרים, שעונשו של הנחש, שלימד את אדם וחוה להיות יודעי טוב ורע, לא היה מוצדק, הוא מוסיף: "ובכל טענותיהם אלה הם אויבי ה', מחטיאים ועזי פנים, ואני הוא הראשון המסביר את הדבר הזה ומגלהו".¹⁹⁴

מלחמתו של רס"ג נגד הקראים והכופרים האחרים התנהלה בשני מישורים: בעל-פה ובכתב. הויכוח שבע"פ היה מצומצם בהיקפו, תועלתו אינה ברורה ורק מעט מזעיר ממנו שרד.¹⁹⁵

193. רצהבי, קטעים, עמ' ז קטע ז. קטע זה פורסם קודם לכן בתרגום שונה אצל: צוקר, על תרגום, עמ' 16, הערה 39. על הטרדת ה"רבניים" ע"י הקראים, ראה: משה צוקר, "קטע מ'כתאב אלרד עלי אבן סאקויה", PAAJR 18 (9-1948), עמ' יג. תיאור דומה של הדור שבו חי רס"ג והערכה לפעלו, מוסר גם הרמב"ם: "היו בני דורו בעלי סברות רבות נשחתות, וכמעט שאבדה תורת ה', לולא הוא [=רס"ג] ז"ל, לפי שהוא גילה מן התורה מה שהיה נעלם וחיזק ממנה מה שנידלדל, והודיעו בלשונו וכתבו בקולמוסו" (רמב"ם, אג"ת, עמ' 65, בתרגומו של נחום המערבי). וראה עוד: יהודה רוזנטאל, "לתולדות המינות בתקופת סעדיה", חורב ט (תש"י), עמ' 21-37.

194. רס"ג, בראשית, עמ' 72, ובתרגום לעברית עמ' 288.

195. ראה, למשל, הויכוח עם הקראי בן זיטא בדין "עין תחת עין",

הויכוח שבכתב מתחלק אף הוא לשני סוגים:

1. חיבורים שכל תכליתם פולמוס ודחיית טענות כפירה, כגון: "אלרד עלי ענן", "אשא משלי", "התשובה על חיוי הבלכי" ו"אלרד עלי אלמתחאמל". גם ספרו הפילוסופי הגדול של רס"ג, "הנבחר באמונות ובדעות", כולל פרקים פולמוסיים רבים, כפי שהגאון כותב בהקדמתו לחיבור: "דע, אתה המעיין בספר הזה, שאנו חוקרים ומעיינים בענייני דתנו משתי סיבות בלבד: האחת, כדי שיתאמת אצלנו בפועל מה שלמדנו מנביאי ה' בידיעה. והשניה, כדי להשיב על מה שטוענים נגדנו בדבר מענייני דתנו". 196 ועוד שם: "אפתח כל מאמר, במה שהודיענו אלהינו ובמה שמחזק אותו מן המושכל, ואביא אחריו שיטות כל מי שחולק עלינו שנודע לי עליו, ואביא את דבריו ומה שיש להשיב עליו, ואסיים בהוכחות הנבואיות השייכות לאותו עניין אשר בו עוסק המאמר". 197

שהובא בפירושו הארוך של ראב"ע לספר שמות כא, כד, או הויכוח בעניין התורה שבכתב - אמו"ד, עמ' קלז. מעדותו של סהל בן מצליח באיגרתו עולה, שרס"ג נמנע מלנהל ויכוחים פומביים עם הקראים ואף התחבא מפניהם: "סעדיה הפיתומי, ראש הישיבה, הרוב רב עם בני מקרא יצ"ו אם נלחום נלחם עמם, והלוא חכמיהם ותלמידיהם היו תובעים ממנו לצאת אליהם ולשבת עמם במלחמת ה' ולערוך עמם משפטיהם... ולא רצה, ומנע נפשו לצאת אליהם, ובא חדר בחדר להיחבא, וגם לא היה מביא אליו כי אם את אשר הוא חפץ" (ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 37). ברם, יש להסתייג מעדות זו, הנראית על פניה כמגמתית, ואינה עולה בקנה אחד עם הידוע לנו על תוקפנותו ובטחונו העצמי של הגאון במלחמתו עם הקראים.

196. רס"ג, אמו"ד, עמ' כד.

197. שם, עמ' לב.

2. חיבורים המוקדשים לנושאים מוגדרים, שהפולמוס משולב בהם, אך אינו נושאם העיקרי. לפי עדותו של רס"ג, כלל הביאור הארוך לתורה דיונים לשוניים ופירוש המצוות השמעיות והשכליות, לצד שאלות הכופרים ודחייתן.¹⁹⁸ וברי, שהביאור לא נתחבר מלכתחילה אך ורק למטרות פולמוסיות.

המגמתיות בחיבורי הגאון באה לידי ביטוי במיוחד באותם עניינים, שבהם הוא מחזיק בדעות, העומדות בניגוד לדעותיהם של מרבית חכמי ישראל, או לפירוש המקובל אצל חז"ל. כך, למשל, טען רס"ג, שחשבון-העיבור נמסר למשה מסיני ועל פיו היו מקדשים את החודש, ואילו קידוש החודש עפ"י עדים, הנזכר במסכת ראש השנה, לא נועד אלא להוכיח לצדוקים, שהחשבון שבידי הפרושים מתאים לראיית העדים.¹⁹⁹ אעפ"י שכוונת רס"ג היתה להגן על חשבון העיבור מפני המערערים עליו,²⁰⁰ פתח בכך פתח להתקפות חריפות עליו,

198. רס"ג, תרגום התורה, עמ' 4, וראה עוד הפרקים: "שאלות הכופרים בפירוש ובתרגום רס"ג לתורה" ו-"הסרת טענות הכופרים ע"י התרגום" בספרו של צוקר, על תרגום, עמ' 142-128.

199. בורנשטיין, מחלוקת, עמ' 146 והערה 1 שם.

200. לאחר שהוא מביא את דברי רס"ג בעניין חשבון התקופות, ר' אברהם בר חייא מוסיף: "אלה הם ענייני דבריו ז"ל, והם לפי תשובת המינים ולדחותם נהג מנהג התשובה, שאדם רשאי להשיב להם בכל התשובה שייראה לו שהוא שובר את דבריהם... שהיה רצונו לדחות את דברי הרשע הזה מעליו ולא אבה לגלות לו את דעתו, וזה סוד העיבור" (ספר העיבור, מהדורת פיליפובסקי, לונדון תרי"א, עמ' 94).

הן מצד גדולי חכמי "הרבניים", דוגמת רב האי גאון²⁰¹ והרמב"ם²⁰², והן מצד הקראים.²⁰³

המלחמה בקראים היא שהניעה את רס"ג לטעון, שהעלאת המשנה על הכתב החלה עוד בימי אנשי כנסת הגדולה, "אחרי כלות ארבעים שנה מן בניין הבית השני, ועד מאה וחמישים שנה אחר חורבן הבית",²⁰⁴ וזאת במטרה להגדיל את אמינותה כמסמך הכתוב מקדמת-דנא, ולא כתורה שבע"פ, שבה כפרו הקראים. אולם שיטתו זו נדחתה בתקיפות ע"י חכמים דוגמת רב שרירא גאון²⁰⁵ והרמב"ם.²⁰⁶

גם בפירושו למקרא בולטת המגמתיות. כך, למשל, ראב"ע, הדוחה במלים קשות את הזיהויים הגיאוגרפיים של רס"ג לארבעת הנהרות היוצאים מגן-עדן ("... ואין ראייה... רק שתרגם כפי צורכו, כי אין לו קבלה, וכן עשה במשפחות ובמדינות ובחיות ובעופות ובאבנים, אולי בחלום ראם, וכבר טעה במקצתם"), מלמד עליו סניגוריה באומרו, שעשה זאת "לכבוד השם, בעבור שתרגם התורה בלשון ישמעאל ובכתיבתם, שלא יאמרו, כי יש בתורה מצוות לא ידענום".²⁰⁷

201. תשובה"ג, מוסאפיה, סימן א, וכן: בורנשטיין, מחלוקת, עמ' 147-148.

202. פירוש מסכת ראש השנה, פ"ב מ"ז; הלכות קידוש החודש פ"ה הלכה א-ה, וראה עוד: בורנשטיין, מחלוקת, עמ' 151-153.

203. ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 13-14.

204. מתוך חיבור פולמוסי קראי קדום, המובא כנספח ל-רס"ג, הגלוי, עמ' קצד, דף ב ע"א שו' 13 - ע"ב שו' 2.

205. אגרת רש"ג, עמ' 5-7 וכן עמ' 10-14.

206. ראה ההקדמה ל"משנה תורה".

207. הפירוש הקצר לספר בראשית ב, יא. החוקרים חלוקים בדעתם באשר לקהל היעד של תרגום רס"ג לתורה: לדעת א"ש יהודה הוא נועד למוסלמים ("רבנו סעדיה גאון והסביבה הערבית", עבר וערב,

במגמה להדק את הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבע"פ, רס"ג מנסה לתת לסיפורי התורה מצע הלכתי-תלמודי, ואפילו במקום שאין לו מקור לכך בספרות חז"ל. כך, למשל, הגאון מסביר, שאברהם קם מעל פני מתו לפני שפתח במשא ומתן עם בני חת ועם עפרון החתי (בראשית כג, ג), משום שמי שמתו מוטל לפניו, מקחו אינו מקח.²⁰⁸ אולם להלכה זו אין כל מקור בספרות חז"ל. יתרה מזאת, הקימה הגופנית מעל פני המת אינה מוציאתו כלל מדין אונן!

לדעת צוקר, נקט רס"ג דרך זו של חיבור ההלכה עם סיפורי התורה שקדמו למתן התורה, משלושה טעמים:

1. להפריך את דעות הקראים, המפרידים בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה.
2. לייחס ערך תחוקתי גם לסיפורי התורה.
3. להפריך את טענת המוסלמים, שתורת מחמד ביטלה את תורת משה, כשם שזו ביטלה את תורת האבות.²⁰⁹

המגמתיות בכתובתו של רס"ג באה לידי ביטוי לא רק בפירושים לפסוקים או לעניינים בודדים, אלא גם - ובעיקר - בפירושו לספרים שלמים. דוגמא טובה לכך הוא פירושו לספר תהילים. הגאון מתעלם

ניו-יורק תש"ו, עמ' 142 והערה 9 שם), ואילו לדעת צוקר, הוא נועד ליהודים. בהתייחסו להתקפתו של ראב"ע על רס"ג על רקע זיהוי הנהרות היוצאים מגן עדן, צוקר כותב, שהגאון תרגם כפי שתרגם בהסתמכו על קבלה שהיתה בידו בעניין זה (צוקר, על תרגום, עמ' 284, הערה 3).

208. רס"ג, בראשית, עמ' 404.

209. שם, עמ' טו-טז.

מדברי חז"ל, שדוד ועשרה זקנים חיברו את ספר תהילים (מסכת בבא בתרא דף יד ע"ב) וטוען, שהספר הוא מעין תורה שניה שניתנה לדוד, ובשום פנים ואופן אין הוא ספר תפילות, שאדם מתפלל אל אביו שבשמים. טענה זו, שקשה מאד לקבלה, למרות המאמצים הרבים שהגאון עושה על מנת לבססה, נועדה להשמיט את הקרקע מתחת לדרישתם של הקראים לבטל את סדר התפילות שנתחבר ע"י "הרבניים" ולהנהיג במקומו את ספר תהילים, שהוא, לשיטתם, סידור התפילות של עם ישראל לדורותיו.²¹⁰

הכתיבה המגמתית בולטת גם בפירושו לספר יצירה. לדעת בן-שמאי, פירש רס"ג ספר זה, למרות שהוא תופס מקום משני בחשיבותו ביצירה היהודית בימי-הביניים, משום שרצה להסיר ממנו את האלמנטים המיסטיים שיוחסו לו, ככל הנראה, ע"י פרשנים קדומים. לשם כך הגאון עושה מאמץ ניכר כדי להוכיח, שספר יצירה הוא חיבור פילוסופי רבני, ולא חיבור קבלי, המבאר באמצעות צירופי אותיות ומספרים כיצד נברא העולם.²¹¹

בפירושו למקרא רס"ג מקפיד שלא לסטות מן המטרה הייחודית שקבע לעצמו בבואו לפרש ספר זה או אחר. הפירוש לספר איוב, למשל, נתחבר כדי להסביר את מטרת הייסורים הבאים על האדם בעוה"ז. בביאורו המקיף, הגאון מקפיד לעסוק בסבלו של הפרט ואינו מרחיב את מסגרת הדיון לסבלו של הכלל.²¹²

210. ראה בהרחבה אצל: סימון, תהילים, עמ' 13-95.

211. H. Ben-Shammai, "Saadya's Goal in his Commentary on Sefer Yezira", in: *A Straight Path - Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Washington 1988, pp. 1-9

212. השווה לעומת זאת דרכו של רב נסים בן יעקב בספרו: חיבור יפה

מהקטעים שפורסמו עד היום מפירושו של רס"ג למגילת איכה, עולה, שהביאור הוקדש לתיאור החורבן עפ"י פסוקי המגילה. אין בו דברי נחמה או עידוד לעם, השרוי עדיין בגלות, אעפ"י שגלות וגאולה תופסים מקום נכבד ביצירתו של הגאון.²¹³

בירור מניעיו הפרשניים של רס"ג וחשיפת האופי המגמתי של כתיבתו מסייעים להנחה, שרס"ג לא פירש את כל המקרא, אלא ביכר לבאר ספרים מסויימים, הן משום שבית-ישראל נהג לקרוא בהם במועדים קבועים (כדעת רצהבי), והן משום שבאמצעותם יכול היה להגשים את היעדים שהציב לעצמו בפעילותו הציבורית. חמשת חומשי התורה, ישעיהו, ירמיהו (ואולי גם יחזקאל), תרי-עשר, תהילים, משלי, איוב, איכה, קהלת ושיר-השירים (ואולי גם ייתר המגילות), איפשרו לו לדון בשאלות פילוסופיות, לעקור דעות משובשות ולדחות את טענות הכופרים, באופן שלא יכול היה לעשותו בספרים ההיסטוריים: נביאים ראשונים, עזרא, נחמיה ודברי-הימים.

מכל האמור מתבקשת המסקנה, שגם פירושו של רס"ג לספר דניאל נתחבר מתוך מגמה ספציפית. להלן נשתדל להוכיח, שבחברו את הפירוש לספר דניאל, רצה הגאון להוציא מתחת ידו ספר נחמה, שיעסוק בנושאי הגלות והגאולה, על מנת לעודד את העם הנאנק תחת עול השלטון המוסלמי ומצפה לישועה.

מהישועה (הירשברג, חיבור, עמ' ב, ובמבוא עמ' 50-52), שבו הוא מנצל מקרה של אבל פרטי כדי לעסוק באבלם ובמצוקתם של כלל ישראל.

213. על עניין זה ראה בהרחבה רבה בסוף פרק ו.

פרק ב

תודעת הגלות בחיבורי רס"ג

הגלות והגאולה הם נושאים חשובים ומרכזיים ביצירתו של רס"ג, ונידונים כמעט בכל חיבוריו. תודעת הגלות ותחושת מועקתה באות לידי ביטוי הן בחיבוריו הראשונים, שנכתבו עוד במצרים מולדתו, והן בפירוש לספר דניאל, שהוא אחד מחיבוריו היותר מאוחרים, ושם אף האחרון שבהם.¹

בסוף השריד מהחיבור "אלרד עלי ענן", שהוא, ככל הנראה, ספרו הפולמוסי הראשון של הגאון,² מצוי בית השיר הבא:

"כתב יזל כטל חרמון ויכד

[לשרי]ד מבני גלות ספרד".³

1. ספר "אמונות ודעות", שנתחבר, לדברי רס"ג, בשנת ד' תרצ"ג (933) (רס"ג, אמו"ד, עמ' עד שו' 10-12), נזכר בפירוש לספר דניאל שלוש פעמים (עמ' מד שו' 5, עמ' ריג שו' 28 ועמ' ריד שורה אחרונה). הגירסה הסופית של ספר הגלוי, שלדעת חוקרים רבים הוא חיבורו האחרון של רס"ג, נכתבה בין השנים 935-936. ניתן איפוא להניח, שהפירוש לספר דניאל נתחבר בשנת 934 בקירוב. אולם יש לזכור, שההנחה, שספר הגלוי הוא חיבורו האחרון של רס"ג, נתגבשה קודם שנתפרסם ברבים הפירוש לספר דניאל במלואו, ומכיון ששני החיבורים אינם מזכירים זה את זה, אין לשלול את האפשרות, שהפירוש לספר דניאל נכתב אחרי ספר הגלוי.

2. לדעת מלטר, נתחבר הספר בשנת 915, מעט קודם שיצא הגאון ממצרים לארץ ישראל בדרכו בבלה (מלטר, רס"ג, עמ' 263, וראה גם לעיל פ"א, הערה 130).

3. לויין, ענן, עמ' 150. ח"נ ביאליק ("מילואים למאמרו של לויין", גנזי קדם ה [תרצ"ד], עמ' 151-152) מעיר אומנם, שאת המלה הראשונה בשורה השניה ניתן לקרוא גם באופן שונה, אך הוא מסכים עקרונית להשלמתו של לויין.

רס"ג מכנה את עצמו בשורות אלה בכינוי: "שריד מבני גלות ספרד", בהסתמכו על דברי הנביא עובדיה: "וגלת החל הזה לבני ישראל אשר כנענים עד צרפת וגלת ירושלים אשר בספרד ירשו את ערי הנגב" (פסוק כ). "בני ישראל" הנזכרים בפסוק זה, הם בני עשרת השבטים, ואילו "גלת ירושלים" רומזת לבני שבט יהודה שגלו לספרד, 4 ורס"ג, כזכור, הוא מצאצאי שלה בן יהודה.

תודעת הגלות באה לידי ביטוי ברור בהבחנה שרס"ג עושה בין האדם היושב על אדמתו, לבין האדם הנמצא בגלות: "כשהאדם בארצו, שמחתו שמחה ואבלו אבל, והוא נוהג בכל מצב כפי משפטו. אבל כשהאדם בשביה ובנכר, שמחתו איננה שמחה ואבלו אינו אבל, כי אין לאל ידו להתנהג בכל מצב כראוי לו ולקיימו כמשפטו". 5 גם האושר המתואר בפסוק: "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" (תהילים קלג, א), יכול להתממש, אליבא דהגאון, רק כאשר עם ישראל כולו מכונס בארצו, ולא כאשר הוא בגלות תחת שלטון זר. 6

רס"ג הרבה לעסוק בנושא הגלות ביצירתו הפיוטית: שתי הבקשות, השבעות, המעריבים, הסליחות, פיוטי ההרחבה של תפילת הגשם, תפילות דוגמת "זוכר חסדי אבות" ו"ברוך שמך ה' צבאות אלהי ישראל" והיוצרות לשבתות השנה - ככולם ניכרת תודעת הגלות של כותבם.

סבלות הגלות היא אמנם קונוונציה ספרותית ורעיונית בשירת ימי הביניים, ורס"ג לא היה הראשון, ובודאי לא האחרון, שתיאר את

4. השווה פירושו של דניאל אלקומסי (אלקומסי, פתרון, עמ' 40),

וכן פירושיהם של רש"י, רד"ק ואברבנאל על אתר.

5. צוקר, מפירושו, עמ' 344-345.

6. רס"ג, תהילים, עמ' רסח.

כאב החורבן ואת מצוקת הגלות. חיים ברודי העמיד על כך, שהמשוררים והפייטנים השתדלו להביע ביצירותיהם את רגשות האומה כולה, ולא את רגשותיהם הפרטיים, עד כדי טשטוש הזהות העצמית של הכותב, "ובשביל כך כמעט שלא מצאו להם אלו כל ביטוי מצויין ונאבדו מעולם השירה כלא היו... לפיכך קשה לפעמים לעמוד על אופיים המיוחד של הרבה פיוטים ושירים מימי הביניים... שהרי לסוקר אותם סקירה שטחית דומים הם זה לזה ואין הבדל ביניהם".⁷

אולם דין זה לא חל, לדברי ברודי, על פייטנים גדולים דוגמת יוסי בן יוסי, ר' אלעזר הקליר, רס"ג ואחדים מגדולי המשוררים בספרד, שכן פיוטיהם, "התבלטה בהם אישיות מחבריהם באופן ניכר, בעל כרחם, בהסח הדעת, ואולי למרות רצונם".⁸

ייחודו של רס"ג בא לידי ביטוי גם באינטנסיביות הרבה שבה כתב על נושא הגלות בפיוטיו השונים. רב האי גאון, שחי כשני דורות אחריו ובנסיבות דומות, חיבר אף הוא שירי קודש ושירי חול, שירי תהילה, סליחות, בקשות ושירים שמוסר השכל בצידם.⁹ אולם שלא כרס"ג, הגביל רה"ג את העיסוק בגלות בעיקר לסליחותיו,¹⁰ שבהן הבליט את אמונתו של העם בה', למרות גלי

7. ברודי, מבחר, עמ' יא.

8. שם, שם.

9. ברודי, פיוטים, עמ' ז; ורפל, שיריו, עמ' ו.

10. גם בפזמון לפיוט "יסרת בקולך", שהוא מעין פיוט עבודה ליוה"כ, רב האי מתייחס לנושא הגלות, בהקבילו בין מעשיו של הכהן הגדול לבין מאורעות הזמן וצרותיו, ולדעת ורפל (שיריו, עמ' מז בהערה), יש בפיוט זה הד לצרות שעברו על העם בזמן הגאון. ברודי (פיוטים, עמ' מה), לעומת זאת, מסופק אם אמנם מקולמוסו של רה"ג יצא פיוט זה.

הצרות והתלאות שעברו עליו.¹¹

השימוש שרס"ג עושה בפיוטיו במליצות מקראיות, אין בו כדי להפחית מעוצמתם האקטואלית, שכן דרכם של משוררי ימי הביניים היתה להביע את רחשי לבם באמצעות מליצות השאולות מהמקרא ומספרות חז"ל. ברודי מטעים, כי "אין בזה משום עניות באמצעי הבעה, כי אם חוק נפשי גזעי שמי בכלל, ועברי בפרט".¹²

בפיוטי רס"ג רווחת הצמדת מצוקות הגלות עם הציפייה לישועה. לאחר תיאורי הצרות והמצוקה, הוא פונה לקב"ה בבקשה לגאולה שלימה:

"אמרנו נגזרנו מפלך אל במעדינו

באין חוזינו לצפי ופסו ורפו ידינו

גמר נא לגאלינו ומי יועידנו

חזה ציון קרית מועדינו".¹³

וכן:

"גליתי עשר ברוח סועה

בכל קצוות שוטטתי ואין תשועה

אנא נחמנו ולנו השמיעה

מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה".¹⁴

בכתביו השיריים והפרוזאיים רס"ג משתמש בכעשר מלים עבריות וערביות, על מנת לתאר את המצב שבו נמצאת האומה שגורשה מאדמתה.

11. ברודי, פיוטים, עמ' יא.

12. ברודי, מבחר, עמ' יב.

13. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 18 שו' 59-62.

14. שם, עמ' 80 שו' 86-90; רס"ג, סידור, עמ' שפד שו' 13-14.

הנפוצה ביותר היא המלה העברית "גלות",¹⁵ ולצדה המלה

"גולה".¹⁶ מלה עברית הרווחת פחות בכתביו היא "שעבוד".¹⁷

בחיבוריו הערביים, הגאון משתמש בעיקר בשרש ג'ל"ו בצורותיו

השונות: "גילות",¹⁸ "גיליה",¹⁹ "גילאה",²⁰ "גילוה",²¹

"גילאיה",²² "גילואת",²³ ו-"גילואלי".²⁴ מלה ערבית אחרת

לציון השעבוד היא "גרבה",²⁵ שהוראתה "נכר".

גם בפירוש ספר דניאל רווחות המלים "גלות"²⁶

15. רס"ג, תהילים, עמ' צט שו' 9, עמ' רכד שו' 3; רס"ג, ישעיהו,

עמ' 109 שו' 19, עמ' 158 שו' 5; רס"ג, סידור, עמ' י שו'

21, עמ' יא שו' 12; רס"ג, בראשית, עמ' 122 שו' 10; רס"ג,

שבעים, עמ' 37 שו' 21 ועוד.

16. זולאי, האסכולה, עמ' רעח, קטע יב שו' א ועוד.

17. רס"ג, ישעיהו, עמ' 128 שו' 11; רצהבי, שרידים, עמ' 54 שו'

7; רס"ג, ספר יצירה, עמ' מד שו' 21; רס"ג, בראשית, עמ' 149

שו' 7 ועוד.

18. רס"ג, תהילים, עמ' רא שו' 7; רס"ג, ישעיהו, עמ' 131 שו' 13

ועוד.

19. רצהבי, הקדמת, עמ' קטז שו' 7.

20. בתרגומו לישעיהו כ, ד וראה עוד הערך "גילאה" אצל: רצהבי,

אוצר, עמ' 51.

21. רס"ג, אמו"ד, עמ' רנה שו' 5 ועוד.

22. רס"ג, תהילים, עמ' קכד שו' 11, עמ' קלז שו' 1.

23. בתרגומו לישעיהו טז, ד וראה עוד הערך "גילאה" אצל: רצהבי,

אוצר, עמ' 51.

24. רס"ג, סידור, עמ' ג שו' 8.

25. צוקר, מפירושו, עמ' 345 שו' 6; רס"ג, אמו"ד, עמ' רמד שו'

13, עמ' רנד שו' 30.

26. עמ' קיד שו' 5, עמ' קסח שו' 8, עמ' קפא שו' 15, עמ' רג

שו' 14 ועוד.

ו"שעבוד",²⁷ והחידוש היחיד הוא השימוש במלה הערבית "שדה",²⁸ שהוראתה: "צרה", "פורענות".

ככל הנראה, אין כל חוקיות בשימוש במלים השונות. המלה "גלות", למשל, משמשת לציון גלות מצרים, אך גם לציון גלות בבל, גלות אדום וגלות ישמעאל. נראה, לפיכך, שהשימוש במלים רבות לציון השעבוד נובע רק מרצון לגיוון סגנוני.

כבסיס לדיוננו בתודעת הגלות בחיבורי רס"ג, ניעזר בהגדרתו של ח"ה בן ששון ל"תחושת גלות":

רק בתולדות עם-ישראל נתנה תחושת הגלות גוון אינטנסיבי להרגשותיו של היחיד ולמחשבתה של האומה על עצמה ועל גורלה. היא התבטאה ברגש הזרות בארצות, בגעגועים על העבר המדיני והלאומי ובשאלה הנוקבת לסיבותיו, לטעמו ולתכליתו של המצב בהווה: מפני מה, או לשם מה, גלינו מארצנו. אצל חסידים ואנשי מעלה נצטרפה ההרגשה של פגימת העולם העליון בנדודים בעולם התחתון - גלות שכינה.²⁹

שלושת היסודות שבן ששון מונה כמבטאיה של תחושת הגלות: רגש הזרות בארצות הגלות, געגועים אל העבר ובקשת הסבר לגלות - כולם מצויים בחיבוריו של רס"ג:

-
27. עמ' רה שו' 16, עמ' ריג שו' 4 ועוד.
28. עמ' ריא שו' 20, עמ' ריג שו' 6 ועוד.
29. בערך "גלות", האנציקלופדיה העברית, כרך י (תשט"ו), טור 813, וראה עוד: ח"ה בן ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל-אביב תשל"ז, עמ' 255.

רגש הזרות:

תחושת הניכור והזרות בולטת מאד בבית השיר הבא, הלקוח מתוך
סליחה ליום הכיפורים:

"שְׂדֵי פַדְנִי מְשׁוּחָה וְכָרִיָּה וּבֹל אֲנוּד עוֹד בְּאַרְץ נִכְרִיָּה".³⁰

באחד מיוצרותיו, רס"ג מדמה את מצב האומה למצבו של עיוור,
השרוי בעלטה תמידית ואינו רואה את המתרחש סביבו:

"תֹּאִיר אֹר לִנְכָאִים מְכַל הַמַּחְבּוּאִים

שׁוֹבְבֵינוּ בְּאֹרֶךְ מִשְׁכִּית שׁוֹנָאִים...

שֶׁתָּנוּ בְּמַחֲשֵׁךְ וּכְנָפֵי אִישׁוֹן עֲלֵינוּ יִשְׁלַךְ

אֶף שְׁמֵינוּ עֵטוֹ שׁוֹחַר וַיִּפֹּל מִנֶּהֱם כָּל צֶבֶא וּמֶלֶךְ

לִפְתָּה בְּנוֹ בּוֹעֶרֶת וְלֹא נִגְהָנוּ בְּכָל פֶּלֶךְ

לִפְנֵים הִיתָה אֹר בְּלִי אֹר יָסוּב עֲלֵינוּ לִהְלֹךְ

קִיּוּיֵנוּ לְאֹר וְהֵנָּה חֶשֶׁךְ לִנְגוּהוֹת בְּאַפִּילוֹת נֶהְלֵךְ".³¹

רס"ג אף טוען, שהגויים, שבקרבתם ישבו ישראל, התייחסו אליהם
כאל טמאים ומזוהמים:

"סַחֲי שַׁחֲי וְדַחֲי הֵיִינוּ בְּכָל הָאָרֶץ

וּמֵאֻס נַחֲשׁוּב נַחֲשַׁבְנוּ כִּי חֲדָלָה טַהֲרֵינוּ בַּחֶרֶץ".³²

30. רס"ג, סידור, עמ' שד שו' 21.

31. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 63 שו' 46-38; זולאי, האסכולה, עמ' קפט.

32. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 70 שו' 50-49. יש להעיר, שמצב הטומאה של העם איננו רק עפ"י התייחסות הגויים, אלא הוא קיים באופן אובייקטיבי, באין דרך לטהרה, ואם כן יש אמת עובדתית בהתייחסות זו של הגויים.

זאת ועוד, התבוללות בגויים יש בה משום חטא ועוון, המצריכים

את התערבותו של הקב"ה, על מנת לטהר ולקדש את עמו:

"תרתה לעם זו מקדם מכל תכל להפרישם

תעינו עתה ונתבולל במ ועטפנו חט (!) ואשם

תצא כגבור בחוזק לטהרם עוד ולקדשם

כנמתה הנה אני לקח את בני ישראל מבין הגויים

אשר הלכו שם".³³

געגועים אל העבר:

בפיוטיו, רס"ג מביע געגועים אל מלכות ישראל, הסנהדרין, ארץ

ישראל, שבמרכזה ירושלים הבנויה, הכהנים בעבודתם והלוויים בשירם

ובזמרים. הכהונה, הלוויה ומלכות בית דוד הן אומנם מעשרת הדברים

שניתנו לישראל בברית, אך הן פסקו בגלות, משום שישראל הפרו את

חלקם בברית, כפי שהוזהרו: "אם תפרו את בריתי היום... גם בריתי

תפר" (ירמיהו לג, כ-כא).³⁴

וכך הוא מקונן באחד מיוצרותיו:

"תבערת אש ממרום שלח בי

סגני ומלכי פלה וגם החריבי

על כן דוה לבי בקרבי

שמעו נא כל העמים וראו מכאובי".³⁵

33. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 43 שו' 5-8; זולאי, האסכולה, עמ' קסג.

34. רצהבי, מפירוש לתורה, עמ' רו.

35. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 77 שו' 34-37; רס"ג, סידור, עמ' שפג שו' 16-17.

געגועיו של רס"ג למשפט הצדק של הסנהדרין באים לידי ביטוי
לא רק בהבעת צער גלויה על חסרונם של שופטי ישראל,³⁶ אלא גם
בהוקעת עיוות המשפט של הגויים כלפי ישראל:
"שפטונו צרים בלא עדים ויודעים
לקחו שוחד וסילפו משפט ואין נבונים וידועים
מעדו כל רעים כצאן היו בלא רועים
הממתנו רגשת סוד מרעים
בארבעת שפטים הרעים
ועד מתי
ישפוט בנו ארי נוהם ודוב שוקק".³⁷

בהיעדר מלך, שופט ונביא, רס"ג מדמה את העם בבקשה השניה שלו
לעדר ללא רועה: "אין לנו מנהל ואין מחזיק בידינו... ואין מי
יחמול עלינו ומי ינחמנו... ומי זה יגדור גדר, או מי יעמוד בפרץ,
ואין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה, ואין קורא בשמך באמת,
מתעורר להחזיק בך, כי כלנו כצאן תעינו, איש לדרכו פנינו, וכל
גבר אחרי בצעו וכל איש בשרירות לבו".³⁸

תחושתו של רס"ג לנוכח פיזורו של העם בין הגוים, באה לידי
ביטוי גם בפירושו על הפסוק: "אלהי עלי נפשי תשתוחח על כן אזכרך
מארץ ירדן וחרמונים מהר מצער" (תהילים מב, ז). לפי ביאורו, הפסוק
עוסק בנסים שעשה ה' לישראל בעבר בירדן ובהר חרמון, אולם ניתן
להסב אותו, לדעתו, גם על מצב הגלות, שבו העם מפוזר בין כל

36. ראה, למשל, היוצר הבא לשבת איכה:

"איכה שופטי וכל מתי סודי

נדחו ממני בנדדי מאבדי

שאפני רודה ואת עול כבדי

איכה אשא לבדי".

(טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 83 שו' 37-40)

37. זולאי, האסכולה, עמ' רט.

38. רס"ג, סידור, עמ' עח שו' 1-11.

הארצות וההרים, דוגמת חרמון וירדן.³⁹ נראה, שהגאון הרחיב את המושגים הגיאוגרפיים "חרמון" ו"ירדן", בגלל הפועל "תשתוחח", המתאר מצב של דיכאון ועצב ואינו מתאים לתיאור מעשי הנסים שעשה ה' עם ישראל במקומות אלה. אולם העובדה שהוא הוסיף פירוש שני, לאחר שכבר פירש את הפסוק בדרך אחרת, מלמדת על מודעותו העמוקה למצבו העגום של העם בגלות.

בפיוטיו של רס"ג מופיעה לא אחת הבקשה לקיבוץ גלויות:

"אליך ה' אקרא קבץ גולי ממזרח וממערב

תמהר פדותי כקדם תשלח להצילי מושיע ורב".⁴⁰

רס"ג קובל גם על התמעטות מספרם של בני ישראל בגלות:

"טלאי מנוף ששים רבוא היו פקודיהם בעצמה

עשרים ושבעה אכפילם בשכבת תגרת חמה

יהיו אלף שש מאות ועשרים רבואות באום לא נוחמה

לכן אמרו לאחיכם עמי ולאחותיכם רוחמה...

שאור נשארנו כ[עוללות ב]ארץ זרה

לא מנהל ולא מחזיק ולא חוקר ומפיל עתירה

מתי מספר כתורן על ראש הר...".⁴¹

39. רס"ג, תהילים, עמ' קכד-קכה, וכן בתרגומו שם: "ארץ הירדן והר החרמון".

40. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 6 שו' 64-65; זולאי, האסכולה, עמ' קע שו' יח-יט. יש לציין, שזולאי מסופק אם הפיוט הוא לרס"ג, או לר' שמואל השלישי (שם, עמ' קסט). בקשות נוספות לקיבוץ גלויות ראה: טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 29 שו' 1-4 [=זולאי, האסכולה, עמ' קמט], עמ' 54 שו' 53-55 ועוד.

41. זולאי, האסכולה, עמ' קפו.

גם בבקשה השניה, המיועדת לימי הצום, רס"ג מקונן על התמעטות העם: "משך עלינו השעבוד וארך עלינו עול המלכויות, והננו בכל יום הולכים ודלים, נמעטים ברבות הזמנים ונצערים בסגות השנים".⁴² לקינה על התמעטות המספר מתלווה בקשת רחמים על שארית הפליטה:

"פנה ברחמים על פליטינו ואל נא תמעטנו
אנכי צניף מלוכה נמתה להעטינו והוציא כאור צדקנו ומשפטינו".⁴³

בפיוטיו, הגאון גם מקונן על ארץ ישראל ההרוסה והחרבה:

"ארץ ועד הדומה מחשה
הרס הרסה צר ויהי כנושה
שמיטת דרורה קרא מיידו אותה להמשה
ואור בקרד הגיה זרום לה מטרת דשא
ככי וכאור בקר יזרח שמש בקר לא עבות
מנוגה ממטר דשא מארץ".⁴⁴

במרכז ארץ ישראל - ירושלים:

"שמע אלהינו כי היינו בזה שיר עניינו ועמלנו ואל נהי לביזה
תכפה אף וחימה עזה תנחמינו בבניין קריה עליזה".⁴⁵

42. רס"ג, סידור, עמ' עז שו' 17-19.

43. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 98 שו' 75-78; זולאי, האסכולה, עמ' רה.

44. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 49 שו' 9-13.

45. רס"ג, סידור, עמ' ש שו' 11-12.

ובמרכז ירושלים - בית המקדש. בסליחה הבאה לצום גדליה, רס"ג

נותן ביטוי ברור לאבלו על חורבן בית המקדש:

"אבלה נפשי וחשך תארי בית תפארת

כנשרך ביד הארי. גם פליטתי אשר

עזב ושאר דועכו כהיום בשלושה

המים הזידונים שטפוני בדלקם

ובוססו מקדש ובזזו חלקם".⁴⁶

הצער על החורבן מובע לא רק בפיוט שנכתב ליום צום ומספד,

אלא גם בפיוטים לשבתות רגילות, דוגמת "היוצר" הבא לפרשת "וארא":

"שבת משוש לבי בגלות מארצי עוללי...

[כ]הסירך יקרד מקדשי נותרתי ביד מבהילי...

[מו]רים ירו חצימו לכלותו במארב

שדדוני שודדים ועוקצים [ע]קצוני כעקרב

[ה]סיבוני שומ[מה] וזבולי [ביד]ם נחרב".⁴⁷

הגאון מביע געגועים אל ההמונים שצבאו על פתחי המקדש

בעצרת, ועתה סר תארם והדרם,⁴⁸ ומתפלל להחזרת האורים

46. סעדיאנה, עמ' 46. הדובר בפיוט זה ובזה שאחריו הוא אומנם האני הקיבוצי ולא המשורר הפרטי, אך אין להסיק מכך, שהדברים משקפים את תחושת העם בלבד ולא את תחושתו האישית.

47. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 6 שו' 56-63; זולאי, האסכולה, עמ' קע שו' ט-יז. וראה עוד: טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 17 שו' 54-58 [=זולאי, האסכולה, עמ' קעט].

48. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 18 שו' 79-82.

והתומים⁴⁹ ולחידוש העבודה, ובכלל זה השמירה ששמרו הלוויים על
שערי המקדש.⁵⁰

באופן מיוחד רס"ג מצר על כך שאין יודעים עוד את השם
המפורש, ואפילו ידעוהו - אין להזכירו בגלות:
"הראשונים היו יודעים את השם המפורש
האיתנים מוסדי ארץ היו מזכירים אותו
על כל צרה וצרה שתבוא עליהם
ובהצטרף קדושתן וקדושתו היו נענים...
ובימים האילו עמך ישראל בתוך השעבוד
ואינם יודעים את שם המפורש ואף אין ראוי להזכירו
כי הם בארץ לא להם ורחוקים מאדמת הקודש".⁵¹

לעומת כל אלה, אין אצל רס"ג תחושת צער על "פגימת העולם
העליון בנדודים בעולם התחתון". ברם, לעובדת היותם של ישראל
בגלות יש, לדעתו, השפעה על השמות שבהם נקרא ה' במקרא, שכן יש
שמות שהוא נקרא בהם רק כאשר ישראל יושבים על אדמתם. בפירושו
לספר בראשית הגאון כותב, שהבטחת ה' לאברהם: "והייתי לך לאלהים"
(בראשית יז, ח), תגשם רק לאחר שישאל יחזרו לארצם, שכן הקב"ה
"יהיה נקרא אלהי צבאות אחר שייכנסו לארץ ויהיו צבאות... כי אין
אתה מוצא את השם הזה אלא לאחר כניסתם לארץ, ככתוב: 'ועלה האיש

49. שם, שו' 75-78.

50. שם, עמ' 62 שו' 25.

51. זולאי, האסכולה, עמ' רכד-רכה שו' קעט-קצ.

ההוא מעירו מימים ימימה להשתחות ולזבח לה' צבאות בשלהי" (שמואל

א, א, ג).⁵²

בפירושו לספר יצירה רס"ג מנמק את השימוש המרובה בצירוף "ה' אלהים" בספרים ירמיהו ויחזקאל, במקום בצירוף "ה' צבאות", בכך שבספרים אלה ישנן נבואות רבות על התקופה שבה היו צבאות ישראל מפורדים ומפורדים בגלות. אולם כאשר חזרו ישראל לארצם בימי בית שני, תזר גם הכתוב להשתמש בצירוף "ה' צבאות", שהרי בספרים: חגי, זכריה ומלאכי, הוא מופיע תדיר, להוציא פסוק אחד (מלאכי ב, טז), שבו מופיע לצדו גם הצירוף: "ה' אלהי ישראל".⁵³

תחושת הגלות של רס"ג מתגלית גם בביטוי שהוא נותן לגודל

כמיהתו לישועה, כמו למשל ביוצר הבא:

52. רס"ג, בראשית, עמ' 119, ובתרגום לעברית עמ' 367. העובדה שרס"ג מסתמך בפירושו על מאמר חז"ל: "לא נקרא הקב"ה 'צבאות' אלא על שם צבאות ישראל" (מסכת שבועות, דף לה ע"ב), אין בה כדי להקטין את משקלה של המובאה כעדות על הלוך רוחו או על תודעתו האישית, שכן פעמים רבות הוא מתעלם מדרשות מפורסמות של חז"ל, ולעיתים אף מפרש בניגוד להם. העובדה שבמקרה זה הוא קיבל את דבריהם, יש בה, לפיכך, כדי ללמד על תודעת הגלות שלו.

53. רס"ג, ספר יצירה, עמ' מד. הבחנה מעניינת זו אינה נזכרת, ככל הידוע לי, אצל חז"ל, ואף לא אצל ר' שמואל בן חפני גאון, בספר שחיבר על שמות ה' ותארי, וראה עוד: Ignaz Goldziher, "Ein anonymes Traktat zur Attributenlehre", in: Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy, St. Peterburg 1908, pp. 95-114. על זיהויו של כותב הקונטרס ראה: שרגא אברמסון, "ספר חדש של רב שמואל בן חפני על שמות ה' ותארי", קרית ספר נו (תשמ"א), עמ' 721-722.

"לַחֲצוֹ נַחֲצוֹ שְׁחָצוּ וּשְׁמוֹנָה נִבְיָאֵי לֹא נִיחֲמוּנִי בַעֲדָם"⁵⁴
מְדוּר שֶׁטֶף פִּלְטָתָהּ ש[מ]וֹנָה וְאִךְ מַחוּצֵי לֹא אֶחָד נִקְדָּם
הֵן כָּל שָׁבוּעַ וּשְׁבוּעַ בָּלוּ עֵינַי לַשְּׁמִינִי חֲזוֹת הַיּוֹדֵם
שִׁבְעָה רוּעִים וּשְׁמוֹנָה נְסִיכֵי אָדָם".⁵⁵

כַּאֲשֶׁר הֶגְאוֹן מִזְכִּיר אֶת הַיְשׁוּעָה אוֹ אֶת הַמְּשִׁיחַ, הוּא נוֹהֵג לְהוֹסִיף
לָהֶם מִשְׁפָּטִי זִיקָה קְצָרִים, הַמְּלַמְּדִים עַל מִידַת צִיפִּייתוֹ לָהֶם, דּוֹגְמַת:
"הַיְשׁוּעָה, שֶׁאֵנוּ מַצְפִּים לָהּ",⁵⁶ "הַמּוֹשִׁיעַ, שְׁלוֹ אֵנוּ
מַצְפִּים"⁵⁷ ו-"הַגּוֹאֵל, שְׁלוֹ אֵנוּ מַצְפִּים".⁵⁸
בַּמָּקוֹם אֶחָד בְּ"אֲמוֹנוֹת וּדְעוֹת", רַס"ג אָף מַעֲיד עַל עֲצָמוֹ וְעַל בְּנֵי
דוֹרוֹ, עַד כֵּמָה עֲנִיִּין הַגּוֹאֵל מַעֲסִיק אוֹתָם: "הַדְּבָרִים הַמְּטַרִידִים בְּיוֹתֵר
אֶת לִבָּנוּ, הֵם הַדְּבָרִים הַקְּרוֹבִים אֵלֵינוּ, כְּלוֹמֵר: עֲנִיִּין הַיְשׁוּעָה".⁵⁹

54. הַפִּיּוּט מְבוֹסֵס עַל הָאֲמוּר בַּפְּסִיקְתָּא דְּרַב כְּהֵנָא, פְּסִיקְתָּא "נַחֲמוּ" אוֹת
ק.ג.

55. טוֹבִי, פִּיּוּטִי, ח"ב, עמ' 34 שו' 121-124. בְּנוֹסַח הַגְּמָרָא
שֶׁלִּפְנֵינוּ (מִסַּכְת סוּכָה, דָּף נב ע"ב) הַמְּשִׁיחַ הוּא "הַנְּסִיךְ" הַשְּׁבִיעִי,
וְאֵלֵיהּ הוּא הַשְּׁמִינִי, אוֹלָם בְּכַתֵּב יָד מִינְכָן (עפ"י: דְּקְדוּקֵי
סוֹפְרִים), בִּילְקוּט שְׁמַעוֹנִי (רַמְזוֹ תְּקַנְבּ), ב"עֵין יַעֲקֹב", בְּתִשְׁבֹּת
רַב הָאֵי גֵאוֹן (טַעַם זְקֵנִים, עמ' ס) וּבְגִירַת רַבְּנוּ חֲנִנָּאל עַל
אֲתֵר, הַמְּשִׁיחַ הוּא הַשְּׁמִינִי, כְּפִי שְׁכוּתָב גַּם רַס"ג בְּפִיּוּט זֶה. גַּם ר'
אַבְרָהָם בֶּן שְׁלֵמָה בְּפִירוּשׁוֹ לְנִבְיָאִים רִאשׁוֹנִים מְבִיא אֶת סֵדֶרֶם שֶׁל
הַשְּׁמוֹנָה, כְּפִי שֶׁמִּצָּאוּ בְּפִירוּשֵׁי רַס"ג: יְשִׁי, שְׁאוּל, שְׁמוּאֵל, עֲמוּס,
צְפַנְיָה, חֲזַקְיָהוּ, אֵלֵיהּ וְהַמְּשִׁיחַ (רַצְהֵבִי, מוֹבָאוֹת, עמ' קה,
מוֹבָאָה יט).

56. רַס"ג, סִפְר יִצִּירָה, עמ' צב.

57. רַס"ג, דְּנִיָּאל, עמ' קלג.

58. שֵׁם, עמ' קעה.

59. רַס"ג, אֲמוֹ"ד, עמ' רפה.

על התגברות הצפיה לישועה בימיו של רס"ג מעידים גם כמה

מהשינויים שהוכנסו אותם ימים בנוסח התפילה והמובאים בסידורו:

1. הנוסח הקדום של ברכת "קיבוץ-גלויות" בתפילת העמידה, כלל

בקשה בת שבע מלים: "תקע בשופר גדול לחרותנו ושא נס

לקבצנו",⁶⁰ ואילו בסידור רס"ג הנוסח הוא: "תקע בשופר

גדול לחרותנו ושא נס מהרה לקבצנו".⁶¹

2. בנוסח ברכת "בניין ירושלים" נוספה בסידור רס"ג המלה

"עלינו": רחם ה' אלהינו עלינו, על ישראל עמך ועל ירושלים

עירך ועל היכלך ועל מעונך ועל ציון משכן כבודך, ובנה

ברחמך את ירושלים, ברוך אתה ה' בונה ירושלים".⁶²

3. במקום הבקשה: "את צמח עבדך מהרה תצמיח", שבסדר רב עמרם

גאון, מופיעה בסידור רס"ג הבקשה לגאולה מיידית: "את צמח

דוד עתה תצמיח".⁶³

4. בנוסח השלם של הקדיש, המופיע לראשונה בסדר רב עמרם גאון,

חסרות המלים: "ויצמח פורקניה".⁶⁴ בסידור רס"ג, לעומת

60. פינקלשטיין, העמידה, עמ' 11-12. נוסחאות שונות של ברכה זו, ראה שם, עמ' 154-155.

61. רס"ג, סידור, עמ' יח שו' 16-17. גם בסדר רב עמרם גאון (עמ' כה שו' 5) הברכה מורכבת משמונה מלים, אך גירסתו היא: "... ושא נס לקבץ גליותינו".

62. רס"ג, סידור, עמ' יח שו' 22-24. נוסחאות אחרות של ברכה זו, ראה אצל פינקלשטיין, העמידה, עמ' 158-159.

63. רס"ג, סידור, עמ' יח שו' 24-25. גירסאות אחרות ראה אצל פינקלשטיין, העמידה, עמ' 160.

64. עמ' יא, דף יז שו' 5 ואילך. מלים אלו חסרות גם בסידורים נוספים, ובהם מחזור ויטרי, שנתחבר ע"י רבנו שמחה, מתלמידי רש"י (מהדורת שמעון הלוי הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 64).

זאת, הן מופיעות, ולפי כמה כתבי יד, גם המלים: "ויבע

משיחיה".⁶⁵

כל השינויים הללו מלמדים על כמיהה לגאולה מיידיית. גם אם לא נניח, שרס"ג הכניס שינויים אלה ודומיהם בנוסח התפילה מדעתו, אלא רק הכריע בין נוסחים שונים שרווחו בימיו,⁶⁶ יש בהם כדי להעיד על תחושתו האישית, וכנראה שגם על התגברות הציפיה לישועה בימיו, שמצאו את ביטויין בנוסחן של תפילות מרכזיות כתפילת העמידה והקדיש.

תודעת הגלות ותחושת המועקה נובעים במידה רבה מההידרדרות שחלה במצבם של היהודים תחת שלטון המוסלמים. לדעת רס"ג, אין הבדל

65. רס"ג, סידור, עמ' לה שו' 12 ובהערה שם. גירסה דומה לזו של רס"ג מופיעה גם בנוסח של קדיש דרבנן שבסדר התפילה של הרמב"ם: "ויצמח פורקניה ויבע משיחיה ויפרוק עמיה", ראה: דוד גולדשמידט, "סדר התפילה של הרמב"ם על פי כתב יד אוקספורד", מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 203. על השפעת סידור רס"ג על סדר התפילה של הרמב"ם, ראה שם, עמ' 190-191, וכן: מאיר חבצלת, "סידור רס"ג ומשנה תורה לרמב"ם", הרמב"ם והגאונים, ירושלים - ניו יורק תשכ"ז, עמ' 108-117; הנ"ל, "עקבות סידור רס"ג במשנה תורה לרמב"ם", סיני ס (תשכ"ז), עמ' ריא-ריז. על נוסחאות שונות בעניין "ויצמח פורקניה", ראה: David de Sola Pool, *The Old Jewish Aramaic Prayer - The Kaddish*, Leipzig 1909, pp. 26, 38-40; יששכר יעקבסון, נתיב בינה, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 366.

66. לשיטת רס"ג, התפילה שבפינו (ובעיקר תפילת העמידה) איננה חדשה, שכן היא הגיעה לידינו במסורת נאמנה מפי הנביאים (רס"ג, סידור, עמ' י שו' 18-21; רס"ג, אמו"ד, עמ' קכב-קכג;

מכריע בין העמים השונים ששעבדו את ישראל, שהרי אבריו של הצלם שראה נבוכדנצר בחלומו [=פרק ב בספר דניאל] והמייצגים את ארבע המלכויות המשעבדות, הצטרפו בגוף אחד, "לפי שהוא שעבוד אחד עלינו. בין אם התאחדו ובין אם התפלגו, הם כשליח אחד, האינך רואה שהתורה קוראת ב'משנה תורה' לכל אויבינו 'איבך' בלשון יחיד" (דברים כח, נה).⁶⁷

יחד עם זאת, נתפס בעיניו השעבוד המוסלמי כשעבוד הקשה ביותר, משום שבו סבלו היהודים השפלה, זלזול ובוז יותר מאשר תחת כל מלכות אחרת.⁶⁸ ואכן, לאחר שבשלושת הדורות הראשונים של

משה צוקר, "קטע מ'כתאב וג'וב אלצלוה' לרבנו סעדיה", PAAJR 43 [1976], החלק העברי, עמ' 34), ודי בכך, לכאורה, כדי לדחות את האפשרות, שהגאון הכניס מדעתו שינויים אלה לנוסח התפילה. אולם יתכן, שרס"ג הביע דעה זו במסגרת מאבקו נגד טענת החילוף הקראית, שלפיה דחתה התפילה הרבנית את התפילה המקראית ובאה שלא כדין במקומה (ראה על כך בהרחבה אצל סימון, תהילים, עמ' 22-24), ואילו את סידורו חיבר עפ"י נוסח התפילה שרווח בבית מדרשו. יתרה מזאת, סדר רב עמרם גאון נשען על המסורת של הישיבות הבבליות העתיקות, בעוד שכמה מהמנהגים שרס"ג מביא בסידורו מנוגדים למנהגי שתי הישיבות (רס"ג, סידור, המבוא עמ' 23), דבר המחזק את ההנחה, שרס"ג התיר לעצמו לשנות מנהגים ונוסחי תפילה כרצונו.

67. רס"ג, דניאל, עמ' מט. לדעת יפת בן עלי, לעומת זאת, אוחדו ארבע המלכויות בגוף אחד, משום שהמכנה המשותף שלהן הוא, שהאמת איננה בידן (יפת, דניאל, עמ' 30 שו' 21-22).

68. גם בסידורו (עמ' רצא שו' 7-8) הגאון מְפייט:

"יִרְדְּנוּ עַד עֵפֶר עַל זֹאת [=שחטאנו]

טוֹלְטֵלְנוּ מִבֵּית חַיִּינוּ לַחֲלָל וְלַבְּזוּת

חֲשַׁד תֹּאֲרָנוּ בְּעוֹל אַרְבַּע עֲלִיזוֹת

זִמְנָא גְּאוּלָּה רַחֵק וְאִין חֲזוֹת".

השעבוד היה יחסם של המוסלמים כלפי היהודים טוב יותר מאשר זה של הנוצרים באירופה כלפי היהודים המשועבדים להם, חל במאה התשיעית שינוי לרעה במעמדם של היהודים, שמצא את ביטויו במעמדם המדיני, המשפטי, החברתי והבטחוני, ושאף לבש לעתים אופי של התפרצויות אלימות, שגרמו בקרבם לקרבנות רבים.

הסיבות העיקריות להידרדרות הן שלוש:

1. מן המאה התשיעית ואילך, החלה להתפתח מתוך המסורת העתיקה של פרשנות הקוראן והחדית', ספרות פולמוס אנטי-יהודית, שסייעה לשלהוב רגשות אנטי-יהודיים.⁶⁹
2. בעוד שבראשית המאה העשירית הצליחה הח'ליפות העבאסית להתבסס ואף לשים קץ לשלטון הטולונים במצרים, נפרצו בשנת 926 קוי ההגנה המוסלמיים במלחמה הממושכת עם הביזנטים, שהרחיבו עתה את השטח שבשליטתם. הפרובינציות המרוחקות התמרדו ויצאו למעשה משליטתו של השלטון המרכזי בבגדאד. הח'ליפים התחלפו בשנים אלה בקצב מהיר, הממשל האזרחי התפורר ועלה כוחם של מפקדי הצבא. בבגדאד הבירה, מקום מושבו העיקרי של רס"ג, שררו באותם ימים מתיחות וחוסר רגיעה, שהתבטאו גם במהומות אלימות.⁷⁰
3. כבר בראשית המאה השמינית נטשו היהודים את הכפר והחקלאות

על התפתחות התפיסה, שהשעבוד הנוצרי מתוך יותר מזה המוסלמי, ראה בהרחבה מאמרו של דב ספטימוס, "תחת אדום ולא תחת ישמעאל", ציון מז (תשמ"ב), עמ' 103-111.

69. על ספרות פולמוס זו ראה: פרלמן, הפולמוס; בן-שמאי, שנאת,

עמ' 183-184, וכך עמ' 187-190.

70. בארון, הפעילות, עמ' 13-17.

ופנו לעיר ולמסחר.⁷¹ רבים מהם היגרו מבבל למצרים, לספרד ולארץ ישראל, ובעיקר לצפון אפריקה, שם התפתחו מרכזי סחר חשובים.⁷² במאה התשיעית כבר השתלבו היהודים בקרב המעמד הבינוני והגבוה של סוחרים ובנקאים מוסלמים,⁷³ וחלקם אף נטלו חלק בסחר הבינ"ל. סוחרים יהודים אלה צברו ממון רב וחיו חיי ראוה ופאר, שעמדו, לעתים, בניגוד משווע למצבה של מרבית האוכלוסיה המקומית.⁷⁴

ההרעה במצבם של היהודים החלה בתקופת שלטונו של הח'ליפה אלמאמון (813-833), שנודע בקיצוניותו הדתית ובשמרנותו.⁷⁵ בימיו של הח'ליפה אלמתוכל (847-861) התגבשו כנראה הגזירות

71. באמו"ד (עמ' שח) רס"ג מדבר על ארבעה דברים שהאיכר צריך לחשוש מהם: בצורת, שרב, שטפונות ושלטונות החומסים את הארץ. לדעת משה בר, "יש בדבריו אלה של הגאון הערכה ריאלית למדי של מצבם הירוד של החקלאים היהודים בבבל במאה העשירית" (אמוראי בבל - פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשמ"ב, עמ' 34, הערה 45).

72. גרוסמן, העליה, עמ' 139.

73. על עלייתה של שכבה זו, ראה בהרחבה: S.D.Goitein, "The Rise of the Middle Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times", in: Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, pp. 217-241.

74. על הקשר שבין מצבם הכלכלי והחברתי של היהודים לבין יחסם של המוסלמים כלפיהם, ראה: גרוסמן, יחסי; הנ"ל, "יחסו של הח'ליפה אל-מאמון אל היהודים", ספר זכרון ליצחק בער [=ציון מד], ירושלים תשל"ט-תשמ"א, עמ' 94-110.

75. באופן מיוחד יש לציין את נסיונו של אלמאמון לערער את הבסיס למנהיגותו של ראש הגולה בקרב היהודים, בהתירו לכל עשרה אנשים בני כת כלשהי למנות לעצמם מנהיג.

המכונות "תקנות עמר", שנועדו להשפיל את היהודים, להפלות אותם לרעה מבחינה חברתית ולצמצם את השפעתם הכלכלית והציבורית.⁷⁶ גם ההוראה המחייבת את היהודים להציב בפתחי בתיהם דמויות של שדים, נועדה לעורר כלפיהם רגשות איבה וחשדנות מצד המוני העם.

בכתבי רס"ג אנו מוצאים הדים להשפלה ולחרפה שהמיטו המוסלמים על היהודים: "השומרים שהפקיד ה' על חומות ירושלים [עפ"י ישעיהו סב,ו], אפשר לומר שהם שלושה: האחד, החרפה שסבלו ישראל בגלות, כולה שמורה אצלו לפרטי פרטים, וכפי שאמרנו בימי עזרא: 'אל ימעט לפניך את כל התלאה' (נחמיה ט,לב), ועל אחת כמה וכמה בזמנינו".⁷⁷

באחד מפיוטי "היוצר" לפרשת "חקת", רס"ג מבטא את תחושתו, שהמלכות הרביעית, הכוללת לשיטתו את אדום ואת ישמעאל, הכבידה עולה על ישראל יותר מכל קודמותיה: "ולקץ אחרית הזעם פגשתני רביעית במשעול

השתרג על צוארי כי כבד עלי עול

דכית קול תהום אל תהום שפרו עלי לשעול

גברת היא מנעוריה אשר לא עלה עליה עול".⁷⁸

76. גזירות ותקנות אלה לא כוונו אך ורק כלפי היהודים, אלא כלפי כל "בני החסות", ובכלל זה גם נוצרים, ראה: בן-שמאי, שנאת, עמ' 190-191.

77. רס"ג, ישעיהו, עמ' 140. ובמקום אחר הגאון כותב: "הנה אנחנו נבוכים בעמל וסבל, שהם מורגשים וגלויים לעין" (רצהבי, מפירוש, עמ' רטז).

78. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 70 שו' 37-40. "הגברת אשר לא עלה עליה עול" היא אמנם מלכות אדום (עפ"י פסיקתא דרב כהנא, סימן רא), אך לדעת רס"ג, המלכות הרביעית כוללת את אדום ואת מלכות ישמעאל גם יחד (ראה גם טובי, שם, ח"א, עמ' 295, ובהרחבה רבה בפרק ו לקמן).

וכן בפיוט הבא לפורים:
"שכנתי עתה עם אהלי קדר
ומשכנות רשעים: מי יקום לי עם
מרעים ויתיצב עם רעים: תכונת
ניסידך הידועים הפלא לרעים
תמוך בששון ויקר ילדי שעשועים".⁷⁹

בפירושו לספר דניאל, הגאון מצביע על ההחמרה הצפויה במצבם של היהודים בסופה של המלכות הרביעית. בבארו את פרשת "מלך עז פנים ומבין חידות" (ח, כג), הוא כותב: "ענין 'ונפלאות ישחית', הוא מה שיתפלאו מהשתנתו כאשר יקרו דברים שלא נראו כמותם, לפי שהדברים המפליאים האלה, לא נראו כמותם, כלומר: פעמיים. ועניין 'והשחית עצומים ועם קדשים' (שם), שהוא יהרוג מנבחר בני ישראל ומהמונם... ועניין 'ובשלוה ישחית רבים' (שם, כה), שהוא יתן לישראל חסות, כדי שיהיו בשקט ובשלוה, אח"כ יפנה נגדם ויאבד מהם, ואפשר שיעשה כן לטובים שבהם".⁸⁰

בפירושו, רס"ג מוצא גם הד לנסיונות המוסלמים להעביר את ישראל על דתם בכח הזרוע. בפירושו על פרשת "הפשע" (ח, יג), הוא מבאר, שעניינה "שהאומה נדרשת לצאת מן הדת".⁸¹ וכן הוא כותב בדברו על המלכות "הסמוכה לאדום", שהיא מלכות האסלאם: "ואמר 'עבדא קרב עם קדישין ויכלא להון' (ז, כא), והודיענו מהי הסיבה

79. סעדיאנה, עמ' 50. בהקדמתו לפיוט שכטר אומנם אינו מציין, כי הוא לרס"ג, אך בצידו השמאלי נכתב: "גאון פיומי ז"ל". גם העובדה, שהקטעים בעמודים שלפני פיוט זה ואחריו הם לרס"ג, יש בה כדי לחזק את ההנחה, שאף הוא, מקולמוסו יצא.

80. עמ' קנט.

81. עמ' קנה.

למלחמה ואמר, כי היא להוציאם מדתם. והנראה ממנה היא חגיהם ומנהגיהם, והוא מה שאמר: 'ויסבר להשניה זמנין ודת'⁸²... ויחפוץ לשנות את מנהגיהם אלה, לאחר שיתיש את כוחם בייסורים רעים ומזיקים, כמו שאמרו: 'לקדישי עליונין יבלאי'⁸³.

רס"ג איננו מציין, אם כוונת דניאל להתמרה הנוראה במצב היהודים שחלה בימיו, או שהכתובים מוסבים על העתיד לבוא. אין בידינו גם ראיות היסטוריות, לכך שבימיו של הגאון היו נסיונות רבים מצד המוסלמים להעביר את היהודים בכח על דתם. אצל דניאל אלקומסי הקראי, שחי לפני רס"ג (סוף המאה ה-9), יש התבטאויות חיוביות כלפי האסלאם, אם כי יש לראותן בהקשרן הכיתתי המצומצם.⁸⁴ לעומת זאת, פירושו של הקראי יפת בן עלי, בן דורו הצעיר של רס"ג, על המלים: "ויסבר להשניא", שבו הוא מאשים את המוסלמים בכך שרצונם להעביר את ישראל על דתם, מתייחס, ככל הנראה, למקרים שאירעו בימיו. יפת מתאר בפירושו דרכים שונות שבהן השפילו המוסלמים את היהודים, דוגמת החיוב ללבוש כגדים שיבדילו בינם לבין המוסלמים, או האיסור לענות למוסלמי המחרף יהודי או תוקף את דתו.⁸⁵ גם אצל הקראי סלמון בן ירוחם, אף הוא בן דורו הצעיר של רס"ג, אפשר למצוא ביטויים עויינים מוצהרים כלפי שלטון האסלאם.⁸⁶ לאור נתונים אלה ניתן אולי לשער, שבימיו של רס"ג,

82. השווה גם: רמב"ם, אג"ת, עמ' 20; מדרש דניאל, עמ' 72.

83. עמ' קמב-קמג.

84. ראה: בן-שמאי, יחסם, עמ' 10-12.

85. יפת, דניאל, עמ' 78 שו' 15-21. יפת אף מדייק מלשון הפסוק ("ויסבר"), שהמזימה להעביר את ישראל על דתם לא צלחה, מכיון שה' איפשר למוסלמים רק להשפילם ולדכאם, אך לא לאסלמם.

או סמוך מאד להם, אכן חל שינוי ביחסם של המוסלמים כלפי היהודים, מן הסיבות הדתיות, הפוליטיות והחברתיות שנידונו לעיל.

רס"ג מרבה להתאונן על אורך הגלות. בפירושו לפסוק: "ענה בדרך כחי" (תהילים קב, כד), הוא כותב: "אנו בגלות, נחלש כוחנו ממנה וקצרו ימינו בגללה לפי שנתארכה. וכוונת 'אמר אלי אל תעלני' (שם, כה), נאמר: אלוהינו, אין בכוחנו לשאת מה שנגזר עלינו. דרך משל: אלף שנות סבל הן אצלך כיום, אולם אצלנו הן ארוכות ורחבות, לפי שאתה 'דור דורים שנותיך' (שם), ואילו אנו, ימינו קצרים, כמו שאמר: 'בחצי ימי'. לפיכך, אל תעלנו מדרגתנו לדרגתך ותחייבנו סבל רב".⁸⁶

בפירוש לספר דניאל רס"ג מצטט פסוקי נחמה שונים, שלפיהם לא ייטוש ה' את עמו גם במצבים הקשים ביותר, ומוסיף הערה אקטואלית: "על אחת כמה וכמה כל מיוסר ועומד בנסיון, שהם אסורים כמונו, עד שיבוא הזמן וישתחררו, כמו שאמר: 'לאמר לאסורים צאו לאשר בחשך הגלוי' (ישעיהו מט, ט).⁸⁷

בהתייחסו לשאלה, מדוע לא נזכרו הבטחות לתחיית המתים בגאולת מצרים, ואילו בגאולה האחרונה הן נזכרות, הגאון כותב: "לפי שהשעבוד הראשון, היה קל יותר וקצר יותר מאשר זה, ולא נתפזרו בו כפי שהיתה [=האומה] שסועה בזה, אלא היו כולם במקום אחד, הספיקה להם הבטחה מועטה והמתינו לה בסבלנות. אולם שעבודנו זה, בשל הקושי שבו, אורכו והיותנו שסועים בו, ידע אלהינו יתרומם ויתנשא,

86. רס"ג, תהילים, עמ' רכד.

87. עמ' פד.

שלא נעמוד בו, אלא באמצעות הבטחות נעלות ובשורות רבות. לפיכך, עשה את הגאולה השנייה עדיפה על הראשונה בכמה דברים, וזה אחד מהם, כלומר: תחיית המתים".⁸⁸

בקשת הסבר לגלות:

רס"ג מרבה לתהות על הסיבות לגלות ועל תכליתה. הסיבה שהוא מרבה להביא בחיבוריו היא, שהגלות היא עונש על חטאי העם: "כאשר עבדו בני ישראל זולתו [=זולת ה']", השליט עליהם עם מן האומות, העניש אותם באמצעותן, לקחו אותם בשבי והגלום".⁸⁹ בפירושו לספר בראשית, הגאון משווה את מה שקרה לאומה עם מה שקרה לאדם הראשון בגן עדן: "גם אותנו הכניס אלהים יתעלה לגנו, כאשר בחר בנו וציוונו לעובדו בזמנים הקבועים לכך. וכשלא עשינו כך בעטיים של מתעים שהתעונו, גרשנו מן המקדש והשפיל את כבודנו".⁹⁰

סליחת ה' לעוונות עמו היא, לפיכך, תנאי מוקדם לגאולה:

"אנא ה' עשה למען שמך שנקרא עלינו וקדשהו בעולם

בסלחך עוונותינו בכפרך חטאינו ואל יתחלל שנשוב ריקם

וראו כל עמי הארץ כי שמך נקרא עלינו כאשר אמרת".⁹¹

88. רס"ג, אמו"ד, עמ' רלא-רלב.

89. שם, עמ' רסו. גם חז"ל הסבירו את הייסורים הבאים על הפרט

ועל הכלל כעונש על חטאים, ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 384-392.

90. רס"ג, בראשית, עמ' 81, ובתרגום עברי עמ' 301. רס"ג מטעים,

כי העם מאס לא רק בדברי תורה, אלא גם בדברי הנביאים, ראה:

טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 76 שו' 1-4; רס"ג, סידור, עמ' רצא

שו' 5-7.

91. זולאי, האסכולה, עמ' רכה שו' קצד-קצו, וכן: "תקיף למשפטנו

העירה והקץ תכפר חטאינו ותאמר קרב קץ" (רס"ג, סידור, עמ'

ה' הגלה את עמו לא רק כדי להענישו, אלא גם כדי לנסותו:
 "ניסה [=הקב"ה] את האומה הזאת בייסורים גדולים וארוכים, ואין
 ספק שחלקם עונש לנו וחלקם נסיון עבורנו".⁹²

רס"ג מפנה הסבר זה גם כלפי טענתו של חיוי הבלכי, שלפיה ה'
 מכביר על יעקב ענשים ללא כל חטא: "יעקב, שאלת, למה הוא אף
 בצרות / [ב]מות ר[חל וי]וסף איננו וכמה תמרורות / כל אשר תוסיף
 להזכיר בו צרות / תוסיף בשבחו, כי לא היטוהו מן המשמרות / כאשר
 רבו אנחותיו פה ועצם כאיבו / כן לעתיד מה רב ש[ירוש'] ומה[ר] רב
 טובו... כי נעימות אלהינו על שלושה דרכים / בחד ובשכר ובגמול
 נערכים".⁹⁴

באותה דרך הגאון דוחה גם את טענת חיוי, שה' גזר על ישראל
 400 שנות שעבוד מבלי שיחטאו: "זרעך יעונה ויעובד ארבע מאות /
 תמַתה איך גזר עלימו זה בלי חטאות / דע לך, כי יש לאדונינו
 פלאות / לענות עבדם לעשות עמם לטוב אות / ואבותינו במצרים, יען
 כי הורגו עליו / ולא נסוג לבם מלשוע אליו / נתן מן שכרם ענן ואש
 ומן וסליו / ורב טוב אשר צפן ליום תגמוליו".⁹⁵

שלד שו' 12) ועוד.

92. רס"ג, אמו"ד, עמ' רלח. לדעת יפת בן עלי, הסבירו חנניה,
 מישאל ועזריה בדרך זו את השלכתם לכבשן האש (יפת, דניאל,
 עמ' 39 שו' 21 - עמ' 40 שו' 1).

93. "מה רב שירו" - כך השלים דוידזון (ראה מראה-המקום שבהערה
 הבאה), ובעקבותיו גם משה גיל (חיוי, עמ' 97). קצת ראייה
 להשלמה זו ניתן להביא מהקדמת רס"ג לפירושו לספר איוב, שבה
 הוא כותב, כי אפילו היכולת להודות לה' ולשבחו היא חסד,
 שעשה הבורא עם ברואיו (רס"ג, איוב, עמ' יא). אולם לפי
 ההמשך ("ומה רב טובו"), נדמה לי, שעדיף להשלים: "מה רב
 שכרו".

94. רס"ג, חיוי, עמ' 78, סעיפים 70-72.

95. שם, עמ' 66, סעיפים 47-48.

גם אלה מישראל שמתו בשעבוד מצרים, צפויים לשכר ולגמול:

"אף בני ישראל מסרם ביד מדריכם

ויענום בסבלתם וילדיהם בהשליכם

ואשר מתו מהם לא חשכם

להגיעם לטובות רבות ולהמשיכם".⁹⁶

בהמשך לתשובתו הנ"ל על חיוי הכלכי בעניין שעבוד מצרים, רס"ג מביא סיבה נוספת, חינוכית, לייסורים שה' הביא על עמו: "הלוא כאשר ייסר איש את בנו / ושיקויו יכאיבו וירב עצבנו / להחדילו מרעתו ומחליו ולעשות רצונו / כן ה' אלהינו מייסר את עם המונו".⁹⁷

בבקשה השניה, שנועדה לימות התענית, הגאון כותב, שמטרת הגלות היא לצרף את העם ולהסיר ממנו את הפסולת שדבקה בו: "לא דיינו עוונות אבותינו הראשונים, ואנחנו מוסיפים עליהם חדשים. ולא נוסרנו בכל התוכחות אשר עברו עליהם ולא הועיל לנו כל האזהרות אשר הוזהרנו. ואתה ה' חשבת לצרוף סיגנו ולהסיר בדילנו ולהתם את טומאתנו. על כן הגליתנו, ובגויים זריתנו ובשאון מי המלכיות צוללנו וכהתוך כסף בתוך כור באשם כן ניתכנו וכמוץ הרים כן רודפנו ועוונותינו כרוח יישאנו...".⁹⁸

בפירושו לספר דניאל רס"ג דן בקשיי הגלות, ובעיקר בעוני ובדלות שגזר ה' על רוב האומה. הסיבות למצב זה הובהרו, לדבריו,

96. חיים שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 38-39 שו' 8-11.

97. רס"ג, חיוי, עמ' 66, סעיף 49.

98. רס"ג, סידור, עמ' עח שו' 11-19.

ע"י המלאך שנגלה לדניאל: "לצרוף בהם ולברר וללבן" (יא, לה). והגאון מבאר: "הסיבה 'לצרוף' היא כדי לנסותם, כשם שמנסה את הצדיקים, ואם יעמדו בכך יגמול להם טוב, כמו שאמר על יוסף: 'עת בא דברו אמרת ה' צרפתהו' (תהילים קה, יט).⁹⁹ הסיבה 'לברר', כדי שישכללו את מלאכתם, כמו שאמר: 'וישימני לחץ ברור' (ישעיהו מט, ב), וכן: 'ודעת שפתי ברור מללוי' (איוב לג, ג), לבל יהיה להם רכוש שיתעסקו בו ויזניחו את לימוד התורה ועבודת ה' וייתר הדברים שהאומה זקוקה להם. והסיבה 'ללבן', כדי שיתכפר עוון האומה על ידם, כמו שאמר: 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו' (ישעיהו א, יח), וזאת על ידי קבלתם את דברם ובכבדם אותם בתפילת אלה עליהם ובציווי על תפילתם".¹⁰⁰

99. מדברי רס"ג אלה משתמע, שלדעתו, גם בספר דניאל וגם בספר תהילים המשמעות של "לצרוף" היא: "להעמיד בנסיון". אולם בשני המקומות הוא מתרגם פעלים אלה באמצעות השרש הערבי סב"ך, שהוראתו: "להתיך באש". גם אבן ג'נאח (השרשים בערכו) וגם רד"ק (השרשים בערכו) מזכירים רק את ההוראה של "היתוך וזיקוק". אפילו רש"י, המבאר בפירושו לספר תהילים את "צרפתהו" כ"בחינה ונסיון", נוקט בפירושו לספר דניאל לשון "ליבון", וראה עוד בהערה הבאה.

100. רס"ג, דניאל, עמ' רד-רה. בעקבות רס"ג מפרש את הפסוק גם ר' שמואל בן מסנות (מדרש דניאל, עמ' 97). אומנם בד"כ הוא שואב את פירושו מפירושי רד"ק (שם, עמ' 6), אולם מכיון שגם בספר השרשים וגם בפירושו לתהילים (מהדורת אברהם דרום, ירושלים תשל"ט) אין רד"ק מבאר את "צרפתהו" כ"נסיון", ובהתחשב בכך שר' שמואל חי, ככל הנראה, באיזור דובר ערבית ויכול היה להכיר את פירוש הגאון במקורו הערבי (עמ' 4-5), נראה שפירושו זה אכן לקוח מפירוש רס"ג.

מן הראוי לסיים את הפרק על תודעת הגלות ומועקתה אצל רס"ג,

בתפילה שחיבר עבור שארית עמו, הפזורה והמפורדת בגלות:

יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתראה בעני עמך ישראל,
הנפוצים בכל הארצות, ובחרבות ירושלים אשר היתה שממה,
ומקדשך אשר היה משולח ונעזב כמדבר, ותקנא לשם קדשך
המחולל בגויים, ותקבץ שארית צאנך מכל המקומות אשר
נפוצו שמה, והשב ישראל אל נווהו וארמונו על משפטו
יישב, ובאה הממשלה הראשונה, ממלכת לבת ירושלים, ועמד
ורעה בעז ה' בגאון שם ה' אלהיו. ונקוו אליו כל
הגויים לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכס אחד, כי לך אנו
מחכים ומצפים לישועתך ומייחלים להמון רחמיך וחסדיך.
אל תבישנו ה' מסברנו ואל תפח נא מלכנו את תקוותנו,
הראנו ה' חסדך, וישעך תתן לנו, וקיים לנו הבטחותיך
ומלא לנו נחמותיך. הושיעה את עמך וברך את נחלתך ורעם
ונשאם עד העולם.¹⁰¹

101. רס"ג, סידור, עמ' סב-סג.

פרק ג

עידוד האומה וחיזוקה בפירוש לספר דניאל

בניגוד לספרי מקרא אחרים, לא זכה ספר דניאל בימי הביניים לפירושים רבים בלשון הערבית. יתר על כן, חלק מהפירושים שדבר קיומם ידוע לנו, לא הגיע אלינו, וחלק שרדו שלא בשלימותם. הפירוש הרבני¹ החשוב ביותר ששרד, להוציא את פירוש רס"ג, הוא פירושו של ר' תנחום הירושלמי, שרק מחציתו הראשונה הגיעה לידינו (עד ו, ז).² בנוסף לכך מאוזכרים שני פירושים מקוטעים, שזהות מחבריהם אינה ידועה, ברשימת קטעי הגניזה השמורה בפילדלפיה.³ לא שרדו פירושי ספר דניאל שכתבו ר' שמריה בן אלחנן,⁴ ר' משה אבן ג'יקטילה⁵ ור' יהודה אבן בלעם.⁶ שני פירושים אנונימיים נזכרים ברשימת ספרים מן הגניזה שפרסם מאן.⁷ בשלהי ימי הביניים חיבר ר' יששכר אבן סוסאן פירוש לספר דניאל, אך כמרבית קודמיו

-
1. הפירושים הקראיים לספר דניאל ומגמות חיבורם יידונו להלן בפרק ד.
 2. ראה: "תנחום, דניאל" ברשימה הביבליוגרפית.
 3. הלפר, גניזה, עמ' 428 מספר 62, עמ' 429 מספר 65.
 4. שמחה אסף, "רשימות ספרים עתיקות", קרית ספר יח (תש"ב), עמ' 273. לדעת ד"צ בנעט (שם, עמ' 275, הערה 2) מחבר הפירוש הוא ר' שמריה בן אלחנן.
 5. Samuel Poznanski, Mose B. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla, Berlin 1895, p. 17, n. 6.
 6. Jacob Mann, "Liste de la Livres Provenant de la Gueniza", REJ 72 (1921), p. 166, n. 13.
 7. מאן, טקסטים, ח"א, עמ' 645 שו' 27, עמ' 653 שו' 55.

הוא לא הגיע לידינו.⁸

מצב עניינים זה אינו מאפשר להשוות את תפיסתו הפרשנית של רס"ג עם גישות אפשריות אחרות לספר דניאל. מעיון בפירושים המעטים ששרדו, וכמו כן בפירושים המאוחרים, דוגמת פירושיהם של רד"ק⁹ ור' שמואל בן מסנות ("מדרש דניאל"), עולה, שהם מסתפקים בביאורים קצרים, שנועדו להסביר מלים בלתי ברורות וליישב קשיים ענייניים.¹⁰

המתכונת הרחבה של פירוש רס"ג מעידה, שבנוסף לתרגום, הנושא את עיקר המעמסה של ביאור לשון הכתובים, הוא הציב לביאורו הארוך מטרה רוחנית: לעודד את העם בסבלו ולהדריכו בגלותו. בשתי דרכים רס"ג מתמודד עם האתגר שהציבה הגלות: הוא מדריך את העם כיצד עליו לחיות את חייו בגלות (תוך התמודדות עם דפוסי החיים שביקשו לטבוע "אבלי ציון" הקראים), וכותב דברי נחמה ועידוד, במטרה לחזק ידים רפות ולאמץ ברכיים כושלות.

הדרכה ותכוונה

התנאי החיוני ביותר להישרדות בגלות, הוא האמונה בה', והבטחון, שהוא לא יעזוב את עמו ולא יתנו לאבדון. המודל שרס"ג מציג לעם, הוא של התמודדות עם בעיות הסבל והמצוקה, מבלי לנטוש את האמונה בה' ואת הבטחון בו, כפי שהוא כותב בפיוטיו:

8. אהל דוד, עמ' 71.

9. נדפס לראשונה במקראות גדולות קהלות משה, אמסטרדם תפ"ז.

10. יש להעיר, שדברים אלה אינם נכונים לגבי שני פירושו של ראב"ע על ספר דניאל, החורגים מעבר לביאור מלים ועניינים לשוניים בלבד.

"זַעֲקֵתִי בְּנוֹף מַעֲיֵנוֹי שׁוֹסָה וּמִצַּאֲתֶיךָ לְמִשְׁגֵּב וּמַחֲסֵה".¹¹

וכן:

"הִיכִיתֵנוּ וּמִשְׁלֵג זָרִים וּשְׂכָנוֹ וַיִּיחַדְנוּךָ
כָּל זֹאת [פֹּאֲתָנוּ וְלֹא שָׁכַחְנוּךָ".¹²

בפירוש לספר דניאל רס"ג שוקד להגביר את הבטחון בה',
באמצעות הדגשת יכולתו הבלתי מוגבלת. בבארו את התפילה שהתפלל
דניאל לאחר שנתבדו חישוביו לקביעת קץ הגלות, הוא כותב: "הזכיר
בתפילתו את פרשת 'אשר הוצאת את עמך מארץ מצרים ביד חזקה'
(ט, טו), למרות שביניהן פחות מאלף שנה, לפי שכוונתו בכך, שיכולתו
[של ה'] אינה משתנה, גם אם יארך הזמן".¹³

בפירושו לספר ישעיהו רס"ג נוקט דרך שונה להגברת הבטחון
בה': גינוי הבטחון בבני אדם. הוא מציין, כי לאחר שהנביא מגנה
עבירות חמורות כזנות, עבודה זרה ושפיכות דמים (נז, א-ח), הוא
מוצא לנכון לגנות גם את הבוטחים בבני אדם, כגון אותם מבני יהודה
בתקופת חזקיהו המלך ולפניו בימי אחז, אשר שיגרו למלכי אומות
העולם שמן לרפואה ומתנות (פסוק יט).¹⁴ הגאון מדגיש, שאותם

11. זולאי, האסכולה, עמ' קצט, וראה עוד שם, עמ' רכה שו' קצא-קצג.

12. טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 76 שו' 4-5.

13. עמ' קסט. ר' שמואל מסנות מביא את פירוש רס"ג כמעט מלה במלה, אך ללא אזכור שמו: "הזכיר יציאת מצרים והיה לה קרוב לאלף שנים, לומר: גבורתך היא קיימת ואם ארכו השנים" (מדרש דניאל על ט, טו). על השפעת רס"ג על ר' שמואל ראה לעיל פ"ב, הערה 100.

14. רס"ג, ישעיהו, עמ' 128.

הבוטחים באדם לא ייגאלו עם אחיהם: "אומרו 'בזעקך' (שם, יג) מוסב על כך שבימי הישועה, מי מבני ישראל שיבטח באומות, לא יועיל לו הדבר, אלא יאבדו כולם ולא יישארו אלא הבוטחים בו... או אלה שחזרו בתשובה מבין אלה שבטחו בבני האדם... ויזהירו הנשאים את ילדיהם, אלה את אלה, מן הבטחון בבני האדם".¹⁵

גם באיגרת שכתב לאחר שנתמנה לגאון, ¹⁶ רס"ג שולל כל בטחון זולת הבטחון בה': "בני ישראל, כל העמים בוטחים: אלה ברכב ואלה בסוסים, ואתם רכבכם וסוסיכם תורת ה' וחכמיה... בני ישראל, כל העמים יקבצו כסף וזהב באורותיהם, ואתם כספכם וזהבכם התורה והמדרש... בני ישראל, אם תזנחו תורת ה', יזניחכם ביד אויביכם... בני ישראל, למדו לשונכם לומר: 'בך בטחנו ה' אלהינו', כי זה מועיל אפילו לרשע, ככתוב: 'רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנו' (תהילים לב, י).¹⁷

האמונה בה' ובגאולה העתידה תאפשר לעם להמשיך לחיות את חייו הרגילים ולצפות בסבלנות לגמר השעבוד. בתחילת הקטע ששרד מההקדמה

15. שם, עמ' 129. במקום אחר בפירוש הגאון גם מנמק, מדוע הבטחון בבני אדם סופו להכזיב, ורק הבטחון בה', הקיים לעד, הוא הבטחון האמיתי (רצהבי, פרקים חדשים, עמ' רו). הרעיון, שהבטחותיו של ה' תתקיימנה, משום שהוא עצמו נצחי וקיים לעד, להבדיל מהבטחות בשר ודם, פותח בהרחבה כאמצעי נחמה ופולמוס אנטי-מוסלמי ע"י ר' מימון אבי הרמב"ם, ראה: אגרת הנחמה, עמ' יב-יג.

16. על המחלוקת בדבר זהות הקהילה, שאליה נשלחה האיגרת, ראה פרק א, הערה 166.

17. אגרת רס"ג, עמ' 186 שו' 6 - עמ' 187 שו' 16.

לפירושו לספר דניאל, הגאון כותב, ככל הנראה לאחר שהסביר את מהות הגאולה המובטחת: "ועד שיתקיים הדבר, נסבנו את קוצר היד, החסרון וחולשת המצב של הדומה לכך, שנגזרו עלינו וכאמרו: 'זַעַף ה' אֵשׁ כִּי חֲטָאֵתִי לְעַד אֲשֶׁר יִרְיֵב רִיבִי וְעֲשֵׂה מִשְׁפָּטִי יוֹצֵאֲנִי לְאוֹר אֲרָאָה בְּצִדְקָתוֹ" (מכילתא ז, ט).¹⁸

האמונה, שאסור לפעול לשם החשת הישועה, וההכרה בחוסר היכולת הפוליטית לשנות את המצב, באות לידי ביטוי גם ב"אמונות ודעות". הגאון הודף שם את הביקורת הנמתחת על הדרך שבה העם מתמודד עם מצבו: "... לשייך תמצא אותנו ממתינים לסבלנות ומייחלים. אין אנו מפקפקים בה [=בגאולה], אין אנו קצים אין רוחנו קצרה, אלא מתחזקים ומוסיפים דביקות... ומי שרואה אותנו במצב זה תמה עלינו, או חושב אותנו לסכלים, לפי שלא נתנסה דמה שנתנסינו ולא האמין

18. עמ' יג, גם לדעת דניאל אלקומסי פסק זה בא ללמד, שעל העם לשאת את זעף ה' עד זמן הישועה (אלקומסי, פתרון, עמ' 48). דעה דומה מביע רס"ג גם באמו"ד (י"ז קצב), בהתייחסו לבני ישראל המאנקים תחת עול הגוים: "אין הם התנצלות על קוצר רוחם, אלא יסבלו בשקט, כאמרו: 'ית למכהו לחי ישבע חרפה'" (איכה ז, ל). ביטוי הלכתי לדרישת להמתין לגאולה באופן פסיבי, נתן הגאון בקבעו, שהאופן השגוי שבו יש להאמין בה', הוא "אומנע מהם [=מישראל] להילחם באומות אשר יבואו עם גוג" (מצוטט ע"י ריב"ש, עמ' 395 ש"ס 24-26. על ר' יצחק בן שמואל [1050 בקירוב - 1130 בקירוב] ויחסו לרס"ג, ראה: Uriel Simon, "The Contribution of R. Isaac b. Samuel Al-Kinzi to the Spanish School of Biblical Interpretation", Journal of Jewish Studies 34 [1983], pp. 171-178, וכן: הנ"ל, קצרך "תנ"ך - פרשנות ספרד", מצציקלופדיה מקראית, כרך ח, טורים 669-671).

כמו שהאִמְנו" 19. בהמשך רס"ג מדמה את מותחי הביקורת למי שלא ראה מעודו כיצד זורעים חיטה, והוא תמה, מדוע משליכים לאבדון את הזרעונים בשדה, אולם כאשר אוספים את היבול מתברר, שהוא הסכל. כמו כן הוא מדמה אותם לאנשים, התמהים על הטיפול הרב שמטפלים בילד קטן, ובסופו של דבר הילד גדל ונעשה מלך או שר צבא.

מכיון שאין להתנגד לגלות ולמשעבדים, לא נותרה לעם אלא התפילה. בפירוש לספר דניאל, הגאון מטעים, שהתפילה היא אמצעי לזירוז הישועה המתעכבת. לדבריו, כאשר חישב דניאל את חשבון שבעים שנות הגלות ונדמה היה לו שהסתיימו ועדיין לא בא הגואל, "עלה בדעתו, שיש לעורר את הקץ בתחינה ובתפילה. 20 ועשה זאת, כשם שצעת העם בנצרים עוררה את הקץ, כמו שאמר: 'ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה' (שמות ב, כג). 21

19. רס"ג, אמו"ד, עמ' רלט. רק במקום אחד, בפירושו לספר תהילים קב, כה רס"ג מתלונן, שהמשא כבד מדי ושאי-אפשר לסבול עוד. יתכן מאד, שגישתו של רס"ג כלפי העלייה לארץ-ישראל מושפעת מדבריהם של החכמים, השוללים את העלייה ואף רואים בה עבירה או ביטול מצוות עשה: "אמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה" (וראה בתוספות דף קיא ע"ב, ד"ה "בבלה", שהדברים אמורים גם בגלות השניה), וכן: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות" (מסכת כתובות דף קי ע"ב - קיא ע"א).

20. במקור: "דעא וצלוה", שהן תפילות רשות ותפילות חובה. את הצירוף "תפלה ותחנונים" (דניאל ט, ג) הגאון מתרגם: "צלוה ותחנונא", ובפירושו הארוך (עמ' קסג): "'תפלה' היא חזרה על נוסח [תפילת] החובה כלשונה, כשהיא נדבה, כידוע, ואילו 'תחנונים' הם הבקשה והתחינה, שנוהגים בהם המאמינים לאחר תפילתם, כמו שאמר: 'והתפללו והתחנונו לפניך בבית הזה' (מלכים א ח, לג).

21. עמ' קס-קסא.

דברים דומים הוא כותב בפירושו לספר תהילים: "כוונת אומרו: 'ענה בדרך כחי' (קב, כד), הדרך הזו של נשיאת סבל בשקט ושל תפילה, לפי שאנו בגלות נחלש כוחנו ממנה וקצרו ימינו בגינה, לפי שנתארכה".²² וכן בפירושו למגילת איכה: "האדם המאמין שבאה עליו צרה, צריך לומר שלושה דברים: להצדיק עליו את הדין, כאומרו: 'צדיק הוא ה'' (איכה א, יח), להודות בחטאו, כאומרו: 'כי פיהו מריתי' (שם) ולהתפלל לאלהים שיושיעו, כאומרו: 'ראה ה' כי צר ליי' (שם, כ).²³

הבעיה המרכזית שבפניה ניצב רס"ג, היתה הדרישה, שבאה בעיקר מחוגים קראים, לנהוג אבילות מתמדת על חורבן ירושלים ועל גלות ישראל.²⁴ דרישה זו איימה לשבש את החיים התקינים ולהביא להיווצרות קהילות בדלניות כקהילת "השושנים"²⁵ בירושלים,²⁶

-
22. רס"ג, תהילים, עמ' רכד.
23. רצהבי, איכה, עמ' 380. בפירושו לספר משלי (עמ' רמ) הגאון כותב, כי התפילה בגלות היא על הפלת ילטון הרשעים, ובפירושו למגילת איכה הוא מוסיף, שיש להתפלל גם על בניין ירושלים ועל קיבוץ גליות (רצהבי, פרקים, עמ' קד).
24. על ההתמודדות עם התעמולה הקראית לפני רס"ג ואחריו, ראה הפרק: "הספרות הנגד-קראית שלפני רס"ג", בתוך: צוקר, על תרגום, עמ' 203-219, וכן: הנ"ל, תגובות, עמ' 386-401.
25. "עדת השושנים" היה שמה של הקהילה הקראית בירושלים, שהיתה מורכבת בעיקר מאנשים שנטשו את בתיהם בגולה ועלו לירושלים, על מנת להתאבל בה על החורבן. על מקור השם "עדת השושנים", ראה פירושו של סלמון בן ירוחם על תהילים סט, א (סלמון, תהילים, עמ' 98), וכן: בן-ששון, דמותה.
26. ראה: ש"א פוזננסקי, "ראשית ההתיישבות הקראית בירושלים",

שכן השפעתם של "אבלי ציון" הקראים ודומיהם היתה גדולה וניכרה גם במנהגי התפילה.²⁷

על מרכזיותה של האבילות בקרב הקראים יעידו דבריו של דניאל אלקומסי, התולה את התמשכותה של הגלות לא רק ב"חילוף המצוות",²⁸ אלא גם בהימנעות מאבילות: "לא שבו לזעוק אֵלֵי בלבבם ולספוד ולהיליל על משכבותם ולבכות על ארץ חיטה ושעורה ודגן ותירוש אשר נלקחה מהם".²⁹ לדעת סלמון בן ירוחם יש בספר תהילים הדרכה לנמצאים בגלות "כיצד לשוב בתשובה, לבכות, לצום, ללבוש שק ולבקש מהרחמן גאולה ופדות, קיבוץ גלויות, בניין המקדש

-
- ירושלים (בעריכת לונץ) 10 (1913), עמ' 83-113; אנקורי, קראים, עמ' 22-23, 185-189; חגי בן-שמאי, הפרק על הקראים בתוך: יהושע פראוור (עורך), ספר ירושלים - התקופה המוסלמית הקדומה (638-1099), ירושלים תשמ"ז, עמ' 163-178.
27. ראה, למשל: יעקב גרטנר, "תפילת נחם, שעת נחמה והקראים", סיני פט (תשמ"א), עמ' קנז-קסד; הנ"ל, "השפעתם של אבלי ציון על מנהגי ט' באב בתקופת הגאונים", ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, כ-כא (תשמ"ג), עמ' 128-144; הנ"ל, "תודעת אבלי ציון כגורם בהתפתחות מנהגי ט' באב", מלאת ב (תשמ"ה), עמ' 201-224.
28. ראה: מאן, פירושים, עמ' 474 שו' 4-6: "למה לא יושיענו, הלא זאת מן חילוף מצוות אשר בידינו וחוקים לא טובים אשר לימדונו רועים המתעים".
29. אלקומסי, פתרון, עמ' 11. וכן הוא כותב בהמשך (עמ' 69): "עלינו לצום ולספוד ולבכות ולקונן בכל ימי גלות, ובחמישי ובשביעי סגולה", וראה גם איגרת התוכחה של הקראי סהל בן מצליח (ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 27), וכן: הרכבי, סהל, עמ' 203-204.

והתגלות המשיח".³⁰ אליבא דפית בן עלי, הקבוצה הקטנה של המתאבלים על החורבן, שאותם הוא מזהה עם "תמימי דרך" (תהילים קיט,א), היא שתביא את הגאולה לישראל, ולא הרוב המכריע של העם, השקוע בעבירות ושונא את החסידים יחידי הסגולה.³¹

מקור הממחיש היטב את התחושה שרווחה בקרב הקראים בדבר האסון ההולך וקרב, והמחייב פעולה מהירה ונמרצת מצד עובדי ה' לקירוב הגאולה, הם דבריו הבאים של הקראי סהל בן מצליח, שהתגורר בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית: "לו הביטו [=הרבנים] אל אחוריהם / מצאו המוות רודף אחריהם / וכל ינת יקבור איש לאחיו ואביו לבנו / ולפי רגע ישכחוהו כאילו אינו / זוכרים זמנם / ושוכחים יומם / דוברים ביום גבוהה / ולא ידעו כי לעת ערב והנה בלהה / אחלנו להיבדל מן העדה הזאת / אולי נינצל מחמות עזות / וניסתר ביום אף ה' / וניחשב מן החרדים אל דבר ה' / אשר מילא את ידם לעבוד את ה' בכל מאודם / כל אחד מהם על יצרם / המליכיו והורוהו נתיבו ודרכו / ואמר לו לכה עד כה / המה עבדיו אשר קירבם אל ה'".³²

באופן מיוחד הדגישו הקראים את האיסור לאכול בשר ולשתות יין בגלות. לדעת ענן בן דוד אין לאיסור זה כל קשר עם הקרבנות, או עם האבילות על חורבן המקדש.³³ גם לדעת אלקומסי האיסור אינו נובע מאבילות על חורבן המקדש דווקא, אלא מן האיסור התמידי לאכול בשר

30. סלמון, ההקדמה, עמ' 171 שו' 267-270.

31. יפת, דניאל, עמ' 146 שו' 15 - עמ' 147 שו' 16.

32. שייבר, קטע, עמ' 65 שו' 20-33.

33. הרכבי, מצוות, עמ' 4, וראה גם ההערה בעמ' 193, וכן: צוקר,

על תרגום, עמ' 151, הערה 608.

תאוה. ³⁴ יחד עם זאת, הגאולה עצמה מותנית, לדבריו, באי אכילת בשר: "בזאת תדע כי יבוא ישועה לישראל, עד אשר יהיו כולם טהורים וקדושים בתשובה ולא יאכלו בשר". ³⁵ כאשר ייגאלו ישראל ויתקיימו בהם דברי זכריה: "ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות" (יד, כא), לא תהיה כל סחורה בירושלים, "ואף כי איך קנות ומכור בשר... כי עובדי ה' ישכנו בירושלים, על כן תהיה מחייתם מן המזרע אשר יזרעו ממזרח העיר וממערבה עשרים אלף אורך בחמשת אלפים רוחב, מזה יהיה האורך עשרת אלפים ממזרח ועשרת אלפים ממערב והעיר בתווד". ³⁶ ברם, רבים מהקראים מזכירים את ההינזרות מבשר ומיין בסמיכות למנהגי אבילות, כלבישת שק, ועליה לארץ ישראל, תוך נטישת הבתים והמשפחות, לשם קינה על חורבן ירושלים והמקדש. ³⁷

34. "לא היה בשר מותר בלא מזבח מימי אדם, עד שהקריב נח... על כן אסור בגלות לאכול בשר" (אלקומסי, פתרון, עמ' 15). אולם באיגרתו מירושלים הוא מודה, כי ישנם "בעלי מקרא", המתירים לאכול בשר וצאן בגלות, כשהם משתמשים לשם כך ב"תאוויל" (מאן, קונטרס, עמ' 280).

35. אלקומסי, פתרון, עמ' 76.

36. שם. על הדרישה להפסיק מסחר מכל סוג שהוא, ולאו דווקא של בשר, ראה: מאן, קונטרס, עמ' 281.

37. זוהי, למשל, עמדתם של סהל בן מצליח (ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 31-32), ושל יהודה הדסי, הכותב: "אשרי מי שיינזר מכל זביחה בנפש שלימה / עד יום נדחי ישראל יקבץ אליהם ירושלימה" (אשכל הכפר, דף פט ע"א, סימן רלג), וכן: "ראוי לכל אנשי הגלות להתאבל ולעשות בזאת כדניאל איש-חמודות, אשר התאבל, ובשר ויין לא בא אל פיו כתורות דרך כלל אבליד... והונזר מבשר ויין וסיכת שמן ולחם חמודות ותענוגי אדם ולבישת הדרם, ואף כי היום הזה זמן שפלותך" (שם, דף צ ע"ב, סימן רלז). לסיכום כל הדעות בעניין אכילת בשר

אמת, המגמה שלא לאכול בשר ולא לשתות יין מטעמי אבילות על חורבן בית המקדש, מופיעה כבר בתלמוד. לאחר חורבן הבית השני היו מחכמי ישראל שאמרו: "נאכל בשר שממנו מקריבין על המזבח ועכשיו בטל? נשתה מן היין שמנסכין על המזבח ועכשיו בטל?" אולם ר' יהושע דחה את טענתם זו בנימוק: "שלא להתאבל כלל עיקר אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה, ולהתאבל יותר מדי אי אפשר, שאין גוזרין גזירה על הציבור, אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה".³⁸

אולם בעוד שחז"ל דוחים את האיסור לאכול בשר ולשתות יין לאחר החורבן על סמך סברא, דוחה אותו רס"ג בפירושו לספר דניאל על סמך ראיה מן הכתוב.³⁹ בהסבירו את הימנעותו של דניאל מאכילת בשר ומשתיית יין (י, ג), הוא כותב: "מגלה לנו, שאין איסור על ישראל בגלות לאכול בשר ולשתות יין ולא התענוגות המותרים בגלל חורבן המקדש, לפי שלו היו תענוגות אלה אסורים עליהם, היו דניאל וחסידינו הדומים לו מקיימים זאת. אולם, מכיון שמצאנוהו שייחד

בזמן הזה, ראה: אשכל הכפר, דף פז ע"א - דף פח ע"א; אהרן בן אליהו ניקומודיאן, גן עדן, גוזלווא תרכ"ד [ד"צ ישראל תשל"ג], דף פו ע"א - דף פז ע"ב; אליהו בן משה בשייצי, אדרת אליהו, אודסא תרל"א, דף קיד ע"ב - דף קטז ע"א.

38. מסכת בבא בתרא, דף ס ע"ב, וכן אומר שם ר' ישמעאל בן אלישע: "מיום שחרב בית המקדש, דין הוא שנגזור על עצמנו, שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, אלא אין גוזרין גזירה על הציבור, אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה", וראה בשינויי לשון גם בתוספתא סוטה, פרק ט"ו, הלכה יא-יב (מהדורת צוקרמנדל, ירושלים תרצ"ז [ד"צ ירושלים תשל"ה], עמ' 322 שו" 15-24).

39. רס"ג הרבה לפסוק הלכות בהסתמכו על פסוקי מקרא, גם כאשר חז"ל פסקו אותה הלכה בהסתמכם על מקורות אחרים באמצעות דרכי הלימוד הנקוטות בידם (עיין: מילר, מפתח, עמ' 87-89).

עשרים ואחד יום שלא אכל בהם מאכלים אלה, ידענו שאכלם קודם עשרים ואחד הימים ואחריהם, ובפרט מאחר שדייק: 'עד מלאת', וכן הסיכה והדומה לה".⁴⁰

בהמשך דחה רס"ג גם את הדעה, שעשרים ואחד הימים שבהם צם דניאל, היו שלושת השבועות שבין י"ז בתמוז לט' באב, שבהם חלה ממילא חובת האבילות, בהוכיחו, שתאריכי גבולות "בין המצרים" שייכים לחורבן בית ראשון, בעוד שהכתוב מציין במפורש, שהצום של דניאל חל בחודש ניסן, ובכלל זה ימי הפסח.⁴¹

חלק מחכמי הקראים אף קראו לאחיהם לנטוש את חיי היומיום בגלות ולעלות לארץ ישראל, ובעיקר לירושלים, על מנת לקונן שם על החורבן ולקרב על ידי כך את הגאולה. אלקומסי, שהיה ראש המטיפים לעליה, דוחה באיגרתו מירושלים את דברי "הנבלים אשר בישראל" ו-"המכעיסים והאווילים", האוסרים לעלות ארצה עד שתבוא הגאולה. לדעתו, "לולי גזר ה' עלינו מצווה לבוא אל ירושלים מן המדינות

40. עמ' קפא.

41. הדעה, שתעניתו של דניאל היתה בימי "בין המצרים", מיוחסת לרס"ג ע"י כמה וכמה פוסקים בימי הביניים, ראה: רס"ג, ספר הירושות, עמ' 160, סימן עח ובהערה שם. ראיתו של הגאון להתיר אכילת בשר ושתיית יין בגלות, נדחתה ע"י יפת בן עלי, בטענה, שלדניאל הותר לאכול בשר, משום שבנה את מזבח ה' והקריב עליו קרבנות, שנה לפני שהחל בתעניתו (יפת, דניאל, עמ' 105, שו"י 21-23, ואשכל הכפר, דף פז ע"ב, סימן רכט), אולם אין הוא מצטט פסוקים להוכחת טענתו זו.

במספד ותמרורים, הלא בתבונתנו נדע, כי⁴² על כל הנקצפים לבוא אל שער הקוצץ להתחנן לו... ואף כי ציווה ה' לאנשי גלות לבוא אל ירושלים ולעמוד בתוכה תמיד לפניו באבל ובצום ובכי ומספד ושק ותמרורים יומם ולילה...⁴³ על כן עליכם, אתם יראי ה', לבוא אל ירושלים ולשכון בה, להיות שומרים משמרות עד יום בניין ירושלים".⁴⁴ לאותם אנשים שאינם רוצים לעלות הוא מציע: "שלחו מכל עיר חמישה אנשים ומחיייתם עמם, למען נהיה לאגודה אחת, להתחנן אל אלהינו תמיד על הרי ירושלים".⁴⁵

זאת ועוד, לדעת אלקומסי, התפילה - ולא רק על הגאולה - אפשרית רק בארץ ישראל ובירושלים. במנותו את ההבדלים שבין הקורבנות לתפילה הוא קובע, שהתפילה מותרת לכל אדם טהור, בכל בגד טהור ובכל מקום טהור. אולם ארצות הגויים טמאות הן, בשל טומאת הגויים היושבים עליהן, "ולא יכשר מקום קודש מן אדמה טמאה, וכל האומר מצווה ללא מצווה, הוא כעובד אלהים אחרים".⁴⁶ רק ארץ ישראל, ובעיקר ירושלים, שקדושתה עולה על קדושת הארץ כולה, אשר

42. במקור נוספה אחרי מלת "כי" המלה "לא", אולם המהדיר העיר, שיש להשמיטה (מאן, קונטרס, עמ' 283, הערה 267).

43. שם, עמ' 283 שו' 5-10.

44. שם, עמ' 284 שו' 25-26, והשווה לקריאתו הנרגשת של סהל בן מצליח לעליה לארץ (הרכבי, סהל, עמ' 197-201).

45. שם, עמ' 285 שו' 23-26. סהל מציע הצעה דומה ("ויבוא אחד מעיר ושניים מרבבה, לקונן על ציון וירושלים" - הרכבי, סהל, עמ' 198), אך שלא כאלקומסי, אין הוא מחייב את יושבי חו"ל לדאוג מראש למחיייתם של העולים.

46. שם, עמ' 278 שו' 16-18, והשווה גם: בן-ששון, דמותה, עמ' 12.

אינן טמאות בטומאת העמים, הן הראויות לשמש מקום תפילה.⁴⁷
עמדת רס"ג לגבי העלייה לארץ ישראל שונה מאוד מזו של
אלקומסי וחבריו. הוא אינו יוצא אומנם במפורש נגד קריאתם של חכמי
הקראים לעלות ארצה, אך דרישתו מבני דורו לחיות את חייהם
הרגילים, להצדיק עליהם את הדין ולסבול את קשיי השעבוד, יש בה
משום תשובה לעמדה הקראית. העובדה שבכתביו המרובים ששרדו נמנע
רס"ג מלהביע את דעתו בעניין העלייה, מלמדת, לדעתי, על עמדתו
בנושא זה, גם אם לא נקבל את הראויות המובאות ע"י משה גיל להוכחת
התנגדותו לעלייה.⁴⁸ שתיקת המנהיג הרוחני של הדור בעניין כה

47. על חילוקי הדעות שבין ראשי הקראים בעניין העלייה, ראה: חגי
בן-שמאי, "יחסם של הרבנים והקראים כלפי העלייה", קתדרה ח
(תשל"ח), עמ' 145-146 [The Jerusalem Cathedra 3=] 190-191 pp. (1983). משה גיל מטעים, שטיקור היישוב היהודי
בארץ ישראל בתקופת הכיבוש המוסלמי הראשונה (634-1099) היה
מורכב מקראים (גיל, עליה).

48. במאמרו על העלייה לארץ ישראל בתקופת הכיבוש המוסלמי
הראשונה גיל טוען, שהתנגדותו של רס"ג להכנסת המלים "אור
חדש על ציון תאיר" לברכת "יוצר המאורות", ודחייתו את
הפירושים הקראיים לפסוקים בספר ישעיהו, דוגמת סב, ו-ז,
שהפכו בפיהם למעין סיסמא למען העלייה לארץ, מלמדים, שהוא
התנגד לעלייה (גיל, עליה, עמ' 124-125 והערה 7 שם). ברם,
טענה זו נדחתה ע"י אברהם גרוסמן, שלדעתו, ההתנגדות למלים
"אור חדש" נובעת מהתנגדות עקרונית של הגאון לשינויי נוסח
בתפילות החובה והקבע. דחיית הפירושים הקראיים לפסוקים
מסויימים בספר ישעיהו, מקורה, אליבא דגרוסמן, בהתנגדותו של
רס"ג לתפיסה הקראית, שראתה באותם פסוקים עדות להתגשמות
תהליך הגאולה בזמנם (גרוסמן, העליה, עמ' 141-142, וראה גם:
טובי, פיוטי, ח"א, עמ' 297 ומראי המקומות שהוא מביא שם).

חשוב ומהותי. כעלייה לארץ ישראל לשם החשת הגאולה, צריכה להתפרש

כשליטת הרעיון מיסודו.⁴⁹

יחסו של הגאון כלפי העלייה לארץ ישראל בא לידי ביטוי גם בפירוש לספר דניאל, אמנם לא בדחייה גלויה ומפורשת של הגדרתה כמצוות עשה בזמן הזה, אלא בדבריו על החובה להסתגל לתנאים הקשים בגולה. רס"ג תוהה על הקשר שבין המלים "וישקד ה' על הרעה" לבין המלים "כי צדיק ה' אלהינו" שבתפילת דניאל (ט, יד), ומשיב: "ה' הוא הצדיק והוא המיטיב, לפי שהיטיב להם [=לבני ישראל] בכך שהקדים את גלות יכניה בי"א שנה, כדי שיבנו להם ויטעו, כמו שאמר: 'בנו בתים ושבו ונטעו גנות' (ירמיהו כט, ה, כח), וכאשר יבואו [=הגולים עם צדקיהו] ויתגוררו אצל קרוביהם ובני משפחתם, לא תקשה עליהם עצבותם".⁵⁰

קדמוהו בכך חז"ל בדרשותיהם על הפסוק, אך אופי דרשותיהם שונה במידה ניכרת מפירושו של רס"ג. דרש רב חסדא: "צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה גלות צדקיה ועדיין גלות יכניה קיימת".⁵¹

49. מכיון שמרבית חיבוריו הגדולים של הגאון, ובהם ספרו הפילוסופי הגדול, "אמונות ודעות", ורבים מפירושיו לספרי המקרא, שרדו כמעט בשלימותם, נראה לי שלדברינו על "שתיקתו" של רס"ג בעניין העלייה לארץ ישראל, יש בסיס טקסטואלי רחב דיו. אמנם בקטע אחד, המיוחס לפי כותרתו ל"רבינו סעדיה ז"ל", המחבר ממליץ למי שרוצה לחזור בתשובה ושתישמע תפילתו: "ישכון בירושלים ויתפלל" (סעדיאנה, עמ' 42), אך המהדיר, ש"ז שכטר, מפקפק מאד אם המחבר הוא אכן הגאון.

50. עמ' קסח-קסט.

51. מסכת גיטין דף כח ע"א; סנהדרין דף לח ע"א; ילקוט שמעוני ח"ב, רמזים רמט ו-תתרסו.

ומסביר רש"י: "גלות יהויכין קדמה לגלות צדקיה אחת עשרה שנה,⁵² וזו היא צדקה, שמהר והחריב ביתו כדי להגלות דורו של צדקיה לבבל בעוד שחכמי גלות יהויכין קיימין, שילמדו תורה לאלו הגולים אחריהם, לפי שרוב חכמי התורה גלו עם יכניה".⁵³ במקום אחר דרשו חז"ל: "צדקה עשה הקב"ה שהקדים והגלה את יכניה לבבל עם החרש והמסגר וכל גיבורי התורה, וירדו לבבל ועשו תרביץ לתורה, שאילולי כן היתה התורה משתכחת בגלות".⁵⁴ דרשות אחרות מסיבות את הצדקה שעשה ה' עם ישראל על שתי הישיבות הגדולות שבבבל, "שהוציאן הקב"ה... קודם חורבן הבית בתורתן ובתלמודן".⁵⁵

-
52. עפ"י מדרש תנחומא (פרשת נח, אות ג) ופירקוי בן באבוי (ב"מ לוין, "משרידי הגניזה", תרביץ ב [תרצ"א], עמ' 395-395; אוצר הגאונים על מסכת גיטין, ירושלים תש"א, עמ' 136-137; גנזי שכתר, ח"ב, עמ' 638-639, וכן לפי הנוסח החדש שפרסם לוין ב-תרביץ, שם, עמ' 402, שו" 6-14), התרחשה גלות יהויכין 12 שנה לפני גלות צדקיהו.
53. מסכת גיטין דף פח ע"א, ד"ה "גלות יכניה". גם רבנו חננאל בן חושיאל (מסכת סנהדרין דף לח ע"א) וגם ר' מימון, אבי הרמב"ם (המזכיר כ [1880], עמ' 64) פירשו כנראה בדומה לרש"י.
54. תנחומא, בובר, פרשת תזריע, אות יג, וכן: ילקוט שמעוני, ח"ב רמז רלא. זוהי, כנראה, גם דעתם של רב שרירא גאון ורב האי גאון: "כשגלה יכניה עם החרש והמסגר ועם הנביאים שהיו עמם, כשבאו לנהרדעא בנו שם בית הכנסת מעפר ואבנים שהביאו עמם ממקום בית המקדש" וכו' (אוצר הגאונים על מסכת ראש השנה, ירושלים תרצ"ג, עמ' 43, סעיף נא, וכן: אוצר הגאונים על מסכת מגילה, עמ' 53-54, סעיף קפו). צדקה נוספת שעשה הקב"ה עם ישראל לפי המדרשים הנ"ל היתה, שהגלה את צדקיהו בקיץ ולא בחורף, כדי שלא ימותו בני ישראל בצינה.
55. ראה המקורות שבהערה 52.

בעוד שמדרשים אלה מבליטים בעיקר את אופיה הרוחני של הצדקה שעשה ה' עם ישראל, בהבטיחו שהתורה לא תישכח מהם בגלות, רס"ג מדגיש את אופיה החומרי: ההיקלטות ע"י קרובי משפחה והכניסה לבתים בנויים ולגנות נטועים, היה בהן כדי להקל על הגולים את מצוקתם ולהפיג את עצבותם. אף שפירושו מוסב על הגלות שלאחר חורבן הבית הראשון, משתמע ממנו מסר לתקופתו: הדרך הטובה ביותר לחיות בגלות, היא זו שהורה הנביא ירמיהו לגולים עם יכניה: "בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרין קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה'" (ירמיהו כט, ה-ז).

בפירוש רס"ג לספר דניאל בולט היעדרה של קריאה מפורשת לקיים את המצוות גם בתנאים הקשים של הגלות, קריאה הנמצאת בכמה מחיבוריו האחרים. בפירושו לספר בראשית הגאון דורש לקיים את המצוות, קלות כחמורות, אף שלא תמיד הדבר מתיישב עם מה שהשכל אומר ועם מה שהעיניים רואות: "אל יזלזל אדם במצוות התורה, כשהוא רואה בהן דברים שהם הדרכה למסכנים, כגון מכירת הבת לאמה ונתינת חצי שקל בשנה... ולא כשהוא רואה הרבה מהנביאים והצדיקים שדחקום האויבים והגיעתם צרה וצוקה... ולא כשהוא רואה את האומה הזאת בזמן הזה שפלה ובזויה, שכן דביקותה בדת בהיותה במצב הזה, מחזקת יותר את ההוכחה ומבהירה יותר את הצדק".⁵⁶

56. רס"ג, בראשית, עמ' 24, בתרגום עברי עמ' 204. הקשרו של המשפט האחרון סתום במקצת, כפי שמעיר גם צוקר (עמ' 204,

בפירושו למגילת אסתר רס"ג דוחה את הטענה, שכאשר בני ישראל משועבדים לעמים אחרים, אין הם חייבים לקיים את המצוות. בהסבירו מדוע לא השתחוה מרדכי להמן, הוא כותב: "העדפתי לעסוק בזה כאן גם כן, למען לא יהיו סבורים אנשי ההמון שבאומה, כי בעת שנמסרו בידי המלכים, רשאים הם להישמע לכל מה שיצוו אותם לנטוש את הדת. אבל עליהם לדעת, שהם מחוייבים לדת ואין להם רשות [לעבור עליה], וכי האל גזר עליהם דתו ודרש מהם לעובדו בכוחו ובגבורתו... האדון אין לו בעלות אלא על גוף עבדו ולא על נפשו, [כך המלכים] מושלים בגוויותינו ולא בדתנו".⁵⁷

סכנה נוספת לקיום המצוות הגאון רואה ברווחה הכלכלית שממנה נהנים הגויים. בהסבירו מדוע מגילת אסתר פותחת בסיפור עושרו של המלך אחשורוש, הוא כותב: "קבע זאת בראש המגילה, כאומרו: 'בהראותו את עשר כבוד מלכותו' (א,ד), כדי שלא ידיחו את האומה הטובה והרווחה של הכופרים, או שיצודדו את ליבותיהם [של ישראל] הממון והצבא שהושפעו עליהם, וכתוצאה מכך תתרשל [האומה] בדתה, לפי שתראה בה דת [של מחסור] ואמונה של עוני, וכמעט שִׁטָּה אותה, עד שלא תראה בה דת של כבוד ואמונה של ברכה. ועליה לזכור, שדת האל היא דת של כבוד, הצירוף והנדיבות האמיתית... ושייחודו [של ה'] הוא בגדי תהילה... ושחכמתו היא הזהב האמיתי והאבנים

הערה 221). בגוף העבודה תרגמתי, בעצתו של ד"ר בן-שמאי, כאילו כתוב בערבית: "פאן ת'בתהא עלי אלדין והי בהד'ה אלחאל אקוי ללחג'ה ואוצ'ח ללעדל". יחד עם זאת, אין לשלול את סברתו של צוקר, שאת המלה האחרונה יש לקרוא: "ללעקל" [=לשכל].

57. רצהבי, אסתר, עמ' תתשסג.

היקרות... ושדברי תורתו הם צבאותינו וחילותינו הלוחמים לנו...
[וכשהאומה] חושבת על כך, לא תשתוקק לשום דבר מטובת הכופרים
ומנכסיהם".⁵⁸

לאחר שנדחו כל הטענות נגד קיום המצוות, הגאון מתריע: "תהיה
תמיהה גדולה עלינו אם לא נקיים מצוות אלה, אשר יגענו והשתדלנו
להעמידן, האם לא תהיה לשוא... ונהיה אז כמי שאין לו שכל ולא
ידיעה... לפיכך יש להישמר ממצב זה".⁵⁹

לדרישה לקיים מצוות יש מקום נכבד גם בספרות הקראית, אולם
בעוד שרס"ג מתייחס לעצם החובה לקימן, הקראים טוענים נגד דרך
קיומן. באיגרת ששיגר מירושלים לקראים בבבל, דניאל אלקומסי⁶⁰

58. שם, עמ' תתשסב. בהמשך פירושו הגאון מטעים, כי עוני ומחסור
אינם נחלתם הבלעדית של המאמינים, כשם שממון ועושר אינם
נחלת הכופרים בלבד, ואין להסיק, לפיכך, מסקנות ממצבה
הנוכחי של האומה. גם בביאורו לצירוף "בין המצרים" (איכה
א, ג), המבטא, לדעתו, את הכורח הטראגי להכריע בין שתי רעות,
שבפניו ניצב העם: "מסירת הממון לנוגש, או היטמעות ואובדן
הדת", הוא כותב: "אם נעמיק לחשוב נמצא, שהקלה שבשתי הרעות,
היא תשלום ממוננו, ואז יביאנו הנוגש לידי נצחון, בכך
שהעדפנו את הדת על הממון" (רצהבי, פרקים, עמ' ק-קא). רצהבי
מסיק מפירושו זה של רס"ג, שכאשר הגאון מפרש את העבר, הוא
רואה לנגד עיניו את מצב האומה בהווה (שם, עמ' צח). על
הסכנה שבהידמות לגוים, ראה גם: רצהבי, קטעים, עמ' ד.

59. רס"ג, אמו"ד, עמ' קמג. בפירושו לספר משלי (עמ' לד-לה) הוא
מדגיש, שאי-קיום המצוות הוא מעוות שלא יוכל לתקון, ואילו
"מי שהוא זהיר בענייני דתו, לא יפחידנו המוות ולא בואו
לעולם הבא".

60. לדעת מרבית החוקרים האיגרת היא מאת דניאל אלקומסי, ראה:
מאן, טקסטים, ח"ב, עמ' 5 (השווה גם: מאן, קונטרס, עמ' 5).

תולה את התארכות הגלות בקיום המצוות בדרך הרבנית המוטעית, "מצוות אנשים מלומדה", בלשונו: "חשבו, אחינו ישראל, בלבבכם, למה ארכה גלותנו למאוד, כי גלות אבותינו היתה גלות בבל שבעים שנה, וגלותנו ארכה מאוד... ואמנם, לא יעשוק ה' ולא קצרה גבורתו מהושיע... ולמה לא יושיענו, וכולנו מתוודים בה' ובתורתו. דעו, כי הם ידעו דרך המצוות בתורת ה', על כן ידעו לשוב אל ה', ועל כן בשובם אל ה' ויצעקו אל ה' ויושיעם. והיום בגלותנו עבדים לה', כמצוות אנשים מלומדה ולא כתורת ה'... ועל כן לא יעננו ה' ולא יושיענו, כי מעשינו מצוות אנשים מלומדה".⁶¹

ההאשמה, שהגלות נמשכת מכיון שעם ישראל מקיים את המצוות עפ"י הפירוש הרבני שלהן, חוזרת פעמים רבות גם בפירושו של אלקומסי לספר תרי-עשר. את דברי הנביא הושע: "קרא שמו לא עמי" (א, ט) הוא מסב על התקופה שאחרי גלות יהודה וישראל ועד עצם ימיו, "למען כי עזבו אנשי גלות את תורת ה' ויטעו אחרי מצוות אנשים מלומדה ומועדי שקר ויעזבו מצוות טומאה וטהרה, כי בדו מלבם לאין טומאת מת ומצורע ולא טומאת גויים".⁶²

(237); אנקורי, הקראים, עמ' 187, הערה 70; צוקר, על תרגום, עמ' 206 והערה 801 שם; הנ"ל, תגובות, עמ' 381 והערה 11 שם; בן-ששון, דמותה, עמ' 10; סוקולוב, שלילת, עמ' 309, הערה 1; סימון, תהילים, עמ' 72, הערה 37 ובן-שמאי, יחסם, עמ' 7, הערה 15.

61. מאן, קונטרס, עמ' 278, שו" 23 - עמ' 279, שו" 1, וראה גם עמ' 285, שו" 20-22. במקום אחר (עמ' 277, שו" 21-22) אלקומסי קובע: "וכל העושה מצוות אנשים מלומדה לא כתורת ה', הוא כעובד עבודה זרה".

62. אלקומסי, פתרון, עמ' 1, וראה עוד עמ' 2-3, 7, 20. לסיכום

יתכן, שהיעדרה של קריאה מפורשת לקיום המצוות בפירוש לספר דניאל, נובע מכך, שספר דניאל הוא סיפורי באופיו וכמעט שאין בו מצוות, שיש צורך לזרז את העם לקיימן. אך נראה לי יותר, שמסירות נפשם של דניאל וחבריו על קיומן של אותן מצוות הנזכרות בספר (הימנעות מאכילת מאכלי נוכרים, תפילה והאיסור להשתחוות לעבודה זרה), מוכיחה בעליל, שגם בתנאים הקשים של הגלות לא בטל חיובן, ושלעתים יש גם צורך במסירות נפש על מנת לקיים מצוות כנדרש. פירושו של הגאון לפסוקים ג-כ בפרק א לא הגיע לידינו, ומותר להניח, שהוא דן בו בצורך לקיים אפילו מצוות קלות, כאי-אכילת "פת בג המלך ויין משתיו" (פסוק ה), על דרך שהוא דן בביאורו לפרק ג במסירות נפשם של חנניה, מישאל ועזריה, שלא השתחוו לצלם. במהלך דיונו זה הגאון מסיק מסקנות לגבי סוג המצוות שיש לו לאדם למסור נפשו ולא לעבור עליהן, ולגבי האופן שבו עליו למסור את נפשו. לאחר שחנניה, מישאל ועזריה מבהירים לנבוכדנצר, כי האלהים שאותו הם עובדים יכול להצילם מכבשן האש, הם מוסיפים: "והן לא ידיע להוא לך מלכא די לאלהך לא איתנא פלחין ולצלם דהבא די הקימת לא נסגד" (ג, יח). והגאון מתרגם: "ואן לם יכ'לצנא יא אייה אלמלך אַנא לא נעבד מעבודך ולא נסג'ד לצנם אלד'י נצבתה"כ⁶³ [=ואפילו לא יצילנו, הוי המלך, אנו לא נעבוד לאלהיך ולא נשתחוה לצלם אשר הקמת].

דעתו של אלקומסי בנושא זה ראה: ע. שוחט, "השקפותיו של דניאל אלקומסי על הנבואה, התורה שבעל-פה, הגלות והגאולה", ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 125-133.
63. עפ"י: קליין, תרגום, עמ' 21.

בביאורו הארוך על פסוק זה, רס"ג מטעים, שלמדים ממנו שתי

הלכות:

1. האיסור לעבוד עבודה זרה הוא אחד משלושת האיסורים שחובה עלינו למסור נפשנו ולא לעבור עליהם.⁶⁴ אח"כ הגאון דן בפרוטרוט בשאלה, כיצד על היהודי לנהוג, כאשר כופים אותו לעבור על אחת מהמצוות האחרות.⁶⁵

2. כאשר חלה החובה להיהרג ולא לעבור, על המאמין למסור את נפשו מבלי לסמוך על כך שה' יצילו ממוות, שאם לא כן, "אין זו מסירות נפש שלימה. יתרה מזאת, אין זו מסירות נפש כלל". רס"ג לומד הלכה זו מרעיו של דניאל שאמרו: "אלהא די אנחנא פלחין יכל לשיזבותנא" [=האלהים שאותו אנחנו עובדים יכול להצילנו] (פסוק יז), ולא: "הוא יצילנו בפועל". והוא מוסיף: "לפיכך הניח החכם מקום לספק בעניין המייחדים, בכך שהוא מציל את חלקם מיד הכופרים ואת חלקם אינו מציל, כדי שימסרו את נפשם, לפי שלו בטחו בכך שהוא יצילם תמיד, תתבטל מסירות נפשם לחלוטין".⁶⁶

64. בעמ' סד, הערה 3, הרב קאפח כותב, שלא ראה בדברי הראשונים את שלוש הראיות שהגאון מביא מן המקרא, בדבר החיוב להיהרג ולא לעבור על שלושת הלאווין הנ"ל. אולם הראיה הראשונה של הגאון (רעיו של דניאל לימדונו, שחובה להיהרג ולא לעבור עבודה זרה) מצויה בספר השאילתות לרב אחאי גאון, שנתחבר באמצע המאה ה-8 לערך (מהדורת שמואל מירסקי, ח"ג, ירושלים תשכ"ד, שאילתא מד, עמ' מ-מא). לדעת מירסקי (ח"א, מבוא, עמ' 19), רב אחאי לא היה מחברו של ספר השאילתות, אלא עורכו "מתוך החומר שנצבר בגנזי הישיבה מן הפרקים (הדרשות) שנקבעו בתקופת האמוראים והסבוראים".

65. דיונו של רס"ג מבוסס על מסכת סנהדרין, דף עד ע"א-ע"ב.

66. רס"ג, דניאל, עמ' סד-סה.

בהמשך ביאורו לפרק ג הגאון תוהה, אם ניתן ללמוד מן העובדה שהכתוב מציין, שרק חנניה, מישאל ועזריה לא השתחוו לצלם ומסרו נפשם על קידוש ה', כי שאר קהילות ישראל בבבל וביתר המדינות אמנם השתחוו לו. הוא דוחה את דעת "אחד הקדמונים", שלפיה אכן השתחוה חלק מישראל לצלם, ולפיכך הענישם ה' והעמידם בפני סכנת כליה בימי אחשורוש,⁶⁷ באומרו, שדעה זו "אינה מדויקת, שכן קריאתו [=של נבוכדנצר] לא הצטמצמה לאומה מסוימת, ומאידך, אי אפשר לכנס את כל האנשים". הוא מסתמך גם על ההיסטוריה של האומה: כאשר ישבה בבטחה על אדמתה, עבדה אלילים, "אך כאשר אירע לנו השעבוד, למדנו מוסר וביכרנו להישרף באש מאשר לעבוד אותם". במלים אחרות: בשעת השמד העם מתחזק באמונתו ומוסר את נפשו על קידוש השם, ויש להניח שכך אירע גם בימי דניאל.⁶⁸

הסברו של רס"ג מסיר מבני ישראל כל רבב של האשמה, כאילו עבדו לאלילים. דרישתו של נבוכדנצר להשתחוות לצלם היתה מופנית אך ורק אל בעלי המשרות השלטוניות שבמלכותו [במקור: "אצחאב אלסלטאן"], "ואילו המוני העם מכל אומה לא נתבעו להשתחוות לצלם, ואף לא להיות נוכחים כלל". אולם מכיון שחנניה, מישאל ועזריה היו ממונים על העיר בבל (ראה ב, מט), הם הועמדו בפני הברירה להשתחוות לצלם או להיות מושלכים לכבשן האש.

תשובתו זו של רס"ג מגבירה ביתר שאת את הקושי לגבי דניאל, אשר נשא אף הוא במשרה שלטונית (ראה ב, מח), אך לא הושלך לכבשן, עובדה המלמדת, לכאורה, על כך שהוא השתחוה לצלם! בעוד שחז"ל

67. זוהי דעתו של ר' שמעון בר יוחאי במסכת מגילה, דף יב ע"א.

68. עמ' עא-עב.

פותרים את הקושי בטענה, שדניאל היה באותה עת הרחק מבקעת דורא,⁶⁹ רס"ג סבור, שהציווי של נבוכדנצר לא חל עליו כלל, שכן "דניאל נחשב בעיני נבוכדנצר לאלוה כמו הצלם, ולא יתכן, לפיכך, שיבקש מאלוה אחד להשתחוות לאלוה שני, לפי שמעמדם של השניים שווה".⁷⁰

בדברי רס"ג אלה בולטת המגמה להסיר מהעם כל צל של חשד, כאילו עבד אלילים בעת הגלות. מסירות הנפש של דניאל וחבריו אינה, איפוא, מקרה חריג, על רקע היענותו של חלק מהעם לדרישת נבוכדנצר להשתחוות לצלם והיעדרותו המקרית של דניאל מזירת האירוע, אלא מעשה, שכל אדם מישראל היה מצווה לעשותו, לו היה במצבם. כל הקורא את הדברים מבין בבירור, שהמצוות לא בטלו בגולה, גם אם הגאון אינו אומר זאת במפורש.

בפירושו לפרק ו' רס"ג מדגיש, כי אין הבדל בין חובת התפילה בארץ ישראל לבין חובת התפילה בגלות. בבארו את פסוק ו', שבו מסופר, כי דניאל המשיך להתפלל בביתו שלוש פעמים ביום, למרות האיסור שהטיל על כך המלך דריוש, הגאון כותב, שמפסוק זה נלמדות הלכות רבות בעניין התפילה, ואחת מהן: "שחיוב התפילות הללו בארץ

69. ראה מסכת סנהדרין, דף צג ע"א: "ודניאל להיכן אזל? אמר רב: למיכרא נהרא רבא בטבריא. ושמואל אמר: לאתויי ביזרא דאספסתא (רש"י: "להביא זרע של עשב, שהוא מאכל בהמה"), ור' יוחנן אמר: לאתויי חזירי דאלכסנדריא של מצרים". לדעת הרב קאפח, "אין ספק, כי תשובות חז"ל נאמרו במשל וחידה" (רס"ג, דניאל, עמ' עא, הערה 9). דברי חז"ל מובאים גם בכתבי הגאונים (עפ"י: ח"צ טויבש, אוצר הגאונים על מסכת סנהדרין, ירושלים [חש"ד], עמ' תפח-תפט), ללא כל הסתייגות באשר לתוכנם.

70. עמ' סט-עא.

ישראל ובגלות שווה, לפי שאמר: 'כל קבל די הוה עבד מן קדמת דנא' "
[כפי שהיה עושה לפני כן].⁷¹ בהמשך הוא דן בהלכות התפילה
הנלמדות מפסוק זה: מספר התפילות וזמנן, החיוב לשחות בתפילה
ולכוון את הפנים לכיוון ארץ ישראל ודין החלונות בבית הכנסת.
העיון בכל פרטי ההלכות הללו ובחינת תגובתו של דניאל לאיסור
שהטיל דריוש על התפילה, אינם מותירים מקום לספק בדבר חיובה של
מצוות התפילה גם בתנאים הקשים ביותר של הגלות.

חיזוק ועידוד

בנוסף להדרכת העם בחיי היומיום בגולה, מובאים בפירוש לספר
דניאל דברי נחמה, חיזוק ועידוד, כאילו עמדו לנגד עיניו של הגאון
דברי ר' לוי: "לשעבר היתה הפרוטה מצויה והיה אדם מתאוה לשמוע
דבר משנה ותלמוד, ועכשיו שאין הפרוטה מצויה, וביותר שהן חולים
מן השעבוד, אין מבקשין אלא דברי ברכות ונחמות".⁷²

71. עמ' קיד, והשווה הקדמתו לסידור, עמ' י-יב, ו-רס"ג, בראשית,
עמ' 185-186, הערה 95. יש להעיר, בעקבות הרב קאפח (עמ'
קיד, הערה 3), שהמלים "מקדמת דנא" יכולות היו להתפרש גם
כ"לפני הגזירה", אולם רס"ג מבאר את הפסוק כחז"ל, הדורשים
אותו על התקופה שלפני יציאתו של דניאל לגלות (מסכת ברכות,
דף לא ע"א).

72. מדרש חזית [=מדרש שיר השירים רבה] על ב,ה, בתוך: מדרש
חמש מגילות, פיזרו רע"ט [נדפס מחדש בברלין תרפ"ו], עמ' 21.
גירסא שונה של דרשה זו נמצאת בפסיקתא דרב כהנא (מהדורת
בובר, ליק תרכ"ח, דף קא ע"ב). אולם באחד מכתבי-היד של
הפסיקתא (עפ"י מהדורת מנדלבויס, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 205),
הגירסא דומה לזו של "מדרש חזית": "וביותר שאנו חולים מן
השעבוד, אף על פי כן אנו מתאווים לשמוע נחמות".

פעמים רבות רס"ג מדגיש, שה' לא נטש את עמו בגלות, ולמרות הסבל הרב, מובטח לו לעם שלא יאבד לחלוטין: "ואמונה ה' אלהינו, אתה יסרתנו עת הכעסנו אותך בשבי ובגולה, ולמוות לא נתתנו".⁷³ בפירושו לספר יצירה הגאון מביא לכך ראיה מספר מלאכי ב, טז, העוסק בענייני גירושין. בהסבירו מדוע ה' נקרא באותו פסוק: "ה' אלהי ישראל", שעה שבכל נבואות חגי וזכריה וכן ביתר נבואות מלאכי הוא נקרא: "ה' צבאות", רס"ג כותב: "יש לכך משמעות פרטית ומשמעות כללית. הפרטית היא, שחוק הגירושין איננו אלא לישראל מישראל, ולא מן הגוים, ואם הם [=הגוים] כפו לגרש - הגירושין פסולים. והכללית היא, שישראל, הגם שגורשו ושולחו מארצם, הרי הוא אלהיהם, לא יעזבם ולא יטשם ויִיחס אותם אליו".⁷⁴

73. מתוך הבקשה השניה, בתוך: רס"ג, סידור, עמ' סה, שו' 19-21, וכן, למשל, ביוצר לפרשת שופטים, שכל בית בו מסתיים באחד מראשי הפטרות הנחמה (זולאי, האסכולה, עמ' רו-רז; טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 99, שו' 91 - עמ' 100, שו' 114):

"פֹדֵי שְׁכַחְנִי בִיד מַעֲנִי וְתֹאמַר צִיּוֹן עֲזַבְנִי ה'

ה' עֲנִיךָ שֶׁר לִהְיוֹת לָךְ תְּקוּמָה

סוֹכְתָה לְקוֹמָם הַיּוֹת לָךְ לְחֻמָּה...

לֹא נִוְחָמָה מִמִּנְאֲצִים אֲשֶׁר הִדְאִיבוּ קְהִלְכֶם

לְהַשְׁלִים גְּלוּתְכֶם וּמִידָם לְהַצִּילְכֶם

כִּי־נִזְנִים אֶל אַרְבּוּבוֹתֵיכֶם אֶעֱיִפְכֶם אֲנִכִּי אֲנִכִּי הוּא מִנְחַמְכֶם...

בְּאֱלֹהֵי שׁוֹעֲנֹתִי כִּי לֹא יִטּוֹשׁ ה' אֶת עַמּוֹ

לַעַת עֲבַרְתִּי בֵין גִּזְרֵי יָמוֹ".

74. רס"ג, ספר יצירה, עמ' מד, וראה עוד בעניין זה: רס"ג, תהילים, עמ' רמו; רצהבי, קטעים, עמ' ד קטע ה; רס"ג, משלי, עמ' פח. מציטוט שר' יצחק בן שמואל מביא בשם הגאון (ריב"ש, פירוש, עמ' 395, שו' 7-24) עולה, שרס"ג רואה את האמונה בגאולה כחלק מהותי ממצוות האמונה בה': "על המאמין להאמין,

התרומה הייחודית של הפירוש לספר דניאל לעניין זה היא, שרס"ג מוכיח בו באמצעות ההיסטוריה של עם ישראל, שה' לא נטש את עמו ולא יטשו גם בעתיד, תוך שהוא מדגיש, שהעזרה לישראל היא במסגרת ההנהגה הכללית שה' מנהיג את עולמו. לפי תפיסתו, המלחמות בין האומות אינן אלא מאבק בין המלאכים הממונים על אותן אומות.⁷⁵ נצחון צבאי של אומה אחת על השניה פירושו, שה' הסיר מהאומה המובסת את המלאך הממונה עליה, "ואז יסתיימו ענייניה ויתבטל שלטונה".⁷⁶

שה' יציל את עמו ויפלטם מהשעבוד הזה אשר הם בו ויגמול להם אחריו בימות המשיח, כמו שאמר: 'ושם דרך אראנו בישע אלהים' (תהילים נ, כג). דברים דומים כותב גם ר' יצחק מקורביל, בעל "ספר מצוות קטן": "כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם [=ממצרים], כך אני רוצה שתאמינו בי, שאני ה' אלהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם" (עמודי הגולה, קאפוסט תק"פ [ד"צ ירושלים תש"ד]), מצווה א, עמ' ה-ו). לא כך הוא המצב אצל הרמב"ם. בעיקר ה-י"ב מי"ג העיקרים, החיוב להאמין בביאת המשיח אינו מוגדר כחלק ממצוות האמונה בה' (ההקדמה לפרק העשירי של מסכת סנהדרין, מהדורת קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' רטז). גם בספר המצוות וגם בהלכות יסודי התורה אין חיוב להאמין, שה' יגאל את עמו, כחלק ממצוות האמונה בה'. אומנם בהלכות מלכים (פרק יא, הלכה א) הוא כותב, כי מי שאינו מאמין במלך המשיח, או שאינו מצפה לבואו, "לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבנו", אך אין הוא רואה בחוסר אמונה זה כפירה בבורא עצמו. גם מוני-מצוות אחרים, ובהם ר' משה מקוצי, בעל "ספר מצוות גדול", אינם רואים את החיוב להאמין בגאולה כחלק ממצוות האמונה בה'.

75. בהקשר זה רס"ג דן בשאלות עקרוניות הקשורות ל"תורת המלאכים" שלו, דוגמת השאלות בדבר הרצון והבחירה של המלאכים, אולם דיון זה חורג מענייננו כאן.

76. רס"ג, דניאל, עמ' קפז.

רס"ג מצטט פסוקים רבים, המתארים את המלחמות שנלחם ה' למען ישראל, מימי יהושע בן נון ועד ימי נחמיה, ושמשמעותם היא, שה' הביא לנצחון של המלאך הממונה על ישראל, על המלאך הממונה על העמים האחרים. העובדה, שהמלאך מיכאל, הנלחם נגד שר פרס ושר יוון, מכונה "אחד השרים הראשונים" (י, יג), מלמדת, לדעתו, שהוא אחד משרי ישראל, כמוהו כמלאכים שנגלו ליעקב, למשה, ליהושע וליתר נביאי ישראל ושהביאו לנצחונות על האויבים.⁷⁷ מדבריו עולה, שה' ומלאכיו, שליוו את עם ישראל לאורך ההיסטוריה כולה וסייעו לו לנצח את אויביו, יסייעו בידינו גם בעתיד, כפי שנגלה לדניאל בחזונו.⁷⁸

לאחר שהוא מונה את הצרות שבאו על רבי עקיבא וחבריו מידי מלכות אדום, ולאחר שהוא מסב את הפסוק: "ונללו עליהם רבים בחלקלקות" (יא, לד) על הסבל שסבלו ישראל ממלכי אדום מכיון שסרבו לנטוש את דתם, הוא מוסיף: "והחזיק ה' בידיהם מן השמים, כמו שאמר: 'וגם בימים ההמה נאם ה' לא אעשה אתכם כלה'" (ירמיהו ה, יח). מייד אחר כך הגאון מקשר את הסבל בעבר עם הסבל בהווה, בעוברו לדיבור בגוף ראשון רבים: "ולו היו כאש לא היו שורפים אותנו, ולו היו כמים לא היו מטביעים אותנו, כמו שאמר: 'כי תעבר במים אתך אני ובנהרות לא ישטוף כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך'" (ישעיהו מג, ב).⁷⁹

77. שם, עמ' קפז-קפח.

78. בעמ' קפח רס"ג מדבר על נצחון קרוב של המלאך מיכאל.

79. עמ' רד. הרעיון, שה' מחזיק בידי ישראל לאורך כל ההיסטוריה, בא לידי ביטוי גם בפיוט הבא, שבו רס"ג מסביר את שמותיו של הקב"ה (זולאי, האסכולה, עמ' רכב-רכג, שו' קנב-קנו):

בחיבוריו האחרים רס"ג כותב, שהקב"ה עשה חסד עם ישראל, בכך שהודיע להם מראש על הצרות הממשמשות ובאות עליהם, כדי שיתכוננו להן מבחינה נפשית וכדי שלא יפוג לבם כאשר תתרחשנה. כך, למשל, הוא כותב ב"אמונות ודעות", לאחר שהוא מתאר את הצרות שתבאנה על ישראל עד הופעתו של אליהו, מבשר הגאולה: "ישתבח מי שהיטיב לנו, שהקדים והזכיר צרות אלה, לבל יבואו עלינו פתאם ותיאשנה אותנו".⁸⁰

בפירושו לספר דניאל רס"ג מטעים, שההודעה המוקדמת על הפורענויות העתידות, משמשת גם כדי לעודד ולחזק את העם. לאחר שהוא מזהה את הצרות שפקדו את חכמי ישראל תחת מלכות אדום: ר' עקיבא נדקר בחרב, ר' יהודה בן בבא - ברמחים, ר' חנניה בן תרדיון הועלה על המוקד ור' מאיר נלקח בשבי בעודו ילד, עם הכתוב בפסוק

"שם החמישי 'אהיה אשר אהיה' כי הוא היה וגם הוא יהיה
הוא היה בשעבוד מצרים והוא עמנו בשעבוד מלכויות
והוא יהיה עמנו לעתיד לבוא ככ' ויאמר אלהים אל
משה אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל
אהיה שלחני אליכם" (שמות ג, יד).

וכן רס"ג כותב באמו"ד (עמ' רמ-רמא): "אסור שנעלה על דעתנו כלל, שהוא [=הקב"ה] איננו יודע את המצב שבו אנו נמצאים, שאין הוא עושה משפט צדק, שאין הוא רחום... ולא שאין הוא יכול להושיענו ולהיענות לתחינותינו... ולא שהוא דחה אותנו ומאס בנו, אלא כאומרו: 'כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך'" (דברים ד, לא). למקורה של דעת רס"ג ראה: מדרש שמות רבה, מהדורת א' שנאן, ירושלים - תל-אביב 1984, עמ' 128 שו' 13-14.

80. רס"ג, אמו"ד, עמ' רמז. בתשובתו על חיוי הכלכלי הגאון כותב, כי אברהם אבינו חוייב לספר לבניו ולבני ביתו על הברית שכרת עימו ה', "למען לא ידאגו מ[ן] העינוי בביאתו / ויבטחו כי אחריו יודיע ה' ישועתו" (רס"ג, חיוי, עמ' 64, סעיף 46).

יא, לג, הוא מוסיף: "גבריאל הקדים והודיע לדניאל מאורעות אלה, כדי שכאשר יארעו לנו, לא תקצר נפשנו ולא נתייאש מן הגאולה".⁸¹ אף שדברי רס"ג מוסבים על צרות שהתרחשו קודם לזמנו, משתמע מהם, שכוונתו גם על העתידות שנגלו לדניאל: ה' גילה לדניאל את העתיד להתרחש בקץ הימים, כדי שלא תקצר נפש העם ולא יתייאש מן הגאולה.

זאת ועוד, לדעת רס"ג, הדור שבו הוא חי הינו הדור של סוף השעבוד. בהסבירו את דברי המלאך לדניאל: "ובאתי להבינך את אשר יקרה לעמך באחרית הימים" (י, יד), הוא מטעים, שכוונת המלאך היא לסופו של השעבוד, "אשר ראשיתו בזמן דניאל ושכסופו אנו נמצאים עתה".⁸² הצורך בהכשרת הלבבות לקראת הצפוי בדור שלפני הגאולה,⁸³ הוא בעבור הגאון אמיתי ואף דוחק, ומלמד גם על הדחיפות שבכתיבת הפירוש כולו.⁸⁴

כבר בהקדמתו לפירוש הוא מדגיש, שהתגשמות הנבואות וההבטחות, יש בה כדי לעודד ואף להביא לאמונה בהכרחיות הישועה: "כשמלך כורש וציווה לבנות את הבית, נתחייבו [=ישראל] להאמין בכל אפני

81. רס"ג, דניאל, עמ' רג-רד. בפירושו למזמור עט בתהילים, שהוא, לדעתו, הודעה מוקדמת לעם על חורבן המקדש והגלות, הגאון מציג את השאלה, האם יתכן, שצרות אלו לא תתרחשנה, למרות שה' הודיע עליהן מראש ע"י נביאיו. ותשובתו: "הוא [=ה'] יודע מה יהיה לפני היותו, ולו היה קורה משהו לא כמו שאמרנו, היתה גם הידיעה בהתאם לכך" (רס"ג, תהילים, עמ' קפט-קצ).

82. רס"ג, דניאל, עמ' קפח.

83. ראה מסכת סנהדרין, דף צח ע"א וע"ב, וכן מסכת סוטה, דף מט ע"ב (אף ששם מדובר בעיקר על התערערות המוסר הפנימי בעם).

84. לדברי רס"ג אלה יש עניין גם לפולמוסו נגד הקראים וגם לפולמוסים מאוחרים יותר נגדו, דוגמת זה של הרמב"ם, בעניין חישובי הקץ (ראה לקמן פרק ד).

הישועה, כגון ההודעות על מלך הצפון ומלך הנגב וכל יתר האותות שהוסיף עליהן על הישועה בכלל ועל פרטיה. כאשר אירע האירוע הראשון כמו שאמר המלאך, התאמתו האירועים והישועה. וכאשר אירע גם האירוע השני כאשר אמר, היו לנו שתי הוכחות על יתר האירועים והישועה. וכאשר אירע האירוע השלישי, נתאמתו לנו שלוש ראיות ליתר האירועים והישועה. וככל שחלף הזמן, התרבו הראיות לישועה, עד שהיא עצמה תגיע. ואז יהיו כל מה שקדם והישועה ראיות למה שיקרה בעולם הבא, יחד עם הראיות שיתרחשו בזמן הישועה, כמו שאמר: 'השמש יהפך לחשך והירח לדם לפני בוא יום ה' הגדול והנורא' (יואל ג, ד).⁸⁵

85. מתוך קטע מן ההקדמה לפירוש לספר דניאל שבכתב-יד, המובא ב: רס"ג, בראשית, עמ' 174, הערה 44, והשווה גם: רצהבי, מפירוש, עמ' ריא, קטע יג, וכן עמ' ריג שם (פורסם גם ע"י צוקר, בתוך: רס"ג, בראשית, עמ' 173, הערה 44); רצהבי, שרידים, עמ' 49; רס"ג, בראשית, עמ' 10, ובתרגום עברי עמ' 177. בפירושו לספר ישעיהו רס"ג מטעים, שהמאורעות שאירעו לאבות האומה משמשים ראייה להתגשמות נבואות הנחמה לעתיד לבוא. כך, למשל, משמשת הולדתו של יצחק לאחר שנות עקרות רבות, ראייה לבניינה המחודש של ציון, ולכן נאמר עליה: "ימצא בה תודה וקול זמרה" (ישעיהו נא, ג), בדומה למה שאמרה שרה (בראשית כא, ו): "צחק עשה לי אלהים" (טובי, שרידים, עמ' 658, שו' 17 - עמ' 661, שו' 18). באמצעות פירוש זה רס"ג מצליח לקשר בין פסוק א בפרק נא לבין שני הפסוקים הבאים אחריו. ביאור דומה מביא גם רד"ק בשם אביו (בפירושו לישעיהו נא, ב). המקור המשותף לרס"ג ולר' יוסף קמחי הוא דרשת חז"ל על הפסוק: "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה אמכם" - כשם שעשיתי לאברהם ושרה, כך אעשה לירושלים" (מדרש תנחומא, פרשת וירא, אות טז), ברם, המדרש מקיש לסיפור אברהם ושרה פסוקים מספר תהילים ומספרים נוספים, אך לא את ישעיהו נא, ב-ג, כפי שעושים רס"ג ור' יוסף קמחי.

בהמשך ההקדמה רס"ג מזכיר מקרים נוספים, שבהם הודיע ה' מראש לנביאיו על תקופות שונות בתולדות האומה: אברהם ידע שבני ישראל יהיו גרים ועבדים במצרים במשך 400 שנה; למשה היה ידוע שהעם יתגורר בארץ ישראל במשך 850 שנה קודם שיצא לגלות; ירמיהו ניבא, שגלות בבל תארך 70 שנה, ולמשה נאמר, שהבית השני יעמוד על תילו במשך 420 שנה.⁸⁶ מצבו הלקוי של השריד מן ההקדמה אינו מאפשר הסקת מסקנות לגבי כוונת רס"ג בהביאו את משכי התקופות הללו. אולם מכיון שבסופו של הקטע הוא מציין, שמשה גילה לנו את העתיד להתרחש לאחר חורבן בית שני ואף הגביל אותו בזמן,⁸⁷ ניתן אולי להניח, שהיה ברצונו לעודד את העם ולחזקו, בכך שהגלות שבו הוא שרוי, היא חלק מתוכנית אלהית מקפת, כמוה כתקופות אחרות בהיסטוריה של עם ישראל, שהודעה עליהן נמסרה לעם מראש, ומה שחשוב לא פחות, שאורכן הוגבל ע"י הבורא.

86. רס"ג, דניאל, עמ' יג-טו. גם חז"ל תלו את התגשמותן של הבטחות מאוחרות בהתגשמותן של הבטחות קודמות. בסוף מסכת מכות (דף כד ע"ב) מסופר על רבן גמליאל, רבי אלעזר בן עזריה, רבי יהושע ורבי עקיבא, שעשו דרכם לירושלים. "כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הן בוכין ורבי עקיבא מצחק... אמר להן... תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה. באוריה כתיב: 'לכן בגללכם ציון שדה תחרש' (ירמיהו כו, יח-כ, וראה גם מיכה ג, יב), בזכריה כתיב: 'עד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלים' (ח, ד). עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה, הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה. עכשיו, שנתקיימה נבואתו של אוריה, בידוע, שנבואתו של זכריה מתקיימת. אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו".

87. חשבון השנים יידון להלן, בפרק ד.

רס"ג אף מרחיק לכת ואומר, שמגמתו של ספר דניאל איננה רק לבאר את ענייני הקץ, אלא גם לשמש ראיה להכרחיות הישועה העתידה. לאחר שדן באריכות בחלקי הצלם שראה נבוכדנצר בחלומו [=פרק ב], ולאחר שעמד על זהות המלכויות המיוצגות ע"י חלקיו השונים, הוא מוסיף: "דע, ישכילך ה', שאין תועלתנו בפרשה זו, שנדע ענייני ארבע מלכויות והישועה בלבד, אלא היא אות גדול מהאותות שנעשו לבני ישראל, והוא, שהאבות⁸⁸ קבעו נבואת דניאל זו [=בין כתבי הקודש], שעה שלא היתה להם כל דרך לדעת, כמה מלכויות יעמדו בארץ אחרי הבבלים, האם מלכות אחת או עשר, או חמישים או יותר. ויותר מופלא מזה, השתתפות שותפת אדום⁸⁹ איתה, והיא הרביעית. ומופלא עוד יותר, שלא מראשית שלטונה תשתתף עמה, אלא תשתתף עמה בסוף השלטון. ויותר מופלא מן הכל, היאך הושג להם, שמשך ההשתתפות יהיה שיעורו כשבעה חלקים לעומת י"א החלקים של משך היותה של אדום לבדה, והוא כשיעור 'רגלוהי' ביחס ל'שקוהי'⁹⁰.

88. "אבות" הוא אחד מכינויי חז"ל בכתבי רס"ג, ראה, למשל: רס"ג, שבעים, עמ' 24 שו' 16, עמ' 25 שו' 17, עמ' 30 שו' 8-10; רצהבי, הקדמת, עמ' קיז שו' 2 מלמטה; רצהבי, מפירוש לתורה, עמ' ריד שו' 14; רס"ג, אמו"ד, עמ' קטו שו' 18.

89. "שותפת אדום" הוא כינויה של מלכות האסלאם בששת הפרקים הראשונים של הפירוש לספר דניאל (ראה עוד להלן בפרק ו).

90. עמ' נו-נז. מבדיקת כתב-היד מתברר, שבסופה של שורה 6 בעמוד נז יש לקרוא: "מן מדה אנפראד אדום" וכו', ובהתאם לכך תרגמתי. במלים האחרונות של הקטע שצוטט, הגאון רומז לפירושו על פסוק מא, שבו כתב, כי משך שלטונה של מלכות האסלאם [=שותפת אדום] ביחס למשך שלטונה של מלכות אדום, הוא כיחס שבין פס הרגל לבין השוק של הצלם שבפרק ב, שהוא 11:7.

במלים אחרות: העובדה שספר דניאל נכלל ע"י חז"ל בין כ"ד ספרי המקרא, היא אות ומופת לכך שהגאולה בוא תבוא, שכן לא היה ביכולתם לאמת את הנבואות שבו. מכיון שמרבית הנבואות על העתיד, ובכלל זה פרטים שאינם ניתנים לחיזוי מראש, דוגמת משך הזמן שבו תשלוטנה הנצרות והאסלאם יחדיו, כבר התגשמו, יכול העם להיות סמוך ובטוח, שגם הגאולה האחרונה תגיע במועד שנקבע לה. עיקר חשיבותו של הספר אינה טמונה, לפיכך, בחישובי הקץ שבו, אלא במסקנה שהקורא מסיק בהשוותו את הנבואות שבו עם ההיסטוריה של עם ישראל.

נראה לי, שביאורו המקורי הזה של רס"ג הוא עדות מפורשת וישירה, על כך שעיקר מגמתו בכתובת פירושו לספר דניאל לא היתה רק לבאר את פרקיו הסתומים או לחשוף את הקצים הנסתרים שבו, אלא לחזק את העם ולעודדו ביחס לגאולה הבוששת לבוא.

רס"ג מציין, שבספר דניאל לא נכתבו כל המאורעות שיתרחשו בעתיד, אלא עיקריהם בלבד, "כדי שיהיו לנו אותות על מה שבישרנו עליו, כמו שפרשת כורש היתה אות לישועה,⁹¹ וכן פרשת 'ותחץ לארבע רוחות השמים' (יא,ד), פרשת 'ואלה ימלטו מידי אדום ומואב וראשית בני עמון' (שם, מא) ופרשת 'ולבים וכשים במצעדיו' (שם,

91. גם בעמ' קצט הגאון חוזר על כך, שפרשת כורש היא אות לישועה בעתיד. בפירושו לספר ישעיהו הוא כותב, כי פרשת מצרים, סבא וכוש (ראה ישעיהו מה, יד) היו ראיה לעניין כורש, "וכאשר תתאמת נבואתו [=של ישעיהו] על מלכות כורש, תהיינה מלכותו, יחד עם פרשת סנחריב, שתי הוכחות על המלך המשיח" (רצהבי, שרידים, עמ' 54). יתכן, שזו גם כוונת רס"ג בכותבו במקום אחר בפירושו לספר ישעיהו: "עשה [הקב"ה] את הפגע שפגע בסנחריב, מוסר השכל לכל אויבי האומה ושוודדיה" (רצהבי, מפירוש רס"ג, עמ' 193).

מג). אלה ודומיהן... אותות לבני ישראל על אמיתות הישועה והנחמות, כאשר יראו אותן".⁹² רס"ג גם מתריע, שלא לראות בחלק מהאינפורמציה הנמסרת בספר על מלכי אומות העולם, דברים בטלים, מיותרים וחסרי משמעות, לפי שהיא כולה אותות לבני ישראל, "שכאשר יראו אותם אנשי כל דור ודור, יתחייבו להאמין בעניין הישועה".⁹³

ישנם מאורעות נוספים, המשמשים, לדעתו, אותות על הישועה העתידה: נצחון ישראל על מלכות יוון, נצחון רומי בארץ ישראל, הגזירות שגזרו הרומאים על העם, השיפור שחל במצב היהודים בימי רבי יהודה הנשיא, הופעתה של דת האסלאם, העובדה שאדום ומואב ניצלו מהשתלטותה של מלכות האסלאם ושכמה מבני חבש היו ממדריכיה. כל המאורעות האלה רמוזים, לדעתו, בספר דניאל,⁹⁴ והנבואה היחידה שעדיין לא התגשמה, היא זו הרמוזה במלים "ויטע אהלי אפדנו" (יא,מה). וסיכומו: "כאשר נתאמתו לנו האותות האלה... הוסיפו לבותינו כוח, שהישועה תהיה ללא ספק בעקבות אלה... וכמו שאמר [=ה'] לחבקוק על מלך בבל: 'כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר'".⁹⁵ (ב,ג).

92. רס"ג, דניאל, עמ' קצא, וראה גם עמ' רד.

93. שם, עמ' קצט.

94. לפני הקטע הנדון חסרים בכתה"י כשני עמודים (ראה עמ' רט, הערה 21), דבר המקשה עלינו לברר, אלו כלים פרשניים נקט הגאון כדי להוכיח, כיצד המאורעות שאותם הוא מזכיר, רמוזים בספר.

95. עמ' רט.

בביאורו לפרק ז' רס"ג שואל, מדוע נמשלו האויבים לחיות טרף מפחידות: אריה, דב, נמר ופיל,⁹⁶ ואילו בפרק ח נמשלו לכבש ולתיש,⁹⁷ שהם בעלי חיים שקטים ושלווים, ומשיב: "זה מה שהבטיח לאומה, שירכך את אויביהם ויקל את עולם, כמו שאמר: 'ויתן אותם לרחמים לפני כל שוביהם'" (תהילים קו, מו).⁹⁸ בהמשך הגאון משווה את עמידת האיל על חוף הנהר (ח, ג) עם נשיבת ארבע הרוחות לים הגדול (ז, ב) ומסיק מכך, שזהו אות, שהקב"ה יקל את העול מעל ישראל, כשם שהשיט בנהר קל יותר לאחר הפלגה בים.⁹⁹

אולם דברי העידוד בדבר ההקלה הצפויה לישראל מתייחסים רק לתקופה שלפני סוף הגלות, ולא על תקופת "חבלי המשיח", שכן אז יתגברו היסורים והצרות, דוגמת צירי לידה, ההולכים ומתגברים עם התקרבות רגע הלידה: "ואומרו: 'והיתה עת צרה' (יב, א), כלומר: ראשית זמן הישועה, הנקרא 'חבלי משיח'. ולא נקראו 'חבלי משיח', אלא לפי שהם נגזרים מחבלי הלידה, כפי שידוע, שאין זמן מזמני הלידה שהוא קשה יותר לאשה מהחבלים הקרובים ללידה ושבעקבותיהם ממש הלידה. לפיכך הגביר את הצרה הזאת מאוד ואמר: 'אשר לא נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא'" (שם).¹⁰⁰ הזיהוי של "עת צרה" עם תקופת חבלי המשיח, מבוסס על נבואה של ירמיהו, המשתמש באותו

96. לדעת רס"ג (עמ' קכח ו-קמז), החיה הרביעית, הגדולה והמפחידה היא פיל.

97. בלשון הכתוב: "איל" ו"צפיר".

98. עמ' קמו-קמז.

99. עמ' קמח.

100. עמ' ריא.

ביטוי עצמו לציון התקופה הסמוכה לגאולה, תקופה שאפילו גברים נראים בה כאחוזי צירי לידה קשים: "שאלו נא וראו אם ילד זכר מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו כיולדה ונהפכו כל פנים לירקון הוי כי גדול היום ההוא מאין כמהו ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע" (ל, ו-ז).¹⁰¹ דברי רס"ג אלה מקבלים יתר משקל בהתחשב בכך שלדעתו, דורו הוא הדור האחרון של השעבוד,⁸² והכנת העם לקראת הימים הקשים הצפויים לו קודם ביאת הגואל, היא, לפיכך, אחד מיעדיו הראשיים של הפירוש לספר דניאל.

גם את המלים שרשמה ביסת היד על כותל היכלו של המלך בלשאצר בעיצומו של משתה היין: "מנא מנא תקל ופרסין" (ה, כה), הגאון מבאר באופן שיש בו חיזוק ועידוד. מלים אלה, שפירושן, אליבא דרס"ג: "מניין, משקל ומידה", מייצגות את שלושת האמצעים שבהם הקב"ה משתמש על מנת למדוד בדייקנות את משך שלטונם של מלכים. לענייננו חשוב במיוחד הלימוד שהוא לומד מהמלה "מנא": "הקב"ה מגביל את משך שלטון של המדינות והמלכויות, לבל תיכנסנה האחת לתוך השניה".¹⁰²

לקביעתו של רס"ג, שה' מגביל בדייקנות רבה את משך שלטון של המלכויות, קדמה דרשת חז"ל: "אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלוא נימה".¹⁰³ אך בעוד שהמדרשים והפרשנים המצטטים דרשה זו מסמיכים

101. עמ' ריא-ריב.

102. עמ' קו. הלקח הנלמד מ"תקל" הוא, שהקב"ה שוקל את מעשי בני האדם וגומל להם עליהם. הלקח השלישי, הנלמד מ"פרסין" הוא, שהקב"ה משפיל את הגאותנים.

103. מסכת ברכות, דף מח ע"ב; מסכת שבת, דף ל ע"ב; מסכת יומא, דף לח ע"ג ומסכת תענית, דף ה ע"ב.

אותה על האירוע המסויים המתואר בפסוק ה,ל: "בה בליליא קטיל בלשאצר מלכא כסדאה"¹⁰⁴, עובדה המעניקה לה אופי חד-פעמי, למרות שהיא מנוסחת כבעלת תוקף כללי, הגאון מסמך אותה על פסוק ה,כה, ומעניק לה בכך אופי כללי ועל-זמני. זאת ועוד, אליבא דפירוש, פיסת היד הופיעה לא רק כדי ללמדנו על קיצו של בלשאצר, אלא גם כדי לחזק את העם ולעודדו, שהקב"ה לא יניח לגלותם להימשך מעבר לזמן שנקבע לה, ומיד כשיגיע קיצה ייגאל העם.

גם הדגשתו של רס"ג, שאחרי הגאולה לא תהיה גלות נוספת, נועדה לחזק את העם ולעודדו. הוא לומד זאת מכך שארבע רוחות השמים מגיחות אל הים הגדול (ז,ב), שהוא, לדידו, ימה של ישראל, ולפיכך "אַל להם לישראל לַצְמֹת, שנשארה מלכות נוספת בעולם חוץ מאלה הנזכרות, כשם שלא נותרה רוח שלא ראה אותה דניאל מקיפה את הים"¹⁰⁵.

בהמשך פירשו לחזון הגאון מסביר, שההבטחה לצעיר, שהוא, לדעתו, מושיעם של ישראל, כי מלכותו תהיה מלכות עולם, מלמדת, "שהמלכות שהבטיחנו אלהינו תהיה נצחית, כמו שאמר: 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים' (ישעיהו מה,יז)¹⁰⁶, ושהיא לא תיפסק כל עוד

104. ראה, למשל, ילקוט שמעוני, ח"ב, רמז תתרסד; מדרש דניאל והמקורות שהוא מצטט.

105. עמ' קכג.

106. בדומה לכך רס"ג כותב גם בפירושו לספר ישעיהו: "הגאולה האחרונה לא תהיה כמו ההצלה מסנחריב, לפי שזו היתה הצלה לשעתה, שאחריה בא עלינו שעבוד, ואילו הישועה האחרונה תהיה נצחית, ולכן הוסיף בה: 'תשועת עולמים' (רצהבי, שרידים, עמ' 54).

יתקיים העולם, כמו שאמר: 'לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבלך' (שם, ט, כ) ומה שדומה לזה".¹⁰⁷

אמת, גם חז"ל דרשו, שאחרי הגאולה השלישית לא תהיה גלות נוספת,¹⁰⁸ אולם מקוריותו של רס"ג נעוצה בכך, שהוא איננו מסתפק, כחז"ל, בדרשה של פסוק לשם הוכחת דבריו, אלא מנסה להוכיח באופן פשטי, שלא תיתכן מלכות חמישית שתשעבד את העם לאחר ארבע המלכויות הנזכרות בכתובים. לדבריו, אבותיהן של אומות העולם הם ארבעה: שם, חם, יפת ("מאלה נפצה כל הארץ" - בראשית ט, יט) ואברהם ("אב המון גוים נתתיך" - שם, יז, ה). הראשון ששעבד את ישראל היה נבוכדנצר, מצאצאי חם. אח"כ נשתעבדו ישראל למלכות פרס, שמוצאה משם, למלכות יוון, שמוצאה מיפת, ולבסוף למלכות הרביעית, הכוללת את אדום ואת ישמעאל, שמוצאם מאברהם. מכאן הגאון מסיק, שלא נותרה עוד אומה, שתשעבד את ישראל בעתיד.¹⁰⁹

107. רס"ג, דניאל, עמ' קלח. בפירושו לספר תהילים (עמ' צט) רס"ג לומד על נצחיות הגאולה השלישית מהפסוק: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בך" (ישעיהו נד, ט).

108. תנחומא, בובר, פרשת שופטים, אות י: "גאולה ראשונה זו גאולת מצרים, שניה - זו גאולת עזרא, שלישית - אין לה הפסק".

109. עמ' קמ. הסבר דומה הגאון מביא גם בפירושו למגילת אסתר, ומסקנתו שם זהה לזו שבספר דניאל: "אסור לצמות, שנותרה מלכות חמישית שתשלוט בנו, כי לא נותרה בסדר אומה נוספת על אלו הארבע" (רצהבי, אסתר, עמ' תתשעה). גם בביאורו למגילת איכה הוא מגיע לאותה מסקנה, בהוכיחו שהפסוק: "תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך" (ד, כב) מוסב על הגלות השנייה ולא על הגלות הראשונה, ושיש בו הבטחה, שלאחר הגאולה הזו לא תהיה גלות שלישית (רצהבי, פרקים, עמ' קי-קיא).

סוגיה אחרת, הקשורה באופן ישיר לעניין העידוד והחיזוק, היא שאלת הקשר שבין הגאולה לתשובה. עניין זה שנוי במחלוקת תנאים: בעוד שרבי אליעזר סבור, שלא תיתכן גאולה ללא תשובה, רבי יהושע סובר, שהתשובה אינה תנאי קודם והכרחי לגאולה.¹¹⁰ בפירושו לספר ישעיהו, שנתחבר לפני הפירוש לספר דניאל,¹¹¹ רס"ג כותב, שהתשובה שישבו ישראל לפני הישועה, היא אחד הדברים המלמדים זכות על העם לפני הקב"ה,¹¹² אך אין להסיק מכך, עד כמה היא חיונית לתהליך הגאולה. מפירושו ל-נט, יט-כ עולה, כי קודם שיופיע משיח בן יוסף תבאנה על העם צרות רבות, במטרה לאלצו לשוב בתשובה ולהיוושע,¹¹³ אך אין בכך כדי להבהיר, אם תיתכן גאולה גם ללא תשובה.¹¹⁴

110. מסכת סנהדרין, דף צז ע"ב - דף צח ע"א. המחלוקת שבין שני התנאים חזרה וניעורה גם בין האמוראים רב ושמואל: "אמר רב: כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים, ושמואל אמר: דיו לאבל שיעמוד באבלו" (שם, דף צז ע"ב, וראה רש"י שם, ד"ה "דיו לאבל": "דיין לישראל צער גלות, אפילו בלא תשובה נגאלין"). למקורות נוספים בספרות חז"ל ודעת גדולי ישראל לגבי הקשר שבין התשובה לגאולה, ראה: יעקב פילבר, איילת השחר, ירושלים תשל"ו, עמ' 117-126. על עמדת הקראים בנושא זה, ראה: לוין, פרקי, עמ' מה-מו.

111. בפירוש לספר דניאל (עמ' קעו שו' 2) הגאון מפנה לפירושו לספר ישעיהו.

112. רס"ג, ישעיהו, עמ' 140.

113. שם, עמ' 138.

114. יש לציין, שמפירושו לפסוק: "כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה" (ישעיהו מ, ב) עולה, כי בזמן הגאולה יימצאו אנשים מישראל, שלא יחזרו בתשובה. לדבריו, יהיו באותה עת שני סוגי אנשים: כאלה שחזרו בתשובה, ולפיכך אין כל עילה להענישם,

גם בספר "אמונות ודעות", שנתחבר לאחר הפירוש לספר ישעיהו, ¹¹⁵ רס"ג מתייחס לקשר שבין הגאולה לתשובה, אולם קשה להסיק מסקנות ממקור זה, בגלל חילופי גרסאות במקור הערבי. בכתב-יד לנינגרד, ששימש יסוד למהדורות רבות של אמו"ד, ¹¹⁶ נאמר: "כבר ידענו, שאם לא תשלם תשובתנו, נעמוד עד השלמת הקץ. ואם ישלם

וכאלה שלא שבו, והם אלה שיענשו כפליים: פעם אחת מכיון שחטאו, ופעם שניה כדי שבסופו של דבר יגמול להם ה' על שנשאו את ייסוריהם באורך רוח (רצהבי, מפירוש, עמ' ריח ובתרגום עברי עמ' ריג). לכאורה, ניתן להביא ראיה מדברי יפת בן עלי לכך, שרס"ג איננו קושר את הגאולה עם התשובה. בפירושו לספר דניאל יפת תוקף "כמה מן היהודים" (במקור: "קום מן אליהוד"), שהסיקו מדברי ישעיהו: "וירא כי אין איש" (נט, טז) וגו', שהגאולה תיתכן גם ללא תשובה (יפת, דניאל, עמ' 146, שו' 15-17). אף שפירושו של רס"ג לפסוק זה איננו בידינו, ביאורו לפסוקים יח-כא באותו פרק (רס"ג, ישעיהו, עמ' 138-139) מתאים לדברי יפת. אולם נראה לי, שדברי יפת אינם מכוונים נגד רס"ג, אלא נגד דרשת חז"ל על פסוק טז: "ואמר רבי יוחנן: אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב... בדור שכולו חייב, דכתיב: 'וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע', וכתוב (ישעיהו מח, יא): 'למעני אעשה'" (מסכת סנהדרין, דף צח ע"א).

115. באמו"ד (עמ' רנב, שו' 24-26) רס"ג מפנה לפירושו לספר ישעיהו.

116. גירסא ערבית זו היתה לפני ר' יהודה בן תיבון, שתרגומו נדפס לראשונה בקושטא בשנת שכ"ב. מרבית המהדורות הבאות של אמו"ד מבוססות על הדפוס הראשון, על ליקוייו ומגרעותיו, וראה עוד: מלטר, רס"ג, עמ' 359; בנימין קלאר, "הגהות לספר האמונות והדעות", תרביץ יב (תש"א), עמ' 51-69 [=קלאר, מחקרים, עמ' 220-242]; דב נוימן, "דפוס לייפציג ודפוס קושטאנטינא של ספר האמונות והדעות", קרית ספר יח (תש"א), עמ' 207-208.

הקץ קודם שנשוב, לא יתכן שתהיה הישועה ואנחנו חוטאים, שהוא
הגלנו מפני חטאינו, וכאשר ארך גלותנו ולא שבנו ישיבנו קודם
שנתקן - יהיה זה בשוא".¹¹⁷

אולם מגירסת כתב-יד אוקספורד, המובאת במהדורת הרב
קאפח,¹¹⁸ והנראית לי אותנטית יותר מבחינת העניין והסגנון
ותואמת יותר את הדברים שרס"ג כותב במקומות אחרים באמו"ד, עולה,
שלדעת הגאון תיתכן גאולה גם ללא תשובה, אף שמדברי הנביאים אנו
למדים, שקודם הגאולה ישוב העם בתשובה, כפי שכתב גם בפירושו לספר
ישעיהו, שהובא לעיל: "ידענו, שאם לא נשוב בתשובה, נישאר עד סוף
הקץ. ואם יגיע הקץ ולא שבנו, תיתכן הגאולה כשאנו חוטאים. ואם
יארך הזמן ולא נשוב, יחזירנו ללא תשובה באמצעות הגאולה. אולם
עפ"י מסורות הנביאים, יביא עלינו צרות ופורענויות, שעל ידן נבחר
בתשובה ונהיה ראויים לגאולה, וזה מאמר קדמונינו: 'אם ישראל
עושי תשובה - נגאלין, ואם לאו, הקב"ה מעמיד להן מלך שקשין

117. עפ"י: רס"ג, אמו"ד-דפ"ר, דף סז ע"ב (עמ' 134).
118. ראה במבואו של הרב קאפח, עמ' 9-10. כ"י זה פורסם לראשונה
ע"י לנדאואר (ליידן 1880), וראה עליו עוד אצל: מלטר, רס"ג,
עמ' 360. לדעת הרב קאפח, כ"י לנינגרד מייצג את המהדורה
הראשונה של אמו"ד, ואילו כ"י אוקספורד מייצג את המהדורה
השנייה והסופית שלו (ראה דבריו המפורטים במבואו, עמ' 6-8,
וכן עמ' רמה, הערות 69-70). השאלה, אם הגאון כתב שתי
מהדורות של אמו"ד, ובפרט של הפרק השביעי שלו, שנויה
במחלוקת החוקרים. מלטר (רס"ג, עמ' 194), למשל, מצדד
באפשרות זו, ואילו צוקר שולל אותה רק לגבי המאמר השביעי
(רס"ג, בראשית, עמ' יב, הערה 7).

גזירותיו מהמן והן עושין תשובה ונגאלין" (סנהדרין, דף צז ע"ב).¹¹⁹

בהמשכו של המאמר השמיני רס"ג דוחה את דעתם של "אנשים הנקראים יהודים", הטוענים, שקיומן של הבטחות הנביאים לעתיד לבוא מותנה בכך שהעם ישמע בקול ה', ומכיון שחטאו ולא שבו - בטלו ההבטחות כולן.¹²⁰ אף שהגאון אינו עוסק במקום זה באורח ישיר בשאלת הקשר שבין הגאולה לתשובה, ניתן להביא מדבריו ראייה, לכך שגירסת כ"י אוקספורד, שאיננה מחייבת קשר כזה, היא המשקפת את עמדתו של רס"ג לגבי סוגיא זו. בהמשך הוא מביא ראיות מפסוקים שונים במקרא, שהבטחותיו של הקב"ה לגאול את ישראל אינן מותנות כלל בחזרה בתשובה.¹²¹

מדבריו בשני מקומות באמו"ד משתמע, שהתשובה, אם כי איננה תנאי חיוני לגאולה, עשויה לקצר את אורך הגלות: "אנחנו מאמינים, שהוא [=הקב"ה] קבע לשעבודנו שני זמנים: האחד הוא זמן התשובה והשני הוא זמן הקץ, ואיזה מהם שיקדם, תתחייב בו הישועה. אם נעשה תשובה, לא יביט לקץ... ואם לא נעשה, נישאר עד זמן הקץ".¹²² וכן הוא כותב בהמשך: "... אם לא נשוב בתשובה - יתרחשו מאורעות

119. עמ' רמה. בנוסח הש"ס שלפנינו: "שקשין גזירותיו כהמן", וכן בכ"י מינכן (עפ"י "דקדוקי סופרים").

120. דיונו זה של רס"ג הוא חלק מן הפולמוס שלו נגד הטוענים, כי הבטחות הגאולה כבר התגשמו בימי בית שני, ואין לצפות, לפיכך, להתגשמותן בעתיד. פולמוס זה יידון בהרחבה בפרק ז.

121. עמ' רנג-רנד.

122. עמ' רמא, ובשינוי לשון גם בדפוס ראשון, דף סו ע"א (עמ' 131). ממקור זה יש להביא ראייה לדחות את דעת הרב קאפח, הסבור, שמתרגומו של הגאון לפסוק: "ואנכי הסתר אסתיר פני

משיח בן יוסף, ואם נשוב - ניפטר מהם [ו]יתגלה לנו משיח בן דוד
פתאום".¹²³

בשרידים שהגיעונו מפירושו לספר דניאל, שנתחבר לאחר אמו"ד,
אין הגאון דן בשאלת הקשר שבין הגאולה לתשובה. ברם, בשני מקומות
הוא מטעים, שהגאולה איננה מותנית בגורם כלשהו, ומותר לשער, שהוא
כולל בכך גם את התשובה. בהסבירו את המלים: "ואמת הדבר" (י,א),
המתארות את החזון שנגלה לדניאל בשנת שלוש לכורש מלך פרס, רס"ג
כותב: "זה שאמר 'ואמת הדבר', כוונתו בכך, שאין בו לא תנאי ולא
יוצא מן הכלל, לפי שאתה יודע, שבבבות מן הנבואות, לא נאמר עליהן

ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה" (דברים לא, יח) עולה, שגם אם
יעשו ישראל תשובה, יישארו בגלות עד שיגיע הקץ הקבוע מראש
(קאפח, פירושי, עמ' קנ, הערה 3). דעת רס"ג בעניין הקשר
שבין הגאולה לתשובה, המובאת ע"י ר' יום טוב ליפמן מילהויזן
(ליפמן, הנצחון, עמ' 119), לקוחה, כנראה, מאמו"ד: "ורבינו
סעדיא גאון תופס עיקר דברי ר' יהושע וכתב, אם יזכו ישראל
ימהר השם ית' הקץ, ואם לא יזכו - כשיגיע הקץ, אי אפשר
לאחרו יותר. גם אי אפשר שיגאל הש"י הרשעים, אלא מביא עליהם
פורענות עד שישוּבו. אמנם אפשר, שהש"י, מרחמיו וחסדיו, יקבל
תשובתם, אעפ"י שאינה שלימה, דכתיב: 'ציון במשפט תפדה ושביה
בצדקה'" (ישעיהו א, כז). דברים דומים רס"ג כותב גם
בפירושו לספר תהילים. בהסבירו מדוע הסמיך בתרגומו את המלה
"היום" לראשית הפסוק: "עם מרעיתו וצאן ידו" (תהילים צה, ז),
הוא מטעים, שאם נקבל את דבר ה', נהיה היום במהירות "מרעיתו
וצאן ידו". כמקור לדברי רס"ג על השפעתה המזרזת של התשובה
על הגאולה, נזכיר את דרשת חז"ל על הפסוק: "אני ה' בעתה
אחישה" (ישעיהו ס, כב): "זכו - אחישה, לא זכו - בעתה"
(מסכת סנהדרין, דף צח ע"א ועוד).

123. רס"ג, אמו"ד, עמ' רמז.

במפורש, שקיים יוצא מן הכלל, שעה שמן השכל או מן הגזירה יהיו בו תנאי או תנאים".¹²⁴

גם בבארו את דברי המלאך לדניאל: "אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת" (שם, כא), הגאון כותב, שהמלאך מדגיש, כי החזון האמור הוא "ללא תנאי או יוצא מן הכלל". הוא מביא לשם כך ראיות מדוד (תהילים קלב, יא) ומירמיהו (לב, מא), שגם אצלם הוזכרה המלה "אמת", על מנת לציין, שאין לדבריהם כל התניה. ורס"ג מוסיף: "וכן אנחנו הבטיח לנו את הישועה ללא כל תנאי, כמו שאמר: 'תתן אמת ליעקב' (מיכה ז, כ), וכן אמר המלאך לדניאל: 'את הרשום בכתב אמת'".¹²⁵

מכל המקורות שהובאו לעיל עולה, שרס"ג לא גרס, שהגאולה מותנית בכך שהעם יחזור בתשובה. אמת, בכוחה של התשובה לקצר את אורך הגלות ולזרז את ביאת המשיח, אך לא לעכב את הגאולה כאשר יגיע זמנה, ובודאי שלא לדחותה לגמרי. אומנם, מפליא מאוד, שבפירוש לספר דניאל, המוקדש כולו לנחמה ולעידוד, אין הגאון מתייחס לעניין זה בצורה ישירה ומפורשת (לפחות בקטעים שבידינו), אך יתכן, כי מכיון שנושא זה נדון בהרחבה באמו"ד, שנכתב אך זמן קצר לפני הפירוש לספר דניאל, לא רצה רס"ג לחזור על מה שכתב שם, ותחת זאת הסתפק בקביעה הכללית, שהגאולה איננה מותנית בגורם כלשהו, והקורא יסיק מדבריו אלה, שכוונתו גם לתשובה.

לסיום הפרק, אנסה להראות שתי מידות פרשניות, המשמשות את רס"ג כאמצעי להפיק מספר דניאל את מירב החיזוק והעידוד לבני הגולה.

124. רס"ג, דניאל, עמ' קב.

125. שם, עמ' קפט.

המידה הפרשנית הראשונה, היא ההיקש. רס"ג מקיש מן העונש שה' הביא על נבוכדנצר מלך בבל, על השגחתו הנסית של ה' על ישראל. בפירושו לפרק ד הגאון שולל מכל וכל את האפשרות, שנבוכדנצר הפך לחיה למשך שבע שנים. הוא מציין, כי רבים סבורים, שיש לקבל את האמור בפרק כפשוטו ("בה שעתא מלתא ספת על נבוכדנצר ומן אנשא טריד ועשבא כתורין יאכל ומטל שמיא גשמה יצטבע עד די שעה כנשרין רבה וטפרוהי כצפרין" - ד, ל), ונבוכדנצר אכן הפך לחיה. הוא אף מזכיר דעות אחרות, שלפיהן הפך נבוכדנצר לנקבה, ושמידי שנה - לפי דעות אחדות מדי חודש או אפילו מדי יום - היה משתנה מכריה אחת לאחרת. אולם דעות אלה הן לדידו מגמתיות, ונועדו רק "להפליג בהשכלת המתברבים והמתגאים לפני ה'".¹²⁶

ברם, מעיון בפסוקים כב, כט ו-ל בפרק ד עולה, שדעות אלו, אם כי הן מנסות באורח מגמתי להגביר ולהעצים את עונשו של נבוכדנצר, תואמות ביסודן את פשוטם של המקראות יותר מאשר פירושו של רס"ג. לדבריו, נבוכדנצר לא הפך כלל לחיה, אלא חלה ודעתו נטרפה עליו. מצבו הנפשי הידרדר, עד שנטרד מחברת בני אדם ונדד במדבריות

126. עמ' פא. כל הדעות שהגאון מצטט בשם "אחרים" ודוחה אותן, נזכרות במקורות חז"ל, הכוללים את נבוכדנצר בחברת מלכים נוספים (פרעה מלך מצרים, חירם מלך צור ויואש מלך יהודה), שעשו עצמם אלהות ונענשו בענשים משונים. על נבוכדנצר חז"ל אומרים בין היתר: "... והיו בהמה וחיה רואין אותו בדמות בהמה ובועלין אותו" (תנחומא, בובר, פרשת וארא, אות ח, וראה גם מדרש שמות רבה, מהדורת אביגדור שנאן, ירושלים תשמ"ד, פרשת וארא, פרשה ח, אות ב, עמ' 201-202, הערה 44), וכן: "... והיו בהמה וחיה רואין אותו בדמות בהמה וחיה ונושכין אותו" (ילקוט שמעוני, ח"א, רמז קפ; ח"ב, רמז של).

ובהרים, כשהוא עירום, שערז מגודל וציפורניו ארוכות, והוא ניזון מעשב הארץ ומטל השמים. במשך שבע שנות מחלתו, שבהן היה חסר אונים לנוכח סביבתו העויינת, עשה לו הקב"ה נסים ומופתים ושמר עליו לבל ייפגע ע"י איתני הטבע וע"י חיות טרף, עד ששבה אליו בינתו והוא חזר למלכותו.¹²⁷

פירושו זה של הגאון הוא, לכאורה, פועל יוצא מדרך פרשנותו השכלתנית, השוללת את האפשרות, שאדם יהפוך לחיה.¹²⁸ ניתן אף להביא לדעה זו סיוע, מכך שבראשית דיונו בעניין זה, השתמש הגאון ב"תאוויל". הוא מתרגם את המלים: "ולבב חיוא יתיהב לה" (ד, יג)

127. עמ' פא-פב. דברים דומים כתב הגאון גם בביאורו לספר ישעיהו. בהסבירו את המלים: "השלכת מקברך" (ישעיהו יד, יט) הוא מבאר, כי הן מאמנות את מה שסיפרו חז"ל (תנחומא, בובר, פרשת תזריע, אות י; ויקרא רבה, ח"א, עמ' תד, שו' 1-2), כי אויל מרודך הוציא את גופת אביו, נבוכדנצר, מקברו, קודם שנשבעו לו גדולי הממלכה אמונים: "והסיבה שהניעתם להימנע מלהישבע לו היא, שלא האמינו שמת, אלא חשבו שהוא חי וחזר לשגעונו שאירע לו בתחילה, עד שהפך לפרא ונמלט למדבר ואכל עשב שבע שנים, לפי שנטרפה דעתו... ולפיכך מדמים מקצת האנשים, שנהיתה לו צורת בהמה. אולם האמת, שהוא הפך לפרא בשל השגעון שאירע לו והלך עם הבהמות. אח"כ חזרה אליו מלכותו בשוב אליו שכלו" (רס"ג, ישעיהו, עמ' 105-106). פירוש זה מובא גם ב"כתאב אלתאריך" המיוחס לגאון (נויבאואר, סדר, עמ' 107). ברם, מחבר ספר זה איננו, ככל הנראה, רס"ג, אם כי לדעת המהדיר, יתכן שהוא עשה שימוש בספר ההיסטוריה של הגאון, שנשא שם זהה (ההקדמה האנגלית, שם, עמ' 11, וראה גם: מלטר, רס"ג, עמ' 172-173).

128. לשיטת רס"ג, מותר להוציא פסוק מפשוטו, כאשר הפירוש הפשטי סותר את השכל, ראה, למשל, רס"ג, אמו"ד, עמ' ריט.

במלים: "ותכיל אלבהאים יג'על לה" [=ודמיון הבהמות יינתן לו],
ובביאורו הארוך הוא מנמק את תרגומו, בכך ש"החכמים קובעים, כי
לאדם יש הבחנה ולא לבהמה, ואין הם מייחסים לה אלא דמיון".¹²⁹
ברם, נראה לי, שסטייתו של הגאון מפשט הכתובים נובעת גם
מרצונו לנצל את מקרהו של נבוכדנצר, על מנת להקיש ממנו על השגחתו
הנסית של ה' על ישראל.¹³⁰ כדי שאפשרות זו לא תוחמץ, רס"ג
מקדים להיקש שהוא עושה, הקדמה, שבה הוא מדריך את הקורא להבין את
סיפור נבוכדנצר באופן הנכון: "ההתבוננות במצבים האלה [=של
נבוכדנצר] היא חובה עלינו בגלות, ולו יהא זה רק כדי שנלמד לקח".
ואח"כ מובא "הלקח" עצמו: "הכופר, כאשר כעס עליו הקב"ה, נכלא
והובטח שישוחרר, וה' שמר את נפשו מכל פגע. קל וחומר אנחנו,
בחירתו וסגולתו, שהבטיח להשיבנו ולשמרנו מכל פגע, על אחת כמה
וכמה כאשר יש לנו על כך מקראות מפורשים, לפי שהמשיל את נדודינו
בשעבוד לתנועת החיטה בכברה, שלא ייפול ממנה גרגר ארצה, כפי
שאמר: 'הנה אנכי מצוה והנעותי בכל הגוים כאשר ינוע בכברה ולא
יפול צרור ארץ' (עמוס ט, ט). וכן המשיל דבר זה בכך שישליכנו בין
האריות ויאכלו זה את זה, ואילו אנו לא ניפגע, כפי שאמר: 'כל
חיתו שדי אתיו לאכל כל חיתו ביער'" (ישעיהו נו, ט).¹³¹

129. עמ' פא. באמו"ד רס"ג דוחה את דעתם של "אנשים הקרויים
יהודים", המאמינים בגלגול-נשמות, ובכלל זה באפשרות, שנפש
אדם תתגלגל לגופה של בהמה, בטענה, שדעה זו איננה הגיונית
(עמ' ריד). ואם לאחר המוות כך, אדם חי על אחת כמה וכמה!
130. אומנם אין לשלול את האפשרות שרס"ג נקט את "התאוויל" משום
שזה הכרחי, לדעתו, להבנת הכתוב, אולם הדגשתו את הלקח שיש
ללמוד מפרשת נבוכדנצר, תומכת בהסבר שאני מציע לדבריו.
131. עמ' פב-פד.

גם בביאורו לסופה של פרשת נבוכדנצר, רס"ג מקיש ממה שאירע למלך בבל על הצפוי לעם, תוך השוואה שיטתית של לשונות דומים, שנאמרו עליו ועל ישראל. לדבריו, כל הדברים שקרו לנבוכדנצר כאשר חזר למלכותו, יקרו גם לישראל:

כנגד 'עיני לשמים נטלתי' (ד, לא), אמר לנו: 'שאי אליו כפיך אל נפש עולליך' (איכה ב, יט); כנגד: 'ומנדעי עלי יתוב' (דניאל, שם) - 'וידעו תעי רוח בינה' (ישעיהו כט, כד); כנגד אומרו: 'וליקר מלכותי' (דניאל ד, לג) - 'וראו גוים צדקך וכל מלכים כבודך' (ישעיהו סב, ב); כנגד אומרו: 'הדרי וזיוי' (דניאל, שם) - 'כי כליל הוא בהדרי אשר שמתי עליך' (יחזקאל טז, יד), וכן: 'בהדרי קדש מרחם משחר' (תהילים קי, ג); כנגד אומרו: 'ולי הדברי ורברבני יבעון' (דניאל, שם) - 'והיה אדירו ממני ומשלו מקרבו יצא' (ירמיהו ל, כא); כנגד אומרו: 'ועל מלכותי התקנתי' (דניאל, שם) - 'וכננתי את כסא מלכותו עד עלם' (שמואל ב ז, יג); כנגד אומרו: 'ורבו יתירה הוספת לי' (דניאל, שם) - 'והטיבך והרבך מאבתיך' (דברים ל, ה) וכנגד אומרו: 'משבח ומרומם ומהדר' (דניאל ד, לד) - 'הריעו להי כל הארץ פצחו ורננו וזמרו' (תהילים צח, ד).¹³²

הלקח ודברי הנחמה שבו, המבוססים הן על השכל והן על פסוקי המקרא, לא היו יכולים להילמד, לו נבוכדנצר היה הופך לחיה, שהרי אי-אפשר להקיש ממצב אל-טבעי, דוגמת זה של אדם שהפך לחיה, על

132. עמ' צב-צג.

מצבו של העם בגלות. רק כאשר הוא מפרש, שנבוכדנצר נשאר בדמות אדם, הגאון יכול להפיק מן הנסים שנעשו למלך הרשע חיזוק ועידוד לעם, שגם לו, "בחירתו וסגולתו של ה'", ייעשו נסים ונפלאות כאלה. אמצעי פרשני נוסף שהגאון נוקט כדי להפיק מפסוקי הספר עידוד וחיזוק לעם, הוא השימוש השיטתי בראיות ובאסמכתאות, שיש בהן משום משקל נגד לפורענות שבטקסט המבואר. בין תיאוריה של החיה הרביעית בפרק ז, הגאון משלב פסוקים, המשמשים להבהרת הפענוח של הסמלים שבתיאורים אלה, ובעת ובעונה אחת גם משקל-נגד לעוצמה הגלומה בהם. בדונו בשיניה של החיה (פסוק ז), הגאון כותב: "ופירוש השיניים - כוח וחוזק, והיותן מברזל מוסיפה להן חוזק ויציבות. ומקור הדימוי הזה, אומרו: 'אלהים הרס שיניו בפיו מלתעות כפירים נתץ ה' (תהילים נח, ז). ואמר לפניו: 'שני רשעים שברתי' (שם, ג, ח) וכדומה לזה".¹³³

כדי להוכיח מן המקראות, כי שיניים הן דימוי לעוצמה, יכול היה רס"ג להביא את הפסוק מספר יואל א, ו: "כי גוי עלה על ארצי עצום ואין מספר שניו שני אריה ומתלעות לביא לו", העשוי להוכיח את השימוש בשיניים כדימוי לכוח, טוב יותר מאשר הפסוק שציטט רס"ג לעיל. אולם פסוק זה עלול היה להגביר את חומרת החזון שבספר דניאל, ואולי אף להזכיר לקורא את הקשרו הבלתי נעים של הפסוק מספר יואל ("הקיצו שכרים ובכו והילילו כל שתי יין... שם גפני לשמה ותאנתי לקצפה... אלי כבתולה חגרת שק על בעל נעוריה"). רס"ג בחר, לפיכך, להראות את העוצמה הגלומה בשיניים באמצעות שני פסוקים, המלמדים גם על יכולתו של ה' לשבר עוצמה זו, ובכך הוא

133. עמ' קכט-קל.

משיג מטרה כפולה: הבהרת הדימוי והקהיית השפעתו המדכאת. ציפורניה של החיה הרביעית, העשויות נחושת (פסוק יט), מלמדות אף הן על כוח ועל העזה, כפי שרס"ג מוכיח בעזרת דימוי דומה מספר מיכה: "קומי ודושי בת ציון כי קרנך אשים ברזל ופרסתיך אשים נחושה והדקות עמים רבים" (ד, יג).¹³⁴ ושוב: על מנת להוכיח כי פרסות הן דימוי לעוצמה, יכול היה רס"ג לצטט את ישעיהו ה, כח: "אשר חציו שנונים וכל קשתתיו דרכות פרסות סוסיו כצר נחשבו וגלגליו כסופה", אולם מעלתו של הפסוק מספר מיכה היא, שהוא גם מבטיח לישראל עוצמה בעתיד ומשרת היטב את מטרתו של רס"ג לעודד ולחזק. ברם, יתכן, כי הפסוק שרס"ג מביא מספר מיכה מתאים יותר לאמור בדניאל, שכן הוא מדבר במפורש על פרסות העשויות מנחושת, ולא מצור, כבפסוק מספר ישעיהו.

"אכלה ומדקה" (פסוק ז) - "פירושו כילוי שלל האויבים וביזתם, ודומה למה שאמר לישראל: 'יאכל גוים צריו ועצמתיים יגרס'" (במדבר כד, ח).¹³⁵ במקרא מצויים פסוקים נוספים, שהשורש אכ"ל מופיע בהם בהוראה של כילוי וחיסול. כך למשל ירמיהו י, כה: "כי אכלו את יעקב ואכלהו ויכלהו ואת נוהו השמו", או: "צאן אבדות היו עמי... כל מצאיהם אכלום" (שם, נ, ו-ז). הפסוק שהגאון מביא מספר במדבר מדבר אמנם גם על האכילה וגם על הגירום [= "אכלה ומדקה"], והוא המתאים ביותר, לפיכך, להבהרת המשל שבספר דניאל, אך מאידך, אין להתעלם מכך שיש בו גם משקל-נגד לתיאורה של החיה, שכן הוא מבטיח את נצחון ישראל על העמים בעתיד.

134. עמ' קל.

135. שם.

באופן דומה הוא מסביר גם את תיאוריה האחרים של החיה הרביעית, ואת כולם הוא מבהיר באמצעות פסוק, שממנו משתמע, כי הקב"ה הבטיח לישראל עוצמה דומה בעתיד.¹³⁵

בפירושו לפרק יב הגאון מדגים הצלחה ע"י פסוקים המדברים על ישראל, ותבוסה ע"י פסוקים שעניינם הגוים. בהסבירו את המלה "יעמד" שבפסוק: "ובעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול" (יב, א), כ"העמדת עם", הוא כותב: "וכך אמר לכלל האומה: 'קומי אורי כי בא אורך' (ישעיהו ס, א), וכנגדו הוא אומר בשעת התבוסה והשפל: 'רדי ושבי על עפר בתולת בת בבל' (שם מז, א), וכן: 'רדי מכבוד ושבי בצמא ישבת בת דיבון'" (ירמיהו מח, יח).¹³⁶ רס"ג יכול היה להדגים את המצב המנוגד ל"קומי אורי" גם באמצעות הפסוק: "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" (עמוס ה, ב), הנראה מתאים יותר למטרה זו מאשר הפועל "רדי".¹³⁷ אולם שני הפסוקים שהגאון הביא כניגודו של הפסוק "קומי אורי" וכו', יש בהם גם כדי לחזק ולעודד, שהרי הם מדברים על כשלונם והשפלתם של הגוים. יתכן שרס"ג בחר בשני הפסוקים האלה, משום שבשניהם מצוי הפועל בציווי ("רדי"), המקביל מבחינת צורתו לפועל "קומי" שבפסוק הראשון, או משום שבשניהם מופיעים ביטויים מפורשים של השפלה ותבוסה ("עד עפר", "רדי מכבוד"), אם כי גם לשורש נפ"ל יש הוראה כזו.¹³⁸ ברם, לדעתי,

136. עמ' רי.

137. השווה: "נפלו ולא תקומו" (ירמיהו כה, כז). השורש יר"ד משמש במקרא כניגודו של השורש על"ה, ולא של השורש קו"ם, ראה: רד"ק, השרשים, שורש יר"ד (עמ' 150).

138. ראה: ריב"ג, השרשים, שורש נפ"ל (עמ' 311); רד"ק, השרשים, אותו שורש (עמ' 222).

הניגוד שבין נושא הפסוק הראשון (ישראל) לבין הנושאים של שני הפסוקים האחרים ("בת בבל" ו-"בת דיבון"), הוא המכריע את הכף לטובת ההסבר שהצענו לבחירת פסוקים אלה דווקא.

במהלך דיונו בחיה הרביעית, רס"ג מנסה להקהות את הרושם המדכא שבתיאורה. לאחר שהוא כותב, שהיא דומה לפיל גדול ומפחיד, הוא ממשיך באותו דיבור, ללא כל אילוף פרשני: "ונאמר לפי הרמז הזה, שאם הוא דומה לפיל, מצב בני ישראל ביחס אליו דומה לקרנף, שהוא מבהיל יותר ועצום יותר ממנו פי כמה, כמו שאמר: 'אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו' (במדבר כג, כב), ועוז בני ישראל וכחם משולים לקרני הקרנף, כמו שאמר: 'וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח' (דברים לג, יז).¹³⁹ תוספת זו נועדה להבהיר לקורא, שהמלכות הרביעית, אם כי היא נראית חזקה ומאיימת, סופה שתוכרע ע"י כוחו של ה', כשם שהקרנף גובר על הפיל.

139. עמ' קכח-קכט. הפיל והקרנף מופיעים במסורות מוסלמיות כחיות החזקות והמפחידות ביותר. אולם עפ"י מסורת המיוחסת לאבן אלאעראבי (נפטר 844 לערך), הקרנף מניף את הפיל על הקרן שבאפו, ראה: האנציק' של האסלאם, ח"ב, עמ' 895, וכן המילון: לסאן אלערב (ערבית), בירות 1968, הערך "כרכדן". בתרגומו הערבי לתורה רס"ג מזהה את "ראם" שבספר דברים לג, יז עם הקרנף ("כרכדן"), אך בספר במדבר כג, כב הוא מזהה את "ראם" עם "ריים", שהוא מין צבי לבן (עפ"י לסאן אלערב. שמו המדעי של "ריים" - *Gazella Leptoceros*).

פרק ד

חִישׁוּבֵי קְצִים - שִׁטָּה וּתְכֵלִית

רס"ג הוא הראשון מבין חכמי ישראל שלאחר חתימת התלמוד, שעסק בהרחבה בנושאי הקץ והגאולה ושנחשב ע"י הדורות שאחריו למחשב קצים. כמעט בכל חיבוריו עסק הגאון בנושאים אלה, כפי שהעיד עליו ר' אברהם בר חייא הנשיא, בן המאה ה-12: "וכל הראשונים היו מתעסקים בעניין הזה [=חִישׁוּבֵי קְצִים]... כאשר עשה רבינו סעדיה בפירוש ספר דניאל וברוב החיבורים אשר חיבר, כגון ספר האמונות והחיבור הנקרא ספר הגלוי"¹. טבעי הדבר, שבפירושו לספר ישעיהו הוא נדרש לנושא הגאולה בכל פרק, אך גם בחיבור פולמוסי אנטי-קראי דוגמת "התשובה על אבן סאקויה", הדין בענייני מולדות ותקופות, הוא עוסק בחישובי הקץ,² וגם בכך יש עדות למידת החשיבות שייחס לעיסוק בנושא זה.

קשה לקבל את דעת מלטר, שרס"ג נחשב בימי הביניים למחשב קצים, דווקא על סמך חישוביו בספר הגלוי,³ שכן הקטעים בספר זה, שבהם עסק בחישובי הקץ, לא הגיעו לידינו ותוכנם גם אינו ידוע לנו

-
1. מגילת המגלה, עמ' 2. פוזננסקי (חישובים, עמ' 402, הערה 2) מסיק מ"ספר מלחמות ה'" לסלמון בן ירוחם (עמ' 47, שו' 42-43 - עמ' 49, שו' 88-89), המצטט את דברי רס"ג ב"פתרון בראשית", שגם בפירושו לתורה עסק רס"ג בחישובי קצים (וראה גם: צובל, חשבון-הקץ, עמ' קעד).
 2. הירשפלד, מהגניזה, עמ' 108-109.
 3. מלטר, חישובים, עמ' 56 ו-59, וראה גם: רס"ג, הגלוי, עמ' קנד, הערה ה.

ממקורות אחרים, ולדעת מלטר אין, לפיכך, על מה שתסמוך. סביר יותר להניח, שכל שלושת החיבורים הנזכרים ע"י ר' אברהם בר חייא, בנוסף למקומות אחרים בחיבוריו, שלא כולם שרדו, הם שהניעו חכמים כיפת בן עלי⁴ ור' אברהם בר חייא⁵ לכלול את רס"ג בין מחשבי הקצים.

המאמר השמיני של ספר "אמונות ודעות"⁶ מוקדש לדיון "בדרך העיון"⁷ בנושא הישועה.⁸ רס"ג מפרט בו את השתלשלות המאורעות בימות המשיח, כפי שהם מתוארים בתלמוד ובמדרשים. הוא עושה מאמץ רב לעגן כל פרט ופרט בהוכחות מן המקרא ומן הקבלה, כפי שהוא אומר: "עיקרי הדברים האלה מבוארים כולם במקרא, והוסיפה המסורת וסידרה אותם זה אחר זה".⁹ הגאון מסתפק בהתאמה כרונולוגית של שלושת המועדים השונים הנזכרים בספר דניאל ונמנע מלהביא

4. יפת, דניאל, עמ' 151 שו' 25.

5. ראה לעיל הערה 1.

6. על גלגוליו של מאמר זה לספר נפרד בשם "ספר הפדות והפורקן", ראה: מלטר, רס"ג, עמ' 367-369; צובל, חשבון-הקץ, עמ' קעו; הרב מנחם כשר ויעקב מנדלבוים, שרי האלף², ירושלים תשמ"ד, ח"ב, עמ' תק, מספר 458.

7. רס"ג, אמו"ד, עמ' רלז.

8. במקור: "אלפרקאן". על מונח זה בקראן ראה: י"י רבלין, "הפרקאן בקוראן", תרביץ כג (תשי"ב), עמ' 160-169 [נדפס מחדש בתוך: ספר היובל לכבוד א"ג וייל, ירושלים תשי"ג, עמ' 24-33]. חישובי קצים והשתלשלות המאורעות בעת הישועה מצויים במהדורת קאפח בעמ' רמא, אות ג - עמ' רנב, אות ז, וכן בעמ' רנח-רס. יתר המאמר (עמ' רלו-רמ, רנב-רנז) מוקדש לבירור הכרחיות הישועה ולדחיית הטענות, שהמשיח כבר הופיע בימי בית שני.

9. רס"ג, אמו"ד, עמ' רמז, וראה גם: צובל, חשבון-הקץ, עמ' קעג.

דעות של קודמיו לגבי כל מועד ומועד.

בפירושו לספר דניאל רס"ג חוזר על עיקרי הדברים שכתב באמו"ד ועל המסקנה, ששלושת המועדים הנזכרים בספר אינם סותרים זה את זה, שכן הם מסתיימים בנקודת-זמן אחת. אולם הדיון במועדים אלה מפורט יותר מזה שבאמו"ד, כמתחייב מפירושו "על הסדר", השונה תכלית השינוי מדיון בספר פילוסופי, שרק אחד מעשרת חלקיו מוקדש לנושא הגאולה.

זאת ועוד, שעה שבאמו"ד הגאון מתאר את כל תהליך הגאולה, הרי שבפירושו לספר דניאל הוא מתמקד בחישובי הקצים ובתיאור עיקרי המאורעות במהלך שלטוןן של ארבע המלכויות, שאת גורלן רס"ג רואה כשלבים, המובילים בהכרח אל הגאולה. הוא מסביר את עיסוקו המרובה בארבע המלכויות, בכך שהוא הולך בעקבות המלאך גבריאל, שלא הרחיב בענייני הישועה, משום שכל הנביאים כבר דיברו עליה באריכות,¹⁰ ואילו לארבע המלכויות התייחסו ברמז בלבד, ולפיכך "הרחיב גבריאל במה שקיצרו לפניו, וקיצר במה שהרחיבו לפניו".¹¹

בחלק העשירי והאחרון של ספר דניאל [= פרקים י-יב עפ"י חלוקת הספרים שלפנינו], 47 פסוקים מוקדשים למאורעות העיקריים שיתרחשו מזמנו של דניאל עד לגאולה. אולם רק פסוק אחד מתייחס, אליבא דרס"ג, לישועה עצמה. להלן פירוט הנושאים:

-
10. "הדברים המטרידים ביותר את לבנו, הם הדברים הקרובים אלינו, כלומר: עניין הישועה, ולפיכך הרחיבו בו הספרים וביארוהו" (רס"ג, אמו"ד, עמ' רפה).
 11. רס"ג, דניאל, עמ' קצא. הגאון סקר בקצרה את השתלשלות המאורעות עד לגאולה גם בפירושו למגילת איכה (רצהבי, איכה, עמ' 377).

יא, ב : מלכי פרס

ג -טו: מלכי יוון

טז-לה: מלכי אדום

לו-מה: מלכי ישמעאל

יב, א : הישועה

ב : תחיית-המתים

ג : הגמול בעולם הבא.¹²

בהקדמתו לפירוש רס"ג מציין, שספר דניאל כולל "מאורעות אלף שפ"ו שנה".¹³ אולם הוא מדגיש לא אחת, שהספר איננו בא לתאר את כל המאורעות עד עת הגאולה, אלא את עיקריהם בלבד, וגם את האירועים ההיסטוריים הבולטים הללו אין הוא מנסה לזהות עם מאורעות זמנו, או עם אלה שקדמוהו. יתרה מזאת, הגאון אף אינו מסביר מיהם "מלך הנגב" ו"מלך צפון", הנזכרים פעמים כה רבות בפרק יא.

בביאורו לפסוק: "ולא יעמוד כי יחשבו עליו מחשבות" (יא, כה), הגאון מסביר את שיטתו הפרשנית: "אין צורך להביא דוגמאות למחשבות אלה או אחרות, לפי שלא אכביד על עצמי לעסוק במשהו מזה, בשל היקפו, ריבוי תחבולות המלכים והשליטים ומיעוט התועלת שיש לספר

12. רס"ג, דניאל, עמ' קצ, וכן: רס"ג, אמו"ד, עמ' רכב-רכג.

13. עמ' לא. זהו אחד המקומות הבודדים בגוף הפירוש, שמהם אנו למדים על תוכנה של ההקדמה, שרובה לא הגיע אלינו ושמיעוטה, שפורסם ע"י הרב קאפח, חסר ולקוי מבחינה טקסטואלית. קטע נוסף מן ההקדמה פורסם בתוך: רס"ג, בראשית, עמ' 174, הערה 44.

זה מכך".¹⁴ רס"ג מנמק אומנם את הימנעותו מעיסוק בפרטים בחשש מאריכות-יתר ובחוסר התועלת שתצמח לקורא מכך, אך נראה לי, וזאת גם אשתדל להוכיח כאשר אדון בפרוטרוט בחישובי הקץ שלו, שההימנעות המכוונת מזיהוי המאורעות ההיסטוריים משתלבת היטב במגמה הכללית של הפירוש: לעודד ולחזק את העם.

בשני מקרים בלבד רס"ג מאריך בפירושו ומזהה את מלות הפסוקים עם אירועים בתולדות האומה. את הפסוק: "משכילי עם יבינו לרבים ונכשלו בחרב ובלהבה בשבי ובבזה ימים" (יא, לג), הוא מסב על "החכמים זכרוניהם (!) לברכה, שהם בגלות במקום הלוויים", ואף נוקב בשמות כמה מהם.¹⁵ את המלים האחרונות של הפסוק הגאון מסב על עשרת הרוגי מלכות, והוא מאריך לבאר, כיצד כל אחת מהן רומזת לצרה שאירעה לחכם זה או אחר: "בחרב" - כמו שרבי עקיבא נהרג בחרב,¹⁶ וכמו שר' יהודה בן בבא נדקר;¹⁷ 'בלהבה' - כמו שר' חנניה בן תרדיון הועלה על המוקד, כשגייזת צמר טבולה במים על חזהו, כדי שלא תצא נפשו במהרה ויתארכו ייסוריו;¹⁸ 'בשבי ובבזה' - כמו שר' מאיר נלקח בשבי בילדותו.¹⁹

14. עמ' רב. לשם השוואה, ראה פירושו של יפת בן עלי על הפסוק (עמ' 124, שו' 11-13).

15. עמ' רג-רד.

16. ראה מסכת ברכות, דף סא ע"א.

17. מסכת סנהדרין, דף יד ע"א ומסכת עבודה זרה, דף ח ע"ב.

18. מסכת עבודה זרה, דף יח ע"א. עפ"י הגמרא שלפנינו, הועלה על המוקד ר' חנינא (ולא ר' חנניה) בן תרדיון, אולם גירסת רבנו חננאל בן חושיאל כגירסת רס"ג.

19. עפ"י המסופר במסכת גיטין, דף נח ע"א, מדרש איכה רבתי פ"ד, ד וילקוט שמעוני, ח"ב, רמז תנב, השבוי היה ר' ישמעאל בן אלישע ולא ר' מאיר.

הזיהוי של "משכילי עם" עם חז"ל והדגשתו ע"י בירור כל הפרטים, הרמוזים, לדעתו, במלות הפסוק, נועדו ככל הנראה, לדחות את הפרשנות הקראית, שזיהתה את "משכילי עם" עם הקראים.²⁰ אולם יתכן, שהפירוט הרב של הצרות והיסורים נועד גם לשמש הקדמה לדבריו בהמשך, שלמרות כל הייסורים, המשיך ה' להחזיק ביד האומה לבל תמיר את דתה, "ואפילו יהיו [=האויבים] כאש, לא ישרפו אותנו, ואפילו יהיו כמים, לא יטביעו אותנו".²¹ המסקנה המתבקשת מדבריו היא, שכשם שה' לא נטש את עמו באותן צרות, כך לא ייטוש אותו בשעבודו הנוכחי. בהמשך רס"ג מבאר, כי פסוק ל"ה: "ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהם ולברר וללבן עד עת קץ", כולל את כל סוגי הסבל שגזר הקב"ה על ישראל, והוא מסביר, מדוע המיט עליהם סוג זה או אחר של ייסורים, כשמגמת החיזוק והעידוד שבדבריו בולטת לעין.

פולמוס אנטי-קראי הוא שהניע, כנראה, את רס"ג לנקוט דרך פרשנות מפרטת זו ולבאר, ששלוש העצמות שהחיה השניה (המסמלת את פרט) מחזיקה בפיה, הן הארצות: חרן, נציבין ושהרזור.²² בכך הוא רוצה להדגיש את ההכרח להסתייע בתורה שבעל-פה לשם זיהויים של המקומות הנרמזים בספר, כפי שהוא כותב מפורשות: "שמות הארצות האלה, אי-אפשר לדעת אותם, אלא מן הקבלה... כפי שמסרו הקדמונים" (ראה מסכת קידושין, דף עב ע"ב).²³

20. ראה בהרחבה רבה אצל: וידר, המגילות, עמ' 104-117 וכל המקורות המצויינים שם, וכן: וידר, פרשנות, עמ' 83-88.

21. עמ' רד.

22. עמ' קכז.

23. שם. בהמשך הגאון עובר לדיון לשוני, שתכליתו להוכיח, שלקצות הארץ אכן קוראים בלשון המקרא "צלע".

גם בתארו מאורעות עתידיים הגאון אינו נכנס לפרטים, אם אמנם היה ביכולתו לדעתם. רק כאשר הוא מתאר את "הצעיר" שבפרק ז, שאותו הוא מזהה עם מושיעם של ישראל, הוא מרחיב בתיאור כל הפרטים הקשורים בהופעתו ומביא סיוע לדבריו מנביאים אחרים. כך, למשל, הוא מבאר, שבמלים: "וכל עממיה ולשניא ליה יפלחון" (ז, יד), הכתוב רומז, שהמשיח ישלוט על ששים האומות "הראשונות", על שמונים האומות הנזכרות בתורה ועל השבטים שיבואו אחריהן.²⁴

דרכו של רס"ג בפירוש ספר דניאל עומדת, אם כן, בניגוד בולט לפרשנות הפשר הקראית, המנסה לזהות את המאורעות המתוארים בחזונו דניאל עד לפרטי פרטיהם ולהעניק להם משמעויות אקטואליות.²⁵ לא רבים הם הפירושים הקראיים לספר דניאל, שנתחברו עד לימיו של רס"ג, או בסמוך לו, ושדבר קיומם ידוע לנו. סלמון בן ירוחם חיבר פירוש לספר דניאל, אך הוא אבד, כמו כמה מפירושיו לספרי מקרא אחרים.²⁶ לעומת זאת, אי-אפשר לקבוע בוודאות, אם בנימין

24. עמ' קלח, וראה עוד להלן בפרק ז.

25. על פרשנות הפשר הקראית ועל יחסה למגילות ים המלח, ראה: וידר, פרשנות; וידר, המגילות (ובמיוחד עמ' 199-213) וכן: וידר, קומראן. על הדמיון שבין בני כת קומראן לקראים בדבר האמונה בשני משיחים, ראה: N. Wieder, "The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites", JJS 6 (1955), pp. 14-25.

26. בפירושו על תהילים מג, א-ב (סלמון, תהילים, עמ' 6) סלמון מפנה לפירוש שהוא עתיד לחבר על ספר דניאל, וראה עוד: ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 132, אות ג. לדעת פינסקר (שם) חיבר סלמון את פירושו לספר דניאל לפני שנת ד"א תשט"ו

אלנהואנדי ואבו יוסף יעקב בן בכ'תוי²⁷ חיברו אף הם פירושים לספר דניאל. מכיון שהם נכללו בסקירת מחשבי הקצים של יפת בן עלי,²⁸ יש מקום להניח, שהקדישו לחישובים שבספר דניאל חיבור נפרד.²⁹ אולם יתכן, שחישובים אלה היו חלק מפירושים שחיברו השניים לספרי מקרא אחרים, שאינם ידועים לנו, ולא דווקא לספר דניאל. לגבי בנימין יש חיזוק להנחה, שאכן פירש את ספר דניאל, מהפירוש הפשטי שמביאים בשמו יפת בן עלי³⁰ ויעקב בן ראובן,³¹ שלפיו "הוסר התמיד" (יב,יא) מסמל את הגזירות שנגזרו בימי בית שני. ב"ספר העשר" נזכרים גם חישובי קצים של קראי ידוע אחר, סהל בן מצליח הכהן, המכונה אבו סרי,³² אך יתכן שהם לקוחים מתוך

[955=], אולם לדעת מרויק (, "Studies in Salmon b. Yeruham", J.Q.R. 34 [1943-44], p. 318) נכתב הפירוש בין השנים 955-956, וכן סבור גם רייס, סלמון, עמ' 31. למרות שפירושו של סלמון לספר דניאל לא הגיע אלינו, חישובי הקצים שלו ידועים לנו מפירושו לספר תהילים ומציטוטים שיפת בן עלי מביא בשמו, והם יידונו בהמשך.

27. לפרטים עליו ראה: ליקוטי קדמוניות, עמ' קי-קיא; מאן, טקסטים, ח"ב, עמ' 29-30.

28. יפת, דניאל, עמ' 151-153. תרגום עברי של הסקירה נדפס בנספחים לליקוטי קדמוניות, עמ' 81-82. בנימין אלנהואנדי ואבן בכ'תוי נזכרים גם בסקירת מחשבי הקצים של יעקב בן ראובן (ספר העשר, דף כ ע"א), היתה עם סקירתו זו של יפת.

29. כך סבור גם שאול שקד (פירושים, עמ' 304).

30. עמ' 152, שו' 8-9. לדעת יפת עצמו, המלים: "הוסר התמיד" רומזות לחורבן הבית השני.

31. ספר העשר, דף כ ע"א. גם לדעת פינסקר (ליקוטי קדמוניות, עמ' מה) יש בביאור המובא בשם אלנהואנדי, כדי לחזק את ההשערה, שאכן כתב פירוש לספר דניאל.

32. דף כ ע"א, וראה עוד: ליקוטי קדמוניות, עמ' קסח-קסט; פוזננסקי, יריביו, עמ' 31-41.

פירוש לספר ישעיהו ולא לספר דניאל.

הפירוש הקראי הקדום ביותר שהגיע אלינו, הוא פירושו של דניאל אלקומסי, שנכתב בשנת 900 בקירוב.³³ אמנם רק שני דפים שרדו ממנו,³⁴ אך יש בהם די כדי ללמד על דרך הזיהוי ההיסטורי הדווקני, שאותה נקט בעליו. הקטע כולל את פירושו של אלקומסי לפסוקים כד-מ בפרק יא, העוסקים, אליבא דידו, במלחמות שבין הביזנטים למוסלמים. שלוש המערכות הנזכרות בפסוקים כח-ל, הן שלושת הנסיונות שעשו המוסלמים לכיבוש ירושלים. פסוקים לא-לב מתארים את תוצאות הכיבוש: "והסירו התמיד' - תמיד של ערלים; ונתנו השקוץ' - צליב ונאקוס וכניסה אלנייה" [=צלב ופעמון וכנסיית ניאה].³⁵ פסוק ל"ה ("מן המשכילים") מוסב, לדעת אלקומסי, על הופעתו של ענן, מייסד הקראות; פסוקים לו-לט מתארים את כל המאורעות שהתרחשו בפרס בימיו של אלקומסי:

ויתרומם ויתגדל על כל אלי - על מלכות פרסים כל
כראסן ועל מלכים רומים וכל קיסר ועל מלכים תורכיים,
כי כמה וכמה מדינות תורך לקחו מקצה כוראסן, כוארזם
וסמרקנד ושאש ופרגאנה וזולתם, וממדינת הנדואן עד

33. בן-שמאי, שרידי, עמ' 303.

34. לפירוט המקומות שבהם נדפסו שרידי הפירוש, ראה בן-שמאי, שם, עמ' 295, הערה 1. הציטוטים דלהלן לקוחים מהנוסח שבן-שמאי חזר ופרסם בעמ' 304-305.

35. עמ' 35, דף 1 ע"ב, שו" 8-9. השווה גם דבריו של הקראי יהודה הדסי: "...יעלו מלכי הנגב ויהרסו בית תפילות מחמד ויתקנאו אז מלכי הצפון ויהרסו בית קבר ישו" (אנקורי, פרקים, עמ' 192, שו" 16-18). על סמלי הפולחן הנוצריים הנזכרים בפירוש אלקומסי ועל כנסיית ניאה, ראה: בן-שמאי, שרידי, עמ' 303.

כאולאן ועד ברהמנאן...³⁶ 'ועשה למבצרי מעזים' -
בדעתי כי הם המדינות שלכד ויקח אנשיהם לו לצבא והם
עובדי אלילים ואליליהם עמם ולהם עובדים והם צבא
מלכי ישמעאל, כוראסאן, ברהמניים וזולתם עים (!)
יעקוב ועם עמר וכקארן ובניו בהרי כוראסאן וטברסתן
וגם אנשי דיילם עובדי אלילים והם צבאות מלכי
ישמעאל...³⁷

את פסוק מ אלקומסי מסב על מאורעות שיתרחשו בעתיד.³⁸
הפירוש הקראי השני שבידינו, שהוא הגדול והשלם מבין כל
הפירושים הקראיים הידועים לנו על ספר דניאל, הוא פירושו של יפת
בן עלי, שנתחבר בין השנים 990-1010.³⁹ בפירושו, יפת מתאר
בפרטי פרטים את המאורעות ההיסטוריים הרמוזים בנבואות דניאל.⁴⁰
דוגמא טיפוסית לפרשנותו הפשרית, היא ביאורו על יא, כה: "ויער כחו
ולבבו על מלך הנגב בחיל גדול ומלך הנגב יתגרה למלחמה בחיל גדול
ועצום עד מאד ולא יעמד". הוא מזהה את הקרב שעליו מדובר בפסוק,

-
36. עמ' 305, דף 2 ע"א, שו' 5-8.
37. עמ' 306-307, דף 2 ע"ב, שו' 9-12. על זיהוי האנשים
והשולות הנזכרים בקטע המצוטט, ראה: שם, עמ' 296-299.
38. אף שאלקומסי אינו מזכיר כאן במפורש את גוג ומגוג, הרי
שבביאורו לספר יואל (אלקומסי, פתרון, עמ' 27-28) הוא מסב
עליהם את סוף פרק יא בספר דניאל.
39. יפת, דניאל, מבוא, עמ' 5.
40. ראה, למשל, עמ' 78, 86, 103. את שיטת הפשר יפת נוקט גם
בפירושו לספרי מקרא אחרים: על פירושו לספר תהילים, ראה:
סימון, תהילים, עמ' 91-95 (ביאורים פשריים-אסקטולוגיים,
המבוססים על פסוקים מפרק יא בספר דניאל, ראה: יפת, תהילים,
עמ' 31-32); מובאות מפירושו לישיעיהו מז שעודנו בכתב-יד,
ראה אצל: בן-שמאי, יחסם, עמ' 16-17.

עם המערכה שהתנהלה בין הח'ליפה המוסלמי השני, עמר בן אלח'טאב, לבין הביזנטים. לדבריו, הקרב התנהל בעמק אמאוס, לאחר שעמר נכנס לירושלים. בסופו של העימות בין הצבא המוסלמי הגדול ("בחיל גדול") לבין הצבא הביזנטי הגדול ממנו ("ועצום עד מאד"), ניגף האחרון ("ולא יעמד").⁴¹

את האמור ב-יא,לא: "וזרעים ממנו יעמדו וחללו המקדש המעוז והסירו התמיד ונתנו השקוף משמם", יפת מסב על התקפות הקרמטים על מכה. "וחללו המקדש" רומז לכיבוש הכעבה ולחילולה ע"י השלכת גופות החללים לתוכה והפיכתה למזבלה,⁴² ו-"והסירו התמיד" רומז להפרעות לטכסי העלייה לרגל, עד כדי ביטולם הזמני.⁴³ אף שהובאו כאן שתי דוגמאות בלבד, די בהן כדי להדגים את

41. עמ' 124, שו' 6-11. הזיהוי ההיסטורי זהה במקרה זה לזיהוי של אלקומסי, אך בעוד שאלקומסי מתייחס רק לעיקרי הדברים הרמוזים בנבואת דניאל, יפת מאריך בתיאור המאורעות ומבאר כל פרט הנזכר בפסוק. על ההבדלים המהותיים שבין זיהויי ההיסטורים של אלקומסי לאלה של יפת, ראה אצל בן-שמאי, שרידי, עמ' 301-302.

42. לדעת אלקומסי, לעומת זאת, הפסוק רומז לכיבוש ירושלים ע"י המוסלמים (ראה גם: בן-שמאי, יחס, עמ' 22 והערה 77). ראב"ע בפירושו על יא,ל דוחה את פירושו של יפת ("ויש לתמוה מחכמי הצדוקים, שפירשו זה לעתיד ואמרו, כי המקדש הוא מיכ"א... ואלה התועים... והלא פתחו אלה העיוורים את עיניהם... ואלה המפרשים חיללו המקדש") ומקבל את זיהוי של אלקומסי, כי "המקדש" רומז לירושלים.

43. עמ' 127, שו' 7-25, וראה עוד הדוגמאות הנידונות אצל: S. M. Stern, "Fatimid propaganda among Jews according to the testimony of Yefet b. 'Ali the Karaite", *Studies in Early Isma'ilism*, Leiden 1983, pp. 87-95

ההבדל שבין דרכו הפרשנית של רס"ג, שאיננו מרבה לזהות אירועים ומקומות הרמוזים בפסוקים, לבין דרך הפרשנות הפשרית של הקראים - קדומים ומאוחרים⁴⁴ - שניסו לתאר את המאורעות הרמוזים בנבואות דניאל לפרטי פרטיהם.

בנוסף ל"אמונות ודעות" ולפירוש לספר דניאל, רס"ג עוסק בחישובי קצים גם בספר הגלוי. בהקדמתו הערבית לספר הגאון מונה את הנושאים שהוא עתיד לכלול בו. הנושא החמישי הוא: "ביאורי עיקרי המצוות והעמידות", והנימוק להכללתו בספר הוא: "למען יעמוד עליהם הקורא, והסיבה לזה, מפני שראיתי גודל הצטרפות האומה לדברים כאלה".⁴⁵ גם בהמשך הוא כותב: "והתבוננתי במה שיהיה לעתיד, כמה שנים נשאר עוד עד עת הישועה".⁴⁶ אולם גוף הפרק החמישי לא הגיע אלינו, ולכן כל הדיון דלהלן על חישובי הקצים של רס"ג, יהיה מבוסס על הפירוש לספר דניאל ועל "אמונות ודעות".

44. לפירושו של יפת היתה השפעה רבה על הפרשנות הקראית שהתפתחה אחריו, ובעיקר על "ספר העשר" ליעקב בן ראובן, אשר לדעת סוקולוב, "איננו אלא העתקה עברית מפירושו הערבי של יפת" (סוקולוב, שלילת, עמ' 315, סוף הערה 23). שיטת הפרשנות הפשרית בולטת גם באותם קטעים של פירושים קראיים על ספר דניאל ששרדו, כגון: מאן, פירושים, עמ' 459-462 (הקטע פורסם קודם לכן גם אצל: מרמרשטיין, שרידים, עמ' 143-145, אולם יוחס בטעות לדניאל אלקומסי) ו-שקד, פירושים, עמ' 310-316.

45. עמ' קנד, שו' 6-9.

46. עמ' קנח, שו' 20-21.

המשותף לשלושת החיבורים, שבהם רס"ג עוסק בהרחבה בענייני הגאולה ובחישובי הקצים הוא, ששלושתם נכתבו בעשור האחרון לחייו, כאשר נמלט על נפשו מפני דוד בן זכאי וסיעתו, בעקבות חילוקי הדעות שנתגלעו ביניהם. יתכן, שמצוקתו האישית היא שהביאה אותו לעסוק במצוקת הכלל ולנסות לעודדו ולחזקו, באמצעות תיאורי הגאולה וחישוב מועד בואו של הגואל.⁴⁷

הפסוקים בספר דניאל, שבהם נזכרים מועדי הקץ, הם כדלקמן:
ז, כה: "ומלין לצד עלאה ימלל ולקדישי עליונין יבלא ויסכר להשניה זמנין ודת ויתיהבון בידה עד עדן ועדנין ופלג עדן".

ח, יג-יד: "ואשמעה אחד קדוש מדבר ויאמר אחד קדוש לפלמוני המדבר עד מתי החזון התמיד והפשע שמם תת וקדש וצבא מרמס. ויאמר אלי עד ערב בקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קדש".
יב, ז: "ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאר וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם כי למועד מועדים וחצי וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה".
יב, יא: "ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שמם ימים אלף מאתים ותשעים".

47. לא היתה זו תופעה נדירה בימי-הביניים, שמחברים עוסקים במצוקת הכלל בעקבות מצוקה אישית. רב נסים בן יעקב, למשל, ניצל מקרה של אבל פרטי, על מנת לפנות בדברי נחמה אל כלל ישראל (הירשברג, חיבור, עמ' 50-52, ובמיוחד עמ' א בגוף החיבור; אברמסון, רב נסים, עמ' 394).

יב, יב: "אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים

וחמשה".⁴⁸

מרבית פרשני המקרא והחוקרים, שעסקו בביאוריו של רס"ג לפסוקים אלה, ניסו לברר מהי שנת הגאולה אליבא דידו, וכמספרם כך מספר הדעות בעניין זה.⁴⁹ לדעתי, מבוכה זו מעידה, שרס"ג לא התכוון לקבוע בדייקנות מתי יופיע המשיח. כוונתו היתה לבאר את פסוקי הספר ולהוכיח, שאין סתירות בין המועדים השונים הנזכרים בהם, במגמה ברורה לחזק את העם ולעודדו.

כדי להוכיח תפיסה זו, עלינו להתבונן בביאוריו של הגאון לפסוקים אלה. הפירוש לפסוקים האחרונים של פרק יב אמנם לא שרד, אך חישובי הקץ המבוססים על פסוקים אלה, מתבארים היטב בפירושו לפסוקים האחרים ובמאמר השמיני של "אמונות ודעות".

למלים: "ויתיהבון בידה עד עדן ועדנין ופלג עדן" (ז, כה), רס"ג מציע ארבעה פירושים אפשריים,⁵⁰ כשהוא מדגיש, שכל הארבעה מובילים, בסופו של דבר, לנקודת-זמן אחת:

48. בפירושו לספר דניאל ובאמו"ד רס"ג מבסס את חישובי הקצים שלו על פסוקים אלה. בתשובתו לאבן סאקויה, לעומת זאת, אין הוא מסתמך על פסוקים, אלא על חישובי מולד החודש ומחזורי השנים (מסקנותיו של רס"ג מחישוביו אלה יידונו בסוף הפרק). מועדי קץ נזכרים גם בפסוקים כד-כז בפרק ט, אולם הגאון אינו נעזר בהם לצורך חישובי הקצים שלו, ולפיכך לא הבאתי אותם ברשימת הפסוקים דלעיל.

49. הדעות השונות מסוכמות אצל: פוזננסקי, חישובים, עמ' 412-414; מלטר, חישובים, עמ' 49; צובל, חשבון-הקץ, עמ' קעו-קפ.

50. עמ' קמד-קמה.

א. "עדן" = 400 שנה (כמשך שעבוד מצרים)

"ועדנין" = 800 שנה

"ופלג עדן" = 200 שנה

סה"כ: 1400 שנה, שהם פרק הזמן שמגלות יכניה עד

הישועה.

רס"ג ממשיך ואומר, שהחזון הזה נאמר לדניאל 62 שנה¹⁵ אחרי גלות יכניה, כאשר למלכות נבוכדנצר נותרו עוד שנתיים, למלכות כורש שנה ולמלכות מדי שנתיים.

בפירוש זה בולטת המגמה ליצור התאמה בין המועדים השונים שבספר דניאל, שכן המספר 1400 סותר, לכאורה, את המועד 1335 (יב, יב), שהוא, אליבא דרס"ג, המועד החשוב ביותר בספר.⁵² רס"ג פותר את הבעיה בכך, שהוא מקדים את 1400 השנים עד לגלות יכניה ומתחיל למנות את 1335 השנים 66 שנה לאחר מכן, ר"ל: מזמנו של דניאל (בקירוב $1335 = 66 - 1400$).

ב. יסודו של פירוש זה בזיהוי "עד עדן ועדנין ופלג עדן" עם דברי האיש לבוש הבדים: "למועד מועדים וחצי" (יב, ז). את האות "ו" שבראשית המלה "ועדנין", הגאון רואה כתוספת סגנונית המקובלת

51. בעמ' קמד שו' 5 נדפס בטעות "נ"ב" (במקור ובתרגום), אולם הן מבחינת החישובים והן מהנאמר בהמשך בשו' 11, ברור שצריך להיות "ס"ב".

52. בהקדמה לפרק יא רס"ג כותב: "ודע... שהגענו אל מה שמייחד את החלק העשירי הזה, והוא ענייני המלכים שיהיו בארץ מזמן דניאל עד עת הישועה, ואין הם כל המאורעות שיהיו באלף שלוש מאות שלושים וחמש שנה..." (עמ' קצ).

במקרא, ולא כוי"ו חיבור. אין לפנינו, אם כן, שלושה מועדים, כבפירוש הראשון: "עדן", "עדנין" ו-"פלג עדן", אלא שני מועדים בלבד:

"עדן ועדנין" [= "מועד מועדים"] = 890 שנה (פרק הזמן שחלף

מיציאת מצרים

ועד חורבן בית

ראשון)⁵³

$$\begin{array}{rcl} \text{"ופלג עדן" [= "וחצי"]} & = & 445 \text{ שנה} \\ \hline & & \text{סה"כ: 1335 שנה} \end{array}$$

גם כאן רס"ג חוזר למועד העיקרי הנזכר ב-יב, יב כשנקודת ההתחלה היא זמנה של הנבואה, ואכן זה הבסיס הסביר ביותר.⁵⁴ המועדים 1400 שנה ו-1335 שנה, הנמצאים ביסודם של שני הפירושים הראשונים, מתייחסים למשך הזמן שעם ישראל היה משועבד למספר מלכויות. לעומת זאת, שני הפירושים שיובאו להלן, מתייחסים

53. והרי הבסיס לקביעה זו:

480 שנה - מיציאת מצרים עד בניין בית המקדש (על סמך מלכים א ו, א. אולם בפירושו למגילת איכה הגאון + נוקב פרק זמן שונה: "מנבואת משה עד בניין בית ראשון ת"כ [=420]" [רצהבי, איכה, עמ' 361]).
410 שנה - (משך הזמן שהבית הראשון עמד על תילו [ראה מסכת יומא, דף ט ע"א]).

890 שנה (וכן כתב הגאון באמו"ד, עמ' רמג).

54. אף שרס"ג מדגיש, שכל אחד מארבעת הפירושים שהוא מציע ל-ז, כה אפשרי ונכון, הוא מעדיף פירוש זה, הגם שאין הוא מנמק מדוע.

רק לתקופה, שבה היו ישראל משועבדים תחת ידה של "המלכות האחרונה".

ג. "עדן" = 100 שנה

"ועדנין" = 200 שנה

"ופלג עדן" = 50 שנה

סה"כ: 350 שנה, "והוא בקירוב שיעור מה שיישאר

מאלף של"ה".

רס"ג איננו מסביר, מדוע יחידת הזמן, המשמשת בסיס לשני המועדים האחרים, אורכה 100 שנה דווקא, ובהיעדר בסיס ברור, זהו ביאור רעוע. נראה, שעיקר מגמתו היא רק להגיע לתקופת זמן, שלא תסתור את המועד 1335 שנה.

ד. "עדן" = 70 שנה (כמשך שלטונה של מלכות בבל)

"ועדנין" = 232 שנה (52 שנה - משך שלטונה של מלכות פרס

ו-180 שנה של מלכות יוון).

"ופלג עדן" = 35 שנה

סה"כ: 337 שנה

בניגוד לשלושת הפירושים הקודמים, שבהם "ועדנין" הוא תמיד פי שניים מ"עדן", ו"פלג עדן" הוא תמיד חצי מ"עדן", אין רס"ג מחשב בפירוש הרביעי את "ועדנין" (232 שנה) בהסתמך על "עדן" (70 שנה), כפי שהוא עושה לגבי "ופלג עדן", וזאת משום שלו "ועדנין" היה 140 שנה (2 x 70), לא היה סכום כל התקופות מגיע ל-350 בקירוב, כמו בפירוש השלישי, ולא היה מתיישב עם המועד 1335 שנה.

מגמתו של רס"ג ליישב את המועדים השונים בספר דניאל זה עם זה, בולטת עוד יותר בפירושו על ח, יד.⁵⁵ לדבריו, בספר דניאל נזכרים שלושה מועדים עיקריים:

1. "ערב בקר אלפים ושלוש מאות" (ח, יד).
2. "ימים אלף מאתים ותשעים" (יב, יא).
3. "לימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה" (יב, יב).

לדעת הגאון, פירושה של המלה "ימים", המופיעה בשני הפסוקים האחרונים, הוא: "שנים",⁵⁶ כפי שמצינו במקומות נוספים במקרא.⁵⁷ גם לגבי ח, יד הוא סבור, שהמועד 2300 מציין שנים. אך מכיון שבפסוק לא נכתב במפורש "ימים", אלא "ערב בקר", שהם שני חלקי היום, הרי שנרמזת בו רק מחצית הזמן הנקובה בו, כלומר:

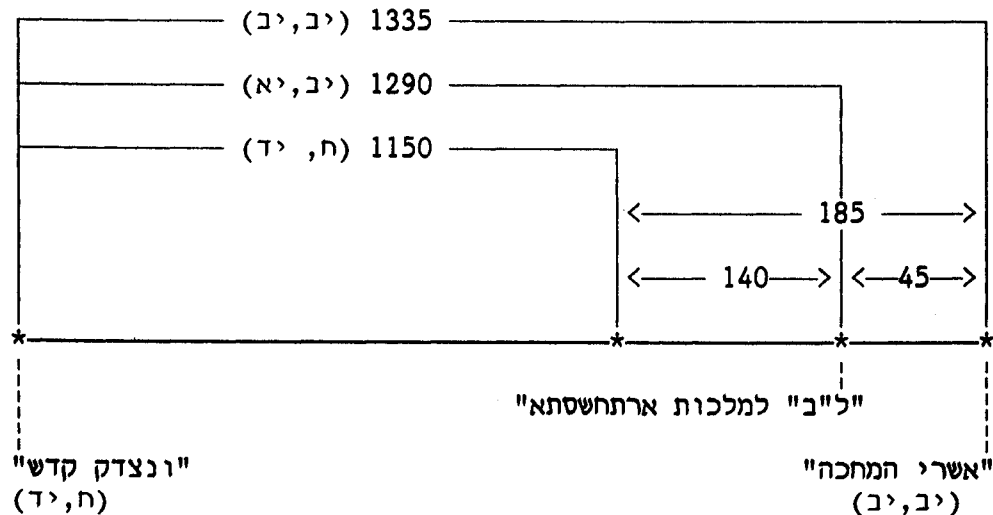
-
55. עמ' קנה-קנו; רס"ג, אמו"ד, עמ' רמג-רמה.
56. גם בתפסיר תרגם רס"ג: "אלף סנה מאיתין ותסעין סנה" [=אלף שנה מאתיים ותשעים שנה] ו- "אלף סנה ת'לאת' מאיה וכ'מסה ות'לאת'ין סנה" [=אלף שנה שלוש מאות שלושים וחמש שנה]. כך הוא הנוסח לא רק בשתי המהדורות הנדפסות של התפסיר: מהדורת שפיגל (ברלין 1906) ומהדורת קאפח, אלא גם בשני כתבי-יד שצילומם התפרסם: כת"י בבלי-תימני (הוציאו לאור שלמה מורג, ירושלים 1973) וכת"י תימני עתיק (ירושלים 1971). גם יפת בן עלי (דניאל, עמ' 151, שו' 23-24) מציין, שהבנת המלה "ימים" כ"שנים" אופיינית ל"רבניים", וביניהם הוא מזכיר את רס"ג.
57. לראיה הגאון מביא (עמ' קנה) את הפסוק: "ימים תהיה גאולתו" (ויקרא כה, כט), שפירושו לפיו: "שנה תהיה גאולתו", וכן תרגם במקומו: "פיוכון באלכ'יאר אלי אנקצ'א סנה" (רס"ג, תרגום התורה). הוראה זו של המלה "ימים" מובאת גם בתרגום אונקלוס, בפירוש רש"י וראב"ע על אתר וב"ספר השרשים" לרד"ק, אך אינה מובאת ב"ספר השרשים" לריב"ג וב"מחברת הערוך" לר' שלמה פרחון, המציינים שש משמעויות אחרות שלה.

1150 = 2300:2. ומסקנתו: "לכן מתחייב מלשון זה, שנמשך הזמן משעה שאירע אירוע זה על האומה, כלומר: 'התמיד', 'הפשע שמם ומרמס' (ח,יג), עד שיסתיים כל זה - אלף ומאה וחמישים שנה".

לאחר שהגיע לשלושת המועדים: 1150, 1290 ו-1335, רס"ג מסביר, שאין כל סתירה ביניהם, וששלושתם מסתיימים בנקודת-זמן אחת, "לא יותר ולא פחות". אליבא דהסברו, המועד הארוך ביותר, 1335 שנה, מציין את הזמן שבין "אשרי המחכה" (יב,יב) לבין "ונצדק קדש" (ח,יד). 45 שנה לאחר שנאמר לדניאל "אשרי המחכה", בשנת ל"ב למלכות ארתחשסתא, נאמר לו המועד בשני: 1290 שנה. 140 שנה אח"כ, שהם 185 שנה לאחר "אשרי המחכה", מתחיל המועד השלישי: 1150.

בתיאור גרפי ייראו שלושת המועדים כך (כל המספרים מציינים

שנים):



בהמשך דבריו רס"ג מזכיר, שגם ביחס לקץ שני השעבודים הראשונים: שעבוד מצרים ושעבוד בבל, מופיעים בכתוב מועדים שונים, הסותרים, לכאורה, זה את זה. לדעתו, ערפל הקב"ה במכוון את קץ שני שני השעבודים הראשונים, בכך שהזכיר לגביהם מועדים שונים, על מנת

שלא נחשוב, כי הקץ השלישי, שאיננו מפורש בכתוב, אינו נכון.
שלושת המועדים של קץ שעבוד מצרים, המסתיימים כולם בנקודת-
זמן אחת, הם:

400 שנה (בראשית טו, יג) - מהולדת יצחק ועד יציאת מצרים.
430 שנה (שמות יב, מ-מא) - 30 שנות נדודי אברהם + 400 השנה הנ"ל.
210 שנה (בראשית רבה, פרשה צא, אות ב) - מירידת יעקב למצרים ועד
יציאת מצרים.

בשעבוד בבל נזכרים בכתוב שני מועדים בלבד:
70 שנה (ירמיהו כט, י) - "לפי מלאת לבבל".
70 שנה (דניאל ט, ב) - "למלאות לחרבות ירושלים".
מסקנתו של הגאון ממצב עניינים זה היא: "כשם שלא הזיק
השינוי שבין שלושת המועדים... לקץ הראשון, וכשם שלא הזיק השינוי
שבין שני המועדים... לקץ השני, כך לא יזיק השינוי שבין שלושת
המועדים... לקץ השלישי".⁵⁸

58. רבנו חננאל, שהושפע רבות מרס"ג (ראה, למשל, מאמרי: "יעין
תחת עין' - עיון משווה בפרשנות ימי-הביניים", שמעתין 87
[תשמ"ז], עמ' 10-11 ובמיוחד הערה 17), משווה אף הוא בין
שלושת המועדים הנזכרים בגאולת מצרים, לבין שלושת המועדים
הנזכרים בגאולה השלישית. אולם שלא כרס"ג, ר"ח רואה בשלושת
המועדים שבספר דניאל מועדים חליפיים, שאינם מכוונים
לנקודת-זמן אחת: אם יזכו ישראל - ייגאלו במועד הראשון. לא
יזכו - ייגאלו במועד השני, ואם לא יזכו גם בשני - ייגאלו
בהכרח במועד השלישי, משום שקץ הגלות קצוב (מובא בפירוש
רבנו בחיי על שמות יב, מ). סלמון בן ירוחם, לעומת זאת, דוחה
כל נסיון לערוך השוואה בין הקצים שבספר דניאל לאלה שבגאולת
מצרים, בטענה, שהמועד היחיד שנאמר לאברהם, היה זה של 400
שנה, ואילו שני המועדים האחרים נובעים מהוספת שנים למועד
זה או מהחסרתן, שעה שכל שלושת המועדים של הגאולה השלישית
נאמרו לאדם אחד, לדניאל (סלמון, מפירוש, עמ' 520).

לאחר שיישב את הסתירות המדומות שבין המועדים השונים, רס"ג דוחה מספר פירושים, שאינם מבוססים על ההנחות דלעיל, שלפיהן "ימים" בכתובים הנ"ל פירושם "שנים", ושכ"ח, יד נזכר המועד 1150 שנה⁵⁹:

א. "ימים" פירושם אומנם "שנים", אך ב-ח, יד מדובר על 2300 שנים, המתחילות עשרים שנה לפני יציאת מצרים, עם מותו של פרעה מלך מצרים והחמרת השעבוד (שמות ב, כג), ומסתיימות ב"אשרי המחכה".

ב. גם פירוש זה מניח, כי ב-ח, יד מדובר על 2300 שנים, אך לפיו הן מתחילות עם דברי ה' לאברהם אודות ישמעאל (בראשית יז, כ) ומסתיימות עם תחילת מלכות ישמעאל.

ג. "ימים" פירושם "ימים ממש", ולא "שנים". 2300 הימים שבפסוק ח, יד הם, לפיכך, כשש שנים, שהיו בימי "גסקלגס"⁶⁰.

ד. גם לפי פירוש זה "ימים" פירושם "ימים ממש" ולא "שנים". "ערב בקר" שב-ח, יד רומזים על מחצית מספר הימים הנקוב בו, דהיינו: 1150 ימים, שהם כשלוש שנים, שבמהלכן גזר "גסקלגס" את גזירותיו על ישראל.

כמעט כל הפרשנים בימי הביניים פירשו את "ימים" עפ"י אחת

59. דברי רס"ג שיידונו להלן, נמצאים רק בפירוש לספר דניאל (עמ' קנו-קנז) ולא באמו"ד.

60. "גסקלגס" הוא כינויו של הקיסר הרומי גיוס קליגולה, ראה: פוזננסקי, חישובים, עמ' 515-517; שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה על מסכת סוטה, ניו-יורק תשל"ג, עמ' 740-741; מגילת תענית, מהדורת בן-ציון לוריא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 184-187; ראב"ע, דניאל, הערה 29, עמ' 124-125.

מנשי האפשרויות הנזכרות: "שנים" או "ימים ממש".⁶¹ כל הפרשנים הרבניים, להוציא את ראב"ע, הולכים בעקבות רס"ג, שלפיו "ימים" פירושו "שנים".⁶² הפירוש "ימים ממש" רווח, לעומת זאת, בקרב הפרשנים הקראיים שלאחר המאה העשירית⁶³ ובקרב פרשנים נוצרים.

61. ראב"ע הוא היחיד המעלה אפשרות נוספת, שלפיה הפסוק "ערב בקר אלפים שלש מאות" רומז ל-2300 חדשים, שהם כ-186 שנים, אך הוא עצמו דוחה אותה (ראב"ע, דניאל, עמ' 31).

62. בין החכמים הרבניים יש לציין את רבנו חננאל (מובא ע"י רבנו בחיי בפירושו על בראשית יז, כ), רש"י, ר' אברהם בר חייא, רמב"ן ורלב"ג. דעותיהם של רבים מהפרשנים הרבניים סוכמו ע"י ר"י אברבנאל ב-מעייני הישועה, עמ' שס ו-שצח. כאמור, הפרשן הרבני היחיד הסבור, כי "ימים" הם כפשוטם ולא "שנים", הוא ראב"ע, ראה פירושו הארוך על ח, יד וכן: ראב"ע, דניאל, עמ' 61, שו' 10 - עמ' 62, שו' 10.

63. הפרשנים הקראיים שלפני המאה העשירית פירשו את "ימים" כ"שנים", כפי שכותבים יפת בן עלי ויעקב בן ראובן: "החכמים שלפני יוסף בן בכ'תוי... ביארו 'אלפים שלש מאות' ו-'ימים אלף מאתים ותשעים' ו-'אלף ושלש מאות שלשים וחמשה' - שנים ולא ימים" (יפת, דניאל, עמ' 150, שו' 21-23; ספר העשר, דף כ ע"א). סלמון בן ירוחם היה הקראי הראשון שסבר, כי 1290 "ימים" הם כפשוטם ולא "שנים" (סלמון, מפירוש, עמ' 525-526, וכן מביא בשמו גם יפת [דניאל, עמ' 152, שו' 10-11]. בהמשך פירושו סלמון מתפלמס עם הגאון ומסביר את שלוש הטעויות שטעה רס"ג, לדעתו, בהבנת המלה "ימים" בפסוק יב, יא). יפת בן עלי, שפירושו נתחבר, כאמור, בסוף המאה העשירית, נמנע אומנם מחישובי קצים מפורטים, אך מסביר, שכל הפרשנים שקדמו לו טעו בחישוביהם משום שסברו, שלפחות חלק מהמועדים הנזכרים בספר דניאל מציינים שנים. לדעתו, כל שלושת המועדים הנ"ל מציינים ימים, כנגד שלוש הפעמים שבהן נזכרת בכתוב המלה "עדן" (ז, כה), אך מבלי שיתבאר כמה ימים הם "פלג עדן" (עמ' 152,

רס"ג איננו מנמק, מדוע יש להתחיל למנות את 1150 השנים שב-ח, יד 185 שנים לאחר שהוחל במניין 1335 השנים שב-יב, יב. אין הוא מציין מאורע היסטורי חשוב בתולדות האומה, שיצדיק גילוי מועד חדש זה, הקרוב יותר מקודמיו למועד הגאולה. פירוש זה של הגאון נראה, לפיכך, מאולץ וכפוי, והוא נובע, ככל הנראה, מחוסר יכולתו ליישב את הסתירה מבלי להיזקק להנחה בלתי מוכחת זאת.

לכאורה, שונים פני הדברים לגבי יב, יא, שהרי רס"ג מציין את התאריך "שנת ל"ב למלכות ארתחששתא", כמאורע שממנו יש למנות 1290 שנה. אך גם לגביו, אין הגאון מנמק, מדוע נבחר דווקא תאריך זה, ומה היא התאמתו לנאמר בראשית הפסוק: "ומעת הוטר התמיד ולתת שקוץ שמם", פרט לאמירה הכללית, שזו השנה היחידה, שבה אירע לאומה אירוע הקשור עם התמיד. בהסתמך על התאריך "שנת ל"ב למלכות ארתחששתא" פוזננסקי קובע את שנת 968 כשנה שבה עתיד היה המשיח להתגלות, אליבא דרס"ג.⁶⁴

הנרי מלטר משער, שהגאון מזהה את הסרת התמיד עם השלכת כלי בית טוביה מהלשכה שבבית ה' (ראה נחמיה יג, ח), שכן זהו המאורע היחיד בתקופת מלכותו של ארתחששתא הקשור במקדש.⁶⁵ אולם בהמשך

שו' (17-23). החל מן המאה העשירית, ככל הנראה בעקבות יפת בן עלי, שולטת בפרשנות הקראית הדעה, שכל שלושת המועדים בספר דניאל מציינים ימים ולא שנים, ראה למשל: ספר העשר, דף כ ע"א; מאן טקסטים, ח"ב, עמ' 103-104 (פרשן אנונימי) ויהודה הדסי ב"נפלאות המשיח" (זהו הפרק בספרו "אשכל הכפר", העוסק בענייני המשיח והגאולה, ראה: אנקורי, פרקים, עמ' 192, שו' (19-25).

64. פוזננסקי, חישובים, עמ' 517.

65. מלטר, חישובים, עמ' 50-51.

דבריו הוא מנסה לערער את הבסיס לחישוב שנת הגאולה עפ"י פירושו זה של רס"ג, וזאת בשני נימוקים כבדי-משקל:

1. חכמים רבים בימי הביניים, דוגמת ראב"ע, ר' אברהם בר חייא ואברבנאל, שחיו אחרי רס"ג, הכירו את פירושו לספר דניאל ואף ציטטו מתוכו, התחבטו קשות בקביעת שנת הגאולה לשיטתו, מבלי להזכיר, שמחשוביו של רס"ג עולה, ששנת 968 היא שנת הגאולה. קשה להניח, שמתוך רצון להגן על כבודו של רס"ג, שחישוביו נתבדו, הכניסו לתוך דבריו משמעויות חדשות, או שהעלימו עין מנתונים מפורשים. גם חכמים אחרים, כר' משה אבן עזרא והרמב"ם, שהתנגדו לחישובי קצים, לא הזכירו שהגאון קבע שנה מסויימת כשנת הגאולה.

2. בפירושו לספר תהילים, הקראי סלמון בן ירוחם דוחה בתקיפות את חישובי הקץ של רס"ג, אולם הוא עצמו מחשב קצים ומסיק, שהגאולה תבוא בשנת 968, ⁶⁶ השנה שבה אמור היה המשיח להופיע גם לדעת רס"ג (אליבא דפוזננסקי). לדעת מלטר, אילו צדק פוזננסקי, היה על סלמון להזכיר, שביחס לנקודה המרכזית בחישוביו של הגאון, השנה שממנה יש להתחיל למנות את מספר השנים עד לגאולה, כמו גם ביחס לשנת הגאולה עצמה, אין ביניהם כל מחלוקת. גם קראים אחרים, דוגמת יפת בן עלי, אינם מזכירים, שרס"ג קבע שנה מסויימת כשנה שבה יופיע המשיח, ומסתפקים בציון העובדה, שחישוביו הוכחו כבלתי נכונים, אף שיכלו להשתמש בכך שקבע שנה מסויימת ונתבדה, כדי לנגח את יריבם הגדול.

66. סלמון, מפירוש, עמ' 522.

מסקנתו של מלטר היא, שהמלים: "שנת ל"ב למלכות ארתחששתא", הנזכרות בפירוש לספר דניאל, אך חסרות בקטע המקביל ב"אמונות ודעות", לא מקולמוסו של הגאון יצאו. לדעתו, אין הן אלא הערת שוליים של קורא, שהוכנסה לטקסט ע"י מעתיק מאוחר, על מנת להבהיר את הספיקות לגבי שנת הגאולה בפירושו המקורי של רס"ג.⁶⁷

מסקנה זו נתמכת לדעתו, בכך שרס"ג אינו מנסה לעגן את המועד הנוסף, 1150 שנה, באירוע היסטורי כלשהו, כפי שהוא עושה, כביכול, לגבי המועד 1290 שנה. לו היתה מטרתו של הגאון לקשר את המועדים שבספר דניאל עם אירועים היסטוריים, לא היה עושה זאת לגבי מועד אחד בלבד.⁶⁸

זאת ועוד, המלה העברית "קץ", שרס"ג נוקט אותה גם בפירושו הערבי לספר, איננה מציינת, אליבא דמלטר, "סוף" (End,) (Termination), אלא "תקופה" (Period), דבר המעיד על כך שלא התכוון כלל לגלות סודות משיחיים.⁶⁹

השערתו של מלטר לגבי התוספת בדברי רס"ג, אף שהיא נתמכת ע"י טענות וראיות כבדות משקל, איננה ניתנת להוכחה או להפרכה באמצעות כתבי-יד אחרים, משום ששרד רק כת"י אחד של הפירוש לספר דניאל. אין, לפיכך, כל דרך לבדוק, אם המלים "שנת ל"ב למלכות ארתחששתא" אכן נוספו ע"י מעתיק, אם לאו. גם אם יימצאו קטעי גניזה שבהם מופיעות המלים הללו, יהיה עלינו להוכיח, שהם אינם מועתקים

67. מלטר, חישובים, עמ' 55.

68. שם, עמ' 55-56.

69. שם, עמ' 56-58.

מכתה"י שעליו מבוססת מהדורת קאפח, או שאין להם ולכתה"י הנ"ל אב-טקסט משותף, שממנו מועתקים כולם. רק אם יימצא כת"י נוסף, שבו אכן חסר התאריך הזה, תהיה זו ראיה משכנעת לנכונות השערתו של מלטר.

יתרה מזאת, הראיות שמלטר מביא להוכחת השערתו, אף שהן חשובות וחזקות, אין בהן, לדעתי, כדי להביא באופן חד-משמעי ובלתי ניתן לערעור למסקנה, שאליה הוא מגיע. יש מקום להניח, שסלמון בן ירוחם, המציין, כי הגאון חישב קצים ב"אמונות ודעות" אך איננו מזכיר כלל את הפירוש לספר דניאל,⁷⁰ אכן לא הכיר פירוש זה, והתעלמותו מכך, שהוא ורס"ג תמימי-דעים ביחס לשנה שממנה יש להתחיל למנות את מספר השנים עד הגאולה, אין בה כדי ללמד דבר על מקוריותן של המלים "שנת ל"ב למלכות ארתחשסתא". זאת ועוד, הקראים נהגו לא פעם להסתיר עניינים מוסכמים בינם ובין הרבניים ולהבליט עניינים שנויים במחלוקת, ושתיקתו של סלמון לגבי ההסכמה שבינו לבין הגאון בעניין שנת הגאולה, איננה מלמדת לפיכך דבר.

מאידך, נראה שרס"ג ייחס חשיבות לתאריך "שנת ל"ב למלכות ארתחשסתא", שכן הוא מופיע גם בסוף הקטע ששרד מהקדמתו. במהלך דיונו בהודעה המוקדמת שהודיע משה רבנו על הצפוי לישראל לאחר חורבן הבית השני, הוא כותב: "משה עליו השלום גילה לנו, שאחרי בית שני גלות ושממון הארץ,⁷¹ לפי שאמר אחרי 'וזכרתי את בריתי

70. ראה גם פרק א, הערה 20.

71. הרב קאפח קרא במקור הערבי "ובלא" [=וייסורים] ולא פענח כלל את המלה שאחריה. לאחר שבדקתי את כתה"י נראה לי, שיש לקרוא: "וכ'לא אלבלד" [=ושממון הארץ]. עפ"י התיקון וההשלמה ברור

יעקוב' (ויקרא כו, מב) וגו': 'והארץ תעזב מהם (שם, מג) וגו'...⁷² זה תתצ"ו שנה, שכן אמר: 'יען וביען' (שם), שהרי מלת 'יען' - גמול. לפיכך הודיענו, שמשך הזמן, כשיעור השנים הראשונות של המרי, שהן תל"ו... ועימן ש"פ שנה. והמרי השני, והוא ש"פ שנה מסוף בית שני, שכן שלושים שנה חלפו מראשית בניינו⁷³... כאומרו: 'עד שנת שלשים ושתים לארתחשסתא'..." (נחמיה ה, יד).⁷⁴

קטיעותו של השריד איננה מאפשרת הסקת מסקנות ודאיות. אם כוונת רס"ג בקטע זה היא, שהגאולה תתרחש תתצ"ו (=896) שנה לאחר חורבן הבית השני (אם אמנם זו כוונתו במשפט המקוטע: "'והארץ תעזב מהם... זה תתצ"ו שנה"), הרי שהחשוב יהיה כך:

70 (שנת חורבן הבית השני)

+
896

966, שנתיים בלבד לפני התאריך שאליו הגיע פוזננסקי.

"שנת ל"ב למלכות ארתחשסתא" היא אם כן, עבור רס"ג, ציון דרך היסטורי בעל חשיבות רבה. יתכן גם, כי האירוע הקשור בתמיד שהתרחש בשנה זו ושאליו רס"ג רומז בפירושו ל-ח, יד, איננו השלכת כלי טוביה, אלא חנוכת חומות ירושלים וההכנות לחידוש העבודה במקדש,

גם הקשרו של המשך הפסוק: "והארץ תעזב מהם". הקטע כולו יידון גם בפרק ז, בקשר לפולמוס שהגאון מנהל נגד הטוענים, שנבואות הנחמה כבר התגשמו בימי בית שני.

72. החסרים במקור.

73. בנוסח הערבי הנדפס: "מן אול עמרא מצ'א", אולם בכתה"י: "מן אול עמרה מצ'ת", והוא הנכון.

74. עמ' טו. במקום זה נקטע השריד.

דוגמת הברית שכרת העם על מתן שליש שקל בשנה לרכישת קרבנות (נחמיה י, לג-לד) והפלת גורלות על קרבן העצים (שם, לה). ברם, אין בהשערה זו ובחישוב המובא לעיל, כדי לסתור לחלוטין את השערת מלטר בדבר הוספת התאריך "שנת ל"ב למלכות ארתחשסתא" בדברי רס"ג, משום, שכאמור, הקטע הנ"ל לקוי וחסר.

אולם לשיטתנו, שרס"ג כתב את פירושו לספר דניאל במגמה לעודד ולחזק את עם ישראל בגלותו, נראה, שהוא אכן לא התכוון לנקוב בתאריך מדויק להופעת הגואל, שכן אם יתבדו חישוביו, יהיו כל מאמצי העידוד שלו לריק. אך קודם שנוכיח השערה זו, ננסה להסביר מדוע בכלל חישב הגאון קצים.

כבר בקרב התנאים והאמוראים שררה התנגדות לחישובי קצים, וחלקם אף התבטאו בחריפות נגד מחשבי הקץ: "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: תיפח עצמן של מחשבי קצין, שהיו אומרים, כיון שהגיע את הקץ ולא בא - שוב אינו בא, אלא חכה לו, שנאמר: אם יתמהמה חכה לו" (מסכת סנהדרין, דף צז ע"ב). לדעת רבי לוי השביע הקב"ה את ישראל,⁷⁵ שלא לגלות את הקץ,⁷⁶ ולדברי רבי יוסי,

75. לדעת רש"י (ד"ה "שלא יגלו את הקץ" - וראה עוד בהערה הבאה), השבועה איננה חלה על כלל ישראל, אלא על הנביאים בלבד.

76. מסכת כתובות, דף קיא ע"א; תנחומא, בובר, פרשת דברים, אות ד. במדרש שיר השירים רבה (פרשה ב, אות יח) וכן בהוספה מכת"י אוקספורד לתנחומא, בובר (שם), נזכרת גם השבועה: "שלא יגלו מסטירין שלהם לאומות העולם", אולם לדעת מרבית הפרשנים, כוונת הדברים, שלא יגלו לגוים את סוד העיבור (ראה גם רש"י, כתובות, שם, ד"ה "שלא יגלו את הסוד", המביא פירוש נוסף: שלא יגלו את טעמי התורה). על משך חלותן של השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל ראה: הרב שמואל הכהן וינגרטן,

"הנותן את הקץ אין לו חלק לעוה"ב" (מסכת דרך ארץ רבה, פרק יא).⁷⁷

בכתבי רס"ג לא מצינו התנגדות מפורשת לחישובי קצים, אך בכמה מחיבוריו ניתן להבחין בהסתייגות מהם. באיגרת ששיגר לאחר שנתמנה לגאון סורא, רס"ג מבקש מקוראיו לא לנסות לבדוק באיזו שנה או חודש יבוא המשיח, אלא לחכות לו בכל עת: "בני ישראל, אל תאמרו נתאחר הקץ הבאה ולא זו שנה⁷⁸ ואף לא החודש הבא מבלי ראשון, אף לא מחר מבילתי היום, אלא בכל יום ובכל שעה, ככתוב: 'שירו לה' זמרו [בספרים שלפנינו: 'ברכו'] שמו בשרו מיום ליום ישועתו"⁷⁹ (תהילים צו, ב).

בחיבורו הפולמוסי "אשא משלי", רס"ג משבח את חז"ל, שחיזקו את העם והגבירו את הציפיה לישועה, ככל הנראה מבלי להזדקק לחישובי קצים: "טובים חכמים וידועים / היו לנו לשעשועים / [אשרו בדרך ר]עים / להסיר מנו מעשה תעתועים / ... יום קץ אם נמתח / המה יקוו עדה מלרַח / הוחילו לאשר דוק מתח / בחזק יבא ויפַתח / מוסר צוארי שביה"⁸⁰. במלים אחרות: כאשר התארך השעבוד וכוח הסבל של העם עמד לפקוע, נסכו חכמים תקווה בלבבות, בקראם לעם

"השבעתי אתכם" - עיונים ובירורים בעניין שלוש השבועות, ירושלים תשל"ו; הרב שלמה גורן, "מצוות שבין אדם למדינה", הצפה (ערב ראש השנה תשל"ז), עמ' 3.

77. סיכומים על דעת חז"ל בעניין חישובי קצים, ראה אצל: סילבר, חישובים, עמ' 3-49, ואצל: אורבך, חז"ל, עמ' 625-701.

78. לדעת מהדיר האיגרת, דב רוול, יש לקרוא: "ולא זו שנה הבאה", אולם יש לדחות את הגהתו, שכן לשונו של רס"ג "זו שנה" היא בהשפעת הערבית: "הד'ה אלסנה", ואילו המלה "הבאה" חוזרת ל"הקץ" שלפניה.

79. אגרת רס"ג, עמ' 185, שו' 8-11.

80. רס"ג, אשא משלי, עמ' מא, שו' 77-91. לדעת ב"מ לויך (מבוא, עמ' י, סוף פרק ה) הקטע דן בחישובי קצים.

לייחל לבורא העולם, אשר נטה כדוק שמים, שיופיע ויפתח את כבלי השעבוד, וכל זאת מבלי לעסוק בחישובי קצים.

בפירושו לספר דניאל⁸¹ הגאון מסביר, כי דניאל התפלל על בניין בית המקדש (ט,ב-ג), כאלטרנטיבה לחישובי הקץ שלו שנתבדו. רס"ג מקדיש מקום רב לבירור טעותו של דניאל בחישוב סיומן של שבעים שנות גלות בבל. הוא מציין, שבנוסף לדניאל, חישובו שלושה אנשים את קץ גלות בבל ונתבדו:

1. בלשאצר, מלך בבל, חישב את קץ גלותם של ישראל וטעה, ולפיכך "הוציא את כלי המקדש והשתמש בהם... מפני שלדעתו כבר עבר

הקץ ולא יושבו עוד אל המקדש".⁸²

2. המלך אחשורוש הלך בעקבות חישוביו של בלשאצר וטעה אף הוא, "ולפיכך עשה משתה לכל שריו, לאות שמחה על ביטול קץ ישראל... ואירע לו מה שאירע".

3. נביא השקר חנניה בן עזור התנבא על שובם של כלי בית ה' ושל יכניה המלך, ועימו כל גלות יהודה, "בעוד שנתים ימים" (ירמיהו כח,ג-ד).⁸³

כאשר ראה דניאל שנתבדו חישוביו וחישובי כל קודמיו, ניסה לקרב את הקץ בתפילה ובתחנונים.

קרוב לוודאי, שרס"ג הזכיר את כל מחשבי הקצים שטעו בחישוב

81. עמ' קטא-קטג.

82. השווה מסכת מגילה, דף יא ע"ב, הן לגבי בלשאצר והן לגבי אחשורוש, הנזכר בהמשך.

83. ראה תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק יא, הלכה ה.

הקץ הראשון, שהוא, לכאורה, קל יותר לחישוב מאשר הקץ האחרון, לפי שהוא מוגבל לשבעים שנה בלבד, על מנת להבליט את הקושי שבחישובים מעין אלה, ואולי גם את חוסר התועלת שבהם, ועל מנת להצדיק את מסקנתו של דניאל, שהאלטרנטיבה לחישוב מועד הישועה היא התפילה להחשטה.⁸⁴ גם התלמוד הבבלי (מסכת מגילה, דף יא ע"ב) וגם התלמוד הירושלמי (מסכת סנהדרין, פרק יא הלכה ה) מזכירים את ארבעת מחשבי הקץ הראשון שנתבדו, אך אף לא אחד מהם מזכיר את כולם: התלמוד הבבלי מזכיר את דניאל, בלשאצר ואחשורוש, ואילו התלמוד הירושלמי מזכיר רק את חנניה בן עזור. רס"ג הוא, אם כן, הראשון - והיחיד - המונה במקום אחד את כל אלה שנכשלו בחישוב הקץ הראשון, הקל והפשוט לחישוב, ויש בכך כדי ללמד על יחסו לנושא החישובים בכללותו.⁸⁵

ברם, למרות הסתייגותו של רס"ג מחישובי קצים, הוא עצמו מחשב, כאמור, את הקץ האחרון בכמה מחיבוריו. בהקדמתו לספר הגלוי

84. בביאורו למלים: "ועוד אני מדבר" (ט, כ - עמ' קע) רס"ג מדגיש, כי דניאל הרבה להתפלל עבור העם ועבור המקדש, וכי פסוקים ד-כ כוללים רק את עיקרי תפילתו, ולא את כולה.

85. נכון הוא, שרס"ג הצטיין בסיסטמטיזציה ובעריכת רשימות, והעובדה שהוא מצרף שני מקורות לאחד אין בה, בדרך כלל, כדי ללמדנו דבר על יחסו לאותו נושא. אך נראה לי, שמכיון שהגאון הוא היחיד המונה את כל מחשבי הקץ הראשון שחישוביהם נתבדו, ואיננו מונה מחשבי קצים אחרים בימיו או בדורות שקדמו לו (דוגמת יפת בן עלי בסוף פירושו לספר דניאל וראב"ע בפירושו הארוך על יא, ל), אפשר להסיק, שכוונתו לא היתה למסור לנו מידע היסטורי על התפתחות חישובי הקצים בישראל, אלא ללמד על הקושי שבחישובם, גם כאשר, לכאורה, הקץ מפורש בכתובים.

הוא מנמק את מעשהו זה, בכך שחש בקרב האומה צורך לדעת את ענייני הקץ: "... עיקרי המצוות והעמידות, הכנסתים בזה הספר יחד, למען יעמוד עליהם הקורא. והסיבה לזה, מפני שראיתי גודל הצטרפות האומה לדברים כאלה".⁸⁶

דברים דומים הוא כותב גם בפירושו לספר דניאל: "מכיון שקיצרנו בביאור ששת החלקים האלה [=ששת הפרקים הראשונים], אנו מוכנים להמשיך בביאור רחב מזה לארבעת החלקים הנותרים, בגלל גודל הצורך לדעת את ביאורי הקצים".⁸⁷

-
86. עמ' קנד, שו' 9-6. הצירוף של "מצוות" ו"עמידות" מעיד, ככל הנראה, כי "עמידות" כולל, בנוסף לחישוב מועד הגאולה, גם דיון בנבואות על ימות המשיח, על תחיית-המתים וכדומה.
87. עמ' קכ. ציפיות משיחיות ושמועות על בואו של המשיח סמוך מאד למועד שבו כתב רס"ג את פירושו לספר דניאל, התעוררו גם באשכנז, כפי שניתן ללמוד מעדותו של ר' יצחק בן דורבלו על חילופי האיגרות שהתנהלו בין אנשי ריינוס לבין חכמי ארץ ישראל: "אני יצחק בן דורבלן ראיתי בוירמיישא כתב, ששלחו אנשי ריינוס לארץ ישראל בשנת ארבעה אלפים שבע מאות ועשרים [=שנת 960], ששאלו הקהילות מחכמי ארץ ישראל על השמועה ששמעו על ביאת משיח... וזה לשון התשובה: על עניין ביאת משיח, לא הייתם כדאי להשיב, וכי אינכם מאמינים לדברי חז"ל בסימניהם, ועדיין לא באו הסימנים..." (רייפמן, סנהדרין, עמ' 55. איגרתו של ר' יצחק נדפסה בשינויי נוסח זעירים גם אצל: A. Buechler, "Reletion d'Isaac B. Dorbelo sur une Consultation Envoyee par Juifs du Rhim en l'an 960 aux Communautes de Palestine", REJ 44 [1902], p. 238 המקומות הנוספים שבהם נדפסה האיגרת, ראה שם, עמ' 237, הערה 1). חכמי ארץ ישראל, שעיינו בא רס"ג ככל הנראה במגע, מעלים טענה לא-חישובית ("ועדיין לא באו הסימנים"), על מנת להפריך את השמועות שהגיעו לקהילת הריינוס אודות בואו הקרוב,

הגאון איננו מסביר מהו הצורך הגדול שהניע אותו לחשב קצים, אולם על סמך דבריו בכמה מחיבוריו ועל סמך דברי חכמים מאוחרים יותר אפשר לשער, ששתי סיבות, הקשורות זו בזו קשר כל יינתק, הן שהמריצו אותו לחשב קצים: פולמוס אנטי-קראי והרצון לחזק בקרב העם את הציפיה לביאת המשיח.

בכל חישוביו, הגאון מסתמך על מסורות היסטוריות של חז"ל, המשמשות בסיס לקביעת תאריכים ותקופות, כמו מספר השנים ששני בתי המקדש עמדו על תלם. ללא מסורות היסטוריות אלה, אי אפשר לדעת מתי יבוא הגואל. ומכאן גם האספקט האנטי-קראי של החישובים: כשם שאנו זקוקים לתורה שבע"פ לצורך הבנת המצוות שבתורה שבכתב, או לצורך הבנת המלים היחידאיות שבמקרא,⁸⁸ כך אנו זקוקים לתורה שבע"פ לצורך חישובי הגאולה.

חישובי הקץ של רס"ג נועדו גם לשמש אלטרנטיבה לחישובי הקץ של הקראים. כמה מראשי הקראים התנגדו לחישובים מעין אלה, וביניהם בולט במיוחד דניאל אלקומסי, שבפירוש המיוחס לו על תהילים עג, שלל מכל וכל את האפשרות, שבן אנוש יידע את סוד הקץ: "ואני בער ולא אדע" (תהילים עג, כב) - לא אדע מתי כילוי הרשעים ומתי יהיה קץ גלות ישראל, ככתוב: 'אתותינו לא ראינו אין עוד נביא' (שם, עד, ט), ודניאל אמר: 'ואני שמעתי ולא אבין', והמלאך משיבו: 'ויאמר לך דניאל כי סתמים וחתמים' (יב, ח-ט), ואסף אמר: 'ואני לא

כביכול, של המשיח. רס"ג, לעומת זאת, לא היה צריך לדכא ציפיות משיחיות בלתי מבוססות דוגמת אלו של השואלים, אלא להיפך, לחזק את הציפיה לגאולה, ולפיכך אין אצלו טענה לא-חישובית כזו.

88. רס"ג, שבעים, עמ' 15-16.

אדע בהמת' - מי יוכל לדעת, כי אנחנו בגלות מבער ולא נדע קיצנו,
על כן כתיב: 'ואני בער ולא אדע בהמת הייתי עמך'." 89

למסקנה זו מגיע גם יפת בן עלי, בהסתמכו על דברי המלאך
לדניאל, שצוטטו לעיל: "מי שטוען, שהוא יודע את הקץ לפני יעת
קצ', טוען טענת שקר". 90

ובכל זאת, קראים רבים חישבו קצים, כפי שעולה מהסקירות של
יפת בן עלי ושל יעקב בן ראובן, 91 ומטרת חישוביו של רס"ג היתה
גם לסתור חישובים אלה.

לדעת ב"מ לוין נועדו חישוביו של הגאון לדחות את דעתם של
אותם קראים שסברו, כי נבואות הנחמה של הנביאים נתגשמו בימי בית
שני. באמצעות חישוביו רס"ג מנסה להוכיח, ששעת הגאולה לא הגיעה
עדיין וכי כל טענות הקראים בעניין זה, אין להן על מה
שתסמוכנה. 92

-
89. מרמרשטיין, שרידים, עמ' 334, שוי' 15-19.
90. יפת, דניאל, עמ' 141, שוי' 6-7, עמ' 152, שוי' 16. בעקבות
יפת הולך יעקב בן ראובן (ספר העשר, דף יט ע"ב), המביא
כראיה את הפסוק: "וחתם בספר עד עת קץ" (יב, ד). יש לציין,
שקרקסאני מתעלם ב"כתאב אלאנואר" לחלוטין מעניין חישובי
הקץ, דבר המעיד על עמדתו בקוגיא זו.
91. יפת, דניאל, עמ' 153, שוי' 4-14; ספר העשר, דף כ ע"א.
92. לוין, פרקי, עמ' לז. לדעת לוין, רס"ג מתפלמס כאן עם הקראים
- ולא עם הנוצרים - בעניין התגשמות הנבואות בימי בית שני
(ראה במיוחד עמ' מד), אולם בפרק ז נשתדל להוכיח, שפולמוסו
של הגאון מכוון נגד הנוצרים ולא נגד הקראים. יש להעיר,
שהקטע הפולמוסי שפרסם לוין בעמ' קמט-קנא, הלקוח לדעתו מספר
הגלוי לרס"ג, הוא לאמיתו של דבר לרב נסים בן יעקב,

בהקדמתו לפירוש התורה רס"ג מונה את "השרשים", המוכיחים את הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבע"פ. "השרשים" הששי והשביעי קשורים בחישובי קצים:

והששי - תולדות השנים והמעשים מזמן שעזבונו הנביאים עד תקופתנו זו, וזהו עניין שלא יושג לעולם אלא מצד הקבלה, וכך נדע כמה זמן היה הבית השני קיים ומה היה בו מן הקורות לנו, הישועות והצרות, וכיצד חרב וכמה מן העת ההיא ועד עתה. ומה שיוכיח, שהדברים האלו עולים על מה שקדם, הוא, שהתורה, לאחר שניתנה בחלקים אלה מהזמן, צריך איפוא, שיהיו נושאים יודעים מדת הזמן שהלכו בה ופסקו, והמאורעות שאירעו להם ונתנסו בהם.

"והשביעי - מה שאנו מקווים, שיחדש לנו ה' באחרית הימים, וכבר חילקתיו בפירושי לאחד מספרי המקרא. וכל זה לא יושג ע"י האומה כפי שהיא מקווה, אלא אם היא סומכת על פירוש אלה שמסרוהו בקבלה, מפני שאם לא תישען על זה ותשתמש⁹³ בו בסברות, יתכן שכבר

ראה: אברמסון, רב נסים, עמ' 348-360, 552-553; אברמסון, עניינות, עמ' 274; חוה לצרוס-יפה, "עזרא - עזיר, גלגולו של מוטיב פולמוסי קדם-אסלאמי דרך האסלאם אל ראשית ביקורת המקרא", תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 371, הערה 51.

93. הלקין, מפתחת, עמ' קמה שו' 21 - עמ' קמז שו' 9. במקום זה נפסק הקטע והלקין משלימו (עמ' קמז, הערה 47) עפ"י קרקסאני, וכן עשה צוקר (בראשית, עמ' 15, ובתרגום עברי עמ' 184). דברי רס"ג אלה מובאים גם ב"ספר מלחמות ה'" לסלמון בן ירוחם (עמ' 49, שו' 80-90): "ששית נאמת, אנו צריכים אל הסבל

נתקיימו כל ההבטחות הנזכרות בימי אחד המלכים שהיו,
כגון חזקיהו ומי שאחריו, וכן תחיית-המתים וכל
הבשורות ויבטל כל מה שקיוו בו.

במלים אחרות: הגאון מדגיש, עד כמה חשוב שנושאי התורה יכירו
את המאורעות שעברו על אומתם ויהיו בטוחים, שהבטחות הנביאים לא
התקיימו כבר. ידיעה כזו אפשרית רק באמצעות קבלת חז"ל, המשמשת הן
כאמצעי לדחיית האפשרות שהגאולה כבר היתה, והן כיסוד לחישובי
הקצים לעתיד.

גם בספר הגלוי רס"ג מדגיש, שחישובי הקץ שלו מבוססים על
המצוי במקרא ובספרות חז"ל: "והתבוננתי על מה שקדם מן הזמן וכמה
שנים עברו כפי חשבון שנות המקרא והמשנה והתלמוד וחיבורי האבות,
כמו שאמר: 'כי שאל נא לדור רישון וכונן לחקר אבותי' (איוב
ח,ח).⁹⁴

בנוסף לפולמוס אנטי-קראי, היה בכוונת רס"ג לעודד את העם
באמצעות חישובי קצים ולחזק אצלו את הציפיה לישועה. ב"איגרת
תימן" הרמב"ם עומד על הסיבות שהניעו את הגאון לחשב קצים: "אנו
נדון את רב סעדיה ז"ל לכף זכות ונאמר, שמה שהביאו לעניין זה,

[כלומר: למסורת ולקבלה. לפי גירסה אחרת: השכל] ובו נתגדל,
לדעת מספר השנים משחרב בהמ"ק השני... שביעית נאמת, אנו
צריכים אל הסבל ובו נתהללה, לדעת בו קץ הגאולה ותחיית
המתים בגבולה". חיזוק לדברי הגאון בדבר הזיקה שבין חישובי
הקצים לבין התורה שבע"פ, יש גם בכתב פולמוס אנטי-קראי של
אחד מתלמידי רס"ג, המובא ע"י הלקיין (מפתיחת, עמ' קנז).

ואף על פי שהיה יודע, שהתורה אסרה זה, לפי שהיו בני דורו בעלי סברות נשחתות, וכמעט שתאבד תורת השם, לולי הוא ז"ל, לפי שהוא גילה מן התורה מה שהיה נעלם וחיזק ממנה מה שנידלדל, והודיעו בלשונו וכתבו בקולמוסו. וראה בכלל מה שראה בדעתו, לקבץ המון העם על דרך חשבון הקצים, כדי לאמץ אותם ולהוסיף על תוחלתם. והוא התכוון בכל מעשיו לשם שמים, ואין לטעון עליו על שטעה בחשבונותיו, כי כוונתו היתה מה שאמרתי⁹⁵.

אף שהרמב"ם אוסר לחשב קצים⁹⁶ וכל מגמתו בדברים שצוטטו לעיל היא ללמד סניגוריה על רס"ג, שעבר, לדעתו, על האיסור שאסרה תורה לחשב קצים - הגם שלדעת הגאון אין, כנראה, איסור כזה - הרי שהוא מתאר בצורה אמינה את מטרת רס"ג בחשבון קצים: לחזק את המון העם ולהגביר בקרבם את הציפיה לישועה.

95. רמב"ם, אג"ת, עמ' 64-65, בתרגומו של נחום המערבי.

96. בהלכות מלכים הרמב"ם סוקר את דעות החכמים בעניין ימות המשיח, מלחמת גוג ומגוג ותפקידו של אליהו הנביא בתהליך הגאולה ומסכם: "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו. הדברים שתומים הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להן קבלה בדברים אלו לפי הכרע הפסוקים. ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. ועל כל פנים, אין סידור הוויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים בעניינות אלו וכיוצא בהן ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה, וכן לא יחשב הקצין. אמרו חכמים: 'תיפח רוחן שלמחשבי הקצים', אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר" (משנה תורה, דפוס רומי [ד"צ ירושלים תשט"ו]), הלכות מלכים פי"ב ה"ב). דברים דומים הרמב"ם כותב גם באיגרת תימן, בהסתמכו על פסוקי ספר דניאל: "תחילת מה שיש עליך לדעת, שהקץ על דרך האמת, לא יתכן לשום אדם לדעת אותו לעולם, כמו שביאר דניאל ואמר: 'כי סתמים

באותה דרך, ואולי בעקבות הרמב"ם, מנסה גם ר' מנחם בן ר' אהרן בן זרח, תלמידם של ר' יהודה בן הרא"ש ושל ר' יהושע בן שועיב, להסביר את מניעיו של הגאון בחשבו קצים. לדעתו, לא רק רס"ג, אלא גם גדולי ישראל אחרים חישבו קצים כהיענות לצרכי הזמן והדור: "בעוונותינו גלינו מארצנו ואחרו עקבות משיחנו, ואם גדולים וגאונים קצבו זמן, כרב סעדיה גאון, רבי שלמה בעל הפירושים ורמב"ן, הכריח אותם הזמן ואנשי הדור לחזק לב נמהרים".⁹⁷

ועדיין יש לשאול: אם רס"ג ביקש לעודד את העם ולחזק בו את הצפיה לגאולה, מדוע סתם את הקץ ולא פירש ממתי יש למנות את 1335 השנים שנותרו עד הגאולה?

בניגוד לדעת הקראים שנזכרו לעיל, הגאון סבור, שניתן לדעת את מועד הקץ מתוך דברי הנביאים. חוסר הבהירות לגבי פסוקי המקרא העוסקים במועד הגאולה, נועד, לדעתו, למנוע מבורים ומעמי-ארצות לגלות מתי יבוא המשיח, אך בשום פנים ואופן לא להעלים מועד זה לחלוטין.

וחתמים הדברים עד עת קץ' (יב,ט). אבל רוב ציור קצת החכמים על זה ועלה ברעיוניהם שהשיגוהו, כבר קדם הנביא להודיע עניין זה ואמר: 'ישטו רבים ותרבה הדעת' (שם,ד), כלומר: ירבו הדעות והסברות בו" (עמ' 59 שו' 23 - עמ' 61 שו' 5, בתרגומו של נחום המערבי).

97. צדה לדרך, דף קמט ע"ב. בהמשך דבריו ר' מנחם מנסה להוכיח, שלמעשה לא טעה רס"ג בחשבונו. בניגוד לרמב"ם ולר' מנחם בן זרח, הסבורים שרס"ג עבר על דברי חכמים בחשבו קצים, דעת אברבנאל היא, שהגאון לא עבר כל עבירה בעניין זה, שכן מחשבי

בפירושו למזמור ע"ד ביהילים הגאון כותב, כי הדור השני של האויבים כופר בשלושה דברים: "אתותינו לא ראינו" (שם, ט) - האותות שהיו בעבר, לא היו כמו שאנו [=בני ישראל] מספרים; הופעת המשיח, אשר לה אנו מצפים, לא תהיה, כמו שאמרו: 'אין עוד נביא'; ואין אנו יודעים מתי הקץ, כאמרו: 'ולא אתנו יודע עד מה'". והוא מוסיף: "הנביא הביא בשם את כל הדברים האלה והכחישם".⁹⁸

מסיום דברי רס"ג לעיל עולה, שהנביאים יודעים מתי יבוא הגואל, ומ"אמונות ודעות" עולה, שגם החכמים, ממשיכי-דרכם של הנביאים, יודעים זאת. בהסבירו מדוע הורה המלאך לדניאל לסתום את ביאור הבשורה שבישרו בעניין ביאת המשיח (יב, ז), הגאון כותב: "אמר לו: לא סתמתי אותה [=תשובת המלאך], אלא כדי שלא יעמדו עליה עמי-הארצות והבורים ויקוצו, לפי שאין הם רוצים ויראים, באותה דרך שבה החכמים יראים ורוצים אותה, והוא גמול העולם הבא וחיי-הנצח, ואין הם רוצים, אלא שיבוא להם מהר שלטון וכבוד בעולם הזה. אולם החכמים עומדים עליה, כאמרו: 'לך דניאל כי סתמים וחתמים הדברים עד עת קץ יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים'".⁹⁹

הקצים שאותם גינו חכמים, הם אלה "החכמים בעיניהם, שמחשבין מהלכי שמים במחברותיהם ויגזרו עת הגאולה עפ"י חכמתם זו... אבל לא גינו חכמים בדבריהם מי שיחקור ויבין את הקץ מתוך דברי הנביאים ומדברים ברוח הקודש... וזה היה דעת אחרוני חכמינו, הגאון הנזכר [=רס"ג], ורש"י והר"א אברהם בר חייא והרמב"ן וזולתם" (מעייני הישועה, עמ' רפב-רפג).

98. רס"ג, תהילים, עמ' קעח.

99. עמ' רמב. בהמשך דבריו (עמ' רמה) רס"ג כותב, ששלושת המועדים הסותרים, לכאורה, שבספר דניאל, לא יסבו לאומה כל נזק, "מפני שהחכם [=הקב"ה] חנן את אומתו בחכמה, שבאמצעותה תעמוד על הכל".

ובבהירות רבה עוד יותר הוא כותב בספר הגלוי: "התבוננתי
[בספר הזה] במה שיהיה לעתיד וכמה שנים נשאר עוד עד קץ הישועה,
כי הכסילים לא ידעו זאת והחכמים ידעוה, כאומרו: 'והרשיעו רשעים
ולא יבינו כל רשעים והמשכלים יבינו' (דניאל יב, י).¹⁰⁰
מגמתו של רס"ג בפירושו לספר דניאל היא, להביא את העם
למסקנה, שהגאולה קרובה, כפי שהוא כותב בפירושו על י, יד:
"ואומרו: 'את אשר יקרה לעמך באחרית הימים', כלומר: בסוף השעבוד,
שראשיתו החלה בימי דניאל ושאונו עתה בסופו".¹⁰¹

הגם שרס"ג איננו כולל את עצמו במפורש בקרב אותם חכמים
היודעים מתי יבוא המשיח, המסקנה המתבקשת מקריאת חיבוריו היא,
שכגדול-הדור, יש ביכולתו להסיק זאת מפסוקי ספר דניאל ומקבלת
חז"ל. חישובי הקצים של הגאון לא נועדו לגלות להמונים את הסוד
שהמלאך ציווה לחתום, אלא להבהיר ולהדגיש בפני הנפשות הכואבות,
שכל הפסוקים המלמדים, לכאורה, על מועדי גאולה שונים וסותרים,
מכוונים כולם למועד אחד, ולאמיתו של דבר אין הם סותרים זה את
זה. תהליכי הגאולה מתקדמים כמתוכנן, ועל העם להתאזר בסבלנות,
שכן לא נותר עוד זמן רב להמתין. לשם השגת מטרה זו, רס"ג קובע
מספר שנים מקסימאלי להופעת הגואל: 1335 שנים, שהוא המועד האחרון

100. עמ' קנח, שו' 20 - עמ' קס, שו' 1. ר' שמואל מסנות, אשר
במקומות רבים הולך בעקבות הגאון, מסתייג מהדעה, שהנביאים
והחכמים יודעים מתי יגיע הקץ. אליבא דידו, יש ביכולתם לשער
באופן כללי בלבד מתי יבוא המשיח, "אבל לא נגלה [להם] באי
זה יום, באי זו שנה, באי זו שבוע, באי זה שעה" (מדרש
דניאל, עמ' 103, בפירוש על יב, י).

101. עמ' קפח.

הנזכר בספר דניאל (יב, יב). את שני המועדים האחרים בספר הוא מתאים אליו, באופן ששלושתם יסתיימו בנקודת-זמן אחת.

רס"ג איננו מגלה אמנם ממתי יש להתחיל למנות 1335 שנים, אך אין בכך כדי לבטל את יסוד הנחמה שבחישוביו. ר' מימון, אבי הרמב"ם, למוד הסבל והנדודים,¹⁰² מתלונן ב"איגרת הנחמה" שלו על הגלות הקשה ומוסיף: "ואילו היתה גלותנו קצובה במספר שנותיה, אלא שלא היינו יודעים מאימתי מתחיל החשבון, היה כבר בזה משום רוחה".¹⁰³ הרי לנו ראייה מבין דור שמד, שעצם הידיעה כי הקץ קצוב, יש בה כדי לחזק ולעודד, הגם שהמועד המדויק של ביאת המשיח אינו ידוע.

כפי שכתבתי לעיל, אי-אפשר לאשר או לסתור את השערתו של מלטר בדבר הוספת התאריך "שנת ל"ב למלכות ארתחשסתא" לטקסט המקורי של פירוש רס"ג. גם אם נניח, כי הקביעה הכללית, שמניין 1135 השנים מתחיל במועד כלשהו במלכות ארתחשסתא, חיונית לרציפות דיונו של הגאון ושרק השנה המדויקת (ל"ב) נוספה ע"י מעתיק מאוחר יותר, עדיין קיים מרווח זמן גדול למדי של כמה עשרות שנים, שבתחומו חייב לחול מועד הקץ.¹⁰⁴ מרווח זמן כזה משרת אף הוא את מטרתו של הגאון: להראות שהקץ קרוב, אך מבלי לקבוע במדויק את מועדו.

102. ר' מימון נאלץ לגלות מעירו קורדובה בשנת 1148, בגין רדיפות ה"מוחדין". לאחר נדודים בין ערי ספרד, קבע את מושבו בעיר פאס שבמרוקו, אולם בשנת 1160 נטש אותה ועלה לארץ ישראל (על ר' מימון וחיבוריו ראה מאמרי: "פירושו של ר' מימון אבי הרמב"ם למזמור צ בתהילים", סיני צו [תשמ"ה], עמ' קלז-קלח).

103. עמ' מט.

104. בפרס מלכו שלושה מלכים בשם ארתחשסתא. בחינת חישובו של רס"ג מלמדת, שכוונתו לארתחשסתא השני, המכונה "מנימון", שמלך בין

גם ב"אמונות ודעות" רס"ג קובע, לכאורה, מועד לגאולה. במהלך
דיונו בתחיית-המתים, הוא כותב: "אם נעשה את החשבון נמצא, שמאז
יצאה אומתנו לעולם עד עת הישועה, אלפיים ומאתיים שנים ועוד מספר
שנים, שהם שלושים ושניים דורות בקירוב".¹⁰⁵ לכאורה, לפנינו
מועד כמעט מדויק, שהרי רס"ג מציין, שאת 2200 השנים עד הגאולה
יש למנות מהשנה שבה "יצאה אומתנו לעולם", שהיא לדעת כל פרשני
רס"ג יציאת מצרים!

אולם דבריו אלה של רס"ג לא רק שאינם סותרים את דעתנו, כי
הגאון לא התכוון לקבוע מועד מדויק להופעת המשיח, אלא אדרבא,
מחזקים אותה. רס"ג נוקב בשני מספרי שנים חופפים:

1. "2200 שנים ועוד מספר שנים".

2. "32 דורות בקירוב".

הבה נתבונן עתה בחישוב הבא, המבוסס על מספר השנים הראשון:

$$\begin{array}{r} \text{שנת } 2448 [= \text{ב"א תמ"ח}] = \text{השנה שבה "יצאה אומתנו לעולם"}.^{106} \\ + \\ 2200 \\ \hline \text{שנת } 4648 [= \text{ד"א תרמ"ח}] = \text{שנת } 888. \end{array}$$

השנים 358-404 לפנה"ס (ראה הערך "ארתחשטא" באנציקלופדיה
העברית, כרך ז, עמ' 328 [עפ"י האנציקלופדיה המקראית מלך
ארתחשטא בין השנים 359-405 לפנה"ס]), כלומר: קיים מרווח
זמן של 46 שנים. ברם, נראה, שלדעת רס"ג מרווח זמן זה
מצומצם יותר, שכן הוא קוצב לכל מלכות פרס 52 שנה בלבד (עמ'
קמה), שבהן ישלטו ארבעה מלכים (עמ' קצג), אשר האחרון שבהם
הוא ארתחשטא, המזוהה על ידו עם דריוש השני (עמ' קסב).

105. עמ' רלג.

106. בשלושה מקומות הגאון כותב, שיציאת מצרים התרחשה בשנת
ב' תמ"ח: בפירושו לספר יצירה, עמ' נה-נו ו- פא, וכן בתשובה
לאבן סאקויה (הירשפלד, מהגניזה, עמ' 108).

רס"ג, שנולד בשנת ד"א תרמ"ב [=882], כלומר שש שנים בלבד לפני המועד שבו מסתיימות 2200 השנים, יודע בשעת כתיבת אמו"ד, שהוא חלף מזמן, מבלי שהמשיח הגיע. למועד זה יש אומנם להוסיף, אליבא דרס"ג, "עוד כמה שנים"¹⁰⁷, אולם תוספת שנים בלתי מוגדרת זו, אין בה כדי לסייע לקביעת השנה המדוייקת שבה יופיע המשיח.

גם המשך דברי רס"ג אין בו כדי לעזור בקביעת המועד המדוייק של הגאולה, כפי שמלמד החישוב הבא:

$$\begin{aligned} \text{שנת } 2448 &= \text{שנת יציאת מצרים (ראה לעיל)} \\ &+ \\ 32 \text{ דורות} &= 2240 \\ \hline \text{שנת } 4688 &= [\text{ד"א תרפ"ח}] = \text{שנת } 928. \end{aligned}$$

רס"ג כתב את אמו"ד בשנת ד"א תרצ"ג [=933],¹⁰⁸ כלומר: חמש שנים לאחר המועד שבו מסתיימים 32 הדורות שחלפו מאז יציאת מצרים. אף כאן אנו נזקקים לתוספת השנים הבלתי מוגדרת שבמלה "בקירוב"

107. באמו"ד דפוס קושטא (עמ' 127) הגירסה היא: "מעט שיצאה אומתינו לבני (!) העולם אלפיים ומאתיים שנה ועוד יהיו כמו שניים ושלושים דור". הרב קאפח, שהביא נוסח זה כנספח למהדורתו, הוסיף סימן ניקוד "פסיק" לפני המלה "ועוד", והפריד בכך בין המועד 2200 שנה להמשך. ברם, לאור החישוב דלעיל ברור, שה"פסיק" חייב לבוא לאחר המלה "ועוד", על שתיוסף למספר שלפניה.

108. הבסיס לכך שכל דור הוא שבעים שנה, הוא הפסוק בספר תהילים (צ, י): "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" (אמו"ד, עמ' רלג, הערה 27).

109. לפי עדות עצמו באמו"ד, עמ' עד.

("32 דורות בקירוב"), החייבת להיות גדולה מ-1105 אך קטנה מ-1170.

שני המועדים שרס"ג מונה באמו"ד: 2200 ו-32 דורות, אינם מאפשרים, אם כן, חישוב מדויק של שנת הגאולה, ושניהם חלפו כבר בשעת כתיבת אמו"ד. ברם, מדוע זה אין הם שווים זה לזה? שהרי $31.4 = 70 : 2200$, וניתן היה לצפות, שהגאון יתאים את שני המועדים ויאמר, כי 2200 שנה הם 31 דורות בקירוב, ולא 32 דורות, או לחילופין, שהגאולה תתרחש 2240 שנה לאחר יציאת מצרים!

ב"אמונות ודעות" רס"ג איננו מסביר מהו הבסיס לקביעה, שהגאולה תהיה 2200 שנה אחרי יציאת מצרים. אולם בתשובתו לאבן סאקויה, שתידון להלן, הוא כותב, שזהו בערך פרק הזמן שחלף מתקופת

110. 5 הוא הפרש השנים שבין סיום שנות 32 הדורות (שנת 928) לבין המועד שבו נכתב אמו"ד (שנת 933). לדעת הרב קאפח (עמ' רלג, הערות 26-27), המלה "בקירוב" אכן מציינת 5 שנים בלבד. לדעתו, התעלם רס"ג מאותן שנים ולא כתב במפורש: "שלושים ושניים דורות ועוד חמש שנים" (או: "אלפיים ומאתיים שנים ועוד ארבעים וחמש שנים"), כיון שהן מעטות ואינן מגיעות לכדי שנות דור. יתר על כן, הגאון קרא לשנת 933 "שנת הישועה", כי "רבינו קיווה - כמצווה עלינו לצפות לגאולה בכל יום תמיד - שהישועה תהיה בימיו". אולם קשה לקבל את דבריו, משום שאין זה סביר, שרס"ג קרא לשנה שבה כתב את המאמר הראשון באמו"ד "עת הישועה", בידעו, שעם כל פרק נוסף שהוא כותב, דבריו עלולים לאבד מערכם.

111. 70 הוא, כאמור לעיל (הערה 108), מספר שנות דור. לו היה ההפרש גדול מ-70 או שווה לו, היה הגאון כותב: "שהם שלושים ושלושה דורות [בקירוב]", ולא: "שלושים ושנים דורות בקירוב".

משה רבינו עד ימיו שלו.¹¹² נראה לי, שלא אילוץ פרשני הניע אותו לקבוע את המועד 2200 שנה, אלא חוסר הרצון להתחייב בדבר התאריך המדויק לביאת המשיח. זו גם הסיבה, שהגאון נוקט במתכוון שני תאריכים שונים: "2200 שנה ועוד מספר שנים", מחד גיסא, ו-"32 דורות בקירוב", מאידך גיסא. כפי שהראינו לעיל, רס"ג איננו מסייג את יכולתם של חכמים (והוא כנראה ביניהם) לדעת מתי תבוא הישועה, ולפיכך עלינו להניח, ששני המועדים הסותרים והבלתי מדויקים, נועדו להשאיר מקום לסעות ולחוסר וודאות, המשרתים את מגמתו בכל חישוביו: להוכיח, שמועד הגאולה קרוב, אך מבלי להסתכן בקביעתו המדויקת.¹¹³

מסקנה זו מתאששת, לדעתי, גם מפולמוסו של רס"ג נגד אבן סאקויה.¹¹⁴ לאחר שהוכיח מדוע כל דברי חכמים ביחס לעיבור השנה (מסכת סנהדרין, דף יג ע"א) נכונים מבחינה הלכתית, הוא מסביר אותם גם "עפ"י הטבע": ידוע, שבין חשבון השמש לחשבון הירח [יש] בכל י"ט שנה שעה אחת ותפ"ה חלקים, ובכל מאה שנה שליש יום

112. הירשפלד, מהגניזה, עמ' 108, שו' 3-5.

113. אפשר להסביר את חוסר ההתאמה בין שני המועדים הנ"ל באמצעות ההשערה, שרס"ג כתב בתחילה רק את המועד 2200 שנה, והוא עצמו, או מישהו אחר, הוסיף את המועד "שלושים ושנים דורות", כאשר התברר, שזקוקים למרווח זמן גדול יותר. ברם, להשערה זו אין כל ראיה או ביסוס, ולכן אני מעדיף ליישב את הקושי באמצעות ההצעה שהצעתי בגוף העבודה, המבוססת על מכלול חיבוריו והנתמכת ע"י דבריו במקומות אחרים בכתביו.

114. על אבן סאקויה ועל תוכן חיבורו הפולמוסי, ראה: פוזננסקי, יריביו, עמ' 4-8.

בקירוב...¹¹⁵ יום בכל שלוש מאות שנה בקירוב. ומכיון שכך הוא הדבר, הרי אין ספק, שסכום כל העדפים מתקופת משה רבנו עד זמננו זה, הוא כשיעור שבעה ימים בקירוב, לפי שכל שלוש מאות שנה יום אחד כמעט, ואלפיים ומאתיים שנה ועוד שארית הם, לפיכך, שבעה ימים בקירוב".

בהמשך רס"ג עובר לחישובים מפורטים, המבוססים על המולד של תקופת תשרי בשנה שבה יצאו ישראל ממצרים. מפאת חשיבות הקטע לענייננו (ומכיון שהוא לא תורגם עדיין לעברית), נביא אותו במלואו:

מצאנו, שתקופת תשרי בזמן משה רבינו בשנה הראשונה לצאתם מארץ מצרים, היתה ביום י"ד בתשרי, וזה יום ששי בתשע שעות ביום. אם נוסיף את שלוש השעות הנותרות מהיום אל השארית העודפת על שבעת הימים, יהיה זה חלק נוסף מהתקופה שנותרה לנו בגלות - אנו מתפללים לרחמן לקצרה - ויסתכם הכל בפחות מיום. עתה התברר, שהתקופה מאותה עת עד זמן הישועה [היא] שבעה ימים ושארית, שאיננה מגיעה לשמונה.

והביאור: התקופה בראשית שנת המצות היתה ביום י"ד בתשרי, ביום ששי בתשע שעות ביום, לפי שסך כל השנים שחלפו היה אלפיים תמ"ח, שהם מאה עשרים ושמונה מחזורים.¹¹⁶ אם תיקח מהם יומיים ושש עשרה שעות

115. החסר במקור. לפני החסר מופיעות האותיות "ויט", שלא הובנו גם ע"י המהדיר.

116. $128.8 = 19 : 2448$

ותקצ"ה חלקים, יהיה מולד תשרי ראשית המחזור שבו היתה גאולה לאבות, יום ז' שמונה שעות תק"מ חלקים. אם נחשב את עודף השמש על הירח, נמצא, שהתקופה מתמלאת ביום החמישי של תשרי, שלוש שעות כליל ששי. וכאשר נחשב מהמחזור החסר את השנים הפשוטות שבו ואת המעוברות לעומת חשבון הירח, ונשווה אותו אל עודף חשבון השמש, נמצא, שמולד תשרי באותה שנה, שהיא [השנה] השמונה-עשרה של המחזור, [היה] ביום י"ד בו, ביום ששי, בתשע שעות בו. וכך היתה, למשל, התקופה הראשונה מי"ד בחודש. ולכן אמרו האומרים בעניין השיעורים י"ד, ושבין התקופה הזו, שהיא י"ד, לבין השניה, שהיא ט"ז בחודש, [יש] יומיים, שהם בקירוב פרק הזמן שבין מתן תורה לבין בניין הבית הראשון, שכן העודף קרוב ליומיים, מכיון ש[מספר] השנים קרוב לחמש-מאות שנה. ובין התקופה השניה הזו לבין התקופה השלישית, שהיא כ' בחודש, [יש] ארבעה ימים, שהם בקירוב פרק הזמן שבין בניין הבית הראשון לבין סוף זמן חיבור המשנה, וזה מאה ושלושים שנה לאחר חורבן הבית השני. ויהיה הכל אלף שנה ועוד שארית. ויהיה העודף שלושה ימים וחצי, והוא משלים את חסרון יום ט"ז ונוגע בחלק מיום הכ'. לאחר שלוש התקופות הללו תקופת כ"א בחודש, שהגענו אליה מחיבור המשנה עד זמננו זה, ומשך הזמן [הוא] שבע מאות שנה, יש לו עודף של יומיים ועוד שארית, הכולל את יום כ' ואת יום כ"א, ומביא אותנו לסוף יום הכ"ב. ולא ייתכן שנישאר בגלות לאחר זאת משך זמן רב, ויהיה העודף היוצא לנו מחג הסוכות - יום, עד שתבוא הישועה,

ולכן הוזכרו המועדים האלה: י"ד, ט"ז, כ', כ"א, כפי

שביארנו.¹¹⁷

במלים אחרות: ימי תקופת תשרי בשנת ב"א תמ"ח (1312-), השנה שבה יצאו בני-ישראל ממצרים, מסמלים את משך הזמן שנותר מאותה שנה עד הגאולה. בהשוותו את חשבון השנים עפ"י הירח אל חשבון השנים עפ"י השמש, הוא מסיק, שמדי מאה שנה מצטבר בשנה הסולארית עודף של כשליש יום בהשוואה לשנה הלונארית, ובמשך 300 שנה - כיום שלם. תקופת תשרי כוללת, אליבא דרס"ג, שבעה ימים ומספר שעות (כלומר: פחות משמונה ימים), המסמלים מעט יותר מ- 2200 שנים שביין יציאת מצרים לגאולה ($7 \times 300 = 2100$), בתוספת "מספר שעות", המסמלות מעט יותר מ-100 שנה, אך פחות מ-300 (= "יום"). לפי חשבון זה, עתיד המשיח להופיע מספר שנים אחרי שנת 888,

שהרי:

$$\begin{array}{r} \text{שנת } 1312 - \text{ (שנת יציאת מצרים)} \\ + \\ 2200 \\ \hline \text{שנת } 888 \end{array} \quad \text{(השווה החישוב שהובא לעיל מאמו"ד).}$$

מדברי רס"ג לאבן סאקויה, ניתן גם להסיק, שהגלות לא תימשך זמן רב לאחר שנת 900, שכן לדבריו, כתיבת המשנה הסתיימה בשנת 200 ("130 שנה לאחר חורבן הבית השני"),¹¹⁸ ומאז ועד ביאת הגואל

117. הירשפלד, מהגניזה, עמ' 107-109.

118. לפי מקור קראי קדום, המצטט מספר הגלוי של רס"ג, הסתיימה כתיבת המשנה 150 שנה לאחר החורבן, כלומר: בשנת 220: "ודע, שראש הישיבה אמר בספרו שחיבר אודות מה שקרה בימיו, וקרא שמו ספר הגלוי, כי האבות התחילו לחבר המשנה אחרי כלות ארבעים שנה מן [בניין] הבית השני ועד מאה וחמישים שנה אחרי

יחלפו כ-700 שנה ($700 + 200 = 900$). גם לפי חישוב זה עלינו להיזקק לתוספת השנים הבלתי מוגדרת הרמוזה במלים "ועוד שארית".

חיבורו של רס"ג נגד אבן סאקויה נכתב לאחר שנת 7-926¹¹⁹ כלומר: כ-6-7 שנים לפני "אמונות ודעות", כ-7-8 שנים לפני הפירוש לספר דניאל, וכ-26 שנים לאחר שנת 900. גם בחיבור זה הגאון נוקט אותה שיטה שהוא נוקט בשני החיבורים הנזכרים לעיל: קובע מועד שחלף מספר שנים קודם לכתיבת החיבור, ומציין שהגאולה איננה רחוקה עוד ("ועוד מספר שנים", בקירוב", "ועוד שארית").

למרות תחושת חוסר האמינות שחישובים בלתי-מדויקים כאלה עלולים לעורר, שהרי ניתן להגיע למסקנות מדויקות יותר, לפחות בחישובים המבוססים על מספר השעות והחלקים שבתקופת תשרי ("התשובה על אבן סאקויה"), רס"ג מעניק לקוראיו את התחושה הוודאית, שהמשיח עתיד להופיע בקרוב ולגאול את עמו, וכל זאת, מבלי להתחייב לגבי השנה המדויקת שבה יקרה הדבר.

חישובי הקצים משתלבים, איפוא, במגמת החיזוק והעידוד, העוברת כחוט השני בחיבורי רס"ג בכלל, ובפירוש לספר דניאל בפרט.

חורבן הבית, ובסך הכל תק"י שנה" (אגרת רש"ג, דף ה ע"ב).
אולם גם תאריך חדש זה אין בו כדי לסייע לענייננו, שכן גם שנת 920 ($700 + 220 = 920$) חלה לפני מועד כתיבת התשובה על אבן סאקויה או אמו"ד.

119. בתשובה על אבן סאקויה רס"ג מזכיר את ספרו "כתאב אלתמייז" (עמ' 109, שו" 5 מלמטה), שנכתב בשנת 7-926 (מלטר, רס"ג, עמ' 263, סעיף 2).

פרק ה

נביאותו של ספר דניאל בתפיסת רס"ג

בפירושו לספר דניאל רס"ג עושה מאמץ ניכר כדי להוכיח, שדניאל הוא נביא, ושחזונותיו וחלומותיו הם נבואות לכל דבר. מעמדו הנבואי של דניאל היה שנוי במחלוקת בדורות שקדמו לרס"ג. בן סירא אינו מזכיר את דניאל בפרק "שבח אבות עולם", אשר בו הוא מהלל את אבות האומה וחכמיה.¹ אליבא דחז"ל, הסתלקה הנבואה מישראל בראשית ימי שלטון פרס, והנביאים האחרונים היו חגי, זכריה ומלאכי: "תנו רבנן: משמתו נביאים האחרונים: חגי, זכריה ומלאכי, נסתלקה רוח הקודש מישראל, ואעפ"י כן היו משתמשים בבת קול".² ובמקום אחר: "חגי, זכריה

1. ספר בן סירא השלם, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשי"ט, סדרא ח, סעיפים מד-מט. בן סירא מזכיר את ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, נביאי "תרי-עשר" (אם כי אין הוא נוקב בשמותם), ואח"כ את זרובבל, ישוע בן יהוצדק, נחמיה וכו', ואיננו מזכיר כלל את דניאל. לפי עדותו של רס"ג, הוא הכיר את ספר בן סירא: "בן סירא חיבר ספר מוסר, הדומה לספר משלי בפרשיותיו ופסוקיו ועשהו מסומן [=מנוקד] ומוטעם" (רס"ג, הגלוי, עמ' קנא שוי 13-11), וראה עוד: מ"צ סגל, "רב סעדיה גאון ובן סירא", קובץ רס"ג, ירושלים תש"ג, עמ' צח-ק"ח.

2. מסכת סנהדרין דף יא ע"א; מסכת יומא דף ט ע"ב; מסכת סוטה דף מח ע"ב; תוספתא סוטה פרק יג (מהדורת צוקרמנדל עמ' 318 שוי 19-23. שאול ליברמן [תוספתא כפשוטה, ניו-יורק תשל"ג, עמ' 736, שורות 44-45], דוחה מכל וכל את הגירסא "נביאים הראשונים"); ירושלמי סוטה פ"ט הלכה יג; שהש"ר רבה, פרשה ח אות יא ועוד.

ומלאכי, סוף נביאים הו"ב.³

לגבי דניאל, הדעה בתלמוד היא, שהוא לא היה נביא. בדיון בגמרא על הפסוק: "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה" (דניאל י, ז), שואלים: "ומאן נינהו 'אנשים'? אמר ר' ירמיה, ואיתימא ר' חייא בר אבא: זה חגי, זכריה ומלאכי. אינהו עדיפי מיניה ואיהו עדיף מינייהו. אינהו עדיפי מיניה, דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא. ואיהו עדיף מינייהו, דאיהו חזא ואינהו לא חזו".⁴

לעומת זאת, מצינו במדרש תנחומא, שדניאל היה נביא, לפחות כאשר פתר את חלומי הראשון של נבוכדנצר. לאחר שחכמי בבל טענו בפני המלך להגנתם, שאין בעולם אדם שיוכל לפתור לו את חלומי, הוסיפו ואמרו: "ומלתא די מלכא שאל יקירה ואחרן לא איתי די יחזנה קדם מלכא" (ב, יא), והמדרש מפרש: "נבואה היא צריכה, שכן 'יקירה' לשון נבואה, כמה דאמר: 'ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ'" (שמואל א ג, א). הצלחתו של דניאל לפתור את החלום מלמדת, אם כן, שבאותה עת שרתה עליו רוח נבואה. גם מהמשך המדרש עולה,

3. מסכת בבא בתרא דף יד ע"ב. על דעה אחרת בקרב חז"ל, השוללת לגמרי את קיומה של הנבואה בימי בית שני, ראה: אורבך, מתי, עמ' 2-3, 6-7. על מועד חתימת הנבואה, ראה עוד: חמ"י גבריהו, "סוף הנבואה' כבעיה היסטורית, דתית וספרותית", בתוך: דברי הקונגרס התשיעי למדעי היהדות, חטיבה א - תקופת המקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 87-92.

4. מסכת מגילה דף ג ע"א ומסכת סנהדרין דף צג ע"ב - דף צד ע"א. מן הראוי להעיר, שלדעת רס"ג, שלושת האנשים שהיו עם דניאל ולא ראו את המראה, היו חנניה, מישאל ועזריה (רס"ג, דניאל, עמ' קפג).

שדניאל היה נביא באותה עת: "אדין לדניאל בחזוא די ליליא רזא גלי אדין דניאל ברך לאלה שמיא' (ב, יט), אמר הקב"ה: בעולם הזה היתה הנבואה ביחידים, אבל לעתיד לבוא על כל אדם, שנאמר: 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריקם חזינות יראו' (יואל ג, א).⁵

יתירה מזו: הדעה שדניאל היה נביא, באה גם בספר "סדר עולם", המיוחס לתנא ר' יוסי בן חלפתא, תלמידו של ר' עקיבא. בעל "סדר עולם" מונה את דניאל בין מ"ח הנביאים שעמדו לישראל ושנבואתם נכתבה, משום שנצרכה לדורות⁶: "ברוך בן נריה ושריה בן מחסיה ודניאל איש חמודות, כולם בימי נבוכדנצר... את מוצא בהן י' שנאמר בהן 'איש האלהים'... ב', יחזקאל ודניאל, נאמר בהן 'בן אדם'".⁷

-
5. מדרש תנחומא, פרשת מקץ, סוף אות ב; תנחומא, בוכר, פרשת מקץ, סוף אות ד (עמ' 192).
 6. השווה מסכת מגילה דף יד ע"א.
 7. סוף פרק כ, דף מד עמ' א-ב. על הצעות שונות להגהת נוסח סדע"ר בעניין דניאל, ראה הערה נא שם. גם רש"י כותב, לאחר שהוא מונה את מ"ח הנביאים (עפ"י בעל "הלכות גדולות"): "ועל דניאל אמרינן לעיל: 'אינהו נביאי ואיהו לאו נביא', אלא אפיק דניאל ועייל שמעיה, שאמר לרחבעם: 'אל תעלו ואל תלחמו עם אחיכם בני ישראל' (שיבוש של מלכים א יב, כד ושל דברי הימים ב יא, ד). לעומת זאת, אין שינויים משמעותיים בחילופי הגרסאות שבמהדורת יוסף מיליקובסקי (Seder Olam - A Rabbinic Chronography [diss.], Yale University 1981, p. 353 l. 62 p. 354 l. 66). על מחלוקת החוקרים בעניין קדמותו של החיבור, ראה במבואו של מירסקי, עמ' ז. מירסקי עצמו סבור, שסדע"ר שייך לספרות התנאים. לדעת מיליקובסקי, קדם סדע"ר לר' יוסי בן חלפתא, אשר שימש כעורך, שגיבשו ועיצבו במתכונת המצויה בידינו כיום (עמ' 16-17).

גם בקרב בני כת קומראן נחשב דניאל לנביא, כפי שעולה מאחד הקטעים ששרדו מכתביהם ושבּו נאמר: "...כפי שפירש בספר דניאל הנביא"⁸. אולם חשיבותה של ראייה זו מועטת, שכן לדעת האיסיים (וככל הנראה גם לדעת כתות פורשות אחרות באותה תקופה) לא פסקה הנבואה בימי בית שני, ולפיכך רבו בקרבם "הנביאים" (כמעט כל האישים האיסיים שיוסף בן מתתיהו מזכיר בשמותיהם נחשבו בתקופתם לנביאים⁹).

גם בעיני יוסף בן מתתיהו נחשב דניאל לנביא. בתארו את הצלחתם של דניאל וחבריו בלימודיהם לאחר שוויתרו על הארוחות שסיפק להם המלך, יוסף מציין במיוחד את דניאל, "שכבר קנה בקיאות מספיקה בחכמה, השתדל ללמוד (עוד את חכמת) פתרון חלומות, אף אלהים נגלה אליו"¹⁰. בהמשך יוסף מספר, כי כאשר כבש דריוש את בבל, "הוא לקח גם את דניאל הנביא להביאו אל ביתו"¹¹. יוסף מתייחס לדניאל בכבוד רב יותר מאשר אל ייתר הנביאים:

ומן הראוי לספר על האיש דניאל את הדברים, שכל שומעם ישתומם עליהם מאד. הוא זכה לנסים כאחד האישים הגדולים ביותר וכבוד ותהילה (חולקו לו) במשך (כל) ימי חייו מאת המלכים ומאת העם וזכרון נצח לו אחרי

-
8. Alfred Mertens, "Das Buch Daniel im Licht der Texte vom Toten Meer", *Stuttgarter Biblische Monographien* 12 (1971), p. 29. וכך: Klaus Koch, "Is Daniel also among the Prophets", *Interpretation* 34 (1985), p. 122 r. 20.
 9. אורבך, מתי, עמ' 2-5.
 10. קדמוניות היהודים⁵, תרגום אברהם שליט, ירושלים-ת"א תשל"ב, ספר עשירי, עמ' 361, סעיף 194.
 11. עמ' 367, סעיפים 248-249.

מותו, כי הספרים שחיבר והשאיר אחריו דניאל נקראים
אצלנו גם כיום ומהם לנו האמונה, שדיבר עם אלהים. כי
לא זאת בלבד שהוסיף לנבא את העתיד לבוא כשאר
הנביאים, אלא גם קבע את הזמן, בו יקרו הדברים האלה.
ואם הנביאים ניבאו לפורענויות ומטעם זה לא היו
אהובים על המלכים ועל העם, הרי היה להם דניאל נביא-
ישועות, עד כדי למשוך אליו את חבתם של הבריות כולם
בנחמות אשר בדברי הנחמה שלו, וזכה ע"י קיומם של אלה
לאמונה ולשם טוב בעם, כי אמת בפיו ואיש אלהים הוא.
הוא השאיר אחריו כתבים, בהם הוכיח לנו את כל דיוקן
ונאמנותן של נבואותיו.¹²

במחלוקת זו בדבר מעמדו הנבואי של דניאל, הכריעו רבים
מהגאונים לטובת הדעה, שדניאל היה נביא כשאר הנביאים. כך מעתיק
ר' שמשון קיירא בספרו "הלכות גדולות" (נתחבר כנראה אחרי המחצית
הראשונה של המאה ה-9) את מניין הנביאים כפי שהוא ב"סדר עולם",
מבלי להביע כל הסתייגות בייחס לנביאות דניאל.¹³

-
12. עמ' 369, סעיפים 266-269. רס"ג לא הכיר אומנם את ספרו של
יוסף בן מתתיהו, אך יש בעדותו זו של יוסף כדי ללמד על
מעמדו של דניאל בקרב תושבי ארץ ישראל בימיו.
13. מהדורת הילדסהיימר, ברלין תרמ"ח-תרנ"ב, עמ' 632. דברי
בה"ג הובאו גם ע"י רש"י במסכת מגילה דף יד ע"א (ראה לעיל
הערה 7) וע"י רב נסים בן יעקב מקירואן (יוסף קאפח, "גרדומי
פנינים מספר בכת"י תימני קדום", תלפיות ח [תשכ"א], עמ'
138-139. על ייחוסו של הספר לרב נסים ראה לעיל פרק א, הערה
(28).

גם בן דורו הצעיר של רס"ג, ר' מבשר הלוי, ראה בדניאל נביא. הוא חולק אמנם על האיסור שהטיל הגאון על לקיחת מתנות מן הגוי, בעקבות הימנעותם של אלישע ודניאל מלקבלן, אך מסכים, שמדובר בנביא לכל דבר: "וכן דניאל ע"ה, אפשר שנמנע מלקבל המתנות רק משום שרצה להוכיח את בלשצר וחשש שהסכמתו לקבל המתנות תגרום לו להתבייש מפניו ולמעט בתוכחה, או כדי שלא יהיה בעיניו כמקבל שכר על נבואתו".¹⁴

גם מתשובותיו של רב האיי גאון עולה, שהוא כלל את דניאל בין הנביאים. בתשובה לשאלה על דברי הגמרא במסכת ראש השנה (דף כ ע"א): "רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי", הוא כותב: "ואף על פי שעכשיו אנו יודעין קבעו של חודש באמת ואין אנו חוששין לשינוי, יש עלינו שני ימים כמנהג האבות, כי הנביאים הנהיגו שני ימים טובים שלגליות. ואף אילו אנו אומרים, כי מפני חשש שינוי התקינו ואין עכשיו שינוי, הרי הדבר צריך מניין אחר להתירו, ומי זה יבטל דברי בית דין שהיו בו נביאים כיחזקאל בן בוזי ודניאל איש חמודות, שהן נמנו והנהיגו את ישראל בגולה בשני ימים טובים, ומי כמוהם בחכמה ובמניין".¹⁵ וכן השיב באותו עניין לרב נסים בן יעקב מקירואן: "עכשיו מאין לנו בית דין כבית דין של דניאל ושל יחזקאל, וגם הלכה היא 'אין ב"ד יכול לבטל ב"ד חבירו, עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמניין'. ודברים אלו [אילו] היתה גזירה מב"ד, ועכשיו שהן דברי נביאים, אם בדבר ה' עשו

14. השגות ר' מבשר, עמ' 96.

15. אוצר הגאונים, ראש השנה, עמ' 40, וכן בעמ' 42 שם, סוף סימן

מ"ז; גנזי קדם ד (תר"ץ), עמ' 34.

הנביאים, מי זה יבטלם".¹⁶

אף לדעת חכמי הקראים היה דניאל נביא. דניאל אלקומסי מונה

16. אוצר הגאונים, מסכת יום טוב, עמ' 9. מעמדו הנבואי של דניאל המשיך להיות שנוי במחלוקת בקרב חכמי ימי הביניים: רבנו חננאל בן חושיאל (מסכת מגילה דף יד ע"ב) מעתיק את רשימת הנביאים המובאת בסדע"ר, מבלי להביע הסתייגות ביחס לנביאותו של דניאל (כפי שעשה למשל רש"י - ראה לעיל); רב"ע סבור, כי "לא היה חכם בדורו [=של דניאל] כמוהו וגם נביא היה" (רב"ע, דניאל, עמ' 35 שו' 4 וראה גם עמ' 135 הערה 3); אליבא דר' מימון, אבי הרמב"ם, דניאל היה חותם הנביאים (אגרת הנחמה, עמ' יב), אך לשיטת בנו, חלומות דניאל לא היו נבואה גמורה, אלא נחזו ברוח קודש, "חלום יודיע באמיתת העניינים" (מורה נבוכים, תרגום בן תיבון, ח"ב, פרק מה, דף צא ע"ב-דף צב ע"א. יצויין, שבהלכות יסודי התורה [פ"א, ה"ט] הרמב"ם מכנה את דניאל בכינוי "נביא"); בנו, ר' אברהם, חזר והחזיק בדעה, שדניאל היה נביא (ספר המספיק לעובדי ה', מהדורת נסים דנה [בדפוס], דף יח ע"א ודף כא ע"א) [תודתי נתונה לד"ר דנה, על שאיפשר לי להשתמש במהדורתו]; לדעת ר' משה קמחי היה דניאל נביא (פירוש רמ"ק על ספר איוב, בתוך: ישראל שוורץ, תקות אנוש, ברלין תרכ"ב [ד"צ ירושלים תשכ"ט], עמ' 126), ואילו לדעת אחיו, רד"ק, "אף על פי שדניאל ראה מראות וחזיונות בהקיץ, לא הגיע כוחו וידיעתו באותן המראות ככח ישעיהו ויחזקאל ושאר הנביאים" (פירוש רד"ק השלם על תהילים, מהדורת אברהם דרום, ירושלים תשל"ט, עמ' ז), וכן היא דעת הרמב"ן, "כי המשיג לראות מלאך או דיבור איננו נביא" (בתוך פירושו לבראשית יח, א מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' קד). לדעת אברבנאל, לעומת זאת, השגתו הנבואית של דניאל היתה "השגה נבואית עליונה", ונבואתו היתה במדרגה אחת עם נבואות ישעיהו ויחזקאל (מעייני הישועה, מעיין ג, תמר א-ג).

אותו בין 48 הנביאים שקמו לישראל,¹⁷ הגם שבפירושו לספר זכריה הוא מכנה אותו בכינוי "חסיד" בלבד.¹⁸

לדעת יפת בן עלי, דניאל נמצא בדרגת הנבואה הנמוכה ביותר: ראיית מלאך בהקיץ - או בחלום - ושמיעת הדיבור ישירות ממנו.¹⁹ אולם דניאל זכה לשמוע בהקיץ עתידות, שלא נאמרו לאיש זולתו, דבר המלמד על גודל מעלת נבואתו. הוא זכה לדרגה נבואית זו בגלל כאבו הגדול על סבלות בני ישראל בגלות והודות לרצונו העז לדעת מתי יבוא המשיח.²⁰ גם סלמון בן ירוחם מזכיר בפירושו לספר תהילים, במהלך הדיון על טעותם של מחשבי הקצים, את "ספר דניאל הנביא",²¹ ואת "נבואת דניאל".²²

רס"ג לא היה, איפוא, היחיד שהחשיב את דניאל לנביא. ב"ספר הגלוי" הגאון חולק על דעת מתנגדיו, הטוענים, שספרי המקרא מתאפיינים בכך שהם מחולקים לפסוקים ומוטעמים בטעמים, ומונה

-
17. מרמרשטיין, שרידים, כרך ח, עמ' 325, הערה 40, וראה עוד: מאן, טקסטים, ח"ב, עמ' 17, הערה 32.
 18. "עניי הצאן השמרים אתי" (זכריה יא, יא) - "עניינו שומרי מצוות, הם החסידים, כדניאל" (אלקומסי, פתרון, עמ' 73).
 19. יפת, דניאל, עמ' 112 שו' 13-19. על שש מדרגות הנבואה אליבא דיפת, ראה: בן-שמאי, שיטות, ח"א, עמ' 268, סעיפים 5-6 (אך ראה חלוקה שונה במקצת בעמ' 277 שם). על דרגת הנבואה בחלום, ראה גם עמ' 274 ואילך. על ההבדלים שבין שיטותיהם של יפת ושל קרקטאני ביחס לדרגות הנבואה, ראה שם, עמ' 275 ואילך, וכן סימון, תהילים, עמ' 78-81.
 20. יפת, דניאל, עמ' 70 שו' 7-11.
 21. סלמון, מפירוש, עמ' 520 שו' 8.
 22. שם, שו' 1 מלמטה.

שלושה קריטריונים, המבדילים את הספרים הנבואיים מן הספרים החיצוניים, דוגמת ספר בן סירא וספר חשמונאים. ספר דניאל עונה, לשיטת רס"ג, על אותם שלושה קריטריונים, ואין לפיכך מנוס מהמסקנה, שהוא ספר נבואי לכל דבר, שאיננו נבדל מספרי ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל.

שלושת הקריטריונים הם:

1. "תהיה נזכרת בהם פעולת הנבואה, או: 'וידבר ה'', או: 'כה אמר ה'', כמו שהוא בכל הספרים [הקדושים], או ידיעת הנעלם [= "עלם אלגיב"], כמו במשלי, קהלת ומגילת אסתר".²³

"ידיעת הנעלם" נזכרת גם בהקדמת רס"ג לספר דניאל: "וכיון שכבר הסברנו אופנים אלה, מן הראוי שנבאר את ידיעת הנעלם [= "עלם אלגיב"], שנודעה לנו מראשית ענייננו עד סופו".²⁴

מבחינת תוכנו, ספר דניאל עונה, אליבא דרס"ג, על התנאי של "ידיעת הנעלם". בגוף הפירוש הגאון מעיד, שכבר עסק בעניין זה

23. רס"ג, הגלוי, עמ' קסב שו' 9-12. דיון מפורט יותר על אופיה הנבואי של מגילת אסתר יבוא בהמשך. "ידיעת הנעלם" תופסת מקום חשוב בקראן ובפרשנותו (ראה למשל: ג, 44, 179; יב, 102 ובפרשנים על אתר) וכן בתיאולוגיה המוסלמית (ראה למשל: באקלאני, תמהיד, עמ' 157-159), ונראה, שממש לקח אותה הגאון.

24. עמ' יג שו' 6-8. בהערותיו ל"ספר הגלוי" (עמ' קסג הערה ח), הרכבי מסביר, כי "ידיעת הנעלם" היא "דברי חכמה עמוקה, שלא יוכל אדם להשיגם בעצמו בשכלו בלי רוח נבואה". אולם הגדרה זו נכונה רק לגבי שלושת הספרים שרס"ג מביא שם להדגמת דבריו: משלי, קהלת ומגילת אסתר (ראה גם: רצהבי, אסתר, עמ' תתשס שו' 1), אך לגבי ספר דניאל, הפירוש של "ידיעת הנעלם" הוא - ידיעת הנסתרות, הן בעבר והן בעתיד.

בהקדמתו לפירוש: "קבענו בהקדמת ספר זה, שיש בו מאורעות אלף שפ"ו שנים, לפי שראשית גילוי המאורעות משנת שתיים לחרבות ירושלים, וזאת חמישים ושתיים לפני תאריך 'אשרי המחכה'".²⁵ בפירוש ל-ז, ד שבו רס"ג תמה, מדוע חזון דניאל כולל דברים שאירעו בעבר, דוגמת פרשת נבוכדנצר, שאירעה לפני אותו חזון, הוא משיב: "מכיון שהמטרה היתה לגלות לדניאל את המלכיות כסדרן, פתח לו [=המלאך] במה שחלף, כדי שיסדר לו מה שעתיד להיות".²⁶

2. "שיתברר לבעל הספר ההוא, שהוא נביא, אם במופת נסיי או בעדות נביא אחר עליו".²⁷

מפירוש הגאון לספר דניאל עולה, כי אין כל ספק, שדניאל ידע שהוא נביא ושהדברים שהוא רואה ושומע הם דברי נבואה. "עתיק יומין", שנגלה לו בחזונו, הוא, לדעת רס"ג, אש השכינה, שנבראה על מנת להוכיח לו, שהדברים שהוא רואה הם מאת ה' ואינם פרי דמיונו.²⁸

אמת, בשני מקרים היו לדניאל עצמו ספיקות ביחס לנביאותם של

25. עמ' לא.

26. עמ' קכו.

27. רס"ג, הגלוי, עמ' קסב שו' 12-13. הרכבי תרגום: "מחבר הספר הזה", אך המקור הערבי (עמ' קסג שו' 12): "צאחב ד'לך אלכתאב", יכול להתפרש גם כ"בעל הספר הזה", כלומר: הנביא האומר את הנבואות המובאות באותו ספר, אף שלא הוא חיברו, שהרי ספרי מקרא רבים לא נתחברו ע"י הנביאים שניבאו את הנבואות שבהם, כפי שנאמר בתלמוד: "אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר, דניאל ומגילת אסתר" (מסכת בבא בתרא דף יד ע"א), וכפי שהוא עצמו כותב בעניין זה בעמ' נו ו-עג.

28. עמ' קלד-קלה. נושא זה יידון בפרוטרוט בפרק ז.

הדברים שנגלו לו, אך גם לגביהם נמוגו ספיקותיו בסופו של דבר. בפירושו ל-ז, א: "באדין חלמא כתב", הוא מבאר, שדניאל העלה בשעתו את החלום על הכתב, הגם שלא חשבו לנבואה, "עד שראה בהקיץ את האיש שפתר לו אותו בשינה".²⁹ גם בפירושו ל-ח, כז הוא מסביר, שלדניאל לא היו ספיקות באשר לביאור החזון, שהרי המלאך גבריאל ביאר לו אותו ("הבן בן אדם" - ח, יז), "אלא כוונתו בזה, שהוא לא ידע אם הוא נביא אם לאו, עד שנגלה לו אח"כ גבריאל בהקיץ, כמו שיתבאר לקמן, וחזר להאמין שהחזון היה נבואה".³⁰

3. "שתכניס האומה את הספר ההוא בין כתבי הקודש ותמסרנו בקבלה עמם יחד".³¹

ספר דניאל עונה, לדעת רס"ג, גם על הקריטריון הזה. בפירושו לסוף פרק ב בספר דניאל הוא מדגיש, שחז"ל כללו את נבואות דניאל בין כ"ד ספרי הקודש, למרות שלא היתה להם כל אפשרות לבדוק את התקיימותן, שכן הן סובבות סביב מאורעות שיתרחשו בעתיד הרחוק.³²

בפירושו להתחלת פרק ד,³³ רס"ג מקדים ומבאר, שהם "נוסח

29. עמ' קכא, וראה גם עמ' קלט, שם הגאון מבאר, כיצד הסביר זאת האיש לדניאל בשנתו.

30. עמ' קס. על זיהויו של המלאך שנגלה לדניאל עם גבריאל, ראה ביאורו בעמ' קפו-קפז.

31. רס"ג, הגלוי, עמ' קסב שו' 14-15.

32. עמ' נו-נז. מן הראוי לציין, כי רס"ג איננו עושה הבחנה בין ספרי "נביאים" לבין ספרי "כתובים", ואיננו מסביר, מדוע אין ספר דניאל נכלל בין ספרי נביאים אחרונים.

33. לפי חלוקת הפרקים שלפנינו, אלה הם פסוקים לא-לג בפרק ג, אולם אליבא דרס"ג, הם שייכים לאותה יחידה עניינית שבפרק ד,

אגרת שכתב נבוכדנצר לכל קצווי תבל על מה שאירע לו, והביאזה האבות המוסרים את כתבי הקודש בספר דניאל, לפי שהתאמת אצלם, שכל מה שנכתב בה הוא נכון".³⁴

לאחר שמנה את שלושת הקריטריונים הללו, רס"ג מסכם: "ואם לא יתקבצו שלושת אלה [הסימנים] רק בדבר אחד מהם, אז לא יהיה הספר ההוא נבואה, ומה גם אם לא יהיה בו [אף לא] אחד מהם".³⁵ כפי שהראינו, נתקיימו בו בספר דניאל שלושת הקריטריונים, ומכאן שללא ספק, בעיני רס"ג, זהו ספר נבואי לכל דבר.

גם בחיבוריו האחרים, שקדמו לפירוש לספר דניאל ול"ספר הגלוי", רס"ג כותב, שדניאל היה נביא. בפירושו הארוך לספר בראשית הוא מסביר, שבמלים "ואימה חשכה גדלה נפלת עליו" (בראשית טו, יב) הכתוב מגלה, שלאברהם נגלה חזון נבואי, הנקרא "מראה" או "תראמה", "והוא מצב שבו הנביא נמצא כבתוך עיגול נסתר, כשאינן הוא יודע את מצב יתר האנשים, כמו שהם אינם יודעים את מצב נבואתו". רס"ג ממשיך ומבאר, שהכתוב בא ללמדנו, שהאנשים שהיו בקרבת אברהם לא ראו את הדברים שראה הוא בחזון נבואתו, "כמו שאמר דניאל: 'וראיתי אני לבדי'".³⁶

שכן פרק ד (המורחב) הוא נוסח האגרת ששיגר נבוכדנצר לכל קצות מלכותו. לפי עדות הרב קאפח (עמ' עג, לפני הערה 1), גירסת רס"ג תואמת את כל כתבי היד העתיקים של ספר דניאל. גם בתרגום הנוצרי של המקרא לערבית, שלושת הפסוקים האחרונים של פרק ג (בנוסח שלפנינו) שייכים לפרק ד.

34. עמ' עג.

35. רס"ג, הגלוי, עמ' קסב שו' 15-17.

36. רס"ג, בראשית, עמ' 115 ובתרגום עברי עמ' 359-360. בנוסח שלפנינו כתוב: "וראיתי אני דניאל לבדי".

בהמשך פירושו, שעה שהגאון דן באופנים שבהם ה' מתגלה לנביאיו, הוא מוצא דמיון בין דניאל ליחזקאל, בכך שלשניהם נגלה חזון נבואי על נהר מים, ככתוב אצל דניאל: "וביום עשרים וארבעה לחדש הראשון ואני הייתי על יד הנהר הגדל הוא חדקל" (י, ד). והוא ממשיך ומבאר: "והעניין בזה הוא, שזאת היתה שעת כניסת האומה בשעבוד מלכויות הדומה למים, ככתוב: 'כי תעבר במים אתך אני' (ישעיהו מג, ב), ואת דניאל הרי בישר, שישראל יינצל מן הגלות הנמשלת לטביעה במים, ככתוב: 'ישלח ידו יקחני ימשני ממים רבים'".³⁷

בפרק השני של "אמונות ודעות" רס"ג מבאר, שדמות האדם שראו נביאים אחדים על כסא הנישא בידי מלאכים, אינה אלא דמות של אור, שנבראה ע"י ה', כדי שיתאמת אצל הנביא מעל לכל ספק, שחזונו הוא מאת ה', והוא מוסיף: "והוא דמות נעלה מן המלאכים והיא נקראת 'כבוד ה'', ואותה תיאר אחד הנביאים: 'חזה הוית עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתב'". (דניאל ז, ט).³⁸ גם בדונו בנושא הקץ הוא מתייחס לדניאל כאחד הנביאים: "אלהינו יתרומם ויתנשא הראה לנביאו דניאל שלשה מלאכים" וכו'.³⁹

37. עמ' 122 ובתרגום עברי עמ' 371-372. יש לציין, שרס"ג מזהה את דניאל הנזכר בספר יחזקאל יז, יז עם דניאל שניצל מחרבו של נבוכדנצר ומגוב האריות (רס"ג, בראשית עמ' 128 ובתרגום עברי עמ' 383-384).

38. עמ' קג-קד.

39. עמ' רמא, וראה גם עמ' רנח שו' 2 ו-רסד שו' 16. אומנם בעמ' ו שו' 8 רס"ג מצטט פסוק מספר דניאל (ב, ל) בשם "החסיד" [= "אלולי"], ולא בשם "הנביא" [= "אלנבי"]. ברם אין להסיק

גם בפירושו למגילת אנטיוכוס רס"ג מכנה את דניאל בתואר "נביא". אגב הסברת דברי משה רבנו על לוי: "מחץ מתנים קמיו" (דברים לג,יא) כמכוונים לנצחון בני חשמונאי על היוונים, הוא מבאר את חזון הצלם של נבוכדנצר. בין היתר הוא כותב: "נבוכדנצר ראה את ארבע המלכויות בצורת גוף אחד. הנמשל ממנו לראש, הוא זהב טהור, והוא מלכות בבל, וזה דבר הנביא: 'הוא צלמא ראשה די דהב טב' (דניאל ב,לב). אח"כ אמר לו הנביא: 'אנת הוא ראשה די דהבא' (שם,לח) וכו'.⁴⁰

בעוד שבשלושת החיבורים המוקדמים הללו רס"ג מתייחס לדניאל כאל נביא כדבר מובן מאליה, הרי שבפירושו לספר דניאל הוא עושה מאמץ ניכר על מנת להוכיח, שדניאל היה נביא ככל הנביאים ושכל חלומותיו וחזונותיו היו דברי נבואה. הוא דן בנושא זה בהקדמה, וחוזר אליו גם בפירושו למלים: "דניאל חלם חזה" (ז,א): "יש כאן חלום והוא נבואה, ו[זאת] באמצעות הסימנים שכתבנו בהקדמת הספר הזה בדברים כלליים, ונבארם עוד בתוך המאמר בדברים כלליים".⁴¹ ברם, רס"ג אינו מסתפק בראיות כלליות לנביאותו של דניאל, ובפירושו לרבים מהחזונות בספר הוא חוזר ומדגיש את עובדת היותם נבואות לכל דבר. על חזון דניאל בפרק ב הוא כותב: "האבות קבעו

מכך דבר, שכן גם ישעיהו וגם דוד, שנביאותם אינה שנויה במחלוקת, מכונים באותו עמוד בתואר "חסידים" ולא "נביאים". זאת ועוד, בדפוס הראשון של תרגום אמו"ד (עמ' 5) דניאל וישעיהו מכונים "נביאים", ורק דוד מכונה "חסיד", כפי שהוא מכונה במקומות רבים בחיבורי רס"ג.

40. רס"ג, מגילת אנטיוכוס, עמ' רכב. גם זכריה מכונה בפירוש המגילה בתואר "נביא", מבלי לנקוב בשמו.

41. עמ' קכ-קכא. דיונו בנושא זה בהקדמה לא הגיע לידינו.

נבואת דניאל זו",⁴² ועל סיומו של פרק ז: "עד כה סופא די מלתא" (פסוק כח) הוא כותב: "כוונתו [=של הכתוב], שנבואה זו וייתר נבואות הנביאים, סופן ותכליתן עד לימי הישועה".⁴³

בפירושו לפסוק הראשון בפרק י'⁴⁴ הגאון תוהה, מדוע הכתוב מציין "ואמת הדבר", וכי היה עולה בדעתנו ספק בכך? ותשובתו: "אומרו 'ואמת הדבר' כוונתו, שאין בו כל תנאי או יוצא מן הכלל, לפי שאתה יודע, שבנבואות רבות לא פירש שיש יוצא מן הכלל, אולם עפ"י ההגיון, או עפ"י מה שנגזר, יש בהן תנאי או תנאים, כפרשת 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' (יונה ג, ד). בהמשך הוא מבאר, שהכתוב הוסיף לשם-העצם "וצבא" (דניאל, שם) את התואר "גדול", "לפי שהוא כולל את מצבי ארבע המלכויות, ביאור הקץ, מטרת הישועה, תחיית-המתים וגמול העולם הבא. וכמה חשובה נבואה הכוללת את כל העניינים האלה".⁴⁵

בביאורו ל-ז, ב: "חזה הוית בחזוי", הגאון מדייק מלשון הכתוב, שהחזון שראה דניאל היה מיוחד לו לבדו ואיש לא ראה כמותו

42. עמ' נו. רוצה לומר: חז"ל כללו את ספר דניאל בין כ"ד ספרי הקודש.

43. עמ' קמו.

44. כזכור, לדעת רס"ג, פרקים י-יב עפ"י חלוקת הפרקים שלפנינו, מהווים יחידה עניינית אחת.

45. עמ' קפ. וכך גם בתרגומו לפסוק י, יד: "כי עוד חזון לימים" - "אד' בקית אליהא נבואת" [=כי נותרו להם נבואות]. בכ"י תימני עתיק, במהדורת שפיגל ובתרגום שפורסם ע"י מורג [תיאורם של כ"י אלה מצוי אצל קליין, תרגום, עמ' 16-18, סעיפים 1, 3, 5], הגירסא במקום "נבואת" היא אמנם "וחי", אך גם מלה זו משמשת אצל הגאון לציון מדרגת נבואה (ראה: בן-שמאי, ביקורת, עמ' 402-403).

מעולם, "וגם אנחנו, אם נשמע אותו, יקרה לנו כדוגמת זה" (כלומר: לא נראה אותו ולא נבין אותו כפי שראה והבין דניאל).⁴⁶

מדוע, אם-כן, רס"ג סבור, שדניאל הוא נביא, בניגוד לדעה הרווחת בתלמוד?⁴⁷

לכאורה, אין לשאלה זו מקום כלל, שכן לשיטת רס"ג, כל כ"ד ספרי המקרא הם ספרי נבואה, ומחבריהם - נביאים. רס"ג אינו שותף להבחנה המקובלת על חז"ל, על רבים מחכמי ימי-הביניים ועל הקראים, בין ספרים שנתחברו "בנבואה", לבין ספרים שנתחברו "ברוח הקודש". ההבחנה היחידה שמצינו אצלו, היא בין נבואה קולית לבין נבואה חזותית,⁴⁸ אך אין הוא מדרג בין שני סוגי נבואה אלה.

יתרה מזאת, במקום אחד בפירושו לספר דניאל, הגאון רומז שניתן לכאורה לדרג את מעלות הנביאים ושהוא נמנע במכוון מלעשות זאת. בביאורו לפסוק: "והמשכלים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" (יב,ג), הוא מסביר, שבכל אחד משני סוגי החכמים שנמנו בפסוק, ישנה הדרגתיות נוספת, במקביל לעוצמות האור השונות המבוטאות בפעלים "מזהיר" ו"מאיר". והוא מוסיף⁴⁹: "ויש

46. עמ' קכב.

47. אי-אפשר לטעון, שרס"ג ביכר מסיבה כלשהי את המסורת של סדע"ר על פני המסורת של התלמוד דידן, שכן, ככל הידוע, הוא לא הכיר כלל את סדע"ר (ראה מבואו של רטנר לסדע"ר, עמ' 68-69).

48. על חלוקה דומה אצל קרקסאני ויפת, ראה: בן-שמאי, שיטות, ח"א עמ' 267.

49. לפני הציטוט שיובא להלן, יש בכה"י מספר שורות מטושטשות, אולם נראה לי, שהרצף הרעיוני אינו נפגע בשל כך, שכן בשורות אלה פורטו, ככל הנראה, סוגים שונים של כוכבים.

לזה דוגמאות מן הנביאים, אך יראת שמים⁵⁰ עוצרת בעדנו מלפרט את מדרגותיהם, וגם אין בכך כל תועלת".⁵¹

הימנעותו של רס"ג מפירוט מדרגות הנבואה, אף שאין הוא מתעלם מקיומן, תואמת את שיטתו, בדבר היותם של כל ספרי המקרא, ללא יוצא מן הכלל, דברי נבואה. דוגמא נוספת לעמדתו זו היא התייחסותו למגילת אסתר. לדעת חז"ל, המגילה איננה ספר נבואי, אלא "ברוך הקודש נאמרה",⁵² והם אף התלבטו אם להכלילה בין כתבי הקודש,⁵³ ואילו אליבא דרס"ג, המגילה היא ספר נבואי לכל דבר. הוא גם מתפלמס עם "אנשים מן האומה", החולקים על דעתו: "מחמת ההכרח להקדים דברים לפני פירוש המגילה, אומר, כי היא נקבעה ונכתבה בנבואה מאת האל, ויש צורך לבאר דבר זה, מחמת שאנשים מן האומה, כיון שלא מצאו בה 'ויאמר ה' ולא 'כה אמר ה'', ויותר מזה, לא שם השם ולא 'אלהים' כלל, דימו שאינה נבואה. על כן נאמר בהסברת זאת, כי 'וידבר ה' ו'כה אמר ה' ודומיהם, אין הם דרושים לצורך ידיעת הנסתר על צד האמת, ולא נצרכה המגילה ל'כה אמר

50. במקור: "אלורע", שעניינו יראת-שמים, מידת חסידות. בתחילה שימש השם "אלורע" בפי הערבים לציון הימנעות מעבירות, ובשלב מאוחר יותר הוא הועבר לציון הימנעות מדברים מותרים - ראה ערכו ב"לסאן אלערב".

51. עמי ריד. בהמשך רס"ג חוזר לדירוג מעלות החכמים, אולם כעבור מספר שורות הטקסט נעשה משובש ובלתי מובן, עד שהוא נקטע סופית.

52. מסכת מגילה דף ז ע"א.

53. ראה סיכום העניין במבואו של גבריאלי חיים כהן לפירושו למגילה, בתוך: חמש מגילות עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשל"ג, עמי 19-20.

ה'...⁵⁴ ועם העיון המדוקדק והחקירה המעמיקה נמצא לשונות רבים בספר זה, שעניינם ידיעת הנסתר. מהם אומרו: 'ויאמר המן בלבו למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני' (ו,ו), [כיצד ידענו] שהמן אמר בלבו, אלא מצד הנבואה ממני שאין נסתר מנגד עיניו... ומהם מה שאמר על כלל האומה: 'ובבזה לא שלחו את ידם' (ט,טז)...⁵⁴ [כיצד] ייתכן שגזלן יתחייב לפני אנשי כפר או עיר שלא ייגזל מהם כלום ויעמוד בדיבורו, אם לא בנבואה מאת האל? וכיצד יתחייב לפני כל הנמצאים בארצות תבל? כלום הוא [מצוי] עם כל אחד מהם בכל מקום ובכל זמן, עד שיחייב אותו במה שנתחייב?".⁵⁵

שני הפסוקים שרס"ג מביא על מנת להוכיח שהמגילה היא ספר נבואי,⁵⁶ הם אותם פסוקים ממש, ששימשו את ר' אליעזר ואת ר' יוסי בן דורמסקית כדי להוכיח, שמגילת אסתר נכתבה ברוח הקודש ולא בחכמה אנושית בלבד, ולכן נכללה בין כ"ד ספרי המקרא.⁵⁷ ממצא זה מאשש את הנחתנו, שלדעת רס"ג, כל ספרי הקודש, ובכלל זה גם אלה הנכללים בין "הכתובים", הם ספרים נבואיים ואין כל הבדל בינם לבין ספרי "הנביאים".⁵⁸

54. החסר במקור.

55. רצהבי, אסתר, עמ' תתשנט-תתשס.

56. המשך הטקסט חסר, ויתכן, לפיכך, שרס"ג הביא פסוקים נוספים על שני אלה שצוטטו לעיל.

57. ראה לעיל הערה 52.

58. על נביאותו של ספר תהילים, ראה: סימון, תהילים, בפרק על רס"ג. ספרי קהלת ומשלי הובאו ע"י הגאון, כדוגמה לספרים העונים על הקריטריון הראשון שהוא מעמיד לספרי הנבואה.

חזונות דניאל וחלומותיו באופן ישירה את מטרותו, דהיינו: להסב פסוקים ועניינים שלמים על הגלות הנוכחית ועל הגאולה העתידה. כאשר חזונות אלה נאמרים ע"י נביא, שמדרגתו הנבואית איננה נופלת מזו של ישעיהו וירמיהו, יש להם תוקף והשפעה רבים יותר, מאשר לו נאמרו ע"י אדם ששרתה עליו רוח הקודש "כלבד".⁶¹

העובדה שדברי העידוד והחיזוק הם נבואיים, מעניקה להם משנה תוקף ומגבירה את השפעתם בקרב שומעיהם. מכאן הדגשתו של רס"ג בהקדמתו לפירוש, שספר דניאל הוא ספר נבואי, ולכן הוא מטעים לפני רבים מהחזונות שבו, שהם נבואות, שנאמרו ע"י דניאל בפומבי רק לאחר שהובהר לדניאל עצמו, שמקורן בה' ולא בהרהורי לבו. ההדגשה המרובה על נביאותו של ספר דניאל משתלבת, איפוא, יפה במגמה הפרשנית הכללית של ביאור רס"ג לספר: לחזק ולעודד את העם בגלותו ולהגביר בקרבו את הציפיה לישועה הקרובה.

61. ראה לשיטת רס"ג אפשר למצוא בפירושו של הקראי יפת לספר הושע (עמ' 1 שו' 13-14, 17), שבו הוא מונה שמונה תועליות בשליחות הנביאים. שתי התועליות האחרונות הן:
ז. "שאנשי הגלות, שאין ביניהם נביאים, יתחזקו בדתם, כאשר ילמדו בספרי הנביאים.
ח. "לנחם את אנשי הגלות בצרותיהם" (עפ"י: בן-שמאי, שיטות, ח"א עמ' 261).

פרק ו

יחסו של רס"ג לאסלאם

רס"ג מרבה להתפלמס בכתביו עם דתות אחרות ועם שיטות פילוסופיות של חכמי אומות העולם, שחלקים לא מעטים מהן קנו לעצמן שביתה בקרב היהודים. מבין אלה הוא מזכיר בשמם את "אנשי הודו"¹, ה"בראהמה"², ה"צאבה"³, השומרוניס⁴, המאמינים בדואליזם⁵ ובחומר הקדמון⁶ וה"דהריה"⁷. אולם עיקר הפולמוס, הן מבחינת ההיקף והן מבחינת מגוון הטענות, מכוון מטבע הדברים, נגד שתי הדתות הגדולות: האסלאם והנצרות. פרק זה והבא אחריו עוסקים ביחסו של רס"ג כלפי שתי דתות אלה, בהסתמך על פירושו לספר דניאל ועל מכלול יצירתו.

-
1. רס"ג, אמו"ד, עמ' יג, כג, קמג; רצהבי, מפירוש לתורה, עמ' רט. מנהגי עבודה זרה של "ארץ הודו" נזכרים פעמיים בפירוש לספר דניאל (עמ' רז).
 2. רס"ג, משלי, עמ' רמ; רס"ג, אמו"ד, עמ' קמג.
 3. רס"ג, משלי, עמ' קפט; רס"ג, איוב, עמ' קנו-קנז.
 4. רס"ג, בראשית, עמ' 447.
 5. רס"ג, משלי, עמ' קפט; רס"ג, ישעיהו, עמ' 115, והערה 5 שם; רס"ג, אמו"ד, עמ' לד, נא.
 6. רס"ג, ישעיהו, עמ' 115; רס"ג, אמו"ד, עמ' לד.
 7. רס"ג, אמו"ד, עמ' לד, סה, פט; רצהבי, מפירוש לישע' , עמ' רה; רס"ג, משלי, עמ' עב; רס"ג, איוב, עמ' קלא, וראה גם האנציקלופדיה של האסלאם, ח"א, עמ' 95-97; גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 67. בנוסף לאלה שנזכרו לעיל, רס"ג מתפלמס גם עם ה"מלחדון" [=הכופרים], ראה: רס"ג, אמו"ד, עמ' כה, ל.

הכינוי הרגיל בכתבי רס"ג לבני ישראל הוא: "המייחדים"⁸,
ואילו לאלה שאינם בני ברית: "גויים"⁹ (בעברית!) או
"כופרים"¹⁰. למוסלמים בפרט יש בחיבוריו של רס"ג כינויים

8. אף ש"המייחדים" (וכן: "המאמינים") הוא הכינוי הרווח ביותר
בכתבי רס"ג לבני ישראל, אין הוא נמנע מלהשתמש בו גם
בהתייחסו לבני דתות אחרות, המאמינים באחדות הגמורה. ראה על
כך: י' היינמן, "הרציונליזם של רב סעדיה גאון", קובץ רס"ג,
ירושלים תש"ג, עמ' רלו.

9. כגון: "אלגוי אלמחץ אלדי [לס י]תהוד בתה" [=הגוי הגמור
שלא התגייר כלל] (רס"ג, שבעים, עמ' 21, שו' 14-15); "יקים
אלגוי פי מנזל אליהודי" [=הגוי מתגורר בבית היהודי] (שם,
עמ' 28, שו' 9-10). ובפירוש לספר דניאל: "פקד תבין אן
לפט'ה 'משיחה' תקאל עלי כל ריאסה בישראל ובגויים" [=וכבר
נתברר, שהמלה 'משיחה' נאמרת על כל מלך בישראל ובגויים] (עמ'
קעה, שו' 21-22).

10. כגון: "אלמתהודין בעד מא כאנו כפארא כקולה [=הגרים שהיו
קודם גויים, כאומרו]: 'וגם אל הנכרי אשר לא מעמד ישראל
הוא'" (מלכים א ח, מא) (רס"ג, סידור, עמ' ד שו' 4. גם את
המלה "נכרים" שבישעיהו ב, ו: "ובילדי נכרים ישפיקו", הגאון
מתרגם באמצעות המלה הערבית "כפאר" [רצהבי, קטעים, עמ' ג
שו' 4]; "אלכאפרה קאל פיהא [=על הגויה אמר] 'לא תתחתן בס'
(דברים ז, ו. בספרים שלפנינו כתיב "ולא", בתוספת וי"ו)...
ואלכאפרה פהי חרם אבדא" [=והגויה אסורה לעולם] (השגות ר'
מבשר, עמ' 50; סעדיאנה, עמ' 45, שו' 38-40), וכן בכמה
מקומות בפירוש לספר דניאל (עמ' נד שו' 11, עמ' ע שו' 24,
עמ' קנד שו' 3, עמ' רז שו' 17, 31). גם נבוכדנצר מלך בבל
מכונה "כאפר" [=כופר] (רס"ג, דניאל, עמ' פב שו' 28) וכמוהו
גם פול מלך אשור (רס"ג, הגלוי, עמ' קסה שו' 8-9). כאשר
רס"ג עוסק בסוגיית "ייהרג ובל יעבור", הוא ממיר את הכינוי
"עכו"ם", המופיע בגמרא (מסכת סנהדרין, דף עד ע"ב), בכינוי
"כאפר", או בצורת הרבים "כפאר" (רס"ג, דניאל, עמ' סד, שו')

נוספים: "ישמעאל", 11 "בני אסמאעיל", 12 "אלערב", 13

"אלאעראב" 14 ו"הגריאים". 15

בפירוש לספר דניאל רס"ג משתמש מספר פעמים בשם "ישמעאל", 16 ופעם אחת בשם "אלערב", 17 אולם הכינויים הרווחים

-
- 14, 20 [וכמוהו גם יפת בן עלי בפירושו לאותה סוגיה].
הכינוי "כפאר" נזכר פעם אחת גם כניגוד ל"המייחדים", שהם בני ישראל (שם, עמ' סד, שו' 33-34, וראה גם עמ' קנו שו' 22). לפי הגדרתו של רס"ג עצמו, "כופר" הוא זה שאיננו עובד את ה' אלא את זולתו, או שאיננו עובד אל כלשהו כלל, או שיש לו ספיקות באמונתו (רס"ג, אמו"ד, עמ' קפא-קפב). לכן, אין הגאון נמנע מלהשתמש בכינוי זה גם לגבי יהודים כדוגמת חיוי הבלכי (רצהבי, קטעים, עמ' ז, קטע ז, שו' 6 מלמטה) ואחאב, מלך ישראל (ראב"ש, קטעים, עמ' 101 שו' 16).
11. רס"ג, ישעיהו, עמ' 120 שו' 8, 10; רס"ג, סידור, עמ' רמג שו' 3; רס"ג, בראשית, עמ' 115 שו' 11 ועוד.
12. רס"ג, ישעיהו, עמ' 111 שו' 14, עמ' 113 שו' 4; רס"ג, האגרון, עמ' 150 שו' 30 ועוד.
13. רס"ג, אמו"ד, עמ' כג שו' 17, עמ' רכג שו' 2; רס"ג, חמש מגילות, כתריום ל"קדר" (שה"ש א,ה). (על ייחוס תפסיר שה"ש לרס"ג ראה לעיל עמ' 28-29). בכל המקומות האחרים שבהם השם "קדר" נזכר במקרא ושתרגומו של רס"ג עליהם מצוי בידינו (בראשית כה,ג; ישעיהו כא,טז מב,יא, ס,ז; תהילים קכ,ה) אין הוא מתרגמו, אלא משאירו כמות שהוא, ואילו במקום אחד (ישעיהו כא,יז) הוא משמיטו לחלוטין.
14. רס"ג, ישעיהו, עמ' 111 שו' 12, 19, וכן בתרגום לפסוק כא,יג שם.
15. רס"ג, חיוי, עמ' 60 שו' 9, והשווה גם ראב"ע, ספר מאזנים, ונציה תש"ו, דף קצז ע"ב: "לשון הגריאים".
16. למשל: עמ' קצ שו' 27, עמ' קצד שו' 12.
17. עמ' רה שו' 11. על השימוש המועט שרס"ג עושה בשם "אלערב" תעיד העובדה, שבהסבירו בספר אמו"ד את מבנם של 47 הפסוקים

בו ביותר לאסלאם, מתייחסים אליו כאל שותפו של אדום למלכות הרביעית: "שריכה אדום" [=שותפת אדום],¹⁸ "שריך אדום" [=שותף אדום],¹⁹ "משארכה אדום" [=המשתתפת עם אדום],²⁰ "ת'ם תשארכהא לאדום אלממלכה אלאכ'רי" [=אח"כ תשתף עם אדום הממלכה האחרת].²¹ במחציתו הראשונה של הפירוש אין השמות "ישמעאל" או "אלערב" נזכרים כלל. לראשונה מופיע השם "ישמעאל" בביאור על ז, יז-יח: "אבות האומות ארבעה... והרביעי אדום וישמעאל, שהם מבני אברהם".²² אולם מייד אח"כ רס"ג חוזר לכנות את האסלאם בכינויים המציינים את הקשר שבינו לבין אדום: "אלממלכה אלתאבעה לאדום" [=הממלכה שאחרי אדום],²³ או: "אלממלכה אלמתצלה באדום" [=הממלכה הסמוכה לאדום].²⁴

האחרונים של ספר דניאל, הוא כותב: "... ומהם עשרה פסוקים ענייני מלכות הערבים" [במקור: "ממלכה אלערב"] (עמ' רכג שו' 2-1). אולם כאשר הוא חוזר על אותה חלוקה עצמה בפירוש לספר דניאל, הוא ממיר את "מלכות הערבים" ב"מלכי ישמעאל" [במקור: "מלוך ישמעאל"] (עמ' קצ, שו' 26-27). ברם, יש להעיר, כי יש הבדל בין שני החיבורים גם באשר לשמם של הנוצרים: באמו"ד הנוצרים מכונים "אלרום" (עמ' רכב שו' 1 מלמטה), ואילו בפירוש לספר דניאל - "אדום" (עמ' קצ שו' 26).

18. כגון: עמ' נ שו' 18, עמ' נז שו' 1.
19. כגון: עמ' רה שו' 17, 22, עמ' רו שו' 3-4, עמ' רז שו' 22.
20. עמ' מט שו' 21.
21. עמ' מט שו' 30-31, וכן שו' 37-38: "ת'ם ישארכהא שריכא" [=אח"כ ישתף עמה שותף].
22. עמ' קמ שו' 22.
23. עמ' קמא שו' 16-17.
24. עמ' קמב שו' 1-2 מלמטה.

לנוכח נתונים אלה, מתבקשת השאלה: האם השימוש המרובה בכינוי "שותפת אדום" ודומיו בפירוש לספר דניאל, הוא תוצאה של נקיטת לשון זהירה, פרי החשש מצנזורה מוסלמית? לשאלה זו השלכות חשובות לא רק לגבי הפירוש הנדון, אלא גם לגבי חקר יצירתו של רס"ג כולה: האם עברו חיבוריו צנזורה עצמית, או שמא כתב רס"ג כל מה שעלה על דעתו, מבלי לחשוש מצנזורה של השלטונות המוסלמיים?

ככל הידוע, לא היתה במדינות שתחת שלטון האסלאם צנזורה ממשלתית, שאילצה את היהודים לזקק את חיבוריהם קודם הגשתם לבדיקת הצנזור, כפי שהיה נהוג במדינות הנוצריות. צנזורה כזו לא היתה קיימת לא על כתבי-יד ולא על דפוסים. רק במאה ה-19 חוקקו התורכים חוק, שחייב כל מדפיס באימפריה העות'מאנית להגיש ל"אלמג'לס אלמערף" שבקושטא עותק אחד מכל כתב-יד קודם הדפסתו, ורק לאחר קבלת הרשות ממוסד זה, מותר היה להדפיס את הספר.²⁵

בקרב המוסלמים לא היו, ככל הידוע לנו, אנשים שהטיבו לקרוא עברית, או אפילו אותיות עבריות, וספק אם היה ביכולתם לקרוא חיבורים שלמים ולצנזרם.²⁶ כאשר מלומדים מוסלמים נזקקו

25. אברהם יערי, הדפוס העברי בארצות המזרח, ח"א, ירושלים תרצ"ז, עמ' 34, 64.

26. אשתור תולה את ההבדל ברמת ידיעת העברית שבין המלומדים הנוצרים לבין המלומדים המוסלמיים בימי-הביניים, בהיעדרה של מערכת ארגונית משוכללת בארצות האסלאם, כדוגמת זו של הכנסייה הנוצרית, שהביאה להקמת בתי ספר לעברית (ולשפות שמיות אחרות) בכל רחבי אירופה (אשתור, תולדות, ח"א, עמ' 359). על ידיעת העברית בקרב הנוצרים, ראה גם: יהודה רוזנטל, "הלשון העברית והכנסייה הנוצרית עד המאה החמש-עשרה", בתוך: מחקרים ומקורות, עמ' 214-233.

לאינפורמציה על היהדות או על היהודים, נהגו להסתייע ביהודים או במומרים.²⁷ לדעת שטיינשניידר, יהודי ארצות האסלאם כתבו את חיבוריהם באותיות עבריות, על מנת שיוכלו להביע באופן חופשי דעות, שלא היו לרוחם של השליטים.²⁸

27. אשתור מוכיח, עד כמה מלומדים מוסלמיים, ובכלל זה גם כאלה שחיברו כתבי פולמוס נגד היהודים, היו בורים בענייני היהדות. לדבריו, הידיעות שבחיבורים מוסלמיים אודות היהדות נעשו מדוייקות יותר ומבוססות יותר רק החל מהמאות ה-13-15 (אשתור, תולדות, ח"א, עמ' 359-361). ר' יוסף כספי, שנפטר בראשית המאה ה-14, מספר, כי "הישמעאלים בפאס ובשאר ארצות קבעו שם מדרשות ללמוד ספר המורה [=מורה נבוכים" לרמב"ם] מפי סופרים יהודים" (עשרה כלי כסף, מהדורת יצחק לאסט, פרשבורג תרס"ג [ד"צ ירושלים תש"ל], ח"ב, עמ' 70). ידוע, כי תרגומי מקרא לערבית היו קיימים עוד לפני רס"ג (אנציקלופדיה מקראית, כרך ח, הערך "תנ"ך, תרגומים", עמ' 854-855). לדעת צוקר (על תרגום, עמ' 7, הערה 18), תרגמו כנראה יהודים את המקרא לערבית לשימושם של היסטוריונים ערביים, שהחלו את ספריהם בסיפורי בריאת העולם.

28. שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 340. סברתו של רמב"ם נדחתה ע"י בן-שמאי בנימוק, שלו היתה זו הסיבה לכך שהרבניים כתבו באותיות עבריות, סביר היה שגם הקראים, שהתבטאו בחריפות רבה ביותר נגד המוסלמים, היו כותבים את חיבוריהם באותיות עבריות, אולם בד"כ הם כתבו באותיות ערביות! (בן-שמאי, יחסם, עמ' 7-8, וראה עוד: H. Ben Shammai, "Hebrew in Arabic Script: Qirqisani's View", *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Nemoy*, Ramat Gan 1982, pp. 115-126; בלאו, הצמיחה, עמ' 42-44). על השאלה: האם כתב רס"ג את חיבוריו, ובכלל זה את הפירוש לתורה, באותיות עבריות או ערביות, בלאו משיב, כי עפ"י המידע הקיים, אי-אפשר להגיע לכלל הכרעה בעניין זה (בלאו, הצמיחה, עמ' 39-41).

עיקר הסכנה ליהודים נשקפה, איפוא, לא מצד צנזורים מוסלמים, אלא מצד יהודים משומדים, שהיו עלולים להלשין בפני השלטונות על יהודים הכותבים סרה על האסלאם ועל המוסלמים.²⁹ הרמב"ם, למשל, מבקש מקוראי אחת מאגרותיו, לדאוג לכך שלא תיפול לידיה של משומד, שיגלה את תוכנה לשליטי תימן "ויקרה מה שיציל האל יתברך ממנו".³⁰

בתקופת הגאונים בכלל, ובימיו של רס"ג בפרט, היו אומנם יהודים שהמירו את דתם,³¹ אולם נחיבוריו של הגאון אין כל ראייה לכך, שהוא נמנע מלכתוב דבר זה או אחר, מחשש שיגיע לידיעתם של המוסלמים.³² לפיכך נראה, שלא החשש מפני השלטונות הוא שהניע

29. סכנה נשקפה ליהודים גם מצד העבדים והשפחות שהיו ברשותם. בתשובה לשאלה אם מותר ליהודי להחזיק עבדים ושפחות שלא התגיירו, אחד הגאונים כותב: "ובמקום שהן מתייראין מן העבדים שלא ניתגיירו, שלא יגלו סוד ישראל למבקשי נפשם ודמם ויבואו לידי סכנות ומלחמות, ודאי שאין מקיימין אותן כל עיקר" (תשובה"ג, הרכבי, עמ' 226, סוף סימן תלא. התשובה נדפסה בקיצור ובשינויי לשון זעירים גם בשערי צדק [דף כג ע"ב - דף כד ע"א, חלק ג, שער ו, סימן ו], שם היא מיוחסת לרב האי גאון).

30. רמב"ם, אג"ת, עמ' 106 שו" 7-8.

31. תשובות בהלכה של רס"ג בעניין משומדים, ראה: רס"ג, ספר הירושות, עמ' 117, סימן כח, ובמיוחד בשערי צדק, חלק ג, שער א, סימן נד (דף ח ע"ב), שם הוא מבאר את מעמדו ההלכתי של המשומד. על היחס למשומדים בתשובות הגאונים ראה: תשובות שר שלום, עמ' קט-קיד, ועל רס"ג בפרט: עמ' קיג, אות ד.

32. למסקנה דומה הגיע גם צוקר (על תרגום, עמ' 15, הערה 36). ראייה, לכאורה, נגד מסקנתנו, אפשר להביא מן העובדה, שבפירושו לנבואת הפורענות "משא בערב" (ישעיהו כא, יג-יז)

אותו לכנות את האסלאם בכינוי "שותפת אדום". רס"ג עצמו מנמק את השימוש בכינוי זה, בכך שהקרן הקטנה, שאותה הוא מזהה עם האסלאם, צומחת מבין קרניה האחרות של החיה הרביעית (ז, ח).³³ אך אין לדעתי די בהסבר זה. נראה לי, שהשימוש בכינוי זה נובע מן הצורך להתאים בין חמש המלכיות ששעבדו את ישראל לאורך ההיסטוריה (בבל, פרס, יוון, אדום וישמעאל), לבין "ארבע המלכיות" הנזכרות בספר דניאל ובמדרשי חז"ל.³⁴ רס"ג מתגבר על חוסר ההתאמה המספרית

הגאון דוחה בתקיפות את האפשרות, שהיא מוסבת על הערכים בני-דורו, ומסב אותה על העבר: "אין פרשה זו מוסבת על בני הזמן הזה בשום פנים ואופן, לפי שהעם שהרעו לאבות הם אלה שנענשו בניהם והיה גמולם ואובדנם בימי נבוכדנצר, כמאמר ירמיהו (מט, כח-ל): 'לקדר ולממלכות חצור אשר הכה... אלהיהם וצאנם יקחו... נסו נדו מאד'". (רס"ג, ישעיהו, עמ' 112). גם בהקדמתו לפירושו לספר ישעיהו רס"ג מונה את "משא דומה" (אם כי לא את "משא בערב"), בין הסיפורים על עמים שחטאו ונשמדו, אשר נקבעו במקרא, על מנת שגורלם ישמש אזהרה לישראל (רצהבי, הקדמת, עמ' קב). אך יתכן, שלא החשש מתגובה מוסלמית הוא שהניע את הגאון להסב את הנבואה על העבר, אלא שיקול פרשני טהור, שכן בפירושו לפסוק טז הוא כותב, שהמלים: "בעוד שנה כשני שכיר וכלה כל כבוד קדר" מגבילות את מועד חלות הפורענויות לזמן קצר ואינן מאפשרות את הסבתו על העתיד הרחוק. יפת בן עלי סבור, לעומת זאת, שהנבואה היא לעתיד לבוא ולא נתגשמה עדיין (יפת, דניאל, עמ' 136, שו" 19-25). גם לדעת חז"ל, הנבואה "משא בערב" מדברת על זמן עבר (מדרש תנחומא, פרשת יתרו, אות ה), עובדה המחזקת את השערתנו, שפירושו של הגאון לנבואה זו איננו נובע מחשש מפני השלטונות המוסלמיים.

33. עמ' קלא.

34. בפירושו לספר בראשית (רס"ג, בראשית, עמ' 359) רס"ג מדבר אומנם על חמש מלכיות, אך הוא כולל ביניהן את ישראל.

באמצעות צירוף מלכות האסלאם ומלכות אדום למלכות אחת (הרביעית):
מלכות אדום תמלוך ראשונה, ומלכות ישמעאל היא שותפתה באותה מלכות
עצמה.³⁵ ברם, כאשר רס"ג מזכיר את האסלאם או את המוסלמים שלא
בהקשר לארבע המלכויות, למשל בפירושו על ז, יז-יח הנזכר לעיל, הוא
משתמש בדרך כלל בשמות דוגמת "ישמעאל" ו"אלערב".

לדעת רס"ג, מוצאם של המוסלמים הוא מישמעאל בן אברהם,³⁶
והוא הדין לגבי השבטים הערביים הקדומים שנדדו ברחבי המזרח.

35. מעין ראייה לרעיון השותפות בין אדום לישמעאל ניתן לראות גם
בפירושו של הגאון לברית בין הבתרים (בראשית טו, ט), שם הוא
מפרש את ה"תור" שלקח אברהם, כמשל לאדום ולישמעאל, "כי כל
אחד מושל במקצת העולם" (רס"ג, בראשית, עמ' 359). גם ראב"ע
בפירושו הקצר לספר דניאל מתגבר על קושי זה ע"י צירוף שתי
מלכויות לאחת, אך הוא נוקט צירוף אחר: יוון-רומי (ראב"ע,
דניאל, עמ' 12). הרמב"ן, לעומת זאת, שלא חי תחת שלטון
מוסלמי, אינו מזכיר את מלכות ישמעאל כלל ואף תוקף את ראב"ע
על שהכלילה בין "ארבע המלכויות" (ראה פירושו לבמדבר כד, ד
[מהדורת שעוועל, ירושלים תש"ד, ח"ב, עמ' שב-שג] וכן:
ראב"ע, דניאל, עמ' 102, הערה 14), ואילו ר' תנחום ירושלמי
חוזר לפתרון של רס"ג, כשהוא נוקב במפורש בשמה של מלכות
ישמעאל (תנחום, דניאל, עמ' נג שו' 8). השפעתו של רס"ג על
זיהויין של ארבע המלכויות ניכרת במיוחד במדרשי תימן,
קדומים ומאוחרים כאחד: מדרש הגדול לבראשית, מהדורת
מרגליות, ירושלים תש"ו, עמ' רנד-רנה; מאור האפילה, מהדורת
קאפח, ירושלים תשי"ז, עמ' פז; מדרש החפץ, מהדורת חבצלת,
ירושלים תשמ"א, עמ' קלה-קלו; מנחת יהודה לר' יהודה בן יוסף
גזפאן, ירושלים תש"ס, דף סה ע"א, ד"ה "עניין".

36. רס"ג, דניאל, עמ' קמ; רצהבי, אסתר, עמ' תתשסו ועוד. ישמעאל
נזכר בקראן מספר פעמים בסורות [=פרקים] מתקופת מכה, אך

לדבריו, התערבו בני ישמעאל בקרב בני קטורה ובני ערב ונעשו במרוצת הזמן אומה אחת, והיא זו שעליה ניבא ישעיהו את הנבואה "משא בערב" (כא, יג-יז).³⁷ הוא מזהה את המוסלמים גם עם

הקשר המשפחתי בינו לבין אברהם איננו ברור דיו. רק בסורות מתקופת אלמדינה, ובעיקר במסורות מאוחרות יותר, נקבע במפורש, כי ישמעאל הוא בנו של אברהם. גם הקשר בין ישמעאל לערבים ולמכה מתברר במסורות חוץ-קראניות, טוב יותר מאשר בקראן עצמו. בספרות הגיניאלוגית הערבית ישמעאל נחשב לאבי-השבטים הערביים הצפוניים, ראה הערך "Ismā'īl" באנציקלופדיה של האסלאם, ח"ד, עמודות 184-185; הערך "ישמעאל" באנציקלופדיה העברית, כרך כ, טור 468, וכן מאמרה של אביבה שוסמן, "מקורו היהודי ומגמתו של סיפור ביקורי אברהם אצל ישמעאל", תרביץ מט (תש"ס), עמ' 325-345.

37. רס"ג, ישעיהו, עמ' 113. גם ר' מימון, אבי הרמב"ם, בביאורו לסיפור מכירת יוסף, מזהה את המדיינים (בראשית לז, כח) ואת המדנים (שם, שם, לו) עם הישמעאלים, "לפי שהם מעורבים בהם... והכל בני קטורה" (הובא אצל: ראב"ם, פירוש, על בראשית לז, כח). על זיהויים אלה ראה גם מאמריהם של ישראל אפעל, "בני קטורה ובני ישמעאל", ספר ליוור, תל-אביב תשל"ב, עמ' 161-168, ושל שמואל אברמסקי, "הישמעאלים והמדיינים", ארץ ישראל יז (תשמ"ד), עמ' 128-134.

קדר, 38 וככל הנראה גם עם דומה³⁹ וקדם, בניו של ישמעאל

38. את הצירוף "כאהלי קדר" (שה"ש א,ה) הגאון מתרגם: "כאכ'ביה אלערב". יהודה אבן קריש, בן-דורו הצעיר של רס"ג, מקדים עד מאד את הקשר שבין ישמעאל וקדר לבין הערבים: "ישמעאל וקדר היו דוברים ערבית (במקור: "מסתערבין", שאפשר להבינו גם כ"מאמצים המנהגים הערביים", אך בהקשר שבו נאמרו דברי אבן קריש, יש להעדיף את התרגום: "דוברים ערבית") מאז דור הפלגה בזמן הבלבול בבבל, ואילו אברהם, יצחק ויעקב, עליהם השלום, דבקו בלשון הקודש מאז אדם הראשון" (הרסאלה של אבן קריש, מהדורת דן בקר, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 117-119). גם בפיוטיו של רב האי גאון ישמעאל מזוהה עם קדר: "ובו יתברכו גוים בתוגרמה וקדרה" (ברודי, פיוטים, עמ' לח שו' סד. בהערה שם המהדיר מציין, כי "תוגרמה" הוא כינוי לנוצרים, ו"קדר" - למוסלמים). ראב"ע בפירושו ל"משא בערב" מייחס את "ערב" למשפחות קדר (מהדורת פרידלנדר, לונדון 1873 [ד"צ ניו-יורק]), ור' משה אבן עזרא מזהה את קדר שבישעיהו מב, יא ("חצרים תשב קדר") עם הערבים, המרחיבים בהדרגה את שטחי מלכותם (ספר העיונים והדיונים, עמ' 39 שו' 55).

39. רצהבי, מפירוש רס"ג, עמ' 198. אולם באחד מפיוטיו הגאון מבחין בין ישמעאל לבין דומה:

"למה אהלי אדום וישמעאלים נעשו עלינו פלילים...

למה בן האמה ודומה חשבו עלינו מזימה".

(רס"ג, סידור, עמ' שפא, שו' 52-56 בדילוג)

לפי ההקבלה המוצלבת שבין שני הבתים, "דומה" הוא אדום, שכן "בן האמה" הוא כינוי מקובל למוסלמים (ראה על כך עוד בהמשך הפרק). הזיהוי של דומה עם המוסלמים מצוי גם אצל סלמון בן ירוחם הקראי, המבטיח לחבר נגד רס"ג ספר פולמוס, הן בעברית והן בערבית: "ואשיב עליו תשובה מתואמה בלשון עבר וגם בני דומה" (סלמון, מלחמות, עמ' 36, שו' 23-24, וראה גם הערה טז שם). גם רב האי גאון מזהה את ישמעאל עם דומה, בכותבו על שלטון המוסלמים: "תאבד דומה תהיה כאדמה" (ברודי, פיוטים,

עמ' כז שו' כב, וכן כתב המהדיר בהערה כב), וכמוהו גם בעל הפירוש לספר ישעיהו, המיוחס לר' שלמה פרחון, בעל מחברת הערוך (בתוך: קובץ פירושים לספר ישעיהו, ירושלים תשל"א, ח"א, עמ' 199).

אולם מרבית הפרשנים דוחים את הזיהוי של דומה עם ישמעאל. כבר אצל חז"ל דומה מזוהה עם אדום: "אמר רבי חנינה בריה דרבי אבהו: בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב: 'משא דומה משא רומי אלי קרא משעיר'" (תלמוד ירושלמי, מסכת תענית דף ג ע"א. במסכת סנהדרין שבתלמוד הבבלי, דף צד ע"ב, וכן בילקוט שמעוני, ח"ב, רמז תכ, דומה הוא המלאך הממונה על הרוחות). לא מן הנמנע, שדברי רבי חנינה אלה עמדו לנגד עיניו של הגאון, שעה שכתב את הפיוט שצוטט לעיל, ושלפיו "דומה" מזוהה עם אדום (על יחסו של רס"ג לתלמוד הירושלמי, ראה: שמואל פוזננסקי, עניינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים, ורשה 1909, עמ' 6-8, 25-26). גם לפי ר' יהודה אבן בלעם הנבואה "משא דומה" (ישעיהו כא, יא-יב) נאמרה על אדום, "ומי שאומר כי 'דומה' הוא דומה בן ישמעאל - שוגה, לפי שהנבואה הבאה אחריה, שראשיתה: 'משא בערב בערב תלינו' (שם, שם, יג), אמורה עליהם" (אבן בלעם, ישעיהו, עמ' 73). ראב"ע נמנע מזיהוי מפורש של דומה, ומסתפק בהפנייה לבראשית כה, יד: "ומשמע ודומה ומשא". לדעת אבן פרחון, בעל מחברת הערוך (שרש דו"ם) נאמר "משא דומה" על שעיר, ולא על ישמעאל. גם לדעת המפרשים שאברבנאל מזכיר בפירושו לישעיהו (עמ' קכג), הנבואה עוסקת בחורבן אדום. דעת אברבנאל עצמו היא, שהנבואה אכן נאמרה על אדום, אך היא נועדה לזרז אותו לצאת למלחמה ולשלול שלל, על מנת להוכיח את ישראל שלא עשו כן. והוא מוסיף: "אם נפרש נבואה זו על פי פשוטה, כדרך שאר המפרשים, יהיה 'דומה' מבני ישמעאל... ואומנם יישוב הכתובים כפי זה הדעת, לא ראיתי אותו בדברי הרב ר' דוד קמחי וגם לא בדברי אביו, שהוא הביא בשמו" (שם, עמ' קכד). גם במקור מימי מסעי הצלב האחרונים ישנה הבחנה ברורה בין בני ישמעאל לבין בני דומה, המזוהים עם אדום (אורבך, מדרש, עמ' 60). הזיהוי של דומה עם אדום היה ידוע גם לאבות הכנסיה הנוצרית, והירונימוס בכללם, אך הם נטו לדחות אותו בדרך כלל (ראה מאמרו של י' רוזנטל, "רבית מן הנכרי", בתוך: מחקרים ומקורות, עמ' 293-294).

(בראשית כה, יג-טו).⁴⁰ השבטים התורכים, לעומת זאת, מוצאם מגמר בן יפת בן נח, ואין להם כל קשר עם ישמעאל ועם אברהם, שהם מצאצאי שם בן נח.⁴¹

בהסבירו את דברי ה' להגר על אודות ישמעאל: "והוא יהיה כראדם ידו בכל ויד כל בו" (בראשית טז, יב) רס"ג כותב, שה' הודיע בכך, שישמעאל יהיה הראשון שישכון במדבר מרצונו החופשי. אולם מקום מגוריו לא ימנע ממנו לבוא במגע עם בני אדם, לשאת נשים, לקיים קשרי מסחר ואף לנהל מלחמות, דברים המלמדים על כך, שבעצם ישמעאל לא יחדור לתוככי המדבר, אלא יתגורר בסמוך למקומות הישוב בארץ ישראל.⁴²

בשני מקומות הגאון מסביר, מדוע השליט הקב"ה על ישראל את אדום בתחילה, ורק אח"כ את ישמעאל. בפירושו למגילת אסתר הוא כותב, כי ה' הקדים את מלכות אדום, "מחמת שאדום מזרע אברהם

40. רצהבי, קטעים, עמ' ב-ג; הנ"ל, מפירוש לישע'י, עמ' קצה.
41. רס"ג, תרגום התורה, על בראשית י, ב, והובאו הדברים גם בפירוש רד"ק על הפסוק. הגם שהגאון ידע, ככל הנראה, על תורכים מוסלמים, אין הוא מזכירם בחיבוריו.
42. רס"ג, בראשית, עמ' 117-118, ובתרגום לעברית עמ' 364. בפירושו זה של הגאון אין כל גנאי לישמעאל, בניגוד לפירושו של רש"י, למשל. בהמשך נוכיח, כי רס"ג גם נמנע מלקנות את המוסלמים בכינויי הגנאי שרווחו בחיבוריהם של רבים מחכמי ימי-הביניים. יש לציין עוד, שלהוציא את רש"י והפירוש הראשון המובא בדברי הרמב"ן על אתר (ושאיננו הפירוש "הנכון" לדעתו), מרבית הפרשנים, ובכללם פרשנים צרפתיים כר' יוסף בכור שור והחזקוני, וספרדיים כראב"ע, מבארים את הפסוק באופן חיובי, שאיננו מטיל בישמעאל כל דופי.

בלבד",⁴³ כלומר: שלא נתערב בו זרע זר, כזרעה של הגר שנתערב בישמעאל. אולם בפירושו לספר דניאל, שנתחבר לאחר הפירוש למגילת אסתר,⁴⁴ רס"ג מסביר, שאדום קדם, "לפי שהוא מזרע אברהם ויצחק גם יחד".⁴⁵

יחד עם זאת, רס"ג איננו מתעלם מכך שגם ישמעאל מכוונה בתורה זרע אברהם: "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא" (בראשית כא, יג). מעלתו של יצחק על פני ישמעאל מתבטאת, לדעתו, בכך שייחוסו של ישמעאל לאברהם מובע באמצעות הכינוי המושאי החבור שבמלה "זרעך", שעה שייחוסו של יצחק לאברהם מצויין במפורש, ולעתים גם בתוספת כינוי חיבה, כגון: "זרע אברהם אהבי" (ישעיהו מא, ח).⁴⁶ הבדל זה בהתייחסות הכתוב שולל מישמעאל זכויות המגיעות ליצחק ולזרעו. הרמב"ם, שלימים התמודד עם אותה בעיה, הגיע למסקנה זוהי, אך על יסוד המלית "וגם" שבהבטחת ה' לאברהם אודות ישמעאל, המלמדת, אליבא דידו, שישמעאל נספח ליצחק בברכות ואין הוא בגדר זרע אברהם, שבו תתגשמה הברכות.⁴⁷

בפירוש לספר דניאל רס"ג מתאר את התפתחותה ההיסטורית של מלכות האסלאם. את המסופר בפסוקים לו-מה בפרק יא הוא מזהה עם האמור ב-ז, ז, כה. שלוש הקרנים שתיקדנה ע"י הקרן הקטנה (ז, ח)

43. רצהבי, אסתר, עמ' תתשסו-תתשסז.

44. בפירושו לספר דניאל רס"ג מזכיר את הפירוש למגילת אסתר בעמ' נז שו' 16, עמ' קמ שו' 9-10 ועמ' קסג, שו' 4-5, 34.

45. עמ' קמ.

46. רס"ג, ישעיהו, עמ' 120.

47. רמב"ם, אג"ת, עמ' 40.

מסמלות שלושה ממלכי אדום, שיובסו ע"י המוסלמים, או שלוש ארצות, שהיו בשליטת הנוצרים ושעתידות ליפול בידי הצבאות המוסלמים. את הפירוש השני הוא מאשש, בהזכירו את שמות שלוש הארצות שתיכבשנה מידי הנוצרים: ארץ-ישראל, מצרים ואפריקה, שעה שיתר הארצות תיכבשנה מידי הפרסים.⁴⁸

רס"ג איננו מאריך בבירור היחסים שבין המוסלמים לנוצרים. לדבריו, הם ינהלו ביניהם קרבות בלתי פוסקים, אך לא יימנעו מלקחת נשים ופלגשים זה מזה, אם כי הם ישמרו על ייחודם הלאומי ולא יהפכו לאומה אחת.⁴⁹

העובדה שישמעאל נמשל בפרק ב לחרש, בעוד שאדום נמשל לברזל (פסוק מא), אינה מלמדת, לדעת הגאון, שמלכות האסלאם נופלת ממלכות הנוצרים.⁵⁰ לדבריו, הכתוב נוהג כדרך שבני אדם נוהגים, כאשר הם מסדרים כלים: תחילה הם מסדרים את כלי הזהב, אח"כ את כלי הכסף, הנחושת והברזל, ולבסוף את כלי החרש. מכיון שהמלכויות המתוארות בחזון הצלם מנויות בזו אחר זו, המשילן הכתוב בכלים העשויים מחומרים שונים, והמלכות האחרונה נמשלת, לפיכך, לכלי חרש.⁵¹ אך בהמשך הפירוש רס"ג מציין, שהעובדה שבסיסו של הצלם עשוי מחרש מחלישה אותו, מכיון שהצלם כולו עומד ברצון מקימו, היכול

48. רס"ג, דניאל, עמ' קמ.

49. שם, עמ' נב.

50. הגאון אף מסביר, שבמלים: "וחזנה רב מחברתה" (ז, כ), הכתוב רומז, כי "המלכות שאחרי אדום גדלה יותר ממנה" (עמ' קמא).

51. עמ' נ. פירוש זה הובא גם בפירושו הארוך של ראב"ע על ב, לט. יפת בן עלי סבור, לעומת זאת, שהערבים נמשלו לחרש, משום שאין להם הכוח והעוצמה שיש לנוצרים (יפת, דניאל, עמ' 29 שו' 8-11).

לשוברו כמעט ללא מאמץ. זאת ועוד: "אם תישבר הרגל, ייפול הגוף כולו ויישבר", כפי שאכן קרה בסופו של החלום: "באדין דקו כחדא פרזלא חספא נחשא כספא ודהבא" (ב, לה).⁵² אף שרס"ג איננו אומר זאת במפורש, ניתן להסיק מדבריו, שמלכות האסלאם היא החלשה מבין חמש המלכויות, ועם נפילתה יבוא לקיצו השעבוד הממושך.

משל החרש מאפשר לרס"ג להתייחס לא רק אל מלכות האסלאם, אלא גם אל המוסלמים כפרטים. הכתוב מונה שלושה סוגי חרש: "חסף די פחר", "חסף טינא" (ב, מא) ו"חסף" סתם (שם, מב), שהם שלושת המצבים של הטיט המשמש לעשיית כלים: לח, כלומר: לא מיובש ולא שרוף; מיובש ולא שרוף; מיובש ושרוף. כנגד שלושה מצבים אלה רס"ג מסווג את הערבים לשלושה סוגים: "כאלה שלא נכנסו לדת כלל, כאלה שנכנסו בתנאי או בכמה תנאים, וכאלה שנכנסו לדתם בשלימות".⁵³

ראינו כבר לעיל בפרק ג, כי אליבא דרס"ג, מלכות האסלאם היא המלכות האחרונה שתשעבד את ישראל ואחריה תבוא הגאולה,⁵⁴ משום שלא תיוותר עוד אומה שתוכל לשלוט עליו.⁵⁵ לפיכך הגאון כותב בביטחון, שבמלים: "כי עוד למועד" (יא, לה), הכתוב רומז, שסוף מלכות אדום איננו סוף השעבוד, "אלא יש לה שותף אחרי זה".⁵⁶

52. עמ' נב.

53. עמ' נ-נב.

54. במהלך דיונו בפסוק "עד בקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קדש" (דניאל ח, יד) דחה רס"ג דעה, שלפיה יש להתחיל את מניין 2300 השנים מדברי ה' לאברהם: "ולישמעאל שמעתיד" (בראשית יז, כ) ולסיימו עם התחלת מלכות ישמעאל (עמ' קנו-קנז).

55. ראה לעיל עמ' 131-132.

56. עמ' רה.

וכן הוא כותב בפירושו לפסוק שלאחר מכן: "ועשה כרצונו המלך" -
"היא המלכות השותפה לאדום".⁵⁷

לדעת הגאון, שהגאולה תבוא בסופה של מלכות ישמעאל, ולא
בסופה של מלכות אדום, מסכים גם הרמב"ם, המסתמך אף הוא על פסוקי
ספר דניאל. אולם הרמב"ם מביא לכך ראיה נוספת מדברי ישעיהו: "רכב
צמד פרשים רכב חמור רכב גמל" (כא, ז). "רכב חמור", הרומז, לדעתו,
למלך המשיח - המתואר גם ע"י הנביא זכריה במלים: "עני ורכב על
חמור" (ט, ט) - יגיע בעקבות "רכב גמל", שהוא מלך הערבים,
ואילו "צמד פרשים" שברישא של הפסוק, רומז למלכות אדום ולמלכות
ישמעאל גם יחד.⁵⁸ פירושו של רס"ג לשמונת הפסוקים הראשונים של
פרק כא בספר ישעיהו לא שרד אמנם, אך מפירושו לפסוקים ט-יב⁵⁹
נראה, שלדעתו, ראשית הפרק עוסקת במפלת בבל בידי פרס ומדי, ואין
לה, לפיכך, כל קשר לגאולת ישראל.⁶¹

את הפולמוס האנטי-מוסלמי בחיבורי רס"ג ניתן לחלק לשני
חלקים:

1. תלונות על קשי השעבוד המוסלמי, לצד כינויי גנאי לשלטון
ולהמון העם.

57. עמ' רה-רו, וראה עוד מדרש דניאל על אתר.

58. ראה, למשל, מסכת סנהדרין, דף צח ע"א.

59. רמב"ם, אג"ת, עמ' 80 שו' 5-16.

60. רצהבי, מפירוש רס"ג, עמ' 206, ובתרגום לעברית עמ' 197-198.

61. בעקבות רס"ג מפרשים גם ר' יונה אבן ג'נאח (השרשים, שרש
מש"ח), אבן בלעם (ישעיהו, עמ' 71) ו"המפרשים" המובאים ע"י
ר"י אברבנאל בפירושו לספר ישעיהו (עמ' קכא), אף שדעתו שלו
היא, שהפרק עוסק בחורבן ירושלים בידי נבוכדנצר מלך בבל

2. טענות תיאולוגיות רציונליסטיות, שתכליתן לדחות את הטענות

המוסלמיות נגד התורה והיהודים.⁶²

בכתבי רס"ג מצויים כמה משמות הגנאי שהיו שגורים בספרות ימי-הביניים לאסלאם ולמוסלמים. השימוש בשמות אלה רווח בספרות

(שם, עמ' קכב). הוגי דעות ופולמוסנים מוסלמיים כאבן תימיה ואלקראפי, מזהים אף הם את "רכב גמל" עם מחמד, אולם את "רכב חמור" הם מזהים עם ישו (עפ"י: שטראוס, דרכי, עמ' 192-193, סעיף 20). יש לציין, שרס"ג והרמב"ם אינם מנסים ליישב את הניגוד שבין דעת חז"ל, שישראל ייושעו בסוף מלכות אדום, לבין דעתם, המושפעת, כמובן, מן המציאות המדינית בימיהם, שהגאולה תהיה בסוף מלכות ישמעאל. נסיון ליישוב הניגוד מצוי בפירושו של ר' תנחום ירושלמי, אשר מסתפק בד"כ בדיונים לשוניים. לדבריו, גם לדעת חז"ל תבוא הגאולה לאחר שלאדום תצטרף מלכות נוספת, אולם "מכיון שלא נזכרו במפורש שמות, רווחה הדעה, שהחלוקה הנ"ל היא לגבי אומה אחת, והאמת, שהיא לגבי שתי אומות. וכבר ביאר זאת במפורש ישעיהו, עליו השלום, באומרו: 'חצרים תשב קדר ירנו ישבי סלע' (מכ,יא) וכו', אולם מחמת הדיבור הנבואי בעניין זה, שלא יתברר דבר ממנו לאשורו עד שיתרחש במציאות, וזאת כמעשה חסד עם אנשי הגלות... וזו ראייה שאין בה ספק, שסופה של המלכות הרביעית הזו הוא התחלת הישועה" (תנחום, דניאל, עמ' נה, בפירוש על ב, מג).

62. מגמות פולמוסיות אלה קיימות גם בספרות הקראית הקדומה, ראה: סוקולוב, שלילת, עמ' 309-318, ובמיוחד: בן-שמאי, יחסם, עמ' 8. אלקומסי וסלמון התייחסו בעיקר לקשיי השעבוד ולאופיו של השלטון המוסלמי, ואילו קרקסאני העלה בעיקר טענות תיאולוגיות (על הפולמוס האנטי-מוסלמי אצל קרקסאני, ראה גם מאמרו של פרידלנדר: "Qirqisānī's Polemic gegen den Islam", in: Zeitschrift für Assyriologie 26 [1912] pp. 93-113). יפת בן עלי, לעומת זאת, מתלונן על קשיי השעבוד, אך גם מרבה להתפלם עם המוסלמים.

הקראית שלפניו ושאריו, ברם, לפי המקורות ששטיינשניידר מביא בספרו על הפולמוס היהודי שבשפה הערבית נראה, ששמות גנאי אלה לא רווחו בספרות הרבנית שלפני רס"ג, אך היו נפוצים למדי בספרות שאריו.

אחד הכינויים הללו הוא "בן האמה", הרומז למוצאו הנחות של ישמעאל, בנה של הגר, שפחת שרה (בראשית טז, א ועוד):

"למה בן האמה ודומה חשבו עלינו מזימה
אם הרבינו אשמה זכור נעקד על מזבח אדמה
זולתך אדונים בעלונו עבדים משלו בנו".⁶³

בפיוט לפורים, שבראשו נכתב: "גאון פיומי ז"ל", נזכרים כמה שמות גנאי:

"שכנתי עתה עם אהלי קדר
ומשכנות רשעים / מי יקום לי עם
מרעים וייתי צב עם רעים / תכונת
ניסיך הידועים הפלא לרעים /
תמוך בששון ויקר ילדי שעשועים".⁶⁴

63. רס"ג, סידור, עמ' שפא, שו' 56-58. הכינוי "אמה" כמציין את מוצאו הנחות של ישמעאל נזכר בווריאציה אחרת אצל רב האי גאון: "בתי אדומה ושפחה לא מחפשת" (ברודי, פיוטים, עמ' נ שו' ו, וראה גם הערה ו שם). על כינוי זה בספרות הקראית הקדומה, ראה: בן-שמאי, יחסם, עמ' 8-10, ובספרות הקראית המאוחרת יותר: שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 278, 281, 284-287, 289 ו-291.

64. סעדיאנה, עמ' 50 שו' 8-12.

אולם בהתחשב במגוון כינויי הגנאי למוסלמים בימי-הביניים, אין רס"ג מרבה לחרפם ולגדפם. כך, למשל, בולטים בהיעדרם כינויים דוגמת: "טמאים",⁶⁵ "קלון" [=קראן],⁶⁶ "משוגע", "איש רוח" ו"פסול" [=כינויים למחמד].⁶⁷

את מכה, העיר הקדושה לאסלאם, הגאון מזהה עם "משא", מקום מושבם של בני יקטן (בראשית י, ל).⁶⁸ גם את האמור בדניאל יא, לח: "ולאלה מעזים על בנו יכבד", רס"ג מזהה עם מכה ועם הכעבה. לדבריו, ישאיר "שותף אדום" חלק מהאלילים במקומות שבהם ימצאם ולא יעבירם משם, ויחד עם זאת "יכבד את המקום ולא ימעט בכבודו".⁶⁹

65. בן-שמאי, יחסם, עמ' 9; שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 331, סעיף 2.

66. בן-שמאי, יחסם, עמ' 16; שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 316.

67. בן-שמאי, יחסם, עמ' 14, ומראי המקומות שבהערה 47; שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 302 ובמקומות נוספים. "משוגע" ככינוי למחמד נזכר גם בנוסח הצרפתי של איגרת רב שרירא גאון (איגרת רש"ג, עמ' 100 שו"י 12. על ערכו של כ"י הנוסח הצרפתי המהדיר, ב"מ לוין, כותב: "עולה הוא על כל כתבי-יד איגרת רש"ג" - דף כ ע"א). בנוסח הספרדי, לעומת זאת, כתוב במפורש "מחמד".

68. את הפסוק הנ"ל בספר בראשית הגאון מתרגם: "וכאן מסכנהם מן מכה אלי אן תג'י אלמדינה אלי אלג'בל אלשרקי" [=מושבם היה ממכה עד שהגיע לאלמדינה עד ההר המזרחי]. הזיהוי של "משא" עם מכה מובא בשם הגאון בפירושו של רד"ק על אתר.

69. רס"ג, דניאל, עמ' רז. דברי הגאון על הכעבה, וכן בהמשך, על הדרכים שבהן כיבדו את האלילים, מלמדים, לדעת בן-שמאי (יחסם, עמ' 40), כי המידע שהיה לו על הפולחן הקדם-מוסלמי בכעבה, זהה למידע שהיה בידיהם של אלקומסי ושל קראים מאוחרים.

אין הוא מכנה את מכה בכינוי הגנאי "מכות", השגור בפי הקראים⁷⁰ ואין הוא מזהה אותה עם המקדש האילי "נשרא" הנזכר בתלמוד.⁷¹ כינוי אחר הרווח בספרות הקראית לאסלאם, הוא "קרן זעירא".⁷² בכל כתבי רס"ג ששרדו לא מצאתי שהוא מכנה את האסלאם בשם זה, אף על פי שהוא מזהה את הקרן הזעירה שבדניאל ז, ח עם "הממלכה השותפה לאדום".⁷³

בעוד שהכינויים דוגמת "רשעים" ו"רעים", שהוזכרו לעיל, משקפים, ככל הנראה, את ההתנסות הקשה של בני דורו של רס"ג תחת שלטון האסלאם, הרי שלכינוי הגנאי האחרים, המציגים את המוסלמים כאומה שפלה ונחותה, יש סימוכין בספרות חז"ל: "מעשה ברבן יוחנן בן זכאי, שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים, והיו תלמידיו מהלכין אחריו. ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן

70. יפת, דניאל, עמ' 136 שו' 21, וראה עוד: בן-שמאי, יחסם, עמ' 15; שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 310-313.

71. במסכת עבודה זרה (דף יא ע"ב) רב חנן בר רב חסדא (לפי גירסה אחרת: בר אבא) אומר בשם רב: "חמישה בתי עבודת כוכבים קבועין הן, ואלו הן: בית כל בבבל, בית נבו בכורסי, תרעתא שבמפג, צריפא שבאשקלון, נשרא שבערביא". ככל הנראה, מכוונים דבריו כנגד הנשר, שהיה אחד מאליליהם של בני השבט החמירי ד'ו אלכלאע שבדרום חצי האי ערב, ולא כלפי האבן השחורה שבמכה, וראה עוד: Adolphe Neubauer, *La Geographie du Talmud*, Paris 1868 [rep. Hildesheim 1967], p. 384; שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 312. בניגוד לרס"ג, נראה שרב נחשון גאון נטה לזהות את "נשרא" התלמודית עם מכה, ראה לקמן הערה 88.

72. בן-שמאי, יחסם, עמ' 8; שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 308-310, 349.

73. רס"ג, דניאל, עמ' קלא ו-קמא.

של ערביים... בכה רבן יוחנן בן זכאי ואמר: אשריכם ישראל, בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם, ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה".⁷⁴ קיצונית עוד יותר היא דרשתו של רב חנא בר אבא: "ארבעה, מתחרט עליהן הקב"ה שבראם, ואלו הן: גלות, כשדים וישמעאלים ויצר הרע... ישמעאלים, דכתיב: 'ישליו אהלים לשדדים ובטחת למרגיזי אל לאשר הביא אלוה בידו' " (איוב יב,ו).⁷⁵

דרשות אלה נאמרו אומנם לפני הכיבוש המוסלמי והן מכוונות בעיקר נגד סוחרים ערבים מהתקופה הקדם-אסלאמית ("הג'אהליה"), ולא נגד השלטונות המוסלמיים, אולם דרכן של דרשות כאלה, שהן מותירות משקעים עמוקים בקרב השומעים והקוראים. יתכן, איכוא, שיחסו של רס"ג מבוסס לא רק על התנסותו האישית, או על התנסות בני דורו, אלא גם על הרקע הדתי וההיסטורי שלו, גם אם אין עדויות לשוניות או ספרותיות ישירות לקיומו של קשר כזה בין מדרשים אלה לבין דבריו של רס"ג.

-
74. מסכת כתובות, דף סו ע"ב ובשינויי לשון בספרי, דברים, עמ' 325 ועוד. מן הראוי לציין גם את הנוסחה שבאבות דרבי נתן (מהדורת ש"ז שכטר, וינה תרמ"ז, נוסחה א, דף לג ע"א): "...שנתחייבו ישראל לאומה שפלה שבאומות" וכו'. יש להעיר, כי יתכן, שהביטוי "שפלה" בדרשות אלה איננו ביטוי למעמד מוסרי, אלא למעמד מדיני-סוציאלי, דהיינו: זוהי בושה יותר גדולה להיות שפל מן הערבים, מאשר מן הרומאים.
75. מסכת סוכה, דף נב ע"ב, וראה עוד מסכת קידושין, דף מט ע"ב: "עשרה קבים זנות ירדו לעולם, תשעה נטלה ערביא". מדרשה זו עולה בבירור, ש"ערביא" היא שם נרדף לעם בעל דרגה מוסרית ירודה ביותר.

ב"אמונות ודעות" רס"ג מלגלג על בורותם של "המוני הארץ הזו" ועל אמונתם, כי "כל מי שהולך לארץ הודו מעשיר". בהמשך הוא לועג למנהג שרווח בקרב "מקצת המון העם הערביים, שהיו סבורים, שמי שאין נאקה נשחטת על קברו, יקום בתחיית המתים כשהוא רגלי".⁷⁶ והוא מוסיף: "ויש עוד דברים רבים המעוררים צחוק כדוגמת זה".⁷⁷ ברם, הגורם העיקרי בעיצוב יחסו של רס"ג כלפי האסלאם וכלפי המוסלמים, הוא הצרות שהמיטו על ישראל בעבר הרחוק, ושהם עתידים להמיט עליו, לדעתו, גם בעתיד. הנבואה "משא בערב", המוסבת לפי פירושו על העבר, מספרת על הרעות שהרעו הערבים לאבותינו: "כאשר ברחו מפני נבוכדנצר, יצאו מהעם שמונים אלף איש ופנו אל בני ישמעאל. כאשר ראום מרחוק, נתייעצו להמיתם בצמא, לפי שהיה אותו הזמן חם. הכינו להם מזון ללא מים, וכאשר קרבו אליהם וביקשו מהם מים, הגישו להם את המזון ולא השקו אותם מים, ומתו עד האחרון שבהם. וכתב זאת ה' עליהם לגינוי, לתוכחה ולאיום".⁷⁸

76. כוונת רס"ג למנהג שרווח בתקופה הקדם-אסלאמית, לכפות נאקה, או כל בהמה אחרת, על קברו של אדם, כשראשה מוטת אחורנית ומכוסה במרבד האוכף. לפי האמונה, נועדה הנאקה, שנגזר גורלה להישחט או למות ברעב ובצמא, לשרת את בעליה כאשר יקום בתחיית-המתים, ועיין עוד הערך "Baliyya" באנציקלופדיה של האסלאם, ח"א, עמ' 997.

77. רס"ג, אמו"ד, עמ' כג.

78. רס"ג, ישעיהו, עמ' 111, ובצורה מקוטעת גם: רצהבי, פרקים, עמ' קג (על הפסוק: "קרא עלי מועד לשבר בחורי" - איכה א, טו). דברי הגאון מבוססים על מדרשים ידועים, כגון: ירושלמי, תענית, פ"ד ה"י; תנחומא, יתרו, אות ה. רס"ג מדגיש, כי הצרה המתוארת בפרשה זו, היא רק "אחת הצרות שהרעו הערבים לאבותינו", אך אינו מזכיר צרות נוספות.

גם לעתיד לבוא יפליא ישמעאל את מכותיו בישראל: "ועניין
'ונפלאות ישחית' (דניאל ח, כד), הוא מה שיתפלאו מהשחתתו, כאשר
יתרחשו דברים שלא נראו כמותם... 'ובשלוה ישחית רבים' (שם, כה),
שהוא יעניק לישראל בטחון, עד שיהיו בשקט ובשלוה, אח"כ יפנה נגדם
וישחית מהם, ואפשר שיעשה כן בטובים שבהם".⁷⁹

חמור יותר מן הרדיפות והדיכוי, הוא השמד הרוחני הצפוי.
הפסוק: "וקרנא דכן עבדא קרב עם קדישין" (דניאל ז, כא) רומז,
אליבא דרס"ג, שהמלכות שאחרי אדום תילחם בישראל ותשלוט עליו עד
זמן הישועה. מטרת המלחמה, עפ"י המשך הכתובים: "ויסבר להשניה
זמנין ודת" (שם, כה), היא להעביר את ישראל על דתם, ובמיוחד על
מצוות המועדים, וזאת "לאחר שיתיש את כוחם במעשים מגונים ורעים
ובצרות".⁸⁰

79. רס"ג, דניאל, עמ' קנט. השם ישמעאל או כינויו אינם נזכרים
אמנם בקטע זה, אך מכיון שהוא מדבר על סוף הגלות, ברי שהוא
מתכוון למלכות האסלאם.

80. שם, עמ' קמא-קמג. גם בהמשך (עמ' קנה), בביאור הפסוק: "וצבא
תנתן על התמיד בפשע" (ח, יב), הגאון כותב, כי ה"פשע" הנזכר
הוא, שהאומה נדרשת לצאת מן הדת, וראה גם פירושו של יפת,
עמ' 79 שו" 1-6, וכן מדרש דניאל, עמ' 72. לימים יפרש גם
הרמב"ם את פסוק ז, כה באותה דרך: "ביאר לנו דניאל, שהוא
[מחמד] יטען לביטול התורה הזו ויחפוץ לשנותה" (רמב"ם,
אג"ת, עמ' 20 שו" 7-8). אולם יש הבדל מהותי בין גישת
הרמב"ם לגישת רס"ג, שכן בעוד רס"ג חוזה נסיון מוסלמי להמיר
את דתם של ישראל בדרכים אלימות, הרמב"ם מדבר על אפשרות,
שהמוסלמים ינסו לכפות את דתם על ישראל באמצעות נצחון
בויכוח תיאולוגי על שאלות הביטול ואמיתות התורה.

אולם למרות הצרות והשמד הרוחני, רס"ג אינו תוקף את האסלאם במלים בוטות וחריפות, כפי שעושים זאת, למשל, הקראים בני תקופתו, ואין הוא מייחס לו ולמאמיניו אותן האשמות כבדות שמייחסים להם רבניים וקראים כאחד.

הפסוק: "ועשה למבצרי מעזים עם אלוה נכר אשר הכיר ירבה כבוד והמשילם ברכים ואדמה יחלק במחיר" (יא,לט), עוסק, אליבא דרס"ג, ביחס הכבוד שרוחשים המוסלמים כלפי המתאסלמים החדשים. המלים "והמשילם ברכים" מלמדות, שהמתאסלמים ימונו לתפקידי ניהול ופיקוד בחברה המוסלמית ויוענקו להם סמכויות, דוגמת אלה שהעניק פרעה לכהנים (ראה בראשית מז, כב ואילך). אולם, רס"ג מוסיף, ללא כל אילוץ פרשני: "אין זה מחייב את ההיפך, שכל מי שאינו עובד לאלהיו, יהרוג אותו או ישרוף אותו, כפי שעשה נבוכדנצר".⁸¹ בעומדו על ההבדלים שבין אומות העולם הוא מציין, שהן שונות גם בגזירות שגזרו על ישראל: "ככל גזרה להשתחוות לצלם; מדי - שלא להתפלל כלל; פרס - להשמיד, להרוג ולאבד; יוון מנעה את שמירת השבת והמילה, ואדום דרשה לצאת מן הדת ולא לקרוא בתורה".⁸² רס"ג איננו מזכיר כלל את ישמעאל ולא את הגזירות שגזר על ישראל. אולם אפשר, שאין להסיק כל מסקנה ממקור זה, שכן יתכן שהגאון מתאר רק את ארבע החיות הנזכרות בחזונו של דניאל, והמסמלות את בבל, פרס, יוון ואדום, ולא את "שותפת אדום", שאיננה מיוצגת ע"י חיה

81. רס"ג, דניאל, עמ' רז-רח.

82. שם, עמ' קכד-קכה. אדום וגזירותיו נזכרים גם בעמ' קל ו-רט. על כך שרס"ג אינו מזכיר את ישמעאל בין האומות שגזרו גזירות על ישראל, עמד כבר בן-שמאי (יחסם, עמ' 39).

נפרדת, אלא ע"י הקרן הזעירה, העולה מבין הקרניים שבראשה של החיה הרביעית.

בתשובתו לחיוי הבלכי, שהתלונן על הכבדת העול תחת שלטון האסלאם, הוא כותב: "דברת, כי מולד ישמעאל שעבוד ישראל הכפיל / אם זה לא נולד, ביד אחר היה אותם מפיל".⁸³ במלים אחרות: אם ישמעאל לא היה נולד, היה הקב"ה משעבד את ישראל לאומה אחרת. יש בדברים אלה מעין השלמה עם המצב והודאה בכך, שאין לבוא בטענות אל שלטון האסלאם, שכן אין הוא גרוע יותר מכל שלטון אחר, שלו היו ישראל יכולים להיות משועבדים.

יחסו המתון של רס"ג כלפי האסלאם בולט על רקע העוינות שגילו הקראים בני דורו כלפי השלטונות המוסלמיים, בשל יחסם כלפי היהודים. הגם שלפי תפיסתם יש להופעת האסלאם מקום נכבד בתוכנית הגאולה של עם ישראל, לא נמנעו הקראים מלתאר את השעבוד המוסלמי כגרוע וכחמור מכל השעבודים שבהם נתנסה העם. סלמון בן ירוחם (נולד בסביבות שנת 910) רואה במלים: "למה קָדַר אתהלך" (תהילים מג, ב) תיאור של החיים תחת שלטון האסלאם [=קָדַר], שכן "מלכות בן האמה היא הגדולה ביותר והקשה ביותר".⁸⁴ פסוק ב במזמור סט בתהילים רומז, לדעתו, לארבע המלכויות, כאשר המלים: "ושבלת שטפני" מכוונות כלפי המלכות הרביעית, "שהיא המלכות הקשה ביותר".⁸⁵

83. רס"ג, חיוי, עמ' 66, סעיף 50.

84. סלמון, תהילים, עמ' 6.

85. שם, עמ' 98. יש להעיר, שאין בידינו פירוש של רס"ג לתהילים מג, ב ו-סט, ב ואי-אפשר, לפיכך, להשוות בינו לבין סלמון בפירוש פסוקים אלה.

יפת בן עלי (נולד בסביבות שנת 920) מציין אומנם, שהמוסלמים לא הגלו את ישראל ולא החריבו את מקדשו, "כפי שעשו אחרים", אך הוא מבליט, לעומת זאת, את ההשפלה והקלון שהם ממיטים עליו.⁸⁶ עוינות מיוחדת יפת רוחש כלפי הח'ליפה המוסלמי השני, עמר בן אלח'טאב (634-644), שאותו הוא מזהה עם המלך המתואר בדניאל יא, כח. יפת מדגיש את איבתו הרבה של עמר כלפי היהודים, את רצונו להרע להם ואת המסים הכבדים שהטיל על היהודים יושבי ירושלים.⁸⁷

יחסו של רס"ג כלפי האסלאם משתקף גם ביצירתו בתחום ההלכה. יש להקדים ולהדגיש, שכתשובותיו של הגאון אשר שרדו והעוסקות בענייני הגויים, כמו גם בחיבוריו האחרים, שבהם הוא מזכיר לא-יהודים, ובפרט מוסלמים, אין כל התייחסות לבעיה המרכזית: מעמדו ההלכתי של האסלאם, או במלים אחרות: האם האסלאם הוא בגדר עבודה זרה אם לאו. מעבר להבט התיאורטי, יש לשאלה זו הבטים מעשיים רבים וחשובים בחיי היומיום, כגון: האם יין של מוסלמים הוא יין נסך והאם מותר לשאת ולתת עמם שלושה ימים לפני ימי אידיהם?

נושאים אלה נדונו במקומות רבים בספרות הגאונים שלפני רס"ג ושאריו. מיעוטם של הגאונים נטו אמנם לפסוק, שהמוסלמים עובדי עבודה זרה הם,⁸⁸ אך מרביתם שללו דעה זו ופסקו, שאין הם עובדי

86. יפת, דניאל, עמ' 30, שו" 19-20.

87. שם, עמ' 125 שו" 25 - עמ' 126 שו" 2. עוד על יחסם של סלמון ויפת כלפי האסלאם, בהשוואה לעמדתו של דניאל אלקומסי, ראה: בן-שמאי, יחסם, עמ' 8-12.

88. רב יהודאי, גאון סורא באמצע המאה השמינית, אינו מוצא אומנם פסול באסלאם עצמו, אך הוא מביע חשש, שתושבי בבל ופרס

עבודה זרה ושיינם איננו יין נסך ומותר בהנאה.⁸⁹ את דעתם סיכם הרמב"ם ב"משנה תורה": "כל גוי שאינו עובד עבודה זרה, כגון אלו

האמגושים ממשיכים לשמור על דתם, גם לאחר שהתאסלמו: "הרבה יש מהם האמגושים, שהיו באותו זמן, שיצאו למדת הישמעאלים הללו והודו למי שאסר את היין, עדיין לא היה לבם נקי מן האמגושות, שהן מנסכין יין, ואף דור אחר ושלישי היו רופפין ונשאר בהן כלום מן הדת הראשונה והיו חוששין ממגען לניסוך" (האשכול, ח"ב, עמ' 74). בהמשך תשובתו רב יהודאי גאון מוסיף, שבחלוף הדורות לא חששו עוד לכך, שהאמגושים שמרו על דתם הקודמת). וכן פוסק רב נחשון, גאון סורא ברבע האחרון של המאה התשיעית: "כך ראינו ישמעאלי האידנא עובד ע"ז ואינו מכיר שהוא עובד, ואמור רבנן: חמישה בתי ע"ז קבועים הם ואחת מהן נשרא בערביא, הלכך אע"פ שאינו מנסך, עובד ע"ז הוא" (שם, עמ' 78, וראה גם הדברים המיוחדים לו שם בעמ' 77). התשובה הנ"ל הובאה בשינויי לשון גם בקובץ תשובות הגאונים, מהדורת אסף, ירושלים תרפ"ז, עמ' סב, סימן נ).

89. בתשובה לשאלה, אם יש איסור לשאת ולתת עם ישמעאלים בימי אידיהם, אחד הגאונים משיב: "הני ישמעאלים, דלית להון צלמים לעבודה זרה ולא מחוו דקא פלחי אלהים אחרים, טובא קא מקלין רבנן במיליהון" (וייס, שרידים, עמ' צה). זהותו של הגאון המשיב אינה ידועה, אולם המהדיר מוצא דמיון בתוכן ובסגנון בינה לבין תשובות של רב שר שלום גאון ושל רב נטרונאי בר הילאי, גאוני סורא באמצע המאה התשיעית). וכן פסק רב שר שלום גאון (תשובות שר שלום, עמ' קג, סוף סימן פד. לדעת מילר, הגאון המשיב הוא רב כהן צדק, ששימש גאון סורא לפני שני הגאונים הנ"ל [מילר, הלכות, עמ' 22, סימן כה והערה ג]), ומאוחר יותר גם רב האיי גאון: "הישמעאלים הללו, שעיקר דת שלהן אסור יין ותעובו וקללת השותים אותו, הרי הוא מרוחק מעבודות שלהן הרבה ועבירה רואין אותו ואין בו חומר כל כך ואין חוששין מכאן לנסך" (האשכול, ח"ב, עמ' 74).

הישמעאלים, יינן אסור בשתיה ומותר בהנייה, וכן הורו כל הגאונים.⁹⁰

גם בתשובותיו של רס"ג ובחיבוריו האחרים ניתן להבחין ביחסו המורכב כלפי המוסלמים, שעליו הצבענו קודם לכן: עוינות כלפי החברה המוסלמית מחד גיסא,⁹¹ לצד איפוק והימנעות מהתקפה ישירה עליה, מאידך גיסא. מרבית התשובות והציטוטים שיובאו להלן אינם עוסקים אומנם במפורש במוסלמים, אלא ב"גויים ונוכריות", אך יש מקום להניח, שבכותבו על הגוים, ראה רס"ג לנגד עיניו את החברה שבתוכה ישב. הגם שחברה זו כללה מיעוטים נוצריים, פרסיים ואחרים, סביר להניח, שיחסו כלפי "הגוי" מבטא את יחסו כלפי הרוב המוסלמי ולא כלפי המיעוט.

בהשגותיו על רס"ג, ר' מבשר מצטט מפירושו של הגאון לפרשת יתרו, שבו כתב, כי ביאת נכרית חמורה יותר מביאת נידה, "כי לנידה יש זמן, שביאתה מותרת, והנכרית אין לה שעת היתר. ואם יסבור הסובר, הן היא מותרת כשהיא מתגיירת, הרי התגיירותה דומה להשתנות

90. הלכות מאכלות אסורות, פרק י"א הלכה ז' (עפ"י דפוס רומי ר"מ [ד"צ ירושלים תשט"ו]). כמוהו הורה גם בן-דורו הצעיר של הרמב"ם, ר' אברהם ב"ר נתן הירחי, שליקט בספרו רבים ממנהגי ישראל: "ואני ראיתי מקומות בספרד שאינן חוששין במגע יינו על ידי הישמעאלים ומוציאין להן היין ומוזגין ומוכרין ושותין עמהם... ולא היא... ואם כן הישמעאלים לא גרע מתינוק בן יומו, דמגעו אסור בשתייה, וכן פסקו כל הגאונים" (המנהיג, עמ' תרס, שו' 11-18).

91. ראה גם: גרוסמן, יחסו, עמ' 210. לדעתו, הולידה איבת החברה המוסלמית כלפי החברה היהודית תגובה דומה כלפיה, שבאה לידי ביטוי גם ביצירתם הפיוטית של רס"ג, רב האי גאון ומשוררי ישראל בספרד.

טבעה".⁹² ר' מבשר חולק על השוואה זו בין ביאת נידה לביאת נכרית: "הנידה אין לה היתר בעוד היא בנידתה ואין ביאתה מותרת אלא לאחר טהרתה, ובשעת טהרתה הרי אין היא נידה, נמצא דרכה כדרך הגויה, שאינה מותרת בשעת גיותה והיא מותרת רק לאחר התגיירותה, ואם כך, בטל מאמרו [=של רס"ג], שבעילת נידה יש לה שעת היתר".⁹³

הפסיקה המחמירה של רס"ג מורה, לכאורה, על עוינות כלפי הנוכרית, אולם צוקר הוכיח,⁹⁴ שלדברי הגאון יש יסוד בספרות חז"ל, ודווקא מקור דבריו של ר' מבשר נעלם מאיתנו. ספק הוא, לפיכך, אם ניתן להסיק מדברי ר' מבשר אלה מסקנות בנוגע ליחסו של רס"ג כלפי המוסלמים.

קל יותר להסיק מסקנות מן הדברים הבאים, הלקוחים אף הם מהשגות ר' מבשר: "ומה שנמצא אצלו, ירצהו השם, בפרשה הזאת [=פרשת בראשית], אומרו: קבלת מחלצות ומתנות מן הגויים אסורה, מפני שאלישע אמר: 'חי ה' אשר עמדתי לפניו אם אקח' (מלכים ב ה, טז), ודניאל אמר לבלשצר: 'מתנתך לך להוין' (דניאל ה, יז). אמר מבשר: לו היה הדבר כמו שהזכיר, לא היו יוסף ומרדכי רשאים לקבל דבר. מה שהזכיר הימנעות אלישע ע"ה מלקבל מתנות נעמן וחליפות בגדיו, אין

92. גם בחיבורו על ביאות אסורות, שרק קטע קטן ממנו שרד, הגאון מונה את שבע הנשים האסורות וכותב: "והה' הנדה, והו' הגויה... והיא חמורה מזו שלפניה, לפי שהנדה יש לה זמן טהרה שבו תהיה מותרת, ואילו הגויה אסורה לעולם" (סעדיאנה, עמ' 45).

93. השגות ר' מבשר, עמ' 107-108.

94. שם, עמ' 107, הערה 234, ועמ' 108, הערה 235.

זה מורה שדבר זה אסור, אלא יתכן שנמנע מזה מחמת התגאות, כדי להראות לו, שאין לו תשוקה לכך ואינו כמו האנשים המשתוקקים לקבל בגדים ומתנות. וכן דניאל ע"ה, אפשר שנמנע מלקבל, רק משום שרצה להוכיח את בלשצר וחשש, שהסכמתו לקבל המתנות תגרום לו להתבייש מפניו ולמעט בתוכחה, או כדי שלא יהיה כמקבל שכר על נבואתו. ואם כן הדבר, אין מה שהזכיר מהימנעות אלישע ודניאל מלקבל המתנות מן הגויים ראייה שאסור לקבל מהם".⁹⁵

דעותיהם של הגאון ושל ר' מבשר מעוגנות היטב במדרשי חז"ל. יתכן, איפוא, שיחסו של רס"ג כלפי החברה המוסלמית מוצא את ביטויו במקרה זה, בנטייתו לדעה המחמירה, האוסרת קבלת מתנות מן הגויים.⁹⁶

הערכה שלילית את הגוי וחוסר אמון ביכולתו לשמור על דתו בהיותו בן-חורין, עומדים מאחורי הסברו של רס"ג לפסוק: "לעלם בהם תעבדו" (ויקרא כה, מו): "ומה שנמצא אצלו בפרשת 'בהר סיני', אומרו: מאמר הכתוב: 'לעלם בהם תעבדו', למנוע אותנו מלשחרר אותם, כי ידע שזה יותר טוב להם, כי אם יהיו ברשות עצמם יברחו מן הדת".⁹⁷ מאותה סיבה לא נתן אברהם לאבימלך מלך גרר עבדים

95. שם, עמ' 96-97.

96. בנוסף לאיסור לקבל מתנות מן הנכרים, רס"ג אוסר לקבל מהם קרבנות לשם העלאתם על המזבח, הגם שאין זה ברור, אם כוונתו לקרבן התמיד בלבד, או לכל קרבנות הציבור (צוקר, על תרגום, עמ' 394, וכן עמ' 516, וראה עוד: ישראל קנוהל, "קבלת קרבנות מן נכרים", תרביץ מח [תשל"ט], עמ' 343-344).

97. השגות ר' מבשר, עמ' 116. למרות הסבר זה, אין לראות בכתוב "לעלם בהם תעבדו" מצוות עשה, אליבא דרס"ג, אלא רשות, וראה עוד: צוקר, על תרגום, עמ' 402 והערה 127 שם.

ושפחות: "אסור היה לאברהם להוציא עבדים מאמינים בה' ומתייהדים מתחת ידו לרשות אומה אחרת, כדרך שנאמר בתורה: 'לא תסגיר עבד אל אדניו' (דברים כג, טז), אלא יְהַדְהוּ וְשַׁלַּם דַּמְיוֹ לאדוניו".⁹⁸

לצד התייחסויות הלכתיות מחמירות אלה, פסק רס"ג מספר פסקי-הלכה מקלים כלפי הגויים. הרישא של משלי ו, א: "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפך" מלמדת, אליבא דרס"ג, שאסור למי שערב ליהודי בע"פ, ללא עדים וללא שטר, לחזור בו. הסיפא של הפסוק: "תקעת לזר כפך" מלמדת, כי "אפילו זה שאתה ערבת לו אינו יהודי, אלא גוי [במקור: "גריב" - זר], אסור לך לחזור ממה שערבת לו".⁹⁹

בעניין לקיחת ריבית מן הגוי רס"ג פוסק, שאין איסור מדאורייתא להלוות לגוי בריבית, "מיהו מאן דמדקדק במיליה לא לוזיף לגוי בריבית".¹⁰⁰ בהמשך תשובתו הגאון כותב, בהסתמכו על

98. רצהבי, מתפסיר, עמ' רעה, קטע יז. גם בתרגומו לפסוק: "לא תסגיר עבד אל אדניו אשר ינצל אליך מעם אדניו", רס"ג מדגיש את האלמנט הדתי כסיבה לאיסור ההסגרה: "לא תסלם אלעבד למולאה אלדיי יתכילץ מן דינה בל תמנה מעך" [=לא תסגיר את העבד לאדוניו אשר נחלץ מדתו, אלא תיטיב לו עמך]. כמעט כל המפרשים מנמקים את האיסור להסגיר את העבד לאדוניו כרס"ג, אך הגאון הוא היחיד המנמק בדרך זו גם את הכתוב: "לעלם בהם תעבדו". ואכן, בהמשך דבריו, ר' מבשר דוחה את דעת רס"ג.

99. רס"ג, משלי, עמ' נט. חז"ל, לעומת זאת, לומדים מהפסוק ענייני ערבות שונים, הנוגעים כולם ליהודים בלבד (מסכת בבא מציעא, דף קטו ע"א; מסכת בבא בתרא, דף קעג ע"ב; ירושלמי, מסכת יבמות, דף עא ע"א ובראשית רבה, פרשה צג), וכן שעל המקניט את חברו לפייסו בדברים (מסכת יומא, דף פז ע"א וילקוט שמעוני על הפסוק).

100. שערי צדק, חלק ד, שער ב, סימן ז. התשובה הובאה גם ע"י מילר בתוך: רס"ג, ספר הירושות, עמ' 114, סימן כג, למרות שבהערה

דרשת האמורא רב יוסף על הפסוק: "אם כסף תלוה את עמי" (שמות כב, כד): "פשיטא דכד אתו ישראל וגוי למיזף מינד, אוזיף ישראל ואח"כ גוי". לבסוף הוא מצטט את דברי חז"ל על הפסוק: "כספו לא נתן בנשך" (תהילים טו, ה): "דאפילו ריבית לגוי לא יהב" (מסכת מכות, דף כד ע"א).¹⁰¹

ההיתר לקחת ריבית מן הגוי שנוי במחלוקת הפוסקים. בהסתמך על הסוגיה במסכת בבא מציעא, דף ע ע"ב, הרי"ף, הרמב"ם והרשב"א פוסקים, שריבית גוי מותרת אומנם מדאורייתא, אך רבנן אסרוה, והתירוה רק לתלמיד חכם או לעם הארץ כדי מחייתו בלבד.¹⁰² רס"ג לעומת זאת, מחמיר, לכאורה, עם הגוי, בהתירו לקחת ממנו ריבית, אך בקריאתו להימנע מלקחת ריבית מן הגוי, אין הוא מבחין בין תלמיד חכם לשאינו תלמיד חכם, ומן הראוי, לדעתו, שהכל יימנעו מלקיחת ריבית מן הגוי.¹⁰³

-
- 5 שם (וכן בעמ' 113, הערה 7) הוא מטיל ספק בייחוסה לרס"ג. רוזנטל, לעומתו, משער, שהתשובה אכן יצאה מקולמוסו של הגאון (מקורות ומחקרים, עמ' 262, הערה 39).
101. אין בידינו עדות לגבי פירושו של רס"ג לכתוב: "לנכרי תשיך" (דברים כג, כא), פרט לתרגומו על הפסוק: "אלגריב תעאינה" [=לנכרי תלוה בריבית], שאין בו די כדי להסיק, אם זוהי אומנם מצוות עשה לדעתו (על השימוש בשרש הערבי עי"ן בבניין השלישי, במקום בבניין השני, ראה ערכו אצל: רצהבי, אוצר, עמ' 104).
102. לסיכום הדעות והשיטות בסוגיה זו, ראה: אוצר מפרשי התלמוד על מסכת מכות, ירושלים תשל"ה, עמ' תתקסה-תתקסז.
103. הגאונים שלפני רס"ג (כגון רב יהודאי גאון, בן המאה השמינית, ורב עמרם גאון, בן המאה התשיעית, וכן ר' שמעון קיירא, בעל "הלכות גדולות", אף הוא בן המאה השמינית) אסרו

העדות הטובה ביותר ליחסו המאופק של רס"ג כלפי המוסלמים,

לקחת ריבית מן הגוי, כנראה בהשפעת האיסור לקחת ריבית בדיני האסלאם. היתרו של רס"ג לקחת ריבית מן הגוי נובע, לדעת רוזנטל, מהשינוי בתנאים הכלכליים של יהודי בבל, שכן במחצית הראשונה של המאה העשירית גדל מספר הבנקאים היהודים, ורבים מהם אף שימשו במשרות כלכליות בכירות בחצר הח'ליף בבגדאד (מחקרים ומקורות, עמ' 261, וכן הערה 37 שם. על התמורות במעמד הכלכלי והחברתי של היהודים בבבל, ראה בספרו של W.J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*², New-York 1969, pp. 1-44. אולם למרות זאת, רס"ג ממליץ, כאמור, למי שמדקדק במצוות, שלא להלוות בריבית. אליבא דרס"ג מובן, מדוע הגמרא (מסכת מכות, דף כד ע"א) משבחת את מי שאינו לוקח ריבית מן הגוי, אף שהדבר מותר, בעוד שלשיטת הרמב"ם, למשל, הפוסק, שמצוות עשה להשיך לנוכרי (ספר המצוות, עשין, מצווה קצח; הלכות לווה ומלווה, פ"ה ה"א), קשה: מדוע הגמרא משבחת את מי שאינו מקיים מצוות עשה ואינו לוקח ריבית מן הגוי? (תשובות על קושי זה ראה במראה-המקום שבהערה הקודמת).

רב האי גאון, שחי אחרי רס"ג, שב ואסר לקחת ריבית מן המוסלמים, כשהוא עושה הבחנה בינם לבין בני דתות אחרות: "לא הותר אדם בריבית גוי, אלא בגויים שמורין, כי מותר ליטול וליתן בריבית, אבל באלו הישמעאלים, שאוסרין אותו בדתן, אסור להלוותן בריבית, ואפילו תלמיד חכם, כי יש בדבר חילול השם" (משה יהודה בלוי, שיטת הקדמונים על מסכת בבא מציעא, ניו-יורק תשכ"ז, עמ' שדמ). אולם איסורו לא פשט בציבור, ואפילו רבנו חננאל, שהרבה לפסוק כרה"ג ולהביא את דבריו בביאורו לתלמוד (ראה: שי"ר, תולדות רבנו חננאל בן רבנו חושיאל, ורשה תרע"ג, עמ' 12), מתעלם ממנו ופוסק: "לווין מן הגוי בריבית, שנאמר: 'לנכרי תשיך', וזו ששינו מלווין אותן בריבית, אוקמה ר' חייא בכדי חייו וכו'" (שיטת הקדמונים על בבא מציעא [ראה לעיל], עמ' שכז, וכן פסק תלמיד הרשב"א - שם, עמ' קפה).

היא התשובה שהשיב בענייננו של גוי המוכר לישראל קרקע החשודה כגזולה: "סתם גוי אנס הוא' לא נאמר אלא בעבור המטלטלין ובעלי החיים... אבל בקרקעות אין אומרינן: 'סתם גוי אנס הוא' ואין מוציאין קרקעות מרשות הבעלים הראשונים בהכנס גוי ידו בלבד בה ואף לא בהחזיקו בה כמה שנים, לפי שלא ניתנו חוקות החזקה אלא לישראל, אבל גויים, אין מעמידין שדה בידיהם אלא בשטר מכר, וכיון שכתב לגוי שטר מכר, זכה בשדה".¹⁰⁴ פסק ההלכה של הגאון, שהכלל: "סתם גוי אנס הוא" אינו חל על קרקעות, מנוגד לגמרא מפורשת: "סתם עכו"ם גזלני ארעתא נינהו",¹⁰⁵ ולדעת רבים מהראשונים המסתמכים עליה.¹⁰⁶ אליבא דיואל מילר, פסק רס"ג בניגוד לדין התלמוד, "מפאת ההפרש שהיה בנידון זה בין ממשלת פרס בימי חכמי התלמוד לממשלת הערבים בימי רס"ג".¹⁰⁷

הטענות התיאולוגיות העיקריות שהעלו המוסלמים בפולמוס שלהם

נגד היהודים, היו:

1. האסלאם מבטל את התורה (במקור: "נסד'").¹⁰⁸
2. היהודים זייפו את התורה (במקור: "תחריף").

104. תשובה"ג, הרכבי, סימן תקל, עמ' 261-262.

105. מסכת סוכה, דף ל ע"א, וראה גם הערתו של הרכבי לתשובה בעמ' 386.

106. ראה, למשל, פירוש רבנו חננאל על מסכת סוכה, שם; פירוש רשב"ם על מסכת בבא בתרא, דף לה ע"ב ו"שלטי גיבורים" על הרי"ף למסכת בבא בתרא (דף יג ע"ב מדפי הרי"ף).

107. רס"ג, ספר הירושות, עמ' 36, הערה 11.

108. אליבא דהפולמוסנים המוסלמיים, האסלאם מבטל לא רק את התורה, אלא גם את כל הדתות האחרות שקדמו לו, ראה, למשל, דברי

3. במקרא מצויות נבואות על הופעת מחמד ועל שליחותו (במקור:

"אֵלֶּלָאם").¹⁰⁹

רס"ג היה הראשון מבין חכמי ישראל שניהל נגד המוסלמים פולמוס שיטתי, שמטרתו להגן על הדת היהודית. למרות שבימיו כבר

באקלאני: "יש לדעת, שנביאנו מחמד, מי יתן ואללה יתפלל עליו ויתן לו שלום, שלוח אל כל הנבראים, ושתורתו לא תתבטל, אלא היא מבטלת את כל הדתות שקדמו לה" (באקלאני, אנצאף, עמ' 62). דעה זו מפורשת גם בקראן (85,3): "מי שהולך אחר דת זולת האסלאם, לא יקבלו ממנו, והוא בעולם הבא מן המפסידים". על התפתחות המושג "נסד'י" בתיאולוגיה המוסלמית, ראה: ונסברו, הסביבה, עמ' 109-110.

109. שריינר, הפולמוס, עמ' 592; שטראוס, דרכי, עמ' 183 ו-פרלמן, הפולמוס, עמ' 144. ניסוחן המגובש המוקדם ביותר של טענות אלה, שיסודן בכתבי פולמוס קדומים שחלקם אבד, הגיע לידינו בכתביו הפולמוסיים של אבן חזם הספרדי, בן המאה ה-11 (פרלמן, הפולמוס, עמ' 132 והערה 15a שם, וכן עמ' 120). פרלמן (שם, עמ' 114) מוסיף גם את הטענה, שהיהודים מגשימים את הבורא במקרא, אך נראה לי, שטענה זו, אף שהיא חשובה כשלעצמה, איננה באותה דרגת חשיבות כשלוש הטענות שנמנו בגוף העבודה. ב"צ דינור (ישראל בגולה, עמ' 467, הערה 89) מוסיף גם את הטענה, שמצבם הנחות של היהודים בקרב העמים מוכיח על ביטול תורתם. אולם לדעתי, אין זו טענה העומדת ברשות עצמה, אלא ראיה לטענה המרכזית בדבר הביטול. עפ"י באקלאני, היהודים דוחים טענה זו ומדגישים, שמצבם הנחות ופיזורם בכל קצווי תבל מוכיחים דווקא על נכונות תורתם (באקלאני, תמהיד, עמ' 167, 173). על הפולמוס המוסלמי נגד היהודים באלמדינה בראשית האסלאם, שגם בו הושמעו מרבית הטענות שהובאו לעיל, ראה: ונסברו, הסביבה, עמ' 109. על טענה זו אצל פולמוסנים נוצריים, ראה: פרקי ויכוח, עמ' שפח-שצ.

היו בנמצא חיבורים פולמוסיים מוסלמיים נגד היהודים, הוא לא חיבר חיבור מיוחד, שתכליתו לדחות את הטענות המוסלמיות, כדוגמת כתבי הפולמוס האנטי-קראיים שחיבר. הפולמוס מוצא, איפוא, את ביטוי ברבים מחיבוריו,¹¹⁰ שחלקם לא הגיע אלינו, אך עיקרו בספרו הפילוסופי "אמונות ודעות".¹¹¹ לדעת שטיינשניידר, אפילו הפולמוס האנטי-קראי בעניין העיבור מכוון כלפי המוסלמים.¹¹² לא מן הנמנע, שהפולמוס התנהל לא רק בכתב, אלא גם בע"פ, אף שאין לכך ראיות ברורות.¹¹³

בשני מקומות בפירוש לספר דניאל, רס"ג מבליט את אופיה הפולמוסי של הדת המוסלמית. בדיונו בקרן הקטנה הצומחת מבין הקרניים שבראשה של החיה הרביעית, הוא כותב: "ופירוש 'פס ממלל רברבן' (ז, ח) - דברי גנאי ודופי שאומרים הכופרים מאדום ואלה הבאים אחריה"¹¹⁴ על אלהי בני ישראל ועליהם, כמו שאמר: 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדלות' (תהילים יב, ד).¹¹⁵ וכן הוא

110. ר' משה אבן עזרא מספר, כי ר' שמואל בן חפני גאון ודאוד אלמקמץ (אשר חי לפני רס"ג), התפלמסו עם המוסלמים בעניין ביטול התורה, "מלבד כל המפוזר משל ר' סעדיה ברבים מחיבוריו" (ספר העיונים והדיונים, עמ' 38 שו' 43).

111. ראה גם: שריינר, הפולמוס, עמ' 602-603; גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 62.

112. שטיינשניידר, פולמוס, עמ' 340-341, וראה: ליקוטי קדמוניות, עמ' 95, שם מבואר, כי ענן וראשוני הקראים הלכו בעקבות המוסלמים בעניין העיבור.

113. רס"ג, בראשית, עמ' 253, הערה *266.

114. הרב קאפח תרגם "והנוהים אחריה", אך מדברי רס"ג בהמשך (עמ' קמא, שו' 8 מלמטה) מוכח, שכוונתו לדת האסלאם, הבאה אחרי הנצרות.

115. עמ' קלב.

כותב בביאורו לעשרת הפסוקים האחרונים של פרק יא, העוסקים, לשיטתו, במלכות ישמעאל: "ואומרו: 'ויתרומם ויתגדל על כל אלי' (יא, לו) - מה שנתפרסם ממנו, שהתקיף את כל הדתות בטענות, שרובן נכונות".¹¹⁶

אין אנו יודעים, מדוע לא חיבר הגאון חיבור מיוחד נגד המוסלמים, או מדוע עיסוקו בטענות המוסלמיות מצומצם בהיקפו. סאלו בארון משער, שהדבר נובע מהתמיכה שהעניקו לו השלטונות המוסלמיים בויכוח שהתנהל בינו לבין ראש הגולה, דוד בן זכאי.¹¹⁷ אולם, לדעתי, אין רס"ג שונה בתחום זה מיתר חכמי ימי-הביניים, שמיעטו להתפלמס עם המוסלמים, משום שייחסו לפולמוס זה חשיבות משנית בלבד.¹¹⁸

את עיקר פולמוסו נגד האסלאם רס"ג ממקד בטענת הביטול. הוא מתייחס בקצרה, ובעקיפין, למחמד ולנבואתו, ואינו עוסק כלל בטענה, שהיהודים זייפו את התורה. הסיבה לכך היא, ככל הנראה, העיסוק המרובה של הפולמוסנים המוסלמים בימיו בנושא הביטול. באקלאני (נפטר 1013), למשל, מייחד את הפולמוס האנטי-יהודי שבחיבוריו לנושא זה, ואיננו עוסק כלל בשני הנושאים האחרים.¹¹⁹ עבד אלג'באר (נפטר 1025) מקדיש אף הוא את עיקר פולמוסו להוכחת הטענה, שהביטול אפשרי. רק כאשר הוא מביא את טענת היהודים, כי

116. עמ' רו-רז.

117. בארון, הפעילות, עמ' 72, הערה 138.

118. ראה גם: פרלמן, הפולמוס, עמ' 121, 126.

119. באקלאני, אנצאף, עמ' 62-63; באקלאני, תמהיד, עמ' 160-188.

לסיכום טענותיו של באקלאני ב"כתאב אלתמהיד", ראה: ונסברו, הסביבה, עמ' 150-154.

אמונתם שהתורה לא תתבטל שקולה כנגד אמונת המוסלמים, שהתורה אכן תתבטל, וכי אין כל דרך רציונאלית להכריע בין שתי אמונות אלו, הוא מעלה את הטענה, שהאמונה המוסלמית היא הנכונה, שכן בתורה חלו זיופים ושיבושים, שעה שהקוראן לא זויף כלל ואין כל פגם בתהליך מסירתו במשך הדורות.¹²⁰

הפולמוס בנושא ביטול התורה מכוון, כפי שכבר כתבנו, נגד המוסלמים. יחד עם זאת, אין לשלול את האפשרות, שהוא מכוון גם כלפי חלק מהקראים, שסברו, בניגוד לדעת הרבניים, שביטול התורה אפשרי. קרקסאני, החשוב שבהוגי הדעות הקראיים בבבל במחצית הראשונה של המאה ה-10, מודה, למשל, שמצוות שכליות לא תתבטלנה, אולם מצוות שמעיות עשויות להתבטל.¹²¹ בהמשך דבריו הוא גם מתפלמס עם "קראים שאינם דוגלים בקדמות המצוות ואינם סבורים שהביטול אפשרי".¹²²

עדויות לחילוקי דעות בין רבניים לקראים בעניין ביטול התורה, מצויות גם בכתביהם של באקלאני ושל עבד אלג'באר. האחרון מזכיר את שיטתם של היהודים, המתנגדים לאפשרות, שנבואת מחמד תבטל את מה שקדם לה, "פרט לקבוצה קטנה של 'הענאניים' [במקור: אלענאניה], המתירים את ביטול תורת משה השכלית והשמעית".¹²³

באקלאני מרחיב יותר בעניין זה. לדבריו, נחלקו היהודים לגבי הביטול לשתי קבוצות: הקבוצה הראשונה, שאותה הוא מכנה בשם "השמותיים" [במקור: "אלשמעת'יה"], סבורה, שביטול התורה והופעת

120. עבד אלג'באר, אלמע'ני, עמ' 128 ואילך.

121. קרקסאני, אנואר, עמ' 452, שו' 10-14.

122. שם, שו' 19-20.

123. עבד אלג'באר, אלמע'ני, עמ' 139 שו' 5-6.

נביא לאחר משה, המבטל את תורתו, אפשריים מבחינה שכלית, אך נשללים ע"י פסוקים מפורשים בתורה. "הענאניים", לעומת זאת, טענו, כי "ביטול התורה אפשרי מבחינה שכלית, וגם הבחינה השמעית מאשרת את מה שהשכל אומר בעניין זה".¹²⁴

ברם, מרבית הטענות שהגאון מביא להוכחת אפשרות הביטול הועלו ע"י פולמוסנים מוסלמיים, וכנראה שנגדם מכוונים דבריו, ולא נגד הקראים, שהשפעתם בתחום זה היתה שולית בהשוואה להשפעה המוסלמית.

רס"ג לא היה הראשון שהתמודד עם טענת הביטול, כפי שמעידות חמש הטענות שהוא מזכיר בשם "אנשים מאומתנו, המביאים ראיות לדחיית ביטול התורה באופן כללי". לדעת אותם אנשים, המצוות נחלקות לחמישה סוגים:

1. מצוות שהכתוב מעיד עליהן, שהן נצחיות, ולא יתכן שהן תתבטלנה.

2. מצוות שמלכתחילה הוגבלו בזמן. בתקופת חלותן של המצוות לא יתכן שתבטלנה, ואילו לאחר אותה תקופה, חלותן פוקעת מאליה, כך שאי-אפשר לטעון, שהן תבטלנה.

3. מצוות התלויות במקום. באותו מקום שבו הן תלויות, לא יתכן שתבטלנה, ואילו במקום אחר אין הן חלות כלל.

124. באקלאני, תמהיד, עמ' 160 שו' 3-9. לסיכום המידע על הקראים במקורות הערביים, ראה: גיל, ארץ ישראל, ח"א, עמ' 629-630. המקורות המוסלמיים גם הבחינו בין "הקראים" לבין "הענאניים", שהם, לדעתם, חסידיו של ענן, מראשי גלות בבל, מעין "מעזלים" יהודים (שם, עמ' 629). הבחנה זו מצויה גם במקורות קראיים. קרקסאני, למשל, מזכיר את "הענאניים" ככת בפני עצמה, בעלת מספר חסידים קטן (קרקסאני, אנואר, עמ' 59, שו' 10).

4. מצוות המותנות בגורם נוסף, כגון: "עשו כך, מפני שמי הנילוס זורמים". כל עוד לא יעמדו המים מלזרום, לא יתכן שתתבטלה אותן מצוות. אולם, אם יצווה הבורא ציווי חדש לאחר שיעמדו המים מלזרום, אין זה ביטול המצווה הראשונה.

5. מצוות שלא הוגבלו במפורש בזמן וחלותן היא עד שיצווה הבורא ציווי אחר. גם מצוות אלה מוגבלות למעשה בזמן הידוע לבורא, ואולי גם לבני אדם, ולפיכך סוג זה של מצוות דומה לסוג השני שנזכר לעיל.¹²⁵

בתחילת דיונו בנושא הביטול, רס"ג מציג את עמדת המוצא שלו: לא יתכן שהתורה תתבטל, משום שישנה סתירה בין טענת האסלאם בדבר ביטולה, לבין הבטחות הנביאים בדבר נצחיותה. גם הקבלה שקיבלו כל ישראל באשר לנצחיות התורה, יש בה כדי לסלק כל ספק בעניין תקיפות המצוות, וכן כל פירוש, המבארן שלא כפשטן.¹²⁶ הפסוקים שהגאון מביא על מנת להדגים את ההבטחות בדבר נצחיות התורה, לקוחים מן התורה ומן הנביאים כאחד¹²⁷:

125. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלב-קלג. הגאון מעיר, מבלי לחוות דעה, כי יש השוללים את אפשרות קיומו של סוג המצוות החמישי. הטענות שהוא מביא בשם "אנשים מאומתנו" לקוחות, ככל הנראה, מפולמוס יהודי קדום נגד האסלאם, שפרטיו אינם ידועים לנו.

126. נקודת המוצא של רס"ג בפולמוסו נגד טענת הביטול שונה מזו של קרקסאני. בעוד הגאון מטעים, כי טענת הביטול סותרת את הבטחות הנביאים, קרקסאני סבור, שהיא סותרת את הודאת האסלאם עצמו, שהתורה היא המקור הראשון של המשפט כולו, וראה עוד: בן-שמאי, יחסם, עמ' 28.

127. גם באקלאני ועבד אלג'באר מביאים בשם היהודים "פסוקים", המצוטטים, כביכול, מפי משה, על מנת להוכיח את טענתם, שהתורה לא תתבטל. באקלאני מצטט שני "פסוקים": "התורה הזאת

1. במצוות רבות כתוב: "ברית עולם", או: "לדורותיכם".¹²⁸
2. משה מעיד, שהתורה נמסרה לבני ישראל לצמיתות: "תורה צוה לנו משה מורשה" (דברים לג, ד).
3. קיומו של עם ישראל מותנה בקיום המצוות. מכיון שהבורא הבטיח, שהעם יתקיים כל עוד יתקיימו השמים והארץ, הרי שגם המצוות תהיינה קיימות כימי השמים והארץ, ככתוב: "כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו אם ימשו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים" (ירמיהו לא, לד-לה).
4. הנביא מלאכי קורא לישראל לשמור על תורת משה עד יום תחיית-המתים, דבר המלמד, שלא יתכן שהתורה תתבטל במהלך פרק זמן זה: "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא" (ג, כב-כג).¹²⁹

נצחית עבורכם וחלה עליכם כימי השמים והארץ, אין לה ביטול ולא תחליף" (באקלאני, תמהיד, עמ' 176 שו' 7-8), ו-"אם תשמעו לי במה שציוויתכם אודותיו ובמה שאסרתיו עליכם, תיכון מלכותכם כפי שייכוננו השמים והארץ" (שם, עמ' 179 שו' 18 - עמ' 180 שו' 1). עבד אלג'באר מצטט שני "פסוקים" אחרים: "תורתי תקפה לנצח" (עבד אלג'באר, אלמע'ני, עמ' 123 שו' 1) ו-"תורתי לא תבוטל" (שם, עמ' 130 שו' 11). "פסוקים" אלה אינם נמצאים, כמובן, במקרא, והם מעידים על בקיאותם הדלה של המוסלמים בתנ"ך.

128. השווה הטענה הראשונה שהביא הגאון בשם "אנשים מאומתנו". טיעון זה מובא גם ע"י קרקסאני (אנואר, עמ' 293, סעיף 2), המצטט שני פסוקים, שבהם נזכרת המלה "לדורותיכם" (ויקרא כג, כא; במדבר טו, כג) ופסוק אחד שבו נאמר "לדורתם" (שמות לא, טז).

129. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלב.

לאחר שרס"ג מציג עמדת פתיחה זו, ולאחר שהוא סוקר את טענותיהם של "אנשים מאומתנו" נגד הביטול, כפי שהובא לעיל, הוא דן בטענותיהם של אלה "אשר הביטול אפשרי אצלם". אותם אנשים מקישים, לדבריו, ממצבים משתנים בחיי היומיום על מצוות התורה ומסיקים, שביטולן אפשרי ככל שאר הדברים בטבע. דיונו של רס"ג כתוב בצורת דיאלוג, שהוא אופן הפולמוס הרווח ביותר גם בכתביהם של הפולמוסנים המוסלמיים¹³⁰:

1. כשם שהבורא מַחֲיֶה ואח"כ ממית, כך יתכן שיתן תורה ואח"כ יבטלה!¹³¹

תשובת רס"ג: האדם נולד על מנת למות, משום שהמוות הוא הדרך הטבעית המובילה לעוה"ב, שהוא ייעודו האמיתי. התורה, לעומת זאת, לא ניתנה על מנת שתבטל, שכן לו כך היה, כל תורה המבטלת את קודמתה סופה שתבטל אף היא ע"י תורה חדשה שתבוא אחריה, וכך הלאה. אם נניח שהדבר יתכן, הופך ביטול התורה הישנה לתכליתה של התורה החדשה, דבר הסותר את מהותה.¹³²

2. כשם שהתורה מתבטלת עם מותו של האדם המצווה לקיימה, כך יתכן שהתורה תבטל ע"י תורה אחרת!

תשובת רס"ג: אין מקום להיקש, משום שביטול התורה עם מותו של

130. על צורת כתיבה זו בחיבורים פולמוסיים מוסלמיים ועל מעלותיה ראה: ונסברו, הסביבה, עמ' 114-115.

131. טענה זו הובאה גם ע"י קרקסאני, אנואר, עמ' 450, שו' 14-15, אך הוא דוחה אותה באופן שונה מזה של רס"ג. על טענה דומה אצל אבן חזם הספרדי, ראה: פרלמן, הפולמוס, עמ' 111-112, וכן לגבי הטענה הרביעית להלן.

132. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלג-קלד.

האדם הוא הכרחי ובלתי נמנע, שעה שביטול תורת משה ע"י תורה אחרת אינו הכרחי כלל.¹³³

3. כשם שאדם עובד יום אחד ושובת באחר, צם באחד ואוכל בשני, כך יתכן, שתורה תינתן בזמן אחד ותוחלף בזמן אחר!

תשובת רס"ג: כמו בתשובה השניה, אין להקיש מדבר הכרחי, שהרי האדם איננו יכול לצום או לשבות ממלאכתו כל הימים, על ביטול התורה, שאיננו הכרחי כלל.¹³⁴

4. כשם שהבורא מעשיר ומוריש, פוקח עיניים ומעוור ברצונו, כך יתכן שיחליף את התורה ברצונו!

תשובת רס"ג: האושר והייסורים הם שכר על קיום המצוות או עונש על ביצוע עבירות, והם תלויים, לפיכך, במעשיו של האדם. קיום התורה, לעומת זאת, אינו תלוי כלל במעשיו, ולכן היא לא תתבטל ולא תשתנה.¹³⁵

5. כשם שבעולם הצומח חלים שינויים רבים, כגון השתנות צבעה של התמרה מירוק לאדום, כך יתכן שינוי בתורה!

תשובת רס"ג: השינויים בעולם הצומח הם טבעיים והכרחיים, ואילו ביטול התורה איננו הכרחי, ואפילו בלתי אפשרי, כמבואר בטענה הראשונה לעיל.¹³⁶

6. כשם שעשיית מלאכה בשבת, שהיא מותרת מבחינה שכלית, נאסרה ע"י מצווה שמעית, כך יתכן, שמצווה שמעית אחרת תבטל את קודמתה!

133. שם, עמ' קלד.

134. שם. טענה זו הובאה גם ע"י קרקסאני, אנואר, עמ' 449 שו' 9 - עמ' 450 שו' 5, אך הוא דוחה אותה באופן שונה.

135. רס"ג, שם. נושא זה נדון גם אצל באקלאני, תמהיד, עמ' 187-188, סעיף 320.

136. רס"ג, שם, עמ' קלד-קלה.

תשובת רס"ג: היקש זה היה נכון, לו היה השכל מחייב עשיית מלאכה בשבת, והמצווה השמעית היתה אוסרת אותה. אולם גם השכל מסכים, ששבתה ממלאכה למשך יום אחד בשבוע מועילה לאדם, והמצווה השמעית באה רק להעניק לאדם שכר על שביתתו.¹³⁷

7. כשם שתורת משה החליפה את תורת אברהם, כך יתכן, שתורה חדשה תחליף את תורת משה!¹³⁸

תשובת רס"ג: תורת משה היא תורת אברהם, שאליה נוספו מספר מצוות, שמטרתן להנציח אירועים שאירעו לעם ישראל, כגון: מצוות אכילת מצה או שמירת השבת. מצוות נוספות אלו אינן מבטלות את תורת אברהם, כשם שאדם המתפלל תפילת נדבה, מחמיר על עצמו וצם, או מרבה במתן צדקה, אינו סותר בכך את דתו, שאינה מחייבת חומרות אלו. סיכומו של הגאון לשבע הטענות האלו: "כל אלה, מי יתן וירחם עליך ה', הם דברים טורדניים, שאין להוכיח מהם דבר בדרך העיון".¹³⁹

טענה אחרת שרס"ג מביא בשם מחייבי הביטול, עוסקת באפשרות שיקום נביא כדוגמת משה, שיעשה אותות ומופתים כמוהו, "ומכיון

137. שם, עמ' קלה.

138. הטענה, שתורת משה מבוטלת ע"י נבואת מחמד, כשם שתורת משה ביטלה את תורת אברהם, היא מן הטענות הרווחות ביותר בקרב הפולמוסנים המוסלמיים, ראה למשל: עבד אלג'באר, אלמע'ני, עמ' 109-111; שטראוס, דרכי, עמ' 183, סעיף 3, ועמ' 184, סעיפים 6, 8.

139. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלה.

שהאמונה במשה נובעת מכך שעשה אותות ומופתים, כך חייבת הסיבה לאמונה בזולתו להיות האותות והמופתים שיעשה".¹⁴⁰ הגאון דוחה טענה זו בקובעו, שהאמונה באדם הטוען לנבואה איננה מותנית באותות ובמופתים שהוא עושה, אלא בראש ובראשונה באופיה של טענתו: אם הוא קורא לעם לעשות דבר המתקבל על הדעת, כגון: לצום ביום פלוני, יש מקום לבקש ממנו אות, ובהתקיים האות - תיאמן נבואתו. אולם אם הוא קורא לעם לבצע דבר שאיננו מתקבל על הדעת, כגון: לזנות או לגנוב, או שהוא מבשר על בואו של מכול מים לעולם, בניגוד להבטחת ה' שלא יביא עוד מכול (בראשית ט, טו) - גם אם יתקיימו כל אותותיו ומופתיו, לא נאמין לטענתו.¹⁴¹ הגם שהגאון איננו מתייחס במפורש למחמד ואינו נוקב בשמו, הרי שמן העובדה שהוא דן בנושא הנבואה בעיצומו של הפולמוס נגד טענת הביטול ניתן להסיק, שכוונתו אליו.¹⁴²

לאחר מכן רס"ג מביא שלוש טענות נוספות בעניין ביטול התורה,

140. שם, עמ' קלו. טענה דומה מביא גם קרקסאני, אנואר, עמ' 294, סעיף 4, אם כי ההקשר שבו מובאת טענה זו, שונה מהקשרה אצל רס"ג, וראה גם: בן-שמאי, יחסם, עמ' 110-111.

141. רס"ג, שם, עמ' קלו-קלז.

142. כך נהג גם הרמב"ם בדונו בטענת הביטול, ראה: אג"ת, עמ' 51 שו" 21 ואילך. אשר לשאלה העקרונית, אם יתכן נביא בקרב הגוים, רס"ג והרמב"ם חלוקים ביניהם: בעוד שרס"ג רואה בנבואה סגולה ייחודית לישראל, הרמב"ם סבור, כי יתכן שגוי יגיע למעלת נבואה. לסיכום סוגיה זו ראה: יעקב לוינגר, "הנבואה אצל אומות העולם לפי הרמב"ם", המעין יב (תשל"ח), עמ' 16-22. על דעת רס"ג ראה שם, עמ' 21.

המבוססות על פסוקי המקרא:

1. "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש" (דברים לג, ב). רס"ג איננו מסביר מהי הטענה שהמוסלמים טוענים בהסתמך על פסוק זה, אך ככל הנראה, כוונתו לפירושים המוסלמיים, שלפיהם "זרח משעיר" רומז להופעת ישו הנוצרי, ו-"הופיע מהר פארן" רומז להופעת מחמד.¹⁴³

תשובת רס"ג: שלושת השמות הנזכרים בפסוק: סיני, שעיר ופארן, הם שמות נרדפים להר אחד, המתנשא אל מול שלוש ארצות סמוכות, שכל אחת מעניקה לו שם שונה.¹⁴⁴

143. ראה רמב"ם, אג"ת, עמ' 44 שו" 5 ואילך; שטראוס, דרכי, עמ' 192, סעיף 14. מן הראוי לציין, שפסוקנו מובא בד"כ כראיה להופעת מחמד ולאמיתות נבואתו, ואילו רס"ג דן בו במסגרת נסיונותיו להפריך את טענת הביטול, כפי שהוא עצמו כותב בראשית דיונו: "ומהם מי שמביא ראיות לביטול מפסוקי המקרא, ומצאתי לנכון להביאם, ולהביא מה שאומרים עליהם ונגדם" (עמ' קלז שו" 9-11). יש בכך כדי ללמדנו, שסיווג הטענות המוסלמיות עפ"י סעיפים, המקבילים לכאורה בחשיבותם, הוא מלאכותי, שכן הטענה העיקרית של המוסלמים נגד היהודים היא, שהתורה בוטלה, ואילו הטענות האחרות משניות לה.

144. פירושו של רס"ג הובא גם ע"י ראב"ע על אתר. לפירוש זה יש מקור בספרות חז"ל: "... דאמר ר' יוסי בר' חנינא: ה' שמות יש לו [=להר סיני], מדבר צין... מדבר קדש... מדבר קדמות... מדבר פארן... מדבר סיני, ומה שמו? חורב שמו" (מסכת שבת, דף פט ע"א-ע"ב). בתרגומו לפסוק הגאון מתגבר על הפרשנות המוסלמית, בהופכו את המשפטים הקצרים שבו למשפטי זיקה, המשועבדים כולם לשם זוקק אחד: "אללהם אלד"י תג'לי לנא מן טור סיני ואשרק בנורה מן ג'בל שעיר ולוֹחַ בה מן ג'בל פארן...". [=ה', אשר נגלה לנו מהר סיני, אשר האיר את אורו מהר שעיר ואשר הראה אותו מהר פארן...]. בכך נמנעת האפשרות

טענה מוסלמית נוספת, המבוססת על פסוקנו: הפועל בפסוק הוא אמנם בזמן עבר: "הופיע", אך בפסוק המקביל בספר חבקוק (ג,ג): "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן", הפועל הוא בזמן עתיד, ומלמד, לפיכך, על התגלותו הצפויה של מחמד!¹⁴⁵

תשובת רס"ג: סגנון המקרא הוא, שכאשר מספר פעלים בזמן עבר מופיעים בזה אחר זה, הראשונים הם בצורת העבר "המקובלות" ("קטל", או "יקטל" בתוספת וי"ו ההיפוך), ואילו הפעלים שאחריהם הם בצורת עתיד מורפולוגי ("יקטל"), אך לא סמנטי. לראיה, רס"ג מצטט מספר פסוקים, שבהם נמנים חטאי האבות במדבר: "וימרו על ים בים סוף... מהרו שכחו מעשיו... ויתאו תאוה במדבר" (תהילים קו, ז, יג-יד). כל הפעלים בפסוקים אלה הם בצורת "קטל" או "יקטל" בתוספת וי"ו היפוך, ואילו בהמשך הכתובים הפעלים (פרט לאחד) מופיעים בצורת "יקטל" בלבד, ללא וי"ו היפוך, כשהוראתם עבר: "תפתח הארץ ותבלע דתן... יעשו עגל בחרב" (שם, יז, יט).¹⁴⁶ גם הפועל "יבוא" בפסוק מספר חבקוק הוא, לפיכך, בזמן עבר, ולא עתיד.

להסב כל משפט מבין המשפטים הכלולים בפסוק זה על אדם אחר (כלומר: על ישו או מחמד). לסיכום הפולמוס הארוך עם אומות העולם סביב פסוק זה, ראה: י' רוזנטל, "סובלנות דתית בפרשנות המקרא של ימי הביניים", בתוך: מחקרים ומקורות, עמ' 205-213.

145. ראה גם שטראוס, דרכי, עמ' 195-196, סעיף 45. הנוצרים, לעומת זאת, דרשו פסוק זה ושני קודמיו על ישו, ראה: ספר נצחון, עמ' 104, סעיף קלה.

146. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלז-קלח. הגאון מצטט שני פסוקים אלה בסדר הפוך, דבר המחזק את ההנחה, שנהג לצטט פסוקים בהסתמכו על זכרונם בלבד, מבלי לעיין בספרים.

על ביאורו לפסוקים בספר תהילים רס"ג חוזר גם בפירושו לספר דניאל: "ואמרו: 'אבעא' ו'יהודענני' (ז, טז), כאילו הם לעתיד, אבל הם לעבר, כפי אמרו: 'אלוה מתימן יבוא' ואמרו: 'יעשו עגל בחרב', 'תפתח הארץ ותבלע דתן' והדומה לכך".¹⁴⁷

2. "וציר בגוים שלח קומו ונקומה עליה למלחמה" (עובדיה א, א).

אף כאן רס"ג איננו מבהיר מהי הטענה המבוססת על הפסוק, אך קרוב לודאי, שהוא מתפלמס עם הנוצרים, המפרשים כי "ציר" רומז למשיח.¹⁴⁸

147. רס"ג, דניאל, עמ' קלט.

148. למרות שלא מצאתי טענה זו בספרי פולמוס נגד הנצרות שנתחברו בצרפת ובאשכנז, ולמרות ש"ציר" יכול להתפרש כרמז למחמד, המכונה "אלרסול" [=השליח] (ראה, למשל, קראן, 33, 40), נראה לי, שהגאון מתפלמס כאן עם נוצרים ולא עם מוסלמים, שכן נבואת עובדיה כולה עוסקת באדום ולא בישמעאל (ראה גם פירושו של רס"ג לפסוק כא בעמ' רמו, שבו הוא מדבר במפורש על "אלרום" [=הנוצרים]). ראה לכך ניתן להביא מביאורו של יפת בן עלי לספר עובדיה, המפרש את כל הספר כמכוון נגד הנוצרים (קטע מהפירוש התפרסם ע"י בן-שמאי, שיטות, ח"ב, עמ' רכח). קרקסאני, לעומת זאת, כותב, שנושא נבואת עובדיה שנוי במחלוקת: "האנשים נחלקים בעניין זה לשתי קבוצות: חלק אומרים, שאלה הם הנוצרים [=אלרום]", וחלק אומרים, שאלה הם הערבים" (קרקסאני, אנואר, עמ' 335, שו' 15-16). מאידך, יתכן, שפולמוס זה מכוון גם נגד כתות יהודיות (אם כי לא נגד הקראים) - ראה גם: בן-שמאי, יחסם, עמ' 8, הערה 8; פרלמן, הפולמוס, עמ' 108.

הגם שלדעתי רס"ג מתפלמס במקרה זה, וכן בהמשך בהביאו את הפסוק מספר ירמיהו לא, ל עם נוצרים ולא עם מוסלמים, ביכרתי להביא את תשובותיו בפרק זה, ולא בפרק הבא, העוסק בפולמוסו נגד הנצרות, על מנת לשמור על רצף הפולמוס שבאמו"ד.

תשובת רס"ג: הדרשה כולה איננה נבואה לעתיד, אלא סיפור דברים מן העבר. "ציר" הוא יחזיאל בן זכריהו בן בניה בן יעיאל בן מתניה הלוי מבני אסף (דברי הימים ב כ, יד), שבישר ליהושפט מלך יהודה על מפלתם הקרובה של בני מואב ושל בני עמון, אשר נקבצו להילחם עמו (שם, שם, טו-יז).¹⁴⁹

3. "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה" (ירמיהו לא, ל).

הטענה ברורה: הברית החדשה מבטלת את הברית הישנה.

תשובת רס"ג: מהמשך הכתובים מתברר, שהברית החדשה איננה אלא התורה עצמה: "כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה' נתתי את תורתי בקרבם" (שם, שם, לב). החידוש בברית השנייה הוא, שהיא לא תופר כמו הברית הראשונה, שעליה נאמר: "אשר המה הפרו את בריתי ואנכי בעלתי בם" (שם, שם, לא).¹⁵⁰

149. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלח. השווה גם ילקוט שמעוני על עובדיה א: "אימתי היתה מלחמה זו? בימי יהושפט מלך יהודה". מקורו של הילקוט בסדר עולם רבה, פרק כ (דף מ ע"א. לשאלה, האם הכיר רס"ג את סדע"ר, ראה: שם, הערה ז, וכן פ"ה לעיל, הערה 47).

150. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלט. תשובה דומה לזו של הגאון השיבו גם ר' יוסף אופיצ'אל (יוסף המקנא, עמ' 70, סעיף ה), בעל ספר "כלימת הגויים" (בתוך: אוצר הויכוחים, עמ' 273), בעל ספר נצחון (שם, עמ' 251) ובעל ספר נצחון ישן (עמ' 75, סעיף פו). שני האחרונים דוחים את טענת הביטול הנוצרית בהביאם גם את דברי ישו עצמו, שלא בא לבטל את תורת משה, אלא להשלימה (וראה עוד הפרק הרביעי בספר "כלימת הגויים", עמ' 269-273, שעניינו: "לבאר, כי מעולם לא חשב ישו לחלוק על התורה האלהית, אבל רצה בקיומה ונצחיותה מאד"). רס"ג לא יכול היה להשיב תשובה זו, משום שלא הכיר את הברית החדשה במקורה,

אחת מדרכי הפולמוס המקובלות ביותר על המוסלמים - אם כי לא רק עליהם - היתה לבסס את טענת הביטול על סתירות בין פסוקים או בין עניינים שונים במקרא.¹⁵¹ מדברי הגאון משתמע, שהפולמוסנים המוסלמיים הציגו בפני היהודים סתירות מדומות רבות (בלשונו: "טעויות"), אך "לשם הקיצור" הוא מזכיר עשר בלבד:

1. אדם הראשון נשא את בנותיו לנשים ואח"כ נאסר הדבר! תשובת רס"ג: נשיאת האחות נאסרה אומנם עוד קודם למשה, כפי שלומדים מאברהם, אשר אמר לשרה: "אמרי נא אחתי את" (בראשית יב, יג), אולם אדם הראשון נאלץ לשאת את בנותיו, מכיון שלא היו בעולם נשים אחרות, ומשהתרכו הנשים פסק היתרו, כשם שלחולה מותר לאכול ביום צום, אך כשהוא מבריא בטל היתרו.¹⁵²
2. קין, שהרג את הבל, נדון להיות נע ונד, אולם אח"כ ציווה הבורא להרוג כל רוצח! תשובת רס"ג: זה אינו ביטול, משום שהבורא הורה להרוג את הרוצחים רק בפני שופט ועפ"י עדות של שני עדים. מכיון שאלה לא היו במקרה של קין, לא נתחייב מיתה, אלא גלות.¹⁵³

ומשום שהפולמוסנים המוסלמיים, שבאמצעות חיבוריהם הכיר את עיקרי התיאולוגיה הנוצרית (ראה עוד להלן בפרק ז), לא הרבו לצטט בשם ישו דברים, שאינם עולים בקנה אחד עם טענותיהם בדבר ביטול התורה.

151. דרך זו נקטו, למשל, אבן חזם (פרלמן, הפולמוס, עמ' 110, 112-113), שמואל המערבי (שם, עמ' 117) ואבו זכריא יחיא אלרקלי (שם, עמ' 121). אחת הדוגמאות החביבות ביותר על הפולמוסנים המוסלמיים היה האיסור לשאת שתי נשים בחייהן, איסור המבטל את ההיתר שרווח בימי יעקב, אשר נשא את רחל ולאה (שם, עמ' 112; שטראוס, דרכי, עמ' 187, סעיף 17).

152. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלט.

153. שם, עמ' קלט-קמ.

אחת מדרכי הפולמוס המקובלות ביותר על המוסלמים - אם כי לא רק עליהם - היתה לבסס את טענת הביטול על סתירות בין פסוקים או בין עניינים שונים במקרא.¹⁵¹ מדברי הגאון משתמע, שהפולמוסנים המוסלמיים הציגו בפני היהודים סתירות מדומות רבות (בלשונו: "טעויות"), אך "לשם הקיצור" הוא מזכיר עשר בלבד:

1. אדם הראשון נשא את בנותיו לנשים ואח"כ נאסר הדבר! תשובת רס"ג: נשיאת האחות נאסרה אומנם עוד קודם למשה, כפי שלומדים מאברהם, אשר אמר לשרה: "אמרי נא אחתי את" (בראשית יב, יג), אולם אדם הראשון נאלץ לשאת את בנותיו, מכיון שלא היו בעולם נשים אחרות, ומשהתרבו הנשים פסק היתרו, כשם שלחולה מותר לאכול ביום צום, אך כשהוא מבריא בטל היתרו.¹⁵²
2. קין, שהרג את הבל, נדון להיות נע ונד, אולם אח"כ ציווה הבורא להרוג כל רוצח! תשובת רס"ג: זה אינו ביטול, משום שהבורא הורה להרוג את הרוצחים רק בפני שופט ועפ"י עדות של שני עדים. מכיון שאלה לא היו במקרה של קין, לא נתחייב מיתה, אלא גלות.¹⁵³

ומשום שהפולמוסנים המוסלמיים, שבאמצעות חיבוריהם הכיר את עיקרי התיאולוגיה הנוצרית (ראה עוד להלן בפרק ז), לא הרבו לצטט בשם ישו דברים, שאינם עולים בקנה אחד עם טענותיהם בדבר ביטול התורה.

151. דרך זו נקטו, למשל, אבן חזם (פרלמן, הפולמוס, עמ' 110, 112-113), שמואל המערבי (שם, עמ' 117) ואבו זכריא יחיא אלרקלי (שם, עמ' 121). אחת הדוגמאות החביבות ביותר על הפולמוסנים המוסלמיים היה האיסור לשאת שתי נשים בחייהן, איסור המבטל את ההיתר שרווח בימי יעקב, אשר נשא את רחל ולאה (שם, עמ' 112; שטראוס, דרכי, עמ' 187, סעיף 17).

152. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלט.

153. שם, עמ' קלט-קמ.

3. בתחילה היה כל אדם כשר להקריב קרבנות, אולם אח"כ הותר הדבר

רק לאהרן ולבניו!

תשובת רס"ג: גם לפני בחירת אהרן ובניו לא היו הכל מותרים להקריב, אלא רק אותם ששימשו בתפקיד המקביל לתפקידם של הכהנים, ולפיכך אין בבחירתם משום ביטול.¹⁵⁴

4. הקרבת הקרבנות הותרה בשבת, לאחר שקודם לכן נאסרה עשיית כל מלאכה!

תשובת רס"ג: טענה זו לא רק שאינה מחזקת את הביטול, אלא אף מסייעת לדחייתו. הקרבת הקרבנות קדמה לשבת, וגם כאשר נאסרה עשיית מלאכה בשבת, לא נאסרו הקרבת קרבנות ומילה, שאף היא קדמה לשבת.¹⁵⁵

5. הקב"ה אמר לאברהם על יצחק: "והעלהו שם לעלה" (בראשית כב, ב), אבל אח"כ מנע ממנו להקריבו, בצוותו אותו: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (שם, שם, יב)¹⁵⁶

תשובת רס"ג: הקב"ה אמר אומנם לאברהם להעלות את יצחק בנו לעולה, אבל הסתפק בגילויי הנכונות שלו לבצע את ציוויו: הכנת האש והעצים ולקחת הסכין.¹⁵⁷

154. שם, עמ' קמ.

155. שם, וראה גם רס"ג, בראשית, עמ' 368 והערה 132.

156. שטראוס, דרכי, עמ' 184, סעיף 5.

157. רס"ג, אמו"ד, עמ' קמ. על מקומו של פרק כב בספר בראשית בפולמוס האנטי-מוסלמי של הגאון, ראה: Andrew Rippin, "Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic", in: William M. Brinner and Stephen D. Ricks (ed.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, pp. 33-46.

3. בתחילה היה כל אדם כשר להקריב קרבנות, אולם אח"כ הותר הדבר רק לאהרן ולבניו!

תשובת רס"ג: גם לפני בחירת אהרן ובניו לא היו הכל מותרים להקריב, אלא רק אותם ששימשו בתפקיד המקביל לתפקידם של הכהנים, ולפיכך אין בבחירתם משום ביטול.¹⁵⁴

4. הקרבת הקרבנות הותרה בשבת, לאחר שקודם לכן נאסרה עשיית כל מלאכה!

תשובת רס"ג: טענה זו לא רק שאינה מחזקת את הביטול, אלא אף מסייעת לדחייתו. הקרבת הקרבנות קדמה לשבת, וגם כאשר נאסרה עשיית מלאכה בשבת, לא נאסרו הקרבת קרבנות ומילה, שאף היא קדמה לשבת.¹⁵⁵

5. הקב"ה אמר לאברהם על יצחק: "והעלהו שם לעלה" (בראשית כב, ב), אבל אח"כ מנע ממנו להקריבו, בצוותו אותו: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (שם, שם, יב)!¹⁵⁶

תשובת רס"ג: הקב"ה אמר אומנם לאברהם להעלות את יצחק בנו לעולה, אבל הסתפק בגילויי הנכונות שלו לבצע את ציוויו: הכנת האש והעצים ולקיחת הסכין.¹⁵⁷

154. שם, עמ' קמ.

155. שם, וראה גם רס"ג, בראשית, עמ' 368 והערה 132.

156. שטראוס, דרכי, עמ' 184, סעיף 5.

157. רס"ג, אמו"ד, עמ' קמ. על מקומו של פרק כב בספר בראשית בפולמוס האנטי-מוסלמי של הגאון, ראה: Andrew Rippin, "Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic", in: William M. Brinner and Stephen D. Ricks (ed.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, pp. 33-46.

גם בפירושו לספר בראשית רס"ג דן בטענת הביטול, המבוססת על פרשת העקידה. הוא מזכיר שתי סתירות, כביכול, שמחייבי הביטול מוצאים בין הציווי להעלות את יצחק לעולה, לבין שני פסוקים אחרים. הסתירה הראשונה היא לפסוק: "כי ביצחק יקרא לך זרע" (שם, כא, יב), ותשובתו: אין בציווי להקריב את יצחק משום ביטול ההבטחה הנ"ל, מכיון שהקב"ה היה יכול להחיות את יצחק לאחר הקרבתו ולקיים בו את כל ההבטחות.

הסתירה השניה זהה לזו שבאמו"ד ורס"ג מיישב אותה בארבע

דרכים:

א. הציווי "והעלהו שם לעלה" יכול אמנם להתפרש כהוראה להעלות את יצחק לקרבן, אך גם כהוראה להעלותו להר גבוה. אברהם, שלא ידע מהי כוונת הבורא, הכין את עצמו לאפשרות הקשה ביותר ולקח עמו אש, עצים ומאכלת. הקב"ה, לעומת זאת, התכוון מלכתחילה לאפשרות השניה ולכן הורה לאברהם: "אל תשלח ידך אל הנער".

נגד תשובה זו טענו מחייבי הביטול: אם אברהם יצא לקיים את מצוות הבורא מבלי שזו תהיה מחוורת לו כל צרכה, יתכן שגם נביאים אחרים ניבאו נבואות שלא היו מחוורות להם כל צרכן! ותשובתו: אין להביא ראיה מאברהם לגבי הנביאים האחרים, לפי שהקב"ה סתם את הציווי לאברהם בכוונה תחילה, שאם לא כן, לא היה בו כל נסיון עברו.

ב. בציווי: "והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך" מסתתר תנאי, ושיעור הפסוק: "העלהו לעולה אם אמר אליך". גם עפ"י תשובה זו התכוון אברהם לאפשרות הגרועה ביותר, אך הקב"ה עצר בעדו בעוד מועד.

ג. הכינוי המושאי החבור בפועל "והעלהו" איננו מוסב על יצחק, כפי שחשב אברהם, אלא על האֵל, שהועלה בסופו של דבר על המזבח,

והראיה: כאשר מנע הקב"ה מאברהם לשלוח יד ביצחק, נשא את עיניו אל האיל והבין מייד שאליו היתה הכוונה בציווי הראשון, ולכן הקריבו במקום יצחק.

ד. ביטול מצווה אפשרי, כאשר הקב"ה אינו מבטיח, שהיא תהיה תקיפה לעולם, כדוגמת הציווי לאברהם להעלות את יצחק על המזבח. ביטול מצוות התורה, לעומת זאת, איננו אפשרי, משום שה' הבטיח, שהן תתקיימנה כל עוד יעמדו השמים והארץ על מכונם.¹⁵⁸

6. בתחילה אסר הקב"ה על בלעם ללכת עם שלוחי בלק (במדבר כב, יב), אך אח"כ ציווה עליו ללכת אתם (שם, שם, כ)! תשובת רס"ג: הקב"ה התיר לו ללכת רק עם השליחים השניים, שהיו נכבדים יותר מהראשונים, כדי להגדיל את כבודו, על מנת שאח"כ יאמרו, כי הקב"ה הציל את עמו מצרתו של פלוני הנכבד.¹⁵⁹

7. ה' אמר לחזקיהו: "כי מת אתה ולא תחיה" (ישעיהו לח, א), אולם אח"כ חזר בו ואמר: "הנני יוסף על ימין חמש עשרה שנה" (שם, שם, ה)!

158. רס"ג, בראשית, עמ' 141-142, ובתרגום לעברית עמ' 401-402. פולמוס עקיף בהקשר לעקידת יצחק מסתתר, כנראה, גם בדברי רס"ג, שאין להעלות על הדעת, כי מעלת ישמעאל, אשר נימול בהיותו בן 13 שנה (בראשית יז, כה), עדיפה על מעלתו של יצחק, אשר נימול בגיל שמונה ימים, ואשר לא יכול היה למנוע את ביצוע המילה. לדעת הגאון, העקידה מלמדת, שיצחק היה מוכן לא רק לסבול את כאב המילה, כישמעאל בשעתו, אלא גם למסור את נפשו להריגה על ציווי ה' (שם, עמ' 400).

159. רס"ג, אמו"ד, עמ' קמ.

תשובת רס"ג: האיום "כי מת אתה" נועד להפחיד את חזקיהו,

וכאשר חזר בתשובה, האריך ה' את ימיו.¹⁶⁰

8. הלוויים נבחרו לעבודת המקדש במקום הבכורות (במדבר ח, יח)!

תשובת רס"ג: לאחר שחטאו הבכורות, בחר הקב"ה במקומם בלוויים, שכן דרכו להעניש את החוטא ולהשפילו. מאותה סיבה גורש אדם הראשון מגן-עדן לאחר שחטא, ומאותה סיבה עצמה הגלה ה' את ישראל מעל אדמתו.¹⁶¹

9. יהושע ביטל את קדושת השבת כאשר נלחם במהלכה ביריחו (יהושע ו, ט)!

תשובת רס"ג: המלחמה עצמה לא התחוללה בשבת, ולפיכך לא חילל יהושע את קדושתה. ביום שבת רק נשאו את הארון סביב חומות העיר ותקעו בחצוצרות, ופעולות אלה מותרות בשבת.¹⁶²

10. בתחילה היה כיוון התפילה כנגד המשכן, אך אח"כ שונה כנגד המקדש!

תשובת רס"ג: בתחילה היתה התפילה לכיוון הארון, אך כאשר זה עבר מהמשכן לבית המקדש, השתנה גם כיוון התפילה בהתאם.¹⁶³

לאחר שהוא דן בעשר הסתירות שמצאו המוסלמים במקרא, הגאון דוחה שלוש ראיות נוספות לטענת הביטול:

160. שם, עמ' קמא. פירוש זה של רס"ג צוטט בהרחבה ע"י ר' אברהם בן שלמה (ראב"ש, קטעים, עמ' 106-107, סעיף 38), כנראה מתוך פירושו הארוך של הגאון על ספר ישעיהו, שלא שרד.

161. רס"ג, אמו"ד, עמ' קמא.

162. שם.

163. שם, עמ' קמב.

1. למלה "עולם", המשמשת, אליבא דרס"ג וחכמים יהודים אחרים, ראייה לנצחיות התורה, כאשר היא נזכרת בסמיכות למצוות התורה, יש במקרא מספר משמעויות. יתכן, לפיכך, שתוקפן של המצוות שבסמיכות להן נזכרת המלה "עולם", דוגמת מצוות השבת, מוגבל לפרק זמן קצר יחסית!

תשובת רס"ג: למלה "עולם" יש במקרא שלוש משמעויות:

- א. חמישים שנה (כגון בשמות כא, ו).
 - ב. ימי חייו של האדם הנזכר בפרשה הנדונה (כגון בשמואל א א, כב).
 - ג. זמן קיומו של העולם.
- ביחס למצוות השבת, שעליה נאמר: "אות היא לעלם" (שמות לא, יז), תיתכן רק האפשרות השלישית, שכן ירמיהו, שחי כ-900 שנה אחרי משה, עודנו מזרז את בני-ישראל לשמור את השבת.¹⁶⁴
2. כל מסורת המלמדת על נצחיות התורה ניתנת לפירוש שונה, שיסייע לטענת הביטול!

תשובת רס"ג: האם קיים בעולם ביטוי היכול להתפרש באופן חד-משמעי, שאיננו מותיר מקום לספיקות ולתמיהות? אם לא קיים ביטוי כזה, הרי שכל הדיבור האנושי שגוי ובלתי-מדויק. אך אם הוא קיים, הרי שיש בכך הודאה בנצחיות התורה, שדבריה יכולים להתפרש באופן אחד בלבד.¹⁶⁵

164. שם. על טענה זו ודחייתה ראה עוד אצל: פרלמן, הפולמוס, עמ' 125. מן הראוי לציין, שבתרגומו של הגאון לתורה, אין ההבחנה בין המשמעויות השונות של המלה "עלם" באה לידי ביטוי, וכך, למשל, היא מתורגמת בשמות כא, ו-ו, לא, יז באמצעות המלה הערבית "אלדהר", אף שמשמעותה בשני הפסוקים שונה.

165. רס"ג, אמו"ד, עמ' קמב-קמג.

3. יש הטוענים בשם הברהמינים, שהם נצטוו ע"י אדם הראשון ללבוש שעטנז, לאכול בשר בחלב ולחרוש בשור ובחמור יחדיו. כמו כן הבטיח להם אדם, שמצוות אלה לא תתבטלנה לעולם!

תשובת רס"ג: הברהמינים אמרו, שמותר להם לעשות דברים רבים, אך מעולם לא טענו, כי נצטוו לעשותם. גם היהודים מודים, שדברים אלה היו מותרים בעבר, ברם, הם יכולים להבין בשכלם מדוע נאסרו, מה עוד שלאדם מותר להימנע מלעשותם משיקולים פרטיים. אם יחזרו בהם הברהמינים עתה ויטענו, שאכן נצטוו על דברים אלה ע"י אדם הראשון, הרי שהם משנים בכך את קבלתם, וקבלה המשתנה מפעם לפעם בטילה מאליה.¹⁶⁶

בתום הדיון בטענות הביטול, רס"ג מסכם: "עתה, מי יתן וירחמך ה', לאחר שהסתלקו מעלינו [טענות] הביטול ונמוגו, תהיה תמיהה גדולה עלינו אם לא נקיים מצוות אלה, אשר יגענו ועמלנו להעמידן, והאם לא יהיה היגע לריק, כאלה שנאמר עליהם: 'הקשיח בניה ללא לה לריק יגיעה בלי פחד' (איוב לט, טז). ואז נהיה כמי שאין להם שכל ובינה, כאמרו: 'כי השה אלוה חכמה ולא חלק לה בבינה' (שם, שם, יז). לפיכך יש להישמר ממצב זה".¹⁶⁷

גם בפירושו לספר בראשית הגאון מתמודד עם טענת הביטול. בשני מקרים הוא נוקט אומנם אותן טענות שבהן הוא משתמש באמו"ד, אך במקרים אחרים הוא נוקט גישה פולמוסית עקיפה, המאפיינת לא אחת את

166. שם, עמ' קמג. לעניין זה ראה עוד: S. Pines, "Shi'ite terms and conceptions in Judah Halevi's Kuzari", Jerusalem

.Studies in Arabic and Islam 2 (1980), pp. 220-223

167. רס"ג, אמו"ד, עמ' קמג.

כתיבתו: ביאור סיפורי האבות מלפני מתן תורה עפ"י ההלכה, במטרה להוכיח, שתורת משה לא ביטלה את תורת האבות:

1. בהסבירו מדוע נשא אברהם ונתן עם בני חת על קבורת שרה לאחר שקם מעל פני מתו (בראשית כג, ג ואילך), הגאון כותב: "וזה שנשא ונתן לאחר שקם מעל פני מתו הוא בהתאם להלכה, כי מי שמתו מוטל לפניו, אין מקחו מקח ואין ממכרו ממכר, וכן אסור לו להתפלל בפני מתו, לפי שלבו טרוד עליו".¹⁶⁸

2. בהסבירו מדוע פנה אברהם לבני חת במלים: "אם יש את נפשכם" (בראשית כג, ח), רס"ג כותב: "דבריו 'אם יש את נפשכם' עולים בקנה אחד עם ההלכה, שכל מקח וממכר ופשרה הנעשים באונס ובכפייה, הם נפסדים".¹⁶⁹

3. רס"ג מבאר את סיפור אליעזר, עבד אברהם, ההולך לקחת אשה ליצחק, עפ"י הלכות קידושין: בציווי "ולקחת" (בראשית כד, ד) מינה אברהם את אליעזר לשליח לקדש את רבקה; אליעזר שאל: "אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי" (שם, שם, ה), משום שהאשה רשאית להתנות קודם נישואיה, שתישאר בארצה ולא תלך למקומו של בעלה; הכתוב מתאר את רבקה במלים: "ואיש לא ידעה" (שם, שם, טז), לאחר שקודם לכן כתב עליה: "והנערה... בתולה", לא כדי לציין את צניעותה, אלא כדי

168. רס"ג, בראשית, עמ' 145, ובתרגום לעברית עמ' 404.

169. שם, עמ' 145, ובתרגום לעברית עמ' 405. בתרגום המלה "פאסד" כ"נפסד" ולא כ"בטל", הלכתי בעקבות צוקר, המנסה ליישב בין דברי הגאון לבין ההלכה הרווחת, שהמכר קיים. לדעת צוקר (עמ' 405, הערה 29), "מכר שיש בו קבלת מעות, הוא נפסד מבחינה מוסרית, אבל הוא קיים מבחינה משפטית", ועיין שם ראייתו מהמשך דברי רס"ג.

ללמדנו, כי האשה שנבעלה, אעפ"י שעודה בתולה, דין הַביאה ההיא נוהג בה לעניין כתובה, בין אם ביאה זו מותרת ובין אם היא אסורה; האנשים שבאו עם אליעזר מארץ כנען (שם, שם, לב) נועדו אמנם לסייע לו בדרך, אך גם כדי להעיד על ייפוי הכח שנתן לו אברהם וכדי לשמש עדי קידושין.¹⁷⁰

לרצון לתת לסיפורי התורה בסיס הלכתי ולהדק את הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבע"פ, ובמיוחד כאשר מדובר בקטעים הסיפוריים שלפני מתן תורה, יש לדעת צוקר, שלוש מטרות:

1. להפריך את דעת הקראים, השוללים את התורה שבע"פ.
2. לייחס ערך הלכתי גם לחלקים הסיפוריים שבתורה.
3. להפריך את טענת המוסלמים, שתורת מחמד ביטלה את תורת משה.¹⁷¹

דעתו של צוקר, שמתן בסיס הלכתי לסיפורי התורה נועד גם לצרכי פולמוס אנטי-מוסלמי, מתחזקת לנוכח המאמץ הגדול שהגאון עושה, הן בדוגמאות שהובאו לעיל והן במקומות אחרים בפירושו למקרא, להתאים את החלקים הסיפוריים עם ההלכה, מאמץ הגורם לו לעתים אף לסטות מן ההלכה הרווחת¹⁷² ולפרש פירושים דחוקים.

בחינת הטיעונים שבאקלאני ועבד אלג'באר מביאים בשם היהודים נגד טענת הביטול,¹⁷³ מלמדת, כי טיעונם העיקרי הוא, שהמסורת

170. שם, עמ' 150-153, ובתרגום לעברית עמ' 413-419.

171. שם, עמ' יד-טו.

172. ראה, למשל, עמ' 404, הערה 18; עמ' 405, הערה 29.

173. חלק מהטיעונים שבאקלאני ועבד אלג'באר מביאים בשם היהודים לקוח, ככל הנראה, מפולמוסים שניהלו יהודים נגד מוסלמים, אך

שבידם בדבר אמיתות התורה ונצחיותה נכונה, משום שאומות ודתות אחרות מכירות בה אף הן, ומשום שהיא הועברה ע"י אנשים רבים אל אנשים רבים ("תואתר"),¹⁷⁴ ולפיכך אין לגביה סכנה של שיבוש, טעות או זיוף. פסוקי התורה שבהם משה אומר מפורשות, שהתורה לא תבטל, מובאים רק לאחר הטענה הקודמת ומחזקים אותה, אך אינם ההוכחה הראשונה במעלה.

דרך פולמוסו של הגאון שונה. אין הוא נכנס כלל לדיונים פילוסופיים סבוכים בעניין נכונות המסורות שבידי היהודים מחד גיסא, ושבידי המוסלמים מאידך גיסא, והאפשרות שאלו מבטלות את אלו. נקודת המוצא שלו היא ההבטחות המפורשות של הנביאים, שהתורה היא נצחית ("לדֹרֹתֵיכֶם"), "ברית עלם", "תורה צוה לנו משה מורשה" (ועוד), וכל המסורות האחרות יש בהן רק כדי לסייע להבטחות מפורשות אלה ולחזקן.

ראינו לעיל במהלך הדיון בטענת הביטול, כי רס"ג שולל את האפשרות שמחמד הוא נביא אמת. הגם שהגאון איננו מתייחס ישירות למחמד ואיננו נוקב בשמו, הוא דוחה בעקיפין את הטענה המוסלמית,

אין לשלול את האפשרות, שמקצת מהטענות הם שמו מדעתם בפי היהודים לצרכי פולמוס בלבד. גם המלים "ואם יאמרו" (במקור: "ואן קאלוא"), שהשניים מקדימים לטיעוני היהודים, מסייעות להשערה זו.

174. טיעון זה הפך ברבות הימים לאחד הטיעונים המרכזיים של היהודים בימי-הביניים, ראה, למשל, ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי (מאמר רביעי, אות יא בסופה) ור' מימון, אבי הרמב"ם, ב"איגרת הנחמה" (עמ' ח).

שהופעת מחמד ונבואתו רמוזות בתורה. אין אצלו גם התייחסות כלשהי לאפשרות, שמחמד הוא נביא אמת, השלוח לאומות העולם.¹⁷⁵ מאידך גיסא, אין הוא תוקף את מחמד אישית ואין הוא מאשימו בגניבה מכתבי היהודים, כפי שעושה זאת, למשל, יפת בן עלי הקראי.¹⁷⁶

אחד הפרקים האהובים ביותר על הפולמוסנים המוסלמיים הוא פרק יז בספר בראשית, שבו ניסו למצוא רמזים רבים למחמד. רס"ג איננו דוחה את טענות המוסלמים ע"י הפרכתן מיסודן. נהפוך הוא, גם הוא מוצא בפרק זה רמזים למלכות האסלאם, אך הוא מנטרל אותם מכל משמעות דתית או נבואית.

ברכת ה' לאברהם: "והיית לאב המון גוים" (בראשית יז, ד) כוללת, אליבא דרס"ג, ארבעה עניינים: "הראשון, והוא הקרוב ביותר ללשון הכתוב, רמז לג' אומות: ישראל, אדום וישמעאל, ואברהם אב לכולם". שלושת העניינים האחרים הנרמזים בפסוק: על בני אברהם תשרה נבואה, תפילתם תישמע לפני הבורא ותינתן להם תורה, נוגעים

175. טענה זו הועלתה לראשונה ע"י אבו עיסא אלאצפהאני, שפעל בסוף המאה ה-7 ובראשית המאה ה-8, ולפיה מחמד הוא נביא לערבים ותורתו מחייבת אותם (קרקסאני, אנואר, עמ' 283, שו' 16-17; עמ' 284 שו' 7). קרקסאני עצמו אינו שולל אפשרות זו על הסף, אך כדי לאמתה, יש לדעתו צורך ב"הוכחה קיימת" (במקור: "ברהאן קאא'ים" - שם, עמ' 294 שו' 2-7, וראה עוד: בן-שמאי, יחסם, עמ' 29, המוצא לדעותיו של קרקסאני מקבילות בחיבורים של חכמים מוסלמיים). גם לדעת ר' נתנאל בי רב פיומי התימני, בן-דורו המבוגר של הרמב"ם, מחמד הוא נביא לערבים, אך לא ליהודים (גן השכלים, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' קי-קיד).

176. יפת, דניאל, עמ' 87, עמ' 13-15.

לבני ישראל בלבד, ולישמעאל אין בהם כל חלק.¹⁷⁷

הבשורה הנזכרת בהמשך הכתובים: "והפריתי אתך במאד מאד" (שם, ו) התקיימה אומנם בבני קטורה ובצאצאיהם,¹⁷⁸ אך יש להבין אותה כפשוטה, מבלי להעניק לה משמעות דתית כלשהי.

פסוק כ בפרק יז זכה להתעניינות מיוחדת מצד הפולמוסנים המוסלמיים, שניסו למצוא בתוכנו, ובגימטריא של המלים "במאד מאד", השווה לגימטריא של השם "מחמד" [=92], רמזים להתגלותו של מחמד ולנבואתו.¹⁷⁹ רס"ג דוחה את הנסיונות הללו, בכך שהוא מסב את הפסוק על שלטונו המדיני של האסלאם ולא על נבואתו של מחמד: "ואומרו: 'ולאם מלאם יאמץ' (בראשית כה, כג), זה בראשיתם... ואומרו: 'ורב יעבד צעיר' (שם), זה באחריתם... ואם יתנגד השומע לדבר הזה, שתבוא בשורה לילד לזמן מאוחר, נשיב: כבר נאמר לאברהם על ישמעאל: 'ונתתיו לגוי גדול', ולא היתה לו מלכות אלא לאחר אלפיים שנה".¹⁸⁰ במלים אחרות: הפסוק בא לבשר לאברהם, שישמעאל יזכה לעצמאות מדינית בעתיד הרחוק, אך אין לנסות למצוא בו רמזים לבשורתו הדתית של מחמד.

אמצעי פולמוסי אחר לשלילת נבואתו של מחמד, הוא הוספת התואר "אחרון הנביאים", או: "סוף הנבואות", לנביא מלאכי ולנבואתו. לפי האמונה המוסלמית, מחמד הוא "חותם הנביאים" ואחריו לא יקום עוד

177. רס"ג, בראשית, עמ' 118, ובתרגום לעברית עמ' 366.

178. שם, עמ' 118, ובתרגום לעברית עמ' 367.

179. ראה: שטראוס, דרכי, עמ' 190, סעיף 7; רמב"ם, אג"ת, עמ' 36 שו" 16 - עמ' 44 שו" 4.

180. רס"ג, בראשית, עמ' 159, ובתרגום לעברית עמ' 426; סקוז, מפירושו, עמ' 323, שו" 6-20.

נביא, היכול לבטל את תורתו.¹⁸¹ לפי באקלאני, גם בני דתות אחרות וכופרים מכירים במסורת הזאת, שהועברה ברציפות מדור לדור.¹⁸² הטענה, הרווחת בקרב כמעט כל חכמי ימי-הביניים לאחר רס"ג, ושלפיה מלאכי היה הנביא האחרון, נועדה לדחות את הטענה המוסלמית ולשלול את הדעה, שמחמד הוא נביא, המבטל את תורת משה ומביא תורה חלופית.¹⁸³

רס"ג נוקט דרך פולמוס זו בשלושה מקומות:

1. בפירושו לספר ישעיהו הוא מסביר, כי "השומרים" שהקב"ה הפקיד על חומות ירושלים (ישעיהו סב, ו), הן "ההבטחות שהבטיח [=ה'] מימי

181. ראה קראן 40,33: "מחמד לא היה אבי אחד מאנשיכם, אלא שליח אללה וחותר הנביאים", וראה עוד: Y. Friedmann, "Finality of Prophethood", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), pp. 177-215.

182. באקלאני (תמהיד, עמ' 183, סעיף 313) דוחה במלים בוטות את טענת היהודים, המבקשים באמיתות המסורת המיוחסת למחמד, ושלפיה העיד על עצמו, כי הוא "חותם הנביאים" (ראה ההערה הקודמת). לדברי באקלאני "יש להרוג כל מי שיטען לנבואה אחריו" (שם, שו' 17).

183. קרקסאני מביא לדעה זו ראייה מדניאל ט, כד: "ולחתם חזון ונביא" (אנואר, עמ' 293 שו' 17 - עמ' 294 שו' 2, וראה גם בן-שמאי, יחסם, עמ' 27, 29). החריג היחיד מההסכמה הכללית בעניין זה, הוא ר' מימון, אבי הרמב"ם. את חגי, זכריה ומלאכי הוא מכנה אמנם "הנביאים האחרונים" (אגרת הנחמה, עמ' כב, בעקבות מסכת בבא בתרא, דף יד ע"ב), אך בכינוי "חותם הנביאים" הוא מכנה את דניאל (עמ' יב. במקור: "אלכ' אתם להם" [= "החותם שלהם", כלומר: של הנביאים]), עפ"י המקור הערבי שפורסם ע"י: L. M. Simmons, "Letter of Consolation of Maimun Ben Joseph", *J. Q. R. o.s.* 2 [1890], p. 3.

אברהם עד אחרון הנביאים [במקור: "אכ'ר אלנביאים"], והוא מלאכי".¹⁸⁴

2. "ראיתי, שבסוף הנבואות [במקור: "אכ'ר אלנבואת"] מדובר במפורש על שמירת תורת משה עד יום תחיית-המתים ושליחתו של אליהו לפניו, והוא שאמר: 'זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא' (מלאכי ג, כב-כג).¹⁸⁵

3. "כל האומה קובעת, שהיה [=מלאכי] בתקופת בית שני, ועם זה מסתמכים וקובעים, שנבואתו היתה לאחר חגי וזכריה ועשו אותה חתימת הנבואות" [במקור: "כ'אתמה אלנבואת"].¹⁸⁶

מעיון בפולמוס האנטי-מוסלמי בחיבורי רס"ג בולטת העובדה, שעיקרו של הפולמוס מרוכז באמו"ד, ומיעוטו בחיבוריו האחרים. בפירוש לספר דניאל כמעט שאין פולמוס, ישיר או עקיף, למרות שהיה מקום לצפות, שרס"ג יתפלמס בו בהרחבה עם המוסלמים, וזאת מהטעמים הבאים:

1. הפולמוס מחזק ומעודד, שכן ניתן לסתור בו את טענות המוסלמים ולהפריכן מכל וכל.
2. בפירושו על ז, ח ועל יא, לו (נדונו לעיל) הגאון מבליט את אופיה הפולמוסי של הדת המוסלמית, ואפשר היה לשער, שהוא יתייחס לטענותיה נגד היהודים.

184. רס"ג, ישעיהו, עמ' 140.

185. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלב.

186. רצהבי, הקדמת, עמ' קיח, ובתרגום לעברית עמ' קז.

3. ספר דניאל עוסק במלכות הרביעית, שמלכות האסלאם היא חלק ממנה.

העובדה שבפירוש לספר דניאל אין פולמוס אנטי-מוסלמי, מחזקת את הנחתנו, שזהו ביאור "מונוגראפי", שנכתב בעיקרו למטרות נחמה ועידוד.

את פירושיו של הגאון למקרא אפשר לחלק לשני סוגים:

1. ביאורים "פרשניים" מקיפים, שמטרתם לבאר כמעט כל פסוק ופסוק, תוך סטייה לעניינים שונים, המסתעפים מאותם פסוקים שהגאון מבארם. שיטת רס"ג בפירושים אלה מתבארת יפה מהקדמתו לפירושו הקצר על התורה, שבה הוא כותב מה אין הוא כולל בפירושו זה, ומן השלילה נלמד על דרכו ומטרתו בפירוש הארוך: "ולא חיברתי זה הספר כי אם לבקשת אחד האנשים, ששאל ממני, כי אכתוב ספר מיוחד, שאפרש בו פשט מלות התורה, בלי התערב בו דבר מן שימוש הלשון, מתמורתה, משינויה ומהעברתה, ולא אביא בו שאלות הכופרים ולא תשובותי עליהן, ולא ענפי המצוות השכליות ולא הלכות מצוות השמעיות, וכי אעתיק ענייני התורה בלבד".¹⁸⁷

סוג זה של ביאורים, הכולל בעיקר את פירושיו הארוכים לתורה, כולל דיונים הלכתיים מפורטים, לצד פולמוס נגד הקראים, המוסלמים והנוצרים, ודיונים לשוניים ותיאולוגיים מקיפים, על סדר הכתובים והפסוקים.¹⁸⁸

187. רס"ג, תרגום התורה, עמ' 4, וראה עוד העקרונות הפרשניים שהגאון מונה בפתיחה לפירוש התורה (רס"ג, בראשית, עמ' 17 ואילך, ובתרגום לעברית עמ' 191 ואילך).

188. ראה גם הקדמתו של ראב"ע לפירוש התורה, שבה הוא מונה את הדרכים הפרשניות של החכמים שקדמו לו: "הדרך האחת ארוכה

היה שונאו של איוב [= "השטן"], והוא שגרם להעמדתו בנסיון ולייסורים שבאו עליו.

בראשיתם של נאומי ה', איוב ורעיו, ובסופם, רס"ג מבאר באריכות את כוונתם ותכליתם. כך, למשל, הוא מבאר בתחילת פירושו לפרק ל"ח, שבו ה' עונה לאיוב על טענותיו, כי אין דרכו של ה' להודיע לאותם אנשים שהוא מעמידם בנסיון, מהו הגמול המצפה להם. לאחר שהוא מדגים כלל זה מן המקרא, הוא מתרגם את פסוקי הפרק, אך אין הוא מבאר אף לא פסוק אחד מפרק זה או מהפרק הבא אחריו, המסיים את המענה הראשון של ה' לאיוב. בסוף פרק ל"ט הגאון מסכם את דברי ה' בשני הפרקים הנ"ל, ומבאר אגב כך רק אותם פסוקים המשתלבים בסיכומו.

פירושו של רס"ג לספר דניאל שייך בבירור לקבוצה השנייה של ביאוריו למקרא. למרות שההקדמה לפירוש, שבה הסביר, ככל הנראה, את דרכו בפירוש הספר, חסרה ברובה,¹⁹³ ולמרות שבגוף הפירוש חסרות שורות רבות¹⁹⁴ ואף עמודים שלמים,¹⁹⁵ יש בפירוש ששרד די כדי

193. תוכנו של השריד יידון בפרק הבא.

194. הרי מספר דוגמאות:

1. בעמ' פז חסרה שורה מסוף הפירוש על ד, כד.
2. בעמ' צח מספר שורות מטושטשות.
3. בעמ' קח חסרות מספר שורות מתחילת הפירוש על ו, א.
4. בעמ' רב שורה אחת בפירוש על יא, כז מטושטשת.
5. בעמ' רח שלוש שורות מהפירוש על יא, מא מטושטשות.

195. הרי פירוט העמודים החסרים:

1. מן הפירוש על פרק א נשתמר רק הביאור לפסוק א, לתחילת פסוק ב ולפסוק כא, שהוא האחרון בפרק.

להסיק מסקנות באשר לאופיו.

הפירוש איננו משופע בדיונים לשוניים, וגם כאשר רס"ג דן בפירושה של מלה זו או אחרת, הוא מסתפק בד"כ בהסבר קצר או בהבאת מקבילה ארמית מתרגום אונקלוס לתורה. רק בראשית הפירוש לפרק יא הוא דן במרוכז בהוראתן של חמש-עשרה מלים "נדירות", החוזרות פעמים מספר באותו פרק, 196 אך הדיון עצמו קצר ביותר, עפ"י המתכונת שתוארה לעיל. ככל הנראה, רצה לפטור את עצמו בשלב מוקדם של הפירוש מן הצורך לעסוק בענייני לשון, על מנת שיוכל להתפנות לדיון בתוכן הפרק, מבלי להפסיקו מדי פעם בדיונים לשוניים משניים. 197

-
2. סוף הפירוש על ב,מה חסר, ולפי השערת הרב קאפח, חסרים בכה"י מספר עמודים.
 3. הפירוש על 13 הפסוקים הראשונים של פרק ג לא נשתמר.
 4. הפירוש לפסוקים ה-כג בפרק ה לא הגיעו לידינו, ולדעת הרב קאפח, חסרים בכה"י מספר עמודים.
 5. בפירוש על יא,טו חסרים מספר עמודים.
 6. בין סוף הפירוש על יא,טו לתחילת הפירוש על יא,טז חסרים להשערת הרב קאפח מספר עמודים.
 7. בפירוש על יא,ל-לב חסרים כנראה יותר משני עמודים.
 8. בפירוש על יא,מה חסרים כשני עמודים.
 9. מן הביאור על פרק יב נשתמר במלואו הפירוש על שני הפסוקים הראשונים בלבד, וכן חלק מהפירוש על פסוק ג.
196. עמ' קצא-קצג.
197. רס"ג עצמו מבאר מדוע נקט דיון לשוני מרוכז זה בצורה פורמאלית: "מכיון שכבר הקדמתי לפסוקים את ההקדמות האלה [=חלוקת פסוקי הפרק עפ"י ענייניו, בעמ' קצ-קצא], מצאתי לנכון להקדים גם מלים נדירות הנזכרות בפרשה זו לרוב" (עמ' קצא).

את מיעוט הדיון בעניינים לשוניים אפשר לתלות גם בכך, שהלשון הארמית, שבה כתוב חלק גדול מספר דניאל (ב,ד - ז,כח), הובנה בימי רס"ג יותר מאשר הלשון העברית.¹⁹⁸ מכל מקום ברור, שהוא לא התכוון, שהעיסוק הלשוני יתפוס מקום חשוב בפירושו.

ענייני הלכה תופסים אף הם מקום קטן בפירושו. בהתייחסו לנכונותם של חנניה, מישאל ועזריה להיות מושלכים לכבשן האש ובלבד שלא להשתחוות לצלם, רס"ג דן בפרוטרוט בשלוש המצוות שאדם חייב למסור נפשו ולא לעבור עליהן: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים;¹⁹⁹ בהתייחסו בראשית פרק ה לשכרותו של בלשאצר, הגאון מציין, כי שיכור שעבר עבירה, דינו כפיקח לכל דבר, כשם שממכרו מכר ומקחו מקח;²⁰⁰ בפירושו לתפילת דניאל (ו,יא) רס"ג מביא הלכות תפילה הנלמדות מפרשה זו, כגון: מספר תפילות החובה ביום והצורך לשחות בתפילה, לנקוט לשון תחנונים ולהתפלל בחוץ לארץ כנגד ארץ ישראל.²⁰¹ ברם, אין לראות בדיונו בעניינים אלה סטייה מהמסגרת הפרשנית של הביאור, שכן כבר הראיתי בפרק ג, שענייני תפילה וקיום מצוות קשורים קשר בל ינתק עם מגמתו העיקרית של רס"ג בכתיבת הפירוש לספר: הדרכת העם בגלותו.

מרבית הדיונים הפרשניים המובהקים הבאים בביאור לספר דניאל, טובבים סביב קבוצות פסוקים, ולא סביב פסוקים בודדים. דיונים אלה

198. על ידיעת הארמית של רס"ג ושל בני-דורו, ראה: קליין, תרגום,

עמ' 11-15 ומראי המקומות המובאים שם.

199. עמ' סד-סה.

200. עמ' צח. סופו של הדיון חסר בטקסט.

201. עמ' קיד-קטז.

כוללים הסברים מפורטים של תיאורי ארבע המלכויות וחשובי קצים, במטרה לעודד את העם בגלות ולעודדו בסבלו, כפי שהראיתי בפרקים הקודמים.

הנושאים "הצדדיים" היחידים הנידונים בפירוש הם:

1. חלומות - רס"ג מסביר את הסיבות לכך שאדם חולם בלילה: ריבוי מחשבות הבל ושטות במשך היום, ריבוי - או מיעוט - אכילה, כאבים וייסורים. רק חלום שאיננו נובע מאחת משלוש סיבות אלה, הוא מה' 202.

2. העונש על התרברבות וגאווה - בהסבירו את דברי הגאווה של המלך נבוכדנצר, רס"ג מונה מלכים נוספים שהתגאו ונענשו בשל כך: פרעה (יחזקאל כט, ט), מלך ארם (מלכים א כ, י), סנחריב (ישעיהו י, יג) ונגיד צור (יחזקאל כח, ב). 203.

3. מוסר נגד השכרות - בפירושו לפסוקים הראשונים בפרק ה, רס"ג כותב בגנות שתיית יין ושכרות, תוך הזכרת שמותיהם של אלה, שהיין גרם לאובדנם או להשפלתם: אחשורוש (אסתר א, י), שמשון (שופטים טז, כה), אבשלום (שמואל ב יג, כח), אלה בן בעשא (מלכים א טז, ט-י), בן הדד, מלך ארם (שם כ, יב) ולוט, בן אחי אברהם (בראשית יב, לב-לג). 204.

4. יישוב סתירות בין המפקד שפקד עזרא את העם, לבין מספרם בימי נחמיה: "נחמיה אומר: 'ויתן אלהי אל לבי ואקבצה את החורים ואת

202. עמ' מב-מג ובקיצור גם בעמ' קכא, והשווה דיונו הארוך והמפורט של ר' שמואל בן חפני גאון בעניין חלומותיו של פרעה וסיבותיהם (גרינבאום, רשב"ח, עמ' קי-קטז, קכב-קכו).

203. עמ' פז-פט.

204. עמ' צו-צח.

הסגנים ואת העם להתיחש ואמצא ספר היחש העולים בראשונה ואמצא כתוב בו' (ז,ה), כאילו יש התאמה [=בין המניין הראשון של עזרא לבין המניין בימיו], ובאמת יש סתירה". תשובתו של רס"ג היא, שהכתוב חסר, ושיעורו: "ואמצא מן הכתוב בו בני פלוני כפי שהיו, בני פלוני נוספו, בני פלוני חסרו, בני פלוני נתמעטו, ופלוני, שלא נזכר במניין הראשון, מצא אותו נחמיה בשעתו, לפי שבין זמנו של נחמיה לזמנו של עזרא שלושים ושש שנה, שהרי זמנו של עזרא 'בשנת אחד לכורש' (עזרא א,א), ובינו לבין ארתחשסתא שש עשרה שנה, וזמנו של נחמיה בשנת עשרים לארתחשסתא המלך (נחמיה א,א), ובשלושים ושש השנים האלה נולדו אנשים ומתו אחרים, נוספו אנשים וחסרו אחרים".²⁰⁵

למרות שהדיונים בנושאים כדוגמת אבריו של הצלם שראה נבוכדנצר בחלומו מפורטים מאד, הגאון כותב בכמה מקומות, כי קיצר בפירושו, וכי אין בכוונתו להאריך ולסטות לעניינים שאינם קשורים ישירות לנושאים שבהם הוא דן:

1. בהסבירו בקיצור את שבעת התארים שבהם תיארה המלכה-האם את דניאל בפני בלשאצר בנה (ה,יא-יב), רס"ג כותב: "שבעת העניינים האלה שקיצרתי בהם, לו היו מְכַנְּסִים אותם בספר, היה זה ספר מצויין בענייני החכמה".²⁰⁶

2. בהקדמתו לפירוש לפרק ז הוא כותב: "ולפי שקיצרנו בפירוש ששת הפרקים האלה [=פרקים א-ו], אנו מוכנים להמשיך בביאור ארבעת

205. עמ' קעב.

206. עמ' קא.

הפרקים הנותרים פירוש רחב יותר, בשל גודל הצורך בידיעת הקצים ושימוש הלשון".²⁰⁷

3. בדיונו בפירוש החלום שבפרק ז הוא כותב: "וכבר ביארנו כל זה, כלומר: 'ותאכל כל ארעא ותדושנה ותדקנה וקרניא עשר' (ז, כג-כד) וכל מה שאחריו. מסרנו זאת בקיצור כפי הראוי, ובהתחשב בכך, שאין זה ראוי להאריך יותר מכך". אולם למרות הכוונה לקצר, רס"ג דן בהמשך בהרחבה בהסבר שהוסיף המלאך בעניין "המלכות הסמוכה לאדום", שתחת שעבודה חי הוא עצמו.²⁰⁸

4. בהסבירו את מראהו של האיש לבוש הבדים שעל יד נהר חידקל (י, ו), רס"ג כותב: "התבניות והתארים האלה דומים בשינוייהם לשינויי חלקי החיות והאופנים, הרקיע, הכסא ומראה אדם ויתר הגלגלים שראה יחזקאל, שכן כל אלה נבראו שונים, רק כדי שייקבעו בראיה, במחשבה ובדיבור, ואנו מקצרים כאן מבלי להסביר כאן מאומה מזה".²⁰⁹

5. בביאורו לפסוק: "ועשה כרצנו המלך ויתרומם ויתגדל על כל אל ועל אל אלים ידבר נפלאות" (יא, לו), הוא כותב: "כאשר תישאר דת האמת היחידה, ידבר עליה נפלאות, שגבריאל קיצר מלהזכיר, ואף אני אקצר מלבארן".²¹⁰

ההימנעות המכוונת מסטייה לנושאים שאינם קשורים ישירות לתיאור ארבע המלכויות, לחישובי קצים, לעידוד ולנחמה, באה לידי

207. עמ' קכ.

208. עמ' קמב-קמג.

209. עמ' קכג.

210. עמ' רז.

ביטוי גם בנושא פרק זה, הפולמוס האנטי-מוסלמי. שעה שרס"ג מקדיש לנושא זה מקום נרחב באמו"ד ובפירושו הארוך לספר בראשית, הוא נמנע כמעט לחלוטין מלעסוק בו בפירוש על ספר דניאל, שכן מטרתו בכתיבת הפירוש היא לעודד, לחזק ולנחם, ולא להתפלמס עם המוסלמים.

פרק ז

הפולמוס האנטי-נוצרי בפירוש לספר דניאל

הפולמוס של רס"ג נגד הנוצרים כמעט שלא נחקר עדיין,¹ ולכן מן הדין להקדים לדיון בפולמוס האנטי-נוצרי שבפירושו לספר דניאל, סיכום של גישתו כלפי הנצרות ושל עיקרי הפולמוס שניהל נגדם בחיבוריו האחרים.

הנוצרים קרויים בכתבי רס"ג בשמות הרגילים גם בספרות הערבית של תקופתו: "אלנצארי"² ו"אלרום".³ מספר פעמים הוא מונה אותם בין "המשתפים" [=משרכון] אלהים אחרים עם הבורא, לצידם של המאמינים בדואליזם וה"צאבה".⁴ כך, למשל, הוא מסב את הפסוק:

-
1. ליחסו של רס"ג כלפי הנצרות הוקדש עד היום מאמר אחד בלבד, העוסק ביחסו כלפי השילוש והתגלותו של ישו בגוף בשר ודם (וולפסון, השילוש). יחסם של הקראים כלפי הנצרות, לעומת זאת, נדון בכמה וכמה מאמרים, שהבולטים שבהם: Leon Nemoy, "Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity", HUCA 7 (1930), pp. 317-397; ibid. "The Attitude of the Early Karaites towards Christianity", in: Salo Baron Jubilee Volume, vol. 3. New-York - London 1974, pp. 697-715, וראה גם המקורות אצל: אנקורי, הקראים, עמ' 278-280; אנקורי, פרקים, עמ' 118 הערה 3; בן-שמאי, יחסם, עמ' 18 (על יפת) ועמ' 25 (על קרקסאני).
 2. ראה למשל: רס"ג, משלי, עמ' קפט; רס"ג, אמו"ד, עמ' צ, רנז; רס"ג, בראשית, עמ' 51.
 3. ראה למשל: רס"ג, אמו"ד, עמ' רמו; רס"ג, דניאל, עמ' קכג, קכז.
 4. ראה למשל: רס"ג, משלי, עמ' קפט.

"ומבדף ריקים ישבע ריש" (משלי כח, יט), על הנוצרים, על עובדי הכוכבים למיניהם, על החוזים בכוכבים ועל חסידי השניות.⁵

כבר בספרות היהודית שלפני רס"ג, רומי והנצרות מזוהות עם אדום. בתקופת בית שני שימש השם "אדום" סמל לרומי האלילית, ולאחר שזו קיבלה עליה את הנצרות עבר השם "אדום" לציין את רומי הנוצרית בפרט, ואת הנצרות בכלל.⁶

גם אצל רס"ג רווח הזיהוי הכפול הזה, הרמוז, לדעתו, במלכות הרביעית שבחזונותיו של דניאל.⁷ אולם במקום אחד הוא סותר, לכאורה, זיהוי זה. בדברי תשובתו לחיוי הבלכי, המקשה מן ההוה על

5. שם, עמ' רלג. על הפולמוס האנטי-נוצרי שהתנהל בתלמוד סביב ספר משלי, ראה: מחקרים ומקורות, עמ' 205.

6. W. Bacher, "Rome dans le Talmud et le Midrasch", REJ 33 (1896), pp. 187-196; G. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought", in: A. Altmann, *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, pp. 19-48 יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 32-33 וההערות בעמ' 309; מחקרים ומקורות, עמ' 207, 296-280. על תגובות הנוצרים לזיהוי של אדום עם רומי ועם הנצרות, ראה: מחקרים ומקורות, עמ' 293-294 ו-ספר אלפונסו, עמ' 613-614. על הנסיונות לזהות את הנוצרים עם עירם, אחד מאלופי עשו, או עם מגדיאל וכתים, ראה: מחקרים ומקורות, עמ' 282.

7. ראה למשל: הירשפלד, פירוש, עמ' 53; רס"ג, דניאל, עמ' קכג, קכת, קצט. זיהויה של המלכות הרביעית שבחזונות דניאל עם הנצרות רווח כבר בתקופת חז"ל (ראה, למשל, מסכת עבודה זרה דף ב ע"ב). גם אבות הכנסיה הכירו זיהוי זה, אך לא כולם קיבלו אותו, ראה: מחקרים ומקורות, עמ' 293-294 ועמ' 327; ספר אלפונסו, עמ' 613-616 ועוד.

ההבטחה המקראית: "ורב יעבד צעיר" (בראשית כה, כג), הגאון כותב: "אמרתה כי ישראל עבדים היום בשעיר בשבי / ול[א] ידעת [כי] היה שעיר בארץ הצבי / וגם רומיים לא מעשו המה בה[ביא] / ומרוב תרמית לבך לא תדע מה תביא".⁸ מהמילים "וגם רומיים לא מעשו המה" רוזנטאל מסיק, שרס"ג שלל את הזיהוי של אדום עם רומי ועם הנצרות.⁹

ברם, נראה לי, שתשובה זו של רס"ג נועדה לצרכים פולמוסיים בלבד, ואין בה כדי לסתור את דעתו, הידועה לנו ממקורות אחרים, בעניין הזיהוי של אדום עם רומי ועם הנצרות. מאחת התשובות שקדמו לתשובה הנ"ל משתמע, שרס"ג האשים את חיוי בכך שיש לו נטיות נוצריות: "אתה ידעת את כל הרעה אשר ידע לבבך / אדונך נאכל ונשתה ונשרף ויאובד / לכן ביקשת להפוך זה על יריבך / ובלא יכולת שמתו אוכל ושותה בכתבך".¹⁰ בתשובה שממנה עולה, כי רס"ג דוחה את

8. רס"ג, חיוי, עמ' 76, סעיף 67.

9. מחקרים ומקורות, עמ' 283-284. אולם רוזנטאל עצמו מקשה על מסקנה זו (שם, עמ' 284, הערה 122), מכך שרס"ג מסב את פסוק כא בספר עובדיה: "ועלו מושעים בהר ציון לשכוט את הר עשו", על הנוצרים (רס"ג, אמו"ד, עמ' רמו).

10. עמ' 68, סעיף 54, ועיין גם הערה 223 שם ובמבוא עמ' 30-31; גיל, חיוי, עמ' 73, וראה עוד: ישראל בגולה, עמ' 476, הערה 88; רוזנטאל, חיוי, עמ' 79. הנחה זו היתה מקובלת גם על מרמורשטיין, במאמרו: "The Background of the Haggadah", HUCA, p. 157, (1929), 6, שאף מצא בדברי חיוי קרבה רעיונית לשיטה הנוצרית המרקיונית. אולם בהמשך המאמר (עמ' 161) הוא מסתייג מן האפשרות שרעיונותיו של חיוי מקורם בנצרות ומנסה לעגנם במדרשים השונים. צוקר, לעומת זאת, איננו מייחס לחיוי נטיה כלשהי כלפי אחת הדתות הגדולות (צוקר, על תרגום, עמ' 15-16).

הזיהוי של אדום עם רומי ועם הנצרות, כמו גם בתשובות הסמוכות לה, הוא מתפלמס עם טענתו של חיוי בדבר עליונותה של הנצרות על פני היהדות, המתבטאת בהצלחתם החומרית של עשו ושל בניו.¹¹ כך, למשל, חיוי טוען, שהקב"ה "העשיר הגדול [=עשו] והרבהו" (סעיף 65), ותשובת רס"ג: "חזה עניין 'ויפרץ האיש' (בראשית ל, מג) ותדע כי תם [=יעקב] הרבה / ולא תאמר מלה שאיננה כתובה" (סעיף 66). גם אם נקבל את טענת חיוי בדבר עליונותו של עשו - רס"ג ממשיך - הרי היתה זו עליונות זמנית בלבד, שכן יעקב התאווש וחזר לארץ, ואילו עשו לא עשה זאת עד ימינו אלה: "אם ברח תם ימים אחדים הנה בא / אבל זה 'וילך אל ארצה' ¹² ועוד לא בא".

בסעיף 67, שהוא נושא דיוננו, חיוי מנסה להביא ראיה לעליונותם של הנוצרים, מכך שבני ישראל עודם משועבדים לבני עשו בשעיר. רס"ג דוחה את ראיתו בנימוק, שהר שער נמצא בארץ ישראל, מקום שם אין שלטון נוצרי,¹³ וכן שהנוצרים אינם כלל מצאצאי עשו. הוא מבקש לדחות את טענת חיוי באמצעות ביטול הקשר הגיאוגרפי

-
11. תשובותיו של רס"ג הנדונות כאן, הן אמנם חלק מפולמוס נרחב יותר שהוא מנהל נגד חיוי בנושא השכר והעונש, אך אין הדבר סותר את האפשרות, שהן כוללות גם פולמוס משני, על רקע נטיותיו הנוצריות של חיוי. ניתן אולי לשער, שבשל חשיבותו המשנית של הפולמוס בעניין הנצרות במקום זה, אין רס"ג דוחה את טענתו העיקרית של חיוי, כאילו ישראל עודם משועבדים לנוצרים ומסתפק בדחיה הפורמאלית, שהנוצרים אינם כלל מזרע עשו ושלדבריו של חיוי אין, לפיכך, כל יסוד.
12. בפסוק עצמו כתוב: "וילך אל ארץ" (בראשית לו, ו).
13. השווה גם תרגומו של רס"ג לצירוף: "ארץ הצבי" בדניאל יא, טז: "בלד אלשאם" [=ארץ ישראל].

וההיסטורי שבין עשו ושעיר לבין הנצרות, אך אין הוא מתייחס כלל לעובדה, שישראל עודם נתונים תחת שעבודם של עמים אחרים, ובכלל זה של הנוצרים בביזנטיון ובאירופה.

מהמשך דברי רס"ג (סעיף 68) עולה, שחיוי טוען גם את הטענה הנוצרית המפורסמת, שה' המיר את ישראל באומה אחרת: "טעית כי החליף אלהינו את מאמרו לתם". תשובת רס"ג היא, שמצבם העגום של ישראל הוא זמני, וישתנה כאשר ישובו בתשובה: "ונהפוך הוא להפיץ בניו ולדורותם כל הבשורות ב[ישרם] ואם לא נילו...¹⁴ או[תם], כל זה [באת]ה כהפכם ויסור בשובם מרשעתם".¹⁵

תשובתו של רס"ג לחיוי, כאילו אין כל קשר בין הנוצרים לבין רומי ואדום [=עשו], נובעת אם כן, ממניעים פולמוסיים בלבד, ואין היא מבטלת או סותרת את הראיות הרבות לזיהוי זה.¹⁶

14. החסר במקור.

15. הרצון לדחות את הטענה, שהקב"ה המיר את ישראל באומה אחרת, הוא שעומד, כנראה, גם מאחורי הדגשתו של רס"ג, שהאל רומם את ישראל בדין, "מכיון שחכמתו חייבה, שהאומה תשמש מדריכה לכל האומות אל דרך הישר, לפי שקל יותר שכל העמים ינהרו אליה, מאשר שהיא תעתיק את עצמה אליהם, והיה זה הוא שבחר בבני ישראל, והיה זה בדין, ואסור לטוען לטעון לחילופין" (רצהבי, קטעים, עמ' ד קטע ה).

16. סברה זו מתחזקת ע"י העובדה, שבמקומות אחרים בחיבוריו, רס"ג משיב על טענתו של חיוי תשובה עניינית. בפירושו לספר בראשית, למשל, הגאון מדגיש, שעליונותו של עשו על פני ישראל היא זמנית, ושכאחרית הימים תתקיים ההבטחה: "ורב יעבד צעיר" (ראה מראי-המקום שבהערה 26). ראב"ע מתרץ את הקושי שהעלה חיוי, בכך שלא כל הנוצרים הם צאצאי עשו, ולכן אין "ורב יעבד צעיר" חל עליהם, ויש להמתין למפלתם מכוח נבואת דניאל

לעומת זאת, רס"ג שולל כנראה את זיהויים של מאמיני הדת הנוצרית עם "נוצרים", הנזכרים במקרא ארבע פעמים: במלכים ב יז, ט יח, ח ובירמיהו ד, טז ו-לא, ה. אין בידינו פירושים משל רס"ג לספרים מלכים ובירמיהו, אך בפירושו לספר בראשית הוא מסביר, שירמיהו ד, טז ("נצרים באים מארץ המרחק"), מספר על בואו של חיל נבוכדנצר, שכן "נצרים" אינו אלא צורה מקוצרת של "נבוכדנצרים".¹⁷ ההשערה, שרס"ג שולל את הזיהוי של "נוצרים" עם נאמני הדת הנוצרית גם בשלושת המקומות האחרים שבהם הם נזכרים במקרא, מתחזקת לנוכח העובדה, שככל הנראה, הנוצרים עצמם לא הסתמכו על הזיהוי הזה.¹⁸

על החיה הרביעית. מאידך, מותר לדעת ראב"ע לכנות את הנוצרים "אדום", משום שהושפעו מהם. אולם אין כל ראיה שזו היתה גם דעתו של רס"ג, וכל נסיון לייחסה לו אינו יוצא מגדר של השערה בעלמא.

17. רס"ג, בראשית, עמ' 142 ובתרגום עברי עמ' 402. רס"ג מביא שתי ראיות לאפשרות של התקצרות שמות במקרא: "איש ימיני" (אסתר ב, ה), הוא, לדעתו, צורה מקוצרת של "בנימיני" (אולם בתרגומו למגילת אסתר תרגם: "מן בני ימיני" [=מבני ימין]); השם "שלמן בית ארבל" (הושע י, ד), הוא, לדעתו, צורה מקוצרת של "שלמנאסר". הזיהוי של הנוצרים עם גייסות נבוכדנצר בפסוק הנזכר מירמיהו, חוזר גם אצל ריב"ג (השרשים, שרש נצ"ר - אם כי לא כציטטא מרס"ג), מחברת הערוך (שרש נצ"ר) ובפירוש רד"ק על אתר (בספר השרשים שלו וכן בשלושת המקומות האחרים שבהם השם "נוצרים" מופיע במקרא, אין רד"ק מזכיר פירוש זה כלל).

18. בוולגטה, למשל, כל ארבעת המקומות מתורגמים בלשון שמירה ולא כרמז לנצרות. מבין ספרי הפולמוס האנטי-נוצריים בצרפת ובאשכנז, הזיהוי של "נוצרים" המקראי עם מאמיני הנצרות מצוי

בפירושו לספר בראשית רס"ג כותב, כי כבר אברהם אבינו ידע, שהנבואה: "והיית לאב המון גוים" (בראשית יז, ד) מבשרת לו, שעתידות לצאת ממנו שלוש אומות חשובות: ישראל, אדום וישמעאל.¹⁹ גם אדום וגם ישמעאל ישלטו על ישראל, אך אדום יהיה הראשון למלוך ומלכותו תהיה ארוכה יותר מזו של ישמעאל.²⁰

בחזון דניאל, מלכות אדום מסומלת באמצעות החיה הרביעית הגדולה והאימתנית ביותר, הדומה לפיל והעולה על כל החיות האחרות בכוחה, במבנה גופה ובגסות איבריה (ז, ז). רס"ג מזהה את התארים הגופניים שלה עם מאפייניה של מלכות אדום: השיניים - כוח וחוזק; היותן עשויות מברזל - יציבות רבה; צפרני נחושת - העזה ועוצמה. גם פעולותיה של החיה הרביעית מלמדות על יחסה של מלכות אדום כלפי העמים שתכבוש: "אכלה ומדקה" - היא תכלה את שלל האויבים ואת הביזה שתבזז במלחמות; "ושארה ברגלה רפסה" - היא תיקח את הרכוש של הערים והכרכים שלא יסכימו להיכנע לה ללא קרב; "משניה מכל חיותא די קדמה" - היא תהיה שונה מכל האומות האחרות בדתה, בלבושה ובגזירות שתגזור על ישראל.

רק בספר הנצחון (אוצר ויכוחים, עמ' 251 על ירמיהו לא, ה), דבר המלמד על כך שזיהוי זה לא רווח גם בארצות אלה. זיהוי זה מובא - ומתקבל - ע"י אברבנאל בביאוריו לשני הפסוקים בספר ירמיהו. הוא מזכיר גם את פירושו של רס"ג (אם כי לא כציטוט משמו), אולם שולל אותו מכל וכל.

19. רס"ג, בראשית, עמ' 118 ובתרגום עברי עמ' 366. מן הראוי לציין, שרס"ג מקדים את אדום לישמעאל, בניגוד לסדר הכרונולוגי, משום שהוא מתייחס לסדר הופעתן של המלכויות בספר דניאל.

20. רצהבי, אסתר, עמ' תתשסו-תתשסז.

יתרה מזו, מלכות אדום תאריך ימים יותר משלוש המלכויות שקדמו לה גם יחד, שכן שלטון בבל נמשך 70 שנה, שלטון פרס - 52 שנה ושלטון יוון - 180 שנה (סה"כ 302 שנה), ואילו מלכות אדום - 552 שנה.

רס"ג מטעים, שאדום תשלוט על יותר מ-150 מדינות גדולות. הכתוב מציין אומנם רק עשר מדינות כאלה ("וקרנין עשר לה"), אך כוונתו לעשר המדינות הגדולות ביותר שעל גבולותיה המרוחקים של האימפריה, והוא מתעלם מהמדינות הרבות שבמרכזה. רס"ג משער, שעשר הקרניים עשויות לרמוז גם, שאדום תעמיד עשרה מלכים חשובים, אף שמספרם הכולל של המלכים שיצאו ממנה, עולה על שלושים.²¹ הגאון מזהה בכתובים גם את מלחמות הקיץ הארוכות שהתנהלו בין הפרסים לביזנטים. החיה השניה בחזון דניאל, הדומה לדב, מחזיקה בין שיניה שלוש עצמות, שהן לדעתו הארצות: חראן, נציבין ושהרזור, שעליהן נלחמו פרס וביזנץ במשך זמן רב ללא הכרעה.²²

ברבים מחיבוריו רס"ג מתלונן על הסבל הרב שסבלו ישראל תחת עולה של המלכות הרביעית.²³ במרבית המקרים כוונתו אומנם

21. רס"ג דניאל, עמ' קכח-קלא.

22. שם, עמ' קכז. על דעת חז"ל בעניין זהותן של שלוש ארצות אלה, ראה מסכת קידושין, דף עב ע"א.

23. ראה, למשל, אחד מפייוטי "יוצר" לפרשת חקת, הסובב סביב ארבע המלכויות:

"ולקץ אחרית הזעם פגשתי רביעית במשעול
השתרג על צוארי כי כבד עלי עול
דְּכִיתָ קול תהום אל תהום שברו עלי לשעול
גברת היא מנעוריה אשר לא עלה עליה עול".

לגזירות ולשמדות שגזרה רומי האלילית בתקופת שלטונה בארץ-
ישראל,²⁴ אך יש לזכור, שהמלכות הנוצרית היא המשכה הישיר של
רומי הפגאנית, ולדעת רס"ג, שתיהן גם יחד מהוות את חלקה הראשון
של המלכות הרביעית.

בפירושו לספר דניאל רס"ג מדגיש, שגזירותיה של אדום חמורות
יותר מאלו של המלכויות שקדמו לה. בהסבירו את העובדה שארבע החיות
העולות מן הים שונות זו מזו (ז, ג), הוא כותב, שהן שונות גם
בגזירות שגזרו על ישראל, "שהרי בכל גזרה להשתחוות לצלם; מדי -
שלא להתפלל שום תפילה; פרס - להשמיד, להרוג ולאבד; יוון אסרה על
שמירת השבת והמילה ואדום דרשה לצאת מכלל הדת ושלא לקרוא
בתורה".²⁵

ברם, שלטון הנוצרים לא יימשך לנצח, ובסופו של דבר יגבר

(טובי, פיוטי, ח"ב, עמ' 70 שו' 37-40. הפיוט מבוסס על
פסיקתא דרב כהנא, סימן רא).
וכן בסליחה לתענית אסתר:
"תלאות ביום צומי אספרה / שמכולם צרת אדמוני עלי גברה
רדפני פעמים שבע לולי רחמיך נורא /
ראשונה לזקני שטם על משפט הבכורה".

(רס"ג, סידור, עמ' שלז שו' 1-2)
24. רס"ג מבליט, למשל, את מותם של עשרת הרוגי מלכות, ובמיוחד
את הריגתו של ר' עקיבא בחרב, את דקירתו של ר' יהודה בן בבא
ברומח, את העלאתו של ר' חנינא בן תרדיון על המוקד ואת
נפילתו של ר' מאיר בשבי בילדותו (רס"ג, דניאל, עמ' רג-רד).
25. רס"ג, דניאל, עמ' קכד-קכה. גם בהמשך תיאורה של החיה
הרביעית רס"ג חוזר על אותם דברים: "ופירוש 'והיא משניה מכל
חיותא די קדמא' (ז, ז), שונה בדתותיהם, בלבושם, בבתיים ובמה
שגוזרים על האומה, כמו שהקדמנו" (עמ' קל).

ישראל: "ואמרו: 'ולאם מלאם יאמץ' (בראשית כה, כג), זה בראשיתם, כמו שאמר על עשו: 'והלך אל ארץ מפני יעקב אחיו' (שם לו, ו) ולא שב. ואמרו: 'ורב יעבד צעיר' (שם כה, כג), זה באחריתם, כמו שאמר: 'והיה אדום ירשה והיה ירשה' (במדבר כד, יח) וגו'".²⁶ בעקבות חז"ל, רס"ג רואה בעובדה שיעקב אחז בעקב עשו בצאתו לאויר העולם, רמז לנצחונו באחרית-הימים, לפי שהאחיזה בעקב היא אות לנצחון, ככתוב: "יאחז בעקב פח יחזק עליו צמים" (איוב יח, ט).²⁷

למרות קשיי השעבוד והסבל תחת מלכות אדום, רס"ג אינו נוקט ביחס אליה לשון חרפות וגידופים. במקום אחד הוא משתמש אומנם בביטוי "מלכות הרשעה",²⁸ אולם עפ"י ההקשר, ביטוי זה יכול להיות מוסב על מלכות פרס ולא על מלכות אדום. אך גם אם נניח, שהוא אכן מתייחס למלכות אדום, אין בו כל חידוש, שכן כינוי זה רווח כבר בספרות חז"ל לגבי מלכות רומי.²⁹

26. סקוז, מפירושו, עמ' 323; רס"ג, בראשית, עמ' 159 ובתרגום עברי עמ' 426. בתרגום העברי של צוקר יש השמטה מחמת דילוג ממובאה למובאה, ואני השלמתיו עפ"י המקור.

27. סקוז, שם, עמ' 324; רס"ג, בראשית שם.

28. רס"ג, דניאל, עמ' קכז שו' 15.

29. ראה למשל, מסכת ברכות דף סא ע"א ובראשית רבה, ח"ב, עמ' 713 (בויקרא רבה פרשה יג, ה חוזרת אותה דרשה עצמה, אך שם נזכרת במפורש מלכות אדום). כינוי אחר לרומי בספרות חז"ל, הוא "רומי חייבת" (מסכת עבודה זרה, דף ב ע"ב). לדעת רבנו פרץ מבעלי התוספות (עפ"י החיד"א, התוספות למסכת ע"ז הם מיסודו של רבנו פרץ - ראה גליון הש"ס בדף ב ע"א), כונתה רומי בשם זה, "משום דכתיב בהו' וקרא להם גבול רשעה" (מלאכי א, ד), 'רשע' תרגום 'חייבא' (תוספות דף ב ע"ב ד"ה "רומי חייבת").

ביוצר לפרשת "שמיני" רס"ג מכנה את הנוצרים בכינוי "עדת החזיר".³⁰ גם כינוי זה שגור במדרשי חז"ל ביחס לרומי האלילית, גלגולה הקודם של ממלכת הנצרות.³¹ כמו כן רווח כינוי זה בקרב הקראים. יפת בן עלי, למשל, מסב את דברי ישעיהו: "אכלי בשר החזיר" (סו, טז) על הנוצרים, למרות שלדבריו, גם המוסלמים אוכלים את מאכלי הנוצרים.³²

על מנת להתרשם ממידת האיפוק של רס"ג בדבריו על הנוצרים, נתבונן לשם השוואה במובאה אחת משל הקראי סלמון בן ירוחם, שבה מצויים כמה מכינויי הגנאי שרווחו בספרות הקראית לגבי הנוצרים:

ברם, יש לציין, שבמסכת קידושין (דף עב ע"א), שממנה שאב רס"ג חלק מפירושו לפרק ז, אין הביטוי "מלכות הרשעה" מופיע כלל, והוא, לפיכך, תוספת של הגאון.
 30. "שֹׁנֵעַ שׁוֹעֵי מַכְל אֲדוֹנִים אֲלֵיךְ אֲחִיזִיר

שׁוֹבָה וְהַחֲזִיר תְּשַׁלֹּט לְהַפִּיץ וְחִיזִיר [=שתי משפחות כהונה שובה והחזיר תשלוט להפיץ וחיזיר]

ראה דבה"י א כד, טו]

ולא יקרא עוד חזיר לעדת החזיר".

(זולאי, האסכולה, עמ' קנג שו' מב-מד; טובי, פיוטי, ח"ב עמ' 31 שו' 45-47. שני המהדירים מעירים, שהביטוי "ולא יקרא עוד חזיר" אינו נהיר להם, אך מסכימים, כי הביטוי "עדת החזיר" הוא כינוי למלכות אדום. אין לשלול את האפשרות, שכוונת רס"ג לרומי האלילית, שהחריבה את ירושלים).

31. "ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא" (ויקרא יא, ז) - 'ואת החזיר' זה אדום... למה נמשלה לחזיר, לומר לך, מה חזיר בשעה שהוא רבוע, מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך מלכות הרשעה הזו מתגאה וחומסת וגוזלת ונראית כילו (!) שהיא מצעת בימה" (ויקרא רבה עמ' רצ שו' 8 - עמ' רצא שו' 7).

32. יפת, דניאל, עמ' 125 שו' 10-12.

"במשל ימשילו דבר נעים / לולי נוצרים תועים ומשוגעים / הרימו
צלמיהם על ראש רמח להרעים / חרפות אדונימו לעיני כל
נודעים".³³

רס"ג אינו מתייחס לנוצרים בחיבוריו ההלכתיים ובתשובותיו
בהלכה. יתכן אומנם, שחלק מהתשובות בענייני נוכרים, שנידונו בפרק
הקודם, עוסקות בעצם בנוצרים, אך מכיון שרובה של האוכלוסיה
במקומות שבהם התגורר רס"ג היה מוסלמי, יש להניח, שאם תשובות אלה
אכן מכוונות כלפי בני דורו, הרי שהן מכוונות כלפי הרוב המוסלמי
ולא כלפי המיעוט הנוצרי.³⁴

בפירושו לספר משלי ט, י-יח, רס"ג יוצא בהתקפה חריפה על בעלי
אמונות אחרות, ובכלל זה הנוצרים, על שהם מטיפים ללכת אחריהם,
למרות שאמונתם שלהם לא נתבררה להם עצמם כל צרכה, וכל כוונתם
אינה אלא להתפלמס ולהתנצח. היהודים, לעומת זאת, מבהירים תחילה
היטב את אמונתם לעצמם, אח"כ דוחים את הטענות המוטחות נגדם, ורק
לבסוף הם קוראים לאחרים להצטרף אליהם:

33. סלמון, מלחמות, עמ' 114 שו' 5-8. בהערה ה שם, דוידדזון
מציע לקרוא את שלוש המלים האחרונות: "לא היו נודעים",
ושיעור הדברים, לדעתו: "הנוצרים מבזים את ישו בזה שמרימים
את צלמו על ראש רמח, כלומר, מראים אותו כתלוי ונצל".
34. היחס המספרי בין נוצרים למוסלמים במצרים, בארץ-ישראל ובבבל
בימי רס"ג, לא היה אמנם כפי שהוא היום, ומשקלם של הנוצרים
באוכלוסיה היה ניכר, אך בכל זאת, מרבית האוכלוסיה, ובעיקר
מוסדות השלטון והציבור, היו מוסלמים.

אנשי האמת אינם קוראים לאיש לדבוק בדרכם, אלא לאחר שהתעניינו הם בה תחילה ודקדקו בכל מה שיש בה, שהשכל מחייבו, ולמדו מה שנמסר עליה במסורות, דחו את הטענות שטוענים נגדם החולקים עליה וסתמו את כל הפרצות שדרכן עלולים להסתנן נגדה, ואז יתחזק העניין אצלם ואצל מי שנשפח עליהם. כך עשו המייחדים: ביארו ההוכחות לחידוש הדברים, לאחר שהבהירו שלדברים יש מציאות אמיתית, שהעיון מגלה אותה ומברר אותה. אח"כ השיבו על בעלי הקדמות, אח"כ על בעלי השניות, אח"כ על בעלי השילוש ואח"כ על ייתר סוגי הכופרים, ואח"כ, לאחר דחיית הבורים וסילוק ספיקותיהם, קראו לאנשים לדרכם... אולם אנשי-השוא הפכו את [סדר] הדברים... הם קוראים לאנשים למה שאין הם יודעים... כך הוא עניין כל הכופרים עובדי הצלמים וזולתם... וכן כל הבורים ומאמיני הקדמות. אין הם מעוניינים בבקשת החכמה כלל, אלא רצונם להביא טענה חלשה נגד פתי או סכל.³⁵

האשמה אחרת כלפי הנוצרים רס"ג מעלה בפירושו לספר דניאל: "ופירוש 'פס ממלל רברבן' (ז, ח) - דברי גנאי ודופי שאומרים הכופרים מאדום ואלה הבאים אחריה על אלהי בני ישראל ועליהם".³⁶

35. רס"ג, משלי, עמ' פא-פב. "בעלי השילוש" אינם נזכרים אומנם במפורש בסיפא של דברי רס"ג, אולם מכיון שהם נזכרים ברישא שלהם, ומכיון שקיימת הקבלה ניגודית בין דרכם של "המייחדים" לזו של "אנשי השוא", נראה לי, שרס"ג מכוון דבריו גם נגד הנוצרים.

36. רס"ג, דניאל, עמ' קלב. כפי שכבר ביארתי בפרק הקודם, במלים "ואלה הבאים אחריה" כוונת רס"ג למוסלמים.

אין בידינו ידיעות ברורות, המלמדות עד כמה הכיר רס"ג את הספרות הנוצרית. לא ידוע לנו על קשרים שקיים עם נוצרים, דוגמת הקשרים שהיו לפי עדויות שונות לרב האיי גאון בדור מאוחר יותר.³⁷ עם זאת מסתבר, שרס"ג הכיר משהו מפרשנות המקרא הנוצרית ואולי אף הסתייע בה בחיבוריו,³⁸ כפי שעשו מאוחר יותר הגאונים ר' שמואל בן חפני ורב האיי, ובספרד ר' יונה אבן ג'נאח ור' משה

37. ר' יוסף אבן עקנין, למשל, מספר בחתימת פירושו לשיר השירים, בשם ר' שמואל הנגיד, שרב האיי גאון שלח את תלמידו המובהק, ר' מצליח בן אלבצק, דיין סקליא, אל הקתוליק של הנוצרים, כדי לבקש ממנו ביאור לפסוק: "שמן ראש אל יני ראשי" (תהילים קמא, ה) (התגלות הסודות, עמ' 494 שו' 4-14, ובתרגום עברי עמ' 495). מן הסיפור ומתשובתו של רב האיי לתמיחתו של התלמיד, נראה, שלא היתה זו הפעם הראשונה שרב האיי נעזר בקתוליק הנוצרי.

38. ר' משה אבן עזרא מעיד, כי "ראשי העוסקים בהלכה וגדולי המדברים, רבי סעדיה ור' האיי ואחרים מן המדברים, הסתייעו בו [=בקוראן] כשביקשו עזרה בגילוי הסתום שבנבואות, ואף בפירושי הנוצרים על כל חולשתם" (ספר העיונים והדיונים, עמ' 226 שו' 21-23, ובתרגום עברי עמ' 227). על הסתייעותם של רס"ג ושל רב האיי גאון בקוראן, בחדית' ובלשון הערבית בכלל, מעיד גם אבן עקנין: "ורבנו האיי גאון ז"ל, הרי אנו מוצאים שבספרו אשר קרא לו 'אלחאוי' [=המאסף], הוא מסתייע בדברי הערבים... וגם הסתייע בבית משיר אהבה למאמר רבותינו ז"ל... וגם הסתייע בקוראן ובחדית', וכן עשה לפניו ר' סעדיה ז"ל בפירושו בלשון הערביים" (התגלות הסודות, עמ' 492 שו' 23 - עמ' 494 שו' 3, ובתרגום עברי עמ' 493-495). יצוין, שאבן עקנין אינו מזכיר כאן הסתייעות של שני הגאונים בפרשנות הנוצרית.

אבן ג'יקטילה.³⁹

החיבור הנוצרי היחיד שרס"ג מזכיר במפורש, מקורו בצפון-אפריקה: "ובזמננו זה חיברו אנשי קירואן ספר בעברית על מה שנמצא אצלם מן שעדי (?) הנוצרי, מופסק לפסוקים מוטעם בטעמים".⁴⁰ אין בידינו פרטים על טיבו ותוכנו של ספר נוצרי זה ואין כל וודאות גם באשר לשמו המדויק של מחברו.⁴¹ אולם מכיון שמהמידע המועט

39. מבין פרשני המקרא בתקופת הגאונים, יש לציין במיוחד את רב שמואל בן חפני גאון, שבפירושו לבראשית מז, לא מצטט פירוש נוצרי (גרינבאום, רשב"ח, עמ' שטז). גם חתנו, רב האי גאון, כותב בתשובה בעניין הארבעה שנכנסו לפרדס (מסכת חגיגה דף יד ע"ב): "...ומר רב שמואל גאון ז"ל וכיוצא בו, שהרבו לקרות בספרי נכרים" (תשובה"ג, מוספיה, סימן צט עמ' 32. על ייחוס התשובה לרב האי ראה: שז"ח הלברשטם, "הערות לתשובות הגאונים", ישורון ה (תרכ"ה) [ד"צ בתוך: גאוניקה - קובץ ספרי תשובות ופסקים, בני-ברק תשמ"ה, עמ' 34]. מבין חכמי ספרד נזכיר את ר' יונה אבן ג'נאח, שבספר השרשים (שרש גל"ל, עמ' 93 ושרש דו"ס, עמ' 107) מביא תרגומים נוצריים לספרי תהילים וישעיהו, ואת ר' משה אבן ג'יקטילה, שהרבה להשתמש בפרשנות המקרא הנוצרית ושהסתייג רק מביאורים כריסטולוגיים (אליהו אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, ח"ב, ירושלים 1966, עמ' 164-165; סימון, תהילים, עמ' 97).

40. רס"ג, הגלוי, עמ' קנ שו' 18-21. ברי, כי במלים "מופסק לפסוקים מוטעם בטעמים" רס"ג מתאר את הספר העברי שחיברו אנשי קירואן, ולא את הספר הנוצרי, אשר ספק רב אם אומנם נכתב בעברית.

41. בעמ' קנא, הערה 4 הרכבי מטיל ספק בקריאה "שעדי" ומעלה השערה, שאולי נכון יותר לקרוא "שערי". מלטר (Saadia) "Studies", J.Q.R. n.s. 3 [1912-1913], pp. 489-490, לעומת זאת, מסתמך על גירסה שמצא בקטע גניזה מקביל ומציע לקרוא "אלשנורי". הרכבי שיער בתחילה (עמ' קנ, הערה ט), שמדובר

שרס"ג מוסר על הספר העברי עולה, שהיה זה כנראה ספר תשובות על הספר הנוצרי, ניתן אולי להסיק, שאף האחרון היה ספר פולמוס, שכוון נגד היהודים.

ממקום אחד בפירושו לספר דניאל עולה, שרס"ג הכיר את התרגום הנוצרי של כתבי הקודש. בדיון על מספר שנות חייהם של אדם הראשון וצאצאיו, הוא כותב: "בכל הנוסחאות שבידיהם [=של הנוצרים] התאריכים כתאריכינו".⁴² מכיון שאין בידינו כל עדות לכך שלגאון היתה גישה לספרות הנוצרית הכתובה יוונית או לטינית, נראה, שהכיר את תרגומי המקרא הנוצריים באמצעות תרגומיהם לערבית, או באמצעות ספרות ערבית-נוצרית מקורית, שכבר היתה קיימת בימיו.⁴³

באחד מספרי האפוקריפא בשפה הסורית, אולם חזר בו (עמ' ריא). חלק מחוסר הבהירות האופף את הספר נובע מכך שרס"ג לא ציטט ממנו, בשל רצונו "שלא להאריך" (עמ' קפ שו' 10-11).

42. רס"ג, דניאל, עמ' קעח.

43. ראה גם: צוקר, על תרגום, עמ' 6; וולפסון, השילוש, עמ' 561 ואילך, והערה 148 להלן. אחד המרכזים החשובים לתרגום ספרים מיוונית לערבית, היה בירושלים. חלק נכבד בפעילות זו נטל מנזר סבס. התרגום הערבי של האוואנגליונים, למשל, נעשה בין השנים 630-840, ומקורו הירושלמי-יווני ניכר עדיין בסדר הקריאה הליטורגי, עפ"י הלוח הירושלמי המצויין בו (לינדר, קהילות, עמ' 117). תרגומים לערבית נעשו כבר במאה ה-5 וה-6, במסגרת הפעולות להפצת הנצרות בין הערבים בנגב ובהר יהודה, אולם הכיבוש המוסלמי של ארץ ישראל שם קץ לפעילות זו (שם, עמ' 118). יש לזכור עוד, שעיקר הפולמוס המוסלמי בימי-הביניים כוון נגד הנוצרים ולא נגד היהודים, והפולמוסנים המוסלמים ייחדו בחיבוריהם מקום רב לתיאור הכתות הנוצריות וחילוקי הדיעות ביניהן. באותו אופן הכיר, כנראה, גם הרמב"ם את כתבי הקודש הנוצריים. בדחותו את הטענה המוסלמית, ששמו

רס"ג הכיר כנראה גם את דעותיהן של מרבית הכתות הנוצריות הגדולות במזרח ואת חילוקי הדעות היסודיים ביניהן, כמו גם את התפיסה הנוצרית האורתודוקסית, כפי שאושרה במועצה האקומנית של הכנסיה.⁴⁴ עובדה זו מתבררת, בין היתר, מהחלוקה שהוא מחלק את העדות הנוצריות, עפ"י אופן אמונתן בשילוש: שלוש עדות ("כתות" [=פְּרָק] לדבריו) קדומות ורביעית "יצאה זה מקרוב":

1. כת המאמינה, שגופו ורוחו של ישו לא נבראו.
2. כת המאמינה, שרק גופו של ישו נברא, אך לא רוחו.
3. כת המאמינה, שגופו ורוחו של ישו נבראו, אך היתה בו גם רוח נוספת מהבורא.
4. כת המאמינה, שישו אינו שונה מייתר הנבראים. את ההתייחסויות בכתבי הקודש הנוצריים לאלוהותו של ישו יש לפרש לדעת כת זו בדרך אליגורית, כפי שפרשני מקרא יהודים מפרשים ביטויים דוגמת "בני

של מחמד נזכר בנוסח המקורי של המקרא, אך הושמט ממנו ע"י היהודים, הוא כותב: "ולא מצאו להם טענה טובה יותר מזו, ואעפ"י שהיא מגונה ומכוערת ביותר וביטולה גלוי לחכמים ולהמון, לפי שהתורה תורגמה לסורית, ליוונית, לפרסית וללטינית מאות שנים לפני הופעתו של הפסול [=מחמד], ולפי שהיא מסורת הנמסרת לרבים מפי רבים במזרח הארץ ובמערבה, ואין בכל זה שינוי כלשהו, אפילו לא בנקודה, שכן הם דקדקו בה ואין שינוי במשמעות" (רמב"ם, אג"ת, עמ' 38 שו" 14 - עמ' 40 שו" 2). קשה לתאר, שהרמב"ם ישב ובדק את הוולגטה, ומסתבר יותר, שהעובדה הזאת היתה ידועה לו מחיבורים נוצריים מתורגמים, שהרי גם לנוצרים היה עניין זה חשוב וחיוני, שכן טענת הזיוף חלה גם על כתביהם.

44. וולפסון, השילוש, עמ' 550.

בכרי ישראל" (שמות ד, כב) שלא כמשמעם, אלא כמציינים את מעלתם של
ישראל.⁴⁵

הצעות שונות הוצעו לגבי זיהויין של כתות אלה עם הכתות
הנוצריות שרווחו בימיו של רס"ג.⁴⁶ לדעת וולפסון, אמונתה של
הכת הראשונה, כפי שהיא מוצגת ע"י רס"ג, קרובה לאמונתה של כת
היעקוביטים, שהיתה מוכרת בעיקר במצרים. אמונת הכת השנייה דומה
לאמונתם של הנסטוריאנים, שמרכזם בעראק, ואילו אמונתה של הכת
השלישית דומה לאמונתם של המלכיסטים, שרווחה בעיקר במדינות
הנוצריות. אמונת הכת הרביעית דומה לאמונת "האביונים", אחד
משלושת הזרמים העיקריים של הנצרות הקדומה. אולם זרם זה נעלם עוד
לפני עליית האסלאם ורס"ג לא יכול היה להכירו, ובודאי שלא לדבר
עליו כעל כת חדשה ("יצאה זה מקרוב"). מסקנתו של וולפסון היא,
שרס"ג מכוון את דבריו כנגד כת נוצרית חדשה, שהופיעה בעולם
המוסלמי זמן קצר לפני הולדתו ושאימצה את דעות "האביונים", כפי
שנשתמרו בספרי הפולמוס המוסלמיים הקדומים. וולפסון גם מוכיח,
שלקראת סוף המאה השמינית אכן ניכרה בקרב קבוצה מסויימת של
הנוצרים הנסטוריאנים באותו חלק של העולם המוסלמי שבו כתב רס"ג
את "אמונות ודעות", תפיסה חדשה של השילוש, שהושפעה גם מדעות
מוסלמיות.⁴⁷

פינס, לעומת זאת, סבור, בהסתמכו על הדמיון שבין תיאור הכת
הרביעית אצל רס"ג לבין טקסטים נוצרים-יהודיים מן המאות הראשונות

45. רס"ג, אמו"ד, עמ' צד-צה.

46. ראה סיכומו של וולפסון, השילוש, עמ' 561, הערה 3.

47. שם, עמ' 562-568.

של הנצרות, שהכת הרביעית היא כת של יהודים-נוצרים, שנאלצו להסתיר את אמונתם במשך מאות שנים, בשל המדיניות הדתית הקשוחה של קונסטנטינוס. העובדה שהגאון מתייחס לכת ישנה זו כאל כת חדשה שזה עתה הופיעה על בימת ההיסטוריה, אין בה, לדעת פינס, כדי ללמד, שהיא לא נתקיימה כלל קודם ימיו, אלא שהיא "יצאה לרשות הרבים זמן קצר לפני תקופתו, כלומר: לפני הופעת האסלאם". אין כל מידע על קיומה של כת זו לאחר המאה העשירית, ויתכן שחבריה נטמעו בקרב העדות הנוצריות הגדולות או בקרב עדות אחרות.⁴⁸

דעותיהם של וולפסון ופינס מלמדות, שהשפעתה של הנצרות גברה בתקופה שלפני רס"ג. אף אם נקבל את דעת פינס, שרס"ג מכוון דבריו נגד כת יהודית-נוצרית, שכבר לא נתקיימה בימיו, העובדה שהוא מתפלמס עמה ומשתדל לדחות את אמונתה מוכיחה, שדעותיה לא אבדו לחלוטין מקרב היהודים יחד עם היעלמה הפיסי.⁴⁹

לעדות הנוצריות באימפריה המוסלמית היתה השפעה ניכרת על סביבתן, למרות שלעיתים נרדפו ע"י השלטונות המוסלמיים.⁵⁰

48. פינס, היהודים, עמ' 193-199.

49. אומנם יש להודות, שתיאורו של רס"ג את הכתות הנוצריות שונה מזה של קרקסאני, שכן גישתו היא פילוסופית-תיאולוגית, ואילו זו של קרקסאני תיאורית, אך איך בכך כדי לבטל את האפשרות, שרס"ג אכן מתפלמס עם דעות שרווחו בימיו.

50. בירושלים, למשל, ניסו המוסלמים לפגוע באופן ישיר ויזום במבנים כנסייתיים. הם גם הטילו מסים כבדים על כנסיות ומנזרים (למעט מנזרי נשים, שהיו פטורים ממס ה"ג'זיה"), וביצעו התקפות פתע על כנסיות. כפריים ובדוים מוסלמיים שדדו כנסיות ואף ביצעו מעשי רצח. בשנת 923 נהרסו כנסיות רבות

באיזור ח'וראסאן, למשל, לא נפלה ההשפעה הנוצרית על האוכלוסיה המקומית בחשיבותה מההשפעה המוסלמית או הפרסית, ולדברי אלבירוני, ההיסטוריון המוסלמי בן המאה ה-11, היו מרבית התושבים שם נוצרים נסטוריאנים.⁵¹ על ההשפעה הנוצרית על היהודים באיזור זה תעיד העובדה, שבעל המדרש הפרסי "ספר פתרון תורה", שנתחבר בסוף המאה התשיעית או בראשית המאה העשירית,⁵² מזכיר כמה דעות של נוצרים ומתפלמס עמן.⁵³ זאת ועוד, יחסו של המחבר כלפי המוסלמים נוח יותר מאשר כלפי הנוצרים, שדעותיהם נראו לו כנראה מסוכנות יותר. כוחה של הכנסיה הנוצרית, ובמיוחד זה של הכנסיה האימפריאלית הביזנטית (שאליה השתייכה גם הקהילה היוונית-אורתודוקסית), התגבר בימי-הביניים, בעיקר בארץ ישראל ובסביבתה. מבחינה דימוגרפית היה אומנם מספרם של הנוצרים באזורים שתחת שלטון האסלאם בסימן ירידה, אך חלקם בכלל האוכלוסיה היה ניכר למדי. בשנת 985, למשל, התלונן ההיסטוריון המוסלמי אלמקדסי על ריבוי מספרם של הנוצרים בירושלים.⁵⁴

ברמלה, קיסריה ואשקלון (אם כי לא בירושלים). בשנת 935 פלשו מתפללים מוסלמיים דרך קבע לכנסיית המולד שבבית לחם. בימי שלטונו של הח'ליפה אלחאכם (ראשית המאה ה-11) הוצא צו הריסה כללי על כנסיות ומנזרים (וגם על בתי כנסת) בירושלים. פוסקי הלכה מוסלמיים אסרו בניית מוסדות דת נוצריים חדשים והגבילו תיקונים ושיפוצים במבנים קיימים, למרות שהיו קבועים בחוק (לינדר, קהילות, עמ' 113-114). וראה גם הפרק "השלטון והנוצרים", בתוך: גיל, ארץ-ישראל, עמ' 388-396.

51. עפ"י: גיל, חיוי, עמ' 73.

52. אורבך, פתרון, עמ' לב.

53. שם, עמ' כט-ל.

54. לינדר, קהילות, עמ' 97.

המרכז הנוצרי החשוב ביותר התקיים בירושלים. כמעט שאין כנסיה מזרחית, שלא היתה מיוצגת בה בין המאה ה-7 למאה ה-11, אך גם למערב הלטיני היתה בעיר נוכחות של קבע.⁵⁵ מספרם הרב של כתבי-היד מספריית מנזר הצלב השמורים כיום בפטריארכיה היוונית-אורתודוקסית בירושלים, ומספרם הנכבד של כתבי-יד אחרים הפזורים בספריות באירופה ובארה"ב, מעידים על היקפה של הפעילות האינטלקטואלית במנזר זה בתקופת קיומו. כתבי-יד אחרים המצויים בירושלים ושמקורם במרכזי נזירות אחרים, בעיקר באנטיוכיה ובהר אַתּוּס, מלמדים על תנועת הצליינים לירושלים.⁵⁶ הקהילה הנסטוריאנית התקיימה בירושלים כבר באמצע המאה ה-7. למן המחצית הראשונה של המאה התשיעית ואילך, התחזק כוחה בארץ-ישראל, ובשנת 835 אף מונה בירושלים בישוף מטעמה.⁵⁷ ברשות הכנסיה הארמנית היו במאות ה-8 וה-9 15 מנזרים פעילים בכל רחבי ארץ ישראל. היא לא קיימה אומנם בירושלים מסגרת ארגונית כלשהי, אך ניהלה פעילות תרבותית, שכללה בעיקר תרגומים משפות שונות לארמנית והעתקת ספרים.⁵⁸

הפעילות האינטנסיבית הזו גרמה לכך, שבתקופת הגאונים התרבו מקרים של התנצרות יהודים, ותשובות רבות עוסקות בבעיות הכרוכות במשומד, הרוצה לחזור לדתו היהודית: האם "חוששין לו משום מגע ועושה יין נסך"? האם מכים אותו וחייב טבילה?⁵⁹ האם משומד יורש

55. שם, עמ' 98.

56. שם, עמ' 120-123.

57. שם, עמ' 126; גיל, ארץ-ישראל, עמ' 369-375.

58. שם, עמ' 129-131.

59. ראה: אוצר הגאונים, יבמות, עמ' 111-112.

את אביו הישראלי, והאם בנו או בתו הישראלים יורשים אותו? מי גובה כתובת אשה שנשתמדה, ומה דין שומרת יבם, שנפלה ליבום לפני משומד?⁶⁰ מספר התשובות בקבצי תשובות גאונים על משומדים לנצרות גדול יותר ממספר התשובות על מומרים לאסלאם.

בימי הגאונים החל המונח התלמודי "משומד" לציין בעיקר אדם שהמיר את דתו לנצרות. תעיד על כך, בין השאר, העובדה שרב האיי גאון גוזר את התואר "משומד" מ-"משועמד" (בהשמטת האות "עין"), שפירושו: המאמין בדת הטובלים [= "מעמודיה"].⁶¹ השימוש הנפוץ בתואר זה בספרות הגאונים מלמד על ממדיה הנרחבים של תופעת ההתנצרות בימיהם.

גם יפת בן עלי מספר על מקרים רבים של התנצרות יהודים זמן רב קודם ימיו (אומנם בעיקר בארצות המערב). הוא אף מוצא לתופעה זו רמז בפסוק: "ומרשיעי ברית יחניף בחלקות ועם ידעי אלהיו יחזקו ועשו" (דניאל יא, לב).⁶²

על אף כל זאת לא חיבר רס"ג חיבור מיוחד נגד הנוצרים וטענותיהם, ועיקר הפולמוס נגדם - כמו גם נגד המוסלמים - מרוכז ב"אמונות ודעות": במאמר השני, שבו הוא סותר את טענותיהם בדבר

60. תשובות שר שלום, עמ' קי-קיד.

61. מובא ע"י רמב"ע, ספר העיונים והדיונים, עמ' 48 שו" 43-44, ובתרגום עברי עמ' 49; מחברת הערוך, דף ב ע"ב בסופו, וכן שם, שרש שג"ע; אברהם בן שמואל זכות, ספר יוחסין השלם, מהדורת פיליפובסקי, לונדון 1857 [ד"צ פרנקפורט תרפ"ה], הערך: יהושע בן פרחיה, עמ' 15, וראה גם תשובות שר שלום, עמ' קט-קי.

62. יפת, דניאל, עמ' 128 שו" 3-13, וראה גם: פינס, היהודים, עמ' 197-198.

השילוש (עמ' צ-צה), ובמאמר השמיני, שבו הוא מתפלמס עם הטוענים, שהמשיח כבר בא בימי בית שני (עמ' רנב-רס).

בתרגומיו ובפירושו של רס"ג לספרי המקרא מצינו לפחות שני מקומות, שבהם הוא דוחה טענות נוצריות. את נבואת ישעיהו: "הנה העלמה הרה" (ז, יד), שאותה הנוצרים מסבים על מרים הבתולה, אמו של ישו, הוא מתרגם באמצעות המלים: "הוד'א לך ג'אריה חאמל" [=הנה לך נערה הרה]. "ג'אריה" היא נערה, אשה צעירה, שאינה בהכרח בתולה,⁶³ ואילו הוספת מלית היחס "לך", נועדה, ככל הנראה, ללמד, שהעלמה היא בת-זמנו של המלך אחז, ולא אמו של ישו, שנולד מאות שנים לאחר מכן.

בפירושו על: "כי ירחם ה' יעקב" (ישעיהו יד, א), רס"ג דוחה את הטענה הנוצרית בדבר התגשמות נבואות הנחמה בימי בית שני, בהסבירו שהפסוק אינו רומז למה שאירע בתקופת הבית, "מכיון שאז לא נשאום האומות והם לא שבו שוביהם ולא שעבדום, אבל נתכוון לעת הישועה".⁶⁴

אין כל ראייה לכך שרס"ג ניהל ויכוחים פומביים עם נוצרים. ברם יתכן, שביטויים דוגמת: "מצאתי [במקור: "אלפית"] אנשים אומרים... והודעתים ["פערפתהם"]", או: מצאתי ["וג'דת"] זולת אלה

63. במילונאות הערבית, הוראתה של המלה "ג'אריה" היא "אשה צעירה", לאו דווקא בתולה. ריב"ג, הדוחה את טענת הנוצרים המבוססת על פסוק זה באופן דומה לזה של רס"ג, מתרגם את המלה "עלמה" במלה הערבית "לאמה", שהיא מלה נרדפת ל"ג'אריה" ומסיק: "וכד תכון בכרא וגיר בכר" [=יתכן שהיא בתולה ויתכן שאינה] (Abu 'L-Walid Ibn Janah, *The Book of Hebrew*) (Roots, ed. A. Neubaur, Oxford 1875, p. 529, ll. 16-19).

64. רצהבי, מפירוש לישע', עמ' קצז.

טוענים... ואמרתי ["פקלת"] להם", המצויים בקטעי פולמוס אנטי-נוצרי ב"אמונות ודעות", מלמדים על מגע ישיר בין רס"ג לבין אלה שאת דעותיהם הוא דוחה.⁶⁵ לדעת צוקר, הציע רס"ג את פירושו למלים "נעשה אדם" (בראשית א, כו), במהלך ויכוח פומבי עם נוצרים דוברי ערבית.⁶⁶

קיים הבדל משמעותי בין הפולמוס היהודי נגד הנוצרים, לבין זה שנגד המוסלמים, שכן הראשון מוסב על שאלת הפרשנות הנכונה של המקרא, ואילו השני על שאלת נוסחו והאותנטיות שלו. לשון אחר: הנוצרים קיבלו את נוסח המקרא, כפי שהוא מצוי בידי היהודים, אך דחו את הפירוש היהודי ואימצו תחתיו פירוש כריסטולוגי. המוסלמים, לעומת זאת, טענו, שהיהודים זייפו את המקרא והשמיטו ממנו נבואות ורמזים המבשרים על הופעת האסלאם ונביאו. הבדל זה ביחסם של המוסלמים והנוצרים למקרא, קיבל בשלהי ימי-הביניים ביטוי הלכתי בפסקו של הרמב"ם, האוסר ללמד מוסלמי תורה, אך מתיר ללמדה לנוצרי:

מותר ללמד המצוות לנוצרים ולמשכם אל דתנו, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים, לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מן כתוביה וימצאוהו מתנגד למה שבדו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם, הרי לא

65. רס"ג, אמו"ד, עמ' קלח-קלט. הטענות שרס"ג מזכיר כאן נכללות אמנם במסגרת דיונו בטענות הביטול של המוסלמים, אך הן מתאימות לפולמוס אנטי-נוצרי יותר מאשר לפולמוס אנטי-מוסלמי, וראה לעיל בפ"ו.

66. רס"ג, בראשית, עמ' 253, הערה 266.

תהיה זו ראייה אצלם, שטעות בידיהם, אלא יפרשוה לפי הקדמותיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם וַיֵּטְעוּ כָּל גֵּר וְיִשְׂרָאֵל, שאין לו דעת, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעוונותם. אבל הערלים [=הנוצרים] מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפירושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים, שהם ידועים בהם, ואם יעמידום על הפירוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב, ואפילו לא יחזרו, כשרוצים שיחזרו, לא יבוא לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו".⁶⁷

הפולמוס נגד הנוצרים בחיבורי רס"ג סובב סביב שני נושאים עיקריים: אמונת השילוש וביאת המשיח.⁶⁸ הדיונים בעניין המשיח אופייניים לפולמוס עם הנוצרים דווקא, מכיון שבאסלאם הסוני אין נושא המשיח תופס מקום חשוב, משום שבחומר היהודי והמקראי שנכנס לקראן, לא נקלט עניין המשיח. גם הציפיה לגאולת הפרט והכלל זרה

67. תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ח"א, ירושלים תשי"ח, סימן קמט, עמ' 284-285.

68. לדעת ב"צ דינור (ישראל בגולה, עמ' 467, הערה 88), רס"ג מתייחס לשני נושאים אלה דווקא, משום שהטענות שהוא דוחה, רווחו גם בקרב חלק מהכתות הלא-נוצריות בימיו. על נושאי הפולמוס נגד הנוצרים בימי הביניים, ראה עוד: O.S. Rankin, *Jewish Religious Polemics*, Edinburgh 1956; Daniel Lasker, *Philosophical Polemics against Christianity in the Middle-Ages*, Ann-Arbor 1976; ע. פונקנשטיין, "התמורות בויכוח הדתי שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב", ציון לג (תשכ"ח), עמ' 124-125; ספר נצחון, עמ' 13-17.

למוסלמי, שכן לפי אמונתו, האדם נגאל בעצם הצטרפותו לאסלאם, ועם נפילתו בקרב למען אללה ("ג'האד") נפתחת לפניו הדרך לגן-עדן. הרשעים, לעומת זאת, ניצולים מאשה של גיהנום תודות להשתדלותו של מחמד עבורם אצל הבורא. הציפיה למשיח מצויה אומנם בקרב המוסלמים השיעים, המחכים ל"אמאם הנעלם" שיתגלה ויושיעם, אך קשה להניח שרס"ג מתפלמס עם השיעים, שכן הם לא שלטו בעראק בימיו והשפעתם הדתית והתרבותית שם היתה מועטה.⁶⁹

הפולמוס בעניין השילוש

רס"ג מתמודד עם אמונת השילוש במסגרת דיון מקיף בעניין אחדות הבורא ותארייו, לאחר שהוא מפריך את דעותיהם של חסידי הדואליזם (כולל הטענה, שהצירוף "ה' אלהים" מורה על שניות).⁷⁰ כבסיס הגיוני לדחיית טענת השילוש, רס"ג מאשש בראיות שכליות את האמונה, שאחדות הבורא היא אבסולוטית. לשם כך הוא דן במשמעותם של התארים "חי", "יכול" ו"קיים" [במקור: חי, קאדר, עאלם], כאשר הם נאמרים ביחס לבורא.⁷¹ לאחר שהוא מוכיח, ששלושת התארים הללו

69. על מקומו של המשיח בתפיסת העולם המוסלמית, ראה בהרחבה אצל: H. Lazarus-Yafeh, "Is there a concept of redemption in Islam?", in: *Some Aspects Of Islam*, Leiden 1981 pp.48-57; הנ"ל, "על הרעיון המשיחי באסלאם", משיחיות ואסכתולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 169-176. על נימוקיה של לצרוס-יפה לכך שרס"ג מכוון את פולמוסו נגד נוצרים ולא נגד שיעים, ראה שם, עמ' 175-176.

70. רס"ג, אמו"ד, עמ' פד-פח.

71. שם, עמ' פח-פט.

אינם אלא עניין אחד הנאמר בשלוש מלים נפרדות, משום שאין לשוננו מסוגלת לאומרו במלה אחת, הגאון מביא תימוכין לדבריו משלושה פסוקים: "ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה); "ומה שמץ דבר נשמע בו" (איוב כו, יד) ו-"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).⁷²

רק לאחר שהוכיח מן השכל ומן הכתוב, שאחדות הכורא היא אבסולוטית, רס"ג פותח בפולמוס ישיר נגד הנוצרים: "ואומר עוד, כי בעניין זה טעו הנוצרים והאמינו שיש זולתו,⁷³ והביאם הדבר לכך שעשאוהו שלושה וכפרו. אכתוב כאן מה שיש להשיב עליהם מן המושכל, ומן האחד, שאחדותו אמיתית, אבקש שיהיה בעזרי".⁷⁴

בתחילת פולמוסו רס"ג מבהיר, שאין בכוונתו להתפלמס עם המוני העם ועם עמי-הארצות, המאמינים בשילוש הגשמי בלבד [במקור: אלת'לית' אלמג'סס פקט], לפי שביטולו גלוי לעין ואין ברצונו לגדוש בו את חיבורו. את עיקר פולמוסו הוא מכוון, לפיכך, נגד חכמי הנוצרים, המאמינים בשילוש "בעיון ובהכנה עמוקה", כדבריו. לדעת אותם חכמים נוצרים, הכורא חייב להיות "חי" ו-"יודע", ומכיון שחיותו וידיעתו הם שני דברים הנפרדים מעצמותו, הרי הם שלושה!

רס"ג דוחה את דעתם זו באמצעות שתי טענות:

1. אם אומנם הם סבורים, שלכורא יש גוף, חלות עליהם אותן

72. שם, עמ' פט-צ, וראה: וולפסון, השילוש, עמ' 556-557.

73. במקור: "ואעתקדו פיה [גירסא אחרת: פי] גיריה". על תרגום "גיריה" והוראתה, ראה: וולפסון, השילוש, עמ' 559, הערה 2.

74. רס"ג, אמו"ד, עמ' צ.

הטענות שהובאו בתחילת המאמר השני של אמו"ד נגד מגשימי הבורא.⁷⁵ אולם, אם הם סבורים שלבורא אין גוף, הם סותרים את אמונתם, שיש זולת עצמותו ושתוארו האחד שונה מתוארו השני, שכן שוני כזה ייתכן רק אצל גופים.⁷⁶

הדעה המוטעית, שחיותו וידיעתו של הבורא נפרדות מעצמותו, נובעת, אליבא דרס"ג, מהיעדר הבחנה עקרונית בין האדם ומצביו המשתנים לבין הבורא, שאיננו משתנה לעולם. כאשר מתבוננים באדם המת, רואים שיש הבדל בינו לבין האדם החי, כאילו דבר מה שהסתלק מגופו, הוא שגרם להבדל שבינו לבין החי. לאדם המת אין גם הידיעה שהיתה לו בעודו חי, ומכאן ההנחה, שידיעתו הסתלקה מגופו עם מותו. אולם אצל הבורא לא יתכן מצב, שבו אין הוא חי או יודע, ולפיכך אין מקום להנחה, שחיותו וידיעתו נפרדות מעצמותו.

2. מדוע טוענים הנוצרים, שרק שני התארים: "חי" ו-"יודע" נפרדים מעצמותו של הבורא, אך אין הם טוענים זאת לגבי תארים אחרים, דוגמת "שומע" או "רואה"? אם יאמרו, שהתואר "חי" כולל גם את התואר "יכול", ושהתואר "יכול" כולל גם את התארים "שומע" ו"רואה", יכולים הם גם לומר, שהתואר "יודע" כולל את התואר "חי", לפי שמת אינו יודע דבר! אולם מכיון שהם ממשיכים להאמין, כי "חי" ו-"יודע" הם שני תארים נפרדים, הרי שאין הם עקביים בשיטתם, "ואפילו אחרי עיונם לא הלכו, ולא סילפו בדבר הזה אלא כדי לקיים

75. עמ' עט-פב.

76. רס"ג מדמה את בעלי הדעה הזאת למי שאומר, שאין הוא עובד לאש, אלא "לדבר השורף העולה מעלה מעלה", שאין בינו לבין עובד האש אלא שינוי השם בלבד.

מה שנאמר להם".⁷⁷

לאחר שדחה את אמונת השילוש בטענות מן ההגיון, רס"ג דן בפסוקים, המוכיחים, לכאורה, את אמיתותה:

1. "רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני" (שמואל ב כג, ב) - מכאן שיש לה' רוח ודיבור!

תשובת רס"ג: הרוח והדיבור הנזכרים בפסוק הם נבראים. "הדיבור" הוא אותו דיבור נעלה, שבאמצעותו ה' מנבא את נביאיו, וגם "הרוח" עניינה חזון ונבואה.

2. "רוח אל עשתי ונשמת שדי תחיני" (איוב לג, ו) - מכאן שרוח ה' עושה!

"בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" (תהילים לג, ו) - מכאן שדיבור ה' עושה!

תשובת רס"ג: כוונת שני הכתובים, שהבורא ברא את העולם באמצעות דיבורו, ציוויו, חפצו או רצונו, מתוך כוונה תחילה ולא במקרה או מתוך כפייה.

בהמשך רס"ג תוקף את הנוצרים על חוסר העקביות שהם מגלים, בצטטם את שני הפסוקים הראשונים שהובאו לעיל, כראיה לכך שרוחו ודיבורו של ה' נפרדים מעצמותו, אך אין הם מצטטים את הפסוקים: "כי יד ה' עשתה זאת" (איוב יב, ט), כראיה לכך שיד ה' עושה; את

77. עמ' צ-צא. טענה דומה לזו שהעלה רס"ג, מביא גם אבן חזם הספרדי בשם תלמידיו של אלאשערי (בן-דורו של רס"ג, נפטר 936), שמנו חמישה-עשר תארים נוספים שהנוצרים יכולים להוסיף לעצמות הבורא (וולפסון, השילוש, עמ' 559-560). יתכן, איפוא, שרס"ג הושפע בפולמוסו מטענות מוסלמיות אנטי-נוצריות שרווחו בימיו.

הפסוק: "עיני ה' נצרו דעת" (משלי כב, יב), כראיה לכך שעיני ה' נוצרות דעת; את הפסוק: "ואף ה' עלה בהם" (תהילים עח, לא), כראיה לכך שאף ה' עולה; או את הפסוק: "יבאוני רחמיך ואחיה" (שם קיט, עז), כראיה לכך שרחמי ה' באים.⁷⁸

3. "ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח, כב) - מכאן שיש לה' דיבור קדום, הבורא יחד עמו!

תשובת רס"ג: הוראתו של הפועל "קנה" בפסוק זה היא "ברא", וכוונת הכתוב איננה שה' ברא את עולמו באמצעות החכמה, אלא שהעולם נברא באופן שכל אחד אומר, כי הוא נברא ע"י חכם.⁷⁹

78. עמ' צב-צג. רגישותו של רס"ג ללחצם הפולמוסי של הנוצרים משתקפת מן העובדה, שבתרגומיו למקרא הוא מתרגם את מרבית הפסוקים שהוא מזכיר כאן שלא כצורתם, על מנת להרחיק ביאורים כריסטולוגיים:

א. את הפסוק: "רוח אל עשתי ונשמת שדי תחיני", הוא מתרגם: "ורוח חכמת ה' עשתי, כך יצווה שדי להחיותני באמצעותה".

ב. את הפסוק: "כי יד ה' עשתה זאת", הוא מתרגם: "כי יכולת ה' עשתה את כל הדברים האלה כולם".

ג. את הפסוק: "עיני ה' נצרו דעת", הוא מתרגם: "השגחת ה' שומרת את בעלי הדעת".

ד. את הפסוק: "ואף אלהים עלה בס", הוא מתרגם: "פגע בהם כעס ה'".

שינוי לשון הכתובים מלמד, כי הגאון חשש, שקוראיו מכירים את הטיעונים הנוצריים ויושפעו מהם, אם כי יש להודות, שתרגומו עשוי לשקף גם את רצונו למנוע הגשמת הבורא, כדרך שעשו אונקלוס והתרגומים הארמיים האחרים, וכפי שהוא עצמו נוהג במקומות אחרים במקרא (ראה למשל שמות ד, יד; במדבר יא, י; תהילים לא, כג; איוב כו, יג). את הכתובים האחרים מתהילים לג, ו-ו-קיט, עז לא שינה רס"ג בתרגומו.

79. רס"ג, אמו"ד, עמ' צג (וכן שם, עמ' מו-מז). בתרגומו לספר משלי הגאון מתרגם: "ה' יצרני בראשית בריאתו", וזאת בעקבות בעל התרגום הארמי: "אלהא בראני בריש בריתה". בעל מחברת הערוך מציין אומנם בשרש קנ"ה את ההוראה של בריאה ויצירה,

4. "נעשה אדם בצלמנו" (בראשית א, כו) - הלשון "נעשה" מלמד על רבים!

תשובת רס"ג: הלשון "נעשה" אינו מלמד שהאדם נברא ע"י רבים, שכן דרך הנכבדים לדבר על עצמם בלשון רבים. והראיה - דברי בלק: "אולי אוכל נכה בו" (במדבר כב, ו), דברי דניאל: "דנא חלמא ופשרא נאמר קדם מלכא" (ב, לו) ודברי מנוח: "נעצרה נא אותך ונעשה לפניך גדי עזים" (שופטים יג, טו).⁸⁰

גם בפירושו לספר בראשית רס"ג נדרש לסוגיית השילוש, אולם במוקד דיונו שם עומד המשך הפסוק: "בצלמנו כדמותנו". בתחילה הוא עומד בקצרה על כך שהלשון "נעשה" הוא לשון גדולה וכבוד, הנוהג גם בשפה הערבית⁸¹ בפי מלכים, שרים ואצילים, ואחר כך הוא מזכיר את טענת הנוצרים, שאילו היה הבורא אחד, היה כותב "בצלמי כדמותי". תשובת רס"ג לטענה זו מחולקת לשני חלקים: אם יאמרו הנוצרים, שכל מלות הפסוק הן כמשמען ולא על דרך ההשאלה, יהיה עליהם להודות, שלבורא יש גוף של בשר, דם ועצמות כלאחד האדם. כמו כן יהיה עליהם לומר, שה' הוא זכר ונקבה, דוגמת האדם, שעליו נאמר:

אך אינו מסביר את פסוקנו לפיה. ר' משה קמחי (שפירושו לספר משלי יוחס בטעות ב"מקראות גדולות" לראב"ע), מפרש אף הוא "ראשית כוונתו בבריאה", ובדומה לו גם ר' ישעיה די טראני (מהדורת ורטהיימר, ירושלים תשל"ח). לעומת זאת, אין ביאורו של רס"ג ל"קנה" מובא ע"י ריב"ג ורד"ק בספרי השרשים שלהם.

80. עמ' צג-צד.

81. בתרגום העברי (ראה מראה המקום בהערה הבאה) תורגם בטעות "בלשון העברית", אך במקור הערכי כתוב: "לגה אלערב" [=הלשון הערבית]. גירסא זו זוכה גם לאישור מפירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם על אתר, המצטט את דברי רס"ג.

"זכר ונקבה ברא אתם" (בראשית א, כז). אולם שלא כאדם, שנברא ע"י כל חלקי השילוש ("נעשה"), נבראה חוה רק ע"י אחד מחלקיו, שהרי בסיפור בריאתה נאמר: "אעשה לו עזר כנגדו" (שם ב, יח), "וכל אלה דברים, שהם אינם מסכימים להם ודוחים אותם". אולם אם יודו הנוצרים, שיש בפסוק זה מלים המתפרשות שלא כמשמען ושכוונת הכתוב איננה ללמד, שצורת האדם היא כצורת הבורא, עליהם להודות, שגם המלים "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" מתפרשות על דרך ההשאלה, כאדם האומר: "פעלנו, עשינו", אף על פי שהוא יחיד.⁸²

82. רס"ג, בראשית, עמ' 50-51, ובתרגום עברי עמ' 252. יש להעיר, שהגאון מתייחס גם כאן ללשון הרבים, ולא לשאלת הצלם והדמות. בתרגומו הערבי לפסוק לא חשש רס"ג לטענת הנוצרים ותרגם בלשון רבים: "נצנע אנסאנא בצורתנא כשכהנא" [=נעשה אדם בצורתנו כדמותנו], אולם הוא הוסיף בסופו של התרגום את המלה "מסלטא" [=שליט], כדי להסביר כיצד האדם דומה לבוראו, ולמנוע טעות, כאילו הדמיון ביניהם הוא גופני. פירושו של רס"ג על "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" הובא ע"י ראב"ע ("ויאמר הגאון") אך נדחה על ידו במלים חריפות, בטענה, שהריבוי המלכותי אינו מצוי בעברית. לעומת זאת, הוא אומץ ע"י חכמי צרפת ואשכנז: הוא מובא בשמו ע"י ר' יוסף אופיצ'אל, שחי בצרפת באמצע המאה ה-13 (יוסף המקנא, עמ' טז-יז), ע"י ר' משה מקוצי (ספר מצוות גדול, מצוות עשה, דף צו ע"א) וע"י ר' אברהם בר' עזריאל (ערוגת הבשם, עמ' 137-138), ושלא בשמו בחיבורים: פרקי ויכוח (עמ' שנו, אות כו), ספר נצחון (עמ' 31) והדר זקנים (יעקב גליס, ספר תוספות השלם - אוצר פירושי בעלי התוספות, ח"א, ירושלים תשמ"ב, עמ' ס, אות י). לתיאור מפורט של האופן שבו התקבל פירוש רס"ג ע"י פרשנים מזרחיים ומערביים, ראה מאמרי: "פירושו של רס"ג על 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' בראי פרשנות ימי-הביניים", סיני קב (תשמ"ח), עמ' א-ז.

5. "וירא אליו ה' באלוני ממרא... והנה שלשה אנשים נצבים עליו"

(בראשית יח, א-ב) - מכאן, לכאורה, ראה לשילוש⁸³

תשובת רס"ג: מהמשך הפרשה: "ויפנו משם האנשים וילכו סדמה ואברהם עודנו עמד לפני ה'" (שם, כב), עולה בבירור, שהאנשים וה' אינם ישות אחת. התגלות ה' לאברהם בראשית הפרק נועדה ללמדו, שהאנשים העתידיים לבוא אליו, הם נכבדים, ולראיה: התואר שבו פנה אברהם לשלושת האנשים, "אדני" (שם, ג), הוא תואר שבו פונים אל מלאכי ה' ואל שלוחיו.⁸⁴

תשובה זו השיב רס"ג גם לחיוי הכלכי: "אצתה שקר להטפיל / להצות לשלושה אל מרים ומשפיל / גם אמרתה כי אכל בשר ולחם / ובקחתו שחד בישרו בפטר רחם... וירא אליו ה' / אם התכוננת לא מרדת בה' / כי מפורש: 'ויפנו וילכו מלאכי ה' ואברהם עודנו עומד לפני ה'" / אור ה' אשר נראה מתחילה בחזיונות / ולא הוא האנשים ולא אחד מדמיונות / כי אחרי לכתם נצב ככתוב בהגיונות / ואיך

83. על הופעתה של טענה זו במקורות נוצריים, ראה אצל וולפסון, השילוש, עמ' 560, הערה 5.

84. גם בפירושו הקצר רס"ג מתרגם את הפניה "אדני" במלים "ולי אללה" [=ידיד ה'], תואר השגור בלשונו עבור מלכים, נביאים, או אנשים רמי מעלה. מכאן אנו למדים, שרס"ג פסק כדעת מי שסבור, שהשם "אדני", שבו פנה אברהם אל שלושת האנשים, הוא חול, בניגוד לדעת חנינא בן אחי רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה משום רבי אלעזר המודעי, הסבורים, ששם זה הוא קודש (מסכת שבועות, דף לה ע"ב). הרמב"ם, לעומת זאת, פסק, שכל השמות האמורים בתורה באברהם הם קודש, ובכלל זה גם פסוקנו (הלכות יסודי התורה, פ"ו ה"ט).

יהיה הוא המה כדבריד איש זדונות ושגיונות".⁸⁵

רס"ג משיב לטענת חיוי תשובה נוספת: "בורא הכל הוא ואיד
יאכל / ושמים וארץ לא יצרך כי כל יוכל / אף מלאכיו ישרפון ולא
יאכלו מאכל / ככתוב: 'ואכלת את כל העמים' (דברים ז, טז) ואינו
מאכל / גם הסעודה לפגרים להחליפם כח / חלף אשר ישאב האויר וכל
יגיעת כח / ואל שדי ברוך הנותן ליעף כח / זכור קצה שבחו אשר
הקדמנו ואל תשכחהו שכוח".⁸⁶ לשון אחר: האל אינו אוכל כבשר ודם
ואינו זקוק למזון כדי להחליף כוח, ולפיכך לא יתכן שהשלושה שאכלו
אצל אברהם הם האל.

הפולמוס בעניין ביאת המשיח

הנושא השני הנידון בפולמוס האנטי-נוצרי בחיבורי רס"ג, הוא
הטענה הנוצרית, שנבואות הנחמה של נביאי ישראל כבר התגשמו בימי

85. רס"ג, חיוי, עמ' 66-68, סעיפים 50-53. תשובה זו מובאת
בשמו של רס"ג אצל יוסף המקנא (עמ' 39 אות יג), וללא אזכור
שמו בספר נצחון (עמ' 36) ובפרקי ויכוח (עמ' שסב), וכן אצל
ראב"ע (בכתבי-יד ובדפוסים שלא צונזרו, או שצונזרו בהם רק
המלים "תועי רוח" שבהן הוא מכנה את הנוצרים, אך לא טענת
הנוצרים ודחייתה - ראה למשל, כת"י וטיקן 38 ודפוס ראשון של
פירוש ראב"ע לתורה, נפולי רמ"ח).

86. רס"ג, חיוי, עמ' 70, סעיפים 55-56. תשובה זו היתה מקובלת
גם על הפולמוסנים היהודים בארצות הנוצריות, ראה למשל: אוצר
ויכוחים, עמ' 239; ספר נצחון, עמ' 36, עמ' 37, אות יד;
דברי ויכוח, עמ' 302; ליפמן, הנצחון, עמ' 20, אות כג (נראה
שדבריו לקוחים מ-דברי ויכוח הנ"ל) ופרקי ויכוח, עמ' שסב.

בית שני עם הופעתו של ישו, ושציפיית היהודים למשיח היא לפיכך, חסרת שחר.

בהקדמתו לפירושו הארוך לתורה רס"ג מתווכח עם הקראים בעניין דרכי פרשנות המקרא ומנסה להוכיח את חשיבותה של הקבלה לשם כך. הוא מונה מספר סכנות, הנובעות מפרשנות המבוססת על סברות שאין קבלה בצידן, ובהן גם הסכנה, שנבואות הנחמה תתפרשנה כאילו הן אמורות על זמנם של הנביאים, או על זמן סמוך להם, ובכך יושם הקץ לציפיות הישועה של העם: "אם ישתמשו בו [=בהגיון], יתכן שכבר נתקיימו כל ההבטחות הנזכרות בימי אחד המלכים שהיו, כגון חזקיהו או מישו אחריו, וכן תחיית-המתים וכל ההבטחות, ובזה יבוטל כל מה שהם [=ישראל] מקווים".⁸⁷

דעתו זו של רס"ג הובאה גם ע"י תלמידו, המטעים, שהטענה, כאילו התגשמו הנבואות בימי בית שני, נובעת מהמחשבה המוטעית, שניתן לפרש את המקרא מבלי להזדקק לקבלה: "אמר [=מי שטוען נגד ראיותיו של רס"ג בעד נחיצות הקבלה], שהישועות והנחמות ידועות ואנו פטורים בהן מן הקבלה, והוא עודנו שרוי בטעות ואינו יודע, שלו הסתפקה האומה באמונתה בישועות ובתחיית-המתים בכתבי הנבואות בלי קבלה עמן, היה אפשר לוותר על כל הנחמות, בהנחה שהיו בימי בית שני, כדרך שוויתרו הנוצרים וחלק מן המכנים עצמם יהודים... אבל אדוננו [=רס"ג] ברחמיו, שם להן שרש שיאמת להן כל אלה ויסיר מהן אלה...⁸⁸ והוא הקבלה המקובלת עליו".⁸⁹

87. הלקין, מפתחת, עמ' קמז שו' 4-9, וראה ההשלמה מקרקסאני (הערה 47, שם); רס"ג, בראשית, עמ' 15 ובתרגום עברי עמ' 184.

88. החסר במקור.

89. הלקין, מפתחת, עמ' קנז.

למרות כל זאת, כאשר רס"ג דן באמו"ד בטענת הנוצרים בדבר התגשמות נבואות הנחמה בעבר, הוא מחזק את טיעוניו גם בסברות, המבוססות על מסורות היסטוריות ועל המציאות.

לאחר שהוכיח שהישועה בוא תבוא בעתיד וחישב את מועד הקץ (עמ' רלז-רמו), ולאחר שתיאר את עיקרי המאורעות בזמן הישועה ותחיית-המתים (עמ' רמו-רנב), רס"ג דוחה את טענתם של "אנשים המכונים יהודים" [במקור: קום ממן יתסמון באליהודיה], הטוענים, שההבטחות והנחמות התגשמו כולן בבית שני ובטלו "ולא נותר מהן דבר".⁹⁰

רס"ג איננו מפרש מיהם אותם "אנשים המכונים יהודים", שנגדס הוא מכוון את פולמוסו. לקראת סיום דיונו הוא אמנם כותב: "וכל מה שהשבנו על אלה, הרי הוא תשובה על הנוצרים",⁹¹ אך לדעת ב"מ לוין, פולמוסו מופנה נגד הקראים, וכוונת הגאון במשפט הסיום הנ"ל היא, שההוכחות שהוא מביא מספיקות גם כנגד הנוצרים, למרות שאין הוא מתפלמס עמם כלל.⁹²

סיוע לדעת לוין אפשר להביא, לכאורה, מדבריו של תלמיד רס"ג שכבר צוטטו לעיל, שלולא הקבלה אפשר היה לוותר על כל הנחמות, לפי שכבר התגשמו בימי בית שני, "כדרך שוויתרו הנוצרים וחלק מן המכנים עצמם יהודים". אותו תלמיד מבחין במפורש בין הנוצרים לבין "המכנים עצמם יהודים", שלדעת לוין יש לזהותם עם הקראים.

90. רס"ג, אמו"ד, עמ' רנב-רנג.

91. עמ' רנז. שריינר (הפולמוס, עמ' 606) מסיק מדברי רס"ג אלה, שפולמוסו מכוון נגד הנוצרים, וכך גם דעת מלטר (רס"ג, עמ' 206).

92. לוין, פרקי, עמ' מד, סוף פרק ה.

גם קרקסאני הקראי מקדיש בספרו "כתאב אלאנואר" פרק מיוחד לדחיית הטענה, שנבואות הנחמה התגשמו בימי בית שני, ואף הוא אינו מציין במפורש נגד מי דבריו מכוונים: "יש הטוענים [במקור: זעם קום], כי הבית שהובטח שייבנה, שהזכירוהו יחזקאל וזולתו, חלף ועבר, ושהוא הבית שנבנה בשנית ושנזכר בעזרא, וכן שכל הבשורות שבישרו ישעיהו וירמיהו עליהם השלום וזולתם, שתהיינה בימות המשיח, כבר היו ובטלו".⁹³

אולם מיקומו של פרק זה מלמד, ככל הנראה, שקרקסאני מתפלמס בו עם קראים, ולא עם נוצרים. בפרקים 19-20 במאמר השלישי, קרקסאני מתדיין עם בנימין אלנהואנדי, ובפרקים 21-23 עם דניאל אלקומסי. גם בפרק 25 הוא מתווכח עם "חברינו" [במקור: אצחאבנא], הטוענים, שגופם של חנוך ואליהו לא עלה לשמים. יש לפיכך יסוד סביר להניח, כי גם פרק 24, שבו הוא דוחה את הטענה, שנבואות הנחמה התגשמו בימי בית שני, מכוון נגד קראים.⁹⁴

93. קרקסאני, אנואר, עמ' 333 שו' 4-6.

94. לכאורה, ניתן להסתייג ממסקנה זו, בשל המשך דברי קרקסאני: "על המשיח נאמר: 'והכה ארץ בשבט פיו' (ישעיהו יא, ד), וזה בניגוד למותו של ישוע וכן לאבו עיסא [=אלאספהאני], שברח והתכסה בהר, וכן ליודגאן שאבד, אלה שחבריהם טענו שהם משיחים, אמר ישעיהו, עליו השלום: 'כה אמר גאל ישראל קדושו לבזה נפש למתעב גוי לעבד משלים יראו וקמו' וגו' (עמ' 334 שו' 20 - עמ' 335 שו' 3). אולם מדבריו בהמשך: "הייעודים והבשורות האלה שהזכרנום, יחד עם מה שנזכיר, בנוסף לכך שהם מתייחסים לאלה שהיה בכוונתנו להשיב עליהם בפרק זה, הם גם תשובה למוסלמים ולכל מי שמחזיק בדת שאינה הדת היהודית" (עמ' 335 שו' 7-9), אפשר להסיק, שעיקר פולמוסו מכוון אומנם נגד קראים, אך הוא מנצל אותו כדי להתפלמס גם עם מוסלמים, נוצרים ובני דתות וכתות אחרות.

צוקר, לעומת זאת, דוחה את דעתו של לוין, שפולמוסו של רס"ג מכוון כלפי הקראים, בנימוק, שהגאון מתייחס לקראים כאל "בני אומתנו" ולא כאל "המכונים יהודים". לדעתו, יש לזהות אנשים אלה עם בני הכת הנוצרית-יהודית, שתוארה ע"י פינס.⁹⁵

לדעתי, יש לקבל את הדעה, שהפולמוס בעניין התגשמות נבואות הנחמה בימי בית שני מכוון בעיקר נגד הנוצרים, שכן האמונה שישו הוא המשיח, אשר הופיע על מנת לגאול את ישראל, אלא שהם סירבו להכיר בו, היא אחד מעיקרי הנצרות, וגם אם היו קראים שטענו טענה דומה בעניין התגשמות נבואות הנחמה, אין בכך כדי לשנות את העובדה, שטענה זו הועלתה בעיקר ע"י נוצרים וזוהתה עמם. את "אלה המכונים עצמם יהודים", שתלמיד רס"ג מזכיר בסמיכות לנוצרים, מוטב לזהות, לדעתי, עם כתות של יהודים-נוצרים, ולא עם קראים.

לדעת רס"ג, הטענה בדבר התגשמות נבואות הנחמה בימי בית שני, מבוססת על ההנחה המוטעית, שגאולת ישראל הותנתה בשמירת המצוות,

95. רס"ג, בראשית, עמ' 185, הערה 99 (על הכת הנוצרית-יהודית שאליה רומז צוקר, ראה: פינס, היהודים, עמ' 193-198, וכן לעיל בראשית הפרק). צוקר דוחה גם את דעת קויפמן, שדברי רס"ג מכוונים כלפי כת היודגאנים, שהאמינו, כי המועדים נוהגים רק בזמן שבית המקדש קיים. ראה לדעת צוקר, שרס"ג מתייחס לקראים כאל "בני אומתנו", אפשר להביא מפירושו לספר בראשית, שבו הוא דוחה את דעתו של מי שאינו סובר, "שיש בעצמותו של ה' יחידות נפרדות ואישים מחולקים, כי הוא מאומתנו, אבל פירש את הסיפור הזה [=ברית האדם] כמדבר על אחד המלאכים, והוא בנימין אלנהואנדי" (רס"ג, בראשית, עמ' 253, וראה עוד: שם, עמ' 19, בתרגום עברי עמ' 190; רס"ג, תהילים, עמ' כד; סימון, תהילים, עמ' 17-18).

וכאשר חטאו בימי בית שני, "הסתיים שלטונם וסרה מלכותם. כך התקיימו מקצת ההבטחות בימי בית שני ובטלו, ומקצתן לא התקיימו כלל, לפי שחטא העם".⁹⁶

רס"ג דוחה טענה זו בכמה אופנים:

1. אעפ"י שייעודי התורה מותנים, אין דין זה חל על כל ייעודי הנביאים. משה נקט מלות תנאי, שעה שתיאר בפני העם את ייעודי התורה: "כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה" (דברים יא, כב); "כי אם שמוע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואֶבְתִּי את איביך" (שמות כג, כב); "והיה עקב תשמעון" (דברים ז, יב). הוא גם תיאר את החלופה השלילית, כלומר: מה יקרה אם לא ישמעו בקול ה': "והיה אם שכח תשכח את ה' אלהיך... כגוים אשר ה' מאבד מפניהם כן תאבדון" (דברים ח, יט-כ); "כי תוליד בנים ובני בנים... העידתי בכם היום" (שם, ד, כה-כו); "ואם יפנה לבבך ולא תשמע" (שם, ל, יז) ועוד.

הנביאים האחרים, לעומת זאת, נקטו לשון החלטית ללא כל מלות תנאי: "לא יבוא עוד שמשך" (ישעיהו ס, כ), "לא ינטש ולא יחרס עוד לעולם" (ירמיהו לא, לט).

מסקנת רס"ג היא, שאי-אפשר להשוות בין ייעודי התורה לבין ייעודי הנביאים ולהסיק, שכשם שהראשונים היו מותנים בשמירת המצוות, כך גם האחרונים.⁹⁷ ולכן, למרות שישראל חטאו בימי בית שני, לא בטלו הבטחות הגאולה של נביאי ישראל והמשיח בוא יבוא לגאול את העם.

96. רס"ג, אמו"ד, עמ' רנג.

97. טענה דומה מובאת גם ב"עדות ה' נאמנה", עמ' 392-393.

2. ישעיהו הבטיח, שגם אם יחטא העם ויהיה ראוי לעונש, לא יהיה זה באמצעות ביטול מלכותו העתידה, בדומה להבטחת ה' שלא להביא עוד מבול לעולם, גם אם ירבו עוונות בני האדם: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בך" (נד, ט).⁹⁸ ואם כן, אין מקום לטענה, שה' יעניש את עמו על חטאיהם באמצעות ביטול מלכותו של המלך המשיח.

3. הקב"ה, אשר הכל גלוי וידוע לפניו, הודיע, שישראל לא יחטאו בעתיד חטא חמור כל כך, שיצדיק את ביטול מלכותם, ואין, לפיכך, כל סיבה להתנות את התגשמות ייעודי הנביאים בקיום המצוות.

4. אפילו היתה התגשמות הייעודים מותנית בתנאי כלשהו, לא היה הדבר מזיק לישראל, על אחת כמה וכמה, כאשר אין כל התניה כזו.

5. נבואות הנחמה תתגשמה בהכרח, משום שה' נשבע להגשימן: "כי אשא אל שמים ידי ואמרת חי אני לעלם אם שנותי ברק חרבי... אשכיר חצי מדם... הרנינו גוים עמו" (דברים לב, מ-מג).⁹⁹

לאחר שדחה את הנחת היסוד של הנוצרים, שהייעודים מותנים, רס"ג מביא חמש-עשרה ראיות משלוש דרכי ההכרה האנושית: הכתוב, המקובל והמוחש, המבטלות את האפשרות, שנבואות הנחמה כבר התגשמו בימי בית שני.¹⁰⁰ כך, למשל, הוא מציין בין הראיות "מן הכתוב",

98. רס"ג, אמו"ד, עמ' רנג-רנד.

99. שם, עמ' רנד.

100. שם, עמ' רנד-רנז. למעשה, כל חמש-עשרה הראיות לקוחות מהמקרא, אך רס"ג מכנה את עשר האחרונות "ראיות מן המקובל ומן המוחש", "מפני שאין הפכיהן מפורשים בכתוב כמו הראשונות, אלא מן המסורת נודע לנו, שלא נתקיים מהן מאומה"

שהמציאות הדימוגרפית בימי נחמיה (ז, טו) לא תאמה את הבטחת יחזקאל לקיבוץ גלויות מלא של העם: "וכנסתים אל אדמתם ולא אותיר עוד מהם שם" (יחזקאל לט, כח);¹⁰¹ גם העובדה שישראל ואדמתם היו משועבדים בימי נחמיה לשלטונות הפרסיים (נחמיה ט, לו) סותרת את נבואת ישעיהו בדבר שלטונם המובטח של ישראל על כל העמים: "כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו" (ישעיהו ס, יב).¹⁰² בין הראיות "מן המקובל" הוא מציין את העובדה, שנבואות יחזקאל, כי כלי הנשק של הגוים העשויים עץ, ישמשו להסקה במשך שבע שנים (לט, ט), וכי מבית המקדש ייצא מעין מים, שיהפוך לנהר עצום ובלתי עביר (מז, א-יב), לא התגשמו בימי בית שני.¹⁰³ בין הראיות "מן המוחש" הוא מציין, כי עינינו הרואות, שנבואות דוגמת אלו של ישעיהו, שבני ישראל יהיו פטורים מתשלום מסים ומאספקת מזון לאחרים (סב, ח), שלא תהיינה עוד מלחמות (כ, ד) ושכין בעלי החיים ישרור שלום (יא, ו-ט), לא התגשמו בימי בית שני, ומכיון שכך, לא יתכן שנבואות הנחמה בטלו כולן ולא יתגשמו בעתיד.¹⁰⁴

(עמ' רנה, הערה 67). כל ראיותיו של רס"ג מובאות בשמו גם בפירושו הפולמוסי של ר' שמעון בן צמח דוראן למסכת אבות ("קשת ומגן"), תוך ציון העובדה, שהן מכוונות נגד הנוצרים. קרוב לוודאי, שקביעה זו היא דעתו האישית של הרשב"ץ, אך אין לשלול את האפשרות, שהוא התבסס על מסורת מהימנה.

101. טענה דומה מובאת גם אצל קרקסאני, אנואר, עמ' 334 שו' 4-8.

102. עמ' 333 שו' 15 - עמ' 334 שו' 2, וכן: עמ' 334 שו' 14-19.

103. עמ' 336 שו' 15-17.

104. חלק מטענותיו אלו של הגאון מובא גם בדף הגניזה שפרסם לוין (פרקי, עמ' מ-מא), והלקוח, לדעתו, מספר שחיבר רס"ג נגד סלמון בן ירוחם הקראי. מבין החזונות שבספר דניאל, רס"ג מציין באותו דף את אי-התגשמותו של החזון "וביום ההוא ימלט עמך" (יב, א).

הפולמוס האנטי-נוצרי בפירוש לספר דניאל

אבות הכנסיה הנוצרית הירבו לעסוק בספר דניאל, בראותם
בביאורו אתגר לפרשנות הכריסטולוגית.¹⁰⁵ את יחסה של הכנסיה
כלפי ספר זה היטיב לבטא הירונימוס (331-420), שבהקדמתו לפירושו
לספר ממליץ לפני קוראיו לעיין בו, כי "אין נביא שדיבר על ישו
בבהירות כה רבה כמו דניאל".¹⁰⁶

דומה, שניתן להעמיד את המגמות העיקריות בפרשנות הנוצרית
לספר דניאל בימי הביניים על שתיים אלה:

1. פולמוס, המכוון בעיקרו נגד הפגאנים (דוגמת הפולמוס
שבפירושו של הירונימוס¹⁰⁷), אך גם נגד היהודים.
2. חיזוק הכנסיה הנוצרית. נציגה הבולט של מגמה פרשנית זו
בתקופה שלפני רס"ג, הוא רבנוס מאורוס (נולד 856), שנלחם בעיקר

105. על הפרשנות הנוצרית לספר דניאל, ראה: James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, New-York 1927; ברוורמן, הירונימוס; זיר, הפרשנות (בעיקר עמ' 1-5); סתרן, פירושו (והמקורות הנוספים שהוא מביא שם בהערות). מן הראוי לצטט את הערתו של סתרן על מצב המחקר של הפרשנות הנוצרית לספר דניאל: "קיים כמעט יחס הפוך בין החשיבות והעניין הגלומים בפירוש לספר דניאל, לבין תשומת הלב שלה זכה במחקר" (עמ' 146). פירושים נוצריים רבים לספר דניאל נשתמרו אצל ר"י אברבנאל, המעיד על עצמו, כי "חיפש באמתחות מפרשי הנוצרים": מעיני הישועה, מעין ו, תמר ב; מעין ח, תמר ו; מעין י, תמר ז-ח ומעין יא, תמר ו.

106. זיר, הפרשנות, עמ' 1.

107. ראה: סתרן, פירושו, עמ' 151-153; זיר, הפרשנות, עמ' 112.

נגד הבורות והשחיתות בכנסייה ולא נגד הפגאנים, שהשפעתם פחתה עד מאוד בימיו. 108

בסוף הפרק הקודם ניסיתי להוכיח, שרס"ג נמנע מלהתפלמס עם המוסלמים בפירושו לספר דניאל, משום שנכך היה עלול לחרוג מן המסגרת הפרשנית שקבע לעצמו. שונה המצב ביחס לפולמוס האנטי-נוצרי, שכן הטענה הנוצרית, שנבואות הנחמה כבר נתגשמו בימי בית שני, עלולה היתה להשמיט את הקרקע מתחת למטרתו העיקרית בכתיבת פירושו: לעודד את העם ולחזק בו את הציפייה לישועה הקרובה. משום כך נאלץ הגאון להתמודד בביאורו עם הטענה הנוצרית ולדחות אותה. אולם ההשפעה הרבה שהיתה לנצרות באותם ימים, והנסיונות האינטנסיביים שעשו פרשנים נוצרים כדי להוכיח את אופיו הכריסטולוגי של ספר דניאל, מעלים את האפשרות, שהפרשנות הנוצרית שימשה עבור רס"ג מניע כבד-משקל לכתיבת פירושו. בגוף הביאור מצוי פולמוס גלוי וסמוי נגד הנצרות, בין השאר בנושאים רבי-חשיבות אלה: התגשמות נבואות הנחמה בימי בית שני, וזהותו של "בן אדם", שלו תימסר מלכות ה' באחרית הימים (ז, יג-יד). סביר, איפוא, שרס"ג התפלמס עם הנוצרים לא רק כדי לתת לדברי העידוד והנחמה משנה תוקף לנוכח הפרשנות הכריסטולוגית, אלא גם כתריס בפני הסכנות הטמונות בה.

כבר בהקדמתו לפירושו רס"ג דוחה בעקיפין את הטענה הנוצרית בדבר התגשמות נבואות הנחמה בימי בית שני. בשריד שנותר מן

ההקדמה, רס"ג מאזכר את כל המקומות בכתבי הקודש, שבהם הודיע הקב"ה מראש באמצעות נביאיו את העתיד לקרות לעם.¹⁰⁹ לאחר שסקר את הנבואות על העתיד שנאמרו לאבות, למשה ולנביאי בית ראשון, הגאון כותב: "אח"כ הודיע [=ה'] , ששוב לארץ ושמצבנו תחת יד מלכים יהיה כמצב¹¹⁰ אברהם, יצחק ויעקב, אשר להם ניתנה הארץ...¹¹¹ כמו שאמר עליהם: 'בהיותם מתי מספר כמעט וגרים בה' (תהילים קה, יב), וכן אמר: 'וזכרתי את בריתי יעקוב' (ויקרא כו, מב), כלומר: אעשה את מצבם כמצב שלושת האבות. וכן אמרו אנשי בית שני, שהם בגלות ובשעבוד, ואלה הם רחמים מועטים שריחם עליהם בבניין הבית, כמו שאמרו: 'כי עבדים אנחנו ובעבדתנו לא עזבנו אלהינו וַיֵּט עלינו חסד לפני מלכי פרס לתת לנו מחיה' (עזרא ט, ט) וגו'". והגאון מוסיף: "וכל מה שהרבו לדבר בעניין הזה והאריכו, הוא מניח יותר את נפשנו, לפי שאנו רואים, שאנשי בית שני מעידים, שהם בגלות ושהגאולה לא הגיעה עדיין, ומכאן, שהיא [=הגאולה] מיועדת לנו, שהרי הם מטיבים לדעת מכולם את מצבם, כמו שאמרו:

109. גם הקטע הנוסף שפרסם צוקר (רס"ג, בראשית, עמ' 174 הערה 44)

עוסק בנושא ההודעה המוקדמת על העתיד לבוא. מגוף הפירוש

עולה, שבהקדמתו ניסה רס"ג להוכיח שני דברים נוספים:

1. ספר דניאל רומז למאורעות שהתרחשו במשך 1386 שנה, "כיון

שראשית גילוי המאורעות משנת שתיים לחרבות ירושלים, והם

חמישים ושתיים לפני תאריך 'אשרי המחכה' (עמ' לא שו' 2-3).

2. חלומותיו של דניאל הם נבואות לכל דבר (עמ' קכ שו' 2

מלמטה - עמ' קכא שו' 2).

110. בנוסח הערבי הנדפס (עמ' יג שו' 16 ו-20) כתיב: "בחאל"

[="בחאל אברהם יצחק ויעקב"], אולם בכתה"י: "כחאל" והוא

הנכון.

111. החסר במקור.

'הנה אנחנו היום עבדים והארץ אשר נתתה לאבותינו לאכל את פריה ואת טובה הנה אנחנו עבדים עליה ותבואתה מרבה למלכים אשר נתתה עלינו בחטאותינו ועל גויתנו משלים ובבהמתנו' (נחמיה ט, לו-לז).¹¹²

רס"ג מדגיש, שאנשי בית שני מודעים למצבם יותר מאשר כל דור אחר, על מנת לדחות את הטענה, שבימיהם באה הגאולה, שהרי הם עצמם מעידים, שמצבם לא השתפר כלל ושהם עודם עבדים למלכי פרס.¹¹³

בהמשך רס"ג מטעים, כי משה רבנו גילה, שלאחר חורבן בית שני ייצאו ישראל לגלות והארץ תיעזב,¹¹⁴ ככתוב: "וזכרתי את בריתי יעקוב... והארץ תעזב מהם" (ויקרא כו, מב-מג).¹¹⁵ נבואה זו של משה על חורבן וגלות בעתיד שוללת לחלוטין את האפשרות, שהמשיח כבר בא בימי בית שני, שכן אחרי הגאולה הסופית לא ייתכנו עוד חורבן, גלות ונטישת הארץ.

בפירושו לפרק ז, ט-יד, שהמפרשים הנוצריים עשאוהו אבן-פינה בתיאולוגיה הנוצרית,¹¹⁶ רס"ג מתפלמס עימם בחריפות. עפ"י

112. רס"ג, דניאל, עמ' יד-טו.

113. השווה הראיה החמישית "מן הכתוב" שהביא רס"ג באמו"ד.

114. על תיקון הנוסח שבטקסט הנדפס בהסתמך על כתה"י, ראה פרק ד, הערה 71.

115. רס"ג, דניאל, עמ' טו. רס"ג רואה בכתובים אלה נבואה על חורבן בית שני, בהסתמכו על המלים "יען וביען" (פסוק מג), המלמדות, לדעתו, שעזיבת הארץ היא עונש על חטאי העם בימי בית שני.

116. לסיכום כללי של הפרשנות הנוצרית על פרק ז בספר דניאל, ראה: G. R. Beasley-Murray, "The Interpretation of Daniel 7", *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), pp. 44-58 ובמראי המקומות הרבים שבהערה 1 בעמ' 44 שם.

המסורת הנוצרית, "עתיק יומין" (ז, ט) הוא ה', ו-"בר אנש" (ז, יג) הוא ישו, המקבל מאת ה' את מלכות השמים.

ב"חזון יוחנן", שהוא אחרון ספרי "הברית החדשה", מצויים תיאורים של ה' היושב על כסאו ביום הדין, הקרובים מאוד לאלה שבספר דניאל: "ותנח עלי הרוח ביום האדון ואשמע אחרי קול רעש גדול כקול שופר... ואפן לראות את הקול המדבר אלי. ויהי בהפנותי שכמי וארא שבע מנורות זהב ובתוך המנורות כמראה בן אדם עוטה מעיל מגיע עד מרגלותיו ואזור זהב אזור במתניו ושער ראשו כצמר נקי לבן כשלג ועיניו כלבות אש¹¹⁷... ויהי כראותי אותו ואפול לרגליו כמת וישת את יד ימינו עלי ויאמר אל תירא אני ראשון ואני אחרון ואני הוא החי אשר הייתי מת והנה אני חי לעולם".¹¹⁸ גם תיאור הדין שעושה שופט כל הארץ, עפ"י "חזון יוחנן", קרוב לתיאורו של "עתיק יומין" בספר דניאל: "וארא כסא זך וגדול והיושב עליו אשר ארץ ושמים נדדו מפניו ולא נודע מקומם איו. וארא את המתים גדולים עם קטנים עומדים לפני הכסא וספרים נפתחים גם ספר אחר נפתח הוא ספר החיים...".¹¹⁹

117. השווה: "ועתיק יומין יתב לבושה כתלג חור ושער ראשה כעמר נקא כרסיה שביבין די נור גלגלוהי נור דלק" (ז, ט).

118. חזון יוחנן א, י-יח. וראה גם האיגרת ששיגר יוחנן ל"מלאך-הקהל" בפילדלפיא: "אז ראיתי ושמעתי קול מלאכים רבים סביב לכסא ולתחות ולזקנים ומספרם רבואות רבבות ואלפי אלפים" (שם, ה, יא), והשווה: "אלף אלפין ישמשונה ורבו רבבן קדמוהי יקומון" (דניאל ז, י). כל הציטוטים מן "הברית החדשה" לקוחים מן התרגום העברי של יצחק זאלקינסון, לונדון [חש"ד].

119. שם, כ, יא-יב, והשווה: "דינא יתב וספרין פתיחו" (ז, י).

תיאורים אלה מקרבים את הקורא אל המסגרת והאווירה של חזון דניאל, ומהווים רקע נאות לזיהוי המפורש של ישו עם "בן אדם", המתואר בספר דניאל במלים: "וארו עם ענני שמיא כִּבְר אנש אתה הוא ועד עתיק יומיא מטה וקדמוהי הקרבוהי" (ז, יג). בספר מרקוס (כ, סא-סב) מסופר: "ויוסף הכהן הגדול וישאלהו עוד לאמר: האתה הוא המשיח בן המבורך. ויאמר ישוע אני הוא ואתם תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה ובא בענני השמים".¹²⁰ וכן ב"חזון יוחנן" (א, ה-ז): "ומאת ישוע המשיח העד הנאמן... הנה בא עם עננים וראתה אותו כל עין".

זיהוי רב-משקל זה מצוי גם בספר הויכוח הקדום ביותר בין נוצרים ליהודים, שנתחבר ע"י יוסטין מרטייר (100-165?), "הדיאלוג עם טריפו". המחבר מתאר את גדולתו וכוחו של ישו לאחר שנגאל מייסוריו, ומוסיף בהתפעלות: "ומה גדול יהיה [=הכוח] שייראה בעקבות הופעתו השניה המפוארת, שהרי הוא יבוא על עננים כבן אדם, כך ניבא דניאל, ומלאכיו יבואו יחד עמו".¹²¹ וכן הוא בפירושו של יואנס כריסוסטומוס (347-407), הפטריארך של קושטא, לספר דניאל, אשר מבאר אומנם את "עתיק יומין" ואת "בן אדם" בדרך אליגורית, אך דבק בזיהוי הנוצרי המקובל, שלפיו הראשון הוא הקב"ה והשני הוא ישו.¹²²

120. ראה גם: מרקוס יג, כג-כו; מתי כ, סג-סד.

121. בהמשך מובא תרגום מילולי של דניאל ז, ט-כח. מצוטט עפ"י: Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, trans. by Marcus Dods, G. Reith and B.P. Pratten, Edinburgh 1967, pp. 124-126.

122. Joannis Chrysostomi, "Interpretatio in Daniele Prophetam", in: J. Migne, *Patrologia Graeca*, tom. 56,

מתרגומו של רס"ג לפסוק ז, ט נראה, שהוא מבקש למנוע הגשמת הבורא וייחוס תארים ארציים אליו: "ת'ם ראית כאן כראסי קד טרחת וכאן שיכ'א קד ג'לס פוקהא ולבאסה כאלת'לג' אלאביץ' ושער ראסה אביץ' כאלצוף וכרסיה מן נאר לה שעאע ולואלבה נאר משתעלה"¹²³]=ראיתי כאילו כסאות הושלכו וכאילו זקן ישב עליו ולבושו כשלג לבן וכו'].

בתחילת פירושו הארוך רס"ג מציין, שהזכרת "כסא", "אש", "משפט" ו-"ספרים" בפסוקים ט-י, גרמה לרבים לטעות בפירוש הפרשה כולה: "אנשים מאומתנו דימו, שהם תארי הבורא יתברך ויתעלה, ללא גנאי.¹²⁴ ואנשים שאינם מאומתנו, ייחסו לנו בעניין זה דברי

1862, pp. 230-231. לסיכום הפרשנות הנוצרית בעניין זיהותם של "עתיק יומין" ושל "בן אדם" לדורותיה, ראה: J.Y. Campbell, "The Origin and Meaning of the Term 'Son of Man'", J. T. S. 8 (1947), pp. 145-155; Lindars, *Jesus Son of Man*, London 1983; B.W. Horbury, "The Messianic Associations of Son of Man", J. T. S. 36 (1985), pp. 34-53.

123. עפ"י מהדורתו המדעית של סטנלי קליין (קליין, תרגום, עמ' 72). מרבית השינויים בין כתבי-היד השונים הם משניים ולכן לא ציינתי. שינוי הגירסה היחיד החשוב לענייננו, הוא זה שבכת"י ק', שבו חסרה "כאן" הראשונה (כ"י זה נכתב במאה ה-13 או ה-14, וצילומו פורסם לראשונה ע"י שלמה מורג, תחת השם: ספר דניאל - כתב-יד בבלי-תימני, ירושלים 1973).

124. יתכן שרס"ג רומז לדברי חז"ל, שעשו הבחנה בין הופעתו של ה' על ים סוף "כצעיר וגבור מלחמה", לבין הופעתו על הר סיני ולעתיד לבוא (בהסתמך על הפסוק הנ"ל בדניאל) "כזקן יושב בישיבה" (מסכת חגיגה דף יד ע"א; מכילתא בשלח, פרשת השירה, פרק ד; מכילתא דרשב"י, עמ' 81; ילקוט שמעוני ח"ב רמז שפה),

גנאי ועשו אותו טעות והגשמה.¹²⁵ ואנשים אחרים פירשו אותו באופן אליגורי על אומת בני ישראל ועשו אותו תאריה.¹²⁶ בהמשך דבריו רס"ג דוחה את הדעה השלישית, שלפיה "עתיק יומין" היא אומת בני ישראל, בטענה, שהאומה איננה יכולה להעניק שלטון למושיע [= "בר אנש"], שעתיד לגאול אותה, "מכיון שהיא נחותה ממנו, תחת ידו".

אח"כ הגאון דוחה את דעת "אנשים שאינם מאומתנו", המגשימים את הבורא ומפרשים את פסוק ט ואת הפסוקים שאחריו כפשוטם. לטענתו, לא יתכן שבקב"ה, שברא "כל גוף, כל עצם וכל מקרה", יהיה חלק שהוא עצמו ברא ולא יתכן שהוא ידמה לברואיו. לשם הוכחת טענתו, רס"ג מביא פסוקים, המלמדים, שאין מי שידמה לה' בשמים ובארץ: "כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני אלים" (תהילים פט, ז), וכן: "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו" (ישעיהו מ, יח). גם המקרים הקורים לבני-אדם אינם קורים לו, ככתוב: "לא ייעף ולא ייגע ואין חקר לתבונתו" (שם שם כח), וכן: "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל" (תהילים קכא, ד). לפיכך, אין האדם יכול לראות את ה' בעיניו, ואין ה' מתגלה אליו אלא באמצעות פעולותיו, ככתוב: "אכן אתה אל מסתתר אלהי ישראל מושיע" (ישעיהו מה, טו).

והשווה גם רמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"א ה"ט. על הפולמוס שניהלו חכמי ישראל נגד "המינים" [=נוצרים ?] בהקשר לפסוקנו, ראה מסכת סנהדרין דף לח ע"ב.

125. אין ספק שכוונת רס"ג לפירושים נוצריים, שחלקם הובא לעיל.
126. התרגום משקף תיקון מסברא של הנוסח הערבי. לדעתי יש לקרוא: "וג'עלו הד'א אוצאפהא" [=ועשו אותו תאריה], במקום: "וג'עלו הד'ה אוצאפה". ושיעור הדברים: אותם אנשים עשו את העניין הזה, שעליו רס"ג מדבר והרמוז בכינוי החבור שבמלה "תאולוה" שבראשית המשפט, לתאריה של אומת בני ישראל.

לאחר שדחה את שתי הדעות הללו, רס"ג מציע הסבר משלו: "עתיק יומין" הוא אש השכינה [במקור: נאר אלנור] שברא ה', על מנת לחזק בקרב הנביא את המודעות, שהדברים הנגלים לו בחזון הם אכן מאת ה' ואינם פרי דמיון שוא. כדי לאשש את ההסבר הזה, רס"ג מברר ארבע "הקדמות":

1. כל נביא זקוק לאות, שבאמצעותו יתאמת אצלו, שהדברים שהוא שומע, הם אכן מאת ה'. רס"ג מונה מספר אופנים, שבהם עשוי האות להיראות לנביא: ענן, הדומה לשולי לבוש, כפי שראה ישעיהו: "ושוליו מלאים את ההיכל" (ו,א), שהמקבילה שלהם בחזון דניאל הם קרני אור; מלאכים עומדים מימינו ומשמאלו של כסא, כפי שראה מיכיהו בן ימלה: "וכל צבא השמים עמד עליו מימינו ומשמאלו" (מלכים א כב, יט); הדום מתחת הכסא וארבע דמויות של מלאכים נושאים אותו, כפי שראה יחזקאל: "ודמות על ראשי החיה רקיע... וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא" (א, כב-כו). יתכן שאותה דמות אף תדבר עם הנביא, כאותו קול ששמע יחזקאל: "בן אדם עמד על רגליך ואדבר אתך" (ב,א).

2. כל הדמויות הללו הן אור נברא, שכן רק משה דיבר ישירות עם ה', כפי שהעיד עליו הכתוב: "אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים לד, י), וכל יתר הנביאים ראו דמויות נבראות.

3. גם הקדמונים "ונאמני הדת" ידעו, שהחזונות שראו הנביאים הם אור נברא ולא אור עצמותו של ה': את הפסוק "ויראו את אלהי ישראל" (שמות כד, י), תרגם אונקלוס: "וחזו ית יקר אלהא דישראל¹²⁷ ויונתן בן עוזיאל תרגם את דברי ישעיהו: "ואראה

127. גם רס"ג תרגם את הפסוק עפ"י שיטתו: "פנט'רו נור אללה

את ה' " (ו, א), במלים: "חזיתי ית יקרא דה'". 128

4. איש מהנביאים איננו יכול לראות את מקורו של האור הנברא רב העוצמה, לפי שאם יראהו אדם - ימות. לכן ה' מסתיר מפני הנביא את מקורו של האור, שהוא המזיק, ומאפשר לו לראות רק את קצהו, כפי שאמר למשה: "והיה בעבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי והסרתי את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו" (שמות לג, כב-כג).

רס"ג דן באותות הנעשים לנביא לשם אימות נבואתו גם במאמר השלישי של "אמונות ודעות", במסגרת הדיון במצוות השכליות והשמעיות. לאחר שהוא מסביר את הצורך בשיגור נביא אשר יצווה לעם את המצוות השכליות, רס"ג דן בשאלה: כיצד הנבואה מתאמתת אצל שומעיה ואצל הנביא עצמו. ותשובתו: קודם שהנביא אומר את נבואתו לפני העם, נראה לו אות, המתחיל עם תחילת דיבור ה' אליו ונגמר עם סיומו. אות זה עשוי להיות עמוד אש, עמוד ענן, או אור בהיר בלתי מוכר. למרות שהאות נועד בעיקרו לנביא, יכול גם העם לחזות בו, והודות לכך מתאמתת הנבואה גם אצלו, דוגמת עמוד הענן שנראה למשה כל אימת שדיבר אליו ה' במדבר סיני ושראוהו כל העם (שמות לג, ח-י). 129.

אסראיל" [=וראו את אור אלהי ישראל]. רוצה לומר: משה, אהרן, נדב, אביהו ושבעים מזקני ישראל ראו אור שנברא ע"י ה'.

128. וכן תרגם רס"ג בפירושו לישעיה: "ראית נור אללה" [=ראיתי את אור ה'].

129. אמו"ד, עמ' קכז. הנושא הנדון כאן קשור לסוגיית רחבה יותר, שאין זה המקום לבררה, והיא הקשר שבין הנבואה לבין הנס. לדעת רס"ג, הנבואה מושתתת על הנס ושואבת ממנו את מלוא

העובדה שהגאון חזר לדון בנושא זה לאחר שכבר דן בו באמו"ד, ואף באריכות רבה יותר, מחזקת את הנחתנו, שהדיון בפירוש לספר דניאל נועד לשלול את הפרשנות הנוצרית על הפסוק. אמת, הדיון באמו"ד, הבא בהקשר לא פולמוסי מובהק, מעיד, שהרחקת ההגשמה היתה חשובה בעיני רס"ג כשלעצמה, אך הפירוט הרב, הבא דווקא בפירוש לפסוקים שאומצו ע"י הפרשנות הכריסטולוגית מלמדנו, שהיתה לו כאן מטרה נוספת - להפריך באורח עיוני-עקרוני את הפרשנות הנוצרית.

לאחר שהקדים את ארבע ההקדמות הנ"ל, רס"ג עובר לביאור פרטי החזון בפרק ז: הדמות שראה דניאל היתה דמות של אדם זקן ("עתיק יומין"), המוסר את המלכות למושיעם של ישראל, המתואר כאדם צעיר (כפי שהוא מתואר גם בישיעיהו יא, א; ירמיהו כג, ה ויחזקאל יז, כב); גילו המבוגר של מוסר המלכות מלמד על מעלתו ועליונותו על המקבל; העובדה שהוצבו "כסאות" רבים, ולא "כסא" אחד, מלמדת, שהכסא היה עשוי חלקים ופרקים, המצטרפים לכסא שלם; לוכן לבושו של "עתיק יומין" מורה על אור, דוגמת האור הנברא, שנגלה גם לנביאים אחרים: "ושוליו מלאים את ההיכל" (ישיעיהו ו, א), "והחצר מלאה את נגה כבוד ה'" (יחזקאל י, ד) ו-"כבוד ה' מלא את המשכן" (שמות מ, לה).

סמכותה ותקפותה, הן ביחס לנביא עצמו והן ביחס לקהל שומעיו (הרמב"ם, לשם ההשוואה, שולל את העמדת הנבואה על הנס - ההקדמה לפירוש המשנה, מהדורת קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' ד). על היחס שבין הנבואה לנס, ראה עוד: ח. קרייסל, "אימות הנבואה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 2-6; י. אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים - שיטות וסוגיות, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 103. על דעת הקראים בעניין היחס שבין האותות לנבואה, ראה: בן-שמאי, שיטות, ח"א, עמ' 300-313.

במקום זה נקטע פירושו של רס"ג בשל חסרונם של כמה עמודים, אולם ניתן להשלימו לפחות באורח חלקי, באמצעות המובא בשמו בפירושו של ר' יהודה ברצלוני לספר יצירה.¹³⁰ לאחר שהוא מבאר את דעת חז"ל בעניין הגשמת הבורא, הוא מצטט את דברי רס"ג בפירושו לספר דניאל. מהמשכם של הדברים שהובאו לעיל עולה, שלובן בגדיו של "עתיק יומין" מסמל, לדעת רס"ג, גם את האור שייראה בבית המקדש בעת הישועה ושלאורו ילכו כל האומות, כמאמר ישעיהו: "קומי אורי כי בא אורך... והלכו גוים לאורך" (ס, א-ג). שער ראשו של "עתיק יומין", הדומה לצמר לבן, מסמל שה' יכפר לישראל על עוונותיהם; ניצוצות האור היוצאים מהכסא וגלגלי האש מסמלים את המהירות שבה ישיב ה' את עמו לארצו; נהר האש היוצא מלפני "עתיק יומין" מסמל את הדין והנקמה שיעשה ה' ברשעים; המשרתים הרבים העומדים לפניו לציון גדולתו, מסמלים את רבי רבבות הגוים שיבואו לשמש את בני ישראל בעת הגאולה; "דינא יתיב" איננו רומז ליום הדין הגדול, אלא לחשבון שיעשה ה' עם האומות על כל הרעות שעשו לישראל; הספרים הנפתחים הם הספרים שבהם רשומות הצרות שהמיטו הגוים על ישראל בתקופת הגלות, והפרטים המסופרים בפסוקים יא-יב על אובדן החיה והסרת השלטון מייתר החיות מסמלים את אשר יעשה ה' לממלכות שהרעו לעמו.

בהמשך פירושו כאן רס"ג מבאר, בעקבות חז"ל,¹³¹ כי "בר

130. מהדורת ש"ז הלבפשטס, ברלין 1895 [ד"צ ירושלים תש"ל], עמ' 39-37.

131. ראה למשל: מסכת סנהדרין דף צח ע"א; במדבר רבה, פרשה יג אות יד; מדרש תנחומא, פרשת תולדות, פרשה יד ו-ו ילקוט שמעוני, ח"ב, רמז תקעא.

אנש" הוא המושיע. מכיון ש"עתיק יומין" מכונה בארמית "בר אלהין", קרא הכתוב לצעיר "בר אנש". "עתיק יומין" נגלה לדניאל לפני "בר אנש", כדי לסמל שהוא יכשיר את הדרך לפני הצעיר ממנו, כמאמר מלאכי: "הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר ה' צבאות" (ג, א).

העננים המקיפים את "בר אנש" באים ללמד כמה דברים: על הכבוד שלו יזכה המשיח לעתיד לבוא, כמו הכבוד שלו זכה אליהו בעלותו בסערה השמימה (מלכים ב ב, יא); על מהירות השיבה לארץ, כפי שניבא ישעיהו: "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארבתיהם" (ס, ח); על מחילת העוונות, ככתוב: "מחיתי כעב פשעך וכענן חטאותיך" (ישעיהו מד, כב) ועל חידוש הנבואה, ככתוב: "בעמוד ענן ידבר אליהם" (תהילים צט, ז). הליכתו של "בר אנש" עד "עתיק יומין" מסמלת, שהוא יקבל סיוע מאדון העולמים, וכי כל משרתיו של "עתיק יומין" יחלקו לו כבוד, קודם שיעביר לו את השלטון עד עולם.¹³²

האריכות הרבה בפירוש כל פרטיו של חזון דניאל, תוך עיגון כל פירוש בפסוקי מקרא אחרים, נועדה, לדעתי, לשים לאל את נסיונותיה של הפרשנות הנוצרית למצוא בפסוקים אלה רמזים לשלטונו הצפוי של ישו בעולם. אומנם אפשר לטעון, שדברי רס"ג נועדו גם למנוע פרשנות מגשימה, וזהו, אכן, ההקשר שבו צוטטו דבריו ע"י ר"י ברצלוני. אולם העיסוק הנוצרי האינטנסיבי בפרקנו, שמסקנותיו התיאולוגיות היו ידועות, כנראה, בארצות המזרח, והמקום הרב שרס"ג מקדיש

132. רס"ג, דניאל, עמ' קלו-קלח.

לביאורו, מביאים אותי למסקנה, כי למרות שהגאון איננו מזהיר בגלוי, שכוונתו להתפלמס עם הנוצרים, זוהי למעשה מגמתו העיקרית כאן.

גם לגבי פסוקים ט, כד-כז ("שבעים שבעים" וגו') התנהל פולמוס אינטנסיבי. פרשנים נוצרים רבים, שדבריהם נשתמרו בפירושו של הירונימוס, תמימי דעים, כי ה"משיח" הנזכר בפסוקים כה-כו, הוא ישו, למרות שהם חלוקים בדעותיהם ביחס למניין השנים שבפסוקים אלה. עפ"י קלמנס מאלכסנדריה (150-215) הוא מתחיל במלכות כורש ומסתיים בחורבן בית שני. לדעת היפוליטוס (170-236) מתחיל המניין עם ראשית הגלות ומסתיים בהולדת ישו. לדעת טרטוליאנוס (160-220) המניין מתחיל בשנה הראשונה למלכות דרייוש ומסתיים עם חורבן הבית השני. גם עפ"י אוריגינס (185-254) המניין מתחיל בשנה הראשונה למלכות דרייוש, אך מסתיים עם הולדת ישו. אליבא דיוליוס אפריקנוס (השליש הראשון של המאה השלישית), יש להתחיל את מניין שבעים השבועות בשנה העשרים למלכות ארתחשסטא ולסיימו בשנה החמש-עשרה למלכות טיבריוס, שבה החלו עינויו של ישו.¹³³ לדעת אוזביוס, בישוף קיסריה (260-339), המניין מתחיל בראשית מלכות כורש, בשנה שבה שב זרובבל לירושלים, ומסתיים בהולדת ישו.¹³⁴ אליבא

133. רבנוס מאורוס מתקן את סופו של החשבון שהרונים מביא בשם אפריקנוס ומעמידו על השנה ה-18 למלכות טיבריוס (זיר, הפרשנות, עמ' 29).

134. הירונימוס מביא גם פירוש נוסף של אוזביוס, שלפיו יש להתחיל במניין השנים בשנה הששית למלכות דרייוש ולסיימו בשנה העשירית למלכות אוגוסטוס קיסר, שבה נהרג הכהן הגדול הורקנוס השני.

דסידוניוס אפולינאריס, בישוף קלרמון (430-480), המניין מתחיל עם הולדת ישו ומסתיים במלחמת גוג ומגוג. הירונימוס מביא פירוש נוסף, שאותו הוא מייחס ליהודים, ולפיו המניין מתחיל בשנה שבה נגלה החזון לדניאל ומסתיים בחורבן ירושלים בימי מרד בר כוכבא.¹³⁵

כל הפירושים הללו מעוררים קשיים כרונולוגיים רבים, שעל חלקם עמד כבר הירונימוס עצמו, ועל חלקם העמיד זיר בחיבורו. במקרים רבים הפרשנים הנוצריים משמיטים מחישוביהם עשרות שנים, ובמקרים אחרים הם מחשבים את אורכו של "שבוע" באופנים שונים, על מנת להתאימו למסקנותיהם.

בפירושו לפסוקים אלה רס"ג מתייחס במישרין לטענתם של "אותם אנשים אשר נתלו בפרשה זו וייחסוה לאדונם".¹³⁶ השוואת הדברים שהגאון מייחס להם עם הפירושים הנוצריים שהובאו לעיל מלמדת, שהוא אכן מכיר חלק מהם ומתפלמס עמם. זאת ועוד, גם ב"אמונות ודעות" הוא מביא את הדברים ומייחסם במפורש לנוצרים ("אלנצארי").¹³⁷

-
135. עפ"י: זיר, הפרשנות, עמ' 20-24, והנספח עמ' 115-117. על המסורת היהודית שהירונימוס מביא, ראה בהרחבה אצל: ברוורמן, הירונימוס, עמ' 103-112. דעות הפרשנים הנוצריים סוכמו ונדחו גם ע"י אברבנאל (מעניי הישועה, מעין י, תמרים ז-ח, עמ' שעה-שעט). פירושים נוצרים מובאים גם ע"י ההיסטוריון המוסלמי אלבירוני (כרונולוגיה, עמ' 16).
136. רס"ג, דניאל, עמ' קעז שו' 10-11.
137. רס"ג, אמו"ד, עמ' רנח שו' 1. תשובתו של רס"ג בשני המקומות זהה, אולם בפירוש לספר דניאל הוא מאריך יותר, כמתחייב מאופיים השונה של שני החיבורים.

רס"ג דוחה את האפשרות ש"משיח" הנזכר בפסוקים כה-כו הוא ישו, שכן לשון "משיחה" נאמרת בעברית על כהנים ועל אנשים רמי מעלה, דוגמת שלושת האבות (ראה תהילים קה,טו), הגם שאיש לא משחם בפועל בשמן המשחה.¹³⁸ רס"ג מציע גם פירוש נוסף, שאיננו מובא בקטע המקביל באמו"ד (עמ' רנח-רנט), ושלפיו "משיח נגיד" רומז ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול, או לכורש מלך פרס.¹³⁹ הנבואה "יכרת משיח ואין לו" (ט,כו), שהנוצרים פירשוה על מותו של ישו,¹⁴⁰ עוסקת אליבא דרס"ג בכל המשוחים כולם, ולא באדם מסויים. "משיח", לשיטת רס"ג, הוא שם עצם קיבוצי, כמוהו כשמות העצם שבפסוק כד: "לכלא הפשע ולהתם חטאת ולכפר עון", שעניינם: כל הפשעים, החטאות והעוונות. וכך גם המשך הפסוק: "ולחתם חזון ונביא", שעניינו: כל החזונות והנביאים.

בגלל חשיבותו של הפירוש הזה, המפריך את הטענה הנוצרית החשובה ביותר לגבי פרשה זו, רס"ג איננו מסתפק בראיות שהביא מפסוקי ספר דניאל, ומביא שלוש ראיות נוספות מן המקרא, תוך הדגשה, כי בלשון העברית יש בעניין זה דוגמאות רבות, ובמיוחד כאשר הכתוב מספר על אובדנם של ציבור או קבוצה מן העולם. בשירת הים שרו משה ובני ישראל: "סוס ורכבו רמה בים" (שמות טו,א),

138. עמ' קעה.

139. עמ' קעה. ראב"ע, בפירושו הארוך לספר דניאל, מביא את דעת הגאון, שלפיה כוונת הכתוב לכורש, אך דוחה אותה. אליבא דיפת בן עלי על אתר, "משיח" הוא הכהן הגדול ו"נגיד" הוא זרובבל בן שאלתיאל.

140. ראה למשל, ברורמן, הירונימוס, עמ' 107.

כשכוונתם היתה: כל הסוסים וכל הרוכבים;¹⁴¹ על בני שבט בנימין נאמר: "כי נשמדה מבנימין אשה" (שופטים כא, טז), וכוונת הדברים: כל הנשים נשמדו, וכן בספר יואל: "הבישו אכרים הילילו כרמים על חטה ועל שערה" (א, יא), ושיעור הכתוב: כל החיטים וכל השעורים.¹⁴²

אח"כ הגאון תוקף באופן ישיר את הנוצרים, המתעלמים מהראיות הללו מעיקרן, ומסבים את הפסוק על ישו. כ"כ הם מתעלמים, לדעתו, מכך שהפועל "יכרת" נאמר רק על מי שנתחייב מיתה בדין, כגון: "נפש כל בשר דמו בנפשו הוא כל אכליו יכרת" (ויקרא יז, יד), או: "הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה" (במדבר טו, לא).¹⁴³ כאמו"ד הוא מוסיף, שמלשון הכתוב: "ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא וקצו בשטף" (ט, כו) משמע, שכריתת המשיח וחורבן המקדש יתרחשו בעת ובעונה אחת, דבר המתאים יותר לפירוש, שלפיו "משיח" הוא הכהן הגדול, ולא ישו, אשר חי, לדעתו, 135 שנה קודם החורבן.¹⁴⁴

טענה אחרונה זו אינה נזכרת אמנם במפורש בביאור לספר דניאל, אך היא חבויה ביסוד האשמתו של רס"ג את הנוצרים בסילוף חשבון השנים. לדעתו, יש למנות את 490 השנים עד חורבן ביהמ"ק השני

141. גם בתרגומו לפסוק פירש רס"ג באותו אופן: "אלכ'יל ורכאבהא רמא בהם פי אלבחר" [=הסוסים ורוכביהם השליכם בים]. לשני הפסוקים הנוספים שרס"ג מביא מספר שופטים ומספר יואל, אין בידינו תרגום ערבי של הגאון.

142. רס"ג, דניאל, עמ' קעז-קעז. בפירוש לשון יחיד במקרא בהוראת רבים קדמו לרס"ג אונקלוס (כגון בתרגומו לבראשית לב, ה) ויונתן (כגון בתרגומו ליואל א, יא-יב).

143. רס"ג, דניאל, עמ' קעז; רס"ג, אמו"ד, עמ' רנט.

144. אמו"ד, שם.

[="שבעים שבעים"] מן הזמן שבו נגלה ה' לירמיהו ובישר לו על חורבן הבית הראשון (ירמיהו כט, י),¹⁴⁵ ולא מן הזמן שבו נאמר החזון לדניאל. ופירוט החשבון: לשבעים שנות גלות בבל יש להוסיף 285 שנה, שהן פרק הזמן שחלף מאז נאמר החזון לדניאל ועד לימיו של ישו, שחי 135 שנה קודם חורבן בית שני ($490 = 135 + 285 + 70$).
אולם לדעת הנוצרים, הרוצים לאַחַר את זמן הולדתו של ישו, על מנת שיתאים למועדים שבחזון, יש למנות את 490 השנים מהמועד שבו הוא נאמר לדניאל.¹⁴⁶ מכיון שלשיטה זו חסרות 70 השנים שבין ירמיהו לדניאל, וכן 135 השנים שבין הולדת ישו לבין חורבן הבית, הנוצרים מאריכים את משך מלכותה של מלכות פרס וטוענים, שזו שלטה בארץ ישראל לפני הכיבוש היווני במשך כ-300 שנה, שבמהלכן עמדו בראשה 17 מלכים. לדברי הגאון, הם אף מאשימים את היהודים בגריעה מכוונת של כ-200 שנה מחשבון השנים (בקירוב $200 = 135 + 70$), על מנת להוכיח, שישו חי זמן רב לפני חורבן בית שני ושחזון דניאל אינו מוסב עליו כלל.¹⁴⁷

145. רס"ג, דניאל, עמ' קעד; רס"ג, אמו"ד, עמ' רנח. דעת רס"ג מובאת גם בפירוש הארוך של ראב"ע על ט, כה (אם כי הוא עצמו אינו מקבל) ובפירושו של אברבנאל (מעניי הישועה, מעין י, תמר ו, עמ' שעא). מקור דעתו של רס"ג הוא דברי רבי יוסי, המובאים בילקוט שמעוני, ח"ב רמז תתרסו ובסדר עולם רבה פרק כח. דעה זו מקובלת גם על רש"י ועל ר' שמואל מסנות, בעל מדרש דניאל.

146. מעניין לראות, שרס"ג מייחס לנוצרים פירוש, שהירונימוס מביאו בשם יהודים. יש להעיר עוד, שהדעה המיוחסת ע"י רס"ג לנוצרים, אומצה ללא חשש ע"י ראב"ע בפירושו הארוך על ט, כד.

147. רס"ג, דניאל, עמ' קעז; רס"ג, אמו"ד, עמ' רנט. על האשמה זו של הנוצרים ראה גם המקורות שמירסקי מביא במבואו לסדר עולם

בפירוש לספר דניאל רס"ג מאשים את הנוצרים גם בסילוף חשבון השנים מבריאת העולם. משהתברר להם שהמשיח יגיע רק באלף החמישי, בעוד שישו חי באלף הרביעי בלבד, הוסיפו למניין שנות העולם אלף שנים, בכך שהאריכו את ימי-חייהם של אדם וצאצאיו. לשיטתם, חי אדם 230 שנה קודם שהוליד את שת (במקום 130 שנה - בראשית ה, ג); שת חי 205 שנה קודם שהוליד את אנוש (במקום 105 שנה - שם שם, ו); אנוש חי 190 שנה קודם שהוליד את קינן (במקום 90 שנה - שם שם, ט); קינן חי 170 שנה קודם שהוליד את מהללאל (במקום 70 שנה - שם שם, יב) וכו'. באמצעות הוספת מאה שנה לכל אחד מעשרת הדורות שבין אדם לנח, הצליחו הנוצרים לאַחר את הולדת ישו באלף שנה. ורס"ג ממשיך: "ויותר חמור מזה, הם טוענים נגדנו, שאנו גרענו אותן [=אלף השנים] בשל התנגדותנו לאדונם, 'ה' הצילה נפשי משפת שקר מלשון רמיה" (תהילים קכ, ב).¹⁴⁸

רס"ג דוחה את שיטתם זו של הנוצרים בחישוב השנים באומרו,

רבה. לדעת מירסקי, חשו כבר חכמי יבנה בסכנה שבהאשמה זו, והטילו על ר' יוסי בן חלפתא לחבר את סדר עולם רבה, על מנת לברר את הכרונולוגיה המקראית, כמשקל נגד לביאוריהם של אבות הכנסייה על הפסוקים ההיסטוריים במקרא.

148. עמ' קעז-קעח. רס"ג איננו מגלה מהיכן הוא שואב את המידע שלו על הכרונולוגיה הנוצרית. יש לשער, שבאותם ימים היו מצויים בבגדאד ובסביבותיה תרגומי מקרא נוצריים, שהיו שונים מהתרגום הנוצרי המקובל לתורה. תרגומי מקרא אלה היו ידועים גם למוסלמים. כך, למשל, יודע עבד אלג'באר לספר, שנוסח התורה שבידי היהודים, שונה מזה שבידי השומרונים והנוצרים (אלמע'ני, עמ' 136). גם אלבירוני מוסר, שבין היהודים לנוצרים שוררים חילוקי דעות קשים בעניין משך הזמן שחלף מאז בריאת אדם הראשון ועד אלכסנדר מוקדון, ושהנוצרים מאשימים את היהודים בקיצור משך זמן זה, במגמה להוכיח, שישו חי באלף הרביעי, ולא באלף החמישי (כרונולוגיה עמ' 15).

שגם בנוסחאות "הברית הישנה" שבידי הנוצרים, מספר שנות חייהם של הדורות הראשונים זהה לזה שבתורה, ומכאן שאין מקום לטענתם, שהיהודים זייפו את התורה. הם טוענים אומנם, כי הכרונולוגיות השגויות הללו מתאימות לנוסח התורה השמור בספריה האלכסנדרונית, אולם הם עצמם מודים, שאין לסמוך על גרסה זו ואין לתקן את הספרים לפיה.¹⁴⁹

בפירושו לפרק ט"ג אינו דוחה ישירות את הטענה הנוצרית, שפרס שלטה בארץ ישראל במשך כ-300 שנה, שבמהלכן עמדו בראשה 17 מלכים. אולם בפירושו על י"א, ב ("ועתה אמת אגיד לך עוד שלשה מלכים עמדים לפרס והרביעי יעשיר מכל וכחזקתו בעשרו יעיר הכל את מלכות יון") הוא מציין, שפסוק זה סותר את הטענה שהובאה לעיל, בעזרת הכתוב, המעיד, שאתחשסתא יהיה המלך הפרסי האחרון קודם שתכבוש יון את ארץ ישראל.¹⁵⁰

כל הממצאים הללו מובילים, לדעתי, למסקנה, שהפרשנות הכריסטולוגית שימשה עבור רס"ג מניע חשוב לכתיבת פירושו. הפרשנות הנוצרית, שהיתה מוכרת ליהודים באמצעות תרגומיה לערבית ובאמצעות ספרי הפולמוס המוסלמיים, ניסתה להוכיח, כי הבטחות הגאולה התגשמו בימי בית שני עם לידתו של ישו, וכי חזונות ספר דניאל מתארים את מסירת מלכות ה' בעולם לידיה. במסגרת פירושו לספר דניאל היה הגאון חייב לצאת נגד פרשנות זו ולהפריכה מיסודה, שכן היא היתה עלולה לשמוט את הקרקע מתחת למטרתו העיקרית בכתיבת הפירוש: עידוד העם וחיזוק הציפייה לביאת המשיח.

149. עמ' קעח.

150. עמ' קצג-קצד; אמו"ד עמ' רנט-רס.

מפתח ביבליוגרפי

- אבן בלעם, ישעיהו = יוסף דירנבורג, "פירוש אבו זכריה בן בלעם לישעיהו", קובץ פירושים לספר ישעיהו, ח"ב, ירושלים תשל"א, עמ' 5-152.
- אבן דאנאן, מאמר = אבן דאנאן, סעדיה, "מאמר על סדר הדורות" בתוך: צבי הירש עדעלמאן, חמדה גנוזה, קניגסברג 1856, דף כה ע"א - דף לא ע"א.
- אברבנאל, ישעיהו = ר' יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים אחרונים, פיזרו ר"פ [ד"צ ירושלים תשט"ז], עמ' ג-רצו.
- אברמסון, על פירוש = אברמסון, שרגא, "על פירוש רב סעדיה גאון לקהלת", קרית ספר נב (תשל"ז), עמ' 171-172.
- אברמסון, עניינות = אברמסון, שרגא, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד.
- אברמסון, רב נסים = אברמסון, שרגא, רב נסים גאון - חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה.
- אגרת הנחמה = ר' מימון הדיין, אגרת הנחמה, מהדורת הרב פישמן, ירושלים תש"ה.
- אגרת רס"ג = דב רוול, "אגרת רב סעדיה גאון", דביר א (תרפ"ג), עמ' 180-188.
- אגרת רש"ג = ב"מ לוין, אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א.
- אהל דוד = ד"ס ששון, אהל דוד, לונדון 1932.

- אוצה"ג, יבמות = ב"מ לוין, אוצר הגאונים על מסכת יבמות, חיפה תרצ"ו [ד"צ ירושלים תשמ"ד].
- אוצר ויכוחים = יהודה דוד איזנשטיין, אוצר ויכוחים, ישראל תשכ"ט.
- אורבך, חז"ל = אורבך, א"א, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח.
- אורבך, מדרש = אורבך, א"א, "מדרש גאולה מימי מסעי-הצלב האחרונים", ארץ ישראל י (תשל"א), עמ' 58-63.
- אורבך, מתי = אורבך, א"א, "מתי פסקה הנבואה", תרביץ יז (תש"ו), עמ' 1-11.
- אורבך, פתרון = אורבך, א"א, ספר פתרון תורה, ירושלים תשל"ח.
- אלקומסי, פתרון = דניאל אלקומסי, פתרון שנים עשר, מהדורת יצחק דב מרקון, ירושלים תשי"ח.
- האנציק' של האסלאם = The Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden - London, vol. 1 1960; vol. 2 1965; vo. 3 1971; vol. 4 1978.
- אנקורי, הקראים = Ankori, Zvi, Karaites in Byzantium, New-York 1959.
- אנקורי, פרקים = אנקורי, צבי, "פרקים במשנתו המשיחית של יהודה הדסי לקביעת הנוסח של 'נפלאות המשיח' באשכל הכפר", תרביץ ל (תשכ"א), עמ' 186-208.
- אשכל הכפר = יהודה הדסי, אשכל הכפר, גוזלוו תקצ"ו [ד"צ ישראל].

- אשתור, תולדות = אשתור, אליהו, תולדות היהודים במצרים
וסוריה תחת שלטון הממלוכים, ירושלים
תש"ד.
- באקלאני, אנצאף = אבו בכר באקלאני, כתאב אל-אנצאף (ערבית),
מהדורת מחמד זאהד בן חסן אלכות'רי, חמ"ד
1963.
- באקלאני, תמהיד = Al-Baqillani, Kitāb At-tamhīd, ed. =
R.J. McCarthy, Beyrouth 1957.
- בארון, הפעילות = Baron, Salo, "Saadia's Communal
Activities", Saadia Anniversary
Volume, New-York 1943, pp. 9-74.
- בורנשטיין, מחלוקת = בורנשטיין, חיים יחיאל, מחלוקת רב סעדיה
גאון ובן מאיר, ורשה 1904.
- בירוני, כרונולוגיה = Al-Beruni, Chronologie Orientallischer
Voelker, von Eduard Sachau, Leipzig
1923 [rep. Baghdad].
- בלאו, הצמיחה = Blau, Joshua, The Emergence and =
Linguistic Background of Judaeo-
Arabic, Jerusalem 1981.
- בן-שמאי, יחסם = Ben-Shammai, Haggai, "The Attitude of =
Some Early Karaites Towards Islam",
in: Studies in Medieval Jewish History
and Literature, Cambridge-London 1984,
pp. 3-40.

- בן-שמאי, מציאה = בן-שמאי, חגי, "מציאה אחת שהיא שתיים:
פירוש האזינו לרב שמואל בן חפני ופירוש
ויושע לרב סעדיה גאון בכתב יד נשכח",
קרית ספר סא (תשמ"ו-תשמ"ז), עמ' 313-
332.
- בן-שמאי, שיטות = בן-שמאי, חגי, שיטות המחשבה הדתית של
אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי,
חלקים א-ב (דיסרטציה), האוניברסיטה
העברית בירושלים תשל"ח.
- בן-שמאי, שנאת = בן-שמאי, חגי, "שנאת היהודים במסורת
האסלאמית ובפרשנות הקוראן", בתוך: שמואל
אלמוג (עורך), שנאת ישראל לדורותיה,
ירושלים תש"ס, עמ' 183-192.
- בן-שמאי, שרידי = בן-שמאי, חגי, "שרידי פירוש דניאל
לדניאל אלקומסי כמקור היסטורי לתולדות
ארץ ישראל", שלם ג (תשמ"א), עמ' 295-
307.
- בן-ששון, דמותה = בן-ששון, ח"ה, "דמותה של עדת 'השושנים'
הקראית בירושלים", שלם ב (תשל"ו), עמ'
18-1.
- בראשית רבה = מדרש בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק,
ברלין תרס"ג-תרצ"ו.
- ברודי, מבחר = ברודי, חיים, מבחר השירה העברית למיום
חתום כתבי הקודש עד גלות ישראל מעל אדמת
ספרד בשנת ה"א רנ"ב, ליפסיה תרפ"ב.

- ברודי, פיוטים = ברודי, חיים, "פיוטים ושירי תהילה מרב
האיי גאון", ידיעות המכון לחקר השירה
העברית ג (תרצ"ז), עמ' ה-סג.
- ברוורמן, הירונימוס = Braverman, Jay, Jerome's Commentary On
Daniel, Washington 1978.
- גזנג, רעיון = גזנג, נחמן, "רעיון הגאולה במשנתו של
רב סעדיה גאון", גזית ז-ח (תש"ג), עמ'
30-28; ט-י עמ' 25-27.
- גוטמן, הפילוסופיה = גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של
היהדות, ירושלים תשי"ג.
- גיל, ארץ ישראל = גיל, משה, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית
הראשונה, ח"א, תל-אביב תשמ"ג.
- גיל, חיוי = גיל, משה, חיוי הבלכי הכופר מחוראסאן,
מרחביה 1965.
- גיל, עליה = גיל, משה, "עליה ועליה לרגל בתקופת
הכיבוש המוסלמי הראשונה (634-1099)",
קתדרה ח (תשל"ח), עמ' 123-133.
- גנזי שכטר = שכטר, ש"ז, גנזי שכטר א-ג, ניו-יורק
תרפ"ח - תרפ"ט [ד"צ ירושלים תשכ"ט].
- גרוסמן, העליה = גרוסמן, אברהם, "העליה לארץ ישראל
בתקופת הכיבוש המוסלמי הראשונה", קתדרה
ח (תשל"ח), עמ' 136-144.
- גרוסמן, יחסי = גרוסמן, אברהם, "יחסי איבה ליהודים על
רקע כלכלי וחברתי בח'ליפות המוסלמית
במאות התשיעית והעשירית", בתוך: שמואל
אלמוג (עורך), שנאת ישראל לדורותיה,
ירושלים תש"ס, עמ' 193-210.

- גרינבאום, רשב"ח = גרינבאום, אהרן, פירוש התורה לרב שמואל
בן חפני גאון, ירושלים תשל"ט.
- דברי ויכוח = יהודה רוזנטאל, "דברי ויכוח מתוך ספר
יוסף המקנא (נוסח כ"י רומא 53)", קבץ על
יד סדרה חדשה ספר ח (יח) (תשל"ו), עמ'
323-295.
- דונש, תשובות = דונש בן לברט, תשובות על רס"ג, מהדורת
שרויטר, ברסלאו 1866 [ד"צ ישראל תשל"א].
- האשכול = ר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד מנרבונא,
ספר האשכול, מהדורת אלבק, ברלין תרצ"ד-
תרצ"ח [ד"צ ירושלים תשמ"ד].
- הירשברג, חיבור = הירשברג, חיים זאב, חיבור יפה מהישועה
לרבנו נסים ב"ר יעקב מקירואן, ירושלים
תש"ל.
- הירשפלד, מהגניזה = Hirschfeld, Hartwig, "The Arabic
Portion of the Cairo Genizah at
Cambridge - Saadyah Fragments", J.Q.R.
o.s. 16 (1904), pp. 98-112, 290-299.
- הירשפלד, פירוש = Hirschfeld, Hartwig, "Fragments of
Sa'adyah's Pentateuch Commentary",
J.Q.R. n.s. 7 (1916-17) pp. 45-60.
- הלפר, גניזה = Halper, Ben-Zion, "Genizah Fragments
in Philadelphia", J.Q.R. 12 (1921-2),
pp. 397-433.
- הלקין, מפתחת = הלקין, א"ש, "מפתחת רב סעדיה גאון
לפירוש התורה", ספר היוכל לכבוד לוי
גינצבורג, ניו-יורק תש"ו, עמ' קכט-קנז.

- המנהיג = ר' אברהם בר' נתן הירחי, ספר המנהיג, מהדורת יצחק רפאל, ירושלים תשל"ח.
- הרכבי, זכרון = הרכבי, א"א, זכרון לראשונים, מחברת חמישית, פטרבורג תרנ"ב.
- הרכבי, מצוות = הרכבי, א"א, השריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא, בתוך: זכרון לראשונים, מחברת שמינית חוברת ראשונה, פטרבורג תרס"ג [ד"צ ירושלים תשכ"ט].
- הרכבי, סהל = הרכבי, א"א, "ליקוטים מכת"י אודות מצב ירושלים במאה העשירית למספרם ותוכחה לבני דורו אודותיה מהקראי ר' סהל בן מצליח אבו אלסרי", מאסף נדחים א חוברת יג, בתוך: המליץ 15 (תרל"ט) [ד"צ ירושלים תש"ל, עמ' 197-204].
- השגות ר' מבשר = ר' מבשר בן נסי הלוי, השגות על רב סעדיה גאון, מהדורת משה צוקר, ניו-יורק תשט"ו.
- התגלות הסודות = ר' יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד.
- וולפסון, השילוש = Wolfson, Harry, "Saadia on the Trinity and Incarnation", in: *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Philadelphia 1962, pp. 547-568.
- וידר, המגילות = Wieder, Naphtali, *The Judaen Scrolls and Karaism*, London 1962.

- Wieder, Naphtali, "The Dead Sea = וידר, כרשנות
Scrolls Type of Biblical Exegesis
among the Karaites", in: A. Altmann
(ed.), *Between East and West*, London
1958, pp. 75-106.
- Wieder, Naphtali, "The Qumran = וידר, קומראן
Sectaries and the Karaites", *J.Q.R.* 47
(1956-7), pp. 97-113, 269-292.
- = וייס, שרידים וייס, מאיר צבי, "שרידים מהגניזה",
בתוך: ספר היובל למלאת חמישים שנה לבית
המדרש לרבנים בבודפשט, בודפשט תרפ"ח,
עמ' עז-צז.
- = ויקרא רבה = מדרש ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות,
תשי"ג - תשי"ח.
- Wansbrough, John, *The Sectarian = ונסברו, הסביבה
Milieu*, Oxford 1978.
- = ורפל, שיריו ורפל, יצחק, שיריו ופיוטיו של רב האי
גאון, ירושלים תרצ"ח.
- = זולאי, האסכולה זולאי, מנחם, האסכולה הפייטנית של רב
סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד.
- Zier, Mark, *The Latin Interpretation = זיר, הפרשנות
of Daniel in the Middle Ages: An
Historical Survey (M.A.)*, Toronto
1981.
- = טובי, פיוטי טובי, יוסף, פיוטי רב סעדיה גאון-מהדורה
מדעית (של היוצרות) ומבוא כללי ליצירתו
(דיסרטציה), ירושלים תשמ"ב.

- טובי, שרידים = טובי, יוסף, "שרידים חדשים מפירוש רב
סעדיה גאון לספר ישעיהו", קרית ספר נ
(תשל"ה), עמ' 662-654.
- טעם זקנים = אליעזר אשכנזי, טעם זקנים, פרנקפורט
תרט"ו.
- טשרנוביץ, היחס = טשרנוביץ, גרשון, היחס בין ישראל לגויים
לפי הרמב"ם, ניו-יורק תש"י.
- יוסף המקנא = ר' יוסף ב"ר נתן אופיצ'אל, ספר יוסף
המקנא, מהדורת יהודה רוזנטאל, ירושלים
תש"ל.
- ילקוט שמעוני = ילקוט שמעוני, ורשה תרל"ח [ד"צ ירושלים
תש"ד].
- יפת, דניאל = Jepheth B. Ali, A Commentary On The
Book Of Daniel, edited and translated
by D.S. Margoliouth, Oxford 1889.
- יפת, תהילים = J.J.L. Barges, Rabbi Yapheth ben Heli =
Bassorensis Karaitae in Librum
Psalmorum Commentarii Arabici, Paris
1846.
- ישראל בגולה = בן-ציון דינור, ישראל בגולה, כרך
ראשון, ספר שני, תל-אביב תשכ"א.
- לוי, כתאב = לוי, ב"מ, "כתאב ראש הישיבה אלפיומי",
גנזי קדם ב (תרפ"ג), עמ' 35-33.
- לוי, ענן = לוי, ב"מ, "כתאב אלרד עלי ענן", גנזי
קדם ה (תרצ"ד), עמ' 150-147.

- לויין, פרקי = לויין, ב"מ, "פרקי פרקים ממלחמות רב
סעדיה גאון", סיני ו (ת"ש), עמ' לו-מז;
קמז-קנא.
- לינדר, קהילות = לינדר, אמנון, "קהילות הנוצרים
בירושלים", ספר ירושלים - התקופה
המוסלמית הקדומה (638-1099), בעריכת
יהושע פראוור, ירושלים תשמ"ז, עמ'
132-97.
- ליפמן, הנצחון = ר' יום טוב ליפמן מילהויזן, ספר הנצחון,
אלטדורף-נירנברג 1644 [ד"צ עם מכוא מאת
א. תלמג', ירושלים תשמ"ד].
- ליקוטי קדמוניות = שמחה פינסקר, ליקוטי קדמוניות, וינה
תר"ך.
- מאן, היהודים = Mann, Jacob, The Jews in Egypt and in
Palestine under the Fatimid Chaliphs,
Oxford 1969.
- מאן, טקסטים = Mann, Jacob, Texts and Studies, vol. 1 =
Cincinnati 1931; vol. 2 Philadelphia
1935.
- מאן, ענן = Mann, Jacob, "Anan's Liturgy and his
Half-Yearly Cycle of the Reading of
the Law", Journal of Jewish Lore and
Philosophy 1 (1919), pp. 329-353.
- מאן, פירושים = Mann, Jacob, "Early Karaite Bible =
Commentaries", J.Q.R. 12 (1921-22),
pp. 435-526.

- Mann, Jacob, "A Tract by an Early = מאן, קונטרס
Karaites Settler in Jerusalem", J.Q.R.
n.s. 12 (1921-22) pp. 257-298.
- Mann, Jacob, "A Fihrist of Sa'adya's = מאן, רשימה
Works", J.Q.R. n.s. 11 (1920-21), pp.
423-428.
- = רבי אברהם בר חייא, מגילת המגלה, מהדורת
פוזננסקי-גוטמן, ברלין תרפ"ד [ד"צ
ירושלים תשכ"ח].
- = ר' שמואל בן ר' נסים מסנות, מדרש דניאל
ומדרש עזרא, מהדורת יצחק ש. לנגה ושמואל
שורץ, ירושלים תשכ"ח.
- = ר' שלמה ב"ר אברהם פרחון, מחברת הערוך,
מהדורת זלמן שטרן, פרשבורג תר"ד [ד"צ
ירושלים תש"ל].
- = יהודה רוזנטל, מחקרים ומקורות, ח"א,
ירושלים תשכ"ז.
- = מילר, יואל, הלכות פסוקות מן הגאונים,
קראקא תרנ"ג.
- = מילר, יואל, מפתח לתשובות הגאונים,
ברלין תרנ"א.
- Malter, Henry, "Saadia Gaon's = מלטר, חישובים
Messianic Computation", Journal of
Jewish Lore and Philosophy 1 (1919),
pp. 45-60.

- מלטר, רס"ג = Malter, Henry, Saadia Gaon: His Life and Works, Philadelphia 1921.
- מלמד, על סדר = מלמד, ע"צ, "על סדר ההפטרות בשני כתבי יד", תרביץ כג (תשי"ב), עמ' 120-126.
- מעייני הישועה = ר' יצחק אברבנאל, מעייני הישועה, בתוך: פירוש על נביאים וכתובים, פיזרו ר"פ [ד"צ ירושלים תש"ד], עמ' רסח-תכא.
- מקראות גדולות = מקראות גדולות, ונציה רפ"ד-רפ"ו [ד"צ ירושלים תשל"ב].
- מרמרשטיין, שרידים = מרמרשטיין, אברהם, "שרידים מפתרונני הקראי דניאל אלקומסי", הצופה לחכמת ישראל ח (תרפ"ד), עמ' 44-60, 321-337; ט (תרפ"ה), עמ' 129-145.
- נויבאואר, סדר = נויבאואר, אברהם, סדר החכמים וקורות הימים, ח"ב, אוקספורד תרנ"ג.
- נצר, לשון חכמים = נצר, ניסן, לשון חכמים בכתבי המדקדקים העבריים בימי-הביניים (דיסרטציה), ירושלים תשמ"ג.
- סדר עולם רבה = סדר עולם רבה, מהדורת דב רטנר, וילנה תרנ"ה-תרנ"ו [ד"צ ניו-יורק תשכ"ו, בתוספת מבוא מאת שמואל מירסקי].
- סדר רב עמרם = סדר רב עמרם גאון, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב.
- סוקולוב, שלילת = סוקולוב, משה, "שלילת זכותם של המוסלמים לשליטה בארץ ישראל בשני פירושים קראיים מן המאה העשירית", שלם ג (תשמ"א), עמ' 309-318.

- Silver, A.H. A History of Messianic = סילבר, חישובים
Speculation in Israel, Boston 1959.
- סימון, תהילים = סימון, אוריאל, ארבע גישות לספר
תהילים - מרס"ג עד ראב"ע, רמת-גן תשמ"ב.
- Jonathan Shunary, "Salmon Ben = סלמון, ההקדמה
Yeruham's Commentary on the Book of
Psalms", J.Q.R. 73 (1982), pp.
155-175.
- סלמון, מלחמות = סלמון בן ירוחם, ספר מלחמות ה', מהדורת
ישראל דודזון, ניו-יורק תרצ"ד.
- S. Poznanski, "Aus Salmon b. Jeruham's = סלמון, מפירוש
Commentary zu Ps. 102,14", MGWJ 44
(1900), pp. 519-529.
- Lawrence Marwick, The Arabic = סלמון, תהילים
Commentary of Salmon Ben Jeruham The
Karaites on The Book of Psalms,
Chapters 42-72, Philadelphia 1956.
- סמ"ג = רבנו משה מקוצי, ספר מצוות גדול, ונציה
ש"ז [ד"צ ירושלים תשכ"א].
- S. Schechter, Saadyana, Cambridge 1903. = סעדיאנה
ספר אלפונסו = יהודה רוזנטל, "מתוך 'ספר אלפונסו',
Studies and Essays in Honor of: בתוך:
Abraham A. Neuman, Philadelphia 1962,
pp. 588-621.
- ספר העיונים והדיונים = ר' משה בן יעקב אבן עזרא, ספר העיונים
והדיונים, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים
תשל"ה.

- ספר העשר = יעקב בן ראובן, ספר העשר, נדפס כנספח ל:
אהרן בן יוסף, מבחר ישרים, גוזלווא
תקצ"ו, דף יח ע"א-דף כ ע"א.
- ספר נצחון = ספר נצחון ישן, מהדורת מרדכי ברויאר,
רמת-גן 1978.
- ספר התשב"ץ = תשובות ר' שמעון בן צמח דוראן, אמסטרדם
תצ"ח.
- ספרי, דברים = ספרי על ספר דברים, מהדורת פינקלשטיין,
ברלין ת"ש [ד"צ ניו-יורק תשכ"ט].
- סקוז, מפירושו = סקוז, שז"ל, "מפירושו הארוך של רב סעדיה
גאון על בראשית כב, כ-כג, יח; כה, כא-כו",
תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 303-324.
- סתרן, פירושו = סתרן, דוד, "ביקורת על: 'ברורמן,
הירוננימוס'" (ראה לעיל), תרביץ נב
(תשמ"ג), עמ' 145-153.
- עבד אלג'באר, אלמע'ני = עבד אלג'באר אלאסדאבאדי, אלמע'ני פי
אבואב אלתוחיד ואלעדל (ערבית), כרך ו,
מצרים 1961.
- עדות ה' נאמנה = יהודה רוזנטל, "עדות ה' נאמנה, לר'
שלמה ב"ר משה ב"ר יקותיאל מרומי", בתוך:
מחקרים ומקורות (ראה לעיל), עמ' 373-
430.
- ערוגת הבשם = ר' אברהם בר' עזריאל, ערוגת הבשם,
מהדורת א"א אורבך, ח"א, ירושלים תרצ"ט.

- Poznanski, S. "Miscellen ueber Saadja = פוזננסקי, חישובים
3: Die Berechnung des Erloesungsjahres
bei Saadja", MGWJ 44 (1900), pp.
400-416, 509-529.
- Poznanski, S. The Karaite Literary = פוזננסקי, יריביו
Opponents of Saadiah Gaon, London
1908.
- Poznanski, S. "A Fihrist of Saadya's = פוזננסקי, רשימה
Works", J.Q.R. n. s. 13 (1922-23), pp.
369-396.
- פינס, היהודים = פינס, שלמה, "היהודים הנוצרים במאות
הראשונות של הנצרות על-פי מקור חדש",
בתוך: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית
למדעים, כרך 2, ירושלים תשכ"ט, עמ' 170-
223.
- Finkelstein, Louis, "The Development = פינקלשטיין, העמידה
of the Amidah", J.Q.R. 16 (1925-26),
pp. 1-43, 127-170.
- Perlmann, Moshe, "The Medieval = פרלמן, הפולמוס
Polemics between Islam and Judaism",
in: S.D. Goitein (ed.), Religion in a
Religious Age, Cambridge-Massachusetts
1974, pp. 103-138.
- = יהודה רוזנטל, "פרקי ויכוח", ספר שלום
בארון, החלק העברי, ירושלים תשל"ה, עמ'
שנג-שצה.

צדה לדרך	= ר' מנחם בן אהרן בן זרח, צדה לדרך, ורשה תר"ם [ד"צ זכרון-יעקב תשל"ז].
צובל, חשבון-הקץ	= צובל, משה נחום, "חשבון-הקץ ותיאור הגאולה בספר האמונות והדעות", בתוך: קובץ רס"ג, בעריכת הרב פישמן, ירושלים תש"ג, עמ' קעב-קצ.
צוקר, מפירושו	= צוקר, משה, "מפירושו של רס"ג לתורה", סורא ב (תשט"ו), עמ' 313-355.
צוקר, על תרגום	= צוקר, משה, על תרגום רס"ג לתורה, ניו- יורק תשי"ט.
צוקר, תגובות	= צוקר, משה, "תגובות לתנועת אבלי ציון הקראיים בספרות הרבנית", ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 378-401.
קאפח, פירושי	= קאפח, יוסף, פירושי רס"ג על התורה, ירושלים תשכ"ג.
קאפח, קטע	= קאפח, יוסף, "קטע מפירושו של ר' סעדיה למשלי", תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 292-296.
קירכהיים, פירוש	= קירכהיים, רפאל, פירוש על דברי הימים מיוחס לאחד מתלמידי סעדיה גאון, פרנקפורט תרל"ד.
קלאר, מחקרים	= קלאר, בנימין, מחקרים ועיונים, תל-אביב תשי"ד.
קליין, תרגום	= Klein, Stanley, Rav Saadia Gaon's Tafsir on the Aramaic Portion of Daniel, edited from manuscripts and Cairo Geniza fragments with an introduction (M.A.), New-York 1977.

- Qirquisani, Ya'qub, Kitab Al-Anwar Wal = קרקסאני, אנואר
Maraqib, ed. Leon Nemoy, vol. 2, New-
York 1940.
- ראב"ד, ספר הקבלה = ר' אברהם אבן דאוד הלוי, ספר הקבלה,
מהדורת גרשון כהן, פילדלפיה תשכ"ז.
- ראב"ס, פירוש = ר' אברהם בן הרמב"ם, פירוש על בראשית
ושמות, מהדורת ויזנברג, לונדון תשי"ח.
- ראב"ע, דניאל = ר' אברהם אבן עזרא, הפירוש הקצר לספר
דניאל, מהדורת אהרן מונדשיין (מ.א.),
אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 1977.
- ראב"ש, קטעים = Boaz Cohen, "Quotations from Saadia's =
Arabic Commentary on the Bible from
Two Manuscripts of Abraham Ben
Solomon", in: Saadia Anniversary
Volume, New- York 1943, pp. 75-139.
- רד"ק, השרשים = ר' דוד קמחי, ספר השרשים, מהדורת
ביזנטל-לברכט, ברלין 1847 [נד"צ ירושלים
תשכ"ז].
- רד"ק, תורה = פירושי רד"ק על התורה, מהדורת קמלהר,
ירושלים תש"ל.
- רוזנטל, חיוי = Rosenthal, Judah, "Hiwi Al-Balkhi - A =
Comparative Study", J.Q.R. 38 (1947-8),
pp. 317-342, 419-430; 39 (1948-9), pp.
79-94.
- רוזנטל, ריבית = רוזנטל, יהודה, "ריבית מן הנוכרי",
בתוך: מחקרים ומקורות (ראה לעיל), עמ'
323-253.

- ריב"ג, השרשים = ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, מהדורת בכר, ברלין תרנ"ו [ד"צ ירושלים תשכ"ו].
- ריב"ש, פירוש = G. Margoliouth, "Isaac Ben Samuel's Commentary on the Second Book of Samuel", J.Q.R. 10 (1898), pp. 385-403.
- רייס, סלמון = Riese, Moshe, The Arabic Commentary of Solomon Ben Yeruham The Karaite on Ecclesiastes (diss.), New-York 1973.
- רייכמן, סנהדרין = רייכמן, יעקב, סנהדרין, ברדיטשוב 1882.
- רמב"ם, אג"ת = ר' משה בן מימון, אגרת תימן, מהדורת א"ש הלקין, ניו-יורק תשי"ב.
- רס"ג, איוב = רס"ג, איוב עם תרגום ופירוש, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ג.
- רס"ג, אמו"ד = רס"ג, הנבחר באמונות ודעות, מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ל.
- רס"ג, אמו"ד-דפ"ר = רס"ג, ספר אמונות ודעות, דפוס ראשון, קושטא שכ"ב [ד"צ ירושלים תשל"ב].
- רס"ג, אשא משלי = רס"ג, אשא משלי, מהדורת ב"מ לוי, ירושלים תש"ג.
- רס"ג, בראשית = פירוש רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת משה צוקר, ניו-יורק תשמ"ד.
- רס"ג, דניאל = רס"ג, דניאל ומגילת אנטיוכס עם תרגום ופירוש, מהדורת קאפח, ירושלים תשמ"א.
- רס"ג, האגרון = רס"ג, האגרון, מהדורת אלוני, ירושלים תשכ"ט.

- רס"ג, הגלוי = רס"ג, השריד והפליט מספר הגלוי, בתוך:
א"א הרכבי, זכרון לראשונים, מחברת
חמישית, פטרבורג תרנ"ב.
- רס"ג, חיוי = Israel Davidson, Saadia's Polemic =
against Hiwi Al-Balchi, New-York 1915.
- רס"ג, חמש מגילות = רס"ג, חמש מגילות עם תרגום, מהדורת קאפח,
ירושלים תשכ"ב.
- רס"ג, ישעיהו = רס"ג, ישעיהו עם תרגום ועם ליקוטים מן
הביאור, מהדורת דירנבורג, פריס תרנ"ו.
- רס"ג, מגילת אנטיוכס = רס"ג, ראה: דניאל.
- רס"ג, משלי = רס"ג, משלי עם תרגום ופירוש, מהדורת
קאפח, ירושלים תשל"ו.
- רס"ג, סידור = רס"ג, סידור, מהדורת דודזון, אסף ויואל,
ירושלים תשל"ט.
- רס"ג, ספר הירושות = רס"ג, ספר הירושות, מהדורת יואל מילר,
פריס תרנ"ז.
- רס"ג, ספר יצירה = רס"ג, ספר יצירה עם פירוש, מהדורת קאפח,
ירושלים תשל"ב.
- רס"ג, שבעים = רס"ג, כתאב אלסבעין לפט'ה, מהדורת נחמיה
אלוני, בתוך: ספר זכרון לגולדציהר,
ירושלים תשי"ח, ח"ב, עמ' 1-47.
- רס"ג, תהילים = רס"ג, תהילים עם תרגום ופירוש, מהדורת
קאפח, ירושלים תשכ"ו.
- רס"ג, תורה = תרגום רס"ג לחמשת חומשי תורה, בתוך:
פרשה-תאג', צילום כ"י מתימן משנת תקע"ב,
הו"ל יהודה חסיד, ירושלים תשל"א.

- רס"ג, תרגום התורה = תרגום חמשה חומשי תורה בלשון ערבית
 לרבנו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי,
 מהדורת נפתלי דירנבורג, פריס תרנ"ג.
- רצהבי, אוצר = רצהבי, יהודה, אוצר הלשון הערבית בתפסיר
 רב סעדיה גאון, רמת-גן תשמ"ו.
- רצהבי, איכה = רצהבי, יהודה, "קטעים מפירוש רב סעדיה
 לאיכה", ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן
 כ-כא (תשמ"ד), עמ' 349-381.
- רצהבי, אסתר = רצהבי, יהודה, "מפירוש ר' סעדיה למגילת
 אסתר", ספר יובל להרב סולוביצ'יק,
 ירושלים תשמ"ד, ח"ב, עמ' תתשנ-תתשנח.
- רצהבי, הקדמת = רצהבי, יהודה, "הקדמת ר' סעדיה לישעיה",
 סיני צד (תשמ"ד), עמ' צז-קכב.
- רצהבי, מובאות = רצהבי, יהודה, "מובאות חדשות מפירוש ר'
 סעדיה למקרא (מתוך פירוש ר' אברהם בן
 שלמה לנביאים)", סיני צח (תשמ"ו), עמ'
 צז-קח.
- רצהבי, מפירוש = רצהבי, יהודה, "מפירוש ר' סעדיה
 לישעיה", סיני צה (תשמ"ד), עמ' רט-רכא.
- רצהבי, מפירוש לישעי = רצהבי, יהודה, "מפירוש ר' סעדיה
 לישעיה", סיני צ (תשמ"ב), עמ' קצג-רלא.
- רצהבי, מפירוש לתורה = רצהבי, יהודה, "מפירוש רב סעדיה לתורה",
 סיני צא (תשמ"ב), עמ' קצו-רכב.
- רצהבי, מפירוש רס"ג = רצהבי, יהודה, "מפירוש ר' סעדיה גאון
 לישעיה", עיוני מקרא ופרשנות ב (תשמ"ו),
 עמ' 187-206.

- רצהבי, מתפסיר = רצהבי, יהודה, "מתפסיר רב סעדיה למקרא", סיני כ (תש"ז), עמ' רסה-רעח.
- רצהבי, פרקים = רצהבי, יהודה, "פרקים חדשים מפירוש ר' סעדיה לאיכה", סיני צה (תשמ"ד), עמ' צז-קיט.
- רצהבי, פרקים חדשים = רצהבי, יהודה, "פרקים חדשים מפירוש ר' סעדיה לישעיה", סיני פט (תשמ"א), עמ' קצג-רטז.
- רצהבי, קטעים = רצהבי, יהודה, "קטעים חדשים מפירוש ר' סעדיה גאון לישעיה", סיני צג (תשמ"ג), עמ' א-טז.
- רצהבי, שלושה = רצהבי, יהודה, "שלושה קטעים חדשים מפירוש ר' סעדיה לספר ויקרא", סיני צד (תשמ"ד), עמ' ד-כז.
- רצהבי, שרידים = רצהבי, יהודה, "שרידים מפירוש הרס"ג לישעיה", תרביץ יח (תש"ז), עמ' 46-56.
- שטיינשניידר, פולמוס = Steinschneider, Moritz, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, Berlin 1877 [rep. Hildesheim 1966].
- שטראוס, דרכי = שטראוס, אליהו, "דרכי הפולמוס האסלאמי", בתוך: ספר הזכרון לבית-המדרש לרבנים בוינה, ירושלים תש"ו, עמ' 182-197.
- שייבר, קטע = שייבר, אלכסנדר, "קטע מכתביו של סהל בן מצליח נגד הרבנים", מחקרי עדות וגניזה, ירושלים תשמ"א, עמ' 63-65.

- שערי צדק = תשובות הגאונים שערי צדק, שאלוניקי תקנ"ו [ד"צ ירושלים תשכ"ו].
- שערי תשובה = תשובות הגאונים שערי תשובה, מהדורת ירוחם פישל הלוי, לייפציג תרי"ח [ד"צ בני-ברק תשמ"ה].
- שקד, פירושם = Shaked, Shaul, "Fragments of Two Karaite Commentaries on Daniel in Judaeo Persian", Irano-Judaica, Jerusalem 1982, pp. 304-322.
- שריינר, הפולמוס = Schreiner, Martin, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", Z.D.M.G. 42 (1888), pp. 591-675.
- תולדות הפוסקים = חיים טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, ניו-יורק תש"ו.
- תנחום, דניאל = ר' תנחום ירושלמי, פירוש לספר דניאל, בתוך: רס"ג, דניאל (ראה לעיל), עמ' יז-קיג.
- תנחומא = מדרש תנחומא, יו"ל עפ"י דפוסים ראשונים ועתיקים רבים בהגהה מדויקת, ירושלים תשל"ה.
- תנחומא, בובר = מדרש תנחומא הקדום והישן, מהדורת שלמה בובר, וילנה תרע"ג.
- תשוה"ג, הרכבי = א"א הרכבי, תשובות הגאונים, בתוך: זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון מחברת רביעית, ברלין תרמ"ז [ד"צ ירושלים תשכ"ו].

- תשובה"ג, מוסאפיה = תשובות הגאונים, מהדורת יעקב מוסאפיה,
ליק תרכ"ד [ד"צ ירושלים תשכ"ז].
- תשובות המינים = יהודה רוזנטאל, " תשובות המינים", בתוך:
מחקרים ומקורות (ראה לעיל), עמ' 268-
372.
- תשובות שר שלום = תשובות רב שר שלום גאון, מהדורת רפאל
שמואל הכהן וינברג, ירושלים תשל"ו.

**Concepts and Methods
in the Commentary of R. Saadia Gaon
on the Book of Daniel**

E l i e z e r S c h l o s s b e r g
Department of Arabic

Ph. D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

October 1988

This work was carried out under the supervision of
P r o f. U r i e l S i m o n
Department of Bible, Bar-Ilan University

D r. H a g g a i B e n - S h a m m a i
Department of Philosophy, Bar-Ilan University

TABLE OF CONTENTS

	<u>Page</u>
Hebrew Abstract.....	N
<u>Chapter 1:</u> The objectives of R. Saadia Gaon in the composition of his Biblical commentaries.....	1
<u>Chapter 2:</u> Centrality of the Exile in the works of R. Saadia....	65
<u>Chapter 3:</u> Hope and courage to the Jewish people in the Daniel commentary.....	94
<u>Chapter 4:</u> Reckoning of the End of Days - objectives and methods.....	147
<u>Chapter 5:</u> The prophetic character of the Book of Daniel according to R. Saadia.....	196
<u>Chapter 6:</u> R. Saadia's attitude towards Islam.....	216
<u>Chapter 7:</u> Anti-Christian polemics in the commentary on the Book of Daniel.....	290
Bibliography	351
English Abstract.....	I

ABSTRACT

In the biblical commentaries of R. Saadia Gaon we may distinguish two different types: comprehensive "exegetical" commentaries and brief "monographic" commentaries. In the former type, exemplified by the commentary on the Pentateuch, R. Saadia comments on almost every verse and discusses the various study areas for which the verse has served as scriptural support. In the latter type, such as the commentaries on the Books of Job and Psalms, he only comments on selected verses while giving expression to ideas and concepts which he had developed in the introduction to that particular commentary.

R. Saadia's commentary on the Book of Daniel belongs to the second type. Unfortunately, the greater part of the introduction to this commentary (only one manuscript of which remains), along with most of the commentary to the first and last chapters of the book, have been lost; moreover, a number of pages in the body of the commentary are missing and a good many lines are smudged and illegible. Nevertheless, it is clear beyond doubt that the commentary was intended not merely to explain the verses of the book but also to achieve a more general exegetical purpose: to present the Book of Daniel to the Jewish people as a source of courage and strength in its Exile.

The subjects of Exile and Redemption are discussed many times in R. Saadia's writings: in his biblical commentaries, in his work *Emunot we-De'ot*, his work on the prayer book, his *piyyutim* for the special sabbaths and for the festivals, and even in his polemics against *Hiwi ha-Balkhi* and *Ibn Saqawaihi*. Yet in his commentary on the Book of Daniel he treats these two subjects with particular intensity, with the intent of comforting his people languishing in Exile, to strengthen their courage and steadfastness in the face of the hardships they were enduring at that time and which they were likely to endure in the immediate future under Moslem rule. This commentary contains scarcely any discussion of language or theology, or polemics against the Karaites, all of which are characteristic of his commentary on the Pentateuch. The exceptions are brief discussions of subjects which are strongly related on the Book of Daniel, e. g. the condemnation of pride and of the consumption of wine, and the causes for dreams. The bulk of the commentary is devoted to matters which can offer encouragement and strength to the people.

Chapter 1 opens with an inquiry into the list of biblical books for which R. Saadia has written commentaries. From the fragments of his commentaries which have come down to us, as well as from his own testimonies and those of the medieval commentators, we conclude that R. Saadia prepared long commentaries on the Five Books of Moses, on the greater

part of the Later Prophets, on most of the books in the Hagiographia, and on most of the Five Megilloth. In our opinion, the principal stimulus for the composition of these commentaries is to be found in his self-awareness as the foremost Jewish scholar of his generation, the heir, as it were, of the Prophets and the Levites who were charged with the task of teaching Torah to the people and "to open men's eyes and guide them on the right path".

Almost all of R. Saadia's works were written under his own initiative rather than in response to any requests by his contemporaries. All bear the marks of having been written for a specific purpose, in response to the task for which he felt to be called as the guardian of his generation. The principal purposes to which he addresses himself in his writings are found to be: elimination of halakhic and ideological controversies; eradication of ignorance; uprooting of false ideas and the struggle against the Karaites and other heretics.

The various commentaries have, in addition to these, other specific purposes. Thus, in his commentary on the Psalms, R. Saadia defends the order of prayers instituted by the Rabbis. In the commentary on Job he comes to grips with the problem of human suffering in this world. In the commentary on Daniel the focus is upon providing encouragement and solace to the exiles.

Chapter 2 serves to demonstrate the centrality of the Exile in the consciousness of R. Saadia and the sense of its heavy burden reflected in many of his writings - beginning with works he wrote while still in Egypt, the land of his birth, down to the Daniel commentary which is one of his final compositions, if not actually the very last. Descriptions of the Exile and its hardships are indeed conventional literary elements in medieval Jewish poetry. Nevertheless, we are inclined to adopt the view of H. Brody that the great poets and paytanim, such as R. Saadia, express in their works their own feelings and personalities even when lending their voices to the people as a whole to express the collective sentiments of the community.

In his piyyutim as well as in his prose works, R. Saadia gives expression to the sense of alienation felt by Jews in the diaspora and their nostalgia for the political, national and religious past of their people, and he recounts the causes leading up to the destruction of the Temple and to the Exile. He regards the Moslem rule as the most severe of Israel's oppressions inasmuch as under it the Jews are more degraded, and subjected to greater scorn and contempt, than under the three preceding foreign empires. Moreover, R. Saadia anticipates a further deterioration in the position of the Jews towards the end of Moslem domination which will manifest itself in attempts at their physical destruction and forcible conversion.

Chapter 3 presents an inquiry into the methods used by R. Saadia in his commentary on the Book of Daniel to instill courage and fortitude in his people. The means employed range from guidelines for daily living to explicit words of encouragement. The author stresses the need to have faith in the Creator's promise not to abandon His people in spite of their continued sinfulness, and to believe in His power to redeem them at the proper time. He emphasizes the necessity for full observance of the commandments, the hardships of Exile notwithstanding. But he makes no mention of the Karaite call for return to the land of Israel and for continual mourning over the destruction of the Temple. His silence on this point - coupled with his insistence on continued submission to scorn and degradation at the hands of the Moslems, while imploring the Creator to redeem His people - this silence, we feel, demonstrates that R. Saadia did not believe in return to the land and in a life of self-mortification and mourning as means for hastening the redemption.

In Chapter 4 we discuss the Messianic computations contained in the Daniel commentary, in *Emunot we-De'ot* and in his polemic against Ibn Saqawaihi. This analysis leads us to the conclusion that R. Saadia's intent was not to disclose when the Messiah would appear to redeem Israel, but, rather, to prove that the three different times for the End of Days given in the Book of Daniel are not contradictory but

converge upon the same point in time, for he never states explicitly from which year the three different periods mentioned in Daniel are to be reckoned. Yet at one point R. Saadia does specify a date: "the 32nd year of the reign of Artaxerxes" is the year to which 1290 years must be added to arrive at the year when the Redeemer will come. However, this reading in the Daniel commentary is of somewhat doubtful reliability; this dating is absent in the parallel reckoning in *Emunot we-De'ot* and is not mentioned by the medieval scholars who were familiar with R. Saadia's commentary.

The reckonings of the End of Days presented by R. Saadia, based in large measure on Talmudic traditions, were intended also to refute such reckonings by the Karaites. He intended to show with these computations that, just as we must have recourse to the Oral Law in order to understand the commandments of the written Torah, so must we rely on the traditions of the Talmudic sages in connection with the reckoning of the End of Days.

However, his principal goal in these computations was to offer encouragement to the people by showing them that their suffering was to end soon, and to bolster their faith in a speedy redemption. He refrains from committing himself to a specific date for the Messiah's appearance, thus avoiding the great risk that his computations will prove to be in error; but in spite of his leaving the date of redemption indefinite, he manages to convey to his readers a sure sense of the coming of the Messiah in the near future.

In Chapter 5 we attempt to trace the reasons underlying the great efforts made by R. Saadia to prove that Daniel was a prophet in the full sense of the term and that his visions are prophecies, precisely like those of Isaiah, Jeremiah and Ezekiel. True, the predominant opinion of the Talmudic sages was that Daniel was not a prophet; but R. Saadia's contemporaries, such as R. Mubashshir and other Rabbinic sages including R. Hai Gaon - as well as Karaite scholars - consider the prophetic rank of Daniel as an accepted incontrovertible fact.

This great emphasis on the status of Daniel as a prophet is well suited to R. Saadia's purpose to strengthen the people's hope and faith, inasmuch as it endows Daniel's visions with prophetic authority and enhances the power of the book as a source of encouragement.

Chapter 6 discusses the pronouncements of R. Saadia on Islam and on Moslems as found in his various writings. He considers the rule of Islam to be the last of Israel's exilic oppressions, to be followed upon its demise by the appearance of the Redeemer. We infer that the attitude of R. Saadia towards the society in which he lives is indeed characterized by open hostility, yet his utterances concerning it are mild by comparison to those of the Karaites and of other Rabbinic scholars in the Middle Ages.

R. Saadia was the first Jewish scholar to develop a systematic anti-Islamic polemic, aimed at protecting the Jewish religion. This polemic, found mainly in *Emunot we-De'ot*, focuses on the refutation of the then-current Moslem argument that the Law of Moses was superseded by Islam. He also refers indirectly to the Moslem claim that Mohammed was a true prophet whose coming and prophesy are alluded to in the Hebrew Bible; but he never mentions the Moslem accusation that the Jews falsified the Torah. The main argument used by R. Saadia is that Moses and the other prophets have clearly assured us that the Torah is eternal, never to be annulled. To this he adds oral traditions and rational arguments, while stating openly that these in themselves are insufficient to refute the corresponding traditions held by the Moslems.

The Daniel commentary contains almost no theological polemics against Islam, even though it does discuss the Fourth Kingdom which includes the reign of Islam. His avoidance of controversy with the Moslems in this work is, in our view, intended to prevent digressing from the aim he has set for himself in the writing of this commentary: to strengthen and encourage his people.

Chapter 7 deals with the various pronouncements on Christians and Christianity found in R. Saadia's writings. In contrast to the near-absence of anti-Moslem polemics in the Daniel commentary, this work devotes considerable space to contention against Christianity. The difference appears to be

the unavoidable need to refute the Christian claim that the Messiah had already appeared in the time of the Second Temple, a claim which, if left unchallenged, could totally undermine his efforts to strengthen the faith and hope in future redemption. Moreover, unlike the Moslems who offered no interpretations to the Book of Daniel, the Christians did claim to find in the text of this book allusions to a forthcoming rule of Jesus on Earth, so that R. Saadia felt called upon to refute the Christological interpretations and to offer convincing proof that the verses in question referred to the promised coming of the Messianic King.