

ד"ר אליעזר שלוסברג

הספרות הערבית-היהודית בימי הביניים

ראשי פרקים

א. מבוא כללי	ז. הפרשנות בתימן
ב. פרשנות המקרא	ח. הפרשנות הקראית
ג. פרשנות קדם-סעדיאנית	ט. לשון ודקדוק
ד. פרשנות הגאונים בבבל	י. תלמוד, הלכה, תפילה ושו"ת
ה. הפרשנות בספרד	יא. הגות ופילוסופיה
ו. הפרשנות במצרים	יב. אחרית דבר

§§ §

א. מבוא כללי

"הספרות הערבית-היהודית" הוא שם כולל עבור החיבורים והיצירות שכתבו היהודים בלשון הערבית-היהודית¹ בארצות שהיו תחת שלטון האסלאם, החל מן המאה התשיעית לערך.² אולם בפועל המשיכו היהודים לכתוב בלשון הערבית-היהודית עד השנים האחרונות, בעיקר פירושים לתורה³ וביאורים למגילת שיר השירים⁴ או להגדה של פסח.⁵

- 1 המאפיין החיצוני הבולט ביותר של הלשון הערבית-היהודית הוא היותה כתובה בשפה הערבית, אך באותיות עבריות. על התפתחותה של לשון זו נדקדקה ראה חיבוריו של יהושע בלאו: *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic - A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford 1965 [rep. Jerusalem 1981]. דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ב [מהדורה שניה ומורחבת: ירושלים תש"ם].
- 2 מן הראוי להעיר, שמצויים בידינו חיבורים בערבית-יהודית בתחומים דוגמת תיאולוגיה, פילוסופיה, רפואה ועוד, שנתחברו לא רק בידי יהודים, אלא גם בידי לא-יהודים. חיבורים אלה, שנכתבו במקורם בלשון הערבית, הועתקו לערבית-יהודית בידי יהודים, בעיקר קראים, על מנת שהקורא היהודי המשיך בימי הביניים יכיר אותם (חגי בן-שמאי, "הספרות הערבית היהודית: סוגות ותחומים", *ביטאון המורים לערבית ולאסלאם*, 27 [תשס"ב], עמ' 61).
- 3 כך, למשל, נדפס באי גירבה לפני כחמישים שנה פירושו של הרב מכלוף בן כמוס חזאד על התורה בלשון הערבית-היהודית: *כרחם אב - חידושי תורה על פרשיות מבראשית ועד זאת הברכה, כולם בלשון ערבי... עם כמה מעשיות ומשלים, מוסרים ... ומדות טובות*, ד' חלקים, גירבה תש"ח-תשי"ז.
- 4 כגון: *ספר שיר השירים עם תרגום ושרח ערבי*, ליוורנו תרפ"ז.
- 5 *סדר הגדה של פסח... להרב ר"ח טוב ז"ל*, ליוורנו תרצ"א.

במאמר זה בכוונתנו לעסוק בספרות הערבית-היהודית "הקלאסית", זו שנתחברה בין המאות ה-9 ל-13, ושהיא בעלת חשיבות עצומה לתולדות עמנו. למעשה, זו התקופה שבה עוצבה דמותו של היהודי המשכיל "החדש", נכתבה מחדש ספרייתו של לומד התורה ונתגבשו אורחות חייו והנהגותיו של היהודי, המבקש לשלב את דתו היהודית עם הישגיה של החברה הזרה אשר בתוכה הוא חי.

אולם תחילה יש להקדים ולומר, כי חקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים סובל משתי בעיות גדולות:

1. רובם המכריע של היצירות והחיבורים מתקופה זו כתוב בלשון הערבית, בין אם באותיות עבריות (כפי שנהגו "הרבניים"⁶) ובין אם באותיות ערביות (כפי שנהגו חלק מהמחברים הקראיים, בעיקר במאות ה-10 וה-11). המבקש לעסוק בתקופה זו מתוך עיון במקורות ראשוניים, ולא מתוך העתקה ממקורות משניים, חייב לשלוט בלשון הערבית ולהכיר את מאפייניה של הלשון הערבית-היהודית. פענוח כתבי-יד עתיקים, שלא אחת אינם נוחים לקריאה עקב מצבם הפיסי, מצריך לא רק עיניים חדות, אלא גם ידע לשוני ופילולוגי, על מנת לאפשר את שחזור החלקים הקרועים והמטושטשים לכלל מקור בעל-משמעות.
2. היעדר ספרים וחסרון מקורות, שיספרו לנו את סיפורה של התקופה, ואת סיפורם של האנשים שחיו בה. בתרבות המזרחית, ובוודאי בראשיתה, היתה חסרה התודעה ההיסטורית, שתניע את המשכילים לשמור על כתביהם ולפעול למען העברתם המסודרת לדורות הבאים. בתרבות המערבית, לשם השוואה, המצב שונה. שם היתה קיימת מודעות גדולה יותר לחשיבותם של הספרים, ומאמץ גדול יותר נעשה על מנת לשמר אותם ולשמור עליהם.⁷ ספריות המנזרים, לדוגמה, שהיו לא-אחת סגורות בפני הקהל הרחב, ולעיתים אף בפני מרבית הנזירים שהתגוררו באותם מנזרים, הן מקור לא אכזב ולא יסולא בפז למקורות עתיקים, לעיתים אף מן המאות הראשונות לספירה, כפי שיעידו, למשל, כתבי-היד המרובים שנמצאו במרתפי המנזר בסנטה-קטרינה, הכתובים בערבית-נוצרית.

6 "רבני" הוא הכינוי שהוענק בימי-הביניים ליהודים הלא-קראים.

7 לעיתים אף נעשו מאמצים לשמור על הספרים מפני הקוראים, העלולים לפגוע בהם או להיפגע מהם בגלל תוכנם "האסורי".

משום כך, גדולה חשיבותה של הגניזה הקהירית, ששימרה עבור החוקרים עדויות חשובות לתולדות העם היהודי, לחקר תרבותו ולהבנת הגותו. מרביתה של הספרות שרוכזה באותה עליית-גג קטנה בקהיר כתובה בלשון הערבית-היהודית, לשונו של רוב בניינו ומניינו העם היהודי באותם ימים.

מפאת חשיבותה של "הגניזה הקהירית" נתייחס אליה בקצרה:

המונח "גניזה"⁸ הוא צורה מקוצרת של הביטוי הידוע בספרות חז"ל: "בית גנויים" (כגון: "חמדה גנוזה יש לי בבית גנזי"), שהוראתו: "מקום אחסון". הנסמך "בית" נשמט, והמילה "גניזה" עברה לשמש בהוראה של "מקום אחסון". צורה אחרת המופיעה במקרא (במגילת אסתר ובספר עזרא) היא "גנזי המלך" (אסתר ג, ט; ד, ז), או בארמית: "גנזי מלכא" (עזרא ז, כ), שהוראתה: "אוצר".

מקורו של המנהג לגנוז ספרים עתיקים וכתבי-יד הוא, ככל הנראה, ההלכה, שלפיה יש לקבור ספרי תורה שגלו [השווה המילה הערבית جازة, שהוראתה "לווייה"]. מכאן התפתח המנהג, שכל דבר כתוב, אשר שם הוויה או כינוי אחר לה' מופיע בו, טעון קבורה.⁹ כתובים אלה אוחסנו זמנית בתא בתוך בית-כנסת, עד אשר ניתן היה לקבור אותם סופית בבית-קברות מקומי. אולם במקצת מקומות הפכה הקבורה הראשונית לחשובה לא פחות מן השנייה, ולעיתים אף לחשובה ממנה. זה היה המצב גם לגבי הגניזה בבית-הכנסת הישן בפוּסטַאט.

העיר פּוּסְטַאט הוקמה בתקופת השלטון הפאטימי במצרים (969-1171), כ"קהיר החדשה", על מנת לשמש כמרכז האדמיניסטרטיבי והפוליטי של החליפות המוסלמית. רוב יהודי מצרים התגוררו בה. מקצתם היו קראים, והאחרים השתייכו לשתי קבוצות "רבניות": האחת היתה קשורה לגאונות בבל ולתלמוד הבבלי, והאחרת היתה קשורה לגאוני ארץ ישראל ולתלמוד הירושלמי. לשתי קבוצות אלו היו מנהגים שונים, ואף בתי-כנסת נפרדים. בית-הכנסת אשר בו התגלתה הגניזה הקהירית היה שייך לקהילה הארץ-ישראלית. עד למאה ה-12 התפתחו שתי הקהילות בנפרד, אולם לאחר חורבן המרכז היהודי בארץ ישראל עיי הצלבנים, התאחדו שתי הקהילות, ולכן תוכנה של הגניזה הפך להיות מגוון

8 תסקירה שלהן מבוססת על הערך "גניזה" בתוך: Encyclopaedia Judaica, vol. 16. Jerusalem 1972, Supplementary Entries, pp. 1333-1342

9 לסיכום הלכות גניזה ראה לאחרונה: הרב יחזקאל פיינהנדר, גנזי הקודש - על הלכות גניזה וכבוד ספרים, ירושלים תשס"ב.

יותר. מרבית המצאי מן המאה ה-11 הוא ארץ-ישראלי, אולם החל מהמאה ה-12 מצויים בו גם כתבים בבליים וקראיים.

הידיעות על גניזת קהיר החלו להגיע למערב לסירוגין. הנוסע הראשון שביקר במקום בתקופה המודרנית היה סימון ון-גלדן. נוסע זה ביקר בקהיר בשנת 1752 וביזמנו כתב, שביקר ב"בית-הכנסת על שם אליהו" ועיין בגניזה שהיתה שם. הקראי הרוסי אברהם פירקוביץ, שהירבה לבקר במזרח, אסף במהלך ביקורו בקהיר בשנת 1840 מספר רב של כתבי-יד עתיקים וחשובים. אף שביקש להסתיר את פעילותו בקהיר, הרי שככל הנראה, הוא היה בגניזה או שהיה בקשר עם אנשים שהכירו אותה. שנים מאוחר יותר הוא מכר חלק מספרייתו לספרייה המלכותית הרוסית (החלק הידוע כ"אוסף פירקוביץ השני"). אין ספק, שחלק מאותם ספרים מקורו בגניזת קהיר.

בשנת 1864 ניסה הנוסע יעקב ספיר לבקר בגניזה, אולם השמש המקומי, אשר חשש שהמקום מלא נחשים ושידים, לא התיר לו להיכנס. אך גם לאחר שהצליח להיכנס למקום, הוא התקשה להגיע לכתבי-יד עצמם, שהיו קבורים תחת עיי מפולת שהתרחשה כמה שנים קודם לכן. אף שהוא עצמו לא הצליח להוציא משם אלא כתבי-יד בודדים, שהיו בעלי חשיבות שולית, נראה שהשכיל להבין את חשיבותה.

לקראת סוף המאה ה-19 החלו סוחרים מקומיים להוציא חלקים מתוך הגניזה ולמוכרם למבקרים שונים. כך הצליח סירוס אדלר, שביקר בקהיר ב-1891, לרכוש אוסף קטן של כתבי-יד, שאותם הביא לדרופסי קולג' שבארה"ב. ספריית הבודליאנה באוקספורד, אנגליה, רכשה באופן דומה כ-2600 כתבי-יד. בשנת 1896 הורשה אלקן נתן אדלר ע"י רשויות הקהילה היהודית להיכנס לגניזה ולקחת איתו "שק מלא ממסמכי הגניזה". כשהוא משתמש במעיל של ספר תורה דחס לתוכו מספר רב ככל האפשר של כתבי-יד והביאם לאנגליה. כתבי-יד אלה מצאו את דרכם מאוחר יותר לארה"ב, והיו הגרעין של אוסף ספריית ה-Jewish Theological Seminary בארה"ב. בנוסף לדיווחי הנוסעים הנזכרים, התפרסמה הגניזה גם באמצעות דיווחיו של הרב שלמה וורטהיימר בראשית שנות התשעים של המאה הקודמת. וורטהיימר מכר חלק מכתבי-יד שהיו ברשותו לספריית הבודליאנה.

בחודש מאי בשנת 1896 הגיעו לקהיר שתי חוקרות בשם גבי לואיס וגבי גיבסון. הן רכשו מסוחר מקומי כמה כתבי-יד, שאותם הציגו בפני בן-דודן שלמה שכטר, הספרן באוניברסיטת קמברידג'. שכטר זיהה אחד מכתבי-יד כחלק

מהמקור העברי של ספר בן-סירא. שכטר, שכתב מחקר על ספר סירא, עמד מייד על חשיבות הממצא, גילה זאת לאדולף נויבאוואר, הספרן בספריית אוקספורד, אשר הודיע מאוחר יותר, כי זיהה בעצמו תשעה קטעים נוספים מכת"י זה, שהגיעו לספריית הבודליאנה. שכטר הציע מייד לנסוע לקהיר, על מנת לבדוק את האפשרות להביא את כל הגניזה לאנגליה. בדצמבר 1896 יצאה המשלחת לקהיר. הרשויות התירו לשכטר לקחת עימו לאנגליה את כל הגניזה, ובית-הכנסת הישן התרוקן לחלוטין.

עתה החל המאמץ לחשוף את הגניזה בפני החוקרים בכל רחבי העולם. אולם מסמכי הגניזה השונים התפזרו בכל רחבי העולם, מכיוון שספריות שונות באירופה ובארה"ב רכשו חלקים ממנה. מסמך אחד התפצל, לעיתים, בכמה ספריות, ושחזורו הצריך עבודת בילוש שקדנית. אולם כפי שתואר לעיל, רובה המכריע של הגניזה הגיע לקמברידג'.

התגליות הראשונות של הגניזה החלו להתפרסם במהירות. בין היתר נמצאו קטעים מתרגומו של עקילס לתורה וקטעים מספר המצוות שחיבר הקראי ענן בן דוד. מסמך נוסף, שחולל סנסציה כאשר פורסם בשנת 1910, היה קטע מחיבור צדוקי, שאמנם הועתק בימה"ב, אך מקורו בימי בית שני. גילוי מגילות ים-המלח אישר את זיהויו של שכטר, שהמסמך הנזכר נכתב במקורו 21 מאות קודם לכן (!); גילוי חשוב נוסף היה איגרת הקשורה לממלכת כוזר, שלחופי הים הכספי, ושחשפה פרטים חדשים על ההיסטוריה של הכוזרים ועל הגיאוגרפיה של המקום. חשיבותה של הגניזה למחקר היא עצומה, ולא יהיה זה מוגזם לומר, שהיא שינתה במידה לא מעטה את פני המחקר. בתחום חקר ההיסטוריה יש לציין את עבודותיו של יעקב מאן, שחשף באמצעות מסמכי הגניזה את אורחות חייהם ותולדותיהם של יהודי מצרים וארץ ישראל בתקופה הפאטימית.¹⁰ נחשפו פרטים על המחלוקות בין הרבניים לקראים, על הקהילה הקראית בירושלים ועל אישים קראיים מרכזיים כדניאל אלקומסי, שהל בן מצליח ושלמון בן ירוחם.

כמן כן יש להזכיר את עבודותיהם של ממשכיכו: אליהו אשתור,¹¹ ש"ד גויטיין,¹² נחום גולב,¹³ משה גיל¹⁴ ומ"ע פרידמן.¹⁵

Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford 10
Texts and Studies in Jewish History and Literature, Cincinnati 1920-1922 [rep. 1969]
 1931 [rep. New-York 1972.]

11 כגון: *תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים*, א-ג, ירושלים תש"ד-תש"ל.

הכרת החיבורים וכתבי-היד מחד גיסא, ושליטה בערבית-היהודית מאידך גיסא, הם, אם כן, הפלים העיקריים שבאמצעותם ניתן לחקור את התרבות הערבית-היהודית של היהודים בארצות האסלאם בימי-הביניים.

העולם של התרבות הערבית-היהודית היה בעל חשיבות עצומה לתולדות עם ישראל, לפי שתחתינו מכונס באותם ימים רובו המכריע של עם ישראל. יש אף המדברים על למעלה מ-90% של העם היהודי, החיים תחת שלטון האסלאם, מקושטנטנינופול שבצפון ועד עדן שבדרום, מן האוקיינוס האטלנטי שבמערב ועד הודו שבמזרח. אמנם יש יהודים החיים בביזנטיון, וגם באירופה הולכת ומתגבשת קהילה יהודית, אבל רוב עם ישראל, בוודאי בין המאות ה-9 ל-11 מרוכז תחת שלטון האסלאם.

זאת ועוד, עולם זה דובר כולו שפה אחת, סגנון משטרו אחיד ואורחות חיים דומים. אדם יכול לכתוב חיבור בקצה אחד של אותה עולם, והוא יועתק פעמים רבות וינדוד בכל רחבי האימפריה המוסלמית, ובכל מקום ייקרא על ידי בני-עמו, יובן על ידם וידבר אל ליבם, שהרי המציאות שבה נכתב מוכרת היטב לכולם.¹⁶

- 12 כגון: **הישוב בארץ ישראל בראשית האסלאם ובתקופת הצלבנים לאור כתבי הגניזה**, ירושלים 1980; יצוין במיוחד חיבורו המונומנטלי בן ששת הכרכים על חיי היהודים בארצות המזרח התיכון, המקיף את חיי היומיום של היהודים ואת אורחות חייהם בזמנים ובמועדים שונים: **A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza**, 6 vols., Berkeley, Los Angeles & London 1967-1993. [vol. 1 (1967) Economic Foundations; vol. 2 (1971) - The Community; vol. 3 (1978) - The Family; vol. 4 Cumulative Indices]- The Individual; vol. 6 - Daily Life; vol. 5 (1988) - (1983) The Topography of the Jews of Medieval Egypt: Inductive Studies Based Primary upon Documents from the Cairo Genizah, **Journal of Near Eastern Studies**, 24 (1965), pp. 251-270; 33 (1974), pp. 116-149; A Judeo-Arabic Court Document of Syracuse - A.D. 1020, **Journal of Near Eastern Studies**, 32 (1973), pp. 105-123.
- 13 כגון: "The Topography of the Jews of Medieval Egypt: Inductive Studies Based Primary upon Documents from the Cairo Genizah", **Journal of Near Eastern Studies**, 24 (1965), pp. 251-270; 33 (1974), pp. 116-149; A Judeo-Arabic Court Document of Syracuse - A.D. 1020, **Journal of Near Eastern Studies**, 32 (1973), pp. 105-123.
- 14 כגון: **ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099)**, ג' כרכים, ת"א תשמ"ג [ח"א - עיונים היסטוריים; חלקים ב-ג - תעודות ומקורות]; **במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים**, ארבעה כרכים, ירושלים - ת"א תשמ"ה [ח"א - מחקרים; חלקים ב-ד - כתבים מגניזת קהיר].
- 15 כגון: **ריבוי נשים בישראל**, ירושלים תשמ"ו.
- 16 יוער, כי בתקופות מאוחרות יותר המצב משתנה. כך, למשל, ר' יששכר בן סוסאן המערבי, פרשן המקרא בן המאה ה-16, עתיד לכתוב בהקדמתו העברית לפירושו למקרא, כי בני-דורו זומנו, ואפילו המשכילים שביניהם, אינם מבינים עוד את תרגומו של ר"י לתורה (ד"ר ששון, **אהל דוד**, לונדון 1932, ח"א, עמ' 63-66. לפרטים על ר"י אבן סוסאן ועל חיבוריו, ראה: דוד דורון, **תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן סוסאן המערבי - עיוני לשון**, דיסרטציה (בשכפול), ר"ג תשי"ם, עמ' 2-5; הניל, "על תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן-סוסאן המערבי", **ספונות**, סדרה חדשה, ספר שלישי (ת"ת) [תשמ"ה], עמ' 279-298.

באותה תקופה עובר עם ישראל שינויים נוספים, שהשפיעו רבות על אופיו ועל דמותו. מן החקלאות עברו היהודים למסחר, ומן המסחר הזעיר אל המסחר הבינלאומי; גם המבנה הדמוגרפי משתנה: לא עוד ריכוזי-יהודים גדולים מבודדים, אלא מרכזים רבים בכל תפוצות האימפריה: בספרד, בצפון-אפריקה, במצרים, בסוריה, בארץ-ישראל, בבבל ובתימן - בכל אלה התגוררו היהודים בגלוי, תוך קיום מערכת עניפה ומשתנה של יחסים עם בני-המקום ועם השליטים המוסלמים.

בראשית המאה התשיעית מתקיימות בעולם היהודי זו לצד זו שתי מסורות חזקות: מסורת ארץ-ישראל ומסורת בבל. השתיים שונות זו מזו ביותר מ-55 מנהגים, עד כדי כך שניתן לפעמים לשאול, אם אשה יהודיה מארץ-ישראל יכולה להינשא ליהודי מבבל, שהרי יש ביניהם הבדלים בהלכות שונות, ולעיתים אף מהותיות ומרכזיות, כהלכות טומאה וטהרה, הלכות אישות ודיני שחיטה.

אולם לקראת סוף המאה ה-12 הפך התלמוד הבבלי להיות תלמודו של כל העם היהודי, והשפעתו דחקה את התלמוד הארץ-ישראלי. זאת ועוד, מנהגי בבל התקבלו ברוב תפוצות העם על חשבון מנהגי ארץ-ישראל, וכך הפך העם היהודי להיות לא רק עם בעל שפה אחת וטריטוריה ומשטר דומים, אלא גם בעל מסורת הלכתית דומה. מצד שני גברה ידה של המסורה הארץ-ישראלית בכל הקשור לשימור נוסח המקרא, והתחזקה השפעתו של הפיוט הארץ-ישראלי, על חשבון הפיוט הבבלי.

במילים אחרות, עם ישראל בסופה של המאה ה-12 נראה שונה מכפי שנראה בראשית המאה התשיעית. דרך מחשבתו שונה ותחומי כתיבתו ויצירתו שונים מכפי שהיו קודם לכן. דרך החשיבה עד למאה התשיעית היתה אסוציאטיבית, שהרי זו דרכה של תרבות המבוססת על העברה בעל-פה מדור לדור. משום כך עשו המסרנים מאמץ לרכז ביחד את כל אמרותיו של תנא פלוני, או את פסקיו של אמורא אלמוני. כך, למשל, מובאת במסכת "תענית" (דף ה) שורה ארוכה של תשובות שהשיב רב יצחק לשאלותיו של רב נחמן, בהסתמך על תורתו של ר' יוחנן. אין הרבה קשר בין העניינים השונים שבהם דנים השניים, אולם ההיגיון המסתתר מאחורי כינוסם של חילופי הדברים במקום אחד הוא, שכך ייזכרו, יימסרו ויישמרו טוב יותר, שהרי בתורה שבעל-פה עסקינן; בסוף סוגיה (או סוגיות אחדות) ביקשו הסבוראים לוודא, שדרך קביעת ההלכה לא תישכח במשך הדורות, ולפיכך הם מוסיפים ראשי תיבות, שיסייעו לעניין זה, כגון: "והלכתא

כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם"¹⁷ רוצה לומר, הלכה בכל השי"ס כרבא, למעט במספר נושאים, שראשי התיבות שלהם הוא כנוזכר לעיל.

והנה בסופה של המאה התשיעית קיימים כבר חיבורים הכתובים שלא עפ"י החשיבה האסוציאטיבית, אלא עפ"י הלוגיקה היוונית, שעברה לתרבות הנוצרית, וממנה אל הערבית ומשם אל התרבות הערבית-היהודית. עתה אנו נתקלים בחיבורים ממופתחים, ובמונוגרפיות המוקדשות לנושא ספציפי אחד ומְעֻבְדוֹת אותו לפרטיו. כך, למשל, החיבורים המוקדשים לענייני התפילה, דוגמת "סדר רב עמרם גאון", או "סידור רס"ג"¹⁸; כך, למשל, "ספר השטרות" לרס"ג, הממייין עפ"י סדר חשיבותם ודחיפותם של השטרות הכלולים בו; החיבורים הפילוסופיים ממויינים, אף הם, לפי נושאים: נפש ורוח, שכר ועונש, גאולה ותחיית-המתים, דוגמת "עֶשְׂרוֹן מְקַאֲלָה" שחיבר דָאוּד אֶבְן מְרְנָאן אֶלְמְקַמְץ, במטרה להניח בסיס פילוסופי לאמונה היהודית, או "אמונות ודעות" לרס"ג; כל חיבור, בכל נושא ותחום, הופך להיות מסודר עפ"י תוכנית שהותוותה מראש: מבוא, השאלות העיקריות הנידונות בו, ונושאים קרובים המוליכים את הקורא מן הקל אל הכבד, תוך אימוץ שיטות הויכוח והלוגיקה של העולם היווני העתיק.

המהפך איננו רק מהפך של צורה, אלא גם מהפך של תוכן. למעשה, אין תחום שבו לא נוצרה יצירה חדשה, ואין תחום שבו היצירה לא נוצקה בתבניות חדשות. חיבורי בלשנות דוגמת "פְּתָאב אֶלְמַע" שחיבר ר' יונה אבן גֵּינָא, לא היו קיימים קודם לתקופה זו. לכל היותר היו בנמצא לקטים ובהם רשימות מילים קשות, שנתחברו עפ"י רשימות של שואלים; מילונאות משווה בין שלוש שפות שמייות; דוגמת ה"רְסָאֲלָה" של ר' יהודה אבן קוֹרְנֶשׁ; ספר בתורת השיר, העומד על היחס בין התוכן לצורה, המעמיד על המותר והאסור בחריזה ובכתיבת הפיוט; דוגמת "פְּתָאב אֶלְמַחְאֲצִינָה וְאֶלְמַדְיָאֲפָרָה" [= "ספר העיונים והדיונים"] לר' משה אבן עזרא; ספרות פילוסופית שיטתית דוגמת "פְּתָאב אֶלְמְקִיטָאר פִּי אֶלְאֲמָאנָא וְאֶלְאֶתְקַאדָא" [= הנבחר באמונות ובדעות] לרס"ג, "פְּתָאב הַדְאִינָה אֶלְחֲאִירִין" [= מורה נבוכים] לרמב"ם, "פְּתָאב אֶלְכַרְד וְאֶלְדְּלִיל פִּי אֶלְדִּין אֶלְדְּלִיל" [= "ספר הכוזרי"] לר' יהודה הלוי, "פְּתָאב אֶלְהַדְאִינָה אֶלִי פְּרָאִיץ אֶלְקְלוּב" [= "חובות הלבבות"] לרבנו בחיי בן יוסף אבן

17 בבא מציעא כב.

18 מרבית החיבורים הנזכרים במקום זה יידונו בהמשך המאמר.

פקודה, וספרות רפואית, דוגמת חיבורי הרפואה של הרמב"ם - כל אלה לא היו
בנמצא קודם לתקופה הערבית.

יחד עם זאת, אותם מחברים, הנמנים על המעולים שבחכמי ישראל
"האורתודוקסים" בכל הדורות, והמצטיינים בכתיבתם ההגותית וההלכתית,
כותבים גם שירי קודש ופיוטים לצד שירי חול, ועוד במקצב ובמשקל ערביים,¹⁹
ואיש אינו מניד ראשו בתמהון, ואיש אינו מעלה על דעתו לשאול: האם זו
אורתודוקסיה? האם מבול היצירה הזה בתחומים השונים רצוי וחשוב?

על מנת להבין את השינוי העצום ביצירה היהודית ואת הרקע שלו, עלינו
לזכור, שמצבם של היהודים בארצות אירופה הנוצרית. מעמדם החוקי היה של בני-חסות
למצבם של אחיהם בארצות האסלאם היה נוח יחסית, בהשוואה
למצבם של אחיהם בארצות אירופה הנוצרית. מעמדם החוקי היה של בני-חסות
[ידי'מיון]. אמנם מצב זה היה כרוך בתשלום של מס חסות ושל מס גולגולת
ובשורה ארוכה של הגבלות והשפלות, אולם בתמורה נהנו היהודים מחסות
השלטונות, מביטחון ומחופש פולחן, שהצריך לעיתים גם התערבות פיסית של
השליטים המקומיים על מנת להגן על חייהם.²⁰

בנוסף יש לזכור, שהעולם דובר הערבית בו חיו היהודים, היה מרכז התרבות
של ימי-הביניים. באמצעות כבוש המרכזים התרבותיים של הנוצרים והפרסים,
אשר בהם המשיכה להתקיים, אם כי בצורה מצומצמת, התרבות היוונית
הקלאסית, התודעו הערבים לתרבות המערב והמזרח גם יחד.

תהליך הטמעת התרבויות החדשות בתוך התרבות הערבית-מוסלמית היה
ארוך, וכלל מספר שלבים:

19 על ההשפעה הערבית על הספרות והשירה היהודית בימיה"ב ראה, למשל: ש"מ שטרן, "חיקוי מוושחות
ערביים בשירת ספרד העברית", *תרביץ*, יח (תשי"ז), עמ' 166-186; יהודה רצהבי, "השמעות ערביות בספרות
תקופת ספרד", *ספר בר-אילן*, ו (תשכ"ח), עמ' 314-338; המ"ל, "קודש כחול בשירה הערבית ובשירתנו
הספרדית", *ספר בר-אילן*, ז-ח (תשכ"ט-תשי"ל), עמ' 178-203; רינה דרורי, "חידושו של דונש בן לברט לאור
תפיסת המשקל הערבית", *מחקרי ירושלים לספרות עברית*, י-יא (תשמ"ז-תשמ"ח), עמ' 483-499; יוסף דנה,
"השפעה ערבית וצופית על פיוטי ר' משה אבן עזרא", *דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות*,
(תשי"ן), עמ' 275-282; דוד צמח, "יחדות ותנועות במשקלי השירה הערבית בספרד לאור תורת המשקל
בשירה הערבית", *ביקורת ופרשנות*, 32 (תשנ"ח), עמ' 111-123; יוסף טובי, "המפגש בין השירה העברית לבין
השירה הערבית במזרח במאות הי-ה"א", *פעמים*, 62 (תשנ"ח), עמ' 6-41; 63 (תשנ"ה), עמ' 116; המ"ל,
קירוב וחייה - יחסי השירה העברית והשירה הערבית בימי-הביניים, ת"א תשי"ס.

20 על נושא זה כתבו רבים. לסיכום העניין ראה, למשל: בת יאור, *הדימים - בני חסות - יהודים ונוצרים
בצל האסלאם* (תרגם מצרפתית: אהרן אמיר), ירושלים 1986; מארק ר' כהן, "האסלאם והיהודים:
מיתוס, מיתוס נגדי, היסטוריה", *זמנים*, 36 (1990), עמ' 53-61 [נדפס בשנית בספר: חוה לצרוס-יפה
(עורכת), *סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות*, ירושלים תשנ"ו, עמ' 21-36].

1. במאות ה-9 וה-10 פרח בקרב הערבים גל של תרגומים, שמהלכו תורגמו לערבית יצירות רבות בתחומי המדע והפילוסופיה, שלא היו מוכרות בעולם המזרחי קודם לכן. לשם כך הוקמו מוסדות שכונו בשם "דאר אל־חַקְמָה", ובהם מתרגמים, בדרך כלל ממוצא נוצרי, שעסקו בתרגומם של החיבורים הקלאסיים ללשון הערבית.
 2. בשלב השני קלטו הערבים והטמיעו את הפילוסופיה ואת המחשבה המדעית של היוונים, הסורים, הפרסים וההודים, והם שימשו בסיס לעיון, למחקר וללימוד.
 3. בשלב השלישי החלו להופיע עבודות מקוריות בלשון הערבית, המבוססות על אותם חיבורים מתורגמים, ובכך הפכו הערבים ליורשי התרבות היוונית. בתקופה שבה העולם הנוצרי, הן זה שבמערב והן זה שבמזרח (= ביזנטיון), היה שרוי בתקופה של בערות יחסית, זכה העולם המוסלמי לפריחה תרבותית מרשימה.
- ליהודים בארצות האסלאם היתה, כמובן, היסטוריה תרבותית משל עצמם, הלוא היא הספרות הרבנית, שהתפתחה במשך דורות רבים. אולם כאשר מצאו את עצמם חיים בחברה המוסלמית, נענו היהודים לאתגר שניצב בפניהם. הם נטשו את הלשון הארמית (כחלק מתהליך לשוני כללי שעבר על המזה"ת) והחלו להשתמש בלשון הערבית,²¹ התוודעו ליצירות הכתובות בערבית, מתורגמות ומקוריות כאחת, קראו שירה, היסטוריה ודקדוק, ואפילו קוראן וספרי מחשבה והגות. במילים אחרות, הם עברו תהליך של הסתגלות לחברה שבתוכה התגוררו ויצרו.
- בהכרח, עלתה התרבות הערבית-היהודית על פסים חדשים. תחומי התעניינות חדשים כמו גם בעיות חדשות, שהעסיקו עתה את המשכילים היהודים,²² מצאו את ביטויים בשפע של יצירות בלשון הערבית-היהודית ואף בלשון העברית. אמנם לא היתה זו הפעם הראשונה, או האחרונה, שהיהודים נתקלו בתרבות זרה שהיה לה מה להציע להם, אולם תמיד ראו היהודים חובה

21 בלשון הערבית (אם כי באותיות עבריות) השתמשו היהודים בד"כ לכתיבת יצירותיהם שבפרוזה, ואילו בלשון העברית השתמשו לצורך כתיבת שירה ופיוט.

22 יודגש, כי מי שעסקו וכתבו בתחומים אלה היו המשכילים, דהיינו אחוז קטן בלבד מכלל היהודים. ראוי ורצוי להפריך בהקשר זה את האגדה על "תור הזהב" של יהודי המזרח בכלל, ושל יהודי ספרד בפרט, כאילו כל היהודים, מגדולם ועד קטנם, היו חלק מפריחה תרבותית עצומה, הן כקוראים והן כיוצרים. אולם למעשה, פְּרָץ היצירה הגדול, יחסית, באותם ימים, היה נחלתה של קבוצת אינטלקטואלים קטנה ולא נחלת הציבור הרחב.

לעצמם להיות נאמנים לאורח חייהם, ואימוץ ההישגים של החברה הזרה נעשה בחשדנות ובוהירות רבה. התקופה הערבית היתה היחידה, שתרמה רבות למורשת התרבותית היהודית ושהביאה לכתיבתן של עבודות, שזכו להערצה מצד היהודים עצמם.

הסיבה לתופעה מיוחדת זו נעוצה באופייה של התרבות המוסלמית. כאשר התרבות המוסלמית באה במגע עם התרבות היוונית ועם התרבות המזרחית, נוצר ביניהן קונפליקט מיידי. הרעיונות היווניים על האלוהות, על מהות האדם ועל העולם היו שונים מהשקפתם של הקוראן ושל הספרות המסתעפת ממנו. מבחינה זו, מצבם של המשכילים המוסלמים בימי הביניים דמה למצבם של היהודים בעולם ההילניסטי.

התוצאה הבלתי-נמנעת של מפגש קצוות וניגודים זה היתה פשרה. כך נוצרו תיאולוגיה מוסלמית, שעשתה מספר ויתורים לפילוסופיה היוונית, ופילוסופיה מוסלמית, שהמשיכה לדבוק באמיתות של התקופה הקלאסית.

התמודדות מוסלמית זו עם התרבות החיצונית והזרה היתה חשובה ביותר עבור היהודים, משום שהם עצמם נאלצו מאוחר יותר להתמודד עם אותם נושאים ועם אותן בעיות: כיצד ליצור הרמוניה בין האמת של הדת האלוהית, לבין הדרישות של הפילוסופיה? כיצד לשלב בין המוסכמות של דת ההתגלות, לבין חופש החשיבה והמחקר של הפילוסופיה?

ההתמודדות המוסלמית עם שאלות אלה הקלה על היהודים. הם לא נטשו את דתם המקורית, מקרי ההתאסלמות ביניהם היו מעטים ביותר,²³ ואף לא נוצר זרם חילוני חדש (שהרי הקראים אינם "חילונים" במובל הרגיל של המילה). הדת המשיכה לשלוט. למעשה, היהודים אימצו את הפשרה המוסלמית שתוארה לעיל, תוך שהם ממירים את התוכן הפילוסופי המוסלמי בתוכן פילוסופי יהודי. גורלה של ההתמודדות היהודית קשור מעתה בגורלה של

23 גם כאשר היו תופעות כאלה, המומרים חזרו בד"כ לדתם היהודים כעבור דורות מספר. על התופעה של המרת הדת אצל היהודים ראה, למשל: מנחם בן-ששון, "לוהותם היהודית של אנוסים - עיון בהשתמדות בתקופת האלמוחזון", **פעמים**, 42 (תשי"ן), עמ' 16-37; יעקב לב, "המרת דת ומומרים במצרים בימי-הביניים", **פעמים**, 42 (תשי"ן), עמ' 76-82; אברהם גרוסמן, "קידוש השם במאות הי"א והי"ב: בין אשכנז לארצות האסלאם", **פעמים**, 75 (תשנ"ח), עמ' 27-46; Nehemia Levtzion (ed.), **Conversions to Islam**, New-York & London 1979; S. Stroumsa, **On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages**, in: Daniel Frank (ed.), **The Jews of Medieval Islam - Community, Society and Identity**, Leiden - New-York - Koeln 1995, pp. 179-197.

ההתמודדות המוסלמית עם אותן בעיות עצמן, ובכך הובטח קיומה של דרך החיים היהודית בצל הניסיון המוסלמי.

ההתמודדות המוסלמית עם המורשת היוונית הביאה, לפיכך, לפריחה בקרב היהודים, שהתבטאה באימוץ שיטות מחקר חדשות ובפתיחת תחומי עניין ומחקר חדשים. כך נפתחו לפני היהודים תחומים "חילוניים" חדשים, שלא היו קיימים קודם לכן בצורתם זו, דוגמת: רפואה, מתמטיקה והיסטוריה; היהודים החלו לגלות עניין בשירת חול לצד שירת קודש, כמו גם בספרות יפה; הם החלו להקדיש תשומת לב לצורה ולסגנון, לסדר ולארגון - וכל זאת מבלי לזעזע את אושיות הדת היהודית. ידיעותיהם ואמונתם הדתית הבלתי-מעורערת באה לידי ביטוי בספרותם, באופן שלקורא לא היה ספק מה היא אמונתו של הכותב ומה היא השקפתו הדתית. כך, למשל, מופיעה בספרי הרפואה הקדמה קבועה, אשר בה הכותב מביע שבח והודיה לבורא עולם, וכך, למשל, מובאות מדי פעם ציטטות בענייני רפואה שבמקרא או בתלמודים.

- התרבות הערבית-היהודית מתפתחת, אם כן, בשני מישורים מקבילים:
1. תחומי מחקר ועיון חדשים, שלא עסקו בהן קודם לכן. בין אלה כלולים תחומים דוגמת: הרפואה, המדע, ההיסטוריה והאסטרונומיה. אמנם גם בימי חז"ל מצויים ניצנים ועדויות לידע יהודי בתחומים אלה, אך לא בהיקפים ובכמות שאנו מוצאים של ימי-הביניים. זאת ועוד, ידיעות רפואיות ואסטרונומיות מצויות כבר בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, אך לא היו בנמצא חיבורים שיטתיים, הפורסים בפני הקורא מסכת סדורה ומאורגנת באותם נושאים, דוגמת חיבוריו הרפואיים של הרמב"ם.
 2. גם באותם נושאים, שהיהודים עסקו בהם בעבר ואפילו בצורה אינטנסיבית, ניכרים שינויים בדרכי הכתיבה ובמגמותיה. כך, למשל, בתחום הלשון, מתחלפת המגמה של שמירת נוסח המקרא במגמה של מחקר עצמאי, שיטתי ומסכם. ספרי דקדוק ומילונים תופסים עתה את מקומן של רשימות מפורטות, המתעדות את המילים הדומות במקרא והנבדלות זו מזו בפרטים קטנים בלבד;²⁴ פירושי מקרא שיטתיים, המבוססים על פשט, פילוסופיה או אליגוריה, מחליפים את מקומם של מדרשי חז"ל, הן אלה שבאגדה והן אלה שבהלכה.

אמת, להסתגלות הזו לחברה הזרה ולתרבותה היו גם תופעות שליליות. כך, למשל, ניתן למצוא מספר התבטאויות מזלזלות כלפי הלשון העברית "הענייה" בהשוואה ללשון הערבית "העשירה"²⁵, אולם רק לעיתים רחוקות הביא הדבר לזלזול ולרפיון באורח החיים היהודי. אמנם נפתח פתח לשאלות ולחקירות, לספיקות ולמבוכות, המוצאות את ביטויין גם בספרות התקופה, אך לא בהקפים משמעותיים, שיש בהם כדי לטשטש את העובדה, שהתרבות היהודית המשיכה לשגשג ולפרוח בסביבתה החדשה ובלבושה החדש.²⁶

לסיכום חלק זה של המאמר נאמר, שהתרבות היהודית בימי הביניים לא רק שלא התבטלה תחת שלטון האסלאם, אלא אף עלתה ופרחה, תוך שהיא יוצרת ומשפיעה, מְשִׁנָּה וּמְשִׁתְּנָה. תקופת ימי-הביניים תחת שעבוד ישמעאל היא תקופה של התחדשות ושל הנחת התשתית ליצירתו של עם ישראל כולו בכל תפוצותיו בדורות הבאים. "אמונות ודעות" לרס"ג היה מוכר לא רק במזרח, אלא גם באשכנז; את "משנה תורה" לרמב"ם למדו לא רק במצרים ובארץ-ישראל, אלא גם בספרד ובצרפת; רב האי גאון, איש בבל, ותשובותיו, רב ניסים בן יעקב ורבנו חננאל בן חושיאל, אנשי צפון-אפריקה, שחיברו פירושים לתלמוד, הופכים להיות בני-בית אצל חכמי מזרח-אירופה, לא פחות מאשר אצל חכמי ספרד והמזרח.

מי שמבקש, אם כן, לעמוד על יסודות התרבות והספרות היהודית עד עצם ימינו אלה, נכסי צאן הברזל של האומה הישראלית כולה, ילך לו אל התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים, ושם ימצא את מבוקשו.²⁷

25 אפשר, שגם ציטוט דוגמת: "לְסֵאן אֶלְעֶרֶב בֵּין אֶלְאֶלְסִינָה / בֵּין אֶלְרַבִּיעַ בֵּין אֶלְאֶזְמִינָה" (= לשון הערבים בין הלשונות / כעונת האביב בין העונות) בספר של מחבר יהודי מעיד על התבטלות מסויימת בפני התרבות ערבית ולשונה.

26 עוד על השפעת הספר הערבי על זה העברי ראה: יעקב ש"י שפיגל, "השפעת האסלאם על הספר העברי", **מחניים**, 1 (תשנ"ב), עמ' 132-143.

27 וראה עוד דברי הראי"ה קוק זצ"ל על מקומה של הלשון הערבית בתולדות הספרות היהודית: "אגלה לפניך, יקירי, את נטייתי, כי שלושת המקצועות אשר ליקר ערך, מלא דעת ויראת ד' טהורה, לבחור למען התועלת הרוחנית של כלל עמנו, הראויה להצטרף לכל מטרה פרטית, הינן, לדעתי, הפילוסופיה, השפות השמיות וספרותן והאקונומיה הלאומית. נימוקי הוא, משום שהרעיונות נבוכים הרבה בדור, והמבוכה מתכנסת בעולם בחוג הרעיונות האקונומיים, ומושפעים מהפילוסופיה ונכנסים לגבול ישראל בתור נטיות לאומיות וגזעיות. וכל אלה יש להם יחס מרובה להספרות השמית, הציר של מחצב אומתנו" (אגרות הראי"ה, איגרת קח עמ' קלב). וראה עוד מאמרי: "יחסו של הראי"ה קוק אל לימוד השפה הערבית על רקע מלחמת השפות בימינו", **לשוננו**, נח (תשנ"א), עמ' 269-276.

להלן אסקור בקצרה את התחומים המרכזיים שבהם כתבו היהודים בימיהם בלשון הערבית-היהודית. קָשָׁל רוחב היריעה אנסה להתמקד בתחומים העיקריים ובמחַקְרִים העיקריים בלבד, ואשר על כן אסתפק בסקירות כלליות על חייהם של האישים השונים ועל פועלם.²⁸ בהערות השוליים הוספתי מקורות ביבליוגרפיים נבחרים, וכל המבקש להרחיב וללמוד, מוזמן לחפש בספרים המתאימים.

ב. פרשנות המקרא

פירושי המקרא ותרגומיהם הם מן היצירות החשובות ביותר שנכתבו בלשון הערבית-יהודית. לתרגומים ולפירושים אלה יש חשיבות רבה, משום שהם מעידים על ההתעניינות הגדולה שגילו היהודים באותם ימים בלימוד המקרא בכלל ובלשון העברית בפרט.

ביאור התורה שבע"פ בשילוב עם התורה שבכתב שימש ל"רבניים" מניע חשוב ביותר לכתיבת פירושים למקרא. עניין רב במיוחד היה ל"רבניים" בביאור אותם קטעים העלולים להתפרש בצורה לא נכונה, וכתוצאה מכך תוסקנה מסקנות הלכתיות מסולפות ("ממחרת השבת" וכדומה). כמו כן ביקשו ה"רבניים" לדחות פירושים לא-אורתודוקסים, ובמיוחד את אלה של הקראים, שמעמדם היה איתן מאוד במאות ה-9-10.²⁹

זאת ועוד, בעולם היהודי נחשב המקרא מאז ומעולם למקור האמיתות כולן. כל דור חיפש את האמת של תקופתו בתוך התנ"ך, כך שנוצר צורך להסביר ולבאר אמיתות אלו על רקע המחשבה וההגות של התקופה. באותן מאות שבהן נכתב עיקרה של הספרות הערבית-היהודית שלטה המחשבה הפילוסופית היוונית בלבושה המוסלמי החדש, ומשום כך התעורר הצורך לבאר את המקרא בשיטה זו.

28 לסקירות כלליות קודמות על הספרות הערבית-היהודית ראה למשל: Moritz Steinschneider, *An Introduction to the Arabic Literature of the Jews*, London 1901; בן-ציון הלפר, "הספרות היהודית בשפת הערבית", *התקופה*, 23 (1925), עמ' 275-262; 24 (1928), עמ' 388-359; Abraham S. Halkin, *Judeo-Arabic Literature*, in: Louis Finkelstein (ed), *The Jews - Their History, Culture and Religion*, New-York 1960, vol. 3, pp. 1116-1148; חגי בן-שמאי, "הספרות

הערבית היהודית: סוגות ותחומים", *ביטאון המורים לערבית ולאסלאם*, 27 (תשס"ב), עמ' 59-61. לדוגמה ראה ביאורו של רס"ג על המילים: "עין תחת עין", והשווה מאמרי: "עין תחת עין" - עיון משווה בפרשנות ימי-הביניים", *שמעתין*, 87 (תשמ"ז), עמ' 8-12.

תפקידו של הפירוש המקראי הוא לקשר בין המקרא, המוגבל מבחינת זמנו ומקומו, לבין עולמו של הפרשן. המקרא מייצג עולמות ומוסכמות היסטוריים, הרחוקים לעיתים מן הפרשן ועולמו, ומשום כך הפרשן הוא זה שצריך לחבר ולקשר את עולמו ואת תקופתו עם התנ"ך, באמצעות פירושים המקרבים את דברי התנ"ך אל תקופתו. הפרשנות משקפת, לפיכך, את עולמו הפנימי ואת סביבתו הקרובה של הפרשן.

עם זאת יש להבחין בין פירושים שזכו לגושפנקא רשמית, מעין הכשר מצד גורמים רשמיים ורבניים, ולפיכך הם נחשבים מוסמכים ובעלי תפוצה רבה, לבין פירושים שאינם רשמיים, והנשענים על מסורות עממיות ולא בהכרח מוסמכות. פירוש מן הסוג הראשון הוא, למשל, פירושו (ותרגומו) של רב סעדיה גאון, שנהנה מן ההילה של היותו "גאון" - נושא המשרה הרבנית החשובה ביותר בעולם היהודי, ומן ההילה של מי שהתייצב בראש מאבקם של חכמי בבל נגד ראש ישיבת ארץ-ישראל, אהרן בן-מאיר, בוויכוח על הלוח העברי. פירושים מן הסוג השני היו, למשל, הפירושים הקראיים, שנחשבו לא אחת למרוחקים וכאינם ראויים לבוא בקהל.

מקום נכבד שמור בעולם היהודי דובר הערבית לתרגומי המקרא, שאותם יש לראות, כמובן, כפירושים לכל דבר. יש להבחין בין שני סוגי תרגומים פרשניים אלה:

1. תרגום אידיומטי - הפרשן רואה לנגד עיניו את טקסט היעד (הערבי), דהיינו את המוצר הסופי שהוא מבקש להוציא מתחת ידיו, ולא דווקא את המקור (הערבי), שאותו הוא מתרגם. משום כך הוא מתחשב במידה רבה ביותר בתחביר ובאוצר המילים של שפת היעד, והוא מבקש לשלב בתוך תרגומו/פירושו את העקרונות שהוא מתווה לעצמו, גם אם משמעות הדבר היא עיוות מסויים של המקור. כך למשל, לא נמנע רס"ג מלתרגם את הציווי: "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג, יט ועוד) באמצעות המילים: "לא תאכל לחמא בלבן" [= לא תאכל בשר בחלב], וזאת בהתאם לקבלת חז"ל לגבי ציווי זה, גם אם אין זה התרגום המילולי של המקור העברי. מאותה סיבה רס"ג מתרגם את שם ה' באמצעות השם הערבי "אללה", המבהיר לקוראיו בדיוק נמרץ את מהותו, בעוד שהקראים העדיפו את התרגום "אלרב" [= האדון], או "רב אלעאלמין" [= אדון העולמים].
2. תרגום מילולי - תרגום חקייני זה רואה לנגד עיניו את המקור (הערבי), ומעדיף אותו על פני לשון היעד (הערבי), גם אם הדבר יבוא על חשבון השפה הערבית

התקנית וגם אם המוצר הסופי מסורבל לעיתים. תרגום כזה מצוי הרבה (אך לא רק) אצל מלמדי תינוקות, אצל המבקשים ללמד את הצעירים לשון עברית, וכמובן גם בתרגומים העממיים.

התרגום הקדום ביותר הידוע לנו (הגם שאינו כתוב בלשון הערבית-היהודית) הוא "תרגום השבעים", שנתחבר ע"י חכמי אלכסנדריה במאה ה-3 לערך לפנה"ס. אולם תרגום זה אומץ ע"י הכנסייה הנוצרית ומשום כך יצא מגבולותיו של העולם היהודי ובוודאי שאינו עניין למאמר זה.

התרגום החשוב השני הוא זה של אונקלוס. הוא נחשב לתרגום הרשמי והמוסמך של חז"ל ומייצג את עולמם ואת דרכם הפרשנית.³⁰ לצידו המשיכו להתקיים תרגומים ארמיים נוספים, מקצתם אנונימיים ולא רשמיים.

כאמור, פרשנות המקרא תפסה מקום חשוב בספרות הערבית-היהודית. בגניזה הקהירית מצויים כ- 8000 פרגמנטים פרשניים:

1. כ- 30% מהם של רס"ג. אין ספק, שיש בכך כדי להעיד על השפעתו הרחבה על הפרשנות היהודית לדורותיה.
2. עוד כ- 30% עממיים-אנונימיים. קבוצת משנה בתוך קבוצה זו הם התרגומים הקדם-סעדיאניים.
3. פירושים קראיים, שהיו ידועים גם ממקורות אחרים, ולא דווקא מן הגניזה. יש לזכור, כי בית-כנסת "עזרא", שבו היתה גניזת קהיר, היה של יוצאי-ארץ ישראל (ולא של יוצאי בבל, שהיו "נוקשים" יותר, כמי שהגיעו ממקום בעל סמכות הגאונים), ומשום כך לא נמנעו מלזרוק גם חיבורים קראיים לגניזה. זאת ועוד, יהודי מצרים הרחיבו את רעיון הגניזה והשליכו לתוכה לא רק ספרי קודש, אלא כל נייר שנכתב באותיות עבריות או שהיו בו פסוקים. מסיבה זו הגיעו לגניזה גם חיבורים קראיים, שנכתבו אמנם באותיות ערביות אך היו בהם פסוקים, שאותם הקפידו הקראים לכתוב באותיות עבריות.³¹

30 תרגום רס"ג, למשל, שעליו ידובר עוד בהמשך, הושפע לא מעט מתרגומו של אונקלוס, ראה למשל: יהודה רצהבי, "השפעת התרגומים הארמיים על תפסיר ר' סעדיה למקרא", בית מקרא, קע (תשס"ב), עמ' 276-280.

31 על הפירושים הקראיים ראה עוד להלן.

4. "שרוח" [= ביאורים עממיים] מאוחרים מצפון-אפריקה מהמאה ה-13 ואילך.³²
5. פירושים שומרונים.³³

בימי-הביניים היו דעותיהם של החכמים השונים חלוקות ביחס למידת ההסתייעות המותרת בלשון הערבית ובתרבות המוסלמית לצורך פרשנות המקרא. היו ששללו אפשרות זו מכל וכל, היו שהשתמשו בה במקרים מועטים, והיו שלא נמנעו לנקוט אותה בשעת הצורך.

את עמדתם של החכמים, שהתירו להשתמש בשפה הערבית ובתרבות המוסלמית לצרכים פרשניים, מדגים היטב סיפורו של ר' יוסף אבן עקנין (ראה עליו בהמשך) על רב האיי גאון (נפטר 1038). לאחר שהוא מצטט בביאורו על שיר השירים את דברי רבי יוחנן: "כל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם" (מגילה טז, א), ממשיך אבן עקנין ומספר:

הנגיד³⁴ מספר בספרו 'העושר', אחרי שהרבה להביא מביאורי הנוצרים, שר' מצליח בן אלבצק דיין סקליא [= סיציליה] סח לו בבואו מבגדאד עם איגרת שהכילה את פרשת חייו של רבינו האי גאון ז"ל ודרכיו המשובחים, ובה מסופר, שיום אחד נודמן בישיבה הפסוק: 'שמן ראש אל יני ראשי (תהילים קמ"ה), ונחלקו המסובים בביאורו. וציווה רבינו האי ז"ל את ר' מצליח שילך אל הקתוליק של הנוצרים ושאלהו מה הוא יודע בביאור הפסוק הזה. ורע בעיניו.³⁵ וכשראה ז"ל שקשה עליו הדבר על ר' מצליח הוכיח אותו לאמר: 'הן האבות והקדמונים החסידים, והם לנו למופת, היו שואלים על הלשונות ועל הביאורים אצל בני דתות שונות, אפילו רועי צאן ובקר כידועי. והלך אליו ושאלו ואמר לו שאצלם בלשון הסורית 'משחא דרשיעא לא עד רישיה'. ובמה שהבאתי משלהם די לישר לב.³⁶

32 סוג פרשני זה והבא אחריו חורגים ממסגרת המאמר ועל כן לא יידונו בו כלל. על התרגומים הצפון-אפריקאיים ראה בהרחבה במחקריו של משה בר-אשר: **מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה**, ירושלים, תשנ"ח [מהדורה שנייה י"ל בתשנ"ט]; **לשון לימודים לרבי רפאל בירדוגו**, ג' כרכים, ירושלים תשס"ב.

33 על הפרשנות השומרנית ראה למשל: חסיב שתאדה, **התרגום הערבי לנוסח התורה של השומרונים - מבוא למהדורה ביקורתית**, א-ג, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים 1977; אברהם טל, **חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרון**, ת"א תשנ"א.

34 הלוא הוא ר' שמואל הנגיד, שנפטר בשנת 1056, ושהיה מדקדק ומשורר נכבד בזכות עצמו.

35 דהיינו, ר' מצליח "לא אהב" את הוראתו של רב האי גאון ללכת אל ראש הכנסייה היוונית אורתודוקסית בבגדאד ולשאלו אותו על פירוש פסוק מספר תהילים.

36 **התגלות הסודות והופעת המאורות**, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 495, המקור הערבי בעמ'

במילים אחרות: ההיעזרות בחכמת הגויים ובמסורתם לא רק שאינה אסורה, אלא אף רווחה בימי חכמי המשנה והתלמוד, ואם מותר היה לשאול לדעתם של רועי בקר בורים ועמי-ארצות, ודאי וודאי שמותר להיעזר בחכמי הנוצרים והמוסלמים.³⁷

ג. פרשנות קדם-סעדיאנית

אחת מדרכי הפרשנות הקדומות ביותר היתה כתיבת רשימות של מילים קשות [= גלוסריום]. בגניזה הקהירית נמצאו רשימות של מילים ובהן תרגומים למילים קשות, שבחלקן שימשו מעין פירוש קצר למקרא, המיועד לקוראים הנזקקים ל"עזרה ראשונה" בהבנת הכתוב.³⁸ רשימות מעין אלה היו קיימות גם למילים קשות במשנה, והן מכונות "אלפאט" אלמפנה".

בשנים האחרונות התגלו תרגומים, שנתחברו קודם זמנו של גדול פרשני המקרא בלשון הערבית, רב סעדיה גאון [רס"ג] (882-942).³⁹ תרגומים אלה מייצגים, ככל הנראה, התפתחות של מסורות פרשניות שהתקיימו בעל-פה בווריאציות מקומיות, ואשר נבלעו מאוחר יותר בביאוריו של הגאון ונשתכחו. ביאורים אלה מתאפיינים בהימצאותן של חלופות תרגום ובהיעדר הכרעות פרשניות חד-משמעיות. הלשון הערבית-היהודית, אשר בה נכתבו ביאורים אלה, מתאפיינת בשימוש בכתיב מלא, דוגמת הארכת תנועות קצרות. תעתיק זה, כמו גם הביאורים ושיטת הפרשנות, נדחו מאוחר יותר מפני תרגומו של רב סעדיה

37 על השימוש בלשון הערבית ובתרבות המוסלמית לצרכים פרשניים ראה גם מאמרי: "השפעות אסלאמיות על פרשנות המקרא של ימי הביניים", **מחניים**, 1 (תשנ"ב), עמ' 92-105; "ייפיותו של ישמעאל באהלי ישראל - למקומה של הערבית בפרשנות המקרא היהודית בימי הביניים", **טללי אורות - שנתון מכללת אורות ישראל**, 1 (תשנ"ה), עמ' 381-398; "השפעת הלשון הערבית על יתפסירי רב סעדיה גאון למקרא בתרגום משפט התנאי חסר מילית התנאי (גי'ואב אלמאר)", **בית מקרא**, קלו (תשנ"ו), עמ' 332-343.

38 למשל: ששון סומך ומאירה פוליאק, "שני גלוסריום מקראיים עבריים-ערביים מגניזה קהיר", **פעמים**, 83 (תש"ס), עמ' 15-47; תגובתו של חגי בן-שמאי, "הפוך בה והפוך בה", **פעמים**, 88 (תשס"א), עמ' 124-138, ותשובתה של מאירה פוליאק, "עוד הפוך בה", **פעמים**, 88 (תשס"א), עמ' 139-156.

39 לקטעי הפירושים הקדם-סעדיאניים שראו אור עד היום ראה: יוסף טובי, "שרידי תרגום ערבי לתורה קודם לתפסיר רב סעדיה גאון", **מסורות**, 1 (תשנ"ג), עמ' 87-127; הנ"ל, "תרגום ערבי-יהודי עממי נוסף לתורה", בתוך: משה בר-אשר (עורך), **מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 481-501; הנ"ל, "תפסיר אלפאט" בכתיב פונטי לחומש שמות וקטעים נוספים לתרגומים עממיים", בתוך: הנ"ל (עורך), **בין ערב לערב - המגעים בין הספרות הערבית לבין הספרות היהודית בימי הביניים ובזמן החדש**, ת"א תשנ"ח, עמ' 53-74; Joshua Blau, On a Fragment of the Oldest Judaeo-Arabic Bible Translation Extant, in: J. Blau & S.C.Reif (eds), **Genizah Research After Ninety Years - The Case of Judaeo-Arabic**, Cambridge 1992, pp. 31-39.

גאון ומפני שיטת התעתיק שבה נקט, ואשר הפכה ללשון הכתיבה הנורמטיבית של הספרות הערבית-היהודית.

ד. פרשנות הגאונים בבבל

אין כל ספק, שהפירוש החשוב ביותר שנכתב בימיה"ב בארצות האסלאם היה זה של רב סעדיה גאון. רס"ג, אשר זכה לכינוי "ראש המדברים בכל מקום"⁴⁰, כתב, למעשה, שני פירושים למקרא:

1. פירוש קצר, המכונה "תפסיר", שהוא, למעשה, תרגום המקרא לערבית. בתרגומו הגאון מבאר מילים עבריות קשות, ולעיתים אף מוסיף מילים ומילות המסייעות לסילוק הקשיים המצויים במקור העברי. בפירושו זה רס"ג נמנע, מטבע הדברים, מלהרחיב בעניינים לשוניים, פולמוסיים, פילוסופיים או הלכתיים, משום שיעד אותו מלכתחילה לעסוק ב"פשט מילות התורה" בלבד.⁴¹ בפועל ביקש רס"ג להניח בפני הקורא טקסט ערבי קריא וברור, נקי מקשיים לשוניים, הלכתיים ותיאולוגיים. פועלו זה של רס"ג מתעצם כאשר משווים אותו לפירושים הקדם-סעדיאניים, שעליהם דיברנו לעיל. תרגום רס"ג היה נפוץ ביותר בקרב היהודים דוברי הערבית, ובעיקר בתימן.
2. פירוש ארוך, המכונה "שרח", ואשר בו הסביר רס"ג את תרגומו, האריך בנושאים שונים הקשורים למקרא, דוגמת שילובה של התורה שבע"פ וההלכה בתורה שבכתב, עסק בשאלות לשוניות, דן בנושאים פילוסופיים

40 כך כינו את רס"ג ר' אברהם אבן עזרא (מאזני לשון הקדש, אופיאך תקנ"א, דף א ע"ב) והמדקדק הספרדי-איטלקי החשוב ר' שלמה אבן פרחון (מחברת הערוך, מהדורת זלמן בן גוטליב בן כוכב טוב, פרסבורג תר"ד [ד"צ ירושלים תש"ל], בהקדמה עמ' 12, וכן בשרש פרי"ח: "רבינו סעדיה גאון זצ"ל, ראש המדברים ותחילת המפרשים, שביאר את המקרא כתקנה והעמידה על מתכונתה, ומחכמתו למדו כל המפרשים, והוא ידע לשון הקדש כתיקונו וגם לשון ישמעאל ולשונות אחרות"). במקור קאמר תואר זה על רבי יהודה ברבי אלעאי (ראה: ברכות דף סג ע"ב; שבת דף לג ע"ב ומנחות דף קג ע"ב), והעובדה שרס"ג נתכנה בו יש בה כדי להעיד על מעמדו הנכבד בקרב חכמי ימי-הביניים ועל ההערכה שרחשו לו.

41 כך הגדיר רס"ג עצמו את מטרת פירושו זה: "לא חיברתי את הספר הזה כי אם לבקשת אחד האנשים, אשר ביקש ממני לייחד לפשט מילות התורה ספר נפרד, אשר לא יתערב בו דבר משימוש הלשון, מתמורתה, משינויה ומהעברתה, ולא ייכנס בו דבר משאלות הכופרים ולא מהתשובה עליהם, ולא מענפי המצוות השכליות ולא כיצד תיעשינה המצוות השמעיות, אלא העתקת ענייני לשון התורה לבד, וראיתי כי טוב הדבר אשר ביקש" (תרגום חמשה חומשי תורה בלשון ערבית לרבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, מהדורת נפתלי דירינבורג, פריס תרנ"ג, עמ' 4). על הקדמת רס"ג ראה גם חגי בן-שמאי, "חדשים גם ישנים: 'ההקדמה הגדולה' וההקדמה הקטנה" לתרגום רס"ג לתורה", תרביץ, סט (תשי"ס), עמ' 199-210.

ובסוגיות לשוניות וגיאוגרפיות והתפלמס עם המינים והכופרים ועם בני הדתות האחרות.⁴²

יש הסוברים, כי תרגומו של רס"ג נובע ממניעים אפולוגטיים ומחרצון להוכיח לשכניו הערבים, שגם ליהודים יש כתבי קודש נעלים, בעלי רעיונות נשגבים. יחד עם זאת אין ספק, שהוא התכוון להגיע בעיקר לאינטלקטואלים היהודים, אך גם להמוני העם, שהדרך היחידה בה היו יכולים להבין את המקרא היתה באמצעות הלשון הערבית.

אולם כוונתו העיקרית של הגאון בכתבתו את התרגום היתה להציג בפני הקורא טקסט, שניתן לקוראו בצורה "חלקה" ובהירה, נטולת קשיים ובעיות. מכיון שכך, נטל רס"ג לעצמו את החרות לסטות בתרגומו מן המקור העברי ע"י הוספת מילים או השמטתן, מניעת חזרות וכפילויות וכדומה. תשומת לב רבה הקדיש הגאון לתיאורי האל ולמניעת הגשמה בבורא, דבר שעלה בקנה אחד עם השקפתו הפילוסופית-רציונליסטית.

דוגמה נאה לדרכו הפרשנית היא התרגום לבמדבר ח, יט:

ואתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את עבדת בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש.

וגיעלתהם להרון ולבניה מן בין בני אסראיל ליכידמו כ'דמתהם פי כ'בא אלמחציר ויסתגפרו ענהם ולא יחל בהם ובא אדיא הם תקדמו אלי אלקדס.

[= נתתי אותם לאהרון ולבניו מתוך בני ישראל, כדי לשרת את שירותם באוהל מועד ויכפרו עליהם ולא תהיה בהם מגפה כאשר הם באים אל הקודש].

תרגום זה מדגים את דרכו לשנות את לשון הפסוק ולקצרה, במטרה ליצור תרגום רצוף ונהיר. מסיבה זו תרגם את הצירוף "ואתנה את הלויים נתנים", אשר השורש נת"ן מופיע בו פעמיים, באמצעות פועל אחד בלבד: "וגיעלתהם", ומסיבה זו תרגם את הצירוף "בני ישראל", הנזכר בפסוק חמש פעמים, פעם אחת בלבד, ובייתר המקרים הסתפק בהפנייה אליו באמצעות כינויים חבורים.

42 על היחס בין שני הפירושים ראה מה שכתב מלטר, Henry Malter, *Saadia Gaon - His Life and Works*, Philadelphia 1921 [rep. 1942], pp. 141-146, 308. ואי"ה אדון בסוגיה נכבדה זו בהרחבה במקום אחר. לדעת מו"ר יהודה רצהבי, המסתמך על הנוהג בתימן, הפירוש הארוך שימש בעיקר את תלמידי-התכמים, ואילו המון העם הסתפק ב"תפסיר", אשר זכה למקום של כבוד לצד תרגום אונקלוס (פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 7).

במקרים אחרים הגאון מוסיף בתרגומו מילים לצורך הבהרת הפסוק או למניעת קשיים ושאלות המתבקשות מאליהן. כך, למשל, הוא מקדים לדברי אברהם לשרה: "והיה כי יראו אתך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אתי ואתך יחיו" (בראשית יב, יב), את הפועל: "אכיאף אן ראוך" [= אני חושש שאם יראו וכו'], שהרי בפועל המצרים לא הרגו אותו בראותם את שרה; את דברי ה' לאדם: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בר' ב, יז) הוא מתרגם: "פאן פי יום תאכל מנה תסתחק אן תמות" [= ביום אכלך ממנו תהיה ראוי למות], שהרי בסופו של דבר אדם אכל מן העץ ולא מות; ובתרגום הפסוק: "ויקח עמרם את יוכבד דדתו לו לאשה" (שמות ו, כ) הוא מוסיף את המילים: "קבל אן תחטיר עליה" [= קודם שנאסרה עליו], על מנת לפתור בדרך זו את הקושי המתעורר לנוכח העובדה שעמרם נשא לאשה את דודתו, שהיא אחת מן העריות האסורות עליו.⁴³

לעיתים הגאון משנה את סדר המילים בפסוק, כדי למנוע קשיים פרשניים. כך, למשל, הוא מתרגם את תשובת העם: "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), המעלה את הקושי, כיצד התחייב העם למלא את דבר ה' קודם שידע מהו, באמצעות המילים: "נקבלה ונצנעה" [= נקבל אותו ונעשהו], וסילק בכך את הקושי עוד קודם שהתעורר. מאותה סיבה הפך בתרגומו את סדר המילים בפסוק: "והאבנים תהייך על שמת בני ישראל" (שם, כח, כא) - "ותכון עלי אלחג'ארה אסמא בני ישראל" [= שמת בני ישראל יהיו על האבנים].

בהקדמתו לפירוש הארוך על התורה הגאון מסביר את היסודות, שעליהם הוא משתית את פרשנותו. לדבריו, יש לבאר את הכתוב עפ"י דרך הפשט: "מן המחוייב, שבעל שכל יתפוס תמיד את ספר התורה לפי הפשט המפורסם והרווח בין אנשי לשונו, שהרי מגמת כל ספר היא, שיגיעו ענייניו אל לב השומע בשלימות". אולם אם פשט הכתוב סותר את מה שהאדם משיג בחושי או בשכלו, את קבלת חז"ל על הפסוק, או פסוק אחר במקרא, מוטלת על הפרשן החובה להוציא את הכתוב מפשוטו. רס"ג גם מדגים את ארבעת המקרים הללו:

1. פשט הפסוק סותר את המושג בחוש: "ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי" (בראשית ג, כ) - והרי אנו משיגים בחושינו, כי חוה לא היתה אם כל בעלי החיים, אלא אם מין האדם בלבד. לפיכך הוסיף הגאון בתרגומו לפסוק את המלה: "נאטק" [= מְדַבֵּר], על מנת להבהיר, שחוה היתה אם כל חי מְדַבֵּר בלבד, היינו: אם האדם.

43 רוצה לומר, עמרם נשא את דודתו לאשה לפני שאיסור עריות נאמר לישראל בסיני.

2. פשט הפסוק סותר את המושג בשכל: "כי ה' אלהיך אש אֶכְלָה הוא" (דברים כ, כד) - והרי אנו משיגים בשכלנו, כי ה' איננו כאש, המשנה את צורתה מדי פעם! לפיכך הגאון מיסב את הפסוק על העונש שה' יביא על החוטאים: "לאן עקאב אללה רבך נאר אכלה" [= כי עונש ה' אלוהיך הוא אש אוכלת].
3. פשט הפסוק סותר כתוב אחר: "לא תנסו את ה' אלהיכם" (דברים ו, טז) - והרי פשט הפסוק סותר את הפסוק: "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות" (מלאכי ג, ט)! לפיכך הגאון מבאר, כי הציווי "ובחנוני" איננו הוראה לבחון את ה' אם הוא מסוגל לבצע דבר זה או אחר, אלא הזמנה לאדם לבחון את מעמדו שלו לפני ה', כלומר: אם הוא ראוי שה' יעשה לו אות אם לאו, ובחינה כזו איננה בכלל האיסור "לא תנסו".
4. פשט הפסוק סותר את קבלת חז"ל: "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג, יט ועוד) - והרי חז"ל אסרו לאכול כל בשר בחלב, ולא רק בשר גדי בחלב אמו! לפיכך תרגם הגאון: "ולא תאכל לחמא בלבן" [= לא תאכל בשר בחלב], כשהוא משמיט בתרגומו את המלה "אמו" ואיננו מאפיין את סוג הבשר.⁴⁴ אולם גם כאשר הפרשן מוציא פסוק מפשוטו, עליו לשמור בקפדנות על כללי הדקדוק והתחביר המקובלים:
- בצד שלושת הפנים הללו [= הכתוב, המקובל והמוחש, שבכללו גם המושכל] צריך שהעתקתו [של המפרש] מלשון ללשון תהיה מכוונת וישרה בשתי השפות יחד. וכן הנטיות והגזרות בדקדוק אינן צריכות לחרוג מן המינוח של אנשי שתי הלשונות, הן הגלוי והן המושאל.⁴⁵
- רס"ג תרגם וביאר חלקים נרחבים של המקרא. אין חולק על כך שתרגם את חמשת חומשי התורה, ויעידו על כך אלפי כתבי-היד של ה"תפסיר" הפזורים ברחבי העולם. לגבי היקף ביאורו הארוך לתורה יש חילוקי דעות בין החוקרים: יש הסוברים שביאר רק את המחצית הראשונה של ספר בראשית, ואת הספרים שמות וויקרא, ויש הסבורים (ובהם כותב מאמר זה), שהוא פירש את כל חמשת

44 לדיון בכללים אלה ראה ראה: משה צוקר, **פירושי רב סעדיה גאון לבראשית**, ניו-יורק תשמ"ד, עמ' 191, וראה עוד: **הנבחר באמונות ובדעות**, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' ריט-רכ; **ספר איוב עם תרגום ופירוש רס"ג**, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' כ.

45 יהודה רצהבי, "הקדמת ר' סעדיה לישעיהו", סיני, צד (תשמ"ד), עמ' קג וראה עוד: משה צוקר, **על תרגום רס"ג לתורה**, ניו-יורק 1959, עמ' 236.

חומשי התורה. בנוסף תרגם וביאר בוודאות את הספרים: ישעיהו, אמ"ת ודניאל; תרגם את כל חמש המגילות וככל הנראה ביאר גם אותן באריכות. חשיבות רבה נודעת לו לרס"ג גם בכתיבת ההקדמות לפירושו למקרא (כמו גם לחיבוריו האחרים). בהקדמותיו אלה הבהיר הגאון את מטרות הספר, את שיטתו ואת מבנהו, כמו גם את דרכי פרשנותו שלו. בנוסף קרא רס"ג לפירושו למקרא בשמות, הקשורים לאופיו של הספר המתבאר.⁴⁶

פרשן מקרא חשוב נוסף, שחי במזרח, היה ר' שמואל בן חפני גאון [רשב"ח] (נפטר 1013), שעמד אף הוא בראש ישיבת סורא. כרס"ג, גם רשב"ח תרגם את המקרא, אם כי תרגומו ספרותי יותר מזה של רס"ג, וכתב לו ביאור ארוך. לדעת החוקרים המגבילים את היקף פרשנותו של רס"ג לתורה, ביאר רשב"ח את המחצית השנייה של ספר בראשית,⁴⁷ את כל ספר במדבר ואת המחצית הראשונה של ספר "דברים", ואילו ר' אהרן סרג'אדו הוא שהשלים את פירוש הגאונים לתורה, בכך שביאר את המחצית השנייה של ספר דברים. אולם יש הסבורים, שרשב"ח ביאר גם ספרים נוספים, שהרי ידוע שביאר את פרשת "האזינו".⁴⁸

הגם שרשב"ח האריך בפירושו, הוא המעיט לעסוק בענייני לשון. אף הוא, כרס"ג, היה רציונליסט, ונקודת המוצא של פרשנותו היתה ההלכה. הוא התייחס לניסים במקרא כפשוטם. את מעשה שאול ואשת בעלת האוב, למשל, ראה כתחבולה מחוכמת.⁴⁹

46 לתיאור מפורט של דרכי פרשנותו של הגאון ראה מאמרי: "רס"ג - רב סעדיה גאון פרשן המקרא", **מתניים**, 3 (תשנ"ג), עמ' 76-91.

47 אהרן גרינבאום, **פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון**, ירושלים תשל"ט.

48 אהרן גרינבאום, "פירוש רב שמואל בן חפני גאון לפרשת 'האזינו'", **סיני**, ק (תשמ"ז), עמ' רעג-רז; חגי בן-שמאי, "מצאיה אחת שהיא שתיים: פירוש האזינו לרב שמואל בן חפני ופירוש וישע לרב סעדיה גאון בכתב יד נשכח", **קריית ספר**, סא (1986-7), עמ' 313-332; משה סוקולוב, "פרשנות שירת האזינו בעידן הגאונים על יסוד פירוש דברים לב, א ליפת בן עלי ובחשוואה עם פירושי רס"ג, רשב"ח, ר' אהרן סרג'אדו, יהודה הדסי ואבו אלחסן אלצורי", בתוך: ח' בן-שמאי (עורך), **חקרי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 397-414. עוד על היקף פרשנותו של רשב"ח לתורה ראה: משה סוקולוב, "האמנם הקיף פירוש ר' שמואל בן חפני את כל התורה?", **עלי ספר**, ח (תשמ"ז), עמ' 137-139.

49 לדיון נוסף ראה: יהושפט נבו, "דרכי פרשנותו של ר' שמואל בן חפני גאון לתורה", **סיני**, קכא (תשנ"ח), עמ' א-יז.

ה. הפרשנות בספרד

בסוף המאה ה-10 ובתחילת המאה ה-11 עובר מרכז היצירה היהודית מהמזרח למערב, בתחילה לצפון-אפריקה, ואח"כ לספרד. בצפון-אפריקה אנו מוצאים את **רבנו חננאל בן הושיאל**, שחיבר פירוש לתורה (אם כי בלשון העברית)⁵⁰ ואת **רב ניסים בן יעקב**, שעסק בעיקר בתלמוד ובפרשנותו.⁵¹ בספרד, לעומת זאת, הירבו לעסוק באותה תקופה במקרא ובפרשנותו, לא מעט מכיוון שחיבורים מסכמים של התלמוד וההלכה היוצאת ממנו, דוגמת חיבוריו של ר' **יצחק אלפאסי** [= הרי"ף], אפשרו לחכמים להפנות את מירב מאמציהם למקרא. גם אופיים המיוחד של חכמי ספרד, השונה מזה של חכמי צרפת ואשכנז, הביא אותם לעשות בפרשנות סדורה ושיטתית של המקרא דווקא, ולא בפלפולי הש"ס.

אחד הפרשנים הבולטים שכתבו בערבית-יהודית היה ר' **יהודה אבן בלעם** (נפטר 1080). ר' יהודה אבן בלעם, או בשמו הערבי אבו זכריא יחיא, היה פרשן, מדקדק ואיש-הלכה. עפ"י הידיעות המעטות שיש לנו עליו, הוא נולד בטולידו אשר בספרד, וחי רוב ימיו בסיביליה במחצית השניה של המאה ה-11. מבחינה חברתית השתייך לשכבה חברתית ענייה, המאופיינת באדיקות שמרנית ובנאמנות רבה ליהדות המקובלת.⁵²

מבין חיבוריו של אבן בלעם יוזכרו במיוחד אלה העוסקים בפרשנות המקרא ובדקדוק העברי. בתחום הפרשנות חיבר ביאורים על כל התורה ("כתאב אלתרגיח" - ספר ההכרעה), הנביאים והכתובים ("נַפְת אַלְמַקְרָא" - דקדוקי המקרא).⁵³ בין פירושי המקרא של אבן בלעם שכבר ראו אור, יצוינו הביאורים לספרים: יהושע,⁵⁴ שופטים,⁵⁵ ישעיהו,⁵⁶ ירמיהו,⁵⁷ יחזקאל⁵⁸ ותרי-עשר,⁵⁹ וזאת

50 חיים דב שעוועל, **פירושי רבנו חננאל על התורה**, ירושלים תשל"ב.

51 שרגא אברמסון, **רב נסים גאון - חמישה ספרים**, ירושלים תשכ"ה. וראה עליו עוד בהמשך.

52 על ההבדל בינו לבין בן-דורו ר' משה אבן גייקטילה (ראה עליו בהמשך), נציג מובהק של השכבה החברתית האמידה ושל התרבות המדעית-הרציונליסטית באותם ימים ראה: מערבי פרץ, "הביקורת של ר' יהודה אבן-בלעם על ר' משה אבן גייקטילה לפי קטעים חדשים מפירושיהם לספר תהילים", **דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות**, חטיבה א, המקרא ועולמו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 43-51.

53 במבוא למאמר הנזכר בהערה הקודמת (עמ' 43) פרץ מדווח, כי מצא קטעים מפירושו של אבן בלעם לכל ספרי המקרא, למעט משלי ורות.

54 ש"א פוזננסקי, **פירוש ר' יהודה אבן בלעם על ספר יהושע**, ברלין תרס"ג.

55 ש"א פוזננסקי, **פירוש ר' יהודה אבן בלעם על ספר שופטים**, פרנקפורט תרס"ו.

56 משה גושן-גוטשטיין ומערבי פרץ, **פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ישעיהו**, ר"ג תשנ"ב.

בנוסף לקטעים שונים שפורסמו מתוך פירושו על ספרי מקרא אחרים.⁶⁰ בתחומי הלשון חיבר בין הייתר ספרים בנושא לשון נופל על לשון ("פְּתָאב אלתְּגִינִי" - ספר הצימוד), המיליות ("פְּתָאב חֶרוֹף אֶלְמַעַנִי" - ספר אותיות העניינים) והפעלים הדינומיטיביים ("פְּתָאב אֶלְאֶפְעָאֵל אֶלְמִשְׁתָּקָה מִן אֶלְאֶקְמָא" - ספר הפעלים הנגזרים מן השמות).⁶¹

פירושו של אבן בלעם לני"ך שונים במהותם מפירושו לתורה. בפירושי המקרא בולטת התייחסותו לספרות חז"ל ולחיבורים ההלכתיים של הגאונים ושל הפוסקים שחיו לפניו, ואילו בפירושו לני"ך בולט מקומם של החיבורים הפרשניים והפילולוגיים של קודמיו; בפירושו לתורה הוא מקדיש מקום רב לביאורים ענייניים הגותיים והלכתיים, תוך שהוא מכריע בין דעות חלוקות, ואילו בפירושו לני"ך הוא שם את הדגש הוא על בירורים לשוניים, ואילו הערות תוכניות והגותיות הן נדירות. למרות זאת אבן בלעם דן, למשל, בפירושו לספר יחזקאל (אם כי בקיצור) גם בנושאים דוגמת המעשים הסמליים שעשה הנביא יחזקאל ("אֶכּוֹל אֶת הַמַּגְלָה" [ג, א] - למידה בעל-פה, והוא השָׁלַח), והאם אכן קמו העצמות היבשות לתחייה (לו, ט: "ולדעתי אין מקום להכחיש את היותה [= של הנבואה] אמת" וכו').⁶²

57 י' איראילסאהן, פירוש ר' יהודה אבן בלעם על ספר ירמיה, קיוב תרס"ט; מערבי פרץ, פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ירמיהו, ר"ג תשס"ב.

58 מערבי פרץ, פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר יחזקאל, ר"ג תש"ס.

59 S. Poznanski, The Arabic Commentary of Abu Zakariya Yahya (Judah Ben Samuel) Ibn Bal'am on the Twelve Minor Prophets, J.Q.R. 15 (1924-5), pp. 14-53.

60 ראה, למשל, מאמריו של מערבי פרץ: "קטע נוסף מתוך יכתאב אלתרגיחי' לרי' יהודה אבן בלעם: בראשית ב, יא-ד, ט; ח, י-כ", PAAJR, 57 (1991), עמ' 1-14; "שני קטעים חדשים מתוך יכתאב אלתרגיחי' לרי' יהודה אבן בלעם", א: ברי מד, ה-ח; מה, יב-כו; מח, טו; ב. מט, יד-כו, סיני, קיג (תשנ"ד), עמ' רסב-רעו; "שני קטעים נוספים מתוך יכתאב אלתרגיחי' לרי' יהודה אבן בלעם (בראשית כו, לו-לו, ז; מ, א-מג, לג; מו, כו-מו, לא)", סיני, קכ (תשנ"ז), עמ' יח-נב; "שני קטעים מפירושו ר' יהודה אבן בלעם למגילת איכה (איכה א, יג-ג, טג; ד, יח - ה, יג)", בית מקרא, קנב (תשנ"ח), עמ' 78-98; "שני קטעים מפירושו ר' יהודה אבן בלעם למגילת קהלת (קהלת א, ו-יא)", מחקרי מורשתנו - עיוני מחקר במדעי היהדות והחינוך, א (תשנ"ט), עמ' 55-94; "שני קטעים מפירושו ר' יהודה אבן בלעם לספר דניאל (דניאל א, א-ב, מ; ד, יו, טו; ט, כג - יב, יב)", בית מקרא, קס (תש"ס), עמ' 36-1; "קטע מפירושו ר' יהודה אבן בלעם לספר נחמיה; נחמיה ב, יב - ז, ג", לשוננו, נה (תשנ"ב), עמ' 315-322; "פירוש ר' יהודה אבן בלעם לדבתי"ב ח: טו - לד, ו", HUCA, 63 (1993), עמ' א-יו, וכן: דן בקר, "קטע גניזה מתוך יספר ההכרעה ליהודה בן בלעם (בר' ד, כב - ח, יז)", תעודה, ד (תשמ"ו), עמ' 169-184.

61 שלושה אלה נדפסו ע"י שרגא אברמסון, שלשה ספרים של רב יהודה אבן בלעם, ירושלים תשל"ה.

62 לרשימה של הנושאים התיאולוגיים הנידונים בפירושו ראה במבוא, עמ' 15.

עיקר תרומתו של אבן בלעם לפרשנות המקרא היהודית איננה דווקא במקורותיו, אלא בהיותו לקטן ביקורתי, שדרכו עברה תורתם של גאוני בבל וחכמי ספרד הראשונים לפרשנים המאוחרים יותר, דוגמת ר' אברהם אבן עזרא. בפרשנותו הפילולוגית, החותרת לבירור פשטי המקראות, ובביאוריו ההלכתיים (בעיקר בפירושי לתורה), אבן בלעם מלקט בביקורתיות מדברי קודמיו ומשקף בבחירות את הישגי הפרשנים והמדקדקים עד ימיו.⁶³ בפירושו לספר יחזקאל, למשל, בנוסף לחז"ל ולתרגום הארמי, מובאים ביאורים של החכמים הבאים: הגאונים רב סעדיה ורב האי; המדקדקים ר' יהודה חיוגי, ר' יונה אבן גינאה, ר' שמואל הנגיד ור' משה אבן גייקטילה; הקראים ענן בן דוד ואבו סרי בן זוטא, וחכמים אחרים דוגמת ר' יצחק בן גיאת ורבנו חננאל, ואף ספר יוסף בן גוריון.⁶⁴ כמו כן אבן בלעם מרבה לצטט פרשנים אנונימיים ("יש אומרים", "יש מפרשים", או "שמעתי"), מזכיר את שירי היוונים ואת מנהגם לקרוא עתידות באמצעות הכבד,⁶⁵ נעזר בלשון הערבית (כא, לג; כו, ד; כז, כד), מסתמך על "גדולי חכמי הדקדוק הערבי" (מח, יב) ואף מצטט מן הקוראן (כד, יד).

נקודת המוצא של פרשנותו היא פילולוגית. מטרתו הפרשן, לדעתו, הן:

1. לתרגם מילים מקראיות קשות באמצעות מילים ערביות מקבילות.
2. להביא ראיה לביאוריו מספרים אחרים במקרא, שבהם מצוי אותו שורש. אם שורש זה אינו מצוי במקומות אחרים במקרא, על הפרשן להביא לו חבר מלשונות שמיות אחרות: הארמית או הערבית.
3. להסביר את הנטייה והתחביר של המילה המתבארת. כאמור, פירושו אינם מצטיינים במקורותם, אולם חשיבותם רבה, מכיון שהם משמרים פירושים רבים של קודמיו. יחד עם זאת לא נמנע אבן מלמתוח ביקורת על החכמים שקדמו לו. כך, למשל, תקף לא אחת את רס"ג, לעיתים במפורש ולעיתים במרומז ומבלי לנקוב בשמו. באופן מיוחד הירבה לתקוף את בן-דורו, ר' משה אבן גייקטילה, משום שהלה הרבה לפרש בצורה רציונליסטית.

63 ראה עוד בהרחבה: מערבי פרץ, "תרומת ר' יהודה אבן בלעם לפרשנות מקרא פילולוגית בספרד", ספר בר-אילן, כ-כא (תשמ"ג), עמ' 151-171.

64 ראה גם: מערבי פרץ, "יחסו של ר' יהודה אבן בלעם לקודמיו בפירושו", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, חטיבה א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 53-58.

65 אבן בלעם לא הכיר מקורות אלה באופן ישיר: את שירי היוונים הוא מצטט (בפירושו על ת, יד) מתוך "כתאב אלחאווי" לרב האי גאון, ועל השימוש בכבד לקריאת העתיד (כא, כו) למד מתוך ספר "הרקמה" לאבן גינאה.

אין בידניו פרטים רבים על ר' משה אבן ג'יקטילה [רמב"ג], ואף לא מתי נולד או נפטר. ככל הנראה פעל בין השנים 1050-1080. הגיעו לידינו שרידים מחיבורי דקדוק פרי עטו, אך לעומת זאת, רק מעטים מפירושו למקרא נשתמרו בידניו. ביאוריו נודעו מציטוטים שהובאו אצל אחרים, דוגמת אבן בלעם, אך בעיקר מפירושי ראב"ע, המרבה לצטט אותו, לעיתים תוך הזכרת שמו ("ר' משה הכהן") ולעיתים בעילום שם. מן הפירושים שהשתמרו עולה, שרמב"ג פירש את הנבואות שבמקרא על זמנם של הנביאים, ולא על תקופת המשיח. הוא אף עשה מאמצים כדי לבאר את הניסים שבמקרא בצורה רציונליסטית. כך, למשל, התנגד לאפשרות שיהושע עצר את מהלכם של השמש והירח. לדעתו, השמש והירח המשיכו במהלכם התקין, אך קרני השמש המשיכו להאיר על הארץ גם כאשר היא עצמה שקעה.⁶⁶ הוא היה הראשון שעמד על ההבדלים שבין שני חלקיו של ספר ישעיהו (פרקים א-לט; מ-סו), אם כי הוא לא דיבר על "ישעיהו השני".

בשל כל האמור לעיל רמב"ג יכול להיחשב לדוגמה טובה של רוח הרציונליזם וההשכלה של התקופה הערבית-היהודית.

הרציונליזם, שהחל עם רס"ג והמשיך אצל רמב"ג, הגיע לשיאו באסכולה הפרשנית, שאימצה את הפילוסופיה האריסטוטלית. בראש אסכולה זו עמד ר' משה בן מימון [הרמב"ם], אף שהוא עצמו לא חיבר ביאור כלשהו למקרא.⁶⁷ פרשנות זו דגלה בפירוש האליגורי, כלומר: המקרא מבטא אמיתות מופשטות בצורת סיפורים או באמצעי ביטוי אחרים. שיטת פרשנות זו היתה ידועה עוד קודם לכן, אולם האסכולה הפילוסופית ראתה בה את המטרה האמיתית של המקרא. כך, למשל, ספר איוב מייצג עפ"י "מורה נבוכים" לרמב"ם שיטות פילוסופיות שונות ביחס למהות הצדק וההשגחה האלוהית בעולם,⁶⁸ ומגילת "שיר השירים" עפ"י פירושו של ר' יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין, "אִנְכְּשֵׁאָף אֶלְאֶסְרָאָר נְטִיְהוֹר אֶלְאֶנְאָר" [= "התגלות הסודות והופעת המאורות"]⁶⁹ היא דיאלוג בין השכל הפועל לבין הנפש.

66 לפרשנות ימי-הביניים בסוגיה זו ראה: דב שוורץ, "האמנם עמדה לו חמה ליהושע? פרק בתורת הנס בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים", דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 33-62.

67 ביאורי מקראות של הרמב"ם פוזרים בחיבוריו השונים, ובמיוחד ב"מורה נבוכים".

68 מאמר ג, פרקים כב-כג.

69 מהדורת אברהם שלמה הלקין, ירושלים תשכ"ד. על אבן עקנין, איש ברצלונה שבספרד ואשר חי מרבית ימיו בצפון-אפריקה, נפטר בסוף המאה ה-12 או בתחילת המאה ה-13, וראה עוד: אי"ש הלקין, "לדמותו של ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין", ספר היובל לכבוד צבי וולפסון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 93-111.

1. הפרשנות במצרים

במצרים לא היו חכמים יהודים רבים שעסקו בפרשנות המקרא ושהותירו אחריהם חיבורים שיטתיים ומקיפים בתחום זה. אחד החשובים שבהם היה **רב יצחק בן שמואל הספרדי**, המכונה גם **אבן אלפנזי**.⁷⁰ כינויו "הספרדי" קשור, כנראה, בארץ מוצאו, לאחר שאביו היגר מספרד למצרים בסוף שנות החמישים של המאה ה-11. ריב"ש שימש כאב בית-דין בפוסטאט במחצית השנייה של המאה ה-11 ובראשית המאה ה-12. בנוסף לתפקידו הציבורי שימש גם כפוסק הלכות לציבור הרחב. תרומתו של ריב"ש לפרשנות המקרא התבטאה בפירושו המקיף לנביאים ראשונים, אשר רק חלקים ממנו שרדו, בעיקר לספר שמואל. כרס"ג, אף ריב"ש חיבר שני פירושים: "תפסיר", דהיינו תרגום הפסוקים לערבית, ו"פירוש ארוך", אשר בו הוא מנמק את תרגומו ומרחיב בנושאים שונים העולים מן הכתובים, ובכלל זה דיונים בענייני לשון, אמונה ומוסר, ריאליה מקראית וחיי הנפש של דמויות הגיבורים.⁷¹

מאפיין בולט נוסף של הפירוש הוא היותו חיבור לקטני, רוצה לומר, הוא כולל פירושים רבים של חכמים שקדמו לו, ובהם: רס"ג, רשב"ח, רב שרירא גאון ובנו רב האי גאון; ר' יהודה חיוג', ריב"ג, ר"י אבן בלעם ור"מ אבן גייקטילה, רב משה בן יוסף פֶּשְׁפִּיל ופרשנים אנונימיים נוספים, המכונים בכינוי הסתמי "אלמֶפְסָרִין" [= הפרשנים]. פרשן חשוב נוסף, שריב"ש מרבה לצטט ממנו, אם כי מבלי להזכיר את שמו ולו פעם אחת, היה יפת בן עלִי הקראי (ראה עליו בהמשך). כך, למשל, ה"תפסיר" של ריב"ש, זהה רובו ככולו לזה של יפת, וגם חלקים לא מעטים מהפירוש הארוך הועתקו מתוך פירושו של יפת. יש לשער, שקראיותו של יפת היא שגרמה לריב"ש, הדיין מפוסטאט, להעלים את שמו של פרשן חשוב זה מרשימת מקורותיו.⁷²

פרשן מקרא חשוב נוסף במצרים היה **ר' תנחום הירושלמי** (נפטר אחרי 1260), תלמיד הרמב"ם. ר' תנחום פירש חלקים גדולים של המקרא. פירושו עשיר

70 לתרומתו של ריב"ש לפרשנות המקרא ראה: Uriel Simon, *The Contribution of R. Isaac b. Samuel Al-Kanzi to the Spanish School of Biblical Interpretation*, *JJS*, 34 (1983), pp. 171-178.

71 למחקרים אודות פירוש זה ראה: the M., Margoliouth, *Issac b. Samuel's Commentary on the Second Book of Samuel*, *J.Q.R.*, o.s. 10 (1898), pp. 385-403; וכן מאמריו של שמעון שטובר: "פירוש שמואל לרב יצחק ב"ר שמואל הספרדי - בין מזרח למערב", בתוך: דב רפל (עורך), **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 159-170; "נופיה ואתריה של ארץ-ישראל בפירושו של רב יצחק בן שמואל הספרדי לספר שמואל", **בית מקרא**, קע (תשס"ב), עמ' 219-236.

72 שטובר, נופיה ואתריה, עמ' 223.

בדיונים נרחבים בנושאים רפואיים, פיסיקאליים, גיאוגרפיים, היסטוריים ופילוסופיים. בפירושו הוא מגלה חופש מחשבה, במיוחד בכל הקשור לכרונולוגיות המופיעות במקרא. על כל אלה זכה לכינוי "רי אברהם אבן עזרא של המזרח". ר' תנחום מייחס גם חשיבות רבה לצד האסתטי של הרטוריקה המקראית, ובכך הושפע, ככל הנראה, מר' משה אבן עזרא.⁷³

פרשן חשוב אחר היה ר' אברהם בן הרמב"ם, אשר חיבר, כנראה, פירוש על כל התורה, אולם רק הפירוש על הספרים בראשית ושמות שרד ואף ראה אור.⁷⁴

ז. הפרשנות בתימן

על אף ריחוקם הגיאוגרפי ממרכזי התורה בבבל, בארץ ישראל ובספרד, הרבו יהודי תימן לעסוק בתורה ובפירושה.⁷⁵ אולם יש להבדיל בין לימודם וחינוכם של הצעירים התימנים, שהיו שווים כמעט לכל נפש, לבין השכלתם של בודדים יחידי סגולה, שהפכו מאוחר יותר לרבני העדה ולמורי-הלכה.⁷⁶

פירושי המקרא, הנקראים בתימן בדרך כלל "מדרשים", הם פסגת יצירתם של חכמי תימן בימי הביניים. מדרשים אלה, שהמאפיין הבולט ביותר שלהם

73 עליו ועל דרכו הפרשנית ראה במבוא הנרחב אצל: הדסה שי, **פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי-עשר, ירושלים תשנ"ב**, וכן: הנ"ל, "רי תנחום הירושלמי - הפרשן והמילונאי בן המאה הי"ג", בתוך: **פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים**, ירושלים תשל"ט, עמ' 185-196; "תנחום בן יוסף הירושלמי", בתוך: משה בר-אשר (עורך), **פרקים בעברית לתקופותיה - אסופת זיכרון לשושנה בהט**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 197-206; וכן: הרב ברוך טולידאנו, ברוך, "רי תנחום ירושלמי", סיני, מב (תשי"ח), עמ' שלט-שנה. יצויין, כי ביאורי כתובים נמצאים גם במילוני "אלמרשד אלכאפרי" (ראה עליו בהמשך, בפרק על דקדוק ולשון).

74 **פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות**, מהדורת אפרים ויוברג, לונדון תשי"ח [י"ל בשנית ללא המקור הערבי, ירושלים תשמ"ד]. עוד על פרשנותו ראה: יהושפט נבו, "פירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם לתורה", סיני, קיג (תשנ"ד), עמ' רל-קנד; כרמיאל כהן, **בשלוש ובמישור - מידות ודיעות במירוש התורה של רבי אברהם בן הרמב"ם**, ירושלים תשנ"ט.

75 על עיסוקם המרובה של יהודי תימן בתורה בימי הביניים מלמדים, למשל, דברי הרמב"ם עליהם בפתיחתו ל"איגרת תימן": "כל היום הוגים בתורת משה, הולכים בדרך הורה רב אשי, רודפי הצדק, מחזקי הבדק, מעמדי עיקרי התורה על תלם, מקבצים נפרי עם ה' במלולם, מקימי כל המצוות בדקדוקיהם במקהלותם, אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותם, ברוך ה' אשר לא השבית מקימי תורה שומרי חוקים, באיים הרחוקים" (**איגרת תימן**, מהדורת איש הלוקן, ניו-יורק תשי"ב, עמ' 1, שו" 11 - עמ' 2, שו" 2). והשווה גם עדותו של הרמב"ן עליהם באיגרתו לחכמי צפון-צרפת: "יהנני מעיד עלי לפני רבותי שמים וארץ, כי שמענו ממגידי אמת, שבכל ארצות מלכות תימן קהילות רבות, עוסקים בתורה ובמצוות לשמן" (**כתבי הרמב"ן**, מהדורת הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, ח"א, איגרת ב, עמ' שמא).

76 על הקשיים הניצבים בפני המבקשים לחקור את החינוך בתימן בימיה"ב ראה: אברהם הלוי, "החינוך היהודי בתימן על רקע החינוך המוסלמי", **תימא**, א (תשי"ג), עמ' 99; אהרן בן דוד, **החינוך היהודי בצפון תימן בטיפוס של חינוך יהודי מקורי**, עבודת מ.א. אוניברסיטת בר-אילן, אוגוסט 1980, עמ' 14-15.

הוא היותם לקטניים, התפתחו בעיקר בתימן, כתוצאה מנסיבות חייהם המיוחדות היהודים שם.

בגלל קשיי פרנסה היה חינוך הבנים קצר ביותר ולא עבר בדרך כלל את שנת הי"ג. מכאן ואילך הצטרף הנער למלאכת אביו ובגיל צעיר נשא אשה והוליד ילדים. הלימוד ב"חדר" היה בעיקרו בדרך של שינון וגירסה, ונועד להכשיר את הנער לעבודת ה' בבית הכנסת: קריאה בתורה וירידה לפני התיבה. את עיקר תורתו קיבל הנער מעתה ואילך בשיעורי תורה בבית הכנסת, אך להוציא שיעורים של רבנים וחכמים בערים הגדולות, היו לימודים אלה שטחיים למדי. כך, למשל, מתאר הרב עמרם קורח את שנות לימודם של הצעירים:

רוב התינוקות, שיהיה בן שש או שבע שנים, כבר הוא יכול ללמוד חצי פסוקים פרשת השבוע ואז מתחיל ללמוד תרגום אונקלוס. ומבן שמונה שנים ולמעלה, בתחילה מחנכו לתרגם בציבור פרשת המועדים ואח"כ מרגילו לתרגם ביום שבת קודש הפרשה כולה ותרגום יונתן על ההפטר. ⁷⁷ ובן תשע או עשר מלמדו תרגום רס"ג הערבי, ובן שתים עשרה כבר הוא רגיל לשנות פרשת השבוע עם שני התרגומים. ⁷⁸ ובגיל זה יוצאים רוב התלמידים מבית הספר ורק בני העשירים מוסיפים ללמוד עד למעלה מגיל זה. ⁷⁹

השקפתה הנחושה של יהדות תימן, כי על האדם לעמול לשם פרנסתו ואל לו להישען על תמיכת הציבור, ⁸⁰ הביאה לכך שבתימן לא נוסדו ישיבות. בשל כך לא

77 ראה גם: ש"ד גויטיין, "החינוך היהודי בארץ תימן כטיפוס של חינוך יהודי מקורי", **מגמות**, ב (תשי"א), עמ' 173-174.

78 תמונה שונה באשר להיקף לימוד ה"תפסיר" אצל יהודי תימן עולה מדבריו הבאים של טובי: "העיסוק בתפסיר רס"ג בתימן היה אנכרוניסטי, תלוש מן המציאות. רוב היהודים בתימן... לא הכירו את תפסיר רס"ג. למעשה לא היה התפסיר חלק בתוכנית הלימודים בכל אתר ואתר בתימן, אלא נחלתם של תוגים מצומצמים בלבד, בעיקר בקהילת צנעא, אך גם בקהילות מסוימות מחוצה לה" (וי טובי, "בין תפסיר לשרח" - תפסיר רב סעדיה גאון למקרא בקרב יהודי תימן", **מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם**, 6 (תשנ"א), עמ' 133). יחד עם זאת ידוע, שבאיזור שרעב, אשר בדרום תימן, לא נהגו ללמוד את התפסיר, ומשום כך היה מעמדה של הלשון העברית שם תזק יותר מאשר בצנעא ובמחוזות האחרים (טוביה סולמי, "מאפיינים ייחודיים של יהדות שרעב", **אפיקים**, קה-קו [אייר תשנ"ח], עמ' 65). על מעמדו של רס"ג בקרב יהודי תימן ראה בהרחבה: אהרן גימאני, "רב סעדיה בעולמם של בני תימן", **בד"ד** - כתב-עת לענייני תורה ומדע, 6 (תשנ"ח), עמ' 39-56.

79 הרב עמרם קורח, **סערת תימן**, ירושלים תשי"ד, עמ' קי. על סדר היום ב"חדר" התימני ראה עוד: גויטיין, החינוך היהודי, עמ' 175-176, וכן: בן דוד, החינוך היהודי, עמ' 38.

80 אין ספק, שעמדה זו באה להם ליהודי תימן בעקבות עמדתו הנחרצת של הרמב"ם, שאותו כיבדו כל כך ובו ראו את מורם ורובם, בדבר החיוב לשלב תורה ועבודה. ראה, למשל, פירושו למסכת אבות ד, ז: "ירי זדוק אומר: לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קורדום לחפור בהם" (**משנה עם פירוש הרמב"ם**,

התפתחו בקרב יהדות תימן תחומי יצירה רבים. לכך יש להוסיף את טרדות הפרנסה, פגעי טבע, דוגמת בצורת ומגיפות, ורדיפות מצד השלטונות המוסלמיים, שגרמו לכך שזמני הלימוד הצטמצמו לשעות הבוקר, לפני תפילת שחרית או אחריה, ולשעות הערב, שאחרי עמל היום.⁸¹

ברי, שמצב עניינים זה לא איפשר לימוד בעיון וחייב לימוד שטחי של נושאים "קלים", שהשומע, או הקורא, יכול להבינם בנקל וללא מאמץ רב. כמו כן חייב הדבר התעסקות בנושאי לימוד המושכים את הלב, כדברי רבי (אם כי בהקשר שונה): "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שליבו חפץ".⁸²

אשר על כן, ספרות תימן טבועה בחותם חיי המעשה וצרכי הדת. מקום נכבד תופסים בה ענפי תורה שימושיים בחיי היומיום: מדרשים וטעמים על התורה, ספרי הלכה (בעיקר שחיטה וטרפות), ושירת קודש עניפה לשבתות, למועדים ולשמחות של מצווה. העיסוק בתלמוד לא תפס בה, כנראה, מקום מרכזי ולא היה חלק קבוע מתוכנית הלימודים של ה"חדר" התימני, אם כי הוא נהג ב"חדרים" מסויימים.⁸³ הספרים החביבים עליהם ושעסקו בהם תדיר בלימודם, היו: "שולחן ערוך", "עין יעקב", פירוש רש"י לתורה, מדרש תנחומא ו"מנורת המאור" לר' יצחק אבוהב. למדרשים היה ייעוד מעשי במועדי השנה - שבת ומועד, חנוכה, פורים ותשעה באב.⁸⁴

ספרות המדרש היתה הסוג הספרותי העיקרי של יהודי תימן. אחת הסיבות העיקריות לכך היה מנהגם להתקחל בבתי-הכנסת ולהאזין לדרשות הרבנים. כמו כן בכל אירוע של שמחה, או ח"ו אבילות, היו הדרשנים נוהגים להשמיע

מחדורת הרב יוסף קאפח, סדר נויקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' תמא-תמו). על הקשרים ההדוקים בין הרמב"ם ליהודי תימן והשפעתו עליהם ראה, למשל: הרב יוסף קאפח, "הרמב"ם וגולת תימן", סיני, מג (תשי"ח), עמ' רנח-רסב. על היקף לימודם בחיבוריו, ובכלל זה בפירוש המשנה, ראה שם, עמ' רנח-רנט.

81 י' רצהבי, "ספרות יהודי תימן", **תימא**, ה (תשנ"ו), עמ' 5-6.

82 מסכת עבודה זרה, דף יט, א.

83 הרב יוסף קאפח, **הליכות תימן - חיי היהודים בצנעא ובנותיה**, ירושלים תשכ"א, עמ' 56-57. לדעות שונות בנושא זה ראה עוד: הרב עמרם קרח, סערת תימן, עמ' קא; י' רצהבי, "התלמוד ויהודי תימן", **מחניים** (שבועות תשכ"א), עמ' 122-129; הניל, "תלמוד תורה בתימן", **עת-מול**, יג (6) (תשמ"ח), עמ' 17-16; ש"ד גויטיין, "חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה", **תעודה**, א [= חקרי גניזת קהיר] (תשי"ס), עמ' 12; הניל, "תימנים בירושלים ובמצרים בתקופתם של הרמב"ם ושל בנו ר' אברהם", בתוך: הניל, **התימנים - היסטוריה, סדרי חברה, חיי רוח**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 122; י' קאפח, "הוראת התלמוד בתימן", **שמעתין**, 17 (תשכ"ח), עמ' 64-66 [= הניל, **כתבים**, בעריכת יוסף טובי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 949]; שלמה מורג, **ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 51; יוסף טובי, **על התלמוד בתימן**, ת"א תשל"ג, עמ' יג ואילך.

84 רצהבי, **תורת שלבני תימן - מחברים וחיבורים**, קרית אונו תשנ"ה, עמ' יד-טו.

דברי מוסר ונחמה. מסיבה זו נשמרו בידיהם דברי אגדה רבים, שבמקומות אחרים לא זכו לאותה מידה של תשומת לב.⁸⁵

משום כך תרומתה העיקרית של יהדות תימן לספרות ישראל לדורותיה היא בתחום המדרש.⁸⁶ הילקוטים המדרשיים מייצגים את ספרות ישראל לרבדיה השונים: מקרא, משנה, תלמוד ומדרש, חיבורי הגאונים⁸⁷ וחכמי ספרד, פילוסופיה, מדעים וכתבי הרמב"ם. מן המקורות הזרים הכניסו רק מה שתואם לדת ישראל ומחזקה, וגם בזה נהגו בדרך הצמצום.

וכך צמחה ביהדות תימן ספרות עניפה של ליקוטים וילקוטים על התורה, הפטריות השנה וחמש מגילות, שיסודם ועיקרם דברי אחרים, ואילו חידושים של המלקטים-המעתיקים הם מיעוט שבמיעוט. מכיוון שהמדרשים הם אינדיבידואליים במהותם, הרי שהמלקטים עשו את המלאכה לפי טעמם ולצורך עצמם. זאת ועוד, כיון שחיבורים אלה הם מעשה ליקוט, הרי שהתהוותם היתה מדורגת והם נעשו מהדורות מהדורות, לפי שהמלקט הוסיף עליהם שנה שנה מתוך ספרים חדשים שנקרו לפניו.⁸⁸

החיבורים והילקוטים על התורה שנעשו בתימן, מתחלקים לשני סוגים: הקדמונים, שכונסו בין המאות ה-13 - ה-15, והאחרונים, שכונסו בין המאות ה-16 - ה-19. הקו המבדיל ביניהם הוא מהותי ויסודי: הראשונים מבוססים על מדרשי האגדה וההלכה, ואילו האחרונים נוטים אל הסוד, הרמז והנוטריקון; הראשונים⁸⁹ כתובים בערבית ובערבית זו לצד זו, ומלקטיהם התירו לעצמם לספח אליהם מאמרות ממקורות זרים, ואילו האחרונים כתובים כמעט כולם בעברית ומעטים בהם הציטוטים ממקורות לא-יהודיים.

85 אי"י ורטהיימר, **ילקוט מדרשי תימן**, ירושלים תשמ"ח, ח"א, עמ' כב-כג. ורטהיימר אמנם מדבר על "השתמרות" מדרשים קדומים, אך דבריו יפים גם להסברת סיבות היווצרותם של מדרשים חדשים.

86 לסקירה מקיפה ראשונית על ערכם של מדרשי תימן ראה: שאול ליברמן, **מדרשי תימן - הרצאה על מדרשי תימן**, על מהותם וערכם, ירושלים תרנ"ץ; מנחם כהנא, "מדרשי תימן ושימושם במדרשי ההלכה", **דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות**, חטיבה ג, כרך ראשון תש"ן, עמ' 31-38.

87 ראה למשל: משה צוקר, "מפירושי הגאונים ר' סעדיה ור' שמואל בן חפני במדרש הגדול", **ספר היובל לאברהם ווייס**, ניו-יורק תשכ"ד, עמ' תסא-תפא.

88 מתוך מבואו של יהודה רצהבי על המהרי"ץ וחיבוריו, בתוך: **חמש מגילות - מקרא, תרגום, תפסיר עם פירושים "אורה לחיים"**, "מנחת יהודה", **החיים והשלום** "וידברי דוד", ערוך ומוגה בידי שמעון בן שמואל נג'אר, חמ"ד תש"ל (ללא מספור עמודים).

89 למעט "מדרש הגדול", וראה עוד לקמן.

בין המאה ה-13 למאה ה-15 נתחברו בתימן מדרשים רבים, אשר חלקם לא נדפסו מעולם.⁹⁰ החשובים שבהם הם:

- **מדרש הגדול**, מאת ר' דוד עדני, המאה ה-14.⁹¹
- **מאור האפילה**, מאת ר' נתנאל בן ישועה, נתחבר ב-1329.⁹²
- **מדרש החפץ**, מאת ר' זכריה הרופא, נתחבר ב-1427.⁹³
- **מדרש הביאור**, מאת ר' סעדיה בן דוד דמארי, נתחבר ב-1441.⁹⁴
- **נר השכלים**, מאת ר' אבו מנצור דמארי,⁹⁵ המאה ה-15.⁹⁶
- **מדרש אלציאני**, מאת ר' אברהם בן שלמה, ראשית המאה ה-15.⁹⁷
- **אלוג'יז אלמגני**, מאת ר' דוד בן ישע, נתחבר ב-1486.⁹⁸

90 חשוב לציין, כי רוב מדרשי תימן לא נדפסו מעולם וכי הם עדיין ספונים בספריות שונות ברחבי העולם או בידים פרטיות, ראה: כהנא, מדרשי תימן, עמ' 32.

91 **מדרש הגדול על ספר בראשית**, מהדו' מרדכי מרגליות, ירושלים תשי"ז; **ספר שמות**, מהדו' מרגליות, ירושלים תשס"ז; **ספר ויקרא**, מהדו' עדין שטיינזלץ, ירושלים תשל"ו; **ספר במדבר**, מהדו' צ"מ רבינוביץ, ירושלים תשכ"ז; **ספר דברים**, מהדו' שלמה פיש, ירושלים תשל"ג. על זהות מחברו של מדרש הגדול ראה מאמריהם של עדין שטיינזלץ, שלמה מורג ויהודה רצחבי ב-**תריבץ**, לד (תשכ"ח), וכן: חנוך ילון, "מי הוא מחברו של מדרש הגדול?", **פרקי לשון**, ירושלים תשל"א, עמ' 134-138. וראה עוד: Tzvi Langermann, **Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries on the Torah**, N.Y. 1996, pp. 267-268.

92 רבי נתנאל בן ישועה, **מאור האפילה**, מהדו' יוסף קאפח, ירושלים תשי"ז. הפולמוס האנטי-מוסלמי במאור האפילה נדון בקצרה אצל: Alexander Kohut, **Studies in Yemen-Hebrew Literature**, vol. 2, N.Y. 1984, pp. 79-87.

93 רבי זכריה בן שלמה הרופא, **מדרש החפץ על בראשית-שמות**, מהדורת מאיר חבצלת, ירושלים תשנ"א; על **ויקרא-דברים**, ירושלים תשנ"ב. ראה עליו עוד לנגרמן, המדרש התימני, עמ' 269-270.

94 Louis Finkelstein, "Fragments of an Unknown Midrash on Deuteronomy", **HUCA**, 12-13 (1937-38), pp. 523-557; יהודה רצחבי, "מילואים לקטע ממדרש אלמוני על דברים", **HUCA**, 25 (1954), החלק העברי, עמ' א-ט; בנימין ריצ'לר, "על מדרש הביאור התימני ומחברו", **עלי ספר**, ב (תשל"ו), עמ' 91-96. חלקו הראשון של המדרש (על בראשית-שמות) י"ל ע"י הרב יוסף קאפח, קרית-אונו תשנ"ח, וחלקו השני (ויקרא-דברים) בשנת תשנ"ט. וראה עוד: לנגרמן, המדרש התימני, עמ' 270-271.

95 שמו העברי של המחבר הוא ר' חוטר בן שלמה, ושמו הערבי המלא: מנצור בן סלימאן אלדימארי. עליו ועל חיבוריו ראה עוד: David Blumenthal, **The Commentary of R. Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides**, Leyden 1974. Charles, T. **REJ**, 135 [1976], pp. 219-222. וכן: D. Blumenthal, **The Philosophic Questions Shlomo and Answers of Hoter ben** Leyden 1981.

96 Alexander Kohut, **Studies in Yemen Hebrew Literature**, vol. I, New-York 1982. ליקוטים ממדרש זה (אשר שמו הערבי הוא "סראג' אלעקול") הובאו גם בכרכי "תורה שלמה" לרב כשר. ראה עליו אצל: לנגרמן, המדרש התימני, עמ' 271-273.

97 לסקירה ראשונית עליו ראה: א' שלוסברג, "מדרש אלציאני לר' אברהם בן שלמה על תרי-עשר", **דברי הקונגרס העולמי ה-12 למדעי היהדות**, חטיבה א - המקרא ועולמו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 53-63. עד עתה ראו אור הפירושים על הספרים: יהושע ושופטים (מהדורת הרב קאפח, קרית-אונו תשנ"ט) ושמואל א' (מהדורת הרב יוסף קאפח, קרית אונו תש"ס). בכוונתי להחזיר בקרוב את פירושו על ספרי תרי-עשר.

- **מדרש המזהיר**, מאת ר' שלמה בן שלמה אלרביעה, נתחבר ב-1520.⁹⁹
- **מעין גנים**, מאת ר' שלום בן זכריה, נתחבר ב-1574.¹⁰⁰
- **ילקוט מדרשי תימן**, מאת מחבר בלתי ידוע.¹⁰¹

גולת הכותרת של מדרשי תימן הוא "מדרש הגדול", שנתחבר ע"י ר' דוד עדני. רוב מדרשי תימן מיוסדים עליו, והם מרבים ללקט ולהעתיק ממנו. שלא כשאר המדרשים התימניים, נתחבר מדרש זה, על טהרת העברית. חשיבותו נודעת מצד האוספים המדרשיים העתיקים שהיו לנגד עיני מחברו, אך אבדו מאיתנו ברבות הימים. הוא אינו נוהג לציין את מקורותיו, כי אם לעיתים רחוקות בלבד, ובכך הוא נוהג כמנהג הרמב"ם בחיבורו "משנה תורה". מתוך לשונותיו אנו למדים, שרבים ממאמרי התנאים והאמוראים אשר היו לפניו, שונים בגרסאותיהם מאלו המצויות כיום בדינו.¹⁰²

תנופת כתיבת המדרשים הואטה בסוף המאה ה-15. רצהבי נוטה לנמק זאת בחדירת הדפוס לתימן. כל עוד לא הגיעו ספרי הדפוס לתימן, התמקד לימודם של הבוגרים בדרשות השבת והמועד, דבר שהביא, כאמור לעיל, להתפתחות המדרשים. אולם משקנו להם החומשים הנדפסים, ובהם פירוש רש"י, שביתה בתימן, הם דחקו מפניהם את המדרשים.¹⁰³

98 לפרטים עליו ראה: יהודה רצהבי, "דוד בן ישע הלוי - משורר תימני בן המאה הטי"ז", **ידע-עם**, טו (תשל"א), עמ' 67-73. לקטעים מתוך ההקדמה למדרש ראה: יוסף טובי, "רבי דוד בן ישע הלוי (תימן, המאה ה-15)", **עלי ספר**, טו (1989-90), עמ' 79-83, וראה עוד: הני"ל, "רבי דוד בן ישע הלוי וספרו אלגאמע", בתוך: הרב שלום גמליאל, **מלון עברי-ערבי "אלגאמע" - המאסף**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 175-187 (לדעה שונה מזו של טובי, שלפיה "אלגאמע" לא נכתב ע"י ר' דוד בן ישע, ראה: שלום מדינת, "אלגאמע - המאסף איגו חיבור דוד בן ישע הלוי, **אמיקים** [יוני 1994], עמ' 54-55); לנגרמן, המדרש התימני, עמ' 273-279.

99 ראה עליו אצל לנגרמן, המדרש התימני, עמ' 279-280.

100 ראה: כהנא, מדרשי תימן (הערה 1 לעיל), עמ' 32.

101 כהנא חסר מתחילת ספר בראשית ועד פרשת "ויחי" ומסתיים באמצע פרשת "וזאת הברכה". משום כך אין כל מידע על המחבר ועל תקופתו. כהנא נתפרסם ע"י אברהם יוסף ורטהיימר בשם "ילקוט מדרשי תימן" (ירושלים תשמ"ח). המהדיר משער, בהסתמך על "עיצוב צביונו ותבניתו" של כהנא, כי "נתחבר בתחלת תקופת הופעת הספרות המדרשית של קהילות תימן, היינו במאה השניה לאלף השישי, ולכל המאוחר ביותר במאה השלישית" (עמ' לב). אולם מכיון שהמחבר מזכיר את ה"שולחן ערוך", הרי שהוא לא נתחבר לפני המאה ה-16 (כהנא, מדרשי תימן, עמ' 33).

102 רצהבי, ספרות, עמ' 10. מבין המחקרים שנכתבו על מדה"ג, ראה, למשל: ישראל ייבין, "מלים מנוקדות במדרש הגדול, כתיב יהודה לוי נחום בחולון", **לשוננו**, כט (תשכ"ה), עמ' 71-74; ר' רצהבי, "עיוני לשון במדרש הגדול", **ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן**, יג, ר"ג תשל"ו, עמ' 320-282; הני"ל, "לקט לשונות מדרש הגדול", **עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל לכבוד ע"צ מלמד**, ר"ג תשמ"ב, עמ' 376-397.

103 בשיחה שקיימתי אתו בע"פ בתאריך ליניסן תשנ"ח.

במאות ה-14 וה-15 התפתחה בצפון תימן אסכולה של פרשנות אליגורית למקרא. הדבר לא התבטא במספר החיבורים שנכתבו במגמה פרשנית זו, אלא בעיקר בהפלגה שהפליגו כמה מחכמי תימן בנוקטם דרך זו. שני החיבורים הבולטים ביותר היו: מאה שאלותיו ותשובותיו הפילוסופיות של ר' חוטר בן שלמה,¹⁰⁴ וחיבורו של ר' זכריה הרופא (שחיבר גם את "מדרש החפץ"): "אלֶכְנָה אֶלְמִנְתְּכִיָּה" [= המרגלית הנבחרת], שהוא ביאור עפ"י סדר פרשיות התורה של אגדות חז"ל, שאינן יכולות להתפרש לפי הפשט. עקבותיה של שיטה פרשנית זו ניכרים כבר בשני מדרשי תורה תימניים מן המחצית השנייה של המאה ה-15: "מדרש הביאור" ו"אֶלְנִיזוּ אֶלְמִנְנִי".¹⁰⁵ החכם התימני האחרון שנקט דרך פרשנית זו היה ר' משה אלבלידה, שחי בראשית המאה ה-17, בעל הפירוש על חמש מגילות.¹⁰⁶

בנוסף למדרשים הפילוסופיים הללו על התורה נתחברו חיבורים נוספים בשיטת הפרשנות האליגורית, רובם למחברים אנונימיים. מקצת החיבורים סובבים סביב פרשיות התורה, ומקצתם עוסקים בשאלות פילוסופיות, תוך שהם מעניקים משמעות אליגורית גם לעניינים הלכתיים. החיבור הבולט ביותר בשיטה זו הוא "פְּתָאב אֶלְחֶקְאִיק" [= "ספר האמיתיות"], שנכתב ע"י חכם מחכמי העיר צַעְדָה, ושימש עילה להתקפה נמרצת מצד חכמי צַנְעָא על חכמי צעדה ודרכם הפרשנית.¹⁰⁷

הילקוטים החדשים שצמחו במאות ה-16 ועד ה-19 הם תוצאה מהעיסוק המרובה בפירושים לתורה שבדפוס, שהגיעו לתימן והתפשטו בקרב הלומדים, כגון: רש"י, רבנו בחיי, ובתקופה מאוחרת יותר "נחל קדומים" למרן החיד"א. כל מדרשי תימן נדחקו מפני פירושים חדשים אלה. מתוך הפירושים שבדפוס נעשו ילקוטים חדשים, שכמות חידושיהם של בני תימן בהם היא מבוטלת. היסוד הפשטני ניטשטש בהם וכנגדו גברו יסודות הנוטריקון, הסוד והאליגוריה, כנראה בהשפעת לימוד הקבלה. סימנם החיצוני הוא, כאמור לעיל, היעדר

104 פורסמו ע"י הרב יוסף קאפח, כנספח לחיבור: **גן השכלים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' קעג-רנו; בלומנטל, השאלות, עמ' 273-387. על חייו של ר' חוטר ותקופתו ראה: יוסף טובי, "רבי חוטר בן שלמה - חייו ותקופתו", בתוך: בלומנטל, השאלות, נספח 1, עמ' 388-396.

105 יוסף טובי, "בפתח השער", בתוך: קאפח, האמיתיות (ראה הערה 108 לקמח), עמ' 7.

106 פורסם בתוך: הרב יוסף קאפח, **חמש מגילות עם פירושים עתיקים, היוצאים לאור פעם ראשונה על פי כתבי יד בצירוף מבואות, הערות והארות**, ירושלים תשכ"ב.

107 הרב יוסף קאפח, **כתאב אלחקאיק [ספר האמיתיות]**, ת"א תשנ"ח, עמ' 8.

מוחלט של לשון ערבית, לפי שמקורותיהם הם על טהרת לשון הקודש, ולפי שחיבורים דוגמת אלה של גאוני בבל נדחקו מפני הפירושים הנדפסים. שני חיבורים המבשרים את פתיחתה של תקופה זו הם "צידה לדרך" לר' יחיא אלציאהרי ו"חמדת ימים" לר' שלם שבזי (נפטר בשנת 1710).¹⁰⁸ שני המחברים הכניסו לתוך חיבוריהם טעמי תורה מתוך ספרים שנודמנו להם, ובראשם ספר הזוהר וספרי מקובלים ראשונים. הפירושים לתורה שנכתבו במאות האחרונות דומים זה לזה הן מצד מקורותיהם והן מצד שיטתם. מספרם מגיע ל-400 בקירוב, ומחבריהם הם תלמידי חכמים מכל ממחוזות תימן. ריבויים של פירושים אלה נובע מן העיסוק המתמיד בפרשיות התורה מדי שנה, ומן המנהג הרווח להשמיע טעמי תורה מפרשת השבוע על השולחן, בסעודות היחיד והרבנים, בשמחת חתנים ובבית אבלים. ראה לדבר: על הנביאים ועל הכתובים כמעט שלא נכתב אף לא חיבור אחד. מכל הפירושים ראוי לציון המדרש "מנחת יהודה" לר' יהודה גיספאן (נפטר 1837) על התורה וחמש מגילות. בצידים של החיבורים שנשתמרו לנו בשלימותם או במקצתם מצויים גם חיבורים שנודעו לנו בשמותם בלבד, מתוך אזכורם בספרים אחרים.¹⁰⁹

ח. הפרשנות הקראית

חשיבות מרובה להתפתחות פרשנות המקרא בימה"ב שמורה לפרשנות הקראית.¹¹⁰ אף שטעמים מובנים אין היא מוכרת בציבור הלומדים הרחב, ובוודאי לא בקרב הציבור היהודי הרבני-אורתודוקסי בימינו, יש לזכור

108 יצא לאור לראשונה בירושלים בין השנים תרמ"ג-תרמ"ה, בשנית בשנת תשט"ז, ובשלישית בשנת תשל"ז. על ההתלבטות בין החוקרים בשאל ייחוסו של הספר לר"ש שבזי ראה: יוסף טובי, "לזיהוי מחבר מדרש 'חמדת ימים', תגים, ג-ד (תשל"ב), ובמבואו של שמעון גרידי למהדורה האחרונה שנדפסה בתשל"ז.

109 רצהבי, מספרות, עמ' 14.

110 מן הראוי לתקן טעות נפוצה בחקשר לקראים. במשך זמן רב נהוג היה לחשוב (וללמד) שאת התנועה הקראית ייסד בנו של ראש הגולה, ענן בן דוד, כתוצאה מסכסוך על ראשות הגולה בבל והפילוג שחל בעקבותיו. אולם המחקר המודרני הראה, כי היעניינים היו רק קבוצה בקראות הקדומה, ולא יסודה או מרכזה. על כך ראה, למשל: Alexander, Leon Nemoy, Anan ben David: A Reappraisal, in: Alexander Scheiber (ed), *Semitic Studies in Memory of Immanuel Low*, Budapest 1947, pp. 239-248 Haggai Ben-Shammai, [rep. Philip Birnbaum (ed.), *Karaite Studies*, N.Y. 1971, pp. 309-318] . Between Ananites and Karaites, *Studies in Jewish-Muslim Relations*, I (1993), pp. 19-29 . על ההתפתחויות בחקר הקראות ראה: חגי בן-שמאי, "הקראים והמזרח - מגמות בחקר הקראים והקראות", *פעמים*, 89 (תשס"ב), עמ' 5-18. על השימושים במונחים 'קראים' ו'קראות' לצורך אפיונם של אישים שונים במחלוקת, ראה: דניאל י' לסקר, "הקראי כאחרי יהודי", שם, עמ' 97-98.

שבימה"ב היתה לפרשנות המקרא הקראית חשיבות רבה ביותר בכל הקשור להתפתחותה של פרשנות המקרא, ובמיוחד זו הפשטית, בקרב היהדות הרבנית.¹¹¹ מכיוון שהפרשנות הקראית לא השתמשה בדרך כלל במידות הפרשניות שהיו מקובלות על חז"ל, ואף לא בדרשות המצויות בתלמודים ובמדרשים,¹¹² היה עליה לפתח דרכי פרשנות חדשות ועצמאיות, ומשום כך פיתחה את הפרשנות הפשטית ואת הפרשנות הספרותית. "הרבניים", ובראש הראשונה רב סעדיה גאון, שביקשו להתמודד עם האויב הקראי בנשקו שלו, פנו אף הם לדרכי פרשנות אלה והוסיפו ושכללו אותן.

היצירה הקראית בימי הביניים משתרעת על פני שלוש תקופות עיקריות:

1. המאות ה-8 וה-9, הנחשבות לראשית התארגנותה של התנועה הקראית לפלגיה השונים בפרס ובבבל. נציגיה הבולטים ביותר של תקופה זו היו **ענן בן דוד** (המחצית השנייה של המאה השמינית), **בנימין אלנהואנדי** (אמצע המאה התשיעית)¹¹³ ו**דניאל אלקומיסי** (סוף המאה התשיעית). בתקופה זו שימשה העברית בדרך כלל כשפת הכתיבה העיקרית.¹¹⁴
2. המאות ה-10 וה-11, הנחשבות תקופת "תור הזהב" של היצירה הקראית. התנועה הקראית התפשטה בכל רחבי המזרח הערבי, והחשובים שבחיבוריה נכתבו באותה עת. מרכזיה של התנועה היה בארץ-ישראל, אשר בה התקיימה "ישיבה" קראית, ששימשה אבן שואבת לחכמים שונים.¹¹⁵ בין הבולטים

111 התואר "רבניים", אינו מציין בימה"ב "נושאי תואר רבי", אלא כינוי כללי ליהודים שאינם קראיים.

112 אם כי לעיתים, כאשר דרשות חז"ל לא עמדו בניגוד לביאוריהם שלהם, לא נמנעו הקראים מלהשתמש באותן דרשות.

113 מבין חיבוריו של אלנהואנדי שרדו כמה העוסקים בהלכה דווקא, ראה: א"א הרכבי, "מספר המצוות לבנימין הנתואנדי", בתוך: הנ"ל, **השריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני המקרא**, ס"ט פטרבורג תרס"ג [ד"צ ירושלים תשכ"ט], עמ' 175-182; יורם ארזר, "שקיען קומראניים בשתי הלכות של הקרא בנימין אלנהואנדי בסוגיית בשר תאוה" ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 5-38.

114 כזה הוא, למשל, ספר הדינים של אלנהואנדי (כת"י Leiden Or. 4760 - מספר 22 בקטלוג של Warner), או פירושו של אלקומיסי על ספרי תרי-עשר: **פתרון שנים עשר**, מהדורת יצחק דב מרקון, ירושלים תשי"ח. יחד עם זאת יצוין, כי ספר המצוות של ענן בן דוד נכתב בלשון הארמית (א"א הרכבי, **השריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני המקרא**, ירושלים תשכ"ט).

115 על מרכז זה ראה: ח"ה בן-ששון, "דמותה של עדת 'השושנים' הקראית בירושלים", **שלם**, ב (תשל"ו), עמ' Daniel Frank, *The Shoshanim of Tenth-Century Jerusalem: Karaite exegesis, Prayer*; 18-1 and Communal Identity, in D. Frank (ed), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden, 1995, pp.199-245.

שבחכמים אלה: **יוסף בן נוח**,¹¹⁶ **סלמון בן ירוחם**,¹¹⁷ **סהל בן מצליח**, **יפת בן עלי**, **דוד אלפאסי**,¹¹⁸ **ישועה בן יהודה**,¹¹⁹ **יוסף אלבציר**¹²⁰ **ולוי בן יפת**.¹²¹ במרכז זה נתחברו פירושים למקרא,¹²² חיבורים פילוסופיים ותיאולוגיים, ספרי דקדוק ולשון ועוד. מרכז זה התקיים עד הכיבוש הצלבני של ירושלים. יחד עם זאת התקיימו מרכזים קראיים חשובים גם מחוץ לארץ-ישראל, בעיקר בבבל, בפרס, בדמשק ובקהיר. החשוב שבחכמים הקראים מחוץ למרכז הארץ-ישראלי היה **יעקוב אלקרקסאני**, אשר פעל בבבל במאה העשירית.¹²³ שפת הכתיבה העיקרית בתקופה זאת היתה ערבית, ובה נתחברו מרבית הפירושים, ספרי הדקדוק וחיבורים האחרים.¹²⁴

- G. Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought*, Including a Hagiographia, Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of Abu Leiden, 2000 116
- Ya`qub Yusuf ibn Nuh on the 117
- L. Marwick, *Studies in Salmon Ben Yeroham*, J.Q.R., 34 (1943/44), pp. 313-320, 475-480. ראה עלי אצל:
- Solomon L. Skoss, *Kitab Jami` Al-Alfaz of David Ben Abraham Al-Fasi*, New-Haven, 118
- vol. 1 1936; vol. 2 1945. עלי ותד, "אלתפכים ואל-אכיתצאר במשנתו הלשונית של דוד בן אברהם אלפאסי", **אשל באר שבע**, ה' = שי להדסה - מחקרים בלשון הערבית ובלשונות היהודים מוגשים להדסה שי (תשנ"ז), עמ' 61-80.
- עליו ועל פרשנותו ראה: חגי בן-שמאי, "ישועה בן יהודה - לדמותו של חכם קראי ירושלמי במאה היא", 119
- Meira Polliack, *Alternative renderings and additions in* עמ' 3-20, וכך: **פעמים**, 32 (1987),
- J.Q.R., 84 (1993-1994), *Yeshu'ah ben Yehudah's Arabic Translation of the Pentateuch*, pp.213-225.
- ראה עלי אצל: דוד סקליר, **כתבי-היד בערבית יהודית באוספי מירקוביץ' - חיבורי יוסף אלבציר - מקורות ומחקרים**, ירושלים תשנ"ז; David Sklare, *Yusuf al-Basir: Theological Aspects of His Works*, in: D. Frank (ed), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden, 1995, pp. 255-262
- על יצירתו ראה: חגי בן-שמאי, "קטע חדש מהמקור הערבי של ספר המצוות ללוי בן יפת הקראי", **שנתון המשפט העברי**, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ה), עמ' עמ' 99-133.
- על צמיחתה של פרשנות המקרא הקראית במרכז זה, ראה: Meira Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation - A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries CE*, Leiden 1997
- ראה עלי: H. Hirshfeld, *Qirqisani Studies*, London 1918. חגי בן-שמאי, **שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי**, דיסרטציה, האוני' העברית בירושלים, תשל"ח.
- לעניין זה ראה: חגי בן-שמאי, "לשונות הקראים בארצות דוברי ערבית (הערבית ומסורת העברית) - מצב המחקר", **מסורות**, ב (תשמ"ח), עמ' 57-64; רינה דרורי, **ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית**, ת"א 1988, עמ' 44-48; הנ"ל, "Words Beautifully Put": Hebrew versus Arabic in Tenth-Century Jewish Literature, in: J. Blau & S.C.Reif (eds), *Genizah; Research After Ninety Years - The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, pp. 55-58

3. עם דעיכתו של המרכז הארץ-ישראלי התחזק המרכז הקראי בביוזנטיון, החל מהמחצית השנייה של המאה ה-11 ועד המאה ה-16. שם תורגמו לעברית רבים מהחיבורים שנכתבו במרכז הירושלמי,¹²⁵ ולצידם נכתבו חיבורים בעלי אופי אנציקלופדי, המסכמים את הישגיהם של קודמיהם בתחומים שונים, בעיקר בתחומי ההלכה והפרשנות.¹²⁶ אמנם בתקופה מאוחרת יותר נכתבו בקרים ובמזרח אירופה חיבורים קראיים בלשון התורכית, אך חשיבותם מעטה ואין להם עניין למאמר זה.¹²⁷

כאמור לעיל, לפרשנות המקרא הקראית היתה השפעה רבה על פרשנות המקרא ה"רבנית" בימי-הביניים.¹²⁸ פרשן המקרא הקראי החשוב ביותר, והמצוטט פעמים רבות ע"י פרשנים רבניים,¹²⁹ היה יפת בן עלי. שמו הערבי: אבו עלי אלחסן אבן עלי אלפצ'רי, מלמדנו, שמוצאו (או מוצא משפחתו) מבצרה אשר

G. Khan, *The Medieval Karaite Transcriptions of Hebrew into Arabic Scripts*, IOS, 12 (1992), pp. 157-176.

125 ראה למשל: מלאכי בית-אריה, "כתבי יד עבריים שהועתקו בירושלים או על ידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני", בתוך: ב"ז קדר וצ' ברס (עורכים), *פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים*, ירושלים תשל"ט.

126 יש להדגיש, כי בביוזנטיון התקיימה גם יצירה יהודית עצמאית עתיקה, ראה, למשל: Nicholas De Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tuebingen 1996 שהוא פירוש עברי-ביוזנטי קדום משנת 1000 לערך על ספר יחזקאל ומקצת ספרי תרי-עשר. לביקורת על הספר ולהערכה על התקופה והיצירה ראה: R.C. Steiner, *Textual and Exegetical Notes to Nicholas de Lange*, J.Q.R., 89 (1988), pp. 155-159; Sh. Cohen, J.Q.R., 89 (1998), pp. 182-184; ישראל מי תא-שמע, "פרשנות מקרא עברית-ביוזנטית קדומה, סביב שנת 1000, מן הגניזה", *תרביץ*, סט (תש"ס), עמ' 247-256, וכך: ר"ש שטיינר, "בחינות לשון בפירוש ליחזקאל ולתרי-עשר שבמגילות העבריות מביוזנטיון", *לשונו*, נט (תשנ"ו), עמ' 39-56.

127 לתיאורם של חיבורים אלה ולשונם ראה: ו' מוסקוביץ ובי טוקן, "לשון קדרי" - נתונים לשוניים על מוצא הקראים ותולדותיהם בקרים ובמזרח אירופה", *פעמים*, 6 (תשמ"א), עמ' 79-106.

128 לדיונים כלליים על הפרשנות הקראית והתפתחותה ראה: in: M. Daniel Frank, *Karaite Exegesis*, The History of Saeb, C. Brekelmans & M. Haran (eds), *Hebrew Bible/Old Testament Its Interpretation*, Vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Goettingen 2000, pp. 110-128. ובמיוחד מחקרה של מאירה פוליאק: "צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים", *ספונות*, סדרה חדשה, ספר שביעי (כב), (תשנ"ט), עמ' 299-311; "תפיסת רב סעדיה גאון את תרגום התורה בהשוואה לתפיסת הקראים", בתוך: י' בלאו וד' דורון (עורכים), *מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים*, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ר"ג תש"ס, עמ' 191-202, ובעיקר ספרה על המסורת הקראית בתרגום המקרא (ראה הערה 123 לעיל).

129 ראה, למשל, הפרק: "ראבי"ע וחכמי הקראים", בתוך: עזרא-ציון מלמד, *מפשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם*, ירושלים תשל"ח, ח"ב, עמ' 676-678.

בעיראק. אולם עיקר פעילותו היה במחצית השנייה של המאה ה-10 בירושלים, שם גם מת, כנראה, לקראת סופה של אותה מאה.¹³⁰ כרס"ג כלפניו, גם יפת חיבר תרגומים ופירושים בלשון הערבית. בתרגומיו של יפת למקרא, אשר תוארו בדרך כלל כחקייניים ומילוליים גרידא, משתקפות מגמה פרשנית מודעת ושיטה תרגומית מבוקרת. מטרתה של שיטה זאת היא לנצל את התרגום לערבית על מנת להעמיד את הקורא על מבנהו הלשוני ועל מובנו הבסיסי של הפסוק.¹³¹ בה במידה, ככל שמעמיקים בפירושו של יפת, נחשפת מורכבותם הרעיונית ומקוריותם הספרותית.

שתי גישות מרכזיות משתקפות בפירושו של יפת, ולעיתים הן משמשות זו לצד זו, בהתאם לספר או לסוג הספרותי אליו הוא שייך:

1. הגישה האחת, המכונה במחקר בתארים "פרוגנוסטית", "משיחית" או "פְּשָׁרִית", באה לידי ביטוי מובהק בפירושו של יפת לספרים בעלי תכנים משיחיים או מסורת פרשנית אלגורית, כגון דניאל ושיר השירים, אך גם בפירושו לחלקים מהתורה, לתהילים, לישעיהו ולתרי-עשר. עיקרה של גישה זאת הוא הנסיון השיטתי לגלות בכתוב המקראי רמזים לקורות ימיה ומאבקיה של התנועה הקראית, לאקטואליה בת זמנו של יפת ואף לעתידה הצפוי של תנועתו. קריאת הכתובים על פי מפתח פרשני השואב מעולמו העכשווי של הפרשן וממאוייו המשיחיים והכיתתיים מתעלמת ביודעין ממשמעם המיידי והפשוט. בכך יש משום דמיון לשיטתם המרכזית של בני כת קומראן בפרשנות המקרא, המכונה על ידם "פשר".
2. הגישה השנייה, הנדמית כהפוכה לקודמתה, היא לשונית-הקשרית, או ספרותית במובהק. במסגרת זאת יפת מנתח את הכתוב המקראי באמצעות אמות-מידה תחביריות, לקסיקליות ורטוריות, המבקשות להעמיד על משמעותו על פי מפתח מבני (סטרוקטוראלי) במהותו, השאוב, כביכול, מעולמו של הטקסט ונשאר בגבולותיו. במסגרת זאת יפת נשמר ביודעין שלא לערב בעבודת הפרשנות שיקולים אקטואליים או חינוכיים הלקוחים מעולמו של הפרשן, שהם חיצוניים לעולמו של הטקסט. אמות-מידה לשוניות-ספרותיות מעין אלה מפותחות למדי ואינן רחוקות במהותן

130 יש המאחרים את מותו של יפת עד אחרי שנת 1005, אולם לדעת משה גיל יש להקדים את שנת פטירתו בכעשרים שנה (גיל, ארץ-ישראל, עמ' 636).

131 לניתוח מפורט של תפיסתו התרגומית של יפת ושיטתו בתרגום המקרא ראה: פוליאק, מסורת, עמ' 37-45, 291-103.

מאמות-המידה המאפיינות את ביקורת המקרא המודרנית, על אף שצמחו מתוך תודעה אמונית ונותרו במסגרתה הרעיונית. על אף הסתירה הקיימת, לכאורה, בין שתי הגישות הפרשניות הללו נראה, כי יפת, כמו רוב פרשני ימי-הביניים היהודיים, לא חש מחוייב לשאת בעוליה של דרך פרשנית אחת בלבד, אלא נטה לערוך אבחנה פונקציונאלית בין גישות פרשניות שונות ובכך לאפשר את קיומן בכפיפה אחת. כל גישה הובנה, על כן, כפועלת במישור נפרד של הטקסט המקראי, וכמגלה בו מימד מובחן, הקיים במקביל לממדים אחרים.¹³²

כך נהג גם קודמו של יפת, הפרשן הקראי דניאל אלקומיסי (סוף המאה התשיעית), אשר בפירושו לתרי-עשר ולספרים אחרים הפעיל במודע שני מישורי דיון: לשוני-הקשרי מחד גיסא, ואקטואלי מאידך גיסא.¹³³ כך נהגו גם פרשנים רבניים מחוגים וזמנים שונים כרס"ג, רד"ק, או רמב"ן, אשר הפרידו בבירור בין מישור הפשט למישור הדרש בדיוניהם בכתובי המקרא.¹³⁴ ההבדל הוא בכך, שלגבי הקראים הדיון האקטואלי בכתוב מקביל למישור הדרש, בדומה לתיפקודו בפשטי קומראן, וזאת בשל דחייתם את סמכותם של חז"ל ובשל היותם כת משיחית בעיקרה.

יפת לא התמקד בענפי הלשון, הפילוסופיה או ההלכה בלבד, אלא חתר להעמיד מפעל כולל של תרגום ופירוש בערבית לכל ספרי התורה, הנביאים והכתובים, אשר אותו השלים כנראה במחצית השניה של המאה ה-10 (960-990 לערך).

הצבתה של מטרה רחבה ובעלת גוון ציבורי מעין זאת, מתוך ידיעה כי תקצר היריעה מלהכיל את עומקו של כל ספר, מלמדת לא מעט על מעמדו המיוחד של יפת בקרב עדת הקראים במאה העשירית כגדול פרשני המקרא בני זמנו. נראה, כי בני-דורו ראו בו פרשן המסוגל ונכון לשאת במשימה של ביסוס הפרשנות הקראית ולהקנות לה מוניטין כבת תחרות עם הפרשנות הרבנית (בעיקר זו מבית מדרשו של רס"ג).

132 להרחבה בעניין זה ולמקורות נוספים ראה: מ' פוליאק וא' שלוסברג, "תרגומו של יפת בן עלי הקראי לספר עובדיה - מהזורה מוערת ומבוארת", **פעמים**, 89 (תשס"ב), עמ' 61-82.

133 לנושא שיטתו הפרשנית של אלקומיסי ראה: פוליאק, מסורת, עמ' 23-36.

134 ראה במדבר רבה יג, טו והשווה דברי רבי יוחנן: "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות" (שבת פח, ב); "מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין לד, א).

מהיגדיו השונים של יפת, השזורים בפירושו ומשיטתו בתרגום ובפרשנות עולה, כי הוא ראה את עצמו מעין חוליה מקשרת בין הפרשנות הקראית הקדומה, שנכתבה בעברית, בעיקר במרכזי הקראים בפרס ובבבל ואשר שיטותיה לא הגיעו לכלל גיבוש רעיוני, לבין הפרשנות הקראית שנכתבה בערבית, בעיקר בירושלים, ואשר התקרבה ביוזעין אל מושגי החשיבה הערביים, ובכך סללה את הדרך לפרשנות הקראית הפילוסופית והלשונית שבאה אחריה. היקף מפעלו של יפת והמשימות הברורות שהגדיר לעצמו ולקהלו מלמדים, כי הוא תר אחרי מסגרת לדיון עקרוני במקרא מהזווית הקראית, מתוך שיטתיות ומבלי לבכר ספר אחד על פני משנהו.

על מעמדו הרם של יפת בקרב הקראים מעידה גם העובדה, ששיטת התרגום והפירוש אשר פיתח התקבלה, באופן עקרוני ונרחב, בדורות שאחריו. קראים בני המאה ה-11 וה-12 כישועה בן יהודה ועלי בן סולימאן, התבססו על תרגומו של יפת לתורה בבואם לחבר תרגומים חדשים, המתחשבים יותר בשפת היעד הערבית.¹³⁵ גם בעובדה שהקראים המשיכו להעתיק מתרגומו ומפירושו של יפת לאורך כל ימי-הביניים ואף תרגמו בעצמם חלקים מכתביו לעברית, מבלי לנסות לנסח מפעל חדש בתחום זה, יש משום עדות בדבר חיוניות פרשנותו ומידת התקבלותה.¹³⁶

תפקיד המפתח שמילא יפת בהרחבתה ובביסוסה של פרשנות המקרא הקראית השפיע, אם כן, על התפתחות הפרשנות היהודית למקרא בכל ארצות האסלאם, ובמיוחד בספרד. חשיבותם של כתביו ותפיסתו הפרשנית ודאי שאינם מתמצים באור שהם שופכים על כתבי רס"ג או על פרשן רבני זה או אחר, אלא נובעים מאמות-המידה שקבע בחקר המקרא ובביאורו.

ט. לשון ודקדוק

עד למאה השמינית לערך עסקו יהודים בתחום הלשון בעיקר על מנת לשמר את נוסח המקרא. בתקופה הערבית-היהודית הופך העיסוק בלשון לתחום עצמאי, העומד בפני עצמו וללא זיקה לשמירת הנוסח. הרצון להבין את המקרא כפשוטו מחד גיסא, והאתגרים הפרשניים שהציבו הקראים בפני הרבניים, מאידך גיסא, הביאו להתגברות ההתעניינות בלשון העברית ובדקדוקה. חקר

135 לנושא יחסם של המתרגמים בני המאה ה-11, דוגמת ישועה בן יהודה ועלי בן סולימאן לתרגומו של יפת והתבססותם עליו ראה: פוליאק, מסורת, עמ' 37-64, 278-291.

136 על היקף העתקתם של פירושי יפת ראה: חגי בן-שמאי, "מהדורה ונוסחאות מפרושי יפת בן עלי למקרא", *עלי ספר*, ב (1976), עמ' 17-32.

הלשון העברית העסיק, משום כך, את פרשני המקרא, שהקדישו מקום נרחב לבירור סוגיות לשוניות בפירושיהם, את המדקדקים שרצו לחקור את הלשון העברית ולקבוע את כלליה, ואת הפייטנים שביקשו לעשות שימוש מושכל בלשון העברית בתפילה, בפיוט ובשירה.

כמו בתחום פרשנות המקרא, ההתמקדות בחקר הלשון החלה במזרח. רב **סעדיה גאון** תרם את חלקו בתחום זה באמצעות ספרי דקדוק ("כתב אלגה")¹³⁷ ומילונים ("פתרון שבעים המילים הבודדות" [= "כתב אלספיען לפטיה"]¹³⁸ ו"האגרון")¹³⁹.

אחד המדקדקים החשובים בימיה"ב היה ר' **יהודה אבן קוניש**, אשר חי באמצע המאה ה-10 לערך. את פרסומו רכש לו אבן קוריש תודות לחיבורו "אלרסאלה" [= האיגרת]¹⁴⁰, שאותו שלח ליהודי קהילת פאס שבמרקו, לאחר שהגיע לידיו ידיעות, כי חלק מיהודי העיר מבקשים לבטל את המנהג הקדום לקרוא את פרשת השבוע "שנים מקרא ואחד תרגום". באיגרתו זו ר"י אבן קוריש עומד על חשיבותו של התרגום הארמי, ומאיץ בקוראי איגרתו שלא לנטוש את המנהג העתיק הזה, הרווח בכל קהילות ישראל. בהמשך הוא עומד על הדמיון הרב הקיים בין שלוש השפות השמיות החשובות: העברית, הארמית והערבית, ואף מסביר אותו בקירבת הייחוס שבין אברהם העברי, ללבן הארמי ולישמעאל הערבי, וכן בקירבה הגיאוגרפית בין העמים הדוברים שפות אלה.

החיבור מחולק לשלושה חלקים:

1. השוואה בין הלשון העברית ללשון הארמית;
 2. השוואה בין העברית המקראית ללשון המשנה [= לשון חכמים];
 3. השוואה בין הלשון העברית ללשון הערבית.
- בנוסף לעניינים הדקדוקיים והפרשניים המתבארים בחיבור זה, חשיבותו היא בכך שזו הפעם הראשונה שמדקדק מימי-הביניים אינו מסתפק בתיאור

137 אהרן דותן, **אור ראשון בחכמת הלשון - ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון**, ירושלים תשמ"ז [כרך ראשון: המבוא; כרך שני: החיבור].

138 נחמיה אלוני, "כתב אלספיען לפטיה", בתוך: ד"ש לוינגר ואחרים (עורכים), **ספר זכרון לכבוד פרופסור יצחק יהודה גולדציהר ז"ל**, חי"ב, ירושלים תשי"ח, עמ' 1-47; בנימין קלאר, "הנוסח המקורי של פתרון שבעים מלים בודדות", **רס"ג - קובץ תורני-מדעי**, ירושלים תשי"ג, עמ' רע"ה-רצ [= הנ"ל, מחקרים ועיונים, ת"א תשי"ד, עמ' 259-275].

139 נחמיה אלוני, **האגרון - כתב אלספיען אלעבראני**, ירושלים תשכ"ט.
140 המהדורה הביקורתית של ה"רסאלה" פורסמה ע"י דן בקר, ת"א תשמ"ד. יצויין, כי אבן קוריש היה גם פייטן, וככל הנראה אף חיבר פירוש לספר דברי הימים (ראה עמ' 13 במהדורה הנוכרת).

לשון כלשהי, אלא גם עוסק בקשרים בינה לבין לשונות דומות לה, ומנסה לעמוד על הסיבות לכך. מסיבה זו נחשב ר"י אבן קוריש לאבי הבלשנות המשווה.

ר' יהודה בן דוד חיוגי היה זה שהניח את היסודות לדקדוק העברי כפי שהוא מוכר לנו היום. הוא נולד בפאס שבצפון-אפריקה באמצע המאה ה-10, ובגיל צעיר הגיע לספרד. קודם לחיוגי היתה ההנחה הרווחת בקרב פרשנים ומדקדקים, ובהם רס"ג, מנחם בן סרוק, רש"י ואחרים, שמספר אותיות השורש נקבע עפ"י האותיות המופיעות תדיר בנטייה. שורשו של הפועל "קם" לדעה זו הוא ק"ם, ושל הפועל "ניט" הוא טי.¹⁴¹ בהשפעת המדקדקים הערבים הגיע ר"י חיוגי למסקנה החדשנית, שהשורש העברי מורכב משלושה עיצורים, אשר חלקם עשוי שלא להיראות בנטייה, דוגמת הפועל "קם" (אשר שורשו קו"ם, ולא ק"ם), או "ניט" (אשר שורשו נטי"ה, ולא טי). ר"י חיוגי גם חשף את השינויים המורפולוגיים המשפיעים על הפעלים העלולים¹⁴² והכפולים.¹⁴³

את חידושי המפליגים בתחום תורת הלשון הנחיל ר"י לדורות הבאים באמצעות חיבוריו הדקדוקיים, כמו גם באמצעות הביאורים הפילולוגיים הקצרים שחיבר על מספר ספרי מקרא, ואשר בהם הביא את שיטתו הלשונית החדשה לידי ביטוי.¹⁴⁴

משנתו הלשונית של ר"י חיוגי שוכללה ויושמה בצורה נרחבת ע"י תלמידו המובהק, **ר' יונה אבן ג'נאח**. ספר הדקדוק החשוב ביותר של ריב"ג, "כתאב אלתיקוח" [= ספר הדקדוק] מחולק לשני חלקים: "כתאב אללמע"י¹⁴⁵ [= ספר

141 ראה למשל רש"י על "נגי" (צפניה ג, יח): "ואין שורש בתיבה אלא הגימ"ל לבדה".

142 דהיינו, פעלים שאינם מגזרת השלמים, שאחת מאותיות השורש שלהם חסרה (דוגמת נפ"ל - "יפ"ל") או נחה (דוגמת שי"ר - "ישי"ר). יצויין, שהמונח "עלולי" לקוח מן הלשון הערבית, אשר בו המילה "עלה" הוראתה "מחלה", ושורש "עלולי" הוא, לפיכך, שורש "חולה", לפי שלא כולו נראה בנטייה.

143 ראה: **ספרי דקדוק מראש המדקדקים ר' יהודה חיוגי**... אשר העתיקם החכם ר' אברהם בן עזרא ז"ל, מהדורת יהודה דוקטס, פרנקפורט תר"ד. למחקרים על שיטתו הלשונית של ר"י חיוגי ראה, למשל: אילן אלדר, "משנתו הדקדוקית של ר' יהודה חיוגי הספרדי", **לשונו**, נד (תשי"ז), עמ' 169-181; נאסר בסל, **תורתו הדקדוקית של ר' יהודה חיוגי**, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, ר"ג, תשנ"ב; עלי ותד, **משנתו הלשונית של ר"י חיוגי מבעד למונחי במקורם הערבי ובתרגומם העברי**, חיפה 1994; נפתלי קינברג, "תפיסתו התחבירית של ר' יהודה חיוגי", **לשונו**, נב (תשמ"ח), עמ' 144-156.

144 נאסר בסל, "כתאב אלתיקוח והשלמת תורתו הדקדוקית של רבי יהודה חיוגי", **תעודה**, ט [= מחקרים בלשון העברית - ספר הזיכרון לאליעזר רובינשטיין] (תשנ"ה), עמ' 131-142; הנ"ל, **כתאב אלתיקוח לר' יהודה חיוגי**, ת"א תשס"א.

J. Derenbourg, *Le Livre des Parterres Fleuris d'Abou'l-Walid Merwan Ibn Djanah*, 145 Paris 1886.

הרקמה¹⁴⁶] ו"פְּתָאב אֶלְאָצוּל"¹⁴⁷] = ספר השורשים¹⁴⁸]. החלק הראשון, "אללמע", הוא למעשה ספר דקדוק מקיף, הכולל אליבא דמחברו "הרבה משימוש הלשון והעברותיו ומנהגיו ובנייניו וזולת זה מענייניו", ואילו החלק השני, "אלאצול" הוא מילון, המסודר עפ"י השיטה התלת-עיצורית של רבו, ר"י חיוג. עבודתו זו של ריב"ג ראויה להיחשב לפסגת ההישגים של מקצוע הדקדוק בימה"ב, אם כי כיום ידוע לנו, שחלקים לא מעטים מספר "הרקמה" מועתקים מספרי דקדוק ערביים, תוך הכנסת השינויים המתחייבים מהיותו ספר לדקדוק הלשון העברית.¹⁴⁹ ממשיכו של ריב"ג, דוגמת ר' דוד קמחי [= רד"ק], כתבו בעיקר בעברית, ומשום כך גרמו להשכחת חיבוריו של ריב"ג, בעיקר בקרב הקהילות היהודיות שלא ידעו ערבית, אך חשיבותם חיבוריו של ריב"ג כספרי דקדוק, ובמידה לא מעטה גם כפרשנות פילולוגית למקרא, בעינה עומדת.

רב האי גאון חיבר אף הוא מילון חשוב בשם "פְּתָאב אֶלְאָאֵי" [= ספר הכולל] לעברית המקראית והתלמודית. רק חלקים ממילון זה הגיעו לידינו.¹⁵⁰ שלושה דורות אחרי רב האי גאון חיבר ר' **תנחום הירושלמי** את המילון "אֶלְמַרְשָׁד אֶלְפֵּאֵי" [= המדריך המספיק], המיועד בעיקר ללשון הרמב"ם

146 מיכאל וילנסקי, **ספר הרקמה לר' יונה אבן גינאח**, ברלין תרפ"ט [מהדורה שנייה, ירושלים תשכ"ד]. בהקדמתו ל"ספר הרקמה" ריב"ג הוא מסביר את שמות ספריו: "יסמינא כתאבנא הדיא בכתאב אלנתקוח אי אלדקדוק אלדי מענאה פי אלסאן אלעבראני אלכחתי ואלתפתיש כמה אן תנקיח אלכלאם פי אלסאן אלערבי הו תפתישה איצא... וסמיתיה... בכתאב אללמע תשביחא לאבואבה באללמע מן אלארץ והי מואציע יכון פיהא אנואע מכיתלפה מן אלאחר אָכִידִי מן אללמע פי אלתיוב יכון מן אלואן שתי. ואלגזי אלתיאני נדיכר פיה אכתיר אלאצול אלמוגודה פי אלמקרא פסמית הדיא אלגזי אלתיאני בכתאב אלאצול" [= קראנו ספרנו זה "ספר הדקדוק", אשר עניינו בלשון העברית החקירה והחיפוש, כמו שדקדוק הלשון בלשון ערב אף הוא חיפוש... וקראתי אותו... "ספר הרקמה" לדמות שעריו אל רקמות האדמה, והמה המקומות אשר יהיו בהם מינים שונים מן הפרחים, נלקח מרקמת הבגד, אשר תהיה מצבעים רבים. והספר השני, נזכור בו רוב השורשים הנמצאים במקרא, ועל כן קראתי החלק השני "ספר השורשים"].

147 **Adolf Neubauer, The Book of Hebrew Roots by Abu 'L Walid Marwan Ibn Janah**, Oxford 1875 [rep. Amsterdam 1968].

148 **ספר השורשים**, מהדורת בנימין זאב באכער, ברלין תרנ"ו [ד"ע ירושלים תשכ"ו].

149 על עניין זה הצביע בהרחבה דן בקר: "יונה אבן גינאח ותלותו במדקדקים הערביים", **לשוננו**, נו (תשנ"ג), עמ' 137-145; "למקורותיו הערביים של ר' יונה אבן גינאח", **תעודה**, ט (תשנ"ה) [= ספר זיכרון לאליעזר רובינשטיין], עמ' 143-168; "ר' יונה אבן גינאח על השם המיועד והלא מיועד - הליכה בעקבות המדקדקים הערביים", בתוך: יעקב בן-טולילה (עורך), **שי להדסה - מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים לכבוד הדסה שי**, הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ז, עמ' 45-60, ובעיקר בספרו: **מקורות ערביים לדקדוקו של ר' יונה אבן גינאח**, ת"א תשנ"ט.

150 על מילון זה ועל שיטתו הלשונית של מחברו ראו: אהרן ממך, "לדרכו של רב האי גאון במילונו" כתאב אלחאווי", בתוך: שמעון שרביט (עורך), **מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה לכבוד מנחם צבי קדרי**, ר"ג תשנ"ט, עמ' 235-249.

וללשון המשנה, וזאת במטרה להשלים את מילונו של רב נתן בן יחיאל איש רומי, "הערוד". ר' תנחום מתרגם לערבית כל אחד מהערכים שהוא מביא ומיישם לראשונה את השיטה התלת-עיצורית של ר"י חיוג' גם על לשון המשנה.¹⁵¹

העיסוק בדקדוק תפס מקום רב בקרב הקראים. כפי שכבר הערנו לעיל, הקראים, שלא הסתמכו בדרך כלל על פרשנות המדרשית של חז"ל, הרבו לעסוק בפרשנות פשוטת למקרא, ומכאן גם התעניינותם הרבה בדקדוק העברי.¹⁵²

מדקדק חשוב ביותר היה הקראי **דוד בן אברהם אלפאסי**, אשר חי באמצע המאה ה-10, ואשר המילון הגדול שכתב, "ג'אמע אל־א־ל־פ־א־ט", מבוסס עדיין על השיטה הדו-עיצורית.¹⁵³ מדקדקים קראים חשובים נוספים היו **אבו אלפרג' הרון**, שחיבר את ספר הדקדוק "פֶּתָאב אֶלְמִשְׁתַּמְל",¹⁵⁴ ו-**יוסף בן נוח**.¹⁵⁵

151 "אלמרשד אלפאסי" יצא לאור בשלושה פרסומים נפרדים: הרב יעקב טולידאנו הוציא לאור את האותיות א-כ; הדסה שי (בעבודת דוקטור) את האותיות ל-ש, ויוסף דנה (בעבודת מ"א) את האות תי. עוד על חיבור זה ראה: יוסף דנה, "ספר 'המדרך' המספיקי (אלמרשד אלכאפי) לר' תנחום ירושלמי", **לשונו**, לו (תשלי"ב), עמ' 14 ואילך, 156 ואילך, 309 ואילך; הדסה שי, "בחינת הנוסח המקורי של אלמרשד אלכאפי לר' תנחום ברי יוסף הירושלמי", **לשונו**, מא (תשלי"ז), עמ' 29-40.

152 למחקרים על הישגי הקראים בתחום הדקדוק ראה: אהרן ממן, "המחשבה הדקדוקית בימי הביניים: בין הקראים לרבנים", **מחקרים בלשון**, ז (תשנ"ו), עמ' 79-96; Geoffrey Khan, **Early Karaite Grammatical Texts**, Atlanta 2000. **Grammatical Texts**, Atlanta 2000. **Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts**, in: G. Khan (ed.), **Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts**, [= Journal of Semitic Studies, Supplement 13], Oxford University Press 2001, pp. 127-149.

153 Solomon L. Skoss, **Kitab Jami' Al-Alfaz of David Ben Abraham Al-Fasi**, New-Haven, vol.1 1936; vol. 2 1945. על משנתו הלשונית ראה: עלי ונד, "אלתפכיים ואל-אכיתצאר במשנתו הלשונית של דוד בן אברהם אלפאסי", **אשל באר שבע**, ה [= שי להדסה - מחקרים בלשון הערבית ובלשונות היהודים מוגשים להדסה שי] (תשנ"ז), עמ' 61-80; A. Maman, **The Lexical Element in David Alfasi's Dictionary Definitions**, in: J. Blau and S. Reif (eds), **Genizah Research After Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic**, Cambridge 1992, pp. 119-125.

154 למחקרים עליו ראה למשל: נאסר בסל, "החלק הראשון של יאלכתאב אלמשתמל לאבו אלפרג' הרון ותולותו ביכתאב אלאצול פי אלחוזי לאבן אלסראגי", **לשונו**, סא (תשנ"ח), עמ' 191-209; הנ"ל, "המדקדק הקראי אבו אלפרג' הרון", **בני מקרא** - בטאון היהדות הקראית העולמית בישראל, 28 (1998), עמ' 8-10; אהרן ממן, אהרן, "סדר ומשמעות באותיות השורש - החלק השביעי מן פֶּתָאב אֶלְמִשְׁתַּמְל לאבו אלפרג' הרון", **פעמים**, 89 (תשס"ב), עמ' 83-95; G. Khan, **Abu al-Faraj Harun and the Early Karaite Grammatical Tradition**, **JJS**, 48 (1997), pp. 314-334.

155 G. Khan, **The Book of Hebrew Grammar by the Karaite Joseph ben Noah**, **Journal of Semitic Studies**, 43 (1998), pp. 265-286. **The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought, Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the the Hagiographia, Diqduq of Abu Ya'qub Yusuf ibn Nuh on Leiden**, 2000.

י. תלמוד, הלכה, תפילה וש"ת

בשונה מהעיסוק בדקדוק ובלשון כמקצועות עצמאיים, שהתפתח בהשפעת האסלאם במנותק מהזיקה לשמירה על נוסח המסורה, לימוד התלמוד וספרות השאלות והתשובות החלו זמן רב קודם לתקופה הערבית בתולדות ישראל. השו"תים הראשונים נכתבו אמנם בלשון הארמית, אולם הלשון הערבית תפשה את מקומה של הארמית גם בתחום זה.

כמו במקרים רבים, הראשון לפרוץ נתיבים חדשים בתחומים אלה היה רב **סעדיה גאון**. בכל חיבוריו ניסה הגאון להוכיח, כי התורה שבכתב והתורה שבעל-פה הן אחדות אחת, שניתנה למשה בסיני. רס"ג חיבר מונוגרפיות בנושאים הלכתיים דוגמת שחיטה, שטרות, פקדונות וירושות.¹⁵⁶ מצוים בידינו קטעים מפירושו לתלמוד, המכונה "אֶלְפָאטִי אֶלְמֶשְׁנָה" [= ביאור מילים קשות במשנה].¹⁵⁷ הגאון גם חיבר את "כְּתָאב אֶלְשַׁכְרָאִיעַ" [= ספר המצוות],¹⁵⁸ אשר בו מנה את תרי"ג המצוות ודן בהן. בנוסף מצויות בידינו תשובות שכתב, בעיקר בלשון הערבית.¹⁵⁹

בכל חיבוריו של רס"ג בולטים הסֵדֶר ההגיוני, התלוקה לנושאים ולסעיפים והטיפול המקיף.¹⁶⁰

חשיבות רבה נודעת גם ל-**חפץ בן יצליח**, אשר חי, ככל הנראה, אחרי רס"ג. מהשרידים שהגיעו אלינו עולה, כי חיבר "ספר מצוות", שכלל 36 חלקים. דרכו היתה לצטט את הפסוק מן המקרא, ואח"כ להביא את דברי חז"ל בעניינו. בהקדמתו הארוכה הוא מותח ביקורת על קודמיו. בגוף החיבור הוא גולש

156 לסיכום הנושא ראה: שמחה אסף, "ספרי ההלכה של רב סעדיה", בתוך: הנ"ל, **תקופת הגאונים וספרותה**, ירושלים תשכ"ז, עמ' קפד-קצג.

157 ראה למשל: נחמיה אלוני, "אלפאטי אלמשנה", **לשוננו**, יח (תשי"ג), עמ' 167-178; כב (תשי"ח), עמ' 147-172 (ובהדפסה מיוחדת); הנ"ל, "אלפאטי נוספים ממשנת שבת ועירובין", **לשוננו**, יט (תשי"ד), עמ' 31-48; יהודה רצהבי, "נוספות לאלפאטי אלמשנה", **לשוננו**, כ (תשט"ז), עמ' 41-45; הנ"ל, "נוספות לאלפאטי אלמשנה", **לשוננו** כג (תשי"ט), עמ' 125-126.

158 יי האן, ואלכסנדר שייבר, "דפים מספר המצוות לרב סעדיה גאון", **תרביץ**, כח (תשי"ט), עמ' 48-53; משה צוקר, "קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג", **תרביץ**, מא (תשל"ב), עמ' 373-410.

159 יואל מילר, **מפתח לתשובות הגאונים**, ברלין תרנ"א [ד"צ ירושלים תשכ"ז], עמ' 157-168; ני אלוני, "שתי שו"ת לרבינו סעדיה גאון", **סיני**, פו (תש"ס), עמ' ק-קח; יהודה לוי נחום, **חשיפת גזוים מתימן**, חולון תשל"א, עמ' קמה-קמו.

160 להערכה כללית של פועלו בתחום זה ראה: ירחמיאל ברודי, "מפעלו ההלכתי של ר' סעדיה גאון", **פעמים**, 54 (תשנ"ג), עמ' 82-92.

לדיונים לקסיקוגרפיים ופילוסופיים. הספר זכה לתפוצה רבה וצוטט ע"י ר' יונה אבן גינאת, ר' יהודה אבן בלעם, הרמב"ם רבנו בחיי ואחרים.

גם ר' שמואל בן חפני השתמש בלשון הערבית בכל חיבוריו ההלכתיים. הוא חיבר מבוא ענק לתלמוד, הכולל 145 פרקים, וכן "ספר מצוות", אשר בו עסק, כנראה, במצוות מבחינה רציונליסטית. כמו כן כתב מונוגרפיות הלכתיות בענייני חושים, שותפות, שליחות, דיינים ועוד.¹⁶¹

חתנו של רשב"ח, רב האיי גאון, כתב אף הוא בלשון הערבית על נושאים הלכתיים דוגמת שבועות, דיינים, הלוואות ומקח וממכר. רב האיי תפס מקום נכבד בקרב המשיבים לשאלות בענייני מקרא, תלמוד, הלכה, תפילה ואמונה, ובין אלפי השו"ת שהגיעו לידינו מימי הביניים, מספר התשובות אשר הוא חתום עליהן גדול מזה של הגאונים שפעלו לפניו.¹⁶²

בסוף המאה ה-10 עובר המרכז ההלכתי לצפון-אפריקה, לספרד ולאשכנז. בצפון-אפריקה, ובמיוחד בעיר קירואן, פעל במאה ה-11 רב ניסים,¹⁶³ שזכה גם לכינוי "רב ניסים גאון", למרות שפְּחָכֶם צפון-אפריקאי לא יכול היה לשאת תואר זה, השמור לראשי הישיבות הגדולות שבבבל. ר"ן חיבר את "פְּתָאב מִפְּתָאח מְגַאֲלֶק אֶלְתֶּלְמוּד" [= "ספר המפתח למנועולי התלמוד"], את "מגילת סתרים", שנכתב בחלקו בעברית ובחלקו בערבית, ואת "אֶלְפֶּכְגִּי פְּעַן אֶלְשֶׁנָּה",¹⁶⁴ שתורגם לעברית בשם: "חיבור יפה מהישועה".¹⁶⁵ בחיבור זה, שנכתב במטרה לנחם את חותנו האֶבְּל,¹⁶⁶ ר"ן מבקש לנצל את אבל היחיד על מנת לנחם את כלל ישראל, בעיקר באמצעות אגדות חז"ל, אשר מהן הוא מנסה

161 על עולמו של רשב"ח ופעלו ראה בהרחבה: D.E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World*, Leiden - New-York - Koein 1996.

162 לרשימת תשובותיו של רב האיי גאון ראה: צבי גרונר, *עלי ספר*, יג (תשמ"ו), עמ' 5-123.

163 יש להבדיל בין הר"ן (רב ניסים בן יעקב), שבו אנו עוסקים כאן, לבין ר"ן מפורסם אחר, רב ניסים בן ראובן, אשר חי בספרד במאה ה-14, והמוכר בעיקר תודות לפירושו על הר"ף ועל התלמוד (פירושו למסכת נדרים, למשל, נדפס במהדורת וילנה לצד רש"י) ולספר הדרשות שלו (*דרשות הר"ן*), מהדורת אריה לי פלדמן, ירושלים תשל"ז).

164 לפי אחד מכתבי-היד שמו המלא של החיבור הוא: "אֶלְפֶּכְגִּי פְּעַן אֶלְשֶׁנָּה (אֶלְסַעָה פְּעַן אֶלְצִיִּקָה" [= "הישועה לאחר המצוקה והרווחה לאחר הצרה"].

165 המקור הערבי (וכן שרידי שאר החיבורים הנזכרים של ר"ן) התפרסמו ע"י שרגא אברמסון, *רב ניסים גאון - המישה ספרים*, ירושלים תשכ"ה, עמ' 361-502. התרגום העברי של הספר יצא לאור ע"י ח"י הירשברג, ירושלים תש"ל.

166 לפי גירסת אחד מכתבי-היד: חתנו.

לחוכית, שכל מעשיו של הקב"ה הם לתועלת האדם ונובעים ממניעים שבני-תמותה אינם יכולים לעמוד עליהם.

בצפון-אפריקה פעלו גם ר' **יצחק אלפאסי** [= הרי"ף], אשר יחד עם הרמב"ם והרא"ש מהווים את שלושת עמודי ההוראה, שעליהם ייסד ר' יוסף קארו את חיבורו ההלכתי הגדול, "שולחן ערוך", ו-ר' **יוסף אבן מיגאש**, רבו של ר' מימון, אבי הרמב"ם.¹⁶⁷ הם כתבו אמנם בעיקר בעברית, אך נשתמרו בידינו גם תשובות שהשיבו לשואלים בלשון הערבית.

בספרד פעל ר' **שמואל הנגיד** (נפטר 1056), אשר מייחסים לו כתיבת "מבוא לתלמוד", אשר בו ניסח דרכי פסיקה הלכתית.

אולם מעל כולם ניצב ר' **משה בן מימון**, הרמב"ם. חיבורו ההלכתי הגדול הראשון היה הפירוש למשנה,¹⁶⁸ שאותו סיים בהיותו בגיל שלושים.¹⁶⁹ בנוסף לעצם הביאורים על ששת סדרי המשנה, הפירוש מצטיין בהקדמות הארוכות והתשובות שהרמב"ם הקדים לפירוש כולו, לפרק "חלק" במסכת סנהדרין ולמסכת "אבות" [= "שמונה פרקים"] ובהן הוא דן בנושאים מחשבתיים רבים. אמנם את חיבורו ההלכתי הגדול, "משנה תורה",¹⁷⁰ הרמב"ם כתב בלשון העברית, אך את ההקדמה הגדולה לחיבור זה, "ספר המצוות", אשר בה הסביר מהם הקריטריונים למניין המצוות ותיאר בקצרה את מהותה ואופיה של כל אחת ממצוות ה"עשה" וה"לא תעשה", הוא חיבר בערבית [= "כתאב

167 ראה, למשל, פירוש הרמב"ם למסכת עדיות: "וכך ראיתי אבא מרי זצ"ל פעמים רבות משביעם בלשון זה, כפי שראה את רבו, רבינו יוסף הלוי זצ"ל, משביע תמיד" (עמ' רעא במהדורת ר"י קאפח - ראה ההערה הבאה). על ר' מימון ראה עוד בהמשך.

168 יצא לאור במקורו הערבי בליווי תרגום לעברית (בשבעה חלקים) ע"י הרב יוסף קאפח ע"ה. הרב קאפח הוציא לאור גם מהדורה מצומצמת בשלושה חלקים, הכוללת רק את התרגום העברי. בשנים האחרונות מתפרסמים פירושי של הרמב"ם למסכתות שונות בליווי מבואות וביאורים, ראה: הרב יצחק שילת, **מסכת אבות עם פירוש רבנו משה בן מימון**, ירושלים תשנ"ד; הנ"ל, **תיקון משנה** - השלמות ותיקונים לפירוש המשנה מהדורת הרי"י קאפח ז"ל על פי עצם כתב יד קדשו של הרמב"ם ז"ל - מסכתות עבודה זרה והוריות, ירושלים תשס"ב; סימון הופקינס, **פירוש הרמב"ם למסכת שבת**, ירושלים תשס"א; דרור פיקסלר, **מסכת עבודה זרה עם פירוש רבי משה בן מימון**, ירושלים תשס"ב.

169 ואלה דברי הרמב"ם בחתימת הפירוש: "התחלתי לחבר פירוש זה ואני בן שלוש ועשרים שנה, והשלמתי אותו במצרים ואני בן שלשים שנה, שהיא שנת אלף וארבע מאות ותשע ושבעים לשטרות". מדבריו אלה של הרמב"ם אנו למדים עוד, שהוא נולד בשנת 1138 (ולא בשנת 1135, כפי שנכתב במקומות רבים), שהרי שנת 1479 לשטרות, אשר בה היה בן 30 כנזכר לעיל, היא שנת 1168.

170 הידוע גם בשם "היד החזקה" על שם י"ד חלקיו, או בכינוי הסתמי "הרמב"ם" (כל מי שמצוי, ואפילו מעט, בספרות ההלכה יודע, שכאשר אומרים: "כתוב ברמב"ם" וכדומה, הכוונה היא לחיבור זה).

אלשכאיע"ן].¹⁷¹ בנוסף השיב הרמב"ם מאות תשובות, חלקן הגדול בלשון הערבית, כשהוא מתאים את שפת תשובתו לשפה שבה כתב אליו השואל.¹⁷² יצויין גם נכדו של הרמב"ם, ר' דוד הנגיד, אשר לו מיוחס (בין היתר) פירוש על מסכת "אבות".¹⁷³

סידור התפילה הראשון נכתב בלשון העברית ע"י רב עמרם גאון (גאון ישיבת סורא בין השנים 858-870), כהיענות לפנייתם של יהודי קהילת ברצלונה: "וסדר תפילות וברכות של שנה כולה ששאלת, שהראנו מן השמים, ראינו לסדר ולהשיב כמסורת שבידינו, כתיקון תנאים ואמוראים".¹⁷⁴ הוא כלל את תפילות כל השנה והמועדים, ובכלל זה פיוטי סליחות ותיקונים, והיה מבוסס על מנהגי הישיבות בבבל. מאוחר יותר שימש סידור זה כיסוד לנוסח המוכר כ"נוסח ספרד".¹⁷⁵ כשמונים שנה לאחר רב עמרם גאון חיבר רב סעדיה גאון סידור נוסף. סידור זה, שקיה מקיף יותר וחשוב יותר מקודמו, כלל את תפילות ימי-החול, השפחות והמועדים, ואף פיוטים שונים ובקשות. על נסיבות כתיבתו של הסידור מספר רס"ג עצמו:

בארצות האלה שבהן עברתי ראיתי משלושה אלה [= ההזנחה, ההוספה וההשמטה בנוסח התפילה] דברים, שהניעוני וקראוני להשתדל לסלקם. וזה לפי שישנם דברים ממסורות אומתנו בתפילותיה ובברכותיה, שהזנח שימושם, עד שנשכחו ונמחקו לחלוטין, חוץ מאצל יחידי סגולה, ומהם דברים שנוספו בהן ונשמטו מהן, עד שנשתנו ונפסדו העניינים שלמענם נתקנו מלכתחילה.¹⁷⁶

רצונו של רס"ג לגבור על השפעות הבערות ולתקן סידור תפילה, שבאמצעותו יוכל המתפלל לשפוך שיח לפני קונו, הוא שהביא אותו גם לחבר את "הבקשה"

171 ספר המצוות - מקור ותרגום, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל"א.

172 התשובות פורסמו במקורן בליווי תרגום ע"י יהושע בלאו, תשובות הרמב"ם, ג' חלקים, ירושלים תשי"ח-תשכ"א. החלק הרביעי ראה אור בשנת תשמ"ו.

173 ספר פרקי אבות עם פירוש בלשון ערבי, נא אמון תרס"א.

174 סדר רב עמרם גאון, ורשה תרכ"ה, עמ' א.

175 למרות שסדר ע"ג שימש יסוד לנוסח "ספרד", הוא השפיע גם על נוסח אשכנז, באמצעות "מחזור ויטרי" לרי שמחה ברי שמואל. על עריכתו של הסידור ראה: ירתמיאל ברודי, "לחידת עריכתו של סדר רב עמרם גאון", בתוך: כנסת עזרא - ספרות וחיים בבית הכנסת - ספר יובל לכבוד פרופ' עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 21-34.

176 סידור רב סעדיה גאון, יצא לאור ע"י דוידזון, שי אסף וי יואל, ירושלים תשי"ט, עמ' י שו' 26 - עמ' יא שו' 6. קטעים נוספים מסידור זה נתפרסמו מאוחר יותר בבימות שונות. להרחבה ולעיון נוסף ראה: נעמי כהן, "לאופיו המקורי של סידור רב סעדיה גאון", סיני, צה (תשמ"ד), עמ' רמט-רסז.

המפורסמת: "ומפני שראיתי את מיעוט הבינה בכך [= בתפילות הרשות] וחששתי שהמתפלל, אשר רוצה להתקרב לאלהיו, מתרחק ממנו בדברי טעות, חיברתי בקשה בשתי נוסחאות" וכי.¹⁷⁷

אולם סידור זה לא זכה לתפוצה כה רבה כקודמו, בין הייתר משום שהקישורים בין התפילות ובין הפיוטים נכתבו בלשון הערבית. יש לציין, כי גם בצרפת נתחברו סידורים. המפורסמים ביותר היו "סידור רש"י", שנכתב ע"י אחד מתלמידיו של רש"י ועוצב סופית בתקופת בעלי התוספות. אחריו נכתב "מחזור ויטרי",¹⁷⁸ לר' שמחה מויטרי, אף הוא תלמיד רש"י (סוף המאה ה-11 ותחילת המאה ה-12). סידורים אלה, שנתחברו אמנם בצרפת, עמדו תחת השפעתו של הנוסח הארץ-ישראלי, ומאוחר יותר שימשו יסוד לנוסח המכונה "נוסח אשכנז". אולם נוסח ארץ-ישראל השפיע לא רק על נוסח "אשכנז", אלא גם על "הנוסח האיטליאני", והמצוי ב"מחזור רומא".¹⁷⁹

עם גילוי הגניזה הקהירית לפני כמאה שנה, נחשפו נוסחאות תפילה רבות ובלתי-מוכרות, השונות מכל הנוסחאות הקיימות. רובן של נוסחאות אלה היו נוסחאות ארץ-ישראליות.¹⁸⁰ המסקנה העולה ממחקר התפילה המודרני היא, שבעבר היו קיימים נוסחי תפילה רבים ומגוונים יותר מכפי שאנו מעלים על דעתנו.¹⁸¹

177 שם, עמ' מה שוי 21 - עמ' מו שוי 1.

178 באותה עת שימשו המונחים "סידור" ו"מחזור" בעירובי, ורק בתקופה מאוחרת יותר נתייחד השם "סידור" לתפילות החול, והשם "מחזור" לתפילות המועדים. חלוקה זו היתה מקובלת בעיקר על בני אשכנז וצרפת. לסידור התפילה התימני, הכולל את תפילות כל ימי השנה, נתייחד שם שונה: "תפילאלי".

179 לסקירה כללית וממצה על התפתחות סידור התפילה היהודי ראה: אליעזר לוי, **יסודות התפילה - מחקר על תולדות התפילה, מקורותיה מנהגיה וטעמיה עד עריכתה בימי הגאונים**, ת"א תשי"ב; שלמה טל, **הסידור בהשתלשלותו ותשובות לשאלות בעקבות סידור "רינת ישראל"**, ירושלים תשמ"ה, עמ' א-לד.

180 לבחינת מאפייני העולמי ה-11 למדעי היהדות, ג/א (תשנ"א), עמ' 79-86, ובמיוחד: הנ"ל, **תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית**, ירושלים תשס"א; עזרא פליישר, "קטעים מקובצי תפילה ארץ-ישראלים מן הגניזה", קבץ על יד, יג (תשנ"ו), עמ' 93-189; הנ"ל, "תפילת שמונה-עשרה - עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה", **תרביץ**, סב (תשנ"ג), עמ' 179-223.

181 לוגר, נוסח התפילה, עמ' 86.

יא. הגות ופילוסופיה¹⁸²

בתלמודים ובמדרשים עסקו חז"ל בשאלות פילוסופיות ותיאולוגיות, אולם לא בצורה שיטתית ורצופה, אלא אגב עיסוק בנושאים אחרים. משום כך אין בידינו בכל הספרות התלמודית ספר פילוסופיה במתכונת המוכרת לנו מימה"ב או משפרות ימינו. הכתיבה השיטתית בנושאים אלה החלה בתקופה המוסלמית.¹⁸³

הפעילות הפילוסופית בקרב היהודים התעוררה כתוצאה מהפילוסופיה היוונית והמזרחית. היהודים הכירו גם את הספרות של הכנסייה הנוצרית, את הפולמוסים בין הנוצרים למוסלמים ובין המוסלמים לבין בני הדתות האחרות, את הספרות המוסלמית האנטי-יהודית ואת המגמות השונות שהתפתחו בתוך הקהילה היהודית עצמה. חקירות פילוסופיות ותיאולוגיות בלשון הערבית-היהודית היו, לפיכך, נחוצות ואף הכרחיות.

הוגה הדעות היהודי הראשון המוכר לנו בימה"ב הערביים היה **דאוד אלמקמץ**, שחיבר את הספר "עֶשְׂרוֹן מְקַאֲלָה" במחצית הראשונה של המאה התשיעית.¹⁸⁴

מפורסם הרבה יותר היה **רב סעדיה גאון**, אשר הושפע משיטת "הפלאס" ה"מְעַתְזִי"¹⁸⁵. שיטתו הפילוסופית באה לידי ביטוי בספרו "אלמקיתאר פי

182 פרק זה, יותר מקודמיו, מצריך הרחבה בתיאור חיבוריהם של הפילוסופים והוגי הדעות השונים ובסקירת השיטות הפילוסופיות וההגותיות השונות וההבדלים ביניהן, דבר שהיה עלול להגדיל עד מאוד את היקפו של המאמר. מכיון שכך הסתפקתי כאן בציון השמות והחיבורים החשובים ביותר בימה"ב הערביים ובהבאת מראי-מקומות מעטים בהערות השוליים. באופן מיוחד הפניתי את הקוראים למראי-מקומות הדנים בזיקות ובהשפעות בין הוגי הדעות היהודיים לפילוסופים מוסלמיים.

183 אמנם לפני התקופה המוסלמית אנו מוצאים את הפילוסוף היהודי-יווני פילון האלכסנדוני, אולם שיטתו מעוגנת בחשיבה היוונית יותר משהיא מעוגנת בחשיבה היהודית.

184 S. Stroumsa (ed.), *Dawud ibn Marwan al-Muqammi's 'Ishrun Maqala*, Leiden 1989. חיבור זה, שנכתב במאה השלישית לאסלאם - כידוע, מניין השנים הרשמי של האסלאם מתחיל בשנת 622, השנה שבה נאלץ מוחמד לחגור מעירו, מכה, לאלמדינה - הוא גם אחד מהחיבורים התיאולוגיים הראשונים שנכתבו בידי יהודים או בידי מוסלמים ושנשתמרו בידינו.

185 "פלאס" הוא כינויה של התיאולוגיה הדיאלקטית שהתפתחה באסלאם החל מהמאה ה-8 בהשפעות נוצריות ויווניות, בכיוונים שאינם אריסטוטליים. ה"מְעַתְזִי", שהיתה האסכולה הראשונה ב"פלאס", דגלה בעקרונות ייחוד האל וצדקתו, ובקריאה רציונליסטית של הקוראן. על ה"פלאס" והתפתחותו ראה: H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. and London 1976. בקרב פילוסופים יהודים בימה"ב ראה: Haggai Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, in: D. Frank & O. Leaman (eds), *History of Jewish Philosophy*, London & N.Y. 1997, pp. 115-148. לדיון נרחב ומעמיק בשאלה: האם אמנם היה רס"ג הוגה דעות "מְעַתְזִי" בהשפעת הורם ה"מְעַתְזִי", ראה: שרה סטרומנה, **סעדיה גאון - הוגה יהודי בחברה ים-תיכונית**, אוני' ת"א תשס"ב.

אלאמאנאת ואלאקאנאאת" = "הנבחר באמונות ודעות"¹⁸⁶, וכן בפירושו לספר יצירה: "תפסיר כתאב אלמבאדי"¹⁸⁷.

פילוסוף מאוחר יותר היה ר' שלמה אבן גבירול (נפטר 1050). טפרו, "מקור חיים", נכתב אמנם במקורו בלשון הערבית, אולם נשתמר רק בתרגומו הלטיני. מאות בשנים הוא לא זוהה כחיבורו של הפילוסוף היהודי, הן בגלל לשונו הלטינית והן מכיוון שמאפייניו היהודיים מעטים.

הוגה-דעות חשוב ומפורסם נוסף היה רבנו בחיי¹⁸⁸ בן יוסף אבן פקודה¹⁸⁹ (נפטר 1100), שחיבר את "כתאב אלהאיה אלי פראיץ אלקלוב" [= ספר ההדרכה בדרך הישרה לחובות הלבבות], המוכר בקיצור בשם "חובות הלבבות". בספר ניכרת השפעה גדולה של "רסאיל אקנאן אלצפא", [= "אגרות אחי הטוהרי"], שורה של איגרות פילוסופיות שנכתבה ע"י חבורת פילוסופים עלומי-שם בעראק.¹⁹⁰

אחד החיבורים הפילוסופיים המפורסמים ביותר בכל ימי הביניים ואף בימינו, הוא "כתאב אלכד ואלדליל פי אלדין אלד'ליל" [= "ספר המענה והראיה אודות הדת המושפלה", המוכר יותר בשם "ספר הכוזרי"] ל-ר' יהודה הלוי.¹⁹¹ אולם הספר הפילוסופי החשוב ביותר שנכתב בימי הביניים, הוא ללא ספק: "כתאב הדאיה אלחאירין" [= "מורה נבוכים"] ל-רמב"ם.¹⁹²

186 ראה הערה 45 לעיל.

187 י"ל ע"י הרב יוסף קאפה, ירושלים תשל"ב. לניתוח מטרותיו של רס"ג בחיבור זה ראה: 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.

188 יש הגורסים "בחי" ויש הגורסים "בחי".

189 יש להבדיל בינו לבין רבנו בחיי בן אשר, פרשן המקרא, אשר כתב את חיבוריו בלשון העברית.

190 להשפעות מוסלמיות נוספות על רבנו בחיי ראה למשל: ד"צ בנעט, "מקור משותף לר' בחיי בר יוסף ולאגואלי", ספר מאגנס, ירושלים תרצ"ח, עמ' 23-30; עמוס גולדרייך, "המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין 'חובות האיברים' ו'חובות הלבבות'", תעודה, ו (תשמ"ח) [= מחקרים בעברית ובערבית - ספר זכרון לדב עירון], עמ' 179-208.

191 להשפעתו של הפילוסוף המוסלמי החשוב אלגואלי (מת 1111) על ריה"ל ראה למשל: ד"צ בנעט, "רי יהודה הלוי ואל-גואלי", כנסת, ז (תשי"ב), עמ' 114-126. וראה עוד: דניאל י' לסקר, "מונחים פילוסופיים ערביים בספר הכוזרי לר' יהודה הלוי", בתוך: י' בלאו וד' דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ר"ג תשי"ס, עמ' 161-166.

192 לאחרונה יצאה לאור מהדורה חדשה של מו"נ בתרגומו של מיכאל שוורץ, בליווי הערות, נספחים ומפתחות (ת"א 2002). על המתרגמים והתרגומים של מו"נ ללשונות השונות ראה במהדורה זו, ח"ב, עמ' 742-766. על השפעתם של פילוסופים מוסלמים על הרמב"ם, ראה למשל: שלמה פינט, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תש"ל, עמ' 103-173; יאיר שיפמן, "עוד על

בנוסף ל"מורה נבוכים" חיבר הרמב"ם גם אגרות פילוסופיות חשובות, ובהן:
 "איגרת השמד", "איגרת תימן" ו"איגרת תחיית המתים".
 "איגרת השמד" נכתבה על רקע הכיבוש המוסלמי [= "אלמנחדין"] בצפון-אפריקה, אשר העמיד את היהודים בפני בעייה חמורה: האם להתאסלם (ואפילו למראית-עין) ולהמשיך לחיות, או למסור את הנפש על קידוש השם?¹⁹³ קדם לו לרמב"ם בעניין זה אביו, ר' מימון, שכתב עבור יהודי צפון-אפריקה את "איגרת הנחמה". באיגרתו ר' מימון מבסס את האמונה במשה ובנבואתו, שלא יתחלפו ולא יתבטלו, ומעודד את היהודים להמשיך לקיים מצוות, גם אם נאלצו להמיר את דתם.¹⁹⁴ ב"איגרת השמד" הרמב"ם פונה לאותו ציבור של אנוסים ונרדפים שאליו פנה אביו. הוא מחלק בין המרת-דת לאסלאם, שהיא מותרת, לבין המרת-דת לנצרות, שהיא אסורה בתכלית האיסור. יחד עם זאת הוא מעודד את האנוסים שהמירו את דתם ואת הנרדפים, מחזק אותם בשעותיהם הקשות, קורא להם להמשיך ולהקפיד על שמירת המצוות, אף אם נאלצו להתאסלם, ומאיץ בהם לעזוב את המקומות המועדים לפורענות, גם אם משמעות הדבר בריחה למדבריות ולמקומות שוממים.¹⁹⁵

"איגרת תימן" נכתבה במענה לאיגרת שהגיעה אל הרמב"ם מתימן, ואף בה הוא נדרש לנושא השמד והמרת הדת. כמו כן הרמב"ם מאריך בה בסוגיות הנבואה, האסטרוולוגיה ומשיחיות שקר.¹⁹⁶

"איגרת תחיית המתים" נכתבה על מנת להדוף את הטענה שהוטחה כלפי הרמב"ם, כי אינו מאמין בתחיית המתים.¹⁹⁷

מקורותיו הערביים של מורה נבוכים לרמב"ם, בתוך: נחם אילן (עורך), **האסלאם ועולמות השוורים בו - קובץ מאמרים לזכרה של פרופ' חוה לצרוס-יפה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 566-582.

193 לדיון על האנוסים בצפון-אפריקה באותה תקופה וגורלם ראה: מנחם בן-ששון, "לזהותם היהודית של אנוסים - עיון בהשתמדות בתקופת האלמוחדון", **פעמים**, 42 (תש"ן), עמ' 16-37.

194 על איגרת זו ועל הפולמוס היהודי-מוסלמי בה ראה מאמרי: "יחסו של ר' מימון, אבי הרמב"ם, לאסלאם ולשמדותיו", **ספונות**, סדרה חדשה, ספר חמישי (כ) (תשמ"א), עמ' 95-107; "פירושו של ר' מימון אבי הרמב"ם למזמור צ' בתהילים", **סיני**, צו (תשמ"ה), עמ' קלו-קמו.

195 לדיון נרחב באיגרת ובמטרותיה ראה: H. Soloveichik, Maimonides 'Iggeret Ha-Shemad': Law and Rhetoric, in: **Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume**, New-York 1980, pp. 281-318; תגובתו של דוד הרטמן, "איגרת השמד לרבינו משה בן מימון - אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב (תשמ"א), עמ' 362-403; ותשובתו של ח' סולובייצ'יק, "בחנים לפסיקה ההלכתית", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב (תשמ"א), עמ' 683-687.

196 לדיון נרחב ב"איגרת תימן" וברקעה ראה: מרדכי עקיבא פרידמן, **הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד**, ירושלים תשס"ב.

בנו, ר' אברהם בן הרמב"ם, חיבר אף ספר חשוב בשם "כְּפַאִיָּה אֶלְעֶאבְדִּין" [= המספיק לעובדי ה"י], שהוא יותר ספר מוסר מאשר ספר פילוסופי. ניכרת בו השפעה "צופית" בולטת.¹⁹⁸

תלמידו של הרמב"ם, ר' יוסף אבן עקנין, חיבר את הספר "טב אלנפוס" [= רפואת הנפשות], אשר בו הוא מגולל, בין היתר, את תלאותיהם של ישראל בתקופת השמד בצפון-אפריקה.

תחומי היצירה שנמנו לעיל לא היו היחידים שבהם חיברו היהודים חיבורים חשובים בלשון הערבית-היהודית. ברכה מיוחדת קובע, למשל, חיבורו של ר' משה אבן עזרא, "ספר העיונים והדיונים" [= "כְּתָאב אֶלְמַתְאֶצְרָה נְאֻלְמַדְאֶכְהָה"י],¹⁹⁹ שעניינו התיאוריה של השירה. חיבור מיוחד זה עוסק בתחום פופולארי מאד בקרב המוסלמים אך חריג בקרב היהודים, ומשום כך נחשב ר' משה אבן עזרא ל"אבי תורת השיר העברי". בספר זה רמב"ג מנסה להוכיח את עליונות שירתם של יהודי ספרד בפרט, ושל השירה העברית בכלל. במהלך החיבור הוא ניסח דרכים לכתובת שירה, תוך הבאת דוגמאות מן המקרא, ובכך תרם גם תרומה נכבדה לפרשנות האסתטית של המקרא. חיבור זה הוא גם הדוגמה המובהקת ביותר - ושמה אף אחת הבודדות - לחיבור "אדב" יהודי.²⁰⁰

197 שלוש איגרות אלה ואחרות נתפרסמו פעמים אחדות במקורן הערבי (למעט "איגרת השמדי", שמקורה הערבי אבד) ובתרגום לעברית, ראה, למשל: הרב יוסף קאפח, **אגרות לרבינו משה בן מימון**, ירושלים תשל"ב; הרב יצחק שילת, **איגרות הרמב"ם**, ב' חלקים, ירושלים תשמ"ז.

198 על ההשפעה המוסלמית בספר זה ראה: אביבה שוסמן, "שאלת המקורות המוסלמיים לחיבורו של ר' אברהם בן הרמב"ם יכתאב כפאית אל-עאבדין", **תרביץ**, נה (1986), עמ' 230-251. על ההשפעה ה"צופית" עליו ראה: P. Fenton, Some Judaeo-Arabic Fragments of Rabbi Abraham he-Hasid, the Jewish **Journal of Semitic Studies**, 26 (1981) pp. 47-72. "Sufi", לדיון בהשפעה ה"צופית" על מחברי ימה"ב בכלל, ראה: משה אידל, "מיסטיקה יהודית ומיסטיקה מוסלמית", **מחניים**, 1 (תשנ"ב), עמ' 28-33; S.D. Goitein, **Islamic and Jewish Mysticism**, in: **Jews and Arabs**, N.Y. 1972, pp. 148-154.

199 יצא לאור לראשונה ע"י בן-ציון הלפר, **ספר שירת ישראל**, ליפסיא תרפ"ד, וכשנית, כשהוא כולל את המקור הערבי, תרגום והערות, ע"י מו"ר אברהם שלמה הלפר, **ספר העיונים והדיונים (על השירה העברית)**, ירושלים תשל"ה. לאחרונה אף ראתה אור בקהיר מהדורת-תעתוק לאותיות ערביות: عبد الرزاق قنديل **كتاب المحاضرة والمذاكرة**? القاهرة ???.

200 ראה: יוסף דנה, "נוכחות תרבות ערבית בתרבות הערבית-היהודית בימי הביניים כמשתקף ביספר העיונים והדיונים" לר' משה אבן עזרא", **ספונות**, כ (תשנ"א), עמ' 21-35; ינון-פנטון, יוסף, "כתבי משה אבן עזרא כסוגת אדב בספרות הערבית-היהודית בימי הביניים", בתוך: "י טובי (עורך), **בין ערב לערב - המגע בין הספרות הערבית לבין הספרות היהודית בימי הביניים וזמן החדש**", חי"ב, ת"א תשס"א, עמ' 79-92. וראה עוד מאמרי: "השפעת ספרות האדב" על רב סעדיה גאון - עיון עפ"י פירושו לספר משלי", **ביקורת ופרשנות**, 33 (תשנ"ח), עמ' 33-48.

ועדיין לא הזכרנו את הספרות המדעית שחיברו היהודים בימי-הביניים, דוגמת חיבוריו הרפואיים של הרמב"ם²⁰¹ ושל חכמים אחרים.²⁰²

י.ב. אחרית דבר

הכתיבה בלשון הערבית-היהודית נמשכה גם אחרי המאה ה-13, וכמעט עד ימינו אלה, אך חשיבות הספרות שנכתבה בה פוחתת והולכת.

במאה ה-13 נכבשה ספרד מחדש בידי הנוצרים מידיהם של המוסלמים. עם התמוטטות שלטון האסלאם דעכה גם ההתלהבות בקרב היהודים, אשר הביאה לפרץ היצירה הגדול שלהם בתקופה המכונה "תור הזהב". למעשה, הכתיבה בערבית-היהודית כמעט ופסקה.

בשנים שחלפו מאז (וגם קודם לכן) תורגמו לעברית חיבורים רבים שנכתבו במקורם בערבית-יהודית. יהודי המערב, אשר לא ידעו ערבית, ביקשו להכיר את יצירותיהם של אחיהם, והביקוש לחיבורים המתורגמים גדל והלך. בין המתרגמים ניתן למצוא רבים הנחשבים יוצרים עצמאיים חשובים, דוגמת ר' משה אבן עזרא, בעל "ספר העיונים והדיונים"; המדקדק ר' משה אבן ג'יקטילה, שתרגם את חיבוריו של ר' יהודה חיוג', ובמיוחד בני משפחת התיבונים (ר' יהודה אבן תיבון ובניו ר' שמואל ור' משה), שהתגוררה בפרובאנס בדרום צרפת, ומשום כך נהנתה הן מהעולם היהודי דובר הערבית בספרד, והן מהעולם היהודי דובר העברית, בצרפת.

באמצעות תרגומים אלה התפשטה התרבות הערבית-היהודית אל מחוץ לגבולות העולם דובר-הערבית, לארצות דוגמת גרמניה, צרפת ואיטליה.

אולם התמעטות הכותבים בערבית-היהודית, התבטלותם בפני הכותבים בלשון העברית, הנטייה לחזור על דבריהם של הראשונים מבלי לחדש, כמו גם אובדנם של חיבורים רבים שנכתבו בערבית-היהודית, גרמו לכך, שתרבות זו דעכה וכמעט נמוגה. רק בצפון-אפריקה²⁰³ ותימן נמשכה הכתיבה בלשון זו, כשריד וכפליט לתרבות הערבית-היהודית המפוארת, שהעשירה את עולמו התורני והרוחני של עם ישראל באוצרות אין-קץ.

201 יצאו לאור ע"י זיסמן מונטנר בהוצאת מוסד הרב קוק, בין השנים תשי"ז-תשכ"ה.

202 כגון: יוסף טובי, "ספרי הרפואה של יהודי תימן", מחקרי ירושלים בפקלור יהודי, יא-יב (תשמ"ט-תש"ן), עמ' 102-120.

203 בעיקר בכתיבת "שְׁרוּחַ", דהיינו תרגומי מקרא, שחשיבותם הפרשנית מעטה, ועיקר תכליתם העתקת פשטי המקראות ללשון הדְּבֻרָה באותם אזורים.