

## מרכזיותו של המקרא בפולמוס היהודי בימי הביניים עיון בפולמוס שבחיבורי רב סעדיה גאון

### א. מבוא

ימי הביניים היו עדים לשינויים נרחבים ומהותיים בפעילות הספרותית בקרב היהודים. תמורות אלו באו לידי ביטוי הן במגמות הכתיבה והן במגוון הנושאים שנדונו בחיבורי אותם ימים.<sup>1</sup> אולם חשיבותו של לימוד המקרא ומרכזיותו בחיי היהודים לא פחתו, ואף גברו. עיון בקטעי גניזה מלמד, כי המקרא היה נושא הלימוד הראשון במעלה. בגניזה הקהירית, למשל, נמצאו טפסים שלמים של המקרא או של אחד משלושת חלקיו. רבים גם העותקים של ספרים בודדים. ספרים שהרבו ללמוד בהם, נהגו לחלקם לחלקים קטנים יותר.<sup>2</sup> קטעים מתוך ספרי נ"ך, למעט ספר דברי הימים, מצויים לא פחות מאשר קטעים מן התורה. ספרי תהילים וחמש המגילות בולטים אומנם במידה ידועה, אך לא ביותר.<sup>3</sup> נביאים ראשונים מצויים בשפע, כמעט כמו נביאים אחרונים. המסקנה מממצאים אלה היא, שהתלמידים המבוגרים יותר ניסו להקיף את התנ"ך כולו, או לפחות את רובו.<sup>4</sup>

על חשיבותו ומרכזיותו של לימוד המקרא מעיד גם מספרם הרב של האמצעים להבנתו. בגניזה הקהירית, כמו גם בגניזות ובאוספים אחרים ברחבי העולם, נשתמרו קטעים רבים של התרגומים הארמיים לתורה ולנביאים, ובעיקר להפטרות שנקראו בבתי הכנסת בשבתות ובמועדים.<sup>5</sup> כמו כן נמצאו קטעים רבים מאוד של תרגומים בלשון הערבית. ראש לכולם, כמובן, תרגומו ("תפסיר") ופירושו ("שרח") של רב סעדיה גאון, אשר היה

1. על תמורות אלה, ובמיוחד בארצות שחת שלטון האסלאם, ראה: Abraham S. Halkin, "Judeo-Arabic Literature", in: Louis Finkelstein (ed.), *The Jews Their History, Culture - Religion* 3, U.S.A and. 1960, pp. 1116-1148.
2. שלמה דב גויטיין, סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם - מקורות חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ב, עמ' קגא. גויטיין מבליט את העובדה, שמרשימות ספרים עולה, כי בתקופות מסוימות הכילו הספריות של שני בתי הכנסת בקהיר כמעט אך ורק ספרי מקרא (עמ' קנב).
3. את מספרם הרב יחסית של טפסי תהילים וחמש המגילות אפשר לתלות לאו דווקא בכך שהירבו ללמוד בהם, אלא בכך שהירבו להשתמש בהם בשעת התפילה ובמועדים ידועים.
4. גויטיין, סדרי חינוך, עמ' נג.
5. שם, עמ' נד.

נפוץ ביותר בקרב היהודים דוברי הערבית, ובעיקר בין יהודי תימן, אשר עד לדורות האחרונים כללו אותו בחומשיהם לצד התרגום הארמי.<sup>6</sup> אולם בגניזה שרדו גם קטעים של תרגומים אנונימיים רבים, מלונים מקראיים שלמים, ורשימות של מלים קשות המסודרות לפי סדר ספרי המקרא. מקצתם של תרגומים ופירושים אלה נועדו לציבור הלומדים בכללותו, ומקצתו שימש, כנראה, ככלי עזר למלמדים לצורך עבודתם בהוראת המקרא.<sup>7</sup>

מספרם הרב של מדרשי ההלכה, ובעיקר מדרשי האגדה, שנמצא בגניזה, מלמד על רצון להבין את התנ"ך ברוח חז"ל. המדרשים היו מסודרים לפי סדר ספרי התורה ושאר ספרי המקרא. ברי, שלא כל המדרשים שנתחברו באותם ימים הגיע אלינו; ואף מקצתם של אלה ששרד, איננו ידוע לנו ממקורות אחרים.<sup>8</sup>

על ידיעת המקרא בקרב היהודים ובקיאותם בו אפשר ללמוד גם מעדותו של ר' פתחיה מרגנשבורג, תייר יהודי בן המאה ה-12, שהעלה על הכתב את התרשבויותיו מסירותו בארצות המזרח:

ואין עם הארץ בכל ארץ בבל ובארץ אשור ובארץ מדי ופרס, שלא יודע כל עשרים וארבעה ספרים, וניקוד ודיוק וחסירות ויתירות.<sup>9</sup>

על פירוש רס"ג הוא כותב במיוחד, כי "בארץ בבל לומדים פירוש רבינו סעדיה, שעשה מכל הקרייה" [= המקרא].<sup>10</sup>

לימוד המקרא תפס בימי הביניים מקום נרחב ומרכזי גם בקרב חכמי

6. בתאג' התימני הרגיל מובא תרגומו הערבי של רס"ג מייד לאחר הפסוק העברי ותרגומו הארמי. בגניזה שכיחים מאוד תרגומיו של הגאון לחמשת חומשי תורה, לישעיהו, לספרי אמ"ת ולחמש המגילות, אולם שרדו קטעים רבים וארוכים גם מחיבורים אחרים, ובהם כמעט כל הפירוש לספר דניאל. על תפוצתו של פירוש רס"ג גם בעיירות קטנות ובחוגי לימוד משפחתים קטנים ראה, למשל, המכתב מן הגניזה שמצטט גויטיין, על משפחת כהנים בעיירה תניס שבמצרים התחתונה, הלומדים את ספרי איוב ומשלי עם ביאורי הגאון (סדרי חינוך, עמ' קלז-קלח). השפעת פירושו של הגאון ניכרת לאורך שנים רבות. בעיר פאס שבמרוקו, למשל, היה פירושו של הגאון לתורה ידוע גם במחצית השניה של המאה ה-16, אם כי בשל לשונו הערבית הספרותית וסגנונו התקשו הלומדים, ובמיוחד בני-הנוער, להבינו, והשימוש בו היה מוגבל (ראה הקדמתו העברית של ר' יששכר בן סוסאן המערבי לפירושו לתורה, בתוך: ד"ס ששון, אהל דוד, לונדון 1932, ח"א, עמ' 68-63).

7. גויטיין, סדרי חינוך, עמ' נה-נו.

8. שם, עמ' קנב.

9. אלעזר גרינהוט, סיבוב הרב פתחיה מרגנשפורג, פרנקפורט תרס"ה [ד"צ ירושלים תשכ"ז], עמ' 8 שו' 13-15.

10. שם, עמ' 12.

אשכנז. עובדה זו עולה בברור מעיון בספרייתם של חכמי אשכנז במאות ה-11 וה-12. היו בה עותקים שלמים של המקרא, תרגום אונקלוס ותרגומים ארמיים אחרים (אך לא תרגום ירושלמי לחומש), ספרי מסורה גדולה וקטנה, מספר רב מאוד של מדרשי אגדה, ובכלל זה מדרשי רבה העיקריים, מדרש "תנחומא-ילמדנו" בהיקפו הרחב, מדרשים על ספרי מקרא בודדים, דוגמת "מדרש איכה רבתי" ומדרש "שוחר טוב" על ספר תהילים. כמו כן היה לפנייהם המדרש המכונה "פרקי דרבי אליעזר". במקורות מהמאות ה-11-13 מוזכרים בספריהם של חכמי אשכנז מדרשים קצרים שונים, דוגמת: "מדרש מה רבו מעשיך", "הרנינו", "ויכלו" ועוד, ששםם נקבע ע"י מלות הפתיחה שבראשם. מדרשים אלה לא היו ידועים מחוץ לתחומי אשכנז וצרפת. כמו כן היו בידיהם מדרשי ההלכה העיקריים, שמקצתם אף נתפרש על ידם.<sup>11</sup>

מעמדו המרכזי של לימוד המקרא בחיי היהודים בימי הביניים בא לידי ביטוי לא רק בספרייתם, אלא גם בפולמוסים שהתנהלו בינם לבין עצמם ובינם לבין אומות העולם. העובדה שפולמוסים אלה סבבו בחלקם הגדול סביב הבנת פסוקי המקרא, כשכל צד מנסה להביא מהם ראיות לצדקת שיטתו ואמונתו, מלמדת על החשיבות הרבה שייחסו הצדדים השונים למקרא, ועל משקלו הרב בהטיית הכף לצד מתפלמס זה או אחר.

הפולמוס היהודי בימי הביניים התנהל בשני מישורים מקבילים: ויכוח פנימי עם מינים ואפיקורוסים למיניהם, ובעיקר עם קראים, מחד גיסא, וויכוח עם אומות העולם, בעיקר עם מוסלמים ונוצרים, מאידך גיסא. במאמר זה ננסה להביא מספר דוגמאות לפולמוסים שבמרכזם פסוקי מקרא. בשל היקפו העצום של הפולמוס היהודי בימי הביניים נמקד את דיוננו בחיבוריו של רב סעדיה גאון (882-942), "ראש המדברים",<sup>12</sup> ומהם נשאב את הדוגמאות שתובאנה במאמר.

רס"ג החל לעסוק במקרא ובפרשנותו בגיל צעיר. כאשר הגיע לארץ-ישראל, בדרכו ממצרים לבבל, ביכר להשתקע בטבריה, ששימשה באותם ימים מרכז לעוסקים בפרשנות המקרא, לנקדנים ולבעלי המסורה.<sup>13</sup> בטבריה למד הגאון אצל הרב אבו כת'יר יחיי בן זכריא. זהותו של חכם זה ושמו העברי אינם ידועים, אך ידוע כי היה "כאתב", דהיינו: סופר וכותב ספרי מקרא. הוא היה בין הראשונים שתרגמו ספרי תנ"ך לערבית, ואין ספק שרס"ג הושפע ממנו בתחום זה. אבו כת'יר עסק גם בשאלות הנוגעות לפילוסופיה הדתית, כגון, ביטול התורה. נושא זה נדון בהרחבה

11. ישראל מ' תא-שמע, "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב", קרית ספר ס (תשמ"ה), עמ' 299-303.

12. ר' אברהם אבן עזרא, מאזני לשון הקודש, אופיבאך תקנ"א, דף א ע"ב, והשווה מסכת שבת לגב, על ר' יהודה ברבי אלעאי.

13. על טבריה בתקופת הגאונים, ראה: בנימין קלאר, מחקרים ועיונים בלשון, בשריה ובספרות, תל-אביב תשי"ד, עמ' 186-207.

ב"אמונות ודעות", ויתכן שמקצת מדבריו של הגאון מקורס במה שלמד אצל רבו זה.<sup>14</sup>

עיקר תפקידו של רס"ג בתור "אלוף" של ישיבת פומבדיתא, היה הוראת כתבי הקודש לתלמידים הצעירים, ואולי גם המקצועות הקרובים, כגון מסורת המקרא, דקדוק ותורת השירה. אפשר לשער, כי ראשי הישיבה שמחו להפקיד את הוראת המקצועות האלה בידי רב סעדיה, שמלבד הישגיו בנעוריו, השתלם בהם במרכז הלימודים הללו בטבריה.<sup>15</sup>

### ב. הפולמוס בין היהודים לבין עצמם

הפולמוס נגד הכופרים והמינים

בימיו של רס"ג התגברה סכנת המינות, עד כדי איום של ממש על עתיד האמונה הדתית "הרבנית". תיאור נוקב של אותו דור מוסר לנו הרמב"ם, שהיטיב להעריך את פועלו של הגאון בפרספקטיבה של למעלה ממאתיים שנה:

היו בני דורו בעלי סברות רבות נשחתות, וכמעט שאבדה תורת ה', לולא הוא ז"ל [=רס"ג], לפי שהוא גילה מן התורה מה שהיה נעלם וחיזק ממנה מה שנידלדל, והודיעו בלשונו וכתבו בקולמוסו.<sup>16</sup> רס"ג עצמו מתאר את הכפירה בימיו במלים קשות ביותר: כדרך שהם עושים עם שופטיהם, כך הם עושים עם אלוהיהם. אמונתם באלוהותו נפסדת. הם סבורים, שהעולם כתוהו ושוא... ומדברים סרה בו, יתגדל ויתעלה, כפי ששומעים מהם, שהם מטילים דופי בציוויו ובאיסורו, בהבטחת השכר, באזהרה ובעונש, ובמה שסיפר על מה שהיה, ובמה שהבטיח על מה שיהיה.<sup>17</sup> ... וזה דומה למה שעשה חיוי, שחיבר מאתיים מאמרות, שבהם דיבר דופי באמונתנו... אנשים כופרים אלה מרבים מיום ליום בתעייתם

14. שם, עמ' 208-209. חכם ארץ-ישראלי אחר, שהתגורר אף הוא, כנראה, בטבריה, ושהשפיע על רס"ג, היה ר' יעקב בן אפרים "אלשאמי". בנוסף לפירוש על התלמוד הירושלמי, כתב ר' יעקב ספרי פולמוס נגד הקראים, וככל הנראה הושפע ממנו הגאון בתחום זה (שם).

15. שם, עמ' 210.

16. א"ש הלקין, איגרת תימן לרמב"ם, ניו-יורק תשי"ב, עמ' 65, בתרגומו של שמואל המערבי. על הכפירה בימי הגאון ראה גם: יהודה רוזנטאל, "לתולדות המינות בתקופת סעדיה", חורב ט (תש"י), עמ' 21-37.

17. שלושת היסודות שהללו כופרים בהם: הציווי והאיסור, השכר והעונש, וסיפור שכרם ועונשם של אלה שהאמינו או כפרו, הם שלוש הדרכים שבאמצעותן רוצה הבורא לחנך וללמד את בני-האדם, ועליהן מושתתת, למעשה, התורה כולה (ראה הקדמת רס"ג לתרגום התורה, אצל: נפתלי דירינבורג, תרגום חמשה חומשי תורה בלשון ערבית לרבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, פריס תרנ"ג, עמ' 1-3).

### מדרך הישר ומחזקים אותה.<sup>18</sup>

אף שמלחמתו של רס"ג נגד הקראים מקיפה יותר וכוללת יותר, הרי שהוא הקדים את מלחמתו נגד הכופרים בתורה שבכתב למלחמתו נגד הכופרים בתורה שבעל-פה. עדות לכך אנו מוצאים בדבריו של אחד מתלמידי הגאון, המשבח את מפעלו הפולמוסי של רבו ואת האופן שבו התקבל ע"י בני אותה תקופה, רבניים וקראים כאחד:

וראינוהו, יחזקהו האל, לא התנצח עם הטוענים נגד המשנה, עד שהתנצח עם הטוענים נגד המקרא.<sup>19</sup>

פולמוס חריף במיוחד ניהל הגאון נגד חייו הבלכי, הכופר מאיזור חוראסאן.<sup>20</sup> על מניעיו של פולמוס חריף זה ועל מידת הצלחתו ממשך אותו תלמיד ומספר:

מצא שחיויה חיבר ספר שבו מאתיים שאלות הטוענות נגד ה' ונגד תורתו. והתקיימו שנים רבות מבלי שהשיב עליהן איש והפסידו אמונת אנשים רבים, עד שנתקנא אדוננו לה' ולתורתו וחיבר ספר תשובות על חייו... והצליחו האל וחיזקו בראיות ובהוכחות, עד שפיזר את העננים הללו, סילק הימים והרס את הבניינים הללו והרגיע את לבבות הנטרדים, עד שהנפסדים חזרו בתשובה.<sup>21</sup> וברכה אותו האומה כולה, אנשי שלומנו והחולקים עלינו,<sup>22</sup> ושיבחו את שם הרחמן, שלא נטש את אומתו בכל דור ודור מהחזיק בידה, כמו שהבטיח לה: 'כי לא יטש ה' את עמו בעבור שמו הגדול כי הואיל ה' לעשות אתכם לו לעם' (שמואל א יב, כב).<sup>23</sup>

כאמור, חיבורו המקורי של חייו כלל 200 שאלות, אשר רובן סבב סביב הבנת פסוקי המקרא והרעיונות המשתקפים מהם. לא בכדי יש הרואים בחייו הבלכי את היהודי הראשון אשר עסק באופן שיטתי בביקורת

18. יהודה רצהבי, "קטעים חדשים מפירוש ר' סעדיה גאון לישעיה", סיני צג (תשמ"ג), עמ' ז, קטע ז.

19. משה צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק תשי"ט, עמ' 20.

20. רס"ג עצמו זיהה את "בלך" עם גוזן המקראית (ראה תרגומו לישעיה לז, יב, בתוך: נפתלי דירינבורג, תרגום ספר ישעיהו לרבנו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, פריס תרנ"ו).

21. השווה עדותו של ראב"ד, בעל ספר הקבלה: "והשיב |רס"ג| תשובות על המינים ועל הכופרים בתורה, ואחד מהם חוי אלכלבי |שיכול אותיות של "אלכלכי", כפי שעשה, למשל, ראב"ע בפירושו על שמות יד, כז ועוד - א"ש|, בדא מליבו תורה. והעיד רב סעדיה, שהוא ראה מלמדי תינוקות מלמדים אותה לתינוקות בספרים ובלוחות, עד שבא רב סעדיה ונצחם" (ר' אברהם אבן דאוד הלוי, ספר הקבלה, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 42, שו' 102-105).

22. לדעת משה גיל, כוונת התלמיד לקראים, "אשר מנהיגיהם הירבו אף הם להילחם בכפירתו של חייו" (משה גיל, חייו הבלכי הכופר מחוראסאן, ישראל תשכ"ו, עמ' 35).

23. צוקר, על תרגום רס"ג, עמ' 20-21.

המקרא.<sup>24</sup> בחיבורו, מבליט חיוי שני סוגי סתירות המצויים במקרא: סתירות בין פסוקים ועניינים שונים בתוך המקרא עצמו; וסתירות בין פסוקי המקרא לשכל, לצדק, למוסר או למציאות ההיסטורית.

מקצת משאלותיו של חיוי נשתמרו בציטוטים שהביאו משמו חכמי ימי הביניים,<sup>25</sup> אולם חלק גדול מהן, כ-50 במספר, נשתמר בחיבורו של רס"ג, המצטט את החשגות קודם שהוא עונה עליהן. כך, למשל, שואל חיוי, מדוע העניש ה' את האדמה ואת בעלי החיים יחד עם אדם וחיה, למרות שלא חטאו (בראשית ג, יז-יח):

שאלת: למה זה נשחתה עם האדם האדמה / גם העוף והרמש, החיה והבהמה / כולם לכבודו נבראו והם עמו בנעימה / ואחריו ימשכו בנחרצה ושמה.<sup>26</sup>

רוצה לומר: גורל האדמה וכל אשר עליה קשור בגורלו של האדם: הם נבראו עבורו ונמשכים אחריו בחיי הנועם ובעונש כאחד.

חיוי הצביע על הסתירה שבין הבטחת ה' להרבות את מספרם של בני ישראל — "כי ברך אברכה והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים" (בראשית כב, יז) — לבין עדות המקרא עצמו בדבר מספרם המועט בקהילת העמים — "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים" (דברים ז, ז). ותשובת הגאון:

ולא יכחישו זה את זה שני הכתובים / כי בניו המעט בעיני נפשם ומספרם ככוכבים / ואם כמה פעמים היו קצותם נחשבים / אבל כולם לא נספרו משלם ולא נכתבים.<sup>27</sup>  
כלומר: באופן אבסולוטי מספרם של בני ישראל הוא רב, אך בעיני עצמם אין הם רבים.

חיוי הקשה גם על הצורך בקורבנות, המעידים, לכאורה, שהבורא זקוק למזון ("בורא הכל הוא ואיך יאכל / ולשמים ולא רץ לא יצרך כי כל יוכל"),<sup>28</sup> מדוע נענשו דווקא סדום ועמורה מכל העמים החוטאים ("סדום ועמורה — אמרתה — מה גדלה אשמתם / מחטאת כל האומות ומשפחתם

24. גיל, חיוי, עמ' 38.

25. כגון בפירוש ראב"ע הנזכר לעיל בהערה 21, או אצל ר' יהודה ברצלוני, פירוש לספר יצירה, מהדורת שי"ח הלבנט, ברלין 1885 [ד"צ ירושלים תשל"א], עמ' 21: "ובזאת אמר חיוי אל כלבי בספרו, שכתב בו מאתיים טענות: למה עזב ה' המלאכים הטחורים ולא שיכן כבודו ביניהם ובחר לשכן כבודו בין בני-אדם הטמאים וכו'".

26. Israel Davidson, Saadia's Polemic against Hīwī Al-Balkhī, New-York 1915, p. 52 par. 25.

27. שם, עמ' 62, סעיף 43.

28. שם, עמ' 70, סעיף 55.

ללשונותם";<sup>29</sup> ומדוע נענש יעקב הצדיק בעונשים כבדים על לא עוול בכפו ("יעקב — שאלת — למה הואפך בצרות / [ב]מות ר[חל] [וי]ספך איננו וכמה תמרורות").<sup>30</sup> תשובותיו של רס"ג להשגות אלו ודומותיהן מבוססות על ביאור הפסוקים בדרך שונה מזו של חיוי, ועל "לימוד סניגוריה" על הבורא ומעשיו עם בראיו.

#### הפולמוס נגד הקראים

מבין הכתות היהודיות שפעלו בימי הביניים, הכת שהיוותה את האיום הגדול ביותר על היהדות "הרבנית" היתה הקראות. בנוסף לגילויי האבילות על חורבן בית המקדש והדרישה לעלות לירושלים ולהתאבל על חורבנה, המאפיין הבולט ביותר של הקראות היה שלילת התורה שבעל-פה והפרשנות "הרבנית" לתורה שבכתב.<sup>31</sup> הויכוח בין הקראים לבין הרבניים היה נטוש, לפיכך, על הבנת הפסוקים — הקראים פירשו את הפסוק כפשוטו, ואילו הרבניים ביארו אותו עפ"י פרשנות חז"ל.

פולמוסו של הגאון נגד הקראים התנהל בשלושה מישורים עיקריים: חיבורים נגד אישים קראיים, דוגמת: "כתאב אלרד עלי ענן", ו"כתאב אלרד עלי אבן סאקויה"; חיבורים על עניינים השנויים במחלוקת בין הרבניים לקראים, דוגמת "כתאב אלתמייז" [= "ספר ההבחנה"], הסובב בעיקר סביב המחלוקת בעניין לוח השנה; פירושי מקרא וחיבורים פילוסופיים ולשוניים, הכוללים בתוכם גם פולמוס אנטי-קראי.

דוגמה מובהקת לסוג אחרון זה, הוא פולמוסו של הגאון נגד בן זיטא הקראי בדין החובל בחברו ומזיק עינו. בספר שמות כא, כב-כה מצינו כתוב:

וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון עונש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפללים. ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש. עין תחת עין שן תחת שן וכו'.  
ודרשו חז"ל, שכוונת התורה לתשלום ממון ולא להוצאת אבר מגופו של המזיק.<sup>32</sup> בפירושו הקצר של רס"ג לפסוק הוא מתרגם את הצירוף "עין תחת עין" באמצעות המלים: "ודיה עין בדל עין" [= כופר דמי עין תמורת

29. שם, שם, סעיף 57.

30. שם, עמ' 78, סעיף 70.

31. בפועל פיתחו הקראים מערכת שלימה של פירושים לתורה שבכתב, שהיתה מסובכת יותר מהתורה שבע"פ של "הרבניים". זוהי כנראה הסיבה העיקרית, בנוסף לפולמוסו האינטנסיבי של רס"ג, לשלונה של הקראות ולחוסר הצלחתה להוות אלטרנטיבה של ממש ליהדות "הרבנית".

32. בבא קמא פג, ב - פד, א; מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין, ברסלאו 1930 [ד"צ ירושלים תש"ל], עמ' 277 שו' 14-1; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת י"ג אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו, עמ' 176 שו' 22 - עמ' 177 שו' 25, ועוד.

עין].<sup>33</sup> פירושו הארוך של הגאון על הפסוק לא הגיע לידינו במקורו, אולם הוא נשתמר בביאורו של ר' אברהם בן עזרא על אתר. פירושו של רס"ג מנציח ויכוח בע"פ שניהל עם בן זיטא הקראי,<sup>34</sup> אשר ביאר את המלים "עין תחת עין" כפשוטן, תוך התעלמות מהפרשנות הרבנית המסתמכת על דרשות חז"ל שנזכרו לעיל:

אמר רב סעדיה: לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו, כי אם אדם היכה עין חברו וסרה שלישיית אור עיניו, איך יתכן שיוכה מכה כזאת בלי תוספת ומגרעת, אולי יחשיך אור עינו כולו? ויותר קשה הכויה והפצע והחבורה — כי אם היו במקום מסוכן, אולי ימות ואין הדעת סובלת.

אמר לו בן זיטא: והלוא כתוב במקום אחר: "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא כד, כ); והגאון השיב לו: יש לנו בי"ת תחת "על", והנה טעמו: כן יינתן עליו עונש.

ובן זיטא השיב לו: "כאשר עשה כן יעשה לו" (שם יט); והגאון השיב: הנה שמשון אמר: "כאשר עשו לי כן עשיתי להם"<sup>35</sup> (שופטים טו, א), ושמשון לא לקח נשותיהם ונתנם לאחרים, רק גמולם השיב להם.

ובן זיטא השיב: אם היה המכה עני, מה יהיה עונשו? והגאון השיב: אם עיוור יעוור עין פיקת, מה ייעשה לו? כי העני יתכן שיעשיר וישלם, רק העיוור לא יוכל לשלם לעולם. והכלל: לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על דברי חז"ל. כי כאשר קיבלנו התורה מן האבות, כן קיבלנו תורה שבעל-פה. אין הפרש ביניהם.<sup>36</sup> בפירוש זה הגאון מאריך

33. עפ"י מהדורת דירנבורג [ראה לעיל הערה 17], וכן הגירסה בכמה כתבי-יד תימניים שבדקתי.

34. בן זיטא, או בגירסה אחרת בן זוטא, אשר כינויו היה "אבו אלסרי", חי ככל הנראה במצרים, שם התנהל הויכוח בינו לבין הגאון. לפרטים נוספים עליו ראה: Samuel Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saaddiah Gaon*, London 1980, p. 4. לדעת פוזננסקי דברי רס"ג המצוטטים ע"י ראב"ע לקוחים מפירוש הגאון לתורה ולא מחיבור מיוחד שחיבר נגד בן זיטא, כדוגמת החיבורים שחיבר נגד ענן או נגד אבן סקאויה. על בן זיטא ראה גם: נחמיה אלוני, "בן זוטא הוא בן עטא הקראי", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 76; הפרק: "בן זוטא הקראי ובן עטא הרבני", בתוך: שרגא אברמסון, "בירורים", סיני פט (תשמ"א), עמ' רכה-רל.

35. הלשון אצל ראב"ע: "כן אעשה להם", ותיקנתי עפ"י לשון הפסוק.

36. הציטוט עפ"י מקראות גדולות, דפוס ראשון, ונציה רפ"ד [ד"צ ירושלים תשל"ב]. בכתבי-היד, דוגמת כ"י וטיקן Vat. Ebr. 38 הלשון דומה, למעט שינויים זעירים ובלתי-משמעותיים. קשה לקבוע היכן מסתיימים דברי רס"ג והיכן מתחילים דברי ראב"ע,



להוכיח בהוכחות שכליות, מדוע לא יתכן לבצע את העונש הכתוב בתורה "עין תחת עין" כפשוטו, ומדוע יש להסתמך על קבלת חז"ל, שלפיה התורה מחייבת את המזיק לחברו לשלם לו ממון בהתאם לחומרת הפגיעה.

דוגמה מפורסמת אחרת לפולמוס של הגאון נגד הקראים, הסובב סביב סוגיה הלכתית מרכזית, התלויה בהבנת לשון הפסוק, היא המחלוקת בעניין היום בשבוע שבו יחול חג השבועות. בספר ויקרא כג, טו מצווה התורה: "וספרתם לכם ממחרת השבת, מיום הביאתכם את עמר התנופה, שבע שבתות תמימת תהיינה." המועד "ממחרת השבת" הוא אחד הנושאים השנויים ביותר במחלוקת בין הרבנים לקראים בנושא לוח השנה. דעת הקראים היא, כי "מחרת השבת" הוא לעולם היום הראשון בשבוע, שהוא אחד משבעת ימי הפסח, לפי שהשבת האמורה בפסוק היא "שבת בראשית". יום ראשון זה איננו חל ביום קבוע בחודש, כפי שכתב, למשל, דניאל אלקומסי:

תדע, כי 'ממחרת השבת' לא ממחרת מקרא קדש, כי אם כאשר יפול, אולי בחמישה עשר, ואולי בששה עשר, ועד יום אחד ועשרים יפלו, ועל לא ביאר כמה לחודש לא יום הקרבת עומר ולא חג השבועות, כי לא בכל שנה יהיו באחד, כי תמיד ממחרת השבת [חג] עומר וחג השבועות באחד בשבת.<sup>37</sup>

דעת הרבניים, המסתמכים על קבלת חז"ל, היא, כי "ממחרת השבת" הוא ממחרת יום טוב ראשון של פסח, וזאת מבלי להתחשב באיזה יום בשבוע הוא חל.<sup>38</sup> תרגומו של רס"ג על הפסוק מכוון להוציא מדעת

אולם בהסתמך על הרמב"ן, המצטט את המשך דברי ראב"ע בשמו, נראה, שבמקום זה מגיע פירוש הגאון לסיומו. דברי הגאון שצוטטו לעיל נרמזו בפירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם על אתר (פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, מהדורת אפרים ויזנברג, לונדון תשי"ח: "וכבר יש סעד לקבלה זו [כי "עין תחת עין" הוראתה ממון - א"ש] בעדות המקרא ובראיות ההיקש, כתבם ר' סעדיה ז"ל בפירושו"), וחלקם חובא ללא אזכור שמו ע"י רבנו חננאל בן חושאל (צוטט בפירוש התורה לרבנו בחיי). לדיון בפרשנות ימי-הביניים על פסוקנו ועל הרקע החברתי של פירוש הגאון ראה מאמרי: "עין תחת עין" - עיון משווה בפרשנות ימי-הביניים", שמעתין 87 (תשמ"ז), עמ' 8-12.

37. מתוך פירוש לספר ויקרא, המיוחס לדניאל אלקומסי, ראה: לוי גינצבורג, גנאי שכטר - קטעים מכתבי הגאונים, ח"ב, ניו-יורק תרפ"ט, עמ' 484, שו" 10-15. והשווה גם: יהודה חדסי, אשכל הכפר, גוזלו 1836 [ד"צ ישראל], סעיפים רכב-רכד. לסיכום דעת הקראים בעניין זה ועל החשלוכות ההלכתיות הנוספות של קביעת המועד "ממחרת השבת", ראה: יורם ארדר, מקורות הקראות הקדומה וקווים בהתפתחותה לאור הדיון על מועד הקרבת זבח פסח, דיסרטציה, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ח, ח"א, עמ' 79-82, 99-100, 149-150.

38. "ממחרת השבת" - ממחרת יו"ט. או אינו אלא למחרת שבת בראשית? רבי יוסי בר יהודה אומר: הרי הוא אומר 'תספרו חמישים יום' (ויקרא כג, טז), כל ספירות שאתה

הקראים בעניין זה — "ואחצו מן גד אלעטלה", רוצה לומר: "ממחרת השבתון", שהוא יום טוב, ולא שבת בראשית.

גם במקרה זה לא הגיע לידינו פירושו הארוך של רס"ג על הפסוק, אך בביאורו של ראב"ע על ויקרא כג, יא נשתמרו קטעים מפולמוס שניהל הגאון עם הקראים בעניין זה:

"ממחרת השבת" — אמרו חז"ל: ממחרת יום טוב. והמכתישים אמרו, שהוא כמשמעו, והמאמינים הביאו ראיות משנת השמיטה, והיובל, והצום הגדול ויום תרועה ... והגאון אמר, ששני פסחים הם: פסח ה' ופסח ישראל ... ועוד אמר הגאון, שמצות וקלוי היה מהישן ... ועוד אמר הגאון: אם השבת כמשמעה, מאיזה שבת נחל לספור? וישועה<sup>39</sup> השיב, כי שמונה עשר ימים הם שיש בהם קרבן, ונקראו 'מועדים', מלבד השבתות. ואחר שיש קרבן ביום תנופת העומר לאות ולעד, כי התנופה באחד מימות מועד האכיל וכי.<sup>40</sup>

מכיון שפירושו הארוך של הגאון לפסוק לא שרד, אין אנו יודעים מדוע המועד שממנו יש להתחיל לספור שבעה שבועות מצויין בלשון סתומה, היכולה להתפרש ביותר מאופן אחד. מעין תשובה אנו מוצאים בפירושו של רס"ג לספר משלי. בביאורו על הפסוק: "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו" (כה, יא) דן הגאון בצורך להשתמש בדיבור בביטויים חד-משמעיים, על מנת למנוע מהשומע ספיקות באשר לכוונת הדובר. כך, למשל, אוסר רס"ג את השימוש במשפט דוגמת "לפלוגי היתה עין טובה", משום שלשם-העצם "עין" יש במקרא הוראה של "מעין מים",<sup>41</sup> בנוסף להוראה של איבר הראיה. זאת ועוד: הצירוף "עין טובה" עשוי להיות גם בעל הוראה של "נדיבות".<sup>42</sup>

אולם רס"ג מקשה על דבריו אלה מן העובדה, שמספר מצוות ניתנו למשה בלשון סתומה ומעורפלת, כגון הציווי לכהנים: "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח" (ויקרא א, ז), שהוראתו: "להבעיר אש",<sup>43</sup> או הציווי

- סופר לא יהו אלא חמישים יום, ואם תאמר ממחרת שבת בראשית, פעמים שאתה מוצא חמישים ואחד, ופעמים שאאתה מוצא חמישים ושניים, חמישים ושלושה, חמישים וארבעה, חמישים וחמישה, חמישים וששה" וכו' (מנחות סה, ב - סו, א).
39. על הקראי ישועה בן יהודה, אשר חי במאה ה-11, ראה מאמרו של חגי בן-שמאי, פעמים 1987 (32), עמ' 20-3.
40. מלשוננו של ראב"ע אי-אפשר לדעת אם התשובה על טענתו של ישועה היא של רס"ג או של ראב"ע עצמו.
41. ראה, למשל, בראשית כד, יג: "הנה אנכי נצב על עין המים", וראה גם מורה נבוכים לרמב"ם, חלק א פרק מד.
42. השוה, למשל, משלי כב, ט: "טוב עין יברך".
43. בביאורו הקצר לפסוק הגאון מתרגם: "וישעל", שהוראתו: "הבעירו". ביאורו זה של

"וספרתם לכם ממחרת השבת", וזאת למרות שכדי להבטיח הבנה חד-משמעית של התורה ומצוותיה, יש להשתמש בלשון המשתמעת לפן אחד בלבד. אולם הגאון דוחה את הקושי, ומדגיש, שדווקא הלשון המעורפל מעיד על חכמתו של נותן התורה, אשר נתנה למשה רבנו, שלגביו לא היה כל חשש שיטעה, שהרי הוא שהה במחיצתו של הקב"ה וראה כיצד הוא עצמו "נוהג".<sup>44</sup> המשתמע מדבריו אלה הוא, שהלשון "ממחרת השבת" היא מעורפלת רק עבור אלה אשר אינם מקבלים את התורה שבע"פ שניתנה למשה בסיני, דהיינו הקראים המכחישים את קבלת הרבניים.

רס"ג הקדיש לפולמוס האנטי-קראי לא רק ביאורים לפסוקים בודדים, אלא גם פירושים לספרים שלמים, המונחים ע"י גישה פולמוסית מגמתית. דוגמה בולטת היא פירושו לספר תהילים. הגאון דוחה בתוקף רב את הדעה, הרווחת בדברי חז"ל והשלטת בפרשנות ימיה הביניים, שלפיה ספר תהילים הוא סידור התפילה המקראי, וטוען, שצורתם המזמורית של פרקי הספר אינה אלא לבוש ריטורי חיצוני. לשיטתו, ספר תהילים הוא דבר ה' לדוד הנביא, בבחינת תורה שניה שכולה נבואה, וללא תפילות. כדי לאשש את טענתו ולהעניק לה מצע פרשני-טקסטואלי, הגאון מבאר בצורה מקורית את כותרות המזמורים, את שמות האנשים הנזכרים בהן ואת כלי השיר השונים המצויים בהן.

מסתבר, שתפיסתו הפרשנית הזו של רס"ג עוצבה ע"י פולמוסו האנטי-קראי. לשיטת הקראים, שדחו, כאמור, את התורה שבע"פ, סידור התפילה הישראלי חייב להיות מורכב רק מהתפילות המצויות במקרא, ובראשן מזמורי ספר תהילים, ולא מהתפילות שניסחו הרבניים. כדי לדחות את דעתם זו, הגאון מנסה להפקיע את היסוד הליטורגי שבפרקי ספר תהילים, דבר שמשמעותו המעשית היא, שלצורך התפילה יש לפנות אל הסידור הרבני, כפי שערכו אותו חכמים.<sup>45</sup>

### ג. הפולמוס נגד אומות העולם

הפולמוס נגד המוסלמים

הטענות העיקריות של המוסלמים נגד היהודים בימיה הביניים היו, כי האסלאם מבטל את התורה; כי התורה זוייפה במהלך מסירתה; וכי בתורה מצויים רמזים להופעתו הצפויה של מוחמד, אשר היהודים השמיטו

הגאון הובא גם ע"י רבנו בחיי לפסוק, בתוספת ביאור משמו, שנדב ואביהוא, בני אהרן, מתו לפי שטעו בהבנת הציווי "ונתנו" (ביאור רבנו בחיי על התורה, מהדורת ח"ד שעוול, ח"ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' שצז-שצח).

44. ספר משלי עם תרגום ופירוש רס"ג, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל"ו, עמ' ר.  
45. לניתוח מפורט של שיטת רס"ג, ראה: אוריאל סימון, ארבע גישות לספר תהילים - מרס"ג עד ראב"ע, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 13-54.

את חלקם והתעלמו מחלקם האחר.<sup>46</sup> ברי, איפוא, שהפולמוס בין שתי הדתות סבב בעיקר סביב פסוקי המקרא והנסיונות להוכיח — או לדחות — כי מוחמד ונבואתו רמוזים בהם.

הראשון שניהל פולמוס שיטתי נגד האסלאם וטענותיו, היה רב סעדיה גאון. למרות שבימיו היו כבר בנמצא כתבי פולמוס מוסלמיים נגד היהודים, לא חיבר הגאון חיבור מיוחד, שעניינו דחיית הטענות המוסלמיות, דוגמת חיבוריו האנטי-קראיים. הפולמוס האנטי-מוסלמי בא, לפיכך, לידי ביטוי ברבים מחיבוריו, ובעיקר בחיבורו הפילוסופי "אמונות ודעות".<sup>47</sup>

כך, למשל, ביקשו המוסלמים למצוא בפסוק "ה' מסיני בא, וזרח משעיר למו; הופיע מהר פארן, ואתה מרבבת קדש" (דברים לג,ג) רמזים להתגלותם של ישו הנוצרי ("שעיר") ושל מוחמד ("הר פארן").<sup>48</sup> בתשובתו, מבאר רס"ג, כי שלושת השמות הנזכרים בפסוק — סיני, שעיר ופארן — הם שלושה שמות נרדפים להר אחד, המתנשא אל מול שלוש ארצות סמוכות, אשר כל אחת מעניקה לו שם שונה.<sup>49</sup> בדרך זו שולל הגאון את האפשרות, להסב כל אחד משלושת השמות על נביא אחר.

טענה נוספת שטענו המוסלמים בהסתמך על פסוק זה: הפועל בפסוק הוא אומנם בזמן עבר, אך בפסוק המקביל בספר חבקוק (ג,ג) — "אלוה מתימן יצא, וקדוש מהר פארן" — הפועל הוא בזמן עתיד, ורומז, לפיכך, על התגלותו הצפויה של מוחמד.<sup>50</sup> תשובתו של רס"ג היא, כי סגנון לשון

46. לסיכום הטענות המוסלמיות נגד היהדות, ראה: Martin Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", ZDMG 42 (1888), pp. 529; Moshe Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", Religion in a Religious Age, Cambridge-Massachusetts 1974, p. 144; האסלאמי, ספר הזכרון לבית-המדרש לרבנים בוונה, ירושלים תש"ו, עמ' 183, ולאתרונה: Hava Lazarus-Yafeh, *Interwined Worlds - Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, pp. 19-49.

47. בפולמוס האנטי-מוסלמי של הגאון דנתי בהרחבה במאמרי: "יחסו של רס"ג לאסלאם", דעת 25 (תש"ן), עמ' 21-51.

48. ראה: אגרת תימן לרמב"ם, עמ' 44, שו" 5 ואילך; שטראוס, דרכי הפולמוס (לעיל הערה 13), עמ' 192, סעיף 14. על הפולמוס הנוצרי סביב פסוק זה, ראה: ספר נצחון ישן, מהדורת מרדכי ברויאר, רמת-גן 1978, עמ' 104, סעיף קלה.

49. ספר הנבחר באמונות ודעות, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קלא. למקור אפשרי לדברי רס"ג ראה מסכת שבת פט,ב. לסיכום הפולמוס עם אומות העולם סביב פסוק זה, ראה: יהודה רוזנטל, "סובלנות דתית בפרשמות המקרא בימי הביניים", מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 205-213.

50. השוה: שטראוס, דרכי הפולמוס, עמ' 195-196, סעיף 45.

המקרא הוא, שכאשר מספר פעלים בזמן עבר מופיעים בזה אחר זה, הראשונים הם בצורות עבר המקובלות ("קטל" או "יקטל" בתוספת וי"ו ההיפוך), ואילו הפעלים האחרים הם בצורת "יקטל" אך בהוראת עבר. לראיה, רס"ג מצטט מספר פסוקים: "וימרו על ים בים סוף ... מהדו שכחו מעשיו ... ויתאו תאוה במדבר", אך בהמשך: "תפתח הארץ ותבלע דתן ... יעשו עגל בחרב" (תהילים קו, זיט, בדילוגין). גם הפועל "יבוא" בפסוק מספר חבקוק מציין איפוא, זמן עבר ולא עתיד.<sup>51</sup>

אחת מדרכי הפולמוס המקובלות על המוסלמים היתה לבסס את טענתם, כי האסלאם ביטל את היהדות, על סתירות בין פסוקים שונים במקרא, במטרה להקיש מן האחד על השני, כלומר: כשם שיתכן שפסוק מאוחר סותר פסוק קודם, כך דת מאוחרת עשויה לסתור את קודמתה. אחת הסתירות החביבות על הפולמוסנים המוסלמים היתה הסתירה בין שני ציוויי של הקב"ה לאברהם ביחס ליצחק: "והעלהו שם לעלה" (בראשית כב, ב), ואח"כ: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (שם יב).<sup>52</sup> רס"ג נדרש לסתירה זו גם ב"אמונות ודעות", וגם בפירושו לספר בראשית. ב"אמונות ודעות" הוא מתרץ, כי הקב"ה אומנם הורה לאברהם להעלות את יצחק לעולה, אך הסתפק בגילויי הנכונות שלו לבצע את הציווי,

כלומר: הכנת האש והעצים ולקיחת הסכין.<sup>53</sup>

בפירושו לספר בראשית הגאון דן בשתי סתירות הקשורות בפסוקנו. בתחילה הוא כותב, כי הציווי "והעלהו שם לעלה" עומד בסתירה לפסוק "כי ביצחק יקרא לך זרע" (כא, יב). ותשובתו: אין בציווי להקריב את יצחק משום ביטול ההבטחה ראשונה, מכיון שהקב"ה יכול היה להחיות את יצחק לאחר שהועלה לעולה ולקיים בו את כל ההבטחות לאברהם.

אח"כ מביא רס"ג את הסתירה שכבר נדונה לעיל, ומיישב אותה בארבע דרכים:

א. הציווי "והעלהו שם לעולה" יכול אומנם להתפרש כהוראה להעלות את יצחק לקרבן, אך גם כהוראה להעלותו על הר גבוה. אברהם, אשר לא ידע מה היא כוונתו האמיתית של הבורא, הכין את עצמו לאפשרות הקשה ביותר, ולכן לקח עימו אש, עצים ומאכלת. הקב"ה, לעומת זאת, התכוון אך ורק לאפשרות השניה, ולכן מנע מאברהם לשחוט את בנו. אולם תשובתו זו של הגאון מעוררת קושי אחר, שמחייבי הביטול עמדו עליו: אם אברהם יצא לקיים את ציווי של ה' מבלי שיהיה ברור לו כל צרכו, יתכן שגם נביאים אחרים ניבאו נבואות שלא היו מחוורות להם.

51. רס"ג, אמונות ודעות, עמ' קלז-קלח. על פירושו זה חזר הגאון גם בפירושו לספר דניאל, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשמ"א, עמ' קלט.

52. ראה: שטראוס, דרכי הפולמוס, עמ' 184, סעיף 5.

53. רס"ג, אמונות ודעות, עמ' קמ.

תשובתו של הגאון לטענה זו: אין להביא ראיה מאברהם על נביאים אחרים, מכיון שהקב"ה עירפל את דבריו לאברהם בכוונה תחילה, שאם לא כן, לא היה בהם כל ניסיון עבורו.

ב. בציווי "והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך", חבוי לדעת הגאון תנאי, ושיעור הפסוק: "והעלהו שם לעולה, אפ"א אומר אליך". וכידוע, הקב"ה לא התכוון שאברהם אכן יקריב את יצחק.

ג. הכינוי המושאי החבור בפועל "והעלהו" איננו מוסב על יצחק, כפי שחשב אברהם, אלא על האיל, שהועלה בסופו של דבר על המזבח. ולראיה, כאשר מנע ה' מאברהם לשלוח יד ביצחק, נשא את עיניו אל האיל והבין מייד, שאליו היה מכוון הציווי הראשון.

ד. ביטול מצווה אפשרי, כאשר הקב"ה אינו מבטיח שהיא תהיה תקפה לעולם, דוגמת הציווי לאברהם להעלות את יצחק בנו לעולה. אולם ביטול התורה, כפי שרוצים המוסלמים להקיש, איננו אפשרי, לפי שה' הבטיח, שהמצוות תתקיימנה כל עוד יעמדו השמים והארץ.<sup>54</sup>

הפולמוס נגד טענת הביטול המוסלמית התנהל, לעיתים, גם בדרכים עקיפות. כך, למשל, רס"ג מבאר את סיפורי האבות מלפני מתן תורה עפ"י התורה שבע"פ וההלכה הרווחת, במטרה להוכיח, שתורת משה לא ביטלה את תורת האבות. וזאת כדי לדחות את טענת המוסלמים, שהאסלאם מבטל את תורת משה, כשם שזו ביטלה בשעתה את תורת האבות. את סיפורו של אליעזר, עבד אברהם, ההולך לקחת אשה לבן אדוניו, הגאון מבאר עפ"י הלכות קידושין: בציווי "ולקחת" (בראשית כד, ד) מינה אברהם את עבדו לשליח לקדש את רבקה; אליעזר שאל: "אולי לא תאבה האשה ללכת אחריי" (ה), משום שהאשה רשאית להתנות קודם נישואיה, שתישאר בארצה ולא תלך למקומו של בעלה; הכתוב מעיד על רבקה: "וזאיש לא ידעה" (טז), לאחר שקודם לכן אמר עליה "והנערה בתולה", כדי ללמדנו, כי האשה שנבעלה, אעפ"י שעודנה בתולה, דין הביאה היא נהג בה לעניין כתובה; האנשים שבאו עם אליעזר נועדו להעיד על ייפוי הכח שנתן לו אברהם וכדי לשמש עדי קידושין.<sup>55</sup>

ביאור זה ודומיו עפ"י ההלכה "הרבנית" נועד אומנם בעיקר לסתור את דעת הקראים, השוללים את התורה שבע"פ, ולייחס ערך הלכתי גם לחלקים הסיפוריים של התורה, אך, כאמור לעיל, גם לדחות את טענת הביטול המוסלמית בדבר ביטול תורת האבות ע"י תורת משה.<sup>56</sup>

54. משה צוקר, פירושי רס"ג לבראשית, ניו-יורק תשמ"ד, עמ' 141-142, ובתרגום לעברית עמ' 401-402.

55. שם, עמ' 150-153, ובתרגום לעברית עמ' 413-419.

56. שם, עמ' יד-טו.

## הפולמוס נגד הנוצרים

לימוד המקרא תפס מקום חשוב בסדר הלימוד של הנוצרים בימי הביניים. מאלפים בעניין זה הם דבריו של קתוליקוס [=ראש הכנסייה הנוצרית הנסטוריאנית] בן המאה התשיעית, המספר, כי תלמידי בתי הספר מתחילים ללמוד את הברית הישנה: הם לומדים את ספר תהילים, את חמשת חומשי התורה, את סדרי התפילות ואת ספרי הנביאים. אולם כאשר הם מתבגרים ומגיעים ללימוד הברית החדשה, עליהם לצאת לעבודה, וכתוצאה מכך אין הם בקיאים בכתבי הנצרות.<sup>57</sup>

העיסוק המרובה של הנוצרים במקרא נובע מכך שהמקרא, לשיטתם, הוא חלק מכתבי הקודש, דהיינו: הברית הישנה, אשר יחד עם הברית החדשה מהווה את ספרי הנבואה וההתגלות הנוצריים המקודשים ביותר. בעיני המוסלמים, לשם השוואה, המקרא הוא ספר קודש של דת אחרת, שמקצת סיפוריו נקלטו אומנם בקוראן, אך לו עצמו אין כל מעמד של קדושה בדת האסלאם.

יתרה מזאת: ישנו הבדל משמעותי בהתייחסות של הנצרות והאסלאם כלפי המקרא. כאמור לעיל, המקרא בעיני המוסלמים הוא ספר שזויף במהלך מסירתו. הויכוח עם המוסלמים הוא, איפוא, בעיקר על אמינות הטקסט המקראי, ולא על פרשנותו, דהיינו: סביב שאלות הביטול והזיוף. אליבא דהנצרות, לעומת זאת, הנוסח הקיים של המקרא הוא מקודש, והמחלוקת היחידה עם היהודים היא על פרשנות הפסוקים: הנוצרים מנסים להוכיח כי ישו ושליחותו רמוזים במקרא, ואילו היהודים מנסים לדחות את ראיותיהם ולבאר את הפסוקים באופן אחר.

הבדל זה באופי הפולמוס בין היהודים לבין הנוצרים והמוסלמים, בא לידי ביטוי הלכתי בתשובה שהשיב הרמב"ם על שאלה, האם מותר ללמד גוי תורה. הרמב"ם מחלק בין לימוד תורה לנוצרים, שהוא מותר, לבין לימוד תורה למוסלמים, שהוא אסור:

מותר ללמד המצוות לנוצרים ולמושכם אל דתנו, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים [=מוסלמים], לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים. וכאשר ילמדום דבר מן כתוביה, ימצאוהו מתנגד למה שבדו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם, לא תהיה זו ראייה אצלם, שטעות בידיהם, אלא יפרשוה לפי הקדמותיהם המופסדות, ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם, ויטעו כל גר וישראל שאין לו דעת, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעוונותם.

57. A.S. Tritton, *The Materials on Muslim Education in Middle Ages*, London 1957, p. 147.

אבל הערלים [=הנוצרים] מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפירוש המופסד, ומפרשים זאת בפירושים שהם ידועים בהם. ואם יעמידום על הפירוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב. ואפילו לא יחזרו, כשרוצים שיחזרו, לא יבוא לנו מזה מכשול, ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו.<sup>58</sup>

במלים אחרות: המוסלמים דוחים את נוסח התורה כפי שהוא מצוי בידי היהודים, ולפיכך אין כתוביה מהווים ראיה בעיניהם נגד המסורות המוטעות שבידיהם. יתרה מזאת: כל נסיון לשכנע אותם בדבר טעותם עלול להוביל להתנכלויות מצידם כלפי היהודים ולהסב להם נזקים. המסקנה ההלכתית לנוכח חוסר התועלת שבויכוח כזה ובהתחשב בנזקים הצפויים ממנו, היא, שאין ללמד מוסלמים תורה, וכך יימנע גם הפולמוס עימם. הנוצרים, לעומת זאת, מקבלים את נוסח המקרא כפי שהוא בידי היהודים, אך מפרשים אותו באופן שונה. ויכוח לגבי הפרשנות האמיתית של הכתובים איננו פסול, ויתכן שאף יצליח לגרום לנוצרים לשנות את דעותיהם. יתרה מזאת, גם אם פולמוס כזה לא יניב תוצאות חיוביות, לא ייגרם ליהודים כל נזק. מותר, לפיכך, ללמד נוצרים תורה ואף להתפלם עימם.

בימי הביניים הגיעו הנוצרים לרמה סבירה של ידיעה במקרא ובפרשנותו. תודות לרשת עניפה של בתי-ספר שהקימו בכל רחבי אירופה וארצות המזרח, היו הנוצרים יכולים אף לקרוא את המקרא במקורו העברי. בנוסף, נשתמרו בידיהם מסורות פרשניות שבהן נעזרו גם גדולי ישראל. כך, למשל, ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין מספר בפירושו על שיר השירים, בשם ר' שמואל הנגיד, את אשר שמע מפיו של ר' מצליח בן אלבצק הדיין מסיציליה, תלמידו של רב האי גאון:

יום אחד נזדמן בישיבה הפסוק "שמן ראש אל יני ראשי" (תהילים קמ"ה), ונחלקו המסובים בביאורו. וציווה רבינו האי ז"ל את ר' מצליח, שיילך אל הקתוליק של הנוצרים וישאלהו מה הוא יודע בביאור הפסוק הזה, ורע בעיניו. 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, כידוע. והלך אליו ושאלו, ואמר לו, שאצלם בלשון הסורית: "משחא דרשיעא לא עד רישיה".<sup>59</sup>

הויכוחים בין היהודים לנוצרים סבב, איפוא, סביב הפרשנות

58. תשובות הרמב"ם, מהדורת יהושע בלאו, ח"א, ירושלים תשי"ח, תשובה קמט, עמ' 285-284.

59. ר' יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות, מהדורת א"ש הלוקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 495.



הכריסטולוגית לכתובים מן המקרא.<sup>60</sup> שני הצירים העיקריים של הפולמוס נגד הנצרות בחיבוריו של רס"ג היו אמונת השילוש וביאת המשיח — דהיינו, המשיח התגלה בתקופת בית המקדש השני, אך בני ישראל ביכרו להתעלם ממנו ולהתכחש לו.<sup>61</sup> לשני נושאים אלה ניסו הנוצרים למצוא ראיות בפסוקי המקרא.

אחד הפסוקים המרכזיים בפולמוס סביב השילוש, היה הפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו). מלשון הריבוי "נעשה" ומכינויי השייכות בשמות העצם "בצלמנו" ו-"כדמותנו" ביקשו הנוצרים להוכיח, כי הבורא איננו אחד אלא רבים, ולשיטתם שלושה.<sup>62</sup> בפירושו הקצר על הפסוק משאיר רס"ג את לשון הרבים — "נצנע אנסאנא בצורתנא בשבהנא" [=נעשה אדם בצורתנו בדמותנו] — אולם מוסיף את המלה "מסלטא" [=שליט], על מנת להסביר, כיצד האדם דומה לבורא, ולמנוע את האפשרות שהדמיון הוא גופני.<sup>63</sup>

פולמוס בעניין פסוק זה מצוי ב"אמונות ודעות". לאחר שהוא מוכיח בראיות שכליות, שאחדותו של הבורא היא אבסולוטית, ולאחר שהוא דוחה את דעתם של חכמי הנוצרים, "המאמינים בשילוש בעיון ובהבנה עמוקה", וקובע, שתארי הבורא אינם נפרדים מעצמותו, מביא רס"ג מספר פסוקים, המוכיחים, לכאורה, את אמיתות הטענה הנוצרית, ומפריך את הראיות מפסוקים אלה.<sup>64</sup>

הפסוק הרביעי שמביא רס"ג במסגרת זו, הוא הפסוק הנ"ל:  
ראיתי אחרים נתלים במה שאמר ה', "נעשה אדם בצלמנו",  
ואומרים, כי הלשון הזה מורה על רבים.

ותשובתו:

אלה סכלים יותר מן הראשונים, לפי שאין הם יודעים, שלשון בני-ישראל מתירה לנכבד לומר 'נעשה ונפעל' למרות שהוא אחד, כמו שאמר בלק "אולי אוכל נפה בו" (במדבר כב, ו); כמו שאמר

60. לסקירה קצרה של הפולמוס בנושא זה באשכנז, ראה: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 15-17.

61. על יחסו של הגאון כלפי הנוצרים ועל פולמוסו עימם, ראה: אליעזר שלוסברג, תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ט, עמ' 290-350.

62. על הפולמוס סביב פסוק זה בספרות חז"ל, ראה בבלי, מגילה ט, א; סנהדרין לח, ב; וראה עוד: א"א אורבך, חז"ל - אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח, עמ' 182-183.

63. וכן תרגם בפסוק שאחריו: "פכלק אללה אדם בצורתה בצורה שרפה מסלטא" [=ויברא ה' את האדם בצורתו בצורה נשגבה להיות מושל]. וראה עוד: הרב יוסף קאפח, פירושי רס"ג על התורה, ירושלים תשכ"ג עמ' יב והערה 18; משה צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק תשי"ט, עמ' 141, 293-294.

64. אמונות ודעות, עמ' צ-צג.

דניאל "דנא חלמא ופשרה נאמר קדם מלכא" (ב, לו); וכמו שאמר מנוח "נעצרה נא אותך ונעשה לפניך גדי עזים" (שופטים יג, טו).<sup>65</sup>

גם בפירושו לספר בראשית נדרש רס"ג לדחיית טענת השילוש, אולם מוקד דינונו שם הוא המשך הפסוק — "בצלמנו כדמותנו" — ולא הפועל "נעשה". לאחר שהוא עומד בקצרה על כך שהפועל "נעשה" הוא לשון גדולה וכבוד, הנוהג גם בלשון הערבית<sup>66</sup> בפי מלכים, שרים ואצילים, מזכיר רס"ג את טענת הנוצרים, שלו היה הבורא אחד, היה כותב "בצלמי כדמותי".

את תשובתו הוא מחלק לשני חלקים: אם יאמרו הנוצרים, שכל מלות הפסוק הן כפשוטן ואינן על דרך ההשאלה, יהיה עליהם להודות, שלבורא יש גוף של בשר ודם, כלאחד העם. כמו כן יהיה עליהם להודות, שה' הוא זכר ונקבה, כדוגמת האדם, שעליו נאמר "זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א, כז). יתרה מזאת: שעה שאדם נברא ע"י כל חלקי השילוש ("נעשה"), נבראה חוה רק ע"י אחד מחלקי השילוש, שהרי קודם לבריאתה נאמר "אעשה לו עזר כנגדו" (ב, יח). וסיכומו: "כל אלה הם דברים שאין הם מסכימים להם ודוחים אותם".

אולם — ממשיך רס"ג — אם יודו הנוצרים, שיש בפסוק זה מלים המתפרשות שלא כפשוטן, ושכונת הכתוב אינה ללמדנו שצורת האדם היא כצורת בוראו, יהיה עליהם להודות, שגם את המלים "בצלמנו כדמותנו" יש לפרש על דרך ההשאלה, כאדם האומר "פעלנו ועשינו", אעפ"י שהוא יחיד.<sup>67</sup>

גם מן המסופר על אברהם "וירא אליו ה' באלוני ממרא, והוא יושב פתח האהל כחום היום, וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו" (בראשית יח, א-ב) רצו הנוצרים להביא ראיה לנכונות אמונת השילוש, שהרי נאמר "וירא אליו ה'", ואח"כ: "והנה שלשה". תשובת רס"ג: מהמשך הפרשה — "ויפנו משם האנשים וילכו סדומה, ואברהם עודנו עומד לפני ה'" (פסוק כב) — עולה בבירור, כי האנשים וה' אינם ישות אחת. התגלות ה' לאברהם בראשית הפרק נועדה ללמדו, שהאנשים העתידיים לבוא אליו הם נכבדים, ולראיה, התואר שבו פנה אליהם — "אדני" (פסוק ג)

65. שם, עמ' צג-צד.

66. בתרגום לעברית של דברי רס"ג (ראה מראה המקום בהערה הבאה) אומנם נכתב "בלשון העברית", אך גירסת המקור הערבי ("לגה אלערב" - חלשון הערבית) היא הנכונה, כפי שניתן ללמוד מפירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם על אתר.

67. פירושי רס"ג לבראשית, עמ' 50-51, ובתרגום עברי עמ' 252. על האופן שבו התקבל פירושו של רס"ג לפסוק בקרב פרשני ימי הביניים, ראה מאמרי: "פירושו של רס"ג על 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' בראי פרשנות ימי הביניים", סיני קב (תשמ"ח), עמ' א-ז.

— תואר השמור למלאכי ה' ולשלוחיו.<sup>68</sup>

הפסוק המפורסם ביותר, שממנו ביקשו הנוצרים להביא ראיה להולדת משיחם, הוא מנבואת ישעיהו: "הנה העלמה הרה ויולדת בן" (ז, יד), שאותה הם מסבים על אמו הבתולה שנתעברה מרוח הקודש. בפירושו הקצר על הפסוק דוחה רס"ג טענה זו, בתרגמו: "הוד'א לך ג'אריה חאמל" [= "הנה לך נערה הרה"]. "ג'אריה" בערבית היא נערה, אשה צעירה, שאיננה בהכרח בתולה. גם הוספת צירוף היחס "לך" נועדה ללמד, שהעלמה המדוברת הייתה בת-זמנו של המלך אחז, ולא אמו של ישו, שנולד מאות שנים מאוחר יותר.



לסיכום: לימוד המקרא תפס מקום נכבד וחשוב בחיי היהודים בימי-הביניים. עובדה זו מוצאת את ביטויה גם בפולמוסים שניהלו עם כופרים ומינים בקרבם וגם עם אומות העולם. הדבר בולט במיוחד בפולמוסו של רב סעדיה גאון, הן זה המכוון נגד הקראים והמינים היהודים, והן זה המכוון נגד המוסלמים והנוצרים; בין אם הוא מתנהל בענייני הלכה וקיום מצוות, ובין אם הוא עוסק בשאלת האמונה באמיתותה של התורה ובאמינות מסירתה, או בענייני אחדות הבורא והציפייה לגאולה קרובה.

68. אמונות ודעות, עמ' צד. תשובה דומה לחייו הבלכי ראה במהדורת דוידזון (ראה הערה 26), עמ' 70, סעיפים 55-56. מפירוש רס"ג למלה "אדני" אפשר להסיק, שהוא פסק כמי שסבר, כי שם זה הוא חול ולא קודש (בבלי, שבועות לה, ב).