

ההקשר הסמוי מן העין

על תוצרים ספרותיים של מפגש תלת-תרבותי בימי-הביניים

רינה דרורי

א. מבוא

במחקר המגעים בין תרבויות, במיוחד בין ספרויות, מקובל בדרך כלל לדבר על מגעים בין שתי ספרויות שיש ביניהן יחסי שכנות או קרבה כלשהן, ובעיקר על 'השפעה' של ספרות אחת על ספרות שנייה. אך בפועל שוררת לעתים קרובות דינאמיקה מורכבת יותר בין תרבויות: מגעים עם יותר מתרבות אחת בעת ובעונה אחת, ויחסים מורכבים יותר ממה שמכונה לרוב 'השפעה'. גם מה שנראה לכאורה כמגע עם אקלים תרבותי אחד בלבד, יכול לעתים להתברר למעשה כמגע עם יותר מאקלים תרבותי אחד, אולי עם שניים; יכול להסתבר למעשה, כי המגע הרב-תרבותי לא תמיד מתבטא בתוצר ממשי סופי ומוגמר הנראה לעין, הנתפס בעיני כל כתוצר המובהק של התרבות — כמו טקסטים, בעיקר טקסטים כתובים. לעתים עלינו להביא בחשבון הן את נסיבות הייצור והן את ההקשר המידי של הייצור, כדי להבין את התוצר התרבותי המוגמר לאשורו, ולא תמיד קל לשחזר את כל אלה מתוך התוצרים המוגמרים בלבד. במיוחד אין הדבר קל למי שעיסוקו הוא ההיסטוריה, ואין לו בשדה המחקר שלו אלא תוצרים מוגמרים, כלומר טקסטים כתובים; אך בחינת הטקסטים לבדם, ללא התבוננות בנסיבות ובהקשר המידי של ייצורם, יכולה להיות מתעתעת. ברצוני לדרון כאן בשתי דוגמאות של תוצרים ספרותיים שמייצגים מפגש של הספרות היהודית בימי-הביניים עם יותר מאקלים תרבותי אחד. בשני התוצרים הספרותיים האלה יש משהו מתעתע, כי הקשר הגלוי והמידי שלהם נראה כמכונן אותנו להבין אותם בצורה מובהקת בהקשר תרבותי אחד, ההקשר העברי-ערבי, וכך הם גם הובנו באופן מסורתי במחקר הספרות העברית בספרד: בתשתית כל דיון ועיסוק בהם היתה ראייתם כיצירות עבריות שנוצרו בהשפעה ערבית. אולם כפי שארצה להראות, גם אם הקשר זה הוא ההקשר המידי והגלוי לעין, המובן מאיליו כביכול הרי אין הוא ההקשר הבלעדי שלהם ולצדו מצוי הקשר נוסף וסמוי מן העין, ורק אם כוללים את ההקשר הסמוי לצד הגלוי, ניתן למקם תוצרים ספרותיים אלה, במלוא משמעותם, במסגרת הנכונה של התרבות שבה נוצרו.



מוסלמים בספרד חוגגים בריקוד ובזמר

ב. 'כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה' של משה אבן עזרא

'כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה', או 'ספר העיונים והדיונים'¹ כפי שתורגם שמו לעברית, חובר בידי משה אבן עזרא בערוב ימיו (לא קודם שנת 1138),² בספרד הנוצרית, שאליה היגר כשלושים שנה ומעלה קודם לכן מגראנאדה שבספרד המוסלמית. אבן עזרא נולד והתחנך בגראנאדה, ואף פעל בה פעילות ספרותית בטרם עזב אותה — ככל הנראה שלא ברצונו. 'כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה' הוא כידוע ספר פואטיקה, חיבור על תורת השירה העברית. על-פי הצהרתו המפורשת של המחבר בהקדמה, החיבור מכוון ללמד את 'הדרך המופתית ביותר שתלך בה במלאכת השירה העברית לפי דעות הערבים',³ וכן להסביר כמה עניינים עקרוניים והיסטוריים הנוגעים לתורת השירה הזאת, שהיא תורת השירה העברית על-פי הדגם הערבי. עיקרי העניינים האלה, על-פי החלוקה לפרקים, הם:

(1) העמדת צחות הדיבור, ובתוכה אמנות הנאום (או חיבור הפרוזה בכלל) ואמנות השירה, כענפי מדע לגיטימיים (פרקים א, ב);

הפניות ביבליוגרפיות — בסוף המאמר.

- 1 את השם קבע הלקין, שהוציא את כתב-היד לאור עם תרגום לעברית — ראה: אבן עזרא, עיונים; על תולדות העיסוק בכתב-היד — ראה עמ' יא-יב. תרגום מוקדם יותר לעברית — ראה: הלפר, שירת. מהדורה חדשה באותיות ערביות, עם תרגום לספרדית — ראה: אבן עזרא, כתאב.
- 2 זאת קבע שירמן — ראה: שירמן, השירה, ב, עמ' 365.
- 3 אבן עזרא, עיונים, עמ' 2-3.

- (2) 'כיצד היתה השירה לטבעית באומה הערבית ומלאכותית ביתר האומות' (פרק ג);
- (3) 'הנודעה שירה באומתנו בימי מלכותה ועוזה' (פרק ד; תשובתו שאיננה כה בהירה היא: למעשה לא נודעה באומתנו שירה במשקל וחרוזה — רק זו נחשבת ממש לשירה — לפני שהתערבנו בגלותנו עם הערבים; קשה לדעת בכירור מתי התחלנו לחבר שירה כזו, כי הזנחנו גם את העברית, וגם את שימור המורשת וההיסטוריה שלנו בכתב);
- (4) 'יתרון גולי אלנדלס על זולתם ביצירת השירה ובחיבור הדרשות והאיגרות העבריות' (פרק ה);
- (5) 'דוגמא מייצגת של הדעות המקובלות עלי בעניין זה' (פרק ו), עיקרו תלונה על הקהל שאבן עזרא יושב בתוכו, שבגלל בורותו התרבותית אינו מבין את שירתו של אבן עזרא ואינו מעניק לו את היחס שהוא ראוי לו;
- (6) האם אפשרי חיבור שירה בחלום (פרק ז);
- (7) ההנחיות המעשיות למשורר, לא רק בתחום חיבור השירה, אלא גם ביחסיו עם קהלו, וסקירת תורת קישוטי השירה (פרק ח).

חמשת הפרקים הראשונים בנויים בסדר הגיוני, הבונה טיעון אחד שלם: צחות הלשון, ובתוכה השירה, היא מדע לגיטימי; הכישרון והמומחיות בתחום זה ניתנו בידי הערבים. זאת ההצטיינות שלהם על פני שאר העמים, כמו ההודים, הפרסים, היוונים ועמים אחרים, שלהם ניתנו המדעים והכישרון לשמור ולהעביר אותם במשך הדורות. לערבים לא היו מדעים, אבל לעומת זאת היו להם יכולת לשונית והצטיינות רטורית טבעית, שבאו להם בין היתר מן האזור הגיאוגרפי שלהם. ההצטיינות הזאת באה לידי ביטוי בעיקר בשירתם; ⁴ ליהודי אנדלוסיה, בהיותם צאצאי גולי ירושלים, היו הנתונים הטבעיים להצטיינות בצחות הלשון, ולכן מרגע שלמדו מן הערבים את שפתם ועמדו על יפי שיריהם, למדו את תורת השירה ופיתחו את הלשון העברית, וכך היו לראשונים בצחות הלשון ובשירה בקרב היהודים. כאן באה סקירה של משוררי ספרד. לכאורה סקירה היסטורית, ויש בה אכן מידע היסטורי ששינת רבות את מחקר שירת ספרד; אך למעשה זאת רשימה של 'פצ'איל' ('שבחים'), כלומר רשימה שאיננה מתכוונת להיות דיווח היסטורי ניטראלי, אלא להבליט את מעלותיהם של החשובים והמצטיינים מבין משוררי אנדלוסיה לדעתו של המחבר; רשימות 'פצ'איל' כאלה מקובלות בספרות הערבית,⁵ ובמיוחד נוגעים לענייננו אלו של 'פצ'איל עלמאא' אלנדלס', כמו זו של אבן חזם, המצוטטת ב'נפח אלטיב' של אלמקרי יחד עם קטעים

4 אבן עזרא מסתייג בנימוס מהשקפתם של הערבים על כך שהקראן מצטיין בצחות לשונו, ושצחות לשונו היא ההוכחה למהימנותו — ראה: אבן עזרא, עיונים, עמ' 36-39.

5 רשימות שבחיהם של משוררים, מעובדות על-פי סגנון המקאמה, נמצאות בספרות המקאמות הערבית — ראה למשל המקאמה הראשונה ('אלקריציה'), אלהמד'אני, עמ' 10-17; אלקירואני.

מאיגרות אחרות מסוגה.⁶ לרשימות כאלה יש תמיד מגמה אידיאולוגית ברורה, והן מופיעות בהקשרים של התמודדויות על זהות תרבותית. סקירה היסטורית-לכאורה זו באה אם כן לאשש את הטענות, שידיעת הדרך הנכונה לחיבור השירה, שהיא הדרך הערבית, נמצאת בחזקתם של יהודי אל-אנדלוס.

העמדת תורת השיר על-פי המופת הערבי היא, אם כן, גלויה ומוצהרת; היא לב לבו של החיבור הזה, עד שמובן מאליו הוא לראות בו תוצר מובהק של המגע בין הספרות העברית לספרות הערבית בספרד. וכך, כאמור, נתפס הספר במחקר הספרות העברית בספרד המוסלמית, ובהקשר זה הוא נדון – כספר המסכם את תורת השירה העברית-ערבית. אך האומנם זהו ההקשר הבלעדי שלו?

מסקירת חמשת הפרקים הראשונים של הספר אפשר היה לראות, שאין הם סתם דברי הסבר על עניינים הקשורים לתורת השיר, שהמחבר מצא לנכון להרחיב בהם בטרם יגיע לעיקר, שהוא תורת השיר עצמה. יש בהם שורה של טענות היוצרים אידיאולוגיה ספרותית שלמה, הנראית כמכוונת לשכנע את הקורא (או את השואל, ששאל לכאורה את השאלות שהמחבר עונה עליהן בספר), שתורת השיר הערבית היא תורת השיר 'הנכונה', זו שצריך לנהוג על פיה. מיד עולה השאלה: את מי בעצם צריך היה לשכנע בטענה כזאת? אם אכן זהו ספר שנוצר בהקשר העברי-ערבי, כלומר נועד לקהל שהכיר את הפואטיקה הערבית, וחיבור זה הוא בשבילו רק סיכום מעשי של כללי כתיבת שירה – האם יש מקום להשקיע מאמצי הסברה ושכנוע מקיפים כל כך על שורשיה של הפואטיקה הזאת ועל מעמדה העליון? הרי יש להניח, שידיעות ועמדות אלה הן בבחינת נחלת הכלל, הן local knowledge בלשונו של גירץ⁷ – הן הידיעות המופנמות של הקהילה, המובנות מאליהן לבני הקהילה עד שאין מוצאים צורך להעלותן על הכתב ולהנציחן; הכול יודעים אותן, חיים על פיהן, ולכן אין שום צורך לסמן אותן ולהבליטן, ולהעניק להן מעמד מיוחד על-ידי העלאתן על הכתב, למשל. ודאי שאין כל צורך בכך כל עוד אין שינוי באקלים התרבותי שבתוכו חיה הקהילה, ואין שינוי במעמדן של הידיעות האלה, או לפחות של העמדות האידיאולוגיות כלפיהן.

מכאן שאם אמנם ידיעות ועמדות כאלה הועלו כאן על הכתב ונוסחו כפי שנוסחו, הרי שמן הראוי לבדוק, האם לא התרחש שינוי כלשהו בהקשר התרבותי שלהן, שינוי שעורר את הצורך לנסחן. מן הראוי להזכיר כאן כמה עובדות הנוגעות למשה אבן עזרא ול'כתאב אלמחאצ'רה' שלו, ולקשור אותן לענייננו.

ראשית יש להזכיר, שמשה אבן עזרא לא כתב ספר זה בגראנאדה, שבה נולד, גדל ופעל עד שנאלץ להגר ממנה; שם אולי באמת לא היה עולה הצורך בספר כזה, כי הפואטיקה הערבית היתה הפואטיקה ה'טבעית', המובנת מאליה, למשוררים

6 ראה: אלמקרי, כרך ד', 150-212, במיוחד 156-179.

7 ראה: גירץ.

היהודים בספרד המוסלמית. הספר חובר בספרד הנוצרית, הארץ שאליה היגר, כלומר, מחוץ לתחומי התרבות הערבית. עובדה מאלפת – אמנם לא ייחודית, ומצויות כמותה בתולדותיהן של ספרויות – שהסיכום המובהק של הפואטיקה העברית על-פי הדגם הערבי, למעשה החיבור היחיד מסוגו שיש לנו מתקופה זו, נכתב למעשה כבר מחוץ לתחומי התרבות הערבית – באווירה תרבותית אחרת, של ספרד הנוצרית. יש אם כן לברר, איזו סיטואציה באקלים התרבותי החדש יצרה את הצורך להעלות על הכתב ולנסח את עיקר הפואטיקה ה'ישנה': האם משום שהיה עתה קהל חדש שרצה להכיר אותה ולהשתמש בה, או דוקא מתוך שהקהל החדש לא הכיר אותה, או לפחות לא רצה להשתמש בה, וזהו ניסיון לשכנע אותו לעשות כן? שנית, מקריאת ההקדמה ל'כתאב אלמחאצ'רה', ובעיקר הפרק השישי של החיבור הזה, כמו גם מקריאת אותם משיריו של משה אבן עזרא שבהם הוא מתאר את מצבו ב'גלות אדום' ואת יחסיו עם הקהל היהודי המקומי ואת עמדתו כלפיו – עולה, שהוא אכן הרגיש את עצמו בגלות: גלות של בן תרבות שנאלץ להינתק ממנה ולחיות את חייו בין בורים וחסרי תרבות, לפי תפיסתו – כלומר חסרי התרבות ה'הנכונה'. אבן עזרא מביט עליהם מעמדת עליונות, ומבטא כלפיהם בוז ורוגז. כתיבתם הספרותית נראית בעיניו נלעגת כי הם אינם יודעים את דרכי הכתיבה הנכונות, והוא כועס עליהם שאינם נותנים לו את הכבוד הראוי, כמשורר טוב מהם וכמי שמייצג את התרבות הגבוהה, שעליהם להכיר בה. הוא מתבטא כלפיהם בחריפות רבה ומכנה אותם 'פראים',⁸ 'אישים בוערים',⁹ 'עירי'ם בלי מתג' החושבים עצמם ל'סוסי'ם מיוזנים',¹⁰ 'מתחכמים אך לא חכמים ומתנבאים אך לא בחזון נביאים'.¹¹ הוא אומר עליהם למשל:

אני הסוס והמה המריאים ככוס מדבר וכסיס בין עפאים ¹²	ואם עמי מלאם לב לרוצץ ויהיו אם ישוררו לפני
דורש לנפשי במ ולא מזכיר אפנה עלי ימין ואין מכיר ¹³	אשב משומם בין פראים אין לשמאל אני קורא ואין עונה
כנמהריו ולבי ממהיריו עדי שבתי כאחד מבעריו וסף השיר וכל יודעיו ושריו. ¹⁴	אסכל את עצת נפשי בתוך עם ואואל ביד כסל זמני הכי מתה תעודה בחיותם

8 אבן עזרא, שירי, א, עמ' יט.

9 אבן עזרא, עיונים, עמ' 102.

10 אבן עזרא, שירי, א, עמ' קא.

11 אבן עזרא, שירי, א, עמ' יט.

12 אבן עזרא, שירי, א, עמ' כ.

13 אבן עזרא, שירי, א, עמ' קב.

14 אבן עזרא, עיונים, עמ' 104.

במקביל הוא מתגעגע מאד לסביבתו התרבותית ולחבריו הוותיקים, בני החוג ('המיל'ה') התרבותי שלו.

אכן עזרא חי אפוא בתוך הקהל היהודי בספרד הנוצרית בתחושה של מייצג התרבות 'הנכונה', 'האמיתית' בקרב קהל שנתפס בעיניו כמוזר ממנה, וכנגדו כתב את ספרו. הוא כתב אותו מתוך תחושת שליחות, מתוך הכרה שהוא מנסח את הפואטיקה הנכונה במטרה לחנך לה קהל שאולי אינו מכיר ברצינותה של השירה כעיסוק — אולי הוא נמשך יותר אחר המדעים, 'החכמות', אם לשפוט לפי אופיה של הפעילות הספרותית בספרד הנוצרית ובפרובאנס בתקופתו — או שאינו מכיר בעליונותה ובו עצמו כ'סוכן' שלה, מעמד המגיע לו בהיותו נצר למסורת המפוארת של המשוררים היהודים מאנדלוסיה.

ההתמודדות עם הסביבה התרבותית היהודית של ספרד הנוצרית, שהיה בה סולם חשיבות אחר בתחום הספרות¹⁵ — סולם שנתפס בעיניו כ'ברברי' — גרמה לאבן עזרא לגבש את הזהות התרבותית שלו עצמו ולנסח אותה — הזוהת האנדלוסית. בזהות אנדלוסית זו היה רכיב יהודי והיה רכיב ערבי. אילו היה נשאר בגראנאדה, קרוב לוודאי שהיה מדגיש את הרכיב העברי על פני הרכיב הערבי; אך בספרד הנוצרית הפך אבן עזרא למייצג התרבות האנדלוסית כולה, ולפיכך היה הרכיב הערבי בהכרח לחלק מן הזהות התרבותית שלו. לשם בניית זהותו התרבותית היהודית כנבדלת מזהות היהודית הספרדית-נוצרית הוא השתמש בעמדות התרבותיות הערביות ועשה בהן שימוש, ומכאן הקבלה הגלויה והמלאה כמעט — לפחות יותר מאשר אצל כל סופר יהודי אנדלוסי אחר — של המופת הערבי. אין הספרות הערבית מהווה לגביו בעיה שיש להתמודד עמה, כפי שהדבר מתגלה שוב ושוב בספרות היהודית של ספרד הנוצרית;¹⁶ אלא היא חלק מעולמו התרבותי כיהודי, חניך התרבות האנדלוסית.¹⁷

כדי ליצור את הטקסט הזה, שהוא כל כך עברי-ערבי ברוחו, היה אפוא צורך בהקשר תרבותי שונה מן ההקשר היהודי-ערבי. נסיבות כתיבתו של הספר קשורות דווקא להקשר תרבותי חוץ-ערבי: לצמיחתו של מרכז יהודי תרבותי חדש בתחומיה של תרבות שונה, לא-ערבית, ובמאבקי הזהות והכוח בתוכו. בתהליך בנייתו של המרכז התרבותי החדש בספרד הנוצרית, המגיב להלכי רוח חדשים ומקומיים, ננקטו

15 השווה לעניין זה את דיונו המעניין של שיינדלין ב'כתאב אלמחאצרה', ומסקנתו, שהספר נכתב כדי להגן על הלגיטימציה של השירה בסביבה יהודית, ששילבה הערכה לפילוסופיה היוונית והחזקה בהירארכיה של המדעים שבפילוסופיה זו, עם מסורת של למדנות תלמודית והתנגדות לשערו של העברית.

16 בעיקר בהקדמות לתרגומים ולעיבודים מערבית לעברית; לעניין זה יוקדש דיון נפרד.

17 דיון בספר הזה במונחים של 'התבטלות' מול 'עמידה גאה' (ראה דנה, הפואטי, עמ' 38-45) איננו לעניין, כי הוא מוציא אותו מהקשרו התרבותי וההיסטורי הנכון, ודן בו על-פי אמות מידה של רומאנטיקה לאומית מודרנית, שאינן שייכות לעולמו. ראייתו כ'ספר עיון אפולוגטי, הבא להצדיק את קיומה של הפואטיקה העברית ולהצביע על עליונותה בהשוואה לפואטיקה הערבית' (דנה, הפואטיקה, עמ' 54) מחטיאה לדעתי את קו הטיעון העיקרי של הספר.

עמדות אידיאולוגיות כלפי הספרות הערבית, ותוך כדי כך נוצר תוצר ספרותי חדש. תוצר מעין זה לא יכול היה להיווצר כל עוד התרחשו המגעים בין הספרות היהודית לבין הספרות הערבית בלבד, בתחומי התרבות המוסלמית. ההקשר התרבותי של ספרד הנוצרית הוא ההקשר הסמוי מן העין של התוצר הספרותי הזה. על התקבלותו של 'כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה' בחברה היהודית בספרד הנוצרית אפשר ללמוד מכך, שהספר לא תורגם לעברית בתקופתו — למרות שאז גילו עניין רב בתרגומים מן הערבית אל העברית — ואף לא לאחריה, עד להתעניינות המחודשת בספרות הערבית-היהודית בעת החדשה.¹⁸ לעומת זאת, ספרו האחר של משה אבן עזרא, ספר 'ערוגת הכושם', הפילוסופי באופיו, תורגם לעברית כבר בידי של יהודה אלחריזי,¹⁹ ואף השפיע על ראשית הקבלה. אף פיוטיו של משה אבן עזרא זכו כידוע להכרה ולתפוצה. ומכאן שאין זה מקרה של אישיות ספרותית שנויה במחלוקת בתקופתה, שכתביה נדחים בשל כך, אלא של התעניינות פחותה בתכניו של החיבור המסוים הזה ובאידיאולוגיה הספרותית שהוא פורש בפני הקורא, בגלל מקומו הנמוך יותר בסולם החשיבות הספרותית בספרד הנוצרית. זוהי אידיאולוגיה ספרותית שעצם העלתה על הכתב מסמנת כבר את העוכדה שזמנה תם, ושאינ היא מדברת יותר אל הקהל שבשבילו נכתבת.

ג. המקאמות של אלחריזי

אלחריזי נולד בטולדו במחצית השנייה של המאה ה-12, ובשבתו בספרד הנוצרית, עד 1215 לערך, עסק בתרגום מערבית לעברית, בעיקר על-פי הזמנה. תרגומו לעברית כוללים את 'ערוגת הכושם' של אבן עזרא; 'הקדמת פירוש המשנה', 'הפירוש למסכת זרעים', 'מורה הנבוכים' של הרמב"ם; 'אגרת המוסר הכללית' של עלי בן רצ'ואן; 'מוסרי הפילוסופים' של חנין אבן אסחאק; 'ספר הנפש' של גלינוס. בין השנים 1205-1215²⁰ או 1213-1216,²¹ תרגם את המקאמות של אלחריזי;²² אחרי 1216, בהיותו כבר במזרח, חיבר מקאמות משלו בעברית, לפי דגם המקאמות של אלחריזי.²³ מקאמות אלה נחשבות לדוגמה המובהקת ל'השפעה ערבית', על-פי כל קנה מידה — בוודאי זה של הספרות ההשוואתית: לפנינו חיבור ערבי המתורגם לעברית, ועל פי הדגם שלו נכתבת לאחר מכן (גם על-פי עדותו המפורשת של

18 ראה: אבן עזרא, עיונים, עמ' יא.

19 ראה: אידל, עמ' 484-487; אברמסון, עמ' 712.

20 על-פי שירמן, השירה, כרך ד', 98.

21 על-פי הברמן, תחכמוני, עמ' קיג.

22 החיבור, שלא כולו נמצא בידינו, ידוע בשם 'מחברות איתאל' — ראה: אלחריזי.

23 החיבור ידוע בשם 'ספר תחכמוני' — ראה: אלחריזי, תחכמוני. על מהדורותיו השונות — ראה: הברמן, תחכמוני.

המחבר) יצירה מקורית בעברית. המקאמות נתפסו – ונתפסות – כתוצר מובהק של 'תור הזהב' הספרדי, כלומר של ההקשר העברי-ערבי.²⁴ גם בדוגמה זו ההקשר העברי-ערבי נראה כל כך גלוי לעין, שהמחקר קיבל אותו כנתון מוכן מאליו, והתמקד יותר באופי המגע: בזיהוי התכנים הערביים ובדרכי עיבודם לעברית. אך גם כאן נראה, שיש לחזור ולבדוק את נסיבות הכתיבה של המקאמות העבריות כדי להבין במלואו את ההקשר התרבותי שבתוכו נוצרו. נסיבות אלה מתבארות מתוך הניסיון לשחזר את 'תודעתו הספרותית' של אלחריזי ואת דרך תגובתה לתופעות תרבותיות, בסביבה היהודית שבתוכה פעל. אלחריזי עצמו נותן לנו את המפתח לכך, בהקדמות (או בהקדשות) שלו ל'ספר תחכמוני', ולתרגומיו האחרים מערבית לעברית.

לפי המנהג המקובל בתרבות הערבית על מלומדים, להתפרנס מהקדשת חיבוריהם לשליטים שונים (לעתים קרובות אותו חיבור עצמו – בשינוי ההקדשה), הקדיש אלחריזי את קובץ המקאמות שלו לאישים יהודים שונים במהלך נודו במזרח,²⁵ בשינוי ההקדשה, או ההקדמה לקובץ. כך יש בידינו כמה הקדמות לספר תחכמוני, הכוללות דיון בעצם נסיבות כתיבת המקאמות בעברית, בהתאם לנוהג הספרותי של התקופה.

אלחריזי מדבר על הנסיבות האלה בשתי ההקדשות העבריות, לשמואל בן אלברקולי וליאשיהו בן ישי,²⁶ ובהקדשה הערבית, לסדיד אלדולה עבד אלקאדר מחלב ובנו אבו נצר.²⁷ ההקדשות העבריות הן ארוכות ומליציות, וקרובות בסגנון הספרותי לאלגוריה (ההקדשה הראשונה) ולמקאמה (ההקדשה השנייה). ההקדשה הערבית היא יותר קצרה, ואף שהיא כתובה בשפה המליצית הנהוגה בערבית – בפרוזה חרוזה – ניסוחה בהיר וענייני מאוד לעומת ההקדשות העבריות.

בהקדשה הראשונה אלחריזי מתאר את ההחלטה לחבר מקאמות בעברית כמעמד של משיחה לנבואה. השכל מעיר את המחבר משנת הסכלות ומטיל עליו, כפי שמכתירים נביא, את התפקיד להחיות את העברית, לשון הקודש הנמצאת במצב של שפל, כי בניה עזבו אותה לטובת השפה הערבית. הוא מתעורר למשימה, פונה למעיין הלשון לשאוב ממקורותיו, ומבקש השראה והדרכה מן האל בדמות נערה שתקרה לפניו ותשקה אותו ממימי המעיין. נקריית לפניו עלמה, המשקה אותו 'מצוף שפתיה'

24 מאמרו של גויטיין, שנכתב לרגל הוצאת אלחריזי, מחברות איתאל, הוא דוגמה מובהקת לרוח מחקר המקאמות של אלחריזי בכללה – ראה: גויטיין.

25 בהקדשות העבריות ל'תחכמוני' נזכרים שמותיהם של שמואל בן אלברקולי ואחיו, יוסף ועזרא, בואסט, יאשיהו בן ישי בדמשק, שמואל בן נסים בארם צובא, ושמריה בן דוד מארץ תימן. בהקדשה הערבית נזכרים סדיד אלדולה עבד אלקאדר מחלב ובנו אבו נצר – ראה: הברמן, תחכמוני, עמ' קיד; הברמן, הקדשות, עמ' 39-46.

26 ההקדשה לראשון – ראה: אלחריזי, תחכמוני, הקדמה, עמ' 4-18; ולשני – אלחריזי, תחכמוני, המקאמה הראשונה, עמ' 19-30.

27 ראה: בלאו, עמ' 47-49.



ציור ערבי למקאמות של אלחרירי ובו גיבור הספר והמגיד

ומזדהה כ'לשון הקודש גבירתך'. הוא מזדווג עמה, ותוצאת ההזדווגות הזאת היא היצירה הספרותית. בהמשך הוא מסביר, שעורר אותו לחבר את חיבורו ספר המקאמות של אלחרירי, שהוא בעיניו דוגמה נאה לכך שעם יכול לשמור יפה על שפתו (למרות שמליצות הספר הזה לקוחות במקורן מן העברית, לטענתו) — שלא כמו עם ישראל, שעזב את לשונו ובו לה. באמצעות החיבור הוא מבקש להראות לעם ישראל את כוחה של לשון הקודש, ולשכנעו שהיא שפה המספיקה לכל צורכי ההתבטאות הספרותית, שאותם הוא מפרט. הוא מטעים, שרבים ניסו לתרגם את הספר הזה לעברית, אך לא הצליחו כמוהו. הוא עצמו תרגם אותו, לבקשת נדיבי ספרד; אולם לאחר שנסע למזרח, הבין שאין זה נאה 'להעתיק ספר זולתינו כאילו אין דברי אלוהים חיים בינותינו', ויש לכתוב כתיבה מקורית בעברית.

בהקדשה העברית השנייה, הבנויה במתכונת של מקאמה (ולמעשה היא המקאמה הראשונה בקובץ), נקלע המחבר למפגש של אנשי ספרות 'מילדי העברים', ובתוכם 'נער עברי' המעלה את הטענה שהשפה הערבית היא השפה היפה ביותר, ואי אפשר לכתוב ספר כמו ספרו של אלחרירי בשום שפה אחרת. מחבר הספר נחלץ להגן על השפה העברית, ואומר שלשון ערב עדיפה אמנם על כל הלשוניות — חוץ מן העברית; אלא שהעברית ירדה מגדולתה, נשכחה והצטמצמה מאז גלו היהודים

מארצם ועברו לדבר בלשונות הגויים. למרות זאת, המעט שנשאר מן העברית מאפשר להפליא ולחבר בה דברי ספרות יפים, וזה כשלעצמו הוכחה לגדולתה. האיש שואל, אם כן, מדוע לא נמצא עד כה בבני ישראל סופר שיחבר בעברית דברים כגון אלה שבספר הערבי, ויראה את גדולתה של העברית. על כך משיב המחבר שאין לו כל קושי לחבר יצירה כזו בעברית, אלא שאין לספרים מסוג זה ביקוש בקרב הקהל היהודי במזרח, ולכן אין טעם לחבכם.²⁸

בן שיחו מסכים עמו, אך מבקש ממנו להעלים עין מסכלותם של בני הדור ולחבר ספר שיציג את גדולתה של העברית לעיני הגויים. הוא מבטיח ללוות אותו בכל מחברת ולהורות לו את אשר ידבר. הוא גם ממליץ לפניו להקדיש את הספר ליאשיהו בן דוד, ולבניו דוד ושלמה. המחבר מקבל את עצתו ומחבר חמישים מחברות, המייצגות את יופיה של העברית, אך עשויות כך שלא יהיו מלומדות מדי, אלא זמינות לקהל רחב של קוראים. האיש מברכו על כך, מזדהה כחבר הקיני (הגיבור הקבוע של המחברות) ומבטיח להופיע בכל מחברת שהמחבר יחבר.

יש להסב את תשומת הלב הראויה לדברי ההקדשה הערבית, שדומה שלא זכו לה מאז פורסמו,²⁹ והרי הם כלשונם, במקור ובתרגום:

[...] ובעד פאני ראית אכתר אלטאיפה אלאסראיליה אלתי פי הדה אלדיאר אלמשרקיה מן אללגה אלעבראניה כליה ומן מלאבסהה אלסריה עריה ואדא סאל אחדהם ען כלמה עבראניה פכאנה כוטב בלגה אגנביה כמן קיל פיהם כי

28 מן הראוי להביא את דבריו בעניין זה כלשונם:

אבל המחבר / למי יחבר / ועל אזני מי ידבר / והאזנים חרשות / והידיים קשות / והזמנים סגרו עיני הצורים / אשר כבית התאוה עצורים / ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים / ואין בהם רואה ושומע / ואין שם על לב ואין יודע / ואם תחקור קהלות תבל / אשר ממצרים ועד בכל / לא תמצא אוהב חכמה ומכבד בעליה / ולא משיב גמול טוב עליה / ואחה ידעת כי הספרים היקרים לא יחוברו פניניהם רק למביניהם / או למשיב גמול טוב עליהם / כי לא נעשו לכסילים הלועגים עליהם / והמתעתעים בהם / וכל חכמה נעימה בשלשה תנאים סודה יחשף / במצאה נדיב או חכם או נכבד אשר אליה כוסף / תמכר לו לאמה ואורה יזרח ולא יאסף / ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף / ועל כן בדורנו זה תשתפכנה אבני קדש והכתם הטוב ישנה והשירים והמליצות יתמכרו עבדים ושפחות ואין קונה ונדבת הנדיכים היא כמשענת קנה / לה בלשונות מענה ואין לה בלבכות מחנה ובכל מקום אשר אחנה / אקרא היש משכיל ואין עונה / והנה המקום מקום מקנה / ובכל עיר ועיר נראה כל אחד מהם בחיק הסכלות נרדם / והנה אין איש שם וקול אדם / כי אם הסוס אסור / והחמור אסור / בעול התאוה קשור ומסור / ובדבר הזה איך תתעורר הנשמה / או תכסוף הנפש החכמה / לדבר דבר מדברי החכמה / או לדבר בענין מענייני המזמה / או למלאת אגרת נעימה / והחכמה בעיני בני עמנו כצורר אבן במרגמה / או כזורק את פניו לרגלי הבהמה (אלחריזי, תחכמוני, עמ' 22-23). ההקדשה הערבית פורסמה בידי בלאו (עמ' 47-49, כנספח למאמרו של הברמן, הקדשות), על-פי כ"י בודלי 1977, בצירוף תרגום לעברית. היא הודפסה בשנית בספר מאמריו המקובצים של הברמן — ראה: הברמן, עיונים, עמ' 143-153. היא מובאית כאן בתוספת תיקונים על פי כתב היד. הקדשה זו מופיעה גם בכ"י בודלי 2517, שם מקדימה אותה הקדשה עברית לאדונינו הנגיד שמריהו מ'ארץ תימן'. התרגום המובא כאן אף הוא תרגומו של בלאו, עם שינויי הדגש וטעם שלי.

29

בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה. פראית דלך מן אעטם אלאפאת אלעארצה למלתנא פי מדה גלותנא פלם זיל הוּא אלא ינתשר פיהם אלי אן צאר אלכתיר מנהם לא יקים מן אללגה חרופהא ואן אקאמהא לם יפהמהא ולא יערפהא כמן קיל פיהם ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית.

פלמא ראית אלפצאיל ביד אלאמתהאן [ו]אלכלאם אלמקדס יכדל כאלגהל ויהאן גרת סיוף עזימתי (!) עלי אנהא פלילה אלכואטר ואסתסקית סחאב קריחתי ואן כאנת גיר מואטר פאנשאת כמסין מקאמה עבראניה ושחתהא בדרר אלאפלאט אלנבויה ורצעתהא בגואהר אלמעאני אלאלהיה חתי אתת כאנהא ברוד מרקומה או עקוד מנצ (!)ומה מנירה אלצפחאת ארגה אלנפחאת תסתנשק אלריאץ מנהא נפחה ותתשוק אלשמום מנהא למחה אדא אורד אלראוי אכבארהא ואלטאפהא הזת לה אלגבאל אלאסיה אעטאפהא לאני צמנתהא כל חכאיה מטובה וקציה מעגבה וכל מלחה שהיה למחה בהיה וכל מועטה מבכיה ואחדותה מלהיה וכל רסאלה בארעה וצנאעה ריעה ירתחא להא אלצב אלשגי ויצבו לחבהא אלכלי וטרזתהא בפנון מן הזל אלכלאם וגדה ומחאסן אלמדח וצדה ואנתהית פיהא מן באב אלמגון אלי חדה ואערבת ען פצל כל כרים ומגדה וצרכת רקאב אלליאם תארה בערץ סיף אלהגא ותארה בחדה פצאר הדה אלכתאב מן אנפע אלכתב אלמצנפה פי פנה לאנה בנואדרה אלמטובה וחכאיתהא אלמעגבה יחרץ אלנפוס אלגהלה וינשט אלקלוב אלגאפלה אלי תעלם אללגה אלעבראניה ואלוקוף עלי סראירה אלגריבה ואלטאפהא אלעגיבה לאני גמעת פיהא אלפאטא כתירה מעתאצה עלי אלפהם עסירה פאדא תפהם אלקארי תלך אלאלפאט אלכפיה חצל לה חט ואפר מן אללגה אלעבראניה ופהם אלכתיר מן מעאניהא ותשיד לה רכן כביר מן מבאניהא פאדא אדמן עלי קראה הדה אלמקאמאת סהלת אללגה עלי טרף לסאנה ואמתד בהא ענאן פצאחתה וביאנה. וסוף נשרח כל לפטה מסתגלקה וכלמה מסתעצבה פי הוּא אלדיואן אן שא אללה תעאלי [...]

התרגום:

והנה ראיתי את רוב העדה הישראלית אשר בארצות המזרח האלה ריקים מן הלשון העברית וערומים ממלבושיה החינניים, ואם יישאל אחד מהם על מלה עברית, הרי זה כאילו דובר אליו בלשון זרה, כמו שנאמר עליהם: 'כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה' (ישעיהו כח:יא). וראיתי בזה אחד האסונות העצומים שבאו על אומתנו בזמן גלותנו. ולא חדלה המחלה הזאת לפשות בתוכם עד אשר נתהווה מצב שהרוב מהם אינו מצרף את אותיות הלשון, ואם הוא מצרף, אינו מבינן ואינו מכירן, כמו אלה שנאמר עליהם: 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינו מכיר לדבר יהודית' (נחמיה יג:כד).

וכאשר ראיתי שהמעלות הן ביד הביזיון, ולשון הקודש מוחלפת בבורות ומושפלת, הוצאתי מנדנן את חרבות החלטתי, אף כי הן פגומות המחשבות, ובקשתי השקאה מענן כשרוני, אף שאינו משפיע מטר, וחיברתי חמישים מקאמות עבריות. קישטתי אותן במרגליות של ביטויי הנביאים ושכצתי בהן אבנים יקרות של המובנים שבתורה,³⁰ עד שהיו כמו גלימות רקומות או מחרוזות סדורות, דפיהן מאירים ביופים וניחוהן כה נודף, עד שהגנים [עצמם אך] שואפים לקרבם את משב־ניחוהם, ומיד הם משתוקקים להריח מהם [עוד]. כאשר המספר מביא את סיפוריהן ודברי־החן שבהן — אזי יניעו לו ההרים האיתנים את רכסיהם, כי הכללתי בתוכן כל סיפור מעורר ועניין מפליא, כל חידוד חמוד, כל פרט נאה, כל הטפת מוסר המביאה לידי דמעות, כל סיפור מהנה, כל איגרת מפוארת וכל מלאכת־חיבור הדורה אשר בזכותם ימצא מרגוע האוהב העצוב, ומאהבתם ישתטה שווה הנפש. קישטתי אותן בסוגים מן הדיבור המצחיק והרציני, וטובות השבח ונזקו, ובנושא ההוללות הגעתי בהן אל קצה הגבול. הבעתי את יתרון כל נדיב ופארו, והכיתי את צוארי השפלים פעם בגב חרב הלעג ופעם בחודה.

ונהיה הספר הזה מן הספרים המועילים ביותר שחוכרו בסוגו, כי הוא מעורר בכיחותיו המרנינות ובמעשיותיו המפליאות את הנפשות הבורות וממריץ את הלבבות הנבערים ללמוד את השפה העברית ולעמוד על סודותיה הנדירים ודקויותיה המפליאות. כי אספתי בו ביטויים רבים קשים להבין וכבדים, ואם יבין הקורא את הביטויים הנסתרים הללו — ישיג מנה גדושה של השפה העברית ויבין את רוב ענייניה ויקום לו עמוד גדול מבנייניה. ואם ישקוד על קריאת המקאמות האלה — תקל השפה על קצה לשונו וימתח בעזרתן רסן צחות לשונו ויפי ביטויו. ואנו נבאר כל ביטוי בלתי מובן וכל מלה קשה בדיואן הזה ברצון השם יתעלה.

הטיעונים בהקדשה זו, שהיא כאמור הבהירה והעניינית ביותר בניסוחה, הם אלה: רוב היהודים בארצות המזרח (!) אינם יודעים את השפה העברית, עד כדי כך שאינם מכירים צורת אות עברית, על אחת כמה וכמה את משמעויות המלים. כדי להילחם בבורות הזאת, אומר המחבר, החלטתי לחבר חמישים מקאמות בעברית, בלשון הנביאים, אך במכלול הסוגים הספרותיים (הערכיים, לפי הגדרותיהם) מושכי הלב. אלה ימשכו את הקוראים וימריצו אותם ללמוד את השפה העברית דרך העיון בספר. הספר כולל ביטויים קשים, שמי שיתעמק בהם וילמד אותם יקנה לו ידיעה טובה במבנה השפה העברית ובצחות לשונה. לשם כך אחבר גם פירוש למלים הקשות המופיעות בחיבור זה.

30 מילולית: 'המובנים האלוהיים'. אחריו עושה כאן שימוש בצמד המונחים הערכי 'אלפאט' לעומת 'מעאני', שמשמעותם, בייחוד זו של האחרון, רחבה מאוד, תלויה הקשר וקשה לתרגום; הכוונה כאן ל־topoi ספרותיים, לא לתכנים או לרעיונות.

בכל ההקדשות האלה לא ניכרת הערצה ליצירה הערבית, פאר המליצה של הלשון הערבית, אלא מודגש במפורש מצבה המידרדר של הלשון העברית. את ההערצה ללשון הערבית אלחריזי מביא לאו דווקא כתפיסתו שלו, אלא כתפיסה שקנתה לה אמנם מהלכים בציבור היהודי, אך יש להפריכה, לדעתו. ההתמודדות של אלחריזי עם הערבית איננה התמודדות עם עליונות ספרותית של יצירה ערבית זו או אחרת, אלא התמודדות עם מצב יהודי שהוא רואה לנגד עיניו – קהל יהודי במזרח (כפי שנאמר במפורש בהקדשה הערבית, ובצורה פחות כולטת בהקדשה העברית השנייה), שאיננו יודע עברית ואינו מעוניין בחיבורים בעברית, קהל שאולי שקוע כולו בתרבות הערבית.³¹ מצב זה מקומם אותו והוא זועק עליו. הוא רוצה למשוך את הקהל היהודי הזה אל לשונו שנונחה, וזאת כשיראה לו שגם בעברית אפשר לחבר כבערבית, ואף יותר מזה.

מדוע המצב הזה מקומם כל כך את אלחריזי? הרי זהו המצב המקובל בחברה היהודית בארצות האסלאם, במזרח ובספרד המוסלמית. חברה זו רגילה בחלוקת תפקידי לשון הכתב בין שתי השפות, העברית והערבית: העברית משמשת לתפקידים ספרותיים-אסתטיים וריטואליים, כגון לשירה (שירת קודש ושירת חול), והערבית – לתפקידי העיון, המידע והתקשורת בכתיבה (פרשנות מקרא, הלכה, פילוסופיה, דקדוק, פואטיקה, מכתבים). זו החלוקה שהתגבשה בספרות היהודית שבתחומי ההשפעה הערבית למן ראשית המגעים הספרותיים עם הערבית. התחלופה ניכרת כבר בראשית המאה העשירית, בכתיבתו של סעדיה גאון והקראים בני דורו ואחריו, והיא שרירה גם בתחומי ספרד המוסלמית.³² לפי חלוקה זו, סביר ביותר שהיהודים לא יתעניינו במיוחד בכתיבה בשפה העברית, כשיש להם מסגרות וסוגים ספרותיים מוכנים בשפה הערבית, והרגלי שימוש בהם, מזה כמעט שלוש מאות שנה.

הגורם שהביא לידי זעזוע את אלחריזי, ולידי יציאה כנגדו, מתבהר רק מתוך הבנת הרקע התרבותי שהוא צמח מתוכו – הקהילה היהודית בספרד הנוצרית. בהקדשותיו לקובץ המקאמות שלו, אלחריזי מתאר את מצב ידיעת העברית וההתעניינות בה בארצות המזרח,³³ אבל הוא עצמו איננו יליד הארצות האלה, אלא בא מספרד הנוצרית; שם מתרחשת בתקופה זו מהפכה בכל הנוגע להרגלי הכתיבה של הספרות היהודית. חלוקת התפקידים המסורתית שתוארה כאן מתחילה להתערער, ותפקידי הלשון הערבית החלו לעבור בהדרגה ללשון העברית –

31 עדות על כך שהיהודים במזרח קראו גם מקאמות בערבית מצויה בקטע מ'סאלה דעוה אלאטבאא' של אבן בטלאן, שנמצא בגניזה, באוסף טיילור-שכטר שבקיימברידג' – ראה: בקר, עמ' 3.

32 ראה: דרורי, ראשית, עמ' 41-54.

33 בהקדשה העברית: 'וכמה יועיל הספר הזה לאנשי כל מדינה / אשר ממצרים ועד עדינה [=בבל] אשר רבים מהם לשונם דבר בלשון הקדש צולעה / וקריאתם גרועה ורעה' (אלחריזי, תחכמוני, עמ' 14). בהקדשה הערבית: 'פאני ראית אכת'ר אלטאיפה אלסראיליה אלתי פי הדה אלדיאר אלמשרקיה מן אללג'ה אלעבראניה כליה ומן מלאבסה אלסריה עריה וכו' (בלאן, עמ' 48).

ההופכת להיות שפת הכתיבה במקום הערבית, בעיקר בתחומי העיון, התקשורת והמידע. התוצאה היא התפתחות סוגים ספרותיים חדשים בעברית, הן באמצעות תרגומים מערבית והן באמצעות כתיבה מקורית.

המאבק המתנהל בין העברית לערבית על תפקידי לשון הכתב משתקף בהקדמות של המחברים היהודים בספרד הנוצרית לחיבוריהם. הם מנסים להראות שהעברית מתאימה לכל סוגי הכתיבה הספרותית. יעקב בן אלעזר (המחצית השנייה של המאה ה-12 וראשית המאה ה-13) מביא, בהקדמה לקובץ המקאמות שלו, את העמדה המצדדת בכתיבה בערבית בשם 'חכמי הישמעאלים', המלעיגים על היהודים באומרם:

לְשִׁפְתֵינוּ יָאוֹת כֹּל הַמְּשָׁלִים לְהַחֲבִיר / אֲשֶׁר אָמְרוּ לְלִשׁוֹנֵנוּ נִגְבִּיר / וַיִּשְׁאוּ
מְשָׁלִים נִיאָמְרוּ:
הַיֵּשׁ לְשׁוֹן לְהַלֵּל אוֹ לְגַדֵּף / וְלַעִיר אֶהְיֶה כְּלִשׁוֹן עֲרָבִים
וּמְלַחְמוֹת וְקוֹרוֹת הַזְּמָנִים / נְאִי מְלִים כְּמַלִּינוּ עֲרָבִים
והוא משיב על כך:

תְּלִיצוֹן לִי וְתֹאמְרוּ לִי / לְשׁוֹן קֹדֶשׁ הֵלֵא נִחְשֵׁל
וְהִיא תִרְנִין לְשׁוֹן אֵלֶם / וְכֵה יְרוּץ וְלֹא יִכְשֵׁל
לְהַלֵּל אוֹ לְגַדֵּף כֵּה / וְחֹדַר חִידָה מְשַׁל מְשַׁל

ובהמשך:

יָמָה אֲתָה חֶסֶר עָמִי / דְּבַר כָּכֵל אֲנֹת נִפְשֶׁךָ בְּמַלִּי / דַּע כֹּל מַחְסוֹרְךָ עָלַי / וְרוּץ
כֶּם וְלֹא תִכְשֵׁל / וְחֹדַר חִידָה מְשַׁל מְשַׁל / וְקָרָא סֵפֶר מְשָׁלִי הַמְּחַבֵּר / וְתִדַּע
וְתִשְׁכַּח מִן מִצָּא דְבַר³⁴

אלחריזי עצמו, בהקדמה העברית למקאמות, מונה רשימה שלמה של סוגי היצירה הספרותית שהוא כלל במחברות שלו:

וכללתי בספר הזה משלים רבים / ועניינים ערבים / כּם מיני מליצות /
וּחִידוֹת נִמְרָצוֹת / וְדַבְרֵי תְעוּדוֹת / וְשִׁירֵי יְדִידוֹת / וּמְשָׁלֵי נִכּוּחוֹת / וּמִלֵּי
תּוֹכּחוֹת / וְקוֹרוֹת זְמָנִים / וְחִדוּשֵׁי שְׁנַיִם / וְזִכְרוֹן מוֹת / וּמְקוֹם הַצְּלָמוֹת /
וְדַבְרֵי תְשׁוּבוֹת / וְסִלִּיחַת הַחֹבוֹת / וְתַעֲנוּגֵי אֱהָבִים / וְשִׁירֵי עֲגָבִים / וְנִשְׁוֹאֵי
נִשִּׁים / וְחוּפָה וְקִידוּשִׁים / וְעִנְיָנֵי גִירוּשִׁים / וְשִׁכּוֹרוֹת שְׁכוּרִים / וְנִזִּירוֹת
נִזִּירִים / וּמְלַחְמוֹת הַגִּיבּוֹרִים / וְקוֹרוֹת מְלָכִים / וְהִלִּיכוֹת דְּרָכִים / וְשִׁירֵי
תְּהִלּוֹת / וְחַתּוּנֵי תְּפִלוֹת / וּמוֹסֵר חֲכָמִים / וְחִבְרַת תְּמִימִים / וְחִשְׁק עֲפָרִים /
וְגִנִּים וְכַפְרִים / וְדַבְרֵי נְגִידִים / וְשִׁיחַת יְלָדִים / וְצִיד הַצִּידִים / וְעִרְמַת

34 שירמן, ספורי, עמ' רטז-ר"ז.

הרמאים / וסכלות הפתאים / וחרוף המחרפים / וגדוף המגדפים / ושירים נפלאים / ואגרות מילים / נוראים למען יהיה הספר הזה כגנה אשר בה כל מיני מעדנים / ונטעי נעמנים / ובו ימצא כל שואל משאלו / וישיג מתאותו די מחסורו אשר יחסר לו / זה הכינותי בו לכל איש מכוננו ומקראו / איש איש על עבודתו ועל משאו / הירא את דבר יהוה ימצא בו תוכחות ותפלות ויראת יהוה ואשר לא שם לבו אל דבר יהוה ימצא בו תענוגי עולם וטובותיו ונהרו אל טוב יהוה וכל כסיל ובער / או ישיש או נער / ילמד ממנו חכמה / לתת לפתאים ערמה / לנער דעת ומזמה / וכל חכם לב אם עיניו עליו יפקח / ישמע חכם ויוסיף לקח / וכל מבקש ללמוד דרך ארץ בו ישכיל בכל אשר יפנה / ונבון תחבולות יקנה / וכל המחבר שירים / ויחצב להם כורות נשברים / ומימיהם מרים / בספר הזה יפקחו עינים / ויורהו יהוה עץ וישלך אל המים / וימתקו המים / וכל איש אשר תרעב נפשו ללחם חמודות / ומטעמי שיר ידידות / וממתקי משלים וידידות / ימצא בספר הזה עשר ידות / כד וצפחת ובהם ברכת יהוה פורחת / ואם יקח מהם שכל ומוסר / כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר / כי שלחנו לכל בא ערוך / וביתו לעולם ברוך / ולחמו בכל פה אכול / וכל מן דכפין ייתי וייכול.³⁵

במניית רשימת החומרים הספרותיים המשמשים למקאמה יש אמנם יסוד מקובל: מחברי ספרי ה'אדב', ובעקבותיהם מחברי המקאמות הערביים, נוהגים לכולל בהקדמות לחיבוריהם רשימות כאלה; אך יחד עם זאת, יש בניסוח העברי הכרזה מפורשת בזכות העברית, המספיקה לכל סוגי ההתבטאות הספרותית העשויים לעניין את הקהל היהודי. זוהי הכרזה על כך שאפשר – וצריך – להרחיב את תחומי הכתיבה בעברית, ולכלול בהם סוגים ספרותיים שהיו עד כה בחזקתה של הערבית. אלו הן הצהרות המלוות את תהליך דחיקתה של הערבית ממעמדה כלשון כתיבה בלעדית לפונקציות הרפרנציאליות והעברתן ההדרגתית של הפונקציות האלו לחזקתה של העברית. כאן הן מלוות את הכתיבה בעברית של טקסטים מתחום הספרות היפה, שאופיים מייצג הן את הפונקציה הרפרנציאלית והן את זו הספרותית-האסתטית; אך הצהרות וויכוחים על כשירותה של העברית לשמש לפונקציה הרפרנציאלית מלווים במהלך תקופה זו כולה את התרגומים לעברית ואת הכתיבה המקורית בעברית.

הסממן המרכזי, הבולט ביותר, של התערעורת חלוקת התפקידים המסורתית בין העברית לערבית הוא תנופת התרגומים האדירה לעברית בתקופה זו בספרד הנוצרית ובפרובאנס. ההקדמות לתרגומים, ודווקא לתרגומים הראשונים, מעידות על מודעות מסוימת ל'מצב חדש' זה. המצב הקודם, המסורתי, נראה למתרגמים הראשונים בלתי

מובן, אפילו תמוה, ויש מביניהם המוצאים לנחוץ להסביר בהקדמות לתרגומיהם מדוע היהודים כתבו בערבית, ולא בעברית, עד תקופתם. ההסבר העיקרי: האנשים בדורות שלפניהם לא ידעו עברית, והספרים נכתבו בערבית כדי שיוכנו. יהודה אבן תיבון מסביר, למשל, בהקדמה לתרגומו העברי את 'חובות הלכות' מאת בחיי אבן פקודה כך:

ואחריהם [=אחרי חכמי המשנה והתלמוד] היו רב הגאונים בגלות מלכות ישמעאל ובבבל ובארץ ישראל ובפרס, ומדברים בלשון ערבית וכל קהלות ישראל, אשר היו במקומות ההם, מדברים בלשון היא, פרשו רוב מה שפרשו מספרי המקרא וסדרי המשנה והתלמוד בלשון ערבית וגם ברוב חיבוריהם אשר חברו ותשובת השאלות הנשאלות מהם עשו כן, מפני שכל העם היו מבינים בלשון היא, ועוד כי היא לשון רחבה וממולאה בכל ענין וכפי כל הצורך לכל מדבר ומחבר, המליצה בה מיושרת ומבוארת ומגעת לתכלית כל ענין יותר ממה שיתכן בלשון העברית מפני שלשון העברית אין ממנה נמצא בידינו כי אם מה שמצאנו בספרי המקרא ואינו מספיק לכל צורך המדבר. וגם כונתם היתה להועיל בחיבוריהם לעמי הארץ, שאינם בקיאים בלשון הקדש, על כן היו רוב חבוריהם בלשון ערב כל העניינים אשר חברו בין בחכמת התורה בין בחכמות אחרות.³⁶

ובהקדמה לתרגומו את 'ספר הרקמה' של יונה אבן ג'נאח:

הספרים האלה חברים בלשון ערבית, כלשון העם אשר היה יושב בקרבם, כי כן 'היו רוב חבורי הגאונים והחכמים בכל מלכות ישמעאל, בעבור שהיא לשון רחבה וצחה ולא יחסר המדבר כל בה, ולשון הקדש אין בידינו ממנה כי אם הנמצא בספרי המקרא, ואיננו מספיק לכל צרך המדבר, ועוד שאין המון העם מבינים אותה כי אם היחידים, וכל בני דורם היו מכירים בלשון ערבית, ועל כן בחרו לחבר את דבריהם בה. אך בני גלות החל הזה אשר בצרפת ובכל גבול ארץ אדום אינם מכירים בלשון הערבית, ויהיו להם הספרים האלה כדברי הספר החתום, ולא יכלו להגיע אליהם, כי אם אחרי העתקתם אל לשון הקדש.³⁷

אלחריזי, בהקדמת תרגומו ל'הקדמות לפירוש המשנה' של הרמב"ם, אומר דברים קיצוניים עוד יותר:

וכאשר דבריהם [=של יהודי מרסיי שהזמינו ממנו את התרגום] הבינותי, חשתי ולא התמהמהתי, ומלותם הקימותי, והעתקתי פרוש זה הרב ללשון הקדש

36 אבן פקודה, עמ' 56-57.

37 אבן ג'נאח, עמ' 3.

מלשון ערב, והפכתי מאוריו למזרח מן המערב. והשיבותי אל שפתנו הפניניה הפנימה החודרת, שפת ידיעת מליצתו החיצונה הקיצונה במחברת, והעתקתיו מלשון קדר הקודרת אל לשון הזהב והאדרת. כי קנאתי לאלה הפרושים אשר ילדה התורה ולהם משפט הבכורה, ויולדו על ברכי הגר שפחת שרה, ותהי שרה עקרה. ותמהתי ואמרתי: איך קדש וחול יחד נחבר וימשך ואיזה דרך ישכון אור וחושך אבל כונת החכם היתה לתת לפתאים ערמה, ולא חברו כי אם לאשר לא ידעו לשון הקדש כי אם הגרית; ולשונם חצי מדברת אשדודית, ואינם מכירים דבר יהודית. ועל כן התאמצתי, ועז התאזרתי, והסירוטי מאמר קדוש מלשונות זרים, ויצא למלוך מבית האסורים ורחץ במים טהורים, ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים. ומליו באמרי צחות העתקתי, ובצוף לשון קדש טעמו המתקתי.³⁸ (ההדגשה שלי.)

הוא איננו מבין עוד את המצב, שהיה טבעי כל כך ומובן מאליו במזרח ובאנדלוסיה, של כתיבה בערבית גם של חיבורי קודש; מצב זה, הנתפס בעיניו כשייך לתקופה קודמת, נראה לו מעורר תמיהה, דורש הסבר והשבת הדברים על תקונם. הוא מרגיש שהוא מתקן עוול בכך שהוא מתרגם את החיבור לעברית, ולמעשה מחזיר אותו לשפתו 'הנכונה'.

גם בהשקפתם על מלאכת התרגום לעברית נבדלים ביניהם אלחריזי והתיכוניס (יהודה ובנו שמואל). עמדתו של אלחריזי היא קבלה שלמה של אידיאולוגיית הכתיבה בעברית. דומה שהוא שמח לתרגם לעברית כל טקסט ערבי שרק מוטל עליו, מתוך תחושת גאולה של יצירה עברית אבודה (אפילו 'גנובה') והשבת אבדה לבעליה. הוא רוצה להראות שניתן לכתוב בעברית בכל סוגי ההתבטאות הספרותית האפשריים, ואת ספר המקאמות שלו הוא רואה כספר שהוא בראש ובראשונה ספר לימוד לסגנונות השפה העברית, המיועד להחזיר את יהודי המזרח לעברית. לכן הוא גם מצהיר על כוונתו להביא פירושים למלים הקשות שבספר המקאמות.

גישתם של המתרגמים בני תיכון, יהודה ובנו שמואל, שונה משל אלחריזי. בהקדמות של יהודה אבן תיכון מובע במפורש הספק באפשרות התרגום לעברית ובערכו.³⁹ הוא מדבר על המכשלות הצפויות למתרגם, ועל ה'רוחב' של הערבית מול ה'צרות' של העברית. הוא משקף את הקושי של הבא לצפון הנוצרי מן הדרום המוסלמי, הרגיל כל כך לערבית, לעבור לעברית ולהופכה לשפת כתיבה בתחומים שאין לה בשבילם מסגרות מוכנות.

כל הוויכוחים האלה — על תפקידיה של העברית ועל אפשרויות ההתבטאות הספרותית בה לעומת אלה של הערבית, וכן על דרכי התרגום מערבית לעברית — מלווים תהליך של בנייה מחדש של הספרות היהודית בספרד הנוצרית ובפרובאנס.

38 רמב"ם, עמ' ד'.

39 אבן פקודה, עמ' 58.

בגלל יוקרתה הנמשכת של הספרות הערבית באזורים אלה, נבנתה הספרות היהודית החדשה במידה רבה בדרך של שאילה מן הספרות הערבית, אבל על בסיס שונה מזה של הספרות היהודית עצמה תחת כנפי האסלאם: במזרח, ואפילו באנדלוסיה. אחד החידושים הבולטים בספרות יהודית חדשה זו הוא כתיבתה בעברית, רובה ככולה, בלוויית הצהרות אידיאולוגיות המעניקות לעברית תפקיד של סימון הזהות הקולקטיבית, העדתית, שאפשר אולי לכנותה 'לאומית'. עדיין יש לברר, מה הסיבות להטלת התפקיד החדש על העברית דווקא בתקופה זו ובאזורים אלה.⁴⁰ האם מעורבת כאן אווירה מקומית, הקשורה בהתעוררות השימוש הספרותי בשפות המקומיות באזורים אלה, או אולי דווקא בתנופת התרגומים הממוסדת מערבית ללאטינית – אווירה המעלה אפשרויות חדשות לפעילות ספרותית, המוטלות בחברה היהודית על העברית?

40 הטיעון הרגיל, לפיו התעורר הצורך בכתיבה בעברית משום שהיהודים באזורים אלה כבר לא ידעו ערבית, הוא טיעון פשטני מדי, אבל דורש דיון נפרד.

ויען ויאמר ייחיו קהוצים
ייחיו עין אשר קשר ייחיו עין ויהא נשן
הוא אט אט ערב ולא יעני כלש ולא שורף ולא עשן
ונגיה בחורי חמר מחמר עשנים
כח פתרים טפים כוכבי שקדים והם משתעשעים בעשירי נגנות
ודצרי ננות מרורי השכל שגונותהם ומעין קשר נעשיותהם
ומנצח צמח טן שניהם ומגזיר חפמאט ער כניהם וכאשר קצתן
אלהם חירו לקיחה והומנו נשלוס אותה אמרו ל טעם צריך
ואנח מוצאך אצורה ספרד אומג ארך חצו מעגרה אמוחן
אלחטך מקוסק ואיפה דמקומך ויעיגונו מקוס נגיש קהוצים
וקעירוש חבל עשנים וטעבט אציה שירים קומעם חכירי וחנר
קקייב ונהכירי אותי יך לבד אהי וחנבני ויטל עקצארי ויעקני
ולאמר לחטריו ענה האלם לבס העלמה וקצהנה ט טז פלגם
ע עקב א המנחה והנחלה ואעמוד חרט ימים עמכם
לאתעלם חס ולגונן מעשנים גמשי פיהם עע טאה הזמני שון
מפידוק עשניו ויתלכד אטנו וטחל בטך חננו עישנו והפיד
טעניו א במקאמה א במסיך והימק
פימנענא שר
נלס הימן החיחי יע העל חע הקיני ויאמר ל הימני בוצך

הגם שהמקאמה של אלחריזי נראית אפוא כדוגמה המובהקת ביותר להשפעה ערבית, או למגע בין העברית לערבית, נראה שאי אפשר להסביר את היווצרותה ללא הרקע התרבותי הספרדי-נוצרי שממנו בא אלחריזי. קרוב לוודאי שהיא לא היתה נכתבת בתחומי האסלאם, כי שם לא היה מה שיקרא להפרת חלוקת התפקידים הממוסדת בין העברית לערבית. ואכן, אלחריזי כתב במזרח גם מקאמה בערבית;⁴¹ כשאילת הדגם של המקאמה מן הערבית לעברית היתה מעורבת, כמו במקרה של 'כתאב אלמחאצ'רה' של משה אבן עזרא, אווירה תרבותית אחרת, של ספרד הנוצרית, והיא שנתנה את הדחף לשאילה.

את ההבדל בין האווירה התרבותית במזרח המוסלמי לבין זו של ספרד הנוצרית מאפיינת אולי ביותר עדותו של אלחריזי בהקדמה למקאמות שלו: הוא מספר בה שבהיותו בספרד, בטרם מסעו למזרח, הפצירו בו אנשים שיתרגם את המקאמות של אלחריזי לעברית: 'כי נדיכי ספרד בשמעם דברי ספר הישמעאלי תמהו עליהם ובקשו ממני בהיותי ביניהם להעתיק הספר הזה להם ולא יכלתי להשיב את פניהם';⁴² אבל משכתב מקאמות משלו בעברית, במזרח – נאלץ לרדוף אחר 'נדיכי תבל אשר ממצרים ועד בכל איש אשר אפאר הספר בשמו ויהיה חתום בחותמו ובעת בואי באלפי הזמן דרשתייהו ובקשתייהו ולא מצאתיהו ולא ענני איש בעת קראתייהו'.⁴³ ההבדל הזה מסמן בדיוקנות את מקומם של 'כתאב אלמחאצ'רה' של אבן עזרא ושל 'ספר תחכמוני' של אלחריזי במגעים הספרותיים של העברית עם הערבית: למרות המראה העברי-ערבי הגלוי שלהם, אין הם דוגמאות אופייניות (או 'האופייניות ביותר', כפי שנתפסו באופן מסורתי) של שלב המגעים העברי-ערבי שהתרחש תחת הגמוניה תרבותית ערבית-אסלאמית, אלא דווקא תוצרים של מצב תרבותי חדש, שיש בו התמודדות עם המצב הקודם וביטוי לחריגה ממנו. זהו ההקשר הסמוי מן העין שלהם, המתבטא בכל אחת משתי הדוגמאות האלה בדרך הפוכה: המפגש עם 'העולם החדש' מביא את אבן עזרא לנסח את הנורמות הספרותיות של 'העולם הישן', שממנו הוא בא, בפני הקהל החדש, שאיננו מכיר אותן או איננו משוכנע בהן כמוהו; כעבור כשמונים שנה יביא המפגש החוזר של אלחריזי – חניך תרבות 'העולם החדש' – עם 'העולם הישן', לניסיונו לשכנע את הקהל הזה לנקוט דרכים ספרותיות חדשות, שהתעצבו בינתים ב'עולם החדש'. בשני המקרים, התוצר הספרותי הסופי מצביע בגלוי על הקשר עברי-ערבי; אך קיים גם הקשר שלישי, סמוי למראה אך הכרחי להיווצרותו של התוצר הספרותי הזה, והוא האקלים התרבותי של ספרד הנוצרית.

41 ראה: רצהבי, מקאמה.

42 אלחריזי, תחכמוני, עמ' 15.

43 אלחריזי, תחכמוני, עמ' 16.

הפניות ביבליוגרפיות

- אבן ג'נאח
אבן עזרא, כיתאב
- אבן עזרא עיונים
אבן עזרא, שירי
אבן פקודה
אברמסון
- אידל
- אלהמדי'אני
אלחרזי, תחכמוני
אלחרירי
- אלמקרי
- אלקירואני
- בלאו
- בקר
- גויטיין
גירץ
דנה, הפואטיקה
- דרורי, ראשית
- הברמן, הקדשות
- הברמן, עיונים
הברמן, תחכמוני
הלפר, שירת
- רמב"ם
- רצהבי, מקאמה
- שינדלין
- שירמן, השירה
שירמן, ספורי
- יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה, מהדורת מ' וילנסקי, ירושלים 1964.
Ibn 'Ezra, Mosë. *Kitáb al-Muḥāḍara wal-Muḍākara*, edición y traducción de Mont-serrat Abumalham Mas. Madrid 1985.
- , —, ספר העיונים והדיונים, מהדורת א"ש הלקין, ירושלים 1975.
—, —, שירי החל, מהדורת ברודי, ברלין 1935.
בחזי אבן פקודה, חובות הלכות, מהדורת א' צפרוני, תל-אביב 1949.
ש' אברמסון, 'מתרגם "ערוגת הבושם" לרב משה בן עזרא הוא רב יהודה אלחרזי', קריית ספר, 51 (1975-1976), עמ' 712.
מ' אידל, 'זהותו של מתרגם ס' ערוגת הבושם לר' משה אבן עזרא', קריית ספר, 51 (1975-1976), עמ' 487-484.
- אלהמדי'אני, מקאמאת, מהדורת מ' עבד אלחמיד, מצרים 1962.
יהודה אלחרזי, תחכמוני, מהדורת י' טופורובסקי, תל-אביב 1952.
אלחרירי, מחברות איתאל, תרגום יהודה אלחרזי, מהדורת י' פרץ, תל-אביב 1951.
- אחמד בן מחמד אלמקרי, נפח אלטיב מן ע'סן אלנדרלס אלרטיב, מהדורת א' עבאס, בירות 1968.
- אבן שרף אלקירואני, רסא'יל אלנאקאד (פי נקד אלשער ואלשעראא'), מהדורת ח' עבד אלוהאב, בירות 1983.
- י' בלאו, 'הפתיחה הערבית של ספר "תחכמוני" ותרגומה העברי', מחברות לספרות, 5 (1953), עמ' 47-56.
- C.F. Baker, 'Medical Examination at the Dinner Table', *Geniza Fragments*, 20 (October 1990), 2.
- ש"ד גויטיין, 'המקאמה והמחברת', מחברות לספרות, 5 (1951), עמ' 26-40.
C. Geertz, *Local Knowledge*, New York 1983.
- י' דנה, הפואטיקה של השירה העברית בימייהביניים, ירושלים ותל-אביב 1982.
- רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988.
- א"מ הברמן, 'ההקדשות לספר "תחכמוני" ורשימת תוכן מקאמותיו', מחברות לספרות, 5 (1953), עמ' 39-46.
- , —, עיונים בשירה ובפיוט, ירושלים 1972.
—, —, 'ספר תחכמוני לר' יהודה אלחרזי', סיני, 31 (1952), עמ' קיב-קכז.
ב"צ הלפר, שירת ישראל (כתאב אלמחאצ'ירה ואלמד'אכרה) לר' משה בן יעקב אבן עזרא, לייפציג 1924.
- משה בן מימון, הקדמות פירוש המשנה, תרגום יהודה אלחרזי, מהדורת מ"ד רבינוביץ, ירושלים 1960.
- י' רצהבי, 'מקאמה ערבית מעטו של אלחרזי', בקורת ופרשנות, 15 (1980), עמ' 5-51.
- R.P. Schiendlin, 'Rabbi Moshe Ibn Ezra on the Legitimacy of Poetry', *Medievalia et Humanistica*, 7 (1976), pp. 101-115.
- ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ירושלים ותל-אביב 1961.
—, —, 'ספורי האהבה של יעקב בן אלעזר', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, 5 (1929), עמ' ריא-רטו.