

The Function of Qaraite Literature in the Evolution of Tenth-Century Jewish
Literature /

על תפקידה של הספרות הקראית בתולדות הספרות היהודית במאה העשירית

Author(s): רינה דרורי and Rina Drory

Source:

Dappim: Research in Literature /

דפים למחקר בספרות

9 (1993-94), pp. 101-110

Published by: Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa / חֵיפָה /
החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23417304>

Accessed: 18-03-2017 09:27 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



עברית והשוואתית, אוניברסיטת חֵיפָה / Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa /
החוג לספרות is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to
Dappim: Research in Literature / דפים למחקר בספרות.

<http://www.jstor.org>

על תפקידה של הספרות הקראית בתולדות הספרות היהודית במאה העשירית

רינה דרורי

בתולדותיה של כל פעילות מחקרית מגיעה שעה, שעולה הצורך לבדוק מחדש את הנחות-היסוד שלה, את התפיסות הבסיסיות והמושגים התיאורטיים שבמסגרתם היא נעשית. נשאלות שאלות חדשות, שאינן מוצאות את פתרונן במסגרת תפיסת המחקר המקובלת, והניסיון למצוא להן תשובות מספקות מביא לעתים להערכה-מחדש ולארגון-מחדש של כל תחום המחקר. במחקר תולדות הספרות העברית בימי-הביניים הגיעה, לדעתי, שעה זו. אם נתבונן במחקרים על הספרות העברית בימי-הביניים, שנעשו למן שנות השישים בערך ואילך, נראה שמובלעת בהם תפיסה, הרואה כשייכים ליספרות העברית רק טקסטים הנושאים סימנים 'פואטיים' מובהקים: משקל, חריזה, מטפוריקה, וכל מה שאנו רגילים לזהות כיתכונות ספרותיות.¹ תחומה של 'הספרות העברית' במאה העשירית כולל, לפיכך, בעיקר שירה (שירת קודש ושירת חול), ובצורה מוגבלת גם מדרש. כל יתר הטקסטים שנכתבו בתקופה זו, שהם רובה של היצירה הספרותית, נחשבים לפי תפיסה מובלעת זו כילא-ספרותיים, כקיימים 'מחוץ לספרות', כלומר, אין הם המושא של המחקר הספרותי. כל עוד עוסק המחקר בטקסטים שהוא בוחר וביספרותיות שלהם כעניין לעצמו, די בתפיסה זו של 'הספרות'; אך כאשר עולות שאלות על ההקשר ההיסטורי של אותם טקסטים עצמם, כלומר, שאלות על תולדות הספרות העברית, על תהליכי

ההתפתחות וההשתנות בתוכה – מזדקרת הבעייתיות של תפיסה צרה זו במלוא חריפותה. שכן, היא מכוונת אותנו – למעשה באופן שרירותי, בלתי־מנומק – להתבונן רק במגזר מצימצם מתוך כלל היצירה הספרותית של התקופה, ללא שום ודאות (או לפחות הנחות מנומקות), שדווקא במגזר זה מתרחשים האירועים המשמעותיים מבחינת ההתפתחות ההיסטורית. כתוצאה מכך יכולים להיעלם מעינינו תהליכים מרכזיים בתולדות הספרות, ושאלות היסטוריות בסיסיות נשארות ללא מענה. וכאשר נשאלות שאלות שאי־אפשר להשיב עליהן בצורה מספקת במסגרתה של תפיסה מקובלת וממוסדת – זה הזמן לבדוק ולהעריך אותה מחדש.

אחת השאלות, שאינה יכולה לבוא על פתרונה במסגרת תפיסה מצומצמת מעין זו של 'הספרות', היא השאלה הנוגעת לתופעה, שהיא אולי המרכזית ביותר בתולדות הספרות העברית במאה העשירית – התחלת המגעים של הספרות העברית עם הספרות הערבית. הטקסטים העבריים הקדומים ביותר שבידינו, שנכתבו על אדמת ספרד (מן המחצית השנייה של המאה העשירית, כמו הטקסטים של מנחם בן סרוק, דונש בן לבראט ותלמידיהם), כבר נושאים את חותמם הברור של דגמים ספרותיים ערביים. ואילו הטקסטים העבריים, שנכתבו במזרח קצת קודם לכן (במחצית הראשונה של המאה העשירית, כמו אלה של סעדיה גאון), ואפילו במקביל, כמעט אין בהם כלל סימנים לדגמים ערביים, מהסוג שאפשר לזהות בנקל בטקסטים הספרדיים. מדוע אין ניכרים בספרות העברית שנכתבה במזרח המוסלמי עד ערב התקופה הספרדית סימנים להשפעה ערבית, למרות שלוש מאות שנים של קיום יהודי בתוך התרבות המוסלמית, מהן כמאתיים שנות קיום בצד ספרות ערבית מגובשת, ולעומת זאת קיימים סימנים מובהקים להשפעה כזאת בספרות העברית בספרד כבר מראשיתה? היכן ובמה יש אפוא לראות את ראשית המגע עם הספרות הערבית – האם בספרד, שתופעות השאילה הראשונות בה נראות כבר כשלב מתקדם של מגעים ספרותיים, או במזרח, ששם כמעט אין כלל סימני מגע ספרותי מסוג אלה הנמצאים בספרד?

אך האומנם אין בספרות העברית במזרח סימנים למגע עם הספרות הערבית לפני תקופת ספרד? כדי לנסות לענות על שאלה זו, לא נוכל להסתפק, כאמור, בהתבוננות בשירת הקודש, במעט שירת החול שנכתבה במזרח, אולי גם באספקטים מסוימים מספרות המדרש, ותו לא. על סמך מה נוכל לקבוע שהם בלבד ראויים להיות 'הספרות העברית' של התקופה, ועל כל יתר היצירה הספרותית הענפה בת־התקופה להישאר 'מחוץ לגדר', ולהיות נדונה בתחומי מחקר נפרדים ('מדעי היהדות')? האם תפיסת 'הספרות העברית', כפי שהיא קיימת בתודעת המחקר היום, אמנם הולמת את מבנה המערכת הספרותית העברית של התקופה? דומה, שכדי להבין את המתרחש בספרות העברית במזרח במאה העשירית, עלינו לבדוק את כל הקורפוס הגדול של הטקסטים שכתבו יהודים, וששרדו בידינו, מבלי להיות שבוים במושגיה של תפיסת הספרות הצרה. בכך, לכאורה, אין כל חידוש. תפיסת הספרות הרחבה המוצעת כאן עומדת בעצם בבסיס מחקר הספרות העברית של ימי־הביניים מראשיתו

ועד אמצע המאה הנוכחית בערך.² מבחינתם של החוקרים שהעמידו את הקורפוס של 'הספרות העברית' בימי-הביניים, לא היה הבדל עקרוני בין טקסט של הלכה, של מדרש, של ספרות הנסתר, של פרשנות המקרא, ספרות ההשגות, פיוט, שירת חול, תורת הלשון, בין אם נכתב בעברית, בארמית, בערבית או בפרסית. אבל שלא כתפיסת המחקר הוותיקה, התפיסה המוצעת כאן איננה רואה את 'הספרות' כמאגר של טקסטים, או סוגים ספרותיים, שלכולם מעמד שווה, אלא כמערכת, כלומר, כמכלול שיש בו יחסים הִיררכיים: יש בו מרכז ויש בו שוליים, יש בו טקסטים אשר להם מעמד קאנוני, רשמי, יוקרתי, ויש בו טקסטים אשר להם מעמד לא-קאנוני, לא-מוכר, לא-רשמי.

מעיון בטקסטים היהודיים מן המזרח, שאפשר לשייכם פחות או יותר לתחילת המאה העשירית, נראה שיש בהם שני מכלולים גדולים: מכלול הטקסטים שנמסרו בעל-פה או נכתבו בחוגים הרבניים (בין בבליים, ובין ארץ ישראלים, או חוגים פריפריאליים אחרים) – 'הספרות הרבנית'; ולעומתו, מכלול הטקסטים שנכתבו בחוגים הקראיים – 'הספרות הקראית'. בהבחנה זו בין הספרות הרבנית לספרות הקראית אינני מתכוונת להבחנה בין אידיאולוגיות דתיות, אלא בין מוסדות ספרותיים: בין שני מכלולים של טקסטים, הנבדלים זה מזה ברפרטואר הסוגים הספרותיים שלהם, בדגמים הספרותיים המשמשים בהם, בגילם ההיסטורי ובהתנהגותם זה כלפי זה. מכל הבחינות האלה אפשר לראות בהם שתי מערכות ספרותיות נפרדות ועצמאיות (עד לפעילותו של סעדיה גאון). ועם זאת, אין הן מנותקות לגמרי זו מזו: כיוון שכל אחת מהן רואה עצמה כ'ספרות האמיתית' היחידה של היהודים, ושואפת שכל הקהל היהודי יכיר רק בה, יש הצדקה לראות בהן שני איברים במערכת אחת, היא 'הספרות היהודית' של התקופה.

בהתאמה להגמוניה של היהדות הרבנית בעולם היהודי, מקבלים הטקסטים שיוצרו כדי להיות כלי ביטוי לאידיאולוגיה הרבנית הרשמית (טקסטים של הלכה, מדרש, פיוט) מעמד קאנוני בספרות היהודית, והדגמים הספרותיים שעל-פיהם מיוצרים טקסטים אלה הם דגמיה הרשמיים, אם כי לא הבלעדיים, כפי שנראה בהמשך. אם לצורך הדיון נוציא מן התמונה את פעילותו הספרותית של סעדיה גאון, שהיא יוצאת-דופן בספרות הרבנית בתקופה זו, ולא דווקא מאפיינת אותה, תצטייר לנו תמונת-המצב של הדגמים הרבניים כך: בתחום החשוב והיוקרתי ביותר בספרות הרבנית – תחום ההלכה – עדיין שליטות הנורמות הספרותיות של ייצור טקסטים ומסירתם בעל-פה. אלה הן הנורמות הרשמיות של העיסוק בהלכה, אשר כתוצאה משליטתן בספרות הרבנית לאורך תקופה ארוכה כל-כך (למן ימי הבית השני) ודחיקתה של הכתיבה לתחומי הצרכים ה'פרטיים', הלא-רשמיים, לא התפתחו בספרות הרבנית דגמי-כתיבה רשמיים. הצורך בדגמי-כתיבה, שהתעורר בהקשר לביסוס ההגמוניה של הישיבות הבבליות בעולם היהודי, התמלא, בהעדרם של דגמי-כתיבה רשמיים, על-ידי הדגם של האיגרת. לדגם זה היה באופן מסורתי מעמד של דגם 'שמחוץ לספרות' (בהקשר הרבני: נעדר מעמד של קדושה), שחוקי 'הספרות' אינם חלים עליו, ולכן נמצא זמין למלא את התפקיד של העברת המסר של ההלכה הבבלית,

מבלי לשתור את הנורמות הרשמיות של המסירה שבעל-פה. לכן אנו עדים בתקופה זו לפריחה של ספרות היתשובות, הבנויות בדגם של האיגרת, ולעומת זאת להעדרם של חיבורי הלכה.

בתחומים אחרים של הספרות הרבנית, למשל במדרש, שלט דגם קלסיציסטי (הדוגמאות שנשמרו בכתב מצביעות, שבמקורו שירת את החיבור בעל-פה), שהנורמות שלו ופרטואר הפריטים שלו נקבעו אף הם מאות שנים קודם לכן. האידיאולוגיה הספרותית המכוונת דגם זה היא אידיאולוגיה של קבלה שלמה של המופת הספרותי של הדורות שחלפו, והקדשת כל המאמץ היצירתי לחזרה עליו ולשחזורו. בהתאם לכך נעשה מאמץ להסוות את העובדה שהחיבור הוא בן-התקופה ולהציגו כחיבור קדום. זאת על-ידי יחוס החיבור לדמות קדומה (בדרך-כלל מן המשנה והתלמוד: 'פרקי דר' אליעזר', 'תנא דבי אליהו', 'אלפא ביתא דבן סירא'); או לחלופין, הצגת החיבור כחיבור אנונימי, המעביר מסר קולקטיבי, על-אישיו ועל-זמני על-ידי טשטוש והעלמה של כל פרט שיש בו כדי להצביע בצורה ישירה על זמנו ועל מקומו של החיבור: פרטי ריאליה, שמות מקומות, ציוני זמן וכיו"ב מושמטים או מוחלפים בפריטים עתיקים מוכנים.

הדגמים הרבניים נמצאים בתקופה זו במצב של התמסדות בדרגה גבוהה, שהתבטאה בכך שחומר ספרותי חדש היה יכול לחדור לתוך טקסט רבני רק אם הותאם לדפוסי הדגמים הרווחים בספרות הרבנית, ואם הפריטים החדשים שבו הוחלפו בפריטים מתוך המאגר הקבוע של ספרות זו. אלה הם סימנים המעידים על כניסת הספרות הרבנית למצב של היעצרות (סטגנציה). דבר זה מסביר מדוע לא ניכר – וגם לא התאפשר – מגע בין הספרות היהודית הקאנונית, כלומר הספרות הרבנית, ובין הספרות הערבית, למרות שלוש מאות שנות קיומה של היהדות במזרח בתוך התרבות המוסלמית.

לצד הספרות הרבנית צומחת בתקופה זו ספרות חדשה, הספרות הקראית, שהתפתחה מתוך עמדה של שלילת הספרות הרבנית כולה, ורצון להדיח אותה ולהעמיד במקומה חלופה ספרותית אחרת. כפי שאופייני ליחסים בין ספרות רשמית לספרות לא-רשמית, הספרות הרבנית אינה מכירה בקיומה של הספרות הקראית, ואינה מתייחסת כלל (למעט סעדיה גאון) לדגמים הספרותיים שהיא מעמידה. הספרות הקראית, לעומת זאת, מגדירה את זהותה מתוך העמידה באופוזיציה לספרות הרבנית, ובונה את הדגמים הספרותיים שלה כך שיהיו שונים בצורה מובהקת מן הדגמים הרבניים. בניגוד לספרות הרבנית הוותיקה והממוסדת, זוהי ספרות 'צעירה' יחסית (הטקסטים הקדומים ביותר שלה, של עץ בן דוד, ולאחר מכן של בנימין אלנהאונדי, הם לכל היותר בני מאה עד מאה וחמישים שנה), והיא נמצאת בתקופה זו בתנופת התפתחות והתמלאות.

הרצון להעמיד חלופה ספרותית לספרות הרבנית הביא את הקראים לפנות לאלטרנטיבה המסורתית שהיתה קיימת בתוך הספרות היהודית לתורה שבעל-פה – אל המקרא. כדי לממש אותה, כלומר להפוך חלופה זו למערכת ספרותית שלמה, הם נזקקו לדגמים ספרותיים, שיאפשרו להם לבנות פרטואר ספרותי חדש המבוסס על המקרא, ולייצר טקסטים חדשים, שיתנו ביטוי לאידיאולוגיה שלהם. הדגמים הרבניים היו מזוהים בעיניהם בצורה מוחלטת עם

האידיאולוגיה הרבנית שעליה חלקו, ולכן היו פסולים בעיניהם לשימוש. הצורך בדגמים אחרים, 'פנויים', הביא אותם לפנות אל המאגר הגדול של הספרות הערבית, שהיה זמין להם מתוך התרבות שבתוכה חיו. הם מימשו את החלופה שלהם לספרות הרבנית, זו המבוססת על המקרא, באמצעות שימוש פעיל בדגמים ספרותיים השאולים מן הספרות הערבית.

הפנייה אל הספרות הערבית כאל מקור של דגמים ספרותיים החלה אפוא בשולי הספרות היהודית, בתחומים הלא-קאנוניים שלה, מתוך הצורך בדגמים ספרותיים חלופיים לדגמים הרשמיים, הקאנוניים. היא נוצרה כפתרון זמין לבעיה שנוצרה בתוך התרבות היהודית, ולא מתוך התפתחות של הכרה בעליונותה, לכאורה, של הספרות הערבית על הספרות העברית, וכתוצאה מכך רצון לחקותה – מצב שאפשר לראותו כשני דורות מאוחר יותר בספרד. יתר על כן, בתודעתם היו הקראים מתנגדי ההתקרבות אל התרבות הערבית! בספרות הקראית יש התבטאויות מפורשות כנגד ההתקרבות של היהודים אל התרבות הערבית, קבלת מנהגי הערבים והנהייה אחר לימודי המדעים הערביים (שהם מייחסים אמנם ליהודים הרבניים),³ אצל אותם מחברים קראיים (דניאל אלקומסי, סלמון בן ירוחם, סהל בן מצליח) שאימצו בעצם עשייתם הספרותית דגמים ספרותיים ערביים.

אם כן, תיארתי מצב, שבו הספרות הרבנית, המרכז של המערכת הספרותית היהודית, נתונה בתהליך של היעצרות, והדגמים היצרניים בה מראים סימנים של התאבנות. לעומת זאת, בשולי המערכת הזאת, בספרות הקראית, נוצרת סיטואציה, המאפשרת כניסת דגמים חדשים לתוך המערכת. הצגת אופציה חדשה זו לשינוי והתחדשות בתוך הספרות היהודית היא תרומתה החשובה הראשונה של הספרות הקראית לתולדות הספרות היהודית בראשית המאה העשירית. בספרות הקראית נבנתה לראשונה התשתית לרפרטואר חדש של דגמים ספרותיים בשביל הספרות היהודית, שאם תלמד לנצל יאפשר לה לצאת ממצב ההיעצרות שלתוכו נקלעה, ולהמשיך להתפתח.

אך האם די בהעלאת אופציה חדשה לשינוי כדי ליצור את השינוי באופן ממשי? במערכת ספרותית, שבה הקיטוב בין הספרות הרשמית לספרות הלא-רשמית היה כה גדול כמו בספרות היהודית של התחלת המאה העשירית, די היה בעובדה שהדגמים השאולים מן הערבית נכנסו אליה דרך הספרות הקראית, כדי להטיל עליהם תווית זיהוי 'קראית', כלומר, של 'דברי מינות', ולהפוך אותם בכך לפסולים לשימוש בעיני המחברים הרבניים. ובכל זאת, החל מן המחצית השנייה של המאה העשירית חודרים הדגמים הערביים בצורה מסיבית גם לספרות הרבנית, ומתאזרחים בה במהירות. כניסתם של הדגמים שהיו מזוהים כדגמים 'קראיים' לספרות הרבנית התאפשרה בעיקר בזכות פעילותו הספרותית של סעדיה גאון, שתיווכה בין הספרות הקראית לספרות הרבנית. סעדיה גאון התווכח עם האידיאולוגיה הקראית ולחם להפרכתה, אבל השתמש לשם כך באותם דגמי-כתיבה ששימשו את הקראים. בצורה זו הצליח לנתק את דגמי-הכתיבה האלה מן האידיאולוגיה הקראית, ביטל לגבי הקורא הרבני את זיהוים החד-משמעי כ'קראיים' (ועל-כן פסולים לשימוש), והפך אותם

לדגמי-כתיבה נייטרליים, או אפילו לדגמי-כתיבה המבטאים אידיאולוגיה רבנית מובהקת. סעדיה גאון פתח אפוא לספרות הרבנית את האופציה של שימוש בדגמי-הכתיבה המעובדים מן הערבית, שהיתה חסומה בפניה כל עוד שימשו דגמים אלה לקראים בלבד. התאזרחותם המהירה בתוכה לאחר פעילותו של סעדיה גאון מראה עד כמה היה בספרות הרבנית צורך באפשרויות כתיבה חדשות, שיוציאו אותה ממצב ההיעצרות שהסתמן בה.

יש לציין, שמבחינה כרונולוגית נעשתה פעילותו הספרותית של סעדיה גאון במקביל לפעילותם של חלק מן המחברים הקראיים, ושעיקרה של הספרות הקראית אף התפתח בדורות שאחריו. יתר על כן, בכתיבתו של סעדיה גאון, סימני המגע עם הספרות הערבית הם רבים, מגוונים ורחבי-היקף יותר מאשר בספרות הקראית. אך אין להתעלם מכך, שאי-אפשר להבין את משמעות פעילותו הספרותית של סעדיה גאון מבלי להביא בחשבון את ההקשר של הפעילות הספרותית הקראית, שעל רקעה נוצרה הפעילות הספרותית שלו. סעדיה גאון הוא כה חשוב לתולדות הספרות במאה העשירית, עד שהפכנו אותו לחזות פניה של הספרות הרבנית בתקופה זו. אך עלינו להעריך את סעדיה גאון על רקע תקופתו, ולא כפי ששרד בזיכרון ההיסטורי שלנו, ואל לנו לשכוח, שפעילותו הספרותית יוצאת-דופן עד מאוד בספרות הרבנית בתקופתו, ודומה ביותר לפעילותם הספרותית של הקראים. סעדיה גאון 'אירגן-מחדש' את הספרות הרבנית, אבל האפשרות לארגון חדש כמו זה שהוא הציע הוכנה במידה רבה על-ידי הפעילות הספרותית הקראית.

התרומה החשובה השנייה של הספרות הקראית לספרות היהודית של המאה העשירית היא הכנסת הכתיבה כאופן ייצור רשמי של טקסטים. הספרות הרבנית שימרה באופן בסיסי את המסורת העתיקה של ייצור ומסירה של טקסטים בעל-פה, והימנעות מכתבת חיבורים ממוסדת. יש בספרות הרבנית עדויות רבות לכך, שהמסירה, או ההישמרות בעל-פה, היתה סימן למעמדו הקאנוני של טקסט, ושמעמדו של הטקסט הכתוב היה באופן עקרוני נחות ממעמדם של טקסטים שנמסרו בעל-פה. מעמד רשמי של חיבור כתוב נשמר למקרא בלבד, אבל בגלל קדושתו הוא לא היווה כמובן מקור לדגמי-כתיבה יצרניים בספרות הרבנית. מרבית הטקסטים הרבניים שבידינו מעידים, במבנם ובצורת עריכתם (ליתר דיוק, בחוסר-העריכה שבהם), על מעמדם הלא-רשמי, מעמד של טקסט המיועד לשימוש הפרט, ולא לשימוש הציבור (כגון, 'מגילות סתרים'), טקסט שנועד מלכתחילה להיות רשימה לזיכרון של דברים שנדונו בעל-פה, או טיוטה ליצירה שהביצוע הרשמי שלה הוא בעל-פה (כמו קובצי המדרשים הקשורים בדרשה שבעל-פה). מעמדה הנחות של הכתיבה לעומת החיבור בעל-פה הוא שגרם ככל הנראה להעדר דגמי-כתיבה מגובשים ועקביים בספרות הרבנית שלפני סעדיה גאון, וכן למיעוט החיבורים.

אם נשווה את מספר החיבורים הקראיים ששרדו בשלמותם או בחלקם, או הזכרים בשמם במקורות, למספר החיבורים הרבניים בתקופה זו (שוב, למעט אלה של סעדיה גאון), נראה שמספר החיבורים הקראיים גדול בהרבה ממספר

החיבורים הרבניים, ולכל מחבר קראי חשוב בן-התקופה אפשר למנות חיבורים אחדים. בספרות הקראית החיבור מקבל לגיטימציה, וזוכה למעמד רשמי. חברו לכך סיבות אחדות:

א. לקראים היה צורך פולמוסי עז, שנבע מהיותם כת מתבדלת הנאבקת על זהותה. הצורך הפולמוסי, והחלל שנוצר עם דחיית הספרות הרבנית, יצרו את הלחץ לכתוב, לייצר טקסטים חדשים (ושוניים מן הטקסטים הרבניים).

ב. לקראים לא היתה מסורת ארוכה של לימוד ומסירה בעל-פה, שכבר זוהתה כל-כך עם הטקסטים הנמסרים בה, עד שהפכה בעצמה למקודשת, ולכן לבלתי-ניתנת להפרה.

ג. הקראים חיו בתוך תרבות מפותחת של חיבורים. הספרות הערבית אמנם מתייחסת בכבוד גדול למסירה בעל-פה, אבל באופן מעשי בתקופה זו הנורמה של המסירה בעל-פה כבר איננה שולטת בכיפה זה זמן ניכר.⁴ הספרות הערבית בתקופה זו היא כבר ספרות של טקסטים כתובים: הכתיבה משמשת בה להעברת המורשת התרבותית הגדולה, שבשלב קודם נצברה ונמסרה בעל-פה (שירה, חדית'), וכמובן ליצירת טקסטים חדשים.

מסיבות אלה לא היתה אפוא שום מניעה לספרות הקראית להפוך את החיבור לכלי ההתבטאות העיקרי שלה, ולהעניק לו מעמד רשמי, שלא היה לו בספרות הרבנית.

עם התקבלותו של החיבור לספרות הקראית במעמד רשמי, הוצגה גם נורמה חדשה של מבנה החיבורים. החיבורים הרבניים (המעטים) היו מאופיינים, כאמור, בהעדר מבנה אחיד ובחוסר-שיטתיות, והונצח בהם, בעיקרון, המבנה של חיבור שבעל-פה. החיבורים הקראיים העמידו דגם של חיבור, שייצג יתפיסת חיבורי חדשה: תפיסת חיבור של טקסט כתוב, המיועד לקהל קוראים, ולא לשימוש אישי. אין הוא עוד אמצעי לזכור טקסט, שהביצוע העיקרי והרשמי שלו הוא בעל-פה, אלא הוא יחידה ספרותית בעלת ערך וקיום משל עצמה, שיש בה מודעות לצורתה הספרותית. זהו חיבור הערוך במבנה שיטתי, הכולל חלוקה לפרקים ולעניינים, בראשו הקדמה מתודולוגית, הוא כתוב בגוף ראשון ומשווץ למחברו האמיתי. החיבור כדגם-כתיבה במעמד רשמי שימש לקראים בבניית הספרות שלהם כחלופה לדגמים הרבניים. גם סעדיה גאון ניצל את החלופה הזאת, שהעמידו הקראים, ושוב, בהופכו את החיבור לדגם-הכתיבה המובהק שלו בכל תחומי כתיבתו, ניתק אותו מן הזיהוי הקראי, והכשירו לשימוש בספרות הרבנית. הקליטה המהירה של דגם-החיבור בספרות הרבנית למן סעדיה גאון ואילך מעידה גם בעניין זה עד כמה היה צורך בדגם כזה, וגם על מידת המוכנות לקליטתו.

התפקיד השלישי שמילאה הספרות הקראית בתולדות הספרות היהודית בתקופה זו היה הכנת מערך הלשוניות בשביל הדגמים הספרותיים החדשים, וכוונתי בכך להתגבשות חלוקת התפקידים בין העברית לערבית כלשוניות הכתב של הספרות היהודית. באופן עקרוני, הדיגלוסיה המסורתית בלשון הכתב, עברית/ארמית, התחלפה בדיגלוסיה עברית/ערבית (הערבית באה במקום

הארמית). אולם לא היתה זו החלפה 'אוטומטית', או 'מובנת מאליה'. דחיית הארמית כלשון הכתיבה, בעיקר על-ידי הקראים, הפרה את יחסי-הלשונות המסורתיים במערכת, ופתחה את כל האפשרויות הלשוניות הנתונות להתמודדות על המעמד של 'לשון כתב'. כך עלתה בספרות הקראית בתקופה מוקדמת אופציה של שימוש בעברית כלשון כתב בלעדית (ואפילו, כנראה, כלשון דיבור!), על-ידי בנימין אלנהאונדי,⁵ אולם היא לא התקבלה בסופו של דבר. דניאל אלקומסי, שנולד בפרס ופעל בירושלים במחצית הראשונה של המאה העשירית, עדיין כותב את מרבית חיבוריו בעברית, לפי השרידים שבידינו. אבל סלמון בן ירוחם וסהל בן מצליח, שפעלו בירושלים כדור מאוחר יותר, כותבים חלק מחיבוריהם בעברית, וחלק אחר בערבית, ואילו יפת בן עלי, כדור אחרים, כותב כבר את כל חיבוריו (לפחות לפי מה ששרד) בערבית, וכן המחברים הקראיים שאחריו.

אם כן, העברית לא הפכה ללשון הכתב הבלעדית של הספרות הקראית. לאחר שאפשרות זו הועלתה והוצגה בספרות הקראית היו נסיונות לממשה, כאמור, אך היא ננטשה בהדרגה מתחומי כתיבה מסוימים, ואת מקומה תפסה הערבית. כדי להפוך את העברית ללשון כתב היה צורך לבנות מערכת שלמה של דפוסים לשוניים וסגנוניים, לפי צרכי הכתיבה. בגלל אילוצים שונים, כגון הרצון להימנע ככל האפשר מהלשון הרבנית, שיכלה להציע, לפחות בתחומי ההלכה, דפוסים מוכנים, ומצבה של הלשון המקראית כלשון קלסית מתה, היה קל יותר ככל הנראה לבנות דפוסים לשוניים לצרכים מסוימים של הספרות מאשר לצרכים אחרים. באותם תחומי כתיבה שבהם היה קשה יותר מבחינת האפשרויות בעברית לבנות דפוס מתאים בזמן קצר, ולעומת זאת היה קיים דפוס מתאים בערבית – ננטשה העברית לטובת הערבית. כך קרה, למשל, בתחום פרשנות המקרא של הקראים. הכתיבה העברית של דניאל אלקומסי בחיבורי פרשנות המקרא שלו מעידה בצורה ברורה על העדר דפוס מתאים בעברית לכתיבת פרשנות, על הקשיים הגדולים ביצירת דפוס כזה, ועל מידת ההתערבות הגדולה של הלשון הערבית בתוך הכתיבה העברית, עד כדי שילוב תדיר של מלים וביטויים ערביים בתוך הטקסט העברי. ואילו פרשני המקרא הקראיים בדור שאחריו ויתרו לחלוטין על כתיבת פרשנות מקרא בעברית, ועברו לכתוב בערבית בתחום זה.

האופציה שהתקבלה בסופו של דבר היתה זו שבה שימשה הערבית לצרכים הקומוניקטיביים של הלשון, בעוד שהעברית שימשה לצרכים 'ספרותיים' אסתטיים'. בטקסט הכתוב בערבית היה חשוב למחבר שהדברים ייקלטו ויובנו; בטקסט הכתוב בעברית היה חשוב למחבר שהדברים יהיו מנוסחים בצורה יפה, וישאו אופי חגיגי. עד להתבססות הסופית של חלוקת התפקידים הזאת בין העברית לערבית היה שלב ביניים, שבו נכתבו אותם טקסטים בשתי מהדורות, עברית וערבית (בספרות ההשגות, שבה לקחו חלק הקראים וסעדיה גאון כאחד), כלומר שלב שבו התמודדו שתי הלשונות על אותו מגזר ספרותי, כשכל אחת משמשת למילוי פונקציה אחרת של לשון הכתב. ההתלבטויות בשאלת הלשונות, עד התגבשות חלוקת התפקידים הזאת, מתרחשות בעיקר

בספרות הקראית. סעדיה גאון גם הוא תרם לה את חלקו, כמובן, אבל משך אותה לכיוונים שונים מאלה שנמצאו בספרות הקראית.

שאלת המגעים עם הספרות הערבית במזרח במאה העשירית מראה, לדעתי, שאי־אפשר לעסוק בשאלות של תולדות הספרות היהודית בתקופה זו, מבלי להביא בחשבון את כל התוצרת הספרותית של התקופה, ואת היחסים בין המכלולים השונים בתוכה – את כל הספרות הרבנית, לא רק מה שנחשב בתוכה ליספרותי, אלא גם ובעיקר את הספרות הקראית, שבה מתרחשים האירועים המשמעותיים ביותר להתפתחותה של הספרות היהודית בתקופה זו. הספרות הקראית מילאה בתולדות הספרות היהודית במאה העשירית תפקיד חשוב ביותר, שעיקרו העלאת האפשרות לקיום הדינמיקה בתוכה, במצב שבו מרכז המערכת הספרותית הראה סימנים של היעצרות. היא הציגה דגמים ספרותיים שאולים מן הערבית, הכניסה את הכתיבה כפעילות בעלת מעמד רשמי לתוך הספרות, והכינה את חלוקת התפקידים בין לשונות הכתב ששימשו בספרות.

הערות

הדברים המובאים כאן מבקשים להעמיד תמונה כללית ולהציג תזה עקרונית, ועל־כן אין בהם דוגמאות ומראי־מקום. המחקר המפורט מובא בספרי יראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית (דרורי, 1988), ובו יוכל הקורא למצוא את החומר התיאורי המפורט שעליו מתבססים הדברים שבכאן, וכן ביבליוגרפיה רחבה.

1. תפיסה זו עומדת ביסוד עבודתם המחקרית של החוקרים המובילים בתחום, כמו שירמן, פגיס, פליישר, לוי, וכן תלמידיהם. ראה, למשל: שירמן (1979), פגיס (1976), פליישר (1975, 1984), לוי (1968, 1977). היא מיוצגת בצורה מובהקת במבנה של החוגים לספרות עברית באוניברסיטאות בארץ, ובנושאי הקורסים הנלמדים בהם.
2. בעבודותיהם של שטיינשניידר (Steinschneider, 1902), פינסקר (1860), מאן (Mann, 1931), גינצברג (Ginzberg, 1929), וכן במכלול עבודותיהם של שייבר והברמן – אם להזכיר רק דוגמאות אחדות.
3. ראה דבריו של דניאל אלקומסי (Mann, 1931: II, 77-78); דבריו של סלמון בן ירוחם (פינסקר, 1860: II, 134; Neybauer, 1866: 109-110); דבריו של סהל בן מצליח (פינסקר, 1860: II, 32; הרכבי, 1970: 201). ההתבטאויות האלה יצאו מחוג הקראים הארץ ישראליים. גישתו של אלקרסאני, שישב בבבל והיה מעורה ביותר בתרבות הערבית, היא שונה.
4. ראה, למשל, דיונו של גולדזיהר בגלגולו של המושג 'אג'אזה' בספרות הערבית (Goldziher, 1971: II, 175-180).
5. ראה דבריו של אלקרסאני בתוך דיון בבעיה אם שבועות הכוללות את שם האל הן תקפות כשהן נאמרות שלא בלשון העברית: 'ופי הדיא איציא רד עלי בנימין פי קולה אנה לא יגיוז לנא אן נתכלם פימא ביננא אלא בלגה אלעבראני [ובכך יש גם תשובה לבנימין על טענתו, שאל לנו לדבר ביננו אלא בלשון העברית]' (al-Qirgisānī, 1939-1943: IV, 645). גם שרידי חיבוריו שהגיעו לידנו, הם קטעים מספר מצוות, ספר דינים וקטעים מפירושים לספרי מקרא, כתובים כולם עברית בלבד.

מראי־מקום

דרורי, רנה.

1988: ראשית המגעיים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, הקיבוץ המאוחד ומכון פורטר, אוניברסיטת תל־אביב.

הרכבי, א. א.

1970²: מאסף נדחים, ירושלים.

לוי, ישראל.

1968: ישירי המלחמה של שמואל הנגיד על רקע שירת הגיבורים הערבית העתיקה, הספרות, א: 367-343.

1977: יהעת והפרש (על "שירה יתומה" של יוסף חסדאי, ועל הקצידה בשירת החול בספרד), ש"ח להימן. מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים מוקדים לאימ הברמן (ערך צבי מלאכי), ירושלים: 173-143.

פגיס, דן.

1976: חידוש ומסורת בשירת החול, ירושלים.

פינסקר, שמחה.

1860: ליקוטי קדמוניות, וינה (ירושלים 1968²).

פליישר, עזרא.

1975: שירת הקודש העברית בימי הביניים. ירושלים.

1984: היוצרות בהתהוותם והתפתחותם. ירושלים.

Ginzberg, L.

1929: *Geniza Studies in Memory of Dr. S. Schechter*, New York.

Goldziher, I.

1971: *Muslim Studies*, London.

Mann, J.

1931: *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Philadelphia (New York 1972²).

Neubauer, A.

1866: *Aus der Petersbourger Bibliothek*, Leipzig.

al-Qirgisānī Ya'qub.

1939-1943: *Kitāb al Anwār wal-Marāqib* (ed. L. Nimoy), New York.

Steinschneider, M.

1902: *Die Arabische Literatur der .Iuden*, Frankfurt a. M.