

רינה דרורי

ראשית המגעים של הספרות
היהודית עם הספרות הערבית
במאה העשירית

הוצאת הקיבוץ המאוחד ★ תל-אביב

ספרות, משמעות, תרבות 17

עורכי הסדרה: איתמר אבן־זהר ובנימין הרשב

מרכזת הסדרה: דפנה רוז

מפיקת סדר: יעל שוב

עורך מדעי של הספר: איתמר אבן־זהר

Rina Drory
The Emergence of Jewish–Arabic Literary Contacts
at the Beginning of the Tenth Century

Literature, Meaning, Culture 17

Publications of
The Porter Institute for Poetics & Semiotics
Tel-Aviv University

Series Editors: Itamar Even-Zohar & Benjamin Harshav
Managing Editor: Daphna Raz
Computer Typesetter: Yael Shoub

Academic Editor of Volume: Itamar Even-Zohar

הדפסה ראשונה, 1988
הדפסה שנייה, 1999

© כל הזכויות שמורות למחברת ולמכון פורטר
נדפס בישראל בדפוס חזקל בע"מ, ת"א 1988
נסדר באקספרס-סדר בע"מ, ת"א
Printed in Israel

לאבי, יהודה סוקוליק,
שפתח לי פתח ראשון לעולם היהדות
ולאמי, תמר סוקוליק לבית תנעזר,
שהבינה את החשיבות שבהכרת התרבות הערבית
ועודדה אותי ללמוד אותה

פתח דבר

חובה נעימה היא לי להודות לכל אלה שסייעו בידי בכתיבת הספר ובהפקתו. בראש ובראשונה, לפרופ' איתמר אבן־זהר, מהחוג לתורת הספרות, אוניברסיטת תל־אביב. בבסיסו של הספר הזה עומדת עבודת־דוקטור, שנכתבה בהדרכתו, ובהשראת עבודותיו בתחומי תורת הרבי־מערכת והמגעים־בין־ספרויות. במהלכה למדתי ממנו לשאול: להבין את משמעותה של השאלה שאיננה נעצרת בגבולותיו של הידוע והמקובל, ואיננה נסוגה מפני סמכותה של המוסכמה; אבל לא פחות למדתי ממנו את האחריות והזהירות הכרוכות בהעמדת התשובות. דומה, ששום מלות תודה שגרתיות לא יביעו את הערכתי למידת המסירות והרצינות שבהן ליווה את עבודתי, במהלך כתיבת עבודת־הדוקטורט, ואחר בשלבי הפיכתה לספר.

כן ברצוני להודות לחברים ולעמיתים שקראו פרקים מהעבודה, כל אחד בתחום התמחותו, והערותיהם, אם על דרך הויכוח ואם על דרך ההסכמה, לימדוני רבות והאירו את עיני: פרופ' יוסף יהלום, פרופ' שאול שקד, ד"ר דוד רוזנטאל וגב' אסתר גולדנברג מן האוניברסיטה העברית; פרופ' גדעון גולדנברג, ד"ר ישי פלד, ד"ר זהר שביט מאוניברסיטת תל־אביב. תודה מיוחדת אני חייבת לד"ר חגי בן שמאי מהאוניברסיטה העברית, על הערותיו המדוקדקות והמאלפות, המשוקעות בפרק על הספרות הקראית; לפרופ' אילן אלדד מאוניברסיטת חיפה, שהעמיד לרשותי ברצון טוב ובאמון את כתבי־היד של מאמריו בנושא "תורת־הקריאה במקרא" והמסורה; ולתלמידי גדי אלגזי, שהיה קורא חריף, נבון וקפדן של העבודה.

תודתי והערכתי המיוחדת נתונות לצוות־ההפקה של מכון פורטר, שטרח על הספר בתשומת לב אישית ובאחריות רבה: לדפנה רו, מרכות הסדרה, ובעיקר ליעל שוב, שביצעה את עבודת־ההפקה המסובכת של הסֵדֶר בתבונה ובמימנות.

תוכן העניינים

	מבוא
13	0.1 מקומה של שאלת המגעים עם הספרות הערבית
13	במסורת מחקר הספרות היהודית של ימי הביניים
15	0.2 האפשרות לבחינה מחדש של שאלת המגע עם הספרות הערבית
	0.3 שאלת ראשית המגעים עם הספרות הערבית,
16	והעמדתה במסגרת המחקר הזה
17	0.4 הנחות יסוד ודרכי מחקר
19	0.5 הקורפוס
22	פרק א': מבנה המערכת הספרותית היהודית בראשית המאה העשירית
	1.0 המערכת הספרותית היהודית נשלטת בידי אידיאולוגיה דתית,
22	הקובעת את ארגונה הפנימי
	1.1 ספרות קאנונית וספרות לא-קאנונית: הספרות הרבנית
22	לעומת הספרות הקראית
25	1.2 ספרות רבנית קאנונית וספרות רבנית לא-קאנונית (ספרות הנסתר)
28	1.3 מרכזים ספרותיים עיקריים ושוליים
	1.3.1 פרס 29; 1.3.2 ארץ ישראל: טבריה 30; 1.3.2.1 אפשרות לקיום מגעים
	ספרותיים בין הספרות היהודית לספרות הערבית בטבריה 31; 1.3.2.2 מסורת
	העיסוק במסורה בטבריה 32; 1.3.2.3 חיבורי המסורה ה"קלאסיים" 32; 1.3.2.4
	"תורת הקריאה במקרא" ("דקדוק המסורה") 33; 1.3.2.5 התקנת טופסי מקרא
	מוסמכים 35; 1.3.2.6 סיכום: העיסוק במסורה בטבריה בראשית המאה העשירית 36
	1.4 מרכזים ספרותיים גיאוגראפיים והאופוזיציה "מרכזו ← שוליים"
36	במערכת
	1.4.1 האופוזיציה "בבל ← ארץ-ישראל" בספרות הרבנית 37; 1.4.2 האופוזיציה
	"בבל ← ארץ-ישראל" בספרות הקראית 39
39	1.5 האופוזיציה העקרונית במערכת היהודית: "תורה שבעל-פה ← מקרא"
	פרק ב': התגבשות מעמדן של העברית ושל הערבית
41	כלשונות הכתב במערכת הספרותית היהודית
41	2.0 הקדמה
43	2.1 הדיגלוסיה "עברית/ארמית"
44	2.2 הדיגלוסיה "עברית/ערבית"

2.3.1 תודעת ההקפדה על חוקי הלשון העברית 48; 2.3.2 ההשקפה בדבר יופיה של הלשון העברית 49; 2.3.3 הפונקציה הספרותית-אסתטית (לעברית), לעומת הפונקציה הקומוניקטיבית (לעברית) 50; 2.3.4 מדוע לא כתבו היהודים את שירת החול בערבית 51

פרק ג': דגמים ספרותיים במעמד חד־משמעי: הדגמים הרבניים 55

3.0 הקדמה: הדגם הספרותי ומעמדו בתוך המערכת 55

3.1 הדגם של ההלכה: העיסוק והכתיבה 58

3.1.1 עיסוק בעל־פה ולא כתיבה 58; 3.1.2 חיבורי ההלכה – היעדר דגם־כתיבה ממוסד 60; 3.1.3 עיקר הכתיבה ההלכתית: "תשובות" ואיגרות 61; 3.1.4 תפקיד ה"תשובות" והאיגרות במערכת הספרותית הרבנית 62

3.2 הדגם של המדרש 64

3.2.1 תכונותיו הספרותיות 64; 3.2.2 דגם המדרש ודגם ה"מקרא המשוכנב" 67

3.3 דגם הכתיבה הרבני הכללי 68

3.3.1 האידיאולוגיה הספרותית המכוונת את דגם הכתיבה הרבני הכללי 69; 3.3.1.0 הקדמה 69; 3.3.1.1 האידיאולוגיה הספרותית שברקע דגם הכתיבה הרבני 70; 3.3.1.2 ביטויים של "פואטיקה מוצהרת" 70; 3.3.2 תכונותיו הספרותיות של דגם הכתיבה הרבני 71; 3.3.3 מצבו של דגם הכתיבה הרבני 74

3.4 הדגם של הפיוט 77

3.5 סיכום: מצבם של הדגמים הספרותיים הרבניים 79

פרק ד': דגמים ספרותיים במעמד חד־משמעי: הדגמים הקראיים 81

4.0 הקדמה 81

4.1 הרפרטואר הקראי של הסוגים הספרותיים 81

4.1.1 היפור ההיירארכיה הז'אנרית – הבחירה באופציה של המקרא 81; 4.1.2 מימוש האופציה המקראית – באמצעות עיקרון־לארגון־רפרטואר ערבי שאל 83; 4.1.3 עקרון הארגון של הרפרטואר הספרותי הערבי 84; 4.1.3.1 הפהרסת של אבן אלנדים 86; 4.1.4 מבנה הרפרטואר הספרותי הקראי 87; 4.1.4.1 פרשנות המקרא 88; 4.1.4.2 ספרות ההלכה 88; 4.1.4.3 ספרות הדקדוק 88; 4.1.4.4 ספרות ההשגות 91; 4.1.4.5 שני תחומי כתיבה משניים 93; 4.1.5 סיכום: במה שימש עקרון ארגון הרפרטואר הערבי את בניית הספרות הקראית 93

4.2 דגם הכתיבה הקראי הכללי 95

4.2.1 התפיסה הספרותית המכוונת את דגם הכתיבה הקראי הכללי 95;

4.2.2 תכונותיו הספרותיות של דגם הכתיבה הקראי 97

4.3 מעמד החיבור בספרות הקראית 101

4.4 "תפיסת החיבור" 102

4.5 דמות המחבר איש־האשכולות 102

4.6 דגמי הכתיבה של פרשנות המקרא 103

4.6.1 פרשנות המקרא הקראית לעומת פרשנות המקרא הרבנית 104; 4.6.2 דגם הכתיבה הכללי של פרשנות המקרא 105; 4.6.3 שני דגמי הכתיבה של פרשנות המקרא הקראית 106; 4.6.4 דגם הפשר 106; 4.6.5 הדגם ה"ערבי" 110; 4.6.5.1

אידיאולוגיה של פרשנות בדגם ה"ערבי" 111; 4.6.5.2 תפיסת הפרשנות 112; 4.6.5.3 שימוש במונחים ערביים 115; 4.6.5.4 פיתוח "תורת פרשנות" 116; 4.6.5.5 הנטיה לחלוקה ולסיווג 117; 4.6.6 שני דגמי הפרשנות ויחסם זה לזה 118; 4.6.7 דגם הכתיבה ה"ערבי" ויחסו לפרשנות הקוראן 119; 4.6.7.1 דגם הכתיבה של פרשנות הקוראן המועתזלית 121; 4.6.7.2 דגם פרשנות המקרא הסורית 122

- 123 4.7 דגם הכתיבה של ההשגות
4.7.1 הקשר לספרות ההשגות הערבית 124; 4.7.2 שני דגמי השגות בספרות היהודית 125
- 127 4.8 סיכום: השימוש שעשו הקראים בדגמי כתיבה ערביים

פרק ה': דגמים ספרותיים במעמד אמביוואלנטי: משלי חכמה;

129 העיסוק במקרא

- 129 5.0 הקדמה: המעמד האמביוואלנטי של דגמים בתוך המערכת הספרותית
- 130 5.1 משלי החכמה

5.1.1 עדויות על מעמדם של משלי החכמה 130; 5.1.2 מעמדם האמביוואלנטי של משלי החכמה 132; 5.1.3 תפקידם של משלי החכמה עם תחילת המגעים בין שתי הספרויות 133

134 5.2 הדגם של העיסוק במקרא

5.2.1 השתלטות הקריאה הטברנית של המקרא על הקריאה הכבלית והקריאה הארץ-ישראלית 135; 5.2.2 אימוצה של הקריאה הטברנית בידי הקראים: באמצעות תפיסה עקרונית שאולה מן הערבית 136; 5.2.3 התפיסה הערבית על צחות הלשון של הבדווים, והקשר לקוראן 137; 5.2.4 התפיסה העברית על מעמדה המופתי של לשונם של אנשי טבריה 138; 5.2.4.1 טענה ראשונה: אנשי טבריה (או שבט נפתלי) מתייחדים בלשון יפה ובמבטא מיוחד 139; 5.2.4.2 טענה שנייה: יש לחפש דוגמאות ללשון העברית הנכונה בשווקים וכרחובות של טבריה 143; 5.2.4.3 טענה שלישית: אנשי טבריה מחזיקים בקריאה הנכונה של המקרא 145; 5.2.4.4 סיכום: התפקיד שמילאה התפיסה הזו בבחירתם של הקראים את הקריאה הטברנית כקריאת המקרא שלהם 148; 5.2.5 העמדת המצחף במקום המגילה כטופס הרשמי של ספר הקודש של הקראים 149; 5.2.6 בעיית קראותם/רבניותם של סופרי המסורה בטבריה 150; 5.2.7 התזיה של קאלה על המסורה הטברנית, ומשמעותה לגבי ראשית המגעים בין שתי הספרויות 153

פרק ו': תפקידו של סעדיה גאון במגעים עם הספרות הערבית 156

- 6.0 כניסתם של דגמים שאולים מן הערבית לתוך הספרות היהודית:
156 הקראית והרבנית

6.1 התנאים באישיותו של סעדיה גאון שהכשירוהו למלא תפקיד
158 במגעים הספרותיים

6.2 משמעות מפעלו הספרותי של סעדיה גאון בשביל הספרות הרבנית 160

6.3 הדגמים החדשים שהכניס סעדיה גאון לתוך הספרות הרבנית 161

6.3.1 העמדת המקרא בראש ההיירארכיה הספרותית הרבנית 162; 6.3.2 עקרון הארגון של פרטואר הסוגים הספרותיים 164

6.4 מקומה של השירה בפעילותו הספרותית של סעדיה גאון 165

- 6.4.1 תפיסתו הפואטית של סעדיה גאון 166; 6.4.2 קביעת ה"קאנון" של השירה
הליטורגית (התפילה והפיוט) 168; 6.4.3 פועלו של סעדיה גאון בתחום הפיוט טבוע
בחזותם של דגמים ערביים 171
- 171 6.5 הצגת דגם הכתיבה של החיבור במעמד רשמי
- 172 6.6 הצגת דגמי כתיבה חדשים, בעברית ובערבית
- 6.6.1 דגמי הכתיבה בערבית 173; 6.6.2 דגמי הכתיבה בעברית 173; 6.6.2.1 דגם
פרוזה המבוסס על המקרא 175; 6.6.2.2 דגם "האיגרת הממלכתית" 177
- 178 6.7 סיכום

- 179 **סיכום**
- 179 7.1 הנסיבות שיצרו אפשרות למגע עם הספרות הערבית
- 180 7.2 כיוון החדירה לתוך הספרות היהודית של המגע עם הספרות הערבית
- 181 7.3 ביטויי המגע עם הספרות הערבית בתוך הספרות היהודית
- 182 7.4 כיצד נוצל הרפרטואר הספרותי הערבי
- 183 7.5 אפשרויות שעלו ונדחו בתקופת ראשית המגעים עם הספרות הערבית
- 184 7.6 תרומת המגע עם הספרות הערבית לספרות היהודית

- 185 **נספחים**
- 185 נספח 1: "השאלות העתיקות במקרא" – עיון מחדש
- 190 נספח 2: טקסטים ערביים
- נספח 3: ראשי פרקים לרשימת־מצאי של הספרות הקראית
- 195 שנכתבה סביב המחצית הראשונה של המאה העשירית
- הקדמה 195; פרשנות מקרא 196; ספרות הלכה 198; ספרות דקדוק 199; ספרות
פולמוס (השגות, תשובות) 200; כתבי־תעמולה 201; מונוגראפיות שונות 201;
שירים 201

- 203 **מראי מקום**
- 233 **מפתח שמות**
- 237 **מפתח חיבורים**

מבוא

0.1

מקומה של שאלת המגעים עם הספרות הערבית במסורת מחקר הספרות היהודית של ימיה הביניים

אחת התופעות המפורסמות ביותר בתולדותיה של הספרות היהודית היא המגעים הספרותיים ההדוקים שהתקיימו בינה לבין הספרות הערבית בתקופה שבה נמצאו המרכזים היהודיים החשובים תחת שלטון האיסלאם: במזרח, בצפון אפריקה ובספרד. מגעים אלה עיצבו וקבעו את דמותה של הספרות היהודית שנוצרה במרכזים אלה, ואף המשיכו לתת את אותותיהם בספרות היהודית גם אחרי שהמרכז הספרותי היהודי עבר לפרובאנס הנוצרית, והתנתק מספרד המוסלמית.

תופעה זו בכללותה מוכרת וידועה כיום, לאחר למעלה ממאה שנות גילוי והתעניינות, במידה כזו, שהיא הפכה ל"עובדה טריביאלית" בעיני המחקר, ובודאי קנתה לה מעמד כזה בעיני התודעה התרבותית-לאומית שלנו. ואולם, גם אם ההכרה בעצם קיומו של המגע עם הספרות הערבית מלווה את מחקר הספרות היהודית מאז ימיו הראשונים, ואף נאסף חומר רב המעיד עליו, עדיין עומדות פתוחות שאלות עקרוניות, וביניהן שאלות בסיסיות ביותר בנוגע לתופעת המגע. עדיין אנו רחוקים מהבנת התהליך של המגע: כיצד נוצר המגע של הספרות היהודית עם הספרות הערבית, כלומר, באילו נסיבות במהלך הקיום בתוך התרבות המוסלמית נוצר בספרות היהודית צורך לאמץ דגמים ספרותיים ערביים ולעשות בהם שימוש; כיצד התאפשר מימושו של הצורך הזה בתוך הספרות היהודית, בפרט זו הכתובה עברית; אילו דגמים ספרותיים אומצו, ומהו השימוש שנעשה בהם. כן אנו רחוקים מלהבין את עצם תופעת המגע: במה התבטא אימוץ הדגמים הערביים בספרות היהודית, ובמיוחד בספרות העברית? מה בתוכה אפשר לזהות כשאל מן הספרות הערבית – האמנם רק אלמנטים שהקרבה שלהם לערבית "גלויה לעין", כמו אינוונטאר של "רעיונות" או של חומרים פיגוראטיביים, כפי המקובל במסורת המחקר עד כה? כיצד נקלטו האלמנטים השאולים מן הערבית לתוך העברית: האם נעשה שימוש בדגמים ספרותיים ערביים בשלמותם, או שבתהליך השאילה נדחו אלמנטים מסוימים מתוכם ונקלטו רק דגמים חלקיים, או אלמנטים בודדים בלבד? שאלות אלה ואחרות, העוסקות כולן בתפקיד שהיה לספרות הערבית בהתפתחותה של הספרות היהודית, עדיין מחכות לבידור וליבון.

סיבות אחדות חברו יחד ליצירת מצב זה, שבו, למרות ההכרה הבסיסית ב"השפעה" הערבית על הספרות היהודית, לא הפך נושא המגע בין שתי הספרויות לעניין מרכזי במחקר הספרות העברית של ימיה הביניים. ראשית, במשך תקופה ארוכה עסק המחקר בראש ובראשונה בהעמדת הקורפוס של הספרות הזאת, על-ידי פרסום הטקסטים שלה, במהדורות מדעיות ופופולאריות. בהתחלה, במחצית השנייה של המאה ה-19, היה עניין רב בפרסום כתבי-היד שהובאו לאירופה מארצות המזרח (וכן באלה שנשמרו בהעתקות בארצות אירופה עצמן), ולאחר מכן, מאז גילוי הגניזה בהתחלת המאה

ה־20, התמקדה ההתעניינות בכתבי־היד שהתגלו בה. עבודה זו של העמדת הקורפוס הספרותי היתה שלב הכרחי, שבלעדיו ודאי שאין אפשרות להניח הנחות כלשהן על טיבה של הספרות בתקופה זו ולבדוק אותן. היא גם הלמה היטב את המסודת הפילולוגית־היסטורית שאפיינה את חקר הספרויות העתיקות בתקופה ההיא (ובכלל זה גם הספרות הערבית), ושבמסגרתה הוצאו לאור הטקסטים העתיקים שלהן במהדורות מדעיות.

שנית, חקר הספרות העברית של ימי־הביניים צמח והתעצב בתוך הקשר תרבותי שהיו מעורבות בו תפיסות לאומיות ורומאנטיות, שהשפיעו על קביעת עמדות אידיאלוגיות לגבי שאלת הקשר עם הספרות הערבית. בתהליך התחיה הלאומית העברית התעורר עניין בטקסטים העבריים הקדומים כבעדויות לכך שספרותנו הלאומית לא פסקה מלהתקיים לאורך הדורות, למרות תנאי הגלות. ראו בהם דוגמאות של יצירה ספרותית המשקפת את "רוחו היוצרת של העם", שנכתבה בשפה הלאומית – העברית. בגישה כזאת לא היה עניין לבדוק את הדפוסים והתבניות הערביים שהיו מעורבים בתהליך היווצרות הטקסטים העבריים האלה, מעבר להכרה הבסיסית בהשפעה הערבית. לכך הצטרפה גם תפיסה ששורשיה נעוצים ברומאנטיקה האירופית, שהעמידה ניגוד בין ה"מקוריות" ובין ה"השפעה". היא העלתה על נס את המקוריות כערך עליון (ביחד עם ההשראה, המוענקת ליחיד בעל התכונות המתאימות), ואילו ההשפעה נתפסה מבחינתה כעניין שלילי, "לא בריא" ו"לא מכובד". בהתאם לכך נתפס המושפע כנחות מן המשפיע, שהוא ה"מקורי" ונותן ההשראה, וההצבעה על היותו מושפע חשפה, כביכול, לעיני כל עובדה שמוטב להצניעה. תפיסה זו השתרשה מאוד במחשבה האירופית מאז הרומאנטיקה, והיתה לחלק מה"תת־מודע" התרבותי של כל מי שגדל בתוכה. בכלל זה היא השפיעה גם על גישתם של חוקרים של ספרות ימי־הביניים העברית לשאלת ההשפעה הערבית ותרמה למיעוט העניין בנושא המגע עם הספרות הערבית, מעבר לעצם ההכרה בקיומו של מגע כזה. תפיסות לאומיות ורומאנטיות אלה שייכות אמנם להקשר של תחילת מחקר ספרות ימי־הביניים העברית, לפני כמאה שנה ומעלה, אבל הן המשיכו להשפיע ולכוון את המגמות הדומיננטיות במחקר במשך תקופה ארוכה, ואפשר למצוא ביטויים להן גם בעמדות של חוקרים בני ימינו.

סיבה נוספת, שתרמה אף היא למיעוט העניין בשאלת המגע עם הספרות הערבית, היתה היעדר תפיסת מחקר כוללת, שתוכל לספק לחוקרים מסגרת תיאורטית מתאימה להעלאת היפותזות ושאלות בנושא המגע בין שתי הספרויות. מתודות המחקר שעמדו לרשותו של החוקר עד לתקופה האחרונה, כלומר, המתודה הפילולוגית־היסטורית והמתודה של הספרות ההשוואתית (אם אמנם אפשר לקרוא לה בשם מתודה), לא היה בהן כדי לספק מסגרת תיאורטית משוכללת דיה, שתאפשר לשאול שאלות בנושא זה ותציע כיוונים אפשריים לתשובות. אופציית־המחקר שעמדה לרשות החוקר בתחום "ההשפעה הספרותית" הנחתה אותו לכל היותר להעמיד זה בצד זה, על סמך דמיון תוכני או צורני מסוים, יחידות פשוטות והומוגניות, "מוטיבים" בודדים, מנותקים מהקשרם הספרותי וההיסטורי. היא לא העמידה בפניו לא את האפשרות התיאורטית, ולא את השיטות, לדון בשאלות של מגעים ספרותיים בהקשרים רחבים ומורכבים יותר מזה של הטקסט הבודד. המתודה הפילולוגית־ההיסטורית אף טיפחה עמדה של

הסתייגות מדיון ביחידות שמעבר לטקסט הבודד, ומהעמדת היפותיזות בעלות אופי של הכללה. בהיעדר מסגרת תיאורטית מפרה, לא יכול היה הנושא של המגע עם הספרות הערבית להתפתח ולתפוס מקום מרכזי בחקר הספרות היהודית של ימי-הביניים. אין להבין מכך שלא נעשה כל מחקר בתחום המגע עם הספרות הערבית. דווקא בעשרות השנים האחרונות נעשו מחקרים לא מעטים בתחום זה, במיוחד על ידי חוקרים שגדלו בתוך התרבות המוסלמית או בזיקה לה (כמו ילין, או רצהבי), או שעסקו בשתי הספרויות והכירו היטב את הספרות הערבית (כמו שטרן). בבסיסם היתה עמדה של ביקורת כלפי קו ההתעלמות מחקר היחסים עם הערבית, שהיה רווח במחקר הספרות הערבית של ימי-הביניים, ושאיפה לחשוף את המקורות הערביים של אלמנטים שונים בספרות העברית, מתוך מטרה להצביע על הקשר שלה עם הספרות הערבית. מחקרים אלה תרמו תרומה רבת ערך להעשרת המידע שלנו על תופעת המגע עם הערבית, בכך שאספו בשקידה פרטים רבים עליהם, אך, כאמור, בהיעדר תיאוריה שתכוון את הפעילות המחקרית הזאת ותיתן לה משמעות במסגרת של הנחות כלשהן בדבר אופיים וטיבם של מגעים בין ספרויות, נשאר המידע שהצטבר במידה רבה חסר שימוש, ולא תרם, כפי שיכול היה לתרום, להבנתנו את התפקיד שמילאה הספרות הערבית בהתפתחות הספרות היהודית הכתובה עברית בתקופה זו. על כל פנים, גם אם התרבו המחקרים העוסקים במקורות הערביים של הספרות העברית, או המביאים בחשבון מקורות אלה בדיוניהם (כמו מחקריו של ישראל לוינ), עדיין נשאר התחום הזה תחום שולי במחקר הספרות העברית של ימי-הביניים.

0.2

האפשרות לבחינה מחדש של שאלת המגע עם הספרות הערבית

שאלת המגע בין שתי הספרויות, היהודית והערבית, ובמיוחד העברית והערבית, נמצאת אפוא במצב שבו מצד אחד קיימת הכרה טריביאלית, שהיא נחלת הכלל, בזיקה של הספרות העברית אל הספרות הערבית, ומצד שני יש עניין מחקרי מצומצם בלבד בהבנת הזיקה הזאת. מחקר זה נעשה מתוך ההכרה, שכיום קיימים התנאים המתאימים לכך, שחקר המגע בין שתי הספרויות ייחלץ מן המצב הזה, שנקבע על-ידי צירוף של מגבלות אובייקטיביות, עמדות אידיאולוגיות והיעדר מתודה מנחה. בראש ובראשונה, יש כיום גישה לכמות נכבדה ביותר של טקסטים בעברית ובערבית-יהודית, במידה המאפשרת לנו לראות בהם קורפוס מייצג של הספרות העברית בתקופת המגע שלה עם הספרות הערבית. גם בתחום הספרות הערבית הקלאסית יש בידינו היום הרבה יותר טקסטים – ומחקר עליהם – מאלה שעמדו לרשות החוקרים בכל תקופה קודמת. הקורפוסים של שתי הספרויות העומדים לרשותנו, גדולים אפוא יותר מאלה שעמדו לרשות קודמינו. שנית, התפתחות מחקר הספרות, ובמיוחד מחקר ההיסטוריה של הספרות במסגרת של החשיבה הסטרוקטוראלית והפונקציונאלית, מציעים לנו כיום מסגרות תיאורטיות ומתודיות, הנותנות לנו הזדמנות להעריך מחדש את עניין המגע בין שתי הספרויות. המסגרות התיאורטיות האלה, במיוחד תורת הרבי-מערכת (הפיתוחים בתחום האינטרפרטציה והמגעים-בין-תרבויות), מאפשרות להעמיד את

שאלת המגע של הספרות היהודית עם הספרות הערבית בגישה חדשה ושונה. בגישה זו אי אפשר להסתפק בהצבעה על עוד ועוד דוגמאות של "השפעה" ערבית, שמטרתה לחזור ולהדגיש את מרכזיותה של שאלת המגע עם הספרות הערבית בתקופה הנידונה; הכוונה היא להבין אילו תהליכים בתוך הספרות היהודית יצרו את הצורך במגע עם הספרות הערבית, וכיצד התבטא המגע הזה בתוך הספרות היהודית. כלומר, להעמיד את שאלת המגע עם הערבית בהקשר של התפקיד שהוא מילא לגבי הספרות היהודית, ובכך לתרום להבנה מלאה יותר של הפרק הזה בתולדות הספרות היהודית.

גם מצד התיאוריה של המגעים-בין-ספרויות יש עניין מיוחד בספרות היהודית, כמקרה של ספרות שהתקיימה במשך רוב שנותיה בתוך ספרויות זרות ולצידן, והמגעים עם ספרויות אלה מילאו תפקיד חשוב ביותר בדינאמיקה הפנימית בתוכה. ההתבוננות בהיסטוריה של הספרות היהודית מדאה, שבתהליכי השינוי המרכזיים בתוכה היה מעורב כמעט תמיד מגע עם הספרות הזרה, שבתוכה התקיים המרכז היהודי הדומיננטי בכל תקופה. וכך, התקופות המכריעות בתולדותיה קשורות כמעט תמיד במעק גיאוגרפי ותרבותי של המרכז הספרותי היהודי, ובמגע עם ספרות זרה חדשה. המאה העשירית מדגימה פרק כזה בתולדות הספרות היהודית, כאשר המגע עם הספרות הערבית במזרח העמיד בפניה אפשרויות שינוי והתפתחות חדשות, ואילו מימושן המלא של האפשרויות שנפתחו במזרח נעשה לאחר מעק המרכז הספרותי לספרד.

0.3

שאלת ראשית המגעים עם הספרות הערבית, והעמדתה במסגרת המחקר הזה

אחת השאלות הראשונות העולות לפני מי שמבקש לבחון מחדש את המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית, היא השאלה מתי החלו מגעים אלה להיווצר. כיוון שמדובר במקרה זה על מגע ספרותי שעיקרו פניה של ספרות אחת, היהודית, אל ספרות שכנה, הערבית, שאילת דגמים מסוימים מתוכה, אימוצם לתוך הספרות היהודית וקליטתם בה, עולה השאלה מתי וכיצד החל תהליך השאילה מן הספרות הערבית. אם נתבונן בספרות היהודית הכתובה עברית נראה, שהטקסטים העבריים הקדומים ביותר שבידינו שנכתבו על אדמת ספרד (מן המחצית השניה של המאה העשירית) כבר נושאים את חותמם הברור של דגמים ספרותיים ערביים; ואילו הטקסטים העבריים שנכתבו במזרח קצת קודם לכן (במחצית הראשונה של המאה העשירית), ואפילו במקביל, כמעט שאין בהם כלל סימנים לדגמים ערביים, מהסוג שאפשר לזהות בנקל בטקסטים הספרדיים. לאור מצב זה יש מקום לשאול מדוע אין ניכרים סימנים להשפעה ספרותית ערבית בספרות היהודית הכתובה עברית שנכתבה במזרח המוסלמי עד ערב התקופה הספרדית, למרות שלוש מאות השנים של קיום יהודי בתוך התרבות המוסלמית, מהן כמאתיים שנים בצד ספרות ערבית מגובשת, ומדוע קיימים, לעומת זאת, סימנים מובהקים להשפעה כזאת בספרות היהודית הכתובה עברית בספרד כבר מראשיתה (לפחות ראשיתה הידועה לנו)? היכן ובאילו תחומים 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 שאין נצפים כלל סימני מגע ספרותי מסוג אלה הנמצאים בספרד?

ההבדל בין אופי הספרות העברית במזרח ובין אופייה בספרד הוצג בדרך כלל בספרי תולדות הספרות העברית כעובדה היסטורית, ולא כשאלה. במקרה שהוצג כשאלה, היה ההסבר המקובל שניתן לו בעל אופי סוציו-ספרותי, ועיקרו בכך, שהספרות העברית במזרח שירתה את צרכיו של הממסד הדתי של החברה היהודית כפי שהתגבשו במסורת של מאות שנים, והיתה מותאמת להם; ואילו הספרות העברית בספרד שירתה את צרכיו של ממסד פוליטי וחברתי שקם כתיקוי לחצר הערבית, ולפיכך חיקה גם את הספרות הערבית החצרונית. הסבר זה ודאי נכון ותקף, אבל איננו מספק. הוא מערב, בלי להביא לכך הצדקה, בין שני תחומים הנבדלים זה מזה באופן עקרוני, אף שהם יכולים לקיים יחסי גומלין ביניהם. המערכת החברתית-פוליטית והמערכת הספרותית הן שתי מערכות נבדלות, שלכל אחת אילוצים, אפשרויות ודינאמיקה משלה, ומצב עניינים שבתחום מערכת אחת איננו יכול להוות הסבר מידי וישיר למצב עניינים שבתחום המערכת האחרת. במלים אחרות, העובדה שלממסד חברתי יש צרכים מסוימים בתחום הביטוי הספרותי יכולה לגרום לכך שהוא יעמיד בפני הספרות הנמצאת בשליטתו תביעה להיות כלי ביטוי לצרכים אלה; אבל אין באפשרותו להכריע, על סמך שיקולים פוליטיים, חברתיים, ואחרים, אילו דגמים, צורות או נורמות ספרותיות ישמשו למימוש התביעה הזאת. ההכרעה הזאת היא הכרעה ספרותית, והיא תלויה בראש ובראשונה באילוצים ובאפשרויות הקיימים בתוך המערכת הספרותית, כגון אילו דגמים מתוך הרפרטואר הנתון משמשים כבר במערכת, ולכן נחשבים כ"תפוסים" ואינם יכולים לשמש למילוי הצרכים האלה, ואילו דגמים נחשבים כ"פנויים", ונמצאים זמינים למלא את התפקיד החדש, וכדומה. לכן השאלה של כניסת דגמים ספרותיים ערביים לתוך הספרות היהודית, והנסיבות שאפשרו אותה, היא בראש ובראשונה שאלה על המערכת הספרותית היהודית, ולא על המערכת החברתית-פוליטית, ודק בדרגה שניה על היחסים ביניהן.

מחקר זה עוסק בכירוד שאלה ראשונה זו של ראשית המגעים בין הספרות היהודית ובין הספרות הערבית במאה העשירית. הנחת היסוד שלו היא, שיש לעסוק בשאלה זו בתוך ההקשר הפנימי של הספרות היהודית, ושרק מתוך הבנת מצב העניינים בתוך הספרות היהודית בתקופה הנידונה אפשר להציע הסברים לתופעה של היווצרות המגעים עם הספרות הערבית.

0.4

הנחות יסוד ודרכי מחקר

ידיעותינו בשאלת התחלת המגעים של הספרות היהודית, במיוחד זו הכתובה עברית, עם הספרות הערבית מתמצות, למעשה, בתמונת המצב הבאה: מצד אחד בולט, כאמור, השוני הגדול בכמות הסימנים לדגמים ערביים ה"גלויים לעין" – אותם סימנים שמקובל לראותם כ"השפעה ערבית" – בין הספרות העברית במזרח לבין הספרות העברית בספרד. מצד שני, מחקרים מן השנים האחרונות שניסו לחפש את התחלות הספרות העברית-הספרדית במזרח בתקופה הטרומ-ספרדית העלו עד כה רק ממצאים

מועטים, שלא קידמו בצורה משמעותית את הבנתנו בשאלה זו. המסקנה משתי עובדות אלה הביאה אותי להעמדת ההיפותיזות הבאות, כמסגרת מנחה למחקר זה:

(א) ההנחה, שכדי להבין את ראשית המגעים עם הספרות הערבית יש לחפש במזרח את אותן התופעות המוכרות מספרד, אבל בצורה "עופרית", כלומר פשוטה ומצומצמת יותר, היא מוטעית, או לפחות בלתי־מפירה. ייתכן שיש לזנוח אותה, ולהעמיד במקומה הנחה אחרת, שלפיה המגע עם הספרות הערבית החל אמנם במזרח, אבל התבטא בצורות שונות לגמרי מאלה שאנו מוצאים בספרד. לכן, במקום לחפש במזרח תופעות ספרדיות "עובריות" שהן נדירות בו, ייתכן שעלינו לחפש את הביטויים להתחלת המגע עם הספרות הערבית במזרח בתופעות מסוג שונה לגמרי ופחות נדירות שם.

(ב) בהמשך לכך, אם במחקר הספרות העברית בספרד היה מקובל להתייחס ליחידות פשוטות יחסית, הומוגניות ומבודדות, כמו סוג ספרותי ("שירי יין", "שירי שבח"), תופעה ספרותית (משקל, חריזה, מטאפוריקה), טקסט בודד וכיוצא באלה, ייתכן שיהיה זה פורה לשאול לגבי הספרות העברית במזרח, בהקשר לבעיית המגעים עם הערבית, שאלות שיחרגו מעבר לטקסט הבודד ולתופעה הבודדת, וייסובו על גושים גדולים והטרוגניים של הספרות: מערכות ספרותיות, פעילויות ספרותיות (שייצור טקסטים הוא רק חלק מהן), דגמים ספרותיים (דגמים של כתיבה ושל מסירה שבעל־פה).

נקודת המוצא של מחקר זה היא, אם כן, שיש טעם לחפש את ראשית המגעים עם הספרות הערבית בספרות היהודית של המזרח, אבל מתוך הנחות שונות מאלה שהיו מקובלות עד כה. התקופה שנבחרה כדי להתמקד בה היא המחצית הראשונה של המאה העשירית (בעיקר סביב דורו של סעדיה גאון), כיוון שיש לנו ממנה הקורפוס הגדול ביותר של ספרות שנכתבה בידי היהודים במזרח בתקופה הטרומ־ספרדית (המקדימה את התחלת תקופת ספרד בשניים־שלושה דורות). כך אנו יכולים להתבונן בספרות היהודית כפי שהיתה בשיאו של "המהלך המזרחי" שלה, ולפני שהחל "המהלך הספרדי", ששינה את פני הספרות היהודית, ובפרט העברית, בצורה בולטת, והשפיע גם על סופו של המהלך המזרחי.

המתודות המסורתיות בחקר הספרות (כמו המתודה הפילולוגית־היסטורית, או זו של הספרות ההשוואתית), המכוונות כלפי יחידות קטנות, לעיתים קרובות קטנות מזו של הטקסט הבודד, התגלו כבלתי מתאימות לעיסוק בגושים גדולים והטרוגניים של הספרות. נעדרת בהן תפיסה כוללת של הספרות, שהיא חיונית לעיסוק במכלולים ספרותיים גדולים, וכן מערכת מושגים שתתווך בין התפיסה הכוללת ובין המחקר עצמו. תורת הרב־מערכת נמצאה מתאימה יותר למטרה זו, בגלל יתרונותיה הבאים:

(א) היא מאפשרת להתייחס לכל הטקסטים של התקופה, כולל כאלה שבאופן מסורתי לא נחשבו כשייכים לספרות העברית בתקופה זו, ולכן התעלמו מהם במחקר הספרות, או שהם נידונו במסגרת תחומי מחקר נפרדים במדעי היהדות.

(ב) יש לה מערכת מושגים המאפשרת לראות את מכלולי הטקסטים השונים לא כמסווגים לפי "סוגים ספרותיים" שונים, העומדים כל אחד לעצמו (כפי שהדבר נעשה במסגרת החשיבה הטקסונומית), אלא כאיברים הממלאים תפקיד בקיומו של שלם אחד ("מערכת"), ומקיימים ביניהם יחסים שונים, שהבנתם חיונית להבנת הדינאמיקה בתוך השלם (לפי תפיסת החשיבה הסטרוקטוראלית והפונקציונאלית).

(ג) היא מאפשרת לכלול בדיון פעילויות ספרותיות מגוונות, לא רק תופעות מסוג אחד (רק טקסטים, למשל), ולתת להם משמעות במסגרת תיאורטית אחת. בכך היא נותנת בידינו מכשיר הרבה יותר משוכלל מן הקיים עד כה להבנת שאלות שהמושא שלהן הוא בעל היקף רחב, כמו שאלות על ההיסטוריה של הספרות. אימוצה של תורת הרב־מערכת לצורך עבודה זו הביא, כפי שנאמר, להעמדת היפותיזות חדשות על ראשית המגעים עם הספרות הערבית. בעקבות היפותיזות אלה השתנה גם מושא המחקר. בדורות האחרונים של מחקר הספרות העברית של ימי־הביניים נעשה מקובל לתפוס כשייכים ל"ספרות" רק טקסטים שנשאו סימנים "פואטיים" (לפי תפיסות מסוימות) ברורים (בעיקר, אבל לא רק, משקל וחרוז), וכך הצטמצם הטווח של "הספרות" לגזרה מצומצמת מתוך כלל הכתיבה היהודית, ואפילו העברית. לעומת זאת, התפיסה העומדת בבסיסו של מחקר זה קרובה יותר בעניין זה לתפיסת המחקר כפי שהיתה מקובלת במאה הקודמת, ובמחצית הראשונה של המאה הזאת. בעקבות תפיסת הרב־מערכת היא רואה את "הספרות" ככלל כל הכתיבה היהודית של התקופה, כולל סוגים ספרותיים וטקסטים שנחשבו לא־ספרותיים מובהקים לפי תפיסת המחקר של הדורות האחרונים, ושסביבם התגבשו תחומי מחקר נפרדים (כמו למשל ההלכה, המדרש, ספרות הנסתר, הספרות הקראית), או טקסטים שנכתבו בלשונות האחרות שבהן השתמשו היהודים בכתיבתם (ארמית, ערבית, פרסית). לכן מן הראוי לקרוא לה "הספרות היהודית", ולא דווקא "הספרות העברית". אבל בשונה מתפיסת המחקר הותיקה, כאן אין הספרות נתפסת כמאגר של סוגים ספרותיים שלכולם מעמד שווה, אלא כמערכת, כלומר כמכלול שיש בו יחסים היירארכיים.

0.5

הקורפוס

התפיסה ש"הספרות" היא מכלול הכתיבה היהודית של התקופה הנידונה (המחצית הראשונה של המאה העשירית), וההנחה ששאלת ראשית המגעים עם הספרות הערבית מחייבת הבנת היחסים הפנימיים בתוך המכלול הגדול הזה, קבעו את היקפו של הקורפוס שהועמד לבדיקה לצורך עבודה זו. הטקסטים שנבדקו שייכים לכל הסוגים הספרותיים המוכרים בכתיבה היהודית בתקופה זו, הן בספרות הרבנית והן בספרות הקראית: ספרות ההלכה (חיבורי הלכה, "שאלות ותשובות"), ספרות המדרש, ספרות הנסתר, ספרות המסורה, דקדוק, פרשנות מקרא, משלי חכמה, פיוטים, איגרות. הטקסטים שנבדקו כתובים עברית או ערבית־יהודית, ומיעוטם ארמית, או פרסית־יהודית.

לצורך המחקר נבחרו טקסטים המזוהים בודאות כשייכים למחצית הראשונה של המאה העשירית, וכן טקסטים שמקובל לשייך אותם, בהיעדר פרטים מזהים, לתקופה שבין המאה השמינית לבין המאה האחת עשרה: תקופה הנחשבת קרובה לתקופה הנידונה, בהתחשב בבעיות התיארוך הקשות העומדות בפני ההיסטוריונים של התקופה הזאת. יש לציין, שבעיות תיארוך הטקסטים של הספרות הרבנית שונות מאלה של הספרות הקראית. החיבורים הרבניים, שחלק גדול מהם נשמרו בשלמותם במסורת

רצופה של העתקה (והדפסה), הם פעמים רבות אנונימיים, ועשויים כך שיראו כמו חיבור עתיק יומין, ולא דווקא בן התקופה (ר' הדיון על כך בפרק ג'). עובדה זו מקשה במידה רבה על קביעת זמנם. החיבורים הקראיים, לעומת זאת, אינם אנונימיים ואינם בנויים בדגם קלאסיציסטי, אבל בשל דרך השתמרותם (בעיקר בגניזה) יש בידינו לעיתים קרובות רק שרידים מקוטעים מתוך חיבורים שלמים, ואלה מעמידים לפני החוקר בעיות זיהוי מסוג שונה. מכל מקום, כיוון שעניינו של מחקר זה הוא בדגמים ספרותיים, והוא עוסק בטקסטים הבודדים כביטויים של הדגם המופשט, ולא כעניין לעצמו, גישתי היתה להביא בחשבון את מקסימום הטקסטים שאפשר לראותם כשייכים לתקופה, תוך מודעות לכך שחלקם עשוי להיות קדום, או מאוחר יותר, לתקופה הנידונה.

הקורפוס שנבנה לצורכי העבודה הזאת כלל, בנוסף לטקסטים היהודיים, גם טקסטים מן הספרות הערבית. היקפו של הקורפוס הערבי היה בלתי מוגדר מראש, והוא נקבע בהתאם לצורכי העבודה, לפי השאלות שנשאלו במהלכה. אלה קבעו אם לבדוק סוג ספרותי שלם כדי לעמוד על דגמי הכתיבה השליטים בו (למשל, פרשנות הקוראן, ספרות ההשגות); אם לבדוק התבטאויות הפזורות בחיבורים מסוגים ספרותיים שונים כדי לשחזר תפיסה ספרותית (למשל, תפיסת אעג'אז אלקראאן) או להתמקד במבנהו של חיבור אחד (אלפחרסת של אבן אלנדים), כדי לשחזר על פיו את מבנה רפרטואר הסוגים הספרותיים הערבי. הנחתי היתה שכל המאגר העצום של הספרות הערבית בת התקופה עשוי להיות משמעותי לשאלת המגעים, והפניה אליו נקבעה מתוך השאלות שעלו תוך כדי בדיקת מצביהעניינים בספרות היהודית.

הקורפוס של עבודה זו כולל רק טקסטים הקיימים בדפוס, ולא כתבי-יד. השיקול שהנחה קביעה זו היה, שבידינו כיום כמות ניכרת – ומייצגת – של טקסטים יהודיים בני התקופה שכבר פורסמו, וכמות זו מספיקה לצרכים של מחקר מן הסוג הזה, שעניינו המרכזי הוא בניתוח על בסיס קורפוס מספיק, ולא בגילוי פרטים בלתי ידועים. השאלות שהוצגו בעבודה זו, במסגרת היפותיזות על מגעים בין ספרויות, חייבו התבוננות שונה מן המקובל בקורפוס שנחשב למוכר, ויצירת קשרים חדשים בתוכו. מנקודת המבט של השאלות האלה, מעמדו של טקסט שנדפס שווה למעמדו של טקסט שבכתב-יד, ולכן לא היתה הצדקה להעדיף דווקא כתב-יד על פני טקסטים שכבר נדפסו. שיקול הגישה הקלה יותר לטקסטים שנדפסו וכמותם המספקת, הכריעו אפוא את הכף לטובת ההתבססות עליהם בלבד (להוציא מקרים אחדים שבהם היה צורך לחזור ולבדוק בכתב-היד נוסח של טקסט שכבר נדפס).

* * *

הערות אחדות על התעתיק העברי לאותיות הערביות:

כיוון שמסיבות טכניות אי אפשר היה לציין נקודה מעל האות, נכתבו כאן האותיות שבערבית יהודית מסומנות בד"כ בנקודה מעליהן, עם גרש אחריהן. מסיבה זו לא סומנה גם ה"ה המציינת את התא"י מרבוטה הערבית בשתי נקודות מעליה, ואין היא נבדלת כאן מ"ה רגילה.

כדי להקל על ההדפסה, תועתקו גם המלים הערביות שבגוף הטקסט לעברית, ולאילו

תעתיק שונה קצת מהתעתיק המקובל בערבית־יהודית: זהו תעתיק מדויק של אות תמורת אות. ההמזה מצוינת כ־א', התאא' מרבוסה מצוינת כ־ה רגילה. מסיבה זו יתכן תעתיק של אותה מלה ערבית בשתי צורות, לפי ההקשר שבו מופיעה המלה. למשל: מסאיל לפי הערבית־היהודית; מסאאיל לפי התעתיק המודרני של הערבית.

פרק א':

מבנה המערכת הספרותית היהודית

בראשית המאה העשירית

1.0

המערכת הספרותית היהודית נשלטת בידי אידיאולוגיה

דתית, הקובעת את ארגונה הפנימי

סביב ראשית המאה העשירית מאורגנת המערכת הספרותית היהודית שבתחומי השלטון המוסלמי כולה סביב צרכיו הדתיים של הציבור היהודי, ומייצגת, בעצם המבנה שלה, את מאבקי האידיאולוגיה הדתית בתוכו. האידיאולוגיה הדתית שולטת במערכת הספרותית בתיווכן של נודמות פואטיות (הן בעלות אופי אידיאולוגי והן בעלות אופי אופראטיבי) המזוהות איתה ונתפסות כמייצגות אותה,¹ והיא הקובעת את אופיה של המערכת ואת היחסים המרכזיים בתוכה. אידיאולוגיה דתית שואפת, כפי שאנו מכירים בדתות רבות, להעמיד נורמות ברורות וחד־משמעיות בכל התחומים שאליהם היא מתייחסת. הביטוי לכך בתוך המערכת הספרותית היהודית בתקופה זו הוא ארגונה באופוזיציות מאוד מובחנות וחד־משמעיות, המגדירות בצורה ברורה את מעמדן של הדגמים הספרותיים המשמשים בה ואת מיקומם של הטקסטים בתוכה. הקורפוס של הטקסטים היהודיים המצוי בידינו כיום, גם אם חלות עליו כל המגבלות של קורפוס עתיק שעבר את תהליכי הברירה והסינון של ההיסטוריה, עדיין גדול ומגוון דיו (ואף מתחדש כל הזמן מתוך הגניזה) כדי לאפשר לנו לשחזר ולהעמיד מתוכו את המבנה המערכתי של הספרות היהודית בתקופה זו; כלומר, לא רק את האלמנטים המרכיבים אותה, אלא גם את היחסים, או לפחות חלק מן היחסים, ביניהם. בפרק זה אנסה לתאר את האופוזיציות המרכזיות של המערכת הזאת: האופוזיציה שבין הספרות הרבנית לבין הספרות הקראית; האופוזיציה שבין הספרות הרבנית הקאנונית לבין הספרות הרבנית הלא־קאנונית, והאופוזיציה שבין המרכזים הספרותיים העיקריים לבין המרכזים הספרותיים השוליים.

1.1

ספרות קאנונית וספרות לא־קאנונית:

הספרות הרבנית לעומת הספרות הקראית

אחת האופוזיציות המרכזיות והבסיסיות ביותר בכל מערכת ספרותית היא האופוזיציה שבין מה שנתפס בעיני קהל צרכני הספרות כ"ספרות קאנונית", כלומר רשמית

¹ על הדרך שבה פעולות פונקציות חברתיות/תרבותיות על הדינאמיקה הספרותית באמצעות תהליך של המרה (טראנספורמציה) ראה Even-Zohar 1979.

ומוכרת, לבין מה שנתפס כ"ספרות לא-קאנונית", כלומר לא-רשמית ולא מוכרת. (Tynjanov 1971 [1929]; Lotman 1976; Lotman 1977: 77-93; אבן-זוהר 1974; אבן-זוהר 1978: 4-5; Even-Zohar 1978: 11-20; אבן-זוהר 1984: 135-138). בראשית המאה העשירית מארגנת אופוזיציה זו, בהתאמה למאבקי האידיאולוגיה הדתית בציבור היהודי, את הקודפוס של הטקסטים שנמסרו או נכתבו בידי יהודים בשני מכלולים גדולים. האחד – מכלול הטקסטים שנמסרו או נכתבו בחוגים הרבניים של היהדות (בין כבבל ובין בארץ-ישראל, או אף בחוגים פריפריאליים אחרים), כלומר מה שמקובל לכתות "הספרות הרבנית", והשני לעומתו – מכלול הטקסטים שנכתבו בחוגים הקראיים (וחוגים כפירתיים אחרים), כלומר מה שמקובל לכתות "הספרות הקראית". ההבחנה בין "ספרות רבנית" ל"ספרות קראית", המקובלת במחקר זה כמאה שנה, מתבססת כמעט בלעדית על העמדות הדתיות השונות הבאות לידי ביטוי בכל אחד משני מכלולי הטקסטים האלה. המחקר המסורתי התעניין למעשה בעיקר באידיאולוגיות הדתיות המנוגדות ובקשריהן לחברה שבה נוצרו, ולא במוסדות הספרותיים שביטאו אותן, ובדרך שבה קבעו האידיאולוגיות האלה את המוסדות הספרותיים שלהן. ואולם, ההבחנה בין "ספרות רבנית" ל"ספרות קראית", העומדת בבסיסו של התיאור המוכר כאן, היא הבחנה לא בין אידיאולוגיות אלא בין מוסדות ספרותיים: בין שני מכלולים של טקסטים הנבדלים זה מזה ברפרטואר הסוגים הספרותיים ובהירארכיה הו'אנרית השונה בכל אחד מהם, בדגמים הספרותיים המשמשים בהם, בגילם ההיסטורי ובהתנהגותם זה כלפי זה. מכל הבחינות האלה אפשר לראות בהם שתי מערכות ספרותיות נבדלות, שבתקופה זו (עד לפעילותו של סעדיה גאון) כל אחת עומדת לעצמה, ומקיימת את הדינאמיקה הספרותית שלה באופן עצמאי. ועם זאת, אין הן מנותקות לגמרי זו מזו; כיוון ששתיהן ספרויות של יהודים, ושתייהן מתמודדות, לפחות מבחינת היומרה של כל אחת מהן, על אותו קהלי-יעד (כל אחת רואה עצמה כ"ספרות האמיתית" היחידה, ושואפת שכל הקהל היהודי יכיר בכך), אפשר לתאר אותן כאיברים במערכת גדולה יותר, מערכת-של-מערכות (Tynjanov 1971 [1929]; "רב-מערכת" לפי המינוח של אבן-זוהר, אבן-זוהר 1978: 11-35; Even-Zohar 1979), שהיא "הספרות היהודית" של התקופה.

בהתאמה להגמוניה של היהדות הרבנית בעולם היהודי, שולטת האידיאולוגיה הדתית הרשמית של הממסד הרבני הבבלי במרכז הרב-מערכת של הספרות היהודית. גוף הטקסטים שנוצר בזיקה לאידיאולוגיה זו ומשמש לה כלי ביטוי, כלומר "הספרות הרבנית", מקבל לפיכך מעמד קאנוני ברב-מערכת הזאת, ודגמיו הספרותיים תופסים את מרכזה. לצד הספרות הרבנית מתפתח גוף של טקסטים המעמיד את עצמו, הן מבחינה אידיאולוגית והן מבחינת הדגמים הספרותיים המשמשים לו, באופוזיציה ברורה לספרות הרבנית. גוף הטקסטים הזה הוא "הספרות הקראית". כיוון שהספרות הקראית רואה עצמה כאלטרנאטיבה לספרות הרבנית, כלומר שואפת שהדגמים הספרותיים שלה יחליפו את הדגמים של הספרות הרבנית וירכשו מעמד קאנוני בעיני כל הציבור היהודי, אפשר לראותה (כהיפותיזה הסברית) כחלק הלא-קאנוני של הרב-מערכת הספרותית היהודית, ולתאר אותה לפיכך כתופסת את השוליים של הרב-מערכת הזו. בעת ובעונה אחת היא מתפתחת, כאמור, כמערכת עצמאית ונבדלת מן המערכת הספרותית הרבנית.

כפי שאופייני ליחסים בין ספרות קאנונית לספרות לא-קאנונית, אין הספרות הרבנית מכירה בקיומה של הספרות הקראית. האופוזיציה "להיות מוגדר כשייך למערכת" לעומת "להיות מוגדר כלא-שייך, כחוץ-מערכת" (הנתפסת על ידי תיאורטיקאנים כאופוזיציה הקובעת בכל (רב)-מערכת ספרותית את הגבולות הרשמיים שלה בעיני עצמה (Lotman 1975; Lotman 1977; יהלום 1978: 5-8, 15-16), משמעותה ברב-מערכת הספרותית היהודית: "להיחשב כשר מבחינת האידיאולוגיה הדתית הרשמית (כלומר, בעיניו של הזרם הרבני)", לעומת "להיחשב לדברי כפירה", לכתבי המינים". יש להדגיש שוב, שבהקשר הנידון כאן לא מדובר באופוזיציה אידיאולוגית, הקובעת כיצד להעריך תכנים דתיים שונים, אלא באופוזיציה ספרותית, הקובעת אילו דגמים ספרותיים, או טקסטים בודדים, ייחשבו לחלק מן ה"קאנון" של הספרות הרבנית ויהיו מקובלים עליה, ואילו דגמים או טקסטים לא יוכרו על-ידה, ולא יהיו מקובלים עליה. בתולדותיה של הספרות היהודית בכל הדורות מילאה אופוזיציה זו תפקיד מרכזי ביותר, וחלק נכבד מהתיאור ההיסטורי של הספרות היהודית הוא הגילוי והתיאור של דרכי התממשותה בתוך הרב-מערכת: אילו סוגים של טקסטים היו מאורגנים בתקופות שונות על פי אופוזיציה זו, ומה היתה הדינאמיקה של שינוי מעמדם ביחס לטקסטים אחרים; כלומר, אילו טקסטים נדחו על-ידי מרכז המערכת שהטיל עליהם תווית של "מינות" (למשל: המגילות הגנוזות, חלק מן הספרים החיצוניים), ואילו טקסטים, שהיו מסומנים כ"מינות", הצליחו לקבל לגיטימציה ולהפוך לחלק מן הגוף הקאנוני של הספרות העברית (למשל: ספר בן סירא; הפיוט שנוצר בארץ-ישראל והתקבל, לאחר התנגדות הממסד הספרותי, בבבל: ה"מדרשים הקטנים", שהם המשך לספרים החיצוניים). בראשית המאה העשירית מעמידה אופוזיציה זו את היצירה הרבנית (שהגושים הדומיננטיים שלה הם התלמוד והעיסוק בהלכה, המדרש והפיוט) בניגוד לכתבי הקראים, שהם "כתבי המינים" של התקופה. היחסים בין המרכז (הספרות הרבנית) ובין השוליים (הספרות הקראית) של המערכת הספרותית הם כאלה, שבעוד הספרות הקראית מקבלת את הגדרתה העצמית מן העמידה באופוזיציה לספרות הרבנית ובונה את הדגמים הספרותיים שלה כך שיהיו שונים בצורה מובהקת מן הדגמים של הכתיבה הרבנית, הרי הספרות הרבנית איננה מכירה, כאמור, אפילו בקיומה של הספרות הקראית, ואיננה מתייחסת כלל (למעט סעדיה גאון) לדגמים הספרותיים שהיא מעמידה.²

הספרות הרבנית בתקופה זו היא מערכת ספרותית מגובשת, בעלת ותק של מאות אחדות של שנים. יש בה היירארכיה ז'אנרית ברורה (למשל, העיסוק בהלכה עומד בראש ההירארכיה, ואילו העיסוק במקרא נדחק לתחתיתה), ויחסי מרכז → שוליים (למשל: הלכה, מדרש, פיוט → ספרות הנסתר). היחסים בין הסוגים הספרותיים בתוכה הם במידה רבה קבועים, והדגמים הספרותיים שלה מגובשים וממוסדים (על כך בפרק ג'). הספרות הקראית, לעומת זאת, היא ספרות "צעירה" יחסית (הטקסטים הקדומים ביותר שלה, כמו ספר החצויות של ענן, הם לכל היותר בני מאה עד מאה וחמישים שנה), והיא נמצאת בתקופה זו בתנופת התפתחות והתמלאות (על כך בפרק ד'). כל

² ראה סקירתו של קלאר (קלאר 1954: 329-337), המנסה למצוא בכל זאת שרידים נוספים – וקדומים לסעדיה גאון – של תגובות רבניות לקראים.

אחת משתי הספרויות ממוקדת סביב ספר-קודש אחר של התרבות היהודית: בעוד בספרות הרבנית רפרטואר הסוגים הספרותיים בנוי סביב התלמוד, התופס מעמד מרכזי ויוקרתי בתוכה, הרי הספרות הקראית בונה רפרטואר של סוגים ספרותיים משלה סביב המקרא.

1.2

ספרות רבנית קאנונית וספרות רבנית לא-קאנונית (ספרות הנסתר)

גם היצירה הספרותית הרבנית עצמה מאורגנת בתקופה זו על פי האופוזיציה "ספרות קאנונית" לעומת "ספרות לא-קאנונית". הסוגים הספרותיים הקאנוניים, כלומר הרשמיים והיוקרתיים, העומדים במרכז המערכת הרבנית, הם ספרות ההלכה, המדרש והפיוט. בשולי הספרות הרבנית עומדים טקסטים בעלי מעמד לא-קאנוני, או קאנוני למחצה.³ טקסטים אלה שייכים לתחום המכונה "ספרות הסוד", או "ספרות הנסתר", לגוניה השונים: מיסטיקה, אפוקליפטיקה, גנוסטיקה, מאגיה, תיאורגיה (Scholem 1941: 40–49; 1965²: 508–512; Scholem 1972: 29–42; וינשטוק 1982: נא-ס. טקסטים של ספרות ההיכלות שנמצאו בגניזה, ר' Schäfer 1984). הטקסטים של ספרות הנסתר נתפסו כאן כ"לא-קאנוניים", כיוון שאף-על-פי שהם קיימים בצידה של הספרות הרבנית הרשמית ונראה שיש להם דודשים רבים (מרגליות: 1967: 41), הרי הסוגים הספרותיים הקאנוניים מתעלמים מהם בתקופה זו התעלמות מוחלטת כמעט (השווה 1, 302; Gaster 1925–28: 1887; מבווא, 22–23; מרגליות 1967: 37–42). אין מדובר כאן בהיעדר כל מגע ספרותי בין ספרות זו ובין הספרות הרבנית הרשמית; אדרבה, קיימת נדידה של חומר ספרותי ממנה אל הספרות הרבנית הקאנונית (Liebermann 1963: 135–141; Scholem 1965²: 73–97; Gruenwald 1980: 73–97), הן בתחום התפילה והפיוט (Bloch 1893; גרינולד 1967: 1981; ויינפלד 1975) והן בתחום המדרש, שהגבולות בינו ובין ספרות הנסתר הם נזילים למדי (Liebermann 1965²: גרינולד 1967; אורבך 1968; Halperin 1980; Chernus 1982). במעבר אל הספרות הרבנית הקאנונית מיתבנת החומר הספרותי הזה תבנות-מחדש על פי הדגמים המקובלים עליה (ראה במיוחד גרינולד: 1967: 265; אורבך 1968: כג, כת. אורבך אף טוען לנדידה בשני הכיוונים). מדובר כאן באי-הכרה של הספרות הרבנית הרשמית בחיבורים של ספרות הנסתר, המתבטאת בכך שאין מדווחים על חיבורים מסוג זה, אין מוזכרים את שמותיהם ואין מצטטים מהם בציון המקור. מבחינה זו דומה יחסה של הספרות הרבנית הרשמית אל ספרות הנסתר ליחסה

³ השווה דברי רב האי: "ויש שתי משניות שהתנאים שונין אותן בדבר הזה ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרתית". מבווא אצל אפשטיין 1982: מו, ודבריו שם: "תפקיד התנאים' היה איפוא גם הבאת הברייתות המיסטיות". ולעומת זאת דברי פרקוי בן באבוי: "וכל שכן מעשי מרכבה שאסור לומר בצבור ואפילו [ביחיד שכן שנו חכ'] ולא במרכבה ביחיד"... וכו'. (Ginzberg 1929: 2, 546–547); אך השווה הערתו: "נראה שכיוון לפיוט הקלירי אשר הנה" (שם, מוסף ר"ה).

אל הספרות הקראית; אך בעוד שבין הסוגים של הספרות הרבנית קיים, כאמור, מגע המורה על התייחסות בפועל של הסוגים הקאנוניים אל הסוגים הלא-קאנוניים, הרי כמעט שאין כל התייחסות בפועל של המערכת הרבנית, כמכלול, אל המערכת הקראית. הספרות הקראית היא גם זו המספקת לנו, בהיעדר עדויות רבניות, את העדויות המפורשות לקיומה של ספרות הנסתר בראשית המאה העשירית, ואולי גם להיקפה. הקראים, המעוניינים לנגח את הספרות הרבנית, תוקפים בחריפות את ספרות הנסתר. מהתקפותיהם מסתברים שני דברים: (א) שהם מזהים ספרות זו כסוג ספרותי רבני מובהק; (ב) שהם חשים באי-הכרתה של הספרות הרבנית הרשמית כסוג ספרותי זה ובהסתייגותה ממנו, ולכן הם ששים לנגח אותה ב"נקודת התורפה" שלה. במלים אחרות, הם חשים במעמדו הלא-קאנוני של סוג ספרותי זה בתוך הספרות הרבנית, ונותנים לכך ביטוי.

התעלמותה של הספרות הרבנית הרשמית מספרות הנסתר, התעלמות שאפשר לראותה, כאמור, כסימפטום המעיד על מעמדה הלא-קאנוני של ספרות זו, גרמה לכך שהתגובות הרבניות הגלויות לקיומו של סוג ספרותי זה הן מאוחרות יחסית, ומופיעות, למיטב ידיעתי, רק לקראת סוף תקופת הגאונים. להוציא את סעדיה גאון (האלברשטאם 1885: 21), שכתבתו כבר חורגת מהמקובל בספרות הרבנית בתקופה זו (ר' פרק ו'), הרי ההתמודדות הרבנית הגלויה הראשונה עם בעיית ספרות הנסתר מופיעה בתשובותיו של רב האי, גאון פומפדיא ואחרון גאוני בבל (939–1038) (ליון 1934: חגיגה, 13–15, 16–27). ייתכן שהפניית השאלות לגאון בנושא זה היא עצמה עדות לתהליך של שינוי במעמדו הלא-קאנוני של הסוג הספרותי הזה בסוף תקופת הגאונים; תשובתו, על כל פנים, משקפת את העמדה הרבנית הרשמית כלפי ספרות הנסתר, שהיא עמדה של הסתייגות, ספקנות, ואף ביטול:

יש בשאלה זו כמה ענינים מהם ראויים לתשובה ומהם תואנות ותסקופין ודברים שאינם כדאיי, כגון מה שכתבנו אליכם בעבור דברי הבאי שכתבתם אלינו כבר, כי יש כמה שמות שיעשה בהם מעשים גדולים שלא יתכן לאדם לעשותם אלא בדרך אות ומופת. והשבנו: כי אלו וכיוצא בהם דברים בטלים. (ליון 1934: חגיגה, 18)

וכן:

והרבה חקרנו ושמענו מאבותינו ואבות אבותינו שחקרו על זאת ושמו לב לחקור ולבדוק ולא ראו אמיתת דבר זה. ואשר הגידו לכם כי הים נח מזעפו, וכי ממיתין את האדם שמפליין עליו חרס חדש כאשר אמרתם, רחוק הוא מאוד. וכללו של דבר פתי יאמין לכל דבר. ואלו היה (ל)דבר זה אמיתי לא נכחד ולא נסתר, וחסים אנו עליכם מהאמין באלה. (שם, 20)

תשובת רב האי גאון מעידה על תפוצתה של ספרות זו במרכז היהדות הרבנית, בחוגי הישיבות הבבליות. הוא אמנם מנסה לשייך את ההתעניינות בה לישיבת סורא בלבד: "ובישיבת סורא היו דברים הללו רחבים כי הם קרובים למדינת בבל ובית נבוכדנצר, ואנו רחוקים משם" (שם, 20), אך בהמשך דבריו הוא מודה בתפוצתה של ספרות זו בחוגים הרבניים בכלל:

והנוסחים שראיתם הרוצה לעשות כך וכך יעשה כך וכך, הרבה מאד יש אצלינו מואת כאשר נקרא ספר הישר ואשר נקרא חרבה דמשה אשר תחילתה ארבעה מל[א]כים ממונים על החרב, כי יש בה גבוהות ונפלאות ובספר הנקרא רוה רבה חוץ מן המחזכות והפרטים שאין להם קץ ולא מספר, והרבה יגעו והוציאו שנותיהן ולא מצאו אמיתת הדבר. אבל קמיעין מומחין

לרפואות ולחכמה ולשמירה ולדברים אחרים יש ורובן תלויין בכותב ואתמחי גברא טפי שכיח מדאיתמחי קמיעא. (שם, 21)

זהו המשך למסורת ארוכה ונמשכת של עיסוק בתורת הנסתר בחוגים רבניים מרכזיים, ולא דווקא אוטוריים: פרושים, וכן תנאים ואמוראים, כפי שעולה מספרות התלמודים והמדרשים; מסורת, שהתקיימה כל העת לצידה של העמדה הרבנית הרשמית ששללה אותה.

כאמור, המקור העיקרי לדיווח על ספרות הנסתר בראשית המאה העשירית הוא הספרות הקראית. במסגרת התקפותיהם על מה שנראה להם כביטויים של הגשמת האל אצל הרבנים, מזכירים הקראים דניאל אלקומסי, סלמון בן ירוחים ויעקוב אלקרקסאני קבוצה שלמה של חיבורים מתחום ספרות הנסתר על כל סוגיה, העיוניים והמעשיים. חלק מחיבורים אלה שרד, וחלקם אבד, ורק שמש השתמר כאן. דניאל אלקומסי מזכיר בפירושו לתרי עשר את החיבורים: ברתליא קנסרין (או ברתלא וקנסרין), ספר בלעם, ספר אדם, ספר הישר, ספר הרזים (או הרזים), רזה רבה, ספר נג'ום (מרקון 1957: 5, 6, 46, 79-80). סלמון בן ירוחים מאזכר בספר מלחמות ה' אגדות על ר' עקיבה ור' ישמעאל, מביא חומר מספר חנוך, מספרות ההיכלות ומשעור קומה, ומזכיר את החיבורים ספר רזים, שם בן נח, אותיות דר' עקיבה ושעור קומה (דודון 1934: 108-124); ובפירושו לתהלים קי"ט, נ"א הוא מביא דוגמה מפרק שירה, ומזכיר את חבוט הקבר (Mann 1931: 2, 83); בקטע שאינו מיוחס לו בודאות מוזכרים ספר לאדם, ספר רזה רבה, ספר עוזא ועוזיאל, ברתליא וקנסרין (Mann 1931: 2, 82-83). יעקוב אלקרקסאני מזכיר את החיבורים שעור קומה, ספר המיוחס לישמעאל (אלכתאב אלמנסוב אלי ישמעאל), אותיות דר' עקיבה, סדר גהנום (=חבוט הקבר), תשובת אחאב, ספר מיטטרוד, ספר הישר, ספר רזים, יראת חטא (=מסכת דרך ארץ זוטא) (Nemoy 1939: 5, באינדקס). שלושתם מזכירים ביחד עם חיבורים אלה גם את ספרי הקמיעות.

חיבורים אלה הם בודאי רק חלק מכלל הטקסטים של ספרות הנסתר שהיוו את הספרות הרבנית הלא-קאנונית בראשית המאה העשירית. בדרך כלל הם כתובים בדגם פסבדו-אפיגראפי, או שהם אנונימיים, ועובדה זו מקשה מאד על האפשרות לתארך אותם. בין אם מקדימים את זמן חיבורם לתקופת התלמוד (Halperin 1980: 4, n. 5; Scholem 1941: 44; Scholem 1965²: 8) ובין אם מאחרים אותם לתקופת הגאונים (Bloch 1893: 140-144, 115-118, 69-70, 1859; Grätz 1859: 74; אלוני 1974), הרי עצם העובדה שיש חילוקי דעות בנושא זה מצביעה על כך שחיבורים אלה נכתבו בדגם כתיבה ותיק, בעל אופי "קלאסיציסטי", שכוחה של המסורת חזק בו מכוחו של החידוש. הנורמה של כתיבה פסבדו-אפיגראפית, או אנונימית, אופיינית גם לספרות הרבנית הקאנונית בתקופה זו, ובכך היא מהווה מאפיין של "כתיבה רבנית" בכלל; אבל (כפי שיתואר בפרק ג') למרות השיתוף הזה קיים הבדל מכריע בין הספרות הרבנית הקאנונית ובין הספרות הרבנית הלא-קאנונית, הבדל הנוגע לעצם מעמד הכתיבה. הספרות הרבנית הקאנונית פיתחה בתקופה מוקדמת מאוד (אולי למן חתימת המקרא) ושימרה במשך מאות בשנים (עד לתקופת סעדיה גאון), את הנורמה של המסירה והשימור בעל-פה של הטקסטים שלה. כך התגבש לטקסט שנמסר בעל-פה מעמד רשמי (כלומר, הביצוע בעל-פה נחשב לאקט המסירה הרשמי של הטקסט לקהל

שלו), ואילו לטקסט הכתוב היה מעמד לא־רשמי במוכן זה, שהטקסטים הכתובים שימשו רק כלי עזר, רשימות־ליזכרון או רשימות עזר לטקסטים שהביצוע העיקרי והרשמי שלהם היה בעל־פה. לעומת זאת, בתחומים הלא־קאנוניים של הספרות היהודית (החל בספרים החיצונים ובמגילות הגנוחות, עבור דרך כל מה שנחשב ל"מינות" בעיני החוגים הרבניים וכלה בספרות הקראית), היה הטקסט הכתוב אמצעי המסירה והשימור המרכזי, ובעל המעמד הרשמי (ור' אורבך 1958: 181; גולדברג 1980: 94–95, במיוחד הע' 5). כפי שיתואר בהרחבה בפרקים ג' וד', למעמדו של הטקסט הכתוב היו השלכות על דגמי הכתיבה של החיבורים.

מן האמור לעיל עולה, שאפשר לראות במעמדו של הטקסט הכתוב בתוך המכלולים השונים של הספרות היהודית אינדיקציה למעמדם של המכלולים האלה בתוך המערכת: מעמד לא־רשמי של הטקסט הכתוב מציין מעמד קאנוני של המכלול בתוך המערכת הספרותית; ואילו מעמד רשמי של הטקסט הכתוב מציין מעמד לא־קאנוני של המכלול בתוך המערכת.

1.3

מרכזים ספרותיים עיקריים ושוליים

אופוזיציה נוספת המארגנת את הפעילות הספרותית בתקופה זו היא האופוזיציה המעמידה את "ההשתייכות למרכז הספרותי הרשמי", במקרה זה בבל, וליתר דיוק בגדאד (המכונה בספרות התקופה מדינה בבל), מול "ההשתייכות לפריפריה שלו", כלומר ההשתייכות לשוליים של המרכז העיקרי, למרכזים ספרותיים שוליים ופחות יוקרתיים בהשוואה למרכז הרשמי. בראשית המאה העשירית יש כמה מרכזים פריפריאליים כאלה: בפרס, בארץ־ישראל (בטבריה, בירושלים וברמלה), בצפון אפריקה, באיטליה (ראה סקירתו של אסף, אסף 1917: 1918). בידינו עדויות על פעילות ספרותית ויצירה ספרותית בכל אחד מן המרכזים האלה, אם כי לא בכולם היא מתקיימת במידה שווה. מבחינת התודעה של המרכז הספרותי הרשמי בבגדאד, כל אלה הם מרכזים הנמצאים תחת ההגמוניה הרוחנית שלו, כלומר פועלים במסגרת הנורמות והדגמים הספרותיים שהוא מעמיד, ומבחינתו הם מייצרים אפוא טקסטים לפי דגמים קונוונציונאליים לגמרי. קרוב לוודאי שחלק ניכר מהפעילות והכתיבה הספרותית של המרכזים האלה היו אמנם כאלה: רוב רובה של ספרות ה"שאלות ותשובות", ספרות המדרש בארץ־ישראל, הפיוט באיטליה (פליישר 1975: 425–484; פליישר 1981). אף־על־פי־כן עולה מן העדויות ההיסטוריות, שבמחצית הראשונה של המאה העשירית מתקיימת במרכזים שוליים אלה גם פעילות ספרותית מגוונת הנובעת מקיום היירארכיה שונה של הסוגים הספרותיים, ואף איננה עולה בקנה אחד עם קיום אדוק של הדגמים שמעמידה הספרות הרבנית הבבלית, שמרכזו בבגדאד. מסתבר אפוא, שהפעילות הספרותית באותם מרכזים שוליים שהם נחותים מבחינת מעמדם והשפעתם, איננה נושאת כולה אופי של אפיגוניות דווקא, אלא מגלה מאפיינים של ראשוניות וחיידוש (על המונחים "פעילות ראשונית" ו"פעילות משנית" ומשמעותם לגבי המערכת הספרותית ראה: Even-Zohar 1979: 298–300). תקצר היריעה מלדון בכל המרכזים הספרותיים השוליים שמסתמנת בהם פעילות ספרותית עצמאית בתקופה זו;

הדיון יצומצם אפוא לשני מרכזים כאלה, שדומה שהפעילות הספרותית המתקיימת בהם בתקופה זו לא הוערכה על-ידי המחקר, כמעט עד הזמן האחרון, במלוא משמעותה: פרס וטבריה. וזאת, מתוך הכרה בכך שתמונת יחסי המרכז והשוליים המצטיירת כאן איננה שלמה ללא תיאור הפעילות הספרותית המתקיימת בתקופה זו במרכזים שוליים נוספים, כגון צפון אפריקה ואיטליה (לפחות).

1.3.1

ורס

בפרס, שלה מסורת ארוכה של כיתות והלכי מחשבה כפירתיים והתנגדות לממסדים פוליטיים ודתיים,⁴ יש עדויות אחדות על עיסוק בלשון עברית, בדקדוק ובפרשנות המקרא בתקופה זו, במיוחד באספהאן.

אלקרקסאני מזכיר במפורש שלוש חבורות של אנשי לשון יהודים ורומז על יותר, בתוך דיון על העדפת קריאת ארץ-ישראל בתורה על-פני הקריאה הבבלית (ספרו נכתב בשנת 938):

ולם יבק פי הד'א אלעצר מן יתעאטי עלם אללגה ואלדקדוק מן אלאצפהאניין ואלכצריין ואלתסתרין וגירהם אלא והו יפצ'ל קראה אלשאמי ויצחחהה וירי אן אלדקדוק לא תחצרך חקיקתה אלא עליהא (Nemoy 1939: 1, 140)

ולא נשאר בדור זה איש מבין העוסקים במדע הלשון והדקדוק בין אנשי אספהאן וכצרה ותסתר וזולתם, שלא יתנו את הבכורה לקריאת ארץ ישראל ולא יכירו בה שהיא האמיתית ושלא יראו שאין אמיתותו של הדקדוק מתבארת אלא על פיה. (תרגומו של קלאר [קלאר 1954: 327], וראה הערותיו שם)

אלקרקסאני מציין אפוא שתי חבורות של מדקדקים בפרס: אנשי אספהאן ואנשי תסתר, וחבורה אחת של מדקדקים בעיראק: אנשי בצרה. מעניין, שאיננו מזכיר מדקדקים מבגדאד, המטרופולין הספרותית, אלא ממדכזים שוליים. לכאורה אפשר להניח, שאולי מדובר כאן באנשים שישבו בבגדאד ונקראו על שמות ערי מוצאם, אך נראה שהשערה זו נדחית על ידי העדות הבאה, לפחות לגבי אספהאן.

מתבר קראי בלתי מוזהה, שזמנו אינו ידוע (כתב-היד הועתק בשנת 1252: מאן משער שהמחבר חי בימי השליש הפאטימי אלחאכם, 996–1021 [Mann 1931: 2, 68–69], אך קייזה [Chiesa 1979: 54, n. 27] קובע בעקבות וידר את שנת 930 כתאריך המאוחר ביותר לחיבור), מזכיר בפירושו לבראשית מ"ט, כ"א, את אספהאן כמקור הדקדוק ופרשנות המקרא:

לאנהא ג' פצ'איל כאנת לישראל פי ג' מואצ'ע ואנכסטת פי אלאמה פמנהא לגה אלדקדוק וגידה אלתפסיר כ'רג' אצלה' מן אצפהאן ואלג'דל ואלנט'ר אלחסן כאן אצלה מן אלעראק ואלקראן אלפאכ'ר אלחסן אצלה מן נחלת נפתלי והו מדינה טבריה אלמערופה בהא דון סואה. (Mann, שם, 105)

⁴ ראה למשל דברי אלקרקסאני: "אד' כאנת אלכדע כת'ירה פי אהל אלג'באל" (שכן החידושים [בענייני דת] הם רבים בקרב אנשי אוור אלג'באל [במערב פרס]). (Nemoy 1939: 1, 31. וכן שקד 1985: 31.)

⁵ מאן: אלה. התיקון לפי קייזה, Chiesa 1979: 10.

כי שלוש מעלות יתרות היו לישראל בשלושה מקומות [ומהם] התפשטו באומה: לשון הדקדוק והפרשנות המעולה מקודה יצא מאספהאן; מקודה של אמנות הויכוח והעיון היה בעיראק; והמקרא המפואר והנעלה מקודו בנחלת נפתלי, היא העיר טבריה, המפורסמת בכך על פני שאר המקומות.

לשתי העדויות האלה מצטרפת העובדה, שבגניזה נמצאו קטעים של חיבורים בפרסית-יהודית, השייכים ככל הנראה לתקופה הנדונה (שקד, המתאר אותם [Shaked 1982; שקד 1985]), מתארכם בזהירות כשייכים למאה התשיעית עד למאה האחת עשרה). מקצתם עוסקים בדקדוק של הלשון העברית ובפרשנות המקרא (Shaked 1982; אלוני 1982 ב), ויש גם קטעים העוסקים בהלכה (קראית) ותיאולוגיה (Mackenzie 1968; שקד 1985: 28). רק מינוטם של קטעים אלה מזוהה כודאות כקראי: חלק מהם הוא כנראה רבני, ויש קטעים שאין אפשרות לקבוע אם הם קראיים או רבניים (שקד, שם, 27-28).

נראה שאפשר להסיק מן הנאמר לעיל שהיה בפרס (בעיקר במערבה: שקד, שם, 33) מרכז, או מרכזים אחדים, של ספרות יהודית, והעיסוק בה נעשה בהם ככל הנראה לאו דווקא ברוח הדגמים המקובלים במרכז הבבלי הקאנוני: על פי דגמים קראיים, או דגמים רבניים לא-קאנוניים. באספהאן, למשל, היה בדורו של סעדיה גאון, על פי עדותו של אלקרקסאני שהובאה כאן, מרכז של עיסוק בלשון העברית ובפרשנות המקרא (אולי פרשנות מקרא שיש לה עניין בבעיות דקדוקיות, כפי שמתאר שקד, שם: 28, 32). אם אומנם הקטעים שנמצאו בגניזה מקורם בתקופה זו, הרי שאפשר ללמוד מהם ששפת העיסוק בלשון העברית ובפרשנות המקרא שם היתה פרסית, ולא ערבית. זאת, בתקופה שעדיין היתה לספרות (וללשון) הערבית הגמוניה באזורים אלה, בעוד שהלשון והספרות הפרסית הקלאסית היו עדיין בראשית שלבי התגבשותן. האם שאלו היהודים בפרס דגמים ערביים לעיסוק וכתובה ספרותיים, אך ניסחו את דבריהם בפרסית דווקא (ואף פיתחו לעצמם לשון ספרות פרסית משלהם, הנבדלת מן הלשון הספרותית הפרסית הקלאסית של המוסלמים, כפי שמתאר שקד [שם, 33])? תמונת הפעילות הספרותית במרכזים הפרסיים עדיין איננה ברורה, ויש לחכות עד לפרסומם של קטעי הגניזה (בידי ש. שקד), כדי שהיא תתבהר. מה שנראה חשוב להדגיש בהקשר זה של תיאור המערכת הספרותית העברית הוא העובדה, שמן העדויות שכבר קיימות בידינו עולה שהפעילות הספרותית במרכזים הפרסיים היתה ממוקדת בעיקר במקרא, ושהדגמים שלה היו שונים מן הדגמים המקובלים במרכז הבבלי הקאנוני.

1.3.2

ארץ-ישראל: טבריה

אף כי ידוע לנו על כמה ערים בארץ-ישראל שהתפרסמו במהלך המאות העשירית והאחת עשרה כמרכזים ספרותיים (קראיים ורבניים) – ירושלים, רמלה, טבריה – אין בידינו די ידיעות שיאפשרו לאפיין את הפעילות הספרותית המיוחדת לכל אחת מהן (אם אכן היתה כזאת) בראשית המאה העשירית. בכל זאת מתבלטת בארץ-ישראל בראשית המאה העשירית פעילותו של מרכז ספרותי בטבריה. בניסיון לתאר את הפעילות הספרותית הקשורה בו יש קושי מיוחד וגם מידה של יומרה, כיוון שהמחקר

בתחום זה נתון במחלוקות רבות על העובדות הבסיסיות ביותר, כמו זהותם של אנשי המסורה הפעילים בטבריה בתקופה זו ואמונתם הדתית, החיבורים שכתבו וטיבם, ולא כל שכן על פירושו ומשמעותן של העובדות האלה. יחד עם זאת, יש בידינו כיום נתונים על היצירה הספרותית כטבריה כמידה המאפשרת לנסות לאפיין – בזהירות הראויה – את הפעילות הספרותית בה, ואת מעמדה של פעילות זו בתוך המערכת הספרותית של התקופה.

1.3.2.1 אפשרות לקיום מגעים ספרותיים בין הספחת היהודית לספרות הערבית בטבריה. בתקופה זו טבריה היא בירת מחוז אלאַרְדֵן, וכבירת מחוז היא משמשת מקום מושב לנציגי השלטונות והממסד הפקידותי. ככל הנראה יש בה מרכז להכשרת פקידי ממשל, שכן אלמקְדֵסִי, בן הארץ, מעיד על טבריה במחצית השנייה של המאה העשירית כך: "לעיתים רחוקות תראה בה [באלשאם] חכם הלכה שיש לו חידוש הלכתי, או מוסלמי שבידו מלאכת הפקידות, חוץ מאשר בטבריה; זו עדיין מכשירה פקידי־חצר" (אלמקְדֵסִי, 1906 De Goeje: 183; וראה אלעד 1980: 194–195). השכלתו של פקידי־חצר מוסלמי כללה, כידוע, הכרה מקיפה של כל תחומי היצירה הספרותית הערבית. הימצאותו של מרכז מקומי לא מבוטל להשכלה ערבית בטבריה מעמידה אפשרות להניח קיומם של מגעים ספרותיים בין המוסלמים והיהודים. בטבריה נמצא המרכז הרבני הגדול של ארץ־ישראל בתקופה זו. בה יושבת עדיין ישיבת ארץ־ישראל, הרואה עצמה יורשתה של הסנהדרין של תקופת התלמוד (קלאר 1954: 186–207; גיל 1983: 1, 412–413). יש בה מרכז פעיל של עיסוק במסורה (דותן 1970), המרחיב את פעילותו בתקופה זו לכיוונים חדשים של חקר הלשון העברית, וידועים לנו שמות של מלומדים יהודים אחדים הקשורים בו: משה בן אשר ואהרון בנן, אבו כתי'ר יחי'א אבן זכרי'א, עלי בן יהודה הנזיר, יהודה בן עלאן,⁶ שלמה בן בויאעא ואחיו אפרים בן בויאעא. סעדיה גאון נסע לטבריה בתקופת שהותו בארץ־ישראל ולמד בה, אצל אבו כתי'ר יחי'א אבן זכרי'א (אלמסעודי, 1894 De Goeje: 113; 32–37 Malter 1926).

יש בידינו עדות על כך שלמשכיליה היהודים של טבריה יש קשרים תרבותיים עם משכילים מוסלמים. אלמסעודי מעיד על ויכוח בעניינים תיאולוגיים בינו ובין מודרו של סעדיה גאון, אבו כתי'ר יחי'א אבן זכרי'א, שהתקיים בטבריה (אלמסעודי, 1894 De Goeje: 113). ויכוח כזה הצריך הכרה טובה של התיאולוגיה והפילוסופיה המוסלמית,⁷ ושל חיבורים שנכתבו בנושאים אלה בשפה הערבית. אם נקבל שהתואר "כאתב", בו מכנה אלמסעודי את יחי'א אבן זכרי'א, מתכוון לפקיד הממשל המוסלמי, ולא לסופר של מסורה (קלאר 1954: 209; ור' Chiesa 1979: 59, n. 40), הרי עלינו להניח שכפקיד ממשל ערבי היתה לו השכלה ערבית כפי שהיא נדרשה ממשרתי השלטון המוסלמי.

⁶ על בעיות זיהוי של שלושת האחרונים והאפשרות ששלושת השמות מציינים אדם אחד ראה אלוני 1970 א: 75–82.

⁷ אם נקבל את תיקונו של גולדזיהר (Goldziher 1913: 1, 551) שבמקום *أعبدًا* צריך להיות *البداء*, כלומר "ביטול התורות". וראה על כך Van Ess 1971: 74–76 (בטקסט הערבי): צוקר 1984: טו, הע' 17.

1.3.2.2 מסורת העיסוק במסורה בטבריה. אף-על-פי שטבריה היא מרכז רבני גדול (ועל כל פנים, אין נתונים על "קראיותו" של המרכז הטברני יותר מאשר על "רבניותו", ר' סעיף 5.2.6), הדי הפעילות הספרותית הבולטת בה בראשית המאה העשירית איננה בתחום ההלכה, אלא בתחום שאין לו מעמד עליון בהירארכיה הספרותית של היהדות הרבנית בבבל – העיסוק במקרא. לטבריה יש מסורת ארוכה של עיסוק במסורה, כלומר בשימור הטקסט הקדום של המקרא והדרך הנכונה לקריאתו, וידועים דורות אחדים של בעלי מסורה ומשפחות בעלי מסורה שם (Mann 1970²: 2, 43–49; Levy 1936: [1920]; ל-לב: Kahle 1959: 75–82; Chiesa 1979: 36–43). מבחינת תולדותיו של עיסוק זה, נחשבת ראשית המאה העשירית כסוף תקופת המסורה: דפוסי המסורה הקלאסיים שהתגבשו במאות השביעית עד התשיעית כבר קבועים וממוסדים (80: Kahle 1959, וד' ברויאר 1976: 203), כפי שמעידים חומר המסורה המרוכז בחסכת ספר תורה ובחסכת סופרים (שנערכה כנראה במאה התשיעית [אורבך 1973: 1094]), החיבור אכלה ואכלה (הועתק כנראה במאה העשירית או האחת עשרה [שם]), קונטרסי המסורה הנספחים למקראות ורשימות מסורה שנמצאו בגניזה (אלדר 1985: 226–227, והספרות המובאת שם בהערות). מבחינת המסורה ה"קלאסית", נראה שעיקר העיסוק בה הוא להעביר הלאה את מורשת המסורה, בשתי דרכים: (א) בדרך של הוראת כללי המסורה והנחלת הקריאה הטברנית כ"קריאה הנכונה" של המקרא; (ב) בדרך של התקנת טפסי מקרא מוגהים ומוסמכים.

1.3.2.3 חיבורי המסורה ה"קלאסיים".⁸ העברת מורשת המסורה בדרך של הוראת כללי המסורה והנחלת הקריאה הטברנית כ"קריאה הנכונה" של המקרא, כולל לימוד המקרא לנערים (דותן 1957: רפג-רפד, והספרות המצוטטת שם), באה לידי ביטוי במגמתם הדידאקטית של חיבורי המסורה (אלדר 1985: 227–228). המגמה הדידאקטית כוללת ביצירה ספרותית בעלת אופי סיכומי מובהק, שעיקרה צורות ארגון שונות של החומר הקאנוני של המסורה, כדי להקל על הלומד. למשל:

- (1) רשימות של מסורה המסודרות בזוגות של ניגודים, או לפי הא"ב (דותן 1967: 1, 17; אלוני 1973: 247).
- (2) חיבורים מחוזיים, כמו חרוזות המסורה המצוטטות באחד השוא (Levy 1936: יד, טו-טז, כט; דותן 1967: 1, 9), וילקוטי המסורה מסוג דקדוקי הטעמים המיוחס לאהרון בן אשר (מהדורת בער-שטראק 1879 מבוססת על שישה עשר כתבי-יד; במהדורת דותן 1967 נעשה שימוש בחמישים ואחד כתבי-יד. מובן שחלק מכתבי-היד האלה מאוחר. על כך דותן 1967: 1, 50–103; אלוני 1964 ג: 227–278; 1975: 233–236; אלדר 1985: 231–234).

(3) רשימות של מונחי מסורה שסופחו לפעמים אל המקראות, אך מצויות גם ברשימות נפרדות, המציינות, במידה משתנה של פירוט, את כל שעל הלומד לדעת

⁸ בהבנת הספרות הבלשנית עצמה מתוך פעילות המסורה היו לי לעור רב מאמריו האחרונים של אילן אלדר (אלדר 1984, 1985, 1986 א, 1986 ב, 1987, אלדר [בדפוס]) שרובם נמסרו לי באדיבותו הרבה עוד בהיותם בכתב יד. מאמרים אלה מתקנים ומשנים במידה רבה את תמונת המחקר כפי שהיתה מקובלת עד כה.

בתחום המסורה (אלוני 1964 ב: 1964 ד). הרשימות מהוות למעשה "תוכנית לימודים" שלמה בתחום המקרא, וכך גם נתפסו, כפי שאפשר ללמוד מהדרך שבה שיבץ דונש בן לברט גופים אחדים מרשימה זו בהקדמה לתשובותיו על מנתם בן סרוק (אלוני 1964 ד: 335-336; 1965 א).

1.3.2.4 "תורת הקריאה במקרא" ("דקדוק המסורה"). חיבורים מסכמים אלה של חומר המסורה כתובים בעברית (מיעוטם, בעיקר הסוג הראשון, בארמית), והם ערוכים כאסופות ("ילקוטים") אנונימיות ואקלקטיות של כללי הגיה וניקוד, ללא רציפות עניינית (אלדר 1985: 232). המבנה שלהם, והעובדה שככל הנראה לא התחברו בידי מחבר אחד ואף לא היה להם נוסח אחד קבוע (אלדר, שם, 231), מלמדים על כך, שבמקורם היו אלה טקסטים שהתחברו ונמסרו בעל־פה, ובשלב מסוים הועלו על הכתב. בתכונותיהם הספרותיות (אנונימיות, היעדר סדר ורציפות עניינית האופיינים למבנה של חיבור כתוב) הם תואמים את דגם הכתיבה הרבני הכללי (ר' סעיף 3.3.2). במחצית הראשונה של המאה העשירית כבר נחשבו ל"קלאסיקה" של ספרות המסורה (לוינגר 1960: מד; דותן 1967: 1, 11, 13), שכן טקסטים בני התקופה, כגון חאמר השוא וסדר הסימנים מצטטים מהם בתור "דברי הקדמונים" (Levy 1936: ה, יא, יד, טו, טז, כט, ל; ור' גם אלוני 1964 ב: ט; 1970 א: 98, 102). מאחר שחיבורים אלה בעלי מעמד של מופת ספרותי, הם מהווים כסיס ליצירה חדשה בתחום שנהוג לקרוא לו "דקדוק המסורה" (אלוני 1975: 233, בעקבות כער ושטראק; ר' אלדר 1985: 237), ושלאחרונה הוצע לו שם הולם יותר: "תורת הקריאה במקרא" (אלדר 1985: 228, 238). אלה הם חיבורים שצמחו כדברי פרשנות, והרחבה בעלת אינטרס בלשני, ליצירות הקלאסיות של דקדוק המסורה הטברנית, אך הם כתובים ערבית־יהודית, ותכונות הכתיבה הספרותית שלהם (מחבר מוגדר, כתיבה בגוף ראשון, פניה לקורא, ארגון שיטתי של החומר והתייחסויות מפורשות לכך, ועוד) משייכות אותם לתקופה שבה אנו דנים.⁹ כיום ידועים לנו מן הגניזה קטעים אחדים מסוג ספרותי זה, וכן אזכורים של שמות חיבורים שככל הנראה לא שרדו. מבין

⁹ ראה אלוני 1964 ד: 338, אלא שאלוני מייחס רשימה זו בודאות לקראים, ומדבר עליה כעל "תכנית ההשכלה של הקראים ותכנית הלימודים לבני כת זו" (שם), ואין זה נראה. סביר יותר שזוהי רשימה של בעלי המסורה הקדומים הרבניים, שהחומר שלהם נכתב בצורה אנונימית, ובעברית. הקראים רק אימצו את היצירה הספרותית של בעלי המסורה בטבריה בגלל התעניינותם במקרא. ראה על כך סעיף 5.2.6.

¹⁰ אלדר מחלק את תחום חיבורי המסורה בצורה שונה. הוא קורא לכל תחום חיבורי המסורה הכתובים בשם "תורת הקריאה", והוא מבחין בתוכה ב"שני מסלולי יצירה שנתפתחו בזה אחר זה: מסלול הילקוטים [...] ומסלול החיבורים המונוגרפיים" (אלדר 1985: 231). אני שותפה לו בהבחנה בין "שני מסלולי היצירה" – בעיני יש כאן, כאמור, שני דגמי כתיבה שונים: דגם רבני (בעברית) שהוא סיכום דרבה של המסורת הקלאסית; ודגם חדש, לא־רבני (בערבית), כשהאחרון "מורכב" על הראשון. אבל אם מחילים את השם "תורת הקריאה" על שני הדגמים, מיטשטש ההבדל החשוב ביניהם, שאלדר עצמו מדבר עליו (שם: 232, 236, 238), והוא, שבעוד שהחיבורים בדגם הרבני, שאלדר מכנה "הילקוטים" (סיכמו כללי קריאה הלכה למעשה, הרי לחיבורים שנכתבו בדגם הלא־רבני היה אינטרס מחקרי־בלשני רחב, ולא דווקא דידאקטי בלבד. לכן נראה בעיני מתאים יותר ליחד את השם "תורת הקריאה" לחיבורים מהדגם השני בלבד.

החיבורים, או חלקיהם, אפשר להזכיר את מאמר השוא (Levy 1936) וסדר הסימנים (אלוני 1964 ב), שהם כנראה פרקים של חיבור אחד, כפי שהראה לאחרונה אלדר (אלדר 1987); ספרות הקולות [אלמזותאת] (אלוני וייבין 1985, והספרות המובאת שם, הע' 2); הדאיה אלקארי הערבי על קיצוריו ותרגומו המאוחרים יותר, וביניהם מחברות התיג'אן העברית והערבית (בנדויד 1948; אלדר 1981; אלדר 1986 א; ועשרות קטעי גניזה לא מזוהים של דקדוק המסורה בערבית-יהודית. גם סעיפים 63-65 בדקדוקי הטעמים שבמהדורת בער-שטראק 1879, אף שלשונם עברית, כתובים לפי דגם הכתיבה החדש, ולא לפי דגם חיבורי המסורה ה"קלאסיים".

כן יש בידינו אזכורים של שמות חיבורים השייכים ככל הנראה לתחום זה, כגון כתאב אלמזותאת המיוחס למשה בן אשר (אלוני 1962; 1964 ג; 1965 ב; 1975; 1983); ניקוד רב סעדיה (אלוני 1970 ב; 1975; 263; 1982); מחברת עלי בן יהודה הנזיר (אלוני 1970 א)¹¹; כתאב פיה שרוט אלאחאן ואצול אלתנקיט (=דקדוקי הטעמים?) לאהרון בן אשר (דותן 1967: 1, 59-60; אלוני 1973: 241-252); שרוט אלאויה (דותן 1967: 1, 83; אלוני 1970 ב: 49; שרוט אלקראה (אלוני 1961: 400).

על פי השימוש במונחים "דקדוקיים ייחודיים" (כגון מצותאת, נקטה, נג'מה, ר' אלוני וייבין 1985: 88-89), ועל פי סוג הבעיות הנדונות (הגיה וניקוד, ר' אלדר 1985: 236-238), נראה שאפשר לקבוע, שמדובר כאן בסוג ספרותי העומד בפני עצמו, אשר נוצר והתפתח בטבריה ככל הנראה סביב ראשית המאה העשירית, על יסוד חיבורי המסורה ה"קלאסיים" (סעיף 1.3.2.3) הכתובים עברית. אך בעוד החיבורים ה"קלאסיים" כתובים בדגם הכתיבה הרבני האנונימי (ר' סעיף 3.3.2), הרי בחיבורים החדשים מסתמן דגם כתיבה לא-רבני ("ערבי", או "קראי"), אשר הצגתו בספרות העברית בתקופה זו היא שלב ראשון במגע בין שתי הספרויות (ר' פרק ד'). בדיון בענייני המסורה והניקוד ניכרת התעניינות גוברת בבעיות ובהסברים לשוניים. אבל האינטרס המרכזי נשאר הביסוס הנורמטיבי של קריאת המקרא על פי שיטת המסורה הטברנית, ולא דווקא הבנת המבנה וההתנהגות של הלשון העברית בכללה, נושא שאפיינ את התפתחות הדקדוק החל מן המתצית השניה של המאה העשירית במזרח, ואחר כך בספרד. (ר' אלדר 1978: 15; אלדר 1985: 230-231).

החידוש של פעילות המסורה הטברנית בתקופה זו היה בהחלפת האינטרס השימורי-דידאקטי של חיבורי המסורה ה"קלאסיים" באינטרס בלשני-מחקרי,¹² שהתוצאה שלו היתה התגבשות "תורת-קריאה" שיטתית במקרא. בהבדל מתורת הדקדוק, שגם היא מתחילה להתפתח בתקופה זו (אצל הקראים ואצל סעדיה גאון), ואף

¹¹ אלוני ניסה בעבודותיו המוזכרות כאן לקשר בין קטעי גניזה מסוימים ובין שמות החיבורים האלה, ולהוות את קטעי הגניזה כשייכים לחיבורים האלה. זיהויים אלה הופרכו לאחרונה בידי אלדר (אלדר 1986 ב).

¹² הרצון לחקור ולהבין עניינים שהם ענייני מסורה מובהקים (ולא להסתפק במסירתם בלבד) מנוסח במפורש בסעיף 65 של דקדוקי הטעמים במהדורת בער-שטראק. אביא רק קטע מתוכו: "ואם יתן אדם דעתו במקרא ויכוון לבו לשמים ויחפש ויחקור, ימצא, ולא יסתרו ממנו דברי תורה, אם יחקור ויחפש בדעה שלמה, ולא יטה לשרירות, ולא יהיה אחרי רבים לרעות ימצא ויגלו לו סתרי התורה במקרא בפירוש ובעניינים" (בער-שטראק 1879: 53). למותר לציין את הדימיון הרב בין הניסוח כאן ובין ההצהרות הרווחות בכתבי הקראים בדבר הצורך ב"חקירה ודרישה" במקרא (וראה למשל קלאר 1954: 302-309).

היא מעמידה את לשון המקרא במוקד ההתעניינות שלה, הרי זוהי תורת קריאה, בעוד תורת הדקדוק מכוונת ללשון המקרא בבחינת לשון כתיבה (ור' אלדר 1985: 236). האם הפעילות הספרותית החדשה שבתחום המסורה צמחה בחוגים רבניים, או בחוגים קראיים, כלומר האם היתה פעילות בתחום הספרות הקאנונית, או בתחום הספרות הלא-קאנונית? לשאלה זו, שהעסיקה רבות את המחקר, אפשר להשיב, שלחיבורי תורת הקריאה הבנויים בדגם החדש, הכתוב ערבית, היה מעמד אמביוואלנטי במערכת הספרותית היהודית. על כך ראה סעיף 5.2.6.

1.3.2.5 התקנת טופסי מקרא מוסמכים. הנחלת הקריאה הטברנית נעשתה גם בדרך של התקנת טופסי מקרא מוסמכים, לשימושם של סופדים ומגיהים בתפוצות ישראל, וכן ללימוד קריאת המקרא. הקראי האלמוני (ר' סעיף 1.3.1) מספר בפירושו לבראשית מ"ט, כ"א (Mann 1931: 2, 68–69; Chiesa 1979: 10–11) שמ"נחלת נפתלי", כלומר מטבריה, יצאו מלמדים אל קהילות ישראל בגלות, כדי ללמד את קריאת ארץ-ישראל (היא הקריאה הטברנית), וכן שהם "העתיקו עותקים רבים [של המקרא]". ייתכן שטבריה היתה מרכז בעל מסורת של העתקת טופסי מקרא מוסמכים, בצורת מגילות; על כל פנים, מסוף המאה התשיעית מותקנים בה טופסי מקרא מפוארים בצורת מצפחים (ספרים מכורכים, בניגוד למגילות) הכוללים גם סימני ניקוד וטעמים (ר' סעיף 5.2.5). החשובים שבהם, שהותקנו בטבריה, או על פי הדגם שנקבע בה, הם: כתב־יד קהיר לנביאים, שהועתק בידי משה בן אשר בשנת 895, לפי עדותו בקולופון (לוינגר 1971: 2, 585; 639; Gottheil 1905); בער־שטראק 1879: X; 95; Kahle 1959; אבל השווה כהן 1982). כתב־יד חלב (כתר ארם צובא), שכתיבתו מיוחסת לשלמה בן בריאעא וניקודו ומיסורו מיוחסים לאהרון בן אשר, על פי עדות הקולופון המאוחר (Kahle 1959: 650; Gottheil 1905: 1, 3–5; Kahle 1927: 106–109; גושן־גוטשטיין 1964; דותן 1965 ב; ייבין 1968). כתב־יד לנינגרד של התורה, שהועתק בידי שלמה בן בריאעא ונקוד ומוסר בידי אפרים בן בריאעא בשנת 930 (בער־שטראק 1879: XXXVII–XXXV; Kahle 1927: 1, 58–59; Kahle 1959: 108); ייבין 1968: 366–367; אלוני 1982 א: קיא). כתב־יד לנינגרד, אשר "נוקד על פי הספרים המוגהים המבוארים אשר עשה המלמד אהרון בן משה בן אשר", כאמור בקולופון מאת הסופר שמואל בן יעקב (לוינגר 1970: 3, 362; בער־שטראק 1879: IX; 23–24; Teicher 1950: 110; Kahle 1959): "שמואל בן יעקב כתב ונקד ומסר את המתוזר הזה של מק' מן הספרים המוגהים המבואר' אשר עשה המלמד אהרון בן משה בן אשר נוחו בגן עדן; והוא מוגה באר היטב" (שנת 1009/10); וראה גם Kahle 1927: "אני יוסף בן יעקב המערבי...כתבתי ונקדתי ומסרתי את ארבעת הספרים האילו מן הספרים המוגהים אשר נקד ומסר אהרון בן משה בן אשר נוחו בגן עדן בירושלים עיר הקדש אלהים יכוננה עד עולם סלה בשנת א'ש' לממלכת יוונים" (=989). יש כתב־יד נוספים מהתקופה הזאת באוספי פידקוביץ בלנינגרד (דותן 1967: 1, 71–79), וכן כתב־יד שאין להם קולופון אך הם משויכים לתקופה זו, כגון כתב־יד המוויאון הבריטי (Teicher 1950: 24–25; ייבין 1968: 367–373).¹³ גם בתחום התקנת

¹³ רשימת המצפחים של המקרא שנכתבו בין השנים 894/5–1028, הידועים לנו, מובאת אצל בית־אריה, 7; Beit-Arie 1982.

טופסי המקרא המוסמכים אנו עדים, אם כן, לכניסת דגם חדש של טופס מקרא מוסמך בראשית המאה העשירית. מצחפים אלה, שהקדומים שבהם שייכים לתקופה זו, לא היו כשרים לקריאת התורה בציבור מבחינת ההלכה הרבנית. אבל הם גדולים (על מידותיהם, ר' 8: 1982-Beit-Arie), מפוארים וככל הנראה עלו גם ממון רב, ועל כן קשה להניח שנועדו לצרכים פרטיים. הקולופונים של כמה מהם מעידים שהם היו חזקתם של הקראים, אשר השתמשו בהם לצרכים ציבוריים (ר' על כך אלוני 1979 א: 1981). מצחפים אלה הפכו, אם כן, לטפסים הרשמיים של המקרא אצל הקראים, במקומה של המגילה, שהיתה מקובלת כטופס הרשמי של המקרא אצל הרבנים. על משמעות הדבר ראה סעיף 5.2.5.

1.3.2.6 סיכום: העיסוק במסורה בטבריה בראשית המאה העשירית. מתיאור הפעילות הספרותית סביב המסורה בטבריה בראשית המאה העשירית אפשר להיווכח, שבשני התחומים ה"מסודתיים" של העיסוק במסורה, חיבורי הוראת המסורה והעתקת טפסים מוסמכים של המקרא, חלה בתקופה זו תפנית. על דגם הכתיבה הקלאסי המסורתי של חיבורי המסורה "הורכב" דגם כתיבה חדש של חיבורי "תורת הקריאה" ("דקדוק המסורה"), ובצד העתקות המקרא המוסמכות בצורת מגילות מופיע סוג חדש של טופס מקרא רשמי – המצָחף, אשר הקראים גילו בו התעניינות מרובה (ר' סעיף 5.2.5). חדירתו של דגם הכתיבה החדש היתה קשורה ככל הנראה בתהליכי השתנות בחברה ובתרבות היהודית – המאבק בין הקראים לרבנים והמגע עם התרבות הערבית; היא התאפשרה בגלל התנאים המיוחדים של טבריה: (א) היה בה מרכז מקומי של השכלה ערבית; (ב) היא היתה מרכז יהודי שולי, שדיווחו מן המרכז הבבלי הקנה לו עצמאות מסוימת. כפי שיתברר בהמשך (ר' סעיף 5.2), עקרונותיו של דגם כתיבה חדש זה היו שאלים מן הספרות הערבית.

1.4

מרכזים ספרותיים גיאוגראפיים והאופוזיציה

"מרכז ↔ שוליים" במערכת

אף שהיחסים בין המרכזים הספרותיים הגיאוגראפיים (בכל לעומת המרכזים המשניים) אופיינים במידה רבה ליחסים הקיימים בין המרכז לשוליים של המערכת היהודית, כלומר בין הספרות הרבנית לספרות הקראית, יש להדגיש שמדובר כאן בשתי אופוזיציות נבדלות, ולא־חופפות, של המערכת. כל אחת מייצגת סוג אחר של יחסים בתוך המערכת, גם אם במצבים מסוימים הן יכולות לחול על אותם מגורים (או חלקים שלהם) וליצור רושם של חפיפה. לפיכך יהיה זה מוטעה, כמובן, לזהות את הספרות הרבנית עם המרכז הבבלי, ואת הספרות הקראית עם המרכזים המשניים. אם נבחן, למשל, את הניגוד בין בבל לארץ־ישראל, שהוא הניגוד החשוב והמפורסם ביותר בהקשר זה הן מבחינה היסטורית והן מבחינה סמויטית, נראה שהן בבבל והן בארץ־ישראל היו מרכזים של יצירה ספרותית רבנית וקראית, אך היו אלה מרכזים נבדלים, ויש הבדלים ברורים למדי בין היצירה הספרותית הבבלית ובין היצירה הספרותית בארץ־ישראל בשני התחומים.

1.4.1

האופוזיציה "בבל ← ארץ־ישראל" בספרות הרבנית

בתחום הספרות הרבנית הולכות ורבות העדויות, שמקורן בחומר הגניזה, המצביעות על עניינים אחדים של שוני בין הספרות הבבליית לספרות הארץ־ישראלית: (1) שוני במערך הסוגים הספרותיים. התמונה ההיסטורית המקובלת לגבי התקופה שמן המאה השישית עד המאה התשיעית היא, שבכל התבלטה ביצירה בתחום ההלכה, בעוד ארץ־ישראל התבלטה ביצירה בתחומי הפיוט והמדרש (ר' אסף 1917: 448–452) (בעיקר, אולי, מדרשי אגדה), וששני אלה, ובעיקר הפיוט, קיבלו לגיטימציה כבבל תוך כדי מאבק והתנגדות של חוגי הישיבות הבבליית (ר' דברי פרקוי בן באבוי כנגד הפיוט: Ginzberg 1929: 2, 551–552, ודיון עליהם שם, 508–527; אלכוגן־היינמן 1972: 226–227; קלאר 1954: 138; שפיגל 1965; שוחט 1972: 76; פליישר 1975: 311–312). לתמונה זו יש משמעות דק אם לא נפרש אותה פירוש פשטני המזהה את בבל עם ההלכה ואת ארץ־ישראל עם המדרש והפיוט, אלא נראה בה תיאור המצביע על כיוון ההיירארכיה של הסוגים הספרותיים בשתי המערכות הספרותיות, כבבל ובארץ־ישראל. משמעות הדבר היא, שבבבל עמדה ההלכה בראש היירארכיה ספרותית שלמה, ואילו בארץ־ישראל עמדו הפיוט והמדרש בראש היירארכיה שלמה. במהלך מאתיים השנים עד ראשית המאה העשירית מתבטאת הדינאמיקה בתוך הספרות היהודית בתהליך של הקניית מעמד שליט להלכה הבבליית במרכזים היהודיים שמחוץ לבבל, כד בבד עם תהליך של הקניית מעמד קאנוני למדרש ולפיוט כבבל (ובמרכזים אחרים: מצרים, צפון אפריקה).

יחד עם זאת נראה, שהמבנה השונה של שתי המערכות הספרותיות, הבבליית והארץ־ישראלית, נשאר על כנו עד המאה העשירית. כבבל נשארה ההלכה בראש היירארכיה הספרותית, מעל למדרש, לפיוט, לספרות הנסתר, ובודאי מעל למקרא (אם לשפוט על פי מידת העיסוק הפעיל בו). לגבי ארץ־ישראל, קשה לקבוע (לפי הנתונים שבידינו עד כה) היירארכיה ז'אנרית ברורה. נראה שקיים בה מגוון רב יותר מאשר בבבל של סוגי יצירה ספרותית, שאיננו מאורגן בהיירארכיות נוקשות (Neumann 1942/43: 118; אסף ומאיר 1944: מז–ג): הלכה ארץ־ישראלית, ספרות מדרשית, פיוט, ספרות הנסתר, ספרות מסורה, תרגומים לעברית, תהילה מארמית (אסף 1955: קעז–קעח; 3, n. 20, Blau 1981²), ואחר־כך מערכת־יהודית (אלוני 1982: א; קיג, קטז). העתקות ספרים (שם, קטז). כל זאת, בלי שתהיה עדות ברורה למעמד דומיננטי של אחד מן הסוגים או הפעילויות האלה ביחס לאחרים. על כל פנים, נראה שבמערכת הספרותית הרבנית של ארץ־ישראל אין ההלכה (המבוססת על התורה שבעל־פה) והמקרא תופסים עמדות קוטביות כל כך כמו בזו הבבליית.¹⁴

(2) שוני ברגם הספרותי. בתחומי הספרות הרבנית, הן הבבליית והן הארץ־ישראלית, שולט דגם ספרותי עקרוני אחד – הדגם הרבני הכללי (ר' סעיפי 3.3). הדגם הרבני

¹⁴ ייתכן שהרושם שאין היירארכיה הוא תוצאה של קיום מרכזים מקומיים נפרדים לכל סוג ספרותי, כגון: מסורה – בטבריה; הלכה – בירושלים; מקרא (באותיות ערביות) – ברמלה (?) (Ben Shammai 1982; Blau 1981²: 42–44), וכיו"ב.

מדכא במכוון כל סימן של מקוריות או ייחודיות בטקסט, ואחד המאפיינים הבולטים לכך הוא היעדר (או טשטוש) אינפורמציה הקשורה למחבר הטקסט, למקומו ולזמנו. כמובן, דגם כזה מכביד מאוד על קביעת העובדות ההיסטוריות הנוגעות לטקסטים שנכתבו במתכונתו, ומכאן הקושי הרב בהבחנה בין דגמים משניים שלו, כמו למשל בין הספרות הרבנית הבבלית והספרות הרבנית הארץ-ישראלית. יחד עם זאת, גם במסגרת דגם זה ניתן לגלות כבר לפני המאה העשירית מאפיינים ספרותיים מבחינים בין הכתיבה הבבלית לכתיבה הארץ-ישראלית. למשל, המחקר כבר עמד על ההבדלים בין חיבורים הלכתיים בבליים (הלכות פסוקות, הלכות גדולות, הלכות קצובות) ובין חיבורים הלכתיים ארץ-ישראליים (הלכות טריפות דא"י, ספר המעשים לבני א"י) לא רק בתחומי התוכן¹⁵ והלשון, אלא אף בתחום הדגם הספרותי. לדוגמה, בבבל כתבו בעיקר תשובות, ולא חיבורים הלכתיים שלמים (ר' סעיף 3.1), ואילו בארץ-ישראל כתבו יותר חיבורים הלכתיים (שפיגל 1965: רנז-רנח); החיבורים ההלכתיים הבבליים נועדו לשימוש האישי של גאונים, ולכן נכתבו כ"מגילות סתרים" (Ginzberg 1909: 74), ואילו החיבורים ההלכתיים הארץ-ישראליים נועדו לציבור, עובדה שיש לה השלכות על המבנה שלהם (ר' סעיף 3.0); החיבורים הבבליים בנויים כלקט של ציטטות מפי בני סמכא בנוסחים סגנוניים קבועים, ואילו בחיבורים הארץ-ישראליים "אין שום דבר המועתק מספר, וההלכות מנוסחות בסגנון עצמאי" (מרגליות 1963: 312); (על כל העניין ר' Ginzberg 1909: 74; לוין 1930; לוין 1931 א; אפשטיין 1931: אסף 1956: קעב-קעט; מרגליות 1963: 312, 317-318; שפיגל 1965: רג-רסא). הבדלים אלה מעידים על קיומם של דגמים ספרותיים משניים, בבבל ובארץ-ישראל, במסגרת הדגם הספרותי הרבני העקרוני. יחד עם זאת, קשה מאוד להניח הנחות על גיוונם של הדגמים הרבניים, כיוון שאם נכתבו חיבורים רבניים שלא במסגרת הדגם הרבני הקאנוני כנראה לא נשמרו; למשל, הפירושו לתלמוד של יעקב בן אפרים אלשאמי, שנזכר רק אצל הקראים, שהשתמשו בו.

(3) שוני בלשון. בבבל היתה שפת המשכילים ארמית (Blau 1981²: 20, n. 4); ר' גם אסף 1955: קעח), והכתיבה הספרותית היתה ארמית בעיקר (אלא אם כן כתבו לקהילות שלא ידעו ארמית, כמו בצפון אפריקה); בארץ-ישראל ניכרת יותר נטיה לכתוב בעברית (ר' אסף 1918: 13, 515).

¹⁵ לעניין זה מעניינת הערתו של אלקרקסאני בפרק "פי ד'כר מא יכ'תלף פיה רבאני אלשאם ורבאני אלעראק" (במה נחלקים היהודים הרבניים בארץ ישראל עם היהודים הרבניים בבבל): "אנמא נריד אן נד'כר מנהא אלעט'איים אלתי תלוס כל פריק מנהם אן ינסב אלפריק אלאכ'ר פימא כ'אלפה אלי תרך אלדין אד' כאן מא בין אלפריקין מן אלכילף פי ד'לך ליס בדון מא בין ג'מלתהם ובין סאיר אלקראין ואלעאנאניה". [אנו מתכוונים להזכיר רק את המחלוקות העיקריות, המביאות כל קבוצה מהם להאשים את הקבוצה השניה בעויבת הדת(!), באתם עניינים שבהם היא חולקת על השניה; זאת מכיוון שהמחלוקת בין שתי הקבוצות בעניינים אלה איננה פחותה מזו שבין הרבניים כולם ובין שאר הקראיים והענניים] (Nemoy 1939: 1, 48).

1.4.2

האופוזיציה "בבל" ↔ ארץ־ישראל" בספרות הקראית

גם בתחומי הספרות הקראית ניכרים הבדלים בין הכתיבה הספרותית הארץ־ישראלית לכתיבה הספרותית הבבלית, כפי שאפשר ללמוד מן הכתבים ששרדו, עם כל הזהירות המתחייבת מכמותם ומהיקפם. מראשית המאה העשירית בכבל שרד בידינו חלק מיצירתו הספרותית של אלקרקסאני, ומארץ־ישראל – קטעים מיצירתו הספרותית של דניאל אלקומסי, וכן של סלמון בן ירוחים וסהל בן מצלית, שהם בני דור אחד מאוחר יותר. בשרידים אלה מיוצגים הסוגים הספרותיים העיקריים של הספרות הקראית: ספרי מצוות, פירושים למקרא, איגרות תעמולה וחיבורי פולמוס. גם בחומר המועט הזה ששרד מן הספרות הקראית הגדולה של התקופה נראים סימני שוני בין הכתיבה הבבלית לכתיבה הארץ־ישראלית. נציין בהכללה את העיקריים שבהם: כתיבתו של אלקרקסאני מעידה על השכלה רחבה האופיינית לבן התרבות הערבית בתקופה זו, ועל פתיחות אינטלקטואלית; לשון החיבורים היא ערבית־יהודית. כתיבתם של הקראים אנשי ארץ־ישראל, לעומת זאת, היא בעלת סממנים תעמולתיים המעידים על אידיאולוגיה של התבדלות כיתתית־לאומנית ועל חוסר פתיחות אינטלקטואלית (ההתנגדות לחוכמות החיצוניות [אלכלאם אלבראני]). חלק מהחיבורים כתובים ערבית־יהודית, אך חלקם כתובים עברית, מה שמעיד על ניסיון (שגווע בהמשך, ר' סעיף 2.2) להפוך את העברית לשפת הכתיבה הספרותית.

1.5

האופוזיציה העקרונית במערכת היהודית:

"תורה שבעל־פה" ↔ "מקרא"

תיאור הספרות היהודית שהובא בפרק זה מראה, שכראשית המאה העשירית תופסת את מרכז הספרות קבוצת ז'אנרים – הספרות הרבנית הקאנונית, המאורגנת כמערכת בפני עצמה. כמערכת, מתקיימים בתוכה יחסים היירארכיים, שהציר המרכזי שלהם סובב סביב האופוזיציה "תורה שבעל־פה" ↔ "תורה שבכתב (מקרא)". בראש ההירארכיה עומדת ההלכה, על סוגי הספרות והעיסוק השונים שלה (תשובות, חיבורים, לימוד התלמוד), ובתחתית ההירארכיה – העיסוק במקרא והסוגים הספרותיים הקשורים בו. התורה שבעל־פה היא עיקר העיסוק והלימוד, והיא המספקת את הדגמים הספרותיים הפעילים במרכז המערכת בתקופה זו. בהשוואה לעיסוק בתורה שבעל־פה, העיסוק במקרא הוא מינימאלי: הוא מהווה בעיקר חומר הוראה לנערים, וקוראים אותו קריאה ליטורגית בכתי־הכנסת. הוא איננו מהווה מוקד לפעילות ספרותית או מקור לדגמים ספרותיים פעילים במרכז המערכת.

לעומת זאת, בשולי המערכת הספרותית היהודית משתנה ההירארכיה. אנו עדים להתעניינות במקרא במגזרים שוליים שונים של המערכת: במרכזים ספרותיים שוליים – בפרס (פרשנות המקרא ודקדוק המבוסס על המקרא), בטבריה (ספרות "תורת הקריאה") – ובעיקר במגזרים הלא־קאנוניים של הספרות היהודית, כלומר, בספרות

הקראית. הספרות הקראית הופכת את ההיירארכיה הספרותית הקאנונית, הרבנית, על פיה, ומעמידה היירארכיה ספרותית חדשה, שבראשה המקרא. סביב המקרא היא יוצרת מערכת שלמה של סוגים ספרותיים (ספרות מצוות, פרשנות מקרא, דקדוק), והוא משמש, באופן חלקי, גם מקור לדגמים ספרותיים פעילים, במקום התורה שבעל־פה. האופוזיציה העקרונית של הספרות היהודית המתקיימת בין המרכז לשוליו השונים בתקופה זו של ראשית המגעים הספרותיים בין הספרות היהודית לספרות הערבית היא אפוא האופוזיציה "תורה שבעל־פה ← מקרא", כאשר העיסוק בתורה שבעל־פה מתאפיין בפעילות ספרותית בעלת אופי משני (אפיגוני), ואילו העיסוק במקרא מתאפיין בפעילות ספרותית בעלת אופי ראשוני (מחדש).

פרק ב': התגבשות מעמדן של העברית ושל הערבית כלשונות הכתב במערכת הספרותית היהודית

2.0

הקדמה

דגמי הכתיבה של הספרות היהודית בראשית המאה העשירית, הן הרבניים והן הקראיים, נוצרו והתקיימו בתוך מציאות רב־לשונית מורכבת. דיון מפורט במציאות הרב־לשונית שבתוכה חיו היהודים, ובהשפעתה על היצירה הספרותית שלהם, הוא מעבר לתחום הדיון של עבודה זו,¹ אולם לשאלה אחת, השייכת לתחום היחסים שבין הלשון לבין הספרות, יש נגיעה ישירה לנושא המגעים בין הספרות היהודית לבין הספרות הערבית. זוהי שאלת מעמדן השונה של הלשון העברית ושל הלשון הערבית במערכת הספרותית היהודית, ובהתאם לכך, תפקודן השונה בתוכה.

היהודים חיו במציאות רב־לשונית כמובן זה, שלשון הדיבור שלהם היתה ערבית במרכזים העירוניים, ואילו באיזורים הכפריים של מסופוטאמיה המשיכו עדיין לדבר אדמית (בלאו 1962: 181–182; 19–20; Blau 1981²: מורג 1960: 220–221 טוען שבככל דיברו בעיקר ארמית); כלשון כתב שימשו להם שלוש לשונות: הארמית, העברית והערבית. הארמית שמרה עדיין בתקופה זו על מעמדה כלשון הכתב העיקרית בספרות הרבנית, בעיקר במרכז הבבלי; אבל בצידה שימשה גם העברית כלשון כתב: לשון־חכמים שימשה בפרוזה לצד הארמית (אולי בארץ־ישראל יותר מאשר בבבל, ר' סעיף 1.4.1, [3]), הפיוט גיבש לעצמו לשון־שירה עברית משלו, ובספרות הקראית שימשה לשון עברית "לא־רבנית"² כלשון כתב בצד הלשון הערבית. השימוש בלשון הערבית (ערבית בינונית, לא הערבית הקלאסית, באותיות עבריות) כלשון כתב חדר והתפשט בתקופה זו בעיקר בספרות הקראית, אבל גם בשולי הספרות הרבנית (כגון בכתיבתו של סעדיה גאון). בספרות הרבנית היה זה רק ראשיתו של תהליך החלפת הארמית, כלשון הכתב הרשמית, בערבית (בלאו 1962: 282–823; 20–22; Blau 1981²: Rabin 1981: 23–24).

¹ המחקר המקיף ביותר בתחום זה הוא של בלאו (ראו Blau 1981²), אך הוא מתמקד, מטבע הדברים, בתחום תיאור המערכת הלשונית של הערבית־היהודית עצמה, ולא בתחום יחסי הלשון והספרות.

² אין הכוונה בביטוי זה לתאר לשון הנקיה לחלוטין מכל סממנים של העברית הרבנית, והעברית הקראית גם לא היתה כזו (ור' על כך גולדנברג 1973: 132). אבל היטודות הרבניים, גם כשהיו קיימים, לא היו בהכרח המאפיינים הדומיננטיים בה, ומכל מקום, בעיני הכותבים בה היא נחשבה לעברית לא־רבנית.

תקופה זו היא, אם כן, תקופה של תזווה והשתנות במערכת הלשונית של היהודים במזרח, בעיקר בתחום לשון הכתב, שכן קרוב לוודאי שהמעבר העיקרי בלשון הדיבור מארמית לערבית התבצע כבר קודם לכן. מצב התלת-לשוניות בתחום לשון הכתב בתקופה זו הוא מצב זמני, שכן הערבית דוחקת כאמור את הארמית ובאה במקומה. זהו שלב ביניים בין המצב הקודם, שבו תפקדו הארמית והעברית ביחד כלשון הכתב והתחלקו ביניהן בתפקידיהן בתוכה, ובין המצב החדש, שבו מתפקדות הערבית והעברית ביחד כלשון הכתב ומתחלקות ביניהן בתפקידיהן בתוכה (לא בהכרח אותם תפקידים, או אותה חלוקה, כמו במצב הקודם). בתחום לשון הכתב של הספרות היהודית קיים אפוא מבנה דיגלוטי בסיסי, שבו מתפקדות יחד שתי שפות כלשון הכתב: השפה הלאומית "המקורית", כלומר העברית, ושפה שמקורה בתרבות שבתוכה חיו היהודים בסיטואציה היסטורית מסוימת, כלומר הארמית (שאף היא רכשה לה במשך הזמן סטאטוס של "שפה לאומית"), ואחר כך הערבית.³

³ מעניין לדאוד, שאף-על-פי שהן הארמית והן הערבית שתיהן שפות "זרות" מבחינת הציבור היהודי, שפות שהשימוש בהן היה תוצאה של התקיימותו של הציבור היהודי בתוך עמים אחרים ושל המגע התרבותי בינו לבינם, הרי שבתודעת חוקרים בני ימינו יש לכל אחת מהן מעמד שונה. בגלל הקאנוניזאציה שזכו לה התלמוד, הספרות ההלכתית המאוחרת לו וכתבים אחרים כמו המדרשים, נתפסת הארמית כשפת קודש המתאימה "באופן טבעי" לספרות הדתית; ואילו הערבית, שגם בה נכתבה ספרות העוסקת באותם תחומים (כגון פירושים לתלמוד, שאלות ותשובות, מדרשים, שלא להזכיר פירושי מקרא) נתפסת כשפה זרה, שחדירתה העמוקה לכל תחומי הכתיבה היהודית מעוררת קושי ותמיהה. למשל: "רבות נתלבטו החוקרים בשאלה, מה הביא לידי חזירת הערבית דווקא אף לתחומים המקודשים ביותר של היהדות" וכן: "כל כך שלמה היתה השתלטותה של הערבית, עד שחדרה עמוק גם לתחום הדתי; הדברים הקדושים ביותר של היהדות עשויים להיות מובנים בערבית: פירושים למקרא ולתלמוד, שאלות ותשובות, מדרשים וכו' וכו'" (בלאו 1962: 282. ההדגשות שלי: Blau 1981: 20). מה שנראה "טבעי" ומוכן מאליו בכתיבה הארמית, נראה "זר" ומוקשה בכתיבה הערבית. גויטיין אף ייחס תפיסה זו במקביל גם ליהודים בני התקופה. כשהוא מדבר על כך שאת התרגום הארמי של התורה וההפטרות קראו בבית הכנסת, ואילו את התרגומים הערביים של המקרא ושל התפילות לא השמיעו שם ("לשפה הערבית לא ניתן מדרך כף רגל בפולחן בית הכנסת"), הוא אומר: "היתה הרגשה ברורה: הארמית היתה במשך אלף וארבע מאות שנה שפת האומה והיא מקודשת, ואילו הערבית, עם כל קרבתה, ועל אף העובדה שרוב מניינו של העם דיבר בה, כמו יידיש לפני שני דורות, הזכרה כשפה זרה ולא הורשתה לבוא בקהל" (גויטיין 1962: 20). ההדגשות שלי). מן הראוי היה להבחין כאן בין מעמד של קדושה המוקנה לטקסט, ובין מעמד של קדושה המוקנה לשפה. את התרגום הארמי לתורה קראו בבית הכנסת כי הטקסט המסוים הזה קיבל קאנוניזאציה כטקסט פולחני; אין פירוש הדבר בהכרח שהלשון הארמית בכללה קיבלה מעמד של קדושה. התמיהה על "חדירתה של הערבית לתחומים המקודשים ביותר של היהדות", כפי ניסוחה אצל בלאו איננה תמיהה, אם מבחינים בין מעמדם של טקסטים בתוך הספרות העברית לבין מעמדה של השפה שבה נכתבו, ואותה כוחנים לפי התפקיד שמילאה במערכת הספרותית. בלאו עצמו ניהג כך, כשהוא ניתח את ההסבר הפשוט וההולם ביותר ל"תמיהה" שהעמיד: "[...] את הסיבה יש לחפש בפונקציה של אותה לשון, שנדחתה על-ידי הערבית בתחום הסהר הפורה, הלא היא הארמית. [...] ומאחר שדחתה הערבית את הארמית בתחום הדיבור, חדרה הערבית באופן טבעי לכל התחומים ששימשה בהם הארמית, ובכלל זה תחומי הדת". (בלאו 1962: 282; וכן Blau 1981: 21-22). הערבית החליפה, אם כן, את הארמית, תוך שהיא מקבלת על עצמה למלא את הפונקציות שמילאה קודם לכן הארמית.

2.1

הדיגלוסיה "עברית/ארמית"

במצב הדיגלוסיה הזה שימשה, אם כן, כל אחת משפות הכתב לפונקציות שונות של הלשון. נבחן לרגע, באופן גס מאוד, את הדיגלוסיה "עברית/ארמית" בכבל בתקופת טרום המגעים עם הערבית, על פי הייצוגים האופייניים ביותר לשימוש בכל אחת משתי השפות האלה. נראה שהארמית שימשה לקיום התקשורת, ההלכתית והכלכלית, עם הקהילות היהודיות השונות, ובעצם לכל צורכי הכתיבה האינפורמטיבית. היא שימשה למילוי הפונקציה של הדיווח, של העברת המסר, בלשון. העברית, לעומת זאת, שימשה בעיקר בפיוט, כלומר בדגם ספרותי שפונקציית מסירת האינפורמאציה שלו היתה בדרגת העדיפות הנמוכה ביותר: המסר היה קבוע ונתון מראש מתוך פרשת השבוע; הדגש הושם על דרכי המסירה שלו – על הלשון השירית, ועל האספקטים הלא-סמאנטיים שלה (כגון מצלול, חריזה, סטרופיקה, אקרוסטיכון אלפביתי ושמי ועוד). כלומר, העברית שימשה בדגם ספרותי שבו ניתנה עדיפות גבוהה לפונקציה הספרותית-אסתטית של הלשון, במידה לא מבוססת על חשבון המובנות של הטקסט (ור' פליישר 1975: 99, 269–272).

חלוקת הפונקציות הזאת של לשון הכתב בין העברית ובין הארמית, שלפיה העברית משמשת בראש ובראשונה לצרכים "חגיגיים" ו"טקסיים", בעוד שהארמית משמשת בראש ובראשונה לצרכים התקשורתיים, ודאי שאיננה חלה באותה צורה ובאותה בהירות על כל מגזרי המערכת היהודית (כבר הוזכר ההבדל בשימוש בעברית בכבל ובארץ-ישראל, והעובדות לגבי קהילות פריפריאליות אחרות, כגון פרס או צפון אפריקה, מאפשרות להניח מצב עקרוני דומה גם לגביהן). אבל היא מאפיינת את המצב במרכז הקאנוני של המערכת, ומבחינה זו אפשר לראות אותה כמייצגת את יחסי שתי לשונות הכתב בספרות הרבנית. המצב הזה איננו חדש, או זר, לתרבות היהודית. הקיום לאורך זמן רב בתוך מציאות רב-לשונית יצר בה מודעות לשימוש בשפות שונות לצרכים שונים (השווה אמרתו של ר' יונתן: "ארבעה לשונות נאים שישתמש בהם העולם אילו הן: לעז [יינונית] לומר, רומי לקרב, סורסי [=ארמית] לאיליאי [=קינה], עברי לדיבור" ירושלמי, מגילה ע"א, ב, ור' קוטשר 1972: 59). נראה שאפשר אפילו להרחיק לכת ולטעון גם לגבי השימוש בעברית, שככל שהיא משמשת להבעה יותר "חגיגית", כן היא מתרחקת מבחינת הסגנון מן הארמית ואפילו מלשון חכמים, וככל שהיא משמשת לצרכים מקצועיים (כלומר, בדרך כלל, הלכתיים), כך נעשה סגנונה יותר ויותר סגנון של "לשון חכמים", והיא נעשית קרובה יותר גם לארמית.

למשל, באיגרת בן מאיר לגאוני כבל בעניין העיבור (סביב שנת 921) הכתובה עברית (בארנשטיין 1904: 45–56), אפשר אף להבחין בשלושה סגנונות שונים של העברית, לפי העניין: הפתיחה והסיום החגיגיים המחורזים קרובים בסגנונם אל סגנון התפילה והפיוט (עמ' 46–47); בקטע העוסק בנסיבות כתיבת האיגרת ומזכיר לשלילה את סעדיה גאון (כלומר, שעניינו "מסירת המציאות") יש כמות בולטת, יחסית, של צירופים כבולים (קאליקים) אל הערבית (עמ' 50); והדיון בבעיית העיבור עצמה כתוב בסגנון לשון חכמים, בשפה המקצועית המוכנה למטרה זו (עמ' 51–55).

2.2

"הדיגלוסיה" עברית/ערבית

כניסתה של הערבית לתוך מערכת לשונות הכתב היהודיות במורח תוארה קודם לכן כתהליך של החלפת הארמית בערבית. אף-על-פי שתיאור זה הוא נכון מן הפרספקטיבה ההיסטורית, יש להדגיש, שאין מדובר כאן בתהליך שבו נדחית הארמית בהדרגה מתפקידיה, והערבית, במקביל, מתחילה לתפקד במקומה באותן פונקציות שהיו קודם לכן חזקתה של הארמית. ראשית, משום שחדירתה של הלשון הערבית היתה רק חלק מתהליכי מגע רחבים יותר בין הספרות היהודית והספרות הערבית, תהליכים שבמסגרתם נכנסו למערכת היהודית פונקציות ספרותיות, דגמי כתיבה וסוגים ספרותיים חדשים, וחלק מן הישגים נדחאו. המערכת הספרותית כולה השתנתה, והערבית תפקדה למעשה במערכת ספרותית שונה מזו שבה תפקדה הארמית. שנית, משום שתהליך החלפת הארמית בערבית לא היה בעל אופי אחד וקצב אחד בכל מגזרי המערכת הספרותית היהודית, ולא התרחש בצורה שתאפשר לתאר אותו כ"התפשטות הדרגתית" לתוך תחומיה של הארמית. אם לספרות הרבנית חדרה הערבית מתוך התמודדות ומאבק עם הארמית, הרי בספרות הקראית היה המצב שונה לחלוטין. היהדות הקראית ויתרה על הלשון הארמית זמן רב לפני היהדות הרבנית, יחד עם הדחיה הטוטאלית, באידיאולוגיה ובמעשה, של כל הדגמים הרבניים. מלבד כתביו של ענן בן דוד, הקדומים בכמאה וחמישים שנה לתקופה זו, לא נמצא טקסטים קראיים הכתובים ארמית. הערבית התאזרחה אפוא אצל הקראים כלשון הכתב שלהם לא מתוך מאבק עם הארמית, אלא כממלאת את החלל הריק שנוצר עם דחיית הארמית. יחד עם זאת, העובדה שדווקא הערבית הפכה להיות לשון הכתב של הקראים לא היתה בשום פנים "מוכנת מאליה", או נובעת בהכרח מדחיית הארמית. להיפך, נראה שדחיית הארמית הפרה את יחסי הלשונות הממוסדים במערכת (למשל בין הארמית ובין העברית), ובכך פתחה למעשה את כל האופציות הלשוניות שעמדו לרשות הספרות העברית להתמודדות על המעמד של "לשון הכתב". כך עולה בספרות הקראית עוד בשלביה המוקדמים יותר (המחצית הראשונה של המאה התשיעית) אופציה אחרת, לא-ערבית, לשימוש כלשון הספרות – הלשון העברית. יתר על כן, נראה שהערבית עולה לא רק כאופציה למילוי הפונקציות של לשון הספרות, אלא אף למילוי כל הפונקציות של הלשון, כולל לשון דיבור(!). אופציה זו מועלית על ידי בנימין אלנהאונדי, ולמיטב ידיעתי כמעט שלא נותרה לה עדות בספרות מלבד הערה קצרה, כמעט הערת אגב, של אלקרקסאני. בתוך דיון בבעיה אם שבעות הכוללות את שם האל הן תקפות כשהן נאמרות שלא בלשון העברית, הוא אומר:

ופי הד'א איצ'א רד עלי בנימין פי קולה אנה לא יג'ו לנא אן נתכלם פימא ביננא אלא בלגה אלעבראני (Nemoy 1939: 4, 645)

ובכך יש גם תשובה לבנימין על טענתו, שאל לנו לדבר בינינו אלא בשפה העברית(!) אם אכן העלה בנימין אלנהאונדי בפומבי קריאה כזו להחייאת העברית כלשון דיבור, ואם אכן נענה לה ציבור כלשהו – לא נדע. הסלקציה של התייעוד ההיסטורי העדיפה לשמר עדויות על דיעותיו בתחום הדת והתיאולוגיה, ולא על מפעלו – אם אכן היה כזה

או על דיעותיו בתחום הלשון. על כל פנים, שרידי חיבוריו שהגיעו לידינו (ר' נספח מס' 3), ובהם קטעים מספר מצוות, ספר דינים וקטעים מפירושים לספרי מקרא, כתובים כולם עברית בלבד. אפשר לראות בעובדה זו עדות לנסינו של בנימין אלנהאונדי להפוך את העברית לפחות לשפת הכתב, אם לא חלק ממימוש חזון רחב יותר. עדות נוספת, אם גם קטנה בהיקפה, לכתבת עברית לא-רבנית בחוגים לא-רבניים כאמצע המאה התשיעית הם השרידים הקצרים מהשגותיו של חייו הבלכי על המקרא (ר' פליישר 1982, והספרות שם).

האופציה של הפיכת העברית ללשון הכתב הבלעדית של הספרות הקראית, שעלתה בזמן מוקדם, 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 (בהנחה שזיהויים כשייכים לדניאל הוא מהיימן, ר' הנספח הנזכר): פירושי מקרא, ספר מצוות ואיגרת תעמולה כתובים עברית, ורק איגרת תעמולה אחת (אם היא אכן שלו) כתובה ערבית. אבל סלמון בן ידוחים שפעל בירושלים כדור מאוחר יותר, וסהל בן מצלית, שפעל במחצית השנייה של המאה העשירית, כותבים חלק מחיבוריהם בעברית וחלק אחר בערבית, ואילו יפת בן עלי, בן דורו של סהל בן מצלית, כותב כבר את כל חיבוריו (לפחות לפי מה ששרד) בערבית.⁴ גם שרידים מחיבוריהם של קראים אחרים בני המאה העשירית וראשית המאה האחת עשרה, כמו אבן סאקויה, דוד בן אברהם אלפאסי, יוסף אבן נוח, אבן אלפרג' הארון, יוסף אבן בכ'תוי, כותבים כולם בערבית, ולא בעברית. יש להדגיש, שתופעת הכתיבה בעברית, באופן מלא או חלקי, נראית כשייכת לחוגי הקראים הארץ-ישראליים, שמקורותיהם בפרס. על שפת הכתיבה של קראי בבל אין לנו עדויות, מלבד חיבוריו של אלקרקסאני, והם כתובים בערבית. ייתכן שמלכתחילה לא עלתה שם האופציה העברית, אלא הערבית בלבד.

העברית לא הפכה, אם כן, ללשון הכתב הבלעדית של הספרות הקראית. כאמור, לאחר שאפשרות זו הועלתה והוצגה בספרות הקראית היו נסיונות לממש, אבל היא ננטשה בהדרגה מתחומי כתיבה מסוימים, ואת מקומה תפסה הערבית. הניסיון להפקיד בידי העברית את כל הפונקציות של לשון כתב, כפי שהוכתבו על-ידי צורכי הספרות הקראית, לא עלה יפה; העברית, מסתבר, לא הצליחה להתמודד עם כולן. יש לזכור, שמחוץ לעברית הרבנית כמעט שלא היה קיים רובד מגובש וחי במידה זו או אחרת של העברית שיוכל להתחיל לתפקד כלשון כתב. כדי להפוך את העברית ללשון כתב היה צורך לבנות מערכת שלמה של רגיסטרים לשוניים, לפי צורכי הכתיבה. בגלל אילוצים שונים, כגון הרצון להימנע מהלשון הרבנית שיכלה להציע, לפחות בתחומי ההלכה, רגיסטרים מוכנים (ואולי גם אי-הכרה מספיקה שלה), ומצבה של הלשון המקראית כלשון קלאסית מתה, היה קל יותר ככל הנראה לבנות רגיסטרים לשוניים לצרכים מסוימים של הספרות מאשר לצרכים אחרים. באותם תחומי כתיבה שבהם היה קשה יותר מבחינת האפשרויות בעברית לבנות רגיסטר מתאים בזמן קצר, ולעומת זאת היה קיים רגיסטר מתאים בערבית – ננטשה העברית לטובת הערבית. כך קרה בתחום הכתיבה העיקרי של הקראים – פרשנות המקרא (על הסוגים

⁴ אותם חיבורים משלו המצויים בעברית, הם תרגומים מאוחרים יותר מערבית לעברית.

הספרותיים ודגמי הכתיבה הקראיים ר' פרק ד'). הכתיבה העברית של דניאל אלקומסי בחיבורי פרשנות המקרא שלו מעידה בצורה ברורה על היעדר רגיסטר מתאים בעברית לכתובת פרשנות, על הקשיים הגדולים ביצירת רגיסטר כזה, ועל מידת ההתערבות הגדולה של הלשון הערבית בתוך הכתיבה העברית, עד כדי שילוב תדיר של מלים וביטויים ערביים בתוך הטקסט העברי (ר' למשל מרקון 1957). ואילו פרשני המקרא הקראיים בדורות שאחריו, סלמון בן ירוחים וסהל בן מצלית, ויתרו לחלוטין על כתיבת פרשנות מקרא בעברית, ועברו לכתוב בערבית בתחום זה.

2.3

חלוקת התפקידים בין העברית לבין הערבית

אם בתחום כתיבת פרשנות המקרא החליפה הערבית את העברית כליל, הרי בתחום השני מבחינת היקפו בספרות הקראית, תחום ההשגות, לא התרחשה החלפה כל כך דרסטית וחדה של הלשונות, ובמחצית הראשונה של המאה העשירית נראה ששתי הלשונות משמשות בכתיבת ההשגות. יש השגות הנכתבות בעברית, ויש השגות הנכתבות בערבית. האם שתי הלשונות משמשות למילוי אותן פונקציות ללא הבחנה? אם אכן היו לפנינו טקסטים עבריים לחוד וטקסטים ערביים לחוד בלבד, היינו נוטים לתאר את המצב כהתמודדות בין שתי הלשונות על מעמד לשון הכתב הרשמית, כשהעדפת הלשון האחת על פני השניה תלויה במידת הנוחות בשימוש, או בעמדתו האידיאולוגית של הכותב. אולם דווקא בתקופה זו אנו עדים לתופעה מיוחדת: יש שאותם טקסטים נכתבים בשני נוסחים (לא תרגומים!): בנוסח עברי ובנוסח ערבי. תופעה זו מעוררת שאלה, כיוון שלכאורה מדובר כאן לא בכתיבה בלשונות שונות לצרכים שונים, אלא בכתיבה בלשונות שונות לאותו צורך עצמו. בדרך כלל אין בידינו בכל מקרה הן הנוסח העברי והן הנוסח הערבי, אלא נוסח אחד (העברי) ובו הצהרה שהכותב יכתוב גם נוסח שני, ולעתים עדויות על כך שהנוסח השני היה אכן קיים. סלמון בן ירוחים כותב בחיבור ההשגה שלו על סעדיה גאון, המכונה 190 מלחמות ה':

ואשיב עליו (=על סעדיה גאון) תשובה מתואמה
בלשון עבר וגם בני דומה (=לשון ערבית) (דודון 1934: 36)

וכן:

רמחך (=של סעדיה גאון) וחציך המרוקים
על כל תשובותיך נדבקים
[...] שברונם עתה אכינה
יתר מהם כהנה וכהנה
גם בלשון ישמעאל אכתבנה
בלשון ערבית (שתי המלים האחרונות נכנסו מן הגיליון לגוף הטקסט)
בדעת ובחכמה אערכנה (דודון 1934: 60)

הנוסח הערבי עצמו להשגה זו אינו בידינו, אבל בפירושו הערבי לתהלים ק"ד, י"ט מעיר סלמון בן ירוחים: "כמא שרחת פי כתאב אלרד עלי אלפוחי", כלומר: כפי שהסברתי בחיבור התשובה על סעדיה גאון (דודון 1934: 7), וייתכן שמשפט זה מתייחס לנוסח הערבי של ההשגה.

סהל בן מצליח כותב בתשובתו להשגה של יעקב בן שמואל, מתלמידי סעדיה גאון:

ועוד כתבת לאחר אלה: "אחרי זאת שיהיו תשובותיך בלשון הקדש" [...] ואשר אמרת: "בלשון הקדש", אשיבך הנה כסדרך מראש ועד סוף, עשיתי כחפצך, הכל לא היה תפצי ולא כשר בעיני לכתוב כסדרך אלא בקשתי שירוך הקורא בו, ואולי אכתוב פתעגן הכתב הזה בלשון ישמעאל למען שיקרא בו מי לא ידע לשון יהודית, כי לא אאמין (=לא אהיה בטוח, מוגן מפני כך) שתאחר דברים לא ידעו אותם כל האנשים, לכן אני חפץ לכתבו בלשון אחרת למען אשר יכלימוך כל השומעים בעת אשר תוציא מפוך דברים לא כמנהג תלמידי חכמים, כי כתבת אלי אגרת בלשון ישמעאל וראיתי בה דברים קשים, וכי' (ההדגשות שלי). (פינסקר 1860: 2, 25).

יש כאן הצהרה על כוונתו לכתוב עוד נוסח ערבי להשגה זו, אם כי אין כל עדות שאכן עשה כן. כמו כן יש כאן עדות לכך שגם יעקב בן שמואל כתב לו בעברית ובערבית.

לקבוצת הכותבים בעברית ובערבית יש להוסיף גם את סעדיה גאון, שכתב לפחות שניים מחיבוריו בשתי מהדורות, עברית וערבית: את ספר האגרון (למעשה, ההקדמה לו, אלוני 1969: 19–22), ואת ספר הגלוי (מהדורה עברית, Schechter 1902: 37–40; 44–47; 4–7; Schechter 1903; 1914; Chapira. מהדורה ערבית: הרכבי 1892: 387–394; Malter 1926; 1912; Lambert 1900; שטרן 1955). ייתכן גם שהכותרת הערבית לאשא חשלי: אלרד עלי בן אשאר עבראני, כלומר, "תשובה לבן אשר, בעברית" רומזת על קיומו של נוסח ערבי (לוינ 1943: תצו; קלאר 1954: 281).

מדוע, אם כן, הרגישו כותבים מסוימים צורך לכתוב את חיבוריהם בשני נוסחים, או בשתי מהדורות, אחת עברית ואחת ערבית? אם נבדוק את ההבדלים בהצגת הדברים בין ההקדמה העברית ובין ההקדמה הערבית לספר האגרון של סעדיה גאון (אלוני 1969: 148–163), או כיצד הוא מסביר בהקדמה הערבית לספר הגלוי את הצורך שלו לכתוב "תפסיר" (=פירוש) לספר הגלוי העברי (הרכבי 1892: קסא ואילך), וכן את דבריו של סהל בן מצליח שהובאו כאן, נראה שהיתה לכותבים הרגשה שהנוסח העברי "איננו מספיק", ולכן יש להוסיף לו הסברים בערבית, או לנסחו שנית בערבית. נדמה שהם חשו שהכתיבה בעברית איננה "אמיתית", איננה מסוגלת להגיד את הדברים "ממש", וגורמת לאי-הבנות – כלומר, איננה קומוניקטיבית די הצורך, וכדי להעמיד את הדברים בצורה בהירה על דיוקם ועל מורכבותם יש צורך לכתוב בערבית. סהל בן מצליח נותן בקטע זה ביטוי להרגשה זו כשהוא מצהיר שאולי יכתוב נוסח ערבי לתשובתו ליעקב בן שמואל הרבני, כדי שדבריו הקשים של בן שמואל יגיעו לכל הציבור (ולא רק למביני עברית) ויובנו כפי שהם, על כל משמעותם החמורה, שאולי הרגיש שהיא מיטשטשת בכתיבה בעברית (ר' גם הערה 10 להלן). ואילו סעדיה גאון מתאר לפנינו את אי-ההבנות שבהם נתקלה המהדורה העברית הראשונה של ספר הגלוי מצד ציבור הקוראים. הוא תולה אותן, אמנם, בבורותם [ג'הל] של קוראיו

⁵ ורטהיימר מעלה את ההשערה, על סמך ניתוח המקורות, שגם חייו הבלכי כתב את השגותיו במהדורה עברית ובמהדורה ערבית (ורטהיימר 1925: כב). השירידיים המצויים בידניו מכתבתו הם, על כל פנים, בעברית בלבד (פליישר 1982). כן מצויות כמה פאראפרזות ערביות קצרות של דבריו, בתוך חיבורים הכתובים ערבית (ר' למשל צוקר 1959: 14, 28).

(הרכבי 1982: קסא, קסג, קסה), אבל למעשה הן מעידות עד כמה היה הרגיסטר שהוא בחר לבנות זר לקוראים, ולכן בלתי־קומוניקאטיבי.

אם אכן סיפקה הכתיבה בערבית את צורך ההתבטאות המדויקת והמובנת לכל, על איזה צורך באה לענות הכתיבה בעברית של אותם טקסטים? אילו תביעות נתבעו מן הכתיבה בעברית שלא יכלו להיות מסופקות על־ידי הכתיבה בערבית? אם נעקוב, שוב, אחר ההתבטאויות המפורשות בעניין זה נראה, שבראש ובראשונה היה לכתובה בעברית מעמד של הפגנת יכולת, של תחום שהכותב המשכיל צריך להראות את כוחו בו. סהל בן מצליח אומר בתשובתו השירית (זו הערוכה כשיר, בהבדל מתשובתו הערוכה כפרוזה) ליעקב בן שמואל:

זכור התרגזך ושֶׁאֲנִיךָ בדברֶיךָ
באמרך: "בלשון הקדש יהי כסדרך" דורך"
הנה אשפתי מלאה חצים ומהם אורך
ואם תוסיף להתגרות מהכוס הזה אשךך ואשךך (פינסקר 1860: 2, 24)

כלומר: התגדית בי, אם אני מסוגל לענות לך בעברית, כפי שאתה כתבת אלי – אראה לך, שאני מסוגל לכתוב כמותך, ואף לעלות עליך בכך! איננו יכולים שלא להיזכר כאן בהתבטאויות ברוח דומה הנמצאות בתשובות תלמידי מנחם בן סרוק לדונש בן לברט. בספרד.

2.3.1 תודעת ההקפדה על חוקי הלשון העברית

כיוון שהכתיבה בעברית היתה סימן של "השכלה", היה על הכותב בעברית להפגין את שליטתו בחוקי השפה, וכתיבתו נמדדה בראש ובראשונה על פי מידת הצלחתו בתחום זה. כך למשל מעמיד סעדיה גאון בהשגתו על דניאל אלקומסי בראש דבריו את ביקורתו על מידת ידיעת הלשון העברית של דניאל אלקומסי, וכך הוא אומר:

מצאתי ספר אשר חבר אותו דניאל בן משה הנודע אלקומסי להשכיל את העם בירושותיהם נתתי את ליבי לחקור ולצרף דעת האיש אשר בדאו וכאשר החלוני לעשות כן [מ]צאתי את האיש הזה קומסי יש בו ששה מעללים... עד.. נוטים(?) מאד מדרך החכמה. הראשון כי אנינו מבין את לשון הקדש: כי שפת בני ישראל כאשר תאמר על הבנים מבן עשרים שנה ומעלה כן תאמר עליהם מבן עשרים שנה ומטה וכו' (ההדגשות שלי). (Schechter 1903: 42)

גם בהשגתו על חייו הבלכי אומר סעדיה גאון:

כתב העם ולשונם אינך מכיר – ואיככה להתעולל עלילות עליהם תגביר? (שירמן 1965: 35).

דוגמה נוספת לכך נמצאת בדבריו של סהל בן מצליח. הדבר הראשון שהוא מוצא לנכון לגנות באיגרותיו של יעקב בן שמואל, עוד בטרם פתח בעצם הטענות, הוא שגיאותיו של יעקב בן שמואל בשפה העברית.⁷ וכך הוא אומר:

⁶ במקור: כסדורי. התיקון לפי Nemoy 1972: 162.
⁷ והשווה גם את דברי ההתנצלות על שגיאות בעברית של טוביה בן משה, הקראי בן המאה האחת עשרה, בפתחה לספרו אוצר נחמד: "ואתם אחי אל תאשימוני אם ימצא שבוש בלשון [...] כי מלשון ישמעאל הייתי כותב אל לשון עברי" (מובא אצל 1, n. 1897: 167, Poznański).

עוד כתבת אלי באגרת שלך ואמרת ש"אתה בחרדה, להזהיר ולהעידה, ממקום קידה ועבודה, ובית תפילה". כתבת קידה ביו"ד ולא כן הוא כי הוא מלשון ויקד ארצה, וצווי ממנו בהפעיל הקד על משקל הסב ולא נשמע בו יו"ד כמו שכתבת אתה, ואם תאמר כי קידה כתבתי וחפצי מקום הקסרת דע כי אין צריך לומר ביו"ד [...] ועד הנה קרוב לששים שגגות חצאתי באגרותיך, יש באותיות ויש בדברים, ואשר יבקש להלחם עם בני מקרא יצ"ו לא יהיה כמוך כי ראוי לו ללמוד בטרם ישאל למען שלא יכלם (ההדגשות שלי). (פינסקר 1860: 2, 27)

ידיעת חוקי השפה העברית נתפסה, אם כן, כתנאי מוקדם והכרחי לעצם הכתיבה בעברית, בתקופה שתורת הדקדוק עדיין לא התגבשה בה, ולא היתה למעשה תורת דקדוק מוסכמת!⁸ מן הכתיבה בערבית, לעומת זאת, מעולם לא נתבעה תביעה כזו. המודעות ללשון והעיסוק בה נקבעו בתודעתם של היהודים כקשורים בלשון העברית בלבד. הכתיבה הערבית שלהם משקפת את רמת ידיעת הערבית: ערבית בינונית, הסוטה בעיקרה מן הדקדוק הנורמאטיבי הקלאסי (ואילך 1981²: 23). היא מעידה על חוסר תשומת לב ללשון עצמה, ועל כך, שהיהודים לא התעניינו בלשון הקלאסית, לשון הספרות הערבית (Blau, שם), ולא ניסו לאמצה כלשון הכתב שלהם, למרות היוקרה הגדולה שהיתה לה בתרבות הערבית (כולל תפיסת צחות-הלשון שהתגבשה סביבה).

2.3.2

ההשקפה בדבר יופיה של הלשון העברית

תשומת הלב ללשון, המתגלית כאן כקשורה בכתיבה בעברית, לא הצטמצמה רק לתחומי חוקי הלשון. סהל בן מצליח אומר בהמשך דבריו:

שנאמר: "לב צדיק יהגה לענות ופי רשעים יביע רעות" [משלי ט"ו, כ"ח], פתרונו: אמר החכם שלב צדיק בכל עת ועת יהגה בתשובת השאלות לענות לבעליהם דברים נכוחים והוא המענה אשר יענה ביופי חאמרו וביושר חכמתו כי הוא בצדקתו ואמונתו ישיב לבעל ריבו, שנאמר: "לב צדיק יהגה לענות". אבל הרשע בעת שישאלוהו ואין עמו דבר להשיב באמת יביע רעות ויאמר קללות וגדופים לאשר יוכיחוהו על התשובות הקלות, שנאמר: "ופי רשעים יביע רעות" (ההדגשה שלי). (פינסקר 1860: 2, 27)

סהל בן מצליח מעמיד כאן ניגוד בין הצדיק לבין הרשע לא רק מבחינת החכמה שבתשובת הצדיק לעומת "התשובות הקלות", חסרות המחשבה, של הרשע, אלא גם מבחינת "ופי המאמר" של הצדיק, לעומת חוסר תרבות ההבעה ("קללות וגדופים") של הרשע. ניתן כאן משקל לאופן ההבעה, ומודגש הצד הספרותי-אסתטי שלה.

⁸ על גיבוש תקן לשוני וניסוח תורת-הלשון בשביל לשון קלאסית כעדות למעמדה "הגבוה" בתוך מצב של דיגלוסיה ר' Rabin 1985. רבין מביא את המקרים של הלטינית, היוונית, הערבית והעברית בימדי הביניים. ר' גם 25-26. Rabin 1981.

⁹ והשווה הקולופון של כתביד קהיר לנביאים (שהתאריך המצוין בו שווה לשנת 897 לסה"ג): "ווייסדום (=הנביאים שמסרו [ואולי גם כתבו] את דברי הנבואה שנמסרו להם) באמונתם בטעמי שכל בפירוש דיבור בחיך מתוק ביופי תאמר" (Gottheil 1905: 639-641). גוטהייל מפרש את הדברים כמוסכים על אנשי המסורה, אך אין זה נראה שאנשי מסורה יכוננו כפי שכונו בטקסט זה. לעומת זאת ר' Wieder 1962: 60, 85, שלדעתו מכונים חכמי הקראים בשם "נביאים". מודגש כאן, נוסף על התוכן כמובן, גם הצד הספרותי-אסתטי של ניסוח הדברים, כפי

2.3.3

הפונקציה הספרותית-אסתטית (לעברית), לעומת הפונקציה הקומוניקטיבית (לערבית)

הכתיבה בעברית מתגלית, אם כן, כדרך הבעה שיש בה מודעות ותשומת לב רבה לעצמה – לחוקיה, לאופני הארגון שלה ולאפשרויות הגלומות בניצול ובמימוש כל אלה בטקסט. אלה הם תחומים שבכתיבה בערבית אין מתעניינים בהם כלל. אם נצרף לכאן את העובדה שלכתיבה העברית מתלוות כמעט תמיד גם תבניות פרוזודיות וקישוטיות שונות (ר' סעיף 4.7.2 [ב]), נוכל להגיע למסקנה שהכתיבה העברית אכן משמשת לצורך שונה מזה של הכתיבה הערבית, גם כאשר מדובר לכאורה באותו תחום (סוג ספרותי) עצמו. בעוד שהכתיבה בערבית משרתת את הפונקציה הקומוניקטיבית של הלשון, הרי הכתיבה בעברית משרתת את הפונקציה הספרותית-אסתטית שלה. בטקסט הערבי היה חשוב לכותב שהדברים ייקלטו ויובנו; בטקסט העברי היה חשוב לכותב שהדברים יהיו מנוסחים יפה, שירשימו את הקורא הן מבחינת אפשרויות ההבעה הגלומות בשפה העברית והן מבחינת שליטתו של הכותב בהן, וכן שיהיה לטקסט אופי חגיגי.

התופעה שתוארה כאן של כתיבת טקסט אחד בשני נוסחים, עברי וערבי, אינה בעלת היקף רחב, והיא מסתיימת ככל הנראה סביב אמצע המאה העשירית. אבל חשיבותה להבנת התהליך שבו התחלקו תפקידי לשון הכתב בין שתי הלשונות רבה ביותר, שכן היא מייצגת שלב חשוב בתהליך זה – שלב שבו מתמודדות שתי הלשונות על אותו מגזר של המערכת הספרותית (כלומר על ספרות ההשגות), כשכל אחת ממלאת פונקציה אחרת של הלשון.

עדות למצב עניינים זה מצויה באיגרתו השניה של סעדיה גאון ליהודי מצרים, לאחר שהתמנה לראש ישיבת סורא בבגדאד (בשנת 928). בהיותה איגרת "אזהרות ותוכחות" הכתובה עברית, היא מעמידה מצב של התנגשות בין שתי הפונקציות, הקומוניקטיבית והספרותית-אסתטית, בטקסט אחד. סעדיה גאון כתב את האיגרת ליהודי מצרים כדי להשפיע עליהם לנהוג "בדרך הישר" בעניינים מסוימים, מוסריים ודתיים, שהוא מפרט באיגרת (ור' סעיף 6.6.2). אבל הוא רצה גם לשוות לאיגרת אופי רשמי וחגיגי, מלכותי כמעט (ר' איגרתו הראשונה ליהודי מצרים, בה הוא מודיע להם, כמסתבר, על התמנותו לראש ישיבת סורא. אברמסון 1965: 34–40), ולכן כתב את האיגרת בעברית. אבל כיוון שהעברית היתה מזוהה עם הפונקציה הספרותית-אסתטית של הלשון, כפי שתואר, היתה סכנה שהנמענים יתפעלו מן הניסוח שלה, אך לא יתייחסו ברצינות לתוכנה, ולכן הוא אומר בה: "בני ישראל אל תאמרו מה טובו דברי האיגרת הזאת ומה נעמו אמריה ולא תקיימו אותה הלא כן כת' "והנך להם כשיר עגבים" יחזקאל ל"ג, ל"ב" (רוול 1923: 87. ההדגשה שלי). קשה להניח, שהוא היה

שמקובל בתפיסה הערבית לגבי הקוראן (ור' סעיף 4.1.3). וכן דברי סעדיה גאון בהקדמה לאגרונו: "ותלט עלגתם על שפר-אמרינו ולא נכון כן" (אלוני 1969: 158). כלומר, הלשון העברית היא מעצם טבעה לשון יפה, שפר אמרים.

עושה שימוש דווקא בטיעון הזה כדי להפציר בנמעניו לקיים את דבריו, לו היתה האיגרת כתובה בערבית.

כאשר מתבססת חלוקת הפונקציות בין שתי הלשונות, ובד בבד מתגבשים ומתבססים דגמי הכתיבה החדשים, נעשית כל אחת משתי הלשונות לחלק מאותם הדגמים המאפשרים לה למלא את תפקידה, והופכת להיות מזוהה עמם. תופעת הכתיבה הכפולה, או ביטויי ההתלבטות בשאלה זו, הולכים ונעלמים. הערבית הופכת להיות לשון הכתב של כל הדגמים החדשים – קראיים ורבניים – המשמשים למילוי הצרכים האינפורמטיביים והקומוניקטיביים של הספרות (פרשנות מקרא, הלכה, פילוסופיה, דקדוק, פואטיקה, מכתבים); ואילו הערבית הופכת להיות לשון הכתב של הדגמים החדשים המשמשים לצרכים הפואטיים והאסתטיים של הספרות – כלומר, של שירת החול, ומאוחר יותר, של הפרוזה האמנותית (ובכלל זה המקאמה).¹⁰ חלוקת התפקידים בין שתי הלשונות הופכת להיות כל כך חד-משמעית, ברורה ונשמרת בקפדנות, עד שתופעה נפוצה היא, שבאותו טקסט עצמו מופיעים שירים (או פיוטים) בעברית, ואילו כותרותיהם, או דברי ההסבר להם, נכתבים בערבית.

2.3.4

מדוע לא כתבו היהודים את שירת החול בערבית

תיאור זה של חלוקת התפקידים בין שתי הלשונות נותן בידינו את המפתח להבין מדוע לא כתבו היהודים את שירת החול שלהם בערבית, אף-על-פי שזו היתה הלשון ששימשה אותם בכל שאר דגמי הכתיבה השאולים מן הספרות הערבית. מה שקבע את הבחירה בעברית (או בערבית) כלשון כתיבה היה הפונקציה שהיא מילאה במערכת הלשונות, לעומת הפונקציה שמילאה הלשון השנייה, ולא לאיזה תכנים היא שימשה כלי הבעה. הדוגמה של הכתיבה הכפולה, בעברית ובערבית, לביטוי אותם תכנים מוכיחה זאת (על ההבחנה בין פונקציה לבין האלמנט הנושא אותה ר' סיניאנוב 1926; [1929] Tynjanov 1971; Bogatyrev 1976). לעברית התגבש במערכת מעמד של לשון

¹⁰ בשלב מוקדם של הספרות העברית בספרד, בטרם התגבשה סופית חלוקת התפקידים הברורה בין העברית ובין הערבית, יש נסיון לקיים אותה בתוך העברית בלבד, כשחלוקת התפקידים היא בין השירה לבין הפרוזה. בויכוחים בין דונש בן לברט ותלמידיו ובין מנחם בן סרוק ותלמידיו אנו עדים לניסוחים כפולים של אותם טיעונים, בשירה ובפרוזה, ודונש בן לברט אומר בהקדמתו לתשובותיו למנחם בן סרוק: "והבאתי תוכחתי בשירה / לעשותה לך צפירה / והנותרות בלא שיר ערכתי / כי במכתב אליך מיהרתי / ולהקנותו לכל מבין בחרתי" (Sáenz-Badillos 1980: 12) לשירה מיועד כאן תפקיד קישוטי (צפירה = נזר, עטרה), ואילו לפרוזה – התפקיד של מסירת התוכן, כך שיהיה מובן לכל המעוניין. זהו אותו הטיעון בו השתמש סהל בן מצליח כדי להצדיק את כתיבתו בערבית! על התלבטות מוקדמת בחלוקת התפקידים בין שתי הפונקציות של הלשון מעידה גם העובדה, שמנחם בן סרוק כתב את ה"מחברת" שלו, ספר הלשון הספרדי הקדום ביותר הידוע לנו, בעברית. אבל הבאים אחריו, כמו יהודה חי'ג' ותלמידיו, כבר עברו לכתיבה בערבית בתחום הלשון. העברית לא יכלה, מסתבר, בתקופה מוקדמת זו להתמודד עם המשימות שהעמידה לפניה הפונקציה הקומוניקטיבית של הלשון, הן במזרח והן בספרד. לעומת זאת היתה זמינה ליהודים לשון מוכנה לכך – הערבית; עליה הוטלה אפוא הפונקציה הקומוניקטיבית.

לצרכים ספרותיים-אסתטיים, ולא דווקא קומוניקטיביים. וכיוון שהשירה העברית העמידה, בעקבות הפואטיקה הערבית, במוקד ההתעניינות שלה את לשון השירה, את המטאפוריקה וה"קישוטים" הלשוניים, ולא את מסירת "העולם", הרי הלשון העברית, שזיהויה עם הפונקציה הספרותית-אסתטית כבר היה מוכן בתרבות הלשונית היהודית בת התקופה, נמצאה מתאימה להיות לשון הכתיבה של שירת החול. ההכרעה הסופית בדבר הבחירה בעברית כלשון שירת החול נעשתה במחצית השנייה של המאה העשירית בספרד, במקום שבו ידעו היהודים היטב את הלשון הערבית הקלאסית, לשון השירה הערבית, ויכולו, לכאורה, לבחור בה כלשון השירה שלהם. מה שקבע את הבחירה בעברית לתפקיד זה היה, אם כן, לא חוסר היכרות מספקת של הלשון הערבית,¹¹ אלא ניצול אפשרות קיימת ברפרטואר הלשונית היהודי, שעמדה לרשות

¹¹ בלאו (1962: 283-284; 22-24: Blau 1981²) מציע שלושה הסברים לכך שהיהודים כתבו את שיריהם בעברית, ולא בערבית: (א) היהודים דברו ערבית בינונית, ולא ידעו ערבית קלאסית – וזו היתה שפת השירה הקלאסית – די הצורך כדי לחבר בה שירה. (ב) האידיאלים הבדויים, המשתקפים בשירה הערבית הקלאסית, "היו רחוקים מעולם היהדות" (1962: 283), או מהיהודים שחיו בתרבות עירונית (233: 1981²). (ג) לא היתה שירה דתית בשירה הערבית הקדומה, לעומת זאת היתה קיימת מסורת פייטנית בעברית. לאלה מציע בלאו הסבר נוסף, של שטרן (Stern 1963: 254; 223: Blau 1981²), והוא, שהיהודים אהבו את הלשון העברית, ורצו להלביש את האידיאלים החדשים של החברה היהודית בלשון הלאומית שלהם. הם ראו עצמם משרתי החברה היהודית, ולא המוסלמית.

ברצוני להתעכב על הסברים אלה, כי בבסיסם עומד, לדעתי, כשל המופיע תדיר בדיונים בנושא המגעים בין הספרות העברית והספרות הערבית, שמקורו באי-ההבחנה בין הפונקציה של הלשון, לבין התכנים שאותם היא מוסרת.

לגבי הסבר (א) אפשר לטעון, שאידיעת הערבית הקלאסית במידה מספקת בקרב היהודים היתה נכונה לגבי המזרח, אך לא לגבי ספרד. בספרד היו היהודים, כידוע, מעורבים בחברה המוסלמית, והדבר התבטא גם בהשכלתם. יש לכך עדויות לא מעטות בספרות הערבית-הספרדית. למשל, הסיפור של אבן שְׁהִיד (992-1035) על היהודי יוסף בן אסחאק שלמד אצלו שירה ערבית בקורדובה יחד עם תלמיד ערבי, והוא עלה על חברו הערבי בהבנתו את השירה וביכולתו לחבר קצידה בערבית (אבן בסאם, עבאס 1979: 1, 233-235). לפי הגיון ההסבר שהובא כאן אפשר היה לצפות, שבספרד תיכתב, אם כן, שירה בערבית. והנה, דווקא בספרד, שם ידעו היהודים המשכילים ערבית קלאסית, נכתב רוב רובה של שירת החול העברית! במזרח, לעומת זאת, שם לא ידעו היהודים ערבית קלאסית במידה מספקת, נכתבה רק שירת חול מעטה (מעטה מאד, ביחס לספרד). פירוש הדבר, שלא אידיעת הערבית הקלאסית היתה הגורם לכתיבת שירה בעברית, ולא בערבית, אלא שדווקא ידיעת הערבית הקלאסית הביאה לכתיבת שירה בעברית! הסיבה לכך ברורה: ההשכלה הערבית, שלימוד הערבית הקלאסית היה חלק ממנה, הביאה להכרת השירה הערבית, ובכך חשפה את היהודים לדגמי שירה חדשים. פירושה של ההיחשפות לדגמים החדשים היה, שהם הציגו לשירה העברית פונקציות חדשות, זרות (ולאו דווקא צורנים חדשים). הפונקציות של הערבית הקלאסית כלשון שירה הועברו לעברית, והורכבו על מה שנתפס כלשון המקרא. המגע עם השירה הערבית הביא לכך שללשון העברית ניתנו תפקידים חדשים, והם הורכבו על צודנים קיימים. מבחינה זאת נראה הסברו של שטרן קולע לתיאור נכון של המצב. שטרן אומר במפורש, שהיהודים בחרו לכתוב בעברית, לא מפני שלא היו מסוגלים לחבר שירה בערבית, אלא מפני שראו זאת מתפקדים לשרת את חברתם היהודית. ואומנם נכתבה גם שירה בערבית על-ידי יהודים בספרד, אולם היא נכתבה במסגרתה של הספרות הערבית (האנדלוסית), והיתה חלק ממנה, ולא מן הספרות העברית. עובדה היא, שהידיעות עליה ודוגמאות ממנה נשמרו בספרות הערבית, ולא בספרות העברית. משוררים יהודים מובהקים כמו שמואל הנגיד, אבן אלמַעַלם (Stern 1963) ויוסף בן חסדאי (אבן אלקפטי, אבראהים 1950: 2, 237) כתבו שירה גם בערבית, על פי הנורמות המקובלות בשירה הערבית. לגבי משוררים יהודים אחרים היתה

משוררי ספרד לאחר שהוכנה במזרח במהלך המתצית הראשונה של המאה העשירית: עברית המשמשת רק, או בראש ובראשונה, לצרכים ספרותיים-אסתטיים. משוררי ספרד אכן ניצלו את האפשרות הזאת, תוך שהם מעניקים לעברית תפקיד חדש: להיות כלי ביטוי לשירה חדשה, שהפואטיקה שלה שאולה מן הספרות הערבית. התבססות מעמדה של הלשון העברית כלשון "חגיגית", "לשון לצרכים ספרותיים-אסתטיים" בתהליך המגע של הספרות היהודית עם הספרות הערבית נקבעה כתוצאה של כמה גורמים:

(1) בספרות היהודית הקאנונית היתה כבר קיימת ומבוססת האופוזיציה "לצרכים ספרותיים" לעומת "לצרכים קומוניקאטיביים" בין שתי לשונות הכתב, כשבאופוזיציה זו שימשה העברית לצרכים הספרותיים (בפיוט). עם תחילת המגעים עם הערבית, היתה אפוא אופוזיציה "מוכנה" במערכת הלשונית, אך בעובדה זו כשלעצמה לא היה די כדי להפוך את האופוזיציה הזאת לאופוזיציה המרכזית גם במצב החדש, שנוצר עקב המגע עם הספרות הערבית: כאמור, בשלב מוקדם עלתה (אומנם בשולי הספרות היהודית) גם אפשרות של הפיכת העברית ללשון הכתב הבלעדית. בבסיס מעמדה של אופוזיציה זו גם במצב החדש היה מעורב גורם נוסף:

(2) בספרות הערבית היה ללשון הערבית הקלאסית מעמד של יוקרה, והיא נתפסה כלשון בעלת תכונות ספרותיות מיוחדות במינה (תפיסת הפצאחה של הלשון הערבית, תורת הבדיע שהתפתחה ממנה. ר' סעיפים 4.1.3, 5.2.3, 6.3.1 [ב]). בתהליך המגע עם הספרות הערבית הועברה תפיסה זו, או לפחות האידיאולוגיה הבסיסית שלה, אל הספרות היהודית, ו"הורכבה" על הלשון העברית. הלשון העברית קיבלה כאן תפקיד חדש, שלא היה לה קודם לכן, אבל הלם היטב את מעמדה כ"לשון לצרכים ספרותיים" שהיה כבר מבוסס במערכת. יחד עם זאת, הפונקציה החדשה, השאולה, לא הורכבה לגמרי על צורנים לשוניים ישנים (לשון הפיוט), אלא נבחרו בשבילה צורנים חדשים (לשון המקרא).

(3) יש להביא בחשבון גורם נוסף שכבר נזכר כאן, והוא, שהפואטיקה של השירה

הכתובה הספרותית בערבית רק פן אחד של היטמעות כוללת בחברה הערבית, היטמעות שהגיעה עד כדי התאסלמות: למשל, המקרה של אבו אלפצ'ל אבן חסדאי, בנו של יוסף בן חסדאי, מסרגוסה (במחצית השניה של המאה ה-11) (אבן בסאם, עבאס 1979: 5, 457-494), או של אבראהים בן סהל מסביליה (מת 1251) שנחשב למשורר ערבי (אלמקרי, עבאס: 1978: 3, 522-527). יש ידיעות על יהודים נוספים שהיו משוררים ערבים (שם: 522-530).

לגבי הסבר (ב) אפשר לטעון, שהשירה הגאהלית, המייצגת את האידיאלים הבדווים, לא היתה חזות-הכל של השירה הערבית, גם אם נשמר לה מעמד של יוקרה בתוכה. בודאי שהיא לא היתה הדגם היצרני של השירה בתקופה זו. היהודים באו כמגע בראש ובראשונה עם השירה הערבית החצרונית בת זמנם, ומבחינה זו לא היה פער גדול בין העולם המיוצג בשירה ובין התרבות שבה חיו. נוסף לכך, שאילת דגם ספרותי אין פירושה אימוצו כמכלול שלם והומוגני; יש פריטים מתוכו שנדחים לגמרי במהלך היקלטותו, ויש כאלה שנמצאים להם אקויוואלנטים בספרות הקולטת.

הסבר (ג) אינו רלבאנטי לשאלת כתיבת השירה בעברית, כי השירה הדתית לא היתה בעיה של המגע עם הספרות הערבית. בעיית הבחירה בלשון לצורך כתיבת שירה התעוררה לגבי הדגמים הספרותיים החדשים שהוכנסו לספרות העברית עקב המגע עם הספרות הערבית, ולגביהם לא היתה קיימת מסורת של שימוש באחת משתי הלשוניות, ולא לגבי דגמים ישנים (כגון הפייטנות), שלהם היתה מסורת של לשון שירה מגובשת, ובשלב זה לא היה מה שיערער אותה, או יעורר את הצורך לשנותה.

העבאסית החצרונית (ומתוך כל השירה הערבית הקלאסית היו אלה בעיקר הדגמים שלה שעברו לשירת החול העברית) העמידה בדרגת החשיבות העליונה את הלשון, ולא את "העולם". תשומת הלב ניתנה לשכלול רב ככל האפשר של העולמות המטאפוריים באמצעות המלים, ולא למסירת העולם "הממשי", ש"מחוץ לספרות". הלשון העברית התאימה למימוש הפואטיקה הזאת מפני שבגלל מעמדה כלשון ספרותית לא הודגשו בה האפשרויות למסירת המציאות. בשימוש בה ניתנה תמיד תשומת לב מרובה לאספקטים הלא-סמאנטיים של הלשון, או לאספקטים סמאנטיים המבוססים על יחסים בין טקסטים, על חשבון פיתוח תחום היחס הסמאנטי לעולם. זה היה תחומה של לשון הכתב השניה – הארמית או הערבית. העברית היתה לשון "בלתי ממשי", שתחום הדזיגנאציה של המלים בה, למשל, לא היה מוגדר (אבן-זהר 1970: 291; והשווה אבן-זהר 1976): הפואטיקה הערבית אפשרה להפוך את "חוסר הממשות" הזה לערך ספרותי-אסתטי.¹²

בסיכום, מה שקבע את התקבלותה של האופוזיציה הזאת בין העברית ובין הערבית היה, אם כן, לא רק העובדה שאופוזיציה זו כבר היתה נתונה במערכת הלשונית, אלא גם העובדה שהיא תאמה את הפונקציות החדשות שהוטלו על הלשון העברית כתוצאה מן המגע עם הספרות הערבית, וכן העובדה שאפשרויות ההתבטאות בלשון העברית הלמו את הפואטיקה של השירה הערבית השאולה.

¹² מעניין לראות את המשך קיומו של הקו הזה כמאתים שנה מאוחר יותר, בפרוזה המחורזת העברית, שבהתהוותה היה מעורב הדגם של המקאמה הערבית. אחד העקרונות הפואטיים המרכזיים של המקאמה הוא הבידיון, בניית העולם הבדוי. ואף שעיקרון זה עבר לפרוזה המחורזת העברית, נראה שאין לה עניין מרכזי במסירת מסר כלשהו על העולם באמצעות הבידיון. היא מעוניינת בכידיון רק במידה שהוא מפגין את יכולתה של האמנות המילולית, ולא בכידיון כמערכת נורמות מימטיות המכוונות ליצור אשליית מציאות ברמה כלשהי. המסר עצמו לא מעניין באותה מידה שמעניינת האמנות המילולית של מסירתו. יש לכך ביטוי, למשל, בתחום סילוק פרטי הריאליה. למרות שגם במקאמה הערבית, הכתובה בשפה מליצית ובחריזה, יש חשיבות מרכזית לאמנות המילולית, בכל זאת יש לה עניין (בייחוד אצל אלהמד'אני) ב"מציאות", ולו כבסיס לפארודיה ולסאטירה, ויש בה הרבה אינפורמאציה על "העולם", כולל פרטי ריאליה. אם בודקים, לעומת זאת, את העיבודים של אלחריזי למקאמות של אלהמד'אני (שירמן 1979: 1, 369–374) אפשר לראות בבירור שבמקאמה של אלחריזי (סעודה עם כפרי; ביקור בבית העשיר) מסולקים כל פרטי הריאליה כגון תפריט, פרטי ריהוט, ואת מקומם תופסים תיאורים מטאפוריים מפותחים הבנויים על שברי פסוקים מקראיים, של אלמנט ריאלי אחד בדרך כלל, ייצוגי ובלתי מסוים. בהקשר זה אפשר לציין, שכאשר אלחריזי רצה לדווח על המציאות, כתב מקאמה בערבית ולא בעברית (רצביה 1980), והשוואתה עם המקאמות העבריות היא מאלפת. גם מקאמת התרנגול מעלה תופעה דומה, כאשר בודקים את המקור הערבי שלה (שטרן 1946) ואת העיבוד העברי של אלחריזי – כל האלמנטים הסאטיריים המובהקים הקיימים במקאמה הערבית, שהם תלויי מציאות, מסולקים, ואת מקומם תופס הנאום הארוך של התרנגול, כביטוי של הפגנת יכולת מילולית. הרחבת הנושא תיעשה במסגרת דיון נפרד.

פרק ג':

דגמים ספרותיים במעמד חד־משמעי: הדגמים הרבניים

3.0

הקדמה: הדגם הספרותי ומעמדו בתוך המערכת

בפרק א' תיארתי את מבנה המערכת הספרותית היהודית, כלומר את אופן הארגון של הטקסטים והסוגים הספרותיים היהודיים כמערכת, על פי מעמדם בתוכה. כפי שידוע לנו מתורת המערכת, המעמד שתופסים טקסטים בתוך המערכת (אשר תואר במונחים "קאנוני" לעומת "לא־קאנוני", "מרכזי" לעומת "שולי" וכו') מוגדר על פי היחסים בינם לבין טקסטים או סוגים ספרותיים אחרים במערכת. הוא איננו תכונה ספרותית קבועה של טקסטים, כלומר איננו חלק של הדגם הספרותי שעל פיו בנוי הטקסט, אלא הוא משתנה לפי השינויים החלים במערך היחסים בתוך המערכת. "הדגם הספרותי", או "דגם הכתיבה" של טקסט, הוא מכלול הנורמות הספרותיות והלשוניות הקובעות את התכונות הספרותיות והלשוניות של הטקסט, ואת אופן ארגונו בתוכו. קיום הדגמים הספרותיים הוא אם כן תנאי הכרחי ליצירת טקסט. הדגם הספרותי הוא גם מקור התודעה המוכרת לנו בתרבות, שלקבוצה של טקסטים יש "מכנה משותף", והוא מאפשר לדבר על "ז'אנרים", "סוגים ספרותיים" והכללות אחרות. בבסיסן של כל ההכללות האלה עומדת התפיסה בדבר תבנית עקרונית "אחת", המאפשרת ליצור מספר רב של טקסטים מסוג אחד.

כשמדובר במערכת ספרותית, יש נטיה במחקר הספרותי לתאר אותה כמערכת של טקסטים, או של סוגים ספרותיים, כיוון שהטקסט, ואפילו הסוג הספרותי, ניתנים לכאורה לתצפית "ישירה" (הם "גלויים לעין"). אבל בתורת הספרות התפתחה ההכרה, שאי אפשר לדון בטקסטים בלי להניח קיומם של דגמים, ושהאלמנט המכריע במערכת הוא בסופו של דבר לא הטקסט, אלא הדגם, שהטקסט הוא ביטויו. המערכת הספרותית נתפסת אפוא כמערכת של דגמים, ולא של טקסטים. הדגמים הספרותיים הם איברי המערכת, והיחסים ביניהם (אופוזיציות בינאריות, היירארכיות וכו') הם שקובעים את מעמדו של הדגם בתוכה. מעמדו של הדגם הספרותי בתוך המערכת הוא אם כן פונקציה של היחסים בתוכה, ולא של מבנהו או "אופיו" של הדגם עצמו. במלים אחרות, דגם איננו יכול להיות כשלעצמו "קאנוני" או "לא־קאנוני", "מרכזי" או "שולי", אלא אם כן הוא חלק ממערכת שלמה של דגמים ספרותיים (Even-Zohar 1978: 14–20). הדינאמיקה בתוך המערכת מתבטאת, לפיכך, בכך שדגמים (שלמים, או חלקים שלהם) משנים את מעמדם בתוכה.

מצד שני, המחקר (בעיקר בתחום תורת התעביר [אינטר־פרנציה]), ר' Even-Zohar 1981; אבן־זוהר 1984: 140–142) כבר עמד על כך, שמעמדו של הדגם בתוך המערכת הספרותית מכתוב לעיתים קרובות את מבנהו ואת רפרטואר הפריטים הספרותיים שלו,

ושלשינויים במעמדו (מעבר ממעמד "רשמי" למעמד "לא־רשמי", מן המרכז לשוליים, ולהיפך) יש השפעה על המבנה ועל הרפרטואר שלו. בתחום הדגמים שייסקרו כאן, למשל, אפשר לראות דוגמה לכך במקרה של מעמדו של הטקסט הכתוב, או, ליתר דיוק, של דגם הכתיבה שלו, במערכת. לדגם כתיבה בעל מעמד רשמי, כלומר שההפקה הרשמית של הטקסטים הבנויים על פיו נעשית בכתב, כמו דגם ה"חיבור" שהוצג על־ידי הקראים וסעדיה גאון, יש מבנה ורפרטואר־פריטים שונים מאלה של דגם כתיבה שאיננו בעל מעמד רשמי, והוא משמש לצרכים "פרטיים", כעין כלי עזר לטקסט שההפקה הרשמית שלו נעשית בעל־פה, כמו חיבורי ההלכה שלפני סעדיה גאון, או חיבורי המדרש. שינויים במעמדם של טקסטים כתובים ממעמד לא־רשמי למעמד רשמי יביאו לעריכתם מחדש ולהתאמתם לדגם הכתיבה בעל המעמד הרשמי.

לפיכך, גם אם אפשר לעסוק בדגם הספרותי כעניין לעצמו, במסגרת תיאוריה של הטקסט, או במסגרת תיאוריה של הז'אנרים, הרי כאשר מוקד ההתעניינות הוא המערכת הספרותית, ובייחוד התיאור של מערכת ספרותית אחת בנקודת זמן מסוימת, אין משמעות לעיסוק בדגם הספרותי במנותק ממעמדו בתוך המערכת. רק ראיית הדגמים הספרותיים כשהם נתונים בתוך מערכת, ותיאור מעמדם בתוכה, יכולים לתת לנו תשובות על השאלות ההיסטוריות בדבר טיבה של הדינאמיקה בתוך הספרות היהודית שתחילה מנעה, ואחד אפשרה, חדירת דגמים ספרותיים ערביים לתוכה. הפרקים הבאים יוקדשו אפוא לתיאור הדגמים הספרותיים העיקריים שהיו פעילים במערכת הספרותית היהודית בראשית המאה העשירית, על פי מעמדם במערכת: תחילה הדגמים שמעמדם במערכת היה חד־משמעי: הדגמים הקאנוניים, שהיו פעילים בספרות הרבנית (פרק ג'); לאחר מכן הדגמים הלא־קאנוניים, שהיו פעילים בספרות הקראית (פרק ד'), ולבסוף דגמים שמעמדם במערכת היה אמביוואלנטי, כלומר שלא היו רבניים מובהקים, וגם לא קראיים מובהקים (פרק ה').

הדגמים הרבניים והדגמים הקראיים הוגדרו כאן כדגמים בעלי מעמד חד־משמעי בתוך המערכת, על פי כמה בחינות: הם היו ממוקמים בשתי מערכות שונות (בספרות הרבנית, הקאנונית; או בספרות הקראית, הלא־קאנונית); מבחינת קהל הקוראים, הטקסטים שהם ייצרו היו מכוונים כלפי שני קהלי קוראים נבדלים (היהדות הרבנית, או היהדות הקראית); מבחינת הדגמים הספרותיים עצמם, הם היו נבדלים זה מזה במבנם ובתכונותיהם, בצורה שאפשרה לזהות בצורה ברורה דגמים "רבניים" לעומת דגמים "קראיים", ולהבדיל ביניהם.

הדגמים שמעמדם במערכת היה חד־משמעי היו בדרך כלל אלה שתפסו את המרכז של שתי המערכות: את המרכז של הספרות הרבנית, ואת המרכז של הספרות הקראית. לצידם היו דגמים שוליים יותר: לגבי הספרות הרבנית, יש די סימנים המעידים על מעמדם השולי (ר' סעיף 1.2); העובדות פחות ברורות לגבי הספרות הקראית, כיוון שבהיותה מערכת צעירה, הריבוד בתוכה עדיין לא היה מגובש כמו הריבוד בספרות הרבנית. שלא כמו הדגמים שמעמדם היה חד־משמעי, דגמים אלה לא היו מזוהים בצורה מובהקת עם מערכת אחת, אלא היו משויכים בעת ובעונה אחת, ואפילו באופן סותר, לשתי מערכות. כפי שיובהר בפרק ה', היתה זאת תוצאה של גורמים אחדים: מעמדם הקודם במערכת הרבנית, הצרכים שנוצרו בתקופה זו במערכת הקראית, ואולי גם תכונות מסוימות שלהם שהפכו אותם למתאימים למלא את הצרכים האלה.

למעמד החד־משמעי של הדגמים הספרותיים היתה משמעות שונה לגבי הדגמים הרבניים, ולגבי הדגמים הקראיים. במקרה של הדגמים הרבניים, מלבד הזיהוי הברור של הדגם עם מעמדו בתוך המערכת מעיד המעמד החד־משמעי של הדגם על דרגת המיסוד הגבוהה של המערכת הרבנית. שכן, הדגם הספרותי שעל פיו בנוי טקסט הופך להיות סימן מזהה של מעמדו של הטקסט בתוך המערכת, ושינוי במעמד בתוכה מחייב תבנות מחדש של אלמנטים ספרותיים על פי דגם שונה, המזוהה עם המעמד החדש, במקום שהדגם עצמו ירכוש לו מעמד חדש. פירוש הדבר הוא, שהדינאמיקה בתוך המערכת חלה לכל היותר על אלמנטים ספרותיים בודדים (או על קבוצות של אלמנטים), אך לא על דגמים שלמים. מעמדם של אלה נוטה להיות קבוע במערכת בעלת רמת מיסוד גבוהה. אפשר לראות דוגמאות לכך במעבר של חומר ספרותי בין הספרות הרבנית הקאנונית ובין הספרות הרבנית הלא־קאנונית (ספרות הגסתר, ר' סעיף 1.2), וכן באופן ההיקלטות של חומר ספרותי חדש לתוך הדגמים הרבניים הממוסדים (ר' סעיף 3.3.3).

במקרה של הדגמים הקראיים אין המעמד החד־משמעי של הדגם מצביע על דרגת התמסדות גבוהה של המערכת. כאמור, המערכת הקראית היא צעירה ועדיין מתגבשת בתקופה זו. כאן, משמעותו של המעמד החד־משמעי של הדגם היא שהוא עומד באופוזיציה ברורה לדגמים הרבניים. דגם "קראי" הוא דגם הנבדל בצורה חד־משמעית מן הדגמים הרבניים, וכך, מעמדו הברור משרת את בניית הזהות העצמית של המערכת כ"קראית", וכמנוגדת למערכת הרבנית.

בעוד לדגמים החד־משמעיים היה תפקיד בהעמדת המערכת הספרותית ובקביעת הגבולות שלה, הרי לדגמים האמביוואלנטיים היה תפקיד ביצירת הדינאמיקה בתוכה. כפי שיתואר בפרק ה', המעמד האמביוואלנטי של דגמים מסוימים בתוך המערכת אפשר להם למלא, בעת המגע בין הספרות היהודית לבין הספרות הערבית, תפקיד פעיל בהחדרת דגמים שאולים (ליתר דיוק, פונקציות שאולות) מן הספרות הערבית לתוך הספרות היהודית הקאנונית, ובהכשרת הדרך להיקלטותם בה.

דגמים השאולים מן הספרות הערבית חדרו לספרות היהודית בצורה מאסיבית גם, ובעיקר, דרך הספרות הקראית. אבל במקרה זה נדרש מנגנון מיוחד שיבטל את הזהות "הקראית" שדבקה בהם, ויאפשר את היקלטותם בספרות הקאנונית. זה היה תפקיד פעילותו הספרותית של סעדיה גאון (ר' על כך פרק ו'). במקרה של הדגמים האמביוואלנטיים, עצם מעמדם האמביוואלנטי תפקד כמעין מנגנון, שהקל על היקלטות הדגמים השאולים בתוך הספרות היהודית.

3.1

הדגם של ההלכה: העיסוק והכתיבה

3.1.1

עיסוק בעל־פה ולא כתיבה

התחום הספרותי היוקרתי ביותר בספרות הרבנית הוא, כאמור (סעיפים 1.2, 1.5), העיסוק בהלכה. עיסוק, ולא סוג ספרותי, כיוון שהיה זה בראש ובראשונה תחום של לימוד בעל־פה, במסגרת הישיבות, ולא חלה עליו שום נורמה מחייבת של "כתיבת חיבורים". להיפך, נראה שמעמדו של הטקסט הכתוב היה באופן עקרוני נחות ממעמדו של טקסטים שנמסרו בעל־פה.

עוד מימי בית שני היתה מסורת עתיקה, אשר התקיימה גם לאחר תחימת התלמוד, של איסור להעלות על הכתב דברי תורה שבעל־פה (ליברמן 1962: 213–224; אפשטיין 1964²: 692–706; אלון 1978²: 1, 208–210). אפילו המשנה פורסמה בנוסח הקאנוני בעל־פה, ולא בכתב, כפי שהראה ליברמן:

קיימת היתה *ἔκδοσις* שבעל־פה, מהדורה סדורה וקבועה של המשנה, שנשנתה על ידי התנאים בבית המדרש. התנא (=השונה) למד על־פה פרקי־משנה מסוימים, ולאחר מכן היה חוזר עליהם בבית-המדרש בפני גדולי בעלי־ההלכה. 'תנאים' אלו תלמידים היו, שנבחרו לתפקיד זה בשל כוח־זכרוןם המיוחד, אף־על־פי שלא תמיד היו מצוינים בכינה יתירה. [...] סמכותו של תנא־בית־המדרש היתה כסמכותו של ספר שיצא לאור. במקרה של ספק היו שואלים את פי התנא בדבר המשכם או סדרם של פסקאות שונות במשנה. (ליברמן 1962: 217–218)

מצב זה נשמר גם בתקופת הגאונים, כפי שמתאר אפשטיין:

"ה'נוסחאות' וה'גרסאות' שלו (של פירוש סדר טהרות מתקופת הגאונים - ר.ד). אינן מבוססות (דבר זה צריך להדגיש!) על ספרים מטפסים שונים, אלא על מסורת בעל פה של ה'תנאים' - השונים משניות וברייתות, שהיו בישיבות מזמן קדום, מימי האמוראים הראשונים. כי בידי ה'תנאים' המומחים האלה שהיו 'הספריות החיות' של הישיבות, הופקדו מדוד לדור המשניות והברייתות, ועל אף הטפסים הכתובים, שהיו 'בזמן יותר מאוחר', השתמשו בישיבות רק בתנאים הללו, שנמצאו גם בישיבות הבבליות וגם בישיבות של ארץ ישראל עד סוף תקופת הגאונים. (אפשטיין 1982: מה)

המסירה, או ההישמרות בעל־פה, היא לפיכך עדות למעמדו הקאנוני של טקסט הלכתי. היו אמנם גם הלכות ופירושים כתובים, אך להם לא היה, לדברי ליברמן, תוקף רשמי, כלומר מעמד קאנוני:

הלכות אלו נכתבים ב'מגילות סתרים' (כלומר מגילות פרטיות), או ב'*πύλακες*, בפנקסים, שהם לוחות־לכתיבה. פסקיהם ופירושיהם של החכמים נכתבו בידי תלמידיהם בפנקסים או על הכותל. הואיל וכל הכתבים האלו היו בבחינת רשימות אישיות, היתה סמכותן ההלכתית מועטת. אילו היה חכם מגלה במהלך המשא־ומתן את רשימותיו לא היה תוקפן מרובה יותר מדבריו שבעל־פה. אופיין של הרשימות שנכתבו על פנקסים, או על הכותל, מראה בבירור שהיו מסוג *ὑπομνήματα* (רשימות לזכרון) שהועלו בכתב רק לשימוש של כותבם. (ליברמן 1962: 216)

ליברמן מתאר אמנם את המצב במאות הראשונות לספירה, אך מצב זה נשמר בעיקרו עד לתקופה זו (Ginzberg 1909: 1, 73–75; אפשטיין 1964: שם). אם נתבונן בספרות ההלכתית בבבל עד תקופתו של סעדיה גאון נראה, שגם בתקופה זו החיבורים העיקריים ששרדו (ועדיין הם קדומים בכמאה שנים לתקופה הנדונה, ראשית המאה העשירית), כמו הלכות פסוקות, הלכות גדולות, הלכות קצובות, הם מסוג מגילות הסתרים, רשימות של תלמידים, וקיצורים של אלה (Ginzberg 1909: 1, 73–75; אסף 1955: 117–118; ר' ליברמן 1962: 301–305; אפשטיין 1964: 703), ועדות שנועדו לפרסום (ר' ליברמן 1962: 301–305; אפשטיין 1964: 703), ועדות בת־התקופה למעמדם הלא־רשמי אפשר לראות בדבריו של האי גאון, כשהוא מתייחס לספרות זו:

דבר זה כתבוהו ראשונים אחד אחד במגילת סתרים שכות' בה זכרונות שמועותיו לעצמו משום ראשוני ראשונים קודם למר רב יהודאי גאון ז"ל. (האלברשטאם 1898: 126)

התבטאות ישירה בדבר העדפת העיסוק בהלכה בעל־פה, ולא בכתב, מצויה בתחילת תשובתו של הגאון שר שלום (מישיבת סורא, נתמנה בשנת 848) בעניין יין נסך:

ואם היה רצון והייתם לפנינו היה אפשר לפרשן יפה יפה ולבררן יפה יפה זו מזו כמות דבר דבור על אפניו. מפני שכשתלמיד יושב בפני רבו וישא ויתן בדבר הלכה יודע רבו לאיזה צד לבו נוטה ומה מתעלם ממנו ומה מתברר לו ומה מתעקש עליו, ופושט לו עד שמאיר עיניו ומראה לו פנים בהלכה. אבל בכתב כמה אפשר לז' אלא מקצת צוינו וכתבו לכם כללות של יין נסך. (קאסל 1848: סי' מו)

הרושם על מעמדם הנחות של חיבורי ההלכה בתקופה זו עולה גם מתשובה אחרת של שר שלום שיש בה התייחסות להלכות קטועות של רב יהודאי:

וזה שחקתם לפנינו בהלכות קטועות [...] לא שמענו מעולם לא בכתב ולא בע"פ ולא תעשו כך שאין מנהג אלא כמו שפרשנו לכם ולא תטעו ההלכות. (באמברגר 1861: 2, ד)

רב שרירא גאון, באיגרתו שנכתבה בשנת 987, מתאר את ההפרדה הברורה בין כתיבה ובין מסירה שבעל־פה, ואת מעמדו הלא־רשמי של החיבור הכתוב ביחס לנורמה הרשמית של מסירה שבעל־פה (ר' סעיף 3.1.3):

ולא הוה להון להנ[ך] קמאי עד דאפטר רבי חבור כתוב וגרסין ליה על פה [אלא] כגון פרושי כתיבי להו דמפרשי' השתא אנחנא לתלמידי דילנא דכלהון גרסין ליה והאי כתוב באנפא חדא והאי כתוב באנפ' אחרי'. הכי הוּוּ מפרשין משנתהוון וקרי להו לפרושיהו' תלמוד. (לוינ 1921: 52–55, הנוסח הספרדי)

ולא היה להם לאותם הראשונים עד שנפטר רבי חיבור כתוב והיו לומדים אותו בעל־פה, אלא כתבו להם פירושים כגון אלה שאנחנו מפרשים עכשיו לתלמידינו, שכולם לומדים אותם, וזה כתוב באופן אחד, וזה כתוב באופן אחר. כך היו מפרשים את משנתם, והיו קוראים לפירושיהם תלמוד.

וכן:

ודכתבתון כיצד נכתבה המשנה ונכתב התלמוד? תלמוד ומשנה לא אכתיבו אלא תרוצי הוו מתרצי וזהירין רבנן למגרסין[נ]הו על פה אבל [לא] מנסחי דכתיבי דאמר' כתמורה דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומדם בכתב שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות. (לוינ 1921: 71–72, הנוסח הספרדי)

ושכתבתם: כיצד נכתבה המשנה ונכתב התלמוד? תלמוד ומשנה לא נכתבו, אלא התירוצים היו מתרצים, והחכמים היו נזהרים ללמוד אותם בעל־פה, אבל לא מנוסחים כתובים: שנאמר ב"תמורה" (תמורה יד, ע"ב): "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, שנאמר (שמות ל"ד, כ"ז): כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית. אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות".

כלומר, מעמד רשמי של חיבור כתוב נשמר למקרא בלבד; אבל המקרא לא היווה כמובן מקור לדגמי כתיבה יצרניים בספרות הרבנית, בגלל קדושתו. נראה שאפשר לקבוע, שהספרות הרבנית הבבליית שימרה באופן בסיסי, בתחומה היוקרתי ביותר – תחום ההלכה – את המסורת העתיקה של עיסוק בעל־פה, והימנעות מכתובת חיבורים ממוסדת. נוסף לעצם שמירת המסורת העתיקה, נראה שהיתה כאן מגמה מכוונת – להימנע מליצור תחרות לתלמוד, העלולה לגרום למצב שבו ילמדו בפועל את החיבורים על התלמוד ולא את התלמוד עצמו.¹

3.1.2

חיבורי ההלכה – היעדר דגם־כתיבה ממוסד

מעמדם הנחות, ואולי הרשמי למחצה, של חיבורי ההלכה לעומת העיסוק בעל־פה בהלכה, הוא ככל הנראה הגורם היעדר דגם מגובש ועקבי לחיבורי ההלכה בספרות הרבנית בתקופה זו. חיבורי ההלכה ששרדו הם מעטים: הלכות פסוקות המיוחס לרב יהודאי (ועיבודיו), הלכות גדולות של רב שמעון קיארא, ספר השאלות, ספר המעשים לבני ארץ ישראל, ספר מתיבות, ספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, שרידים מקוטעים של חיבורי הלכה המתגלים בגניזה. ובכל זאת, הם נבדלים זה מזה במבנה, בארגון החומר ההלכתי, בנושא הבאת המקורות, בלשון הכתיבה ובסגנונה. מקצת ההבדלים אפשר לייחס לשוני שבין הכתיבה ההלכתית הבבליית ובין הכתיבה ההלכתית הארץ־ישראלית (ר', למשל, מרגליות 1938: 1963), אך גם החיבורים הבבליים נבדלים זה מזה, וכן החיבורים הנחשבים "ארץ־ישראליים". היעדרו של דגם־כתיבה לחיבורי ההלכות האלה נראה כולט במיוחד לאור המצב בתחום זה מתחילת המאה העשירית, כלומר למן כתיבתו של סעדיה גאון. כפי שיתואר בהרחבה בהמשך (פרק ו'), סעדיה גאון מציג לתוך הספרות הרבנית תפיסה חדשה של מושג ה"ספר", או ה"חיבור", ובמסגרתו הוא מעמיד דגם חדש (השאל מן הערבית) לכתובת חיבורים. הוא משתמש בדגם זה גם בכתיבה ההלכתית, והדגם מתקבל והופך להיות דגם יצרני בכתיבה ההלכתית של הגאונים שבאו אחריו.

¹ ראה למשל שאלה שהופנתה אל רב פלטי (גאון פומפדיא בשנים 842–858), ותשובתו עליה: "ודכתיב איזה עדיף ומשובת: לעמוק (בתלמוד) [או] בהלכו' קטועו? ולא שאלנו דבר זה, אלא שרוב העם מטיין אחר הלכות קטועות ואומרים: מה לנו לקושיות התלמוד? – לא יפה הם עושים ואסור לעשות כן, שהם ממעטין בתורה. וכתוב "יגדיל תורה ויאדיר" ולא עוד [אלא] שגורמים לתלמוד תורה ח"ו שישתכח, ולא נתקנו הלכות קטועות לשנן בהם, אלא מי שלמד תלמוד כולו ועוסק, כי אם מסתפק לו דבר ואינו יודע לפרשו מעיין בהם (וולפנון 1863: ס' קי. וראה אלון 1978: 2, 955–957). מאוחר יותר יצרו תשובות הגאונים עצמן בעיה דומה: האם מותר לפסוק לפיהן מבלי להיות בקיא בתלמוד? (ר' דבריו של יוסף אבן מיגאש, אבן מיגאש 1870: ס' קיד).

על אף היעדרו של דגם ממוסד לחיבורי ההלכה האלה, ניכרות בהם תכונות ספרותיות שהן אופייניות ביותר לדגם הכתיבה הרבני המרכזי בתקופה זו, השליט בכל סוגי הפרוזה הרבנית (למעט "התשובות" והאיגרות, שעליהן ידובר להלן). על תכונות אלו ירחב הדיבור בסעיף 3.3.2.

3.1.3

עיקר הכתיבה ההלכתית: "תשובות" ואיגרות

השתמרות המסורת העתיקה של עיסוק בהלכה בעל־פה, הענקת מעמד קאנוני בלעדי לתלמוד (השווה 1909: 1, 74, 117–119, Ginzberg), ובעקבות כך הימנעות מכתובת חיבורים – כל אלה יצרו מצב שבו התחום המרכזי במערכת הספרותית הרבנית היה למעשה חסר דגמים יצרניים לכתיבה. הנורמות הספרותיות השליטות בתחום זה לא עודדו יצירת טקסטים חדשים בהלכה, ובעקבות כך היו הטקסטים שחוכרו, בבבל בעיקר, מעטים, ובעלי מעמד לא־רשמי, או לכל היותר רשמי למחצה, כפי שנראה בהמשך (סעיף 3.1.4). אפשר לומר, שתחום ההלכה נשלט בידי נורמות שלא אפשרו את המשך התפתחותו כסוג ספרותי.

אף־על־פי־כן היתה פעילות ספרותית ענפה בכתב בתחום ההלכה, והיא באה לידי ביטוי בפריחת הז'אנר של ה"תשובות" והאיגרות. אסף מתאר את המצב כתחילת המאה העשירית כך:

במשך זמן של מאה שנים ויותר, מזמנו של ר' שמעון קיארא [לא לפני שנת 825] עד ר' סעדיה גאון, פוסקת האקטיביות במקצוע זה של ההלכה [כלומר, כתיבת חיבורים הלכתיים]. אף ספר פסקים אחד לא נחבר במשך זמן זה. מצד אחד הסתפקו עוד בספרי ה'הלכות פסוקות' וה'הלכות גדולות' ובקצורים השונים שנעשו מהם ומצד אחר היו הגאונים עסוקים יותר ויותר בהשבת תשובות לכל השואלים שפנו אליהם מקרוב ומרחוק. חוג השפעתן של הישיבות גדל יותר ויותר והגיע כבר עד קצוי ארץ והגאונים שעמדו בראש הישיבות היו טרודים ביותר למלא את הצרכים הרחנניים המרובים של הגולה הגדולה, ועל כן אנו רואים שמספר התשובות של מאת השנים הזאת ת"ר–ת"ש (840–940) גדול הוא הרבה יותר ממספרן במאת השנים הקודמת, ת"ק–ת"ר. (אסף 1955: קצא)

"תשובות" ואיגרות, ולא חיבורים הלכתיים העומדים בפני עצמם, הן אפוא עיקר התוצרת הספרותית של הגאונים בתחילת המאה העשירית (8: Mann 1970²), ועוד יותר בהמשכה. מבחינת הכמות, וכן מבחינת המאפיינים הסגנוניים הברורים (כגון, לשון הכתיבה – ארמית או לשון חכמים, נוסחאות קבועות של פתיחה ושל סיום, תשומת־לב מסוימת לאמצעים רטוריים, המתבטאת בקטעי פרוזה חרוזה וארגון צלילי [ר' אברמסון 1965 א]), זהו סוג ספרותי בפני עצמו, והוא משמש כלי הביטוי המרכזי להעברת המסר של ההלכה בת־הזמן (השווה 1909: 1, 200–205, Ginzberg).

אולם לא רק להלכה שימשה האיגרת כלי ביטוי. בהיותה שליטה כל כך בספרות הרבנית, היא סיפקה מסגרת ספרותית ותבנית־כתיבה לתחומים שלא היו להם מעמד מוגדר ודפוסי כתיבה משלהם. כך, למשל, סידור התפילה הראשון בכתב (גולדשמידט 1971), סידור רב עמדם גאון (עמד בראש ישיבת סורא בשנים 858–870), נכתב במתכונת של "תשובה" לשאלה שנשלחה מספרד; העיבודים הראשונים של סיפורי אלדד הדני מופיעים בשאלה ששלחו "אנשי קירואן" בסוף המאה התשיעית לגאון

סורא צמח בן חיים, ובתשובתו אליהם, וכן באיגרות ששלח אלדד הדני לספרד ולקירואן בשנת 883; חיבורו של יהודה אבן קורייש (בן המחצית השנייה של המאה התשיעית), העוסק בהשוואת הלשונות עברית, ארמית וערבית, נכתב כאיגרת שהופנתה אל קהילת פס במרוקו כדי להניאה מלבטל את קריאת התרגום הארמי של התורה בבתי-הכנסת (בקר 1984); ייתכן שסדר תנאים ואמוראים, שנכתב כנראה ב-885, חובר במקורו כתשובה, או שהוא עיבוד של תשובה. על כל פנים, חלק ממנו נמצא בתשובה של רב עמרם גאון (Ginzberg 1909: 1, 177). אנו רואים את הישמדות המסורת הזאת אפילו בסוף המאה העשירית, כאשר כבר עמדו לרשות המחקרים דפוסי כתיבה של חיבורים: חיבורו של רב שרירא גאון על תולדות המשנה והתלמוד נכתב כאיגרת תשובה ליעקב בן נסים מקירואן (בשנת 987), על השאלה "כיצד נכתבה המשנה"; רב שרירא גאון כתב גם פירושים למסכתות במתכונת של "תשובות" לשאלות שהופנו אליו.

3.1.4

תפקיד ה"תשובות" והאיגרות במערכת הספרותית הרבנית

מצב זה, שבו רוב התוצרת הספרותית בתחום המרכזי של הספרות הרבנית הוא בתוך גבולות הז'אנר של האיגרות, הוא מצב מיוחד, הדורש הסבר והבהרה. ההסבר המקובל במחקר ספרות הגאונים למצב זה קושר את תופעת פריחת ה"תשובות" והאיגרות לצורך של המרכז הבבלי לבסס ולשמר את ההגמוניה שלו בעולם היהודי (למשל Ginzberg 1909: 1, 75; אסף 1955: ריב-ריג). זהו הסבר פוליטי לתופעה ספרותית, והסבר כזה איננו יכול להיות מספק, מפני שמצב עניינים במערכת תרבותית אחת איננו יכול להיות הסבר מייד וישיר לתופעה או לתהליך ספציפי במערכת תרבותית אחרת. ההגמוניה של המרכז הבבלי היא תהליך השייך למערכת הפוליטית של העולם היהודי. במגעה של המערכת הפוליטית עם המערכת הספרותית יכול תהליך כזה להשפיע על הדינאמיקה בתוך המערכת הספרותית בכך שהוא מעמיד לפניה צרכים חדשים, ופותח לפניה אופציות חדשות לשינוי. אולם אין לו שום השפעה על ההכרעות הספרותיות הספציפיות, הקובעות איך יתמשו האופציות החדשות. אלה תלויות במצב העניינים בתוך המערכת הספרותית עצמה. שליטת המרכז הבבלי בעולם היהודי (כפי ההסבר ההיסטורי המקובל) העמידה צורך חדש בפני המערכת הספרותית היהודית – הצורך להעביר לכל המרכזים היהודיים את המסר של ההלכה המבוססת על התלמוד הבבלי. היא לא הכריעה, וגם לא היתה מסוגלת להכריע, אילו דגמים של כתיבה ישמשו למלא את הצורך הזה. הכרעה כזאת תלויה אך ורק ביחסים הפנימיים בתוך המערכת הספרותית, באפשרויות ובאילוצים הקיימים בתוכה. לפיכך, יש לפנות אל המערכת הספרותית עצמה כדי להבין את הסיבות לשגשוג דגם הכתיבה של האיגרת בתחום ההלכה בתקופה זו.

הדגם הרשמי לעיסוק בהלכה היה, כפי שתואר, דגם של מסירה בעל-פה, ובגלל הדומינאנטיות שלו לא התפתחו דגמי כתיבה רשמיים בתחום זה, כמו למשל דגם כתיבה עצמאי (בלתי תלוי בדגם המסירה בעל-פה) לחיבורים הלכתיים. לעומת זאת היתה מסורת ותיקה, עוד מימי התלמוד, של כתיבת מכתבים בנושאי הלכה (אפשטיין 1964²:

699; אלון 1978²: 2, 1213–1214). לאיגרת היה מעמד חד-משמעי במערכת הספרותית: היא עמדה באופוזיציה ברורה לכתבי הקודש הרשמיים, הקאנוניים, מבחינה זו, שהיתה משוללת לגמרי מעמד של קדושה. אפשר ללמוד על כך מן ההתייחסות אל האיגרת בתלמוד. בתוך דיון על קביעת מעמדם של ספרים חיצוניים מסוימים, מובאת האיגרת כדוגמה לטקסט כתוב שאין לו שום מעמד של קדושה:

[אף הקורא בספרים חיצוניים אין לו חלק בעולם הבא] כגון ספרי בן סירא וכן לעגה אבל ספרי המירס² (בנדפס: המירם) וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך הקורא בהם כקורא באיגרת. (ירושלמי, סנהדרין י"ה"א. ור' גם סעיף 5.1.1).

התייחסות דומה לאיגרת עולה גם מדיוני הגאונים בקדושתה של המגילה, כאשר האיגרת מועמדת בניגוד לספר התורה מבחינת הקדושה. למשל, בדיון בשאלה: "וששאלתם הקורא את המגילה כורך וקורא כספר תורה, או דילמא פושטה כאגרת עד שיקרא את כולה" (לוין 1934: 5, 25 ור' גם 15, 18, 23–24). בספרות כמו הספרות היהודית, שהגבולות הרשמיים שלה בעיני עצמה נקבעו למן חתימת המקרא על סמך עקרונות דתיים כמו זה של הקדושה של דגמים ספרותיים או של טקסטים (ר' הדין 1957), הרי העובדה שדגם מסוים הוא נעדר מעמד של קדושה, משמעותה היא, שהדגם הזה עומד למעשה מחוץ לגבולותיה של "הספרות". הוא נחשב לדגם "לא-ספרותי", כלומר לדגם שאיננו כפוף לנורמות הספרותיות השליטות, שהן הנורמות הרשמיות של הספרות. לפיכך, אם דגם הכתיבה של האיגרת נתפס כדגם הנעדר מעמד של קדושה, הרי משמעות הדבר היא שהוא נתפס גם כדגם "לא-ספרותי", דגם שאיננו חלק ממכלול הדגמים המהווים את ה"ספרות" הרשמית. גם כאשר הרצון לשמר לתורה שבכתב את מעמדה העליון במערכת הספרותית הביא להחלפת הדגמים היצרניים הרשמיים, ואת מקומם של הדגמים של הספרות שבכתב (המקרא) תפסו הדגמים של התורה שבעל-פה, עדיין נשמר לאיגרת מעמדה כדגם "שמחוץ לספרות".

כשהמערכת הפוליטית גייסה את המערכת הספרותית למימוש שליטתה בעולם היהודי, עלה הצורך בדגם של ספרות כתובה, שיהיה יעיל בביסוס הקשר של הממסד הבבלי עם קהילות יהודיות רחוקות יותר מאשר דגמי הספרות שבעל-פה המקובלים. וכיוון שהדגם של האיגרת היה: (א) דגם של כתיבה ותיק ומוכר בתרבות היהודית; (ב) הוא נתפס כדגם "שמחוץ לספרות", ולכן לא עמד בסתירה לדגמים הספרותיים של מסירה בעל-פה, השליטים במערכת, ולא סיכן את מעמדם בתוכה: - לכן נמצא זמין למלא את הצורך בהעברת המסר של ההלכה הבבליית לעולם היהודי. ההתכוננות בהתנהגותן של מערכות ספרותיות מראה שקבוצת טקסטים השייכת למערכת טקסטים לא-ספרותיים ומאורגנת על פי הנורמות במערכת זו, יכולה למלא תפקיד פעיל במערכת הספרותית הרשמית כאשר ה"דובר" במערכת הספרותית מעמיד אותה באופוזיציה לסוגים הספרותיים הקאנוניים שעליהם חלות הנורמות הספרותיות המחייבות של המערכת. הוא תופס קבוצה זו כ"תחום כאוטי", חסר חוקיות משלו, ולכן כמסוגל להציג פריטים, תכונות או אף מודלים ספרותיים שלמים שאינם אפשריים, או אינם רצויים, על פי נורמות אלה (Lotman 1975; יהלום 1978: 15–16, 38–41).

² למשמעות "ספרי המירס" ראה ליברמן 1962: 229–235, וכן Gordis 1947/48.

הז'אנר של "מכתבים" הוא נוח עקרונית לקבל על עצמו תפקיד כזה, מכמה סיבות: (א) מצד אחד יש לו מאפיינים סגנוניים ברורים,³ המקלים על ה"דובר" במערכת לזהות טקסטים כשייכים בצורה מובהקת לז'אנר זה (ולא לז'אנרים אחרים); (ב) מצד שני הוא נתפס כז'אנר המשוחרר מאילוצים פואטיים, בעיקר אילוצים תמאטיים, ז'אנר שאפשר לבטא בו "הכל", "בצורה חופשית". (ג) הוא נתפס כקשור בנסיבות מזדמנות, ולכן בעל תוקף "זמני", "חולף", בניגוד לחיבור, הנתפס כבעל תוקף "כללי", או "אוניברסאלי", וכדומה.

נראה שה"חשובות" של הגאונים, המנוסחות כמכתבים, מילאו תפקיד כזה במערכת הספרותית הרבנית בבבל, כאשר הצליחו להעביר את המסר של ההלכה מבלי לסתור את הנורמות הספרותיות הרשמיות של עיסוק בתלמוד כלימוד בעל-פה, ושל הגנת התלמוד מפני חיבורים הלכתיים מתחרים. שליטתן של נורמות אלה בתחום העיסוק בהלכה לא אפשרה התפתחות והתמסדות של דגמים מגובשים לכתיבה במעמד רשמי. את מקומם של הדגמים החסרים מילא הדגם ה"לא-ספרותי" של המכתב, והוא תפקד במקומם. מצב זה, שבו תחום מרכזי במערכת ספרותית משותף מבחינת יכולתו ליצר טקסטים חדשים במידה כזו שהוא מסוגל לתפקד כמעט אך ורק באמצעות דגם המזוהה כלא-שייך למערכת זו, ולכן חסר כל מעמד רשמי בתוכה, הוא עדות לתהליך של היעצרות המתחיל לתת את אותותיו בספרות הרבנית בבבל.

3.2

הדגם של המדרש

סוג ספרותי נוסף בספרות הרבנית הקאנונית – נחות מן ההלכה במעמדו בהירארכיה הספרותית – הוא המדרש. כמו ההלכה, גם הוא קשור בצרכיו הדתיים של הציבור היהודי, ומקוים על-ידי המימסד הדתי, באמצעות נציגיו – הדרשנים בבית הכנסת. המדרש התפתח מתוך הדרשה הקבועה בשבתות ובחגים לפני ציבור המתפללים (צונץ-אלבק 1954: 163–402; היינמן 1970: 27–28; 1974: 15, 47; דן 1972). גם הוא התפתח, אם כן, כסוג של עיסוק ספרותי בעל-פה (צונץ-אלבק: שם, 162), והעלתו על הכתב היתה חלק מתהליך התמסדותו במשך תקופת הגאונים.

3.2.1

תכונותיו הספרותיות

בראשית המאה העשירית הקבצים הקאנוניים של המדרש – בראשית דבה, ויקרא דבה, איכה דבה, תנחומא, פסיקתא דרב כהנא ועוד (צונץ-אלבק 1954: 76, 168–169)

³ לניסיון להצביע על מאפיינים כאלה ראה אברמסון 1965: 43, על איגרת שנכתבה בשנת 1006: "מעניין הוא הנוסח של ההעתקה שמצווה הגאון לכתוב; האיגרת צריכה להתחיל בשם ר' יעקב שהוא כותב בשם הישיבות. נוסח הפתיחה: 'יעקב בר נסים' וכו' משווה לאיגרת טופס רשמי, כגון זו של הגאונים וקודמים לו טופסי האיגרות מימי התנאים: תחילה השם ודרישת השלום לאלו שאליהם מכוונת האיגרת ואח"כ עיקרה".

– כבר קיימים וערוכים. פריטים ותכונות ספרותיות רבות של החומר הערוך בקבצים – אלה הם תוצאה של המגע עם הספרות ההלניסטית בשלב היסטורי קודם (ליברמן 1962: 185–212; אפשטיין 1957: נט: הלוי 1972; 1979–1982), והם מתפקדים בתקופה זו כמודל ספרותי קלאסי לחיבור ועריכת המדרשים. קובצי המדרשים שתוארכו במחקר כשייכים לתקופת הגאונים, במיוחד המאוחרת – כמו פרקי דרבי אליעזר (המאה השמינית), תנא דבי אליהו (המאה התשיעית) מדרש שמות רבה (המאה העשירית), אלפא ביתא דבן סירא (סוף המאה התשיעית או תחילת העשירית), מדרש עשרת הדברות (המאה התשיעית או העשירית), ספר המעשיות שפרסם גאסטר (“שלהי תקופת הגאונים או זמן מה לאחריה”) – מגלים כולם תכונות ספרותיות מובהקות של המודל הזה.⁵ אציין כאן כמה מן הבולטות שבהן:

(א) החיבור, או החומר הספרותי המובא בו, מיוחס לדמות היסטורית מקובלת מן המדרש הקאנוני. למשל, החיבור פרקי דרבי אליעזר מיוחס לתנא ר' אלעזר בן הודקנס;⁶ התנא דבי אליהו מתייחס ל"תנא דבי אליהו הנזכר בתלמוד ובבראשית רבה" (צונץ-אלבק 1954: 56–57; אפנהיים 1881: 265–270; צוקר 1959: 116, 219); האלפא ביתא דבן סירא מיוחס לממשל המשלים הקדום בן סירא; מעשה דרבי יהושע בן לוי מיוחס לתנא בן המאה השלישית ר' יהושע בן לוי (צונץ-אלבק 1954: 66). צונץ אומר בתוך דיונו בתופעה זו (שם: 157–159) כך:

ככלל היו המתברים והמלקטים של תקופת הגאונים מזכירים רק את שמותיהם של חכמים מתקופת התלמוד ואת היצירות המאוחרות הכניסו בעילום שם. שמות של מחברים מאוחרים וחדשים נמצאים לעתים רחוקות ביותר. (שם, 159)

⁴ על תיאורו של פרקי דרבי אליעזר ר' צונץ-אלבק 1954: 134, 143; Friedlander 1965²: LIII–LIV “שנות העשרים או השלושים של המאה התשיעית”; היינמן 1974: 183, 205; 1975: 325. על תיאורו של תנא דבי אליהו: צונץ-אלבק 1954: 53–57, 228 הע' 93; צוקר 1959: 219: “פרק הזמן שבין שמונה מאות ובין שמונה מאות וששים בערך”; דעה שונה: איש שלום 1969³: 82. על תיאורו של מדרש שמות רבה: שנאן 1984: 23. על תיאורו של אלפא ביתא דבן סירא: יסיף 1985: 19–29, 159–169, 178–182. אלפא ביתא דבן סירא הוא שמו המקובל של החיבור; לאחרונה הראה יסיף שחיבור זה מורכב משניים, ואולי אף משלושה טקסטים נפרדים: “תולדות בן סירא”, “השאלות הנוספות” ו”אלפא ביתא דבן סירא”, והציע לכנות את כל החומר שיוחס ליהושע בן סירא בימה”ב בשם ספורי בן סירא הביניים (יסיף 1985: 6).

⁵ מחקר המדרש עד השנים האחרונות נוטה לקבל את הדגם הספרותי של המדרש כדבר המובן מאליו, והוא מעוניין בעיקר להראות את הייחוד ואת השוני של החיבורים, בינם לבין עצמם וכינם לבין הקבצים הקאנוניים, ולהבליט את עיסוקם בבעיות הרוחניות האקטואליות של התקופה. ר' צונץ-אלבק 1954: 134–140; היינמן 1974: 181–200, בדיון על פרקי דרבי אליעזר; צוקר 1959: 116–127, 205–219, 181–200, בדיון על תנא דבי אליהו. לעניין נטיית המחקר להתעלם מהמודל הקלאסי שעל פיו בנייה חיבורי המדרש גם בתקופה הנדונה, או לראותו לכל היותר כמעין “תחבולה ספרותית מטרידה”, מאלפת היא הערתו הבאה של צוקר: “ברוב המקרים המחבר מעלים את הנקודה העיקרית שבפולמוסו, באופן שאנו מוכרחים ללמוד את הסתום מן המפורש; נראה שנהג כך משום שהוציא את חיבורו כספר עתיק יומין ונתכוון שהקורא לא יכיר את זמנו על ידי ויכוחים גלויים ומפורשים” (שם, 205, בהערה). ור' גם אלכוים 1981.

⁶ Friedlander 1965²: XIII–XIV ועוד. ר' היינמן 1974: 181, הע' 3, המפנה לדוגמאות של ייחוס לחכמים אחרים המובאות אצל צונץ.

זהו, אם כן, אמצעי ספרותי מובהק (ומקובל בספרויות העתיקות) של התייחסות ברורה למודל קלאסי (ור' סעיף 3.3).

(ב) ההתייחסות למודל הקדום איננה מתבטאת רק בשיוך החומר הספרותי לסמכות עתיקה. לפחות בכמה מהחיבורים האלה מצוטט חומר ספרותי (גם אם בשינויים מסוימים) המיוחס במקורות העתיקים לאותה דמות שהחיבור החדש מתייחס אליה.⁷ עדיין צריך לבדוק, כיצד מתפקדים הציטוטים מן "החומר המקורי" בתוך החיבורים החדשים, אך נראה שיש מקום להניח שאין הם מקריים, ויש להם תפקיד משמעותי בחיבורים.⁸

(ג) המסורת הדרשנית נשמרת באופן עריכת החומר הספרותי, על-ידי כך שהחומר הדרשני נקשר לפסוקים מן המקרא באמצעות המלה 'שנאמר', ואחריה ציטוט מן המקרא.

(ד) החומר הספרותי מובא בצורה של מסורות נפרדות, עם סימני הציטוט: שם בעל המסורת ("ר' אחא בן יעקב אומר:"), או ציון כללי ("שנו חכמים"), או ביטויים דיאקטיים אחרים ("משלו משל", "מעשה ב..."); או אף ללא סימני הציטוט. המסורות מובאות זו בצד זו, כיחידות נפרדות (לעיתים אף נוגדות), מבלי שנעשה ניסיון לערכן כסיפור רצוף (ר' שנאן 197': 101).

(ה) לשונם של החיבורים האלה היא העברית של לשון החכמים, המעורבת לעיתים

⁷ למשל: בתנא דבי אליהו מובאים תשעה מאמרי "תנא דבי אליהו" הנמצאים בתלמוד הבבלי, וכן מצוטט ה"תני אליהו" מבראשית רבה (איש שלום 1969: מבוא, 44-48; צונץ-אלבק 1954: 56-57, 294 הע' 141); באלפא ביתא דבן סירא מובאים בקטע מפורסם שלו, הדיאלוג עם המלמד, עשרה פתגמים של בן סירא הקדום, אך הם לקוחים כלשונם כמעט מן התלמוד (סנהדרין ק, ב) ולא דווקא מספר חכמת בן סירא החיצוני (יסיף 1985: 41-44).

⁸ כך לפחות במקרה של אלפא ביתא דבן סירא, אך יש לזכור, שאף שחיבור זה הוא ככל הנראה בן התקופה, הוא איננו מייצג אופייני של חיבורי המדרש. יסיף, שהביא את הנתונים על עשרה פתגמי בן סירא מן התלמוד המצוטטים בקטע הדיאלוג עם המלמד (יסיף 1985: 39-50, 202-211), איננו מעלה בניתוחו את האפשרות לראות את ההתייחסות למקור התלמודי בקטע זה כפארודית, ולפחות כהומוריסטית (אפשרות העולה מדבריו של י. דן שהוא מביא בהערה, שם, 45 הע' 12). לעומת זאת הוא מנסה להסביר את "אופיו הספרותי" של הקטע הזה בכך, "שמוצגת כאן אמנות ספרותית בעלת טכניקה מפותחת של סופר הבטוח בכוחו הווירטואוזי" (שם, 45). ניסיון זה, כמו גם תפיסתו ש"הדרך היחידה להסביר את הטקסט בשלמותו היא לראותו כניצירה אמנותית של סופר בעל כוונות ספרותיות ברורות ומגובשות" (שם, 133), הם בעייתיים, כיוון שכדי לטעון זאת, היה על יסיף להראות שאומנם היתה קיימת בספרות התקופה נורמה ספרותית כזו, של דומינאנטיות של הפונקציה הספרותית-אסתטית בטקסט. וכיוון שבספרות המדרש של התקופה ודאי לא היתה דומינאנטיות לפונקציה הספרותית-אסתטית (לא כל שכן מודעות לכתיבה ברוח כזו), יש צורך מיוחד להסביר את הופעתה "לפתע", בטקסט בעל זיקה חזקה לדגם של המדרש כמו טקסט זה. ניתן להעלות הפיתויות אחרות לעניין אופיו המיוחד של חיבור זה ביחס לספרות המדרש "הקאנונית" (כגון שמה שנראה כ"מבנה ספרותי מכוון" או "ווירטואוזי" יכול להיות שימוש בדגם ובחומרים המדרשיים על פי קוד פארודי (לאו דווקא סאטירי, כפי שמעלה יסיף) או אולי מיסטי: או שיש כאן אמנם דגם חדש, העושה שימוש בחומרי המדרש הקונוונציונאליים ובחומרים אחרים בתוך מתכונת חדשה, אך אז יש להתייחס למקור שלה: שאולה מספרות אחרת, או לא-קאנונית, וכו'); אבל בכל מקרה, אין זה לגיטימי ליחס למחבר, או לטקסט, כ"כוונות אמנותיות מיוחדות", רק משום שנחשף בטקסט מבנה ספרותי שונה מן המקובל בסוג הספרותי הנדון.

בארמית. זוהי לשונם של הגאונים (צונץ-אלבק 1954: 135 והע' 17 שם; אפשטיין 1964: 1234 ואילך – על צורות כתיבה הרגילות אצל הגאונים) כשהם כותבים עברית, ולא ארמית או ערבית; על כל פנים, אין זו עברית מקראית או פסבדו־מקראית בשום צורה שהיא. המקרא איננו משמש דגם סגנוני לחיבורים אלה. הוא איננו משמש להם מקור השראה סגנוני אפילו כאשר מדובר בסיפורי המקרא, כפי שהדאה היינמן:

ואילו בפרקי רבי אליעזר [...] שעה שעליו להשלים את סיפור המאורעות בין אגדה לאגדה על פי המקרא, הוא נוהג להגיש ניסוח מחודש של הכתוב בלשון חז"ל, כגון: (אברהם) נטל את העצים ונתנן על גבי יצחק ולקח את האש ואת המאכלת בידיו והיה מהלכין שניהם יחד. אמר יצחק לאביו אבי הרי האש והעצים היכן הוא השה לעולה? (פרק ל"א). (היינמן 1974: 181–182)

דגם זה של חיבור ושל עריכת המדרשים הוא הדגם היצרני המרכזי (ולדעתי אף היחיד) של הספרות היהודית שבתחומי הספרות המוסלמית בתקופה זו. הוא הדגם הקאנוני, בין אם הקבצים מתחברים ונערכים בבבל, ובין אם הם מתחברים בארץ־ישראל; ואם יש סימנים לכך שלפחות חלק מן החיבורים הערוכים על פי דגם זה מקורו בארץ־ישראל,⁹ הרי משמעות הדבר היא שארץ־ישראל עדיין מחזיקה בהגמוניה ההיסטורית שלה בתחום המדרש, לעומת בבל (ר' סעיף 1.4.1).

3.2.2

דגם המדרש ודגם "המקרא המשוכתב"

דגם המדרש הזה גיבש את מעמדו המרכזי במערכת היהודית תוך כדי דחייתו של דגם אחר של עיבוד מסורות ספרותיות בתר־מקראיות שהיה קיים עוד בתקופה ההלניסטית – זה הקרוי במחקר "המקרא המשוכתב" (ואילך Wright: Vermes 1973: 67–126, 128; וואילך Wright 1967: 58–59; 1965: 102–103, 170–175; שזן 1977: 100), המוכר לנו מן הספרים התיצוניים, מכתבי אבות הכנסיה וממגילות ים המלח. עצם עובדת השתמרותו בחוגים השוליים של התרבות היהודית מעידה על תהליך דחייתו. כדגם ספרותי של עיבוד מסורות בתר־מקראיות הוא נבדל לחלוטין מן הדגם של המדרש שתואר כאן. עיקרו, בקצרה, איננו בהפרדה מוחלטת ומכוונת בין החומר המקראי והבתר־מקראי, אלא בהרחבת החומר המקראי על־ידי שילוב מבחר מכוון של מסורות מאוחרות בתוכו בצורה אינטגרלית. סימני הזיהוי שלהן כמסורות נפרדות מסולקים, והמגמה היא "לספר מחדש" את הסיפור המקראי. כיוון שדגם זה נדחה על־ידי הדגם המדרשי, נשמרו דוגמאות שלו בשפות זרות – ארמית, יוונית, סורית, חבשית, ולא בעברית. ואולם כשהוא חוזר ומופיע שוב בימי הביניים (כהנא 1956: X, בהקדמה; היינמן 1974: 150–154, 181; דן 1974: 20–22, 133–141; שזן 1977: 101), סימן ההיכר הבולט של הטקסטים הבנויים על פיו הוא ששפתם היא עברית פסבדו־מקראית, כלומר, שפה שבה נבחרו ואומצו תכונות לשוניות וסגנוניות מן

⁹ ראה צונץ-אלבק 1954: 86 (על הפסיקתא); שם, 111 (על תנחומא); שם, 133–140 (על פרקי דרבי אליעזר); היינמן 1974: 206 (על קהלת רבה, מדרש תהלים).

העברית המקראית שנתפסו בעיני הכותבים כאופייניות ביותר ללשון המקרא, כדי שהיא תזוהה עם לשון המקרא.

הזכרתי את דגם "המקרא המשוכתב", מפני שהמחקר נוטה לקשור, אומנם בצורה מעורפלת למדי, את ראשית הופעתו לפעילות המדרשית של התקופה שאנו דנים בה. כאן, בעיקר מציינים המלומדים את פרקי דרבי אליעזר כמעין שלב ביניים בין המדרש המסורתי ובין סיפורי "המקרא המשוכתב", כיוון שחיבור זה מביא סיפורי מקרא רצופים פחות או יותר (מבריאת העולם עד מות מרים), וכן כיוון שיש בו מסורות ספרותיות מן הספרים החיצוניים (בעיקר מספר היובלים וספרות חנוך) (Friedlander XXI-LII: 1965²; היינמן 1974: 181-182; 1975: 322; דן 1974: 134; שנאן 1977: 100-101). הנחה זו, שבבסיסה עומדת תפיסה היסטורית המניחה התפתחות ליניארית בין תופעות, נראית לי בלתי מתיישבת עם החומר המצוי בפנינו. דגם "המקרא המשוכתב" ודגם המדרש הם שני דגמים אלטרנאטיביים, כלומר, כל טקסט יכול להיות בנוי רק על פי אחד מהם. פרקי דרבי אליעזר הוא טקסט הבנוי בצורה מובהקת על פי הדגם המדרשי ומגלה תכונות ספרותיות אופייניות לדגם זה: הפרדה ברורה בין החומר המקראי והחומר המדרשי, וקישורם של החומרים על פי המסורת הדרשנית; עריכת החומר כמסורות נפרדות (העדפת עיקרון-הקישור-לנושא על פני עיקרון-הקישור-ברצף. ר' סעיף 3.3.2); ייחוס החיבור לסמכות תנאית מקובלת; החיבור כתוב כולו בלשון חכמים, ועוד. עובדת השימוש במסורות מן הספרות החיצונית, ואפילו עריכת הסיפורים המקראיים כסדרם הכרונולוגי במקרא, אינם מעידים על תכונות על פי דגם "המקרא המשוכתב". עובדות אלה, כמו גם הימצאותן של מסורות מוסלמיות, וכן של עמדות סותרות כלפי האיסלאם בפרקי דרבי אליעזר (היינמן 1974: 181-199; 1975: שוסמן 1980: 325-326), או של דברי פולמוס כנגד הקראים בתנא דבי אליהו (צוקר 1959: 116-127, 205-219), מצביעות על חדירת אלמנטים חדשים לדגם המדרשי, הנטמעים לתוכו מבלי שהדגם עצמו ישתנה שינוי מהותי. הדגם הקלאסי עדיין שומר על כוחו ועל שליטתו הבלעדית בתחום הקאנוני של המערכת הספרותית. לכן אם אומנם ניתן לשייך טקסטים הבנויים בצורה ברורה על פי דגם "המקרא המשוכתב", כמו דברי הימים של משה רבינו, מדרש ויסעו ואחרים מאלה שאסף ילינק (ילינק 1853-1878), לתקופת הגאונים המאוחרת, אזי מדובר כאן על דגם שולי מבחינת המדרש, ועל טקסטים השייכים לשוליה של המערכת הספרותית. ואם נוסיף לכך את העובדה שהדגם המדרשי תואם, מבחינת התבנית העקרונית שלו, את הדגם הספרותי העקרוני של ספרות החדית' והאדב' הערבית, נראה שבכל מקרה עלינו להוציא את דגם "המקרא המשוכתב" אל מחוץ לתחומי התרבות המוסלמית. נראה לי שיש לקשר את הופעתו לאיזור שהיתה קיימת בו מסורת נוצרית (ואולי גם הלניסטית וביזאנטית) רצופה, ולא מוסלמית, ולתהליכי מגע עם ספרות השייכת למסורת זו (כגון איטליה?).

3.3

דגם הכתיבה הרבני הכללי

דגם הכתיבה של המדרש שתואר עד כה הוא דפוס מובחן ועשוי על פי צרכיו של סוג ספרותי מסוים, שנגזר מתוך דגם כללי יותר – דגם הכתיבה ששימש בתחומי הספרות

הרבנית. ניתן לזהות דגם זה במידה זו או אחרת, כולו או חלק מתכונותיו, בכל מגזרי הכתיבה ה"ספרותית" (להבדיל מן הכתיבה ה"לא־ספרותית" שדובר עליה – ה"תשובות" והאיגרות) הרבנית: בחיבורי ההלכה (המעטים), בקובצי המדרש, בחיבורי המסורה ה"קלאסיים", בחיבורי ספרות הנסתר. מסגרת דיון זו קצרה מלתאר את גילוייו המסוימים של הדגם הכללי בכלל המגזרים האלה, ולכן הסתפקתי בהתייחסות לגילוייו ולבעייתיות הכרוכה בהם בשני הסוגים המרכזיים של הספרות הרבנית: ההלכה והמדדש. לעומת זאת התיאור העקרוני של דגם זה חשוב ביותר להבנת המתרחש במערכת הספרותית העברית בתקופה זו, ולכן ראוי להרחיב בו מעט.

3.3.1

האידיאולוגיה הספרותית המכוונת את דגם הכתיבה הרבני הכללי

3.3.1.0 הקדמה. שני סוגים של אילוצים פועלים על הדגם הספרותי, וקובעים ביחד את אופיו ואת תכונותיו. מצד אחד, הדגם הספרותי תלוי באידיאולוגיה ספרותית כלשהי, המכוונת ומווסתת את מבנהו ואת פעילותו, על־ידי כך שהיא מציגה בפניו שורה של עקרונות, שעליו למלא אחריהם כדי להיחשב דגם לגיטימי לכתיבה. למשל, האידיאולוגיה הספרותית יכולה לעסוק בתקופות שונות בשאלת תפקידה של הספרות ביחס לחברה שבה היא נוצרת, ולהעמיד לספרות בהקשר לכך "תביעות" בעלות אופי עקרוני, כגון שהספרות צריכה "לשקף את המציאות", להיות "ריאליסטית", או להיפך: עליה ליצג מציאות אידיאלית (דתית, מוסרית וכיוצא בזה) ולא את המציאות "כפי שהיא". אולם מצד שני האידיאולוגיה הספרותית איננה יכולה לקבוע איזה דגם כתיבה ישמש למימוש התביעות העקרוניות שהיא מעמידה. אין היא חופשיה לגמרי לבחור מתוך רפרטואר הרכיבים הספרותיים (תמאטיים, קומפוזיציוניים, סגנוניים, רטוריים, פרוזודיים וכיוצא בזה) העומד לרשות הספרות את אלה הנראים לה, ולהרכיב מהם דגם ספרותי כרצונה. היא חייבת להתחשב באילוצים הפועלים על הרפרטואר מצד הדגמים הספרותיים השונים העושים בו שימוש. שכן, רפרטואר הרכיבים הספרותיים הקיים הוא רפרטואר של אופציות; וכיוון שלא כל האופציות שבו ניתנות לניצול באותה מידה, הוא למעשה איננו פתוח במלואו לשימוש ולמילוי צרכים מיידי. במערכת ספרותית יש דגמים ספרותיים אחדים (לעיתים רבים), שכולם משתמשים ברפרטואר קבוע פחות או יותר, וסופי. כשנבנה דגם ספרותי חדש, חלק מן האופציות שמעמיד הרפרטואר הן סגורות בפניו, כי הן ממומשות בדגמים ספרותיים אחרים ולכן נחשבות כ"תפוסות", ורק חלק מן הרפרטואר הוא של אופציות פתוחות, זמינות לשימוש בדגם הספרותי החדש. למשל, כאשר עולה נורמה המעמידה לפני הספרות תביעה לייצוג נאמן של המציאות ונוצר צורך בדגם ספרותי "ריאליסטי" (הנתפס כעיקרון "חדש" גם כאשר קיימים, או אף שולטים, במערכת דגמים הנחשבים "ריאליסטיים"), מגויסים לבניית דגם זה אותם פריטים מן הרפרטואר שאינם נתפסים כ"תפוסים" על־ידי דגמים אחרים שהם, "לא (או פחות) ריאליסטיים". אלה נמצאים פנויים לשאת על עצמם את התפקיד החדש שהציגה הנורמה החדשה. כמובן, אין הם מייצגים נאמנים של המציאות יותר מפריטים אחרים ברפרטואר, אך הצבתם בדגם

העומד באופוזיציה לדגמים שאינם (עוד) "מייצגי מציאות" – הופכת אותם להיות נתפסים כ"מייצגי מציאות נאמנים" (ור' יאקובסון 1970; Even-Zohar 1980). הדגם הספרותי נתון אם כן בין שתי מערכות אילוצים, ונקבע על ידיהן – מערכת האילוצים המוטלת עליו מצד האידיאולוגיה הספרותית, ומערכת האילוצים הפועלת בתוך רפרטואר הרכיבים הספרותיים ("זמינים" לעומת "תפוסים"). דגם הכתיבה הרבני, ככל דגם ספרותי, נתון אף הוא בין שתי מערכות אילוצים כאלה, הקובעות את אופיו ואת תכונותיו.

3.3.1.1 האידיאולוגיה הספרותית שברקע דגם הכתיבה הרבני. האידיאולוגיה הספרותית המכוננת ומוסחת את דגם הכתיבה הרבני הכללי היא תפיסה בעלת אופי קלאסיציסטי מובהק. יש לה כמובן קשר הדוק לאידיאולוגיה הדתית שבמסגרתה היא צמחה, אך ההקשר הדתי הוא מחוץ למסגרת דיון זה. זוהי תפיסה ספרותית שתשומת לב מופנית בראש ובראשונה אל העבר, ולא אל ההווה. היא בוחרת לה מספרות העבר (במקרה זה – מתוך המורשת שלה) יצירה, סוג ספרותי, רובד ספרותי מסוים, ומקנה להם מעמד עליון בהירארכיה הספרותית של ההווה. היצירה שנבחרה מקבלת מעמד של מופת אידיאלי, והופכת להיות מודל הכרחי לחיקוי בכתיבה של ההווה. תהליך זה מלווה בהופעה, ולעיתים בשגשוג, של טיעונים בדבר גדולתם של הדורות שעברו לעומת עליבותם ופחיתותם של דור ההווה, והמסקנה הנובעת מהם היא שתפקידו של דור ההווה, ולמעשה המירב שביכולתו לעשות, הוא למסור הלאה את יצירתם של הקדמונים. יצירה עצמאית ומחדשת של דור ההווה איננה זוכה להכרה רשמית מלאה כמסגרת התפיסה הזאת (למרות שהיא יכולה להתקיים בפועל, ואפילו בהיקף גדול).

3.3.1.2 ביטויים של "פואטיקה מוצהרת". לספרות הרבנית לא היתה מודעות לנורמות הספרותיות שלה, ואף לא עניין לנסח אותן בצורה מסודרת ומאורגנת, לפני חדירת ההשפעה הערבית לתוכה. לכן אין לנו ניסוחים בני התקופה לנורמות הפואטיות של הפיוט, למשל, וכך לגבי הנורמות הספרותיות של הפרוזה הרבנית. יחד עם זאת, ניתן למצוא פה ושם, בדרך אגב, ניסוחים אידיאולוגיים חלקיים שלה. כך למשל, מצויים ניסוחים כאלה שזורים באיגרתו של פרקוי בן באבוי, שנכתבה בשנת 812 אל יהודי קירואן (שפיגל 1965: רמו, דנט) כדי לשכנעם להכיר באוטוריטה של תורת הישיבות הבבליות על פני תורת ארץ-ישראל. תוך כדי העמדת הטיעון לטובת תורת בבל וכנגד תורת ארץ-ישראל, מנסח פרקוי בן באבוי עיקרון חשוב של האידיאולוגיה הספרותית הרבנית. הוא מעמיד בניגוד חד-משמעי את (א) המסירה המהימנה, הלא-אישית, של המסורת המוסמכת (כפי שנעשה בבבל), מול (ב) כל ניסיון שהוא לכתיבה אישית, בת-התקופה, "לא מוסמכת".

כשבח (א) הוא אומר, למשל:

ודברים הללו אין מעיין אותן ומדקדק בהם אלא הותיקין כגון מד רב יהודאי שלא היה כמותו מן כמה שנים עד עכשיו שהיה גדול במקרא ובמשנה ובתלמוד ובמדרש ובתוספות ובהגדות ובהלכה למעשה ולא היה אומר דבר שלא שמע מפי רבו (ההדגשה שלי). (Ginzberg 1929: 3).

וכן:

וכל הדברים הללו שכתבתי אליכם לא מתלמודי ולא מחכמתי אלא ממה שלמדתי מדברי מתלמוד ומהלכה למעשה (ההדגשה שלי). (Ginzberg 1929: 3, 572–573)

בגנות (ב) הוא אומר:

ומקצתן (כלומר, בני ארץ ישראל) מצאו ספרים שלמשנה ושלמקצת תלמוד גנוזין וכל אחד ואחד עוסקין בספרים ופירש לדעתו מה שטלה על ליבו מפני שלא [השיג] מן החכמים הראשונים שילמדו אותם הלכה למעשה (ההדגשה שלי).¹⁰ (שפיגל 1965: רמה)

וכן:

ומיכן אתה למד שתורה שבעל פה שהיא ביד חכמים בישיבה שבבבל ודקדוקי מצות [שב]יד חכמים לא למדו אותה מליבן ולא מחכמתן (ההדגשה שלי). (ליין 1931 ב: 403)

דברים אלה, אף שהם נאמרים בהקשר הלכתי, מתארים למעשה את העיקרון הספרותי המרכזי של הספרות הרבנית בתקופה זו: קבלה שלמה של המופת הספרותי (וכמובן ההלכתי, הרעיוני וכו') של הדורות שחלפו, והקדשת כל המאמץ היצירתי הרשמי לחזרה עליו ולשחזורו. זוהי האידיאולוגיה הספרותית המכוונת את דגם הכתיבה הרבני הכללי, ומשמשת צידוק לרבות מתכונותיו הספרותיות.

3.3.2

תכונותיו הספרותיות של דגם הכתיבה הרבני

דגם הכתיבה הרבני המקובל בז'אנרים הקאנוניים הוא, כאמור, דגם ממוסד למדי בתקופה הנידונה, ראשית המאה העשירית. מאפייניו, שגובשו הן בהשפעת האידיאולוגיה הספרותית שתוארה כאן והן תוך מאבק עם דגמים אחרים לכתיבה שנדחו במשך הזמן (למשל הדגם של הספרים החיצוניים), הם בולטים וניתנים לזיהוי ולשיוך באורח חד־משמעי. על טיפוסיותם של תכונותיו תעיד העובדה שבדגם הכתיבה האלטרנאטיבי שהציגו הקראים, ושחדר (החל מסעדיה גאון) גם לכתיבה הרבנית, הוחלפו דווקא מאפיינים אלה באחרים, לעתים במאפיינים מנוגדים במפורש (על כך בסעיף 4.2.2).

(א) קבוצה שלמה של מאפייני דגם הכתיבה הרבני קשורה לכיוון הקלאסיציסטי שהטילה עליו האידיאולוגיה הספרותית. אלה מאפיינים שקיומם נובע מן המאמץ להסוות את העובדה שהחיבור הרבני הוא בן התקופה שבה חובר, ולהציגו כחיבור קדום, מתקופת המשנה והתלמוד. לכאן שייכות התכונות הספרותיות הבאות:

(1) ייחוס החיבור למחבר קדום. בדרך כלל מיוחס החיבור לדמויות מן המשנה והתלמוד ונקרא על שמו, או נקרא כשמו של חיבור קדום, הנזכר במקורות העתיקים, ומוצג כאילו הוא החיבור העתיק (ר' סעיף 3.2). זאת בשונה מן הספרות הפסבדואפיגרפית, שבה מיוחסים חיבורים לדמויות מקראיות (אדם, תנוך, נח ועוד) (ור' סגל 1943: קז). הייחוס למחבר קדום מקובל הן בחיבורים הרבניים הקאנוניים, כגון במדרש, והן בחיבורים הרבניים הלא־קאנוניים, כגון בספרות הנסתר. למשל:

¹⁰ מ"מ[ן החכמים] ועד "למעשה" ההשלמה לפי כתבי־יד אחר. ראה שפיגל 1965: רמה.

ספר יצירה מיוחס לעיתים לאברהם ולעיתים לר' עקיבא; היכלות רבתי והיכלות וטרתי מיוחסים לר' ישמעאל; ספר הישר מיוחס לר' עקיבא, וכן החיבור אלה בית דר' עקיבא (צונץ-אלבק 1954: 74); שיעור קומה מיוחס לר' ישמעאל (Scholem 1965: 36).

סעדיה גאון מנסח עניין זה בצורה מפורשת בתשובתו לקראי אבן סאקויה, אם כי על דרך הגינוי. הגינוי מוסבר בזה שסעדיה גאון מתייחס לחיבור של ספרות הנסתר, המותקף על ידי הקראים כחיבור רבני, והוא נמצא בעמדת התגוננות:

[...] ואני משלים הדבר על שיעור קומה ואומר כי שיעור קומה לא נתקבצו עליו דברי כל החכמים, מפני שאינו לא במשנה ולא בתלמוד ואין לנו דרך שיתברר לנו בה אם הוא דברי ר' ישמעאל או לא, ואולי איש אחר אמרם על שמו, כמו שנראה רבים מהספרים קדוים בשמות אנשים שלא עשו אותם, אבל חיבורם אחרים ונתנו עליהם שם אחד מגדולי החכמים כדי לשום שם גדול לספריהם. (האלברשטאם 1885: 21, 283.)

(2) מחבר אנונימי. האלטרנטיבה לייחוס החיבור למחבר קדום היא האנונימיות: החיבור איננו מיוחס למחבר קדום, אך גם אין נזכר בו שמו של מחבר בן התקופה. יתר על כן, אין נשמע קולו של המחבר, בהקדמה או בגוף החיבור, בצורה של דיבור בגוף ראשון (כפי ששכיח כל כך בדגם הכתיבה השאול מן הערבית, ר' סעיף 4.2.2 [2]). המחבר בן התקופה אינו נוכח כלל בחיבורו; החיבור מוצג כמעביר מסר קולקטיבי, על-איש, ללא תיווך המחבר.

(3) טשטוש והעלמה של כל פרט שיש בו כדי להצביע בצורה ישירה על זמנו ומקומו של החיבור – פרטי דיאליה, שמות מקומות, עובדות גיאוגרפיות, ציוני זמן, שמות אנשים וקבוצות דתיות בנות התקופה, וכיוצא בזה. אין פירוש הדבר שאין התייחסות אל המציאות בת התקופה; קיימת התייחסות כזו, אך היא חייבת להימסר דרך מודל המציאות העתיק של ספרות המשנה והתלמוד, שהוא "סגור" ומאובן בתקופה זו (ר' בהמשך, סעיף 3.2.3). ההתמדות על פיו מסלקת את כל פריטי המציאות הישירים והגלויים, ומעבירה רק את מה שיכול להימסר באמצעות הסטריאוטיפים המוכנים-מראש הקיימים במודל. ההתייחסות אל המציאות בת התקופה נמסרת, אם כן, באמצעות מודל שהוא כבר בלתי-כשיר להעביר אותה, והיא מטושטשת ומוסווית מאד על-ידי הסטריאוטיפים הספרותיים. למשל, שמות מקומות מן המקרא מופיעים לא כשמות אמיתיים, אלא כשמות מושאלים: חמת, גוש חלב, מופיעים בספרות הגאונים כשמות "מושאלים שנופלים על 'חמאה' ר'חלב' ולא נתכוונו לערי ארץ-ישראל, אלא למקומות באפריקה שמשם הביאו חמאה" (אברמסון 236–237); עיקר-אמונה של קבוצה דתית מנוסח כמאמר מפיה של סמכות רבנית כביכול: דברי כת הסאפיא (אלצאבא'ה) מובאים כדבריו של ר' סבייה' (ליברמן 1970: 25–26); החומר הפולמוסי בן התקופה בתנא דבי אליהו מוצג בו בתבנית הידילוג המשנאי. מצב זה הקשה מאוד על זיהוי בעלי הפלוגתא של בעל המדרש וגרמה לריבוי ההשערות לגביהם: נוצרים, אמגושים, קראים (צוקר 1959: 116–127; 203–219); וראה דוגמא נוספת בסעיף הבא, 3.3.3, על המעבר מדגם לדגם.

(4) חלק ניכר מן החומר הספרותי מוצג כציטוט מפייהן של דמויות סמכותיות. הציטוט מופיע עם סימני המסירה (ר' סעיף 3.2), כדי לחזק את הרושם של מסירה מהימנה, ובכך את רושם האותנטיות של היצירה כולה. החיבור נראה כמבחר מתוך

חומר קיים, ולא כחידוש בן התקופה. דוגמאות לכך מצויות בכל הסוגים הספרותיים הרבניים: הלכה (למשל מורל 1982: 47–50) מדרש (אפשטיין 1957: ס), ספרות הנסתר (Scholem 1971: 508) ואפילו איגרות (בר 1967: 196).

(ב) יצירת רצף הטקסט בדגם הכתיבה הרבני מאופיינת בהעדפה ברורה של עיקרון־הקישור־לנושא על פני עיקרון־הקישור־ברצף. רצף הטקסט נבנה כצידוף של יחידות־טקסט נפרדות ועצמאיות, שכל אחת מהן מתקשרת לנושא כללי משותף, ולא דווקא לזו הסמוכה לה: יחידות של מדרשים נקשרות לעניין מסוים הנדרש בפסוק מן המקרא; יחידות של פסיקות הלכתיות מתקשרות לבעיה ההלכתית הנידונה; יחידות של אמרות נקשרות לנושא כללי מסוים (מוסרי, אמונתי וכו'). היחידות הן בדרך כלל שוות ערך ואלטרנטיביות, והרצף נבנה מהעמדתן זו ליד זו, ולא בדרך של יצירת קישורים ברצף ביניהן (למשל של עלילה, איחור וקדימה בזמן, אחדות של דמות, וכיוצא בזה).

(ג) נעדרת "תפיסת־חיבור", כלומר, תפיסה של החיבור כיחידת־טקסט שלמה, בעלת ערך ספרותי ונודמות ספרותיות משלה. החיבורים הקיימים מאופיינים בחוסר ארגון שיטתי של החומר הספרותי המובא בהם (ר' למשל מרגליות 1938: 36), ואין בהם הקדמה המתייחסת לעקרונות כתיבת החיבור ולמבנה שלו.¹¹

אופייני להיעדר "תפיסת־החיבור" הוא גם הנוהג להציג מובאות מחיבורים אחרים כאילו הן מסורות שנמסרו מפיו של המחבר שהחיבור מיוחס לו, נוהג שמשמעותו היא העברת המובאות מדגם של "טקסט שבכתב" אל דגם של "טקסט שנמסר בעל־פה". אפשטיין מתאר זאת כך (ור' גם אלבק 1967: 18):

את ספר היובלים הוא יחסו הקדמונים לר' פנחס בן יאיר. ודרך הקדמונים הוא, כשמביאים מאמרים מאיזה ספר שהיה לעיניהם, יקראו את המאמרים ההם על שם החכם שהספר הוא היה מיוחס אליו. כשמביאים דרך משל איזה דבר מתורת כהנים יאמרו: תני ר' חייא, ואם מהספרי יאמרו: תנא ר' שמעון בן יוחאי, לפי שהספרא היה מיוחס לר' חייא והספרי לרשב". בדומה לזה התנהג בעל מדרש תדשא והתחיל: אמר ר' פנחס בן יאיר [...] (אפשטיין 1957: קלו)

גם ר' משה הדרשן (פרובאנס, המחצית הראשונה של המאה האחת עשרה), למשל, נוהג כך כשהוא מביא ממדרש תדשא בשם ר' פנחס בן יאיר, מתנא דבי אליהו בשם "אליהו אומר", מפרקי דר' אליעזר בשם "ר' אליעזר אומר" (אלבק 1967: שם); כלומר, כאילו אלה מסורות שבעל־פה, ולא מובאות מתוך חיבורים. זוהי עדות לכך שהיעדר "תפיסת החיבור", הקשור קשר הדוק במעמדו הנמוך של החיבור בספרות הרבנית בבבל, ממשיך להיות חלק מדגם הכתיבה הרבני זמן רב לאחר השינוי במעמדו של החיבור ובמידת השימוש בו, ובמדכו ספרותי אחר.

(ד) לשון הכתיבה של דגם הכתיבה הרבני היא, כפי שהוזכר כבר, ארמית או עברית של לשון חכמים, כשבחיבורים הבבליים הנטיה היא לארמית, ובחיבורים

¹¹ ההקדמה לספר הלכות גדולות איננה כמוכן הקדמה כמוכן המתואר כאן, אלא "דרשה בשבח התורה" עצמאית, שהקשר שלה לחיבור אותו היא מקדימה הוא עקיף ואידיאולוגי בלבד, והיא איננה מתייחסת ישירות לתוכנו. ר' על כך אופטוביצר 1940; שפיגל 1965: רסא. היא נמצאת רק במהדורה אחת של החיבור (הילדסהיימר, ברלין 1888), שקיבלה את עריכתה האחרונה מחוץ לבבל (אסף 1955: קטס–קע), ולא מן הנמנע שהיא צורפה לחיבור זה מאוחר יותר, כשכבר היה מקובל הדגם של החיבור הכתוב, שקיומה של הקדמה היה חלק מן המבנה שלו.

הארץ־ישראלים הנטיה היא לעברית של לשון חכמים. בתקופה שלפני סעדיה גאון לא מקובלת כתיבה רבנית בערבית, וגם לא בעברית מקראית.

3.3.3

מצבו של דגם הכתיבה הרבני

בראשית המאה העשירית נמצא דגם הכתיבה הרבני, שמאפיינים בולטים שלו תוארו כאן, בסופו של תהליך התמסדות ממושך. מבחינת הקהל של הספרות הרבנית, פירוש הדבר הוא אפשרות לזיהוי מיידי וחד־משמעי של הטקסטים הבנויים על פיו, ומכאן, סיפוק ציפיותיו של קהל־שומעים (וקוראים) קבוע; מבחינת הדגם עצמו, להיות במצב של התמסדות בדרגה גבוהה פירושו לאבד את יכולת הגמישות וההתפתחות שלו. שכן כאשר הדגם נמצא במצב התמסדות בדרגה גבוהה, לא רק הפונקציות שהוא מעמיד וכן היחסים ביניהן הופכים להיות קבועים; אף הפריטים הנושאים על עצמם פונקציות אלה הופכים להיות קבועים ובלתי ניתנים להמרה. מתגבש רפרטואר קבוע של צירופים מוכנים־מראש, שנעשה בו שימוש בנסיבות הנוטות לחזור על עצמן. הפריטים המופיעים שוב ושוב הופכים להיות מזוהים עם הפונקציות שהם נושאים, ומתבטל האופי האופציונאלי, הפתוח, של הדגם, ועמו כושר ההתפתחות והדינאמיות שלו. טענה זו בדבר התמסדותו הגבוהה של דגם הכתיבה הרבני מתבררת יותר, כאשר בוחנים איך מגיב דגם זה לחומד ספרותי "זר", שמוצאו מן השוליים של הספרות הרבנית הקאנונית, והוא בנוי על פי דגמים אחרים, לא מקובלים עליה. יש להזכיר, שככל שדרגת המיסוד של דגם גבוהה יותר, כן הוא נוטה פחות לקיים מגע יצרני עם דגמים אחרים. לכן אם מתקיים מגע יצרני, הרי אופן התקבלותו של החומר הספרותי החדש לתוך הדגם הותיק הוא אינדיקאציה מאלפת מאוד על מידת התמסדותו של הדגם. הדוגמאות הבאות יראו, שדגם הכתיבה הרבני קולט לתוכו פריטים חדשים רק לאחר שעברו תבנות־מחדש על פיו והותאמו אליו. הם הוטמעו בתוכו וסוגלו אליו, מבלי ששינו בו מאומה. לענייננו יספיקו הדוגמאות הקצרות הבאות:

(1) סיפור אלדד הדני מצוי בידינו בשלוש גירסאות, שלושתן בצורת איגרות מסוף המאה התשיעית (ר' סעיף 3.1.3). חלקים מסיפור זה מופיעים במדרש בראשית רבתי (מבית מדרשו של ר' משה הדרשן שנזכר קודם) כשהם ערוכים ומעובדים בהתאם לדפוס הספרותי של המדרש – הם מוצגים כמדרש על פסוקים מספר בראשית. קטע אחד, למשל, מוצג כמדרש על הפסוק בראשית ל', כ"ד, על־ידי הנוסחה המסמיכה מדרש לפסוק, ובצירוף ציון הסמכות שמסרה אותו: "כיצד הלכו שם, אמרו רבותינו, בשעה שעמד ירבעם בן נבט וכו'" (אלבק 1967: 125). הקטעים מסיפורי אלדד הדני שבאיגרות נבחרו ושובצו לפי צורך המדרש, ולא לפי סדרם המקורי, וסולק הדיבור בגוף ראשון המופיע באחת האיגרות (אפשטיין 1950: 1, נ-נה) והמתאים לצורה הספרותית של האיגרת. הרגיסטר הלשוני כמעט לא שונה, כי בשני המקרים לשון הכתיבה היא עברית של לשון חכמים.

(2) במבוא למדרש בראשית רבתי מצביע אלבק על כך שמדרש זה השתמש בחומר מתוך צוואות השבטים השייך לספרים החיצונים (אלבק 1967: 17-18), ומנסה להראות על סמך קטע אחד (שם, 180) שצוואות השבטים נכתבו במקורן בעברית. יש

לפנינו אם כן דוגמא של חדירת חומר ספרותי מן הספרים החיצונים, שהיה כתוב ככל הנראה בעברית מקראית או מעין-מקראית, אל תוך המדרש, הכתוב ביסודו בעברית של לשון חכמים. כיוון שהמקור העברי לא נשמר, אי-אפשר לעמוד על העיבוד הלשוני שנעשה לקטע זה; אך אם נשווה את הקטע שהצביע עליו אלבק עם התרגום היווני של צוואות השבטים (ואפילו באמצעות התרגום המחודש לעברית של הרטום [הרטום 1969-1958: 5, 51-52]), נוכל לראות שהעיבוד המדרשי הוציא את הסיפור שבקטע מהקשרו, הביאו כדברי הסבר מפי רבותינו לפסוק מקראי ("ויחשבה לזונה", בראשית ל"ח, ט"ו), וכן השמיט את דברי הקישור העלילתי, ובעיקר את קול המספר, יהודה, המספר בגוף ראשון על פגישתו עם תמר. סיפור פגישת יהודה ותמר נכנס למדרש תוך שינוי התבנית הספרותית המקורית שלו.

דוגמה נוספת היא העיבוד של מדרש תדשא לחומר ספרותי מתוך ספר היובלים מן הספרים החיצונים, שגם הוא היה כתוב ככל הנראה עברית מקראית (אפשטיין 1957: קל-קמג; אלבק 1967: 16-17).

(3) התשובות ששלחו הגאונים לתפוצות ישראל נקבצו כידוע בקבצים מיוחדים ונשמרו בצורה זו. במשך הזמן הפכו קבצים אלה לחיבורים קאנוניים של ספרות ההלכה, כפי שמעידים למשל שאלה שהופנתה אל יוסף אבן מיגאש (ספרד, 1077-1141) ודברי תשובתו עליה (ר' הע' 1 בפרק זה), וכן דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה (ר' על כל העניין אסף 1955: ריז-רכ). שינוי המעמד, מ"איגרת" (טקסט שאין לו מעמד קאנוני) ל"חיבור הלכתי" (טקסט קאנוני), הביא בעקבותיו שינוי בדגם הספרותי. קובצי האיגרות עברו תהליך של סילוק מאפייני דגם האיגרת הלא-קאנוני, והתאמתם לדגם הכתיבה הרבני הקאנוני. תהליך זה כלל מחיקת נוסחי הפתיחה והסיום האופייניים לאיגרת; מחיקת שמות אנשים, מקומות, תאריכים ופרטי ריאליה אחרים, והחלפתם ברפרטואר פריטים תלמודי מוכן: שמות האנשים הוחלפו בשמות הסתמיים "ראובן" ו"שמעון" (ור' אסף 1955: ריז; אלון 1978: 2, 1263-1266, הנותן לכך הסברים אחרים); שמות מקומות צוינו בביטוי "מדינת הים"; ציוני סכומי כסף במטבעות בני התקופה הוחלפו בביטויים "מאה מנה", "מאה דינארין" (Mann 1970: 10-11). מן הצורה הספרותית הקדומה של האיגרת נשארה רק נוסחת הפתיחה "וששאלתם", וכן פניות בגוף שני בתוך הטקסט.

לשינוי זה בדגם הספרותי יש משמעות, שולית מבחינתנו, בשביל ההיסטוריון הרוצה להיעזר ב"תשובות" כמקור היסטורי (השווה אסף 1918: 10); יש לו משמעות מכריעה מבחינתנו כאינדיקציה על מצבה של המערכת הספרותית הרבנית. במערכת ספרותית דינאמית, המעמד מוקנה לדגם הספרותי, כלומר: דגם ספרותי יכול לשנות את מעמדו במערכת, ולהפוך מדגם קאנוני לדגם לא-קאנוני, או להיפך. במערכת במצב סטטי, קפוא, המעמד מזוהה עם הדגם הספרותי, ולכן הדגם אינו יכול לשנות את מעמדו בתוכה: או שהוא קאנוני, או שהוא לא-קאנוני. שינוי במעמד יכול לחול על פריטים בודדים ויחידות הקטנות מדגמים שלמים, אבל אז הוא כרוך בהחלפת הדגם הספרותי שהם מאורגנים על פיו. במעבר ממעמד למעמד הם עוברים תבנות-מחדש על פי הדגם הספרותי המזוהה עם המעמד החדש. העובדה שה"תשובות" עברו שינויים בדגם הספרותי עם שינוי מעמדן במערכת, מעידה על תהליך של זיהוי המעמד עם הדגם, תהליך שפרושו כניסה למצב של היעצרות (סטגנאציה).

(4) דוגמה נוספת לתבנות־מחדש שעובר חומר ספרותי "זר" כשהוא מתקבל לתוך דגם הכתיבה הרבני היא זו של החיבור מדרש אגור. צוקר הראה (צוקר 1954: כ-לט) שמדרש זה, שנחשב ל"תוצרת המסורת התנאית", ועל כל פנים לחיבור קדום (שם, כ-כא), הוא מדרש המתבסס הרבה על פרשנות המקרא של סעדיה גאון, והביא לכך דוגמאות רבות. העניין של צוקר היה להוכיח שזהו מדרש מאוחר (לא לפני שנת 931, שם, לה); לנו יש עניין בדוגמאות שהביא, שבהן הוא מעמיד את קטעי פרשנות המקרא ה"מקוריים" בצד קטעי המדרש המקבילים, כדוגמאות של מעבר מדגם כתיבה לא־רבני (ואפילו אנטי־רבני, כפי שיתואר בהמשך [סעיף 4.2.2]) לדגם הכתיבה הרבני. אביא דוגמה אחת מתוכן:

סעדיה גאון כותב בפירושו,¹² בענין הצפרדעים והארבה, כך:

ואעלם אן אלג'ראד אלי יומנא הדי'א לא סביל לה עלי אן יאכל מן בלד מצר [ת'מרה ואח]־דה ולא חבה ואחדה כל תדי...באלשאם [לם] יול ילחם אלנבאת ואן יבלג אלשג'דתין אלתי אחדאנד)המא מן עמל אלשאם ואלאכ'רי מן עמל מצר פאד'א בלג הנאך וקף ולם יתעד ד'לך'ומא טאר מנה ווקע פי עמל מצר לא סלטאן לה פי ד'וק שי אלבתה ת'ס נקול פאן כאן אלסכב פי הדי'א דעא משה רבנו פהו קד דעי איצ'א פי אזאלה אלצפרדעים וקד בקי מן אלחמאס'יח אלי יומנא הדי'א פי אלניל פמא באל אלג'ראד לם יבק מן אד'איה שי ונג'יב ען הדי'א באנה אסתת'ני פי אלצפרדעים וקאל רק ביאור תשארהנא פבק[ית] ולם יסתת'ן פי אלג'ראד כשי אד' קאל ויעתר אל יי קול עאם פלד'לך זאל אד'איה ען אלבלד (ההדגשות שלי). (צוקר 1954: לח-לט)

דע שהארבה עד ימינו אלה איננו אוכל מארץ מצרים בשום פנים, אפילו לא פרי אחד, או גרגר אחד. יתר על כן, תוכל לראות, [ש]בארץ ישראל הוא איננו חדל להזיק לצמחים; ואם הוא יגיע לשני עצים, שאחד מהם הוא מאיזור ארץ ישראל, והשני מאיזור מצרים, הרי באשר יגיע לשם (כלומר למצרים) ייעצר, ולא יעבור הלאה. ואלה ממנו שיתעופפו ויגיעו לאיזור מצרים, לא יוכלו לטעום [מעצי מצרים] כלום. ואנו אומרים גם זאת: אם הסיבה לכך היא תפילת משה רבינו, הרי הוא התפלל גם לסילוק הצפרדעים – אבל נותרו תנינים בנילוס עד ימינו אלה, מדוע [רק] לנוקו של הארבה לא נותר זכרו? על כך נענה שהוא נקט לשון מיוחדת לגבי הצפרדעים ואמר: "רק ביאור תשארהנא", והן נשארו. ואילו לגבי הארבה לא נקט שום לשון מיוחדת כאשר אמר: "ויעתר אל יי", בניסוח כללי; ולכן כלה נזקו מן הארץ.

ואילו מדרש אגור מעבד את דברי סעדיה גאון כך:

ר' יצחק אומ', הרי הוא אומר בצפרדעים, רק ביאר תשארהנא, ונאמר בארבה, לא נשאר אחד. עדיין יש בכולן חיות משכלות והורגות בכל שנה, והגובאי אינו יכול לתבל את כל האילנות. ומה הפרש בין זה לזה. אלא הארבה, משה רבינו נתפלל שיעקר, שנ' ויצא מעם פרעה ויעתר אל יי. אבל הצפרדעים לא נתפלל משה רבינו עליהן שיעקרו, אלא שלא זיוקו את פרעה, שנ' ויצעק משה אל יי. (על פי Enelow 1933: 354 ; ור' צוקר 1954: לח).

המדרש החליף את הרגיסטר הלשוני (מערבית לעברית): מחק את פריטי הריאליה: שם העץ, שמות החיות, פרטים גיאוגרפיים, ציון הזמן; השמיט את הדיבור בגוף ראשון, המספק את נקודת המבט האישית של המחבר; ניסח את הדברים כאמירה בעלת אופי כללי, על-זמני ועל-אישית; הוסיף אזכור של הסמכות המוסרת. הרעיון הפרשני של סעדיה גאון נקלט לתוך המדרש, אך הדגם הספרותי, שהוא היה בנוי על פיו – הוחלף. ארבע הדוגמאות שהובאו כאן מראות שחומר ספרותי לא־קאנוני – והספרים

¹² צוקר איננו מצייין מראה מקום לקטע זה.

החיצוניים, האיגרות, פרשנות המקרא, הם כולם ז'אנרים לא-קאנוניים מבחינת הספרות הרבנית בתקופה זו – יכול היה לחדור לתוך דגם הכתיבה הרבני רק תוך תבנות-מחדש על פי דגם זה. משמעות הדבר היא שהדגם הרבני היה קבוע ומגובש, כלומר, שהיה לו מאגר פריטים ששימש שוב ושוב לאותן הפונקציות, עד כדי זיהוי הפריטים עם הפונקציות שהם נשאו. זיהוי זה חסם את הדרך בפני חדירת פריטים חדשים לדגם: ורק אותן פונקציות שהצליחו להשתמש במאגר הפריטים הקיים מבלי ליצור ניגודי אינטרסים עם הפונקציות המזוהות עם פריטים אלה, נקלטו בדגם הרבני. זהו דגם שאפשר לקרוא לו דגם "סגור", כי מידת היכולת שלו לבוא במגע עם דגמים אחרים הקיימים במערכת (או במערכות שכנות) ולהתפתח, היא מוגבלת ביותר.

3.4

הדגם של הפיוט

דפוסי הכתיבה הרבניים שתוארו עד כה היו כולם בתחום כתיבת הפרוזה. ואילו בתחום השירה התפתח בספרות הרבנית הקאנונית הז'אנר של הפיוט. גם הוא, כמו ההלכה והמדרש, היה קשור בצרכים הדתיים (במקרה זה, הליטורגיים) של הציבור היהודי, ופותח כדי למלא צרכים אלה. המחקר המפותח בתחום זה כבר מעמיד היום, הן בעבודות מפרטות והן בעבודות מסכמות,¹³ תמונה ברורה למדי של אופיו, דפוסיו והתפתחותו ההיסטורית של הפיוט. אין צורך אפוא לחזור ולסכם בעבודה זו דברים ידועים, אלא די להעיר מה משתמע מדברים אלה לגבי מצבם של דפוסי הכתיבה של הפיוט בסביבות ראשית המאה העשירית.

נראה שהפייטנות של תקופה זו מתאפיינת בראש ובראשונה בדבקות במודלים הקלאסיים של הפיוט, שהתגבשו ונקבעו עוד בתקופה הביזנטית. פליישר מתאר דבקות זו כך:

לא היה עוד שום קושי באמירתם של אותם פיוטים פעמים הרבה; אדרבה, חולשתה של הפייטנות היוצרת בת-התקופה כמו הזמינה דבקות ביצירות קדומות יותר, שכבודן הלך וגדל עם הזמן גם משום קדמותן. תפקידו של החזן שוב לא היה, כרוב המקרים, להעמיד תפילות מפוריטות חדשים לבקדים, אלא לבצע בצורה נעימה וערכה לאוזן, בשיתוף מוצלח עם מקהלתו, יצירות שנכתבו זמן רב לפניו וכבר נקבעו פחות או יותר כמיני תוכניות קבע למעמדים הליטורגיים למיניהם. החזן המאוחר נתבקש לכל היותר, אם רצה לעשות רושם על הקהל, להוסיף לקומפוזיציות הקדומות איזה פזמון או 'רהט' משלו, או להחליף בהן מרכיב זה או אחר בקטע מקודי או בקטע של פייטן אחר. הוא יכול היה להוסיף 'מצדר' למערכת יוצר של פייטן קדם, או לשלב בה, או להחליף בה, מרכיב איזה-שהוא. שום יוזמה אחרת לא נדרשה ממנו עוד. (פליישר 1975: 322)

מעמדם היוקרתי של הדגמים הקלאסיים של הפיוט התבטא בכמה עניינים, שהעיקריים שבהם הם: (1) בתפקיד הפעיל שמילאו יצירות פיוטיות מן התקופה הקלאסית בפראקטיקה הליטורגית של התקופה: בבתי הכנסת של התקופה אמרו

¹³ ראה ביבליוגרפיה מפורטת אצל פליישר 1975: 487–510; 1984: 743–752. עיקר המחקר בתחום זה נעשה כיום בידי ע. פליישר, ועל מימצאיו החשובים במחקריו הרבים אני מסתמכת, גם אם אינני תמיד שותפה לתפוסותי לגבי ההיסטוריה של הספרות העברית בתקופה זו.

בעיקר קדושתאות של ינאי, שמעון בירבי מגס, אלעזר בירבי קליר (פליישר 1974: 20; 1975: 289; 1977: 250). (2) בעובדה, ששינויים בנוהגים הליטורגיים, כגון עליית מעמדה של המקהלה (פליישר 1974: 16-19; 1975: 133-136, 290-292), או המעבר מסדרי הקריאה התלת-שנתיים (על פי מנהג ארץ-ישראל) לסדר קריאה חד-שנתי (על פי מנהג בבל) (Mann 1940: 1, 3-19; פליישר 1974: 25-26; 1975: 292-293; 1980: 25; אליצור 1981), לא הביאו לדחיית הקדושתאות הקלאסיות מפני קדושתאות מקוריות וחדשות. הפייטנים בני התקופה, כגון האנונימוס, שלמה סולימן אלסנג'ארי, יוסף אלברדאני ואחרים (פליישר 1974: 26; 1975: 283, 290-294; אליצור 1981: 212), לא כתבו מערכות חדשות של קדושתאות, אלא ערכו מחדש את הקדושתאות הקלאסיות, על פי מעמד האיברים בתוכן: את מקומם של האיברים שמעמדם במערכת הקדושתא היה "קבוע" ו"הכרח" מילאו קטעים מן הקדושתא הקדומה, ולו מצומצמים עד למינימום של סטרופה אחת את מקומם של האיברים שמעמדם היה "משתנה", "לא מחויב" מילאו קטעים חדשים, 'פזמונות' כתובים בידי פייטנים מאוחרים. גם אם הסתמנה מגמה בפייטנות המזרחית לצמצם בקטעי הקדושתא הקדומה ולהרחיב בקטעי הפזמונות, עדיין אין כאן ערעור של הדגם הקלאסי, אלא ניצול, אולי עד למכסימום, של מידת החירות הנתונה בתוכו. (3) בעובדה, שהדגם הזה של הקדושתא המאוחרת חודר גם אל היוצר, המהווה את עיקר כתיבתם העצמאית של פייטני התקופה (ר' פליישר 1984: 186-192). תבנית הקדושתא של סטרופה עתיקה קטועה (המציגה אלפבית קטוע) ואחריה פזמון מאוחר, שהיא תוצאה של עריכת קטעים חדשים וישנים וצירופם יחד, מחוקה במרכיבים אחדים ממערכת היוצר הנכתב כולו בידי פייטן אחד, כשהוא מעמיד סטרופה שהיא "כמעט תמיד אחת בלבד, באלפבית קטוע מלכתחילה, והוא שהוסיף עליה את הפזמון המקהלתי" (פליישר 1975: 308. על עניין היוצר: פליישר 1975: 302-311; 1980: ב; 1984: 87-472; אליצור 1981: 213 ואילך). כלומר, גם הסוג הפייטני שבו נעשה עיקר היצירה בתקופה זו, ושחלקים ממנו עדיין נמצאים בעיצומם של תהליכי התפתחות והתגבשות - מתבנת על פי דגם שרכש לו יוקרה כדגם קלאסי.

הדבקות שמגלה הפייטנות של ראשית המאה העשירית - להוציא את סעדיה גאון - בדגמים של הפייטנות הקלאסית אופיינית לתקופה פוסט-קלאסית, המאמצת לה מודל קלאסי נערץ כמודל היחיד הראוי לחיקוי, ומגינה עליו באמצעות פואטיקה נורמאטיבית חמורה המכוונת לשמרו (אמנם אין הדברים אמורים במקרה שלנו בפואטיקה נורמאטיבית שנוסחה בכתב, אך אין ספק שהיתה ידועה ומוכרת, ועל מידת חומרתה והשמירה הקפדנית עליה אפשר ללמוד מן הפיוטים עצמם). הרצון של ממסד ספרותי מסוים לשמר דגם קלאסי מעמיד פואטיקה הקובעת לדגם חוקים שהולכים ונעשים נוקשים וחמורים יותר ויותר, והם הופכים אותו בהכרח לדגם מפושט מצד אחד ומוגזם מצד שני, דגם שאפשר אפוא לכונו - בלי משמעויות הלוואי ההערכתיות - "מדורדר", או "אפיגוני". סימנים כאלה של אפיגוניות נמצאים בפייטנות בת התקופה: פישוט המודל הקלאסי מתבטא בהפיכת היסודות הלמדניים למוטיבים קונוונציונאליים וצפויים מראש בהקשרים קבועים, בהיעלמות יסוד החידתיות מן הפיוט, ביתור על קישוטיים תבניתית ועל העושר הלשוני של הפיוט הקלאסי (פליישר 1975: 322-323); ההגזמה ניכרת בריבוי קישוטי תבנית במערכות פיוט אחדות, כמו בקדושתאות,

הארכה מופרזת של הקטעים הבודדים בהן (שם, 290). תיאור קצר זה של הפיוט מבקש להדגיש את המגמה הדומיננטית במצבו של הפיוט כחלק מן הגוף הקאנוני של המערכת הספרותית היהודית בת תקופה. על־כן הוא מתייחס לתהליכים שחלקם התפתחו ובשלו גם לאחר ראשית המאה העשירית, ומתעלם, מצד שני, מנסיונות חידוש בפייטנות המסתמנים בתקופה זו (בעיקר החל מיצירתו הפייטנית של סעדיה גאון, ר' פרק ו'), משום שהם נראים שוליים, או יוצאי דופן, לעומת המגמה המרכזית.¹⁴

3.5

סיכום: מצבם של הדגמים הספרותיים הרבניים

מן התיאור של הדגמים הספרותיים הרבניים מסתמנת תמונת־המצב הבאה: בתחום החשוב והיוקרתי ביותר של הספרות הרבנית – תחום ההלכה – עדיין שליטות הנורמות הספרותיות של יצירת טקסטים ומסירתם בעל־פה. אלה הן הנורמות הרשמיות של העיסוק בהלכה, וכתוצאה משליטתן במרכז הספרות הרבנית לאורך תקופה ארוכה כל־כך (למן ימי הבית השני) ודחיקתה של הכתיבה לתחומי הצרכים "הפרטיים", לא התפתחו בספרות הרבנית דגמי כתיבה רשמיים. הצורך בדגמי כתיבה, שהתעורר בקשר לביסוס ההגמוניה של הישיבות הבבליות בעולם היהודי, התמלא, בהיעדרם של דגמי כתיבה רשמיים, על־ידי הדגם של האיגרת. לדגם זה היה באופן מסורתי מעמד של דגם "שמחוץ לספרות", שחוקי "הספרות" לא חלים עליו, ולכן נמצא זמין למלא את התפקיד של העברת המסר של ההלכה הבבלית, מבלי לסתור את הנורמות הרשמיות של המסירה שבעל־פה. לכן אנו עדים בתקופה זו לפריחה של ספרות ה"תשובות", הבנויות בדגם האיגרת.

בתחומים אחרים של הספרות הרבנית (כגון המדרש, אך לא רק בו) שליט דגם קלאסיציסטי, שהנורמות שלו, וכן רפרטואר הפריטים שלו, נקבעו אף הם מאות שנים קודם לכן. הוא נמצא בתקופה זו כמצב של התמסדות בדרגה גבוהה, המתבטאת ברפרטואר פריטים ופונקציות קבוע ובחזרה על תבניות קבועות, עד כדי כך שקליטת חומרים חדשים אפשרית רק תוך כדי תבנות־מחדש, והמרת הפריטים החדשים בפריטים המוכנים של הרפרטואר. זהו סימפטום לאיבוד היכולת של דגם מרכזי

¹⁴ כך מסכם פליישר את סוף דרכה של הפייטנות המזרחית בלשונו: "בשעה שהגיעה לספרד כבר היתה הפייטנות המזרחית שרויה באפיסת כוחות כמעט גמורה, סוגיה הקומפוזיציוניים היו מפורקים ומפוררים, תבניותיה הקלאסיות היו מיושנות, הפרוזודיה שלה היתה לאה ורופסת, ותכניה היו מדולדלים. אפילו בלשונה שררה מבוכה גדולה, בשל חידושי המהפכניים של סעדיה גאון, שמבית מדרשו יצאו, כזכור, ראשוני הפייטנים הספרדים. שירת הקודש המזרחית הגיעה לקצה דרכה. גם אלמלא קם המרכז הספרדי החדש לטאטא את שאריותיה צריכה היתה לבקש דרכי ביטוי חדשים. אבל פייטני המזרח לא עצרו כוח להביא את שירתם לכלל חידוש. בין משום שנס ליחם, ובין משום שכבדה עליהם ידה של המסורת הפייטנית – עובדה היא שנסיונותיהם הקיקיוניים לרענן את פני יצירתם, נכשלו" (פליישר 1975: 336).

במערכת הרבנית לבוא במגע עם דגמים ספרותיים אחרים, כלומר לקיים את הדינאמיקה שלו בתוכה.

המגמה הקלאסיציסטית, של העדפת הפעילות במסגרת הדגמים המופתיים, ניכרת גם בתחום הפיוט.

ניתן אפוא לסכם ולומר, שהמרכז של המערכת הספרותית היהודית, הספרות הרבנית, נמצא בתקופה זו של ראשית המאה העשירית במצב כזה: בתחום העליון בהירארכיה שלו מתבצע רובה של הפעילות הספרותית באמצעות דגם שאין בו הכרה כבדגם רשמי של הספרות (אף אם הוא מוכר בפועל כמוסד בעל מסורת בספרות הרבנית): בתחומים אחרים שלו מתבצעת הפעילות הספרותית באמצעות דגם (או דגמים) שהם (א) קלאסיציסטיים, ו-(ב) נמצאים בדרגת התמסדות גבוהה, ומגלים סימפטומים של סטאגנאציה. במקביל לכך, הספרות הרבנית מתעלמת לחלוטין (הן מבחינת ההכרה הרשמית והן בפועל) ממכלול שלם של דגמים ספרותיים יצרניים, שהנורמות הספרותיות שלהם שונות משלה, המתגבשים בשוליה – בספרות הקראית. מצב זה, שבו תופסים את מרכז הספרות דגמים נוקשים של חזרה ושימור ("מישניים", ר' Even-Zohar 1978: 14–22) שאינם מאפשרים יצירת טקסטים שלא על פי הנורמות שהם מעמידים, מסביר מדוע לא ניכרים כמעט בספרות היהודית הקאנונית עד תקופה זו סימנים למגע עם הספרות הערבית, למרות שלוש מאות שנות קיומה של היהדות במזרח בתוך התרבות הערבית, ולפחות מאתיים שנות התקיימותה של הספרות היהודית בצידה של הספרות הערבית. מגע כזה היה בלתי־אפשרי בספרות הרבנית, וגם לא הורגש בו כל צורך, כל עוד שלטו בה הדגמים שתוארו. בספרות הקראית, לעומת זאת, היה המצב שונה, ולכך יוקדש הפרק הבא.

פרק ד':

דגמים ספרותיים במעמד חד־משמעי: הדגמים הקראיים

4.0

הקדמה

האופוזיציה הבסיסית הבונה את המערכת הספרותית העברית: "תורה שבעל־פה → מקרא", שתוארה בפרק א', מתגלה בצורה בולטת ביותר ביחסי הניגוד שבין הספרות הרבנית לבין הספרות הקראית. כל אחת מהן מתרכזת בקוטב אחד של האופוזיציה: הספרות הרבנית מעמידה רפרטואר ספרותי הערוך סביב המשנה והתלמוד, ואילו הספרות הקראית עורכת את הרפרטואר הספרותי שלה סביב המקרא. בתקופה זו מערך הסוגים הספרותיים הרבני הוא כבר "ותיק", מגובש ובעל מאפיינים ברורים (ר' סעיפים 3.3.2, 3.3.3); ואילו הרפרטואר הספרותי הקראי הוא "צעיר", ועדיין נמצא בעיצומם של תהליכי בניה והתגבשות. בכל זאת כבר מתבלטים בספרות הקראית קווי היכר מובהקים, בעיקר כאלה שקל לזהותם כ"אנטי־רבניים", ואלה מאפשרים לדבר על הספרות הקראית כעל "מערכת ספרותית" (אומנם מסתמנת, בתהליכי התגבשות), שדווחים בה דגמים הנבדלים לגמרי מהדגמים הרבניים שתוארו בפרק הקודם. מה שמשותף לדגמים הרבניים ולדגמים הקראיים הוא אופי מעמדם בתוך המערכת הספרותית: הן לדגמים הרבניים והן לדגמים הקראיים יש מעמד ברור וחד־משמעי במערכת, והדבר מתבטא בכך שאין שום קושי, הן לבן התרבות והתקופה והן לחוקר בימינו, לזהות איזה דגם הוא רבני, ואיזה דגם הוא קראי. הדגמים מוציאים במידה רבה זה את זה: מחבר רבני לא יחבר בתקופה זו טקסט לפי דגם הנתפס כ"קראי" (למעט, כמובן, סעדיה גאון, שלכתיבתו יוקדש דיון נפרד בפרק ו'), ומחבר קראי לא יכתוב בדגם הנתפס כ"רבני".

4.1

הרפרטואר הקראי של הסוגים הספרותיים

4.1.1

היפוך ההיירארכיה הז'אנרית – הבחירה באופציה של המקרא

משלילתם המוחלטת של הקראים את התורה שבעל־פה כמקור של סמכות הלכתית ורוחנית והכרתם במקרא כמקור האחד והבלעדי לסמכות זו, נבעה גם עמדה כלפי הרפרטואר הספרותי הקאנוני. פירושה של שלילת היצירה הרבנית היה דחיית הסוגים הספרותיים המרכיבים את הגוף הקאנוני של הספרות היהודית: התלמוד, המדרש,

האגדה (פינסקר 1860: 2, 42; דודון 1934: 38–50, 108–113; Mann 1931: 2, 82–83), וגם הפיוט (Nemoy 1939: 1; Mann 1931: 2, 51 n. 97; Ginzberg 1929: 2, 439–440). במקום כל אלה הועמד המקרא כמודל של של לימוד וכתובה. בכך ערעדו הקראים על מעמדה הבלתי-מעורער של התורה שבעל-פה, שהספרות הרבנית העמידה אותה בראש ההירארכיה הספרותית הקאנונית. הם שינו, או מוטב לומר, הפכו (ר' סעיף 1.5) את ההירארכיית הסוגים הספרותיים הרבניים: המקרא, שנדחה הצידה במשך תקופה ארוכה מפני העיסוק בתורה שבעל-פה הועמד על ידם בראש ההירארכיה, ואילו התורה שבעל-פה, על ענפיה השונים, נדחקה לחלוטין.

עדות לכך שהמקרא מתחיל לקבל מעמד חדש בספרות היהודית אפשר לראות, למשל, בהופעתו של ענף ספרותי מיוחד בתוך התחום הרחב של ההשגות (ר' סעיף 4.7) – השגות על המקרא, שעניינן הפרכת קדושתו של המקרא, או ההגנה עליה, לפי עמדתו הדתית של הכותב. הכוונה לחיבורים כמו שאלות חייו הבלכי במקרא (שהן הקדומות ביותר הידועות לנו, מן המחצית הראשונה של המאה התשיעית, פליישר 1982: 50), תשובות אבו עמרן אלחפליסי לשאלותיו של חייו, תשובותיו של סעדיה גאון לשאלות חייו וכן חיבורו אשא משלי, "השאלות העתיקות" במקרא שמתברר אינו ידוע וקטע ההגנה על התורה (Scheiber 1978; ר' על שני האחרונים נספח מס' 1), והתשובות לשאלות במקרא שמביא צוקר (צוקר 1959: 35–115). נוכל לראות מרשימה זו, שחיבורי ההשגות על המקרא הקדומים יותר יצאו מחוגים כפירתיים ביהדות, וגם בתקופה זו אין הן חלק מן הפעילות הספרותית של מרכז המערכת הספרותית (הן שייכות ברובן לתחום המגע, המצומצם למדי, שבין הספרות הרבנית לבין הספרות הקראית); אבל עצם הויכוחים על קדושת המקרא, ועל דרך העיסוק בו, הם סימנים לתהליך של "בחינה-מחדש" של המקרא. התהליך מתחיל בשולי הספרות היהודית, ומשמעותו היא שינוי במעמדו של המקרא, ותזוּתו לעבר מעמד מרכזי יותר בתוכה.

בשיליתם של הקראים את הספרות הרבנית היו מעורבות למעשה שתי פעולות

נפרדות:

- (1) בחירה בין שתי אופציות נתונות בתוך הספרות היהודית.
 - (2) מימוש האופציה שנבחרה באמצעות יצירת טקסטים חדשים.
- הפיכת ההירארכיה הספרותית היתה פעולה של העדפה ובחירה בין שתי האופציות הקיימות באופן היסטורי בספרות היהודית: האופציה המקראית ואופציית התורה שבעל-פה. ההיסטוריה של הספרות היהודית מראה, שחילופי זרמים ואידיאולוגיות ספרותיות קשורים בספרות היהודית בדרך כלל בבחירת האופציה הפנויה מבין השתים. מכיוון שאופציית התורה שבעל-פה היתה תפוסה בידי הספרות הרבנית, נראית הבחירה של הקראים באופציה המקראית הכרחית, וכאילו מובנת מאליה.

4.1.2

מימוש האופציה המקראית – באמצעות

עיקרון־לארגון־רפרטואר ערבי שאל

המצב מורכב יותר לגבי הפעולה השנייה, פעולת המימוש של האופציה שנבחרה. שלילתם של הקראיים את הספרות הרבנית כללה בתוכה, כאמור, דחיה של הדגמים הספרותיים הרבניים. בתחילת דרכה של הקראות עלתה אומנם האופציה של כתיבה בדגמים רבניים – כפי שאנו רואים בכתיבתו של ענן (ר' בן־שמאי 1986א) – אבל אופציה זו לא הפכה לאפשרות כתיבה ממשית בשביל הקראים, שכן בספרות הקראית שלמן המאה התשיעית ניכר סירוב ברור וחד־משמעי לכתוב בדגמים רבניים. סילוקם של הדגמים המרכזיים, הקאנוניים, של הספרות היהודית השאיר אחריו חלל ריק, ויצר חסר בדגמים ספרותיים, שבאמצעותם אפשר יהיה ליצר טקסטים ולבנות סוגים ספרותיים חדשים, ובכך לממש את האופציה שנבחרה כאלטרנטיבה לתורה שבעל־פה. הקראים היו מעוניינים למלא במהירות את החלל שנוצר בטקסטים חדשים (שהרי מדובר כאן בראש ובראשונה בגופי הלכה חדשים שהיה צורך לנסחם, במקום גופי ההלכה הרבנית שנדחו), אך חסרו להם הן דגם מארגן לרפרטואר הספרותי, והן דגמים ספציפיים לכתיבה. הצורך בדגמים ספרותיים חדשים, שיעצבו ויכוונו את היוזמה הספרותית החדשה, יצר התעניינות מסוימת בדגמים עבריים אלטרנאטיביים, גם אם בלתי פעילים בספרות היהודית מזה זמן רב: למשל, בדגם הפשר של פרשנות המקרא, שנמצא במגילות הגנוזות (ר' סעיף 4.6.4), או בדגם משלי החכמה (סעיף 5.1). אך אם משום שהטקסטים הבודדים, שהיו ככל הנראה בהישג יד, לא סיפקו דגם ספרותי שלם, ואם מסיבה אחרת, דגמים אלה לא נקלטו בהיקף רחב, וכך, בהיעדר דגם ספרותי מגובש משלהם, נמצאו הדגמים הרווחים בספרות הערבית זמינים להם מתוך התרבות שבתוכה חיו, למילוי הצורך הזה.

כך נוצר מצב שבו (א) היה צורך בעיקרון מארגן לבניית רפרטואר ספרותי שבאמצעותו תמומש האופציה המקראית, וכן בדגמי כתיבה ספציפיים; (ב) בתוך הספרות היהודית לא היו דגמים תילופיים לדגמים הרבניים; ו־ג) היו דגמים מוכנים כאלה בספרות הערבית. מצב כזה, של צורך בדגם ספרותי בספרות אחת, חמינותו של דגם המתאים לצורך זה בספרות שכנה, הוא טיפוסי ביותר כתנאי מוקדם להיווצרות מגע בין ספרויות ולשאלת דגמים ספרותיים (Even-Zohar 1978: 45–59). האופציה המקראית החלה להתממש, אם כן, בספרות הקראית באמצעותם של דגמים שאולים מן הספרות הערבית. אתאר כאן שני סוגים של דגמים כאלה: ראשית, דגם בניית הרפרטואר הספרותי, כלומר העיקרון המבני שקבע את רפרטואר הסוגים הספרותיים שבמסגרתם ניתן ביטוי לעיסוק הקראי במקרא ואת הריבוד שלהם; בהמשך אתאר את דגמי הכתיבה עצמם: דגם הכתיבה הקראי הכללי, דגמים של פרשנות המקרא, ושל ההשגות.

4.1.3

עיקרון הארגון של הרפרטואר הספרותי הערבי

הדגם הערבי העקרוני שכיוון את הפעילות הספרותית הקראית כלל את העניינים הבאים:

(1) הענקת מעמד עליון במערכת (וברפרטואר) הספרותיים לספר הקודש.
 (2) אישוש מעמד זה באמצעות אידיאולוגיה דתית, שהמיוחד בה הוא שהיא משתמשת במערכת של טיעונים ספרותיים, לשוניים ואסתטיים כדי לבסס את מעמדו העליון של הקוראן מבחינה דתית. הסיטואציה ההיסטורית, שבה היו הערבים שליטים על עמים בעלי מסורות ספרותיות עתיקות ומפותחות משלהם גרמה לכך, שהם נאלצו להתמודד עם מסורות אלה כדי לבסס, כשליטים, את מעמדה העליון של התרבות שלהם (ר' גויטיין 1951: 29-30; דעה אחרת: Von Grunbaum 1971: 1018). אחת התוצאות של התמודדות תרבותית זו היתה הבלטת האידיאולוגיה בדבר הערך הלשוני והאסתטי המיוחד של השפה הערבית ושל השירה הערבית העתיקה. בתוך התמודדות זו השתלב גם המאבק לביסוס מעמדו הקאנוני של הקוראן הצעיר כספר הקודש של האיסלאם, והוא הוצג כספר שאינו רק, בראש ובראשונה, יצירה ספרותית טובה, אלא גם דוגמה מופתית שלה. מצד שני, גם בתוך העולם הערבי עצמו היה הקוראן צריך להיאבק על מעמדו העליון – כנגד השירה הערבית העתיקה, שהיתה לה יוקרה רבה ביותר אצל הקהל הערבי. כאן היה צורך להוכיח שאין הוא נופל ממנה מאותן בחינות שהפכו אותה לפאר היצירה הערבית, כלומר, מצד איכותו הספרותית. מכיוון שהיו כאן שני תהליכים נבדלים שהשתלבו זה בזה, תהליך ביסוס מעמדו הדתי העליון של הקוראן השתלב בהתמודדות על ביסוס מעמדה העליון של הספרות הערבית (ומעמדו הספרותי של הקוראן בתוכה), אנו מוצאים שהגבולות בין התחומים מיטשטשים, וטיעונים המכוונים לבסס את מעמדו הספרותי של הקוראן משמשים לביסוס מעמדו הדתי, ומתנסחים במונחים תיאולוגיים. תכונותיו הלשוניות, הספרותיות והאסתטיות של הקוראן, המוצגות כעדות לאפשרויות היצירה הכבירות הגלומות בשפה הערבית, מתוארות בהרחבה בחיבורים מיוחדים, בתוספת דוגמאות מן השירה הערבית העתיקה, אך הן מוצגות כ"נס" (מעגזה) שהוא עדות להיותו יצירה אלוהית, כלומר כהוכחה לאמיתות המסר הדתי שלו. היותו של הקוראן "נס" אלוהי מוכתת, אם כן, לאו דווקא מתוך המשמעות המיוחדת של הבשורה הדתית שהוא מביא, אלא בראש ובראשונה מתוך תכונותיו הספרותיות והלשוניות. הקוראן מציג שלמות לשונית, ספרותית ואסתטית שהיא בלתי ניתנת לחיקוי בידי אדם. זוהי אידיאולוגיית מעג'אז אלקראאן¹. מעורבים

¹ טיעונים המבטאים את התפיסה של מעג'אז אלקראאן נמצאים, בצורה לא שיטתית, כבר בהקדמות לפירושי הקוראן הקדומים ביותר הנמצאים בידינו: אבן קתיבה, צקר: 10, 17 (הטיעון על התאמת הניסים המוכיחים את אמיתות הנבואה לתחום שבו מצטיינים בני הדור שבו ניתנה הנבואה); אלטברי, שאכר 1960-1957: 1, 8-12. אנשי המועתזלה במאה התשיעית היו עסוקים במיוחד ברעיון מעג'אז אלקראאן, מצדדיו התיאולוגיים; למשל: רעיון הצרפה, כלומר הטיעון על כך שהקוראן אינו באמת בלתי ניתן לחיקוי בסגנונו, אלא שהאל "היטה" את האנשים מלחקותו, וגרם לכך שלא יהיו מסוגלים לחבר טקסט כדוגמתו, וזהו ה"נס" של מעג'אז אלקראאן, ולא עצם סגנונו. זו היתה דעתו של אבראהים אלנט'אם (Bauman 1959: 22), ואלג'אחסי' ענה לו על כך בחיבור נס'ם אלקראאן, שאבד. מן המאה העשירית ואילך נכתבו חיבורים מיוחדים ושיטתיים על

בה טיעונים בדבר לשונו הערבית היפה והברורה, ה"צחה" (פצאחה) של הקוראן, הן יחסית לשפות אחרות (אלטברי, שאכר 1957-1960: 1, 13-20; אבן פארס, אלשוּימי 1963: 40-48; אלבאקלאני, צקר 1981⁵: 118; עבד אלג'באר, אלכ'ולי 1960: 304-315) והן יחסית לדיאלקטים הערביים השונים שדוברו בחצי האי ערב (Kahle 1959: 345-346; אלטברי, שאכר 1957-1960: 1, 10, 65-67; אבן פארס, אלשוּימי 1963: 52-62; אלבאקלאני, סלאם: 385-388; אלסיוטי, אלבג'אוי 1970: 1, 206); בדבר מעלותיו הרטוריות והסגנוניות (בלאגה, בדיע); (אלטברי, שאכר 1957-1960: 1, 10; אלדמאני, כ'לף אללה 1968¹: 75; אלכ'טאבי, שם: 29-34; אלג'רג'אני, שם: 118-119; אלבאקלאני, צקר 1981⁵: 302-303; אלבאקלאני, סלאם: 256-271 עבד אלג'באר, אלכ'ולי 1960: כרך 16); בדבר ייחודו של הארגון הצלילי והפרוזודי (סג'ע) שלו (אלבאקלאני, סלאם: 269-271; עבד אלג'באר, אלכ'ולי 1960: 16, 321); ובדבר השלמות האסתטית הכוללת שלו (אלכ'טאבי, שם: 24-28).

אחד הטיעונים המקובלים – והקדומים יותר – בין הטיעונים שהקוראן אינו ניתן לחיקוי בידי בני האדם הוא טיעון "ההתגרות" (אלתחרד): מוחמד הציע ליריביו, לאלה שהטילו ספק באמיתות נבואתו והאשימו אותו בכך שהוא עצמו חיבר את הקוראן, שיחברו לפחות "סורה" (פרק מן הקוראן) אחת שתעמוד ברמתו של הקוראן מבחינת סגנונה, והם נכשלו בכך. טיעון זה מובא פעמים מספר בקוראן עצמו, והוא מנוסח בצורת פניה ליריביו של מוחמד. למשל, סודה הוד (11), פס' 13 (ר' נספח 2, קטע 1): "אם יאמרו: (מלבו) בדאו, אמור: הביאו אפוא עשר "שורות" כמוהו בדויות, וקראו את אשר תוכלו מבלעדי אלוהים אם אמת תדברו" (בתרגומו של דיבלין, 1963²: 1, 217-218; ור' גם סורה אלבקה (2) פס' 23; אלכ'טאבי, כ'לף אללה 1968²: 21-22; אלבאקלאני, צקר 1981⁵: 260-261).

טיעון ברוח זו ובניסוח דומה נמצא בפתיחה לחיבור ההגנה על התורה שפרסם שייבר (Scheiber 1978, ור' נספח מס' 1). המחבר מבקש בקטע זה לספק טיעונים להגנת התורה למי שיעמוד בפני התקפה עליה מצד אלה ה"רוגנים" בה (מטילים בה דופי), והוא אומר: "ואם בקשת לדעת כי כן הוא שאל את מי הרוגנים בה לאמר: ספר דבר אחד או פסוק אחד או פרשה אחת לא מכוחה ולא מלשונה אלא מכוחם ומלשונם בפתרון ובדקדוקים עד אשר תדע כי אין אדם יכול בכוחו ובלשונו לספר כמוה כע' הא' לא ידעו ולא יבינו כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם (ישע' מ"ד, י"ח)" (Scheiber 1978: 69).

טיעון זה מנוסח בצורה מפורשת למדי ברוח טיעון התחרד, ומתכוון להגן על התורה בכך שאדם אינו יכול ליצור טקסט השווה לה בסגנונו ("כי אין אדם יכול בכוחו ובלשונו לספר כמוה"). יש לציין, שתופעה כזו של מעבר תוכן (רעיון)

אנג'או אלקראאן, מן האספקטים התיאולוגיים והספרותיים שלו גם יחד. ר' למשל חיבוריהם של אלכ'טאבי (מת בשנת 998), אלרמאני (מת בשנת 994), עבד אלקאהר אלג'רג'אני (מת בשנת 1078) (שלושת אלה מקובצים יחד, כ'לף אללה 1968²); אלבאקלאני (מת בשנת 1012), צקר 1981³: אלקאצ'י עבד אלג'באר (מת 1024), עבד אלג'באר, אלכ'ולי 1960; אלסיוטי 1951³: 2, 116-125. רשימת חיבורים בנושא זה מביא אלסיוטי, שם: 1, 7-8, ור' Abdul Aleem 1933; von Grunebaum 1950; von Grunebaum 1971.

ספציפי מהספרות הערבית לספרות העברית הוא נדיר בתקופה זו של ראשית המגעים עם הספרות הערבית (אם אכן שייך טקסט זה לתקופת ראשית המגעים: ר' נספח מס' 1). זוהי תקופה שבה מתבטא המגע הספרותי בשאלת פונקציות, המורכבות על חומרים עבריים קיימים, ולא דווקא בשאלת החומרים הערביים עצמם. ואילו כאן אנו עדים לשאילה של רעיון מסוים ומיוחד ("חומר"), יחד עם הסגנון הרטורי המאפיין אותו (שאלת-התגרות), מן הספרות הערבית.

(3) בהתאם לאידיאולוגיה זו, פיוון הפעילות הספרותית כך שתתמקד סביב ספר הקודש, כלומר, יצירת סוגים ספרותיים שתכליתם הראשונה היא להסביר ולהצדיק את מעמדו העליון כפי שהוא נגזר מאידיאולוגיה זו: ספרות של פרשנות, העוסקת במסר הרעיוני של, וספרות של חקר תכונותיו הלשוניות והספרותיות. מלבד פרשנות הקוראן, החדית, ההלכה והתיאולוגיה, בתולדות הספרות הערבית קשורים, כידוע, גם התפתחות מדעי הלשון (דקדוק, לקסיקוגרפיה), איסוף ופירוש השירה העתיקה והמורשה הספרותית-לשונית הערבית הבודאית, פיתוח תורת הרטוריקה והפואטיקה ובעקיפין אפילו תורת הפרוודיה, במאמץ לבסס לקוראן מעמד עליון בתוך הספרות הערבית.

לקודאן נסמכו, אם כן, "אשכולות" של סוגים ספרותיים שיצרו ביחד מערכת ספרותית שלמה. לא כאן המקום להרחיב בתיאור היחסים בין הסוגים הספרותיים בתוך מערכת זו, וגם אין זה חשוב לענייננו שמבחינה היסטורית לא כל הסוגים הספרותיים התפתחו מתוך תלות מוחלטת בקוראן (במאות הראשונות לקיומו היווה האיסלאם צומת של השפעות תרבותיות מן העמים שכבש, שגם הן נתנו את אותותיהן במערכת הספרותית הערבית); מה שמשמעותי לענייננו הוא שכך קבעה האידיאולוגיה שתוארה את מבנה הרפרטואר של הסוגים הספרותיים בתודעת ציבור צרכני הספרות הזאת.

4.1.3.1 הפהרסת של אבן אלנדים. עד כמה היה קיומו של מבנה זה שריר בתודעת הציבור עוד בסוף המאה העשירית מעידה רשימת הספרים המפורסמת, הפהרסת של אבן אלנדים, שנכתבה בשנת 987 בבגדאד (אבן אלנדים 1871 Flügel; מצרים 1929; בירות 1964; Arberrry 1948; Füeck 1936; Füeck 1955). אבן אלנדים ערך את רשימת הספרים שלו לפי סדר חשיבותם של הסוגים הספרותיים כפי שהיה קיים בתודעתו של משכיל 'מודרני' בן המאה העשירית. הספר פותח בתיאור "המדעים הערביים", ואחר עובר לתיאור "המדעים הלא-ערביים". סדר "המדעים הערביים" הוא כזה: תחילה מדעי הקוראן עצמו, למשל: פרשנות, עיונים לשוניים בקוראן, ענייני "מסורה" – כלומר, מסורות הקריאה השונות, ניקודו, כתיבתו, עריכתו וחלוקתו, ספירת פסוקיו, נסיבות נתינתו, מעלותיו; אחר מדעי הלשון הערבית; תולדות הערבים, גנאלוגיה וספרות-עזר ביוגרפית; מדעי השירה: איסופה, מסירתה, קובצי השירה, תולדות המשוררים; כלאם, כלומר תיאולוגיה דיאלקטית; הלכה ומסירת חדית. הפהרסת מייצג כנראה נאמנה את מבנה הרפרטואר הספרותי בתודעה הספרותית ה"קלאסית": מדעי הקוראן, מדעי הלשון, תולדות הערבים, שירה, חדית; מצד שני הוא משקף את האופנות האינטלקטואליות בנות הזמן, בכך שהוא משלב בתוך הסדר ה"קלאסי", במקום מכובד (לפני ההלכה והחדית), את תיאור הזרמים השונים של הכלאם. את

הדגם הבסיסי הזה יש להביא בחשבון, כאשר באים לבחון את הספרות הקראית (ור' סעיף 6.3.2).

4.1.4

מבנה הרפרטואר הספרותי הקראי

דגם עקרוני זה של רפרטואר סוגים ספרותיים היה חי, אם כן, בתודעה של התרבות שבתוכה חיו היהודים, וכך נמצא זמין לקראים כשהתעורר הצורך במודל מסוג זה לקראת סוף המאה התשיעית ותחילת המאה העשירית. התכונה המרכזית המאפיינת אותו – הענקת מעמד עליון במערכת הספרותית לספר הקודש – תאמה את האינטרס הספרותי המרכזי שלהם: החלפת התורה שבעל־פה במקרא כמוקד של הפעילות הספרותית. עם העמדת המקרא בראש ההירארכיה הספרותית אימצו הקראים גם מאפיינים אחרים של עיקרון אדגון הרפרטואר הערבי שצוינו, הן בתחום האידיאולוגיה והן בתחום יצירת סוגים ספרותיים הממוקדים במקרא. אפשר לזהות את המאפיינים הבולטים של עיקרון ארגוני זה בתוך הספרות הקראית, ויש אף עובדות ספרותיות, שנדמה שאין להסביר את קיומן בספרות הקראית אלא על פיו.

ככל שדיעותינו על הספרות הקראית במאת השנים הראשונות לקיומה הן מעטות ומעורפלות, בגלל חסרונם של טקסטים קראיים בני תקופה, ובגלל ההכרח להישען בשל כך על עדויות והערכות שהקדומות שבהן מאוחרות בכשנים־שלושה דורות לראשיתה (הרשמית, סביב שנת 750) של הקראות, הרי כשמדובר במחצית הראשונה של המאה העשירית תמונת המקורות משתנה. לגבי תקופה זו יש כבר בידינו הן שרידים רבים של הספרות עצמה (מחיבורים שלמים ועד קטעי טקסטים וציטוטים), והן עדויות על הפעילות הספרותית הקראית, ועל חיבורים שלא שרדו. כל אלה מצביעים על כך, שבראשית המאה העשירית כבר מסתמנת בצורה ברורה למדי מערכת ספרותית קראית הנבנית ומתארגנת, רובה ככולה, סביב המקרא. התיאור שיובא כאן יתמקד, אם כן, במחצית הראשונה של המאה העשירית, כשגבולותיו הרחבים ביותר הם למן המחצית הראשונה של המאה התשיעית (בנימין אלנהאונדי) ועד אמצע המחצית השנייה של המאה העשירית (יפת בן עלי, דוד בן אברהם אלפאסי). הכוונה היא לסקור את המצאי (אינוונטאר) של הספרות הקראית בתקופה זו, כדי להראות שהוא מתגבש – לפי הצרכים של האידיאולוגיה הקראית – על סמך העיקרון לארגון הרפרטואר השאול מן הספרות הערבית. לאחר מכן (סעיף 4.2 ואילך) אתאר את רפרטואר דגמי הכתיבה ששימשו בספרות הקראית ליצירת מצאי הטקסטים (והסוגים הספרותיים) הזה.

הטקסטים שהגיעו לידינו, וכן אזכורים של שמות חיבורים שלא שרדו, מצביעים על גיוון ז'אנרי, ואולי אפילו על מצב של חוסר הבחנות ז'אנריות מובהקות וטשטוש הגבולות בין הז'אנדים השונים – מצב אופייני לספרות "צעירה", הנמצאת עדיין בתהליכי התגבשות. כך למשל, עדיין לא מוגדר שיוכם הז'אנרי של אלמנטים שתפקידם לשאת את התכונה המבחינה של הטקסט כ"פואטי": האקרוסטיכון, הבית המרובע והחריוה מופיעים הרבה בסוג הספרותי של ה"השגות", אך הסוג הזה איננו נתפס כסוג ספרותי של "שירה" (ר' על כך סעיף 4.7.2); פרשנות המקרא משלבת

בתוכה קריאות תעמולה נרגשות תוך פניה ישירה לקורא, וכדומה. מכל מקום, הסוגים המסתמנים הבולטים בדפרטואר הקראי הם: פרשנות המקרא; ספרות הלכתית השואפת להתבסס על המקרא; ספרות דקדוקית שהמושא שלה הוא לשון המקרא; ספרות של פולמוס, בעיקר עם היהדות הרבנית, אך גם עם כיתות קראיות יריבות, ועם הדתות האחרות; מעט שירת קודש (כגון קינות על חורבן ירושלים). התיאור הבא, של הסוגים הספרותיים הבולטים בכתיבה הקראית, מתבסס על רשימת המצאי המרוכזת בנספח מס' 3.

4.1.4.1 פרשנות המקרא. מן הידוע לנו על הספרות הקראית נראה, שמאמץ כתיבה רב הוקדש לפרשנות המקרא: מן המאה התשיעית נשמרו שרידים מפרשנותו של בנימין אלנהאונדי, ובמאה העשירית ידוע לנו שעסקו בכך דניאל אלקומסי, אלקרקסאני, סלמון בן ירוחים, סהל בן מצליח, יפת בן עלי, דוד בן אברהם אלפאסי, יוסף אבן נוח. על היקפה של ספרות פרשנות המקרא הקראית ניתן ללמוד מן הטקסטים שנשמרו – מעט חיבורי פרשנות שלמים ויותר שרידים מקוטעים של חיבורי פרשנות – ומן העדויות הכלולות בהם על חיבורים שלא נשמרו. נראה שפרשני המקרא הקראיים שמו להם למטרה לכתוב פירושים מקיפים לכל חלקי המקרא. אם נביא בחשבון שודאי היו יותר פרשני מקרא מאלה המוכרים לנו (הם עצמם מזכירים בחיבוריהם "פותרים" ומפרשים. ר' מרקון 1946: 191 לגבי דניאל אלקומסי, ודעתו השונה של מרקון על כך. לעומת זאת צוקר 1959: 228), ואפילו רק חלק מהם כתבו פירושים מקיפים לכל המקרא – תצטייר לפנינו תמונה של ספרות פרשנות מקרא בעלת היקף נרחב למדי. מימדיה של ספרות זו מתבררים עוד יותר לנוכח העובדה שבספרות הרבנית בתקופה זו עומדים מולה רק חיבורי פרשנותו של סעדיה גאון (אולי גם של אהרון בן סרג'אדו), המתבלטים בייחודם בתוך הספרות הרבנית, והם בבחינת יוצא מן הכלל המעיד על הכלל (ור' פרק ו').

4.1.4.2 ספרות ההלכה. בצד פרשנות המקרא כתבו הקראים, כאמור, גם חיבורים של הלכה, "ספדי מצוות", שהיו אמורים להעמיד את גופי ההלכה הקראית ולהציגה כשונה מן ההלכה הרבנית המבוססת על התורה שבעל-פה. ידועים לנו, למשל, ספר מצוות של בנימין אלנהאונדי, ספר מצוות של סהל בן מצליח, כתאב אלאנואר ואלמוראקב של אלקרקסאני, ספר מצוות של יפת בן עלי (אבד), ספר מצוות של לוי בן יפת, בנו, כתאב אלפצ'איה של אבן סאקיה. היו גם חיבורים מונוגרפיים על נושאים הלכתיים מסוימים, כמו חיבורו של דניאל אלקומסי "להשכיל את העם בירושותיהם", וקרוב לוודאי שהיו עוד ספרי הלכה קראית שלא נשמרו, בגלל ערעורם על ההלכה הרבנית.

4.1.4.3 ספרות הדקדוק. פרשנות המקרא וספרות ההלכה נוצרו מתוך העימות הישיר עם הספרות הרבנית וכחלק מן הויכוח האידיאולוגי איתה. הם "קראיים" כבר מעצם עמידתם בעמדה של ניגוד כלפיה. לכן אין שום קושי מיוחד בזיהוי הטקסטים שלהן ובהגדרתם כ"קראיים". ספרות הדקדוק, לעומת זאת, לא נוצרה ישירות מן העימות הקראי-רבני, וגם אין לה מסר אידיאולוגי ישיר, ועל כן אין זה פשוט לזהות את הטקסטים שלה כ"קראיים", גם אם יש לנו עדויות על כך שהקראים התעניינו ועסקו

בדקדוק. כפי שתואר בפרק א' (סעיף 1.3.1) מזכירים מקורות קראיים חבורות של מדקדקים, וכורכים יחד דקדוק ופרשנות מקרא. על הנאמר שם אפשר להוסיף את דבריו של דוד בן אברהם אלפאסי על "מדקדקין ומְפַסְרִין" לפניו (פינסקר 1860: 1, קכט), ודבריו של סלמון בן ירוחים בספר מלחמות ה': "ולא ידעו כי בעולם חכמים חוקרים להבין משל ומליצה ולגלות מטמוני מסתרים" (דודון 1934: 81), המתייחסים אולי לפעילות של דקדוק ופרשנות מקרא. נראה סביר להניח – אף כי ודאי ללא ודאות – שמקורות קראיים אלה מספרים על אנשי שלומם הקראים, ולא על היהודים הרבנים. אבל בטקסטים הדקדוקיים עצמם אין אפיונים "קראיים", וכך, אם אין בידינו שמו של המחבר, וידיעה ברורה שהוא קראי, אי אפשר לקבוע מתוך הטקסט עצמו שמחברו הוא קראי. כך לגבי שרידי הכתבים הדקדוקיים בפרסית-יהודית שנתגלו כגניזה (סעיף 1.3.1), שאפשר להניח – ואין זו אלא הנחה בלבד – את הקשר שלהם לחוגי המדקדקים בפרס; וכך לגבי שרידי "תורת הקריאה-במקרא" (סעיף 1.3.2.4). לקראים היה עניין מיוחד בנושא המסורה, ועל כך יורחב הדיבור בפרק ה'. מעטים הם הטקסטים הדקדוקיים שאפשר לקבוע לגביהם בודאות (על סמך הידוע על מחבריהם) שהם קראיים. למשל, חיבור על אותיות החילוף (אחורף אלאבדאל) של סלמון בן ירוחים שאבד; לשון למודים של סהל בן מצליח שאבד; אגרנו של דוד בן אברהם אלפאסי, ג'אחט אלאלפאטי, המצוי בידינו. כן ידועים שמות של חיבורים נוספים: נחאב אלדקדוק של אבו יעקוב יוסף בן נוח אלבצרי; חיבור דקדוקי של לוי בן יפת; אלכתאב אלמשחמל עלי אלאצול ואלפצול פי אללגה אלעבראניה של אבו אלפרג' הארון בן אלפרג' (ראשית המאה האחת עשרה).

ההתעניינות בדקדוק, ובעקבות כך פיתוחה של ספרות הדקדוק, היו קשורים בעיני הקראים קשר ישיר לפרשנות המקרא, ונראו להם חלק הכרחי ממנה. תפיסת פרשנות המקרא שלהם גרסה, שכדי לפרש נכונה את המקרא, יש להכיר ולהבין את המבנה ואת החוקים של לשון המקרא. זאת בניגוד לתפיסה הפרשנית הרבנית, כפי שהיא באה לידי ביטוי במדרש, שלא החשיבה את לשון המקרא כעניין שיש לו קיום וערך בפני עצמו ולכן לא התעניינה ב"מדעי הלשון" (ר' גם בכר 1970: 8–11). בקטע הבא, שהירשפלד מייחסו למדקדק הקראי אבו אלפרג' הארון (3: Skoss 1928), עולה בבירור הקשר ההדוק (וההדדי!) שבין פרשנות המקרא והדקדוק:

אלחאג'ה אלי עלם אללגה דאעיה לוג'יב עלם חקאיק עבאראת אלמשרע תעלי (כך!) ולא וצול אלי עלם ד'לך ואלמכלף ג'אהל באללגה לאן אלג'אהל בהא יול ויגלט כמן זל ויגלט פי תפסיר אָבֶל מצרים חָזַן מֶצָר ולו כאן כד'לך לכאן אָבֶל כָּךְ אָבֶל כבד זה ותפסירה חָזַן מֶצָר מת'ל חָצֵב אָהֶב ואמת'אל ד'לך. (Skoss 1928: 3)

הצורך בידיעת הלשון מחייב את ידיעת המובנים הנכונים של ביטוייו של המחוקק יתעלה (כלומר, האל); ואי אפשר להגיע לידיעה זו אם המקבל עליו את המצוות הוא בור [בעניינין] לשון, כי הבור [בעניינין] לשון נכשל וסועה, כמו זה שנכשל וסעה בפירוש "אָבֶל מצרים", [שפרשו] "צער מצרים" (צער, שם עצם). לו היה הדבר כך, היה צריך להיות אָבֶל, ככתוב, "אבל כבד זה". ופירושו [הנכון של הביטוי] הוא "המצטער על (או: של) מצרים" (מצטער, שם תואר) על משקל חָצֵב, אָהֶב ובגון אלה.

אך אולי מאלפת מכל היא העובדה, שיהודה הדסי, שסיכם בשנת 1148 את משנת הקראות בחיבורו אשכל הכפר, מעלה את ידיעת תורת הלשון העברית למעלת עיקר-אמונה(!), השישי מבין עשרת עיקרי האמונה של הקראים:

עניין אשור ששי זו היא. להשכיל לשונה מה היא. ובניינה ופתרונה ומסלולה איך היא. וקריאתה והגיונה ונגונה ונקודה כשהיא. ומליצת נקודה לעבר ולעתיד ומצדר ושם וצווי ופעל קל ופעל כבד על מה היא. ופעל עומד ומוכרת וסמוך ועשוי ומופעל ונפעל ודומיהן מה היא ואיך היא. אז יבין לשון אלהינו כאשר היא. עדות ה' נאמנה מחכימת פתי. כי אז אהפוך אל עמי' שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' אלהיך. (הדסי 1836: כב, טורים א-ב)

תפיסה זו, הרואה במדע הלשון (עלם אללגה) "מדע עזר" חשוב ונחוץ בפרשנות ספר הקודש,² אין לה שום מעמד הכרחי בעימות הקראי-רבני. זוהי תפיסה שאין להבין את מקורה אם אין מביאים בחשבון את עיקרון הארגון של רפרטואר הסוגים הספרותיים במערכת הערבית אשר תואר קודם לכן, ואת תפקידו בתוכה. עיקרון ארגון רפרטואר הסוגים הספרותיים הערבי ממקד, כזכור, את הפעילות הספרותית סביב ספר הקודש, ומסמך לקוראן "אשכולות" של סוגים ספרותיים הקשורים בו, וביניהם, כאמור, מדעי הלשון. סדר החשיבויות של הסוגים הספרותיים שמעמיד עיקרון זה וזיקתם לקוראן באים לידי ביטוי בדיונים בדבר סוגי הידע שצריך פרשן הקוראן לרכוש לצורך מלאכתו, שיש להם ניסוחים רבים בספרות פרשנות הקוראן המוסלמית. בין סוגי הידע האלה תופסים מדעי הלשון מקום מרכזי. המסורות העתיקות מקנות במפורש לידיעת הלשון, המבוססת על ידיעת השירה העתיקה, את מעמד הבכורה מבחינת חשיבותה לפרשנות.

דוגמאות:

(1) רוב המסורות, המקנות לשירה מעמד בכורה בהבנת הקוראן, קשורות בשמו של עבד אללה בן עבאס, הנחשב למייסד פרשנות הקוראן (Goldziher 1952: 65-78). עליו מסופר:

אבן עבאס היה אומר: "אם אתם קוראים בקוראן ואינכם מבינים בדבר-מה - חפשו אותו בשירי הערבים (הבדואים). כי השירה היא אוצר-הידיעות [הלשוניות, הספרותיות וההיסטוריות] של הערבים". וכאשר נשאל על דבר-מה בקוראן, היה מצטט בית שיר בעניינו. (אבן רשיק, עבד אלחמיד 1972: 1, 30. ור' נספח 2, קטע 2)

וכן:

אבן עבאס מסר שאדם אחד שאל את הנביא עליו התפילה והשלום: ידיעת איזה תחום מתחומי הקוראן עדיפה? הנביא ענה: [ידיעת] לשונו הערבית; ואותה (כלומר, את מקורותיה וחוקיה) - חפשו בשירה! (אבו חיאן 1910: 1, 12-13. ור' נספח 2, קטע 3)

במקורות הערביים נמסרת גם רשימה ארוכה של שאלות על מובניהם של מלים וביטויים מן הקוראן, שאבן עבאס ענה עליהן תוך הסתמכות על בתי שיר מן השירה העתיקה (ר' למשל אלסיטי 1951: 1, 120-133).

(2) מפי מאלך בן אַנס, אחד ממייסדי ההלכה המוסלמית שעל שמו נקראת "האסכולה המאלכית" נמסר:

² ור' גם דברי יונה אבן ג'נאח בהקדמה לספרו כתאב אללמע (ספר הרקמה): "אמא אלדליל עלי אן פהם כתאב אלוחי ותופיה אלשריעה חקה לא יכון אלא בג'ודה פהם עלם אללסאן ובלוג אלגאיה מן אלביאן מע מא ישרה בה אלעקל מן ד'לך פהו קול אלאולין רצי' אלה ענהם בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקמה תורתם בידם בני גליל שלא הקפידו על לשונם לא נתקמה תורתם בידם" (2: Derenbourg 1886). לתרגום עברי (של אבן תיבון) ר' וילנסקי-טנא 1964: 1, י; דברי אברהם אבן עזרא, אלוני 1984: 85-89.

אלבי־הקי, בחיבורו שטעב [אלאיחאן], מסר מפי מאלך שאמר: "לא הובא בפני אדם אשר פירש את הקוראן מבלי להיות בקיא בלשון הערבים (הבדואים), שלא הפכתי אותו למופת שלילי, לאזהרה, לאחרים". (אלסיוטי 1951: 2, 179. ור' נספח 2, קטע 4)

אומנם מדובר בדוגמאות אלה בתחום הלקסיקוגראפי, אבל התפיסה שידיעת הלשון הערבית היא תנאי הכרחי לעיסוק בפרשנות הקוראן, חלה על כל תחומי מדעי הלשון הערבית. הספרים המאוחרים, המסכמים ומציגים את התפיסה המקובלת בתחום תורת הפרשנות, מביאים רשימות של מדעים החשובים לפרשנות הקוראן. ברשימות אלה תופסים מדעי הלשון השונים (אללגה, אלנחח, אלחצריף, אלאשתקאק, אלחנאני, אלביאן ואלבדיע) את המקום המרכזי, אם לא הראשון, מבחינת חשיבותם (ר' אלטברי, שאכר 1957–1960: 1, 75; אבו חיאן 1910: 1, 13–14; אלסיוטי 1951: 1, 2, 180–181. ור' על כל העניין אלד'הבי 1961: 1, 256–273).

התפיסה בדבר חשיבות חקר הלשון לפרשנות ספר הקודש היא, אם כן, תפיסה ערבית במקורה, שעברה אל הספרות הקראית יחד עם העיקרון הערבי הכללי של ארגון פרטואר הסוגים הספרותיים, וקיבלה את מימושה בהתעניינות באספקטים הלשוניים של המקרא, ובפיתוח ספרות של דקדוק עברי.

הספרות הקראית לא היתה, כמובן, בלעדית בעיסוק בתורת הלשון העברית בהשראת התפיסה הערבית. גם בספרות הרבנית יש סימנים ראשונים לכיוון זה, ואלה הם חיבורי הלשוניים של סעדיה גאון (כתאב פציח לגה אלעבראניין, כתאב אלסבעין לפט'ה אלמפרדה) והאיגרת של יהודה בן קורייש: אבל דומה שזהו מיעוט קטן, לעומת הפעילות הניכרת בתחומי הדקדוק של הקראים. העובדה, שנשמרו לנו חיבורים רבניים, במיוחד חיבוריו של סעדיה גאון, ולעומת זאת לא שרדו הרבה חיבורים קראיים, וכן הנטייה להביא בחשבון דק, או בעיקר, את הספרות הרבנית בתיאור ההיסטוריה של הספרות העברית גרמו להתבססותו של הרושם, שראשיתם של מדעי הלשון העברית היתה בספרות הרבנית, בפעילותו של סעדיה גאון. ואולם, אם נביא בחשבון את הדיווחים מן הספרות הקראית על העיסוק הרב בתחומי הדקדוק בחוגי הקראים נוכל להבין, שהפעילות הספרותית של סעדיה גאון לא צמחה בתלל ריק, ולא הופיעה "פתאום". גם אם אין בידינו טקסטים דקדוקיים קראיים הקדומים לסעדיה גאון, דומה שלא נוכל שלא להתחשב בידיעות על הפעילות הדקדוקית הקראית בבואנו להעריך את פועלו של סעדיה גאון כמדקדק במסגרת תולדות הדקדוק העברי.

4.1.4.4 ספרות ההשגות. נראה שהסוג הספרותי השני בהיקפו אחרי פרשנות המקרא הוא ספרות הפולמוס, או ספרות ה"השגות", שעיקרה ויכוחים על עיקרי האמונה. הכוונה לחיבורים שהוקדשו להצגה של עקרונות תיאולוגיים, או הלכתיים, ולהגנה עליהם, וכן לחיבורי "תשובות" ("השגות") לחיבורים האלה, שנועדו להפריך את הנטען בהם ולהציג עמדה מנוגדת. סוג ספרותי זה היה מקובל מאוד בספרות הקראית במאה העשירית (והיה מוכר אף קודם לכן), כפי שמעידות השאלות של חיוי הבלכי מן המחצית הראשונה של המאה התשיעית), עד כי נדמה שכמעט לא היה מחבר קראי שלא שלח ידו בו. אם ננסה לרכז את האינפורמציה שבידינו על סוג ספרותי זה בספרות היהודית בכלל, תצטייר התמונה הבאה:

מן המאה התשיעית ידוע לנו על חייו הבלכי, שכתב חיבור ובו מאתים שאלות על המקרא (פליישר 1982, והספרות הנזכרת שם); על אבו עמרן אתפליטי (הוא מוסא אלועפראני) נאמר שכתב תשובות לשאלות שייחס לחייו הבלכי ("ולה ג'ואבאת מסאיל ינסבהא אלי חיוויה". (Nemoy 1939: 1, 57).

מן המאה העשירית: אבן סאקויה כתב השגה (או השגות) על הרבנים ועל סעדיה ("רד עלי ארבאנין ועלי אלפיומי פי אלהאל ואלענצרה ואלאליה ואלשחם ואלתקליד ואבטל נקלהם" (אבן אלהיתי, (Margoliouth 1897: 435). בפרט האחרון ברשימה הכוונה ככל הנראה להקדמתו לכתאב אלפצ'אית, שהיא דיון פולמוסי במשנה); בן משיח כתב תשובה לסעדיה גאון (פינסקר 1860: 2, 37) ואף התווכח עמו בבגדאד (אבן אלהיתי, (Margoliouth 1897: 434); בן זוטא (=בן עטא, אלוני 1976) כתב השגה על סעדיה גאון (אלמסתלחק עלי ר'סי ז"ל. אלוני 1976: 82, הע' 32), וכן "מסאיל פי אלנחש (אלוני, שם); אבו טייב אלג'בלי (שמואל בן אשר בן מנצור) כתב השגה על סעדיה גאון (פינסקר 1860: 2, 37; Margoliouth 1897: 435); אלקרקסאני כתב חיבור בשם אפסאד נבוה מחמד (Nemoy 1939, באינדקס); כתאב אלתוחיד שלפי אחת ההשערות הוא תשובה לאמונות ודעות של סעדיה גאון; וכן, בחיבורו כתאב אלנאאר ואלמראקב משולבות תשובות גם לנוצרים, ולכתות קראיות שונות; סלמון בן ירוחיים כתב חיבור שכינויו המאוחר הוא ספר מלחמות ה' (דודזון 1934: 10), כתשובה לאשא משלי של סעדיה גאון, וככל הנראה כתב גם נוסח ערבי, כתאב אלרד עלי אלפיומי (דודזון, שם, 36, 60; פינסקר 1860: 2, 37, 133); כן מוזכר שמו של חיבור פולמוסי אחר שלו: כתאב אלנחצאר ללחק (פינסקר, שם, 133); סהל בן מצליח כתב חיבור המכונה תוכחת מגולה, שהוא תשובה ליעקב בן שמואל, מתלמידי סעדיה גאון, ובה נאמר שיכתוב גם נוסח ערבי של התשובה (פינסקר, שם, 24-43); כן כתב תשובה לסעדיה גאון (פינסקר, שם, 37), לאשא משלי (Mann 1930: 2, 25); עלי בן חסון כתב תשובה לסעדיה גאון (פינסקר, שם, 37); יפת בן עלי כתב תשובה לסעדיה גאון (פינסקר, שם, 37); מבשר בן נסי הלוי הרבני כתב השגות על סעדיה גאון (Zucker 1955: 1967 Stern). (לרשימה זו יש להוסיף חיבורים של שאלות על המקרא, כגון צוקר 1959: 35-115, והחיבור המכונה "שאלות עתיקות במקרא", שהוא השגה רבנית על הבנת המקרא של הקראים [ר' נספח מס' 1]).

כפי שעולה מסקירה זו, נכתבו השגות רבות כנגד סעדיה גאון. גם סעדיה גאון עצמו כתב השגות רבות: כנגד כופרים (אלרד עלי חייו אלבלכ'י), כנגד קראים (כתאב אלרד עלי ענן, אלרד עלי אבן סאקויה, אלרד עלי אלמתחאמל; כתאב אלתמיז, כתאב אלחג'ה ללצלאה, השגה על דניאל אלקומסי, אשא משלי [=אלרד עלי בן אשר]), וכנגד יריביי הרבנים (ספר המועדים, ספר הגלוי). סעדיה גאון תרם, אם כן, תרומה נכבדה לספרות ההשגות. תרומתו מתבלטת עוד יותר על רקע העובדה, שהוא היהודי הרבני היחיד כמעט ככל הנראה (נוסף על מחבר "השאלות העתיקות"), המתווכח בתקופה זו עם הקראים בדגם הספרותי על ההשגות. ידוע לנו גם על יעקב בן שמואל תלמידו, ועל יעקב בן אפרים אלשאמי בן תקופתו שהתווכחו עם הקראים, אבל הטקסטים שלהם לא נשמרו, ועל כל פנים, הם אינם מן הדמויות המרכזיות של היהדות הרבנית בתקופה זו.

סקירה זו, וכן הויכוחים המשוקעים בחיבורים קראיים אחרים (כגון אלמנאר ואלמנארקב של אלקרקסאני), מראים שההשגות לא הצטמצמו רק לתחום הויכוח בין הקראים לרבנים, אלא שימשו כלי ספרותי לכל מיני הויכוחים הדתיים שרווחו בתקופה הזאת בין היהדות לבין הנצרות והאיסלאם (למשל חיבורו של הרופא הנוצרי אבו עיסא בן סרעה כנגד היהדות [אבן אלהית, Margoliouth 1897: 434], ור' גם Perlmann 1974), בין היהדות הקראית לבין היהדות הרבנית, בין כיתות כופרות שונות לבין היהדות הרבנית; בין כיתות קראיות שונות לבין עצמן; בין יהודים רבניים לבין עצמם. חיבורי ההשגות נכתבו במתכונות אחדות: כ"מסה" עיונית; כסידרה של שאלות המזמינות תשובה עליהן; כ"דיאלוג" של שאלות ותשובות, וכיוצא בזה. הן נכתבו בערבית, בעברית, או בשני נוסחים מקבילים: עברי וערבי. בטקסטים הערביים הניסוח הוא ענייני, במסורת כתיבת הכלאם הערבית; בטקסטים העבריים הניסוח נוטה להיות גבוה ונמליץ, וכתוב במתכונת של שיר: בבתי שיר, באקרוסטיכון ובחריזה. על עניין זה יורחב הדיבור בהמשך, סעיף 4.7.

4.1.4.5 שני תחומי כתיבה משניים. פרשנות מקרא, חיבורי הלכה והשגות הם תחומי הכתיבה העיקריים ברפרטואר הספרותי הקראי. מלבדם אפשר לציין עוד שני תחומים משניים מבחינת היקף הכתיבה:

(1) חיבורים מונוגראפיים, שכל אחד מהם מוקדש לדיון, או סיכום, של ענין מסוים, למשל: אלקול עלי אלתפסיר ושרח אלמעאני, אלקול עלי אלתרג'מה של אלקרקסאני; ספר מדבר ממעלות הכהנים, כולל חמישים שערים, של סלמון בן ירוחים (פינסקר 1860: 2, 132); "ספר להשכיל את העם בירושותיהם" של דניאל אלקומסי (Schechter 1903: 42).

(2) תחום כתיבה המיוחד ככל הנראה לקראים הארץ-ישראליים מחוגי "אבלי ציון": כתבי תעמולה, מעין "קול קורא" ליהודי הגולה לבוא לארץ-ישראל. מכתביה זו ידועות שלוש דוגמאות מאת דניאל אלקומסי, או "מבית מדרשו" (Mann 1931: 2, 5); Nemoy 1976; צוקר 1959: 175-182); שתי דוגמאות מכתבתו של סהל בן מצליח: הקדמתו לספר המצוות שכתב (הרכבי 1970: א' 197-204), וחלקים מחיבורו תוכחת מגולה (פינסקר 1860: 2, 24-43; Nemoy 1970).

4.1.5

סיכום: במה שימש עיקרון ארגון הרפרטואר הערבי את בניית הספרות הקראית

תיאור הספרות הקראית שהוצג כאן מצביע על כך שהיא התפתחה במבנה של רפרטואר הממוקד באופן עקרוני סביב המקרא (בדרגות שונות של זיקה אליו), ותכליתו היא לבסס את מעמדו העליון בהירארכיה הספרותית. מבנה זה נקבע על ידי אותו עיקרון שארגן את הרפרטואר הספרותי הערבי עם התגבשותו, כמאתים שנה קודם לכן. הוא נשאל מן הספרות הערבית בתקופה זו של צמיחת הספרות הקראית, בגלל הצורך שלה בעיקרון כזה כדי לפתח רפרטואר ספרותי שיהיה שונה במובהק מן הרפרטואר הרבני.

נראה שחלק מן הרפרטואר הקראי התפתח מתוך הצורך להגדיר את השוני שבין היהדות הקראית לבין היהדות הרבנית (למשל ספרי המצוות), אבל לגבי חלק אחר של הרפרטואר נראה, שאי אפשר להבין את עצם הופעתו בספרות הקראית, וכן חלקים מתבניות הכתיבה שבו, מבלי לראות שהם "נגדרו" לרפרטואר יחד עם עיקרון הארגון המופשט שלו השאול מן הערבית (למשל: ספרות הדקדוק, ספרות פרשנות המקרא הצמודה לטקסט המקראי ומפרשת בו פסוק אחר פסוק). ברור, שלא כל הסוגים הספרותיים שנקשרו ברפרטואר הערבי בקוראן עברו אל הספרות הקראית יחד עם העיקרון המארגן. היו תחומים מרכזיים ברפרטואר הספרותי הערבי שהספרות הקראית לא התעניינה בהם כלל, או כמעט ולא התעניינה בהם; למשל, השירה והספרות ההיסטורית הקשורה בה, וכן תורות הפואטיקה והרטוריקה שהתפתחו בזיקה אל השירה ואל הקוראן גם יחד. השאילה מן הרפרטואר הערבי לא היתה "עיוורת", וגם לא כוללת. הנחו אותה צרכי ההתמלאות של המערכת הספרותית הקראית כפי שנקבעו מתוך ההתמודדות עם הספרות הרבנית, והאופציות שעמדו בפניה באותה תקופה. כך אפשר להסביר את חוסר ההתעניינות הקראית בשירה בדרך הבאה: בספרות הערבית היתה השירה קיימת בנפרד מן הקוראן, והיה לה מעמד גבוה עוד לפני שהוא נוצר. עם עליית האיסלאם נוצר מאבק בינה ובין הקוראן על מעמד הבכורה במערכת הספרותית הערבית, וכשהקוראן הועמד בראש ההירארכיה הספרותית היא הוכפפה לו מבחינה אידיאולוגית, אם כי לא תמיד מבחינת המעמד הממשי שהיה לה.³ מכאן מיקומה המרכזי בספרות הערבית. אך בספרות היהודית לאחר חתימת המקרא לא היתה שירה נפרדת מן המקרא ובעלת מעמד עצמאי ורשמי להוציא את הפיוט. ואמנם, סעדיה גאון ניסה בפעילותו הספרותית להעמיד את היחסים בין המקרא לבין הפיוט כתבנית היחסים שבין הקוראן לבין השירה הערבית העתיקה (ר' סעיף 6.4). אולם הקראים דחו מכל וכל את הפיוט, שהיה מזוהה בעיניהם עם היהדות הרבנית, וכך לא עמדה בפני הספרות שלהם בעיה כזאת של התמודדות על מעמד בכורה בין שני מוסדות ספרותיים בעלי יוקרה. וכיוון שבשלב זה של המגעים בין שתי הספרויות הספרות הקראית ניצלה את מאגר הדגמים על פי צרכיה, ולא העתיקה אותו במלואו, לא עמדה השירה (כנושא בעל ערך בפני עצמו) כאופציה לגיטימית בפני המערכת הקראית. כלומר, לא היה ניסיון רציני, בעל היקף רחב, מצד הקראים ליצור שירה חדשה, ולא היתה התעניינות ממשית בתורת השירה.

³ מסודות המעידות על מאבק המעמד בין השירה ובין הקוראן, ר' למשל אלטיוטי 1951: 3, 119 (מפי אבן אלענבארי); אבן קתיבה 1904 De Goeje: 149; אבן אלנדים 1871 Flügel: 91 (בתוך א'יבאר טואנה).

4.2

דגם הכתיבה הקראי הכללי

4.2.1

התפיסה הספרותית המכוונת את דגם הכתיבה הקראי הכללי

בניגוד לספרות הרבנית הממוסדת, שדגמי הכתיבה שלה ברורים ומובהקים, מתאפיינת הספרות הקראית בתקופה זו, כפי שנאמר כבר, במגוון של דגמי כתיבה ובגיוון רב יחסית בתוכם, כסימפטום של היותה ספרות "צעירה", הנמצאת עדיין בתהליכי התגבשות. למרות זאת, ניתן להעמיד ולתאר מעין דגם כתיבה קראי כללי, שאת תכונותיו המרכזיות אפשר לזהות בכל תחומי הכתיבה הקראית. כפי שיתברר, זהו דגם כתיבה שאפשר לקרוא לו "אנטי־רבני", כי הוא נראה כמכוון כולו כנגד הדגם הרבני: תכונותיו הספרותיות הן ברובן הגדול היפוך, או ניגוד בולט, של תכונותיו הספרותיות של דגם הכתיבה הרבני הכללי שתואר בפרק הקודם.

כמו את דגם הכתיבה הרבני הכללי, כך גם את דגם הכתיבה הקראי מכוונת תפיסה ספרותית הנגזרת מאידיאולוגיה דתית. במקרה זה, אידיאולוגיה אנטי־רבנית מפורשת. האידיאולוגיה הדתית הקראית מוכרת למדי, וכבר נסקרה רבות במחקר (למשל בעבודותיהם של גוטלובר, פינסקר, פוזנאנסקי [Poznanski], מאן [Mann], מאהלר, נמוי [Nemoy], ויידה [Vajda], צוקר, וידר [Wieder], שישמאן [Szyzsman], פול [Paul], בן־שמאי [Ben-Shammai] ואחרים), ואין צורך להרחיב עליה כאן את הדיבור. בכל זאת יש מקום להזכיר עיקרון אחד, כי הוא, כך נראה לי, מגלם בתוכו את עיקרה של התפיסה הספרותית הקראית.

כמו בספרות הרבנית, גם כאן אין מדובר ב"משנה סדורה וערוכה", אלא בשחזור של התפיסה הספרותית העקרונית על סמך התבטאויות שונות הפוזרות בספרות הקראית. במקומות רבים בחיבוריהם מוזכרים הסופרים הקראים (דניאל אלקומסי, טהל בן מצליח, סלמון בן ירוחים, יפת בן עלי) את חשיבותו של הבירור האישי והעצמאי בכל נושא, הלכתי או תיאולוגי, השנוי במחלוקת. הם רואים ב"חקירה ודרישה" (כלשונם) של הפרט עיקרון עליון, ומעמידים אותו בניגוד לקבלה שאין לערער אחריה של מסורת האבות, המקובלת על הרבנים'. הדוגמאות להתבטאויות ברוח תפיסה זו הובאו פעמים רבות במחקר, ואין צורך לחזור עליהן כאן שוב (ר' למשל מאהלר 1949: 213–220; קלאר 1954: 304–307; צוקר 1959: 214–215).

יש לציין, שקיימת התייחסות ביקורתית כזו למסורת והתנגדות להסתמכות הבלעדית על החדית' גם בתורתם של המועתזלה והכלאם (וד' [Cook 1987]). אלה מוצאים את ביטויים בתקיפת האמצעי הספרותי המובהק של החדית', המשמש לאישור מהימנותו – שושלת המסירה (אסנאד).

⁴ דוגמה קיצונית לכך מביא אלקרקסאני, המספר על דניאל אלקומסי, שהיה שולח תיקונים, כלומר ניסוחים חדשים של דבריו, למעתיקי חיבוריו (Nemoy 1939: 1, 4).

הסיפור הבא מדגים יפה את העניין:⁵

אבו אלחסין אלכ'יאט סיפר: אחד ממלכי הודו כתב אל הארון אלרשיד לאמור: שלח אלי אדם ממלומדי המוסלמים, שילמד אותנו את האיסלאם, והזכיר שיש אצלו אדם מאנשי הכלאם [היכול] להתמודד עמו בויכוח. הארון שלח אליו חכם נכבד והדור פנים ממוסרי החדית, וכתב אליו: שלחתי אליך חכם מלומד.

האיש ההודי שהיה אצל המלך פחד שהחכם הוא מאנשי הכלאם והוא יוביש פניו ברבים, ולכן שלח אליו בסתר אדם כדי לעמוד על טיבו. הוא פגש את המלומד בדרך ומצא שהוא איש חדית'. הוא חזר אל חברו [ההודי] וסיפר לו, וההודי שמח על כך.

כאשר הגיע [המלומד] אל המלך, הפגיש המלך בינו ובין האיש שלו, ואסף את מלומדי ממלכתו. ההודי אמר [לאיש-החדית]: מה ההוכחה לאמינות דתך? איש-החדית' ענה: מסר לנו ספ'אן אלתי'ורי כך וכך, ומסר לנו שפ'קה כך וכך, ומסר לנו אבן עזן כך וכך (כל אלה מוסרי חדית' מהימנים ומוסמכים – ר.ד.). וההודי [שומע] ושותק. וכאשר אמר המלומד את כל מה שרצה ההודי לשמוע, אמר ההודי: מגין לך שזה שמפיו נמסרו לך המסורות האלה הוא דובר אמת בדברי הנבואה שהוא מתיימר לומר? איש החדית' קרא [בתשובה] פסוקים מן הקוראן כגון: "מחמד הוא שליח אלה" (סורה אלפתח [48], פס' 29). אמר לו ההודי: מגין לך שהדברים האלה הם דברי אלה? אולי חברך בדה אותם? איש-החדית' לא ידע מה לענות, ושתק. המלך [ההודי] פטר אותו, וסיפר להארון אלרשיד על כך במכתב, שבו כתב: האיש ששלחתי אלינו איננו מתאים למה שהתכוונו אליו; אנחנו רוצים רק איש-כלאם שיביא הוכחות ליסוד הדת וליסוד האיסלאם.

כאשר הגיעו המכתב ואיש החדית' אל הארון אלרשיד, אמר: חפשו איש-כלאם. [חיפשו] ומצאו את אבו כ'ל'דה, ואמרו לו: האם אתה בטוח בעצמך שתוכל להתמודד [עם ההודי?]. הוא השיב: יכול נזכר לו אם ירצה אלה. אלרשיד שלח אותו בספינה, וכתב אל המלך ההודי: אני שולח אליך איש-כלאם מאנשי דתי. וכאשר היה [איש-הכלאם] בדרכו [אל המלך ההודי] שלח אליו [איש-הכלאם] ההודי מרגל, וכשנזכר לדעת שאכן הוא איש-כלאם, רקח מזימה להרעילו, והרג אותו לפני שהגיע אל המלך. (אבן אלמרתצ'א' Diwald-Wilzer 1961: 58–59. ור' נספח 2, קטע 5)

תפיסה זו באה לידי ביטוי אפילו בדברי אלקרקסאני היהודי, בדיון על אמיתות נבואתו של מוחמד, כשהוא מנסה להפריך את הטיעון שהניסים של מוחמד הם הוכחה לאמיתות נבואתו בנימוק: "ואנמא ירג'ע פיהא אלי אמר צ'עיף והו חדית'נא פלאן ען פלאן [...]..." בענין הניסים [הם] מסתמכים על ענין חלש, והוא – מסר לי פלוני מפי פלוני, וכר' [Nemoy 1939: 1, 119].

אבל דומני שהעיקרון הזה תופס באידיאולוגיה הקראית מקום מרכזי הרבה יותר מאשר בספרות הכלאם המוסלמית, כי עליו מתבססת הפרכתה של התפיסה הספרותית הרבנית העומדת ביסוד דגם הכתיבה הרבני. עיקרון זה מהווה את הגיבוי האידיאולוגי להעמדת דגם הכתיבה הקראי המנוגד לדגם הכתיבה הרבני בכל מאפייניו הבולטים – דגם כתיבה הבנוי להשמעת קולו של הפרט, ולא דווקא קולה של סמכות הציבור. דוגמה מאלפת, גם אם מאוחרת (מן המאה השלוש עשרה), לעמדה הקראית בדבר הכירור האישי, המנוגדת ניגוד קוטבי לעמדה הרבנית (ר' סעיף 3.3.1.2), נמצאת בדברי נתן בן יהודה, שבהם הוא משתבח בהבאת דעה עצמאית ומקורית:

[...] וזה הטעם כתבתיו אני נתן בספרי אשר עשיתי תשובה על פיומי ויוצרי ידע כי לא עייניתו (שמחתיניו[?]) עד עתה [חפ'י?] רבי וכראותי זה לצורי וגואלי שבחתי שנתן לי דעת להכיר חכתביו (ההדגשות שלי). (Poznanski 1896: 702–703)

⁵ לדיון בסיפור זה מנקודות מבט אחרות ר' 2 n. 120; Pines 1936: 229–232; Pines 1971: 229–232. תודתי לד"ר ח. בן-שמאי שהפנה את תשומת ליבי למראי מקום אלה.

4.2.2

תכונותיו הספרותיות של דגם הכתיבה הקראי

דגם הכתיבה הקראי נקבע מתוך האילוצים שהטילה עליו התפיסה הפואטית הקראית, דחיית התכונות הספרותיות שהיו מזוהות עם הדגם הרבני, והאופציות החדשות שנפתחו מתוך המגע עם דגמי הכתיבה הערביים (שגרמו אולי גם להתעניינות מחדשת בדגמים עבריים נשכחים ולא-קאנוניים). אתאר כאן כמה מן התכונות הספרותיות הבולטות שלו:

(1) שיוך החיבור למחבר בן הזמן. נורמה ספרותית שחדרה לספרות הקראית מן הספרות הערבית, ושהלמה היטב את הרצון לכתובה שונה מן הכתיבה הרבנית, היא שיוכם המוצהר של החיבורים למחבריהם. בניגוד לספרות הרבנית, אין בספרות הקראית של התקופה חיבורים אנונימיים, או כאלה המיוחסים לדמות סמכותית כלשהי, ולא למחברם האמיתי. בספרות הרבנית מצוין שם המחבר רק ב"תשובות", שהן סוג ספרותי "לא-רשמי" (כפי שתואר בסעיף 3.1.4), אך לא בחיבורים ה"רשמיים" (למעט חיבוריו של סעדיה גאון, שאינם כתובים בדגם הרבני). בספרות הקראית, לעומת זאת, על כל חיבור נקרא שם מחברו. רוב המחברים הקראיים ידועים בשמם, ואם נטוש במחקר ויכוח על זהות המחבר, הרי זה ויכוח על שיוך טעמים ששרדו מחיבורים שלמים, לאחד מן המחברים המוכרים. נסי בן נוח, מחבר קראי בן המאה האחת עשרה, מתייחס לעניין זה כשהוא מסכם בהקדמה לחיבורו ביתן המשכילים והנבונים את העניינים הצריכים להיות כלולים בהקדמה לכל ספר:

[הענין] הג' שם הספר וכנויו ויחסו, צריך הקורא שיאמין במה שיקרא כשידע ולא יאמין בכתיבי השקר העשויים, ו[הענין] הד' אל מי יודע הספר למי עושהו ומי בעליו (כלומר, מי מתברו), צריך הקורא אליו שלא ייגע וייעף בקריאת ספרי התועים העשויים על שם הצדיקים והחסידים. (פינסקר 1860: 1, לט)

גם סעדיה גאון מתייחס, כפי שראינו (סעיף 3.3.2), בחוסר נוחות לנורמה הרבנית של ייחוס החיבור לדמות סמכותית. העובדה המעניינת בנושא זה של קריאת חיבור על-שם מחברו היא, שמדובר כאן בפונקציה אחת, הקיימת הן בדגם הכתיבה הרבני והן בדגם הכתיבה הקראי: הפונקציה של יצירת רושם המהימנות של הטקסט בעיני הקורא. זוהי פונקציה מרכזית בדגם כתיבה המשמש בספרות דתית, שהיא ספרות הטוענת בתוקף לאמיתות המסר האידיאולוגי שאותו היא משרתת. בשני דגמי הכתיבה קיים אם כן הצורך במילוי הפונקציה הזאת, ורק האמצעים הספרותיים שנבחרו בכל דגם למלא אותה, הם שונים. בדגם הרבני נבחר האמצעי של ייחוס הטקסט לדמות סמכותית קדומה, או הצגתו כ"קול אנונימי" המייצג את הסמכות הדתית הקולקטיבית, כדי למלא את הפונקציה של יצירת המהימנות. בתפיסה הספרותית הקראית, לעומת זאת, נתפס אמצעי זה דווקא כבלתי אמין וכיוצר רושם של "זיוף" (והדבר משתקף בדברי נסי בן נוח). בדגם הקראי שנבנה כניגוד מכוון של הדגם הרבני נבחר האמצעי הספרותי של שיוכו המוצהר של הטקסט למחברו האמיתי כדי למלא את הפונקציה הזאת.

אמצעי ספרותי זה מצא את מקומו כאן משתי סיבות: מצד אחד, הוא הלם את העיקרון האידיאולוגי של "דרישה וחקירה" עצמאיים והסתמכות על שיקול הדעת של הפרט, ולא על סמכות דתית מוסמכת. מצד שני, היה זמין למחברים הקראיים מן הספרות הערבית, שבה היתה זו הנורמה הספרותית המקובלת.

(2) הכנסת קולו של הדובר לטקסט. תכונה ספרותית נוספת, המתקשרת לקודמת, היא הכנסת קולו של הדובר לטקסט, לא כ"קול אנונימי", אלא כקולו של מחבר הטקסט, המדבר בגוף ראשון. המחבר מציג את חיבורו, מדבר על מטרותיו, מציין את פקפקיו, מביע את דעתו האישית בכיטויים מפורשים.

דוגמאות:

(1) בפירושי המקרא של דניאל אלקומסי, למשל, רבים הביטויים: "על כן אמרתי" (Mann 1921/22: 442); "יש אומרים [...] ויש אומרים [...] וכן אני חושב" (Mann 1924/25: 381); "ומדעהי" (=לפי דעתי), "זה הוא מדעתי", "ומדעתי לא כן הוא" (מרקון 1957: 9, 10, 22, 26, 28, 29, 32, 49 ועוד); "וכמדת מיעוט דעתי" (שם, 56); "אשר ידעתי כתבתי ואולי כן הוא" (שם, 56); "ולא יעמוד הדבר הזה אצלי" (שם, 67).

(2) סלמון בן ירוחם מביא בדברי הפתיחה לספר מלחמות ה' שלו הקדמה ברוח אוטוביוגרפית, בבקשו לנמק את כתיבת החיבור הזה:

בהיותי בימי הבלתי/ דרוש אדרוש אורח מעגלי/ ללמוד וללמד בתוך קהלי/ ולסקל אבן מדרך שבילי/ גר הייתי בארץ נכריה/ לחקור ולחפש דרכי תושיה/ ואראה בין עדת היהודיה/ אדם חסר לב תועה מפליליה/ דרך קשתו לכתוב תלונות/ ולהתלונן בכל לשונות/ להפך נתיבות מתוקנות/ ולענות בשוא ותפל דרך תבונות/ הבינותי וחרדתי חרדה/ ותסק תמתי כאש יוקדה/ ואקנא לבני יהודה/ ולשם שדי ולספר התעודה/ ואירא מיום דין ונקמה/ כי יבער אפו בחמה/ ואשיב עליי תשובה מתואמה/ בלשון עבר וגם בני דומה. (דודזון 1934: 35-36)

הקטע האוטוביוגרפי הזה מורחב כאן אפילו מעבר לצרכי תיאור הנסיבות של כתיבת החיבור, כפי שהיה מקובל בדגם הכתיבה הזה.⁶

(3) אלקרקסאני מציג את דרכו בכתיבת כתאב אלאנואר ואלמרקב בגוף ראשון, ובטון אישי:

פהדא אלדי' ד'כרתה הו אלדי' חרכני עלי ג'מע הד'א אלכתאב ותאליפה אריד אן אחכי פיה ג'מלא מן אקאויל אלעלמא ואחג'אג'הם ממא בעצה' מדון פי כתב מן תקדם ובעצה' ממא ג'רי פי אלמג'אלס אלתי' חצ'רתהא ומא אנתהי אלי ממא לם אחצ'רה ואצחח מן ד'לך מא צח ענדי באלמסאלה ואלג'ואב ואפסד מנה מא ראתי אנה פאסד ומא כאן אלכלאם ענדי פיה מתכאפיה אוקפתה עלי תכאפיה פלעל ג'רי ממן ינט'ר פיה יס'הר לה פוק מא ט'הר לי ואג'תהד אן יכון מתוסטא בין אלאטנאב ואלאכ'תצאר לא יג'ל ען עאלם ולא ידק ען מתעלם[...]. (Nemoy 1939: 1, 5)

[העניין הזה] אשר הזכרתי הוא אשר הניע אותי לאוסף [את החומר] לספר זה ולחבר אותו, כשאני מתכוון להביא בו מכלול ממאמרי המלומדים וטיעונייהם. חלק [מן החומר] רשום בספרים קודמים, חלקו [מקורו] בהתכנסויות המלומדים שנכחתי בהן, ומה שהגיע אלי מן ההתכנסויות שלא נכחתי בהן. אימתתי את מה שנראה לי נכון מתוכו בדרך של שאלה ותשובה, ופסלתי את מה שחשבתי לבלתי נכון. מה שנראה לי שדיברתי עליו במידה מספקת – עצרתי בו

⁶ גם בשאלות עתיקות, הכתוב באותו דגם, יש קטע אוטוביוגרפי (רוזנטאל 1948: נב).

כפי מידתו המספקת. ייתכן שמי שיעיין בו ימצא בו יותר ממה שמצאתי; אני אשתדל למצוא בדברי את דרך הביניים בין ההארכה והקיצור – דרך שלא תהיה מעל להשגתו של המלומד, ולא בלתי נתפסת לגבי התלמיד.

(3) הכנסת פרטי מציאות. התכונה הספרותית המנוגדת ביותר בדגם הכתיבה הקראי לכתיבה הרבנית (כפי שתוארה בפרק ג') היא הכנסתה המפורשת והישירה של המציאות בת הזמן כאלמנט ספרותי לגיטימי בכתיבה. המחברים הקראיים מתייחסים ישירות בחיבוריהם – בכל הסוגים הספרותיים – אל המציאות בת התקופה, ונראה שאין עניין שנחשב בעיניהם כבלתי לגיטימי, או כבלתי ראוי להתייחס אליו בהקשר המתאים. הם מזכירים פרטי ריאליה בשמותיהם המקובלים בתקופה זו, מציינים שמות אנשים ומקומות, מתייחסים לאירועים הפוליטיים בני זמנם ומספרים על עצמם ועל אירועים שקרו להם. אין פלא שהטקסטים שלהם חשובים להיסטוריונים החוקרים את התקופה – הם מספקים להם הרכה יותר אינפורמאציה ישירה עליה מאשר הטקסטים הרבניים, שאפילו קביעת שיוכם לתקופה זו איננה משימה קלה (ר' סעיף 3.2.1).

דוגמאות:

(1) הכנסת פרטי מציאות בספר מצוות. אלקרקסאני, בתוך דיון המכוון כנגד הנוצרים בעניין תקומתו של בית המקדש:

ולקד סאלת יומא לאסקף כאן בעכברה כאן יסמי יסוע סכא וכאן מן אג'ל אלאסקאפה ועלמאיהם ען הד'ה אלמסאלה פקאל לי אן אלד'י אכ'בר בה מן אנה כאן חכאיה כ'בר מן עורא ריג'וז אן יכון לם יכן לה אצל וכנת אסתר ג'ח עקלה לאני לם אר פי עלמא אלנצארי ואהל אלנצ'ר מנהם אקל בהתא מנה פאמא סאיריהם פאן אלבהת ראס מאלהם פהד'א איצ'א למא אצ'טרה אלאמר לם יג'ד בדא מן אסתרמאל אלבהת פקלת לה חניד' פהל מן דליל עלי אן אלביית קד בני פמא זאד עלי אן תבסס וקאל לי מן אמאנתך אנה לם יבני פעלמת אנה קד חס במא אריד אן אלומה ת'ם שרחת ד'לך באן קלת לה[...]. (Nemoy 1939: 2, 220)

יום אחד שאלתי כהן דת נוצרי אחד שהיה בעובכרה, בשם יסוע סכא, שהיה מנכבדי כוהני הדת וממלומדיהם, את השאלה הזאת, והוא ענה לי מה שהיה ידוע לו, כלומר, שזוהי מסורת מימי עזרא, וייתכן שאין לה יסוד. אני הייתי מעריך את שיקול דעתו, כי לא ראיתי כין מלומדי הנוצרים ואנשי הסכולסטיקה שביניהם משהו יותר דובר אמת ממנו – אצל האחרים הכוב הוא יסוד מוסד, וגם הוא לא נמנע מלהשתמש בו בשעת הצורך – ובכן אמרתי לו אז: האם יש הוכחה שבית המקדש כבר נבנה? הוא רק חייך, ואמר לי: על פי אמונתך הוא עדיין לא נבנה. הבנתי שהוא הרגיש מה התכוונתי לאלץ אותו [להודות]. אחר כך הסברתי שאלה זו באומרי [...].

אגב הדיון התיאולוגי הענייני מובא כאן תיאור של פגישת התנצחות אחת שנערכה ביוזמת המחבר. התיאור מכיל פרטים מובחנים רבים "מן המציאות": שם המתנצח, מקומו, הערכה עליו ועל חבריו למקצוע, תגובתו הרגשית בעת ההתנצחות.

(2) הכנסת פרטי מציאות בפרשנות מקרא. דניאל אלקומסי, בפירוש לדניאל י"א, ל"ח-ל"ט:

ולאלוה מעוזים אמרו הו (!) אללאת ואלעזי אלוה מעוזים כי טרם בואו היו כל יושבי המדינות סביבות מכה עובדים לאלוה מעוזים פתרונו אלוה המדינות כי מעוזים הם המדינות. על כנו יכבר. כי עוב שם כי כן אמרו כי אנשי הסביבות באו אליו בכרית שלא ישבר לעזוב על כנו ולאלוה אשר לא יד(עוהו) אבו(תיו). הו אל אחד בזעתי יכבר בזהב ובכסף וב(אבו) יק(דה) וב(תחדות). הם בגדי שש מעשה חושב כי עשות כל אלה על שם אלהי השמים ועשה למבצרי

חטושים. בדעתי הם המדינות שלכד ויקח אנשיהם לו לצבא והם עובדי אלילים ואליליהם עמהם. ולהם עובדים והם צבא מלכי ישמעאל כוראסאן כרהמניים וזולתם עים (!) יעקוב ועם עמר וכקארן ובניו בהרי כוראסאן וטברסטן וגם אנשי דייים עובדי אלילים והם צבאות מלכי ישמעאל. (בך-שמאי 1981: 306-307)

דניאל אלקומסי מפרש את הפסוקים בספר דניאל כמוסכים על המציאות האיראנית בת זמנו, ליתר דיוק בשנים 873-874 (בך-שמאי 1981: 297), ואגב כך הוא מתאר את המצב הפוליטי במזרח איראן, ומציין את שמותיהם של השליטים שם.

(3) סלמון בן ירוחיים, בפירושו לקהלת י', ט"ו:

עמל הכסילים תיגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר...מת'ל מא יכ'רג' מן ארמלה יקצד אלי בית אלמקדס וטריקהא מעדוף אנה אד'א סלכהא עלי טריק עמואס וקריה אלענב יצל פיקרב מסאפה. פאן תרך אלקצד ען הד'ה אלטריק ויכ'רג' אלי גיר. ת'ם ידור אלי בית ג'ברין. תם ימצ'י אלי זגר. ת'ם ירג'ע אלי עין גדי. ת'ם אלי יריחא. ת'ם אלי בית אלמקדס פהו לא יול ישקא ויתעב ולעל לא יצל אלי מקצודהא(!) מן עט'ם ג'הלה. (Mann 1931: 2, 20-21)

עמל הכסילים תיגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר...כאילו היה יוצא מרמלה כשפניו מועדות לירושלים – והדרך אליה ידועה: אם ילך דרך אמאוס וקריה אלענב יגיע, ואף יקצר את דרכו; אבל אם יסטה מן הדרך הזאת, ויצא אל דרך אחרת, אחר יסוב אל בית גוברין, אחר ילך אל צועד, אחר יחזור אל עין גדי, אחר אל יריחו, אחר אל ירושלים – הרי יגיע ויתעייף, וייתכן שלא יגיע כלל אל מטרתו מרוב כסילותו.

את כסילותו של זה שאיננו יודע לבחור את הדרך הנכונה בעוברו ממקום למקום כותר סלמון בן ירוחיים להזגים באמצעות תיאור הדרכים האפשריות בין רמלה לירושלים, במציאות של תקופתו.

(4) הכנסת פרטי מציאות באיגרת תעמולה. סהל בן מצלית, באיגרת התעמולה שלו (=ההקדמה לספר המצוות) מתאר את הנשים המקוננות על הר הזיתים בירושלים: ודעו אחינו! כי ירושלם בזמן הזה מנוס לכל בורת. ומנוחה לכל אבל. ומרגוע לכל עני ודל. ובתוכה עבדי יי' הנקבצים אליה אחד מעיר ושנים ממשפחה. ובתוכה נשים מקוננות וסופדות בלשון קדש ובלשון פרס ובלשון ישמעאל. ומלמדות לבנותיהן נהי ואשה רעותה קינה. ואומרות: איכה ישבה בדד. איכה יעיב באפו יי'. אני הגבר ראה עני. איכה יועם זהב. זכר יי' מה היה לנו. עם קינות אשר קוננו הנביאים. וגם יאמרו דברים מתכבדים כל אחת עם חברתה. ובחדש תמוז יגדל המספד בירושלם. ככ' [...] והאנשים והנשים באפר מתפלשים. צמים ומתענים בלבוש שק. עולים על הר הזיתים [...] וכאשר תלכנה הנשים שמה יצאו הערלים...לקלל ולחרף ולגדף. (הרכבי 1970²: א: 203-204)

יש בקטע זה פרטים רבים על מקצוע המקוננת בירושלים בתקופתו: לימוד הקינה, לשונותיה, הטקסטים שלה ומקורותיהם, וכן תיאור קונקרטי של תהלוכת מקוננים, כולל תגובת הסכיבה הלא-יהודית כלפיהם.

השוני במסירת חומרי המציאות בשני דגמי הכתיבה, הרבני והקראי, מביא לכך, שגם על היהדות הרבנית מספקים לנו הטקסטים הקראיים אינפורמציה שאיננה מצויה בטקסטים הרבניים. הדוגמאות לכך רבות (למשל: אזכורים על יעקב בן אפרים אלשאמי, הרבני בן זמנו של סעדיה גאון שכתב פירוש לתלמוד והתווכח עם הקראים, ואיננו יודע ממקורות רבניים: אינפורמציה על ספרי קבלה עממית שהיו מקובלים בשכבות העממיות של היהדות הרבנית). אך הדוגמה המאלפת ביותר לענייננו היא נושא המגעים התרבותיים בין החברה היהודית ובין החברה הערבית שסכיבה. בגלל

המסורת השמרנית של הכתיבה הרבנית אין לנושא זה כמעט כניסה לטקסטים הרבניים, או שהאינפורמציה עוברת עיבוד והתאמה לדגם הכתיבה הרבני, עד שהיא מושווית מאד (ר' על כך בסעיף 3.3.3). לפיכך, אם נשפוט על פי הספרות הרבנית בלבד, יתקבל הרושם שהחברה היהודית בתקופה זו היא חברה סגורה, החיה בתוך עצמה, במנותק מן הסביבה הערבית שלה. ואולם מן הטקסטים הקראיים עולה תמונה שונה. הקראים מדברים בצורה מפורשת (אומנם חלקם בלשון של גנאי) על קשרים חברתיים ותרבותיים בין היהודים, הן הרבנים והן הקראים, ובין סביבתם הערבית. דניאל אלקומסי אומר למשל:

כי בגלותם הביטו אל חוקי מלכי גוים ושריהם וללמוד ולעשות כמוהם משכבי זכרים כגוים ובנין חצרות וספון בארו ומשוח בששר וגיל ומשוח ובתי משתה לשתות למשוח פנים וזכרונות סרור אלויה ואלתד'כאר בכוסות גדולות ובשמים ריאהין וחליי נשים ועדיי כגדים ורדידים ועשות סחורה בכל מרמה וסיגים וכל חקות הגוים ולעדות נשים במעשה מקשה ותגורה ביד אשה גויה ולהראות פני נשים וגם להגלות לפני גוים אלכ'טאב ואלתמשט במשאטה גויה וגלות (לפי הערת מאן: וזנות) וכל תועבות הגוים. (Mann 1931: 2, 77–78)

וכן:

דברים טמאים מן גוים. ובגדים יאים (או: נאים) ויפים ילבשו ורבים מן הכסילים יסוכו שמן טוב ויבערו בכנסיות נרות בלא מספר. וגם אמתחתינו ואגרתינו בדרך עם גוים [ומט]ליתינו תחת ידיהם. (Scheiber 1984 a: 205, 213)

ברוח דומה כותב גם סהל בן מצליח (פינסקר 1860: 2, 32; הרבני 1970²: א: 201), וסלמון בן ירוחם מדבר על הנהיה ללמוד "חכמות חיצוניות" אצל היהודים, כולל דקדוק השפה הערבית, בהשפעת סביבתם הערבית (Neubauer 1866: 109–110; פינסקר 1860: 2, 134).

4.3

מעמד החיבור בספרות הקראית

אם נשווה את מספר החיבורים הקראיים של תקופה זו ששרדו, בשלמותם או בחלקם, או שהם נזכרים בשמם במקורות, למספר החיבורים הרבניים בתקופה זו, נראה שמספר החיבורים הקראיים גדול בהרבה ממספר החיבורים הרבניים. לכל מחבר קראי חשוב בן התקופה אפשר למנות חיבורים אחדים. למעשה, עיקר יצירתה של הספרות הקראית כתובה במתכונת של החיבור, ומיעוטה, במתכונת של איגרות ספרותיות או שירה. בספרות הקראית החיבור מקבל לגיטימציה, וזוכה למעמד רשמי. חברו לכך סיבות אחדות:

- (א) לקראים היה צורך פולמוסי חזק, שנבע מהיותם כת מתבדלת הנאבקת על זהותה. הצורך הפולמוסי, והחלל שנוצר עם שלילתה של כל היצירה הספרותית הרבנית, יצרו את הלחץ לכתיבה, לייצור טקסטים חדשים (ושונים מן הטקסטים הרבניים).
- (ב) לקראים לא היתה מסורת ארוכה של לימוד ומסירה בעל-פה, שכבר זהותה כל כך עם הטקסטים הנמסרים בה, עד שהפכה בעצמה למקודשת, ולכן לבלתי ניתנת להפרה.
- (ג) הקראים חיו בתוך תרבות מפותחת של כתיבת חיבורים. הספרות הערבית אומנם מתייחסת בכבוד גדול למסירה בעל-פה, אבל באופן מעשי בתקופה זו הנורמה של

המסירה בעל־פה כבר איננה שולטת בכיפה מזה זמן רב. הספרות הערבית בתקופה זו היא כבר ספרות של טקסטים כתובים: הכתיבה משמשת בה הן להעברת המורשה התרבותית הגדולה שבשלב קודם נצברה ונמסרה בעל־פה (שירה, חדית'), והן, כמובן, ליצירת טקסטים חדשים. די לעיין ברשימת החיבורים שהביא אבן אלנדום, שנזכרה לעיל (סעיף 4.1.3.1), כדי להיווכח בכך (ור' גם Goldziher 1971: 2, 181–188).

4.4

“תפיסת החיבור”

עם התקבלותו של החיבור במעמד רשמי לספרות הקראית, הוצגה לתוך הספרות היהודית גם גורמה חדשה של מבנה החיבורים. החיבורים הרבניים, שהיו במקודם בעלי מעמד לא־רשמי, היו מאופיינים בהיעדר מבנה קבוע, ובחוסר שיטתיות בהצגת דבריהם (ר' סעיף 3.3.2 [ג]). הם נראו כרשימות אישיות (של דברי הלכה), או כטיוטות מושלמות פחות או יותר לטקסט שנישא בעיקרו של דבר בעל־פה (כגון דרשה), ובמקרה זה הונצח בהם המבנה של חיבור שבעל־פה. החיבורים הקדאיים (וכן חיבוריו של סעדיה גאון, כפי שיובהר בפרק ו') העמידו דגם של חיבור, שייצג “תפיסת חיבור” 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. המעמד השונה הזה של הטקסט חייב עריכה שונה של האינפורמציה הנמסרת בו, אך גם תשומת לב לצורה הספרותית שלו, כסימן מייצג של מעמדו הגבוה. דגם החיבור החדש המופיע בתקופה זו הוא של חיבור הערוך במבנה שיטתי של חלוקה לפרקים על פי סדר הגיוני מסוים, לפי הנושא, ומלווה בהקדמה. באופן עקרוני (וכך גם ברוב המקרים) היתה ההקדמה בעלת מגמה מתודולוגית: המחבר הסביר בה מדוע כתב את החיבור, מה התכוון לעשות בו, ובאיזו דרך יפרוש את טיעונו. כזאת היא ההקדמה לכתאב אלריאקי ואלחזאיק של אלקרקסאני, שהוא פירושו לחלק הסיפורי של התורה (Hirschfeld 1918: 39–59); ההקדמה לכתאב אלאנאר ואלתראקב של אלקרקסאני (Nemoy 1939: 1, 39–59); והקדמות לחיבורים רבניים הכתובים בדגם זה: ההקדמה לרסאלה של יהודה אבן קורייש (בקר 1984: 116–119), והקדמות לרבים מחיבוריו של סעדיה גאון. אך לעיתים היתה ההקדמה בעלת מגמה פולמוסית או תעמולתית: למשל, ההקדמה לספר המחזות של סהל בן מצליח (הרכבי 1970² א: 197–204).

4.5

דמות המחבר אי־האשכולות

לתיאור דגם הכתיבה הקראי יש להוסיף עוד עניין אחד, שאיננו קשור ישירות בדגם הכתיבה, אלא לדגם התרבותי הערבי שחדר לספרות היהודית דרך הפעילות

הספרותית הקראית. הכוונה לכתיבת חיבורים מסוגים ספרותיים שונים בידי מחבר אחד. עד כמה שאפשר ללמוד ממיצוט הידיעות על מחברים רכנים נראה, שעד הופעתו של סעדיה גאון יש לכל סוג ספרותי בספרות הרבנית יוצרים משלו: פייטנים מחברים פיוטים, דרשנים מחברים מדרשים, גאונים עוסקים בהלכה ומחברים בעיקר "תשובות". בספרות הקראית, לעומת זאת, עולה דמותו של מלומד איש־אשכולות, מעין "הומאניסט" של המאה העשירית, שאיננו מצטמצם בתחום אחד, אלא שולח ידו בסוגים ספרותיים מגוונים. למשל, בנימין אלנהאונדי כתב, לפי הידוע לנו, ספרי הלכה ופרשנות מקרא; דניאל אלקומסי כתב פירושים למקרא, חיבור הלכה מונוגרפאי ("להשכיל את העם בירושותיהם") ואיגרות תעמולה; סלמון בן ירוחים כתב פירושים למקרא, חיבור בתחום הדקדוק, השגות, שירה; אלקרקסאני כתב ספר מצוות, פירוש לתורה וחיבורים מונוגרפיים שונים: על הכחשת נבואת מוחמד, על תורת התרגום, על תורת הפרשנות ועל ייחוד האל; סהל בן מצליח כתב ספר מצוות, פירושים למקרא, ספר דקדוק עברי והשגות בשירה וכפרווה. על כולם עולה סעדיה גאון, שיותר מכל מלומד קראי מגלם בכתיבתו את דמותו של המלומד איש־האשכולות (ר' סעיף 6.3.2). החל מסעדיה גאון אנו מוצאים בספרות הרבנית דמויות נוספות כאלה: שמואל בן חופני, רב האי גאון.

דגם זה של מלומד בעל השכלה רחבה, הבקיא וכותב בתחומים רבים, חדר לתוך הספרות היהודית מן התרבות המוסלמית, שבה היה מקובל מאד: אָבֶן קְטִיבָה, למשל, הוא דוגמה מובהקת לכך, וכן אבו אל־פֶּרַג' אלאַצְפֶּהֶאני (ר' EI², בערכיהם), בפהרסת של אבן אלנדס (Flügel 1871) מצויות דוגמאות רבות לכך, וכן בכל ספר ביוגרפיות ערבי.

4.6

דגמי הכתיבה של פרשנות המקרא

דגם הכתיבה שתואר כאן הוא דגם הכתיבה העקרוני של כל הכתיבה הקראית, בכל תחומיה. היותו ערוך בניגוד חריף וגלוי לדגם הכתיבה הרבני מקנה לו מעמד חד־משמעי במערכת, ומטיל תווית זיהוי ברורה על כל הטקסטים הבנויים על פיו, תווית שאיננה מיטשטשת למרות ההבדלים הז'אנריים ביניהם. בכל זאת קיימים בידולים בתוך הדגם הכללי הזה, ואלה מאפשרים לעשות הבחנות בין קבוצות של טקסטים, ולדבר על דגמי כתיבה מובחנים זה מזה, המשרתים סוגים ספרותיים שונים בספרות הקראית.

הסוג הספרותי הרווח ביותר בספרות הקראית הוא, כפי שנאמר קודם לכן, פרשנות המקרא. אין כמעט מחבר קראי שלא כתב פירושים למקרא. מחקר הספרות הקראית טרח הרבה בהעמדת הקורפוס של פרשנות המקרא (ר' עבודותיהם של הרכבי, ברג'ה [Bargès], פינסקר, נויבאואר [Neubauer], פוזנאנסקי [Poznanski], הירשפלד [Hirschfeld], מאן [Mann], מרקון, מרוויק [Marwick], נמוי [Nemoy], סקוס [Skoss], וידה [Vajda], צוקר, בן־שמאי ואחרים), וכן מיקד את תשומת ליבו בתכנים של פרשנות זו, בתפיסות התיאולוגיות שהיא מעמידה (למשל, Nemoy 1940, 1945; מאהלר 1949; צוקר 1959; Wieder 1955, 1962; Vajda 1971; Paul 1969;

בן-שמאי (1978: סימון 1982) ובמקומם של אלה בויכוח הקראי-רבני. הושגה הבנה רבה על תפקידה האידיאולוגי ועל תכניה של פרשנות זו, ואולם שאלות הנוגעות למתכונת הספרותית המיוחדת לה נשארו פתוחות. דומה שעצם הופעתה של מתכונת ספרותית חדשה (ושונה מן המתכונת הרבנית) לפרשנות המקרא נתפסה כנתון מובן מאליה (ר' למשל סקירתו של הלקין, הלקין 1983²), ולא עוררה תשומת לב מיוחדת – זו היתה נתונה רובה ככולה לאידיאולוגיה הקראית. לכן נראה לי שיש מקום להעיר הערות אחדות על "המתכונת הספרותית" של פרשנות המקרא הזאת, כלומר, על דגמי הכתיבה שלה.

4.6.1

פרשנות המקרא הקראית לעומת פרשנות המקרא הרבנית

המודל הספרותי של עיסוק בטקסט של ספר הקודש, שמעמידה פרשנות המקרא הקראית, שונה לגמרי מן המודל הספרותי שהיה מקובל בספרות הרבנית לעיסוק בו. בספרות הרבנית העיסוק הפרשני במקרא היה ברובו (למעט, אולי, פרשנות הלכתית) חלק מן הדרשנות, שדגם הקומוניקאציה הבסיסי שלה היה דגם של העברת מסר בעל-פה, במעמד ליטורגי, לציבור של אנשים; כלומר, דגם של נאום, הרצאה, שיחה פומבית. המעמד הליטורגי קבע איזה חלק מן הטקסט המקראי יהיה נושא לדיון בדרשה (פרשת השבוע וההפטרה שהוקראו בשבתות בבתי הכנסת); הפרשנות היתה המכשיר להנחלת הערכים והאידיאולוגיה הרשמיים באמצעות הטקסט המקראי. הפרשנות שירתה, אם כן, את הדרשה, ונערכה בהתאם לצרכיה. קבצי המדרשים המוכרים לנו בנויים בעיקרו של דבר כרשימות עזר, כאוספים של חומר עזר מדרשי הערוכים לפי צרכיו של הדרשן. לעיתים אף משתקף בהם המבנה של הדרשה, כגון בפסיקתא דרב כהנא, פסיקתא דבתי, ספר השאלות (ר' היינמן 1970, במבוא; Baron 1952: 6, 155–168). לעובדה, שפרשנות המקרא הרבנית היתה חלק מן הדרשה, היו השלכות אחדות על הפרשנות:

- (א) הצרכים והאילווצים הליטורגיים של הדרשה קבעו את מסגרתה של הפרשנות, ואת דרכי הפרשנות (כגון דרכי קישור בין פסוקים שהוצאו מהקשרים שונים).
- (ב) העובדה, שהפרשנות היתה חלק מטקסט שהביצוע הרשמי שלו הוא בעל-פה, השפיעה על המבנה של הטקסט ועל עריכת האינפורמאציה של החומר הפרשני בו.
- (ג) לטקסט הפרשני היה מעמד רשמי (כלומר, מעמד של טקסט המיועד לציבור) רק כטקסט שבעל-פה; לטקסט הכתוב (כפי שהונצח בקבצי המדרשים) היה מעמד לא-רשמי (כלומר, מעמד של טקסט המיועד לשימוש הפרט). כפי שראינו בפרק ג' (סעיפים 3.1.1, 3.1.2), כזה היה מעמדו העקרוני של הטקסט הכתוב בכל הספרות הרבנית, ששימרה בדבקות את הנורמות של ספרות המתקיימת בעל-פה. כתוצאה מכך, לא היו לפרשנות המקרא הרבנית דגמי כתיבה ממוסדים ומובהקים שיאפשרו ליצור טקסטים על פיהם, מלבד הרשימות-לזיכרון נוסח קבצי המדרשים, שמראש היו רק טיטות ליצירה שבעל-פה.

הספרות הקראית, שהחליפה בכל ענפיה את הדגם של ספרות שבעל-פה בדגם של ספרות שבכתב, העמידה גם בתחום פרשנות המקרא דגם ספרותי חדש, שעמד על

הטקסט הכתוב. הוא הוצג לתוך הספרות היהודית בצורה מאסיבית לראשונה בספרות הקראית, ובתיווך מפעלו הפרשני של סעדיה גאון (ומחברים רבניים בודדים בני תקופתו, כמו אהרון בן סרג'אדו) הוכנס לספרות הרבנית והתקבל בה, כפי שמעידה כתיבתם של מחברים רבניים המאוחרים לסעדיה גאון, למן שמואל בן חופני ואילך. הדגם הספרותי של פרשנות המקרא הקראית היה, אם כן, דגם של ספרות המתחברת בכתב, ולא בעל־פה. את מקום הדרשה הרבנית תפס החיבור הפרשני, ופירוש הדבר היה החלפת דגם תקשורתי שלם. הסיטואציה התקשורתית השונה – לא עוד בין דובר לציבור מאזינים במעמד פומבי, אלא בין כותב לקהל קוראים – חייבה מבנה שונה של הטקסט וארגון שונה של האינפורמציה הנמסרת בו (לדיון עקרוני בעניין זה ר' Goody 1963; Ong 1982; Goody 1987).

4.6.2

דגם הכתיבה הכללי של פרשנות המקרא

כמו בשאר תחומי הכתיבה הקראית, חברו גם כאן כמה גורמים לקביעת דמותה של פרשנות המקרא:

(א) הבחירה באופציה המקראית כמוקד של הפעילות הספרותית, כי זו היתה האופציה הפנויה בספרות היהודית (ר' סעיף 4.1.1).

(ב) מימוש האופציה המקראית באמצעות תפיסה עקרונית שנשאלה מן הספרות הערבית, ועיקרה ראיית ספר הקודש כטקסט קדוש, כלומר הענקת מעמד שווה של קדושה לכל ההיבטים של הטקסט המקראי; לא רק להיבט הסמנטי, אלא גם להיבטים הלא-סמנטיים שלו – הלשוניים, הרטוריים, הפואטיים וכדומה (ר' סעיף 4.1.2).

(ג) החלפת הדגם התקשורתי הבסיסי של הספרות הקראית מדגם של ספרות שבעל־פה לדגם של ספרות כתובה.

במימוש האופציה הפנויה היו מעורבים, אם כן, תפיסת פרשנות חדשה, וכניסתו של דגם תקשורתי חדש. שני אלה יחד קבעו את דגם הכתיבה הכללי של פרשנות המקרא. דגם זה לא היה אחיד וחד־משמעי, אלא היו בו גיוונים וכיוונים אחדים, כפי שנראה בהמשך.

דגם הכתיבה הקראי של הפרשנות היה ערוך ומכוון כלפי הטקסט המקראי הכתוב. לפיכך בולטות בו התכונות הבאות:

(1) היחידה הבסיסית שאליה מתייחסת הפרשנות היא, באופן עקרוני, כל המקרא (כ"ד הספרים), ולא דווקא חלקים ממנו, שלהם חשיבות אידיאולוגית או פולחנית מיוחדת. לעומת זאת, ספרות המדרש הרבנית התמקדה בעיקר בחמישה חומשי התורה, בהפטרות לשבתות ולחגים ובחמש המגילות.

(2) דברי הפרשנות עוקבים אחרי הסדר של רצף הטקסט המקראי הכתוב, ומשולבים בתוכו. זאת לעומת הדרשה הרבנית, שבה הפסוקים המקראיים הם המשולבים בפרשנות, לפי צודכי הדרשה.

(3) דברי הפרשנות מופיעים במבנה של חיבור שלם, המלווה בדרך כלל בהקדמה מסבירה, בהתאם לנורמה של "תפיסת החיבור" החדשה (ר' סעיף 4.4).

(4) בהתאמה לסיטואציה התקשורתית של דגם הכתיבה, שבה פונה המחבר, כביכול,

לממוען אחד ("הקורא"), משולבות בטקסט פניות אל הקורא בגוף שני יחיד: 'דע ש', 'ואם תשאל' וכיוצא בזה. זהו ניסוח מקובל גם בספרות הערבית (אע"ט אן), בעיקר זו שיצאה מחוגי המועתזלה והכלאם.

(5) כן אופיינית לדגם הכתיבה של פרשנות המקרא הקראית הבאת פירושים אחדים לאותו עניין, בהם גם כאלה שאינם מקובלים על הפרשן, וויכוח עם דעות מתנגדות.

4.6.3

שני דגמי הכתיבה של פרשנות המקרא הקראית

יחד עם התכונות הכלליות של דגם הכתיבה של פרשנות המקרא הקראית, מסתמנים בו שני כיוונים שונים של תפיסה פרשנית, ואלה יוצרים למעשה שני דגמי פרשנות נבדלים זה מזה. העובדות בעניין זה לא נעלמו מעיני מחקר הקראות, אך בהתייחסות אליהן לא תמיד ניכרת הבחנה ברורה בין שני הדגמים. לעיתים אף נראה, שחלק מן החוקרים רואה בדגם פרשנות אחד את כל דמותה של הפרשנות הקראית (למשל Wieder 1958), ואילו חלק אחר רואה בדגם השני את כל דמותה של הפרשנות הזו (במקרה זה הדברים אינם מנוסחים בצורה מפורשת, אך הם משתמעים מתוך אי-הבחנה בין הדגמים, והפניית תשומת הלב בעיקר אל טקסטים הבנויים לפי הדגם השני; למשל צוקר 1959; 1984, במבוא; Vajda 1971; בן-שמאי 1978). על כל פנים, ההכרה בקיומם של שני דגמים בפרשנות המקרא הקראית, וכן ההבחנה ביניהם, לא נוסחו בצורה שיטתית במחקר. לפיכך נראה לי שיש מקום לחדד את התמונה בעניין זה, וכן לתת לה משמעות בהקשר של תולדות הספרות היהודית, ושל המגעים בין שתי הספרויות, היהודית והערבית. עם זאת, התיאור שיובא כאן אינו מתכוון אלא להציע מסגרת עקרונית וכללית לתיאור שני הדגמים, ולמקומם בשאלת המגעים עם הספרות הערבית. כדי להעמיד את הדברים על מורכבותם ופירוטם, יש צורך במחקר נפרד.

4.6.4

דגם הפשר

הכיוון האחד, וככל הנראה הקדום יותר בתולדות הפרשנות הקראית, קרוב ברוחו לדגם הפרשנות המצוי ב"פשרים" שנמצאו בין המגילות הגנוזות. קרבה זו מתבטאת בכמה תחומים:

ראשית, בבחירה באופציה של ספרות כתובה. ביסודם של הפשרים, כמו ביסודם של חיבורי הפרשנות הקראית, עומד דגם כתיבה של ספרות שבכתב. יש מקום להזכיר, שכשם שכיתות ים המלח התבדלו מן הזרם הרשמי של היהדות מבחינה אידיאולוגית, גם את מורשתן הספרותית הן העבירו לא בדרך הרשמית המקובלת על היהדות הרבנית – במסירה בעל-פה – אלא בדרך "לא-רשמית" מבחינת היהדות הרבנית, במסירה בכתב. אין זה משנה לענייננו אם הסיבה לכך נעוצה במניעים דתיים-אידיאולוגיים, או בנסיבות היסטוריות; מה שחשוב להדגיש כאן הוא שמנקודת המבט של המערכת הספרותית היהודית, בחרו סופרי הכיתות האלה לנצל לצורכיהם הספרותיים את

האופציה הלא־רשמית, הדחוויה, שהיתה קיימת בה. באותה דרך (שאפשר לכנותה, אולי, "אופציה לא־רבנית מסורתית") בחרו גם הקראים המתבדלים מן היהדות הרבנית, כשמונה מאות שנה מאוחר יותר.

שנית, במבנה החיבור הפרשני. ב"פשרים", כמו בחיבורי הפרשנות הקראית, בנוי החיבור לפי סדרו של הכתוב המקראי, בדרך של ציטוט קטע מן המקרא, והבאת "פשרו", כלומר דברי הפרשנות עליו, לידו. (ר' למשל פשר חבקוק, ניצן 1986). ביסוד המבנה הזה עומדת, בשני המקרים, התייחסות למקרא כטקסט כתוב, ולא כטקסט הנקרא במעמד פומבי.

שלישית, בדרך הפרשנית. התפיסה הפרשנית של הפשרים היא אפוקליפטית. היא מתייחסת לטקסט המקראי כאל שדר מוצפן על מציאות מסוימת, כגון גורלו של העם והתהליכים ההיסטוריים העוברים עליו, או העתידים לעבור עליו. תפקידה של הפרשנות הוא לפענח את השדר הזה, והיא עושה זאת על־ידי קשירתו, באמצעות טכניקות ספרותיות שונות (כגון אלגוריה), במצבים ואירועים היסטוריים ידועים, בנייה־תקופה (ניצן 1986: 29–79, וספרות נוספת שם; ור' פונקנשטיין 1980: 36–43, על ה"פשר" והפרשנות הטיפולוגית). הפשרים של המגילות הגנוזות עוסקים ברובם (לפחות לפי הידוע לעת עתה) בדברי הנבואה שבמקרא (כגון פשר חבקוק, פשר נחום, פשר ישעיהו, אבל גם פשר תהלים ל"ז), העשויים מעצם טבעם להיות מוקד לפרשנות אפוקליפטית. כך מתארת ניצן את הפרשנות של המגילות: "ואכן, דברי הפרשנות שבמגילות מתיימרים לגלות את הדמויות והאירועים, אשר דברי הנביאים מתכוונים אליהם על־ידי זיהוים עם אישים ומאורעות במציאות 'הדור האחרון', או בעתיד הצפוי לבני דור זה. דברי זיהוי אלו הם פתרונם של ה'רוזים' שבדברי הנבואה. מסיבה זו סופרי הכת משתמשים במונח 'פשר' בשעה שהם באים לגלות את פרטי התגשמותה של נבואה." (ניצן 1986: 32)

הדרך הפרשנית הזאת עומדת בבסיסו של חלק נכבד מן הפרשנות הקראית. בקטע שהובא כבר פעמים מספר (Hirschfeld 1892: 103–104; Neubauer 1866: 107; פינסקר 1860: 2, 109; Mann 1931: 2, 17) קובע סלמון בן ירוחם שבנימין אלנהאונדי היה הראשון שעסק בסוג זה של פרשנות. והוא מבקר אותו כך:

קאל אלמפסר זל יג'ב עלי אלמתעלמין אן יעלמו אן מעאני קהלת עה עלי ט'אהרהא ואנהא ליסת אמת'אל לאן סלימאן אלחכים עה קד ג'מע אמת'אל פי ספר משלי [...] ואנמא צדרת בהד'א לאני אלפת (צ"ל אלפית') קום פסרו אלספר עלי גיר אלואג'ב פקאלו אן וזרח השמש ובא השמש יריד בה ט'הוד אלדולה ואכ'פאהא קקר' באה שמשה בעוד יומה בושה וחפרה ופסרו ביום שיזועו שומדי הבית עלי בית המקדש ואן אלשומרים הם כהנים ולוים ואג'רי אלספר כלה עלי הד'א אלפן. ואול מא אפתתח הד'א אלמעאני בנימין אלנהאונדי רחמה אללה וליס אלגרץ' מא ד'הב אליה בנימין וגירה בל אלד'י קצד אליה שלמה עה פי הד'א אלכתאב כ'מסה אצול עליהא מבנא כתאבה וכלאמה ואליהא ישיר באגראצ'יה [...]. (Hirschfeld 1892: 103–104). מתוקן על פי מאן.)

אמר הפרשן ז"ל: על הלומדים לדעת שהמובנים של ספר קהלת הם כפשוטם ואין הם משלים, כי שלמה החכם עליו השלום אסף משלים בספר משלי (כל', ולא בספר קהלת) [...] ואני

⁷ כמו, למשל, קאפח 1970: צג, ש' 19. הצעת התיקון ומראה המקום הם של ד"ר ח. בן־שמאי.

הקדמתי את הדברים האלה כי ראיתי אנשים שפרשו את הספר שלא כראוי ואמרו: בפסוק "זרחת השמש ובא השמש" הכוונה לעליית מלכות ישראל ולירידתה כמו שנאמר: "באה שמשו בעוד יומה בושה וחפרה". הם מפרשים "ביום שיוועו שומרי הבית" כנסוב על בית המקדש, ושהשומרים הם כוהנים ולויים. והוא מפרש את הספר כולו בשיטה זו. לראשונה פרש במוכנים האלה בנימין אלנהאונדי ז"ל. אולם כוונתו של ספר קהלת איננה לפי דרכם של בנימין וזולתו: מה שהתכוון אליו שלמה עליו השלום בספר זה איננו אלא תמישה עיקרים, שעליהם מושתת ספרו ואליהם הוא מכוון את כוונותיו [...]

למען הדיוק מבקר שלמון בן ירוחים בקטע זה את המגמה (שיסד בנימין) לפרש את ספר קהלת בדרך אלגורית, ולא על פי הפשט של הכתוב, כפי שהיה לדעתו ראוי לעשות. הוא מבחין בעניין זה בין ספר קהלת לבין ספר משלי, המיוחסים שניהם לשלמה המלך. אבל ייתכן שמשמעת מן הטון של דבריו ביקורת על עצם דרך הפרשנות הזאת.⁸

הפרשנות על דרך הפשט מצויה בעיקר בפרשנות הקראית הקדומה יותר הידועה לנו: בנימין אלנהאונדי נקט בה (על פי עדותו של שלמון בן ירוחים), ודניאל אלקומסי מרבה בה; וכן היא מצויה אצל יפת בן עלי, דוד אלפאסי, יוסף אלכציר (Wieder 1958: 85).

דוגמאות לפרשנות כדגם הפשט:

(1) דניאל אלקומסי, בפירושו לדניאל י"א, ל"ח-ל"ט מוצא בפסוקים רמזים למצבים ולאירועים מדיניים בפרס בחקופתו (ר' סעיף 4.2.2, [3], דוגמה 2).

(2) פירושו של דניאל אלקומסי, לחבקוק ב', ה':

ואף כי היין בוגד. אמרו על יון, ואצלי הוא המלכות האחרונה אשר בגלות. (מרקון 1957: 53)

(3) פירושו של דניאל אלקומסי, לחגי ב', י"ז:

הכיתי אתכם בשדפון. וכל אלה המכות בעבור כי העלימו עיניהם מבנין היכל ומזבח וכהן וקרוב היה להם. ואף כי היום הזה בגלותינו כי הסתיר ה' פניו ממנו ושמי מחולל בגוים ואין לנו לא נביא ולא כהן ולא מלמד אמת ומקדש ה' שומם ונטמא בכל טמאה וכל ישראל תועים בסחורותיהם לצבור כסף וזהב בשקר וגזל ואון ומרמה ויין ושכר וכל תועבות ולא אנתת גלות בלבכם ולא מתאבלים על ציון ולא דואגים כי קצף ה' עלינו ועל כל הארץ, ככ' כלנו כצאן תעינו. ונהי כטמא כלנו וכבגד עדים כל צדקותינו וכלנו נחשבנו כגויי הארץ, ככ' כמו זר נחשבו לי. וכלנו טמאים. (מרקון 1957: 61)

(4) פלישת הקרמטים למכה בשנת 930 מאוזכרת בפירושים קראיים אחדים, כחלק מתאור "חבלי המשיח" (Wieder 1958: 99-105).

אולם כבר שלמון בן ירוחים עצמו מבחין, כפי שראינו, בין ספרי מקרא המתאימים לפרשנות החורגת מפשוטו של הכתוב,⁹ ובין ספרים שאינם מתאימים לפרשנות כזו.

⁸ אף כי גם אצלו אפשר למצוא את עקבותיה של דרך הפרשנות הזאת, למשל, בפירושו לתהלים ס"ט. הערתו של ד"ר ת. בן-שמאי.

⁹ כבר אצל דניאל אלקומסי יש הבחנה בין פרשנות על פי הפשט, ופרשנות המוציאה את הדברים מידי פשוטם. בדברי פרשנות בנושא ברית בין הבתרים הוא אומר: "וזה הוא דבר אמת בלא משל ואין בו לא מידה ולא צריך לפתרון" (Maan 1924: 382). הוא גם מבחין בין חלקים בתורה המתאימים לפרשנות של פשט, וכאלה המתאימים לפרשנות המוציאה את הדברים מידי פשוטם. ר' בן-שמאי 1978: 1, 19, הע' 53.

נראה שהפרשנים הקראים המאוחרים יותר (מאמצע המאה העשירית ואילך) מקבלים הבחנה זו, ובמידה שהם משתמשים בשיטת הפרשנות הזו, הם עושים זאת בטקסטים מקראיים מסוימים, שיש לגביהם מסורת של פרשנות אלגורית, ולא בכלום. יפת בן עלי למשל, מבחין כמו סלמון בן ירוחם בין ספרים המתאימים לפרשנות כזו, וספרים שאינם מתאימים לה. שיר השירים מתאים לפרשנות כזו,¹⁰ ולכן הוא מרבה להשתמש בה בפירושו לספר זה. לפי התרשמותי, יותר מאשר בפרשנותו לספרי מקרא אחרים: אבל רושם זה עדיין צריך בדיקה מדוקדקת.

הונמאות לדרכו של יפת בן עלי בפרשנות שיר השירים:

(1) שיר השירים ג', ד':

וקולהם אל בית אמי יענון בה אלי ארץ ישראל וקולהם חדר הורתי יענון בה ציון וירושלים והדא תבת מד' ט'הור ענן וצל אלי וקתנא הדא. (Bargès 1884: 44)

במלים "אל בית אמי" הם מתכוונים לארץ-ישראל, ובמלים "חדר הורתי" הם מתכוונים לציון ולירושלים. וכך הוא הדבר מאז הופעת ענן וצל, ועד ימינו אלה.

(2) שיר השירים ו', י"א:

וקו' לדאות באבי הנחל יקרב אנה ישיר בה אלי ארץ ישראל אתי הי קצד רב אלעאלמין אד' כ'ואץ אלאמה פיהא. ת'ם קאל לדאות הפרחה הגפן ולם יד'כר אלג'יו לאנה אלגאלב עליה ופיה גפן ורמונים וישבה אנה אשאר אלי כ'ואצהם וד'לך אן פי ארץ ישראל בעלי מקרא וגירהם. פקולה הפרחה הגפן ישיר בה אליהם וקו' הנצו הרמונים ישיר בה אלי אלעלמא אלדין פיהם אלמג'תמעין פי ירושלם. (Bargès 1884: 91)

במלים "לראות באבי הנחל", קרוב לודאי שהוא מכוון לארץ-ישראל, שאליה התכוון רבון העולמים, כאשר בחירי האומה שם. אחר כך אמר "לראות הפרחה הגפן", ולא הזכיר את האגוז, כי הוא (כלומר, הגפן) הרוב בה, ובה גפן ורימונים. ודומה שהוא התכוון אל בחיריהם, וזאת כיוון שבארץ-ישראל מצויים בעלי מקרא וזולתם. במלים "הפרחה הגפן" הוא מתכוון אם כן אליהם, ובמלים "הנצו הרמונים" הוא מתכוון אל המלומדים שמתוכם, המתקבצים בירושלים.

(3) בפירושו ל"קול דודי" משבץ יפת בן עלי קריאה לעזוב את הגלות ולבוא לארץ ישראל (Bargès 1884: 28–30).

הקרבה שבין הפרשנות של ה"פשרים" שבמגילות הגנוזות ובין חלק מן הפרשנות הקראית העסיקה לא מעט את המחקר, בעיקר בשני עניינים:

(א) בניסיון למצוא (או לשלול) קשר רעיוני בין התורות של כיתות המגילות הגנוזות

¹⁰ ר' ההבחנה שעושה יפת בן עלי בהקדמתו לפירושו לשיר השירים בין שלושה סוגים של שירה: (א) שירה שיש לה משמעות של פשט (הו עלי ט'אהרה), והכוונה לשירת הים, שירת האינוני, שירת דבורה ושירי תהלים; (ב) שירה הבנויה על משל, הפותחת פתח לפירוש אלגורי, הנחוץ לשם הבנת כוונתה, כגון שירת "אשירה נא לידידי" (משל הכרם); (ג) שירה שאין בה דבר שהוא כפשוטו, מתחילתה ועד סופה. זהו שיר השירים, ועליו הוא אומר: "אלדי מן אולה אלי אכ'רה ליס פיה שי עלי ט'אהרה כל הו כלאם מכתצר גזיר אלמעאני וליס יקף (כך!) עלי מענאה אלא מן כתב אלנביא. ואלמעני פי אן קאלה (כך!) קאילה קול (בנדפס: קו) יחתאג' אלי תאויל הו אנה [...]". [אשר מתחילתו ועד סופו אין בו דבר שהוא כפשוטו, אלא אלה הם דברים קצרים שמשמעויותיהם מרובות, ואפשר לעמוד על משמעותם רק מספרי הנביאים. הטעם לכך שנאמרה כאן אמירה הנוקקת לפירוש אלגורי הוא [...]]] (Bargès 1884: 4). וד' גם הקדמתו לפירושו לקהלת (2) (Bland 1966: 2); לפירושו למשלי (7) (Günzig 1898: 7).

ושל הקראים (Paul 1969; Wieder 1962; Ginzberg 1976²). וידר גם הצביע בהקשר זה על הקרבה הרבה בכיטויים, במונחי מפתח ובשימושי לשון בין המגילות הגנוזות ובין כתבי הקראים (Wieder 1955; 1956/7; 1962).

(ב) בניסיון למצוא הסבר נסיבתי לקרבה זו. במיוחד הציתו את דמיונם של החוקרים העדויות על גילויין של מגילות גנוזות במדבר יהודה, ככל הנראה סביב אמצע או סוף המאה התשיעית, והאפשרות שהן מעלות על התוודעות ישירה של הקראים אל החומר של המגילות הגנוזות (ר' גיל 1983: 1, 634, הע' 921; וכן 1956: 97-112; Kahle; 1901: 304-305; Braun). הויכוח בשאלה זו לא הוכרע, וכיום הנטייה היא להתייחס בספקנות למשמעותן של עדויות אלה, ולהמעיט בחשיבותן. מבלי להיכנס לפרטיה של בעיה זו, נראה לי חשוב להדגיש את ההיבט הספרותי שלה: מבחינת המערכת היהודית עמדה בפני הקראים לשם מימוש צורכיהם הספרותיים אותה אופציה פנויה שעמדה קודם לכן בפני סופרי המגילות הגנוזות (הפניה אל התורה שבכתב). לשם מימושה הם ניצלו חלק מאינוונטאר דגמי הכתיבה שהיה בשימוש סופרי המגילות הגנוזות. הדבר התבטא במבנה חיבורי הפרשנות, בדרך הפרשנות, בשימוש במוטיבים רעיוניים ובמטבעות לשון מסוימות. השאלה האם ניצול של אותה אופציה העומדת פתוחה במערכת ספרותית בשתי תקופות שונות, וכן של חלק מן האיננונטאר הספרותי, הוא עניין המוכרע רק מכוח ההתפתחות בתוך המערכת, או שחברו לכך הפעם גם נסיבות חיצוניות מקריות, היא משנית בחשיבותה. אולם גם אם ניטה להבין את התופעה של אותה הכרעה בין אופציות וניצול אותו אינוונטאר ספרותי בתקופות רחוקות זו מזו כפועל יוצא של הדינאמיקה בתוך המערכת הספרותית, עדיין נשארת פתוחה השאלה כיצד מתרחש השימור של אינוונטאר ספרותי לא־קאנוני במשך תקופה ארוכה כל כך, כך שיהיה זמין לשימוש כשיתעורר הצורך בו. ועל כל פנים, בין אם נתייחס ברצינות לסיפור על גילויי מגילות גנוזות סמוך לתקופה זו ובין אם לא, לא נוכל להתעלם מעובדת הימצאות העתקה של מגילת "ברית דמשק" בין דפי הגניזה (Schechter 1910; Rabin 1954). מי היה יכול להיות מעוניין בחומר כזה בתקופה זו? נראה לי נכון לשער שהקבוצות המתבדלות מן היהדות הרבנית של המאה העשירית, והמגששות אחר חיזוקים אידיאולוגיים ודגמי כתיבה פנויים, הן שיתעניינו בטקסט כיתתי לא־קאנוני זה.

4.6.5

הדגם ה"ערבי"

בצד דגם הפרשנות של הפשר קיים דגם נוסף, ועל פיו כתובה רוב פרשנות המקרא הקראית. קראתי לו הדגם ה"ערבי", כיוון שיש לו קשר אמיץ ומורכב עם עולם הפרשנות של הקוראן, ועם זאת אין הוא העתק מדויק של אף אחד מהדגמים המוכרים שרווחו בפרשנות הקוראן, והעניין יידון בהמשך (סעיפים 4.6.7, 4.6.7.1). דגם זה משותף לקראים ולסעדיה גאון (וכן לאהרון בן סרג'אדו. ר' צוקר 1984: כו', במבוא). סעדיה גאון נחשב בדרך כלל ל"אבי פרשנות המקרא" (ר' למשל סקירתו של הלקין, הלקין 1983: 16), לראש וראשון בין כותבי פרשנות המקרא בדגם המקובל עלינו למעשה עד היום. אולם אין להתעלם מכך שפעילותו הפרשנית – כפעילותו הבלשנית

פרשנית ענפה הקיימת בתקופה זו, ונעשית כמעט כולה על-ידי הקראים. גם אם נתאר את פרשנותו של סעדיה גאון כתגובת נגד לפרשנות הקראית – ובתכניה היא אומנם כזאת – אנו חייבים לראות שהיא נכתבת על פי אותו דגם כתיבה, והיא חלק מאותו ענף ספרותי. אין לתאר את פרשנותו של סעדיה גאון כבלי פרשנות המקרא הקראית, ויש ליכוד, שגם אם הוא נראה לנו היום כנציגה הבולט, המובהק והמוכשר ביותר של פרשנות המקרא של המאה העשירית, הרי בתקופתו הוא היה פרשן רבני יחיד כמעט מול קבוצות מפרשים קראיות, שרוב פרשנותם לא שרדה לנו (ר' צוקר 1959: 228). על ייחודו של סעדיה גאון ועל תפקידו בהכנסת דגמי כתיבה שהוצגו בספרות היהודית לראשונה בידי הקראים, לתוך הספרות הרבנית, עוד יורחב הדיבור בפרק ו'; כאן אתייחס לפרשנותו כחלק מדגם הכתיבה ה"ערבי", המתואר במסגרת דגמי הכתיבה של הקראים, מבלי להבחין בינו ובינם.

דגם הפרשנות ה"ערבי" שונה באופן מהותי מדגם הפשד. בראש ובראשונה בולטת בו מודעות תיאורטית ופואטית, הבאה לידי ביטוי בהתייחסויות מפורשות לעצם הצורך בפרשנות, בנסיינות ליצור "תורת פרשנות" עם כללים ערוכים ומנוסחים, ובתשומת הלב לתכונות הטקסטואליות, הפואטיות והלשוניות של הטקסט המקראי.

4.6.5.1 אידיאולוגיה של פרשנות בדגם ה"ערבי". המודעות התיאורטית המלווה את דגם הכתיבה ה"ערבי" מתגלית בהתבטאויות מפורשות על הצדקת העיסוק בפרשנות המקרא וכתביבו בספר.¹¹

דוגמאות:

(1) אלקרקסאני מעמיד את מלאכת הפרשנות (תפסיר) כשניה בחשיבותה למקרא עצמו, וקובע את חובתם של המנהיגים להנחיל אותה לעם כשהיא כתובה בספר: פאן קאלו פאן כאן ד'לך לאומא לנאס אג'מע ואג'בא עליהם באסרהם וכאן אלמלך אהדהם פלם כ'צה בד'לך ואוג'בה עליה והו דאכיל פי אלג'מלה קלנא פי ג'ואב ד'לך אן אלכתאב לס יקל אנה יכתב אלתוריה ואנמא קאל וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר יג'וז אן יכון אראד צ'רבא מן צ'רוב(?) אלתפסיר ואלתאויל ויג'וז אן יכון קצד עלם(?) וג'זה אלאתכאם ודקאיקהא אלתו יעלמהא אלאימה ואלליואניה דון גירהם אד' כאן אלמלך יחתאג' אן יחכם פהו יחתאג' אלי מערפה וג'זה אלאתכאם ודקאיקהא וד'לך מת'ל שלמה פאוג'ב עליה פי ג'לוסה פי אלמלך אן יכתב ד'לך מן אלאימה וד'לך אן קולה משנה ידל עלי מעני ת'אן ות'אני אלתוריה וקראתהא הו מערפה תפסירהא ומעאניהא וד'לך מת'ל מא קיל פי חלדה הנביאה והיא יושבת בירושלם במשנה אראד אנהא כאנת ג'אלסה הנאך תעלם אלנאס אלתפסיר ואלמעאני. (Nemoy 1939: 1)

(151)

ואם יאמרו: אם האנשים כולם מחויבים בידיעת-התורה בעצמם, והמלך הוא אחד מהם, מדוע ייחד אותו [האל] לכך, והטיל עליו [את כתיבת ידיעת-התורה], והרי הוא אחד מן הכלל? נענה בתשובה לכך: המקרא לא אמר שהוא יכתוב את התורה, אלא אמר: "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר" (דברים י"ז, י"ח). ייתכן שהתכוון (בפסוק זה) לסוג מסוגי הפרשנות, וייתכן שהתכוון לידיעת אופני הדינים ודקדוקיהם, שאותם יודעים רק המנהיגים והלוויים: כיוון

¹¹ לדוגמאות נוספות של תודעת הצורך בפרשנות אצל פרשנים קראים ר' בן-שמאי 1986 א.

שהמלך צריך לשפוט, והוא נזקק לכן לידיעת אופני הדינים ודקדוקיהם. כך הוא המקרה של שלמה, ש[האל] הטיל עליו, בישיבתו בשלטון, שיכתוב זאת מן המנהיגים. זאת כיוון שהמילה "משנה" מורה על המובן "שני", והשניה לתורה ולקריאתה היא ידיעת פירושיה ומובניה. כמו שנאמר בעניין חולדה הנביאה: "והיא יושבת בירושלם במשנה" (מלכים ב', כ"ב, י"ד), והכוונה שהיא ישבה שם ללמד את האנשים את הפרשנות והמובנים [של התורה].

(2) בדרך אחרת מחייב אלקרקסאני את כתיבת הפרשנות למקרא כשהוא מעמיד אותו מול ספרי הפילוסופיה והרפואה: מה הם זקוקים לתפסיר – על אחת כמה וכמה זקוק לו המקרא:¹²

ואד'א כאנת כתב אלפלאספה אלד'ין ליסו באנביא ולא כלאמהם כלאם אלכ'אלק ג'ל ותקדס קד אחתאג'ת אלי מפסרין יפסרונהא וישרחונהא וישרחון מעאניהא מת'ל אלאסכנדר אלאפרודיסי ופרפוריוס ויחיי אלנחוי וגירם אלד'ין פסרו כתב ארסטאטליס ומת'ל גאלינוס אלד'י פסר כתב בקראט וכלאמה ליס כלאם אלבארי ג'ל ועז כאן כלאם אלבארי ג'ל ועז וקול אנביאה אולי באן יחתאג' אלי תפסיר ואלי שרח מא פיהא מן אלמעאני אלגאמצי'ה אד' כאנת אשרף ואג'ל. (Nemoy 1939: 2, 223)

ואם ספרי הפילוסופים, שאינם נביאים, ואשר דבריהם אינם דברי הבורא יתעלה ויתקדש, נזקקים למפרשים שיפרשו אותם ויסבירו את מובניהם כמו אלכסנדר מאפרודיסיס, פורפיריוס, יחיא המדקדק ואחרים שפידשו את ספרי אריסטו, וכמו גלנוס שפירש את ספרי היפוקרטס, ודבריו אינם דברי הבורא יתעלה – על אחת כמה וכמה שדברי האל יתעלה ודברי נביאיו ראויים להיות נזקקים לפירוש ולביאור המשמעויות הסתומות שבהם, כיוון שהם נכבדים ונעלים יותר.

4.6.5.2 תפיסת הפרשנות. גם תפיסת הפרשנות של הדגם ה"ערבי" שונה לחלוטין מתפיסת הפרשנות בדגם הפשר. בדגם הפשר היתה התעניינותו של הפרשן ממוקדת במציאות, ובמיוחד בתמונת העולם האפוקליפטית, ולא בטקסט. הטקסט נתפס, כאמור, כשדר מוצפן, כשורת רמזים שיש לפענחם כדי להגיע להבנה נכונה של המציאות ושל כוונותיו של האל לגביה. משפוענחו הרמזים והובן המסר הנסתר, הסתיים העניין בטקסט, והוסט כולו אל האפוקליפסה עצמה. ואילו בדגם הפרשנות ה"ערבי" ממוקדת התעניינותו של הפרשן בטקסט עצמו לא פחות מאשר במסר שלו. כמה תפיסות חברו והשתלבו כאן יחד, להסבת תשומת ליבו של הפרשן אל הטקסט עצמו:

(א) תפיסה שמקורה בהשקפת אנג'אז אלקראאן הערבית, הגורסת שכיוון שהמקרא ניתן מן האל, הרי הטקסט כולו הוא יצירה אלוהית, שסימניה ניכרים בכל צדדיו: לא רק בצדדים התוכניים שלו, אלא גם בצדדים הלשוניים, הטקסטואליים, הרטוריים, הפואטיים. לכל אלה מעמד שווה של קדושה, ויש מקום לכדר אותם ולעמוד על הסדר האלוהי הבא לידי ביטוי בכל אחד מהם. (ההשקפה הערבית אפילו מחשיבה במיוחד את הצדדים הספרותיים של הקוראן, כי דווקא בהם היא רואה את ההוכחה להיותו יצירה אלוהית. ר' אבן רשיק, עבד אלחמיד 1972: 1, 20-21).

¹² והשווה דברי אבן תימיה, שהוא אמנם מאוחר יותר (מת 1328), המנסח טענה דומה על הקוראן (אבן תימיה, זרזור 1972: 37).

(ב) השקפת אנג'או אלקראאן הסבה את תשומת הלב אל ה"ספרותיות" של ספר הקודש (ר' אבן רשיק, עבד אל חמיד 1972: 20-21; אלבאקלאני, צקר 1981⁶), ומכאן התפתחה התפיסה שהמקרא הוא בראש וראשונה טקסט לשוני וספרותי, וכדי להגיע להבנה הנכונה של המסדים שלו, יש לחשוף את הדרכים בהן נבנית ונמסדת המשמעות בתוך הטקסט. במונחים של היום נוכל לומר, שהיתה כאן הבנה שיש צורך בפיתוח "תורת טקסט" כדי לפרש נכונה את המקרא.

(ג) את ההתעניינות בצדדים הלשוניים והספרותיים של המקרא הדריכה גם ההסתייגות מדרכי המדרש הרבני. הפרשנות הרבנית דרשה את הכתוב המקראי לפי צרכיה במידה רבה של חופשיות, והיה כאן רצון מצד הקראים להחליף את הדרך של המדרש בדרך של פרשנות שתתחשב יותר בכתוב עצמו, ש"תחשוף" את משמעותו "האמיתית", "המקורית", בדרך של חקירת הצדדים הלשוניים והספרותיים שלו. בסעיף 4.1.4.3 ראינו דוגמה להסכרת חשיבות ידיעת הדקדוק העברי בשביל פרשנות המקרא.¹³ דוגמאות להתעניינות בצדדים הספרותיים של הטקסט המקראי נמצאות לרוב בכתביהם של רוב הפרשנים הקראים, ושל סעדיה גאון. דוגמה יפה לכך מצויה בהקדמה לפירושו לספר בראשית של אלקרקסאני (Vajda; Hirschfeld 1918; 1968). כדרכם של המפרשים הכותבים בדגם הכתיבה ה"ערבי" מקדים אלקרקסאני לפירושו הקדמה שבה הוא מסביר מדוע וכנגד אילו דיעות כתב את הפירושו, ואחר הוא מונה שלושים ושבעה עניינים (מהם נשמרו רק עשרים וארבעה) שהם בעיניו "אבני יסוד" בתורת הפרשנות. רובם עוסקים בבעיות שהיינו משייכים היום לתחום של "תורת הטקסט": בעיות של הקשר בין הטקסט ובין העולם, דרכי הסיפר, אופני בניית המשמעות בסיפור.

דוגמאות:

(1) ישנם סעיפים העוסקים בבעיה של המסירה האמינה של המציאות: סעיף 6: כשהמקרא מספר על בני עמים אחרים, לא ישראל – האם הוא מביא את דבריהם בשפה בה נאמרו (ופירושו הדבר שהם דברו עברית במקור), או שדבריהם תורגמו לעברית? האם יש סימנים בטקסט למסירה בשפה המקורית או בתרגום? (Hirschfeld 1918: 47-49; והשווה דברי אבן ג'ני, אצל אלסייטי, אלבג'אוי 1970: 1, 11).

סעיף 11: המקרא מציין מקומות בשמות בהם נודעו בזמן כתיבת הספר (כלומר, בזמן משה), ולא בזמן שבו אירעו הדברים המסופרים (שם, 51-52). סעיף 5: במקרא נעשית הפרדה ברורה בין אמת ובין שקר, ויש בטקסט סימנים ברורים להבחין ביניהם (שם, 46-47). זוהי למעשה הבעיה של ה"עולם" של הטקסט המקראי – האם הוא "אמיתי" או בדוי, ואיך אפשר להפריד בין ה"אמת" לבין ה"שקר" בתוכו, כך שלא יוצר בלבול בין השנים, והשקר יראה כמו אמת (לכאן קד אתא באלבאטל פי צורה אלחק). בעיה זו העסיקה רבות מבקרים שעסקו בספרות עצמה מתוך קשר חזק לאידיאולוגיות דתיות (ר' דרודי 1982).

¹³ אפשר להוסיף לכאן שהאיגרת של אבן קורייש (הכתובה ערבית) נכתבה כדי להוכיח את חשיבות העיסוק בבלשנות משווה (עברית-ארמית-ערבית) להבנת המקרא, כפי שעולה מן ההקדמה לחיבור (בקר 1984: 19-20, 116-119).

(2) סעיפים אחרים בהקדמה של אלקרקסאני עניינם דרכי-הסיפר במקרא: סעיף 1 מעלה את ההבחנה בין ה"המחבר" ובין ה"מספר" במקרא. משה הוא, במונחים המודרניים, ה"מספר" של התורה: הוא זה שכתב (דן) את התורה עד לפטירתו (שם, 43). גם בסעיף 11 נעשית הבחנה בין הערות בגוף המקרא שהן משל ה"מספר", (מילולית: "הרושם", אלמדון), לבין דבריהן של הדמויות בטקסט, כגון בין דברי משה, המספר, לבין דברי לוט (שם, 52).¹⁴

(3) יש סעיפים העוסקים בדרכי בניית המשמעות בטקסט המקראי: סעיף 2 מעמיד את הכלל שהמשמעות בטקסט המקראי נבנית על דרך הפשט (אלכתאב עלי ט'אהרה). כך יש להבין, במידת האפשר, את המקרא, וניתן להוציא את הדברים מידי פשוטם (כלומר, לפנות למשמעויות המושאלות) רק אם אין דרך אחרת להבין את הכתוב: כאשר הניסוח משובש, או כולל בתוכו סתירה (שם, 43-44). כלל זה נראה לאלקרקסאני עקרוני וחשוב ביותר, עד שהעמיד אותו כשני בסדר עקרונות הפרשנות שלו, אחרי הקביעה ש"משה הוא ה"רושם" של התורה. הוא מסביר שהוצאת הדברים מידי פשוטם היא מסוכנת, וששימוש רב בשיטה זו פורץ את הגדר לפרשנויות בלתי אחראיות, ואף נוגדות את האמונה. למותר לציין, שהתפיסה הפרשנית העולה מכך נוגדת תכלית הניגוד את תפיסת הפרשנות של הפשר, שהעיקרון הבסיסי שלה היה להוציא את הדברים מידי פשוטם ולתת להם משמעות חדשה. ייתכן אף שהסעיף הזה נוסח במכוון כדי להעמיד סכר בפני סוג זה של פרשנות.¹⁵

סעיף 4 מתייחס לכלל של "דיברה תורה כלשון בני אדם", כפי ניסוחו התלמודי: כלומר, שהתכנים העמוקים והנשגבים שהם דברי האל מופיעים במקרא לא בשפתו של האל, אלא ב"עיבוד" לשפה האנושית. הם מנוסחים בדרך שתהלוך את הבנתם ותפיסתם של האנשים, כדי שיוכלו לקלוט ולהבין את התכנים האלה, ולנהוג לפיהם (שם, 45-46).¹⁶ כלל זה בא לענות הן על בעיות אנתרופומורפיות המתעוררות לגבי

¹⁴ השווה לעניין זה את דיונו של א. סימון במושג המדון אצל יפת בן עלי (סימון 1982: 86-92). סימון אינו מתייחס לדברי אלקרקסאני לגבי המדון, ודיונו יוצר את הרושם שזהו מושג המיוחד ליפת בן עלי, ולא חלק משיטת הפרשנות המקובלת על הקראים, שכבר אלקרקסאני משתמש בה כשיגרת לשון כשהוא בא לקבוע את העיקרון ש"משה הוא המדון של התורה (ור' גם בן-שמאי 1983: 403-406). מושג המדון אפשר לפרשנים לעשות הבחנה בין "מחבר" הטקסט (האל) לבין "הכותב והעורך של הטקסט" (אלמדון), וכן בין מסירת הדברים בטקסט מפי "המספר", לבין מסירת הדברים מנקודת מבטה של אחת הדמויות הדוברות בטקסט. ר' בפירוש יפת בן עלי לקהלת (Bland 1966: 5), בפירושו לשיר השירים (Bargès 1884: 3), בפירושו לתהלים (Bargès 1846: 15).

¹⁵ ניסוחים והערות ברוח אלכתאב עלי ט'אהרה חוזרים ונשנים אצל פרשנים הכותבים בדגם ה"ערבי", למשל: סלמון בן ירוחם, על ספר קהלת (Bargès 1892: 103); סעדיה גאון, בפירוש לבראשית (צוקר 1984: 17-19, תרגום עברי: 191-192). וכן צוקר 1954: יז, על סעדיה גאון ושמאל בן חופני; וכן הקטע המיוחס לדניאל אלקומסי (ד' הערה 9 לפרק זה), עליו מעיד מאן, שם: "פרשננו מתנגד לתת לכל הפסוק פירושו אלגורי".

¹⁶ השווה אלטבר, שאכר 1960-1957: 1, 11. אבו עבדיה מנסח את הכלל: "אנמא כלם אלהה תעאלי אלערב עלי קדר כלאמהם", ומספר שמאחר שעיקרון זה לא הובן על ידי האנשים, הוא מצא לנכון לחבר את חיבור הפרשנות חג'אז אלקראאן (Margoliouth 1923: 7, 167).

ביטויים מסוימים בטקסט המקראי, והן על בעיות סמנטיות (אי־בהירות, כפל משמעות, סתירות וכיוצא בזה), שנראה שאין זה מן הראוי שיתעוררו בטקסט שבא "ממקור אלוהי". הספרות הרבנית עקפה בדרך כלל את הקשיים האלה על־ידי כך שהעניקה להם כוונה מיוחדת, באמצעות הטכניקה של המדרש. תפיסת הפרשנות של הדגם ה"ערבי" קיבלה אותם כתופעות לגיטימיות של טקסט הכתוב בדרך אנושית, "בלשון בני אדם". סעדיה גאון ניסח על סמך תפיסה זו תיאוריה רטורית שלמה על אופני השימוש בשפת המקרא, בפתחת פידושו לתהלים (קאפח 1966: יח-כד; סימון 1982: 14-17). באמצעות תיאוריה זו רצה להוכיח שספר תהלים הוא ספר הדרכה למצוות ולאיסורים שבתורה, ולא ספר תפילות, כפי שטענו הקראים (סימון, שם). מכאן ואילך משמש נושא האמצעים הרטוריים אמצעי הוכחה לגיטימי ביוכוחים תיאולוגיים (ר' לגבי אבן ג'קטילה: סימון 1982: 96-120; לגבי ראב"ע: סימון, שם, 121-248).

(4) בסעיפים 7-10, 20-21 מובאים כללים הנוגעים ליחס בין מבנה המשמעות בטקסט לבין מבנה הרצף של הטקסט: המקרא יכול להביא סיפור במקום אחד, ולגמור אותו במקום אחר (סעיף 7); המקרא יכול להאריך בנוסח במקומות מסוימים, ולקצד במקומות אחרים (סעיף 8); ברצף הסיפור המקראי יכול להקדים את המאוחר ולאחר את המוקדם (סעיף 9), וכך גם בבניית המשמעות ברמת המלים (סעיף 10); יש במקרא ניסוחים שיש בהם פערים סמנטיים (סעיפים 20-21).

(5) סעיפים אחרים בהקדמה של אלקרקסאני עוסקים בעניינים מתחום הרטוריקה של הטקסט המקראי: ניסוחים על דרך השלילה או החיוב (סעיף 13); שימוש בקללות ובדיבור גס (סעיף 14); דרך השאלה (סעיף 16); ניסוח בזמן עתיד שמשמעותו עבר (סעיף 18), וניסוח בעבר שמשמעותו עתיד (סעיף 19).

כל הדוגמאות האלה, מתוך ההקדמה של אלקרקסאני לפירוש לספר בראשית, מבטאות תפיסה אחת, שעיקרה ההתבוננות במקרא כבטקסט ספרותי, והבנת החשיבות שבחשיפת הטכניקות הספרותיות שבו כדי להבין נכונה את משמעותו. זוהי תפיסת הפרשנות הנמצאת ביסודו של הדגם ה"ערבי" של פרשנות המקרא.

4.6.5.3 שימוש במונחים ערביים. דגם הכתיבה ה"ערבי" מתאפיין גם בכך, שהוא עושה שימוש במונחים השאולים מהתורות הרטוריות והפואטיות הערביות, ומפרשנות הקוראן. המונחים שאנו מוצאים בדיוני הפרשנות בדגם הכתיבה ה"ערבי" שייכים למילון הבסיסי והאלמנטארי ביותר של התורות האלה, והם שכחים ומקובלים.¹⁷ בדרך כלל לא נמצא שימוש במונחים מקצועיים ספציפיים, ואם יופיע מונח כזה, לא תהיה לו

¹⁷ על העובדה שמונחים אלה הם הבסיסיים והשכיחים ביותר בספרות הפרשנות הערבית תעיד הופעתם בשמות חיבורי פרשנות הקוראן. למשל: מג'אז אלקראאן של אבו עב'דה, מעאני אלקראאן של אלפראא', משכל אלקראאן של אבן קתיבה, מחשאבה אלקראאן של אלקאצי עבד אלג'באר. המעיין בספרים אלה, וכן בספרות אעג'אז אלקראאן ובספרות הפואטיקה והרטוריקה הערבית, ימצא דוגמאות רבות לשימוש במונחים אלה. לעניין מג'אז אלקראאן ר' Wansbrough 1970.

בהכרח המשמעות המיוחדת לו בספרות הערבית. כך נמצא שימוש בצמדי המונחים: לפט' לעומת מעני, חקיקה לעומת מג'אז, ט'אהר לעומת באטן, מחכם לעומת חתשאבה, וגם אלאמר ואלנהי (כמונח של דרכי הפניה, ר' יפת בן עלי, Bland 1966: 2), עאם לעומת כ'אץ (יפת בן עלי, 6: Bland 1966), אלגריב מן אלאלפאט' (Nemoy 1939: 1, 145), ועוד לרוב.

אלקרקסאני שואל אפילו מונחים המשמשים בביקורת השירה הערבית כדי להסביר עניין מסוים בסיפור בריאת האדם בספר בראשית (ה', א'-ג'):

[...] פקדם ד'כר אבתדי כ'לק אדם פאעאד מן ד'כרה אולא כ'ף כאן פקאל בדמות אלוהים עשה אותו זכר ונקבה בראם. וד'לך תצדיר ותשביב ללקול. וכד'לך סכיל כל חכים אד'א אראד יכ'בר או יקץ קצץ אן יקדם לה צדר ותשביב.

והזכיר תחילה את בריאת אדם, וחזר על מה שאמר כבר, איך היתה (בריאמו) ואמר: "בדמות אלהים עשה אותו, זכר ונקבה בראם". זוהי פתיחת הדיבור והצגתו, וכן דרך כל חכם, כשהוא רוצה להגיד דבר, או לספר סיפור, הוא מקדים לו פתיחה (דברי שירה ומליצה) ותשביב. (מקור ותרגום: צוקר 1984: 326)

המונחים הערביים המופיעים כאן הם צדר ותשביב. המונח תשביב משמש בתורת השירה הערבית לתיאור החלק הראשון של הקצידה הערבית העתיקה. נושאו של חלק זה הוא העלאת הגעגועים לאהובה שאיננה, ותפקידו – לפי המקובל בפואטיקה הערבית – לרכז את תשומת ליבו של השומע לקראת החלק החשוב והענייני של השיר (אבן קתיבה, 1904: De Goeje 14–15). אלקרקסאני משתמש במונח במשמעותו הפונקציונאלית, אך לא התוכנית, כשהוא מתאר את שני הפסוקים הראשונים של הפרק כפתיחה שתפקידה הוא תפקיד של תשביב, כלומר, פתיחה רטורית שאיננה חלק ענייני של הפרק, אלא כל תפקידה הוא לרכז את תשומת הלב של הקורא לקראת העניין המרכזי של הפרק (והשווה אצל יפת בן עלי בפירושו למשלי, Günzig 1898: VI; בפירושו לתהלים 16: Bargès 1846).

4.6.5.4 פיתוח "תורת פרשנות". בדגם ה"ערבי" אנו מוצאים נסיונות של פרשני המקרא לפתח מעין "תורת פרשנות" כוללת, בדרך של העמדת רשימה של כללי פרשנות, או של תופעות חוזרות בטקסט המקראי, שעל הפרשן להכירן: תופעות מתחומי הדקדוק, התחביר, שימושי הלשון, אופני הדיבור, צורות רטוריות וסוגים ספרותיים שונים. הרשימות מלוות לעיתים בהסברים ובדוגמאות (צוקר 1954: ב-ג, י-יא; Hirschfeld 1918: 43–59), ולעיתים אנו עדים לרשימות של מונחים בלבד (אלוני 1964: ד). אלקרקסאני מביא רשימה כזו בהקדמה לפירושו בראשית שלו שהוזכר:

ג'מלה אלכתאב פי אלכלאם ואלכ'טאב ואלאכ'באר ואלסואל מן אלחקיקה ואלמג'אז ואלאלטאק ואלתקדים ואלתאכ'יר ואלאג'אז ואלאטנאב ואלקטע ואלוצל וגיר ד'לך מן פנון אסתעמאלאתה והי סבעה ות'לאת'ין באבא. (Hirschfeld 1918: 43)

כלל [ענייני] הספר (כל' המקרא) בתחום הדיבור, הפניה, ההודעה והשאלה הם: דרך הפשט, דרך ההעברה (ההשאלה), הניסוח הכוללני (הלא-מפורש),¹⁸ ההקדמה, האיחור, הקיצור,

¹⁸ למשמעותם של המונחים אטלאק לעומת תקייד ר' אלסויטי 1951: 2, 31.

ההארכה, הקיטוע, החיבור ושאר העניינים הבאים לידי שימוש במקרא, והם שלושים ושבעה עניינים.

רשימה זו, הכתובה ערבית, דומה ביותר לרשימות מסוג זה שהיו מקובלות בספרות פרשנות הקוראן (ר' למשל אלטברי, שאכר 1957–1960: 1, 6, 47, 68–72; אבן קתיבה, צקר 1954: 11–16; אלבאקלאני, סלאם: 114, 118; אלסיוטי, אלבג'אוי 1970: 1, 229–231). אבל מלבדה קיימות רשימות של מונחים עבריים, שמקורן הן בחוגים קראיים (אלוני 1964 ד),¹⁹ והן בחוגים רבניים (שלאחר סעדיה גאון. צוקר 1954: ב–ט: 1959: 237–266). העובדה שאלה הן רשימות של מונחים עבריים (של מונחי מסורה, או של מידות פרשניות), שבחלק מן הטקסטים ניתנים להם הסברים בערבית (אלוני 1964 ב; צוקר 1954, שם; 1959, שם) מעלה בפנינו את האפשרות, שאלה הן רשימות קדומות, מסורתיות, שבתקופה זו התגלה בהן עניין מחודש. המודעות לצד המתודי של הפרשנות התעוררה כתוצאה מן המפגש עם "תפיסת המדע" הערבית, שבלטה בה תשומת הלב לצדדים התיאורטיים והמתודיים בתחומי העיסוק השונים: הרצון שהתעורר עקב המגע הזה לפתח "תורת פרשנות", מצא את ביטויו כאן בפניה לרשימות המסורתיות, בכתיבת הסברים להן (בערבית), בחיפוש אחר כללים פרשניים בספרות העתיקה, או בניסוח עצמאי של כללי פרשנות (ר' הצהרתו של שמואל בן חופני(?)²⁰, בקטע שפירסם צוקר, צוקר 1954: ה–ו). בספרות הקראית הפכו רשימות מסורתיות של ענייני מסורה (שכללו גם ענייני לשון ופרשנות) לרשימות המסכמות את תורת המקרא "הקראית" (כך ברשימות המובאות אצל אלוני 1964 ד. לעניין המעמד האמביוואלנטי של ספרות המסורה והקשר שלה לקראים ר' סעיף 5.2.6): בספרות הרבנית הפכו "מידות" פרשניות ותיקות (כמו י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן המיוחסות לר' ישמעאל) לבסיס לפיתוח "תורת פרשנות" (במובן התיאורטי) של המקרא.²⁰

4.6.5.5 הנטיה לחלוקה ולסיווג. את הדגם ה"ערבי" בפרשנות המקרא מאפיינת גם הנטיה לסיסטמטיזאציה, למיון הבעיות הנידונות לפי נושאים ולחלוקתן לעניינים, לסעיפים ולסעיפי משנה.

כך למשל, "תפיסת החיבור" הקיימת בתודעתם של המחברים ועומדת בבסיס דגם הכתיבה שלהם, משרתת אותם גם כשהם דנים בספרי המקרא עצמם. בהתאם לכך הם מקדישים דיון למבנה של ספר המקרא אותו הם מפרשים ולחלוקתו לחלקים אחדים, וכן

¹⁹ השייך לקראות עולה בצורה ברורה מן ההקדמה לרשימה, ומן ההדגשה שפרשנות המקרא צריכה להיעשות רק על סמך הטקסט של המקרא (כלומר, לא מתוך התורה שבעל־פה). והשווה לעניין ניסוח ההקדמה לרשימה ("ויכל מי שאינו יודע אותם, אינו יודע לקרות; ואם קרא ישגה ולא ידע", אלוני 1964 ד: למשל 347. הנוסח חוזר בכל כתבי היד): אלסיוטי, אלבג'אוי 1970: 1, 229.

²⁰ מסקנתו של צוקר שהקובץ ל"ב מידות המיוחס לר' אלעזר בן ר' יוסי הגלילי הוא בעצם חלק ממ"ט הכללים הפרשניים ששמואל בן חופני ניסח כפתיחה לפירושו לחלק השני של ספר בראשית (צוקר 1954: א–ט: 1959: 237–266) מספקת דוגמה נוספת לכך, שהספרות הרבנית יכולה לקבל לתוכה אלמנטים ספרותיים חדשים בקלות רק אם עברו תבנות־מחדש לפי הדגם המקובל בה (ר' סעיף 3.3.3).

למטרות (אגראץ') שלשמן נוצר הספר, ולהשתקפותן במבנהו.²¹ כך נוהג סלמון בן ירוחים בפירושו לקהלת (Hirschfeld 1892: 104), ולתהלים (Shunari 1982: 163–175); יפת בן עלי בפירושו למשלי (Günzig 1898: 1–9), לקהלת (Bland 1966: 2–3), לתהלים (Bargès 1846: 1–2). גם סעדיה גאון נוהג לחלק ולמיין את העניינים שהוא דן בהם בפירושו.

4.6.6

שני דגמי הפרשנות ויחסם זה לזה

שני הדגמים שתוארו כאן שימשו בכתיבת הפרשנות הקראית. כפי שניסיתי להראות, היו אלה דגמים נבדלים זה מזה: בתפיסה הכללית שהנחתה אותם, ביחסם אל הטקסט המקראי, בדרכי הפרשנות שלהם, ברמת המודעות התיאורטית בכל אחד מהם. אולם גם אם היו נבדלים זה מזה באופיים, לא תמיד נבדלו זה מזה בפועל, בשימוש בהם. אם ננסה לתאר – בהכללה גדולה ובקיצור – את הופעתם ותפוצתם בתולדות הספרות הקראית, תתקבל התמונה הזו: נראה שמבין השניים הדגם הוטיק יותר בספרות הקראית היה דגם הפשר, שלפי עדותו של סלמון בן ירוחים יסד את השימוש בו בנימין אלנהאונדי. רוב פרשנותו של דניאל אלקומסי כתובה בדגם הפשר, וכן חלקים מפרשנותו של סהל בן מצלית, וחלק מפרשנותם של יפת בן עלי, דוד בן אברהם אלפאסי, יוסף אלבציר, עלי בן סלימאן. הדגם השני, ה"ערבי", שימש בפרשנותם של סלמון בן ירוחים, אלקרקסאני, ברוב פרשנותו של יפת בן עלי, ובספרות הרבנית, החל מסעדיה גאון, נקלט הדגם הזה בכתיבת פרשנות המקרא אצל אהרון בן סרג'אדו (במקביל לסעדיה גאון), שמואל בן חופני, האי גאון ואחרים. ייתכן שדגם הפשר רווח יותר בקרב הדורות הראשונים של חוג הקראים הארץ-ישראלי: כפי שראינו, קבוצות מתבדלות ואידיאליסטיות נטו להשתמש בו לאורך ההיסטוריה היהודית, כי הוא נוח להצגת אידיאולוגיה. ואילו הדגם ה"ערבי" רווח בקרב קראים (והחל מסעדיה גאון, גם רבנים) שבאו במגע עם התרבות הערבית במרכז שלה – בבגדאד, שם שררה איריה תרבותית קוסמופוליטית, והמגעים בין הדתות היו מקובלים. אלקרקסאני הוא דוגמה

²¹ התפיסה שבהקדמה צריך להצהיר על מטרות החיבור מוצאת את ביטוייה גם בפרשנות המקרא, כשמנסים להראות שבפרק הראשון של הספר המקראי יש הכרזה על המטרות, או הנושאים (אגראץ') של הספר כולו. סלמון בן ירוחים, פירוש לקהלת (Hirschfeld 1892: 103–105) יפת בן עלי, פירוש למשלי (Günzig 1898: 6–9); פירוש לקהלת (Bland 1966: 5). בפירוש לתהלים פרק א מנסה יפת בן עלי להראות שהפרק הזה מכיל את ארבעת הרעיונות החשובים ביותר לאנשי הגלות בזמן ההוא, ולכן נקבעו בפרק הפותח: "הד' אלמזמור חסן אן יג'על צדר להד' אלספר למא קד ג'מע פיה ארבעה מעאני אלתי הי ג'אמעה למא יחחאג' אליה (הנושא הסמנטי, אהל אלג'לות, נזכר במשפט הקודם) [...] והד' אלארבעה הי אצול אלמאנאט ומקאעד אלדין אלחק ואלכל מן בעדה מבני עליה פלד'יך צדר כהא" (המזמור הזה ראוי להיות הפתיחה לספר הזה, כיוון שיש בו ארבעה רעיונות הכוללים את מה שאנשי הגלות נזקקים לו. [...] ארבעה רעיונות אלה הם יסודות האמונה ובסיס הדת הנכונה, וכל מה שבא אחר כך נבנה עליהם. לכן פתח [המחבר] בפרק זה). (Bargès 1846: 15–16).

טובה לכך. בתחילה שימשו שני הדגמים בספרות הקראית במקביל: מן המחצית הראשונה של המאה העשירית יש לנו דוגמאות ברורות לכל אחד משני הדגמים. אולם למן המחצית השנייה של המאה העשירית החל דגם הפשר להידחק הצידה, והדגם ה"ערבי" הפך להיות הדגם השליט. בפרשנותו של יפת בן עלי, הקומפילאטור הגדול של הפרשנות הקראית, משמשים שני הדגמים גם יחד, לעיתים תוך עירוב ביניהם ועיתים זה בצד זה (למשל בפירושו להושע ג'. Birnbaum 1942: 48–56). בספרות הרבנית לא התקבל דגם הפשר כלל. הדגם היחיד לפרשנות המקרא שהתקבל ונקלט לתוכה בהצלחה היה הדגם ה"ערבי". מעניין לדאות, אם כן, שבתחילת הספרות הקראית היו שני דגמים לכתיבת פרשנות המקרא. האחד התבסס על ניצול אופציה לא־קאנונית ורדומה בספרות היהודית, והשני היה עיבוד לצרכים ביתיים של דגם שאול מן הספרות הערבית. הפרספקטיבה ההיסטורית מראה, שהניסיון לחזור אל המאגר של הספרות היהודית ולנצל פריטים פנויים בתוכה לצורך העמדת סוג ספרותי חדש לא הצליח בסופו של דבר, במקרה זה. דגם הכתיבה שהוא העמיד נדחה, והסוג הספרותי החדש התפתח דווקא באמצעות דגם השאול (במסגרתו הכללית, לא בשלמותו) מן הספרות הערבית.

4.6.7

דגם הכתיבה ה"ערבי" ויחסו לפרשנות הקוראן

בתיאור מאפייניו של דגם הכתיבה ה"ערבי" שהובא כאן, לא נדונה שאלת הקשר שלו אל הספרות הערבית. מדוע הוא נקרא כאן "ערבי"? מהי זיקתו של דגם הכתיבה ה"ערבי" בפרשנות המקרא אל דגמי הכתיבה של פרשנות הקוראן? הקרבה בין הדגם ה"ערבי" הזה לבין פרשנות הקוראן הערבית מתבטאת בכמה עניינים:

(א) בראש ובראשונה, ביסוד שניהם עומד דגם של כתיבה, ולא של מסירה שבעל־פה. כלומר, בשניהם נוכל לזהות אותם עקרונות של ארגון טקסטואלי: חיבור הפותח בהקדמה עניינית או מתודית, פרשנות ההולכת בעקבות רצף הטקסט הכתוב וקוטעת אותו כדי לשלב את דברי הפרשנות בתוכו (בין פסוק לפסוק, או בין קטע לקטע) ועוד (ר' סעיף 4.6).

(ב) הדגם ה"ערבי" שאל מן הפרשנות הערבית, כפי שראינו, תפיסת פרשנות עקרונית, הכוללת התייחסות לצדדים הספרותיים של הטקסט הקדוש, והכרה בצורך בדיעת הדקדוק לשם הבנת הכתובים.

(ג) כמו כן שאל הדגם ה"ערבי" מן הפרשנות הערבית, כפי שראינו, מונחי פרשנות ערביים, וחלק מרשימות הפרשנות שלה. שאילה זו לא היתה שיטתית ולא שלמה, ונעשתה על פי הצורך. המונחים שנשאלו היו, כאמור, המונחים הבסיסיים והשכיחים ביותר בתורות הרטוריות והפואטיות הערביות, ובדרך כלל לא נשאלו מונחים המיוחדים לפרשנות הקוראן.

(ד) היה כמובן גם מעבר מסוים של תכנים תיאולוגיים ואידיאולוגיים. מגזר זה נבדק במחקר יחסית יותר מכל מגזר אחר בתחום המגעים בין הספרות היהודית והערבית (ר' למשל עבודותיהם של צוקר [Zucker], ויידה [Vajda], פרלמן [Perlmann]), אם כי במוקד ההתעניינות עמדו הכתבים התיאולוגיים והפילוסופיים (כגון של המועתזלה

והכלאם), ולא דווקא פרשנות הקוראן (אבל ר' לאחרונה צוקר 1984: לה-סט). לכן לא ניתנה לו במסגרת עבודה זו תשומת לב מיוחדת: על כל פנים ההתרשמות היא, ששאלת התכנים היתה גם היא, כמו שאלת המונחים, בלתי שיטתית ובלתי מתוכננת. היא לא היתה מאסיבית, ולא נעשתה מתוך עמדה מכוונת הנובעת מהכרה ובקיאות בפרשנות הקוראן.

המסקנה העולה מדברים אלה היא, שדגם הכתיבה ה"ערבי" לא היה בשום פנים דגם שנשאל כולו, כדגם שלם, לפרטיו, מן הפרשנות הערבית. יש בו אלמנטים שאולים מן הפרשנות הערבית בשתי רמות קיצוניות: מצד אחד, ברמת המבנה העקרוני שלו (כגון מבנה הטקסט, תפיסת הפרשנות הכללית); מצד שני, ברמת הפריטים: בין אם פריטים בודדים ומובחנים (מונחי פרשנות, רעיונות בודדים), ובין אם קבוצות פריטים שבמקור היו חלק ממערכות שלמות (רשימות כללי פרשנות). בין שתי רמות אלה, יש בדגם ה"ערבי" מערכות עניינים שלמות (כגון תכני הפרשנות ודרכיה) שאין להן בהכרח קשר לדגם הפרשנות הערבי, ונראה שהם צמחו מתוך הצרכים הפנימיים של הכתיבה הקראית: הצורך להתווכח עם הספרות הרבנית ולהעמיד את האידיאלוגיה וההלכה הקראית; הרצון להימנע ככל האפשר מלהשתמש בדגמים הספרותיים הרבניים; האילוצים שנבעו מכוחו של השימוש בדגם של כתיבה (בניגוד למסירה שבעל-פה). הספרות הערבית העמידה לפני הספרות היהודית את האופציה של פרשנות מקרא כתובה, והציעה לה דגם כתיבה לשם מימושה. האופציה הזאת נקלטה בשולי הספרות היהודית, בספרות הקראית ואצל סעדיה גאון, אבל הספרות היהודית לא היתה מסוגלת – ובכל הנוגע למגזר הקאנוני שלה גם לא מעוניינת – בשלב זה לקלוט דגמי כתיבה שלמים (כפי שיכלה לעשות אחר כך בשירת החול בספרד). היא יצרה לצרכיה דגם כתיבה ביתי לפרשנות המקרא, שהמבנה הבסיסי שלו אכן שאול ישירות מן הערבית, וכן כמה מאפיינים "מייצגים", אבל למילוי שימשו חומרים "מקומיים" (הן חדשים והן ישנים), ולא דווקא שאולים. דגם כתיבה זה כונה כאן "ערבי", אם כן, לא בגלל שהוא אכן דגם כתיבה השאול כולו מן הערבית, אלא בגלל הגוון, או הרושם, הערבי שמעניקים לו כמה ממאפייניו.

הצגת הדברים עד כה הניחה כנתון טבעי ומוכן מאליו את דגם פרשנות הקוראן שהיה מעורב ביצירת דגם הכתיבה ה"ערבי" של פרשנות המקרא. לאמיתו של דבר, אין הדברים ברורים ומובנים מאליהם כל עיקר. הדגם הקאנוני של פרשנות הקוראן, שהתפתח למן ראשית האיסלאם, מתעצב סופית בתקופה זו של ראשית המאה העשירית, ומקובל לראות את פירושו של אלטברי (בן דודו של סעדיה גאון, מת בשנת 922) כמייצג המובהק והשלם ביותר של הדגם הזה. אולם אם נבחן את דגם הכתיבה של פרשנות הקוראן כפי שהוא בא לידי ביטוי בפירושו של אלטברי נראה, שרוב מאוד השוני בינו ובין דגם הכתיבה ה"ערבי" של פרשנות המקרא. בדגם הכתיבה של אלטברי יש למעשה עירוב של שני דגמים: דגם כתיבה של ספרות שבכתב, ודגם כתיבה המשמר נורמות של ספרות הנמסרת בעל-פה. מצד אחד הפירוש בנוי כחיבור: יש בו הקדמה ארוכה, עניינית ומתודית, לפני גוף החיבור; הפרשנות עצמה עוקבת אחר סדר הטקסט הקוראני הרצוף; מצד שני, בדברי הפרשנות לכל פסוק ופסוק (או קבוצת פסוקים) בולט מאוד ניסוחם בצורה של החזרה (מסורת שבעל-פה, הכוללת את

שושלת המסירה ואת תוכן המסורת), והמסורות באות ברציפות בזו אחר זו, גם כשהן חוזרות על עצמן מבחינת תוכנן. ניסוח זה מנציח את דרך שימור ומסירת החומר הפרשני בעל־פה. דגם הכתיבה של החדית', המרכזי כל כך בפירוש של אלטברי, היה זר לגמרי לדרך הכתיבה הקראית בתקופה זו. הקראים שללו את העיקרון של קבלת מסורת האבות (המונח ביסודו של החדית') הן מבחינה אידיאולוגית והן כדרך כתיבה, כיוון שהיה מזוהה עם המחשבה הרבנית (ר' סעיף 4.2.1). לכן קשה להניח שדגם הכתיבה הזה של פרשנות היה מעורב ביצירת הדגם ה"ערבי"; הנחה כזאת תחייב להסביר מצד אחד את ההתעלמות של הדגם ה"ערבי" מהמרכיב המרכזי והכולט ביותר של דגם הפרשנות הקוראני הקאנוני – החדית' – ומצד שני, את מקורם של מרכיבים שאולים מרכזיים בדגם ה"ערבי", שאינם נמצאים בדגם פרשנות הקוראן הזה. איזה דגם של פרשנות היה, אם כן, מעורב ביצירת הדגם ה"ערבי"? התשובה לשאלה זו היא מורכבת למדי, ודורשת מחקר מקיף בפני עצמו. אסתפק כאן בהצגת הנחות אחדות ובהתוויית כיווני התשובה האפשריים.

4.6.7.1 דגם הכתיבה של פרשנות הקוראן המועתזלית. דגם הכתיבה המיוצג בפרשנות הקוראן של אלטברי הוא אומנם הדגם המוכר והמפורסם ביותר בספרות הערבית, בהיותו הדגם הקאנוני לפרשנות הקוראן, אבל אין הוא הדגם היחיד לפרשנות קוראן הקיים בספרות הערבית בתקופה זו. במקביל לו היה קיים דגם נוסף, ששימש את חוגי המועתזלה. המועתזלים פיתחו פרשנות קוראן בניסיונות דומות לאלו של הקראים – הצורך לבנות את אמונתם ולהגן על עצמם מפני התקפות יריביהם הביא אותם לבסס את אמונתם על הקוראן, וכך התמחו בפרשנותו, והשתמשו בה למטרתם (ר' Goldziher 1900–99: 1952). במאות התשיעית והעשירית הם הרבו לכתוב פירושי קוראן שלמים (תפאסיר), אולי אפילו יותר מהסונים (כפי שבכלל הרבו להשתמש בכתיבה, ולא במסירה שבעל־פה). דגם הכתיבה שלהם בפרשנות הקוראן היה לא־קאנוני, ורוב החיבורים שנכתבו על פיו לא נשמרו. בכל זאת יש עדויות על חיבורים כאלה מן המאות התשיעית והעשירית במקורות המועתזלים ובספרות על המועתזלה (אבן אלמרצ'א, Diwald-Wilzer 1961: 57, 60, 71–72, 89, 91, 99, 110, 114: 67–68; Füek 1955; זרזור 1971: 123–150). מספרות ההשגות המועתזלית הכוללת התייחסויות לפירושים אלה וציטוטים מתוכם, וכן מטקסטים מועתזלים הקרובים אליהם ברוחם ובמבנם (כמו אלה הכתובים בדגם של ה"שאלות", חסאא'ל, נוסח כמה מחיבוריו של אל־קאמני [אלרמאני, מבאדך 1974: 93–99]), אפשר לקבל מושג על דגם הכתיבה שלהם, ונראה שהוא קרוב לדגם ה"ערבי" הרבה יותר מכל דגם אחר, ובודאי יותר מדגם הפרשנות הערבי הקאנוני.

בעוד שלא ידוע לנו על קשרים בין היהודים ובין חוגי האיסלאם הסוני, הרי לחוגים יהודיים מסוימים שהיו פתוחים למגע עם התרבות הערבית (הן קדאים – כמו אלקרקסאני, והן רבנים – כמו סעדיה גאון) היה מגע עם חוגי המועתזלה והכלאם (אלמסעודי, De Goeje 1894: 8, 113–114). השווה גם פינס (1977) והיהודים – וכן נוצרים – השתתפו בויכוחים תיאולוגיים והפילוסופיים שהתקיימו בחוגים אלה.

דוגמאות:

(1) בידינו, למשל, עדות על ויכוח בין המועתזלי אבראהים אלנט'אם (מת בין השנים 835–845) ובין יהודי בשם מנשה בן צאלח, בנושא ביטול תורת משה (Tritton 1962).²²

(2) האנקדוטה הבאה מעידה על נוכחותם של יהודים בהתוועדויות של כלאם בתקופה שלנו. מסופר בה על עימות בין יהודי לבין המועתזלי אבו אלקאסם עבד אללה בן אחמד אלבלכ'י (מת בשנת 922 או 931):

נמסר שאבו אלקאסם בא למג'לס (התוועדות מלומדים) של אבו אחמד התוכן, [שם] נאספו אנשי-הכלאם. הם העתירו עליו כבוד רב, וכולם עד אחד קמו לכבודו. נכנס יהודי, ואחד הנוכחים "דיבר" (= התווכח בנוסח הכלאם) עמו בסוגיית החלפת התורות. הם הגיעו לעניין [שלא יכלו להכריע בו], וביקשו שאבו אלקאסם יפסוק ביניהם. אבו אלקאסם אמר ליהודי: אינך צודק! אמר היהודי: מהי סמכותך בעניין זה? אמר אבו אלקאסם: האם אתה מכיר בבגדאד מג'לס מכובד מזה? אמר היהודי: לא. אמר אבו אלקאסם: האם אתה מכיר איש-כלאם שאיננו נוכח בו? אמר היהודי: לא. אמר אבו אלקאסם: האם ראת כאן אחד שלא כיבד אותי? אמר היהודי: לא. אמר אבו אלקאסם: האם אתה חושב שהיו נוהגים [בין] כך לו הייתי כלי ריק? (אבן אלמרצ'א, Diwald-Wilzer 1961: 88–89; Füek 1936: 304–305; ר' נספח 2, קטע 6.)

ידועה גם הקרבה ברעיונות מסוימים בין המועתזלים ובין הקראים (ר' למשל צוקר 1959: 169–182, במיוחד 169 הע' 662; 1984: יח-כד). המגע בין יהודים (קראים) ובין חוגים מועתזלים, והמעבר של רעיונות תיאולוגיים ופילוסופיים מן המועתזלה לספרות הקראית ואחר כך לספרות הרבנית, מאפשרים להניח שגם בנושא דגם הכתיבה של פרשנות המקרא התקיים המגע עם דגם פרשנות הקוראן המועתזלי הלא-קאנוני, ולא עם דגם פרשנות הקוראן הסוני הקאנוני.

4.6.7.2 דגם פרשנות המקרא הסורית. דגם אחר שיכול היה להיות מעורב ביצירת הדגם ה"ערבי" הוא דגם פרשנות כתבי הקודש הסורית. פרשנות מקרא (ופרשנות הברית החדשה) היתה סוג ספרותי ממוסד ובעל מסורת ככנסיה הסורית על פלגיה השונים, שהתפתח במוסדות הלימוד הותיקים שלה (כדוגמת זה שהיה בנציבין, ר' Vööbus 1965). פירושים למקרא ולברית החדשה נכתבו במאה השביעית (Wright Baumstark 1922: 115, 190, 234, 1894: 127, 143, 158, 168, 179, 208, 220–221, 250–251 וכן לפי המפתח, 366), ואף קודם לכן. המלומדים הנוצרים הסורים היו גם, כידוע, המתווכים העיקריים בין ספרות הפילוסופיה היוונית ובין הספרות הערבית, והיו להם קשרים תרבותיים הן עם חוגי הכלאם והמועתזלה הערביים, והן עם חוגים יהודיים שהתעניינו בכלאם ובפילוסופיה. גויטיין (גויטיין 1943) מתאר, למשל, את חוג הפילוסופים היהודיים מהעיר אלרקה, שהכירו את הספרות היוונית דרך הספרות הסורית, ולא דרך הספרות הערבית. לחוג כזה היה שייך, כמסתבר, גם דוד בן מרואן אלמקמץ (סטרומזה 1983: 6–29), שעל פי עדותו של אלקרקסאני כתב פירוש לבראשית, שאותו "העתיק (או תרגם) מפירוש של הסודים" (Hirschfeld 1918: 40). אלקרקסאני מזכיר גם פירוש אחר לבראשית מבלי להזכיר את שם מחברו (שם), אשר "הולך בדרכו" של פירושו של דוד בן מרואן אלמקמץ.

²² תודתי לד"ר ב. אברהמוב על מראה המקום.

כל העובדות האלה יחד מעידות על קיומו של קשר בין חוגים יהודיים שוליים (ומקומיים – מאיזור אלג'זירה) ובין הספרות הנוצרית-הסורית, ומצביעות על כך שלחוגים כאלה היתה אפשרות להכיר דגם מבוסס (או דגמים) של פרשנות מקרא, שלא היה דומה לדגם של פרשנות הקוראן הקאנונית (נוסח אלטברי). אם נעייין, למשל, בפירושו לספר בראשית של ישועדאד מִמְרָו בישוף אלח'דיה, שנכתב במחצית השנייה של המאה התשיעית (van den Eynde 1950; 1955), כלומר בתקופה שהיא במידה רבה תקופת סיכום וחזרה בפרשנות הסורית (van den Eynde 1955: 1–2, 8, 12), במבוא, נראה, שיש בהחלט מקום לבדוק את הקשר בין דגם הפרשנות שהוא מייצג, ובין הדגם ה"ערבי" של פרשנות המקרא הקראית. הדברים אמורים הן בתחום מבנה החיבור (הקדמה היסטורית, ספרותית ותיאולוגית, ואחריה פרשנות העוקבת אחר רצף הטקסט, פסוק אחר פסוק), הן בתחום תפיסת הפרשנות (הצהרה על פרשנות על דרך הפשט, ועם זאת שימוש מסוים בפרשנות אלגורית (שם, 8–12, במבוא), והן בתחום תכני פרשנות ספציפיים. בדיקה מקיפה של הקשר בין פרשנות המקרא הסורית ובין פרשנות המקרא הקראית היא נושא החורג מעבר לתחומה של עבודה זו. במסגרת זו הכוונה היא רק להצביע על האפשרות לקשר כזה, ולהסב אליו את תשומת הלב המחקר.

שאלת מקורו של הדגם ה"ערבי" בפרשנות המקרא הקראית (ובפרשנותו של סעדיה גאון) עדיין פתוחה ועומדת לבידור. נראה שלא היה זה הדגם הערבי של פרשנות הקוראן הקאנונית שעמד בבסיסה של פרשנות המקרא הקראית; מה היה אפוא מקורו של הדגם ה"ערבי"? הועלו כאן שתי השערות בדבר מקורו של הדגם הזה: פרשנות הקוראן המועתזלית הלא-קאנונית בספרות הערבית, ופרשנות המקרא הנוצרית-סורית. ייתכן מאד, שאין שתי ההשערות האלה מדברות על דגמים נבדלים לגמרי, ושני הדגמים שימשו במעורב כמקור השראה לפרשנות המקרא הקראית, כאשר הספרות הקראית בקשה לפתח לעצמה רפרטואר ספרותי, שיהיה נבדל בצורה מובהקת מן הרפרטואר הרבני.

4.7

דגם הכתיבה של ההשגות

כפי שנאמר כבר, כדי לדון בהשגות, ובעיקר בדגם הכתיבה שלהן, יש להביא בחשבון את כל הטקסטים מסוג זה הידועים לנו בספרות היהודית בתקופה זו, כיוון שזהו סוג ספרותי של *חגט* בין אמונות, כיתות או קבוצות יריבות, ועיקרו הוא ההתנצחות ההדדית. לכן הדיון בו חורג מגבולותיה של הספרות הקראית, למרות שהקראים הם שעשו בו את השימוש הדב ביותר, ובעיקר בזכותם זהו סוג ספרותי רווח כלי-כך במחצית הראשונה של המאה העשירית. התחלותיו הידועות לנו שייכות אפילו למחצית הראשונה של המאה התשיעית (שאלותיו של חייו הבלכי על המקרא; תשובותיו של אבו עמרן אלתפליסי לשאלות שייחס לחייו הבלכי (ר' סעיף 4.1.4.4). פריחתו העיקרית היא במחצית הראשונה של המאה העשירית, והוא ממשיך להתקיים גם במחצית השנייה, ואפילו בטריטוריה אחרת, בספרד, כשהוא משמש כלי הביטוי להתנצחויות בין דונש בן לברט, מנחם בן סרוק ותלמידיהם.

4.7.1

הקשר לספרות ההשגות הערבית

אפשר להסביר את העניין הגדול שהיה לקראים בהשגות בצורך הפולמוסי העצום שלהם, שנבע מהיותם נאבקים עדיין על הגדרתם וזהותם בתוך היהדות. אך שוב, כפי שנטען כבר פעמים אחדות בעבודה זו, אין הסבר מסוג כזה מספק. הצורך מעמיד תביעה לספרות, אך איננו קובע את דגם הכתיבה המסוים שבאמצעותו היא תתמלא. מנין היה, אם כן, לקראים וכן לסעדיה גאון (וליהודים רבנים נוספים שרצו בכך) דגם כתיבה שישמש להם להפוך את הצורך הפולמוסי לטקסטים כתובים, ואת המחלוקת האידיאולוגיות למלחמה ספרותית? בספרות היהודית לא היתה מסורת ספרותית של התנצחויות ישירות וגלויות בכתב, וכך לא היו דגמים מוכנים לצורך זה. אולם אם נפנה לספרות המועתזלה והכלאם – שהמגע בינה ובין חוגים קראיים ורבניים מסוימים כבר הוזכר (סעיף 4.6.7) – ניתקל ביצירה מאסיבית של טקסטים של השגות, הכתובים וערוכים בדגמים אחדים. גם בחוגים אלה היה קיים צורך פולמוסי עז, ומשפע הטקסטים, ובעיקר מן האזכורים שלהם, נדמה שכולם מתפלמסים עם כולם. אין כמעט מלומד מועתזלי, איש-כלאם, או פילוסוף שלא כתב חיבורי הפרכות והשגות על כיתות ואמונות שונות (כולל יהדות ונצרות), ועל דיעות חבריו ומתנגדיו בנושאים שהעסיקו את החוגים האלה – תיאולוגיה, דיאלקטיקה, פילוסופיה, קוראן, ואף דקדוק ופואטיקה. חיבורים אלה נקראו פי אלרד עלי... פי אלנק' עלי... מטאא'ל, ג'ואבאת מטאא'ל, מנאט'ראת. היקפה של הספרות הזאת הוא גדול, ואין טעם להביא דוגמאות בודדות. ר' Sezgin 1967–1984; Brockelmann 1937–1949; Gimaret 1976). גם בספרות הנוצרית-הסורית היה מקובל סוג ספרותי זה (ר' למשל Baumstark 1922: 279; Wright 1894: 115, 218).

ככל הנראה היה למועתזלה, כמו ליהדות הרבנית, גם מוסד של "שאלות" שהיו נשלחות אל מלומדיה ממקומות שונים, והם היו עונים עליהן:

לעבד אלג'באר בן אחמד אלהמד'אני יש חיבורי השגות כנגד המתנגדים [...], ומהן תשובות לשאלות שנשלחו אליו מכל קצווי הארץ, כמו שאלות-ר', שאלות-אלעסכר, שאלות-קאשאן, שאלות-ח'וארן ושאלות-נישאפור. (והשווה גם אלתוהידי, אמין 1939: 1, 130). (אבן אלמרטא'א Diwald-Wilzer 1961: 113; וכן 99, 116. ור' נספח 2, קטע 7)

הדגם השליט בחיבורי ההשגות היה דגם של שאלות ותשובות עליהן, כגון מעין שחזור של דיאלוג היפותטי בין ה"שואל" ובין המחבר העונה על שאלותיו, או לפחות הציון "שאלה" או "תשובה" בראש השאלות או התשובות. דגם השאלות והתשובות היה מקובל מאוד בחוגי המועתזלה, ונכתבו בו גם חיבורים שאינם בגדר השגות: ספרות דקדוק (כגון חיבוריו של אלרמאני, מבארך 1974: 199–207), פרשנות קוראן (למשל הספר מתשאבה אלקראאן של אלקאצי עבד אלג'באר שהוזכר בקטע שהובא לעיל). אבל היו גם חיבורי השגות שנכתבו בדגם המסה העיונית הערוכה לפי נושאים, וכן חיבורים שנכתבו בדגם של שירה (קצידה), עם משקל וחריזה. על בשר בן אלמע'מר, ראש המועתזלה בבגדאד בראשית המאה התשיעית, נאמר למשל: ולא

קצידה ארבעון אלף בית רד פיהא עלי ג'מייע אלמכ'אלפין [ולו קצידה בת ארבעים אלף בתים שבה ענה לכל המתנגדים]. (אכן אלמרתצ'א, Diwald-Wilzer 1961: 25). וכן, על אלנאשי, עבד אללה בן מתמד: ולה קצידה עלי רוי ואחד וקאפיה ואחדה ארבעה אלאף בית [ולו קצידה בת ארבעת אלפים בתים באותו חרו] (אכן אלמרתצ'א, שם: 92–93; 73–74; Fück 1936: 15; Van Ess 1971). מספרות ההשגות הערבית היו, אם כן, זמינים לספרות הקראית ולחוגים היהודיים האחרים המעוניינים בכך כמה דגמי כתיבה לצרכי פולמוס בענייני אמונה ודת, בפרוזה ובשירה. אין אפוא צורך להרחיק ולחפש בהתנצחויות השבטים בתקופה הקדם־איסלאמית, במסורת שירת ההג'א'א הערבית, את השורשים לניסוחי ההתנצחות החריפים המופיעים כשיגרת לשון בספרות ההשגות הערבית בתקופה זו (כגון מירסקי 1961: 16 ור' כבר שטרן 1963: 25–28).

4.7.2

שני דגמי השגות בספרות היהודית

באילו מידה הועתקו דגמי הכתיבה של ספרות ההשגות הערבית לתוך הספרות היהודית? בעניין זה יש להבחין בין שני דגמי כתיבה בסיסיים בספרות ההשגות היהודית: (א) דגם ההשגות שנכתבו בערבית־יהודית. (ב) דגם ההשגות שנכתבו בעברית.

(א) ההשגות שנכתבו בערבית־יהודית הן בתבנית של פרוזה, ועם הכתיבה בשפה הערבית "נגררו" אלמנטים נוספים מן המודל הערבי. למשל, השמות הערביים של החיבורים אלרד עלי, אלאתצאר, מנאקצ'את, ג'ואבאת מסאא'ל; סגנון הכתיבה הענייני, ללא קישוטים רטוריים; לצד עצם כתיבת ההשגות מתנסחת גם מעין "פואטיקה", מערכת כללים של ההתפלמסות, המתייחסת הן לתרבות היוכוח בעל־פה נוסח הכלאם, והן ליוכוח שבכתב (Nemoy 1939: 2, 470–494). מבלי להיכנס לניתוח מפורט, אפשר לסכם בהכללה שדגם הכתיבה של ההשגות שנכתבו בערבית־יהודית הוא דגם ערבי, הדגם של ההשגות בספרות הערבית.

(ב) ההשגות הכתובות עברית אינן העתקה, או תרגום, של ההשגות הכתובות ערבית־יהודית, אלא הן כתובות בדגם שונה. השוני מתבטא בראש ובראשונה בכך שלכתיבה בלשון העברית מתלוות תבניות פרוזודיות "המקשטות" את הטקסט (ור' שירמן 1965: 32). חלק מן ההשגות כתובות בתבנית של שירה: השאלות של חיוי הכלכי הן בתבנית של בית מרובע, עם חריזות אאבב בכל בית; "השאלות העתיקות" הן בתבנית של בית שהוא בדרך כלל מרובע או מחומש, והבתים מצטרפים לעשרים ושניים שעים, כמניין אותיות הא"ב. קיימת בהן תבנית חריזה של אאאב עם ואדיאציות מורכבות, וכן פתיחה בסירוגין של א"ב ותשר"ק, בנוסף לאקרוסטיכון הרומז לשמו של המחבר (לתיאור מפורט יותר ר' רוזנטאל 1948: ל–לא); אשא משלי של סעדיה גאון בנוי בתבנית עקרונית דומה, אך הארגון הפרוודי כאן הוא מסובך עוד יותר (ר' לוין 1932: 153), כנראה בגלל עיקרון המעארצ'ה (חיקוי תוך תחרות), הקובע שהתשובה צריכה להיות באותה מתכונת, אבל משוכללת יותר, כדי להפגין את יכולתו

של המחבר; את השגתו של סהל בן מצליח מקדימים שירים (המכונים "פיוטים") בתבנית של בית מרובע, חריזת אאבב, פתיחה באותיות הא"ב, ואקרוסטיכון (פינסקר 1860: 2, 19-27).

חלק אחר מן ההשגות העבריות כתוב בתבנית של פרוזה, כגון ספר הגלוי של סעדיה גאון במהדורתו הראשונה, ותשובתו של כ'לף (אהרון) בן סרג'אדו עליה (הרכבי 1892: רכב-דלה). אך גם בהשגות הפרוזה יש חלקים בפרוזה מחוזות, כמו, למשל, באיגרותיו של סהל בן מצליח (פינסקר 1860: 2, 24-43; הרכבי 1970² א: 197-204). לעיתים, כמו בספר מלחמות ה' של סלמון בן ירוחם, יש בטקסט הן סממנים של שירה והן סממנים של פרוזה (יש בו חריזה בת ארבעה איברים בדרך כלל, וסירוגין של א"ב ותשר"ק, אבל השורות הן באורך משתנה: לעיתים קצרות ושוות באורכן, כבשירה, ולעיתים ארוכות ובלתי שוות, כשורות של פרוזה), עד שקשה להחליט אם לראות בו טקסט של פרוזה או טקסט של שירה (ר' פליישר 1982: 52, הע' 11). השפעת התבניות הפרוודיות האלה על ניסוח הטענות בהשגות משתנה – בהשגות הפרוזה נשמרים, בדרך כלל, גבולותיו של התפקיד הקישוטי שלהן, ואילו בהשגות השירה יכולות התבניות הפרוודיות להגיע לרמת התערבות כזו בטקסט, עד שהאילוץ שהן מטילות על ארגונו מקשים מאוד על הבנת הדברים (למשל, אשא משלי של סעדיה גאון). נראה, שעובדה זו לא הפריעה למחברי ההשגות האלה. הרושם הנוצר הוא שהיא אפילו נתפסה כמעלה; היה חשוב שהטקסט הנכתב בעברית יהיה "יפה" לא פחות (ואולי יותר) משהיה "מובן". תביעה כזו לא היתה קיימת לגבי הטקסט הכתוב ערבית-יהודית (ר' על כך הדיון בפרק ב').

התופעה, שהפונקציה הספרותית-אסתטית מקבלת מעמד מרכזי בטקסט, היתה קיימת בספרות הערבית, בשירה וכן בכתיבה בפרוזה מחוזות ובשפה מליצית וגבוהה. כתיבה זו היתה מקובלת בהקדמות לספרים, באיגרות רשמיות, ואף בחיבורים שלמים. בספרות ההשגות הערבית היתה תופעה זו אפשרות אחת מני אחדות, ולא דווקא המרכזית שבהן. היא עברה לספרות ההשגות היהודית הכתובה עברית, ותוך כדי כך הפכה להיות מוזהה עם עצם הכתיבה בלשון העברית. לחיזוק הזיהוי בין כתיבה בלשון עברית והקניית מעמד גבוה בטקסט לפונקציה הספרותית-אסתטית תרמו שני גורמים נוספים:

(א) לכתיבה בלשון העברית נלוו תבניות פרוודיות, שחיזקו את רושם הקישוטיות והחגיגיות של הטקסט.

(ב) היה דגם כתיבה חילופי לכתיבת השגות, בערבית-יהודית, שבו לא היה לפונקציה הספרותית-אסתטית של הטקסט שום מעמד. פירוש הדבר הוא, שבחירה לכתוב בדגם ההשגות העברי היתה בחירה מכוונת, שביקשה להבליט את הפונקציה הספרותית-אסתטית של הטקסט על פני פונקציות אחרות. העובדה שיש השגות שנכתבו פעמיים, הן בדגם העברי והן בדגם הערבי, מוכיחה זאת (ור' סעיפים 2.3.3, 2.3.4).

לצד דגם הכתיבה בערבית-יהודית, שהיה דגם ערבי לכל דבר, נוצר אם כן דגם כתיבה שמלבד תכניו היהודיים, היתה גם לשונו עברית, והתבניות הפרוודיות שלו נשאלו מן הפיוט, ולא מן השירה הערבית. כלומר, דגם כתיבה ביתי, עצמאי, ששאל מן הערבית רק את העיקרון הבסיסי שלו, של אפשרות ההתפלמסות בכתב, ואולי גם את האפשרות לנסח את ההתפלמסות בתבניות של שירה.

דגם ה"שאלות ותשובות" עצמו לא היה חדש לספרות היהודית בתקופה זו. כפי שכבר הוסבר (סעיף 3.1.3), מרבית הכתיבה הרבנית נעשתה באמצעות דגם זה. מעמדו הלא־רשמי (כדגם כתיבה "שמחוץ לספרות", "לא־ספרותי") בתוך הספרות הרבנית אפשר לכתובה הרבנית להיחלץ מהנורמות החמורות ששלטו במרכז המערכת היהודית, לא אפשרו כניסת דגמי כתיבה חדשים, ומנעו על־ידי כך יצירת טקסטים קאנוניים חדשים. דגם ה"שאלות ותשובות" הרבני היה ערוך בתבנית של איגרת. המאפיינים הסגנוניים של האיגרת (כגון פניות ישירות לקורא, נוסחאות של פתיחה ושל סיום, התייחסות לנסיבות הכתיבה, ציון השאלה והתשובה בגוף הטקסט) הם שאפשרו את זיהויו כטקסט "לא־רשמי", ובכך הכשירו את השימוש בו. הקראים השתדלו באופן שיטתי להימנע מכל דגם כתיבה שהיה מזוהה עם הכתיבה הרבנית, וניתן לשער שהיו מוכנים להימנע גם מדגם זה, לולא העובדה שמבנה של "שאלות ותשובות" עמד גם בבסיסו של דגם ההשגות הערבי, וזה היה נחוץ להם – בהיעדר דגם אחר – כדי למסד מבחינה ספרותית את מאבקם ביהדות הרבנית. הקראים לא ויתרו, אם כן, על מבנה ה"שאלות ותשובות", אך יצרו דגם עברי של השגות, שבניגוד לדגם ה"שאלות ותשובות" הרבני ה"לא־רשמי" היה בעל מעמד רשמי במערכת הספרותית שלהם. הם עשו זאת על־ידי כך שהחליפו את סממני האיגרת הרבנית, שנועדו לציין את מעמדו הלא־רשמי של הטקסט, בסממנים שתפקידם היה לציין את מעמדו הרשמי של הטקסט שלהם. סממנים, שבאופן מסורתי נשאו משמעות של "קישוטיות" ו"חגיגות" – תבניות פרוזודיות, ועצם הכתיבה בלשון העברית.

4.8

סיכום: השימוש שעשו הקראים

בדגמי כתיבה ערביים

מתיאור דגמי הכתיבה הקראיים שהובא כאן אפשר ללמוד עד כמה, ובאיזה אופנים, שימשה הספרות הערבית לקראים כמקור לשאלות דגמים ספרותיים. מלבד עקרון בניית רפרטואר הסוגים הספרותיים שנשאל מן הערבית (סעיף 4.1), נעשה שימוש גם בדגמי כתיבה ערביים. הדבר החשוב ביותר שהציעה הספרות הערבית לספרות היהודית בתחום זה היה, לדעתי, האפשרות שלכתיבה יהיה מעמד רשמי במערכת הספרותית. עם המעמד הרשמי של הכתיבה נכנס לספרות הקראית הדגם של ה"חיבור", והוא שימש כמנוף המרכזי לצמיחתה. דגם הכתיבה הקראי הכללי היה מבוסס, בתבניתו העקרונית, על דגם ה"חיבור" הערבי, אבל תכונותיו הספרותיות המיוחדות נקבעו במידה רבה מתוך ההקשר היהודי הפנימי: הצורך בדגם ספרותי "חדש", שיהיה שונה בצורה מובהקת מן הדגם הספרותי הרבני.

הפניה לספרות הערבית כאל מקור לדגמים ספרותיים חדשים לא נעשתה כדבר "מובן מאליו", ולא נתפסה בתקופה זו של ראשית המגעים כפתרון ההכרחי, או היחיד. הצורך בדגמים חדשים הביא לחיפוש דגמים אלטרנאטיביים, ולפחות בתחום פרשנות המקרא עלתה גם אופציה אחרת, של פניה למאגר הדגמים הספרותיים של הספרות היהודית, וניצול דגמים מתאימים מתוכה. כך נעשה בתקופה זו שימוש בדגם לא־קאנוני ונידח של פרשנות מקרא – דגם הפשר. דגם זה שימש בתקופה זו של

התחלת המגעים הספרותיים עם הערבית ביחד עם דגם הפרשנות ה"ערבי", אבל בסופו של דבר נדחק מפני הדגם "הערבי" ופינה לו את מקומו לגמרי. הדגם "הערבי" התקבל כדגם הפרשנות הקאנוני בספרות הקראית, הוכנס לספרות הרבנית בידי סעדיה גאון, ובדורות שבאו אחרי סעדיה גאון התקבל גם בספרות הרבנית כדגם קאנוני.

הדגמים הקראיים היו דגמים "ערביים" במובן זה, שהפונקציות המרכזיות, הבסיסיות, שלהם היו שאולות מן הספרות הערבית; אבל החומרים שעליהם "הורכבו" הפונקציות השאולות, היו חומרים מקומיים-עבריים. לכן הדגמים הקראיים ששימשו גם את סעדיה גאון אינם דגמים ערביים מובהקים, אלא דגמים ביתיים, היוצרים "רושם ערבי": בבסיסם של הדגמים האלה אפשר לזהות אידיאולוגיות, תפיסות ספרותיות ותבניות עקרוניות כשאולות מן הספרות הערבית, אבל הם אינם דומים בשלמותם, על פרטיהם, לשום דגם כתיבה ערבי מסוים. גם אם נזהה בהם "אלמנטים" ערביים (כמו מונחים ספציפיים), אין הם מופיעים בדגמים הקראיים בהכרח באותו הקשר, או באותו תפקיד, שהיה להם בדגם הערבי. גם השוני בלשון הכתיבה קבע במידה רבה את מידת הקירבה בין הדגם הקראי לבין הדגם הערבי. הכתיבה בלשון העברית היטתה את הכף להעדפת השימוש באלמנטים עבריים לפונקציות ערביות; ואילו הכתיבה בלשון הערבית הביאה לגרירה של יותר אלמנטים ערביים לתוך הדגם הספרותי הקראי.

הקראים ניצלו את האפשרויות שהעמידה בפניהם הספרות הערבית בתחום דגמי הכתיבה על פי צרכיהם: מלבד דגם הכתיבה הכללי, הם שאלו מן הספרות הערבית דגם של פרשנות-מקרא, דגמים של השגות (ודיונים תיאולוגיים), וככל הנראה גם של ספרות דקדוקית (שכמעט ולא שרדה בידינו). בתחום ההשגות התפתחו שני דגמי כתיבה: עברי וערבי. הם לא התעניינו בדגמי השירה הערבית. בהשראת הספרות הערבית התפתח בתחום העיסוק הספרותי הקראי (ובדמותו של סעדיה גאון) הדגם של הסופר "אישה-אשכולות", השולח ידו בכתיבה במגוון של סוגים ספרותיים.

נוכל לסכם ולומר, שהספרות הערבית העמידה לפני הספרות הקראית את האפשרות העקרונית, ואת התבניות הבסיסיות, לדגמי כתיבה חדשים, שהיא נזקקה להם. הדגמים הקראים שנבנו מתוך ניצול האפשרויות העקרוניות האלה נקבעו בפועל על-ידי הצרכים והאילוצים של הספרות היהודית. הדגמים שלקחו חלק בצמיחת הספרות הקראית היו, אם כן, עיבודים לצרכים ביתיים (צורכי הספרות היהודית) של דגמים ספרותיים ערביים.

פרק ה':

דגמים ספרותיים במעמד אמביוואלנטי:

משלי חכמה; העיסוק במקרא

5.0

הקדמה: המעמד האמביוואלנטי של דגמים

בתוך המערכת הספרותית

שני הפרקים הקודמים (פרקים ג' וד') הוקדשו לדגמים שמעמדם במערכת הספרותית היהודית היה חד־משמעי. למעמד החד־משמעי של הדגם בתוך המערכת היתה משמעות שונה בשתי הספרויות: במקרה של הספרות הרבנית היתה משמעותו סימן של רמת ההתמסדות הגבוהה של המערכת הרבנית; במקרה של הספרות הקראית היתה משמעותו ציון של זהות נבדלת מן הזהות הרבנית. אבל בשני המקרים ציין המעמד החד־משמעי השתייכות לאחת משתי הספרויות בלבד (או לספרות הרבנית, או לספרות הקראית, אך לא לשתיהן בעת ובעונה אחת), פניה לקהל קוראים נבדל, וכן רפרטואר שונה של תכונות ספרותיות.

המעמד החד־משמעי של הדגמים הרבניים והקראיים העמיד אפוא את המערכת הספרותית היהודית וקבע את גבולותיה, אבל הוא לא הקל על קיום הדינאמיקה הפנימית בתוכה. ההתבוננות בהתנהגותן של מערכות תרבותיות מראה, שכאשר דגמים רוכשים תווית זיהוי ברורה בתוך המערכת, נוצר להם קושי לשנות את מעמדם ולעבור, למשל, משולי המערכת למרכז, מהמערכת הקאנונית למערכת הלא־קאנונית, וכדומה. אין פירוש הדבר שאין למערכת דרכים ומנגנונים להתגבר על הקושי הזה – כניסתם של הדגמים הקראיים לתוך הספרות הרבנית באמצעות פעילות הספרותית של סעדיה גאון היא דוגמה למנגנון כזה (ר' פרק ו'). אבל באופן עקרוני מעמד חד־משמעי של דגם מטיל אילוצים על יכולת הניידות שלו בתוך המערכת. הסיבה לכך היא שדגם המזוהה באורח חד־משמעי עם מיקום מסוים במערכת, במיוחד בחלק הקאנוני שלה, נתפס כ"תפוס" על־ידי הפונקציות המסורתיות שלו, ולכן כבלתי מסוגל לקבל על עצמו פונקציות חדשות. דגמים העומדים באופוזיציה כלשהי למערכת הקאנונית כמו, למשל, הדגמים הקראיים, אומנם נוטים להיות אופציה פתוחה לשאת על עצמה חידושים, אבל כיוון שהמערכת הקאנונית אינה מכירה בהם, אין התקבלות החידושים לתוך המערכת קלה.

לעומת זאת, יש אפשרות שלדגמים ספרותיים יהיה מעמד אמביוואלנטי בתוך המערכת, כלומר, שהם יהיו ניתנים לשייך למעמדים (פוזיציות) אחדים, ואף סותרים, בעת ובעונה אחת (Lotman 1977; Shavit 1986). הם יכולים, למשל, להיתפס כ"רבניים" בעיני הקהל הרבני, וכ"קראיים" בעיני הקהל הקראי, או כ"קאנוניים" מבחינות מסוימות, וכ"לא־קאנוניים" ("כתבי מינים") מבחינות אחרות. הדגם האמביוואלנטי בנוי כך, שיש לו רפרטואר פריטים ופונקציות כזה, המאפשר לזהות

בטקסטים המיוצרים על פיו תבניות מנוגדות, ואף סותרות, וכך הוא יכול לשמש לקהלים בעלי אינטרסים מנוגדים. המעמד האמביוואלנטי מקנה לדגמים גמישות בקבלת פונקציות חדשות, והופך אותם על-ידי כך לנוחים למלא תפקיד בסיטואציות המעלות אפשרות לכניסת פונקציות חדשות, כגון במקרים של מגע בין ספרויות, או מגע בין מערכות בתוך ספרות אחת.

בפרק זה יתוארו שתי דוגמאות נבדלות זו מזו, שההיפותיזה המועלית כאן לגביהן היא, שהן מציגות שני דגמים שהיה להם מעמד אמביוואלנטי במערכת הספרותית היהודית, ושמעמדם האמביוואלנטי אפשר להם למלא תפקיד בהחדדת דגמים ערביים לספרות היהודית בתקופה זו. בניגוד למקרה של הדגמים הקדאיים המובהקים – שדרכם נכנסו הדגמים הערביים רק לתוך הספרות היהודית הלא-קאנונית, והיה צורך במנגנון מיוחד שיבטל את זהותה הקראית שלהם ויאפשר את קבלתם בספרות הרבנית הקאנונית – הרי במקרה של הדגמים האמביוואלנטיים היתה התקבלותם של הדגמים הערביים שהוצגו דרכם לספרות הקאנונית קלה הרבה יותר. הדגמים הערביים, או ליתר דיוק פונקציות ערביות מסוימות, נכנסו לספרות היהודית במקרה זה דרך דגמים שמצד אחד היו מקובלים על הספרות הקאנונית (או שהיו שוליים בה, אבל מכל מקום לא עמדו בסתירה לדגמים המקובלים בה), אך מצד שני לא היו כפופים לגורמות הרבניות הנוקשות, שמנעו כל שינוי וחיידוש בדגמים הרבניים.

הדוגמה הראשונה שתידון כאן היא הדגם הספרותי של משלי החכמה, דוגמת משלי בן סירא. ייסקרו הסימנים המעידים על מעמדם האמביוואלנטי של משלי החכמה, ובמיוחד של ספר בן סירא, ולאחר מכן יתואר התפקיד שהיה להם עם תחילת המגעים עם הספרות הערבית.

הדוגמה השנייה שתובא היא של דגם תרבותי רחב יותר: הדגם של פעילות המסורה בטבריה בראשית המאה העשירית, והופעת התפיסה בדבר צחות הלשון של אנשי טבריה. גם כאן יידונו הן המעמד האמביוואלנטי של הדגם הזה (האם היה רבני או קראי), והן התפקיד שהוא מילא בהשלטת הקריאה הטברנית על פני הקריאת האחרות של המקרא שהיו מקובלות בתקופה זו.

5.1

משלי החכמה

5.1.1

עדויות על מעמדם של משלי החכמה

כשמדובר בספרות עתיקה, אין זו משימה פשוטה להראות שלטקסטים מסוימים (קל וחומר לדגמים שהטקסטים עשויים על פיהם) היה מעמד אמביוואלנטי בתוכה. הניסיון לשחזר את היחסים בין דגמים ספרותיים בתוך ספרות עתיקה יכול להסתמך כמעט אך ורק על הטקסטים ששרדו ממנה במרוצת ההיסטוריה, ולכן הוא בהכרח מוגבל, אבל איננו בלתי אפשרי. במקרה של ה'אנר של משלי החכמה שיידון כאן, נראה שעל אף מיעוט הטקסטים ששרדו מ'אנר זה – למעשה, מדובר בעיקר בדוגמה אחת, ספר בן

סירא – רבות העדויות על מעמדו האמביוואלנטי של ה'ואגר בתוך הספרות היהודית בתקופה זו.

אנו למדים שסופר בן סירא לא היה טקסט יחיד, ושמדובר ככל הנראה בסוג ספרותי שלם, מכך שידועים שמות של קבצי משלים אחרים (בן לענה, בן תגלא, בן עיראי), ואף ציטוטים ספורים מאחד מהם (של בן עיראי. מובא בספר הגלוי של סעדיה גאון, הרכבי 1892: קנא, קעט). סימנים רבים מעידים על מעמדו האמביוואלנטי של סופר בן סירא לאורך תקופת המשנה והתלמוד. הוא בנוי על פי הדגם המקראי של ספרי אמ"ת (בעיקר ספר משלי), אבל למרות זאת הוא לא התקבל כחלק מן הקאנון של המקרא. אף שהיתה נטיה (בחוגים עממיים?) לנהוג בו כבספר קודש (הרן 1957: 258), נעשה מאמץ ברוד מצד ההלכה הרשמית למנוע ממנו מעמד כזה, על ידי האיסור לקרוא בו קריאה ליטורגית בבתי הכנסת (סגל 1959: 45–46; הרן 247–253). יחד עם זאת, היה סופר בן סירא מקובל ונקרא בחוגי החכמים, כפי שמעיד השימוש המרובה שנעשה בו במשנה ובתלמוד. אימרות מתוך סופר בן סירא מוצגות במשנה ובתלמוד בדרכים אחדות: יש שהאימרות מובאות כפי שמובא פסוק מקראי, ויש שהן מוצגות כמדרש על פסוקי מקרא; יש שהן מובאות מפיו של בן סירא, ויש שהן מיוחסות לחכמים מאוחרים: יש שהן מובאות כציטטות מדויקות, ויש שהן מובאות בעיבודים חפשיים, בארמית או בלשון חכמים (סגל 1959: 37–43; הרן 1957: 253–256). כן מיוחסות לבן סירא אימרות בארמית שאינן מצויות במקור העברי כפי שהוא בדינו, או בתרגומו היווני (סגל 1959: 40–41). שימוש בחומר מתוך סופר בן סירא נעשה בסוגים ספרותיים שונים: מדרש, פיוט, ספרות הנסתר, ספר יצירה (סגל 1959: 41; הרן 1957: 253). העובדה שהחומר הספרותי של בן סירא עבר כאן עיבודים לפי דגמים אחדים, ולא דווקא מתיישבים, מעידה יותר מכל על המעמד האמביוואלנטי של טקסט זה בתקופת המשנה והתלמוד (השווה סגל 1959: 66–68; הרן 1957: 256–257; ליהמן 1970: 245–247; 92–102; Leiman 1976).

גם בכתבי היד מן הגניזה של סופר בן סירא ושל קבצי משלים אחרים ששרדו בה: משלים לא מחוזרים ופאראפרזה מחורות של בן סירא (שירמן 1965: 427–445; פליישר 1978: 24–27) ניכר מעמדו האמביוואלנטי של טקסטים אלה. עם כל הצורך להסתייג לגבי מידת תקפותן של מסקנות מכתבי יד של מעתיקים שונים, שהועתקו בנסיבות שונות והצטברו באופן מקרי בגניזה, נראה שאפשר להיווכח מתיאור כתבי היד של סופר בן סירא (סגל 1959: 49–53), שיש בהם סימנים המעידים שההתייחסות אליהם היתה כאל טקסט לא־קאנוני (כלומר, לא מקודש): שינויי הנוסח הרבים, השגיאות וההשמטות מעידים ש"לא היה פיקוח על נוסחתו [...] כמו למשל הפיקוח של המסרנים על נוסחת ספרי המקרא" (סגל 1959: 66; הרן 1957: 257); הכתיבה בשלושה מתוך חמישה כתבי היד היא רצופה, לא בשני טורים (כמו בנוסח המקורי, שהיה ערוך, כמו השירה המקראית, בשני טורים); אין ניקוד; הכתיב נוטה להיות מלא. מצד שני, יש תופעות אחרות בכתבי היד של סופר בן סירא ושל קבצי משלים אחרים, המעידות על התייחסות לטקסטים אלה כאל טקסט מקראי (כלומר, מקודש, קאנוני): יש קטעים מנוקדים ומצוינים בטעמים, וסעדיה גאון אף מעיד בספר הגלוי שראה טופס של סופר בן סירא מנוקד, מחולק לפרשיות ולפסוקים ומסומן בטעמים, על דרך ספר משלי (הרכבי 1892: קן–קנא); לעיתים מופיעים תיקונים בגיליון, כעין מסורה; חלק

מכתבי־היד כתובים בשני טורים, בנוסח ספרי אמ"ת; יש סימונים של סופי חצאי הפסוקים (כמו במצחפי מקרא), שיטין מסורגלות, ציון פרשיות פתוחות וסתומות, כתיב וקרי ונטיה לכתיב חסר כמו במקרא (סגל 1959: 49–53; הרן 1957: 251 הע' 17; פליישר 1978: 26).

5.1.2

מעמד האמביוואלנטי של משלי החכמה

בידינו העדויות הכאות על משלי החכמה: (א) עדותו של סעדיה גאון שראה את ספרי בן סירא וכן עיראי; (ב) עדותם של כתבי היד של 19 בן סירא וקבצי משלים אחרים מן הגניזה, המשויכים ל"תקופה קדומה" של הגניזה, כלומר מן המאה התשיעית עד המאה האחת עשרה (סגל 1959: 49–53; שירמן 1965: 427–430; פליישר 1978: 26); (ג) שחיתתם של המקורות האחרים שבידינו, מסוף תקופת הגאונים, לגבי 19 בן סירא או קבצי משלים אחרים. אם נצרף את כל הסימנים האלה ביחד, נראה שאפשר להעמיד, עם כל הזהירות המתחייבת ממעמדם, את המסקנות הבאות: (א) בראשית המאה העשירית יש כספרות העברית שבמזרח טקסטים של משלי חכמה.

(ב) טקסטים אלה ממוקמים, ככל הנראה, בשולי הספרות הקאנונית (הרבנית). (ג) מעמדם של טקסטים אלה הוא אמביוואלנטי, כלומר, הם אינם מזוהים בצורה חד־משמעית עם מיקום מוגדר במערכת: מכחינת האופוזיציה "ספרות קאנונית" (רבנית) לעומת "ספרות לא־קאנונית" (ספרות של "מינים", שהספרות הרבנית אינה מכירה בה) – מזוהים משלי החכמה עם הספרות הרבנית.² אך הם אינם מזוהים עם הסוגים הספרותיים העומדים בראש ההירארכיה של הספרות הרבנית: הלכה, מדרש, פיוט, מפני שהם בנויים עקרונית על פי דגם שונה, דגם ספרותי מקראי. מעמד הקדושה שהוקנה לטקסט של המקרא הפגיע למעשה את הדגמים הספרותיים של המקרא מתוך הספרות הרבנית, בכך ששלל מהם מעמד רשמי של דגמים יצרניים בתוך המערכת. בספרות הרבנית התפתחו, למן הקאנוניזאציה של המקרא, דגמים אחרים ליצירה ספרותית (בעיקר בעל־פה, אך גם בכתב, כפי שתואר בפרק ג'). הדגמים הספרותיים המקראיים הם בתקופה זו דגמים לא־קאנוניים, במובן זה שהם מחוץ למעגל היצירה הספרותית הרשמית, למרות שיש להם מעמד היוקרה הגבוה ביותר במערכת. לכן, אף־על־פי שמשלי החכמה עשויים על פי הדגם המקראי, הם אינם מזוהים כטקסט

¹ ברשימת ספרים שפרסם אברמסון, שלדעתו היא של ר' יוסף ראש הסדר (מת במאה השנים עשרה), מופיע: "ומשלי בן סירא מג'לד" (כלומר, עותק מכורך של משלי בן סירא) (אברמסון 1949: 84), וזוהי עדות לקיומו של החיבור בתקופה זו. אחר כך, כידוע, נעלם החיבור, עד שחזר והתגלה שוב בגניזה.

² על מעמדם בתוך תחום הספרות הרבנית עוד בתקופת התלמוד (לפחות בתחומי ארץ־ישראל) מעידה ההבחנה בינם לבין ספרי הומירוס, כדוגמה של טקסטים שנתפסו כממוקמים מחוץ לתחומי הספרות הרבנית: "אף הקורא בספרים חיצוניים אין לו חלק בעולם הבא – כגון ספרי בן סירא וכן לענה, אבל ספרי המירס (= המירס) וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהם כקורא באיגרת" (ירושלמי, סנהדרין י', ה"א; נדון אצל הרן 1957: 245; ור' סעיף 3.1.4).

קאנוני מובהק, ומשויכים לכל היותר ל"פריפריה של המקרא", כהגדרתו של הרן (המתייחסת אומנם לתקופת התלמוד, הרן 1957: 256).

5.1.3

תפקידם של משלי החכמה עם תחילת המגעים בין שתי הספרויות

העובדה שלמשלי החכמה יש מעמד אמביוואלנטי בתוך המערכת הספרותית היהודית מקבלת משמעות מיוחדת עם תחילת המגעים בין הספרות היהודית לספרות הערבית. המעמד האמביוואלנטי של סוג ספרותי זה, ובמיוחד של 190 בן סירא, מאפשר לו לקבל על עצמו תפקיד חדש במסגרת המגעים הספרותיים: תפקיד של נשיאת פונקציות חדשות, השאולות מן הספרות הערבית. הוא נעשה מעורב בשלוש פעילויות ספרותיות חדשות כמערכת העברית:

(1) בראש ובראשונה, הוא מספק את הצורך, שנוצר מתוך העימות עם השירה הערבית, להעמיד דגם חדש לכתיבת שירה. דגמים מבוססים אחרים לא יכלו, כאמור, להיפנות לכך: דגם השירה הפעיל בתקופה זו, המקובל בפיוט, היה "תפוס" על ידי הפונקציות הפואטיות שהעמידה השירה הדתית-הליטורגית. דגם השירה המקראית לא היה אפשרי, כי המקרא לא הפך עדיין למקור שהספרות למדה להפיק ממנו דגמים פעילים בתקופה זו. משלי החכמה, הבנויים עקרונות על פי הדגם המקראי ועם זאת אינם מזוהים עם מעמדו המקודש, היו נוחים מכמה בחינות להפוך לדגם שירה חדש: היתה להם תימאטיקה השונה מן התימאטיקה של הפיוט, ומבנה שהיה בו דימיון למבנה השיר הערבי: חטיבות ארוכות הבנויות מיחידות-משמעות של שורה אחת, המחולקת לשני טורים (השווה יהלום 1979: 26-28; דרורי 1988: הע' 33). כאשר מתחילים משלי החכמה לתפקד כדגם שירה חדש, נוספות להם שתי פונקציות חדשות שהן הפונקציות המובהקות ביותר של השירה הערבית - משקל וחריזה שיטתיים. אלמנטים לשוניים מסוימים מתארגנים אפוא בנסיבות אלה בארגון חדש כדי לשאת פונקציות אלה. לפיכך אנו רואים שבין הטקסטים הראשונים של שירה שאיננה פיוט שנכתבו בתקופה הטרנס-ספרדית, מצוי עיבוד מחורז של 190 בן סירא (שירמן 1965: 436-439; פליישר 1978: 48-54), שיש בו שיטת חריזה מובחנת, וכן משלים מחורזים (של סעיד בן באבשאד, שאף שכנראה הם מאוחרים יותר [פליישר 1978: 42-43]), עדיין הם שייכים על פי אופיים לתקופה הטרנס-ספרדית), שיש בהם גם שיטת משקל קבועה.

(2) סעדיה גאון מעלה את דגם הכתיבה של משלי החכמה כלגיטימציה ליצירת דגם חדש לכתיבת פרוזה בעברית (ר' סעיף 6.6.2.1). דגם זה התבסס על הדוגמה של המקרא, הן מבחינת הסגנון, והן מבחינת החלוקה לפסוקים וסימון הטעמים והניקוד. סעדיה גאון רצה להפוך את האלמנטים האלה, שנתפסו כמציינים את קדושתו של הטקסט המקראי, לאלמנטים שיציינו "טקסט פרוזה חגיגי". כדי להראות שכבר היו תקדימים לכתיבה בנוסח המקרא, הוא מביא (בין דוגמאות נוספות) את 190 בן סירא וספר של בן עיראי (הרכבי 1892: קנ-קנא, קסב-קסג). הבחירה בספרי משלי החוכמה כדוגמאות המתאימות לקשור בהן את דגם הפרוזה החדש מובנת מתוך מעמדם

האמביוואלנטי של חיבורים אלה. הם לא נחשבו לפסולים לגמרי בעיני הספרות הרבנית, ולכן לאסורים בהתייחסות אליהם, אבל גם לא היה להם כל מעמד קאנוני מובהק (ובודאי לא מעמד של קדושה), וכך יכלו לשמש דוגמה לאפשרות השימוש בדגם המקראי כבדגם ספרותי נייטראלי, המנותק ממעמד הקדושה, שאיתו היה מזוהה במקרה של המקרא.

(3) משלי בן סירא עומדים ברקעו של חיבור השנוי במחלוקת במחקר, שהוא ככל הנראה בן התקופה, אלפא ביתא דבן סירא (יסיף 1985). לפי דעתי אין להוציא מכלל אפשרות שהם מהווים בסיס לפארודיה על הדגמים הספרותיים הרבניים, כפי שהם באים לידי ביטוי בתלמוד ובמדרשים. דעה זו איננה עולה, אמנם, בקנה אחד עם הדיעה המקובלת במחקר על חיבור זה (כולל דעתו האחרונה של יסיף, שם, 130–134), הנוטה לייחס לחיבור כוונות רציניות; אבל האפשרות להכין את החיבור על פי מפתח פארודי (להבדיל מסאטירי) לא הועלתה בצורה מפורשת ורצינית במחקר, שהתעניין בשאלות רעיוניות, יותר מאשר בניתוח ספרותי של החיבור (ר' פרק ג', הע' 8). דיון רחב בהנחה זו הוא מעבר למסגרתה של עבודה זו. אציין רק שני עניינים: (א) השימוש בעשרת פתגמי בן סירא מן התלמוד המצוטטים בקטע הדיאלוג עם המלמד (יסיף 1985: 202–211, 50–59), נראה כשימוש פארודי מובהק; (ב) מה שמשמעותי יותר לנושא הדיון כאן: מעמדם האמביוואלנטי של משלי החכמה של בן סירא בתוך הספרות הרבנית הופך אותם לפוטנציאל ספרותי זמין לפארודיה למעוניינים בכך, כי הוא מאפשר להתל במסורות מכובדות, מבלי לפגוע בהן ממש.

אם אומנם חיבור בעל אופי פארודי – ובן התקופה – לפנינו, הרי זה מתיישב עם הידוע לנו מתולדותיהן של ספרויות אחרות, על כך שפארודיות ספרותיות מופיעות בתקופה שבה הדגמים הספרותיים המקובלים כבר ממוסדים, והם מייצרים טקסטים מוכרים וצפויים, ואפילו אפיגוניים. תיאור זה הולם גם את מצבה של הספרות הרבנית בתקופה זו. אבל כל האמור כאן הוא בגדר הנחה בלבד, המזמינה בדיקה מחודשת של תפיסתנו את החיבור הזה, ואת מעמדם של משלי בן סירא (ודמותו הספרותית של בן סירא) ביחס אליו.

5.2

הדגם של העיסוק במקרא

דוגמה שניה של דגם ספרותי שהיה בעל מעמד אמביוואלנטי בספרות היהודית בראשית המאה העשירית הוא הדגם של העיסוק במקרא, ומעמדה של פעילות המסורה בתוכו. הכוונה לעניינים כמו השלטת הקריאה הטברנית על פני קריאות מקובלות אחרות במקרא (בעיקר הבבלית), היחס לטופס המקרא הקאנוני (המצחף לעומת המגילה), ואופי פעילותם של אנשי המסורה בסבריה.

5.2.1

השתלטות הקריאה הטברנית של המקרא על הקריאה הבבלית והקריאה הארץ־ישראלית

מקובל על המחקר כיום, ובייחוד מאז מחקריו של קאלה (Kahle 1902; 1913; 1927; 1956; 1959) שלקראת סוף המאה התשיעית כבר היו מקובלות שלוש שיטות נפרדות לסימון הניקוד בכתבי המקרא: שיטת הניקוד הבבלית, שיטת הניקוד הארץ־ישראלית ושיטת הניקוד הטברנית. שלוש שיטות ניקוד אלה, ביחד עם חומר מסורה אחר, כגון חילופי מערבאי ומדינתאי ועוד, משקפות מצב של התקיימות שלוש מסורות קריאה שונות של המקרא זו בצד זו. מבחינת תפוצתן של מסורות קריאה אלה, נראה שמסורת הקריאה הבבלית היתה נפוצה במספר הרבה יותר גדול של קהילות מאשר הקריאה הארץ־ישראלית והקריאה הטברנית. מראשית המאה העשירית קיימת עדותו של אלקרקסאני, אשר מביא את טיעונו של יעקב בן אפרים אלשמי בזכות הלגיטימיות של שתי מסורות הקריאה, הבבלית והארץ־ישראלית. לחיזוק אחד מטיעונו הוא מתאר את מידת התפוצה של הקריאה הבבלית לעומת הקריאה הארץ־ישראלית:

וד'לך אן קראה אלעראק מלא אלעאלם אד' כאן ד'לך מן חד אלקה אלי חד אלצין טולא וערצ'א ואכת'ר מן פי אלג'זירה וכ'ראסאן ופארס וכרמאן ואצפהאן ואלימאמה ואלכחרין ואלימן וגיר ד'לך פאד'א כאן מא פי אידי האולא באסרהם קד סקט מנה שי כאן מא פי אידי אהל אלשאם עלי קלתהם אולי באן יסקט מנה אשיא. (Nemoy 1939: 1, 135)

שהרי קריאת בבל מלאה את העולם, כיוון שהיא מתפשטת מגבול רקה ועד גבול סין לאורך ולרוחב ובין רוב יושבי אלג'זירה וכ'ראסאן ופארס וכרמאן ואצפהאן וימאמה ובחרין ותימן וזולתן, ואם נכון הדבר שהושמט ממה שהיה בידי אלה כולם דבר שנמצא במה שבידי אנשי ארץ־ישראל אף על פי שהם המעט, הדי קרוב יותר להניח שהושמטו מזה (=ממה שבידי אנשי ארץ־ישראל) כמה דברים. (תרגומו של קלאר [קלאר 1954: 323], ושם העדות על שמות המקומות הנזכרים בקטע זה)

לעומת זאת קריאת ארץ ישראל נפוצה, לפי אלקרקסאני, רק בגלויות ביזאנץ וצפון אפריקה:

וכד'לך אלרום ואהל אלמגרב אלד'י הם ג'אליה אלבית אלת'אני קראתהם הי אלשאמי (Nemoy 1939: 139)

וכך אף אנשי ביזאנץ וצפון אפריקה אשר הם גלות בית שני, קריאתם היא קריאת ארץ־ישראל.

את העדות הזאת מחזקים מאות קטעי המקרא בניקוד ובמסורה בבליית, שנמצאו בגניזה (ר' ייבין 1973). אין בידינו מספר כה רב של טופסי מקרא (ואפילו קטעים שלהם) בניקוד טברני, ובחודאי לא בניקוד ארץ־ישראלי, שדוגמאות ממנו יש בטקסטים של פיוט, יותר מבטקסטים של מקרא (Revell 1970; ייבין 1973: 1, 9; יהלום: 7). למרות תפוצתה הרבה של הקריאה הבבלית, העולה בקנה אחד עם ההגמוניה של המרכז הבבלי בעולם היהודי, התפתח בראשית המאה העשירית תהליך של קאנוניזאציה, המעניק את הבכורה דווקא לקריאה הטברנית, והיא הופכת להיות מוכרת כ"קריאה הארץ־ישראלית" (Levy 1936: לד) ובאג'מאע מן ד'כר אן טריקה ארץ ישראל הי אלאצל והי אלד'י יסמונהא אלקראן אלטבראני). הקריאה הטברנית

הופכת אפוא להיות הקריאה הנכונה של המקרא, והיא מבטלת את הלגיטימיות של הקריאה הבבלית, מתחרתה הראשית במרכזי המזרח, ואת נוסחי הקריאה המקומיים המאוחרים יותר, שהתפתחו בתפוצות ישראל (מחוץ לארץ-ישראל ולבבל). אלה משתכחים, וכתבי-היד המותקנים לפי הקריאה הבבלית עוברים "התקנה-מחדש" על פי שיטת הניקוד הטברנית. אם נשקול את שתי העובדות האלה: (א) שפעילות המסורה קשורה בטבריה עוד מימות התלמוד (קלאד 1954: 203) ואיננה עובדה חדשה במערכת הספרותית היהודית בתקופה זו; (ב) שבתקופה זו ההגמוניה בעולם היהודי נתונה בידי המרכז היהודי הבבלי; – נראה שיש מקום לשאול על הנסיבות שהביאו לקאנוניזאציה המוחלטת שקיבלה הקריאה הטברנית על-פני שיטות הקריאה האחרות, וביחוד הבבלית, דווקא למן המחצית הראשונה של המאה העשירית. התשובה לשאלה זו קשורה לדעתי במעמדה המיוחד של מסורת הקריאה הטברנית של המקרא אצל הקראים.

5.2.2

אימוצה של הקריאה הטברנית בידי הקראים: באמצעות תפיסה עקונית שאולה מן הערבית

הקראים הפכו כאמור (סעיף 4.1.1) את ההיירארכיה הספרותית הרבנית על פיה בהעמידם היירארכיה ספרותית משלהם: הם הדיחו את הסוגים הספרותיים הקשורים בתורה שבעל-פה, שהיו היוקרתיים ביותר בהיירארכיה הספרותית הרבנית, והעמידו במקומם בראש ההיירארכיה את המקרא, אשר מעמדו בהיירארכיה הרבנית היה בפועל נמוך יותר. בכל תחומי הכתיבה הספרותית שלהם נמנעו הקראים ככל האפשר מלהשתמש בפריטים/תכונות שזוהו בעיניהם כרבניים, ואף העמידו לשם כך דגמים של כתיבה ספרותית שהיו לא-רבניים במובהק (סעיף 4.2). אבל ככל שרצו להיבדל מן הרבנים, לא יכלו להמציא מקרא חדש שאינו "רבני". האידיאולוגיה הדתית שלהם העמידה את הפניה למקרא כחזרה למקור הנכון והאמיתי של היהדות: פירוש הדבר היה אישור מחדש של האותנטיות של הטקסט המקראי, ושל היותו ניתן ממקור אלוהי ומועבר באמצעות שושלת קבלה מהימנה, ולא פתיחת פתח להעמדת טקסט אחר כספר הקודש האמיתי (דבר שפירושו חריגה אל מעבר לתחומי היהדות). הקראים קיבלו את המקרא, שהיה מטבע הדברים גם "רבני", כספר הקודש שלהם, אבל התבדלו מן החוגים הרבניים בדרך שבה טיפלו בו. וכמו בתחומים אחרים בכתיבתם ובעיסוקם הספרותי של הקראים, כאשר הדגמים הרבניים לעיסוק ולכתיבה הודחו הוצידה, תפסו את מקומם בחלל הריק שנוצר דגמים שהיו מקובלים בספרות של התרבות שבתוכה חיו היהודים – בספרות הערבית. יש להדגיש שוב, שהעמדת המקרא בראש ההיירארכיה הספרותית במקום התורה שבעל-פה היתה פונקציה של אפשרויות דינאמיקה הפנימית במערכת הספרותית היהודית; אבל התפיסה הספרותית שבנתה את מעמדו של המקרא בראש ההיירארכיה הספרותית החדשה שהציגו הקראים – ושאהר כך חדרה לספרות הרבנית ושינתה את היחסים בתוכה – היתה תפיסה שעקרונותיה היו שאולים מן התפיסה הספרותית שבנתה את מעמדו של הקוראן בראש ההיירארכיה הספרותית הערבית. הדרך הקראית לעיסוק במקרא היתה אפוא דרך "משוערבת": היא

היתה ערבית בעקרונותיה, במבנה הכללי שלה, אם כי לאו דווקא בפרטיה, וכמובן לא בחומרי המימוש שלה (ר' גם סעיף 4.8).

שני סימפטומים יכולים לשמש עדות לטענה זו: (א) אימוצם של הקראים את הקריאה הטברנית של המקרא כקריאה הנכונה והלגיטימית היחידה; (ב) העמדת המצחף במקום המגילה כטופס הרשמי של ספר הקודש של הקראים.

5.2.3

התפיסה הערבית על צחות הלשון של הבדווים, והקשר לקוראן

כאמור, היו בראשית המאה העשירית שלוש שיטות קריאה של המקרא, ומהן לפחות שתיים ראשיות: הקריאה הבבלית והקריאה הטברנית. הקראים בחרו בקריאה הטברנית ודחו את הקריאה הבבלית, כנראה משום שהקריאה הבבלית היתה מזוהה בעיניהם עם הממסד הרבני הבבלי, שאותו שללו. זיהוי כזה משתמע מדבריו של אלקרקסאני על הקריאה הבבלית, המובאים במסגרת דיונו בשתי הקריאות:

פאן קאלו פאן כאן הד'א פיג'ב אן יכון אהל אלעראק קד גירו ובלדלו קלנא ליס ננכר ד'לך ולא נדפעה כל הו כד'לך ואד'א כאן אהל אלשאם ואלעראק כד'לך ג'מיעהם קד גירו אלפרץ' ובלדלו לגלבה אלרבאנין ואסתילאהם עליה ותמכנהם באלריאסה לם ינכר איצ'א אן יכון אהל אלעראק קד בדלו אלקראה וגירוהא. (Nemoy 1939: 1, 139)

ואם יאמרו: אם כך הדבר, הרי בהכרח אנשי בכל הם ששינו [את הקריאה] והחליפוה, נענה: איננו מכחישים ולא דוחים זאת – אדרבה, כך הוא הדבר. אם אנשי ארץ־ישראל ואנשי בכל שניהם כאחד שינו את המצוות (הכוונה לתורה שבכ"פ) והחליפון בגלל התגברות הרבניים והשתררותם עליהן והתבססותם בשלטון – אי אפשר להכחיש גם שאנשי בכל הם ששינו את הקריאה [במקרא] והחליפוה.

הבחירה בקריאה הטברנית כקריאה היחידה הנכונה אוששה באמצעות אידיאולוגיה המדברת על טבריה כמקום שימור השפה העברית הצחה, המקורית, שהיא השפה שבה ניתן המקרא לבני־ישראל. בבסיסה של אידיאולוגיה זו עומדות כמה הנחות שאנו מוצאים את ביטוייהן כמאה שנים קודם לכן בספרות הערבית ביחס לקוראן. גם בה הן התגבשו תוך כדי מאבק על קביעת הנוסח הקאנוני של הקוראן, ועל ביסוס מעמד עליון לדיאלקט שבו נכתב הקוראן על פני דיאלקטים אחרים, או על־פני שפת השירה הבין־דיאלקטאלית (ר' Rabin 1951: 17–24; Zwettler 1978: 98–188; והספרות המובאת שם; Blau 1981²: 215–222).

בפרק ד' (סעיף 4.1.3) תואר כיצד השתלב במאבק לכיסוס מעמדו הקאנוני של הקוראן גם המאבק לכיסוס מעמדה העליון של הספרות הערבית (על פני ספרויות העמים שנכבשו) וכן כיצד התפתחה מתוך מצב זה, ומתוך ההתמודדות עם מעמד הבכורה של השירה בספרות הערבית, התפיסה הספרותית־אידיאולוגית המיוחדת של אעג'אז אלקראאן. אחת הדוגמאות המובהקות לטיעון ספרותי שהתנסח במונחים תיאולוגיים הוא הטיעון על צחות השפה (פצאחה) של הקוראן. הוא כולל שלוש טענות: (א) הקוראן נכתב בשפה הצחה ביותר מכל השפות, היא השפה הערבית (אכן קתיבה, צקר 1954: 10–17; אלבאקלאני, צקר 1981⁵: 118; אכן פארס, אלשוּימי

1963: 40-48; אלסיוטי, ג'אד אלמולי 1954: 1, 209, 321-345). (ב) הקוראן נכתב בדיאלקט הצח ביותר מבין הדיאלקטים של השבטים הערביים - הדיאלקט של קורישי (ר') דברי המדקדק הערבי אלפראא' [מת בשנת 821], 345-346; Kahle 1959; אבן פארס, אלשווימי 1963: 52-62; אלבאקלאני, סלאם: 385-388; אלסיוטי, ג'אד אלמולי 1954: 1, 209-213, 221-226). (ג) בשימושה בקוראן השפה הערבית צחה יותר מאשר כשהיא משמשת מחוץ לקוראן (אלבאקלאני, צקר 1981⁵: 36; אלסיוטי, ג'אד אלמולי 1954: 1, 201, 213).

בבסיסו של טיעון זה עומדת הנחת יסוד המעניקה לשפה של ספר הקודש מעמד עצמאי, בלתי תלוי במסר הדתי שלו, ועיקרה, שספר הקודש נכתב בשפה שהיא "מיטבה" של שפת העם שהספר ניתן לו. בהקשר זה הפונקציה "מיטב השפה" יכולה להתמלא על-ידי מערכות-רכיבים שונות של השפה, לפי האילוצים התיאולוגיים: מערכת-רכיבים הלשוניים הנחשבת לעתיקה ביותר, ולכן גם ל"מקורית"; מערכת-רכיבים הלשוניים הנחשבת ל"טהורה" ביותר, ל"מנופה" מרכיבים דיאלקטיים או ורנאקולאריים; מערכת-רכיבים הלשוניים ה"עשירים" מבחינה סגנונית, וכיוצא בזה.

5.2.4

התפיסה העברית על מעמדה המופתי של לשונם של אנשי טבריה

הנחת יסוד כזאת, המעניקה כאמור מעמד מיוחד לשפת ספר הקודש, היתה זרה, למיטב ידיעתי, לספרות הרבנית. הספרות הרבנית החשיבה בעיקר את המסר האמונתי של המקרא, ואף ששימרה בקפדנות את הנוסח שלו, הרי לשון המקרא היתה מוקד להתעניינות רק כנקודת מוצא ליצירת מדרשים (מדרש חסרות ויתרות, קלאר 1954: 290), ולא כנושא לעצמו. תפיסה זו חדרה אל הספרות היהודית בראשית המאה העשירית, כאשר שימשה כתבנית העקרונית של האידיאולוגיה אשר הפכה את מפעלם של אנשי המסורה בטבריה לקריאה הנכונה היחידה של המקרא. ההכרה במעמדה העצמאי של לשון המקרא שהתחייבה מאידיאולוגיה זו, התבטאה אצל אנשי המסורה בטבריה בהתעניינות הולכת וגוברת בצדדים הפילולוגיים של לשון המקרא, והדבר ניכר בכירור בשרידי החיבורים של תורת הקריאה-במקרא (סעיף 1.3.2.4). הפונקציה "מיטב השפה" נקלטה באמצעות התבנית האידיאולוגית העקרונית הזאת לתוך המערכת היהודית, ומילויה התבטא בכך, שהעברית של אנשי טבריה החלה לקבל את המעמד של "מיטב השפה" העברית, וכך בכך הלכה הקריאה הטברנית והתקבלה כ"קריאה הנכונה" של המקרא (ור') במיוחד דוגמה 30 בפרק זה). טבריה החלה להיחשב כמקום שימור השפה העברית המקורית, אותה שפה שבה ניתן המקרא למשה ולנביאים, ושפתם של אנשי טבריה ההחלה להיחשב כ"שפה העברית הצחה ביותר". ההתבטאות הישירה ביותר - והמנוסחת ביותר במונחים ערביים - בעניין זה היא של המדקדק יונה אבן ג'נאח, במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה: "אד' הם (=אהל טבריה) אפצח אלעבראניין לסאנא ואכת'רהם ביאנא" (Derenbourg 1886: 29), ובתרגומו של אבן תיבון: "כי הם הצחים בלשון מכל העברים ויותר באור מכולם"

(כלומר, הטובים מכולם בהתבטאות בהירה) (וילנסקי-טנא 1964: 1, 39. ור' גם דבריו של משה אבן עזרא, הלקיץ 1975: 30): אך התבטאויות ברוח זו קיימות כבר החל מן המחצית הראשונה של המאה העשירית. המקורות כבר פורסמו והוזכרו במחקר פעמים רבות, ולאחרונה רוכזו בידי קייזה (Chiesa 1979: 9-36, ור' גם אלוני 1970: 97).³ לכן לא אביא אותם במלואם על פי סדרם הכרונולוגי. אבל כיוון שרציתי להבליט את קווי הטיעון המתגלים בהם, לא ויתרתי על הבאת קטעים שלמים מן המקורות, לפי הצורך. בפריסתם של המקורות היתה הכוונה להראות: (א) כיצד הם נותנים ביטוי לתפיסה שעקרונותיה שאולים מן הספרות הערבית; (ב) שתפיסה זאת, שגילוייה הראשונים הם מראשית המאה העשירית (על כך כבר עמד קייזה, ר' הע' 3), מופיעה בשלב ראשון בחיבורים קראיים (פירושי מקרא), בחיבורים שמעמדם הוא לפחות אמביוואלנטי, אם אינם קראיים ממש (מצחפי מקרא) ובחיבורים רבניים שוליים (בפירושי סעדיה גאון ודונש בן תמים לספר יצירה) – כלומר, בתחומים השוליים והלא-קאנוניים של הספרות היהודית, אותם תחומים שהיו הראשונים לקיים מגעים ספרותיים עם הספרות הערבית. רק מאוחר יותר (במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה) ובמרכז ספרותי אחר (בספרד), מופיעה תפיסה זו כתפיסה רבנית רשמית ומקובלת (אצל יונה אבן ג'נאת, משה אבן עזרא, אברהם אבן עזרא).

ההתבטאויות שיידונו כאן אינן מהוות משנה אידיאולוגית סדורה, אלא הן בעיקר הערות קצרות הפזורות בפירושים למקרא, בקונטרסי מסורה, בתוך חיבורי דקדוק ותורת הקריאה במקרא או בהקדמות להם, וכן בדיון פולמוסי אחד, בנושא קריאת המקרא (של אלקרקסאני). בכל זאת אפשר להפשיט מתוכן את הטיעונים האידיאולוגיים הבאים:

5.2.4.1 טענה ראשונה: אנשי טבריה (או שבט נפתלי) מתייחדים בלשון יפה ובמבטא מיוחד. אנשי טבריה מתייחדים בלשונם העברית. זו היא התכונה המציינת

³ קייזה התעניין בשאלת תולדות הניקוד של המקרא, ואסף את המקורות האלה בתוך "עדויות עקיפות" על ראשית הניקוד (3: Chiesa 1979). הוא התעניין במקורות האלה במידה שאפשר להפיק מהם מידע על העובדות של ראשית הניקוד, ולא בעצם התפיסה הבאה בהם לידי ביטוי. בהתאם לכך גם מנוסחות מסקנותיו (שם, 44-45), שהעיקריות שבהן הן שעליונותה של הקריאה הטברנית (לא התפיסה בדבר עליונותה) ניכרת במחצית הראשונה של המאה העשירית, אך שורשיה קיימים כבר במאה התשיעית, ושהיא תוצאה של השימור המדויק של הטברנים את המבטא הטהור של העברית.

אני מקבלת את מסקנתו הכללית של קייזה, שמדובר כאן בתהליך שהתרחש במחצית הראשונה של המאה העשירית, ושבו גברה הקריאה הטברנית על קריאות אחרות של המקרא, שהחלו להיפתס כ"מקולקלות" ו"משובשות" לעומת הקריאה הטברנית "הנכונה". אבל העניין שלי במקורות אלה הוא שונה: (א) הוא מתמקד בהם כבעדויות על התפיסות בנות התקופה בדבר הקריאות השונות כמייצגות דגם תרבותי מסוים, ולא כבעדויות על העובדות ההיסטוריות הקשורות בקריאות. (ב) הקביעה שראשית הופעתן של התפיסות האלה היא בתקופה הנדונה, שהיא בשביל קייזה התכלית של מחקרו, היא נקודת המוצא בדיון המובא כאן. העניין שלי איננו בעצם תיאור תהליך היסטורי ובתיארוכו, אלא בדגם התרבותי המכוון אל התהליך ההיסטורי, ובפונקציה שלו באותה מערכת שבה הוא מופיע. במלים אחרות, העניין שלי איננו בעצם ההכרזה על התגברות הקריאה הטברנית ובתיארוכה, אלא בדגם התרבותי שיצר את האפשרות שהיא תתגבר על הקריאות האחרות, ובתפקיד שהיה לו במערכת הספרותית היהודית. על שאלות אלה נסוב הדיון כאן.

אותם על פני שאר הקהילות היהודיות, והיא איננה נרכשת, אלא עוברת בירושה מדור לדור. זהו טבעם המיוחד של אנשי טבריה, שאיננו מצוי בזולתם:

דוגמאות להתבטאויות ברוח טענה זו:

(1) דונש בן תמים בפירושו לספר יצירה (נכתב בשנת 955/6):

ואנשי ארץ ישראל וטבריא הם שלמים בלשון העבר ואשר יירשוהו והם מתאדים בו והמטבעים בשרשו ואמנם שאר האמה ידעוהו על דרך הספור כי הוצאת הרי"ש הדגושה והקמציני היא בהן כפי הראוי ויירשוהו בטבע ואינה בזולתם. (גרוסברג 1902: כא; Vajda 1946/47: 126; Chiesa 1979: 61, n. 44).

(2) קראי אלמוני בפירושו לבראשית מ"ט, כ"א (סביב שנת 930):

ואלקראן אלפאכ"ר אלחסן אצלה מן נחלת נפתלי והו מדינה טבריה אלמערופה בהא דון סואה. (Mann 1931: 2, 105)

והמקרא המפואר והנעלה מקורו בנחלת נפתלי, היא העיר טבריה, המצוינת בזה על פני כל המקומות האחרים.

(3) דוד בן אברהם אלפאסי, ג'אמע אלאלפאטי (אמצע המאה העשירית), מבאר אותו פסוק:

הנתן אמרי שפר אקאוויל חסנה וכ"ץ בד"לך אהל טבריה והו חסן אללגה ואלמנטק. (Skoss 1945: 2, 699)

"הנתן אמרי שפר" – דיבורים יפים, וייוחד בכך את אנשי טבריה; והכוונה ליפי השפה והדיבור.

(4) יונה בן ג'נאח, כתאב אללמע (המחצית הראשונה של המאה ה-11):

ולרא איצ'א כ'ואץ ינפרד באלאחבאם להא אהל טבריה אד' הם אפצת אלעבראניין לסאנא ואכ'תרהם ביאנא (Derenbourg 1886: 29)

ולרש גם כן עניינים מתייחדים בתקוונם אנשי טבריה, כי הם הצחים בלשון מכל העברים ויותר באור מכולם. (וילנסקי-טנא 1964: 1, 39)

(5) מתוך מצחף מקרא שהועתק בפוסטאט בשנה 1010 בידי שמואל בן יעקב הסופר (לנינגרד B 19a; אלוני 1970 א: 191-193):

סימן ריש אשר יצא בדגש ואשר יצא כרפי והוא לבני ארץ ישראל לבדם והוא קשור בלשונם אם יקראו במקרא ואם ישיחו בשיחתם והוא כפי הנשים וכפי הטף כאשר הוא במקרא.

בקטע זה מוזכרים אומנם "בני ארץ ישראל", אך בתקופה זו היתה כבר קריאת ארץ-ישראל מזהה עם הקריאה הטברנית.

(6) מתוך מצחף מקרא שהועתק בשנת 1028 בידי זכריה הסופר בן ענן המלמד (אלוני 1970 א: 194-196):

זה סימן ריש הדגש וריש הרך והוא לבני מעזיה טבריה בלבד, כי הם מדברים בו במקרא ובדבריהם והוא כפי האנשים והנשים והטף, ולא יזוו ולא יתחלף קורים בו במקרא ומדברים בו בדבריהם במקום דגש – דגש, ובמקום רפי – רפי.

(נוסח דומה – עדת דבורים, יוסף הקסטנדיני [שנת 1100 בערך] [אלוני 1970 א: 198-196], וכן רד"ק, מכלול [שנת 1200 בערך] [שם, 981-200]; מצחף מקרא תימן 1586 [שם, 201]).

ייחודם הלשוני של אנשי טבריה מתבטא בשני עניינים:

(א) דיבורם של אנשי טבריה יפה, בעל ערך אסתטי:

(7) דוד בן אברהם אלפאסי, בקטע שנוצר (ר' דוגמה מס' 3):

הנתן אמרי שפר אקאויל חסנה וכיץ בד'לך אהל טבריה והו חסן אללגה ואלמנטק.

"הנתן אמרי שפר" – דיבורים יפים, וייחד בכך את אנשי טבריה; והכוונה ליפי השפה והדיבור.

(8) קראי אלמוני, בפירוש לבראשית מ"ט, כ"א (ר' דוגמה מס' 2):

ותמת"לה באילה שלו' הו למא נט'דה בעיץ אלנבוה אן (מאן: ואן) יכון חסן אלקול ג'יד אלקראה ג'יד אללגה פי כלאם אלעבראני. [...] כל קאל הנתין אמרי שפר והו קד אנה אלחסן [...] ואלקראן אלפאכ'ר אלחסן אצלה מן נחלת נפתלי והו מדינה טבריה אלמערופה בהא דון סואה. (Mann 1931: 2, 104–105).

ודימויו [את נפתלי] לאיילה שלוחה הוא בגלל מה שצפה בעין הנבואה, שיהיה [נפתלי] בעל דיבור יפה, מיטיב לקרוא [את המקרא] ומיטיב לדבר בשפה העברית [...] אלא אמר: "הנתן אמרי שפר", כדי לציין את מידת היופי [...] והמקרא המפואר והיפה מקורו בנחלת נפתלי, היא העיר טבריה, המצוינת בזה על פני כל המקומות האחרים.

(9) יונה אבן ג'נאת, בקטע שהובא קודם לכן (ר' דוגמה מס' 4), מדבר על צחות השפה (פצאזה) של בני טבריה. מושג זה כולל בין משמעויותיו יחוס ערך אסתטי לשפה.

(ב) לאנשי טבריה יש מבטא מיוחד; מציינים במיוחד את ההקפדה על כללי בג'ד כפ"ת בדיבור, ריש דגושה וריש רפה, מבטא האותיות ט רצ והקמץ הגדול.

דוגמה לעניין מבטא בג'ד כפ"ת:

(10) סעדיה גאון, בפירושו לספר יצירה (נכתב בשנת 931):

ונצרף אלקול אלי בג'ד'כ'פ'ת' ונקול אן רסם לגה אבאינא אן תכון איה כלמה כאן מקטעהא נג'מה מן אלסת נג'מאת כלהא מא כ'לא אלפתחה אן יכון מא ג'אורהא מן בג'ד'כ'פ'ת' רפי וליס הד'א פי אלמקרא פקט לכן פי ג'מיע אלכלאם ואלמכ'אטבאת חתי מן אלנסא כמא יקאל פי אמראה צארת אלי אלמעלם פקאלת לה יא ספרא אפני ברי רפי תעני אצדף אבני ולם תקול בדי דגש ובעצ'ה'ן נאדת ולדהא גז גז בדגשה פלם יג'בהא פצאחת יא גז רפי למא זאדת יא. (קאפח 1972: עח) [לתרגום ר' דוגמה מס' 24]

דוגמאות לעניין מבטא הדר:

(11) דונש בן תמים, בפירושו לספר יצירה (ר' דוגמה מס' 1):

ואנשי ארץ ישראל וטבריא הם שלמים בלשון העבר ואשר יירשוהו והם מתארים בו והמטבעים בשרשו ואמנם שאר האמה ידעוהו על דרך הספור כי הוצאת הרי"ש הדגושה והקמץין היא בהן כפי הראוי ויירשוהו בטבע ואינה בזולתם.

(12) יונה אבן ג'נאת בכחאב אללמט (ר' דוגמה מס' 4):

ולרש גם כן עניינים מתיחדים בתקונם אנשי טבריה.

(13) מצחף מקרא, שנת 1010 (ר' דוגמה מס' 5):

סימן ריש אשר יצא בדגש ואשר יצא ברפי והוא לבני ארץ ישראל לבדם והוא קשור בלשונם [...].

(14) מצחף מקרא, שנת 1028 (ר' דוגמה מס' 6):

זה סימן ריש הדגש וריש הרך והוא לבני מעזיה טבריה בלבד כי הם מדברים בו במקרא ובדבריהם [...].

(15) עלי בן יהודה הנזיר (?), ראשית המאה העשירית:

בין ריש אלי ריש ובין ד[יש] אלי ר[יש] מת'ל [ועל] שר[שרים] [ואן] סילו ען אלפצל לס יקולו גיר יג'רי הדא'א פי לגתהם עלי אלתאנים ואלרסל יאתי בה טבעא ולא וצ'עא. (אלוני 1970 א: 98)

מן ריש עד ריש ומן ריש עד ריש כגון: שר – שרים ואם נשאלו על ההבדל לא אמרו אלא כך הוא מהלך (הריש) בלשונם בדברם בנחת ובלי מאמץ. הוא בא בו (בריש) באופן טבעי ולא מלאכותי. (אלוני 1970 א: 99)

(16) הדאיה אלקארי (אמצע המאה האחת עשרה):

ואעלם אן אלטבראניין ד'כרו אן להם ריש לא יקראה גירהם ואלקריב אן הוא בלדהם יפעלה (מובא אצל אלדר 1984: 28)

ודע, כי הטברנים אמרו, שיש להם רי'ש שהם לבדם קוראים אותה, ומקובל על הדעת שאוויר עידם עושה אותה. (אלדר 1984, שם)

דוגמאות לעניין מבטא היט והיצ:

(17) דונש בן תמים, בפירוש לספר יצירה (נכתב בשנת 955/6):⁴

והיה זקיננו יצחק בן שלמה ו'ל אומר כי בל' העברי אצל אנשי טבריה הס' והצ' והיה קורא ו'טע אהל אפדנו והיה מקיים אותה כלשונו אף על פי שהיא כתובה כדל'ת והיה קורא ו'ידרכו את לשונם בצ'ד 'צ'ל: בצ'אד) ומקיים אותה בלשונו והיה מוטבע בקריאת אנשי טבריה. (גרוסברג 1902: כב; Chiesa 1979: 61, n. 44; מורג 1971: 115, מוגה על פי כתב היד)

(18) עלי בן יהודה הנזיר (?), ראשית המאה העשירית:

חרף אכ'ר לא יק'ולוה א]הל אלשאם בתה והו צדי צדי [נאכ'תל]פה סכאן סאיר אלבלדאן ללמג'אורה ואלמ[ס]אכנ[ה] [בג'ר קבאילהם אסתעמאל כגיר לגתהם ולגה א]מם גיד]הם (אלוני 1970 א: 102)

ואות אחרת שאינם מבטאים אותה אנשי ארץ-ישראל כלל וכלל והיא צדי צדי, והם בניגוד (למבטא) תושבי שאר הארצות בגלל השכנות והקרבה לעמים שאינם מבני עמם השימוש בלשון מדוברת שאינה לשונם ולשון עמים אחרים. (אלוני 1970 א: 103)

דוגמאות לעניין מבטא הקמץ:

(19) דונש בן תמים, בפירוש לספר יצירה (ר' דוגמה מס' 1):

[...] כי הוצאת הריש הדגושה והקמצין היא בהן כפי הראוי ויירשוהו בטבע ואינה בזולתם.

(20) אברהם אבן עזרא, ספר צחות:

דע כי תנועת קמץ גדול [...] איננו פתוח כפת"ח גדול כאשר אנתנו קאדין אותו כמקומות האלה רק אנשי טבר'א גם חכמי מצרים ואפריק'א יודעים לקרוא הקמץ הגדול. (Lippmann, Chiesa 1979: 63, n. 47; 1827: 3b).

⁴ מורג 1971: 115–117 רואה במבטא המתואר בקטע זה חיקוי למבטא הערבי, ולא מבטא טברני. יתכן שלעניין המוזכר בקטע זה, כלומר לאופן מבטאו של יצחק הישראלי את המלה "אפדנו" (דניאל י"א, מ"ה), מתייחס סעדיה גאון בפירוש לספר יצירה, כשהוא אומר שיש אנשים המוסיפים ל-22 האותיות העבריות אותיות נוספות, וביניהן "אלצאד ואלטא ואלפי כקולך אפדנו" (אפאפ 1972: עד-עה).

הייחוד הלשוני, על האספקטים השונים שלו שתוארו כאן, מיוחס ברוב המקורות לאנשי העיר טבריה, אך יש גם ניסיון לקשור אותו עם מסגרת שבטית, ולהציגו כמאפיין את שבט נפתלי, או לפחות כמאפיין את צאצאיו היושבים בנחלת נפתלי (שטבריה היא בתחומה):

(21) בפירוש לפסוק 'נפתלי אילה שלחה הנתן אמרי שפר' (בראשית מ"ט, כ"א) אומר הקראי האלמוני (ר' דוגמה מס' 2):

ודימויו [את נפתלי] לאילה שלוחה הוא בגלל מה שצפה בעין הנבואה, שיהיה [נפתלי] בעל ריבור יפה, מיטיב לקרוא [את המקרא] ומיטיב לדבר בשפה העברית. זאת, כי מנחלת נפתלי יצאו המורים והמלמדים כמו בן אשר ובן נפתלי, אשר היהודים בכל העולם מקבלים את קריאת שני המורים האלה; והיא קריאת ארץ ישראל אשר התפשטה בכל קצווי העולם [...] כך הוא לגבי המורים אשר שלח אותם [אלוהים] מנחלת נפתלי אל כל ארצות הגלות, כדי שילמדו את האנשים את קריאת ארץ ישראל [...] והמקרא המפואר והיפה מקורו בנחלת נפתלי, היא העיר טבריה, המצוינת בזה על פני כל המקומות האחרים.

הטענה בקטע זה היא שצחות השפה העברית, ובעיקר הקריאה הנכונה של המקרא, היא תכונה המאפיינת את בני נחלת שבט נפתלי. בספרות הערבית העוסקת בקוראן מקובלת הטענה (שאומנם יש עליה ויכוח), שהדיאלקט הערבי הצח ביותר הוא הדיאלקט של שבט קורייש, ושבידיאלקט זה ניתן הקודאן (ר' למשל: Kahle 1959: 345–346). ביסוס הלגיטימציה של הקריאה הטברנית על פני קריאות אחרות באמצעות הטענה שצחות השפה העברית היא בחזקתה של נחלת שבט נפתלי, היא דוגמה מובהקת לניסוח של טענה בעלת משמעות בקונטקסט יהודי בלעדי במונחים המקובלים בספרות הערבית.

5.2.4.2 טענה שניה: יש לחפש דוגמאות ללשון העברית הנכונה בשווקים וברחובות של טבריה. הטענה השניה במסגרת האידיאולוגיה על מעמדה המופתי של לשונם של אנשי טבריה היא, שהשפה העברית המיוחדת של אנשי טבריה איננה קניינם של יחידים סגולה מלומדים, אלא היא מדוברת בפי כל שכבות הציבור היהודי שם: אנשים נשים וטף, בכל מקום, כולל בשווקים וברחובות. הציבור היהודי בטבריה כולו משמר ביבורו את השפה העברית "המקודית", "הטהורה", שלא "קולקלה" על ידי השפעות זרות בגלות.

דוגמאות:

(22) מצחף מקרא, שנת 1010 (ר' דוגמה מס' 5):

סימו ריש. אשר יצא בדגש ואשר יצא ברפי והוא לבני ארץ ישראל לבדם והוא קשור בלשונם אם יקראו במקרא ואם ישיחו בשיחתם והוא בפי הנשים ובפי הטף כאשר הוא במקרא. וזה הוא סימנו [...]

(23) מצחף מקרא, שנת 1028 (ר' דוגמה מס' 6):

זה סימן ריש הדגש ודיש הרך והוא לבני מעזיה טבריה בלבד, כי הם מדברים בו במקרא ובדבריהם והוא בפי האנשים והנשים והטף, ולא יזוח ולא יתחלף קודים בו במקרא ומדברים בו בדבריהם במקום דגש – דגש ובמקום רפי – רפי.

(24) סעדיה גאון, בפירושו לטפר יצירה (ר' דוגמה מס' 10):

ונסב את הדבור אל ב'ג'ד'כ'פ'ת' ונאמר, כי חוקי לשון אבותינו שכל מלה אשר סימנה אחת

משש התנועות כולן פרט לפתח, שיהא הסמוך לה מן בגד כפת רפי. ואין זה במקרא בלבד, אלא אף בכל הדבור והשיחות, ואפילו בין הנשים. כמו שאומרים על אשה שהלכה אל המלמד ואמרה לו: "הוי ספרא אפני ברי" רפי, כוונתה פטור (שלת, שחרר) את בני, ולא אמרה בדי, דגש. ואחרת קראה לבנה: "גד, גד" בדגש ולא ענה לה, ואז קראה: "יא גד" רפי, מפני שהוסיפה "יא". (קאפח 1972: עח)

כיוון שמדובר כאן בציבור שלם המשמר בדיבורו את השפה ה"נכונה", שהיא שפתו של המקרא, נמצא שכדי להבין את שפת המקרא ולנסח את חוקיה הדקדוקיים יש להגיע אל ציבור זה, לשמוע כיצד הוא מדבר ולאסוף מפיו חומר לשוני שיסייע לחקר לשון המקרא. ואכן, כך נעשה. בקטע שפורסם בידי אלוני, נמצאת עדותו של חוקר לשון המקרא בן התקופה על דרך עבודתו:

(25) פאטלת אלענאיה ואלבחת' ואקמ[ת] אבח[ת] אלקראן וכלאם אלאסתעמאל פכ'רג' בעד תעב טויל וענא שדיד פאמתחנת ועארצ'ת בד'ל'ך פי ג'מיע אלקראן ופי אלכלאם אלמסתעמל וכנת אטיל אלג'לוס פי סאחאת טבריה ושוארעה א[נת]מע כלאם אלסוקה ואלעאמה ואבחת' ען אללגה ואצול[הא] אנט'ר הל ינכסר שי ממא אצלת או ינפסד שי ממא ט'הר לי ופי מא נטק ב[ה] מן אלעבראני ואלסדיאני ואנואעה אע' לגה אלתרגום וגידה פאנה מג'אנס ללעבראני כמא [ד'כת] אנפא פי אלפן אל[']ב' פכ'רג' צחית מחרר. (אלוני 1970 א: 98-100)

על כן הארכתי את העיון ואת המחקר והתחלתי לחקור את המקרא והלשון המדוברת ונתברר אחרי עמל ארוך ועיון חזק. בדקתי והקבלתי בעניין זה בכל המקרא ובלשון המדוברת והייתי מאריך לשבת בככרות העיר טבריה וברחובותיה מקשיב לדיבור פשוטי העם וההמון וחוקר על אודות הלשון ויטודותיה, מעיין האם נהרס משהו ממה שקבעתי כיסוד או נפסד משהו ממה שנראה לי (כנכון) ובמה שנבטא ע' (בדיבור) מהלשון העברית והלשון הארמית וסוגיה, כלומר לשון התרגום ואחרות, כי היא קרובה ללשון העברית, כמו שהזכרתי קודם לכן (אלוני: בראש [הספר]) בפרק השנים עשר. ונתברר, כי הוא אמת ומדויק. (אלוני 1970 א: 99-101)

מדקדק זה עוסק בלשון המקרא, בכעיות של מסורה וניקוד; כיוון שלא מצא הסברים שיניחו את דעתו על תופעה דקדוקית מסוימת אצל מוריו (אלאולין, הראשונים), יצא לשווקיה ולרחובותיה של טבריה כדי לשמוע את דיבורם של האנשים, לאסוף חומר לשוני ולנסח על פיו את חוקיה של התופעה הדקדוקית שהעסיקה אותו. הוא אימץ לעצמו תיאוריה לשונית ושיטת מחקר הנובעת ממנה, השאלות, כמכלול אחד, ממדעי הלשון הערביים. עובדה ידועה ומפורסמת היא, שהמדקדקים הערבים במאות השביעית והשמינית חשבו ששפתם של הערבים הבדואים משמרת את תכונותיה של השפה הערבית ה"מקורית", ה"טהורה", השפה בה התחברה השירה הערבית העתיקה, ושהיא גם שפתו של הקוראן. לשם חקירתה, יצאו מעריהם אל המדבר, או הלכו לשווקיהן של בצרה וכופה, שם התאספו הבדואים לשם ענייני מסחר וכלכלה, ואספו מפיהם חומר לשוני שעליו ביססו את מדעי הלשון הערביים: לקסיקוגרפיה, דקדוק, תחביר (ר' למשל אלסיוטי, ג'אד אלמולי 1954: 1, 138-141; Blachère 1950). התפיסה העקרונית שהנחתה את דרכם של מדעי הלשון הערביים שהתפתחו בזיקה לקוראן היתה, שציבור מסוים בן הזמן, לא אליטיסטי ומלומד אלא דווקא "עממי", "אותנטי", משמר בדיבורו את הרובד ה"מקוריי", ה"טהור", של השפה, שבו התחבר ספר הקודש, ושיש לחקור את לשונו כדי לשחזר על פיו את לשון ספר הקודש. תפיסה זו, על שיטת המחקר המתחייבת ממנה, עברה אל התרבות היהודית ככל הנראה בראשית המאה העשירית. במסגרתה זוהתה טבריה כמקום שימור השפה העברית המקורית, והחלה להתעניינות בשפה המדוברת בה במסגרות העממיות: בשווקים וברחובות, בפי הנשים

והטף. המקורות מציינים את מבטא הריש המיוחד לבני טבריה שהוא בפי "האנשים הנשים והטף, לא יזוו ולא יתחלף קורים בו במקרא ומדברים בו בדבריהם" (דוגמה מס' 6), סעדיה גאון מספר על האשה הקוראת לבנה ברחוב (דוגמה מס' 10), וחוקר לשון המקרא מעיד כאן שהלך לשווקים ולרחובות של טבריה כדי לשמוע את העם בדברו ולאסוף ממצאים לשוניים – כפי שהלכו המדקדקים הערבים כמאה עד מאה וחמישים שנה קודם לכן אל הערבים הכדואים.⁵ כל הפעילות הזאת נערכה בתוך הקשר יהודי מובהק, אבל התכנית הכללית שהנחתה אותה היתה תכנית שאולה מן הפעילות הבלשנית הערבית.

5.2.4.3 טענה שלישית: אנשי טבריה מחזיקים בקריאה הנכונה של המקרא. הטענה השלישית במסגרת האידיאולוגיה על מעמדה המופתי של לשונם של אנשי טבריה היא, שאנשי טבריה מחזיקים בקריאה שהיא הקריאה הנכונה, המקורית, של המקרא, מבחינת ההגיה והניגון שלה. קריאתם של אנשי טבריה נשמרה בטהרה כיון שהם לא הלכו לגלות, אלא נשארו במקומם, והעבירו את הקריאה מדור לדור.

דוגמאות:

(26) מחבר הד"ה אלקארי (אמצע המאה האחת עשרה) מנמק בהקדמתו את הטיעון על קדימותם של הטעמים, בהעברה רצופה של מסורת הטעמים בטבריה מימי הנביאים ועד ימיו:

יאייד מא ד'כרתה מן אן אלאחאן מקררה מן זמאן אלאנביא על' אלס' אמור ג'. אחדהא אן לס תנקטע אלאמה ען ארץ הקדושה ואלמדה אלתי אנקטעו מנהא בין אלביתין והו אלדי' קאל פיהא אז תרצה הארץ את שבתותיה בה שמה מהם. פלמא אסתופאת [אלא]רץ' עטלהא אלדי' כאן פי אלשמטות העיר ייי [] מלך פרס [...] ומן בעד חצולהם פי ארץ [הקדושה] מא אנקטעו מנהא ועד היום הזה [פאלקראה אלתי] כאן יקראהא עזרא פי מג'מעה הי קראה ארץ ישראל אליום. פבקית אלטריקה אלמאת'ורה מעהם ג'יל ען ג'יל וכלף ען כלף אלי אלאן. [...] ומא כאנו מקימין פי אלכלד אלא ויעלמו אולאדהם אלתורה ואלקראן אעני בקיה ארבעה וכ' ספר. (Levy 1936: 32-33; לז: 1936).

שלושה עניינים מאששים את מה שהזכרתי, שהטעמים קבועים מזמן הנביאים, עליהם השלום. הראשון שבהם, שהעם לא פסק מלהיות בארץ הקדושה. פרק הזמן שנעדר ממנה היה [רק] בין שני בתי המקדש, ולגביו נאמר: "אז תרצה הארץ את שבתותיה בה שמה מהם". וכאשר השלימה הארץ את תקופת "נשומותה" מהם, "העיר ה' את [...] מלך פרס" [...] ולאחר שחזרו לארץ הקדושה לא נעדרו ממנה עד היום הזה. והקריאה אשר עזרא היה קורא בה כשקיבץ את העם היא קריאת ארץ ישראל היום. והיא נשארה השיטה המועברת במסורת אצלם מדור לדור ומאז לכן, עד היום. [...] וכל הזמן ששהו בארץ לימדו את ילדיהם את התורה ואת המקרא, כלומר עשרים וארבעה הספרים.

(27) אלקרקסאני, בכתאב אלאננאר ואלמדאקב (נכתב בשנת 938):

ולא יג'יו אן יקאל אנה כ'אטבהם בלגה אלעראק לאן ד'לך יוג'ב אן יכון בנו אסראיל והם פי

⁵ אלוני העלה עניין זה, אבל כיוון שקשר אותו לעניין לא מהותי (לטענה שמחבר הקטע היה בן טבריה, ולא בא אליה ממקום אחר), הגיע למסקנה הפוכה, כלומר שאין לראות בפעילותו הבלשנית של המחבר דימיון לפעילות המדקדקים הערבים שהלכו לשבטי הכדואים (אלוני 1970 א: 84). אבל הדימיון לפעילות המדקדקים הערבים איננו כפרטים אלה או אחרים, אלא כדגם העקרוני של הפעילות הבלשנית.

אלארץ' קד גירו אלקראה ובדלוהא וד'לך מחאל אד' כאנת אלנאקלה ללקראה מן אהל אלשאם עלי הדא נקלוהא. (Nemoy 1939: 1, 139)

ואי אפשר לטעון כי [אלהים] דיבר אליהם בלגה הבבלי, כי זה מחייב [לומר] שבניישראל שינו את הקריאה והחליפוה בעודם בארץ; וזה בלתיאפשרי, כי מוסרי הקריאה היו מאנשי ארץ ישראל, וכך מסרוה.

קריאתם של שאר קהילות ישראל, לעומת זאת, התקלקלה בגלל השפעת לשונות העמים שבתוכם חיו היהודים:

(28) אלקרקסאני, בכחאב אלאנואר ואלמרקב:

ואלד'י יג'וז אן יקאל פי ד'לך הו אן אלאמה למא טאל מקאמהא באלעראק ומה וראהא מן מדן אלג'אליה תנכטת קראתהם אד' כנא נרי קראה אהל אלעראק קריבה מן לגה אלנבט וכד'א אהל כל נהאיה פאנא נג'ד קראתהם תקארב אללגה אלתי נשאו פיהא מת'ל אהל אלחג'אז ואלימן פאנהם לא יקימון ב'י בל יג'עלון מקאמהא ב'י ואלעלה פי ד'לך נשוהם בין אלערב ואעתיאדהם ללגתהם אד' ליס פי לגה אלערב ב'י וכד'לך לא יקימון גמאל בל יג'עלון מכאנהא פי אלקראה ג'ימא אד' כאן איצ'א ליס פי לגה אלערב גמאל ומת'ל ד'לך תג'ד בין אהל אלבחרין אד' כאן סבילהם סביל אהל אלחג'אז פי אנהם נשאו בין אלערב ואלפו לגתהם וכד'לך אהל אצפהאן פאנך תג'ד קראתהם כאנהא ליסת באלעבראני וד'לך איצ'א לאעתיאדהם ללסאן אלפארסי אלד'י הו אגלט' אלסן אלפרס ואשדהא פט'אט'יה (נמוי: פצ'אצ'יה) וכד'לך איצ'א צאר אלוהם לא יקימון אלקאמצה לאנהא ליסת פי לגה אלרומי וכת'יר מן האולי לא יקדר אן יקים ח'י אד' כאנת ליסת פי כת'יר מן אללגאת וכת'יר מן יהוד אלעראק אלד'י נשאו בין אלנבט יג'עלון מקאם קדוש קדיש ומת'ל הדא כת'יר לא יחצי. (Chiesa 1979: 26; Nemoy 1939: 1, 140)

ומה שייתכן להגיד בעניין זה הוא: שהאומה, כיוון שארכה ישיבתה בבבל ובארצות הגולה שמאחוריה, נתדמתה קריאתה לשל הנכטיים (האוכלוסין דוברי הארמית שבבבל), הואיל ועינינו הרואות שקריאת אנשי בבל קרובה ללשון הנכטיים. וכן אנשי כל קצה אנו מוצאים שקריאתם מתקרבת ללשון שבה נתחנכו, כגון אנשי חג'אז ותימן אינם מקיימים ביי"ת ושמים במקומה ביי"ת, והסיבה לכך שגדלו בין הערביים ונתרגלו ללשונם, כיוון שאין בלשון הערבית ביי"ת. וכן אינם מקיימים גמאל ושמים במקומה בקריאה גיים, כיוון שאין בלשון הערבית גמאל גם כן. ובדומה לזה אתה מוצא באנשי בחריין, כיוון שדרכם דרך אנשי חג'אז שנולדו בין הערביים והסכינו ללשונם. וכן אנשי אצפהאן אתה מוצא שקריאתם כאילו אינה עברית כלל, וזה שוב משום שנתרגלו ללשון פארס, שהיא הגסה והנשחתה ביותר בין לשונות הפרסיים. וכן הגיעו אנשי ארצות אדום לידי כך שאינם מקיימים את הקמץ כיוון שאינו בלשון הרומיי. והרבה מאלה (שנמנו למעלה) אין ביכולתם לקיים חיי"ת, כיוון שכרוב הלשונות איננה. והרבה מיהודי עיראק שגדלו בין הנכטיים, אומרים במקום קדוש קדיש. וכיוצא בזה דברים הרבה שאי אפשר למנותם. (קלאר 1954: 326-327)

סיבה נוספת לכך שקריאתם של אנשי טבריה נמשכה בטהרתה היא, שהיתה להם מסורת של לימוד והוראת המקרא ("עשרים וארבעה ספרים"). מהם יצאו המורים לכל הגלויות ללמד את קריאת המקרא:

דוגמאות:

(29) קראי אלמוני, בפירוש לבראשית מ"ט, כ"א (ר' דוגמה מס' 2):

וד'לך אן מנחלת נפתלי כ'רג אלמעלמין ואלאסאד'ין מת'ל בן אשר ובן נפתלי אלד'י אהל אלעאלם מן אליהוד יתבעון קראן הד'ין אלמעלמין והי קראה אלשאם אלתי אנבסטת פי אפאק (מאן: אדאפאק) אלעאלם ואן אלמעלמון מנהא כ'רג'ו אלי בלדאן אלעראק וגידהא ועלמו אלנאס וכתבו אלנסך' אלכת'יר ומת'להא פי הדא כאילהא שלוחה אלמחבובה בה (בה' מיותר) אלמרבהא פי אלבית אלתי להא אנס פי אלקלב כמא כא[ן] ללמעלמין אלד'י בעת'הם מן נחלת

נפתלי אלי כל בלדאן אלגלות ליעלמו אלנאס קראה אלשאם. (Mann 1931: 2, 104–105)
(Chiesa 1979: 10–11)

וזאת, כי מנחלת נפתלי יצאו המורים והמלמדים כמו בן אשר ובן נפתלי, אשר היהודים בכל העולם מקבלים את קריאת שני המורים האלה; והיא קריאת ארץ־ישראל אשר התפשטה בכל קצווי העולם. וממנה (מנחלת נפתלי) יצאו המורים אל ארצות בבל וזולתה, לימדו את האנשים והעתיקו טפסים רבים. ומשלה בעניין זה כאיילה שלוחה, [כלומר], אהובה, שמגדלים ומטפחים אותה בבית, והלב רוחש לה חיבה; כך הוא לגבי המורים אשר [אלוהים] שלח מנחלת נפתלי אל כל ארצות הגלות, כדי שילמדו את האנשים את קריאת ארץ־ישראל.

(30) אלמוני, בהקדמה להדאיה אלקארי:

[...] ובגא'מאע מן ד'כר אן טריקה ארץ ישראל הי אלאצל והי אלד'י יסמונה אלקראן אלטבראני יאייד מא ד'כרתה אן מן סאפר מן אלמעלמין אלי הד'ה אלבלאד אלנאאיה עלקת בה אלג'ואלי ליעלם אולאדהם קראה ארץ ישראל ותנשף ד'לך מנה ואג'לוסה ליתעלמו ד'לך מנה באג'תהאד. ומן ג'א מן אלגולה אלי ארץ ישראל חכמה חכם אלגא'בין פי שהותה לתעלים קראה ארץ ישראל וזהדה במא פי ידה אמארה עלי מא ד'כרתה מן ד'לך. (Levy 1936): לה;
(Chiesa 1979: 33)

[...] בהסכמה כללית עם זה שציין ששיטת ארץ־ישראל היא המקור, והיא אשר קוראים לה המקרא הטברני. וראיה לכך מה שהזכרתי, שמי שנסע מן המורים אל הארצות הרחוקות האלה, נתלו בו הגלויות שילמד את ילדיהם את קריאת ארץ־ישראל. הם שתו [בצמא] את תלמודו, והושיבוהו כדי ללמוד ממנו אותה בשקידה. ומי שבא מן הגולה לארץ־ישראל נהג כמנהג מי שנעזר [מן הארץ] בתשוקתו ללמוד את קריאת ארץ־ישראל. והסתפקתו במה שלפניו היא הוכחה למה שהזכרתי.

הוכחה מעניינת במיוחד לטיעון בדבר מקוריותה ואמיתותה של הקריאה הטברנית מביא אלקרקסאני. הוא מספר, שכל אנשי הלשון בימיו, אפילו אלה המורגלים בקריאה הבבלית בלבד, מבססים את כל דיוניהם הדקדוקיים על קריאת ארץ־ישראל (=הקריאה הטברנית):

(31) פמן ד'א אלד'י ישך מע הד'ה אלאמור אן קראה אלשאמי הי אלצחיתה והי אלתי כ'אטב אללה בהא אנביאה ולם יבק פי הד'א אלעצר מן יתעאטי עלם אללגה ואלדקדוק מן אלאצפהאנין ואלבצריין ואלתסתריין וגירהם אלא והו יפצ'ל קראה אלשאמי ויצחחה וירי אן אלדקדוק לא תתצרך' חקיקתה אלא עליהא נעם חתי ג'מאעה מן משא'יכ'הם אלד'י לם יקראו שאמי ואנמא יקראו עראקי ואנמא סמעו באלשאמי עלי [ג'הה] אלכ'בר אד'א אראו יתכלמו עלי אללגה ואלדקדוק לם יתכלמו אלא עלי לגה אלשאמיה דון גירהא. (Nemoy 1939: 1, 140);
(Chiesa 1979: 26).

ומי זה יפקפק במצב־עניינים זה שקריאת ארץ־ישראל היא האמיתית והיא היא שבה דיבר ה' לנביאי'ה ולא נשאר כדור זה איש מבין העוסקים במדע הלשון והדקדוק בין אנשי אצפהאן ובצרה ותסתר וזולתם, שלא יתנו את הבכורה לקריאת ארץ־ישראל ולא יכירו בה שהיא האמיתית ושלא יראו שאין אמיתותו של הדקדוק מתבארת אלא על פיה. ולא עוד אלא שחבורה מוקניהם, שאינם קוראים קריאת ארץ־ישראל (לפי טבעם) ואינם קוראים אלא בבלי'ת ואינם יודעים קריאת ארץ־ישראל אלא מפי השמועה, אם הם רוצים לדבר על ענייני הלשון והדקדוק, אינם מדברים אלא על הלשון הארץ־ישראלית ולא זולתה. (קלאר 1954: 327–328)

אלקרקסאני מתאר למעשה מצב, שבו קריאת ארץ־ישראל (המזוהה בתקופה זו עם הקריאה הטברנית) מקבלת מעמד מופתי: היא נחשבת למקורית, לאמיתית, ל"טהורה",

ולכן למופת לשוני, שראוי לבסס עליו באופן בלעדי את מדעי הלשון העברית. אם נצרף לכך את העובדה, שהשפה העברית המדוברת בפיהם של בני טבריה אף היא מקבלת מעמד מופתי (כפי שתואר), נראה כיצד השפה העברית המדוברת בטבריה והקריאה הטברנית ממלאות ביחד את הפונקציה "מיטב השפה", השאולה מן הספרות הערבית.

5.2.4.4 סיכום: התפקיד שמילאה התפיסה הזו בבחירתם של הקראים את הקריאה הטברנית כקריאת המקרא שלהם. ודאי הוא, שלעובדות ההיסטוריות הקשורות בטבריה – רציפות היישוב בה, המסורת הנמשכת של לימוד והוראת המקרא, העיסוק במסורה ופיתוח שיטת הניקוד המשוכללת – לכל אלה היה תפקיד נכבד בתהליך השתלטות הקריאה הטברנית ודחיקתן הציידה של מסורות הקריאה האחרות; אך אין בעובדות אלה כשלעצמן כדי להסביר מה הניע את הדינאמיקה הפנימית בתוך המערכת היהודית בתקופה זו כך, שתתעורר שאלת הבחירה בין מסורות הקריאה השונות (אשר קודם לכן נחשבו כולן ללגיטימיות באותה מידה), ושההכרעה תיפול על קריאה שתפוצתה היתה קטנה בהרבה מן האחרות, וכן, על פי איזו תבנית עקרונית תתבצע ההכרעה. שאלת הבחירה בין מסורות הקריאה התעוררה בתחילה אצל הקראים, כאשר העמידו את המקרא בראש ההירארכיה הספרותית, ורצו לקבוע מקרא "שלהם", שיהיה נבדל מן המקרא הרבני. האופציות הקיימות לפנייהם היו בעיקר הקריאה הבבלית והקריאה הטברנית (ואולי עוד מסורות מקומיות נוספות). הקריאה הבבלית נפסלה, כנראה בגלל שזוהתה עם הממסד הרבני הבבלי; ההכרעה נפלה על הקריאה הטברנית, כיוון שאף שהיתה "רבנית", או על כל פנים "מסורתית", לא היתה כנראה מזוהה עם ממסד רבני מוגדר (על רבניותוֹ־קראיותו של המרכז בטבריה ראה סעיף 5.2.6). מימושה של האופציה הטברנית היה חייב גם הוא להתבצע באמצעות תבנית שאי־אפשר יהיה לזהותה כ"רבנית" מובהקת. את מקומה של התבנית ה"רבנית" של העיסוק בנוסח המקרא תפסה תבנית שאולה מן הספרות הערבית, שהמושג המרכזי בה היה הפונקציה "מיטב השפה". לקריאה הטברנית במקרא (ולעיסוק במסורה בטבריה) היו נתונים היסטוריים מתאימים כדי לקבל על עצמם לשאת את הפונקציה החדשה הזאת, וכך הפכה הפונקציה של "מיטב השפה" להיות ממלאת תפקיד מרכזי בהשתלטותה של הקריאה הטברנית דווקא, על פני הקריאות האחרות.

המסקנה שאומנם היו אלה הקראים שהביאו לראשונה לשינוי במעמדה של הקריאה הטברנית מתבססת על שני שיקולים: (א) על כך שבתקופה זו היה להם צורך אידיאולוגי (וספרותי) לקבוע את טופס המקרא הרשמי שלהם, ולבנות את הספרות שלהם בזיקה אליו, ומצד שני לא היתה ליהדות הרבנית סיבה (לפחות לא סיבה נראית לעין) לערער את מעמדה של הקריאה הבבלית, המקובלת על רוב הקהילות היהודיות בתקופה זו. (ב) על כך שהביטויים הראשונים של התפיסה בדבר המעמד המופתי של לשונם של בני טבריה ושל קריאת המקרא שטופחה בפעילות המסורה הטבריה, מופיעים בחיבורים קראיים מובהקים (של הקראי האלמוני, אלקרקסאני, אלפאסי), או בחיבורים שזוהתם הדתית איננה חד־משמעית, ושעל כל פנים הקראים גילו בהם עניין רב (ספרות תורת הקריאה־במקרא, או דקדוק המסורה).

עם זאת, העדויות מצביעות על כך שתפיסה זו עולה בתקופה זו גם בשולי הספרות הרבנית (בפירושיהם של סעדיה גאון ושל דונש בן תמים לספר יצירה, חיבור השייך לספרות הרבנית הלא-קאנונית [ר' סעיף 2.1]). ייתכן שהעובדה שהיא "הורכבה" על אלמנטים המקובלים על היהדות הרבנית (פעילות המסורה בטבריה) תרמה לכך שהיא לא תורגש כזרה לספרות הרבנית, ותיקלט אחר כך אף בחיבורים רבניים מובהקים (אצל יונה אבן ג'נאח, משה אבן עזרא, אברהם אבן עזרא [ור' 14-12: Chiesa 1959]). יש ללמוד מכך, שהיא לא זוהתה בעיני הרבנים כ"תפיסה קראית" מובהקת. כן גם לא זוהתה בעיני הקראים כ"תפיסה רבנית" מובהקת, אלא היו לה מהלכים אצל שני הצדדים. במלים אחרות, היה לה מעמד אמביוואלנטי. מעמד זה הוא שאפשר לה למלא את התפקיד המרכזי שמילאה בהשלטת הקריאה הטברנית.

5.2.5

העמדת המצחף במקום המגילה כטופס הרשמי של ספר הקודש של הקראים

הקראים הציגו טופס מקרא רשמי חדש, השונה מזה של הרבנים:

(א) באמצעות האידיאולוגיה על קדושת הניקוד והטעמים – שהרקע שלה הוא בתיאולוגיה המוסלמית, בתפיסה על קדמות הקוראן והצורה המושלמת שבה הוא ניתן – נתנו לגיטימציה לסימון ניקוד וטעמים בטופס הרשמי של ספר הקודש. הצהרותיהם של הקראים על קדמות הניקוד מסיני ותפיסתם המנוגדת של הרבנים כבר נדונו רבות במחקר: ראה למשל קלאר 1954: 295-300; דותן 1957: שו-שיא; אלוני 1979: 325-321.

(ב) הם הציגו את המצחף (קודקס, ספר כרוך) במקום המגילה, המקובלת (עד היום) אצל הרבנים כטופס הרשמי של ספר הקודש. המצחף היה שימושי וחסכוני יותר מן המגילה (אלוני 1979: 331), אף-על-פי-כן, היהודים היו האחרונים בין עמי האיזור שהכניסו את השימוש בחידוש זה [גושן-גוטשטיין 1979: 146]. לכתיבת טפסים רשמיים של המקרא לא התירו את השימוש בו כלל, אף כי כתבו טפסים לא-רשמיים (לא לשם קדיאה בבתי הכנסת, כי אם לשם לימוד הקריאה) בצורת מצחפים, שלמים או חלקיים [אלוני 1979: 332; על מיעוט האינפורמציה בתחום זה, בית אריה 1981: 10-11]. הקראים הפכו את המצחף של המקרא לטופס הרשמי של ספר הקודש שלהם, שבו קראו בבתי הכנסת שלהם (אלוני 1979: 334; אלוני 1980: 89), והזמינו לשם כך עותקים גדולים ומפוארים מסופרי המסורה של טבריה. על כך מעידים צורתם המפוארת של מצחפי המקרא שהעתקתם, ניקודם ומיסורם מיוחסים למשה בן אשר ולאחריו בנו ולסופרים בני דורם כמו בני בויעא, וכן ההקדשות הרבות בקולופונים של מצחפים אלה (שאוּמַנּם הן מאוחרות לזמן העתקתם) לבתי כנסת קראיים. במצחפים אלה סומנו, חוץ מסימני המסורה, גם סימני הניקוד והטעמים.

5.2.6

בעיית קראותם/רבניותם של סופרי המסורה בטבריה

אחת הבעיות שהרבו לדון בהן במחקר ספרות המסורה היא בעיית קראותם של סופרי המסורה בטבריה, במיוחד משפחת בני אשר. הויכוח החל במאה הקודמת, התעורר מחדש בשנות החמישים, והדיו נשמעים עד השנים האחרונות, אך עדיין לא נאמדה בו, כמדומה, המלה האחרונה. החוקרים נחלקו בעמדתם בשאלה זו לשתי קבוצות ברורות: האחת, ובה למשל גרץ (Dotan 1977: 17), פינסקד (1860: 1, לב), פירסט (Fürst 1862: 113–115), גוטלבר (1865: 120–129), קאלה (Kahle: Kahle 1959: 86, 97–105), קלאר (1961: 65–66), קלאר (1954: 276–319), אלוני (למשל 1957; 1960; 1964 ב; 1964 ד; 1975; 1980; 1981), ייבין (בעניין ניקוד כתר חלב, Yeivin 1962: 148), שישמן (Szyszman 1966), טוענת לקראותם של סופרי המסורה בטבריה (ור' סיכום הטיעונים 1977: 13–37); ואילו השניה, ובה למשל גייגר, באכר, פוזנאסקי, מאן (ר' מראי מקום אצל Chiesa 1979: 78), דותן (Dotan 1977: 1957), צוקר (1957); בן צבי (1960: 6); ריינר (Reiner 1974), טוענת לרבניותם של אלה. (ור' סיכום הטיעונים 1977: 39–54). לשתי הקבוצות משותפת נקיטת עמדה ברורה, ושאיפה להכרעה חד־משמעית בשאלה זו (ר' Chiesa 1979: 77–79 [n. 106], והשווה לוינגר 1960: ס–סג). הויכוח הוא נוקב, והטיעונים לזכות כל צד הם כבדי משקל, כמו גם נימוקי הפרכותיהם בידי הצד שכנגד. אין בכוונתי לרדת לפרטי הטיעונים, שנדונו בהרחבה בכמה מקומות (ר' Szyszman 1966; Dotan 1977), משום שהם פחות חשובים בעיני במסגרת העניין כאן לעומת המסקנה העולה מעצם העובדה שקיים ויכוח, ושהוא איננו מוכרע.

שתי העמדות מנוסחות, כאמור, בצורה קטגורית, ומשתדלות להעמיד תמונה חד־משמעית על אמונתם הדתית של חכמי המסורה בטבריה. אבל עצם העובדה שטיעוני שני הצדדים משכנעים במידה שווה, כלומר שהמקורות הקיימים מאפשרים להעמיד בעת ובעונה אחת שתי תמונות חד־משמעיות האמורות להוציא זו את זו, מלמדת, שאי־אפשר להכריע כאן הכרעה חד־משמעית. המסקנה החשובה ביותר בוויכוח על רבניותם או קראותם של מסרני טבריה היא, לדעתי, דווקא חוסר האפשרות להכריע בו הכרעה חד־משמעית. המקורות מספקים חומר אמביוואלנטי, שאפשר לבנות על פיו תמונה כפולה: אפשר לקשר אלמנטים מחומר המקורות בתבנית שתציג את פעילותם הספרותית ואמונתם הדתית של מסרני טבריה כ"קראית", ואפשר, באותה מידה, לקשר אלמנטים מחומר המקורות בתבנית שתציג את פעילותם של המסרנים כ"רבנית". אין סיבה שלא להניח, שכך גם היה המצב ההיסטורי, כלומר, שבפעילותם הספרותית של סופרי המסורה בטבריה היו גם סימנים רבניים, וגם סימנים קראיים.

השאיפה להגיע לתשובה חד־משמעית בשאלה, האם אנשי המסורה היו רבנים או קראים יש לה, אולי, חשיבות אידיאולוגית, אבל תרומתה להבנת ההיסטוריה של הספרות היהודית בתקופה זו היא מעטה. נראה לי שהרבה יותר משמעותי יהיה לשאול מי התעניין במסורה בתקופה זו, ומדוע; איזה תפקיד חדש היא קבלה בתקופה זו, ומהם התנאים שהפכו אותה למועמדת טובה לקבל על עצמה את התפקיד החדש; וכיצד נוצר

מצב, שפעילות ספרותית שולית במערכת היהודית הפכה להיות בעלת משמעות מכריעה בקביעת קריאת המקרא הקאנונית.

כפי שנאמר לעיל (סעיפים 1.3.2.2, 1.3.2.3), פעילות המסורה בטבריה לא היתה חדשה בתקופה זו. להיפך, ראשית המאה העשירית מציינת את סיומה של התקופה ה"קלאסית" שלה, שנמשכה כמאתים שנה או יותר. דפוסי כבד מגובשים וממוסדים בתקופה זו, כפי שמעידה דרגת הסטאנדרטיזציה הגבוהה של חיבוריה (הכתובים בדרך כלל עברית). המקורות מספרים על שושלות של מסרנים בטבריה (שאהרון בן אשר מצוין בהן כאחרון בשושלת), ויש להניח שמלבד חיבורי מסורה בעלי אופי מנימוטכני והוראת הקריאה, עסקו מסרנים אלה באופן מסודתי גם בהעתקת טופסי מקרא מוסמכים. פעילות המסורה ה"קלאסית" המכוונת לשימור הנוסח הקאנוני של המקרא, ודאי שהיתה פעילות רבנית מובהקת, שתחילתה עוד לפני היווצרות הקראות (באמצע המאה השמינית, לפי המקובל). אך בראשית המאה העשירית מסתמנת בטבריה פעילות חדשה סביב המסורה: חיבורי "תורת הקריאה-במקרא" (סעיף 1.3.2.4), והעתקות טפסים רשמיים של המקרא בצורת מצחפים, הכוללים סימון הניקוד והטעמים (סעיף 1.3.2.5).

פעילות המסורה מקבלת תפנית וכיוון חדש עם חדירתו של דגם כתיבה חדש, שמבנהו העקרוני (לא תכניו) שאול מן הספרות הערבית. הדגם הערבי הזה חודר בטבריה דווקא משני טעמים: (א) יש בה מרכז מקומי של השכלה ערבית (סעיף 1.3.2.1); (ב) היא מרכז יהודי שולי, שריחוקו מן המרכז הבבלי מקנה לו עצמאות מסוימת. שני תנאים אלה הופכים את טבריה למקום בעל פוטנציאל לקיום מגעים בין הספרות היהודית והספרות הערבית: ויש לנו עדות, שאכן מגעים כאלה התרחשו (סעיף 1.3.2.1). הדגם החדש לעיסוק במסורה איננו מבטל את הדגם הישן, ה"קלאסי"; להיפך, הוא "מורכב" על הדגם הקלאסי, ותקופה מסוימת הם מתקיימים ביחד ופועלים ביחד, בצורה המקשה על זיהויים והפרדתם. כך בחיבורי "תורת הקריאה" ("דקדוק המסורה"), במקרים שבהם הם בנויים כהרחבות פרשניות של הטקסטים של המסורה הקלאסית. הם מצטטים מן הטקסטים של המסורה הקלאסית ומתייחסים אליהם, אך כתובים כבר בדגם כתיבה אחר (סעיף 1.3.2.4), ובלשון אחרת: כך גם בהעתקות המקרא המתבצעות בידי סופרי המסורה של טבריה; הן מציגות טופס רשמי חדש של המקרא, בצורת מצחף (בניגוד למגילה).

כפי שתואר בפרק ד', דגמי הכתיבה השאולים מן הספרות הערבית חדרו למערכת היהודית בעקבות פעילותם של הקראים, שהתנגדו לכתיבה הרבנית, והכניסו אותם כדגמים אלטרנאטיביים, במקום הדגמים הרבניים שנדחו על ידם. הם היו נבדלים לגמרי מן הדגמים הרבניים, לכן קל לזהות דגם כתיבה חדש, לא-רבני, כדגם "קראי". אבל במקרה של טבריה, אין הדברים כל כך מובהקים וחד-משמעיים. הדגם החדש, ה"ערבי", שחדר לפעילות המסורה לא ביטל את הדגם הרבני הקודם, אלא התקיים יחד איתו (עד שגבר עליו). אין הכרח להניח אם כן, שהקראים הם האחראים באופן בלעדי לחדירתו. אפשר גם להניח שהוא חדר דרך חוגים רבניים שעסקו במסורה, ושכאו במגע עם ההשכלה הערבית. באיזור שוליים זה של הספרות הרבנית עדיין יכול היה דגם רבני ותיק שכבר מיצה את עצמו לקלוט לתוכו דגם חדש, מבלי שיצטרך להידחות לגמרי על ידו.

יחד עם זאת, ודאי הוא שהקראים נתנו דחיפה חזקה לחדירת הדגם החדש לעיסוק במסורה. שתי עובדות אפשר לציין לגבי מעורבותם של הקראים בפעילות המסורה בטבריה: (א) הם האחראים הראשונים להופעת האידיאולוגיה בדבר צחות הלשון של בני טבריה, שהתבנית העקרונית שלה היתה שאולה מהספרות הערבית (סעיפים 4-1.2.4.5). ראינו, שרוב ההצהרות הראשונות המבטאות אידיאולוגיה זו מופיעות לקראת אמצע המאה העשירית בספרות הקראית ומיעוטן בספרות רבנית שולית, ורק אחר כך הן עוברות לספרות הרבנית הקאנונית וניקלטות בה. (ב) ככל הנראה, הקראים נתנו דחיפה חזקה להעתקת המקרא במצחפים. הקראים, ששללו כאמור (סעיף 3.2.5) את הלגיטימיות של הקריאה הבעלית של המקרא, הכירו בסמכותם של חכמי המסורה בטבריה ובחרו בקריאה הטברנית להיות הקריאה הלגיטימית, היחידה לדעתם. הם הזמינו מסופרי המסורה בטבריה, משפחת בני אשר ואחרים, טפסים מוגהים ומוסמכים לשימוש אישי וליטורגי בצורת מצחפים, עם ניקוד וטעמים. קולופונים המצורפים לרוב המצחפים של המקרא מתקופה זו (שהם גדולים ומפוארים) מעידים על כך שהם הוזמנו וניקנו בידי קראים, והוקדשו (מאוחר יותר) לבתי כנסת קראיים. אין הכוונה לטעון, שרק קראים היו מעוניינים במצחפים; כאמור, אין ספק שמצחפים הועתקו גם לצרכים רבניים (לשם לימוד, והגהה), וגם במצחפים שעברו לרשות הקראים הותר השימוש לרבניים לצורכיהם (כפי שעולה מן הקולופונים, ור' Dotan 1977: 30-37; אלוני 1979; 1979 ב). אבל הקראים, בהתעניינותם המיוחדת במקרא, נתנו דחף להצגתו והפצתו של טופס המקרא שהתקבל במשך הזמן בחוגים יהודיים רחבים (אם גם לא לצרכים ליטורגיים), ולהפצתה והשתלטותה של הקריאה הטברנית (עד כדי דחיקתן של הקריאות האחרות), שהפכה אף היא במשך הזמן לקריאה הקאנונית של המקרא.

האפשרות שדגם של פעילות ספרותית שלפחות קיבל עידוד מן הקראים, אם לא פותח בידיהם ממש, יתאזרח בקלות בספרות הרבנית היתה טמונה בכך, שהוא לא זוהה כדגם קראי מובהק. מעמדו האמביוואלנטי של דגם פעילות המסורה החדש אפשר לזהות אותו גם כרבני, וגם כקראי. היו בו אלמנטים רבניים ותיקים (מסורת שימור המסורה בטבריה), שעליהם הורכבו בתקופה זו פונקציות חדשות, ככל הנראה על ידי הקראים (הצגת טופס מקרא מופתי חדש, המצחף, שהנוצחה בו הקריאה הטברנית). הקריאה הטברנית זכתה למעמד של בכורה בגלל התערבותה של התפיסה, שטבריה מגלמת את מקום השתמרותה של השפה העברית המקודשת והצחה, וגם כאן הורכבה, בעיקר בתיווכם של הקראים, פונקציה חדשה, שאולה מן הערבית, על אלמנט קיים – וקאנוני (רבני) – במערכת הספרותית היהודית. העובדה שהפונקציות החדשות נישאו על אלמנטים קאנוניים ותיקים, היא שקבעה לדגם החדש שנוצר מן הצירוף הזה מעמד אמביוואלנטי, ומעמד זה הוא שאפשר את התקבלותו של הדגם החדש לתוך הספרות הרבנית והספרות הקראית כאחד.

5.2.7

התיזה של קאלה על המסורה הטברנית, ומשמעותה לגבי ראשית המגעים בין שתי הספרויות

הטענה העקרונית, שעבודתם של מסרני טבריה בסוף המאה התשיעית ותחילת המאה העשירית עומדת בסימנו של אימוץ דגם ערבי, איננה חדשה במחקר. קאלה העלה אותה, כידוע, בשנת 1921 (38–47: 1956: 230–239 = Kahle 1921). היא הותקפה מיד על-ידי ברגשטרסר (Bergsträsser 1924), ומאו ועד שנות השישים הקדישו בלשנים אחדים מאמצים להפרכתה (בן-חיים 1953; 1954; גרבל 1954: 85–88; ילון 1950; קוטשר 1952: 43–64; 1959: 34–37, 43–45; 1965: 121–127). כיום אין התיזה של קאלה מקובלת במחקר, ובמידה והיא מוזכרת, היא מוזכרת כתיזה שהופרכה מעיקרה (ראה לאחרונה Kutscher 1982: 19–22). ברצוני לבחון מחדש תיזה זו, לאור התמונה שהוצגה כאן על פעילותם של אנשי המסורה בטבריה, ולאור המסקנות העולות ממנה. התיזה של קאלה, שחזרה והתנסחה על ידיו כמה פעמים (Kahle 1956: 38–47; 1959: 141–188; 48–53):

(1) מסרני טבריה טיפלו בטקסט המקראי באותה צורה שבה טיפלו קוראי הקוראן בטקסט של הקוראן. קוראי הקוראן התקינו את הטקסט של הקוראן, שהיה כתוב בניב המדובר בפי משכילי מכה, על פי "נוסח קלאסי של ערבית, המבוסס על השירה הבדואית שאותה למדו וחקרו" (Kahle 1959: 185; במונח מודרני: על פי שפת-סטנדרט של השירה העתיקה), כי היא נחשבה בעיניהם לשפה הערבית המקורית והנכונה. לשם כך סימנו בטקסט הקוראני תכונות לשוניות שלא היו קיימות בניב המכאי אך היו קיימות בשירה העתיקה, כגון הגיית ההמזה והתנועות הסופיות. קוראי הקוראן האמינו, כי בנהגם כך הם משמרים ומוסרים לדורות הבאים בנאמנות את הטקסט הקוראני בצורתו המקורית והנכונה ביותר. גם מסרני טבריה התאימו את הטקסט המקראי לשפת-סטנדרט והתקינוהו על פיה. אלא ששפת-הסטנדרט העברית שלהם היתה שפה סינטטית ("rekonstruktion") אשר הם עצמם המציאו וקבעו את כלליה, ואותם סימנו על הטקסט העיצורי של המקרא. גם הם, כקוראי הקוראן, האמינו שבכך הם משמרים בנאמנות את הקריאה המקורית של המקרא כפי שנמסרה מדור לדור מימי עזרא ואנשי הכנסת הגדולה.

משמעותה של טענה זו – כפי שאף טען קאלה עצמו – היא, שמסרני טבריה היו למעשה מהפכנים, שעשו רפורמה בקריאת המקרא, ולא משמרים של הנוסח העתיק הנמסר מדור לדור של קריאת המקרא, כפי שהם עצמם טענו, וכפי שהיה מקובל לראות את עבודתם. מסקנה משתמעת זו עוררה התנגדות רבה אצל רבים מחוקרי תולדות הלשון העברית.

(2) גם בעצם פרטי הרכבת שפת-הסטנדרט היו הטברנים מושפעים מדוגמאות זרות: (א) השפעת המופת של קוראי הקוראן ניכרה בכך, שכשם שקוראי הקוראן סימנו בקוראן את מבטא ההמזה, כך הטברנים סימנו את מבטא האותיות הגרוניות והלועיות, שבתקופה זו לא היה לו עוד בסיס בדיבור החי; וכן, כשם שקוראי הקוראן סימנו את התנועות הסופיות במלים (אעראב), כך הטברנים הכניסו את סימון התנועות הסופיות (למשל בכנויים החבורים) בטקסט המקראי.

(ב) בהשפעת דוברי הסורית, שקבעו סימנים מיוחדים לציון מבטא כפול, דגוש ורפה, של עיצורים, אשר היה קיים בשפתם, הכניסו הטברנים את סימון המבטא הכפול של האותיות בגדכפ"ת בתוך הטקסט המקראי, אף שלא היה קיים בדיבור (או במסורת הקריאה).

התיזה של קאלה זכתה כאמור לתשומת ליבם של חוקרי לשון אחדים, ולדיון מחודש בה, עם גילויין של מגילות ים המלח. אלה סיפקו חומר חדש לתולדות הלשון העברית, אשר הפריך לדעת החוקרים (ילון, בן חיים, קוטשר) בצודה חד־משמעית את טיעוני של קאלה, כאשר התגלו בהן עובדות לשוניות שקאלה טען שהומצאו על־ידי הטברנים והודרכו על הטקסט המקראי בהשפעה ערבית או סודית. אין כוונתי לחזור על הטענות הידועות המפריכות את התיזה של קאלה לפרטיהן (ראה סיכומן: קוטשר 1965; Kutscher 1982): אלא לעמוד על עניין אחד שהועלה על־ידי קאלה אך לא טופל במחקר, ושיש בו לדעתי תרומה חשובה לנושא המגעים בין שתי הספרויות. התיזה של קאלה העמידה למעשה שתי טענות בסיסיות:

(א) טענה עקרונית על אימוץ דגם ערבי, הדגם של קוראי הקוראן, בידי הטברנים;
(ב) טענה תיאורית, על תכונות הגיה מסוימות שנקבעו בידי הטברנים בצורה מלאכותית, כתוצאה מהשפעה ערבית, ללא בסיס בלשון המדוברת.

הפרכתה של התיזה של קאלה מכוונת כולה לטענה השנייה, התיאורית. החוקרים מיקדו את תשומת ליבם בהפרכת העובדות הלשוניות שהביא קאלה והמסקנות שהסיק מהן, והראו, שעבודתם של הטברנים מבוססת בחלקה על מסירת אופן הגיה שעבר במסורת מקודשת כשפת־סטנדרט רשמית של קריאת המקרא (כגון בעניין הכינויים [קוטשר 1959: 34–36]), ובחלקה על אופן הגיה שהשתמר בדיבור של לפחות חלק מן הישוב היהודי בארץ־ישראל שהיה רחוק ממרכזי ההתייוונות ההיסטוריים, וקרוב לוודאי בקרב חלק מתושבי הגליל (כגון בעניין מבטא הגרוניות והלועזיות. קוטשר 1952: 56–58; 1959: 42–45, 403). טענתו העקרונית של קאלה לא זכתה לדיון מיוחד, אולי מתוך ההנחה, שהבאת עובדות לשוניות הסותרות את התמונה הלשונית אותה הציג קאלה כתוצאה של השפעה ערבית, תשמיט ממילא את הבסיס לטענה העקרונית על אימוץ דגם ערבי בידי הטברנים, ותזכה אותם מאשמת "ההשפעה הזרה". אולם הפרכת התיזה של קאלה בידי החוקרים חלה על החומר הלשוני של הקריאה הטברנית, ולא על התבנית של העיסוק במסודה. מה שהראו החוקרים הוא, שמסרני טבריה לא העניקו קאנוניזציה למערכת הגיה מלאכותית המבוססת על עיבוד של מבחר פריטי הגיה שנבנו באנאלוגיה לערבית, אלא למערכת הגיה שהיתה בבחינת מסורת לשונית אותנטית וחיה בקרב ציבור יהודי מסוים בארץ־ישראל. אך עצם הענקת הקאנוניזציה לקריאה אחת על פני קריאות אחרות עד כדי הכחדתן המוחלטת כמעט, היא עניין הקשור בתבנית של העיסוק במסורה, ולא בתופעות לשוניות ספציפיות. עניין אחרון זה נשאר בלתי מוסבר ולמעשה אף התקבל במחקר כעובדה טריביאלית, ברורה מאליה, שאיננה דורשת הסבר. אך אם נקבל את ההנחה שאין עובדות טריביאליות במחקר, תהיה השאלה מה גרם בראשית המאה העשירית להפרת מצב הקיום־ביחד של קריאות אחדות של המקרא וליצירת תהליך הענקת הקאנוניזציה לקריאה הטברנית לא רק שאלה לגיטימית, אלא אף שאלת מפתח להבנת המתרחש במערכת הספרותית היהודית בתקופה זו. התשובה לשאלה זו קשורה, כאמור, בתבנית של העיסוק

במסורה, ותבנית זו, המתגבשת סביב ראשית המאה העשירית, היא תוצאה של אימוץ דגם ערבי. קאלה צדק, אם כן, לדעתי, כשהשווה את פעילות אנשי המסורה הטברנים לפעילותם של קוראי הקוראן, וניסה למשוך את תשומת ליבו של המחקר להשוואה זו ולהשלכותיה. הוא טעה בכך, שניסה להסביר תופעות לשוניות מסוימות בקריאה הטברנית כשחזור לתוך העברית של תכונות לשוניות מסוימות של הקוראן, או של הערבית והסורית. טעותו נבעה מכך, שלא הבחין בין השפעה שפירושה אימוץ דגם זר כתבנית של עיסוק (ספרותי), ובין השפעה שפירושה שחזור פריטים מסוימים ומוגדרים של דגם זר.

מה שקיבלו אנשי המסורה מן הערבים היה, כפי שניסיתי להראות (סעיף 3.2), התבנית התרבותית של עיסוק בספר הקודש, והאידיאולוגיה הספרותית המנחה אותו. כאופייני לשלב התחלתי של מגעים בין ספרויות, עוררה תבנית זו פוטנציאלים מסוימים שהיו קיימים במערכת הספרותית והפעילה אותם. בשום פנים לא העמידה דגם ערבי מסוים ומפורט כלשהו (לכתיבה, או במקרה זה, לקריאה של ספר הקודש), ותבעה שחזור מדויק ככל האפשר שלו בעברית. תהליך של שחזור דגמים ערביים מסוימים ומפורטים איננו מופיע במקרה שלנו בתחילת המגעים הספרותיים, אלא בשלב מתקדם שלהם, כמאה שנה לאחר מכן, בספרד.

פרק ו':

תפקידו של סעדיה גאון במגעים עם הספרות הערבית

6.0

כניסתם של דגמים שאולים מן הערבית לתוך הספרות היהודית: הקראית והרבנית

בפרקים הקודמים תוארו הדגמים הספרותיים העיקריים של המערכת הספרותית היהודית. מן התיאור הצטיירה תמונה שלפיה לרוב הדגמים הספרותיים – כודאי למרכזיים שבהם – היה מעמד מובהק וחד־משמעי בתוך המערכת, והיתה להם תווית זיהוי ברורה: הדגמים הקאנוניים היו "רבניים", ואילו הדגמים הלא־קאנוניים היו "קראיים".

למיעוטם של הדגמים (כאן תוארו שניים: פעילות המסורה ומשלי החכמה) היה מעמד דו־משמעי במערכת, והעובדה שלא היו מזהים בצורה ברורה כ"רבניים" או כ"קראיים", אפשרה לשני הצדדים לגלות בהם התעניינות, ויצרה להם הזדמנות למלא תפקיד פעיל בתהליך המגעים בין שתי הספרויות.

תיאור הדגמים הספרותיים גם הדגיש, שבעוד שהספרות הרבנית היתה ותיקה וממוסדת, היתה הספרות הקראית צעירה, ועדיין בתהליכי היווצרות והתגבשות. הרצון לתת ביטוי לאידיאולוגיה האנטי־רבנית שלהם העמיד בפני הקראים את הצורך לבנות דגמים ספרותיים שישמשו למטרה זו. הדגמים הספרותיים הקאנוניים היו בעיניהם "רבניים", כלומר זוהו בצורה מוחלטת עם האידיאולוגיה הרבנית, שעליה חלקו. לכן לא באו בחשבון כדגמי כתיבה אפשריים. תופעה מקובלת ושכיחה בתהליכי התפתחותן של מערכות ספרותיות היא, שהספרות הקאנונית משמשת לספרות הלא־קאנונית כמקור לשאילת דגמים חדשים, כאשר היא נזקקת להם לשם התפתחותה. ואולם בנסיבות הקיימות, האפשרות הזאת היתה חסומה בשביל הספרות הקראית. האפשרויות הפתוחות בפניה כמקור לשאילת דגמים ספרותיים היו, אם כן, האפשרויות הלא־קאנוניות, אם בתוך, ואם מחוץ, למערכת הספרותית היהודית. כפי שראינו, ניצלה הספרות הקראית בתחילת דרכה את שתייהן, אבל זו שהתבססה לבסוף ולקחה חלק פעיל בהתגבשות הספרות הקראית, היתה דווקא זו שעמדה על הפניה אל מחוץ לספרות היהודית, אל הספרות הערבית, כמקור לשאילת הדגמים הספרותיים. ואכן, הדגמים שנשאלו מן הספרות הערבית הפכו להיות הדגמים הפעילים והיצרניים בספרות הקראית. הם שבנו את הספרות הקראית, והם שאפשרו לה להתפתח למערכת ספרותית עצמאית.

הדגמים השאולים מן הספרות הערבית נכנסו, אם כן, בתחילה לחלק הלא־קאנוני של הספרות היהודית, אותו חלק שהתפתח מתוך שלילת הספרות הרבנית הקאנונית. בתכונותיהם הספרותיות הם היו שונים לגמרי מן הדגמים הרבניים, כפי שתואר;

מעמדם במערכת הספרותית היהודית נקבע מן העמידה כאופוזיציה לדגמים הרבניים; הם שרתו אידיאולוגיה אנטי-רבנית; – כל אלה היוו תנאים מספיקים לכך, שתיווצר זהות בינם לבין האידיאולוגיה הקראית, והם ייתפסו כמערכת הספרותית היהודית כדגמים "קראיים" מובהקים. שאכן כך קרה אפשר להסיק מן העובדה, שאם נסקור את הספרות היהודית של ראשית המאה העשירית (תוך מודעות למוגבלות ולחוסר הודאות שבמידת הכרתנו אותה) נראה שעקרונותיה אינן קושי מיוחד להחליט אם טקסט מסוים הוא קראי או רבני גם ללא עדות התוכן שלו – עד כדי כך דגמי הכתיבה הם ברורים, ונבדלים אלה מאלה. פירוש הדבר, שסביב ראשית המאה העשירית נתפסו הדגמים השאולים מן הערבית כדגמים "קראיים", ובכך נפסלו לשימוש על-ידי רוב הכותבים הרבניים (למעט סעדיה גאון, והוא יוצא דופן בכך בספרות הרבנית), כשם שהדגמים הרבניים היו פסולים לשימוש בעיני הכותבים הקראיים.

ואולם אם נבדוק את הספרות של המחצית השנייה של המאה העשירית, נראה שמצב זה משתנה עד מאד. הדגמים השאולים מן הערבית נקלטים ומתבססים גם בתוך הספרות הרבנית במידה כזו, שרק לפי המסר הרעיוני ניתן להבדיל בין טקסט רבני לטקסט קראי, ובסוגים ספרותיים מסוימים (כגון פרשנות המקרא, או דקדוק) אפילו עדות התוכן איננה תמיד מסייעת בכך. זהו, אם כן, שינוי חריף למדי במצב העניינים, שהתרחש תוך פרק זמן קצר יחסית (קצר בודאי לעומת משך התקיימותם ושליטתם של הדגמים בספרות הרבנית!).

מה קרה אפוא בין ראשיתה של המאה העשירית לבין המשכה במחצית השנייה שלה, שאפשר לדגמים כל כך בלתי מקובלים וזרים לספרות הרבנית לחדור לתוכה ולהיקלט בה במהירות?

כדי שיתרחש השינוי הזה בספרות הרבנית היה בראש וראשונה צורך שתיווצר אפשרות של מעתק הדגמים הספרותיים הערביים מן הספרות הלא-קאנונית (הקראית) אל הספרות הקאנונית (הרבנית). אפשרות זו נוצרה בדמותו של סעדיה גאון.¹ ואמנם, על רקע הספרות הרבנית הסגורה בתוך עצמה, השבויה בדגמים הספרותיים שלה ומתעלמת, או בלתי מסוגלת, להתמודד עם העשייה הספרותית הרחבה שמחוץ לה, מתבלטת פעילותו הספרותית של סעדיה גאון כחריגה בספרות הרבנית, אבל דומה ביותר לזו המתרחשת בתקופה זו בספרות הקראית.

¹ ההערכות הבאות בדבר תפקידו של סעדיה גאון במגעים בין שתי הספרויות מבוססות על הספרות המחקרית הענפה הקיימת על סעדיה גאון. מרבית העובדות הנוגעות לתולדות חייו, ולרוב חיבוריו, מבוררות וידועות היטב. לכן לא אציין בדרך כלל מראי מקום לגבי כל עניין הנוכח בפרק זה (מלבד מראי המקום למקורות עצמם), במיוחד אם העובדות הנוכחות הן בבחינת "נחלת-הכלל". לרקע כללי לעניינים הנדונים באן יש לציין במיוחד את Malter 1926; ספרי היובל לסעדיה גאון; פישמן 1942; JQR 1942-43; SAV 1943; Rosenthal 1943; Finkelstein 1944.

6.1

התנאים באישיותו של סעדיה גאון שהכשירוהו למלא תפקיד במגעים הספרותיים

כמה תנאים חברו יחד בדמותו של סעדיה גאון ובצירופם הפכו אותו לנתיב העברת הדגמים הספרותיים החדשים מן הספרות הקראית אל הספרות הרבנית:

(א) מעמדו המיוחד בתוך הציבור הרבני. לסעדיה גאון היה מעמד דרמשמעי בציבור הרבני מכמה בחינות. מצד אחד, בהילחמו את מלחמתה של היהדות הרבנית בקראות, הוא ייצג את הקונצנזוס הרבני הכללי, את העמדות הרשמיות של היהדות הרבנית כלפי ה"מינות" הקראית. מצד שני, הוא עשה זאת – לפחות בחלק מחיבוריו, כמו כתאב אלרד עלי ענן (Malter 1926: 380; Baron 1943: 17–18) וכתאב אלתמיז (Malter 1926: 380–382; Poznanski 1971²: 95–103) – ביוזמתו הפרטית, מבלי שייצג בכך סמכות רשמית כלשהי. יתר על כן, עד כמה שניתן ללמוד מן התעודות ההיסטוריות, נראה שהנציגים הרשמיים של היהדות הרבנית בתקופה זו, הגאונים וראש הגולה, לא הגיבו תגובה רשמית על ההתקפות הקראיות, וסעדיה גאון היה היחיד שהתמודד עמן ישירות (Poznanski 1971²: 89–91). מלחמתו בקראים, גם אם לא נעשתה מתוקף מעמד או סמכות רשמית, קנתה לו בוודאי זכויות ויוקרה בציבור הרבני; עדות לכך היא העובדה שהתמנה בשנת 928 לגאון ישיבת סורא, למרות שלא נמנה עם משפחות הגאונים. אבל יחד עם זאת, בתוך הציבור הרבני היה מעמדו שנוי במחלוקת, דווקא מפני שסרב לקבל על עצמו את דינן של הסמכויות הממסדיות הרשמיות, ונקט עמדות עצמאיות בעימותים איתן. למשל: במחלוקת העיבור עם אהרון בן מאיר, ראש ישיבת א"י (בשנת 922), נקט עמדה לטובת בבל וכנגד ארץ-ישראל, אבל מעשהו לא היה מעשה של הזדהות עם עמדה רשמית של ההנהגה הבבלית, כלומר הבעת תמיכה בעמדה קיימת; מניתוחו המשכנע של בארון את העדויות ההיסטוריות על המחלוקת עולה, שכלל לא היתה עמדה רשמית כזו, לפני שסעדיה גאון הביע את דעתו, ודווקא היוזמה האישית שהוא נקט בהבעת עמדתו ובפעילותו בתוך ההנהגה הבבלית, היא שאילצה אותה לנקוט לבסוף עמדה רשמית במחלוקת, ולהביעה בפומבי (Baron 1943: 36–42).

דוגמה מובהקת עוד יותר למעמדו השנוי במחלוקת היא, כמובן, הריב של סעדיה גאון עם דוד בן זכאי, ראש הגולה, והדברים ידועים. על כל פנים, השרידים של כתבי ההתנצחות בין סעדיה גאון לבין אישי ההנהגה הבבלית – ספר הגלוי שחיבר סעדיה גאון; תשובתו של אהרון בן סרג'אדו וכתב החרם שהוציאו נגד סעדיה דוד בן זכאי וכהן צדק גאון פומפדיתא (הרכבי 1892; שטרן 1955) – כל אלה מעידים עד כמה היה סעדיה גאון עצמאי ובלתי מקבל מרות בתפיסותיו ובמעשיו; הן בדרכי ההנהגה שלו, והן בדרכו הספרותית.

סעדיה גאון היה, אם כן, הן במעמדו בתוך הציבור הרבני והן בתפיסותיו, מייצג העמדות הרשמיות הרבניות וחורג מהן בעת ובעונה אחת. מעמד דרערכי זה אפשר לו להיות מסוגל להציב חידושים לתוך המערכת הרבנית הסגורה, ולמערכת עצמה, לקבל אותם, בעוד שבתנאים אחרים היתה בודאי דוחה אותם על הסף.

(ב) סביר להניח, שגם לכיוגראפיה של סעדיה גאון היה חלק בקביעת התפקיד המיוחד שהיה לו במגעים בין הספרות היהודית לספרות הערבית. העובדה שסעדיה

גאון נולד והתחנך במצרים, בפריפריה של העולם היהודי, ועבר דרך מרכזי השכלה יהודיים – וערביים – אחדים בטרם הגיע למרכז הבבלי, ולא צמח בחוגי הגאונים הבבליים, היתה לה בודאי משמעות רבה לעניין זה. הוא הכיר בדרכו דרכים אחדות של השכלה יהודית (ור' סעיף 1.3.2.1), אלטרנאטיבות אחדות להשכלה היהודית המקובלת בבבל. הוא לא היה שבויו בסולם החשיבויות של ההשכלה בנוסח הישיבות הבבליות, ובנורמות החמורות, הבלתי ניתנות להפרה שהיא העמידה. נורמות, שהקפואו את תהליכי הצמיחה וההתחדשות בתוך הספרות היהודית, וניתקו אותה מן המגע עם המציאות הרוחנית והתרבותית של התקופה. וכיוון שבא למרכז הבבלי כמבוגר, וכאדם שאישיותו הרוחנית כבר היתה מעוצבת, לא היה נתון למרות אווירת הסמכותיות התקיפה, המנדה מתחומה כל חריג ושאינו הולך בתלם, באותה מידה שהיה בודאי נתון לה לו התחנך מצעירותו בעולמן של הישיבות הבבליות. הוא בא לבבל כאדם הנמשך מן הפריפריה אל המרכז התרבותי הגדול של התקופה, בזכות היוקרה הרבה שיש לו בפריפריה; אבל כבואו הוא מגלה, שהמרכז נתון לתהליכי התפוררות והתכלות.

חולשתו של המרכז מאפשרת לו, לזר הנמרץ מן הפריפריה, לכבוש את המרכז ולהשליט בו נורמות חדשות. זהו תהליך תרבותי מקובל וידוע, שיש לו דוגמאות רבות בתולדות התרבות האנושית. די אם נזכיר כדוגמה את צמיחת הזרמים המודרניסטיים בציור ובספרות בראשית המאה שלנו, בידי אמנים מן הפריפריות (מספרד ועד מזרח אירופה), שבאו לפריס, המרכז התרבותי הגווע של העולם הישן, והפכו את התרבות הישנה על פיה.

(ג) לגורמים שחברו יחד בדמותו של סעדיה גאון כדי לאפשר לו למלא את תפקיד הצגת הדגמים הספרותיים החדשים לתוך הספרות הרבנית יש להוסיף את גורם אישיותו המיוחדת. עד כמה שניתן ללמוד מכתביו של סעדיה גאון, ומעודויות היסטוריות נוספות נראה, שהוא היה בעל אישיות עצמאית,² אישיות של אדם הקובע לעצמו את דרכו ובוטח בכוחו ללכת בה, ואיננו נכנע לסמכותיות ולנורמות מקובלות. בעיני יריביו נתפסו תכונותיו אלה כרגשי גדלות, כהתנשאות וכיהירות (ר' דבריהם של אהרון בן סרג'אדו וכהן צדק גאון פומפדיתא, הרכבי 1892: רלב).

לרגשי הגדלות היה בן־דאי חלק בהתבססותה של ההכרה בתודעתו של סעדיה גאון, בדבר התפקיד המיוחד שנועד לו בקרב העם היהודי בדורו. שכן, כפי שעולה מדבריו בספר הגלוי (הרכבי 1892: קנה–קנט) ובאיגרת לקהל מצרים (אברמסון 1965: 39, ש' 8–13), מפעילותו הציבורית (Baron 1943) וממכלול מפעלו הספרותי נראה, שהוא פעל מתוך ההכרה, שהוא המנהיג הנבחר עליידי האל של דורו, ולכן יש לו מחויבות חינוכית ומנהיגותית כלפי הציבור היהודי. אידיאולוגיה זו אפשרה לו לעשות הרבה מפעלים ספרותיים חדשים – ועמם להכניס הרבה דגמי כתיבה חדשים – לתוך הספרות

² בהקשר זה מעניינת דעתו של ניסי אלנהרואני על סעדיה גאון (שהובאה, כידוע, באיגרת נתן הבבלי), בעת שנתבקש ליעץ את מי למנות לראש ישיבת סורא: את צמח, או את סעדיה: "השיבו נסי שינהיג צמח בן שהין ולא רב סעדיה אע"פ שהוא אדם גדול ומופלג בחכמה ואינו מתירא מאדם בעולם ואינו מסביר פנים לשום אדם בעולם מפני דוב חכמתו ורוחב פיו (בנדפס: רוח בפיו) ואריכות לשונו ויראת חסאו" (נויבאואר 1895/1887: 2, 80).

היהודית: בשם "חינוך העם" ו"צורך העם" הוא כינס את סידור התפילה, כתב את ספרי הלשון והפואטיקה, את תרגומי המקרא ופירושו, את החיבורים המונוגרפיים בהלכה, את 199 האמונות והדעות; והדברים מנוסחים במפורש בחלק גדול מן ההקדמות לחיבורים אלה.³

בדמותו של סעדיה גאון היה, אם כן, שילוב של מעמד דו־ערכי בחברה היהודית, נתונים ביוגרפיים ההולמים מערך מסוים של יחסי מרכז ↔ שוליים, נתוני אופי מתאימים ואידיאולוגיה על התפקיד האישי שנועד לו בחברה היהודית של דורו. כל אלה יחד יצרו לסעדיה גאון את התנאים המתאימים שיאפשרו לו להפך למתווך בין הדגמים הספרותיים הערביים שהיו מוכרים רק בספרות היהודית הלא־קאנונית (הקראית), ובין הספרות הקאנונית (הרבנית), ולהיות הפעיל המרכזי בהיקלטותם של הדגמים האלה בתוכה.

6.2

משמעות מפעלו הספרותי של סעדיה גאון בשביל הספרות הרבנית

בתחילת הפרק תואר מצב היחסים בין הספרות הרבנית לבין הספרות הקראית כמצב של נקת: הספרויות שירתו אידיאולוגיות מנוגדות, וכיוון שהדגמים הספרותיים של כל ספרות זוהו עם האידיאולוגיה שהנחתה אותה, לא היה זה אפשרי לספרות הרבנית להשתמש בדגמים ספרותיים קראיים, וכן להיפך. זה היה המצב שבתוכו פעל סעדיה גאון. כיצד הצליח, אם כן, למרות מצב זה, להכניס לתוך הספרות הרבנית את הדגמים הספרותיים החדשים, שגם אם היו שאולים מן הספרות הערבית, נתפסו בעיני הקהל הרבני כדגמים "קראיים"?

התשובה לכך נמצאת, כמדומה, בעצם העשייה הספרותית שלו. סעדיה גאון לתם בקראים באמצאות הכלים שלהם. מלחמתו בקראים היתה מכוונת כנגד האידיאולוגיה

³ ראה למשל בהקדמה לספר האגרון: "ואלזמת נפסי תפסיר מעאניה אד' תבינת חאג'ה אלאמה אלי ד'לך [וחשבתי לעצמי חובה לתרגם ענייניו, מפני שראיתי צורך האומה לזאת]" (אלוני 1969: 154, ש' 75-76, 155); בהקדמה לספר הגלוי: "ואלסבב פי ד'לך אני ראית שדה חאג'ה אלאמה אלי מת'להא [והסבה לזה מפני שראיתי גודל הצטרכות האומה לדברים כאלה]" (הרכבי 1892: קנה, ש' 8-9, קנד); בהקדמה לפירושו לבראשית: "כמא אחתאג' אהל זמאננא הד'א אלצ'ע'ף אלעארי מן כתי'ר מן אלמצאלח אלפקיד מן ג'ל אלעלום ד'לך לאסת'קאל אהלה אלעלום ואלכד פי'הא ולאסת'כ'פאפהם אלג'הל ואלד'אחה אליה וכו' [כמו כן אנשי דורנו הדל נטול הסגולות והמעורטל מרוב המדעים נזקקים לכך בגלל שהם חושבים לטורח את המדעים ואת ההתייגעות למענם, ואילו הבורות וההתרווחות בתוכה היא קלה בעיניהם, וכו']" (צוקר 1984: 4). שיניתי קצת מתרגומו של צוקר, שם 167); בהקדמה לספר השטרות: "הד'א ג'ז מן אג'אז כתאב אלפקה אלד'י אנא עדיד תאליפה לכני ראית אן אסבכ בהד' אלג'זו למא שאהדת מן שדה חאג'ה אלאמה אליה ועלמת ע'טים מא תנתפע בה [זה חלק מחלקי ספר ההלכה אשר אני עתיד לחברו. אולם חשבתי להקדים את החלק הזה [לשאר החלקים] כי ראיתי את גודל צורך האומה אליו, וידעתי את גודל התועלת שהם יפיקו ממנו]" (שייבר והאן 1956: 324. שיניתי קצת מתרגומם שם, 328). וראה גם ההקדמה לאמונות ודעות, קאפח 1970: ה-1. יחד עם זאת, יש גם לזכור שזה היה טיעון מקובל בהקדמות ספרים ערביות, למשל: אלעסכ'רי, אלבג'אוי: 10.

שלהם, אבל כדי להפריך אותה הוא השתמש באותם הדגמים הספרותיים ששימשו אותם. לכן, אף שהיה המייצג המובהק של האידיאולוגיה הרבנית בכל תחומי הכתיבה שלו, הרי שאם נפריד בין האידיאולוגיה עצמה ובין דגמי הכתיבה שבהם השתמש לשם הצגתה, נראה כמה קרובה היתה עשייתו הספרותית אל הספרות הקראית. סעדיה גאון ביצע למעשה הפרדה כזו בעצם כתיבתו, אבל בכיוון אחר – הוא הפריד בין האידיאולוגיה הקראית ובין דגמי הכתיבה שלה. ברגע שבחר לכתוב בדגמים שנתפסו כ"קראיים" הוא ניתק אותם מן האידיאולוגיה הקראית, וביטל את זיהויים כ"קראיים" בעיני הקהל הרבני. הם הפכו לדגמים "ניטראליים", וככאלה יכלו, מעת שהוצגו לתוך הספרות הרבנית, להיקלט בתוכה ולהתאזרח בה, כלומר, לרכוש זהות "רבנית". לסופרים הרבנים שבאו אחריו (כגון שמואל בן חופני) היתה כבר הדרך סלולה – סעדיה גאון הפך את הדגמים החדשים, השאולים מן הערבית לאופציה מוכנה ולגיטימית בשבילם לכתיבה, לאחר שקודם לכן לא היוו כלל אופציה לגיטימית כזאת בספרות הרבנית, למרות שהיו כבר קיימים בתוך הספרות היהודית.

6.3

הדגמים החדשים שהכניס סעדיה גאון לתוך הספרות הרבנית

פעילותו הספרותית של סעדיה גאון היתה, כידוע, מגוונת מאד, ורבת היקף. רבים מחיבוריו השתמרו, בשלמותם או כשרידיים מקוטעים, וכך יש בידי החוקר כיום ידיעות רבות ומבוררות למדי על היקף מפעלו הספרותי של סעדיה גאון, וטיבו. אין הכוונה בעמודים אלה לחזור על הידוע, אלא להראות אילו דגמים ספרותיים חדשים הכניס סעדיה גאון לספרות הרבנית, ובאיזו מידה הלך בעקבות הספרות הקראית. במקומות רבים בעבודה זו, במיוחד בפרק על דגמי הכתיבה הקראיים, ציינתי את השתתפותו של סעדיה גאון בדגמים הקראיים. כאן המקום להצביע בצורה מרוכזת ומפורטת יותר על חלקו של סעדיה גאון בהעתקת דגמי הכתיבה הקראיים לתוך הספרות הרבנית, שכן אין תחום מתחומי הכתיבה הקראית שהוא לא ניסה את כוחו בו, ואף הגדיל והוסיף בו יותר מן הקראיים. למעשה, יהיה מדויק יותר לדבר בהקשר זה על דגמים ערביים שסעדיה גאון היה פעיל בהכנסתם לתוך הספרות היהודית הקאנונית, שכן אותם דגמים קראיים היו, רובם ככולם, דגמים שאולים מן הספרות הערבית שחדרו אל הספרות היהודית הלא-קאנונית בצורה מאסיבית קצת קודם, ובעיקר במקביל, לפעילותו של סעדיה גאון.

כפי שהדגמים הספרותיים שהקראים שאלו מן הספרות הערבית לא הצטמצמו ל"דגמי כתיבה" במובן הצר בלבד, אלא נגעו גם לעניינים רבים ושונים כמו עקרונות ארגון המערכת הספרותית, תפיסות ספרותיות המכוונות את הדינאמיקה במערכת, מעמדם של סוגים ספרותיים בתוכה, כך גם פעילותו הספרותית של סעדיה גאון הכניסה לתוך הספרות הרבנית דגמים ספרותיים בעלי אופי והיקף שונים – החל ממבנה ההירארכיה של הסוגים הספרותיים, דרך דגמי כתיבה וכלה בשאלת מונחים מקצועיים ספציפיים.

6.3.1

העמדת המקרא בראש ההיירארכיה הספרותית הרבנית

בראש וראשונה, יש לציין את מעורבותו הרבה של סעדיה גאון בשינוי המעמד של המקרא בספרות הרבנית, ובהעמדתו בראש היירארכיה ספרותית חדשה. זו החליפה במידה רבה את ההיירארכיה הספרותית הרבנית המסורתית, שהעמידה במרכז ההתעניינות את התורה שבעל-פה, על ענפיה השונים. היה זה ככל הנראה מעמד הקדושה שנקבע למקרא בספרות הרבנית מתקופה קדומה, שהפקיע אותו מתוך הספרות, מנע ממנו לקחת בה חלק פעיל, ותחס לו כמעט אך ורק תפקידים פולחניים: הוא נקרא בפומבי בשבתות ובחגים ופסקיו שימשו לעיסור טקסטים ליטורגיים (פיוטים, דרשות), אבל הוא לא שימש מוקד של התעניינות ספרותית, ולא נתפס כמקור אפשרי לדגמים ספרותיים. לכן, גם אם היה למקרא מעמד עליון בתפיסה הדתית הרבנית, הרי מבחינת המערכת הספרותית היה מעמדו שולי, ובודאי נמוך ממעמדה של התורה שבעל-פה. סעדיה גאון חילץ את המקרא ממעמדו הנמוך, והפך אותו למוקד של התעניינות ספרותית, שהפכה ושינתה את היחסים המסורתיים בתוך הספרות הרבנית. הערעור על ההיירארכיה הרבנית עמד גם בבסיסה של הספרות הקראית, כפי שתואר בסעיף 4.1.1. אולם אצל הקראים נבעה דחיית ההיירארכיה הרבנית משלילתם את התורה שבעל-פה כמקור סמכות הלכתית ורוחנית. החלפתם את ההיירארכיה הרבנית בהיירארכיה שבראשה עמד המקרא נבעה בראש וראשונה ממניעים דתיים-אידיאולוגיים. סעדיה גאון ניתק את העיקרון הספרותי מן האידיאולוגיה, ואימץ אותו כדגם ספרותי עצמאי ונייטרלי.

העמדת המקרא במוקד ההתעניינות הספרותית בידי סעדיה גאון התבטאה בעניינים אחדים:

- (א) בבניית רפרטואר של סוגים ספרותיים סביבו. עיקרון ארגון הרפרטואר הספרותי שנשאל בידי הקראים מן הספרות הערבית והפך להיות העיקרון המכונן בבניית הרפרטואר הספרותי הקראי (סעיף 4.1) אומץ בידי סעדיה גאון והוא התחיל, במפעל אישי ממש, בבניית מערכת שלמה של סוגים ספרותיים, שלכולם היתה זיקה (ישרה או עקיפה) אל המקרא: הוא חיבר תרגומי מקרא, פירושי מקרא, חיבורי לשון שהיו מוסבים על לשון המקרא (כתאב אלסבעין לפט'ה אלמפרדה, כתאב פציח לגה אלעבראנין), ספר הדרכה למשוררים (כתאב אצול אלשער אלעבראנין] = 190 האגרון] ופיוטים, המיוסדים על תפיסה שראתה במקרא מופת לשוני.
- (ב) כמו הקראים, גם סעדיה גאון אימץ את האידיאולוגיה הספרותית ששימשה בספרות הערבית לכיסוס מעמדו העליון של הקוראן (סעיף 4.1.3), והשתמש בה לכיסוס מעמדו של המקרא. אלא שהוא, בניגוד לקראים, נתן לה ביטוי אכספליציטי ומפורש (בהקדמות לאגרון [אלוני 1969: 148-163]; בהקדמה לספר הגלוי [הרכבי 1892: קנע-קנז]). הוא טבע את המונח העברי (על פי פסוק מקראי) "אמרי צחות", או "שפה ברורה" כתרגום למונח הערבי פצאחה (ר' אלוני 1969: 26-30, 157, 160; גולדנברג 1973: 121-125), וכשהוא מדבר על צחות-הלשון של השפה העברית, עומד

לנגד עיניו המקרא כדוגמה מופתית של "לשון צחות" זו, כפי שעמד הקוראן כדוגמה המופתית של השפה הערבית הצחה לנגד עיניהם של אנשי הפואטיקה, הרטוריקה והתיאולוגיה הערביים.

המקרא היה בעיני סעדיה גאון גם דוגמת מופת ספרותית, ולא רק לשונית, שכן במקומות רבים בפירושי המקרא שלו הוא מציין את התבונה הספרותית, הסגנונית והרטורית שבה כתוב המקרא. לא היתה זו רק תפיסה אידיאולוגית מופשטת, שכן הוא נתן לה ביטוי גם ברמת המעשה. הוא התייחס אל המקרא כאל מופת ספרותי שראוי לחקותו בכתיבה, וניסה ליצור פרוזה עברית חדשה על פי הדגם המקראי: בסגנון מקראי, בחלוקה לפסוקים, בניקוד ובטעמים. כך עשה בהקדמה לספר האגרון, בספר המועדים ובספר הגלוי. ושוב לפנינו דוגמה לדרכו של סעדיה גאון בהעברת הדגמים הזרים אל הספרות הרבנית: התפיסה בדבר היותו של ספר הקודש מופת ספרותי עומדת ביסודה של תפיסת אעג'אז אלקראאן הערבית, כפי שתואר בסעיף 4.1.3. אבל התפיסה הערבית, שהתגבשה מתוך הצורך להגן על מקורו האלוהי של הקוראן, גורסת דווקא שהקוראן אינו ניתן לחיקוי בידי בני האדם, ואסור לאדם לנסות ולכתוב בדגם שלו: סעדיה גאון הפריד כאן, אם כן, את התפיסה הספרותית מן הפונקציה התיאולוגית שהיתה לה בספרות הערבית, העביד אותה לספרות היהודית כתפיסה ספרותית "נייטראלית", והיא תפקדה הן בבניית רפרטואר הסוגים הספרותיים, והן בניסיון ליצירת דגמי כתיבה חדשים בעברית, שביסודם עומדת הזיקה למקרא (עליהם ראה בהמשך, סעיף 6.6.2).

(ג) ביטוי נוסף למיקוד ההתעניינות במקרא אצל סעדיה גאון הוא מנהגו לשבץ בכתיבתו פסוקי מקרא כאסמכתאות לדבריו. הוא עושה כן בכל הסוגים הספרותיים בהם הוא כותב, הן בעברית והן בערבית (ר' למשל ההקדמה לספרו אמונות ודעות, קאפח 1970: א-לב). בדרך זו הוא מבקש להראות לקוראיו שלכל השקפותיו בתחומים

מנוסחת כאן היא צרה מדי, וקביעתה ש"צחות הלשון לפי רס"ג מתמצית בתחום הדקדוק ולא בתחום תורת השיר" (שם, 122) היא יותר מדי מרחיקת-לכת. בבסיסה של הקביעה הזאת עומדת ראייה, נכונה כשלעצמה, של תורת-הלשון ושל תורת-השיר כשני ענפי עיסוק נפרדים ונבדלים. אומנם היו אלה שתי תורות נבדלות בספרות הערבית, והמלים פצאחה ובלאגה קיבלו בכל אחת מהן משמעויות מובחנות, המיוחדות לשני המקצועות האלה. למשל, משמעות המושג פצאחה אצל המדקדק אבן ג'ני אכן כוללת עניינים של גזירת מלים על פי היקש נכון (אבן ג'ני 1913: 1, 412-417, 421-427, 439-442). אבל יחד עם זאת, המושגים פצאחה ובלאגה נידונים בספרי פואטיקה, רטוריקה ותיאולוגיה (סביב שאלת אעג'אז אלקראאן, למשל) בהקשרים רחבים ולא-ספציפיים, חיונים אלה מראים: (א) שלמעשה לא היתה הבחנה ממשית במשמעויותיהן של שתי המלים האלה (כפי שגולדנברג עצמה מציינת בעמ' 122, מבלי ליחס לעובדה זו משמעות מספיקה); (ב) שאין להן בהכרח משמעויות של מונחים מקצועיים, אלא הן מציינות, באופן הכללי ביותר, את "התכונה המבחינה" של השפה הערבית משאר השפות, מבחינה לשונית, סגנונית, אסתטית ועוד. נראה לי שיש להבין את מושג "צחות הלשון" של סעדיה גאון ברוח של משמעות הרחבה הזאת שהיתה למושג פצאחה בספרות הערבית. סעדיה גאון העביר את התפיסה שלשפה יש איכויות מסוימות המציינות אותה (על פני שפות אחרות): שהן משוקעות בעיקר ברובד מסוים שלה, הנתפס כרובד ה"מקורי" וה"נכון"; ושיש לפתח מדעות לאיכויות האלה ולהקפיד להשתמש בשפה בדרך שתבליט אותן - שהיתה מוסבת בתרבות המוסלמית על הלשון הערבית, אל הלשון העברית. יש גם לזכור, שזהו שלב ראשוני של המגעים עם הספרות הערבית, ואופייניים לו שאלות של תפיסות כלליות ועקרוניות, ולא דווקא של תורות מקצועיות מגובשות, או אפילו של מונחים מקצועיים מובחנים ומדויקים.

השונים יש כבר בסיס וניסוח מוקדם במקרא, והוא נטוע, אם כן, בעולמה של היהדות משכבר, ואיננו חידוש זר. יחד עם זאת, הוא הולך בכך בעקבות נוהג מקובל ומוכר אצל המחברים הערביים, שהשתמשו בפסוקי הקוראן באותה דרך, ובאותו תפקיד. גם בתחומים שבהם עליו להסתמך על המשנה והתלמוד, כגון בתשובותיו ההלכתיות, הוא מעדיף להביא בתחילה ראייה מן המקרא, ורק לאחר מכן דאיות מן המשנה והתלמוד (מילר 1891: 158-159).

6.3.2

עיקרון הארגון של רפרטואר הסוגים הספרותיים

סעדיה גאון אימץ את עקרון מבנה הרפרטואר הספרותי הערבי גם מעבר להתמקדות במקרא. אם נשווה את רפרטואר הסוגים הספרותיים שהעמיד סעדיה גאון עם רפרטואר הסוגים הספרותיים של "המדעים הערביים" – במבנהו העקרוני – כפי שהוא משתקף בפהרסת של אבן אלנדים (סעיף 4.1.3.1), ניווכח בהתאמה מאלפת בין השניים. אף שהנושאים שונים, הרי הרפרטואר של סעדיה גאון הולם להפליא את מבנה הרפרטואר הערבי: מדעי הקוראן – מדעי הלשון – מדעי השירה – תיאולוגיה (כלאם) – הלכה, כאילו מילא סעדיה גאון את הסכימה הזאת על פי שיטה. אפשר לתאר את ההקבלה הזאת בצורה סכימאטית כך:

חיבוריו של סעדיה גאון	הרפרטואר הערבי
תרגומי מקרא, פירושי מקרא, פירוש י"ג מידות	"מדעי הקוראן"
כתאב אלסבעין לפט'ה אלמפרדה	"מדעי הלשון"
כתאב פצית לגה אלעבראניין	
אלפאט' אלמשנה	
כתאב אצול אלשער אלעבראני (=האגרון)	"מדעי השירה"
פיוטים	
כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח (=הסדור)	
כתאב אלאימאנאת ואלאעתקאדאת (אמונות ודעות)	"תיאולוגיה וכלאם"
תפסיר כתאב אלמבאדי (פירוש ספר יצירה)	
כתאב אלשראיע (ספר המצוות)	"הלכה"
כתאב אלשהאדה ואלות'איק (ספר השטרות)	
כתאב אלמואריח' (ספר הירושות)	
כתאב אחכאם אלודיעה (ספר הפקדון)	
ספר המתנות (ספר כ"ד מתנות כהונה)	
קול פי אלרבא (ריבית); מקאלה פי אלסבת; כתאב אלטרפות; הלכות נדה; ספר טומאה וטהרה; תפסיר אלעריות	
פירושי משנה (פירוש מסכת ברכות)?	

כתאב אלמדכ'ל אלי אלתלמוד (מבוא לתלמוד)
 כתאב וג'וב אלצלאה (ספר חיוב התפילות)
 ספר המועדים
 מסאיל (תשובות לשאלות הלכתיות)

לתחום ביניים בין הלכה, תיאולוגיה ותגובה על אירועי הזמן אפשר לשייך את חיבורי ההשגות שלו: השגות כנגד קראים וכופרים (כתאב אלרד עלי ענן; כתאב אלרד עלי חיוי אלבלכ'י; אלרד עלי בן סאקויה; אלרד עלי אלמתחאמל; השגה כנגד דניאל אלקומסי; כתאב אלתמיז: כתאב אלחג'יה ללצלאה; אשא חשלי (אלרד עלי בן אשר); כנגד בן מאיר (ספר המועדים); כנגד יריביו הרבניים בבגדאד (ספר הגלוי).

מבנה הדפרטואר הספרותי הרבני הישן נעלם כאן כמעט לגמרי. נשאר ממנו התשובות ההלכתיות, שהן חלק קטן ממכלול כתיבתו של סעדיה גאון, ואפילו מכלל כתיבתו ההלכתית, וכן הפיוטים, שכפי שנראה, דרכו של סעדיה גאון בהם הותוותה על-ידי תפיסות חדשות, לא מסורתיות. מה שנשאר, נטמע בתוך מערכת הסוגים הספרותיים החדשה שבנה סעדיה גאון, על פי עיקרון מבני ערבי. אותו עיקרון, שעל פיו התגבשה המערכת הספרותית הערבית כמאתיים שנה קודם לכן.

6.4

מקומה של השירה בפעילותו הספרותית של סעדיה גאון

כפי שכבר נאמר (סעיף 4.1), שימש הדגם העקרוני הזה גם לבניית הרפרטואר הספרותי הקראי. אבל הקראים לא מילאו את הדגם הזה בצורה מפורטת ואינטנסיבית כל כך כמו סעדיה גאון. במיוחד בולט חוסר התעניינותם בשירה, וב"מדעי השירה", התופסים מקום נכבד ברפרטואר הספרותי הערבי. הם כתבו מעט שירה, ולא התעניינו כלל בפיתוח תורת-שירה. מצב זה הוסבר בכך שהקראים דחו מצד אחד את הפיוט הרבני, ומצד שני היו עסוקים במילוי המערכת הספרותית שלהם על פי צורכיהם הדחופים ביותר, וכך עסקו בעיקר בפרשנות מקרא, בספרי מצוות ובהשגות, ולא מצאו לנחוץ להתעניין בשירה (ר' סעיף 4.1.5). במקרה של סעדיה גאון היה המצב שונה. בניגוד לקראים, הוא לא פעל מתוך שלילת הספרות הקיימת; הספרות הרבנית היתה מקובלת עליו ורצויה לו, והוא לא התכוון להפוך אותה על פיה, אלא לפעול במסגרתה. גם אם הפך אותה, בסופו של דבר, על פיה, ודאי ראה עצמו כממשיך ומקיים את הישן, ולכל היותר מתקן ומשפר אותו. בספרות הרבנית היה קיים מוסד ותיק, מבוסס ומגובש של שירה – הפיוט. כשסעדיה גאון התחיל למלא את המערכת הספרותית לפי עיקרון ארגון הרפרטואר הספרותי הערבי, תפס הפיוט בעיניו את מקומה של השירה הערבית, והורכבו עליו הפונקציות, המעמד במערכת והיחסים שהיו למוסד השירה בספרות הערבית עם שאר הסוגים הספרותיים. הפיוט התאים לסיטואציה החדשה, כיוון שהיה מוסד ספרותי של שירה בעל מסורת עצמאית ומגובשת, נפרדת מן המקרא, כמו השירה הערבית ביחס לקוראן; וכשהמקרא נעשה חשוב, אפשר היה (אולי אפילו טבעי היה למי שחי בתוך התרבות הערבית) לראות את היחסים בין הפיוט ובין המקרא בתבנית

היחסים בין השירה הערבית ובין הקוראן: כשני מוסדות ספרותיים המייצגים את צחות הלשון של השפה הערבית ואת האפשרויות הפואטיות, הרטוריות והאסתטיות הגלומות בה, ומקיימים ביניהם יחס היירארכי, שלפיו הקוראן נעלה מן השירה. באותה צורה קשרה תפיסת צחות הלשון העברית אצל סעדיה גאון בין המקרא ובין הפיוט (בהקדמות לאגרון, אלוני 1969: 148–163, ובהקדמה לטפר הגלוי, הרכבי 1892: קנה-קנו, יש ניסוחים מפורשים לכך), וסעדיה גאון הדגים את כפיפותו של הפיוט למקרא הלכה למעשה בפיוטיו, בכך שגזר את לשון הפיוט החדשה שהמציא, מלשון המקרא (זולאי 1964: יט-לא; גולדנברג 1973: 123–124).

6.4.1

תפיסתו הפואטית של סעדיה גאון

ההנחה שסעדיה גאון התייחס לפיוט במסגרת תפיסה שתבניתה הבסיסית שאולה מן הספרות הערבית והיא מלאה לגבינו את המקום שמילאה השירה בספרות הערבית, מבארת יפה הן את תפיסתו הפואטית לגבי הפיוט, והן את דרכו בעיסוק בו. בתפיסתו הפואטית היה סעדיה גאון קלאסיציסט, שהעריך מאוד את הפייטנים (אלשטרא, המשוררים, בלשוננו) הקדומים, כמו אלעזר הקליר, ינאי, יוסי בן יוסי, יהושע ופנחס, ולא החשיב במיוחד את הפייטנים המאוחרים, בני דורו (ר' אלוני 1969: 154–155, ובהמשך, יחסו לחזאנה בסידורו). בפיוטי הפייטנים הקדומים ראה מופת שירי, והוא ניסה לחקות מופת זה כשכתב בסוגי הפייטנות הקלאסיים (פליישר 1975: 325; טובי 1982) עד שאופיים הקלאסיציסטי של חלק מפיוטיו היקשה על בעיית זיהויים (זולאי 1964: כ). בתפיסתו הקלאסיציסטית, המעריכה את המשוררים הקדומים ומתעלמת מן החדשים, הוא דומה ביותר למאספי השירה ולמדקדקים הערביים במאה השמינית ובראשית המאה התשיעית שכינסו את השירה הערבית העתיקה, קבעו את הקאנון שלה, ואף הפכו את הנורמות הפואטיות שלה לנורמות מופת מחייבות, תוך שהתעלמו מן השירה הערבית בת זמנם.

דוגמאות:

דוגמה אופיינית להם הוא מאסף השירה אבו עמר אבן אלעלאא' (מת בשנת 770), והאנקדוטות המסופרות עליו מעידות על כך. למשל:

(1) אבו עמר אבן אלעלאא' אמר: השירה נחתמה עם [שירתו של] ד'ו אלרמה (משורר אומי, מת בשנת 735), והרג'ז נחתם עם [שירי הרג'ז של] רֶאָבָה אבן אלעג'אג' (גם הוא אומי, מת בשנת 762). (אבן רשיק, עבד אלחמיד 1972: 1, 89. ר' נספח 2, קטע 8)

(2) אלאַצְמַעִי אמר: ישבתי עמו (עם אבו עמר אבן אלעלאא') שמונה שנים ולא שמעתי אותו מביא כדוגמה לטיעוניו בית שיר איסלאמי (כלומר, שחובר לאחר תקופת הג'אהיליה). כשנשאל על המשוררים "החדשים" (כלומר, בני תקופתו), אמר: מה שהוא טוב בשירתם – הרי כבר הקדימו אותם בו [המשוררים העתיקים], ומה שהוא גרוע בשירתם – הריהו משלהם. [...] זוהי גישתם של אבו עמר ושל חבריו, כמו אלאצמעי (לקסיקוגרף ומאסף שירה, 740–828) ואבן אלאַצְרַאבִי (מדקדק ומפרש שירה, 767–846). כוונתי, שכל אחד מהם מתייחס לאנשי תקופתו על פי גישה זו, ומעדיף את [המשוררים] שלפניהם. גישה זו איננה נובעת אלא מכך שהם נזקקו להבאת בתי שיר כדוגמאות להוכחת דבריהם, ושירי המשוררים החדשים לא היו

מהיימנים בעיניהם; ואחר כך זה הפך להיות דבר שדבקים בו, ומסרבים להיפרד ממנו. (שם, 91-90. ור' נספח 2 קטע 9)

(3) סיפר לי אלצמעי שאמר: אבו עמר אבן אלעלאא' אמר פעם: השירה החדשה הזאת רבתה ונעשתה טובה, עד שחשבתי להורות לצעיריני [ללמוד] ולמסור אותה (כלומר, כפי שנהוג לגבי השירה העתיקה). והוא התכוון לשירתם של ג'ריר ואלפרנדק (שניהם מתו סביב 728), ודומיהם. ואבו ע'פ'דה סיפר לי ואמר: אבו עמר היה הבקיא שבאנשים בג'ריב (מילים קשות ונדירות), בשפה הערבית הצחה, בקוראן, בשירה, ובתולדות מלחמות הערבים [ומלחמות יתר] האנשים. [...] רוב המסורות שלו נסוכו על ערבים שחיו בתקופת הג'אהיליה. (אלג'אחט', הארון 1975: 1, 321. ור' נספח 2, קטע 10)

מהם גם קיבל סעדיה גאון, ככל הנראה, את הנורמה הפואטית של העדפת ביטויים קשים להבנה וארכאיים, וצורת לשון זרות ויחידאיות, בשירה. המדקדקים, וחלק ממאספי השירה העתיקה ראו בשימוש בג'ריב נורמה מועדפת בשירה. כך, למשל, אומר אלג'אחט':

ראיתי שמטרתם של המדקדקים היא אך ורק שירים שיש בהם עניין של תורת הניקוד הסופי; מטרתם של מוסרי השירה היא אך ורק שירים שיש בהם ג'ריב, או ביטוי קשה, הזקוק לפירוש; ומטרתם של מוסרי המסורות ההיסטוריות היא אך ורק שירים שהם בבחינת ראייה ודוגמה [לנאמר במסורות]. (אלג'אחט', הארון 1975: 4, 24. ור' נספח 2, קטע 11)

התל מן המתצית השניה של המאה התשיעית ואילך נשמעת בקרב המבקרים הספרותיים ביקורת על הלהיטות אחר הג'ריב של מאספי השירה העתיקה של סוף המאה השביעית וראשית המאה השמינית, ועל הנורמות הספרותיות שנגזרו ממנה. אלעסכרי אומר, למשל, על האנתולוגיה של השירה העתיקה של אלמפצ'ל (ר' סעיף 6.4.2):

אלמפצ'ל בחר שירים שמיעטו למסור אותם, ושהיו מרובי ג'ריב, וזוהי טעות בבחירה, שכן כשהג'ריב מרובה בטקסט (מילולית: בדיבור) הוא מקלקל אותו, והוא מצביע על דבר הנחשב לבלתי רצוי, ועל מלאכותיות (כלומר, חוסר כשרון טבעי). (אלעסכרי, אלבג'אוי: 9-10. ור' נספח 2, קטע 12)

כן מביא אלעסכרי את דעתו של המשורר אלסיד אלחמירי (723-789):

אבו מחמד מסד מפי אלצולי מפי אלג'לאבי מפי שאיע, הוא אלעבאס בן מימון, ממשרתי אבן מי'ת'ס, שאמר: שאלו את אלסיד [אלחמירי]: האם אינך משתמש בג'ריב בשירתך? הוא ענה: בזמננו זהו [סימן של] חוסר יכולת להתבטא, ולו עשיתי זאת, זה היה דבר מלאכותי מצדי. אני ניחנתי בכשרון של סגנון (מילולית: דיבור) רהוט, ואני מחבר שירה שהיא מוכנת לקטן ולגדול, ואיננה נזקקת לפירושו. (שם, 667. ור' נספח 2, קטע 13)

אלה הן דוגמאות בודדות של קול ההולך ונשמע בספרות הביקורת, הרטוריקה והאדב. מן הביקורת הזאת, כלומר מן הצורך של המבקרים המאוחרים להתמודד עם הנורמות שנקבעו על-ידי הטעם הספרותי של דור מאספי השירה, אפשר ללמוד, שאף אם הנורמות האלה כבר אינן מקובלות אצל מעצבי הטעם הספרותי החדש, ואינן משפיעות על העשייה הספרותית, עדיין הן שומרות על מעמד גבוה בתודעה הספרותית של התקופה.

הנורמה הזאת של העדפת הג'ריב בלשון השירה מתבטאת בפיוטיו של סעדיה גאון בנטייה אחר צורות יחידאיות, ארכאיות, ואף קשות-להבנה, בלשון המקרא (זולאי 1964: יט-מ). התעניינותו במלים נדירות ויחידאיות במקרא באה לידי ביטוי גם

בחיבורו כתאב אלסבט'ין לפט'יה אלמפרדה (ספר שבעים המלים הבוודות) (אלוני 1948; קלאר 1954: 260-265; נצר 1983: 1-33).

6.4.2

קביעת ה"קאנון" של השירה הליטורגית (התפילה והפיוט)

הפעולה של קביעת הקאנון של השירה הערבית העתיקה, שנעשתה בחלקה ביוזמתם של המדקדקים ומאספי השירה העתיקה עצמם, ובחלקה ביוזמתם של הכליפים שהטילו עליהם את המלאכה, כללה את איסוף השירים, כינוסם בקבצים (דיואנים) לפי משוררים או שבטים, וכן עריכת אנתולוגיות שבהן קובצו השירים שנתפסו כדוגמאות המובהרות והמייצגות ביותר של השירה העתיקה (ר' אלאסד 1956: 134-184, 481-591).

כך נוצרו, כידוע, הקבצים אלמטלקאת (ר' Kister 1969), אלאצמעיאת, אלחפצ'ליאת. הקובץ אלחפצ'ליאת למשל, חובר בידי אלמפצ'ל, לפי אחת הגרסאות לפי בקשתו של הכליף אלמנצור (שלט בשנים 754-775), כדי שישמש חומר לימוד לבנו, אלמהדי. הוא נערך על פי נורמות קלאסיציסטיות מובהקות, שבלטה בהן העדפת השירים הקשים והנדירים, ומרובי הגריב:

אמר אבו עכרמה: אבו ג'עפר אלמנצור עבר ליד בנו אלמהדי כשזה דקלם לפני מורהו אלמפצ'ל את הקצידה של אלמסיב (משורר ג'אהילי) שתחילתה [...]. הוא עמד [בצד] כך שלא ירגישו בו, עד ששמע אותה עד תומה, ואחר כך הלך לאחת הלשכות שלו וציווה להביא את השניים. הוא סיפר לאלמפצ'ל על כך שעמד והקשיב לקצידה של אלמסיב ושהיא מצאה חן בעיניו, ואמר לו: לו פנית לשיירי המשוררים שנשאר משיריהם רק מעט (או שחיברו רק מעט שירים) וכחרת לתלמידך את המיטב שחיבר כל משורר, היה זה מעשה שראוי לעשותו. וכך עשה אלמפצ'ל. (אלקאלי 1965: 130-132. ור' נספח 2, קטע 14)

וכן:

ויש קבוצה מאנשי הלשון שנטטה לסגנון (מילולית: לדיבור) ה"כבד", אשר יש בו גריב (ביטויים נדירים) וחמאני (מוטיבים רעיוניים) גם יחד, כמו אבו עמר אבן אלעלאא, כ'לף אל'אחמר ואלאצמעי. יש בהם כאלה שבחרים מן השירה את החלק הנדיר והקשה שבה, כמו שיירי החפצ'ליאת שאלמפצ'ל בחר לאלמנצור; ואמרו שהוא בחר אותם בגלל שהיתה לו נטיה לסוג הזה. (אלבאקלאני, צקר 1981: 116. ור' נספח 2, קטע 15)

לפנינו, אם כן, פעולה של קביעת קאנון של שירה, שנעשתה בעידודם של השליטים, ובחלקה בתוקף רצונם המפורש. בפעולה זו היו מעודכים הרצון לשמר את מורשת השירה הערבית, שברובה נמסרה בעל־פה, וכן התפיסה, שהנורמות הפואטיות המתגלמות בה הן נורמות מופתיות, הראויות ללימוד ולחיקוי. נראה לי, שאיננו יכולים שלא להביא זאת בחשבון כמסגרת עקרונית של עיסוק בשירה, כשאנו מתבוננים בפעילותו של סעדיה גאון באיסוף התפילות והפיוטים בספרו ג'אמע אלצ'לואת ואלתסתאביח (קובץ התפילות והתשבחות), שנודע כסידור רב סעדיה גאון. יש בה כדי להסביר כמה שאלות שהתעוררו במחקר לגבי הסידור, כגון: מה הניע את סעדיה גאון לכתוב את הסידור? השערתו של גולדשמידט (גולדשמידט 1979: 419) שהסידור נכתב

לבקשת אחת הקהילות סותרת את דבריו המפורשים של סעדיה גאון בהקדמה, על יוזמתו האישית בעניין זה; אסף טוען שהסידור חובר עבור קהילות מצרים (דודזון 1970: 24), אך אינו מביא סימוכין לכך. שאלות אחדות: מדוע הסידור איננו נוקט במנהג אחד בתפילות (של בבל, או של ארץ־ישראל), אלא קובע לו בהן דרך משלו (והשווה Elbogen 1943: 256–257)? מדוע הכניס סעדיה גאון לסידור פיוטים קדומים וכן פיוטים משלו, אבל ויתר על פיוטים נפוצים רבים בני תקופתו (על פי הצהרתו המפורשת, דודזון 1970: 3)?

סעדיה גאון ראה עצמו כמנהיג העם היהודי בתקופתו וכמחנכו (ר' סעיף 6.1), ובמסגרת זו מצא לנכון לקבוע לעם את הקאנון של התפילה ביוזמתו האישית (ור' Elbogen 1943: 252). הרעיון לחבר סידור תפילות לא היה חדש, ואף לא זר לגמרי לספרות הרבנית. כשישים שנה קודם לכן חיבר רב עמדם גאון סורא סידור כתשובה לשאלה שנשלחה אליו מספרד. סעדיה גאון פנה אפוא לאופציה נתונה בספרות הרבנית. הוא מימש אותה באמצעות תפיסה שהמבנה העקרוני שלה היה שאול מן הספרות הערבית. בהקדמה לסידור מתאר סעדיה גאון כיצד הגיע למסקנה שיש ליצור קאנון כזה. הוא ראה שעל התפילות, כפי שהן נשמרות בקהילות ישראל השונות, עוברים תהליכים של שינויים, תוספות והשמטות, חלק מן התפילות נזנח, וחלק מאבד מצורתו המקורית. מצב זה הביא אותו לידי הכרה, שיש לקבוע נוסח קאנוני של התפילות (דודזון 1970: 3: יא). סעדיה גאון לא התכוון להנציח את המצב הקיים, כלומר לרשום כל נוסח תפילה, כל פיוט וכל מנהג הקיימים בקהילות השונות, אלא במפורש לקבוע נוסח קאנוני, וזאת על פי כמה אמות־מידה:

(א) הנוסח הקאנוני צריך לשחזר את התפילות בצורתן המקורית, הקדומה, כפי דבריו המפורשים:

פראית אן אג'מע פי הד'א אלכתאב אלצלואת ואלתסאביח ואלברך אלאצליה עלי היאתהא אלמתקדמה מא כאן מן קואעדהא קבל אלגלות ובעדהא פאג'ע'להא קאנונא.

וראיתי לאסוף בספר הזה את התפילות והתשבחות והברכות המקוריות, על פי צורתן הקדומה וכפי שהיו כלליהן לפני הגלות ואחרי כן, ולקבוע אותן כנוסח המוסמך. (דודזון 1970: 3: יא. שיניתי מתרגומו של יואל בעניינים שבהם נראה לי תרגומו בלתי מדויק).

הגירסאות המקומיות השונות הן בבחינת תוספת לגביו (ר' המשך דבריו, שם, יא). יש כאן הבעת כוונה לחזור לרובד העתיק של התפילות כאל הרובד המקורי, הנכון של המורשת הפולחנית של העם.

(ב) הפיוטים נבחרו להיכלל בסידור על סמך שיקולים ספרותיים, שנגזרו מן התפיסה הפואטית של סעדיה גאון. דוגמה להפעלת שיקולים כאלה נמצאת בקטע הבא:

וקד אלף באוי הד'ה אלפצול מא לא אחציה כת'רה מן אלתואליף פמנה מא הוא צחיח אלאלאפט' ואלמעאני ומנה מא הו פאסד אלג'מיע ומנה מא הו קליל אלולל ולכני אכ'תאר מן כל תואליף אלתקיעות אלתי ערפתהא קולא ליוסי בן יוסי ארי את'באתהא האהנא.

ועל הפרקים האלה נתחברו פזמונים שאיני יכול למנותם בגלל ריבויים, מהם נבונים (גם: שלמים ותואמים) כביטויים וברעיונות, ומהם נפסדים בכל, ומהם מעוטי השגיאות. אבל מכל פזמוני התקיעות שאני מכיר, הדיני בוחר בדברי יוסי בן יוסי, ואני רואה לרשום אותם כאן. (דודזון 1970: 3: רכה. תרגומי סוטה בעניינים של הדגש מתרגומו של יואל).

וכן:

וקד בינת אן ליס קצדי אן את'בת חזאנה ולולא אן הד'א אלפסוק עגי'ב אלצנעה לם ארסמה. וכבר הסברתי שאין כוונתי לרשום פייטנות (אולי עדיף: דברי חזנות), ולולא היה הפיוט הזה מופלא במלאכת החיבור שלו, לא רשמתי. (דודזון 1970: 3. רפט. גם כאן תרגומי סוטה בענייני הדגש מתרגומו של יואל)

בהתבטאויות אלה מובלעת נורמה פואטית בדבר שימוש נכון בכיטויים וברעיונות (צמד מונחים מתורת השירה והפרשנות הערבית), וההתאמה הרצויה ביניהם; נושאים, שסעדיה גאון רצה להדריך בהם את המשוררים (הפייטנים) בספר האגרון. כן מתגלה כאן אמת-מידה של ההערכה האמנותית בבחירת הפיוטים.⁵ משיקולים ספרותיים מן הנוסח הזה מעדיף סעדיה גאון ככל הנראה להביא בסידור, לבד מן הפיוטים הקדומים, מפיוטיו הוא, ולא דווקא מפיוטיהם של פייטנים אחרים.

(ג) בבחירת הפיוטים קבעה גם התפיסה הקלאסיציסטית של סעדיה גאון, שהוזכרה. הוא מביא בסידור מפיוטי הפייטנים הקדומים (יוסי בן יוסי), ומתעלם מהפייטנות המאוחרת יותר, ובת דורו. הוא מצייין את קיומה של יצירה פייטנית מרובת כמות בקהילות השונות, אך קורא לה (בנימת זלזול?) חזאנה בסדרו (עמ' רנא, רפט.). אם נצרף ביחד את הרצון לשמר ולשחזר את הרובד הקדום והמקורי של התפילה, את בחירת הפיוטים על פי שיקולים פואטיים ואת העדפת הפייטנות הקדומה על הפייטנות בת הדור – תעמוד לנגד עינינו התפיסה הבסיסית שהנחתה את מדיניות העיסוק בשירה הערבית העתיקה במאה השמינית ובראשית המאה התשיעית. די אם נחליף את המלים "תפילה" ו"פייטנות" ב"שירה" – וההקבלה תיראה בבירור. בשום פנים אין הכוונה לטעון כאן שסעדיה גאון הושפע מן האנתולוגיות של השירה הערבית בעריכת הסידור שלו, ושהסידור הוא כעין אנתולוגיה של שירה עברית.⁶ ודאי שאין הדבר כך – המבנה של הסידור, והדגשת הצד ההלכתי והפולחני בו מפריכים זאת מכל וכל. הכוונה היתה להראות, שהיוזמה לעריכת הסידור והתפיסה הכללית שהנחתה את עריכתו עמדו בסימנה של תבנית ערבית. לנגד עיניו עמדו התפילה והפיוט; הוא לא חשב על שירה אחרת ולו מפני שלא היתה נתונה אופציה אחרת של שירה בספרות הרבנית. על החומרים האלה, התפילה והפיוט, הנתונים בספרות הרבנית, הוא הרכיב את הפונקציות החדשות, השאולות מן הערבית.

⁵ אין הכוונה לטעון שהשיקולים הספרותיים היו השיקולים הבלעדיים בעריכת הסידור. לפני סעדיה גאון עמדו גם שיקולים אחרים, כגון מידת הפופולאריות של פיוט מסוים ותפוצתו בקרב העם (דודזון 1970: יא, רנא).

⁶ קשה לקבל את הצעתו של אלבוגן (Elbogen 1943: 252), שעריכת הסידור הושפעה מספרות הפקה (הלכה) הערבית בעדאק. החלוקה השיטתית לנושאים אופיינית לכל כתיבתו של סעדיה גאון, בכל התחומים שבהם כתב, ולכן אין זה נכון להניח, רק בגלל הזימיון בנושא (קביעת הלכות, במקרה של הסדור, הלכות בנושא התפילה), שדווקא בתחום אחד הוא הושפע מסוג ספרותי ספציפי בספרות הערבית. סעדיה גאון שאל מן הספרות הערבית דגמי כתיבה עקרוניים ותפיסות כלליות, ולא דווקא דגמי כתיבה ספציפיים, האופייניים לסוג ספרותי מסוים, זה או אחר.

6.4.3

פועלו של סעדיה גאון בתחום הפיוט
טבוע בחותמם של דגמים ערביים

לסיכום פועלו של סעדיה גאון בתחום השירה כסוג ספרותי אחד מתוך מכלול הסוגים הספרותיים שהוא העמיד נציין, ששלוש פעילויותיו בתחום השירה הליטורגית טבועות כולן בחותמם של דגמים ספרותיים ערביים: חיבור הפיוטים מונחה על-ידי נורמות פואטיות השאלות מן הערבית, ו"מורכבות" על שירת הקודש; המודעות לניסוח הנורמות הפואטיות וכללי מלאכת השירה, אם בחיבור מיוחד ואם בהערות פזורות, היתה מפותחת ומקובלת בספרות הערבית (יש לזכור שחרף קיומה של מסורת ותיקה ומבוססת של פיוט בספרות הרבנית, אין לנו אף ניסוח של כללי הפואטיקה שלה לפני סעדיה גאון); ועריכת קובץ התפילות (הסידור) מונחית גם היא על ידי תפיסה ספרותית ערבית כפי שתואר כאן במפורט.

יש להדגיש, שהדגמים הערביים שעיצבו הן את התפיסה הפואטית של סעדיה גאון בחיבור פיוטיו, והן את העקרונות שעמדו ברקע קביעת הקאנון של השירה הליטורגית הערבית, הם דגמים מיושנים, אפיגוניים, בספרות הערבית בתקופה זו: הם כבר אינם דגמים יצרניים מרכזיים מזה כמה שנה, אך שומרים עדיין על מעמד יוקרתי וגבוה בתודעה הספרותית של בני התקופה.

6.5

הצגת דגם הכתיבה של החיבור במעמד רשמי

תחום נוסף שבו מילא סעדיה גאון תפקיד פעיל בהעברת דגמים ספרותיים מן הספרות הערבית אל הספרות הרבנית (בתיווכה של הספרות הקראית), הוא תחום דגמי הכתיבה. סעדיה גאון היה האחראי לשינוי המעמד הלא-רשמי של מוסד היצירה-שבכתב בספרות הרבנית. כפי שכבר תואר בעבודה זו (בסעיפים 3.1.2, 4.4), בספרות הרבנית שלפני סעדיה גאון היה לחיבור ולמסירה שבעל-פה עדיין מעמד דומיננטי, סמכותי, ובמידה רבה גם מעמד רשמי בלעדי, וכתוצאה מכך כמעט ולא התפתחו דגמי כתיבה במערכת הרבנית. אותם דגמי כתיבה שנעשה בהם שימוש, היו דגמים לא-רשמיים. הטקסטים הכתובים של הספרות הרבנית מן התקופה שלפני כניסת

⁷ לאחרונה התפרסמו שני מאמרים של י. טובי (טובי 1983; 1984) על תורת השיר של סעדיה גאון. המסקנה העקרונית המוצגת בהם מנוסחת בלשונו של טובי כך: "נטל רס"ג מן הספרות הערבית את הקנקן של הפואטיקה ומילא אותו בתכנים יהודיים מובהקים, מתוך שהחומר המשמש לו לדיון הוא השירה העברית" (טובי 1984: 53). אף שאני מסכימה עם המסקנה העקרונית הזאת, והיא עולה בקנה אחד עם תפיסתי המוצגת בפרק זה, אינני יכולה שלא להסתייג מן הדרך שבה מנסה טובי להוכיח אותה. נראה שטובי שואב את ידיעותיו ותפיסותיו בכל הקשור לפואטיקה הערבית לא מהספרות הערבית עצמה, אלא מכלי שני, מסיכומים המציגים תמונה סלקטיבית, ולא בהכרח היסטורית, שלה (בעיקר 1975 Cantarino). כתוצאה מכך תפיסתו את הפואטיקה הערבית איננה מדויקת, ומציגה בפני הקורא שאיננו בקיא בה תיאור פשטני שלה. לכך יש השלכות על מסקנותיו לגבי הקשר בין תורתו של סעדיה גאון ובין עניינים ספציפיים בפואטיקה הערבית.

הדגמים של סעדיה גאון משמרים יפה את המצב הזה: החיבורים (המעטים ביחס) נראים כרשימות-לזיכרון, או כטיטות לטקסט שנמסר באופן רשמי בעל־פה, ואופן עריכת האינפורמציה בהם מעיד על כך. הם לא נועדו לשימוש ציבורי, לקהל, אלא לשימוש אישי (של כותב אחד או יותר), כאמצעי עזר ליצירת טקסט אחר, שהוא הטקסט הרשמי. גם בתחום החשוב ביותר בספרות הרבנית, תחום ההלכה, תפקד דגם כתיבה לא־רשמי. תשובות הגאונים ערוכות בדגם הכתיבה של המכתב, המייצג במבנהו ובתכונותיו הספרותיות והסגנוניות את הכתיבה המזדמנת, תלוית־הנסיבות (ר' סעיפים 3.1.3, 3.1.4). רק כדגם לא־רשמי הוא יכול היה להתקבל לתוך החלק הקאנוני של הספרות הרבנית, ולמלא את התפקיד החיוני שמילא, בכך ששימש כלי ביטוי והפצה להלכה, תוך עקיפת נורמות החיבור והמסירה בעל־פה השליטות בו. יש להדגיש, שדגם המסירה בעל־פה היה שליט בספרות הרבנית הקאנונית; בספרות הרבנית הלא־קאנונית היתה מקובלת המסירה בכתיב, כפי שאפשר להיווכח מהכמות הגדולה של שמות החיבורים בתחום ספרות הנסתר שהגיעו לידינו (חלקם הגדול דרך התייעוד בספרות הקראית).

סעדיה גאון הקנה למוסד היצירה שבכתב מעמד רשמי, בכך שהכניס לספרות הרבנית הקאנונית דגם כתיבה חדש – הדגם של החיבור. החיבור היה ערוך, במבנהו ובתכונותיו הספרותיות, ליצג כתיבה רשמית, על־נסיבתית, הפונה באופן גלוי לקהל של קוראים. החיבור כדגם כתיבה במעמד רשמי היה כלי הביטוי המרכזי של הקראים (ר' סעיפים 4.2, 4.3, 4.4), ושימש להם, בבניית המערכת הספרותית שלהם, כאלטרנאטיבה לדגמים הרבניים. ואומנם, סעדיה גאון ניצל את האלטרנאטיבה הזאת שהעמידו הקראים. הוא הפך את החיבור לדגם הכתיבה המובהק שלו בכל תחומי כתיבתו, ובכך ניתק אותו מן הזיהוי הקראי שדבק בו, והכשירו לשימוש בספרות הרבנית. הקליטה המהירה של דגם החיבור בספרות הרבנית למן סעדיה גאון ואילך רק מעידה עד כמה היה צורך בדגם כזה, וגם על מידת המוכנות לקליטתו.

דגם החיבור עצמו תואר כבר בפרק ד' בסעיפים 4.2.2, 4.4. תכונותיו העיקריות: נושא המוגדר בדרך כלל בשם החיבור, מבנה שיטתי הכולל חלוקה לפרקים ולעניינים, הקדמה מתודולוגית בראש החיבור, כתיבה בגוף ראשון ושיוך החיבור למתברו – מיוצגות בכתיבתו של סעדיה גאון כמו בכתיבתם של הקראים, אבל אולי בכתיבתו הן בולטות יותר. במחקר, על כל פנים, צוינו זה מכבר תכונות אלו כמאפיינות את כתיבתו של סעדיה גאון (ר' למשל 115–113: Neuman 1942/43), אלא שבדרך כלל נטו לראות בהן תכונות כתיבה אישיות של סעדיה גאון, ולא חלק מדגם המשמש אותו ואת הקראים כאחד, והשאול במבנהו העקרונות, מן הספרות הערבית (ר' סעיף 4.8).

6.6

הצגת דגמי כתיבה חדשים, בעברית ובערבית

לבד מדגם הכתיבה של החיבור בעל המעמד הרשמי, הכניס סעדיה גאון לספרות הרבנית גם דגמי כתיבה ספציפיים, הן בעברית והן בערבית. הוא העמיד דגמי כתיבה אחרים, בעיקר בתחום הכתיבה בעברית, אך לא כולם התקבלו, בסופו של דבר, והפכו

לדגמים פעילים (יצרניים). אבל תרומתו הגדולה היתה בעצם הצגתם, שכן הוא העמיד רפרטואר גדול של אופציות לכתיבה בפני הספרות היהודית, ובכך נתן בידי הדורות הבאים את אפשרות הבחירה ביניהן.

בחלוקת התפקידים בין הלשונות התקימה בכתיבתו החלוקה שתוארה בסעיף 2.3.3: הערבית שימשה לצרכים קומוניקטיביים בלבד, וסעדיה גאון כתב בה פרוזה עיונית, בכל התחומים שהעסיקו אותו; ואילו העברית שמשה בראש ובראשונה לצרכים ספרותיים-אסתטיים, והוא כתב בה שירה, ופרוזה שרצה לשוות לה אופי חגיגי ומקושט.

6.6.1

דגמי הכתיבה בערבית

בתחום הכתיבה בערבית כבר עמדו לרשותו של סעדיה גאון דגמים מוכנים: הוא יכול היה לשאול דגמי כתיבה באופן ישיר מתוך הספרות הערבית, אבל עמדו לרשותו גם העיבודים הקראיים של דגמים ערביים שהתפתחו בתקופתו, ואולי קצת קודם לכן, וכבר שימשו את הקראים. הדימיון בין כתיבתו של סעדיה גאון ובין כתיבתם של הקראים מראה, שהוא אכן ניצל את הדגמים הקראיים, אבל פיתח ושכלל אותם על פי צרכיו. קשה לקבוע אם אומנם הלך בעקבות הדגמים הערביים יותר מן הקראים, כיוון שרוב חיבורי הקראים ששרדו לנו, ושמהם למדנו על הדגמים הקראיים, מקורם בחוגי הקראים הארץ-ישראליים. ואילו מחוגי הקראים הבבליים שרד רק חלק מכתביו של אלרקסאני, ומה ששרד מלמד אותנו, שדווקא הקראים הבבליים (אולי מוטב, הבגדאדיים) היו קרובים בתפיסתם ובכתיבתם לתרבות הערבית הרבה יותר מאשר קראי ארץ-ישראל (ר' סעיף 1.4.2). על כל פנים, בתחום הכתיבה הערבית הכניס סעדיה גאון את הדגם ה"ערבי" בפרשנות המקרא, שהיה נהוג גם אצל הקראים (סעיף 4.6.5), ובכך סייע אולי להתחזקות השימוש בדגם זה ולדחיקת דגם הפשר בפרשנות המקרא מן הספרות היהודית (ר' סעיף 4.6.6). בכתיבתו ההלכתית של סעדיה גאון יש לציין את החיבורים המונוגרפיים, הכתובים על פי הדגם הערבי של חיבור עיוני, לצידן של ה"תשובות" המסורתיות.

6.6.2

דגמי הכתיבה בערבית

בתחום הכתיבה בעברית, לעומת זאת, היה המצב שונה. תפיסת "הלשון הצחה" שהורכבה על העברית, ובמיוחד על העברית המקראית, הציבה לה משימות ספרותיות חדשות, אבל היו מעט מאד דגמי כתיבה מוכנים וזמינים למלא את המשימות האלה. מלבד הפיוט, הדגם הזמין היחיד היה דגם הכתיבה של ההשגות, שהתפתח אצל הקראים, או בחוגים לא-אורתודוקסיים אחרים (ר' השגותיו של חיוי הבלכי). המצב הזה מסביר במידה רבה את אופי פעילותו הספרותית של סעדיה גאון בתחום הכתיבה בעברית. שכן, סעדיה גאון מציג דגמי כתיבה בעברית מגוונים כל כך, עד שאפילו

בתחום סוג ספרותי אחד, כמעט שאין אצלו שני טקסטים דומים: למשל, בהשגותיו, באיגרותיו, וגם בפיוטיו, כל טקסט מציג, כביכול, דגם כתיבה חדש, ומתעורר הרושם, שסעדיה גאון עסק הרבה – ובמודע – ב"תרגילים ספרותיים": הוא מנסה דגמי כתיבה שונים, ורוצה להעמיד לפני הסופר העברי הפוטנציאלי דוגמאות כתיבה אחדות (השווה לגבי הפיוט פליישר 1975: 321; 1984 א: 193–194), שיוכלו לשמש לצרכים שונים, או אפילו לאותו צורך עצמו. הוא ניסה את כוחו הן בבניית דגמי כתיבה של פרוזה, והן בבניית דגמי כתיבה של שירה, אבל כתיבתו איננה מתחשבת בהבחנות המסורתיות בין השתיים. נראה כאילו סעדיה גאון ביטל את החלוקה שהתבססה במסורת של תבניות ספרותיות (פרוזודיות, סגנוניות, רטוריות וכיו"ב) של שירה ושל פרוזה, "טרף" אותן יחד, והעמידן שנית לרשות הספרות כמאגר חדש ונקי משיוכים קודמים. מתוך המאגר ה"חדש" הזה שהעמיד, הוא בחר לו פריטים כרצונו, וארגן אותם בצירופים חדשים. כך אפשר לגלות, שכמעט כל התבניות, או הפריטים, שבהם השתמש, כבד נמצאו במסורות הספרותיות שהיו קיימות לפניו: צורות הסטרופיקה, האקרוסטיכון, תבניות החריזה (למן המורכבות ביותר ועד הויתור המוחלט עליה), רמות הסגנון השונות, המוטיבים התמאטיים ועוד. אבל השימוש שעשה סעדיה גאון בכל אלה איננו תמיד השימוש המסורתי. למשל, הוא שיבץ בהקדמה לספר האגרון הכתובה בסגנון מקראי נמלץ, בחלוקה לפסוקים ובציון הניקוד והטעמים – חידוש שלו! – את האקרוסטיכון של שמו, ולעומת זאת נמנע מליחס לעצמו חלק מפיוטיו, וחתם בהם באקרוסטיכון בשמות אחרים (פליישר 1977: 247, המפנה להברמן 1972: 261–266; פליישר 1984 א: 193–194, 254, 295). הנורמה הרבנית היתה הפוכה: על פי הנוהג הרבני חיבורי הפרוזה היו אנונימיים, או יוחסו לדמויות סמכותיות, ואילו הפיוטים נחתמו בשמות מחבריהם. (אבל ר' פליישר 1984 א: 197, הע' 35). דוגמאות נוספות: חיבורי ההשגות העבריות שלו (ההשגה נגד חיוי, אשא משלי) נערכו כשירים: במבנה סטרופי, בתבניות אקרוסטיכונים אלפבתיים וחרזיה מסובכים ובסגנון נמלץ; לחלק מן הטקסטים הליטורגיים שלו הוא המציא שפה מלאכותית, המשתמשת במאגר המלים והצורות הדקדוקיות המקראי בדרכים פרטיות, ולכן היא מובנת עוד פחות משפת הפייטנים הלמדנית, אבל לצורך תפילה אישית יצר סגנון של פרוזה עברית פשוטה ומובנת, נקיה ממליצות ומקישוטים פרוזודיים (לתיאור דרכו בפיוט ר' זולאי 1964; פליישר 1975: 285–288, 316–321, 329–324; 1984 א: לפי המפתח).

סעדיה גאון הציג בכתיבה העברית הרבנית דגמים חדשים של חיבורי פרוזה, אגרות "ממלכתיות" (על כך בהמשך, סעיף 6.6.2.2), השגות ושירה ליטורגית. בשני התחומים האחרונים, שבהם היו לפניו דגמים ממוסדים, אם פחות ואם יותר, הוא התייחס אל דגמים אלה כאל מסגרות מוכנות, והוא קיבל אותן ופעל בתוכן: כך בתחום ההשגות, שבו היו לפניו הדוגמאות של ההשגות הקראיות; אי אפשר להבין את דרכו בכתיבת ההשגות אם אין מביאים בחשבון את ההשגות הקראיות, ואת העובדה שהשגותיו של סעדיה גאון נכתבו כתגובה לחרותית להן, על דרך העיקרון הספרותי הערבי של המעארצה. כך גם בתחום השירה הליטורגית: כל חידושו בתחום השירה הזאת נעשו במסגרתם של הסוגים הספרותיים הליטורגיים הממוסדים, תוך "מתיחת גבולותיהם" על פי עקרון המעארצה (פליישר 1984 א: 260, 194–196, 321–323). דוגמה נוספת לחידוש בתוך הגבולות: שם, 296–299). אפילו לשתי בקשותיו כבר היה

תקדים של ניסי אלנהרואני (פליישר 1975: 317). הוא החיל את התפיסות הספרותיות החדשות השאולות מן הערבית, על מוסדות השירה הקיימים, וניסה לישם אותן באופן מעשי בתוך המוסדות האלה, מבלי לחרוג מהם.

6.6.2.1 דגם פרוזה המבוסס על המקרא. לעומת תחום ההשגות והשירה הליטורגית, הדי בתחום כתיבת חיבורי הפרוזה בעברית לא היו לסעדיה גאון מסגרות מוכנות, ולכן בולט כאן נסיונו ליצור דגם כתיבה שכולו חדש, המבוסס על המקרא. לכתיבת פרוזה עניינית היה, כאמור, לסעדיה גאון דגם כתיבה מוכן בספרי העיון הערביים (בפילוסופיה, בכלאם, בדקדוק, בפואטיקה, בפרשנות הקוראן וכדומה), ובכתיבה הקראית, והוא אמנם השתמש בו. דגם הפרוזה העברית לא התכוון להתחרות בדגם הכתיבה בערבית, אלא היה מיועד לצרכים אחרים – לצורכי כתיבה חגיגית. בספרות הערבית יועדה לכתיבה החגיגית הפרוזה הכתובה במליצות של השפה הספרותית הקלאסית, החרוזה לעיתים. בה כתבו איגרות וחיבורים ממלכתיים ורשמיים, גאומים, הקדמות לספרים, וכל טקסט של פרוזה שרצו לשוות לו אופי חגיגי ומקושט. סעדיה גאון העתיק את הפונקציה הזאת, של שימוש ברובד ובסגנון מיוחדים של השפה לכתיבה חגיגית, והרכיב אותה על השפה והסגנון של המקרא.

את הפניה ללשון המקרא כדי שתשמש לצורך זה קבעה בודאי בראש ובראשונה העובדה, שזו היתה האופציה הפנויה היחידה בעברית (לשון החכמים היתה תפוסה לצרכים אחרים), אבל מלבדה היתה מעורבת בהחלטה זאת גם תפיסת הפצאחה (צחות) של הלשון, השאולה מן הערבית. התפיסה הערבית של צחות הלשון כללה שתי טענות: (א) ללשון הערבית יש תכונות פואטיות, רטוריות ואסתטיות מיוחדות, ובהן היא מצטיינת על פני שפות אחרות. (ב) התגלמותן המוצלחת ביותר של התכונות האלה נמצאת בלשונם של הערבים הבדואים, כי הם משמדי הלשון הערבית המקורית שלא הושחתה על-ידי השפעות זרות, השפה שבה התחברו השירה הערבית העתיקה והקוראן (וד' על כך סעיפים 4.1.3, 5.2.3). את התפיסה הזאת, בדבר תכונותיה המיוחדות של השפה ה"מקורית", הנשמרת ברובד אחד של הלשון, העביר סעדיה גאון לעברית. היא עומדת בבסיסן של ההתבטאויות שלו ביחס ללשון העברית בטפר האגרון ובטפר הגלוי. הוא מדבר על כך שהעברית הנכונה, הצחה, נשתכחה במרוצת הגלות בגלל השימוש בלשונות זרות, ויש צורך לחזור וללמוד אותה. בהקדמה העברית לטפר האגרון הוא אומר: "ותלט עלגתם (של הגויים) על-שפר אמרינו ולא-נכון כן" (אלוני 1969: 158): בהקדמה הערבית לטפר הגלוי הניסוח הוא מפורש יותר:

אלאול מנהא תעלים אלאמה פציה כלאם אלעבראני לאני ראתה[א] מד' גלבת עליה אללה אלערביה ואלנבטיה בל אלדני מנהמא אנסויה לגתהא אלפציהה וכלאמה אלבדיע. (Malter 1912: 498)

הראשון שבהם, ללמד את האומה את צחות הלשון העברית. כי ראיתי, שמאו שגברו על האומה הלשונות הערבית והארמית, יתר על כן, הרבדים הנמוכים שבהן, הן השכיחו ממנה את לשונה הצחה ואת דיבורה הנמלי.

יש כאן הבעת רצון לחזור לשפה העברית במצבה המקורי, הטהור, שבו ניכרו בכירור תכונות הפצאחה שלה. אלא שבעוד שלגבי הלשון הערבית המצב היה כזה, שאפשר היה להציג קבוצה מסוימת של דוברי ערבית כמשמרת את השפה ה"מקורית",

הרי לגבי העברית, שלא היתה שפה חיה, לא ראה סעדיה גאון לפניו ככל הנראה קבוצת דוברים שיכלה להיתפס כמשמרת העברית המקורית (אבל השווה תפקידה של טבריה, סעיף 5.2.4). התפקיד של "מייצג השפה המקורית" הוסט, אם כן, על ידו מתחום המציאות הלשונית אל תחום הספרות, אל הטקסטים; והמקרא, שהיתה לו מסורה, ששימרה את צורתו "המקורית", ושלא היה לו (כפי שתואר בראשית הפרק) תפקיד ספרותי פעיל בספרות הרבנית והיה לכן "פנוי", החל להיתפס בידי סעדיה גאון כמשמר השפה העברית המקורית והצחה, על תכונותיה הספרותיות והסגנוניות המעולות.

בספרות הערבית עמדו לרשות הכותב דגמים ספרותיים אחדים שבהם באה לידי ביטוי "השפה הצחה": השירה, הפרוזה של הבדווים צחי-הלשון (פצחא'א אלאטרבא), והקוראן. הקוראן אומנם לא היה דגם ספרותי פעיל, אלא נשמר לו מעמד של דוגמה מופתית באמצעות אידיאולוגית האטנ'א, שאסרה בצורה מפורשת לחקות אותו; אבל עדיין עמדו לרשות הכותב השירה, והפרוזה של הבדווים, כמקורות לדגמים ספרותיים פעילים. לסעדיה גאון, לעומת זאת, היה המקרא המקור היחיד על פיו אפשר היה ללמוד את תכונות הפצאחה, הלשוניות והספרותיות, של הלשון העברית ה"נכונה". לכן הוא הפך בשבילו לא רק לדוגמה מופתית, שיש להעריצה, לפצאחה העברית, אלא גם לדגם מעשי לחיבור טקסטים על פיו (ר' זולאי 1964: יט; פליישר 1984 א: 479).

ה"גילוי" של המקרא כמופת ספרותי ולשוני והפיכתו למקור לבניית דגמים ספרותיים היה בראש ובראשונה תוצאה של הרכבת הפונקציה של "צחות הלשון" על המציאות הספרותית היהודית, ולא של התמודדות כלשהי עם מעמדו של הקוראן בספרות הערבית. ברצוני להדגיש עניין זה היטב, כיוון שנהוג במחקר להסביר את ההתעניינות במקרא שהחלה עם סעדיה גאון ונמשכה בספרד, כ"תשובה" היהודית להערצת הקוראן ולמעמדו העליון בספרות הערבית (ר' למשל שירמן 1961: כח; אלוני 1979 ב: 186; פגיס 1976: 56). אף אם מופיעה טענה כזו בהצהרות בנות הזמן (כפי שמביא פגיס, שם), הרי היא חלק מן "האידיאולוגיה המוצהרת", ואי אפשר לנתק אותה מהקשרה ההיסטורי ולהפוך אותה להסבר של התופעה. לקוראן לא היה חלק בתהליך זה; חרף מעמדו העליון בספרות הערבית, הוא לא היווה מקור לדגמים ספרותיים, כפי שתואר, ולכן אין זה נכון לתאר, שהיתה זו הפונקציה שלו בספרות הערבית שהועברה לספרות העברית, והורכבה על המקרא. שכן הפונקציה שהתבססה למקרא בתקופה זו היתה להיות מאגר פוטנציאלי וזמין לצורות ביטוי חדשות בעברית – פונקציה שמעולם לא נקשרה בקוראן בספרות הערבית.

סעדיה גאון הופך, אם כן, את המקרא לדגם ספרותי לתיבת פרוזה עברית: הוא כותב בסגנון המשתדל לחקות את הסגנון המקראי, מחלק את הטקסט לפסוקים בנוסח החלוקה במקרא, ומציין את הניקוד ואת הטעמים. הוא בוחר לכתוב בדגם זה טקסטים שהוא רוצה לשוות להם אופי מפואר – ההקדמה לספר האגרון, שהיא גם מקושטת כדרך ההקדמות הערביות, וגם מיועדת להדגים "צחות הלשון" שלשמה נכתב ספר האגרון; ספר המועדים וספר הגלוי, המיועדים להנציח בצורה חגיגית אירועים מיוחדים בתולדות העם (או בתולדותיו הוא, במקרה של ספר הגלוי), בנוסח ה"מגילות" ההיסטוריות (ר' הרכבי 1892: קנא-קנג; מלאכי 1971: 22-23). הפיכתו של המקרא לדגם ספרותי בצורה הזאת לא היה מעשה "מוכן", או "טבעי",

כלל ועיקר. בתודעתו של הציבור היהודי נקבעו הסגנון המקראי, ובמיוחד הסימנים החיצוניים – החלוקה לפסוקים, הניקוד והטעמים – כסימנים המציינים את קדושתו של המקרא, והמבדילים אותו מכל טקסט אחר, הנעדר מעמד של קדושה. לעשות בטקסט רגיל שימוש בסימני הקדושה של הטקסט המקראי היה מעשה, שהיו לו כל הסיכויים שיתפס כמעשה של חילול הקודש. סעדיה גאון רצה להפקיע את משמעות הקדושה מן הסימנים האלה, ולהופכם לסימנים המציינים "טקסט ספרותי הכתוב על פי כללי צחות-הלשון", כפי שהמקרא מדגים אותם.⁸ כדי להראות שהאפשרות לכתוב כך קיימת בספרות היהודית, הוא מביא בהקדמה לספר הגלוי דוגמאות אחדות לחיבורים הכתובים עברית (במקרה אחד, ארמית), מחולקים לפסוקים ומסומנים בטעמים, שאינם חלק מכתבי הקודש (ספר בן סירא, ספר של בן עיראי, מגילת בני חשמונאי, חיבור של אנשי קירואן וספר המועדים שלו עצמו). אבל הדוגמאות שהביא היו שוליות בספרות היהודית (ר' סעיף 5.1.3) ובתודעת הציבור אי אפשר היה לנתק בקלות את הסימנים האלה ממשמעות הקדושה שנילוותה להם. הביקורת שבה נתקל ספר הגלוי מעידה על כך בבירור: סעדיה גאון הואשם שבכך שהוא מחקה את המקרא הוא (א) מתיימר להיות נביא (וזה, כמובן, חילול קודש), (ב) מעורר בלב העם ספקות לגבי קדושת המקרא כי הוא מציג אותו כחיבור אנושי, ולא אלוהי (הרכבי 1892: קסא-קסז). תשובתו של סעדיה גאון לטענות אלו ולאחרות שהועלו נגדו לגבי ספר הגלוי היתה, שמבקרו הם "בורים" שאינם בקיאים הן במלאכת הכתיבה ובחוקיה (שם, קסג-קסה, קסט), והן בשימושי הלשון במקרא (שם, קסה). הוא ניסה להגן בכך על דגם הכתיבה הגזור מן המקרא שלו ולהציגו כדגם נייטרלי, שדבר אין לו עם קדושת המקרא. אבל הדימיון בינו ובין הטקסט המקראי היה גלוי ורב מדי מכדי שהוא יוכל להתפס כדגם ספרותי עצמאי ולא כחיקוי האסור מטעמים דתיים. הוא לא התקבל במערכת הספרותית כדגם מרכזי, מעבר לכתביהו של סעדיה גאון (אם כי התקיים כדגם שולי, כגון בחגילת עובדיה הגר. ר' מלאכי 1971: 29-31). אבל גם אם לא התקבל, הרי בעצם הופעתו סייע להעלאת האופציה המקראית בספרות הרבנית, והמקרא הפך – אומנם בדרכים אחרות מאלה שהציע סעדיה גאון – למאגר העיקרי של החומרים הלשוניים והספרותיים שתפקדו בחידוש פניה של הספרות הרבנית למן ימי סעדיה גאון ואילך.

6.6.2.2 דגם ה"איגרת הממלכתית". לדגמי הכתיבה בפרוזה העברית של סעדיה גאון מן הראוי להוסיף את דגם האיגרת הרשמית והחגיגית, שדוגמאותיה המייצגות הן איגרותיו לקהילות מצרים, לאחר שהתמנה לגאון ישיבת סורא (דוול 1923; אברמסון 1965: 34-40). הן שונות מאיגרות הגאונים בכך שנכתבו ביוזמתו של סעדיה גאון, ולא כתשובה לשאלה כלשהי, אבל גם לא מתוך עמדה נחותה ומתחנת, כמו איגרתו של אהרון בן סרג'אדו(?) לחסדאי אבן שפרוט (Cowley 1906). אציין לגביהן רק שהן משקפות את תפיסתו של סעדיה גאון לגבי תפקידיו כמנהיג דתי של העם היהודי, ויש

⁸ בכך תפיסתו שונה לגמרי מתפיסת הקראים, שהאמינו שהתורה ניתנה למשה בסיני כשהיא "תמימה", כלומר כוללת סימני ניקוד וטעמים (ר' קלאר 1954: 295-300). סימני הניקוד והטעמים הם לפיכך קדושים כמו הטקסט עצמו. דומה שתפיסה ספרותית כמו זו של סעדיה גאון לא היתה יכולה להיווצר במסגרת השקפה כזו, אלא רק במסגרת השקפה המפרידה בין הטקסט המקראי עצמו, ובין סימני הניקוד והטעמים, כמו ההשקפה הרבנית.

בהן (בודאי בזו שפירסם רוול) ניסיון ליצור דגם של איגרת רשמית וחגיגית שבה מוסר המנהיג את דברו לקהל נתיניו, כתחליף לנאום שבעל־פה. רק במסגרת זו, כמדומה, אפשר להבין את הנוסחאות של ה"אזהרות ותוכחות" המופנות ל"בני ישראל", והמנוסחות בצורה חגיגית, המטשטשת במידה רבה את המסר הקונקרטי שלהן (ור' גם סעיף 2.3.3). על כך שאיגרות ממלכתיות ערביות שנועדו להודיע על אירועים חשובים, כמו כיבושים וכיו"ב, כללו גם פונקציה של "אזהרות ותוכחות" ראה אלעסכרי, אלבג'אוי 1971: 196–197.

6.7

סיכום

סעדיה גאון העמיד לפני הספרות הרבנית תפיסה ספרותית חדשה, העושה שימוש באופציות שהיו קיימות ברפרטואר הספרותי הערבי, ודרכים מגוונות למימושה: רפרטואר חדש של סוגים ספרותיים, לרבות העיקרון המארגן אותו, אידיאלוגיות ספרותיות, דגמי כתיבה שונים, ומאגר מחדש של פריטים ותבניות ספרותיות. בתחומים שבהם היו לפניו דגמים חדשים שכבר הוכנו בספרות הקראית, אימץ אותם בשלמותם (כמו במקרה של פרשנות המקרא, או ההשגות), והעבירם לתוך הספרות הרבנית: בתחומים שבהם לא היו לפניו דגמים חדשים מעובדים ומוכנים, הוא התייחס אל דגמים הקיימים כבר בספרות הרבנית כאל מסגרות נתונות, ורק ארגן את הפריטים בתוכם, תוך שהוא מרכיב עליהם פונקציות חדשות, השאלות מן הספרות הערבית (כמו במקרה של הפיוט), או שהמציא דגם חדש (כמו במקרה של הפרוזה העברית). נוכל לקבל מושג מה מתוך האופציות החדשות שהעמיד התקבל והתאזרח בספרות הרבנית ומה נדחה, אם נתבונן באחת התבניות המרכזיות – אם לא החשובה ביותר – שהוא העלה: תפיסת המקרא כ"לשון צחות", והאופציות המעשיות שהציע לשם מימושה. נוכל לראות, שהתפיסה העקרונית אכן התקבלה בספרות הרבנית, והפכה להיות הכוח המניע בארגוניה מחדש של הספרות הרבנית ובהתחדשותה העצומה בתקופת ספרד. ואולם שתי דרכי הביצוע שבהן בחר סעדיה גאון לממש את התפיסה הזאת – הן דגם הכתיבה "בנוסח המקרא" (כמו בספר הגלוי, ספר המועדים, האגרון), והן היצירה המלאכותית של לשון שירה "קלאסית" ו"ארכאית" (כמו בפיוטים שכתב) – שתיהן נדחו בסופו של דבר בספרות הרבנית, ולא הפכו לדגמים יצרניים בטווח הארוך. האופציה המקראית אמנם התממשה בספרות העברית, הן בשירה והן בפרוזה, אבל בדרכים אחרות מאלו שהציע סעדיה גאון (לניסוח במערכת מושגים שונה השווה פליישר 1984 א: 479). לעומת זאת דגמי הכתיבה הערביים שהציג סעדיה גאון התקבלו למן הרגע הראשון, ומילאו את התפקיד המרכזי בבנייתה של המערכת הספרותית הרבנית החדשה, ובהתמלאותה על פי עקרונות־ארגון ערביים, שגם הם נשאלו על ידיו, בתיווך הספרות הקראית, מן הספרות הערבית.

סיכום

חיבור זה עוסק במהלכים הראשונים של המגע של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במזרח, בעיקר במחצית הראשונה של המאה העשירית. נדונות בו הנסיבות שאפשרו את היווצרותו של המגע הזה, אופיו, מקומו בתוך מכלול היצירה הספרותית היהודית של התקופה, ותרומתו להתפתחותה של הספרות היהודית. הדיון בשאלות אלה העלה את המסקנות הבאות:

7.1

הנסיבות שיצרו אפשרות למגע עם הספרות הערבית

מתיאור המבנה של המערכת הספרותית היהודית (פרק א'), ושל הדגמים הספרותיים שהיו פעילים בה (פרקים ג', ד'), מסתמנת תמונת המצב הבאה: בספרות הרבנית, שנתפסה כגיזרה הקאנונית של הספרות היהודית, בולטות שתי התופעות הבאות: בתחום העליון בהירארכיה שלה, התבצעה דובה של הפעילות הספרותית באמצעות דגם שאין בו הכרה כבדגם רשמי של הספרות (אף אם הוא מוכר בפועל כמוסד בעל מסורת בספרות הרבנית); בתחומים אחרים שלה שלטו דגמים נוקשים של חזרה ושימור, שנקבעו במסורת של מאות שנים, ובתקופה זו לא אפשרו יצירת טקסטים שלא על פי הנורמות שהם העמידו. הם היו במצב של התמסדות בדרגה גבוהה, שהתבטא בכך שחומר ספרותי חדש היה יכול לחזור לתוך טקסט רבני רק אם הותאם לדפוסי הדגמים הרווחים בספרות הרבנית, ואם הומרו הפריטים החדשים שבו בפריטים מתוך המאגר הקבוע של ספרות זו. אלה הם סימנים המעידים על כניסת הספרות היהודית הקאנונית למצב של היעצרות. 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. לעומת זאת התחילה בתקופה זו לצמוח בשולי הספרות הקאנונית ספרות חדשה, שהתפתחה מתוך עמדה של שלילת הספרות הרבנית כולה, ורצון להדיח אותה ולהעמיד במקומה אלטרנאטיבה ספרותית אחרת. זוהי הספרות הקראית. הקראים פנו לאלטרנאטיבה המסורתית שהיתה קיימת בתוך הספרות היהודית לתורה שבעל-פה – אל המקרא. כדי לממש אותה, כלומר להפוך אותה למערכת ספרותית שלמה, הם נזקקו לדגמים ספרותיים, שיאפשרו להם לבנות רפרטואר ספרותי חדש המבוסס על המקרא, ולייצר טקסטים חדשים, שיתנו ביטוי לאידיאולוגיה האנטי-רבנית שלהם. הדגמים הספרותיים ששימשו בספרות הרבנית היו מזוהים בעיניהם בצודה 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 האלטרנאטיבה שלהם

לספרות הרבנית, האלטרנאטיבה המבוססת על המקרא, באמצעות השימוש הפעיל בדגמים ספרותיים של הספרות הערבית.

הפניה אל הספרות הערבית כאל מקור של דגמים ספרותיים החלה, אם כן, בחוגים שוליים, לא־קאנוניים של היהדות, מתוך הצורך בדגמים ספרותיים אלטרנאטיביים לדגמים הקאנוניים, הרבניים. היא נוצרה כפתרון זמין לבעיה שנוצרה בתוך הספרות היהודית, ולא מתוך התפתחות של הכרה בעליונותה, לכאורה, של הספרות הערבית על הספרות היהודית, וכתוצאה מכך רצון לחקותה, מצב שאפשר לראותו כשני דורות מאוחר יותר בספרד.

7.2

כיוון החדירה לתוך הספרות היהודית של המגע עם הספרות הערבית

המגע עם הספרות הערבית התחיל, כאמור, בשולי הספרות היהודית, בגיזרה שאפשר לראותה כגיזרה הלא־קאנונית שלה, שהתפתחה מתוך שלילת הספרות הרבנית הקאנונית. מן הספרות הערבית נלקחו דגמים ספרותיים לפי צרכיה של הספרות הקראית, והם שימשו לפיתוח של רפרטואר ספרותי בתוך מערכת של ספרות שתפסה מעמד לא־קאנוני ביחס לספרות הרבנית. במערכת הספרותית היהודית, שבה הקיטוב בין הספרות הקאנונית לספרות הלא־קאנונית היה אפוא כה גדול (עד כדי כך שכל אחת מהן ראתה עצמה כספרות היחידה הלגיטימית), די היה בעובדה שהדגמים השאולים מן הערבית נכנסו לספרות היהודית דרך הספרות הקראית, כדי להטיל עליהם תווית זיהוי "קראית", ולהפוך אותם בכך לפסולים לשימוש בעיני המחברים הרבניים. ובכל זאת אנו רואים, שהחל מן המחצית השניה של המאה העשירית חודרים הדגמים הערביים בצורה מאסיבית גם לספרות הרבנית, ומתאזרחים בה במהירות.

איך אפשר אפוא להסביר תופעה זו של שינוי כה מרחיק לכת, על רקע ההסתגרות

והשימור בספרות הרבנית? נראה, שתהליך זה התאפשר בשתי דרכים:

(א) כניסתם של הדגמים שהיו מזוהים באופן חד־משמעי כדגמים "קראיים" התאפשרה על ידי פעילותו הספרותית של סעדיה גאון, שתיווכה בין הספרות הקראית ובין הספרות הרבנית. סעדיה גאון לחם להפרכת האידיאולוגיה הקראית, 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 נייטראליים, או אפילו דגמי־כתיבה המבטאים אידיאולוגיה רבנית מובהקת. סעדיה גאון פתח אפוא לספרות הרבנית את האופציה של שימוש בדגמי הכתיבה המעובדים מן הערבית, אופציה 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 שלתוכו נקלעה.

(ב) כניסתם של דגמים ערביים אחרים לספרות הרבנית התאפשרה על ידי ניצול דגמים בעלי מעמד אמביואלנטי בספרות היהודית, כדי להרכיב עליהם פונקציות מן

הספרות הערבית. המעמד האמביוואלנטי אפשר לדגמים עבריים מסוימים להיתפס כ"קראיים" בעיני הקהל הקראי, וכ"רבניים" בעיני הקהל הרבני, וכך אפשר היה להציג לתוך הספרות הרבנית, באמצעות דגם המקובל בה, פונקציות חדשות, בלי להביא להתנגשות בינן לבין הנורמות הרבניות השמרניות, שמנעו כל שינוי וחיידוש בדגמים הרבניים המובהקים.

7.3

ביטויי המגע עם הספרות הערבית בתוך הספרות היהודית

עיקר המגע עם הספרות הערבית בתקופה זו התבטא בשאלת פונקציות מסוימות, לפי צורכי הספרות היהודית, ובהרכבתן על צורנים קיימים (בדרך כלל עבריים), ולא בהעברת דגמים ספרותיים שלמים ומפורטים לפי מידת יוקרתם בספרות הערבית. מן הספרות הערבית נשאלו עקרונות, תפיסות כלליות, דפוסי כתיבה ודפוסים של עיסוק ספרותי, וכל אלה שימשו כדי לארגן מחדש חומרים קיימים מן הספרות היהודית, בעיקר זו הכתובה עברית.

כך, למשל, נשאל העיקרון לארגון הרפרטואר של הסוגים הספרותיים בזיקה לספר הקודש היסודי של התרבות, ששימש בספרות הערבית לבניית רפרטואר הסוגים הספרותיים שלה סביב הקוראן. הקראים וסעדיה גאון תרגמו את העיקרון הזה למציאות של התרבות היהודית: הם בנו את מערך הסוגים הספרותיים היהודי סביב המקרא, וערערו באופן כזה את מערך הסוגים הספרותיים הממוסד, שהיה בנוי סביב התורה שבעל-פה (ר' סעיפי 4.1, 6.3). נשאלו אספקטים מסוימים מהתפיסה של אעג'אז אלקראאן, ואלה שימשו בספרות היהודית להפניית תשומת הלב אל ה"ספרותיות" של המקרא, ואל המקרא כמאגר של אפשרויות יצירה ספרותיות ולשוניות חדשות (ר' סעיפים 4.1.3, 4.6.5.2, 6.3.1 [ב], 6.6.1, 6.6.2.1). נשאלה מן הספרות הערבית התפיסה בדבר הפצאחה ("צחות הלשון") של הלשון הערבית, והוסבה (בידי סעדיה גאון) על לשון המקרא (ר' סעיפים 6.3.1 [ב], 6.4, 6.6.2.1). ההשקפה הערבית על כך שקבוצה מסוימת מתוך דוברי השפה משמרת את הרובד "המקורי", "הטהור", של השפה הועברה לספרות היהודית, הוסבה על "אנשי סבריה", והיתה מעורבת בנצחונה של קריאת המקרא הטברנית על פני הקריאות האחרות במקרא (ר' סעיפי 5.2). נשאל הדגם העקרוני של הכתיבה (בניגוד למסירה שבעל-פה) – ופותח על פי צורכי הכתיבה של הספרות היהודית (ר' סעיפים 3.1.1, 4.3, 4.4, 4.6.1, 6.5). נעשה ניסיון (בידי סעדיה גאון) לעצב את הפואטיקה של הפיוט בתבנית התפיסה שעיצבה את היחס לשירה העתיקה בספרות הערבית (ר' סעיף 6.4). נשאלו תבניות עקרוניות של דגמי כתיבה ערביים בתחום התיאולוגיה, פרשנות הקוראן, מדעי הלשון, ההשגות (ר' סעיפים 1.3.2.4, 4.2–4.7, 6.6).

כאמור, בדרך כלל הורכבו הפונקציות השאלות מן הערבית על אלמנטים יהודיים קיימים, ושימשו לאדגונם של אלמנטים אלה בארגון חדש. לא נעשה ניסיון ליצור אלמנטים חדשים שיסאו עליהם את הפונקציות הזרות, כפי שנעשה לעיתים קרובות בספרד (למשל במקרה של יצירת יחידת משקל חדשה, כדי שתשמש כמקבילה העברית

ליחידת המשקל הערבית, ר' דרורי 1988). מצב זה מסביר מדוע מעטות בתקופה זו תופעות "גלויות לעין", שקופות וקלות לזיהוי מייד, של אלמנטים ערביים בתוך הספרות היהודית הכתובה עברית: תופעות כאלה כרוכות באימוץ דגמים ספרותיים שלמים ומפורטים, בדרך הכוללת יצירת צורנים חדשים לפונקציות השאלות, כפי שקרה בספרד. במזרח, לעומת זאת, התבטא המגע בעיקר באימוץ של פונקציות מופשטות, ובארגון-מחדש של אלמנטים קיימים על פי הפונקציות האלה. לכן תופעות המגע שם אינן "גלויות לעין", כאמור, ובדרך כלל אף אין מקשרים אותן כלל למגע עם הספרות הערבית, למרות שיש בספרות היהודית בתקופה זו, במיוחד בזו הכתובה עברית, תופעות שאי-אפשר להסבירן, אם לא מביאים בחשבון את קיום המגעים עם הספרות הערבית כגורם פעיל בהן.

7.4

כיצד נוצל הרפרטואר הספרותי הערבי

ההתבוננות בדגמים הערביים שנשאלו מן הספרות הערבית מראה, שאף אם הפניה אל הספרות הערבית נקבעה על פי צרכיה של הספרות היהודית, הרי בבחירת הדגמים מתוך הרפרטואר הערבי קבע גם מעמדם של הדגמים השאלים בתוך הספרות הערבית עצמה. בעניין זה אנו עדים לשני תהליכים שונים של שאילה:

(א) בתחום שאילת התפיסות ועקרונות הארגון המעצבים הבסיסיים, שקבעו את הארגון-מחדש של המערכת היהודית, אנו עדים לכך שנשאלו דגמים ערביים שהיו הדגמים הבסיסיים של הספרות הערבית בשעת התגבשותה, במאות השביעית והשמינית: עיקרון ארגון רפרטואר הסוגים הספרותיים, תפיסת *אעג'אז אלקראאן*, תפיסת הפצאחה. הם היו פעילים לפיכך, כמאתים שנה לפני התקופה הנדונה כאן, אבל שמרו על מעמדם היוקרתי כדגמים הרשמיים של הספרות הערבית הקאנונית גם בתקופה זו, ואף אחריה. המעמד היוקרתי המסורתי שלהם בספרות הערבית עשה אותם למוכרים ומובנים לכל מי שחי בתרבות המוסלמית, ובכך הפך אותם לדגמים זמינים, בעת הצורך, למי שחי בתרבות המוסלמית, גם אם לא היה בקיא בספרות הערבית.

(ב) בתחום שאילת דגמי הכתיבה הערביים, היה המצב שונה. כאן אנו עדים למגע לא עם המערכת הקאנונית, הרשמית, של הספרות הערבית, אלא דווקא עם מערכת לא-קאנונית שלה: בעיקר ספרות המועתזלה והכלאם. דברים אלה אמורים הן לגבי דגם הכתיבה הכללי, והן לגבי דגמי כתיבה מסוימים. כתיבת חיבורים היתה מקובלת בתקופה זו בכל תחומי הספרות הערבית, אבל בספרות הערבית הקאנונית שיקפה עדיין הכתיבה את הדגם של המסירה שבעל-פה, והחיבורים היו בנויים באופן עקרוני כשחזור של המסירה שבעל-פה. חוגי המועתזלה והכלאם, ששללו מבחינה אידיאולוגית את תפיסת המהימנות של הטקסט הקשורה במסירה שבעל-פה, העמידו במקום הדגם הזה דגם כתיבה הבנוי לתקשורת של כתיבה. דגם הכתיבה הזה (על "תפיסת החיבור" שלו) הוא שנשאל מן הספרות הערבית, ושימש הן את הקראים והן את סעדיה גאון. גם דגמי הכתיבה הספציפיים יותר מעידים על מגע עם ספרות המועתזלה והכלאם, ולא עם הספרות הערבית הקאנונית: הדגם ה"ערבי" בפרשנות המקרא, שאיננו דומה לדגם פרשנות הקוראן האורתודוקסי (ר' סעיף 4.6.7), וכן דגמי

הכתיבה התיאולוגית, וההשגות. הסיבה לכך שבתחום דגמי הכתיבה התרחש המגע הספרותי דווקא עם ספרות לא־קאנונית היא, ככל הנראה, שבניגוד לחוגים האורתודוכסיים, חוגים לא־אורתודוכסיים באיסלאם וביהדות (ולא רק בהן) היו פתוחים בתקופה זו למפגשים הדדיים ולמגע ביניהם, ויש לכך עדויות היסטוריות לא מעטות (שתים מהן הובאו בסעיף 4.6.7.1).

המסקנות לגבי עצם תהליך האימוץ של הדגמים הערביים הן:

(א) הפונקציות שאומצו לא קיבלו בהכרח בספרות היהודית אותו תפקיד שהיה להן בספרות הערבית (למשל, הפונקציה שהיתה בספרות הערבית ללשון השירה העתיקה וללשון הבדווים הועברה על־ידי סעדיה גאון לספרות העברית, אבל הוסבה על לשון המקרא).

(ב) לא אומץ שום דגם ערבי קונקרטי על פרטיו, והדגמים שנכנסו לספרות היהודית כתוצאה מן המגע עם הספרות הערבית היו, למעשה, עיבודים ביתיים של הדגמים הערביים המקוריים. כאן יש להביא בחשבון את העובדה, שהשוני בלשון הכתיבה קבע במידה רבה את מידת הקירבה בין הדגמים הביתיים לבין הדגמים הערביים. הכתיבה בלשון העברית היטתה בדרך הטבע את הכף להעדפת השימוש באלמנטים עבריים קיימים לפונקציות ערביות; ואילו הכתיבה בלשון הערבית הביאה לגרירה של יותר אלמנטים ערביים לתוך הדגם הספרותי הביתי.

7.5

אפשרויות שעלו ונדחו בתקופת ראשית המגעים עם הספרות הערבית

הפניה אל הספרות הערבית כאל מקור לדגמים ספרותיים חדשים לא היתה הפיתרון היחיד שעלה בספרות היהודית, כאשר נוצר הצורך בדגמים אלטרנטיביים לדגמים הרבניים. החיפוש אחר דגמים כאלה הוליד גם פניה אל הרפרטואר העברי הותיק של הספרות היהודית, ולהתעניינות בדגמים ספרותיים מתאימים בתוכו: דגמים לא־קאנוניים, או בלתי יצרניים בתקופה זו, שיוכלו להיתפס כ"פנויים" לשמש בתפקיד חדש. בדיקת הדגמים הספרותיים ששימשו בספרות היהודית בתקופה זו חשפה כמה תופעות, או שרידים שלהן, שאפשר לראותן כביטוי לפניה זו אל הרפרטואר העברי:

(א) בשלב מוקדם של הספרות הקראית עלתה כנראה אפשרות (על־ידי בנימין אלנהאונדי, ר' סעיף 2.2) של החיאה מוחלטת של הלשון העברית, כך שתשמש לכל הצרכים, הן בכתיבה והן בדיבור. זאת בניגוד למקובל בספרות הרבנית (בודאי בכבל ומזרח לה), שבה שימשה העברית בעיקר לצרכים הפולחניים, והארמית, ולצידה הערבית והפרסית, שימשו לכל הצרכים האחרים.

(ב) בתחילתה של פרשנות המקרא הקראית אנו עדים לכתיבת פרשנות מקרא בדגם הפשר שלא היה מקובל בספרות הרבנית, אך המוכר לנו ממגילות ים המלח (ר' סעיף 4.6.4).

(ג) אנו עדים גם להתעניינות ב־190 בן סירא, ולניסיון להפוך את משלי החכמה – כחלק מהדגם הספרותי של ספרי אמ"ת – לדגם חדש של שירה (ר' סעיף 5.1.3).

(ד) סעדיה גאון ניסה להפוך את המקרא לדגם של כתיבת פרוזה חגיגית (ר' סעיף 6.6.2.1).

כל הנסיונות האלה, שהתבססו על ניצול דגמים עבריים מוכנים, שהיו קיימים כבר ברפרטואר העברי (אומנם דגמים נידחים, או בלתי יצרניים בתקופה זו) בשביל המשימות החדשות שעלו בספרות היהודית – לא הצליחו למעשה. הם הופיעו בתקופה מוקדמת, והדגמים המוכנים שימשו לעיתים תקופה קצרה ביחד עם הדגמים המשוערבים, אך בטווח הארוך הם נדחו וננטשו. ההתכוננות בדגמים הספרותיים מראה, שהדגמים שהצליחו להיקלט, להתאזרח ולמלא תפקיד בספרות היהודית היו, ככלל, העיבודים הביתיים של הדגמים הערביים, ולא הדגמים העבריים המוכנים, שהיו קיימים מכבר ברפרטואר העברי.

7.6

תרומת המגע עם הספרות הערבית לספרות היהודית

התרומה המרכזית של המגעים עם הספרות הערבית לספרות היהודית היתה בכך שהם אפשרו את קיום הדינאמיקה בתוכה. הם נתנו למערכת ספרותית, שהחלק הקאנוני שלה היה נתון בתקופה הנדונה בתהליך של היעצרות והדגמים היצרניים בו הראו סימנים של התאבנות, הזדמנות להיחלץ ממצב זה. בעיקרו של דבר הם העמידו בפני הספרות היהודית שתי אפשרויות חדשות, שאפשרו, לאחר שלמדה לנצל אותן, את המשך התפתחותה:

(א) המגעים עם הספרות הערבית שימשו מכשיר להפיכת האופציה האלטרנטיבית, הדדומה, שהיתה בספרות היהודית לתורה שבעל-פה (כלומר, המקרא) לאפשרויות ספרותיות ממשית: עיקרון ערבי היה מעורב בבניית מערך מרובד של סוגים ספרותיים בזיקה אל המקרא, ובכך הוכנה התשתית למערכת ספרותית חדשה, שיכלה להחליף את המערכת הישנה, המרוכזת סביב התורה שבעל-פה. אידיאולוגיות ספרותיות ולשוניות ערביות לקחו חלק בהסבת תשומת הלב אל המקרא כאל מאגר אפשרי של דפוסיים ספרותיים, ושל פריטים לשוניים. תפיסה ערבית היתה מעורבת גם בקביעת הקאנון של המבטא בקריאת המקרא, ודוגמה ערבית עמדה, ככל הנראה, ברקעה של הכנסתו לשימוש של טופס מקרא חדש, בצורת קודקס, שאמנם לא הדיח את הטופס הישן (המגילה) ממעמדו בתחום הפולחני, אבל הוכר כטופס המתעד את המסורת המוסמכת על הטקסט של המקרא (ר' סעיפים 1.3.2.5, 1.3.2.6, 5.2.5).

(ב) המגעים עם הספרות הערבית הביאו להכנסת הכתיבה כאופן ייצור רשמי של טקסטים לתוך הספרות היהודית. התערערה שליטתן של נורמות המסירה שבעל-פה בספרות הרבנית, שגרמו בה לחסרון בדגמים יצרניים רשמיים, והפכו בסופו של דבר דגם לא־רשמי (דגם ה"איגרת") לדגם היצרני המרכזי שלה (ר' סעיפי 3.1). הכתיבה כשלעצמה קיבלה אפוא לגיטימציה כדגם ספרותי רשמי (ר' סעיף 2.1), ועם הלגיטימציה הזאת הוכנסו לספרות היהודית דגמים חדשים, העשויים כדגמים לכתיבה, ולא להנצחה של מסירה שבעל-פה.

המגעים עם הספרות הערבית במזרח, במאה העשירית, העמידו אם כן את התשתית למבנה חדש של המערכת הספרותית היהודית, וסיפקו לה דרכים חדשות ואפשרויות צמיחה לעתיד.

נספח 1:

“השאלות העתיקות במקרא” – עיון מחדש

החיבור המכונה שאלות עתיקות במקרא העסיק את המחקר מאז פרסום הקטעים הראשונים שלו בשנת 1901 (Schechter 1901). החיבור מציב סדרה של שאלות, המכוונות להצביע על סתירות בתוך הטקסט המקראי, מתוך כוונה להפריך תפיסה כלשהי המעוגנת במקרא. הסגנון העברי הקשה והסתום למדי של השאלות, וכן העובדה שקטעים של החיבור זוהו ופורסמו לאורך תקופת זמן ארוכה (ועדיין אין בידינו נוסח שלם שלו), היקשו על החוקרים לקבוע מה היתה מטרתה של ההפרכה הזאת, ומהי זהותו הדתית של המחבר: האם היה כופר שתקף את המקרא כמוסד הקדוש ביותר של היהדות, קראי שתקף את המקרא כפי שהוא מעוגן בתפיסתה של היהדות הרבנית, או יהודי רבני שתקף את דרכם של הקראים במקרא, ורצה להגן על ההשקפות הרבניות לגביהן במחקר הלכה והתבססה הדעה (ר' סקירתו של רוזנטאל, רוזנטאל 1948: א-1), שהמחבר “היה יהודי רבני, ושחיבר את האוסף שלנו כספר פולמוס נגד הקראים והנקדנים”, כלשונו של רוזנטאל (שם, ו). אולם בשנת 1967 פידסם פליישר מאמד (פליישר 1967), שבו העלה שוב דעה, שהוצעה לראשונה על ידי זנה (Sonne 1951), ושלפיה השאלות העתיקות הוא הקדמה לחיבור פרשני מקיף שלא השתמר, שכלל בדברי הפרשנות שבו תשובות לשאלות שהוצגו בהקדמה. פליישר המשיך ופיתח דעה זו וטען, שמחבר השאלות העתיקות היה יהודי רבני, פרשן-מקרא שבא לארץ-ישראל מספרד, אשר התכוון בחיבור זה להעלות את קרנה של פרשנות המקרא הביקורתית על פני הגישה הפרשנית המקובלת של התורה שבעל-פה. הוא אף הוסיף וזיהה פרשן זה עם “היצחקי המהביל”, הנזכר בפירושו של אברהם אבן עזרא. דעה זו מעתיקה את השאלות העתיקות מתחום הדיון של ספרות הפולמוס וההשגות של המאה העשירית (לפי הדעה שהיתה מקובלת: לדעתי – סביב דורו של סעדיה גאון) אל תחום הדיון של פרשנות המקרא הספרדית, כמאה שנה מאוחר יותר.

לאחרונה חזר פליישר לעניין זה, אגב דיון בזהותו של מעתיק השאלות העתיקות (פליישר 1980). הוא קישר את השאלות העתיקות עם קטע גניזה שפורסם בידי שייבר (Scheiber 1978), וקבע: “השערה זו (כלומר, שהשאלות העתיקות הן הקדמה לחיבור פרשני גדול, שהכיל בחלקו השני תשובות להן) קבלה זה עתה חיזוק מפתיע, על ידי גילוי עמוד חדש מתוך החיבור, שכמעט אין ספק שהוא נוסח פתיחה של חלקו השני, הפרוזאי” (פליישר 1980: 184 ור' גם פליישר 1984 ב: 84).

נראה לי, ששיקול הדעת שהוביל את פליישר למסקנה שהגיע אליה לגבי החיבור שאלות עתיקות הוא מוטעה. דומה, שמאמציו לזהות את מחבר השאלות העתיקות עם “היצחקי המהביל” הביאו אותו לכפות על הטקסט של השאלות העתיקות פרשנות חד-צדדית, שאיננה מתיישבת עמו. אלה השגותי:

(א) הנחתו של פליישר (שאותה העלה בראשונה זנה) היא, שאם אומנם מחבר

השאלות העתיקות הוא יהודי רבני (ועל כך דומה שאין היום מחלוקת), הרי "אי אפשר להעלות טל הדעת שהשאיר את שאלותיו מרחפות בחללו של עולם בלא שנתן עליהן תשובה" (פליישר 1967: יג; ההדגשה שלי); ואם כך, החיבור חייב להיות הקדמה לחיבור פרשני מקיף שהכיל תשובות לשאלות אלה. הנחה זו איננה עומדת במבחן התפיסה הספרותית של דגם הכתיבה של ההשגות. העיקרון הספרותי של דגם הכתיבה של ההשגות (שהיה מקובל מאוד בספרות הכלאם והמועצולה הערבית, ר' סעיף 4.7) עומד על כך, שהמחבר "זורק את הכפפה" ליריבו, כלומר, מעמיד לפניו שאלות שיש בהן, לדעתו, כדי להפריך את דיעותיו, או את אמונותיו, של יריבו, ועל היריב להיענות לאתגר, ולהשיב על השאלות. אין זה מתפקידו של השואל להשיב על השאלות – זה תפקידו של היריב – אלא רק להציג אותן. ברוח זו נכתבו שאלותיו של חייו הבלכי, שעליהן ענו אבו עמראן אלחפליסי מצידו, וסעדיה גאון מצידו, תשובותיו של סלמון בן ירוחם לסעדיה גאון, תשובותיו של סהל בן מצליח ליעקב בן שמואל הרבני, ועוד. זהו הגיונו של הדגם של ההשגות, ואין זה משנה אם הכותב בדגם זה הוא יהודי רבני, קראי או כופר.

ההנחה המובלעת כאן, שמחבר השאלות העתיקות הרבני לא יכול היה לנסח שאלות בלבד, ללא תשובות בצידן, ולהשאיר על-ידי כך את "הקורא המאמין [...] במבוכה גדולה" (פליישר 1967: ד), גם היא איננה עומדת. הטענה העקרונית של השאלות העתיקות, המנוסחת באופן מפורש למדי (עד כמה שהניסוח של הטקסט הזה הוא בכלל מפורש, או בהיר) במקומות אחדים בטקסט (למשל: בתחילת חרוזי "הה", באות ג [Scheiber 1956: 296]; בתחילת חרוזי "זה", באותיות ס-צ [שם, 298]; בתחילת חרוזי "וה", באותיות ש-צ, י, נ [רוזנטאל 1948: לח-מא]; בחרוזי "דה", באות ל [Scheiber 1965: 243]), היא: "אתם, המתיימרים להבין את המקרא רק מתוך המקרא עצמו, מבלי להזדקק לתורה שבעל-פה – הנה לפניכם שאלות על המקרא. הבה ונראה כיצד תוכלו לענות עליהן על פי שיטתכם – רק מתוך המקרא עצמו, אבל תוך הסתמכות על ראיות מן המקרא, ולא על שיקול דעתכם בלבד". הכוונה היא להראות, כמובן, שאי אפשר להבין את המקרא רק מתוך עצמו, ללא התורה שבעל-פה. טיעון כזה לא כוון לקורא הרבני, והוא גם לא היה "בא במבוכה" בשל היעדר תשובות לשאלות שהוצגו – התשובה העקרונית להן היתה נתונה לו מתוך הכרתו בתקפותה של התורה שבעל-פה. פליישר מזהה אומנם אופי קראי בדרישה לענות על השאלות מן המקרא בלבד, המועלית בטיעון הזה, אבל הוא רואה סתירה בכך שמחבר רבני יטען טענה קראית ("שום מחבר רבני לא יאמך דברים כאלה בפולמוס אנטי-קראי". שם, ה). למעשה, אין כאן סתירה כלל, כיוון שהמחבר טוען את הטענה הזאת רק לשיטתם של יריביו, ולא לשיטתו הוא. שאלות אלה כווננו, אם כן, לא לקהל רבני, אלא לקהל אחר, ששיטת הבנת המקרא מתוך המקרא בלבד היתה שיטתו. לכן נראה לי שיש לחזור לדעה שהיתה מקובלת במחקר, שלפיה השאלות נכתבו כנגד הקראים, ככוונה להפריך את שיטתם בהבנת המקרא.

(ב) אחד הנימוקים שמעלה פליישר (בעקבות זנה) לכך שהשאלות העתיקות היו חייבות להיות מלוות בתשובות היא, שאלה הן שאלות אפיקורסיות חריפות, שיש בכמה מהן "ניסוח לגלגני על חשבון כתיבי הקודש" (פליישר 1967: ד). אכן קיים בחיבור זה טון לגלגני, אבל זהו בעצם טון פרובוקאטיבי, המכוון להתגרות באלה

שהשאלות מכוונות כלפיהם, ולא ללגלג על המקרא עצמו. השאלות עצמן אינן נראות אפיקודסיות, אם מבינים שהן מוצגות לשיטתם של הקראים, בכוונה להפריך אותה, ולא מכוונות כנגד הדרך הרבנית בהבנת המקרא.

(ג) ברוח הטיעון הזה אפשר לראות, שהדוגמאות שמביא פליישר כדי לטעון שיש בשאלות העתיקות פרשנות מקרא "סתם", המאזכרת פירושים שהיו רווחים בימי המחבר ללא כוונת פולמוס עם הקראים (שם, ו-יג), מסתברות גם הן, כמו האחרות, כשאלות המציגות, בפשטות, סתירות בין הנאמר בפסוקים שונים במקרא שאי אפשר ליישבן, לשיטת המחבר, רק מתוך המקרא עצמו.

(ד) בשאלות העתיקות מובאת פעמיים (רוזנטאל 1948: לח, נא) המלה "צולעה", שמקובל היה להבינה, בעקבות מאן (Mann 1970²[1920]: 1, 274-275), ככינוי מלגלג על עדת הקראים, הנגזר משם השכונה שבה גרו הקראים בירושלים, "צלע האלף". פליישר מעיר על כך: "השערתו של מאן, שנתקבלה על דעת רוב החוקרים, שלפיה מכוון הכינוי "צולעה" [...] לקראים אינה מבוססת די הצורך, ואינה נראית מתחייבת מן הקונטקסט. קשה לשער שכינוי שיוצא בפיוט פעמים אין ספור לציין את כנסת ישראל יבוא שימוש בכתבי פולמוס כציון לשונאיהם של ישראל" (פליישר 1967: ב, הע' 5). נראה לי שאפשר להציג בעניין זה טיעון הבנוי על שיקול דעת שונה. השימוש במלה "צולעה" קשור, כאמור, בקראים שישבו ב"צלע האלף" בירושלים, אלה שנודעו כ"אבלי ציון". אפשר ללמוד על כך שהמחבר הכיר אותם מקרוב מהקטע המתאר – בלגלוג – את אורחות חייהם בתחילת חרוזי "חה", אותיות ש-ק: "שחור עטו במרירות יאנחו. כאבל אם קודר שחו. על המצוה אשר יעשו יפסחו. יתנבאו עד לעלות המנחה. ראש ינידו נוגי ממועדים. שק ואפר יציעו כמשפטם מתגודדים. ימאסם אלהי ויהיו נודדים. בכל גוי ומשפחה. קודרים ישבו לשכות לשכות. הם יספדו הוי אריאל במבכות. ונשיהם לבד יושבות מבכות. קול נהי וקול צוחה". (Scheiber 1956: 299-300). קטע זה מזכיר את תיאורו (הרציני) של סהל בן מצלית, שחי בירושלים, את אבלי ציון (הרכבי 1970² א: 203-204). אם אומנם הכיר מחבר השאלות העתיקות מקרוב את ההווי של אבלי ציון בירושלים, קרוב לוודאי שהכיר גם את הכינוי הרבני הלעגני הזה לקראים, שנולד בהקשר של הווי חיים זה. קל יותר, אם כן, יהיה לנמק את בחירתו במלה זו ככינוי לקראים, מאשר לנמק את בחירתו בכינוי זה דווקא לציין עם ישראל, כשמצד אחד עומדים לרשותו בפיוט כינויים רבים אחרים לציין עם ישראל, ומצד שני מתגבשת למלה בתקופה זו משמעות מיוחדת, של כינוי לעג לקראים. אם נבדוק את המלה "צולעה" על-פי הקשריה בשני הקטעים שבהם היא מופיעה ניווכח, כי במשמעותה ככינוי לקראים היא משתבצת טוב יותר מאשר במשמעותה ככינוי ליהדות הרבנית. בקטע הראשון נאמר: "תקעו חצוצרה ברמה שופר בגבעה. יאספו עמים על הצולעה. להוציא מלכה תעתועה דברי בלעה. היא ראתה כן תמהה" (רוזנטאל 1948: לח). אם מדובר כאן בכנסת ישראל, איזה "תעתועה דברי בלעה" צריך להוציא מליבה? האם שיטת הפרשנות המקובלת בתורה שבעל-פה, שלפי טענתו של פליישר כנגדה נכתבו השאלות העתיקות בידי יהודי רבני, תיקרא בפיו "תעתועה דברי בלעה"? נראה שאין הצדקה לייחס למחבר דברים חריפים כאלה על היהדות הרבנית, אם כל כוונתו היתה, לפי פליישר, להציג שיטת פרשנות חדשה, ביקורתית יותר, של המקרא. מצד שני, אם תוכן המלה "צולעה" ככינוי לקראים (ופליישר עצמו מודה

שלשונות הגינוי החריפות מופנות בחיבור זה כלפי הקראים: 1967: יב-ג), אפשר להציע (אבל אין זה הכרח) לראות בקטע זה רמז לטקס שנערך על הר הזיתים מדי שנה בהושענא רבה, ובו הוכרו בפומבי החרם על הקראים (ר' גיל 1983: 1, 514-515). פרשנותו של פליישר לקטע השני (רוזנטאל 1948: נח) עומדת על פאראפראזה לא מדויקת של הקטע (למשל את המשפט: "ובאפי עלתה חמתי על הצולעה...") הוא משכתב, ללא הצדקה, "וחמתי עלתה באפי כשראיתי את בני קהלי..." (פליישר 1967: יד). קטע זה מסיים סדרה של שאלות בכך שהוא מסכם את הסיבה לכתיבתו: הוא מציין את כעסו הרב של המחבר על ההתגאות של הקראים כלפי היהדות הרבנית, שאיננה מסוגלת, לטענתם, לערער על החזקה שיש לקראים על המקרא.

(ה) נראה שהדוגמאות שפליישר מביא בעמ' טו במאמרו, כדי להסיק על פיהן שהמחבר רומז לכך שירחיב את דבריו ויביע את דעותיו בחלק שני, כביכול, של חיבורו, אינן מצביעות בהכרח על מסקנתו. מה שנטען בהן הוא שהשאלות שהמחבר יכול היה להביא הן רבות מאד, אך הוא בחר להסתפק במעט, באלה שהביא בחיבורו, ושאלות רבות מסוג אלה שהביא נותרו "עזובות", כלומר הן לא קובצו ונכתבו בחיבור זה ("מהנה וכהנה רבות מן הכתובות רבו העזובות". ור' ניסוח כגון זה בחרווי "דה", אותיות מ-ל, Scheiber 1956: 295; בסוף חרווי "רה", באות א, רוזנטאל 1948: מט).

(ו) הקטע החדש שפרסם שייבר (Scheiber 1978) יצא אומנם מידו של מעתיק השאלות העתיקות (שם, 67), אבל: (א) הפורמאט שלו גדול יותר מן הפורמאט של שני עותקי השאלות העתיקות ששרידיהם בידינו (שם, 67): (ב) העמוד הראשון שלו חלק, וזה סימן שהעמוד השני הוא הדף הראשון של החיבור ("כרגיל בקטעי הגניזה, שהעמוד הראשון שימש לשומר הכתב, ועל כן נשאר חלק". אברמסון 1965: 34). שתי עובדות אלה מקשות לדעתי על ההנחה, שהקטע הזה הוא המשך ישיר של השאלות העתיקות, וששני הקטעים הם בבחינת חיבור אחד. יתכן שהשאלות העתיקות והקטע הזה נכתבו בידי מחבר אחד (שייבר מצביע על כמה מלים אופייניות, החוזרות בשני הטקסטים. שם, 67), אבל אין הוכחה לכך שהם אומנם קטעים של חיבור אחד. כדי לקיים את ההנחה, שהשאלות העתיקות וקטע זה נכתבו בידי מחבר אחד, אפשר להציע את ההשערה, שהקטע שפרסם שייבר הוא אולי הפתיחה לאחד משלושת הספרים, שמחבר השאלות העתיקות מעיד על עצמו שחיבר (רוזנטאל 1948: נב).

(ז) גם מבחינת התוכן אין הקטע של שייבר מתאים לנושא של השאלות העתיקות. בעוד שהשאלות העתיקות מכוון כנגד הקראים, המכחישים את התורה שבעל-פה, אבל מקבלים את התורה שבכתב, ויתר על כן, מעניקים לה מעמד עליון בתפיסתם, הרי הקטע הזה מכוון כנגד "רוגנים" המכחישים את התורה שבכתב, או מטילים בה דופי. הקטע הוא, אם כן, פתיחה לחיבור הגנה על המקרא כנגד אלה הכופרים בו, ולא דווקא כנגד הקראים. תחילת הפתיחה מנוסחת באמצעות שורה של פסוקים, ולא במילותיו של המחבר, ויש להסיק את טיעונו מרצף הפסוקים. נראה שהוא מתכוון להצטדק על עצם כתיבת החיבור, ולטעון שלמרות ההסתייגות מעצם כתיבת חיבורים הוא עושה כן בשליחות חשיפת צדקו של האל. הוא רוצה לחזק את ידיו של מי שיעמוד מול טענותיהם של "רוגנים" על התורה, בהציעו לפניו טיעונים להגנת התורה. בקטע שלפנינו הוא מביא שלושה טיעונים: (א) התורה אינה ניתנת לחיקוי בידי אדם מבחינת סגנונה; (ב) התורה היא יחידה במינה, לא נברא בעולם דבר

כמוה; (ג) כל העמים (כלומר, לא רק היהודים) מכירים בתורה, ולא מכחישים אותה. טיעון (א) מעניין במיוחד, כי יש בו העתקה של אחד הטיעונים הבסיסיים והמוכרים ביותר שהתפתחו באיסלאם להגנת עליונותו של הקוראן, ואשר ביטוייו הראשונים נמצאים כבר בקוראן עצמו. ר' על כך סעיף 4.1.3. יש לציין, שגם בשאלות העתיקות מופיעה המלה "רוגנים" ככינוי גנאי לאלה שכנגדם כותב המחבר את חיבורו (רוזנטאל 1948: לח, מו; לפי תיקונו של פליישר, 1967: ג, הע' 9). שם נראה שהכוונה היא לקראים; ה"רוגנים" שבשאלות העתיקות ושבקטע זה אינם, לפיכך, אותם ה"רוגנים". גם בתשובות דונש על מנחם מופיעה מילה זו: "והודה על האמת ואל תהי מן הרוגנים" (Saenz-Badillos 1980: 121*), בהקשר אחר; סביר להניח, לפיכך, שהיא שימשה ככינוי כללי ל"אלה שכנגדם נכתבה ההשגה".

על סמך כל ההשגות שהועלו כאן נראה לי שאין הצדקה להנחות הבאות:

(א) שהשאלות העתיקות הוא אומנם הקדמה לחיבור פרשנות מקיף, שבו כלולות תשובות לשאלות שהוצגו בהקדמה.

(ב) שכוונת השאלות היא הצגת גישה ביקורתית-רציונאלית אל הטקסט המקראי לפני הקהל הרבני, כנגד התפיסה הפרשנית המסורתית של התורה שבעל-פה.

(ג) אין הצדקה להנחה הנובעת משתי הנחות אלה, שמחבר הקטע הוא פרשן ספרדי מסוים, שהוא "לכל המאוחר בן דורו של יונה אבן ג'נאח" (פליישר 1967: כב), כלומר שפעל במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה.

ההנחה שרווחה במחקר, שהשאלות העתיקות הוא חיבור השייך לספרות הפולמוס עם הקראים, נראית לי מבוססת הרבה יותר. השאלות העתיקות הוא לדעתי חיבור עצמאי, שמתקיימים בו כל המאפיינים של דגם הכתיבה של ההשגות העבריות, שהקראים וסעדיה גאון השתמשו בו (ר' סעיף 4.3.2); קו הטיעון שלו מכוון להפריך את תפיסתם של הקראים בהבנת המקרא; וגם סגנונו הסתום מתאים יותר לתקופה זו של ראשית התבססות העברית כלשון כתב לצרכים חגיגיים ורשמיים, המאופיינת בכתיבת השגות בעברית (ר' סעיף 2.3.3). זוהי עברית שמצד אחד היא קשורה עדיין בסגנונה לפיוט, אך מצד שני פסיפס צירופי הלשון המקראיים ההדוק שבה מעיד כבר על המאמץ לבנות סגנון שונה מסגנון הפיוט, סגנון שייצור רושם "מקראי". קשה לתאר סגנון סתום ובלתי רוט כזה בספרד, אחרי כמאה שנות יצירה בלשון העברית הממוקדת במקרא, בשירה ובפרוזה.

בנספח זה מרוכזים הטקסטים הערביים שבגוף העבודה הובא תרגומם המלא לעברית, בתוספת הפניה למספרו של כל קטע בנספח.

(1) אَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَآتُوا بَعْشَرَ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ .

(קוראן, סורת הוד [11], פס' 13)

(2) وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ : إِذَا قَرَأْتُمْ شَيْئاً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَمْ تَعْرِفُوهُ فَأَظْلَبُوهُ فِي أَشْعَارِ الْعَرَبِ ، فَإِنَّ الشَّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ . وَكَانَ إِذَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ أَنْشَدَ فِيهِ شِعْراً .

(אבן רשיק, עבד אלהמיד 1972: 1, 30)

(3) فَرَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : أَيُّ عِلْمٍ الْقُرْآنِ أَفْضَلُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : عَرَبِيَّتُهُ ، فَالْتَمِسُوهَا فِي الشَّعْرِ .

(אבו חיאן 1910: 1, 12-13)

(4) وَرَوَى الْبَيْهَقِيُّ فِي الشَّعْبِ عَنْ مَالِكٍ قَالَ : لَا أُوتِيَ بِرَجُلٍ غَيْرِ عَالِمٍ بِلُغَةِ الْعَرَبِ يُفَسِّرُ كِتَابَ اللَّهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ نَكَالًا .

(אלסיוסי 1951: 2, 179)

(5) حَكَى أَبُو الْحُسَيْنِ الْخَطَّاطُ أَنَّ بَعْضَ مُلُوكِ الْهِنْدِ كَتَبَ إِلَى الرَّشِيدِ فَقَالَ : لِيُتَوَجَّهَ إِلَيَّ رَجُلًا مِنْ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ لِيُعَرِّفَنَا الْإِسْلَامَ ، وَذَكَرَ أَنَّ عِنْدَهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ عِلْمِ الْكَلَامِ حَتَّى يُحَاجَّهَ ، فَوَجَّهَهُ رَجُلًا مِنَ الْمُحَدِّثِينَ شَيْخًا بَهِيمًا وَكَتَبَ إِلَيْهِ : إِنِّي قَدْ وَجَّهْتُ إِلَيْكَ شَيْخًا عَالِمًا ، فَخَافَ الرَّجُلُ الْهِنْدِيَّ الَّذِي كَانَ عِنْدَ الْمَلِكِ أَنْ يَكُونَ مِنَ أَهْلِ الْكَلَامِ فَيَقْضِيَهُ قَوْجَةً

إِلَيْهِ بِرَجُلٍ فِي السَّرِّ لِيَتَعَرَّفَ خَبْرَهُ فَلَقِيَهُ فِي الطَّرِيقِ فَوَجَدَهُ صَاحِبَ حَدِيثٍ
 فَرَجَعَ إِلَى صَاحِبِهِ فَأَخْبَرَهُ بِهِ فَسَرَّ بِذَلِكَ، فَلَمَّا وَرَدَ عَلَى الْمَلِكِ جَمَعَ بَيْنَهُ
 وَبَيْنَ صَاحِبِهِ وَجَمَعَ عُلَمَاءَ أَهْلِ مَمْلَكَتِهِ فَقَالَ لَهُ الْهِنْدِيُّ : مَا الدَّلِيلُ عَلَى
 أَنَّ دِينَكَ حَقٌّ ؟ فَقَالَ الْمُحَدِّثُ : حَدَّثْنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ بِكَذَا وَحَدَّثْنَا شُعْبَةُ
 بِكَذَا وَحَدَّثْنَا ابْنُ عَوْنٍ بِكَذَا وَالْهِنْدِيُّ سَاكِتٌ فَلَمَّا أَتَى عَلَى مَا أَرَادَ قَالَ لَهُ
 الْهِنْدِيُّ : مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ هَذَا الَّذِي رُوِيَ لَكَ هَذِهِ الرِّوَايَاتُ عَنْهُ صَادِقٌ
 فِيمَا أَدَّعَاهُ مِنَ النُّبُوَّةِ ؟ فَتَلَا آيَاتَ مِنَ الْقُرْآنِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى : مُحَمَّدٌ رَسُولُ
 اللَّهِ (٤٨ أَلْفَسَح : ٢٩) فَقَالَ لَهُ الْهِنْدِيُّ : وَمِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ
 مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَلَعَلَّ صَاحِبِكَ وَضَعَهُ ؟ فَلَمْ يَدْرَ مَا يَقُولُ وَسَكَتَ ، فَأَجَارَهُ
 الْمَلِكُ وَكَتَبَ إِلَى هَارُونَ بِخَبْرِهِ وَذَكَرَ أَنَّ الَّذِي وَجَّهَتْهُ لَا يَصْلُحُ لِمَا أَرْدَنَاهُ
 وَإِنَّمَا نُرِيدُ رَجُلًا مُتَكَلِّمًا لِيَخْتَجَّ لِأُضِلَّ دِينِهِ وَلَأُضِلَّ الْإِسْلَامَ .

فَلَمَّا وَرَدَ الْكِتَابُ وَالْمُحَدِّثُ عَلَى هَارُونَ قَالَ : أَطْلُبُوا مُتَكَلِّمًا ،
 فَوَجَدُوا أَبَا خَلْدَةَ فَقِيلَ لَهُ : اتَّقِ بِنَفْسِكَ فِي مُنَاطَرَتِهِ فَقَالَ : أَنَا لَهُ إِنْ شَاءَ
 اللَّهُ تَعَالَى ، فَوَجَّهَ بِهِ الرَّشِيدُ فِي مَرَكَبٍ وَكَتَبَ إِلَى مَلِكِ الْهِنْدِ : إِنِّي قَدْ
 وَجَّهْتُ إِلَيْكَ رَجُلًا مُتَكَلِّمًا مِنْ أَهْلِ دِينِي ، فَلَمَّا كَانَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ
 وَجَّهَ الْهِنْدِيُّ إِلَيْهِ مَنْ يَخْتَبِرُهُ فَوَجَدَهُ مُتَكَلِّمًا فَدَسَّ إِلَيْهِ سَمًّا فَقَتَلَهُ قَبْلَ أَنْ
 يَصِلَ إِلَى الْمَلِكِ .

(Abn al-Mu'taz 1961: 58-59)

(6) وَرَوِيَ أَنَّهُ حَضَرَ مَجْلِسَ أَبِي أَحْمَدَ الْمُتَنَجِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُونَ مُجْتَمِعُونَ فَعَظَّمُوهُ
 غَايَةَ الْأَعْظَامِ وَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ إِلَّا قَامَ لَهُ وَدَخَلَ يَهُودِيٌّ فَتَكَلَّمَ مَعَهُ بَعْضُهُمْ فِي
 نَسْخِ الشَّرَائِعِ ، وَبَلَّغُوا مَوْضِعًا حَكَمُوا أَبَا الْقَاسِمِ فِيهِ فَقَالَ لِلْيَهُودِيِّ : إِنَّ
 الْكَلَامَ عَلَيْكَ فَقَالَ الْيَهُودِيُّ : وَمَا يُدْرِيكَ مَا هَذَا؟ فَقَالَ أَبُو الْقَاسِمِ :
 أَنْعَلِمُ بِبَغْدَادَ مَجْلِسًا أَجَلَ مِنْ هَذَا؟ قَالَ : لَا . قَالَ : أَنْعَلِمُ أَحَدًا مِنْ

(11) وَلَمْ أَرِ غَايَةَ النَّحْوِيِّينَ إِلَّا كُلَّ شِعْرِ فِيهِ إِعْرَابٌ . وَلَمْ أَرِ غَايَةَ رِوَاةِ الْأَشْعَارِ إِلَّا كُلَّ شِعْرِ فِيهِ غَرِيبٌ أَوْ مَعْنَى صَعْبٌ يَخْتِاجُ إِلَى الْأِسْتِخْرَاجِ . وَلَمْ أَرِ غَايَةَ رِوَاةِ الْأَخْبَارِ إِلَّا كُلَّ شِعْرِ فِيهِ الشَّاهِدُ وَالْمَثَلُ .

(אלג'אחס', הארון 1975: 4, 24)

(12) وَكَانَ الْمَفْضَلُ يَخْتَارُ مِنَ الشَّعْرِ مَا يِقِلُّ تَدَاوُلُ الرِّوَاةِ لَهُ وَ يَكْتُرُ الْغَرِيبُ فِيهِ . وَهَذَا خَطَأً مِنَ الْأَخْتِيَارِ، لِأَنَّ الْغَرِيبَ لَمْ يَكْتُرْ فِي كَلَامٍ إِلَّا أَفْسَدَهُ ، وَفِيهِ دَلَالَةٌ الْأَسْتِكْرَاهِ وَالْتَكَلُّفِ .

(אלעסכרי, אלבג'אוי 1971: 9-10)

(13) وَأَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَنِ الصُّوَلِيِّ عَنِ الْعَلَابِيِّ عَنِ طَائِعٍ وَهُوَ الْعَبَّاسُ بْنُ مَيْمُونٍ ، مِنْ غِلْمَانِ ابْنِ مَيْثَمٍ ، قَالَ : قِيلَ لِلسَّيِّدِ : أَلَا تَسْتَعْمِلُ الْغَرِيبَ فِي شِعْرِكَ . فَقَالَ : ذَلِكَ عَيْ فِي زَمَانِي ، وَتَكَلَّفْتُ مِني لَوْ قُلْتُهُ ، وَقَدْ رَزَقْتُ طَبْعاً وَاتَّسَعَاءً فِي الْكَلَامِ ، فَأَنَا أَقُولُ مَا يَعْرِفُهُ الصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ ، وَلَا يَخْتِاجُ إِلَى تَفْسِيرٍ .

(אלעסכרי, אלבג'אוי 1971: 67)

(14) وَقَالَ أَبُو عَكْرِمَةَ : مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ الْمَنْصُورُ بِالْمَهْدِيِّ وَهُوَ يُنْشِدُ الْمَفْضَلَ قَصِيدَةَ الْمُسَيْبِ الَّتِي أَوْلَاهَا:

أَرْحَلْتُ مِنْ سَلْمَى بغيرِ مَتَاعٍ قَبْلَ الْعُطَاسِ وَرِعْتَهَا بَوْدَاعِ
[...] فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفاً مِنْ حَيْثُ لَا يُشْعِرُهُ حَتَّى اسْتَوْفَى سَمَاعَهَا ثُمَّ صَارَ
إِلَى مَجْلِسِ لَهُ وَأَمَرَ بِأَحْضَارِهِمَا فَحَدَّثَ الْمَفْضَلَ بِوُقُوفِهِ وَاسْتِمَاعِهِ لِقَصِيدَةِ
الْمُسَيْبِ وَاسْتِحْسَانِهِ إِيَّاهَا وَقَالَ لَهُ : لَوْ عَمَدْتُ إِلَى أَشْعَارِ الشُّعْرَاءِ الْمُقْلِينَ
وَاخْتَرْتُ لِفَتَاكَ لِكُلِّ شَاعِرٍ أَجُودَ مَا قَالَ لَكَانَ ذَلِكَ صَوَاباً . فَفَعَلَ الْمَفْضَلُ .

(אלקאלי 1965: 130-132)

(15) وَقَوْمٌ مِنْ أَهْلِ اللَّغَةِ يَمِيلُونَ إِلَى الرَّصِينِ مِنَ الْكَلَامِ الَّذِي يَجْمَعُ الْغَرِيبَ
 وَالْمَعَانِي، مِثْلَ أَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ وَخَلْفِ الْأَخْمَرِ وَالْأَضْمَعِيِّ وَمِنْهُمْ
 مَنْ يَخْتَارُ الْوَحْشِيَّ مِنَ الشُّعْرِ، كَمَا اخْتَارَ الْمُفْضَلُ وَقِيلَ أَنَّهُ اخْتَارَ ذَلِكَ
 لِمَيْلِهِ إِلَى ذَلِكَ الْفَرِّ .

(אלבאקלאני, צקר 1981: 116)

ספח 3:

ראשי פרקים לרשימת־מצאי של הספרות הקראית שנכתבה סביב המחצית הראשונה של המאה העשירית

הקדמה

רשימה זו מכוונת לרכו את הנתונים העיקריים היכולים ללמד על היקפה של הספרות הקראית שנכתבה סביב המחצית הראשונה של המאה העשירית. היא נועדה להעמיד בסיס מספיק של נתונים בשביל הדיון על הרפרטואר הספרותי הקראי המובא בפרק זה, בלי להתיימר לכלול באופן מושלם את כל האינפורמציה על הספרות הקראית הפזורה בספרות המחקרית הענפה ובטקסטים הנמצאים עדיין בכתב־יד. בעריכת רשימה כזאת כרוכים קשיים רבים, כגון חסרון פרטים מהימנים על זמנם של חלק מן המחברים; בעיות זיהוי של שרידים מקוטעים, ששם מחברם אינו ידוע; הצורך להסתמך על מקורות מאוחרים, שיש ספקות לגבי מהימנותם (כמו אבן אלהית); האפשרות שאותם חיבורים נקראים בשמות שונים, ועוד. כל אלה יכולים להביא לאי־דיוקים, ובודאי לעורר ויכוחים על מידת שייכותם של פריטים אלה או אחרים למסגרת שהצבתי לרשימה זו. בכל זאת, קיים מידע רב על הקורפוס הקראי בתקופה זו, והעובדה שאיננו מרוכזים וערוך בצורה שתאפשר לקבל מושג על היקפו, הביאה אותי להכרה, שיש מקום לערוך את הרשימה הזאת. אלה הם ראשי פרקים לרשימת מצאי מלאה ושלמה יותר של הספרות הקראית, שיש מקום לעשותה (למשל, הרשימה איננה כוללת כתב־יד, אלא במידה שהנתונים עליהם נמסרו בספרות המחקרית, וגם אז לא בצורה שיטתית). מבחינת הזמן, הרשימה מיועדת לתעד בעיקר את המחצית הראשונה של המאה העשירית, כשגבולותיה של התקופה לא נקבעו במכוון בצורה חדה, מסיבות ענייניות וטכניות כאחד. החלטתי לכלול בה גם את בנימין אלנהאונדי, ואת אבו עמרן אלתפליסי, השייכים למחצית הראשונה של המאה התשיעית, כיוון שיצירתם הספרותית (לפי המעט הידוע עליה) נראית כחלק מן התופעה הספרותית המתגבשת, כפי שעולה מן החומר שבידינו, במאה העשירית. כיוון שאלה השרידים היחידים מן הספרות הקראית של התקופה המוקדמת הזאת (למעט שרידים מיצירתו של ענן, הקדום יותר), אין לדעת, כמובן, אם כתיבתם מאפיינת את היצירה הספרותית הקראית בתקופתם, או יוצאת דופן בה. הרשימה מסתיימת בערך באמצע המחצית השנייה של המאה העשירית.

מצוינים ברשימה זו חיבורים קראיים ששרדו, בשלמותם או בחלקם (לפעמים שרדו רק ציטוטים מהם), וכן שמות של חיבורים שלא שרדו, אך אזכוריהם מופיעים בספרות הקראית. החיבורים מסודרים לפי הסוגים הספרותיים, ובתוך כל סוג ספרותי – לפי הסדר הכרונולוגי של מחבריהם. קטעים שזיהוים מסופק סומנו ב־(?) לפני ציונם.

פרשנות מקרא

בנימין אלנהאונדי

- (1) ציטוט מפירוש לבראשית: הרכבי 1903: 175.
- (2) קטע מפירוש לשמות: מרמורשטיין 1924: 325–327 (על פי: Mann 1931: 2, 17, n. 32); ציטוט מדברי פרשנות לשמות: פינסקר 1860: 2, 72.
- (3) קטע מפירוש לישעיהו: מרמורשטיין 1924: 327–325 (על פי Mann 1931, שם).
- (4) קטע מפירוש לשיר השירים: מרמורשטיין 1925: 143–140 (על פי Mann 1931, שם). יפת בן עלי מזכיר פירוש לשיר השירים עם הקדמה ארוכה (Neubauer 1866: 107; פינסקר 1860: 2, 109; Mann 1931, שם, וכן 88).
- (5) פירוש לקהלת: קיומו משתמע מדברי סלמון בן ירוחים בהקדמתו לפירושו לקהלת (Hirschfeld 1892: 103–104; פינסקר 1860: 2, 111–109; Mann 1931, שם).
- (6) (?) פירוש לדניאל: קיומו משתמע אולי מכך שיפת בן עלי מביא מדברי בנימין בפירושו לדניאל (פינסקר 1860: 1, מה).

דניאל אלקומסי

- (1) קטעים מפירוש לבראשית: Mann 1921/22; Mann 1924/25 (ור' צוקר 1959: 182, הע' 712); מרמורשטיין 1924: 44–60.
- (2) קטע מפירוש לשמות: צוקר 1959: 184–197.
- (3) קטעים מפירוש לויקרא: Schechter 1903: 144–146; Mann 1921/22: 473–479; Ginzberg 1929: 481–486 (ור' על כך Mann 1931: 2, 13); הרכבי 1891 (מיוחס בטעות לבנימין אלנהאונדי); Poznanski 1896: 683–684; הרכבי 1903: 189–190, קטע ד'; Scheiber 1984 a.
- (4) קטעים מפירוש לבימדבר: Mann 1921/22: 293–294; Ginzberg 1929: 471–474 (= Wieder 1962: 60–61, עם תיקונים).
- (5) קטעים מפירוש לדברים: Schechter 1903: 447–455, 464–466 (ור' Mann 1931: 2, 14); צוקר 1959: 197–203.
- (6) פירוש לתרי עשר: מרקון 1957 (כולל הנדפס ב-Mann 1931: 2, 74–81. אך ר' Marwick 1961).
- (7) קטע מפירוש לתהלים: מרמורשטיין 1924: 327–337.
- (8) (?) קטע מפירוש לקהלת: Mann 1921/22: 509–515.
- (9) קטע מפירוש לדניאל: Mann 1921/22: 517–521 (= בן-שמאי 1981: 304–307, עם תיקונים).

יעקוב אלקרקסאני

- (1) כתאב אלריאץ' ואלחדאיק: פירושו הארוך לחלקים הלא-הלכתיים של המקרא. Chiesa 1982; Vajda 1968; Hirschfeld 1918.
- (2) קטעים מפירוש קצר לבראשית: בן שמאי 1978: 2, יט-סב.
- (3) פירוש לאיוב: מוזכר בחיבורו כתאב אלנאואר ואלמדראקב, Nemoy 1939: 1, 77; 775, 5.
- (4) פירוש לקהלת: מוזכר בחיבורו כתאב אלנאואר ואלמדראקב, Nemoy 1939: 1, 76.

סלמון בן ירוחיים

- (1) פירוש על התורה: משתמע מדבריו בפירושו לתהלים ק"ל, א (פינסקר 1860: 2, 133-132).
- (2) פירוש לתהלים: 109; Neubauer 1866: 109; Mann; Poznanski 1900: 519-529; על כתבי היד של הפירוש לתהלים ר' סימון 1982: 55; ההקדמה לפירוש: Shunary 1982.
- (3) פירוש לחשלי: מוזכר בהקדמתו לפירושו לקהלת (פינסקר 1860: 2, 132).
- (4) פירוש לאיוב: מוזכר בפירושו לקהלת ה, ו (פינסקר 1860: 2, 132).
- (5) פירוש לשיר השירים: מוזכר בפירושו לאיכה (פינסקר 1860: 2, 132. כ"י מס' 6295 בבית הספרים הלאומי, ירושלים).
- (6) (ז) פירוש לרות: פינסקר 1860: 2, 132; מרקון 1927 (אבל ר' Marwick 1948; 1943/44: 317, n. 15).
- (7) פירוש לאיכה: פינסקר 1860: 2, 132; Feuerstein 1898. כ"י מס' 6295 בבית הספרים הלאומי, ירושלים.
- (8) פירוש לקהלת: פינסקר 1860: 2, 109, 131; Hirschfeld 1892: 103-109; Vajda 1971: 220-228; Poznanski 1907: 829-732. כ"י מס' 6291 בבית הספרים הלאומי, ירושלים.
- (9) פירוש לדניאל: פינסקר 1860: 2, 132. כ"י מס' 6295 בבית הספרים הלאומי ירושלים.

חפן בן משיח

- מוזכר כפרשן מקרא בהקדמה לפירוש התורה של אבן עזרא. ויזר 1976: ב.
- (1) (ז) פירוש לשמות 177; Poznanski 1902: 16; Poznanski 1908².

כהל בן מצליח

- (1) פירוש לתורה בשם חשנה חורה: Ochser 1905, ושם מ"מ.
- (2) פירוש לישעיהו: שם.
- (3) פירוש לדניאל: שם; Sokolow 1982.

דוד בן אברהם אלפאסי

- (1) קטע מפירוש לתהלים: Marwick 1962.

יפת בן עלי

- (1) קטעים מפירוש לבראשית: 691-694; Poznanski 1896: 691-694; בן-שמאי 1978: 2, סג-קלט.
- (2) קטעים מפירוש לשמות: בן-שמאי, שם, קמ-קעג.
- (3) פירוש לויקרא: 31-32; Mann 1931: 2, 31-32.
- (4) קטעים מפירוש לבמדבר: בן-שמאי, שם, קעג-קפב.
- (5) קטע מפירוש לדברים: Sokolow 1974; בן-שמאי, שם, קפד-קצו; BM Or. 2479.
- (6) קטעים מפירוש לשמואל א: בן-שמאי, שם, רא-רה.
- (7) קטעים מפירוש לישעיהו: בן-שמאי, שם, רה-ריט; Neubauer 1969²: 20-32.
- (8) קטעים מפירוש לירמיהו: בן-שמאי, שם, ריט-רכא.

- (9) קטעים מפירוש ליחזקאל: בן־שמאי, שם, רכא-רכת.
- (10) פירוש להושע: Birnbaum 1942.
- (11) קטע מפירוש לטובדיה: בן־שמאי, שם, רכח-רכת.
- (12) קטע מפירוש ליונה: בן־שמאי, שם, רכט-רלא.
- (13) פירוש למיכה: BM Or. 2401.
- (14) פירוש לנחום: Hirschfeld 1911.
- (15) קטע מפירוש לחבקוק: בן־שמאי, שם, רלא-רלב; לבנה 1978.
- (16) פירוש לזכריה: Poznanski 1902: 184-185; מאהלר 1949: 214.
- (17) פירוש למלאכי: Poznanski 1902: 185.
- (18) פירוש לתהלים: Bargès 1846; Hofmann 1880; Vajda 1971; בן־שמאי 1976: 2, 1978; רלד-רסג.
- (19) פירוש למשלי: Averbach 1866; Günzig 1898; הכהן 1967; בן־שמאי 1978: 2, רסה-רעח.
- (20) פירוש לאיוב: בן־שמאי 1969; 1978: 2, רעט-רצה; בלאו 1980: 73-86.
- (21) פירוש לשיר השירים: Bargès 1884.
- (22) פירוש לרות: Schorstein 1908.
- (23) פירוש לקהלת: Vajda 1971; Bland 1966.
- (24) פירוש לדניאל: Margoliouth 1889.

דוד בן בעז

- (1) פירוש לתורה: Margoliouth 1897: 432.
- (2) פירוש לשמות, ויקרא, דברים: Poznanski 1908²: 19.
- (3) פירוש לקהלת: Margoliouth 1897: 432.

יוסף בן נוח

- (1) פירוש לתורה: 699; Poznanski 1896: 10-11; Skoss 1928: 10-11; הלקין 1983³: 25.

ספרות הלכה

בנימין אלנהאונדי

- (1) קטעים מספר מצוות: הרכבי 1903: 173-184.
- (2) ספר דינים בשם משאת בנימין: פירקוביץ, גוולאו 1835; אלג'מיל 1978². ור' גם Neubauer 1866: 107.

דניאל אלקומסי

- (1) קטעים מספר מצוות: הרכבי 1903: 187-192; Poznanski 1896: 681-684.
- (2) ספר "להשכיל את העם בירושותיהם": Schechter 1903: 42.

יעקב אלקרקסאני

- (1) כתאב אלאנואר ואלמרקב: Nemoy 1939.

סלמון בן ירוחים

- (1) (2) ספר מדבר ממעלות הכהנים. מוזכר בפירושו לתהלים ק"ד, ל: פינסקר 1860: 2, 133.

אבן סאקויה

- (1) כתאב אלפצ'איח: 56 no. 281; Steinschneider 1902: 4-5; Poznanski 1908²: 4.1.4.4. ור' על כך גם סעיף 4.1.4.4.

סהל בן מצליח

- (1) ספר מצוות: ההקדמה לו, הרכבי 1970²: א: 197-204.
 (2) ספר דינים: לפי Ochser 1905.

יוסף בן בכ'תוי

- (1) ספר מצוות: פינסקר 1860: 2, 62.

דוד בן בעז

- (1) כתאב אלאצול: Margoliouth 1897: 432 (יתכן שזה חיבור על עיקרי אמונה, ולא על הלכה).

יפת בן עלי

- (1) ספר מצוות: אזכור שלו, Neubauer 1866: 114.

ספרות דקדוק

סלמון בן ירוחים

- (1) ספר על אותיות החילוף (חרוף אלאבדאל): פינסקר 1860: 2, 133.

סהל בן מצליח

- (1) לשון לחודים, ספר דקדוק עברי: הדסי 1836: סג (ע"א), סט (ע"ב), צח (ע"ג).
 (2) ספר דקדוק: Ochser 1905.

יוסף בן בכ'תוי

- מוזכר כמדקדק על ידי דוד בן אברהם אלפאסי ויפת בן עלי. Mann 1931: 2, 29-30.

סעיד שיראן

- (1) כתאב אלדקדוק: Poznanski 1896: 698; Mann 1931: 2, 30.

דוד בן אברהם אלפאסי

- (1) כתאב ג'אמע אלאלפאט': Skoss 1936.

יוסף בן נוח

- (1) כתאב אלדקדוק: Skoss 1928: 10.

ספרות פולמוס (השגות, תשובות)

אבו עמראן אלתפליסי

(1) תשובות לשאלות שהוא מייחסן לחייו אלבלכ'י: Nemoy 1939: 1, 57.

סלמון בן ירוחים

(1) ספר מלחמות ה' (=כתאב אלרד עלי אלפיומי'): דודון 1934. ר' גם

Margoliouth 1897: 434.

(2) כתאב אלאתצאר ללחק: פינסקר 1860: 2, 133.

חסן בן משיח

(1) השגה על סעדיה גאון: פינסקר 1860: 2, 37; Margoliouth 1897: 434.

ישראל בן דניאל

(1) השגה על סעדיה גאון: Margoliouth 1897: 432.

שמואל בן אשר בן מנצור (אבו טייב אלג'בלי)

(1) השגה על סעדיה גאון: פינסקר 1860: 2, 37.

עלי בן חסון

(1) השגה על סעדיה גאון: פינסקר 1860: 2, 37.

יעקוב אלקרקסאני

לא ידועות השגות משלו כו'אנר נפרד, אבל ספרו כתאב אלנאואר ואלמדאקב (Nemoy 1939) כתוב בתלקים ניכרים שלו בסגנון של ההשגות.

אבן סאקויה

השיב על דבנים ועל סעדיה גאון בענייני הלכה שונים. Margoliouth 1897: 435; 1933: אבל ר' צוקר 1949: ד-ה.

סהל בן מצליח

(1) תוכחת מגולה, תשובה ליעקב בן שמואל, מתלמידי סעדיה גאון: פינסקר 1860:

2, 43-24; Nemoy 1972.

(2) תשובה על סעדיה גאון: פינסקר 1860: 2, 37.

(3) קטע מהשגה(?) נגד הרבנים(?): שייבר 1981.

בן זומא (= בן עטא?)

(1) אלמסתלחק עלי ר' סי' ז"ל: אלוני 1976: 82, הע' 32.

(2) " מסאיל פי אלנחש: אלוני, שם.

כתבי תעמולה

דניאל אלקומסי

- (1) איגרת ובה קריאה להתיישב בירושלים: Mann 1921/22: 257–298; אבל ר' Nemoy 1976.
- (2) דרשות: מרמורשטיין 1929. אבל ר' Mann 1931: 2, 18.
- (3) איגרת תעמולה: צוקר 1959: 175–182.

סהל בן מצליח

- (1) קול קורא (תשיעה) לבני דורו (=ההקדמה לספר המצוות): הרכבי 1970² א: 197–204.
- (2) חלקים מהתוכחת מגולה (פינסקר 1860: 2, 24–43) כתובים בסגנון של "קול קורא".

בן זוטא

- (1) כתאב אבן זוטא אלי אלבלאד (?): אלוני 1976: 82, הע' 32.

מונוגראפיות שונות

דניאל אלקומסי

- (1) ספר "להשכיל את העם בירושותיהם": Schechter 1903: 42.

יעקוב אלקרקסאני

- (1) כתאב אפסאד נבוה חחחד: Nemoy 1939, באינדקס.
- (2) אלקול עלי אלתפסיר ושרח אלמעאני: שם.
- (3) אלקול עלי אלתרגימה: שם.
- (4) כתאב אלתוחיד: שם.

סלמון בן ירוחים

- (1) ספר מדבר ממעלות הכהנים: פינסקר 1860: 2, 133.
- (2) מצהיר על כוונתו לחבר ספר מיוחד (כתאב מפרד) שיוקדש לנושא תחיית המתים: שם.

שירים

בנימין אלנהאונדי

- (?) בת אהובת אל קמה בשחר. סידור 1891: 3, 312.

סלמון בן ירוחים

- שיר בסוף ספר א מפירושו לתהלים: פינסקר 1860: 2, 130.

מבורך בן נתן

פיוט לירושלים. שירמן 1965: 29-30.

קינה על ירושלים(?) Mann 1970²: 1, 275.

סהל בן מצליח

שירים (מכונים "פיוטים") מקדימים את תוכחת מגולה: פינסקר 1860: 2, 19-25.

יפת בן עלי

שיר בתוך פירושו לויקרא, בין פרשת "קדושים" לפרשת "אמור": Mann 1931: 2,

31-32.

יהודה בן עלאן

קינה על ציון. פינסקר 1860: 2, 139.

על פייטנים קראיים נוספים ר' פינסקר 1860: 2, 137-140; אבל ר' בראדי 1936.

- אבן קְתִיבָה, עבד אללה בן מסלם. כתאב אלשער ואלשעראא'.
מהדורת De Goeje, M.J. ליידין 1904.
- אבן רשיק, אבו עלי אלחסן אלקירואני. אלעמדה פי מחאסן
אלשער ואאדאבה ונקדה. מהדורת מחמד מחי אלדין עבד
אלחמיד. בירות 1972.
- אבן תִּמְיָה, אחמד בן עבד אלחלים. מקדמה פי אצול אלתפסיר.
מהדורת זרזור, עדנאן. כוית 1972.
- אברמסון, שרגא. רב יוסף ראש סדר. קרית ספר 26 (1949–
1950). 72–92.
- אברמסון, שרגא. במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים.
ירושלים 1965.
- אברמסון, שרגא. והנה פתיחות. לשוננו לעם 16, ד (1965).
83–91.
- אברמסון, שרגא. עניינות בספרות הגאונים. ירושלים 1974.
אופטוביצר, אביגדור. דרשה בשבח התורה (הקדמת הלכות
גדולות). סיני 7 (1940–1941). קצח-רכ.
- אורבך, אפרים א. הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים.
חריבץ 27 (1958). 166–182.
- אורבך, אפרים א. המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים.
מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום.
ירושלים 1968. א-כח.
- אורבך, יעקב. הערך "מסורה". האנציקלופדיה העברית.
ירושלים ותל-אביב 1973. 23, 1091–1095.
- אוצר מדרשים. נאסף ונערך ע"י אייזנשטיין, יהודה דוד.
ניו-יורק 1928.
- איש שלום 1969³. סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא. ירושלים
1969³. (מהדורה ראשונה: וינה 1900).
- אלבוגן-היינמן 1972 אלבוגן, יצחק משה. התפילה בישראל בהתפתחותה
ההסטורית. ערך והשלים היינמן, יוסף. תל-אביב 1972.
- אלבוים 1981 אלבוים, יעקב. בין מדרש לספר מוסר – עיון בפרקים א-ו
ב'תנא דבי אליהו'. מחקר ירושלים בספרות עברית 1 (1981).
144–154.
- אלבק 1967 אלבק, חנוך. מדרש בראשית רבתי נוסד על ספרו של ר' משה
הדרשן. ירושלים 1967.
- אלדר 1978 אלדר, אילן. גלויים נורמאטיביים בספרות הדקדוק העברי של
ימי הביניים. טיונים בבלשנות ובסמיוטיקה. חיפה 1978.
13–19.
- אלדר 1981 אלדר, אילן. כתאב אלנחו אלעבראני, תקציר מדקדוק של
רס"ג. שער בדבר מקומות החיתוך של העיצורים מתוך הדאיה
אלקאר הארוך. לשוננו 45 (1981). 105–132.

- אלדר 1984 אלדר, אילן. ההגייה הכפולה של הרי"ש הטברנית. לשוננו 49/48 (1984). 22-34.
- אלדר 1985 אלדר, אילן. תורת הקריאה-במקרא. תרביץ 54 (1985). 225-243.
- אלדר 1986 א אלדר, אילן. סיבן של מחברות התיג'אן מתימן ומקורותיה של המחברת העברית. מסורות 2 (1986). 19-29.
- אלדר 1986 ב אלדר, אילן. האמנם נמצאו כנגיזה החיבורים האבודים "כתאב אלמצותאת", "ניקוד רב סעדיה" ו"מחברת עלי בן יהודה הנזיר". עלי ספר 12 (1986). 51-62.
- אלדר 1987 אלדר, אילן. רחוקים שנעשו קרובים: על 'מאמר השווא' ו'סדר הסימנים'. תעודה 6 (1987). בעריכת דותן, א. (כדפוס).
- אלדר אלדר אלדר, אילן. מסורות ההגייה של העברית בתחום מערכת התנועות. מסורות 3. בעריכת מורג, ש. ובראשר, מ. (כדפוס).
- אלון 1978² אלון, מנחם. המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו. ירושלים 1978.² (מהדורה ראשונה: 1973).
- אלוני 1943 אלוני, נחמיה. מדקדוק המסורה. לשוננו 12 (1943-1944). 145-155.
- אלוני 1959 אלוני, נחמיה. המלים הנרדפות ב"שאלות עתיקות". *Hebrew Union College Annuals* 30 (1959). א-ד.
- אלוני 1961 אלוני, נחמיה. שלוש רשימות ספרים עתיקות. קרית ספר 36 (1961). 389-402, 517-524.
- אלוני 1962 א אלוני, נחמיה. הערות ל"כתאב אלמצותאת". לשוננו 26 (1962). 269-272.
- אלוני 1962 ב אלוני, נחמיה. השפעות קראיות על מחברת מנחם. אוצר יהודי ספרד 5 (1962). 21-54.
- אלוני 1963 אלוני, נחמיה. לשמות שני ספרים מהספרות היהודית-ערבית. קרית ספר 38 (1963). 116-121.
- אלוני 1964 א אלוני, נחמיה. איזהו "הניקוד שלנו" ב"מחזור ויטרי"? בית מקרא 8 (1964). 135-145.
- אלוני 1964 ב אלוני, נחמיה. סדר הסימנים (חיבור קראי בדקדוק המסורה מתקופת משה בן אשר). *Hebrew Union College Annuals* 35 (1964). א-ה.
- אלוני 1964 ג אלוני, נחמיה. ספר הקולות ("כתאב אלמצותאת") למשה בן אשר (דיון על הספר ומחברו ודף ראשון מהמקור). ספר סגל. בעריכת גרינץ, יהושע ולייזר, יעקב. ירושלים 1965. 271-291.
- אלוני 1964 ד אלוני, נחמיה. רשימת מונחים קראית מהמאה השמינית. ספר קורנגרין. בעריכת וייזר, א. ולוריא, ב"צ. תל-אביב 1964. 324-363.

- אלוני 1965 א אלוני, נחמיה. הקדמת דונש ותשובותיו ל"מחברת" מנחם. בית מקרא 10 (1965). 63-45.
- אלוני 1965 ב אלוני, נחמיה. ספר הקולות - כתאב אלמצותאת למשה בן אשר (המקור והתרגום). לשוננו 29 (1965). 23-9, 159-137.
- אלוני 1968 אלוני, נחמיה. קבוצת העשר בלשון הדיבור במאה העשירית. לשוננו 32 (1968). 172-153.
- אלוני 1969 אלוני, נחמיה. האגרון, כתאב אצול אלשעד אלעבראני מאת רב סעדיה גאון. מהדורת אלוני, נחמיה. ירושלים 1969.
- אלוני 1970 א אלוני, נחמיה. עלי בן יהודה הנזיר וחבורו יסודות הלשון העברית. לשוננו 34 (1970). 105-75, 209-187.
- אלוני 1970 ב אלוני, נחמיה. "ספר הניקוד" לרב סעדיה גאון. בית מקרא 40 (1970). 67-19.
- אלוני 1973 אלוני, נחמיה. שמות החיבור לאהרון בן אשר. בית מקרא 18 (1978). 253-231.
- אלוני 1974 אלוני, נחמיה. צונץ, קראוס ושלוש שונים משנתם בספר יצירה. סיני 38 (1974). מב-נ.
- אלוני 1975 אלוני, נחמיה. תורת הבלשנות הטברנית ודקדוק המסורה. בית מקרא 23 (1975). 265-231.
- אלוני 1976 אלוני, נחמיה. בן זוטא הוא בן עטא הקראי. תרביץ 45 (1976). 92-76.
- אלוני 1979 א אלוני, נחמיה. ספר התורה והמצחף בקריאת התורה בציבור. בית מקרא 24 (1979). 334-321.
- אלוני 1979 ב אלוני, נחמיה. העתקי כתר ארם צובא בירושלים ובגולה. בית מקרא 24 (1979). 204-193.
- אלוני 1979 ג אלוני, נחמיה. תחיית המקרא בימי הביניים כמלחמה ב"ערביה". ספר סיון. בעריכת אבן-שושן, אברהם ואחרים. ירושלים 1979. 188-177.
- אלוני 1979 ד אלוני, נחמיה. השתקפות המרד ב"ערביה" בספרותנו בימי הביניים. ספר ולנשטיין. בעריכת רבין, חיים ואחרים. ירושלים 1979. 136-80.
- אלוני 1980 אלוני, נחמיה. עיקרי האמונה של אהרון בן אשר. בית מקרא 25 (1980). 89. (ביקורת על Dotan 1977).
- אלוני 1981 אלוני, נחמיה. רמב"ם, בן אשר וכן בויאעא משמשים כתר ארם צובה. תרביץ 50 (1981). 370-348.
- אלוני 1982 א אלוני, נחמיה. כתאב אלנחו אלעבראני - דקדוק הלשון העברית. סיני 90 (1982). קא-קכו.
- אלוני 1982 ב אלוני, נחמיה. "קרקעות הדקדוק" ליהושע בן אברהם (שלושה קטעים מגניזת קאהיר בפרסית יהודית). עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל. מוקדש לפרופ' עזרא ציון מלמד. בעריכת גילת, י.ד. ואחרים. רמת-גן 1982. 311-291.

- אלוני 1983 אלוני, נחמיה. ספר הקולות (כתאב אלמצותאת) למשה בן אשר – קטע חדש. לשונו 47 (1983), 85–124.
- אלוני 1986 אלוני, נחמיה. מחקרי לשון וספרות. א: פרקי רב סעדיה גאון. אסופת מאמרים בעריכת טובי, יוסף והטל, אברהם. ירושלים 1986.
- אלוני וייבין 1985 אלוני, נחמיה (ז"ל) וייבין, ישראל. מספרות הקולות (אלמצותאת) (ארבעה קטעים). לשונו 49/48 (1985), 85–117.
- אליצור 1981 אליצור, שולמית. רמיזות לסדרים ארץ ישראלים בגופי יוצר לפרשות הבבליות. מחקרי ירושלים בספרות עברית 1 (1981), 225–211.
- אלאסד 1956 אלאסד, נאצר אלדין. מצאדד אלשער אלג'אהלי וקימתהא אלחאריכ'יה. קהיד 1956.
- אלעד 1980 אלעד, עמיקם. הערות לתולדות חיפה בתקופה הערבית. מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל 5 (1980), 207–191.
- אסף 1917 אסף, שמחה. כבל וארץ ישראל בתקופת הגאונים. השילוח 34 (אודיסה 1917), 295–286, 452–442.
- אסף 1918 אסף, שמחה. לצמיחת המרכזים הישראלים בתקופת הגאונים. השילוח 35 (1918), 17–8, 286–275, 409–397, 516–506.
- אסף 1933 אסף, שמחה. דברי פולמוס של קראי קדמון נגד הרבנים. תרביץ 4 (1933), 53–35, 206–193.
- אסף 1942 אסף שמחה. תשובות הגאונים מכתבי יד שבגניזת קיימברידג'. ירושלים 1942.
- אסף 1955 אסף, שמחה. תקופת הגאונים וספרותה. ירושלים 1955.
- אסף ומאיר 1944 ספר הישוב, כרך ב: מימי כיבוש ארץ ישראל על-ידי הערבים עד מסעי הצלב. בעריכת אסף, ש. ומאיר, ל. א. ירושלים 1944.
- אפנהיים 1881 אפפנהיים, חיים. מאמד בקרת לס' תנא דבי אליהו. בית תלמוד 1 (וינה 1881), 270–265, 310–304, 346–337, 369–377.
- אפשטיין 1950 אפשטיין, אברהם. כתבי אברהם אפשטיין. נקבצו ע"י הברמן א.מ. ירושלים 1950.
- אפשטיין 1931 אפשטיין, י.נ. תורתה של ארץ ישראל. תרביץ 2 (1931), 327–308.
- אפשטיין 1935 אפשטיין, י.נ. שרידי שאילתות. תרביץ 6 (1936), 479–460.
- אפשטיין 1964² אפשטיין, י.נ. מבוא לנוסח המשנה. ירושלים 1964². (מהדורה ראשונה: 1948).
- אפשטיין 1982 פירוש הגאונים לסדר טהרות. ערוך בידי מלמד, ע.צ. ירושלים ותל-אביב 1982.

- באמברגר 1861 באמבערגער, יצחק דב. הלכות ר' יצחק בן גיאת (ספר שערי שמחה). פירטה 1861.
- אלבאקלאני, אלבאקלאני, אבו בכר מחמד בן אלטיב. אעג'אז אלקראאן. מהדורת צקר, אחמד. קהיר 1981⁵.
- אלבאקלאני, אלבאקלאני, אבו בכר מחמד בן אלטיב. נכת אלאנתצאר לנקל אלקראאן. מהדורת סלאם, מחמד וג'ול. קהיר, ללא תאריך. בארנשטיין, חיים יחיאל. מחלקת רב סעדיה גאון ובן מאיר. ורשה 1904.
- בכר 1970² בכר, בנימין זאב. ניצני הדקדוק. ירושלים 1970² (מהדורה ראשונה: תל-אביב 1927).
- בלאו 1962 בלאו, יהושע. על מעמדן של העברית ושל הערבית בין יהודים דוכרי ערבית במאות הראשונות של האסלאם. לשוננו 26 (1962). 284-281.
- בלאו 1980 בלאו, יהושע. הספרות הערבית-היהודית - פרקים נבחרים. ירושלים 1980.
- בנדויד 1948 בנדויד, אבא. חילופי בן אשר וכן נפתלי: 2. "הוריית הקורא". בית מקרא 3 (1948). 14-6.
- בן-חיים 1953 בן-חיים, זאב. צורת הכינויים החכורים - ק, ת, ה- במסורתיה של הלשון העברית. ספר אסף. ירושלים 1953. 99-66.
- בן-צבי 1957 בן-צבי, יצחק. 'מקדשיה' הירושלמי וכתרי התורה שבכתב-הכנסת הקראיים בקושטא ובמצרים. קרית ספר 32 (1957). 374-366.
- בן-צבי 1960 בן-צבי, יצחק. "כתר התורה" של בן-אשר. מחקרים בכתר ארם-צובא 1 (1960). א-ט.
- בן-שמאי 1976 בן-שמאי, חגי. מהדורה ונוסחאות מפרושי יפת בן עלי למקרא. עלי ספר 2 (1976). 32-17.
- בן-שמאי 1978 בן-שמאי, חגי. שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. האוניברסיטה העברית, ירושלים 1978.
- בן-שמאי 1981 בן-שמאי, חגי. שרידי פירוש דניאל לדניאל אלקומסי כמקור הסטורי לתולדות ארץ ישראל. שלם 3. בעריכת הקר, יוסף. ירושלים 1981. 307-295.
- בן-שמאי 1983 בן-שמאי, חגי. א. סימון, ארבע גישות לספר תהילים, מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא. רמת גן תשמ"ב. קרית ספר 58 (1983). 406-400.
- בן-שמאי 1986 א בן-שמאי, חגי. לשונות הקראים בארצות דוברות ערבית (הערבית ומסורת העברית) - מצב המחקר. מסורות 2 (1986). 64-57.
- בן-שמאי 1986 ב בן-שמאי, חגי. הפרשן הקראי וסכיבתו הרבנית. דברי הקונגרס העולמי ה-9 למדעי היהדות, הרצאות מדכיות במקרא. (בדפוס).

- בער-שטראק 1879 ספר דקדוקי הטעמים לרבי אהרון בן משה בן אשר. מהדורת בער, יוסף ושטראק, הרמן לברכט. ליפסיא (לייפציג) 1879 (ירושלים 1970²).
- בקר 1984 בקר, דן. הירסאלה של יהודה בן קוריש, מהדורה בקורתית. תל-אביב 1984.
- בר 1967 בר, משה. עיונים באיגרת רב שרירא גאון. ספר בראיאלן 4-5 (1967). 181-196.
- בראדי 1936 בראדי, חיים. על המשקל הערבי בשירה העברית. ספר היובל לפרופ' שמואל קרויס. ירושלים 1936. 117-126.
- ברויאר 1976 ברויאר, מרדכי. כתר ארם צובא והנוסח המקובל של המקרא. ירושלים 1976.
- אלג'אחט', הארון 1975 אלג'אחט', אבו עת'מאן עמר בן בחר. אלביאן ואלתביין. מהדורת הארון, עבד אלסלאם. מצרים 1975.
- גוטלובר 1865 גוטלובר, אברהם בער. בקרת לתולדות הקראים. וילנא 1865 (ירושלים 1972²).
- גויטיין 1943 גויטיין, שלמה דב. ידיעות חדשות על פילוסופים יהודים מתקופת רבנו סעדיה. רב סעדיה גאון - קובץ מדעי תורני. בעריכת פישמן, יהודה ליב. ירושלים, 1943. תקסז-תקע.
- גויטיין 1951 גויטיין, שלמה דב. המקאמה והמחברת. מחברות לספרות 5, א (1951). 26-40.
- גויטיין 1962 גויטיין, שלמה דב. סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם. מקורות חדשים מן הגניזה. ירושלים 1962.
- גולדברג 1980 גולדברג, אברהם. המדרש הקדום והמדרש המאוחר. תרביץ 50 (1980/81). 94-106.
- גולדנברג 1973 גולדנברג, אסתר. עיונים באגרון לרב סעדיה גאון. לשוננו 37 (1973). 117-136, 275-289; לשוננו 38 (1974). 78-90.
- גולדנברג 1979 גולדנברג, אסתר. לוח הנטיה העברי הראשון. לשוננו (1979). 83-99.
- גולדשמידט 1971 גולדשמידט, דניאל. סדר רב עמרם גאון. ירושלים 1971.
- גולדשמידט 1979 גולדשמידט, דניאל. מחקרי תפילה ופיוט. ירושלים 1979.
- גושן-גוטשטיין 1960 גושן-גוטשטיין, משה. האותנטיות של כתר חלב. מחקרים בכתר ארם-צובא 1 (1960). י-לז.
- גושן-גוטשטיין 1964 גושן-גוטשטיין, משה. כתר חלב וכן בויאעא הסופר. תרביץ 33 (1964). 149-156.
- גידמן 1899 גידמן, מ. ספר התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים. ורשה 1899.
- גיל 1980 גיל, משה. רב אהרון הכהן גאון בן יוסף ובניו עלי ואברהם. ספונות 16 (1980). 9-24.
- גיל 1983 גיל, משה. ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה. תל-אביב 1983.

- גרבל 1954
אלג'רג'אני,
כ'לף אללה 1968²
- גרבל, אירנה. "מבטאי שפתנו". לשוננו 91 (1954). 83-92.
אלג'רג'אני, אבו בכר עבד אלקאהר בן עבד אלרחמאן.
אלרטאלה אלשאפיה. מהדורת כ'לף אללה, מחמד וסלאם,
מחמד זג'לול. קהיר 1968².
- אלג'רג'אני,
עבדה 1912
- אלג'רג'אני, אבו בכר עבד אלקאהר בן עבד אלרחמאן. דלאיל
אלאעג'אז פי עלם אלמעאני. מהדורת עבדה, מחמד אלשנקיטי
ומחמד מחמוד אלתרכזי. מצרים 1912 (1331).
- גרוסברג 1902
- דונש בן תמים. פירוש לספר יצירה. מהדורת גראסבערג, א.
לונדון 1902. (ירושלים 1970²).
- גרינולד 1967
- גרינולד, איתמר. פיוטי ינאי וספרות יורדי המרכבה. חרביץ 36
(1967). 277-257.
- גרינולד 1981
- גרינולד, איתמר. שירת המלאכים, 'הקדושה' ובעיית חיבורה
של ספרות ההיכלות. פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני.
ספר הזכרון לאברהם שליט. בעריכת אופנהיימר, אהרון
ואחרים. ירושלים 1981. 482-459.
- אלד'הבי 1961
דודון 1934
- אלד'הבי, מחמד חסין. אלחפסיר ואלמפסרון. קהיר 1961.
דודון, ישראל. ספר מלחמות ה' כולל טענות הקראי סלמון בן
ירוחים נגד רב סעדיה גאון. ניו יורק 1934.
- דודון 1970³
- סדור רב סעדיה גאון. בעריכת דודון, ישראל. אסף, שמחה.
יואל, יששכר. ירושלים 1970³ (מהדורה ראשונה: 1943).
- דותן 1957
- דותן, אהרון. האמנם היה בן אשר קראי? סיני 41 (1957).
רפ-שיב, שנ-שסב.
- דותן 1965 א
- דותן, אהרון. ספר דקדוקי הסעמים לר' אהרן בן משה בן אשר.
מבעיותיה של המהדורה החדשה. בית מקרא 10 (1965).
111-103.
- דותן 1965 ב
- דותן, אהרון. האמנם נוקד כתר חלב בידי אהרון בן אשר?
חרביץ 34 (1965). 155-136.
- דותן 1967
- ספר דקדוקי הסעמים לר' אהרן בן משה בן אשר. מהדורת
דותן, אהרן. ירושלים 1967.
- דותן 1970
- דותן, אהרון. מסורה וניקוד נוסח סבריה. ספר סבריה. בעריכת
אבישר, עודד. ירושלים 1970. 367-353.
- דן 1972
- דן, יוסף. ספרות הדרוש לערכיה הספרותיים. הספרות ג, 3-4
(1972). 567-558.
- דן 1974
- דן, יוסף. הספור העברי בימי הביניים. ירושלים 1974.
- דרורי 1982
- דרורי, רינה. לבעיית התקבלות המקאמה בספרות הערבית.
הספרות 32 (1982). 62-51.
- דרורי 1988
- דרורי, רינה. חידושו של דונש בן לברט לאור תפיסת המשקל
הערבית. ספר הזכרון לדן פגיס (מחקרי ירושלים לספרות
עברית 10). (בדפוס).

דרורי	דרורי, רינה. על תפקידה של הספרות הקראית בתולדות הספרות היהודית במאה העשירית. עתיד להתפרסם בהספרות כך 11.
האלברשטאם 1885	הברצלוני, יהודה בר ברזילי. פירוש לספר יצירה. מהדורת האלברשטאם, ש.ז.ח. ברלין 1885.
האלברשטאם 1898	הברצלוני, יהודה בר ברזילי. ספר השטרות. מהדורת האלברשטאם, ש.ז.ח. ברלין 1898.
הברמן 1972	הברמן, א.מ. עיונים בשירה ובפיוט של ימי הביניים. ירושלים 1972.
הדסי 1836	הדסי, יהודה בן אליהו. ספר אשכל הכפר. גוזלוו 1836 (ירושלים 1969?).
היינמן 1970	היינמן, יוסף. דרשות בציבור בתקופת התלמוד. ירושלים 1970.
היינמן 1974	היינמן, יוסף. אגדות ותולדותיהן. ירושלים 1974.
היינמן 1975	היינמן, יוסף. עבודי אגדות קדומות ברוח הזמן בפרקי דרבי אליעזר. ספר היובל לשמעון הלקין. בעריכת שכביץ, בעז ופרי, מנחם. ירושלים 1975. 343-321.
הכהן 1967	הכהן, עפרה. ספר משלי (פרקים י-יב) בפרושו של הקראי יפת הלוי. עבודת גמר לתואר מוסמך. האוניברסיטה העברית, ירושלים 1967.
הלוי 1963	הלוי, אלימלך א. שערי האגדה. על מהות האגדה, סוגיה, דרכיה, מטרותיה וזיקתה לתרבות זמנה. תל-אביב 1963.
הלוי 1972	הלוי, אלימלך א. עולמה של האגדה. האגדה לאור מקורות יווניים. תל-אביב 1972.
הלוי 1982-1979	הלוי, אלימלך א. ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יווניים ולטיניים. תל-אביב 1982-1979.
הלקין 1946	הלקין, אברהם ש. מפתחת רב סעדיה גאון לפירוש התורה. <i>L. Ginzberg Jubilee Volume</i> . ניו יורק 1946. קנז-קסט.
הלקין 1975	אבן עזרא, משה. ספר העיונים והדיונים. מהדורת הלקין, אברהם. ירושלים 1975.
הלקין 1983 ²	אבן עזרא, משה. הפרשנות היהודית בערבית חוץ לספרד והפרשנות הקראית הקדומה. בתוך: פרשנות המקרא היהודית, פרקי מבוא. בעריכת גרינברג, משה. ירושלים 1983. 28-17.
הרטום 1969-1958	הרטום, א.ש. הספרים החיצוניים. תל-אביב 1969-1958.
הרכבי 1887	הרכבי, אברהם אליהו. זכרון כמה גאונים וביחוד רב שרירא ורב האי בנו והרב ר' יצחק אלפאסי. זכרון לראשונים וגם לאחרונים. א, 4. ברלין 1887.
הרכבי 1891	הרכבי, אברהם אליהו. חלק מפירוש התורה לקראי קדמון. החוקר 1 (1894-1891). 173-169.

- הרכבי 1892 הרכבי, אברהם אליהו. זכרון הגאון רב סעדיה אלפיומי וספריו. זכרון לראשונים וגם לאחרונים. א, 5: השריד והפליט מספר אגרון ומספר הגלוי. פטרבורג 1892.
- הרכבי 1903 הרכבי, אברהם אליהו. לקוטי קדמוניות לקורות בני מקרא וספרותם. חלק שני, 1: מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא (ענן הנשיא, בנימין נהאונדי, דניאל אלקומסי). פטרבורג 1903.
- הרכבי 1970² א הרכבי, אברהם אליהו. מאסף נדחים. ירושלים, 1970² (מהדורה ראשונה: המליץ 14-15 [1878-1879]; השחר 10 [1880]).
- הרכבי 1970² ב הרכבי, אברהם אליהו. חרשים גם ישנים. מקורות ומחקרים בתולדות ישראל ובספרותו. ירושלים 1970².
- הרן 1957 הרן, מנחם. מבעיות הקנוניזציה של המקרא. תרביץ 25 (1957). 271-245.
- וולפנזון 1863 ספר חמדה גנוזה. מהדורת וואלפנינזאהן, זאב וואלף ושניאורזאהן, שניאור זלמן. ירושלים 1863.
- וייזר 1976 אבן עזרא, אברהם. פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא. מהדורת וייזר, אשר. ירושלים 1976.
- ויינפלד 1975 ויינפלד, משה. קדושת יוצר ופסוקי דזמרה בקומראן ובבן סירא. תרביץ 45 (1975-1976). 15-26.
- וילנסקי-טנא 1964 יונה בן ג'נאח. ספר הרקמה (כתאב אללמע). מהדורת וילנסקי, מיכאל. הביא לדפוס טנא, דוד. ירושלים 1964.
- וינברג 1975 וינברג, רפאל שמואל. תשובות רב שר שלום גאון. ירושלים 1975.
- וינשטוק 1982 וינשטוק, ישראל. אלפא ביתא של מטטרון ופירושה. טמירין 2 (1982). נא-עו.
- ורטהיימר 1925 ווערטשהיימער, שלמה אהרן. ספר גאון הגאונים. ירושלים 1925.
- זולאי 1964 זולאי, מנחם. האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון. ירושלים 1964.
- זרזור 1971 זרזור, עדנאן. אלחאכם אלג'שמי ומנהגיה פי תפסיר אלקראאן. דמשק 1971.
- אלטב'רי, שאכר 1960-1957 אלטב'רי, מחמד בן ג'ריר. ג'אמע אלביאן ען תאויל אלקראאן. מהדורת שאכר, מחמוד מחמד ושאכר, אחמד מחמד. מצרים 1960-1957.
- טובי 1982 טובי, יוסף. פיוטי רב סעדיה גאון - מהדורה מדעית (של היוצרות) ומבוא כללי ליצירתו. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. האוניברסיטה העברית, ירושלים 1982.
- טובי 1983 טובי, יוסף. תורת השיר והלשון של רס"ג בחיבוריו הבלשניים. טפונות 17 (1983). 337-309.

- טובי 1984 טובי, יוסף. תורת השירה של רס"ג – יין ישן בקנקן חדש. דפים למחקר בספרות 1 (1984). 78–51.
- טיניאנוב 1926 טיניאנוב, יורי. הפונקציה של האלמנט הספרותי. מקראה למבוא למדע הספרות. חלק א: טקסטים בעברית. החוג לתורת הספרות הכללית, אוניברסיטת תל-אביב. תל-אביב 1979. 79–78. [המקור: *Russkaja Proza*. ed. Ejxenbaum, B. and [Tynjanov, Ju. Leningrad 1926].
- יאקובסון 1970 יאקובסון, רומאן. על הראליזם באמנות. הספרות ב, 2 (1970). 273–269.
- יהלום 1979 יהלום, יוסף. השירה העברית שבתחום השפעת הערבית – בין מזרח למערב. פעמים 2 (1979). 28–22.
- יהלום 1981 יהלום, יוסף. שפת השיר של הפיוט הארץ-ישראלי הקדום. ירושלים 1981.
- יהלום 1983 יהלום, יוסף. ראשיתה של השקילה המדויקת בשירה העברית. לשוננו 47 (1983). 61–25.
- יהלום 1985 יהלום, יוסף. תשובה. לשוננו 49/48 (1985). 166–163.
- יהלום יהלום, יוסף. הניקוד הארצישראלי – המחקר והישגיו. עומד להתפרסם בלשוננו. (באדיבותו של המחבר).
- יהלום 1978 יהלום, שלי. היחסים בין הספרות הצרפתית לספרות האנגלית במאה ה'18. עבודת גמר לתואר מוסמך. אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1978.
- ייבין 1968 ייבין, ישראל. כתר ארם צובא, ניקודו וטעמיו. ירושלים 1968.
- ייבין 1973 אוסף קטעי הגניזה של המקרא בניקוד ובמסורה בבליית בעריכת ייבין, ישראל. ירושלים 1973.
- ילון 1950 ילון, חנוך. ללשון המגלות הגנוזות. סיני 26 (1950). רסז–רצג.
- יילינג 1873–1853 יעליניצק, אהרון. בית המדרש. ליפסיה (לייפציג) – וינא 1873–1853.
- יסיף 1985 יסיף, עלי. סיפורי בן סירא בימי הביניים. ירושלים 1985.
- אלכ'סאבי, כ'לף אלה 1968 אלכ'סאבי, אבו סלימאן חמד בן מחמד. ביאן אעג'אז אלקראאן. מהדורת כ'לף אלה, מחמד וסלאם, מחמד זג'לול. קהיר 1968.²
- כהן 1982 כהן, מנחם. האמנם כתב משה בן אשר את כ"י קהיר של הנביאים? עלי ספר 10 (1982). 12–5.
- כהנא 1956 כהנא, אברהם. הספרים החיצוניים. תל-אביב 1956.
- לבנה 1978 לבנה, עפר. פירושו הערבי של יפת בן עלי לחבקוק א:ג. עבודת גמר לתואר מוסמך. האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1978.
- לוין 1921 לוין, ב.מ. אגרת רב שרירא גאון. חיפה 1921.
- לוין 1930 לוין, ב.מ. מעשים לבני ארץ ישראל. תרביץ 1 (1930). 101–79.

- לויין 1931 א לויין, ב.מ. משרידי הגניזה: ב. מעשים לבני ארץ ישראל. תרביץ 2 (1931). 410-406.
- לויין 1931 ב לויין, ב.מ. משרידי הגניזה: א. פירקוי בן באבוי. תרביץ 2 (1931). 405-383.
- לויין 1932 לויין, ב.מ. אשא משלי לרב סעדיה גאון. תרביץ 3 (1932). 160-147.
- לויין 1934 לויין, ב.מ. אוצר הגאונים. ירושלים 1934.
- לויין 1943 לויין, ב.מ. "אשא משלי" לרס"ג. רב סעדיה גאון. קובץ מדעי תורני. בעריכת פישמן, יהודה ליב. ירושלים, 1943. תפא-תקלב. (יצא גם בנפרד).
- לוינגר 1960 לוינגר, דוד. ש. מקוריותו של כתב יד חלב. מחקרים בכתר ארם צובא 1 (1960). לו-פב.
- לוינגר 1970 חנ"ך כתב יד לנינגרד B 19A. מהדורה פקסימילית. מבוא מאת לוינגר, דוד ש. ירושלים 1970.
- לוינגר 1971 חנ"ך כתב יד קהיר. מהדורה פקסימילית. מבוא מאת לוינגר, ד.ש. ירושלים 1971.
- ליברמן 1962 ליברמן, שאול. יוונית ויוונית בארץ ישראל. מחקרים באורחות-חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. ירושלים 1962.
- ליברמן 1970² ליברמן, שאול. שקיעין; מדרשי תימן. ירושלים 1970² (מהדורה ראשונה: 1929).
- ליהמן 1970 ליהמן, מנפרד (מנשה). מגילות ים המלח וכן סירא. תרביץ 39 (1970). 247-231.
- ליפשיץ 1965 מישאל בן עוזיאל. כחאב אלכ'לף (ספר החילופים בין בן אשר ובן נפתלי). מהדורת ליפשיץ, א. ירושלים 1965.
- מאהלר 1949 מאהלר, רפאל. הקראים. מרחביה 1949.
- מורג 1960 מורג, שלמה. "שבוע כפולות בגד כפרת". ספר סוד סיני. בעריכת הרן, מנחם ולוריא, ב"צ. ירושלים 1960. 242-207.
- מורג 1962 מורג, שלמה. לפירושו של המונח "מצותאת". לשוננו 26 (1962). 278-273.
- מורג 1970 מורג, שלמה. ראשית המילונאות העברית והערבית. מולד 3 [26] (1970). 582-575.
- מורג 1971 מורג, שלמה. המסורת הטברנית של לשון המקרא - הומוגניות והטרוגניות. פרקים (ספר השנה של מכון שוקן לחקר היהדות ליד בית המדרש לרבנים באמריקה) 2 (1971). 144-105.
- מורג 1974 מורג, שלמה. מפעלם של ראשונים: על דרכם של חכמי המסורה ועל מונחים ארמיים שטבעו. לשוננו 38 (1974). 77-49.
- מורג 1985 מורג, שלמה. העברית כלשון עילית של תרבות - תהליכי גיבוש ומסירה בימי הביניים בארצות הים התיכון. פעמים 23 (1985). 21-9.

- תשובות הגאונים. ערך מוסאפיה, יעקב. ליק 1864. מורל, ישראל. מקורותיו של ספר הלכות פסוקות: ניתוח צורני. 1864 מוסאפיה מורל 1982
- Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (1982) 69. 45-95.
- שירי ר' יצחק אבן כ'לפון. מהדורת מירסקי, אהרון. ירושלים 1961 מירסקי 1961
- מיללער, יואל. מפתח תשובות הגאונים. ברלין 1891. מילר 1891
- מלאכי, צבי. סוגיות בספרות העברית של ימי הביניים. תל-אביב 1971. מלאכי 1971
- אלמסעודי, עלי בן אלחסיין. אתלנביה ואלאשראף. מהדורת De Goeje, M.J. ליידן 1894. אלמסעודי, 1894
- אלמקדסי, שמס אלדין מחמד אבן אחמד. אחסן אלתקאסים פי מערפה אלאקאליס. מהדורת De Goeje, M.J. Bibliotheca Geograforum Arabicorum, 3. Leiden 1906. אלמקדסי, 1906
- אלמקרי, אחמד אבן מחמד אתלמסאני. נפח אלטיב מן גסן אלאנדלט אלרטיב. מהדורת עבאס, אחסאן. בידות 1978. עבאס 1978
- מרגליות, מרדכי. החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל. ירושלים 1938. מרגליות 1938
- מרגליות, מרדכי. הלכות טריפות של בני ארץ ישראל (מכ"י הגניזה). תלפיות 8 (1963). 307-330. מרגליות 1963
- ספר הרזים (הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד). מהדורת מרגליות, מרדכי. ירושלים 1967. מרגליות 1967
- מרמורשטיין, אברהם. שרידים מפתרוני הקראי דניאל אלקומסי. הצופה לחכמת ישראל 8 (1924). 321-337. מרמורשטיין 1924
- מרמורשטיין, אברהם. שרידים מפתרוני הקראי דניאל אלקומסי. הצופה לחכמת ישראל 9 (1925). 129-143. מרמורשטיין 1925
- מרמורשטיין, אברהם. דרשות דניאל אלקומסי. ציון (מאסף החברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה) 3 (1929). 26-42. מרמורשטיין 1929
- מרקון, יצחק. פרוש על מגלת רות להקראי שלמון בן ירוחם. ספר הזכרון לש.א. פוזנאנסקי. ורשה 1927. מרקון 1927
- מרקון, יצחק. הקראי דניאל אלקומסי ופירושו לתרי עשר. חלילה 2 (1946). 188-206. מרקון 1946
- פתרון שנים עשר, פירוש לתרי עשר חברו דניאל אלקומסי. מהדורת מרקון, יצחק. ירושלים 1957. מרקון 1957
- נויבאואר 1887/1895. סדר החכמים וקורות הימים. חלק 1: אוקספורד 1887; חלק 2: אוקספורד 1895. נויבאואר 1887/1895
- מגילת פשר חבקוק, ממגילות מדבר יהודה. מהדורת ניצן, בלהה. ירושלים 1986. ניצן 1986

- נצר 1983 נצר, ניסן. לשון־חכמים בכתבי המדקדים העבריים בימי הביניים. (בתקופת היצירה המקורית: רס"ג - אבן בלעם). חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. האוניברסיטה העברית, ירושלים 1983.
- סגל 1943 סגל, משה צבי. רב סעדיה גאון וכן סירא. רב סעדיה גאון - קובץ מדעי תורני. בעריכת פישמן, יהודה ליב. ירושלים 1943. צח-קית.
- סגל 1959 סגל, משה צבי. ספר בן סירא השלם. ירושלים 1959. (1972)² מהדורה שניה מתוקנת).
- סטרומזה 1983 סטרומזה, שרה. דאוד אבן מרוואן אלמקמץ וחיבורו עשרון מקאלה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. האוניברסיטה העברית, ירושלים 1983.
- סידור 1891 סידור התפילות כמנהג היהודים הקראים. וילנה 1891.
- אלסייטי 1951³ אלסייטי, ג'לאל אלדין עבד אלרחמאן. אלתקאן פי עלום אלקראאן. מצרים 1951³ (1935).
- אלסייטי, ג'אד אלמולי 1954 אלסייטי, ג'לאל אלדין עבד אלרחמאן. אלמזהר פי עלום אללגה ואנואעהא. מהדורת ג'אד אלמולי, מחמד אחמד בק ואחרים. מצרים 1954.
- אלסייטי, אלבג'אוי 1970 אלסייטי, ג'לאל אלדין עבד אלרחמאן. מעתרך אלאקראן פי אעג'אז אלקראאן. מהדורת מחמד אלבג'אוי. קהיר 1970.
- סימון 1982 סימון, אוריאל. ארבע גישות לספר תהילים. מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא. רמת־גן 1982.
- עבד אלג'באר, אלכ'ולי 1960 עבד אלג'באר בן אחמד אלאסדאבאדי. אלמגני פי אבואב אלתוחיד ואלעדל. מהדורת אלכ'ולי, אמין. מצרים 1960. כרך 16.
- אלעסכרי, אלבג'אוי 1971 אלעסכרי, אבו הלאל אלחסן בן עבד אלה. כתאב אלצנאעתין אלכתאבה ואלשער. מהדורת אלבג'אוי, עלי מחמד ואברהים, מחמד אבו אלפצ'ל. קהיר 1971.
- פגיס 1976 פגיס, דן. חידוש ומסורת בשירת החול. ירושלים 1976.
- פונקנשטיין 1980 פונקנשטיין, עמוס. פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן. ציון 45 (1980). 35-59.
- פינס 1977 פינס, שלמה. חליפת מכתבים פילוסופית במאה העשירית. בין מחשבת ישראל למחשבת עמים. ירושלים 1977. 19-43.
- פינסקר 1860 פינסקר, שמחה. ליקוטי קדמוניות. למקורות דת בני מקרא והליטעראטור שלהם. וינה 1860 (ירושלים 1968)².
- פישמן 1942 רב סעדיה גאון - קובץ מדעי תורני. בעריכת פישמן, יהודה ליב. ירושלים 1942.
- פליישר 1967 פליישר, עזרא. לצביון "השאלת העתיקות" ולבעיית זהות מחברן. *Hebrew Union College Annuals* 38 (1967) א-כג.

- פליישר 1973 פליישר, עזרא. ענייני פיוט ושירה. מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלקין. בעריכת פליישר, עזרא. ירושלים 1973. 183-204.
- פליישר 1974 פליישר, עזרא. פיזמוני האנונימוס. ירושלים 1974.
- פליישר 1975 פליישר, עזרא. שירת הקודש העברית בימי הביניים. ירושלים 1975.
- פליישר 1977 פליישר, עזרא. עיונים בשירתו של רב האי גאון. ספר הברמן. בעריכת מלאכי, צבי. ירושלים 1977. 239-274.
- פליישר 1978 פליישר, עזרא. עיון חדש בספרות המשלים העברית הקדומה. ביקורת ופרשנות 11-12 (1978). 5-54.
- פליישר 1979 פליישר, עזרא. הרהורים בדבר אופיה של שירת ישראל בספרד. פעמים 2 (1979). 15-20.
- פליישר 1980 א פליישר, עזרא. לזיהוי מעתיק "השאלות העתיקות". קרית ספר 35 (1980). 183-190.
- פליישר 1980 ב פליישר, עזרא. בחינות בשלבי התפתחותו של גוף היוצר - "היוצר המרובע". *Hebrew Union College Annuals* 51 (1980). כא-ג.
- פליישר 1981 פליישר, עזרא. בחינות בשירת פייטני אטליה הראשונים. הספרות 30-31 (1981). 131-167.
- פליישר 1982 פליישר, עזרא. שריד מהשגותיו של חייו הבלכי על ספורי המקרא. תרביץ 51 (1982). 49-58.
- פליישר 1984 א פליישר, עזרא. היוצרות בהתהוותם והתפתחותם. ירושלים 1984.
- פליישר 1984 ב פליישר, עזרא. שלושים ועוד שנות חקר בגניזה. מחקרי ירושלים בספרות עברית 6 (1984). 79-90.
- פליישר 1985 פליישר עזרא. בחינות בעליית שיטות השקילה המדויקות בשירה העברית. לשוננו 48/49 (1985). 142-162.
- צונץ-אלבק 1954 צונץ, יום טוב ליפמן. הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית. נערך והושלם בידי אלבק, חנוך. ירושלים 1954.
- צוקר 1949 צוקר, משה. שני קטעים נגד־קראיים. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18 (1949). א-כד.
- צוקר 1954 צוקר, משה. לפתרון בעית ל"ב מדות ו'משנת רבי אליעזר". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (1954) 23. א-לט.
- צוקר 1955 צוקר, משה. כתאב אסתדראק אלסהו אלמוג'וד פי כתב ראס אלחתי'בה אלפיומי חאליף מבשר הלוי בן נסי אלבגדאדי אלמערוף באבן עשבה. מהדורת צוקר, משה. ניו יורק 1955.
- צוקר 1957 צוקר, משה. כנגד מי כתב ר' סעדיה גאון את הפיוט "אשא משלי"? תרביץ 27 (1957). 61-82.
- צוקר 1959 צוקר, משה. על תרגום רב סעדיה גאון לתורה. ברוקלין 1959.

- צוקר 1963 צוקר, משה. תגובות לתנועת אבלי ציון הקראיים בספרות הרבנית. ספר היובל לחנוך אלבק. ירושלים 1963. 378-401.
- צוקר 1973 צוקר, משה. ציונים ומילואים ל"שאלות" של חייו הבלכני. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (1973) 40. א-ז.
- צוקר 1984 צוקר, משה. פירושי רב סעדיה גאון לבראשית. ניו יורק 1984.
- אלקאלי 1965 אלקאלי, אסמאעיל בן קאסם. כתאב ד"יל אלאמאלי ואלנואדר. בירות 1965.
- קאפח 1970 סעדיה בן יוסף פיומי. ספר הנבחר באמונות ודעות. תרגם לעברית, באר והכין קאפח, יוסף. ניו יורק 1970.
- קאפח 1972 סעדיה גאון. פירוש לספר יצירה. מהדורת קאפח, יוסף. ירושלים 1972.
- קאסל 1848 קאססעל, דוד. תשובות גאונים קדמונים. ברלין 1848.
- קוטשר 1952 קוטשר, יחזקאל. מחקרים בארמית הגלילית. תרביץ 23 (1952). 36-60.
- קוטשר 1959 קוטשר, יחזקאל. הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח. ירושלים 1959.
- קוטשר 1965 קוטשר, יחזקאל. מחקר השמית הצפונית-מערבית בימינו. לשוננו 29 (1965). 47-58, 115-128.
- קוטשר 1972 קוטשר, יחזקאל. מבעיות המילונות של לשון חז"ל (לרבות בעיית השוואת לשון חז"ל ללשון המקרא). בתוך: ערכי המילון החדש לספרות חז"ל. בעריכת קוטשר, יחזקאל. רמת-גן 1972. 29-82.
- קלאר 1954 קלאר, בנימין. מחקרים ועיונים. תל-אביב 1954.
- רוול 1923 רוול, דוב. אגרת רב סעדיה גאון. דביר 1 (1923). 180-190.
- רוזנטאל 1948 רזנטאל, יהודה. שאלות עתיקות בתנ"ך. *Hebrew Union College Annuals* 21 (1948). כט-צא.
- ריבלין 1963² אלקראן. תרגם מערבית ריבלין, יוסף יואל. תל-אביב 1963².
- אלרמאני, כ"ף אללה 1968² אלרמאני, אבו אלחסן עלי בן עיסא. אלנכח פי אעג'אז אלקראן. מהדורת כ"ף אללה, מחמד וסלאם, מחמד זגול. קהיר 1968².
- אלרמאני, מבארך 1974 אלרמאני, מאזן. אלרמאני אלנחוי פי צ'וא שרחה לכתאב סיבויה. בירות 1974.
- רצהבי 1980 רצהבי, יהודה. מקאמה ערבית מעטו של אלחריזי. בקורת ופרשנות 15 (1980). 5-51.
- שוחס 1972 שוחס, עזריאל. סוגיות בתקופת הגאונים. מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל 2 (1972). 63-81.
- שוסמן 1980 שוסמן, אביבה. מקורו היהודי ומגמתו של סיפור ביקורי אברהם אצל ישמעאל. תרביץ 49 (1980). 325-345.

- שטראק 1971² שטראק, הרמן. חבוא התלמוד. ירושלים 1971² (מהדורה ראשונה: וילנה 1913).
- שטרן 1946 שטרן, שמואל מיקלוש. מקורה הערבי של "מקאמת התרנגול" לאלחריזי. תרביץ 17 (1946). 100-87.
- שטרן 1955 שטרן, שמואל מיקלוש. קטע חדש מספר הגלוי לר' סעדיה גאון. חלילה 5 (1955). 147-133.
- שטרן 1963 שטרן, שמואל מיקלוש. שירי ר' יצחק ן' כ'לפון, יר'ל בידי א. מירסקי. קרית ספר 38 (1963). 28-25.
- שייבר והאן 1956 שייבר, אלכסנדר והאן, יצחק. שני קטעים מספר השטרות לסעדיה גאון. תרביץ 25 (1956). 330-323.
- שייבר 1981 שייבר, אלכסנדר. קטע מכתביו של סהל בן מצליח הקראי נגד הרבנים. מחקרי עדות וגניזה. בעריכת מורג, ש. ובן-עמי, י. ירושלים 1981. 65-63.
- שירמן 1961² שירמן, חיים. השירה העברית בספרד ובפרובאנס. ירושלים ותל-אביב 1961² (1954).
- שירמן 1965 שירמן, חיים. שירים חדשים מן הגניזה. ירושלים 1965.
- שירמן 1979 שירמן, חיים. לתולדות השירה והרמאה העברית. ירושלים 1979.
- שנאן 1977 שנאן, אביגדור. דברי הימים של משה רבינו. הספרות 24 (1977). 116-100.
- שנאן 1984 שנאן, אביגדור. מדרש שמות-רבה, פרשות א-י"ד. מהדורת שנאן, א. ירושלים ותל-אביב 1984.
- שפיגל 1965 שפיגל, שלום. לפרשת הפולמוס של פרקוי בן באבוי. ספר היובל לכבוד צבי וולפסון. ירושלים 1965. רמג-רעג.
- שקד 1985 שקד, שאול. פרקים במורשתם הקדומה של יהודי פרס. פעמים 23 (1985). 37-22.
- אלתוחידי, אמין 1939 אלתוחידי, אבו חיאן. אלאמתאע ואלמואנסה. מהדורת אמין, אחמד ואלזין, אחמד. קהיר 1939.
- Abdul Aleem 1933 Abdul Aleem, I'jāzu'l-Qur'ān. *Islamic Culture* 7 (1933). 64-82, 215-233.
- Allony 1968 Allony, N., An Autograph of Sa'īd Ben Farjoi of the Ninth Century. *Textus* 6 (1968). 106-117.
- Arberry 1948 Arberry, A.J., New Material on the Kitāb al-Fihrist of Ibn al-Nadīm. *Islamic Research Association Miscellany* 1, 1. R. A. Series no. 12 (1948). 19-45.
- Averbach 1866 Averbach, Z., *Iepheti ben Eli Karaitae im proverbiorum Salomonis coput XXX commentarius*. Bonn 1866.
- Bacher 1892 Bacher, W., Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10 bis 16 Jahrhundert (1892). (reprint 1974, in: *Studies in the History of Linguistics* 4. 1-120).

- Bacher 1895 Bacher, W., *Die Anfänge der hebräischen Grammatik* (1895). (reprint 1974, in: *Studies in the History of Linguistics* 4. 133–235)
- Bargès 1846 Bargès, J.J.L., *Rabbi Yapheth ben Heli Bassorensis Karaitae in Liberum Psalmorum Commentarii Arabici* (Cap. I–III). Paris 1846.
- Bargès 1884 Bargès, J.J.L., *Rabbi Yapheth Abou Aly in Canticum Commentarium Arabicum*. Paris 1884.
- Baron 1943 Baron, S.W., *Saadia's Communal Activities. Saadia Anniversary Volume*. American Academy for Jewish Research. New York 1943. 9–74.
- Baron 1952 Baron, S.W., *A Social and Religious History of the Jews*. New York 1952.
- Bauman 1959 Bauman, J., *Le conflit autour du Coran et la solution d'Al-Bāqillānī*. Amsterdam 1959.
- Baumstark 1922 Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Litteratur*. Bonn 1922 (Berlin 1968²).
- Beit-Arie 1981² Beit-Arie, M., *Hebrew Codicology*. Jerusalem 1981².
- Beit-Arie 1982 Beit-Arie, M., ed., *The Damascus Pentateuch part 2*. Copenhagen 1982.
- Ben-Hayyīm 1954 Ben-Hayyīm, Z., *Studies in the Traditions of the Hebrew Language*. Madrid-Barcelona 1954.
- Ben-Shammai 1982 Ben-Shammai, H., *Hebrew in Arabic Script – Qirqisānī's View. Studies in Judaica, Karaitica and Islamica presented to Leon Nemoy on his Eightieth Birthday*. Bar-Ilan University 1982. 115–126.
- Bergsträsser 1924 Bergsträsser, G., *Ist die tiberiensische vokalisation eine Rekonstruktion? Orientalistische Literaturzeitung* 27 (1924). 582–586.
- Birnbaum 1942 Birnbaum, Ph., *The Arabic Commentary of Yefet ben 'Ali the Karaite on the Book of Hosea*. Philadelphia 1942.
- Birnbaum 1971 Birnbaum, Ph., ed., *Karaite Studies*. New York 1971.
- Blachère 1950 Blachère, R., *Les savants iraqiens et leurs informateurs bédouins aux IIe-IVe siècles de l'hégire. Mélanges William Marçais*. Paris 1950. 37–48.
- Bland 1966 Bland, R.M., *The Arabic Commentary of Yefet ben Ali on the Book of Ecclesiastes 1–6*. Ph.D. Thesis. University of California 1966.
- Blau 1981² Blau, J., *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*. Jerusalem 1981² (1st ed. Oxford 1965).

- Bloch 1893 Bloch, P., Die "ירודי מרכבה" die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 37 (1893). 18–25, 69–74, 257–266, 305–311.
- Bogatyrev 1976 Bogatyrev, P., Costume as a Sign. *Semiotics of Art*. eds. Matejka, L. and Titunik, I.R. Cambridge Mass. 1976. 13–20.
- Braun 1901 Braun, O., Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9 Jahrhunderts. *Oriens Christianus* 1 (1901). 229–313.
- Brockelmann 1943–1949² Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*. Leiden 1943–1949. *Supplementband*. Leiden 1937–1942.
- Cantarino 1975 Cantarino, V., *Arabic Poetics in the Golden Age: Selection of Texts Accompanied by a Preliminary Study*. Leiden 1975.
- Chapira 1914 Chapira, B., Fragments inédits du sèfer haggaloui de Saadia Gaon. *Revue des Etudes Juives* 68 (1914). 1–14.
- Chernus 1982 Chernus, I., *Mysticism in Rabbinic Judaism*. Berlin and New York 1982.
- Chiesa 1979 Chiesa, B., *The Emergence of Hebrew Biblical Pointing*. Frankfurt 1979.
- Chiesa 1982 Chiesa, B., Dai "Principii Dell'esegesi Biblica" di Qirqisānī. *Jewish Quarterly Review* 73 (1982). 124–137.
- Cook 1987 Cook, M., 'Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987). 161–182.
- Cowley 1906 Cowley, A., Bodleian Geniza Fragments. *Jewish Quarterly Review* OS 18 (1906). 399–405.
- Derenbourg 1870 Derenbourg, J., ed. *Manuel du lecteur d'un auteur inconnu*. Paris 1870.
- Derenbourg 1886 Derenbourg, J., ed. *Le livre des parterres fleuries. Grammatique hébraïque en arabe d'Abou'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue*. Paris 1886.
- Dotan 1977 Dotan, A., *Ben Asher's Creed*. Missoula Montana 1977.
- Dotan 1981 Dotan, A., The Relative Chronology of Hebrew Vocalization and Accentuation. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 48 (1981). 87–99.
- Elbogen 1943 Elbogen, I., Saadia's Siddur. *Saadia Anniversary Volume*. New York 1943. 247–262.

- Ginzberg 1929 Ginzberg, L., *Geniza Studies in Memory of Dr. S. Schechter*. New York 1929.
- Ginzberg 1976² Ginzberg, L., *An Unknown Jewish Sect*. New York 1976² (1st pub., *Eine unbekannte jüdische Sekte*, 1922).
- Goitein 1967–71 Goitein, S.D., *A Mediterranean Society*. California 1967–71.
- Goldziher 1913 Goldziher, I., Badā'. *The Encyclopaedia of Islam*¹. Leyden 1913. 1, 550–552.
- Goldziher 1952 Goldziher, I., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1952.
- Goldziher 1971 Goldziher, I., *Muslim Studies*. ed. Stern, S. London 1971.
- Goody 1963 Goody, J., and Watt, I., The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963). 304–345. (also in: Goody, J., ed., *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge 1968. 27–68.)
- Goody 1987 Goody, J., *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge 1987.
- Goshen–Gotstein 1962 Goshen–Gotstein, M., Biblical Manuscripts in the United States. *Textus* 2 (1962). 28–59.
- Goshen–Gotstein 1963 Goshen–Gotstein, M., The Rise of the Tiberian Bible Text. *Biblical and Other Studies*. Altmann, A. ed. Harvard 1963.
- Goshen–Gotstein 1979 Goshen–Gotstein, M., The Aleppo Codex and the Masoretic Bible Text. *Biblical Archeologist* 42 (1979). 145–162.
- Gordis 1947/48 Gordis, R., "Homeric" Books in Palestine. *Jewish Quarterly Review* 38 (1947/48). 359–368.
- Gottheil 1905 Gottheil, R., Some Hebrew Manuscripts in Cairo. *Jewish Quarterly Review* 17 (1905). 609–655.
- Grätz 1846 Grätz, H., *Gnosticismus und Judenthums*. Krotoschin 1846.
- Grätz 1859 Grätz, H., Die mystische Literatur in der gaonischen Epoche. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 8 (1859). 67–78, 103–118, 140–153.
- Gruenwald 1980 Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden and Köln 1980.
- von Grunebaum 1950 von Grunebaum, G.E., *A Tenth-Century Document of Arab Literary Criticism. The Section on Poetry of al-Bāqillānī's I'djāz al-Qur'an*. Chicago 1950.

- Enelow 1933 Enelow, H.G., *The Mishnah of Rabbi Eliezer or the Midrash of Thirty-Two Hermeneutic Rules*. New York 1933.
- Even-Zohar 1978 Even-Zohar, I., *Papers in Historical Poetics*. Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University 1978.
- Even-Zohar 1979 Even-Zohar, I., Polysystem Theory. *Poetics Today* 1, 1-2 (1979). 287-362.
- Even-Zohar 1980 Even-Zohar, I., Constraints of Realeme Insertability in Narrative. *Poetics Today* 1, 3 (1980). 65-74.
- Even-Zohar 1981 Even-Zohar, I., Translation Theory Today: A Call for Transfer Theory. *Poetics Today* 2, 4 (1981). 1-7.
- Van den Eynde 1950 Van den Eynde, C. et Vosté, M.J., *Commentaire d'Išo'dād de Merv sur l'ancien testament*. I. Genèse. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 126, Scriptorum Syri 67. Louvain 1950.
- Van den Eynde 1955 Van den Eynde, C., trad., *Commentaire d'Išo'dād de Merv sur l'ancien testament*. I. Genèse. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 156, Scriptorum Syri 75. Louvain 1955.
- Feuerstein 1898 Feuerstein, E., *Der Commentar des karäers Salmon ben Jerucham zu den Klageliedern*. Krakau 1898.
- Finkelstein 1944 Finkelstein, L., ed., *Rav Saadia Gaon, Studies in his Honor*. New York 1944.
- Friedlander 1965² Friedlander, G., *Pirke De Rabbi Eliezer*. New York 1965² (1st ed. London 1916).
- Fück 1936 Fück, J.W., Neue Materialien zum Fihrist. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 90 (1936). 298-321.
- Fück 1955 Fück, J.W., Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist. in: *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume*, ed. Abdullah, S.M. Lahore 1955. 51-74.
- Fürst 1862 Fürst, J., *Geschichte des Karäerthums*. Leipzig 1862.
- Gaster 1925-28 Gaster, M., *Studies and Texts*. London 1925-1928.
- Gaster 1968 Gaster, M., *The Exempla of the Rabbis*. (Prolegomenom by W. Braude). New York 1968.
- Gimaret 1976 Gimaret, D., Matériaux pour une bibliographie des Ġubbā'ī. *Journal Asiatique* 264 (1976). 277-332.
- Ginzberg 1909 Ginzberg, L., *Geonica*. New York 1909.

- Kister 1969 Kister, M.J., The Seven Odes, Some Notes on the Compilation of the *Mu'allaqāt*. *Revista degli Studi Orientali* 44 (1969). 27–36.
- Kutscher 1982 Kutscher, E.Y., *A History of the Hebrew Language*. ed. Kutscher, R. Jerusalem and Leiden 1982.
- Lambert 1900 Lambert, M., Un fragment polémique de Saadia. *Revue des Etudes Juives* 40 (1900). 84–86, 260.
- Leiman 1976 Leiman, S.Z., *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*. Connecticut 1976.
- Levy 1936 Levy, K., *Zur masoretischen Grammatik*. Stuttgart 1936.
- Liebermann 1963 Liebermann, S., How Much Greek in Jewish Palestine? in: *Biblical and Other Studies*. ed. Altmann, A. Camb., Mass. 1963. 123–141.
- Liebermann 1965² in: Scholen 1965². ליברמן, שאול. משנת שיר השירים. 118–126.
- Lotman 1975 Lotman, Ju. et al., Theses on the Semiotic Study of Cultures. in: *The Tell-Tale Sign*. ed. Sebeok, T. Lisse 1975.
- Lotman 1976 Lotman, Ju., The Content and Structure of the Concept of "literature". *PTL (A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature)* 1 (1976). 339–356.
- Lotman 1977 (1974) Lotman, Ju., The Dynamic Model of a Semiotic System. *Semiotica* 21 (1977). 193–210.
- MacKenzie 1968 MacKenzie, D.N., An Early Jewish-Persian Argument. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (1968). 249–269.
- Malter 1912 Malter, H., Saadia Studies. *Jewish Quarterly Review* NS 3 (1912/13). 487–499.
- Malter 1926 Malter, H., *Saadia Gaon: His Life and Works*. New York 1926.
- Mann 1921/22 Mann, J., Early Karaite Bible Commentaries. *Jewish Quarterly Review* NS 12 (1921/22). 435–526.
- Mann 1924/25 Mann, J., Early Karaite Bible Commentaries (Second Series). *Jewish Quarterly Review* NS 15 (1924/25). 361–388.
- Mann 1931 Mann, J., *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. Philadelphia 1931 (New York 1972²).
- Mann 1940 Mann, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*. Cincinnati 1940.

- von Grunebaum 1971 von Grunebaum, G.E., I'djāz. *The Encyclopaedia of Islam*². Leiden 1971. 3, 1018–1020.
- Günzig 1898 Günzig, I., *Der Commentar des Karäers Jepheth ben 'Ali Halevi zu den Proverbien [I–III]*. Krakau 1898.
- Halkin 1963 Halkin, A.S., The Medieval Jewish Attitude towards Hebrew. in: *Biblical and Other Studies*. ed. Altmann, A. Cambridge, Mass. 1963. 233–250.
- Halper 1917/18 Halper, B., Recent Hebraica and Judaica. *Jewish Quarterly Review* 8 (1917/18). 477–495.
- Halperin 1980 Halperin, D.J., *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven 1980.
- Hirschfeld 1892 Hirschfeld, H., *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters*. London 1892.
- Hirschfeld 1911 Hirschfeld, H., *Jefet b. Ali's Arabic Commentary on Nahūm*. (Jews' College Publication 3). London 1911.
- Hirschfeld 1918 Hirschfeld, H., *Qirqisānī Studies*. (Jews' College Publication 6). London 1918.
- Hirschfeld 1926 Hirschfeld, H., *Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers*. (Jews' College Publication 9). London 1926.
- Hoerning 1889 Hoerning, R., *Six Karaite Manuscripts* (of Portions of the Hebrew Bible in Arabic Characters). London 1889.
- Hofmann 1880 Hofmann, J., *Arabische Übersetzung und Erklärung des XXII Psalms von R. Jepheth ben Eli Ha-Bacri*. Tübingen 1880.
- JQR 1942/43 *Jewish Quarterly Review* 33 (1942/43). 109–401.
- Kahle 1902 Kahle, P., *Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden*. Leipzig 1902 (Hildesheim 1966²).
- Kahle 1913 Kahle, P., *Masoreten des Osten*. Leipzig 1913.
- Kahle 1921 (1956) Kahle, P., Die überlieferte aussprache des Hebräischen und die punktation des Masoreten. in: *Opera Minora*, Leiden 1956. 38–47.
- Kahle 1927 Kahle, P., *Masoreten des Westens*. Stuttgart 1927–1930.
- Kahle 1949 Kahle, P., The Arabic Readers of the Koran. *Journal of Near Eastern Studies* 8 (1949). 65–71.
- Kahle 1956 Kahle, P., *Opera Minora*. Leiden 1956.
- Kahle 1959 Kahle, P., *The Cairo Geniza*. Oxford 1959.
- Kahle 1961 Kahle, P., *Der hebräische Bibeltext*. Stuttgart 1961.

- Mann 1970² (1920) Mann, J., *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*. New York 1970².
- Mann 1970 Mann, J., *The Responsa of the Babylonian Geonim as a source of Jewish History*. Tel Aviv 1970 (1st. pub. JQR 7-11 [1916-1921]).
- Margoliouth 1897 Margoliouth, D.S., Ibn al-Hīti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors. *Jewish Quarterly Review* OS 9 (1897). 429-443.
- Margoliouth 1899 Margoliouth, D.S., *A Commentary on the Book of Daniel by Yefet ibn Ali the Karaite*. Oxford 1889.
- Margoliouth 1923 Margoliouth, D.S., ed., *The Irsi'ād al-Arib Ilā ma'rifat al-Adīb, or Dictionary of Learned Men of Yāqūt*. London 1923.
- Marwick 1942/43 Marwick, L., The Order of the Books in Yefet's Bible Codex. *Jewish Quarterly Review* 33 (1942/43). 445-460.
- Marwick 1943/44 Marwick, L., Studies in Salmon Ben Yeroham. *Jewish Quarterly Review* 34 (1943/44). 313-320, 475-480.
- Marwick 1956 Marwick, L., *The Arabic Commentary of Salmon ben Yeroham the Karaite on the Book of Psalms, Chapters 42-72*. Philadelphia 1956.
- Marwick 1961 Marwick, L., Daniel al-Qūmisī and the "Pitron Shenem 'Asar". *Studies in Bibliography and Booklore* 5 (1961). 42-61.
- Marwick 1962 Marwick, L., A First Fragment from David b. Abraham al-Fāsi's Commentary on Psalms. *Studies in Bibliography and Booklore* 6-7 (1962-65). 53-72.
- Nemoy 1939 Ya'qūb al-Qirqisānī. *Kitāb al-Anwār wal-Marāqib*. ed. Nemoy, L. New York 1939-1943.
- Nemoy 1940 Nemoy, L., Biblical Quasi-evidence for the Transmigration of Souls (from the "Kitāb al-Anwār" of Ya'qūb al-Qirqisānī). *Journal of Biblical Studies* 59 (1940). 159-168.
- Nemoy 1945 Nemoy, L., A Tenth Century Criticism of the Doctrine of the Logos. *Journal of Biblical Studies* 64 (1945). 515-529.
- Nemoy 1948 Nemoy, L., Did Salmon ben Yeroham Compose a Commentary on Ruth? *Jewish Quarterly Review* 39 (1948). 215-216.
- Nemoy 1950 Nemoy, L., Early Karaism. *Jewish Quarterly Review* 40 (1950). 307-315.
- Nemoy 1952 Nemoy, L., *Karaite Anthology*. New Haven 1952.

- Nemoy 1971 Nemoy, L., Studies in the History of the Early Karaite Liturgy: The Liturgy of Al-Qirqisānī. in: *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I.E. Kiev.* ed. Berlin, Ch. New York 1971. 305–332.
- Nemoy 1972 Nemoy, L., The Epistle of Sahl ben Masliah. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 38–39 (1972). 145–177.
- Nemoy 1976 Nemoy, L., The Pseudo-Qūmisīan Sermon to the Karaites. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 43 (1976). 49–105.
- Neubauer 1866 Neubauer, A., *Aus der Petersbourger Bibliothek.* Leipzig 1866.
- Neubauer 1969² Neubauer, A., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters.* New York 1969² (1st pub. 1876).
- Neuman 1942/43 Neuman, A.A., Saadia and His Relation to Palestine. *Jewish Quarterly Review* 33 (1942/43). 109–132
- Neusner 1965 Neusner, J., *A History of the Jews in Babylonia.* Leiden 1965.
- Ochser 1905 Ochser, S., Sahl ben Mazliah Ha-Kohen Al-Mu'allim Abu Al-Sari. *The Jewish Encyclopedia.* New York and London 1905. 10, 636.
- Ong 1982 Ong, W.J., *Orality and Literacy.* London and New York 1982.
- Paul 1969 Paul, A., *Ecrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam.* Paris 1969.
- Perlmann 1974 Perlmann, M., The Medieval Polemics between Islam and Judaism. in: *Religion in a Religious Age.* ed. Goitein, S.D. New York 1974.
- Pines 1936 Pines, S. *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre.* Berlin 1936.
- Pines 1971 Pines, S., A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim. *Israel Oriental Studies* 1 (1971). 224–240.
- Poznanski 1896 Poznanski, S., Karaite Miscellanies. *Jewish Quarterly Review* 8 (1896). 681–704.
- Poznanski 1897 Poznanski, S., Meswi al-Okbari, chef d'une secte juive au IXe siècle. *Revue des Etudes Juives* 34 (1897). 161–191.
- Poznanski 1900 Poznanski, S., Miscellen über Saadja, 3. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft der Judenthums* 44 (1900). 400–416, 508–529.

- Poznanski 1902 Poznanski, S., Anan et ses Ecris. *Revue des Etudes Juives* 44 (1902). 161–187; 45 (1902). 177–203.
- Poznanski 1907 Poznanski, S., Miszellen über Saadia, 5. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 60 (1907). 718–732.
- Poznanski 1908² Poznanski, S., *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*. London 1908² (1st pub. *JQR* 19 (1907); 1971³, in Birnbaum 1971: 129–234).
- Poznanski 1971² Poznanski, S., The Anti-Karaite Writings of Sa'adiah Gaon. in: *Karaite Studies*, ed. Birnbaum, Ph. New York 1971. [1st pub. *JQR* OS 10 (1898). 238–276].
- Rabin 1951 Rabin, C., *Ancient West-Arabian*. London 1951.
- Rabin 1958² Rabin, C., *Zadokite Documents*. Oxford 1958² (1954).
- Rabin 1981 Rabin, C., What Constitutes a Jewish Language? *International Journal of the Sociology of Language* 30 (1981). 19–28.
- Rabin 1985 Rabin, C., Massorah and “Ad Litteras”. *Hebrew Studies* 27:1 (1985). 81–91.
- Reiner 1974 Reiner, F.M., Massorettes, Rabbis, and Karaites: A Comparison of Biblical Interpretations. 1972 and 1973 *Proceedings IOMS*. ed. Orlinsky, H.M. Missoula 1974. 137–147.
- Revell 1970 Revell, E.J., *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization*. Toronto and Buffalo 1970.
- Rodriguez 1977 de Valle Rodriguez, C., ed. *Sefer Sahot de Abraham Ibn Ezra*. Salamanca 1977.
- Rosenthal 1943 Rosenthal, E.I.J., ed. *Saadya Studies*. Manchester 1943.
- Rosenthal 1947 Rosenthal, E.I.J., Hiwi al-Balkhi. *Jewish Quarterly Review* 38 (1947/48). 317–342. (Philadelphia 1949²).
- Sáenz-Badillos 1980 Sáenz-Badillos, A., ed., *Tešubot de Dunaš Ben Labrat*. Granada 1980.
- SAV 1943 *Saadia Anniversary Volume*. (ed. Cohen, B.) *American Academy for Jewish Research*. New York 1943.
- Schäfer 1984 Schäfer, P., *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen 1984.
- Schechter 1901 Schechter, S., The Oldest Collection of Bible Difficulties, by a Jew. *Jewish Quarterly Review* 13 (1901). 358–369.
- Schechter 1902 Schechter, S., Geniza Specimens. *Jewish Quarterly Review* 14 (1902). 37–63.

- Schechter 1903 Schechter, S., *Saadyana, Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon and Others*. Cambridge 1903 (Jerusalem 1967²).
- Schechter 1910 Schechter, S., *Fragments of a Zadokite Work*. Cambridge 1910.
- Scheiber 1956 Scheiber, A., Unknown Leaves from שאלות עתיקות. *Hebrew Union College Annuals* 27 (1956). 291–303.
- Scheiber 1965 Scheiber, A., Fernere Fragmente aus שאלות עתיקות. *Hebrew Union College Annuals* 36 (1965). 227–259.
- Scheiber 1978 Scheiber, A., Die prosaische Einleitung der "Scheelot Atikot" aus der Geniza. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 32 (1978). 67–71.
- Scheiber 1984 a Scheiber, A., Daniel al-Qūmisī's Commentary on Leviticus. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 38 (1984). 201–214.
- Scheiber 1984 b Scheiber, A., An Unknown Fragment of the Essa Meshali. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 38 (1984). 401–409.
- Scholem 1941 Scholem, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1941. 40–79.
- Scholem 1965² Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York 1965² (1st pub. 1960).
- Scholem 1971 Scholem, G., Kabbalah. *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem 1971. 10, 489–653.
- Scholem 1972 Scholem, G., Yezira. *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem 1972. 16, 782–788.
- Schorstein 1908 Schorstein, N., *Der Commentar des Karäers Japhet ben 'Ali zum Buch Ruth* (cap. I–II). Berlin 1908.
- Sezgin 1967–84 Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden 1967–84.
- Shaked 1976 Shaked, S., Persia and the Origins of the Karaite Movement. *Association for Jewish Studies Newsletters* 18 (1976). 7–9.
- Shaked 1982 Shaked, S., Two Judaeo-Iranian Contributions: 1. Iranian Functions in the Book of Esther. 2. Fragments of Two Karaite Commentaries on Daniel in Judeo-Persian. *Irano-Judaica, Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*. ed. Shaked, S. Jerusalem 1982. 304–322.

- Shavit 1986 Shavit, Z., *Poetics of Children's Literature*. Ch. 3: The Ambivalent Status of Texts. Georgia 1986. 63–92.
- Shunary 1982 Shunary, J. Salmon Ben Yeryham's Commentary on the Book of Psalms. *Jewish Quarterly Review* 73 (1982). 155–175.
- Skoss 1928 Skoss, S., *The Arabic Commentary of Ali ben Suleimān The Karaite on the Book of Genesis*. Philadelphia 1928.
- Skoss 1936 Skoss, S., ed., *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible Known as the Kitāb Jāmi' al-Alfāz (Agrōn) of David ben Abraham al-Fāsi, the Karaite (Tenth Century)*. New Haven 1936 (1945²).
- Skoss 1955 Skoss, S., *Saadia Gaon, The Earliest Hebrew Grammarian*. Philadelphia 1955.
- Sokolow 1974 Sokolow, M., *The Commentary of Yefet Ben 'Eli on Deuteronomy* 32. Ph.D. Dissertation, Yeshiva University 1974.
- Sokolow 1982 Sokolow, M., Kidnapping in Karaite Law According to the Commentary of Sahl Ben Maslī'ah. *Jewish Quarterlyly Review* 73 (1982). 176–188.
- Sonne 1951 Sonne, I., Biblical Criticism in the Middle Ages. *Freedom and Reason, Studies in Philosophy and Jewish Culture in Memory of Morris Raphael Cohen*. Glencoe 1951. 438–446.
- Steinschneider 1877 Steinschneider, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig 1877.
- Steinschneider 1902 Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden*. Frankfurt a. M. 1902.
- Stern 1963 Stern, S.M., Arabic Poems by Spanish-Hebrew Poets. *Romanica et Occidentalia*. ed. Lazar, M., Jerusalem 1963. 254–263.
- Stern 1967 Stern, S.M., The Beginning of Mubashshir's Critique of Sa'adya Gaon's Writings. *Revue des Etudes Juives* 126 (1967). 113–117.
- Szyszman 1966 Szyszman, S., La famille des massorètes Ben Asher et le Codex Alepensis. *Revue Biblique* 73 (1966). 531–551.
- Szyszman 1980 Szyszman, S., *Le Karaïsme*. Lausanne 1980.
- Teicher 1950 Teicher, J.L., The Ben Asher Bible Manuscripts. *Journal of Jewish Studies* 2 (1950). 17–25.

- Tritton 1962 Tritton, A., Debate between a Muslim and a Jew. *Islamic Studies* 1 (1962). 60–64.
- Tynjanov 1971 (1929) Tynjanov, Ju.N., On Literary Evolution. *Readings in Russian Poetics*. ed. Matejka L., and Pomorska, K. Cambridge, Mass. 1971. 66–78.
- Vajda 1946/47 Vajda, G., Le commentaire kairouanais sur le “Livres de la Création”. *Revue des Etudes Juives* 108 (1946/47), 99–156; 110 (1949/50), 67–92.
- Vajda 1945–48, 1963 Vajda, G., Etudes sur Qirqisānī. *Revue des Etudes Juives* 106 (1945/46), 87–123; 107 (1946/47), 52–98; 108 (1948), 63–91; 120 (1961), 211–257; 122 (1963), 7–74.
- Vajda 1963 Vajda, G., Deux nouveaux fragments arabes du commentaire de Dūnaš b. Tamīm sur le Séfer Yesirā. *Revue des Etudes Juives* 122 (1963). 149–162.
- Vajda 1968 Vajda, G., Du prologue de Qirqisānī à son commentaire sur la Genèse. In *Memoriam Paul Kahle*. ed. Black, M., and Fohrer, G. Berlin 1968. 222–231.
- Vajda 1971 Vajda, G., *Deux commentaires karaites sur l'Ecclésiaste*. Leiden 1971.
- Van Ess 1967 Van Ess, J., Ein unbekanntes Fragment des Nazzām. in: *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies*. ed. Hoenerbach, W. Wiesbaden 1967. 170–201.
- Van Ess 1971 Van Ess, J., *Frühe mu'tazilitisch häresiographie*. Zwei Werke des Nāšī' al-Akbar (Gest. 293H). Beirut 1971.
- Vasiliev 1902 Vasiliev, A.A., *Byzantium and the Arabs*. Petersburg 1902 (in Russian).
- Vermes 1973 Vermes, G., *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden 1973.
- Wansbrough 1970 Wansbrough, J., Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970). 247–266.
- Wieder 1955 Wieder, N., The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites. *Journal of Jewish Studies* 6 (1955). 14–25.
- Wieder 1956/57 Wieder, N., The Qumran Sectaries and the Karaites. *Jewish Quarterly Review* 47 (1956/57). 97–113, 269–292.
- Wieder 1957 Wieder, N., ‘Sanctuary’ as a Metaphor for Scripture. *Journal of Jewish Studies* 8 (1957). 165–175.

- Wieder 1958 Wieder, N., The Dead Sea Scrolls of Biblical Exegesis Among the Karaites. in: *Between East and West*. Essays Dedicated to the Memory of Bela Horowitz. ed. Altman, A. London 1958. 75–106.
- Wieder 1962 Wieder, N., *The Judean Scrolls and Karaism*. London 1962.
- Wright 1965 Wright, A.G., An Investigation of the Literary Form "Haggadic Midrash" in the Old Testament and Intertestamental Literature. *Studies in Sacred Theology*, second Series 164. The Catholic Univ. of America 1965.
- Wright 1967 Wright, A.G., *The Literary Genre Midrash*. New York 1967.
- Wright 1894 Wright, W., *A Short History of Syriac Literature*. London 1894.
- Yeivin 1962 Yeivin, I., The Vocalization of Qere-Kethiv in A. *Textus 2* (1962). 146–149.
- Yeivin 1980 Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah*. tr. and revised by Revell, E.T. Missoula 1980.
- Zwettler 1978 Zwettler, M., *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. Columbus, Ohio 1978.

מפתח שמות

- אדם 71
 אהרון בן אשר - ראה בן אשר, אהרון
 אהרון בן מאיר - ראה בן מאיר, אהרון
 אהרון בן משה בן אשר - ראה בן אשר, אהרון
 אהרון (כילוף) בן סרג'אדו - ראה בן סרג'אדו,
 אהרון (כילוף)
 אורבאך 198
 אונג 105
 אופטוביצר 73
 אורבך, א. 28, 25
 אורבך, י. 32
 אושר 199, 197
 אחא בן יעקב 66
 איש שלום 66, 65
 אלבוגן 37, 169, 170
 אלבוים 65
 אלבק 27, 64-67, 72-75
 אלדד הדני 61, 62, 74
 אלדר 32-35, 142
 אלון 58, 60, 63, 75
 אלוני 27, 30-37, 47, 50, 90, 92, 116, 117,
 139, 140, 142, 144, 145, 149, 150, 152,
 160, 166, 168, 175, 176, 200, 201
 אליצור 78
 אלכסנדר מאפרודיסיוס 112
 אלעד 31
 אלעזר בירבי קליר - ראה הקליר, אלעזר
 אלעזר בן הורקנוס (= אליעזר) 65, 67, 68,
 73
 אלעזר בן יוסי הגלילי 117
 אנונימוס (פייטן) 78
 אנלאו 76
 אלאסד 168
 אסף 37, 38, 59, 61, 62, 73, 75, 169,
 200
 אפנהיים 65
 אפרים בן בייאעא - ראה בן בייאעא, אפרים
 אפשטיין 25, 38, 58, 59, 62, 65, 67, 73-75
 אלאָצמעי 166-168, 192, 194
 ארברי 86
 אריסטו 112
 באדיוס 51 (ראה גם סאנור-באדיוס)
 באומן 84
 באומשטרק 122, 124
 באכר 150
 באמברגר 59
 אלבאקלאני 85, 113, 117, 137, 138, 168,
 194
 בארון 104, 158, 159
 בארנשטיין 43
 בוגאטיריוב 51
 אלפִיֶהֶקִי 91, 190
 בירנבאום 119, 198
 בית-אריה 35, 36, 149
 בכר 89
 בלאו 37, 41, 42, 49, 52, 137, 198
 בלוך 25, 27
 הבלכי, חיוי - ראה חיוי הבלכי
- אבו אחמד התוכן 122, 191
 אבו ג'עפר אלמנצור - ראה אלמנצור
 אבו חיאן אלננדלוסי 90, 91, 190
 אבו אלחסיין אלכ'יאט 96, 190
 אבו טייב אלג'בלי - ראה בן אשר, שמואל
 אבו יעקוב יוסף בן נוח אלבצרי - ראה יוסף בן
 נוח אלבצרי
 אבו כלידה 96, 191
 אבו כתי'ד יחיא אבן זכריא - ראה יחיא בן
 זכריא
 אבו עבִידָה 114, 115, 167, 192
 אבו עיסא בן סרעה - ראה אבן סרעה
 אבו עקרמה 168, 193
 אבו עמר אבן אלעלא'א 166, 168, 192, 194
 אבו עמרן אלתפליסי 92, 123, 186, 195,
 200
 אבו אלפצ'ל אבן חסדאי - ראה אבן חסדאי,
 אבו אלפצ'ל
 אבו אלפרג' אלאצפהאני 103
 אבו אלפרג' הארון 45, 89
 אבו אלקאסם עבד אללה בן אחמד אלבלכי -
 ראה עבד אללה אבן אחמד אלבלכי
 אבן-דור 22, 23, 28, 54, 55, 70, 80, 83
 אבן אלאנבארי 94
 אבן אלאעראבי 166, 192
 אבן בכ'תוי, יוסף 45, 199
 אבן בסאם אלשותרניני 52, 53
 אבן ג'נאח, יונה 90, 138-141, 149, 189
 אבן ג'ני 113, 163
 אבן ג'קטילה 115
 אבן אלהית 92, 93, 195
 אבן חסדאי, אבו אלפצ'ל (בנו של יוסף) 53
 אבן חסדאי, יוסף 52, 53
 אבן מיגאש, יוסף 60, 75
 אבן מִית'ם 167
 אבן אלמעלם 52
 אבן אלמרהצ'א 96, 121, 122, 124, 125, 191,
 192
 אבן אלנדים 20, 86, 94, 102, 103, 164
 אבן סאקויה 45, 72, 88, 92, 165, 199, 200
 אבן סהל, אבראהים 53
 אבן סרעה 93
 אבן עֶזֶן 96
 אבן עזרא, אברהם 90, 115, 139, 142, 149,
 185, 197
 אבן עזרא, משה 139, 149
 אבן פארס 85, 137, 138
 אבן קורישי, יהודה 62, 91, 102, 113
 אבן אלקפטי 52
 אבן קַתִּיבָה 84, 94, 103, 115-117, 137
 אבן רשיק 90, 112, 113, 166, 190, 192
 אבן שְהִיד 52
 אבן שפרוט, חסדאי - ראה חסדאי אבן שפרוט
 אבן חיבון 90, 138
 אבן חִמְיָה 112
 אבראהים בן סהל מסכיליה - ראה אבן סהל,
 אבראהים
 אבראהים אלנטי'אם 84, 122
 אברמסון 50, 61, 64, 72, 132, 159, 177, 188

- גוטהייל 35, 49
 גוטלבר 95, 150
 גויטיין 42, 84, 122
 גולדברג 28
 גולדנברג 41, 162, 163, 166
 גולדציהר 31, 90, 102, 121
 גולדשמידט 61, 168
 גורדיס 63
 גושן-גושטיין 35, 149
 גייגר 150
 גיל 31, 110, 188
 גינצברג 25, 37, 38, 59, 61, 62, 70, 71, 82, 110, 196
 גינציג 109, 116, 118, 198
 גלנוס 112
 אלג'מיל 198
 גרבל 153
 אלג'ג'אני - ראה עבד אלקאהר אלג'רג'אני
 גרוסברג 140, 142
 גרינוולד 25
 ג'ריר 167, 192
 גרץ 27, 150
 אלד'הבי 91
 ד"ר אלרקה 166, 192
 דוד בן אברהם אלפאסי 45, 87-89, 108, 118, 140, 141, 148, 199
 דוד בן בעז 199
 דוד בן זכאי 158
 דוד בן מרוואן אלמקמץ 122
 ר' דוד קמחי (רד"ק) 141
 דודון 26, 27, 46, 89, 92, 98, 169, 170, 200
 דונש בן לברט 33, 48, 51, 123
 דונש בן תמים 139-142, 149
 דותן 31-35, 149, 150, 152
 דן 64, 66-68
 דניאל אלקומסי 27, 39, 45, 46, 48, 88, 92, 93, 98, 99-101, 103, 108, 110, 111, 118, 165, 196, 198, 201
 דרודי 113, 133, 182
 דרנבורג 90, 138, 140
 האי גאון 25, 26, 59, 103, 118
 האלברשטאם 26, 59, 72
 האן 160
 הארון אלרשיד 96, 190, 191
 הברמן 174
 הדסי, יהודה 89, 90, 199
 הומירוס 63, 132
 הופמן 198
 היינמן 37, 64, 65, 67, 68, 104
 הילדסהיימר 73
 היפוקרטס 112
 הירשפלד 89, 102, 103, 107, 110, 111, 116, 118, 122, 198-199
 הכהן 198
 הלוי 65
 הלפרין 25, 27
 הלקין 104, 110, 139, 198
 אלהמד'אני 54
 אלעזר הקליר - ראה הקליר, אלעזר הרטום 75
 בלנד 114, 116, 118, 198
 בלשך 144
 בן אפרים - ראה יעקב בן אפרים אלשאמי
 בן אשר 165
 בן אשר (בן זוגו של בן נפתלי) 143, 146, 147
 בן אשר, משפחת 150, 152
 בן אשר, אהרון 31, 34, 35, 149, 151
 בן אשר, משה 31, 34, 35, 149
 בן אשר, שמואל 92, 200
 בן באבוי - ראה פרקוי בן באבוי
 בן באבשאד - ראה סעיד בן באבשאד
 בן בויאעא, משפחת 149
 בן בויאעא, אפרים 31, 35
 בן בויאעא, שלמה 31, 35
 בן ווטא (= בן עטאן?) 92, 200, 201
 בן זכאי - ראה דוד בן זכאי
 בן חופני - ראה שמואל בן חופני
 בן-חיים 153, 154
 בן חסון - ראה עלי בן חסון
 בן יאיר - ראה פנחס בן יאיר
 בן ירוחים - ראה סלמון בן ירוחים
 בן לברט, דונש - ראה דונש בן לברט
 בן לענה 63, 131, 132
 בן מאיר, אהרון 43, 158, 165
 בן משה, טוביה - ראה טוביה בן משה
 בן משיח, חסן 92, 197, 200
 בן נפתלי 143, 146, 147
 בן סאקויה - ראה אבן סאקויה
 בן סירא 24, 63, 65, 66, 130-132, 134, 177, 183
 בן סלימאן - ראה עלי בן סלימאן
 בן סרג'אדו, אהרון (כ'לף) 88, 105, 110, 118, 126, 159, 177
 בן סרוק - ראה מנחם בן סרוק
 בן עיריא 131-133, 177
 בן עלאן, יהודה - ראה יהודה בן עלאן
 בן ענן, זכריה - ראה זכריה בן ענן
 בן-צבי 150
 בן-שמאי 37, 83, 95, 96, 100, 103, 104, 106-108, 111, 114, 196-198
 בן תגלה 139
 בן תמים, דונש - ראה דונש בן תמים
 בני חשמונאי 177
 בנודיד 34
 בנימין אלנהאנודי 44, 45, 87, 88, 103, 107, 118, 183, 195, 196, 198, 201
 בער 32-35
 אלבציר, יוסף - ראה יוסף אלבציר
 בקר 62, 102, 113
 בר 73
 בראדי 202
 בראון 110
 ברג'ה 103, 109, 114, 116, 118, 198
 ברשטרסר 153
 אלברדאני, יוסף - ראה יוסף אלברדאני
 ברויאר 32
 ברקלמן 124
 בשר בן אלמעתמר 124
 אלג'אחט' 84, 167, 192, 193
 גאסטר 25, 65
 גנדי 105

- יוסף בן חסדאי - ראה אבן חסדאי, יוסף
 יוסף בן יעקב המערבי 35
 יוסף בן נוח 45, 88, 89, 199
 יוסף אלבציר 108, 118
 יוסף אלברדאני 78
 יוסף הקסטנדיני 140
 יוסף ראש הסדר 132
 יחיא בן זכריא 31
 ייבין 34, 35, 135, 150
 ייני 78, 166
 ילון 153, 154
 ילין 15
 ילינק 68
 יסיף 65, 66, 134
 יעקב בן אפרים אלשמי 38, 92, 100, 135
 יעקב בן נסים מקירואן 62
 יעקב בן שמואל 47, 48, 92, 186, 200
 יעקב בר נסים 64 (ראה גם יעקב בן נסים מקירואן?)
 יעקוב אלקרקסאני - ראה אלקרקסאני, יעקוב
 יפת בן עלי 45, 87, 88, 92, 95, 108, 109, 114, 116, 118, 119, 196, 197, 199, 202
 ר' יצחק 76
 יצחק בן שלמה 142
 היצחקי המהביל 185
 ירבעם בן נבט 74
 ישועדאד ממרו 123
 ר' ישמעאל 27, 72, 117
 ישראל בן דניאל 200
 כהן 35
 כהן צדק גאון 158, 159
 כהנא 67
 אלכ'טאבי 85
 כ"לף אלאחמר 168, 194
 לבנה 198
 לוט 114
 לוטמן 23, 24, 63, 129
 לוי 32, 33, 135, 147
 לוי בן יפת 88, 89
 לוין, כ.מ. 26, 38, 47, 59, 63, 71, 125
 לוין, י. 15
 לויןגר 33, 35, 150
 ליברמן 25, 26, 58, 59, 63, 65, 72
 ליהמן 131
 ליימן 131
 ליפמן 143
 לַמְּבָר 47
 מאהרר 95, 103, 198
 מאיר 37
 מאלך בן אנס 91, 190
 מאן 27, 29, 32, 35, 61, 75, 82, 88, 92, 93, 95, 98, 100, 101, 103, 107, 108, 114, 140, 141, 147, 150, 187, 196, 197, 199, 201, 202
 מבורך בן נתן 202
 מבשר בן נסי 92
 אלמדי 168, 193
 מוחמד 85, 96, 191
 מוסא אלזעפראני - ראה אבו עמרן אלתפליסי
- הרכבי 25, 47, 48, 93, 100-103, 126, 131, 133, 158-160, 162, 166, 176, 177, 187, 196, 198, 199, 201
 הדרן 63, 131-133
 ואן אס 31, 125
 ואן דן איינדה 123
 וובוס 122
 וולפנוון 60
 וונסברו 115
 ויזר 29, 49, 95, 103, 106, 108, 110, 196
 ויידה 95, 103, 106, 113, 119, 140, 196-198
 וייזר 197
 ויינפלד 25
 וילנסקי 90, 139, 140
 וינשטוק 25
 ורטהיימר 47
 ודמס 67
 זולאי 166, 167, 174, 176
 ז'מארה 124
 זכריה בן עזן 140
 זנה 185, 186
 אלאחבם 29
 חולדה הנביאה 111, 113
 חיוג, יהודה 51
 חייו הבלכי 45, 47, 48, 91, 92, 123, 125, 165, 173, 186, 200
 ר' חייא 73
 חנוך 71
 אלהמדי - ראה אלסיד אלהמדי
 חסדאי אבן שפרוט 177
 חסן בן משיח - ראה בן משיח, חסן
 אלהריוז 54
 אלטברי 84, 85, 91, 114, 117, 120, 121, 123
 טובי 166, 171
 טוביה בן משה 48
 טייכר 35
 טיניאנוב 23, 51
 טנא 90, 139, 140
 טריטון 122
 יאקובסון 70
 יהודה 75
 יהודה אבן קורייש - ראה אבן קורייש, יהודה
 יהודה בן עלאן 31, 202
 יהודה הדסי - ראה הדסי, יהודה
 יהודאי גאון 59, 60, 70
 יהושע (פייטן) 166
 יהושע בן לוי 65
 יהושע בן סירא - ראה בן סירא
 יהלום, י. 133, 135
 יהלום, ש. 24, 63
 יואל 169, 170
 יחיא המדקדק 112
 יונה אבן ג'נאח - ראה אבן ג'נאח, יונה
 יוסי בן יוסי 166, 169, 170
 יוסף אבן מיגאש - ראה אבן מיגאש, יוסף
 יוסף בן אסחאק 52
 יוסף בן בכ'ותי - ראה אבן בכ'ותי, יוסף

- מורג 41, 142
 מורל 73
 מילר 164
 מירסקי 125
 מלאכי 177, 176
 מלטר 31, 47, 157, 158, 175
 מנחם בן סרוק 33, 48, 51, 123
 אלמנצור 168, 193
 מנשה בן צאלח 122
 אלמסיב 168, 193
 אלמסעודי 31, 121
 אלמפצ'ל 167, 168, 193, 194
 אלמקדסי 31
 אלמקמך, דוד בן מרואן - ראה דוד בן מרואן
 אלמקמץ
 מקניז 30
 אלמקרי 53
 מרגוליות' 92, 93, 114, 198-200
 מרגוליות 25, 38, 60, 73
 מרוויק 103, 196, 197
 מרמורשטיין 196, 201
 מרקון 27, 46, 88, 98, 103, 108, 196, 197
 משה בן אשר - ראה בן אשר, משה
 ר' משה בן מימון (הרמב"ם) 75
 ר' משה הדרשן 73, 74
 משה רבינו 76, 113, 114, 177
 אלנאשי 125
 אלנהאנדי, בנימיין - ראה בנימיין אלנהאנדי
 אלנהראני, ניסי - ראה ניסי אלנהראני
 נויבאואר 101, 103, 107, 159, 199-196
 נוימן 37, 172
 נח 71
 אלנטיאם - ראה אבראהים אלנטיאם
 ניסי אלנהראני 159, 175
 ניצן 107
 נמוי 27, 29, 38, 44, 48, 82, 92, 93, 95, 96
 98, 99, 102, 103, 111, 112, 116, 125
 135, 137, 146, 147, 196-200
 נסי בן נוח 97, 98
 נצר 168
 נתן הבבלי 159
 נתן בן יהודה 96
 סאנד'באדיוס 189 (ראה גם באדיוס)
 סגל 71, 131, 132
 סהל בן מצליח 39, 45-49, 51, 88, 89, 92
 93, 95, 100-103, 118, 126, 186, 187
 197, 199, 200-202
 סיקולוב 197
 סזגין 124
 סטרומזה 122
 אלסיד אלחמקרי 167, 193
 אלטייטי 85, 90, 91, 94, 113, 116, 117, 138
 144, 190
 סימון 104, 114, 115, 197
 סלמון בן ירוחם 27, 28, 39, 46, 88, 89, 92
 93, 95, 98, 100, 101, 103, 109-114
 118, 197, 199-201
 אלסנג'ארי - ראה שלמה סולימן אלסנג'ארי
 סעדיה גאון 18, 23, 24, 26, 27, 30, 31, 34
 41, 43, 46-48, 50, 55, 57, 59-61, 71

- 72, 74-76, 78, 79, 81, 88, 91, 92, 94
 97, 100, 102, 103, 105, 110, 111
 113-115, 117, 118, 120, 121, 122-126
 128, 129, 131-133, 139, 141, 142, 144
 145, 149, 156-178, 180-183, 185, 186
 189, 200
 סעיד בן באבשאד 133
 סעיד שיראן 199
 ספיאן אלח'ורי 96, 191
 סקום 89, 103, 140, 198, 199
 עבד אלה בן אחמד אלבלכי 122, 191
 עבד אלה בן עבאס 90, 190
 עבד אלג'באר (אלקאצי') 85, 115, 124, 192
 עבד אלקאהר אלג'רג'אני 85
 עבדול עליים 85
 עזרא (הסופר) 99
 עלי בן חסון 92, 200
 עלי בן יהודה הנזיר 31, 34, 142
 עלי בן סלימאן 118
 עמרם גאון 62, 169
 ענן בן דוד 24, 44, 83, 92, 109, 165, 195
 אלעסכרי 160, 167, 178, 193
 ר' עקיבה 27, 72
 אלפאסי, דוד בן אברהם - ראה דוד בן אברהם
 אלפאסי
 פגיס 176
 פונאנסקי 48, 95, 96, 103, 150, 158
 199-196
 פוירשטיין 197
 פול 95, 103, 110
 פון גרונבאום 84, 85
 פונקשטיין 107
 פורפיריוס 112
 פינס 96, 121
 פינסקר 47-49, 82, 89, 92, 93, 95, 97, 101
 103, 107, 126, 150, 196, 197, 199
 200-202
 פינקלשטיין 157
 פיק 86, 121, 122, 125, 192
 פירסט 150
 פירקוביץ 198
 פישמן 157
 פלטיי 60
 פליגל 86, 94, 103
 פליישר 28, 37, 43, 47, 77-79, 82, 92
 126, 131-133, 166, 174-176, 178, 185-
 189
 פנחס (פייטן) 166
 פנחס בן יאיר 73
 אלפראא' 115, 138
 אלפד'אן 167, 192
 פרידלנדר 65, 68
 פרלמן 93, 119
 פרעה 76
 פרקוי בן באבוי 25, 37, 70
 צוולטר 137
 צונץ 27, 66-64, 72
 צוקר 31, 47, 65, 68, 72, 76, 82, 88, 92, 93
 95, 103, 106, 110, 111, 114, 116, 117

רשב"י - ראה ר' שמעון בן יוחאי אלרשיד - ראה הארון אלרשיד	201, 200, 196, 160, 150, 122, 120, 119 צמח בן חיים גאון 62 צמח בן שה"ן 159 צ'רנוס 25
שביט 129 שוחט 37 שונרי 118, 197 שוסמן 68 שורשטיין 198 שטיינשניידר 199 שטראק 33-35 שטרן 15, 47, 52, 54, 92, 125, 158 שייבר 82, 85, 101, 160, 185-188, 196, 200 שירמן 48, 54, 125, 131-133, 176, 202 שישמן 95, 150 שכטר 47, 48, 93, 110, 185, 196, 198, 201 שלום 25, 27, 72, 73 שלמה 107, 108, 111, 112 שלמה בן בויאעא - ראה בן בויאעא, שלמה שלמה סולימן אלסנג'ארי 78 שמואל בן אשר בן מנצור (אבו טייב אלג'בלי) - ראה בן אשר, שמואל שמואל בן חופני 103, 105, 114, 117, 118, 161	קאולי 177 קאלה 32, 35, 85, 110, 135, 138, 143, 150, 155-153 אלקאלי 168, 193 קאסל 59 קאפח 107, 115, 141, 142, 144, 160, 163 קוטשר 43, 153, 154 אלקומסי, דניאל - ראה דניאל אלקומסי קוק 95 קורייש 143 קייזה 29, 31, 32, 35, 139, 140, 142, 146, 147, 149, 150, 196 קיסטר 168 קלאר 24, 29, 31, 34, 37, 47, 95, 135, 136, 138, 147, 149, 150, 168, 177 הקליר, אלעזר 78, 166 קנטרינו 171 קראי אלמוני 29, 35, 140, 143, 148 מאלקסאני, יעקוב 27, 29, 30, 38, 39, 44, 45, 88, 92, 93, 96, 98, 99, 102, 111-116, 118, 121, 122, 135, 137, 139, 146-148, 173, 196, 198, 200, 201
שמואל בן יעקב 35, 140 שמואל הנגיד 52 שמעון בירבי מגס 78 ר' שמעון בן יוחאי (רשב"י) 73 שמעון קיארא 60, 61	ראָקה אבן אלעג'אג' 166, 192 רבין 41, 49, 110, 137 רד"ק - ראה ר' דוד קמחי (רד"ק) רוזנטאל 98, 125, 157, 185-189 רוֹל 50, 135, 177, 178 ריבלין 85 רייט, א. 67 רייט, ו. 122, 124 ריינר 150 ארמאני 85, 121, 124 רמב"ם - ראה ר' משה בן מימון רצהבי 15, 54
שנאן 65-68 שפיגל 37, 38, 70, 71, 73 שפירא 47 שפר 25 שקד 29, 30 שר שלום גאון 59 שרירא גאון 59, 62	
אלתוחידי 124 אלת'ירי, ספ'יאן - ראה ספ'יאן אלת'ירי תמר 75 תנא דבי אליהו 65, 66, 68, 73	

מפתח חיבורים

איגרות אלדד הדני 62 איגרות דניאל אלקומסי 103, 201 איגרת יהודה אבן קורייש - ראה רסאלה יהודה אבן קורייש איגרת נתן הבבלי 159 איגרת, איגרות סהל בן מצליח 100, 126, 201 האיגרת הראשונה של סעדיה גאון לקהל מצרים 50, 159, 177 האיגרת השנייה של סעדיה גאון לקהל מצרים 50, 51, 177 איגרות סעדיה גאון 174, 177, 178 איגרת פרקוי בן באבוי 70 איגרת שרידא גאון 59, 62 איכה רבה 64 אכלה ואכלה 32 אלף בית דר' עקיבא 72 (ראה גם אותיות דר' עקיבא)	האגרון 47, 50, 160, 162-164, 166, 170, 174-176, 178 אוצר נחמד 48 אותיות דר' עקיבא 27 (ראה גם אלף בית דר' עקיבא) אותיות החילוף - ראה ספר על אותיות החילוף אחרף אלאבדאל - ראה ספר על אותיות החילוף איגרת, איגרות איגרת, איגרות 50, 51, 61-64, 73-75, 77, 79, 100, 103, 127, 132, 175, 177, 178, 184 איגרות "ממלכתיות" 174, 177, 178 איגרת, איגרות תעמולה 100, 103 קובצי איגרות 75 איגרת אל יעקב בר נסים 64 איגרת אהרון בן סרג'אדון(?) אל חסדאי אבן שפרוט 177
---	---

- ראה גם: אלרד עלי אלמתחאמל; כתאב אלתמיז: כתאב אלחג'ה ללצלאה; ספר המועדים; ספר הגלוי
- השגות על סעדיה גאון
אבן סאקויה 92, 200
בן זוטא - ראה אלמסתלחק עלי רי'ס ז"ל;
י' מסאיל פי אלנחש
חסן בן משיח 92, 200
יפת בן עלי 92
ישרל בן דניאל 200
מבשר בן נסי הלוי 92
נתן בן יהודה - ראה תשובת נתן בן יהודה
- סהל בן מצליח 92, 126, 200
סלמון בן ירוחים - ראה ספר מלחמות ה'
עלי בן חסון 92, 200
שמואל בן אשר (אבו טייב אלג'בלי) 92, 200
- ויקרא רבה 64
- תבוט הקבר - ראה סדר גהנום
חיבור, חיבורים
חיבור של אנשי קירואן 177
חיבור דקדוקי של לוי בן יפת 89
חיבור הגנה על התורה 85, 188
חיבור "להשכיל את העם בירושויהם" 88, 93, 103, 198, 201
חיבור על אותיות החילוף (אחרף אלאבדאל) 89, 199
- חיבור על הכחשת נבואת מוחמד - ראה כתאב אפסאד נבוה מחמד
חיבור על תורת הפרשנות - ראה אלקול עלי אלתפסיר ושרח אלמעאני
חיבור על תורת התרגום - ראה אלקול עלי אלתר'ג'מה
- חנוך - ראה ספר חנוך
חנוך, ספרות - ראה ספר חנוך
חרבה דמשה 26
חרוף אלאבדאל - ראה ספר על אותיות החילוף
- טופסי מקרא - ראה מקרא, כתבייד
- י' מסאיל פי אלנחש 92, 200
י"ג מידות 117
פירוש י"ג מידות 164
יובלים - ראה ספר היובלים
ייחוד האל - ראה כתאב אלתוחיד
יצירה - ראה ספר יצירה
יראת חטא (= מסכת דרך ארץ זוטא) 27
- כ"ד מתנות כהונה - ראה ספר המתנות
כתאב אבן זוטא אלי אלבלאד 201
כתאב אחכאם אלודיעה (ספר הפקדון) 164
כתאב אליאמאנת ואלאעתקאדאת - ראה אמנונת ודעות
- כתאב אלג'אזל ללחק 92, 200
כתאב אפסאד נבוה מחמד 92, 103, 201
כתאב אלג'אזל 199
כתאב אצול אלשער אלעבראני - ראה האגרון
כתאב ג'אמע אללפאסי 89, 140, 141, 199
כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח - ראה
- אלפא ביתא דבן סירא 65, 66, 134
אלפאס' אלמשנה - ראה משנה
אלאנאור ואלמראקב 93
אלאנתצאר 125
אלאצמע'יאת 168
אמונות ודעות 92, 160, 163, 164
אפסאד נבוה מחמד - ראה כתאב אפסאד נבוה מחמד
אשא משלי (ראה גם אלרד עלי בן אשאר) 47, 174, 165, 126, 125, 82
אשכל הכפר 90
- ביתן המשכילים והנבונים 97
בראשית רבה 64, 66
בראשית רבתי 74
הברית החדשה, פרשנות 122
ברתליא וקנסרין (או ברתלא וקנסרין, ברתליא קנסרין) 27
- ג'אמע אללפאס' - ראה כתאב ג'אמע אללפאס'
ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח - ראה סידור רב סעדיה גאון
ג'ואבאת מסאיל 124, 125
הגלוי - ראה ספר הגלוי
- דברי הימים של משה רבינו 68
דקדוקי הטעמים 32, 34
דרשות דניאל אלקומסי 201
- הדאיה אלקארי 34, 142, 145, 147
ההיכלות, ספרות ה- 27
היכלות זוטריה 25, 27
היכלות רבתי 25, 72
- הכחשת נבואת מוחמד - ראה כתאב אפסאד נבוה מחמד
הלכה, הלכות
הלכה 24, 25, 30, 32, 37, 51, 56, 58, 60-62, 64, 69, 73, 77, 79, 83, 86, 88, 93, 103, 173, 132
- הלכות גדולות 38, 59-61, 73
הלכות טריפות דארץ ישראל 38
הלכות נדה 164
הלכות פסוקות 38, 58, 60, 61
הלכות קטועות 59, 60
הלכות קצובות 38, 59
השגה, השגות
השגות 46, 50, 52, 83, 87, 91-93, 103, 123-128, 165, 173-175, 178, 185, 186, 200 (ראה גם: תשובות, שאלות, מסאיל, אלרד עלי [...])
- השגות על המקרא 82
השגות ערביות 124, 125
השגות קראיות 174, 200
השגות סעדיה גאון
- על אבן סאקויה - ראה אלרד עלי אבן סאקויה
על בן אשר - ראה אשא משלי; אלרד עלי בן אשר
על דניאל אלקומסי 48, 92, 165
על חייו הבלכי 82, 92, 174, 186
על ענן - ראה כתאב אלרד עלי ענן

- מדרש חסרות ויתרות 138
 מדרש עשרת הדברות 65
 מדרש תדשא 75, 73
 מדרש תהלים 67
 "המדרשים הקטנים" 24
 מועדים - ראה ספר המועדים
 מחברת מנחם בן סרוק 51
 מחברת עלי בן יהודה הנזיר 34
 מכלול 140
 מלחמות ה' - ראה ספר מלחמות ה'
 מנאט'ראת 124
 מנאקצ'את 125
 מסאאל 121, 124
 מסאיל (אל סעדיה גאון) 165
 מסכת דרך ארץ זוטא - ראה יראת חטא
 מסכת סופרים 32
 מסכת ספר תורה 32
 אלמסתלחק עלי ריס' ז"ל 92, 200
 מעאזי אלקראאן - ראה קראאן, פירושים
 אלמעלקאת 168
 מעשה דרבי יהושע בן לוי 65
 מעשי מרכבה 25
 מעשים לבני ארץ ישראל - ראה ספר המעשים
 לבני ארץ ישראל
 אלמפצ'ליאת 168
 מעשה דרבי יהושע בן לוי 65
 מעשי מרכבה 25
 מצחף, מצחפים 35, 36, 149, 150
 מצחפי מקרא 132, 139, 149, 151, 152, 184
 מצחפים מסוימים - ראה מקרא, כתבייד
 מצוות - ראה ספר מצוות
 מקאלה פי אלסכת 164
 מקאמה, מקאמות
 מקאמה 54
 מקאמה, עברית 51, 54
 מקאמה, ערבית 54
 מקאמה ערבית של אחרזי 54
 מקאמת התרנגול (עברית) 54
 מקאמת התרנגול (ערבית) 54
 מקאמות, אלהמדיאני 54
 מקאמות, אחרזי 54
 מקרא
 מקרא 32-34, 37, 40, 60, 63, 66-68, 70, 72, 81, 82, 87-89, 91-94, 99, 104, 105, 107-109, 111-112, 130, 131, 134, 140, 143-148, 151-154, 167-162, 175-179, 181, 183-186, 188, 189
 מקרא, כתבייד 35, 36, 135
 כתבייד חלב 35, 36
 כתבייד לנינגרד 35
 כתבייד לנינגרד של אחרזי 143, 140, 143
 כתבייד שרועתק בשנת 1028, 140, 143
 כתבייד המחזיאן הבריטי 35
 כתבייד קהיר לנביאים 35, 49
 כתבייד מתימן 1586, 141
 ראה גם מצחף, מצחפים, מצחפי מקרא
 מקרא, ספרי ה-
 חמישה חומשי תורה 105
 בראשית 116
 ספרי אמ"ת 131, 132, 183
- סידור רב סעדיה גאון
 כתאב אלדקדוק
 יוסף בן נוח 89, 199
 סעיד שיראן 199
 כתאב נגי'וב אלצלאלה (ספר חיוב התפילות) 165
 כתאב אלחג'יה ללצלאלה 92, 165
 כתאב אלטרפות 164
 כתאב אללמע (ספר הרקמה) 90, 140, 141
 כתאב אלמדכ'ל אלי אתלמוד - ראה תלמוד, פירושים
 כתאב אלמוארי' (ספר הירושות) 164
 אלכתאב אלמנסוכ אלי ישמעאל (ספר המיוחס לישמעאל) 27
 כתאב אלמצ'ותאת 34
 אלכתאב אלמשתמל עלי לאצ'ול ואלפצ'ול פי אללגה אלעבראניה 89
 כתאב אלסכעין לפט'ה אלמפרדה (ספר שבעים המלים הבודדות) 91, 162, 164, 168
 כתאב פיה שרוט אלאלחאן ואצ'ול אתלנקיס 34 (ראה גם דקדוקי הטעמים)
 כתאב אלפצ'איה 88, 92, 199
 כתאב פציה לגה אלעבראניין 91, 162, 164
 כתאב אלרד עלי חיוי אלבלכ'י 92, 165, 174
 כתאב אלרד עלי עזן 92, 158, 165
 כתאב אלרד עלי אלפיומי 46, 92, 200 (ראה גם ספר מלחמות ה')
 כתאב אלריא'י' ואלחדאיק 102, 196
 כתאב אלשהאדה ואלות'איק - ראה ספר השטרות
 כתאב אלשראיע (ספר המצוות) 164
 כתאב אתלוחיד 92, 103, 201
 כתאב אתלמיוז 92, 158, 165
 כתב חרם נגד סעדיה גאון 158
 כתבייד חלב (כתר ארם צובא) - ראה מקרא, כתבייד
 כתבייד לנינגרד - ראה מקרא, כתבייד
 כתבייד המויואן הבריטי - ראה מקרא, כתבייד
 כתבייד קהיר לנביאים - ראה מקרא, כתבייד
 כתבי אבות הכנסיה 67
 כתר ארם צובא - ראה מקרא, כתבייד
 ל"ב מידות 117
 לשון למודים 89, 199
 מאמר השוא 32, 33
 מג'אז אלקראאן - ראה קוראן, פירושים
 מגילה, מגילות
 מגילה, מגילות 176, 184
 חמש המגילות - ראה מקרא, ספרי ה-
 המגילות הגנוזות (מגילות ים המלח) 24, 28, 37, 63, 106, 107, 109, 110, 114, 183
 מגילות סתרים 38, 58, 59
 מגילת בני חשמונאי 177
 מגילת "בדית דמשק" 110
 מגילת עובדיה הגר 177
 מדרש, מדרשים
 מדרש, מדרשים 24, 25, 28, 37, 42, 56, 64, 66-79, 81, 89, 104, 113, 131, 132, 134, 138
 מדרש אגור 76
 מדרש ויסעו 68

מיכה	משלי 107-109, 131
יפת בן עלי 198	חמש מגילות 105
נחום	שיר השירים 109
יפת בן עלי 198	קהלת 107-109
חבקוק	מקרא, פרשנות 42, 45, 46, 51, 76, 77, 83,
יפת בן עלי 198	88, 89, 91, 93, 94, 98, 99, 103-112,
זכריה	118-120, 122, 123, 127, 128, 139, 157,
יפת בן עלי 198	164, 165, 173, 178, 182, 183
מלאכי	מקרא, פירושים
יפת בן עלי 198	תורה
תהלים	אבן עזרא 197
דוד בן אברהם אלפאסי 197	אחרון בן סרג'אדו 110
דניאל אלקומסי 196	דוד בן בעז 198
יפת בן עלי 114, 118, 198	יוסף בן נוח 198
סלמון בן ירוחים 27, 197, 199, 201	סהל בן מצליח 197
סעדיה גאון 115	סלמון בן ירוחים 197
משלי	בראשית
יפת בן עלי 118, 198	בנימין אלנהאונדי 196
סלמון בן ירוחים 197	דוד בן מרוואן אלמקמץ 122
איוב	דניאל אלקומסי 196
יעקוב אלקרקסאני 196	יעקוב אלקרקסאני 113-116, 196
יפת בן עלי 198	יפת בן עלי 197
סלמון בן ירוחים 197	ישועדאד ממרו 123
שיר השירים	סעדיה גאון 160
בנימין אלנהאונדי 196	פירוש ללא שם המחבר 122
יפת בן עלי 114, 196, 198	קראי אלמוני 140, 141, 143, 146
סלמון בן ירוחים 197	שמואל בן חופני 117
רות	שמות
יפת בן עלי 198	בנימין אלנהאונדי 196
סלמון בן ירוחים 197	דוד בן בעז 197
איכה	דניאל אלקומסי 196
סלמון בן ירוחים 197	חסן בן משיח 197
קהלת	יפת בן עלי 197
בנימין אלנהאונדי 196	ויקרא
דוד בן בעז 198	דוד בן בעז 198
דניאל אלקומסי 196	דניאל אלקומסי 196
יעקוב אלקרקסאני 196	יפת בן עלי 197, 202
יפת בן עלי 114, 118, 198	במדבר
סלמון בן ירוחים 100, 114, 118, 196,	דניאל אלקומסי 196
197	יפת בן עלי 197
דניאל	דברים
בנימין אלנהאונדי 196	דוד בן בעז 198
דניאל אלקומסי 99, 100, 196	דניאל אלקומסי 196
יפת בן עלי 196, 198	יפת בן עלי 197, 202
סהל בן מצליח 197	שמואל א
סלמון בן ירוחים 197	יפת בן עלי 197
מקרא, פשרים	ישעיהו
פשר ישעיהו 107	בנימין אלנהאונדי 196
פשר נחום 107	יפת בן עלי 197
פשר חבקוק 107	סהל בן מצליח 197
פשר תהלים 107	ירמיהו
מקרא, תרגומים 164	יפת בן עלי 197
משאת בנימין 198 (ראה גם ספר דינים)	יחזקאל
משפל אלקראאן - ראה קוראן, פידושים	יפת בן עלי 198
משלי בן לענה 63, 131, 132	תרי עשר
משלי בן סירא - ראה ספר בן סירא	דניאל אלקומסי 46, 196
משלי בן עיראי 131-133, 177	הושע
משלי בן תגלא 131	יפת בן עלי 198
משלי סעיד בן באבשאד 133	עובדיה
משנה	יפת בן עלי 198
משנה 58, 60, 70-72, 81, 92, 131, 164	יונה
אלפאט' אלמשנה 164	יפת בן עלי 198

- דניאל אלקומסי 45, 198
 יוסף בן בכתי 199
 יעקוב אלקרקסאני 99, 103
 יפת בן עלי 88, 199
 לוי בן יפת 88
 סהל בן מצליח 88, 93, 102, 103, 199
 סעדיה גאון - ראה כתאב אלשראיע
 ענן בן דוד 24
 ספרי מצוות 165
 ספר מתיבות 60
 ספר המתנות (= כ"ד מתנות כהונה) 164
 ספר נגזים 27
 ספר ענוז ועזיאל 27
 ספר על אותיות החילוף 89, 103, 199
 ספר על תחיית המתים 201
 ספר הפקדון - ראה כתאב אחכאם אלודיעה
 ספר צחות 142
 ספר רוים (הרוים, הריזים) 27
 ספר הרקמה - ראה כתאב אלמע
 ספר השאלחות 104
 ספר שבעים המלים הבודדות - ראה כתאב אלסכעין לפס"ה אלמפרדה
 ספר השטרות 160, 164
 הספרא 73
 הספרי 73
 ספרות הקולות (אלמְצוֹתא) 34 (ראה גם כתאב אלמצוֹתא)
 ספרי המרים (הומירוס) 63, 132
 הספרים החיצונים 24, 28, 63, 67, 68, 71, 77-74, 132
 עדת דבורים 140
 פהרסת אבן אלנדים 86, 102, 103, 164
 פי אלנק'ץ עלי [...] 124
 פי אלרד עלי [...] 124
 פיוט, פיוטים
 פיוט 24, 25, 28, 37, 41, 43, 53, 70, 77-80, 82, 94, 126, 131-133, 165, 166, 169, 178, 179-175, 181, 187
 פיוטים
 בנימין אלנהאנדי 201
 יהודה בן עלאן 202
 יפת בן עלי 202
 מבורך בן נתן 202
 סהל בן מצליח 202
 סלמון בן ירוחים 201
 סעדיה גאון 162, 164, 165, 171, 174
 פירוש י"ג מידות - ראה י"ג מידות
 פירוש מסכת ברכות - ראה משנה
 פירוש סדר סהרות - ראה תלמוד, פירושים פסיקתא 67
 פסיקתא דרב כהנא 64, 104
 פסיקתא רבתי 104
 פרק שירה 27
 פרקי דרבי אליעזר 65, 67, 68, 73
 פשר ישעיהו - ראה מקרא, פשרים
 פשר חבקוק - ראה מקרא, פשרים
 פשר נחום - ראה מקרא, פשרים
 פשר תהלים - ראה מקרא, פשרים
 פירוש מסכת ברכות 164
 משנה תורה
 סהל בן מצליח - ראה מקרא, פירושים, תורה
 רמב"ם 75
 מְתַשָּׁאבָה אלקראאן - ראה קוראן, פירושים
 נט'ם אלקראאן 85
 ניקוד רב סעדיה 34
 סדר גהנום 27
 סדר הסימנים 33
 סדר תנאים ואמוראים 62
 סידור רב סעדיה גאון 164, 168, 171
 סידור רב עמרם גאון 61, 169
 סיפורי בן סירא הביניימי 65 (ראה גם אלפא ביתא דבן סירא)
 ספר האגרון - ראה האגרון
 ספר אדם, ספר לאדם 27
 ספר בלעם 27
 ספר בן לענה - ראה משלי בן לענה
 ספר בן סירא 24, 63, 66, 130, 134, 177, 183
 ספר בן עירא - ראה משלי בן עירא
 ספר הגלוי 47, 92, 126, 131, 158-160, 162, 163, 165, 166, 175-178
 ספר דינים
 בנימין אלנהאנדי 45, 198 (ראה גם משאת בנימין)
 סהל בן מצליח 199
 ספר דקדוק 199
 ספר חיוב התפילות - ראה כתאב וג'וב אלצלאלה
 ספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל 60
 ספר חכמת בן סירא - ראה ספר בן סירא
 ספר חנוך 27
 ספרות חנוך 68
 ספר טומאה וטהרה 164
 ספר היובלים 68, 73, 75
 ספר ייחוד האל - ראה כתאב אתוחיד
 ספר יצירה 72, 131
 ספר יצירה, פירושים
 זונש בן תמים 139, 140-142, 149
 סעדיה גאון (תפסיד כתאב אלמבאדי) 139, 141, 142, 144, 149, 164
 ספר הירושות - ראה כתאב אלמאורית'
 ספר הישר 26, 27, 72
 "ספר להשכיל את העם בירושותיהם" - ראה חיבור "להשכיל את העם בירושותיהם"
 ספר מדבר ממעלות הכהנים 93, 103, 199, 201
 ספר המועדים 92, 163, 165, 176, 178
 ספר המיוחס לישמעאל - ראה אלכתאב אלמ' נסוב אלי ישמעאל
 ספר מיטטרון 27
 ספר מלחמות ה' 27, 46, 89, 92, 98, 126, 186, 200 (ראה גם כתאב אלרד עלי אלפיר' מי)
 ספר המעשיות 65
 ספר המעשים לבני ארץ ישראל 38, 60
 ספר מצוות
 בנימין אלנהאנדי 45, 88, 198

- צוואות השבטים 74, 75
 קהלת - ראה מקרא, ספרי ה-
 קהלת רבה 67
 קודקס מקרא - ראה מצחפי מקרא
 אלקול עלי אלתפסיר ושרח אלמעאני 93, 93, 103, 201
 אלקול עלי אתרג'מה 93, 103, 201
 קול פי אלרבה 164
 קול קורא (תשיצה) 201
 קוראן
 קוראן 50, 84-86, 90, 91, 94, 96, 112, 115, 137, 138, 143, 144, 149, 153-155, 163-167, 175, 176, 181, 189, 190
 קוראן פירושים, פרשנות 84, 89, 110, 114, 115, 117, 119-124, 175, 182
 אלטברי 120, 121, 123
 מג'אז אלקראאן (אבו עב'ידה) 114, 115
 מעאני אלקראאן (אלפראא') 115
 משכל אלקראאן (אבן קתיבה) 115
 מתשאבה אלקראאן (עבד אלג'באר) 115, 124
 חיבורי אע'אז אלקראאן 84, 85
 קינה על ירושלים (מבורך בן נתן) 202
 קינה על ציון (יהודה בן עליאן) 202
 קצ'ידה 52, 116, 124, 125
 אלרד עלי [...] 125
 אלרד עלי אבן סאק'ייה 92, 165
 אלרד עלי בן אשר (אשאר) - ראה אשא משלי
 אלרד עלי חייו אלבלכ'י - ראה כתאב אלרד עלי חייו אלבלכ'י
 אלרד עלי אלמתחאמל 92, 92, 165
 אלרד עלי ענן - ראה כתאב אלרד עלי ענן
 אלרד עלי אלפיומי - ראה כתאב אלרד עלי אלפיומי
 רוזה רבה 27
 רסאלה יהודה אבן קורייש 62, 91, 102, 113
 שאלה, שאלות 124
 שאלות חייו הבלכ'י 82, 91, 123, 125, 186, 200
 "שאלות עתיקות" במקרא 82, 92, 98, 125, 189-185
 שאלות ותשובות 28, 42, 127
 שיר בתוך פירוש יפת בן עלי לויקרא - ראה פיוטים
 שיר בסוף ספר א של פירוש סלמן בן ירוחים לתהלים - ראה פיוטים
- שיר השירים - ראה מקרא, ספרי ה-
 שירה מקראית 131
 שירה שאינה פיוט 133
 שירת חול 51, 52, 54, 94, 120, 170, 183
 שם בן נוח 27
 שמות רבה 65
 שעב [אלאימאן] 91, 91, 190
 שעור קומה 27, 72
 שרוט אלאייה 34
 שרוט אלקראה 34
 תוכחת מגולה 47, 48, 92, 93, 186, 200-202
 תורת כהנים 73
 תלמוד
 תלמוד 24, 25, 31, 58, 60-64, 66, 70-72, 75, 81, 114, 131-134, 136, 164
 תלמוד בבלי 66
 תלמוד ירושלמי 43
 תלמוד, פירושים 42
 יעקב בן אפרים אלשאמי 38, 100
 כתאב אלמדכ'ל אלי התלמוד (מבוא לתלמוד) 165
 פירוש סדר טהרות 58
 תנא דבי אליהו 65, 66, 68, 72, 73
 תנחומא 64, 67
 תפסיר כתאב אלמבאדי - ראה ספר יצירה, פירושים, סעדיה גאון
 תפסיר אלעריית 164
 תשובה, תשובות
 תשובה, תשובות 38, 61, 62, 64, 75, 79, 91, 92, 173 (ראה גם השגות; שאלות ותשובות)
 תשובות אבו עמראן אלתפליסי 82, 82, 92, 123, 186, 200
 תשובת אחאב 27
 תשובות דונש בן לברט על מנחם בן סרוק 33, 51, 123
 תשובות הלכתיות של סעדיה גאון - ראה מסאיל (אל סעדיה גאון)
 תשובת יפת בן עלי על סעדיה גאון - ראה השגות על סעדיה גאון
 תשובת כ'לף (אהרון) בן סרג'אדו על סעדיה גאון 126, 158
 תשובת נתן בן יהודה על סעדיה גאון 96
 תשובות סהל בן מצליח על יעקב בן שמואל - ראה תוכחת מגולה
 תשובות סעדיה גאון על שאלות חייו הבלכ'י - ראה השגות סעדיה גאון
 תשובות תלמידי מנחם בן סרוק על דונש בן לברט 48, 123