

ביקורת המקרא באסלאם והשתקפותה בתרגום רס"ג לתורה

דותן ארד

מאמר זה עוסק בפולמוס היהודי-מוסלמי בימי הביניים ובאחת הזירות המרכזיות של פולמוס זה, המקרא. במאמר יוצגו הרקע לביקורת באסלאם על היהדות, סוגי הטענות שהשתמשו בהם הוגים מוסלמים בתחום זה ואופן התמודדותם של היהודים עם הטענות. במרכז המאמר עומד ה'תפסיר', התרגום המונומנטאלי של התורה לערבית שחיבר רב סעדיה גאון (882-942), רס"ג. מקובל לומר שאין תרגום שאין בו מן הפירוש, ובעבודה זו יוכח כי בתרגומו של רס"ג ניתן למצוא לא רק פירושים למקרא, אלא גם התייחסות מרומזת לשלל הטענות שרווחו בשיח היהודי-מוסלמי לגבי המקרא.

בימי הביניים היו המזרח התיכון ואירופה זירה סוערת של יצירה, השפעה הדדית בין תרבויות ופולמוס סמוי וגלוי בין שלוש הדתות המונותאיסטיות. במרכז העשייה הפרשנית, המחלוקות הפנימיות והוויכוחים הבין-דתיים עמדו כתבי הקודש של הדתות השונות (התנ"ך, הברית החדשה והקוראן), שבעיני המאמינים בהם נתפסו כדבריו המוחלטים של האל. מאמר זה מוקדש להצגת פן אחד של מפגש התרבויות בין יהודים למוסלמים בימי הביניים – הביקורת של המוסלמים על המקרא והתמודדותם של היהודים עם ביקורת זו.

* יסודו של המאמר בעבודה סמינריונית שהוגשה לפרופ' מנחם בן ששון וד"ר מרים פרנקל בקורס 'מפגשי תרבויות בין יהודים למוסלמים בימי הביניים'.

[היה הָיָה, במה צעירה להיסטוריה, גיליון 5 (תשס"ו), עמ' 7-32].
ביקורת המקרא באסלאם והשתקפותה בתרגום רס"ג לתורה 7

הנצרות קיבלה את קדושת התנ"ך, 'הברית הישנה', והוסיפה עליו את 'הברית החדשה'. המוסלמים, לעומת זאת, מאמינים שהקוראן – הספר החדש שנמסר להם מידי הנביא מוחמד, הספר המושלם בסגנונו, אשר אינו ניתן לחיקוי בידי אדם (אעג'אז אלקראן)¹ – הוא בלבד דבר האל, והופעתו מבטלת את כל מה שקדם לו. ראייה זו אפשרה למוסלמים לקרוא את המקרא בעיניים ביקורתיות, כי בניגוד לנוצרים וליהודים, הם לא היו מחויבים לו ולא נדרשו להגן עליו.

היהודים היו מודעים לביקורת הזאת וניסו להתמודד איתה. במאמר זה אנסה לבדוק האם בתרגומו של רב סעדיה גאון לתורה וביצירותיו הנוספות משתקפת הביקורת המוסלמית על המקרא. העובדה שרס"ג התוכח עם טיעוני פולמוס של המוסלמים ידועה, אולם החוקרים שמו דגש בעיקר על יצירתו הפולמוסית המובהקת, 'אמונות ודעות', ועל שרידי פירושו לתורה. החידוש במאמר זה הוא בבדיקה האם גם בתרגומו לתורה, ה'תפסיר', מתייחס רס"ג לפולמוס עם המוסלמים. בהקדמתו ל'תפסיר' טען רס"ג: "ולא אביא בו שאלות הכופרים ולא תשובותי עליהן" [...]. וכי אעתיק להם רק עניני התורה בלבד".² הצהרתו זו באה בהנגדה לפירושו הארוך לתורה, שבו הרחיב בתשובותיו לשאלות הכופרים. עם זאת, ניתן לראות שהוא תרגם פסוקים מסוימים באופן מכוון כך שלא יעוררו טענות פולמוסיות.

במאמר זה אנסה להראות שתרגום אינו רק העברה טכנית משפה לשפה, והוא עשוי להכיל בתוכו שלל רמיזות לבעיות פרשניות. לצד ה'תפסיר' בחנתי גם את שרידי פירושו של רס"ג לתורה, את תשובותיו נגד טענותיו של היהודי המומר, חיזי הבלכ'י, ולשם השלמה בדקתי גם האם יש התייחסויות ב'אמונות ודעות' לטענות המוסלמים. מובן שאין ביכולתי להקיף במאמר זה את כל עשרות הפסוקים הנזכרים בספרות הפולמוס המוסלמית, ולכן הגבלתי את המחקר לדוגמאות שנראו לי מעניינות במיוחד. במאמר מחולקת הביקורת המוסלמית לקטגוריות. בכל קטגוריה מובאים כמה פסוקים, שבאמצעותם אציג את התייחסותו המפורשת או המרומזת של רס"ג לטענות הביקורת ואדון בדרכי התמודדותו אתן.

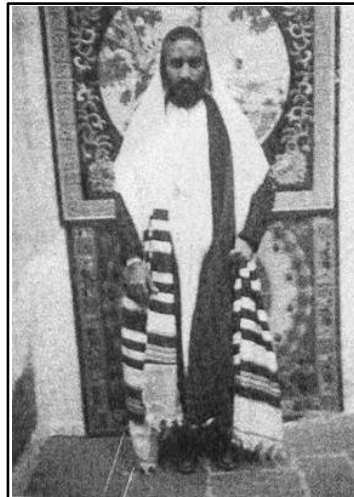
שליטתי בשפה הערבית אינה מקיפה, אך עמדו לעזרי דירינבורג בהערותיו למהדורתו³ והרב קאפה בספרו על פירוש רס"ג.⁴ חלק מהפסוקים יכולתי להשוות לתרגום ספורדי שערך הרב עוזיאל.⁵ הציטוטים מן ה'תפסיר' הן ממהדורת דירינבורג, ואילו הציטוטים מ'אמונות ודעות' הובאו ממהדורת הרב קאפה. המובאות מן הקוראן הן על פי תרגומו של ריבלין.⁶

¹ במקור: ולא מן אלרד עליהם. דירינבורג תרגם "ולא תשובותי עליהן", אך נראה נכון יותר תרגום הרב קאפה: "ולא תשובותי עליהם", דהיינו המושא הוא הכופרים ולא השאלות.

הערבית היהודית נכתבה באותיות עבריות. חלק מהאותיות הערביות אינן מיוצגות בא"ב העברי. להלן שיטת התעתיק במאמר זה:

ת' מייצגת את האות ث, והגייתה כמו th במילה think באנגלית.
ג' מייצגת את האות ج, והגייתה כמו ג' במילה ג'פ.
כ' מייצגת את האות ك, והגייתה כמו כ רפה בעברית (כ, ללא דגש קל)
ד' מייצגת את האות د, והגייתה כמו th במילה that באנגלית.
צ' מייצגת את האות ض, והגייתה כמו ד גרונית חזקה.
ט' מייצגת את האות ظ, והגייתה כמו ז גרונית חזקה.
ע' מייצגת את האות ع, והגייתה כמו ר' צרפתית.
ו עיצורית מייצגת את האות و, והגייתה כמו w באנגלית.

הטקסט הערבי מובא במאמר ללא ניקוד, שכן אין מסורת ניקוד בספרות הערבית היהודית, ואופן הקריאה תלוי במסורות שונות.



הרב יוסף קאפח (1918–2000)
יוסף קאפח נולד בצנעא ועלה
לישראל בשנת 1943. היה ראש רבני
תימן בישראל ועסק במחקר ובההדרה
של ספרים רבים, ביניהם גם ה'תפסיר'
של רס"ג, שהקריאה בו הייתה
מקובלת מאוד בקרב קהילת יהודי
תימן. חתן פרס ישראל במדעי היהדות
בשנת 1969.

א. המפגש בין היהדות לאסלאם: ההיבט הדתי

באופן כללי, האסלאם איננו דוגל בהפצה כפויה של הדת, ורוב הפוסקים המוסלמים קובעים כי התאסלמות באונס אינה מחייבת. בניגוד לאירופה הנוצרית, היהודים לא חויבו להאזין להטפות של אנשי דת מוסלמים ולא הופעל עליהם לחץ להמיר את דתם. אמנם הוטלו הגבלות מסוימות על ה'דימים' (בני החסות הלא-מוסלמים), אך אלה נגעו בעיקר לביטוי הפומבי של הדת ולהפגנת סמליה בפרהסיה. כל עוד הכירו, למראית עין, בעליונות האסלאם, יכלו היהודים לקיים את מנהגי דתם באין מפריע.

המוסלמים לא הביעו עניין רב במקורות היהדות. על הכרת מקורות מן התורה שבעל פה בקרב מוסלמים אנו שומעים אך בקושי, וגם המקרא כמעט לא היה מוכר. אמנם חדרו מסורות יהודיות לאסלאם (אסראיל'את),⁷ כנראה באמצעות מומרים יהודים, אך העברית והארמית נותרו זרות למוסלמים, והם לא התאמצו להכיר את הטקסטים הקאנוניים של היהדות. על עניין זה עמד כבר הפילוסוף היהודי אבן כמונה (נפטר בשנת 1285):

קשריהם של היהודים עם המוסלמים אינם מחייבים בהכרח [את המוסלמים] להעמיק עיון במה [שהיהודים] מקבלים כאמת, במיוחד מאחר שנמנע מן היהודים להכריז ברבים על אמונתם וספריהם כתובים בלשון שאין המוסלמי מבינה [...] הלא ברור שכאשר מיעוט בעל ייחוד לשוני מצוי בקשר עם רוב בעל לשון אחרת, לומד המיעוט את שפתו של הרוב בעוד שהרוב איננו לומד את לשון המיעוט, או, במקרה הטוב יותר, לומד אותה מאוחר יותר.⁸

לחוסר העניין האמור הייתה כמובן סיבה נוספת, המשקפת הבדל ברור בין הנצרות לאסלאם ביחס אל המקרא. הנצרות הכירה בקדושת המקרא, ומלומדיה נעזרו ביהודים להבנת ה'אמת העברית'. הנוצרים קיבלו בכללו את נוסח המקרא, אך הם טענו שהיהודים אינם יורדים לכוונתם הנכונה של פסוקים מסוימים בכתבי הקודש, בעיקר פסוקים המבשרים את בואו של ישו. הפולמוס שלהם עם היהודים נסב על פרשנות. באסלאם, לעומת זאת, נטען כבר מראשיתו שמקורו של המקרא הוא אכן התגלות אלוהית, אך נוסחו איננו מקודש. העובדה שקיימים נוסחים שונים שלו (נוסח המסורה, הנוסח השומרוני ותרגום השבעים), הייתה בעיני הוגים מוסלמים הוכחה לכך שנוסח המקרא איננו הנוסח המקורי ושחלו בו שינויים – בשוגג או אפילו בזדון (על טענת זיוף המקרא אעמוד בהרחבה בהמשך). לכן לא נתפס המקרא כספר מקודש שיש ללמדו.

הסיבה השנייה שהציג אבן כמונה לאי-דיעת המסורת היהודית בקרב המוסלמים היא "שנמנע מן היהודים להכריז ברבים על אמונתם". אבן כמונה רומז כאן לחוקים שונים של 'חווה עומר', שאסרו על ביטויים פומביים של דתות בני החסות.⁹ יתרה מזאת, היהודים נזהרו מלפגוע בדת השלטת ולא ששו אלי פולמוס משום שלפי חוקי עומר נאסר על הד'מים לקרוא בקוראן, ומשום שהחקיקה השרעית החמירה מאוד (עד כדי הוצאה להורג) עם מי שפגע בדתם או בכבוד הנביא. היהודים הפנימו איסור זה ונקטו משנה זהירות, כפי שמוכיחה למשל אזהרתו של הרמב"ם ב'איגרת תימן' להישמר שלא יגיעו דבריו לידי מוסלמים.¹⁰ הרמב"ם מתרה בנמען האיגרת: "שתשמר תכלית השימור מרשע שלא יגלה לאומות העולם

⁸ חוקי עומר הם קובץ חוקים המסדיר את מעמדם של בני החסות (הד'מים) תחת השלטון המוסלמי. בקובץ מפורטים חובותיהם של בני החסות והתחייבויות שמקבל על עצמו השלטון המוסלמי כלפיהם (בעיקר הגנה על ביטחונם) אם יעמדו בחובותיהם. המסורת המוסלמית מייחסת חוקים אלו לח'ליף עומר אבן אלח'טאב, אולם חוקרים שונים הטילו פקפק בכך והציעו הסברים שונים לדרכי היווצרותו של הקובץ.

⁹ דוגמה נוספת היא זהירותו של הרמב"ם, בתשובתו לעובדיה הגר, מלהתבטא בכתב נגד האסלאם. הרמב"ם

ויארע מזה מה שישמרנו ה' ממנו".⁹ חוקים אלו צמצמו את האפשרות להיווצרות ויכוחים בין מוסלמים לד'ימים על אודות הטקסטים הקאנוניים. יש להעיר כי שאלת יישומם בפועל של חוקי עומר היא שאלה היסטורית מסובכת. התנאים היו שונים ממקום למקום וממשטר למשטר. הוכחות לכך שלמרות חוקי עומר הכירו היהודים את הקוראן עולות, למשל, מגניזת קהיר, שם נמצאו שרידים של קוראן מתורגם לעברית. הוכחה נוספת היא ביטויים מהקוראן שחלחלו לספרות היהודית במזרח, כגון 'לחובות הלבבות' של ר' בחיי, ואפילו לכתביו של רס"ג.¹⁰

למרות כל האמור לעיל אנו מוצאים בארצות האסלאם חיבורי פולמוס לא מעטים בקרב חכמי שלוש הדתות המונותאיסטיות. החיבורים הבולטים במחשבת ישראל שנכתבו תחת שלטון האסלאם, כגון 'אמונות ודעות' או 'מורה הנבוכים', מייחדים חלק מהם להגנה על היהדות ולתקיפה מרומזת כלפי האסלאם. ספר 'הכוזרי' מוקדש כולו, למעשה, לפולמוס דתי ולהגנה על היהדות, כפי שמוכיח שמו הערבי המקורי: 'כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל' (ובתרגומו של ר"י קאפח: 'ספר המענה והראיה לדת המושפל' [כך במקור]). אם כן, החיים המשותפים של יהודים ומוסלמים זה לצד זה עוררו עניין מסוים אצל כל צד בדתו של האחר, והתפתחו דפוסים מסוימים של פולמוס. ההתנצחות הזאת הייתה שונה מהפולמוס שהתנהל במערב, שהיה לעתים כפוי ואף כרוך בסכנת נפשות, אך גם היא הייתה תוססת ומאתגרת למלומדי שתי הדתות.

ביקורת המקרא באסלאם¹¹

אחת הזירות המרתקות שבהן התנהל הפולמוס המוסלמי-יהודי היא המקרא. כל הטענות שיוצגו להלן תשתיתן מצויה כבר בקוראן, אולם הן זכו לפיתוח מקיף על ידי חכמי האסלאם שהגיעו לידיעה מסוימת בתנ"ך (ככל הנראה בסיוע מומרים יהודים). חכמים אלו מצאו

⁹ ניקה באיגרת זו את האסלאם מכל חשש של עבודה זרה, אך הוסיף ש"טעותם וטיפשותם בדברים אחרים היא שאי אפשר לאומרו [נ"א: לאומרן] בכתב מפני פושעי ורשעי ישראל". (בלאו תשי"ח-תשכ"א), עמ' 726.

¹⁰ חוה לצרוסי-יפה הקדישה מאמר מפורט לדיון במידת ההיכרות של היהודים עם הקוראן, ראו: לצרוסי-יפה (תשנ"ט), עמ' 156-172.

¹¹ את המונח 'ביקורת המקרא' ביחס לטענות הפולמוס המוסלמיות סביב המקרא שאלתי מחוה לצרוסי-יפה. במחקרים קדומים יותר הוא כמעט אינו מופיע, והמונחים הרווחים הם 'ויכוח', 'פולמוס' ואחרים. מגמתה של לצרוסי-יפה ברורה: היא רוצה לקשר בין הוויכוחים שנערכו בימי הביניים בין יהודים למוסלמים לבין ראשית המחקר הפילולוגי הביקורתי בעת החדשה באירופה, ראו להלן הערה 38. טיעון זה עדיין זקוק לביסוס, וכפי שמודה לצרוסי-יפה בעצמה: "הדברים עדיין צריכים עיון ומחקר רב" (לצרוסי-יפה (תשנ"ט), עמ' 9). עם זאת, ראיתי לנכון להשתמש בו, שכן גם בלי זיקה לשאלה האם הועבר חומר פולמוסי מוסלמי אל חוקרים אירופים מודרניים, אני סבור שהכינוי 'ביקורת המקרא' הולם את מפעלם של אותם הוגים מוסלמים לא מעטים שקראו את המקרא קריאה ביקורתית ועמדו על קשיים וסתירות שבו.

במקרא פּרטים שנראו להם כנקודות תורפה, והם עשו בהם שימוש בפולמוס שניהלו נגד היהדות. אמנם עיקר מעייניהם של חכמי האסלאם היה במאבק נגד הנצרות, שהיוותה יריב לא רק תאולוגי אלא גם צבאי, אולם גם למיעוט היהודי ולאמונתו הוקדשה תשומת לב. להלן יוצגו בקצרה הטיעונים העיקריים שהועלו בפולמוס לגבי המקרא.

תחריף* (זיוף)

טענת התחריף היא שבעבר זויפו דבריו של האל בכתבי הקודש של היהודים ושל הנוצרים. הטענה הזאת מופיעה כבר בקוראן,¹⁰ ובאמצעותה מוסבר שם העדרו של מוחמד מן המקרא ומהברית החדשה: לפי טענה זו היו בכתבים אלה נבואות על בואו של מוחמד, אך הן נמחקו בזדון בידי היהודים והנוצרים.² דוגמה מפורסמת להאשמת היהודים בזיוף קשורה ל'פסוק הסקילה'. בספרות החדית,³ מסופר שהיהודים ניסו להסתיר ממוחמד את הפסוק בתורה הגוזר סקילה על נואפים (פסוק כזה היה, לפי המסורת, גם בקוראן ואבד). בדרך כלל אימצו התיאולוגים המוסלמים את האשמת הזיוף, אך היו גם שסברו כי היהודים לא זייפו ממש את הטקסט אלא פירשוהו שלא כהלכה והתעלמו מהרמזים להופעת מוחמד (כעין הטיעון של אבות הכנסייה נגד הקריאה הפשטנית של היהודים). על כל פנים, טענת הזיוף רווחת במחשבה המוסלמית עד היום, ומחברים בני זמננו עדיין עושים בה שימוש.⁷ האסלאם מציין שרשרת רצופה של מוסרים הנחשבים אמינים לקוראן ולאמרות החדית,⁸ ובכך רואים המוסלמים הוכחה לאמיתותו של הקוראן. העובדה שלתורה ולברית החדשה אין בכלל שרשרת מסירה מעלה ספק לגבי מהימנות הנוסח שלהם.

נסח' (ביטול)

טענת הנסח' היא שהאל עשוי לבטל את דבריו ולהביא תמורתם בשורה חדשה. הרעיון, המועלה כבר בקוראן ("כל פסוק אשר נשמיט או נשכיח והבאנו טוב ממנו או כמוהו. האם לא תדע כי אלהים כל יוכל" [ב: 100]), שימש את הפרשנים להסברת הסתירות הקיימות בין פסוקים שונים בקוראן. כיוון שהקוראן לא ניתן בבת אחת אלא בהתגלויות שונות, קובע עקרון הנסח' כי פסוקים שנמסרו למוחמד בהתגלות מאוחרת מבטלים את תוקפם

* קיימת גם הצורה תבדיל (החלפה).

² הרמב"ם מזכיר טענה מוסלמית זו באגרת תימן: "המירותם התורה ושיניתם אותה, ואתם מחקתם שם פלוני ממנה" (שילת (תשמ"ז), עמ' קלא).

³ מסורות בע"פ מהנביא מוחמד (וחוגו הקרוב), שלא נכנסו לקוראן ונאספו בקבצים מיוחדים.

⁷ דוגמה מעניינת לכך היא השימוש שעושה מחבר מוסלמי מודרני בפירות ביקורת המקרא המודרנית. לדבריו, מקור E הוא הקרוב אל הנוסח ה'מקורי' של התורה, ואילו מקור J הוא זיוף יהודי-גזעני וכו'. ראו מוחמד (1986), פרק ג.

של הפסוקים שנמסרו קודם לכן. כבר בשלב קדום מאוד של האסלאם התפתח מקצוע מדעי מרשים (אֶסְבַּאב אלְנֻזול) של ניתוח וסיווג ההתגלויות על פי סדר כרונולוגי. עקרון הנסח' שימש את המלומדים המוסלמים גם בוויכוחיהם עם הנצרות והיהדות, בטענם כי התגלות האל למוחמד מבטלת את ההתגלויות שקדמו לה. כדי להימנע מהמסקנה הבעייתית הנגזרת מכך, לפיה חל שינוי בדעת האל הנצחית, נטען שהאל גזר מראש זמן קצוב לתקפותה של כל דת, ועל כן צמיחת הדת החדשה אינה בגדר שינוי רצונו של האל. אחת התחבולות הרטוריות של הפולמוסנים המוסלמים הייתה לחפש תקדימים של נסח' במקרא, ובכך להעמיד את היהודים לפני ברירה בעייתית: או לדחות את קיומו של הנסח', ואז להיוותר עם סתירות בכתבי הקודש, המטילות ספק במהימנותם, או להודות בעיקרון זה, שמשמעותו התיאולוגית ברורה. כך, לדוגמה, טען הפולמוסן אבן חזם (994–1064) כי היהודים אינם יכולים להגן על חטאי אבותיהם (כגון נישואי יעקב לשתאי אחיות וכו') בטענה שהדבר לא נאסר קודם מתן תורה: "ואם הם אומרים זה היה מותר [אז], לפני שהדבר נאסר, הרי הם מודים בנסח'".¹¹

אעלאם (סימנים)

טענת האעלאם היא שרמזים לבואו של מוחמד קיימים כבר בספרי הקודש הקדומים. גם לאעלאם יש שורשים בקוראן: "ההולכים בעקבות השליח, הנביא האמי, אשר ימצאו את תוארו רשום בתורה ובאוונגליון שבידיהם" (ז: 157).¹² יותר מחמישים פסוקים פורשו בספרות הפולמוס המוסלמית כמרמזים את בואו של מוחמד, אם כי חלק מהם אינם קיימים כלל בתנ"ך או בברית החדשה. צוקר מניח שכל ה'זיהויים' הללו נעשו בידי יהודים שהתאסלמו והביאו עימם את הידע שלהם במקרא אל התרבות המוסלמית.¹² דוגמה בולטת לכך הוא חיבורו של שמואל-סמואל אלמגרב (מת בשנת 1175) 'אפחאם אליהוד' (השתקת היהודים), ששימש זמן רב את הפולמוסנים המוסלמים. לעתים ציטטו המומרים את המקרא בשגיאות מכוונות, שלא ניתן לייחס אותן לשגגה. כך, למשל, ציטטו סעיד בן חסן (התאסלם בשנת 1298) בערבית את הפסוק "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל" (במ' כז, יז) במילים: "כוכב דרך מבית ישמעאל ושבט ערבים קם בעזרו". מתאסלם אחר, עבד אלחק, שינה את הטקסט באופן מתוחכם יותר, והחליף לעתים את אחת במילה כדי ליצור טקסט רצוי לו יותר. לדוגמה: "והמלך היה מעמד במרכבה" (מל"א כב, לה) — אלחק תעתק פונטית את הפסוק, אך החליף את האות ע באות ח וכך יצר את שמו של הנביא.¹³

* התרגום על פי לצרוס-יפה (תשנ"ט), עמ' 59. לצרוס-יפה מפרשת "אמי" במשמעות בור, אנאלפבית (עמ' 121). ואכן, המפרשים הערבים ראו בכך מאפייניו של מוחמד, שלא ידע קורא וכתוב ובכך גדלה בעיניהם ניסיות נבואתו. אולם ריבלין מתרגם "מן האומות", ובהערותיו מפנה למסורת היהודית על הקמת נביאים לאומות העולם, שהיתה ידועה, לדעתו, למוחמד (מהד' ריבלין, עמ' 164).

בין תחריף לאעלאם

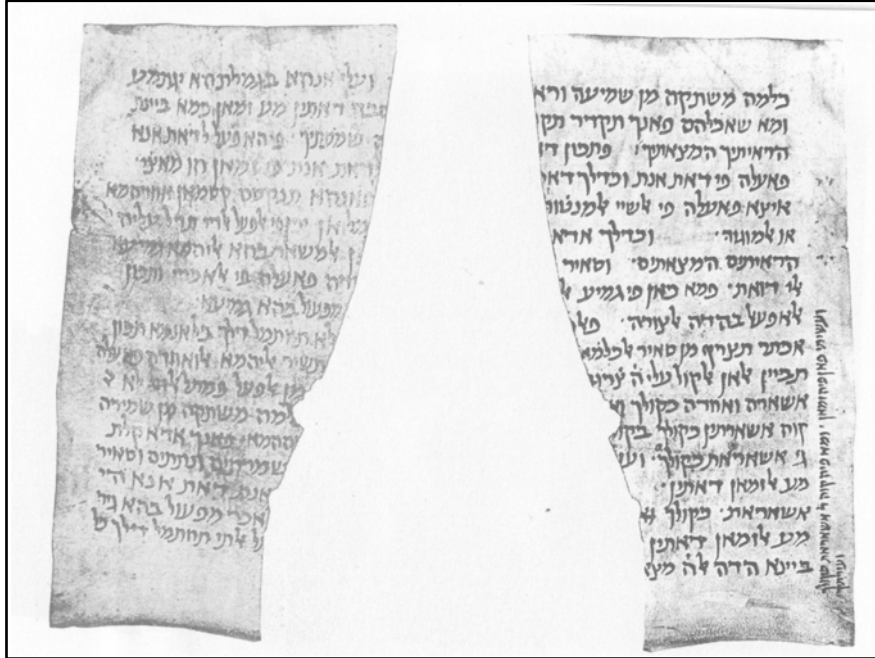
התאולוגים המוסלמים הרגישו בסתירה שבין התחריף לאעלאם, שהרי אם היהודים זייפו את כתבי הקודש שלהם, כיצד ניתן לסמוך על הכתוב שם ולהביא משם ראיות לנבואתו של מוחמד? ההסבר שנתנו הוא שלא כל הטקסט זויף, ויש למצוא את הפסוקים הנאמנים למקור. עלתה גם הטענה כי השגחה אלוהית מנעה את זיוף הפסוקים המנבאים את עליית האסלאם. כך ניסח את הטיעון אבן חזם:

ובאמת אנו מודים שאלהים נתן את התורה למשה ע"ה, ואת ספר התהלים לדוד ע"ה [...] אבל נאמר שהכופרים הישראלים הטילו שינויים בספר התורה והתהלים והוסיפו וגרעו בהם, אולם אלהים השאיר בהם ראיות המוכיחות נגדם ושמר עליהם [...] ובצדק נביא מאותם הכתובים ראיות והוכחות לאמתות נביאנו ודתנו, כי אלהים נתן להם שזייפו ויגרעו במה שרצה, ומנע מהם מזה במה שרצה.¹⁴

התגובה היהודית לביקורת

תגובת היהודים לפולמוס בארצות האסלאם היא מרומזת, ויש לעמוד עליה בקריאה ביקורתית. בעקבות החשש מפגיעה בכבוד הדת השלטת, כפי שתואר לעיל, היו דפוסי התגובה מרוסנים. נכתבו רק מעט חיבורים שבהם התפלמסו המחברים הזיתית עם האסלאם, ועיקר התגובה נותבה לאפיקים סמויים יותר. ההתייחסות לאסלאם נעשתה ברגישות רבה. מוחמד כמעט לא נזכר בשמו, אלא ברמזים או בכינויי גנאי ('המשוגע',¹⁵ 'הפסול' – וריאציה על התואר הערבי 'רסול', שליח); הקוראן כונה לעתים 'קלון'.

חוקרים רבים עסקו בחיבורים הפילוסופיים שכתבו יהודים בארצות האסלאם ועמדו על המגמות הפולמוסיות שבהם. בחיבורים אלו הגנו גדולי ההוגים היהודים על הדעות המקובלות בעם ישראל וניסו להילחם בדעות כוזבות, בעיניהם, הן בתוך המחנה (רבנים נגד קראים, ולהיפך) והן מחוצה לו (נגד האסלאם והנצרות). תשומת לב פחותה ניתנה לסוגה ספרותית חשובה, הפירוש על המקרא, על אף שכל פרשן מבליע בפירושו, במודע או שלא במודע, מעולמו ומהשקפותיו. תשומת לב מועטה עוד יותר ניתנה לסוגה חשובה אחרת: התרגום למקרא. במבט שטחי נראה כי המתרגם אינו מוסיף מעצמו דבר, אלא מריק את המקור מכלי אל כלי. הנחה זו נראית נכונה עוד יותר כשמדובר בתרגום כתבי קודש, שבהם נטו המתרגמים לתרגם באופן מילולי מאוד וחששו לשנות את התחביר וכדומה. אולם, אין תרגום שאין בו מן הפירוש. קריאה מדוקדקת בתרגום עשויה לחשוף שכבות של משמעות שאינן ניכרות בקריאה שטחית.



קטע קלף מתוך הספר 'צחות לשון העברים' לרב סעדיה גאון.

הקטע נשתמר במסמכי הגניזה, אוניברסיטת קיימברידג', Ar. 32.29.

תרגום כתבי קודש מתאפיין במילוליות רבה, מחשש לפגוע במקור. "היות ואין המתרגם יכול לחזות אילו פירושים עדיין ניתנים להפיק מן הטקסט, הוא מרגיש שעליו לשמר את המקור ולהעבירו בשלמותו אל התרגום. כדי לעשות זאת, הוא נוטה להעביר מלשון מלשון מבנים תחביריים, שימושים דקדוקיים ובמיוחד את זהותן של המלים על מגוון משמעויותיהן. במקום תרגום חופשי, המותאם לאופי לשון התרגום, הוא ייצור תרגום מילולי, המותאם לאופי לשון המקור, וצורתו זרה ומזרה בהשוואה עם טקסטים מקוריים שנכתבו בלשון התרגום" (רבין (תשמ"ד), עמ' 3).

אחד הבולטים בוויכוח היהודי-מוסלמי הוא רב סעדיה גאון. דומה שציר זה, ההגנה על היהדות הרבנית מפני דעות אחרות, חורז את רוב יצירותיו. כך מאפיין אותו אליעזר שלוסברג: "אצל רס"ג הנטייה להתפלמסות ולווכחנות בולטת במיוחד. לא אחת נוצר הרושם, כי רס"ג שש אלי ויכוח וכי הוא מנצל כל הזדמנות על מנת להתעמת (מילולית, כמובן) עם אמונות ועם דעות שאינן נראות לו".¹⁶ רס"ג לא חיבר חיבור מיוחד נגד טענות המוסלמים. שלום (סאלו) בארון שיער שרס"ג לא היה יכול לתקוף חזיתית את האסלאם, על אחת כמה וכמה בשעה שהשלטונות העבאסיים מעניקים לו תמיכה במאבקו עם ראש הגולה דוד בן זכאי.¹⁷ שלוסברג הסתייג מדעה זו, ולדעתו רס"ג לא הקדיש לפולמוס חיבור מיוחד כיוון שייחס לו חשיבות משנית בלבד, כדרכם של מחברים אחרים בימי הביניים.¹⁸ על שתי דעות אלו יש להוסיף את ההשערה שרס"ג חשש להתעמת בצורה גלויה עם חכמי האסלאם משום שהיה מודע לגישתם המחמירה כלפי כל פגיעה בכבוד הדת והנביא.

עם זאת, על אף שלא הקדיש לפולמוס חיבור מיוחד, קיימות ברבות מיצירותיו התייחסויות לנושאים שבמחלוקת, חלקן מפורשות וחלקן מרומזות. להלן נעמוד על דרכי התמודדות של רס"ג עם הביקורת המוסלמית, כפי שעולה מיצירותיו, ובעיקר מן ה'תפסיר'.

ב. רב סעדיה גאון

רס"ג (882–942) הוא הדמות הרבגונית ואולי הבולטת ביותר בתקופת הגאונים. מוצאו מפיוס שבמצרים, ומשם הגיע לבגדאד והתקדם מהר בהיררכיה הגאונית. מינויו לגאון סורא (928) היה תקדימי: לראשונה התמנה למשרה הרמה אדם שלא גדל בבבל ואף לא השתייך למשפחות המיוחסות שמהן באו הגאונים עד עתה. לאחר זמן מה הסתכסך עם דוד בן זכאי, ראש הגולה, והשניים נידו זה את זה. כתוצאה מהסכסוך נאלץ רס"ג לוותר על משרתו לכמה שנים, אולם בשנת 937 חזר לתפקידו הקודם וזכה לכמה שנים שקטות, עד למותו בשנת 942. תיאור מעניין של הסכסוך השתמר בכרוניקה המפורסמת של רב נתן הבבלי.¹⁹

רס"ג התבלט בכל שטחי הספרות התורנית. הוא הותיר אחריו ספרי הלכה רבים (בערבית) והיה הראשון שכתב מונוגרפיות הלכתיות המתמקדות בנושא מסוים. בחיבור ליטורגיה הלכתי הידוע בשם 'סידור רס"ג', הוא כלל גם פיוטים שכתב בעצמו ופיוטים אחרים שלו התגלו בגניזת קהיר. יצירתו הפילוסופית, 'כתאב אלמכ'תאר פי אלמאנאת ואלאעתקאדאת' (הנבחר באמונות ובדעות), תורגמה בימי הביניים לעברית בשם 'אמונות ודעות' וזכתה גם לתרגומים מודרניים. ראוי לציין גם את חיבורו על 'ספר יצירה', שפורש בכלים פילוסופיים. רס"ג כתב פירוש לספרי מקרא רבים, אך לא כולם הגיעו לידינו. נוסף על פירושו הארוך למקרא, חיבר רס"ג גם פירוש קצר, שביסודו הוא תרגום מילולי. תרגום זה, העומד במוקד מאמר זה, נקרא בפי יהודי המזרח 'תפסיר'.

המרפע

בימה ששימשה לקריאת התורה בקהילות תימן. בתימן שימרו את המנהג הקדום ללוות את קריאת התורה בתרגום התורה לארמית (תרגום אונקלוס), ועליו הוסיפו בנסיבות מסוימות גם את תרגום רס"ג לערבית ('תפסיר'). את התרגום קראו גם ילדים קטנים (מנהג הנוהג גם כיום), ועל כן הותקן בצדה של התיבה מעין מדף, שעליו עמד הילד ותרגם. כיום הוראת ה'תפסיר' לילדים כבר אינה שכיחה.



ג. השתקפות ביקורת המקרא האסלאמית בתרגום רס"ג לתורה וביצירותיו הנוספות

קשה לאתר את המקורות האסלאמיים שעמדו לנגד עיניהם של הוגי הדעות היהודים בימי הביניים המוקדמים. לא תמיד ניתן לאתר בספרות האסלאם הקבלות לטענות שרס"ג מצטט בשם 'חסידי הביטול' בספרו 'אמונות ודעות'.²⁰ אמנם יש בידינו כמה ספרים מן המאה התשיעית מסוגת 'אעלאם אלנבוה' (סימנים לנבואה), כמו 'חג'ג' אלנבוה' של אלג'אחט' (נפטר בשנת 869), 'דלאאל אלנבוה' של אבן קת'בה (נפטר בשנת 889) ו'כתאב אלדין ואלדולה' של עלי בן רבן אלטברי (נפטר בשנת 861), שנכתב סביב שנת 855. חיבורים אלו מכילים, בין השאר, פסוקים או פסוקים-כביכול מן המקרא המבשרים את בואו של מוחמד. אולם רוב החומר הפולמוסי האסלאמי מאוחר יותר לרס"ג, אם במעט ואם בהרבה. ההנחה העומדת בתשתית מאמר זה היא שחומר פולמוסי הועבר בדרכים שונות, בע"פ או בכתב (ביצירות שלא שרדו), עד התגבשות היצירות המאוחרות יותר שהגיעו לידינו. יש לזכור כי בימי הביניים עדיין לא הייתה קיימת התודעה המודרנית של זכויות יוצרים. התפיסה הייתה שהחכמה היא של האל, ולאיש אין בעלות עליה. לפיכך, אם אדם הגיע להשגה מסוימת בחכמתו של האל, לא היה שום פסול בעיני מחבר מאוחר יותר להביא מדבריו, לעתים בלי שום אזכור לכך שזה איננו חומר מקורי. תופעה זו קיימת גם בשדה הפולמוס, כפי שמציין אשתור: "כדרכם של שאר הסופרים בימי הביניים המאוחרים, חוזרים המתוכחים על דברי המחברים שקדמו להם".²¹ להלן יובאו מגוון טענות פולמוסיות של הוגי הדעות המוסלמים, בניסיון להתייחס לקדומים שבהם, ותגובות רס"ג עליהן.

תחרוף (זיוף)

שני סוגים של 'ראיות' העלו המוסלמים להוכחת זיופו של המקרא בידי היהודים: הגשמה – ייחוס תיאורים גשמיים לאל, ו'השמצות' על הנביאים.

1. תג'סים (הגשמה)

וינח ביום השביעי – כבר בקוראן מובעת הסתייגות מהתיאור המקראי של האל הנח ממלאכתו ביום השביעי: "אנו בראנו את השמים והארץ ואשר ביניהם בשישה ימים ולא נגעה בנו עייפות" (נ: 37).²² ואכן, אין מקבילה באסלאם לרעיון של השבת, ויום שישי איננו אסור במלאכה. מקובל להסביר את ההבדל הזה בין הדתות בשוני שבין חברה חקלאית מיסודה לבין חברה סוחרים.²³ הפסוקים שמהם משתמע כי האל נח מעמלו הותקפו על ידי הוגים מוסלמים שונים כמבטאים הגשמה נואלת של האל.²⁴ וכך לעג לתפיסה זו אבן חזם:

מה שהם [היהודים] קוראים בספר ההבלים המזויף ובספר השקר שהמציאו אשר הם מכנים אותו 'התורה' כאשר הם אומרים: "אללה יתעלה ברא את הבריאה בשישה ימים וביום השביעי שבת" האין המנוחה באה בשל העייפות והמאמץ אשר התישו את כוחו של האל והחלישו את טבעו?²⁵

אונקלוס, הידוע בהימנעותו מתיאורים גשמיים של האל,²⁶ לא חשש לתרגם את המילים "כי בו שבת מכל מלאכתו" (בר' ב, ג) במילים: "ארי בה נח מכל עבידתה" (וכן תרגם בשמ' כ, יא; לא, יז). אולם רס"ג החמיר יותר מאונקלוס בהרחקת הגשמות, אולי מתוך מודעות לפולמוס המוסלמי, וכך תרגם את הפסוק הנ"ל: "אד' עטל פיה אן יכלק שיא מן מת'ל כ'לקה אלד' צנעה", דהיינו, על פי תרגומו של הרב קאפח: "כיון שהשבית מלברוא בו שום דבר מעין הבריאה שעשה". כך גם תרגם רס"ג את הפסוק "וינח ביום השביעי" (שמ' כ, יא): "וארחא פי יום אלסאבע", דהיינו: נתן מנוחה (לבריאה). ובאופן דומה תרגם בשמות לא, יז.

דרכו של רס"ג להתמודדות עם ההגשמה שבפסוק היא להפוך את הפועל הבעייתי לפועל יוצא. זוהי שיטה עקבית בתרגומו של רס"ג, וכך גם פעל בפירושו לתורה ובספרו 'אמונות ודעות'.²⁶ ביטוי מחורז לפתרונו זה נתן רס"ג בחיבור שכתב כמענה לשאלות הכופר חיזי הבלכ'י:²⁷

שבת וינפש, השבית והנפיש פתרונו
ויעל וירד, העלה והוריד פשרונו
ישמה ויתעצב, שימח והעציב ענינו.²⁸

איפה – לעתים אין אפשרות להסב את הפועל אל מושא חיצוני, ואז נדרש רס"ג לתוספת פרשנית החורגת מהצמידות המילולית. למשל: מחברים מוסלמיים תקפו את הפסוק "ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה" (בר' ג, ח), מפני שמשמע ממנו שהאל אינו יודע היכן האדם ונאלץ לשאול אותו.²⁹ בשנת תשכ"ו פרסם חיים שירמן קטע נוסף מחיבור התגובה של רס"ג להתקפותיו של חיזי הבלכ'י ובו מופיע מענה של רס"ג לביקורת שהועלתה בעניין פסוק זה:

גיבור ועיוזו שאלו "איכה"
למען יודה וישיבו עד דכא
והרשע [=חיזי] אמר

כי אם החריש [=אדם] לא נדכא

²⁵ על עניין זה עמדו כבר רס"ג (אמונות ודעות, עמ' צט) והרמב"ם (מורה נבוכים ח"א, פרקים כז ומח).

והלא קין כחש

ולא הועיל ולא נזכה.³⁰

כלומר, השאלה 'איִפֶּה' אינה נובעת מאי ידיעה של האל, אלא באה לטובתו של האדם, כדי לעורר אותו להתוודות על חטאו. כך גם כתב רס"ג בפירושו: "אין זה בדרך שאלה, אלא אמר כך כדי שיודה והודאתו היא פתח לתשובה".³¹ גם בתרגומו רצה רס"ג לתקן את הרושם שעלול להיווצר משאלתו של האל, ולכן תרגם: "וקאל לה מקרא", ובתרגום הרב קאפח: "כדי להביאו לידי הודאה". אם כן, כאשר חשש רס"ג לנזק השקפתי הוא לא היסס לסטות מנוסח המקור ולהוסיף מילים משלו לתרגום. כך נהג גם לגבי שאלתו של האל אל קין: "אי הבל אחיך" (בר' ה, ט) ותרגם: "פקאל אללה מקרא אין הבל אחיך".

2. השמצות

לדעת רוב התאולוגים המוסלמים לא ייתכן שנביא יטעה או יחטא, על אחת כמה וכמה מרגע שנקרא לשליחות נבואית.³² כיוון שרבים מגיבורי המקרא נחשבים לנביאים במסורת המוסלמית, ראו אנשי הדת בסיפורים על חטאים של גיבורי המקרא, או אפילו בתיאורי גנאי גופניים שלהם (כמו גמגומו של משה), חירוף וזלזול. לפיכך לא היה ספק בעיניהם שתיאורים אלה לא היו במקורם בספרו של האל, והם הוכנסו לשם בודון על ידי היהודים. במיוחד היו תמוהים בעיניהם מעשי גילוי עריות למיניהם שיוחסו לגיבורי המקרא. הוגי הדעות של האסלאם לא יכלו להבין כיצד היהודים מספרים בשוויון־נפש שבעצם מוצאים מיעקב, שנשא שתי אחיות, ובא על לאה במחשבה שהיא רחל וכן הלאה, או ששושלת בית דוד צמחה מאירועים של גילוי עריות וזיווגים מפוקפקים (לוט ובנותיו, יהודה ותמר, דוד ובת שבע, שלמה ונשותיו הנכריות).³³ חלק מהוגים אלו אף הציעו הסבר כיצד חדרו הסיפורים למקרא. כך, למשל, כתב המומר סמואל אלמגרבי:

הם טוענים שמשם האציל את הכהונה על בני אהרון. אולם כשהומלך שאול, הכביד ידו על הכהנים מזרע אהרון והרג רבים מביניהם.³⁴ מאוחר יותר עבר השלטון לבית דוד, אך בלבם של בני אהרון עוד השתמרה התאוה לכוח שאיבדו. והנה עזרא זה [...] מכיון שהיה בעצמו כהן, התנגד לכך שצאצאי בית דוד ישלטו בימי הבית השני. לכן הוסיף לתורה שני קטעי שימצה על שושלת היוחסין של דוד: האחד נוגע לפרשת לוט ובנותיו והשני לסיפור תמר, שעוד יפורטו להלן.³⁵ וחי נפשי, אכן השיג את מטרתו: כי בימי בית שני היו אלה הכהנים מזרע אהרון, לא הצאצאים לבית דוד, שמלכו בירושלים.³⁶

אלמגרבי מפגין כאן הלך חשיבה רציונליסטי וביקורתי. טיעונים דומים ביחס לסיפורים אלו העלו גם חוקרי מקרא מערביים מאוחרים.³⁷ דמיון זה יכול לחזק את ההשערה בדבר קשר אפשרי בין הביקורת המוסלמית של ימי־הביניים לבין הביקורת המודרנית.³⁸

פרשת יהודה ותמר – כדי להתמודד עם טיעונים מסוג זה נדרש רס"ג לתרגום יצירתו שיפחית מחומרת העברות המיוחסות לגיבורי המקרא. לא מצאתי שינוי משמעותי בתרגומו לפרשת לוט ובנותיו, אולם בפרשת יהודה ותמר הוא תרגם את הפסוק "ויראה יהודה ויחשבה לזונה" (ברא' לח, טו) במילים: "פרהאהא יהודה וחסבהא ממתעה" (וכן בפס' כא, תרגם 'הקדשה' – 'אלממתעה'). ראוי להדגיש כי בכל התורה תרגם רס"ג בעקביות את המילה 'זונה' במילים 'פאג'רה' או 'זאניה', לכן בתרגום ל'ממתעה' הפקיע רס"ג את מעשהו של יהודה ממעשה זנות רגיל. לפי תרגומו תמר לא הייתה זונה אלא ממתעה, כלומר, נשואה נישואי מתעה. צורת נישואין זו הייתה מוכרת באסלאם. 'מתעה' פירושה 'הנאה', ו'נישואי מתעה' הם נישואים זמניים, שאינם מחייבים גירושין לאחריהם.

נישואי המתעה עמדו במרכז המחלוקת בין הסונים לשיעים. הסונים אסרו אותם, ואילו השיעים התירו. וכפי שקורה לא פעם, דווקא בשל הפולמוס בין הזרמים השונים זכו נישואי המתעה באסלאם השיעי להילה של קדושה. מתברר שיהודים החלו להיות מושפעים מנוהג זה של שכניהם השיעים בעיראק ובאיראן, והתעורר צורך להתריע על חומרת האיסור.³⁹ על אף שניתן למצוא לו הד בתלמוד,⁴⁰ הסתייגו מנהיגים יהודים, רבנים וקראים, מהנוהג הזה. רס"ג, ב'ספר המצוות', אסר על נישואי מותעה,⁴⁰ והביע את דעתו בתרגומו ב'תפסיר' לפסוק "לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל" (דב' כג, יח) במילים: "לא תכון מן בנות אסראיל ממתעה ולא מן בני אסראיל ממתע".

אין בידינו פירושו של רס"ג לפרשת 'וישב' (שבה מופיע סיפור יהודה ותמר), ואולי שם הרחיב בעניין זה, אולם השתמר בידינו קטע גניזה מפירושו לתורה, ובו מנה רס"ג שבע מדרגות באיסורי עריות.⁴¹ הדרגה הראשונה, והיא הקלה ביותר, היא: "אלתזויג' מתעה, לאן מן תפעל ד'לך מן אלנסא תסמי קדשה כמא עלמת מן קצה תמר" ("נישואי מתעה, כי אישה שעושה זאת נקראת 'קדשה', כמו שידעת מסיפור תמר").

ברור, אם כן, שרס"ג התנגד לנישואי מתעה, וניצל את פירושו ותרגומו לתורה לתעמולה נגד חדירת מנהג זה מן הסביבה החיצונית. לעניות דעתי, רס"ג רצה להשיג בפירושו זה לסיפור יהודה ותמר מטרה נוספת: להפחית את גנותו של יהודה – שלא חטא בזנות, אלא קיים נישואין מוסדרים בכתובה ובקידושין, כפי שממשיך שם רס"ג: "ולם צאר הד'א פי אלדרג'ה אלאולי מן אלחרם, לאנה תזויג' בכתאב ושהוד ותקדיס. ואנמא מוצ'ע חראמה שרט אלמראה אלמחרורה פקט" ("ומפני מה דבר זה [נישואי מתעה] הוא במדרגה הראשונה [הקלה] של הנישואין האסורים? כי הם נישואין בכתובה ועדים וקידושין. והאיסור אינו אלא בשביל המצב של האישה המשוחררת").⁴² דהיינו: רס"ג צמצם את גנותו של יהודה

³⁹ ראה יומא יח ע"ב ויבמות לו ע"ב: "רב כי מקלע לדרשיש מכריז: מאן הויא ליומא" ("רב [חכם בבלי בדור הראשון לאמוראים], כאשר היה מגיע לדרשיש [שם מקום] היה מכריז: מי תהיה [לי] ליום זה?").

בכך שקבע כי יחסים עם תמר לא היו יחסים מזדמנים אלא נישואין של ממש, גם אם באופן לא כשר.

נישואי עמרם ויוכבד – דוגמה נוספת להגנתו של רס"ג על דמויות מן המקרא מפני האשמה בגילוי עריות היא נישואי עמרם ליוכבד. בספר שמות (ו, כ) נאמר שיוכבד הייתה דודתו של עמרם, זיווג האסור כמובן לפי התורה. הפולמוסנים המוסלמים התקיפו את היהודים בשל מעשה זה והדומים לו, כדבריו של אבן חזם:

[היהודים] אינם מתביישים לומר שמשה ואהרן אחיו נולדו מנישואי עמרם בן קהת בן לוי לדודתו יוכבד בת קהת בת לוי [...] ויצחק אביהם [בשל נישואי אברהם עם אחותו לכאורה], אהרון, משה, דוד [מצאצאי פרץ, בנם של יהודה ותמר], שלמה ויוסף [בשל הולדתו מרחל, שהייתה לכאורה אסורה על יעקב אחרי שנשא את אחותה], לפי דברי הכופרים האלה, קללת אלה עליהם, נולדו מנישואין שלא כחוק, יקלל אלה מי שאמר דבר זה ומאמין בו וחושבו לנכון.⁴³

כדי להגן על כבודו של משה רבנו חרג רס"ג מהתרגום המילולי והוסיף מילות ביאור: "פתזוג' עמרם ביוכבד עמתה קבל אן תחט'ר" ("וישא עמרם את יוכבד דודתו [מצד אביו] לפני שנאסרה עליו"). כלומר, נישואין אלו התקיימו קודם שנאסר הדבר במעמד הר סיני.

נסח' (ביטול)

כדי להתמודד עם טיעון הנסח' פותחה ביהדות התפיסה של נצחיות התורה. רס"ג, רמב"ם ומחברים אחרים, רבנים וקראים,⁴⁴ דחו את אפשרות ביטולה של דת ישראל. ביטוי קולע לכך נמצא בעיקר התשיעי משלושה עשר העיקרים של הרמב"ם, המכריז כי התורה לא תשתנה לעולם.

דרך התמודדותו של רס"ג עם שאלת הנסח' הייתה שונה מאוד מדרכו של הרמב"ם, שדן בנושא בכלים פילוסופיים טהורים.⁴⁵ רס"ג, ב'אמונות ודעות', לא דן דיונים פילוסופיים מורכבים, אלא ביסס את דחיית הנסח' על דברי התורה עצמה (בהסתמכו על ביטויים המשקפים חיוב נצחי, כמו "לדורותיכם" או "ברית עולם") ועל המסורת המקובלת בעם

⁴³ עם זאת, ייתכן שהיו מן הקראים שהכירו באפשרות של ביטול עתידי של התורה, ואולי הפולמוס של רס"ג מכונן גם נגדם. ראו שלוסברג (תש"ן), עמ' 39.

⁴⁴ למשל: "ולפיכך לפי השקפתנו לא היתה שם תורה ולא תהיה, זולת תורה אחת והיא תורת משה רבינו [...] כי הדבר השלם בתכלית האפשרית במינו, לא יתכן שימצא זולתן במינו כי אם פחות מאותה השלמות, או בהגזמה או בגרעון" (מורה נבוכים, ח"ב, פרק לט. התרגום על פי קאפה (תשל"ב [א]), עמ' תיא-תיב).

ישראל שהתורה לא תתבטל.⁴⁴ לאחר מכן הוא דחה טענות שונות שהעלו המאמינים בביטול,⁴⁵ הן טענות לוגיות והן ראיות מן המקרא.

עקדת יצחק – אחת הפרשות שההוגים המוסלמים הבליתו כדי להוכיח שהאל משנה את רצונו היא עקדת יצחק.⁴⁵ הם הצביעו על כך שהאל הבטיח "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בר' כא, יב), אך אחר כך ציוה להקריבו. כמו כן עמדו על הסתירה שבין "והעלהו שם לעולה" (כב, ב) לבין "אל תשלח ידך אל הנער" (כב, יב). תשובתו של רס"ג לטענה זו הייתה שגילוי הנכונות של אברהם מספק בשביל לעמוד בציווי: "פלמא תם מנה אלבד'ל באט'האר אלנאר ואלחטב ומסך אלסכין, קאל לה, חסבך, לם ארד מנך אכת'ר מן הד'א" ("וכאשר מסר אותו על ידי הכנת האש והעצים והחזקת הסכין אמר לו, דיך, לא רציתי ממך יותר מזה").⁴⁶

רס"ג התייחס לטענות הפולמוסיות בעניין העקדה גם בפירושו לתורה (אך לא בתרגומו),⁴⁷ שם טען כי בציווי ההקרבה אין סתירה להבטחת הזרע מיצחק, שכן הבורא יכול להקימו לתחייה אם ירצה.⁴⁷ באשר לשינוי בצו האל ביחס להקרבתו של יצחק, העלה רס"ג כמה הסברים:

1. הציווי היה רק להעלותו להר.
 2. יש לקרוא את הפסוק כמשפט תנאי: "והעלהו[...] אשר [=אם] אומר אליך", בדומה ל"אשר נשיא יחטא" (ויק' ד, כב), שם באה המילה 'אשר' במשמעות 'אם'.
 3. והעלהו – מוסב על האיל.
 4. הקב"ה לא אמר על ציווי ההקרבה 'לעולם', וממילא הוא עשוי להתבטל.
- החלפת הבכורים בלוויים – בכורי ישראל הוקדשו לעבודת ה' כשניצלו ממוות במכת בכורות, אולם התפקיד ניטל מהם והועבר ללוויים (ראו במדבר פרק ג).⁴⁸ סמואל אלמגריבי ראה בהחלפת הבכורים בלוויים הוכחה לנסח.⁴⁸ מעניין לציין כי גם פרשן יהודי, אבן עזרא, לא נרתע מהשתמעות של נסח' בפרשה זו:

אחרים אמרו כי פירוש "והעלהו שם לעולה" – שיעלהו אל ההר וזאת תחשב לו לעולה [זהו

⁴⁴ דעת החוקרים חלוקה בשאלת זהותם של "מאמיני הביטול" (כלומר, הסוברים שהתורה עשויה להתבטל) שעזימם התפלמס רס"ג: מוסלמים (שלוסברג (תש"ן), עמ' 40), נוצרים (לסקר (תשנ"ד), עמ' 5-11), או אלו ואלו יחדיו (ראו דעתה של שרה סטרומזה המובאת אצל לסקר (תשנ"ד), אחרי הערה 33; קאפח (תש"ל), עמ' קלב, הערה 30).

⁴⁵ עם זאת, רס"ג מוסיף מילה יתרה בתרגומו לפס' ב: כ'ד' אבנך וחידך אלד' תחבהו אסחק, (קח את בנך יחידך אשר אתה אוהבו, הוא יצחק). שלוסברג מציע שתוספת זו באה לשלול את האפשרות ש"יחידך" הוא ישמעאל, כפי שטענו המוסלמים, לאור העובדה שישמעאל היה יחיד לאברהם טרם לידת יצחק (שלוסברג (תשס"ב), עמ' 118). כמו כן, ראוי להזכיר כי במאות הראשונות לאסלאם עוד לא התקבע הזיהוי בין הנעקד לישמעאל, והיו שסברו שמדובר ביצחק. על הזיהויים השונים לנעקד, ראו פיירסטון (תשס"ב).

⁴⁶ ביטוי להקדשת הבכורים קיים עד היום בהלכה בטקס פדיון הבן, שבו האב 'פודה' את בנו מידי הכהן.

פירוש רס"ג כאמור לעיל⁴⁹... כי יאמרו לא יתכן אחר שיצווה השם מצוה, שיאמר אחר כן לא תעשנה. והנה לא שמו על לב [את] הבכורים שהחליפם בלויים אחר שנה.⁵⁰

רס"ג, בניגוד לאבן עזרא, לא היה יכול לקבל קריאה כזו. בדיונו הנ"ל ב'אמונות ודעות' הוא התייחס גם לאירוע של החלפת הבכורים בלויים:

והשמיני^א פרשת ואקח את הלויים תחת כל בכור וגם זה איננו ביטול, כי ממנהגו לרומם את העבד, וכאשר הוא חוטא משפילו, וכמו שהושיב אדם בגן עדן וחטא וטרדו, והביא את אבותינו לארץ ישראל ('אלשאם') וחטאו ופזרם, וכך כל שהוא על דרך הענישה.⁵¹

רס"ג קבע כאן כלל עקרוני: אין לראות בהשתנות יחסו של האל אל אדם או אל קבוצה מסוימת שינוי רצון, מפני שרצון האל הנצחי אינו משתנה – אלא שהאדם חטא, ולכן מגיע לו יחס אחר. בדרך זו סילק רס"ג עוד כמה קושיות אפשריות. כך למשל, שהאב אלוין אחמד בן אדריס אלקראפי (מת בשנת 1285) ראה בעונש אי-הכניסה לארץ שנגזר על בני ישראל סתירה להבטחה "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב" (שמ' ו, ח).⁵² לא מצאתי ב'אמונות ודעות' התייחסות מפורשת לשאלה זו, אך ברור שרס"ג היה משיב על פי הכלל לעיל. להלן כמה דוגמאות להתמודדות עם הנסח' ב'תפסיר'.



עקדת יצחק

מתוך 'קצץ אל-אנביא' (סיפורי הנביאים) של נישאפורי, כתב יד משנת 1430, מוזיאון ארמון טופקאפי, אסטנבול.

עונשם של אדם וחווה – מורטון פארוק,⁵³ אלקראפי⁵⁴ ואחרים עמדו על כך שבניגוד לאזהרה "מות תמות" (בר' ב, יז), לא מתו אדם

וחווה אחר חטאם. רס"ג היה מודע לקושי הטמון כאן ותרגם: "פאנך פי יום תאכל מנהא תסתחק אן תמות", כלומר 'תתחייב מיתה'.² בכך מנע רס"ג את התעוררות השאלה כיצד זה שינה האל את החלטתו. בפירושו הארוך למקרא התייחס רס"ג לשינוי תרגומי זה: "ולכני אקול אן ביום אכלך" יום עלי ט'אהרה ואמא מעני 'מות תמות' תסתחק אן תמות, כמא רסמת

^א השמיני מעשרה דברים במקרא שבהם "השתבשו מאמיני הביטול" (כלומר, ראיות מן המקרא שהביאו המקבילים את עיקרון הנסח') עימם מתמודד רס"ג שם. העקדה הינה השיבוש החמישי.

² כך תרגם הרב קאפח. דירינבורג תרגם: "תהיה ראוי למות".

פי אלנץ" ("ואני אומר 'ביום אכלך' הוא יום כפשוטו [בניגוד לפירושים שהציג קודם לכן], אלא שהפירוש של 'מות תמות' הוא: תהיה חייב מיתה, כמו שציינתי בתרגום הפסוק").⁵⁵ משמעות ביאורו היא שהודעת העונש אינה מחייבת ביצוע מידי, כשם שעונש הכרת בתורה אינו חייב לחול מיד. גם חיוי הבלכ' עורר בעיה זו עורר, וזכה למענהו של רס"ג:

לקולו בקשבו מיתה נתחייב
הוא 'מות תמות' אשר מתחילה חוייב.⁵⁶

הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם (שמות לב, י) – אבן חזם ציטט בהרחבה את הדיאלוג בין אלוהים למשה אחרי חטא העגל, והעיר על אימו של האל: "אמר אבו מוחמד: פסוקים אלו מעידים על איוולת אחת גדולה, ואין אפשרות לפרשם משום שהם מכילים את רעיון ה'בדעה' [חידוש אסור, שינוי] שאללה נעלה ממנו לגמרי".⁵⁷ כאן אבן חזם לא רתם את הפסוקים להוכחת עיקרון הנסח, אלא תקף את המעטת דמותו של האל, שכביכול חל בו שינוי. לכן בחר אבן חזם במילה 'בדעה', המכוונת כאן לשינוי בדעת האל, בניגוד לנסח, הלגיטימי במחשבה האסלאמית, שמשמעותו שהאל קבע מראש את תקפותו של הציווי. רס"ג, בתרגומו לפסוק זה, ניסה לעדן רושם זה: "פאן תרכתני אשתד ע'צ'בי עליהם פאפניתהם" ("אם תחדל [מלהתפלל עליהם] ייחר אפי בהם ואכלם"). כלומר, התורה אינה מתכוונת לומר שהאל רצה להשמיד את בני ישראל ותפילת משה שינתה את רצונו; כוונת הפסוקים היא שהאל עודד את משה להתפלל באימו שאם לא יתפלל הוא יכלה אותם. במתודה פרשנית זו, שימוש בלשון תנאי במקרה של עונש שלא מומש, נוקט רס"ג גם ביחס לחזקיהו שקם ממחלתו. את נבואת ישעיהו לחזקיהו "צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה" (ישעיה לח, א), תרגם רס"ג: "אן אוצית עלי אלך פאנך מאית לא תברא" ("אם תצווה לבני ביתך אז תמות ולא תירפא").⁵⁸ דומה לכך פירושו לישעיהו (הפירוש לא שרד, אך קיים ציטוט ממנו בעניין זה אצל אחד הראשונים),⁵⁹ שעל חזקיהו להתפלל ולא לצוות לביתו ובכך יינצל. בדרך זו נפתר הקושי העולה מהעובדה שחזקיהו לא מת אלא זכה בחמש עשרה שנים נוספות. לקושי זה התייחס רס"ג גם ב'אמונות ודעות', ושם הביא תירוץ אחר:

והשביעי מה שאמר ה' ישתבח לחזקיהו כי מת אתה ולא תחיה, וחזר ואמר הנני יוסף על ימך חמש עשרה שנה. וגם זה איננו ביטול, לפי שיש שה' גוזר כדי לאיים או לנווף, וכאשר ישמע העבד וישוב יסתלק ממנו האיום.⁶⁰

אעלאם

יש דוגמאות רבות לפסוקים שהפרשנים המוסלמים ראו אותם כמבשרים את ההתגלות למוחמד. להלן כמה מהם, והתגובה להם ביצירות רס"ג.

הופיע מהר פארן⁶¹ – כבר בתקופת התנאים היה קיים זיהוי בין הר פארן שבמקרא לבין ישמעאל.⁶² ב'ספרי'^א מובא: "כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל לא בלשון אחד נגלה אלא בארבע לשונות [...] 'הופיע מהר פארן' זה לשון ערבי". בדרשה שלאחר מכן תואר כיצד לפני מתן תורה חיזר הקב"ה על כל האומות והציע להם את התורה:

הלך [=הקב"ה] ומצא בני ישמעאל. אמר להם: מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם: לא תגנובו! אמרו לו: רבוננו של עולם, כל עצמו של אביהם [ישמעאל] לסטים היה, שנאמר והוא יהיה פרא אדם.⁶³

הזיהוי התקבל על דעת המוסלמים והופיע בספרות המוסלמית הקדומה, אולם רס"ג לא קיבל את הזיהוי. ב'אמונות ודעות' (עמ' קלז) הוא קבע במפורש: "ואלה [=סיני, שעיר, פארן] שלושה שמות להר סיני". מדוע התעלם רס"ג מזיהוי ארוך ומבוסס בספרות חז"ל? ניתן אמנם לטעון כי פירוש זה הסתמך על דעה הנמצאת בספרות חז"ל: "דאמר ר' יוסי בן חנינא, ה' שמות יש לו [להר סיני]: מדבר צין [...] מדבר קדמות [...] מדבר פארן [...] מדבר סיני [...] ומה שמו? חורב שמו",⁶⁴ אולם היא הנותנת – מדוע בחר במסורת זו על פני המסורת שב'ספרי', שיכלה לשמש לתעמולה נגד האסלאם?

מסתבר שרס"ג העדיף להימנע מהזיהוי פארן – ישמעאל, משום שהמוסלמים ראו בפסוק "הופיע מהר פארן" רמז להתגלותו של מוחמד. קריאה זו רווחה כבר בזמנו של רס"ג: היא נזכרת אצל אבן קתיבה, ובעקבותיו צעדו כמעט כל העוסקים בכך בספרות המוסלמית שאחריו, בהם סמואל אלמגריבי, אל קראפי, אבן תימיה, אבן קים אל-ג'זיה, סעיד בן חסן, אל-בירוני ועוד.⁶⁵ המוסלמים ראו בפסוק תיאור של סדר ההתגלויות של האל בעולם: "ה' מסיני בא [ההתגלות ליהודים] וזרח משעיר למו [ההתגלות לנוצרים] הופיע מהר פארן [ההתגלות למוסלמים]". לפי קריאה זו כל התגלות מבטלת את קודמתה.

היו פרשנים שהכירו מסורת יהודית-מוסלמית זו ולא דחו אותה, אלא פירשו אותה בדרך שתשרת את מטרתם הרעיונית.⁶⁶ יהודה רוזנטל הראה שאצל אברהם פריצול מאיטליה (1525–1451) הובא זיהוי זה באופן חיובי, כתיאור הבשורה הדתית החיובית של הנצרות והאסלאם, ברוח הרנסאנס האיטלקי ממנו הושפע.⁶⁷ אולם רס"ג רצה לעקר את הסכנה הטמונה, מבחינתו, בקריאה המוסלמית, שהייתה עלולה לחלחל לתוך החברה היהודית

^א ה'ספרי' הינו מדרש מתקופת התנאים. נוהגים לכנותו 'מדרש הלכה', אך יש בו גם חומר אגדי.
^ב הזיהוי בין 'שעיר' לנצרות היה קיים במקורות אסלאמיים. יתרה מזאת, היו שזיהו את 'שעיר' כשם מקום ליד נצרת. אשתור (תש"ו), עמ' 121, הערה 110.

ולערער בה את יסודות האמונה. לכן הוא טען כי 'שעיר' ו'פארן' אינם מקומות אחרים, אלא שמות נרדפים להר סיני.⁶⁸ רס"ג גם יצא חוצץ נגד הסתמכות האסלאם על הפסוק המקביל בחבקוק "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן".⁶⁹ פסוק זה נוסח בלשון עתיד, וקל היה להסתמך עליו כמנבא את ההופעה העתידית של מוחמד. רס"ג, ב'אמונות ודעות' (עמ' קלז), ניסה להוכיח מבחינה דקדוקית שהפסוק מדבר בלשון עבר: הוא הסביר שאחרי פועל תקני בעבר יכול לבוא במקרא פועל בצורת עתיד שגם לו תהיה משמעות בעבר. ייתכן שמגמה זו של רס"ג ניכרת גם בתרגומו. כדי לחסום את הפתח להבנה מוטעית של הפסוק, כאילו הוא רומז להתגלויות שונות המבטלות האחת את קודמתה, תרגם רס"ג את הפסוק כך שיש בו כמה משפטי זיקה המשועבדים כולם לשם זוקק אחד.⁷⁰ בכך מנע את האפשרות להסב צלע בפסוק על אדם אחר (ישו או מוחמד): "וקאל אללהם אלדי תג'לא לנא מן טור סיני ואשרק בנורה מן ג'בל שעיר ולוח בה מן ג'בל פארן" ("ה' אשר נגלה לנו מהר סיני ואשר האיר את אורו מהר שעיר ואשר הראה אותו מהר פארן").

סימן הנבואה בכתפיים – במסורת האסלאמית קיימים כמה סימנים המאשרים את נבואתו של מוחמד. אחד מהם הוא שומה שהייתה לו בין כתפיו. אבן קתיבה קישר בין סימן זה לאמור בברכת משה "ובין כתפיו שכן" (דב' לג, יב),⁷¹ וכך נקט גם אלראזי.⁷² ייתכן שרס"ג היה מודע לקריאה זו, שכן תרגומו לפסוק אינו מילולי: "ובין ט'הראניה יסכן". הרב קאפח תרגם: "ובמרומי ארצו ישכון". הוא מעיר על אתר שלמילה 'ט'הראניה' יש גם מובן של 'אמצע', 'תוך', ולפי זה יהיה הפירוש "בתוך הארץ שכן".⁷³ אולם קשה להוכיח ששינוי זה נועד לחסום קריאה מגמתית אסלאמית, מפני שזהו קטע שירה שכבר בתקופות קדומות התפרש באופן אליגורי. אונקלוס, למשל, תרגם: "ובארעיה תשרי שכינתא" ("ובארצו [של בנימין] תשרה השכינה"), כך שחריגתו של רס"ג מהצמידות המילולית אינה ראייה חזקה הרבה יותר ניתן להביא מתרגומו לישעיה ט, ה. לפסוק זה, ולבא אחריו, ייחסו הנוצרים משמעות כריסטולוגית.⁷⁴ חכמי האסלאם, שנטלו זיהויים נוצריים של בשורות על ישו במקרא והסבו אותן על מוחמד,⁷⁵ פירשו פסוקים אלו כמבשרים את הופעת נביאם. במיוחד הדגישו את המילים "ותהי המשרה על שכמו". מחברים מן המאה התשיעית, עלי בן רבן ובעקבותיו אבן קתיבה, הצביעו על פסוק זה כמכוון לשומה שהיתה בין כתפי הנביא; מחברים מאוחרים יותר כבר הטמיעו זיהוי זה בתוך הפסוק ותרגמו אותו "ואלשאמה עלי כתפה" (והשומה על כתפו).⁷⁶

נראה שפרשנות זו לפסוק היא שהניעה את רס"ג לתרגם את הפסוק שלא כפשוטו:

* זוהי דעת שלוסברג (תש"ן), עמ' 43, הערה 142. עם זאת, פרופ' יוסף ינון (פנטון) אמר לי כי אינו רואה בדברי רס"ג כאן שום חריגה מהצמידות המילולית.

² בברכת משה לשבט בנימין נאמר "חפף עליו כל-היום, ובין כתפיו שכן". הו"ל פירשו את הפסוק כרומז לבית המקדש השוכן בנחלת בנימין, ומוקף הרים סביבו, כדוגמת הראש בין הכתפיים.

"וכאנת אלריאסה עלי ראסה" ("ויהיה השלטון על ראשו").⁷⁵ במקרה זה ודאי לא ניתן לומר שמדובר בפירוש אליגורי, שכן רס"ג נשאר כאן באותו שדה סמנטי, אך החליף איבר גוף אחד במשנהו. על כן מסתברת מאוד השערתה של חוה לצרוסי-יפה,⁷⁶ שסיבת השינוי בתרגום היא דחיית הקריאה של המוסלמים.

ד. סיכום

אחד המאפיינים העיקריים של תולדות ישראל בימי הביניים היה הקיום תחת עולן של דתות יריבות. היהודים נאלצו להתמודד לא רק עם תנאים קשים, השפלות וכדומה, אלא גם עם עימות רעיוני נוקב. כיצד חש היהודי הפשוט בתקופה זו, ללא עצמאות מדינית, עם תקוות משיחיות מכזיבות, כאשר שכנו הנוצרי או המוסלמי טוען נגדו שאפילו כתבי הקודש של היהודים מנבאים את הצלחת הנצרות או האסלאם?

במאמר זה ניסיתי להראות כיצד משתקף המאמץ להתמודד כראוי עם האתגר הרעיוני שהציבה הדת המתחרה ביצירותיו של הבולט בגאוני בבל, רב סעדיה גאון. כפי שצינתי, ישנם קשיים מתודולוגיים רבים בבדיקה כזו. לא תמיד ניתן לדעת מתי אכן הגיב רס"ג לטענות המוסלמים באופן ישיר. לפעמים ייתכן שהקושי בפסוק התעורר אצלו באופן עצמאי, או שתגובתו מכוונת נגד הנוצרים ולא נגד המוסלמים. כמו כן, לא תמיד ניתן לאתר אצל המחברים המוסלמים את הטענות שמוכיר רס"ג, ומאידך יש טענות שמעלים מחברים אלו וקודמיהם, ואין בחיבוריו של רס"ג התייחסות אליהן. למרות כל ההסתייגויות האלה, אני סבור שהמובאות שהצגתי במאמר מוכיחות בבירור כי רס"ג, שהיה מודע היטב לטענות הפולמוסיות שרווחו בעולם המחשבה המוסלמי, הגיב אליהן גם באמצעות תרגומו למקרא.

תגובתו, בדרך כלל, מרומזת ועקיפה. הוא לא תקף את האסלאם ישירות ולא הזכיר את מוחמד לגנאי, אולם הוא הציב לפני הקורא היהודי דרך עקבית ורציונאלית להדיפת הטענות שהיה עשוי לשמוע מבני שיחו המוסלמים.

אני מקווה שהארתי כאן פן אחד של מערכת הקשרים והזיקות שבין מאמיני שתי הדתות בימי הביניים המוקדמים. יצירתו החשובה של רס"ג, ה'תפסיר', המשמשת עד היום את יהודי תימן, היא נדבך חשוב במערכת קשרים זו. אסיים בדבריו של אבן אלנדים, הכותב על רס"ג, לילד פיוס שבמצרים: "אלפיומי היה אחד מן היהודים היותר נכבדים ומחכמיהם הבקיאים בשפה העברית. למעשה סבורים היהודים שאין מי שישווה לאלפיומי. שמו היה סעיד, ואומרים שגם סעדיה".⁷⁷

מראי מקום

- 1 תפיסה זו קיימת כבר בקוראן עצמו (ב: 23–24).
- 2 דירינבורג (תרנ"ו) עמ' 4. דירינבורג תרגם את "אכ"ראג" במילה "אעתיק". הרב קאפה תרגם בפשטות: 'אתרגם'.
- 3 דירינבורג (תרנ"ג).
- 4 קאפה (תשמ"ד).
- 5 עוזיאל (תש"ג).
- 6 ריבלין (תרצ"ו).
- 7 על תופעה זו ראו לואיס (תשנ"ו), פרק 2.
- 8 סעד בן מנצור בן כמונה, תנקה אלאבחאת' ללמלל אלת'את' (העיון המדויק בשלוש היתות), מהדורת פרלמן, ברקלי (1967), עמ' 50. התרגום לעברית ע"פ לצרוסייפה (תשנ"ט), 156.
- 9 שילת (תשמ"ז), עמ' קסז.
- 10 ב: 56, 70; ג: 72; ד: 48; ה: 16 ועוד.
- 11 שמש (תשנ"ו), עמ' 106.
- 12 צוקר (תרצ"ו), עמ' 45, הערה 23.
- 13 לצרוסייפה (תשנ"ט), 137; אשתור (תש"ו), 192, סעיף 17.
- 14 צוקר (תרצ"ז), 53.
- 15 על כינוי זה ראו פרידמן (תשס"ב), עמ' 99, הערה 71. ראו גם קאפה (תשל"ב [ב]), עמ' כב הערה 36.
- 16 שלוסברג (תש"ס–תשס"א), עמ' שה.
- 17 בארון (1943), עמ' 72, הערה 138.
- 18 שלוסברג (תש"ן), עמ' 39.
- 19 נויבאואר (תרנ"ג), עמ' 77–88.
- 20 שלוסברג (תשנ"ד), עמ' 16. לדבריו, בעיה זו אופיינית להוגים יהודים רבים בימי הביניים (ראו בהערה 13 הפניה לדיון מעין זה ביחס ל'מורה נבוכים').
- 21 אשתור (תש"ו), עמ' 182.
- 22 התרגום כאן על פי לצרוסייפה (תשמ"ב), עמ' 223.
- 23 על ענין זה ראו לצרוסייפה (תשמ"ב), עמ' 223 והספרות המסומנת שם בהערה 60; לצרוסייפה (1981), עמ' 40; מרון (1998), עמ' 69–78.
- 24 ראו למשל: מורטון פארוק (צוקר [תשי"ט]), עמ' 139; אל-קראפי ואבן קיים אל-ג'וזיה (אשתור [תש"ו], עמ' 186, סעיף 3).
- 25 שמש (תשנ"ו), אבן חזם, עמ' 96.
- 26 קאפה (תשל"ל), עמ' קט.
- 27 על חיזוי הבלכ"י ראו גיל (תשכ"ו). ראו גם סיכום חומר בנדון ופרסום קטע מהגניזה המזוהה עם
- חיבורו האבוד של חיזוי אצל פליישר (תשמ"ב), עמ' 49–57.
- 28 פוזנסקי (תרע"ו), עמ' 23.
- 29 ראו, למשל, צוקר (תשמ"ד), עמ' 292.
- 30 שירמן (תשכ"ו), עמ' 36.
- 31 צוקר (תשמ"ד), 292.
- 32 ראו צוקר (תשכ"ו); טיאן (1978).
- 33 ראו דוגמאות אצל אשתור (תש"ו), עמ' 186 ואילך, סעיפים 13, 17, 21, 23, 37, 38.
- 34 ראו שמואל א, כב, טז–כ.
- 35 על הטענות נגד עזרא כמוזייף המקרא ראו לצרוסייפה (תשמ"ו [ב]).
- 36 סמואל אלמגריב, אפחאם אליהוד [השתקת היהודים], מהד' פרלמן (PAAJR 32 1964), עמ' 54–55. התרגום על פי פרלמן (תשנ"ו), עמ' 139.
- 37 ראו, למשל, מילגרום (1982) עמ' 173–174.
- 38 על אפשרות העברת חומר מהפולמוס האסלאמי אל ביקורת המקרא המודרנית ראו לצרוסייפה (תשנ"ט), עמ' 143–155.
- 39 הירשברג (תשכ"ב), עמ' 421. על האיסור אצל הקראים ראו פרידמן (תש"ן), עמ' 101–102.
- 40 על פי קטע מן הגניזה. ראו פרידמן (תש"ן), עמ' 100.
- 41 צוקר (תשי"ט), עמ' 477–478. קטע זה, מכ"י ENA 2707.5 המוחזק בבית המדרש לרבנים באמריקה, התפרסם גם אצל רצהבי (תשנ"ח), עמ' צט (בציטוט חלקי, ללא המקור הערבי).
- 42 צוקר (תשי"ט), עמ' 478. תרגום המשפט האחרון קשה. פרידמן מציע: "ורק מידת [תנאי] האשה המופקרת [זוהי אחת המשמעויות של 'אלמחרורה', לדבריו. ראו בהערה 47 אצלן] קובעת את מקומם כאיסור" (פרידמן [תש"ן], עמ' 101).
- 43 שמש (תשנ"ו), 105–107.
- 44 קאפה (תשל"ל), עמ' קלא-קלב.
- 45 אשתור (תש"ו), עמ' 184, סעיף 5.
- 46 קאפה (תשל"ל), עמ' קמ.
- 47 צוקר (תשמ"ד), עמ' 141, ובתרגום לעברית עמ' 401.
- 48 אשתור (תש"ו), עמ' 185, סעיף 9.
- 49 וכן פירש רש"י שם, פסוק יב.
- 50 אבן עזרא על בראשית כב, א.
- 51 קאפה (תשל"ל), עמ' קמא.
- 52 אשתור (תש"ו), עמ' 185, סעיף 10.

64	תלמוד בבלי, שבת פט ע"א-ע"ב.	53	צוקר (תשי"ט), עמ' 139.
65	אשתור (תש"ו), עמ' 192; לצרוסיפה (תשנ"ט), עמ' 121.	54	אשתור (תש"ו), עמ' 186, סעיף 4.
66	ראו קאפח (תשי"ז), עמ' תקעא; אלבו (רמ"ו), מאמר א, פרק כ.	55	צוקר (תשמ"ד), עמ' 64, ובתרגום לעברית עמ' 276.
67	רוזנטל (תשכ"ז), עמ' 210-213.	56	שירמן (תשכ"ו), עמ' 35.
68	ראו גם את דברי ר' אברהם בן עזרא בפירושו לפסוק זה ואת דברי ר' אברהם אבן דאוד [הראב"ד] בספרו אמונה רמה, וייל (1852), עמ' 78.	57	שמש (תשנ"ו), עמ' 100.
69	ראו אשתור (תש"ו), עמ' 195, סעיף 45.	58	דירינבורג (תרנ"ו) עמ' 57; רצהבי (תשנ"ד), עמ' פ.
70	אשתור (תש"ו), עמ' 192, הערה 5.	59	הציטוט מופיע בפירושו לנביאים ראשונים של ר' אברהם בן שלמה (1350-1400). הובא לראשונה ע"י כהן (1943) (המקור הערבי בעמ' 106, ובתרגום לעברית בעמ' 134). הובא גם (בעברית) ב'אמונות ודעות', עמ' קמא הערה 2, בתרגום מחודש של הרב קאפח, ושוב הובא אצל רצהבי (תשנ"ד), עמ' קצה (המקור הערבי), שתרגם מחדש לעברית (עמ' שד), והבוחר יבחר איזה מהתרגומים ינעם.
71	קפאח (תשמ"ד), עמ' קנד והערה 7.	60	קאפח (תשל"ג), עמ' קמ"א.
72	ברויאר (תשל"ח), 87-88.	61	דברים לג, ב.
73	ראו פרלמן (תשנ"ו), עמ' 123 והספרות הנוכרת שם בהערה 7.	62	הזיהוי קיים גם בתלמודים, ראו בבלי בבא קמא לה ע"ב וירושלמי שם, ד, ג.
74	אשתור (תש"ו), עמ' 192, סעיף 19; לצרוסיפה (תשנ"ט), עמ' 115.	63	פינקלשטיין (ת"ש), פסקה שמג.
75	דירינבורג (תרנ"ו), עמ' 14; רצהבי (תשנ"ד), עמ' כא.		
76	לצרוסיפה (תשנ"ט), עמ' 116.		
77	לצרוסיפה (תשנ"ט), עמ' 128.		

רשימת מקורות

- אלבו, יוסף (רמ"ו), ספר העקרים (שונצין).
 אשתור, אליהו שטראוס (תש"ו), 'דרכי הפולמוס האסלאמי', ספר הזיכרון לבית המדרש לרבנים בווינה (ירושלים).
 בלאו, יהושע (תשי"ח - תשכ"א), תשובות הרמב"ם (ירושלים).
 ברויאר, מרדכי (תשל"ח), ספר נצחון ישן: ספר ויכוח נגד הנוצרים (רמת גן).
 גיל, משה (תשכ"ו), חייו הבלכי הכופר מחוראסאן (מרחביה).
 דירינבורג, נפתלי יוסף (תרנ"ג), תרגום חמשה חומשי תורה בלשון ערבית, לרבנו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי (פריס).
 דירינבורג, נפתלי יוסף (תרנ"ו), תרגום ספר ישעיהו, לרבנו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי (פריס).
 הירשברג, חיים זאב (תשכ"ב), 'לחקר רב סעדיה גאון ותקופתו', תרביץ, לא.
 לואיס, ברנרד (תשנ"ו), היהודים בעולם האסלאם, תרגמה מאנגלית: מ' שקד (ירושלים).
 לסקר, דניאל (תשנ"ד), 'נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה', דעת, 33-32.

לצרוסי־יפה, חוה (תשמ"ב), 'בין הלכה ביהדות להלכה באסלאם', תרביץ, נא.
 לצרוסי־יפה, חוה (תשמ"ו), 'עזרא־עזיר – גלגולו של מוטיב פולמוסי קדם־אסלאמי דרך
 האסלאם אל ראשית ביקורת המקרא', תרביץ, נה.
 לצרוסי־יפה, חוה (תשנ"ט), עולמות שזורים, ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים,
 תרגם מאנגלית: אביגדור שנאן (ירושלים).

מוחמד, ח'ליפה חסן אחמד (1968), עליקת אלסלאם באליהודיה, ראייה אסלאמית פי
 מצאדד אלתורה אלחאליה [קשר האסלאם ליהדות, ראייה אסלאמית של מקורות
 התורה המצויה] (קהיר).

נויבאואר, אברהם (תרנ"ג), סדר החכמים וקורות הימים, ב (אוקספורד).
 עוזיאל, הרב בן ציון מאיר חי (תש"ג), 'יצירותיו של רס"ג', י.ל פישמן [מיומן] (עורך),
 רב סעדיה גאון, קובץ תורני־מדעי (ירושלים).
 פוזנסקי, שמואל אברהם (תרע"ו), תשובות רב סעדיה גאון על שאלות חיוי הבלכי
 (ווארשא).

פיירסטון, ראובן (תשס"ב), 'זכות, חיקוי ומות קדושים, היבטים בפרשנות השיעית
 לניסיון העקדה לאור מסורות היהדות, הנצרות והאסלאם הסוני', משה חלמיש
 ואחרים (עורכים), אברהם אבי המאמינים, דמותו בראי ההגות היהודית לדורותיה
 (רמת גן).

פינקלשטיין, אליעזר אריה (ת"ש), ספרי על ספר דברים: עם חלופי נוסחאות והערות,
 (ברלין).

פליישר, עזרא (תשמ"ב), 'שריד מהשגותיו של חיוי הבלכי על סיפורי המקרא', תרביץ,
 נא.

פרידמן, מרדכי עקיבא (תש"ן), 'ההלכה כעדות לחיי המין אצל היהודים שבארצות
 האסלאם בימי הביניים: כיסוי הפנים ונישואי "מתעה"', פעמים, 45.

פרידמן, מרדכי עקיבא (תשס"ב), הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד (ירושלים).
 פרלמן, משה (תשנ"ו), 'הפולמוס בין האסלאם ליהדות בימי הביניים', חוה לצרוסי־יפה,
 (עורכת), סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות (ירושלים).

צוקר, משה (תרצ"ז), 'ברורים בתולדות הוכחים הדתיים שבין היהדות והאסלאם', ספר
 היובל לכבוד הרב ד"ר אהרן קאמינקא, בית המדרש 'רמב"ם' (וינה).

צוקר, משה (תשי"ט), על תרגום רס"ג לתורה: פרשנות הלכה ופולמיקה בתרגום
 התורה של ר' סעדיה גאון (ניו־יורק).

צוקר, משה (תשכ"ו), 'האפשר שנביא יחטא? על בעיית 'עצמת אלאנביא' באסלאם
 וביהדות', תרביץ, לה.

צוקר, משה (תשמ"ד), פירושי רבנו סעדיה גאון לבראשית (ניו יורק).

קאפח, הרב יוסף (תשי"ז), מאור האפלה לרבנו נתנאל בן ישעיה (ירושלים).
קאפח, הרב יוסף (תש"ל), האמונות והדעות לרבנו סעדיה בן יוסף אלפיומי, מקור
ותרגום (ירושלים).

קאפח, הרב יוסף (תשל"ב [א]), מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, מקור ותרגום
(ירושלים).

קאפח, הרב יוסף (תשל"ב [ב]), אגרות הרמב"ם (ירושלים).

קאפח, הרב יוסף (תשמ"ד), פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה (ירושלים) [מהדורה
מתוקנת ע"פ המהדורה הראשונה, ירושלים תשכ"ג].

רבין, חיים (תשמ"ד), תרגומי המקרא, פרקי מבוא (ירושלים).

רוזנטל, יהודה (תשכ"ז), מחקרים ומקורות (שיקגו וירושלים).

ריבלין, יוסף יואל (מתרגם) (תרכ"ו), אלקראן (תל אביב).

רצהבי, יהודה (תשנ"ד), תפסיר ישעיה לרב סעדיה (כתאב אלאסתצלאה= ספר בקשת
התיקון) (קרית אונו).

רצהבי, יהודה (תשנ"ח), פירושי רבנו סעדיה גאון לספר שמות (ירושלים).

שילת, יצחק (תשמ"ז), אגרות הרמב"ם (ירושלים).

שירמן, חיים (תשכ"ו), חדשים מן הגניזה (ירושלים).

שלוסברג, אליעזר (תש"ן), 'יחסו של רס"ג לאסלאם', דעת, 25.

שלוסברג, אליעזר (תשנ"ד), 'תשובה למאמרו של פרופ' דניאל לסקר', דעת, 32-33.

שלוסברג, אליעזר (תש"ס - תשס"א), 'הפולמוס ביצירתו של רב סעדיה גאון', סיני
קכ"קכו.

שלוסברג, אליעזר (תשס"ב), 'למקומה של עקדת יצחק בפולמוסו של רס"ג נגד
האסלאם', משה חלמיש ואחרים (עורכים), אברהם אבי המאמינים, דמותו בראי
ההגות היהודית לדורותיה (רמת גן).

שמש, חנה (תשנ"ו), "'אלרד עלי אבן נגרילה" מאת מוחמד אבן חזם', חוה לצרוס-יפה,
(עורכת), סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות (ירושלים).

Baron, Salo (1943), 'Saadias Communal Activities', Boaz Cohen (ed.), *Saadia
Anniversary Volume* (New York).

Cohen, Boaz (1943), 'Quotations from Saadia's Arabic Commentary on the Bible
from Two Manuscripts of Abraham Ben Solomon', Boaz Cohaen (ed.),
Saadia Anniversary Volume (New York).

Lazarus-Yafeh, Hava (1981), *Some Religious Aspects of Islam: A Collection of Articles*
(Leiden).

Meron, Yaakov (1998), 'The Sabbath and the Jews as seen by Moslems', *CCAR
Journal*, Spring Issue.

- Milgrom, Jacob (1982), 'Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel', *Journal of Biblical Literature*, 101–102.
- Tyan, Emile (1978), 'Iṣma', *The Encyclopedia of Islam*, 2nd Edition, IV (Leiden)
- Weil, Simson (1852), *Das Buch Emunah ramah, oder, Der erhabene Glaube / verfasst von Abraham ben David Halevi aus Toledo ins Deutsche öbersetzt und herausgegeben* (Frankfurt).