

על אינטלקטואלים יהודים מומרים בימי-הביניים המוקדמים תחת שלטון האסלאם

שרה סטרומזה

א. המרת דת של יהודים תחת שלטון האסלאם

את הפרק העוסק בהמרת דת על-פי קטעי הגניזה בספרו A Mediterranean Society פותח גויטיין בהערכה ש'מיעוטים החיים בקרב רוב עצום נוטים להיטמע בקרב הרוב במידת מה'.¹ מהערכה זו משתמע, שתופעת ההתאסלמות היא בעיקרה תופעה טבעית וצפויה. עם זאת כאשר נבחן מקרוב מקרים פרטיים של המרת דת, נמצא ודאי בכל מקרה גורמים מידיים המביאים להחלטה לעבור לדת אחרת או מזוזים אותה. גויטיין, בדיונו בהתאסלמות של יהודים, מונה בין גורמים אלה מצד אחד את ההתרחקות מהקהילה היהודית (ריחוק גיאוגרפי או ריחוק מתוך מחלוקת ועימות) ומצד שני את המשיכה לאסלאם. בהקשר זה גויטיין מזכיר את התאסלמותם של נכבדים מתוך שאיפת קידום, וכמובן את הרצון להמלט מרדיפות. אף במשפט הפתיחה שלו, שצוטט לעיל, נרמזת ההנחה שההתאסלמות של יהודים מוצאת את הסברה בכוחה של הדת השלטת.

מובן מאליו שגורמי המשיכה והדחייה שפעלו על כל היהודים תחת שלטון האסלאם פעלו גם על אינטלקטואלים שבקרבם.² אינטלקטואלים המירו לעיתים את דתם מאונס,³ וודאי נוכל למצוא אנשי-רוח יהודים שהמירו את דתם בחצי לב (כפי שעשה היינה בשעתו,⁴ אך ורק כדי להשיג 'אשרת כניסה לחברה'). אולם ביסוד הקדשת דיון נפרד להמרת דת בקרב אינטלקטואלים מונחת הסברה, שבתהליך המרת

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות — ראה בסוף המאמר.

- 1 הצטוט — ראה: גויטיין, עמ' 299. וראה גם דבריו בעניין זה בהמשך, עמ' 300-301.
- 2 בהערך מונח מתאים יותר, בחרתי להשתמש במונח הלועזי 'אינטלקטואלים', למרות הטעם המודרני מעט שנלווה אליו. כוונתי למשכילים, שכתביהם ומעשיהם מעידים על התעניינות מיוחדת ברעיונות, אך אין הם בהכרח הוגי-דעות, ואף לא אנשי-רוח במובן של מבקשי חוויות רוחניות.
- 3 כפי שמספרים מקורות מוסלמיים על הרמב"ם — ראה: תאריך' אל-חכמא, עמ' 317-319; לואיס, עמ' 100; מרגוליות, עמ' 539-541. וכפי שמעיד יוסף אבן עקנין על עצמו — ראה: אבן עקנין, עמ' 500.
- 4 ראה: אני, בערכו.

הדת של אנשים אלה אפשר שיימצא יהוד כלשהו הקשור לעובדת היותם אינטלקטואלים. ואפשר שיחוד כזה יבוא לביטוי במציאותם של מניעים להמרת דת שאינם מצויים, או אינם מצויים באותה מידה, בקרב קבוצות אחרות באוכלוסייה. בהיות האינטלקטואלים עוסקים ברעיונות, ניתן לצפות מלכתחילה לכך, שהשפעת הרוב תבוא לביטוי אצלם גם בהשפעה רוחנית-אינטלקטואלית, שהרצון להיטמע בחברת הרוב יכול גם כמיהה להשתלב בעולם הגותי הנתפס כעליון ושאשרת הכניסה המבוקשת תאפשר גם הרגשת שייכות לעולם תרבותי.

יש מי שציין בין הגורמים להמרת דת של יהודים גם את המשוכה לדת 'חכמה' יותר, 'רוחנית' יותר, ולחוויה דתית-מיסטית.⁵ על כך יש להעיר שהמשוכה אל דת 'רוחנית' יותר היתה מצויה ומפורשת בקרב יהודים שהתנצרו.⁶ אך דומני שבקרב אינטלקטואלים יהודיים — כמו גם בקרב הנוצרים — בארצות האסלאם נעדר גורם זה בין הגורמים המפורשים להתאסלמות. גם תפקיד הצופים בהפצת האסלאם בא לביטוי כנראה בצדדים אחרים של פעילותם,⁷ ולא דווקא בהצגת דת 'רוחנית' יותר. כמו כן אפשר לצפות לכך, שבהיות האינטלקטואלים אנשי כתב וספר, יעלו על הכתב את נסיבות החלטתם להמיר את דתם, ובכך תינתן לנו אפשרות להציץ אל תוך עולמם הפנימי של מומרים. אנו יכולים לקוות כי בכתביהם של אינטלקטואלים שהמירו את דתם מתוך שכנוע פנימי נמצא ניתוח של גורמי עליונותה הרוחנית של דתם החדשה. מצד שני, במקרה של המרת דת תועלתנית או כפויה, ניתן לצפות כי המתח בין עברו של הכותב ואמונתו הפנימית ובין המציאות היום-יומית שבחר לחיות בה יבוא גם הוא לידי ביטוי ספרותי.⁸

למען ההגינות יש לומר, שהעיסוק המחקרי באינטלקטואלים ובתהפוכות דתם לוקה בהכרח במידה מסוימת של שרירות. ההבט המקצועי של הגדרת האינטלקטואלים יוכל להמחיש את מגבלות המחקר: בעולם היהודי של ימי הביניים ודאי לא נעדר מקומם של אנשי עסקים או בעלי-מלאכה יודעי ספר, אולם אנשים אלה לא נתפסו כ'אינטלקטואלים' מצד עיסוקם. אף אם אנשים כאלה מופיעים בכתובים, כמו במסמכי הגניזה, ישקף הכתוב בדרך-כלל, אף כי לא תמיד, את בעיות פרנסתם ולא את עניינם האינטלקטואלי. לעומת זאת המוסכמות של התקופה שאנו עוסקים בה מתייחסות לרופאים כאל משכילים, שהעיסוק האינטלקטואלי מובנה במקצועם. לפיכך יוחדו להם ספרי ביוגרפיה שבאמצעותם ניתן לנו להכירם, אותם ואת קורותיהם. כתוצאה מכך, בכותבנו על אינטלקטואלים, יהיה מספר הרופאים ביניהם רב יחסית אולם אין כל ודאות שהיחס המספרי הזה משקף נאמנה את המציאות ההיסטורית. אך ממרחק של מאות שנים אנו יכולים לזהות כ'אינטלקטואלים' יהודים

5 ראה: לואיס, עמ' 95.

6 למשל, הרמאן מקלן — ראה: כהן, עמ' 33-35.

7 ראה: לבציון, עמ' 16-21.

8 ראה למשל: ה'נעימות העבריות' של היינה.

מומרים' רק אותם אנשים שבגרו ונתחנכו כיהודים ושהיו חשובים במידה כזו שהם – והתאסלמותם – ישאירו את רישומם על בני זמנם: אנו רשאים להניח שהיו מקרים רבים למדי של אנשים משכילים ואנשי־רוח שהתאסלמו, אך אם כותבי הרשומות המוסלמים לא הכירום בשמם ואם הם עצמם לא העלו את הדברים על הכתב, הרי מבחינתנו הם כלא היו.

לפיכך, אין הדפים הבאים מתיימרים לתאר חתך חברתי, או להציע ניתוח סוציולוגי כולל של האינטלקטואלים היהודים המומרים בעולם המוסלמי. כמות הנתונים העומדת לרשותנו אינה מאפשרת, להערכתנו, ניתוח כזה. ההיסטוריון והסוציולוג יאלצו אפוא להסתפק, לכל היותר, בתיאור 'סוציו־ביוגראפי' של מקרים בודדים שהגיעו לידיעתנו. ואף אני אסתפק בניסיון לנתח אותם מקרים בודדים, אם כי לא מן ההבט החברתי־כלכלי אלא מנקודת־המבט של היסטוריה אינטלקטואלית.

ב. כעב אל־אח'באר

על ראשית האסלאם (המאה הראשונה והשניה להג'רה או המאה השביעית והשמינית לסה"נ, שהיא התקופה הראויה להיקרא, במונחים של ההיסטוריה האירופית, 'ימי הביניים המוקדמים') כמו על עניינים רבים אחרים, אין בידינו תיעוד ממשי על מושא דיוננו. על המתאסלם היהודי הראשון, כעב אל־אח'באר, מספרת המסורת המוסלמית כי חיכה, בעודו יהודי, לבוא הנביא שעליו מרמזים הכתובים, כי צפייתו זו נתחזקה וניזונה ממראות בחלום וכי התאסלם לאחר שזיהה בדמותו של מוחמד את הנביא המיוחל. משמו של כעב נמסרות מסורות יהודיות רבות (אסראיליאת), ומבחינה זו הסיפורים על אודותיו מרכזים בדמות אחת את התהליכים של השפעות יהודיות על האסלאם הצעיר. מבחינת התהליך האישי, הפרטי, של התאסלמות, יש בסיפורו של כעב צדדים החוזרים ומופיעים לעיתים קרובות בתיאור המרת הדת של האינטלקטואל: הניסיון לתת הצדקה אינטלקטואלית לצעד זה, בהסתמך על ניתוח פסוקי תנ"ך, בצד הצדקה על־טבעית בדרך של חוויית החלום,⁹ וכן הניסיון לשמור אחרי ההמרה על רצף תרבותי רוחני בין הדת הישנה לחדשה. יחד עם זאת שייכת דמותו של כעב לתחום המיתוס יותר מאשר לתחום ההיסטוריה.¹⁰

התיעוד המפורט יותר על המרות דת (כמו גם על עניינים רבים אחרים) מתחיל במאה השלישית לאסלאם, ואף כאן רב החסר על המצוי. בין המקרה הראשון של המרת דת של אינטלקטואל יהודי תחת שלטון האסלאם, המתועד פחות או יותר בפירוט, למקרה השני מסוג זה משתרעות כשלוש מאות שנה. להלן אעסוק בשתי

9 על החלום כסולל דרך להמרת דת – ראה: פישר, עמ' 218-219, 231-235.

10 על כעב – ראה: א"א, בערכו; לוויס, עמ' 96-97.

דוגמאות אלה, השייכות מבחינה כרונולוגית ל'תקופה הקלאסית של האסלאם'.¹¹ שוב יש להדגיש, שבגלל פער הזמנים אי-אפשר לטעון, שמקרים אלה מתארים את התקופה כולה: לכל היותר יש בהם כדי לתת תרומה להבנת התופעה של המרת דת של אינטלקטואלים יהודים.

ג. התנצרות תחת שלטון האסלאם: דאוד אלמקמץ

המקרה הראשון שיידון להלן הוא המרת הדת של דאוד אבן מרְנָאן אלמקמץ, במאה התשיעית לסה"נ. לפי דיווחו של הקראי אלקרקסאני, אלמקמץ התנצר ושהה שנים רבות במחיצת נוצרים בניצבין.¹² תחת שלטון האסלאם היו גם הנוצרים מוגדרים כבני דת מוגנת (אָהַל אל-דְמָה) והתיאולוג הנוצרי נונוס מניצבין, שהיה כנראה מורהו של אלמקמץ, אף נמק שנים רבות בכלא, שאליו הושלך על ידי החליף אל-מתנפל.¹³ על כן ודאי לא נוכל לומר על מי שהתנצר בתחום שליטתו של האסלאם כי נמשך על-ידי כוחה של הדת השלטת, או של דת הרוב. מבחינת חוקי האסלאם, שאינו מתיר בתחומו המרת דת שאינה התאסלמות, יכול היה להיות במעשה זה אפילו סיכון.¹⁴ למעשה, אין לנו רמז לכך שאלמקמץ סיכן את עצמו בהתנצרותו: אפשר שבתחומן של האקדמיות הנוצריות נמנעו השליטים המוסלמיים מלהתערב, ואפשר גם שצעד כזה היה נדיר במידה שהשלטון המוסלמי בתקופה זו היה יכול להרשות לעצמו להתעלם ממנו.

אלקרקסאני אינו מתיימר לתאר את שהתרחש בנפשו של אלמקמץ בעת שהתנצר, ואילו אלמקמץ עצמו אינו מספר את הגיגי ליבו. לכאורה אפשר היה להניח שלפנינו מקרה קלאסי של *conversio*, אדם המתנצר מתוך מהפך של אמונה.¹⁵ אם אמנם מהפך של אמונה היה כאן, נראה שאלמקמץ מצא את החוויה לטעמו, שכן חזר עליה פעם נוספת: מתוך כתביו מסתבר, שלאחר התנצרותו שב אל היהדות, ואת מיטב מרצו בכתיבה הקדיש להפרכת הנצרות.

במבט ראשון נראה אם-כן שאין במקרה זה דבר מן הטיפוסי או האופייני להמרת דת של יהודים תחת האסלאם, וכי אין כאן דבר מעבר למוזרויותיו של אדם אחד. למעשה, המוזרויות שאנו רואים בהתנהגותו של אלמקמץ משקפות את הגחמות האופייניות לאינטלקטואל: החיפוש אחר השכלה במקום שבו היא נמצאת, החיפוש

11 לואיס, עמ' 107-111, מציע חלוקה לתקופות של המזרח הערבי — אך לספרות זמן משלה, שאינו חופף בדיוק את גלי הפלישות. מבחינות מסוימות, נוכל להתייחס למאות 9-13 כאל תקופת הבשלות או התקופה הקלאסית של האסלאם.

12 ראה: קרקסאני, עמ' 44. על אל-מקמץ — ראה: סטרומזה, עמ' 15-20.

13 עליו — ראה: ואן רואי.

14 ראה: גויטיין, עמ' 305; וכן פתאל.

15 על ההבחנה בין *conversion* ל-*adhesion* — ראה: נוק, עמ' 7 ואילך.

אחר האמת בדת, והנטייה לזהות את מקום הדת האמיתית עם מקום ההשכלה. יש חוקרים שהטילו ספק באמיתות קביעתו של אלקרקסאני כי אלמקמץ התנצר ממש, ולעומתם יש המדגישים כי אין לנו ידיעה מפורשת על שובו של אלמקמץ ליהדות.¹⁶ אולם נראה לי ששני המהלכים גם יחד מסתברים לא רק מתוך העדות שבכתובים אלא גם מאישיותו של אלמקמץ ומהעולם התרבותי שבו הוא חי. במאה השלישית לאסלאם קיימת אמנם כבר עילית אינטלקטואלית מוסלמית (שגם השפעתה ניכרת על אלמקמץ), אך בכל הקשור ללימודי הפילוסופיה והמדעים היתה עדיין יוקרתם של הנוצרים גדולה. יוקרה זו התבטאה במעמד הבכורה שהיה להם בכל תהליכי התרגום ובמינויים לספרייה המלכותית (בית אל-חַפְמֵה) ולתפקידי רופא החצר, ועוררה עליהם את קנאת המוסלמים.¹⁷ כתבי אלמקמץ אמנם אינם משקפים עומק מחשבתי רב אבל ניכרת בהם סקרנות אינטלקטואלית אמיתית. עבור אדם כמותו, שחשקה נפשו בפילוסופיה, היו מרכזי הלימוד הנוצריים בחינת אבן-שואבת. ואם בזמנו כך, אפשר להניח שמשיכה זו היתה קיימת ואולי חזקה יותר במאה הראשונה והשניה לאסלאם. במכתביו של הקאתוליקוס תימוטיאוס הראשון (במאה השמינית בבגדאד) נזכר יהודי בקי בכתובים המכין עצמו להתנצרות. כמו אלמקמץ גם היהודי של תימוטיאוס מגלה עניין בתגליות הארכיאולוגיות של זמנו ובמשמעותן מבחינת תולדות הדתות.¹⁸ ואם לא נאמר ששני המומרים הללו חד הם (טענה הנראית כבעייתית מבחינה כרונולוגית), מסתבר שבתקופת ראשית האסלאם היה לנצרות קסם בעיני סוג מסוים של אינטלקטואלים יהודים.

מצד שני, אלמקמץ חי, כאמור, בתקופה שבה כבר החלו מוסלמים להתחרות בנוצרים גם בתחומי התיאולוגיה והפילוסופיה. רישומם של טיעונים מוסלמיים נגד הנצרות ניכר בכתבי אלמקמץ. אותה סקרנות שהביאתו לנצרות ודאי גירתה אותו להכיר את הפולמוסים המוסלמיים נגד הנצרות. אפשר להניח שעיומותים כאלה בין הנצרות לאסלאם חתרו את התלבטותו, התלבטות שהובילתו בסופו של דבר חזרה ליהדות.

ד. על יהודים שהתאסלמו

אם נקבל את ההנחה שבהתנצרותו של אלמקמץ היה תפקיד מכריע לקסם של עליונות אינטלקטואלית, נצטרך גם להניח שבמאות השנים הבאות, בעבור מעמד הבכורה בכל תחומי הפילוסופיה והמדע לידי מוסלמים, איבדה הנצרות קסם זה בעיני

16 ראה, למשל: אני, בערכו.

17 כבוד היתר שזכו לו הנוצרים גרם לעיתים גם לשנאה יתרה, ראה, למשל: ג'אחט'; וראה גם: טריטון, עמ' 92-95.

18 ראה: בראון, עמ' 213-299.

היהודים בארצות האסלאם. סַעַד אַבְן מַנְצוּר אַבְן כְּמוֹנָה, אינטלקטואל יהודי מהמאה ה-13 (שגם ביחס אליו הועלתה ההשערה שהמיר את דתו), כתב, בסכמו את גורמי ההתאסלמות:

לא ראינו עד היום אף אדם שהתאסלם אלא מתוך פחד או תאוות כבוד, או משום שהוטל עליו מס כבד, או שהוא מבקש להימלט משפלות, או שנפל בשבי, או מתוך שחשק במוסלמית. לא מצינו אף אדם הבקי בדתו ובלת האסלאם שהתאסלם אלא מתוך הסיבות שציינו או כיוצא בהן.¹⁹

בדברים אלה מבטל אבן כמונה את האפשרות של התאסלמות מתוך מניעים שאינם תכליתיים בצורה זו או אחרת, במיוחד אם מדובר באיש 'בקי בדתו ובלת האסלאם', הווה אומר אדם בעל השכלה דתית.

להלן ננסה לבדוק בקצרה את קביעתו הקטגורית של אבן כמונה לגבי אותם אינטלקטואלים יהודים שהתאסלמותם השאירה את רישומה בכתובים. מספרם של אלה מועט ביותר, ואף הרושם שהשאירה התאסלמותם אינו מפורט במידה שתאפשר לנו לפסוק דבר בוודאות, ועל-כן אין הדברים שייאמרו להלן אלא בגדר הערכות של המסתבר.

דבריו של אבן כמונה, הפוסלים מעיקרה אפשרות של משיכה אינטלקטואלית לאסלאם, ודאי משקפים גם עמדה פולמוסית: סביר להניח שמשיכה כזו אכן היתה קיימת ואולי גם גרמה להתאסלמותם של יחידים. אולם האם אפשר לדבר על תופעה רווחת של התאסלמות על רקע אינטלקטואלי?

1. אבו אלברכאת אלבגדאדי

המומר הבא שנדון בו (שהוא גם המקרה הבא של המרת דת של אינטלקטואל יהודי תחת האסלאם המתועד בפירוט כלשהו) גרם לחוקרים להניח קיומה של תופעה רווחת כזו. שלשה אנשי-רוח יהודים בבגדאד במאה ה-12 התאסלמו. שני הצעירים שבחבורה — המשורר יצחק בן אברהם אבן-עזרא והמתמטיקאי, הרופא והפולמוסן שמואל אבן-עבאס המערבי — היו תלמידיו של השלישי, הפילוסוף יחיד הדור נתנאלי, הוא הפת-אללה אבו אלפרכאת אלבגדאדי. לפיכך נטו חוקרים שונים לסברה ששני הצעירים התאסלמו בהשפעת רבם.²⁰ מכך משתמע, לכאורה, קיומו של 'חוג' יהודי למדני, שמתוך עיונים ודיונים הגיע להכרה באמיתות האסלאם. חוג כזה הוא מושא אידיאלי למחקר של המרת דת בקרב אינטלקטואלים בכלל.

19 ראה: תַנְקִיחַ אֶל אַבְחָאֵת, עמ' 102.

20 פרלמן (ראה: אפחאם אל יהוד, הקדמה, עמ' 16) מזכיר זאת כצירוף מקרים ראוי לציון, בלי להתחייב לגבי הקשר בין השלושה; ראה גם: שמלצר, עמ' יא; בן מנחם, עמ' מד; פליישר, עמ' רסח; וראה גם: א"ע, ערך 'אבן עזרא, יצחק בן אברהם'.

ואולם קודם שנאמץ סברה זו מן הראוי לבדוק מחדש את נכונות התיאור המשמש בסיס לה.

על התאסלמותו של אבו אלברכאת אלבגדאדי ידוע לנו רק ממקורות מוסלמיים: במקורות היהודיים אין לה זכר. בויכוח בין הרמב"ם לר' שמואל בן עלי מוזכר שמו של אבו אלברכאת בלי תוספת גנאי, וחוקרים העירו על כך בשמץ תמיהה.²¹ למעשה אן מקום לפליאה כלל: מסמכי הגניזה אינם מעידים על נוהג לקלל מומרים,²² ונראה כי התאסלמות שתועלתה קרובה נתקבלה במידה של הבנה.²³ כתביו הפילוסופיים של אבו אלברכאת אמנם לא רווחו בחוגי משכילים יהודים, אך נראה שאין לכך קשר להתאסלמותו ואין לראות בחוסר הפופולאריות עדות לחרם כלשהו עליו. תוכנם הפילוסופי-הכללי של דבריו והעובדה שנכתבו במקורם בכתב ערבי (ולא עברי²⁴) גרמו לכך שהם לא זוהו כחיבור בעל עניין מיוחד ליהודים, אלא סווגו כחיבור פילוסופי. בקטגוריה זו היתה למחברים אחרים עדיפות על פני אבו אלברכאת (גם בקרב קהל הקוראים הלא-יהודי).

ארבעה דיווחים שונים קיימים על התאסלמותו של אבו אלברכאת.²⁵ ארבעתם מספרים שהתאסלם בשיבה מופלגת ומרמזים שההכרה באמיתות נבואתו של מוחמד לא היתה בין הגורמים שהביאו להמרת דתו. שניים מהדיווחים תולים את התאסלמותו של אבו אלברכאת בתאוות כבוד, ובהרגשתו שבגין יהדותו אין חולקים לו את הכבוד הראוי לו כרופא החצר. לפי אָבן אַבִּי אַצְיָבְעָה, חרה לו לאבו אלברכאת על כך שבכיר השופטים (קאצ'י אלקצ'את) נשאר יושב במחיצתו ולא קם לכבודו.²⁶ לפי אָבן אלקפטי, נפגע אבו אלברכאת מפזמון עוקצני שחיבר כנגדו אָבן אלאפּלַח.²⁷ לפי שני דיווחים אחרים, התאסלם הפילוסוף הקשיש מתוך חשש לחייו: אבן אלקפטי מזכיר בהקשר זה את אחת מחולותיו המלכותיות שמתה בטיפולו,²⁸ בעוד שאלפּיִהִקִּי מספר כי אבו אלברכאת נפל בשבי.²⁹ מאלה כן אלה עולה התמונה המסתברת מאליה — שתחת שלטון מוסלמי היה נעים ובטוח יותר להיות מוסלמי.

מצד שני, על רקע זה בולט עוד יותר הסיפור שלפיו היתנה אבו אלברכאת את התאסלמותו במתן רשות לבנותיו היהודיות לרשת אותו, בניגוד גמור לחוקי האסלאם.³⁰ ידועים אמנם מקרים באירופה בימי הביניים, שהופעל לחץ על יהודים להתנצר, ויחד עם זאת נעשה מאמץ להתחשב ברקע שממנו באו ובחייהם קודם

21 ראה: פינס, עמ' 121.

22 ראה: גויטיין, עמ' 301.

23 כמו למשל במקרה של אָבן פֶּלִיס — ראה: גויטיין, עמ' 301.

24 על העתקה של חיבור זה באותיות עבריות — ראה: לנגרמן.

25 סיכום ארבעת הדיווחים — ראה: גויטיין, עמ' 303; פינס, הערה 4.

26 ראה: עיון אל-אנבא, עמ' 375.

27 ראה: תאריח' אל-חכמא, עמ' 343.

28 ראה: תאריח' אל-חכמא, עמ' 346.

29 ראה: תתמת צואן אלחכמה, עמ' 151-152.

30 ראה: תאריח' אל-חכמא, עמ' 343.

שהתנצרו.³¹ אולם התמונה המצטיירת מסיפור התנאי שהתנה אבו אלברכאת — בין אם הוא נכון לפרטיו מבחינה היסטורית ובין אם לא — אינה של שלטון מוסלמי קנאי אשר נתיניו היהודיים אנוסים להתאסלם והשלטון מתיר להם לשמר את המירקם החברתי שלהם, אלא של איש נכבד המתנה את תנאיו מתוך עמדת כוח של אדם היודע, גם בשעת חולשה, שהצטרפותו לאסלאם תתקבל בהערכה.

יש להוסיף, כי מתשובות הגאונים אנו למדים שההופעה של מומר המוריש את רכושו לשאריו היהודים היתה מוכרת ורגילה. הרמב"ם כותב בהקשר זה: 'מעשים בכל יום לפנינו בדבר זה [...] וכן אנו עושים תמיד: שכל מי שנשתמד, אם נפלו לו ירושה — תנתן לבניו הכשרים, ואם אין לו בנים בישראל — תנתן ליורש אחר הראוי לירש', ואפילו בחייו של המומר, 'כאילו לא היה הרשע מצוי בעולם'.³² אפשר אם כן, שהסיפור על ההתניה המוקדמת שהיתנה אבו אלברכאת משקף מציאות היסטורית ממשית. על רקע דברי הרמב"ם יש לבדוק את הסברה שהתנאי שהתנה אבו אלברכאת מעיד לא רק על אישיות חזקה של המתאסלם אלא גם על קהילה יהודית חזקה, שלפעמים מקבלים חוקיה מעמד של קדימה על חוקי האסלאם.

תיאור התאסלותו של אבו אלברכאת כשהוא לעצמו די בו כדי לעורר ספק לגבי הטענה ששני תלמידיו המירו את דתם בהשפעתו ובשכנועו. בדיקת קשריו עם תלמידיו מחזקת ספק זה. סמואל מספר, שלמד רפואה ורוקחות אצל אבו אלברכאת. מדבריו מסתבר שהוא, סמואל, היה אז צעיר לימים והדבר היה זמן־מה — אולי מספר שנים — לפני שבשלה בקרבו ההחלטה להתאסלם; אין בדבריו רמז לתוכן תיאולוגי כלשהו לפגישותיו עם אבו אלברכאת.³³

2. יצחק אבן־עזרא

פרשת התאסלותו של יצחק בן אברהם אבן־עזרא מסובכת יותר.³⁴ כפי שהראה כבר י"ל פליישר, הדעת נותנת שיצחק אכן התאסלם, שעשה כן מן השפה ולחץ ושחזר ליהדות כאשר נתאפשר לו הדבר.³⁵ הסברה הרווחת בין החוקרים היתה שתהליך התאסלותו כולו התרחש בבגדאד, אולם דבר זה קשה לקבל. כבר רמזנו לעיל, שהשלטון הסלג'וקי בבגדאד בתקופה זו לא היה קנאי ביותר. ומצד שני, קשה לתאר שלטון קנאי המחייב יהודים להתאסלם, אך גם מאפשר להם לחזור בהם בלי פגע, שהרי לפי ההלכה המוסלמית אין לחייב יהודי להתאסלם, אך משעה שקיבל על עצמו

31 למשל, שלא נדרשו להתיר קשר נישואים קודם, הפסול על־פי הדת הנוצרית. ראה: כהן, עמ' 22.

32 ראה: תשובות הרמב"ם, עמ' 657. וראה בעניין זה: בארון, עמ' 143-144 (בترגום העברי: עמ' 123-124) והערות שם.

33 אסלאם אל־סמואל בן יחיי אל־מג'רבי — ראה: אפחאם אל־יהוד, עמ' 97.

34 ראה עליו: גויטיין, עמ' 302; לוואיס, עמ' 99.

35 ראה: פליישר, עמ' 263-276; ראה גם: בן־מנחם, כלום.

את האסלאם דינו מוות אם יחזור בו.³⁶ כדי לתרץ קושי זה קבע גויטיין, שיצחק נאלץ לצאת לארצות הנצרות כדי לחזור ליהדות.³⁷

המידע על התאסלמותו של יצחק מבוסס כולו על שני מקורות: שיריו של יצחק ודברים שאמר לאחריו על אודותיו. בשיר אחד המיוחס ליצחק הוא מודה, כי 'לא שָׁמַר תְּעוּדַת פִּי'וֹ וְחֻקֵּיוֹ / וּמִשְׁפָּטָיו אֲשֶׁר מִפִּי נְבִיא'וֹ, ובשיר אחר ('רִיבוֹנִי עָלַי עֲזָבִי בְּרִית אֱלֹהִים) הוא מספר כי אינו אומר את הצהרת האמונה באסלאם (השְׁהָאֲדָה) אלא מן השפה ולחוץ ('וְאֵם אִמְרֵ מְשַׁנֵּעַ הוּא נְבִיא אֵל / וְאֹדְנֵנוּ בְּרֵאשִׁית כָּל תְּפִילָּה / בְּפִי אִמְרֵ וְלִבִּי יַעֲנֵנִי / מְכֻזָּב אֶתְּוֹדְתָּ פְסוּלָה'), כי טריפה לא אכל מעודו, ומוסיף: 'כְּכַבֵּר שְׁבַתִּי לְצֵל כַּנְּפִי שְׂכִינָה / אֲבַקֵּשׁ מִמֶּךָ הָאֵל מְחִילָה'.³⁸ בדבר זהותו של מחבר השירים היה קיים ספק מסוים, אך בשיר נוסף, שלגבי זהות מחברו אין ספק כזה, מתאר יצחק את עצמו באומרו 'אֶתְּוֹדְעָה אֵל דָּת בְּנֵי נֹכַר / אֶתְּנַפְקָה לְלִשׁוֹן בְּנוֹ שְׁלַח'.³⁹ זיהוי המחבר כיצחק בן אברהם אבן-עזרא מתיישב גם עם עדותו של לאחריו, המספר על יצחק כי 'בְּבֹאוֹ לְאֶרְצוֹת מִזְרָח / כְּבוֹד ה' עָלָיו לֹא זָרַח / וְהִסִּיר מֵעַלָּיו מְעִילֵי הַדָּת הַיְקָרִים / וּפְשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים'.⁴⁰

זה לא-כבר פירסם מ"ח שמלצר את השירים שמהם הובאו הציטוטים לעיל, על-פי כתב-יד סילוורה, והראה שהם נכתבו בעוד יצחק במצרים.⁴¹ שמלצר אף מזכיר בהקשר זה פרשה שר' יהודה הלוי היה מעורב בה. ידוע שיצחק הגיע למצרים כבן לווייתו של ריה"ל.⁴² ממסמכי הגניזה עולה, שמלווהו של ריה"ל נתבקש להעביר סכום כסף למומר אחד באלכסנדריה, שריה"ל ניסה להחזיר מומר זה לחיק היהדות, המומר הלשין עליו לשלטונות, ורק בגלל מעמדו הרם של ריה"ל נסתיימה הפרשה בכי טוב מבחינתו, אולם ההמונים המוסלמים הפנו את זעמם אל המומר ביש המזל.⁴³ שמלצר העלה השערה כי בן לווייתו של ריה"ל, יצחק, היה מעורב בפרשה זו ובעטיה נאלץ 'לעזוב בְּרִית אֱלֹהִים'.⁴⁴

אלא שכאן מקום להקשות: פרשה שנסתיימה בהכפשת שמו של המומר ובלי פגע לריה"ל, כיצד אפשר שהביאה להמרת דת מאונס של יצחק? וכיצד יכול היה יצחק לחזור בו מהתאסלמותו בעודו תחת אותו שלטון שבצילו התאסלם? דומני שבענין זה יש לקבל את דברי גויטיין, שהתאסלמותו של יצחק היתה, אולי, למראית עין בלבד, אך עם זאת לא נעשתה מאונס, ואם כן אין לקשרה למעשה הנזכר כלל.⁴⁵

36 ראה: פתאל, עמ' 165-168; גויטיין, עמ' 304.

37 ראה: גויטיין, עמ' 303.

38 ראה: שמלצר, עמ' 146-147; בן-מנחם, שירים, עמ' טז.

39 ראה: בן-מנחם, שירים, עמ' ז.

40 ראה: תחכמוני, עמ' 45.

41 ראה: שמלצר, עמ' יא.

42 גויטיין, עמ' 303, אף סובר שיצחק היה חתנו של ריה"ל, סברה הנדחית על-ידי שמלצר, עמ' יא.

43 ראה: גויטיין, עמ' 304.

44 ראה: שמלצר, עמ' יא.

45 ראה: גויטיין, עמ' 303.

ועוד: מתוך קובץ השירים שפירסם שמלצר עולה, כי בצאת יצחק את מצרים היה כבר אחרי 'הפרשה המוסלמית' בחייו. שמלצר ניסה להוסיף לפרשה זו מערכה שנייה: לדבריו, כיוון שאלחריזי מספר על המרת דת של יצחק 'פְּבֹאוֹ לְאַרְצוֹת מְזָרַח', יש להניח שהתאסלם שנית בבגדאד, תחת השפעת אבו אלברכאת.⁴⁶ יצחק אכן היה כנראה אישיות מסובכת,⁴⁷ ובכל זאת אין זה סביר, להערכתי, לתלות בו המרת דת כפולה ומכופלת. הפכפכנות כזאת מסתברת יותר אצל אישיות כזו של אלמקמץ, המתייחסת ברצינות תהומית לתיאולוגיה. אצל יצחק אבן עזרא אין סימנים של רצינות כזו, ויחסו לדת עומד בסימן של אישיות מיוסרת וחסרת מזל. סביר יותר בעיניי, שאלחריזי, באמרו 'ארצות מְזָרַח', התכוון לארצות שנסע אליהן יצחק בעוזבו את 'ארצות המערב', דהיינו ספרד. מבחינת אלחריזי, מרגע שעזב יצחק את ספרד לא היה הבדל גדול אם המיר את דתו במצרים או בבגדאד.

נראה אם כן, שקשירת התאסלמותם של סמואל ויצחק בוו של אבו אלברכאת תלויה על בלימה: לכל אחד מהם היו מניעים משלו להתאסלם, בלתי קשורים באלה של חברו וכנראה גם בלתי קשורים בהיכרותם זה עם זה, הן מבחינה סיבתית והן מבחינת הזמנים. מכל מקום ודאי הוא שאין כאן תופעה של חוג מרוכז שיציג לפנינו התאסלמותם של אינטלקטואלים באשר הם אינטלקטואלים כאופנה רווחת.

3. סמואל אל-מגרב

יחד עם זאת, מתוך הסיפור האוטוביוגרפי על התאסלמותו של סמואל נפתח לנו פתח לעמוד על תופעת ההתאסלמות, לא כאופנה או כגל רווח אלא כתופעה בעולמו של היחיד.

מבין שלושת המקרים, התאסלמותו של סמואל היא האחת המוצגת כבעלת מניעים דתיים-הגותיים. אבן כמונה, שהכיר את כתבי סמואל, זילזל בטוהר מניעיו וברמתו האינטלקטואלית גם יחד: את אחת מטענותיו של סמואל הוא מבטל כ'בלתי ראויה לתגובה',⁴⁸ ובמקום אחר הוא רומז שסמואל התאסלם בניגוד להבנתו הפנימית, כדי להכעיס את היהודים (עֲאֲנֵד אֶלְיָהוּד וְאֶסְלַם).⁴⁹ בדברי סמואל עצמו חוזרים ונזכרים יחסיו עם אביו כגורם בהתנהגותו הדתית (לדברי סמואל, יראתו מאביו והחשש לפגוע בו מנעו ממנו להתאסלם מוקדם יותר) ומעלים הרהורים לגבי הניתוח שיכול היה פסיכולוג של הדת לנתח מקרה זה. מבחינה זו, מתאים סמואל

46 ראה: שמלצר, עמ' יא.

47 גויטיין — עמ' 303 — מזכיר שני מכתבים של יצחק, שנשמרו בגניזה, ומהם עולה דמותו כ'אדם מזור למדי'.

48 ראה: תנקה אל-אבחתא', עמ' 97.

49 ראה: תנקה אל-אבחתא', עמ' 95. שסמואל אכן הכעיס גם הכעיס את היהודים ברור אף מדברי אלחריזי, הנוקט ביחס לסמואל לשון חריפה בהרבה מאשר ביחס ליצחק בן אברהם אבן עזרא ('בן פְּרִיץ, הַפְּלִיא נְבִלּוֹת וְהַמְרִיץ' — ראה: תחכמוני, עמ' 45).

לקווים האופייניים ששירטט גויטיין,⁵⁰ שכן הוא התאסלם רק לאחר שמרחק גיאוגרפי הפריד בינו ובין אביו. אף-על-פי-כן נשאת העובדה בעינה: סמואל התאסלם בצורה פומבית, מרצון ובמידה מספיקה של שכנוע כדי להעלות על הכתב את סיפור אמנותו החדשה. אם כן אין אנו יכולים להיות שותפים לקביעתו של אבן כמונה ולשים עצמנו שופטים לכנותו של סמואל.

לדברי סמואל, נקודת המפנה בהתאסלמותו היתה חלומותיו, שבהם ניגלו אליו שמואל ומוחמד. החלום פָּרְזוּ של ההמרה הוא נושא מופך, וכבר נתקלנו בו במעשה כעב אלאח'באר. אולם סמואל מבקש למעט בערך החלום בהקשר זה. הוא מספר שבמשך מספר שנים נמנע מלפרסם את דבר החלום מתוך הערכה שהחלום יתקבל בזלזול. הוא מדגיש חזור והדגש, שהחלום לא היה הגורם להכרתו בכוננות האסלאם אלא רק המאורע שדחף אותו לצעד הסופי של ניתוק מדתו ומבית אביו.⁵¹ בתפיסתו של סמואל, החוויה הדתית אינה נימוק לגיטימי להמרת דת. הנימוק הלגיטימי היחיד בעבורו חייב להיות ראציונאלי.

את דרכו לאסלאם מתאר סמואל כהליך אינטלקטואלי של לימוד וניתוח שיטתי. את העיון ראינו כבר במעשה כעב, שטען כי התנ"ך מעיד על נבואתו של מוחמד. גם סמואל, בספרו 'אֶפְחָאם אַל־יְהוּד', דן בפסוקי תנ"ך כאלה, והוא עושה כן בהרחבה יתרה. אולם בסיפור התאסלמותו הם מופיעים רק כחלק מהחלום, כלומר בשלב השני, החווייתי, של התאסלמותו. בשלב הראשון שהוא מתאר, השלב האינטלקטואלי-ראציונאלי, אין לפסוקים זכר. באוטוביוגרפיה שלו הוא מתאר את דרכו ברכישת השכלה – דרך רפואה ולוגיקה, היסטוריה וספרות – עד שהגיע לעיון בדתות. ואלה דבריו: 'פניתי לעיון במחלוקות שבענייני הדתות והאסכולות. במיוחד הניעני בכיוון זה עיוני בספר בְּרוּזְיָה הרופא מתוך הספר פְּלִילָה נְדִימָנָה, ומה שמצאתי בו'.⁵² המסקנה שאליה הוביל אותו ספר זה היא, כי 'השכל הוא הפוסק', ועל-פי פסיקתו של השכל אין יתרון למסורת המצויה בידי דת אחת על פני זו המצויה בידי דת אחרת, ועל-כן יש לקבל את כולן או לדחות את כולן. סמואל בוחר לקבלן. עיון ב'ספר בְּרוּזְיָה הרופא' מאשר את היותו מקור לטענותיו אלה של סמואל: הפרק 'ברוזיה הרופא' מוצג כאוטוביוגרפיה רוחנית, וכמו זו של סמואל היא פותחת בתיאור היוחסין (נֶסֶב) של ברוזיה, תולדות אביו ואמו והחינוך שהעניקו לו. גם ברוזיה מתחיל את דבריו בקביעה, שהדבר המעולה ביותר שאלוהים העניק לבני-האדם הוא השכל. ואף ברוזיה עובר לדיון בדתות ואומר:

מצאתי שיש דתות וכתות רבות, יש ביניהן אנשים שירשו אותן מאבותיהם, ואילו אחרים אווזים בדתם מתוך פחד ואונס, ואחרים מבקשים באמצעותן את

50 ראה: גויטיין, עמ' 299.

51 אסלאם אל-סמואל, בתוך: אפחאם אל-יהוד, עמ' 118-120.

52 אסלאם אל-סמואל, בתוך: אפחאם אל-יהוד, עמ' 103. התרגום האנגלי של סטילמן לחיבור זה (סטילמן, עמ' 229-232) פוסח על הקטע הנוגע לספר ברוזיה הרופא.

הנאות העולם הזה, הכבוד והפרנסה בו, וכל אחד מהם טוען שדרכו היא הנכוחה והישרה. על-כן נתברר לי, שהוכחותיהם וטענותיהם הבל ורעות רוח, ואינן דברי צדק. ומצאתי שדעות הבריות שונות ורעיונותיהם נבדלים זה מזה, וכל אחד מהם חולק על חברו, אויב ואורב לו. ובראותי כן, לא מצאתי אפשרות ללכת בדרכו של איש מהם.⁵³

מסקנתו של ברזויה משוויון הדתות והיותן מכחישות זו את זו היא דחיית כולן, והוא בוחר באורח חיים של מוסר ופרישות כדבר הודאי, שכן עליו מסכימות כל הדתות. על-כן גם אם נאמין לדבריו המפורשים של סמואל, שהכרותו עם הטיעון בדבר שוויון הדתות היתה אצל ברזויה, פירוש הדבר שראה טיעון זה יחד עם מסקנתו הכפרנית. בכל זאת מחדש סמואל חידוש וכופה על הטיעון מסקנה הפוכה מזו שלשמה הוצג, והיא חיוב האמונה בכל הדתות, ובמשתמע – באחרונה שבהן, האסלאם, הכולל את כולן.

ואולם הסברה שסמואל הכיר את הטיעון השוויוני בהקשרו הכפרני מתחזקת עוד יותר בכודקנו את הספרות שבה היה טיעון זה נפוץ. מאז אלפירוני יש טוענים שהאוטוביוגרפיה של ברזויה נכתבה בידי אֶבְן אַלְמַקְפֶּע, שביקש בדרך זו להכניס את הספקנות לעולם המוסלמי.⁵⁴ ואכן טענותיו של ברזויה, וכן המסקנות האוניברסאליסטיות שהוא מסיק מהן, הפכו לנכסי צאן-ברזל של הכופרנים הידועים באסלאם. בצורה מרומזת הן נמצאות אצל אבן אלראונדי, שהעלה על נס, בשם הפְּרָאקְמָה ההודיים, את קדימות השכל והסיק מכך את דחיית דתות ההתגלות.⁵⁵ בצורה מפורשת ביותר הן נמצאות בדברי הפילוסוף בן המאה העשירית מוחמד בן זַפְרִיאֵל אַלְרְאִזִי, האומר:

וראינו שהדבקים במסורת [...] בהאמינם בנכונות דתם, מסתמכים על האמונה בנכונות דברי אבותיהם הקודמים להם [...] אמר: אם דבר זה נכון מסיבה זו, הרי שגם שאר הדתות, כמו היהודים והנוצרים והאמגושים ואחרים, נכונות גם הן, מפני שהן נוקטות אותה שיטת הוכחה של האסלאם.⁵⁶

כמו ברזויה, כך גם אלראזי מסיק משוויון ההוכחות אצל דתות שונות את מופרכותן של דתות ההתגלות. אפשר לומר, שזוהי המסקנה ההגיונית מהבעיה שמציג ברזויה כפי שהיא מוצגת. אין ספק שסמואל הכיר את כתביו הרפואיים של אלראזי, ויש מקום לחשוד שהכיר גם את כתביו האחרים, ובכללם טיעון זה. אם יכול היה להתעלם מהמסקנה הדוחה את הדתות בדברי ברזויה, קשה להניח שיכול היה להתעלם ממנה בדברי הכופר הידוע אלראזי. אני נוטה על-כן להניח, שסמואל היה מודע לכך שהוא

53 ראה: כלילה ודמנה, עמ' 33 ואילך, ובעיקר עמ' 40-42.

54 ראה: בירוני, עמ' 123.

55 ראה: קראוס, אבן אל-ראונדי.

56 ראה קראוס, ראזיאנה, עמ' 363, 367.

מאמץ טיעון כפרני לצורך טענה דתית. אילו היה אלראזי מקורו היחיד לטיעון בדבר שוויון הדתות, ספק אם היה סמואל מאמץ אותו: מלבד בענייני רפואה, שבהם נחשב לסמכות עליונה, היה אלראזי ידוע לשמצה ככופר, ויש להניח שסמואל לא היה שש להזכיר מקור מפוקפק זה בביוגרפיה שלו. לעומת זאת הספר 'כלילה ודמנה', ובכללו 'ספר ברזויה הרופא', היה מקור כשר יותר, שניתן להזכירו בחברה מהוגנת. הטיעון בדבר שוויון המסורות הדתיות עשה את דרכו גם לחוגי האורתודוקסיה המוסלמית, והוא רווח בכתבים תיאולוגיים.⁵⁷ אולם איני מכירה מקום אחר שבו שוויון המסורות הדתיות כשלעצמן, בלי כל פיתוח נוסף, נתפס כהוכחה לנכונות האסלאם. לשם השוואה אביא דוגמה אחת, אף היא בהקשר של המרת דת. עלי בן רפאן אלטברני, אינטלקטואל נוצרי, התאסלם, כמו אבו אלברכאת, לעת זקנה. וכמו סמואל יצא אלטברני להתקפה על דתו הקודמת ולהצדקת דרכו החדשה. אלטברני כותב את דבריו, לטענתו, לבל יאמרו המליזים שהתאסלם מתוך רדיפת הנוחות בעולם הזה. וכמו סמואל ממהר אלטברני להניח ביסוד דבריו את הקביעה בדבר עליונות השכל. אלא שאלטברני אינו רומז כלל לאפשרות שמסורות כל הדתות הן בעלות ערך שווה. כל כוונתו היא להראות את עליונותה המובהקת של מסורת האסלאם ואת העיוות הלוגי וההיסטורי שבמסורת הנוצרית.⁵⁸ שכן ההישענות על השכל היא חלק מהמסורת הפולמוסית בערבית והיא מסתברת מתוך מסגרת הדין: עיסוק תיאולוגי של אינטלקטואלים. אולם הפנייה אל רלטיביזם דתי, כפי שעושה סמואל, אינה שייכת למסורת זו אלא בדרך השלילה בלבד.

סיכום: הרלטיביזם כגורם בהמרת דת

אפשר להתייחס לרלטיביזם של סמואל בביטול ולראות בו טיעון כושל של תיאולוג לקטן, המחבר מין בשאינו מינו. יחס כזה יש בדברי פרלמן, שראה בדברי סמואל מעשה טלאים לא מוצלח ותו לא.⁵⁹ אולם דומני שבעובדת מציאותו של הטיעון בדברי סמואל יש כדי ללמדנו יותר מאשר על רמת התיאולוגיה שלו. אין ספק שהטיעון הרלטיביסטי היה נפוץ ומוכר בזמנו, בגרסאות שונות, אך תמיד עם אותה מסקנה כפרנית. גם העובדה שסמואל מביא טיעון זה כטיעון יחיד ומכריע לחיוב הלוגי לקבל את האסלאם מאשרת את הסברה, שהטיעון הזה היה רווח ביותר. אפשר אולי להניח שאווירה רלטיביסטית שהיתה רווחת בקרב אינטלקטואלים תרמה את חלקה להקל על מעבר בין דתות שונות, ובעיקר, כמובן, את המעבר לדת השלטת גם מבחינה אינטלקטואלית.⁶⁰ לשון אחר: אם כי לא מצאנו התאסלמות שיטתית של

57 ראה, למשל, בביוגרפיה הרוחנית של אל-גנאלי: גזאלי, עמ' 81-82 (עמ' 25 בתרגום העברי).

58 ראה: טברי, עמ' 115. 59 ראה: אפחאם אלי-הוד, הקדמה, עמ' 23.

60 ראה: תנקה אל-אבחאת', הקדמה, עמ' X-XII. על התבטאויות רלטיביסטיות ביחס לכל הדתות

— ראה גם: לואיס, עמ' 88, ועמ' 206, הערה 29.

אינטלקטואלים, בחוג מסודר, תחת השפעתו של מורה רוחני, נראה שהנושאים שבהם דנו אינטלקטואלים בתקופה זו איפשרו לתפוס כלפי הדת עמדה של ריחוק, עמדה שבנסיבות מסוימות יכלה לגרום למעבר לדת אחרת.

הרלטיביזם הזה מוביל אותנו שוב לאבן כמונה, ובו נסיים: הטענה שאבן כמונה התאסלם אינה נכונה, כנראה. ידוע שהוא נטל מדבריו של סמואל בהתקפתו על היהדות בספר 'אפחאם אל-יהוד'. אין לדעת אם אבן כמונה הכיר גם את האוטוביוגרפיה של סמואל: אמנם אבן כמונה מזכיר גם הוא את הטיעון הרלטיביסטי, אך כאמור, היה טיעון זה נפוץ ומוכר ואבן כמונה יכול היה לקבלו ממקורות רבים אחרים. אבן כמונה מאשר במידה מסוימת את הרושם שקיבלנו, כי הרלטיביזם היה אופייני לרוח התקופה: התייחסותו המרוחקת, האובייקטיבית לשלוש הדתות מתוארת בדרך-כלל על רקע הסובלנות שהיתה אופיינית לשלטון המונגולי לפני התאסלמות המונגולים. בכך יש ודאי הרבה מן האמת. עם זאת נראה, שצריך להוסיף על כך גם את המסורת הרלטיביסטית בפילוסופיה הערבית, מסורת שמצאה את ביטויה הפאראדוקסאלי בדברי הפולמוס של המומר סמואל.

הפניות ביבליוגרפיות

Encyclopedia of Islam, New Edition (Leiden 1978).	א"א
יוסף בן יהודה אבן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות – פירוש שיר השירים, מהד' א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד.	אבן עקנין
<i>Encyclopedia Judaica</i> , Berlin 1928.	אנ"י
האנציקלופדיה העברית, ירושלים ותל-אביב.	א"ע
סמואל אל-מגרב, אפחאם אל-יהוד, מהד' מ' פרלמן, 1964 (92) <i>PAAJR</i>	אפחאם אל-יהוד
S.W. Baron, <i>A Social and Religious History of the Jews</i> , Vol III, Philadelphia 1957 (כרך ד בתרגום העברי).	בארון
אבו אלריחאן אל בירוני, פתאפ אל-בירוני פי תחיקת מא ללהנד, חידרבאד 1958.	בירוני
נ' בן-מנחם, 'כלום המיר יצחק אבן עזרא את דתו', סיני, יב (תש"ג), עמ' תמג-תנ.	בן מנחם, כלום
— —, 'יצחק אבן-עזרא — שירים, ירושלים תש"י.	בן מנחם שירים
O. Braun, 'Ein Brief des Katholikos Timotheos über biblische Studien des 9 Jahrhunderts', <i>Oriens Christianus</i> , 1 (1901), pp. 299-313	בראון
אל-רד עלי אל-נצארי, בתוך: תילאח' נסאיל, מהד' י' פינקל, קאהיר 1344 ה'.	ג'אחט'
S.D. Goitein, <i>A Mediterranean Society — The Jewish Communities of the Arab World As Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza</i> , Vol. II, <i>The Community</i> , Berkeley 1971.	גויטיין
אבו חאמד אלגזאלי, אל-מנקד' מן אל-צלאל ואל-מוצל אלי די אל-עזה ואל-ג'לאל, מהד' צליבא — עיאר (בתרגום עברי: הפודה מן התעייה והטעות והמוכיל אל בעל העוז והמלכות, בתרגום ח' לצרוס-יפה, תל-אביב תשכ"ה).	גזאלי

- A. Van-Roey, *Nonnus de Nisibe, traité apologétique*, Louvain 1948. ואן-רואי
- A. Khalife et W. Kutsch, 'Al-Radd 'alā-n-naṣārā de Ali at-Tabari', *Mélanges de l'université Saint Joseph*, XXXVI (1959), pp. 115-148. טברי
- A.S. Tritton, *The Caliphs and their non-muslim Subjects: A Critical Study of the Convent of Umar*, London 1970. טריטון
- J. Cohen, 'The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Herman of Cologne, and Pablo Christiani', *Jewish Apostasy in the Modern World*, New York and London 1987, pp. 20-47. כהן
- פְּלִילָה וְדִמְנָה, מהדורת שיח'ו, בירות 1926. כלילה ודמנה
- N. Levtzion, 'Toward a Comparative Study of Islamization', *Conversion to Islam*, New York-London (n.d.), pp. 1-23. לבציון
- B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984. לואיס
- י"צ לנגרמן, 'קטע מספר "אלמעתבר" של אבו אלברקאת אלבג'דאדי', קריית ספר, סא (תשמ"ו-תשמ"ז), עמ' 362-361. לנגרמן
- D.S. Margoliouth, 'The Legend of the Apostasy of Maimonides', *JQR*, O.S. XII, pp. 539-541. מרגוליות
- A.D. Nock, *Conversion: the Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford 1933. נוק
- ה' הינה, נעימות עבריות, תירגם א' אופק, תל-אביב 1948. נעימות עבריות
- N.A. Stillman, *The Jews of Arab Lands*, Philadelphia 1979. סטילמן
- S. Stroumsa, *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's 'Ishrūn Maqāla*, Leiden 1989. סטרוומזה
- S. Pines, 'Studies in Abū'l-Barakāt al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics', *Scripta Hierosolymitana*, VI 1960, pp. 120-198. פּינּס
- מחדש ב' *Metaphysics in Abū'l-Barakāt al-Baghdādī Physics and Metaphysics*, Jerusalem 1979)
- אבן אבי אַצִּיפְעָה, עיון אל-אנבא פי טבִּקָּאת אל-אַטְבָּא, מהדורת נזאר רצא, בירות 1965. עיון אל-אנבא
- H.S. Fischer, 'Dreams and Conversion in Black Africa', *Conversion to Islam*, New York-London [n.d.], pp. 217-235. פִּיֶּשֶׁר
- י"ל פליישר, 'לקורות יצחק אבן עזרא', סיני, כא (תש"ז), עמ' רסג-רעו. פליישר
- A. Fattal, *Le status légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958. פתאל
- P. Kraus, 'Beiträge zur islamische Ketzergeschichte, das *Kitāb al-Zumurrud* des Ibn ar-Rawandī', *RSO*, XIV (1934), pp. 93-129; XV (1934), pp. 335-379. קראוס,
- , 'Raziana', *Orientalia*, N.S., IV (1935), pp. 300-334; V (1936), pp. 35-56, 358-378. אבן אל-ראונידי
- אבו יעקב אל-קרקסאני, פתאב אל-אנבאר ואל-מראקב, מהדורת לי נמוי, ניו יורק 1945-1935. קרקסאני
- מ"ח שמלצר, יצחק בן אברהם אבן עזרא: שירים, ניו יורק תש"א. שמלצר
- אבן אל-קפטי, תאריך אל-חִפְמָא, מהדורת ג' ליפרט, לייפציג 1903. תאריך אל-חכמא
- יהודה לאחריו, תחכמוני, מהדורת י' טופרובסקי, תל-אביב תש"ב. תחכמוני
- סעיד אבן מנצור אבן כמונה, תְּנָקִיח אל-חִפְמָאת' פי אלמלל אל-ת'לאת', מהדורת מ' פרלמן, ברקלי ולוס אנג'לס 1967. תנקהיח אל אבחתא'
- תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך. תשובות הרמב"ם
- טאהר אל-דין אלביהקי, תתמת צנאן אל-חִפְמָה, מהדורת מחמד שפיע, לאהרן 1935. תתמת צנאן
- אל-חכמה