

# ויכוח יהודי-נוצרי בטבריה של המאה הי"ח

רויד וסרשטיין



חתימתו של ר' חיים  
אבואלעפיה בראשי  
תיבות

החומר העומד לרשותנו על היחסים בין המיעוטים הדתיים השונים בעולם המוסלמי בינם לבין עצמם הוא מצומצם למדי, אך לעומת זאת רב החומר המצוי בידינו על יחסי רוב ומיעוט בו. חומר זה עוסק במעמדה של הנצרות לזרמיה השונים, במעמדה של היהדות במסגרת השלטון המוסלמי ובדמותו של שלטון זה. יש בו כדי לסייע לחקר יחסי הרוב והמיעוט, אך אין בו, כאמור, כדי ללמדנו על היחסים בין המיעוטים היהודים והנוצרים.<sup>1</sup>

נראה שהמקורות על יחסי היהודים והנוצרים לא אבדו במהלך ההיסטוריה, אלא לא היו קיימים מלכתחילה. באופן טבעי הפנו המיעוטים את תשומת-לבם ואת פעילותם כלפי פנים, אל קהילתם, ואם פנו אל מחוצה לה, היה זה אל חברים וגופים שונים של קהילת הרוב ולא אל מיעוטים אחרים. הסיבה לכך היתה, שכל מיעוט ייחס חשיבות גדולה יותר לקהילת הרוב מאשר לקהילת מיעוט אחרת, וציפה מן היחסים עם אותה קהילה לתועלת-שבכות רבה יותר. מיעוט המקורות חל גם על מקורות ספרותיים, ובכללם אלה העוסקים בפולמוס דתי. דבר זה מפתיע במקצת, שכן ניתן היה להניח כי חברי המיעוט חששו מתגובת הרוב על דברים שיש בהם התקפה גלויה על דתו, ובשל כך היו נוהגים לכוון את התקפתם לכאורה לעבר דת של מיעוט אחר, ולא כן הוא. הסיבה לכך היא, כנראה, שכל מיעוט בחברה מוסלמית יציבה לא ייחס חשיבות רבה להתקפה על המיעוט האחר; בגלל המצב החוקי הרגיל של קהילות ה'מי — ד'ל,<sup>2</sup> לא היו היהודים או הנוצרים יריב הראוי להתקפה של ממש.<sup>3</sup>

\* נוסח עברי של הרצאה שנישאה בכינוס באוניברסיטת ברנדייס, ארצות-הברית, במאי 1987. המקור האנגלי יראה אור בדברי הכנס.

1 ראה למשל: B. Braude & B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York & London 1982. גם החומר בגניזה הקהירית מוכיח זאת באופן משכנע באשר לימי-הביניים.

2 על הר"ל ראה: B. Lewis, 'An Ode Against the Jews', *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, London 1973, pp. 158-165, 320-323

3 ראה למשל: M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877 (Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes, VI, 3), (גרפס שנית: 1966 Hildesheim). זהו ספר יסוד עד היום בנושא זה; ניתן לשער בעזרתו את החשיבות היחסית של הדתות השונות, לפי מספר העמודים שהוקדש בו לרשימת החיבורים התוקפים אותן.

לאור כל זאת, יש משום עניין במסמך אשר מציג לפנינו היבט אחד של היחסים בין נוצרים ליהודים באימפריה העות'מאנית באמצע המאה הי"ח. למסמך זה יש ערך גם מבחינות אחרות, כפי שיתברר, אך עיקר חשיבותו היא בשקפו מציאות של יחסים בין יהודים לנוצרים, יחסים בין שני מיעוטים, בעולם המוסלמי של אותה תקופה.

המסמך הנדון מביא דין-וחשבון על ויכוח — או פולמוס — בין נוצרי ליהודי. מחברו, ששמו אינו נזכר, היה המשתתף הנוצרי בפולמוס. הוא הועסק כסופר (כאתב) על-ידי 'מושל' (חאכם) טבריה. הואיל והמאורע התרחש, כנראה, בשנת 1742, ניתן להניח ש'מושל טבריה' הוא דאהר אל-עמר, שהיה ידוע ביחסו החיובי לכפופים לו, יהודים ונוצרים כאחד.<sup>4</sup>

המשתתף האחר ידוע הרבה יותר; היה זה רבי חיים אבואלעפיה, ממנהיגי יהודי ארץ-ישראל געת ההיא, שנתמנה עם יוזמי יישובה מחדש של טבריה על-ידי יהודים בשנת 1740, כשנתיים לפני מועד הוויכוח הזה.<sup>5</sup> נאמר עליו, כי בשנת 1742, השנה שבה התקיים הוויכוח, הזהיר את דאהר אל-עמר, שהפאשא של דמשק עומד לשים מצור על טבריה, זאת על סמך ידיעות שקיבל משני יהודים תושבי דמשק על המתרחש בעירם.<sup>6</sup> מן המסמך לא ניתן ללמוד אם הוויכוח התרחש לפני המצור, במהלכו או לאחריו.

תוכן הוויכוח נשתמר בשני נוסחים שונים בשני כתבי-יד. כתבי-יד אחד נמצא בספרייה הלאומית בירושלים, ופורסם על-ידי ל' קופף לפני כחצי יובל שנים.<sup>7</sup> הוא כתוב ערבית נוצרית או ניב הקרוב ביותר לערבית המדוברת של התקופה, ומהווה תעודה חשובה לגבי הערבית המדוברת של ארץ-ישראל במאה הי"ח. כתב-היד השני נמצא בספרייה הלאומית של פאריס. הוא כתוב ערבית ספרותית, המתאימה במידה רבה לנורמות של הערבית הקלאסית.<sup>8</sup> תוכנם של שני כתבי-יד אמנם זהה בכללותו, אך הם שונים באופן ניכר בלשונם.<sup>9</sup>

קשה לקבוע במדויק מהו היחס בין שני הנוסחים: האם הנוסח הכתוב ערבית מדוברת הוא דיווח מילולי, פחות או יותר, על הפולמוס והנוסח בערבית הספרותית הוא נוסח ערוך שלו? או שמא הנוסח הספרותי הוא המקורי, ואם אכן מקורי הוא, מה מהימנות תוכנו? וגם אם נניח לשאלת היחס בין שני הנוסחים, עדיין נותרת השאלה, מדוע נוצר בכלל נוסח משני, נוסף על המקורי? הטקסט מחולק לארבעה חלקים. הראשון בהם הוא הקדמה, ובו הכותב מספר על מישרתו כסופר וכן, כי נפגש לעתים קרובות עם רב (המכונה בפיו כקביעות 'חכם').<sup>10</sup> הוא מספר, שהבחין

4 על דאהר אל-עמר ראה: א' הד, דאהר אל-עמר, שליט הגליל במאה הי"ח: פרשת חייו ופעולותיו, ירושלים תש"ב; A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century: Patterns of Government and Administration*, Jerusalem 1973, pp. 7-19, 30-53

5 על חיים אבואלעפיה ראה: ' ברנאי, יהודי ארץ-ישראל במאה הי"ח בחסות 'פקידי קושטא', ירושלים תשמ"ב, עמ' 34-41.

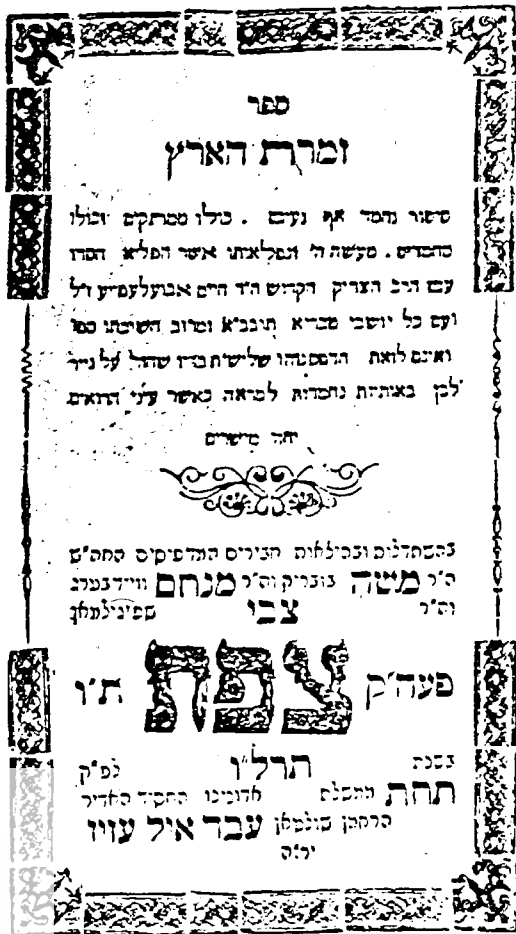
6 שם, עמ' 7. וראה: ב' נחשון, 'המצור על טבריה על-פי "זמרת הארץ" לר' יעקב בירב', קתדרה, 14 (תש"ם), עמ' 63-55.

7 ל' קופף, 'ויכוח בין נוצרי לרב יהודי בטבריה במאה הי"ח', קריית ספר, לט (תשכ"ד), עמ' 273-279 (להלן: כתב-היד הירושלמי).

8 *Risāla fī Mujādalat al-Yahūd 'ammā hum 'alayhi min al-juhūd*; הוא מחזיק 69 עמודי פוליו, 17 שורות בעמוד, ואמ"כ איננו נושא תאריך, המקטלגים מייחסים אותו למחצית השנייה של המאה הי"ט.

9 הנני מכין מהדורה מלאה של שני נוסחים אלה. כל מראייה-המקום יובאו בה.

10 בכתב-היד הירושלמי, עמ' 2. קופף דן בזהות המחבר, אך אינו מצליח להגיע למסקנה ברורה מי הוא היה עשוי להיות.



מומין: 'ספר זמרת הארץ' לר' יעקב בירב, המתאר ממעשיו של ר' אבואלעפיה. מהדורת מנטובה 1745. משמאל: 'ספר זמרת הארץ', מהדורת צפת 1876

בירת הכבוד שבה התייחסו אליו אחיו היהודים, ולדבריו, הגיעה יראת הכבוד לדרגה כזאת, שהם חשבו כי כל מי שיחזה בשערה משערות ראשו של הרב, ימות. (הסופר טורח להוסיף שזו אמונה טפשית שכן הוא עצמו ראה את שערותיו של הרב פעמים רבות, ומאומה לא קרה לו).<sup>11</sup> הוא מספר גם על עניינו של הרב כביאת המשיח, וכי הוא מצפה לה במהרה. עניין זה של אבואלעפיה מוכר מאוד; אפשר למצוא לו אסמכתות במקורות אחרים ובכלל זה בכתביו שלו עצמו, והוא גם משתלב בתמונה הכללית יותר של ציפיות משיחיות בקרב יהודי התקופה ההיא.<sup>12</sup> עניין זה משתלב היטב גם בנושא הטקסט עצמו, שכן כל-כולו סובב על שאלת זהות המשיח והאם כבר הגיע. הסופר מוסיף גם פרט מעורר רושם: הרב, שחשב כי המשיח יופיע בכינרת או בסמוך אליה ובוודאי יהיה

11 בכתב-היד הירושלמי, עמ' 2-3.  
12 השווה: ברנאי (לעיל, הערה 5), עמ' 40; וכן: A.H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Centuries*, New York 1927

רעב בבואו, הורה לחסידיו להניח חבילות מזון עבורו במרחקים מתאימים מסביב לחופי הכינרת.<sup>13</sup> אם יש אמת בפרט זה אם לאו, ודאי שבחירתו עשויה להרשים. פרט ציורי זה עוזר לשרטט דיוקן שאמינותו גדולה מזו של המקור עצמו.

שלושת החלקים האחרים של המסמך עוסקים בפולמוס עצמו מנקודת מבטו של המשתתף הנוצרי. הוויכוח מחולק לשלושה נושאים עיקריים, והכותב הציב תנאים לניהולו. התנאי הראשון הוא, שהטקסט היחיד שניתן יהיה להסתמך עליו יהיה התנ"ך, ששני הצדדים רוחשים לו כבוד; אין להשתמש בספרי הבשורה או בתלמוד.<sup>14</sup> התנאי השני הוא, שאין להניח לכל נושא עד שיישכב. אם נבדוק את המבנה של הטיעון הנוצרי בהמשך ויכוח זה, נראה, כי תנאי זה הוא בעצם הכרחי. התנאי הרביעי היה, שעל הרב להסכים לקבל את אמיתותם של ציטוטים מן התנ"ך ולא להתווכח עליהם בדיעבד.

אולם התנאי השלישי שמציג הסופר הוא המעניין ביותר, שכן אפשר למצוא בו רמז לכך שהטקסט משקף מציאות של אירוע אמיתי. הסופר דרש, שהיהודים שהאזינו לוויכוח לא יוציאו הגה: 'היהודים הנמצאים כאן עמנו בוויכוח יקשיבו בשקט לדברי שני הצדדים וישימו לבם היטב לנאמר'.<sup>15</sup> נקודה זו בטקסט, היא הדבר היחיד המעיד על נוכחות של קהל מאזינים, אם כי בהמשך מוזכרים פה ושם 'היהודים הנמצאים כאן', או 'היהודים המאזינים כאן'.<sup>16</sup> בשום מקום אין מצוין קהל שיש בו גם נוצרים, ומה שנאמר על קהל יהודי איננו מספיק מפורט כדי לשמש לבדו הוכחה לאותנטיות של העניין כולו. ואולם בהקשר של הטקסט בשלמותו עשויה להיות לזה משמעות: כל אחד משלושת החלקים העוסקים בוויכוח מוקדש לאחד משלושת עמודי התווך של טיעוני הנוצרי: הראשון בא להוכיח כי המשיח כבר הופיע, וכי היהודים טועים בהמשיכם לצפות לבואו; בשני מבהיר הנוצרי שהמשיח הוא אלוהים, אדם ורוח הקודש, ושלושה יסודות אלה מרכיבים אל אחד ויחיד; החלק השלישי מוקדש לטיעון כי המשיח נצלב, מת וקם לתחייה, יש בו צורך לגאולת העולם, וכן, כמובן, שהיהודים היו אחראים למותו.

בטענות שמעלה הנוצרי לביסוס הנחותיו אין הרבה חידוש או מקוריות; המובאות שלו מדברי הנביאים ומקורות אחרים שימשו את המתפלמסים הנוצרים מאז ומתמיד. אם תוכנו ודרך הצגתן מחוכמים לכאורה, אפשר לזקוף זאת לזכות אותה מסורת של התפלמסות נוצרית נגד היהדות. לעומת זאת, ייתכן, שתשובות הרב למקצת הנימוקים הללו משקפות בצורה נאמנה יותר את המציאות של ויכוח פומבי, ומייצגות בדיוקנות רבה יותר את הרמה של כל דרך ההנמקה בדיון הזה.

כך הנוצרי מסביר את הפסוק 'לא יסור שבט מיהודה' (בראשית מט י'): 'עד כי יבא זה שיש לו הכל ולו מחכים העמים'.<sup>17</sup> הוא רואה בעובדה, שאין מחוקק יהודי במקום כלשהו בעולם, הוכחה לכך שהשלטון איננו עוד בידי יהודה; המסקנה המתבקשת מכך היא, שהאיש שציפו לו כבר בא.

13 בכתב-היד הירושלמי, עמ' 3. הדעת שהמשיח יופיע בכינרת עולה בקנה אחד עם מסורות יהודיות אחדות, ומתאימה גם למה שידוע מכתבי אבואלעפיה.

14 הנוצרי עצמו לא עמד בתנאי זה, וגונה על כך על-ידי היהודי; הוא הגן על עצמו כאומר: 'החכמים אומרים: אם תיקח משהו מספריהם של הטועים, קח מה שמביא תועלת והנח את מה שהם טועים לגביו'. ראה בכתב-היד הירושלמי, עמ' 27.

15 בכתב-היד הירושלמי, עמ' 6.

16 למשל, עמ' 11, 14, 17, ולעתים מזומנות לאורך כל כתב-היד הירושלמי.

17 בכתב-היד הירושלמי, עמ' 9 ואילך. ובמקור העברי כתוב: '... עד כי יבא שילה ולו יקתה עמים'.

היהודי משיב על כך, שישנו שליט יהודי גדול מעבר לנהר הסמבטיון. לא ניתן לעבור נהר זה, הואיל והוא סוער וגועש במשך ימות החול, וביום השביעי אין לחצותו מפאת דיני השבת. כהוכחה לקיומו של שליט יהודי זה הוא מזכיר מוסלמי מצידון, שברשותו בקבוק מלא חול מאותו נהר; שישה ימים בשבוע נע החול בבקבוק, ובשביעי הוא נח. מוטיב זה עתיק יומין הוא. הנוצרי דחה סיפור זה בכוח, בטענו שמכיר הוא מוסלמי זה מצידון, והוא מכחיש את הדברים מכול וכול. בתשובה לכך משנה היהודי את כיוון טיעונו, ואומר שבבגדד ישנו יהודי בעל סמכות מלכותית. מדבריו מתברר, שזהו הבנקאי היהודי של מושל אותה עיר. טיעון זה מתקבל על-ידי הנוצרי בכוח רב עוד יותר. טיעונים בעלי אופי עממי כגון אלה שכיחים למדי גם בהמשך הטקסט, אולם עיקר השימוש בהם נעשה לא על-ידי היהודי כ־אם על-ידי הנוצרי.

כחלק מאישוש עמדתו שהמשיח הוא ישו מנצרת, טוען הנוצרי במפתיע, שהיהודים הכירו בכך שישו הוא בן האלוהים כבר בימי חייו, והותירו זאת בכתובים. ההוכחה לכך היא סיפור, שהוא מביאו בפירוט־מה, על 'הכהונה של ישו' או 'הניסוי של מרים'.

חלק גדול מכל זה עשוי לשעשע את הקורא, גם אם אין בו כדי להעבירו על דתו. אם המטרה היא שעשוע ותו לא, אפשר להפיקו מהטקסט הזה. אולם לטקסט כזה מטרה רצינית יותר, וברוח זו צריך לבחון את הפרטים הללו.

\* \* \*

בתור חיבור ספרותי, או אף כרישום של מאורע שאכן התרחש, ניתן לסווג טקסט זה שלפנינו כשייך לז'אנר השכיח של ויכוח במטרה להביא להמרת דת, אך השימוש בוויכוח פופולארי כאמצעי העיקרי להשגת מטרה זו הוא פחות רגיל ומקובל, וזאת, בעיקר משום הצורה שבה הוא מעוצב, כדיאלוג לפני קהל. לכן, מבחינת צורתו הוא אולי משקף מציאות. מפתיעה העובדה שהרמה הכללית של הוויכוח — בסגנון ובתוכן כאחד — קבועה למדי במשך כל הטקסט.<sup>18</sup> כתיבה כזו מתאימה לוויכוח עממי ולא לוויכוח תאולוגי מעמיק ורציני. האם משקפת היא את הצורך להתחשב בקהל השומעים, או אולי את סגנונו והשכלתו של הנוצרי? יש לזכור, שהנוצרי לא היה איש כמורה, אלא סופר, ולכן אין להניח שהיה בעל השכלה תאולוגית גבוהה במיוחד. למעשה, היתה מן הסתם התאמה בין הצרכים של קהל המאזינים לבין הכישורים והמיומנויות של הסופר.

כטקסט של פולמוס בין־דתי, הטקסט שלפנינו מרשים ומשכנע הרבה פחות מטקסטים רבים דומים לו של נוצרים מימי הביניים באירופה. נוצרים אלה זכו לתמיכה רבה ביותר מן המדינה, ולא כל שכן מן ההמונים; תמיכה זו העניקה יתר תוקף לנימוקיהם להמרת דת. אולם במקרה שלפנינו לא זכה הנוצרי לתמיכה כזאת, בשל היותו בן מיעוט במדינה מוסלמית. לפיכך ראוי שהטקסט יסתיים בקול ענות חלושה, וכך אכן קורה.

כסופו של החיבור נושא הרב נאום, ובו הוא מסביר שלא ימיר את דתו מטעמים של אהבת־בצע גרידא. על כך משיב לו הנוצרי בנימה של רוגז ובאריכות ניכרת. הוא מנצל כמובן את ההזדמנות

18 כך גם לגבי החלק השני והשלישי של הוויכוח, שבהם הבחין קופף בכתיבה חדר־גונית יותר מאשר בחלק הראשון. הבחנה זו הביאה אותו למסקנה שכנראה החלק הראשון הוא המקורי, ואילו שני החלקים האחרים הם תוספות מאוחרות.



גישה כזאת אולי איננה עולה בקנה אחד עם מה שידוע לנו על יחסי דאהר אל-עמר עם יהודים ונוצרים כאחד, אבל ידועים מקרים של תגובות כאלה על המרת דת של יהודים או נוצרים, ובשל אי הוודאות ששררה בפוליטיקה של הימים ההם, איום כזה היה עלול להיות בעל כוח רב ביותר.<sup>20</sup> כל הדברים הללו באים לסייע לנוצרי לעמוד בוויכוח בכבוד; אין ספק, שרבי חיים אבואלעפיה לא התנצר, ומכך לא יכול היה להתעלם. הוא התמודד עם כך בדרך האפשרית היחידה מבחינתו. לאחר שהוא מצליח להוכיח את אמיתות עניינו מנקודת מבטו, הוא מעלה על הכימה באופן בלתי צפוי ופתאומי (deus ex machina) את הרשות האזרחית; מצד אחד, הוא מראה בכירור שהיהודי איננו מסוגל להיות קדוש מעונה, ומצד אחר הוא מציג את המדינה המוסלמית, שאיננה מעודדת המרה לדת כלשהי, פרט לאסלאם. מוצא זה מן הדילמה אינו יוצא דופן, וניתן אף למצוא לו מקבילות. אולם בהקשר של הוויכוח, שאותו מסיים קטע זה, ומבחינה דראמטית טהורה, הרי זהו סיום בקול ענות חלושה. סיום מאכזב זה הוא אולי חיזוק נוסף להשערה על מהימנותו של החיבור, לפחות בקוריו הכלליים.

על סמך כל זאת, דומה שלא נותר אלא לראות חיבור זה כאמיתי בחלקו הגדול. המחבר עצמו השתתף בוויכוח. מן הצד היהודי הוא הכניס אישיות ממשית ומפורסמת. הוא קבע תנאים די הוגנים לניהול הוויכוח, ובדרך-כלל שמר עליהם. פרטים כגון הזכרת קהל הצופים מיהודי טבריה, הפזורים פה ושם בטקסט, מגבירים את הסבירות הנסיבתית. חילופי הדברים בין השניים בקשר לנהר סמבטיון, ובמיוחד הזכרת המוסלמי עלום-השם מצידון, נשמעים כדברי אמת. אפשר לקבל בלא קושי את אמיתותם של חלקים ניכרים מהחיבור. אבל הערכה כזאת איננה מתיישבת בקלות עם מה שידוע לנו על רבי חיים אבואלעפיה.

רבי חיים אבואלעפיה היה כבר איש זקן מאוד בשעה שנערך הוויכוח. מאחר שנולד בשנת 1660, הרי היה כבן 82 באותה עת. הוא נולד בחברון, וכנראה חי תקופות מסוימות גם בשלוש ערי הקודש האחרות. במשך שנים רבות שימש כרב באיזמיר. שנתיים לפני מועד הוויכוח היה אחד הפעילים הראשיים ליישובה מחדש של טבריה על-ידי יהודים. מוצאו הן מצד אביו והן מצד אימו היה ממשפחות שהחזיקו במשך דורות מספר ברעיונות וכאמונות משיחיים. התקופה שבה חי אבואלעפיה היתה תקופה של עליית תנועות משיחיות, והוא היה עד לתנועה החשובה בהן, תנועתו של שבתאי צבי. כאשר חי באיזמיר, קיים שם כנראה קשר כלשהו עם אנשים בעלי נטיות שבתאיות. את היישוב מחדש של ארץ-ישראל קשר באופן הדוק לביאת המשיח. הוא כתב על כך: 'השבועה אינה מתקיימת אלא אם אתם תבואו אל הארץ', והזכיר במספר מקומות את חשיבותה של הנוכחות היהודית בארץ הקודש למטרות משיחיות.<sup>21</sup>

קשה להאמין, שאדם מסוגו של אבואלעפיה, שהיה מלומד וסופר פורה דווקא בתחומי הדת והתאולוגיה, יכול היה להיכשל באמת שוב ושוב בתשובותיו לטענות הנוצרי, או להשתכנע באמת מהנימוקים שהלה הביא להוכחת אלוהותו של ישו. כשמדובר באדם בן 82, אולי אין לתמוה על ירידה מסוימת בכושר השכלי; אך במקרה של אבואלעפיה דומה שאין ראיות לירידה כזאת בערוב ימיו.

לפיכך עולה כאן באופן הרבה יותר רציני השאלה הבסיסית, המתעוררת בהכרח לגבי כל טקסט

20 ראה במיוחד: הד (לעיל, הערה 4), עמ' 78 ואילך.

21 ראה: ברנאי (לעיל, הערה 5), עמ' 37. הדברים נכתבו בשנות העשרים של המאה הי"ח.

מעין זה: באיזו מידה זהו דיווח נכון של התרחשות אמיתית? כפי שראינו, אפשר למצוא סיבות רבות לקבלת הטקסט, לפחות בקוויו הכלליים. אך יש גם סיבות רבות לספקנות ובסופו־של־דבר לדחייה. לאורך כל הטקסט הסופר הנוצרי, שאיננו למדן גדול, סותר את דברי הרב המלומד בקלות ובבטחה; ובכל פעם הרב נאלץ להודות בכך. לבסוף הרב מציע הסבר מגוחך בעליל לכך שאינו ממיר את דתו. אי אפשר לקבל את מרבית חלקי הטקסט כנכונים ולדחות רק את הקטעים שבהם היהודי מוצג כבור ואופורטוניסט מטומטם, בטענה שהם מזויפים; קטעים אלה רבים מדי, ומה שחשוב יותר, הם פזורים לאורך הטקסט כולו, ולכן אין מקום לרעיון כזה. קשה אפוא לדחות מניה וביה את הדיווח, על כל פרטיו או מרביתם, כפרי דמיון ספרותי גרידא. דרוש אפוא הסבר אחר, ואכן יש הסבר כזה, שאינו מתעלם מהפרטים השונים בטקסט.

בסצנה שמתאר הנוצרי כלולים הוא עצמו, הרב המלומד וקהל צופים יהודי. לרשות הנוצרי עומדים רק הידע הדל של סופר, התעניינות קלושה בענייני דת וידיעת־מה של דרכי הפולמוס המקובל, ואילו הרב מצויד בכל חכמתו של מנהיג לעמו. מתקבל על הדעת, שהסופר תיעד בנאמנות רבה את הוויכוח שהתקיים בינו לבין הרב (ואולי אף הוסיף עליו). ואולם, במהלך הוויכוח, כשחש הרב באפשרויות שמזמנים לו הבורות הנלהבת של הסופר וקהל המתיישבים זה מקרוב באו הנאמן לו עצמו, השתעשע עם הסופר ושיטה בו, כשהוא מודה בכשרון הוויכוח של הלה ובכוח השכנוע המוחלט של ראיותיו. מה שחסר בדיווח אינו אלא רוח האירוע כולו, האווירה שבה התגלגל הדיון עד לסיומו הבלתי נמנע, שבו הרב אינו ממיר את דתו ומציע לזה הסבר. לאורך זאת, הסיום המשונה לכאורה של הסיפור שמספר הסופר לובש משמעות חדשה, הן לגבי קהל היהודים שהיה נוכח שם, הן לגבי קוראיו של הסופר בשלב מאוחר יותר. הוא מציין את שיאו של משחק מחוכם בין שני המתווכחים, שבסופו ראה כל אחד מהם את עצמו כמנצח.

### סיכום

מה אנו למדים מטקסט זה של רבי חיים אבואלעפיה? קשה מאוד להשיב על שאלה זו, שכן כל תשובה תהיה תלויה באופן מכריע בפתרון בעיית האותנטיות או אי האותנטיות של הטקסט, כפי שהוא מוצג בידי המחבר, ובעיית הגישה המיוחסת בו לאבואלעפיה, אם אכן הטקסט אמיתי. מצד אחד, אפשר ללמוד משהו על חוש ההומור שלו; אך מצד אחר, אם הטקסט אמיתי, יכול להתקבל הרושם שהוא סבל מתופעות זקנה, או שנהג בטפשות שהסתבך בוויכוח מיותר שתוצאותיו אינן ברורות ואולי משפילות — ככלות הכל בהקשר אסלאמי לא היה הכרח לקיים ויכוח עם נוצרי, שגם הוא היה במעמד של ד'מי.

מעניין שבוויכוח לא נכח כלל קהל נוצרי, ככל הנראה; האם בעת ההיא לא היו כלל נוצרים בטבריה? ברור שכעבור מחצית המאה היו בה מעט נוצרים.<sup>22</sup> גם קהל היהודים, שצפו בדיון והקשיבו כנראה לכולו בדממה צייתנית, מעוררים את סקרנותנו, אם־כי לא נאמר עליהם כמעט דבר מלבד ציון העובדה שהיו נוכחים בדיון.

22 ראה: T. Philipp, 'Jews and Arab Christians: Their Changing Positions in politics and Economy in Eighteenth Century Syria and Egypt', A. Cohen & G. Baer (eds.), *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)*, Jerusalem & New York 1984, pp. 150-166, esp. 163



יותר מכל מלמד אותנו החיבור על דמות כותבו. לסופר היה ידע בעניינים יהודיים ובעיקר בספרות היהודית. פעמים מספר במשך הוויכוח הוא מצטט מחיבורים, אשר לא־יהודים בדרך־כלל לא הכירם, כגון התלמוד, וכנראה גם ספריו של רב ספרדי. כיצד הכיר את אלה, או לפחות את הקטעים שהוא מצטט מתוכם (בדרך־כלל בציון הפרק והפסוק)?<sup>23</sup> קושיה זו נותרת ללא מענה. בדבריו על היהדות הוא תוקפני ואף מעליב. הוא משתמש באוצר המלים הערבי־המוסלמי המקובל לכיווי דת, בבואו לבנות את היהודים (אך נמנע מן השימוש, המקובל בהקשר כזה, בשמות בעלי־חיים).<sup>24</sup> עם זאת, ניכרת בדבריו איזו נימה שקולה, וקיימת בבירור יראת כבוד כלפי הרב אבואלעפיה. אמנם אין ספק, שהוא משוכנע בצדקתו, אך נדמה כי למרות זאת הוא מתייחס ברצינות ובקשב לנימוקי הרב.

את עניין הבדל ליהדות אי אפשר לפטור בפשטות כדבר מוסכם בלבד; בחברה כזאת, אדם שהיה מוכן להיכנס לוויכוח מעין זה ולחבר אחר־כך ספר שלם המציג את העניין כולו, לא היה יכול להיות נקי לגמרי מגישה כזאת. בעיני אדם כזה נימוקים ישנים היו הטובים ביותר. המתפלמס היה סופר ולא איש דת; הוא לא הוכשר לוויכוח כזה, וכל החומר שעמד לרשותו היה פשוטני. זה איננו טקסט בעל חשיבות ראשונה במעלה. חלק ניכר מתוכנו, החומר הפולמוסי שהוא מביא בקשר לנצרות וליהדות כאחד, איננו חדש או אפקטיבי. קשה לתאר, שמישהו יציע ברצינות לקבל את טענות הנוצרי, אלא אם כן הוא עצמו כבר נוצרי ממילא. דבר זה טבוע כמובן באופיה של מרבית ספרות הוויכוחים. קהל היעד הם בדרך־כלל בני דתו של המחבר, וייתכן מאוד שמתחילה עד הסוף הסופר היה קורבן תמים ל'מתיחה'. אך אין זאת אומרת שהטקסט חסר חשיבות לגמרי. הוויכוח ממחיש היטב באילו תנאים פעלו יהודים ונוצרים בתוך חברה אסלאמית מסוימת. כפי שכבר צוין, דאהר אל־עמר נטה חסד לנתיניו היהודים והנוצרים, ודומה שהדבר בא לידי ביטוי בחירות דתית גדולה מהמקובל. היהודים והנוצרים היו חשובים לדאהר אל־עמר, שנוקק להם לבניית טבריה, בירתו, ובשל היתרונות הכלכליים שנוכחותם העניקה לשטחים שהיו בשליטתו. אם ויכוח זה אמנם התקיים, כפי שסביר להניח, הוא מדגים סובלנות דתית שהיתה מבוססת על יתרונות מוחשיים, כלכליים ואחרים, של מדיניות כוללת יותר של פתיחות כלפי המיעוטים בחברה האסלאמית בעת ההיא.

23 למשל, בכתב־היד הירושלמי, עמ' 25, הסופר הנוצרי מצטט מתוך מה שהוא מכנה 'הכרך הרביעי של התלמוד' ומפירושו של 'רבי יצחק' לזה, וכנראה גם מרבי יונה גירונדי.

24 על לשון גידופים כזאת ראה, למשל, המאמרים אצל לואיס (לעיל), הערה 2; E. Kedourie, *The Chatham House Version and Other Middle-Eastern Studies*, London 1970