

קווים אלגוריים, תיאולוגיים ופולמוסיים בפירוש לספר יונה מאת ר' תנחום הירושלמי

אביבה שוסמן

א. מבוא: משמעויות ספר יונה – מבט כללי

מפרש המקרא והבלשן הנודע מימיהביניים, ר' תנחום הירושלמי (להלן: תנחום), ידוע כמפרש־פשט, שהאלגוריה והתיאולוגיה אמנם שזורות לפעמים בפירושו, אך כמפורז ולא בשיטתיות, והפולמוס עם הגויים רחוק ממנו. ואילו בפירושו לספר יונה לא זו בלבד שמשולבים סממנים אלגוריים ותיאולוגיים במספר ניכר, אלא שהאלגוריה בו היא שלמה ושיטתית. במחקר צוינה תופעה זו, אך לא ניתן לה הסבר. במאמר זה אצביע על האפשרות, שהאלגוריה והתיאולוגיה שימשו את תנחום גם לצרכי פולמוס מוסווה עם הגויים; דווקא בספר יונה, משום שבו לא מסופר סיפור היסטורי אלא משל הדין בשאלות עקרוניות, ועל כן הוא מאפשר פיתוח פירושים שונים. אכן בספרותנו לדורותיה שימש ספר יונה קרקע פורייה לצמיחת מיגוון רחב של פירושים ודברי מחקר על משמעויותיו. המדובר במדרשי חז"ל, במדרשים מאוחרים, בפרשנות ימיהביניים, בספרות הקבלה ובמחקר המודרני. כדי להבין את הרקע לאופי פירושו של תנחום, אסקור תחילה מיגוון זה.¹

ס' יונה נקרא כידוע כהפטרה במנחה של יום הכיפורים, כנראה משום שרבים ראו את משמעותו המרכזית באידיאת התשובה. אחרים ציינו, כי מייחדת את הספר שאלת תפקידו של הנביא ומשמעותה של נבואת אמת – האם היא מוחלטת או מותנית? והיו שקשרו את עניין הנבואה עם התשובה, דהיינו: האם יש בכוח תשובה לבטל את גזר דינה של הנבואה? בשנים האחרונות הודגשה מרכזיותן של משמעויות נוספות, כגון: תפישת החסד האלוהי, שלפיה האיזון בין מידת הדין למידת הרחמים של ה' הוא מעבר להשגת בשר ודם, או: התפישה התיאולוגית של חופש האדם כנגד ריבונות האלוהים,

תודתי לפרופ' ח' לצרוס־יפה, שקראה את טיוטת המאמר והעירה הערות מאלפות.

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות – בסוף המאמר.

1 סקירה זו מבוססת באופן כללי על: אורבך; סימון; רופא, עמ' 128-144. הפניות מיוחדות יובאו להלן רק לציון דעות ייחודיות.

שהרי הסיפור מלמדנו, כי דבר ה' איננו מוחלט ומתגשם, אלא מותנה בהתנהגות הבריות.²

במשמעויות הללו הודגש ההבט האוניברסאלי של יחסי אלוהים עם ברואיו; והיו שהדגישו לגביהן — במיוחד לגבי תפישת החסד האלוהי — את ההבט הלאומי של יחסי אלוהים עם ישראל, תוך הבחנה מפורשת בין ישראל לגויים ופולמוס עם הנוצרים. הפולמוס התקשר עם תשובתם המהירה של אנשי נינוה. תשובה זו, שנדרשה לשבח במדרשי אגדה קדומים כנגד קשי עורפם של ישראל, הצמיחה את הדעה, כי ספר יונה בא לבטא תפישה אוניברסאלית, כנגד התפישה הפארטיקולארית הישראלית, ללמדנו שחסדו של ה' נתון לא רק לעם ישראל אלא גם לעמים אחרים. משמעות זו התקבלה במיוחד על-ידי חוקרי המקרא הנוצריים, כהמשך לפולמוס נוצרי-יהודי בן דורות רבים. כבר אבות הכנסייה ניצלו את המדרשים היהודיים הנ"ל לצרכיהם וטענו, שספר יונה מסמל את כליון ישראל ועליית הנצרות. התשובה היהודית לטיעון זה לא איחרה לבוא, ובמדרשי אגדה נוספים הובלטו צדדים שליליים בתשובת אנשי נינוה, כגון: שטחיות ורמאות, וכנגדם — צדדים חיוביים במעמד ישראל, במיוחד מסירות הנביא להם, שבאה לידי ביטוי בעצם בריחתו מן השליחות כדי להצילם ולא לביישם בעיני הגויים.³ חכמי הנצרות במרוצת הדורות טיפחו ופיתחו את הפולמוס בטענם, למשל, שההבט האוניברסאלי בתפישת חסדו של ה' מתחזק בספר יונה על-ידי הגינוי המשתמע ממנו לעם הנבחר — על התנכרו לעמים אחרים, ולנביא העם הנבחר — על שחצנותו, סרבנותו ושנאת הזרים שלו.

התפתחות פולמוסית נוספת קשורה בתפישת יונה כדמות משיחית. לא ברור אם מקורה של תפישה זו הוא ביהדות או בנצרות, אולם היא מצויה כבר במדרשי אגדה קדומים, כמו גם במדרשים מאוחרים, שהציגו את יונה ברמזים כמשיח בן יוסף. על רקע זה התפתח במשך דורות רבים, למן ספרות אבות הכנסייה, אפיק נוסף של פולמוס נוצרי-יהודי. הנוצרים שהשתתפו בפולמוס הציגו את יונה כאב-טיפוס לישו, שכן בהצלחתו מן הדג מצאו רמז לתחיית המתים. הצד היהודי בפולמוס בא לביטוי בספרות הקבלה, שבה הופיעו מוטיבים שונים מאלה שבמדרשים, המפארים את יונה ומגנים את ישו, אך אלה חורגים מעניינו של מאמר זה. מכל מקום בחיפוש אחר מקורות הפולמוס בנושא המשיחי, הובעה במחקר הדעה, כי ביסודו של דבר יש כבר בס' יונה עצמו יסודות המתאימים לתפישת יונה כדמות משיחית. עיקרם הוא, שיונה מייצג את החסד — כלומר את הברית בין הקב"ה לאהוביו, ובמיוחד בינו ובין עמו הנבחר, ללא קשר לשכר ועונש. וכיצד? אמנם החסד האלוהי מורחב לפעמים גם לעמים אחרים, אך רק משום שהקב"ה טרח לבראם ולא משום תשובתם, שהיא חסרת ערך, כי אין הם

2 על החסד האלוהי — ראה בייחוד: סימון, עמ' 297-316. על חופש האדם — בייחוד: רופא, עמ' 139-144.

3 זו גישתם של אמוראי א"י במאה הרביעית, בניגוד לאמוראי בבל, על רקע התפשטות הנצרות בא"י — לפרטים ראה: אורבך, בייחוד עמ' 121.

מבחינים בין ימינם לשמאלם ואין הבדל ביניהם וכין בהמותיהם (על-פי יונה ד: י-יא). דעה זו מנוגדת לרעיון התשובה שהוזכר בראשית דברינו, שכן היא גורסת ההיפך: סספר יונה נבחר להיקרא כיום הכיפורים דווקא משום אפסות התשובה העולה ממנו, לעומת חשיבות הברית של אלוהים עם אבותינו. הואיל וכך, היא מנוגדת גם לתפישה האוניברסאלית, בהעדיפה את ישראל על הגויים, כפי שהיה הדבר בחלק ממדרשי האגדה הפולמוסיים שהוזכרו לעיל.⁴

להלן נראה, כי גם בפירושו של תנחום לס' יונה יש קווים פולמוסיים של העדפת ישראל על הגויים, ואף כי הגויים הנרמזים בו הם, ככל הנראה, המוסלמים, הטיעונים הפולמוסיים כלפיהם דומים לטיעונים המוכרים מן הפולמוס עם הנוצרים.

ב. ר' תנחום הירושלמי – האיש ויצירתו

חייו ויצירתו של תנחום,⁵ שחי בא"י ובמצרים (מת ב-1291),⁶ החלו להיחקר כבר באמצע המאה ה-17, לאחר שכתבי-יד מחיבוריו הובאו מן המזרח לאירופה.⁷ מדובר במחקרים על שתי יצירותיו העיקריות ששרדו: האחת – מכלול פירושו למקרא, הנקרא 'כתאב אל-ביאן', והשנייה – מילונו ל'משנה תורה' מאת רמב"ם, הנקרא 'אל-מרשד אל-כאפי'.⁸ במסגרת מחקרים אלה נידון ופורסם גם פירושו לס' יונה.⁹

4 על התפתחות ההבט המשיחי של הפולמוס – ראה באופן כללי: ליבס. על אפסות התשובה העולה ממנו – ראה: שם, עמ' 310: [...] וסמוך לצאת יום הכיפורים אנו מבקשים מן הקב"ה שלא יביט על אפסות תשובתנו, אלא יזכור לנו את בריתו עם אבותינו, מוטיב השכיח בתפילות יום הכיפורים, ואף הוא יש לו סמך בס' יונה [...].

5 ההסתמכות במאמר זה – לעניין חייו ויצירתו בכלל, והפירוש לספר יונה בפרט היא על מחקרים מן המאה ה-20, מאת: פוזונסקי; אשתור; טולידאנו; שי (ראה עבודותיהם בביבליוגרפיה). הם מסמכים גם את מימצאי קודמיהם, אשר הכולטים ביניהם (המוכאים בזה לפי סדר כרונולוגי של מחקריהם), הם: הארבריקר (T. Haarbruecker) – 1842-1862; מונק (S. Munk) – 1842; קיורטון (G. Cureton) – 1843; גולדציהר (I. Goldziher) – 1870; אפנשטיין (S. Eppenstein) – 1888, 1903; קוקובצוב (M.P. de Kokowzow) – 1897, באכר (W. Bacher) – 1903.

6 מוצא משפחתו כנראה מירושלים, וייתכן כי חי זמן מה בארץ-ישראל, אולם את רוב חייו בילה כנראה במצרים ובה מת – ראה: אשתור, עמ' 144-147; טולידאנו, מאמר, עמ' שמב; יודאיקה, כ' 15, עמ' 797-798; פוזונסקי, עמ' 129; שי, ספר, עמ' א; שי, תרי-עשר, עמ' יא-יב.

7 על התפתחות המחקר ופרסום חלקים מיצירותיו – ראה: פוזונסקי, עמ' 130-131; שי, ספר, עמ' יב-י; שי, מאמר, עמ' 196; יודאיקה, שם, ולהלן הערה 8.

8 על טיבו של 'כתאב אלביאן' – ראה: אשתור, עמ' 148-150; מחיבור זה שרדו חלקים פזורים בספריות בעולם, ובחלקם פורסמו; על כך – ראה: יודאיקה, שם; טולידאנו, מאמר, עמ' שמד-שמה; פוזונסקי, עמ' 130-131; שי, תרי-עשר בכלל, ושם עמ' יב-יג. על טיבו של 'אל-מרשד אל-כאפי' – ראה: אשתור, עמ' 159-163. חיבור זה פורסם בחלקו הראשון (האותיות א-כ) – ראה: טולידאנו, ספר; ובחלקו השני (האותיות ל-ש) – ראה: שי, ספר, חלק ב.

9 ראה: פוזונסקי בכלל, שם, עמ' 131, הערה 16, מפורטת המהדורה המדעית של הפירוש, שיצאה ברוסית בידי קוקובצוב, בשנת 1897 בפטרבורג, בהסתמך על כתבי-יד שמקורו אינו ברור. פוזונסקי הסתמך במידה רבה על קוקובצוב, אך הוסיף רעיונות והערות משלו. ראה גם: טולידאנו, מאמר, עמ' שמד; שי, ספר, עמ' יא-יב; שי, מאמר, עמ' 196; בייחוד ראה המהדורה המדעית החדשה:

כל המחקרים על תנחום עסקו במידה רבה בשאלת מקורותיו, וכולם ציינו את אופיו האקלקטי המגוון, עם דגש על השפעת הרמב"ם. ליתר פירוט: המחקרים הצביעו על השפעות מן התלמוד, ממדרשי אגדה, מפירושיהם של ראב"ע, רד"ק וריב"ג (ר' יונה בן ג'נאח), מן הפילוסופיה של בחיי וריה"ל ועוד רבים, לרבות השפעת רעיונות אריסטוטליים וניאופלאטוניים בנוסח 'אח'ואן אל-צפאא' (אחי הטוהר) המוסלמים; אבל הובעה הדעה, שתנחום שאב את הרעיונות הללו, לפחות חלקית, לא במישרין מן המקורות שהוזכרו אלא באמצעות כתבי הרמב"ם.¹⁰ מהאמור לעיל ברור לענייננו, שמרכיבי פירושו של תנחום לספר יונה כרום אינם מקוריים. יחד עם זאת, למיטב ידיעתנו, טרם נמצא חיבור אשר במכלול מבנהו ותוכנו דומה לפירושו זה.¹¹ דהיינו: זהו חיבור בעל גיבוש עצמאי, וכך אתייחס אליו במאמר זה; לא אדון בשאלת מקורותיו או במקורותיו, אלא אנסה לעמוד על מגמותיו כחיבור מוגמר, מן ההבט התיאולוגי. תחילה אצביע על קושי מסויים, והוא שהמבוא הכללי של תנחום לכתאב אל-ביאן, המכונה 'אלכליאית', לא נמצא.¹² תנחום מרבה בכל פירושו להפנות את קוראיו אל אותו מבוא, שבו, לדבריו, הוא מסביר ביתר הרחבה בעיות עקרוניות המתעוררות בספרי המקרא השונים. התוצאה היא, שבהעדר המבוא, דבריו לגבי בעיות מסוימות בפירושו לס' יונה נשארים לפעמים מעורפלים. קושי זה מחייב זהירות בהסקת מסקנות, ולפיכך הדברים המובאים בזה הם בבחינת ניסיון בלבד להבנת מגמותיו.

ג. תיאור כה"י ופירוט מבנהו ותוכנו

הטקסט שהשתמשתי בו, מן הספרייה הבודליאנית באוקספורד,¹³ הוא כה"י היחיד

- שי, תרי"עשר, עמ' 108-139, המבוססת על אותו כ"י שעליו מסתמך מאמר זה, כמפורט להלן, סעיף ג והערה 13.
- 10 לפרטים על שאלת מקורותיו ומקורותיו — ראה: פוננסקי בכלל, וביחוד עמ' 132-134, 139: אשתור, עמ' 150-152; שי, ספר, פרקים ח, י בשלמותם; שי, תרי"עשר, עמ' יט-כד.
- 11 ראה: פוננסקי, עמ' 152, המציין בהקשר לחלק האלגורי של הפירוש, כי גם אם קשה לקבוע את מידת מקורותיו, אין בנמצא פירוש הדומה לו בשלמותו. אשתור, עמ' 152-153, מציין לגבי 'כתאב אל-ביאן' בכלל, שיש לו ערך רב גם כחיבור עצמאי, מפני שפעמים רבות הוא חולק על דברי קודמיו ומביא פירושים משל עצמו; ולעניין פירושו לספר יונה הוא אומר (שם, עמ' 157). כי 'טרם נמצא פירוש אלגורי על ספר זה, שנתחבר לפני תנחום, ועל כן יש להניח שהוא עצמו חיברו'. כך גם: שי, ספר, עמ' כו, לדבריה: 'תנחום עצמו אמר, שאסף את הדברים מספרים רבים. אבל אנו מוצאים גם בפירושו וגם במילוניו דברים שלו, פירושים שלא מצאתי במקום אחר [...]. גם כשהביא פירושים של אחרים, הביע את דעתו עליהם'. הדוגמאות שהיא מביאה לעניין זה הן גם מהפירוש לספר יונה — ראה, למשל: שם, עמ' כז; כן ראה: שי, תרי"עשר, עמ' ל, סג, שם מודגשים ייחודו של הספר ועצמאות מחברו בבחירת פירושו.
- 12 על מבוא זה, המכונה על-ידי תנחום בשמות נוספים — ראה: פוננסקי, עמ' 140-141; אשתור, עמ' 148. חלקים מן המבוא נמצאו ופורסמו בידי קוקובצוב — ראה: פוננסקי, עמ' 141; שי, ספר, עמ' יא; ראה גם: שי, תרי"עשר, עמ' יג-טו.
- 13 ראה: כה"י. תודתי לספרייה הבודליאנית, שהרשתה לי לצלם את כה"י לצורך כתיבת מאמר זה. לעניין האסמכתאות מכה"י המובאות להלן, פורטו לצדן בסוגריים גם מראי המקום המקבילים

מפירושו של תנחום לס' יונה שהגיע לדינו. זהו חלק מכ"י גדול יותר, ובו פירושו למכלול תרי"עשר, והוא מצוי בתוך כרך הכולל גם את פירושו לירמיהו ויחזקאל. הכרך כולו הוא המשכו של כרך קודם, ובו פירושו לנביאים ראשונים. הטקסטים שבשני הכרכים נכתבו בידי אותו מעתיק: שלמה בן אליעזר הרופא בן עובדיה הרופא, בן המאה ה-14. העתקת תרי"עשר הושלמה בשנת 1384 בטריפולי אשר בלבנון. הקטע של פירוש ס' יונה משתרע על 14 דפים (28 עמודים), ככל עמוד 21 שורות. הטקסט ברור מאוד וניכר שהמעתיק השתדל לדייק והשלים בשוליים דברים שהשמיט בהעתקה בהסח הדעת. לשון הטקסט היא ערבית-יהודית, ללא סימני הפך מיוחדים ללהג מסויים, ושזורים בה גם ביטויים עבריים ומובאות עבריות מן המקרא. רוב המובאות הן מס' יונה, ומיעוטן מספרים אחרים, לצרכי פירוש משווה. המובאות העבריות מובלטות בגודלן ומנוקדות, אם כי לא בשיטה אחידה. מבחינת המבנה והתוכן, ניתן לחלק את הטקסט לארבעה חלקים, כדלקמן:

(1) הקדמה (כה"י, עמ' 171א-172, שורה 19) (109/108 — 111/110) ההקדמה כוללת תחילה הסבר לקשיים בפירוש ספר יונה. מדובר בשני קשיים, האחד — תיאולוגי, קשור בכריחת יונה, השני — אונייקטיבי, קשור בטיעון שספר יונה איננו אלא חלק קטן ממכלול נבואות יונה שאבדו, שהרי יונה בן אמיתי שלפנינו מזוהה עם יונה מגת החפר, הנזכר בקיצור במלכים ב' יד: כה. בהעדר מכלול הנבואות, קשה לבאר את החלק הקטן שנתר. עוד כוללת ההקדמה הסבר כללי למטרת ספר יונה והסבר לשיטת המחבר בפירושו זה, שלפיה יובא תחילה פירוש-פשוט לשוני ותוכני, ואחריו — פירוש-דרש אלגורי.

(2) פירוש-פשוט מילולי ('ט'אהר', 'לפטי'; כה"י, עמ' 172, ש' 19 — 180 ב, ש' 10) (113/112 — 129/128)

חלק זה כולל בעיקר ענייני לשון, דהיינו פירושי מילים, דיון בנגזרותיהן וכיו"ב, אך גם עניינים של תוכן ורעיונות.

(3) פירוש-דרש אלגורי ('באטן', 'תאויל'; כה"י, עמ' 180, ש' 10 — 184, ש' 2) (131/130 — 136/135)

כאן לפנינו יצירה אלגורית שיטתית, בעלת מאפיינים ניאופלאטוניים. באלגוריה זו יונה הוא נפש האדם, נינוה היא העולם הזה — עולם החושים הגשמי, האונייה היא הגוף שבו שוכנת הנפש, וכיו"ב דימויים, שלא כאן המקום לפרטם. תצויין רק המשמעות האלגורית הכללית של פירוש זה: הנפש, שמקורה בעולם הרוח, יורדת

במהדורת שי, תרי"עשר (עמ' תרגום/עמ' מקור), אך התרגום או הסיכום של הקטעים הרלוואנטיים נעשה בידי ישירות מכה"י, ללא קשר לתרגום שבמהדורה זו. לפרטים נוספים על כה"י — ראה: קטלוג נויבאואר, פריטים 318, 319; שי, תרי"עשר, עמ' יז, נז-סב, ובייחוד שם, עמ' סב, שבו יש ציטוט וניתוח של הקולופון.

לעולם החושים ונכנסת לגוף האדם במטרה כפולה: כדי להדריך אותו וכדי שהיא עצמה תגיע לכלל שלמות. במקום שהותה החדש עלולה הנפש לשכוח את חובתה ולשקוע בתרדמה בים היצרים החושניים. אם היא אינה מתעוררת בעוד מועד, היא נדונה לכליה. רק רכישת ההכרה האמיתית נותנת בידיה את הכלים להתמודד במאבק הקשה עם כוחות החומר, שעמם היא נפגשת, להיזכר מחדש במקורה העליון ולחזור אליו כדי להיושע.¹⁴

(4) סיכום (כה"י, עמ' 184, ב, ש' 2 — 185, א, ש' 2) (136/135 — 139/138)
הסיכום כולל הסבר בדבר מטרת הפירוש האלגורי: לשמש השלמה לפירוש הפשט, שהוא העיקר.

ד. היחס שבין הפשט לאלגוריה ומשמעותו

מתיאור המבנה עולה, כי פירוש הפשט המילולי משתרע על יותר ממחצית הטקסט, בעוד שהדרש האלגורי משתרע על רבע ממנו בלבד. עובדה זו, יחד עם העובדה שפירוש הפשט מופיע ראשון בטקסט, מעוררת את הרושם, שתנחום מייחס חשיבות ראשונה במעלה לפירוש ראציונאלי של הטקסט המקראי כפשוטו. אכן בספרות המחקר הודגש, שתנחום הוא בעיקר מפרש פשט ראציונאלי לשוני, המסתייג מאלגוריסטיקה קיצונית, למרות האלגוריות השזורות לפעמים בפירושו, במיוחד בספרי יונה, שה"ש וקהלת.¹⁵

לחיזוק דעה זו תורמת העובדה, כי בפירושו לספר יונה, תנחום מחווה את דעתו במפורש לגבי מעמדם וחשיבותם של הפשט והאלגוריה. חוות דעתו זו חוזרת ונשנית בעקביות בהקשרים שונים, ועיקרה: שלילת הפרשנות האלגורית, כי היא עלולה לגרור הפיכת הסיפור כולו למשל. שכן, כדבריו: 'לו הנחנו שהדבר מותר לגבי סיפור זה, כי אז הוא מותר גם לגבי סיפורים דומים מסיפורי הנביאים [...] וזה עלול להרוס את יסודות הדת [...]'.¹⁶ אמנם הוא אינו אוסר פרשנות אלגורית באיסור מוחלט, אך בתנאי

14 לניתוח אלגוריה זו ומאפייניה הניאופלאטוניים — ראה: פוזנסקי, עמ' 146-152 (המסתמך גם על גולדציהר וקוקובצוב); אשתור, עמ' 155-158; שי, תרי"ע-ער, עמ' לא. על דמיון באלגוריה על יונה בין תנחום לספר הזוהר מחד גיסא, ובין ובין הגר"א, מאידך גיסא — ראה: פוזנסקי, עמ' 152-153. על פירוש הגר"א ראה גם להלן, וגם בהערות 22-23. פוזנסקי, עמ' 153, מעלה את ההשערה, שתנחום והזוהר שאבו את האלגוריה ממקור משותף; אולם אשתור, לעיל הערה 11, מניח שזו יצירה עצמאית של תנחום; שי, תרי"ע-ער, עמ' לב, מדגישה את התאמת היצירה לעקרונות הפילוסופיה של הרמב"ם. ליבס, עמ' 306-307, מוצא באלגוריה שבזוהר סממנים שתרמו לטיפוח דמותו המשיחית של יונה, אשר הוזכרה לעיל. ייתכן אפוא, שגם פירושו של תנחום חרם לכך.

15 ראה פוזנסקי, עמ' 135-137; אשתור, עמ' 149-150, 155, 158. טולידאנו, מאמר, עמ' שלט, שנד-שנה; שי, ספר, עמ' קיט-קכא; שי, תרי"ע-ער, עמ' כז-ל.

16 כה"י, עמ' 171, שורות 11-18 (109/108); ראה גם פוזנסקי, עמ' 144-145; שי, ספר, עמ' קיט.

שתהיה בכחינת תוספת נלווית לפירוש הפשט, שהוא הוא העיקרי והחשוב — טיעון החוזר ונשנה בהקשרים שונים.¹⁷ לבסוף: בחלק 4, דהיינו בסיכום חיבורו, הוא אף מתנצל על שהאריך באלגוריה בניגוד לדרכו; הסיבה לכך, לפי הסברו, היא, שספר יונה נקרא בהפטרת יום הכיפורים, לקראת תום הצום, כאשר הגוף נחלש והנפש מתחזקת; או אז ראוי לחזק את רעיון התשובה, הגלום גם בפשט, בעזרת הדרש, המעורר ביתר שאת לעשיית חשבון נפש.¹⁸

נראה שהחזרה האינטנסיבית על משניות חשיבותו של הפירוש האלגורי מלמדת על 'הצד השני של המטבע': אהדת תנחום לפירוש זה. רושם זה מתחזק נוכח העובדה, שמעבר לחלק 3, שהוא פירוש אלגורי ניאופלאטוני שיטתי, יש סממנים שונים של 'גלישה' לאלגוריה גם בחלקים אחרים של חיבורו, לרבות ביטויים ורעיונות אלגוריים, אזוטריים ומיסטיים. למשל: תנחום גורס, שאחד הקשיים בפירוש ספר יונה נעוץ ב'דרכיהם הנסתרות [של הנביאים] בתיאור מצביהם', וקושי אחר נעוץ בכך, שבין כתבי-הקודש שאבדו בגלות, מצויים 'סודות התורה וסודות הנבואות'.¹⁹ זאת ועוד: הוא טוען, שלהבנה אמיתית של ספר יונה, וגם של נביאים אחרים, יכולים להגיע רק 'יחידים סגולה', שרק להם ניתן לגלות את מטרות הנבואות ולהסיר מליבם את הספק בדבר הגעה אל 'הודאות'.²⁰ בהקשר לחסדו של אלוהים כלפי בראיו הוא גורס, כי מי ששם 'חיק' בינו ובין אלוהים, תשיג אותו הרעה, וזהו פשר סיפור הקיקיון, שאיננו אלא משל בעל משמעות 'נסתרת'.²¹ מדוגמאות אלה משתמע, שספרי התורה והנביאים, כמו גם מעשי הנביאים ומצביהם, הם סודות נסתרים, הנשגבים מבינת אנוש וטעונים משמעות אלגורית.

הרושם הוא אפוא, שתנחום נמשך אחר השיטה האלגורית. נשאלת השאלה: לאיזו מטרה? אפשר להסתפק במטרה שהצהיר עליה תנחום, כמפורט לעיל, שהאלגוריה

17 כה"י, עמ' 171 שורות 13-19 (109/108); 171 א, ש' 19 — 171 ב ש' 2 (109/108); 172 ב, ש' 19 — 173 א ש' 1 (111/110 — 113/112); 180 ב, שורות 10-14 (129/128).

18 כה"י, עמ' 2184, ש' 2 — סוף העמוד (137/136 — 139/138). מכאן ברור, שתנחום נמנה עם אלה הרואים בתשובה משמעות מרכזית של ספר יונה, והשווה לעיל, המבוא למאמר זה.

19 הציטוט הראשון: כה"י, עמ' 171 ב, ש' 4 (109/108) ('כפא טרקסה פי רצף מקאמתהם'). הציטוט השני: שם, ש' 18 (111/110) ('אסראר אלתורה ואסראר אלנבואת'). על משמעות אובדן כתבי-הקודש בגלות — ראה גם להלן.

20 כה"י, עמ' 172 א, ש' 18 — 172 ב, ש' 3 (111/110); ראה שם, למשל הביטויים: 'לא ימכן כשפה לכל אחד' ('אי אפשר לגלותו לכל אחד'); 'כשף אגראץ' אלנבואת' (גילוי מטרות הנבואות); 'חצול אליקין' (השגת הודאות); והשווה לאזוטריות אצל הרמב"ם — לפי: גוטמן, עמ' 165; שי, תרי"ע שר, עמ' לא.

21 כה"י, עמ' 176 א, ש' 21 ואילך (121/120): 'ומן תג'ב בינה [בין ה'] ובין נפסה אדרכה אלעטב ואקאם לה פי ד'לך מתל"א באלקיקין והדא הו סר ק' אתה חסת על הקיקין וכו' [...] (ומי שהושם מסך בינו [בין ה'] לבין עצמו תשיגנו הרעה, והמשיל לו בעניין זה משל על-ידי הקיקין, וזהו סוד דברו: אתה חסת על הקיקין וכו' [...]). לאור דוגמה זו וקודמותיה, דומה שקשה לקבל את דעתו של אשתור, עמ' 153, שתנחום 'רחוק מכל פירוש מיסטי וביאורים ברוח הקבלה זרים לו'.

נועדה לחזק את חשבון הנפש והתשובה. גם ייתכן שהאלגוריה משקפת את היות תנחום תלמיד מובהק של רמב"ם. כלומר, הוא פירש את הנס בצורה אלגורית, כדי להעלות את רמתה של הבנת הנס לדרגה גבוהה יותר מן הדרגה העממית של שינוי סדרי בראשית.²² הבסיס לפירוש כזה מצוי כבר בספר יונה עצמו — בסיפור הקיקיון; שהרי, כאמור, תנחום גורס שסיפור זה הוא אך משל וסמל להמחשת רחמי אלוהים על בראיו, ובעקבותיו קל היה להחיל את האלגוריה גם על שאר חלקי הסיפור.²³

אך נראה לי, שבפירוש שבעיוננו יש גם רמזים למטרה אחרת של האלגוריה, וזו קשורה בשאלות תיאולוגיות. מתברר, כי הגלישה לאלגוריה גם בחלקים הלא-אלגוריים של הפירוש אופיינית במיוחד להקשרים המעוררים מבוכה מן ההבט התיאולוגי, וקל יותר לפרשם על דרך האלגוריה, כגון: הפשר של בריחת נביא מפני ה', הקף צדקתו ורחמיו של האל, וכיו"ב.²⁴ במקביל לכך קיימת תופעה הפוכה של גלישה לפרשנות פשט בחלק האלגורי של הפירוש, כאשר עולה לדיון שאלה תיאולוגית, אשר נוח לפרשה על דרך הפשט. למשל: במסגרת הפירוש האלגורי לנבואה על חורבן נינוה ('עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' — יונה ג:ד), עולה השאלה של אי-התגשמות הנבואה. הפירוש כולל שפע של ביטויים ותכנים אלגוריים וניאופלאטוניים, כגון: שלמות הגוף (= נינוה) והנפש (= יונה) מושגת בגיל ארבעים (כמו אברהם במדרשי חז"ל), על-ידי אור השכל ('נור אלעקל') וההשראה האלוהית ('וחי'); אך כאן תנחום גולש לביטויים ותכנים מתחום הפשט; לאמור: נבואת החורבן לא התגשמה בזכות התשובה שעשו אנשי נינוה, כפי שמחייבים חוכמתו וצדקתו של ה'.²⁵ זאת ועוד: באותו עניין של נבואת החורבן, אולם במסגרת פירוש הפשט, תנחום שולל את האלגוריה באופן נחרץ, דורש להבין את נבואת החורבן כפשוטה, וטוען שגם אם לא התגשמה אין בכך כדי לפגום באמיתותה, שהרי כל נבואת זעם ואזהרה מותנית בהתנהגות הבריות.²⁶

נמצאנו למדים, שתנחום הולך שבי אחר האלגוריה, אולם לא כמטרה בפני עצמה.

22 השווה: ששר, עמ' 326-327, על פירושו האלגורי של הגר"א. אכן מעניין הדמיון בכמה הבטים בין תנחום להגר"א: שניהם פירשו את המקרא בדרך-כלל בשיטת הפשט; שניהם ככל זאת נתנו לספר יונה פירוש אלגורי דומה מאוד ושניהם היו תלמידים מובהקים של הרמב"ם. ראה גם להלן והערה 23.

23 השווה: ששר, עמ' 328; אכן, תנחום רואה בסיפור הקיקיון משל בלבד — ראה: לעיל, הערה 21, וכן כה"י, עמ' 184, שורות 11-13 (137/136), שם הוא חוזר על אותה דעה.

24 ראה ההקשרים הרחבים של מראי המקום המפורטים בהערות 19-21 לעיל. על שאלות אלה ביתר הרחבה ראה להלן, הדיון בבעיות התיאולוגיות.

25 ראה כה"י, עמ' 183, ש' 14 — 184, ש' 8 (135/134 — 137/136): על משמעות גיל 40 אצל אחיזאן אלצפאא, במדרשי חז"ל ובכתבי הרמב"ם — ראה: פוזננסקי, עמ' 150, הערות 1, 2. על תפישת הצדק ראה גם להלן.

26 ראה: כה"י, עמ' 176, ש' 17 — 177, ש' 6 (121/120); ראה גם: פוזננסקי, עמ' 138 והע' 3, המצביע על יוכוח וטיעון דומים אצל ראב"ע, ועל כך ראה גם שי, תרי"ע-ש, עמ' לב. על המשמעות התיאולוגית של עניין זה ראה להלן.

העדפתה, חיובכה או שלילתה, תלויים — לפחות חלקית — במידת התאמתה להצגת הבעיות התיאולוגיות כפי שהוא חפץ בהן. עצם קיומם של שני סוגי הפירוש — הפשט והאלגוריה — מאפשר לו לבחור מתוכם את היסודות המתאימים לעיבוד הנושאים התיאולוגיים על-פי מגמתו, שהיא: פולמוס מוסווה עם המוסלמים, כפי שנראה להלן.

ה. הבעיות התיאולוגיות ומגמותיהן הפולמוסיות

ניתן להצביע על שלוש בעיות תיאולוגיות, המתקשרות זו עם זו קשר הדוק.

1. הטראנסצנדנטיות של אלוהים ויחסיו עם ברואיו

במחקר הוזכרה נטיית תנחום לשלול את ההגשמה, על-פי העיקרון: 'דיברה תורה כלשון בני אדם'; דהיינו: הוא דורש להבין ביטויים אנתרופומורפיים (כגון: 'נחם האלהים' — יונה ג:ט; 'יתעשת האלהים' — שם א:ו, וכיו"ב) על דרך ההשאלה בלבד ('מג'אד'; 'אסתעארה').²⁷ לכך יש להוסיף, כי שלילת ההגשמה היא חלק מתפישה טראנסצנדנטית רחבה יותר המצויה בחיבור זה. למשל: כבר בתחילת ההקדמה, בהקשר לתהייה על הטעם שבכריחת יונה, מודגשים 'מדרגת מציאותו הנעלה של אלוהים, ידיעתו החובקת כל, נשגבותו מעל לזמן ולמקום וכיו"ב מצבים גשמיים'.²⁸ בהמשך, במסגרת הפירוש לביטוי המתיחס לנינוה: 'עיר גדולה לאלהים' (יונה ג:ג), יש פולמוס עם אלה הגורסים, שהביטוי מרמז לרום מעלתה של נינוה, 'שהיא [כביכול] יקרה ("עזיזה") בעיני אלוהים'; תנחום גורס, שהדבר לא ייתכן, שהרי הוא יתעלה אינו זקוק למציאותם של שאר הנמצאים.²⁹

אשר ליחסי אלוהים עם ברואיו, מודגש החסד האלוהי, שמרכיביו הם הצדק, הרחמים והחוכמה כלפי כולם, ללא משוא פנים. וכך, כאשר יונה בורח, לדברי תנחום — כדי למנוע מאנשי נינוה הזדמנות לחזרה בתשובה, מודיע לו אלוהים, שדבר זה עומד בניגוד לצדקתו ולרחמיו, שהרי 'איך דבר מברואיו בעולם שהוא לשווא, וכי מגמתו היא טובת כולם' (כה"י, עמ' 176א, שורות 18-20 [121/120]). זאת ועוד; גם כעסו של יונה, לאחר שנבואתו על הפיכת נינוה לא התקיימה, ורצונו העיקש להתרחק ממנה עומדים בסתירה לחוכמה האלוהית ולצדק האלוהי; שהרי (בהקשר האלגורי) החוכמה מחייבת ששלמות הגוף (קרי נינוה ואנשיה) תלך ותגדל, ככל שהנפש (קרי

27 כה"י, עמ' 173ב, שורות 11-21 (115/114); 177ב, שורות 12-15 (123/122); 179ב, ש' 16 — 180א, ש' 2 (129/128); פוזנסקי, עמ' 137; שי, ספר, עמ' קב.

28 כה"י, עמ' 171א, שורות 5-11 (109/108). ראה גם להלן, ובהערה 43.
29 כה"י, עמ' 176ב, שורות 5-9 (121/120). על משמעות נוספת לעניין זה ראה להלן, ובהערה 33.

יונה) תיצמד אל הגוף; והצדק מחייב שגוף המוכן לקבל הדרכה מן הנפש, אין לגזול את זכותו לכך כל זמן שהנכונות קיימת. כך מקבלים הגוף והנפש כל אחד את המגיע לו, וזהו הצדק האלוהי.³⁰ הצדק נידון גם בהקשר לרבריו של מלך נינוה: 'מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד' (יונה ג:ט). ותנחום מדגיש, שהביטוי 'מי יודע' אינו מתכוון להטיל ספק בהסרת העונש; אלוהים בצדקתו ודאי יסיר עונש מן החוזרים בתשובה, הספק הוא רק בשאלה אם בני נינוה יהיו מסוגלים לתשובה שלמה (עמ' 177ב, שורות 7-12 [123/122]). לבסוף: מידת הרחמים של אלוהים מוצאת ביטוי מובהק במילים: 'אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו' (יונה ד:יא), המתייחסות לאנשי נינוה. ולדברי תנחום, אין הכוונה לכך שאנשי נינוה הם חסרי דעת (ג'האל), שהרי אין זה מתאים לאלוהים להחיל את רחמיו על חסרי דעת; כוונת הדברים היא לתינוקות שבקרב אנשי נינוה, שאינם מבינים מאומה ואשר לא חטאו (עמ' 180ב, שורות 1-5 [129/128]).

הרעיונות בדבר שלילת ההגשמה וחיוכ החסד האלוהי הם עקרונות היסוד של הזרם המעתזלי באסלאם, וכידוע חדרו השקפות מעתזליות, במידה זו או אחרת, לתורתם של חכמינו בימי הביניים למן רס"ג.³¹ זאת ועוד, שאלת ההגשמה היתה אחת השאלות המרכזיות בפולמוס האסלאמי האנטי-יהודי, שבו הוצגה היהדות כדוגלת בהגשמה, דבר שגרר תגובות פולמוסיות מאת יהודים.³² ייתכן אפוא, שתנחום מצטרף לתגובות אלה, וכיצד? — בעשותו שימוש (אולי שלא במתכוון) ברעיונות המעתזלה, הוא מציג דווקא את התפישה היהודית על האלוהות כרחוקה מהגשמה, ולפיכך — מופשט וטהורה, כמו גם רחוקה מהסתכלות לאומית צרה, ולפיכך — אוניברסאלית רחבה.

2. מעמדם של ישראל ושל הגויים בעיני אלוהים

תנחום גורס, שמטרת הפשט של ספר יונה היא תוכחה לעם ישראל, שלא סר למרות נביאיו, לא תיקן את דרכיו ולא מיהר לחזור בתשובה, כפי שעשו עמים אחרים; אף כי אותם עמים לא היה להם קשר עם אלוהים, כפי שהיה לישראל (עמ' 172ב, שורות 3-13 [111/110]).

אין ספק שבדברים אלה, שעיקרם מהירות החזרה בתשובה, מוצגים הגויים כטובים יותר מישראל, ותנחום אף אומר זאת במפורש. אעפ"כ נראה, שיש כאן נימה של לזול בגויים, שהרי מודגש כי הקשר עם אלוהים הוא נחלת עם ישראל בלבד. אכן

30 כה"י, עמ' 184א, שורות 3-13 (137/136); ראה גם: פוזנסקי, עמ' 150 והע' 3.

31 על המעתזלה — ראה, למשל: גולדציהר, עמ' 75-81. על השפעתה על חכמינו — ראה: גוטמן, עמ' 62-77; צוקר, עמ' 149.

32 ראה פרלמן, עמ' 110, 111-112, 114, 124; לצרוס-יפה, הלכה, עמ' 223; לצרוס-יפה, אסלאם ומקרא, עמ' 29-32.

בהקשרים אחרים תנחום מתנגד לכל פירוש אלגורי או מילולי שיש בו כדי להעלות את מעמד הגויים בעיני אלוהים. למשל: כבר ראינו, כי נינוה, עירם של הגויים, העיר הגדולה לאלוהים, כלל לא יקרה בעיני אלוהים.³³ לעניין זה תנחום מוסיף, כי הביטוי 'עיר גדולה לאלוהים' אין פירושו, שבעבר היתה נינוה עיר עובדת אלוהים ורק בזמן יונה החלה לפרוק עול. פירוש כזה, אומר תנחום, אינו מתקבל על הדעת, משום ששאר האומות באותו זמן היו עובדי עבודה זרה; רעת אנשי נינוה וכן חזרתם בתשובה היו רק בתחום המנהגים והיחסים שבין אדם לחברו ('סנך', 'מעאמלאת'). לכן גם הביטוי 'נינוה נהפכת' (יונה ג: ה) אין להבינו באופן אלגורי, כאילו כוונתו להפיכתה ממצב של ייראת שמים למצב של חטא, אלא יש להבינו כפשוטו: הפיכת נינוה = אובדנה, בגלל חטאיה (עמ' 176, ש' 9 — 177א, ש' 4 [121/120]). ומעל לכל, מלך נינוה עצמו יודע, שבני עירו חטאים, שהרי בדבריו: 'מי יודע ישוב ונחם האלהים' (יונה ג: ט), הוא מפקפק אם הם אכן מסוגלים לחזור בתשובה אמיתית וכנה (עמ' 177ב, שורות 7-12 [123/122]). במילים אחרות, אליכא דתנחום, אמונת הגויים באלוהים מפקפקת, לכן למרות חסדו האוניברסאלי, העם היחיד שיש לו קשר אמיתי עימו הוא עם ישראל. דברים אלה מעוררים שאלה, אם אין כאן פולמוס מוסווה גם עם המוסלמים. אמנם דברי תנחום על עבודה זרה של הגויים נאמרים במפורש על הגויים בזמנו של יונה, אך אפשר שהם מרמזים לגויים בכלל ולמוסלמים בני זמנו שלו בפרט. התייחסות כזאת אמנם אינה מתאימה לתלמיד מובהק של רמב"ם, שקבע — בניגוד לאחדים מחכמי ישראל בימי הביניים — הבחנה ברורה ומפורשת בין הנוצרים, שהם עובדי עבודה זרה, למוסלמים, שאינם כאלה.³⁴ אולם אולי בנידון זה סטה תנחום מדעת רבו, או שמא כיוון את רמזיו אלה נגד הנוצרים? מכל מקום, לאור הערותיו המפורשות במקום אחר, על הגויים באופן כללי (להלן, סעיף 1), ובראייה כללית של הפולמוס האסלאמי נגד היהדות, היתה לתנחום סיבה טובה להדגיש את קרבתו המיוחדת של עם ישראל לה, כמשקל נגד טיעון המוסלמי על נחיתות עם ישראל, שפלותרו ואי-התאמתו להיות העם הנבחר.³⁵

3. מעמדו של הנביא ויחסו לישראל ולגויים

תנחום עוסק הרבה בשאלת דמותו הנבואית של יונה וטורח לנקותו מחטאים שונים המשתמעים מן הסיפור כפשוטו. כדי להבין אל-נכון את עמדת תנחום, אתיחס תחילה לפרשנות המוסלמית לסיפור יונה שבקראן, כי בה דמותו הנבואית של יונה היא שאלת מפתח, עקב הרעיון המוסלמי בדבר 'עצמה אל-אנביאא' (להלן: עצמה), דהיינו:

33 כה"י, עמ' 176ב, שורות 4-9 (121/120), וראה גם לעיל, ובהערה 29.

34 ראה: שלוסברג, עמ' 42-45; לצרוס-יפה, חג', עמ' 242-243.

35 ראה: פרלמן, עמ' 111.

חסינות הנביאים מפני החטא, רעיון שמצא את דרכו גם לספרות היהודית.³⁶ סיפור יונה בקראן שונה מן הסיפור המקראי במובנים רבים, ואציג רק את עיקריו: יונה סר וזעף נוכח הטלת השליחות עליו. הוא בורח ומוצא מקלט באונייה, שם הוא ממעיט בכוחו של אלוהים למצוא אותו. לאחר הפלת הגורלות יונה מורשע ומוטל הימה, הדג בולע אותו כעונש על סרבנותו, ובגלל סרבנות זו יונה גם מנואץ. למרבה המזל, הוא מודה בחטאו, מתפלל לאלוהים ומשבחו — וניצל; שאם לא כן, היה נשאר בבטן הדג עד יום הדין. לאחר הצלתו מוטלת עליו השליחות שנית, והפעם הוא מקיימה בהצלחה: אנשי העיר חוזרים בתשובה, מאמינים בבשורתו וזוכים לחסדי אלוהים.³⁷

בקראן יש נימה ביקורתית קשה כלפי הנביא: הוא סרבן, כועס, בורח, ממעיט בכוחו של אלוהים, מורשע, נענש ומנואץ. עד כדי כך, שאחד מקטעי הקראן (סורה 68, פסוקים 48-50) פותח באזהרה למוחמד, שלא יהיה רגזן ותסר סבלנות כיונה. דמות כזאת של נביא העמידה אתגר קשה בפני אלה מחכמי האסלאם שציידו ברעיון ה'עצמה'. הם פיתחו אפוא, על דרך הפלפול, תילי תילים של פירושים, המנקים את יונה מחטאיו המתוארים בקראן. למשל, יש ביניהם המפקפקים בעצם בריחת יונה מפני השליחות, משום שהקראן אינו מדבר במפורש, באופן מילולי, על 'בריחה' או 'סרבנות', אלא על 'הליכה' ו'הינצלות' באונייה. לפיכך מצויה הדעה, שיונה כלל לא ברח, אלא להיפך. כדי להגיע למחוז חפצו במהרה, במטרה לקיים את השליחות, הוא בחר בכלי הרכב המהיר ביותר: לא גמל ולא חמור, אלא אונייה.³⁸ אף-על-פי-כך רוב חכמי האסלאם אינם מתכחשים לבריחת יונה אלא מנסים לתרצה בצורות שונות. הם מנסים להכניס סדר בסיפור שבקראן, ובין השאר גורסים, שליונה היו שתי שליחויות: את הראשונה, שנועדה רק לציין לבני נינוה את חטאיהם, קיים במלואה; מפני השנייה, שנועדה לאיים עליהם בעונש, אמנם ברח, מחשש שהם אכן יחזרו בתשובה ואז העונש המובטח להם לא יתקיים והוא ייחשב שקרן. והואיל ובני העיר נהגו להרוג את השקרנים, היתה ליונה סיבה טובה לברוח מפניהם,³⁹ דהיינו: לא מפני אלוהים! זאת ועוד; יש הגורסים, כי כל מעשי יונה הנראים כחטאים, אינם חטאים; יונה לא חטא, לא בבריחה עצמה, לא בכעסו המופלג, לא במחשבתו שאלוהים לא יוכל לו, ובעצם — במאומה, זאת מנימוקים שונים ומשונים, כגון: יונה לא רגז על אלוהים אלא על

36 על רעיון זה, התפתחותו, תפוצתו באסלאם ומיגוון השאלות שהועלו לגביו — ראה למשל: א"א, ערך ISMA, כ' IV (1978) עמ' 182-184; גולדציהר, עמ' 152-154; צוקר בכלל, ובייחוד עמ' 150-151. על הפולמוס המוסלמי נגד המקרא בקשר לרעיון זה — ראה: לצרוס-יפה, אסלאם ומקרא, עמ' 32-35.

37 הסיפור מופיע בקראן במקוטע, בסורות 10, 98, 21, 87-88, 37, 139-148, 68, 48-50. הקטעים השונים שאובים, ככל הנראה, ממקורות שונים, יהודיים ונוצריים; על כך — ראה: שפייר, עמ' 407-410; שריינר, באופן כללי.

38 כך אצל טברי ותיעלבי — על-פי: צוקר, עמ' 168.

39 טברי, על-פי צוקר, עמ' 169; ראוי, כך, עמ' 129.

המלך, או על העם, דווקא מתוך קנאות לבשורת אללה ושנאת הכפירה. או: יונה כלל לא חשב שאלוהים לא 'יוכל' לו (סורה 21, 87), אלא קיווה שאלוהים לא יחרוץ את 'גורלו' או לא יגרומ לו 'מצוקה' כלכלית (זאת על-ידי פלפול לשוני סביב המלה 'קדר', שאפשר לפרשה הן כ'יכולת', הן כ'גזרת גורל' והן כ'מצוקה' בהקשר לפרנסה); או: בקראן לפנינו שאלה רטורית, בנוסח: האומנם חשב יונה שאלוהים לא יוכל לו? ודאי שלא, שהרי מיד הודה בחטאו, אך אותה הודאה ('אני כנת מן אל-ט'אלמין' — 'אכן הייתי מן הפושעים' — סורה 21, 87) איננה מתכוונת לחטא ממש, אלא ל'תרכ אל-אפצ'יל', דהיינו: הזנחת הפתרון הטוב יותר, של הישארות במקום ומילוי השליחות, לטובת פתרון טוב פחות, של רוגז ובריחה מהעם, והרי כבר הוכח שהללו אינם חטאים.⁴⁰

הטיעונים שהובאו לעיל, שהם מעט מזעיר מן השפע הרב המצוי בספרות המוסלמית בעניין זה, די בהם כדי ללמד על חשיבותה של בעיית ה'עצמה' באסלאם לגבי דמותו של יונה. ראוי להוסיף, שגם 'סיפורי הנביאים' ('קצץ אל-אנביאא') הם ספרות עממית שאינה נכנסת לפלפולים תיאולוגיים, וסיפור יונה בתוכם אינו נקי מעיקרון ה'עצמה'. הסיפור על יונה הוא פאנטאסטי, רווי מוטיבים עממיים, על לידה מופלאה, נישואין, הטלת השליחות, פרידה מהמשפחה, ביצוע השליחות, נדודים קשים ופגישה מחודשת עם המשפחה. בתוך כל ההרפתקות הללו מסופר, למשל, שהסיבה לסרבנות יונה לא היתה אלא עול המשפחה שרביץ עליו; מיד לאחר השחרור מעול זה, שנעשה בדרך נס בפקודת אלוהים, הלך יונה לניווה, התנכא בה, ורק אחרי שנבואת הזעם שלו לא נתאמתה — ברח באונייה.⁴¹ דהיינו: יונה לא היה סרבן שליחות.

כיצד מתקשר הפירוט הזה מן הספרות המוסלמית עם הספרות היהודית בכלל ועם חיבורו של תנחום בפרט? — כאמור, תפישת ה'עצמה' הגיעה גם לספרות היהודית, ולדברי מ' צוקר, חכמי היהדות מתקופת הגאונים ואילך נקטו לגביה עמדה הקרובה להשקפות חכמי האסלאם. צוקר הוכיח את טיעונו זה במספר רב של דוגמאות מן הספרות היהודית (רס"ג, שמואל בן חפני ואחרים) לגבי נביאים שונים, לרבות יונה. ראוי לציין, כי לדברי צוקר, המקורות היהודיים הושפעו מן האסלאם לא רק בעניין פרטי העלילה, אלא 'בהנחה שאין נביא חוטא ואין נביא מסרב לשליחותו',⁴² כלומר, הם קיבלו בצורה כלשהי את עקרון ה'עצמה'. ולענייננו, הואיל וגם תנחום משתדל לטהר את דמותו של יונה, עולה השאלה אם גם הוא קיבל עיקרון זה. נראה לי, שלא עקרון ה'עצמה' עמד לנגד עיניו; הוא אמנם מביא טיעונים דומים בחלקם לטיעוני ה'עצמה' הנ"ל, אבל למטרות אחרות שתובהרנה להלן.

40 לטיעונים אלה — ראה: אבן חזם, כרך 4, עמ' 17; ראזי, כרך 6, עמ' 129, 130-131.
41 ראה כסאאי, עמ' 296-301, באופן כללי, ובייחוד עמ' 298; לעניין המצוקה הכלכלית, השווה לעיל, ובהערה 40.

42 צוקר, עמ' 149, 166-171, ובייחוד עמ' 156.

כבר מלכתחילה תנחום מצביע על בריחת יונה כבעיה מרכזית מביכה מאוד. כדבריו:

המוחות נבוכו רבות בהבנה נכונה של משמעויות סיפור זה, ביחוד לגבי הפסוק 'ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה'', וכן לגבי הפסוק 'מלפני ה' הוא בורח'. שהרי קשה מאוד [לקבל], שנביא היודע אל נכון את מדרגת מציאותו של אלוהים יתעלה, את ידיעתו המקפת [של אלוהים] לגבי כל הדברים ואת נשגבותו מעל לזמן ולמקום וכיו"ב מצבים גשמיים — יברח מלפניו יתעלה ממקום למקום, או יסרב לקבל את ציוויו יתעלה ולמסור את שליחותו וכיו"ב.⁴³

מדברים אלה ברור, שתנחום מתקשה להבין את מעשה הבריחה, ומעניין הנימוק שהוא מביא לכך: לא מפני שהנביא מחוסך מפני החטא, אלא מפני שהוא מכיר היטב את תכונותיו הטראנסצנדנטאליות של אלוהים, שבגללן אין טעם לברוח מפניו או לסרב לו.

האם תנחום מנקה את יונה ממעשה הבריחה? בהקשר הפשט תנחום מודה, שיונה אכן סירב לקבל עליו את השליחות לנינה, אבל הוא מתרץ זאת בידיעתו המוקדמת של הנביא שאנשי נינוה יחזרו בתשובה ועונשם יבוטל, ואז תתאמת חובת הטלת העונש על ישראל. לכן ניסה יונה להתחמק מן השליחות, כדי להגן על ישראל ומתוך קנאות להם.⁴⁴ אולם בהקשר האלגורי תנחום גורס שיונה לא ברת, ויש לו לכך גם הסבר לשוני, לאמור: הרי לא נאמר כאן, שהבריחה היתה 'מפני ה' (כמו למשל: 'ואנה מפניך אברח' — תהלים קלט:ז; או: 'וינס משה מפניו' — שמות ד:ג), אלא 'מלפני ה'; ולכן לא בריחה לפניו, אלא התרחקות מכבוד הנוכחות האלוהית ('אלחצירה אלקדסיה'), התרחקות שהיא מחוייבת המציאות, שהרי הנפש מתנתקת ממקורה האלוהי, כדי למלא את תפקידה בעולם החושים הגשמי.⁴⁵ במילים אחרות: לפנינו סדר קוסמי מחוייב המציאות, של התרחקות מן האלוהות דווקא כדי לקיים את השליחות, אין לכך ולא כלום עם תכונות הנביא, דהיינו: עם חסינות מפני החטא.

עניין נוסף המטריד את תנחום בדמותו של יונה קשור בפסוק: 'עוד ארבעים יום ונינה נהפכת' (יונה ג:ד). האם זו נבואת אמת? שהרי היא לא התקיימה בסופו של דבר. בהקשרים של הפשט, תנחום מסביר שזו נבואת אמת, שהרי כל נבואה בעלת אופי של אזהרה מותנית מעצם טבעה בהתנהגות אלה שאליהם היא מופנית. אם יסירו את סיבת האזהרה (יחזרו בתשובה), תוסר גם האזהרה (יבוטל העונש). לכן איי-קיומה של

43 כה"י, עמ' 171א, שורות 5-11 (109/108). ראה גם לעיל, ובהערה 28.

44 כה"י, עמ' 176א, שורות 16-18 (121/120); זו גם דעת חז"ל, רש"י, ראב"ע ורד"ק; ועל כך — ראה: ליבס, עמ' 310 והע' 235; פוזננסקי, עמ' 134.

45 כה"י, עמ' 181ב, שורות 5-13 (131/130), והשווה פירוש ראב"ע ליונה א:א, המתקשה באתה סוגיה ועושה אותה הבחנה לשונית בין 'מפני' ל'מלפני'.

הנבואה הוא מובן מאליו, שהרי הם חזרו בתשובה.⁴⁶ בהמשך תנחום מחזק את דברי הפשט על-ידי פירוש אלגורי ניאופלאטוני, הקשור במסע הנפש בעולם החושים. הוא מסביר, כי מטרת הגוף היא להגיע לשלמות הנפש, והגיל שבו אפשר להגיע לשלמות זו הוא ארבעים. לכן משמעות הנבואה שלא נתקיימה, על הפיכת נינה תוך ארבעים יום, היא כי אם הגוף (נינה) יהיה רחוק משלמות בסוף התקופה האמורה, תתחייב השמדתו על-ידי התנערות ממנו. אולם בסופו של דבר התברר, שהגוף אכן חזר בתשובה, עוד לפני תום התקופה (עמ' 183, ש' 14 — 184, ש' 3 [137/136]). במילים אחרות: הן במישור הראצינאלי והן במישור האלגורי, אי-קיום נבואת יונה הוא חלק מן הסדר האלוהי, ללא קשר לתכונות הנביא.

ייתכן שהדגש הרב על הסדר האלוהי בשאלות שנידונו עד כה — הבריחה ואמיתות הנבואה — נועד בעקיפין גם להסיר מהנביא כל אחריות וכך להציגו כחסין מפני החטא, אבל בשאלות שנידונו להלן, הסבר כזה איננו סביר. תחילה — עניין כעסו של יונה: מדוע כעס יונה וביקש את נפשו למות, כאשר התברר לו על ביטול העונש (יונה ד:א-ג)? לכך יש לתנחום שני הסברים. האחד הוא אותו הסבר שנתן לבריחת יונה: הנביא חשש, פן הסרת העונש מעל נינה תחזק את חובת הטלת העונש על ישראל (עמ' 176, שורות 9-18 [119/118 — 121/120]). ההסבר השני קשור בסכלו של יונה בבטן הדג: יונה חשב שאנשי נינה הם הם הסיבה לאותו סכל, והואיל והוא ניצל רק אחרי מאמץ רב, השתוקק למנוחה מהם (עמ' 184, שורות 3-5 [137/136]). ראוי לציין, ששני הסברים אלה אינם מנסים לנקות את יונה מחטא הכעס על אלוהים אלא לתרץ את הכעס בסיבות רגשיות-אנושיות, שבהן אין תכונות הנביא שונות מתכונות אדם רגיל. עוד ראוי לציין, ששתי הסיבות כאחת מתקשרות להעדפת ישראל על הגויים. עניין העדפת ישראל על הגויים מוביל אותנו לנושא האחרון בשאלת דמותו של יונה: האומנם נהג יונה משוא פנים כלפי הגויים? שאלה זו מתעוררת בהתייחס לדברי אלוהים אל יונה: 'ההיטב חרה לך'. מילים אלה מופיעות פעמיים: בהקשר לכעסו של יונה על המחילה לנינה (יונה ד:ד) ובהקשר לכעסו על התייבשות הקיקיון (שם, ד:ט). כנראה בעקבות ראב"ע, תנחום דוחה פירוש מאת מפרש אלמוני, אשר לפיו כוונת המילים בהקשר הראשון היא: האם חרה לך המעשה הטוב שעשה אלוהים לנינה? שכן פירוש זה איננו מתאים להקשר השני, שהרי 'מה שעשה [אלוהים] בקיקיון איננו מעשה טוב לגביו [של הקיקיון]'. תנחום גורס אם כן, שפירוש המילים הוא: האם חרה לך מאוד.⁴⁷ אף שדברים אלה משקפים מסורת פרשנית מקובלת, נראה כי בהקשר הכללי של דברי תנחום הם באים לטהר את יונה מאשמת צרות-עין במעשה הטוב

46 כה"י, עמ' 176, שורות 3-9 [119/118]; 177, שורות 4-6 [121/120]. ראה גם לעיל, ובהערה 26.

47 כה"י, עמ' 178, שורות 6-10 [125/124]. השווה לראב"ע, שדיינו רחב יותר והפירוש הדהור מובא אצלו בשם 'פת'. פירושי ראב"ע ותנחום כאן מעוגנים במסורת הפרשנית למלה 'היטב' במקרא בכלל, המשתקפת בתרגומים הארמיים העתיקים ובתרגום רס"ג לתורה.

שעשה אלוהים לגויים. במילים אחרות: הגם שיונה כועס על אלוהים מסיבות אנושיות, והגם שהוא מעדיף את ישראל ורואה בגויים את הגורם לצרותיו שלו, כפי שראינו לעיל, אין עינו צרה בגויים. יתרה מזו: להלן נראה, כי בהקשר האלגורי הניאופלאטוני, יונה הוא זה שהביא ישועה לגויים. כדברי תנחום:

אפשר לפרש אלגורית את [הסיפור על] בקשת תיקונם של אנשי נינוה [בכך]. שהם מייצגים/מסמלים [מילולית: מבטאים] את הנפשות בעלות התבונה השקועות בעולם החושים. וכך הדבר: כאשר הנפש [יונה] מגיעה לדרגת התחברות אל השכל [עקל', כלומר: העולם העליון], בעודנה קשורה אל החומר, אין מתאפשר לה להגיע אליה [ההתחברות]: אז אין היא מסתפקת בישועתה [שלה] בלבד, אלא היא מידמה למקורה הראשוני [העליון]. בהאצילה את הטוב על אנשי העולם הזה הנמצאים מתחתיה, דהיינו: על [אותן] נפשות ש[עדיין] דבקות בעקשנות בקשרים עם הגופים הגשמיים, ומעוררת אותן, על-ידי לימוד והטפה, ומהווה [היא עצמה] את הסיבה לישועתן. כפי שיונה ע"ה, אחרי הצלתו [מבטן הדג] היה הסיבה להצלת אנשי נינוה (עמ' 184). שורות 21-13 [137/136].

לסיכום: מהדוגמאות שהובאו ברור, שתנחום אכן טורח מאוד לטהר את דמותו של יונה. בשאלת הבריחה יחסו אמביוואלנטי ומתלבט: אם ברח הנביא, הרי זה כדי לגונן על ישראל: אך ייתכן שכלל לא ברח, אלא רק התרחק מהנוכחות האלוהית לשם ביצוע השליחות. בשאלות האחרות — אמיתות הנבואה, כעסו של יונה ויחסו לישראל ולגויים — עמדת תנחום היא חד-משמעית: נבואת יונה היתה אמיתית, כעסו היה מוצדק ואנושי, ואהבתו לישראל לא היתה מלווה בשנאת גויים. אך נראה, כי לא עקרון ה'עצמה' במשמעותו האסלאמית הנחה את תנחום בטיהור דמותו של יונה. שהרי כל הקטעים הרלוואנטיים מדברים על סדר אלוהי, שבו הנביא נמצא במדרגה גבוהה יותר משאר הבריות, בהבנתו את הטראנסצנדנטיות של אלוהים ובכושרו ללמד את הבריות ולהטיף להן בהתאם לכך. יחד עם זאת, הוא אינו חסין מפני החטא, ויש לו חולשות אנושיות, גם ביחסו עם אלוהים.

מהדברים האחרונים עולה השאלה: מהי, אם כן, מגמת תנחום בטיהור דמותו של יונה? נראה לי, שמעבר למגמה הכללית, המאפיינת את כל מקורותינו, לנהוג כבוד בגדולי האומה, בין השאר על-ידי הצדקת מעשיהם הבלתי נאותים לכאורה, לפנינו כאן מגמה לאומית בהקף רחב יותר, הכורכת יחדיו את שלוש הבעיות התיאולוגיות שהועלו במאמר זה. דהיינו: הנביא נהג כפי שנהג מכוח אותו סדר אלוהי, שבו יש קשר הדוק בין אלוהי ישראל, עם ישראל ונביאי ישראל. זהו קשר, אשר לשאף האומות אין דריסת רגל בו, כי תורתן איננה תורת אמת. מגמה זו ניתן למצוא — אם במפורש ואם ברמז — בכל שלוש הבעיות התיאולוגיות שנידונו כאן.

1. סיכום: תנחום הירושלמי וספרות הפולמוס

אם אמנם זוהי מגמת תנחום, ייתכן לומר, כי פירושו לספר יונה יש בו סממנים פולמוסיים. להערכה זו יש חיזוק בקטע נוסף, המצוי בהקדמה לחיבור, ובו תנחום מתייחס אל ישראל והגויים לא רק בזמנו של יונה אלא גם בתולדות ישראל ככלל ובזמנו של הפרשן בפרט. בהסבירו את הקושי בפירוש ספר יונה, בשל אובדן שאר נבואות יונה, תנחום מציין, כי זהו חלק מתופעה כללית של אובדן רבים מספרי עם ישראל בגלות, כך שהספרים 'אבדו' [...] ונשכחו והועברו אל זולתנו מן האומות, עד שהיינו נאלצים לחפש אותם בין ספריהן; ויתרה מזו, הכור שבינינו יחשוב, שהם [הספרים] שייכים להן [לאותן אומות] ולא לנו [...]'.⁴⁸

נראה כי בטיעון זה טמון פולמוס כפול: מצד אחד — עם הגויים, בשאלת מקורה ומקוריותה של התורה המונותאיסטית, מצד שני — בקרב היהודים עצמם, בשאלה אם מותר לשאוב מספרי הגויים. לעניין הפולמוס עם הגויים, לפנינו אולי טיעון נגד התיאוריה המוסלמית בדבר ה'תחריף' — סילוף כתבי הקודש בידי היהודים. על-פי תיאוריה זו, הסילוף הוא תוצאה של אובדן כתבי־הקודש עקב חורבן בית ראשון וגלות בבל ושיחזורם בידי עזרא הסופר, שפגע באותנטיות של ההתגלות המקורית.⁴⁹ הרושם הוא, שתנחום משיב למוסלמים באותה מטבע; גם הוא רואה בגלות גורם לאובדן חלקים מכתבי־הקודש, אלא שלדבריו גרר הדבר את פיזור הספרים בין הגויים, שאימצו אותם לעצמם. לפיכך, תורת ישראל היא התורה המונותאיסטית האמיתית והמקורית; היא חיה וקיימת, והמוסלמים — כשאר האומות — ינקו ממנה.⁵⁰ דבר זה מוביל לפולמוס הפנים־יהודי. ייתכן שיש בדברי תנחום רמז למתן כללי לשאוב מספרי הגויים, שהרי מקורם ביהדות; ובהתאם לכך אולי גם מתן היתר פרטי לעצמו לשלב בחיבורו את הסממנים האסלאמיים והניאופלאטוניים שהוזכרו לעיל? התייחסות כזאת איננה חדשה בתקופתו, והיא ידועה כבר מהמאה ה־10 ואילך. היא מצויה, למשל, בכתבי אלקרקסאני ואחרים, שטענו כי אין רע בהזדקקות לפילוסופיה היוונית. שכן מקורה בחוכמת שלמה ונביאי ישראל; או, למשל, בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם, שחי (1185-1237) בדור שלפני תנחום ושאב הרבה מספרות המיסטיקה המוסלמית, מתוך אמונה שהיא שימרה את תורת ישראל הקדומה; ויתרה מזו, הוא אף דרש לחקות את סדרי התפילה האסלאמיים, בבחינת חזרה למנהגי אבות, דבר שעורר סערת רוחות בקהילתו.⁵¹ מכל מקום הפולמוס בקטע זה של תנחום, בין אם הוא אנטי־

48 כה"י, עמ' 171ב, ש' 16 — א172, ש' 1 (111/110) וההקשר הכללי שם, וראה גם לעיל.

49 ראה: פרלמן, עמ' 110-111; לצרוסייפה, עזרא, באופן כללי; לצרוסייפה, אסלאם ומקרא, עמ' 28-26, 43-45 ובייחוד שם, פרק שלישי.

50 אמנם, כפי שמעיד פוזננסקי, עמ' 145, הע' 3, המצטט שם את קוקובצ'וב, הטיעון על אובדן חלקים מכתבי־הקודש בגלות איננו חדש, ומצוי כבר אצל פילון ואחרים; אולם נראה לי, כי על-פי ניסוחו אצל תנחום, הוא נוצל על-ידו לצרכי פולמוס עם המוסלמים.

51 לפרטים ראה: ויידא, עמ' 225, הע' 26 והספרות הנזכרת שם; לצרוסייפה, תרבות, עמ' 283-285, הערות 38-40 והספרות הנזכרת שם; ראה גם: שוסמן, באופן כללי; דנה, המבוא, באופן כללי.

אסלאמי ובין אם הוא פנים־יהודי, תחושת העליונות היהודית ניכרת בו היטב. בהקשר זה ראוי להוסיף, כי טיעון דומה חוזר גם בפירושו של תנחום למלכים ב יד: כה, על יונה מגת החפר, ובו שני סממנים המחזקים תחושת עליונות זו. ראשית, בפירוש למלכים ב, ההתבטאות של תנחום על הנזק שגרמו הגויים לספרות היהודית בתקופת הגלות היא בעלת עוצמה רבה יותר: 'ממא עדם פי טול אלגליות ואסתמראר אלשמדות', דהיינו: האובדן לא היה סתם ב'גלות' אלא ב'אורך הגליות והימשכות השמדות'. שנית, בפירוש למלכים ב לא מצוי הטיעון, שספרינו עברו אל הגויים, אך מצוי טיעון פולמוסי אחר, הקובע כי מה שנשתמר לנו מספרי־הקודש נועד לשמור על קיומנו כעם — בניגוד לשאר האומות הקדומות, שאבדו בתהום הנשייה, חוץ מ־ישראל ותורתם.⁵² ייתכן שזהו טיעון נגד תיאוריית ה'נסח' / האסלאמית, המבקשת לבטל את תוקפה של תורת ישראל.⁵³ דהיינו: למרות אובדן חלק נכבד מכתבי־הקודש, הרי — אליבא דתנחום — אותו חלק שנשתמר, תוקפו עומד לעד למען המשך קיומו הייחודי של עם ישראל.

בפירוש של תנחום אמנם אין דברי פולמוס מפורשים נגד חוגים מוגדרים,⁵⁴ ובכל זאת יש בפירושו לספר יונה קווים אופייניים לספרות הפולמוס היהודית בימי־הביניים נגד האסלאם. שהרי כידוע, לא היתה זו ספרות שכל כולה פולמוס אלא ספרות בנושאים שונים, לרבות פרשנות המקרא, אשר בין השאר גם הגיבה, בעידון וברמז, על טיעונים אסלאמיים אנטי־יהודיים, או חשפה נקודות חלשות בתורת האסלאם. עוד ידוע, כי ספרות זו באה לחזק את תפישת 'העם הנבחר' כנגד תפישת 'העם המושפל', שהמוסלמים פיתחו במידה רבה בהשראת הנצרות הקדומה.⁵⁵ מתברר, שפירושו של תנחום משתלב היטב בתמונה כללית זו: דברי הפולמוס שלו מובאים בעידון וברמז, ותפישת 'העם הנבחר' שלטת בדבריו, בדומה לפולמוס היהודי עם הנצרות הקדומה, שפורט במבוא למאמר זה.

52 הפירוש המלא של תנחום לפסוק הנידון מצוטט מקוקובצוב — ראה: פוננסקי, עמ' 142; ראה גם: טולידאנו, מאמר, עמ' שמו-שמז.
 53 ראה למשל: פרלמן, עמ' 111-112, המפרט את טיעוני אבן חזם בנדון זה: לצרוסי־יפה, אסלאם ומקרא, עמ' 35-41.
 54 ראה גם: אשתור, עמ' 155 והע' 59.
 55 על כל אלה ראה: פרלמן, עמ' 106, 111, 126, 127; לואיס, עמ' 86.

הפניות ביבליוגראפיות

H.A.R. Gibb and others (eds.), <i>The Encyclopedia of Islam</i> . New Edition, Leiden 1960.	א"א
עלי בן אחמד אבן חזם, כתאב אלפצל פי אלמלל ואלאהואא ואלנחל, מצר 1317-1321 להג'רה.	אבן חזם
א"א אורבך, 'תשובת אנשי נינוה והויכוח היהודי־נוצרי', הרביץ, כ (תש"ט), עמ' 118-122.	אורבך

- א' אשתוד, תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים, א. ירושלים תש"ד.
- גוטמן
גולדציהר
דנה
- י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג.
י"י גולדציהר, הרצאות על האסלאם, ירושלים תשי"א.
נ' דנה (מתרגם), ספר המספיק לעוברי השם, הוא כתאב כפאיה אל עאברין לר' אברהם בן הרמב"ם (עם מבוא הערות), רמת-גן תשמ"ט.
- רידא
- G. Vajda, 'Du prologue de Qirqisānī à son commentaire sur la Genèse' in *Memoriam Paul Kahle* (Beihefte zur Zeitschrift der Alttestamentliche Wissenschaft, 103), Berlin 1968, pp. 222-231.
- טולידאנו, מאמר
טולידאנו, ספר
- ב' טולידאנו, ר' תנחום הירושלמי, סיני, מב (תשכ"א), עמ' שלט-שנה.
— — אלמרשד אלכאפי (המדרין המספיק) מאת תנחום בן יוסף הירושלמי (לאותיות א-כ), תל-אביב תשכ"א.
- יודאיקה
- C. Roth and G. Wigoder (eds.), *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1971.
- כה"י
- Ms. Pococke 344, fols. 171r-185r, Department of Oriental Books, Bodleian Library, Oxford.
- כסאאי
- מחמד בן עבד אללה אלכסאאי, קצץ אלנביאא (מהדיר ש' איזנברג), לידן 1923-1922.
- לואיס
ליבס
- B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984.
י' ליבס, יונה בן אמית כמשיח בן יוסף, מחקר ירושלים במחשבת ישראל, ג (א-ב), תשמ"ד, עמ' 269-311.
- לצרוס-יפה, אסלאם
ומקרא
לצרוס-יפה, הלכה
- H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds, Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton University Press 1992.
ח' לצרוס-יפה, 'בין הלכה ביהדות להלכה באסלאם', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 207-225.
- לצרוס-יפה, חג'
- — 'הפרובלימטיקה הדתית של העליה לרגל באסלאם', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך חמישי, חוברת 11, ירושלים תשל"ו, עמ' 222-243.
- לצרוס-יפה, עזרא
- — 'עזרא-עזיר: גלגולו של מוטיב פולמוסי קדם-אסלאמי דרך האסלאם אל ראשית ביקורת המקרא', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 359-379.
- לצרוס-יפה, תרבות
- — 'לאופיה של התרבות היהודית-ערבית', הרצאות בכנסי העיון בהסטוריה, החברה ההסטורית הישראלית, ירושלים תשל"ג, עמ' 265-285.
א' סימן, 'ספר יונה — מבנה ומשמעות', ספר יצחק ליאו זליגמן, חלק ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 291-318.
- סימן
- S. Poznanski, 'Tanhoum Yerouschalmi et son commentaire sur le livre de Jonas', *REJ*, Vol. 40 (1900), pp. 129-153.
- פוזננסקי
- M. Perlmann, 'The Medieval Polemics between Islam and Judaism', *Religion in a Religious Age* (ed. S.D. Goitein), Cambridge 1974, pp. 103-138.
- פרלמן
- מ' צוקר, 'האפשר שנביא יחטא? (על בעיית 'עצמה אלנביא' באסלאם וביהדות)', תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 149-173.
- צוקר
- A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886.
- קטלוג
- המובאות בעברית הן על פי י"י ריבלין (מתרגם), אלקראן, תל-אביב תשכ"ג, פ"ח'ר אלדין בן עמר אלראזי, מפאתיה אלעיב, מצר 1327 להג'רה.
א' רופא, 'סיפורי הנביאים (הסיפורת הנבואית במקרא, סוגיה ותולדותיה), ירושלים תשמ"ג.
- קראן
ראזי
רופא
- א' שוסמן, 'שאלת המקורות המוסלמיים לחיבורו של ר' אברהם בן הרמב"ם 'כתאב כפאיה אלעאברין'', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 229-251.
- שוסמן

- ה' שי, 'אלמרשד אלכאפי לר' תנחום הירושלמי'. לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 196-207; 280-296.
- — 'אלמרשד אלכאפי (המדרך המספיק) לר' תנחום בר' יוסף הירושלמי (האותיות ל-ש)', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה, חלק א.
- — (מהדירה ומתרגמת), פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי עשר (עם מבוא והערות), ירושלים תשנ"ב.
- א' שלוסברג, 'יחסו של הרמב"ם אל האסלאם', פעמים, 42 (תש"ן), עמ' 38-60.
- H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961.
- S. Schreiner, 'Muhammads Rezeption der biblischen Jona Erzählung', *Judaica*, 34,4 (1978), pp. 149-172.
- מ' ששר, 'האם יש לתת לספר יונה פירוש אליגוריי? — לפירושו של הגר"א על ספר יונה', שנה בשנה (תשמ"ו), עמ' 324-329.



יונה והדג — ציור מיקרוגרפי מתוך כתב־יד עברי מאשכנז, שנת 1300 בקירוב