

משלי סעיד בן באבשאד במהדורת פליישר

יוסף טובי

עזרא פליישר, משלי סעיד בן באבשאד, ירושלים תש"ן, מכון בן-צבי, 320 עמודים.

להיוודע ולהיחשף אל מאות יצירות יפהפיות עלומות.

אחת מאותן יצירות היא משלי סעיד בן באבשאד, שחי במזרח, ככל הנראה באזור פרס בסוף המאה העשירית או בראשית המאה הי"א, על-פי מסקנתו של עזרא פליישר. לראשונה בא דברה של יצירה זו בשנת 1900, כאשר ש"ז שכטר, ראשון חוקרי 'הגניזה', הביא כמה טורים ממנה בשולי פרסומו המסעיר: ספר בן סירא במקורו העברי. מאז נתפרסמו קטעים מן המשלים, בידי יוסף מרקוס ומנחם זולאי ז"ל, חוקרי הפיוט בימי הביניים, בלי לייחס להם את החשיבות הראויה. לכלל התייחסות רצינית ועיסוק במשלים מעבר לעצם פרסום הטקסט, הגיע רק חיים שירמן ז"ל, ואילו השלב המכריע בגילוי הטקסטים ובהערכתם נעשה בידי החוקר איש לנינגראד (סט' פטרבורג) אריה וילסקר ז"ל, ויבדל"א מ"ו פרופ' עזרא פליישר, שפירסם כבר בשנת תשל"ג שני דפים מן המשלים. מאז הוא עסק בהם בכמה וכמה מפרסומיו, עד שבא 'בכתיבת הספר הזה' לפרוע 'לעצמו חוב ישן' (עמ' 10).

בספר ארבעה חלקים:

(א) הקדמה, פליישר סוקר בה את סוגת המשלים בספרות העברית בתקופת התלמוד והגאונים, קודם זמנו של רס"ג (882-942) ושל סעיד בן באבשאד,

היקלעותן של קהילות ישראל במזרח אל תחומיה של תרבות ערבית-מוסלמית חדשה, מן המאה השביעית ואילך, הביאה עליהן טלטלה עצומה בתחום הרוחני והתרבותי, שלא נודעה כמוה בעם היהודי מאות שנים לפני כן. בין היתר, הניבה טלטלה זו יצירות ספרות מסוגות מהפכניות, אשר רובן ככולן יש בהן מידה של השפעת התרבות הסובבת, לעיתים עד כדי חיקוי ממש. הפעילות האינטנסיבית ביותר בתחום זה היתה בין אמצע המאה התשיעית לסוף המאה העשירית, וגדול היוצרים שלה היה רב סעדיה גאון, שהתיר ללשון הערבית ולתרבותה לבוא בשערי הספרות היהודית, וכנגדו יוצרים קראים רבים בעלי שיעור קומה.

תנובת היצירה הפורייה הזו רובה כמעט נכחד כליל מן התודעה היהודית בדורות שאחרי כן ולא מצא מקומו בהעתקות מאוחרות של כתבי-יד או בספרים נדפסים מאז המאה ה"ט. הסיבה העיקרית להעלמות היצירה המזרחית בת התקופה הנזכרת היא פריחת הספרות היהודית בספרד בתור הזהב במאות הי"א והי"ב. לולא נחשף בית גניזה של התרבות היהודית המזרחית במצרים (הגניזה) בסוף המאה שעברה וחקירתו מאז בידי מלומדים מרובים מרחבי העולם, לא היינו זוכים

הביניים שהיתה מושפעת מן השירה הערבית. לא זו אף זו: קרוב לודאי, ששירי חול ערביים שכתבו משוררים יהודים קדמו לשירי החול העבריים, כפי שיש להסיק מדברי בעל 'סדר עולם זוטא' על ראש הגולה עוקבא (900-915) שהיה כותב שירי שבה לכליף העבאסי אלמקתדר (908-932):

והיה עוקבא מכוין אותה שעה שהיה המלך שם ועומד לפניו ומברך אותו בדברים ערבים ובשירים נאים. וכך היה עושה (לו) בכל יום ויום עד מלאת לו שנה. וסופר המלך כותב שיריו ודבריו בכל יום ויום וראה שמה שאמר היום אינו אומר למחר פעם אחרת. וכן עשה כל השנה (כולה) מראשה ועד סופה. לאחר מלאת השנה הגיד הסופר למלך שלא היה עוקבא שונה הדבר מראש השנה ועד סופה. בקש ממנו המלך שיתן סימן לדבריו כי לא האמין בדבר. הביא לו פינקסו ושירי עוקבא כתר בין בו ואין בהן דבר שנוי ומשולש.²

הרי עדות מפורשת על כתיבת שירי שבה, אשר ודאי נכתבו בלשון הערבית, בידי משורר יהודי בראשית המאה העשירית.

ואמנם פליישר מביא עדויות רבות לקיומה של שירת חול מזרחית קדם-ספרדית. לא רק מיצירות רס"ג, אלא גם מאת מחברים שקדמו לו, כגון חייו הבלכי ורב ניסי אלנהרואני, וכן כתיבה מליצית שאפיינה את האגרות שכתבו חכמי ישראל עוד לפני רס"ג (עמ' 24-25). יצויין, כי למחברים קראיים היה מעמד נכבד בהתפתחות הכתיבה המליצית והספרותית, שודאי עמדה תחת השפעת המליצה והשירה הערביות. לפחות מאמצע המאה העשירית, בדמות

ובספרות העברית בספרד. הוא גם מייחד דיון נרחב ומעמיק במעמדו של רס"ג בספרות העברית, ובמיוחד בקטע המפורסם שכתב ככל הנראה תלמיד מתלמידיו ובו סקירה של סוגי הספרות העברית עד אמצע המאה העשירית. הדיון החוזר בקטע זה, הכתוב במקורו בערבית יהודית, נובע מן הקושי בהבנתו הנכונה, בין היתר משום שהתרגומים שהציעו המהדירים השונים אינם קולעים אל הנכון. דרך משל. נראה שבתיאור הסוג החמישי את המילים 'אלמנסוג' אלמסג'ר' אין לתרגם 'הארוג השלוב', או 'המשולב', אלא 'הארוג המסובך'; ואת המלה העברית בצורת הריבוי הערבית 'פואסיק' אין להבין כפסוקי מקרא דווקא, אלא כטורי שיר בכלל, שכן מצינו שרס"ג בסידורו משתמש במלה 'פסוק' בעבור פיוט ובי'פואסיק' בעבור פיוטים.¹ פליישר דן בנושאים מתחומים נרחבים מעבר לספרות המשלים הקדומה, כגון קיומה של שירת חול עברית קדם-ספרדית (עמ' 20 ואילך), אשר הוא מן הנושאים המעניינים ביותר בחקר השירה העברית במאה העשירית במזרח והידוע עליו מועט מאוד. והוא קובע:

בבל היתה מטרופולין של התרבות הערבית, ובה, בבירתה, התרכזו רוב המשוררים וחכמי הזמן הגדולים. הווייתה התוססת של תרבות חילונית זו אי אפשר שלא קסמה למוכשרים שבמשכילי בבל היהודים, ואי אפשר שלא דרבנה את הנוער זים שבהם למצוא דרך לעצב בקרב היהודים מציאות דומה (עמ' 42).

ואמנם, במזרח יש לראות את ערש הולדתה של שירת החול העברית בימי-

1 ראה: י' יואל, מבוא לסדר רב סעדיה גאון, ירושלים תש"א, עמ' 58.

2 ראה: א' נויבאור, סדר החכמים וקורות הימים, חלק שני, אוקספורד תרנ"ג, עמ' 79. והשווה: ד' יעבץ, תולדות ישראל, חלק

עשירי, תל-אביב תרצ"ב, עמ' 9-10. המעשה הנ"ל מסופר על ראש הגולה עוקבא לאחר הדחתו מתפקידו והגלייתו מבגדאד לקרמי-סין, לשם היה הכליף נוהג לבוא לגופש.

קטעים מהעתקות שונות פזורים בספ־ריות ברחבי העולם. פליישר אף חושף את מעשה הזיוף של החוקר הקראי אברהם פירקוביץ, שהביא להשערות בדבר כינויים נוספים דמיוניים לשמו של המחבר: סעיד בן באבשאד סנאהה הכהן, מתוך כוונה להקנות למחבר מוצא קראי, ללא הצדקה. תוך כדי דיון בבעיות ייחוס ובמכלול התופעות הלשוניות, התוכניות והצורניות של החיבור – מגיע פליישר אל המסקנה המתחייבת, כי מחברם של המשלים הנדונים חי בבבל או בפרס בסוף המאה העשירית או בראשית המאה הי"א (עמ' 161).

מניתוחו של פליישר עולה, כי סעיד בן באבשאד עמד כבר תחת השפעתה הברורה של התרבות הערבית, אבל לא היה תלוי בשירה העברית בספרד ובערב־כיה הפואטיים. פליישר גם מוכיח כי המחבר השתמש ב'רסאיל אכ'ואן אלצפא' (אגרות אחי הטהרה), הקובץ הפילוסופי־המדעי הנודע של חכמי האסלאם מסוף המאה העשירית, המקיף 51 או 52 חיבורים מונוגרפיים קצרים.⁵ סעיד בן באבשאד נוטל מאגרות אלו עניינים שונים, כגון הגאות והשפל של מימי האוקיאנוס והרעיון שאדם אשר הגיע אל השלמות משול למלאך (עמ' 135 ואילך). בסוף דיונו על השפעת אגרות אחי הטהרה על סעיד בן באבשאד, קובע פליישר: 'חיפושים נוספים בספר הערכי יעלו עוד ועוד מקביעות, אולי אף קרובות יותר למשלי סעיד

החרוזות הפיוטיות בחיבורים הדקדוקיים ושיר הגפן מאת משה בן אשר, ששימש, לפי השערת, מעין חתימה להעתקת כתר תורה.³ בהקדמה אף נכלל דיון מפורט במשלים הבלתי מחוזרים שמחברם זמנו לא נודעו, אשר ראשית גילויים ופרסומם נעשו בידי א"א הרכבי בשנת 1902. פליישר עומד על ההשפעה הערבית שכבר מצויה בהם, בטרמינולוגיה מדעית בתחום הפילוסופיה, כגון ההתייחסות לחמשת חושי האדם והמילים 'שערים' ו'עלילה' בשימושי לשון מחודשים. עוד הוא מציין את העיסוק היוצא דופן בנושא היין במשלים הללו, שבהם 'מודגש בהבלטה מפתיעה חטא השכרות ושתית היין' (עמ' 34). אפשר שבאחד מן הטורים: 'השמחים בשמחת נכרים / ולא נכנעים על שבר יוסף' (שם). יש לראות מקור לדברי הביקורת המפורסמים הכלולים בשירו של דונש בן לברט 'ואומר אל תישן', כנגד המבלה עתותיו במשתאות היין בקורדובה:

גערתיחו דם דם / עלי זאת איך תקדם /
ובית קדש, והדום / אלהים לערלים [...]
ואיך נשתה יין / ואיך נרים עין / והיינו
אין / מאוסים וגעולים.⁴

(ב) משלי סעיד בן באבשאד. זה החלק העיקרי בספר, מבחינת כמותו ועניינו. תחילה נסקרות בארוכה התולדות המרתקות של המחקר במשלים הללו ומתוארים כתבי־היד של החיבור, שהם

3 על החרוזות הפיוטיות – ראה: נ' אלוני, מחקרי לשון וספרות, ב, אסכולות הניקוד והמסורה, ירושלים תשמ"ח, על פי המפתח, עמ' 595, ערך 'חרוזות'. לשיר הגפן – ראה: ב' קלאר, מחקרים ועיונים בלשון בשירה ובספרות, תל־אביב תשי"ד, עמ' 309-314.
4 ראה: ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס; ירושלים ותל־אביב תשכ"א, עמ' 34-35.

5 I.R. Netton, *Muslim Neoplatonism — An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa')*, London 1982, pp. 2 (להלן: נטון). על אחי הטהרה ואגרותיהם ראה גם: Y. Marquet, 'Ikhwan al-Safa', *EP*, Vol. III, Leiden 1971, pp. 1071-1076. בעמ' 1072 קובע מחבר זה, כי האגרות נכתבו בין השנים 986-961.

ונשנית בכתביהם, תכליתו ואף שאיפתו של אדם היא להתאחד עם האל, להגיע אל גן-העדן. האמצעי לכך הוא היטהרות הנפש, סגפנות המביאה להתרחקות מן התאוות הגופניות והתגברות על הגוף שהוא מכשול בדרך אל דרגת השלמות הרוחנית. על-פי התפישה האפלאטונית, העולם הוא בית-סוהר למאמין והנפש שואפת להשתחרר ממנו ולהגיע אל גן-העדן, המסמל את האיחוד עם האל, אל המעלה הרוחנית. אמנם בדברי הקוראן ובמקורות אחרים של האסלאם מצויים תיאורים גשמיים של תענוגות גן-העדן, אך ביטויים אלה אינם אלא לצורך אנשים המוניים שאינם מבינים את הלשון האמיתית, העוסקת בעניינים המופשטים.⁹ נראה אפוא שהגן של סעיד בן באבשאד אינו אלא גן-העדן של אחי הטהרה, שהוא היעד הסופי של כל אדם. אך מדברי סעיד עולה, כי מציאת הדרך אל הגן אינה קלה. בלשון ציורית ביותר הוא מתאר את רצונו למצוא את דרך הגישה אל הגן, את השבילים העקומים, את הגדר הסבוכה, את שערי הגן שנדמו בעיניו כנעולים,¹⁰ את השומרים המונעים את הכניסה וכיוצא בזה. אף בהגיעו אל הגן לא יכול ליהנות ממנו ורק לאחר

בן באבשאד' (עמ' 151). ואכן, למשל הגן היפה שבפתיחת החלק הראשון של המשלים, הביא פליישר מקבילה מסוף האגרת האחת עשרה בחלק הראשון של אגרות אחי הטהרה, שבה נמשלות עשר הקטגוריות של אריסטו לעשרה עצים שבגן. אלא שסעיד מוסיף את הרעיון, כי דרכו אל הגן, המסמל את השלמות האינטימית, כהשערתו של פליישר (עמ' 71). נחסמה משום שחסר הוא עדיין את החוכמה שהיא שלמות המידות. רעיון זה חוזר אחר-כך בכתבי ר' שלמה אבן גבירול, 'תיקון מדות הנפש' ו'מקור חיים' וכן ב'מורה נבוכים' להרמב"ם (ספר ג, שער נא). הרמב"ם כורך רעיון זה במשל ההיכל, המסמל את דעת האל, שהרבה יגיעים למוצאו אך אינם מוצאים את הדרך אליו, ומי שמוצאים את הדרך אינם מוצאים את השער, וכן על זה הדרך, לבד מן ההולכים בדרך ה' הנכונה. משל זה, שדברי הרמב"ם הביאו לשיא פיתוחו, נתחבב מאוד על חכמי ימי-הביניים, וכבר הזכירו ר' שלמה אבן גבירול ב'כתר מלכות'⁷ וכן בפירושו האלגוריה-הפילוסופי לסופי לתורה ביחס לגן עדן.⁸ רעיון זה שאוב מדברי אחי הטהרה באגרותיהם. על-פי תפישתם, התוותר

עזרא', תעודה, ח – מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 74-69.

9 התייחסויות רבות לעניינים אלו באגרות השונות – ראה: נטון (הערה 5 לעיל), עמ' 14, 16, 38, 43, 49, 52, 66, 71, 83, 108 והרמיוות לאגרות, הבאות בהערות.

10 בעמוד 188 טור 15 אומר סעיד: 'זריזים וסגורים פתחו נראו לי, דומני שיש לפרש זריזים במשמעות קשורים, הדוקים, סגורים, על-פי תרגום אונקלוס לבטויים כגון: 'ויחבש את חמרו' (בראשית כב:ג), 'ויחגר אתו בחשב האפד' (ויקרא ח:ז) ועוד הרבה – ראה: ח"י קאסאווסקי, קונקורדנציה לתרגום אונקלוס, א, ירושלים ת"ש, עמ' 160-161.

6 ראה מאמרי: 'שלמה אבן גבירול – הבוחר בתבונה מנעוריו', בתוך: סגולה לאריאלה – מאסף דברי מחקר וספרות לזכרה של אריאלה דים גולדברג, ירושלים תשנ"ן, עמ' 174-179.

7 ראה: כתר מלכות, מהדרת י"א זיידמן, ירושלים תש"י, עמ' יח-יט. ובהערות – דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים'.

8 ראה: ק' סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 81; והשווה: ד' קויפמן, 'הפירוש האלגוריה-פילוסופי של ר' שלמה אבן-גבירול', בקובץ כתביו: מחקרים בספרות העברית של ימי-הביניים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 127-132. והשווה לאחרונה: " ליון, 'אחזוי בטלם חכמה (השפעת תורת-הנפש הניאופלטונית על שירת אברהם אבן

ט' 71-76):

כי טוב לך [בנין] לשרת את הח[כמים]
מ[לעצור מלוכה] על האוילים

לאלפים רבים תראה מת[חכמים]
[והמונים] עצומים והמבינים חכמים

וכלם מחכמה [...] וממנה תעו ומנתיבותיה

קרובה לשון החרוזה האחרונה לדברי
אבן גבירול ב'כתר מלכות' בעניין היג'
עים למצוא את הדרך אל חצר בית המלך
ואינם מוצאים אותה:

כי כונת כלם להגיע עדיך [...] ולא ראו ותעו
מן הדרך [...] וכלם חשבו כי לחפצם נג'
עו / והם לריק יגעו

באותו משל הגן כותב סעיד בן
באבשאד: 'וזיהמתני נפשי ריחו בריח

מסריח' (עמ' 189/ט' 30). כפי שהראה

בפירוט יהודה רצהבי, בפיוט המזרחי

הקדום עד רס"ג, ואף בפיוט האיטלקי

והאשכנזי, מצוי מוטיב הריח המצחין

של החטא, אך הוא ציין גם למקבילות

ערביות, ובמיוחד לבית השיר הנודע של

ר' יצחק אבן מר שאול: 'חטאי לו יריחון

בם שכני / אזי ברחו ורחקו מגבולי.¹²

ואף שכאמור עצם המוטיב מצוי במקור

רות עבריים קדומים, נראה כי קישור

עניין הנפש אל הזיהום וכן הדיכוטומיה

בין המשורר לנפשו יש בהם כדי ללמד
על יניקה מן המקורות הערביים.

אגב, נראה שגם בדברים על הנפש
במשל הגן (בכמה מקומות), במיוחד
בשיר הארוך בקטע יא (עמ' 232-237),
שכולו דיבור ישיר אל הנפש ויש בו
תיאור חטטני מפורט של השחתת גופו
של האדם בעת מותו והמסקנות

שפנה אל החוכמה (עמ' 189/טור 35)

ולאחר ש'צואי מזמותי מלב טהרתי'
(שם/טור 37) ו'קרבי קדשתי מגאות

ליבב' (ט' 39) וכן על זה הדרך, עלה בידו

לראות סוף סוף את הגן הסמוי ('ואז גן
סמוי חביון גלוי ראיתי' – ט' 38) וליה'

נות ממנעמיו – מן השלמות הרוחנית.
כל המכשולים שמתארם סעיד והאמ'

צעים להסרתם אינם אלא אותם מכשור
לים והדרכים לסילוקם, כפי שהם

מפורטים על-ידי אחי הטהרה כנ"ל.
יתרה על כך, באיגרת התשיעית

שבחלק הראשון מתארים אחי הטהרה
את מי שאינם הולכים בדרכם, כמי

שכוונתם להגיע אל האמת, אבל אינם
מוצאים את הדרך הנכונה. ואלה דבריהם

(בתרגום עברי):

דע, הוי אחי, כי רוב בני האדם מחסידי

המחוקקים ומתלמידיהם מסכימים על

העולם הבא ומאמינים בו, אלא שאינם

מבינים את מהותו, ואינם יודעים מה היא

אמיתו ולא מה היא איכותו ולא מה הם

מבניו, ולא מתי זמן ההגעה אליו, וכך אף

רבים מן המתפלספים מסכימים על עולם

הנשמות ועצמי הנפשות, אבל אף רובם
אינם יודעים כיצד הדרך אליה, ולא כיצד

להגיע אליה.¹¹

יהודה רצהבי הביא מובאות אחרות
מדברי אחי הטהרה, ולפיהן אף עובדי

האלילים כוונתם להתקרב אל האל,
ולשם כך שלח האל אליהם נביאים

ושליחים כדי שידריכום למצוא דרך יותר
טובה. רעיון זה, בדבר התועים בדרך,
עולה במפורש גם בדברי סעיד בן
באבשאד, אם כי במנותק ממשל הגן
שבראש חיבורו. בקטע החמישי, שלוש
חרוזות קטועות בלשון זו (עמ' 210-211),

(תשל"ג), המובאות מאחי הטהרה – עמ'
57-58; והשווה ספרו, מגניו שירת הקדם,
ירושלים תשנ"א, עמ' 374 (על-פי מהדורת
בירות 1957, עמ' 483-484); המקבילות –
שם, עמ' 360-364.

11 רסאאל אכזואן אלצפאא וכלון אלפאא,
מהדורת בירות 1975, החלק הראשון, עמ'
330.

12 ראה: 'רצהבי, שירת "כתר מלכות" לאור
הספרות הערבית', בקורת ופרשנות, 2-3

שגם רס"ג השפיע על סעיד בן באבשאד. חלק זה של הספר כולל עיון מעמיק בשאלות צורה: המחזרות הדו־טורית – בשמה הפרסי 'מתנוי' או בערבית 'מזדוג' (עמ' 89-90) – המשקל ההברתי-הדקדוקי, החריזה ועוד. פליי־שר מציין, כי ביצירה הנדונה מצויות חריגות רבות מאוד מן הכללים המקובלים עלינו באשר למשקל ההברתי-הדקדוקי, עד כי:

תמונת השקילה ההברתית הדקדוקית אינה מבוררת עדיין כל צרכה, ונראה שעד שלא תהיה לנו דרך לוודא את אמינות נוסח הקטעים, על פי כתבי יד מקבילים, לא נוכל לומר בזה דברים מוחלטים (עמ' 97).

אף בדגמי החריזה מתעוררים קשיים רבים מאוד, הן במה שנוגע לרכיב העיצורי שבחרו (חריזת 'שור בחמור') והן במה שנוגע לרכיב התנועתי שבו (צירה וחולם, קמץ וסגול, חולם ופתח וכיוצא בזה). מתברר, כי אין די בידוע לנו על מבטאם של יהודי בכל במאה ה' והי"א כדי לפתור את כולם. אמנם חריזות צירה

המוסריות-הדתיות המתחייבות מכך על דרך המוטיב *memento mori* (פליישר, במבוא, עמ' 126-127). הרבה מעבר למה שמצינו בפרקו האחרון של קהלת או בתוכחות עבריות קדומות,¹³ יש לראות בהם השפעת השירה הערבית. כבר מראשית האסלאם, בעיקר בשירת הקינות שכתבו משוררים על עצמם, כגון מאלך אבן אלריב,¹⁴ ואחרי כן מבית־מדרשם של משוררי הפרישות, כגון אבו אלעתאהיה (748-825),¹⁵ אבו נואס (762/747-813/5),¹⁶ מצינו שהמשורר פונה אל הנפש במגמה מוסרית־דתית. כל זאת – במיוחד שירי הפרישות – עמד תחת השפעת הפילוסופיה המוסרית הניאופלאטונית, אשר אחי הטהרה לא ניקו ממנה.¹⁷ אמת, כבר קדם רס"ג לסעיד בן באבשאד בשיר הפתיחה הארוך 'ברכי אברת ואמצת' לסדרת פיוטי 'ברכי נפשי' שהוא כולו פנייה אל הנפש, ובתוכחתו 'אם לפי בחרך באדם' שבה הוא מתאר את אפסות האדם ובכלל כך את גופו הנקלה.¹⁸ יש אפוא לומר,

13 ראה, דרך משל: ח' בראדי ומ' וינר, מבחר השירה העברית, ליפסיא תרפ"ג, עמ' יט-כג.

14 ראה: י' לרין, על מות – הקינה על המת בשירת החול העברית, תל-אביב תשל"ג, עמ' 81 ואילך. לרין מציין, שגם המשוררים העבריים בספרד, כגון שמואל הנגיד, משה אבן עזרא ויהודה הלוי, הושפעו מסוגה ספרותית זו של השירה הערבית.

15 ראה עליו: A. Guillaume, 'Abu'l-'Atahiyah', *EP*, Vol. I, Leiden 1960, pp. 107-108. שירי הפרישות שלו נדפסו בספר אלאנאר אלזאהיה פי דיואן אבי אלעתאהיה, מהדורת 'אחד אלזאהיה אלסועייך', בירות 1887, חלק ראשון, עמ' 1-305.

16 ראה עליו: E. Wagner, 'Abu Nuwas', *EP*, Vol. I, Leiden 1960, pp. 143-144. לדעתו, שירי הפרישות של אבו נואס הם אירוניים, ולא תוצאה של חזרה בתשובה. ראה גם ספרו: *Abu Nuwas*, Wiesbaden 1965, pp. 110-133. שירי הפרישות של אבו נואס נדפסו בדיואן אבו נואס אלחנן בן האני

אלחכמי, מהדורת E. Wagner, Wiesbaden 1972, חלק שני, עמ' 157-175.

17 ראה: נטון (לעיל, הערה 5), עמ' 33-52. עוד השווה: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 49-50: 'הניאופלאטון ניים היהודים שואבים מתוך הספרות של הניאופלאטוניזם האיטלאמי, בייחוד מן האנ-ציקלופדיה של 'האחים הטהורים' מבצרה, באותה המידה כמו מתוך המקורות הניאוא-פלטוניים היווניים שתורגמו לערבית'. עוד ראה: שם, עמ' 55, 105.

18 שיר הפתיחה – ראה: מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' קיא-קיד. התוכחה: שם, עמ' סה-עז. לא בכדי כינו המעתיקים 'תוכחה' זו 'מרת'יה', שבלשון הערבית עניינה: קינה. ראה עבודת הדוקטור שכתבתי, בהדרכת פרופ' ע' פליישר, 'פיוטי רב סעדיה גאון – מהדורה מדעית (של היוצרות) ומבוא כללי ליצירתו', ירושלים תשמ"ב, עמ' 32.

שיים לחרוז (בעיצור ובתנועה) ולשקול על-פי הלשון המדוברת. הצגה זו של תפישת משוררי המזרח בחריזה ובמשקל צריכה להביא בחשבון לא רק את דמיון או זהות צמדי התנועות חולם/צירי, פתח/סגול וכן על זה הדרך, אלא גם את אחת התופעות הפונטיות המעניינות ביותר בדיבור, היא האמאלה, כלומר, הגיית תנועת הקמץ/פתח כצירי. על תופעה זו עמדתי לאחרונה בהדגשה מרובה בהקשר לתרגום קדם-סעדייני של התורה לערבית-יהודית.¹⁹ שבו לעיתים קרובות האות יוד נכתבת לאחר תנועת הפתח. תופעה לשונית זו יש בה אולי כדי להסביר את החריזה הנ"ל 'ותוך- / נהפך': החולם נהגה כצירי, על-פי דמיון החולם והצירי במסורת בבל, ואף הפתח נהגה בצירי, על פי תופעת האמאלה, והנה הכל אתי שפיר. כללו של דבר, עלינו להיוודע באופן יותר מעמיק ומקיף לא רק אל הלשון הכתובה של יהודי המזרח בתקופה הרלבאנטית על-פי סימני הניקוד, אלא גם אל הלשון המדוברת כפי שהיא משתקפת דווקא בתעתיקים באותיות ערביות של הלשון העברית. מקורות מעין אלו מצויים בידינו בשפע לא מבוטל, אף שחקירתם רחוקה מלהשביע רצון. לעניות דעתי, תקל חקירה זו את הבנת דרכי החריזה והשקילה של משוררי בבל ופרס במאה ה' והי"א, ואפשר אף יהיה להבהיר בעזרתה פינות עמומות בתורת המשקל והחרוז של השירה העברית בספרד.

(ג) הטקסטים. לראשונה באים בספר זה במרכז כל הטקסטים שזוהו בידי פליישר והחוקרים שקדמוהו כשייכים

בחולם, סגול ופתח ועוד, ידועות כבר היטב מן הפיוט הבבלי, וכן מן השירה העברית בתימן (עמ' 98-99).¹⁹ אך לא נמצא פתרון מניח את הדעת באשר לח- רוז 'ותוך / נהפך', ופליישר מעלה את האפשרות שהטקסט משובש (עמ' 99). אעלה כאן הסבר כולל לכל התופעות החריגות הללו, שאולי יש בו גם להסביר את החריגות ביצירות הפייטנים והמ- שוררים הבבלים לעומת חריזתם של פייטני ארץ-ישראל, אשר כדברי פליישר (עמ' 98-99, הערה 43) היא 'עקיה' מן הבחינה הזאת. שקילתם וחריזתם של משוררי בבל היהודים בני המאה ה' וראשית המאה ה"א, כמו בחינות אחרות של שירתם, לא היו מחוייבות לכלליה של השירה הערבית שהיתה באותה עת כבר לאחר שיאה והיו חוקיה הצורניים מגובשים לחלוטין ונוקשים ביותר. חוקים אלו יותר מהיו מבוססים על מימושים לשוניים ריאליים יומי- מיים, היו מבוססים על אבחנות בלשוניות של ספרות כתובה, על סימנים גראפיים בתחום העיצור והתנועה, שלעולם אין בהם כדי לכסות באופן מלא את התופ- עות הפונטיות המהלכות בפי העם. וכן אירע לשירת ספרד העברית, שהתייחסה אל הלשון הכתובה, אל נורמה לשונית- פונטית שאינה מתייחסת אל לשון הדי- בור, אולי משום שלא היתה בספרד מסורת חיה של דיבור עברי, ולא כאן המקום להאריך בזה. לעומת כן, המשור- רים היהודים במזרח, אפשר בהשפעת השירה הפרסית, בין היתר, שגם היא לא הקפידה על כללים נוקשים, כפי שמציין פליישר (עמ' 162-163), ראו עצמם חופ-

גיליון יג, כח אלול תשכ"ח, עמ' 9), מצינו חריזות חולם בצירי: שוטר / תעטר / נפטר / יטור. ואולי יש ללמוד מכך על מוצאו הבבלי של הפייטן.

20 הטקסט יתפרסם בס"ד במסורות, ז.

19 על הראיות שהביא פליישר, אפשר להוסיף את פיוטי רס"ג (ראה: טובי, ההערה הקודמת, עמ' 255-257). אגב, בפיוט 'אל תטינו באף כי אנו עבדיך', לפייטן שלמה, שפירסם א"מ הרברמן (טורי ישרון, שנה ג,

אכן עד שלא נגלתה יצירתו של סעיד בן באבשאד במהדורת פליישר לא יכולנו לעמוד על גדולתו של היוצר, על גיוונה מבחינת תכניה וצורותיה, ועל קשריה הגלויים והסמויים עם המקורות היהודיים ועם התרבות הערבית-האסלאמית, היוונית ואולי אף הפרסית. נגלתה בפני הקורא רחבות הדעת ופתיחות המחשבה של אבותינו נוחי ערך באחת התקופות הסוערות ביותר בתולדות התרבות היהודית. מתברר, כי תקופת תור הזהב בספרד כבר היו לה בשורות רבות, מרחיבות את הדעת ועצמאיות במרכז היהדות שבמזרח.

(ד) נספחים. לשם הערכה שקולה ומלאה של יצירת סעיד בן באבשאד, הביא פליישר גם את הטקסטים הרלבאנטיים אשר נידונו בהקדמה ויש בהם כדי להפיץ אור על עיקר דברי המחבר, כלומר המשלים הבלתי מחזוריים וכן סירא המחורז, וכן שיר מאת דוד הכהן בן באבשאד, מנכבדי הקהילה הקראית בפוסטאט שבמצרים בראשית המאה הי"א, אשר החוקר הקראי הזייפן אברהם פירקוביץ ביקש, שלא כהוגן, לייחס אליו את כתבי סעיד בן באבשאד.

לחיבורו של סעיד בן באבשאד, בלויית פירוש מאיר עיניים. חשיבות המהדורה שלפנינו היא לא רק בהבאת הטקסט המנופה תוך כדי השוואה לכתבי-היד המקוריים, אלא גם בהעמדת הקטעים השונים בסדרם, על-פי שיקול דעת מנומק, סידור המאפשר התוויית השקפה כוללת פרספקטיבית על היצירה. מעבר לדיון הלשוני והצורני, כל אלה בצירופם יש בהם כדי להציב נדבך נוסף בחקר התרבות העברית והיהודית בימי הביניים, בתקופה שכיסה עליה מסכה של תרבות יהודי ספרד; ואף להוות עמוד תיכון שהמחקר בעתיד יהיה חייב להיסמך אליו וכל עיון מדעי בתחום זה במרחב התרבות הערבית-האסלאמי יתייחס אליו. ארשה לעצמי להביא מדברי פרופ' פליישר במכתב אליו מראש-חודש אלול תשנ"א, בהתייחסו למשורר ששיריו כונסו על-ידי, דברים שכוחם יפה גם ביחס למהדורה שלפנינו:

שירי המשורר עצמו יפים מאד, וטוב שהם נמצאים כעת מקובצים לפנינו באסופה אחת. משורר לעולם אינך עומד על חשיר-בותו עד שאינך רואה את כל שיריו מלוך-טים במהדורה ראויה לשמה. הוא גם אינו קיים באמת בלי זה. לא מבחינה מדעית ולא מבחינת ההווייה התרבותית של הדור.

שלושה ספרים חדשים על יהודי נאבארה

שמעון שורצפוקס

Beatrice Leroy, *The Jews of Navarra (Hispania Judaica, 4)*, Jerusalem 1985, Magnes Press, X + 228 pp.

Benjamin R. Gampel, *The Last Jews on Iberian Soil — Navarrese Jewry, 1479-1498*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1989, University of California Press, XI + 226 pp.

יום טוב עסיס, רמון מגדלינה, יהודי נאבארה בשלהי ימי-הביניים, ירושלים תש"ן, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל. 235 עמודים.

לרואי מפרסמת 64 תעודות, ורבות מהן עוסקות בהבט כלכלי כלשהו, ויש תעודות אחרות שעניינן יותר כללי. אביא כמה דוגמאות מתוכן:

תעודה 9 (עמ' 166-167): היהודים מבק־שים להישפט 'לפי חוק היהודים כמו שנהגו קדמונינו ואנחנו...' (1360) לא ברור לקורא מדוע היה חידוש זה נחון באותה שנה, ושוב כעבור שנתיים.

תעודה 10 (עמ' 168): יהודי אחד נשבע פעמים רבות שלא ישחק בקוביות ונכשל. חרם הקהל הוחל עליו, אולם המלך החליף את עונשו זה בקנס של מאה זהובים (1360).

תעודה 18 (עמ' 177-178): כומר שהיה ממונה על ביצור העיר פאמפלונה לא היסס לסגור את בתי־הכנסת של היהודים כדי לאלצם לשלם את חלקם בהוצאות הבנייה. היהודים טענו שהוא הפריז בתביעותיו. המלך ציוה לפתוח מחדש את בתי־הכנסת וקבע את גובה התשלומים (1366).

תעודה 19 (עמ' 178-179): מוסרת על ההגנה שניתנה ליהודים מפני *Grandes Compagnies* — אלו הכנופיות של חיילים וחיילים למחצה אשר שלטונות צרפת הפנו אותם לספרד כדי להיפטר מהם.

תעודה 31 (עמ' 195-196): המלך משתכנע ששני גובי מיסים יהודים גבו סכומים מוגזמים מן התושבים היהודים ומצוה לעצור אותם. עם שחרורם הוא מטיל עליהם קנסות ומעביר את הסכומים האלה לחצרן אחד. לא נאמר בתעודה כי הנישומים קיבלו פיצוי (1381).

תעודה 42 (עמ' 215-216): חלק ממס היהודים הופנה לתשלום ליהודי אחד מסאראגוסה, שהועסק על־ידי המלך כשומר (כנראה מאלף) של האריה שלו. נוסף לתעודות חשובות אלה, שפע של תיעוד נוסף מוזכר בהערות המלומדות. וכאן המקום לתקן טעות קטנה אחת:

מלכות נאבארה, המשתרעת רובה בחלקה הצפוני של ספרד ומיעוטה מצפון לפירנאים, ניהלה במשך תקופה ארוכה חיים עצמאיים בין שתי המלכויות שמצפון ושמדרום. מדרום לפירנאים כמו קהילות יהודיות חשובות, ביניהן טודלה, שזכתה לתהילה עקב פרסום ספרו של הנוסע בנימין מטודלה. לא ידוע על מציאותן של קהילות יהודיות בחלק 'הצרפתי' של נאבארה, ולכן חיי היהודים של האזור הזה פנו לכיוון דרום. זאת כנראה הסיבה, שרוב החוקרים לא התייחסו אל יהדות נאבארה כאל יחידה פוליטית בפני עצמה; בכל אופן קם לה רק היסטוריון אחד עד שנת 1861, מ' קייזרלינג, שפירסם באותה שנה את ספרו על יהודי נאבארה, ארצות הבאסקים והאיים הבא־ליאריים. צירופם של שלושה אזורים אלה כמושא משותף של ספר אחד מעיד, כי המחבר ראה בהם אזורי ספר אקסו־טיים למדי של יהדות ספרד. עתה, תוך שש שנים (1985-1990), הופיעו שלושה ספרים על תולדות יהדות נאבארה ויש בכך מעט הפתעה ויותר מזה — שמחה. שלושת הספרים האלה רב הוא המשותף להם, אולם כל אחד מהם והמטרות והמגמות שלו: ב' לרואי נותנת תיאור כללי של יהדות נאבארה, ב' גאמפל מתרכז בדור הגירוש, ואילו עסיס ומגד־לינה עיסוקם כל־כולו בחיי הכלכלה של היהודים, אף כי אין זה בא לידי ביטוי בשם שנתנו לספרם. כל החיבורים בדונם בפעילות הכלכלית של יהודי נאבארה מדגישים את חשיבותם כמלווים בריבית. שלושת הספרים אינם עוסקים בחיים הרוחניים של יהודי נאבארה, ונראה כי אלה היו דלים למדי.

חיבוריהם של ב' לרואי ושל עסיס ומגדלינה מביאים שפע של תעודות (בלועזית בספר הראשון, בעברית בספר השני), ובשל חשיבותן המרובה נייחד עליהן מעט את הדיבור.

הגיאוגרפיה של נאבארה, שהיתה מוקפת ארצות שגירשו את היהודים, לא היה מנוס מן ההחלטה לגרש את היהודים גם מנאבארה. צו הגירוש מנאבארה משנת 1498 גרם לכך, שיהודיה רובם התנצרו. 'ישור הקו' הזה היה חלק מאובדן העצמאות של נאבארה, שתסופח לספרד, חוץ מחלקה הצפונית שישמור על מידת מה של עצמאות עד סיפוחו סופית לצרפת.¹

ספרם של עסיס ומגדלינה חלקו הראשון כמעט כולו מוקדש לחיי הכלכלה של יהודי נאבארה, תוך הסתמכות על המקורות העבריים המודפסים בחלקו השני (עמ' 105-198). התעודות, עשרים במספר, הן מהמאה ה-14, כתובות בעברית או באותיות עבריות, רובן עוסקות בהלוואות ומיעוטן בענייני שחיטה ומיסים פנימיים של הקהילות. התעודות הן חלק מאוסף יותר גדול שאיננו בלתי מוכר. המחברים אינם מתייחסים לשאלות בדבר הישמרותן של תעודות אלה, כגון: איך ולמה נשמר אוסף תעודות זה בנאבארה הקטנה? מי כפה על בעלי הפנקסים האלה למסור אותם לארכיון המלך? איזו חשיבות ייחסו השלטונות לתעודות אלה, שהביאה אותם לשומרן? מתי הגיעו לידי השלטונות? אני מקווה שהמחברים ידונו בשאלות אלו בפרסום הנוסף שהם מודיעים עליו ואשר בו יכונסו התעודות שעדיין לא פורסמו. נעיר עוד, כי הקורא שאינו מומחה בשפה ובכלכלה של נאבארה אינו מסוגל להפיק את מלוא התועלת מקריאת טקסטים אלה, שמן הראוי היה להוסיף להם פירושים והסברים יותר מפורטים ומאירי עיניים.

שלושת החיבורים האלה משלימים זה את זה ואין בהם חזרות מרובות של אחד

בהערה 40, עמוד 30, נמסר על יהודי שנשפט וחויב לשלם קנס גבוה למדי בגלל ש'זייף' את 'הכפות' לחג הסוכות. הכוונה ללולבים (כפות תמרים) ולא לסכך.

ספרו של גאמפל, העוסק כאמור בדור הגירוש, חלקו הראשון מתאר את חיי היום-יום של יהדות נאבארה והוא מבוסס כולו על מקורות חיצוניים. מורגש בו חסרון המקורות היהודיים, ולכן אי אפשר ללמוד ממנו כיצד פעל אל נכון הארגון הקהילתי היהודי. חלקו השני של הספר דן במאורעות שהביאו בסופם את הגירוש. בתקופה הנדונה לא פעלה בנאבארה אינקוויזיציה מקומית, אף כי האינקוויזיציה של קאסטיליה ואראגון היתה מוסמכת לפרוש את רשתה על עניינים שהיו קשורים לפעילותה במלכות המאוחדת. עובדה זו מסבירה מדוע מגורשים יהודים מספרד חיפשו מקלט בנאבארה. המחבר מוסיף מידע חשוב ביותר על העובדות המעטות בנדון שהיו ידועות. השאלה היא מדוע הלכה נאבארה הקטנה בעקבות ספרד וגירשה את היהודים מתחומה ב-1498, שש שנים אחרי הגירוש מספרד וכשנתיים אחרי הגירוש מפורטוגאל. זו פרשה מסובכת: המלך פראנסיסקו פכו הוכתר כמלך נאבארה ב-8 בדצמבר 1491 וכבר ב-4 בפברואר 1492 חידש את הפריבילגיות של יהודי מלכותו. לא ברור מדוע. האם הוא לא ידע על הנעשה בספרד? הוא נפטר תוך פחות משנה אחר הכתרתו, ולכן קשה לדעת אלו שיקולים הניעו אותו לכך. אפשר לשער כי הוא היה מעוניין בביסוס מלכותו, תוך דחיקת ההשפעה הספרדית. ברור שאחרי מעשה זה גבר הלחץ של ספרד על נאבארה וגרם להלך רוח עויין כלפי היהודים. במצב

¹ דים וגירוש יהדות נאבארה, פעמים, 51, עמ' 142-146 (המערכת).

1 ביקורת מפורטת על ספרו של גאמפל – ראה: א' גרוס, 'המודעות הפוליטית של היהודי'

על דברי השני. עם זאת אפשר לומר, שכל אחד מהם מוסר תמונה חלקית של יהדות נאבארה. יש לקוות, שעל בסיס העבודות האלה, שכולן ראויות לשבח, ייעשה

מאמץ נוסף לחבר היסטוריה כוללת של יהדות נאבארה, אשר אופיה האמיתי עודנו בגדר נעלם.