

המשגת ה'מחבר' המקראי ('מִדְּוֹן') ותפקידיו כ'רושם־מעתיק', 'מאסף־עורך' ו'יוצר־מספר' בהגות הקראית הימי ביניימית

מאירה פוליאק

ההוגים הקראיים פרצו דרכים חדשות בהבנת המקרא ובפרשנותו, בעיקר בין המאות העשירית עד השתיים־עשרה לסה"נ. בכך הם שינו את פניה של המחשבה והתרבות היהודית הימי ביניימית. הקראיים העניקו רלוונטיות מחודשת לספר הספרים, בתוך ארון הספרים היהודי, משתי בחינות: האחת, העצמת חשיבותו של המקרא כמרכז הקאנון היהודי, בפרט אל מול המשנה והתלמוד, והשנייה, קשירתו של המקרא למהפך האורייני אשר התחולל באותה עת בקרב היהודים, ואשר במסגרתו הוצב כתב הקודש היהודי, המקרא, על כד ספריו, במעמד מקביל לכתב הקודש האסלאמי, הקוראן, וכמקור האוטנטי הבלעדי של היהודים להתגלות האלוהית.¹ משה גיל הכניסנו בסוד הקראות, מבחינה זו שהיה מההיסטוריונים הבודדים של עם ישראל (ביניהם ניתן גם למנות את מי שגיל ראה בהם את מוריו, והרבה לדבר בשבחם, כיעקב מאן וכשלמה דב גויטיין), אשר הבינו לעומק את חשיבותם הקריטית של המקורות הקראיים להתפתחות המחשבה והתרבות היהודית של ימי הביניים. היה בכך משום תיקון המעוות, גם בשל הנטייה של מחקר היהדות עד לזמננו ואף במקביל להם, לפטור את הדיון בכתבי הקראות תחת הגדרתם הנוחה ככתבים "כיתתיים", "שוליים" ואף "תנייניים" ו"משעממים" מבלי להעמיק בהם או להביא לאינטגרציה הראויה בינם לבין המקורות הרבניים בני תקופתם.² העובדה כי הפרשנות הקראית בעידן זה נכתבה בשפה הערבית־היהודית ונשמרה ברובה בכתבי יד לא נעלמה מעיניו של גיל כמחסום לשילובם הראוי בשיח האקדמי במדעי היהדות, ולכן עודד

1 לנשא המהפך האורייני וההקשר הקראי ראו לאחרונה פוליאק תשע"ה, והערות המפורטות הנלוות לדיוני שם.

2 לרקע ההיסטורי והספרותי לצמיחת הקראות, ראו אסטרן 2004; ארדר תשס"ד; ארדר תשע"ג; ארדר ופוליאק תשס"ט; בן־שמאי תשמ"א; גיל תשנ"ט; רוסטוב 2008. השוו גם הסקירות המתומצתות בנושא במסגרת דיוניי: פוליאק 2002; פוליאק 2006.

במאוד את מי שקנו שליטה בשפה זו להעמיק במקורות הראשוניים בשפתם המקורית, כפי שנהג בעצמו, בהניחו כי רק עיון מסוג זה יכול להצמיח שינויים פרדיגמטיים במחקר. והנה אנו מוצאים עצמנו עמלים במקורות אלה, בההדרה ובניתוח שלהם, כחלק מהמורשת שהנחיל לנו, ואף רואים ברכה בעמלנו זה. לאור כל זאת אני מבקשת להקדיש מאמר זה, בענווה, לזכרם של משה גיל ורעייתו היקרה, שושנה, אשר אירחוני לא רק בביתם הרוחני כי אם גם בביתם הפיזי, פעמים רבות, בשנות לימודי בקיימברידג', ברחשי תודה והוקרה. יהא זכרם ברוך.

א. רקע כללי: פרשנות המקרא הקראית

כחלק מפרשנותם למקרא פיתחו ההוגים הקראים את מושג ה'מִדְּוָן', המדמה מעין מחבר-עורך של הטקסט המקראי, ולהבהרתו מוקדש מאמר זה.³ אך לפני כן ראוי להקדים מספר מילים על פרשנותם למקרא בכלל. היהודים הקראים, שנודעו גם בשמותיהם 'בני מקרא' ו'בעלי מקרא' דחו את סמכותה של התורה שבעל פה ושל הנהגת החכמים וגאוני הישיבות, ודגלו ב'חזרה' למקרא ולאֶרץ ישראל כמקורות הלגיטימיים והבלעדיים של הדת היהודית. התנועה שמה דגש רב, כמשתמע מכינויים עצמיים אלה, על העיון הטקסטואלי העצמאי והמושכל במקרא, ובפרט העיון הלשוני והספרותי, הקונטקסטואלי, וזאת באופן מנותק מהמסורת של חז"ל ומההילה הסמכותית שלה.⁴ מן הצד האחד, הקראים שאפו ל'בחינה מחדש', מעין רביזיה כוללת, של מקורות היהדות, אך, מן הצד השני, לא הדירו את מקורות חז"ל מהשיח הפרשני, ונהגו לצטט ולשקול פרשנויות שונות שהועלו בהם, כמו גם בפירושי רב סעדיה גאון, מבחינת תרומתן, ברמה העניינית, לפרשנות הטקסט המקראי. ככל הנראה, הקראות התגבשה לכלל זרם רוחני וחברתי מובחן ומשמעותי, שנחשב בעידן זה אינטגרלי ליהדות, במחצית השנייה של המאה התשיעית, באזורי פרס ועירק. התנועה התרחבה במהרה לאזורי ארץ ישראל (ואחרי כן למצרים, לביזנטיון ולספרד).⁵ בשנת 880 הנהיג הפרשן החשוב דניאל אלקומיסי (שמוצאו מחבל קומיס שבאזור פרס)

3 תודתי הרבה נתונה לתלמידי, מר סיון ניר, אשר תרגם לעברית, בשום שכל שלא יסולא בפז, את חלקו הראשון של מאמרי האנגלי על ה'מִדְּוָן' (פוליאק 2005, עמ' 350-362). התרגום שימש בסיס לנוסח ראשוני של מאמר זה. בהמשך לכך שיניתי והרחבתי תוך הוספת דוגמאות ועדכונים על בסיס מאמרי השונים שנתפרסמו בנושא בעשור האחרון, אשר חלקם מוזכרים בהערות 19, 23 להלן ובביבליוגרפיה.

4 על התפיסה הספרותית והמבנית הרחבה של קראי המאות העשירית והאחת עשרה, וביניהם אבו יוסוף יעקוב אלקרקסאני, סלמון בן ירוחים, יפת בן עלי, ישועה בן יהודה, עלי בן סולימאן, אבו פרג' הרון, ראו גולדשטיין 2010; 2011; פוליאק 2003.

5 לרקע ההיסטורי לצמיחת הקראות, ראו הערה 2 לעיל.

חבורה של קראים להתיישב בירושלים. אלה כינו עצמם בכינויים סמליים-משיחיים הלוקחים מלשון המקרא, כגון, "אבלי ציון" "שושנים" "שבי פשע" ועוד, וייסדו בעיר שכונה ובית לימוד אשר שימש מרכז אינטלקטואלי משגשג קרוב למאתיים שנה, עד הכיבוש הצלבני של העיר, בשלהי המאה האחת-עשרה. במהלך "תור הזהב" הזה חיברו גדולי ההוגים הקראים, שפעלו ברובם בירושלים, כגון סלמון בן ירוחם, סהל בן מצליח, יעקוב אבן נוח, יוסף אלבציר, אבו פרג' הרון, יפת בן עלי, דוד בן אברהם אלפאסי, ישועה בן יהודה, ועוד, יצירות מפתח בתחומי הדקדוק העברי, המילונאות המקראית, תרגום ופרשנות המקרא, הלכה ופילוסופיה. לחיבורים הללו נודעה השפעה מתמשכת לא רק על ההגות והיצירה הקראית לדורותיה, אלא גם על עיצובה והתפתחותה של המחשבה היהודית בימי הביניים בכלל, ופרשנות המקרא בפרט. אימוץ השפה הערבית על ידי היהודים לאורך המחצית השנייה של המאה העשירית ומפגשם עם ספרות היען הערבית בתחומי הדקדוק, הפילוסופיה ועוד הביאו להיקלטותן של קטגוריות מחשבה וטרמינולוגיה חדשות לתוך פרשנות המקרא בפרט, והספרות היהודית בכלל. כאמור לעיל, רוב ההגות על המקרא בארצות האסלאם נכתבה בערבית-יהודית, וזאת הן בקרב קראים הן בקרב רבנים. החיבורים על המקרא כללו תרגומים ופירושים שיטתיים לכל ספריו (כגון פירושי רס"ג ופירושי יפת בן עלי), וכן עבודות דקדוק (כגון המילונים של דוד בן אברהם אלפאסי, של יהודה חיוג' ושל יונה אבן ג'נאח) ופילוסופיה (כגון 'ספר האמונות והדעות' לרס"ג, 'ספר האורות והמגדלים' לקרקסאני ואף 'מורה הנבוכים' לרמב"ם, המכיל לא מעט פרשנות ממש למקרא). באופן טבעי, בשל עולמם האינטלקטואלי והלשוני המשותף, הרעיונות השונים שהועלו מלכתחילה על ידי הקראים פעפעו גם לספרות הרבנית, אך גם האחרונה הזינה את הספרות הקראית, ולמעשה יצירות אלה היו חלק משיח תרבותי והגותי משותף.⁶ השפעת הכלאם המעתולי התבטאה, למשל, בהחלת מתודות רציונליסטיות בפרשנות המקרא על ידי רבנים וקראים כאחד. בנוסף, פרשני המקרא שכתבו בעברית באירופה הנוצרית, אשר מוצאם או מוצא משפחתם היה בספרד המוסלמית, הכירו את הכתבים הערביים-יהודיים על המקרא, כולל אלו של הקראים – בין מכלי ראשון ובין באמצעות תרגומים ומסירה בעברית – והטמיעו את תובנותיהם הלשוניות והמבניות ביצירותיהם העבריות. אברהם אבן עזרא, למשל, מצטט את יפת בן עלי ומפנה אליו בכתביו יותר מכל פרשן אחר, הן בגלוי הן בסמוי. גם רבי דוד קמחי היה מודע, ככל הנראה, לפירושי

6 על היבטים שונים של השיח המשותף ראו ארדר תשנ"ט; ארדר תשס"ב; ברודי 1998; דרורי 1988; וקסלר 2013; זומר 2012; ובהקשר הפרשני השוו: פוליאק 2012; פוליאק 2013.

הקראים על המקרא.⁷ במקביל, חלק מכתבי הקראים תורגמו לעברית בכיזנטיון כבר במאה האחת-עשרה על ידי קראים שהיגרו מארץ ישראל לאזורי טורקיה ויוון (כגון טוביה בן משה). בין אלה בולט המקום החשוב שניתן על ידם לפירושי המקרא של יפת בן עלי, שאף עובדו בגרסאות עבריות מקוצרות.⁸ רבים מן הכלים בפרשנות הפשט היהודית של ימי הביניים, המזוהים עם פרשנים כדוגמת אברהם אבן עזרא – מקורם בפריצות הדרך הראשוניות של ההוגים הקראים בתחום הלשון, הפרשנות וההגות, אשר עבודותיהם הגיעו באופן חלקי או מלא גם לספרד וכיזנטיון.⁹

מחקרים שונים, ובפרט משני העשורים האחרונים, מלמדים על אופייה התוסס של התנועה הקראית, ועל התקבלותם של ההוגים הקראים ככוח אינטלקטואלי עולה ומרכזי בקרב יהודי ארצות האסלאם. הקראים דחו את רעיון התורה שנמסרה בעל פה למשה בסיני, ואת הסמכות והמעמד המחייבים שהקנו חכמים למסורת שבעל פה באמצעות הטקסטים של המשנה, המדרשים והתלמוד, וביכרו להתמקד בכך ספרי המקרא כבסיס להלכה ולחיי הרוח והדת היהודיים. מהלך זה, אשר הפך על פניו את המתווה הדואלי של התרבות והספרות היהודית מזה אלף שנה, דרש מהקראים לבסס עיון מחודש בטקסט המקראי, שונה מכל מה שנהג ביהדות לפנייהם, בפרט זו החז"לית, הן מבחינת הגישה הכוללת למקרא הן מבחינת הכלים הפרשניים המיושמים בהבנתו, הגייתו וקריאתו.¹⁰ התנופה הפרשנית החדשנית התבססה על ההבנה שניתוח של השפה המקראית (אוצר המילים, התחביר, דרכי השיח והסגנון) ושל הסוגות השונות (שירה, סיפור, משל, חוק, נבואה ועוד) ואפילו תת-סוגים ספרותיים (בנבואה: חזון, מראה, חלום) הם אבני בניין הכרחיים של הפרשנות המקראית, שכן רק באמצעות פיתוח מומחיות טקסטואלית ומבנית במובהק אפשר להגיע להבנה טובה ונכונה יותר של המקרא.¹¹ דבר זה הביא לאוריינטציה הלשונית-קונטקסטואלית של הפרשנות הקראית למקרא, המכונה לעתים 'פשטית' ויש שהיא

7 ראו: פוליאק ושלסברג תשס"ט, עמ' 97-100.

8 ראו בן-שמאי 1988; כמו כן, כנראה שיש קשר בין המונח "סדרן" המשמש לצורך תיאור העריכה המקראית בפירושים הרבניים למקרא מביזנטיון, לבין תפיסת המחברות של המקרא שפותחה על ידי קראי ירושלים, ובראשם יפת בן עלי. לנושא ה"סדרן" ראו שטיינר 2003; ברין, תשע"ב, עמ' 35-44 והערות העשירות הנלוות לדיונו שם.

9 ראו פוליאק 2000. מבין הפרשנים הרבנים שכתבו ערבית-יהודית במאות העשירית עד היג אשר מיישמים כלים ספרותיים על המקרא, כולל את מונח ה'מדרן', ניתן למנות את יצחק בן שמואל (המכונה אלכנזי, ראו שטובר, בדפוס), משה אבן ג'קטילה (ראו סימון תשמ"ב, עמ' 96-120), עלי בן ישראל (ראו בן-שמאי, תש"ע), תנחום בן יוסף הירושלמי (ראו וקסלר 2010).

10 ראו פוליאק 2013, והשווה הערה 4 לעיל.

11 ראו פוליאק תשע"ד.

נתפסת בטעות כדחייה מוחלטת של המסורת הפרשנית הרבנית. למעשה התנגדו הקראים בעיקר לסמכות הבלעדית שיוחסה למסורת הרבנית, כפי שנוסחה במשנה ובתלמוד, ופחות לתכנים של מסורת זו. הם העריכו חלק ממדרשי חז"ל כביטויים לגיטימיים של העיסוק הבין-דורי המתמשך בשאלת משמעותו של המקרא, בפרט כאשר זיהו בהם אלמנטים לשוניים וספרותיים משכנעים, וזאת כחלק מההקשר התרבותי הדיאכרוני, אותה מורשת יהודית פרשנית רחבה יותר, שבתוכה הם פעלו כפרשנים יהודים של המקרא. כאמור לעיל, המינוח והשיטות של הדקדוק הערבי, הכלאם המעטזלי ופרשנות הקוראן המוסלמית הופנמו על ידי הקראים, בדומה לרבנים, שפעולו במקביל להם או אחריהם. עם זאת, דרכי הפרשנות והגישה הכללית של הקראים ללימוד המקרא הושפעו מהדיאלוג שלהם עם מסורות לימוד יהודיות קיימות, אשר בהחלט ייתכן שקדמו לפיצול האידאולוגי בין קראים לרבנים, והיו חלק מן המורשת היהודית האינטלקטואלית המשותפת במזרח. מסורות אלה כללו, ככל הידוע לנו מהמקורות ההיסטוריים והספרותיים, את: (א) הלימוד העצמאי של הדקדוק המקראי, ומינוח עברי מיוחד לו, כגון "לשון עבר" שאפיין, ככל הנראה, את יהודי אזור פרס; (ב) הלימוד של מסורות ההגיה של המקרא, היינו כיצד קוראים את הטקסט המקראי (ועם הזמן, כיצד מנקדים אותו), שאפיין את המסרנים בכבל, בארץ ישראל ובטבריה, ונודע מהמאה התשיעית כעיסוק המקצועי של 'בעלי המסורה'; (ג) הלימוד של עקרונות פרשניים (בעיקר מהסוג האנלוגי, כגון 'גזירה שווה' ועוד 'כללים' המתוארים כ'מידות שתורה נדרשת בהן' במקורות חז"ל ואף בחלק ממקורות ימי הביניים). יש להניח כי באלה עסקו תלמידי ישיבות בכבל וארץ ישראל כחלק מהדיון שלהם במקרא המשתקף במדרש, במשנה ובתלמוד. השינוי שחוללו הקראים לא היה על כן רק ב'מהפך' הגלוי שלהם בהעצמת התורה שבכתב על חשבון התורה שבעל פה, וניתוקה ממנה, אלא גם במיזוג ובהרחבה של ענפי הידע המוכרים להם, פיתוחם ושכלולם למנגנון שלם ומובנה של חקירה בטקסט המקראי, והיישום הפרטני של חידושים, שאותם שאלו מהספרות הערבית, על הבנת המקרא. על חידושים אלה הם הוסיפו פיתוחים רבים משלהם, שחלקם נשענו על מודלים שהכירו מהספרות הערבית וחלקם היו בגדר חידושים מוחלטים.

ב. מושג ה'מִדְּבָר' המקראי

עד הנה דברי הקדמה הכרחיים. מכאן ואילך מאמר זה מציג את מושג המפתח, מהמושגים הפרשניים המרכזיים והמקוריים שיצרו הפרשנים הקראים, הנוגע בשאלות חיבורו, עריכתו ומבנהו של הטקסט המקראי, על אסופותיו וספריו השונים, כולל תתי-יחידות תמטיות, פרשיות, פסוקים וחלקי פסוקים. זהו מושג ה'מִדְּבָר' המקראי,

אשר ניתן להגדירו גם כ'מחבר-כותב/מעתיק' גם כ'מחבר-עורך/מלקט' וגם כ'מחבר-מספר/יוצר'. מחבר זה לא פעם נותר באלמוניותו, היינו הוא איננו מקושר בהכרח לדמות מקראית כלשהי כמשה או שמואל. מושג ה'מִדְּוֹן' שימש כלי מרכזי בפירושו המקראיים של יפת בן עלי, מגדולי הפרשנים הקראים, שפעל בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית, אך מופיע גם בכתבי קרקסאני, המבוגר ממנו, שפעל בעירק, ובכתבי בני דורו בירושלים. אופייה החדשני של פרשנות יפת למקרא כפי שהוארה לאחרונה במחקר, הוא דוגמה מייצגת לרוח החיפוש והניסוי של האסכולה הקראית הירושלמית, שככל הנראה פרחה במסגרת בית הלימוד הקראי בעיר. בכתביו מציין יפת לא פעם את חובתו לפרשנים שקדמו לו ולבני דורו, בדרך כלל בעילום שם, ונראה שהוא מכוון לעבודה הקולקטיבית, ואפשר אף לומר ה'בין-תחומית' שלהם בלימוד המקרא. יפת מרבה להפנות בפירושו ל'פרשן אחר' (בערבית: 'מפסר אכ'ר') או 'מורים' ('מעלמון') ו'חכמים' ('עלמא'). יש להניח כי האנונימיות בהפניות אינה סתמית אלא מכוונת. היא יוצרת שיח של שוויון בין הדעות הפרשניות השונות, וברמה הרטורית היא מנתבת את תשומת הלב של הקורא השקול לדעה עצמה ולא דווקא לאומרה.¹² בפירושו השונים יפת מציג סיכום רחב של הפרשנות הקראית, על כל רבדיה, ואף איננו נמנע מהתדיינות נקודתית מול חז"ל.¹³ רוחב היריעה, המתינות והרגישות הספרותית והאנושית בפרשנות של יפת הוערכו מאוד לא רק על ידי קראים בדרות שאחריו אלא גם בחוגי הרבנים, שזיהו את מקוריותו הרבה כפרשן, וכן את רוחב ועושר ידיעותיו במקורות הקראיים והרבניים. מפעלו הפרשני הקיף את כל התנ"ך וכמעט כל הפירושים שלו הועתקו בכתבי יד מרובים לאורך ימי הביניים, ומאות מהם נשתמרו והגיעו עד ינו. לו היינו נדרשים להמיר את כתביו לדפי דפוס מודרניים, ההערכה בין החוקרים כיום היא שהיינו מגיעים לקורפוס מעין אנציקלופדי, כ-15 אלף דף.¹⁴ רק כעשרים אחוז מכתביו אלה פורסמו עד כה, רובם אך בשני העשורים האחרונים, ובהם זוכה יצירתו לעדנה מרובה.¹⁵ יש בין החוקרים שפטרו את ריבוקים של כתבים אלה על ידי שייחסו לו 'גרפומניה', זאת מבלי שהתעמקו ביצירתו, אלא בעיקר נתפסו לסגנון החופשי בערבית-יהודית. ספק אם כתבי יד ומקורות רבים כל כך של כתביו היו שורדים לאורך השנים אלמלא ראו בו בני הדרות הקודמים פרשן בעל שיעור קומה. אשר למשלב הערבית-יהודית

12 ראו פוליאק ושלוסברג תשס"ט, עמ' 70-83.

13 ראו שם, עמ' 84-91.

14 ראו רובינסון 2015, עמ' 1.

15 לביבליוגרפיה מקפת של כל פירושי יפת שהתפרסמו עד כה והפניות עדכניות למאמרים שונים על יצירתו, ראו זנבובסקה 2014. מהדרות ומחקרים מרכזיים על יפת והפרשנות הקראית שהתפרסמו בעשור האחרון השתדלתי לכלול בביבליוגרפיה למאמר זה.

של כתביו, נראה כי סגנון מעין זה אפיינ את האסכולה הקראית בכללותה, אשר לא שאפה לכתובה ערבית רהוטה ומהודקת אלא נתנה עדיפות לביטוי עצמי של רעיונות חדשניים. השפה הערבית היהודית והזהות הקראית הדירו את כתביו של יפת מהמקראות הגדולות, וממילא מעידן הדפוס היהודי המודרני, למעט דפוסים קראיים אחדים, אך נראה כי תולדות המסירה של פירושו בכתב יד (במקור הערבי או בתרגום או סיכום לעברית) לאורך ימי הביניים משקפות את ההתקבלות הרבה של יפת בציבור היהודי, הקראי והרבני, כאחד מגדולי פרשני המקרא היהודים לדורותיהם. מסיבות אלו סביר להניח שמושג המִדְבָר הרווח בפירושו של יפת פועל גם לתוך הפרשנות הרבנית והעברית הימניימית והשפיע על ההבנה הלשונית-קונטקסטואלית והספרותית של המקרא במהלך תקופה זו ולאחריה.

תפיסת המִדְבָר נידונה בהקשרים שונים, אף שטרם הוצג ניתוח רוחבי ומקיף של הרקע והפונקציות שלה במחשבה הפרשנית הקראית בכלל. ראש לדוברים הוא חוקר המקרא, אוריאל סימון, אשר פרץ דרך בניתוח שהציע לשימוש של יפת במונח זה בפירושו לתהלים, בפרט בנוגע להבנת כותרות המזמורים. לפי סימון, הפעיל יפת את עקרון המִדְבָר ככלי ספרותי-עריכתי לכל דבר, וזאת לצורך שחזור תהליך העריכה של ספר תהלים, בשעה שזיהוי הדמות הממשית של המִדְבָר במובן ההיסטורי של המושג (דוד, שלמה או דמות מקראית אחרת) לא העסיק אותו.¹⁶ חגי בן-שמאי המשיך אחריו והראה כיצד הקדים קרקסאני את יפת בהתייחסו למשה כמִדְבָר של התורה, ולאחרונה הציע סקירה מקפת של הנושא, ואף ניסה להראות כי מונח זה שימש גם פרשנים אחרים, רבנים, בעיקר במובן של 'עורך'.¹⁷ רינה דרורי הציעה להחיל את ההבחנה הפואטית המודרנית בין מספר (narrator) למחבר (author) על השימוש של קרקסאני במִדְבָר. להבנתה משה ממלא את תפקיד המספר (האנושי) של התורה, ואילו דמותו של אלוהים מעוצבת כמחברה (האלוהי).¹⁸ במחקריי השונים בנושא ניסיתי למפות, עד כמה שניתן, את כל החומרים הרלוונטיים, בעיקר על פי סוגות מקראיות שונות, וכן למקד את הפונקציות השונות שהמִדְבָר ממלא בפירושי קרקסאני ויפת. מניתוחי עולה כי יפת בן עלי שכלל את המושג לכלל תיאוריה רחבה יותר המשלבת בין התפקידים של מחבר, עורך ומספר, מעין התפקידים המוכרים לנו כיום מתורת הספרות. אמנם, השילוב הוא ייחודי ואופייני למחשבה של ימי הביניים על אודות תהליך הכתיבה וההעלאה על הכתב. עם זאת, השתדלתי להראות כיצד הכלים שאובחנו בתורת הספרות המודרנית כנתונים בידי המספר המעצב

16 ראו סימון תשמ"ב, עמ' 67-95.

17 ראו בן-שמאי תש"ע, עמ' 73-110.

18 ראו דרורי 1988, עמ' 114, הערה 14.

את סיפורו עשויים לסייע לנו להבין את הסוגיות המבניות אשר עמן התמודד יפת בפרשנותו החדשנית למקרא.¹⁹ מחקרים נוספים שהתפרסמו לאחרונה, בפרט על ידי מז'נה זבנובסקה ואילנה ששון, בדקו את מעמדו של מושג המִדְוֹן בפירושי יפת לז'אנרים ולספרים ספציפיים בתורה, בנביאים ראשונים ואחרונים, בספרי החכמה והמגילות, והעשירו במאוד את התמונה הכללית.²⁰ על אף הפער ההיסטורי הבלתי ניתן לגישור בין תיאוריות ספרותיות מודרניות וימי-ביניים, התיאוריה המודרנית אכן מסייעת ככלי השוואתי להאיר באמצעותו את הגישה הקראית (או כל גישה ימי-בינימית אחרת) למקרא. להלן אשרטט מפירות מחקרי על תפיסת המִדְוֹן לאור התיאוריה הנרטיבית המודרנית.

ג. המינוח של המִדְוֹן והיחס למסורת הרבנית

המשמעות המדויקת של המושג הערבי מִדְוֹן (וצורת השורש דו"ן) בשימושו הקראי איננה ברורה. במקרים אחדים המושג מתייחס לאל כ"מחבר" התורה, במקרים אחרים הוא מתייחס למושה כאל "מחבר-מספר" (authorial narrator) שעיצב וסגן את הטקסט התורתי בהתאם לעקרונות שנמסרו לו על ידי האל. לחלופין, תפקידו של משה כמִדְוֹן יכול להיות מוגבל רק ל"רישום" (בבחינת העלאה על הכתב גרידא) של דברי האל כפי שנמסרו לו במדויק, וללא סגנון נוסף על ידו. עם זאת, לרוב המִדְוֹן אינו מזוהה עם האל או עם משה, אלא מציין ישות אלמונית (ובמידה רבה אבסטרקטית), האחראית על העיצוב (ברבדים שונים, הן של סגנון הן של עריכה) של הטקסט המקראי. אם כן, נראה כי זהו מושג מבני-ספרותי, שהיה בעל השלכות תאורטיות, בלי שנקשר בהכרח לדמות כזו או אחרת מההיסטוריה המקראית. בעיקרו המִדְוֹן הוא אפוא מושג מופשט, מעין קונסטרוקט תאורטי, שאפשר לפרשנים הקראים לעיין במבנים הספרותיים ובשאלת העריכה של הטקסט המקראי.

כדי לברר את ההוראות הספציפיות של המונח מִדְוֹן במחשבת הפרשנים הקראים ניתן כמובן להסתייע ככלי השוואתי בשפה הערבית הקלאסית ובספרותה. כמקרים אחרים שבהם המקורות הכתובים ערבית-יהודית משתמשים במינוח ערבי כללי, יש להתייחס להשוואה זו בזהירות. שכן, בתהליך של המרה בין-תרבותית, ערכה הסמנטי של השוואה מסוג זה הוא לא פעם מוגבל, והיא משמשת כנקודת מוצא

19 ראו פוליאק 2005; 2008; 2012; תשע"ד; תשע"ה; פוליאק ושלוסברג תשס"ט, עמ' 50-57, פוליאק וששון תשע"ד; ניר ופוליאק, 2017.

20 ראו, למשל בוטבול תשס"ג; בלומפילד 2001; גולדשטיין 2011, עמ' 119-138; וקסלר 2002; 2003; 2008, עמ' 44-45, 272-273; 2010; זבנובסקה 2008; 2012, עמ' 27-57; נדלר-עקירב תשע"ד; רובינסון 2015; ששון 2013.

שאיננה מעידה בהכרח על הפיתוח הספציפי של המונח בהקשרו היהודי. לכן, עצם הזיהוי של המשמעות הערביות הקלאסיות הוא רק פתיח להבנת העיבוד הערבי-יהודי של המונח. השורש הערבי דו"ן הוא בעל שדה סמנטי רחב. הוא יכול להתייחס ל'חיבור' של טקסט חדש, כלומר ליצירה ממש, או ל'רישום' או 'העלאה על הכתב' של טקסט ידוע וקיים, במובן טכני: באמצעות העתקה מטקסט כתוב אחר, או באמצעות 'הכתבה' בעל פה של טקסט ידוע השמור בזיכרון. כמו כן מתייחס שורש זה למעשה ה'עריכה' או ה'ליקוט' של חיבור, היינו לאיסוף של חומרים כתובים או אוראליים, כגון שירים. כך, למשל, שם העצם הערבי 'דיואן' מתייחס בדרך כלל לאוסף או אנתולוגיה של שירים. מבחינה סמנטית, כפי שנראה, רעיון המִדְּבָר המקראי בכתבי יפת בן עלי ממזג את שלוש הפונקציות הללו: יצירה, רישום ועריכה. למשמעות הראשונה – יצירה – יפת מעניק נופך ייחודי, שנראה כפיתוח עצמאי לכל דבר, הדומה לפונקציה של 'מספר' (narrator) המוכרת מתורת הספרות המודרנית. מעיון בטקסטים אסלאמיים לא מצאנו אינדיקציה לכך שדמותו של 'מִדְּבָר' ככותב פעיל, על הפונקציות השונות שהוא מגלם לרבות השילוב ביניהן, משמש בפרשנות הקוראן הימי-ביניימית. בספרות המסורת האסלאמית (החדית'), מקובל השימוש בשם העצם 'תדוין', בעיקר לתיאור הפעולה של 'העלאה על הכתב של החוק', או עריכה של קובץ חוקים ('דיואן'). אך גם שם לא מצאנו עיסוק בדמות פעילה של 'מִדְּבָר' כלשהו האחראי לתהליך החיבור והעיצוב הטקסטואלי באשר הוא.²¹ החלתו הנועזת של המונח הזה על הספרות המקראית נראית מקורית וייחודית למחשבה הקראית, בפרט בהקשרים המדגישים את אופיו ה'בידיוני' או ה'מועזב' של המקרא כיצירה ספרותית. לפיכך, עלינו להמשיך לחקור לעומק ולברר אם ייתכן רקע יהודי לרעיון זה כדי להבין טוב יותר את מובנו הכללי ואת חשיבותו לפרשנות המקרא הקראית והימי-ביניימית בכלל.

במקורות יהודיים קדומים ובמסורת חז"ל, הטקסט המקראי, ובפרט התורת, נתפס בדרך כלל כבעל מהות אלוהית, כעין יצירה שנאצלת מאלוהים וכביטוי של דברו. במחשבה העתיקה הייתה אפוא הבחנה בין טבעו האלוהי של הטקסט שניתן בהתגלות לבין טבעם של חיבורים שמקורם אנושי, והיא שאפשרה, בין השאר, את הקאנוניזציה של המקרא ככתב קודש.²² הבחנה זו הפכה לבסיס המסורת הפרשנית

21 לדיון משווה עם המקורות הערביים קדומים ובמסורת חז"ל, הטקסט המקראי, ובפרט התורת, 19, 20 לעיל.

22 לדיון מפורט ביחסם של מקורות חז"ל והיהדות העתיקה ל'כתיבת' התורה בידי משה התורה, ראו ויריק 2004, עמ' 80-110. לטענתו, השיח החז"לי (בפרט בבלי, בבא בתרא יד-טו) מכונן למעין 'טקסטואליזציה' בידי משה, אך חסר תפיסה ספרותית מורכבת באשר להתגבשות התורה. עמדות קונקרטיים יותר אשר ל'מחברות' של המקרא נמצאו בספרות היהודית ההלניסטית, בפרט בכתבי פילון ויוספוס, וכן במקורות סוריים נוצריים, השוו

העשירה של המדרש, ובאמצעותה ביקשו התנאים והאמוראים להעמיק את הבידול בין אופני הפירוש שיש ליישם על הדיבור האלוהי לבין אלו הקבילים במקרה של יצירה אנושית. הנחת היסוד של גישה פרשנית זו, המשתקפת ברבים מהמקורות החז"ליים, אם כי לא בכולם, היא שהאל הוא מקור הסמכות של הטקסט התורתי, אותו הכתיב למשה על הר סיני (למעט, אולי, שמונת הפסוקים האחרונים של ספר דברים המתארים את מות משה, שהוכתבו ליהושע, אשר גם לגביהם יש חילוקי דעות בתלמוד הבבלי, בבא בתרא יד-טו). עם זאת, ואולי באופן לא לגמרי מפתיע, דווקא התורה עצמה איננה מפורשת לגבי אופן החיבור שלה. אמנם, לוחות הברית הראשונים שעליהם עשרת הדיברות מתוארים כ'כתובים באצבע אלהים' (שמות לא, 18; דברים ט, 10). ביטוי זה, בין שהוא מטפורי ובין שהוא מילולי, מדגיח שעשרת הדיברות נאצלו מהאל ממש, ועמם, כך משתמע, גם שאר קובצי החוק. אולם בהמשך הנרטיב מתואר דווקא האובדן של לוחות אלו שניתנו למשה בידי האל, שכן בחמת זעמו ניפצן משה לנוכח פולחן העגל של בני ישראל (שמות לב, 19; דברים ט, 17). לעומת זאת, בתיאור הלוחות השניים שניתנו למשה, המובא בספר שמות, העברת דבר האל היא תהליך בלתי ישיר, תוך עיצוב תפקידו של משה כמתווך. משה מתואר כמי שמפסל את הלוחות החדשים מאבן וחוקק עליהם בעצמו את הטקסט מילה במילה, כפי שמוסר לו האל (שמות לד 4, 27-28). בתיאור של ספר דברים את הלוחות השניים (י, 1), אלוהים הוא אמנם הגורם האחראי לכתיבתם, אולם 'אצבעו' כבר אינה מוזכרת. בנוגע לקובצי החוק חוזרת התורה ומדגישה את היותם דבר האל באמצעות נוסחאות כמו 'וידבר ה' אל משה' או 'ויאמר ה'". כותרות מעין אלו, שיש הסוברים כי נוספו בשלב מאוחר יותר של עריכת התורה, מבהירות כי תפקידו של משה היה להעלות את החוקים על הכתב והוא לא התערב בתהליך החיבור, הסיפור או העריכה שלהם (שמות כ, 1, 19; כא, 1; לד, 27; ויקרא א, 1). אולם ספר דברים מתייחס באופן מפורש רק לעשרת הדיברות כטקסט ש"דבר ה'" (דברים ה, 19). ומה לגבי החלקים העלילתיים, הנרטיביים, של התורה? למעשה אין כל התייחסות ישירה או עקיפה לכך שהוכתבו למשה על ידי האל. הפער הזה הטריד את חז"ל, והם התייחסו לכך במדרשים שונים (כגון התהייה מדוע עשרת הדיברות אינם פותחים את התורה, במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחודש, ה). עם זאת, נראה כי ההשקפה של ספר דברים והאסכולה הדוטרונומיסטית הקשורה בו השפיעה על הספרות המקראית והבתר-מקראית יותר מכול. השקפה זו הדגישה את תפקידו של משה כסופר-מעתיק (scribe), היינו כמי שכתב את ספר 'התורה הזאת' מפי האל (דברים לא, 9, 24-26; יהושע כג, 6; מלכים ב, יד, 6; כג, 25). ייתכן

שהכוונה הראשונית הייתה רק לספר דברים עצמו כספר חוקים (ואכן המשמעות הבסיסית של המילה 'תורה' בעברית מקראית היא חוק), ולא דווקא לכלל התורה. אולם כבר בימי בית שני הורחבה תפיסה זו, כנראה אל כל חמשת חומשי התורה, שהוגדרו כ'תורת משה' (מלאכי ג, 22). מכאן הוסק שגם החלקים העלילתיים שבתורה נכתבו במידה מסוימת על ידי משה מפי המחבר האלוהי. ככלל, חז"ל וגם היהדות ההלניסטית תפסו את חמשת חומשי התורה בשלמותם (על חלקיהם העלילתיים והחוקיים) כ'תורה' שנמסרה למשה על ידי האל. על פי תפיסה זו, כפיפותו של משה לאל ברורה, אך ניכר מנעד רחב של דעות בכל הנוגע לעצמאותו של משה ב'עיצוב' המילה הכתובה. החלקים האחרים של התנ"ך – נביאים וכתובים – זוהו מלכתחילה כספרים שיחסם לאל רופף יותר, כאלה שחוברו-נוצרו על ידי הנביאים ההיסטוריים עצמם, וכן על ידי חכמים אחרים (כרוד או שלמה), באמצעות דרגות שונות של התגלות או השראה אלוהית (בבא בתרא יד-טו).

בימי הביניים, לעומת זאת, נולדה הבנה יותר מורכבת לגבי היווצרות הספרות, פעילות ספרותית, וטבעם של טקסטים בכלל, כזו שאף הביאה לשינוי בתודעה העצמית של הפרשן בבואו לפרש. שינוי זה התחולל כתוצאה מעליית האוריינות בקרב יהודי ארצות האסלאם ובתוך כך אימוץ תרבות הספר הערבית והדיסציפלינות החדשות כמו דקדוק, פילוסופיה ופואטיקה, אשר חיזקו/העצימו גם הן את הבנת מורשתם הספרותית.²³ בהתאם ננטשה בהדרגתיות התפיסה של הכפיפות, היינו של האל המכתיב למשה את התורה, ומערכת היחסים בין היוצר של התורה (האל) והנביא שהעלה אותה על הכתב (משה) הובנה ואף תוארה כמורכבת יותר. מידת העצמאות של משה בעיצוב התורה, ואולי אף של מחברים ועורכים אחרים, הפכה לנושא לגיטימי לדיון גם אם הוא אינו מנוסח גלויים ככזה. התפיסה החז"לית המעורפלת (המיוחסת לר' ישמעאל), שלפיה 'דיברה תורה כלשון בני אדם', מתורגמת ומפותחת למערכת הבנה פרשנית, עמוקה ושיטתית יותר, של דרכי העיצוב והעריכה של הטקסט המקראי.²⁴ כחלק מהתהליך הזה, החלת רעיון המִדְּבָר על המקרא על ידי הקראים מחדדת את ההתנתקות ממחשבת חז"ל, בכך שהיא מודה באופן גלוי באופיו ה'מלאכותי' (המעוצב, המובנה) של המקרא כטקסט ואף כיצירה ספרותית ממש. תפיסה חדשה זו הפכה בפועל לתנאי מקדים לניתוח הטקסטואלי המתחייב מכל תהליך פרשני. נראה שהרעיון והמונח של המִדְּבָר סייעו בבנייה מחדש והתאמת התפיסות הישנות למסגרת עבודה רעיונית ופרשנית חדשה ששירתה את לומדי

23 לדיון מפורט בנושא זה ראו פוליאק תשע"ה.

24 ראו גולדשטיין 2010; פוליאק 2013; תשע"ה; והשוו גם מאמרו בכתובים של סיוון ניר, "ירמיה אמר איכה? תודעת המחבר במדרש איכה רבה ובפירוש רש"י לאיכה".

המקרא. היות שהקראים ביקשו באופן מודע ואידאולוגי לחזור אל המקרא ולראות בו את המקור הבלעדי לפרקטיקה הדתית היהודית, אין זה מפתיע שדווקא בכתביהם, ולא בכתבי רבני ימי-הביניים, מופיע לראשונה, ורבות, רעיון המִדְוֶן המקראי, ומפותח לממדים שונים. כפי הנראה, רעיון המִדְוֶן המקראי הוא חידוש קראי, שעבר במקביל או מאוחר יותר גם לספרות הרבנית, אך לא נקלט בה במידה שנכח ופותח בחומרים הקראיים.²⁵

ד. מושג המִדְוֶן בכתבי יפת בן עלי

כאמור לעיל, אמנם רעיון המִדְוֶן המקראי נזכר לראשונה בכתבי קרקסאני, אבל היה זה בן זמנו הצעיר, הפרשן יפת בן עלי, שפיתחו באופן מלא כדי לשמש כלי בסיסי בניתוח הטקסטואלי של המקרא.²⁶

המונח מִדְוֶן וצורות הפועל הקשורות אליו מופיעים לעתים קרובות בפירושו של יפת לסיפורי המקרא (כלומר לסוגת הנרטיב המקראי), אך הם אינם תלויי סוגה, שכן הם מופיעים גם בדיוניו של יפת בנבואות ואף בנוגע לקובצי החוק והשירה במקרא. למונח מִדְוֶן מובנים שונים בפירושו של יפת, המשקפים פונקציות שונות, וכולן נוגעות לאספקטים של תהליך ה'סיפור' (narration/telling) של הטקסט המקראי.

1. לעתים רחוקות יפת משתמש במושג מִדְוֶן ביחס לישות ה'ריאלית-היסטורית', היינו ה'ביוגרפית', שחיברה (כלומר יצרה ועיצבה) את הטקסט המקראי, בדומה למונח המודרני 'סופר' או 'מחבר'. יש שיפת מתייחס לאל כאל המחבר או היוצר של הנרטיב המקראי בהשתמשו בביטוי 'דוון ד'לך פי כתאבה' (חיבר/כלל זאת בספרו). ביטוי זה מופיע לרוב בהקשרים אפולוגטיים כאשר נדרשות הצדקות בנוגע לסיפורים המתארים אירועים בעלי גוון 'לא מוסרי' כסיפור יוסף ואשת פוטיפר. כך, למשל, בתחילת הפירוש שלו לסיפור זה (בראשית לט, 1) מדגיש יפת:

סיפור זה, וכל הסיפורים הדומים לו, כתב האל בספרו וקבע אותם כמופת לנצח. הוא דרש מן הדורות (הבאים) לזכור אותם, כדי שישמשו כהוכחה שלו עבורם שאם ילכו בדרכי צדיקים יצליחו. כפי ששלמה ע"ה אמר 'למען תלך בדרך טובים ואורחות צדיקים תשמור כי ישרים ישכנו ארץ ותמימים

25 לנושא ה"סדרן" המוזכר לראשונה בפרשנות הביזנטית בת המאה העשירית ויחסו לחומרים הקראיים, ראו הערה 8 לעיל.

26 ראו הערות 19-23 לעיל.

יותרו בה' (משלי ב, 20-21) וכן נאמר 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו' (ישעיהו ג, 10).²⁷

סוג זה של הצדקה דידקטית בנוגע להופעתם של סיפורים מטרידים בתנ"ך ידוע גם מחיבוריהם של קרקסאני ורב סעדיה גאון, ומופיע ככלל בפרשנות הערבית-יהודית בימי-הביניים כדי להגן על אופיו האפי של המקרא. לענייננו חשובה כאן הדגשתו של יפת, שהאל כלל את הסיפורים הללו באופן מכוון 'בספרו'. דימוי זה מצייר את האל כמחבר או כ'מחבר המשתמע' של הטקסט המקראי, ואת המְדַבֵּר, משה (או כל גורם אחר), כמוכּן של 'רושם-מעתיק' התורה, אשר לו הוכתב או נמסר הטקסט. תמונה זו מתאימה לתפיסה היהודית הכללית, ובפרט זו החזו"לית, של משה כ'כותב' (textualiser) של התורה, והיא מופיעה לעתים רחוקות בכתביו של יפת. בדרך כלל יפת נוטה להשתמש במושג מְדַבֵּר בשני המובנים האחרים, של 'עורך' ו'מספר'.

2. בפירושו של יפת לספרות התורה והנבואה, מושג המְדַבֵּר מתייחס לפעולתו של ה'עורך'. המאסף המקבע את הטקסטים הנתונים בידיו במקומם בקורפוס, תוך שהוא מעצב אותם בהתאם לתימות מסוימות. כך, למשל, בביאור יפת לבראשית כה, 19 ('ואלה תולדות יצחק בן אברהם') ניכרים שלבים שונים בעבודת המְדַבֵּר האלמוני של ספר בראשית. מטרתו העיקרית היא לארגן ולחבר ('ינסק') את המסורות ('אכ'באר') לסיפורים ('קצץ') על האבות. בעשותו כן, המְדַבֵּר מפעיל בבירור את שיפוטו האנתולוגי כדי לקבוע אילו סיפורים לכלול, ואילו להשמיט ('אכ'תצר') מתהליך הכתיבה של המסורות החיות ('תרוין אלאכ'באר'):

לאחר שהוא (המְדַבֵּר) השלים את הסיפורים (קצץ) אודות אברהם, הוא קישרם ('ינסק') לסיפורים (קצץ) על יצחק. לכן חיברם/ערכם ('דונהם') (באמצעות) וי"ו החיבור ('ואלה תולדות יצחק בן אברהם'). הוא השמיט את כתיבת הקורות ('אכ'תצר תרוין אכ'באר') של בני קטורה וישמעאל, כי מטרת המְדַבֵּר היא לחבר בין קורות אבותינו ('וכאן גרץ' אלמרון ינסק אכ'באר אבהאתנא'). בנוסף, הוא לא רצה להעסיקנו בסיפורים עליהם (כלומר, על אודות צאצאיו האחרים של אברהם), שהם כמו סיפורי שאר העולם. במקום זאת, הוא מזכיר את סיפורי האבות שיש בהם תועלת לנו (כלומר

27 למקור הערבי-יהודי ראו כתב יד הספרייה הלאומית הרוסית, סנט פטרבורג, B217 (אין סימון למספרי דפים). לדיון מפורט במובאה זו ודוגמאות נלוות ראו פוליאק 2005, עמ'

כיהודים), ולכן השמיט אזכור (לסיפורים) של אלה (האחרים) והזכיר (רק) את הסיפורים על אודות יצחק.²⁸

באופן דומה הוא מתאר את פועלם של ה'עורכים' של ספרי הנבואה (ובמידה רבה גם של חלקים אחרים במקרא). לדוגמה, בהקדמתו של יפת לספר הושע, המשמשת כמבוא לכל חטיבת ספרי הנביאים, המְדוֹן מתואר כדמות אלמונית שבררה מנבואותיו של הושע את האמירות או הטקסטים שהיא זיהתה כבעלות ערך נצחי, ואספה אותן לספר הנושא את שמו של הנביא. ידו של המְדוֹן (ולא זו של הנביא) היא שאחראית לסידור הפנימי של הנבואות בספר ולהערות ולביאורים מסוימים הקושרים בין חלקיו. יתר על כן, לדעת יפת, מיקומו של ספר הושע באנתולוגיה הרחבה יותר של קובץ תרי עשר גם הוא פרי עבודתו של מְדוֹן אלמוני האחראי על סידורן של היצירות הנבואיות בקורפוס הרחב הזה ולקשרים הפנימיים שביניהן. המלקט־עורך הזה איננו בהכרח אותו המְדוֹן של ספר הושע או של אחד הספרים האחרים בקובץ תרי עשר:

והושע א, 1: דָּבַר ה' אֲשֶׁר הָיָה אֶל הוֹשֵׁעַ בֶּן בְּאֲרִי בִימֵי עֲזִיָּה יוֹתָם אָחִז יִחְזָקֶיהָ מַלְכֵי יְהוּדָה וּבִימֵי יִרְבֵּעַם בֶּן יוֹאֲשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל הַדָּבָר הַרְאִשׁוֹן שִׁישִׁי לְהַקְדִּים וּלְהַזְכִּירוֹ, הוּא סֹדֵר סְפָרֵי הַנְּבִיאִים הַנּוֹזְכִּים, וְנֹאמֵר, שֶׁהֵם חֲמִישֶׁה־עֶשֶׂר נְבִיאִים, אֲשֶׁר כֹּל אֶחָד מֵהֶם קָבַע ('אֶת־בֵּת') אֶת קוּבֶצֶן ('דִּיּוּאֵן') נְבוּאָתוֹ ('נְבוּתָה') וְהֵם: יִשְׁעִיהוּ, יִרְמִיָּהוּ וְיַחְזַקְאֵל, וְשְׁנַיִם־עֶשֶׂר אֱלֹהֵי אֲשֶׁר נְבוּאָתוֹתֵיהֶם כּוֹנְסוּ בְּסֹפֵר זֶה... אַחֵר כֵּךְ הַזְכִּיר אֶת הַתְּקוּפָה שֶׁבָּה הַתְּנַבָּא וְהוֹדִיעַ, כִּי הוּא הַתְּנַבָּא בְּזִמְנָא אַרְבַּעָה מַמְלַכֵי יְהוּדָה וְאֶחָד מַמְלַכֵי יִשְׂרָאֵל... לְהוֹדִיעֵנוּ עַל מִשְׁךְ נְבוּאָתָם. מִכּוּוּן שֶׁנְּבוּאָת הוֹשֵׁעַ וּמִיכָה לֹא הוֹעֵלְתָה כּוֹלָה עַל הַכְּתָב ('מִכ־תְּצַרָה מִן אֶלְתְּרוּיִן'), הוֹדִיעַ (כְּלוֹמֵר הַמְּדוֹן) אֶת מִשְׁךְ נְבוּאָתָם, כֵּךְ שֶׁנִּדְעַ שֶׁהֵם הַתְּנַבָּאוֹת נְבוּאוֹת רְבוּת, אֵךְ הוּא (כְּלוֹמֵר הַמְּדוֹן) לֹא הֵעֵלָה אֶת רוּבֵן עַל הַכְּתָב, וְצִיֵּין [רק] אֶת הַחֶלֶק הַנְּחוּץ לְאַנְשֵׁי הַגְּלוּת. וְאֵילוֹ אֶת נְבוּאוֹתָם שֶׁהַתְּנַבָּאוֹ לְצוּרֵךְ דּוֹרָם, לֹא הֵעֵלָה אֶת כּוֹלָה עַל הַכְּתָב ('אִכ־תְּצַר דְּדוּיִנְהָא') כִּשְׁם שְׁקִיצַר בְּתוֹלְדוֹת ('אִכ־בְּאֵר') הַמְּלָכִים וְרִשָּׁם ('דוּוּן') מִקְצַתֵן דְּבַרְרֵי הַיָּמִים וּבִסְפָר] מַלְכִים, כִּפִּי שֶׁהוּא אֹמֵר בְּכָל אֶחָד מֵהֶם: 'וְיִתֵּר דְּבַרְרֵי פְלוּנֵי' (רְאוּ לְדוּגְמָה מַלְכִים ב' י, 24; דְּבַרְרֵי הַיָּמִים ב' יג, 22).²⁹

28 למקור הערבייהודי ראו כתב יד הספרייה הלאומית הרוסית, סנט פטרבורג, B221, דף 240. לדיון מפורט במובאה זו ראו פוליאק תשע"ד.

29 למקור הערבייהודי, תרגום עברי והערות נלוות ראו פוליאק ושלוסברג תשס"ט, עמ' 261, 264.

במקום זה יפת מהרהר באופן השוואתי בתהליך החיבור והעריכה של 'חומרי הגלם' של שתי הסוגות התנ"כיות – הנבואה וההיסטוריוגרפיה. הקשר המקורי של כל אחד מן הנביאים הידועים באופן אישי ל'אוסף הליכה' של נבואתו מודגש על ידי יפת באמצעות השימוש בפועל 'את'בת' (להעמיד, לקבוע, אבל גם לכתוב). עם זאת, אוסף הליכה (בין אם נקבע בכתב על ידי הנביא עצמו או נמסר באופן אוראלי) לא היווה את סוף התהליך, משום שלדעת יפת, המִדְּבָר בן הזמן או מאוחר לו היה אחראי לתהליך הניפוי של הנבואות החיות של נביא מסוים, ואף ניפה מתוך האוסף הסופי של ספרו ('דיואן') חלק מן הנבואות 'המקוריות' שהושמטו או הושארו מחוץ לתיעוד הכתוב ('אכ'תצר תדוניהא'). לא כולן נשמרו למען הדורות הבאים, אלא רק אלה שנתפשו כבעלות משמעות דתית והיסטורית מתמשכת. גם לגבי חומרי גלם נבואיים אלה, כמו לגבי מסורות סיפוריות-היסטוריות, חוקים, שירים, נאומים וכו', אין יפת נדרש לשאלה אם הם בגדר התגלות אלוהית; אין שום אזכור ל'הכתבתם' הישירה על ידי האל. ככלל, שאלת ה'מקור האלוהי' של החומרים המקראיים שהועלו על הכתב, עוצבו או נערכו על ידי המִדְּבָר השונים, איננה נידונה על ידו. רק לעתים נדירות השאלה זוכה להתייחסות, כאשר 'העדר הדקדוקיות', היינו חריגה ברורה של הכתוב המקראי מדרכי ביטוי הרגילות, ובכלל זה גם פערים בלתי מוסברים במידע, יכולים לרמז על בעיה במסירתו או באמינותו הטקסטואלית. במקרים אלה יפת נוטה להסביר כי המִדְּבָר אחראי לחריגה, היינו שהיא חלק מהעיצוב הטקסט המכוון שלו. זאת, כדי למנוע את האפשרות שמא החריגה היא תוצר של התערבות ידיים זרות בכתוב ה'מקורי' – מה שיערעור את אמינות הטקסט המקראי ויפגע בשלשלת מסירתו המקודשת.³⁰

3. הפונקציה של המִדְּבָר כ'יוצר-מספר' של הטקסט המקראי היא, ככל הנראה, ייחודית למחשבתו של יפת ומשקפת את הבנתו הספרותית החדה כפרשן מקראי. כמובן זה יפת מדמה את המִדְּבָר כמושג ערטילאי (תאורטי) יותר מאשר כדמות ריאליית. המִדְּבָר מסמן ישות מופשטת, קול בלתי מזוהה ש'מנקודת מבטו' מסופרים האירועים המקראיים (point of view). בנוסף, המספר מפעיל אסטרטגיות ואמצעים ספרותיים שונים בתהליך הסיפור. מובן זה של המִדְּבָר קרוב מאוד לרעיון ה'מספר' (narrator) בתיאוריה הספרותית המודרנית, כלומר

30 לנושא זה ראו ביתר פירוט פוליאק תשע"ד. את המונח ungrammaticality טבע חוקר הספרות מישל ריפטר, ראו ריפטר 1978, עמ' 2-6; 1987; לנושא תורת הפערים ראו איזר 1980. על יחסם של הפרשנים בערבית-יהודית לפערים במקרא, ראו פוליאק 2012ב. לנושא האמינות של המקרא כטקסט ראו פוליאק תשע"ה.

הישות המעצבת ושולטת בשיח, המובדלת ברמה התאורטית מן הדמות הממשית – היסטורית של ה'מחבר' (author) שיצר את הטקסט. בתורת הספרות משמש גם המונח מחבר-מספר (authorial-narrator), המשלב בין הממד הריאלי למופשט בניתוח חיבור ספרותי, וגם בו יש טעם להבנת עמדתו העקרונית של יפת. כך למשל, ביחס לנתוני השיח יפת מתייחס פעמים רבות לתיעוד המילים ה'חיות' של הדמויות ולתזמון מיקומן על ידי המְדוֹן ברצף הנרטיבי. בביאורו הנפלא לסיפור יוסף ואחיו הוא מזהה הזדמנות לפיתוח תובנותיו הנרטיביות. בשתי הערות מאלפות הוא מלמד על הטכניקה של המְדוֹן בהשהיית נתוני השיח או בהשמטתם, וזאת כחלק מהבניית התיעוד הכתוב של 'השיח החי' או 'המילים המדוברות' של יעקב, יוסף והאחים:

[בראשית מב, 12-13: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לֹא כִי עֲרֹת הָאָרֶץ בְּאַתֶּם לְרְאוֹת: וַיֹּאמְרוּ שְׁנַיִם עָשָׂר עֶבְדֵיךָ אַחִים אֲנַחְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד בְּאָרֶץ כְּנָעַן וְהִנֵּה הֶקְטַן אֶת אֲבִינוּ הַיּוֹם וְהָאֶחָד אֵינָנוּ] – והוא (יוסף) אמר להם לאחר מכן (פסוק 12) דברים נוספים שהמְדוֹן לא רשם כאן ('ולם ידונה האהונא אלמדון'), וזאת ידוע מן ההמשך כפי שיוסבר שם, אם ירצה ה'... (שם מג, 6-7: וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל לְמָה הִרְעַתֶּם לִי לְהַגִּיד לְאִישׁ הָעוֹד לְכֶם אֶח: וַיֹּאמְרוּ שְׂאֹל שְׂאֹל הָאִישׁ לָנוּ וּלְמֹלְדָתְנוּ לֵאמֹר הָעוֹד אֲבִיכֶם חַי הָיִשׁ לְכֶם אֶח וְנִגַּד לוֹ עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הִידוּעַ נִדַּע כִּי יֹאמֶר הוֹרִידוּ אֶת אֲחֵיכֶם] – ומתשובתם 'שאל שאל' אנו למדים שהוא שאלם דבר זה (אם יש להם אח) אבל הוא (המְדוֹן) לא רשם זאת קודם לכן (כלומר ברצף הזמן של הסיפור, 'לם יכון דונהא פי מא תקדם'. ראו לעיל מב, 13) והם דוברים את האמת באמרם זאת, וכך אמר יהודה בפני יוסף: אֲדֹנָי שְׂאֹל אֶת עֲבָדָיו לֵאמֹר הָיִשׁ לְכֶם אָב או אֶח (בראשית מד, 19).³¹

שלושה מובנים אלו (מחבר-רושם/מעתיק, מחבר-עורך/מלקט, מחבר-יוצר/מספר/מעצב-הסיפור) מופיעים בכתביו של יפת בן עלי כהיבטים שונים של המְדוֹן, ולעתים קרובות מוטל על הקורא להחליט לאיזה מובן יפת מתכוון בהתאם להקשר. לעתים היבטים שונים של המונח מופיעים במהלך פסקה אחת. מכיוון שהמובן השלישי הוא הייחודי ביותר ליפת, והחדשני ביותר מבחינת תולדות הפרשנות היהודית, המשך הדיון יוקדש לו. אולם, לפני כן, עלינו להרחיב קמעה על תפיסתו של ההוגה הקראי הדגול שקדם לו ופעל בבגדד, הוא אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני, באשר לתפקידו של משה כמעתיק או ככותב התורה.

31 למקור הערבי ראו כתב יד הספרייה הלאומית הרוסית, סנט פטרבורג, B217 (הרפים אינם מסומנים בו); והשוו פוליאק 2012ב; תשע"ד.

ה. המִדְּבָר כ'כותב' המקרא אצל קרקסאני

בהקדמתו לפירושו לספר בראשית (תפסיר בראשית), שנכתב בערבית והושלם בשנת 938 לסה"נ, קרקסאני מצהיר על מטרתו הכללית בכתיבת הפירוש, ומציבו בהקשר של שיח פילוסופי כללי. לאחר מכן הוא מתחיל למנות שלושים ושבעה עקרונות פרשניים, והראשון שבהם הוא על המִדְּבָר:

אנו יודעים שנביאנו ורבינו משה הוא מי שרשם את התורה הזאת מתחילתה בבראשית ועד סופה. היה זה הוא שמסר לנו את כל התיאורים הכלולים בה, מבריאת העולם על ידי האל ועד לפטירתו (של משה), שנאמר 'ויכתב משה את התורה הזאת' (דברים לא, 9). משום כך היא נקראת בשמו ביותר ממקום אחד, משום שהיא תורתו, שנאמר 'ככתוב בספר תורת משה' (יהושע ח, 31). וכן בדברי האל הנשגב והנעלה 'זכרו תורת משה עבדי' (מלאכי ג, 22). זהו אחד מעקרונות היסוד של פירוש המקרא.³²

בפסקה זו קרקסאני משתמש בפועל דו"ן (אותו תרגמנו לעיל 'רשם') במובן הטכני שהוא נושא, בין השאר, בערבית הקלאסית (וזאת בדומה ל'כתב' בעברית המקראית), כלומר: 'להעלות על הכתב', 'לרשום' או 'להעתיק', כמעשה גרפי של כתיבת טקסט שנמסר או הוכתב. משה ממלא את תפקיד ה'כותב/רושם' של חמשת חומשי התורה בזמן שהאל הוא בבירור היוצר של התורה, מחברה האלוהי. כפי שהראינו לעיל, עמדה זו מתאימה למקורות המקראיים המאוחרים ולמקורות חז"ליים. כקראי, קרקסאני עושה מאמץ גלוי להדגים את דבריו מפסוקי המקרא הקושרים בין משה לכתיבת התורה. כידוע, אלה אינם רבים, ונראה כי רק בספר מלאכי הביטוי 'תורת משה' מציין חיבור שלם מהסוג המוכר לנו. בשתי המובאות הראשונות ההקשר המידי של 'תורה' הוא חוק או הוראה (כמובנה הבסיסי בעברית מקראית), כך שלכל היותר דוגמאות אלו יכולות להתייחס לחלקים מתוך ספר דברים או לספר דברים בכללו. קרקסאני נמנע מלעסוק באופן ישיר במקורות של חז"ל, בהתרכזו בהוכחות מקראיות בלבד, וכך גם נמנע מהרושם שהוא מאמץ משהו מתפיסתם שמשמה הוא מחבר התורה. בד בבד, הוא מעצים את המחלוקת שלו עם הרבנים בסוגיה משנית יחסית, והיא תפקידו של יהושע בכתיבת שמונת הפסוקים האחרונים של התורה שבהם מתוארת פטירתו של משה. קרקסאני מדגיש בפולמוסו עמם שמשמה

32 ראו נמוי 1952, עמ' 60 (בתרגום לאנגלית). יש הסבורים כי 'תפסיר בראשית' היה חלק מפירושו הרחב יותר של קרקסאני לחלקים הלא הלכתיים (היינו הנרטיביים/עלילתיים) של התורה ('פְּתָאב אַלְרִיאָץ' ו'אַלְתֶּרְאִיק'), הפניות לנושא כתבי היד של כתאב אלִרִיאָץ' ופרסומים נוספים ראו בהערות של נמוי ואצל פוליאק 2005, עמ' 357, הערה 19.

הוא שכתב את התורה מראשיתה (בתחילת ספר בראשית) ועד לאחריתה (הפסוק האחרון של ספר דברים), ובכלל זה תיאור כל המאורעות מאז בריאת העולם ועד מותו של משה עצמו. זוהי נקודה שולית יחסית שבה קרקסאני חולק על חז"ל, אשר עמדתם האמביוולנטית לגבי פסוקים אלו משתקפת בדיון התלמודי (בבא בתרא יד-טו). אך ברמה העקרונית, קרקסאני מקבל ואף תומך בעמדה הרבנית שלפיה משה העלה על הכתב את כל הטקסט של התורה, כפי שנתגלה לו מילה במילה על ידי האל בהר סיני. בהתאם, תפקידו של משה מוגבל על ידו לכאורה למעשה הטכני של הכתיבה, בלי מידה של חירות פואטית ביחס לטקסט ששמע או קיבל. רק בסופה של הפסקה קרקסאני מחדד את תרומתו המקורית לדיון בתפקידו של משה ככותב התורה, בהדגישו שתפקיד זה הוא בעיניו אחד מעקרונות היסוד של פרשנות המקרא. מדוע ראה קרקסאני הבחנה זו כמהותית כל כך למעשה הפרשני? התשובה טמונה בהבנה הרחבה של הפונקציות הספרותיות הייחודיות המעורבות בתהליך של 'רישום' דבר האל. נראה כי הפונקציות הללו, לפחות כפי שהן מוסברות בהמשך רשימתו של קרקסאני, לא היו טכניות בלבד אלא כללו מגוון רחב של אמצעים ספרותיים השייכים לתחומו של המחבר-מספר, אשר ניכר כי היה בעל חירות פואטית בעיצוב הנרטיבים שבתורה. על כן נראה כי מסתמן פער בין הקונטקסט התאולוגי, כפי שהוא נתפס בעיני קרקסאני – שבו חלוקת התפקידים בין האל לבין משה שוללת מהאחרון כל תרומה יצירתית ועיצובית לתורה – לבין הקונטקסט הפרשני, הממשיג את מורכבות תפקידו של משה כ'מְדַבֵּר' של התורה, כמי שניחן בדרגה של חופש יצירה בהצגת דברי האל בצורה של טקסט כתוב. בעיני קרקסאני, משה אכן תפקד במובן זה כיותר מסתם 'רושם' או 'מעתיק' אלא גם כ'מחבר-מספר' או 'עורך' של התורה. אם כן, נראה כי הצהרתו בפתחת דבריו (כולל ההדגשה של חילוקי דעות מלאכותיים משהו עם חז"ל) נועדה לבסס את אמינותו של הטקסט המקראי בכלל, והתורתי בפרט, וזאת כפולמוס עם האסלאם. בהקשר זה יש להזכיר את שתי טענותיו המרכזיות של האסלאם הימי ביניימי כנגד עמי-הספר (היהודים והנוצרים) שקדמו להופעתו ההיסטורית של הנביא מחמד: האחת היא ה'תחריף' (تحريف), היינו ההאשמה האמורה כבר בקוראן, כי עמים אלה, ובמיוחד היהודים, שינו ועיוותו את ההתגלות שנמסרה לנביא משה; השנייה היא ה'נסך' (نسخ), היינו העמדה שלפיה הקוראן מחליף את כתבי הקודש הללו, כגילום הארצי המושלם והסופי של הספר האלוהי, הנתון במרומים, הידוע בכינויו 'אם הספר' (أم الكتاب), שאותו גילה אללה לנביאו מוחמד.³³ טענות אלה חתרו תחת אמינותם של היהודים

33 לנושא הפולמוס האסלאמי עם דתות הספר, ראו ארנג 1996, עמ' 192-248; גריפית'

2013, עמ' 175-215; לצרוסיפה 1992, עמ' 19-49.

כמסרנים של דברי האל, והציגו את כתב הקודש שבידם ככתב חסר או מעוות. נראה לי כי קרקסאני ביקש בדברי הקדמתו להתמודד קודם כל עם טענות אלה, וזאת על ידי האדרת מקומו של משה בכתיבה והדגשת אחידותו ומוצאו האמין של הטקסט התורתי. בנוסף, ההצהרה בדבר בלעדיותו של משה ככותב התורה הסוותה וריככה משהו את החדשנות (ואולי אף החתרנות) שבה תפס את תפקידו המורכב של משה ביצירת התורה כטקסט ספרותי.³⁴ מהמשך המבוא של קרקסאני ניכר שהאוריינטציה העיקרית במחשבתו היא זו הפרשנית. הוא מונה כללים פרשניים שונים, אשר רק חלקם ידועים או רמוזים במקורות רבניים קלאסיים (כגון עקרונות אנאלוגיים מסוג 'גזירה שווה' או 'כלל ופרט'), בעוד אחרים מהווים חידוש מוחלט. רבים מהכללים שלו מתייחסים למאפיינים ייחודיים של הנרטיב המקראי, ולמעשה מגדירים אמצעים ספרותיים, המזוהים גם על ידי תיאוריות ספרותיות מודרניות (כגון 'הטרמה' ו'האחרה' של מידע או אופני בניית השיח בין הדמויות ואמינותן). אמצעים אלו מוצגים על ידי קרקסאני ככללים פרשניים ולא כתכונות ספרותיות היות שהוא מתבונן בהם מנקודת מבטו של פרשן מקראי, ובהקשר הספציפי של הקדמתו לפירושו לספר בראשית. הפעלת אמצעים אלו והשימוש בהם במהלך סיפורי המקרא אינם בשליטתו של האל אלא בשליטתו של המִדְּוֹן, הוא משה. מכאן שמעבר לפולמוס עם המסורת הרבנית ועם האסלאם, הדגשת עקרון-העל הפרשני, שלפיו משה כתב את התורה כולה מתחילתה ועד סופה, משמשת לביסוס שליטתו של משה בתהליך החיבור של התורה, ובהכוונת הנרטיב שלה. בעיני קרקסאני, הבנת עמדתו של משה כמחבר השולט בתהליך הסיפור היא תנאי מקדים לפרשנות נכונה של הטקסט המקראי בכלל. עם זאת, מעבר לכללים שהוא מונה, נראה כי בפירושו לבראשית קרקסאני ממעיט לנתח את הנרטיב המקראי על פי ההיבטים היצירתיים של פעולת המִדְּוֹן. יפת בן עלי הוא הפרשן הקראי שהרחיב ופיתח את מושג המִדְּוֹן בהתייחס לספרות המקראית ככלל, וזאת כחלק מתפיסה ספרותית-מבנית שייחדה את עיונו במקרא. עם זאת, גם במחשבתו של יפת התקיים מתח בין מסגרת העבודה התאולוגית לבין החשיבות הפרשנית של רעיון המִדְּוֹן. בהתייחסותו לתורה יפת מהדהד באופן ברור את ניסוחו התאולוגי של קרקסאני, שלפיו משה שימש כ'כותב' של התורה, שתפקידו להעלות אותה על הכתב, בעוד האל הוא המחבר-היוצר של התורה. תפיסה זו משתקפת במיוחד בפירושו לספר

34 לנושא הפולמוס עם האסלאם ותפיסת כתב הקודש שלו כגורם מרכזי שהוביל לעליית הקראות, ולמאמץ הקראי לכונן מחדש את המקרא ככתב קודש יהודי, ראו פוליאק תשע"ה;

דברים, שעליו התבססה חלוקת התפקידים בין האל למשה במחשבה היהודית. כך למשל בפירושו של יפת לדברים לא, 9:

'ויכתב משה את התורה הזאת' – משה כתב חוק זה. המילים 'ויכתב משה' מודיעות לנו שמשה עליו השלום כתב את התורה מן הב' של 'בראשית' (בראשית א, 1) עד 'כל ישראל' (דברים לד, 12). רוב החכמים אומרים שהוא כתבה בידו בשעה שאחרים סוברים שהוא הזמין סופרים מהירים והורה להם לכתוב אותה בנוכחותו.³⁵

מחד גיסא, נראה שיפת לוקח חלק בפולמוס של קרקסאני נגד העמדה הרבנית, בנוגע לשמונת הפסוקים האחרונים של התורה. מעניין שהוא משתמש בצורה הערבית 'כתבה' (= כתב אותה), המקבילה ל'כתב' העברית, כדי להדגיש את תפקידו של משה כרושם הטקסט המקראי, ולא בצורה 'דוונהא' (= רשם אותה), המופיעה אצל קרקסאני. עם זאת, ברור שהוא מסכים עם העמדה התאולוגית של קרקסאני לגבי חלוקת התפקידים בין האל ומשה, שלפיה האל הוא המחבר ומשה הוא הכותב-רושם של התורה. חיזוק לטענה שמעשהו של משה עשוי להתפרש כפעולה טכנית עולה גם מההערה שמשה כתב את התורה 'בידו', או מהאפשרות הנוספת שהוא מעלה שמשה הסתייע בסופרים מקצועיים, 'סופרים מהירים' (ביטוי עברי, על פי תהלים מה, 2 ובמיוחד עזרא ז, 6, המופיע כצורתו בטקסט הערבי-יהודי של פירושו). תיאור זה מדגיש את יכולות ההעתקה הטכניות שלהם. מאידך גיסא, כפי שהראינו לעיל, יפת מציג תפיסה מורכבת הרבה יותר של מושג המדון מזו של קרקסאני.

ו. התפתחות המושג מקרקסאני ליפת – סיכום

במקומות נוספים לאורך פירושו לתורה נדרש יפת לשאלה האם האל הוא מחברם-יוצרים של החלקים העלילתיים של התורה כמו של קובצי החוק. לדוגמה, בפירושו לבראשית א, 1 הוא מציג, במסגרת תכסיס רטורי של שיח בינו לבין קוראיו, 'קושיה שמקשים הבריות': מדוע ספר בראשית אינו פותח בכותרת שבה מצוין כי האל הכתיב את סיפור הבריאה למשה, מעין 'וידבר ה' אל משה, בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ'. כידוע, כותרות או פתיחות מעין אלה נפוצות כהקדמות לקובצי החוק שבתורה, והן מחדדות בתודעת הקורא את מוצאם האלוהי הישיר. מבין ארבע התשובות שהוא מציע כהסבר, האחרונה היא הרלוונטית ביותר לדיון שלנו:

35 למקור הערבי-יהודי ראו כתב יד הספרייה הבריטית, BL Or. 2479 fol. 68b; ודיון נוסף אצל פוליאק 2005, עמ' 360.

מכיוון שמשה עליו השלום לא היה קיים באותו זמן, אין זה ראוי שיאמר: 'יידבר ה' אל משה: בראשית ברא אלהים', אלא קבע כתחילה לספרו 'בראשית ברא אלהים', בדרך של סיפור ישיר ('ג'על אפתתאח כתאבה "בראשית ברא אלהים" עלי טריק אלאכ'באר מרסלא').³⁶

מי הוא זה שקבע את תחילת ספרו? נראה כי הכוונה היא למשה ו'ספרו' הוא הספר של משה. אבל התחביר הערבי (כמו בתרגום לעברית) מציג גם את האפשרות שהכוונה היא למחבר האלוהי והספר הוא ספרו של אלוהים, שאותו הכתיב למשה. ברמה התוכנית, ניתן להשוות את שאלתו של יפת לתהייה של חז"ל "מדוע עשרת הדיברות אינם פותחים את התורה (במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחורש, פרשה ה):

אנכי ה' אלהיך. מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה, משלו משל למה הדבר דומה: לאחד שנכנס במדינה, אמר להם, אמלוך עליכם; אמרו לו, כלום עשית לנו טובה שתמלוך עלינו? מה עשה, בנה להם את החומה, הכניס להם את המים, עשה להם מלחמות. אמר להם: אמלוך עליכם; אמרו לו, הן והן! כך המקום הוציא את ישראל ממצרים, קרע להם את היס, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיז להם את השלו, עשה להם מלחמת עמלק. אמר להם אמלוך עליכם, אמרו לו הן והן.

אולם דווקא הרמיון בין השאלות הללו מחדד את ההבדל התפיסתי הבולט בין פירוש יפת למדרש. שכן, יפת מנסח את השאלה שלו ברמה הצורנית, תוך התייחסות למבנה הספרותי של התורה בכללותה, ולאחריותו של ה'מחבר' למבנה זה, בעוד חז"ל מהרהרים על חשיבות החוק (שאמנם ניתן בהתגלות) לעומת הסיפור המקראי, הפחות ממנו בחשיבותו (ואולי אף במידת התגלותו), ומוכפף אליו כ'הכנה' לעיקר, לתפיסתם. יתר על כן, חז"ל מתייחסים לשאלת ה'מיקום' הסתמי לכאורה של החומרים המרכיבים את התורה, ולא לשאלה מי אחראי בפועל למיקום זה ובאיזה אופן בחר להעביר לנו את הטקסט התורתי. לדידם, המטרה של הנרטיב בתורה היא לשכנע את הקורא או השומע לקבל עליו עול מצוות ואמונה. מבחינתו של יפת, השיקול כרוך דווקא באמינותו של הטקסט המקראי. לו משה היה מקדים את הכותרת, במקום לפתוח בהרצאת דברים ישירה, הדבר היה מערער את אמינותו הוא כמספר-מחבר, ובה במידה, גם את אמינותם של דברי האל, באם הוכתבו לו מילה במילה לאחר מעשה, היות שהוא עצמו לא חי בתקופת הבריאה ולא היה עד ישיר לאירועים אלה. הקונבנציה הספרותית מחייבת אפוא, במקרה זה כמקרים

36 התרגום העברי הוא של סטרומזה תש"ס, עמ' 146; למקור הערבי-יהודי ראו המהדורה הביקורתית של בוטבול (אצל סטרומזה, שם), עמ' 89.

אחרים, נקיטת דרך סיפורית ישירה, שלא באמצעות מיצוע של כותרת. המיצוע מדגיש את מעשה ההכתבה למשה, וכן את עובדת מסירתו של הטקסט המקראי בזמן היסטורי ספציפי, למשה, כעד חי לאירוע ההתגלות. דווקא הרצף הסיפורי הסתמי, ללא מיצוע, מלמד, לדירוד של יפת, על אמינותו של משה כלפי החומרים שנמסרו לו ואותם עיצב בתורה. אין הוא יכול להציג עצמו כעד לתיאורים שלא התרחשו בחייו. כל שהוא יכול לעשות הוא לדווח עליהם, מבלי לשייכם למעמד ההתגלות עצמו. ככלל, האפולוגטיקה בנוגע לקיומם של סיפורים בתורה נפוצה בפרשנות המקרא של ימי הביניים, ובפרט בארצות האסלאם. פרשנים קראים כרבנים (דוגמת ר' סעדיה גאון) ביקשו להפריך טענות לוגיות שיוודן במחשבה המעתזלית, וכן בפולמוסים אסלאמיים ואנגנוסטיים נגד היהדות שהתקיימו באותה תקופה. אלה תקפו את אופיים האפי, ה'חילוני', של סיפורי התורה והעירו על חוסר הרלוונטיות שלהם למסר האלוהי כדרך לערער על האותנטיות של כתבי הקודש היהודיים.³⁷ אולם מעבר לנימה האפולוגטית מבצבצת השאלה הפרשנית שבאמת הטרידה את יפת: מי חיבר את סיפורי התורה? החוקים מתוארים בתורה כנובעים ישירות מן האל, ואילו סיפורי התורה חסרים יסודות תאולוגיים אחידים או מובהקים, ומקורם נשאר בלתי מוסבר. האפשרות שמשה הוא שחיבר את הסיפורים הללו, כ'מחבר' של ספר היסטורי, לא יכולה לדור בכפיפה אחת עם אופיו ההתגלותי והמקודש של הטקסט התורתי. במילים אחרות: היא לא יכולה להתקיים באופן מוחלט, על כל השלכותיה, אם מבקשים לשמר את הממד הפלאי והאמוני בהתגלות של התורה. הפתרון שהסתמן אם כן היה, שהאל הוא מחברם גם של החלקים העלילתיים אלא שמשה סיפר אותם מחדש בסגנון דיווח ישיר. לעומת זאת, קובצי החוק נכתבו כדיווח עקיף, על ידי הוספת הערות מקדימות או כותרות שהציגו אותם כהכתבה של דברי האל אל משה.

בהקשר זה אנו נרמזים על הרעיון של משה כ'מספר' של התורה במחשבתו של יפת, ונראה כי מידת החירות הפואטית, אשר הייתה למשה ב'כתיבה' של סיפורי התורה, נתפסה כרחבה יותר ממה שהיה מוכן להודות בה במסגרת התאולוגית (המקדימה, על פי רוב) של הדיון שלו. לפיכך, בדומה לקרקסאני, יפת מדבר בשני קולות. מצד אחד הוא מחויב עמוקות לתפיסה שהטקסט של התורה נסמך לחלוטין על דברי האל למשה, מן האות הראשונה ועד לאות האחרונה. מצד שני הוא מוכן להודות, וחשוב מכך אף להצביע באופן שיטתי לאורך פירושו לתורה על האמצעים הספרותיים המורכבים ששימשו את המדון של התורה – כמו מדון אחרים של הקורפוס המקראי – בעיצוב הטקסט. זאת ועוד, אף על פי שמשה נזכר בהקדמתו של

יפת לפירושו על התורה, לאורך הפירוש עצמו שמו של משה בקושי מופיע, ואילו המְדַבֵּר מוזכר פעמים רבות, כישות אנונימית, ומשמש כמושג ספרותי מופשט (כפי שהראנו בחלק ד לעיל). יתר על כן, יפת מייחס למְדַבֵּר אמצעים ספרותיים רחבים בהרבה ממה שעולה מכללי הפרשנות של קרקסאני. נראה אפוא שדרכו של יפת להבין את עבודת המְדַבֵּר היא בבחינת פריצת דרך, תוך שהוא מקרב בין המְדַבֵּר לבין הפונקציות המזוהות עם ה'מספר' המוכרות לנו מן התיאוריה הספרותית המודרנית, כעין מחבר-מספר (authorial narrator) הממלא בו בזמן יותר מפונקציה אחת, פעם חובש את כובע המחבר ממש, ופעם מדבר ב'קולו' של מספר הנרטיב שהוא נפרד במהותו מרמות המחבר או העורך. חידושו העיקרי של יפת טמון אפוא בהפשטה ובהכללה של מושג המְדַבֵּר, כמושג המייצג כותבים אלמוניים בעיקרם, ישויות מתחלפות, המכוונות את תיאור ההתרחשויות שבטקסט המקראי וסופחות לתוכן את קולו של המחבר או של המספר או של אחת הדמויות. התיאוריה הספרותית המודרנית מבדילה בדרך כלל בין ה'מספר' לבין האדם הממשי שחיבר את הטקסט. לפיכך ה'מספר' מהווה אמצעי ספרותי חיוני ורב עוצמה המשרת את המחבר בדרכים שונות. כך למשל 'עמדתו' של המספר ביחס למתרחש סיפור, המתבטאת, בין השאר, ב'נקודת המבט' שממנה מתוארים האירועים, משתנה באופן משמעותי אם מדובר במספר סמכותי 'יודע-כול', 'מספר-עד' או 'מספר-גיבור'. באופן דומה, רמת האמינות של המספר ומידת התערבותו בסיפור יכולות לנוע מהתערבות להימנעות, ממהימנות לאי-מהימנות. כמובן שהמושגים של תורת הספרות המודרנית אינם מעניינו של יפת והוא לא השתמש בהם כדי להמשיג את רעיון המספר המקראי. היו לו רעיונות ותובנות משלו, ואין להשליך על יפת רעיונות תיאורטיים החורגים מתקופתו וממסגרת המחשבה שלו כפרשן יהודי ימי ביניים. עם זאת, הדמיון לתיאוריות המודרניות מאפשר בכל זאת לזרות אור על דרכו של יפת להבין את המְדַבֵּר המקראי משני היבטים בסיסיים. ההיבט הראשון הוא ההבחנה בין המספר לבין המחבר. במקרה של התורה, החלוקה הזו יכולה להתייחס למשה (כמספר) ולאל (כמחבר), כהצעתה של רינה דרורי,³⁸ אבל יכולה גם להישאר בלתי מוגדרת, כך ששני התפקידים אינם מזוהים עם דמות מסוימת, היסטורית או אחרת. ההיבט השני, הנובע מהראשון, הוא ההפשטה (ברוב המקרים) של ישות המְדַבֵּר, המשתנה בהתאם לאמצעי הספרותי, וממלאת פונקציות שונות בתוך הסיפור. לעתים קרובות פונקציות אלה מקבילות לטכניקות סיפוריות הנידונות בניתוח ספרותי מודרני של הטקסט המקראי. מידע והדגמות של חלק מהטכניקות הללו, כגון 'פעירת פערים',

וההבחנה בין קולו של המספר לבין קולן של הדמויות – בדומה לעקרון 'הדיבור המשולב' בתאוריה המודרנית – אפשר למצוא במאמרים אחרים שהקדשתי לנושא.³⁹

קיצורים ביבליוגרפיים

אדנג 1996:

C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996

איזר 1980:

W. Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore and London 1980

אסטרן 2004:

F. Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia, South Carolina 2004

ארדר תשנ"ט:

יורם ארדר, "התייחסותו של הקרא יפת בן עלי לבעיות מוסר לאור פירושו לכתוב בשמות ג, כא-כב", ספונות כב (תשנ"ט), עמ' 313-334.

ארדר תשס"ד:

_____, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, תל אביב תשס"ד.

ארדר תשע"ב:

_____, "הוקעת צאצאי שאול ביד הגבעונים: ערכים של צדק אלוהי אל מול פשט הכתוב בפרשנות הקראית הקדומה", גנזי קדם ח (תשע"ב), עמ' 31-65.

ארדר תשע"ג:

_____, דרכים בהלכה הקראית הקדומה, תל אביב תשע"ג.

ארדר ופוליאק תשס"ט:

יורם ארדר ומאירה פוליאק, "הקנון הקראי במאות התשיעית עד האחת עשרה לסה"נ", תעודה כג (קנון וכתבי קודש בעריכת י' שביט), תל אביב תשס"ט, עמ' קסה-רי.

בוטבול תשס"ג:

שגית בוטבול, פירושו של יפת בן עלי הקראי למגילת רות, ספונות כג, עמ' 459-565.

בלומפילד 2001:

F. Blumfield, "The Commentary on Ruth by Yefet ben Eli", in: G. Khan (ed.), *Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts*, Oxford 2001, pp. 1-39

המשגת ה'מחבר' המקראי ('מִנְיָן') ותפקידיו כ'רושם-מעתיק', 'מאסף-עורך' ו'יוצר-מספר' 171

בן-שמאי תשמ"א:

חגי בן-שמאי, "שרידי פירוש דניאל אלקומיסי כמקור היסטורי לתולדות ארץ-ישראל", בתוך: יוסף הקר (עורך), שלם: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה היהודי (ספר שלישי), ירושלים תשמ"א, עמ' 295-307.

בן-שמאי 1988:

_____, "הפרשן הקראי וסביבתו הרבנית", בתוך: דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ירושלים 1988, עמ' 43-58.

בן-שמאי תש"ע:

_____, "על 'מדרון', עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית-היהודית", בתוך: 'י' הקר, ב"ז קדר, 'י' קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים תש"ע, עמ' 73-110.

ברודי 1998:

R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998

ברין תשע"ב:

גרשון ברין, רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה, תל אביב תשע"ב

גולדשטיין 2010:

M. Goldstein, "'Arabic Composition 101' and the Early Development of Judaeo-Arabic Bible Exegesis", *JSS* LV/2 (2010), pp. 451-478

גולדשטיין 2011:

_____, *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem: The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yūsuf ibn Nūh and Abū al-Faraj Harūn*, Tübingen 2011

גיל תשנ"ט:

משה גיל, "קדמוניות הקראים", תעודה טו (תשנ"ט), עמ' 71-107

גריפית' 2013:

S. H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book'*, in: *The Language of Islam*, Princeton, New Jersey 2013

דרורי 1988:

רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב 1988

ויריק 2004:

S. J. Wyrick, *The Ascension of Authorship, Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge, Mass. 2004

וקסלר 2002:

_____, Michael G. Wechsler, "The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli on Proverbs 31:1-9", *REJ* 161(3-4) (2002), pp. 393-409

וקסלר 2003:

_____, "The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli on Proverbs 31:10–31", *JJS* 54(2) (2003), pp. 283–310.

וקסלר 2008:

_____, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Esther*, Leiden 2008

וקסלר 2010:

_____, *Strangers in the Land: The Judaeo-Arabic Exegesis of Tanhum ha-Yerushalmi on the Books of Ruth and Esther*, Jerusalem 2010

וקסלר 2013:

_____, "Saadia's Seven Guidelines for 'Conviviality in Exile' (from His Commentary on Esther)", in: C. Adang, M. Polliack, S. Schmidtke (eds.), *Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims (Intellectual History of the Islamicate World [IHIW] I)*, 2013, pp. 201–231

זבנובסקה 2008:

M. Zawadowska, "The Literary Approach to the Bible and its Characters—Yefet ben 'Eli and his Commentary on the Book of Genesis: An Example of Competing Females in the Story of Abraham", in: *Proceedings of the Fourteenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 2008, pp. 69–84

זבנובסקה 2012:

_____, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18), Edition and Introduction*, Leiden 2012

זבנובסקה 2014:

_____, "Review of Scholarly Research on Yefet ben 'Eli and His Works" *REJ* 173 (2014), pp.97-138

זומר 2012:

B. D. Sommer, Concepts of Scriptural Language in Midrash, in: B.D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York and London 2012, pp. 64-79

כאן 1990:

G. Khan, "Al-Qirqisānī's Opinions Concerning the Text of the Bible and Parallel Muslim Attitudes Towards the text of the Qur'ān", *JQR* 81 (1990), pp. 59-73

לצרוסייפה 1992:

H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds, Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, New Jersey 1992

המשגת ה'מחבר' המקראי ('מִנְיָן') ותפקידיו כ'רושם-מעתיק', 'מאסף-עורך' ו'יוצר-מספר' 173

מוס 2011:

J. Moss, "Scholasticism, Exegesis, and the Historicization of Mosaic Authorship in Moses Bar Kephā's *On Paradise*", *Harvard Theological Review* 104:3 (2011), pp. 325-348

נדלר-עקירב תשע"ד:

דיון משווה בפירוש יפת בן עלי למראות הנבואה בירמיהו ובעמוס, גנזי קדם י (תשע"ד), עמ' 129-156.

ניימן 2003:

H. Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden 2003

ניר ופוליאק 2017:

Sivan Nir and Meira Polliack, "Many Beautiful Meanings Can Be Drawn from Such a Comparison": On the Medieval Interaction View of Biblical Metaphor", in: J. Yeshaya and E. Hollender, *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabbanite Texts*, Leiden and Boston 2017, pp. 40-79

נמוי 1952:

L. Nemoi, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Karaite Literature*, New Haven 1952

סטרומזה תש"ס:

"תרגום פירוש בראשית א:1-5", בתוך: כתבי היד בערבית-יהודית באוספי פירקוביץ: יפת בן עלי אלבצרי – פירוש בראשית: קטלוג לדוגמא: מקורות ומחקרים", בעריכת חגי בן-שמאי, שגית בוטבול, אפרת בטאט, שרה סטרומזה ודוד סקליר, ירושלים תש"ס, עמ' 142-179.

סימון תשמ"ב:

אוריאל סימון, ארבע גישות לספר תהלים מרב סעדיה גאון ועד אברהם אבן עזרא, רמת גן תשמ"ב

פוליאק 2000:

M. Polliack, "The Spanish Legacy in the Hebrew Bible Commentaries of Abraham Ibn Ezra and Profayt Duran", in: C. C. Parrondo et al. (eds.), *Encuentros and Desencuentros, Spanish Jewish Cultural Interaction*, Tel Aviv 200, pp. 82-103

פוליאק 2002:

_____, "Medieval Karaism", in: Martin Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford 2002, pp. 314-326

פוליאק 2003:

_____, "Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries", in: M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism, A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden 2003, pp. 363-413

פוליאק 2005:

_____, "Karaites Conception of the Biblical Narrator (Mudawwin)" In: J. Neusner and A. J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Leiden 2005, 1:350-373

פוליאק 2006:

_____, "Re-thinking Karaism: Between Judaism and Islam", *Association of Jewish Studies Review* 30:1 (2006), pp. 67-93

פוליאק 2008:

_____, "The 'Voice' of the Narrator and the 'Voice' of the Characters in the Bible Commentaries of Yefet ben 'Eli", in: C. Cohen, V. Hurowitz, A. Hurvitz, Y. Muffs, B. Schwartz and J. Tigay (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature and Post-biblical Judaism, Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Winona Lake 2008, vol. II, pp. 891-915

פוליאק 2012:

_____, "Concepts of Scripture Among the Jews of the Medieval Islamic World", in: Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish concepts of Scripture: a Comparative Introduction*, New York 2012, pp. 80-101

פוליאק 2012 ב:

_____, "'The Unseen Joints of the Text': On the Medieval Judaeo-Arabic Concept of Elision (*IHTIṢAR*) and its Gap-filling Functions in Biblical Interpretation", in: A. Brenner and F. H. Polak (eds.), *Words, Ideas, Worlds in the Hebrew Bible: The Yairah Amit Festschrift*, Sheffield 2012, pp. 179-205

פוליאק 2013:

_____, "על 'תודעת הפשט' הימני-ביניימית ותרומתו של דניאל אלקומיסי לעיון סמנטי במקרא", מיכאל אביעז, אלי עסיס, יעל שמש (עורכים), זר רימונים, מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה 2013, עמ' 390-416.

פוליאק תשע"ד:

_____, "המשגת הסיפור המקראי ועיבודו בכתב מחומרים שב-על-פה: מחידושי הפרשנות הערבית-היהודית בימי הביניים", בין עבר לערב, ו (לכבוד פרופ' יוסף טובי לרגל פרישתו, בעריכת אילת אטינגר ועלי חוסיין) (תשע"ד), עמ' 109-152.

פוליאק תשע"ה:

_____, "אוריינות, קראות, היקרעות: על משבר התורה הדואלית והתגובות לו במחשבה היהודית הביניימית בארצות האסלאם", ציון פ (ג) (תשע"ה), עמ' 343-405.

המשגת ה'מחבר' המקראי ('מִנְיָן') ותפקידיו כ'רושם-מעתיק', 'מאסף-עורך' ו'יוצר-מספר' 175

פוליאק ושלוסברג תשס"ט:

מאירה פוליאק ואליעזר שלוסברג, פירוש יפת בן עלי לספר הושע (מהדורה מוערת),
רמת-גן תשס"ט.

פוליאק וששון תשע"ד:

מאירה פוליאק ואילנה ששון, "ספר התורה בהיכל ה' הוא העותק (נסכ'ה) שכתב
משה: פירוש יפת בן-עלי למלכים ב' כב, א-כג, ג", גנזי קדם י (תשע"ד), עמ'
157-190.

רובינסון 2015:

_____, Robinson, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli
the Karaite on the Book of Joshua*, Leiden and Boston 2015

רוסטוב 2008:

Marina Rustow, *Heresy and the Politics of Community, The Jews of the Fatimid
Caliphate*, Ithaca and London 2008

ריפטר, 1978:

Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Bloomington and London 1978

ריפטר, 1987:

_____, "The Intertextual Unconscious", *Critical Inquiry* 13 (1987), pp. 371-385

שטובר, בדפוס שמעון שטובר:

פירוש רב יצחק בן שמואל הספרדי לספר שמואל, ירושלים.

שטיינר 2003:

Richard Steiner, "A Jewish Theory of Biblical redaction from Byzantium: Its
Rabbinic Roots, Its Diffusion and Its Encounter with the Muslim Doctrine of
Falsification", *JSIJ* 2 (2003), pp. 123-167

ששון 2013:

I. Sasson, "The Book of Proverbs between Saadia and Yefet", *Intellectual
History of the Islamicate World (IHIW)* I (2013), pp. 157-176