

היחס בין תרגום המקרא לרב סעדיה גאון לבין פירושו למקרא

א. מבוא

כידוע, חיבר רב סעדיה גאון (882–942) לא רק תרגום למקרא אלא גם פירוש, ושניהם יחד מהווים את ה"תפסיר", מבלי להיכנס כאן למונחים "התפסיר הקטן" ו"התפסיר הגדול" או "התפסיר הרחב" וכדומה.¹ השאלה העומדת בפנינו היא: מה היחס בין שני חלקי התפסיר, שכן מן הפירוש עולה בכירור שרב סעדיה מתייחס לאופן שתרגם את לשון הכתוב.² אך קודם שנבוא לדון בעצם העניין, יש לציין כי הדברים הנאמרים להלן מבוססים על עיון בעצם פירושו לספרי המקרא, ולא דווקא על כמה מהקדמותיו לספרי המקרא שהגיעו לידנו.³ אפשר שעיון מעין זה יעלה הבנות יותר מדויקות באשר לתכלית חיבור התרגום והפירוש ויערער קביעות קודמות שנשמכו על השערות ועל פרשנות לא נכונה של ממצאים מסוימים בכתבי הגניזה או של דברי חכמים מימי הביניים. בעיקר חשוב להדגיש כי בניגוד לדעה שהיתה רווחת עד לפני שנות דור, רב סעדיה לא היה הראשון שתרגם את התורה לערבית יהודית, ואין בכוונתי בהקשר זה דווקא לעובדה שהשפה הערבית בתרגומים אלו נכתבה באותיות עבריות, אלא שהתרגום נעשה על ידי יהודים לצורך הקהילה היהודית דוברת הערבית.⁴ מדפי הגניזה עולה כי קדמו לו לפחות שני תרגומים, ועדיין לא נתברר היקפם מבחינת ספרי המקרא שנכללו בהם.⁵ מסתבר שיש עדויות לא מעטות מן המקורות הערביים האסלאמיים הקדומים למציאות תרגום ערבי-יהודי בערב הקדומה, שבחלקה הצפוני-מערבי חיו קהילות יהודיות רבות, למן יתר שבדרום, מזרחה עד ליבר ותימא, ובואכה דומה גנדל ואילת כלפי צפון.⁶ שרידי התרגומים הקדומים למקרא המצויים באוספי הגניזה היו גלויים לעיני החוקרים זה מכבר, אלא שהללו לא נתנו את דעתם עליהם בגלל התפיסה המוטעית שהערבית שהשתמשו בה היהודים לאחר כיבוש ארצות המזרח בידי האסלאם תחילתה בערבית

- 1 יהודי תימן הבחינו בין ה"תפסיר", שהוא התרגום, לבין "תפסיר אלתפסיר", שהוא הפירוש.
- 2 איילת כהן, תלמידתי באוניברסיטת חיפה, שוקדת על עבודת הדוקטור שלה שנושאה "יסודות פואטיים ולשוניים בפירוש רב סעדיה למקרא". העבודה עוסקת בהערות המתייחסות לעתים קרובות לדרך תרגומו. ראה כהן תשס"ז; תשע"א; תשע"ב.
- 3 על הקדמות רב סעדיה לתרגומו ראה בן-שמאי תש"ס.
- 4 ראה טובי תשנ"ג, עמ' 110–116.
- 5 ראה טובי תשנ"ו, עמ' 481.
- 6 ראה טובי תשנ"ח, עמ' 20–21.

הקלסית, ורק לאחר זמן נידרדרה ונעשתה ערבית "וולגרית" או "בתר קלסית", כפי שנהגו לכנותה. עתה מתברר היטב כי ערבית זו אינה "בתר קלסית" וכי ראשיתה עוד קודם שנתבססה הערבית הקלסית.

מכל מקום, אין כל ספק עתה כי פועלו העצום של רב סעדיה בחיבור התרגום למקרא נעשה כתגובה ישירה לתרגומים שקדמוהו והיו לנגד עיניו, כשהוא מכוון להתאים את הכתב, כלומר את האורתוגרפיה לזו של הערבית הקלסית, שכלליה הנוקשים כבר היו קבועים בימיו.⁷ אך ודאי לא זו הייתה מטרתו היחידה, ואף לא העיקרית, אלא העמדת תרגום ראוי הן מבחינת רמתו הלשונית, כלומר התאמתו לכללי התחביר והסגנון של הערבית הקלסית, הן מבחינת תכניו הרעיוניים, שישקפו את האמונה היהודית על פי שיטתו.⁸ מטרת אלו הביאוהו לשחרר את תרגומו מן הצמידות התחבירית ללשון המקרא. כלומר, תרגומו אינו מילולי, כדרכם של התרגומים הקדומים, ולא נבוא לפרט בזה את התכונות הללו של תרגומו, שכבר עמדו עליהן לא מעט חוקרים. אך חשוב מזה, תרגומו הוא תרגום מפרש מרחיק לכת במודע, תוך צמצום ההבנה הפוטנציאלית של לשון המקרא לאופציה אחת ויחידה בלבד המתאימה להשקפתו ההלכתית או הפילוסופית או אף האסתטית. לעתים נעשו הדברים באופן קיצוני כל כך, עד שנדמה כי ראוי לטעון כלפיו את דברי ר' יוסי בן דורמסקית כלפי ר' יהודה בירבי: "עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים?" (ספרי דברים, פסקא א).

מעשהו של רס"ג היה כרוך בהעזה גדולה שאפשר להשוותה למעשהו של הרמב"ם בחיבורו ספר "משנה תורה", שקבע בו פסיקה בלעדית אחת, ובכך נועד לכאורה להחליף את התלמוד, שמוצגות דעות הלכתיות שונות. כידוע, גאוני בבל לא התירו לקרוא את התפסיר הערבי הקדום בבית הכנסת, בדיוק מטעם זה, החשש שתרגום כלשהו מפרש את לשון המקרא באופן מסוים ומונע את הבנתו בדרך אחרת, בניגוד לתלמוד ולמדרשי ההלכה, שבהם מוצגות הפרשנויות השונות. ראיה לדבר יש בתשובת רב נטרונאי גאון, שעמד במשך שמונה שנים בראש ישיבת סורא שבבגדאד בשנות החמישים והשישים של המאה התשיעית לספה"נ:

אילו שאין מתרגמין ואומרים: "אין אנו צריכים לתרגם תרגום דרבנן אלא בלשון שלנו, בלשון שהצבור מבינים", אין יוצאים ידי חובתן.

ובסופה הוא אף מאיים:

אבל אם אין מתרגמין להכעיס, בני נדוי הם. ואם מפני שאין יודעים לתרגם, ילמדו ויתרגמו, והם יוצאין ידי חובתן. ואם יש מקום שרוצים לפרש להם, יעמוד

7 ראה טובי 2004.

8 ראה בלאו תשנ"ב; תשע"ב.

אחר חוץ ממתרגם ויפרש להם בלשונם.⁹

“תרגום דרבנן” הנזכר בדבריו הוא תרגום אונקלוס, והביטוי “לשון שלנו” מכוון ללשון הערבית.

אמנם רב סעדיה נודע בעוז רוחו ובחידושי המפליגים בתחומים רבים במסורת ישראל, בלשון ובליטורגיה ובהלכה, ואולי מעל לכל בפילוסופיה, ואף על פי כן, אין בידנו כל ראייה שהוא מכוון לקריאת התפסיר שלו בבתי הכנסת. מסתמא לא התכוון לזה, אף על פי שהתפסיר שלו, על שלל חידושי הנועזים באורתוגרפיה ובשיטת התרגום, ובעיקר בפרשנות הכתובים, התקבל במהירות באהדה בקרב כל קהילות ישראל בארצות דוברות הערבית, וכמה מחכמי ישראל באותם דורות ובאותן קהילות, במזרח ובמערב, הלכו בעקבותיו וחיברו תרגומים ופירושים ערביים-יהודיים משלהם למקרא. אף אין לנו שום עדות שתפסיר רב סעדיה היה נקרא בבית כנסת בקהילה יהודית כלשהי. ואף מה שכתב יעקב ספיר כי כן נהגו יהודי תימן, וקיבלו ממנו חוקרים בני דורנו, כבר הערתי על כך לפני שנים רבות שתפסיר רב סעדיה לא נקרא בבתי הכנסת בתימן ונלמד רק בבתי אולפנא מעטים בצנעא.¹⁰

אבל אפשר אולי לומר כי פירושי רב סעדיה למקרא נועדו לא רק לבאר את לשון הכתוב על פי שיטתו ההלכתית והפילוסופית, אלא גם להדוף דברי ביקורת על האופן שתרגם את לשון הכתוב. נימוק זה, המועלה כאן דרך השערה, יש בו כדי להסביר את התופעה החריגה לכאורה, שלעתים קרובות רב סעדיה מתייחס בפירושו למקרא לדרך תרגומו, כשהוא מקדים לדבריו בדרך כלל את המילה “ופסרת”, כלומר ‘תרגמתי’.

ב. הסבר לתוספת מילה בתרגום ולפירוש מילה שלא על פי הפשט

בפירושו לאיוב א, ג, כותב רב סעדיה:¹¹

פסרת “מעוני ומרב עבודה” בעד עֵד אב ליתסע אלמעני ואללפט נפסה פהו
מַגְנִי מְסַמֵּע, והדא אעטם ללמציבה לאנהם לו גלו ען ראהה וען סלטאן עטים
כאנו יכרגון בנור וזי. פלמא כאן בעד אסתעבאד כאן אכתר לְלֵהם וְכִסְתָהם.

ותרגומו:

תרגמתי את “מעוני ומרב עבודה” לאחר עינוי, כדי שהמשמעות תהיה יותר רחבה, אף על פי שהמילה עצמה מובנת דיה ומשמעותה ברורה. זה מעצים את

9 ראה טובי תשנ”ח, עמ’ 26.

10 ראה טובי תשנ”א.

11 בן-שמאי וקייזה תשס”ז, עמ’ 54–55.

האסון, משום שאילו גלו בתוך רווחה ומתוך שלטון חזק, היו יוצאים [לגלות] במאור פנים ובמלבושים [נאים]. אך מאחר שהדבר היה לאחר השתעבדות, היה [הדבר] יותר [חמור] בגלל היותם מושפלים ומבוזים.

נמצינו למדים שרב סעדיה חש צורך להסביר את תרגומו החורג לכאורה מפשט הכתוב בשני עניינים: הוספת המילה "בעד" שמשמעותה 'לאחר', שאינה במקרא;¹² תרגום המילה "עוני" 'עדאב' במשמעות 'עינוי'. כידוע, התרגומים שקדמו לרב סעדיה, התרגום הארמי המיוחס לאונקלוס והתרגומים הערביים-היהודיים, נקטו תרגום מילולי בלא להוסיף מילים שאינן בלשון הכתוב ובלוא לשנות מסדר המילים שבו. אכן, במקרים רבים טורח רב סעדיה לנמק בפירושו מדוע הוסיף בתרגומו מילה שאינה כלולה בלשון הכתוב. נראה שהנימוקים הללו באים לא רק לסלק דברי ביקורת על 'לא תוסיף', אלא גם להסביר מדוע הוא פועל לכאורה בניגוד לשיטתו בפרשנות המקרא, פרשנות לפי הפשט, המתנגדת לפירושים דרשניים, כפי שנראה להלן. יש לזכור שרב סעדיה הקפיד שלא להרחיב בתרגום על פי המדרש, כפי שנהג לעתים מזומנות התרגום המיוחס ליונתן וכפי שנהגו לעתים אף בעלי התרגומים הערביים-היהודיים הקדומים. אך אף על פי שרב סעדיה מתייחס בכבוד לתרגום יונתן ומעניק לבעליו את התואר "אחד מן הקדמונים", 'בעץ אלאולין', השמור עמו לחכמי המשנה והתלמוד,¹³ הוא מקפיד בתפסיר שלו על הצמצום מתוך נאמנות כללית התחביר והסגנון הערביים, ונמנע בדרך כלל מלתרגם מילה החוזרת פעמיים במשפט המקראי, אם הדבר אינו מחויב מבחינת העניין. דרך משל. נאמר בתורה: "ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת" (שמות לח, יח), ותרגמו רב סעדיה: 'וצנע אלוץ ומקעדה מן נחאס', כלומר עשה את הכיור ואת כנו נחושת. כלומר, רב סעדיה השמיט את המילה "נחשת" בהיקרותה הראשונה, וצירף את שני הנשואים יחד לפני הציון ממה היו עשויים. כללו של דבר. לנגד עיני רב סעדיה עומדת לא רק הביקורת הצפויה מבפנים, כלומר מצד המסורת היהודית, אלא גם הביקורת הצפויה מבחוץ, העלולה לבוא מצד מי שבקיאם בלשון הערבית, קראים כרבניים, ואולי אף מוסלמים, שתרגומו נעתק בעבורם באותיות ערביות, אף שהוא עצמו ודאי לא כתב את התפסיר שלו באותיות ערביות למען מי שאינם יהודים, כפי שיש מי שמבקשים לומר, אלא בעבור הקהילה היהודית בלבד.¹⁴

12 על שיטת רב סעדיה בתרגום מילות קישור, בהשמטתן ובהוספתן, ראה עבאס תשע"ב.

13 ראה טובי תשס"ז, עמ' 116, 123.

14 דעה זו הועלתה לראשונה על ידי יהושע בלאו על סמך דברי ר' אברהם בן עזרא בפירושו לספר בראשית, כי רב סעדיה "תרגם את התורה בלשון ישמעאל ובכתיבתם". ראה בלאו 1981, עמ' 39-41. פרשנות פשוטה זו של דברי אבן עזרא נדחתה על ידי (טובי תשנ"ג, עמ' 26). לאחר זמן הביע בלאו הסתייגות מדעה זו וכתב כי ברור לחלוטין שהמהדורה העיקרית של התרגום נכתבה באותיות עבריות, שהרי יהודים, בעיקר רבניים, כתבו את יצירותיהם באותיות עבריות, והקהל היטיב לקרוא ערבית באותיות עבריות מאשר באותיות ערביות" (בלאו והופקינס תש"ס, עמ' 7, הערה 21). הסתייגות נוספת מן הפרשנות הפשוטה שנתן לדברי אבן עזרא הביא בלאו במסקנת מאמרו, "האם ייעד רב סעדיה גאון את תרגומו לתורה גם למוסלמים?"

ג. הסבר לפירוש דווקא על פי הפשט תוך התייחסות מסתייגת למדרש חז"ל

יש שרב סעדיה טורח להסביר מדוע תרגם על דרך הפשט, דבר שיש בו לכאורה כדי להתמיה. ניטול שוב דוגמה מן הקטע הנזכר לעיל, הפירוש לאיכה א,ב:

מרסל קולה "בכה תבכה" עלי סביל אללגה אלתי יקאל פיהא 'כלמת פלאנא כלאמא' ו'עלמתה תעלימא' ובקול אלכתאב "הלוך הלכו העצים", "כי יכול נוכל" ומא אשבה דלך. וקד יגז תכרארה באזא זואל אלדולתינ מלכות ישראל ומלכות יהודה וכראב אלקדסינ אלאול ואלתאני והדם אלמנברין ירושלם ואלמצפה ובטלאן אלריאסתינ אלכהונה ואלמלוכה וכל מא מתני פי הדא אלאמור.

ותרגומו:

פשט אמרו "בכה תבכה" כדרך הלשון שאומרים בה 'דיברתי עם פלוני דבר' ו'לימדתי לימוד'. ובלשון המקרא: "הלוך הלכו העצים" (שופטים ט,ח), "כי יכול נוכל" (במדבר יג,ל) וכיוצא בזה. ואפשר שהחזרה [כלומר השימוש בשם הפועל] היא כנגד כליון שתי הממלכות, מלכות ישראל ומלכות יהודה, וחורבן שני המקדשים, הראשון והשני, והרס שתי ערי הראש, ירושלים והמצפה, וביטול שני הכתרים, הכהונה והמלכות, וכל מה שהוא כפול בעניינים הללו.

רב סעדיה מסביר מדוע תרגם את המילים "בכה תבכה" 'תבכי בכאא', כלומר תבכה בכי, אף על פי שאין שום משמעות עניינית לכפל הלשון, כלומר לשימוש בשם הפועל, ואף אין הדבר נאה ביותר מבחינת הסגנון הערבי. נימוקו הוא כי זה מנהג הלשון, והוא מביא ראיות לדבר מן הלשון הערבית ומלשון המקרא. אין בידנו תרגומו לספר שופטים, שממנו לקוחה הדוגמה הראשונה, אך מצוי בידנו תרגומו לספר במדבר, ומסתבר ששם נהג שלא כדרכו כאן. לשון הפסוק שם הוא: "ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה" (במדבר יג,ל), ותרגמו רב סעדיה: 'וקאל בל נצעד צעודא ונחוזום פאנא נטיקהם', כלומר 'ואמר, אדרבה נעלה וננחל אותם ונתגבר עליהם'. כלומר, בהיקרות הראשונה של הכפילות, השימוש בפועל ובשם הפועל שלו תרגם בכפל, ואילו בהיקרות השנייה, הסתפק בתרגום הפועל בלבד והשמיט את שם הפועל. וכן בפסוק:

שנתפרסם לאחרונה. וזה לשונו: "הנחתו זו של ראב"ע [שרב סעדיה כתב תרגומו באותיות עבריות. י"ט] אינה מסתברת, כי אוצר המילים של תרגום הגאון הוא ייחודי לקהיל יהודי, ועל כן לא יוחד מלכתחילה לציבור לא יהודי" (בלאו תשע"ב, עמ' 486). מכל מקום, עדיין יש חוקרים המחזיקים בדעה שרב סעדיה כתב את תרגומו למוסלמים, בעיקר מתוך הסתמכות על דברי הביקורת של אבן קתיבה על התרגומים הערביים-היהודיים לתורה (שטיינר 2010; גולדשטיין תשע"א). במקום אחר נראה בס"ד שבחינת תרגומו של רב סעדיה, על סמך ראייה כוללת של התרגומים הערביים-היהודיים ושל התרבות היהודית בימיו, ולא על סמך הערה איזוטרית של מחבר מוסלמי, שאינה מובנת כראוי לה, כי לא ייתכן שרב סעדיה גאון את תרגומו ופירושו למקרא באותיות ערביות מתוך שייעדם למוסלמים.

"כי השבע השביע את בני ישראל" (שמות יג, ט), תרגם: 'לאנה אחלף בני אסראיל', כלומר 'כי השביע את בני ישראל'. אך בדרך כלל מוצא רב סעדיה משמעות מיוחדת בשימוש בפועל ובשם הפועל שלו, כגון בפסוק: "והוא נחש ינחש בו" (בראשית מד, ה), שתרגם אותו: 'והו אנמא אמתחנכם בה', כלומר 'והוא אך בחן אתכם בו'. וכן: "הלוך ילך ובכה נשא משך הזרע, בא יבא ברנה נשא אלמתיו" (תהילים קכו, ו), שתרגמו: 'ואן כאן והו מאר יבכי ויחמל עפיצה אלבדאר פיקבל ברנין ויחמל גרצה', כלומר 'ואם היה הולך ובוכה כאשר היה נושא את סלסלת הזרעונים, הרי שיבוא ברנה כשהוא נושא את אלומותיו'. כלומר, רב סעדיה אינו עקיב ביחסו לצורה המקראית השכיחה של שימוש בשם הפועל בצירוף לפועל.

יש לתמוה אפוא: מה ראה רב סעדיה להעיר על תרגומו באיכה א, ב ולהביא ראיות מן הלשון הערבית ומלשון המקרא, כאשר בעשרות רבות של היקרויות מעין זו התעלם מן הכפילות או העניק לה משמעות תחבירית מיוחדת? והנה התמיהה מסולקת בהמשך דבריו בפירוש, כשהוא מציע דרך אחרת לפרש את הכפילות לפי שיטת המדרש של חז"ל, כלומר שאין בכפילות עניין לשוני-סגנוני גרידא אלא משמעות המנותקת לגמרי מפשט הכתוב. אכן, כפי שצינו בן-שמאי וקייזה, רב סעדיה רומז לדברי חז"ל: "בכה תבכה בלילה". שתי בכיות הללו למה? אמר רבה אמר רבי יוחנן: אחד על מקדש ראשון ואחד על מקדש שני" (סנהדרין קב ע"ב; איכה רבתי א, כג). אך יש לתת את הדעת לעובדה שלפירוש השני, המתאים לשיטת חז"ל הדרשנית, רב סעדיה מקדים את המילים 'וקד יגז', כלומר 'ואפשר', המביעות הסתייגות ברורה, והוא מובא כאן רק משום כבוד חז"ל, ובעיקר כדי שלא לבטל את דבריהם בתקופה שהחלו הקראים מבקרים בחריפות את היהדות הרבנית.¹⁵

ממש באותה דרך נוהג רב סעדיה בתרגום המילה 'בלילה' שבאותו הפסוק, כשתרגם אותה כפשוטה, 'פי אלליל', מילה הזוהה כמעט לחלוטין למילה העברית. וכך חוזרת התמיהה על שהיא טורח להסביר תוך כדי התנצלות מדוע תרגם כך:

וקול "בלילה" יסתקים אולא אן יכון עלי טאהרה לאם פתח אלבלד כאן לילא, כמא קאל "ותבקע העיר וכל אנשי ירושלם יברחו ויצאו מן העיר לילה". והו מא קאל פיה "קומו ונעלה בלילה ונשחיתה ארמנותיה". ויחמל אן יכון באזא אלבכא אלדי בכו אלבא פי ליל רגוע אלמרגלים עלי גיר שי, כק "ותשא כל העדה". ואכרג אלחסאב ואלתאריך אן תלך אללילה כאנת ט באב עלי מא שרחת פי וידבר.

ותרגומו:

15 על יחסו האמביוולנטי של רב סעדיה לתרגומים הארמיים למקרא ולמדרשי חז"ל ראה טובי תשס"ז.

ואמרו "בלילה", יש להעמידו קודם כל על פי פשוטו, לפי שכיבוש העיר היה בלילה, כמו שאמר: "ותבקע העיר וכל אנשי ירושלים יברחו ויצאו מן העיר לילה" (ירמיהו נב, ז). והוא מה שאמר בו: "קומו ונעלה בלילה ונשחיתה ארמנותיה" (ירמיהו ו, ה). ואפשר ש[משמעות "בלילה"] היא כנגד הבכי שבכו האבות על לא דבר בליל שוב המרגלים, כמו שנאמר: "ותשא כל העדה" (במדבר יד, א). החשבון ודברי הימים מורים כי הלילה ההוא היה ט' באב, כפי שביארתי בספר וידבר [במדבר].

רב סעדיה מביא ראשונה את הפירוש על פי הפשט ומצהיר כי זה הפירוש העדיף בעיניו ומביא ראיות משני מקראות בירמיהו שכיבוש ירושלים היה בלילה. רק לאחר מכן, ובהקדמת ביטוי של הסתייגות, 'ויחתמל', כלומר 'ואפשר', הוא מביא את הפירוש המדרשי של חז"ל, המצוי בסמוך לפירוש חז"ל למילים "בכה תבכה" המובא לעיל:

"בלילה" - על עסקי לילה, שנאמר: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם, ויבכו העם בלילה ההוא". אמר רבה אמר רבי יוחנן: אותו הלילה ליל תשעה באב היה. אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני אקבע לכם בכיה לדורות.

רב סעדיה מביא עוד פירוש אחר ממדרשי חז"ל ואף הוא לאחר ביטוי של הסתייגות:

ויחתמל אן יך מעני "בלילה" תחייר אלקום ואטל[א]ם אלעאלם פי וגוהם חתי צארו פי אלעאל מתל באלליל לך "והיית ממשש בצהרים". וצאר אלקום כאנהם קד גאבת ענהם אלשמס ואטלם עליהם אלגו לך "והיה ביום ההוא נאם ייי אלהים והבאתי השמש בצהרים והחשכתי לארץ ביום אור". וליס פי בני ישראל וחדהם ליכן כל אמה יזול מלכהא יקול אן אלגו קד אטלם עליהם פלן תטי להא אלנגום ולא אלכואכב לך פי בבל "כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם".

ותרגומו:

ואפשר שתהיה משמעות "בלילה" מבוכת העם והחשכת העולם בפניהם, עד שנמצאו באפלה כמו הלילה, כמו שנאמר: "והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה" (דברים כה, כט). ונעשו האנשים כאילו שקעה עליהם השמש והחשיך להם האוויר, כמו שנאמר: "והיה ביום ההוא נאם ייי אלהים והבאתי השמש בצהרים והחשכתי לארץ ביום אור" (עמוס ח, ט). ולא בבני ישראל בלבד [כך], אלא כל אומה שחלפה מלכותה, ייאמר [עליה] כי עולמם חשך עליהם והמזלות והכוכבים לא יאירו להם, כמו שנאמר על בבל: "כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם" (ישעיהו יג, י).

לא מצאתי במקורות שבידנו פירוש זה של חז"ל בצורתו זו אלא בצירוף שני מקורות, "בכה תבכה בלילה, שאינה רואה מפני הצרה, שנאמר 'ככה ה' בשגעון ובעורון' וכתב 'והיית ממשש בצהרים' וגו'" (אוצר מדרשים של אייזנשטיין) עם "כי נח נפשיה דר' יוחנן, פתח עליה ר' יצחק בן אלעזר: קשה היום לישראל כיום בא השמש בצהרים דכתיב: 'והיה ביום ההוא והבאתי השמש בצהרים' (עמוס ח, ט)" (מועד קטן כה ע"ב).

בהמשך דבריו מבסס רב סעדיה לכאורה פירוש על ידי הבאת ראיות מלשון המקרא שהפרשנות המטפורית או האלגורית של "בלילה", כלומר החשכת המאורות, יכולה להיאמר על כל אומה שמלכותה אבדה לה, ואפילו על כל קבוצת אנשים או על כל יחיד שירדו מגדולתם. ואיני יודע לומר אם הרחבת העניין באה לאשש את הפירוש המטפורי-האלגורי של "בלילה" ביחס לישראל באיכה א,ב או לערער אותו. וכן הוא באשר לדברי רב סעדיה בסוף דיונו במילה "בלילה", ש"אין החשכת האור לבדה מסמלת את צרת האומה, אלא גם ביטול שמונה היסודות החשובים אשר אליהם מתחלק העולם [...]: ארץ, שמים, הרים, נהרות, בני אדם, בהמות, צמחים, ובניינים". לכל אלו הוא מביא ראיות מפסוקי המקרא, וקובע שדברי המקרא על ביטול ארבעת היסודות הראשונים הם על דרך המשל ('מתל'), ואילו דברי המקרא על ביטול ארבעת האחרים יש להבינם כפשוטם ('עלי טאהרהא', 'כמשמעם הגלוי').

בהרחבה הגדולה בפירושו כאן, יוצר רב סעדיה למעשה דרשה משלו, שאינה עולה כלל בקנה אחד עם תרגומו, דרשה המבוססת על מדרשי חז"ל בכמה מקומות. אמנם תופעה זו אינה שכיחה כל כך בחיבוריו הפרשניים, אבל בוודאי אינה נעדרת לחלוטין. יש לציין שלעיתים ההרחבות הללו מבוססות על תפיסות פילוסופיות-מדעיות שרב סעדיה חיבבן מאוד. מכל מקום, בתרגומו לא נתן להן ביטוי.

מתח זה בין התרגום הסטרילי, המתרחק ממדרשי חז"ל, לבין הפירוש שיחסו למדרשים אלו יותר מתון, בא לידי ביטוי גם בפירושים של רב סעדיה הרחוקים מתפיסות הגיוניות צרופות, כגון הקניית משמעות לכתוב חסר, שיטה הידועה היטב ממדרשי חז"ל. כך למשל את "וישלך מידו" (שמות לב, ט), מתרגם רב סעדיה כפשוטו: "וטרח מן ידיה". ואולם בפירושו הלך בשיטה אחרת לחלוטין:

פאמא כתבה וישלך מידו נאקץ יוד פמשהור בין אלאמה אן עלה דלך ארתפאע ענהא [י] הדברות כסרהא משה ויקאל אנהא תקלת עלי ידיה בעד ארתפאע אלנור מנהא פרמי בהא צרורה אד לם יטיק חמלהא ודלך אן אלנור אלדי פיהא כאן מכפפא לתקלהא כמה הו מעלום אן אלנאר פי אלחדיד תכפף וזנה פאדא טפי תקל ואיצא אן אלנפס פי אלחיואן תכפף וזנה פאדא מאת תקל כדאך אלנור כאן יכפף אללוחות פלמא פארקהא תקלת

ותרגומו:

אשר לכתוב "וישלך מידו" בחסרון יו"ד, ידוע ומפורסם באומה שסיבת הדבר הסתלקות עשרת הדיברות [ולפיכך] שיברם משה. ואומרים גם כן שהם כבדו על ידיו לאחר שנסתלק האור מהם, ומשום כך השליכם משה בעל כורחו, כי לא יכול לשאתם, וזה לפי שהאור שהיה בהם הקל את כובדם. כפי שידוע שהאש בברזל מקילה במשקלו, וכשהיא כבה הוא מכביד. ועוד, שהנפש בבעל חיים מקילה משקלו, וכשהוא מת הכביד משקלו, כך האור היה מקל את הלוחות. וכשנסתלק כבדו.

הנה יצר כאן דרשה שתחילתה מבוססת על כתיב חסר של מילה במקרא, והוא מעניק משמעות דווקא לאות החסרה. אבל משם הוא ממשיך לכיוון המדעי, כלומר שהסתלקות האור מן הלוחות גרמה להכבדתן, כשם שהסתלקות הנפש מן הגוף עושה אותו יותר כבד. רעיון מדעי זה מצא ביטויו הפואטי בשירים של משה אבן עזרא ושל יהודה הלוי.¹⁶

ד. סיכום

כיוצר רב-אנפין שלא הותיר כמעט תחום אחד מן המדעים המסורתיים של היהדות שלא יצר בו, ובוודאי כמי שחידש תחומי יצירה חדשים שלא נודעו קודם לכן בספרות ישראל, וזאת בהשפעה ברורה של הספרות הערבית-המוסלמית בימיו, קשה לצפות מרב סעדיה שלא יתגלו גישות שונות במגוון חיבוריו. אולם בנידון דידן, דומה שההבדלים בין תרגומו לבין פירושו למקרא מעידים על התלבטות ועל רצון לקיים את דברי קהלת: "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך, כי ירא אלֵהים יצא את פִלֵם" (קהלת ז, ח). מחד גיסא, לא יכול רב סעדיה להתעלם כליל מן הפרשנות המסורתית כפי שהיא באה לידי ביטוי בתרגומים הארמיים ובספרות חז"ל, ובכלל זה גם מן החשש שמא יתפרש מעשה מעין זה כאילו הוא מקבל את שיטת הקראים המבטלים לחלוטין את ספרות חז"ל. מאידך גיסא, היה חייב לספק תשובות מתאימות לציבור היהודי המשכיל בימיו, שכבר הושפע מן הגישה הרציונליסטית שהייתה מקובלת בעולם התרבות של המזרח בדורו, ואף כאן פעל בצל האשמה שהטיחו הקראים בפני המוסלמים, כי הרבניים 'חוטאים' בהגשמת הבל ובפרשנות של הבל שהם מייחסים לדברי המקרא. הצורך לאמץ את שתי השיטות ב"מדעי היהדות" שבימיו ניכרת גם ביחסו ללשון העברית. ספר הדקדוק שלו, "צחות לשון העברים", מבוסס על התפיסה הטהרנית של הלשון העברית כפי שהיא באה לידי ביטוי במקרא. כמו כן אימץ גישה זו בפירושו למקרא. ואילו בפיוטיו נקט בלא כל הסתייגות בשיטה המתירנית שהייתה מקובלת בפיוט העברי בדורות הרבים שלפניו.¹⁷

16 ראה טובי 2010, עמ' 378–380.

17 ראה טובי 1984.

בכל אלו יש לראות את המחויבות הנובעת מן המטלה המנהיגותית הכבדה שנטל רב סעדיה על עצמו, שמצד אחד נלחם בכל עוז בקראים ובכיתות יהודיות אחרות למיניהן, וכן באסלאם ובנצרות, כדי לשמר את היהדות במיטבה מתוך נאמנות למסורת הרבנית. אך מצד אחר, היה עליו לפעול לשימור היהדות ולהצגתה באור חיובי בעיני מבקריה הקשים מבית ומחוץ. וכבר נאמר על ר' יהודה הנשיא, שערך את המשנה, התורה שבעל פה, והעלה אותה על הכתב, ש"ראה רבי שעתידה תורה להשתכח מישראל" (שבת קלח ע"ב), כשהוא נוקט את הכלל: "עת לעשות לה', הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו).

ביבליוגרפיה

- Joshua Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*. Jerusalem 1981 בלאו 1981
- יהושע בלאו, על תרגום התורה של רב סעדיה גאון. בתוך משה בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, כרך ב, עמ' 633–638 בלאו תשנ"ב
- , האם ייעד רב סעדיה גאון את תרגומו לתורה גם למוסלמים. מסורה ליוסף ז (תשע"ב), עמ' 475–487 בלאו תשע"ב
- וסימון הופקינס, תרגומי מקרא קדומים לערבית-היהודית. פעמים 83 (תש"ס), עמ' 4–14 בלאו והופקינס תש"ס
- חגי בן-שמאי, חדשים גם ישנים: "ההקדמה הגדולה" ו"ההקדמה הקטנה" לתרגום רס"ג לתורה. תרביץ סט (תש"ס), עמ' 199–210 בן-שמאי תש"ס
- וברונו קייזה, קטעים מפירוש רס"ג למגילת איכה. גנזי קדם ג (תשס"ז), עמ' 29–87 בן-שמאי וקייזה תשס"ז
- מרים גולדשטיין, תרגום רב סעדיה גאון לתורה: מענה לפולמוס מוסלמי? בתוך אהרן ממון ורבקה בליבוים (עורכים), ספר זיכרון למוריה ליבזון: מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשע"א, עמ' 166–175 גולדשטיין תשע"א
- Yosef Tobi, *Sa'adia's Biblical Exegesis and his Poetic Practice*. Hebrew Annual Review 8 (1984), pp. 241–257 טובי 1984
- יוסף טובי, בין תפסיר לשרח: תפסיר רב סעדיה גאון למקרא בקרב יהודי תימן. בתוך יצחק אבישור (עורך), מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרכותם 6 (תשנ"א), עמ' 127–138 טובי תשנ"א
- , שרידי תרגום ערבי לתורה קודם לתפסיר רב סעדיה גאון. מסורות ז (תשנ"א), עמ' 87–127 טובי תשנ"ג

- טובי תשנ"ו --, תרגום ערבי-יהודי עממי נוסף לתורה. בתוך משה בר-אשר (עורך), מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, מוגשים לשלמה מורג, ירושלים (תשנ"ו), עמ' 481–501
- טובי תשנ"ח תפסיר אלפאט' בכתיב פונטי לחומש שמות וקטעים נוספים לתרגומים עממיים. בין עבר לערב ב (תשנ"ח), עמ' 53–74
- טובי 2004 --, The orthography of the pre-Saadianic Judaeo-Arabic compared with the orthography of the inscriptions of pre-Islamic Arabia. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 34 (2004), pp. 343–349
- טובי תשס"ז --, מדרשי חז"ל בפיוטי רב סעדיה גאון ובפירושו למקרא. בתוך מחקרי ירושלים בספרות עברית כא (אסופת מאמרים לזכר מנחם זולאי), ירושלים תשנ"ז, עמ' 91–131
- טובי 2010 --, Between Hebrew and Arabic Poetry: Studies in Spanish Medieval Hebrew Poetry, Leiden 2010
- כהן תשס"ז איילת כהן, יסודות פואטיים ולשוניים בפירוש רב סעדיה גאון לספר תהלים. עבודת גמר לתואר מוסמך, החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה חיפה תשס"ז
- כהן תשע"א --, המטפורה בפירוש רב סעדיה גאון לספר תהלים, בתוך אילת אטינגר ודני בר-מעוז (עורכים), מ טוב יוסף – ספר היובל לכבוד פרופ' יוסף טובי, כרך ג, הערבית-היהודית וספרותה בימי הביניים ובזמן החדש קהילות ישראל במזרח, חיפה תשע"א, עמ' 49–64
- כהן תשע"ב --, שבע סוגיות לשוניות-פרשניות בפירוש רב סעדיה גאון לתהלים, בתוך בין עבר לערב ה (תשע"ב), עמ' 67–75
- עבאס תשע"ב זאהי עבאס, השתקפות מילות הקישור של העברית המקראית בתרגום רס"ג לתורה. עבודה לקבלת התואר דוקטור באוניברסיטת חיפה, חיפה תשע"ב
- שטיינר 2010 Richard C. Steiner, A Biblical Translation in the Making: The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir. Cambridge, Mass. 2010

