

שרה סטרומזה

מסורת ציטוט: על מקורות גלויים ומקורות מוצנעים בספרות הפילוסופית בערבית-יהודית

רצונם של יהודי ארצות האסלאם לראות גאולה באה לעולם אינו מוטל בספק. אך נראה שלמרות זאת לא דחקו את הקץ, שכן אמצעי בודק אחד לקרב את הגאולה, והוא להביא דבר בשם אומו, לא זכה אצלם לשימוש נרחב. התופעה של שימוש בדברים קודמים, ואף העתקת דפים שלמים בלי צין מקורם, הייתה רווחת בספרות ימי-הביבניים כולה ובספרות הערבית-יהודית בכלל זה,¹ ועל-כן, כמובן, אין להקשות על מחבר יהודי שאינו מצין את מקור דבריו.

יחד עם זאת, אין עיקבות בתופעה זו. סופרים המשמשים בחופשיות במקורות קדומים בלבד ציין המקור, מייחסים בכל זאת מדי פעם אמרה לאומרה (ולעתים אף מרוחקים לכת), ומיחסים אמרה למי שלא אמרה. נשאלת השאלה: מה קובע את הופעתם של ציטוטים כאלה; האם היא מקרית לחלוטין, או שמא ניתן להבחין בשיטה מסוימת בה, ואם כן, מה משמעותה והשלכותיה?

מחקר שיבקש להשיב על שאלה זו במידה כלשהי של בטחון, יצטרך להקיף ספרות רחבה ביותר: לא רק את הספרות הערבית-יהודית, אלא גם את הספרות הערבית המערבית שבתוכה התפתחה, ואף את הספרות הלא-ערבית הקודמת להן.² עד שימצא מי שיתן דעתו על השאלה בצורה מקיפה,-domani שיש הצקרה לננות לבדוק את הדברים בקנה מידה מוגזם, מתוך מודעות לכך שההתמונה שתתתקבל היא חלקית בלבד, ודורשת תיקון והשלמה.

¹ ראה למשל: א"א עברי, מאמר *בשלמות הנפש לר' משה נרבוני, ירושלים, תשל"ו*, עמ' יי-ית; H. Malter, *Saadia Gaon: His Life and Work*, Philadelphia, 1921, pp. 274-275.

² מלטוט מוצביע על כך שמלבד בספרות הלכתית, שבה הקפידו המחברים על ציין המקור, עברו הכותבים "השאלה החשובה הייתה מה ערכו של הרעיון; המחבר היה חסר חשיבות". עד כמה שידעתי מוגעת, מועט יחסית מספר המחברים שהוקרשו לדרך הכתיבה בעט העתיקה ובימי הביניים. בעניין זה ראה: C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge, 1992; R. Inbach, "Les Citations de Maïmonide chez Saint Thomas d'Aquin", *Revue du département de philosophie, université de Genève* (forthcoming).

על-פי עקרונות מנהים. חשוב לו לאfine ולקטלן את התורות השונות, ובגשה פנו מגelogית כזו, חשבות הזיהוי ההיסטורי מתגדדת מآلיה.

2) בקיצוגיות השנייה אפשר להעמיד את כתאב אלמחאזרה ואלמלאכלה של משה ابن עוזא. ابن עוזא שואב מקורות רבים ושוניים: חיבוריהם של יהודים ושל מוסלמים, ושל מחברים בעלי מגמות דבות וסוגות – אחים ואנאלצפאה, אלמסעדי ואלפראabi. לעומתם הוא מצטט את מקורותיו בלבדnom גם אם לא באריכות, ומציין את שם המקור בדיק רבי.⁷ כתאב אלמחאזרה ואלמלאכלה שיך במידה מסוימת לספרות האدب, שיש בה צד לקטני. ספרות זו מכונת להרחיב את השכלתו של הקורא, וסגורונה מתאפיין בהפגנת רוחב השכלתו של הכותב. עליכן אין זה נדר למצוות בספרים השיכים לסוגה ספרותית זו ציטוט מפורש של המקורות. עם זאת יש להציג כי גם ابن עוזא משתמש לעיתים במקורות בלי ציינם. המחויבות היא רק להפגנת יכולת הציטוט, והדיק במציאות אינו הופך לעיקרון מדעי.

ניתן, אם כן, לומר שהבדל בין העדר ציון מקורות הציטוטים אצל רס"ג לבין הדיק במקורות אבן עוזא נובע במידה מסוימת מהסוג הספרותי השונה של כתיבתם: ספרות תאולוגית לעומת ספרות פילוסופית בסוגה הנמשך של ההבדל בין שני סוגים ספרות אלה אפשר לראות מאוחר יותר אצל שם טוב ابن פלקירה, מחבר שאננו שיך בספרות העברית היהודית, אך כתיבתו מעוגנת במידה רבה בספרות זו, למתיבתו של אבן פלקירה יש בדרך כלל אפיונים של ספרות לקטנית. לא נתפלא אפוא למצוא שבספרינו מורה המורה ומספר המבקש מצין פלקירה לעתים קרובות, אך לא תמיד, את מקורותיו במדויק עצמו, אין הוא מציין את מקורותיו כלל, אף שרוב החיבור הוא העתקה של כתיעים שלמים מספרי של אלפראabi.

ב. הבדלי אסכולות

אפשר לראות הבדלי גישה לציטוטים בין האסכולה האристוטלית לאסכולה הנאופלטונית. פילוסופים מוסלמים היו בעמדת הגנה בכוון להשתמש בספרות הפילוסופית שמקורה פגני. מצד אחד עמדו בתוקף על הלגיטimitiy של הזרקאות בספרות הקדומה,⁹ ומצד שני

⁷ ראה למשל, כתאב אלמחאזרה ואלמלאכלה, מהד' א"ש הלקין, ירושלים, תשל"ח: "וקיל פי רסאלת אלמדבל אליו עלם אלגנום מן רסאל אלבאן אלצפאה" (עמ' 30); "ופי רסאלת אלדעתה אליו אלה מן רסאל אלבאן אלצפאה יקול..." (עמ' 108-110); "קאל אלפראabi פי כתאב אלמלקם באלאמלה אלפאלצלה" (עמ' 108).

⁸ על מקורותיו של פלקירה, המצווטים במפורש ושאים מוצוטים במפורש, ראה: יאיר שיפמן, מורה המורה, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"א.

⁹ ראה דברי הפתיחה הנרגשים של אלכנדי לחיבורו "על הפילוסופיה הראשונה", שבו הצביע על חובת הכרת התוויה לא רק לכל מי שלמדנו ממנו, אלא גם לאבותינו: "كتاب الكندي في الفلسفة الأولى", رسائل الكندي الفلسفية, تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة, القاهرة, ١٩٥٠, ص ١٠٢-١٠٣.

להלן אנסה לבדוק את תופעת הцитוטים בمدגם של חיבורים של פילוסופים יהודים בימי הביניים שכתבו בערבית, ולהציג על מספר גורמים שכונראה השפיעו על בחירת המקורות הפילוסופיים המצווטים במפורש על ידם.³

א. סוגים ספרות

פרקן רזונטלי, במחקרו על השיטות והגישה של הלמדנות אצל מוסלמים, כבר הצבע על כך שמידת הדיק במציאות הושפעה מסוג הספרות שבו מדובר. לצד ההבדל הצפוי בין ספרות מדעית לספרות פופולרית, הצבע רזונטלי גם על אפיונים צפויים פחות: דוקא הספרות הפילוסופית והתאולוגית, וכן הספרות העוסקת במידעדים המדוייקים וברפואה, מתבלטות במייצות התיעוד שהן. כאשר הכותב העריך שהדברים שהוא אומר הם בגדר אמרת שאין עליה עזרין, הוא לא ראה צורך לציין את המקורות שהם שאמם שבאת הדברים תופעה דומה קיימת, באופן כללי, גם בספרות הפילוסופית בערבית-יהודית, וגם בה אפשר למצוא הבדלים בין סוגים ספרות שונים. להלן שתי דוגמאות לכך:

¹⁾ רב סעדיה גאון נמנע כמעט לחלוטין מציין מקורותיו. הסבר מסוים להימנעות זו אפשר למצוא באישיותו הסמכותית של רס"ג, החולקת ציונים לדעות השונות ורואה עצמה בת חורין להתעלם מבבלי הדעות. אישיותו קבעה את הסגנון שבחר, סגנון שתואר בדיון עליידי חגי בן-ישראל כ"סגנון של מנהיג", ⁵ ואת הסוגות הספרותיות שבחן השתרע. אך יש להוסיף לכך ולומר שלסוגה הספרותית "אישיות" משלה, ומשעה שבחר בסגנון כתיבה מסוים, גם רס"ג היה מוחיב להגינה ולכלילה. ספרו אמונהות ודעות, כ-⁶ SUMMA תיאולוגית, מתכוון להציג דברים פסוקים וגמריים, לאחר היזהוי והסיכון, בסוגה ספרותית זו אין חשיבות לציטוטים אלא במידה שהם משרותם את המוץ המוגמר. ⁶ רס"ג נהג לעיתים קרובות לעורוך את התורות השונות שמתו והוא שואב (או שאtan הוא מתמודד) בקבוצות,

³⁾ "מקורות" לצורך זה הם בעיקר מקורות המקובלים על הכותב. מקורות שאתם הכותב מתפלמים מזמינים לעיתים קרובות במפורש, לביל יישאר ספק לגבי מטרת התקפה. כך נוהג רס"ג לגבי חוויה הבלח', הרמב"ם לגבי ראיו ולגביו אחיוון אלצפאה, אברהム אבן דוד לגבי רשות'ג. בנגד זה העלה קויפמן את האפשרות, שאבון דוד נמנע מליחס את ריה'ל במפורש כדי להימנע מבקורת גלויה עלייו. ראה: ע' ערזן, מקורותי הפלוסופיים של אברהם אבן דוד בספרו אלעלקה אלדרפייה, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1990, עמ' 21. אמנם אף רס"ג טוען שהחקפיד להוכיח את קודמיו בשם רק כדי לשבחם, ונמנע מলפרש בשם כשהוא מברך. ראה: האגרון: כתאב אצול אלשער אלעבראני, מהד' ב' אלוני, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 154 (= א"א הרכבי, "השריד והפליט מספר האגרון לרבי סעדיה", זכרון לראשונה נוגם לאחדוונם, VII, עמ' 51).

⁴ F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome, 1947, p. 41

⁵ ח' בן-ישראל, "יצירתו הפרסנית וההגותית של רס"ג: מפעלו של מנהיג", עמ' 54, (תשנ"ג), עמ' 63-81, ובעיקר עמ' 75-76.

⁶ לעומת זאת, בפולמוס גלוי גם רס"ג מדייך יותר בציון מקורותיו ומכתביו. ראה לעיל הע' 3.

ב. לעומתם הציבור המדעי שהאסכולה האристו-טולית שקדמה לעלי, בולט האופי הגאולוגי של הספרות הנאו-פלטונית. בתפיסה כזו פוחתת חשיבותו של מקור הציגות. כך, למשל, יכול היה אכן חסדיי לפסח לבן המלך והנזיר, גרטתו העברית לספר מעשה גלוקה ויודהסף, פרקים שהיכים למכול התאולוגיה של אדריסטו בగרסה הארוכה, ככלומר הפרפהה המודדת, באופן תאורטי, ציטוט מפורש, אך למעשה משמשת בו רק באופן מודע, ומוגבל. יהס דו-ערבי זה נמצא גם אצל פילוסופים יהודים בימי-היבנאים, והוא מתבטא במקרה לכל מקור פילוסופי שניינו יהודי, בין פגני ובין מוסלמי. ניתן לראות דוערכיות כזו בדברי הרמב"ם, המזהיר שליקט "דברי החכמים", במדרשות ובתלמוד ובסאר חיבוריהם, וגם בדברי הפילוסופים הראשונים והאחרונים, ומהיבורו אנשי ריבים, ושמע האמת ממי שאמרה¹³. מצד אחד, מכוננת אמרה זו ("שמע האמת ממי שאמרה") לעניין וזה מתקשר גורם נוספת שהשפיע על מידת השימוש בביטוי מפורש, והוא מודיעונו של הכותב לקחה. בדברי הרמב"ם שם — בהקדמה למסכת אבות, כלומר בהקשרiano פילוסופי במובאה — אופי הקהיל מカリע את הcpf לצד הצנעת המקור.

ג. חלק מההוגנים המוזהבים במובאה לאפלטוניים או נאו-פלטוניים נתפסו בעילם המוסלמי כאious, בשל היותם מיננים (אבו בכר אל-אווי, למשל), ולעתים גם מיננים בעלי מגמות מיסינגריות (כמו האסמאעיליה). יתכן שהרגשת האious עברה להוגנים יהודים מסוימים (בעיקר במצרים) ושהשנדנות או מידת והירות מסוימת בדקה בספרות זו.

חשוב להזכיר, שבמקרה שהיתה השדנות כזו כלפי מקורות אפלטוניים ונאו-פלטוניים, היא באה ידי בייטוי בציון המקור ולא בנסיבות להשתמש בו¹⁴. השפעתה של הספרות האסמאעילית על הספרות הערבית-יהודית גדולה בהרבה מכפי שאפשר היה לשער לפיה מספר הפעם שהוא נזכר במשמעות או אף במורומו¹⁵. שלמה פינס הוכיח באופן חד-משמעות את קיומה של השפעה אסמאעילית מכרעת בספר הכוורי, ודוקוא בתחום שניתן לראותו כנובע מיהדותו של יהודיה הלוי, היינו בתפיסה הסגולה שלו¹⁶. אך יהודיה הלוי אכן מצהיר על חובו לאסמאעיליה.

ניתן לתרץ ואת בכך שריהיל איינו מזכיר במפורש את מקורותיו האристו-טוליים או הכלאיים, כמו אכן סינהו או אל-יעז'אל. אך יש מחרים הנמנעים מציין מקורות אסמאעילים אף שאינם נמנעים מציין מקורות אחרים. מחברו האנוונמי של כתאב מעאני אל-אנפם

"The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition", in: P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, 1979, pp. 14-45
נראה (אם כי אין הם אומרים זאת במפורש), שהפלטוניים ייד מגדלו בשלהי ימי מזוהה עם התאולוגיה הפגנית, וכי האפשרות להנכיס תחתוי את אריסטו הייתה זמינה בשל מקומה של הלוגיקה האристו-טולית באקדמיות הנוצריות הספריות.

S. M. Stern, "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", *Oriens*, 13-14 (1961), pp. 58-120

13 רוחב הקריאה של משכילים יהודים מתקוף יפה בעיובנו של הרופא ابن סעד אל-סיד, בן זמנו של הרמב"ם. העיובן, שרשימה מעת מכירתו פורסמה על-ידי ד"צ בנעט [ספריתו של רופא במצרים בימי הרמב"ם], תרגמי, ל (תשכ"א), עמי 171-185], כלל לצד ספרות רפואית וספרות אристו-טולית (תרגום או פירוש ערבי לפיד-הרמןיאם, פירוש על הנפש של תמייטיסום, הפרקות של אלכסנדר מאפרודיסיאס על גלינוס, וכן חיבורים של אלכנדרי ושייל אלפראובי) גם דיאלוג אפלטוני, את התאולוגיה של אריסטו, ואף חיבור לא-ירופאי של אלראוי (كتاب الطبع الروحاني).

14 ראה ניתוח מקיף של השפעת רסטאלאן אח'יאן אל-עבאא על הספרות היהודית אצל ע' פליישר, משל' סעד בן אבשא, ירושלים, תש"ז, עמ' 135-151.

S. Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *JSAI*, 2 (1980), pp. 165-251

השתדלו למקד את תשומת הלב בתוכן הדברים ולמעט בחשיבות והותו של אומראם.

האסכולה האристו-טולית. כתוצאה מדוו-ערכיות זו נוצרה באסכולה האристו-טולית מסורת המודדת, באופן תאורטי, ציטוט מפורש, אך למעשה משמשת בו רק באופן מודע, מבוקר ומוגבל. יהס דו-ערבי זה נמצא גם אצל פילוסופים יהודים בימי-היבנאים, והוא מתבטא במקרה לכל מקור פילוסופי שניינו יהודי, בין פגני ובין מוסלמי. ניתן לראות דוערכיות כזו בדברי הרמב"ם, המזהיר שליקט "דברי החכמים", במדרשות ובתלמוד ובשאר חיבוריהם, וגם בדברי הפילוסופים הראשונים והאחרונים, ומהיבורו אנשי ריבים, ושמע האמת ממי שאמרה¹⁷. מצד אחד, מכוננת אמרה זו ("שמע האמת ממי שאמרה") להכחיד מקורות שכשרותם מבחינה דתית יכולה להיות מוטלת בספק; אך מצד שני, יש כאן ניסיון כמעט בחשיבות והותו של המקור, ולהפוך את האמת מרשות אומראם רשות, לעניין וזה מתקשר גורם נוספת שהשפיע על מידת השימוש בביטוי מפורש, והוא מודיעונו של הכותב לקחה. בדברי הרמב"ם שם — בהקדמה למסכת אבות, כלומר בהקשרiano פילוסופי במובאה — אופי הקהיל מカリע את הcpf לצד הצנעת המקור.

לעתים אפשר שאבאי קטע שלם שהוא לשון הכתוב בספר מפורסם כלשהו. ואין בכך כל רע, ואף אין זה שאינו טווע לזכות על מה שאמר מי שקדם לי, שהרי אני מודה בכך, גם אם אני מזוכך "אמר פלוני, ואמר פלוני" שאין בכך אלא אריכות שאין בה תועלת. ואפשר שגם של אותו אדם [אם אזכירrho] יגרום למי שאין לו הசירה מתאימה להסביר שהדברים האלה לוקים בפגם ושמסתתר בהם דבר רע שאינו ידוע לו. לפיכך חשבתי לנכון להשミニ את שם האומר, שכן כוונתי להביא תועלת לך¹⁸.

בדברים אלה מזכיר הרמב"ם על החלטה מוחשבת להימנע מציטוט מפורש. החלטה זו היא חלק מהתפיסה רחבה יותר שהייתה מקובלת על הפילוסופים האристו-טוליטים, תפיסה שהייתה ככלות תוך רגשות לאופי הקהיל ולרמותו.

האסכולה הנאו-פלטונית. נראה שהצריך לציין את מקור הציגות מוגדר במידה פחותה בהרבה בקרב האסכולה הנאו-פלטונית. אפשר לציין כמה גורמים לנטייה זו:
א. מורשת המסורת הפרסנית הפגנית, שלמן המאה החמישית הצנעה את אפלטון ואת פלוטינוס בין קפלי מעילו של אריסטו.¹⁹

10 על-פי: משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדי י' קאפה, ירושלים, תשכ"ה, נזקין, הקדמה למסתכת אבות, עמי' שבע (התרגום שלו — ש').

11 שם, עמי' שבע.
12 ראה על כך: H. D. Saffrey, "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle", *Revue des Etudes Grecques*, 67 (1954), pp. 409-410; I. Hadot, "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien: Les préfaces des commentaires sur les catégories", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 124 (1992), F. E. Peters, וראה: "על השפעת הספרות הפילוסופית העברית", 407-425.

ג. השפעתו של מנהיג לעומת השפעת הסביבה

אלפרד עברי, שעד על היותו מהווסס והוזיר לספרות נאופלטונית בתרגומים העבריים מערבית, ניסה לתרץ זאת בהשפעתו של הרמב"ם. לטענתו של עברי, הרמב"ם הוא זה שקבע את סדר היה"מ הפילוסופי בדורות שאחריו, ו"מחברים שלא היו מקובלים עליינו, כפי שניתן למוד מכתבו המפורסם לאבן תיבון, לא תורגמו, או תורגמו מאוחר מאוד". ברשימת החיבורים שנדחקו כך לקрон ווית מוכיר עברי את התאולוגיה של אריסטו, כמה מחיבוריו של אבן סינא, ואף חיבורים של הנאופלטוניים היהודיים כמו מקוֹן חיים.²⁴ דעה זו הביע בither פירוט גם שמואל הרוי.²⁵

אין עורין על כך שדמותו של הרמב"ם השירה את רושמה על הדורות אחרים, וסביר כי יותר סם לומר של מכתבו המפורסם אל שמואל ابن תיבון הייתה השפעה רבה. ברור גם שלטוח אורך, רק מה שתורגם לעברית המשיך לשמש כחלק מהתרבות הפילוסופית היהודית. אך לגבי הדורות הקרובים יותר לרמב"ם, סקירת מה שבחרו לתרגם אינה משקפת אלא היבט אחד של פעילות הפילוסופית: אנשים ייחסו חשיבות רבה גם לטקסטים שלא בחרו לתרגם. פליקורה, למשל, בוחר אמן לתרגם את הסופרים המומלצים על-ידי הרמב"ם. אך עלמו התרבותי של פליקורה משתקף באזהה מידה בחיבורים שהוא מצטט בהם, וביניהם לא נפקד גם מקום של אחיזואן אלצפאא.²⁶ לפיכך, את הטענה כי הרמב"ם הוא שגרם לדלה-לגיימזיה של הספרות האפלטונית והנאופלאטונית באירופה היהודית, צריך היה לבדוק על בסיס רחב יותר מאשר על-פי התרגומים העבריים בימי-הביבנים. אך שאלת מעניינת זו — לא כאן מוקמה, ולהלן Antworten בהשפעתו של הרמב"ם בעולם היהודי ודובר העברית.

הרווי ממקד את הדיון בסופרים היהודיים במערב, להבדיל מאהיהם דוברי העברית במזרח, הוא מניח, בעקבות חוקרים אחרים, את קיומה של אסכולה רם-ב"מ' מודחת, שבאה לא הייתה חשיבות לפילוסופים האристוטליאים המומלכים לא-פרארבי ואבן באגה, ומציג שתקסטים היסודיים של פילוסופים אלה אף לא היו ניתנים להשגה.²⁷ למורת זאת, אפשר היה לפסות שהשפעתו של הרמב"ם תגרום גם בזורה להתראות מפתחים שפל לפחות, כמו, למשל, חיבורים אסמאעילאים,²⁸ ולא היה.

A. I. Ivry, "Philosophical Translations from the Arabic in Hebrew during the Middle Ages", in: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Cassion, 1990, pp. 168-186.

S. Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine which Philosophers would be studied by Later Jewish Thinkers?", *JQR*, lxxxiii (1992), pp. 51-70.

²⁶ ראה למשל: ספר המבקש, ורשה, 1924, עמ' קלת.

D. R. Blumenthal, "Was there an Eastern Tradition of Studying Maimonides?", *REJ*, 138 (1979), pp. 57-67.

²⁷ הרוי (עליל הע' 25). וראה גם: הסתיגותו של הרמב"ם מהאסמאעיליה באהה לידי ביטוי בכתבו לאבן תיבון, ונראה שכן מתיחסים גם בדבריו בספריו מורה נבוכים (להלן: מ"נ) בכה (מהד' י' יואל, ירושלים,

משתמש במקורות רבים, והוא אף מזהה חלק מהם בשם ابو האשם אלג'בא,²⁹ ابو סינה,³⁰ ר' נסים מקידוראן³¹ וסעדיה גאון.³² בנגד זה, כפי שכבר הראה גולדצ'יר, מחבר הספר מעתיק כתבים ארכויים מתוך לسان אל-אחייזאן אלצפאא בלבד רמו למקור הדברים.³³ תופעה דומה יש גם אצל יוסף בן ציק, שבספרו עלם קפן ניכרת ביותר השפעת האחיזאן ובשל השפעה זו פולש אותו הרמב"ם, אך אין רמז למקור זה בדבריו.³⁴ השפעה מובהקת של האחיזאן ניכרת גם אצל חיי אבן פקודה, וגם אצלו אין שום ציטוט מפורסם משליהם.³⁵

נראה אם כן, שבמאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה יש בספרות הפילוסופית היהודית בערבית השפעה ברורה של ספרות אסמאעילית, ויחד עם זאת הימנעוט מההדות בהשפעה זו ולהציגו עליה על-ידי ציטוטים מפוזרים. לתופעה זו יכולים להיות שני הסברים הפוכים: מצד אחד, ניתן שהימנעוט מזיוון המקור מעידה על רתיעה וחשש שמא יזהה הכותב עם המקור. מצד שני, שימוש חופשי במקור כלשהו יכול לפחותם להיעיד על הפונמה גמורה של השפעה, באופן שהכותב אינו מבין יותר במקור שמא חשש ריה"ל, למשל, ב__[מונחים האסמאעילאים] הוא כה מكيف עד שאין להשוו שמא ריה"ל מזוהה במקור דבריו; נראה יותר שהפונם את המושגים עד שנראו לו כאמת גמורה, וכך יכול היה לפעולות בהם כבתוך שלו. שני הגורמים — רתיעה מסוימת מהאסמאעיליה והפונמה גמורה של רעיון זה — יכולים היו אף להתקיים בכפיפה אחת. מכל מקום, התוצאה היא שבספרות הפילוסופית בערבית-יהודית במערב אין מסורת מהיבט של ציון המקורות הנאופלטוניים.

17 ראה: חיי בן יוסף אבן פקודה, ספר תורות הנפש, מהד' י"ד ברודיע, פארוי, תרג'נו (להלן: *תורות הנפש*), עמ' 3; (להלן: *תורות הנפש*), ed. I., Berlin, 1907, p. 4.

18 מעאני, עמ' 4, ש' 24 (= *תורות הנפש*, עמ' 5).

19 *תורות הנפש*, עמ' 18.

20 מעאני, עמ' 9, ש' 8: גולדצ'יר מזהה את הפונמה עם אמונה ודעות, עמ' 40, ש' 10 במאhad' למכרט. מעאני, עמ' 15, ש' 8 ("שרה ר' סעדיה גאון פ' כתאב אלמג'אד"): גולדצ'יר מפנה לפירוש ישעיהו, עמ' 11.

21 מעאני, עמ' 45, ש' 12 - עמ' 45, ש' 17, בעניין ההקבלה בין נפש האדם לגילגlim (להלן: *הקבלה*), עמ' 303-301. וראה גולדצ'יר, עמ' 9.

22 ראה: הקדמתו של "ש' חורובין לעולם קפן מההדרתו, ברסלואן, 1903, עמ' VII-IX"; ד' וסאל אחיזואן אלצפאא, מהד' בומבי, II, עמ' 303-300.

23 ראה: במחקרו הנזכר להלן הע' 23, עמ' 32; ש' סטרומזה, "הערה על יחסיו של הרמב"ם קויפמן, במאhad' למכרט: מ' אידל, ז' רורי וא' שבד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, חלק ליוסף בן ציק", תרג'ן: מ' אידל, ז' רורי וא' שבד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, חלק ב (להלן: *קופמן ירושלים במחשבת ישראל*, ט), תש"ז, עמ' 33-38.

24 על חייו ראה: ד' קויפמן, "תורת האלהות של ר' חיי אבן-פקודה", מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 11-77, ובעיקר עמ' 20 ואילך.

בספרות הפילוסופית של יהודי תימן, שחלקו כבוד לנשך הגدول, נמצאת גם השפעה אסמאעילית בדומה בורותר. ראשון העיר על ההשפעה האסמאעילית בספרות התימנית שלמה פינס המנות, במחקרו על בסתאן אלעוקול של נתנאל אלפוימי.²⁹ את מחקרו המשיך רונלד קינר, שהראה כי "מעל לכל דבר אחר, לאיגרות היהיטה ההשפעה הדומיננטית על הקוסמוגיה של ר' נתנאל, ושהסוג האינטלקטואלייסטי של אסמאעיליה של כרמאנין ושל אלחامي השפיע עליו במידה מה".³⁰ נתנאל אלפוימי מציין בשם כמה מחברים יהודים: רס' ג',³¹ שלמה אבן גבירול, יהודה הלוי, חיイ אבן פרודה, וחילו שימושו הנרחבים בכתביו האסמאעיליה, בין אם בدرسאל אלפיאן אלפיאן³² ובין אם בכתביהם של מחברים אסמאעלים אחרים, אינם מרמזים על מקורם.³³ אך בעניין זה לא נראה שאלפויימי מפהה בין אסמאעלים לבין כל יתר המקורות המוסלמיים, שאוטם הוא סתום במילים "אמר אחד הצדיקים" או "אחד ממשוררי העربים".³⁴ גם את הנביא מוחמד הוא מזכיר רק ברמזו,³⁵ וכשהוא משתמש בפסוק קראני אין הוא מציין את מקורו.³⁶

תרצ"א, עמ' 229(229): "אלא אין תחאול אלמעג'אות איצאanca מפא פעל אל אלבאנן מנ אלאללאם פיכרג פי דליך לזרבמן אללהן".

S. Pines, "Nathanaël ben al-Fayyumi et la théologie ismaélienne", *Revue de l'Histoire Juive en Egypte*, 1 (1947), pp. 5-22 29
כל דרש, תורגם זה לא כבר לעברית; ראה: שי פינס, "נתנאל בן אלפויומי והתיאולוגיה האסמאעילית", תימא, ג (תשנ"ג), עמ' 29-44. תודתי נתונה לפروف' יוסף טובי שהפנה את תשומת לבו לתרגום זה. וראה: ספר בסתאן אלעוקול: גן השכלים, מהדר' י' קאפק², ירושלים, תשמ"ד (להלן: בסתאן אלעוקול).

R. C. Kiener, "Jewish Ismā'ilism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel ben al-Fayyumi", *JQR*, Ixxiv (1984), pp. 249-266, esp. p. 265 30

בסתאן אלעוקול, עמ' כח, שו' 6-4 (בעניין יהודו של האל ושאינו דומה לדבר מברואו): "זוקד צנפוי אלעלמא פ' דילך עדיה כתוב, צנפ' ר' סעדיה בן יוסף וג'ירה עלי מא קדרו עליה ווצלו אליה, ולא יכלף אלה נפכא אלא וועהא". המשפט האחרון נראה כמסוג במקצת, אך בכל זאת אין כאן פולמוס.

בסתאן אלעוקול, עמ' נג: "זוקד אלף רב בחיה בן יוסף בן בקדוהנו) ורhma אללה תע' כתאב אללהדאה... פכת'ניא פי תוחיד אלפלפסה פוגדנא להם תוחיד ואוכד מן דילך איציא, וקיל פ' אלעלבאדה אלבאננה תוחיד ואוכד מן דילך". גם כאן, הסתיגיות מותנה מאד, כפי שמתבגר מההתוספת הבאה מיד: "ונרא אין נוצ'יח מן דילך מא אמכן לא לכסר כלאה ורhma אללה, لكن לנויד אללאמר...".

למשל: בסתאן אלעוקול, עמ' ל = רסאאל (לעיל הע' 21), ח'ג, אגרת יב (ראה קאפק, הע' 1 שם).

ראה: קינר (לעיל הע' 30), עמ' 259.

ראה למשל: בסתאן אלעוקול, עמ' כח, שו' 20 ואילך; עמ' ל, שו' 8-14.

בסתאן אלעוקול, עמ' מט. הפסוק מתוך סורת אלאנבייאא, פסוק 78, משלב בספר אברהם ונמרוד (ייתכן שהמחבר הכיר את הפסוק בתחום מסיפור אברהם שהיה רוח בון יהודים, ראה: ח' בניםמא, בספר שבערכתו: חקי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו על ידי חכמי תלמידיו במלאת לו שבעים, ירושלים, תשנ"ג, עמ' מ-133). וכן בסתאן אלעוקול, עמ' נד, שו' 4: "ולא ינסה אלא אלמתהדור" (סורת אלאנבקעה), פסוק 79. יתכן שבעניינו מוחמד והקראן

מחבר תימני אחר, שבנה את שיטתו הפילוסופית בהשפעה בדומה לתכבי האסמאעיליה בכלל ושל אהיזאן אלפיאן בפרט, הוא חוטר בן שלמה (המאה החמש עשרה). דוד בלומנטל, שההדיר את כתבו, טען שאין אצל חוטר "ציטוט שנייה לזוותו בבירור אסמאעיל", אף-על-פי שהוא מזכיר מקורות רבים אחרים".³⁸ למעשה של דבר, יש לתunken במקצת את שני חלקיו הטענה; כמו נתגאל אלפיאני, חוטר מזכיר מקורות יהודים רבים אחרים, אך כמעט ב齊יטוטי מקורותיו הפילוסופיים החיזוניים. מצד שני, אחד משני הציטוטים המפורטים הichidim של מקור לא-יהודי אצל חוטר נראה כמקור אסמאעיל. חוטר מזכיר את "צאתם מקazard אלפיאן אלפיאן" (ואינו מפרש בשמו, בודאי משום שהנicha שהוא מזכיר את צאתם מכך), ואת מسألת אהיזאן אלפיאן אלפיאני.⁴¹

מניחות הציטוטים אצל שני מחברים אלה, נתגאל אלפיאני וחוטר בן שלמה, מתקבל באופן הרוושם שבאupon יהשי הם מקפידים ב齐יטוט מקורות יהודים, אולי בשל הרגל לימוד תורה, אך במקורות שאין יהודים הם משתמשים על-פי רוב בעלי זהותם במפורש. יחד עם זאת, לא ניכרת אצל רתיעה מיוחדת מ齊יטוט מקורות שהרמב"ם ביקר, ומקרים אסמאעילים בכלל זה.

סביר להניח שבעניין זה, כמו בעניינים אחרים, משקפות נטיותיהם של יהודים את נטיות סביבתם: בחו' ובן צדיק, כמו מחברים מוסלמים בני זמנו, חשופים להשפעה האסמאעילית אך גם נרתעים ממנה. הרתיעה, כמו ההשפעה עצמה, קיימות כבר לפני הרמב"ם. נגד זה, תימן "נסירה מרכז" חשוב לאסמאעיליה לאורך יותר מאה המאות האחרונות",⁴² והדברណו את אותו ימי גם בספרות הפילוסופית של היהודי תימן. על רקע זה מסתבר שיש מן המתעה גם ביבתו "מסורת רמב"ם מית מורה", נראה מדויק ו邏יל יותר להציג ליבתו "מסורת פילוסופית מורה", תוך הבנה יהודית המורה שילבו במסורת זו

חייבה ההירות את הצגנת המקור. רשימה חילקית של מקורות יהודים ומוסלמים של אלפיאני מציין במפורש מובאת אצל ר. Gottheil, "Nathan'el al-Fayyumi", *Festschrift zum achzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders*, Leipzig, 1896, pp. 144-147, עמ' 144.

D. R. Blumenthal, *The Philosophic Questions and Answers of Hoter ben Shlomo*, Leiden, 1981, p. 22

שם, עמ' 187.

40 יתכן שכן שכך גם לפרש ציטוטים בלתי משוככים במקומות רבים אחרים. למשל, ابن טfill מביא את הקריאות האקסטטיות של ה挫פִיםubo מגוזר אלחאג' (מת' 922) ואבו יירד אלבצטמי (מת' 878) כלשונו, אך את שמו של ה挫פִיםubo הוא סתום במילים: "ויאמר אחד מהם" (ראה: ח' בוןقطן, תحقق פארוק סעד, בירוט, 198-190, ס. 7-10). אכן טfill בחר את ה"שתחאת" המפורסמות ביותר, והוא אכן שווה סומר על כך שקוריאו מוזהים אתו ואת בעליה.

41 "זהה פ' אלאשגרי. וקאל פ' מסאלת' אכזאן אלפיאן אלפיאן אל-ומאן פ' אלעלן פיציר אלדרר זמן לא ומאן פה, ואלמאן אנטא מפרקה". בלומנטל (לעיל הע' 38), עמ' 249 והע' 7 שם, הניח שמדובר בשני חיבורים, שאחד מהם הוא חיבורו של אלאשגרי והשני – האיגרות, ולא כך נראה מן התקסקט.

ראה: F. Daftary, *The Ismā'ilis, Their History and Doctrines*, Cambridge, 1992, p. 118.

2. מתן סמכות. רזונטל הצבע על הרגלים של הסופרים בימי-הביבנים להסתפק בציון המקור בפעם הראשונה שהוא מצוטט ולא לציינו בפעמים הבאות, הרגל שרזונטל מכנה "מנוגג מכבד ובלתי מודיע".⁴⁸ אולם הרגל זה אינו יכול להסביר מקרים שבהם המקור מופיע פעמיים אחדות בלי כל רמז, ורק אחריך מופיע ציטוט מפורש. למשל: הרמב"ם, כידוע, הערך מאד את אלפראבי, ובמקרים מסוימים הוא מצטט אותו במדויק, כיודע, ולראשונה במונ"ב עד. אך כבר קודם לכך משתמש הרמב"ם בדברי אלפראבי, כנראה מאותו ספר עצמו, בלי לרמזו על כך. וכן הרושם שהרמב"ם משתדל לפחות כדי פעם את ציון מקורותיו, וזאת המקור מכנה לדברים סמכויות וציבור מודיע, עם זאת הוא מקידד שלא להרכות בכך מעיל למידה מסוימת.

קיימת גם התופעה של שימוש במה שנarraה לכארה ציטוט, כדי לקשר את החיבור עם המסורת הפילוסופית בכלל, ועם כל מה שהוזמנה כתוב, חכם ומוסרי בספרות הפילוסופית בפרט. בתפקיד זה משמשים בעיקר ציטוטים של חכמים כסוקרטס, בזORG'ימהר, וכן הפה-יסוקרטים. ציון שמו של הפילוסוף שמננו נלקח הדברים איןנו נועד לשמש הערת שולטים מדעית, וגם לא לבטא הודהות עם אסכולה מסוימת, אלא הוא תוספת של לווייתן לדברי הכותב.⁴⁹

3. תוספת משקל בנזקודה בעיתית. לעיתים ניתן לראות שספר, השואב ממקור מסוים בחופשיות בלי לצטו במפורש, מחליט להזכיר את שם המקור כאשר הוא מגיע בדיון לנזקודה השנויה בחלוקת. כך, למשל, אברהם ابن דוד מרבה לשאוב מאリストו, אך הוא מזכיר אותו במדויק רק לפרקים, כגון כאשר ברצונו להראות שאפילו אדריסטו משאיר מקום לנסים.⁵⁰ יתכן שגם הוכרת שמו של תמייסטוס על ידי הרמב"ם ניתנת להסביר בדרך זו.

סיכום

ההחלטה לצטט במפורש או סתם, לא נקבעה על ידי מערכת כללים ברורה, אלא על-ידי מערכת מורכבת יותר של שיקולים, מערכת שבת מרנו הכותבים בין לחצים שונים שקבעו העדפות, הרגלים, חששות והקשרים. בדרך כלל הרושם הוא שההימנעות בספרות הערבית-יהודית מצוין המקור נעשה באופן טبعי, בלי החלטה מפורשת, ושהבחירה לצורך היא בכלל ואთ את המקור מדי פעם נקבעת על ידי גורמים שהכותב עצמו אינו תמיד מודע להם. אך הניסיון להציג על חלק מהగורמים הפועלים במבנה מורכב זו יכול לתורום להבנת עולם הרוחני של הפילוסופים שכתו בערבית-יהודית.

48 רזונטל (עליל הע' 4), עמ' 44; ראה למשל: I. Alon, *Socrates in Medieval Arabic Literature*, Leiden and Jerusalem, 1991, במיוחד עמ' 11, 40-29.

49 ראה: ספר האמונה הרhmaה, מהדר' של וויל, פרנקפורט, 1852 (נדפס מחדש ירושלים, תשכ"ז), עמ' 93. על ציון המקורות אצל ابن דאור ראה: ערן (עליל הע' 3), עמ' 32.

גם את המאורים הפילוסופים היהודיים, כריסטיאנים וכדומה".⁵³ ביטוי גրפי לשילוב זה אפשר למוצאו בכתב-יד תימני של חיבור אסמאעיל, רסאלת אלג'ירין, בערבית-יהודית. המעתיק הקפיד לציין את שם האיגרת ואת העבודה שמקורה "קובץ האגרות". וידה, שפרסם חלק מן החיבור, הצבע על כך שלמרות הכוורת המקורת אותה לרסאלל, אין הוא נמצא ברסאלל אחיזאן אלעפאה. פרסום הביבליוגרפיה של ספרות אסמאעילית על-ידי פונגולה מאפשר לנו לזהות את החיבור – "رسالة אלג'ירין" שהיה חלק של מגجموع אלתרבג, פרי עטו של מהמד אבן טהאר אלחארת" (מת 1188), מהדימות הבולטות של האסמאעיליה הטיבית בתימן.⁵⁴ לא פחות מעניינת בהקשר זה היא העבודה, שהעתיקה של "رسالة אלג'ירין" שולבה בתוך כתב-יד של משנה תורה לרמב"ם.

ד. מקום הציטוט המפורש ותפקידו

1. קביעת מסגרת ההודחות. לציון המקור יש לפחות פעמיים תפקיד של הזרת השתייכות. כך, למשל, הרמב"ם בכתב-יד על הכלם כמעט באופן בלט בהוצרת שמות, וمعدיף לציין אסכולות וזרמים: הקראים והגאנונים, המעתול וההשעריה. גם שני השמות הפרטניים שהוא מזכיר ("יחי ז', עדי וייתן פילופונוס") מיועדים, כנראה, יותר לציין את גבולות הכלם הנוציאי מאשר את האישים ותורתם. מקורי של הרמב"ם בקטוע זה, אלפראבי, איןנו מווהה עליידי הרמב"ם.⁵⁵ כנגד זה בולט המשפט שבו מסכם הרמב"ם את הדיון שם: "וככל אומר לך, כי הדבר כמו שאמרו תמסחים: אין המזיאות נשכחת אחר הדעת, אלא הדעות האמתיות נשכחות אחר המזיאות".⁵⁶ הכלל מובה כאן מכמה ניצחת לשיטתם של המתלמידון, ובನיסוחו החrifי אינו זוקק לתוספת שם כדי למלא תפקיד זה. אך הוכרת שמו של תמייסטוס כאן נותנת מען הברהה, המעידת את הקורא על מסורת הבודהות של הרמב"ם: לא המסורת של הכלם הנוצרי-מוסלמי-יהודית, אלא מסורת אחרת, זו שתמייסטוס הוא נציגו המובהק.

43 על מידת מעורבותם של היהודי תימן במסורת הפילוסופית המזרחית ראה: "Three Singular Treatises from Yemeni Manuscripts", *BSOAS*, 54 (1991), pp. 568-571; Tz. Langermann, *Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries on the Torah*, San Francisco, xxvii-xviii, 1996

44 ראה: G. Vajda, "Un opuscule ismaélien en transmission judéo-arabe (Risālat al-Jawharayn)", *JA*, 246 (1958), pp. 460-466

45 ראה עליון: I. K. Poonawala, *Bibliography of Ismā'ili Literature*, Malibu, Undena, 1977, pp. 143-144. לאחרת ראייה מקורבון של אבראהים אלחמאדי והמאדיין של בנו, חמאתם אלחמאדי. כמו כן היה מירחו של הדואי החמיישי, עלי בן מהמד בן אלוליד. על החיבור ראה שם, עמ' 150.

46 ראה: S. Stroumsa, "Al-Fārābi and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: A Re-evaluation", *Der Islam*, 68 (1991), pp. 263-287

בתוך עולם זה, ציון המקור אינו דרך פעולה אוטומטית של הכותבים. סטנודרטים של מסירת דבר בשם אומרו, שהיו תקפים במידה מסוימת במסורת של לימוד תורה, לא השפיעו, כמובן, על הרגלי הציטוט של הפילוסופים היהודיים.⁵¹ הפילוסופים משתמשים במקורות קדומים בעלי זהותם, אך סופר שהשתמש במקור כליזהותו לא הואשם ב"גניבת ספרותיות", ואף הכותבים עצם אינם מנוגדים להציג חומר שאל כפרי מוחשכיהם העצמאית, והם מעטים להתפרק במקורותם.⁵² ברור בהחלט שעדר ציון המקור אינו מעיד על העדר השפעה, ואף לא על העדר לגיטימציה. מכך מובן שאי אפשר לעסוק במתן פירושים להעדר ציטוטים מפורשים. מה שטען הסבר הוא דווקא הציטוט המדויק של מקור הציטוט מהוות חלק מובן בכך, בשום אסכולה פילוסופית אין הציון המדויק של מקור הציטוט מהוות חלק מובן מaliasו של מוסכמות הכתיבה. פירוש הדבר הוא שאין דרך הסבר אחד לציטוטים המופיעים, אפילו לא אליו כתוב. בכל פעם שמוופיע ציטוט מפורש, הוא דורש הסבר נפרד. הסבר זה חייב להתחשב בסוגה הספרותית, בקהל היעד, באסכולה של הכותב, וגם בגורמים מעורפלים יותר כמו מספר הפעם שציטוט מפורש כבר הופיע באותו חיבור.

51. תופעה דומה קיימת גם אצל פילוסופים לא-יהודים. שטרוהמאיר הציע שהתניה של עיסוק באסנאנד השפיעה על אלפראבי וגרמה לו לצייר שרדרת רצפה של מורי פילוסופיה שהעבירו אליו את המסורת והאריסטוטלית, ראה: Von Alexandrien nach Bagdad - eine fiktive Schultradition", in: J. Wiesner (ed.), *Aristotes Werk und Wirkung*, Berlin, 1987, II, pp. 380-389

חדית' השפיעו על פילוסופים מוסלמים בענין זה.

52. גם דברי הרמב"ם, למשל, המביא משל שחריר (מו"ב ג נא: "אלמתל אbatchורתה"), אינם מדגישים מקורות ביצירה, אלא את העובדה שאין זה אחד ממשי הנכאים שאותם הוכיר בפתחת החיבור.