פרסומי מרכז מורשת יהדות בבל
המכון לחקר יהדות בבל

מחקרים בתולדות יהודי-עיראק ובתרבותם

בעריכת: יצחק אבישור

מרכז מורשת יהדות בבל

ההנהלה
ח"כ שלמה הלל – נשיא
הועד המנהל: מרדכי בן־פורת – יו"ר; עובד בן־עוזר; אבנר בצרי;
זבולון הראלי; יעקב חכם; דוד פתל; שאול סחייק; חנה קזז;
ד"ר זכי שלום; אריה שמש; אליהו חורי – גזבר.
מנכ"ל – דוד בנימין

המכון לחקר יהדות בבל
המועצה האקדמית

פרופ' יעקב מנצור – יו"ר; פרופ' יצחק אבישור; ד"ר אולגה גולדברג;
ד"ר גלית חזן־רוקם; ד"ר משה גת; ד"ר יוסף טובי; ד"ר צבי יהודה;
גב' אביבה מולר־לנצט; פרופ' שלמה מורג; פרופ' שמואל מורה; פרופ' דב נוי;
פרופ' סמי סמוחה; פרופ' בוסתנאי עודד; פרופ' משה פיאמנטה; ד"ר רן צדוק;
ד"ר יעקב צמח; ד"ר דפנה צמחוני; ד"ר יחיאל קארה; ד"ר נסים קזז;
פרופ' אמנון שילוח; פרופ' עליזה שנהר.

המנהל המדעי: פרופ' יצחק אבישור
סגן המנהל המדעי: ד"ר צבי יהודה

מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם

6

עורך: יצחק אבישור

מרכז מורשת יהדות בבל
המכון לחקר יהדות בבל
אור יהודה תשנ"א – 1991

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2026

פרסומי מרכז מורשת יהדות בבל
המכון לחקר יהדות בבל
בעריכת: יצחק אבישור

בסיוע המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח
משרד החינוך והתרבות

XLw
48ת
כרך 6

ציור העטיפה: תיק ספר תורה בבלי,
מוזיאון ע"ש סיר אייזיק ואידה וולפסון,
היכל שלמה – ירושלים.

צילום: עליזה קול-פוגלסון.

© 1991
כל הזכויות שמורות למרכז
מורשת יהדות בבל, אור יהודה

נדפס בדפוס טליגרף בע"מ, ב"ב
1991

019895

תוכן העניינים

הקדמה – העורך

היסטוריה

רן צדוק
ישראלים ויהודים באשור, בג'זירה ובבבל מהשליש האחרון של המאה השמינית ועד סוף המאה החמישית לפסה"נ. 9

מיכאל הלצר
לבעית המוסדות והאירגון הפנימי של היהודים בבבל בתקופה הפרסית. 13

צבי יהודה
מאבקם של יהודי בבל על השליטה בקבר יחזקאל הנביא בכפל באלף השני לספירה. 21

יעקב צמח
ששון צמח – ציר הפרלמנט העיראקי, פרקים ביצוג יהודי מוצל. 77

דפנה צמחוני
הרקע המדיני למבצע עליית יהודי עיראק 1950–1951. 89

לשון וספרות

משה פיאמנטה
ה"תפסיר" לרס"ג וה"שרח" הבגדאדי: פרק א' של מגילת איכה פרק בתחביר מעמת. 115

יוסף טובי
בין תפסיר לשרח – תפסיר רב סעדיה גאון למקרא בקרב יהודי תימן. 127

יצחק אבישור
תרגומי התנ"ך בערבית היהודית (ה"שרח") בעיראק. 139

אילן אלדר
ממשנתו הדקדוקית של רב סעדיה גאון. 167

ישכר בן־עמי
שירת הנשים של יהודי עיראק. 185

הקדמה

באיחור של זמן מונח עתה לפניכם הכרך הששי של סדרת ה"מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם". "מרכז מורשת יהדות בבל", האכסניה שבה יוצאת סדרת כרכי מחקרים אלה, עשה ככל יכולתו שמחקרים אלה יצאו לאור, אך תקלות שלא הייתה ל"מרכז" שליטה עליהן, שנתנו אותותיהן בהדפסת הספר, גרמו לאיחור ועם המחברים הסליחה.

בכרך זה ניתנים עשרה מאמרים שרובם ככולם היו הרצאות שהרצו אותן מחבריהם ב"מרכז מורשת יהדות בבל" בכנסים שנושאיהם היו תולדות יהודי בבל ותרבותם. המאמרים מרוכזים בשני שערים ומספרם שווה. בשער הראשון, שער ההיסטוריה, באים חמשה מאמרים שיסודם בשלושה ערבי עיון שנערכו בזמנים שונים ב"מרכז". בערב אחד היו הרצאות על תולדות יהודי בבל ויהודי אשור בתקופה העתיקה ומהן באות שתי הרצאות (ד"ר צדוק ופרופ' הלצר). מן ההרצאות על בתי כנסת ומקומות קדושים בבבל הבאנו בכרך זה הרצאה אחת (ד"ר יהודה). מן הכנס על יהודי מוצל הרצאה אחת (ד"ר צמח) ומסימפוזיון על העלייה ההמונית של יהודי עיראק הרצאה אחת (ד"ר צמחוני). מאמרים אלה אינם מקיפים את ההיסטוריה הארוכה של יהודי בבל, אלא נוגעים בשני קצותיה, בראשיתם של יהודי בבל על אדמת אשור ובבל ובעלייתם למדינת ישראל במבצע "עזרא ונחמיה" (1950–1952).

בשער השני מרוכזות שלוש הרצאות שהרצו אותן מחבריהן (פרופ' פיאמנטה, ד"ר טובי וכותב השורות) ביום עיון מיוחד, באדר תשמ"ה, שהוקדש ל"מסורת תרגומי התנ"ך בערבית־יהודית (ה'שרח') בקרב יהודי בבל ודרכי מסירתם". בכנס זה שנתקיים ב"מרכז" בחסותו של יו"ר הכנסת דאז, ח"כ שלמה הלל, נטלו חלק מרצים נוספים לשלושה שנמנו לעיל (פרופ' משה בר־אשר, ד"ר הדה יזון, פרופ' שלמה מורג ופרופ' דב נוי) וחמישה מחכמי בבל נושאי מסורת ה"שרח" שחלק מהם אף למדוהו בבבל (שלמה מועלם ז"ל ויבלח"א מאיר חורש, נאג'י מכמל, יצחק אבו אלכיר ודוד חלבי. גם הרב סלימאן דוד ששון עמד לקחת חלק ביום עיון זה ובאמירת "שרח" אלא שבאותו יום נכנס לבית חולים ואחרי ימים נפטר לעולמו. יהיה זכרו ברוך). בעלי מסורת אלה מסרו פרקים מן ה"שרח" הערבי היהודי לפי טעמי המקרא בנוסח יהודי בבל שהיו קריאה בתורה ("שירת הים"), בהפטרה (ישעיהו) ובמגילות (אסתר, רות, איכה ושיר השירים).

ההרצאות בנושאי ה"שרח" הקיפו לא רק את ה"שרח" הבבלי מימי ר' סעדיה גאון עד ימינו, אלא גם את השפעתו של "שרח" סעדיה גאון, שנתחבר בבבל, בקרב קהילות יהודי תימן ויהודי מרוקו. השער השני נחתם בשני מאמרים, שאחד מהם עניינו בלשון ר' סעדיה גאון (פרופ' אלדר) ואחד בספרות עממית (ד"ר בן־עמי).

העורך

ישראלים ויהודים באשור, בג׳זירה ובבבל מהשליש האחרון של המאה השמינית ועד סוף המאה החמישית לפסה״נ *

מאת
רן צדוק
אוניברסיטת תל־אביב

א. מבוא

סקירה תמציתית זו מבוססת על פרוסופוגרפיה מלאה ומעודכנת של ישראלים (ואחרי 701 לפסה״נ גם יהודאים) באשור ובג׳זירה ויהודאים בבבל לפי מקורות חיצוניים (לא־מקראיים). הסקירה גם מכילה (להלן, ב׳) רשימה בסדר כרונולוגי של כל הישראלים (והיהודאים) באשור ובג׳זירה. כמו כן אנסה לעמוד להלן בקיצור נמרץ על כמה קווים חברתיים־כלכליים של אותו ציבור ישראלי־יהודאי שרובו ככולו הורכב מגולי הגליל ועבה״י המזרחי (732 לפסה״נ), שומרון (אחרי 732 לפסה״נ) ויהודה (597, 586 לפסה״נ וכנראה עוד הגליה או הגליות מצומצמות זמן קצר אחרי־כן).

ב. ישראלים ויהודאים באשור ובג׳זירה

במקורות אשוריים־חדשים מנינווה, כלח וגוזן נזכרו לפחות 31 אנשים בעלי שמות יהודיים ו/או שהוגדרו במפורש כבני מוצא ישראלי. ואלו הם בסדר כרונולוגי:

1) אחיו
2) יוֹנָאָה
3) אבדלה
4) דָּלָאח
5) עבדמלך
6) גַּבֵּי
7) שמע
8) בַּעֵי
9) אחעזר
10) אחעזר
11) (נ)ערמני
12) אַתַּמַר
13) בל־דור

* גירסה מורחבת של הרצאה שנישאה ביום 28.11.85 ב״מרכז מורשת יהודי בבל״, אור־יהודה.

מס' 1 — 13, שמתוכם שניים נשאו שמות יהוויים (מס' 1 — 2) ושניים שמות אכדיים (מס' 12 — 13) נזכרו בכלח בתחילת ימי סרגון, כנראה בעשור התשיעי של המאה השמינית לפסה"נ.

14) אחיו (מס' 1 כלח, ימי סרגון)
15) נדביו (אולי ליד נינווה או דור־שרכן; 709/8 לפסה"נ)
16) פקח (כמו מס' 15)
17) גריו (כלח, ימי סרגון)
18) חלקיו (כמו מס' 17)
19) מנ־כ־ארבאל (בן אחיו; אולי מנינווה; 700/669 לפסה"נ)
20) מעשיו (מקום בלתי ידוע, 661/0 לפסה"נ)
21) אדנחי (יהודאי; נינווה, 660/59 לפסה"נ)
22) יוחי (כלח, 631/0 לפסה"נ)
23) יועזר (מקום בלתי ידוע; אולי מימי אשורבנפל)
24) אליו (אולי ליד ליד נינווה; בערך 624/3 — 621/0 לפסה"נ)
25) פלטיו (כנראה גוזן; 623/2 לפסה"נ?)
26) נריו (נזכר יחד עם מס' 25)
27) חַלבֻּש (נזכר יחד עם עמ' 25)
28) נעמיו (כלח, 622/1 לפסה"נ)
29) מנשה (כמו מס' 28)
30) רפיו (כמו מס' 28)
31) עזריו (סביבת גוזן או חרן; המאה השביעית לפסה"נ)
32) עזריו (בתעודה ללא תאריך מנינווה)

ארבעת נושאי השם הושע לא היו בהכרח ישראלים/יהודאים, אלא עשויים להיות באותה מידה עבר־ירדניים (השם נמצא גם בעמון). פקח (מלבד מס' 16 שנזכר עם מס' 15 ועוד כמה אנשים שעשויים להיות ישראלים) עשוי להיות ארמי, ואילו מנחם ומעשא[1] היו ישראלים/יהודאים, עבר־ירדנים או פניקים.

כל 31 האנשים הנ"ל נזכרו במסמכים ממרכזי התיעוד האשוריים, דהיינו הבירות כלח ונינווה (מלבד מס- 31 שנזכר בארכיון מסביבת גוזן או חרן), אך אין בידינו לקבוע היכן באמת התגוררו. מתוכם היו לא פחות מ־13 פרשים (מס' 1 — 13± מס' 14) שאליהם יש לצרף את הרַכָּב (מס' 15). חיילים שומרוניים נזכרו גם במכתב ABL 1009[2]. שניים היו אנשי עסקים (כנראה זעירים: מס' 21, 24). שלושת הפקידים היו מס' 26 שנשא את התואר רַב־נָפָסְ, דהיינו מנהל חשבונות (בכיר), עמיתו מס' 25 שהיה כפוף ("עבד") לנציב גוזן ומס' 16 שהיה מנהל

1. כל המקרים המסופקים הללו נידונו בספרי The Jews in Babylonia During The Chaldean and Achaemenian Periods (Haifa 1979), pp. 35–38 ובמאמרי בשנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ה־ו (תשמ"א — תשמ"ב), עמ' 223 ואילך.
2. ראה S. Dalley, Iraq 47 (1985) pp. 32 ff.

אחוזות. מס׳ 19 (שנולד כנראה באשור) היה עבד ואילו מס׳ 17—18 היו שבויים ואולי צורפו אף הם ליחידה צבאית (כמו מס׳ 1—13 שנזכרו באותו זמן לערך).

לא פחות מחמישה אנשים (מס׳ 20, 22, 28—30) מילאו את התפקיד הסביל של עדים ולכן אין בידינו לקבוע את מקצועם; ברור שהיו אנשים חופשיים. אין כל מידע על מקצועם ומעמדם של מס׳ 23, 31 ו־32.

היות ושיעור השמות היהוויים בישראל במאה השמינית לפסה״נ היה ככל הנראה נמוך מאחוזם ביהודה בסוף ימי בית ראשון, נראה לי שמספר הישראלים/יהודאים הסמויים בגלות אשור היה גבוה כמה מונים (אולי עוד פי חמישה) מהמספר המינימלי של 31 האנשים שנרשמו לעיל (השווה גם להלן ג׳).

ג. יהודאים בבבל

יהודים נזכרו רק בשלושים מתוך כ־300 ישובים ששמותיהם מתועדים בשלמות בבבל בתקופות הכשדית והאכימנית. מתוך 99 עד 106 היהודים שבמקורות מבבל נזכרו 78 עד 85 במסמכים מנפר, שבעה בתעודות מבבל והשאר במקורות מבורסיף, סיפר ואופי דהיינו ממרכז בבל ומצפונה. אין עדות בטוחה להתישבות יהודית מדרום לאיזור נפר. אי־אפשר לשייך את התעודה מאל־ש־בַּנֵי לארכיון מקדש אֶאַנַ בארך. ״שבאל(?)״ ושעל בני אלישע (חותמו של הראשון נמצא באור)[3] היו כנראה עמונים. נראה כי 78—85 היהודים מנפר הם אכן כמעט כל היהודים שנזכרו בארכיון מורשו. היהודים ה״סמויים״ בפוטנציה (ז״א שנשאו שמות לא יהודיים) בארכיון ההוא היו כנראה בודדים, אם להסתמך על ההסתברות של אחוז השמות היהוויים בקרב כלל היהודים. בנפר נשאו 51.4% מהיהודים שמות יהוויים, לעומת 45% ביהודה ו־60.43% בייב. 26 מתוך 30 הישובים שבהם נזכרו יהודים מופיעים במקורות מנפר. ישובים אלה שכנו על התעלות סַמַגר (11), פקוד (9), פרת־נפר (2), נמגר־דוד־אנליל (2) וסין (2). כל התעלות הללו זרמו בסביבתה הקרובה של נפר. ייתכן מאוד שיהודים ישבו גם בעיר נפר עצמה. מכל מקום התעלה שנקראה נהר כבר, ושעל גדותיה שכנה מושבת הגולים תל־אביב בימי יחזקאל, זרמה קרוב מאוד לנפר. בסביבת סיפר (לא הרחק מבגדאד) נזכרו יהודים בישוב תל־גַּבְּ. יהודים הועסקו ע״י אֶבַּבַּר, מקדש אל השמש שהיה המקדש הראשי בעיר סיפר, ואשר רכושו הקרקעי השתרע בין השאר גם בישוב פָּלַגַּת (פלוגה או פומבדיתא בתקופה המאוחרת יותר). הישובים תל־חרשא, תל־מלח, כרוב, אמר ואדן שבהם ישבו משפחות יהודיות לפי ספרי עזרא ונחמיה אינם נזכרים במקורות חיצוניים. לכן אין כל אינדיקטור לקביעת מיקומם המדוייק בארץ בבל. נראה כי לפחות אחד מהם, דהיינו תל־חרשא, נקרא ע״ש משפחה יהודית וייתכן שנוסד ע״י הגולים. גם תל־אביב (״תל המבול״) ותל־מלח היו

3. ראה בספרי (המצוטט בהע׳ 1 לעיל), עמ׳ 39 ואילך, 45.

אם לשפוט לפי שמותיהם, ישובים חדשים, אשר אפשר שהוקמו מחורבותיהם ע"י הגולים.

בל־אב־אֶצֶר, אחת התעלות באיזור נפר, נקראה כנראה ע"ש יהודי שהיה בעליה או שניהל את השטחים של גדותיה. אין כל הוכחה שאיזשהו ישוב היה יהודי טהור. לעומת זאת ברור שיהודים ישבו בשכנות לעמים אחרים, בעיקר כאלה שהיו קרובים להם בלשונם ותרבותם כמו פניקים וארמים. היקפו של איזור התישבות היהודים בבבל בתקופות הכשדית והאכימנית זהה בקוויו הכלליים לפחות לתחום הישוב היהודי בבבל בתקופות מאוחרות יותר, לרבות התקופות הפרתית והססנית שבהן נכתב ונערך התלמוד הבבלי. מהמקורות התלמודיים עולה שגם אז היה עיקר ריכוזם של היהודים בצפון בבל ומרכזה. בעוד שבדרומה — דהיינו במישן — היה הישוב ככל הנראה דליל יותר ובעל רמה תרבותית נמוכה, אם לשפוט לפי דעת חכמי התלמוד שמישן אינה אמינה ביותר לענין יוחסין.

המשכיות טריטוריאלית של הישוב היהודי מהתקופה האכימנית לתקופת התלמוד היתה, כפי שכבר הזכרתי, בסביבת סיפר לפחות בפומבדיתא/פלוג'ה. אך לא רק שם: נהר־פקוד שזרם דרומה יותר המשיך להיות אחד ממרכזי הישוב היהודי בבבל לפחות עד ראשית התקופה האיסלמית.

שיעור היהודים באוכלוסית נפר לא עלה כנראה על 2.2%; אחוז היהודים בין נושאי השמות השמיים־מערביים לא עלה על 7.2. אחוז הפקידים היהודיים בין נושאי המשרות בנפר שנזכרו בארכיון מורשו (455—404 לפסה"נ) נע בין 3.2 ל־5.5. כמעט שלא היו פקידים גבוהים בקרב היהודים. מימצא מעניין הוא שלפחות שליש (אם לא 53%) מן הלבלרים — מתורגמנים שנזכרו באותו ארכיון היו יהודים. את הסיבה לשכיחות המקצוע הזה בין היהודים אי אפשר לברר ישירות מהמקורות. יש לזכור שאבותיהם של יהודי נפר הוגלו מיהודה שהיתה "חברת יודעי קרוא וכתוב"[4] לבבל שבה ידיעת קרוא וכתוב היתה נחלתו הבלעדית של מעמד הסופרים האכדי. לכן יתכן מאד שהיו ליהודים כישורים למקצוע הלבלרות־מתורגמנות (שהתנהל בארמית) משום שבקרבם — כך יש להניח — היה אחוז יודעי הקריאה והכתיבה בכתב הארמי ("אשורי"), שהיה הכתב הרשמי של האימפריה האכימנית — גבוה יחסית מאשר בשאר האוכלוסיה המעורבת של בבל האכימנית, מה גם שהמימצא מנפר הוא מאותה תקופה שבה הונהגו הרפורמות הדתיות־תרבותיות של עזרא ונחמיה. לרפורמות אלה היו בהכרח גם השלכות חשובות בקשר לחינוך וללמידה של המוני היהודים ולא רק ביהודה, שכן מחוללי הרפורמות יצאו מבבל ומשושן הגובלת בה.

4. השווה: A. Millard in: J. Aviram e.a. (eds), Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress of Biblical Archaeology. Jerusalem April 1984 (Jerusalem 1985), pp. 308 ff; A. Demsky, ibid., pp. 349 ff; J. Naveh, ibid., pp. 354 ff.

לבעית המוסדות והאירגון הפנימי של היהודים בבבל בתקופה הפרסית

מאת

מ. הלצר

אוניברסיטת חיפה

אחד החוקרים הבולטים בתחום היהדות של בית שני, א. ביקרמן ז"ל, ביטה לא מזמן גישה מאוד פסימית לאפשרות לדעת על השלטון העצמי של היהודים בבבל בתקופה הפרסית(1) וארגון חייהם הפנימיים(2). יצויין גם שבעבודות המקיפות, שנכתבו בזמן האחרון על היהודים בבבל בתקופה זו אין בהן גישה מספקת לבעיות אירגון החברה(3). חלקית ממחסור במקורות חלקית בשל הדגשת נושאים אחרים שהם מטרת מחקרם.

מבחינתנו הגיע הזמן לאסוף החומר המועט הישיר הנוגע לבעיה של המוסדות היהודיים בתקופה הפרסית בבבל וללמוד לקח מהחומר המקביל בענין השילטון העצמי המקומי בבבל, גם של הבבליים וגם של המיעוטים שהוגלו לבבל, או הגיעו לשם בדרכים אחרות.

יש חוקרים שמדגישים את העובדה, שלפי עז' א' 6 כל הגולים חיזקו ברכוש את החוזרים ארצה ולפי עז' ב' 1 ונחמ' ז' 6, שכל אדם חזר "איש לעירו" בארץ־ישראל. ולפי זה אנו רואים שיש התארגנות של בני־יהודה בצורה מובהקת דבר שיש בו עדות לקיום מוסדות מסוימים ושלטון עצמי עם סמכויות מסוימות(4). ספרי עזרא ונחמיה (עז' ה' 9.5; ו' 14,8,7) מזכירים "שבי יהודה" ו"זקני יהודה", ראשי האבות (עז' ב' 68, ד' 2 ח' 1: נחמ' ז' 70 ועוד)(5): ראשי האבות ליהודה ובנימין (עז' א' 5); ראשי האבות לישראל (עז' ד' 3). מפה רואים אנו שאצל הגולים נשאר מוסד הזקנים וראשי אבות.

בהקשר הזה חשוב הסיפור בעז' ח' 15-20, שבו מדובר בקבוצת החוזרים עם

1. E.J. Bickerman, The Babylonian Captivity, in "The Cambridge History of Judaism", I, 1984, pp. 349–350.
2. Ibid., p. 50
3. R. Zadok, The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods (according to the Babylonian Sources), Haifa, 1979; E.J. Bickerman, The Generation of Ezra and Nehemia, AJR, 45, 1978, pp. 1–28; י. אפעל, גלות בבל, ב"היסטוריה של עם ישראל", שיבת ציון — ימי שלטון פרס, ירושלים תשמ"ג, עמ' 21–24; ש. טלמון, ראשיתה של שיבת ציון, שם, 20, עמ' 29–34.
4. I. Eph'al, The Western Minorities in Babylonia in the 6th–5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion, *Orientalia*, 47, 1978, p. 75.
5. Eph'al, p. 79

עזרא בשנת 458/7 לפנה"ס. עזרא שמצא שחסרים לו לויים אומר: "ואשלחה לאליעזר לאריאל לשמעיה ולאלנתן וליריב ולאלנתן ולנתן ולזכריה ולמשלם ראשים וליויריב ולאלנתן מבינים. ואוצאה אותם על־אדו הראש בכספיא המקום ואשימה בפיהם דברים לדבר אל־אדו אחיו הנתונים בכספיא המקום להביא־לנו משרתים לבית אלוהינו" (פסוקים 16-17); ובפסוקים 18-20 אנו עדים שהדרישה נעשתה. אנו רואים לפי הפסוקים האלה שעזרא פנה ל־9 ראשים ולשני מבינים, ז"א יודעי חוקי תורה ואולי גם חוקי הממלכה הפרסית. הם היו בעלי יכולת לתת פקודה לראש ישוב כספיא (המקום לא זוהה עד היום) והוא (אדו) סיפק לעזרא האנשים הדרושים. מפה נתברר שהיתה איזשהי קבוצה או קולגיה או אספה של ראשי ישובים יהודיים, או של קהילות יהודיים בקרב ישובים מעורבים. למוסד הזה היתה סמכות לתת המלצה מחייבת או פקודה לראש ישוב או קהילה אחת למוסדות יהודיים הדרושים. לפי זה בדברים הפנים־קהילתיים לפחות היתה למוסדות יהודיים בזמן של ארתחשסתא הראשון (465-425) הזכות לנהל את ענייניו(6). יתכן שזה המקום היחידי במקרא שאנו רואים במידה מסויימת את האירגון הקהילתי היהודי בבבל(7).

ידוע לנו שבערי בבל היו אספות עם והיה קיים גם מוסד הזקנים גם בין האוכלוסיה העיקרית — הבבלית וגם בין המיעוטים שגרו בבבל בתקופה הפרסית(8). במקרה אחד ידוע לנו שמדובר ב"אספת הזקנים של המצרים"(9) משנת 529 לפנה"ס, מתחילת מלכותו המלך קמביסס(10). puḫur (amel)ši-bu(!)- tu ša (amêl)mi-ṣir-a-a.

אבל עד היום חסרה לנו תעודה כזאת בין הלוחות הבבליים על אספת יהודים ובכל זאת יש בידינו גם עדות על אספת היהודים לצרכי ניהול ענייניה. מדובר בסיפור "שושנה והזקנים" שידוע רק בתרגום יווני(11) והגירסא המקורית בעברית

6. H. Zucker, Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum, Berlin 1936, p. 15.
7. השווה גם M. Dandamayev, Aliens and the Community in Babylonia in the 6th–5th Centuries B.C., RSJB, 41, 1983, p. 144. "It seems that these Elders judged litigations within the Jewish colonies in Babylonia."
8. Dandamayev, Aliens, pp. 133–145; M.A. Dandamayev, The Neo-Babylonian Elders, Festerschrift, I.M. Diakonoff, Rochester, 1982, pp. 38–41.
9. M. Dandamayev, Elders, p. 41; M. Dandamayev, Egyptian Settlers in Babylonia in the VI–V Cent. B.C.E. (Russian) in "Drevnij Yegipet i Drevnyaya Afrika", Moscow, 1967; pp. 20–21; Eph'al, Western Minorities, p. 76; M. Heltzer, The Story of Susanne and the Self-Government of the Jewish Community in Achaemenid Babylonia, AION, 41, 1981, p. 37.
10. Camb. 85 — J.N. Strassmaier, Inschriften von Cambyses, König von Babylon, הטקסט Leipzig, 1890.
11. H. Engel, Die Susanna-Ezrählung. Einleitung, Übersetzung und המהדורה החדשה ביותר, Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion Bearbeitung (Orbis Biblicus et Orientalis, 61) Göttingen, 1985. J.Ziegler, Susanna, Daniel, ראה גם הטקסט הביקורתי:

או ארמית לא נשארה במלואה ורק בזמן האחרון נתגלה קטע קטן בארמית(12), שאולי שייך לסיפור הזה. בסיפור הזה יש הרבה אלמנטים פולקלוריים מן המסורת היהודית(13). הסיפור נכנס למסורת חז"ל(14) ולספר יוסיפון(15). יתכן שהטקסט היווני הוא תירגום מהתקופה ההלניסטית ממקור ארמי(16) או עברי(17).

בהתחשבות עם הרמה הנוכחית של הידע שלנו בהיסטוריה של התקופה הניאו־בבלית והאחימנית, אנו יכולים להגדיר את זמן כתיבתו ומקום מוצאו, בהתחשבות עם האלמנטים הפולקלוריים הקדומים. עוד בשנה 1963 הגיע גרינץ למסקנות חשובות בתחום הזה, אבל רוב החוקרים לא שמו לב לטענותיו(18).

השם הפרטי של הדמות המרכזית נמצא אצלנו בכתיב (איות) יווני Σουσαννα (סוּסַנָּה)(19). הכתיב הזה דורש כתיב עברי *שׁוּשַׁנָה ומשמעותו כשהיה מקובל כינוי של הפרח שׁוּשַׁנָה (20) מלבד סיפור זה, השם הנשי שושנה אינו נמצא באף מקור יהודי קדום אחר. מאידך גיסא הבירה הקדומה של עילם, שהיתה לה חשיבות גדולה במלכות האחימנית ידועה לנו כ־Su-ša-na באכדית ושושן במקרא(21). לפי ר. צדוק לפחות לשתי נשים מהתקופה הזאת מבבל היה השם Šu-šu-an-na המשמשים כהוכחה שהשם הנשי הזה גזור משם העיר שושן(22). נזכיר שהעיר הזאת הפכה לאחת מהבירות המנהליות של האימפריה בשנת 519 לפנה"ס(23). ההצעה של צדוק ש"יהודיה שושנה הידועה מהספרים

Bel et Draco, Göttingen 1954 (Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, XVI, 2), תירגום pp. 80–91; A. Giessen, Der Septuaginta Text des Buches Daniel, Bonn, 1968. C.A. Moore, Daniel, Esther and Jeremiah: The additions, (The Anchor אנגלי חדש, Bible), Garden City, 1977, pp. 77–116.

12. J.T. Milik, Daniel et Susanne a Qumran? Etudes ...offertes a Henri Cazelles, Paris, 1981, pp. 337–359

13. רק חלק מזה משתקף ב־Moore pp. 84–92; (הערה 11) M. Wurmband, A. Falasha Variant of the Story of Susanna, "Biblica" 44, 1963, pp. 29–45; I. Levy, L'Histoire, "de Suzanne et les Veillards" dans la litterature juive, REJ, 96, 1934, pp. 157–171.

14. בבלי, סנה' עמ' צ"ג א'.

15. ד. פלוסר. יוספון (Josephus Gorionides) ירושלים, 1978, עמ' 442–444.

16. Moore, pp. 81–84 הגילוי של הקטע הארמי מחזק הטענה שהמקור ארמי.

17. S.T. Lochs, A Note on the Original Language of Susanna, JQR, 69 1978, pp. 52–56.

18. י.מ. גרינץ, הספרות העברית בתקופת פרס, ב"ספר היובל לרב חנוך אלבק, ירושלים, 1963, עמ' 123–151 ובמיוחד 150–151.

19. רק חלק קטן מכתבי־יד במינוסקולות (Ziegler עמ' 80–62, 770r, 88dr, 380) נותנים האיות σωσεννα (סוֹסֶנָּה).

20. LVTL, p. 958

21. נחמ' א' 1; אסת' א' 2, 5; ג' 15.

22. R. Zadok, On the Connections between Iran and Babylonia in the Sixth Century, B.C. "Iran", 14, 1976, p. 64.

23. M.A. Dandamayev, Persien unter den ersten Achaemeniden, Wiesbaden, 1976, pp.

החיצוניים נשאה את שמה לפי שושן" משכנעת. בזה יש הוכחה שהסיפור ממוצא יהודי־בבלי, בהתאם לסיפור (I, 1) שבו מדובר שיויקים, בעלה של שושנה, מוזכר כתושב בבל.

הסיפור ידוע לנו בשתי גירסאות — הטקסט של תירגום השבעים והטקסט של תיאודוטיון(25). שתי הגרסאות תלויות באותו טקסט מקורי ואין הבדלים במשמעות הסיפור. הסיפור מהווה תוספת לספר דניאל, אבל הקשר עם ספר דניאל הוא רק בזה שלאיש החכם שפתר הבעיה שמו דניאל.

פסוקים 1-6 נשמרו יותר טוב אצל תיאודוטיון. שם מסופר שהאיש המכובד ביותר (בין היהודים) בבבל היה יהויקים (Ἰωακίμ). אחרי תיאור עושרו והגן המפואר שלו, מדובר ש"בשנה ההיא הפקדו לשופטים שנים מזקני העם"...(26). העובדה שבשתי הגירסאות נאמר שהם היו "מן הזקנים השופטים אשר נראו כמנהיגים את־העם"(27) אנו רואים בלי שום ספק, שמדובר בזקני העדה היהודית בבבל. ולעדה הזאת היו שופטים משלה, למרות שלא ברור במדוייק האם נבחרו השופטים או מונו ומי מינה או בחר אותם לתפקיד זה. כל הסיפור מתחילתו עד סופו מראה לנו, שכל התהליך המשפטי, כולל התערבות דניאל, הקיף רק היהודים, בלי התערבות האדמיניסטרציה המקומית הלא־יהודית והשלטון המרכזי(28). חשוב מאוד פה שהמילה "זקנים" (Πρεσβύτεροι) שיש לה משמעות של המגיסטרטים המשקפים שיטה מסויימת של שלטון עצמי(29). בזה אפשר לראות הקבלה לידיעה על "אסיפת זקנים של המצרים" בזמנו של קמביזס (ראה לעיל). יכול להיות שגם למיעוטים אחרים בבבל האחימנית היו אסיפות שלהם.

123–130; K. Galling, Studien zur Geshichte Israels im persischen Zeitalter, Tubingen, 1964, p. 50.

24. ראה Engel (הערה מס' 11) עמ' 78–85.

25. Engel; עמ' 142–150.

26. לפי התרגום של ד. היליר, אצל א. כהנא, הספרים החיצונים לתורה לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצונים, כרך ראשון, ספר שני, תל־אביב, תרצ"ז עמ' תקנ"ד־תקע"ה; בדרך כלל אנו משתמשים בתרגום זה שדיוקן יותר מהימן מהתרגום של א.ש. הרטום, הספרים החיצונים, II תל־אביב תשכ"ב, תוספות לספר דניאל, עמ' 59–82. (Engel, Theodot, p. 142) καὶ ⁵ἀπεδείχθησαν δύο πρεσβύτεροι ἐκ τοῦ λαοῦ κριταὶ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ,

27. לפי הרטום II עמ' 73, 5; Engel, Theodot, p. 142 ἐκ πρεσβυτέρων κριτῶν, οἳ ἐδόκουν κυβερνᾶν τὸν λαόν.

28. ראה Bikerman (הערה 1) עמ' 349 שמטיל ספק בענין, אבל אינו נוקט עמדה ברורה "We cannot check the claims of the story of Susanna that the Jews in the city of Babylon enjoyed the complete judicial autonomy within the community, including criminal jurisdiction."

29. ראה, πρεσβύς H.E. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, II, pp. 1462, III, 2 "elder" "alderman", mostly as an "elder" as a certain magistrate, esp. in Hellenistic times; J.K. Moulton, G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other non-Literary Sources, London, 1949, p. 539 πρεσβύτερος, πρεσβύτης.

כשמדובר במשפט הכוזב שהזקנים־שופטים אירגנו לשושנה, מסופר לפי השבעים: ...״ויבואו אל־בית מועד העיר אשר ישבו בה ויועדו כל בני ישראל אשר היו שם״(30)

לעומת זאת גירסת תיאודוטיון מדברת רק על התכנסות העם בביתו של בעלה של שושנה, יהויקים (פסוק 28). יתכן, שלמקום הזה שייך הקטע מקומראן הידוע לא מזמן רב (4Q Dan, Sus (?) 1a-c)(31). למרות שהטקסט אינו זהה לחלוטין לסיפור של שושנה, שורה 3 של הקטע מזכירה ״...] בר יהונתן בר ישוע בר ישמעאל בר [...״ שאינם בטקסט היווני. סוף השורה הזאת ושורה 4 שנשארה כמעט בשלימותה קרובים מאוד לסיפור הזה!!!] באתר דנה 4) [...] ויתכנשון כל אנש קרתא על ביתא וימרון לה הנפש[א דא חיב]ה[מן] קוד[ם](32) אלהה ויאמרו״, שתרגומו: ״... במקום הזה 4) [...] והתקהלו כל אנשי(33) העיר לבית (לבית האספה)(34) ואמרו(35) לו [אי לה] הינה(36) [זאת אהב]ה [מ]האלהים ואמרו...״

קודם כל צריך להדגיש שבמקרה הנוכחי אין הטקסט זהה לחלוטין עם הטקסט היווני של סיפור שושנה. יכול להיות שיש כאן אחת מהגירסאות או אב־טיפוסים של הטקסט. שתי גירסאות יווניות מעידות גם שמספר הגירסאות היה יכול להיות יותר גדול. מעניין פה שאנשי העיר התקהלו לבית ששימש כמקום של אספה והופיעו כגוף מסוים. אם הטקסט באמת קשור לסיפור של שושנה אז מקומו בסיפור התקהלות אנשי העיר, ואם לא, אז בכל זאת יש בידינו מקבילה לאספת עם אולי מאותה תקופה. אבל עד עכשיו אין בידינו הוכחה מלאה לזה.

בהמשך הגירסא של תיאודוטיון נאמר שאחרי ההאשמות הכוזבות של השופטים־זקנים:״(41) ...״ותאמן להם העדה באשר הם זקני העם ושופטיו וישפטו אותה למות״(37)

אותה גירסא של הסיפור ממשיכה כשמדובר בדניאל, שרצה להוכיח האמת.50)... ״ויאמרו אליו הזקנים בוא ושבה־נא בתוכנו והגידה לנו כי לך נתן אלהים את

30. לפי כהנא, עמ׳ תקס״ז (אצל כהנא פסוק יז׳; הרטום, עמ׳ 70, 28) ״... ויבואו אל בית אספת העיר אשר גרו בה ויקהלו שמה יחד כל בני ישראל הנמצאים שם״. καὶ ἐλθόντες (Engel, p. 80, 28) ἐπὶ τὴν συναγωγὴν τῆς πόλεως, οὗ παρῳκοῦσαν, καὶ συνήδρευσαν οἱ ὄντες ἐκεῖ πάντες οἱ υἱοὶ Ισραηλ.

31. ראה Milik (הערה 12) עמ׳ 355–357.

32. שיחזור של מיליק.

33. מיליק, עמ׳ h357 מדגיש שללשון יחיד ׳אנש׳ יש פה משמעות ״כל האנשים הזכאים להבחר (eligibles) כחברה אספה״.

34. מיליק, עמ׳ 357 מתרגם "au palais" — ״לארמון״, אבל המלא ״ביתא״ עם תוית הידיעה (א) בארמית מרמזת אל בית מסוים — מקום האספה. ואין פה שום רמז ל״ארמון״.

35. וימרון — במקום ויאמרון.

36. הנפש[א —] ראה פירוש אצל מיליק עמ׳ 357:

37. כהנא, עמ׳ תקס״ח; ראה הרטום, עמ׳ 74. καὶ ἐπίστευσεν αὐτοῖς ἡ συναγωγὴ Engel, p. 146 ὡς πρεσβυτέροις θ' τοῦ λαοῦ καὶ κριταῖς καὶ κατέκριναν αὐτὴν ἀποθανεῖν.

הזיקנה"(38), הקטע הזה מראה לנו שמוסד הזקנים לא היה מורכב רק לפי גיל של משתתפיו, אלא לפי קריטריונים אחרים. עוד לומדים אנו מפה שהקולגיה של הזקנים לא היתה מוגבלת בשני הזקנים שהיו שופטים, אלא הייתה מורכבת ממספר יותר גדול של חברים.

כשדניאל הוכיח ששושנה היתה חפה מכל פשע לפי אותה גירסא: "60) ותיקרא כל העדה בקול גדול ויברכו אלהים המושיע הבוטחים בו"(39). חשובה פה המילה "עדה" — συναγογὴ . שמשמעותה לא "בית כנסת יהודי", אלא המשמעות המקורית של המילה: "התקהלות", "התכנסות", "התאספות". במקרה זה ברור שזאת המקבילה המדוייקת למילה האכדית *puḫru* "אספה"(40) נוסיף, ש־*puḫru* נגזר מהפועל *paḫāru* "לאסוף" "להתכנס"(41)...

במקרה הנדון אנו רואים שאצל היהודים בבבל בתקופה האחימנית: א) היו אספות עם לפחות בערים שהיתה אוכלוסיה יהודית ניכרת; ב) שהיתה קיימת מועצת זקנים; ג) שמההרכב של מועצת זקנים מינו או בחרו את השופטים לתקופת כהונה מסויימת; 4) ולפי הסיפור בעז' ח' 16-17 אפשר להניח שהיה איזשהו גוף של נציגי הקהילות שהיו בעלי יכולת להשפיע על קהילה מסויימת(42).

אנו צריכים להדגיש שהאירגון הקהילתי או אירגון של שילטון עצמי אצל היהודים בבבל האחימנית לא איחד את כל היהודים. מדובר ביהודים מפוזרים ביישובים לא יהודיים שהיהודים היוו בהם רק מיעוט קטן. כך אפשר להגיד שלפי התעודות של בית מורשו באזור נפור היהודים היו מיעוט ולמרות מספר גדול של התעודות אין לנו שום ידיעה על התארגנות של היהודים האלה(43). שמות יהודיים ברורים כגון:

(יהורם) *Ya-ḫu-ú-ra-am*

(ישעיהו) *Ya-še-* ia-a-ma

(יהוזמר) *Ya-a-hu-di-im-ri*

(חליהו) *Ḫu-ul-ia-a-ma*

(מלכיהו) ואחרים. *[Ma-I]a-ki-ia-a-ma*

38. כהנא, עמ' תקס"ח–תקס"ט. ראה גם הרטום, עמ' 75. Engel, p. 149 καὶ εἶπαν αὐτῷ οἱ πρεσβύτεροι Δεῦρο κάθισον ἐν μέσῳ ἡμῶν καὶ ἀνάγγειλον ἡμῖν. ὅτι σοὶ δέδωκεν ὁ θεὸς τὸ πρεσβεῖον.

39. הרטום, עמ' 75; ראה גם כהנא, עמ' תק"ע. Engel, p. 148, 60 [60]καὶ ἀνεβόησε πᾶσα ἡ συναγωγὴ φωνῇ μσγίλη καὶ εὐλόγησαν τῷ θεῷ ᾧ σῴζοντι τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτόν.

40. AHw, p. 876b–877a -puḫrum A, B בערך הזה יש דיון על כל ההיבטים של ה־puhrŭm כגוף משפטי ומוסד של שילטון עצמי.

41. AHW, pp. 810b–811b

42. בנקודה הזאת אי אפשר להסכים עם י. אפעל (הערה 4) עמ' 79, המשווה את "האספה של זקני המצרים" עם "זקני הגולה". את "זקני הגולה" צריך להבין כגוף המאחד מספר קהילות או ישובים, כשבמקרה של זקני המצרים יש רק המוסד הזה של ישוב אחד.

43. Zadok (הערה 3) עמ' 44–89.

שמות שהאלמנט התיאופורי היהויסטי מופיע בהם. ידועים לנו מן העיר סִיפַּר בבבל מהתקופה האחימנית(44). גם משם אין שום ידיעה על אירגון איזשהו אצל היהודים. נתונים אלה נותנים לנו אפשרות להניח שרק לחלק מהיהודים בגולה הבבלית היה שילטון עצמי ובהיותם בין הרוב של האוכלוסיה המקומית, חייבים היו היהודים לציית לחוקים המקומיים(45).

רשימת הקיצורים

AAJR	— American Academy of Jewish Research, Proceedings
AION	— Annali, Istituto Orientale, Napoli
AHW	— W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch I–III, Wiesbaden, 1959–1981.
BAss	— Beiträge zur Assyriologie
CT 55–57	— Cuneiform Texts from the Babylonian Tablets in the British Museum, 55–57, London, 1982
JQR	— Jewish Quarterly Review
LVTL	— L. Kohler, W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libris, Leiden, 1958
REJ	— Revue des Etudes Juives
RSJB	— Recueil de la Societe Jean Bodin

44. M. Stol, מאמר — ביקורת להוצאת CT, 55–57 ZA, 73, 1983, p. 298; R. Zadok, Some Jews in Babylonian Documents, JQR, 74, 1984, pp. 294–297.

45. V. Marx, Die Stellung der Frauen in Babylonien, עמ' 349–350 (הערה 1) Bickerman; BAss, 4, p. 11. Kyr. 307, Sippar.

מאבקם של יהודי בבל על השליטה בקבר יחזקאל הנביא בכפל באלף השני לספירה*

מאת

צבי יהודה

המכון לחקר יהדות בבל

לזכר דודי
יחזקאל בן יוסף לבית יהודה

שאלת השליטה בקבר יחזקאל הנביא בכפל ובחצרות שלידו היתה אחת השאלות המרכזיות בתולדות יהודי בבל למן כיבוש עיראק על־ידי המוסלמים ועד ימינו. חשיבותם הדתית, הפוליטית והחברתית־כלכלית של מקומות אלה ליהודי בבל ונסיונותיהם החוזרים ונשנים של המוסלמים המקומיים להשתלט עליהם, העמידו את שאלת השליטה בהם בראש דאגותיה של הקהילה היהודית בבבל, עד כי יכול חוקר תולדות יהודי בבל בתקופה המסולמית לקבוע במידה רבה של דיוק את מצבה הפוליטי והכלכלי־חברתי של הקהילה לפי מדת שליטתה במקומות אלה[1].

קבר יחזקאל הנביא היה אחד האתרים המרכזיים במסלולם של המבקרים והנוסעים שהגיעו למרכז עיראק ודרומה בתקופה המוסלמית; וכמעט אין נוסע או מבקר שהגיע לכפל ולא הזכיר בחיבורו את הקבר ולא תיאר את מנהג ביקור היהודים במקום. בשל חשיבות הקבר גם למוסלמים, הוזכר המקום גם בכתביהם של כרוניקנים וגיאוגרפים ערבים שעסקו בעיראק, ובמחקריהם של חוקרי האיסלאם. מהמחצית השניה של המאה

* מאמר זה הוא חלק ממחקר מקיף על היהודים בבבל במאות הי"ח – הי"ט המתבצע במסגרת "המכון לחקר יהדות בבל". אני מודה לפרופ' יצחק אבישור, המנהל המדעי של המכון, שעודד אותי לכתוב מאמר זה, לגב' תמימה הלל, עובדת המכון, שסייעה לי בעבודתי ותרגמה עבורי את המקורות הכתובים גרמנית ולגב' דליה טסלר שתרגמה לעברית את התעודות הכתובות אנגלית. מודה אני גם להנהלות ולעובדי "בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי" ו"מוזיאון האסלאם" בירושלים, ה–Public Records Office בלונדון וה–Archives du Ministère des Affaires Etrangères בפאריס על עזרתם.

1. למרות חשיבותו הגדולה לא זכה נושא זה להתעניינותם של חוקרי תולדות יהודי בבל בפרט ותולדות יהודי ארצות האסלאם בכלל. נועם סטילמן פירסם באנגלית שלוש תעודות מארכיון משרד החוץ הבריטי, (ראה להלן: נספחים, תעודות מס' 6,3,2) העוסקות בנסיון גזילת קבר יחזקאל הנביא מהיהודים בשנת 1860 מבלי לדון בהן (עיין: N.A. Stillman, *The Jews of Arab Lands, a History and Source Book*, Philadelphia 1979, pp. 389–392 להלן: סטילמן). אברהם בן־יעקב הקדיש לנושא זה פרק מרכזי בספרו על הקברים הקדושים ליהודים בבבל שעקרו קטעי מקורות שהועתקו או תורגמו שלא במדוייק מספרים ומכתבי־עת (עיין: א' בן־יעקב, **קברים קדושים בבבל**, ירושלים תשל"ד, עמ' לח־צח. להלן: בן־יעקב־קברים).

הי"ט עוררו הקבר והחצרות שלידו גם את התעניינותם של ארכיאולוגים אירופים שבאו לעיראק, וביחוד את אלה מביניהם שגילו עניין בארכיטקטורה מוסלמית[2]. רבים מאלה שהזכירו את קבר יחזקאל הנביא בחיבוריהם הקדישו מקום לשאלת זהותו של הקבר וביקשו לברר מה אמת באמונת היהודים המקומיים כי במקום זה מונחות עצמותיו של יחזקאל הנביא. בהעדר הוכחות היסטוריות או ארכיאולוגיות – ארכיטקטוניות לזה, הם ביקשו להסתמך על המסורת היהודית המקומית כדי לספק את סקרנותם, וראו בנוכחותם של יהודים בכפל, בזהוי הקבר על־ידם כקברו של יחזקאל הנביא ובאמונתם הבלתי מסוייגת בו משום הוכחות לאמיתותו. לכן לא הטילו מחברים אלה ספק בזכות היהודים עליו ושללו את טענות המוסלמים לבעלות עליו[3]. מחקר זה עקרו דיון בשאלת מאבקם של יהודי בבל על השליטה בקבר יחזקאל הנביא ובחצרות שלידו, ינסה גם לבדוק, על סמך מקורות ארכיוניים, כתביהם של נוסעים, מבקרים וחוקרים, ועדויותיהם של בני המקום, האם יש לדעות אלה בסיס היסטורי ולברר את תולדותיהם של הקבר והישוב היהודי בכפל בתקופה המוסלמית.

הבסיס לקביעת בעלות היהודים על קבר יחזקאל הנביא בכפל

"ומשם לחילה..., ומשם ארבע מילין למגדל שבנו דור ההפלגה ומשם שלשה פרסאות לכנסת יחזקאל הנביא עליו השלום שעל נהר פרת ובמקום הכנסת כנגדו ששים מגדלים ובין כל מגדל ומגדל כנסת, ובחצר הכנסת התיבה, ואחרי הכנסת קברו של יחזקאל בן בוזי הכהן ועליו כיפה גדולה ובנין יפה עד מאד מבנין יכניה מלך יהודה וחמשה ושלושים אלף יהודים שבאו עמו כשהוציא אותו אויל מורדך מבית הכלא... ואותו המקום עד היום הזה מקדש מעט, באים מארץ מרחק שם להתפלל מראש השנה עד יום הכיפורים ועושים שם שמחה גדולה, וגם ראש הגולה וראשי ישיבות באים שם מבגדאד... וגם בני גדולי ישמעאל באים להתפלל מרוב חיבתם ליחזקאל הנביא עליו השלום וקורין שמו דר מליחה..."[4].

עדותו זו של ר' בנימין מטודלה, שביקר ב"כנסת יחזקאל הנביא" בשנת 1170 היא העדות הראשונה הנותנת תיאור מפורט ומקיף של מקום קבורתו של יחזקאל הנביא והחצרות שלידו, וקובעת את מקומם המדוייק: ב"דר מליחה", על הפלג המערבי של נהר פרת, דרומית־מערבית לעיר חילה ולחורבות מגדל בבל (הוא בירז נימרוד) שלידה; באיזור בו רבים קבריהם של נביאים וקדושים המשמשים מוקד עליה לרגל למוסלמים וליהודים. ידיעות נוספות מאותה תקופה ומהמאות העשירית והאחת־עשרה

2. חיבורים אלה יוזכרו להלן.
3. ראה למשל: W.K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldea and Susiana*, 1857, pp. 34–37 (להלן: לופתוס). וכך כותב לופתוס: "יש להאמין במסורת המייחסת לכפל את מקום קבורתם של עצמות יחזקאל הנביא. הישוב היהודי הרצוף על האדמה אליה הוגלו אבות אבותיהם, והכבוד שהוענק לקבר זה במשך מאות רבות של שנים, לא רק על־ידי היהודים אלא גם על־ידי המוסלמים, חייבים להחשב כבטוחים דיים ביחס לנכונות המסורת".
4. עיין: **מסעות רבי בנימין ז"ל**, לונדון ת"ר לפ"ק, עמ' סה־סח (להלן: מטודלה).

מחזקות עדות זו של ר' בנימין מטודלה[5]. האלמנטים העיקריים של קבר יחזקאל הנביא קיימים עד ימינו כפי שתוארו על־ידי ר' בנימין מטודלה בסוף המאה הי"ב: חצר בית־הכנסת והתיבה שבה, ובצמוד להם חצר קבר יחזקאל הנביא והכיפה שמעליה[6].

ברם, לחלק העדות המייחס את בניית "כנסת יחזקאל הנביא" ליהויכין מלך יהודה והנתמכת על־ידי המסורת העוברת בין יהודי בבל עד ימינו[7], אין אחיזה היסטורית. התלמוד לא רק שאין בו התייחסות למסורת זו, אלא אף מתעלם כליל מקיום "כנסת יחזקאל הנביא" במקום המצויין על־ידי ר' בנימין מטודלה, וגם ממקום קבורתו של יחזקאל הנביא בבבל בכלל, וכמובן גם ממנהג העליה לרגל וההשתטחות על קבר זה[8]. לפי זה נראה לנו כי מנהג העליה לרגל של יהודים לקברו של יחזקאל הנביא בבבל נתקיים אחרי הכיבוש המוסלמי לעיראק והתהוות פולחן הקדושים השיעים עם מות הכ'ליף עלי ובניו במלחמה על ההגמוניה באסלאם. "כנסת יחזקאל הנביא" נמצאה על אם הדרך לערים נג'ף וכרבלא אליהם נהרו המוני מוסלמים שיעים כדי להשתטח על קברי קדושיהם אלה ולהביא לקבורה את מתיהם; ועל דרך שיירות החג' מבבל ופרס למכה[9]. ניתן להסיק כי על־ידי שיחסו את הקמת "כנסת יחזקאל הנביא" למלך יהויכין והעם שגלה אתו לבבל ביקשו היהודים לקבוע כי במקום זה אמנם קבור יחזקאל הנביא, ולתת הוכחה עם תוקף היסטורי לבעלותם על הקבר.

חשיבותה של "כנסת יחזקאל הנביא" גדלה הרבה בתקופה העבאסית, כאשר נתאחדו כל יהודי ארצות האסלאם תחת הנהגת יהודי בבל, והיא הפכה אבן שואבת ליהודים בכל ארצות מושבם. אלף שנה אחרי חורבן בית שני קם מקום חדש להזדהות רוחנית־לאומית לעם ישראל.

5. עיין: ש"ד גויטיין, "בדרך להשתטחות על קבר יחזקאל" בתוך: ש' מורה (עורך), **מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם**, אור יהודה תשמ"א, עמ' 13–18 (להלן: גויטיין); י"ד אייזנשטיין, **ספר מסעות**, ת"א תשכ"ט, עמ' 50–51 (להלן: ספר המסעות); בן־יעקב – קברים, עמ' לח־לט; S. Schechter (ed.), ***Saadyana***, Cambridge 1903, p. 123

6. עיין: נספחים, תעודות מס' 4,1; תמונות מס' 1–6.

7. עיין למשל: ד"ס ששון, **מסע בבל**, ערך, כתב את תולדות המחבר, הקדים מבוא והוסיף הערות מאיר בניהו, ירושלים תשס"ו, עמ' קנח (להלן: ששון־מסע בבל). וראה להלן נספחים, תעודה מס' 3.

8. עיין: ב"צ אשל, **ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד – אנומסטיקון תלמודי**, ירושלים תשל"ט, עמ' 222.

9. עיין: גויטיין, שם; מטודלה, שם; ספר המסעות, שם; צ' יהודה, "לחקר קהילה יהודית בעיראק בתקופת התמורות, הקהילה היהודית בחילה – תמורות דמוגראפיות וכלכליות (1900–1950)", בתוך: י' אבישור (עורך), **מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם**, 2, אור־יהודה 1982, עמ' 85–86 (להלן: יהודה־תמורות דמוגראפיות).

השתלטות המוסלמים על קבר יחזקאל הנביא בכפל בתחילת המאה הי"ד

הגידול בחשיבותה הדתית־לאומית והכלכלית־חברתית של "כנסת יחזקאל הנביא" בתחילת האלף השני לספירה עורר את קנאתם של המוסלמים. וכבר בתקופה זו נמצאו מחברים מוסלמים שיחסו בכתביהם את מקום קבורת יחזקאל הנביא לנביאים המיסתורי והשנוי במחלוקת "ד'ו אלכפל", המוזכר פעמיים בקוראן יחד עם נביאים אחרים[10]. הגיאוגרף הערבי עבדאללה יאקות בן עבדאללה המתאר בספרו "מועג'ם אלבולדאן" (בתחילת המאה הי"ג) את "ביר מלאחה" כמקום בו נמצאו קבריהם של קדושים רבים כותב: "ושם גם קברו של יחזקאל הידוע כד'י־אלכפל אליו עולים היהודים לרגל מכל רחבי הארץ"[11]. על־ידי שקשר את יחזקאל הנביא ל"ד'ו־אלכפל" הבלתי מזוהה, ביקש יאקות לתת זהות מוסלמית למקום, וזה בשל נטייתם של המוסלמים לאמץ קברות קדושים של אומות אחרות[12].

בתחילת המאה הי"ד, בימי שלטון הסולטאן המונגולי אולג'איתו, הפקיעו המוסלמים מידי היהודים את חצר קבר יחזקאל הנביא ועשוה מקום תפילה מוסלמי. על מאורע זה מסופר באריכות בחיבור הערבי "עומדת אלטאלב" הכותב כי המטיף השיעי הקנאי תאג' אלדין אבו אלפצ'ל מוחמד, שאולג'איתו קרבו ומנהו "נקיב אל נוקבא" על כל ארצות ממלכתו, אסר על היהודים לבוא אל חצר הקבר, בנה "מנבר" וקיים את תפילת יום הששי במקום עד שנרצח, יחד עם בניו, בידי שליחי הוזיר היהודי המומר רשיד אלדין. "עומדת אלטאלב" עובר בשתיקה על גורל חצר קבר יחזקאל הנביא אחרי מנתו של תאג' אלדין ואינו כותב אם הוחזרה ליהודים או נותרה בידי המוסלמים[13].

10. הקוראן, סורה 21, 85; שם, סורה 38, 48. ועיין: ذ و الكفل ومدفنه ، لغة العرب ، ايلول ١٩٣٨ ، ص ٦٤١ - ٦٤٦ ; يوسف رزق الله غنيمة ، نزهه المشتاق في تاريخ يهود العراق ، بغداد ١٩٢٤ ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .

11. עיין: *Jacuts Geographisches Wörterbuch*, Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig 1866, vol.I, p. 594 וכך בנוסח הערבי במקור:
وفيها ايضا قبر حزقيل المعروف بذى الكفل يقصده اليهود من البلدان الشاسعة للزيارة.
המסורת המוסלמית המקומית מיקמה קברים ומקומות קדושים של "ד'ו אלכפל" במקומות שונים בארצות האסלאם שהחשובים בהם הם כפל האריס ליד שכם וכפל (ביר מלאחה). עיין: I. Goldziher, "Dhu 'Lkifl", in: *Encyclopaedia of Islam*, London 1911, pp. 962–963 (להלן: גולדציהר).

12. גולדציהר, שם.

13. עיין: جمال الدين احمد بن علي الحسني ، عمدة الطالب ، الطبعة الثانية ، النجف ١٩٦١ ، ص ٣٤١ - ٣٤٣ . מובא בהשמטות גם על־ידי: E.M. Quatremère (ed.), *Histoire des Mongols de la Perse*, Paris 1836, pp. XXIV-XXV; عباس العزاوى ، تاريخ العراق بين احتلالين ، ١ ، بغداد ١٩٣٥ ، ص ٤١٩ - ٤٢٠ ؛ يوسف كركوش الحلي ، تاريخ الحلة ، النجف ١٩٦٥ ، ص ١٩ .

מחבר אחר, מוסתפי אלקזויני, המייחס לאולג'איתו עצמו את הפקעת חצר הקבר מידי היהודים ונתינתה למוסלמים, מוסיף כי אולג'איתו בנה במקום מסגד עם מנארה[14]. ואמנם במרחק מה מקבר יחזקאל הנביא בכפל עומדת עד היום מנארה הרוסה בחלקה ולידה חורבות של מסגד[15]. ארכיאולוגים זרים שביקרו בכפל בראשית המאה הנוכחית וחקרו מנארה זו וחלקי כתובת שנשתמרו עליה, הגיעו למסקנה כי בניינה החל בימי הסולטאן אולג'איתו והושלם בימי בנו הסולטאן אבו סעיד מיד אחרי שנת 1316[16]. החפיפה בין הממצאים הארכיאולוגיים ובין המקורות המוסלמיים של התקופה אינה מותירה מקום לספק באשר להפקעת קבר יחזקאל הנביא מידי היהודים בתקופת שלטונו של הסולטאן המונגולי אולג'איתו בתחילת המאה הי"ד.

השליטה בקבר יחזקאל הנביא בכפל במאות הי"ד-הי"ח

מיעוט הידיעות שבידינו על כפל ועל קבר יחזקאל הנביא במאות הי"ד – הט"ז אינו מאפשר לנו לפתור את שאלת השליטה בקבר אחרי נפילת תאג' אלדין. גם לא ניתן לקבוע אם נתקיים ישוב יהודי בכפל ואם המשיכו יהודים לבקר בקבר במאות אלה בהן נשתבשו הדרכים, הורע הבטחון במרכז ובדרום עיראק ונתמעט הישוב היהודי שם. ננסה לברר את שאלת השליטה בקבר יחזקאל הנביא אחרי נפילת תאג' אלדין לפי המקורות הידועים לנו מהמאות הי"ז–הי"ט. נוסעים נוצרים מאירופה שביקרו בבבל במאות הי"ז–הי"ח וראשית המאה הי"ט מוסרים על קיום "בית גבוה עם מגדל" על קבר יחזקאל הנביא בכפל אליו באו לבקר בכל שנה יהודים רבים מבגדאד ומחילה[17]. לפרטים אלה יש לנו אישור גם מדברי נוסעים יהודים שביקרו בכפל וגם

14. עיין: H. Mustawfi al-Qazwini, *Tarikh-i-Guzida*, Gibb Memorial 14, II, London 1913, P. 22; Gibb Memorial 23, II, London 1919, p. 39.

15. עיין: נספחים, תעודה מס' 4, תמונה מס' 7.

16. עיין: E. Herzfeld, *Damascus: Studies in Architecture*, I, Ars Islamica, 9, 1942, pp. 29–30; L. Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907–1908)*, Tome I, Le Caire 1910, pp. 53–54 (מאסינון שלא התייחס לכתובת שעל המנארה, קבע זמנה למאה הי"ג). D.N. Wilber, *The Architecture of Islamic Iran, The Ilkhanid Period*, Princeton 1955, p. 154; T.J. al-Janabi, *Studies in Mediaeval Iraqi Architecture*, Baghdad 1982, pp. 96–105 (להלן: אלג'נאבי).

17. *The Travels of Pedro Teixeira*, with His "Kings of Harmuz" and Extracts from His "Kings of Persia", Translated and Annotated by William F. Sinclair, Nendeln 1967, p. 50; *Les six voyages de J.B. Tavernier*, Paris 1679, p. 237; W. Beaves, "Narrative of a Journey from Aleppo to Basra in 1745", in: *The Desert Route to India, Being the Journals of Four Travellers by Great Desert Caravan Route, Between Aleppo and Basra 1745–1751*, ed. by D. Carruthers, London 1929, p. 24; C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, Copenhagen 1778, vol. II, *pp. 264–266* C.J. Rich, *Memoir on the Ruins of Babylon*, London 1815, pp. 10–11; (להלן: ניבור) R.K. Porter, *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia During the Years 1817–1820*, London 1822, p. 389.

ממקורות יהודיים מקומיים[18]. אך גם מקורות אלה כלם אין בהם להתיר את שאלת השליטה בקבר יחזקאל הנביא, וגם אינם מזכירים את בית־הכנסת שליד הקבר. רק מסוף שנות הארבעים של המאה הי״ט יש ידיעות ממקורות יהודיים ונוצריים על קיומו של בית־הכנסת שליד הקבר ובשנת 1860 מתעוררת בכל חריפותה שאלת השליטה בבית־הכנסת שליד הקבר כפי שיבואר להלן. מזה אנו יכולים להסיק כי החל בשנות הארבעים של המאה הי״ט, לכל המאוחר, היתה ליהודים שליטה מלאה על קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו ובכללם חצר בית־הכנסת, היא ״החצר החיצונית״. נותר לנו לברר למי היתה השליטה במבנים אלה לפני אמצע המאה הי״ט. מהעדויות על קיומה של עליה לרגל של יהודים לקבר יחזקאל הנביא מתחילת המאה הי״ז ועד סוף המאה הי״ח, שהובאו לעיל, ניתן להסיק על המשך קיומו של מנהג העליה לרגל לקברו של יחזקאל הנביא גם לפני כן. נראה כי, פרט לתקופות קצרות של חוסר בטחון, לא פסקו יהודים לבוא לכפל ולהשתטח על הקבר. וזה משום שלמוסלמים השיעים, שאסרו על היהודים באיסור חמור לבקר במקום קבורתם של קדושיהם בערים נג׳ף וכרבלא, לא היתה עילה עקרונית לאסור לפיה על היהודים לבקר בקבר יחזקאל הנביא שהוכר על־ידם כנביא מהתנ״ך ולא כקדוש שיעי; גם משום שלשיכים של השבטים הערבים באיזור ולשלטונות התורכיים היה אנטרס כלכלי חשוב ביותר לעודד ביקור של המוני יהודים בקבר ולהחזיק בידיהם את השליטה בהכנסות הגדולות המתקבלות מהמבקרים; וגם משום שכפל לא היתה מוקד עליה לרגל למוסלמים השיעים תושבי האיזור ויושבי דרום עיראק ופרס שחפצם היה לעלות לרגל לקברות קדושיהם המובהקים בערים הסמוכות לכפל. ברם, בשל טעמים אלה דוקא, שחייבו את קיומם הסדיר של עליות לרגל של יהודים לקבר יחזקאל הנביא, ביקשו המוסלמים לשלול מהיהודים את השליטה בחצר הקבר והחצרות שלידה הן משום שהשליטה במקומות אלה הבטיחה למוסלמים את ההכנסות הגדולות שנתקבלו מהמבקרים היהודים; והן משום הצורך שהיה למוסלמים במקום תפילה משלהם אחרי שנחרב המסגד שבנה אולג׳איתו ונותרו ללא מקום לתפילתם.

עניינים אלה מתבררים מדברי הנוסע הדני קארסטין ניבור שביקר בכפל בדצמבר 1765. ניבור מצא בעת ביקורו כי המוסלמים הם ששלטו בכפל ובחצר קבר יחזקאל הנביא ולקחו לעצמם את כל ההכנסות מתרומות ונדרים מ״מאות רבות של יהודים״ שהורשו לעלות לרגל להשתטח על קבר יחזקאל הנביא. היהודים, שנראה כי לא ישבו קבע בכפל, נשאו גם בהוצאות אחזקת חצר הקבר ונתנו ״מתנות״ לשבטי הערבים

18. עיין: כ״י ששון, צילום בית־הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ס׳ 9389, מכתב מדוד יוסף אלייא באבא מחילה לחכם צאלח חכם יוסף מצליח מבגדאד (ללא תאריך); רוז׳י, פישל, ״מסע לכורדיסתאן, פרס ובבל, מתוך ספר המסעות של ר׳ דוד בית הלל״, סיני, סיון תרצ״ט – חשון ת״ש, עמ׳ רמו. ועיין: י׳ אבישור, שירת הנשים, אור יהודה תשמ״ז, עמ׳ 163–192.

ולשלטונות התורכיים המקומיים כדי לזכות בהגנתם בימי הביקור[19].
למדנו כי באמצע המאה הי"ח, וסביר להניח כי גם לפני כן, היתה השליטה בקבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו בידי המוסלמים. בית־הכנסת שב"חצר החיצונית" לא נתקיים בתקופה זו וכניסת היהודים ל"חצר הפנימית", שם נמצא הקבר, הותרה בימי העליה לרגל בלבד.
מתיאורי ניבור על כפל גם עולה כי בעיירה, שהוקפה בחומה, נמצאו קבר הנביא יחזקאל הבנוי "בקפלה הנמצאת מתחת למגדל קטן", "מסגד קטן ולו צריח" ובתים של ערבים[20].
קיומם זה לצד זה של קבר יחזקאל הנביא והכיפה שמעליו והמסגד עם ה"מנארה" מתאים לתיאורים שהובאו לעיל מהמאות הי"ב־הי"ד, וזה מפריך את מסקנתו של החוקר העיראקי טארק ג'ואד אלג'נאבי לפיה "החצר החיצונית" שליד קבר הנביא יחזקאל היא חלק מהמסגד שבנה אולג'איתו בתחילת המאה הי"ד[21].
עדותו של ניבור גם מיישבת את המחלוקת בין המוסלמים המקומיים לבין עצמם ובינם לבין היהודים בשאלת הגדרת מיקומו של המסגד בכפל בימי המאבק על החזקה בקבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו בשנת 1860[22]. בעוד שחלק מנכבדי המוסלמים בני המקום טען לקיומו של מסגד ב"חצר החיצונית" עוד מימי הכ'ליפים לבית עבאס וכי "לפני שתים עשרה שנה הרסו כמה זדים ורשעים מן הקהילה היהודית את קירותיו ואת דלתו והסירו את ה'מנבר' (בימה) ואת ה'מחרב' (גומחת תפילה) ועל ידי כך נשתנתה כליל צורתו הקודמת, צורת המסגד, ועל מקום כל אלה הקימו מקום תפילה לעצמם..."[23]; העידו נכבדים מוסלמים אחרים כי "המקום הצמוד לקבר הוא מקום תפילתם [של היהודים]... מקום זה מעולם לא היה מסגד או מקום תפילה למוסלמים, ומעולם לא היה שם 'מנבר' או 'מחרב', ולו היו כאלה בנמצא היה זה מן הנמנע לפי צווי [דתנו] דת האסלאם, להרשות ליהודים להיכנס ולהציב את כף רגלם על קרקע כזאת..."[24].

19. ניבור, שם; L. Langlès (ed.), *Voyage de l'Inde à la Mekke, par A'bd Oûl-Kérym*, seconde édition, Paris (1797?), p. 130
20. ניבור, שם.
21. אלג'נאבי, עמ' 101–102. לעומתו מקבלים חוקרים עיראקים אחרים בפרסום רשמי של מנהלת העתיקות העיראקית את עדותו של ר' בנימין מטודילה, שהובאה לעיל, על היות הקבר קברו של יחזקאל הנביא ועל השרידות המבנה של הקבר המתואר על־ידו עד ימינו. עיין: عطا الحديثي وهناء عبد الخالق، القباب المخروطة في العراق، وزارة الاعلام، مديرية الاثار العامة، بغداد ١٩٧٤.
22. סוגיה זו תדון להלן.
23. עיין: נספחים, תעודה מס' 9.
24. עיין: נספחים, תעודה מס' 10.

דעה אחרונה זו נתמכה גם על־ידי נכבדי יהודי בגדאד שטענו כי "מקום תפילתנו, הנמצא סמוך לקבר יחזקאל הנביא... ברור שהוא קיים זה כמה אלפי שנים ושהיה בבעלותם של היהודים כל אותו זמן..."[25].

חורבנו של המסגד שנבנה בימי אולג'איתו והתקיים גם בעת ביקורו של ניבור בסוף שנת 1765 הוא שהביא, כמסתבר, את המוסלמים ששלטו בקבר יחזקאל הנביא להפוך את "החצר החיצונית" למקום תפילתם ולטעון כעבור זמן על היותו מקום המסגד המקורי. ברם, לפי המקורות שבידינו קשה לקבוע את המועד המדוייק של חורבן מסגד זה והפיכת ה"חצר החיצונית", ששימשה בית־כנסת, למקום תפילה למוסלמים. נראה, כי עם חורבן חלק ממבני הקבר והחצרות שלידו, בשל עליית מי נהר הפרת שהקיף אותם ממערב, ותיקונם בימי הואלי חסן פאשה (שנת 1778 לערך), שינו המוסלמים את ה"חצר החיצונית" שליד חצר קבר יחזקאל הנביא וקבעו בה "מגבר", "מחרב" ו"מחפל" "וכתובת חקוקה בשיש נקבעה מעל לדלת, כבמסגדים אחרים, וח'אדמים בשכר מוגו לשרת במסגד שבו התפללו כסדר חמש פעמים ביום"[26].

המקור המוסלמי המביא ידיעות אלה, שהוא המקור היחיד שבידינו המתאר את קורות קבר יחזקאל הנביא בסוף המאה הי"ח[27], מציין כי גם אחרי שנויים אלה המשיכו היהודים לעלות לרגל לקבר בלי שיעברו דרך ה"חצר החיצונית" שנעשתה מסגד. וכדי שעולי הרגל היהודים יוכלו לקיים את מנהגי העליה לרגל בתפילה ובהשתטחות על קבר יחזקאל הנביא, נקבעו להם מקום תפילה אחר במבנה סמוך וכניסה נפרדת ל"חצר הפנימית" – היא חצר הקבר. הסדרים אלה נתקיימו, לפי מקור זה, עד ימיו של הואלי עלי פאשה אבו ע'דארה (1802–1808) שאסר בצו על היהודים להכנס לכפל ולבקר בקבר יחזקאל הנביא ובחצרות שלידו.

25. עיין: נספחים, תעודה מס' 3.

26. עיין: נספחים, תעודה מס' 8.

27. הכומר אנסתאס הכרמלי (1866–1947) כתב בסקירתו על כפל משנת 1899 דברים המאשרים ביסודם את המסופר בתעודה זו על השתלטות ערביי האיזור על קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו, אך מייחס ארוע זה לשנת 1848 – מועד שגוי שאינו מתיישב עם סדר המאורעות כפי שיובאו להלן (עיין):
انستاس الكرملي البغدادي، "الكفل"، المشرق، عدد ١، سنة ١٨٩٩، ص ٦٥.
להלן: אלכרמלי. אני מודה למר שאול סחייק על שהפנה אותי למקור זה). נראה לנו כי אלכרמלי מצרף שני ארועים שארעו בשתי תקופות שונות לארוע אחד: השתלטות המוסלמים השיעים תושבי האיזור על קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו באשור השלטונות התורכים בשנות השבעים של המאה הי"ח, וכיבוש כפל בשנת 1848 על־ידי שבטים ערביים מהאיזור שמרדו בתורכים ושחטו את חיל המצב התורכי במקום. מרידה זו דוכאה במהרה על־ידי התורכים. עיין: ב"י בן־יוסף, ספר מסעי ישראל, ליק תרי"ט, עמ' 54 (להלן: בנימין השני); לופתוס, שם; S.H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, p. 291 (להלן: לונגריג).

יהודי בבל משיבים לידיהם את השליטה בקבר יחזקאל הנביא בראשית המאה הי"ט

בראשית המאה הי"ט הצליחו יהודי בבל להשיב לידיהם את השליטה בקבר יחזקאל הנביא בכפל אחרי שהשתפר מצבם הכלכלי והתחזק מעמדם הפוליטי. המקור הערבי, שהוזכר לעיל, מציין כי עם עליית סולימאן הקטן לכס הוילאיה של בגדאד בשנת 1808 "נשאו כמה מן היהודים חן וחסד מלפני הכאהיה של הפאשה... רשות נתנה להם לבקר במקום, ועד לימי עבדאללה פשה [1810–1812] כאשר הוסר האסור הנזכר לעיל והרשות ניתנה ליהודים לבקר בקבר בלי לעבור דרך המסגד..."[28]. פרטים אלה תואמים את הממצאים היהודיים המעטים שגילה דוד ששון בעת שביקר בקבר יחזקאל הנביא בכפל בשנת 1910. ששון בדק חצרות אלה ולא מצא בהן שום סימן יהודי לפני שנת תק"ע (1809/1810)[29]. משנה זו מצא שתי כתובות בעברית: כתובת מאבן שנקבעה מעל שתי הכניסות המובילות מ"החצר החיצונית" ל"חצר הפנימית", היא חצר הקבר, וכתוב בה: "זאת המצבה היא מצבת קבורת אדוננו יחזקאל הנביא בן בוזי הכהן זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן"; וכתובת מעץ, שהיתה תלויה לאורך הכתובת הראשונה, וכתוב בה: "נעשה בידי אליה חכם מרדכי חזן"[30].

קביעת כתובות עבריות אלה מעל הכניסות ל"חצר הפנימית" מעידה לא בלבד על מתן הרשות ליהודים לשוב ולבקר בחצר זו בה נמצא קבר יחזקאל הנביא, אלא גם על התחזקות כוחם הפוליטי של היהודים בבבל ועל ראשיתו של תהליך שיבתם ל"חצר החיצונית" בה שכן בית־הכנסת המקורי; ובתחילת שנות הארבעים של המאה הי"ט, בימי הואלי נג'יב פאשה (1842–1852), השיגו יהודי בבל שליטה מלאה בקבר יחזקאל הנביא ובחצרות שלידו. זה היה בעת שנדרשו היהודים לבצע תיקונים ב"חצר החיצונית" והם השתמשו בהזדמנות זו כדי לסלק משם את כל הסמלים ואביזרי הפולחן המוסלמים ולהפוך את המקום שוב לבית־כנסת, חרף התנגדותם של המוסלמים השיעים ששלטו בקבר. היהודים הצליחו במעשיהם אלו אחרי שקיבלו את תמיכתו של מושל חילה, רשיד ביי, שבמחוזו נמצאה העיירה כפל. רשיד ביי גם גירש את הממונים השיעים על הקבר והחצרות שלידו והתיר ליהודים לשפץ ולצבוע גם את "החצר הפנימית", בה נמצא קבר יחזקאל הנביא, ולהקים מבנים חדשים באגף המערבי החרב של הקבר ובכ'אן־האכסניה לעולי הרגל, שלידם[31].

28. עיין: נספחים, תעודה מס' 8.
29. עיין: ששון – מסע בבל, עמ' קנח־קסו.
30. שם, עמ' קנט, קסג.
31. עיין: נספחים, תעודה מס' 8; ששון – מסע בבל, עמ' קסו; אלכרמלי, עמ' 65. ועיין: בנימין השני, עמ' נג־נד; "Notizen", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 2, 1853, p. 480

יחד עם ביצוע התיקונים ביקשו יהודי בבל לחזק את אחיזתם בקבר ובחצרות שלידו, בימי העליה לרגל ובכל ימות השנה, והקימו "ישיבה" של 15–20 חכמים שנשלחו מבגדאד ושהו בקביעות בכפל. בתמורה לשכר שקיבלו למחייתם מקופת הקבר, התחייבו חברי "ישיבה" זו להקדיש את כל זמנם ללימוד תורה ולקיום התפילות ב"חצר החיצונית"[32]. את ההוצאות הרבות שנדרשו לתיקונים בקבר ובחצרות שלידו ולהחזקת ה"ישיבה" כיסו יהודי בבל מתרומות והקדשים שנתן הנדבן יעקב צמח מבגדאד ומהכנסות קופה מיוחדת שיסדו למטרה זו[33]. יהודי בגדאד גם שלחו שליחים לאסוף כספים למטרות אלה בקהילות היהודיות בסוריה, בארץ־ישראל, באירופה ובמזרח הרחוק[34].

עם סילוק הממונים השיעים על קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו, מסרו שלטונות תורכיה את ניהול מקומות אלה ליהודים ומינו את נשיא קהילת חילה, מרדכי צאלח עבודי, לממונה עליהם[35]. למוסלמים המקומיים ניתנה המשרה הסמלית של שומר הקבר לה מונה ראש אחד השבטים הערבים באיזור, השייך ד'רב, שהתגורר בסמוך לכ'אן וקבל את שכרו מקופת הקבר[36].

בימי הואלי מושיר פאשה (1852–1856) סילקו שלטונות תורכיה את אחרוני המוסלמים השיעים שנשאו במשרות דתיות בכפל וביססו את שליטתם של היהודים על קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו על־ידי שהעלו את מעמדו של הממונה היהודי על מקומות אלה מ"קאים" ל"כילידר" – למעמדם של הממונים על חצרות קברותיהם של הקדושים השיעים באיזור[37]. כך הצליחו יהודי בבל להשיב לידיהם את השליטה המלאה בקבר יחזקאל הנביא אחרי למעלה מחמש מאות שנה של שליטה מוסלמית, וזה משום שנתחזק מעמדם הפוליטי והכלכלי במחצית הראשונה של המאה הי"ט

32. עיין: בנימין השני, שם; נספחים, תעודה מס' 1.
33. שם, שם; "אלבאר בגדאד", **דורש טוב לעמו** (בומבי), ד, גל' ל"ב, ב' אייר תרי"ט.
34. עיין: D.S. Sassoon, "The History of the Jews in Basra", *JQR*, XVII, 1926/1927, pp. 455–468 (להלן: ששון־בצרה).
35. עיין: נספחים, תעודה מס' 8; יהודה־תמורות דמוגראפיות, עמ' 89. עושרו והשפעתו הגדולה של נשיא קהילת חילה, מרדכי צאלח, על היהודים והמוסלמים עמדו לו, כפי הנראה, בקבלת מנוי זה.
36. עיין: נספחים, תעודות מס' 8,4. ב"תכנית כפל" צויין מקומו המדוייק של "בית השייך". צאצאי השייך ד'רב המשיכו להחזיק במשרה זו ולקבל את שכרם מקופת הקבר עד יציאת היהודים מכפל בימי "מבצע עזרא ונחמיה" (1950–1951). ועיין: ד' מועלם יעקב, היהודים בחילה וסביבותיה, גולים וגאולים, חלק רביעי, רמלה תשל"ה, עמ' 89–90 (להלן: מועלם); **בייאן חסאב ואראדאת ומצרופאת אידארת אדונינו יחזקאל הנביא זיע"א... סנת ٦٩٥٥**, בגדאד, דפוס א' שוחט, עמ' 11.
37. עיין: נספחים, תעודה מס' 8. לתפקיד ה"כילידר" מונה צאלח בנו של מרדכי צאלח נשיא קהילת חילה. ועיין: G. Atiyyah, *Iraq 1908–1921*, Beirut 1973, p. 47 (להלן: עטייה).

וגדלה השפעתם על השליטים המוסלמים המקומיים. התפתחות זו היתה המשך לשיפור שחל במצבם הפוליטי ובכוחם הכלכלי של היהודים בבבל במאה הי"ח[38].

עם העברת השליטה בקבר יחזקאל הנביא ובחצרות שלידו לידי היהודים וגירוש המוסלמים מכפל ניתנה העיירה כולה בידי היהודים. כתוצאה מזה נתחדש הישוב היהודי הקבוע בכפל שבתוך החומות, ופרט לחברי ה"ישיבה" ולמשרתים בקבר, שישבו קבע בכפל, באו להתיישב שם גם יהודים מחילה, מבגדאד וממקומות אחרים בבבל ומצאו את פרנסתם במסחר עם ערביי האיזור ובהספקת שירותי מלאכה להם. גם יהודים עשירים מבגדאד באו לכפל ובנו להם בתים כדי להתאכסן בהם בימי העליה לרגל[39].

יהודי בבל מכשילים יוזמה מוסלמית להשתלט על קבר יחזקאל הנביא בכפל בשנת תר"ך (1860)

המוסלמים בעיראק לא השלימו עם שלטון היהודים על קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו ועם הרחקתם מההכנסות הגדולות שנתקבלו מהם, אחרי שעברו תיקונים ונעשו מוקד משיכה למבקרים רבים. הם חיכו לשעת כושר מתאימה כדי להשיב לידיהם את השליטה במקומות אלה, וזו באה עם הגיעו לבגדאד, בתחילת חודש מרס 1860, של הואלי מוצטפה נורי פאשה. הואלי החדש הפגין, כבר עם הגיעו לבגדאד, את אהדתו למוסלמים הקנאים ואת חוסר התחשבותו ביהודים ובנוצרים והחל פועל למימוש יוזמתם של הממונה על ההקדשים המוסלמים ושל המופתי בבגדאד להפקיע מידי היהודים את קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו ולרשום מקומות אלה כ"וקף" מוסלמי[40]. למטרה זו ביקר מוצטפה פאשה בכפל ושמע את המוסלמים המקומיים טוענים כי הקבר והחצרות שלידו שייכים להם, ובשובו לבגדאד הודיע לקהילה היהודית שם בסוף חודש אפריל 1860 על כוונתו לקחת מהם מקומות אלה בנימוק

38. לנושא זה אני מקווה להקדיש מחקר מיוחד.

39. עיין: נספחים, תעודה מס' 1; אלכרמלי, שם; לופתוס, שם. מספר היהודים שישבו קבע בכפל בתקופה זו אינו ידוע, אך הוא כלל לפחות עשרים משפחות. בתקופה זו בא מבגדאד והתיישב בכפל יהודה בן עזרא יהודה, שנכדו יוסף בן יהודה עזרא היה הממונה על קבר יחזקאל הנביא בתחילת המאה העשרים (עיין: ראיונות שקיימתי עם יחזקאל יוסף יהודה ז"ל ב-23.4.78 ועם פלורה כפלאווי ב-19.3.1965). גם אליהו יצחק מנחם הגיע מבגדאד לכפל בשנת 1840 בהמלטו ממגפה שפקדה את בגדאד, ונעשה שוחט ומוהל של קהילת כפל. עיין: عزت ساسون معلم ، على ضفاف الفرات ،ذكريات ايام مضت وانقضت ،شفا عمرو ،دار الشرق ١٩٨٠ ، ص ١٥ - ٢١ .

40. עיין: נספחים, תעודה מס' 11; ששון – מסע בבל, עמ' קסד; ש"ב חוצין, מעשה נסים, בגדאד תר"ן, דף כט (להלן: חוצין).

ש"החצר החיצונית" היא חלק מהמסגד החרב ששרידי ה"מנארה" העומדת בכפל הם עדות לקיומו[41]. ראשי הקהילה היהודית בבגדאד פנו מיד במכתבים לקונסולי בריטניה וצרפת במקום ולמוצטפה פאשה. אך ואלי בגדאד סירב לשנות את החלטתו[42], והקהילה עם רבניה ונכבדיה נמצאה במצוקה גדולה כפי שמספר הרב שלמה בכור חוצין מחשובי רבני בבל באותה תקופה[43]:

"ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו... וכל גבר ידיו על חלציו. וכל פנים קבצו פארור כי המקום ההוא [קבר יחזקאל הנביא] קדוש מאד בעיני כל אחב"י [אחינו בני ישראל] מימי עולם ומשנים קדמוניות ויהי להם למקדש מעט. ואליו יום יום ידרשון אחב"י אשר בבבל ואשר במדינות פרס ומדי וארצות כורדיסתאן לבוא להשתטח על מצבת הנביא להתפלל בעד כל צרה שלא תבוא...".

בצר להם התכנסו רבני ונכבדי הקהילה בבגדאד והחליטו לבקש את עזרתם של עסקני היהודים בתורכיה, בסוריה, בארץ־ישראל, בהודו ובאירופה בעניין זה[44]. הם השתמשו בשרותיו של שליח המיסיון האנגלי בבגדאד, המומר י"מ אפשטיין, כדי להריץ מכתבים ליהודי אנגליה, ובפרט לסר משה מונטפיורי[45], ונפגשו עם הקונסול האנגלי בבגדאד, ג"מ היסלופ, וביקשוהו להביא את עניינם בפני קונסול בריטניה בקושטא[46]. יהודי בגדאד גם פנו באגרות לעסקני היהודים בקושטא, בחלב, בדמשק, בפאריס, בבומביי ובכלכתא, ולרבנים בעלי השפעה בירושלים והציגו בפניהם את עניינם[47].

במכתבם אל מוצטפה פאשה סתרו רבני ונכבדי הקהילה בבגדאד את הטענות שהעלה כנימוקים להפקעת קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו מידיהם[48]. ה"מנארה", טענה הקהילה בבגדאד במכתבה לואלי, מצויה במרחק רב מ"החצר החיצונית", ובית־הכנסת שבחצר זו הוא עתיק ונמצא בידי היהודים במשך אלפי שנים. כהוכחה להכרתם של שלטונות תורכיה בזכות היהודים על ה"חצר החיצונית", ועל שאר החצרות שליד הקבר, העלתה הקהילה בבגדאד במכתבה זה, כי שלטונות תורכיה נתנו רשות ליהודים

41. שם, שם. ועיין: נספחים, תעודות מס' 2,3; י"פ קעסטילמאן, מסעות של שליח צפת בארצות המזרח, הוציאו לאור מגוף כתב ידו אברהם יערי, ירושלים תש"ב, עמ' נו (להלן קסטלמן); *Jewish Chronicle*, 17 Aug. 1860, p. 6; J.M. Eppstein, "The Bagdad Mission II", *Jewish Missionary Intelligence*, April 1893, p. 51 (להלן: אפשטיין II).
42. נספחים, שם; J.C., שם.
43. חוצין, שם; ששון־מסע בבל, שם.
44. עיין: נספחים, תעודה מס' 11; חוצין, דפים כט־ל; קסטלמן, שם; J.C., שם.
45. עיין: *Jewish Intelligence*, July 1, 1860, pp.240–241 ; אפשטיין, שם.
46. עיין: נספחים, תעודה מס' 2.
47. שם, שם; המגיד, שנה ד, גל' 27, תר"ך, עמ' 107.
48. עיין: נספחים, תעודה מס' 3.

לבצע תיקונים בקבר ובחצרות שלידו ושלחו מדי שנה כח אבטחה לכפל כדי להגן על עולי הרגל היהודים בימי הביקורים[49]. העתק ממכתבה זה לואלי מסרה הקהילה בבגדאד, כאמור, לקונסול האנגלי במקום, וזה העבירו לקונסול בריטניה בקושטא, סיר ה"ל בולוור, וצירף לו חוות־דעת בה שלל היסלופ מעקרן את טענות המוסלמים ותמך בטעוני היהודים לבעלות על הקבר ועל החצרות שלידו[50]. הקונסול האנגלי בבגדאד לא הסתפק בזה והעלה גם נימוקים משלו להוכיח את זכותם של היהודים על הקבר ועל החצרות שלידו, ואלה הם[51]:

1. "אין זה מסתבר שהקבר היה שייך אי פעם למסגד", כי ה"מנארה" רחוקה מהקבר. וזה בהסתמך על תרשים של כפל (אותו צירף למכתבו)[52].
2. היהודים החזיקו ללא הפרעה בקבר ובחצרות שלידו והתפללו בבית־הכנסת הסמוך לקבר במשך דורות רבים: לכן, מסיק היסלופ, השליטה בקבר ובמסגד היו נפרדות.
3. עדותם של מוסלמים מקומיים הטוענים כי התפללו ב"חצר החיצונית" אין בה כדי להוכיח את טענת ואלי בגדאד לפיה היתה חצר זו מסגד. כי יחזקאל הנביא מקודש הן על־ידי היהודים והן על־ידי המוסלמים.
4. נסיונו של מוסטפה נורי פאשה להפקיע את קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו מידי היהודים "לא היה אלא איום... כדי לסחוט כספים מהקהילה היהודית".
5. אם יצליח הואלי במעשיו וינשל את היהודים משליטתם בקבר ובחצרות שלידו "תגבר העזתו לנהוג בדרך דומה גם בנוצרים" ויפקיע ל"וקף" המוסלמי רכוש של הכנסיה.

גם י"מ אפשטיין, שליח "החברה הלונדונית להפצת הנצרות בין היהודים" בבגדאד, יצא נגד "הדרך המבישה בה הואלי הנוכחי מנסה לסלק את היהודים ממקום זה"[53]. אפשטיין היה בטוח בזכות היהודים על הקבר והחצרות שלידו בהסתמך על המסורת בת אלפי השנים שבידי היהודים ועל עדויות היסטוריות כעדותם של ר' בנימין

49. שם, שם.
50. עיין: נספחים, תעודה מס' 2.
51. שם, שם.
52. עיין: נספחים, תעודה מס' 4.
53. עיין: *Jewish Intelligence*, July 1, 1860, pp. 240–241. חברת המסיון "London Society for Promoting Christianity among the Jews" נוסדה בלונדון בשנת 1809 ביוזמתו של מומר יהודי מגרמניה ושמה לה מטרה לנצר את היהודים. ראשית פעולתה היתה באירופה ומשנת 1844 החלה פועלת בעיראק לשם שלחה מומרים יהודים שהקימו מרכז בבגדאד. עיין:
Encyclopaedia Judaica, vol. 13, pp. 1248–1249; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 8, p. 743; J. M. Eppstein, "The Bagdad Mission, I", *Jewish Missionary Intelligence*, March 1893, pp. 34–37 (להלן: אפשטיין I)

מטודלה, שהובאה לעיל, ושל נוסעים צרפתים שלא נקב בשמותיהם. חפצו של ואלי בגדאד, טען אפשטיין, הוא למצוא מקום תפילה למוסלמים בכפל במקום המסגד שנחרב על־ידי גזילת בית־הכנסת מידי היהודים שהשקיעו סכומי כסף גדולים בשיפוצו; ולחילופין לסחוט מהיהודים סכום כסף גדול כשוחד. כנציג המיסיון האנגלי בבגדאד, ביקש אפשטיין מ"החברה" להשמיע קולה נגד מעשהו זה של מוצטפה פאשה ובעד השבת השליטה בקבר ובחצרות שלידו לידי היהודים[54]. בקשותיו אלה של אפשטיין אכן נענו על־ידי לשכת המיסיון בלונדון שלא בלבד שהעבירה לתעודתם את מכתביה של הקהילה היהודית בבגדאד, אלא גם פירסמה בעתונה סקירה רחבה התומכת בעמדת היהודים[55].

מצינו כי הן נציגי מעצמות אירופה בבגדאד והן נציגי המיסיון שם גילו יחס אוהד לעמדת היהודים בבבל בנושא זכותם על קבר יחזקאל הנביא והמליצו לפני ממשלותיהם לסייע ליהודים. פעילות זו נתמכה, גם על־ידי "ועד שלוחי הקהילות" באנגליה, רבני ארץ־ישראל והעתונות היהודית העברית והלועזית שיצאה באירופה[56]. ברם, בה בשעה שהקהילה היהודית בבבל ניהלה פעולה בינלאומית כדי להשפיע על המעצמות להתערב למענם אצל "השער העליון" בקושטא, המשיך ואלי בגדאד במאמציו למצוא הוכחות לחיזוק טענות המוסלמים לזכותם על קבר יחזקאל הנביא. למטרה זו שלח הואלי לכפל ועדה, שהורכבה מאנשים המקורבים לו, כדי לחקור את נושא הזכות על הקבר, ובסוף חודש מאי 1860 הניחה ועדה זו את מסקנותיה והמלצותיה לפניו[57]. במסמך זה אשרה הועדה את פרטי עבודות התיקון והבניה שביצעו היהודים בחצרות שליד הקבר, אך הסיקה כי עבודות אלה נעשו במקומות שהיו חלק מהמסגד שהיה קיים במקום; וגם שללה את קיומו של בית־הכנסת ב"חצר החיצונית" ואימצה את הטענה לפיה חצר זו היתה מסגד[58]. "לקהילה הזאת [היהודית], כותבת הועדה, היה במקורה בית־כנסת גדול מאחורי המסגד ['החצר החיצונית'] ובצמוד אליו, היה זה מקום תפילה נפרד להם. הדלת למקום זה נסגרת מאחור, לפי כך לא יתכן שהיה להם קשר אל המסגד"[59]. כמסקנה מזה הציעה הועדה לואלי לנקוט בצעדים להשבת המצב לקדמותו, דהיינו להחזיר למוסלמים את "החצר החיצונית" כדי שיבנו בה מסגד ולהעביר את כל המבנים שבנו היהודים, ובכללם הכ'אן לאכסון עולי

54. עיין: אפשטיין I.
55. עיין: "Bagdad, Letter from Rev. J. M. Eppstein", *Jewish Intelligence*, July 1, 1860, pp. 240–241.
56. עיין: *Jewish Chronicle*, 14 Sept. 1860, p. 5; המגיד, שנה ד, גל' 27, תר"ך, עמ' 107; שם, גל' 34, תר"ך, עמ' 136; המליץ, שנה א, גל' 19, תרכ"א, עמ' 329.
57. עיין: נספחים, תעודות מס' 6,5,2.
58. עיין: נספחים, תעודה מס' 6.
59. שם, שם.

הרגל, לשימוש המוסלמים. ועדה זו גם דרשה ממוצטפה פאשה להגביל את היהודים למקום התפילה שהיה להם לטענתה בצמוד לחצרות אלה.

ימים אחדים אחרי מסירת דו"ח הועדה לואלי, ב–21 במאי 1860, הוזמנו רבני ונכבדי הקהילה היהודית בבגדאד אל המג'ליס ומופתי בגדאד ניסה לשכנעם להפסיק את פעולתם הבינלאומית ולאמץ את מסקנות הדו"ח שגם אם הוא מפקיע מידיהם את בית־הכנסת והכ'אן, הרי הוא מאפשר להם להמשיך ולבקר את הקבר ולקיים את תפילותיהם בחצר אחרת ליד הקבר. אך נציגי הקהילה לא נענו להפצרת המופתי בנימוק כי עניין זה הוא נושא דתי "הנוגע לכל יהודי העולם" ולפי חוקי הרפורמות שבתורכיה הוא באחריותו של "השער העליון" ולא של השלטון המקומי[60].

עם העברת הטיפול בעניין הקבר לקושטא פעלו הואלי ואנשיו לתת יתר חיזוק למסקנות והמלצות "ועדת החקירה" על־ידי שהשיגו שתי עדויות חתומות בידי נכבדים ובעלי תפקידים דתיים מוסלמים בכפל, בנג'ף ובכרכלא בהן העידו באללה כי היה קיים מסגד ב"חצר החיצונית" ותיארו בפירוט את מהלך העברת השליטה על הקבר והחצרות שלידו לידי המוסלמים המקומיים בסוף המאה הי"ח ואת סדר המאורעות שהביאו להשבת השליטה במקומות אלה לידי היהודים במחצית הראשונה של המאה הי"ט[61].

יוצא מזה כי באמצעות "ועדת החקירה" ועדויות הנכבדים ואנשי הדת המוסלמים בכפל, ביקש ואלי בגדאד להעביר לידי המוסלמים את השליטה בקבר ובחצרות שלידו ולסלק את היהודים ממקומות אלה; וזה אחרי שיהודי בבל עסקו במשך כעשרים שנה בשיפוצם ובבנייתם בכספים שאספו מבני קהילתם בבבל ומחוצה לה; ומובן שהקהילה היהודית בבגדאד, שהיתה אחראית לקבר, סירבה לקבל את מסקנותיה של ועדה זו ופעלה להגשת ראיות התומכות בעמדתה[62].

כמשקל נגד לדין־וחשבון הועדה ולעדויות המוסלמים השיעים בכפל וסביבותיה, הצליחו יהודי בגדאד להשיג עדות חתומה בידי חמשים ושבעה מוסלמים מכפל והאזור בה הם מעידים כי "זה הדבר ששמענו מאבותינו, ושראינו וידענו אנו עצמנו. מקום התפילה הנוכחי [של היהודים = 'החצר החיצונית'] מוקף קירות מארבע רוחותיו, ובאחד מן הקירות מצוי המקום שבו נמצא הקבר, והכל נשאר כבמצבו מימים ימימה,

60. עיין: נספחים, תעודה מס' 11. לפי הצעות "ועדת החקירה" ודברי המופתי במג'ליס הוצע ליהודים להגיע לחצר הקבר דרך קברות הגאונים הנמצאים מדרום לחצר הקבר, אך לא להכנס לחצר הקבר פנימה אלא להשקיף על הקבר מבעד לחלון. את תפילתם יוכלו היהודים לקיים בחצר המצויה ממערב לקברות הגאונים ליד "חדר אליהו" (ראה תעודה מס' 12). ועיין: ראיון שקיימתי עם יחזקאל יוסף יהודה ז"ל ב–23.4.1978, ועם יהודה שאול יהודה ז"ל ב–22.3.1965.

61. עיין: נספחים, תעודות מס' 9,8.

62. עיין: נספחים, תעודה מס' 11,5.

הדלת [אל חצר הקבר] והמבוא המוליך אליה, ומעולם לא שינו אותם, וזהו הנתיב לעולי הרגל היהודים, שאין להם דרך אחרת בלתו... מקום זה מעולם לא היה מסגד או מקום תפילה למוסלמים..."[63].

עדות זו התומכת ללא סייג בעמדת היהודים ומפריכה את הטענות שהועלו בעדויות הקודמות של המוסלמים בכפל לזכותם על הקבר, מעוררת תמיהה. ביחוד ולדברי הקונסול האנגלי בבגדאד היו אלה "אותם האנשים" שחתמו על העדויות הסותרות[64]. יוצא מזה שיהודי בבל הצליחו, כפי הנראה בסיוע ממון רב[65], לקעקע את הבסיס לטיעון שעמד ביסוד העמדה שנתמכה על־ידי הואלי ואנשי הדת המוסלמים בבגדאד, וזה על־ידי שגייסו תמיכה של מוסלמים מקומיים בעמדתם. עדויות אלה הועברו לקושטא, שם התרכזה הפעילות בעניין השליטה בקבר, ושימשו את המשתדלים לטובת הצדדים אצל "השער העליון"[66].

נוכח תוצאות אלה של פעולת יהודי בגדאד ובלחץ צירי המעצמות בקושטא, ובמיוחד זה של השגריר האנגלי, הורתה ממשלת תורכיה, בסוף יוני 1860, לואלי בגדאד להפסיק את טיפולו בעניין הקבר[67], והחליטה שנציג מטעמה יבדוק את שאלת הזכות על הקבר והחצרות שלידו ויוציא את מסקנותיו. נציג זה הגיע לבגדאד בסוף אוקטובר 1860 ומשם יצא לכפל בלויית קבוצה גדולה של מלווים שכללה גם את נכבדי הקהילה היהודית. אחרי שבדק את מיקומם של המסגד ו"החצר החיצונית" ומדד את המרחקים ביניהם, הגיע נציג "השער העליון" למסקנה כי אין "החצר החיצונית" שייכת לשרידי המסגד ופסק לזכות היהודים על קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו[68].

ברם, יהודי בבל גם אם קיבלו בשמחה גדולה את דבר השבת השליטה על הקבר לידיהם והודו לנציגי המעצמות, ל"ועד שלוחי הקהילות" ולסר משה מונטפיורי על השתדלותם בעניינם, לא יכלו להסתפק בהחלטה של ממשלת תורכיה שאין עמה מסמך פורמלי. והם ביקשו את התערבותו של "ועד שלוחי הקהילות" אצל שלטונות תורכיה להשיג עבורם צו מלכותי – "פירמאן" שיכיר בזכותם על הקבר וימנע לתמיד כל נסיון

63. עיין: נספחים, תעודה מס' 10.
64. עיין: נספחים, תעודה מס' 7.
65. עיין כתבתו של יצחק לוריאן בהמגיד, שנה ו, גל' 40, תרכ"ב, עמ' 315. לוריאן, שנמנה עם הבולטים בקהילה היהודית בבגדאד שטיפלו בנושא הקבר, מייחס לכספים הרבים שפיזר גבאי חצר הקבר – ראובן יחזקאל יהודה את הגורם המרכזי שהטה את הכף לטובת היהודים.
66. עיין: נספחים, תעודות מס' 7,11.
67. עיין: המגיד, שנה ד, גל' 34, תר"ך, עמ' 136; *Jewish Chronicle*, 17 Aug. 1860, p. 6. עתונים אלה מביאים ידיעה שהופיעה בעיתון שיצא בקושטא: *Levant Herald*, 20 June 1860. ועיין: נספחים, תעודה מס' 11.
68. עיין: ששון־מסע בבל, עמ' קסד־קסה; חוצין, דף ל; *Jewish Chronicle*, 26 July 1861, p. 6.

של המוסלמים להשתלט עליו[69]. אך "ועד שלוחי הקהילות", שחשש לעורר מחדש עניין זה אחרי שהצליח בהשתדלותו הקודמת, לא נענה תחילה לבקשתם של יהודי בגדאד[70]; רק אחרי פניה חוזרת של הקהילה בבגדאד בחודש מרס 1862 החליט "הועד" להתערב ומונטפיורי פנה למשרד החוץ הבריטי וביקשו להשתדל בעניין זה[71]. משרד החוץ הבריטי הבטיח בתגובתו למונטפיורי למלא אחר בקשת קהילת בגדאד ולהשתדל אצל שלטונות תורכיה בעניין זה, אך לא הושג, עד כמה שידוע לנו, ה"פירמאן" המבוקש ויהודי בבל המשיכו להחזיק בידיהם את קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו ללא עוררין עד יציאתם של היהודים מכפל בתקופת העליה ההמונית[72]. משנת 1952 ועד היום שולטים המוסלמים המקומיים בקבר יחזקאל הנביא בכפל.

סיכום

במאמר זה נסינו להוכיח על סמך מקורות הסטוריים כי מבני קבר יחזקאל הנביא ובית־הכנסת שלידו, העומדים עד היום בעיירה כפל שבדרום־מערב עיראק, הם החלק הנותר מהמבנים שהיו בבעלות היהודים במאה הי"ב והמתוארים על־ידי ר' בנימין מטודלה.

בתחילת המאה הי"ד, כאשר קיבלו השליטים המונגולים שמשלו בבבל את דת האסלאם, עברה השליטה על הקבר והחצרות שלידו לידי המוסלמים ונבנה מסגד בסמוך למקומות אלה. היהודים המשיכו לעלות לרגל ולהשתטח על קבר יחזקאל הנביא אך כפי הנראה לא ישבו קבע בכפל. המשך קיום מנהג העליה לרגל של יהודים לקבר יחזקאל הנביא נתחייב הן משום הכספים הרבים, בתרומות ובנדרים, שנתנו המבקרים היהודים לשלטונות ולממונים המוסלמים על הקבר, והן משום קדושתו המעטה של הקבר בעיני המוסלמים השיעים בדרום עיראק ובפרס שהעדיפו את העליה לרגל לקברות נביאיהם המובהקים בערים נג'ף וכרבלא על הביקור בקבר המיוחס לנביא שזהויו שנוי במחלוקת בין חכמיהם.

בסוף המאה הי"ח נחרב המסגד שבנו המונגולים סמוך לקבר יחזקאל הנביא והמוסלמים המקומיים הכשירו את בית־הכנסת שליד הקבר להיות מקום תפילה להם. היהודים הורשו להמשיך ולבקר בקבר אך לא לעבור דרך בית־הכנסת שנעשה מסגד. ברם, הסדר זה לא נשאר בתוקפו זמן רב. ובראשית המאה הי"ט הצליחו יהודי בבל, אחרי מאבק שנמשך קרוב לחמישים שנה, להשיב לידיהם את השליטה בקבר יחזקאל

69. J.C., שם.
70. שם, שם.
71. עיין: *Jewish Chronicle*, 28 March 1862, p. 5; 20 June 1862, p. 5.
72. עיין: חוצין, שם; מועלם, שם.

הנביא וזה מבלי שנסתייעו בגורמים פוליטיים ופילנטרופיים מחוץ לארצם. כי נזק רב נגרם ליהודי בבל ממעורבותם של גורמים אירופיים בענייניהם בסוף המאה הי"ח וראשית המאה הי"ט[73].

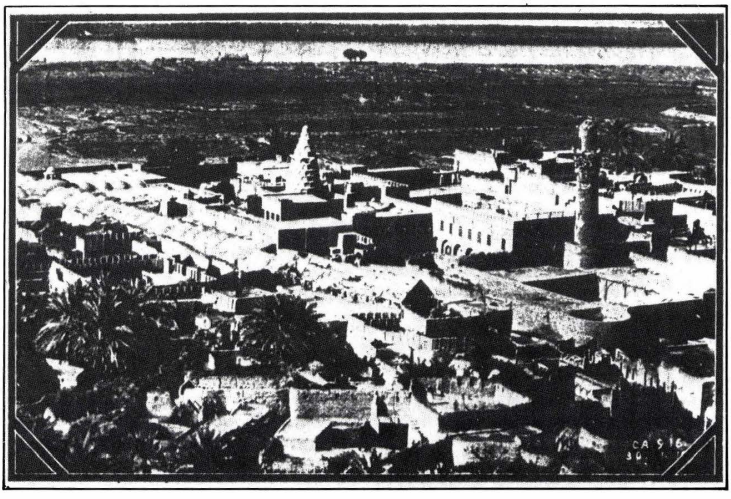
ממחקרינו זה נתברר כי עוצמתה הפוליטית והכלכלית של הקהילה היהודית בבבל בתחילת המאה הי"ט אפשרה לה לצאת למאבק נגד מוסלמים בעלי עניין דתי וכלכלי שחסו בצלו של שלטון מוסלמי ולקחת מידיהם את השליטה בקבר שייחסו לנביאם "ד'ו אלכפל".

בשנת תר"ך (1860) כאשר ניסה ואלי בגדאד מוצטפה נורי פאשה להפקיע שוב את בעלות היהודים על קבר יחזקאל הנביא חל מפנה בדרך פעולתם של יהודי בבל ובפעם הראשונה הם פנו לעזרתן של מעצמות אירופה. וזה לא בלבד באמצעות אחיהם באירופה ובארץ־ישראל, אלא גם בסיועם של נוצרים בעלי השפעה בבגדאד, כקונסולי המעצמות ונציגי המיסיון הבריטי, אתם נמצאו בעימות ממושך עד לזמן קצר קודם לכן. התפתחות זו חפפה את התגברות השפעתן של המעצמות האירופיות על הסולטאן התורכי ומעורבותו הגדלה של "השער העליון" בענייני וילאית בגדאד.

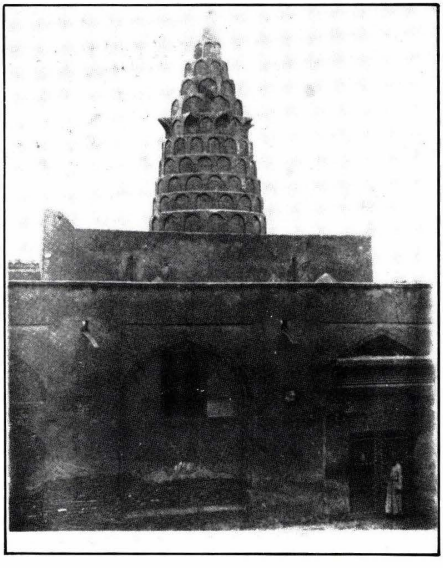
הצלחתה של ההתערבות האירופית בהכשלת יוזמת ואלי בגדאד עודדה את יהודי בבל לפנות שוב לעזרתם של גורמים אירופיים בעלי השפעה כאשר נמצאו במצוקה. הם גם פעלו להכשיר צעירים מבני הקהילה היהודית לנהל מגעים ולהשתדל אצל הגורמים האירופיים. לכן אין תימה בדבר שזמן קצר אחרי סיום הטיפול בנסיון ואלי בגדאד להפקיע מידי היהודים את קבר יחזקאל הנביא, הקימה הקהילה היהודית בבגדאד מוסד להקניית חינוך מודרני לבני הקהילה וביקשה להסתייע בחברת "כל ישראל חברים" מצרפת בכספים ובהוראה למוסד זה. וזה מבלי לחזות כי בפנייתה זו היא מתחילה במאבק ממושך ועיקש לבלימת ההשפעה התרבותית האירופית שהיא עצמה היתה היוזמת להחדרתה לקהילה[74].

73. נושא זה ידון במקום אחר.

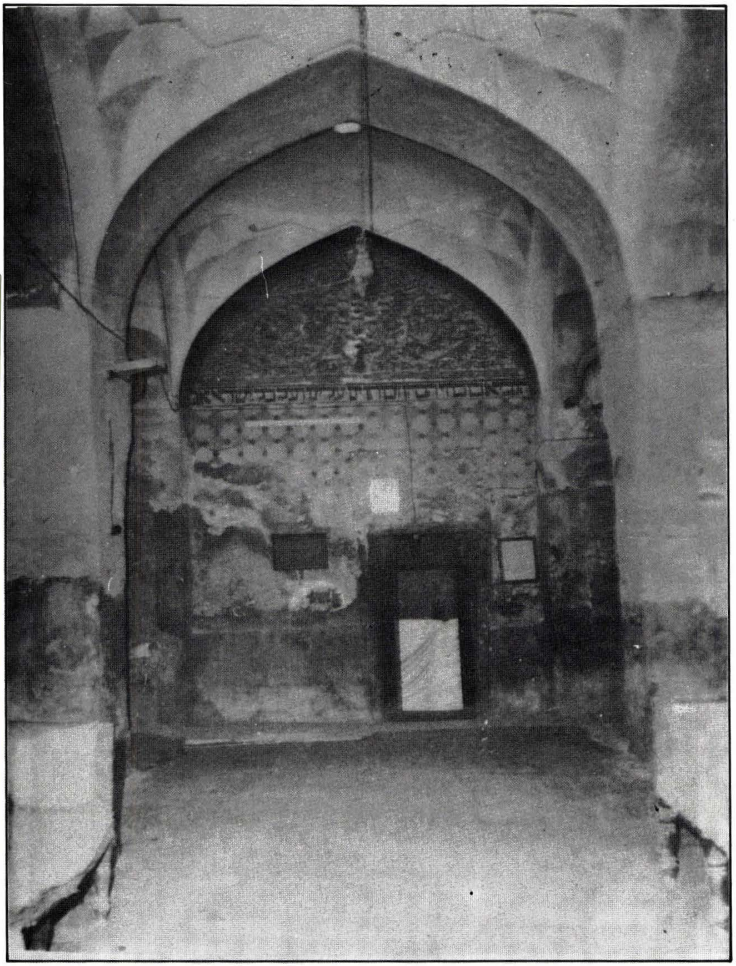
74. בענין זה עיין: צ' יהודה, "להערכת מפעלה החינוכי של חברת כי"ח בעיראק עד מלחמת העולם הראשונה", בתוך: ש' שוורצפוקס (עורך), **האליאנס בקהילות אגן הים־התיכון בסוף המאה הי"ט והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 36–40.



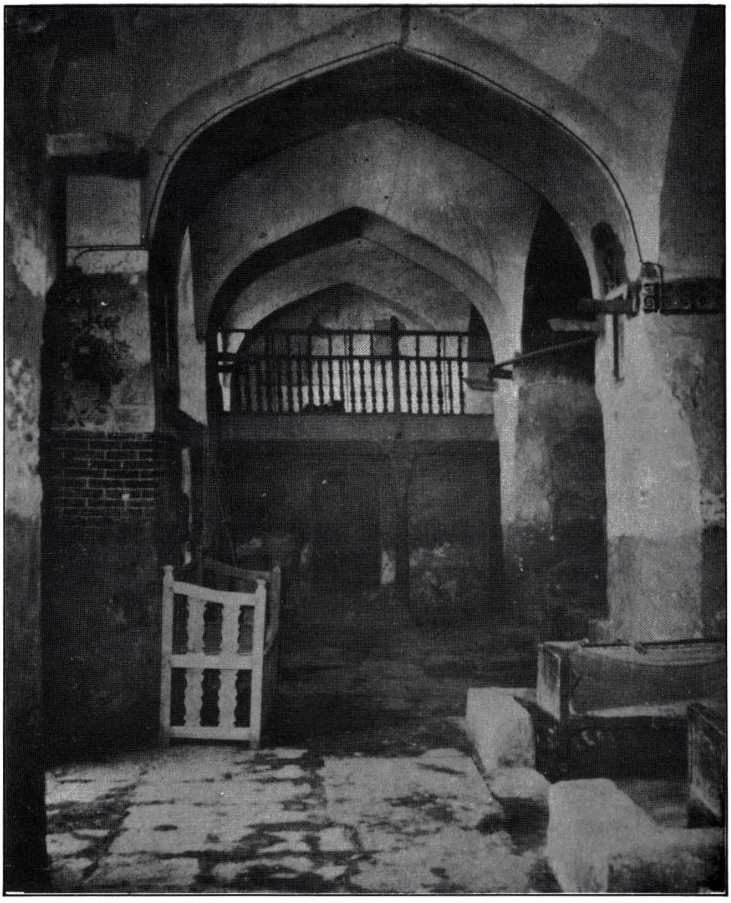
תמונה מס' 1: קבר יחזקאל הנביא ו"המנארה" בכפל (1920 לערך).
(מתוך: *Holy Places of Mesopotamia*, Government Press Basrah, p. 25)



תמונה מס' 2: דלת הכניסה מהכ'אן לקבר יחזקאל הנביא ולבית הכנסת (1910).
(מתוך: ששון – מסע בבל, עמ' רסח).

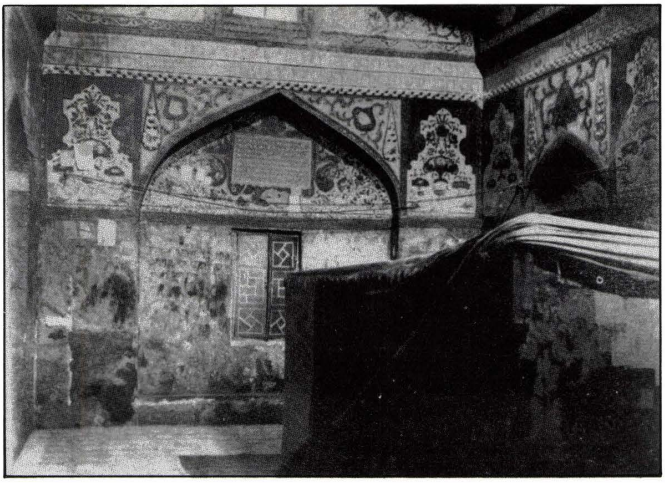


תמונה מס' 3: הכניסה מבית־הכנסת לקבר יחזקאל הנביא (1980 לערך)
(מתוך: אלג'נאבי, PL. 76).

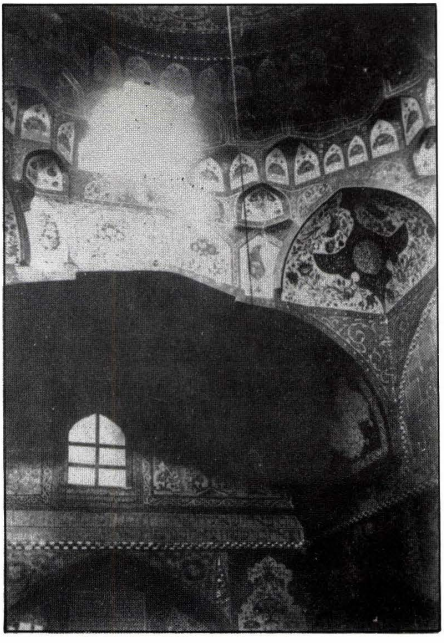


תמונה מס' 4: בית הכנסת ("החצר החיצונית") שליד קבר יחזקאל הנביא (1980 לערך). ברקע למעלה: עזרת הנשים.

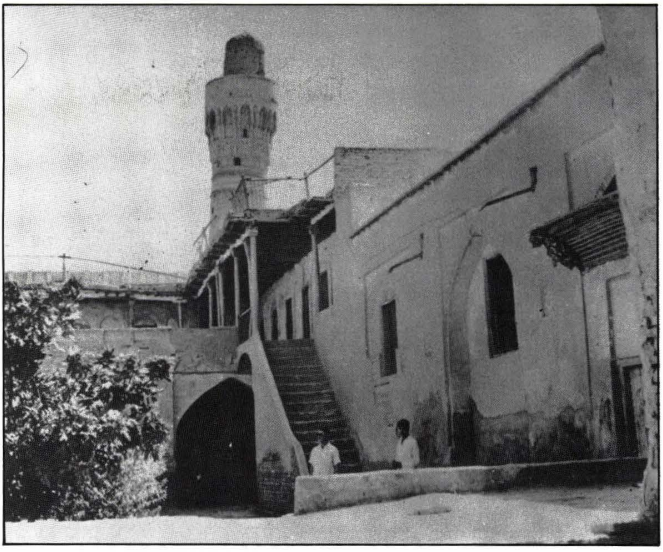
(מתוך: אלג'נאבי, PL. 77).



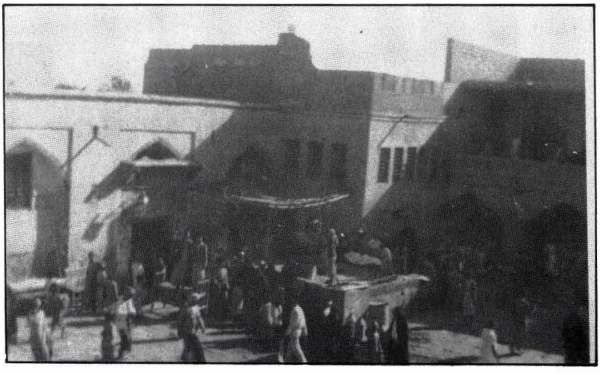
תמונה מס' 5: קבר יחזקאל הנביא ("החצר הפנימית") (1910).
(מתוך: ששון – מסע בבל, עמ' רסט).



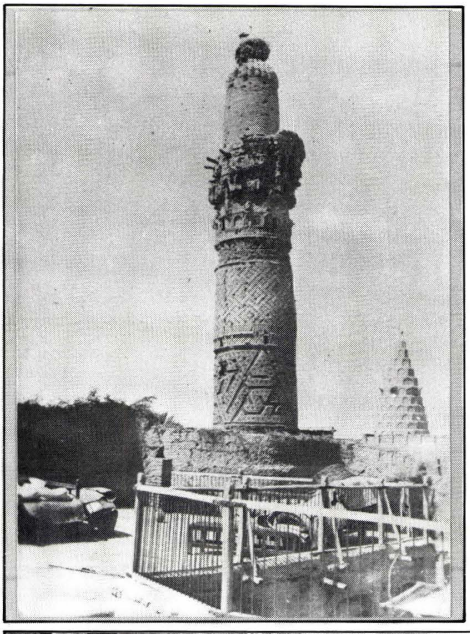
תמונה מס' 6: פנים הכיפה שמעל קבר יחזקאל הנביא (1910).
(מתוך: ששון – מסע בבל, עמ' רע).



תמונה מס' 7: כ'אן יעקב צמח (1980 לערך). בחזית: מרפסת מוגבהת ומתחתה מצויה באר טבילה. מימין: דלת הכניסה לבית־הכנסת ולקבר. ממול: מדרגות המובילות ל"מוצ'יף" של שומר הקבר – שיך ד'רב. מימין מתחת למדרגות: הכניסה לכ'אן. ברקע: "המנארה".
(מתוך: אלג'נאבי, PL. 74).



תמונה מס' 8: כ'אן יעקב צמח בימי הביקורים ("זיארה") (1940 לערך).
מימין בפינה: הכניסה ל"בית מנחם" ולבאר הטבילה. מימין במרכז: מרפסת מוגבהת ועליה סוכה. משמאל במרכז: הכניסה לבית־הכנסת ולקבר.



תמונה מס' 9: "המנארה" (1980 לערך).
בחזית: גג כ'אן גריש.
ברקע: כיפת קבר יחזקאל הנביא.
(מתוך: אלג'נאבי, PL. 70).



תמונה מס' 10: משפחת יהודה מכפל (1945). יושב באמצע יוסף בן עזרא יהודה ז"ל – הממונה על קבר יחזקאל הנביא בשנים 1915–1923 לערך.
(מאוסף המשפחה).

נספחים

תעודות ועדויות על קבר יחזקאל הנביא בכפל ומאבק היהודים על השליטה בו

תעודה מס' 1

תאור כפל על ידי שליח המיסיון מארי ויכארס (1846)

Chefil. Tuesday, April 21. – Left Hillah for Chefil about six o'clock in the morning. Chefil is, now that the Euphrates is overflowing his banks, almost surrounded with water. The Jews of Bagdad are building in it very busily; almost all who can afford it have a house here. The entrance to Chefil has quite a busy appearance, five or six little brick kilns actively at work, and thirty or forty little fishing boats close up to the town.

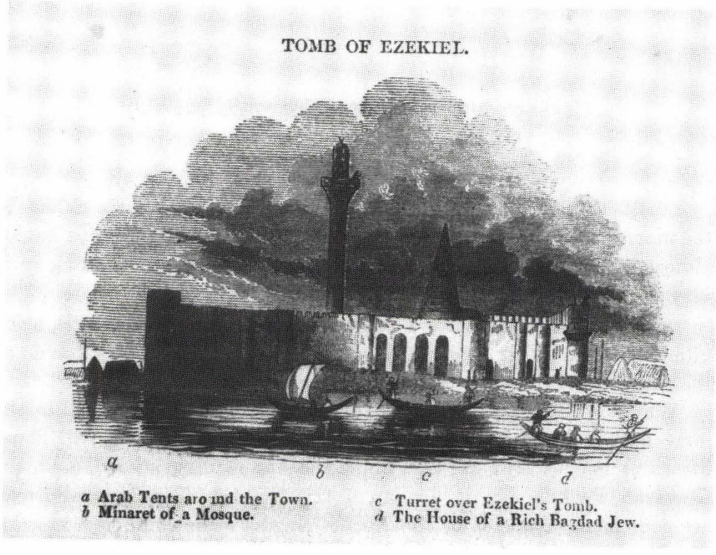
Whilst a house was preparing for us, we were accommodated in the large hall in front of the Prophet Ezekiel's tomb. In this hall about fifteen or twenty Jews are kept night and day reading in the Zohar, the Gemarah, Psalms, &c., in honour of this Prophet. The Jews who read are poor men, supported by the Jews of Bagdad, who come here in great numbers. The place is surrounded with walls, and is quite a little city. The town is about 450 feet square; but the *town* does not contain above a very small portion of the inhabitants, who lodge in tents of reeds and mats, and live outside, but are under the Governour, or chief, who resides in the town. All except the Jews are thorough Arabs.

כפל

יום ג', 21 באפריל. עזבתי את חילה בדרכי לכפל בשעה שש בבוקר לערך. עתה, משגאו מימי הפרת, מוקפת כפל במים כמעט מכל עבריה. יהודי בגדאד מרבים לבנות בה בתים, וכמעט כל מי שיכול להרשות זאת לעצמו מקים לו כאן בית. הכניסה לכפל נראית הומה־מאדם ופעלתנית: חמישה־שישה תנורים קטנים לשריפת לבנים פועלים בה, ושלושים־ארבעים סירות דייג קטנות משייטות לידה.

בעוד מכינים לנו בית למושבנו, הוכנסנו לפי שעה לחצר גדולה שלפני קברו של יחזקאל הנביא. בחצר זו יושבים קרוב לחמישה־עשר או עשרים יהודים יום ולילה

וקוראים בזוהר, בגמרא, פרקי תהלים וכיוצא בזה – לכבוד [לעלוי נשמת] הנביא[1]. היהודים הקוראים הם עניים המתפרנסים מתמיכתם של יהודי בגדאד, הנוהרים לכאן בהמוניהם. כפל מוקפת חומה והיא עיירה קטנה. שטח ה"עיר" כארבע מאות וחמישים רגל רבועות, אך אין יושבים בו אלא חלק קטן של התושבים, שמשכנותיהם הם אהלי קנים ומחצלאות, וגרים מחוצה לו, אך סרים למרותו של המושל או המגהיג, הגר ב"עיר". כל התושבים, למעט היהודים, הם ערבים נוודים.



a. אהליהם של ערבים, הנטויים סביב העיר.
b. מנארה של מסגד.
c. המגדל מעל לקבר יחזקאל הנביא.
d. ביתו של יהודי אמיד מבגדאד.

The Rev. P.H. Sternschuss' Journal, inserted in the "Jewish Intelligence" for July 1845, contained a short account of the tomb of the Prophet Ezekiel. As however the Rev. M. Vicars has given a more detailed description, and also sent us a sketch of this place, which is so highly venerated by the Jews in Persia, we have added both, as being likely to interest our readers:–

1. חברי ה"ישיבה".

The Tomb of the Prophet Ezekiel.

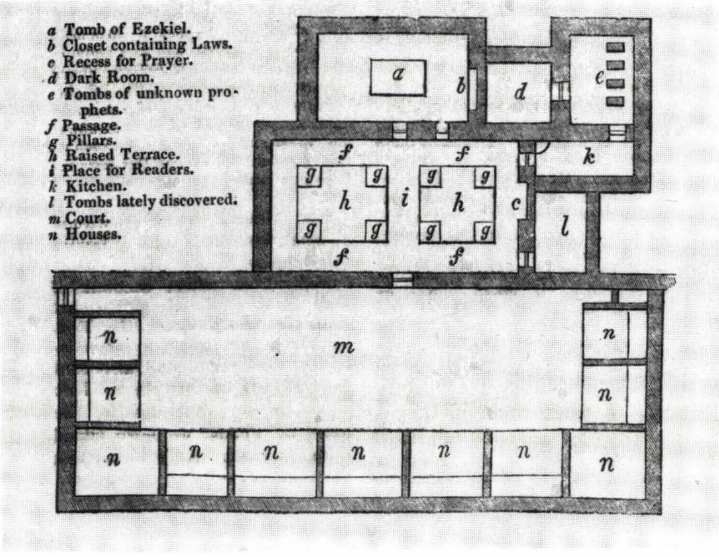
Wednesday, April 22. – We went this morning to sit in the hall of the tomb of the Prophet Ezekiel, so that we might be in the midst of the Jews. After a while we went to look at the tomb of the Prophet. This is a large wooden case, about twelve feet long, five feet wide and five feet high. It is covered with several dresses of chintz. It receives a new dress of chintz every year. It is put up to auction, and the Jew who promises to give the most money for the new dress, has the honour of doing it. The room in which it stands is about forty feet long by eighteen wide. This room has within the last year or eighteen months been beautifully painted in a flowery style, in gold and other colours. The room is very high, and has a dome with a short thick spire over it. Beside the tomb of this Prophet, there is another large room adjoining, with four other tombs, but these do not get so many dresses as the Prophet Ezekiel's does. This room is very long and spacious; but I could not find out who were buried there. Leading out of this is a little dark room, which they call Elijah's. I asked them if they believed he was buried there? They replied, they did not, it was alloted to him.

Jewish Intelligence, October 1846, pp. 357–359.

קבר יחזקאל הנביא

יום ד', 22 באפריל. הבוקר באנו לשבת בחצר קבר יחזקאל הנביא, כדי שנוכל לבוא בקהל היהודים. לאחר זמן מה הלכנו לראות את קברו של הנביא. זוהי תיבת־עץ גדולה, כשנים־עשר רגל אורכה, חמישה רגל רוחבה וחמישה רגל גובהה, והיא מכוסה בכמה פרוכות עשויות מבד קטיפה.

מדי שנה בשנה עוטים את קבר הנביא בפרוכת חדשה. הכבוד הזה נמכר במכירה פומבית, והיהודי המרבה במחיר הזכות לעטות את הקבר בפרוכת חדשה – זוכה בכבוד הזה. החדר שבו מצוי הקבר – אורכו כארבעים רגל ורוחבו כשמונה־עשר רגל. חדר זה סויד ונצבע לתפארת, בדגם פרחוני, בזהב ובצבעים אחרים, במשך שנים־עשר עד שמונה־עשר החודשים האחרונים. זהו חדר גבוה ולו כיפה, שמעליה מתנשא מגדל עגול, קצר ורחב. ליד קבר הנביא נמצא חדר גדול אחר, הצמוד אליו, ובו ארבעה קברים אחרים, אך הם אינם זוכים לפרוכות כה רבות כקבר יחזקאל הנביא. חדר זה הוא ארוך מאד ורחב־ידיים; אך לא הצלחתי לברר מי הם הקבורים בו. מחדר זה נכנסים לחדר קטן וחשוך, שהיהודים קוראים לו "חדר אליהו". שאלתי אותם אם הם מאמינים שאליהו הנביא קבור כאן, אך הם ענו לי שאין זה קברו, ורק החדר מוקצה לו.



a. קבר יחזקאל.
b. ארון ובו ספרי תורה.
c. גומחת תפילה.
d. חדר חשוך.
e. קבריהם של נביאים עלומי־שם[2].
f. פרוזדור.
g. עמודים.
h. רחבה מוגבהת.
i. מקום הקוראים בספרי הקודש.
k. מטבח.
l. קברים שנתגלו לאחרונה.
m. חצר.
n. בתים.

2. קברי "גאונים" עלומי שם.

No. 15 of 1860

British Consulate General
Baghdad 9th May 1860

Not sent home

To His Excellency
The Right Honorable
Sir H.L. Bulwer GCB
H.B.Ms' Ambassador
Constantinopole

Sir,

His Excellency Mustaffah Norie has intimated to the Jewish community of Baghdad that it is his intention to take from them the Tomb of the Prophet Ezekiel which has been in their custody from time immemorial. His alleged reason for this step is that the courtyard of the Tomb belongs to a Mohamedan Mosque which formerly existed there.

The Jews declare that the Tomb has been in their possession far upwards of 2,000 years and that their right to it has never before been questioned. As the Pasha however would listen to no arguments on the point, the principal Jewish inhabitants and clergy waited upon me to request that I would submit their case to Your Excellencys' consideration.

The enclosed is a copy and translation of a letter which they have written to the Pasha on this subject and which they have also presented to the English and French Consulates at this place.

I have the honor also to enclose for your Excellencys' information a sketch and plan of Kiffile, which was lately visited by Captain Selby; this plan shows the positions of the Tomb of Ezekiel and the Minaret which is all that now exists of the Mohamedan Mosque; the Mosque was situated directly under the Minaret and as the latter is at some distance from the Jewish Tomb, it appears unlikely that it (the tomb) could ever have appertained to the Mosque. Be this however as it may, it is certain that the Jews have long been in undisturbed possession of the place as it now stands and that if they have encroached, it must have been with the permission of their Mohamedan rulers. My own opinion of the case, founded on my knowledge of the locality, is that the

properties of the Mosque and Tomb were distinct and that therefore the Pasha has no right to remove the Jews from a place in which they have worshipped for ages.

The Pasha, in proof of his assertion brings forward witnesses who can depose that they have prayed in the courtyard of the Jewish Tomb, but this is not denied by the other party, and proves nothing exept that Ezekiel was looked upon as a prophet by Mohamedans as well as Israelites. Mustaffah Pasha's proceedings in this case may be prompted partly by his fanatical spirit, but I believe that at first, it was only a threat used for the purpose of extorting money from the Jewish Community. Now that he met with unexpected opposition from them, he will probably endeavor to establish his case and for this purpose he has sent to Kiffile a commission to collect evidence, which there is little doubt will be entirely in his favor. Mustaffah Norie Pashas' want of consideration for the non-Mussulman portion of the population is so well known that the fanatical party increasing in boldness and a disagreeable feeling has arisen among the different sects in this City. This feeling too has been considerably excited of late, by the reception into the Roman Catholic Church, by two Latin Priests, of several converts from Islamism. Christians have been abused and imprisoned by Muhamedans, who have brought forward trivial complaints against them and the Jews, who generally meet with worse treatment than Christians, are beginning to be seriously alarmed. Should the Pasha succeed in this case against the Jews, he will be emboldened to act in a similar way toward the Christians, in fact he has already commenced to do so, by claiming as Wakkuf some property belonging to the Armenian Church.

I have the honor to be,
Sir,
with the utmost respect
Your Excellency's
Most obedient humble servant
J.M. Hyslop
His Ms' official Consul General
at Baghdad

Public Records Office (London)
FO 195/624.

מס' 15 מ–1860
הקונסוליה הבריטית הכללית
בגדאד, 9 במאי 1860

לא נשלח הביתה

לכבוד
הוד מעלתו
הנכבד, סר ה"ל בולוור
הקונסול הכללי של בריטניה
שגריר הוד מלכותו מלך בריטניה
קושטא

אדוני,

הוד מעלתו מוצטפה נורי פאשה הודיע לקהילה היהודית בבגדאד על כוונתו לקחת מהם את קבר יחזקאל הנביא, שהיה שמור בחזקתם מימים ימימה. הנימוק שהביא לצעדו זה הוא, שחצר הקבר שייכת למסגד מוסלמי שהיה קיים שם פעם.

היהודים מצהירים שהקבר היה ברשותם ובחזקתם במשך למעלה מאלפיים שנה, ושמעולם לא הטיל איש ספק בזכותם עליו. אך הואיל והפאשה לא היה מוכן להאזין לטענותיהם בעניין זה, באו נכבדי הקהילה היהודית ורבניה לבקשני שאביא את עניינם בפני כבודו, למען יתן עליו את דעתו.

מצורף בזה העתק ותרגום של מכתב שכתבו היהודים אל הפאשה בעניין זה ושהגישו גם לקונסוליה האנגלית ולקונסוליה הצרפתית כאן[1].

אני מתכבד גם להביא לידיעת הוד מעלתו תרשים ותכנית של כפל, שבה ביקר לאחרונה הקפיטן סלבי[2]; בתכנית זו נראה מיקומו של קבר יחזקאל והמנארה, שהיא כל מה שנותר כיום מן המסגד המוסלמי; המסגד היה ממוקם מתחת למנארה, והואיל והמנארה מצויה במרחק מה מן הקבר היהודי, אין זה מסתבר שהקבר היה שייך אי פעם למסגד. מכל מקום, ברור שהיהודים החזיקו בבעלותם, ללא הפרעה, את המקום כפי שהוא כיום, ושאם הסיגו גבול – ודאי היה זה ברשות מהשליטים המוסלמים. דעתי אני בעניין, המבוססת על הכרתי את המקום, היא שהבעלויות על המסגד ועל הקבר היו נפרדות, ולפיכך לא היתה לפאשה כל זכות לסלק את היהודים ממקום שבו עבדו את אלוהיהם במשך דורות רבים.

הפאשה מביא, כהוכחה לצדקת טענתו, עדים [מוסלמים] שיוכלו להעיד שהם התפללו בחצר הקבר היהודי; אך הצד השני [היהודים] אינו מכחיש זאת כל עיקר,

1. ראה להלן תעודה מס' 3.
2. ראה להלן תעודה מס' 4.

HEBREW COLLEGE LIBRARY
43 [illegible] St.
Brookline, Mass. 02146

והדבר אינו מוכיח מאומה, לבד מכך שיחזקאל הנביא היה נערץ כנביא על המוסלמים כמו על היהודים. התנהגותו של מוצטפה פאשה בעניין זה נגרמה אולי, בחלקו של דבר, עקב קנאותו הדתית, אך סבורני שבתחילה לא היה זה אלא איום, שבו עשה שימוש כדי לסחוט כספים מן הקהילה היהודית; אך משנתקל בהתנגדות בלתי צפויה מצידם, ודאי ינסה לבסס את עניינו, ולשם כך שלח לכפל ועדה שתגבה עדויות שאין כל ספק שיהיו כליל לטובתו. אי התחשבותו של מוצטפה נורי פאשה בחלק הלא מוסלמי של האוכלוסיה הוא עניין כה ידוע ברבים, עד שהקבוצה הקנאית מבין המוסלמים נעשית נועזת יותר ויותר, ורגש אי נחת התעורר בקרב העדות השונות בעיר זו. רגש זה אף התגבר לאחרונה לרגל העובדה ששני כמרים לטיניים קיבלו אל חיק האמונה הרומית קתולית כמה מוסלמים לשעבר, שהתנצרו עתה. המוסלמים נוהגים שלא כהלכה בנוצרים ושמים אותם במעצר לאחר שהם מתלוננים עליהם תלונות של מה בכך, והיהודים, שבדרך כלל מתייחסים אליהם יחס גרוע יותר מאשר אל הנוצרים, מתחילים להתיירא יראה רבה. אם יצליח הפאשה בעניין זה נגד היהודים, תגבר העזתו לנהוג בדרך דומה גם בנוצרים. למעשה הוא אף החל לעשות זאת – בטענו שרכוש מסויים השייך לכנסיה הארמנית, הוא למעשה "וקף".

ואני מתכבד, אדוני, בכל הכבוד הראוי
להיות עבדו הנאמן והנכנע ביותר של
הוד מעלתך
ג"מ היסלופ
הקונסול הכללי הרשמי של הוד מלכותו
בבגדאד

תעודה מס' 3

Copy and translation of a letter addressed by the Jewish community of Baghdad to H.E. Mustaffah Noorie Pasha Gov. General of Baghdad, dated 13th Shewal AH 1276, 4th May 1860.

Having been made acquainted with the message conveyed by Your Excellency's order through the Agent of our community for our information, to the effect that you had been informed by some interested parties that our worshipping place situated close to the Tomb of the Prophet Ezekiel had been originally a Mohammedan mosque, we beg to inform you that the place itself shows what it is. And if they say that there is a minaret existing in the neighborhood, we reply it is well known that there is a great distance between the minaret and the worshiping place in question, which it is evident has been in existence

for some thousands of years and which has been in the hands of the Jews all that time, handed down from one generation to another, as is well known to all. It has been customary from olden time that in the occasions of pilgrimage an Officer is sent by the Government for the protection of the Jews and strict orders are issued to the Chiefs of the different tribes to the same effect.

All the houses and other buildings erected around the place for its protection and preservation from injury by inundations, and all the repairs which have been made from time to time have been made by contributions (which have amounted to large sums) from the Jews, not only those residing in Baghdad, but those from all parts of the Ottoman dominions as well as from foreign countries; these contributions are still being received up to the present time, and in order to insure ourselves from being blamed by those parties, we beg that your Excellency will allow us time to refer the case to them and to await their answer on the subject, or if Your Excellency will not grant this, we request that you will communicate on the subject with the Agents of the Foreign Power.

Seal & Signature of –

Khakham Obediya	Benyamin Sasone	Dawood Sowdai
Khakham Sasone	Shawool Ghalla	Coçcio Cohen
Khakham Nessim	Yussif Gourgee	Herman
Shelumo Sofer	Shelumo Murad	I. Lurian (Horlogen)
Saleh Youda	Nessim Zelkha	

Public Records Office (London)
FO 195/624.

תרגום והעתק של מכתב שכתבה הקהילה היהודית בבגדאד להוד רוממותו מוצטפה נורי פאשה, המושל הכללי של בגדאד, בתאריך 13 בשוואל שנת 1276 להג'רה, 4 במאי 1860.

לאחר שהובא לידיעתנו המסר שהועבר באמצעות פקודת הוד רוממותו – דרך הממונה על קהילתנו – לאמור: הגיעו להוד רוממותך ידיעות מצד גורמים בעל עניין, האומרות שמקום־תפילתנו, הנמצא סמוך לקבר יחזקאל הנביא, היה במקורו מסגד מוסלמי, הרינו מתכבדים להודיעך שהמקום עצמו מעיד על מהותו. ואם הם אומרים שיש מנארה הקיימת בסביבה, הרי אנו משיבים על כך באמרנו שידוע שקיים מרחק רב בין המנארה ובין בית־התפילה שמדובר בו, שברור שהוא קיים זה כמה אלפי שנים ושהיה בבעלותם של היהודים כל אותו זמן, עובר מדור לדור, כפי שידוע לכל. היה זה מנהג מימים ימימה, שבעת העליות־לרגל נשלח קצין מטעם הממשלה כדי להגן על היהודים, והוצאו הוראות מחמירות לראשי השבטים השונים, לבל יפגעו בהם.

כל הבתים והמבנים האחרים, שהוקמו סביב המקום להגנתו ולשמירתו מפני כל נזק העלול להיגרם לו על־ידי השטפונות, וכל התיקונים והשיפוצים שנעשו בו מזמן לזמן – בוצעו בכספי תרומות היהודים (תרומות שהצטברו לסכומים גדולים), ולא רק של היהודים תושבי בגדאד, אלא גם של יהודים מכל רחבי האימפריה העות'מאנית ואף מארצות נכר; תרומות אלה עדיין מתקבלות עד עצם היום הזה. ועל מנת להגן על עצמנו מהאשמותיהם של אותם גורמים, אנו מבקשים שהוד רוממותך יתן לנו שהות להעלות בפניהם את עניינו ולהמתין לתשובתם בנושא: ואם לא יתן לנו הוד רוממותך שהות זו, אנו מבקשים שיבוא הוד רוממותך בקשר בעניין זה עם מיופי־הכוח של המעצמות הזרות.

חותמותיהם וחתימותיהם של:

חכם עובדיה[1]	יוסף גורג'י[5]
חכם ששון[2]	שלמה מורד[4]
חכם נסים[3]	נסים זלכה[4]
שלמה סופר[4]	דאוד סודאי[4]
צאלח יהודה[4]	קוצ'יי כהן[6]
בנימין ששון	הרמן[7]
שאול ע'אלה	א' לוריאן[7] (שען)

[מתורגם מהתרגום האנגלי להעתק המקור בתורכית עות'מאנית].

1. חכם עובדיה אברהם הלוי, דיין בבגדאד (עיין: ששון־מסע בבל, עמ' קסד).
2. חכם ששון אליהו חכם משה הלוי (סמוחה), חכם באשי בבגדאד (עיין: שם, שם).
3. חכם נסים אהרן הכהן, דיין בבגדאד (עיין: שם, שם).
4. מנכבדי קהילת בגדאד ומנהיגיה באמצע המאה הי"ט. השתתפו במאבק על מנויו/פטוריו של הרב רפאל קצין לחכם באשי בבגדאד.
5. מגדולי הסוחרים בבגדאד וממנהיגיה הבכירים של הקהילה במחצית השניה של המאה הי"ט. במכתב מה־30 באוקטובר 1863 שנשלח מהקונסוליה הצרפתית בבגדאד למשרד החוץ הצרפתי בפאריס מוזכר יוסף גורג'י כבעליו של אחד מתשעת בתי המסחר הגדולים ביותר בבגדאד. עיין: *Archives du Ministère des Affaires Etrangères*, correspondance consulaire et commercial de 1793–1901 (Paris)
6. סוחר יהודי לא מקומי (עיין: סטילמן, עמ' 391).
7. הרמן רוזנפלד החייט ויצחק לוריין השען, הם יהודים מאירופה שבאו להתיישב בבגדאד בשנות הארבעים של המאה הי"ט ונמנו עם הפעילים המרכזיים להכנסת חינוך מודרני בקהילה.

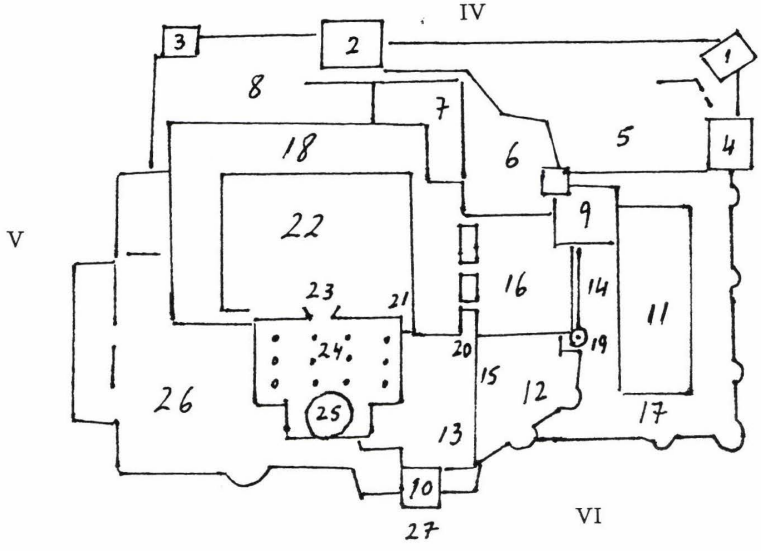
תעודה מס' 4

Baghdad, May 7th, 1860 בגדאד, 7 במאי 1860

Plans of Kifl executed by Lietenant Collingwood

תכניות כפל שנעשו על־ידי ליוטנט כולינגווד[1]





Public Records Office (London)
FO 195/624

1. תכנית זו הוזמנה על־ידי שליח המסיון בבגדאד י"מ אפשטיין והעתק ממנה נשלח על־ידו ללונדון (עיין: *Jewish Intelligence*, July 1, 1860, p. 240). מתכנית זו עולה שמבני קבר יחזקאל הנביא והחצרות שלידו לא נשתנו עד ימינו (השווה להלן, תעודה מס' 11).

I)	Iskiel Dome.	כיפת יחזקאל.	(I
II)	Minaret Soliman ibn Daoud.	מנארת סולימאן אבן דאווד.	(II
III)	Kifl on the Hindiyeh from 1/4 mile to southeast, November 1859.	כפל על נהר הינדיה, 1/4 מיל לצד דרום־מזרח.	(III
IV)	From Minaret to Dome 175 feet.	מהמנארה עד הכיפה 175 רגל.	(IV
V)	Hindiyeh stream.	נהר הינדיה.	(V
VI)	Birds-eye plan of Kifl taken from top of Minaret, November 1859.	תכנית ממעוף הציפור של כפל ששורטטה מראש המנארה, נובמבר 1859.	(VI
1,2,3,4)	Houses.	בתים.	(4,3,2,1
5)	Irregular cluster of houses.	קבוצת בתים שצורתם לא אחידה.	(5
6)	Open space, ruins.	שטח פתוח, חורבות.	(6
7)	Sheik's house.	בית השיך[2].	(7
8)	Small houses.	בתים קטנים.	(8
9,10)	High house.	בית גבוה.	(10,9
11,12,13)	Open court.	חצר פתוחה.	(13,12,11
14,15)	High wall.	קיר גבוה.	(15,14
16,17,18)	Flat roof.	גג שטוח.	(18,17,16
19)	Minaret.	מנארה.	(19
20)	Passage.	דרך.	(20
21)	Door of Shrine.	דלת חצר הקבר.	(21
22)	Open court of Shrine.	חצר פתוחה של הקבר.	(22
23)	Main entrance.	כניסה ראשית.	(23
24)	Shrine of Iskiel	קבר יחזקאל[3].	(24
25)	Dome.	כיפה.	(25
26)	Irregular houses.	בתים שונים.	(26
27)	Gateway.	שער[4].	(27

2. שומר הקבר.
3. מקום זה מתחלק לשניים: "החצר הפנימית" שם נמצא הקבר ומעליו הכיפה (מס' 25) ו"החצר החיצונית" בה שוכן בית־הכנסת.
4. שער הכניסה לכפל.

תעודה מס' 5

No. 16 of 1860

British Consulate General
Baghdad 23rd May 1860

Not sent home

To His Excellency
The Right Honorable
Sir H.L. Bulwer GCB
H.B. Ms' Ambassador
Constantinople

Sir,

In my dispatch No. 15 of the 9th instant I informed Your Excellency that a commission had been sent to Kiffle to collect evidence regarding the Mohamedan Mosque and Jewish Tomb at that place. I have now the honor to enclose a copy and translation of the Muzbetteh which was presented to the Pasha by the commission.

The Jewish Community having refused to agree to the proposed alterations, the affair remains unsettled.

I have the honor to be
Sir
with the utmost respect
Your Excellency's
Most obedient humble servant
J.M. Hyslop
His Ms' official Consul General
at Baghdad

Public Records Office(London)
FO 195/624

מס' 16 מ–1860
הקונסוליה הבריטית הכללית
בגדאד, 23 במאי 1860

לא נשלח הביתה

לכבוד
הוד מעלתו הנכבד
סר ה"ל בולוור
הקונסול הכללי של בריטניה
שגריר הוד מלכותו מלך בריטניה
קושטא

אדוני,

בשדר מס' 15 מן ה–9 לחודש זה[1] הודעתי להוד מעלתו שועדה נשלחה לכפל לשמוע עדויות ביחס למסגד המוסלמי ולקבר היהודי במקום זה. הריני מתכבד עתה לצרף בזה העתק ותרגום של המצ'בטה שהובאה מטעם הועדה לפני הפאשה.[2] הקהילה היהודית מסרבת להסכים לשינויים המוצעים, והעניין לא הוסדר עדיין.

ואני מתכבד בזה, אדוני, בכל הכבוד הראוי,
להיות עבדו הנאמן והנכנע ביותר של
הוד מעלתך
ג"מ היסלופ
הקונסול הכללי הרשמי של הוד מלכותו
בבגדאד

1. ראה לעיל, תעודה מס' 2.
2. ראה לעיל, תעודה מס' 6.

תעודה מס' 6

Copy and translation of the Muzbetteh presented to Mustaffah Noorie Pasha by the commission sent out by His Excellency to Kiffle.

On our arrival at Kiffle according to Your Excellency's orders, a searching and complete enquiry was made regarding the mosque in question from intelligent parties who are well acquainted with the place.

It Appears that the said mosque was originally a large and extensive one, in which prayers were said five times a day. Some time ago one side having fallen down, it remained in a ruined state; part of it was repaired by the Jews themselves some years ago; part was turned into new houses and part remained. Some repairs have been made upon it. Three or four years ago the mosque together with the adjoining tomb was painted by the Jews. This community originally had a large worshipping place (Towrat) behind and adjoining the mosque, being a separate place for themselves. The door of this place being shut from behind, it can therefore have no connection with the mosque.

This door may be opened in the old place and the new houses may either be destroyed or subjected to a ground rent, by which arrangement no damage will be done either to the said mosque or to the Jewish Community. Repairs are necessary for building a *mihrab* and *mahifal*[1] as well as for removing the buildings in order to turn into their old state, the twenty-five rooms which formerly existed for the use of strangers and law students, but these are subject to Your Excellency's order.

Yes[2], we certify by Allah to the truth of what is written in this Muzbetteh, viz., that there was a mosque and that prayers were said in it five times a day, and that on several occasions we have prayed in it and that it had a *mihrab*[3], and that the Jews turned it into a worshipping place, of which we have full cognizance.

(sig.) Nayeb Zada Ahmed Effendi
" Abdullah Agha Zada
" Salal el Subbar

(true copy and translation)
J.M. Hyslop
His Ms' official Consul General
of Baghdad

Public Records Office (London)
FO 195/624

1. לפי הטקסט בתורכית: מנبر، محراب ومحفل (מנבר, מחראב ומחפל).
2. קטע זה כתוב ערבית והוא מוכיח כי החתומים לא ידעו תורכית.
3. לפי הטקסט בערבית منبر (מנבר). הנוסח בערבית עליו חתומים חברי הועדה הוא הרבה יותר מתון מהנוסח בתורכית שיש להניח כי נכתב על־ידי מקורבי הואלי. לפי נוסח זה יוצא שהיהודים סילקו מ"החצר החיצונית" אביזר פולחני נייד (מנבר) ולא עשו שינויים במבנה.

העתק ותרגום של המצ'בטה שהוגשה למוצטפה נורי פאשה על-ידי הועדה שנשלחה בידי הוד רוממותו לכפל.

בהגיענו לכפל לפי פקודתו של הוד רוממותך, ערכנו חיפוש וחקירה כלליים, ביחס למסגד האמור, אצל בני-אדם חכמים ונבונים, המכירים היטב את המקום. נראה לנו שהמסגד האמור היה במקורו גדול ורחב-ידיים והתפללו בו חמש פעמים ביום. לפני פרק-זמן מסוים התמוטט אגף אחד בו ונשאר חרב והרוס; חלק מן האגף ההרוס תוקן בידי היהודים עצמם לפני כמה שנים; על חלק אחר הוקמו בתים חדשים; וחלק אחר נשאר כמו שהוא. כמה תיקונים בוצעו בו. לפני שלוש או ארבע שנים נצבע המסגד, יחד עם הקבר הסמוך לו, בידי היהודים. לקהילה הזאת [היהודית] היה במקורה בית-כנסת גדול מאחורי המסגד ובצמוד אליו; היה זה מקום נפרד להם. הדלת למקום זה נסגרת מאחור, ולפיכך לא יתכן שהיה להם קשר אל המסגד.

את הדלת הזאת אפשר לפתוח [מחדש] במקומה הקודם, ואת הבתים החדשים שהוקמו אפשר להרוס, או להטיל עליהם מס-קרקעות, וכך לא ייגרם כל נזק למסגד האמור או לקהילה היהודית. יש לערוך תיקונים ושיפוצים על מנת להקים מנבר[1], מחרב[2], ומחפל[3], וכן כדי לסלק את הבתים, על מנת שיחזור המצב לקדמותו, [גם] בעשרים וחמישה החדרים שהיו כאן לפנים לשימוש זרים ולומדי חוק, אך כל זה ייעשה בכפוף לפקודותיו של הוד רוממותך.

כן, אנו מעידים באללה על נכונותם ואמיתותם של הדברים הכתובים במצ'בטה זו, כלומר: שהיה כאן מסגד ושהתפללו בו חמש פעמים ביום ושבכמה הזדמנויות התפללנו בו אנו ושהיה בו מנבר ושהיהודים הפכו אותו לבית עבודת ה', ועל כך ידוע לנו ידיעה גמורה ומלאה.

החתומים מטה:

נאיב זאדא אחמד אפנדי
עבדאללה אע'א זאדא
צלאל אל סבאר

(העתק אמיתי ותרגום נאמן)
ג"מ היסלופ
הקונסול הכללי הרשמי של הוד מלכותו
בבגדאד

[מתורגם מהתרגום האנגלי להעתקה מהמקור בתורכית עות'מאנית ובערבית].

1. מקום מוגבה במסגד עליו עומד ה"כ'טיב" (הדרשן) ומקומו ליד ה"מחרב" מול קיר ה"קיבלה" (עיין: *EI*, Vol. III, pp. 339–341).
2. הגומחה במסגד בכוון התפילה, היא המקום המקודש והחשוב ביותר במסגד (שם, עמ' 337–338).
3. היא "העזרה העליונה" (ראה להלן, תעודה מס' 8). נראה כי הכוונה למרפסת המוגבהת המצויה בקצה המזרחי של "החצר החיצונית" ששמשה מקום ישיבה לנשים.

תעודה מס' 7

No. 23 of 1860
British Consulate General
Baghdad 4th July 1860

Not sent home

To His Excellency
The Right Honorable
Sir H.L. Bulwer GCB
H.B. Ms' Ambassador
Constantinople

Sir,

On the 23rd May in my dispatch No. 16 to Your Excellency's address I had the honor of enclosing a copy and translation of a Muzbattah regarding the Tomb of the Prophet Ezekiel at Kiffle.

I am enclosing copies and translations of two other Muzbattahs regarding this place and to show the value of such documents in this country I trouble Your Excellency with a declaration of the same subject. This last (No. 3) denies the statements contained in No. 2 and is said to be signed by the same parties.

Since I last addressed Your Excellency on this subject no further steps have been taken here in the matter by Mustaffah Pasha.

In my dispatch No. 15 dated 9th May last I alluded to Mustaffah Noorie Pasha's fanatical spirit, it is due to His Excellency however to state, that having been made aware of the excitements which existed among the Jews and Christians in Town, he expressed his determination to permit no manifestation of bad feelings towards the non-Mussulman sects and in case which recently occured of a Mohamedan girl becoming a Christian, he behaved with the greatest prudance and impartiality.

I have the honor to be
Sir
with the utmost respect
Your Excellency's
Most obedient humble servant
J.M. Hyslop
His Ms' official Consul General
at Baghdad

P.S. Since writing the above I have had the honor of receiving Your Excellency's dispatch No. 4. The heads of the Jewish Community have just called to express their gratitude for Your Excellency's kind interference in their behalf.

J.M. Hyslop
Official Consul General

Public Records Office(London)
FO 195/624

מס' 23 מ–1860
הקונסוליה הבריטית הכללית
בגדאד, 4 ביולי 1860

לא נשלח הביתה

לכבוד
הוד מעלתו הנכבד
סר ה"ל בולוור
הקונסול הכללי של בריטניה
שגריר הוד מלכותו
קושטא

אדוני,

ב–23 לחודש מאי, בשדר מס' 16 לכתובתו של הוד מעלתך, היה לי הכבוד לצרף העתק ותרגום של מצ'בטה בנוגע לקבר יחזקאל הנביא בכפל[1]

אני מצרף בזה העתקים ותרגומים של שתי מצ'בטות נוספות בנוגע למקום זה, וכדי להוכיח את ערכם של מסמכים כגון אלה בארץ זו, הריני מגיש להוד מעלתך הצהרה על אותו נושא עצמו. הצהרה זו (מס' 3)[2] סותרת את הדברים הכלולים במס' 2[3], ולפי הידוע לי החתומים עליה הם אותם אנשים עצמם.

מאז פניתי להוד מעלתך בעניין זה, לא ננקטו כאן שום צעדים ביחס אליו בידי מוצטפה פאשה.

1. ראה לעיל, תעודה מס' 6.
2. ראה לעיל, תעודה מס' 10.
3. ראה לעיל, תעודה מס' 9.

בשדר מס׳ 15 מתאריך ה–9 במאי[4] התייחסתי לרוח הקנאות הדתית המפעמת במוצטפה נורי פאשה: מכל מקום, מחובתי לציין לפני הוד מעלתך שכאשר נודע לו על החרדה השוררת בקרב היהודים והנוצרים בעיר, הביע את נחישות החלטתו לא להתיר שום גילוי של טינה או איבה נגד העדות הלא־מוסלמיות, ובמקרה שאירע לאחרונה, של נערה מוסלמית שהתנצרה, נהג בזהירות ובנייטרליות הגדולות ביותר שבגדר האפשר.

ואני מתכבד, אדוני, בכל הכבוד הראוי,
להיות עבדו הנאמן והנכנע ביותר של
הוד מעלתך
ג״מ היסלופ
הקונסול הכללי הרשמי של הוד מלכותו
בבגדאד

נ.ב. מאז נכתבו הדברים דלעיל, היה לי הכבוד לקבל את השדר מס׳ 4 של הוד מעלתך. ראשי הקהילה היהודית באו אלי זה עתה כדי להביע את רחשי תודתם עבור התערבותו הנדיבה של הוד מעלתו למענם.

ג״מ היסלופ
קונסול כללי רשמי

[מתורגם מהמקור האנגלי].

4. ראה לעיל, תעודה מס׳ 2.

תעודה מס' 8

No. 1

Copy and translation of Muzbetteh regarding the Tomb of the Prophet Ezekiel at Kiffle

We the chiefs of the village and Khadems and Kaims of the Tomb at Kiffle, from the days of our forefathers, do certify by God, that in the days of the Abbassee Kalifs, a mosque existed attached to the said Tomb and when from the lapse of time it got out of order, both the mosque and the Tomb, together with the "Munber" (pulpit) "Mehrab" (a front niche) and "Mahfel" (a projecting gallery) were repaired by the then Governer Husseyn Pasha and an inscription on marble was also put over the door as in other mosques, and paid Khadems were appointed to serve in the mosque, where prayers were said regularly five times a day. The Jews were in the habit of going to this Tomb on pilgrimage without passing through the mosque, having a separate worshipping place outside the "Dharib" (mosque) for the performance of their religious devotions; this continued so until the time of the late Ali Pasha abu Ghudareh, Walie of Baghdad, when the Jews were prevented from entering the village. An order was issued by the said Pasha to our fathers to that effect and this prohibition continued until the time of the little Suliman Pasha of Baghdad, when some of the Jews having gained the favor of the Kahiyah of the said Pasha, were allowed to visit the place, until the time of Abdullah Pasha, when the said prohibition was removed and the Jews were allowed to visit the Tomb without passing through the mosque, they being permitted only to make the pilgrimage to the Tomb until near the end of the Government of the late Ali Pasha. When the mosque was becoming ruinous in the days of the late Nejib Pasha, it was still in the same state (so far as the Jews were concerned) and when the Jews first commenced to make repairs they were prevented from doing so by our fathers. The Jewish Community however by bribing the late Mudeer of Hilleh, Rashid Bey, got our fathers dismissed and turned out of the village and Murad Saleh, a Jew, was appointed Khadem and Kaim and Dthereb was made sheikh of the place. At that time the place passed into their hands and by degrees the Munber and Mehrab of the mosque were destroyed and removed and so remained until the latter days of the late Musheer Pasha, when the Tomb and the mosque were repaired, the worshipping place remaining the same, and the "Mouadhen" Khadem was turned out and Salleh, a Jew, appointed Killidar.

Public Records Office (London)
FO 195/624

מס' 1

העתק ותרגום המצ'בטה ביחס לקבר יחזקאל הנביא בכפל

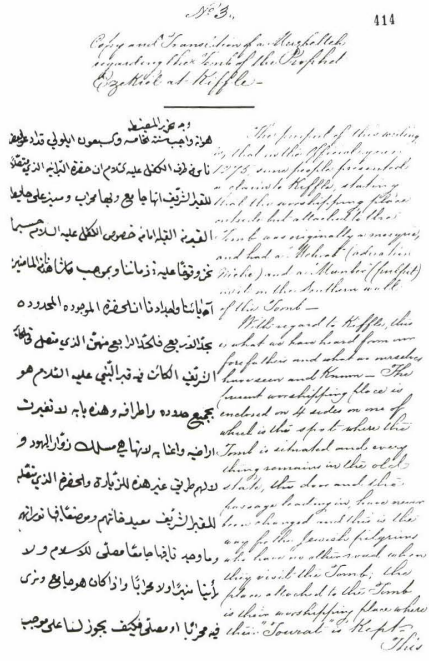
אנחנו, ראשי הכפר והח'אדמים[1] והקאימים[2] של הקבר בכפל למן ימי אבותינו ואבות־אבותינו, מעידים באללה שבימי החליפים לבית עבאס עמד מסגד בצמוד לקבר הנזכר לעיל, וכאשר במרוצת השנים ובתהפוכות העתים התערער הבניין, נערך בדק־בית גם במסגד וגם בקבר, ביחד עם המנבר (הבימה), המחרב (גומחת הקדם) והמחפל (העזרה העליונה)[3], בידי המושל דאז, חוסיין* פאשה[4], וכתובת חקוקה בשיש נקבעה מעל לדלת, כבמסגדים אחרים, וח'אדמים בשכר מונו לשרת במסגד, שבו התפללו כסדר חמש פעמים ביום. היהודים נהגו לעלות לרגל לקבר זה בלא לעבור דרך המסגד, בהיות להם מקום־תפילה נפרד מחוץ לד'ריב (למסגד), למלא אחר מצוות דתם; וכך נמשך מצב העניינים עד לימיו של עלי פאשה אבו ע'דרה[5] המנוח, הוואלי של בגדאד; שבימיו נאסר על היהודים להיכנס לכפר. מטעם הפאשה הנזכר לעיל יצא צו לאבותינו במובן זה, ואיסור זה נמשך עד לימיו של סולימאן הקטן הפאשה של בגדאד[6], עת נשאו כמה מן היהודים חן וחסד מלפני הכאהיה[7] של הפאשה הנזכר לעיל והרשות ניתנה להם לבקר במקום, ועד לימי עבדאללה פאשה[8], כאשר הוסר האיסור הנזכר לעיל והרשות ניתנה ליהודים לבקר בקבר בלי לעבור דרך המסגד; הם הורשו לעלות לרגל לקבר עד סמוך לסוף ימי ממשלו של עלי פאשה[9] המנוח. כאשר החל המסגד להיחרב בימיו של נג'יב פאשה[10] המנוח, היה מצב־העניינים ללא שינוי – בכל הנוגע ליהודים – וכאשר החלו היהודים לראשונה לערוך בדק בית, נמנע הדבר מאיתם על־ידי אבותינו. הקהילה היהודית, מכל מקום, הזעיקה את המודיר המנוח של חילה, רשיד ביי, והצליחה לסכל את מאמצי אבותינו ולגרשם מן הכפר, ומורד צאלח[11],

* צ"ל חסן, לפי העתק המקור בתורכית עות'מאנית.

1. שמשים העוזרים לממונה על הקבר (עיין: עטיה, עמ' 47).
2. הממונים מטעם שלטונות תורכיה על המקום (עיין: *EI*, Vol. III, p. 642).
3. ראה לעיל, תעודה מס' 6. הפירושים המובאים בסוגריים הם תוספת של המתרגם לאנגלית בקונסוליה הבריטית בבגדאד.
4. שלט בבגדאד בשנים 1778–1780 ונודע בלחצו על היהודים והנוצרים (עיין: לונגריג, עמ' 185).
5. שלט בבגדאד בשנים 1802–1808 (שם, עמ' 221–224).
6. שלט בבגדאד בשנים 1808–1810 (שם, עמ' 224–226).
7. ראש חצר הואלי.
8. שלט בבגדאד בשנים 1810–1812 (שם, עמ' 227).
9. שלט בבגדאד בשנים 1831–1842 (שם, עמ' 282).
10. שלט בבגדאד בשנים 1842–1848 (שם, עמ' 283).
11. נשיא קהילת חילה (עיין: יהודה – תמורות דמוגראפיות, עמ' 89).

יהודי, מונה לח'אדם ולקאים, וד'ריב נתמנה לשיח' המקום [12]. באותו זמן עבר המקום לידיהם, וקמעא קמעא נהרסו המנבר והמחרב והוסרו ממקומם, וכך נשאר הדבר עד לימיו האחרונים של מושיר פאשה המנוח[13], כאשר תוקנו ושופצו הקבר והמסגד ומקום־התפילה נשאר כשהיה והמואד'ין ח'אדם[14] סולק, וצאלח[15], יהודי, נתמנה לכילידר[16].

[מתורגם מהתרגום האנגלי להעתק המקור בתורכית עות'מאנית].



12. משפחה זו המשיכה לשמש בשמירת הקבר עד ימינו. היא קיבלה את שכרה מקופת הקבר (עיין: מועלם, עמ' 89; ראיון שקיימתי עם יחזקאל יוסף יהודה ז"ל ב–23.4.1978; **ביאן חסאב, וארידאת ומצרופאת אידארת אדוננו יחזקאל הנביא זיע"א**, בגדאד תרצ"ד, עמ' 11).
13. שלט בבגדאד בשנים 1852–1856 (עיין: לונגריג, עמ' 283).
14. האיש הקורא לתפילה במסגד.
15. הוא בנו של ראש קהילת חילה (עיין: יהודה – תמורות דמוגראפיות, עמ' 89).
16. הממונה על הקבר מטעם שלטונות תורכיה. משרה זו היתה נהוגה בכל המקומות בהם נמצאו קברות קדושים שיעים ועברה בירושה. הכילדר קיבל סכומי כסף גדולים ממתנות ומתרומות שניתנו על־ידי המבקרים בקבר (עיין: עטייה, עמ' 47).

תעודה מס' 9

No. 2

Copy and translation of Muzbetteh regarding the Tomb of the Prophet Ezekiel at Kiffle

Having been called upon to give evidence on this subject, we hereby certify, so far as our information goes, that the said place was one of the respectable Mohammedan Mosques in which prayers were said by us a long time ago. About 12 years ago some mischievous people of the Jewish Community destroyed its walls and door and removed its "Munber" (pulpit) and "Mehrab" (adoration niche) by which its old appearance of a mosque was entirely changed, and erected a worshipping place for themselves on that spot; if the said mosque had a tongue it would have made its complaint itself.

Public Records Office (London)
FO 195/624

מס' 2

העתק ותרגום של מצ'בטה ביחס לקבר יחזקאל הנביא בכפל

לאחר שנקראנו לתת עדות בעניין זה אנו מאשרים בזה שעד כמה שידיעתנו מגעת היה המקום האמור אחד המסגדים המוסלמיים המכובדים, שבהם התפללנו זה זמן רב; לפני כשתים־עשרה שנים הרסו כמה זדים ורשעים מן הקהילה היהודית את קירותיו ואת דלתו, והסירו את המנבר (בימה) ואת המחרב (גומחת תפילה)[1]. ועל־ידי כך נשתנתה כליל צורתו הקודמת, צורת המסגד, ועל מקום כל אלה הקימו מקום־תפילה לעצמם; ולו היה למסגד זה פה, היה הוא עצמו משמיע את קובלנותיו.

[מתורגם מהתרגום האנגלי להעתק המקור בתורכית עות'מאנית].

1. ראה לעיל, תעודה מס' 6. הפירושים המובאים בסוגריים הם תוספת של המתרגם לאנגלית בקונסוליה הבריטית בבגדאד.

תעודה מס' 10

No. 3

Copy and translation of Muzbetteh regarding the Tomb of the Prophet Ezekiel at Kiffle

The purport of this writing is, that in the official years 1275, some people presented a claim to Kiffle, stating that the worshipping place outside but attached to the Tomb was originally a mosque, and had a "Mehrab" (adoration niche) and a "Munber" (pulpit) in it in the southern wall of the Tomb.

With regard to Kiffle, this is what we have heard from our forefathers and what we ourselves have seen and known. The present worshipping place is enclosed on 4 sides on one of which is the spot where the Tomb is situated and every thing remained in the old state, the door and the passage leading in, have never been changed and this is the way for the Jewish piligrims who have no other road when they visit the Tomb; the place attached to the Tomb is their worshipping place where their "Towrat" is kept. This place has never been a mosque or worshipping place of the Mohammedans and there never was a "Munber" or "Mehrab" there, and if there had been, it would have been impossible according to (our) Mohammedan religion to allow Jews to enter and put their feet on such ground. The place where the Jews pray is a building of some thousands of years old, similar to the building of the Tomb, and the building of the southern wall is still existing without any alteration having been made and the walls of the courtyard of the Tomb on the western side fell 35 years ago from an inundation and was rebuilt on the old foundations. Every thing remains in its old state without alterations either inside or outside. This is what we have heard and witnessed and to this effect we give our testimony by God and the Prophet.

Dated; *25th Zilkaadeh 1276*
15th June 1860

(57 signatures)

Public Records Office (London)
FO 195/624

מס׳ 3

העתק ותרגום של מצ׳בטה ביחס לקבר יחזקאל הנביא בכפל

כתב זה בא לומר, שבשנת 1275 [להג׳רה] הגישו אנשים ידועים תביעה על כפל, באומרם שמקום־התפילה שמחוץ לקבר, אך הצמוד אליו, היה במקורו מסגד ובו מחרב (גומחת תפילה) ומגבר (בימה)[1] על הקיר הדרומי של הקבר*.

אשר לכפל, זה הדבר ששמענו מאבותינו, ושראינו וידענו אנו עצמנו. מקום־התפילה הנוכחי מוקף קירות מארבע רוחותיו, ובאחד מן הקירות מצוי המקום שבו נמצא הקבר, והכל נשאר כבמצבו מימים ימימה, הדלת והמבוא המוליך אליה, ומעולם לא שינו אותם, וזהו הנתיב לעולי־הרגל היהודים, שאין להם דרך אחרת בלתו בשעה שהם באים לפקוד את הקבר; המקום הצמוד לקבר הוא מקום־תפילתם ושמה הם מחזיקים את ספרי התורה שלהם. מקום זה מעולם לא היה מסגד או מקום־תפילה למוסלמים ומעולם לא היה שם מגבר או מחרב, ולא היו כאלה בנמצא היה זה מן הנמנע, לפי צווי [דתנו] דת האיסלאם, להרשות ליהודים להיכנס ולהציב את כף־רגלם על קרקע כזאת. המקום שבו מתפללים היהודים הוא בניין הקיים כבר זה אלפי שנים, דומה למבנה שעל הקבר, והמבנה שבכותל הדרומי** עודנו קיים ועומד, ללא שנתבצע בו כל שינוי; וקירות חצר הקבר מצד מערב נפלו לפני שלושים וחמש שנים כתוצאה מהצפת מי הנהר, ונבנו מחדש על יסודותיהם הקודמים. הכל נותר במצבו הקודם, ללא שינויים אם מבפנים ואם מבחוץ. אלה הם הדברים ששמענו [מאבותינו] וראינו במו עינינו ועל כך אנו מעידים באללה ונביאו.

עשרים וחמישה בחודש ד׳י אלקיעדה שנת 1276
(להג׳רה) (15 ביוני 1860).

(57 חתימות)

* לפי הנוסח הערבי: "על קיר הקבר בקיבלה [כוון התפילה למכה]".
** לפי הנוסח הערבי: "בניין קיבלת האיסלאם על קיר הקבר הקדוש".

[מתורגם מהתרגום האנגלי להעתק המקור בערבית].

1. ראה לעיל, תעודה מס׳ 6. הפירושים המובאים בסוגריים הם תוספת של המתרגם לאנגלית בקונסוליה הבריטית בבגדאד.

תעודה מס' 11

כתב יהודי בבגדאד מוסר על מאורעות תר"ך (1860) בכפל

1. מ"ט [מן טרף] נאצר אל אווקאפּ כאן יכשפּ עלא אל מנארה ועלה אל מנבר יום ע אייר. יום ׳ו נז׳ ראחו עבד אל גני ן׳ גמיל וח׳ מח׳ צאלח כובה ושהדו כאן מנבר בל חצרה והאדה כאן גימע. וקאמו חכמים ואל גמעאה הי"ו כתבו תלת מלכראת וכתבו ביהא נחנה האדא בתצרפנא הל יום אלפין וארבע מית סנה וכל הל מודה מא אחד אנדעה בהיך דעווא ותאניין האדה יכ׳ן כל אל יהוד אלדי בבלאד אל עצמלי ובבלאד אל פראנג׳ ובבלאד אל הגד תבקא נחנא לאזם עלינא נכבר אלגמיע ובעתוהא ללמלכראת וחדי לבליוז אל פראנסי וואחד אלא בליוז אלאנגליזי ווחדי אלא אפּנדינה יום ז׳ו אייר ומן בעד מא בעתולו לאפּנדינה אל מלכרה קאם בעתו לל מפּתי אל סאבק מח׳ אמין זאדה הווי ון׳ ח׳ אפּנדי יריד יכמל קצור אל פּצלו אבונו וסוו מזבטה ושהד ביהא ח׳ מח׳ צאלח כובה וראחו אלאדונינו זיע"א יכון יכשפון ען אלמנבר ותאניין ירדון ישהדון באנהו האדה כאן גימע ואהל משהד והדיך אלאטראפּ הם ימהרון ואלבליוזאת מא קצרו טעוהם צהר והלסנה ראחו יהוד לאדונינו זיע"א לאכן קליל מא מתל כל סנה בסבב אל גויים תערפּ אלמכ[דומין] אש כתר יסוון ענאות אל כפל קיעד יאכדונו מנכם קיעד יסוונו גימע. מן הל סבב בעץ נאס אמננעו ולולה מא יטעוהם אל בליוז צהר ואלה כאן אכדונו בל זור וסוו ניי יסוון פנגרה לליהוד ואלדי יריד יזור אל פנגרה מא יציר ידכל לל ציון היך כאנו מסווין ניי ואלגמאעה ואלחכמים כתבו מכאתיב לגמיע בלאד אל מעלומה לעוץ ולחלב ושאם וארץ ישראל תוב"ב ואלא לנדן ואלא פאריס ואלא במביי וכלכתא וגיר בלאד ירדון פזאעה מ"ט הל מאדה וירדון פרמאן מן אל מלך יר"ה ובננהו אנשא ה׳ אלמכ[דומין] זכית בהל מצוה קבל וצול כטוט אל גמאעה לייד אלמכ[דומין] אנשא ה׳ בעתת כתבת מן כל מאדה והשי"ת יטוול עמר אלמכ הי"ו ותזכה בהל מצוה אלדי מא להא ערוך וכתבו אל גמאעה מכאתיב ללמכ באורך באל תפּציל יציר מע[לום].

[מתוך: **דורש טוב לעמו**, כרך V, גל׳ 38, ט"ז תמוז תר"ך (6 ביולי 1860), עמ׳ 3].

2. אלמפּתי רגע יום ז׳ז אייר וסווא מזבטא ושהד ביהא בל חלי ובל משהד באנהו האדי אלחצרה אל בראניי גימע כאנת ויום ז׳ז אייר תוואקפּו בל מגלס אל מפּתי ואלחכמים ובעץ מן אל גמאעה הי"ו וקלם אל מפּתי האדה מן אל גאונים ודכלו מן אל גאונים ורוחו זורו והאדי תציר ללטרפּין מליחה רגעו קאלולו אל גמאעה ואלחכמים הי"ו האדא שיי מא יציר האדי אל דעווא תכ׳ן כל יהוד אלדי בל דני נחנא נבעתה להל מאדה נסוקא בעוץ ואלתאניין עלא מוגב אל תנזימאת אלכירייי גמיע מאדה אלדי תכ׳ן דייאנה **תנסאק בעוץ** והל מאדה צלת יכון תנסאק בעוץ והל יום אל פוסטה תמשי וכתבו מכאתיב אל גמאעה לטרפּכם ולבאקי לבלאד ובעזה"י יציר כיר.

[מתוך: **דורש טוב לעמו**, שם].

3. מ"ט[מן טרפּ] אלמפּתי ברוחתו תאני נובא ללמשהד רגע סווא מזבטא בעד מן אלמשהד ואלחסיין וגאבה וייאנו ובני עמינו הם סוו מזאבט בשהוד גויים והם בעתוהא לעוץ והלמדה כננא מחצורין כתיר מא נערפּ כיפּ תנתהי אל מאדה וברוך ה' יום אמס גת פוסטת עוץ וכאתבין אלדי תוצטת[?] אלמאדה ען יד אל פּרנג ובעזה"י פוסטת אל גיי יגי אל פּרמאן ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

[מתוך: **דורש טוב לעמו**, כרך V, גל' 45, י' רחמים תר"ך (24 באוגוסט 1860), עמ' 5].

4. יום ו ז תמוז גת פוסטת עוץ וגא לטוט מן עוץ וגאהם כט ללחכמים הי"ו ודאכל כט מן וכיל צדר אל אעצם אלא מוצטפה פאשה יר"ה מ"ט מאדת אדונינו זיע"א אלדי מא יציר יתערץ בהיך מאדה ובינו עקובה.

[מתוך: **דורש טוב לעמו**, כרך V, גל' 48, כ"ז רחמים תר"ך (14 בספטמבר 1860), עמ' 3].

תרגום לעברית:

1. בעניין הממונה על ההקדשים שבדק את המנארה ואת המגבר ביום ז' באייר[1]. ביום י' נז[כר][2] הלכו עבד אלג'ני ן' ג'מיל וח[אמד] מח[מד] צאלח כובה[3] והעידו כי היה מגבר בחצר [החיצונית] והיא היתה מסגד. והרבנים וראשי הקהילה הי"ו ערכו שלושה מכתבים[4] וכתבו בהם: אנו נוהגים כך זה אלפיים וארבע מאות שנה ובמשך כל התקופה הזו איש לא טען טענה כזו, ושנית עניין זה נוגע לכל היהודים שבארצות המדינה העות'מאנית, באירופה ובהודו ואנו מחוייבים להודיע לכולם. ושלחו את המכתבים ביום י"ב באייר[5]: אחד לקונסול הצרפתי ואחד לקונסול האנגלי ואחד לואלי[6]. אחרי ששלחו את המכתב לואלי, הוא שלח את המופתי הקודם מח[מד] אמין זאדה[7] יחד עם בנו ח[אמד] אפנדי[8], כדי שישלים את מה שהחסיר אביו, וחיברו פטיציה והעיד בה

1. 29 באפריל 1860.
2. 31 באפריל 1860.
3. כפי הנראה הוא הממונה על ההקדשים של וילאיית בגדאד. השוה: ששון־מסע בבל, עמ' קסד; חוצין, דף כט.
4. ראה לעיל, תעודה מס' 3.
5. 4 במאי 1860.
6. ועיין לעיל, תעודה מס' 2.
7. השוה ששון־מסע בבל, שם. ששון מייחס ל"מופתי אמין אפנדי" ול"מוחמד פאשה" – המשגיח על עסקי הממשלה את היוזמה "לקחת את המקום מאת היהודים".
8. הוא חאמד מחמד צאלח כובה, שהוזכר לעיל.

ח[אמד] מח[מד] צאלח כובה, והלכו לאדונינו [יחזקאל הנביא] זיע"א כדי לבדוק את המנבר, ושנית רוצים להעיד כי כאן היה מסגד[9] ותושבי משהד[10] והמקומות ההם יחתמו. הקונסולים הפנו להם את גבם. והשנה הלכו יהודים מעטים לאדונינו [יחזקאל הנביא] זיע"א, לא כמו בכל שנה, בגלל שהגויים הרבו להציק להם באמרם כי עומדים לקחת מכם את "אלכפל" [יחזקאל הנביא], ולהפכו למסגד. מסיבה זו כמה אנשים נמנעו [לבקר בחצר קבר יחזקאל הנביא]. ואילולא הפנו להם הקונסולים את גבם היו לוקחים אותו [את הקבר] בכח, ותכננו להקים חלון ליהודים ומי שירצה לעלות לקבר יעלה אל החלון, לא יוכל להכנס ל"ציון" [הקבר][11]. כך תכננו. ונכבדי הקהילה והרבנים כתבו מכתבים לכל הארצות הידועות: לעוץ[12], ולחלב ולשאם ולארץ ישראל תוב"ב, וללונדון, ולפאריס, ולבומביי ולכלכתא ולארצות אחרות, רוצים סיוע בעניין זה ורוצים פירמאן מהמלך יר"ה [...][13].

2. המופתי חזר ביום כ"ד באייר[14] וחיבר דו"ח והעידו בו בחילה ובמשהד כי "החצר החיצונית" היתה מסגד[15]. וביום כ"ט באייר[16] עמדו במג'לס זה מול זה המופתי והרבנים וחלק מנכבדי הקהילה הי"ו. אמר להם המופתי: זה מהגאונים. הכנסו מהגאונים [לחצר הקבר] בעליתכם לרגל[17], ויהיה טוב לשני הצדדים. השיבו לו הנכבדים והרבנים הי"ו: זה לא יתכן. עניין זה נוגע לכל יהודי העולם. אנו נשלח עניין זה לטיפול בעוץ,

9. המדובר בועדה ששלח הואלי לבדוק את נושא קבר יחזקאל הנביא אחרי שקיבל את מכתבה של הקהילה היהודית בבגדאד. ראה לעיל, תעודה מס' 2.
10. "משהד עלי" היא העיר נג'ף מקום קבורתו של עלי בן אבי טאלב, חתנו של מוחמד. מוקד עליה לרגל ומרכזם הרוחני והדתי של המוסלמים השיעים. נמצאת דרומית-מערבית לכפל.
11. השוה דו"ח הועדה, לעיל תעודה מס' 6.
12. קושטא.
13. להלן משפטי ברכה ותודה למכותבים.
14. 16 במאי 1860.
15. ראה לעיל, תעודה מס' 6. הדו"ח ללא תאריך והוא נשלח על-ידי הקונסוליה הבריטית בבגדאד לשגריר בריטניה בקושטא ב-23 במאי 1860 (לעיל, תעודה מס' 5).
16. 21 במאי 1860.
17. דרך המקום בו מצויים קברים המיוחדים לגאונים (עיין להלן תעודה מס' 12, ח-9), וכוונת המופתי שהיהודים לא יעברו דרך "החצר החיצונית" שתוסב מבית כנסת למסגד (השוה לעיל, תעודה מס' 6).

ושנית לפי התנט"ימאת כל עניין הנוגע לדת **יטופל בעוץ**[18], ועניין זה, שהוא בית כנסת, יש להביאו לטיפול בעוץ, ובימינו יש קשרי דאר. וכתבו הנכבדים מכתבים אליכם [להודו] ולארצות האחרות ובעזה"י יהיה טוב.

3. בעניין המופתי, בנסיעתו השניה ל"משהד" חיבר פטיציה ב"משהד" וב"אל חוסיין"[19], ושב [לבגדאד] והביאה איתו[20]. ובני עמינו גם הם חיברו פטיציות עם עדים גויים וגם הם שלחו אותן לעוץ[21]. בתקופה זו היינו במצוקה רבה. לא יודעים כיצד העניין יסתיים. וברוך ה', אתמול הגיע דאר מעוץ וכותבים כי העניין מטופל בידי האירופים, ובעזה"י בדאר הבא יגיע הפירמאן וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

4. ביום כ"א תמוז[22] בא דאר עוץ והגיעו מכתבים מעוץ. הגיע מכתב לרבנים הי"ו ובתוכו מכתב מ"וכיל צדר אלאעצ'ם"[23] למוצטפה פאשה יר"ה בעניין אדונינו זיע"א [בו מודיע לו] שאין הוא [הואלי] יכול להתערב בעניין זה ובו ענישה[24].

18. ב"פירמאן הרפורמות" מה–18 בפברואר 1856 נאמר: "בערים, בעיירות ובכפרים שתושביהם הנם בני דתות שונות והמורכבים מעדות שונות, תוכל כל עדה לתקן ולשפץ את כנסיותיה, בתי החולים שלה, בתי ספרה ובתי הקברות שלה, בשכונות בהן היא מרוכזת, לפי הנוהל שתואר לעיל, באשר לבנינים חדשים שיהיה צורך לבנות, יפנו הפטריארכים או המטרופוליטים של העדות לממשלתי ויבקשו רשיון" (עיין: **צבי יהודה** (עורך), **מקראה לתולדות היהודים בארצות האיסלאם בדורות האחרונים**, חיפה תשל"ט, עמ' 89).

19. היא העיר כרבלא המכונה "משהד אל חוסיין" כי בה קבור חוסיין בנו של עלי ונכדו של מוחמד. כרבלא מצויה צפונית־מערבית לכפל ומשמשת מוקד לעליה לרגל למוסלמים השיעים.

20. ראה לעיל, תעודה מס' 8. לתעודה זו אין תאריך. העתק ממנה נשלח על־ידי הקונסול הבריטי בבגדאד לשגריר בריטניה בקושטא ב–4 ביולי 1860 (ראה לעיל, תעודה מס' 7).

21. ראה לעיל, תעודה מס' 10, מה–15 ביוני 1860.

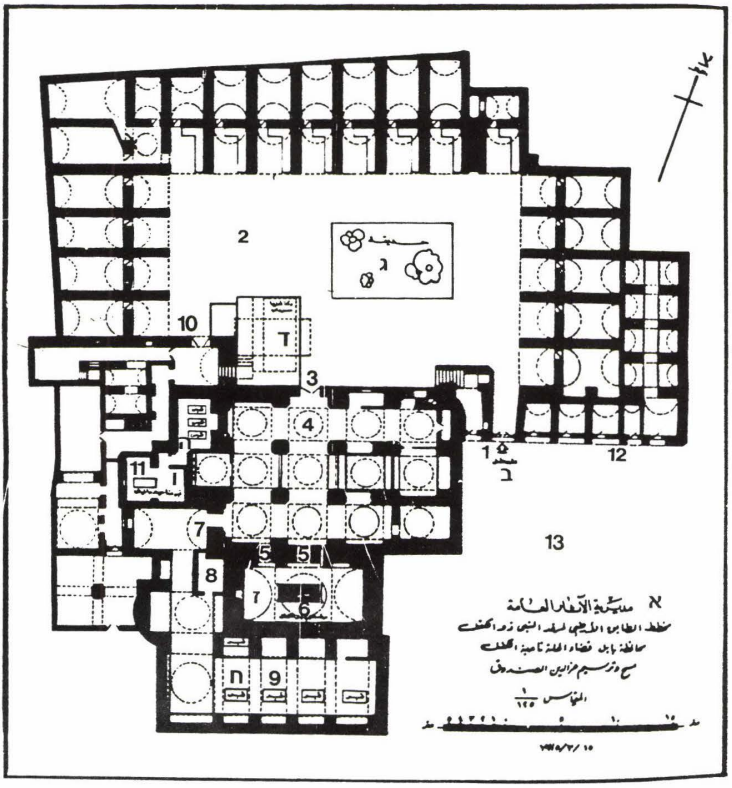
22. 11 ביולי 1860.

23. ממלא מקום הוזיר הגדול. הוזיר הגדול היה ממלא מקום הסולטאן וראש המנהל האזרחי והצבאי ושופט עליון (עיין: רחל סימון ויהושע פורת (עורכים), **מוסדות האימפריה העות'מאנית, הרצאתו של פרופ' א' הד ז"ל, ירושלים תשל"ד**, עמ' 61).

24. השוה, *Jewish Chronicle*, 17.8.1860, p. 6.

תעודה מס' 12

תוכנית קומת הקרקע של קבר יחזקאל הנביא בכפל, 15 במרס 1975*.



[Tariq Jawad-al-Janabi, *Studies in Mediaeval Iraqi Architecture*, Baghdad 1982, Fig. 24]

* תוכנית זו היא התוכנית המקצועית היחידה הידועה לנו על קבר יחזקאל הנביא בכפל. פרט לגינה בחצר הבלתי מקורה, שנוספה אחרי שנת 1951, לא ניתן להבחין בשנויים במבני הקבר והחצרות שלידו כפי שהיו במחצית השניה של המאה הי"ט וראשית המאה הכ'.

תירגום הכיתובים בערבית:

א) הנהלת האתרים הכללית; תוכנית קומת הקרקע של קבר הנביא ד'ו אלכפל; מחוז באבל, קצ'א חילה, נאחית כפל; מדד ושרטט עז־אלדין אלצנדוק; קנה המדה: 1/125, מטר 5,10,15 ... 5,4,3,2,1,0 מטר; 15/3/1975.

ב) כניסה.

ג) גינה.

ד) הגבהה מרוצפת ובתוכה מרתף.

ה) קברים.

ו) קבר מנחם דניאל.

ז) קבר הנביא ד'ו אלכפל.

ח) קברים.

1) כניסה.
2) כ'אן יעקב צמח ובו חדרים לאיכסון עולי הרגל וחברי ה"ישיבה".
3) הכניסה ל"חצר החיצונית", היא בית־הכנסת.
4) "החצר החיצונית", היא בית־הכנסת.
5) פתחי הכניסה מ"החצר החיצונית" ל"חצר הפנימית", היא מקום הקבר.
6) "החצר הפנימית", היא מקום קבר יחזקאל הנביא עם הכיפה שמעליו.
7) הכניסה ל"קברות הגאונים" ול"חדר אליהו".
8) "חדר אליהו".
9) "קברות הגאונים".
10) הכניסה ל"בית מנחם".
11) קברו של מנחם דניאל.
12) חנויות.
13) רחבה גדולה לא מקורה ולא מרוצפת.

ששון צמח – ציר הפרלמנט העיראקי
פרקים ביצוג יהדות מוצל*

מאת

יעקב ששון צמח

מוצל

מוצל היא העיר המרכזית של המחוז הצפוני של עיראק. מחוז זה כולל גם את הערים ארביל, פרפוף וסלימאניה. בתוכן עיירות חשובות כגון: זאכו, עקרה, עמאדיה, דהוק וסנדור. בכולן חיו קהילות יהודיות עתיקות יומין. היהודים התגוררו גם בכפרים ובאחוזות שהיו פזורים בהררי צפון עיראק. הקהילות היו קשורות זו בזו, וכולן בקהילת יהודי מוצל.

שורש יהדות זו בגלות אשור. מוצל שוכנת על שפת נהר החדקל. בעברו השני של הנהר מצויים שרידי ניגוה, "העיר הגדולה", שבה ועליה ניבא יונה בן אמיתי. בסביבתה הרחוקה, הכפר אלקוש, שבו קבור, לפי מסורת יהודי בבל, הנביא נחום האלקושי.

מוצל העמידה חכמים ופוסקים ידועי שם[1]. מהם יצאה הלכה לקהילות צפון עיראק. בראשה עמד הרב הראשי (החכם באשי). הכל נהגו כמנהג בבל. חכמי מוצל קיימו קשר רצוף עם חכמי בגדאד. בגדאד היא אם מרכזי התורה והיהדות ועיר הבירה של עיראק. יחודה של יהדות מוצל אחוזה במרכזיותה של יהדות בגדאד. השתיים היו כרוכות זו בזו מימים ימימה.

יצוג יהודי מוצל

גם יצוג יהדות מוצל בפרלמנט העיראקי היה אחוז ביצוג יהדות עיראק בכללה. עיראק היתה, על־פי חוקתה דאז, מלוכה חוקתית. דתה היא דת האיסלאם. היהודים והנוצרים היו בה מיעוטים. על־פי החוקה הורכב הפרלמנט משני בתים: בית נבחרים ובו 120 חברים, מתוכם 6 יהודים: 3 מבגדאד, 2 מבצרה ו–1 ממוצל, וסנט בן 20 חברים, מתוכם יהודי אחד. יצוג הקהילה היהודית (שנקראה רשמית "העדה הישראלית"-"אל־טאיפה אל־איסראילייה") בפרלמנט הלם את חלקה באוכלוסית עיראק.

---

* חיבור זה יסודו בהרצאה שנשא ד"ר י' צמח ב"מרכז מורשת יהדות בבל" ביום 3 באפריל 1989. המחבר הוא בנו של ששון צמח ז"ל. כיום שופט בית המשפט המחוזי בירושלים.

1. על כך ועל תולדות יהדות מוצל בכלל, ראה ספרו המאלף של עזרא לגיאדו, יְהודי מוצל מגלות שומרון עד מבצע עזרא ונחמיה, טירת הכרמל, המכון לחקר יהדות מוצל, התשמ"א.

אבי־מורי ששון צמח ז"ל יצג את יהדות מוצל וצפון עיראק בפרלמנט העיראקי במשך 4 כהונות. תחילתן בשנת 1929 וסופן – בתקופת מלחמת העצמאות של מדינת ישראל, עד יום 7 במרץ 1951. אז התפטר מהפרלמנט, ויתר על נתינותו העיראקית ועלה ארצה. בתקופות הביניים כיהן ששון צמח מספר פעמים כחבר מועצת העיר מוצל ("אל־מג'לס אל אידארי") שהיתה מועצה מיעצת למושל המחוז ("אל מותצרף").

יצוג הקהילה במשך עשרות שנים, רצוף מטבעו מעמדים מרגשים ואירועים דרמטיים שהתרחשו בעתות חרדה ושמחה. בהם שזורים אישים, עדות, מקומות, תאריכים, תהליכים ועמדות. האירועים, אילו זכינו ואבי היה רושמם בעצמו כפי שתכנן, היו מתארים מסכת רחבת ידיים בתולדות קהילה זו – וקהילת יהודי עיראק בכללה – בעשורים האחרונים הרי הגורל, עד לעליית הקהילה ארצה.

אני הצעיר, שכותב היום על כך, אין לי אלא מה שזוכר אני ממה ששמעתי בעתו מאבי בענין סוגיות שנחרתו בזכרוני. ודברים אלה אינם אלא מקצת מן המקצת, פרטים או פרקים, אקראיים וחלקיים במסכת גדולה. אני כותב את הדברים ברתת, ובדחילו ורחימו.

בעיות ביצוג

יצוג היהודים כמיעוט במדינה מוסלמית דתית, עניינו בראש ובראשונה הגנה על היהודים והבטחת חייהם, רכושם וכבודם; הבטחת זכויות הקהילה כקהילה, ושמירת יצוגה; קיום מוסדות דתיים, רוחניים, תרבותיים, שיפוטיים ומינהליים, וחירות פעולתם, והגנה על המקומות הקדושים לעם ישראל. נושא קבוע: הגנה על היחיד היהודי מפני סכנה, קיפוח ועושר.

אתגרי היצוג השתנו עם העיתים. בעתות שקט נתנה הדאגה להבטחת רווחת הקהילה, לייסוד מוסדות יהודיים ולביסוסם; ובעתות מבחן הוקדשו המאמצים להגנה על יהודים מפני פרעות ולהצלתם מחשש שמד; ובעתות רדיפות, להצלתם מצפורני השלטון ולפדיון אסירים, במיוחד אסירים בגין "ציונות".

מעגלי היצוג

מילוי משימה זו חייבה רכישת השפעה בכל המעגלים האפשריים: ראשית, בקרב הממשל: למן המלך, ראשי הממשלות, השרים, הפקידים הבכירים בבגדאד, ועד למושל המחוז ("אל מותצרף"), המשטרה והפקידות הבכירה במוצל. שנית, בפרלמנט. הפעילות בקרב חברי הפרלמנט, עיקרה היתה במישור החברתי והאישי. שלישית, בקרב ראשי הדתות: המוסלמים והנוצרים. האיסלאם ששלט היה האיסלאם הסוני. המפגשים הרגילים עם ראשי הדת המוסלמית היו בעיקרם בימי שישי שהם ימי השבתון המוסלמי. מפגשי חירום היו בעתות משבר, בימים של שלהוב יצרים וחשש לפרעות ביהודים על רקע הטפה דתית. הימים המועדים לפורענות היו ימי ו' בצאת המתפללים

מהמסגדים. אשר לנוצרים: פטריארכים של עדות שונות שכנו במוצל. נתקימו עמם פגישות תכופות יותר, ובכללם ביקורים הדדיים בחגים. הנוצרים נודעו בריבוי כנסיותיהם ומנזריהם ובעושר מוסדותיהם. הם נהנו מחסות מדינות המערב. למראית עין היו יחסיהם עם היהודים טובים. הם ניסו לנהל ויכוחים אדיאולוגיים ודתיים עם מלומדי היהודים. רביעית, בקרב ראשי השבטים הכורדים. בהרי צפון עיראק שלטו מימים ימימה ראשי שבטים כורדים. ראש השבט ("אג'א") היה מעין פיאודאל, שמשל בטריטוריה משלו. לרשות כל אג'א עמד כח מזוין ומאומן. ראשי השבטים שלטו שלטון בלי מיצרים בצאן מרעיתם ובסביבתם. השלטון המרכזי עשה נסיונות להכפיפם למרותו. בקרב אלה חיו, בעיירות ובכפרים, קהילות יהודיות עתיקות ושורשיות. על כן, הבטחת זכויות היהודים חייבה לא רק רכישת השפעה איתנה בקרב רשויות השלטון, שעמן הכח והסמכויות, אלא גם רגישות להיבטים העדתיים, הדתיים והשבטיים.

היבט אישי

כוחו והשפעתו של ששון צמח יסודם גם בכהונותיו הרשמיות, וגם באישיותו, בהליכותיו, ברוחב אופקיו ובמעמד משפחתו[2]. ששון צמח, בן למשפחה עתיקת יומין. היא נודעה במלומדותה, במנהיגותה, ובכהונות הרשמיות בקהילה ומחוצה לה שמילאו ראשיה. יעקב צמח[3], סבו של ששון צמח, היה אישיות מרכזית שהקים בשכונה בית טירה רחב ידיים שהצטיין בהדרו. רחמים צמח, אביו של ששון צמח, מילא תפקיד שיפוטי באימפריה העות'מאנית. ששון צמח, יצק מים על־ידי החכם המפורסם הרב ראובן ברזני, נצר למשפחת רבנים ידועה וכן על־ידי דודו המשכיל הידוע החכם מוסא גבאי, שנודע בבקיאותו במדעים ובשפות המערב. הוא עסק כל ימיו בתורה שבכתב ושבעל פה והקנה אותה בלימודי יום יום לבניו ולבנותיו. הוא הקפיד על קיום המצוות ובמיוחד על שמירת השבת גם במילוי תפקידיו וכהונותיו. חברי הפרלמנט העיראקי העריכו וכיבדו את דבקותו בדתו.

אצל קונסולים של מדינות אירופה, אצל ראשי משלחות מסחריות מהמערב, בהתכתבות ובלימוד עצמי מתמיד, רכש ששון צמח השכלה מערבית רחבת ידיים, במיוחד ידיעה מעמיקה באנגלית, בצרפתית, ובגרמנית, בספרותן ובתרגומן. בימים ההם, האוניברסיטאות טרם היו בעיראק וקניית השכלה מערבית לא היתה חזיון נפרץ. הוא שלט גם בתורכית ובארמית, ובמיוחד בארמית המדוברת בקרב יהודי כורדיסתאן.

2. ראה: אברהם בן־יעקב, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים עד ימינו, ירושלים קרית ספר 1980, עמ' קטו – קטז.
3. ראה: לניאדו, שם, עמ' 104–109.



ששון צמח בבחרותו
(מוצול, 1913)



ששון צמח – בכהונתו הראשונה
בפרלמנט העיראקי (בגדאד, 1929)

ידיעה מופלגת היתה לו, כדבר מובן מאליו, בשפה העברית ובשפה הערבית, על רבדיהן, על מקורותיהן ועל דיוקיהן. אהבה מיוחדת היתה לו לספרות הגאונים ובביתו טיפח ספריה שהכילה ספרים עתיקים ונדירים.

בפרלמנט

חברי הפרלמנט היהודים היו מיעוט. במשטר של עיראק לא ניתן להשיג הישגים ליהודים בדרכים הפרלמנטריות המקובלות כגון: הצעת חוקים, הצעת אי־אמון בממשלה או הגשת שאילתות. אלה מהלכים שאינם תואמים את המשטר המבוסס בעיקרו על ממשלה חזקה השולטת בפרלמנט. הדרך הנכונה והנבונה היתה דרך ההשפעה והשכנוע. חברי הפרלמנט נתבקשו להפעיל את השפעתם בעניין זה או אחר הנוגע ליהודים. לעיתים עשו את הדבר על בסיס הדדי. היחסים עם חברי הפרלמנט היהודים היו הדוקים. צירי הפרלמנט היהודיים פעלו יחדיו בעניינים הנוגעים לקהילה כולה. גדול בכוחו ובחכמתו היה הסנטור עזרא מנחם דניאל. בעיקר זכור שיתוף פעולה מיוחד ויחסי ידידות שהיו לששון צמח עם חברי הפרלמנט היהודים אברהם חיים, יוסף אל־כביר ויעקב בטאט.

תקופת המלך פיצל הראשון

תחילת יצוג הקהילה בפרלמנט בידי ששון צמח היתה בימי מלכותו של המלך פיצל הראשון. תקופת מלכותו (1921–1933) היתה הנוחה ביותר ליהודים. מלך זה, שהוא בן המשפחה ההאשמית, הוזמן מחג'אז כדי למלוך על עיראק. ששון צמח היה חבר המשלחת העיראקית שהתיצבה לפני פיצל והזמינה אותו להיות מלכה הראשון של עיראק[4].

ששון צמח סיפר תמיד כי המלך פיצל נטה חן וחסד ליהודים. הוא גם רחש להם חיבה וכבוד. הוא העריך את חוכמתם ואת תושיתם. המלך, כאיש המדבר, בן חצי האי ערב, דיבר על ברית האחווה ההיסטורית בין הערבים ליהודים, בין האיסלם ליהדות משחר האיסלם. "שתיהן דתות שמימיות", נהג לאמר. הוא הזכיר לא פעם את קרבת הגזע בין היהודים לערבים ("שניהם בני אב אחד"), שההיסטוריה הפגישה אותם מקדמת דנא באיזור זה. על כן, אך טבעי היה שביסוד מלכותו ישען פיצל במידה רבה על היהודים, על נסיונם ועל חוכמתם. במימשל, בכספים, במינהל ובמשפט ישבו היהודים ראשונה, כמייסדים וכיועצים. שר האוצר הראשון של עיראק – ששון יחזקאל, הוא דוגמא

4. שם, עמ' 312, 313. בן־יעקב, שם. זאת שמע המחבר גם מדודו סלים צמח ז"ל, מגדולי מלומדיה של יהדות מוצל בדור הזה.

מובהקת לכך. יחס זה ליהודים היה חריג לגישה המסורתית המוסלמית שראתה ביהודים אך מיעוט דתי נסבל, אנשי חסות, "אהל אל־ד'ימה"[5].

ענייני היהודים זכו לאהדתו המיוחדת של המלך. ששון צמח הביא במישרין לפניו בקשות מיוחדות של הקהילה. עיקרן – הבטחת רווחת הקהילה בחינוך, בכינון מוסדות הקהילה ובהגנה על האתרים הקדושים. בני המלוכה נטלו חלק באירועי הקהילה. המלך דיבר בחום על בני הקהילה. כל אימת שהוזכרו לפניו היה מברכם שלש פעמים: "יברכם האל, יברכם האל, יברכם האל". בכך המחיש המלך לכל את יחסו הטוב והמיטיב ליהודים. מצוות המלך אין להשיב. עמדתו זו של המלך נתנה את אותותיה בדעת הקהל ובמנגנון השלטון על כל רבדיו.

העלאת יהודי כורדיסתאן לארץ־ישראל

יהודי כורדיסתאן וקהילותיהם העתיקות היו פזורים בכפרים ובאיזורים חקלאיים בצפון עיראק. הם שמרו בקפדנות על מסורתם, על דתם וגם על שפתם. הם דיברו ארמית תלמודית. מרביתם חקלאים בריאים וחרוצים. חלקם היו נתונים תחת עול הכבד והשרירותי של ראשי השבטים הכורדיים, ושיוועו לישועה. הפתרון למצוקתם של רבים מהם היה עלייה לארץ־ישראל. הרוח הטובה ששררה בקרב בית המלוכה וראשי המשטר כלפי היהודים, היתה עת רצון, ואיפשרה פעילות אינטנסיבית להעלאת אלפים מצעיריהם לארץ־ישראל. בפרשה זו עדיין רב הנסתר על הנגלה. אולם ככל הידוע איפשרה פעילות עניפה וסבוכה את יציאת חלק מצעירים אלה בדרכים לא דרכים, חלקם על־ידי השגת אשרות יציאה מעיראק ואשרות כניסה לארצות הסמוכות. משם הצליחו להגיע לארץ. בארץ יסדו ישובים חקלאיים ידועים בירושלים ובפרוזדור. זו היתה עליה ברוכה, בריאה וחסונה, שבנתה את הארץ ונבנתה בה.

קשר עם ארץ־ישראל

במשך תקופה זו קיים ששון צמח קשר עם ארץ־ישראל. הקשר היה רצוף והדדי. ככל שידוע ביקר ששון צמח מספר פעמים בארץ־ישראל. קשרי משפחת צמח עם הארץ התקיימו ברציפות במשך הדורות. בבית יעקב צמח אף הוקצה אגף מיוחד שנקרא "בית החכם", שבו התארחו בדרך קבע שליחי ארץ־ישראל. חלקם באו בענייני הלכה, חלקם בענייני כלכלה, וחלקם כדי לעיין ב"גניזה" המפורסמת שבמוצל. גניזה זו ששכנה בבית־כנסת עתיק יומין ("צלאת אל ג'ווינייה") כללה כתבי יד נדירים. רוב ספרי "הגניזה" נשארו בעיראק וממתינים עדיין לגואל.

5. במבט היסטורי, ניתן לראות יסוד לגישתו זו של המלך פיצל כלפי העם היהודי, בהסכם ויצמן־פיצל שערכו השניים בלונדון ביום 3.1.1919. בהסכם זה, כזכור, הכירו השניים בקירבת הגזע ובקשרים העתיקים שבין הערבים לבין העם היהודי, וקבעו כי הדרך הנכונה להגשמת שאיפותיהם הלאומיות של שני העמים היא דרך שיתוף הפעולה בפיתוח האיזור.

תקופת "אלפרהוד"

בתקופת ראשיד עאלי אל־כילאני (1941) לא מילא ששון צמח תפקיד רשמי. אל־כילאני התקומם נגד הבריטים שבעיראק והצטרף לגרמניה הנאצית. בהשראתו ובעידודו בוצע ה"פרהוד"–הפוגרום הנורא ביהודי בגדאד (ביום ז' בסיוון התש"א) שבו נטבחו ונפצעו יהודים. במוצל שלט מטעם אל־כילאני קאסם מקצוד כמושל המחוז. מקצוד הרבה בגזרות נגד היהודים. הנאציזם הגיע ליהודי מוצל. ששון צמח תיאר את מוראות המגעים עם צורר היהודים הזה. סופו של מקצוד שעצותיו סוכלו וברח בבושת פנים. זכר הימים הנוראים האלה לא מש מששון צמח. הוא התווסף לידיעות המדאיגות על גורל יהודי אירופה שהתפרסמו בכתב העת "ג'ואיש כרוניקל", אשר ששון צמח היה מנוי עליו.

הצלת נערות יהודיות כורדיות

אתגר מיוחד היה הצלת בנות יהודיות מכורדיסתאן מידי ראשי השבטים ששלטו באיזור. בנות ישראל נודעו ביופין ובחינן. ראשי השבטים, הכל־יכולים במדינה שבה מותר ריבוי הנשים, חמדו להם בנות יהודיות, לרוב קטינות, לנשים. הם חטפו אותן, בכוח הנשק, הכריחו אותן להתאסלם ונשאון על כורחן לנשים.

הצלת נערות אלה היתה משימה סבוכה ועדינה. הבעיה הראשונה והמידית, היתה איתורן בכפרים נידחים. הבעיה השנייה – לשכנע את הממשלה לגייס צבא ומשטרה למשימה; והבעיה השלישית, החשש מפני זעמו של ה"אג'א", ראש השבט, ונקמתו במשפחת הנערה או בקהילה היהודית.

ששון צמח ראה בחומרה יתרה תופעה זו. על כן נהג לפנות בפניה נחרצת לדרג הממשל הבכיר ביותר: לראש הממשלה, לשרים או למושל המחוז. כאמור, עימות עם ראשי שבטים כורדים היה ענין בעל רגישות לאומית. היה בו גם סיכון לששון צמח. ראשי השבטים שלחו שליחים מזוינים לששון צמח ואיימו עליו שיבולע לו אם לא ימשוך את ידו מהענין. אנשי הרשות ראו אף הם בכל המקרים את הענין בחומרה יתרה, כיוון שהדבר נראה להם התגרות בוטה בשלטון המרכזי. בכל המקרים אותרו הנערות, והובאו לפני הקאד'י או לפני מועצת העיר שבה כאמור ישב ששון צמח כחבר. זה ביטל מעיקרא את נישואיהן ואת התאסלמותן. הנערות ומשפחותיהן במסרו לידיו הנאמנות של ששון צמח ומצאו מחסה בביתו עד יעבור זעם האג'א. בתוך זמן קצר נעשו צעדים שאיפשרו הברחתן ממוצל והעלאתן לארץ־ישראל. הן עלו והקימו בתים בישראל.

הגנה על עולי הרגל לאלקוש

בסביבתה הרחוקה של מוצל, על פסגות הרי כורדיסתאן, שוכן הכפר אלקוש. תושביו נוצרים־כלדים. בכפר זה, לפי מסורת מקודשת של יהודי בבל, קבור הנביא נחום האלקושי: "משא נינוה ספר חזון נחום האלקושי" (נחום א : 1). עתיקות מסורת זו נתאשרה בספרי נוסעים, יהודים ולא יהודים. ביניהם ר' בנימין מטודלה ובנימין השני[6]. ד"ר יוסף יואל ריבלין כתב: "קבר נחום הוא בתוך מערה בפנים בית־הכנסת, שהוא והמערה אשר בו הם כגודל בית־הכנסת ר' מאיר בעל הנס בטבריה והמערה אשר בו. גבאי קבר נחום הוא מבית יעקב צמח ממוצל"[7].

המקום היה מוקד עליה המונית לרגל ליהודי מוצל והצפון בחג השבועות ("עיד אל־זיארה"). גם בימות השנה באו עולי רגל להשתטח על קבר הנביא. מעמד העליה לרגל בחג השבועות דמה למעמד הר סיני: "כעלות השחר [של יום א' של חג השבועות] מתפללים תפילת שחרית, ואחרי כן ישימו האנשים לדרך פעמיהם וספר התורה הולך לפניהם... לאחד ההרים הסמוכים, לזכרון נתינת התורה ביום ההוא על הר סיני ולקרות על ההר בספר התורה ולהתפלל שם תפילת מוסף"[8]. ברדת הקהל מן ההר תצאנה הנשים "בתופים ובמחולות לקדם פני בעליהן השבים מן ההר ואז כולם יחד ישובו העיר בקול המון חוגג"[9]. העליה לרגל ("אל־זיארה") תפסה מקום מרכזי בחיי הקהילה. הכל חשו קשר עמוק לנביא נחום. רבים נקראו על־שמו. מקום קדוש זה גם המחיש לקהילה את עתיקותה ואת קשריה עם נביאי ישראל, שנבאו במקום זה ונקברו בו.

את הגבאות על קבר הנביא נחום נחל ששון צמח מאבותיו ומאבות אבותיו. הוא עסק בכך ביראה ובאהבה, במשך כל ימיו עד עלייתו ארצה. הוא שהה באלקוש תקופות ארוכות. בעבודת בנייה שנמשכה כתריסר שנים הקים בנין מפואר ואכסנייה רחבת ידיים לעולי הרגל. הבית נודע ביופיו ובהדרו.

הבטחת בטחונם של עולי הרגל היתה בעיה קשה. הכפר אלקוש שכן במקום מבודד ומרוחק בין הרים נישאים, באיזור כורדי צרוף. הדרכים שהובילו אליו היו פתלתלות, קשות ומסוכנות. התנועה בהן היתה מעטה. נוכחות השלטון המרכזי במקום היתה סמלית ולא אפקטיבית. בטחון עולי הרגל היה נתון לחסדי האוכלוסיה הנוצרית־הכלדית. זו סרה למשמעתו הרוחנית של האפטריארך הכלדי שישב במוצל. היהודים שעלו למקום בבגדי חג, בתכשיטיהם ובעדייהם, שמשו פיתוי לשודדים. ככלל, תושבי כפר אלקוש לא היו מעונינים במעשי הביזה; הם נהנו כלכלית מהעליה לרגל, כיבדו

6. ראה: אברהם בן־יעקב, קברים קדושים בבבל, ירושלים, מוסד הרב קוק תשל"ד.
7. שם, עמ' קטז.
8. תיאורו של הנוסע בנימין השני משנת 1848: שם, עמ' קיב־קיג.
9. שם, שם. תיאור חי ומאלף של מעמד העליה לרגל בדור האחרון, ראה: לניאדו, שם, עמ' 274–276.

את הנביא נחום ויראו ממנו. לאור מעשי נסים מפורסמים היה הנביא קדוש גם להם. הם התברכו והתגאו בו. אך זה לא מנע את הסכנה ואת החשש. על כן עמדה תמיד על הפרק בעיית הבטחת בטחון עולי הרגל בכל ימות השנה.

זו היתה משימה עדינה ורגישה. היא חייבה קיום קשרים שוטפים נאותים הן עם האפטריארך והן עם נציגי השלטון המרכזי. האפטריארך לא ראה בעין יפה את התערבות השלטון בעניני האוכלוסיה, שהוא היה רועה הרוחני. ואכן בעיות יום־יומיות באו על פתרונן במשא ומתן עם האפטריארך. ואולם אירועים חמורים הובאו לטיפול השלטון. המדובר בעיקר במקרים של התנכלות אלימה, לרוב מלווה בשוד בידי ליסטים. המקרים היכו גלים והיה חשש שירתיעו עולי רגל. ששון צמח סבר שיש לנהוג ביד חזקה למען ישמעו ויראו. על כן נהג לבקש את התערבות הממשלה בדרג הבכיר: אם בפניה לשר הפנים בבגדאד ואם למושל המחוז במוצל. גם כאן, ביצוע חקירות ומאסרים בכגון זה לא היה ענין שיגרתי. הרגישות של בעיה סבוכה זו, והיות הכורדים בעלי כח חמוש המרוחק ממרכזי השלטון, חייבו החלטה עקרונית מגבוה. ברוב המקרים נענה השלטון לפניה.

מקרה אחד לדוגמא: בשנת 1946 התנפלו עשרות כורדים על עולי רגל גברים ונשים, היכום ושדדום. האירוע השבית את שמחת העליה לרגל. ששון צמח שהה באותה עת בבגדאד. משנתקבלה הידיעה פנה פניה נחרצת לראש הממשלה וביקש את הגנת השלטונות. השלטון החליט להגיב בכח כדי ללמד את הנוצרים לקח. כוחות צבא ומשטרה הוחשו למקום, עצרו את כל המעורבים והביאום למוצל. העצורים הושמו בתנאי מעצר קשים. התערבות האפטריארך אצל השלטונות נדחו. הדבר יצר מתח רב ביחסי היהודים והנוצרים. על כן פנה האפטריארך פנייה אישית לששון צמח לאמור: "בני חטאו. ועתה אני, אביהם, מבקש סליחה בשמם. אני אענישם, ואהיה ערב כלפיך כי מקרים כאלה לא יישנו". ששון צמח סבר כי האפקט ההרתעתי הושג בחקירה ובמעצר. על כן ניאות להיעתר לפנייה והסכים לשחרור העצורים בערבות האפטריארך.

הטיפול התקיף וההבנה שהושגה עם האפטריארך, ביססו את בטחון העליה לרגל לקבר הנביא נחום האלקושי במשך השנים הבאות. הנוצרים לא ההינו לשלוח יד ביהודים. היהודים ניצלו את העליה לרגל עד תום.

מלחמת העצמאות – רדיפת היהודים בגין "ציונות"

הקדנציה האחרונה של ששון צמח בפרלמנט החלה בשנת 1948, סמוך לפני מלחמת העצמאות של מדינת ישראל, והסתיימה בשנת 1951, בעליית ששון צמח ארצה.

בתקופה זו עצמו הגזירות והאימה. ה"ציונות" היתה לעבירה שאין חמורה ממנה. עונשה מוות. "בתי דין צבאיים" לשעת חירום הוקמו לשפוט יהודים. השיפוט היה שיפוט ראווה בידי קציני צבא קשוחים תאבי פרסומת. בדעת הקהל העיראקית היתה היסטוריה לאומית נגד הציונות. שבטים החישו לוחמים וכספים למלחמה בישראל.

כותרות העיתונים הזהירו מפני "סוכנים ציונים". הטפות ימי שישי במסגדים ליבו שנאה ומשטמה נגד היהודים. כמקובל, בימי השישי היה ריכוז של המון שנהר למסגדים. ההמון שולהב והוסת להתפרעות אלימה ולהתנפלות על רובע היהודים. היהודים פעלו והתפללו. צעירי הקהילה היו חברי התנועה הציונית ועסקו בחירוף נפש, בהתארגנות להגנה עצמית, ובעליה בלתי ליגאלית ארצה. הקהילה כולה הרבתה באמירת "סליחות", להצלת היהודים משונאיהם ולנצחון ישראל במערכה. עשרות מיהודי כורדיסתאן נשפטו ונדונו לתקופות מאסר ארוכות עם עבודת פרך. אשמתם – מעשים "ציוניים" מדומים: ריגול, איתות למטוסי אויב, התארגנות מחתרתית, החזקת חומר "ציוני", החזקת מכשירי קשר וכד'. זכור המקרה שבו קבוצת גברים יהודיים רקדו באחד מכפרי כורדיסתאן ריקודי דבקה בנעימה שמילותיה: "טו טו טו ישראל". השלטונות ראו בכך מעשי ריגול לטובת מדינת ישראל. המעורבים נדונו לעונשי מאסר כבדים בעוון "ציונות".

משימת ששון צמח בתקופה זו, היתה להבטיח מדי יום שישי את הגנת הצבא והמשטרה על הרובע היהודי ("מחלת אל יהוד"). פעמים רבות הוקף הרובע היהודי בטבעת מגן של צבא ומשטרה, מפני ההמון הפרוע. בפועל לא ארעו פרעות של ממש ביהודי מוצל. המשימה השניה היתה פדיון אסורים. פדיון מי שנאסר באשמת "ציונות" היה מלאכה עדינה. ההיסטריה ההמונית ודעת הקהל העוינת חייבו זהירות. עם זאת, גם בענין זה הושגו הישגים נאותים בטיפול שקט. כך גם שוחררו אסירי "טו טו טו ישראל". המשימה השלישית – טיפול במעשי עושק, גזל, והתעללות בפרט, בקיפוח פרנסה ובפיטורין.

היהודים חסרי נתינות

בתום שנים של מצוקה ושל עליה בלתי ליגאלית לישראל באה הישועה: בחודש מרץ 1950 חקק הפרלמנט העיראקי חוק המתיר ליהודים לוותר על נתינותם העיראקית ולצאת את המדינה. תוקף החוק היה לשנה. הצעת החוק הובאה לפתע לפני הפרלמנט ונתקבלה לאלתר. ששון צמח ויתר חברי הפרלמנט היהודים, נתבקשו בבקשה לא פורמלית, לא להשתתף באותה ישיבה.

יהודי מוצל ניצלו הזדמנות זו במלואה. ויתרו כולם על נתינותם ועלו ארצה. חדשים רבים, כמעט שנה, נקפו מאז הויתור ועד לעליה ארצה. בתקופה זו היו היהודים חסרי נתינות. בעיני העיראקים מי שויתר על נתינותו הוצא אל מחוץ לחוק. הוא OUTLAW. הגנת המשטרה והרשויות הוסרה ממנו. דמו ורכושו היו הפקר. יהודים פוטרו מעבודתם. תלמידים גורשו מבתי־הספר. חייבים ערבים סירבו לפרוע חובם ליהודי הנושה בם. תחנות המשטרה סירבו לקבל תלונות יהודי נגד ערבי. היה צורך בהעזה רבה של יהודי בהגשת תלונה נגד ערבי. רשויות המס הכבידו את ידיהן על היהודים. הן העלו דרישות דרקוניות חסרות בסיס כדי לנשל את היהודים משארית כספם. לגבי היהודי חסר הנתינות, אין דין ואין דיין, כך סברו העיראקים.

תפישה מוזרה זו של רשויות השלטון בעיראק יצרה בעיות רבות שעל ששון צמח היה להתמודד עימן; בעיות של התעללות והצקה לפרטים. באחד המקרים, ניסו רשויות המס לטעון לפני ששון צמח, בעת שהעלה את בעיותיהם של יהודים שחוייבו במס שלא כהוגן "טענה משפטית": כיון שהיהודים ויתרו על נתינותם, אין ששון צמח מייצגם עוד. כי הרי, לטענתם, הזכות לבחור ולהבחר, ניתנה רק לאזרחים. עמדתו התקיפה של ששון צמח נגד טענה זו גרמה לדחיית הטענה על הסף, והיהודים זכו להגנה גם בתקופה זו.

הויתור על הנתינות

ביום 7 במרץ 1951, במועד סמוך לתום מועד הויתור על הנתינות הקבוע בחוק, הודיע ששון צמח על ויתורו על נתינותו העיראקית ועל התפטרותו מחברותו בפרלמנט. הוא היה חבר הפרלמנט היהודי היחיד שעשה כן תוך תקופת כהונתו. היה זה צעד דרמטי ונועז. הוא עורר סנסציה בדעת הקהל ובעתונות. עתונות לאומנית ראתה בכך מעשה בגידה ודרשה להעמידו לדין צבאי. סלמאן אל צפואני, עורכו שן העתון הלאומני הקיצוני "אל יקצ'ה" דרש להעמידו לדין צבאי. שרים ונכבדים פנו לששון צמח וביקשו להניאו מצעד זה, שיש בו כמאמר אחד מהם "עלבון לכולנו". הוצע לו להשתמש בפריבלגיה, הניתנת לו כחבר הפרלמנט ולצאת את עיראק בדרכון שירות, ביחד עם משפחתו, לכל יעד שיחפוץ וכספו ורכושו עימו. אולם ששון צמח חפץ שדינו יהא כדין כל יהודי בקהילה.

הקפאת הרכוש

שלושה ימים אחרי כן, ביום 10 במרץ 1951, בישיבת לילה סודית, חקק הפרלמנט העיראקי חוק להקפאת רכוש היהודים שויתרו על הנתינות. כל מקרקעי היהודים, בתיהם, רכושם, כספם וזכויותיהם היו קנין ממשלת עיראק. בתי עסק הוחתמו בין לילה בחותמות שעווה. הותר ליהודים לקחת עמם במזומן סכום קטן וקצוב.
גם רכוש ששון צמח הוקפא כולו. זה כלל בית טירה משפחתי עתיק יומין, בית מגורים בן שלוש קומות וכן שלוש חוות חקלאיות רחבות ידיים בצפון עיראק שעיבדו אריסים.

העליה ארצה

במוצאי שבת, כ' בתמוז התשי"א (19 ביולי 1951) עלה ששון צמח ארצה ביחד עם רעייתו, בניו ובנותיו. בהגיעו ל"שער העליה" ליד חיפה, נקרא לפגישה עם ראש הממשלה דוד בן גוריון כדי לבדוק אפשרות שילובו בשירות מדינת ישראל בתחום מומחיותו. בשובו מהפגישה, בפתח "שער העליה", נפגע בתאונת דרכים. התאונה מנעה ממנו להמשיך בפעילותו הציבורית. ששון צמח נפטר בחיפה ביום כ"ב בסיוון התשל"ו (20.6.1976).

"מה נאוו על ההרים..."

במשך כל התקופה האחרונה בעיראק, על מוראותיה ומאורעותיה, כמו בעבר, היה ששון צמח, במילוי שליחויותיו, איתן באמונתו שאלה ימי המשיח, וכי זוכים אנו לראות במו עינינו על ההרים "רגלי מבשר" והתגשמות חזון נביאי ישראל. גם האמין בחוכמתם ובשליחותם של מנהיגי הישוב בארץ־ישראל, שעל־ידם תבוא הגאולה. בענין זה נהג לצטט אחד מגדולי חכמי בגדאד שאמר לו, כי רמז לכך נמצא בספר "תהילים" (סח: 17) בפסוק "ההר חמד אלוקים לשבתו": "חמד" – ראשי תיבות של חיים וייצמן, משה שרת ו–דוד בן גוריון.

גם כשקשתה יד הגזירות והשליחות, וכבד עול הייצוג, האמין אבי־מורי כי הגאולה קרובה, ככתוב:

"הִנְנִי מֵבִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן
וְקִבַּצְתִּים מִיַּרְכְּתֵי אָרֶץ...
בְּבֶכִי יָבֹאוּ וּבְתַחֲנוּנִים אוֹבִילֵם,
אוֹלִיכֵם אֶל נַחֲלֵי מַיִם." (ירמיה לא: 7–8)

וכן:

"כִּי בְשִׂמְחָה תֵּצֵאוּ וּבְשָׁלוֹם תּוּבָלוּן,
הֶהָרִים וְהַגְּבָעוֹת יִפְצְחוּ לִפְנֵיכֶם רִנָּה
וְכָל עֲצֵי הַשָּׂדֶה יִמְחֲאוּ כָף" (ישעיה נה: 12)

בכך האמינה הקהילה יום יום, מימי אבותיה ואבות אבותיה. פסוק הנבואה "מה־נאוו על־ההרים רגלי מבשר" (ישעיה נב: 7) עורר תמיד התרגשות עזה, אהבה יוקדת לארץ ישראל, ובטחון בבואו הקרוב של הגואל.

על כן בבוא מועד, קמה הקהילה כאיש אחד, ואמרה "הננו ועלינו". כל הקהילה, בנעריה ובזקניה, חכמיה וראשיה, וששון צמח עמם, עלתה ארצה, והיא שוכנת כיום בטח ברחבי מדינת ישראל, והולכת בדרכה מחיל אל חיל.

הרקע המדיני למבצע עלית יהודי עיראק 1950-1951

מאת
דפנה צמחוני
אוניברסיטת בן־גוריון

עליתם ההמונית של יהודי עיראק לישראל, אשר כונתה "מבצע עזרא ונחמיה", הוותה מבצע מיוחד במינו. לאחר שנים של אסור יציאה מעיראק הועבר במרץ 1950 בשני בתי הפרלמנט העיראקי בחשאיות ובחפזה חוק המאפשר ליהודים החפצים בכך לוותר על נתינותם העיראקית ולצאת את עיראק לצמיתות. בעקבות חקיקת החוק המתיר את יציאתם, עלו רוב יהודי עיראק לישראל תוך שנה ומחצה, בהשאירם מאחוריהם את הונם ורכושם.

שאלות רבות טרם נפתרו סביב פרשה זו: מה היו הגורמים שפעלו לחקיקת חוק מרץ 1950 אשר אפשר את מבצע העליה? מה הביא את ממשלת עיראק לאפשר ליהודים לצאת את הארץ לאחר שנים של אסור יציאה? מה היה חלקן של ממשלת ישראל והמעצמות בריטניה וארה"ב בהתרת מבצע העליה?

במאמר זה ננסה לענות על שאלות אלה לאור מסמכים שהותרו לאחרונה לעיון בארכיונים בישראל ובבריטניה.

הקמת מדינת ישראל ומלחמת 1948 הביאו להחמרה נכרת במצב יהודי עיראק כשאר קהילות היהודים במדינות ערב. עוד לפני המלחמה הושמעו איומים מצד נציגי מדינות ערב כי הקמת המדינה תרע את היחס ליהודים במדינותיהם. כבר בועידת לונדון ב־1939 הצהיר נורי סעיד, אז ראש ממשלת עיראק, שהקיצוניות הציונית בארץ ישראל עלולה לפגוע ביחסי היהודים עם שכניהם בעיראק. בהצהרות נוספות של נורי סעיד ב־1944 וד"ר פאדל ג'מאלי, נציג עיראק בעצרת האו"ם ב־1947 הושמעו איומים בחרם כלכלי חברתי, החזקת היהודים כבני ערובה, ואף פגיעות פיסיות, אם אכן תקום מדינת ישראל.

בראשית 1948 הגיעו ידיעות על החלטות הליגה הערבית בדבר הגבלות על היהודים במדינות ערב: (1) היהודים ייחשבו כחלק מ"מדינת המעוט היהודי בפלסטין" ויצטרכו להרשם אצל שלטונות ארץ מושבם ולמסור פרטים מלאים על עצמם, בני משפחותיהם וחשבונות הבנק שלהם. (2) כל חשבונות הבנק שלהם יוקפאו וישמשו לתנועת ההתנגדות ל"שאיפות הציוניים בפלסטין" (3) כל מי שייתפס בפעילות ציונית ייחשב כאסיר פוליטי, ייכלא ורכושו יוחרם.

עיראק, שהיתה בין הקיצוניות שבמדינות ערב בהתנגדותה להקמת מדינת ישראל, הייתה מהראשונות במדינות ערב שאמצו את החלטות הליגה הערבית, ופתחה במסע אפליה, רדיפות ומאסר יהודים. ב־15.5.1948 יום הכרזת המדינה,

הכריזה עיראק על הנהגת משטר חרום, במסגרתו הוטלו הגבלות חמורות על יציאת יהודים מעיראק. היוצאים, כולל סטודנטים וחולים, נדרשו להפקיד 3,000 דינארים כפר, וב־18.10.1948 נצטוו כל היהודים השוהים בעיראק לשוב, אחרת יוחרם רכושם. ב־15.7.1948 אשר הפרלמנט העיראקי תקון לחוק 51 משנת 1938 אשר קבע כי הציונות כמו הקומוניזם היא עברה על החוק, וקבע ענשים על פעילות ציונית, מאסר עד 15 שנה עם עבודת פרך או קנסות כבדים. החוק נכפה בהחלטיות רבה, כאשר עדות שני אנשים מספיקה להפליל את הנאשמים, ועילה לפעילות ציונית שמשו מכתבים מא״י מלפני 1948, והחזקת סמלים יהודים כגון מגן דויד. רבים נאסרו ונשפטו למאסר או לתשלום קנסות כבדים תמורתו. לשיאו הגיע מסע הרדיפות בספטמבר 1948 עם שפיטתו ותליתו של שפיק עדס, סוחר עשיר ובעל קשרים עם חוגי השלטון, בעוון מכירת נשק לישראל, ללא שתינתן לו אפשרות הגנה על עצמו. במקביל הוטלו על היהודים הגבלות כלכליות רבות: רוב פקידי הממשלה היהודים פוטרו ממשרותיהם, רופאים לא קבלו רשיונות עבודה, נאסר על בנקים יהודים להחליף מטבע זר, ובוטלו רשיונות יבוא של יהודים. הוכבד עול המסים על יהודים, ואלה הוטלו עליהם רטרואקטיבית. הוטל אסור על מכירת רכוש בערך העולה על 1500 דינארים ללא היתר מיוחד של שר ההגנה שניתן לעתים נדירות[1].

בעיראק פעלה מאז מלחמת העולם השניה התנועה הציונית בשתי זרועות בהנהגת שליחים מארץ ישראל: התנועה — שפעלה בעקר בקרב הנוער להפצת הרעיון הציוני והעליה לישראל, והשורה — ארגון להגנה יהודית. מתוך מניע ציוני ובגלל ההגבלות שהטילו השלטונות על היהודים נסו רבים לברוח בסיוע התנועה מעיראק לישראל בעקב בדרך היבשה לאיראן למרות הקשיים והסכונים הכרוכים בכך. פעילות זו גרמה להפרת הסדר הצבורי לשחיתות במשטרה ובמשמר הגבולות ולקפאון בשוק הנכסים. אולם אין בה כשלעצמה די להסביר את המפנה שחל במדיניות ממשלת עיראק לאפשר יציאתם ההמונית של היהודים מתחומה. מה אם כן הגורמים לכך?

תכנית חילופי האזרחים של נורי סעיד

התרת מבצע העליה היתה גלגולו של רעיון חילופי אוכלוסין כפויים או סלוקם של יהודים מעיראק במספר מקביל לפליטים ערבים ממלחמת 1948 בארץ ישראל. כהמשך להצהרות על הפיכת יהודי עיראק לבני ערובה לפליטים הערבים ממלחמת 1948 בארץ ישראל, העלה נורי סעיד את הרעיון זמן קצר לאחר עלית ממשלתו לשלטון בינואר 1949.

את האיום לגרוש יהודי עיראק השמיע נורי סעיד לראשונה בעת שיחות מדיניות שקיים עם השגריר הבריטי בעיראק סר הנרי מאק ב־20.1.1949 לקראת

1. תזכיר הקונגרס העולמי לועדה החברתית והכלכלית של האום ולמשרד החוץ הבריטי 22.1.1948 FO 371-68367 E 2111/1751/93 ראה גם להלן

שיחות שביתת הנשק ברודוס. בסכמו את עמדת ממשלתו קבע נורי סעיד, שיש להרשות לכל הפליטים הערבים לשוב לבתיהם ולקבל פצויים כפי שהציעה תכנית הרוזן ברנדוט, ולא — איים נורי סעיד — יישלחו לארץ ישראל כל יהודי עיראק שמספרם מגיע ל־150-160,000 נפש. נורי סעיד היה מודע לנזקים שייגרמו לעיראק אם תגרש את היהודים, אך הוא סבר שעיראק תוכל להתגבר עליהם[2].

הבריטים שלהם היתה השפעה רבה על מהלכיו הפוליטיים של נורי סעיד הסתייגו מדבריו. השגריר הבריטי בירושלים הזהיר כי לאיומו של נורי בגרוש יהודי עיראק תהיה תוצאה שונה לגמרי ממה שסבור נורי סעיד. היהודים בישראל יקדמו בברכה בואם של יהודים שיהיו מוכנים לעבוד קשה ובשכר נמוך, וידרשו שהעיראקים יקבלו בתמורה ערבים עקורים. היהודים יוכלו גם לדחות תשלום פצויים על רכוש ערבי מופקע, דבר שהיה מקובל עליהם עד אז לפחות בעקרון. רדיפות היהודים בעיראק יגרמו בעיות לממשלת בריטניה בדומה לבעיות שצמחו מרדיפות הנאצים, ויש להורות לשגריר בריטניה בעיראק להניא את נורי סעיד מלהשתמש בבומרנג זה. פקידי משרד החוץ הבריטי הסכימו עם דעת השגריר שיש למנוע מנורי סעיד איומים על גרוש היהודים, למרות שסברו שבריטניה לא תואשם בגרושם[3].

ברוח זו התבקש השגריר הבריטי בעיראק ליעץ לנורי סעיד נגד גרוש היהודים מעיראק, שכן הדבר יספק לממשלת ישראל תרוץ מוצלח לא לשלם פצויים על רכוש הפליטים הערבים, ויהיה זה משגה גורלי לעשות צעד שיחליש את הטעון הערבי בענין זה, בין אם יתקבלו יהודי עיראק בברכה בישראל או לא, גרושם יגרום לתעמולה אנטי־ערבית בארה״ב. האמריקאים יהיו פחות נכונים לשמוע להצעות נורי סעיד לגבי שאלת א״י, וכן יקטין הדבר את סכויי עיראק לקבל מלוה מהבנק הבין־לאומי לממון פתוח ההשקיה[4].

בתשובתו למשרד החוץ קבע שגריר בריטניה בעיראק כי יש לדחות את גרוש יהודי עיראק בשל האינטרסים הפוליטיים והכלכליים של עיראק בנוסף לשקולים הומניטארים, וכי אין נורי סעיד מתכונן לבצע את איומו כרגע. הוא רואה באיומו פעולת תגמול, שתבוא אם היהודים לא יהיו הוגנים ביחס לפליטים הערבים. השגריר מאק הבטיח שישתדל להניא את נורי סעיד מצעד כזה, אם יראה שהוא מתכון לכך ברצינות, אך הוסיף שלא יהיה ניתן למנע צעדים מסויימים

2. סר הנרי מאק (Sir Henry Mack), השגריר הבריטי בעיראק למשרד החוץ הבריטי טל. 1011/1016/31G 20.1.1949 76,75 FO 371-75336 E 1008

3. סר ה. דוו (Sir H. Dow), שגריר בריטניה בירושלים למשרד החוץ הבריטי טל. 111 14.2.1949 FO 371-75182 E 2118/1571/93 והערות לנ״ל של פקידי מחלקת המזה״ת במשרד החוץ.

4. משרד החוץ הבריטי לשגרירות בבגדאד טל. סודי 173 18.2.1941 2118/1571/93 FO 371-75182 E

נגד היהודים בעיראק, אם היהודים בישראל לא יסכימו לפתרון הוגן של בעית הפליטים[5].

ההצעה לסלוק היהודים מעיראק שבה והופיעה בתכנית לחילופי אוכלוסין כפויים שהעלה נורי סעיד ביולי 1949, בעת שהבריטים נסו לשכנעו לישב פליטים ערבים בעיראק. לאור ההכרה שישראל לא תשנה את גבולותיה ולא תחזיר פליטים כפי שדרשה עיראק, עיבדה שגרירות בריטניה בעיראק תכנית ליישוב 100,000 פליטים בעקר בדרומה של עיראק. למרות הקשיים שבבצוע התכנית, סברה השגרירות שלאור מצבה הכלכלי הקשה של עיראק, יש לעודד את העיראקים לקבל את התכנית ע"י הבטחת הגדלת המענק והשגת הלואות מהבנק הבין־לאומי לצרך תכניות ליישוב הפליטים[6].

משנשאל נורי סעיד על התכנית, תבע חזרת ישראל לגבולות שנקבעו בהחלטת מועצת האו"ם ב־1947 או קבלת מחצית הפליטים חזרה לשטחה, ואז ייושבו שאר הפליטים במדינות ערב. אם יהיה הסדר הפליטים הוגן, תתיר ממשלת עיראק העברה מרצון של יהודים עיראקים לא"י בתנאים מסויימים, ולא — עלולה ממשלת עיראק לשקול חלופי אוכלוסין בפקוח וועדה בין לאומית. ע"פ תכנית כזו יישלחו בכח לא"י 100,000 יהודים עיראקים, במספר השוה למספר הפליטים הפלסטינאים שיישובו בעיראק. הועדה תעריך את שווי הרכוש שהשאירו בארץ ישראל. הפליטים שיושבו בעיראק, ויינתן להם פצוי מרכוש יהודי עיראק שישולחו לארץ ישראל[7].

נורי סעיד לא היה בעל רקורד של שנאת יהודים בעבר. הוא היה פוליטיקאי ערמומי ולאומן ערבי אשר פעל לאחוד העולם הערבי בהנהגת עיראק. גישתו הקיצונית ביחס ליהודים הונעה ע"י הצרך להוכיח את לאומיותו בזירה הבין־ערבית ולהסיח את דעת ההמונים מהמצב הפנימי ההולך ומחמיר מבית. הצעתו באה על רקע הידיעות על כשלון צבאות ערב במלחמת א"י, ובתוכם חיל המשלוח העיראקי. היא היתה בטוי להתנגדותה הקיצונית של עיראק להקמת מדינת ישראל ותביעתה, שעל ישראל לחזור לגבולות תכנית החלוקה, לקבל חזרה את הפליטים הערבים ולהגביל את ההגירה היהודית לארץ ישראל.

בתכנית חילופי האוכלוסין היה גם בטוי פוליטי לקריאות שנשמעו ע"י פוליטיקאים ולאומנים קיצונים לסילוק היהודים מעיראק, כהמשך לתעמולה הנאצית ולשנאת היהודים מאז שנות ה־30 אותה הפיצה מפלגת האסתקלאל, ולנסיונות המדינה העיראקית המפוצלת לקבוצות דתיות ואתניות שונות לבנות את ישותה הלאומית על ידי שנאת זרים ומעוטים. טבח האשורים ודכוי אכזרי של מרידות הכרדים הוו הקדמה לכך. עם החרפת המצב בא"י ומלחמת 1948 הפכו היהודים קרבן לשנאת המעוטים. על אף שרשיותם בעיראק

5. מאק למשרד החוץ הבריטי טל. 157 17.2.1949 וטל. 172 24.2.1949 E 2539/1571/93 E 2334/1571/93 FO 371/75182

6. תזכיר השגרירות הבריטית בעיראק 11.7.1949,11.7.1949 FO 371-75152

7. השגריר מאק למשרד החוץ הבריטי טל. 667 27.7.1949 FO 371-75434 E8914/1821/31

החלו המסלמים לראותם כגורם זר המזוהה עם הציונים בא״י, וגורלם נקשר ע״י פוליטיקאים ולאומנים קיצונים בפתרון בעית א״י ובעית הפליטים הערבים.

יתר על כן, היהודים אשר היו קהילה מצליחה ותוססת עוררו את קנאת שכניהם, במיוחד השיעים, ולא היו אהודים על הבריטים, גורם בעל השפעה נכרת בעיראק. אלה גם אלה ראו בהם גורם מפריע ומתחרה, ושאפו לרשת את מקומם בחיי המסחר והכלכלה. רבים מהצעירים היהודים הצטרפו למפלגה הקומוניסטית שהיתה אופוזיציה לשלטונו של נורי סעיד, ונטלו חלק בהפגנות שהביאו לבטול חתימת חוזה פירסומת עם בריטניה ב־1948. גם גורמים אלה הוסיפו לשאיפת נורי סעיד לסלקם.

תכניתו של נורי סעיד לא הוצעה בחלל ריק. דעות בזכות חילופי אוכלוסין בין יהודי ערב לערבי א״י כפתרון הולם לסכסוך היהודי-ערבי הושמעו גם ע״י חוגים לא פוליטיים בעולם וע״י חוגים ציונים ובישראל.

בספר שפורסם זמן קצר לאחר מלחמת 1948 ע״י חבר הועד הפועל של הסוכנות היהודית בארצות הברית, יוסף שכטמן *Population Transfers in Asia* הוצעה הצעה לפתור את בעית הפליטים הערבים על בסיס חילופי אוכלוסין כפי שנעשה הדבר בהצלחה מרובה עשרים וחמש שנה קודם לכן בסכסוך היווני־תורכי. ע״פ הצעה זו אמורים היו להחליף 100,000 יהודים עיראקים ב־200,000 פליטים ערבים מא״י בחסות האו״ם והתנועה הציונית. הצעה זו הדאיגה את נכבדי הקהילה היהודים בעיראק, הסנטור עזרא דניאל ואברהים אל־כביר, אף שהאחרון בטל אותה כבלתי מתקבלת על דעת המדינות הערביות וקהילותיהן היהודיות[8].

הצעה נוספת הוצעה במאמר שפרסם בכתב העת האמריקאי *The Middle East Journal* בינואר 1949 הלורד אדוין סמואל, בנו של הנציב העליון הראשון לא״י, ציוני אשר השתקע בא״י. הוא הציע חילופי אוכלוסין בין ערבי א״י ויהודי ערב בחסות האו״ם כפתרון הולם לבעית יהודי ערב והסכסוך היהודי ערבי. למאמר זה היו הדים בקרב חוגי השלטון בעיראק כפי שנראה להלן.

גם בישראל נקשרה שאלת הפליטים הערבים עם שאלת מצבם ומעמדם של יהודי ארצות ערב. כאשר עלתה שאלת החזרתם של פליטי מלחמת 1948 הערבים לבתיהם ושאלת רכושם היתה עמדת משרד החוץ הישראלי: ״בריחת הערבים היא תוצאה של תוקפנות מטופשת שאורגנה ע״י מדינות ערב בתמיכת הבריטים. בגלל המלחמה לא יורשו הפליטים הערבים לשוב, פרט למקרים מיוחדים, שכן יהוו גייס חמישי. השאלה של החזרת הפליטים הערבים תידון כחלק מהסדר שלום כולל עם מדינות ערב... כאשר השאלה של החרמת רכוש היהודים בארצות השכנות ושאלת עתידם יועלו גם כן[9]. ברוח זו הסביר משה שרתוק (שרת) את עמדת הממשלה הזמנית של ישראל לרוזן ברנדוט בעת שהותו בארץ בשליחות

8. A.S.EL Kabir, *Memoirs*, part iii *My Communal life* (unpnblished) pp. 150-152.
9. מ. שרתוק (שרת) שר החוץ הישראלי אל מ. קומי (ממשלחת ישראל באו״ם מברק מס׳ 814 22.7.1948, ישראל תעודות 14 במאי — 30 ספטמבר 1948 מס׳ 357.

הפיוס מטעם האו״ם ב־1.8.1948: ״בעת שיהיו מדינות ערב מוכנות לכרות ברית שלום עם ישראל, תועלה שאלת פליטי מלחמת 1948 כחלק מהסדר כולל, תוך התיחסות לתביעותינו הנגדיות ביחס להרס רכוש וחיים יהודים, ומצב הקהילות היהודיות בארצות ערב[10].

אפשרות חילופי האוכלוסין בין יהודי ערב והפליטים הערבים עלתה בישיבת הכנסת ב־30.3.1949, אשר הוקדשה לדיון במצבם של יהודי ערב. דוד בן־גוריון, ראש הממשלה, פתח את הדיון בהתריעו על הידיעות המחרידות המגיעות על מצב יהודי ערב, ובמיוחד יהודי עיראק. הממשלה עומדת בקשר עם יוצאי ארצות אלו. ניתנו הוראות לנציגי ישראל באו״ם לדרוש דיון בבעיה, וכן יפנו שגרירי ישראל למדינות שיש להן השפעה על הנעשה בעיראק בבקשה להתערב.

ראשון הדוברים אליהו אלישר (נציג רשימת הספרדים) התריע על שלא נעשה די למען יהודי ערב, שסכנת השמדה מרחפת עליהם בעטיה של הקמת מדינת ישראל. על ישראל לתבוע זכות יציאה חפשית ליהודי ערב וכן פצוי לנפש ולרכוש שהלך לאבוד בארצות אלה. על ראש הממשלה להביא בעת הדיון בבעית הפליטים הערבים את שאלת הטנספר של היהודים שירצו לבוא לא״י: ״קלף זה ניתן לממשלתנו ע״י ההשגחה העליונה, כדי להקדים רפואה למכה״. רוב המשתתפים בדיון אחריו קראו לחסול קהילות יהודי ערב ועליתם לארץ כפתרון לבעיתם, ובהקשר זה צינו את תכנית חילופי האוכלוסין, דוגמת חילופי האוכלוסין בין תורכיה ליוון לאחר מלחמת העולם הראשונה כפתרון הולם לבעית יהודי ערב והפליטים הערבים כאחד[11].

בסתיו 1949 שב נורי והציג את תכניתו לחילופי אוכלוסין בפני משלחת הסקר הכלכלי של האו״ם (משלחת Clapp), אשר נשלחה למזה״ת לבדוק אפשרויות יישוב ושקום הפליטים הערבים. נורי הביע רצונו שכל יהודי עיראק יצאו לישראל, גם אם יקחו כספם עמם ויפוצו על אבדן רכושם, ופליטים פלסטינאים בעלי ידע ורמה דומים יתפסו את מקומם. אך הוא הודה בקושי שבבצוע תכניתו, שכן יהודי עיראק הם ברבם עירונים ורבים מהם בעלי מעמד חברתי וכלכלי איתן, וספק אם ירצו לצאת לארץ ישראל[12].

בריטניה היתה מודאגת מהאיומים החוזרים ונשנים של נורי סעיד בגרוש יהודי עיראק, ולאור התכניות שהוצעו ליישוב פליטי א״י בעיראק, עבד משרד החוץ הבריטי תכנית להסדר חילופי אוכלוסין בין יהודי עיראק לפליטים ערבים מא״י, לפיה יקבלו יהודי עיראק פצוי ממשלת ישראל על הרכוש שהשאירו בעיראק, בעוד שהפליטים הפלסטינאים יישבו ברכוש שיותירו היהודים שיצאו

10. שם מס׳ 406
11. פרוטוקול הישיבה התשע עשרה של הכנסת הראשונה 30.3.1949 דברי הכנסת כרך א׳ עמ׳ 266-275
12. שגריר בריטניה בלבנון סר הוסטון־בוסוול (Sir W. Houston — Boswell) למשרד החוץ הבריטי טל. 662 17.10.1949 E12637/1821/31 FO 371-75444

מעיראק. ב־5.9.1949 התבקשו שגרירויות בריטניה בישראל, ירדן, עיראק והמשרד הבריטי למזרח התיכון בקהיר, לחוות דעה על התכנית. רוב הדעות היו נגד תכנית החילופין, אם כי ציינו מספר יתרונות לתכנית:

(1) חילופי האוכלוסין בין יהודים לערבים הם צעד חיוני לכנון יחסים תקינים בין ישראל למדינות ערב, כמו למשל חילופי האוכלוסין בין תורכיה ליוון. הדבר יביא ליציבות מסוימת ולשפור היחסים בין מדינות המזה״ת, שהוא אינטרס מובהק של בריטניה. מאידך, סלוק המעוטים מהמדינות הלאומיות עלול להגביר את הלאומנות במדינות האזור.

(2) ה״חילופין״ יתפתחו עד מהרה לגרוש המוני של יהודי עיראק לאור הדווחים המגיעים על רדיפות יהודי עיראק, וממשלת בריטניה אינה רוצה להיות מוחזקת אחראית לפוגרום. שגרירות בריטניה בעיראק אף צינה שבעצם ההצעה הבריטית יש משום הודאה שאין ליהודי עיראק זכות ישיבה בה.

(3) ישראל אינה זקוקה לעירונים שהם רוב יהודי עיראק, במיוחד אם יאולצו להגר ללא כספם. למרות זאת סבורה היתה השגרירות בתל־אביב שישראל תקבל כל יהודי הרוצה לבוא; היא לא תתחשב בסבלם של יהודי עיראק ותנצל את המצב להאשים את בריטניה בקשיים.

(4) בעיראק לא ישמחו לקבל פלסטינאים, שהם חקלאים ברובם, כתחליף ליהודים שהם עירונים ברבם; הפליטים הפלסטינאים לא ימלאו את החלל בכלכלה שישאירו אחריהם היהודים.

(5) ישראל מעדיפה להשאיר ״כיסי״ יהודים במזה״ת בקרש קפיצה לקדום אינטרסיה במסגרת של אינטגרציה כלכלית של המזה״ת.

לאור התשובות שהתקבלו הגיע משרד החוץ הבריטי למסקנה שאין להפריע להסדר ידידותי בין ישראל לעיראק, אשר יביא לחלופי פליטים ערבים עם יהודים עיראקים, אך על בריטניה להמנע מללחוץ על העיראקים או הישראלים בנידון, ואם תישאל בענין תאמר שיש להשאיר זאת למדינות הנוגעות בדבר[13].

בשלהי אוקטובר 1949 העלתה בריטניה את תכנית חילופי האוכלוסין בפני נציגים ישראלים באופן בלתי רשמי, אך לא לחצה לקבלתה. ישראל אותתה בחיוב לעצם ההצעה, אך היתה רחוקה מלקבל את תנאיה[14]. בענין זה נפגש שגריר בריטניה בישראל סר ק. הלם עם שר החוץ משה שרתוק ושאלו לדעתו על הצעת נורי למשלחת הסקר הכלכלית לגבי חילופי יהודים עיראקים תמורת מספר מקביל של פליטים ערבים. שרתוק ענה שאין לו כל מידע רשמי על ההצעה. עקרונית, ישראל תסכים לקבל את יהודי עיראק כמו כל יהודי אחר, אך

13. המשאל בין שגרירויות בריטניה ספטמבר — אוקטובר 1949 והדיון במשרד החוץ הבריטי FO 371-75152 E13370/1821/31 E9114/1105/93 ;E12290 ,E12791 ,3-11.11.1949

14. דווח מחלקת המזה״ת במשרד החוץ הישראלי לשר החוץ מ. שרתוק 21.10.1949 על העלאת ההצעה ע״י נציג בריטניה באו״ם בפני נציג ישראל באו״ם, ארכיון ההגנה (להלן: א״ה) ב/ 14/29

רק אם יותר להם לצאת באפן חפשי ולקחת את רכושם עמם. ישראל לא תסכים לקבלם כעקורים חסרי כל[15]. גישה זו היתה מקובלת בדעת הקהל בישראל[16] דווח משגרירות בריטניה בישראל קבע שלמרות שעקרון חלופי האוכלוסין מקובל בישראל, ההצעה להחליף 100,000 פליטים חסרי בית ב־100,000 יהודים בעלי רכוש שהיו עוזבים את עיראק מרצונם החפשי, נחשבת בישראל כסחיטה[17].

תכנית חילופי האוכלוסין הועלתה פעם נוספת ע״י נורי סעיד בראשית נובמבר 1949 בשיחתו עם שגריר בריטניה בעיראק[18], זמן קצר אח״כ הכחישו דובר שגרירות עיראק בושינגטון ושר החוץ הישראלי משה שרתוק קיום מגעים בנידון[19]. בדצמבר 1949 התפטרה ממשלת נורי סעיד, ועמה ירדה מעל הפרק תכנית חילופי יהודי עיראק בפליטים פלסטינאים במסגרת מדינית. הארועים שקרו אח״כ חוזרים, כפי שנראה, לתכנית אך בצורה שונה.

פעילות למעורבות המעצמות לטובת יהודי עיראק

הצהרות מנהיגי ערב והסמנים הראשונים לפגיעות ביהודים ערב מלחמת 1948 עוררו פניות מצד ארגונים יהודים בעולם ובא״י לממשלת בריטניה, אשר תחת חסותה נמצאו מרבית מדינות ערב, להתערב לטובת היהודים. בינואר 1948 פנה אליהו אלישר, מראשי ועד קהילת הספרדים בירושלים באמצעות הלורד הרברט סמואל, מי שהיה הנציב העליון הראשון לא״י ומראשי המפלגה הליברלית באנגליה, והתריע על מצבה המחמיר והולך של קהילת יהודי עיראק, המוחזקת כבת ערובה ונתבעת לשלם סכומים עצומים למען המלחמה בארץ ישראל[20].

בו בזמן העלה הקונגרס היהודי העולמי את בעית יהודי המזרח בועדה הכלכלית והחברתית של האו״ם והעביר תזכיר בענין זה למשלחת בריטניה באו״ם, בשני המקרים היתה עמדת משרד החוץ הבריטי צוננת ומתמקת מלנקוט עמדה[21].

הפניות מצד ארגונים יהודים חודשו עם סיום המלחמה. ב־10.1.1949 נפגשו נציגי ועד השליחים של יהודי בריטניה עם ג.א. צ׳דויק ממשרד החוץ הבריטי והביעו דאגתם לגבי רדיפות, אסור יציאת יהודים מעיראק, הטלת קנסות והחרמת רכוש יהודים שיצאו את עיראק ומאחרים לשוב. תגובתו היתה שהמצב שופר

15. שגריר בריטניה בישראל סר ק. הלם (Sir K. Helm) למשרד החוץ הבריטי טל. 519 18.10.1949 FO 371-75182 E 12603/1751/93

16. Palestine Post 17.10.1949 הצופה 17.10.1949, הארץ 17.10.1949

17. דווח משגרירות בריטניה בתל־אביב 28.10.1949 FO 371-75182 E 13028/1571/93

18. דו״ח השגריר מאק על שיחתו עם נורי סעיד 8.11.1949 FO 624—150

19. *New York Times* 2.11.1949, The Jewish Ageney Digest of Press 11 ,18.11.1949 Events

20. מכתב לורד הרברט סמואל למשרד החוץ הבריטי 3.2.1948 והערות משרד החוץ עליו FO 371-68366 E1799/11/65

21. מכתב ותזכיר הקונגרס היהודי העולמי 23.1.1948 מועבר ע״י משלחת בריטניה באו״ם למשרד החוץ הבריטי 2.2.1948 והערות משרד החוץ עליו FO 371-68366 E 1952/11/65

בשבועות האחרונים, אך קשה לעשות משהו בתנאים הנוכחיים[22]. פניתם הועברה לשגרירות בריטניה בעיראק ותגובת אנשיה היתה קיצונית עוד יותר: "במצב הנוכחי בין יהודים וערבים, בלתי נמנע שהיהודים בארצות הערביות יסבלו מאפליה מסויימת... ועד השליחים של יהודי בריטניה יוצא נגד קושי שנחזה מראש ע"י מספר גופים יהודים אחראים... שהצלחת הציונות תביא בהכרח אפליה נגד יהודים בארצות אחרות. יהודים בריטים שרקדו הורה ברחובות בעת שהוכרזה הכרה (במדינת ישראל) דה־פקטו ומדברים על הנפת הדגל "שלנו" יכולים לצפות בקושי להחשב כאזרחים בריטים נאמנים[23].

בתשובתו למשרד החוץ אשר השגריר הבריטי בבגדאד חלק מהטענות שהעלה ועד השליחים: קיום חוקי חרום צבאיים, מאסר יהודים, (אך הללו בחלקם הגדול באשמת פעולות קומוניסטיות או ציוניות האסורות שתיהן ע"פ החוק), לחצים על יהודים לתרום למען המלחמה בא"י, פטורי עובדי צבור יהודים, אסור יציאה מעיראק, החרמת רכוש יהודים שעזבו את עיראק וקיום תעמולה אנטי יהודית. הגבלות ופעולות אלה קבע השגריר הן במדה רבה תוצאה של המצב בארץ ישראל, והמצב בעתיד תלוי הרבה בעמדת היהודים בא"י ביחס לבעית הפליטים הערבים. השגריר סבר שאין זה רצוי או מוצדק שיתערב בענין היהודים, אלא אם מדובר במקרה מסוים שבו עשויה התערבותו להועיל[24].

במרץ 1949 התרבו הדו"חות על רדיפות ומאסרים בקרב יהודי עיראק, וכן על מתן פסק דין מות לשבעה יהודים, אשר נמלטו בינתיים לישראל. ידיעות אלה, ובמיוחד פסקיהדין עוררו סערה בישראל ובקרב ארגונים יהודים בעולם. בישראל נשמעו קריאות בצבור ובעתונות לממשלת ישראל לפעול להצלת יהודי עיראק[25], והכנסת הקדישה ישיבה מיוחדת ב־30.3.1949 לדיון במצב יהודי ערב. ואולם נציגויות ישראל באו"ם ובבירות המערב לא נחלצו עדין לפעולה דפלומטית לטובת יהודי עיראק, בשלב זה פעלו לטובת יהודי עיראק ארגונים יהודים בבריטניה ובארה"ב. משרד החוץ הישראלי עמד בקשר הדוק עם ארגונים יהודים אלה כגורם מכוון, אך העדיף שלא לפעול בגלוי, זאת משום שסבר שהארגונים היהודים ייטיבו לפעול לטובת יהודי עיראק כענין הומאניטרי מאשר ממשלת ישראל שהיא צד בסכסוך ישראל-ערב. הקונגרס היהודי העולמי פנה בענין זה לאו"ם; בבריטניה הגיעו פניות רבות למשרד החוץ מצד חברים יהודים בפרלמנט הבריטי ובראשם ב. ג'נר, הרב פרלצויג, האחראי למחלקת היחסים הבין־לאומיים בקנגרס היהודי העולמי, ולאונרד שטיין, נשיא האגודה האנגלו־יהודית[26] אף כי באופן בלתי רשמי אישר חלק מהטענות, תגובתו הרשמית

22. E 770/1571/93 FO 371-75182
23. הערות אנשי שגרירות בריטניה בעיראק 14.2.1949 FO 624-165
24. השגריר הבריטי בעיראק למשרד החוץ הבריטי 3.3.1949 E3653/1571/93 FO 371-75182
25. דבר 16,21.3.1949, חרות 24.3.1949, 21, 16
26. E770 E 3757 E 3768/1571/93 FO 371-75182

של משרד החוץ הבריטי היתה נסיון להצדיק את הפעולות נגד יהודי עיראק כפעולות שנעשו במסגרת החוק, או להמעיט בחומרתן. משרד החוץ הבריטי נמנע מלפרסם את דו"חות שגרירותו בעיראק אשר אישרו קיום הגבלות ואפליות ביחס ליהודי עיראק. פניות הארגונים היהודים הביאו לידיעת המעצמות תודעת הקהל במערב את מצוקתם של יהודי עיראק, אך לא הביאו בשלב זה להתערבות אצל שלטונות עיראק לטובתם.

ישראל יצאה בפעולה דפלומטית אקטיבית להפסקת רדיפות יהודי עיראק באוקטובר 1949, בעקבות גל חדש של רדיפות ומעצרים בקרב הקהילה. המעצרים החלו בעקבות מעצר קומוניסטים אשר ביניהם היו כמה חברים לשעבר בתנועה, ואלה הסגירו מקצת מחבריהם. בעקבות זאת נערך גל חפושים, מעצרים וענוי חשודים בהשתיכות למחתרת הציונית ובפעילות בה. בבצרה נתפסו שני שליחים מישראל והועמדו לדין, ראש קהילת ח'אנקין נאסר באשמת סיוע לבורחים, ושוחט הקהילה שנעצר יחד עמו מת בכלא[27]. בעקבות הרדיפות והמעצרים שותקו פעולות התנועה והשורה בעיראק[28].

לאחר שהגיעו הידיעות לארץ על מאסר וענוי חברי התנועה והשורה בעיראק, ומתוך חשש שאם יימשכו החפושים יתגלו גם מחסני נשק, פנה המוסד לעליה לראש הממשלה דוד בן־גוריון בבקשה לארגן פעולה נרחבת ללחץ על ממשלת עיראק להפסקת הרדיפות והמעצרים[29]. בהוראות ראש הממשלה נחלצו משרד החוץ והמוסד לעליה לעורר את דעת הקהל במערב נגד רדיפות היהודים בעיראק. בבריטניה, ארה"ב וצרפת פורסמו מחאות בעתונות ונערכו הפגנות מול שגרירויות עיראק[30]. בטהראן ארגנו השליחים משלחת של יהודים עיראקים לשגרירות האמריקאית בתביעה להתערבותה[31], ובעיראק התכנס ביוזמת השליחים קהל רב בבתי הכנסת לצום ותענית שלושה ימים[32]. בארץ כונסה מסיבת עתונאים בה הופיע שמואל מוריה, שליח לשעבר, כפליט ומסר פרטים על רדיפות היהודים. דבריו עשו רושם רב[33]. כן נמסרו דווחים רבים בעתונות הישראלית ובקול ישראל על המעצרים והרדיפות, וחזקו את תביעת ממשלת ישראל לפעול להפסקתן.

במקביל פנו שגרירויות ישראל לממשלות בריטניה, ארה"ב וצרפת והתריעו על רדיפות יהודי עיראק שהגיעו לשיאן באוקטובר 1949 במעצר וענוי 2000

27. ידיעות מעיראק 10.9.1949, 9, 8, 7, 6 א"ה 14
28. ידיעות מעיראק 13.10.1949 א"ה 14
29. יומני בן־גוריון 22.10.1949, הארכיון למורשת דוד בן־גוריון (להלן אב"ג).
30. המוסד לסניפו בפריס 1.11.1949, 22.10.1949 א"ה ב'14/29.
31. השליחים בטהראן למוסד בת"א 30.10.1949, 24, 23 ב'14/29.
32. השליחים בעיראק למוסד 28.10.1949 א"ה ב'14/29, וכן תאורו של סלמן שינה ממנהיגי הקהילה וחבר הפרלמנט בספרו מבבל לציון, תל־אביב, 1955, ע' 146.
33. המוסד לשליחים בעיראק 27.10.1949 א"ה ב' 14/29 26.10.1949 *The New York Times*.

איש, ותבעו התערבותן של המעצמות. הודעות על פניות אלה נמסרו לפרסום בעתונות[34], והפומביות שניתנה לפניות ישראל אלצה את המעצמות להגיב.

משרד החוץ הבריטי פנה לשגרירו בעיראק בבקשה לבדוק את ההאשמות ותשובתו הייתה שהמעצרים שבוצעו היו מצומצמים מכפי שנמסר, ומדובר ב־36 עצורים, החשודים בעברה על חוק מס׳ 51 לשנת 1948 על פיו אסורה פעילות ציונית. לאחר דיון בפנית ישראל ותשובת השגריר החליט משרד החוץ הבריטי שלא להתערב, שכן תמיכתו בישראל בבעיה זו תסכן את מאמצי בריטניה לפתיחת צנור הנפט לחיפה. הנמוק הרשמי שניתן להמנעות זו היה, שמדובר באזרחים עיראקים אשר הידיעות לגבי מעצרם אינן ברורות, ומכל מקום אין לבריטניה בסיס להתערב בענייניה הפנימיים של עיראק[35]. הודעות ברוח זו נמסרו לפרסום בעתונות וכן לשגריר ישראל בבריטניה ולארגונים יהודים שפנו אף הם למשרד החוץ הבריטי בענין זה[36]. ואולם מתוך דאגה לשמה הטוב של עיראק התבקש השגריר הבריטי להסב את תשומת לב ממשלת עיראק לענין הרב שמעוררת פרשה זו בעולם ולקשיים שהיא עלולה לגרום לעיראק באו״ם ובמקומות אחרים. כמו כן המליץ על פרסום העובדות תוך הדגשה שיותר לרופא יהודי לבקר את העצורים וכן להתריע שעל עיראק ״לפעול בזהירות בדרכים חוקיות״[37]. עיראק התעלמה מפניה זו ורק לאחר הפצרות ממושכות הסכים ראש ממשלתה להורות לשגריריה לפרסם הודעה קצרה המכחישה את טענות ישראל[38]. תגובות ארה״ב וצרפת לפניות ישראל היו מסויגות אף הן. מחלקת המדינה האמריקאית פרסמה בעתונות הודעה לפיה ערך שגריר ארה״ב בעיראק בדיקה בטענות ישראל ומצא שמספר העצורים קטן ממאה, הם נעצרו על פי החוק ואין כל הוכחות להחרמת רכושם[39]. הודעה מסויגת דומה פורסמה ע״י ממשלת צרפת[40]. הארגונים היהודים בארה״ב המשיכו בלחצם על ממשלת ארה״ב להתערב. בתגובה להודעתה של ארה״ב, המסתיגת מהאשמות ישראל על רדיפת יהודי עיראק, נפגשו נציגי 7 הארגונים היהודים הגדולים בארה״ב עם עוזר מזכיר המדינה האמריקאי לעניני המזה״ת, וצטטו באזניו עדויות ממקורות ערבים על החרמת רכוש יהודים ומאסרים שרירותיים. הם תבעו ממנו להתערב וכצעד ראשון ליזום משלחת נייטרלית שתחקור את העובדות. בעקבות דרישה זו הורתה מחלקת המדינה האמריקאית לשגריר ארה״ב בעיראק,

34. *The New York Times* 24 ,25 ,26.10.1949.
35. דיון בשאלה והחלטות משרד החוץ הבריטי 26.10.1949 E 12872/1571/93 FO 371-75182.
36. FO 731-75182 E 13037 ,E 13045/1571/93 ; FO 371-75183 E 13164/1571/93
37. משרד החוץ הבריטי לשגרירות הבריטית בבגדאד טל. 1125 27.10.1949 E12872/571/93 FO371-75182
38. השגריר מאק למשרד החוץ הבריטי טל. 940 28.10.1949, תזכיר מס׳ 945 29.10.1949 E13040 ,13127/1571/93 FO371-75182
39. *The New York Times*2.11.1949
40. אגף החקר במשרד החוץ הישראלי למוסד לעליה 8.11.1949 א״ה א׳ 14/29

שנמצא אז בארה"ב, לשוב מיד לעיראק ולחקור בהאשמות שהעלתה המשלחת היהודית[41]. השגריר האמריקאי חזר ובקש מממשלת עיראק להכין דו"ח על מצב היהודים בעיראק, כדי שישמש את מחלקת המדינה לענות על פניות הארגונים הציונים, וכך נאלצה עיראק להתיחס להאשמות בדבר יחסה ליהודים, אם כי לא ענתה עליהן. דו"ח ממשלת עיראק טען שמצב היהודים בעיראק הוא טוב והם נהנים מחפש מלא. היהודים הצטרפו לקומוניזם ממניעים ציונים, הקימו שלושה ארגוני מחתרת וארגנו הפגנות האסורות על פי החוק. היחס ליהודים הוא טוב למרות היחס הגרוע לפליטי ארץ־ישראל, וממשלת ישראל מנסה בהאשמותיה להסיח את הדעת מבעיה זו. לבסוף הזמין הדו"ח את ארה"ב לשלוח משלחת נייטרלית שבה יוכלו להכלל גם יהודים לא קיצוניים על מנת לעמוד מקרוב על היחס לערבים בארץ ישראל וליהודים בעיראק[42].

ישראל לא הרפתה מלחצה, והודיעה שהיא מתכוננת להעלות את בעית יהודי עיראק בעצרת האו"ם. הדבר עורר חששות בריטניה והסתייגויות ארה"ב. בלחץ מחלקת המדינה האמריקאית נסוגה ישראל מהחלטתה, אך דרשה שוב את התערבות בריטניה וארה"ב להפסקת רדיפות היהודים בעיראק[43].

בריטניה התיחסה בבטול למסע הישראלי לטובת יהודי עיראק כתכסיס תעמולתי לקראת הדיון בשאלת הפליטים בעצרת האו"ם, וכאמצעי להגברת מסע התרומות בקרב היהודים בארה"ב[44]. ואולם על אף עמדתה הבסיסית הבלתי אוהדת של בריטניה כלפי יהודי עיראק והעלאת בעיתם ע"י ישראל, היא נאלצה בגלל הפרסום הרב של ההאשמות נגד עיראק לערוך חקירה מקפת נוספת בבעיה ולדרוש מעיראק תגובה על האשמות אלה. חקירת השגריר הבריטי אכן אשרה את האשמות ישראל והארגונים היהודים נגד ממשלת עיראק, דבר שהקשה על ממשלת עיראק להתעלם מהן למרות הכחשותיה[45].

הפניות והמחאות מצד ממשלת ישראל וארגונים יהודים לממשלות ארה"ב ובריטניה בבקשה להתערב לטובת יהודי עיראק נשאו בסופו של דבר פרי. הפרסום הרב שניתן לפניות אלה ולתאור מצב יהודי עיראק בעתונות עורר את אהדת דעת הקהל במערב למצוקתם. בריטניה וארה"ב, אף שעמדתן כלפי פניות

41. מברק א. פרנקס (O. Franks) מס' 5216 4.11.1949 E13363/1571/93, Daily News Bulletin (issued by the Jewish Telegraphic Agency) FO 371-75183 E14027 vol. 30 no. 257 8.11.1949.

42. E15285 ,E15078/1571/93 FO371-75183

43. שגריר בריטניה בארה"ב למשרד החוץ הבריטי טל. 5182 2.11.1941 FO371-75183 E 13276/1571/93, E 13514 25.10.1949 *The New York Herald Tribune* גדעון רפאל, משלחת ישראל באום, למשה צ'רבינסקי המוסד, 14.11.1949 א"ה א' 14/29

44. שגרירות בריטניה בארה"ב למשרד החוץ הבריטי 2.11.1949 E13514/1571/93 29.11.1949 FO371-75183 E14558/1571/93

45. השגריר מאק לשר החוץ הבריטי דווח חסוי מס' 236 12.12.1949 FO371-75183 E15078/1571/93 דוחות נוספים בענין 6.2.1950, 6.1.1950 FO 371-82477 EQ1571/3

ישראל היתה מסויגת, נאלצו להתערב בשל הפומביות שניתנה לפניות אלה. המעצמות פנו לעיראק בבקשת הסבר על מצב יהודי עיראק לאור האשמותיה של ישראל, ובריטניה העמידה את עיראק על הקשיים הצפויים לה בזירה הבין־לאומית אם תתעלם מפניות אלה. מצבה הכלכלי הגרוע של עיראק ופניתה לארה״ב, בריטניה ומוסדות בין לאומיים לקבלת מלוות ומענקים להקלת קשייה הכלכליים ולבצוע תכניות פתוח לא אפשרו לעיראק להתעלם מפנית שתי המעצמות, ואלצו אותה לתת דין וחשבון על יחסה ליהודים. פניות המעצמות לממשלת עיראק, גם אם היו מסויגות, הוו איפוא גורם הֵב משקל להפסקת גל המעצרים בקרב הקהילה היהודית. גורם נוסף להרפית לחץ השלטונות, היה הפסקה זמנית של פעולות התנועה והשורה בעקבות הרדיפות והמעצרים, דבר שעורר את הרושם בקרב השלטונות על חסולה של הפעילות הציונית.

מפנה נוסף לטובה באפשרויות פעילות התנועה הציונית ובסכויים להיתר יציאת היהודים מעיראק חל עם התפטרות ממשלת נורי סעיד ב־9.12.1949 ועלית ממשלת תופיק אלסוידי ב־5.2.1950 בה כהן צאלח ג׳בר כשר פנים, שניהם פוליטיקאים מתונים וחסרי נטיות אנטי יהודיות, לאחר תקופת ממשלתו הקצרה של עלי ג׳ודת (10.12.1949 — 1.2.1950). כשבוע לאחר התפטרות ממשלת נורי סעיד, ב־17.12.1949, בוטלו חוקי החרום ופרושו של דבר היה בטול הענשים החמורים שהיו צפויים לבורחים בעוון נסיונות להצטרף ״לכנופיות הציוניות בפלסטין״, ואפשרות העמדת הבורחים לדין בעוון הברחת גבול בלבד שעונשה המירבי היה מאסר 6 חדשים או קנס 100 דינארים. בינתיים חדשה התנועה והרחיבה את פעולותיה עם בואו של השליח החדש מטעם המוסד, מרדכי בן־פורת. בסיוע פעילי התנועה קבלה בריחת היהודים מעיראק לאיראן תנופה חזקה. בטהראן אורגן מחנה מעבר לבורחים וממנו המשיכו בטיסות לישראל. על פי דווחי הסוכנות הגיעו בששת החדשים האחרונים של 1949 מעיראק למחנה בטהראן 1243 עולים ומ־15.12.1949 — 21.3.1950 4,500 עולים. הבורחים הצליחו להוציא בסיוע התנועה ובדרכים פרטיות הון רב שנאמד ב־400,000 ל״י (שערכם אז כלי״שט)[46]. יהודים רבים החלו למכור את רכושם, ובבגדאד צצו מרכזים למכירות פומביות של חפצי בית שנמכרו במחיר נמוך בהרבה מערכם האמיתי. המכירות והברחת הכספים הביאו לשתוק בשוק הנכסים וההון, עד כי החלו להופיע קריאות בעתונים להקפאת ההון היהודי.

צנור הבריחה העקרי היה מבצרה לאבדאן. היהודים הגיעו ברכבות לעיר ומשם עברו את הגבול תוך שיחוד שומרים ושוטרים ובסיועם של מבריחים. השיחוד גרם לשחיתות כללית במשטרה ואיים למוטט את האדמיניסטרציה במחוז בצרה. נסיונותיהם החוזרים ונשנים של שלטונות עיראק לעצור את זרם הבריחה, אם ע״י

46. דו״ח יעקב וינשטין, איש הסוכנות שנשלח לדווח על מחנה טהראן, לש״ז. שרגאי, הסוכנות היהודית, מחלקת העליה 514/45/101

מעצר הבורחים ושפיטתם למאסר עם עבודת פרך[47], או ע"י פניות לממשלת איראן לגרש את הנמלטים חזרה לעיראק נכשלו בגלל התערבותה של ארה"ב בעקבות לחצה של ישראל[48]. בגלל מתינותה היחסית, ולאור גל המחאות ולחץ המעצמות חדשים מספר קודם לכן, לא היתה ממשלת סוידי מעונינת בהחזרת חוקי החרום שיקשו על הבריחה. הממשלה גם לא היתה מעונינת לדכא את הבריחה בכח, מחשש להתנגשויות דמים בין הבורחים למשטרה, שעלולות היו להביא להתדרדרות במצב ולפגיעה ביהודים בנוסח הפרהוד ב־1941, כפי שרמז שר הפנים בנאומו בסנט בעת הדיון בחוק היתר היציאה ליהודים.

כך עמדו השלטונות חסרי אונים מול זרם הבריחה הגובר של היהודים והברחת ההון, שהגיעו למימדים אשר אימו למוטט את הכלכלה והסדר הצבורי. חסר אונים זה מחד, ומתינותם של סוידי וג'בר מאידך הביאו לנכונותם לטפל בבעית בריחת היהודים באופן יסודי ובצורה שונה מזו של נורי סעיד. חזוק למרכזיותו של גורם זה בנכונותם של סוידי וג'בר לדון בהתרת יציאת יהודי עיראק ניתן בדבריהם בדיון על חוק מרץ 1950 בפרלמנט העיראקי (כפי שנראה להלן), וכך גם הוסבר לשגריר בריטניה בעיראק ע"י סוידי כגורם העקרי להחלטה על פעולה מהירה בנידון[49]. כך נוצרו התנאים למהלכים שהביאו להענקת היתר יציאה ליהודים בחוק מרץ 1950.

המהלכים שהביאו לחוק היתר היציאה ליהודים במרץ 1950

כאן נשאלת השאלה מה היו הכוחות שפעלו לחקיקת חוק היתר היציאה ליהודים במרץ 1950, ומה היתה מדת מעורבותן של ישראל והמעצמות תהליך זה? לעומת מאמציה הרבים של ישראל להפעיל את דעת הקהל בעולם להקלת הלחץ ורדיפות יהודי עיראק, לא יזמה ממשלת ישראל ולא נהלה מו"מ ליציאה לגלית של היהודים מעיראק.

הגורמים לכך היו:

(1) בעית יהודי ערב ויהודי עיראק בכללם והעלאתם לישראל לא עמדו בראש סדר העדיפויות של ראשי הסוכנות והממשלה. עקר דאגתם היה נתון מאז מלחמת העולם השניה לקליטת פליטי השואה, ועקר המאמץ המדיני מוקד במו"מ לעלית יהודי מזרח אירופה: הונגריה ופולין ובעקר רומניה, הקבוץ היהודי הגדול ביותר באירופה המזרחית. זאת לאור הידיעות על מצוקתם הרבה, סבלם מתעמולה אנטישמית ומקשיים כלכליים חמורים עקב המעבר למשטר כלכלה קומוניסטי, וחשש מפני סגירת השערים בפני יציאת היהודים מארצות מזרח אירופה. בעקבות

47. דיווחים על כך, השליחים בעיראק למוסד בת"א 18,19.12.1949. א"ה 14/30

48. השליחים באיראן למוסד 14.1.1950 א"ה ג' 14/427, דווחים נרחבים בפרשה זו א"ה ג' 14/29, א' 14/426

49. דו"ח חסוי של המפרי טרבליאן (Humphry Trevelyian) בשם השגריר הבריטי בעיראק למשרד החוץ הבריטי מס' 59 7.3.1950 FO371-82478 EQ1571/8

מאמצים אלה גדלה העליה מרומניה. במרץ 1950 נוצר סכוי לעליה מהונגריה, ובפולין נרשמו לעליה 40,000 איש[50].

שרי הממשלה וראשי הסוכנות התיחסו ליהודי עיראק וארצות המזרח בכלל כמאגר העליה לעתיד, לאחר שיסתים מאגר העליה מארצות אירופה. בפורומים שונים הצהירו על חרדת היישוב בארץ לגורל יהודי ערב נוכח הפנית זעם הערבים כלפיהם בעקבות החלטת החלוקה, מלחמת 1948 והקמת מדינת ישראל ועל הצרך בהצלתם על ידי עליתם לארץ[51], אולם לא גובשה לשם כך תכנית כוללת, והמשאבים והפעולה בקרב יהודי עיראק היו מצומצמים.

(2) סברה בקרב ראשי הסוכנות והמוסד לעליה שאין למו"מ על יציאה לגלית של יהודים מעיראק כל סכוי כל עוד לא תפתר שאלת ארץ ישראל ויוסדרו יחסים כלשהם עם מדינות הליגה הערבית, מה גם שעיראק היתה הקיצונית שבהן וסרבה אף לחתום על הסכם שביתת נשק עם מדינת ישראל. כל עוד נמשך מצב הקפאון המדיני, האפשרות היחידה לפעולה בקרב מדינות הליגה היא ארגון עליה בלתי לגלית ע"י המוסד לעליה כזרוע של הסוכנות[52].

(3) מצבה הכספי החמור של הסוכנות אשר נבע מעלית מספר עולים גדול בהרבה מהמתוכנן לשנת 1949 (במקום עלית 120,000 כפי שתוכנן + היו צפויים להגיע עד ספטמבר 1949 לא פחות מ־230,000). העולים היו שרויים במחנות בתנאים קשים, ואחזקתם הוותה מעמסה כספית כבדה לסוכנות אשר כתוצאה ממנה הגיעה עד סף פשיטת רגל. עקב זאת נשמעו תביעות מצד ראשי הסוכנות ומפא"י, ובראשם לוי אשכול, להגביל את העליה ל־100,000 לשנה ולהפעיל סלקציה בקבלת עולים. בשל קשיים כספיים הגבילה הסוכנות את מכסת העליה מכל הארצות לחדשים מפברואר-אפריל 1950 ל־32,500[53]. מתוך חשש שמשאביה הדלים של המדינה לא יעמדו בלחץ קליטת עליה המונית, ובאירופה נמצאים יהודים המצפים לעליה במצב נואש מזה של יהודי עיראק, צומצמה מכסת העליה מעיראק, ומובן שלא היה כל ענין בהגדלת אפשרויות היציאה ממנה דווקא בשעה זו.

(4) הסתיגויות מצד ראשי הסוכנות וחברי הממשלה מההשלכות החברתיות של

50. דו"ח הסוכנות היהודית על העליה לישראל בספטמבר 1949 א"ה א' 14/445, פרוטוקול ישיבת מזכירות האיחוד העולמי תל־אביב 27.1.1950, יומני בן גוריון 16.6.1949, 27.3.1950 אב"ג

51. נאום משה שרתוק (שרת) בפני ועדת האו"מ לא"י 15.1.1948, ישראל תעודות דצמבר 1947 — מאי 1948 מס' 110. נאומי רהמ"מ וחברי הכנסת במושבה המיוחד לדיון בשאלת יהודי ערב (ראה לעיל).

52. דו"ח ינאי (י. בן־מנחם) מפעילי העליה בעיראק על מצב היהודים בעיראק 15.5.1948 ינואר 1949 למוסד לעליה ולסוכנות 12.3.1949, ק/3886 א"ה ב' 14/426 דו"ח הסוכנות היהודית על העליה לישראל בספטמבר 1949 א"ה א' 14/445

53. יומני בן־גוריון 13.6.1949, 25.1.1950, 27.3.1950, דברי לוי אשכול בישיבת מזכירות האיחוד העולמי 28.1.1950, אב"ג.

עלית יהודי המזרח ויהודי עיראק בכללם. עליה זו הוותה בסוף 1949 כשלושה רבעים מכלל העליה לישראל, והפרה את האזון בין אשכנזים לספרדים. מ־20% ב־1943 הפכו הספרדים ב־1949 ל־27% מכלל היהודים בישראל,ואחוזם עתיד היה לגדול עם המשך העליה מארצות המזרח. אי לכך הובע חשש בצמרת הסוכנות מירידת רמתו התרבותית של היישוב, ועל מנת למנוע זאת הוצע להגביר את העליה מארצות הרווחה במערב אירופה ובאמריקה ולראות בהם את מאגר העליה העקרי בעתיד[54]. בקרב צמרת השלטון בארץ לא היתה מודעות לאפיה של יהדות עיראק ולפוטנציאל הטמון בה. ראשי הסוכנות ושרי הממשלה חשבו במושגים של עלית פליטים חסרי כל, ולא היו מודעים לכך שקהילת יהודי עיראק הנה קהילה מבוססת, בה יש בעלי הון ואנשי מקצוע רבים המעונינים ויכולים לתרום הון וידע לבנין הארץ ולהתפתחות החברה. הדבר בא לידי בטוי בהעדר תכנון והנחיות מהארץ להעברת הונם הרב של יהודי עיראק, כפי שהתריעו לא אחת השליחים לעיראק[55].

גורם נוסף להסתייגות זו היו שמועות מוגזמות על היקף הפעילות הקומוניסטית בקרב יהודי עיראק וחששות ממנה. כך דווח לממשלה כי מחצית מכלל 1600 העולים מעיראק לארץ בינואר 1950 היו קומוניסטים. (דווח מוגזם לכל הדעות, שעה שלפי הערכת אנשי המוסד והשליחים לא היו בעיראק כלה יותר מ־800 קומוניסטים יהודים[56].)

שליחים ופעילי עליה בקרב יהדות עיראק חזרו והתריעו על מעוט ההתענינות והפעולה של מוסדות העליה בקרב יהדות עיראק. שלמה הלל, בעצמו יליד עיראק שפעל בה כשליח לפני מלחמת 1948 ועמד לשוב לפעולה בה תבע: יש לחדש ולהרחיב את פעולת השליחים במוסד אחד, להרחיב את הפעולה גם לתחום החנוכי, כהכשרה לעליה לארץ, ולשלב גם פעולה צבאית־פוליטית מאחורי קוי האויב[57]. לקריאתו הצטרפו מאיר שלנק וירחמיאל אסא, שליחים שפעלו בעבר בעיראק. ירחמיאל אסא קרא בשובו משליחות בנובמבר 1949: "אין אנו עושים די לנוכח השואה העומדת הלתחולל בעיראק". הם תבעו להזעיק את דעת הקהל בעולם, לארגן את העליה בארגון מרכזי אחד ולהגדילה[58]. ובעיראק תבע בן־פורת לאַרגן את הבריחה בצורה מסודרת ע"י הכשרת מורי דרך — מבריחים מקרב צעירי הקהילה. הוא התריע על שאין המדינה עושה למען יהדות עיראק: "בימי השואה באירופה, עת הישוב היה ללא כח עצמאי ושלטון עצמאי... עשה היישוב אז

54. דו"ח הסוכנות על העליה לישראל ספטמבר 1949 א"ה א' 14/445
55. השליחים בעיראק למוסד לעליה מס' 19 27.1.1948, א"ה ב' 14/27; דו"ח ש.ב. ינואר 1948 א"ה ב' 14/27, בן־פורת לצ'רבינסקי 9.2.1950 א"ה ב' 14/427
56. דווח על הנאמר בישיבת הממשלה שמע צ'רבינסקי מגולדה מאירסון (מאיר) שרת העבודה. הוא נדהם מעצם הדווח המוגזם והביע חששות כבדים על הכוונות שהולידו אינפורמציה זו. צ'רבינסקי למשה שרתוק (פרטי) 10.2.1950, א"ה ב' 14/427.
57. תזכיר שלמה הלל 3.3.1948. א"ה ב' 14/27
58. דו"ח מאיר שלנק 6.11.1948, ורחמיאל אסא למשה צ'רבינסקי 11.11.1948. א"ה 14/28

מאמצים העולים פי כמה על המאמצים שעושה כיום מדינת ישראל העצמאית ובעלת ההכרעה בגורלם של אומללי ישראל בבבל"[59]. עולי עיראק בארץ קראו אף הם לממשלה לארגן עליה המונית של יהודי עיראק, שרק היא יכולה להצילם מהגזרות שניחתו עליה[60].

בהשפעת קריאות השליחים תבע המוסד לעליה בפריס מראשי המוסד בארץ להגיע להסכם על יציאת 50,000 עולים מעיראק באמצעות לחץ אמריקאי שיופעל על הבריטים. לתביעה זו לא היה המשך דיון[61]. בן־פורת שב ודרש מהמוסד לשלוח עוד שליחים ואנשים שיאומנו בהובלת שירות בורחים. כמו כן הציע לארגן טיסות בלתי לגליות מעיראק, אולם פניותיו לא נענו[62]. בהעדר תכנית פעולה כוללת, לנוכח הלחץ הגובר של בריחת היהודים והסכנות הכרוכות בה ומתוך תחושה שיש לפעול במהירות להצלתם, פעלו השליחים ביוזמתם שלהם וללא הנחיות מהארץ לקבלת היתר יציאה ליהודי עיראק. השליחים וחברי התנועה והשורה נפגשו עם ראשי הקהילה ולחצו עליהם להפעיל את קשריהם עם השלטונות להסרת ההגבלות על הגירת היהודים. מגעים אלה שנהלו ראשי הקהילה עם השלטונות ביוזמתם ובלחצם של השליחים הוו גורם חשוב להחלטת ממשלת עיראק להענקת היתר יציאה ליהודים. קבוצה קטנה של צעירים חברי השורה נפגשה עם הסנטור הישיש עזרא דניאל ובקשה אותו להשתמש בהשפעתו להסרת ההגבלות על הגירת יהודים. הם אף איימו להשתמש בכח, אם יהיה צרך בכך, על מנת להבטיח הגירה המונית של צעירים יהודים. הסנטור נרעש מצורת חשיבה זו העלולה להביא לשפיכות דמים ולהמיט אסון על כל הקהילה[63] ולא פעל בענין.

עם הגיעו לעיראק, קשר מרדכי בן־פורת קשרים טובים עם אחדים מראשי הקהילה והחל לשלוח חלק מהם בבקשות רשמיות בשם הקהילה לממשלה, בעניני דרכונים ופסקי דין שניתנו ללא הגנה. בינואר 1950 נשלח יחזקאל שם־טוב, ראש הקהילה שהיה עצמו ציוני מסור, להפגש עם ראש הממשלה עלי ג'ודת בענין הדרכונים. ראש הממשלה, כך דווחו השליחים, הבטיח שענין הפספורטים ייגמר ויהיה דיון חוזר בפסקי דין שניתנו[64]. על מגעים אלה רמז מזאחם אל־פצ'אצ'י, מי שהיה אז סגן ראש הממשלה ושר החוץ, בנאומו בעת הדיון על חוק היתר היציאה ליהודים בסנט, והצהיר כי דחה מגעים אלה על הסף.

מפנה במגעים חל עם עלית ממשלת תופיק אל־סוידי לשלטון. סוידי היה סוחר אמיד ומשכיל, אשר למד בביה"ס אליאנס. היו לו ידידים יהודים רבים ובראשם

59. דו"ח מרדכי (בן־פורת) למוסד 21.11.1949 א"ה ג' 14/427
60. ניב (בטאון תנועת החלוץ) עלון מס' 5 טבת אלול תש"ט.
61. המוסד בפריס לי. ברפל ומשה צ'רבינסקי במוסד בתל־אביב, מס' 369 25.9.1949 א"ה ג' 14/29, השליחים למוסד מס' 5 2.11.1949, המוסד לשליחים בעיראק מס' 6 3.11.1949 א"ה ב' 14/29.
62. בן־פורת לצ'רבינסקי 9.2.1950 א"ה ב' 14/427
63. אל־כביר III ע' 150
64. ברמן (השליחים בעיראק) למוסד מס' 72 27.1.1950 א"ה ב' 14/427

יחזקאל שם־טוב, ראש הקהילה היהודית, וממנו לווה סווידי כספים לפני היותו ראש ממשלה. על פי דווחי המודיעין הישראלי היה סוידי מתנגד לציונות, אך מוכן לקבל את ישראל כעובדה, והביע נכונות לפני מנויו כראש ממשלה להעניק היתר יציאה לכל יהודי הרוצה בכך[65]. צאלח ג׳בר, שר הפנים בממשלת סוידי, היה שיעי מתון אשר גר בשכנות ליהודים והיו לו קשרי ידידות עם אחדים מנכבדי הקהילה, ביניהם ציר בית הנבחרים לשעבר אברהם חיים ומשה שוחט. קשרי ידידות אלה של סוידי וג׳בר עם יהודים הקלו על מגעיהם של ראשי הקהילה ושם־טוב בראשם עם השלטונות. בראשית פברואר 1950 רמז בן־פורת על אפשרות פתרון: ״ישנם סכויים טובים לעבודה. החלטתנו נחושה להעלות את המספר הגדול ביותר בתאריך (תולדות) התנועה במשך שנה זו, ויש לנו כבר התחלה טובה... ונדמה לי ברור מאליו שלא יוכל מוסד בארץ להחליט או להגביל את מספר העולים מברמן (עיראק) ולפי רוח זו אנו עובדים״. בן־פורת בקש הערות והנחיות[66]. באותו יום שלח בן־פורת מברק נוסף המדווח על פגישת משלחת של נכבדי הקהילה ביוזמת השליחים עם ראש הממשלה בתביעה למתן היתר יציאה ליהודים, וכי יש סכויים טובים למתן פספורטים[67].

בעקבות פגישת המשלחת עם סוידי נפגש בן־פורת עם יחזקאל שם־טוב, ראש הקהילה וידידו של סוידי, והם סכמו ביניהם שיש לעשות את כל המאמצים לחזוק שלטונו של סוידי ״כדי לרכוש את הממשלה ולפתור כמה בעיות חשובות כלפי היהודים״. לצרך זה הציע בן־פורת למוסד בארץ לפרסם הודעה ברדיו בערבית המשבחת את מסירותו של סוידי למולדתו ומגנה את עלי אל־ח׳אלדי מי שהיה מנכ״ל המשטרה, על שנטה בעזרת ידידים מושחתים לבצע בעיראק הפיכה נוסח סוריה[68]. יומיים אח״כ, ב־15.2 דווחו השליחים בעיראק על אישור קרוב של היתרי יציאה ליהודי עיראק: ״ראש הממשלה הודיע הבקר לאישיות שלנו שאנו בקשר אתה, שהממשלה החליטה לתת לסֶה פַּסֶה ובשבוע הבא כבר תתפרסם הודעה רשמית בקשר לזה״. נותרה שאלת סכום הכסף שתתיר ממשלת עיראק ליהודים להוציא. ממשלת עיראק היתה נכונה להתיר 200 דינארים בעוד שהשליחים תבעו סכום כסף גדול יותר[69]. צאלח ג׳בר נפגש גם הוא עם נכבדי הקהילה, מתוך מטרה למצוא פתרון לבריחת היהודים וההון מעיראק על השלכותיהם החמורות על הכלכלה והשלטון, ונוכח לדעת שלא יהיה ניתן לעצור את הבריחה ע״י צוים אדמיניסטרטיבים, כפי שרמז בהסברו לחוק מרץ 1950 בפרלמנט (ראה להלן).

על סמך שיחותיהם עם ראשי הקהילה סברו סוידי וג׳בר שמימדי יציאת

65. דווח שירותי המודיעין 3.1.1950 א״ה ג׳ 14/427
66. בן־פורת לצ׳רבינסקי 9.2.1950 א״ה ב׳ 14/427
67. ברמן למוסד מס׳ 32 9.2.1950 א״ה ב׳ 14/427
68. ברמן למוסד 13.2.1950 א״ה ב׳ 14/427
69. ברמן למוסד בהול, סודי ביותר, מס׳ 53 15.2.1950 א״ה ב׳ 14/427

היהודים מעיראק לא יהיו גדולים: סוידי העריך את מספר היוצאים ב־6,000 — 7,000 וג׳בר ב־10,000. היוצאים יהיו עניים וצעירים בלתי מרוצים אשר לא יוציאו סכומים נכבדים אתם, וכך ייפסק הלחץ להוצאת כספים מעיראק[70]. עם עזיבתם, כך קוו חלק ממנהיגי הקהילה, תטוהר האוירה, ורוב הקהילה המבוססת שיישאר בעיראק יוכל להשתלב מחדש בחיים הכלכליים-תרבותיים[71]. בטוי למשאלה זו נתן הסנטור עזרא דניאל בנאומיו בסנט בעת הדיון באשור חוק היתר היציאה ליהודים ב־4.3.1950 (ראה להלן).

בינתים השתהתה הודעת הממשלה לה צפו השליחים בדבר היתר יציאה ליהודים. תנועת הבריחה גדלה, והשליחים לא הצליחו להשתלט עליה ולארגנה כראוי. השלטונות מצדם הערימו קשיים על הבריחה ויהודים רבים נתפסו שעה שנסעו ברכבות לבצרה, הנתיב העקרי של הבריחה. לנוכח החמרת המצב והעדר החלטה מצד הממשלה קצרה רוחם של השליחים, והם הציעו לנקוט בצעד דרמטי על מנת ללחוץ על הממשלה: להציף את הרכבות לבצרה, לא לשחרר את העצורים, על מנת שיפלו למעמסה על הממשלה ולראות מה יכולה הממשלה לפעול. בו בזמן יחולקו כרוזים בערבית בחתימת הורי אסירים, פקידים מפוטרים ומשפחות שנותרו ללא מחיה, המסבירים את מצבם החמור של היהודים ומבקשים היתר יציאה. השליחים בקשו את חוות דעתו של המוסד בארץ לרעיון[72], אך זו לא הגיעה.

שבוע מאוחר יותר, ב־27.2.1950, נפגש בן־פורת עם שם־טוב ובקש ממנו להעביר איום זה לממשלה: אם לא תפתר שאלת היתרי היציאה ״נשתמש בכל הדרכים אשר סופן להכריח את הממשלה להזדרז בצעד זה״, שם־טוב מסר לו, שראש הממשלה הבטיחו שהענין ייגמר בעוד שבוע, כן מסר לו שהיו חילוקי דעות ביחס למסמכי היציאה: דרכונים או היתרי יציאה; ראש הקהילה דרש דרכונים[73].

באותו שבוע התנהלו דיונים קדחתניים לקראת אשור החוק, אשר לא היה מובא לאשור בפרלמנט ללא ידיעתו של נורי סעיד, הדמות הדומיננטית בפוליטיקה העיראקית מאחורי הקלעים, גם כאשר לא היה השלטון. ב־26.2.1950 התקיימה פגישה סודית בין העוצר, תופיק אל־סוידי ונורי סעיד, אשר שב מדיונים בלונדון

70. המפרי טרבליאן בשם שגריר בריטניה בעיראק למשרד החוץ הבריטי, דו״ח חסוי מס׳ 55 FO 371-82478 EQ1571/8 7.3.1950 שגריר בריטניה בבגדאד למשרד החוץ הבריטי מכתב חסוי FO371-82479 EQ1571/14 27.3.1950

71. אל־כביר III ע״ע 152-153; המפרי טרבליאן בשם שגריר בריטניה בעיראק, למשרד החוץ הבריטי, דו״ח חסוי מס׳ 55 FO 371-82578 EQ1571/8 7.3.1950

72. שלמה ממרכז סניף בצרה לזכי (בן־פורת) 19.2.1950 א״ה ב׳ 14/427, ברמן (השליחים בעיראק) למוסד מס׳ 73 21.2.1950 א״ה א׳ 14/427

73. ברמן (השליחים בעיראק) למוסד מס׳ 93 27.2.1950 א״ה א׳ 14/427; את דבר האיום בהצפת הרכבות בבורחים יהודים לראש ממשלת עיראק באמצעות שם טוב אישר בן־פורת בשיחה עמי 1.5.1984.

על חוזה אנגלו־עיראקי חדש. לא נודע נושא הפגישה[74], אך נראה שענין היהודים עלה בה.

באפן בלתי רשמי ידעו השליחים וראשי הקהילה על החוק העומד להתקבל ימים מספר לפני הצגתו בבית הנבחרים. ב־1.3.1950 נודעו פרטי החוק לציון כהן, שליח המוסד בטהראן, מאחד מנכבדי היהודים העיראקיים בטהראן מפי אחותו של צאלח ג׳בר. כהן דווח על כך למוסד בתל־אביב רק לאחר ששמע ברדיו על הגשת הצעת החוק לבית הנבחרים[75]. ב־2.3.1950, יום הגשת החוק לבית הנבחרים, שלח בן־פורת מברק בהול למוסד: ״מגיע לנו להתפרץ בבכי בראותנו את פרי עמלנו ועמל אלה אשר קדמונו. הנה הגיעה גאולת יהדות אומללה זו. הממשלה החליטה לאפשר יציאת היהודים״[76].

לעומת מעורבות השליחים במו״מ לקבלת היתר יציאה ליהודים הייתה השפעת הבריטים על קבלת החוק מוגבלת. הבריטים צדדו ביציאת היהודים מעיראק, אך הם לא היו שותפים לתכנון החוק ולקבלתו. אילו היו משתתפים בהכנת החוק באפן פעיל, הוא היה מנוסח באפן חד משמעי ותנאיו היו מחמירים יותר לגבי יציאת היהודים. על דבר הכנת החוק נודע לשגריר הבריטי לראשונה מפי ראש ממשלת עיראק סוידי ב־25.2.50, דהיינו לאחר שהתנהלו מגעים בענין זה עם ראשי הקהילה היהודית מספר שבועות. סוידי ספר שהממשלה הכינה טיוטת חוק בענין וזה, וכי העדיף שלא יוזכרו בו היהודים, אך שר הפנים צאלח ג׳בר סבר שחיוני לעשות זאת. השגריר הבריטי אמר שהוא צדד תמיד בהיתר יציאה ליהודים המבקשים לצאת, אך עדיף בעיניו היתר יציאה באמצעות הוראה אדמיניסטרטיבית. סוידי השיב ששר הפנים סבר שחיוני לחוקק חוק בענין. השגריר הזהיר שכל חוק יש לנסח בזהירות רבה ולהמנע מלכלול בו דבר שעלול להיות מוצג כאנטישמי. סוידי בקש מהשגריר את חוות דעתו בנושא לאחר שילמד את פרטיו. נקבעה ביניהם פגישה ל־2.3 אלא שבגלל עסוקיו בפרלמנט לא התפנה סוידי להפגש עם השגריר הבריטי עד ל־4.5, דהיינו לאחר שהחוק כבר אושר בפרלמנט העיראקי. השגריר התכוון להעלות בפני סוידי את הנקודות שלפי דעתו עשויות היו לחזק את מעמדה של עיראק נוכח בקורת צפויה במערב:

1. כל חוק שיעסוק בקהילת יהודי עיראק יקבל פרסום נרחב בעתונות העולמית. אם ניתן יהיה להציג את סעיפיו כמחמירים או מפלים לרעה, תהיה עיראק נתונה להתקפות חריפות ועליה לשקול היטב את תשובתה להתקפות אלה.

2. על ממשלת עיראק לברר תקדימים, בהם התירו מדינות ערב לאזרחיהן היהודים לצאת לישראל, ואם תנהג ממשלת עיראק על פי תקדים שנעשה, ואשר

74. ברמן (השליחים בעיראק) למוסד ודעת (שרותי המודיעין) מס׳ 94 27.2.1950 א״ה א׳ 14/427

75. ציון כהן למיכאל (משה צ׳רבינסקי) 3.3.1950 א״ה א׳ 14/427

76. דרור (בן־פורת) למוסד מס׳ 12 2.3.1950 בהול א״ה א׳ 14/427

לא גרם לבקורת, ובו בזמן תסיר את ההגבלות מעל היהודים הרוצים להשאר בעיראק, יהיה מעמדה איתן יותר.

3. על ממשלת עיראק לבדוק את הפעולה שננקטה ע"י ממשלת ישראל ביחס לרכוש הפליטים הערבים שהושאר בישראל.

לאור הצעות השגריר הבריטי שנה קודם לכך בענין תכנית חילופי האוכלוסין של נורי סעיד, היה בנקודה אחרונה זו רמז ברור להקפאת רכוש היהודים בעיראק ואסור הוצאת כספם מעיראק.

סוידי נועץ גם בשגריר ארה"ב, אך הלה סרב לחוות דעה. לפי דווח שגריר בריטניה, הסכים השגריר האמריקאי עם הנקודות שהעלה הוא לדיון עם ראש ממשלת עיראק, אולם כאמור לא חכה סוידי לחוות דעתו של שגריר בריטניה קודם שהעביר את הצעת החוק בפרלמנט. בפגישתו עם השגריר הבריטי ב־4.3 הודה סוידי על הערותיו, אך הסביר לו שממשלת עיראק החליטה לטפל בשאלה על פי שקול דעתה, בהדרגה. משום כך העדיפה להעניק היתר ליציאת היהודים כתקון לחוק האזרחות, והחליטה לא להגדיר בשלב זה את כמות הכסף שיותר ליהודים להוציא; הסכום תלוי במספר האנשים שירצו לצאת. סוידי הערין שיותר להוציא 70-50 דינארים, ומאחר שסבר כי רוב היוצאים יהיו עניים, הוא קוה שלא יהיה לחץ להוצאת כספים[77].

ככל הניתן, ללמד ממסמכי הארכיון הממלכתי הבריטי לא היו לבריטניה מגעים עם ממשלת עיראק בקשר להענקת החוק מעבר למגעי השגריר בעיראק. השגרירות העבירה למשרד החוץ הבריטי דו"ח ראשון על החוק ב־3 במרץ, יום לאחר שאושר בבית הנבחרים העיראקי. הידיעה כה הפתיעה את אנשי משרד החוץ עד כי תגובתם היתה: "לא ברור אם מטרת החוק היא למנוע בעד היהודים לעזוב את עיראק, לא לפתוח את השערים שהיו עד כה סגורים בפניהם... מכל מקום, הדבר יספק חומר מועיל לתעמולה הישראלית[78].

חוק היתר היציאה ליהודים

הדיון בהיתר יציאה ליהודים החל בישיבת בית הנבחרים ב־1.3.1950 בשאלת עבד אל־רזאק חמוד, נציג בצרה, מדוע אין הממשלה נוקטת באמצעים נגד בריחת היהודים המבריחים את הונם מהממלכה וגורמים ע"י כך לכלכלתה נזק רב. על הממשלה להעמיד את היהודים בפני ברירה: או שיישארו בממלכה ויפסיקו מחשבות על נסיעה, או שיותר להם לצאת בתנאי שיוחרמו נכסיהם, ויותר להם

77. המפרי טרבליאן בשם השגריר הבריטי בעיראק למשרד החוץ הבריטי תזכיר חסוי מס' 55 7.3.1950 FO 371-82478 EQ1571/8 מאוחר יותר. בינואר 1951 כאשר היו עכובים בהטסת היהודים לישראל, ובעיראק צפו 50,000 משוללי נתינות ליציאתם, ציין שוב השגריר הבריטי כי ממשלת עיראק לא התיעצה עמו בעת קבלת החוק. FO 371-91689 EQ1571/6

78. השגריר מאק למשרד החוץ הבריטי טל. 117 3.3.1950 והערות א. ויליאמס, איש משרד החוץ FO 371-82477 EQ1571/6 3.3.1950

להוציא חלק קטן בלבד מכספם. ראש הממשלה סוידי ענה שהממשלה דנה בבעיה ובקרוב יחליט הסנט על הצעדים שיש לנקוט[79].

בישיבת בית הנבחרים למחרת 2.3.1950 הגיש שר הפנים הצעה דחופה לסדר היום את החוק המאפשר יציאת היהודים מעיראק אשר הוצג כנספח לצו על שלילת האזרחות העיראקית מספר 62 משנת 1933. הצעת החוק קבעה:

(1) מועצת השרים רשאית להחליט על שלילת האזרחות העיראקית מכל יהודי עיראקי שיעדיף מרצונו לעזוב את עיראק באופן סופי — לאחר שיחתום על טופס מיוחד בפני הפקיד הממונה על ידי שר הפנים.

(2) כל יהודי עיראקי שיצא את עיראק או ינסה לצאת ממנה בדרך בלתי־חוקית תישלל ממנו האזרחות העיראקית עפ״י החלטה של מועצת השרים.

(3) כל יהודי עיראקי שכבר יצא את עיראק בדרך בלתי־חוקית ייחשב כאילו עזב את עיראק באופן סופי אם לא ישוב אליה תוך פרק זמן של חודשיים מיום היכנס חוק זה לתקפו; האזרחות העיראקית תישלל ממנו ביום שתסתיים ארכה זו.

(4) על שר הפנים לצוות להרחיק (מהארץ) את כל מי שנשללה אזרחותו העיראקית עפ״י הסעיפים הראשון והשני (הנ״ל) אם אין הוא משוכנע — בהסתמך על סיבות מספיקות — שהישארותו בעיראק באופן זמני נחוצה רשמית לצורך משפטי או חוקי או לשם שמירה על זכויות זמניות של הזולת.

(5) כוחו של חוק זה יהיה יפה במשך שנה מיום היכנסו לתקפו. מותר לבטלו בכל זמן עפ״י צו מלכותי שיפורסם בעתון הרשמי.

(6) חוק זה ייכנס לתקפו מיום התפרסמו בעתון הרשמי.

(7) על שר הפנים לבצע חוק זה.

בדברי הסברו להצעת החוק עמד צאלח ג׳בר על תנועת הבריחה הבלתי לגלית כגורם העקרי להצעת החוק. הוא רמז לפעולות התנועה בארגון הבריחה וכן למגעים שנהלו השליחים נכבדי הקהילה בקשר להצעת החוק:

״התארגנו והורכבו כנופיות להקלת משימות אלה שהחליטו לעזוב את עיראק סופית בצורה בלתי לגלית ובנגוד לחוקים שיש לכבדם... כאשר הורכבה ממשלה זו, כבר היה מצב זה רווח, ועל הממשלה היה לטפל בענין. התקשרנו עם חלק מהנבונים בקרב בני העדה והפנינו תשומת לבם לצרך לשתף פעולה עם הממשלה להפסיק מצב פרובוקטיבי זה ולחזור ולכבד את החוק. אבל נראה שמשימת האדונים שבקשנו מהם שתוף פעולה בענין זה — ואין לי ספק בכוונותיהם הטובות — היתה ככל הנראה קשה והם לא הבטיחו לעשות דבר למניעת הבריחה הזו המאורגנת באפן בלתי לגלי״. על כן הממשלה סברה שאין זה לטובת הארץ והעדה לאלץ חלק מהתושבים אשר נחושה החלטתם לעזוב את הארץ להשאר בכל כרחם בעיראק, לאור הבעיות החברתיות והכלכליות שייגרמו כתוצאה מכך.

79. אל־דולה אל־עיראקיה, מג׳לס אל־נואב, אל־דורה אל־אנתח׳אביה אל־ת׳אניה עשרה אל־אג׳תמאע אל־אתעתיאדי לסנה 1949, אל־ג׳לסה אל־ת׳אמנה.

בעת הדיון בבית הנבחרים הותקפה הצעת החוק בעיקר ע"י צירים ממפלגת האסתקלאל על שלא הייתה רדיקלית דיה. ראש הדוברים היה פאאק אל־סאמראאי, אשר תבע החרמת רכוש כל היהודים ובמיוחד אלה הבורחים באפן בלתי חוקי, כצעד תגמול על הקפאת רכוש הפליטים הערבים בארץ ישראל. אסמאעיל ע'אנם הרחיק לכת עד כדי תביעת גרוש כל היהודים לארץ ישראל. צירי אופוזיציה אחרים תקפו את פרוצדורת החרום שננקטה להעברת החוק וְתבעו דיון מעמיק בחוק במיוחד בשאלת הרכוש שלא נידונה בו. שר הפנים התנגד לכך, ובתשובתו יצא נגד התובעים גרוש כל היהודים מעיראק והקפאת רכושם כצעד תגמול על הארועים בין יהודים לערבים בארץ ישראל. יש אמנם חלק לא קטן מבין היהודים שלא נהגו כאזרחים נאמנים ולא נמנעו מקשר דתי או פוליטי עם אויבי עיראק אך יש להפריד בינם לבין רוב היהודים שהם אזרחים נאמנים. כל העיראקים שוים בפני החוק ואין לראות ביהודים אויבי הארץ. על הממשלה לפעול ע"פ הנסיבות וזה מה שנעשה בהצעת החוק. הצעת החוק הועמדה להצבעה, אושרה והועברה לדיון בסנט[80].

יומיים מאוחר יותר, ב־4.3 הועלה החוק בסנט הפרוצדורת חרום מהירה על מנת לעמוד מול בקרת האופוזיציה שתבעה החרמת רכוש היהודים וגרושם מעיראק. ראש הדוברים נגד הצעת החוק היה מזאחם אל־פצ'אצ'י, מי שכהן כראש ממשלה מיוני 1948 — דצמבר 1949 וסגן ראש ממשלה ושר החוץ מדצמבר 1949 — פברואר 1950, בממשלת עלי ג'ודת שקדמה לממשלת תופיק אל־סוידי. רוב הבורחים, קבע, הם צעירים המצטרפים לצבא האויב לוקחים את כספם עמם ומשאירים את משפחותיהם שיהוו גיס חמישי.

הוא התייחס למאמרו של הלורד אדוין סמואל בכתב העת האמריקאי *The Middle East Journal* (ינואר 1949), בו הציע חלופי אוכלוסין ורכוש בין ערבי א"י ויהודי ארצות ערב בחסות ועדה של האו"ם כפתרון לבעית שני הצדדים וקבע: אף אדוין סמואל הציוני לא בקש יציאת יהודי ערב ללא התיחסות לבעית הפליטים הערבים, בעוד שהצעת החוק מעודדת בריחת היהודים לצד האויב בלא שתביא תועלת כלשהי לפליטים שעזבו את מולדתם ורכושם הוקפא. מזאחם פצ'אצ'י רמז למגעים להענקת היתר יציאה ליהודים שנעשו בתקופת כהונתו כמ"מ ראש הממשלה, "מצד חוגים מסוימים", הצעה שהוא דחה על הסף, עד שתקום ועדה של מדינות ערב לפתרון הבעיה בצורה גלובלית.

מצטפא אל־עמרי, מי שעתיד היה לכהן כראש ממשלה ב־1952, תבע לארגן את יציאת היהודים על בסיס משפחתי, על מנת שהנשארים לא יהוו גיס חמישי, ובנאום שני תבע להחיל את החוק על כלל היהודים בעיראק. הוא שאל מדוע אין הממשלה מחרימה את רכוש היהודים כפי שהחרימה ממשלת ישראל רכוש ערבי.

80. אל־דולה אל־עיראקיה, מג'לס אל־נואב, אל־דורה אל־אנתח'אביה אל־ת'אניה עשרה, אל־אג'תמאע אל־אתעיאדי לסנה 1949, אל־ג'לסה אל־תאסעה.

רושם רב עשו שני נאומיו הנרגשים של הסנטור היהודי הקשיש עזרא מנחם דניאל. אין ספק, כך אמר, שהממשלה חוקקה את החוק הנוכחי על מנת לשים קץ לתנאים הקשים שבהם חיים היהודים ולבעיות הנגרמות ע"י ההגירה הבלתי חוקית. אולם מה בדבר היהודים הרוצים להשאר בעיראק ואשר הנם אזרחים נאמנים? על אלה מוטלות אפליות אדמיניסטרטיביות רבות בעבודה, בלמודים ובמסחר. היהודים חיים בעיראק 3500 שנה ולא יהגרו אלא אם יאולצו לכך. ואלמלא ההגבלות הקשות עליהם בשנתיים האחרונות במוסדות להשכלה, בעבודה ובמסחר לא היה מספר כה רב של יהודים מנסה לברוח את הארץ. "ההסטוריה תראה את הסבות האמיתיות להגירה, ויתברר שאין ליהודי עיראק כל קשר לארועים המעציבים שמתלוננים עליהם אחינו למולדת". אם רוצה הממשלה שהיהודים ישובו ויתפסו את מקומם בעיראק, עליה להסיר את המגבלות שהטילה עליהם. ג'בר בדבריו עמד על ההכרח שבחקיקת החוק הבא לטפל בבעיה שממשלתו ירשה אותה מהממשלה הקודמת. יש יהודים רבים נאמנים, אולם מספר לא קטן של יהודים עברו על חוקי המדינה וגרמו לה נזק מתוך מניעים פוליטים ודתיים. אין זה האינטרס הלאומי לחסום את דרכם. מי שרוצה לצאת מוצא דרכים לצאת, והשארתם במדינה בעל כרחם תהפכם לגיס חמישי ותגרום נזק למדינה. הממשלה גם אינה יכולה להתעלם מבריחת הצעירים העלולים לשוב אליה לאחר שאומנו בנשק. מה גם שלאחרונה ארעו התנגשויות בין בורחים לבין הממשלה. הממשלה נקטה בצעד של חקיקת החוק לא משום שאינה מסוגלת להלחם בכנופיות, אלא משום שהיא סבורה שזו הדרך הטובה לפתור את הבעיה: לתת להם לצאת ולוותר על אזרחותם על מנת שלא ישובו. ג'בר הביע את התנגדותו לחוקק חוק הגירת משפחות שלמות: זהו אי צדק לכפות יציאה מהארץ על מי שלא עבר על החוקי המדינה ואינו רוצה לצאת את עיראק.

בדברי הסכום אמר ראש הממשלה סוידי שכאשר נכנסה ממשלתו לתפקיד שררו תוהו ובוהו בשוק וכן קפאון כלכלי שנבעו ממכירות חסול המוניות של רכוש ומבריחת יהודים רבים. הממשלה לא ראתה טעם להשאירם בכח ועל כן הגיעה לפתרון של פשרה: ויתור על הנתינות ויציאת הארץ לצמיתות. "הם רוצים להחלץ מאתנו ואנחנו רוצים להחלץ מהם". כמו ג'בר, גם סוידי לא התיחס לבקורת ולתביעות החרמת רכוש היהודים. החוק הועלה להצבעה ואושר[81].

הדיון בחוק בפרלמנט העיראקי מעיד על מתינותם של מתכנניו סוידי וג'בר לנוכח תביעותיהם של אנשי האופוזיציה לנקיטת צעדים קיצוניים נגד היהודים, עד כדי גרושם והחרמת רכושם, ולאור תכנית חילופי האוכלוסין שהגה נורי סעיד ואשר עמדה ברקע הדברים. העובדה שבחוק לא היתה התיחסות לענין הרכוש היהודי וכן לא לסדורי יציאת היהודים היתה פרי פשרה בין גישתם המתונה של ג'בר וסוידי לנוכח תביעותיהם הקיצוניות של הלאומיים העיראקים.

81. אל-דולה אל-עראקיה, מג'לס אל-אעיאן, מחצ'ר אל-ג'לסה אל-ראבעה מן אל-אג'תמאע אל-עאדי לסנה 1949-1950.

סכום

עם הקמת מדינת ישראל ומלחמת 1948 היה קיים דחף חזק בקרב יהודי עיראק — בעיקר הצעירים — לצאת לישראל. זאת בשל הכרה ציונית עמוקה, תוצר הפעילות הציונית בהנהגת שליחים מארץ ישראל מחד, ורדיפות היהודים והגבלות שהטילה עליהם ממשלת עיראק, בעיקר אסור יציאתם מעיראק, מאידך. אלה הביאו להתגברות בריחת יהודים מעיראק ולהברחת כספים אשר אימו למוטט את אושיות המנהל ושוק הכספים.

במקביל לרדיפות היהודים ולנסיונות לדכא את בריחתם, העלה נורי סעיד, ראש ממשלת עיראק את רעיון חלופי אוכלוסין כפויים או סלוקם של יהודים מעיראק במספר מקביל לפליטים ערבים ממלחמת 1948 בארץ ישראל. התרת מבצע העליה היתה גלגולו של רעיון זה.

התערבות ארגונים יהודים במערב וממשלת ישראל אצל ממשלות ארצות הברית ובריטניה הביאו להקלת הלחץ על היהודים.

חילופי שלטון ועלות ממשלה בראשות תופיק סוידי וצאלח ג׳בר כשר פנים בפברואר 1950 היו תפנית ביחס ליהודים. מתינותם של ג׳בר מחד, ולחץ המעצמות להפסקת רדיפות היהודים מאידך הניאו את ממשלת עיראק מנסיונות לדכא בכח את הבריחה, והביאום לחפש פתרון של פשרה.

המו״מ שניהלו מנהיגי הקהילה עם ראש הממשלה ושר הפנים ביוזמתם ובלחצם של השליחים, היה גורם מזרז ומדרבן לקבלת החוק. לעומת זאת לא גילו המוסדות בישראל מעורבות או יוזמה לקבלת החוק משום שבתקופה הנידונה לא היו ערוכים לקליטת עליה המונית מעיראק.

מעורבותם של הבריטים, שצדדו ביציאת היהודים מעיראק, ובתכניתו של נורי סעיד לחילופי אוכלוסין, היתה קטנה, אלמלא כן, היו תנאי החוק מנוסחים בצורה חד משמעית ומחמירה עם היהודים.

החוק הותיר את שאלות ארגון יציאת היהודים והוצאת רכושם פתוחות מתוך פשרה בין גישתם המתונה של מתכנני החוק לבין תביעותיהם הקיצוניות של הלאומיים העיראקים, כשברקע תכניתו של נורי סעיד לחילופי אוכלוסין כפויים.

שתי השאלות המרכזיות: סדורי היציאה של יהודי עיראק והוצאת רכושם לא הוגדרו ע״י החוק ועל כן היו עתידות להיות מוכרעות ע״י משחק הכוחות שפעלו בזירה: שאיפתם החזקה של יהודי עיראק לעלות לישראל, ארגון העליה ע״י ממשלת ישראל, ממשלת עיראק החדשה בראשות נורי סעיד והמעצמות שצפו מנגד.

ה"תפסיר" לרס"ג וה"שַׁרְח" הבגדדי: פרק א' של מגילת איכה
פרק בתחביר מעמת

מאת
משה פיאמנטה
האוניברסיטה העברית, ירושלים

1.0 פרק א' של מגילת איכה הוא אחד משירי קינה על חורבן ירושלים, אחד מחמישה שנתחברו סמוך לחורבן בית ראשון. הוא מסודר במחרוזת בת שלושה חרוזים שונים ובסידור אלפביתי. הרעיונות והציורים שבו על פי רוב בודדים ואינם משולבים זה בזה בשילוב הגיוני. המקונן מתאר בו את תוצאותיו המרות של החורבן וסיבותיו; את הדר העבר, בדידותה ואבלה של ירושלים, הבגידה בה, הגלות, החורבן והשבי, חילול המקדש, הרעב, הצרות והמכאובים ולבסוף — תחנונים ותפילת ציון לנקום נקמתה מאויביה. אפשר שהמקוננים היו קוראים את הקינות בעל־פה באוזני הציבור בתשעה באב, יום הזכרון המר של חורבן הבית הראשון והשני (מ.צ. סגל, פירוש לתנ"ך (כתובים, חמש מגילות) הוצאת דביר, ת"א תש"ך, ע"ע 11-13; —— מבוא המקרא (ספר ג' — כתובים) הוצאת קרית־ספר[7], ירושלים, 1967, עמ' 696.

ר' סעדיה גאון שחי בין השנים 892(?) ו־942 לספירה חיבר בין השאר פירוש מדרשי, "תפסיר" בערבית־יהודית לחמש מגילות ובכללן ס' איכה. הפירוש שבידינו, העתיק ביותר ("תפסיר" עמ' ט) חובר על ידי פרשן תימני אשר מתוך נאמנות הניח את לשון המקור של הפירוש לרס"ג ושמו משה בירב יוסף אלבלידה בשנת הר"ע — 1510 לספירה (שם, ע"ע שכ"ט — ש"ל).

בעקבות הרצאתו של עמיתי ד"ר יצחק אבישור בקונגרס הבינלאומי השני לחקר יהדות ספרד והמזרח שהתקיים בירושלים בחנוכה תשמ"ה אשר בה קבע לראשונה את מסגרת התרגומים לתנ"ך בערבית־יהודית במזרח בעת החדשה, בחרתי לבדוק באופן נסיוני את לשון ה"תפסיר" לרס"ג לעומת ה"שרח" הבגדדי, בטווח של כאלף שנים, בפרק מחמש המגילות, במישור התחבירי המעמת במטרה להפיק לקחים מנסיון זה ולהעביר את חקר ה"שרח" לפסים תחביריים. הבחירה נפלה על פרק א' של ס' איכה שסגנונו השירי דומה לשירת ס' תהלים אשר בתרגומים ערביים של מזמורים נבחרים מתוכו (יהודיים ונוצריים, ספרותיים ועממיים, עתיקים וחדשים) עסקתי בהוראתי בחוג לערבית באוניברסיטה העברית.

2.0 מהתבוננות כללית בלשון ה"תפסיר" וה"שרח" בגבולות פרק א' של ס' איכה אנו מוצאים — ואין בכך חידוש — כי "התפסיר" מפרש את הטכסט וסוטה

במשהו מן המקור וכי לשונו קרובה יותר לערבית הספרותית במבניה ובמילונה, אך אין הוא ערבית ספרותית ממש. מכאן שהיא נוחה להיקרא מן הכתב. ה"שרח" לעומתו אינו כולל פירושים. אדרבא, הוא צמוד באופן מילולי, כתרגומי הלאדינו והארמית החדשה למקרא, אל נוסח המקור העברי עד כדי גיחוך מבחינת השפה הערבית. לשונו קרובה יותר לערבית המדוברת בפי יהודי בגדד, אך אינה ערבית מדוברת ממש, כי אם נוטה למה שנדמה למשתמשים בה כערבית ספרותית (גבוהה?) והיא נוחה להיקרא בעל־פה, אחד מקרא ושניים תרגום. היא מיועדת אפוא לתרגום בעל־פה מילה במילה מעל התיבה בעקבות המקור העברי לצורכי הציבור שאינו מבין עברית. כך בגולה. עלי להקדים ולומר כי ב"תפסיר" בגבולות פרק א' של ס' איכה לא מצאתי רישומים תימניים משל הפרשן אלבלידה, ה"תפסיר" אינו מנוקד כלל. ה"שרח", לעומתו, מתועתק ומנוקד כמבטא היהודית הבגדדית כביכול, ברישול מה, ללא הקפדה. לשאלת האבחנה בין הערבית היהודית הבגדדית המדוברת לבין הערבית היהודית הבגדדית הספרותית ר' מאמרו של חיים בלנק בספר היובל למקס ווינרייך שבו קבע את המסגרות הללו בין שאר עבודותיו החלוציות בתחום הערבית הבגדדית בכלל. את הערבית היהודית המדוברת בבגדד לרבות מילונה חקר וממשיך לחקור פרופ' יעקב מנצור יבל"א, ושל צפון עיראק — פרופ' אוטו יאסטרוב מאונברסיטת ארלנגן.

3.0. ניגש עתה לניתוח תחבירי מעמת בין "תפסיר" ל"שרח". הנתונים יובאו לפי הסדר הבא: מספר הפסוק, המקור העברי, ה"שרח" הצמוד לו במתכונתו ולעומתו ה"תפסיר" כשתרגומו של י.קאפח המהדיר נתון בצידו בסוגריים. בלאו ישמש קנה מידה לאישוש התופעות התחביריות שתמצאנה בו הן ב"תפסיר" הן ב"שרח".

0.1. עימות ה"שרח" מול ה"תפסיר" בחלקי המשפט. סדר האיברים התחביריים:

1.1. נושא + נשוא בשתי הגירסות. הנושא ריבוי של בני אדם והנשוא נקבה יחיד (בלאו § 186).

פסוק ד': בתולותיה נוגות / בְּכָרְוָתְהָא מְתְחַצְּרַת = ואבכארהא מתחסרה (...סובלות חרפה).

נושא + נשוא ≠ נשוא + נושא. הנשוא הפעלי ב"שרח" בריבוי מוסב לריבוי שאינו בני אדם. פסוק כ': מעי חמרמרו / מְצַרְיָנִי אִתְשַׁעַוָּטוּ ≠ ותצ'וורת אמעאי. במשפט שלילה, הנשוא ב"שרח" הוא צירוף יחס. פסוק כ"א: אין מנחם לי / לֵיס מְסַלִּי לְנִי ≠ וליס לי מעאזי. הנושא ב"שרח" בריבוי מוסב לריבוי שאינו בני אדם (שם § 185ב). ה"תפסיר" הופך את המשפט לאיבר משלים הנשוא. פסוק ד': דרכי ציון אבלות / דְרוּפִ ציון חֲזָאנִי ≠ וצארת טרק ציון חזינה (ונעשו דרכי ציון אבלות). נושא + נשוא + מושא ≠ נשוא + מושא + נושא בפסוק סיבה. פסוק ה': כי ה' הוגה / אַד אֹל' חִסַּרְהָא ≠ אִד נחאהא אללה (כי דחה אותה, הסיט אותה).

2.1. נשוא + נושא בשתי הגירסות. ב״שרח״ הנשוא מביע קיום בשאלה עקיפה בצורת משפט תנאי הפותח במלים אֶל כַּאן. לעומתו ה״תפסיר״ פותח את השאלה העקיפה במלה הַל הנהוגה בקלאסית (שם § 200א). פסוק י״ב: (הביטו וראו) אם יש מכאוב (כמכאובי) / (אִתְפַּכְּרוּ וְשׁוּפוּ) אֶל כָּאן אַפּוּ וַגַּע (כְּוּוֹגַ׳עִי) ≠ (אלתפתו ואנצ׳רו) הל מוגוד וגע כוגעי. ב״שרח״ הנשוא הפעלי בנקבה יחיד, והנושא שם קיבוצי (שבט). לעומתו ב״תפסיר״ הנשוא בזכר יחיד. פסוק ג׳: גלתה יהודה / תְּהוֹגְּלַת יְהוּדָה ≠ גלי (!) אל יהודה (גלו בני יהודה). נשוא + נושא ≠ נושא + נשוא בפסוק מושא סינדטי. פסוק כ״א: (שָׁמעו) כי נאנחה אני / (אִסְמַעוּ [החליף את שָׁמעו בשמעו (!)]) אַד מְקָהוֹרָה אַנָא ≠ (וסמעו אוליאי) אני מתנהדה (ושמעו ידידי...) ב״תפסיר״ הנשוא הפעלי המוקדם לנושאו בריבוי המציין בני אדם מתאים לו במספר (שם § 182א): סמעו אוליאי, הנושא חוצץ בין הנשוא לבין משלימו בשתי הגירסות. פסוק ט״ז: הוי בני שוממים / סַארוּ בְּנִיני מְסְתְוּוחְשִׁין = וצארו בני מתוחשין. המשלים צירוף יחס. פסוק ו׳: היו שריה כאיילים /סָארוּ רְיָיאסָהָא כְּאֶל גְּזָלָאן ≠ וסארו (!) רויסאהא כאיאיל.

נשוא + מושא (כינוי חוזר) + נושא. פסוק ז׳: ראוהָ צרים / שַׁאפּוֹהָא אֶל עִדָוּואן = ראוהא אלאעדא (שם, שם).

נשוא + אוגד + נושא ≠ נושא + אוגד + נשוא. פסוק י״ח: צדיק הוא ה׳ / צָאלַח הוא אַל׳ ≠ ואללה הו אלעדל.

נשוא + מושא + נושא ≠ נשוא + נושא + מושא. פסוק ט״ו: סלה כל אבירי אדני בקרבי / דָאס גְּמִיע גְּלִילִיני אַל׳ בְּגוֹפִי ≠ וקד נגל אללה גמיע אגלאי מן וסטי (וכבר הגלה ה׳ כל נכבדי מקרבי).

3.1. מושא + נשוא + נושא בשתי הגירסות. ב״תפסיר״ נצמד לנשוא כינוי המוסב למושא. פסוק ח׳: חטא חטאה ירושלים / כַּטָא כַּטַת דָאר אֶלְסָלָאם = (לאכן) כ׳טא אכ׳טתה ירושלים. מושא + נשוא + נושא ≠ נושא + נשוא + מושא. ה״תפסיר״ פותח בפסוק מצב והמושא עקיף. פסוק ט״ו: גת דרך אדני / מַעְצָרָא דָאס אֶלָלָה ≠ וכאנה עצר פי מעצרה (וכאילו דרך בגת).

מושא + נשוא + נושא ≠ נשוא + נושא + מושא. פסוק י׳: ידו פרש צר / ידו פרש אֶל עדו ≠ ובסט אלעדו ידיה.

4.1. מושא פנימי + נשוא + נושא ≠ נשוא + נושא + מושא פנימי, בפסוק סיבה. פסוק כ׳: כי מרו מריתי / אַד כָּאלְפָה כָּלָפְתוּ ≠ ממא כ׳אלפת כ׳לאפא.

מושא פנימי + נשוא + משלים (תאור זמן) ≠ נשוא + מושא פנימי + משלים. הנושא חסר. ה״תפסיר״ הופך את המשפט לאיבר משלים הנשוא. פסוק ב׳: בכו תבכה בלילה / בְּכָא תְבְכִּי בְּלֵיל ≠ פאמסת תבכי בכאא פי אלליל.

משלים (תאור מקום) + נשוא + מושא (!) ≠ נשוא + נושא + משלים. ה״שרח״ הבין את המלה חרב כמושא במקום נושא. פסוק כ׳: מחוץ שִׁכְלָה־חרב / מִן בָּרָה תְּחַכֵּל אֶלסיף, ≠ ואת׳כל אלסיף מן כ׳ארג.

5.1. הנושא חסר. נשוא [צאר] + מושא עקיף [ח׳בר צאר] בשתי הגירסות.

פסוק א': היתה כאלמנה / סָאַרַת כְּאַרְמַלָא = צארת כארמלה; נשוא + משלים בשתי הגירסות. ב"תפסיר" המשלים הוא ח'בר צאר. פסוק ה': הלכו שבי / מַשוּ בְלָסְבִּי ≠ צארו סביא.

גם הנשוא חסר במקור. ה"שרח" מבטא את הנשוא החסר במפורש ואילו ה"תפסיר" יוצר פליאונזם. פסוק י"ב: לוא אליכם / לַם יִגְרָא אֲלֵיכוֹם ≠ לא לכם וחאשאכם.

1.2. בבואה של היה לְ > סאר ל- ב"שרח" בלבד ובסדר המילים העברי. פסוק א': היתה למס /סארת לְתְאדִי כַרַאג ≠ צארת ד'מה. פסוק ב': היו לה לאיבים / סארו לְהָא לְעֲדָוואן ≠ צארו להא אעדא. פסוק ד': היו צריה לראש / סָארוּ מְצָאיְקִינְהָא לְרַאס ≠ וקד צארו אעדאיהא רויסא. פסוק ח': לנידה היתה / לְתָאיְהָא סָאַרַת ≠ צארת נאידה. פסוק י"ז: היתה ירושלים לנדה ביניהם: סַאַרַת דָאר אלסְלָאם לְחֵיצַה בֵּינְהוֹם ≠ וצארת ירושלים מבעדה פי מא בינהם. ב"שרח" הכתוב של בֵּינְהוֹם מלא לכינוי הנסתרים (שם § 50 [י]).

2.2. למ"ד לציון המושא הישיר (שם § 269) כבבואה של העברית ב"שרח" בלבד. פסוק י"ז: צוה יהוה ליעקב / וַצָא אל' לְיַעקוּב ≠ ואמר אללה פי אל יעקוב (וגזר ה' על בית יעקב). פסוק י"ט: קראתי למאהבי המה רמוני / נַדִית לְמְחִבִּיני הוֹם חַאיְלוֹנִי ≠ ודעית במחבי פאד"י הם קד וארבוני (והנה הם כבר רימוני).

בפסוק י"ז מביא ה"תפסיר" תיקון יתר ביחסה ראשונה במקום שניה־שלישית (שם עמ' 104 א. בהע' 21 שם הוא מביא מקבילה מסידור רס"ג § 31 ועוד): פרשה ציון בידיה / כַּסְרַת (!) ציון בְּיִדֵיהָא ≠ ובסטת ציון ידאהא (!).

3.2. למ"ד המקור תורגמה כצורת עתיד ב"שרח" וכשם הפעולה ב"תפסיר". פסוק ט"ו: (קרא לי מועד) לשבור בחורי / (נָאדָה עַלַיי וַקַת) לְיֵיכְסַר שְבַאבִי ≠ וג'מע עלי מחצ'רא) לכסר שבאבי.

0.3. הזמנים והדרכים.

1.3. הזמנים. קד + עבר כתרגום צורת העבר ב"בפסיר" בלבד. פסוק י"א: ...נתנו מחמֹדיהם* באכל / עָטוּ מְפְתְכְאוְהוֹם בְּאֶל אַכַל ≠ וקד דפעו מנאהם פיה. פסוק ט"ו: סלה כל־אבירי אדני בקרבי / דָאס גְמִיע גְלִילִיני אל' בְּגוֹפִי ≠ וקד נגל אללה גמיע אגלאי מן וסטי. פסוק י"ט: קראתי למאהבי המה רמוני / נַדִית לְמְחִבִּיני הוֹם חַאיְלוֹנִי ≠ ודעית במחבי פאד"א הם קד וארבוני (והנה הם כבר רמוני). וי"ו ההיפוך תורגמה ב"שרח" כזמן עבר ו"בתפסיר" כבינוני. פסוק ח': ותשב אחור / וּרַגְעַת לִי וַרָא ≠ וראגעה אלי ורא.

2.3. הדרכים. דרך הפיקוד תורגם ב"תפסיר" כדרך התילוי ודרך הציווי אף הוא תורגם כתילוי בשתי הגירסות. פסוק כ"ב: תבא [פיקוד] כל רעתם לפניך ועולל [ציווי]] למו / תְּגִי גְמִיע לָאשָתְהוֹם קְדַאמַךְ וּתְתְחַנָּגְ לַהוֹם ≠ פאסאלך אך תֶחצ'ר [פסוק מושא] שרורַהם בין ידיך ותבטש בהם (אשאל מלפניך שתביא רעותיהם לפניך...).

4. עימות השימוש במילות היחס. ה"שרח" צמוד למלת היחס העברית. פסוק ג': ישבה בגויים / גָּלְסַת בלשעוּב ≠ קאמת פימא בין אלאמם. פסוק ח': ותשב אחור / וַרְגָעַת לְיוַרַא ≠ וראגעה אלי ורא. פסוק י"ג: פרש רשת לרגלי / פַּרַש שַׁבָּכָה לְרַגְלַיי ≠ובסט שרכא עלי רגלי. פסוק י"ז: צוה יהוה ליעקב / וַצָּא אֹל' לְיעקוּב ≠ ואמר אללה פי אל יעקוב. פסוק י"ט: קראתי למאהבי / נַדֵית לְמְחַבִּיני ≠ ודעית במחבי...

בבואה עברית בשימוש מילות היחס בשתי הגירסות. פסוק ד': והיא מר לה / וּהְיָא מְתַמַרְמַר לְהַא = והי מר להא. פסוק ה': כי ה' הוגה על־רֹב פשעיה / אַד אֹל' חְסַרְהָא עָלָא כְתְרַת אַצְוָואגְהָא = אד נחאהא אללה עלא כת׳רת גרומהא.

5. הסמיכות — צמצום והרחבה. חיסור הנסמך ב"תפסיר". פסוק כ"ב: תבא כל רעתם לפניך / תְגִי גְמִיע לָאשָׁתְהוּם קְדַאמַךְ ≠ פאסאלך אן תַחצ׳ר שרורהם בין ידיך (אשאל מלפניך שתביא רעותיהם לפניך). בצירוף יחס הוספת נסמך ב"תפסיר". פסוק ט"ז: על אלה / עַלָא הַאולי ≠ ועלי מת׳ל הד"ה אלאמור (ועל כגון דברים אלה). פסוק י"ז: ליעקב / לְיַעקוּב ≠ פי אל יעקוב (על בית־יעקב). הוספת סומך ב"תפסיר". פסוק י"א: ...להשיב נפש / לְיְרְגְעוֹן נפס ≠ לירדו אנפסהם. במלה לְיְרְגָעוֹן קיימת זהות עם הערבית־היהודית הבגדדית המדוברת — צורה בנו"ן סופית במקרה שבקלאסית אין נו"ן (והשווה שם עמ' 126). ועוד: הנו"ן של ריבוי שלם זכר מתקיימת בנסמך ובנצמד (שם § 128) ב"שרח" בלבד. פסוק ב': אוהביה / מֶחַבִּינְהָא ≠ מחביהא. פסוק ג': רֹדפיה / כַּאלְבִּינְהָא ≠ כאלבוהא. פסוק ה': איביה / עִדְוִוינְהָא ≠ באג׳צ׳והא. פסוק ח': כל מכבדיה / גְמִיע מְכָּרְמִינְהָא ≠ גמיע מכרמוהא(!) תיקון יתר של יחסה לעומת הספרותית — ביחסה שלישית. פסוק י"ד: פשעי / עְצָיְיאני ≠ ד'נובי. פסוק ט"ו: אבירי / גְלִילִינִי ≠ אגלאי. פסוק ט"ז: בני / בְּנְיָנִי ≠ בנְי. פסוק י"ט: למאהבי / לְמְחַבִּיני ≠ ...מחבי.

6. הלוואי. הלוואי בנוי בדרך של סמיכות אחרי שם מיודע. ב"שרח" הסמיכות היא אצ׳אפה חקיקיה לעומת ה"תפסיר" שבו היא ע"יר חקיקיה. על טשטוש התחומים ביניהן בערבית היהודית הבניימית ר' שם § 225. פסוק א': העיר רבתי עם / אֶלְקְרְיֵי כְּבִּירַת אלקוֹם ≠ אלקריה אלכת׳ירה' אלקום. אחרי שם לא מיודע יבוא הלוואי במבנה סמיכות ב"שרח" לעומת ה"תפסיר" שבו התווית מצטרפת ללוואי בלבד (שם § 229). פסוק א': ...היתה כאלמנה רבתי בגויים שרתי במדינות / סַאֶרַת כְּאַרְמֶלָא כְּבִּירַת אלשעוּב סְת בְלְמְדַן ≠ וצארת כארמלה אלעצ׳ימה פי אלאמם, אלרייסה פי אלמדן.

0.7 המשלים (האדוורביאלי).

1.7 תיאור הזמן. פסוק ז': (זכרה ירושלים) ימי עניה ומרודיה (כל מחמודיה) / (דַ׳כְּרַת דָר אל סְלָאם) אִיָאם פָּקְרָהָא וּמְדְלְהָא (גְמִיע מְפְתְכָּארָהָא) ≠ (פד׳כרת ירושלם) פי איאם צ׳עפהא ודׁ׳להא (גמיע תמאניה). פסוק א': בנפל עמה / בְוּוקוּע קוֹמהא = אד וקע קומהא. המלה נא הנצמדת לציווי מתורגמת ב"שרח" כמלת

זמן הַסָּאע, 'עתה' (וכן באונקלוס, בלאדינו ובארמית החדשה) והיא חסרה כלל ב"תפסיר". פסוק י"ח: שמעו־נא / אִסְמַעוּ הַסָּאע ≠ אסמעו.

2.7. תיאור המקום. פסוק ו': לפני רודף / קֻדָּאם אלעַדּוּ ≠ בין ידי כאלבהם. פסוק ח': ותשב אחור / וּרַגְּעַת לִי וַרָא ≠ וראגעה אלי ורא. פסוק כ': בבית כמות / בְּל מְדַאכַל כְּלְמוֹת ≠ וכאן מן דאכ'ל מת'ל אלמות.

3.7. תיאור אופן. פסוק ט': ותרד פלאים / וּנְחַדְרַת עְגְבָה ≠ וורדת עלא קום מבאינין להא(!) (ותרד בקרב עם שהם מובדלים ממנה). ה"תפסיר" הבין פלאים כפלואים.

8. היידוע הסוגי. התווית ב"תפסיר" מציינת יידוע סוגי. פסוק י"א: מְבקשים לחם / טַאלְבין טְעָאם ≠ טאלבין אלטעאם. פסוק ו': היו שריה כאילים לא מצאו מרעה. כאן התווית ב"שרח" מציינת יידוע סוגי ועל פי הדקדוק הקלאסי משפט השלילה אחרי השם עם התווית הוא משלים המתאר מצב. ב"תפסיר" לעומת זאת אין תווית ועל כן משפט השלילה שאחרי השם הוא פסוק זיקה אסינדטי: סארו רַיָּאסְהָא כְּאֶל גְּזָלַאן לַם וַגְּדוּ מַרְעָה ≠ וסארו(!) רויסאהא כאיאיל לם יגדו מרעא.

9. משפט השאלה. משפט השאלה העקיפה פותח בביטוי התנאי הקיים אֶל בַּאן < אִן בַּאן בספרותית החדשה. ב"שרח" כמו בלהגים הערביים ואילו ה"תפסיר" פותח במילת השאלה הַל הנהוגה בקלאסית (שם § 200א) הן לפתיחת שאלה ישירה, הן לפתיחת שאלה עקיפה. פסוק י"ב: וראו אם יש־מכאוב כמכאבי / ושופוּ אֶל בַּאן אַפוּ וַגַּע כְּוָוגַּעי ≠ ואנצ'רו הל מוגוד וגע כוגעי.

10. ב"שרח" בלבד לַם עם עבר. פסוק ג': לא מצאה מנוח / לַם וַגְּדַת רָאחָא ≠ לם תגד להא ראחה. ר' גם פסוקים ו' ו־ט'. בלאו § 205ב: הע' 13 מתייחסת למובאה מ"תפסיר" רס"ג(!) לבראשית י"ב, יט. בדקתי ומצאתי כי הוא תרגם למה אמרת...? לְמַ קָלְתַ...? (ללא ניקוד כמובן). טעות אפוא בידי יפת להושע LXI שקרא לַם קלת(!) שממנו העתיק בלאו). ב"שרח" בלבד לַם עם עתיד נסתרים המסתיים בנו"ן סופית כמקובל בלהג הבגדדי היהודי המדובר (והשווה בלאו § 175). בפסוק משועבד אסינדטי משלים. פסוק י': אשר צויתה לא יבאו / אֲלַדֵי וּצֵית לַם יְגוֹן ≠ ממן אמרתהא לא ידכ'לו.

2.10. לַיְס מאובנת במשפט שמני (שם § 206) ב"תפסיר". פסוק ד': מבלי באי מועד / מן גֵּיר גַּאיין אלְעִיד ≠ ממא ליס חאג אלעיד (מהֵעדר עולי רגלים). ב"שרח" תבוא לֵיס לפני נושא לא מיודע שנשואו צירוף יחס. פסוק ז': ואין עוזר לה / ולֵיס מְעִין לְהָא ≠ ולא מעין להא. פסוק י"ז: אין מנחם לה / לֵיס מְסַלִּי לְהָא ≠ פלם יכון להא מעאזי.

11. פסוקי הזיקה. כינוי הזיקה אלדי מאובן בשתי הנוסחות (שם § 361). פסוק ז': כל מחמדיה אשר היו ... / גְּמיע מְפְתַכַּארָהָא אֲלַדֵי כאנו ... = גמיע תאמניהא אלדי כאן... ציון כינוי מוסב ב"תפסיר". פסוק י': אשר צויתה (לא יבאו בקהל לך) / אֲלַדֵי וּצֵית (לַם יְגוֹן בְּגוֹק לְך) ≠ ממן אמרתהא וקלת להא (לא ידכ'לו פי גוקכם) (מאלה אשר צוית אותה ואמרת לה (לא יבואו בקהלכם).

פסוק י״ב: אשר הוגה יהוה / אֵלַּדַּי חַצַּר אֵל׳ ≠ אֵלַּדַּי חסרני אללה. ה״תפסיר״ מפרש כינוי זיקה החסר במקור כשפסוק הזיקה ממלא תפקיד של סומך לנסמך קודם לו. פסוק י״ד: בידי לא אוכל קום / בְּיַדַּיִן לַם אַטִיק אַקוּם ≠ פי יד מן לא אטיק מקאומתה (לא אוכל להתקומם נגדם). ב״שרח״ פסוק זיקה סינדטי אחרי זוקק לא מיודע (שם § 355). להלן מקרה ודאי של אַל־ המשמש ככינוי זיקה (שם §363). פסוק כ״א: יום קראת / יום אֶל נְאַדֵּיהּ ≠ אליום אלדי ועדת בה.

12. פסוקי מושא. פסוקי המושא סינדטיים ואסינדטיים. הסינדזה של (מלת הקישור הפותחת את) המושא היא אַד ב״שרח״. פסוק כ״א סינדטי בשתי הגירסות: שָׁמְעוּ כי־נאנחה אני / אסמעו(!) אַד מְקַהוֹרָה אֲנָא ≠ וסמעו אוליאי אני מתנהדה. בפסוק י״ז, פסוק המושא (הישיר) אסינדטי ב״שרח״: צוה יהוה ליעקב סביביו צריו / וַצָּא אֵל׳ ליעקוב דוֹר מַדָּארוֹ דְשָׁמָאנְיָתוֹ ≠ ואמר אללה פי אל יעקוב אן תחיט בה עדאיה (וגזר ה׳ על בית יעקב שיכתרוהו צריו). ה״תפסיר״ מפרש והופך את המקור לפסוק מושא משועבד לפעלים תקול-תאמר ו־אסאלך-אשאלך. בפסוק י״א, פסוק המושא סינדטי: ראֵה / שוּף ≠ תקול אנט׳ר. בפסוק כ״ב — סינדטי: תבוא כל רעתי לפניך / תְּגִי גְּמִיע לַאשָׁתְהוֹם קְדַּאמַך ≠ פאסאלך אן תחצ׳ר שרורהם בין ידיך (אשאל מלפניך שתביא רעותיהם לפניך).

13. פסוקי מצב. ב״תפסיר״ מפרש והופך את המקור לפסוק מצב משועבד. פסוק ט׳: טמאתה בשוליה / נְגָאסָתְהָא בְּדַּאיְיאלְהָא ≠ וצארת כאמראה קד צ׳הרת וחיצ׳תהא פי ד׳ילהא (ונעשית כאשה שנראית ודם נדתה בשולי בגדיה).

14. פסוקי אופן. ביטוי הקישור של אופן ב״שרח״ הוא כְּמָא אֵלַּדַּי כביטוי שאלה מאובן (שם § 377ג). פסוק כ״ב: כאשר עוללת לי / כְּמָא אֵלַּדַּי תְּחַנַּגְתְּ לְנִי ≠ כמא בטשת בי.

15. פסוקי סיבה. מילת הקישור הפותחת את פסוקי הסיבה ב״שרח״ היא אחת: אַד. והשווה אֹד וַ... — הואיל וְ...(שם § 308א) וְ־אַד אֵן — מפני ש־בערבית-יהודית ביניימית. לעומת ה״שרח״ מתיר ה״תפסיר״ לרס״ג חרצובות ומתרגם את ׳כי׳ שבמקור באופן חופשי ביותר: פאן בפסוקים ט׳, י״א, כ׳, כ״ב; ממא בפסוקים י״ט-כ׳; וי״ו הקישור בפסוקים י׳, ט״ז-י״ח; למא בפסוק ט״ז; במא בפסוק כ״א. פאן: פסוק ט׳: כי הגדיל אויב / אַד כַּבר אלעַדוּ ≠ פאן אלעדו קד תעצ׳ם. פסוק י״א: ראה... כי הייתי זוללה / שוף ... אַד סָרְתוּ אֲבַאלָה ≠ ...פאני קד צרת חקירה. פסוק כ׳: (ראה יהוה) כי צר לי / (שוף אֵל׳) אַד צָאק אִלְנִי ≠ פאן קד צ׳אק בי אמרי. פסוק כ״ב: כי רבות אנחות / אַד כְּתִ׳רַת קְהַרַאתִי ≠ פאן נהדאתי כת׳ירה.

ממא: פסוק י״ט: כי בקשו אכל למו / אַד טַלְבוּ טְעָאם לַהוֹם ≠ (אאמתי ושיוכ״י פי אלקריה תופו) ממא טלבו טעאם לאנפסהם. פסוק כ׳: כי מרו מריתי / אַד כָּלְפָה כָּלָפָתוּ ≠ (ותקלב קלבי פי גופי) ממא כ׳אלפת כ׳לאפא.

וי״ו: פסוק י׳: כי ראתה גויים / אַד שַׁאפַת אֶלְשְׁעוּב ≠ ונצ׳רת אממא. פסוק

ט"ז: כי גבר אויב / אַד גַּלַב אֶלְעַדוּ ≠ ותעצ'ם אלעדו. פסוק י"ח: כי פיהו מריתי / אַד קוֹלוֹ כַּאלַפְתוּ ≠ ואנא כ'אלפת אמרה כ'לאפא.

למא: פסוק ט"ז: כי רחק ממני מנחם / אַד תְּבַעַד מִנִּי מְסַלִּי ≠ (ועיני מורדה מא) למא בעד עני אלמעאזי.

במא: פסוק כ"א: (ששו) כי אתה עשית / (אִסְתַּרוּ) אַד אִנְתָּא סְוִוית ≠ פסרו במא צנעתאה(!) בי (ששו במה שעשית בי).

16. פסוקי תכלית. בפסוק י"ט הבין ה"שרח" את המילה וְיָשִׁיבוּ הפותחת את פסוק התכלית כאילו היתה עם וי"ו ההיפוך וַיָּשִׁיבוּ ועל כן תרגם את הוי"ו כמילת קישור: בקשו אכל למו וְיָשיבו את נפשם / טלבו טַעַאם לַהוֹם וּיַרְגְּעוֹן אֶלָא נַפְסְהוֹם [וְיָשׁוּבוּ לנפשם(!)] ≠ טלבו טעאם לאנפסהם לירדונהא ... זהו תיקון יתר: צורה בנו"ן במקרה שבקלאסית אין נו"ן (שם עמ' 126 למטה).

17. פסוקי פתע. ה"תפסיר" מתרגם משפט אסינדטי כמשפט סינדטי הכולל פסוק פתע באיברו השני. פסוק י"ט: (קראתי למאהבַי) המה רמוני / (נַדִּיתִּ לְמְחַבַּיני) הוֹם חָאִילוֹנִי ≠ (ודעית במחבי) פאד"י הם קד וארבוני (והנה הם כבר רימוני).

18. פסוקי תנאי. פסוק בתנאי הקיים ר' 9§. פסוק התנאי הבטל: משפט חיווי בנוי על ידי ה"תפסיר" כמשפט תנאי בטל שרישתו פותחת בוַלַו וסיפתו בפ"א (שם 303§, והשווה סידור רס"ג מ"ג, י"א). פסוק כ"א: הבאת יום קראת וְיהיו כמני / גְּבֶת יוֹם אֶל נְאַדִּיתִּ עֲלַיֵי וּיסירוֹן מְתָלִי ≠ ולו אתית באליום אלד' ועדת בה פיצירו מת'לי (ולו הבאת מה שידעת כי אז יהיו כמוני).

19. פסוקי קריאה. ה"שרח" צמוד למבנה העברי ואילו ה"תפסיר" משתמש בצורני הקריאה. פסוק י"א: ראה יהוה / שוף אֹל' ≠ אנצ'ר יא רב. בפסוק כ' פותח התפסיר בקריאה אללהם אנצ'ר לי. פסוק י"ב: לא אליכם וכו', ר' 2.20§. פסוק י"ח: שמעו נא וכו', ר' 1.7§.

20. צמצום והרחבה.

1.1.20 צמצום (הפלוגרפיה). ב"תפסיר" פסוק ט"ז: עיני עיני ירדה מים / עֵינִי עֵינִי תְּחַדַּר מָאי ≠ ועיני מורדה (פעם אחת!) מא.

2.20. הרחבה (פליאונזם). פסוק ב': בכו תבכה בלילה / בְּכָא תְבָכִּי בְּלֵיל ≠ פאמסת תבכי בכאא פי אלליל [בכה תבכה בערב / בלילה]. פסוק י': צויתה / וּצֵיתּ ≠ אמרת וקלת. פסוק י"ב: לוא אליכם / לַם יִגְּרָא אֵלֵיכוֹם = לא לכם וחאשאכם [לא אליכם וחוץ מכם].

21. משפטים מקושרים סינדטיים ואסינדטיים. כאמור, מסודר פרק א' של ס' איכה על כ"ב פסוקיו במחרוזת בסידור אלפביתי, אות אות לראש פסוק והטכסט שירי, אלא שה"תפסיר" כמקובל בסגנון הערבי ובניגוד ל"שרח" הצמוד למבנה העברי, מקשר בין רוב הפסוקים במילות קישור ואף מקשר בין איברים בתוך הפסוקים, דהיינו הופך אסינדזה לסינדזה ונוצר טכסט מקושר בניגוד למקורֹ ול"שרח" המקוטעים. הקישור בין הפסוקים הוא כדלקמן: במילת החיבור וי"ו בין הפסוקים ג'-ו'; ח'-י"א; י"ב-י"ט; כ'-כ"ב. במילת החיבור כַּ

בין הפסוקים א׳-ב׳; ו׳-ז׳; במילת החיבור לאכן-אבל בין ז׳ לח׳. הקישור בתוך הפסוקים הוא במילת החיבור וי״ו בתוך ח׳ וְט׳; י״ג וי״ד; ט״ו, ט״ז וְי״ז; כ׳ וְכ״א.

27. פרפראזה. בניגוד ל״שרח״ אין מנוס מפרפראזה ב״תפסיר״ שהוא תרגום־פירוש. אי לכך נמצא ב״תפסיר״ לא מעט פרפראזה לצורך הבהרה ולהפיכת המבנה השירי המקורי למבנה פרוזאי יותר. להלן הפסוקים המפורשים:

פסוק ג׳: גלתה יהודה / תְּהוֹגָלַת יְהוּדָה ≠ גלי אל יהודה (גלו בני יהודה).
פסוק ט׳: טמאתה בשוליה / נְגָאסַתְהָא בְּדֹאיָיאלְהָא ≠ וצארת כאמראה קד צ׳הרת וחיצ׳תהא פי ד״ילהא (ונעשית כאשה שנראית ודם נדתה בשולי בגדיה).
פסוק ט׳: ותרד פלאים / וְנָחַדַרְתְּ עְגָבָה ≠ וורדת עלא קום מבאינין להא (ותרד בקרב עם שהם מובדלים — הבין פלאים כפלואים(!) — ממנה). פסוק י״א: ראה יהוה והביטה / שׁוּף אַל׳ וּפְתַּכַּר ≠ אנצ׳ר יא רב לצ׳עפי וארא מני. פסוק י״ט: (כי בקשו אכל למו) וְיָשיבו את נפשם / וּיְרְגְעוֹן אֶלָא נַפְסֵיהוֹם ≠ לירדונהא פלם יגדו (להשיב את נפשם ולא מצאו). פסוק כ״א: שָׁמעו / אִסְמַעוּ(!) ≠ וסמעו אוליאי. פסוק ט״ו: גת דרך אדני לבתולת בת־יהודה / מַעְצָרָא דָאס אֶלָּה לְבְכְרָוָאת גְּמַאעַת יהוּדָה [לבתולות אנשי יהודה] ≠ ...וכאנה עצר פי מעצרה גמע יהודה (נוסח אחר: גמיע אבכאר יהודה) (וכאלו דרך בגת כל [בתולות] יהודה.

0.2.3 המסקנות. ביודענו כי ניתוח תחבירי נסיוני של פרק אחד המעמת בין ה״תפסיר״ לבין ה״שרח״ אין בו כדי ללמד על כלל התחביר הערבי־יהודי המעמת בין שתי הגירסות, נסתפק בו כבמידגם ובתור שכזה נתייחס אל מסקנותיו. יחד עם זאת, אין אנו פטורים מלשרטט קווים כלליים על רקע הניתוח הזה. מצינו תופעות משותפות לשתי הגירסות אך אין אלו תופעות משמעותיות. תחביר הערבית־היהודית הביניימית המבוסס על בלאו לפרטיו מוצא את ביטויו בשתי הגירסות ומתנדנד ביניהן. שתיהן מצאו אפוא תימוכין וסמוכין בערבית היהודית הביניימית. עניין אחר הוא עימות תחביר ה״שרח״ הבגדדי כנגד תחביר הערבית־היהודית הבגדדית המדוברת המשתקפת בו אך ללא חפיפה מלאה. עימתנו כאן את איברי המשפט, את השימוש במילות ובמילות היחס, את האצאפה החקיקיה ועיר חקיקיה , את היידוע הסוגי, שימושי לַם עם עבר, ליס, תיקוני היתר ופסוקי הזיקה, המושא, המצב, האופן, הסיבה, התכלית, הפתע, התנאי והקריאה, את הצמצום וההרחבה, והמשפטים הסינדטיים והאסינדטיים.

והרי סיכום התופעות ש״בתפסיר״ כנגד התופעות ב״שרח״:

1.23. ה״תפסיר״: מושתת על מבנה הערבית הקלאסית עם סטיות ״יהודיות״ מסוימות. הוא מביא תיקוני יתר לכיוון הקלאסית ובניגוד לכלליה. משמשת בו המילה קַד לפני העבר. למ״ד המקור מתורגמת כצירוף לְ- עם שם המקור בערבית; לְכַּסָר. וי״ו ההיפוך תורגמה בו כוי״ו + בינוני. אין בו צמידות למילות היחס בעברית. המלה ׳נא׳ העברית לא תורגמה בו כלל. הסמיכות היא ״אצאפה עיר חקיקיה״ במקום שצריך. לַם לא בא עם העבר.

משפט השאלה העקיפה פותח ב־"הַל". "לַיְס" מאובנת במשפטת שמני: ממא ליס חאג אלעיד (מהֶעדר עולי רגָלים). בפסוק הזיקה בא כינוי מוסב. ה"תפסיר" משלים מחסר, למשל: בידי לא אוכל קום — פי יד מן לא אטיק מקאומתה (בידי מי שלא אוכל להתקומם נגדם). הוא מפרש והופך משפט פשוט לפסוק מושא משועבד לפעלים תקול — תאמר ו־אסאלך — אשאלך. הוא הופך משפט פשוט לפסוק מצב: טמאתה בשוליה — וצארת כאמראה קד צ'הרת וחיצ'תהא פי ד'ליהא. 'כי' העברית מתורגמת בו באופנים שונים: פַּאנּ, ממא, וי"ו הקישור, למא, ו־במא. משפט אסנדטי תורגם כמשפט סינדטי הכולל פסוק פתע באיברו השני: קראתי למאהבי המה רמוני תורגם כך: ודעית במחבי פאד'י הם קד וארבוני. משפט חיווי תורגם כמשפט תנאי בטל בעקבות הפירוש. ה"תפסיר" משתמש במילות הקריאה יַא רב! ו־אללהם! הוא מחסר ומרחיב כפי שדורש ההקשר. הוא מרבה ביצירת פסוקים סינדטיים בין־פסוקיים ותוך־פסוקיים באמצעות וי"ו החיבור. מותרת בו הפרפראזה.

2.23. ה"שרח": קיימת בו בבואה של הצירוף העברי היה ל־ בצורת "סַאר(!) לְ־". "לְ־" מציינת שם את מלית המושא כגון וַצָּא אֹתוֹ לְיַעֲקוֹב. למ"ד המקור מתורגמת כצורת עתיד עם "לְ־": לְיִכְסַר. וי"ו ההיפוך מתורגמת כוי"ו + עבר. קיימת צמידות למילות היחס בעברית. קיים צמצום והרחבה של מבנה הסמיכות, הנו"ן של ריבוי שלם זכר מתקיימת בנסמך ובנצמד: אוהביה / מֶחְבִּינָהָא. המלה העברית 'נא' מתורגמת כ־הַסַּאע-עתה. הסמיכות היא אצאפה חקיקיה במקום גיר חקיקיה. באשר ליידוע הסוגי שתי הגירסות מתחלפות: עם התווית "אל־" ובלעדיה. בבוא "לַם" עם עתיד נשמרת הנו"ן הסופית של הנסתרים (כתיקון יתר? כמקובל בבגדדית־היהודית המדוברת?). "לַם" יבוא עם עבר. לַיְס באה לפני נושא לא מיודע: וּלַיְס מְעִין לְהָא. משפט השאלה העקיפה פותח ב־"אֶל־בַּאן". בפסוק זיקה אין כינוי מוסב בהשפעת העברית כגון: אֲלֵדֵי וּצִיתִ. פסוק זיקה סינדטי יבוא אחרי זוקק לא מיודע: יום קראת / יום אֶל נְאדֵית. המלית הפותחת פסוקי מושא וסיבה סינדטיים היא אַד. ביטוי הקישור של אופן הוא כְּמָא אֲלֵדִי. ה"שרח" אינו מבדיל בין וי"ו החיבור לבין וי"ו ההיפוך ומתרגם את שתיהן כוי"ו החיבור. בפסוקי קריאה יש צמידות לעברית ומלת הקריאה חסרה: ראה ה' / שוּף אַל'. ה"שרח" אינו עושה בטכסט העברי כבתוך שלו — הוא אינו מצמצם ואינו מרחיב ואפילו אינו הופך פסוקים אסינדטיים לסינדטיים. אסורה בו הפרפראזה.

24. סיכום הדיון בפסוקי פרק א' של מגילת איכה לפי סדר הופעתם (קרא את הסעיפים מימין לשמאל!)

פסוק א' (§§1.2; 1.2.; 5.1.5; 6 (פעמיים); 1.7.; 21). פסוק ב' (§§1; 4; 1.2; 5; 2.20; 21). פסוק ג' (§§2.1.§§; 4; 5; 1.10.; 21; 22). פסוק ד' (§§1.1. (פעמיים); 1.2.; 4; 2.10.; 21). פסוק ה' (§§1.1.; 5.1; 4; 5; 21). פסוק ו' (§§2.1.§§; 2.7.; 8; 21 (פעמיים)). פסוק ז' (§§2.1.§§; 1.7.; 2.10.; 11; 21 (פעמיים)). פסוק ח' (§§3.1.§§; 1.2.; 1.3; 4; 5; 2.7; 21 (3 פעמים)). פסוק ט' (§§3.7.§§;

13 ; 15 (פעמיים); 21 (פעמיים); 22 (פעמיים)). פסוק י' (§§3.1.; 1.10 ; 11 ; 15 (פעמיים); 2.20.; 21). פסוק י"א (§§1.3.; 5; 8; 12; 15 (פעמיים); 19 ; 22;21). פסוק י"ב (§§2.1.; 5.1.; 9; 11; 19; 2.20; 21). פסוק י"ג (§§4; 21 (פעמיים)). פסוק י"ד (§§21.5 (פעמיים)). פסוק ט"ו (§§2.1.; 3.1.; 3.2.; 1.3.; 5; 21 (פעמיים); 22). פסוק ט"ז (§§2.1.; 5 (פעמיים); 15 (4 פעמים); 1.20.; 21 (פעמיים)). פסוק י"ז (§§1.2.; 2.2. (פעמיים); 4; 5; 2.10.; 12; 21 (פעמיים)). פסוק י"ח (§§ 2.1.; 15 (פעמיים); 19; 21). פסוק י"ט (§§2.2.; 1.3.; 4; 5; 15 (פעמיים); 16; 17; 21; 22). פסוק כ' (§§1.1.; 4.1. (פעמיים); 2.7; 15 (4 פעמים); 19; 21 (פעמיים)). פסוק כ"א (§§1.1.; 2.1.; 11; 12; 15 (פעמיים); 18; 21 (פעמיים); 22). פסוק כ"ב (§§2.3.; 5; 12; 14; 15 (פעמיים); 21).

25. סוף דבר. מן הראוי לגשת לניתוח תחבירי מעמת דיאכרוני של ה"תפסיר" כנגד ה"שרח"ים בערבית המזרחית והמערבית ולניתוח תחבירי מעמת סינכרוני של ה"שרח"ים הללו עם שפות־הדיבור הערביות־יהודיות המקבילות הנמצאות בדורן האחרון. לגבי שפות־הדיבור הערביות־יהודיות יש להזדרז ולהרחיב את היקף הקלטתן, רישומן, ניתוחן ולימודן.

רשימת הקיצורים:

בלאו — יהושע בלאו, דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים, הוצאת מאגנס... ירושלים, תשכ"ב.

"שרח" — ה"שרח" של מגילת איכה בערבית־יהודית בגדדית מן המאה ה־19(?), בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, מס' 101a A 52.

"תפסיר" — הפירוש המדרשי, ה"תפסיר", המיוחס לר' סעדיה גאון בס' חמש מגילות מאת ר' יוסף קאפח, הוצאת האגודה להצלת גנזי תימן, ירושלים, תשכ"ב. (מגילת איכה, פרק א', עמ' של"א-של"ו).

בין תפסיר לשרח

תפסיר רב סעדיה גאון למקרא בקרב יהודי תימן[1]

מאת

יוסף טובי

אוניברסיטת חיפה

קהילת יהודי תימן היא הקהילה היחידה ששימרה את תפסיר רב סעדיה גאון (רס״ג) למקרא, וליתר דיוק לחמשת חומשי תורה ולמגילות, ולא נזקקה לשרחים, רוצה לומר, תרגומים, אנונימיים בדרך כלל, שנתחברו בלשון המדוברת שבכל מקום ומקום והצמודים לטקסט המקראי העברי המקורי מבחינת התחביר, ואשר בחלקם הגדול הם עיבודים של תפסיר רס״ג ומותאמים ללשון המדוברת. בקהילות דוברות הערבית, למן מרוקו שבמערב ועד המזרח הרחוק שם ישבו יוצאי בבל, נדחה תרגומו הספרותי של רס״ג על ידי השרח המקומי[2].

השאלה העומדת בפנינו עתה כפולה היא: ראשית — מדוע נוצר אמנם בכל קהילה וקהילה דוברת ערבית שרח לתורה, ולעתים אף למקרא כולו, שרח שהוא תרגום מילולי, תוך כדי דחיית תפסיר רס״ג? שנית — מדוע בתימן לא נוצר שרח מעין זה אלא נשתמר תפסיר רס״ג?

א. דחיקת תפסיר רס״ג בקהילות ישראל והיווצרות השרחים המקומיים

סיבת הדחיה היתה העובדה שתרגומו של רס״ג לא תאם את צרכיהן של הקהילות השונות ולא היה לפי כושר קליטתם האינטלקטואלית של היהודים דוברי הערבית בדורות היותר מאוחרים. ובלשון אחרת, לא הרי מטרתו ודרכו של רס״ג בתפסיר שחיבר למקרא כהרי מטרתם ודרכם של מחברי השרחים המקומיים. בידוע, נחלקו

1. המאמר הוא נוסח מורחב של הרצאה שנישאה במסגרת יום העיון על הנושא: ״מסורת תרגומי התנ״ך בערבית יהודית (ה״שרח״) בקרב יהודי בבל ודרכי מסירתם״, שנערך במרכז מורשת יהודי בבל ביום כח אדר תשמ״ה.
2. בשרחים השונים עוסקים יצחק אבישור, משה בר־אשר ודוד דורון. הרצאות מפיהם נישאו בכנסים מדעיים שונים בשנים האחרונות, ויש להניח שדבריהם יועלו בקרוב על הדפוס. דברים קצרים על השרח בעיראק ראה בינתיים במאמרו של יצחק אבישור, תמורות בערבית־היהודית החדשה של יהודי עיראק, מסורות ב (תשמ״ו), עמ׳ 6-10. וראה לאחרונה, יצחק אבישור, התרגומים לתנ״ך בערבית יהודית במזרח בעת החדשה — הצגה לשונית תרבותית, בתוך: מחקרים בלשונות היהודים — תרגומי המקרא ולהגים מדוברים, בעריכת משה בר־אשר, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ 39-54; משה בר־אשר, השרח המערבי למקרא ולספרות יהודית אחרת — טיבו ודרכי גיבושו (סקירה ראשונה), שם, עמ׳ 3-33.

החוקרים בעניין מטרתו של רס״ג בתפסיר למקרא. לאחרונה נידונה השאלה של ידי פרופ׳ ח״ז הירשברג המנוח במאמר ביקורת על ספרו של פרופ׳ משה צוקר ז״ל העוסק בתרגומו של רס״ג לתורה[3].

מבלי להיכנס לעומק הוויכוח ברצוני לציין, כי מתוך הקדמתו של רס״ג לתפסיר[4] עולה, כי הוא נכתב — לפחות באשר לתורה — לאחר כתיבת הפירוש הארוך, וכי הוא נסמך על הפירוש[5]. ספק אם רס״ג התכוון להפנות את תרגומו למי שאינם יהודים ולשכבה המשכילה של העם היהודי דווקא, כדעת הירשברג (עמ׳ 415 — 416), או לשכבה המשכילה פחות דווקא, כדעת צוקר (עמ׳ 9 — 10). התפסיר נתחבר כהיענות לבקשת אחד התלמידים, בוודאי משום שידיעת הלשון העברית בקרב כל שכבות העם היהודי היתה דלה; שכן אנו מוצאים בכמה וכמה מספריו העיוניים במקצועות הלשון והספרות, שבהם הוא מתלונן ומתרעם על כך, שהיהודים הזניחו את הלשון העברית שלהם בהשוואה לדוברי הערבית או דוברי הארמית, המכירים היטב את שפתם. במיוחד צר לו על כך, שהיהודים אינם מכירים את לשון המקרא. לדבריו, מלים מלשון המקרא הן מלים קשות בעבור הכותבים בעברית, ואפילו בעבור המשוררים היהודים, שהם אולי הציבור שאפשר לצפות ממנו יותר מכל שליטה מקיפה ומדוייקת בלשון העברית[6]. רס״ג כתב איפוא את התפסיר שלו לא רק כדי לתת סיכום תמציתי של פירושו הארוך אלא גם כדי לקרב את הציבור היהודי אל הלשון המקראית, אל הרובד המקראי של הלשון העברית.

אך כל המצוי ואפילו במידה מועטה אצל תפסיר רס״ג יודע היטב, כי תרגומו של רס״ג איננו מילולי, ואף אינו שומר על המבנה התחבירי של הפסוק המקראי, שלא כשיטתם של התרגומים הארמיים של המקרא, ובייחוד התרגום לתורה. ומכאן, לכאורה, סתירה למטרתו, כפי שהוגדרה לעיל, שכן שיטת תרגומו לכאורה מרחקת את הקורא מן המקור העברי.

על דבר זה יש להשיב כי רס״ג ניכר בכל יצירותיו במקוריותו. מעולם לא הלך בדרך שסללוה ראשונים שקדמוהו, אלא חידש תמיד. כך למשל

3. משה צוקר, על תרגום רס״ג לתורה, ניו יורק תשי״ט (להלן: צוקר). ח״ז הירשברג, לחקר רב סעדיה גאון ותקופתו, תרביץ לא (תשכ״ב), עמ׳ 414-422.

4. ההקדמה במקורה הערבי נדפסה על ידי יוסף דרנבורג בתפסיר רס״ג לתורה שנדפס בפאריז תרנ״ג, עמ׳ 1-4. תרגום ההקדמה לעברית מעטו נדפס בהלבנון שנה ח גליון א (כה מנחם אב תרל״א), עמ׳ 6-7, וכן על ידי הרב יוסף קאפח, פירושי רבנו סעדיה על התורה, ירושלים תשכ״ג, עמ׳ קנט-קסא.

5. שרגא אברמסון, לתפסיר רס״ג במקרא, סיני כא (תש״ז), עמ׳ שלד-שלו, מפרש את דברי ההקדמה הנ״ל של רס״ג, כי הוא תירגם את התורה פעמיים: הפעם הראשונה תרגום עם פירוש בצדו, שבו הוא מבאר את דרכי תרגומו ואף עניינים שונים שמחוץ למסגרת התרגום, והפעם השניה תרגום פשוט יותר שיהא מובן לכל קורא.

6. ראה צוקר, עמ׳ 10; רס״ג, האגרון, מהדורת נחמיה אלוני, ירושלים תשכ״ט, עמ׳ 30-31, 150-153.

ביצירתו הפייטנית: כניאו־קלסיציסט הלך לכאורה בעקבותיהם של קדמוני פייטנים ואחרוניהם — ר׳ אלעזר הקילירי ושלמה־סולימן אלסנג׳ארי. אבל לאמיתו של דבר, גם במקום זה שנדמה לנו בו שהוא הולך במסלול שכבר נכבש קודם לכן, הוא מחדש חידושים עצומים מבחינת הלשון, הריטוריקה והמבנה[7]. כך איפוא גם לגבי התפסיר למקרא. רוצה לומר, איננו רואה שום חיוב לעצמו ללכת בעקבות מבנהו של הפסוק המקראי, אלא בונה באופן עצמאי את הרעיון הגלום באותו פסוק, תוך כדי שינוי הסדר התחבירי — אם יש צורך בכך, וללא כל היסוס — ובעיקר במגמה של בניית משפטים קומפקטיים מוצקים, וכל זאת אגב השמטת מלים חוזרות ושימוש בצורני הכינויים וכיוצא בזה. ויש שהוא משנה את המבנה התחבירי כדי להביע דעתו על פרשנותו של הפסוק, כמובן מלבד מה שמתקבל מעצם הפרשנות הלקסיקלית. זאת, אף שנטה להשתמש במלים ערביות הזהות או הקרובות מבחינה אטימולוגית למלים העבריות, גם אם הן נדירות מבחינת שימושן בערבית[8].

רס״ג לא ראה בתפסיר שכתב תרגום גרידא, אף לא מבחינת ההרמנויטיקה הפשוטה, אלא ראה בו גם כלי למלא בו את דעותיו בענייני אמונה והלכה. ובלשון אחרת — שימושו במלה זו או אחרת נגזר לעתים קרובות מהשקפתו הפילוסופית או ההלכתית[9]. ויש שבפירושו הארוך הוא מתייחס לדרך תרגומו בתפסיר[10]. שיטה זו של רס״ג במלאכת תרגומו־פרשנותו למקרא יש להקבילה למעשהו בשתי מהדורותיו של ספר הגלוי, שבמהדורתו הראשונה הוא כתוב כולו עברית ובמהדורתו השניה — כתאב אלטארד — נוספו בו דברי הסבר בערבית לשימושיו הלשוניים[11]. אלא שלגבי התפסיר והפירוש למקרא קשה לקבוע תמיד בבירור מה קדם למה ואולי ניסוחם הסופי נעשה במקביל. על כל פנים, ברור הוא כי כדי לאפשר לעצמו לכלול בתרגומו את דעותיו בתחומי האמונה וההלכה, אין רס״ג יכול לתרגם מלה במלה, אלא עליו לשנות מן המבנה התחבירי.

7. ראה יוסף טובי, פיוטי רב סעדיה גאון, מהדורה מדעית (של היוצרות) ומבוא כללי ליצירתו, ירושלים תשמ״ב, חלק א; הנ״ל, מערכת הפיוטים של רס״ג לשבת דפורענותא, בתוך: באורח מדע — מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לאהרן מירסקי, לוד תשמ״ו, עמ׳ 503-504.

8. סיכום בעל ערך לדרכו של רס״ג בתרגומו מצוי בהקדמת ר׳ עמרם קרח לפירושו ״נוה שלום״ על תפסיר רס״ג, שנדפס בכתר תורה — התאג׳ הגדול, בהוצאת יוסף חסיד, חומש בראשית, ירושלים תשי״ט, עמ׳ ה. ר׳ עמרם קרח הגיע למסקנה, כי רס״ג כתב אמנם את תרגומו באותיות ערביות, כעדותו של ר׳ אברהם אבן עזרא, וכטקסט רצוף שאינו מתחשב בחלוקה לפסוקים. חבל שחוקרי רס״ג לא נתנו דעתם לפירוש זה. עוד על דרכו של רס״ג בתפסיר ראה בספרו הנ״ל של צוקר, עמ׳ 266-267, וכן בעבודותיהם הנ״ל של אברמסון (הערה 5), הרב קאפח (הערה 4) ויהודה רצהבי, אוצר הלשון העברית בתפסיר רב סעדיה גאון, רמת גן תשמ״ו.

9. ראה צוקר, עמ׳ 319-479; הרב יוסף קאפח, אחת עשרה הלכות מתורת רס״ג, סיני עז (תשל״ה), עמ׳ א-ז.

10. ראה דרך משל בפירושו למשלי כב, כ, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל״ו.

11. ראה ש״מ שטרן, קטע חדש מספר הגלוי לר׳ סעדיה גאון, מלילה ה (תשט״ו), עמ׳ 133-147.

עניין אחר שבו ניכרת עקיבות שיטתו של רס״ג בתרגומו הוא הרחקת ביטויי הגשמות, כשהוא הולך באופן עקרוני בעקבות התרגומים הארמיים למקרא, ואף הוא מכנה את מחבריהם בשם ״חכמי אומתנו הנאמנים על דיננו״, ״תלמידי הנביאים״[12].

עד כאן באשר לרס״ג ותפסירו. ואלו מטרתם של מחברי השרחים המקומיים היתה יצירת כלי דידקטי שבאמצעותו יוכלו לבאר לתלמידים, לדרדקי דבי רב, את לשון הכתובים. והם עצמם היו מקרי הדרדקי הללו. אמנם, בתחילה — כן נראה מעיון בשרחים השונים — מעיקרא השתמשו הללו בתפסירו של רס״ג. אלא שעיבודו הספרותי ושיטת התרגום ״החופשי״ שלו, ובייחוד המרחק הלשוני בין הערבית־הבינונית של רס״ג לבין הדיאלקט המיוחד לכל מקום ומקום, הפכו את התפסיר לכלי דידקטי חסר ערך. וכך, מתוך הסתמכות על תפסיר רס״ג ותוך כדי שינויו והתאמתו לתחביר של הפסוק המקראי ולדיאלקט המקומי, נוצר השרח על ידי מלמדי התינוקות[13], ובמשך מאות שנים נשמר והועבר כמסורת שבעל פה ורק במאות השנים האחרונות החלו להעלותו על הכתב. כך נוצרו השרחים השונים, שאינם למעשה אלא תרגום מילולי של הטקסט המקראי, כתחבירו וכסדרו[14], ולעתים ללא כל אבחנה במשמעויותיה השונות של אותה מלה בהקשרים שונים. עם זאת, אין לומר בשום פנים ואופן, כי השרח משקף באופן בלעדי ומוחלט, ולו מן הצד הלקסיקלי בלבד, את הדיאלקט הערבי המקומי, הן משום שנקלטו בו מלים רבות מתפסיר רס״ג והן בשל הנטיה הטבעית של טקסטים ספרותיים ואפילו הם נשמרים רק במסורת שבעל פה, להתנסח בלשון עלית, בלשון החורגת מן השגרתיות של הניב המדובר[15].

הסבר זה שהבאנו לעיל באשר להיווצרותם של השרחים השונים, אפשר יש להרחיבו ולדייקו תוך כדי התייחסות לסוג ספרותי מסויים שנוצר במקביל לתפסיר של רס״ג בתקופת הגאונים וגם בתקופות יותר מאוחרות. המכוון בזה ל״שרח אלפאט״ או ״שרח כלאם״, רוצה לומר — פירושי מלים בודדות, פירוש לא רצוף של טקסט. אף רס״ג עצמו עסק בעבודה מעין זו, אמנם לא לגבי המקרא, כי אם לגבי ספרות חז״ל, כלומר המשנה והתלמוד. חוקר הגניזה רש״א ורטהיימר

12. ראה ספרו ״הנבחר באמונות ובדעות״, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תש״ל, המאמר השני, פרק ט, עמ׳ צט; הירשברג (הערה 3 לעיל), עמ׳ 415. על הרחקת הגשמות בתרגומים הארמיים ראה יהודה קומלוש, המקרא באור התרגום, תל אביב תשל״ג, עמ׳ 103-119, 275, 283-284, 313-316, 370-372.

13. ראה אצל צוקר, עמ׳ 283-286, הצעתו של אחד החוקרים, שכבר בראשית המאה הי״א הוכן בסורא תרגום ערבי סטנדרטי לתורה שהוא נוסחה מעובדת מתרגום רס״ג. אך ראה שלילת רעיון זה על ידי צוקר, עמ׳ 317.

14. אף זו היתה שיטת הלימוד של המקרא ב״חדרים״ בקהילות אירופה, בהם תורגמו מלות המקרא בזו אחר זו ליידיש.

15. ראה דרך משל שירי הנשים בתימן באוסף שהדפיס נסים בנימין גמליאלי, אהבת תימן, תל אביב תשל״ה; וכן אוסף המשלים שהדפיס S.D.F. Goitein, Jemenica, Leipzig, 1934.

ז״ל פירסם את פירוש רס״ג למסכת ברכות[16] ואלו פרופ׳ נחמיה אלוני ז״ל פירסם בסידרת מאמרים את פירושי המלים של רס״ג למסכת שבת ולמסכתות אחרות[17]. ואם כי היקף עבודתו של רס״ג בעניין זה אינו ברור, כי לא נותרו בגניזה אלא קטעים בלבד, ואף עצם הייחוס לרס״ג יש בו כמה צדדים של היסוס ופקפוק, כדעתם של חוקרים אחרים כגון פרופ׳ שרגא אברמסון[18], הנה בעצם קיומו של סוג ספרותי זה, מדורו של רס״ג, או לפחות מדורם של גאונים הסמוכים לו לאחריו — רב שרירא גאון ורב האיי גאון, בכך אין מי שיטיל ספק[19].

על כל פנים, ידועים חיבורי שרח אלפאט׳ על המקרא, אמנם לא מקהילות דוברות ערבית, אלא מקהילות אחרות, כגון יהודי יוון ויהודי פרס המכנים אותם בדרך כלל בשם ״מכלול״ או ״מכלול יופי״[20]. יש מקום להשערה, כי היו שרוח אלפאט׳ על המקרא בלשון הערבית, שיסודם בניב במקומי, ואף הם שולבו בסופו של דבר בשרחים הרצופים, שהביאו תרגום מילולי מלא לטקסט כולו.

ב. תפסיר רס״ג בקרב יהודי תימן

יהודי תימן לא יצרו שרח ככלי דידקטי לביאור המקרא משתי סיבות: יחסם לרס״ג ושיטת הלימוד המקובלת עליהם.

1. יחס יהודי תימן לרס״ג

השפעתו של רס״ג על יהודי תימן היתה גדולה מאד. רק דמות אחרת אחת מימי הביניים היתה השפעתה גדולה עד כדי כך ואף הרבה יותר, זו אישיותו של

16. מהדורא תניינא, ירושלים תרפ״ז, בתרגום לעברית, ועם המקור הערבי בתוך: גנזי ירושלים, מהדורת א״י ורטהיימר, כרך ראשון, ירושלים תשמ״ב, עמ׳ רה-רמד.

17. ממלון המשנה לרב סעדיה גאון, לשוננו יח (תשי״ב-תשי״ג), עמ׳ 167-178; ״אלפאט׳״ נוספים ממשנת שבת ועירובין, שם יט (תשי״ד), עמ׳ 31-48; אלפאט׳ אלמשנה לרס״ג (= מלות המשנה לרס״ג), שם כב (תשי״ח), עמ׳ 147-172.

18. ראה מאמרו, מילון המשנה לרב סעדיה גאון, לשוננו יט (תשי״ד), עמ׳ 49-50. כבר פוזננסקי, ב־JQR III (1913), עמ׳ 410, מסתייג מייחוס הפירוש לברכות לרס״ג. עוד ראה דברי י״מ לוין באוצר הגאונים למסכת ברכות, ירושלים, עמ׳ 103.

19. ראה למשל א״י ורטהיימר, גנזי ירושלים, עמ׳ פב-פג; נחמיה אלוני, אלפאט׳ אלמשנה (מלות המשנה), ספר הזכרון לרב יצחק נסים, סדר שלישי, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ יג-כו. עוד ראה מאמרי, תרגומים ומילונים ערביים למשנה תורה להרמב״ם, העומד להידפס בספר הועידה השניה של החברה לחקר התרבות הערבית היהודית של ימי הביניים.

20. ראה משה אלטאואר ויעקב שיבי, גלוסאר יווני־יהודי לחמש המגילות, ספונות טו (תשל״א-תשמ״א), עמ׳ שסז-תכא; Ezra Spicehandler, A descriptive list of Judeo-Persian manuscripts at the Klau library of the Hebrew Union College, SBB, Vol. VIII (1968), pp. 114–136, על פי המפתח בעמ׳ 134, ערך מכלול, מכלול לתנ״ך; אמנון נצר, אוצר כתבי היד של יהודי פרס במכון בן צבי, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 45-48. על סוג דומה של ספרות פרשנית בפרסית־יהודית ראה Shaul Shaked, Two Judaeo-Iranian contributions בתוך: איראנו־יודאיקה — לחקר פרס והיהדות, בעריכת שאול שקד, ירושלים תשמ״ב, החלק הלועזי, עמ׳ 304-322.

הרמב״ם. למעשה השפעתם של שני אישים אלו היתה עצומה על כל קהילות ישראל. אך התודעה ההיסטורית־הרוחנית של העם היהודי בימינו מציינת בייחוד את זיקת יהודי תימן אליהם, וזאת משום שאלה שימרו חלקים גדולים מיצירתם הספרותית, אם בערבית־יהודית ואם בעברית, בשימוש יומיומי חי עד השנים האחרונות ממש לחייהם בגלותם. השפעתם היתה בכל תחומי הפעילות הרוחנית: בליטורגיה, בנוסח המקרא ובפרשנותו, במסורת הלשון העברית, בהלכה ובפילוסופיה. אלא שדמותו של הרמב״ם האפילה במידה רבה על דמותו של רס״ג, ולא בקהילות תימן בלבד, כי אם בכל קהילות ישראל. בכלל, יחסו של הרמב״ם אל הגאונים היה פושר למדי, ולעתים לא נדירות הוא מתבטא בלשון חריפה נגדם, ובייחוד נגד הפילוסופים המותכלמון מתקופת הגאונים, ובכלל זה רס״ג, אם כי מבלי לפרש בשמו[21].

בעטיו של הרמב״ם בטלה רוב השפעתם של רס״ג ושל הגאונים על יהודי תימן. מפיוטי הקדמונים לא נותרו בתימן אלא יג הסליחות של רס״ג ליום הכיפורים ושיר האותיות שלו שסופח בסופה של מחברת התיג׳אן העברית. בהמלצתו של הרמב״ם בהלכות ספר תורה קיבלו עליהם בני תימן את נוסח המקרא על פי כתר בן אשר ומתוך כך באו לבסס את דקדוק העברית המקראית על מסורת ארץ ישראלית־ספרדית ולא בבלית, שהיא מסורתם הקדומה. כוונתי למחברות התיג׳אן הערבית והעברית, המבוססות בעיקרן על הדאיה׳ אלקארי (הוריית הקורא), שהוא חיבור ארץ ישראלי סמוך לאמצע המאה הי״א ועל ספר הרקמה לר׳ יונה אבן ג׳נאח הספרדי מן המחצית הראשונה של המאה הי״א[22]. פירושו הארוך של רס״ג לספרי המקרא[23], וכן פרשנותו של ר׳ שמואל בן חפני, ששימשו מקור רב ערך לפרשני תימן, לא נשתמרו בדורות האחרונים, משום שקמו שיטות פרשנות אחרות: פרשנות הפשט הספרדית מיסודו של ר׳ יונה אבן ג׳נאח ור׳ אברהם אבן עזרא וכן פרשנות הפשט הצרפתית־האשכנזית מיסודו של רש״י ונכדו הרשב״ם; ועוד יש להזכיר כאן את שיטת הפרשנות התימנית המקומית, המדרשית הפילוסופית, מיסודו של ר׳ דוד הנגיד בעל מדרש הגדול ור׳ נתנאל בן ישע בעל נור אלצ׳לאם, אם בעברית ואם בערבית־יהודית. ואין צריך לומר שבהלכה קיבלו עליהם יהודי תימן את משנה תורה להרמב״ם במקום קובצי ההלכות מתקופת הגאונים, ואף בפילוסופיה נדחתה במידה רבה השיטה הניאופלטונית של רס״ג באמונות ודעות, שחכמי תימן מן המאה הי״ב, כר׳ נתנאל

21. ראה מאיר חבצלת, הרמב״ם והגאונים, ירושלים-ניו־יורק תשכ״ז, עמ׳ 19-38; י״י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי״ג, עמ׳ 147 ואילך.
22. ראה אילן אלדר, טיבן של מחברות התיג׳אן מתימן ומקורותיה של המחברת העברית, מסורות ב (תשמ״ו), עמ׳ 19-20.
23. יהודי תימן קוראים לתרגום, או לפירוש הקצר, בשם תפסיר (במבטא הצנעאני), ולפירוש הארוך בשם תפסיר אלתפאסיר.

אלפיומי (בעל בסתאן אלעקול), אימצוה. את מקומה תפשה הניאואריסטוטליות של הרמב"ם[24].

אם כן, כל מה שנשאר מיצירת רס"ג בקרב יהודי תימן הריהו בעיקרו של דבר התרגום למקרא, ואף ממנו רק מה שיש לו מעמד ליטורגי, כלומר, מה שמשמש במסגרת הפולחן בבית הכנסת, דהיינו תרגום חמשת חומשי תורה, חמש מגילות ובמידה מסויימת גם ההפטריות. אולם יש לקבוע בניסוח חד־משמעי, כי בשונה מן העיסוק בשרח בקרב קהילות בבל, סוריה, מצרים וצפון אפריקה, שבהן אמנם שימש ככלי לביאור דברי המקרא בעבור התלמידים בבית המדרש או לחוגים הרחבים של הקהילה שהבנתם את העברית היתה מועטה, הרי העיסוק בתפסיר רס"ג בתימן היה אנכרוניסטי, תלוש מן המציאות. רוב היהודים בתימן, בין אם אלה המבוגרים, וכל שכן הילדים בבתי הספר, לא הכירו את תפסיר רס"ג. למעשה לא היה התפסיר חלק בתכנית הלימודים בכל אתר ואתר בתימן, אלא נחלתם של חוגים מצומצמים בלבד, בעיקר בקהילת צנעא, אך גם בקהילות מסויימות מחוצה לה[25]. רק בחדרים מסויימים היה המארי — המלמד — בדרגת השכלה כזו שאיפשרה לו להבין את התפסיר. וגם אם הבין אותו עדיין לא היה בכך כדי להבטיח כי ידע לקרוא אותו כהוגן, שכן טקסט זה שונה בוודאי מן הניב הערבי־היהודי המדובר בפיו. לא ייפלא איפוא, שבמסורת החיה של קריאת תפסיר רס"ג ישנן גירסאות רבות ושכיחה מאד התופעה של תיקון יתר, דבר הנובע למעשה משליטה פגומה בלשון הטקסט[26].

נמצינו אם כן למדים, שאותו רושם שנתקבל במחקר, כי יהודי תימן שמרו את תפסיר רס"ג, הרי הוא רושם מוטעה במקצת, ואין הוא תקף אלא ביחס לחוגים מועטים בלבד, בעיקר בעיר הבירה צנעא. רושם זה נוצר בשל כמה סיבות: ראשית — אכן נשתמרו בתימן כתבי יד רבים של תפסיר רס"ג, כתבי יד ששימשו את אנשי חכמת ישראל בסוף המאה הי"ט ובראשית המאה העשרים בבואם להדפיס את תרגום רס"ג ופירושיו למקרא[27]; שנית — עולי תימן בירושלים הדפיסו בסוף המאה הי"ט את התאג' במהדורה מסורתית עם התרגום הארמי ותפסיר רס"ג, כמקובל בכתבי היד התימניים; ושלישית, בסוף המאה הי"ט קמה בתימן תנועה של תלמידי חכמים, ובראשם ר' יחיא קאפח (1845-1932) מצנעא, שביקשה לחדש את הזיקה אל הספרות הערבית־היהודית מימי הביניים,

24. ראה David R. Blumenthal, The philosophic questions and answers of Hoter ben Shelomo, Leiden 1981, pp. 34-41.

25. על לימוד התפסיר בתימן ובעיקר בצנעא, ראה הרב יוסף קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשכ"א, עמ' 54; נסים בנימין גמליאלי, תימן ומחנה גאולה, תל אביב תשכ"ו, עמ' 45-46; אהרן בן־דוד, החינוך היהודי בצפון תימן ושורשיו ביהדות, חשומ"ד [תשמ"ה], עמ' 50.

26. מכאן הצורך הדחוף בתיעוד קריאת התפסיר של יהודי תימן, שנושאיו מועטים ביותר.

27. כגון יוסף דרנבורג (הערה 4 לעיל). והשווה צוקר, עמ' 317 ורצהבי (הערה 8 לעיל), עמ' 23.

ובין היתר חידשה בבתי האולפנא שלה, הן לילדים בגיל הרך והן למבוגרים, את העיסוק בתפסיר רס״ג. ר׳ יחיא קאפח, שהיה מחסידיו הגדולים של רס״ג[28], כפי שהיה מחסידיו הגדולים של הרמב״ם, יגע הרבה באיתור כתבי יד עתיקים בתימן שכללו את תרגום רס״ג ופירושיו, ואף הפעיל את תלמידיו הרבים בחיפוש אחריהם ובהעתקתם[29].

2. שיטת הלימוד של תפסיר רס״ג

גם במקום שנלמד תפסיר רס״ג הרי הוא נלמד בדרך השינון ולא בדרך ההבנה[30], כפי שיטת הלימוד בכלל לילדים בחינוך היהודי בתימן, שהיתה מבוססת על השינון; ואף בחינוך למבוגרים, בישיבות או בשיעורים בבתי הכנסת, חשיבות גדולה לגירסא, אם כי כאן יש להבנה מעמד ראשון במעלה. וכיצד היה נעשה השינון? המארי קרא את הפסוק העברי בטעמיו והתלמידים חזרו אחריו, אחר כך קרא את התרגום הארמי והם אחריו, ולבסוף קרא את התפסיר הערבי והם אחריו. למעשה, שני התרגומים הללו, הן הארמי הן הערבי, לא נלמדו לשם הבנת המקרא. במידה שנתעורר צורך להסביר את לשון המקרא, נעשה הדבר על ידי המארי כפי הבנתו, ולא תמיד היתה זו ראויה לציון, באמצעות מלים מלשון הדיבור. אלא שלא נתגבשה מסורת שבעל פה לעניין זה, כי עצמו של דבר לא היה לו מעמד של קבע וכמעט שלא היה קיים.

תפסיר רס״ג, כמו התרגום הארמי, הפך להיות טקסט מקודש. יהודי תימן נהגו להעתיק לעצמם את התורה עם ההפטריות, משום שספרי דפוס המיובאים מחוצה לארץ היו נדירים למדי (בית דפוס לא היה קיים כלל בתימן) והחומשים הנדפסים לא היו תואמים את המסורת ואת הליטורגיה התימניות. מקובל היה על המעתיקים להביא את התרגום הארמי ואת התפסיר הערבי לאחר המקרא, פסוק אחר פסוק[31], לא על מנת להבין מתוכם את לשון המקרא, אלא מתוך יחס של הערכה ושל קדושה לשני התרגומים הללו ובהתאם לצרכיהם הליטורגיים. בוודאי הבינו בני תימן יותר טוב את העברית של המקרא מאשר את הארמית והערבית של התרגומים. אלא שמקובל היה עליהם לשנות מדי שבוע את הסדר המיוחד לו, כמנהג כל ישראל, אך הם לא הסתפקו בשמו״ת — שניים מקרא ואחד תרגום, הארמי — כי אם שניים מקרא ושניים תרגום, הארמי והעברי.

עם זאת יש לומר, כי בניגוד לתרגום הארמי שקיבל מעמד קבוע בליטורגיה התימנית, שכן פסוקי קריאת התורה וההפטרה תורגמו בזה אחר זה לארמית בעת

28. הוא מרבה להביא מדבריו בספרו מלחמות השם, ירושלים תרצ״א.
29. ראה למשל דברי הרב יוסף קאפח במבואו לשיר השירים בחמש מגילות, ירושלים תשכ״ב, עמ׳ יא; וכן מבואו לספר דניאל עם תרגום ופירוש רס״ג, ירושלים תשמ״א, עמ׳ ט-י.
30. ראה במצויין בהערה 25 לעיל, וכן הרב יוסף קאפח במבוא לשיר השירים, עמ׳ 7.
31. על התאג׳ התימני ראה ״פתח דבר״ של שמעון גרידי ב״ספר תורה הדורה — פרשה — תאג׳״, הוצאת יוסף חסיד, חלק א, ירושלים תשל״א.

קריאתם במסגרת התפילה בבית הכנסת, הנה התפסיר של רס״ג לא נכנס כלל לבית הכנסת, כפי ששום טקסט ערבי לא נתקבל במסגרת הליטורגיה של יהודי תימן. התפילה כולה נאמרה בעברית, מלבד חלקים מועטים ממנה, ובעיקר פיוטים ליום הכיפורים ולשמחת תורה, כולל ברכות לרבים, מימות הגאונים, ואולי עוד קודם לכן, שנאמרו בארמית. אך לערבית לא ניתנה דריסת רגל בפולחן האל בבית הכנסת[32].

אף על פי כן, השפיע התפסיר של רס״ג למקרא על המסורת הלשונית הערבית של יהודי תימן. כבר פרופ׳ שלמה מורג כתב כי ״נתקיימה אצל בני תימן גם מסורת קריאת ערבית — המסורת של הקריאה בתרגומו של רב סעדיה גאון (ה״תפסיר״). בני תימן אינם קוראים תרגום ערבי זה בהתאם לחוקי הפונולוגיה והתצורה של הערבית המדוברת בפיהם, אלא הולכים כאן לאורה של מסורת המקובלת בידם״[33]. מסורת זו היה לה שימוש גם כאשר באו לקרוא את הספרות ההלכתית והפילוסופית בערבית־יהודית מימי הביניים, כגון פירוש המשנה ומורה נבוכים להרמב״ם, או חיבוריהם של חכמי תימן שנכתבו בערבית־יהודית. ואלו פרופ׳ יהושע בלאו בבואו להציע באופן טנטאטיבי פתרון להמשך השימוש בערבית־היהודית הקלאסית בתימן אף במאות השנים האחרונות, הריהו קובע כי יהודי תימן חיקו את סגנונם של רס״ג ושל הרמב״ם, ובייחוד של הראשון שבהם[34]. ואכן, שלא בדומה לקהילות יהודיות אחרות דוברות ערבית, המשיכו יהודי תימן לכתוב בהשפעתה של הערבית־היהודית הקלאסית עד סוף המאה הי״ט ואף מעבר לכך.

אמנם מתחילת המאה הט״ז שפת יצירתם העיקרית, וכמעט הבלעדית — למעט השירה[35] — היא עברית ולא ערבית־יהודית, כפי שהיה בתקופת המאות העשירית עד הט״ו. אך במידה שנכתבים חיבורים בערבית הרי אין זו בשום פנים ואופן הערבית הדיאלקטית, המדוברת בשימוש יומיומי. כתיבה בניב זה נחשבה לבלתי מכובדת, שכן רק הספרות העממית שבעל פה שמעולם לא העלו אותה על הכתב בתימן גופא, משום שלא היתה ספרותם של חכמים, רק ספרות זו ״נתחברה״

32. ראה הרב יוסף קאפח, תרגומים ערביים של תפילת ״שמונה עשרה״, תרביץ כו (תשי״ז), עמ׳ 197-208; יהודה רצהבי, למעמד הלשון הערבית בבית־הכנסת התימני, שם, עמ׳ 332-335. ומכאן יש לתקן דברי פרופ׳ יהושע בלאו, על האידיאל הלשוני של יהודי תימן בכתיבתם הערבית במאות האחרונות, בתוך: ארחות תימן, בעריכת שלום גמליאל ואחרים, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ 25.

33. שלמה מורג, מסורות הדרות בכפיפה אחת, בתוך: הראל, בעריכת יהודה רצהבי ויצחק שבטיאל, תל אביב תשכ״ב, עמ׳ 149.

34. בלאו (הערה 32 לעיל), עמ׳ 25.

35. דווקא בראשית המאה הט״ז מתרחב ומתחזק מעמדה של הערבית בשירת תימן היהודית, עד שהיא הופכת ללשון היצירה העיקרית. הדיון בעניין זה חורג ממסגרת המאמר שלפנינו. אך ראה מאמרי, עברית, ארמית, וערבית בשירת יהודי תימן, במיוחד בשירת רבי שלום שבזי, פעמים 30 (תשמ״ז), עמ׳ 3-22.

והועברה בלשון המדוברת, כמובן בעיקר על ידי הנשים שהיו חסרות תרבות קריאה וכתיבה. ואף כשבא ר׳ יחיא צאלח (נפטר 1804) לכתוב את חיבורו ״שערי טהרה״ בלשון הערבית המדוברת, הריהו רואה חובה לעצמו לפתוח בדברי התנצלות על כך[36]:

> קאל אלפקיר ובאלעלם חקיר ראית אך אכתב הנא בעץ׳ מן אחכאם אלנדה לאמלי סואל מן טלבנא ען ד׳אלך אן נרתב אחכאם אלנדה בלגה ערבייה אלמסתעמל בהא אלאן וקת גלותנא לכי יערפו בד׳אלך רג׳אל ונסא כביר וצגיר ויבקא אלשי פי הד׳ה אלאחכאם בינהם כמת׳ל מן יקץ כ׳בר לצאחבה... ולד׳אלך ג׳עלנא הד׳א בלגה ערבייה אלמסתמר בהא (תרגום: אמר העני והדל בחכמה. ראיתי לכתוב כאן חלק מהלכות הנדה להפיק רצונו של מי שבקש מאתנו את זה, שנסדר הלכות הנדה בלשון ערבי הנהוג בה עתה בזמן גלותינו, כדי שידעו זאת אנשים ונשים, גדול וקטן. עד שיהיה דבר הלכות אלו ביניהם, כמי שמספר מעשה לחברו... ולפיכך עשיתי את זה בלשון ערבי הנהוג בו).

ואף על פי כן, כל המעיין בחיבור זה יוכל להבחין על נקלה, כי לשון החיבור רחוקה מאד מלשון הדיבור, והריהי קרובה לערבית־היהודית הבינונית. ובדומה לו ר׳ חיים חבשוש בשנת תרנ״ד (1874), כשנתבקש על ידי אדוארד גלאזר לכתוב את יומן מסעותיו עם פרופ׳ יוסף הלוי ״בלשון הערבית שהיהודים אחיך שבצנעא משתמשים בה, למען תצא מזה תועלת לחוקרים״[37], אין הוא כותב בלשון המדוברת, כפי שנתבקש, אלא בלשון ספרותית יותר, אף כי היא מושפעת מאד מן הניב היומיומי ששימש את יהודי צנעא, דבר שאינו ניכר כלל בספרות הערבית־היהודית של יהודי תימן בימי הביניים. על הסיבה לקרבתו האופיינית של חיים חבשוש ללשון המדוברת עמד יפה פרופ׳ ש״ד גויטיין[38]:

> מעניין להשוות את ספורו של חבשוש אל ספר אחר מאותו טיפוס. בדיצמבר 1909 נרצח החוקר־הנוסע היהודי הגרמני הרמן בורכרדט בתימן, בהיותו במסעו השלישי דרך הארץ ההיא. מיד אחרי מותו, כתב מזכירו ומלוו, אחמד אלג׳ראדי איש צנעא, תאור הנסיעה הזאת, אשר נתפרסם ע״י פרופסור מיטבוך בשנת 1926. גם אלג׳ראדי לא כתב ערבית ספרותית, אך

36. המקור על פי שערי טהרה, ירושלים תרנ״ד, דף א,א וכן תכלאל עץ חיים, מהדורת שמעון צאלח, ירושלים תשל״א, חלק א, עמ׳ שכג (כולל תרגום עברי). התרגום הובא כאן על פי שערי טהרה, מהדורת יצחק רצאבי, פסקי מהרי״ץ, עם פירוש בארות יצחק, יורה דעה, חלק שלישי, בני ברק תשמ״ב, עמ׳ א.
37. ראה מסעות חבשוש, בתרגומו של ש״ד גויטיין, ירושלים תרצ״ט, עמ׳ 36.
38. ראה דברי ההקדמה של ש״ד גויטיין לחזיון תימן במקור הערבי, ירושלים תש״א, עמ׳ ד. חבל שהקדמה זו לא נכללה במהדורה המצולמת החדשה של הספר במכון בן־צבי, ירושלים תשמ״ג.

בהשואה אל חבשוש, שפתו וכתיבו הם פרועים ובלתי מסודרים. והטעם פשוט: חבשוש היהודי יכול היה לסמוך על מסורת עתיקה של כתיב וסגנון של ערבית חפשית, בלתי כפותה לכל כללי הדקדוק, בשעה שאחמד אלג׳ראדי המוסלם, כיון שלא ידע לכתוב קלסית, לא ידע לכתוב כלל, כי לא היו לפניו לכאורה דוגמאות מקובלות של כתיבה בלתי קלסית. מר יהודה רצה־בי, העוסק במחקר של שפת התרגום של ר׳ סעדיה גאון, העירני על כמה ניבים ששאלם חבשוש מן התרגום הזה.

רק בדורות האחרונים ממש, אולי לפני פחות ממאה שנה, החלה להיווצר בתימן ספרות שנועדה לבאר טקסטים שנכתבו בערבית בינונית. כוונתנו לפירושיהם של ר׳ יחיא קרח (נפטר 1881) ושל בנו ר׳ עמרם (נפטר 1953) על שירי ר׳ יוסף בן ישראל ור׳ שלום שבזי[39], ולחיבורו של הבן על התפסיר של רס״ג — ״נוה שלום״[40]. למעלה מכך, אף נתחבר לראשונה מילון עברי־ערבי קצר, שמלות הביאור הערביות הן מלשון הדיבור ולא מן הערבית־היהודית הספרותית[41].

כללם שלדברים: אף שלימוד תפסיר רס״ג בתימן נעשה בדרך השינון ולא בדרך ההבנה, נקלטה לשון זו בסופו של דבר, לפחות בקרב חוגים מצומצמים של תלמידי חכמים ומשכילים, גם כלשון יצירה ולא כלשון פסיבית בלבד. עובדה זו יש להקבילה לשיטת הלימוד של התרגומים הארמיים למקרא בקרב יהודי תימן, שינון שקירב אותם אל השפה הארמית בכלל, ומכאן גם להבנת התלמוד וכלל הטקסטים מתקופת חז״ל והגאונים הכתובים בלשון הארמית. לא בכדי בני תימן הם היחידים בקהילות ישראל שקיימו בידם מסורת של תרגומי המקרא וספרות חז״ל הכתובים ארמית, המבוססת על דיוק לשוני מופלג[42]. לא ייפלא איפוא, שמשוררים יהודים בתימן כתבו לא רק בעברית, אלא אף בארמית ובערבית — ולא ערבית מדוברת — עד עלייתם ארצה במהלך מאה השנים האחרונות.

עצם השינון המתמיד של תפסיר רס״ג — אמנם בקרב אותה שכבה מצומצמת של משכילים ותלמידי חכמים בני צנעא בעיקר — והעובדה שבני תימן לא כתבו טקסטים בלשון המדוברת, מלבד מכתבים, קירבו אותם אל כלל הספרות הערבית־היהודית של ימי הביניים. ושוב הם היחידים מכל עדות ישראל, שהמשיכו ללמוד ספרות זו במקורה הערבי ולא בתרגומיה לעברית.

מן הראוי להביא בסופם של דברים עדות בכתב, משל אחד מבני תימן עצמם, על שגירות לשונו של תפסיר רס״ג בפיהם ועל השפעתו בעת עסקם בטקסטים ערביים. כך כותב ר׳ יחיא רדאעי בתימן בשנת 1930, בדברי ההתנצלות שבאו

39. הפירושים נדפסו בדיואן חפץ חיים, הוצאת האחים מקייטן, ירושלים תשכ״ו. פירוש הבן נדפס תחילה בדיואן עלמות שיר, הוצאת יוסף חסיד, ירושלים תשכ״ו.

40. ראה הערה 8 לעיל.

41 מצוי בנוסחים שונים בכתבי יד. ראה עליו מאמרי הנזכר לעיל בהערה 19.

42 ראה יחיאל קארה, אחידות ושוני במסורות הקריאה של בני תימן בארמית הבבלית, מסורות ב (תשמ״ו), עמ׳ 79-102 וביביליוגרפיה שבסוף המאמר.

להסביר את מעשהו בדבר הכנת תרגום ערבי לתרגום הארמי על ספר קהלת בסגנון תרגומו של רס״ג לספר זה[43]:

> אחוה לך דעי, אחי ורעי, כי כשהייתי מעתיק ספר ג׳ מגלות קרא ותרגום ופי׳ הרס״ג בלשון ערבי נזדמן ס׳ דפוס א׳ שיר השירי׳ ויש בו פי׳ ערבי על התרגום[44] וקראתי בו וכמעט היה כדבש לפי, עמדתי וכתבתיו בספרי זה ואעפ״י שהיה קשה עלי באיזה מקום פי׳ לשונו לפי שהוא לשון בבלי ואינו צח כפי׳ רס״ג מ״מ (= מכל מקום) תקנתי אותו כפי לשון הרס״ג שהוא כמעט שגור בפינו. ואחר שעזרני השי״ת (= השם יתברך) והשלמתי אותו על שיר השירים כשהגעתי לכתוב מגלת קהלת וראיתי שיש בו כמה לימודים ותוכחות הרהיבוני רעיוני ויעצוני כליותי לכתוב פי׳ התרגום ג״כ. ונצטערתי עד מאד מפני שלא היה עמי ספר מפורש ערבי להעתיק ממנו. אבל שמתי צערי ולבי ועיני לנגד רחמי שמים שיעזרני ע״ד כב״ש (= על דבר כבוד שמו) והייתי כותבו על התרגום ומה שלא הבנתי לפרשו היה לי פי׳ הרס״ג לעזרה.

אך על מנת להעמיד דברים על דיוקם ואיזונם, נביא עדות נוספת, שיש בה כדי ללמד על השפעה מקבילה מלשון יצירתו הערבית של הרמב״ם על יהודי תימן, והפעם מעטו של הרב יוסף קאפח בן דורנו[45]:

> כאשר למדנו משנה כמצות חז״ל ״בן עשר למשנה״ למדנוה בצמידות לפירוש רבנו הרמב״ם במקורו בערבית, אשר זו היתה לנו לשפת אם נוספת, אם כי שפת השוק והמטבח שונה לא במעט מלשונו ניבו והגיגו של רבנו, אך העיסוק המתמיד באמריו ודבריותיו של רבנו עשו לנו לשון פירושו כבת זוג לעברית ולשפה הערבית המדוברת, והחוט המשולש לא במהרה ינתק[46].

מכאן ומכאן נתבררו ונתלבנו הגורמים שמנעו יצירתו של שרח למקרא בקרב יהודי תימן[47]. מהותם הרוחנית היתה צמודה לספרות הערבית־היהודית מימי הביניים ושללה את ההיזקקות לערבית המדוברת כלשון כתובה או מסורה בלימוד התורה.

43. שלום רדאעי, זכר צדיק, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ קד.
44. נראה שהוא דפוס הודו, כגון כלכתה תר״א או בומבי תרכ״ב. ראה אברהם יערי, הדפוס העברי בארצות המזרח, חלק שני, ירושלים ת״ש, עמ׳ 18, 57, וכן במפתח עמ׳ 166, ערך ״שיר השירים״.
45. רבנו משה בן מימון, ספר משנה תורה, מהדורת הרב יוסף קאפח, כרך א, ספר המדע, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ ט.
46. השווה דברי בלאו (הערה 32 לעיל), עמ׳ 25.
47. אף על פי כן, נוצרה ספרות שרח ענפה מאד להלכות שחיטה להרמב״ם, אם כי לא בלשון המדוברת. ראה יוסף טובי, כתבי היד התימניים במכון בן צבי, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ 47 ואילך.

תרגומי התנ"ך בערבית היהודית (ה"שרח") בעיראק

מאת
יצחק אבישור
אוניברסיטת חיפה

1. אלף שנות תרגומי תנ"ך בערבית־יהודית בבבל

תרגומים לתנ"ך הכתובים בערבית־יהודית נעשו בקרב יהודי עיראק החל מתרגומו של ר' סעדיה גאון, המחצית הראשונה של המאה העשירית, ועד למסורות שבעל־פה המהלכות בקרב יהודי עיראק עד לימינו. אומנם תרגום ר' סעדיה גאון אינו, ככל הנראה, התרגום הראשון בערבית־יהודית שנעשה בעיראק, אם בעל־פה ואם בכתב, אך הוא התרגום הראשון שבכתב הנמצא בידינו. מאז תרגמו יהודי עיראק פעמים אחדות את התנ"ך בערבית־יהודית שלהם כשחלקים נשמרו בכתבי־יד וחלקים אף הועלו על הדפוס במאה ה־19 ובראשית המאה ה־20. לאלה מצטרפת המסירה שבעל־פה שהוקלטה בדור האחרון ונמצא שיש בידינו מקורות מגוונים של כתבי־יד, דפוסים והקלטות של השרח שהלך בעיראק מן המאה העשירית ועד המאה העשרים, תקופה בת למעלה מאלף שנים[1].

2. חיבורי ספרים מהתנ"ך ע"י יהודי בבל

אם נפליג לעבר ימים קדומים שלפני התהוות התרגומים בערבית־יהודית בעיראק נמצא שלבני הגולה אשר בבבל יד בחיבור חלקים מהתנ"ך המקורי, בגיבוש חלקים ממנו ובעשיית תרגומים אחרים קודם לערבית. חלקים מהתנ"ך נתחברו על אדמת בבל על ידי הגולים שהגלה נבוכדנאצר עם חורבן יהודה וירושלים שהם: פרקי נבואת יחזקאל, פרקי שיבת ציון שבישעיה מ־ס"ו ופרקי דניאל הארמיים. גם מגילת אסתר נתחברה בגולת בבל או פרס. עוד בהיות עזרא הסופר

1. על תרגומי התנ"ך בערבית־יהודית בעיראק, ראה מה שכתבתי: תמורות בערבית היהודית החדשה של יהודי עיראק, מסורות ב', תשמ"ו (בעריכת מ' בר־אשר — ש' מורג), עמ' 1-17 (במיוחד עמ' 6-10); התרגומים לתנ"ך בערבית־יהודית במזרח בעת החדשה, מחקרים בלשונות היהודים, ירושלים תשמ"ח (בעריכת מ' בר־אשר), עמ' 39-54, 79-82; העיבודים של תרגום ר' סעדיה גאון במזרח, דברי הוועידה השנייה של החברה לחקר התרבות הערבית־היהודית של ימי הביניים — בדפוס; מלים קשות בתרגום רס"ג לתורה וגלגוליהן בנוסחאות התרגומים במזרח, מסורות ג', תשמ"ט (בעריכת מ' בר־אשר), עמ' 131-146; Some New Sources for the Study of the Text and Language of Sa'adiah's Pentateuch Translation into Judeo-Arabic, דברי הוועידה השלישית של החברה לחקר התרבות הערבית־היהודית של ימי הביניים, קיימברידג' — בדפוס.

בבבל, לפני עליתו לארץ ישראל, היה סופר מהיר בתורת משה, דבר המעיד שכבר בימיו נתגבשו חלקים מספרי הקודש בבבל. רבים גם סבורים שספר מלכים נתגבש ונערך על אדמת בבל[2].

3. התרגום הארמי לתנ"ך בבבל

תרגומי התנ"ך בערבית היהודית אינם התרגום הראשון של יהודי בבל למקרא כי קדם להם התרגום הארמי. אף אם חלקים מהתרגומים הארמיים, תרגום אונקלוס לתורה ותרגום יונתן לנביאים ותרגום כתובים, נתחברו בארץ ישראל הרי השלמתם וגיבושם הסופי נעשה על ידי חכמי יהודי בבל[3]. בבבל נתקדש התרגום הארמי ונכנס לליטורגיה היהודית כ"אחד מקרא ושניים תרגום", ומבבל נפוץ לכל תפוצות ישראל. לאחר שנכבשו ארצות המזרח התיכון על ידי הערבים והשפה הערבית דחקה את רגלי השפה הארמית בקרב קהילות בישראל במזרח ירדה חשיבותו של התרגום הארמי והורגש הצורך בתרגום ערבי לתנ"ך, ועל אדמת בבל נתחבר התרגום הערבי היהודי החשוב של ר' סעדיה גאון שנפוץ בבבל ובכל קהילות ישראל דוברי ערבית.

4. תרגומי תנ"ך בערבית יהודית בתקופת הגאונים

תרגומו של ר' סעדיה גאון לתנ"ך לא רק שלא השאיר זכר לכל שקדם לו, אלא גם האפיל על כל אלא שבאו אחריו תקופה ארוכה של מאות שנים. תרגומו לתנ"ך ופירושיו המקיפים של רס"ג נפוצו מבבל לכל תפוצות ישראל בארצות האיסלאם, במזרח ובצפון אפריקה ועד לספרד הגיעו[4]. מה שבא אחרי תרגום רס"ג היו השלמות ומילואים לפירושו. כזה מפעלו של ר' שמואל

2. ראה במיוחד י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל־אביב תש"ך, וראה עתה במאמרים שונים בתוך: הסטוריה של עם ישראל — שיבת ציון — ימי שלטון פרס (בעריכת ח' תדמור), תל־אביב תשמ"ג.

3. ראה י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלית, ירושלים תש"מ, עמ' 6, וכן ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, כרך א', ירושלים תשל"ה, עמ' 140-147 וראה על כל הסוגייה מ"צ קדרי, מחקר תרגום אונקלוס בימינו: מעמד המחקר ותפקידיו, המקרא ותולדות ישראל, מחקרים לזכר י. ליוור, תל־אביב, תשל"ב, עמ' 341-374; מ' גושן־גוטשטיין, לשונו של תרגום אונקלוס ומודל הדיגלוסיה הספרותית בארמית, ארץ ישראל יד (תשל"ח) עמ' 183-187 (שם ביבליוגרפיה לויכוח אם נתחבר תרגום אונקלוס בבבל או לא).

4. ביבליוגרפיה לתרגום רס"ג ראה H. Malter, Saadia Gaon-his Lifa and Works, Philadelphia 1924 (הביבליוגרפיה תורגמה לעברית ויצאה בקובץ: רב סעדיה גאון — קובץ תורני מדעי, בעריכת י"ל הכהן פישמן, ירושלים תש"ב, עמ' תקע"א ואילך) וראה גם במיוחד: מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו־יורק תש"ט; פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ירושלים תשמ"ד וכן י' קאפח, פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה, מהדורה חדשה ומתוקנת, ירושלים תשמ"ד.

בן חפני ושל ר׳ אהרן סרגדו[5]. תרגומים ופירושים שנעשו מאתיים ושלוש מאות שנים אחריו ואף שש מאות לא זכו להיקלט בכל תפוצות ישראל; חלקם שרדו בכתבי־יד יחידים, כדוגמת תרגום שלם לנביאים אחרונים מן המאה ה־12, וחלק זכה להדפס כמו פירושו של אברהם בן הרמב״ם[6] וחלק מהם אבד. תרגומו של ר׳ סעדיה גאון נפוץ ולא רק בקרב היהודים אלא גם בקרב הקראים, השומרונים ואף לנוצרים הגיע[7]. בבבל החל להתערער מעמדו של תרגום רס״ג החל מן המאה ה־16 בשל קשיי לשון ואי התאמה לדרך הלימוד, או אז התחילו מצד אחד לעבד את תרגום רס״ג, במיוחד לתורה, ומצד אחר כעבור זמן התחילו לתרגם תרגומים חדשים בערבית הקרובה למדוברת והתואמת את שיטת הלימוד שנהגה בזמנם.

5. עיבודים לתרגום רס״ג בבבל

בעיבודים לתרגום רס״ג כוונתי לשימוש מודע בתרגום רס״ג תוך שינוי והתאמה מבחינה לשונית ועניינית לקהילה מסוימת בתקופה מסוימת. העיבודים הראשונים הידועים לי נעשו בעיראק והם כוללים עיבוד התורה וככל הנראה עיבוד של נביאים ראשונים. לגבי עיבודים של התורה ידועים לי שלושה טפסים של תרגום התורה מעיראק, שניים קרובים זה לזה מאוד ויתכן שהם אותו עיבוד ואחד קצת שונה מהם, כתב יד אחד של עיבוד מן המאה ה־17 ושני כתבי יד של עיבודים הם מן המאה ה־18. כידוע לא נשמר בידינו תרגום של נביאים ראשונים מרס״ג ורק הפטרות אחדות מיוחסות לו, במיוחד לשירת דבורה. אולם על־פי פרקים מקבילים שבמלכים לעומת ישעיהו של רס״ג ניתן לראות שהמתרגם השתמש בתרגומו של רס״ג[8].

6. תרגומים חדשים

שלושה מקורות לתרגומי תנ״ך בערבית יהודית עיראקית בעת החדשה והם:

א. תרגומים שנתפרסמו בדפוס

ב. תרגומים המצויים בכתבי־יד

ג. תרגומים שהוקלטו מן המסורת שבעל־פה

5. עליהם ראה בספריו של צוקר (בהערה הקודמת). פירושו של רב שמואל בן חופני יצא לאור: פירוש התורה לרב שמואל בן חופני גאון, מהדורת א׳ גרינבאום, ירושלים תשל״ט.

6. פירוש רבינו אברהם בן הרמב״ם ז״ל על בראשית ושמות יו״ל ע״י ס״ד ששון מתורגם ומוער ע״י א״י וויזנברג, לונדון תשי״ח.

7. על כך ראה בספריו של צוקר הנזכרים בהערה 4. על זיקתו של התרגום השומרוני לתרגום רס״ג, ראה לאחרונה: ח׳ שחאדה, התרגום הערבי לנוסח התורה של השומרונים — מבוא למהדורה ביקורתית, ירושלים 1977 (דיסרטציה שלא יצאה לאור).

8. ראה מאמרי: העיבודים של תרגום רס״ג במזרח (לעיל הערה 1).

7. תרגומים שנתפרסמו בדפוס

תרגומים של ספרי תנ"ך שונים בערבית־יהודית עיראקית נדפסו במחצית השנייה של המאה ה־19 ובמקצת בתחילת המאה ה־20. תרגומים כאלה נדפסו בערי הודו בקרב יוצאי עיראק (בבמבי ובכלכתא) ובעיראק (בבגדאד). בקרב יוצאי עיראק בהודו היתה פעילות אינטנסיבית בהדפסת ספרות בערבית־יהודית המדוברת ביניהם. בין יתר הסוגים הספרותיים הדפיסו גם את ה"שרח" (התרגום), במיוחד לספרים שמשתמשים בהם בבית הכנסת. נדפסו תרגומים לכל התורה, לתהלים, לחמש המגלות ואף לאיוב ולמשלי. יהודי עיראק היו בקשרים הדוקים עם יוצאי עיראק בערי הודו והספרים העבריים שנדפסו שם נפוצו גם בקרב קהילות בעיראק ובמיוחד בבגדאד. משום כך כמעט ולא הדפיסו בבגדאד ספרי "שרח" במחצית השניה של המאה ה־19 (גם הדפוסים העבריים בבגדאד נוסדו מאוחר לדפוסים העבריים בערי הודו). יהודי עיראק הדפיסו בבגדאד תרגומים לתנ"ך בערבית־יהודית בעיקר מתחילת המאה ה־20, ואלה בעיקר היו תרגומים לשלוש מגילות (שיר השירים, איכה ואסתר) ולספר דניאל[9].

התרגום הראשון לתנ"ך בערבית־יהודית עיראקית שנדפס היה תרגום לתורה ("שרח חמשה חומשי תורה") שנדפס בבמבי בשנת תרכ"ה לערך. התחילו להדפיסו בכתב המרובע ונדפסה רק הפרשה הראשונה, פרשת בראשית, והמשיכו בהדפסתו בליתוגרפיה, בכתב היהודי העיראקי המשקי[10]. חמשת החומשים נדפסו כל אחד בנפרד ולכל אחד מספור עמודים משלו. בסוף חומש דברים נמצא קולופון שבו כתוב: "תמו ונשלמו חמשה חומשי תורה שבח ותהלה לאל גדול ונורא. הכותב הצעיר יחזקאל עאבד יום טוב משה יצ"ו". חמשת החומשים בשלמותם נמצאים רק בספריות ששון ועתה נמצאים ב"מרכז מורשת יהדות בבל" ארבעה חומשים (חסר חומש "במדבר"): שלושה שלמים ובחומש שמות חסרים דפים שהושלמו בכתב־יד השונה במקצת מן המקור.

בשנת תרמ"ט התחיל להדפיס יחזקאל שם טוב דויד, גם כן בבומבי, את השרח לחמשה חמשי תורה, השונה במקצת מהקודם, אך לא יצא לאור ממנו אלא השרח לבראשית. מן הנביאים הראשונים והאחרונים לא נדפס מאומה ולעומת זאת מספרי הכתובים נדפסו ספרים אחדים. ספר תהילים נדפס בשלמותו בשנת תרנ"א על ידי מי שהדפיס את חומש בראשית ולספר נכתבה הסכמה של רב הכולל של טבריה דוד אברהם הסודרי. באותן השנים החל להדפיס הר' שלמה תווינה תהלים עם שרח ערבי בלויית פירוש ארוך בעברית. את הספר קרא

9. על בתי הדפוס בקרב יוצאי עיראק בהודו ובקרב יהודי עיראק עם רשימת הספרים שנדפסו שם, ראה א' יערי, הדפוס העברי בארצות המזרח, חלק שני, ירושלים ת"ש; א' בן־יעקב, קרית ספר כ"ב (תש"ה-תש"ו), עמ' 82-83; א' יערי, תוספות ל"הדפוס העברי בארצות המזרח", קרית ספר כ"ד (תש"ח), עמ' 56-72.

10. על הכתב המשקי ראה א' תוינה, גולים וגאולים — מוסף לאלבום, רמלה תשמ"א, עמ' 94-98.

"יערב עליו שיחי" ואת הפירוש "שיר ידידות", אך הוא הדפיס רק שליש מספר תהלים, המזמורים א־נא, ומה שנדפס לא יצא לאור.

ר' שלמה תווינא הוציא גם את שרח משלי בכלכתה בשנת תרנ"ו ושרח איוב יצא על ידי אברהם יחזקאל אברהם בבומבי בשנת תרנ"א. באותן השנים נדפסו גם תרגומים בערבית־יהודית עיראקית למגילות: לאיכה, לרות, לאסתר ולקהלת (שני תרגומים שונים). למגילת שיר השירים, כידוע, הדפיסו רק את התרגום המדרשי הארמי ותרגומו לערבית. בשנת תרצ"ב נתפרסם בבגדאד תרגום לספר דניאל בדפוס אלישע שוחט.

תרגומים אלה שנדפסו בהודו ובעיראק מקורם אחד והוא השרח הבגדאדי המסורתי שהלך בעיראק ובקרב יוצאי עיראק בתפוצות. גם אם בדפוסים אחדים נכתב שהדופס והמתרגם הוא פלוני אלמוני הרי הללו העלו על הכתב את הגרסא דינקותא שלהם, של השרח שהלך בקרב יהודי עיראק, ואם שינו הרי השינויים מועטים. כך למשל, על כל התרגומים שפרסם הר' שלמה תווינא, תרגום לתהלים, למשלי, ולרות כתוב שהוא תרגם אותם, אך השוואתם אל השרח הבגדאדי האנונימי מראה שההבדלים בטלים בששים. וכן הדבר לגבי תרגום חומש בראשית שיצא בשנת 1889 בבומבי שבשערו כתוב: המתרגם והדופס יחזקאל שם־טוב דויד, אך השוואתו לכתבי־יד ולחמשה חומשי תורה שנדפס בבומבי בתרכ"ה מראה שההבדלים שביניהם הם קטנים.

8. תרגומים בכתבי־יד

כתבי־יד של תרגומי תנ"ך בערבית יהודית עיראקית מן העת החדשה יש בידינו החל מן המאה ה־17 ואילך. הכתב־יד הראשון בזמן הועתק במאה ה־17 וככל הנראה הוא קדום יותר. כתב־יד זה המכיל את תרגום התורה ורוב ספרי הכתובים היה בידי משפחת מעתוק שהגרה בראשית המאה ה־17 מאענה לבגדאד[11], ויתכן שכתב־יד זה מוצאו מן העיר ענה. כתב־יד זה עבר מדור לדור במשפחה זו עד שהגיע לידי ששון. אם בתרגום התורה שבכתב־יד זה יש שימוש בתרגום רס"ג לתורה ונראה כעיבוד לו, הרי בתרגום ספרי הכתובים אין קשר בינם ובין תרגומי רס"ג. מן המאה ה־18 ידועים לנו שני תרגומים לתורה, האחד דומה לזה של כתב־יד ששון הנ"ל והשני יותר עצמאי ממנו. גם תרגומי תהלים אחדים מן המאה ה־18 שרדו בידינו[12]. רוב כתבי היד של השרח העיראקי הם מן המאה ה־19. יש שני כתבי יד המכילים את כל תרגום

11. על כתב־יד זה ראה ד' ששון, אהל דוד, לונדון 1932, עמ' 34. על משפחת מעתוק והגירתה מאענה לבגדאד, ראה מ' בניהו, תשובות ר' יום טוב צהלון לקהילת עאנה, ירושלים תשי"א.

12. על תרגומי תהלים בעיראק, בסוריה ובמצרים אני מכין מחקר מקיף. ראה לעת עתה בהרצאתי בקונגרס הבינלאומי השלישי לחקר יהדות ספרד והמזרח — שעתידה להתפרסם בדברי הקונגרס.

התנ"ך: באחד לא חסר דבר והוא מן השנים 1870-1873 והאחר אין עליו תאריך ונראה שהוא מראשית המאה ה־19. מכתב־יד זה מישהו תלש את תרגום תהלים וחלק מתרגום משלי. כתבי יד של תרגומים לספרים בודדים נמצאים להרבה ספרים, לתהלים ולמשלי, לאיוב ולדניאל ולחמש המגילות. במיוחד נפוצים כתבי היד של תרגומי המגילות. רוב התרגומים מוצאם ככל הנראה מבגדאד וכאמור נראה לי שהתרגום של משפחת מעתוק מוצאו מעאנה ובידי תרגום אחד לתהלים שמוצאו מן העיר מוצל.

10. תרגומים שהוקלטו מן המסורת שבעל פה

הקלטות של תרגומי תנ"ך בערבית־יהודית עיראקית נערכו ב"מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל" שבאוניברסיטה העברית, בהנהלת פרופ' שלמה מורג, ולאחרונה נערכו כאלה גם על ידי.

11. הקלטות "מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל"

במפעל זה הוקלטו מסרנים מרבות מקהילות יהודי המזרח וצפון אפריקה[13], ועניינו במסגרת זו בהקלטות שנעשו מפי מסרנים מקרב הקהילה הבבלית.

מקהילת בגדאד הוקלטו תרגומים מפי שלושה מסרנים (יעקב זמיר, עבודי מחלב, וסלמאן חוגי עבודי). ומקהילת מוצל מפי מסרן אחד (יוסף מוחא):

בראשית יב, (מפי יעקב זמיר) ומז 28 — נ (מפי ס"ח עבודי).
שמואל א (בשלמותו מפי יעקב זמיר ובשלמותו מפי מחלב עבודי).
ישעיהו (בשלמותו מפי יעקב זמיר ופרקים א-כד מפי מחלב עבודי).
ירמיהו טז 1 — יז 14, לב 6-27
שיר השירים בשלמותו בלהג בגדאד (מפי ס"ח עבודי) ובלהג מוצל (מפי יוסף מוחא)[13].

12. הקלטות מאוסף אבישור

במסגרת מחקרי על תרגומי התנ"ך בערבית יהודית עיראקית הקלטתי ספרים שלמים ופרקים בודדים ואלה הם:

תורה — מפי הרב מאיר חורש
תהלים — מפי הרב מאיר חורש
רות ויונה — מפי נאג'י מכמל
איכה פרק א' — מפי דוד חלבי

13. ראה ק' פלדמן, קטלוג התיעוד המוקלט, עדה ולשון ג', ירושלים תשל"ח, עמ' 97-98; ח' אביטן — ק' פלדמן, קטלוג התיעוד המוקלט, עדה ולשון י"א, ירושלים תשמ"ז, עמ' 24, וראה ש' מורג, מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל, לשונות היהודים איסוף ומחקר, מחקרים בלשונות היהודים (ערך מ' בר־אשר), ירושלים תשמ"ח, עמ' 153-161.

אסתר פרק א׳ — מפי שלמה מועלם
איוב פרק ג׳ — מפי יצחק אבו אלכיר

בעת האחרונה עלה בידי להתחיל בהקלטת השרח של יהודי מוצל מפי שני מסרנים. לעת עתה הקלטתי את החלקים הבאים כמפורט להלן:

תורה — מפי נחום בן יוסף יונה
בראשית כד; במדבר יג-יד — מפי ציון אבו צ׳ייא
תהלים — פרקי ההלל שבהגדה מפי ציון אבו צ׳ייא
רות — מפי ציון אבו צ׳ייא
איכה — מפי נחום בן יוסף יונה
דניאל — פרקים מפי נחום בן יוסף יונה ומפי ציון אבו צ׳ייא

באיתור המסרנים ובזימונם סייע לי ידידי עזרא לנייאדו ואני מודה לו על כך. כמו כן העביר אלי זכאי בנימין אהרן את ההקלטה של שרח התרגום הארמי (המדרש) של מגילת שיר השירים מפי אחיו ששון בנימין אהרן ותודתי להם.

13. מעמדו של התנ״ך ותרגומו בערבית־יהודית

מעטות הידיעות הישירות על מעמדו של התנ״ך ותרגומו בערבית־יהודית בקרב הקהילה הבבלית. יש בידינו שלוש עדויות ישירות: האחת מראשית המאה ה־13, עדותו של ר׳ פתחיה מרגנסבורג, השנייה מן המאה ה־19, מכתבי הר׳ יוסף חיים, והשלישית מן המאה ה־20, עדות ר׳ יחזקאל חי אלביג.

14. ר׳ פתחיה מרגנסבורג

ר׳ פתחיה שבקר בשנות העשרים של המאה ה־13 בעיראק כותב על ידיעת התנ״ך בבבל:

״ואין עם הארץ בכל ארץ בבל ובארץ אשור וארץ מדי ופרס שלא יודע כל עשרים וארבעה ספרים וניקוד ודיוק וחסרות ויתרות כי החזן אינו קורא בתורה אלא מי שיעמוד לספר תורה הוא קורא״[14].

וכן הוא כותב על בקיאותה בתנ״ך של בת ר׳ שמואל ראש הישיבה:

״ורבי שמואל (ראש הישיבה) אין לו בנים אלא בת אחת והיא בקיאה בקרייה ובתלמוד היא מלמדת הקרייה לבחורים והיא סגורה בבניין דרך חלון אחד והתלמידים בחוץ למטה ואינם רואין אותה״[15].

ולענייננו הוא מזכיר את לימוד תרגומו של רס״ג:

״ובארץ בבל לומדים פירוש רבינו סעדיה שעשה מכל הקרייה (המקרא) ומששה סדרים (המשנה)״[16].

14. סבוב רבי פתחיה מרגנשבורג, הוצאת א״ה גרינהוט, ירושלים 1905, עמ׳ 9.
15. שם, עמ׳ 9-10.
16. שם, עמ׳ 12.

15. הרב יוסף חיים

הרב יוסף חיים, הרב המפורסם ביותר בבבל ובמזרח בעת החדשה, כותב דברים על לימוד התנ"ך ותרגומו בערבית בהערת אגב[17]:

"המלמד יזדרז ללמד את הילדים שעה אחת ביום הלכות דרך־ארץ ודברי־מוסר — "חנך לנער על־פי דרכו" (משלי כב, ו). ויבאר להם הכתובים בתנ"ך בהרחבה לפי השגתם ודעתם, שלא יהיו הכתובים בפיהם כזמר בעלמא, שאין מבינים מה הם הדברים שיוציאו מפיהם. וכאשר יתרגם להם המקרא בלשון המדינה, יזהר לדקדק בלשון ההוא שיהיה מתקן במקומות הצריכים תיקון, כל דבר לפי ענינו.

המלמד תינוקות אינו רשאי לתרגם מגלת שיר־השירים בלשון ערבי או שאר לשונות, כפי משמעות המלות ממש בלבד, יען כי דברים אשר במגלת שיר־השירים לא נאמרו כפי פשוטן ממש, אלא רק נתנו להדרש בלבד; ולכן תמצא, בעל התרגום לא תרגם מגלת שיר־השירים כשאר תרגומים שהם תרגומי המלות בפשוטן, אלא הביא על כל פסוק דברי מדרש, יען כי פשוטן הוא נאמר דרך משל ודמיון בלבד. וגם בתרגומי התנ"ך כלו בשאר לשונות שמלמד לתינוקות, יזהר וישמר בכמה דברים להרחיק ההגשמה; וכאשר תמצא בתרגום אונקלוס שמוסיף מלות בתרגום המקרא כדי להרחיק ההגשמה. ודע כי תמצא פה תרגום המקרא בלשון ערבי ולשון פרסי מיוסד מרבנו סעדיה גאון, ויש בו כמה דברים מתוקנים היטב בלשון ערבי; ואזכיר פה דבר אחד אשר בו תדע יקרת פנינים של התרגום הזה, והוא: כי פסוק "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, ויתעצב אל לבו" (בראשית ו, ו) תרגם הגאון הנזכר: "ותוואעדהום אללה למה צנעהם פי אל ארץ' ואוצל אל משקה אלי קלובהם"; וכן פסוק (שם שם, ז): "כי נחמתי כי עשיתם" תרגם הגאון: "אד' תוואעדתהום במה כ'לקתהם"; נמצא הגאון מפרש "נחמה" מגזרת "ועד", שגזר לאדם מועד וזמן קצוב, ולא שיחיה לעולם; כי בתחילה כשבראם ידע שסופם לחטא, ולא אפשר שיחיו לעולם, וקצב להם במחשבתו זמן מוגבל שיהיו חיים בארץ הלזו, וכן תרגם הגאון פסוק: "ועשו אחיך מתנחם לך להרגך" (שם כז, מב) — "מתואעדך לייקתלך", כלומר, קבע זמן ועת להריגתך; אך תרגום פסוק "והנחם על הרעה לעמך" (שמות לב, יב) תרגם הגאון תבת "והנחם" — "ואצפח", עיין שם. והנה מה שתרגם "נחמה" לשון "ועד" הוא אמת, וככה ראוי שיתרגמו המלמדים לילדים. ועוד למדנו מתרגומו שתרגם "ויתעצב אל לבו" (בראשית ו, ו), דקאי על האדם, והוא באור נכון. וכן יזהר המלמד להוסיף דבר בתרגום בשאר לשונות,

17. ראה י' חיים, ספר בן איש חי — חלק ההלכות, שנה שנייה, ירושלים תשמ"ו, עמ' רס-רס"א.

כמו "וראית את אחרי" (שמות לג, כג), שתרגם הגאון: "אואכ'ר נורי", וכן "ותסיתני בו" באיוב (ב, ג) צריך להוסיף מלת "דמיתה", יען כי אות ו' של מלת "ותסיתני" משמש במקום מלת "דמיתה", כמו "אביו ואמו" (שמות כא, טו), דאות ו' ישמש במקום "או". וכן פסוק "הנמלים עם לא עז, ויכינו בקיץ לחמם" (משלי ל, כה), דאות ו' של "ויכינו" משמש במקום "אף-על-פי-כן"; וכן "ועבדיך באו לשבר אכל" (בראשית מב, י) — אות ו' משמש במקום "אבל"; וכן פסוק "כי היה ארון האלהים ביום ההוא ובני ישראל" (ש"א יד, יח), דאות ו' של "ובני" הוא במקום תבת "עם", כאלו כתוב "עם בני-ישראל", וכאלה רבות; ובדרך זו התנהג אונקלוס בתרגום שלו, ישמע חכם ויוסף לקח".

מדבריו של הרב יוסף חיים אנו למדים עניינים אחדים בדבר התרגומים בערבית-יהודית בעיראק:

א. תרגום רס"ג ידוע לחכמים בבבל במאה ה-19 ומשתמשים בו ומעריכים אותו.

ב. מזהיר את מלמדי התינוקות להזהר בנושא הרחקת ההגשמה ומעלה על נס את תרגום אונקלוס ותרגום רס"ג שנהגו כך. בכך יש רמז שהשרח הנפוץ בעיראק אינו מקפיד על כך, ואמנם כך הדבר.

ג. המלמד אינו רשאי לתרגם את מגילת שיר-השירים לערבית באופן מילולי ויש ללכת בעקבות המדרש הארמי שתרגם באופן דרשני. ואמנם לא מצאתי בכל התרגומים של יהודי עיראק אלא שני כתבי יד שמכילים תרגום מילולי של שיר-השירים, האחד מן המאה ה-17 והאחר מן המאה ה-19.

יש לציין דרך-אגב שכאשר הביא הרב יוסף חיים פרקים מן המקרא בספרו "קאנון אלנסא" תרגם הוא בעצמו לערבית ונהג לפי מה שכתב פה[18].

16. אהבת התנ"ך

העדות השלישית על אהבת התנ"ך ולימודו וכן לימוד תרגומו לערבית לילדים אנו מוצאים בהקדמתו של המשורר יחזקאל חי אלביג לספר שיריו[19].

"התנ"ך: כמו שהחמשה חומשי תורה מחולקים לחמשים וארבע פרשיות כך ספרי הנביאים והכתובים מחולקים לחמשים וארבעה חלקים כנגד סדרות השנה. לכל שבת ישנה "סעודת-נפש" המכילה שלש מנות: מנה ראשונה תורה, שניה נביאים ושלישית כתובים. כך הוא מנהג בני בבל לקרוא מדי שבת בשבתו את החלק המיועד לאותה שבת — מתחילים בבראשית, יהושע ותהלים ומסיימים בזאת הברכה, מלאכי וקוהלת, וחוזר חלילה. המשפחה נוהגת להשאר על יד השלחן אחרי סעודת שחרית של

18. ראה י' חיים, קאנון אל ניסא, לוורנו (בגדאד) תרס"ו. בספר יש פרקים מישעיהו ומירמיהו, ממשלי וקהלת.

19. י"ח אלביג, דיואן — קובץ חרוזים, שירים ופזמונים, תשמ"ג, עמ' 287.

שבת ובעל הבית ובניו לוקחים חלק כחלק ב"סעודה" — לכל אחד פרק שלם, והם הם דברי־תורה על השלחן.

לרוב הדירות של בגדאד יש חצר גדולה משותפת וביום השבת בבוקר החצר משמשת לעתים כקרקע־מבחן כשכל הדיירים מסבים על ספות או מחצלאות־קיץ לבחון ולהבחן מי ומי היודע לחזור על פרקו בקצב נאה ובלי שגיאות. גם הילדים הראו את בקיאותם לפני הוריהם ולפני החבורה וכל אחד מהזעזורים היה רשאי להמשיך ולקרוא עד שיטעה את הטעות הראשונה וכאן הבן מראה כוחו במקרא כי לפעמים ממשיך לקרוא פרקים אחדים מבלי לטעות. זהו סוד רגילותם של בני העדה בפסוקי התנ"ך. ומכיון שלא היו להם ספרים חיצונים, התנ"ך היה להם לא רק לספר הספרים אלא לספר היחידי אשר בו קראו, שנו ושלשו לעצמם ולבניהם (מלבד הרבנים אשר צללו עמוק בים תלמוד הבבלי ונושאי כליו).

גם פעוטיהם ספגו את התנ"ך לתוך תוכם מיום שלמדו צורת האותיות ופסוק הנלמד נחקק בזכרונם חקק־נצח. נקל היה לתינוק לדקלם בע"פ פסוקי־תרגום מדניאל או משפט שלם מאיוב או מאחת הפנות הרחוקות שבתנ"ך. זכורני בכמה מקרים שקרו בכתתי בת"ת כשהייתי עדיין בכלל "נפל" כשהמורים שאלו איזו שאלה היה סיפק בידי הנשאל לענות בפסוק שלם. המורה היה מתלהב (אחד המורים היה ששון חדאד) ותופס את הילד בידו לקחת אותו אל המנהל (משה וינטורה) לאמר: "הפעוט הזה ראוי לקבל את הפרס הראשון שנועד לכתות העליונות". דבר זה נשנה כמה פעמים בצורות שונות ואנכי לא ידעתי מה כל החרדה. אחרי שבגרתי ידעתי את סיבת ההתרגשות של המורים."

לבסוף כתב משורר זה שיר על "ספר הספרים" ובו העלה את אהבתו "אהבת נעורים עם ספר הספרים" ובין הייתר הוא מזכיר את התרגום לערבית:

"הן מנעורי גדלתי עם נביאי הספר והם גדלו אתי / פעוט הייתי וגובה קומתי היה פחות מעשרה טפחים / אך יכולתי לעמוד על רגלי וידעתי "למי מברכין" / עמדתי באמצע הכתה ותרגמתי לשפת עם לועז את כל אשר מורי בקשו ודרשו ממני"[20].

17. למוד ה"שרח"

כאמור את ה"שרח" היו מלמדים בעיראק בתלמוד תורה. הר' דוד ששון שבקר בבגדאד בראשית המאה ה־20 כותב על התלמיד הבבלי: "לבסוף הוא

20. שם, שם, עמ' 611-612.

לומד לקרוא תנ"ך ובהשתלמו בקריאה מתחיל ללמוד את השרח־תרגום התורה בערבית לא מתוך ספר אלא מפה לפה... התרגום הזה איננו אותו התרגום של רבי סעדיה גאון"[21]. שיטה זו ללמוד את השרח בשלב מאוחר בתלמוד התורה הבבלי הייתה בכל המחצית הראשונה של המאה ה־20. ידיעות על דרך הלימוד מביא בן־יעקב:

"ב"אסתאד"" הבבלי שלטה שיטת התרגום (שרח) לערבית. התלמוד נלמד בדרג השני, המלמד לימד תרגום רק לאותם הילדים שהוריהם חפצו בכך. הוא היה תרגום החומש קראו בלי נגון החומש, בשעה שאת תרגום חמש מגילות קראו בניגון המתאים לכל מגילה ומגילה. יותר מכל התרגומים ידעו התלמידים את תרגום מגילת "איכה" וניגונה, הם ידעו אותה כמעט בעל פה"[22].

ב"חדר הכללי" שנוסד ב־1860 קבעו שאת השרח מלמדים בכיתה העשירית (שרח החומש) ובכיתה האחת עשרה (שרח הנביאים והכתובים)[23] ואילו ב"חדר המתוקן" שנוסד ב־1906 ונקרא "מדרש תלמוד תורה" למדו החל בכתה השביעית ועד העשירית את השרח[24].

18. תרומת מחקר השרח

תרומת מחקר התרגומים שבערבית היהודית של יהודי עיראק כמו כל יתר הקהילות היהודיות במזרח ובצפון אפריקה, ניתנת להתמצות בארבעה תחומים[25]:

א. להכנת מילון לערבית־היהודית העיראקית
ב. לפרשנות המקרא ותולדותיה
ג. לחקר תרגומים עתיקים לתנ"ך
ד. להכרת החינוך ושיטות לימוד המקרא בקרב קהילת יהודי בבל.

19. הכנת מילון לערבית־יהודית עיראקית

תרומה חשובה של תרגומים אלה היא בהנחת היסודות להכנת מילון של להג הערבית היהודית החדשה בעיראק. דווקא הקו האופייני לתרגומים אלה, התרגום המילולי והעוקב של סדר המלים במקור העברי יכול להקל באיתור משמעותיותיהם של רבות מן המלים שבאוצר להג זה. ברם, הוכחת נכונותה של שיטה זו תבדק רק אם אוצר המלים של התרגומים יחפוף במשמעויותיו את אוצר מלים של הטקסטים שנכתבו בערבית־יהודית במקורם. רק בדרך זו נגיע למשמעותם המדוייקת של המלים. ואומנם בידינו מצויים עשרות כתבי־יד

21. מסע בבל לר' דוד סלימאן ששון, ערך מ' בניהו, ירושלים תשט"ו, עמ' קלח.
22. א' בן־יעקב, יהודי בבל בתקופות האחרונות, ירושלים 1980, עמ' ס"ד.
23. שם, שם, עמ' סז.
24. שם, שם, עמ' עא-עב.
25. ראה בפירוט במאמרי: התרגומים לתנ"ך בערבית במזרח בעת החדשה, מחקרים בלשונות היהודים, עמ' 50-54.

וספרים הכתובים בערבית היהודית העיראקית של העת החדשה דבר שיכול להפרות ולהניח תשתית יציבה למילון.

20. פרשנות המקרא ותולדותיה

אומנם אין בתרגומים אלה תרומה לנוסח המקרא ולפתרון בעיות טקסטואליות, ברם בתחום הפרשנות ניתן לדעתי למצוא תרומה מסויימת ובמיוחד לתולדות הפרשנות. השיטה הפרשנית הולכת ביסודה בעקבות התרגומים הארמיים והפרשנות המסורתית ועל אף התרגום המילולי שנקטו בתרגום לערבית־יהודית הרי לרוב הקפידו על הרחקת ההגשמה. לעתים קרובות גם נשתמרה מסורת פרשנית מקורית בתרגומים הערביים של יהודי עיראק[26].

21. לחקר תרגומים עתיקים לתנ"ך

נראה לי שריבוי המקורות של התרגומים בערבית־יהודית חדשה (דפוסים, כתבי־יד והקלטות) בעיראק והגיוונים שיש בין תרגום לתרגום בתוספת תרגומי התנ"ך שבערבית יהודית בינונית ובראשם תרגום רס"ג, יכולים להעמיד את חקר תרגום התנ"ך בערבית יהודית כדגם לחקר תרגומים אחרים למקרא. לזה יש להוסיף גם את התרגומים האחרים שבערבית, כמו של הקראים, השומרונים והנוצרים, דבר המאפשר חקירה מקיפה ומעמיקה על התהוות התרגומים, התהוות העיבודים והתהוות התרגומים החדשים והיחסים ביניהם. נראה, שאין ריבוי מקורות תרגום בשפה אחת כמו שיש בערבית, דבר שיכול להפוך את חקר התרגומים בערבית למודל לחקר תרגומי התנ"ך. במיוחד התרגומים העתיקים שמסירתם כבר נפסקה, כמו התרגומים היווניים, התרגומים הארמיים והתרגומים הלטיניים.

22. הכרת החינוך ושיטות הלימוד

התנ"ך במקורו ובתרגומו לערבית היה אחד מהתכנים הראשיים של החינוך בקרב קהילות ישראל במזרח. בדיקת השיטות שבהן לימדו ולמדו את השרח יכולה להאיר פרק בתולדות החינוך בקרב קהילות יהודי בבל ולמקומו של התנ"ך ותרגומו במסגרות אלה (וראה לעיל סעיפים 14-18).

23. ייחודו של השרח העיראקי

תרומתו הנוספת של השרח העיראקי שיש בו גם דברים המייחדים אותו מכל שרח אחר של קהילה אחרת. עד כמה שידיעותי מגיעות רק בקרב הקהילה היהודית בעיראק, מכל הקהילות היהודיות הדוברות ערבית במזרח ובצפון אפריקה, יש תרגום מלא לכל ספרי התנ"ך; יש תרגומים שונים החל

26. ראה בפירוט שם, עמ' 51-53.

מן המאה ה־14 ועד ימינו; יש תרגומים בהיקף גדול מכל סוגי המקורות, מכתבי־יד, מדפוסים ומהקלטות; יש ייחוד בלשון התרגום בהשוואה ללשון המדוברת ובהשוואה לערבית הקלאסית. כתבי־יד של תרגומים בכמות כה גדולה ובהיקף מלא של תרגום לכל ספרי התנ"ך אין באף קהילה מקהילות ארצות המזרח וצפון אפריקה. יתכן והילכו תרגומים כאלה בקרב קהילות יהודי המזרח וצפון אפריקה אבל עד עתה לא נתגלו בכמות כזו ולכל ספר מספר התנ"ך.

בקהילות יהודי צפון אפריקה יש תרגומים שנדפסו לתורה ולהפטרות ולתהלים, בעיקר בקרב יהודי תוניס, אך כתבי־יד של תרגומים יש רק לספרים בודדים, כמו תרגום לישעיהו ולאיוב ובעיקר שרח תרגום המלים הקשות לכל ספרי התנ"ך לר' ברדוגו ומה ששרד גם הוא התרגום שהילך במסירה בעל־פה[27].

מקהילת יהודי מצרים שרד בידינו תרגום בלתי שלם לתורה ולהפטרות ותרגום לספרים בודדים מספרי הכתובים (איוב, דניאל ורות)[28]. המצב יותר טוב בקרב הקהילה הסורית שעלה בידי לאתר תרגום כמעט שלם לכל התנ"ך ולספרים אחדים שנים שלושה טפסים של אותו תרגום. תרגומים של יהודי סוריה שרדו לתורה, לנביאים ראשונים, לנביאים אחרונים ולרוב ספרי הכתובים. למעשה אין תרגומים רק לספרי עזרא ונחמיה ולספר דברי הימים[29]. בקרב יהודי תימן לא נתגלו עד עתה תרגומים בערבית יהודית לתנ"ך שאינם משל רס"ג וככל הנראה דבקו יהודי תימן בתרגום רס"ג ולא הניחוהו[30].

24. סיכום

יהודי עיראק לא דבקו בתרגום התנ"ך לערבית של רס"ג וכעבור ארבע מאות שנים עבדוהו והתאימוהו ללשונם וצרכי תקופתם. הם לא הסתפקו בזה ותרגמו תרגומים חדשים, מהם שלמים לכל התנ"ך כולו, מהם לחטיבות שלמות בתנ"ך ומהם לספרים בודדים. הם גם הדפיסו חלקים ממנו והוא נשמר בקרבם בהעברה מדור לדור עד לדור האחרון. מחקרם של תרגומים אלה יש בו להוסיף נדבך לחקר תרבותה של יהדות בבל.

27. על תרגומי יהודי צפון־אפריקה ראה מ' בר־אשר, השרח המערבי למקרא ולספרות יהודית אחרת — טיבו ודרכי גיבושו (סקירה ראשונה), מחקרים בלשונות היהודים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 3-34; ח' זעפרני, השפות היהודיות במערב המוסלמי ותרגומי המקרא ביהודית ערבית, שם, שם, עמ' 55-67 (ושם מחקרים קודמים של שני המחברים על הנושא).
28. ראה במאמרי: התרגומים לתנ"ך בערבית־יהודית במזרח בעת החדשה, מחקרים בלשונות היהדים, עמ' 39-44.
29. ראה בהרצאתי: תרגומי התנ"ך בערבית־יהודית בקרב יהודי סוריה בעת החדשה — הרצאה בכנס על "הלשון הערבית היהודית וספרותה", שהתקיימה במאי 1985 באוניברסיטת חיפה ועתידה להתפרסם בקרוב.
30. ראה מאמרו של י' טובי בכרך זה.

נספח: שבעה תרגומים בערבית־יהודית עיראקית לבראשית א'

להלן אני מביא את פרק א' בבראשית בשבעה תרגומים לערבית של יהודי עיראק כאשר הראשון מן המאה ה־17 והאחרון משנת 1989. בראשונה אני מביא שני תרגומים **מכתבי יד**, האחד הועתק במאה ה־17 והשני במאה ה־19. לאחר מכן שני תרגומים **מדפוסים** שהדפיסו יהודי עיראק בבומבי, האחד בשנת 1865 לערך והשני בשנת 1889. אחרי זה אביא שני תרגומים **ממסורת שבעל־פה** מפי שני מסרנים מיהודי עיראק, האחד החכם מאיר חורש מבגדאד שהקלטתיו בשנת 1984 והשני נחום בן יוסף יונה ממוצל שהקלטתיו בשנת 1989. את ההקלטות תעתקתי בתעתיק פונמי. אחתום בתרגום שביעי ממסורת יהודי בגדאד שהואיל להעלותה על הכתב נאג'י מכמל (ראה בפירוט להלן). דוגמאות אלה של התרגומים השונים יכולות להראות שהחל מן המאה ה־19 החל ה"שרח" של יהודי עיראק להתגבש, בעיקר בזה **שנהג** בבגדאד והסטיות בששת התרגומים האחרונים שמן המאה ה־19 והמאה ה־20 הן קטנות.

בראשית א'

1. כתב־יד ששון מס' 203

א. [אוול] מא כלק אללה אל סמאואת ולארץ: ב. ולארץ כאנת ג'מרא ומסתבחרא וצלאם עלא וגה ג'מר וריח אללה האבה עלא וגה אלמא: ג. וקאל אללה יכון נור וכאן נור: ד. ונצר אללה אד אל נור גייד ואפרק אללה בין אלנור ובין אל צלאם: ה. וסמא אללה לנור נהרא ולצלאם סמא אללה לילה וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אל נהאר יום ואחד: ו. וקאל אללה יכון גליד בוצט אלמאי ויפרק אלמאי מאיין: ז. וצנע אללה אל גליד ואפרק בין אל מאי אלדי מן תחת ללגליד ובין אל מאי אלדי מן פוק ללגליד וצאר כדא: ח. וסמא אללה לל גליד סמא וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אלנהאר יום תאני: ט. וקאל אללה ינגמעון אלמאי מן תחת אל סמא אלא מוצע ואחד לינבאן אליבס וצאר כדא: י. וסמא אללה לליבס ארץ ולמגמע אלמאי סמא אבחור ונצר אללה אד גייד: יא. וקאל אללה תנבת אלארץ כצאר עשב מחבב חבוב עוד מתמר צאנע תמר לאצנפו אלדי זרעו מנו עלא אל ארץ וצאר כדא: יב. וכרגת אלארץ כצאר עשב מחבב חבוב לאצנפו ועוד צאנע תמר אלדי אזרע מנו לאצנפו וראה אללה אד גייד: יג. וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אלנהאר יום תאלת: יד. וקאל אללה יכון נוארין פי גליד אלסמא ליפרק בין אלנהאר ובין אלליל ויכונון ללאיאת וללאוקאת ולאיאם וללסנין: טו. וכאנו לנוארין

בגליד אל סמא ליצוון עלא אל ארץ וצאר כדא: טז. וצנע אל אלה אל נוארין אל עצימין אל נואר אל כביר ליתצ[ל]טן בל נהאר ונואר אל צג׳יר ליתסלטן פי אלליל ולכואבב: יז. וגעלהום אללה בגליד אל סמא ליצוון עלא אלארץ: יח. וליחכמון בל נהאר ובליל וליפרקון בין אל צוו ובין אל צלאם וראה אל אלה אד גייד: יט. וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אלנהאר יום ראבע: כ. וקאל אללה ידבון אלמאי דביב נפס וחש וטיר עלא אל ארץ עלא וגה גליד אל סמא: כא. וכלק אללה אל תנינין אל עצימין וגמיע נפס נאטקה אל דאבא פי אלמאי לאצנפהום וגמיע טיר דו גנאח לאצנפו וראה אללה אד גייד: כב. וברכהום אללה קאילה אתמרו וכתרו ומלו אל מאי בל אבחור ולטיר יוכתר פי אלארץ: כג. וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אל נהאר יום כאמס: כד. וקאל אללה תכרג אל ארץ נפס נאטקה לאצנפהא בהימה ודביב ווחש אל ארץ לאצנפהא וצאר כדא: כה. וצנע אללה וחוש אל ארץ לאצנפהא ולבהימא לאצנפהא וגמיע דביב אל ארץ לאצנפו וראה אללה אד גייד: כו. וקאל אללה נצנע אנסאן בצורתנא כחליתנא כגנסנא ויחכמון בסמך אלבחר ובטיר אלסמא ופי אל בהימא ובגמיע אלארץ ובגמיע דביב אלדאבב עלא אל ארץ: כז. וכלק אללה אלאנסאן בצורתו בצורא שריפה כלקו דכר ואנתא כלקהומא: כח. וברכהום אללה וקאל להום אללה אתמרו וכתרו ומלו אל ארץ ואסתחכמו בהא ותצלטו בסמך אל בחר ובטיר אלסמא ובגמיע וחש אל דאבי עלא אל ארץ: כט. וקאל אללה הודא עטיית לכום כל עושב מחבב חבוב אלדי עלא וגה גמיע אל ארץ וגמיע סגרא אלדי מתמרא סגרא מחבבא חבוב לכום יכון למאכלא: ל. וגמיע וחש אל ארץ וגמיע טיר אלסמא וגמיע דביב אל ארץ אלדי פי נפס נטקא וגמיע כצאר עשב למכלא וצאר כדא: לא. וראה אללה גמיע אלדי צנע והודא גייד גדאן וכאן פלמא מצא מן אלליל ומן אלנהאר יום סאדס.

בראשית א׳

2. כתב־יד הסמינר לרבנים בניו־יורק מס׳ 646

א. בל אוול כלק אללה אלא אל סמא ואלא אל ארץ: ב. ואל ארץ כאנת כרבאנא ופרג׳אנא ועתמיה עלא וגה אל עמוק והווא אללה האבבא עלא וגה אלמאי: ג. וקאל אללה יסיר צווא וסאר צווא: ד. ושאף אללה אלצווא אד מליח ועזל אללה בין אל צווא ובין אל עתמיה: ה. וסמא אללה ללצווא נהאר וללעתמיה סמא ליל וסאר מג׳רב וצאר צבח יום ואחד: ו. וקאל אללה יסיר פרדא בווצט אלמאי ויסיר מעזל בין מאי למאי ז. וסווא אללה אלא אל פרדא ועזל בין אל מאי אלדי מן תחת ללפרדא ובין אל מאי אלדי מן פוק ללפרדא וסאר היכד: ח. וסמא אללה ללפרדא סמא וסאר מג׳רב וסאר צבח יום תאני:

ט. וקאל אללה ינגמעון אלמאי מן תחת אלסמא אלא מוצע ואחד ותנבאן אליבסא וצאר היכד: י. וסמא אללה לליבס ארץ ולמגמע אלמאי סמא בחור ושאף אללה אד מליח: יא. וקאל אללה תכצר אל ארץ כצאר עשב מבזר בזר אלסגאר תמרא צאנע תמרא לגנסהו אלדי בזרו ביה עלא אל ארץ וסאר היכד: יב. וטלעת אל ארץ עשב מבזר בזר לגנסהו וסגאר מסווי תמרא אלדי בזרו בי לגנסהו ושאף אללה אד מליח יג. וסאר מג'רב וסאר צבח יום תאלת: יד. וקאל אללה יסיר צוואייאת בפרדת אלסמא לייעזלון בין אלנהאר ובין אלליל ויסירון לניישין ולאעייד ולאייאם וסנין: טו. וייסירון לצוואייאת בפרדת אל סמא לייצון עלא אלארץ וסאר היכד: טז. וסווא אללה אלא תנין אל צוואייאת אלכבאר אלא אלצווא אלכביר לייחכם בלנהאר ואלא אלצווא אלזג'יר לייחכם בלליל ואלא אלנגום: יז. ועטאהום אללה בפרדת אלסמא לייצון עלא אל ארץ: יח. ולייחכמון בלנהאר ובלליל ולייעזלון בין אלצווא ובין אלעתמיה ושאף אללה אד מליח: יט. וסאר מג'רב וסאר צבח יום ראבע: כ. וקאל אללה ידבון אלמאי נפס וחשא וטיר יטיר עלא אל ארץ עלא וגה פרדת אלסמא: כא. וכלק אללה אלא אלחות אלכבירין ואלא כל נפס אלעיישא אלדאבבא אלדי דבו אלמאי ליגנסהום ואלא כל טיר מגנח לגנסהו ושאף אללה אד מליח: כב. ובירכהום אללה לייקול אנמו ואכתרו ואתרסו אלא אלמאי בלבחור ואל טיר יכתר בלארץ: כג. וסאר מג'רב וסאר צבח יום כאמס: כד. וקאל אללה תטלע אל ארץ נפס עיישה לגנסהא בהימה ודביב ווחשת אל ארץ ליגנסהא וסאר היכד: כה. וסווא אללה אלא וחשת אל ארץ ליגנסהא ואלא אלבהימה ליגנסהא ואלא כל דביב אל ארץ ליגנסהו ושאף אללה אד מליח: כו. וקאל אללה נסווי אאדמי בצוורתנא בשכלנא ויחכמון בסמכת אל בחר ובטיר אלסמא ובכל בהימא ובכל אל ארץ ובכל אלדביב אלדאבב עלא אל ארץ: כז. וכלק אללה אלא אלאדמי בצורתו בצורא שריפא כלקהו פחל ונתייא כלקהום: כח. ובירכהום אללה וקאל להום אנמו ואכתרו ואתרסו אלא אל ארץ וצבטוהא ואחכמו בסמכת אל בחר ובטיר אלסמא ובכל וחשא אלדאבבא עלא אל ארץ: כט. וקאל אללה הודא עטיתו לכום אלא כל עשב מבזר בזר אלדי עלא וגה כל ארץ ואלא כל אלסגר אלדי ביה תמרת סגרא מבזר בזר לכום יסיר לאכל: ל. ולכל וחשת אל ארץ ולכל טיר אלסמא ולכל דביב עלא אל ארץ אלדי ביה נפס עיישא אלא כל כצאר עשב לאכל וסאר היכד: לא, ושאף אללא אלא כל אלדי סווא והודא מליח כתיר וסאר מג'רב וסאר צבח יום סאתת:

בראשית א׳

3. דפוס תרכ״ה

א. אוול כלק אללה אלא אל סמא ואלא אל ארץ׃ ב. ואל ארץ כאנת פרג׳אנה וכרבאנה ועתמיה עלא וגה אל ג׳מוק והווה אללה האבבה עלא וגה אל מאיי׃ ג. וקאל אללה יציר צווא וצאר צווא׃ ד. ונצר אללה אלא אל צווא אד גייד ועזל אללה בין אל צווא ובין אל עתמיה׃ ה. וסמא אללה ללצווא נהאר ולל עתמיה סמא ליל וצאר מג׳רב וצאר צבח יום ואחד׃ ו. וקאל אללה יציר פרדא בווצט אל מאיי ויכון מעזל בין מאיי למאיי׃ ז. וצנע אללה אל פרדא ועזל בין אל מאי אלדי מן תחת לל פרדא ובין אל מאי אלדי מן פוק ללפרדא וצאר האכדא׃ ח. וסמא אללה ללפרדא סמא וצאר מג׳רב וצאר צבח יום תאני׃ ט. וקאל אללה ינגמעון אל מאי מן תחת אל סמא אלא מוצע ואחד ותנבאן אל יבס וצאר האכדא׃ י. וסמא אללה לליבס ארץ ולמגמע אל מאי סמא בחור ונצר אללה אד גייד׃ יא. וקאל אללה תכצר אל ארץ כצאר עשב מבזר בזר סגר תמרא צאנע תמרה ליגנסהא אלדי בזרו ביה עלא אל ארץ וצאר האכדה׃ יב. וטלעת אל ארץ כצאר עשב מבזר בזר ליגנסהו וסגר צאנע תמרה אלדי בזרו ביה ליגנסהו ונצר אללה אד גייד׃ יג. וצאר מג׳רב וצאר צבח יום תאלת׃ יד. וקאל אללה יציר צוואיית בפרדת אל סמא לי יעזל בין אל נהאר ובין אל ליל ויכונון לנייאשין ולאעייאד ולאייאם וסנין׃ טו. ויכונון לצוואייאת בפרדת אל סמא ליצוון עלא אל ארץ וצאר האכדה׃ טז. וצנע אללה אלתנין אל צוואיית אל כבירין אלא אל צווא אל כביר ליחכם בל נהאר ואלא אל צווא אל זג׳יר ליחכם בל ליל ואלא אל נגום׃ יז. ועטאהום אללה בפרדת אלסמא ליצוון עלא אל ארץ׃ יח. וליחכמון בל נהאר ובל ליל וליעזל בין אל צווא ובין אל עתמיה ושאף אללה אד גיד׃ יט. וצאר מג׳רב וצאר צבח יום ראבע׃ כ. וקאל אללה ידבון אל מאי דביב נפס וחשא וטיר יטיר עלא אל ארץ עלא וגה פרדת אלסמא׃ כא. וכלק אללה אל חייאיא אל כבאר ואלא גמיע נפס אל וחשא אל דאבבה אלדי דבבו אל מאיי ליגנסהום ואלא גמיע טיר מגנח ליגנסהו ונצר אללה אד גייד׃ כב. ובירכהום אללה קאיילן אנמו כתרו ואמלו אלא אלמאי בל בחור ולטיר יכתר בל ארץ׃ כג. וצאר מג׳רב וצאר צבח יום כאמס׃ כד. וקאל אללה תטלע אל ארץ נפס וחשא ליגנסהא בהימה ודביב וחשת אל ארץ ליגנסהא וצאר האכדה׃ כה. וצנע אללה אלא וחשת אל ארץ ליגנסהא ואלא אל בהימה ליגנסהא אלא גמיע דביב אל ארץ ליגנסהו ונצר אללה אד גייד׃ כו. וקאל אללה נצנע אנסאן בצורתנא כשכלנא ויחכמון בסמך אל בחר ובטיר אל סמא ובל בהימה ובגמיע אל ארץ׃ כז. וכלק אללה אלא אנסאן בצורתו בצורא שריפא כלקהו פחל ונתייא כלקהום׃ כח. ובירכהום אללה וקאל להום אללה אנמו כתרו ואמלו אלא אל ארץ ומסכוהא ואחכמו בסמך אל בחר ובטיר אל סמא ובגמיע אל וחשא אל דאבבה עלא אל ארץ׃ כט. וקאל אללה הודא עטיתו לכום אלא גמיע עשב מבזר בזר אלדי עלא וגה גמיע אל ארץ ואלא גמיע אל סגר אלדי ביה תמרת בזר מבזר בזר לכום יכון למאכול׃ ל. ולגמיע וחשת אל ארץ ולגמיע טיר אל סמא ולגמיע דאבב עלא אל ארץ אלדי ביה נפס וחשא אלא גמיע כצאר עשב למאכול

וצאר האכדא: לא. ונצר אללה אלא גמיע אלדי צנע והודא גייד וצאר מג'רב וצאר צבח יום אלסאתת.

בראשית א'

4. דפוס תרמ"ט

א. בל אוול כלק אללה אלא אל סמא ואלא אל ארץ: ב. ואל ארץ כאנת כרבאנא ופרג'אנא ועתמיה עלא וגה אל ג'מוק והווה אללה מהב עלא וגה אל מאי: ג. וקאל אללה יציר צווא וצאר צווא: ד. ונצר אללה אלא אל צווא אד מליח ועזל אללה בין אל צווא ובין אל עתמיה: ה. וסמא אללה לל צווא נהאר ולל עתמיה סמא ליל וצאר מג'רב וצאר צבח יום ואחד: ו. וקאל אללה יציר מפרוש בווצט אל מאי ויכון עאזל בין מאי למאי ז. וצנע אללה אלא אל מפרוש ועזל בין אל מאי אלדי מן תחת לל מפרוש ובין אל מאי אלדי מן פוק לל מפרוש וצאר האכדא: ח. וסמא אללה לל מפרוש סמא וצאר מג'רב וצאר צבח יום תאני: ט. וקאל אללה ינגמעון אל מאי מן תחת אל סמא אלא מוצע ואחד ותנבאן אל יבס וצאר האכדא: י. וסמא אללה לל יבס ארץ ולמגמע אל מאי סמא בחור ונצר אללה אד מליח: יא. וקאל אללה תכצר אל ארץ כצאר עשב מבזר בזר סגרא תמר צאנע תמר לגנסו לאלדי בזרו בי עלא אל ארץ וצאר האכדה: יב. וטלעת אל ארץ כצאר עשב מבזר בזר לגנסהו וסגרא צאנע תמר אלדי בזרו בי לגנסהו ונצר אללה אד מליח: יג. וצאר מג'רב וצאר צבח יום תאלת: יד. וקאל אללה יציר צוואייאת במפרוש אל סמא ליעזלון בין אל נהאר ובין אל ליל ויכונון לנייאשין ולאעייאד ולאייאם וסנין: טו. ויכונון לצווייאת במפרוש אל סמא ליצון עלא אל ארץ וצאר האכדא: טז. וצנע אללה אלא תנין אל צוואייאת אל כבירין ואלא אל צווא אל כביר לייחכם אל נהאר ואלא אל צווא אל זג'יר לייחכם אל ליל ואלא אל נגום: יז. ועטאהום אללה במפרוש אל סמא ליצון עלא אל ארץ: יח. וליחכמון בנהאר ובליל וליעזלון בין אל צווא ובין אל עתמי ונצר אללה אד מליח: יט. וצאר מג'רב וצאר צבח יום רבע: כ. וקאל אללה ידבון אל מאי דביב נפס עיישא וטיר יטיר עלא אל ארץ עלא וגה מפרוש אל סמא: כא. וכלק אללה אלא אל חוות אל כבירין ואלא גמיע נפס אל עיישא אל דאבבא אלדי דבו אל מאי לגנסהום ואלא גמיע טיר מגנח לגנסהו ונצר אללה אד מליח: כב. ובירכהום אללה קאיילאן אנמו כתרו ותרסו אלא אל מאי בל בחור ואלטיר כתר בל ארץ: כג. וצאר מג'רב וצאר צבח יום כאמס: כד. וקאל אללה תטלע אל ארץ נפס עיישא לגנסהא בהימא ודביב ווחשת ארץ לגנסהא וצאר האכדא: כה. וצנע אללה אלא וחשת אל ארץ לגנסהא ואלא אל בהימא לגנסהא ואלא גמיע דביב אל ארץ לגנסהו ונצר אללה אד מליח: כו. וקאל אללא נצנע אדמי בצורתנא כתשביהנא וייחכמון בסמכת אל בחר ובטיר

אל סמא ובל בהימא ובגמיע אל ארץ: כז. וכלק אללה אלא אל אדמי בצורתו בצורת שריפא כלקהו פחל ונתייא כלקהום: כח. ובירכהום אללה וקאל להום אללה אנמו כתרו ותרסו אלא אל ארץ ותמלכוהא וחכמו בסמכת אל בחר ובטיר אל סמא ובגמיע וחשא אל דאבבא עלא אל ארץ: כט. וקאל אללה הודא עטיתו לכום אלא גמיע עשב מבזר בזר אלדי עלא וגה גמיע אל ארץ ואלא גמיע אל סגרא אלד בי תמר סגרא מבזר בזר לכום יכון למאכול: ל. ולגמיע וחשת אל ארץ ולגמיע טיר אל סמא ולגמיע דאבב עלא אל ארץ אלדי בי נפס עיישא אלא גמיע כצאר עשב למאכול וצאר האכדה: לא. ונצר אללה אלא גמיע אלדי צנע והודא מליח כתיר וצאר מג׳רב וצאר צבח יום סאתת:

בראשית א

5. מפי הרב מאיר חורש

1. bil'awwal xalaq 'il'ilāh 'ila 'il'arʒ: 2. wil'arʒ kānat xirbāna wefārġa we'itme 'ala weġ; 'il'muq wehawa min 'il'ilāh hābiba 'ala weġ 'ilmāy: 3. weqāl 'il'ilāh yesir ʒawa wesār ʒawa: 4. wešāf 'il'ilāh 'ila 'ilʒawa 'an meliḥ we'azal 'il'ilāh bēn 'ilʒawa webēn 'il'itmē: 5. wesamma 'il'ilāh lilʒawa nehār welil'itmē samma lēl wesār miġrēb wesār ṣibḥ yom wāḥēd: 6. weqāl 'il'ilāh yekun parda bewaṣṭ 'ilmāy wetsir mi'zel bēn māy lemāy: 7. wesawwa 'il'ilāh 'ila 'ilparda we'azal bēn 'ilmāy 'illaḍi min foq lilparda wesār hākeḍa: 8. wesamma 'il'ilāh lilparda sama wesār miġrēb wesār ṣibḥ yom ṭāni: 9. weqāl 'il'ilāh yinjim'on 'ilmāy min taḥt 'ilsama 'ila makān wāḥed wetenbān 'ilyabas wesār hākeḍa: 10. wesamma 'il'ilāh lilyabas 'arʒ welilmajma' 'ilmāy samma beḥur wešāf 'il'ilāh 'an meliḥ: 11. weqāl 'il'ilāh texaʒʒer 'il'arʒ 'išb mebazzer bazer sijar ṭamara mesawwi ṭamara lejinso 'illaḍi bazru bi 'alah 'il'arʒ wesār hākeḍa: 12. weṭalla'at 'il'arʒ xeʒār 'išb mebazzer bazer lejinsehu wešāf 'il'ilāh 'an meliḥ: 13. wesār miġrēb wesār ṣibḥ yom ṭālēṭ: 14. weqāl 'il'ilāh yesir ʒewayāt bepardat 'ilsama leyi'zel bēn 'ilnahār webēn 'illēl wiysiron leneyašin wel'iyyām welisenin: 15. wiysiron 'ilʒewayāt bepardat 'ilsama liyʒawwi 'ala 'il'arʒ wesār hākeḍa: 16. wesawwa 'il'ilāh 'ila ṭenēn 'ilʒiwayāt 'ilkebār 'ila 'ilʒawa 'ilkebir liyeḥkem 'ilnahār we'ila ʒawa 'ilzeġir liyeḥkem billēl we'ila 'ilnejum: 17. wexillāhom 'il'ilāh bepardat 'ilsama liyeʒuwon 'ala 'il'arʒ: 18. weliyeḥkmon bilnahār webilēl weliye'zel bēn 'ilʒawa webēn 'il'itme wešāf 'il'ilāh 'an meliḥ: 19. wesār miġrēb wesar ṣibḥ yom rābe': 20. weqāl 'il'ilāh yidbon 'ilmāy debib nafs waḥša weṭēr yeṭir 'ala 'il'arʒ

'ala weǧ pardat 'ilsama: 21. wexalaq 'il'ilāh 'ila 'ilḥiwāt 'ilkebār we'ila kel nafs 'ilwaḥša 'ildābiba 'illaḍi dabu 'ilmāy lejinsehom we'ila kel ṭēr mejannaḥ lejinsu wešāf 'il'ilāh 'an meliḥ: 22. webērakhom 'il'ilāh qāyilan ṭammeru weṭarsu 'ila 'ilmāy belbeḥur wilṭēr yikṭar bil'arṣ: 23. wesār miġrēb wesār ṣibḥ yom xāmes: 24. weqāl 'il'ilāh teṭalle' 'il'arṣ nafs waḥša lejinsiha behima widbib wewaḥšāt 'il'arṣ lejinsiha wesār hākeḍa: 25. wesamma 'il'ilāh 'ila waḥšat 'il'ilarṣ lejinsiha we'ila 'ilbehima lejinsiha we'ila kel debibāt 'il'arṣ lejinsiha wešāf 'il'ilāh 'an meliḥ: 26. weqāl 'il'ilāh nesawwi 'insān beṣuratina ketašbihna weyiḥikmon besamak 'ilbaḥer webiṭiyur 'ilsama webilbehima webkol 'il'arṣ: 27. wexalaq 'il'ilāh 'ila 'il'insān keṣurato beṣura šarifa 'il'ilāh xelaqo ḍakar wenitya xelaqhom: 28. webērakhom 'il'ilāh weqāl lahom 'il'ilāh ṭammeru wikeṭaru witersu 'ila 'il'arṣ weẓibṭoha wiḥkemu besamak 'ilbaḥar webṭer 'ilsama wibekēl waḥša 'ildābiba 'ala 'il'arṣ: 29. weqāl 'il'ilāh haḍa 'eṭetu lakom 'ila kēl 'išb mebazzer bazer 'illaḍi 'ala weǧ kel 'il'arṣ we'ila kēl 'ilsijar 'illaḍi bi ṭamarat sijar mebazzer bazer lakom yesir lil'akel: 30. wekēl weḥšat 'il'arṣ wekel ṭer'ilsama dabeb 'ala 'il'arṣ 'illaḍi bi nafs ṭayyiba 'ila kēl xiẓar 'išb lil'akel wesār hakeḍa: 31. wešāf 'il'ilāh 'ila kēl 'illaḍi sawwa wehoḍa meliḥ keṭir wesār miġreb wesār sibḥ yom 'ilsādes.

בראשית א

6. מפי נחום יונה

1. bil'awwal xalaq 'lrab 'ila 'lsama we 'ila 'l'arṣ: 2. welarṣ kānat xirbāna wexāliya weẓalamē 'ala wijuh 'l'muq wehawa 'lrab teheb 'ala wijuh 'lmay: 3. weqāl 'lrab yeṣir ẓaw weṣār ẓaw: 4. weqiše' 'lrab lilẓaw kiḍa maliḥ wefaraq 'lrab bēn 'lẓaw webēn 'lẓalamē: 5. wesamma 'lrab lilẓaw nehār welilẓalamē samma lēl weṣāġ masa weṣāġ sibḥ nehār l'aḥad: 6. weqāl 'lrab yekun sama bewaṣṭ 'lmāy weyṣir yifreq bēn māy lemāy: 7. weṣana' 'lrab 'ila 'lsama wefaraq bēn 'lmāy 'illaḍi men taḥt 'lsama webēn 'lmāy 'illaḍi men foq 'lsama weṣār hākeḍ: 8. wesamma 'lrab lelsama sama weṣār masa weṣāġ ṣibh nehār 'liṭnēn: 9. weqāl 'lrab yinjm'un 'lmayāt men taḥt 'lsama 'ila moẓa' wāḥed wetinqaše' 'lyabas weṣār hākeḍ: 10. wesamma 'lrab lilyabas 'arṣ wilmajma' 'ilmāy samma beḥuġa weqiše' 'lrab kiḍa maliḥ: 11. weqāl 'larab tixẓar 'larṣ xaẓar 'išeb yizra' zar' sijar ṭamare yiṣna' ṭamar lino'u wekel 'illaḍi zar'u biyu 'ala 'larṣ weṣār hākeḍ: 12. weṭeli'at 'larṣ xaẓar 'išb yizra'

zar‘ lino‘u wesajara tiṣna‘ ṭamar ’illaḍi zar‘u biyu lino‘u weqše‘ ’lrab kiḍa maliḥ: 13. weṣār masa weṣār ṣibḥ nehār ’lṭlaṭa: 14. weqāl ’lrab yikunun ẓawayāt belsama liyifroq bēn ’lnahār webēn ’llēl weṣāru liniyašanāt wel’awqāt wel’iyem welsnin: 15. weṣāru ’lẓawayāt besama ’lsama liyeẓwi ‘ala ’l’arẓ weṣār hākeḍ: 16. weṣana‘ ’lrab ’ila ṭnēn ’lẓawayāt ’lkibār ’ila ’lẓaw ’lkibir liyiḥkem bilnahār we’ila ’lẓaw ’lẓeġayer liyiḥkem billēl we’ila ’lnejum: 17. wej‘al ’lrab lehem bisama ’lsama liyiẓawi ‘ala ’larẓ: 18. welyiḥkem lelnahār webellēl welyifreq bēn ’lẓaw webēn ’lẓalamē weqasa‘ ’lrab kiḍa maliḥ: 19. weṣār masa weṣār ṣibḥ nahār ’l’arba‘a: 20. weqāl ’lrab yedibbun ’lmayāt dabib lenafs ḥiwāne weṭēr yeṭir ‘ala ’larẓ ‘ala wejuh sama ’lsama: 21. wexalaq ’lrab ’ila ’l’ajdaharāt ’lkbār we’ila kel nafs ’lḥiwānē ’ldeb ’illaḍi dabu ’lmāy lino‘em we’ila kel ṭer jenḥ lino‘u weqeše‘ ’lrab kiḍa maliḥ: 22. webērak ’lrab lehem ‘iṭmaru wekṭaru wetlu ’ila ’lmayāt belibḥura welṭer yikṭar bel ’arẓ: 23. weṣār masa weṣār ṣibḥ nehār ’lxamis: 24. weqāl ’lrab teṭēlē‘ ’l’arẓ nafs ḥiwāne lino‘a behime wedabib weḥewānet ’larẓ lino‘a weṣār hākeḍ: 25. weṣana‘ ’lrab ’ila ḥiwānet ’larẓ lino‘a we’ila ’lbehime lino‘a we’ila kel dabib ’larẓ lino‘u weqeše‘ ’lrab kiḍa maliḥ: 26. weqāl ’lrab niṣna‘ ’insān beṣuratna bešbehna weyiḥikmun besamakat ’lbaḥēr webṭer ’lsama webekel behime webekel ’l’arẓ webekel ’ldabib ’lyedeb ‘ala ’l’arẓ: 27. wexalaq ’lrab ’ila ’l’insan beṣurato beṣurat ’lrab xalaq lahem ḍakar we’inṭi xalaq lahem: 28. webērak lahem ’lrab weqāl lahem ’aṭmeru wakṭaru wetlu ’ila ’l’arẓ weẓibṭuha weḥkemu besamakat ’lbaḥar webṭēr ’lsama webekel ’lḥiwān ’lyedeb ‘ala ’l’arẓ: 29. weqāl ’lrab hona ‘aṭētu lekem ’ila kel ‘išb yizra‘ zar‘ ’illaḍi ‘ala wejuh kel ’l’arẓ we’ila kel ’lsijar ’illaḍi biyyu ṭamarat sijar yizra‘ zar‘ likem yikun lilmakul: 30. welkel ḥewānet ’l’arẓ welkel ṭēr ’lsama welkel dabib ‘ala ’l’arẓ ’illaḍi biyyu nafs ḥewānē ’ila kel xaẓara ‘išb lil’kel weṣār hākeḍ: 31. weqeše‘ ’lrab ’ila kel ’illaḍi ṣana‘ wehona maliḥ keṭir weṣār masa weṣār ṣibḥ nahār ’ljim‘a.

בראשית א

7. מאת נאג׳ מכמל

א. באל אוול כלק אל אילאה אל סמא ואל ארץ: ב. ואלארץ כאנת תייהאן ופראג׳ וצלאם עלא וגה אל עמוק והווא אל אילאה מהבהבה עלא וגה אל מאי: ג. וקאל אל אילאה יכון צווא וכאן צווא: ד. ושאף אל אילאה אל צווא אן ג׳ייד ופצל אל אילאה בין אל צווא ובין אל צלאם: ה. וסמא אל

אילאה לל צוּוא נהאר וללּצלאם סמא ליל וצאר מג׳רב וצאר צבח יום ואחד: ו. וקאל אל אילאה יציר פרשה בווסט אל מאיי ויציר פאצל בין מאיי למאיי: ז. וסווא אל אילאה אל פרשה ופצלת בין אל מאיי אלדי מן תחת לל פרשה ובין אל מאיי אלדי מן עלא אל פרשה וצאר האכדא (כדאלך): ט. וקאל אל אילאה ינגמעון אל מייאה מן תחת אל סמא אלא מוצע ואחד ותצהר אל יבסה וצאר האכדא (כדאלך): י. וסמא אל אילאה לל יבסה ארץ ולמגמע אל מייאה סמא בחור ושאף אל אילאה אן גייד: יא. וקאל אל אילאה תכצר אל ארץ כצאר מזרע זרע סגרת תמרה תסווי תמרה אלדי זרעו בהא עלא אל ארץ וצאר האכדא (כדאלך): יב. וטלעת אל ארץ כצאר עשב מזרע זרע לגנסה אלדי זרעו בה עלא אל ארץ ושאף אל אילאה אן גייד: יג. וצאר מג׳רב וצאר צבח יום תאלת: יד. וקאל אל אילאה יציר צוואייאת בפרשת אל סמא ליפרק בין אל נהאר ובין אל ליל ויצירון לנייאשין ולאווקת ולאייאם וסנין: טו. ויצירון לצוואייאת בפרשת אל סמא ליצוון עלא אל ארץ וצאר האכדא (כדאלך): טז. וסווא אל אילאה אתנין אל צוואייאת אל כבאר אל צווא אל כביר לחכם אל נהאר ואל צווא אל צג׳יר לחכם אל ליל ואל כוואכב: יז. וכלאהום אל אילאה בפרשת אל סמא ליצוון עלא אל ארץ: יח. ולייחכמון באל נהאר ובאל ליל ולייפצלון בין אל צווא ובין צלאם ושאף אל אילאה אן גייד: יט. וצאר מג׳רב וצאר צבח יום ראבע: כ. וקאל אל אילאה ידבון אל מייאה דביב נפס חייה וטיר עלא אל ארץ עלא וגה פרשת אל סמא: כא. וכלק אל אילאה אל חות אל כבאר וכל נפס אל חייה ואל זאחפה אלתי זחפו אל מייאה לגנסהום וכל טיר מוגנח לג׳נסה ושאף אל אילאה אן גייד: כב. ובארכהום אל אילאה קאיילן אתמרו ואכתרו ואתרסו אל מייאה באל בחור ואל טיר יכתר באל ארץ: כג. וצאר מג׳רב וצאר צבח יום כאמס: כד. וקאל אל אילאה תטלע אל ארץ נפס חייה לגנסהא בהימה ודביב ווחוש אל ארץ לגנסהא וסאר האכדא (כדאלך): כה. וסווא אל אילאה וחוש אל ארץ לגנסהא ואל בהימה לגנסהא וכל דביב אל ארץ לגנסהו ושאף אל אילאה אן גייד: כו. וקאל אל אילאה נסווי אנסאן בתצווירנא כשבהנא ויחכמון בסמך אל בחר ובטיר אל סמא ובאל בהימה ובכל אל ארץ ובכל אל דביב אל זאחף עלא אל ארץ: כז. וכלק אל אילאה אל אינסאן בתצווירהי בתצוויר אל אילאה כלקו דכר ואנתא כלקהום: כח. ובארכהום אל אילאה וקאל להום אתמרו ואכתרו ואתרסו אל ארץ ואצבטוהא ואחכמו בסמך אל בחר ובטיר אל סמא ובכל וחשה אל זאחפה עלא אל ארץ: כט. וקאל אל אילאה הודא אעטיתו לכום כל עשב מזרע זרע אלדי עלא וגה כל אל ארץ ולכל טיור אל סמא ולכל זאחף עלא אל ארץ אלדי בהי חייה כל כצאר עשב לאכל וצאר האכדא (כדאלך): לא. ושאף אל אילאה כל אלדי סווא והודא גייד גדן וצאר מג׳רב וצאר צבח יום אל סאדס:

1. כתב־יד ששון מס׳ 203

בכתב־יד זה יש תרגום התורה ותרגום רוב ספרי כתובים[1]. לפני בעל תרגום זה היה תרגום רס״ג לתורה והוא העתיק ממנו, אך אין לראות בזה אחת ההעתקות של תרגום רס״ג כיון שבעל תרגום זה שינה הרבה דברים מתרגום רס״ג בכיוון של התאמה ללהג הערבי שנהג בקרב יהודי עיראק בזמנו. לפיכך ראוי לכנות תרגום זה ״עיבוד של תרגום רס״ג״[2]. להלן נראה מהם הדברים המיוחדים לתרגום רס״ג, שלא נמצאים בתרגום או בפירוש אחר, ונמצאים בתרגום זה כפי שהם באים לידי ביטוי בבראשית א׳.

א) תרגום הצירוף ״תהו ובהו״ כ״ג׳אמרה ומסתבחרה״ הוא יחודי לרס״ג, וכבר השיגו עליו מפרשים ובראשם ר׳ אברהם אבן־עזרא, והוא תרגום שלא נתקבל על ידי מתרגמים ומפרשים[3] ואותו מצאנו בתרגום זה.

ב) קשירת הפסוק המסיים פסקה שבבראשית א׳ לפסוק המתחיל את הפסקה שאחריה בצורה תחבירית של משפט תנאי ״כשעברו הלילה והיום של יום פלוני אמר אלהים וכו׳״, היא יחודית לתרגום רס״ג ונמצאת בתרגומנו זה.

ג) כל התרגומים בערבית־יהודית במזרח, החל מן המאה ה־16, תרגמו את המלית ״את״[4], אולם תרגומנו ממשיך בדרך רס״ג ולא מתרגם אותה כדרישת התחביר הערבי.

לעומת זאת נביא להלן שלושה קוים אופיינים לתרגום זה בניגוד לתרגום רס״ג:

א) כידוע תרגם רס״ג כל ״ויאמר אלהים״ שבפרשת הבריאה בערבית ״פשא אללה״, היינו ״ורצה אלהים״ ונימק זאת בפירושו[5]. לעומת זאת תרגומנו נוקט כדרך התרגומים החדשים במזרח בתרגמו כל ״ויאמר״ בתנ״ך ״וקאל״.

ב) רס״ג תרגם כל ״וירא״ בזיקה לאלהים בפרשה זו ״פעלם״ (״וידע״) כדי להרחיק את ההגשמה. תרגומנו נקט בלשון רגילה ״ונצר״, ״וראה״.

ג) בתרגום רס״ג מצאנו הוספות לביאור, כגון בפסוק טו ועוד. לעומת זאת תרגומנו מתקרב לתרגום מילולי.

2. כתב־יד הסמינר לרבנים בניו־יורק, מס׳ 646

כתב־יד זה שמן המאה ה־19 מייצג את השרח המסורתי שהלך בקרב יהודי

1. לתיאור כתב־יד זה ראה D.S. Sasoon, "Ohel David" Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sasoon Library. London 1932, p. 34.
2. ראה בפירוט במאמרי: העיבודים של תרגום ר׳ סעדיה גאון במזרח (לעיל הערה 1).
3. ראה בפירוט במאמרי הנזכר בהערה הקודמת.
4. על המלית ״את״ ותרגומה בתרגומים הערביים־יהודיים ראה: ד׳ דורון, לדרכי התרגום של המלית ״את״ באלשרח אלסוסאני לכ׳מסת ג׳זא אלתורה, מחקרים בערבית ובאיסלאם, קובץ שני, בעריכת י׳ מנצור, רמת גן תשל״ח, עמ׳ 25.9.
5. ראה מ׳ צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (לעיל הערה 1).

בגדאד. שרח זה כתוב בדיאלקט הספרותי שנהג בכתיבה אצל יהודי עיראק ובו נכתבו רוב הדברים שנתפרסמו בדפוס ורוב הדברים המצויים לעת עתה בכתבי־יד.

נראה שלתרגום זה אין זיקה לתרגום רס"ג, על כל פנים לא זיקה ישירה. יתכן ונשתמר יסוד מתרגום רס"ג שעבר במסירה שבעל־פה, ברם תלות ספרותית לא מצאנו. בתרגום זה מצויים כל אותם היסודות המאפיינים את הערבית היהודית החדשה הכתובה של יהודי עיראק:[6] חדירה מסיבית של יסודות להגיים הן בצורות דקדוקיות, הן בדרכים תחביריות והן באוצר המלים. בתרגום זה מצאנו צורות להגיות מובהקות, כגון: "עִתְמֵיה" (לעומת "עַתְמַה") "הֵיכֵד" (לעומת "הָאכְדָה") "ינגמעון", "יסירון", "לייצוון", "ליעזלון", "לייחכמון", "ידבון" ועוד (לעומת חסרי נון בסוף הפעלים), "ובירכהום" (לעומת "ובארכהום"). מבחינת אוצר המלים יש שמוש רב במלים להגיות, כגון "ושאף", "מליח", "סווא", "שכלנא" וכן שימוש במלים פרסיות כגון "פרדא".

3. דפוס תרכ"ה

כל האמור לעיל על התרגום הקודם כוחו יפה לגבי התרגום הזה. עם זאת יש ייחוד לתרגום זה המבדילו מן הקודם לו. ככל הנראה נעשו שינויים בנוסח המסורתי לשם הכשרתו כספר לדפוס. כשהדפיסו ספרים בערבית היהודית העיראקית הקפידו להעלות את רמת הלשון והדבר נתן אותותיו בספרים רבים שהדפיסו יהודי עיראק בהודו ובעיראק. כשאנו משווים את הספרים שנדפסו לכתבי־יד שלא הגיעו לדפוס אנו רואים שהייתה מגמה לסלק יסודות להגיים מיוחדים ליהודי בגדאד.[7] שינויים כאלה אנו רואים גם בתרגום פרקנו לעומת התרגום שבכתב־יד הקודם:

כתב־יד	דפוס
מליח	גייד (כתרגום רס"ג וכתרגום שמן המאה ה־17)
היכד	האכדה (כבערבית הספרותית)
אליבסא	אליבס (כתרגום רס"ג וכתרגום שמן המאה ה־17)
שאף	נצ'ר (כתרגום רס"ג וכתרגום שמן המאה ה־17)
לייקול	קאיילן (כתרגום רס"ג וכתרגום שמן המאה ה־17 במקומות רבים)
סמכת	סמך (כתרגום רס"ג וכתרגום שמן המאה ה־17)

לעומת זאת חדרו פה ושם יסודות להגיים נוספים שיתכן ומבלי דעת. כך, למשל,

6. על הדיאלקט הספרותי הכתוב ראה במיוחד: H. Blanc, Notes on the Literary Idiom of the Baghdadi Jews, for Max Weinreich on his Seventith Birthday, The Hagu 1964, pp. 18-30. וראה משו"כ במאמרי: תמורות בערבית היהודית החדשה של יהודי עיראק, התרגומים לתנ"ך במזרח בעת החדשה (לעיל הערה 1). וראה גם: צ' מצליח, היבטים אחדים של כתיב הערבית היהודית של ההגדה שבשימושם של יהודי בגדאד, מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם, כרך 1 (בעריכת ש' מורה), אור יהודה 1981, עמ' 41-47.

7. ראה מה שכתבתי במאמרי: הפתגם העממי של יהודי עיראק — כתב־יד בערבית־יהודית מאמצע המאה ה־19 ("קצת אהל אל מת'ל") — מקדם ומים, כרך ד — בדפוס.

בניגוד לכתב היד הקודם שכתב את הפועל "סאר" כגזרונו בערבית בתרגומנו נמצא "צאר" כביטויו בפי יהודי בגדאד.

4. דפוס תרמ"ט

שרח זה לספר בראשית בא, ככל הנראה, גם להקל על הקוראים שהיה בידם התרגום הקודם שנדפס בשנת תרכ"ה בשני כיוונים: א) הספר הודפס באותיות מרובעות כדי שהקורא ירוץ בהן בניגוד לתרגום הקודם שנדפס כולו בליטוגרפיה, להוציא את פרשת בראשית. ב) ההדפסה החדשה מפשטת יותר את הצורות הספרותיות. למעשה יש כאן קומפלציה של תרגומים קודמים, כדוגמת זה שבכתב־יד הסמינר לרבנים וכדוגמת זה שבדפוס תרכ"ה, ומעטים מאד הדברים המיוחדים לתרגום זה שלא ניתן למוצאם באחד משני התרגומים ההם.

א. בתרגום זה מתורגמת המלה "רקיע" כ"מפרוש" בניגוד לשני התרגומים הקודמים, שתרגמו במלה "פרדה", שכאמור היא מלה פרסית (משמעה מסך, וילון).

ב. במקום הצורה "עתמיה" באה הצורה "עתמי".

ג. השתמש במלה הנמצאת בדפוס ראשון "ליגנסהו", אך נקט בצורה שבכינוי גוף השלישי "ו" ולא "הו" כמו בכתב היד שתרגם במלה "לצנפו".

5. תרגום יהודי בגדאד מפי מאיר חורש

זהו התרגום המייצג את הנוסח המסורתי של השרח כפי שנלמד במאה העשרים בבגדאד והוא בא מפי מלמד שמקצועו העיקרי במדרש "תלמוד תורה" שבבגדאד הוא למוד השרח. יתר על כן, למסורתו של החכם מאיר חורש לא חדרו יסודות מן החוץ לא בכוון שפה ולא בכוון השכלה חיצונית (השוה לגבי מס' 7 להלן). למעשה, תרגום זה קרוב הוא לתרגום שבכתב־יד מראשית המאה ה־19 (כתב־יד הסמינר לרבנים בניו־יורק). השינויים בין השניים הם מועטים ורובם ככולם ניתן להסבירם אם כחדירה נוספת של יסודות להגיים, כגון הגייה "וג" (wech) במקום "וגה" (wejh) "מסווי" במקום "צאנע", "מכאן" במקום "מוצע" ואם בחזרה ליסודות הקיימים בכתבי־יד של השרח לפני כתב־היד הנ"ל, או אחריו, ולא באו לידי ביטוי באותו כתב־יד, כגון נקיטה ב"קאיילן" (תרגום "לאמר") במקום "לייקול", "האכדה" במקום "היכד". ייחוד מסוים מצאתי רק בשימוש בכינוי "אלאילאה" כתרגום ל"אלוהים" במקום "אללה", או בתרגום יהודי מוצל "אלרב" (וראה להלן).

6. תרגום יהודי מוצל מפי נחום יונה

בתרגום יהודי מוצל יש ייחוד מובהק בהשוואה לתרגום של יהודי בגדאד וזה למרות שיש להניח שהתשתית שבבסיסם של שני התרגומים היא אחת. הזיקה בין שני התרגומים היא זיקה ספרותית הנובעת ממסורת משותפת, שלא כאן המקום לפרטה, ועם זאת יש שינויים מובהקים בין השניים. התרגום של יהודי מוצל הוא יותר להגי מזה של בגדאד ואין לדבר על הבדלים בולטים

בין להג השרח לעומת הלהג המדובר בפי יהודי מוצל, כפי שהדבר בקרב יהודי בגדאד. נוסף לייחודי הלהג של יהודי מוצל מן הלהג של יהודי בגדאד בצורות דקדוקיות, בדרכים תחביריות ובאוצר המלים הרי יש הבדלים הנוגעים לשרח שניתן למוצאם אף במסגרת פרק אחד ואלה הם:

א) בניגוד לתרגום יהודי בגדאד שבכל מקום תרגמו את שם אלהים ושם הויה בשם "אללה" הרי יהודי מוצל תרגמו בכל מקום "אלרב" (האדון), ככל הנראה להמנע מלנקוב בשם ה' אף בתרגומו הערבי, שכן מצאנו שיהודי עיראק מכנים את "אללה", "אמה", כדרך נקיטת השם "אלקים" במקום "אלהים".

ב) בניגוד לתרגומי יהודי בגדאד שבכל מקום תורגם "פני הארץ" ביחיד "וגה אלארץ" הרי יהודי מוצל תרגמו ברבים "וגוה אלארץ".

ג) בניגוד לתרגומי יהודי בגדאד שמנו את ימי הבריאה במספר סודר, בתרגום יהודי מוצל נמנו ימי הבריאה כימים בשבוע.

ד) בכל תרגומי יהודי בגדאד תורגמה המלה "רקיע" במלה מיוחדת לעומת זאת תורגמה המלה בתרגום יהודי מוצל במלה "סמא" ורקיע השמים תורגם "סמא אלסמא".

ה) תרגום מיוחד נמצא לתנינים "אגדאהאראת".

7. תרגום יהודי בגדאד מאת נאג'י מכמל

את התרגום הזה הכין החכם נאג'י מכמל על־פי בקשתי וזה לא מפני שלא יכולתי להקליט אותו אלא מפני שרציתי לבדוק את תהליך ההעלאה על הכתב של בעל המידע עצמו. החכם נאג'י מכמל למד שרח בבגדאד ב"תלמוד תורה" מפי אביו החכם יצחק מכמל שלמד את המקצוע הזה שנים רבות באותו מוסד שבבגדאד. אולם שלא כמו החכם מאיר חורש שלָמַד את מקצוע השרח בבגדאד נאג'י מכמל לא לָמַד מקצוע זה וכל מה שנשתמר עמו הוא גירסא דינקותא. על כן סביר שכל מה שנעלם מזכרונו השלימו על פי כושרו לתרגם מעברית לערבית. לכאן יש להוסיף שנאג'י מכמל שולט בשפה הערבית הספרותית ועל כן צפוי גם שהשכלתו זו תתן אותותיה גם בתרגום השרח. לעתים הסב תשומת לבי שעשה תקונים ביודעין מכיון שלדעתו השרח המסורתי בנקודה זו או אחרת אינו מדויק.

לגבי בראשית א' נראה שבכל זאת נשתמר לרוב הנוסח המסורתי כפי שלמדו בילדותו. עם זאת אציין את הקוים המיוחדים הנובעים מן הסיבות שנמנו לעיל.

א) את השם אלהים תרגם בכל הפרק "אל אילאה", דהיינו לא נקיבה בשם אלהים לא בעברית ולא בערבית "אללה" ולא בכינוי המקובל אצל אחרים "אלרב" (האדון) אלא כינוי ערבי ספרותי שככל הנראה חדר לשרח במאה ה־20 עם לימוד הערבית, שכן מצאנו את הכינוי גם אצל החכם מאיר חורש.

ב) את "תוהו" תרגם "תייאהן", שלא נמצא בשום תרגום יהודי עיראקי, והוא נובע ככל הנראה מהיקש מן השורש הערבי לעברי.

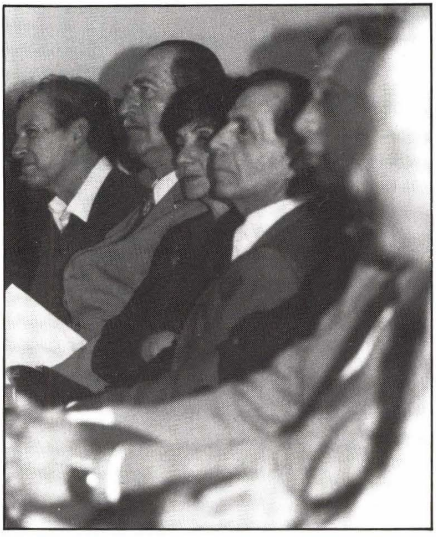
ג) את רקיע תרגם "פרשה" ותרגום זה כצורתו לא מצוי בכל יתר ששת התרגומים העיראקיים. עם זאת בתרגום הנדפס בתרמ"ט מצאנו תרגום קרוב לזה והוא "מפרוש".

ד) הקפדה על כתיב גזרוני ולא פוניטי כך למשל הוא כותב "ווסט" ולא "ווצט" כנהוג בביטוי יהודי בגדאד וכן על הגייה ספרותי ולא להגית כמו "ובארכהום" במקום "ובירכהום" ואף בהקפדה כל כינויי גוף ספרותיים כמו "בתצוורהי", "בהי".

ה) תרגם את "רמש" בפעל הערבי ספרותי "זחף" ולא ב"דבה" הנמצא בכל ששת התרגומים.

ו) הקפיד לתרגם את "דגה" "סמך" ולא "סמכה".

תמונות מכנס "מסורת תרגומי התנ"ך בערבית-יהודית ('שרח') ודרכי מסירתם".



בקהל הכנס: פרופ' אוטו יסטרוב, ח"כ שלמה הלל ורעיתו, פרופ' משה פיאמנטה ופרופ' אריה לוין.



בעלי מסורת ה"שרח": נאג'י מכמל, הרב מאיר חורש, החזן שלמה מועלם ז"ל והחזן דוד חלבי בהנחיית פרופ' יצחק אבישור.

ממשנתו הדקדוקית של רב סעדיה גאון

מאת

אילן אלדר

אוניברסיטת חיפה

התמורה המפליגה והמעמיקה שנתחוללה בעולמה הרוחני של יהדות המזרח בעקבות המפגש הגורלי עם התורות העיוניות של האיסלאם נתממשה בסוף פעילותם של אחרוני גאוני בבל בפיתוחם ובגיבושם של סוגים ספרותיים למקצועות מחקר חדשים ולענפי יצירה ישנים, ובכללם תורת הלשון העברית. רב סעדיה גאון הוא הדמות המרכזית במערכת חיי הרוח והיצירה במזרח, וכתביו בתחום חקר הלשון הם הם המסמנים את נקודת ההתחלה בתולדות הדקדוק העברי מכאן והמילונאות העברית מכאן. החקירה הדקדוקית של רס״ג, שנתעצבה ביודעין הן מצד דפוסי החשיבה הבלשנית והן מצד הניתוח והמינוח הבלשני לפי חכמת הלשון הערבית, קבעה את הנורמה בעיבוד הדקדוקי של לשון המקרא ובפרשנות הפילולוגית של המקרא לדורות הבאים.

המבקש להכיר את משנתו הדקדוקית של רב סעדיה בן יוסף, גאון סורא (882-942), הידוע כמייסד תורת הלשון העברית (לשני ענפיה: הדקדוק והמילונאות)[1], מזומנים לפניו כמה מקורות, שבהם נתנסחה משנה זו ניסוח עיוני[2]; מקצת המקורות האלה עדותם היא עדות מכלי ראשון, כלומר חיבורים מידי רס״ג עצמו, ומקצתם הריהם מקורות חיצוניים, שכלולים בהם ידיעות (מפורשות או מרומזות) על המצוי בחיבורי רס״ג.

בכלל המקורות שמן הסוג הראשון ישנם מקורות ישירים וישנם מקורות עקיפים; המקורות הישירים הם חיבורים של רס״ג, שמוצאים בהם הרצאה מפורשת, סדורה ושיטתית (אף כי לא בהכרח מקיפה) בענייני הדקדוק העברי, ואילו המקורות העקיפים הם חיבורים סעדיאניים, שבהם מצויים כללים או הערות ודיוני־אגב בענייני לשון במעורב ובמפוזר (ובדרך כלל שלא לשם עצמם).

1. ראה א׳ גרבל, ״דקדוקית, חשיבה״, האנציקלופדיה העברית, כרך יב, ירושלים תשכ״ה, עמ׳ 36-37; Téné, "Lingnistic Literature, Hebrew", Encyclopaedia Judaica Vol. 16, Jerusalem 1971, pp. 1353. הראשון לחוקרים החדשים המחזיק בדעה זו: W. Bacher, Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis 16. Jahrhundert, Trier 1892, p. 13–15.

2. בפיוטיו — בעיקר בפיוטים שלא לשימוש ליטורגי — הדגים רס״ג את תפיסתו הבלשנית הלכה למעשה בפרקטיקה הלשונית. ראה מ׳ זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ יט-ל; ע׳ פליישר, שירת הקודש העברית בימי־הביניים, ירושלים 1975, עמ׳ 120-321; 325-326; גולדנברג, עיונים באגרון, עמ׳ 127-130; י׳ יהלום, שפת השיר של הפיוט הארץ־ישראל הקדום, ירושלים תשמ״ה, עמ׳ 72-76, 92, 141-142, 159-161, 180-181.

במקורות הישירים נכללים:

(א) "כתאב פציח לגה אלעבראניין" ("ספר צחות לשון הקדש" או "כתב צחות לשון", בלשונו של דונש המשיג על רס"ג. להלן "ספר צחות") הוא הדקדוק המקיף של רס"ג ללשון המקרא, הידוע גם בשמותיו המקוצרים "כִּתָב אללגה" (= ספרי הלשון), "אלי"ב גז" (= שנים עשר החלקים, על שום י"ב פרקיו של הדקדוק)[3]. מספר הדקדוק הזה, ששמונה פרקים מתוכו נשתמרו בכ"י של הספריה הציבורית בלנינגראד (אוסף פירקוביץ II, מס' 3072) ובמעט קטעי גניזה[4], לא ראו אור אלא שלושה פרקים בלבד[5]: שער הפיאור והחיסור ("אלקול פי אלתפלים ואלאכתצאר")[6], שער הנטיה ("אלתצריף")[7] "שער התנועות" ("אלקול פי אלנגם")[8].

(ב) חיבורים דקדוקיים אחרים משל רס"ג, שהעדות עליהם באה ממקורות חיצוניים: "ניקוד רב סעדיה" (הנזכר בפירושו של רש"י לתה', מה, י) ו"כתאב אלמצותאת" (הנזכר בספר דקדוק למחברי ספרדי עלום־שם החולק על ר' יהודה אבן בלעם). שרידים מן החיבורים האלה לא הגיעו לידינו עד עתה[9], וספק גדול אם יגיעו אי־פעם, שכן ודאות קיומם מתערערת בספקם[10].

3. לשמותיו של ספר הדקדוק לרס"ג ראה סקוז, רס"ג, עמ' 1-2.
4. הנ"ל, עמ' 60-63.
5. לסקירת תוכן תמציתית של פרקי "ספר צחות" הידועים ראה הנ"ל, עמ' 5-56.
6. א"א הרכבי, "דוגמא מספר צחות לשון עברית של הגאון רב סעדיה הנקרא גם כן י"ב חלקים", הגורן (מאסף לחכמת ישראל), כרך ו, תרס"ו, עמ' 30-38.
7. סקוז, שער הנטייה. ל"שער הנטייה" נספח לוח נטייה עצמאי. על התפיסה הדקדוקית, שעליה משותת לוח הנטייה הזה, ראה גודלנברג, לוח נטייה.
8. סקוז, שער התנועות. תרגום עברי בלבד של הפרק הזה נתפרסם בידי סקוז, תרביץ, כב (תשי"א), עמ' 174-184.
9. נ' אלוני פרסם דף גניזה מספריית האוניברסיטה בקימברידג' (סימונו T-S.NS 321/33) ובו קטע מחיבור כתוב ערבית המיוחס על ידי מעתיקו לסעדיה אלפיומי ("ספר הניקוד לרב סעדיה גאון", בית־מקרא, מ[תש"ל], עמ' 19-67). המהדיר זיהה אותו, כשריד של "ניקוד רב סעדיה", שהעדות עליו מגיעה, כאמור למעלה, מפירוש רש"י לתה', מה, י. מאחר שרש"י לא ידע, כידוע, ערבית, סבור היה אלוני, שחיבורו של רס"ג תורגם מערבית לעברית באחת מארצות אירופה, ובנוסחו העברי התגלגל לצרפת הצפונית, לידיו של רש"י (שם, עמ' 41); אף הוא שיער, שמצד תוכנו היה החיבור הזה מטיפוס דקדוק־המסורה ושמו הערבי המקורי היה צריך להיות "כתאב אלתנקיט" או "אלארשאד" (שם, 22-23) ובעברית "ספר הניקוד". בהצעת זיהוי זו מסתפק המהדיר בהסמכת כותרת מעתיק קטע הגניזה הנ"ל אל האמור בפירוש רש"י. השגות כנגד הנסיון לזהות את "ניקוד רב סעדיה" עם שריד החיבור הנכלל בקטע הגניזה וראיות המכחישות את בעלותו של רס"ג על חיבור הגניזה הזה פורטו במאמרי בעלי ספר, חוב' יב (תשמ"ו), עמ' 55-59.
10. ברשימות הספרים המרובות, שעלו מן הגניזה — המשקפות את הספרייה של יהדות המזרח — ובכללן רשימות מרוכזות של ספרי רס"ג, לא נזכרו, ככל הידוע, חיבורים של רס"ג בשמות הנזכרים למעלה, ולא בשם קרוב אחר שעשוי להעיד על תוכנם בחיבורים דקדוקיים. אמנם ברשימת ספרים מן הגניזה המחזיקה את כתבי רב סעדיה

(ג) פרק הדקדוק בהקדמה העברית ל"אגרון", הוא מילונו העברי של רס"ג. מן הפרק הזה נותרו בכתב־היד המחזיק את הקדמת ה"אגרון" שורות ספורות בלבד[11].

(ד) הפרק הראשון מבין שלושת הפרקים הכלליים של "ספר הגלוי" (שהם שלושת הפרקים האחרונים מכלל עשרת פרקיו); הפרק הזה לא נשתמר בקטעי "ספר הגלוי" שנתגלו[12], ואין לנו אלא את עדותו של רס"ג עצמו (בהקדמתו למהדורה הערבית של הספר הזה)[13], שבפרק הכללי הראשון לימד את צחות הדיבור העברי ("פציח אלכלאם אלעבראני"), ז"א את כללי הלשון העברית הצחה, בעת שזו הייתה עדיין לשון דיבור (והכוונה, כמובן, ללשון המקרא)[14].

המקורות העיקיפים הריהם:

(א) פירושיו של הגאון לספרי המקרא. כידוע, הפירושים של ספרי אמ"ת בלבד נשתמרו בשלמותם[15], ואילו משאר ספרים שפירש לא נשרדו אלא קטעים בלבד (בגניזה הקהירית ובאוסף אברהם פירקוביץ מכאן ובמובאות ראשונים [ר' לקמן בסמוך] מכאן)[16].

ואת כתבי רב שמואל בן חפני נזכר השם "ארשאד" (פורסמה בידי אלוני, עלי ספר, חוב' ו-ז [תשל"ט], עמ' 28-49), אך בסתירה מפורשת לאלוני, הסובר כי "זהו לרס"ג כתאב אלקראה ואלארשאד (ספר הניקוד)" (שם, עמ' 43 הע' 66) עומדת העובדה, שבעל הרשימה הנ"ל כלל את "אלארשאד" בין ספרי רשב"ח ולא בין ספרי רס"ג (שם, עמ' 39 סימן 66). קשה להניח, כיצד נשתמרה דווקא בידי חכם ספרדי בן המאה הי"ב הידיעה, שיש לו לרס"ג "ספר מופלא בדקדוק ובטעמים כתאב אלמצותאת" (ש' אברמסון, לשוננו, כו [תשכ"ב], עמ' 26); אף קשה לייחס לדברי רש"י, החכם הצרפתי, משקל של עדות מהימנה באשר לקיומו של חיבור דקדוקי לרס"ג בן המזרח, שאינו ידוע משום מקור אחר, לא מקור מזרחי המעיד על המקור הערבי שלו ולא מקור אירופאי המעיד על תרגומו העברי. על נסיונות שונים של חכמים אחרונים לזהות את "ניקוד רב סעדיה" הנזכר בדברי רש"י (ויש מהם הסוברים, שהפסקה המדברת בחיבור הזה כלל לא יצאה מתחת ידי רש"י אלא תוספת מעתיקים של פירושו היא) ראה אצל אלוני (לעיל, הע' 9), עמ' 20-21.

11. פרסום בדפוס של ההקדמה העברית: נ' אלוני, האגרון לרב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156-163 (פרק הדקדוק של ההקדמה בעמ' 160-161). לדיון במשנתו הדקדוקית של רס"ג כפי שהיא עולה מן ההקדמה הזאת ראה גולדנברג, עיונים באגרון, עמ' 284-290.
12. לפירוט הקטעים שנדפסו מהחיבור הזה ראה ש"מ שטרן, "קטע חדש מספר הגלוי לרב סעדיה גאון", מלילה, ה(תשט"ו), עמ' 133-134.
13. א"א הרכבי, זכרון לראשונים — השריד והפליט מספר האגרון וספר הגלוי, פטרבורג תרנ"ב, עמ' קנה, קנז (המקור הערבי), עמ' קנד, קנו (התרגום העברי).
14. למושג צחות הלשון של רס"ג ראה גולדנברג, עיונים באגרון, עמ' 121-125; ע' פלישר (לעיל, הע' 2), עמ' 414-415; ד' פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, ירושלים 1976, עמ' 52-53, 56-57; י' טובי, "תורת השיר והלשון של רס"ג בחיבוריו הבלשניים", ספונות, סדרה חדשה, ספר שני (יז), ירושלים 1983, עמ' 322-325.
15. מהדורות לספרי אמ"ת עם תרגום ופירוש רס"ג: י' קאפח, ירושלים תשכ"ו (תהילים); הנ"ל, ירושלים תשל"ג (איוב); הנ"ל, ירושלים תשל"ה (משלי).
16. מבין השרידים לפירושי רס"ג על שאר ספרי המקרא, שראו אור על פי קטעי גניזה ומובאות

(ב) פירוש רב סעדיה לספר יצירה ("כתאב תפסיר אלמבאדי")[17].

(ג) החיבור הלקסיקוגראפי "כתאב סבעין לפטה מפרדה" (פתרון שבעים מלים בודדות מן המקרא בעזר לשונות משנה ותלמוד)[18].

המקורות החיצוניים, שהם כלי שני לכתביו המקוריים של רס"ג, אף הם ניתנים להתמיין לשני סוגים:

(א) מובאות מדברי רס"ג, בין בהזכרת שמו של הגאון ובין בהעלמתו בחיבורי השגה והגנה על רס"ג (השגות דונש בן לברט[19], "שפת יתר" לר' אברהם אבן עזרא[20], השגות ר' מבשר איש בגדאד)[21], ובחיבורים פילולוגיים ופירושי מקרא של

ראשונים יזכרו, לשם משל, המהדורות והפרסומים הבאים: מ' צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו־יורק תשמ"ד (המהדורה כוללת את החלק הראשון של ס' בראשית, מפרשת בראשית עד פרשת ויצא); י' רצהבי, "ששה קטעים חדשים מפירוש ר' סעדיה לתורה", סיני, צו(תשמ"ה), עמ' א-יז (ור' שם הע' 1 לפרסומים נוספים לקטעים מפירוש רס"ג לתורה); הנ"ל, "מפירוש רב סעדיה לישעיה", סיני, צה(תשמ"ד), עמ' רט-רכא (ור' שם הע' 3, 6 לפרסומים נוספים של רצהבי מהפירוש לישעיה); הנ"ל, "פרקים חדשים מפירוש ר' סעדיה לאיכה", סיני, צה(תשמ"ד), עמ' צז-קיט (ור' שם הע' 2); הנ"ל, "מובאות חדשות מפירוש ר' סעדיה למקרא", סיני, צח(תשמ"ו), עמ' צז-קז (ור' שם, הע' 2, 3).

17. מהדורת מ' למברט, פריס 1891 (מקור ערבי בליווי תרגום צרפתי); מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב (מקור ערבי בליווי תרגום עברי). הפירוש של רס"ג מבוסס על הנוסח הארוך של "ספר יצירה", ראה י' ויינשטוק "לבירור הנוסח של ספר יצירה", טמירין — מקורות ומחקרים בקבלה ובחסידות, א, בעריכת י' ויינשטוק, ירושלים תשל"ב, עמ' ט-יח, כח-כט. למיצויה של סוגיה דקדוקית אחת בפירוש ס"י לרס"ג (תופעת החיסור בלשון המקרא, בלשון המשנה ובלשון הפיוט) ראה י' יהלום (לעיל, הע' 2), עמ' 72-74; י' טובי (לעיל, הע' 14), עמ' 326-327. לענייני לשון נוספים בחיבור הזה שהם מגופי תורתו הדקדוקית של רס"ג, ראה באכר, ניצני הדקדוק, עמ' 44-45, 46-49, 50-51; גולדנברג, לוח הנטייה, עמ' 93-94; נ' אלוני (לעיל, הע' 11), המבוא עמ' 35-36.

18. המקור הערבי (בלא תרגום עברי ופירוש) יצא לאור בידי נ' אלוני בספר הזכרון לכבוד יצחק יהודה גולדציהר, כרך א', ירושלים תשי"ח. עמ' 1-48. (= נ' אלוני מחקרי לשון ספרות, א: פרקי רב סעדיה גאון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 27-74). תרגום עברי של הקדמת כתאב אלסבעין לפטה כלול במאמרו של אלוני "הקדמת רב סעדיה גאון לספרו שבעים מילים בודדות", ספר זיידל, ירושלים תשכ"ב, עמ' 233-252 (= מחקרי לשון וספרות, עמ' 75-94), ועיין ב' קלאר, "הנוסח המקורי של פתרון שבעים מלים בודדות", מחקרים ועיונים בלשון בשירה ובספרות, תל־אביב תשי"ד, עמ' 259-275.

19. ספר תשובות דונש בן לברט על רבי סעדיה גאון, מהדורת ר' שרטר (Schröter), ברסלאו 1866 (מהדורה גרועה). לידיעות שניתן לדלות מהשגות דונש ראה באכר, ניצני הדקדוק, עמ' 49-52, 54, 55-58, 60-63; גולדנברג, לוח הנטייה, עמ' 92-97; הנ"ל, עיונים באגרון, עמ' 283-284.

20. ספר שפת יתר, מהדורת ג"ה ליפמאן, פרנקפורט תר"ג; ועיין יסוד דקדוק מאת רבי אברהם אבן עזרא, מהדורת נ' אלוני, ירושלים תשמ"ה, מבוא, עמ' 57-60. "שפת יתר" הוא הגנה על רס"ג מפני ביקורתו של דונש.

21. השגות על רב סעדיה גאון מאת ר' מבשר בן נסי הלוי איש בגדאד, מהדורת מ' צוקר,

ראשונים (כגון רב שמואל בן חפני גאון, ר׳ יונה אבן ג׳נאח[22], ר׳ יהודה אבן בלעם, ר׳ אברהם אבן עזרא, רד״ק, ר׳ אברהם בן שלמה[23].

(ב) תקצירים של הדקדוק הסעדיאני ״ספר צחות״[24].

ראוי להדגיש שהמקורות החיצוניים טעונים זהירות מרובה כשמסתמכים עליהם (שכן לא תמיד ירדו המביאים משם רס״ג והמקצרים לסוף דעתו); עם זאת, אין ספק בכשרותם ובמהימנותם לשמש עדים לדעותיו של רס״ג בענייני הדקדוק העברי.

המאמר שלפנינו, שהוא אחד מכמה מאמרים המבקשים לעסוק במשנתו הדקדוקית של רס״ג (כפי שהיא עולה ומתמצה ממקור זה או אחר)[25], מוקדש לתקציר היחיד (המצוי בידינו), שאין כל ספק בהתייחסותו על רס״ג, הנקרא

ניו־יורק תשט״ו. לפרטים שניתן לשאוב מר׳ מבשר ראה באכר, ניצני הדקדוק, עמ׳ 45-46, 54-55; גולדנברג, עיונים באגרון, עמ׳ 282-283.

22. ר׳ יונה אבן ג׳נאח משבח את רס״ג על דבקותו בתורת הלשון, ואלו דבריו בס׳ הרקדמה שלו (מהדורת מ׳ וילנסקי, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ יב): ״כי הנה רבינו סעדיה גאון ז״ל היה משתדל ומגיע אל התכלה אשר היה יכול להגיע אליה ומשים מגמתו לעומת העניין אשר יכול להשיגו בבאור הלשון... ברבים מחיבוריו: מה שמיוחד לעניין הזה בספרו הידוע, בספר חכמת הלשון (כלומר: ״ספר צחות לשון הקודש״ — א.א), ומה שאיננו מיוחד לעניין הזה (= ספריו האחרים של רס״ג, שאינם מוקדשים לתורת הלשון — א.א.)״. ולעניין שימושו בספרי רס״ג הריהו אומר (שם, עמ׳ כו): ״וראינו לזכור בו (= בספר הרקמה — א.א) מן השמות אשר אינם נגזרים... מה שנתלה בו פירוש מועיל, כמו שמות המידות והשקלים והעופות והאבנים והדומה לזה; ממה שהוצאתי פירושו מספרי החכמים הגאונים שהם כדאי לסמוך עליהם, כרב סעדיה״. ראוי לציין, כי ריב״ג עצמו אומר פעמיים בס׳ הרקמה (עמ׳ לט, קצג), שלא ראה את ספר הדקדוק של רס״ג (ועיין הערת המהדיר, עמ׳ יב הע׳ 10).

23. ייחסון של המובאות, ששמו של רב סעדיה אינו נקרא עליהן, מסתבר בסימנים מובהקים של תוכן ושיטה ושל מינוח וסגנון הדברים.

24. לרשימת ששת קיצורי ״ספר צחות״ לרס״ג שהביא אלוני ז״ל (נחו, עמ׳ קי, קיג) יש להעיר: (א) אף אלוני גופו מודה ששלושה מתוכם (מס׳ 4-6 ברשימתו) אין לדבר עליהם במונחים של מקור וקיצורו. (ב) ״שער נקודות אומץ המקרא״ (ס׳ דקדוקי הטעמים, מהדורת בער ושטראק, לייפציג 1879, שער 36), שהוא קיצור מס׳ 2 ברשימתו, אפשר שהוא מבוסס על הפרק החמישי של ״ספר צחות״ (ודבר זה צריך להוכיחו בראיות), אבל אין לראות בו תקציר של הפרק הזה (הפרק על התנועות) במובן המקובל של קיצורי ספרים. (ג) הקטע במחברת התיג׳אן העברית מתימן (מהדורת י׳ דרנבורג, פאריס 1870, עמ׳ 361-368) איננו בשום פנים ואופן לא קיצורו ולא תולדתו של הפרק החמישי של ״ספר צחות״; הרישא שלו (עמ׳ 361-364 באמצע) אינה אלא קיצור של פרק בחיבור הארצישראלי ״הדאיה אלקארי״, ואילו הסיפא שלו (עמ׳ 366-368 באמצע) שאובה מ״ספר הרקמה״ לריב״ג. ראה א׳ אלדר, מסורות, ב, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 24, 26, 27. (ד) מס׳ 1 ברשימת אלוני (״כתאב נחו אלעבראני״) הוא התקציר הודאי היחיד של ״ספר צחות״ (והוא הנידון במאמר שלפנינו).

25. ראה מאמרי ״ראשיתה של תורת הלשון העברית״ (יתפרסם בקרוב), הדן בשיטתו המורפולוגית של רס״ג כפי שהיא מוצעת ב״ספר צחות״ שלו.

בשם "כתאב נחו אלעבראני"[26]. בחלקו הראשון של המאמר נייחד דברים לטיבו של התקציר הזה ובחלקו השני נבוא למצות ממנו עיקרים ועקרונות בשיטתו הדקדוקית של הגאון.

שרידי התקציר "כתאב נחו אלעבראני" הגיעו לידינו בשלושה קטעי גניזה (ר' לקמן בסמוך). מחבר התקציר עצמו מכריז בפתיחת דבריו, כי הוא אינו אלא המקצר ("אלמכתצר") של החיבור (נחו, עמ' 116 ש' 1); עם זאת אין הוא מודיע, מיהו מחברו של החיבור הדקדוקי המקורי. אולם, הדעות שהוא משמיען והיסודות העיוניים, שהתקציר מושתת עליהם, אופן הרצאת העניינים ומערכת המונחים שבשימושו — כל אלה ניכר מהם בבירור ובלא ספק שלפנינו משנתו הדקדוקית של רס"ג.

השאלה העומדת איפוא היא שאלת הזיקה של התקציר הזה, "כתאב נחו אלעבראני", לאחד מחיבורי רס"ג, אם היה המקור ספר הדקדוק "כתאב פציח לגה אלעבראניין" ("ספר צחות"), כולו או מקצתו, או שמא היה זה חיבור דקדוקי אחר משלו. הואיל וייחוסם של חיבורים דקדוקיים אחרים לרב סעדיה הוא מפוקפק ומסופק (ר' לעיל בהקדמה), ומכל מקום אין לנו שום ידיעה על תוכנם[27], מוטב שלא להסמיך עליהם זיהויים של תקצירים. אבל באמת איננו צריכים להרחיק לספרים, שאין לדעת בוודאות שרס"ג חיברם; זיקה גנטית ברורה וגלויה קיימת בין "כתאב נחו אלעבראני" לבין "ספר צחות", שעל כן נעלה מכל ספק, שהאחרון הוא הוא המקור והראשון אינו אלא תולדתו המקוצרת.

עם זאת, ברי מן התקציר הזה, שמחברו לא הועיד אותו לסכם ולמצות את כל י"ב פרקיו של מקורו, "ספר צחות", אלא את מקצתם בלבד; שכן הפרק הראשון של התקציר (ראשו של התקציר נשתמר באחד מקטעי הגניזה) מקביל לפרק החמישי של מקורו. שרידי התקציר שלפנינו מחזיקים עוד שני פרקים: האחד מקביל לפרק הששי של "ספר צחות", והאחר — מקבילו הוא, ככל הנראה, אחד מפרקי "ספר צחות", שלא הגיעו לידינו. מכאן עולה השאלה: האם התקציר מכוון היה מעיקרא לכל פרקי "ספר צחות" שלמן הפרק החמישי ואילך או שמא למקצת הפרקים האלה. התשובה לשאלה זו נמצאת, כמתברר, ב"ספר צחות". רס"ג עצמו מעיד שראה בחמשת הפרקים שלמן הפרק החמישי חטיבה מסוימת מוגדרת. הרי זו לשונו בראש הפרק החמישי[28]:

26. קטעים מן החיבור הזה (ר' לקמן [ב]) נתגלו בגניזה הקהירית ונתפרסמו בשתי מהדורות: נחו/אלדר; נחו/אלוני.

27. הפרט היחיד הידוע לנו מרש"י על הספר הקרוי בפיו "ניקוד רב סעדיה" הוא, שהתיבה בְּיִקְרוֹתֶיךָ (תה' מה, י) "סדוּרה" שם עם התיבה "לְמִשְׁפָּה" (ישע' מד, כד).

28. שער התנועות, עמ' 290. מחתימת הפרק הרביעי (שער הדגש והרפה) אף אנו למדים שרס"ג ראה בארבעת הפרקים הראשונים של "ספר צחות" חטיבה לעצמה. וז"ל: "וּלְך נהאיה אלכתאב אלד' מן הדה אלי"ב גו והו תמאם אלמערפה אלאולי אלתי הי אללפט, פכאן מקדארהא מן הדה אלי"ב כתאב ד' אגוא תאמה" (ראה צילום דף 25א של כ"י הספריה הלנינגראדית, אוסף פירקוביץ השני, מס' 3073, שנספח למאמר, שבו הודיע

וינבגי אן נאכד פי שרח אלכמסא אלאגזא אלתי הי אגזא נגם הדא אללגה = צריך להתחיל בביאור חמשת החלקים, שהם החלקים (כלומר, הפרקים — א.א.) על התנועות של הלשון הזאת (הלשון העברית — א.א.).

קרוב אפוא להניח, שהתקציר היה מכוון לחטיבה מוצהרת זו, שהיא חטיבת הפרקים השניה של "ספר צחות"[28], המעמידה — כעולה מן העיון בתוכנם — פרק מסוים במקצוע של תורת הלשון העברית, הוא הפרק של תורת הניקוד.

הפרקים הבאים ב"ספר צחות" מעמידים אפוא את תורת הניקוד בדקדוק הסעדיאני:

(א) הפרק החמישי, "שער התנועות" ("אלקול פי אלנגם"), שבו מציג רס"ג את כללי הצטרפות התנועות זל"ז במלות הלשון העברית ואת כללי השתנות התנועות[29].

(ב) הפרק הששי, "שער השווא", שבו נידונים, בין השאר, כללי השתנות השווא לתנועה מלאה בהפסק הטעם[30].

(ג) הפרק השביעי, העוסק בניקוד י"א האותיות המוספות ליסוד (אבה"ו, יכ"ל, מנש"ת) בתיפקודן כאותיות יחס (בכל"ם) חיבור (ו'), זיקה (ש') ויידוע (ה') וכתחיליות העתיד (אית"ן) ועוד[31].

(ד) הפרק השמיני, "שער הגרוניות", המביא שמונה כללי ניקוד הקשורים בצורות בעלות גרונית[32].

(ה) הפרק התשיעי, שלא נשתמר בכה"י הלנינגראדי הגדול של "ספר צחות" ואף אין לנו עדות על תוכנו ממקור חיצוני או מדברי רס"ג במקום אחר, הוא, ככל הנראה, הפרק המוקדש להטעמה.

ראוי להדגיש, כי תורת הניקוד שלשיטת רס"ג אינה באה ב"ספר צחות" לשם עצמה, הווה אומר הוראתה אינה מיועדת להועיל ללימוד ההיגוי הנכון או להבנת תופעות של היגוי, לשיפור קריאת הטקסט המקראי או לפענוח טקסטים מנוקדים אחרים (כגון טקסטים של פיוט) וכיוצא באלה מטרות פרגמטיות־תועלתיות. אין היא אלא חלק אינטיגראלי מתורת הצורות של רס"ג[33].

סביר להניח, שרס"ג גופו לא ראה לנתק את חטיבת חמשת פרקי התנועות מהקשרה וממסגרתה לעשותה ספר מופרש ומובדל לעצמו בעניינות תורת הניקוד; הדעת אף נותנת, שאילו עשה כן, הרי היה בא זכרו של ספר כזה באחת מרשימות

סקוז לראשונה על כתב־היד המחזיק את "ספר צחות" S.L. Skoss, JQR, N.S., XXIII (1932–3), 329ff.

29. לסקירת תכנו של הפרק החמישי ראה סקוז, רס"ג, עמ' 27-30; ועיין ז' בן־חיים, "תורת התנועות לרב סעדיה גאון", לשוננו, יח(תשי"ג), עמ' 89-96.
30. ראה סקוז, רס"ג, עמ' 30-34.
31. ראה שם, עמ' 34-42.
32. ראה שם, עמ' 42-45.
33. עיין אלדר (לעיל, הע' 25).

הספרים המרובות שעלו מן הגניזה (שמקצתן כוללות גם רשימות מרוכזות של ספרי רס"ג). קרוב יותר לשער, שספר מיוחד המציע את תורת הניקוד של רס"ג, כשהיא מנותקת מהקשרה לתורת הצורות, לא היה קיים מעיקרא אלא כתקציר; המקור, שהתקציר שלפנינו הוא תולדתו, היה אפוא "ספר צחות" ולא חיבור עצמאי משל רס"ג, שהחזיק את חמשת הפרקים הנ"ל לבדם. אשר על כן נראה גם להניח, שהמקצר הוא שקבע לתקציר את שמו "כתאב נחו אלעבראני". הנחתנו, שהיה בנמצא בזמנים קדומים תקציר של "ספר צחות", מתאשרת ברשימת ספרים מספרייתו של נתן בן ישועה שנמצאה בגניזה[34], שבה כלול בקבוצה של ספרי רס"ג החיבור "תלכין אללגה" (אולי צ"ל: תלכין אללגה), דהיינו — כזיהויו של פוזננסקי[35] — תמצית או קיצור מדקדוק של רס"ג, הידוע גם בשם "כתב אללגה" (= ספרי הלשון)[36].

שרידי "כתאב נחו אלעבראני" הגיעו לידינו, כאמור, בשלושה קטעי גניזה, שנים מספריית האוניברסיטה בקימברידג' ואחד מספריית בית־המדרש לרבנים בניו־יורק; שלושתם אינם אלא חלקים מכתב־יד אחד, שדפיו נתלשו ונתפזרו. ואלה הם הקטעים[37]:

34. פרסם את הרשימה ש' שכטר, בסעדיאנה (קיימברידג' 1903), עמ' 78-79. מהדורה שנייה שלה, עם ביאורים, יצאה על ידי ש"א פוזננסקי ZfHB, כרך VII (1903), עמ' 181-187.

35. שם, עמ' 186 הע' 2. למונח "תלכין" ראה שטיינשניידר בספרו הגרמני על התרגומים העבריים, עמ' 52.

36. חיבור דקדוקי בשם "מכתצאר לאבן שעדאן פי אלנחו" נזכר ברשימת ספרים מן הגניזה, שנתפרסמה ע"י יעקב מאן בספרו Texts and Studies, כרך א(סינסנטי 1931), עמ' 651 ואילך (השם הנ"ל בא בעמ' 656 למטה); בניגוד לדעת מאן (שם, עמ' 678 הע' 244). אין להניח, שמדובר כאן בקיצור מחיבור של אבן שעדאן, שנושאו הוא תחביר הלשון. הלשון פותחת פתח להבין, שמעשה הקיצור הוא משל אותו אבן שעדאן ואילו החיבור המקורי מעשה ידי חכם אחר הוא; אף יש לפקפק בניסיון לתרגם את המונח "נחו" לפי משמעותו הרגילה בבלשנות הערבית, שהרי לא ידוע לנו בכתבי ימה"ב חיבור עצמאי בענייני הלשון העברית המוקדש לתחביר הלשון. אשר על כן, שמא יש מקום לזהות את התקציר של אבן שעדאן בענין הניקוד ("פי אלנחו". לענין "נחו" בהוראת ניקוד ר' לקמן [ב] עם התקציר שלפנינו הנקרא בשערו "כתאב נחו אלעבראני". אגב יוער, כי שעדאן אינו אלא סעדאן־סעדון.

37. על סמך שני קטעי קימברידג' של "כתאב נחו אלעבראני", שאותם גיליתי וזהיתי כשייכים לאותו חיבור, יכולתי להגיע למסקנה, שהחיבור הזה אינו אלא תקציר של "ספר צחות" לרס"ג. בעקבות הזיהוי פרסמתי את מהדורתי ל"כתאב נחו אלעבראני" (נחו/אלדר). עוד לפני פרסום המהדורה מסרתי לפרופ' נ' אלוני ז"ל מידע על הגילוי והזיהוי של קטעי קימברידג' (הן בשיחה והן במכתב פרטי), ובהסתמך על האינפורמציה הזאת עלה בידו לצרף את קטע ניו־יורק, שתצלומו היה באוספו, אל שני קטעי קימברידג' ולזהות את החיבור (כך כתב לי במכתב פרטי). ולמרות שהודעתי לו על כוונתי לפרסם את קטעי קימברידג' שזוהו על ידי (כוונת הפרסום הובעה בכתב מראש בלשוננו, מג [תשל"ט]), עמ' 254 הע' 9) החליט אף הוא לפרסם את שני הקטעים הנ"ל בצירוף קטע ניו־יורק (מהדורתו ראתה אור ב"סיני" [נחו/אלוני] חודשים אחדים לאחר שהופיעה מהדורתי ב"לשוננו") מבלי לטרוח לספר לי

(א)קיימברידג׳ T-S.Ar. 5/46; קטע בן שני דפים מחוברים אך לא רצופים (הקטע הזה מחזיק את שער החיבור).

(ב) קיימברידג׳ T-S.Ar. 5/16; קטע בן שני דפים מחוברים; נוסח התקציר תופס את הדף השני והוא המשך ישיר לדף השני של הקטע הקודם.

(ג) ניו־יורק ENA. 2931/49-50; קטע בן שני דפים מחוברים; נוסח התקציר תופס את הדף השני והוא המשך ישיר לדף השני של הקטע הקודם[38].

מחמשת הפרקים, שהיו כלולים, לפי הנחתנו, ב״כתאב נחו אלעבראני״, נשרדו בכתב־היד (המפולג לשלושה קטעים) שלושת הפרקים הראשונים בלבד (ואף הם אינם מסורים בכתב־היד בשלמותם) וההקדמה לחיבור. על־פי השרידים האלה ובהסתמך על החומר הידוע מ״ספר צחות״ הנה אפוא ניסיון לשחזר את צורתו המקורית של התקציר:

הקדמה (״צדר אלכתאב״)[39], ובה דיון בחלוקת שמונה התנועות העבריות (כולל השווא) לארבע ״דרכים״ ודירוגן (להוציא השורק מכאן והשווא מכאן) בסולם יורד (נחו, שורות 1-15).

פרק ראשון: מאמר על ההתחלפות המדורגת של התנועות (בהתאם למדרגות סולם התנועות) בהשתנות היסודות אל הנטיות (ר׳ לקמן [ב]). ממאמר זה — המקביל לפרק החמישי של ״ספר צחות״ — לא נותרה בכתב־היד שלפנינו אלא הנחת־יסוד שלו (נחו, ש׳ 15-23), הנותנת ביסוס תיאורטי לכללי השתנות הניקוד[40]. אף יכול, שנתלוו לה הנחות־יסוד נוספות. היות המאמר הזה כלול בדפים החסרים מוכחת בעיקר ממה שנאמר בסוף ההקדמה (נחו, ש׳ 13-15), שהסיבה לאי־הכללת השורק בסולם התנועות המודרג תוסבר במה שיבוא בהמשך החיבור; מקום זה אינו בחומר הנכלל בכתב־היד שלפנינו, ולפי שבמקור, ב״ספר צחות״, ההסבר לעניין קבוע בראש החלק החמישי של ״שער התנועות״ (המוקדש להשתנות המודרגת של התנועות בכיוון הירידה), ברי שאף בתקציר הוא היה נתון בהקשר זה. מלמד, שאכן החזיק התקציר מעיקרא פרק בעניין השתנות הניקוד, מתנועה אל תנועה.

פרק שלישי: מאמר על ההטעמה (״אלקול עלי אללחן״)[42]. רק התחלתו של

על כך. וכדי להצדיק את הפרסום שלו הכריז: ״ומשכילים וחכמים יוכלו ליהנות מעיבוד מדעי כפול, ותיגדל תורה ותאדיר״ (מהדורתו, עמ׳ קכו הע׳ 42). ולא הייתי בא לטעון בפומבי לזכות ראשונים, אלמלא ביקש פרופ׳ אלוני לשבש סדרי מוקדם ומאוחר בעיבודו המדעי של החומר ובפרסומו (ר׳ הערת הסיום שסיפח למהדורתו) ולהעלים את חלקי בזיהוי קטעי קימברידג׳ והחיבור הכלול בהם.

38. לתיאורם של קטעי הגניזה ראה נחו/אלדר, עמ׳ 114; נחו/אלוני, עמ׳ קב.

39. מחבר התקציר עצמו מתייחס בראש הפרק הראשון אל דברים שאמרם קודם לכן בהקדמת החיבור: ״פאד קד קדמנא... פי צדר כתאבנא״ (נחו, ש׳ 16).

40. יש פתח לסברה, שזוהי הנחת היסוד הרביעית החסרה בכתב־היד הלנינגראדי, שלפיו נדפס הפרק על התנועות של ״ספר צחות״ (ר׳ סקוס [לעיל, הע׳ 8], עמ׳ 178 הע׳ 27).

41. ראה סקוס, רס״ג, עמ׳ 30-34.

42. ב״ספר צחות״ משמש גם המונח ״רצע״ לציון ההטעמה (ר׳, למשל, שער התנועות, עמ׳

הפרק הזה מצויה בכתב־היד (נחו, שורות 69-83 והמשכו במהדורת אלוני, ע"פ קטע ניו־יורק, עמ' קיט שורה 85 עד הסוף). בחלקו הראשון נידונות הבחנות דקדוקיות שונות בין הומוגראפים שווי כתיב וניקוד המותנות בהטעמה, כגון ההבחנה שבין צורת הנסתרת בעבר לבין צורת הבינונית בָּאָה — בָּאָה; בחלק השני נידונה נסיגת ההטעמה בצורת העבר המהופך. הפרק הזה, מקבילו ב"ספר צחות" היה, ככל הנראה, הפרק התשיעי החסר בכתב־היד הלנינגראדי של "ספר צחות" (עיין למעלה)[43].

פרק רביעי: מאמר על ניקוד י"א האותיות המשמשות (האותיות המוספות). הפרק כולו חסר בכתב־היד ועל תוכנו אין ללמוד אלא מהפרק המקביל לו ב"ספר צחות", הוא הפרק השביעי שם.

פרק חמישי ואחרון: מאמר על ייחודי הניקוד הקשורים באותיות גרוניות. גם הפרק הזה, המקביל לפרק השמיני של "ספר צחות", לא שרד בכתב־היד של התקציר.

[ב]

מעתה נבוא להעלות עיקרים ועקרונות אחדים הכלולים בתקציר הממצה של "ספר צחות", המכוון לחטיבה השניה שלו, היא חטיבת חמשת פרקי הניקוד, שיש בכוחם להעשיר ולבסס את ידיעותינו באשר למהות שיטתו הדקדוקית של הגאון רב סעדיה.

1. המונח "נחו".

בבלשנות הערבית מתייחד, כידוע, המונח "נחו" לציון העיסוק בתחביר, אבל הוא משמש בה גם לציין את הדקדוק במובן הרחב, הכולל בנוסף ל"עלם אלנחו" גם את "עלם אלצרף" (או "אלתצריף"), כלומר תורת הנטייה של הפעלים והשמות[44]. בכתבי רס"ג (בפרק השביעי של "ספר צחות"[45] ובפירושו לספר יצירה[46]) בא המונח הזה בהוראת תנועה או סימן ניקוד לתנועה, והוא נרדפו של המונח "אעראב"[47] (שבדקדוק הערבי מציין לתנועות הסופיות, שאינן מהוות חלק קבוע

306 ש' 15-16) וזאת לצד שימושו העיקרי לציון הפסק הטעם או טעם מפסיק (שם, עמ' 314 ש' 13-14).

43. עובדת הימשכותו של המאמר על ההטעמה למאמר על השווא (למרות שבמקור, ב"ספר צחות", סדר הפרקים שונה הוא, ולפי השערתנו פרק ההטעמה חותם את חטיבת חמשת פרקי הניקוד) מסתברת, לפי דעתי, במכנה המשותף לשניהם והוא חילוף מקום התחולה של ההטעמה.

44. ראה הערך nahw באנציקלופדיה לאיסלאם, כרך III, ליידן־לונדון 1934, עמ' 836-837.

45. ראה סקוז, רס"ג, עמ' 37.

46. פרק ד' הלכה ג', מהדורת למברט (לעיל, הע' 17) עמ' 76-77.

47. פירוש ס"י, עמ' 77; וב"ספר צחות": שער הנטייה, עמ' 176 שורות 7, 8, 11, 12, 13), שער התנועות, עמ' 290 שורות 15, 16, 20, 22. וכבר העמיד על כך באכר, ניצני הדקדוק, עמ' 42 הע' 4.

מן המלה ומורות על יחסות השם ודרכי הפועל). בתקציר דידן מופיע המונח "נחו" בשלושה מקומות (נחו, שורות 2, 19, 71), בנוסף לכותרת, והוראתו, כמתברר מן ההקשר, ניקוד או המבנה התנועי של המלה. לפי זה ברי, ששמו של התקציר, "כתאב נחו אלעבראני", צריך להיות מתורגם "ספר ניקוד הלשון העברית", והוא מכוון באמת לטיבו של התקציר. כמסתבר, גם בשם התקציר הלך המקצר אחר המקור, שכן אחד משמותיו של "ספר צחות" הריהו "כתאב פציח אלעבראני ואעראבה"[48], אלא שהעדיף לשון "נחו" על לשון "אעראב"; והואיל והחיבור המקוצר מוגבל לענייני הניקוד שבחיבור המקורי, השמיט המקצר מן השם את מלת "פציח", שהרי לפי תפיסתו הלשונית המיוחדת של רס"ג המושג "צחות הלשון", בהיותו מכוון לדקדוק מציין לכללי הצורה והנטייה[49].

2. הניקוד בצורה היסודית ובצורות הנטויות של השם.

ניקודו (כלומר, מבנהו התנועי) של השם בצורתו היסודית, הגרודה מכינויי הנטייה, קבוע מימי ראשית הלשון ואין להסבירו בסיבות דקדוקיות; כנגד כן, כאשר משתנים השמות מצורתם היסודית עקב הנטייה (על הגורמים משני הצורה ר' לקמן בסמוך), ניתן להסביר את הניקוד של הצורות הנטויות. בלשונו של מחבר ההקציר נתנסחה הכרה זו ע"ד כך[50]:

> ונקול אן לכל אסם מן אלאסמא פי אללגה אלעבראניה נחו כאן גרא עליה רסם אלוגה מן אול פלא תעטא פיה לם צאר בדלך ולא דליל ידל עליה כיף רסם בל אנמא דלך יוכד תלקינא מן אהלה כמא יוכד סאיר אללגאת. ולכנא אנמא נתכלם ונעטי אלעלל ונקיס אלדלאיל עלי אלאסמא אדא אתצרפת.
>
> ובעברית:
>
> ונאמר, שלכל שם מן השמות בלשון העברית ניקוד מיוחד, שחל עליו חוק הצורה מתחילה, ואין סיבה שתינתן בו, מדוע נהיה כך, ולא ראיה המורה עליו כיצד הונהג, אלא רק שזה נלמד בקבלה מפי היודעים אותו[51], כשם שהוא נלמד אצל שאר הלשונות. אבל אנו נדון וניתן את הסיבות ונקיש את הראיות רק לגבי השמות כאשר יינטו.

שלא בזיקה לשאלת השתנות התנועות משמיענו רס"ג דעה דומה ב"שער הדגש והרפה" ("אלקול פי אלתשדיד ואלארכא"), שהוא האחרון בחטיבת הפרקים הראשונה של "ספר צחות"; לדעתו, אין לבקש עילה לדיגוש ולריפוי בצורה

48. כך בכותרת לפרק הרביעי של "ספר צחות" (שער הדגש והרפה).
49. ראה גולדנברג, עיונים באגרון, עמ' 122-124.
50. נחו/אלדר, עמ' 118 ש' 18-23.
51. הביטוי "יוכד תלקינא" מתכוון ללימוד במסורת על פה מפי אב או מורה ולא באמצעות ספרים.

היסודית של השמות ("אלאסמא אלאצליה"), שהיא הבסיס לבניית הצורות הנטויות[52]:

ונקול אן אלאסמא אלאצליה אלתי הי אס ליבנא עליהא לא תקע עלה לתשדידהא וארכאיהא דלך כקולך עַמִּים דגש וכָנִים רפי לא עלה לדלך, ואיצא כקולך רָמָה רפי ומַכָּה דגש לא אעתלאל לה...

אבל כאשר "השמות היסודיים" נִיטים (וניקודם משתנה) או מצטרפים לאותיות המוספות ("אללואחק") יש סיבה ומשמעות לדגש ולרפה:

לכן אדא צרפת הדה אלאסמא ואנתקלת[53] צארת לתשדידהא ולארכאיהא עלל וכדלך אדא לחקתהא אללואחק קבל או בעד כאן ללדגש ואלרפי מעני מוגב.

דברי התקציר בעניין אחד משלימים אפוא את דברי "ספר צחות" בעניין אחר ומחכימים אותנו באחד היסודות העיוניים המרכיבים את תורתו הדקדוקית.

3. מוֹצוע ומחמול.

אחד הגורמים העושים שינוי של ניקוד בצורתה היסודית של המלה (שהיא מקור או שם גָּרוּד מכינויים ומאותיות השימוש) או בצורות המוגמרות (הצורות הנטויות של המלה) הוא הֶפְסֵק הטעם. ב"שער התנועות" שב"ספר צחות" מדגים רס"ג את השתנות התנועות בצאת היסוד ("אצל", ז"א: המלה בצורת היסוד שלה) אל נטיותיו ובגלגולי הצורות המוגמרות[54]; אף הוא מזכיר שם ארבעה גורמים, שבכוח כל אחד מהם להוציא את היסוד אל נטייתו ("פרע"): הריבוי ("גמע"), ההטייה בכינויים והסמיכות ("אלאצאפה ואלנסבה"), הגדרת הזמן ("קימה אלזמן") והפסק הטעם ("וצע אלקול")[55]. ב"שער השווא" לימד רס"ג את התחלפות השווא באחת התנועות מכוחו של ההפסק, ומאחר שפרק זה של "ספר צחות" לא ראה אור (וגם סקירת תכנו בידי סקוז מעוטת פרטים היא עקב לאקונה בכתב היד של הספר) יכול המאמר על השווא ב"כתאב נחו אלעבראני" (שאף הוא לא שרד בשלמותו) להרחיב את ידיעותינו על שיטתו של רס"ג בסוגיה זו.

נבוא אפוא לפרט את הקטיגוריות והמקרים הפרטיים שמונה רס"ג להתחלפות השווא בתנועות השונות; לצורך העניין נקדים ונזכיר את שני מונחי היסוד (הסגוליים לרס"ג), המשמשים פעמים רבות במאמר זה להביע את המעמד המַחְבָּרי של הצורות המעומתות: "מוצוע" = הֶקְשֵׁר, צורה בטעם מחבר, מכאן[56] ו"מחמול" = הפסק, צורה בטעם מפסיק, מכאן.

52. הפסקה מצוטטת בסקירה הראשונית של סקוז על כתב־היד של "ספר צחות" (ראה המאמר הנזכר בהע' 28, עמ' 334 הע' 12).

53. לשון "אנתקל" כביטוי להתחלפות תנועות מצוי פעמים אחדות בשער התנועות (עמ' 304 ש' 17, 306 ש' 1 ועוד).

54. ראה גולדנברג, עיונים באגרון, עמ' 286-287; הנ"ל, לוח הנטייה, עמ' 86-87.

55. שער התנועות, עמ' 304; והשווה גם בשער הנטייה, עמ' 174-178.

56. המונח "מוצוע" בהוראת צורת הקשר מופיע גם ב"ספר צחות" (שער התנועות, עמ'

(א) "אלכלמה אלתי יכון אכרהא כאף ישיר אלי לשון זכר" (= המלה אשר סופה הוא כ"ף המורה על לשון זכר), כגון: דְּבָרְךָ, בְּכָרְךָ בהקשר — דִּבְרֶךָ, בְּכוֹרֶךָ בהפסק, וכיו"ב; ולכן שני יוצאים במקרא: עִבְדְּךָ (תה' קיט, סה) ימינְךָ (שם קי, ה), "פאנהמא מפתוחין ואן כאנא מחמולין" (= והם פתוחים, כלומר בשווא נע ההגוי כפתח, אע"פ שהם שניהם בהפסק)[57].

(ב) "אלאמר אלדי יומרו בה גמאעה" (= צורת הריבוי של הצווי): "אדא כאן מוצוע כאנת נגמתה שוא" (= כאשר הוא בהקשר תנועתו היא שווא נע), כגון צְאוּ, "פאדא צאר מחמולא צאר צֵאוּ" (וכאשר הוא בהפסק הטעם נהיה השווא לצירי) ועוד[58].

(ג)"אדא לחקת אלתי פי אול אלכלמה" (= כאשר נוספת לצורת הציווי הנ"ל התי"ו שהיא מן האותיות המוספות[59], והכוונה לצורת הריבוי של העתיד), כגון: תִּלְכוֹ־תֵּלֵכוּ, תִּשְׁבְּעוֹ־תִּשְׁבְּעוּ[60].

(ד)"אדא אלאמר מצרופא אלי אסם מונת" (= כאשר יהיה הציווי נטוי[61] אל לשון נקבה), כגון דַּבְּרִי, בהיותו בהפסק הטעם "אנתקל אלי אתנין וצאר דבֶּרי" (= יֵיעתק לשתי נקודות, כלומר צירי)[62].

(ה) וכן דַּבְּרוּ — דַּבֶּרוּ "ואלביאן פי הדה זַמְּרוּ אלהים זַמֶּרוּ, פאלאול אד הו מוצוע פהו זַמְּרוּ בשוא ואלתאני אלדי הו מחמול צאר זַמֶּרוּ וכדלך אלקול פי עַמְּדוּ עֲמֹדוּ" (= וההוכחה בזה: זַמְּרוּ אלהים זַמֶּרוּ [תה' מז, ז'], הראשון הואיל והוא צורת הקשר הרי הוא זַמְּרוּ בשווא והשני אשר הוא צורת הפסק נהיה זַמֶּרוּ; וכן הדיבור בעַמְּדוּ עֲמֹדוּ [נחום ב, ט'])[63].

(ו) "אדא כאן אלואצף יצף עץ נפסה פעל יריד יפעלה ואלפעל מוצוע פאנה יכן בשוא פאדא צאר מחמולא בנקטתין" (= אם יתאר המתאר על עצמו פּוֹעֵל שמתכוון לעשותו, כלומר פועל בצורת עתיד מוארך המביע מודאליות, והפועל בהקשר, הרי יהא בשוא, ואם ייעשה לצורת הפסק יהיה בצירי) כגון אֲסַפְּרָה־אֲסַפֶּרָה[64].

304 ש' 17, 132 ש' 11); הסתירה הטרמינולוגית בין מונח זה לבין המונח "וצע" = הפסק הטעם (שם, עמ' 314 ש' 13-14) אין לייחסה למקצר אלא לרס"ג עצמו. ראה בן־חיים (לעיל, הע' 29), עמ' 96.

57. נחו, עמ' 120 ש' 30-37.

58. נחו, עמ' 122 ש' 38-42.

59. לשון "לחק" מורה על התחברות המוספיות ("אללואחק") אל בסיס נטייה או אל צורה מוגמרת. השווה למשל, ב"שער הנטייה", עמ' 176 ש' 5 ("אללואחק אלתי תלחק אלאסמא"), ועיין סקוז, רס"ג, עמ' 45.

60. נחו, עמ' 122 ש' 42-44.

61. "מצרוף" פירושו היות בסיס הנטייה (בין שהוא "יסוד" ובין שהוא צורה נטויה, מוגמרת) חבור אל צורני הנטייה.

62. נחו, עמ' 122 ש' 44-47.

63. שם, ש' 47-50.

64. שם, עמ' 122 ש' 51, עמ' 124 ש' 52-53.

(ז) "אֹדֶא וצף אלואצף פעלא מאצ'יא מנסובא אלי דאת מונתה וכאן מעני דלך מוצועא כאן נגמתה שוא סאכנה ואֹדֶא כאן מחמולא אנתקלת נגמתה אלי אלקאמצה" (= אם יתאר המתאר פועל עבר חָבוּר[65] אל כינוי גוף[66] של הנקבה[67] ועניינו הוא הקשר, תהיה תנועתו שווא נח ואם היה בהפסק תיעתק תנועתו לקמץ), כגון: הארץ הָיְתָה תהו ובהו (בר' א, ב) בהקשר, ציון מדבר הָיְתָה (ישע' סד, ט) צורת הפסק; יד ה' עָשְׂתָה זאת (שם מא, כ) בהקשר, המשתה אשר עָשְׂתָה (אס' ה, יב) צורת הפסק וכד[68].

מן הדוגמאות האלה מתברר, כי לדעת רס"ג השווא שלאחר הקמץ בצורת הנסתרת של העבר בבניין הקל נחשב כשווא נח[69].

(ח) "אן אלפעל אֹדֶא כאן מסתאנפא מצרופא אלי כתיר" (= אם יהיה הפועל עתיד נטוי אל לשון רבים) כגון בצורת תעבדון, הרי בהקשר עה"פ תבוא בשווא ואילו בטעם מפסיק "ארתפע אלי דרגה אלאֹו" (= יעלה לדרגת החולם): תַּעַבְדוּן את האלהים (שמ' ג, יב) את מי תַּעַבְדוּן (יהוש' כד, טו) וכן תִּכְרְתוּ ותִּכְרֹתוּ וכיו"ב[70].

הערת סיכום: לפי השקפתו של רס"ג כל פועל נטוי הריהו בבחינת נטייה ("פרע", ערץ") של היסוד (שהוא שם גרוד מתוספות ומכינויים, או מקור[71]) בדרך של תוספת מגדירי זמן[72]. אבל בתחום מערכת הפועל, כפי שמתברר מן הכללים הנ"ל, צורת הנסתר ליחיד בעבר ובעתיד וצורת היחיד בציווי נתפסות כבסיס הנטייה, כצורת המוצא להיווצרות נטיה עם ("מצרופא אלי") שאר כינויי הגוף, אף שהן עצמן נחשבות, כמובן, לצורות מְכוּנוֹת (נטויות).

65. "מנסוב", הנגזר מן "אלנסבה" (ר' שער התנועות, עמ' 302 ש' 12; שער הנטייה, עמ' 176 ש' 18) עניינו התרכבות כינויי הגוף (של הנושא או המושא או הקניין) בבסיס הנטייה. השווה שימוש לשון דומה בשער התנועות, עמ' 314 ש' 10. במשמעותו הוא שווה אפוא למונח "מצרוף" (ר' הע' 61 לעיל).

66. המונח "דאת" = גוף, כינוי הגוף לסוגיו, הוא מונח מרכזי בתורת הנטייה של רס"ג, ומתפרש בהנחת היסוד השלישית המוצעת ב"שער הנטייה" (עמ' 176, ש' 18-23). רס"ג טבע בפרק הזה את הביטוי "עשר דואת" ("עשרת הקונים" בתרגומו של ראב"ע, צחות לב ע"ב).

67. דעת רס"ג היא שהה"א הסופית בצורת "היתה" וכיו"ב היא כינוי גוף הנסתרת ולא צורן הנקבה (בניגוד להשקפת אבן ג'נאח בהרקמה [לעיל, הע' 22] עמ' ריג).

68. נחו, עמ' 124 ש' 54-60. צורות ההפסק בדוגמאות שלמעלה מזדמנות בטעמים מפסיקים מן הדרגה השניה (זקף ב"היתה" וטפחה ב"עשתה").

69. מכללי הגיית השווא הנע המסורים בפרק על השווא שב"ספר צחות" משתמע, שהשווא הבא אחרי "תנועה גדולה" בצורות הנסתרת אינו נחשב כנע (על פי הסקירה אצל סקוז, רס"ג, עמ' 30-31).

70. נחו, עמ' 124 ש' 60-62, עמ' 126 ש' 63-64.

71. ראה גולדנברג, עיונים באגרון, עמ' 286-287.

72. ראה שער הנטייה, עמ' 174 ש' 18 ואילך.

4. מיון התנועות העבריות

שמונה התנועות (כולל השווא) של העברית ("ח' נגמאת אלנחו"), לפי מבטאן במסורת הטברנית, מתמיינות לארבע קבוצות או "דרכים"[73]: שתיים בקבוצת "אלרפע" ("דרך הרום") והן חולם ושורק/קיבוץ, שתיים בקבוצת "אלכפץ" ("דרך מטה") והן צירי וחירק, שלוש בקבוצת "אלנצב" ("דרך ניצב") והן קמץ, פתח וסגול, ואחת בקבוצת "אלגזם" (הקיטוע) — השווא[74].

כידוע, משמשים המונחים הללו בתיאוריה של התחביר הערבי כציון לתנועות האראב, המביעות בערבית את יחסות השם ודרכי הפועל[75]. בעברית, שאין בה החוויה על יחסות ודרכים באמצעות ניקוד סופי משתנה, אי אפשר לו למינוח הנ"ל שיהא לו שימוש בתחביר הלשון. ואכן רס"ג בבואו לשאול מן הדקדוק הערבי את מונחי האראב יצק בהם תוכן חדש כמתחייב מאופייה של הלשון העברית, והעתיקם מתחום התחביר אל תחומה של המורפולוגיה, והכל בהתאמה לשיטתו הדקדוקית הסגולית. וכך עשה את המונחים הללו ששאל מהערבית, שיביעו את התופעה הניקודית המקבילה בווקאליזמוס העברי: מה מונחי האראב באים לציין בתחביר הערבי את התנועות הסופיות, שאינן מהוות חלק קבוע של המלה, כך בדקדוק העברי כוחם יפה לציין את התנועות, שאינן מהוות חלק קבוע ומהותי של המלה; הווה אומר, לציין את הניקוד של המלה הנטויה, שיצאה מ"אצל" אל "פרע", שכן לפי שיטתו של רס"ג, כאמור, רק בצורתה היסודית של המלה, המבנה התנועי ("אלנחו") הוא חלק קבוע ובלתי נפרד מצורתה. ועוד זאת: במקביל להשתנות תנועות האראב בשמות ובצורות הפועל שבערבית חלים בעברית שינויי ניקוד במלים היוצאות מיסודן אל נטייתן; אבל בשעה שבערבית התפקיד התחבירי מתנה את מהות התנועה הסופית, הרי בעברית גורמים של תצורה (ריבוי, הטייה בכינויים והגדרת הזמן העושה שֵם לפועל נטוי) ומַחְבָּר (הפסק הטעם) עושים את השינוי ביסוד וקובעים את ניקודה של המלה הנטויה.

5. דירוג התנועות ושמותיהן

על יסוד מקומות חיתוכן של התנועות (זולת השווא) במסלול הקול (מפנימיות הלוע ועד השפתיים) דירג רס"ג (בראש שער התנועות) את התנועות: החל בחולם, שמקום חיתוכו הוא האחורי (הפנימי) ביותר, העומד במדרגה ("מרתבה") הראשונה של הסולם, עבור לקמץ, לפתח, לסגול, לצירי, לחירק, וכלה בשורק,

73. "דרך" הוא המונח המכוון לחלוקת התנועות בס' "דקדוקי הטעמים" מהדורת בער ושטראק (לעיל, הע' 24), שער 36, ובמחברת התיג'אן העברית מתימן (לעיל, הע' 24), עמ' 364.

74. נחו, עמ' 116 ש' 2-6. להיקרותם של המונחים האלה ב"ספר צחות" ראה סקוז, רס"ג, עמ' 58-59.

75. ראה U. Mosel, Die syntaktische Terminologie bei Sibawaih, München 1975, p.34 ש' מורג, "דרך ניצב", לשוננו, מג (תשל"ט), עמ' 194-200.

שמקום חיתוכו בפה הוא הקדמי (החיצוני) ביותר, והוא העומד במדרגה השביעית והנמוכה ביותר שבסולם התנועות[76].

בהתאם לשיוכה של כל תנועה (זולת השווא) לאחר משלוש הקבוצות (ראה בסעיף הקודם) של התנועות המלאות (היינו: "רפע", "כפץ", "נצב") נקראות התנועות (להוציא השורק) בכינויים המכוונים לדרגתן בסולם הנ"ל. הרי לשונו של התקציר[77]:

ולהדא אלז' נגמאת דרגאת מרתבה אלואחדה פוק אלאכרי פנדכרהא ונקול אן אלדרגה אלעוליא הי דרגה אלרפע אלאכבר והי אלאו ודונהא דרגה אלקמצה והי אלנצב אלכביר ודונהא דרגה אלפתחה והי אלנצב אלאוסט ודונהא דרגה אלחלתה נקט והי אלנצב אלאצגר ודונהא אלאי והי דרגה אלכפץ אלאצגר ודונהא דרגה אלנקטה אלואחדה והי אלכפץ אלאכבר, ותבקא נגמה אלאו מפרדה לא תדכל פי תרתיב אלדרגאת, ודלך לעלה סאצפהא פי מא יסתאנף.

ובעברית:

ולשבע התנועות האלה דרגות מסודרות בדירוג והאחת מעל האחרת, והרי אנו מזכירים אותן ואומרים, שהדרגה העליונה היא דרגת הרום הגדול והיא החולם, ותחתיה דרגת הפתח והיא הניצב הגדול, ותחתיה דרגת הפתח והיא הניצב הבינוני, ותחתיה דרגת הסגול והיא הניצב הקטן, ותחתיה דרגת הצירי והיה השחייה הקטנה, ותחתיה דרגת החירק והיא השחייה הגדולה; ונשארה תנועת השורק מופרדת, אינה נכנסת בסידור הדרגות וזו מסיבה שאתארה במה שעתיד לבוא.

הפְּסקה, שבה אמורה להתפרש הסיבה לאי־הכללת בדירוג התנועות, חסרה בכתב־היד המקוטע של התקציר דידן. מ"שער התנועות" שב"ספר צחות" אנו למדים, שרס"ג השמיט את השורק, בעת שדן בהתחלפות התנועות ממדרגה למדרגה; שכן, לפי שיטתו, ההתחלפות המודרגת של התנועות זב"ז חלה רק בשש התנועות הנחתכות בפנים הפה ("אלסת אלתי דאכל אלפם"), ואילו השורק נחתך מחוץ לפה, בחלל שבין השיניים לשפתיים ("אד הו כארג אלפם אן קותה באלשפתין")[78]. המקצר, כמסתבר, לא ירד לסוף דעתו של רס"ג וסבור היה, כנראה מחמת קרבת העניינים, שיש להשמיט את השורק מדירוג התנועות, אבל באמת לא התכוון רס"ג אלא להפרישו מן ההתחלפות המודרגת של התנועות.

6. הטעמה

המאמר על הטעם ("אלקול עלי אללחן") דן (ר' לעיל [א]) בהתחלפות מקום התחולה של ההטעמה במלים זהות כתיב וניקוד לשם הבעת מובנים שונים.

76. שער התנועות, עמ' 292-294. ועיין בן־חיים (לעיל, הע' 29), עמ' 92-94.
77. נחו, עמ' 116-118.
78. שער התנועות, עמ' 302 למעלה.

רס״ג מכיר אפוא בהטעמה כמהות מבחינה, שבכוחה להבחין נוגדות מעין קָוּמִי־קוּמִי, בָּאָה־בָּאָה[79], שָׁבָה־שָׁבָה, מֻתָּה־מֻתָּה[80]. הגדרת ההברה המוטעמת וההטעמה במונחים כמותיים הנגזרים מלשון מד-מֶשֶׁך (״תמד אול אלכלמה״, ״תמד אכר אלכלמה״[81], ״ממדוד אול אלכלמה״[82], ״אלמד פי אול אלכלמה״[83], ״אמדאד אלכלמה״[84]) מלמדת, כי לשיטת רס״ג משך הזמן הריהו היסוד הבולט בהטעמה, שעל כן תנועתה של ההברה המוטעמת היא ארוכה[85].

ראוי לציין, שרס״ג מברר את עקרון ההבחנה בין המוגראפים מתוך ניתוק מהחֲוִיית טעמי המקרא, (כלומר בקריאה העשויה שלא בנעימה, בלא ביצוע מוסיקאלי של טעמי המקרא)[86] והוא משתיתו בנקודת ראות בלשנית ״מערפה אלאחרף אלממדודה״[87] (= ידיעת ההברות[88] המשוכוּת)[89].

79. נחו/אלדר, עמ׳ 128 ש׳ 74, 81.
80. נחו/אלוני, עמ׳ קכה שורות 86-90. על דרכם של חכמי אסכולות הניקוד והמסורה בעימות של נוגדות כגון הנ״ל ראה ש׳ מורג, ״מפעלם של ראשונים...״, לשוננו, לח(תשל״ד), עמ׳ 49-77 (= א׳ אלדר וש׳ מורג [עורכים], תורת הלשון העברית בימי הביניים — מבחר פרקי עיון, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 1-29).
81. נחו/אלדר, עמ׳ 128 ש׳ 76-77.
82. נחו/אלוני, עמ׳ קיט ש׳ 90. המונח ״ממדוד״ בהקשר לאות או להברה בא פעמים אחדות בפסקה אחת בפירוש ספר יצירה לרס״ג (מהדורת למברט, עמ׳ 76-77), אלא ששם ההארכה מעוגנת בנושא אחר.
83. שם, ש׳ 92.
84. שם, ש׳ 95.
85. ב״ספר צחות״ משמיענו רס״ג, שתנועה שהייתה בתחילה ארוכה בהיותה בהברה מוטעמת מתחלפת בתנועה אחרת, כאשר מסיבה של סמיכות טעמים תיבתה מוקפת ומאבדת את טעמה העצמי (שער התנועות, עמ׳ 316 ש׳ 12 ואילך).
86. נחו/אלדר, עמ׳ 126 ש׳ 71. בקריאה העשויה בטעמים מסייע, כידוע, ביצועם המוסיקאלי לקיומה של ההטעמה, ראה ש׳ מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ״ג, עמ׳ 230-233.
87. נחו/אלדר, עמ׳ 128 ש׳ 80. בקריאת העדות שלא בטעמי המקרא מיוצבת ההטעמה במסורת לימוד הקריאה ובידיעת דקדוק הלשון; ראה מורג, שם.
88. המונח ״חרף״ מציין בספרות הדקדוקית של ימה״ב אות והגה מכאן והברה מכאן.
89. בכך שונה דרכו של המדקדק (לעניין ההבחנה בין הומוגראפים) מדרכם של חכמי המסורה, המשלבים במערכת הטעמים את הבחינה הלשונית (החוית מקום ההטעמה בתיבה) עם הבחינה המוסיקאלית. עיין ש׳ מורג (לעיל, הע׳ 80), עמ׳ 75-75.

רשימת הקיצורים

באכר, ניצני הדקדוק = ב״ז באכר, נצני הדקדוק — חקירה היסטורית בקדמוניות הדקדוק העברי, תל־אביב תרצ״א (תרגום הספר הגרמני Die Anfänge der hebräischen Grammatik, Leipzig 1895).

גולדנברג, עיונים באגרון = א׳ גולדנברג, ״עיונים באגרון לרב סעדיה גאון״, לשוננו, לז(תשל״ג), עמ׳ 117-136, 275-290; לח(תשל״ד), עמ׳ 78-90.

גולדנברג, לוח הנטייה = הנ״ל, ״לוח הנטייה העברי הראשון״, לשוננו, מג(תשל״ט) עמ׳ 83-99.

נחו = כתאב נחו אלעבראני (תקציר של חטיבת פרקי הניקוד ב״ספר צחות״ לרס״ג), מהדורת א׳ אלדר (ר׳ נחו/אלדר).

נחו/אלדר = א׳ אלדר, ״כתאב נחו אלעבראני — תקציר מדקדוקו של רב סעדיה גאון״, לשוננו, מד(תשמ״א), עמ׳ 105-132.

נחו/אלוני = נ׳ אלוני, ״כתאב נחו אלעבראני — דקדוק הלשון העברית״, סיני, צ(תשמ״ב), עמ׳ קא-קכז.

ספר צחות = ״ספר צחות לשון הקודש״ (״כתאב פציח לגה אלעבראניין״), ספר הדקדוק לרב סעדיה.

סקוז, רס״ג = S.L. Skoss, Saadia Gaon, The Earliest Hebrew Grammarian, Philadelphia 1955.

סקוז, שער הנטייה = ר׳ שער הנטייה.

סקוז, שער התנועות = ר׳ שער התנועות.

שער הנטייה = S.L. Skoss, "A Study of Inflection in Hebrew from Saadia Gaon's Grammatical Work Kutub al-Lughan", JQR, N.S., XXXIII (1942–3), pp. 171–212.

שער התנועות = S.L. Skoss, "A Study of Hebrew Vowels from Saadia Gaon's Grammatical Work Kutub al-Lughah", JQR, N.S., XLII (1952–3), pp. 233–317.

שירת הנשים של יהודי עיראק

מאת
יששכר בן־עמי
האוניברסיטה העברית, ירושלים

יצחק אבישור, שירת הנשים — שירי עם בערבית־יהודית של יהודי עיראק.
מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם (4).
פרסומי מרכז מורשת יהדות בבל, אור־יהודה, 1987.

חקר התרבות העממית שהתחיל באירופה במאה התשע־עשרה והגיע להישגים ניכרים לא זכה אצלנו לרצף פונקציונאלי ולהתפתחות אורגאנית. אחד המרכיבים החיוניים בחקר התרבות העממית מהווה האיסוף, שלב הקודם למחקר ולסיסטימטיזציה. תיעוד החומר הפולקלורי שבעל־פה וממקורות שבכתב סמויים הינו משימה שעל חיוניותה ודחיפותה מרבים לדבר. המצב כיום הוא שכל תרומה בכיוון זה הן לגבי הקבוצות היהודיות ממזרח אירופה והן מאסיה ואפריקה היא משמעותית. לא אחת התריע החוקר י. אבישור על מצבה של הספרות העממית של יהודי בבל,[1] ואין אלא לשבחו על שהוא נרתם בעצמו לתרום תרומה של ממש בתחום זה.

מחקרו המוגש לקהיליה המדעית ולמתעניינים בחקר מורשת עדות ישראל מהווה ללא ספק ציון דרך. לפנינו ספר יסודי, מרתק ומעמיק החושף צדדים רבים ונעלמים בתרבות העממית של יהודי בבל. יש ומתמזל מזלם של חוקרי הפולקלור וחוקר בעל שיעור קומה שעיקר עיסוקו אינו דווקא בפולקלור, מגיש להם מחקר השונה מדרך הגשתם ובכך מביא למשב רוח מרענן. ניצבים אנו כיום מול מקרה כזה.

אבישור, הידוע במחקריו על המקרא ותרבויות שמיות קדומות, משועבד לטקסט ולמילה ולכן במקום לעסוק בפרסום "שירת הנשים" הוא בעצם עוסק בכמה

1. ראה י. אבישור, חקר יהדות בבל כיום, מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם, 2 תל־אביב תשמ"ב, עמ' א-ד; הספרות העממית של יהודי בבל בערבית־יהודית, פעמים 3 (תש"מ), עמ' 83-90; שירי העם של יהודי בבל, מורשת יהודי ספרד והמזרח, בעריכת י. בן־עמי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 305-314.

שירי נשים, כאשר על כל שיר הוא מביא כמה וכמה נוסחאות. ההפסד לרוחב של הגשת טקסטים נוספים קיימים מתאזן על ידי עומק מרתק התוחם גבולות כרונולוגיים וטקסטואליים לכל שיר ונוסחאותיו. ואכן הבעיה המרכזית העומדת מאחורי הפרסום היא הבעיה הקונצפטואלית של בניית הספר. החלק הראשון למשל, "שירי ערש" (עמ' 17-78) מתייחס לארבעה שירי ערש בלבד כאשר לשיר הראשון "הדווה אלעאיידו"[2] נלווים לא פחות מאשר שש מקבילות מהן חמש מתוך כתבי יד[3] ומקבילה אחת מהמסורת שבעל־פה.[4] השיר השני "טלעת עאלי בעאלי" (עליתי גבוה גבוה) מובא בשמונה נוסחים, מהם שלושה מתוך כתבי יד וחמישה שנרשמו והוקלטו מפי יהודי עיראק בארץ. השיר השלישי "די נדהי לילוולד נדהי" (קראי לילד, קראי) זכה לחמש מקבילות, מהן שלוש מתוך כתבי יד ושתים מן המסורת שבעל־פה. השיר האחרון "הדווה דילילול" (שיר ערש "דילילול") מיוצג על ידי נוסחה אחת מכתב יד ושלוש נוסחאות מהמסורת שבעל פה. ארבעה שירי עם מוצגים כאן איפוא בעשרים ושלוש מקבילות ועוד שתים מובאות כנספח מס' 1 ו־2.

השאלה האם עשה טוב החוקר שהצטמצם בארבעה שירים בתוספת מקבילות כשיכול היה להביא קרוב לשלושים שירים שונים הוא ענין של בחירה אישית ושאלה של טעם. לכאורה יש כאן סתירה עם מה שהמחבר מצהיר במבוא לספר: "כמעט לא נתפרסם עד עתה דבר על שירי העם של יהודי בבל. למען הדיוק נתפרסמו רשימות בודדות שנדפסו בהן שירים אחדים, אולם יותר משהן מעידות שנעשה דבר בתחום זה יש בהן להעיד על ההזנחה השוררת בו. אילו היו שירי־העם של יהודי עיראק מועטים, ניתן להניח לנושא זה לרדת לתהום הנשייה יחד עם נושאים אחרים שלא מצאו להם גואל. אולם במקרה דנן מדובר באוצר גדול של שירי עם אשר רק מה שהועלה ממנו על הכתב במאה התשע־עשרה מגיע לאלפי שירים ואשר החומר שניתן להקליטו מפי זקנים וזקנות יוצאי עיראק אין ערוך למספרו ולערכו. יצירה בעלת היקף גדול כזה, שאין דומה לה בכל עדות ישראל, המשקפת הווי ואורחות חיים של יהודי עיראק, ראוי להקדים את איסופה ומחקרה, וזה לא רק מן הסיבה שהמסרנים שיש בפיהם שירים אלה הולכים ונושרים אחד אחד מעץ החיים ונמצאת מקופחת היצירה המסורה שבעל־פה, אלא גם מפני שדחיית איתור ואיסוף היצירה שבכתב, תרגומה ופירושה, מחקרה ופרסומה יש בה כדי לערום קשיים נוספים להבנתה".

מן הראוי לציין שגם בדרך בה בחר אבישור ללכת, הוא נותן לגיטימציה ופרסום לחומר עממי שזכה על ידי כך לתיעוד ואפילו מדובר בכתבי יד שטרם

2. תרגומו על־ידי המחבר "שיר ערש אלעאיידו". כאן כמו במקומות רבים אחרים מעדיף החוקר לא לתרגם את המונח המקורי ודבר זה אינו מוסיף לרצף התרגומי.
3. כתב־יד ששון 485, עמ' 138; כתב־יד ששון 545, עמ' 133-135; כתב־יד ששון 957, עמ' 52-50; כתב־יד ששון 245, עמ' 59-60; כתב־יד ששון 471, עמ' 218.
4. מפי האינפורמנטית גורגיה אברהם־אבישור.

פורסמו. הערתו לגבי "אוצר גדול של שירי עם אשר רק מה שהועלה ממנו על הכתב במאה התשע־עשרה מגיע לאלפי שירים ואשר החומר שניתן להקליטו מפי זקנים וזקנות יוצאי עיראק אין ערוך למספרו ולערכו. יצירה בעלת היקף גדול כזה, שאין דומה לה בכל עדות ישראל", עדיין מוקדמת בשלב זה כי היא טרם נחשפה על אף התחלות מסויימות.[5] מחקריו המאירים של ח. זעפרני[6] לגבי השירה והפיוט היהודים בצפון־אפריקה ולאחרונה של החוקר החיפאי י. שיטרית[7] מעידים שגם כאן לפנינו יצירה עממית ענפה ועשירה שחלקה חתום גם בכתבי יד רבים.

הספר מתחלק לחמישה חלקים. החלק הראשון — שירי ערש — והחלק השני, שירים לפעוטות. החלק השלישי והמקיף ביותר מבחינת הצגת שירים שונים, מתייחס לשירי חתונה. החלק הרביעי — שירי זייארה והחלק החמישי -- מספדים וקינות. שירים אלה מייצגים נאמנה את התחנות החשובות והעיקריות של מחזור החיים מן העריסה ועד הקבר, אם כי אין ספק שיש עדיין נושאים רבים שהשירה העממית נותנת להם ביטוי.

שירי הערש שהמחבר מביא בספרו מהווים תרומה סגולית שאין ערוך לה. דלים אנו מאוד בסוגה (ז'אנר) זו. חסרונם של שירי ערש מורגש בכל עדות ישראל[8]

5. התחלות מסויימות קיימות לגבי יהודי תימן וכורדיסתאן. ראה — E. Brauer, *Ethnologie der jemenitischen* Juden, Heidelberg 1933; S.D. Goitein, *Yemenica,* Leipzig 1934; י. רצהבי, "שירת האשה היהודיה בתימן", ידע־עם ה (תשי"ט), עמ' 85-89: "שירי עם ערביים־תימניים", מחקרים בערבית ובאיסלאם, א, רמת גן תשל"ד, עמ' 153-204, "שירי אהבה של נשות צנעא", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, כרך 4, בעריכת י. בן־עמי וד. נוי, ירושלים 1974, עמ' עה-קיט; נ.ב. גמליאלי, אהבת תימן, השירה העממית התימנית, שירת הנשים, תל־אביב תשל"ה; י.י. ריבלין, שירת יהודי התרגום, פרקי עלילה וגבורה בפי יהודי כורדיסתאן, ירושלים תשי"ט; Y. Sabar, "Nursery Rhymes and Baby Words in the Jewish Neo-Aramaic Dialect of Zakho" (Iraq), JAOS 94 (1974), pp. 329–336; "Lél-Húza, Story and History in a Cycle of Lamentations for the Ninth of Ab in the Jewish Neo-Aramaic Dialect of Zakho", Iraqi, Kurdistan, JSS 2 (1976), pp. 138Œ162, The *Folk Literature of the Kurdistani Jews, An Anthology,* New Haven and London, 1982; "Donna Shai, Wedding Customs among Kurdish Jews in (Zakho) Kurdistan and in (Jerusalem) Israel" מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, כרך 4, בעריכת י. בן־עמי וד. נוי, ירושלים 1974, עמ' 253-266.

6. H. Zafrani, *Poésie Juive en Occident Musulman,* Paris 1977, *Littératures dialectales et populaires Juives en Occident Musulman,* Paris 1980.

7. י. שיטרית, "השירה האישית והחברתית בערבית־יהודית של יהודי מרוקו", מקדם ומים, א (1981), עמ' 185-230; י. בן־עמי, "שירי ההילולא והזיארה", קו־לקו, בעריכת מ. עמאר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 124-142, הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו (שירי ההילולא והזיארה, עמ' 99-145), ירושלים 1984; י. סטילמן, "אמנות שירת הנשים במרוקו", יהדות צפון־אפריקה במאות יט-כ, בעריכת מ. אביטבול, ירושלים תש"מ, עמ' קסג-קצא; י. לסרי, השירה היהודית־עממית במרוקו, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ"ז.

8. ראה M. Molho, *Usos y costumbres de los Sefardies de Salonica* מדריד 1950; מ. אטיאש, "שירי יולדת מסלוניקי", עדות, כרך ב, ירושלים תש"ז, עמ' 269-277; רומנסירו

ולכן כל תרומה בכיוון זה מבורכת. הצגתן של כמה נוסחאות שהועלו בכתב עוד במאה התשע עשרה בכתבי יד שונים והשוואתן עם מקבילות שהוקלטו בשנים האחרונות פותחת אופקים נרחבים לחקירות מדוקדקות במישורים שונים. קפדנותו של החוקר וידענותו בתחום הבלשני הן ערובה לחשיפת טקסט אמין. עד כמה מלאכה זו דחופה וחיונית תעיד העובדה הבאה לידי ביטוי בעצם בכל המחקר, על אי־היכולת לעמוד על מובנן של כמה מילים וביטויים כמו "סוודסן" (שיר מס׳ 3), בית מס- 4.21 (שורה שלמה), "וחילא" (בית מס׳ 7.3) "צ׳לעי סנסלה ועייאר" (בית מס׳ 15.11), "דסאמילו" (24.11), "ותעלק אל גרבנדא" (24.14), janjana (26.56), "בלוז"[9] (63.7). בשיר הערש הראשון הכולל עשרים ואחד בתים, מופיעים מוטיבים מקובלים בשירי ערש, איחולים לחתונה, בקשת הגנה מקדושים וכו׳, אך יש גם מוטיבים אחרים שעל אף שתרגומם המילולי ברור, כמו בית מס׳ 1.16 למשל, הדימויים שהם מעלים עדיין טעונים הסבר והבהרה וזהו אתגר שממשיכי דרכו של אבישור יצטרכו להתמודד אתו.

טבלת בתי השיר שהמחבר נותן לגבי כל שיר מסייעת גם למי שרוצה לערוך השוואה מהירה ומאפשרת צילום מיידי של כל בית ומקומו לגבי שאר הנוסחאות. מסקנה ראשונית ומעניינת היא שלגבי המקבילות שהוקלטו בארץ, ניכרת התאמת־מה ובראש ובראשונה לגבי שמות הגיבורים שבשיר שהאינפורמנטים כאן בוחרים בקרב משפחתם: ג׳אני, באבא, עזיזא, יעקב, צ׳חלה, נסמה וכו׳, שמות המופיעים בנוסחים השונים מתחלפים לשמות פרטיים ישראליים כגון מני, רוני, ענת, לידר. הנוסחה החמישית (עמ׳ 30-31) שונה ויוצאת דופן במבנה ובתוכן והיא כנראה משולבת כאן רק בגלל שהיא נושאת אותה כותרת (וילעאיידו) הניתנת לשאר הנוסחים. גם המחבר עצמו לא בטוח אם זהו שיר ערש או שיר חתונה או שיר עממי בכלל. השיר לפי דעתי הוא שיר חתונה שניתן להשתמש בו כשיר ערש, גם בגלל אזכור מפורש בכוון זה "ודודתי תשא התינוק (למוהל) למעני[10]... כאמור לשיר כותרת החוזרת בסוף כל שורה עשרים ושתיים פעם, כמספר אותיות הא״ב. המחבר לא ציין שאחד־עשר בתים, מחצית השיר, מתחילים במילה "וביהא" וחוץ מן השורה הראשונה (5.1) כל השורות מתחילות ב״ו" חוץ מן

ספרדי, ירושלים תשכ״א, עמ׳ 229-241; א. שילוח, המסורת המוסיקאלית של יהודי בבל, אור־יהודה 1983, עמ׳ קל־קלא; נ.ב. גמליאלי אהבת תימן, עמ׳ 92-93; L. Brunot E. Malka, *Textes judéo-arabes de Fès,* Rabat 1939; D. Cohen, *Le parler arabe des Juifs de Tunis,* Paris 1964, pp. 130–131; G. Sternberg, *Stefanesti: Portrait of a Romanian Shtetl,* Oxford 1984, pp. 176–178; I. Awret, *Days of Honey: the Tunisian Boyhood of Rafael Uzan,* New York 1984, p. 8; א. שטאל, מקורות ללימוד התרבות של יהודי המזרח (חינוך), ירושלים תשמ״ח, עמ׳ 110; ח. כלפון, לנו ולבנינו: מעגל חיי הקהילה הלובית, תל־אביב תשמ״ו, עמ׳ 212-213; ד. בנבנשתי, יהודי שאלוניקי בדורות האחרונים, ירושלים תשל״ג, עמ׳ 80.

9. ראה בספר עמ׳ 24, 29, 36, 61, 75, 81, 82, 92 ו־159.

10. תופעה דומה בצרפת צויינה על ידי A. van Gennep, *Manuel de folklore francçais contemporain* Tome 1, Paris 1982, p. 153. פריס 1982, עמ׳ 153.

השורה 5.16 כך שיש להניח שהשמטת ה"ו" כאן בטעות יסודה. גם הטור החוזר "וילעאיידו" מתחיל ב"ו" והוא מהווה מאפיין יסודי במבנה של השיר.

גישה פרגמטית נקט המחבר בהביאו את נוסחאות כתב היד בערבית־יהודית כפי שהן ואילו הנוסחאות מן המסורת שבעל־פה מוגשות בתעתיק לועזי מועיל ובכך נמנע המחבר מחזרות מיותרות.

שלושת שירי הערש האחרונים על מקבילותיהם השונות ושלל המוטיבים הספרותיים והעממיים שבתוכם, מאפשרים לקורא לבחון את היקפם של השירים, דרך צמיחתם, שינויים והשמטות בנוסחים השונים, הבדלי וגיוונים סגנון וכו'.

השירים לפעוטות, בשונה משירי הערש נאמרים בדקלום ולא מושרים ומיועדים לשעשע את הפעוט ולהעסיקו. אחד המאפיינים המעניינים שבשירים אלה הוא השימוש בקללות[11] המופנות לכל אלה המתנכלים לילד וגם לפעמים לכתובת סתמית שאינה קשורה לילד כדוגמת הבית מס' 26.9: "כפרתך הרווקות שהתחתנו השנה".

מעניין שלעיתים, בנוסחה מסויימת, במקום הקללה מופיע שינוי הנשמע אמנם כברכה אף על פי שברקע משתקפת היטב הקללה. כך נאמר: "ולואי שכל הילדים לא יאבדו" והמשמע, זוהי גזירה שאי אפשר לבטלה.

מעניינים במיוחד הם שני השירים לבן ולבת.[12] בראשון מצהירה האם: "כשאמרו לי בת התמוטט הכותל עלי". תגובות שיריות דומות קיימות בקרב כמה עדות.[13] לעומתו מובא באותו עמוד שיר בו דווקא טוענת האם שלידת בת עדיפה על זו של בן.

שירי החתונה, שמונה־עשר במספר בתוספת מקבילות לשירים, מהווים את הקבוצה החשובה ביותר שבאוסף. מנהגי החתונה ובתוכם שירי החתונה מיקדו תמיד את תשומת לבם של יוצרים שונים גם מפני שהם מהווים שיא במחזור החיים וגם בגלל ריבוי הטקסים ושלל האביזרים שבשימוש. מבט חטוף על שירי החתונה שמגיש לנו החוקר מגלה שלפנינו אוצר בלום של סוגה שירית שמקורותיה קדומים. ההבחנה בין שירת הנשים שהיא כולה חולין ומבוצעת על ידי נשים לא מקצועיות בולטת לעומת צמיחת מעמד מקצועי של נשים זמרות, הלא הן הדקאקאת המצויות רק בבגדאד והן כנראה היחידות שלא רק מתפרנסות מאמנות זו אלא גם מופיעות בפני נשים מוסלמיות. זכות נדירה מאוד עמדה לו לאבישור להקליט את הדקאקה לולו שמה, ששלושה דורות רצופים במשפחתה עסקו באמנות זו, והיא דור רביעי שיוד נלוותה לסבתה ולאמה במופעים בבגדאד והמשיכה להופיע בארץ. אין ספק שיש לייחד מחקר מיוחד על אמנותן של הדקאקאת ומעמדן החברתי.

שיר מעניין הוא השיר מס' 27 "הל אלהילאל ועלא אלהילאל אתוושעו"

11. עיין בעמ' 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 91, 92, 94, 95. רק פעם אחת שלא במסגרת שונה זו (עמ' 155) מופיעה עוד קללה.
12. עמ' 106
13. ראה מקבילות ב"ברית מילה ומנהגיה", בעריכת א. טולדיאנו, קרית ים תשל"ה, עמ' 69-70.

(הופיע הירח ובאורו ייטב לכם) שאבישור מציינו כעתיק ביותר מבין שירי החתונה של יהודי עיראק, וכנראה הנפוץ מכולם כי הוא נמצא בחמישה כתבי־יד. לדברי החוקר, "שיר זה כנראה לא שרו במאה ה־20 כי לא מצאנו אותו במסורת שבעל־פה".[14]

קשה להניח ששיר כל כך נפוץ ומקובל ששרו בטקסים מסויימים לפני כמאה שנה וטעון סממנים יהודיים מובהקים כגון המלים בעברית: חכם, שמש, תיבה, חתן.. ייעלם מן המסורת העממית. זוהי בעיה שמן הראוי היה להתמודד אתה. הטקס בו שרו שיר זה "הגלווה" (שירים לליל החנה) והפונקציה שהם מלאו ממשיכים להתקיים עד היום. בתים רבים בשיר באים לפאר את משפחת הכלה תוך ציון הקירבה לכלה: הסבא והסבתא, האב והאם, האח והאחות, הדוד והדודה (מצד האם ומצד האב), החתן והגיס. אין ספק שעיקר השיר, אם כי מוקדשים לו רק אחד־עשר בתים מתוך ארבעים ושבעה, הוא תיאור אברי הכלה ובמקומות אחרים הוא עומד בפני עצמו. הבתים המתיחסים לתיאור יופיה של הכלה מתחילים כולם ב"הראיני נא" (דיארויני) כאשר במקבילה שיש לנו ממרוקו בעלת מבנה דומה של שלושה טורים, פונה הבת לאם ומבקשת תאור של כל איבר ואיבר. דימויים אלה כגון "קומתך תדמה לגבעול הדסים", "עיניך ידמו לעיני הצבאים" וכו' מגלים לנו את אידיאל היופי ששרר בחברה וזוהי אינפורמציה בעלת ערך רב כי היא מגלה את הטעם והמימד האסתיטי של השרים והמאזינים,[15] והם משלימים תיאורים של סופרים ונוסעים שמחוץ לאותה חברה. יש להניח שכאן, כמו שקרה בקרב יהודי מרוקו, הדימויים משתנים כטעם הדור, אף על פי שבחברה המסורתית השינוי באידיאלים אלה הוא איטי. האב טיפוס של השירים המתארים את גוף האישה לפי סדר האברי מצוי כבר בשיר השירים,[16] נפוץ בסיפורי אלף לילה ולילה והיה מקובל גם בספרות האירופאית. בפרק השלישי (עמ' 123) מובא שיר קצר בו הדקאקה משבחת את משפחות החתן והכלה ואלה זורקים לה כסף במתנה. גם שיר זה שרק נוסחה אחת ממנו השתמרה בכתב־יד ולא אותרה עדיין מקבילה במסורת שבעל־פה, טעון בדיקה יסודית. אין להניח, כפי שמציע המחבר, שהמצאת החשמל הנוגדת את המציאות המשתקפת בטור "אערוך לך הילולה בנר ובשני פנסים" היא הסיבה להעלמותו (לעת עתה) של השיר. לא כך מגיבה המסורת העממית למציאות משתנה. הפרק הרביעי "ג'נו עלה אל ביצ'ה" (שירו על הבהירה) מוסיף לנו ידיעות חשובות על תיאור יופיה של הכלה ומהווה מקבילה חלקית לשיר מס' 27. כאן מתוארים חמישה (מספר נוסחאי בעל משמעות מגית ידועה) אברים של הכלה שלכל אחד מוקדש בית והם השיער, מצח, גבות, עיניים ושניים: הנוסחאות השונות של השיר מאפשרות לנו לעמוד על השינויים שחלו בדימויים בשירת הזמרים.

14. עמ' 109

15. ראה י. בן־עמי, יהדות מרוקו, פרקים בחקר תרבותם, ירושלים תשל"ו, עמ' רכט-רלא.

16. שיר השירים ד: 1-5, ו: 5-7 ז': 2-6 וכו'.

השיר "יא אבו אלחינה" (בעל ה"חינה"), הנושא את שם הטקס, נפוץ מאוד בקרב יהודי עיראק ועדיין מושר בטקסי החינה כיום. מעניין האזכור "חינה פרסית" שהיא היום החינה הכי מבוקשת בארץ.

"עפאכי עפאכי" (יישר כוחך, יישר כוחך), כך שרה אם החתן לאם הכלה ומוכיחה אותה על תחבולותיה כדי לגזול את בנה. השיר קיים בכמה נוסחאות בכתב ובעל־פה והיה כה חביב, שאפילו שהוא שיר נשים מובהק הוא הושר גם על ידי גברים וכן על ידי להקות נשים (דקאקאת) ולהקות גברים (צ'אלג'י). השיר הזה, כמו רבים אחרים משירי החתונה, בא להדגיש את מערכת השינויים הגדולה החלה בקשר שבין בני הזוג. יצירת תא משפחתי חדש מביאה לשינויים מפליגים במרקם החברתי של הקבוצה ומחייבת טיפול בהתאם.[17] שינויים אלה מהווים מוקד למתיחות בין כל האנשים המעורבים בצורה זו או אחרת בחתונת בני הזוג. השיר מס' 53 ונוסחאותיו השונות מעמיד את אם החתן מול אם הכלה. נכון הוא שהשירים נותנים ביטוי ופורקן לתרעומת שיש לאם החתן על זה שאם הכלה חטפה את בנה וזו רוח השיר אך לאמיתו של דבר, ניתנת כאן הזדמנות לאם החתן, ולא באמצעות דקאקאת או זמרות אחרות, לשבח את יופיו ותכונותיו של החתן. רק בנוסחה אחת מן המסורת שבעל־פה (58.4 ו־58.5) יש תשובה של אם הכלה לאם החתן והתשובה מוחצת ומכרעת: "איך אם החתן, לפני תום השנה תגישי (למוהל) בברית מילה אצל החתן...". כידוע היו חברות שראו בזוג מסגרת קבועה רק לאחר שהאשה עמדה במבחן הלידה. רבוי הטקסים המאפיינים את החתונה באים בסופו של דבר כדי לאפשר ולחזק את הקשר בין שתי המשפחות ולהבטיח קליטה טובה של הכלה במשפחתה החדשה.

החלק הרביעי של הספר מתייחס ל"שירי הזייארה", נושא שזכה לטיפולם של כמה חוקרים. העליות לרגל תפסו מקום חשוב בקרב הפזורה היהודית והיצירה השירית בתחום זה עשירה, הן הפיוט המושר על ידי גברים והן שירי עם המושרים בעיקר על ידי נשים אך גם על ידי גברים. מענינים באופן מיוחד הם שירי הקונאג'ים, הלא הם שירי התחנות בדרך למקומות הקדושים בא"י וכן בדרך לקברו של הנביא יחזקאל, בכפר שליד העיר חילה. הדרך לקדוש לעתים חשובה לא פחות מאשר הביקור באתר הקדוש. ההליכה הממושכת והביקור בקברי קדושים אחרים בדרך משמשים לא רק תחנות־ביניים כדי לפוש, אלא גם מהווים שלב המקרב את ההולך לנקודת השיא שהיא בואו לאתר הקדוש, שבו הוא מתעתד לשהות זמן ממושך. ההליכה היא חלק מתהליך ההיטהרות וההכנה הנפשית שעולה הרגל מתנסה בה וכל מה שהדרך קשה יותר כך גדלה זכות המבקר. יוצא דופן בסוגה זו הוא השיר מס' 75, בו מתלוננת האשה לא רק על תלאות הדרך, אלא גם על עצם היציאה לזייארה: "אוי לי ממך, בעלי,

17. פריס 1909 A. van Gennep, *Les Rites de Passage,* (קיימת מהדורה אנגלית) ולגבי תקופתנו ראה: *Les Rites de Passage aujourd'hui,* Actes du Colloque de Neuchatel 1981, Lausanne 1986.

הרי אמרתי לך, הרי אמרתי לך השנה לא אלך לזאיירה...״ בשיר מס׳ 79 מופיעה הברכה בה מברכים יהודים ומוסלמים את היוצאים לדרך ״ומגבולה זייארתכם״ (ובקורכם לרצון). השיר האחרון בקבוצה זו הוא קונאג׳ שחובר בארץ על־ידי המשורר, י. אלביג ומזכיר תחנות מבבל, מקום היציאה, דרך ביירות ועד לטבריה וירושלים.

החלק החמישי של המחקר מתייחס למספדים ולקינות. ״במונח ״מספד״ אנו משתמשים כאן לדברים הנאמרים על הנפטר, במסגרת מחול (מעגל) נשים בקהל רב, הנערך בשלושת הימים הראשונים לפטירתו ואילו ה״קינות״ על הנפטר נאמרות בכל ימי ״השבעה״ ואף לאחר מכן בקהל נשים, או על ידי אשה לבדה, בישיבה ולא בעמידה״.[18]

העובדה שכל החומר בחלק זה של הספר הוא מפי אינפורמנטית אחת, אמו של החוקר, אינה מקרית. אבישור מציין שעל אף מאמציו הרבים, שום מסרנית לא הסכימה לשיר קינות.[19] נשים בדרך כלל, ואפילו מקוננות מקצועיות אינן מוכנות לקונן שלא בשעת הפונקציה כדי לא לפתוח פה לשטן. זוהי סוגה עתיקת יומין העומדת היום בפני כליה, כי המקוננות הולכות ונעלמות מחיינו מבלי להשאיר דור המשך. הקינה ועוד מנהגי אבלות נוספים, היו קשורים לפטירה בבית ולא בבית חולים, מצב שחייב את קיומם של מנהגים מסויימים. פתגם השגור בין יהודי מרוקו אומר: ״אלמות בין לחבאב נזאהא״[20] (המוות בתוך המשפחה — שמחה) והוא רומז לטכסים הרבים הנעשים לכבוד הנפטר אך אינם מתקיימים אם האדם נפטר מחוץ לביתו.

מחקרו של י. אבישור על שירת הנשים בקרב יהודי בבל שייך לסוג המחקרים שמעולם אינם מתיישנים. הסתמכותו של החוקר על השיר ונוסחאותיו השונות הן מהספרות שבכתב והן מן הספרות שבעל־פה פותחת לפנינו אופקים שעל משמעותם קשה עדיין לעמוד. אין ספק שהספר ישמש תשתית למחקרים נוספים בתחומי הפולקלור, הספרות העממית, הלשון וכו׳. הנושאים הרבים והמגוונים העולים מן הטקסט כגון אזכור שמות שונים, מנהגים ואמונות רבים, קללות, דברי לבוש, תכשיטים, מספרים נוסחאיים, שמות בעלי חיים וכו׳ חייבו הכנת אינדקס מפורט שהיה בוודאי מקל על הקורא ועל אלה הרוצים לעשות בו שימוש ספציפי. לאורך כל המחקר ניכרת גישה קפדנית בהגשת הטקסט, איזון בין הנוסחאות השונות, דברי הסבר לגבי כל קבוצה ולגבי הנוסחה השירית העיקרית וכן פרשנות קצרצרה אבל חיונית לגבי שמות ומנהגים. הארותיו לגבי חומר מקביל במרחב

18. אבישור, עמ׳ 193.

19. במסגרת פרוייקט מחקרי של מנהגי אבלות בעדות שונות במרכז לחקר הפולקלור הוקלטו כמאתיים וחמישים קינות מפי מקוננת ממראכש וכן כמה עשרות קינות מפי יהודיות מכורדיסתאן.

20. י. בן־עמי, ״אלף ואחד פתגמים ממרוקו״, מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, בעריכת ד. נוי וי. בן־עמי, ירושלים 1970, עמ׳ כג; י.ב. יהודה, משלי ערב, 1934, מס׳ 2034, עמ׳ קמח.

התרבותי המוסלמי מועילות ומעידות על אינטראקציה תרבותית מפתיעה לעתים. המספד מס׳ 80 עליו מעידה האינפורמנטית שהיא שמעה ממקוננת מוסלמית מוכיח עד כמה יש לקחת בחשבון גורם זה.

תוספת תווים לשירים וכן תיקוני טעויות דפוס יחד עם השיפור הגראפי בעיצוב ההדפסה יוסיפו למהדורה הבאה, שבודאי עוד תבוא, איכויות נוספות.

CONTENTS

HISTORY

Zadok, Ran
Israelites and Jews in Assyria, Jezira and Babylon from the Last Third of the Eighth Century to the End of the Fifth Century BCE. 9

Heltzer, Michael
The Institutions and Self-government of the Jews in Babylon in Persian Times. 13

Yehuda, Zvi
The Jews of Babylon Struggle for Control of the Tomb of the Prophet Ezekiel in Kifel in the Second Millennium CE. 21

Zemah, Yaakov
A Delegate to the Iraqi Parliament: Chapters in Representation of the Jews of Mosul. 77

Zimhoni, Dafna
The Political Background to the Emigration Operation of the Jews of Iraq, 1950–1951. 89

LANGUAGE AND LITERATURE

Piamenta, Moshe
The *Tafsir* of Saadia Gaon and the Baghdadi *Sharh:* Chapter I of Lamentations, Some Comparative Research. 115

Tobi, Yosef
Between *Tafsir* and *Sharh:* Saadia Gaon's Translation of the Bible among the Jews of Yemen. 127

Avishur, Yitzhak
Translations of the Old Testament into Judeo-Arabic in Iraq. 139

Eldar, Ilan
Saadia Gaon's Theory of Grammar. 167

Ben-Ami, Yissachar
Women's Songs of the Jews of Iraq. 185

Published
by
The Babylonian Jewry Heritage Center
P.O. Box 151
60251 Or-Yehuda, Israel

© Copyright by
The Babylonian Jewry Heritage Center (1991)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the author and publisher.

Printed by Taligraph, Bnei-Brak
Printed in Israel
1991

STUDIES IN THE HISTORY AND CULTURE OF IRAQI JEWRY

6

EDITED BY

YITZHAK AVISHUR

THE BABYLONIAN JEWRY HERITAGE CENTER
INSTITUTE FOR RESEARCH ON IRAQI JEWRY
OR YEHUDA
1991

HEBREW COLLEGE LIBRARY