

# תפיסת הגלות וחחושח השייכות

## בספרות העברית

### בימי הביניים:

### בין טקסט לקונטקסט\*

#### אספרנצה אלכונסו

\* מספרדית: גורית גור, המערכת מודה לתרצה ורדי וללואיס לנדאו, שקראו את כתביהוד והעירו הערות מועילות, ולטובה רוזן, שערכה את הנוסח העברי של המאמר.

גרסה ראשונה של מאמר זה הוצגה בדצמבר 1998, במרכז ללימודים מתקדמים בסדעי היהדות באוניברסיטת פנסילבניה (CAIS). בגרסה זו הצבעתי על היבטים מסוימים שנידונו ביתר הרחבה בחיבור הדוקטור שלי (Madrid, 1988). אני אסירת תודה ל-CAIS, וכן לחברי המרכז, העורכים והצוותים כאות לידוי ביטוי בגרסה אחרונה זו. תודתי נתונה לה"י אקר (Ecker), א' סאנזבאדילוס (Sáenz-Badillos), ר' בראן (Brian) ופי רוזן על עזרתם.

1. יראי: Y. H. Yerushalmi, "Exile and Expulsion in Jewish History," in: Benjamin R. Gampel (ed), *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*, Columbia University Press, New York, 1997, pp. 22-3.

מאמרים רבים למדי כתנו בשנים האחרונות דינמיקה זו. באשר למושג הגלות בימי הביניים ראוי לציין את חיבורו של ר' בריקאי, "תפיסות פטריארכיות של יהודי ספרד בימי הביניים על רקע פטריארכיות של נוצרים ומוסלמים", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, חטיבה ב, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 38-46. בריקאי דן ברגש הלאומי או הפטריארכיות של היהדות עם נקיים הלידה בקרב נוצרים, מוסלמים ויהודים בחצי האי האיברי בימי הביניים. יי בויראין וד' בויראין מדגישים את תחושת השייכות, תוך השוואה בין ישראל ובין עמים אחרים ביחסם לארמותיהם שלהם. וראי: J. Boyarin and D. Boyarin, "Diaspora, Generation and the Ground of Jewish Identity," *Critical Inquiry* 19:4, 1993, pp. 693-725, וכן ר' בראן, "תבניות של גלות בקונטקסט עבריות וערביות בספרד", בתוך ר' צור ופי רוזן (עורכים), ספר

במאמרו "Exile and Expulsion in Jewish History", שנדפס ב-1997. מצביע יוסף חיים ירושלמי על טבעה הדואלי והדיאלקטי של חוויית הגלות ביהדות: תודעה של הימצאות בגלות, ובה בעת תודעה של השתייכות. הכרה בקיומו של קשר עמוק לאדמת הגולה.<sup>1</sup> אני תמימת דעים עם ירושלמי, המציג את הניגוד שבין המושגים "גלות" ו"בית" כניגוד שלכאורה בלבד.

המטרה העיקרית של מאמר זה היא לבחון את הדינמיקה שבין שני מושגים אלה ואת היחס הפרדוקסלי לכאורה ביניהם. שלוש שאלות עיקריות מוצגות בהקשר זה: כיצד ליישב את תחושת הבית עם תחושות הזרות והדחייה? כיצד להסביר את התפתחות רעיון הגלות כאשר הקונטקסט החברתי מצביע על פי רוב דווקא על השתלבותם של היהודים בחיים החברתיים ובמוסדות השלטון? ומהן האסטרטגיות שנקטות כדי להביא לידי איזון בין שני המושגים – או, לחלופין, כדי להביא, במודע או שלא במודע, לידי עימות ביניהם?

הטקסטים שאבחן נכתבו באל-אנדלוס. במאה העשירית ובמחצית הראשונה של המאה האחת עשרה. מדובר בדוגמאות ידועות: האיגרת של חסדאי אבן שפרוט (910–970) אל יוסף מלך הכוזרים; קטע מתוך כתאב אלהדיה אלי פראיץ אלקלוב (ספר חובות הלכות) מאת בחיי בן יוסף אבן פקודה (1040–1110?); ופיוט מאת שלמה אבן גבירול (1020–1107). אך ראשית חשוב למאמר של ירושלמי כדי להבהיר מושגי יסוד בדינו על הנושא. ירושלמי בוחן את מושג הבית (domicile) בימי הביניים באמצעות החקיקה של מועצות הכנסייה (concilios), השימוש של האוכלוסייה היהודית בלשונות המקום והסתגלותם התרבותית, הארגונים המוסדיים והקהילתיים, ארגון המרחב העירוני ומרכזי הלימוד הקהילתיים, ולבסוף – באמצעות

ישראל לזין - קובץ מחקרים בספרות העברית בדורותיה, מכון בן, תל אביב, 1994, עמ' 45-61.

2. תופעה זהה של "פרשנות גיאוגרפית" מתועדת בדבר בספרות הנוצרית ובספרות האסלאמית. אם במטרה להעניק לניסוחיה ואם בשל האמונה באחרית הימים. ניתן אפוא לבחון את התופעה בספקטרום תרבותי רחב יותר. על המקורות הנוצריים ראו: A. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Casa-Museo de Colón, Valladolid, 1983, p. 415 y ss; על המקורות הערביים ראו E. de Polignac, "L'imaginaire arabe et le mythe de la fondation légitime," *REMM* 46, 1987, pp. 55-63.

3. טודורוב מציע שלוש רמות ניתוח: הסמיוטית, הרטורית והאנתרופולוגית, ראו T. Todorov, "Introduction à la symbolique," *Poétique* III, 1972, pp. 273-308, 274, n.

4. האיגרת יצאה לאור בתוך P. Kokovtsov, *Evreiskokhazrskaya perepiska v X veke*, Leningrad, 1932, 10-19. מהדורה דו-לשונית, עברית-אנגלית, ראו: F. Kobler (ed. with an introduction, biographical notes and historical comments), *Letters of the Jews through the Ages from Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century I*, Ararat Publishing Society, London, 1952, pp. 98-106.

באשר לוויכוח בדבר האותנטיות של התכתובת ראו N. Golb & O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1982, p. 75ff.

5. ראו D. Wasserstein, "The

השמות המקראיים שהוענקו לערי הגולה.<sup>2</sup> מרבית הסימוכין שירושלמי מביא הם - כפי שנהוג לא פעם - סימוכין חוץ-טקסטואליים.

במאמר זה בכונתי להשלים את התזה שמציג ירושלמי - ושעמה אני מסכימה, כאמור - ולנתח את היחס בין "גלות" ל"בית" תוך שאני מגבילה את עצמי אך ורק לקטגוריות המשתמעות מן הטקסטים עצמם. אני מתייחסת אל הטקסטים כאל נרטיבים אוטונומיים בעלי סטרוקטורה משלהם, אם כי לא כאל נרטיבים מנותקים מהקשריהם. ניתוח מסוג זה הוא הכרחי לדעתי. מפני שבפרשנות הטקסטים העוסקים בגלות קיימות שתי בעיות: ראשית. במחקר רווחת הנטייה לקבוע אקוויוולנטיות אוטומטית בין הטקסט לקונטקסט. נטייה זו מצמצמת את תפקיד הטקסטים לחיקוי או לשיקוף של ה"מציאות". לפיכך, טקסטים מסוימים מוערכים כלגיטימיים יותר מאחרים. בהתאם למידת ה"נאמנות" שבה הם משקפים את המציאות, וזו מובנת כאבסולוטית וכאובייקטיבית. שנית. מושג הגלות עדיין מטופל באמצעות מונחים כגון כנות המחבר, נאמנותו למקום או מחויבותו למסורת. טענתי היא שכל הקטגוריות הללו הן סובייקטיביות. ובדרך כלל אין הן מבטאות אלא את שיפוטיהם או את נטיותיהם האידיאולוגיות של החוקרים עצמם.

לפי הבנתי, טקסט אינו מייצג מציאות אלא מכונן אותה, והמציאות שהטקסטים מכוננים איננה אחידה ואין היא מתאימה את עצמה למודלים הומוגניים או לקטגוריות דסקריפטיביות. מטרתו בעמודים הבאים היא לבחון כיצד המבע הטקסטואלי של הגלות נוצר בתוך תחומו של הטקסט ואיך הוא פושט צורה ולובש צורה באמצעות מניפולציות טקסטואליות. לדעתי, הטקסט הוא בעצם האמצעי היחיד המסוגל לכונן "מציאות" חברתית ותרבותית.

איך מכוננים שלושת הטקסטים שבחרתי לדון בהם את המציאות החברתית והתרבותית של זמנם ומקומם אל-אנדלוס היהודית במחצית השנייה של המאה העשירית ובמחצית הראשונה של המאה האחת עשרה? כיצד מתארגנת בהם "הפונקציה החברתית של השיח"? לעניין זה בחרתי במתודה שמציע צוואטן טודורוב, וליתר דיוק, במה שהוא קורא "הרמה האנתרופולוגית של העובדות הספרותיות".<sup>3</sup> שני תנאי יסוד הכרחיים לדיון במסגרת גישה זו: ראשית, יש להביא בחשבון את סוגו הספרותי של הטקסט ועל כן יש לדון בו בשלמותו. ולא לבדד מתוכו מובאות. כל שכן להוציאן מהקשרן - דבר שנהוג לעשותו ושגורם, לדעתי, ליצירת סטריאוטיפים; שנית, יש לשאול מהי מטרת הטקסט ומה התפקיד החברתי שהוא ממלא.

### חסדאי אבן שפרוט: האיגרת אל הכוזרים<sup>4</sup>

דוד וסרשטיין טוען שדמותו של חסדאי אבן שפרוט, כפי שמקובל לראותה היום, איננה אלא תוצר מחקרי של המאה התשע עשרה.<sup>5</sup> לא אדון כאן בסוגיה מוכרת זו; די אם אציין שבין שחסדאי היה שר בשלטון האומיי ובין שהיה פקיד בשירות השליטים האומיים, כפי שטוען וסרשטיין, אין ספק שהיה ככל הידוע היהודי הראשון שהגיע למעמד רם באל-אנדלוס.

Muslims and the Golden Age of the Jews in al-Andalus." *IOS* 17. 1997. pp. 179-196. על הסדאי ראו גם S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, New York, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1952-85, III, p. 155ff; V, pp. 44ff, 161; S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* I. Berkeley - Los Angeles - London, 1967-1993, p. 191; E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1973-9, I, pp. 155-228; A. Sáenz-Badillos and J. Targarona, *Diccionario de Autores Judíos (Sefarad, Siglos X-XV)*, El Almendro, Córdoba, 1988, pp. 50-1

6. על אופיה האגדי של מלכות הכוזרים נכתב רבות, וראו *EJ*, s.v. Khazars. X. pp. 944-953; D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton University Press, New Jersey, 1954

7. וראו ח' שירמן, *השידה העברית בספרד ובאנדלוס*, סרך א. טוסד ביאליק ודבור, ירושלים ותל אביב, 1954-1960, עמ' 6-8.

8. לפי הצעת ח' שירמן, ייתכן שישות זו היא ביזנטין ולעיל, הערה 7. עמ' 14.

מכל מקום, לענייננו ראוי להדגיש את חליפת המכתבים בינו לבין מלך כוזר, מלכות במערב אסיה שתושביה התגיירו, על פי הסברה.<sup>6</sup> האיגרת פותחת בשיר "אפודת נור",<sup>7</sup> שנכתב בידי מזכירו של חסדאי, המשורר מנחם בן סרוק. שמונה עשר הבתים הראשונים מוקדשים למלכות הכוזרים, המכונה בשיר "שבט מושלים" וישעיהו יד, ה) ו"הממלכה הנהלָאָה" (מיכה ד, ז). חלק ראשון זה של השיר מתאר את נצחון הצבא הכוזרי, הפועל בחסות ה' ונלחם באויביו. המשורר רואה בממלכה זו "שריד" לדיבונות יהודית ומדגיש את יכולתה להגן על עצמה נגד חזקים ממנה ("ךדות שְׁרִיד באַבִּירִים"). בבתים 18-19 מאוזכרת ישות פוליטית אחרת, "הממלכה הַחֲטָאָה" (עמוס ט, ח), שנוצחה בידי הצבא הכוזרי.<sup>8</sup> במרכז השיר מוצגת כנסת ישראל המפורת והמשועבדת:

שֶׁמֶשׁ שׁוֹפְתָה וַתֵּךְ עֲלֶיהָ וּמְנִיחָה לֹא מִצָּאָה,  
פָּדָה לֹא נִפְדָּתָה וְעַת הַדְּרוֹר לֹא כָּאָה,  
רְצִיעָה כְּרְצִיעַת אֶזְוֹן וְאֵל חֶפֶשׁ לֹא יִצָּאָה  
וְנוֹתְרָה עֲנִיָּה וּשְׂכִירָה - וּמִשְׂכָּר לֹא סְבוּאָה,  
טוֹרְפִיָּה הַשִּׁיגוּהָ וּמִמְקַדְשׁ הַקֹּדֶשׁ הִוצָאָה. (27-23)

כנסת ישראל מוצגת כמורחקת מן המקום הקדוש וכמשוללת

גאולה:

מֵאֵד אֲרֹכּוּ הָעֵתִים וְנִמְשְׁכוּ הַיָּמִים וּמוֹפֵת לֹא נִרְאָה,  
נֶחְתָּם חֲזוֹן וְנִבְיָא וְלֹא נִפְרָץ רוּחַ וְלֹא מִרְאָה,  
חַיּוֹנֵי אִישׁ חַמְדוֹת לֹא נִגְלוּ וְלֹא נוֹתַר כֵּל נְבִיאָה. (28-30)

בשמה, בשמם של "נוגי המועד" (33), פונה הדובר לאל בבקשת גאולה. הוא מתפלל לכינון מחדש של מלכות דוד, וזו "תקיא" את כובשיה (המוסלמים) ותגשים את הנבואה "קְרַגְךָ אֲשֵׁים בְּרוּזֵל" (מיכה ד, יג) לנצח.

נעבור מכאן אל גוף האיגרת, שנכתב כאמור בידי חסדאי אבן שפרוט. כאן מבהיר חסדאי תחילה את הזהות ה"שנייה", והות הגלות, ומציג את עצמו כאחד מ"גלות ירושלים אשר בספרד [...] הלוכי גולה שוכחי רבצם אשר סר מעליהם הוד מלכות, וימשכו עליהם ימי עוצר ומשפט ואותותם לא נראו בארץ", אך מיד הוא מעמיד מול זהות זו של הגלות את תנאי הקיום של יהודי אל-אנדלוס. דיכוייה של כנסת ישראל, המתואר באמצעות פעלים בזמן עבר, מועמד מול נרטיב המתאר את המצב בהווה: כעת, הוא אומר, אנו "בשלווה בארץ מגורנו", שבה עול האומות פחת ו"יקל עולם".<sup>1</sup> כמרכיב חיוני של הווה זה חסדאי מתאר ומדגיש את "גדולתו ותוקפו" של ח'ליף קורדובה, עבד אלרחמאן השלישי. הכינוי "אדוני המלך", המיוחס בשיר הפתיחה למלך הכוזרים, מיוחס מכאן ואילך הן למלך הכוזרים והן לעבד אלרחמאן השלישי. חסדאי ממשיך ומתאר את ההווה, ובתוך כך הוא מציג לאחור את שושלת היוחסין של עבד אלרחמאן השלישי. עד עבד אלרחמאן הראשון. כמו כן הוא מבליט את התואר "אמיר המאמינים" ("אמיר

9. התואר "אמיר המאמינים" אומץ לראשונה באל-אנדלוס בידי עבד אלרחמאן השלישי, וראו M. Fierro, "Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Rahman III," *Sharq al-Andalus* 6, 1989, pp. 33-42

10. גם שמואל הנגיד יתפוס את התפקיד כ"שליחות אלוהית" – מול אלה המתנגדים להתערותו בחצרות המוסלמים, וראו למשל שמואל הנגיד, *שירי מלחמה*, הכין לדפוס והוסיף אחרית דבר והערות א"מ הברטן, מחברות לספרות, תל אביב, תש"ה, עמ' 34 ("שעה מנ"י").

אל-מאמנין<sup>9</sup>, תואר שנטל לעצמו עבד אלרחמאן השלישי ובכך כונן את עצמאותה של ח'ליפות קורדובה וניתק את תלותה בגדד. כך מוקניח לגיטימיות לשלטון האומי באל-אנדלוס, מה גם שלשמו של הח'ליף הוא מוסיף את הברכה "יהי אלוהיו עמו".

תיאורה הגיאוגרפי של אל-אנדלוס בפי חסדאי דחוק מלהיות "ארץ משואה", שממה, כתיאורו של מרחב הגלות בשירו של מנחם בן סרוק. מדובר כאן ב"ארץ שמנה רבת נהרות ועיינות ובורות חצובות ארץ דגן תירוש ויצהר רבת תנובות ועדנים וכל מיני מגדים גנות ופרדסים ומצמחת כל עץ פרי ומפרחת כל מיני עצים". יש כאן יותר מתיאור. זו כמעט התרפקות, מעין אידיאליזציה, על דרך סגנון המפחיר או הפדאיל של הפייטנים הערבים. סגנון זה אינו שכיח בקרב יהודי אל-אנדלוס, ודאי לא בתקופה שלפני האל-מראביטון. הקול האינדיבידואלי הופך כעת לקול קולקטיבי: מדובר ב"ארצנו" וב"מלכנו", שעליו נאמר "ויאסוף המלך המולך עלינו סגולות כסף וזהב ונכבדות וקהלות חיילים אשר לא אסף כמוהו מלך אשר היה לפניו".

מדוע מוצא חסדאי לנכון לתאר ולהלל את עבד אלרחמאן השלישי ואת עוצמתו? דומה שחסדאי מעמיד בכך הקבלה מלאה לגדולתו של מלך הכוזרים ולתפארתו, וככל שהוא מאדיר את עבד אלרחמאן השלישי, כן הוא מאדיר את עצמו. וחסדאי אף אומר זאת מפורשות: "וכל דבר סחורותם וכל אודותם לא ייתכן כי אם על ידי". יתר על כן, עוצמה זו חסד אלוהים היא, וחסד זה מתווכ באמצעות חסדאי!<sup>10</sup>

צידוק עוצמתו של עבד אלרחמאן השלישי פירושו צידוק עוצמתו של חסדאי, וכדי להוסיף לגיטימציה של כוחו הפוליטי מוסיף חסדאי ומציין את דאגתו לרווחתם של בני הגולה: "הדרור לשרידים אשר בלו בעבודה ולא מצאו מנוח". אם כן, תוך כדי תיאור ה"בית" היהודי באל-אנדלוס צצה ועולה שוב הזהות של הגלות, זהות שחסדאי עושה בה שימוש פוליטי.

חסדאי נטל לעצמו סמכות, וזו מאפשרת לו להעתיק את האנלוגיה בין עבד אלרחמאן השלישי לבין מלך הכוזרים ולהעמיד עכשיו יחס חדש בין מלך הכוזרים לבין חסדאי עצמו. אם קודם לכן הדגיש שהמתנות הדיפלומטיות הנשלחות אל עבד אלרחמאן השלישי מתקבלות דרכו, הרי כעת הוא ששולח "מממוניו" מתנה דיפלומטית למלך הכוזרים.

לאחר שנבנתה ההקבלה נזקק חסדאי לחיזוק הקשר שבין הקול האישי לקול הקולקטיבי, והוא עושה זאת באמצעות תחבולת לגיטימציה חדשה. וכך הוא כותב: "לא עשיתי כל זאת לכבודי כי אם לדרוש ולדעת האמת אם יש מקום שיש שם ניר וממלכת לגולת ישראל". כאן אין הוא מדבר בשמם של יהודים החיים בשלווה בקורדובה, כפי שציין בתחילת האיגרת. כי אם בשמם של יהודים שזהותם הקולקטיבית נקשרת בגלות.

מבנה האיגרת, הנע כמטוטלת, מתנוודד שוב. כעת חסדאי מתעניין בכל מה שקשור לארגונה של ממלכת הכוזרים – מבנה חברתי, שיטות ממשל והנהגה. התפלגות טריטוריאלית, מסים, הפיכות, נבולות. העברת השלטון, אילנות יוחסין, לשון ועיסוקים שאופים מעשי ופוליטי. התעניינותו בכל אלה עומדת בניגוד להתעניינות נוספת שלו: דאגתו למועד הגאולה. דהיינו, בשאלת הגאולה הוא נדרש שוב לזהות הגלות. לנושא הגלות, מעצם טבעו, יש אופי משיחי, ועל כן ניתן

11. דונש בן לבראט, שירים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ז, עמ' 10-15.

12. רואו R. Brann, *The Compunctious Poet*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, pp. 32-33; R.P. Scheindlin, *Wine, Women and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*, The Jewish Society, Publication Philadelphia, 1986, pp. 43-45.

13. יראו Y. Talmon, "Milenarismo," *Enciclopedia internacional de ciencias sociales* 7, pp. 104-115.

14. התואר "קאסא" הוא תואר מרכזי בדוקטרינה של הפאטימים. אימוצי בידי עבד אלרחמאן השלישי עורר מאבק על הלגיטימיות לתואר בינו ובין הפאטימים שבמצרים. לתואר זה יש קונוטציה דתית חזקה בדרם האיטאליאני באסלאם והוא משמש לציון המהדי, משקם הדת והצדק שילוך לפני אחרית הימים, מי שבא מתקשר למלכות הצדק ולקיום קפדני של חוקי הדת. עבד אלרחמאן השלישי מנצל את עיתוי עלייתו לשלטון בתחילת המאה הרביעית להיגדרה, שכן, לפי המסורת האסלאמית, תחילתה של כל מאה מצונית בהופעתו של מחדש או מג'יד. על המושג מג'יד ראו E. Van Donzel; E. Landau-Tasserion, "The 'Cyclical Reform', A Study of the Mujaddid Tradition," *SI* 70, pp. 79-117, 1989. שוב מדובר בקטגוריה שיש לה קונוטציות משיחיות, מאחר שעל פי הסברה המג'ידית האחרון יהיה המהדי, וראו על כך E.P., s.v. (W. Madelung). גם קטגוריה זו משרתת אפוא את עבד אלרחמאן השלישי כדי להעניק לגיטימציה למעמדו. עוד ראוי לציון שבחליפת המכתבים שמנהל החליף עם נכבדים מצפון אפריקה הוא מצייין תכופות את כיבוש המזרח, המוצג

לפרש את התעניינותו זו של חסדאי כנאמנות לעמו ולמסורת שלו. ואכן, אין ספק שחסדאי רוצה שכך היא תפורש. אך הרמיזה לגלות טומנת בחובה תמיד מרכיב של זהות, של הגדרה עצמית מול ה"אחר", ובמקרה זה – מול החברה הערבית-האנדלוסית. יש אפוא מקום לשאול לאיזו גאולה מתכוון חסדאי: האם כוונתו לאחרית הימים, או שמא הוא שואף להגדרה עצמית של המיעוט שאותו הוא מייצג בדין ועליו הוא מנסה ללמד זכות בטקסט? האם הרמיזות לגלות וכיסופי הגאולה, למרות ההווה הנוח, מבטאים נאמנות לעמו? או שמא יש כאן שימוש מודע ביסודות משיחיים לתכליות ארציות? האם הוא מנסה "להכשיר" את האמביציות שלו להטבות פוליטיות ולביסוס מנהיגותו בקרב הקהילה היהודית-אנדלוסית באמצעות הסוואתן כבעלות ערך לאומי?

חסדאי משתמש לדעתי במודע במתח שבין ה"גלות" ל"בית" ומעמיד בידעין את הביטוי הטקסטואלי של ה"גלות" בשירות ה"בית". מתח טקסטואלי זה בא לידי ביטוי הטוב ביותר במשפט "איככה אוכל לתת דומי על חורבן בית תפארתינו?" מתח דומה במידת-מה מתקיים בשיר היין הידוע, אולי הראשון בעברית, של דונש בן לבראט, "ואומר אל תישך", הכולל בחלקו הראשון הזמנה מפורטת למשתה יין אנדלוסי טיפוסי, ובחלקו השני הטפת מוסר למוזי: "[...] דם דם / אֶלִי זאת אֵיךְ תִקְדֶם / וְבֵית קִדְשׁ וְהַדֶם / אֶלֵהִים לְעִרְלִים." 11. אולם הדמיון בין שני הטקסטים מסתיים בנקודה זו. בשיר של דונש בן לבראט מדובר בקונפליקט פנימי של הדובר, המתחבט ביו שתי זהויות, 12. ואילו הקונפליקט של חסדאי הוא רק קונפליקט-לכאורה, שהרי הוא כבר פתור. אין מדובר כאן בניגוד בין תפיסת הבית לתפיסת הגלות, כי אם בשימוש מודע בתפיסת הבית כאמצעי למתן לגיטימציה לתפיסת הגלות. מן המפורסמות הוא שחברות קדם-מודרניות משתמשות בנימוקים תיאולוגיים (ובמקרה זה, בשאיפות המשיחיות) כדי לתת הכשר לכוח פוליטי. קביעה זו מאפשרת לפתור כמה פרדוקסים באשר לשימוש ברמיזות משיחיות במובן רחב יותר. עדיין מקובלת הסברה שהכמיהה המשיחית וחישובי קצין הם תוצאה של תנאים סוציו-פוליטיים קשים, והם מופיעים במגזרים החלשים של האוכלוסייה. אולם לא תמיד כך הוא הדבר. די אם אציין את דבריו של יעקב טלמון על המשיחיות. במאמר שהפך לקלאסי מצביע טלמון על כמה מצבים התומכים בציפיות משיחיות. כך הוא בקבוצות המטפחות ציפיות שאפתניות ביותר מבלי שיתפתחו בהן האמצעים הארגוניים הדרושים למימוש ציפיות אלה. 13. יותר משמדובר בהרעה בתנאי חייהן של קבוצות אלה מדובר בהטבתם המוגבלת. מבחינת סדר הטקסט, הרצף ההגיגני הוא כזה: קשיי הגלות מנביעים צורך בגאולה. אך מבחינת דרך התהוותו, כיוון הרצף הוא בעצם הפוך: השאיפה היא לגאולה, ומכאן מוכתב תיאור הגלות כמרחב של סבל.

עם זאת, האופן שבו חסדאי משתמש בחומרים אלה איננו מקרה בודד ואין הוא ייחודי לקהילה היהודית. תפיסה דומה מתגלה בחברה המוסלמית באותה תקופה. עבד אלרחמאן השלישי, שבחצרו קנה לעצמו חסדאי מעמד, הכתיר את עצמו לח'ליף בשנת 929, ומאז נחשב ל"אמיר המאמינים". בין תוארי הכבוד שהעניק לעצמו בולטים "מגן דת אלוהים" (נְסִיר לְדִין אֱלֹהִים), שאיש מן האומיים שקדמו לו לא אימץ, ושל "הניצב בסתר האל" (אֶלְקֵאָם בַּאֲלֵהָ). 14. אם כן, לשם ביסוס מעמדו מול השלטון העבאסי בבגדד והשלטון הפאטימי במצרים משתמש עבד אלרחמאן בכינויים

- כ"יבוש"מחדש" או כשחרור נחלת האבות. הן לתוארי הכבוד והן לתביעה למרחב קדוש יש משמעות אסכטולוגית ותכליתם העמולתית - להעניק לגיטימציה לחליפות האומית מדמשק, שירשיה הלגיטימיים הם, לדירו של עבד אלרחמן השלישי, השליטים האומיים באל-אנדלוס.
15. J. Gil, "Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII-IX) (continuación)," *Hispania Sacra* 31, 1978-9, pp. 9-88; על ספרות ותנועות אסכטולוגיות באל-אנדלוס ראו גם M. Fierro, "Mahdisme et eschatologie en al-Andalus," en: A. Kadduri (ed.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1994, pp. 47-69
16. ראו *Al-hidaja ila farraid al-qulub des Bachja ibn Josef ibn Paquda*, ed. A.S. Yahuda, E.J. Brill, Leiden, 1912, וכן א' צפרוני (מהדיר), *ספר חובות הלבבות לר' בחיי בן יוסף אבן פקודה*, בתרגומו של יהודה אבן תבון, מוסד הרב קוק ומחברות לספרות, תל אביב, תש"ט. כתבי יד שונים, מהדורות ותרגומים של הציריח ראו M. Orfali, *Biblioteca de autores lógicos hispano-judíos (ss. XI-XV)*, Universidad de Granada, Granada, 1997, pp. 36-9
17. ראו יהודה ולעיל, הערה 16, עמ' 119, וכן צפרוני ולעיל, הערה 16, עמ' 200-201.
18. ראו אשתור ולעיל, הערה 45, עמ' 253.
19. ראו גם M.J. Viguera, "Historia Política," en: J.M. Jover Zamora (ed), *Historia de España Menéndez Pidal, Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el s. XI*, coordinado por M.J.

בעלי קונוטציות אסכטולוגיות ברורות.

שימוש דומה בחומרים אסכטולוגיים יש, לדעתו, באיג של חסדאי אבן שפרוט. אין זה מן הנמוע שכמי שהופקד על יחסי החוץ לחליפות היה חסדאי עד מן הסתם לחליפת המכתבים של הח'ל ולאסטרטגיות האסכטולוגיות שלו. אין בכך כדי לרמוז על השפעה ישירה כי אם על קיומם של כוחות ורעיונות הרווחים בעת ובעונה אחת בחבר שיש קשרים ביניהן. מפתיע ביותר הוא שלא עמדו במחקר על הקבלה כאשר הדגישו חוזר והדגש את המקבילות, בהקשרים אחרים. בין חסדאי אבן שפרוט מנהיג הקהילה היהודית ובין עבד אלרחמן השלישי, ואת האו שבו ניסו שניהם, זה במרחב המוסלמי וזה במרחב היהודי. להשיג עצמא תרבותית מול המזרח. לדעתו, השימוש בחומר אסכטולוגי משותף לש הקהילות בנסיון לבנות זהות ולזכות בלגיטימציה לכוון הפוליטי. גלוי ה ששתי הקהילות היו מורגלות בסוג זה של חשיבה, שכן, כפי שהראה ח' חי כבר חמישים שנה לפני כן, במחצית השנייה של המאה התשיעית, התעור תנועות משיחיות בשלוש הקהילות באל-אנדלוס - היהודית, הנוצרית והמוסלמית.<sup>15</sup>

## בחיי אבן פקודה: כתאב אלהאיה אלי פראיץ אלקולוב<sup>16</sup>

בפרק זה אדון בכינון תפיסת הגלות ושימוש בה בטקס שמאפיינו שונים מאוד מאלה שנידונו עד כה, אף שהוא פרי של קונטקס חברתי דומה: קטע קצר אך רב-משמעות מתוך *כתאב אלהאיה אלי פראי אלקולוב*, *ספר חובות הלבבות*, שנכתב בידי בחיי בן יוסף אבן פקודה במחצית השנייה של המאה האחת עשרה, בשנת 1080 לערך. וכך כתוב בו:

ואם יבקש אדם בזמן הזה לראות מה שהוא דומה לענינים ההם, יביט בעין האב עמדנו בין האומות מעת הגלות וסדור ענינינו ביניהם, עם מה שאנו בלתי מסכימי עמהם בסתר ובגלוי, והם יודעים בזה. \*ויראה, כי עניננו אפשר שיהיה קרוב מעניניהם במזונות ובטרפים, ואפשר שיהיה טוב מעניניהם בעת המלחמה והתנרות. ותראה הבינונים והכפריים שבהם טורחים יותר מן הבינוניים שב והדלים אשר בקרבנו. כמו שהבטיחנו יצרנו יתברך.<sup>17</sup>

קטע זה, שהוא חריג ביצירה של היהודים באל-אנדלוס מפתיע במבט ראשון בעמדתו חסרת הפניות והאוניברסיטית לכאורה ש בחיי אבן פקודה, המתגלה כמי שער ליתרון הסוציו-פוליטי של היהודים תחת השלטון המוסלמי, עד כדי הכרה במצבם המועדף לעומת זה ש השכבות המוסלמיות החלשות. יש להימצא בסיטואציה סוציו-פוליטית נוח למדי כדי לכתוב קטע כגון זה. ורק בהסתמך על הנחה זו ניתן לפרשו. בחי כותב בסרגוסה, הנמצאת באותו זמן תחת שלטונה של שושלת בני הז' ששורשם הכלכלי ושגשוגם האינטלקטואלי ידועים היטב. אליהו אשתו מתאר את העיר סרגוסה באותה תקופה כעיר גבול שמתנהלת בה תנועה מסחרית ערה וכעיר המעלה בזכרון את ימי הזוהר של קורדובה.<sup>18</sup> סלימא

,Viguera Molíns, Madrid, Espasa Calpe, 1997, VIII-I, p. 72 y ss

20. לקונטקסט פולמוסי זה התייחס גם הסדאי באיגרתו: "ואם לאל ידינו באומנם לנו כל היום: לכל עם ועם יש מלכות ולכם אין זכר בארץ" (לעיל, הערה 4).

21. אבו מוחמד עלי בן אחמד אבן חזם, אלרד עלא אבן אלנגרילה ודסאאל אחמד. סהרות הנה שמש. תרגום לעברית על פי מהדורת אהסאן עבאס, קהיר, 1960, עמ' 2, בתוך: זהה לצורם ייפה, ספרים מוסלמים על יהודים ויהדות, מרכז זלמן שזר, ירושלים, 1996, עמ' 90.

22. ההכרה בתנאים הטובים של החיים בגולה איננה ייחודית לבחיי. גם אם איננה שכיחה. וראו בסקסט שבו רמב"ן מפרש פסוקים מספר דברים (כח, סד ואילך) במטרה להוכיח את נוכחותו של אלוהים בקהילתו. היתה בגולה כספר הניצרות: "אבל אהרן היותנו בגלות בארצות אייבינו לא נתקללו מעשה ידינו ולא אלפינו ועשיתנו צאנינו, ולא כרמינו ויתינו ואשר נורע בשדה, אבל אנתנו בארצות כשאר העמים ושבנו הארץ הזאת. או כשבו מהם, שרחמינו ילינו. כי ישיבתנו בגלות היא כמבטחה שאמר לנו ואף גם זאת בחיותם בארץ אייביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בדיתי אתם כי אני ה' אלהיכם" (רמב"ן). על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים בצירוף הערות ומראי מקומות הרב חיים דב שמואל, כך ב, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ך, עמ' תעד).

23. ראו B. Safran, "Bahya ibn Paquda's Attitude toward the Courtier Class," in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish Relations*, Harvard University Press, Cambridge, MA., 1979, pp. 154-96

24. לתרגום אבן תיבון, ראו *Duties of the Heart by Bachya ben Joseph ibn Paquda*,

אבן הוד, שמשל עד 1046, ויורשו אחמד, שמשל עד 1081, עיצבו מודל פוליטי גמיש ופתוח שהותיר מקום לנוצרים וליהודים.<sup>19</sup>

ואולם, רק קריאה שטחית ואנכרוניסטית תציג את הטקסט כמשקף בפשטות את המציאות ההיסטורית ותתעלם מן הפניות הסובייקטיביות של המחבר. הקטע לעיל הובא מתוך פרק אודות החוכמות שאלוהים העניק לאדם – והנעלה שבהן, החוק שנמסר למשה. בעיני בחיי, ההוכחה לחסד אלוהים בתקופתו היא מצבו של העם היהודי בין העמים. ובמונחיו של ירושלמי: ה"בית" שבגלות. בכך משיג בחיי כמה מטרתו:

ראשית, הוא משיב לפולמוסנים מוסלמים הטוענים שהעדר עצמאותם של היהודים יש בו משום הוכחה לכך שאלוהים עשוי לחזור בו מבחירתו בישראל כעם הנובחר.<sup>20</sup> די אם אדגים זאת באמצעות קטע מתוך אלרד עלא אבן אלנגרילה אליהודי מאת אבן חזם (994–1064), חיבור פולמוסי נגד שמואל הנגיד. אבן חזם, כמעט בן דורו של אבן פקודה, כותב כך על היהדות: "השפלה שבדתות והנתעבת שבאמונות – היא היהדות, אשר קללת אלה כלפי האוחזים בה תמידית וכעסו של האל יתעלה שוכן קבע על המשתייכים אליה".<sup>21</sup> כדי לנמק קביעה זו מצטט אבן חזם פסוקים מתוך ספר דברים (דברים כח, טו ואילך), שם מפורטות הקללות שתבואנה על כנסת ישראל אם לא תשמע בקול אלוהים לעשות את מצוותיו ולקיים את חוקותיו אשר ציווה. בחיי, מצדו, נדרש אף הוא לפסוקים וכגון עזרא ט, ט או תהלים קכד, ב–ג), אבל באסמכתאות שלו שעבוד ישראל לאומות מופיע תמיד בהקשר של רחמי האל וקיום בריתו עם ישראל. כלומר, התנאים הטובים בגולה הם הוכחה לנוכחות המופתית של האל בהיסטוריה היהודית.<sup>22</sup>

שנית, מן הראוי לשים לב לכך שייצירתו של בחיי איננה חיבור פולמוסי כי אם ספר מוסר. בחיי יוצא נגד השאיפות של החברה החצרנית תוך גינוי מאפייניה הכולטיים, כגון האידיאלים האינטלקטואליים, המודל החינוכי, האתיקה החברתית והשאיפה למנהיגות. כפי שביאר בצלאל ספרן באופן משכנע ביותר.<sup>23</sup> בדבריו אלה מוכיח בחיי לחברה החצרנית שזכויות היתר וטובות ההנאה שהיא זוכה להן מקורן באל.

שלישית, קטע זה מאפשר לבחיי לפרש באופן קוהרנטי את ההצלחה החברתית של היהודים. פירוש זה אינו עולה בקנה אחד עם התפיסה המסורתית של עם גולה, מושפל ומבוזה, תפיסה הבאה לידי ביטוי בעיקר בפיוט והיא חלק של הזכרון הקולקטיבי של הקהילה ושל התפיסה המסורתית העצמית של היהודים, כפי שנראה בהמשך.

כאמור, את גישתו של בחיי ניתן להסביר רק בקונטקסט של מצב סוציו-פוליטי נוח. אבל אחר כך, כאשר הל שינוי בתנאים. התחייב ממנו, כפי שנראה, ניסוח מחדש של הטקסט. למשל, הקטע שסימנתי בין כוכביות הושמט כשתרגם יהודה אבן תיבון (1120–1190) את הטקסט לעברית בשנים 1160–1180.<sup>24</sup> בתקופתו של אבן תיבון, ובהקשר ההיסטורי שהוא חי בו, לא ניתן היה עוד להחזיק בטיעון שכזה. בזמן שעבד מכתיבת הטקסט לתרגומו הלך והורע מצבם של היהודים באזורים שתחת שלטון המואחדים ומרבית הקהילות היהודיות נהרסו. יתרה מזאת, בתקופה זו נכתבו כמה טקסטים נסיבות ספציפיות מאוד, אלא שדורות מאוחרים הוציאו אותם מהקשרם, פירשו אותם כהשתקפות של המציאות ההיסטורית ואימצו אותם כמייצגים ואמינים של זהות הקיבוץ היהודי. דוגמאות לכך הן הקינה של אברהם אבן

translated from the Arabic into Hebrew by Jehuda ibn Tibbon, with English translation by M. Hyamson, New York, 1941, p. 25

שהדברים לא מופיעים במקור העברי שאכן הדין תרגם ממנו. אך אין בכך כדי להחליש את הטענה, שהרי אם כך הדבר הרי הם הושמטו בזמן שעבר בין כתיבת היצירה לבין תרגומה.

25. ראו G. Nahon, "La elegía de Abraham ibn Ezra sobre la persecucion de los almohades. Nuevas perspectivas," en: F. Diaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo. Actas del Simposio Internacional*, Asociación Española de Orientalistas, Madrid, 1990, pp. 217-224, וכן רשימה של המהדורות השונות של השיר, שם: M.J. Cano, "Sobre el poema histórico de Abraham ibn Ezra titulado *Ahah Yarad*," *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vila II*, Universidad de Granada, Granada, 1991, pp. 679-88.

בראן (לעיל, הערה 1), עמ' 45-61.

26. רבינו משה בן מימון, *אגרות*, תרגם לעברית ביאר והכין על פי כתבי יד ודפוסים יוסף קאפה, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1987, וראו גם ד' ספטימוס, "תחת ארום ולא תחת ישמעאל, גלגול של מאמר", ציון מו: א, 1982, עמ' 103-111, על התפתחות עמדותיהם של היהודים כלפי חצי האי במהלך המאה השלוש עשרה.

27. ראו יהודה (לעיל, הערה 16), עמ' 405.

עזרא, "אהה, ירד על ספרד רע מן השמים",<sup>25</sup> או קביעותיו של הרמב"ם, שאומר באיגרת תימן (1172) באשר למוסלמים: "ולא עמדה על ישראל כלל אומה צודדת יותר ממנה, ולא היה מי שהפליג בהכנתיו והשפלתיו וחזק שנאתיו כמותם".<sup>26</sup> אכן תיכון משמיט את המשפט מפני שמערכת ערכי העבר שהציג בחיי באה לידי משבר, והזהות שבנה כבר אינה ניתנת להסבר שיהיה קוהרנטי בקונטקסט של זמן התרגום.

לסיכום, שינויי הקונטקסט מחייבים לנסח מחדש את מושגי הגלות והבית, וכשם שלא ניתן להתעלם משינויי הקונטקסט, כך גם לא ניתן להתעלם מסוג השיח ששני המושגים הללו באים בו לידי ביטוי. אי לכך ברצוני להפנות את תשומת הלב לקטע נוסף מתוך כתאב אלהאדיה, שבו אבן פקודה מקונן על חורבן המקדש ומכה על חטא לפני אלוהים:

הנה בציונינו שמים מקדשינו. ונגלה יקרנו. ובית תפארתנו היה לשרפה אש ולא יכון לנו לשום קטורה באפה וכלל על מזבחה על אדמת נכד. אבל זכחיה רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה. היטיבה ברצונה את ציון תבנה חומות ירושלים. אז תחפץ זכחי צדק עולה וכליל או יעלו על מזבחה פרים.<sup>27</sup>

במבט ראשון דומה שבטקסט הזה יש משום סתירה לטקסט הקודם. לראשונה ביצירה נזכרת "אדמת נכר" ומועלית בקשה לבנות את ציון, וכמו כן, לראשונה נזכר עוונם של היהודים – לעומת הטקסט הקודם, שמתייחס למצב האנושי מנקודת מבט אתית כללית יותר. את הסתירה הזאת אי אפשר ליישב אם מתעלמים מן הז'אנר שבתוכו היא נתונה. במקרה זה מדובר ב"בקשה", בשיר תחינה המופנה לאל והמצורף לשער העשירי של ספר חובות הלבבות, "שער אהבת ה'". סוג זה של "בקשה", והשירה הליטורגית בכלל, מכוננים את היחס שבין אלוהים לאומה ומתאפיינים במוסכמות נוקשות למדי. בשיר זה חוזר בחיי על תפיסת הגלות המסורתית הרואה בארץ מושבם של היהודים "ארץ נכר" הרחוקה מן המקום המקודש ומפולחן הקרבת הקורבנות.

טקסט זה גדוש מובאות מן המקרא וכתוב בעברית (לעומת הטקסט הקודם, שנכתב בשפה היהודית-ערבית). והוא דורש רגישות פרשנית שונה, בהתחשב במסורת הלשונית שלו. שני המודלים האלה אינם עומדים בסתירה זה לזה. ראוי להדגיש שהטקסט בפרוזה ערבית אינו משכפל את המציאות באופן נאמן יותר משעושה זאת השיר העברי, שכן שניהם מבנים את המציאות באותה מידה, אף שסגנונם, לשונם, התבנית המנטאלית והאסטרטגיה הנרטיבית שלהם שונים אלה מאלה.

## שִׁבְיָה עֲנִיָּה: כִּיּוֹם מֵאֵח אֲבִן גְּבִירֹד

הטקסטים שנידונו לעיל מועילים ביותר לבחינת המושג "בית", ואולם, עם כל ההבדלים ביניהם, הם מציגים את רעיון הגלות בתבניות המקראיות והתלמודיות, כהרחקה מן המקום הקדוש: גירוש זה הוא עונש על חטא כלפי האל. ההקשר שבו נמצא את הפיתוח המפורט ביותר של תפיסה



28. על נושא הגלות בפיוט ראו במבוא לספרו של ר"פ שיינדלין: R.P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*, The Jewish Publication Society, Philadelphia and New York, 1991. ספר מאוחר יותר הוא ספרו של י' לויין, המנתח את הנישא בשירה העברית המקראית והפוסט מקראית: י' לויין, *תנינים וכינור. חזרונ, גלות, נקם וגאולה בשירה העברית הלאומית*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1998.

29. י' יובל, "נקמת ה' היא נקמת היכלו: היסטוריה ללא חרון וללא משוא פנים", ציון נטב ב-ג, תשנ"ד, עמ' 353.

30. י' בער, *גלות, תרגום י' אלוד, מוסד ביאליק, ירושלים, 1980*, עמ' 3.

31. קביעה זו הועלתה בדיון על מושגי הזכרון הקולקטיבי והתודעה ההיסטורית, וראו *Collective Memory and Historical Consciousness*, "History and Memory 1:1, 1989, pp. 5-26

זו של ה"גלות" הוא השירה הליטורגית, הפיוט.<sup>28</sup>

בניתוח הפיוט מקובלות שתי גישות מנוגדות זו לזו: מצד אחד שכיחות ההערכות המדגישות את הקלישאויות של הפיוט, את החזרה המכאנית על דפוסים תוכניים ורטוריים, בלי זיקה להקשר, "שירה דתית שהמוטיבים המיתיים שלה נטולי חיים", כפי שמכנה אותה ישראל יעקב יובל במאמר עכשווי ופולמוסי בנושא הגלות באשכנז.<sup>29</sup> מצד אחר, חקר תפיסת הגלות התבסס במידה רבה על פיוטים אלה. כך למשל כותב יצחק בער על הסליחות שנתחברו בתקופת מסעי הצלב: "על יסוד פיוטים אלה בלבד ניתן להעלות תמונה היסטורית נאמנה של הגלות על פרטיה".<sup>30</sup> לדעתי, שתי הגישות מציגות מסקנות חלקיות ובלתי מספקות בהכרח. אני דוחה את הטענה שהפיוט אינו יכול להעיד על הקשרו. לדעתי, הפיוט הוא כלי יעיל ולגיטימי לבחינת הקשרים שבין הקונטקסט, הטקסט והבניית המציאות. קורפוס עצום כמו שירת הקודש העברית לא נוצר בלא תכלית. אחד מתפקידיו המרכזיים הוא הבניית הזכרון הלאומי, והזכרון, כפי שקובע עמוס פונקנשטיין, הוא תמיד השלכה של ההווה ושל הסטרוקטורות שלו על העבר.<sup>31</sup>

בחרתי בפיוט מאת אבן גבירול, בן דורו הצעיר של אבן פקודה. אבן גבירול הגיע לבשלות אינטלקטואלית בסרגוסה, כלומר, בסביבה דומה לזו שאבן פקודה מתאר בכתאב אלהדאיה. בפיוט של אבן גבירול – שאינו נתפס בעיני כמקרה נבדל או כדוגמה ייחודית, כי אם כאבטיפוס של הסוג כולו – שני יסודות דבקים זה בזה לבלי הפרד: חוויית הגלות וכיסופי הגאולה. הללו באים לידי ביטוי באמצעות נוסחה שגורה: דרשיה שבין אלוהים לבין כנסת ישראל. מבין דרכי הניתוח הרבות שהטקסט מציע אתרכזו בהיבט קונקרטי מאוד: ההבניה הסימבולית של המציאות בטקסט, והמשמוע של סימבוליות זו בקונטקסט החברתי שאבן גבירול מתייך אליו.

כדרכו של הפיוט, גם כאן מוצג מחזור שלם: החטא של ישראל, העונש מידי האל (גלות), חרטה, תחינה לאלוהים ובקשה לסליחה, ולבסוף גאולה. למרות המאגר המשותף של דימויים ושל מוטיבים הבונים את החזות המסורתית של הגלות על פי סטרוקטורה קיימת, יש משום עניין בחיפוש אחר היסודות הייחודיים לדמיון הפואטי של כל משורר, אחר הניסוח האינדיבידואלי של חוויית מציאות משותפת.

### שביה עניה

שְׁבִיָּה עֲנִיָּה בְּאֶרֶץ נִכְרִיָּה  
 לְקוֹחַהּ לְאִמָּה לְאִמָּה מִצְרִיָּה  
 מִיּוֹם עֲזַבְתָּהּ לָהּ הִיא צוֹפִיָּה  
 הֶשֶׁב שְׁבוּתָהּ רַב הַעֲלִילָהּ  
 וְאִם עֲשִׂירֶיהָ תִּהְיֶה שְׁלִישִׁיהָ  
 וְחֵישׁ קָל מִהֶרָה וּבִשְׂרָה בְּאֵלֶיהָ  
 רְנִי בַת צִיּוֹן הִנֵּה מְשִׁיחֵנוּ  
 לְמָה לְנִצַּח תִּשְׁפָּחֵנוּ

לְכֹל תִּכְלֶה יֵשׁ קֵץ וְאֵין קֵץ לְפָרְצֵי

כָּלוּ שְׁנוֹתַי וְאִין מֵתָם לְמַחְצֵי  
שְׁכַנְתִּי בְּגִלוֹת טְבוּעָה בְּבִצֵי  
וְאִין תּוֹפֵשׁ מְשׁוֹט אֲנִיָּה לְהוֹצִיא  
עַד אָנָּה יְיָ תִּאֲרִיךְ קִצֵּי  
מֵתֵי קוֹל הַתּוֹר יִשְׁמַע בְּאַרְצֵי שְׁמָךְ  
עֲלֵינוּ וְנִקְרָא אֶל תַּנְיַחְנוּ

מֵהוֹצֵים וּלְהוֹצִים סוֹבְלֵי מַעֲמָם  
בְּוָזוּים וּבְוָזוּים נְתוּנִים לְמַרְמָם  
עַד אָנָּה יְיָ אֲוַעֵק הֶמָּס  
וּלְכַבְּרֵי בְּקִרְבֵי הֶמָּס יִמָּס  
זֶה כִּמְהָ שְׁנַיִם עוֹבְדֵים לְמָס  
יִשְׁמַעְאֵל כְּפִאֲרִיָּה וְעֵשׂוֹ כְּתַחֲמָם  
זֶה יִנְיַחְנוּ וְזֶה יִקְחָנוּ

הַקּוֹלֶךְ זֶה הַקּוֹל גּוֹלֵת אֲרִיאֵל  
יִלְוֵי וְצַהֲלֵי בְּתוֹלֵת יִשְׂרָאֵל  
לְעֵת הַרְשִׁים בְּסִפְרֵי דְנִיָּאֵל  
וּבְעֵת הַהִיא יַעֲמַד מִיְכָאֵל  
וְיִקְרָא עַל נֶר וְכֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל  
אָמֵן וְאָמֵן כֵּן יַעֲשֶׂה הָאֵל כִּימוֹת עֲנִיתָנוּ כֵּן תִּשְׁמַחְנוּ<sup>32</sup>

32. שירי הקודש להבי שלמה אבן גבירול, עם פירוש, מקורות, גרסאות, מבוא, מפתחות, מלון וביבליוגרפיה מאת ד' ירון, ירושלים, תשל"ז, עמ' 494.

33. אמצעים אלה אינם בלעדיים לשירה הליטורגית. הם מופיעים גם בשירת החול, למשל בשירי המלחמה של שמואל הנגיד או באחרים משירי אבן גבירול.

34. על השימוש במטפורות של חיות ועל מטרות ותפקידן של מטפורות אלה ראו U. Rubin, "Apes, Pigs and the Islamic Identity," *JOS* 17, 1997, pp. 89-105; W.M. Brinner, "The Image of the Jew as Other in Medieval Arabic Texts," *JOS* 14, 1994, pp. 227-40.

35. שירי הקודש (לעיל, הערה 32), שיר קמה ("שער פתח"), בית 2.

36. ראו R. Edwards, "Exile, Self and Society," in: M.I. Lagos Pope (ed.), *Exile in*

שני אמצעים ספרותיים המופיעים בשיר שכיחים בפיוט בכלל. ראשית, השימוש בשמות פרדיגמטיים מקראיים: "עשו" ו"ישמעאל" ככינויים מטפוריים לנוצרים ולמוסלמים (בית 19). שימוש זה קושר את גויי התקופה למטען סמנטי מסורתי, שלילי בדרך כלל. יהודי אל-אנדלוס לא היו הראשונים שהשתמשו בכינויים מקראיים, אך הם היו הראשונים שנדרשו להם בצורה שיטתית כל כך.<sup>33</sup> שנית, השימוש במטפורות של חיות לייצוג ה"אחר": "ישמעאל כאריה ועשו כתחמס" (בית 19). מטפורות אלה, השכיחות בספרות הפולמוס ובשירה הביניימית של שלוש הקהילות – היהודית, הנוצרית והמוסלמית – מחזקות את דימוי אכזריות האויב ואת תחושת חוסר האונים של ישראל. ה"אחר" מוצג כבלתי אנושי וכחייטי.<sup>34</sup> כמו בפיוטיו האחרים, גם בפיוט זה משתמש אבן גבירול בשני האמצעים הללו כדי להעמיד רעיון מרכזי: הגלות היא שעבוד המנוגד לסדר הטבעי של הדברים. כנסת ישראל היא "שפחה", "אמה", "בן אמה" או "בני אמה". הגר, השפחה המצררית (בראשית, טז, א; כא, י), מייצגת האסלאם, היא עכשיו הגברת, ושרה היא השפחה. האומות לועגות לכנסת ישראל ומזלזלות בה ("לִי לְעֵנָה שְׁפָחַת אֲמִי וְנָם לְבָהּ", אומר הדובר באחד השירים),<sup>35</sup> לעג מכאיב בהתחשב במוצאם הנחות והבלתי חוקי של הלועגים. מוטיב קבוע זה מופיע בסמיכות למוטיב השעבוד הכלכלי של היהודים ה"עובְּדֵים לְמָס" (15, 18).

הלשון היא מטפורית, היפרבולית, כמעט נוסחאית. לענייננו נשאלת השאלה מהי מטרת הלשון המטפורית, כלומר, מהו תפקידם החברתי של האמצעים הרטוריים הללו.<sup>36</sup> בחינת המטפורה מן ההיבט התרבותי

Literature, Associated University Presses, London & Toronto, 1988, pp. 15-31. אדוארדס מציין, בצדק רב, שהגלות היא חוויה פסיכולוגית, על כן יש להעריכה או למדוד אותה בהתאם לדימוי שהיא מציירת, כלומר בהתאם להתפשטותה לעבר המטפורה. לעבר המבנים המנטאליים והדמיוניים שבאמצעותם היא באה לידי ביטוי.

37. ראו K. Burke, *Language as Symbolic Action*, University of California Press, Berkeley, 1966, pp. 44-5. מצוטט בתוך J.D. Sapir and J.Ch. Crocker, *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997, p. 34.

38. שם.

39. ראו ספיר וקרופקר (לעיל), הערה 37, עמ' 11-12, וכן K. Harries, "Metaphor and Transcendence," in: S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, Chicago University Press, Chicago and London, 1979, pp. 86-87.

40. אדוארדס (לעיל), הערה 36, עמ' 15-31.

מצביעה על כך שהאינטראקציה הנוצרת בין איברי המטפורה מאפשרת את היווצרותה של "ישות חדשה". קנת' פֶּרְק, שחקר את הלשון הסימבולית בהקשרים פולחניים, מדגיש: "פעילות סימבולית אינה רק ביטוי של המציאות; היא מְבַנֶה את ההתנסות באורח פעיל"<sup>37</sup>. לדבריו, הזיהויים המטפוריים – וכאלה הם השמות המקראיים שאבן גבירול משתמש בהם – הם "אסטרטגיות להתמודדות עם מומנטים קיומיים", ו"האופי הסמנטי של תחבולות רטוריות הוא חלק בלתי נפרד של התמודדות מעין זו"<sup>38</sup>. השפחה המצרפית בבית 2 איננה זהה לזו שבבראשית טז, א, והיא גם איננה רק רמז מצועף למוסלמים האנדלוסים. בשל מהותה המטפורית היא מעוררת בציבור המתפללים רגשות ומביאה לידי קביעת עמדות כלפי ה"אחר", וכך היא מְבַנֶה זהות חדשה.<sup>39</sup>

האמצעים הרטוריים שאבן גבירול נדרש להם משמשים אותו להעמדת הירארכיה, וזו מוצגת בטקסט כטבעית וכעולה בקנה אחד עם הסדר המקראי: הירארכיה שמקבילה לסדר החברתי. הפיוטים מזכירים את הסדר שראוי היה שיתקיים ומתארים את השיבוש שפקד אותו. ההעדר בא לידי ביטוי בהעדר של טוהר או של כוח פוליטי; הוא יכול להתמקד באכזריות, או, כמו בפיוט של אבן גבירול, בשעבוד. וחוסר האונים מקרין על הסטרוקטורות של ההווה, כלומר על נסיבות ההקשר האישי והחברתי של המחבר.

משכוננו שני עולמות מקבילים אלה מעוררת המטפורה תנועה לקראת שינוי. וכך, מנקודת ראות חברתית, מטרתה של הלשון המטפורית בשירה הליטורגית היא להיאבק במציאות ולחולל בה שינוי. טבעו של השינוי הנשאף מומשג במושג הגאולה. הגאולה היא היפוך היוצרות, השבת הסדר הטבעי על כנו: "כימות עִנְיָנוּן כֵּן תִּשְׁמַחֲנוּ".

במאמר על נושא הגלות בספרות מציין רוברט אדוארדס שכינונם מחדש של העולמות הבדויים לעולם אינו מניח את חזרתם המדויקת; התוצאה היא תמיד ניכור גדול יותר.<sup>40</sup> במקרה זה, הניכור הוא כלפי ה"אחר", המוסלמי או הנוצרי, וניכור זה כשלעצמו מביא לידי אישושה של הזהות הנבדלת, לעומת תרבות הרוב. בעת שמצבה של הקהילה יציב למדי, כמו בזמנו של אבן גבירול, השירה הליטורגית מחזקת את הזהות הקולקטיבית מול זהותו של הפרט שמקיים, מצדו, אינטראקציה ניכרת עם החברה הנוכרית. נוסף על כך, הטקסט משפיע על הבניית היחס ההירארכי בין קבוצת המיעוט לבין הרוב. אם על פי חוקי האסלאם היהודי הוא אורח מדרגה שנייה, שנועד לשרת את המאמינים בדת האסלאם, הרי הטקסט נאבק במצב זה של נחיתות, כלומר, הוא הופך את המצב ומתאר באותם מונחים עצמם את התבוסה שינהיל אלוהים לאויבים. סטריאוטיפ "האמה המצרפית" אינו אומר כמעט ולא כלום על הקבוצה שהוא בא להגדיר, אך לעומת זאת הוא מגלה רבות על המנטאליות ועל הבעיות החברתיות של הקבוצה שיצרה אותו.

לסיכום הייתי רוצה לחזור על כמה רעיונות: המושגים "גלות" ו"בית" אינם מושגים נבדלים שניתן לזהותם בנפרד; הם קשורים זה בזה בקשר הדוק, ולעתים אחד מהם משמש להצדקת האחר. חסדאי אבן שפרוט משתמש ברעיון הגלות, ובייחוד בשאיפות המשיחיות הקשורות לגאולה, כאמצעי להצדקת רעיון הבית, כלומר להצדקת סמכותו הלגיטימית בקרב

יהודי אל-אנדלוס. בחיי אבן פקודה, לעומתו, מגן על רעיון הבית אך מעמיד אותו בשירות הרעיון המסורתי של הגלות: לפי דעתו, אל לאנשי החצר לשכוח שההצלחה החברתית הושגה הודות לנוכחות האל.

כאמור, אף על פי שהמושג "גלות" נבנה מתוך התנסות משותפת. יש בניסוחיו השונים מידת-מה של ייחוד אישי. הגלות מובנית כאובדן או כהעדר, ואופיו של העדר זה תלוי בהקשר החברתי ובמחבר. הסדאי אבן שפרוט מכונן את תפיסת הגלות כהעדר סמכות; עבור בחיי אבן פקודה, ב"בקשה" שלו, הגלות היא העדר הפולחן בבית המקדש; עבור אבן גבירול היא העדר הירות. שעבוד. כולם משליכים מחוויותיהם שלהם וממשיגים באמצעותן את המציאות. שינויי הקונטקסט, מצדם, מביאים לידי התפתחות של מושגי הבית והגלות. כפי שראינו בתרגום הקטע מספרו של בחיי אבן פקודה בידי אבן תיבון.

אם בצירוף גלות – בית קיימת זיקת גומלין בין שני המושגים, היא קיימת כל שכן בצירוף גלות – גאולה. תיאור הגלות קובע את טבעה של הגאולה: הסדאי אבן שפרוט מתאר אותה במונחים של נצחון צבאי, בחיי אבן פקודה מתאר אותה כמרחב של הקרבת קורבנות, אבן גבירול מתאר אותה כהשפלת האויב. התפיסה לפיה הרהורים משיחיים הם תוצאה של החמרה בתנאי החיים בגלות אינה נכונה תמיד, והטקסטים שנידונו כאן מוכיחים זאת. אצל חסדאי אבן שפרוט ההתעניינות במועד הגאולה נובעת בעיקר מהטבה בתנאי הגלות: העול הוקל. כדבריו. אצל אבן גבירול, הגאולה מפצה על ההתנסות החברתית הפגומה בהווה. לסיכום, מדובר בחוויה של גלות רבת-פנים, המניבה על מציאות משתנה.

אוניברסיטת קורנל