קַתַרְסִיס

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גליון 36
טבת תשפ"ב · דצמבר 2021

קתרסיס

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 36
טבת תשפ"ב
דצמבר 2021

העורכים: עמוס אדלהייט, יוחנן גלוקה, אלון הראל, יוסי
ליברזון, אבשלום לניאדו, דורון מנדלס,
יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, עודד היילברונר, איל
זמיר, אסא כשר, נועם מזרחי, עמנואל סיון,
אלישע קימרון, חנה רוזן, אלכסנדר רופא, משה שוקד,
מאיר שטרנברג, ראובן שיינדלין, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: יוסי ליברזון, רחוב התקופה 13,
ירושלים 9262813

דואר אלקטרוני: Yosef.Liebersohn@biu.ac.il
בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

עיצוב: מאיר סדן
הודפס בטאצ' פרינט, תל־אביב
מסת"ב 978-965-7805-67-1
המו"ל: מצרף – עמותה מס' 58-141-192-4
יוצא לאור על ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים
9143002 בסיוע משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל
התרבות והאמנויות ובסיועה של הפקולטה למדעי
הרוח, אוניברסיטת בר־אילן

© כל הזכויות שמורות, 2021

קַתֶדְרִסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 36
טבת תשפ"ב
דצמבר 2021

תוכן העניינים

דבר המערכת 7

דבורה דימנט
על ספרו של דוד ביאל, גרשום שלום 9

מאיר בר־אילן
על ספרו של חגי ארליך, יש סוף - היש העצום 14

יואב דותן
בית המשפט העליון כמנגנון תיקון דמוקרטי
על ספרו של עמיחי כהן, מלחמות הבג"ץ 38

יוסי גולדשטיין
מדינה בכל מחיר
על ספרו של תום שגב, מדינה בכל מחיר: סיפור
חייו של דוד בן־גוריון 63

היסטוריה 74

מנחם קלנר
על ספרה של שרה סטרומזה, הרמב"ם בעולמו 75

רוני ויינשטיין
על ספרם של ידון בן נאה, חגי פלאי, ומשה אידל (עורכים),
ר' יוסף קארו: היסטוריה, הלכה, וקבלה 81

זכרון לראשונים: יהושע בלאו

חגי בן־שמאי
על יהושע בלאו 107

יהושע בלאו
על מהדורה חדשה ותרגום חדש של מורה נבוכים
מאת דוד קפאח (לשונו, כרך מ"ב תשל"ח) 116

תוכן העניינים של גיליון 35 122

דבר המערכת

המאבק על רמה מדעית נאותה במדעי הרוח ובמדעי החברה הוא, והיה תמיד, מטרתו העיקרית של כתב העת הביקורתי שלנו. אחת התוצאות, בעולמנו המדעי שמתחת לגלגל הירח, היא שעצם קיומו של קתרסיס היה, ונשאר, תלוי ברצונם הטוב ובכנותם של מספר אנשי רוח ומדע שמקבלים את ההנחה שרמה מדעית של ממש היא דרישה בסיסית ומובנת מאליה – או היה עליה להיות מובנת מאליה – ומוכנים לכתוב מאמרי בקורת בכנות מדעית, לטוב או לרע. כיון שלא זה הוא מצב העניינים במדעי הרוח היום, יש צורך במישהו שיעיר ויתריע, ואנו שמחים על כך שמצאנו אנשים המוכנים לעשות זאת ללא מורא.

אולם מהי רמה מדעית נאותה? דעה רווחת היום היא שאין יותר 'נתונים אובייקטיביים' או 'אמות מידה אובייקטיביות' לפיהם ניתן לקבוע קביעות שלא ניתן לערער עליהן באשר לאותה 'רמה מדעית' מסתורית. אולם אנחנו גורסים שיש לפחות כמה סימני היכר מינימליים למחקר מדעי של ממש במדעי הרוח. מחקר רציני שומה עליו שיעיד בראש וראשונה על הקומפטנטיות של החוקר, על מידת רצינותו, ועל שליטתו בדיסציפלינות המדעיות שמחקרו עומד עליהן. הדברים די ברורים בסך הכל: חוקר אפלטון חייב לשלוט בספרות היוונית העתיקה ובמחשבה המדעית היונית תוך לימוד המקורות בלשון המקור, יוונית עתיקה, ועל הרקע ההיסטורי של יוון העתיקה. חוקר מקרא חייב לשלוט בעברית עתיקה ורקעה בעולם השמי העתיק, ולהכיר את ממצאי הפילולוגים והארכאולוגים שחקרו את העולם שבו חיו כותבי המקרא וקוראיהם (בעיקר ארץ ישראל, אך גם מצרים, סוריה ובבל). חוקר מחשבת הרמב"ם חייב לשלוט בספרות הפילוסופית הערבית של ימה"ב ורקעה היווני, ובמחשבת ישראל בתקופת התלמוד והגאונים. ואלה הם רק תנאים הכרחיים שאין צורך להסבירם לאנשי מדע של ממש, אך לעתים יש צורך להזכירם לקוראים, לחובבים, ולאנשי מדע למחצה, לשליש ולרביע.

בגיליון הנוכחי ניתן למצוא מאמרי ביקורת על ספרים חדשים

על הרמב"ם, על יוסף קארו ועל גרשום שלום, שכל אחד מהם נכתב בידי חוקר שזה שטח מחקרו. במדור "זכרון לראשונים" בחרנו לציין הפעם את פועלו של יהושע בלאו, חוקר גדול ומקורי שהרים את רמת המחקר בספרות היהודית בערבית ובעולם היהודי דובר הערבית. אנו מביאים כאן את מאמר הביקורת שלו על התרגום של דוד קפאח למורה נבוכים לרמב"ם (תשל"ב), מאמר שיצא בכתב העת לשוננו בשנת תשל"ח. דברי ביקורת אלה נותנים לקורא עדות מקצועית ומנומקת באשר לרמה המדעית המשתקפת מן הפרסומים הללו, והרי זאת תכליתה של הביקורת המדעית.

דבורה דימנט

דוד ביאל, גרשם שלום, תרגם: אמוץ גלעדי, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים, תש"ף

זה חיבורו השלישי של דוד ביאל על גרשם שלום. ביאל התעניין בו כבר בעבודת הדוקטור שלו, והוציאה במהדורה מעין מדעית עם הערות ורשימה ביבליוגרפית. לאחר מכן פרסם מהדורה מקוצרת ומעובדת שלו. הספר שלפנינו הוא תרגום מאנגלית וקטן בכמותו ובאיכותו מעבודתו הראשונית של ביאל, אך מעבד חלק הגון ממה שנכתב בנוסח האנגלי ההוא. עם זאת, זהו החיבור הראשון של ביאל על גרשם שלום שרואה אור בעברית. בדברי סיכום לספר הצנום הזה (190 עמ' ועשרה עמודי מפתח) מספר המחבר, שבצאת ספרו הראשון פגש את שלום כמה פעמים ובאחת מהן אמר לו שלום "קראתי את הספר ולי הוא נראה יותר כמעין רומן" (עמ' 190). אמירתו של שלום מאז מפליאה לתאר גם את הספר הדק שלפנינו, שלאחרונה יצא ממכבש הדפוס. הוא כתוב בסגנון סיפורי־תיאורי, בלשון רהוטה ושווה לכל נפש. על כן, קהל קוראים רחב, שמעוניין בחייו של גדול חוקרי היהדות בדור האחרון, גרשם שלום, בוודאי ימצא כאן את מבוקשו. ואכן, ביאל הלך בדרך הפונה אל קהל כזה כשהרכיב מבחר של אפיזודות, אישיות ומקצועיות, שיש בהן מן המעניין, המגרה ויוצא־הדופן.

כך, כמחצית הספר (עמ' 1–81) מוקדשת לשנותיו המוקדמות של שלום בגרמניה, לילדותו בברלין קודם למלחמת העולם הראשונה, ליחסיו עם בני משפחתו וביחוד למרד באביו, לידידיו באגודות הציוניות של הימים ההם וללימודיו באוניברסיטאות גרמניה. החלק הזה נשען בעיקר על דברים שכתב שלום בעצמו בספרו מברלין לירושלים: זכרונות נעוריס (תשמ"ב), על יומניו ועל חליפות מכתביו הענפות של שלום, שפורסמו זה לא מכבר. בין השאר מבליט ביאל את יחסיו המורכבים של שלום עם בובר, שהיה בעל השפעה רבה בגרמניה באותה עת, ואת ידידותו עם וולטר בנימין, אינטלקטואל רב־עניין, שלשלום היה חלק רב בפרסום כתביו ובהפיכתו לאישיות מרכזית במחשבה המודרנית. אך משום

מה מצניע ביאל את קשריו של שלום הצעיר עם זלמן שז"ר ועגנון, ששהו בגרמניה באותה עת, ושהייתה להם השפעה עמוקה על החוקר המתחיל, כפי שמעיד בזיכרונותיו שלום עצמו (שלום, מברלין לירושלים, עמ' 88–102).

יחסו של שלום אל הציונות עובר כחוט השני בספרו של ביאל, מימי נערותו עד אחרית ימיו, ובצדק, כי היה זה מניע מרכזי בחייו ובמחשבתו. אך תיאורו של ביאל רצוף אפיונים שאינם ממין העניין. כך, למשל, את וויכוחו של שלום עם חנה ארנדט על תגובתה למשפט אייכמן (עמ' 170–175) מסכם ביאל במילים אלו: "בסופו של דבר, דפוס האישיות **השתלטני** של שני האינטלקטואלים הללו, וחוויותיהם השונות, הכריעו את ידידותם והרסו אותה" (עמ' 175; כל ההדגשות הן של מחברת מאמר זה). האמנם היה "הדפוס השתלטני" בעוכריהם, או שמא הבדלים עמוקים בתפיסת השואה? חבל שביאל לא הרחיב יותר על עמדתו של שלום כאזרח של ישראל, שבאה לידי ביטוי בפרשיה זו.

בתיאורי מחקריו של שלום בימיו באוניברסיטה העברית התעכב ביאל בעיקר על פרסומיו לגבי השבתאות, כמו המאמר הקלאסי "מצוה הבאה בעבירה" וספרו הגדול שבתאי צבי והתנועה השבתאית ביפי חייו (תל אביב, תשי"ז). ביאל שילב בהדגשה זו את התזות הפרשניות שלו לגבי שלום, כגון זו המרומזת בשאלתו: "האם הוא מצא דמיון כלשהו בין המשיח מאיזמיר (שבתאי צבי – ד"ד) לבין הלהט המשיחי שחש בנעוריו?" (עמ' 135). מה עניין שמיטה אצל הר סיני? על כלל מחקריו של שלום על השבתאות היה לביאל לומר זאת: "**ההיקסמות** של שלום מן הדמוניות עומדת ביסוד חלק נכבד מכתביו, במיוחד אלה הדנים בשבתאות" (עמ' 132). ועוד זאת: "שלום סבר כי השבתאות מוטטה את הסמכות הרבנית וסללה את דרכם של היהודים לעידן המודרני...". לדעת ביאל "מדובר במיתוס חילוני, המקשר את תולדות הטראומה הלאומית לרעיונות מיסטיים" (עמ' 134). בין אם מסכימים לדעת שלום ובין אם לא, קשה לומר שהוא יצר "מיתוס חילוני".

רק מעט, אם בכלל, העיר ביאל על מחקרו העֲנָף של שלום על הקבלה על כל שלוחותיה, כגון התחלותיה, דור המקובלים של ספרד

ומקובלי צפת משה קורדובירו ויצחק לוריא (האר"י). את המהלך הרציף מראשית הקבלה לאחריתה הציג שלום במחזור הרצאותיו האחרון, שסיכומיהן פורסמו לאחר מכן בשורה של חוברות בעריכת תלמידתו, פרופ' רבקה ש"ץ ז"ל; אך לא בא זכרן בספרו של ביאל.

ביאל מביא בין השאר כמה קביעות מדהימות על גישתו המחקרית של שלום. הנה דוגמה כזו:

> סימן ההיכר שלו (של שלום – ד"ד)... היה ההתעקשות הכמעט קנאית על דיוק הסטורי... הוא הגיע בהדרגה למסקנה שפילולוגיה היא הכלי הביקורתי הנחוץ לו לשם כך. הדיסציפלינה הזאת עשויה להיראות איזוטרית לקורא העכשווי, ובאמת נדיר להיתקל בה באוניברסיטאות של ימינו, אך בתקופתו של שלום, פילולוגיה הייתה גולת הכותרת של מדעי הרוח בגרמניה (עמ' 62–63).

דברים כגון אלו יאים למי שמעולם לא חבש ספסלי אוניברסיטה כלשהי ומעולם לא עשה עבודה של ממש על טקסטים. שהרי הפילולוגיה חיה ובועטת ועד היום היא נר לרגליהם של כל מי שחוקרים טקסטים ישנים כחדשים, מן המקרא ועד לכתבי הפילוסופים היווניים. בקביעה אחרת כותב ביאל כך: "גאונותו של שלום נעוצה ברתימת דיסציפלינה אקדמית יבשה לכאורה (היינו הפילולוגיה – ד"ד) לשירות יעד פילוסופי בעל חשיבות עצומה" (עמ' 63). האמנם מייצג הצירוף של פילולוגיה ופילוסופיה את מפעלו הממשי של שלום? במקום אחר קבע ביאל "שלום דחה את עצם האפשרות של סימביוזה יהודית־גרמנית. אך באופן פרדוקסלי, חקר כתבי קבלה, שרובם נכתבו מחוץ לארץ־ישראל, דרש הכרה בכך שחלק ניכר מן היצירתיות היהודית התפתח בגולה" (עמ' 71). למה הערבוב של מין בשאינו מינו?

בצד סוגיות פוליטיות ואקדמיות מרבה ביאל לעסוק בחייו האישיים של שלום. בהקדמתו כותב ביאל שבספרו הוא "מחולל מהלך שעדיין לא נעשה: סקירת חייו של שלום מתוך ניסיון להבין את האיש מבפנים" (עמ' 2). החיבור רצוף אמנם ב"תובנות" של

ביאל לגבי נפשו ומניעיו של שלום אך ספק בעיניי אם קלע למטרה. שכן ה"תובנות" הללו הופכות את חיבורו לפירושו האישי של ביאל "על עמודיו" של שלום בספריו האוטוביוגרפיים וביומניו. במיוחד בולטים האפיונים שביאל מצרף לתיאוריו, מעין "תוספות", שהוא מוסיף על תיאורי עובדות, מצבים ועמדות נפשיות: "צימאונו **הקדחתני**" לשפה העברית ולספרות היהודית", "חלומותיו **הגלמודיים**" (עמ' 18), "והוא מוסיף, **כאחוז שיגעון**" (עמ' 33), "**האובססיה** שלו כלפי בובר" (עמ' 38). יש בתוספות אלו שמץ של זלזול, שמשפיל את התיאור לרמה של רומן הקורץ לקורא.

נוסף על כך משבץ ביאל בסיפורו אבחנות פסיכולוגיות מפוקפקות לגבי שלום. כך, למשל, על האווירה המלנכולית השורה על יומניו בתקופות מסוימות כותב ביאל "הופעת המחשבות האובדניות... עשויה להצביע על דינמיקה מחזורית של אקסטזה ודיכאון" (עמ' 19). את נאומיו החריפים של שלום בימי נעוריו בגרמניה מכנה ביאל "**התוקפנות המילולית** שהוציאה לו מוניטין אימתניים בקרב הנוער הציוני בגרמניה" (עמ' 36). על הקשרים שבין שלום לוולטר בנימין הוא כותב את המשפט הבא: "אין לפסול את האפשרות שבידידותם של שלום ובנימין היה רכיב **הומו־ארוטי**" (עמ' 43). האם "אבחנות" מן הסוג הזה מביאות את הקורא "להבין את האיש (את שלום – ד"ד) מבפנים", כפי שמבקש ביאל? אתמהה. חסרים כאן הלבביות והחום שהקרין שלום לתלמידיו ולבאי ביתו המרובים, שחוויתי אותם באופן אישי.

פרק מיוחד, שכותרתו "שלום המאוהב" (עמ' 42–61), ייחד ביאל לקשריו האישיים והאינטימיים של שלום. אך רובם שייכים לימיו הצעירים, קודם עלייתו של שלום לארץ ישראל. את פניה, רעייתו השנייה, שעמה חי שלום בירושלים רוב שנותיו, הזכיר רק כדי לצטט מדבריה על מצבו ומעשיו של בעלה. אולם פניה הייתה בת לוויה נאמנה של שלום וחייו בירושלים לא יתוארו בלעדיה.

מעניין שפרקים חשובים בחייו של שלום חסרים לגמרי בספרו של ביאל או נסקרו בו רק בקצרה. כך, מערכת הרצאותיו של שלום בחוג "אֶרָנוֹס" (בעיקר עמ' 160–161) מובאת בעיקר בגלל שאלת יחסו של שלום ליונג ולעברו הנאצי, אך רק מעט מזעיר נאמר

על מחזור הרצאותיו של שלום בחוג הזה, שקנה לו שם עולם במסגרת הדיסציפלינה של תולדות הדתות. פגישות "ארנוס" גם יצרו את התנאים למפגש בין שלום לאַנְרִי קוֹרְבִּין (Henri Corbin), המומחה הצרפתי הגדול לספרות הסופית, שניהם מבאי חוג "ארנוס", ולידידות עמוקה שנקשרה ביניהם. היא התגבשה לא רק בשל עניין הדדי במחקריהם אלא גם בשל קרבת נפש מיוחדת בין השניים, שעליה מעיד שלום עצמו. לאחר פטירתו של קורבין כתב שלום במכתב לאלמנתו בזו הלשון: "מכל הדוברים בארנוס היה זה הוא שחשתי אליו קירבה הגדולה ביותר. הוא (קורבין) לבדו היה בעל זיקה פנימית שהכשירה אותו להאיר את הדרכים האפלות והמוקשות של העולם המיסטי, שלפי הבנתי חיונית לעשיית עבודה חשובה באמת ובעת ובעונה אחת מדעית בתחומים אלו. עבורי הסתלקותו פירושה אובדן של אח שברוח" (ראה Scholem, *Briefe* 3(1999), 193). הדברים הללו מעידים על דרך מחקרו של שלום וטיבה יותר מכל "אבחנותיו" של ביאל.

לא רק קורבין היה "עוגן צרפתי" בפריס. כבר בשנים שקדמו למלחמת העולם השנייה ביקר שלום את בנימין בפריס. ב-1978 הוזמן שלום להיות המרצה הראשון בסדרת הרצאות, שיסד בית הספר הגבוה למחקר חברתי (École des Hautes Études en Sciences Sociales) על שם ההיסטוריון היהודי שנרצח בידי הנאצים, מארק בלוך. ההזמנה העידה על קהל המעריצים והמעריכים שקנה לו בבירת צרפת. מעניין שה"קשר הצרפתי" של שלום לא זכה לתשומת־לב בספרו של ביאל וגם לא בספרו המפורט של נועם זדוף, מברלין לירושלים וכחזרה: גרשם שלום בין ישראל לגרמניה (ירושלים, תשע"ה).

כאמור, הספר מעניק מבט ממעוף הציפור לקורא שעושה הכרה ראשונה עם הביוגרפיה של גרשם שלום, אך מי שכבר טעם ממטעמיו של שלום ימצא את הספר חסר וצבוע מדי בצבעיו האישיים של מחברו.

דבורה דימנט, החוגים להיסטוריה ולמקרא, אוניברסיטת חיפה

מאיר בר־אילן

חגי ארליך, יס סוף - היס העצוב, רסלינג, תל־אביב תשפ"א, 212 עמודים

אף אם שמו של הספר מתייחס לים סוף, והוא כביכול מושא המחקר המוגש כספר, הרי שרובו הגדול של הספר עוסק בהיסטוריה הפוליטית של אתיופיה, תימן, ומצרים, והמעורבות הבין־מעצמתית בים סוף, תוך שימת דגש על העידן המודרני. ים סוף היה, כביכול, הלב הפועם של ההתרחשויות הפוליטיות שאירעו בארצות הסובבות אותו או, לכל הפחות, אמצעי־מעבר בו עברו צבאות כאלו או אחרים מחוף אחד של הים אל החוף האחר. הספר שלפנינו יסוקר תחילה בקיצור, ולאחר מכן יבוקר בכמה מנושאיו.

א. סקירת הספר

כותרת הספר יס סוף מביעה באופן חלקי בלבד את תחומי העיסוק הנדונים בספר, מהודו במזרח, ועד המעצמות האירופאיות במערב. הספר הוא קטן־ממדים, לא רק בגודל העמוד, אלא גם במספר העמודים, כמו גם במספר הערות השוליים (94 הערות שוליים מלוות את כל הספר). חלק ניכר מפרקי הספר מהווה קיצור ועיבוד של מחקריו המוקדמים של ארליך, רובם באנגלית, וחלקם בעברית (הערות: 3, 27, 65, 74, 85, 88, 90, 92), ובכך נחשף הקורא העברי למחקרים אשר רחוקים מעיניו. הספר נפתח במבוא בשם 'ים עצוב', בהנגדה לים התיכון של ברודל (עמ' 21), ולאחריו תשעה פרקים: 1) פליטים חוצים – יהדות, נצרות, אסלאם. 2) הקרב על 'דרך המשי' – מצרים ופורטוגל. 3) מלחמת עולם – העות'מאנים והפורטוגלים. 4) נטישת הים. 5) בחזרה אל הגלים. 6) פתיחת התעלה והאימפריאליזם האירופי. 7) אבן־סעוד, מוסוליני, היילה־סלאסה. 8) נאצריזם והים – חמש מלחמות. 9) ים סגור ופתיחתו. הפרקים אינם ארוכים, ובסופם סיכום: 'ים עצוב? דרך משי?', ולאחר מכן מובאת רשימה ביבליוגרפית ובה הפניות לספרות מקצועית באנגלית, צרפתית, איטלקית, ערבית ועברית.

לבסוף מובא אינדקס של שמות אישים המוזכרים בספר. כבר בעיון קל ניכר מתוך הספר שהכותב בקי ברזי ההיסטוריוגרפיה כל־כמה שנוגע הדבר להיסטוריה הפוליטית של המזרח התיכון המודרני.

הספר מעוטר באיורים רבים, המבהירים את הכתוב, ומוסיפים לוויית־חן לספר. עם זאת, בצער תצוין העובדה שבתחום המיפוי, שהוא הרבה יותר חשוב מאשר האיור, נעשתה עבודה רשלנית, ואין לקורא אפשרות לדעת היכן מצויים כמה מהמקומות הנזכרים בספר ללא שיטוט ברחבי האינטרנט.

הכותב מתאר את עצמו כמי שעשה את עבודת הדוקטורט שלו על אתיופיה בלונדון, ואכן עובדת־יסוד זו ניכרת בספר, הן באשר למקומה הדיס־פרופורציוני של אתיופיה ביחס לים סוף, והן באשר ללונדון כמרכז למחקר היסטוריוגרפי של אסיה ואפריקה. לאמור, לונדון אינה פריז, וגם עובדה זו מתגלה בספר, שכן רובו ככולו עוסק בהיסטוריה פוליטית, ולא בים כמרחב תרבותי העומד בפני עצמו.

ב. היסטוריה ימית

בהקדמה לספר, עמ' 19–23, מציג החוקר את עמדתו כנובעת וכרוכה בשיטתו של ברודל לדון בהיסטוריה של מרחב ימי מוגדר, כפי שהתפרסמה בספרו על הים התיכון בימיו של פיליפ השני, מלך ספרד במאה ה-16.[1] כלומר, ההיסטוריוגרפיה הצרפתית, האנאל בכלל, וספרו של ברודל על הים התיכון בפרט, מוצגים כמודל היסטוריוגרפי המותאם לים סוף, וארליך מפנה את הקורא למחקר מודרני על היסטוריוגרפיה ימית.[2] ואולם, האמת המרה היא שכמעט ואין קשר בין הצהרתו של הכותב לבין היסטוריוגרפיה ימית, למעט מספר עמודים קטן בספר, והספר מעיד על הבנה מאד מוגבלת של המרחב הימי, בממד הזמן ובממד המקום, כפי שהעניין מתברר להלן.

ראוי לומר כבר מן ההתחלה: ארליך הוא היסטוריון פוזיטיביסט המתמחה בתעודות דיפלומטיות ובאישים הגדולים ממוחמד ועד

1 ע' אלידע, 'פרנאן ברודל והחזון הטוטלי־גלובלי', זמניס, 21 (1986), עמ' 70–81.

2 David Armitage, Alison Bashford, Sujit Sivasundaram (eds.), *Oceanic histories*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

נאצה. בכך, כמובן, אין כל חסרון, אך מכאן ועד ניסיון לתאר את עבודתו כחלק מתוך היסטוריוגרפיה ימית המרחק גדול, גדול מאד. עיון בספר מגלה מייד שני חסרונות גדולים, אשר קשה לקבוע מהו היותר גדול מהם. הליקוי הראשון נעוץ בהשמטת ספרו של אחד מגדולי ההיסטוריונים כיום, קירטי צ'ודרי, בריטי ממוצא הודי, שהיה הראשון לאמץ את תבנית החשיבה של ברודל ביחס לאוקיאנוס ההודי.[3] בשני ספריו מבהיר צ'ודרי את הליקוי המובנה במחקר ההיסטורי המקובל, זה שמחולק לפי אזורי מחקר או תקופות מחקר, ובשל כך נמנע מהיסטוריונים לראות ראייה טוטלית את הכלכלה ואת החברה, בראותם את נשוא המחקר שלהם בייחודו. בהתחשב בהשפעות התרבותיות של המסחר, סבור צ'ודרי כי המונח 'האוקיאנוס ההודי' הוא מונח שרירותי,[4] שכן רשת המסחר, החברה והתרבות היתה טוויה גם על המפרץ הפרסי וגם על ים סוף. מבלי להיכנס לעובי הקורה, די אם ייאמר עתה כי הרוב המוחלט של הסחורות שנעו בים סוף הגיע מהודו, או אף מעבר לה, או שסחורות מן המערב נועדו להודו, כך שאי אפשר לבחון את ים סוף מבלי להביט בשחקן הראשי על ים זה: הודו, כיצואנית ויבואנית של סחורה מערבית, על כל המשתמע מכך. בדרך של הפשטה גסה ניתן לומר כי ההיסטוריה הכלכלית השפיעה על ההיסטוריה החברתית, הפוליטית והתרבותית לאורכם של קווי המסחר. אמנם, צ'ודרי הגביל את תקופת מחקרו ל־1,100 שנה 'בלבד', אך נקל להראות כי דבריו נאמנים גם ביחס למאות השנים שלאחר התקופה הנחקרת, כמו גם למאות השנים שקדמו לאותה תקופה.

ומחסרונה של דמות־מפתח בהיסטוריוגרפיה העולמית בכלל,

---

3 Kirti Narayan Chaudhuri, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, 1985; idem. *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, 1990.

4 המונח 'שרירותי' אינו מדויק, והכוונה היא לכך שהתבנית הגיאוגרפית (המתחמת ים על פי קווי־מתאר מקובלים), אינה חופפת את התבנית התרבותית־חברתית. ראה את הערת צ'ודרי ביחס לאל־מוקדסי בספרו על המסחר, עמ' 4.

והברודליאנית בפרט, נעבור לחסרונו של ספר־מפתח בספרו של ארליך. החיסרון השני בספר הנדון עתה, בבחינת חיסרון לא יוכל להימנות, הוא 'היעלמותו' של ספר־יסוד קדום בהבנת הזירה: 'פֶּרִי פלוּס הים האריתראי' (בתרגום מילולי: הקפת החופים של הים האדום), שנכתב במאה הראשונה לספירה. אמנם, ארליך מזכיר (עמ' 23) את הספר 'פריפלוס הים האריתראי', אך ניכר עליו שהוא לא עמד על חשיבותו של ספר זה כספר־מפתח להבנת הזירה הימית וההיסטורית כפי שזו הוכרה כבר לפני יותר מ-200 שנה.[5] המחקר בספר 'פריפלוס', כמו גם המחקר הארכאולוגי, ההיסטורי והאנתרופולוגי, ביחס למרחב הימי בו דן הספר – הים האריתראי, ולא 'ים סוף' – הלך והתעצם ב-15 השנים האחרונות, ומחקרים אלו יחדיו הם המפתח להבנת כל התהליכים, המסחריים והפוליטיים, (גם) בים סוף.[6] כך, למשל, בידינו ידיעות לא מעטות על הגירה וחילופים של בני־אדם, חיות וצמחים מתורבתים, ברחבי הים האריתראי, כפי שמחקרים אינטרדיסציפלינריים מוכיחים זאת בוודאות.[7] ואולם, דבר מכל זה לא ניתן לגלות בספרו של ארליך, ואין זה מקרה, כנראה, שארליך מפנה את הקורא לספר פריפלוס הים האריתראי באופן שגוי.[8] היעדרותו של הספר פריפלוס מן הדיון,

5 Eivind Heldaas Seland, 'Archaeology of Trade in the Western Indian Ocean, 300 BC–AD 700', *Journal of Archaeological Research*, 22/4 (2014), pp. 367–402; https://iranicaonline.org/articles/indian-ocean.

6 Lionel Casson (ed.), *The Periplus Maris Erythraei: text with introduction, translation, and commentary*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

7 Nicole Boivin, Roger Blench and Dorian Q. Fuller, 'Archaeological, Linguistic and Historical Sources on Ancient Seafaring: A Multidisciplinary Approach to the Study of Early Maritime Contact and Exchange in the Arabian Peninsula', Michael D. Petraglia and Jeffrey I. Rose (eds.), *The Evolution of Human Populations in Arabia*, Springer Nature, Switzerland 2009, pp. 251–278.

8 בהערה 13 נשלח הקורא לנייר־עמדה (אין זה מאמר), של מזרחן הדן בזיהוי מקומות בסודאן וסומליה על פי פריפלוס, וזאת במקום שהקורא יכיר את הספר עצמו, על מהדורותיו השונות, ואת חשיבותו. בחקירה מעמיקה יותר

וההתעלמות מהמחקר המשתלשל ממנו, יותר מאשר מעוררת תמיהה. יתרה מזו, מהדירו האחרון של הספר, ליונל קאסון (שמו בלידה: אריה כהן), היה מלומד אשר לא קם לו שני בהבנתה של היסטוריה ימית, ואין כל אפשרות לכתוב על ים סוף בלעדי ספר זה. לאמור, מדובר בהיעדרות של ספרות־יסוד בתחום המחקרי, ליקוי חמור ביותר 'המכתיב' ליקויים נוספים בספר, עובדה הניכרת פעם אחר פעם.

בראש ובראשונה, נפתח ונאמר שאי אפשר לכתוב את ההיסטוריה של ים סוף, כשמו של הספר, כפי שאי אפשר לכתוב את ההיסטוריה של רגל שמאל של מיסטר סמית'. המונח 'ים סוף' הוא גיאוגרפי, והוא מתייחס לים מדרום לארץ־ישראל, אך הדיון בספר אינו בים עצמו כי אם בים בהקשרו הסוציו־תרבותי ובממד ההיסטורי. מנקודת ראות סוציו־תרבותית, מעולם לא היה ים סוף יחידה נפרדת, והעובדה שבאטלסים מודרניים יש לים זה שם עצמאי אינה צריכה לטשטש את המציאות ההיסטורית. הספר פריפלוס הים האריתראי מתאר את השייט והמסחר בים האריתראי, וים זה, על פי מושגיו של רב חובל שהיטיב להכיר את הים ואת הנמלים השונים, כלל את המפרץ הפרסי, את החוף המערבי של הודו, את חופי חצי האי ערב, את חופיה המזרחיים של אפריקה (עד דרומית לזנזיבר), וכן את ים סוף, מבאב־אל־מאנדב ועד סואץ או אילת. כלומר, אי אפשר להתייחס לים סוף בלבד כמרחב ימי עצמאי, כי עוד מתקופות פרה־היסטוריות היה ים זה חלק ממרחב סוציו־תרבותי גדול יותר.[9] לאמור, הבוחן את הספר פריפלוס יסיק על נקלה כי אין 'ים סוף' יחידה תרבותית נפרדת, ולאורך כל השנים הוא היה חלק מהים האריתראי.

'הגיבור' בספרו של ברודל הוא הים התיכון והשוכנים סביבו,

התברר לי כי, קרוב לוודאי, שמדובר בהפנייה שגויה, הואיל וכותב המאמר ההדיר מחדש את הספר פריפלוס ביוונית.

9 Himanshu Prabha Ray, 'Introduction: Maritime Cultural Heritage of the Western Indian Ocean', Himanshu Prabha Ray (ed.), *Bridging the Gulf: Maritime Cultural Heritage of the Western Indian Ocean,* Manohar: India International Centre, 2016, pp. 17–52.

וים זה הוא דמוי אגם סגור, אך אין פירושו של דבר שהגדרתו של ים, במשמעות התרבותית שלו, מחויבת להיות דומה לים התיכון. ים סוף שונה מהים התיכון בכך שרוב המוצרים שעברו בו לא יוצרו ואף לא נצרכו ליד חופיו. גם האוניות שהיו מהלכות בים סוף היו עשויות מעץ שלא גדל לחופיו של ים זה. לא זו אף זו; כל סביבותיו של הים הן מדבר, אין אף נהר שזורם אליו, ובתנאים אלו, ניצול מאוניה טרופה עשוי למצוא את מותו בצמא ובהיעדר מצילים (בשונה מרובו של הים התיכון). למעשה, כל עניינו של ים סוף בהיותו מתווך בין מזרח ומערב: אירופה והודו, ובין צפון ודרום: מסופוטמיה ודרום־ערב ואפריקה. נכון הדבר כי כל ים הוא מתווך, בין שוכניו בצד אחד לבין שוכניו בצד אחר, אך ים סוף, בניגוד לימים אחרים, מתווך בין עמים השוכנים הרחק ממנו, וברור שכוחו של ים סוף נעוץ במקומות הרחוקים ממנו.

כראייה לכך שים סוף אינו 'עצמאי', ניתן להביא את דבריו של ארליך עצמו הכותב על קרב דיו (Diu, עמ' 59). ובכן, ב-1509 התחולל קרב דיו, בין פורטוגזים לממלוכים המוסלמים, וצודק החוקר אשר, בעקבות קודמיו, רואה בקרב זה את אחד החשובים בהיסטוריה. ברם, בד בבד, חשוב לזכור כי קרב זה אירע סמוך לעיר־נמל ראשית בגוג'ראט שבהודו, כלומר, גורלו של ים סוף נקבע במרחק של קרוב ל-3,000 ק"מ ממנו. כיוצא בו, את פרסטר ג'ון (אשר יידון להלן) חיפשו באתיופיה אף כי נמצא, למעשה בהודו. שתי דוגמאות אלו מוכיחות את שנטען כאן: מעולם לא היה ים סוף ים 'עצמאי', אלא הוא היה חלק מהים האריתריאי, עובדה שלא היתה ידועה לכותב. אם הכותב היה מפנה את מבטו אל הפריפלוס, הוא היה מבין זאת על־נקלה. המטיל ספק בתובנה זו, ראוי לו לבחון את השאלה ההיפותטית הבאה: אילו תעלת סואץ לא היתה נחפרת, ובכך מקשרת מזרח ומערב, מה היה מספר הספינות העובר בים סוף בהשוואה למצב הנוכחי: אחוז אחד, או שמא אף פחות? כלומר, תעלת סואץ השיבה לים סוף את 'תהילת' העבר שלו כצינור תיווך בין מזרח למערב, תהילה שנגרעה ממנו עם הגעת ספינות אירופאיות למזרח באמצעות הקפתה של אפריקה. הווי אומר, אין כוחו של ים סוף אלא בהיותו חלק של הים האריתראי.

ולא פחות חשוב, לא רק שהמרחב הגיאוגרפי והסוציו־תרבותי אינו מוגדר נכון, אלא שאף ליקוייה של זירה זו לא תוארו כיאות, שכן אף שארליך מתייחס להיעדר מי־שתייה לחופיו של הים, כמו גם היעדר עצים לספנות, הרי שהעיקר חסר מן הספר: משטר הרוחות שמנע הפלגה באוקיאנוס ההודי אלא ב'חלון־זמנים' צה, פעם אחת בשנה, והוא שהכתיב את גורלו של הסחר, וממילא של הים האריתראי.[10] משטר רוחות שונה, אך לא פחות 'בעייתי', מנע נתיב ימי סדיר בין קצהו הדרומי של ים־סוף, באב אל־מאנדב, לבין אילת (ואף קליסמה = סואץ),[11] ואם ארליך היה מתבונן בו היה מבין, ומבהיר לקורא, מדוע התפתחה 'דרך הבשמים' לאורכו המזרחי של ים סוף,[12] ומדוע עולי תימן, באעלה בתמ"ר (עליית יהודי תימן בתרמ"ב, 1882), באו רגלית לארץ־ישראל, ולא באוניה. משטר הרוחות, הן באוקיאנוס ההודי והן בים סוף, שונה לחלוטין מן המקובל בים התיכון, והתפתחותה השונה של הספנות באזור זה נגזרה מתנאי האקלים שמנעו התפתחותה של ספנות בים סוף בדומה לים התיכון, ואם אין אומרים זאת בפירוש – הקורא לא יידע את שאמור היה לדעת. כללו של דבר, בניגוד למצב בים התיכון, משטר הרוחות באוקיאנוס ההודי, המשתנה כל חצי־שנה, עיצב את גורלו של ים זה, וכתוצאה מכך הושפע גורל הספנות בים סוף שנכרך בגורלו של הים האריתראי.

בשלב השני, עלינו להתייחס למסגרת הזמן של המרחב הימי. כידוע, ההיסטוריוגרפיה הצרפתית המכונה 'האנאל' (על

10 L. Casson, 'Ancient Naval Technology and the Route to India', Vimala Begley and Richard Daniel De Puma (eds.), *Rome and India: The Ancient Sea Trade*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991, pp. 8–11.

11 י' ברסלבסקי, היזעת את הארץ, ד, מהדורה שלישית, תל־אביב תשט"ז, עמ' 360–370.

12 חיים בן־דוד ודן פרי (עורכים), זרכי הבשמים, 2020, ירושלים תשפ"א. כבדרך אגב תצוין העובדה כי בעמ' 14 בספר זה מובאת מפת 'דרך הבשמים' כאשר הדרך מתחילה במדבר ב'שומקום', בעוד שלמעשה, היא החלה בנמלי החוף, כגון בקאני, היא כַּנֶּה המקראית (יחזקאל כז,כג). ראה: י' פטריך, 'בית כנסת יהודי קדום בעיר הנמל קאני שבתימן', קדמוניות, 142 (2011), עמ' 102–106.

שם השנתון שהקימו) ראתה במושג 'התקופה הארוכה', la longue durée, מושג־מפתח בהבנת ההיסטוריה. לפי עקרון זה, רק התבוננות ב'תקופה ארוכה' מסוגלת להקנות תובנה ביחס לפעילות האנושית, ותקופת הזמן הטעונה התבוננות היא לעולם גדולה יותר מאשר תקופת־זמן פוליטית הנמדדת במספר קצוב של שנים, חודשים, ולעתים אף ימים. כלומר, בהיסטוריוגרפיה מסוגה של אסכולת האנאל יש לבחון כמה מאות שנים על מנת להבין תהליכים חברתיים ותרבותיים שונים. והנה, אם כך הדבר בהיסטוריוגרפיה היבשתית, הרי שבמסגרת ההיסטוריה הימית הופכת 'התקופה הארוכה' לארוכה הרבה יותר. כלומר, התקופה הארוכה במסגרת ההיסטוריה הימית מוכתבת על־ידי האקלים, הרוחות וזרמי הים, כמו גם הנמלים, ואלו היו נתונים קבועים אשר קבעו את גורל האנשים הרבה יותר מאשר השלטון הפוליטי. לאמור, כל עוד השתמש האדם באותם אמצעים – ספינות ואמצעי ניווט – להגיע ממקום למקום באמצעות ספינות שהיו כפופות למשטר הרוחות ועונות השנה, נותר מצבו של האדם כשהיה, ומכאן ש'התקופה הארוכה', בהיסטוריה הימית, היא בת אלפי שנים (אורך התקופה משתנה בהתאם לים הנדון).[13] לשון אחרת: כל העדויות ההיסטוריות מתוך הפריפלוס, מלפני 2,000 שנה, היו רלבנטיות לים סוף עד למאה ה־16, עת אירופה הגיעה להודו תוך 'דילוג' על ים סוף, וספינות מסוג חדש נראו בים האריתראי; יתר על כן, חלק ניכר מן העדויות העתיקות עדיין היה משמעותי להבנת מצבו של ים סוף עד למאה ה־18, עת ספינות מפרש הוחלפו באוניות המונעות בפחם ובקיטור, וכך חדל האדם להיות תלוי בגחמותיו של הטבע, בכפיפותו למשטר הרוחות וללוח הזמנים הנובע ממנו.[14] 'תקופה ארוכה' זו בים האריתראי החלה כאשר חברות שונות

13 M. Redha Bhacker, 'The Cultural Unity of the Gulf and the Indian Ocean: A longue Durée Historical Perspective', Lawrence G. Potter (ed.), *The Persian Gulf in History*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 163–172.

14 השווה להתפתחות הטכנולוגית האיטית של הספינות בם התיכון: פ' ברודל, היס התיכון, ירושלים תשס"ב, עמ' 47–52.

ראו בים אמצעי מקשר אשר באמצעותו הוחלפו לא רק סחורות אלא גם דתות ורעיונות טכנולוגיים, עד אשר תרבויות הרחוקות אלפי ק"מ זו מזו נעשו דומות. בשל אילוצי השייט החד־שנתי נוצרו קשרי המסחר בין בני אותה קהילה, אשר רובם נותר בארצות המוצא, בעוד חלקם האחר היגר לארץ הזרה והקים שם מושבת־מהגרים אשר תפקדו כסוכני־מסחר מקומיים.[15] כלומר, ההגירה והמסחר, במיוחד בים האריתראי, אך לא רק בו, היו משולבים יחדיו מאז ומקדם. בידינו ממצאים ארכאולוגיים המגלים כי ניצול הדגה והים החל כבר באלף השישי לפנה"ס, בעוד שהמסחר – קרי: שייט ארוך־טווח יותר – החל מאוחר יותר. עמים שונים, השוכנים לחופי המפרץ הפרסי, יצרו קשרי מסחר בין מסופוטמיה, איראן, תרבות עמק האינדוס ודילמון, הנמצאת בבחריין, כבר באלף השלישי לפנה"ס.[16] כיוצא בכך, אף מצרים שלחה את ספינותיה לעבר אפריקה המזרחית כבר באלף השלישי לפנה"ס,[17] ורעמסס השני עמד בקשרים עם ממלכה בנהר האינדוס במאה ה־13 לפנה"ס.[18] לאמור, קשרי המסחר הלכו והתרחבו במרוצת השנים מהמפרץ הפרסי ומערבה של הודו ועד למזרחה של אפריקה תוך היעזרות בעמים השוכנים לאורך חופי חצי האי ערב, ואלו התקיימו בים האריתראי (ולא, ים סוף בלבד, מנקודת מבטו של הכותב), בעצימות

15 Eivind Heldaas Seland, 'Networks and social cohesion in ancient Indian Ocean trade: geography, ethnicity, religion', *Journal of Global History*, 8/3 (2013), pp. 373–390.

16 Elisabeth C. L. During Caspers, 'Sumer, Coastal Arabia and the Indus Valley in Protoliterate and Early Dynastic Eras: Supporting Evidence for a Cultural Linkage', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 22/2 (1979), pp. 121–135.

17 Kenneth A. Kitchen, 'Egypt and East Africa', Lowell K. Handy (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship in the Turn of the Millennium*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1997, pp. 107–123.

18 צ' הרמן, עפיס, ימיס, אניות, תל־אביב תשכ"ב, עמ' 59–60 (וחבל שספר זה לא עמד מול עיניו של הכותב גם ביחס לתקדימיה של תעלת סואץ). אגב, בגופתו החנוטה של רעמסס השני נמצאו גרגרי פלפל שחור, מוצר־יצוא הודי טיפוסי.

כזו או אחרת, עד למאה ה-16, ואפילו עד שלהי המאה ה-18, כאמור לעיל. לצערנו הרב, דבר מכל זה לא היה ידוע לחוקר.[19]

בזיקה למחקרו המכונן של ברודל, הרי שעיקרי אבחנותיו בים התיכון רלבנטיים גם לים האריתראי. מי שאינו בקי בגלובוס ראוי שידע כי המרחק מזנזיבר להודו גדול בהרבה מהמרחק בין תל אביב לבין ברצלונה, ולא רק שהמרחקים הגיאוגרפיים בים האריתראי גדולים מאלו של הים התיכון, אלא שאף 'התקופה הארוכה' בים האריתראי ארוכה מזו של הים התיכון. כביכול, ממדי הזמן והמרחב של הים האריתראי התכווצו, וקשרי החברה והתרבות במרחב האריתראי מגלים לכידות לא פחותה מזו שבים התיכון: בטנזניה חיים שחורים מוסלמים המגדלים גידולים הודיים. פעם נוספת מתבררת העובדה כי האקלים הוא מגדיר תרבותי, חברתי וכלכלי, ודומה כי בים האריתראי ניכרת תופעה זו הרבה יותר מאשר בים התיכון. לאמור, לא ים סוף הוא הנושא, אלא הים האריתראי, ואת ים סוף יש לבחון רק בפרספקטיבה רחבה.

מבלי לקבוע במדויק כיצד, במהלך השנים, הלכו והתפתחו קשרי המסחר וההגירה ברחבי הים האריתראי, די לנו לומר כי השתקפותו של ים זה בפריפלוס, אף שהיא מתייחסת למאה הראשונה לספירה, היתה נכונה במידה מרובה גם אלף שנים, ואף יותר, קודם לכן. כללו של דבר, המרחב הימי אליו יש להתייחס אינו ים סוף בלבד כי אם הים האריתראי, הואיל וים סוף לא היה אלא שלוחה של ים זה, חוליית התיווך בין מזרח למערב, ומכאן חשיבותו. לעומת זאת, הכותב עוסק בים סוף, כביכול מנקודת ראותה של אתיופיה, אף שלארץ זו היה מעמד שולי ביותר בים זה, בשל היעדר ספנות, והיעדר סחורות ייחודיות ליצוא. למעשה, אתיופיה היתה ארץ

19 עוד על מבנה הספינות ותולדות השייט בים זה, ראה: Alkiviadis Ginalis, 'A Preliminary Introduction to the Comparison of Maritime Traditions in the Red Sea, Indian Ocean and the Mediterranean from the 1st to the 15th Century AD', Abdulaziz Al-Helabi, Moshalleh Al-Moraekhi, Dimitrios Letsios, Abdullah Abduljabbar (eds.), *Arabia, Greece and Byzantium: Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, Riyadh 2012, pp. 253–266.

נטולת משאבים, שלא היתה למעצמות כל עילה לחמוד אותה, ומשום־מה אין הכותב מטריח עצמו לומר זאת לקורא (השווה: עמ' 101). לדוגמה, בעמ' 72 כותב ארליך על העות'מאנים כי בשנת 1551 הם 'חלמו אולי על המחצבים של אתיופיה', אלא שלמשפט זה אין הצדקה לא במציאות וגם לא בחלום (אולי, למעט, סין המודרנית). בעמ' 37 כתוב כך: 'נמל אדוליס הפך בימי אקסום למרכז של אימפריה ים סופית', אך יורשה לי לחלוק על כך. עם כל הכבוד לאדוליס (היום באריתריאה), לתאר נמל זה כמרכז של אימפריה זה יותר מגוזמה, והסיבה לכך היא פשוטה: ים סוף היה מעודו צינור־תיווך בין מזרח למערב, והציר המרכזי בתיווך במסחר בין מזרח למערב היתה מצרים (והציר השני: דרום־ערב). כך היה לעולמים, גם אם בתקופה מסוימת שליט כזה או אחר חשב שניתן לשנות את המציאות. הרעיון כי היכולות של אריתריאה, או אתיופיה, היו גבוהות מאלו של שכנותיהן בעת העתיקה, טעון הוכחה, וזאת בלשון המעטה.[20] בחינה מדוקדקת של הממצאים הארכאולוגיים הן בחבש והן בהודו, והזיקה ההדדית שבין שתי ארצות אלו, אינה משנה הערכה זו.[21]

עוד זאת ייאמר, כי בהחלט אפשר שחוקר יבחן תקופה זו או אחרת של הזירה, או החברה, בה הוא מתמקד, ואין כל פסול במי שמתמקד במאות ה-18–20. ואולם, התמקדות תקופתית חייבת

20 השווה להפניות של ארליך בעמ' 185 הע' 23. ארליך מפנה לנייר־עמדה (שנכתב על ידי מרקו ויגאנו, מורה באוניברסיטת אדיס־אבבה), אשר גם במאמרים אחרים מרחיב את גבולותיה של אקסום. בספרו של קאסון, פריפלוס, מוזכרת אדוליס לא־פחות מ-73 פעם, ועיון בהפניות אלו מלמד בדיוק על מעמדה. מחקר מעודכן ומפורט על אדוליס ואתיופיה בעת העתיקה, ראה: Anjanna Reddy L., Looking from Arabia to India: Analysis of the Early Roman 'India Trade' in the Indian Ocean During the Late Pre-Islamic Period (3rd Century BC - 6th Century AD), PhD, Deemed University, Pune 2013.

21 Dibishada B. Garnayak, Manjil Hazarikaand Kulbhushan Mishra, 'Cultural Interaction between Ancient Abyssinia and India: Archaeological Sources from 1st to 7th century CE', *Journal of Indian Ocean Archaeology*, 10–11 (2014–15), pp. 133–146.

להיות מודעת לתולדות האזור, ובמקרה של הים האריתראי: רקע בן אלפי שנים אינו מוגזם, אלא מתבקש. היסטוריה ימית מחייבת להבין את האקלים, הרוחות, ודרכי הים, ואלו לא השתנו, בגבולות שצוינו לעיל, וממילא מובן שהדיון בספר רחוק מאד מלהיות היסטוריה ימית.

בשלב השלישי: על הסחורות העוברות מיד ליד בים האריתראי, כותב ארליך, בשיא הצמצום, ביחס למאות ה-13–16 (עמ' 52). ואולם, עיון מעמיק יותר יגלה כי תיאור זה אינו הולם רק מאות אלו, אלא אף את זמנו של הפריפלוס, והכתוב בו ביחס לסחורות אותן ניתן היה להשיג בים האריתראי.[22] תנאי הטבע ומזג האוויר המתוארים בפריפלוס לא השתנו במרוצת אלפי שנים, וממילא היתרון היחסי של הנמלים בארצות השונות נותר כשהיה[23] וכמעט ולא השתנה במרוצת הדורות עד לכניסת הקפה כמוצר־צריכה (עמ' 78–81). ואולם, הקפה לא החזיק מעמד כמוצר ייחודי לאורך זמן, והפורטוגזים מצאו את הדרך לשתול קפה בברזיל, כך שהיתרון היחסי של תימן החזיק מעמד לא הרבה יותר מאשר 100 שנה. כללו של דבר, הבנת זירה ימית כלשהי אינה נפתחת בפוליטיקה ומלחמה על פני המים כי אם בסחורות העוברות בים, כמו גם הקשרים האנושיים בין בני התרבויות השונות. בהיעדר תובנות היסטוריות שמוצאן בממצאים ארכאולוגיים, לא בהודו ולא במצרים, נותר הספר רחוק מאד מיומרתו להיות 'ניסיון חלוצי ללמוד מחדש ולתמצת את תולדותיו (של ים סוף)', כפי שרשום על גבי כריכתו של הספר.

בשלב הרביעי של הדיון, נבוא לבחון את השאלה הביבליוגרפית, אשר עליה נרמז לעיל בקיצור כי בספר קטן זה הובאה ביבליוגרפיה מצומצמת, אשר חלקה כלל לא רלבנטי. ובכן, אחת התופעות

22 Manfred G. Raschke, 'New Studies in Roman Commerce with the East', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.9.2, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1978, pp. 604–1361.

23 השינוי היחידי: במרוצת הדורות היו נמלים שנסתמו, וערי־נמל אחרות פרחו במקום הקודמות. תופעה זו היתה אופיינית להודו (ראה להלן), וקרתה גם בחופי עומאן ותימן.

היותר חמורות ומתמיהות היא התעלמותו של החוקר מספר הוזו, ספר אותו החל לכתוב ש"ד גויטיין, והמשיך אותו תלמידו מ"ע פרידמן, יבלח"א. המונח 'ספר' בהתייחסות לספר הוזו הוא קצת מטעה, כי מדובר, למעשה, בסדרת כרכים: ספר אחד באנגלית ועוד חמישה כרכים בעברית, אוצר בלום של מסמכים שהתגלו בגניזה, ובהם נדונות עדויות על סחר בין הודו במזרח לבין הים התיכון במערב, תוך מעורבותם הרבה של היהודים במסחר זה.[24] כלומר, בשעה שהחוקר מחפש עדויות על המסחר בים סוף המשתקפות בסיפורי סינבד הספן (עמ' 47) – חיפוש שווא, שהרי סינבד משקף את המפרץ הפרסי והפלגות עד לסרנדיב, היא סרי־לנקה – הוא מתעלם מממצאים רבים מספור העוסקים כולם בסחר שבין מצרים לבין הודו, וממילא בים סוף. לקורא שטרם הבין זאת ייאמר במפורש כי מחקרם ארוך השנים והייחודי של גויטיין ופרידמן הוא בעל חשיבות מרובה הרבה מעבר להיסטוריה של יהודים בימי הביניים, ולא ניתן להפריז בחשיבותו של ספר זה להבנת ההיסטוריה הימית של האוקיאנוס ההודי וים סוף כאחת.[25]

לאמור: פרופסור אמריטוס באוניברסיטת תל־אביב כותב על ים סוף תוך התעלמות, ממש מופגנת, ממפעל היסטורי־חברתי ראשון במעלה, בו עוסק עמיתו לאוניברסיטה, אף הוא הוא פרופסור אמריטוס וחתן פרס ישראל: מרדכי עקיבא פרידמן. אך מיותר להסביר כי מדובר במפעל־אדירים, של שני דורות של חוקרים מהטובים בדורם, מפעל בעל אופי אנציקלופדיסטי, אשר כל מי

24 די, לפי שעה, אם יצוינו הספרים הבאים: ש"ד גויטיין ז"ל ומרדכי עקיבא פרידמן, ספר הוזו ב, מִצְמון נגיד ארץ תימן וסחר־הוזו, ירושלים תשע"א; הנ"ל, ספר הוזו ג, אברהם בן יגוֹ סוחר ויצרן בהוזו, ירושלים תש"ע; S.D. Goitein and Mordechai Akiva Friedman, *India traders of the middle ages: documents from the Cairo Geniza: India book, part one*, Leiden – Boston: Brill: 2008.

25 Elizabeth A. Lambourn, 'India in the "India Book:" 12th century northern Malabar through Geniza documents', Claire Hardy-Guilbert, Hélène Renel, Axelle Rougeulle et Eric Vallet (eds.), *Sur les chemins d'Onagre: Histoire et archéologie orientales Hommage à Monik Kervran*, Oxford: Archaeopress, 2018, pp. 71–84.

שמתעלם ממנו פוגע במחקרו שלו.[26]

לסיכום דיון זה בהיסטוריה ימית: כדי לכתוב היסטוריה ימית צריך אדם לכתוב היסטוריה טוטאלית, והספר הנדון עתה ממש לא משתייך לגישה זו. מבלי להיכנס עתה להגדרתה של היסטוריוגרפיה זו, די יהיה לעיין בספר חברה יס־תיכונית של ש"ד גויטיין, על מנת שיהיה ברור לקורא כי הספר שלפנינו רחוק מלהיות חלק מהיסטוריוגרפיה ימית כפי שהוא מוצג על־ידי הכותב, והגדרתו כהיסטוריוגרפיה מודרנית נכונה רק ביחס לשנת הדפסת הספר. מדובר בהיסטוריה פוליטית מהסוג הישן, או אם נרצה: מהסוג הבריטי, אליו טרם חדרה השפעת אסכולת האנאל. מה שקיבלנו הוא אוסף של נתונים פוליטיים בממד ההיסטורי. אם יש לנתונים אלו חשיבות כלשהי – איני יודע. מדוע פרופסור עתיר הישגים ומחקרים כתב בדרך זו – איני יודע.

ג. רקע היסטורי: בין לקוי לבלתי־מספק

הפרק הראשון בספר, עמ' 25–43, מציג את הרקע ההיסטורי של ים סוף, אלא שרקע זה לוקה מאד בחסר וביתר. בעמ' 26–27 מקדיש הכותב דיון לים סוף אותו חצו בני ישראל בברחם ממצרים. כל הדיון מיותר, וללא קשר לשאלת אמיתות הסיפור, שכן ברור לגמרי כי מי שברח מצוען מצרים, המצויה בצפון־מזרח הדלתא של הנילוס, לא היה מגיע לים הלוחץ את מפרץ סואץ או מפרץ אילת (אלא לאחר זמן רב). מהו אותו ים סוף אותו חצו בני ישראל היא שאלה נכבדה בפני עצמה, אך לא היה מקום לדרשנות של הכותב, מה עוד שהוא סבור שמדובר בסיפור שאינו היסטורי.

בעמ' 28 מתייחס הכותב לאניות המלך שלמה שהגיעו לאופיר, אך ללא כל הפניות ביבליוגרפיות, וקובע: 'הפתיחה המחודשת והזמנית לים־סוף בימי שלמה המלך לא הותירה רישום מיוחד

26 אין כאן תקלה מקרית של חוסר־ידע. בכתב העת זמניים, היוצא באוניברסיטה בה ארליך חבר, יצאו כמה מאמרים על תורתו של ברודל, וברור שארליך לא הפנים אותם. בנוסף, עמית אחר של ארליך כתב דברי הלל מוצדקים על ספרו של פוטר (לעיל, הע' 13), אך גם מאמר זה לא הגיע לידיעת החוקר. ככל הנראה מדובר בשאלת סוציאליזציה של המדע, תחום החורג מעיוננו.

בהיסטוריה של עם ישראל'. משפט זה, כמו הסמוכים לו, רצוף קביעות בלתי נכונות, ומפאת הקיצור יצוינו העובדות הבאות. אופיר זוהתה עם העיר סופארה, כ־30 ק"מ ממומבּיי, כבר במאה ה־19, וזיהוי זה נתמך על־ידי חוקרים אחרים במאה ה־20, ובמאה ה־21.[27] שנית, לדעתי, הזהב שהגיע מאופיר (בתמורה לנחושת מאדום),[28] היווה את מקור המימון העיקרי של שלמה בבניית המקדש, כמו גם ערים אחרות בארץ־ישראל,[29] ואך לחינם כתב ארליך שפתיחתו של ים סוף לא הותירה רושם מיוחד בהיסטוריה של עם ישראל. אדרבא, היא הותירה רושם עצום, והכל כתוצאה משיתוף־פעולה ייחודי בין ישראל לפיניקיה, אשר נודעה בסוחריה כמו גם ביורדי־הים שלה. אמנם, כמה ארכאולוגים מזלזלים בכתוב המקראי בראותם בו סוג של בדייה, על אף העובדה שהכתוב המקראי מעיד על מינהל מסודר בחצר המלוכה של המלך שלמה, בו נמצאו גם סופרים ומזכיר (מל"א ד,ג). יתרה מזו, היסטוריונים וחוקרים ידועי־שם, אישׁשׁו את היתכנותו של הסיפור המקראי בכללותו,[30] וקנת

27 מ' סולובייטשיק וי' גוטמן, 'אופיר', אנציקלופדיה אשכול, א (תר"ץ), עמ' 1016–1017; R. Chakravarti, 'Reaching Out to Distant Shores: Indo-Judaic Trade Contacts (up to CE 1300)', in: Nathan Katz (et. al., eds.), *Indo-Judaic Studies in the Twenty-First Century: A View from the Margin*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 19–43.

28 על פעילות מטלורגית כבר באמצע האלף הרביעי לפנה"ס, ותולדות המסחר והתרבות במפרץ אילת, ראה: Mohammed Al-Nasarat, 'Byzantine Maritime Trade in Southern Jordan: The Evidence from Port of Aila ('Aqaba)', *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 12/1 (2012), pp. 101–116.

29 הכותב את ספר מלכים תיאר את גדולת שלמה בתיאור המקדש תחילה, ובפירוט מרובה, אחר כך כתב על הערים השונות אשר בנה שלמה, ורק לבסוף כתב על אוניות שלמה וחירם שהגיעו לאופיר, והביאו משם זהב. הסופר של דברי הימים הלך בעקבות קודמו והוסיף 'אז', כביטוי לסדר האירועים (דה"ב ב ח, יז). ואולם, סדר התיאור נובע מהחשיבות אותה ייחס הכותב לאירוע, והראייה: מספר המלים שהוקדש לכל נושא. לאמור, מן המבנה הספרותי של התיאור אין להסיק דבר ביחס לסדר האירועים ההיסטורי, ומסתבר שמקור המימון של מפעלי הבנייה של שלמה, כמו גם מקור הזהב במקדש היה באופיר.

30 André Lemaire, 'Les Phéniciens et le commerce entre la Mer Rouge

קיטשן, בהסתמך על מקורות מצריים, הראה כי יש סיבה טובה לסמוך על הדיווח המקראי על אודות עושרו של שלמה.[31] בקיצור: הפתיחה המחודשת והזמנית לים־סוף בימי שלמה המלך הותירה את רושמה בהיסטוריה של עם ישראל בפארה ועושרה של מלכות שלמה.

בעמ' 29–35 נכתב על מלכת שבא, אך ללא כל דיון מדעי רלבנטי שיבהיר פרשה זו.[32] בעוד שהכותב מגלה ביקורתיות ביחס לכתוב המקראי, הרי שהמסורת האתיופית על מלכת שבא נותרה אצלו בגדר מסורת ללא כל ניסיון לבקרה.[33] אין גם כל התייחסות למחקר היסטורי וארכאולוגי עדכני, המתייחס לתקופה זו, שעשוי היה להאיר את עיני הקורא.[34] ואגב, חלקה של הארכאולוגיה בספר הוא זעום (או פחות מכך), בדומה לחלקה אצל ברודל. ואולם, מחקרו של ברודל מתמקד במאה ה-16, ממנה יש בידינו מסמכים למכביר. לעומת זאת, ארליך עוסק לא רק בעידן המודרני כי אם גם

---

et la Mer Méditerranée', E. Lipińsky (ed.), *Studia Phoenicia V. Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.* (OLA 22), Leuven 1987, pp. 49–60.

31 Kenneth A. Kitchen, 'Where Did Solomon's Gold Go?', *Biblical Archaeology Review*, 15/3 (1989), p. 30.

32 Y. Ikeda, 'King Solomon and the Red Sea Trade', in: M. Mori (and others, eds.), *University of California publications Near Eastern studies dedicated on the occasion of his seventy-fifth birthday, Mikasa to H.I.H. Prince Takahito* Wiesbaden: Harrassowitz 1991, pp. 113–132; פרנסואה ברון ואנדרי למר, 'כתובת שבאית חדשה והמסחר אל מעבר לפרת', תימא, יג (תשע"ה), עמ' 5–32.

33 ראה: https://www.academia.edu/24643928/Yemens_Past_and_Perspectives_are_in_Africa_not_a_fictitious_Arab_world_by_Prof_Muhammad_Shamsaddin_Megalommatis?email_work_card=view-paper

34 Fabienne Dugast and Iwona Gajda, 'Contacts between Ethiopia and South Arabia in the first millennium AD: an overview', Mounir Arbach and Jérémie Schiettecatte (eds.), *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research*, Oxford: Archaeopress, 2015, pp. 79–94.

בעת העתיקה, אשר מספר המסמכים העולה ממנה זעום. החוקר תקופות עלומות מהן לא הגיעו אלינו מקורות כתובים חייב להיעזר בממצאים ארכאולוגיים, והתעלמות מהם מקטינה את איכות המחקר, ומגבירה את היסוד הספקולטיבי בו.

בעמ' 38 מקבל הקורא את הרושם כי מוחמד פגש נוצרים לראשונה בהגיעו לאתיופיה, וזאת מבלי להודיע לקורא דבר על הנצרות בערב בתקופה שקדמה להיווצרות האסלם.[35] בקיצור, תיאור קצר מדי ובלתי מספק מכל בחינה שהיא. למען הסר ספק, הדיון כאן אינו מתייחס לתולדות הנצרות בעת העתיקה כי אם לדתות השונות שהיו נהוגות ברחבי הים האריתראי, ואם כיבושי האסלאם את צפון־מערב אפריקה וספרד הם מן המפורסמות, חובה להבהיר את הרקע הדתי בים האריתראי, וכיצד קרה שהאסלם 'כבש' את מזרח אפריקה מזה, ואת צפון הודו מזה. המלחמה הבין־דתית זו הלכה ונמשכה, בעוצמות משתנות, לא מעט שנים לאחר מכן, והד לה עד ימינו במלחמות 'אזרחים' באתיופיה ובתימן.

בעמ' 49–50 מצופה היה מהכותב להביא מעט נתונים על מלחמת המוסלמים בצלבנים בים סוף, נתונים הנעדרים מן הספר, וזאת למרות שכבר נכתב על כך לא־מעט הן בעברית והן באנגלית.[36] למרבה הפליאה אין בספר אזכור לקרב הימי (הראשון, ככל הנראה), על השליטה בים סוף. לקרבות אלו, בהם היתה יד הנוצרים על התחתונה, היתה חשיבות רבה. כלומר, הקרב הימי היחיד שהתנהל בים סוף על השליטה בו אינו מוזכר בספר. לא רק שחסרון זה מפתיע אלא שראוי היה לבחון את ההבדל בתוצאות בין הצלחתם של צלאח אדין ואחיו, ב-1170 וב-1182, לעומת התוצאות בקרב דיו

35 Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London and New York: Routledge, 2001; 97 פעם מוזכרת הנצרות בספר, ולא כאן המקום לברר את הנתונים, אלא רק כדי להבהיר שהניסוח בספר מוטעה.

36 יהושע פראוור, תולדות ממלכת הצלבניים בארץ ישראל, מהדורה שלישית מתוקנת ומורחבת, א־ב, ירושלים תשל"א, א, 349, 501. בויקיפדיה האנגלית צוינו מחקרים עדכניים. תקציר הנושא: D. Newbold, 'The Crusaders in the Red Sea and in Sudan', *Comments and posts in Sudan*, 26/2 (1945), pp. 213–227.

שהוזכר לעיל. נראה כי התמחותו של הכותב בהיסטוריה הפוליטית של אתיופיה ותימן בעידן המודרני (כניכר מתוך עדותו של הכותב שהסתמך על מחקריו המוקדמים), גרמה לו להתעלם מנתוני־יסוד מן המעלה הראשונה שמקורם בים האדום, עליו נכתב הספר.

כמעט גלוי לעין שכל הספר סובל מהטייה לכיוון אתיופיה, בבחינת אהבתו של הכותב לאתיופיה, מושא מחקרו בדוקטורט, היא שקלקלה את השורה ומנעה מהכותב לכתוב תיאור מאוזן של הים האדום. באותו הקשר, הכותב נמנע מלומר כי לאתיופיה אין שום חשיבות גיאו־אסטרטגית או יתרון מובנה אחר, ולא היתה סיבה לאף מעצמה לחמוד אותה כי לא היה לה מה להציע. אכן, סין המודרנית מנסה להיאחז באתיופיה, כמו בכל אפריקה, משיקוליה שלה, אך בראייה היסטורית ובניתוח של כל מה שהיה לאתיופיה להציע הרי שלא היה לה כל יתרון.

ועוד נקודה חשובה, והפעם פוליטית. כאשר צופה מודרני בוחן את המעורבות האיראנית בתימן כיום, ושואל את עצמו מה לאיראן בתימן, שומה עליו לדעת כי המעורבות האיראנית בתימן (כמו גם בעומאן), לא החלה אתמול וגם לא שלשום, כי אם לפני אלפי שנים, והשבטים השיעיים בתימן יכולים לספר רק את קצהו של הסיפור.

ד. פרסטר ג'ון

פרסטר ג'ון הוא אולי דמות שולית בספר שלפנינו, אך האופן שבו נסקר נושא זה מלמד לא מעט על הספר, כפי שיוסבר הדבר להלן. בטרם תובהר דמותו של פרסטר ג'ון חובת גילוי נאות נמסרת כאן: כותב שורות אלו כתב מאמר מפורט על פרסטר ג'ון, תוך התייחסות מפורטת הן לרקע ההיסטורי של הדמות, הן לרקע הגיאוגרפי של הסיפור, והן לתיאורה של הדמות במקורות היהודיים.[37] פרסטר ג'ון מוזכר בספר פעמיים: בעמ' 49 (והערה 38), ובעמ' 71 (והערה 52), אך ההפניות אליו עשויות כביכול כלאחר יד. לשון אחרת,

37 M. Bar-Ilan, 'Prester John: Fiction and History', *History of European Ideas*, 20/1–3 (1995), pp. 291–298.

קורא הרוצה לדעת על פרסטר ג'ון ימצא בויקיפידיה, אנציקלופדיה בעלת מעמד מפוקפק בהיותה נסמכת על חכמת המונים, תיאור עדכני וטוב יותר מאשר בספר שנכתב על־ידי פרופסור אמריטוס. למען הדיוק – וטרם הוסבר הנושא – הן בספר שלפנינו והן בויקיפדיה חסרה התייחסות לרקע היהודי של דמותו של פרסטר ג'ון, ואף שאין זו קושיה עבור מי שכותב אנגלית, בהחלט הדבר מתמיה, אם לא מוזר, ביחס לספר הכתוב עברית, כלומר עבור קהל יהודי, אשר מתייחס לפרסטר ג'ון מבלי להתייחס למעמדו המיוחד של פרסטר במקורות היהודיים והעבריים. כלומר, מחבר הספר כלל לא עשה את המוטל עליו. ועוד עובדה תצוין כאן: מחבר הספר, כמו גם כותביה של ויקיפדיה, אינם מכירים את מחקרו של כותב שורות אלו על פרסטר ג'ון, אך לא בכך העניין: העובדה שמאמר כזה או אחר נשמט מספר אינה העיקר, אלא רק מדגימה את המידע המקוטע, אם לא הרשלני, המוצג לקורא.

ועתה, אחר שנאמרו הדברים ברמה העקרונית נבוא לבאר משהו בנושא הנדון כאן: פרסטר ג'ון (בתרגום: הכומר יוחנן). ובכן, ככל הנראה, נעוץ הגרעין ההיסטורי של הסיפור בבואו של אחד בשם ג'ון, פטריארך של כנסיה מזרחית, אשר הוא והפמליה שלו היו שחורים, והם באו לפני האפיפיור קאליקסטוס השני ברומא, בשנת 1122. מאות שנים לאחר מכן, עם חשיפת הדרך למזרח באמצעות הקפתה של אפריקה, החלו אירופאים – נוצרים ויהודים כאחת – לבחון מחדש את הסיפור הישן, מתוך מחשבות משיחיות. המחשבה היתה שהכומר, שתואר גם כמלך ולו חיילות, ובארצו חיים יהודים, יחבור לכוחות הנוצריים מאירופה ויחד יסלקו את השלטון העות'מאני מארץ־ישראל, והרי אנו כפסע לפני בואו של המשיח.[38]

אך היתה כאן בעייה קטנה: לא היה ברור לאירופאים מניין בדיוק הגיע אותו פרסטר ג'ון, ורבים חיפשו אותו באפריקה, ובמיוחד באתיופיה, שם – כמו גם במצרים – היה ידוע שיש

38 ראה: א' יערי, מחקרי ספר: פרקים בתולדות הספר העברי, ירושלים תשי"ח, עמ' 235–244; שרה צפתמן־בילה, 'אגרת ביידיש מסוף המאה הט"ז בעניין עשרת השבטים', קובץ על־יד, י (כ, תשמ"ב), עמ' 215–252.

נוצרים (קופטים). בינתיים, הסיפורים על העידן המשיחי ההולך ובא עשו חיל באיטלקית, ואין פלא שהם תורגמו לעברית,[39] והפרסום הראשון לכך היה בנספח לספר בן־סירא שראה אור בקונסטנטינופול ב-1519. אגרות אלו, על מהדורותיהן השונות, זכו להדפסות שונות במרוצת העיתים, והפנָייה אליהן מובאת, בספר הנדון כאן, לספרם של אולנדורף ובקינגהאם.[40] מהדירי הטקסטים העבריים היו מודעים לכך שאין כל קשר בין מכתבים אלו לאתיופיה (גם אם פורטוגזים חיפשו את פרסטר ג'ון באתיופיה), ומצד שני, הביעו השערה שמא פרסטר ג'ון הגיע מקוצ'ין (מבלי דעת כי קוצ'ין נוסדה שנים רבות לאחר שנודע שמו של פרסטר ג'ון בעולם). כלומר, מקורו הגיאוגרפי של פרסטר ג'ון היה עלום במאות ה-16–17, כמו גם במאה ה-20, וכך עדיין, לכאורה, גם במאה ה-21. מה שתמוה כאן הוא שהן המהדירים של האגרות, והן ארליך שהזכיר את ספרם של המהדירים, התעלמו מהכתוב באגרות אלו, וערפלו את הזירה הגיאוגרפית למרות שהיא מפורשת בכתוב כפי שהעניין מתברר להלן. ראשית, הודו, ובשמה הלועזי: אינדיאה, מוזכרת כמה פעמים באגרות אלו (עמ' 41, 43, 89, 107, 119). שנית, באחת האגרות כתוב כך (עמ' 32–33):

> שהפריטי ג'אני הוא נמצא למעלה בקאליקוט ביבשה, במדינות העליונה (!) הרחוקות מהים, וזאת ראיה אמתית וידיעה מפו[ר]סמת על היהודים הנמצאים שמה בקרוב אל הפריטי ג'אני...

ובכן, קאליקוט המוזכרת כאן (Calicut), היתה עיר־נמל מפורסמת בזמנה, בדרום הודו, אשר במאה ה-16 שכנה בה ממלכת הזמורים

---

39 א' גרוס, 'עשרת השבטים ומלכות פרסטר ג'והן – שמועות וחיפושים לפני גירוש ספרד ואחריו', פעמים, 48 (תשנ"א), עמ' 5–41. והנה, בהערה 74 כותב גרוס כך: 'אברבנאל, באומרו "הודים" מתכוון לאתיופים, שכן אזור גיאוגראפי זה נחשב לחלק של הודו'. ברם, אברבנאל, שהיה שר הכספים של מלך פורטוגל, לא טעה, בעוד שהחוקר המודרני – טעה.

40 E. Ullendorff and C. F. Beckingham, *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

במאלאבר, והיום היא קרויה קוז'יקוד (Kozhikode).[41] כלומר, מהדירי האגרות, מסיבה שאיני מבין לאשורה, כמו גם ארליך, התעלמו במודע מכך שמוצאו של פרסטר ג'ון היה בדרומה של הודו. למען הסר ספק, בין האגרות כתוב בפירוש (עמ' 41): 'באינדיאה הגדולה נקבר גוף הטמא טומאש אפושטולו', והרי כאן אזכור מפורש לקברו של השליח תומאס, אשר לפי המסורת של הנוצרים במקום – אם תתקבל מסורת זו כמהימנה – נקבר בדרומה של הודו, שם קנתה הנצרות אחיזה כבר במאה הראשונה לספירה.

ברם, באירופה לא נודעו נוצרים אלו (שהם, אגב, נסטוריאנים, עם זיקה לבצרה), עד אשר התגלה הנתיב הימי להודו לאחר הקפתה של אפריקה. והנה, ב-20 למאי 1498 הגיע ואסקו דה־גאמה לקאליקוט, הלא היא קוז'יקוד, ואגב גילוי הנתיב הימי התברר לאירופאים כי בדרומה של הודו חיים נוצרים שחורים. בשל הרצון לשמור בסוד את הנתיב הימי, גם עובדת הימצאותם של נוצרים שחורים בהודו לא התפרסמה במהרה, וזאת, כנראה, הסיבה לכך שעוד שנים רבות לאחר מכן חיפשו את פרסטר ג'ון באתיופיה, ומאליו מובן שחיפושים אלו היו לשווא. ובכן, במקום שהחוקרים המודרניים יבהירו את פרשת פרסטר ג'ון – הם ערפלו אותה. בין כה וכה, נמצא שבמקרה של פרסטר ג'ון, כמו ביחס לספר פריפלוס, מפנה הכותב את הקורא לביבליוגרפיה חלקית או לקויה, אשר כלל לא ברור אם הוא קרא אותה, ובוודאי לא הפנים אותה. הציפיות מחוקר מובהק גבוהות בהרבה ממידע המובא בויקיפדיה, וזאת ללא כל ניסיון לזלזל בחוכמת ההמונים.

41 ערי הנמל בחופה המערבי של הודו מחליפות את שמותיהן מסיבות שונות (שעיקרן: שינוי קו החוף הגורם ל'היעלמות' הנמל הישן והקמתו של נמל חדש סמוך לו). ראה: Jean-Charles Ducèn, 'The Ports of the Western Coast of India according to Arabic Geographers (Eighth-Fifteenth Centuries AD): A Glimpse into the Geography', Marie-Françoise Boussac, Jean-François Salles, and Jean-Baptiste Yon (eds.), *Ports of The Ancient Indian Ocean*, Delhi: Primus Books, 2016, pp. 165–178.

סיכום

הספר שלפנינו עוסק בהיסטוריה פוליטית של אזור ים סוף, ואם ניתן להסיק ממנו תובנה כלשהי הרי היא שהמלחמות הפנימיות בתימן כמו גם באתיופיה, עליהן ניתן לקרוא בעיתונות מידי פעם, נשענות על ערכים ומושגים בני מאות אם לא אלפי שנים, כך שהסיכוי להשכנת שלום במקומות אלו נראה קטן, אם בכלל. כביכול, נגזר על עמים אלו לאמלל את עצמם לנצח, ולהתחרות על המקום הראשון בין המדינות הנחשלות בתבל. לפוליטיקה פנימית זו אין, כמובן, כל קשר לים סוף. ואגב, הפוליטיקה ברוב הארצות הנדונות בספר היא שמונעת מחקרים ארכאולוגיים במקומות רבים, וכתוצאה מכך הידע ההיסטורי באותם מקומות הוא לקוי, בעיה ממנה סובלים לאו דווקא הישראלים שנמנע מהם לבקר במקומות אלו.

למרות שהספר מתחזה להשתייך לאסכולת האנאל הרי שעולם המושגים של אסכולה זו נעדר ממנו, ותפישת הזמן והמרחב המשתקפת בו מייצגת את העולם ההיסטוריוגרפי מבית הספר ללימודי המזרח ואפריקה שבאוניברסיטת לונדון: SOAS. היסטוריוגרפיה זו היא חשובה בפני עצמה, בהיותה מבוססת על קריאת מקורות ומתמקדת בהיסטוריה פוליטית. ואולם, כל דיון בים האריתראי, וים סוף בכלל, מחויב בהכרה כי ההיסטוריה שלו, למעשה, כרוכה בגורל, תוצר של הטבע, הרבה יותר מאשר בפעילות אנושית של 'האישים הגדולים'.

בעולם בו מידע דיגיטלי זמין לקורא הולך וגדל בכל יום, ועובדות־יסוד נחשפות בפני הקורא גם ללא ידע אקדמי מוקדם, רוצה הקורא המשכיל לדעת לא רק מה אירע ביום פלוני, וכמה חיילים נהרגו בקרב אלמוני, כי אם גם להבין את ההתרחשות על רקע הזירה בה התרחש אירוע זה. את עובדות היסוד אפשר תמיד לגלות ברחבי הרשת בכלל, בויקיפדיה, באתר האקדמיה, ובאתרים נוספים. אין זה מספיק לדעת כמה גמלים חצו את ים סוף לצורך כיבושה של אתיופיה, כי מחוקר אקדמי אמיתי מצופה להאיר באור חדש על עובדות 'משעממות', ובאור זה יופקו תובנות חדשות: כיצד ומדוע אירעו המאורעות, ובאיזו מידה היתה זו יד אדם או יד

הגורל, אשר פעלה, כנגזרת של המרחב והזמן הנתונים.

למרות שהספר יצא לאור בסדרה מדעית בה מובטח לקורא כי בה יצאו לאור 'עבודות מקוריות המייצגות פרשנויות מאתגרות על אודות מגוון הפנים העשיר של המזרח התיכון', הרי שההבטחה לקורא לא מומשה. אף שהספר שלפנינו הוא, אכן, מקורי, הרי שאין בו כל פרשנות מאתגרת, ואין בו אינטרדיסציפלינריות המתחייבת מהתחום בו הוא עוסק. הקורא הנבון עשוי לשאול את עצמו כיצד קרה שבמאמר הסוקר ספר, כמו מאמר זה, כמעט כל ההפניות הביבליוגרפיות נעדרות מן הספר המסוקר, ולצערי הרב אין לי תשובה על כך.

ים סוף אינו ים שמח ולא ים עצוב, ואם הוא יתואר על פי רגשות אנושיים, כל שניתן לומר עליו הוא שיָם זה, ככל יתר הימים, הוא ים אכזר, הואיל וכל טעות קטנה של השטים בים עלולה להסתיים באובדן חיי־אדם. מהרבה בחינות, ים סוף אכזר יותר מימים אחרים, ובכל מקרה, הוא ממתין לספר אחר בו הוא יתואר בצורה טובה יותר ממה שנכתב עליו עד כה.

אוניות הולנדיות בנמל מוכ'א במאה ה-17

European factories at Mocha in the 17th century
Dutch geographer/engraver Olfert Dapper 1680 – eBay.com
View of Mocha during the second half of the 17th century. The Dutch flag is flying over a Dutch East India Company (VOC) ship in the foreground, as well as over the VOC factory seen toward the left of the picture. The English East India Company factory is visible near the cnter. Another flag can be seen flying on the right, most likely over the Danish East India Co. factory. The French were to establish their own factory during the early years of the 18th century. However, by the 1740s Mocha was quickly losing its commercial importance when the Dutch East Indies and Brazil became important centers of coffee cultivation. Cropped from an engraving by Dutch geographer/ mapmaker Olfert DAPPER published in 1680.

מאיר בר־אילן, המחלקה לתולדות ישראל והמחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר־אילן

יואב דותן

בית המשפט העליון כמנגנון תיקון דמוקרטי

עמיחי כהן, פלחמות הבג"ץ. המהפכה החוקתית ומהפכת הנגד, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה בשיתוף עם כנרת־זמורה־ביתן, 2020

בני, סטודנט לתואר ראשון במדעי המחשב אך גם בחור שמתעניין מאוד בענייני חברה ופוליטיקה, סיפר לי לפני זמן מה שמרצה באחד הקורסים שהוא לומד המליץ לתלמידים לעיין בספרו של דניאל פרידמן, הארנק והחרב (ספר שכולל, כידוע, ביקורת חריפה על התפתחות האקטיביזם השיפוטי בבית המשפט העליון). הוא שאל אותי אם כדאי לקרוא את הספר. השבתי לו שבהחלט כדאי לקרוא את הספר, אך אינני חושב שזהו הספר הראשון או היחיד שכדאי לו לקרוא בנושא, משום שהספר מציג עמדה אחת לגבי התהליך של הגברת המעורבות של בית המשפט העליון בחברה הישראלית. אז שאל אותי בני, אם יש ספר שמציג את העמדה הנוגדת שאני יכול להמליץ עליו. היססתי, וניסיתי לחשוב על ספר כזה שפונה לקהל הרחב ומציג עמדה אוהדת לגבי התהליך הזה.[1] אז, נפל לידי ספרו החדש של עמיחי כהן פלחמות הבג"ץ ודומני שמצאתי את התשובה לשאלה שהפנה אלי בני.

בספרו החדש מציג עמיחי כהן כתב הגנה לתהליך של עליית האקטיביזם השיפוטי בבית המשפט העליון בארבעת העשורים האחרונים. זהו כתב הגנה מפורט ומנומק. הוא כתוב באופן בהיר ונהיר כיאה לספר שפונה לקהל הרחב שאינו מורכב, ברובו, ממשפטנים מומחים או כאלו שעקבו אחרי התהליך הזה מקרוב.

1 יכולתי כמובן להפנות אותו גם לספר שאני הייתי אחד ממחבריו: ראו רות גביזון, מרדכי קרמניצר ויואב דותן, אקטיביזם שיפוטי בבג"ץ: פיקומו של בג"ץ בחברה הישראלית (מאגנס, תש"ס). אלא שבדרך כלל אני מהסס להפנות את ילדי לדברים שאני כתבתי משום שאני סבור שלא חסרה להם במהלך השנים השפעה מצדי, ומה גם שהספר פורסם כבר לפני למעלה משני עשורים ולכן הוא איננו מתייחס לשלבים חשובים בהתפתחות התהליכים הפוליטיים והחברתיים הנוגעים לעניין.

הוא קל ונוח ולעיתים אפילו מהנה לקריאה. והוא מציג את הקייס לתמיכה בתהליך המאסיבי של הגברת המעורבות השיפוטית בהליכי קבלת ההחלטות של הדרג הפוליטי והמנהלי בישראל באופן משכנע למדי. עם זאת, האופי של הספר ככזה שפונה לקהל הרחב יוצר קושי מסוים לבקר אותו מנקודת ראות אקדמית טהורה. כהן מנסה להקיף בספרו שורה ארוכה של סוגיות הכרוכות בתפקידו של בית המשפט בחברה, כגון ההצדקות למעורבות של בית המשפט בנושא השטחים המוחזקים, נושאי דת ומדינה, מינויים והדחות של נושאי משרה, הצורך או ההצדקה לכינון חוקה לישראל, שיטת מינוי השופטים ועוד ועוד. כל אחת מהסוגיות הללו, ורבות אחרות שהספר עוסק בהן, היא סוגיה קשה וסבוכה המצריכה כשלעצמה דיון יסודי ומקיף. מטבע הדברים, בשל אופי הספר, האופן שבו מטופלות רוב הסוגיות הללו הוא קצר ומרפרף, תוך שהספר נוקט ברובן עמדה המבוססת על טיעונים כוללניים. לעיתים קרובות מדי הספר דן בסוגיות הללו ללא בסיס אמפירי מוצק, או תוך הסתמכות על דוגמאות אנקדוטליות באופיין, כאלו שלא רק שאינן מהוות מדגם מדעי מייצג לתופעה המשפטית או החברתית הכוללת, אלא לעיתים אפילו לא דוגמה שיכולה לשמש נקודת מוצא ראויה לדיון בנושא הנדון. אינני בא בטרוניה למחבר בעניין זה, שכן כאמור, המטרה המרכזית של הספר היא להציג, ממעוף הציפור, תמונה כללית באופן נהיר ונוח לקריאה לקהל הרחב, ובמשימה הזו הספר עומד לדעתי בכבוד. אך מנקודת הראות של המבקר האקדמי – הפורמט הזה יוצר בעיה. מצד אחד, לא ניתן לצפות מהמחבר להתייחס לכל אחת מהסוגיות הכבדות הללו באופן מדויק, יסודי ומעמיק. מצד שני, פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן אני כן נדרש לבחון ברצינות את הטיעונים ואת המסקנות – לעיתים הפסקניות – שהמחבר מגיע אליהן בשאלות הללו.

בחרתי אפוא במאמר הנוכחי להתייחס לנושא מרכזי אחד בספר והוא תפיסת מהות הדמוקרטיה. תפיסה זו מוצגת על־ידי המחבר בחלק הראשון של הספר, ובאה לידי ביטוי בחלקים האחרים של הספר כאשר כהן בוחן את השאלה האם ועד כמה הפסיקות והפרקטיקות של בית המשפט העליון בעשורים האחרונים תואמות

את מהות הדמוקרטיה כפי שהוא אוחז בה, וכפי הוא מייחס אותה לבית המשפט. טענתי המרכזית היא שכהן אמנם טוען שהוא אוחז בתפיסה מסוימת – מינימליסטית למדי – של הדמוקרטיה כשיטה שנועדה להגשים את רצון הציבור – והוא מנסה להסביר ולהצדיק את פסיקת בית המשפט העליון על בסיס תיאוריה זו. אך בפועל, מה שעולה מהספר הוא שהוא אוחז בתפיסה רחבה ותובענית הרבה יותר של הדמוקרטיה, זו המכונה על ידו 'הדמוקרטיה הליברלית'. זאת ועוד, אנסה להראות כי, בניגוד למה שנטען לאורך הספר, אפילו התפיסה הרחבה הזו של הדמוקרטיה איננה יכולה להסביר או להצדיק חלק ניכר מהפרקטיקות של בית המשפט המוצגות במהלך הדיון.

במרכז הדיון להלן יעמדו אפוא השאלות הבאות: השאלה **הראשונה** היא, מהי תפיסת הדמוקרטיה הראויה על־פי כהן, זו שצריכה להוות בסיס, לשיטתו, לבחינת התפקיד הראוי בחברה למוסדות שיפוטיים. השאלה **השנייה** היא, מה נובע מהתפיסה הזו לגבי התפקיד הראוי של בית המשפט במערכת הפוליטית והחוקתית. השאלה **השלישית** היא, האם בתי המשפט בישראל, ובמיוחד בית המשפט העליון, אכן פועלים בהתאם לתפיסה זו של הדמוקרטיה. את השאלה האחרונה צריך לפצל לשתי שאלות משנה. הראשונה קשורה למה שבית המשפט עצמו מגדיר בתור תפיסת התפקיד שמנחה אותו. השאלה השנייה עוסקת במה שבית המשפט עושה בפועל, כלומר, האם יש הלימה בין תפיסת התפקיד המוצהרת של בית המשפט במערכת הדמוקרטית לבין מה שעולה בפועל מהתוצאות של פעולת בית המשפט (כהן טוען שאין הלימה כזו). הספר עוסק בכל השאלות הללו ובהרחבה יחסית, אם כי, כפי שנאמר, החלק היישומי מתייחס לשורה ארוכה של נושאי משנה שחלקם נדונים באופן קצר ומרפרף. כך או כך, יש בספר מספיק חומרים שיכולים לספק בסיס נאות לבחינה יסודית של עמדת המחבר לגבי כל אחת מהשאלות הללו.

מהות הדמוקרטיה: דמוקרטיה ליברלית או דמוקרטיה דיונית

החלק הראשון של ספרו של כהן מוקדש לדיון נרחב יחסית במהות

הדמוקרטיה. עצם הבחירה של כהן להתחיל את הספר בדיון יסודי ובהצגת תפיסת הדמוקרטיה הראויה בעיניו היא, כשלעצמה, מבורכת משום שלא ניתן, לדעתי, לדון ברצינות בתפקיד הראוי של בית המשפט במסגרת שיטה פוליטית כלשהי בלי להציג, קודם לכן ובפירוט, את התיאוריה הפוליטית העומדת ביסוד הדיון. למרבה הצער, לא פעם חיבורים שעוסקים בבית המשפט העליון דנים בתפקיד של בית המשפט תוך הזנחת הדיון בתיאוריה הפוליטית, תוך שהם משאירים לקורא להניח הנחות בנושא. התוצאה היא, לא פעם, שהדיון כולו נגוע בחוסר מיקוד, חוסר בהירות ואף שטחיות. לפיכך, עצם ההחלטה של כהן להקדיש חלק שלם של הספר לדיון בתיאוריה הפוליטית העומדת בבסיס הדיון היא ראויה בהחלט.

המחבר מבחין בין שלוש תפיסות יסוד של הדמוקרטיה. **הראשונה** היא **הדמוקרטיה הליברלית,** שבמרכזה התפיסה לפיה תפקיד הדמוקרטיה הוא לממש את החירויות האישיות של הפרטים בחברה ולהגשים את האוטונומיה שלהם. התפיסה **השנייה** היא התפיסה הצרה של הדמוקרטיה כשיטה המבוססת על **הכרעת הרוב** – ותו־לא. ואילו התפיסה **השלישית** גורסת כי הדמוקרטיה היא שיטה שנועדה להגשים את **שלטון העם**. זו תפיסה שדומה במובן אחד לתפיסה השנייה משום ששלטון העם בא לידי ביטוי, ככלל, באמצעות הכרעת הרוב, אבל התכלית האולטימטיבית של השיטה על פי תפיסה זו היא הבטחה של החירות האישית של האזרחים כנגד **כפייה שלטונית.** במובן זה האחרון, התפיסה השלישית דומה דווקא לתפיסה הראשונה משום שהיא מתייחסת לחירויות הפרט, אך המושג של חירויות הפרט מתייחס אך ורק לחירויות 'שליליות' מובהקות של הגנה על הפרט מהתערבות שלטונית כופה בחייו. כהן טוען (עמ' 24) כי תפיסת הדמוקרטיה שהוא מאמץ לצורך הדיון היא התפיסה השלישית וכי היא שונה ונבדלת מהתפיסה 'המהותית' הרחבה של הדמוקרטיה כדמוקרטיה ליברלית.

אין צורך שאכנס במסגרת הדיון הנוכחי לדיון תיאורטי מקיף במהות הדמוקרטיה או בהבחנה בין הזרמים השונים ותת־הזרמים בכתיבה האקדמית הענפה בתחום זה. כהן עצמו איננו מתיימר להיכנס לדיון כזה בספר, וגם לא ניתן כאמור לצפות ממנו לעשות

זאת בחיבור שפונה לקהל הרחב. אלא כל מטרתו של החלק הראשון היא לספק תשתית קוהרנטית לדיון בתפקידו של בית המשפט במערכת הפוליטית והחוקתית בדמוקרטיה. עם זאת, לא מיותר לציין כי כבר בשלב המוקדם הזה כהן מותיר את תפיסת הדמוקרטיה שלו מעורפלת במידה רבה ולא לחלוטין ברור מה ההבדל בין הגישה שהוא טוען שהוא מאמץ אותה לבין תפיסת הדמוקרטיה הליברלית שהוא, כביכול, דוחה. זאת לא רק משום שהמונח 'שלטון העם' אצלו מוכפף מיד למגבלה של הגנה על חירויות, אלא גם משום שהוא מוסיף באותה נשימה ומתייחס לערכים נוספים העומדים בבסיס הדמוקרטיה, והם השאיפה להבטחת שוויון פוליטי מלא וגם התפקיד של הדמוקרטיה בטיפוח הערך של אחריות אישית והשתתפות פעילה כבסיס להגנה על זכויות – כמרכיבים נוספים של אותה תפיסת יסוד של דמוקרטיה (שם, עמ' 25, תוך התייחסות לתורתו של ג'ון סטיוארט מיל, אולי החשוב מבין הוגי הדעות הליברליים של המאה ה-19). כך, שבסופו של דבר, לקורא נותר לתהות מהו, אם בכלל, ההבדל, בין תפיסת הדמוקרטיה הזו שמוגדרת לכאורה כ'שלטון העם' לבין התפיסה של הדמוקרטיה הליברלית, שאותה הוא כאמור דוחה, לכאורה, כבסיס להמשך הדיון.

נקודת המוצא לדיון: שאלת האחריותיות – ובעיית הגירעון הדמוקרטי

כל דיון בתפקיד של בית המשפט במערכת הפוליטית והחברתית בדמוקרטיה צריך להתייחס לצידוקים להתערבות שיפוטית בהכרעות של מוסדות שלטוניים אחרים ברשות המבצעת והמחוקקת. זאת משום שבית המשפט הוא מוסד שסובל מ'גירעון דמוקרטי' אינהרנטי, כלומר רמת האחריותיות הפוליטית (accountability) של מוסדות שיפוטיים היא כמעט תמיד נמוכה באופן משמעותי בהשוואה לשאר הרשויות. בדמוקרטיות מקובל שחברי הרשות המחוקקת, הפרלמנט, נבחרים – בדרך כלל באופן ישיר (בין בבחירות אישיות ובין בבחירות מפלגתיות) – על־ידי הציבור. לפיכך, ההנחה המקובלת היא שחוקים והחלטות

שהפרלמנט מקבל נהנים מרמה גבוהה של אחריותיות פוליטית. גם החלטות של הרשות המבצעת נהנות מרמת אחריותיות גבוהה למדי (אם כי לא כמו זו של הרשות המחוקקת). בשיטות פרלמנטריות הממשלה מכהנת מכוח אמון הפרלמנט שיכול, בכל עת, להצביע אי אמון בממשלה או להגביל את מרחב הפעולה שלה בחקיקה או באמצעים אחרים (כגון אי־אישור התקציב, וכיו"ב). בשיטות נשיאותיות ראש הרשות המבצעת, ולעיתים עוד בעלי תפקידים בכירים, נבחרים ישירות על־ידי הציבור. ובכל מקרה, בעלי תפקידים מנהליים ברשות המבצעת כפופים הן לחוקי הפרלמנט והן להוראות של הדרג הממשלתי הנבחר. לעומת זאת, שופטים, בדרך כלל, אינם נבחרים ישירות על־ידי הציבור, אלא ממונים לתפקידם. בחלק מהשיטות הליך מינוי השופטים הוא הליך בירוקרטי, ובחלקן יש לדרג הפוליטי השפעה, ברמה כזו או אחרת, על הליכי המינוי, אך כמעט תמיד רמת האחריותיות הפוליטית של הליכי המינוי היא נמוכה בהשוואה לרשויות האחרות בשיטה הרלוונטית (דותן, 2007). זאת ועוד, שופטים ממונים לתקופות כהונה ארוכות (לעיתים לכל חייהם או עד גיל הפרישה) והם חסינים במידה רבה, ברוב הדמוקרטיות, מאפשרות של הדחה או פיטורין בידי הדרג הפוליטי בשל התוכן של החלטותיהם. בנוסף, בתי משפט נהנים מאוטונומיה מוסדית רחבה, כזו שאיננה מאפשרת למוסדות או גורמים שלטוניים אחרים להשפיע על פסיקתם, ולכן בתי המשפט חסינים, הרבה יותר מכל מוסד אחר, מהאפשרות שהחלטותיהם יושפעו מהלכי רוח ציבוריים או מלחצים פוליטיים. לאוטונומיה הרחבה הזו המוענקת לבתי משפט יש כמובן צידוקים חזקים, אך המחיר של האוטונומיה הזו הוא, כאמור, שרמת האחריותיות הפוליטית של בתי המשפט היא, בהכרח, נמוכה מאוד בהשוואה למוסדות אחרים בדמוקרטיה. לכן, כאשר בתי המשפט מקבלים החלטות המשפיעות על אינטרסים ציבוריים ועל המדיניות הציבורית – הסוגיה של הגירעון הדמוקרטי מתעוררת במלוא תוקפה. השאלה הזו היא חריפה במיוחד כאשר בית המשפט מפעיל סמכויות חקיקתיות ופוסל חקיקה של הפרלמנט.

השאלה של הגירעון הדמוקרטי קיימת לגבי בתי משפט כמעט

בכל שיטות המשפט (ובכל אופן, בכל שיטת משפט שבה יש לבתי המשפט סמכות להתערב בהחלטות שלטוניות ובמיוחד לפסול חקיקה של הפרלמנט). אולם בישראל השאלה הזו היא חריפה במיוחד – מכמה סיבות. **ראשית,** בישראל שיטת המינויים של השופטים מאפשרת לדרג הפוליטי הנבחר השפעה מועטה יחסית על הרכב בתי המשפט בהשוואה לדמוקרטיות אחרות. בשיטות משפט מסוימות השופטים של בתי המשפט הגבוהים ממונים על־ידי ראש הרשות המבצעת באישור של בית המחוקקים (זהו המצב בארצות הברית בשיטה הפדרלית וגם בחלק ניכר מהמדינות). בשיטות ממשל אירופאיות רבות השופטים של בית המשפט לחוקה נבחרים ישירות על־ידי הפרלמנט לתקופה קבועה של מספר שנים (דותן, 2007). לעומת זאת, בישראל השופטים מתמנים על־ידי ועדת מינויים שבה יש לשופטי בית המשפט העליון ולנציגי לשכת עורכי הדין רוב על פני נציגי הממשלה והכנסת ותקופת המינוי של השופטים היא ארוכה, עד הגיעם לגיל 70, גיל הפרישה. כלומר, היכולת של הדרג הפוליטי הנבחר להשפיע, ולו לטווח הארוך, על ההרכב האידיאולוגי של בית המשפט, היא מוגבלת בהשוואה לדמוקרטיות אחרות. **שנית,** לישראל אין חוקה פורמלית כתובה ומוסכמת, כזו שהתקבלה בהליך מיוחד ונתפסת על־ידי הציבור בתור מקור סמכות קונסנזואלי מוכר להחלטות של בית המשפט בתחום החוקתי (ישראל היא אחת המדינות היחידות בעולם מבחינה זו). **ולבסוף,** היקף ההתערבות של בתי המשפט בישראל, ובמיוחד של בית המשפט העליון בשבתו כבג"ץ, הוא רחב מאוד בהשוואה לשיטות ממשל אחרות. זאת, הן בהתייחס להחלטות ופעולות של הרשות המבצעת והן ביחס לחוקי הכנסת. כך, למשל, בג"ץ רואה עצמו מוסמך ומקיים פיקוח מתמשך על פעולות צבאיות (לרבות כאשר הפניה לבית המשפט נעשית תוך כדי המבצע הצבאי), פעולות של השירותים החשאיים וגם החלטות של הכנסת והממשלה לגבי הקצאת תקציבים ציבוריים (או הימנעות מהקצאתם) (בחלק ניכר משיטות המשפט הדמוקרטיות נושאים כאלה נחשבים לבלתי שפיטים לחלוטין). בג"ץ הוא גם בית המשפט היחיד בעולם הרואה עצמו מוסמך להתערב בהחלטות על מינוי נושאי משרה פוליטיים

(לרבות שרים) וכן פקידים בכירים ואף להורות על פיטוריהם. בד בבד, בית המשפט העליון בישראל קבע שהוא מוסמך לפסול לא רק חוקים של הכנסת (וזאת, בהסתמך על חוקי יסוד שהכנסת עצמה חוקקה ושבית המשפט קבע שיש לראותם כחלק מחוקת המדינה), אלא גם רואה עצמו מוסמך לפסול סעיפים באותם חוקי יסוד, כלומר סעיפים המהווים, לשיטתו של בית המשפט, חלק מחוקת המדינה. גם מבחינה זו, בית המשפט העליון הלך רחוק יותר מבתי המשפט במרבית השיטות הדמוקרטיות.

מכאן, שכשאנו באים לדון בצידוקים להחלטות של בית המשפט העליון בישראל – כפי שנעשה בספרו של כהן – הצורך להתמודד עם בעיית הגירעון הדמוקרטי הוא חריף במיוחד.

התפקיד של בית המשפט בדמוקרטיה: בין פלורליזם מינימליסטי לניאו־רפובליקניזם מכסימליסטי

כדי לגבש עמדה בשאלה האם, ובאיזו מידה, ראוי להעניק למוסדות שיפוטיים סמכות להתערב בהחלטות של הרשות המחוקקת והמבצעת חשוב לגבש עמדה בשאלה מהם האופנים שבהם פועלת השיטה הדמוקרטית ועד כמה היא מצליחה להגשים את העקרונות העומדים בבסיסה. הרעיון המרכזי ביותר העומד בבסיס השיטה הדמוקרטית הוא הרעיון של ממשל עצמי (self-government). כלומר, הזכות של כל הפרטים החברים בקהילייה מסוימת לקחת חלק בעיצוב המדיניות הציבורית בנושאים הנוגעים לכלל וזאת בתנאים של חירות ושוויון. מעטים יחלקו על כך שהמכשיר הבסיסי ביותר, המקובל ביותר, וככל הנראה גם החשוב ביותר בהקשר זה הוא קיומן של בחירות כלליות, חופשיות ושוויוניות שבהן משתתפים כל חברי הקהילייה בעלי כשירות בסיסית להשתתף בתהליך (ובכל אופן, אף אחת מהתיאוריות המתחרות של הדמוקרטיה שנדונות אצל כהן ושהוזכרו לעיל, אינן חולקות על מעמדן המרכזי של בחירות בהקשר זה). לפיכך, דמוקרטיות מוגדרות, בראש ובראשונה, על פי הקריטריון הזה של קיום בחירות חופשיות עיתיות של מוסדות הממשל.

למרות שבחירות חופשיות ושוות הן תנאי שאין בלתו לקיום

דמוקרטיה, ברור שבחירות אינן מנגנון מושלם. הספרות העוסקת בתיאוריה של דמוקרטיה מלאה טיעונים ודוגמאות אינספור ביחס לכשלים ולמגבלות של מנגנוני בחירות שונים להביא לידי ביטוי את ההעדפות של הבוחרים (או את 'רצון הציבור', ראו להלן) לגבי המדיניות הציבורית, אם בתחום או בנושא מסוים או בכלל. מקובל על הכול שבחירות הן תנאי הכרחי לקיום אחריותיות דמוקרטית של הממשל כלפי האזרחים, אך גם שבחירות אינן תנאי מספיק. לפיכך, כל שיטה דמוקרטית מכילה מוסדות ומנגנונים שונים שנועדו להשלים ולתקף, ולעיתים גם לתקן את המנגנון של בחירות חופשיות על מנת להגשים את הערך של אחריותיות פוליטית. מוסדות שיפוטיים והתהליך של הביקורת השיפוטית נחשבים למנגנון מרכזי בהקשר זה. כך, למשל, בישראל מנגנון הבחירות מבוסס בראש וראשונה על ועדת הבחירות המרכזית, שבראשה עומד שופט של בית המשפט העליון. לוועדה יש סמכות להכריע כמעט בכל עניין הקשור לסדרי הבחירות ואף לזכות של מועמדים ורשימות המתמודדות בהן, אך החלטותיה עומדות לביקורת בבית המשפט העליון. כך שבסופו של דבר, הסמכות האולטימטיבית להכריע לגבי סדרי הבחירות בישראל נמסרה לידי הרשות השופטת. אלא, שהכשלים והמגבלות הנוגעים ליכולת של מנגנון הבחירות כמנגנון שאמור להבטיח אחריותיות דמוקרטית חורגים בהרבה מהתחום הצר של קיום הבחירות עצמן, ונוגעים גם לשאלות כגון הצורך לפקח על דרכי הפעולה של הנבחרים, על טוהר המידות שלהם, על האופן שבו הם מקיימים את החוקים וכיו"ב. גם בהקשר זה יש לרשות השופטת תפקיד מרכזי בקיום המנגנונים השונים הנוגעים לדרכי הפעולה התקינות של הממשל הנבחר והדרג הביצועי הפועל מטעמו. אלא, שלפעולה של כל מנגנון תיקון כזה – עם כל חיוניותה – יש לא רק מעלות ויתרונות אלא גם חסרונות ומחירים חברתיים. אלו נובעים, כאמור, בראש וראשונה, מהגירעון הדמוקרטי של הרשות השופטת. כלומר, ככל שהסמכויות שמוענקות לרשות השופטת בהקשר זה הן נרחבות יותר, כן גדלה הסכנה שההחלטות של בתי המשפט עצמם, כמוסדות שרמת האחריותיות הציבורית שלהם נמוכה יחסית, יקבלו החלטות שמושפעות מההעדפות

המוסדיות או האידיאולוגיות של השופטים עצמם, ובכל אופן, כאלו שיגרמו לעיוות של מנגנוני האחריותיות הפוליטית.

בהקשר זה של הדיון בתפקיד של מנגנוני תיקון דמוקרטיים בכלל ושל התפקיד של בתי המשפט בפרט יש חשיבות להבחנה בין שני זרמים מרכזיים בספרות העוסקת באופני הפעולה של הדמוקרטיה (הכוונה בעיקר לספרות מהתחום של מדע המדינה, ולהבדיל מספרות העוסקת בתיאוריות נורמטיביות של פילוסופיה מדינית). שני הזרמים הללו נחלקים ביניהם בצורה חדה למדי לגבי שאלת היסוד והיא עד כמה ניתן להסתפק במנגנון הבסיסי של דמוקרטיה ייצוגית כדי להבטיח אחריותיות פוליטית. הזרם הראשון הוא הזרם הפלורליסטי.[2] הוא מבוסס על הגותם וכתיבתם של הוגי דעות בולטים החל מאמצע המאה העשרים, כגון דייויד טרומן ורוברט דאהל. הוא משקף רמה גבוהה של אמון ואופטימיות לגבי פעולת מנגנון הפעולה המרכזי של הדמוקרטיה הייצוגית. לפי הגישה הפלורליסטית, הדמוקרטיה הייצוגית פועלת בעיקר באמצעות אינטראקציה מתמדת בין קבוצות אינטרס שונות שפועלות בזירות ציבוריות שונות על מנת לקדם, כל אחת, את האינטרס המשותף לחבריה. קבוצות אינטרס כאלה יכולות להיות מפלגות פוליטיות, או ארגוני עובדים, אך גם ארגונים התנדבותיים, או ארגונים שפועלים על רקע של אינטרסים לוקליים או סקטוריאליים שונים. הקבוצות הללו, שבין חבריהן יש מידה רבה של חפיפה אפשרית (למשל, מי שחבר בקבוצה של תושבי המושבים החקלאיים, עשוי להיות שייך גם לקבוצת האינטרס של משרתי המילואים, או תושבי הצפון, או תומכי איכות הסביבה וכו'), פועלות בזירה הציבורית והפוליטית, בין במסגרת המפלגות והמוסדות הנבחרים ובין במסגרות אחרות, כדי לקדם את האינטרסים שלהן. לא פעם הן משתפות פעולה כדי לקדם אינטרס משותף או יוצרות קואליציות כאלה או אחרות,

2 למונח פלורליזם יש כמובן משמעויות רבות שנוגעות לגיוון אידיאולוגי או תרבותי ולהשקפות הדוגלות בטיפוח גיוון כזה וכו'. בהקשר הנדון כאן של תיאוריות של מדע המדינה, המובן של המונח שונה ומכוון רק לתיאוריה שעוסקת במנגנון דמוקרטי המבוסס על פעולה חופשית של קבוצות אינטרס מתחרות.

והחפיפה בין חברי הקבוצות מקלה עליהן לעשות זאת. לדוגמא, תושבי הצפון עשויים לשתף פעולה עם תומכי איכות הסביבה ו/או עם אנשי המושבים כדי להתנגד למיזם לבניית שדה תעופה באזור הצפון משום שזהו אינטרס משותף לכולם (או, למצער, אינטרס שחשוב במיוחד לאחת הקבוצות ואינו נוגד ישירות את האינטרסים של האחרות). וכך, בסופו של דבר, מתכנסים כל האינטרסים של הקבוצות השונות כדי לעצב את המדיניות הציבורית באופן שמשקף בצורה המיטבית (או, למצער, הצורה הטובה ביותר שניתן להגיע אליה, בהינתן שלעולם אין הסכמה מוחלטת בין כלל המשתתפים בתהליך הדמוקרטי) את האינטרס הציבורי שבא לידי ביטוי במדיניות הציבורית של מוסדות השלטון (Dahl 1965). התפיסה הפלורליסטית מדגישה את הזכות של כל הקבוצות השונות לפעול באופן חופשי לקידום האינטרס שלהן. היא רואה במדיניות הציבורית תוצר של כלל האינטרסים וההשפעות הבאים לידי ביטוי מתמיד באינטראקציות, מאבקים ושיתופי פעולה בין הקבוצות השונות.

אל מול הזרם הפלורליסטי – שמבחינתו, הדמוקרטיה הייצוגית המבוססת על פעולה מתמדת של קבוצות אינטרס פועלת בדרך כלל היטב להבטחת האחריותיות הציבורית – התייצב לקראת סוף המאה הקודמת זרם ביקורתי יותר, הזרם הניאו־רפובליקני. הוגי הדעות השייכים לזרם הזה היו, בין היתר, כלכלנים פוליטיים, תיאורטיקנים של המשפט ואנשי הגישה הכלכלית לפוליטיקה ולמשפט (Public Choice). מה שמשותף לכולם היא ביקורת חריפה על הזרם הפלורליסטי. טענה מרכזית אחת של אנשי הזרם הזה כנגד הפלורליסטים היא שקיים מושג של **האינטרס הציבורי הכללי** שיש לדון בו בנפרד ובמנותק מהדיון באינטרסים של הקבוצות השונות. כלומר, שבמקרים מסוימים התוצר של האינטראקציה בין הקבוצות השונות המתחרות ביניהן על ההשפעה על המדיניות הציבורית אינו מבטא, בסופו של דבר, את האינטרס הציבורי האמיתי, אלא שקיים אינטרס כללי כזה שאינו בא לידי ביטוי בתהליך הזה, ואף נסתר על־ידיו. כדוגמא אפשר להביא את האינטרס בשמירה על המסגרת התקציבית בדיוני הממשלה. מצד אחד, כל אחד ואחת מהשרים

בממשלה (וגם קבוצות האינטרס העומדות מאחוריהם) מודעים היטב לצורך לשמור על המסגרת התקציבית משום שאם היא תיפרץ אזי עלול להתרחש משבר כלכלי שיפגע בכולם. מצד שני, כל אחד מהשרים מעוניין להגדיל את תקציב משרדו ככל האפשר. היינו, בדרך כלל כל אחד מהשרים תומך בקיצוץ התקציב – בתנאי שלא יקצצו בתקציב משרדו. אם נותיר את השמירה על המסגרת התקציבית לתהליך של האינטראקציה בין האינטרסים השונים, קיימת סכנה לפריצת המסגרת ממנה כולה יסבלו. לכן, יש היגיון רב להפקיד את האינטרס הזה בידי גורם מוסדי כלשהו שאינו חלק מהתחרות בין השרים על חלוקת העוגה (למשל, לפקידי האוצר).

הדוגמא של האינטרס הכללי בשמירה על מסגרת התקציב והטיעון לגבי חוסר היכולת של התהליך של התחרות בין האינטרסים לבטא אותו יכולים להדגים גם את הטענה השנייה, והכללית יותר, של הזרם הניאו־רפובליקני והיא שבתהליכי עיצוב המדיניות בדמוקרטיה יש כשלים שמחייבים התערבות או תיקון מצד מוסדות שאינם בעצמם חלק מהתחרות הפוליטית. הספרות בתחום זה עשירה בטענות ובדוגמאות לכשלים שונים כגון הטענה שאין שוויון ביכולת ההתארגנות ובעלויות הארגון של קבוצות שונות, משום שקיימות קבוצות קטנות והומוגניות שיש לחבריהן אינטרס חזק לקדם מדיניות כלשהי, כאשר מי שיסבול ממדיניות זו היא קבוצה גדולה הרבה שלחבריה, כל אחד ואחת, אין אינטרס מספיק להשקיע משאבים במאבק לגבי אותה מדיניות ציבורית (Olsen 1965). לדוגמא, ההתנגשות בין האינטרסים של עובדי חברת החשמל לשימור המונופול שלהם בתחום ייצור ואספקת החשמל – מול האינטרס של כלל צרכני החשמל במדינה (ראו כהן, עמ' 172). או הטענה שבדמוקרטיה קיימת סכנה אינהרנטית שהנציגים שאמורים לייצג את האינטרסים של ציבור בוחריהם עלולים להעדיף את האינטרסים של עצמם במצבים מסוימים ('בעיית הנציג', כהן, עמ' 25).

יש לשים לב לכך שעם כל כוח השכנוע האינטואיטיבי של טענות הביקורת של אנשי הזרם הניאו־רפובליקני, הטיעונים שלהם סובלים מבעיה אינהרנטית אחת והיא הבעיה של 'מי

שמכם'?! כלומר, מנקודת הראות של הפלורליסט המושבע כל מי שטוען כי ההליך הדמוקרטי שבא לידי ביטוי בבחירות כלליות ושוות ובאינטראקציה תחרותית מתמדת על עיצוב המדיניות הציבורית סובל מ'כשל' כזה או אחר, שהוא הוא, הטוען, 'מתנדב' להציע דרך לתקנו (על חשבון התוצאה של ההליך הפלורליסטי התחרותי) – הוא לא יותר מאשר נציג של עוד קבוצה פוליטית המנסה לקדם את האינטרסים הפרטיקולריים שלה. כך, אין שום סיבה להעניק לו מעמד מיוחד או 'חיצוני' להליך עצמו (למשל, פקידי האוצר עצמם אינם בהכרח משרתים את 'האינטרס הציבורי' אלא יש להם השקפות ואינטרסים פוליטיים אותם הם שואפים לקדם על חשבון האינטרס של קבוצות אחרות). במלים אחרות, כל טענה של הזרם הרפובליקני לגבי 'כשל' בהליך הדמוקרטי (שהביא לדעת הטוענים לתוצאה שאינה נוחה מבחינתם) – חשודה תמיד בכך שהיא עצמה לא יותר מאשר עוד דעה או אינטרס אחד מבין רבים, שאין שום הצדקה להעניק לו מעמד מיוחד מנקודת ראות של תחרות דמוקרטית שנעשית (על־פי ההנחה, ראו להלן) בתנאים פתוחים, הוגנים ושווים. ובכל אופן, אין שום קריטריון אובייקטיבי ברור ומוסכם להבחנה בין טענות שונות שבאות מצד גורמים שונים לעניין זה.

למחלוקת בין שני הזרמים הללו, הפלורליסטי והניאו־רפובליקני, יש השלכה קריטית לגבי הדיון בתפקיד של מוסדות שיפוטים ביחס לתהליכים דמוקרטיים, משום שבית המשפט הוא אחד מהמנגנונים המרכזיים, אם לא המנגנון ב־הא הידיעה, שאמור להיות הגורם 'החיצוני' (להליך התחרות הדמוקרטי הפלורליסטי) שיתערב במצב של 'כשל השוק הדמוקרטי' כדי לתקן אותו. כלומר, המעמד של מוסדות שיפוטיים כמוסדות אוטונומיים, מקצועיים, וא־פוליטיים הופך אותם במקרים רבים למועמדים 'הטבעיים' להיות הגורם המופקד על תיקון הכשלים הללו. לפיכך, ככל שהשקפתו של מאן דהוא קרובה יותר לזרם הפלורליסטי – כך המקום שהוא יותיר להכרה ב'כשלים' בהליכים הדמוקרטיים הוא קטן יותר, וכך גם המקום להתערבות שיפוטית חיצונית בהליכים הללו או בתוצאותיהם. ולעומת זאת, מי שאוחז בתפיסה רפובליקנית לגבי

ההליך הדמוקרטי יותיר הרבה יותר מקום לפעולה של מוסדות שיפוטיים לתיקון כשלים שונים בהליכים הדמוקרטיים.

אכן, המחלוקת בין הפלורליסטים לניאו־רפובליקנים באה לידי ביטוי מובהק בגישות השונות בקרב התיאורטיקנים של דיני החוקה לגבי התפקיד של בתי המשפט במערכת הפוליטית. המייצג המובהק ביותר והחשוב ביותר של הזרם הפלורליסטי הוא המלומד האמריקני John Hart Ely. איליי לא היה התיאורטיקן הראשון שעמד על בעיית הגירעון הדמוקרטי של בתי המשפט, אולם הוא היה הראשון שגזר מהדיון בבעיה הזו תיאוריה סדורה של ביקורת שיפוטית.[3] איליי טען כי כל זמן שהליך הדמוקרטי הפתוח והשוויוני מתקיים, באמצעות התהליכים הפוליטיים של בחירות, תחרות חופשית בין קבוצות אינטרס ושאר הפרמטרים של ההליך הדמוקרטי, אין כל הצדקה להתערבות של בית המשפט, שאינו מוסד ייצוגי, בחוקי הקונגרס או בהליכי קבלת ההחלטות בענייני מדיניות. ההצדקה להתערבות של בית המשפט קיימת רק בשני מצבים מובהקים בהם ההליך הדמוקרטי מסוכל על־ידי הגורמים המחזיקים בכוח השלטוני. המצב הראשון הוא כאשר השלטון הנוכחי מנסה לעשות שימוש בכוחו על מנת לסכל את התחרות הדמוקרטית הפתוחה והשוויונית. למשל, על־ידי שלילת הזכות של הכוחות המתחרים בו להציג מטעמם מועמדים או רשימות פוליטיות, או על־ידי הגבלת היכולת שלהם להתארגן או להביע את דעתם או לעסוק בפעילות פוליטית. במצב כזה שבו הכוחות ששולטים כעת עושים שימוש בסמכות השלטונית על מנת לחסום את הליכי השינוי (choking off the channels of political change), טען איליי, יש הצדקה להתערבות של גורם חיצוני כגון בית המשפט הפדרלי, תוך יישום ההגנות המעוגנות בחוקת ארצות הברית, על מנת להבטיח שהתחרות בין הכוחות הפוליטיים המתחרים אכן תתנהל בצורה פתוחה ושוויונית – כפי שמתחייב מהתפיסה הפלורליסטית של

3 קדם לו אלכסנדר ביקל (ראו Bickel 1966), אלא שביקל הסתפק בכך שהצביע על הבעיה והסיק ממנה שבית המשפט צריך להיזהר מאוד ולמעט ולהתערב בהכרעות עקרוניות של הקונגרס, במיוחד בנושאים רגישים ושנויים במחלוקת כגון סוגיית ההפלות.

הדמוקרטיה. ומכאן, לשיטתו, החשיבות של בית המשפט כמי שתפקידו להגן על החירויות הפוליטיות הבסיסיות כגון חופש הביטוי, חופש ההתאגדות, חופש ההפגנה והתהלוכה, ויותר מכל על זכות ההצבעה החופשית של כל האזרחים (Ely 1980, 102–103).

המצב השני שבו יש הצדקה להתערבות חוקתית של בית המשפט הוא לצורך הגנה על חירויות הפרט הבסיסיות של מיעוטים מסוימים שאינם יכולים לממש את כוחם הפוליטי במסגרת התחרות הפלורליסטית, משום שהם מודרים מההליך הדמוקרטי הפלורליסטי על־ידי קבוצת הרוב. הנחת היסוד של המודל הפלורליסטי היא כי בדרך כלל קבוצות אינטרס שונות יכולות ליצור קואליציות אפקטיביות עם קבוצות אחרות כדי לקדם את האינטרסים שלהן גם אם לא מדובר בקבוצת הרוב. ובכל מקרה, קבוצות כאלה אינן סובלות מהסיכון של פגיעה חמורה או שלילה של זכויותיהן הפוליטיות, משום שלאור החפיפה הקיימת בינן לבין קבוצות אינטרס אחרות אין סכנה ריאלית לכך. לדוגמא, אנשי המושבים בישראל אינם קבוצת הרוב. למעשה, מבחינה מספרית, הם מיעוט קטן. אולם, אנשי המושבים הם בחלקם גם חלק מהקבוצה של המשרתים במילואים, ושל תושבי הצפון, ושל התומכים באיכות הסביבה וכד', ולכן אין סיבה להניח שלקבוצה זו אין יכולת ליצור קואליציות אפקטיביות עם קבוצות אחרות כדי לקדם את האינטרסים שלהן. ובכל אופן, אין שום חשש שהכנסת תחליט יום אחד לשלול את זכות ההצבעה או חופש הביטוי של אנשי המושבים. לעומת זאת, קיימות קבוצות מיעוט שאינן דומות לקבוצת האחרות. אלו הן קבוצות מיעוטים שסובלים – על רקע של שסע אתני או דתי וכד' – מהתנכרות כללית של הרוב, כך שאינן יכולות להשתתף בקואליציות כמו שאר הקבוצות ולקדם את האינטרסים שלהן. קבוצות כאלה גם מועדות לכך שהרוב יתנכל להן ויפגע בחירויות הפוליטיות הבסיסיות שלהן (אילי הזכיר בהקשר זה את המקרה של המיעוט האפרו־אמריקני בארצות הברית, ובהקשר הישראלי אפשר לחשוב על המקרה של ערביי ישראל או של האוכלוסייה הבדווית בנגב). במצב כזה של מיעוט שהוא 'נפרד ומודר' (discrete and insular minority) מההליך

הפוליטי הפלורליסטי, טען איליי, יש הצדקה להתערבות חוקתית מצד בית המשפט על מנת להגן על חירויות היסוד הפוליטיות של חברי הקבוצה (Ely 1980, 103).

כפי שמציין כהן, התיאוריה של איליי עוררה הדים רבים בקרב הקהילייה האקדמית המשפטית בארצות הברית והיא נחשבת לאחת התיאוריות החוקתיות החשובות ביותר. אולם התיאוריה הזו, גם שימשה מטרה להתקפה נרחבת מצד הכותבים שהשתייכו לזרם הניאו־רפובליקני. היינו, כמעט כל הכותבים שהשתייכו לזרם הזה ראו בטיעון של איליי נקודת מוצא לביקורת ולהתקפה על המסקנות המינימליסטיות הנובעות ממנה לגבי התפקיד של מוסדות שיפוטיים במסגרת ההליכים הפוליטיים. התיאורטיקנים הללו תקפו את נקודת המוצא הפלורליסטית של התיאוריה הזו, והעלו טיעונים רבים ומגוונים לגבי המגבלות והחולשות של התיזה הפלורליסטית (כמתואר לעיל), תוך שהם מצביעים על שורה ארוכה של כשלים נוספים, מסוגים שונים ובמישורים שונים ביחס לתהליך הדמוקרטי, המצדיקים לדעתם התערבות מתקנת של הרשות השופטת בהחלטות ובמדיניות של המוסדות הפוליטיים הרובניים (ראו למשל Ackerman 1985; Sunstein 1985; Sullivan 1988). עם זאת, כפי שצוין לעיל, כל הטיעונים הניאו־רפובליקנים הללו חשופים לאותו קושי אינהרנטי שעליו הצבענו (בעוד שהטיעון הבסיסי של איליי נחשב לחסין, במידה רבה, מהקושי הזה).

בית המשפט העליון: תיאוריה, רטוריקה ופרקטיקה

על רקע הדיון לעיל בתיאוריות העוסקות בתפקיד של מוסדות שיפוטיים בדמוקרטיה, ניגש כעת לבחינת ההתפתחויות בדוקטרינה המשפטית בישראל כפי שהן משתקפות מהניתוח של כהן. כפי שציינתי לעיל, רמת המעורבות של בתי המשפט בישראל בכלל ובג"ץ בפרט בהליכים של קבלת החלטות מנהליות ופוליטיות בישראל היא גבוהה מאוד, לפחות אם הדברים נמדדים מנקודת ראות השוואתית, כלומר ביחס למה שמוסדות שיפוטיים גבוהים בדמוקרטיות אחרות עושים. כהן מודע לעובדה זו והוא מנסה להצדיק את רמת המעורבות הגבוהה של בית המשפט בישראל

בטיעונים שונים, חלקם כלליים וחלקם מתייחסים לפסיקה של בית המשפט בתחומים אלו או אחרים. הטיעון הכללי העיקרי בספר להצדקת העלייה ברמת המעורבות השיפוטית הוא שבעשורים האחרונים התרחש אצלנו (כמו במדינות אחרות) תהליך של התחזקות רבתי של הרשות המבצעת על חשבון הרשות המחוקקת, באופן שיוצר ריכוז כוח מוגזם בידי הממשלה וסכנה לשרירות שלטונית ולפגיעה בחירויות (השוו Gardbaum 2014). בית המשפט, טוען כהן, למעשה נכנס בתקופה זו לוואקום שנוצר כתוצאה מהחלשות הכנסת וכתוצאה מכך שבישראל, בניגוד לרוב המדינות, אין מנגנונים אחרים שמבטיחים את ביזור הכוח השלטוני ואת הפיקוח האפקטיבי על צבירת הכוח של הממשלה. מנגנונים כאלה, כגון פיצול בית המחוקקים (באופן שמקשה על הממשלה להעביר חקיקת בזק הנוחה לה), מבנה פדרלי או כפיפות לארגון על־מדינתי (כגון האיחוד האירופי) קיימים (במינון ובצורה זו או אחרת) במרבית הדמוקרטיות המערביות ותורמים להגבלת כוחן של הממשלות באותן מדינות (עמ' 84–89). בהקשר זה, ישראל בולטת לרעה מבחינה זו שאף אחד מהמנגנונים הללו אינו קיים אצלנו, דבר שעשוי להצדיק, או למצער להסביר, את הרחבת כוחו של בית המשפט בתור המנגנון העיקרי שנותר על מנת לפקח ולאזן את הכוח שנצבר בידי הרשות המבצעת.

הטיעון ההשוואתי של כהן הוא, לטעמי, משכנע למדי. אלא שבנוסף לטיעון הזה כהן מעלה שורה ארוכה של טיעונים המתייחסים לפסיקה של בית המשפט בתחומים שונים, שמטרתם להראות כי, למעשה, ההתערבות של בית המשפט באותם תחומים תואמת, ואף מתבקשת, מנקודת ראות דמוקרטית. זאת משום שהתערבות בית המשפט היא, לשיטתו, בעיקר 'הליכית' באופייה, כלומר היא לא נועדה להתערב בתוצאות המהותיות של פעולות הממשלה, ובכל אופן ההתערבות הזו מוצדקת מנקודת ראות דמוקרטית משום שהיא נועדה אך לתקן כשלים שנפלו בהליכי הדמוקרטיה בתחומים אלו. הטיעונים הללו חשופים, לטעמי, לכל הביקורת המוטחת בטיעונים ניאו־רפובליקנים שמתיימרים להציע 'תיקונים' לתוצאות של הליכים דמוקרטיים ואף מעבר לכך, משום

שלמעשה הוא מרחיק בטיעוניו הרבה מעבר למה שכל תיאורטיקן ניאו־רפובליקני הציע קודם לכן. בנוסף, חלק ניכר מהטיעונים הללו מבוססים על תשתית עובדתית מדומיינת, כלומר, הם מצדיקים את פעולות בית המשפט על סמך תיאוריות שבית המשפט עצמו דחה בשתי ידיים, ומתעלמים לא פעם מפסיקה מרכזית שאיננה מתיישבת – באומר וגם במעש – עם הטיעון התיאורטי שמתיימר לספק לה צידוקים. להלן אדון בכמה דוגמאות לטיעונים כאלה.

דוגמא ראשונה ומרכזית בחשיבותה (הן מבחינת התפתחות מעורבות בג"ץ במערכת הפוליטית והן מבחינת הדיון של כהן) היא פסיקת בג"ץ בנוגע לחרדים. כידוע, מאז תחילת שנות השמונים בג"ץ התערב בשורה של החלטות של הממשלה והכנסת בנוגע לזכויות יתר, הטבות או הקלות שניתנו לציבור החרדי כתוצאה מהמעמד החזק של המפלגות המייצגות אותם בקואליציות הממשלתיות השונות. בין היתר, בג"ץ התערב ופסל הסדרים שעסקו בפטור מגיוס תלמידי ישיבות לצבא, בהסדרים שהעניקו הטבות כלכליות לחרדים בתחום התקצוב למוסדות חינוך, בשיכון ובתחומים אחרים. מנקודת ראות פלורליסטית אין כל הצדקה להתערבות של בית המשפט בהסדרים שנקבעים בממשלה או בכנסת להענקת העדפות מיוחדות לחרדים משום שאין מדובר בהפליה לרעה של מיעוט מודר על־ידי קבוצת הרוב, אלא בהענקת הטבות לקבוצת מיעוט שהצליחה להשיג את ההטבות הללו במסגרת קואליציות שיצרה עם קבוצות אחרות. ההתערבות של בג"ץ בהסדרים הללו נעשתה, בדרך כלל, על בסיס עיקרון השוויון, כאשר בית המשפט, שלא במפתיע, לא ניסה לנמק את התערבותו בנימוקים שלקוחים מהספרות העיונית בתחום מדע המדינה. אולם, הפעם הכמעט היחידה שבה בית המשפט נזקק לדיון ישיר ומפורט בתיאוריה כזו היתה באחד מפסקי הדין המרכזיים שדנו בפטור מגיוס. שם ציין השופט גרוניס כי על פי התיאוריה החוקתית של איליי אין הצדקה שבית המשפט יפעיל את סמכותו החוקתית כדי להגן על הרוב מפני הישגים שהשיגה קבוצת מיעוט במסגרת משחק הכוחות הפוליטי (בג"ץ 6427/02, גרוניס פס' 7). אלא שעמדה זו של גרוניס נדחתה בשתי ידיים על־ידי הנשיא ברק שכתב את פסק הדין העיקרי בדעת

הרוב. ברק דחה את הטיעון הפלורליסטי הן כמספק בסיס תיאורטי הולם להנחיית בתי משפט בהגנה על הדמוקרטיה והן ככזה שיש לו רלוונטיות לשיח החוקתי בשיטת המשפט הישראלית (בג"ץ 6427/02 ברק, פס' 77–78).

כהן, לעומת זאת, מותח קו ישר בין הצידוקים המוגדרים והמקובלים שמספקת התיאוריה הפלורליסטית להתערבות שיפוטית להגנה על הדמוקרטיה במקרי קיצון, לבין שורה ארוכה של טיעונים מהזן הניאו־רפובליקני לצורך תיקון 'כשלים' מסוגים שונים שהוא מזהה בהליכי קביעת המדיניות הציבורית בישראל. כך, הוא מצדיק את ההתערבות של בית המשפט בהסדרי הפטור מגיוס לחרדים בטיעון שהישגי החרדים בזירה הפוליטית הם ביטוי ל'כשל שוק' דמוקרטי, בשל כך שמדובר בקבוצה קטנה יחסית ומאורגנת שמצליחה להשיג הטבות על חשבון קבוצת הרוב הפחות מאורגנת (עמ' 172–173) וגם מתרץ את פעולת בג"ץ בכך שההתערבות שלו היא פרוצדורלית בעיקרה, כגון, חשיפת מידע על הסדרים קואליציוניים בתחום התקציבי והבאת החרדים לשולחן המשא ומתן בסוגיית הגיוס, מבלי להתערב בתוצאות של אותו משא ומתן פוליטי (עמ' 174–178). על הניתוח הזה של כהן ניתן לומר שלא רק שהוא מותח את הצידוקים להתערבות שיפוטית, בשם היומרה ל'תקן כשלים' במערכת הדמוקרטית מעבר לכל מה שמוצע על־ידי התיאורטיקנים הניאו־רפובליקנים עצמם (ולא כל שכן ביחס למה שאי פעם נעשה, למיטב ידיעתי, על־ידי מוסד שיפוטי כלשהו על פני הגלובוס), אלא שהוא גם מתעלם לחלוטין מהתוכן של פסיקת בג"ץ ביחס לחרדים הן ברמת הרטוריקה והן ברמת התוצאה. בג"ץ פסל בעשורים האחרונים עשרות פעמים הסדרים בתחום ההקצבות, השיכון, החינוך וכד' שהעניקו הטבות ייחודיות לסקטור החרדי. הבריח התיכון של פסיקת בג"ץ היה תמיד עיקרון השוויון (שבשנים האחרונות 'שודרג' גם לכזה שיש לו מעמד חוקתי, כלומר, שהפרתו עשויה להביא אף לפסילה של חוקי הכנסת). ההתערבות של בית המשפט היתה, לא פעם, ישירה, כלומר באמצעות הוצאת צווים שפסלו מניה וביה את המדיניות הממשלתית או אף חקיקה של הכנסת (למשל, בעניין הגיוס או בעניין התקצוב של מוסדות

חינוך ודת). כלומר, להתערבות בית המשפט היו השלכות ישירות מאוד ולעיתים מרחיקות לכת על התוכן של המדיניות הממשלתית בתחומים הרלוונטיים (הרבה מעבר למישור הפרוצדורלי של 'חשיפה לאור השמש' או עידוד משא ומתן בין הצדדים הפוליטיים הניצים). הניסיון של כהן להציג את ההתערבות השיפוטית כמעין 'רגולציית מידע' רכה ומינורית ביחס להליכים פוליטיים אינה תואמת, לא את מה שעולה מהתיאוריה הפוליטית של הדמוקרטיה שכהן טוען שהוא אוחז בה, ובוודאי שלא את פסיקת בית המשפט העליון, במישור הרטורי או התוצאתי.

מעבר לכך, עומדת כמובן השאלה העקרונית והיא, האם ראוי שבית המשפט ייטול לעצמו תפקיד כזה של 'תיקון כשלים' שהוא מזהה בהליכים הדמוקרטיים או בתוצאות של הליכים כאלה (מעבר אולי למה שמשתמע מהטיעון הבסיסי של איליי), וזאת ללא שמוענקת לו סמכות ברורה לעשות כן בטקסט חוקתי או סטטוטורי מוגדר. כהן טוען (עמ' 155) ש"מבין כל המוסדות הלא נבחרים במדינה הדמוקרטית, בית המשפט הוא הגוף המיומן ביותר בזיהוי כשלים בהליכים" (גם כאן הטיעון מועלה אגב דיון בתיאוריה הפלורליסטית הקלאסית של הגנה על מיעוטים מוחלשים ומודרים). בקביעה הזו מקופלות כמה הנחות: האחת, שבהליכים דמוקרטיים יש 'כשלים' שניתן להסכים על קיומם ועל הצורך בתיקונם; השנייה, שמי שצריך לתקן את הכשלים הללו הוא מוסד שאינו נבחר; השלישית, שבית המשפט נהנה מיתרון מוסדי יחסי בתחום זה. כל זמן שעסקינן בסיטואציות הברורות והמוגדרות של מקרי הקיצון שבהם עוסקת התיאוריה של איליי ניתן אולי להסכים עם הקביעה הזו. אולם אצל כהן המושג 'כשל הליכי' מקבל חיים משלו, ומיושם כמעט בכל הקשר ובכל תחום שבו בית המשפט הראה נכונות להרחיב את היקף מוטת הפיקוח שלו, לרבות פסילת חוק שהעניק רישיון רדיו לערוץ 7 (גם כאן כהן מגלה (עמ' 178) "עיוות של המערכת הדמוקרטית" לטובת המתנחלים שהצדיק את ההתערבות), הפסיקה הענפה בענייני החרדים (לעיל), פסיקה שהתערבה בהסדרים פוליטיים פנימיים בכנסת, פסיקה בענייני הסטטוס קוו הדתי ופסיקה בענייני מינויים

והדחות של בעלי משרה (ראו להלן).

כדי להדגים את הבעייתיות בטיעון של כהן הן מבחינת המתודולוגיה (קרי, הזיהוי של 'כשלים' בדמוקרטיה) והן מבחינת התוצאה המהותית הנגזרת ממנו (התערבות בית המשפט לתיקון הכשלים), אפשר לקחת דוגמא לטיעון כזה שהועלה לאחרונה בציבוריות הישראלית. זהו הטיעון שהעלה גדי טאוב, לפיו הרכבתה של הממשלה החדשה, בראשות נפתלי בנט, היא תוצאה של כשל דמוקרטי שנובע מהתמוטטות המנגנון המפלגתי הייצוגי בישראל והפיכת המפלגות לגופים שנשלטים ללא מצרים על־ידי מנהיג אחד, שאינו כפוף לשום בקרה מצד מנגנוני פנים או חוץ מפלגתיים שיבטיחו את האחריותיות של המפלגה כלפי בוחריה. כך, טען טאוב, יכול מי שעומד בראש המפלגה לבצע פניית פרסה באידיאולוגיה של המפלגה לאחר הבחירות ולהתעלם לחלוטין מרצונם של בוחרי המפלגה (טאוב 2021). אין צורך שאתייחס כאן למידת השכנוע בטיעונו של טאוב לגופו של עניין.[4] די בכך שנסכים שזהו טיעון אופייני של כשל דמוקרטי מהסוג של 'בעיית הנציג', כשל מוכר בספרות הנוגעת לתיאוריה דמוקרטית וגם ברשימת הכשלים אצל כהן (עמ' 35–37) ככזה שהדרך לתקן אותו, אליבא דכהן, היא על־ידי הכרה בסמכות של בית המשפט לפקח על ההליך הדמוקרטי ולהבטיח את התחרות החופשית ב"שוק הדמוקרטי". טאוב, מתנגד מושבע להתערבות בית המשפט במערכת הפוליטית, איננו מציע כמובן לגזור מהטיעון שלו עילה להתערבות של בית המשפט. אבל אם נחבר את הטיעון הזה עם המסגרת הכללית שבה נדונים טיעונים כאלה אצל כהן, התוצאה המתבקשת היא שהטיעון הזה עשוי היה, בנסיבות מסוימות, להצדיק התערבות של בית המשפט לתיקון של 'הכשל' הזה באופן כזה או אחר.[5] בכל אופן, לו היה

4 רק כדי לסבר את אזנם של הקוראים אציין שהטיעון של טאוב הוא לטעמי בעייתי מאוד הן לגופו של עניין והן משום שבמאמר הזה טאוב זונח לחלוטין, ובאופן מחשיד למדי, את המתודולוגיה הפלורליסטית המובהקת שהנחתה עד היום את כתיבתו.

5 לפחות במקרה אחד בית המשפט דן ברצינות באפשרות לפסול החלטה מרכזית של הממשלה בטיעון שמי שקיבל את ההחלטה הזאת פעל בניגוד

בית המשפט מתערב ופוסל את הצעד של הקמת ממשלת בנט על בסיס טיעון מהסוג הזה, קשה מאוד לראות משהו במתודולוגיה של כהן שהיה מבסס התנגדות **עקרונית** לצעד כזה של בית המשפט (להבדיל מוויכוח ברמה היישומית לגבי השאלה האם אכן טאוב צודק, לגופו של עניין, בטיעון לגבי קיומו או אי קיומו של כשל במקרה הנוכחי).

הדוגמה המרכזית השנייה שאליה אתייחס כדי להראות את הבעייתיות בטיעונים של כהן היא בנושא של פסיקת בג"ץ בתחום המינויים וההדחות של בעלי משרה. כפי שנאמר כבר לעיל, בג"ץ הוא בית המשפט היחיד בעולם שמפקח ומתערב בהחלטות בנוגע למינויים או הדחות של בעלי משרות שלטוניות בכירות, לרבות פקידי מנהל בכירים, קציני צבא ואף שרים וסגני שרים. משמעות הדבר היא שלא רק שכל מינוי בכיר ברשות המבצעת בישראל כפוף לביקורת בג"ץ, אלא שגם ניתן לפנות לבג"ץ על מנת לבקש מבית המשפט שיורה על הפיטורים או סיום הכהונה של בעלי תפקידים כאלה. וכל זאת כאשר קו הפסיקה שבית המשפט פיתח איננו מסתמך על הסמכה ברורה בחוק להתערב בהחלטות כאלה, ולמעשה הוא עומד, במידה רבה, בניגוד לחקיקה הייעודית של הכנסת בנושא (Dotan 2018). כהן מנסה, ללא הצלחה רבה, להסביר באמצעות תיאוריית הכשל הדמוקרטי את מה שבג"ץ עושה בתחום הזה (אם כי הוא מודה בעצמו (עמ' 200), שאינו יכול להגן על כל ההחלטות של בית המשפט בתחום). הוא מנסה להסביר את ההחלטות בעניין ההדחות של בעלי משרה בטיעון שהמשך הכהונה של שר שכנגדו הוגש כתב אישום כרוכה בניגוד עניינים שלו ואף של כל הממשלה (עמ' 200), אך איננו מצליח (ולכאורה אף איננו מנסה) להסביר מדוע המערכת הפוליטית עצמה אינה מסוגלת לתקן כאן את המעוות, קרי, מדוע יש כאן כשל **אינהרנטי** במנגנון האחריותיות הדמוקרטי. כך או כך, כשהוא מגיע לשאלה, האם מכוח העיקרון הזה של מניעת ניגוד עניינים יש מקום גם שבית המשפט יורה על הפסקת כהונתו של ראש ממשלה שנאשם בפלילים, הוא מציין כי

למצע המפלגה שעליו נבחר. המקרה הזה היה דעת המיעוט של השופט אדמונד לוי בפרשת ההתנתקות (בג"ץ 1661/05). ראו הדיון אצל כהן בעמ' 99.

המשך הכהונה של ראש הממשלה במצב כזה כרוך אמנם בניגוד עניינים חמור, אך בשלב זה הוא מבצע פניית פרסה חדה ומפתיעה, ומציין (עמ' 201) כי לדעתו אין מקום שבית המשפט יתערב בעניין משום ש"ראש הממשלה הוא למעשה נבחר הציבור היחיד היכול לטעון בצורה משכנעת כי נבחר לתפקידו". אלא, שכידוע ראש הממשלה בישראל איננו נבחר ישירות על־ידי הציבור, אלא הוא נבחר במסגרת רשימה לכנסת, כמו כל חבר כנסת אחר, והוא זקוק לאמון הכנסת כדי להיכנס ולכהן במשרתו. לעומת זאת, יש תפקיד אחר במערך השלטוני בישראל, שמי שמכהן בו לא רק "יכול לטעון בצורה משכנעת" שנבחר לתפקידו אלא נבחר בפועל ישירות ועל פי חוק לתפקיד בבחירות דמוקרטיות. אלו הם ראשי הערים והמועצות המקומיות בישראל הנבחרים ישירות לתפקידם מכוח החוק בעניין.[6] ואכן, אחת הפרשות המרכזיות הנוגעות להתערבות בג"ץ בסוגיית ההדחות היא פרשת שלושת ראשי הערים (בג"ץ 4921/13). שם בג"ץ לא היסס להורות על הדחתם לאלתר של שלושה ראשי ערים שכנגדם הוגשו כתבי אישום פליליים, וזאת למרות שהעתירה נדונה שבועות ספורים לפני שראשי הערים הללו היו אמורים לסיים את כהונתם ולעמוד לבחירה נוספת. לא לחלוטין ברור מהדיון של כהן מדוע הוא מתעלם מהפסיקה הזאת, שנחשבת לאבן דרך בפיתוח הדוקטרינה הבג"צית, וגם לא ברור איך היא מתיישבת עם העמדה שהוא מציג לעניין ההתערבות להדחת ראש הממשלה או לעניין ההדחות בכלל. הרושם הכללי שנוצר, לפחות אצלי כקורא, הוא שבלהט הכללי שלו להצדיק את הדוקטרינה הבג"צית בכל מחיר, תוך ליהטוט יצירתי של תיאוריית 'הכשל הדמוקרטי' עד בלי גבול – בסוגיית ההדחות כהן חצה גשר אחד יותר מדי, התבלבל בין רגליו וידיו, ומוצא עצמו תלוי באוויר, שלא לומר מרחף אל התהום בצלילה חופשית. כך או כך, הדיון שלו בסוגיית ההדחות מנותק לחלוטין גם מהרקע האמפירי של הפסיקה הענפה בנושא וגם מהרקע התיאורטי הכללי שעליו הוא מבסס את כתב ההגנה על בג"ץ (קרי, תפיסת בית המשפט כמוסד שנועד

6 זאת בהתאם לחוק הרשויות המקומיות (בחירת ראש הרשות וסגניו וכהונתם), תשל"ה-1975.

לתקן כשלים במנגנוני הפעולה הדמוקרטיים).

סיכום

במאמר ביקורת ידוע על התיאוריה החוקתית הניאו־רפובליקנית טען רוברט פאלון, כי הלכה למעשה, מרבית התיאוריות החוקתיות המעין־הליכיות מהזרם הזה גולשות לטיעונים מהותיים המבוססים על תיאוריה ליברלית קלאסית של המדינה (Fallon 1989). הטיעון הדמוקרטי של כהן בספרו הוא עוד דוגמא לטיעון שחשוף מאוד לביקורת הזו. כהן מספק כתב הגנה לאקטיביזם השיפוטי של בג"ץ שמבוסס על שילוב של שלושה מרכיבים: שימוש מרחיב ויצירתי בטיעון תיאורטי ניאו־רפובליקני של הדמוקרטיה; התעלמות, או הזנחה של הרטוריקה השיפוטית שבאמצעותה בית המשפט עצמו הצדיק את הדוקטרינה השיפוטית; ופרשנות סלקטיבית מאוד לעיתים לגבי פרקטיקות הפעולה השיפוטיות, תוך התמקדות בפסיקה שתואמת לשיטתו את הקו התיאורטי שהוא מציע. במקומות מסוימים השילוב הזה נראה משכנע. באחרים, התפרים הם גסים וצורמים מאוד, לפחות לעינו של הקורא המיומן. אולם בסך הכול מדובר בתוספת ראויה לספרות הענפה המתפתחת אצלנו בנוגע למעורבות בית המשפט בחיים הציבוריים ולדיון הציבורי בנושא.

יואב דותן, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית.

הפניות

Ackerman Bruce A., "Beyond Carolene Products", 98 *Harv. L. Rev.* 713 (1985)

Bickel Alexander, *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics* (1966)

Dahl Robert, *Preface to Democratic Theory* (1965)

Dotan Yoav, "Impeachment by Judicial Review: Israel's Odd System of Checks and Balances", 19(2) *Theoretical Inquiries L*. 705 (2018)

Ely John Hart, *Democracy and Distrust* (1980)

Fallon Robert H., "What is Republicanism and Is It Worth Reviving?" 102 *Harv. L. Rev.* 1695 (1989)

Gardbaum Stephen, "Judicial Review in Established Democracies" 62 *Am. J. Comp. L.* 613 (2014)

Olsen Mancur, *Logic of Collective Action* (1965)

Sullivan Kathleen M., "The Republican Civic Tradition", 97 *Yale L. J.* 1713 (1988)

Sunstein Cass A., "Interest Groups in American Public Law", 38 *Stan. L. Rev.* 29 (1985)

גביזון רות, מרדכי קרמניצר ויואב דותן, אקטיביזם שיפוטי בבג"ץ: פקומו של בג"ץ בחברה הישראלית (מאגנס, תש"ס).

דותן יואב, "הביקורת השיפוטית במסגרת חוקה: שאלת האחריותיות – מבט השוואתי" משפט ומשל י 489 (2007)

טאוב גדי, "כך התקשורת מנסה לנרמל את הקרקס הפוליטי" (הארץ, 7.10.2021)

פרידמן דניאל, הארנק והחרב: המהפכה המשפטית ושברה (ידיעות אחרונות, 2013)

בג"ץ 6427/02 "התנועה למען איכות השלטון בישראל נ' הכנסת" (2006)

בג"ץ 4921/13 "אומ"ץ אזרחים למען מינהל תקין וצדק חברתי נ' ראש עיריית רמת השרון" (2013)

יוסי גולדשטיין

מדינה בכל מחיר

תום שגב, מדינה בכל מחיר, סיפור חייו של דוד בן־גוריון, תל־אביב: הוצאת כתר, 8102 (897 עמודים)[1]

1 גילוי נאות. לפני חמש וחצי שנים התבקשתי על ידי פרופ׳ יוחנן גלוקר, עורך כתב העת קתרסיס, לכתוב רצנזיה על ביוגרפיה שכתב ארנון למפרום על לוי אשכול. הדילמה הייתה כפולה ומכופלת. גם כתיבת ביקורת ספרים, מלאכה שאני לא מאוהב בה, גם הכרתי האישית את מחבר הביוגרפיה, והגרוע מכול, על מושא הרצנזיה – לוי אשכול – כתבתי ביוגרפיה בת 789 עמודים, שיצאה לאור בשנת 2003 בהוצאת הספרים "כתר". כפי שציינתי אז (קתרסיס (2016) 25, עמ׳ 72) בשנים הרבות שבהן אני עוסק בכתיבה אקדמית, אמרתי לעצמי שביקורת ספרים לא נועדה לי. אך תמיד אילצתי עצמי לעסוק בכך, כי עמית זה או אחר ביקש ממני לעשות זאת ומסיבה זו או אחרת לא ידעתי לסרב. הסכמתי. האתגר במקרה זה היה כל כך דרמטי, מבחינתי, שהבנתי כי אין לי ברירה. תמיד טענתי שאני איש שהכללים האקדמיים מנחים את מחקריי. אילצתי עצמי להישבע שהאני האישי שלי, נטיותיי הסובייקטיביות, אמונותיי הפוליטיות, לא יזיזו אותי מהאמת האקדמית. ברור אמנם היה לי, שבאף אחד מעשרות ספריי ומאמריי לא הגשמתי אידיאל נשגב זה. אך הפעם הצבתי לעצמי את האתגר (אני מפקפק בהצהרתי הבומבסטית, אך לפחות הרשתי לעצמי להצהיר על כך כחלק מהגילוי הנאות). והנה, בינואר 2020 כתב לי שוב פרופ׳ גלוקר. האיש היקר הזה ביקש ממני, Out of the blue, בקשה דומה. "האם תהיה מוכן לבקר את ספרו של תום שגב (מדינה בכל מחיר) בשביל קתרסיס? הדילמה הפעם הייתה עוד יותר גדולה מקודמתה. לפני למעלה מחודש יצאה ביוגרפיה על בן־גוריון שאותה אני כתבתי, בהוצאה לאור של אוניברסיטת בר אילן (2 כרכים, 1440 עמודים). עוד לא יבשה הדיו... יתרה מזאת, פגישתי האחרונה עם תום שגב בבית קפה ירושלמי, הייתה שיחה מלאת ביוגרפיות... הוא עמד לסיים את העבודה על הביוגרפיה של בן־גוריון ואני הייתי לא רחוק מכך. והתווכחנו. הרבה. ולא זו אף זו, לפני כחצי שנה רכשתי את הביוגרפיה של שגב, קראתי והתפעלתי. הנה כי כן מלוא החופן סיבות למה לא לכתוב. ובכל זאת החלטתי לקחת על עצמי את האתגר, במיוחד אחרי שפרופ׳ גלוקר כתב לי את המשפט הבא: "אין כל מניעה שתכתוב על הספר של שגב ותבקר מה שיש לך לבקר בו — כמובן בהנחה שבתחילת המאמר יופיע מה שקוראים אצלנו 'גלוי נאות'. אם לשגב תהיינה השגות על מה שתכתוב, הוא יוכל להגיב וסביר מאד שנפרסם. כבר היו

לפנינו ביוגרפיה מצוינת. רהוטה, קריאה, חכמה. תום שגב יודע לכתוב. אמן הכתיבה. הוא הוכיח זאת בעבר בספריו הרבים.[2] הוא איש אשכולות. מעבר לאלה, גישתו הקונטרוברסלית למושאי כתיבתו הנה ייחודית להיסטוריונים ישראלים בני זמננו. לא היה ספר שכתב שלא כעסתי. שלא התרגזתי נוכח קביעותיו החדות, החכמות והבלתי אפשרויות לטעמי. הנה עוד אחד לאוסף. "מדינה בכל מחיר". הטוב מכולם. הקונטרוברסלי מכולם.

*

שגב מספר לעילא את סיפורו ההיסטורי של בן־גוריון, את תולדות חייו. סוף סוף ספר מלא על תולדותיו של האיש, ללא מיכאל בר־זהר[3] וללא שבתאי טבת.[4] יש לי הרבה כבוד לשניהם. טבת היה ביוגרף מבריק, אך שייך לדור הקודם. מעבר לכך, הוא סיים את מחקרו המונומנטלי על בן גוריון (קנאת דוד) בסוף 1947. אמנם ארבעה כרכים, אך ללא בן־גוריון כראש ממשלה. פחות מחצי עבודה. טבת אמנם כתב ספרים נוספים על האיש ופרסם אין ספור מאמרים, אך לא כחלק מהביוגרפיה אלא כתמות. בן־גוריון והערבים, בן־גוריון והפרשה והשואה וכד'.[5] לבר־זהר לא הייתה הפרספקטיבה הנצרכת לדמות ענקית כמו בן־גוריון. הוא כתב עוד בימיי חייו, ביחד אתו, צמוד אליו. מעבר לכך, הוא כתב עם ארכיונים נעולים. אין לי כלל ספק שלא ניתן לכתוב ביוגרפיה

דברים מעולם". אחרי משפט מחץ זה כבר לא יכולתי שלא לכתוב...

2 הטובים יותר לטעמי: תום שגב, 1949, הישראליס הראשוניס, תל־אביב 1984; הנ"ל, המיליון השביעי: הישראליס והשואה, ירושלים 1991; הנ"ל, ימי הכלניות, ארץ־ישראל בתקופת המנדט, ירושלים 1999; הנ"ל, 1967: והארץ שינתה את פניה, ירושלים 2005.

3 מיכאל בר־זהר [זוהר], בן־גוריון, א'-ג', תל־אביב 1975.

4 שבתי טבת, קנאת דוד, א'-ד', ירושלים ותל־אביב, 1976–2004.

5 שבתי טבת, רצח ארלוזורוב, תל־אביב 1982; הנ"ל, בן־גוריון וערביי ארץ־ישראל, מהשלמה למלחמה, ירושלים ותל־אביב 1985; הנ"ל, עונת הגז, כיתת יוריס בכית ג'יז, קלב"ן, תל־אביב 1992; הנ"ל, *Ben Gurion and the Holocaust*, New York 1996.

רצינית על גדול המדינאים היהודים מאז ומעולם ללא ארכיונים. לפחות החשובים שבהם. ישנן עוד ביוגרפיות. האחרונה שבהן משל אניטה שפירא.[6] ספרה הוא לכל היותר סכום נאות. אינטליגנטי. רהוט. אך אין זה מחקר במובן ההיסטורי המדעי־הצרוף. סכום טוב.

ישנן עוד עשרות ויותר חצאי־ביוגרפיות, סמי־ביוגרפיות, קטעי־ביוגרפיות. חלקן טובות, דוגמת אלו של גל, צחור, אוחנה, אהרונסון, מן, שילון, או בראל,[7] וחלקן פחות טובות. לצדן מאות מאמרים ויותר, חלקם חשובים, על פרקים שונים בחיי בן־גוריון, שאת כותרות חלקם אספה למעננו לילי ארד.[8] שגב, אם כך, כתב ביוגרפיה המתארת את סיפור חייו של בן־גוריון, הנחוץ לכל המתעניין באיש. ההיסטוריוגרפיה הציונית, הישראלית, והעולמית חכתה לו.

*

הניתוח הכולל של שגב לפועלו ההיסטורי של בן־גוריון הוא נכון. אני מקבל למשל את סיכומו: "הוא [בן־גוריון] נמנה עם אלה ממנהיגי העולם שחתרו להוביל את עמם לגאולה היסטורית והאמינו ביכולתם לעשות זאת; נחישותו האידיאולוגית לא ידעה סייגים, לדמיונו לא היו גבולות; זו וגם זה הורו לו שהכול אפשרי וכמעט כל מחיר נראה סביר בעיניו. כמנהיג זה היה יסוד כוחו העיקרי: אנשים האמינו בו כי הוא האמין בעצמו. עמיתיו להנהגה הרשו לו על כן לקבל חלק מהחלטותיו לבדו" (עמ' 642). כל מילה בסלע.

---

6 אניטה שפירא, בן־גוריון, דמותו של מנהיג, תל־אביב 2015.

7 Allon Gal, *David Ben-Gurion and the American Alignment for a Jewish State*, Jerusalem, 1991; זאב צחור, החזון והחשבון: בן־גוריון בין אידיאולוגיה ופוליטיקה, תל־אביב 1994; שלמה אהרונסון, דוד בן־גוריון, מנהיג הרנסנס ששקע, שדה בוקר 1999; דוד אוחנה, פישיחות ומפלכתיות: בן־גוריון והאינטלקטואליס - בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית, שדה בוקר 2003; רפי מן, המנהיג והתקשורת, דוד בן־גוריון והמאבק על המרחב הציבורי 1948–1963, תל־אביב 2012; אבי שילון, בן־גוריון, אפילוג, תל־אביב. 2013; אבי בראל, מלך־מהנדס, דוד בן־גוריון, מיזע וכינוי אופיה, שדה בוקר 2014.

8 לילי ארד (עורכת), דוד בן־גוריון, ביבליוגרפיה, א'-ג', שדה בוקר 1998–2006.

ואולם כשביקש להסביר את שורשי תפיסתו; כשניתח את התובנות על פעילותו ההיסטורית של האיש; כשביקש להסביר את הסיבות; או אז אנו חוזרים שוב למסקנותיו, בעיקר אלה הקונטרוברסליות. הנה נבחן כמה מהן.

*

כדי להבין את מהותו של מושא הביוגרפיה נדמה שיש לחפש זאת בראש וראשונה בפעילותו. בפרקסיס. במיוחד לאיש פוליטי כבן־גוריון. מה עשה או לא עשה? איך וכיצד פעל? ומעבר לאלה, מה הייתה המוטיבציה שלו? הסבריו ומניעיו של בן־גוריון על־פי שגב, נבעו כמובן מאמונתו הציונית היוקדת. "אידיאליסט ציוני" כינה אותו שגב (עמ' 383). אין ספק. השאלה מה עשה אותו כך. על־פי איזו אידיאולוגיה ציונית פעל? על־פי המתווה של שגב, הבסיס האידיאולוגי של בן־גוריון היה ההבטחה המקראית. "בישראל נעשה התנ"ך שוב לנשמת העם", ציטט את יומנו של בן־גוריון (עמ' 579). כדי לאושש את התזה, ניסה שגב להוכיח כי גישתו של בן־גוריון לא הייתה חלילה שכלתנית אלא נבעה מאמונתו היהודית. הוא אמנם לא ביקש להוכיח שבן־גוריון לבש שטריימל וקפוטה וקיים תרי"ג מצוות, אך לעומת זאת הוא התאמץ מאוד להוכיח כי האמין ביהדותו. או, חלילה, הוא לא היה אתאיסט. "אני מאמין באלוהים" (עמוד 648), ציטט אותו.

ולא היא; בן־גוריון היה אתאיסט אדוק. כך, למשל, הוא לא הסכים לדרישתו של הרב פישמן להזכיר בהכרזת העצמאות של מדינת ישראל את אלוהי ישראל. במקום זאת העלה הצעת פשרה, שהתקבלה על־ידי פישמן, ללא דרמה מיותרת. גם נציג היהדות הדתית בממשלה הזמנית הבין שראש הממשלה לא יכול להישבע בשם ישות שאין הוא מאמין בה. לעומת זאת, הביטוי "צור ישראל וגואלו", אותה פרזה שהביא בן־גוריון כתחליף לאמונה באלוהים, יכול היה, מבחינתו, לשמש לה כתחליף. הנוסחה התקבלה כמובנת מאליה.

"שאלני: מה זה יהודי", סיפר בן־גוריון ביומנו על שיחה שהייתה לו.

"אמרתי לו - בפשטות יהודי הוא שירגיש עצמו יהודי, גם אם אינו יודע מה זה. אבל בהכרח יהודי הוא גם בן אומה היסטורית וגם בן תפיסה רוחנית, לאו דווקא אותה התפיסה שבכל הדורות ואצל כל היהודים, אבל המשותף שבה - השורשים בתנ"ך ובתורת הנביאים, בין שהאדם הוא מאמין או לא" (יב"ג, 13 במאי, 1957). הלזה יקרא אדם מאמין?

*

ניחא אמונה באל. נמצא לאורך הביוגרפיה שכתב שגב פרשנות בנושאים היסטוריים שונים שאיננה מקובלת עלי. ואולם בסופו של דבר זו פרשנות. לחלוטין מקובלת עלי ההנחה שחלק מחילוקי הדעות בינינו אינם נובעים מטעויות, או אי ידיעה, או אפילו מבחירת מקורות, אלא מתפיסת עולם שונה. לכן, אם טען שגב שבן־גוריון האמין באלוהים ואני טענתי שהיה אתאיסט אדוק, זו מחלוקת הנובעת מפרשנות, שהביאה למסקנות שונות בעליל. כך נמצא לכל אורך הביוגרפיה פרשנויות שאני לא מקבל דוגמת זו. למשל, פרשנותו על הציונות שבה האמין בן־גוריון (הנוטה, אליבא דשגב, לשוביניזם ועטופה במיליטריזם); על מהות החברה היהודית והארץ־ישראלית (הרחוקה, לדעתו, בצדק, מרחק מזרח ממערב, מהאידיאל הבן־גוריוניסטי של עם סגולה, אך לא שיתפה את קהל קוראיו שבן־גוריון בעצמו ראה זאת כאידיאל); נטיותיו לתרבות היוונית, ובהמשך לזו הבודהיסטית (שנמהלו בלגלוג קל של פשטנות וריקנות אינטלקטואלית). על פרשנותו של שגב בנושאים אלה ורבים אחרים ניתן להתווכח. אך ניתן לקבוע שבדרך כלל הוא לא סטה מכללי הדיסציפלינה. הוא שטח קביעותיו במקורות אמינים לרוב. ואולם, חלק ממסקנותיו, להערכתי, היו מוטעות.

*

אך יש גם בביוגרפיה פרשנות מסוג אחר, שנבעה מאותה חדווה קונטרוברסלית שניכרה באופן ברור בספריו הקודמים של שגב. הנה

מספר דוגמאות:

בן־גוריון והצלת יהודי אירופה. בצדק טען שגב, כי מסקנתו של בן־גוריון שהיישוב לא יכול היה לעשות דבר נגד הגרמנים, הייתה נכונה. ואולם דעתו של הביוגרף כי את תכניות ההצלה שעסק בהן הוא ניהל כ"ריאליסט צר אופקים וקטן אמונה" (עמ' 348), קרובה לעלילת דם. הוא אכן לא האמין ביכולת היישוב להילחם בגרמנים. אך הוא הקדיש זמן רב לביצוען הלכה למעשה של תכניות ההצלה שבהן עסק גם אם היה ברור שהסיכוי להצלחתן קטן ביותר. כך פסקו באואר, פורת, פרילינג, ויץ,[9] ורבים אחרים. ואנו נשאל, וכי מה יכול היה בן־גוריון לעשות? איזה כוח היה ליישוב או ל"סוכנות היהודית", אל מול מכונת ההשמדה הנאצית?

אין כלל ספק שהמסקנה שהסיק שגב בעצמו, ובהמשך הסכימו עמו מרבית החוקרים החשובים, שלא ניתן היה לעשות דבר, היא נכונה. אך הטענה כאילו הוא, כמנהיג היישוב, עמד מנגד ובמקום להפנות את כל מעייניו לתכניות להצלת יהודים, המשיך להתרכז בבניין הארץ, כטענת שגב, משוללת כל יסוד. הוא, כמו היישוב והעם היהודי בארצות־הברית או באירופה, היה חסר אונים. דברי צביה לובטקין ויצחק [אנטק] צוקרמן, ממנהיגי גטו ורשה, ביושבם בתוך התופת, הם הנותנים: "אנו יודעים שהייתם עושים הכול כדי להצילנו, אך גם יודעים שאין זה בכוחכם".[10] ואף על פי כן, גם אם היה מודע לכך, שלרוב אפשרויות ההצלה אין צל של סיכוי,[11] הוא הקדיש זמן רב לנושא, לפעילות ציבורית וחשאית כאחד. וטוביה פרילינג כבר הוכיח זאת באריכות.[12]

---

9 יהודה באואר, דיפלומטיה ומחתרת במדיניות הציונית, 1939–1945, מרחביה 1963; דינה פורת, הנהגה במלכוד, תל־אביב 1986; טוביה פרילינג, חץ בערפל, דוד בן־גוריון, הנהגת היישוב וניסיונות הצלה בשואה, א'-ב', שדה בוקר וירושלים 1998; יחיעם ויץ, מודעות וחוסר אוניס: מפא"י לנוכח השואה, 1943–1945, ירושלים 1994.

10 איגרת צביה לובטקין ויצחק [אנטק] צוקרמן ליצחק טבנקין, מאיר יערי ואליהו דובקין, 15 בינואר 1943, ארכיון יד ושם, ירושלים, 96/0–25.

11 השוו פרילינג 1998, א', שם, עמ' 210.

12 פרילינג 1998, א'-ב', שם.

*

בן־גוריון וגירוש הפלסטינים. שגב מתאר לרוב את מלחמת העצמאות כקרב בלימה, שבסופו של דבר לא היה כלל ספק שצה"ל ינצח. זהו תיאור שאינו חורג מהנרטיב המקובל בקרב החוקרים בשני העשורים האחרונים.[13] הוא אפילו, למרבה ההפתעה, אינו דבק בנרטיב הפלסטיני, שבמרכזו נטען כי היה במהלך המלחמה גירוש אתני של 750,000 פלסטינים. עם זאת, ברמיזות עבות הוא מאשים את בן־גוריון בכך שלא רק שלא מנע גירוש פלסטינים מבתיהם, אלא הסכים במרומז עם הגרוש. אמנם הוא מציין ששר הביטחון אסר בפקודה גירוש פלסטינים או החרבת יישוביהם, אך באותה נשימה תיאר מעשים של מנהיג היישוב שלא עמדו בסטנדרטים הללו. כך, למשל, יום לאחר ביקורו של בן־גוריון במפקדתו של יגאל אלון, שעמד בראש המבצע לכיבוש לוד ורמלה, "החל הגרוש הגדול [של הפלסטינים משתי הערים הללו]" (עמ' 418). יומיים אחר כך הוא (בן־גוריון) טען כי "יש להעבירם [את המגורשים] לעבר הירדן".

הכול במרומז. לא בן־גוריון נתן פקודה אלא אלון, יום לאחר ביקורו. יתרה מזאת, על פי שגב, בן־גוריון ביקש ליהנות מכל העולמות. מצד אחד סיפר לשרי הממשלה הזמנית כי "נתנו [שר הביטחון וראשי הצבא] הוראות מפורשות לא להבריח את התושבים [של לוד ורמלה] והתברר שהכריחו אותם [את הפלסטינים לברוח משתי הערים]". "הצבא הוליכו שולל" (עמ' 428). אך בה בעת תיאר שגב, כאמור, כיצד מיד עם צאתו ממפקדתו של אלון, החל הטבח. בן־גוריון ביקש לשכנע עצמו, על פי שגב, "שאין לו יד בסילוקם [של הפלסטינים]" [עמ' 430], אך ברור, מתוך הפרשנות, כי הייתה

13 השוו לדוגמה David Tal, "Israel Way to the 1956 War", *The International Journal of Middle East Studies* (1996), 28. הנ"ל, "מי בלם את המצרים במלחמת 1948", עיוניס בתקומת ישראל, 10 (2000), עמ' 102–121; הנ"ל, "האם ניצחה ישראל במלחמת 1948, ואם לא, מדוע כן", זמניס (2002), 80, עמ' 42–54; אלון קדיש (עורך), מלחמת העצמאות תש"ח־תש"ט, דיון מחודש, א'-ב', רמת אפעל 2004.

גם הייתה לו יד בסילוקם. נרטיב זה חוזר על עצמו בביוגרפיה. לא האשמה ישירה אלא עידוד במרומז.

ולא היא. לא במרומז ולא באופן ישיר. לא רק שבן־גוריון נתן ישירות ומפורשות הוראות חד משמעיות שלא לגעת באוכלוסייה האזרחית, לא לפגוע בה ובוודאי לא לגרשה, אלא שר הביטחון מינה את המשפטן המבריק יעקב שמשון שפירא, לעמוד בראש ועדה שתבדוק את הפגיעות הקשות בפלסטינים, שהיו ידועות לו.[14] דרש "לחקור הדבר עד תומו ולהעניש פעם האשמים למען ישמעו ויראו".[15] בהזדמנות אחרת הורה לעיתון דבר להדפיס את שירו של אלתרמן "על זאת", המגנה "קהות הציבור העברי"[16] בנושא הפליטים הפלסטינים, וכתב לו מכתב נרגש. "יישר כוחך – על התוקף המוסרי ועוז הביטוי של טורך האחרון ב'דבר'. היית לפה – פה טהור ונאמן – למצפון האנושי; אם מצפון זה לא יפעל ויפעם בלבנו בימים אלה – לא נהיה ראויים לגדולות ונצורות שניתנו לנו עד כה".[17]

*

על־פי שגב, התייחס בן־גוריון ליהודי העולם שבחרו להישאר בארצותיהם, בהתנשאות עד כדי בוז. בין השאר טען זאת כמסקנה ממפגשיו עם יהודי התפוצות (עמ' 655). לא רק שפה שגב טעה, אלא גם פה לקה בחוסר הבנה. יהודי התפוצות היוו לבן־גוריון בסיס לתפיסתו הציונית. הוא ראה בהם כמי שהציונות ומדינת ישראל לא יכולות בלעדיהם. זו הייתה, למשל, הסיבה, שמשהעלו בדיוני הנהלת "הסוכנות היהודית", שהתכנסה בירושלים ב-22 באוגוסט 1948, שני מנהיגי הציונים האמריקאים – אבא הלל סילבר ועימנואל ניומן – הצעת החלטה שקראה להפרדה בין מחזיקי התפקידים

14 יומן בן־גוריון, ארכיון בן־גוריון, שדה בוקר, (=יב"ג), 19 בנובמבר 1948.

15 יב"ג, 10 בנובמבר 1948.

16 דבר, 19 בנובמבר 1948.

17 איגרת דוד בן־גוריון לנתן אלתרמן, 21 בנובמבר 1948, ארכיון בן־גוריון, שדה בוקר.

בממשלת ישראל לבין מחזיקי התפקידים בהנהלת הסוכנות, שבאו מתפוצות הגולה, והצעתם התקבלה[18] (משמעות ההצעה הייתה הדחת בן־גוריון מתפקיד יושב ראש הנהלת הסוכנות), לחם בן־גוריון כארי לשנות את ההחלטה. טענתו הייתה, שאין הפרדה בין יהודי התפוצות לאזרחי מדינת ישראל. ואכן לא רק שהצליח לבטל את ההצעה אלא שבסופו של דבר אילץ את סילבר, המנהיג הציוני האמריקני החשוב ביותר בשנות הארבעים, להתפטר מהנהלת הסוכנות.[19] הלוז – חשיבות יהודי התפוצות לא פחותה מחשיבות העם הנמצא בציון.

*

ניחא יהדות התפוצות. על־פי שגב, יחסו של בן־גוריון לעולים מארצות ערב לא רק היה מתנשא, כיחסו ליהודי התפוצות, אלא היה מלווה ב"תחושת עליונות תרבותית" (עמ' 439). במצב החדש שנוצר בארץ, לפי הביוגרף בצטטו את בן־גוריון, "התבלט גזע עליון" כביכול, גזע אשכנזי, העומד בפועל בראש כל העם, וגזע מזרחי, 'נחות בדרגה'" (עמ' 440). בכך חבר שגב לאסכולה סוציולוגית מובהקת מבית מדרשה של אוניברסיטת תל אביב, "הסוציולוגים החדשים" ככינויים הפופולרי, שטענו טענות דומות, בהאשימם את הממסד האשכנזי בראשות בן־גוריון בכל הרעות החולות של החברה הישראלית מאז ועד היום.[20]

18 פרוטוקול הוועד הפועל הציוני, 22–26 באוגוסט 1948, הארכיון המרכזי הציוני, ירושלים.

19 השוו זוהר שגב, מפוליטיקאיס אתנייס למנהיגיס לאומייס: ההנהגה הציונית־אמריקנית, השואה והקמת מדינת ישראל, שדה בוקר 2007.

20 השוו לדוגמה: Sammy Smooha, *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel*, University of Haifa 1984; סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל, 1948–2003, תל אביב 2004; שלמה סבירסקי, לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחיים ואשכנזים בישראל, חיפה 1981; הנ"ל, זרעים של אי שוויון, תל אביב 1995; אורי רם (ערך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתייס, תל אביב 1993; אורי רם, ניצה ברקוביץ, אי\שוויון. באר שבע 2006; יהודה שנהב, היהודיס־הערביס לאומיות, דת ואתניות, תל אביב 2004;

זו עלילה. אין ספק שניתן להוציא פנינים אלו או אחרות מהתבטאויותיו של בן־גוריון המאששות תזה זו. אך היא מופרכת. מבחינת בן־גוריון: "העלייה בנתה והקימה מדינת ישראל, ועלייה רבתי של קיבוץ גלויות, היא יעודה העליון, הראשוני, של המדינה ותנאי לביטחונה. לא בכוח נשק וצבא, ואף לא בתוקף אמנות ובריתות שלום וידידות, אלא בכוח עלייה מתגברת ומתרחבת ללא הפסק. כל עוד יש יהודים בגולה הרוצים ונאלצים וחפשים לעלות - נקיים בטחון מדינתנו".[21] יישום האידיאולוגיה הציונית שבה האמין הייתה בראש מעייניו. מדינת היהודים נועדה לקלוט את יהודי העולם. זהו יעודה ההיסטורי. זו הייתה הסיבה שראה בהמשך העלייה ו"בקליטה שלמה ומיזוג גמור של העולים",[22] אתגר ראשון במעלה שבפניו ממשלתו צריכה לעמוד.

*

אפשר להביא עוד ועוד דוגמאות לתפיסתו הקונטרוברסלית של שגב. עם זאת, אין ספק שלבן־גוריון היו צדדים בעייתיים שמקשים מאוד על הביוגרף וסביר בהחלט שהיטו את מחשבותיו. בן־גוריון היה בעל אישיות מורכבת. היו בו שפע של תכונות שהיוו חלק בלתי נפרד מדמותו. רבות מהן סותרות אלה את אלה. מיהו האיש? החכם באדם? בעל אינטואיציה לעילא? איש מדון? בעל חמלה? מניפולטור פוליטי? עקשן ללא קץ? איש מוזר בהתנהגותו? האם מגרעותיו – חוסר האמפטיה שהקרין, אי הסובלנות שגילה כלפי יריביו ואלה שלא הסכימו עמו, האפילו על מעלותיו? לסיכום, קשים

יהודה שנהב, יוסי יונה (ערכו), גזענות בישראל, ירושלים 2008; ברוך קימרלינג, מהגריס, מתיישבים, ילידים, המדינה והחברה בישראל - בין ריבוי תרבויות לפלחפת תרבות, תל אביב 2004; יוסי יונה, יונית נעמה, דוד מחלב (ערכו) קשת של דעות, סדר יום מזרחי לחברה בישראל, ירושלים 2007.

21 נאום דוד בן־גוריון לאומה, קול ישראל, 3 במאי 1949, הציטוט מתוך דבר, 4 במאי 1949.

22 צבי צמרת וחנה יבלונקה (ערכו), העשור השני, תשי"ח - תשכ"ח, ירושלים 1997, עמ' 7.

חייו של הביוגרף. אולי בלתי אפשריים, בוודאי נוכח דמותו של בן גוריון שלאיש אין ספק, גם לא לתום שגב, שהיה גדול היהודים בעת החדשה.

*

למרות כל אלה, לפנינו ביוגרפיה מצוינת. קריאה, חכמה. ספר היסטורי מעולה. גם אם אנחנו לא חולקים את אותן מסקנות, כפי שצוין, אין הדבר מאפיל על טיבו ואיכותו של הספר. יישר כוח תום שגב.

יוסי גולדשטיין, אוניברסיטת אריאל

אנו מפרסמים כאן ככתבם וכלשונם את דברי יאיר לפיד על מקור המילה "היסטוריה" ואת תגובתו הנאותה של עידן ארץ שפורסמה באינטרנט. המלה ἱστορία, בצורתה האיונית ἱστορίη, היא המילה השלישית במשפט הפתיחה של הספר הראשון של הרודוטוס. כדברי עידן ארץ, משמעותה המקורית היתה (ונשארה אחת ממשמעויותיה) "חקירה ודרישה", ורק בעקבות העשייה של הרודוטוס וממשיכי דרכו קיבלה גם את המשמעות הטכנית יותר שיש לה היום, של חקירה ודרישה **במאורעות העבר**. מכאן היא קבלה בכמה שפות את המשמעות הכללית יותר של "ספור מן העבר", או סתם "ספור", story באנגלית. טוב לראות שגם בימינו, כאשר כל מאן דבעי מציג לנו את הגיגיו השאובים — במרחק של כמה שנות אור — ממשהו ששמע או קרא וזכר באופן מעורפל, יש עוד אנשים משכילים שזוכרים מה שלמדו ומתקנים את דבריו. יישר כח.

מנחם קלנר

שרה סטרומזה, הרמב"ם בעולמו: זיוקנו של הוגה יס־תיכוני,
ירושלים: מאגנס, 2021

בזמן שקראתי ספר מרשים וחשוב זה, נזכרתי בספר אחר על הרמב"ם: Oliver Leaman, *Moses Maimonides* (London: Routledge, 1990)

ספר זה (שאינו מופיע ביבליוגרפיה של פרופ' שרה סטרומזה) פורסם בסדרה 'הגות ותרבות ערבית'. ספרה של סטרומזה, ערביסטית ידועה, היה מתאים להתפרסם בסדרה הזאת. גם נזכרתי בדבר שאשתי אומרת (בהומור) כל פעם שאני עומד ללמד שיעור על הרמב"ם: "אל תשכח להזכיר לתלמידים שהרמב"ם היה **גם** רב." פעם אחר פעם בזמן שקראתי בספר זה, למרות הלמדנות המופלגת שבו, והתובנות החשובות, אמרתי לעצמי, חבל שסטרומזה לא מכירה את חכמתה של אשתי. הספר שם דגש נכון, חשוב, ודי חדשני על "הים־תיכוניות" של הרמב"ם. חבל שהצד היהודי של הרמב"ם מקבל ביטוי הרבה פחות מודגש בספר.

הרמב"ם בעולמו פורסם לראשונה באנגלית (פרינסטון, 2009) וזכה בצדק לביקורות מחמיאות. הספר תורגם לעברית לאחרונה בטוב טעם ובדייקנות על ידי ד"ר עומר מיכאליס, בעצמו מומחה לתחום הדעת. למעט יוצאים מן הכלל בודדים, אין בתרגום התייחסות למחקרים שהופיעו אחרי פרסום המקור האנגלי.

במקום להציע ביוגרפיה אינטלקטואלית של הרמב"ם (דבר שנעשה לא מזמן באריכות ובמיומנות על ידי דוידסון וקרמר[1]), הספר שואף להציע ביוגרפיה תרבותית של הרמב"ם: "קשריו של הרמב"ם עם מורשתו התרבותית וההיסטורית רבת הפנים, וכיצד

1 Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005; Joel Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. New York: Doubleday, 2008. ספרו של קרמר תורגם לאחרונה לעברית (רסלינג).

השפיע עליו הקשר תרבותי זה ועיצב את הגותו" (עמ' יב).

בספר ששה פרקים:

(א) "הרמב"ם ותרבות אגן הים התיכון": הפרק כולל דיון מעניין ביותר על "ים תיכוניות" ככלי ניתוח להגותם של דמויות פרטניות.

(ב) "הרקע התיאולוגי של הגות הרמב"ם": בפרק הזה דיון ארוך ומפורט על השפעות מוסלמיות על תפיסתו של הרמב"ם לגבי מינות. הפרק היה יכול להיות הרבה יותר עשיר לו התייחסה פרופ' סטרומזה למחקרים הרבים של חוקרים דוגמת יעקב בלידשטיין על מינים בכלל ועל קראים בפרט בעיני הרמב"ם. חיבורים רבים שנכתבו אחרי פרסום המהדורה המקורית (ספרה של חנה כשר, למשל, על המינים, הכופרים והאפיקורסים במשנת הרמב"ם, 2011) היו יכולים להעשיר ולאזן את הדיון לו נלקחו בחשבון במהדורה הנוכחית. כמובן, אינני מכחיש שהרמב"ם הכיר "את מפת הפולמוסים בתיאולוגיה האסלאמית" ושהכרות זו אפשרה לו "לשזור חלקים ממנה בהגותו" ואף להשתמש במפה זו בפולמוס מול כופרים יהודים (עמ' 66). עם זה, דיוניו בנושא ניזונים "גם" ממקורות יהודיים.

(ג) "פונדמנטליסט מווחדי?" זהו אולי הפרק החשוב ביותר בספר. בפרק זה, הארוך ביותר בספר, פרופ' סטרומזה דורשת מחוקרי הרמב"ם להתייחס ברצינות לפרט ביוגרפי מרכזי בחיי הרמב"ם: עשרים השנים שבהן הוא חי **והתחנך** בעולם מווחדי. בדיונה של סטרומזה בולטת לעין ידענותה המופלגת בהגות דתית אסלאמית, בו בזמן שגם מורגש חוסר העניין שלה ברקע היהודי של הרמב"ם. היא גם די מתעלמת מהמחקרים הרבים שנכתבו מנקודת מבט יהודית על הנושאים הנידונים בפרק. אתן כמה דוגמאות. הרמב"ם חידש חידושים רבים ואף מרעישים בקטע הראשון של ספר משנה תורה שלו: "הלכות **יסודי** התורה". אליבא דסטרומזה, ההחלטה לפתוח ספר הלכתי בדיון על "יסודי התורה" "משקפת בבירור את התפיסה המווחדית של האמונה כמוגדרת בהלכה וכפופה לפסיקה הלכתית." שלום רוזנברג וחוקרים אחרים דנו באריכות על תפיסת האמונה של הרמב"ם. תפיסה זו,

להבנתי, ניזונה הרבה יותר מאריסטו והגדרתו את האדם כבעל חיים רציונלי, מאשר מהתיאולוגיה המווחדית. בפרק הזה ובמשנה תורה בכלל סימנים רבים לפנים אוניברסליים של הרמב"ם – דבר שהיה אולי צריך למצוא את מקומו בדיון על הוגה "ים־תיכוני". בפרק הזה של הספר שרה סטרומזה גם טוענת שהדגש הכבד של הרמב"ם על איסור הגשמת האל הושפע בצורה מכרעת על ידי התיאולוגיה המווחדית. אינני חולק על הטענה שהרמב"ם הושפע פה מהמווחדים. אבל אולי הוא "גם" הושפע על ידי אריסטו וגם על ידי רבי ישמעאל התנא? אין טעם להיכנס פה לוויכוח סביב השאלה, האם רבי ישמעאל ותנאים אחרים שללו הגשמת האל או לא. מה שברור, הרמב"ם חשב שהם שללו את ההגשמה, והיה בטוח שהוא ממשיך את דרכם, ולא את דרכם של המווחדים. בעיני, הדיון בפרק הזה על עיקרי האמונה במשנת הרמב"ם לוקה בחסר, והדיון על משנתו המשיחית נשען יותר מדי על דעתו של יואל קרמה. פרופ' סטרומזה טוענת בפרק הזה שרמב"ם בעל ההלכה מושפע מפנים של מחשבה הלכתית איסלאמית. אם כן, די מפתיע שהפרק מתעלם ממקום בולט במשנה תורה (הקדמת הספר) שבו חוקרים רבים מצאו הד לאג'מאע ("הסכמה") האיסלאמית. כתבתי לעיל שהספר במקור האנגלי זכה לביקורות מחמיאות (ובצדק). אבל, הפרק הנידון כאן גם "זכה" לביקורת די חריפה על ידי חיים דוידסון המנוח.[2] למרבה הפלא, מאמרו מוזכר בהערת שוליים, בעניין אחר, ללא כל התייחסות לביקורתו.

(ד) "המשך הארוך: הרמב"ם כחוקר הדת": כותר הפרק הזה במקור אומר יותר מזה באנגלית: "*La Longue Durée:* Maimonides as a Phenomenologist of Religion"

פרט ל-hommage לברודל (Braudel), לא הבנתי את הכוונה פה, אבל נשאיר את זה בצד. בפרק דיון ארוך, מפורט, וחשוב על "צבאים", הכת הפגאנית, שלפי הרמב"ם, פעלו בימי אברהם אבינו, ושנגדם כוונו חלק ניכר של מצוות התורה. במחקרים הקודמים

2 Herbert A. Davidson, "Maimonides and the Almohads." In *Interpreting Maimonides: Critical Essays,* edited by Charles H. Manekin and Daniel Davies, 6–25. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

שלה, תרמה פרופ׳ סטרומזה נתונים רבים ותובנות מועילות בעניין כת מסתורית זאת. בפרק הזה, סטרומזה כותבת (עמ׳ 130) ״רמב״ם נמצא על פרשת דרכים תרבותית, שבשל פתיחותו לאפשרות שהציעה, התגלתה כפורה במיוחד.״ בהחלט נכון, וגם נכון שחוקרים רבים (כולל כותב שורות אלו) לא נתנו תשומת לב מספקת להשפעה לכאורה זו על הרמב״ם. רק חבל שבניסיונה לתקן מצב זה, הלכה פרופ׳ סטרומזה דרך ארוכה מדי בכיוון השני. ראוי שמי שרוצה להבין את ״המהפכה הקופרניקאית״ של הרמב״ם בעניין טעמי המצוות (כפי שכינה זאת תלמידי לשעבר ד״ר עודד הורצקי), אמנם ילמד על הצבאים, אבל גם ראוי שילמד את הדיון בטעמי המצוות במסורת ישראל. בספר לא מעט ביקורות על חוקרים שהתעלמו מה״ים תיכוניות״ של הרמב״ם. הדגש ששמה סטרומזה על פן זה של הרמב״ם, הביא אותה להמעיט בחשיבות הפן היהודי שלו. הוא באמת חי ופעל על ״פרשת דרכים תרבותית״ – אמנם, בפרשת דרכים ישנן לפחות שתי דרכים!

(ה) ״הוגה ביקורתי – הרמב״ם כמדען״: פרק זה, מלומד ופורץ דרך כשאר פרקי הספר, הפתיע אותי. הפרק אמור היה לדון ברמב״ם כמדען, בזמן שרוב רובו של הפרק מוקדש לרמב״ם הרופא. לעומת זאת, בעיני הרמב״ם, כפי שסטרומזה בעצמה מסבירה, רפואה אינה מדע, אלא מלאכה מעשית. הרמב״ם אפילו מתייחס לאלרזי, רופא בעל יומרות להיות פילוסוף, כ״רופא בלבד״ (עמ׳ 172). ידוע שהרמב״ם לא התכוון להיות רופא. מותו הטרגי של אחיו דוד, אירוע קטסטרופלי בחיי הרמב״ם (ושאינו מוזכר, לו ברמז, בספר לפנינו), הכריח אותו להתפרנס מהרפואה. חלקו השני של הפרק מוקדש ל״הזיות: הרמב״ם על פסאודו־מדע״ ובו דיון על משמעות המילה ״הזיות״ (הדי׳אן) במשנת הרמב״ם. בהחלט מעניין וממנו יש ללמוד מה הוא מדען אמתי בעיני הרמב״ם. הרמב״ם לא היה מדען, אבל ידע מה זה מדע ומי הוא מדען ושני דברים אלו מוסברים היטב בפרק. אם אנחנו מתרגמים ״מדע״ ל״חכמה״ ו״מדען״ ״לחכם״ (לשונו של הרמב״ם כשכתב עברית) אז יש מקום לשאול מדוע בפרק על הרמב״ם כמדען אין זכר לחכמת הטבע (אל־עלם אל־

טיבעי) ולחכמת האלוהות (אל־עלם אל־אילהי), דהיינו "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה"? זיהוי זה בולט גם בפירושו למשנה, גם במשנה תורה, וגם במורה נבוכים. בנוסף, חסר בפרק הזה דיון על השאלה, האם מדען = פילוסוף, או לא?

(ו) "'ממשה עד משה': השגת השלמות על פי הרמב"ם": פרק זה פותח במלים אלו: "אף שהרמב"ם היה מושקע לגמרי בעולם התרבותי של זמנו, המסורת היהודית והקהילה היהודית היו בלב עשייתו והגותו" (עמ' 193). אמת! חבל שפרופ' סטרומזה כנראה שכחה נקודה זו בבואה לכתוב על הרמב"ם הים־תיכוני. בכל אופן, בפרק המסיים הזה וויכוח בין שרה סטורמזה לבין מורה הדגול, שלמה פינס, על דעתו של הרמב"ם על האפשרות להגיע לחיי נצח. לדעת פינס, הרמב"ם שלל אפשרות זו; סטרומזה חולקת עליו (ובעיני הצדק אתה). בחלקו השני של הפרק דיון ארוך מאוד על "איגרת תחיית המתים" של הרמב"ם. לאור העובדה שהרמב"ם עצמו לא רצה לכתוב את האיגרת, וראה בדיון בזבוז זמן ואנרגיה, מוזר שפרופ' סטרומזה הקדישה לזה תשומת לב רבה כל כך.

פרופ' שרה סטרומזה כתבה ספר חשוב, מעניין, ומאתגר. היא הוכיחה שהיא נציגה נאמנה של אסכולת שלמה פינס במחקר הרמב"ם: את הרמב"ם יש לקרוא ולהבין על רקע הפילוסופים המוסלמים שהכיר ובחלק מהמקרים אף הוקיר. גישה זו רואה ברמב"ם בעיקר הוגה דעות "ערבי". פינס עצמו נתן ביטוי קיצוני לתפיסה זו בהקדמתו לתרגומו של המורה לאנגלית. שם הוא כתב שעיסוקו של הרמב"ם בכתיבת ספר משנה תורה (שכידוע, היה פרי של עבודה מאומצת "יום ולילה" משך עשור) היה בסך הכול avocation!

בשמונה פרקיס שלו (פרק ד') מתייחס הרמב"ם לסטיות מדרך האמצע. אין כל ספק שחוקרים רבים (ואני בכללם) סטו מדרך האמצע בהצגת הרמב"ם בעיקר בהקשר היהודי שלו, כאילו העיסוק הפילוסופי שלו היה רק an avocation. כידוע, בעיני הרמב"ם, כדי לתקן סטייה מדרך האמצע במידה מסוימת, יש לסטות בכיוון השני. לתקן סטייה "יהודית" בחקר הרמב"ם, הלכה פרופ' סטרומזה יותר

מדי בכיוון ההפוך. בסיכום, ספרה החדש של פרופ׳ סטרומזה חייב להיקרא על ידי כל מי שדמותו של הרמב״ם קוסמת לו, וחייב להיות על המדף של כל ספריה המכבדת את עצמה. הייתי רק מציע לשנות את שם הספר: ״הרמב״ם **בחלק** מעולמו״.

מנחם קלנר, המרכז האקדמי שלם ואוניברסית חיפה (אמריטוס)

רוני ויינשטיין

ירון בן־נאה, חגי פלאי, משה אידל, ר' יוסף קארו. היסטוריה, הלכה, קבלה, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, 2021

אחרי ציפייה של שנים ארוכות התפרסם במרכז שז"ר ספר שמוקדש כולו לרבי יוסף קארו ובכוונתו "להציע תמונה שלמה ומאוזנת של האיש ויצירתו, המבוססת על המחקר המדעי העדכני" (בן־נאה, הקדמה, עמ' 20). הוצאת הספרים של מרכז שז"ר – אולי המרכז החוץ־אוניברסיטאי החשוב ביותר לפרסום מחקרים מדעיים בתחום התרבות היהודית – ראויה לשבחים על מבנה הספר. במקום להפקיד את הכתיבה בידי מחבר או עורך אחד (או מחברת/עורכת אחת), פנו לשלושה חוקרים חשובים ומוכרים כדי שיתרמו, כל אחד בתחומו, להאיר היבטים שונים בחייו ויצירתו של ר' יוסף קארו, הידוע מאז המאה ה-17 בכינוי 'מרן קארו'.

בחירה זו מצביעה על מגמה שנדרשת כמעט כאוויר לנשימה בתחום מדעי הרוח, ולא פחות מכך במה שמכנים 'מדעי היהדות', לעבודה בצוותים ובשיתוף פעולה הדוק בין חוקרים וחוקרות מתחומים שונים ובעלי גישה לשפות מגוונות. צורת העבודה המשותפת נהוגה בתחומי דעת אחרים ובהצלחה ניכרת, בעיקר בתחום המדעים המדויקים ובפרויקטים של דיגיטציה (גם של טקסטים מהתחומים ההומניסטיים). יגיד מי שיגיד כי כך נוהגים בתחום מדעי הרוח מזה שנים, בכנסים מדעיים, בפרסומים או בקבוצות מחקר. מתוך היכרות אישית עם המחקר האקדמי בתחום מדעי היהדות אני מאד בספק אם כך הם פני הדברים. גם בכנסים או בפרסומים משותפים העבודה המחקרית, ובוודאי הפרסומים, עדיין נערכים באופן אישי ולא מובילים לשיתוף פעולה 'צפוף' בין חוקרים מדיסציפלינות שונות. בתחום זה מדעי הרוח מפגרים באופן ניכר אחרי המדעים המדויקים, שם עבודת הצוות או אפילו צוותים ממדינות שונות, הם עניין שגרתי, והם אכן מניבים קפיצות איכותיות בתחומי המחקר. אפשר לחזק את טענתי בדוגמא סביב אחת מהדמויות הבולטות בתרבות היהודית לדורותיה, הרמב"ם. שורה של מחקרים מרתקים התפרסמו בעשרים השנים האחרונות

על חייו, יצירתו ההלכתית, הגותו, דמותו כמנהיג, והזיקה אל עולם האסלאם. רובם הגדול אמצו זווית מבט שמושפעת מיכולותיו המקצועיות של הכותב (והכותבת) והתעלמו מהיבטים אחרים. כך, למשל, חוקרים מתחום מחשבת ישראל התעלמו בעצם מהמרכזיות של המורשת האסלאמית שאותה הכיר הרמב"ם לעומק, ואילו אלה העוסקים בתרבות ודת האסלאם כמעט ולא נגעו בהיבטים ההלכתיים של חיבורי הרמב"ם, שבלעדיהם לא ניתן להבין את עולמו התרבותי ואת תרומתו העמוקה למסורת היהודית לדורותיה. להוציא מחקרים ספורים ומועטים (דוגמת אלה החשובים ומאירי העיניים של גדעון ליבזון, או אגב דיון בנושאים אחרים בעבודות של מארק הרמן, עודד זינגר, פיליפ אקרמן, ואמיר אשור), לא נבדקה התשתית ההלכתית של חיבורי הרמב"ם ובעיקר המשנה תורה לאור ההיסטוריה של השריעה בתקופתו ולפניה. גם הספר מורה נבוכים כמעט ולא זכה לניתוח מעין זה, והשיח המשותף למוסלמים ולמיעוטים דתיים במרחב הדובר ערבית תואר בעיקר כ'השפעות' אסלאמיות על הגותו של הרמב"ם. מפתיע עד כמה מועט המאמץ לבחון את התשתית הדתית והתיאולוגית העמוקה והמשותפת לשתי המסורות המונותאיסטיות והשמיות – היהודית והמוסלמית (הסונית בעיקר).

הבחירה לשלב בספר אחד חוקרים שתרומתם כבר הוכחה כמשמעותית וחדשה – דוגמת פרופ' ירון בן־נאה, ד"ר חגי פלאי ופרופ' משה אידל – היא תרומה מבורכת בכיוון זה. היא מעידה על הכרה גוברת בכך שאחד המסלולים להתמודד עם המשבר העמוק של מדעי הרוח והמחקר האקדמי בתחום ההומניסטי הוא עבודת צוות הדוקה, וקריאת תעודות במשותף מתוך פרספקטיבה תרבותית רחבת אופקים, ולא צירוף של מאמרים שכל אחד מהם נכתב בשולחן העבודה האישי של המחבר. הצורך בהבנייה משותפת של תופעות תרבותיות מורכבות ורבות־פנים או של דמויות בולטות תקפה במיוחד ביחס לדמותו של קארו. אין חולק על החותם העמוק שהשאיר על המסורת היהודית ועל תפקידו המכריע בעיצוב המודרניזציה שלה למן ראשית העת החדשה. בלשונו של בן־נאה, "ההערצה הכללית למרן הקיפה בעבר, ומקיפה כיום, את

כל חלקי האומה, קהילות הספרדים וקהילות האשכנזים באשר הם" (עמ' 20). הספר מצטרף אל מה שאפשר לכנות 'רנסנס קארו', בצד רנסנס מקביל, במהלך השנים האחרונות, בעיסוק בתרומה של חכמי צפת למסורת היהודית. אחרי שתיקה של כמעט דור שלם, שורה של חוקרים – כמו אמנון רז־קרקוצקין, תרצה קלמן, מעוז כהנא, מור אלטשולה, ירון דוראני, ואנוכי – העמידו את מרן יוסף קארו במרכז העניין של מאמריהם, ספריהם, או עבודות הדוקטורט שלהם. ההתעלמות מדמות כה מרכזית מעוררת שאלה בפני עצמה, וההסברים לכך אינם פשוטים ואף לא חד־כיווניים. ברור שהעניין הגובר במרן קארו איננו מנותק מתשומת הלב הגוברת לתרומתה המכרעת של צפת בעיצוב התרבות היהודית המודרנית, למרכזיות המורשת הקבלית בתהליך יציאתה ממעגלי סוד אזוטריים אל מעגלים ציבוריים רחבים יותר, והחותם שהשאירה בדורות מאוחרים יותר על התנועה השבתאית, על התנועה החסידית במזרח אירופה, ומאוחר יותר גם על ההתחדשות הלאומית בתנועה הציונית.

התקופה שבה חי קארו התאפיינה בחידושים תרבותיים ופוליטיים בתפר שבו חי ופעל בין התרבות האירופאית הקתולית בעיקרה ובין המעגל האסלאמי, ובעיקר על רקע עלייתה ושגשוגה של האימפריה העות'מנית:

> בשנת גירוש ספרד, 1492, התגלתה יבשת חדשה, אמריקה, ועולמות חדשים נחשפו לעיני הכובשים האירופאים. מבחינה תרבותית הניע כיבוש האימפריה הביזנטית [בידי העות'מנים – ר"ו] מלומדים נוצרים לנדוד מערבה, והם הביאו איתם כתבי יד יוונים שלא היו ידועים קודם לכן באירופה המערבית. תרגומם ללטינית של חיבורים השייכים בעיקרם לספרויות פגניות – פילוסופיות ואוקולטיות – בידי מרסיליו פיצ'ינו היא אחת הסיבות העיקריות להופעת הרנסנס בפירנצה. לעיר זו גם הגיעו מלומדים יהודים ומומרים מאזורים שונים: ר' אליהו דל מדיגו מקאנדיה, פלוויוס מיתרידטס מסיציליה, ור' יוחנן אלימנו, יליד איטליה, שהיה בקי מאוד בספרויות

> הפילוסופיות, הקבליות והמגיות. בד בבד פעלו בצפון איטליה, לפני הגירוש ולאחריו, ר' יצחק אברבנאל ובנו יהודה (ליאונה אבראו) ועוד כמה מקובלים ספרדים. מפגשים אלה בין תרבויות האיצו את היצירה בתחומים שונים: הגות, אומנות וספרות. סוגי ידע מגוונים שהגיעו ממקורות שונים הפרו זה את זה, הובילו לארגון חדש של מערכות ידע וממילא להיווצרות תפיסות חדשות, ותוך זמן קצר השפיעו השפעה ניכרת על התרבות האירופאית (אידל, פתח דבר, עמ' 11).

הציטוט האחרון מקדים בפני הקוראת או הקורא של הספר את המגמות הבולטות בכתיבה המשולשת: הדגש הטקסטואלי בניתוח דמותו של קארו, והדגשת הפרספקטיבה האירופאית. מציטוטים אחרים עולה ההתמקדות במעגל היהודי במנותק כמעט מהסביבה הקונקרטית שבה חי. הדגש הטקסטואלי מניח שכדי להבין את עולמו התרבותי של פוסק הלכה ומיסטיקן פעיל כמו יוסף קארו צריך להבין בעיקר את המורשת הספרותית ששרדה אחריו – החיבורים בית יוסף ושולחן ערוך, הפסקים ומסמכי בית־דין שעליהם חתם, הפירוש על משנה תורה, או היומן המיסטי שמוכר בשם מגיד מישריס. הארה וניתוח של אלה אפשריים מתוך זיקה אל תקדימים טקסטואליים אחרים בתחומם, כמו הפרשנות לתלמוד, או ספרי פסיקה וקודיפיקציה. תפיסה זו מניחה שהמניע התרבותי והאישי ביצירתם של דמויות מופת דוגמת קארו הוא 'המרחב הטקסטואלי' של ספרים וחיבורים, יצירה והרחבה של המעגל הפרשני על הספרים הקאנוניים, והתאמתם לתנאי הסביבה המשתנים. זו כמעט הנחת יסוד בתחום מדעי היהדות מזה שנים ארוכות, הנחה שמחקרים רבים שהולכים ומתפרסמים גם בהווה מקבלים אותה באופן כמעט אוטומטי. ברור שיש בעמדה זו ראציונל, אלא שהיא זקוקה לאישוש ולהוכחה. אלה לא ניתנו מעולם במחקר המודרני, והספר שלפנינו רק מוסיף ומעמיק את העמדה הזו בלי שהוא מספק אישוש לטענה שהספר או הלמדנות או הפעילות הפרשנית עמדו במרכז חייו של הרב יוסף קארו. ההיבט השני נאמר במישרין

ומפנה את זרקור האור אל הזירה האירופאית והשינויים שעברה עם הכיבושים בעולם החדש, הזעזועים הפוליטיים, ושינוי של חוקי המשחק התרבותיים בעקבות הרנסנס. האסלאם והעות'מנים נזכרים במובלע, ורק כגורם שגרם למלומדים ביזנטיניים לברוח מערבה, ואגב כך להביא עמם מסורות טקסטואליות (שוב, היסוד הטקסטואלי) אל אירופה המערבית. ההיבט השלישי ממקד את הדיאלוג והעניין של אנשי הרוח היהודיים בשינויים התרבותיים בחברות הרוב הלא־יהודיות – מוסלמיות ובעיקר אירופאיות – ומשאיר מרחב מועט ביותר למגע ולמפגשים מסוגים אחרים כמו השפעות ריטואליות, דפוסי התנהגות, מוסיקה וריקוד, או מסגרות כמו אחוות דתיות. במשתמע, החיים היהודיים מצטיירים כצועדים במסלול מקביל – ובמידה רבה אדיש – למתרחש מחוצה לו. לומר זאת בפירוש, יוסף קארו כמשפטן ואיש חוק לא אמור להגיב אל מסורות המשפט ואל משפטנים שאינם יהודים, בין אם הם אנשי החוק הציבילי (Civil Law, Ius civile) או החוק הקאנוני (Canon Law) באירופה, ובין אם הם אנשי השריעה או שופטים (קאד'י) במרחב העות'מני. עוד אחזור במפורט יותר אל ההיבטים השני והשלישי בהמשך הדברים.

החלק הראשון "רבי יוסף קארו ותקופתו" (עמ' 21–127) נכתב בידי ירון בן־נאה והוא פורש סקירה של הרקע ההיסטורי, כבסיס להבנת המפעל המשפטי המרשים שהשאיר אחריו הרב הספרדי. משום כך הוא פותח בגירושי ספרד ופורטוגל, וממשיך במעבר אל המעגל העות'מני. הרקע התרבותי מציע לקורא תמונה מרתקת של חיי היומיום, מגורים, חפצי הבית, אוכל, לבוש ותכשיטים. בפרטים אלה עולה ההיכרות העמוקה של בן־נאה, מבכירי החוקרים של היהדות הספרדית במעגל העות'מני, עם חייהם של היהודים ברבדים השונים. בצדק נטען כי אין זה אפשרי לבחון את התקופה שבה חי מרן קארו ללא היכרות עם ארגון הקהילות הספרדיות באגן הים־התיכון, הדמוגרפיה היהודית ומעמדם המשפטי כמיעוט דתי לא־מוסלמי בחברה שאופייה האסלאמי הפך לדומיננטי יותר במהלך המאות ה-16 וה-17. המשך הדברים במאפיינים המיוחדים של קהילת צפת, שבה חי קארו את רוב חייו הבוגרים, ובה זכה

לתהילה בתפוצות הספרדיות ואף מעבר להן. קורות חייו של קארו – משפחתו, חייו האישיים, מעמדו בצפת לנוכח גדולי־הלכה אחרים, רגישותו לחדשנות ולתרומה של טכנולוגית הדפוס, ומעורבותו בחיי הציבור, הפולמוסים שבהם היה מעורב – נסקרים בצורה מפורטת ומאירת עיניים.

בחלק ההיסטורי לא ברור לקורא האם הוא אמור "להציע תמונה שלמה של המחקר העדכני" כפי שנזכר בהצהרת הפתיחה לספר – או שהכוונה להציע סינתזה מנקודת מבטו של בן־נאה. ברוב המקרים בחר הכותב להכריע בין עמדות שונות במחקר המסועף והעדכני – שנזכר קודם – בלי להסביר מה היו שיקוליו. בדרך זו מתקבלת לעיתים תמונה חד־ממדית, שאיננה לוקחת בחשבון מחקרים מן השנים האחרונות שבהן הפכה התמונה ההיסטורית למרובת־פנים ומגוונת יותר. כך, למשל, בעמ' 27 הקוראים למדים ש"בצפת פעל בשנות השישים של המאה השש עשרה אחד מבתי הקפה הקדומים במזרח העות'מאני"; עדות לכך בשו"ת הרב משה מטראני איש צפת (שם, הערה 11). אלא שהספרות המחקרית על התפשטות הקפה, ולא פחות מכך על השפעותיו הדרמטיות על החיים החברתיים והמסגרות הדתיות, רחבה מאד והיא עולה במחקרים שנסמכים על מקורות 'יהודיים' ובעיקר על מקורות עות'מניים, כפי שעולה במחקריהם של אליוט הורוביץ, רוברט ליברלס ובעיקר של העות'מניסט ג'מאל קפדר (Cemal Kafadar).[1] מעמדם המשפטי של היהודים, כדין מיעוטים דתיים אחרים באימפריה העות'מנית בעיקר בחלקים שנכבשו מראשית המאה ה-16, מתואר כממשיך

1 Elliot S. Horowitz, 'Coffee, coffeehouses, and the nocturnal rituals of early modern Jewry', *AJS Review* 14,1(1989), pp. 17–46; Robert Lieberles, *Jews welcome Coffee: Tradition and Innovation in Early Modern Germany*, Waltham (Mass.): Brandeis U.P., 2012. על הרקע העות'מני, ראו Cemal Karadar, 'How Dark is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul', in: Arzu Öztürken and Evelyn Birge Vitz (eds.), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Tournhout: Brepols, 2014, pp. 243–269.

בעיקרו את 'חוקת עומר' שאמורה היתה לקבוע את 'חוקי המשחק' בנושא זה. ושוב, במחקרים מהשנים האחרונות שהתמקדו בבחינה מדוקדקת יותר של יחסי מיעוטים באימפריה, במעורבות של אנשי דת ומנהיגים פוליטיים מקרב המיעוטים לנוכח השלטון המרכזי, או בהשפעת כוחות פוליטיים מחוץ למרחב העות'מני־מוסלמי על מעמד המיעוטים, עולה תמונה דינמית ומסוכסכת, שבה חוקי עומר ממלאים תפקיד חלקי ביותר, ולא בהכרח קובעים את מעמדם המשפטי של המיעוטים הרבים, ובכללם המיעוט היהודי. מחקרים אלה עשירים במיוחד ביחס למיעוט היווני־אורתודוכסי בשל היקף התיעוד, וניתן בהחלט להשליך מהם על הסטאטוס המשפטי של היהודים. אזכיר ביניהם את טום פאפאדמטריו (Tom Papademetriou) ואת אלני גארה (Eleni Gara).[2] הייחוד של צפת עולה בפרק נפרד, ובצדק רב. בעיר זו התפתח אחד הרנסנסים הדתיים החשובים במסורת היהודית לכל דורותיה, עם בואם של גדולי האינטלקטואלים והלמדנים בתפוצה היהודית. היצירה של חכמי צפת היתה מקור השראה חשוב בתחומים שונים – מיסטיקה, ספרות מוסר קבלית, פיוטים, ספרות פסיקה – גם מעבר למעגל העות'מני־מוסלמי במרכז ובמזרח אירופה. בעיר התפתחו מוסדות ומסגרות פוליטיים־דתיים שיצרו דימוי של 'עיר קדושה'. אחד המוסדות האלה היה 'בית הוועד' שריכז את הבולטים בקרב הפוסקים ולמדני התלמוד בעיר במסגרת שאמורה היתה לשרת את כל מגוון העדות המרשים שבעיר (עמ' 46). אלא שדווקא בהצגת הנושא הזה חסרה התייחסות לעבודת הדוקטורט החשובה של אייל דוידסון ולעדויות העשירות שאסף, ומהן עולות העליות והמורדות של מסגרת זו ובמשתמע גם השפעתן על דפוסי הפעולה של יוסף קארו.[3]

2 ראו למשל Tom Papademetriou, *Render into the Sultan. Power, Authority and Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford: Oxford U.P., 2015; Eleni Gara, 'Conceptualizing Interreligious Relations in the Ottoman Empire: The Early Modern Centuries', *Acta Poloniae Historica* 116(2017), pp. 57–92.

3 אייל דוידסון, חכמי צפת בין השניים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי,

בספר עדכני וחשוב כמו זה שלפנינו ניתנת הזדמנות לחזור ולבדוק את האמירות השגורות ולטלטל ולו במעט את הספינה המחקרית. חיי היהודים באימפריה העות'מנית, וצפת של קארו איננה יוצאת דופן בענין זה, היו תלויים באופן מלא בהחלטותיהם של נציגי השלטון ולעיתים תכופות בשרירות לבם ובסטייה מהנורמות שהשלטון המרכזי ציפה משלוחיו. העדות בעמ' 44–45 חושפת שהפקיד העות'מני המופקד על מחוז צפת (אחד מחמשת המחוזות של אזור 'סוריה הגדולה' או 'בילאד א־שאם', שכלל את סוריה, לבנון וישראל המודרניות) כפה על היהודים להוציא זבל בימי שבת. ועוד הוסיף ואיים עליהם שלא ידווחו עליו למרכז באיסטנבול, וצירף לאיום עונשי מלקות. מזכיר בן־נאה, "מעניין לציין שבמקורות העבריים כמעט שאין רמז למצוקות הנזכרות". 'המקורות העבריים' במקרה זה הם נוסח אחר לומר 'העדויות הרבניות' של חכמי צפת או ארץ ישראל. אפשר להוסיף לכך עדות נוספת, חמורה פי כמה, של צו (Firman) מטעם השלטון המרכזי לגרש אלפים מיהודי צפת אל קפריסין, בהתאם למדיניות עות'מנית מקובלת של הזזה בכפיה של אוכלוסיה מקומית משיקולים כלכליים־דמוגרפיים.[4] אילו תוכנית זו היתה מתממשת, קהילת צפת היתה נחרבת ובוודאי פוסקת להיות מרכזי יהודי משמעותי במאה ה-16. גם למקרה זה אין הד בספרות הרבנית. ברור שהתעלמות גורפת כזו בספרות הרבנית מאירועים קריטיים מחייבת להעלות את השאלה בעניין המתודולוגיה של קריאת העדויות הרבניות. עד כמה הספרות הזו בכלל משקפת את חיי העיר, את המתרחש בה ואת התמורות והחששות שמלווים את האוכלוסיה היהודית הרחבה? או לחילופין, עד כמה הספרות הרבנית – ספרות השו"ת, הפסיקה, ספרות המוסר – מעידה לא על הריאליה ההיסטורית אלא בעיקר על המעגל הרבני הקטן להפליא, ועל האופן שבו הוא משקף את חיי הכלל ואת הדפוסים הדתיים לעצמו, בעיקר לעצמו? אינני

עבודה לשם קבלת תואר דוקטורט, האוניברסיטה העברית, 2009.

4 Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552–1615. A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri,* Oxford: Clarendon Press, 1960, pp. 166–168.

מתכוון לפרוש כעת את הצעת הקריאה והמתודולוגיה שלי, אולם ראוי בכל מקרה להצביע במפורש על מתודת הקריאה. לקריאה מחודשת ושונה של הספרות הרבנית השלכות ישירות על הבנתנו את מפעל החיים של יוסף קארו והאירועים או העימותים שבהם היה מעורב. למשל, פולמוס הסמיכה המפורסם שאותו יזם ר' יעקב בירב, גדול הרבנים של צפת עד מותו, ושאת מקומו המשיך במידה רבה יוסף קארו. בתיאור הוויכוח על חידוש שושלת רבנים נסמכים, שיזכו בעקבות הסמיכה לסמכות ויוקרה יתר על שאר הרבנים, חוזר בן־נאה על דברי קודמיו (עמ' 103–106): ציפיות משיחיות 'אקוטיות', היינו כאלה שאמורות להתממש בהווה הקרוב, או הענקת סמכות לבי"ד להטיל עונשי גוף – בעיקר על אנוסי ספרד ופורטוגל שרוצים לחזור בתשובה ולהשתלב בקהל היהודי. אם אכן, כפי שאני מציע, המתודולוגיה של קריאת העדויות הרבניות נדרשת לרפורמה, אזי מדובר בעצם ב'רטוריקה רבנית' שבה המשיחיות ואנוסי ספרד הם חזית להצגת שיקולים אחרים. ראוי למשל לבדוק האם יצירת אוטונומיה משפטית ומסגרות מוסדיות שאינן נסמכות על מערכת החוק העות'מנית היתה בכלל אפשרית, או שהשלטון העות'מני לא היה סובל ולו לרגע לקיחת סמכויות מעין אלה בידי המיעוט היהודי. ושוב, מחקריו המפורטים של יוסף הקר, ועבודותיו של בן־נאה עצמו, שבו והציגו את העדר האוטונומיה המשפטית של יהודים במרחב העות'מני. משמע שלא היה בכוונתם של מחדשי הסמיכה ליצור מסגרת משפטית נפרדת ליהודים.

אם לפנינו חזית שמסתירה שיקולים אחרים, מה הם עשויים להיות? רמז לכך במקום אחר:

> קשה לזלזל במשמעותן של ההבטחות החוזרות בספר 'מגיד מישרים' לעליונותו של מרן על כל שאר חכמי דורו, או ההבטחה שימות על קידוש השם. השתוקקותו לעמוד בראש ההיררכיה הרבנית, תפקיד שלא היה קיים כלל בזמנו או בדורות קודמים, מעלה על הדעת אפשרות שרצה לאמץ את התפקיד של השיח'ולאסלאם – פוסק ההלכה המוסלמי שמינה הסולטן כסמכות הדתית העליונה באימפריה

> העות'מאנית. השאיפה למעמד של עליונות תורנית אינה חידוש של ר' יוסף קארו, והיא הושמעה לפניו מפי ר' יוסף טאיטאצאק מסלוניקי, ועוד יותר ממנו, מפי מורו, ר' יעקב בירב, במהלך פולמוס הסמיכה (עמ' 76–77).

זו קביעה משמעותית ביותר שצריך לדון בה במפורט ולא להשאיר אותה במעמד של "מעלה על הדעת אפשרות ש..". היא משנה לגמרי את הבנתנו את ההתנהלות של קארו ואת תכניותיו ארוכות הטווח, בעצם עלייתו לארץ ישראל, העיסוק האינטנסיבי וכמעט יומיומי בקשר עם ישויות שמיימיות, ובוודאי חיבוריו המקיפים. יתירה מזו, דיון כזו מופיע כבר קודם במחקרים של תרצה קלמן, מור אלטשולה, ושלי – שכלל לא נזכרו בידי בן־נאה.

את החלק השלישי, "מרן איש הקבלה: 'מגיד מישרים'" (עמ' 337–400), כתב משה אידל, והוא נסמך על היומן המיסטי שחיבר קארו במהלך עשרות שנים, עוד לפני עלייתו לארץ ישראל. הוא כולל הצגה בהירה וחשובה של מסורות קבליות שהשפיעו על קארו, ניתוח של תופעת ה'מגיד' שעומדת במרכז החיבור 'מגיד מישרים', העמדות התיאוסופיות־תאורגיות, היינו היכולת של המקובל להתקשר ולהשפיע על העולמות האלוהיים, עיסוקו של קארו בקבלה מעשית, ניתוח תהליכי ה'עליות' הרוחניות, ולסיום הממד המשיחי המינורי ביותר אצל קארו.

אידל מציב את קארו לצד האר"י והרמ"ק כאלה שיצרו "מערכות מחשבה יהודיות מקיפות" (עמ' 337). בשלושת המקרים מדובר בסינתזות תרבותיות רחבות שנוצרו אחרי הגירוש הכללי מספרד ופורטוגל בשלהי המאה ה-15. אולם קארו שונה משני האחרים בכך שעיקר עיסוקו ופרסומו נסמך על העיסוק והכתיבה בתחום ההלכתי; באשר לתחום הקבלה, אידל חוזר להבחנה מרתקת שערך כבר בעבר "שר' יוסף קארו היה מקובל 'לילי', דהיינו שההתגלויות שזכה להן מישויות עליונות, רובן בעלות אופי נשי, אירעו בלילות, כתוצאה משינון פרקי המשנה ... והן במידה רבה מעין פרשנות למאורעות, לשאיפות, לפחדים, ואף למה שנחשב כחטאים, שהעסיקו את מרן במהלך היום" (עמ' 338). מה המקור להבדל

זה בין מקובלים של יום למקובל ואיש הלכה של לילה? האם הוא קשור לשימוש הגובר בקפה, או שמא מדובר בכלל בהמשך של מסורת לילית שהחלה להתפתח בספרד עוד קודם הגירוש, ואולי ניכרת כאן השפעה אסלאמית? הקורא נשאר ללא תשובה. הבחנה נוספת בתחום העמדות התיאוסופיות־קבליות של קארו נשארת ללא הסבר ברור; תחת הכותרת 'מערכת הספירות בבחינת דו־פרצופין', נזכר כי "מרן בנה מערכת מיוחדת מבחינה תאוסופית המניחה כי הכוח הנקבי איננו הספירה האחרונה במערכת של עשר הספירות, כמקובל בדיונים רבם ביותר של מקובלים. לדידו, כוח זה הוא מכלול של כוחות העומד בפני עצמו ונמצא מחוץ למערכת של עשר הספירות, והוא מורכב מעשרה אורות שהאצילו הספירות העליונות. בתור שכזה הוא הפן הנקבי מול הזכר העליון, בחינה עשרה מול עשרה. למעשה, מרן גורס את קיומן של שתי מערכות של ספירות, אחת המכונה 'עילאה', היינו עליונה, והשנייה 'תתאה', היינו תחתונה" (עמ' 374). מדובר בקביעה נועזת וחדשנית שמהדהדות בה עמדות גנוסטיות על שתי מערכות אלוהיות, אחת לצד השניה. מה עשוי להיות מקורה?

חלק חשוב ומעורר ענין מוקדש ליומן המיסטי מגיד מישריס ולדמויות השמיימיות השונות שנזכרות במהלכו. חשוב להצביע על כך, והדבר לא נעשה, שמדובר בתופעה יוצאת דופן וזקוקה להסבה, של איש הלכה מהבכירים בדורו, אם לא ראש וראשון לכולם, שגם פועל במרחב הציבורי כדי לקדם את סדר היום ההלכתי שלו, ובה בעת הוא גם מיסטיקן פעיל ביותר, יוצר בתחום הקבלה – גם אם לא מהשורה הראשונה – ומתעד באופן כמעט אובססיבי את מסלול חייו המיסטי. מה מקורו של הצירוף הזה בין איש הלכה בכיר ומקובל פעיל? במסורת היהודית ובעיקר זו הספרדית יש תקדימים לתופעה מעין זו – למשל הרמב"ן או תלמידו הרשב"א – ובמעגל הפרובנסלי הסמוך (הראב"ד). תקדימים אלה דומים באופן חלקי ביותר לעוצמה ולחשיבות של צירוף חוק ומיסטיקה אצל מרן. מדובר בתופעה חדשה שדורשת הסבר בהקשר ההיסטורי המוגדר שקארו חי בו, בין אם מדובר במעגל הים־תיכוני או באופן ממוקד יותר במעגל העות'מני המוסלמי. גם כאן החידה נשארה

תלויה באוויר.

פעם נוספת עולות ההבחנות החדות והתרומות הפילולוגיות של אידל בקריאת כתבים קבליים והפעם בהקשר למונחים השונים של הכוחות האלוהיים – או מלאכיים – שמתגלים בפני יוסף קארו ונזכרים ביומנו המיסטי. הדיון מתחיל עם תיאור ההתגברות של תופעת ה'מגידות' (מלשון 'מגיד' היינו ישות לא־ארצית המתגלה למקובל) בעת החדשה המוקדמת והלגיטימציה לגילויים מעין אלה. אידל מציין כי קארו בעצמו לא משתמש במונח מגיד אלא במונחים אחרים, ובעקבותיהם טוען אידל כי מדובר בכמה ערוצים או אופנים של התגלות שפתוחים בפני קארו המיסטיקן:

> למרן הייתה מערכת מורכבת של כוחות שהוא חשב שהתגלו או שעתידים להתגלות אליו. במערכת זו מילא ה'מגיד' תפקיד שולי, אם כלל. ביומנו של ר' יוסף קארו, כפי שהגיע אלינו, ניתן למצוא כינויים שונים לאותן ישויות מלאכיות המתגלות אליו, כדוגמת 'אם', 'משנה', 'נשמה', 'מלאך גואל', 'דיבור' או 'אליהו'. עם זאת יש להדגיש, כי אין בידינו ולו מקרה אחד בחיבורו של מרן שהכוח המתגלה מזהה עצמו במפורש בשם 'מגיד', אף לא בציטוט כלשהו של דברים הנאמרים בשמו. על ההיעדר הזה, שהוא עובדה האומרת דרשני, טרם עמדו החוקרים, ולא כל שכן על השלכותיה האפשריות להבנת מקומו השולי בגילויים שזכה להם (עמ' 350, וראו גם בעמודים בהמשך).

מדובר בחיים מיסטיים פעילים ביותר, מרובי ערוצים, שהישן והחדש משמשים בהם בצמוד, ללא יכולת להפריד ביניהם באופן אנליטי ברור.

קביעה זו מצטרפת אל הצעות מתודולוגיות חשובות ויסודיות שמעלה אידל והן פרושות לאורך החלק השלישי. אזכיר את זו שמצאתי כחדשנית ומעוררת השראה במיוחד, בהצעה לבחון את חייו ויצירתו של קארו במגוון זוויות, תוך שימוש במקורות

ראשוניים מסוגים שונים, ובעושר התרבותי־דתי להן היה חשוף במהלך חייו:

> אדם שחי בשלוש יבשות, שהכיר סוגי קבלה שונים, שפעילותו השתרעה על תחומים רבים כל כך ביהדות, לאורך תקופה ארוכה למדי, ובמצבי תודעה משתנים – אדם זה צריך להיחקר מתוך מודעות למגוון של מקורות, מאורעות היסטוריים וחוויות. יש להתחשב בייחוד בסוגי הנזילות השונים שהזכרנו לעיל, המקשים על תפיסה אחדותית הן של אישיותו הן של מפעלו ההגותי בתחום הקבלה. החיפוש אחר לכידות, האופייני לחקר ההגות היהודית, צריך להתחשב גם בתנודות שחלו בדעותיהם של מחברים ולעמוד על סיבותיהן ומשמעותן (עמ' 398).[5]

כיצד מיתרגם המבט רחב־האופקים שמציע אידל בציטוט שנזכר ובמקומות אחרים? כבר בראשית החלק השלישי, בחיפוש הרקע ההיסטורי העשיר ליצירתו ולדמותו של קארו, הוא קובע "באומרי לעיל 'רקע היסטורי' אני מתכוון לסוג מאוד מסוים של היסטוריה: לא התפתחות חד־קווית, המניחה זרם מרכזי אחד שמפרנס את השינויים, ההסתעפויות או ההתנגדויות, אלא מגמות שונות בתחום הנרחב של הספרות המכונה 'קבלה'" (עמ' 339). הדחייה של התפתחות חד־קווית של היסטוריה והסתמכות על מוקד הסברי אחד היא נקודת המוצא, אולם היא מובילה בסופו של דבר להתמקדות רק בחיבורים קבליים ("התחום הנרחב של הספרות המכונה קבלה"). משמע שאת ההתפתחות הרעיונית של פעילותם ויצירתם של אנשי סוד יהודיים יש להבין בעיקר מתוך הספרות הקבלית. מדובר אם כן בשיח פנימי שבו המקובלים יוצרים דיאלוג רב־דורי בינם לבין עצמם וזוכים להשראה מתוך קריאת חיבורים של קודמיהם, מה שיוביל ליצירה של חיבורים וספרים נוספים. זהו עולם תרבותי רוחני שמזין את עצמו, שבו להתרחשויות ולהקשרים ההיסטוריים הקונקרטיים שבהם חי המקובל – במקרה זה מרן יוסף

5 קביעות מתודולוגיות נוספות של אידל, ראו בעמ' 340, 343, 389, 390, 399.

קארו – יש נוכחות או חותם מועטים ביותר. במהלך הצגת הדברים מעלה אידל היבטים מעניינים ומשמעותיים לפעילות המיסטית של קארו שלא עולים לגמרי בקנה אחד עם הקביעה הכוללת שיש להתמקד בשיח הספרותי־טקסטואלי בתוך המרחב הקבלי. כך, למשל, בעמ' 363–367, בהבחנה החשובה שהיסודות המשמעותיים שחוזרים ונשנים במגיד מישריס כבר מצויים באגרת של ר' שלמה אלקבץ, שותפו לדרך של קארו עוד מהתקופה שגרו בעיר אדירנה (Edirne) ועוד לפני עלייתם בשנים שונות לארץ ישראל. הם עמדו בראש חבורה או אחווה מיסטית שבאחד ממפגשיה במהלך חג שבועות זכתה לגילוי מגיד, מה שתועד והופץ באגרת שכתב אלקבץ. מלבד העובדה החשובה שבהזדמנות זו הם 'המציאו' את תיקון ליל שבועות, מדובר בהתרחשות מיסטית חריפה שהחלה עוד באזור הליבה של האימפריה העות'מנית (מה שנקרא בלשון הטורקית אזור רומליה), ואיננו קשור בהכרח לנוכחות או לפעילות של קארו אחרי עלייתו לארץ ישראל וחייו בעיר צפת. זאת ועוד, לצד החבורה של אלקבץ־קארו היו חבורות אחרות במעגל העות'מני שערכו טקסים דומים במהלך ליל שבועות. גם אם ניקח בחשבון, כפי שמציע אידל בצדק רב, כי יש לדפוסים הדתיים האלה זיקה למסורות מספרד טרם הגירוש באמצעות ספר הפשיג, הרי התפשטותן והתגוונותן של מסורות אלה במרחב העות'מני דורשת הסבר שלא מתחום הטקסטים ושיח רעיוני פנימי. מדובר במהפכה של ממש שנסיבות החיים החדשות במעגל גאוגרפי ודתי־תרבותי חדש עשויות לספק להן הסבר. ושוב, ברקע עומדות קביעות חשובות של אידל שעשויות להוביל לפרספקטיבה מחוץ למעגל של 'מחשבת ישראל'. אידל דוחה את התיזה המפורסמת של גרשם שלום, לפיה התחייה הדתית בצפת ובעיקר החדשנות הדתית של הקבלה הלוריאנית היא תגובה מאוחרת לטראומה הקולקטיבית של גירוש ספרד (עמ' 343). במקומה הוא מציב מודל דינמי אחר (ובהקשר זה חשוב להזכיר את העבודות היסודיות של יהודה ליבס) שבמרכזו האישים הגדולים של צפת, שמבטאים באמצעות הכתבים שלהם תהליכים ותעצומות נפש אישיים, ומטעינים את האירועים האישיים שלהם בחשיבות היסטורית. מדובר בדמויות

גדולות בעלות תודעה עמוקה של שליחות לעצב מחדש את המסורת היהודית, וכך הם מפרשים, מרחיבים ויוצרים מחדש את כתבי הקודש (עמ' 395–396). תופעות כאלה של מנהיגים גדולים שנושאים על שכמם שליחות היסטורית עמוקה איננה ניתנת לניתוח רק על סמך מתודולוגיה מחקרית שמקורה בחוג למחשבת ישראל, היא נזקקת לדיאלוג אינטנסיבי עם תחומי דעת אחרים, ולא רק היסטוריה של עם־ישראל. קביעה זו מתחזקת לנוכח הקביעה של אידל (שגם שני הכותבים האחרים שותפים לה) כי קארו ניטרל במידה רבה בכתביו ובפעילותו את היסוד המשיחי (עמ' 389–390). לא מדובר בהמשך התסריט (או 'אלומה של תסריטים' בלשונו של אידל) המשיחי מהרפרטואר היהודי הקלאסי, אלא בתודעה של זמן חדש שדורש הערכות תרבותית חדשה, זמן שההיסטוריה היהודית ציפתה לו מזה דורות, והאישים הגדולים של צפת עומדים לממש אותו. מכאן גם 'ההתגלות' של ספר הזוהר בדור ההווה, הקאנוניזציה שלו והפרשנות הנרחבת עליו שהניעה תהליכים כה חשובים בקבלת העת החדשה המוקדמת. ניתוח טקסטואלי של המורשת הקבלית של הרב קארו איננו מספיק למתן פשר לציפיות הגדולות האלה והרצון לרפורמה של המסורת הדתית היהודית.

החלק השני והאמצעי (עמ' 131–333), "עיונים במפעל הפסיקה של ר' יוסף קארו", שהוא הארוך מביניהם, ואף החדשני יותר מבחינה מחקרית, נכתב בידי חגי פלאי. הוא מתקשר לעבודת הדוקטורט החשובה שכתב פלאי ולמחקריו הנוספים על המפגש הנפתל ורב השלבים בין ההלכה והקבלה בימי־הביניים ובעת החדשה המוקדמת. חלק ניכר מהכתיבה מוקדש לנושאים כמו סמכות ופרשנות, מוניזם מול ריבוי פרשנויות שמעניקים תשתית רחבת אופק לחיבורים בית יוסף ושולחן ערוך. המשך הדברים במתודולוגיה העומדת בבסיסם של חיבורים אלה, ותהליך ההתקבלות שלהם ארוך השנים, ולסיום המעמד ההלכתי של הקבלה ושל התגלויות שמיימיות – היינו ההשתמעויות הפרקטיות והריטואליות של חיבורי הקבלה לנוכח ספרות ההלכה, ובמילים אחרות סמכות ההתגלות לעומת השיח ההלכתי.

רוח הדברים של חלק זה נמסרת כבר בהצהרת הפתיחה:

> את רוב זמנו ומרצו הקדיש ר' יוסף קארו, הידוע גם כמרן, לעיוני הלכה ולפסיקה ועיסוקו בגופי ידע אחרים נדחק אל השוליים. מסקנה זו תעלה מאליה נוכח תנובתו הספרותית המונחת לפנינו, שעיקרה חתום בחותם הלכתי. ואכן, חלקה של הקבלה ביצירתו מצומצם לכמה עקרונות תאוסופיים לא מורכבים ביותר, הנשנים ונדרשים באופנים שונים לאורך יומן הגילויים שלו, 'מגיד מישרים'. ביטוי נוסף לעניין שמצא ר"י קארו בקבלה עולה ממספר לא רב של אזכורים ומובאות, בעיקר מן הספרות הזוהרית, המשובצים ב'מגיד מישרים' ובמשורה גם בחיבורו ההלכתי הגדול 'בית יוסף'. אין מדובר אך ורק בפער כמותי אלא גם בפער איכותי: הבקיאות, יכולות הניתוח והאינטנסיביות העצומה המשתקפות בחיבורים ההלכתיים אינן בנות השוואה לאופן שבו טיפל בסוגיות קבליות. היחס הכמותי והאיכותי שבין הלכה לקבלה ביצירתו של ר' יוסף קארו מבטא ללא ספק את העדפותיו האינטלקטואליות, כפי שעולה גם מפעילותו הציבורית הנמרצת כדיין, כמשיב וכראש ישיבה, והדברים פשוטים (עמ' 131).

לפיכך, הדברים פשוטים שהרב קארו הוא איש הלכה, ששקוע בעולמה של תורה במובן הרבני הקלאסי של לימוד תלמוד ש"ס ופוסקים, כדיין ומנהיג ציבור – כפי שהיה מקובל במילייה הרבני – וכל עיסוק אחר, או מפגש עם גופי ידע אחרים, הוא שולי בכמות ובאיכות. כך ביחס לעיסוק שלו בקבלה, ובוודאי ביחס לתחומי ידע אחרים, כמו תיאולוגיה או פילוסופיה. נלמד מכך, כי העניין שלו במה שמתרחש סביבו במעגל התרבותי שבו חי, האסלאמי־סוני והעות'מני, לא נכנס לכלל התחשיב התרבותי של יצירתו, ואף לא נידון בחלק השני.

לאור התשתית החשובה של המסורת ההלכתית שאותה פלאי מציג בבהירות ובאופן משכנע – תוך הדגשת מקומו המרכזי של הרמב"ם ושל חיבורו משנה תורה – הוא טוען בנחישות ששני

החיבורים הגדולים של מרן לא נועדו להציע קודיפיקציה או סיכום של ההלכה, ובוודאי שלא היה בכוונתו של מחברם להפוך אותם לנורמות מחייבות את כלל האומה:

> ה'בית יוסף' הוא רחב היריעה מבין חיבוריו של ר' יוסף קארו. הוא נכתב סביב ספר ה'טורים' לר' יעקב ב"ר אשר, ותכליתו המרכזית הייתה קיבוץ שיטות הפוסקים, חשיפת מקורותיהן התלמודיים וליבונן, ותכליתו המשנית היתה הכרעה בין השיטות ... מרן לא ראה בשתי תכליותיו של ה'בית יוסף' אמצעי ומטרה: קיבוץ השיטות לא נועד, לתפיסתו, להנמקת הכרעותיו. אדרבה, תכליתו של החיבור הייתה להקל על פסיקה עצמאית המתחשבת במכלול המקורות. ר"י קארו ביקש להבטיח את היכרותו של מורה ההוראה – נמענו העיקרי של ה'בית יוסף' – עם הספרות הבתר־תלמודית הרלוונטית. לעומת זאת, מתודת הפסיקה המוצעת ב'בית יוסף' והכרעותיו הקונקרטיות נתפסו בעיניו כאופציונליות בלבד ... מנגד, ה'שולחן ערוך' נועד לקבע את מעמדו של ר' יוסף קארו כ'מרא דאתרא' ומוען בראש ובראשונה לגבולות ערביסטאן, ובנוסף לכך הופנה גם לקבוצת ה'משכילים', המצומצמת פחות (עמ' 143, 198, 229).

עולה מכאן כי שני החיבורים הגדולים אינם סיכום הלכתי ואינם אמורים להוות מוקד של סמכות מיוחדת, יתר על חיבורים הלכתיים או ספרי פסיקה אחרים שקדמו להם. הכית יוסף איננו אלא ארגון בהיר ושיטתי של המקורות ההלכתיים, שההכרעה ביניהם תופסת מקום שולי, כך לטענת פלאי. הוא נועד לשמש את 'אנשי המקצוע', היינו מורי הוראה, ובמעגל משני גם דיינים שצריכים לפסוק על פי הדין ההלכתי. לעומתו שולחן ערוך פונה לא אל קהל רחב יותר של יודעי תורה שאינם שייכים למילייה הרבני אלא אל ה'משכילים'. מי הם חברי קבוצה זו, מה הם המאפיינים הסוציולוגיים שלהם, מה הרקע ההלכתי שלהם ועומק ההיכרות שלהם עם ספרות ההלכה

הבתר־תלמודית (בתחום הפרשנות על התלמוד וספרי הפסיקה), ומדוע הם זקוקים לספר נוסף כשלרשותם עומדים המשנה תורה והטוריס? כל אלה אינם זוכים לתשובה.

הנימוק לקביעות שנזכרו זה עתה נסמך על התשתית ההלכתית ארוכת הדורות שהזכרתי קודם. פלאי מעלה טענות חשובות שמוסיפות נדבך לדיון ביצירתו של מרן קארו. בהמשך למסורת הספרדית, ובעיקר זו המיוצגת באופן הסמכותי ביותר בידי הרמב"ם, נטען כי הדורות האחרונים אינם מסוגלים להבין את התלמוד אלא דרך עיניהם של הפרשנים המאוחרים לחתימת התלמוד הבבלי. נוסף על כך הקושי של ריבוי המחלוקות התלמודיות והעדר יכולת הכרעה ברורה וחד־משמעית, לצד העדר מרכז־כוח פוליטי שיהיה מסוגל לאכוף את ההכרעות ההלכתיות. כדי להימנע מאנרכיה בתוך השיח ההלכתי, בוחר קארו להתכנס תחת סמכותם של דורות קודמים, ובעיקר אלה של גדולי המחברים שקדמו לו, שזכו למעמד הלכתי מיוחד (ראו שם, עמ' 172–173). חיבוריו הם בגדר אופציה הלכתית שאיננה מתיימרת למעמד מוחלט, או מחייב אכיפה בחיים הדתיים. השולחן ערוך ובוודאי הבית יוסף אינם ספרי פסיקה במובן שהם מכריעים אחת ולתמיד בין השיטות והעמדות השונות. הקהל שעשוי לקבל את דבריו של מרן קארו מוגבל למעגל התרבותי והגאוגרפי הקרוב, היינו התפוצה הספרדית באגן הים התיכון המזרחי והארצות הערביות תחת שלטון העות'מנים, 'ערביסטאן' (Arabistan) בלשונו של קארו.

החלק השני – כאמור החדשני בספר – נסמך על שיקולים הלכתיים שמקורם בתשתית התרבותית של המסורת הספרדית שנוצרה במשך מאות בשנים. מדובר במקורות שקולות רבים וגווני משמעויות חבויים בהם ומשום כך, כמו מרן קארו, ראוי היה לשלב בהם קריאות של חוקרים אחרים, במיוחד אלה שהציעו הסברים אלטרנטיביים, או להתמודד עם הסברים שונים מאלה שמציע פלאי. חסרה במיוחד הקריאה של תרצה קלמן, שהקדישה עבודות מאסטר ודוקטורט מקיפות ומעניינות, שנוגעות לתוכן ההלכתי של שני החיבורים, לשימוש בספרים מודפסים, ולאופי הפסיקה וההכרעה ההלכתית של מרן קארו. לטענתה, והיא איננה יחידה,

מרן התכוון ליצור מוקד של סמכות הלכתית ולפסוק הלכה. בכמה מקרים הוא השיב בכעס לאלה שפנו אליו בבקשת חוות דעת משפטית משום שהדברים שעליהם נשאל כבר נכתבו בחיבור בית יוסף.

הבעייתיות של ניתוח החיבורים המקיפים של קארו מתוך פרספקטיבה שבמרכזה שיקולים של המסורת ההלכתית ושל הספרות ההלכתית הבתר־תלמודית עולה כבר בראשית החלק השני. מרן קארו איננו עוד פוסק הלכתי – ויהא גדול ככל שיהיה. אי אפשר לטאטא הצידה את העובדה שבמשך עשרות שנים הוא תעד באופן מדויק וקפדני את ההתרחשויות המיסטיות־אקוטיות שלו, על בסיס כמעט יומי. היומן הנדפס וכמה כתבי הדפוס, מקיפים מאות עמודים, ויש רגלים לדבר שלא נשאר בידינו אלא מעט מן המעט. לא פחות משהוא חי במעגל הפונקציונלי של פוסק הלכה, מורה, דיין, ומנהיג ציבור, קארו הוא איש שמצוי בין העולמות וזוכה לעליות רוחניות (כלשונו המדויקת של אידל בחלק השלישי) ולמפגש עם גדולי הדורות בישיבה השמיימית. אפשר להפוך את היוצרות ולראות בהלכה ביטוי ארצי וקונקרטי של חזון רחב הרבה יותר של חיים דתיים בצל השכינה, שבתוכה הלמדנות והפרקטיקה הדתית של קיום מצוות הם ביטוי לקשר אינטימי עם עולם האלוהות ומערכת הספירות. היתרון הכמותי של חיבורי ההלכה של קארו על התוצרים המיסטיים שלו אינם בהכרח אינדיקציה לבכורה של המרחב ההלכתי על הקבלי, גם אם הוא איננו פוסק הלכה או לומד את המורשת התלמודית מתוך שיקולים מיסטיים. דבר זה עולה כבר בתחילת החלק השני, שם מציג פלאי את דימוי הקרסים שמקשרים את הלימוד ההלכתי אל העולמות האלוהיים ויצירת הרמוניה במהלך הדתי החדש (עמ' 132).

לעוסקים בכתבי מרן קארו ברורה החשיבות היסודית של המבוא לבית יוסף, שם הוא מסביר בין היתר מדוע בחר להסתמך על הטוריס כבסיס לחיבוריו ולא על המשנה תורה. פלאי מסביר כי השיקולים המשמעותיים שונים לחלוטין ממה שקארו מצהיר:

> אם כן, כריכתו של ה'בית יוסף' סביב ה'טור' אין יסודה בטעם עקרוני, כלומר בסמכות מיוחדת

> שייחס מרן ל'טור' אלא בטעם טכני: מלאכתו תהא קלה אם ייפטר מאיסוף השיטות המוצגות ב'טור'. ואולם הסבר זה להעדפת ה'טור' על פני חיבורו של הרמב"ם **נשמע מלאכותי**, שכן שיטות הפוסקים הנזכרות ב'טור' לרוב אך ורק בקצרה, שבות ונידונות ב'בית יוסף' בארוכה, ופעמים רבות אף מצוטטות שם בגרסאותיהן המלאות ... נראה אפוא, כי סיבות אחרות דחפו להעדפת ה'טור' **בניגוד להצהרתו** בהקדמת החיבור (עמ' 144–145, הדגשות שלי – ר"ו).

לפנינו עוד דוגמא של 'הרטוריקה הרבנית' אשר יוצרת פער בין מה שמקובל ומותר להגיד במעגל הכותבים הרבני ובין ההבנה או הכוונה הריאלית של המחבר, במקרה זה יוסף קארו. האם פער זה משמעותי רק במבוא לבית יוסף או שמא יש לקרוא מחדש את כל הפרויקט שלו, ובאופן רחב יותר את התשתית ההלכתית שהציע פלאי במהלך החלק השני? אוסיף ואשאל, האם באמת תחושת הנחיתות של דורות אחרונים לנוכח דורות ראשונים וגדולי הדור שהיא מוטיב תרבותי חשוב בהתבטאות הרבנית על דורות קודמים אכן מייצגת את עמדתו של קארו ושל חכמי דורו (הספרדים בעיקר) בעת החדשה המוקדמת? עיון בספרות התקופה, שאיננה מוגבלת למעגל הפסיקה והפרשנות התלמודית יגלה שמדובר בדור שחש כי הוא חי בתקופה של רנסנס תרבותי ופריחת התורה במובן הרחב ביותר, ולא פחות מכך בתחום התלמודי. גדולי הדור הספרדים באגן הים־התיכון ואנשי זמנם חשו כי הנסיבות ההיסטוריות מעמידות אותם בחזית המסורת ההלכתית הספרדית ולא בשוליה, כתלמידים ההולכים בעקבות רבותיהם שפעלו טרם הגירוש. הספריות הפרטיות, הישיבות מרובות התלמידים, הדפסת הספרים, התמיכה של מצנאטים עשירים – כל אלה יצרו מומנטום תרבותי של יצירה וגאווה, ואפילו תחושה – מתועדת בכתובים – שהם עולים על דורות העבר.

אפשר להזכיר עוד שני תחומים שבהם פלאי הולך בעקבות ההצהרות של קארו ומקבל אותן כמעט כפשוטן. במבוא לבית יוסף מציע קארו מנגנון כמעט מכניסטי של פסיקת הלכה: ספירת קולות

של שלושה פוסקים מגדולי הדורות של העבר: הרי"ף, הרמב"ם, והרא"ש; "מאחר שמרן לא התיר לעצמו לחלוק על ה'ראשונים' תוך שימוש בשיקול דעת עצמאי, הרי שאת 'התורה האחת' ביקש לבסס, בלית ברירה, על שימוש בכובד משקלם של ה'ראשונים עצמם. דהיינו, לא על סמך משא ומתן בסוגיות התלמוד כשווה בין שווים, אלא על פי כללי פסיקה פורמאליים" (ציטוט מעמ' 199, הדיון נפרש על פני עמ' 198–206). גם כאן צריך היה להוסיף לדיון את המחקרים האחרונים של ירון דוראני, תרצה קלמן ומעוז כהנא, שמראים באופן משכנע עד כמה לא מדובר באימוץ של מסורות מדורות קודמים של כלל זה אלא בחדשנות ברורה, ובעיקר שקארו עצמו השתמש בכלל פסיקה זה באופן מוגבל ביותר ולעיתים תכופות פסק כנגדו.

הטענה שלמרן לא היתה כוונה או תוכנית לפנות אל קהל שאיננו מיוצאי ספרד, או אלה החיים באזורים הערבים ה'קלאסיים' תחת שלטון העות'מנים איננה מדויקת מבחינה היסטורית. הוא היה מעורב בוויכוחים הלכתיים ורעיוניים באיטליה, כמו למשל בעקבות הדפסת ספר מאור עיניים, והפעיל לחץ ברור שלא להדפיס את הספר משום עמדות כפירה המצויות בו לטענתו. יתרה מזו, הוא עודד אנשים בכל אגן הים־התיכון – כולל בפרובנס 'הנוצרית' – לפנות אל בית הדין שלו בצפת כדי שהוא ידון במריבות בין הצדדים, ולא באמצעות עדים חיים אלא באמצעות מסמכים משפטיים שנשלחו אל צפת. אין ספק שמדובר בחידוש משפטי שמגיב לנסיבות זמנו. הספרות ההלכתית והמעגל הלמדני שבתוכו חי קארו ואליו הקדיש את מירב זמנו איננו מסוגל כשלעצמו לספק הסברים הולמים למפעלי חייו הגדולים של מרן. אי אפשר לנתק את הבחירות ההלכתיות ואת אופי החיבורים מהחלטות שיש לאפיין אותן כ'פוליטיות', היינו כאלה הנסמכות על מאזני כוחות בתוך החברה היהודית, בתוך המעגל הרבני, ובעיקר במאזן הכוחות בין חברת הרוב הלא־יהודית ובין חברת־המיעוט היהודית. דבר זה עולה יפה גם מדבריו של פלאי, כשהוא מסיט את הדיון משיקולים ומוטיבציות פנים־הלכתיים בכתיבת החיבורים של מרן קארו אל מרחב אחר של שיקולי הנהגה וסמכות בתוך העולם היהודי.

קארו מזהה את החלשות הסמכות ארוכת־השנים של הרמב"ם באזורי המזרח כדמות דומיננטית ('מרא דאתרא' בטרמינולוגיה הרבנית, היינו בעל־הסמכות במקום) ומתעתד לתפוס את מקומו כאוטוריטה הלכתית באגן הים־התיכון המזרחי. החיבורים המקיפים שכתב נועדו לא רק לעדכן את הספרות ההלכתית ולהעמיד מעין ספריה וירטואלית בפני הלמדנים, אלא להעמיד אותו כמחבר גדול שמתחרה ב'משנה תורה'. אם כך הם פני הדברים, אזי יש לקרוא מחדש את כל המרכיבים האחרים שנידונו בחלק השני.

אם מחברים את שלושת החלקים של הספר, ומוסיפים לכך את העובדה שהוא התפרסם בבית ההוצאה של "מרכז זלמן שז"ר לחקר תולדות העם היהודי", אשר מפרסם את ציון, ספינת הדגל של כתבי־העת העוסקים במסורת היהודית, מה המסר העולה ממנו? מה האוריינטציה ההיסטורית והתרבותית בשנת 2021 של המוסד שקשור אל האוניברסיטה העברית ואל 'מדעי היהדות'? התשובה מצויה לא במה שנכתב בספר, אלא בעיקר בשתיקה במה שלא עולה לדיון. עיון במסלול חייו של קארו – שנזכר במפורט בחלק הראשון – מלמד שלהוציא את השנים המוקדמות של חייו, במהלכן יוסף קארו הילד חי עם משפחתו בספרד, במשך כל חייו אחרי הגירוש הוא התגורר במרחב העות'מני. במאה ה-16 האימפריה הורכבה משלושה חלקים, שני אזורי הליבה **רומליה** – החלק המערבי של דרום אירופה והבלקנים, נוצרי באופיו ובאוכלוסייה שהתגוררה בו, **אנטוליה** – שנכבשה מאז המאה ה-14 מידי הביזנטינים ואכלסה קבוצות אתניות טורקיות, ו**המרחב הערבי** של האסלאם הקלאסי שנכבש בידי העות'מנים בראשית המאה ה-16. את מחצית חייו הראשונה חי קארו באזור אנטוליה, ובעקבות החלטתו לעלות לארץ ישראל החל את המסע הארוך מזרחה, ובדרכו שהה גם באנטוליה וגם באיסטנבול בירת האימפריה, ובמחצית חייו השניה התגורר בסג'אק (מרחב שלטוני) דמשק בעיר צפת. מסלול הנדודים שלו – כמו של רבים מבני דורו – הוביל אותו למפגש עם אזוריה השונים והמגוונים של האימפריה הטורקית־עות'מנית.

האימפריה העות'מנית, שהלכה והתכוננה בשלבים מאז המאה ה-14 סביב בית עות'מן, לא היתה עוד כוח פוליטי בעולם

האסלאם. מדובר בשלטון שהמרחב הגאו־פוליטי ופרישת הזמן שלו היו הארוכים והמשמעותיים ביותר בתולדות האסלאם, אפילו יותר משלטון בית עבאס באסלאם ה'קלאסי' סביב המאה ה-10.[6] ההתאוששות של המרחב האסלאמי מהכיבושים ומעשי הטבח של המונגולים במאה ה-13 הובילה ליצירתם של כוחות חדשים ולכינון כמה אימפריות גדולות וריכוזיות במאה ה-16 במרחב האירו־אסיאתי: בעיקר העות'מנים, הספווידים באירן, והמוגאלים במערב הודו. באנטוליה וברומליה נוצרה ציביליזציה ייחודית שראתה בעצמה מנהיגה ומתוות דרך לאסלאם הסוני בתחום הלמדנות הדתית, המדרסות המפוארות שבהן למדו את מסורת האסלאם, ספריות וכתבי־יד שנאספו מאזורים נרחבים של האסלאם ממערב הים־התיכון עד פרס וחורסאן במזרח, לצד מפעלי בנייה מפוארים של מסגדים ומבנים אדריכליים שמעוררים השתאות גם היום, מרחב שבו פרחו אסכולות (טאריקות בערבית ובטורקית) סופיות שונות החל מהמוולוויה ועד הבקטשים, ומוסדות הקדש דתי (ווקף בערבית) שהנכיחו את גדולת השושלת השלטונית וגדולת האסלאם בכל רחבי האימפריה. מסגרות שלטון מודרניות ומוסדות חוק ושיפוט ריכוזים וקובצי חוק מטעם השלטון (חידוש ניכר במסורת המשפטית באסלאם) נועדו לנהל את האימפריה על בסיס חוק וצדק (*Adelet* בטורקית עות'מנית). לא במקרה הסולטן סוליימן, שבמערב כינו אותו 'המפואר', זכה לתואר אחר בטורקית, סוליימן 'המחוקק' (קאנוני).

כמו כל מיעוט שחי במרחב הזה, היהודים הכירו את הציביליזציה העות'מנית באופן עמוק והשכילו להשתמש לטובתם ולצרכיהם בכל מסגרות האדמיניסטרציה, השיפוט, והמיסוי. היכרות זו עולה באופן משכנע בחלק הראשון (עמ' 28–46), שבו מתאר בן־נאה את חיי היומיום של יהודים תחת השלטון הטורקי, בהמשך לספרו המפורט ומאיר־העיניים ומאמרים שכתב בהמשך. האם המגע עם

6 מתוך הספרות המחקרית הרחבה על האימפריה העות'מנית בעת החדשה המוקדמת, אזכיר Kemal Cicek, Ercument Kuran, Nejat Goyunc, Ilber Ortayli (eds.), *The Great Ottoman - Turkish Civilisation*, Ankara: Yeni Turkiye, 2000, Vols. I-IV.

הציביליזציה העשירה הזו הצטמצם רק למעגלים של "מגורים, חפצי בית, אוכל, לבוש ותכשיטים", או שהוא גלש גם למעגל הדתי, התרבותי, ואולי גם המשפטי־הלכתי? זוהי סוגיה רחבה שאין כאן המקום לדון בה, אבל ספר מקיף וחשוב שעוסק בקארו צריך לפחות להצביע על אפשרות כזו ולדון בהיקף התופעה ובגילוייה השונים, אם אכן ישנם כאלה. קשה לחשוב שניתוח משמעותי של תופעת הגאונים וספרותם אפשרי בלי הכרת העולם העבאסי של המאות ה־9 וה־10, או שהפילוסופיה של הרמב"ם התפתחה ללא הכרת הפרשנות הערבית על הקורפוס האריסטוטלי, או שחסידות אשכנז וספרות בעלי התוספות מנותקת מהעולם ימי־הביניימי של אירופה במאות ה־10 עד ה־12. האם המקרה של יהודי צפת והתפוצה הספרדית באגן הים־התיכון המזרחי העות'מני, ובאופן ממוקד יותר חייו ויצירתו של מרן יוסף קארו, יוצאי דופן בעניין זה? אי אפשר להשאיר את השאלה ללא דיון, כפי שנעשה בחלק זה. עיון בחלק השני בספר, העוסק ביצירה ההלכתית ובעיקר בבית יוסף והשולחן ערוך, ובחינה של המקורות הראשוניים וספרות המחקר ששמשו את פלאי, מגלה שאין כלל התייחסות למרחב תרבותי שחורג מהמעגל ההלכתי ופעילות המילייה הרבני שקארו היה מבכיריה בעת החדשה המוקדמת. השיקולים המנחים אותו – כפי שעולה מהטיעונים החשובים שנזכרים בו – מכוונים כולם אל הספרות ההלכתית שנוצרה במאות השנים הקודמות, ואל התשתית ההלכתית הרחבה של הלמדנות התלמודית הספרדית. גם בחלק השלישי, שמציע היבטים מעוררי מחשבה על התפיסות המיסטיות/קבליות ועל הפרקטיקות האקסטטיות של מרן, מצביע אידל על תקדימים ספרותיים עבריים (למשל החיבורים גליא רזא, או ספר המשיב) ולא מציע ניסיון להסבר מדוע מתפתחת תופעת ה'מגידות' והגילויים האקסטאטיים של סודות התורה דווקא במאה ה־16. מדוע חושבים הוגים מובילים בעולם היהודי – כולל קארו – כי תקופתם מיוחדת ושונה מתקופות קודמות, ולכן ניתן לשנות את חוקי המשחק של מאות שנים. דבר זה בא לידי ביטוי בפעילות מיסיונרית להפצת ספרות הקבלה מעבר למעגלים סודיים קטנים או לפופולריזציה של ספרות־מוסר קבלית, או בהבנייה שיטתית

ומכוונת של מקור סמכות חדש ומתחרה לאוטוריטה ההלכתית הקלאסית.

לשלושת חלקי הספר העוסקים בהיבט ההיסטורי, ההלכתי, והקבלי־מיסטי בחייו ויצירתו של רבי יוסף קארו משותפת ההחלטה להתמקד בעולם היהודי, במורשת העשירה וארוכת השנים שלו, ובשיח הפנימי של האליטה הרבנית כבסיס לניתוח של הדמות המרשימה הזו. ההצהרה התרבותית שנשמעת באופן כמעט מפורש היא שהעולם היהודי מזין את עצמו, יוצר מתוך רצף אימננטי של תרבותו, ונסמך על המעגל הקטן והאליטיסטי של הרבנים ותלמידי חכמים. No man is an island, אבל התרבות היהודית, כך מסתבר, היא אי בודד בפני עצמו. זה המסר העולה מתוך הספר, בעיני מסר עצוב, ובעיקר כזה שאיננו שונה מאד מהתפיסות של האורתודוכסיה היהודית. במובן זה, המחקר של 'מדעי היהדות' בישראל הוא שלוחה של תפיסות תרבותיות ודתיות חרדיות, רחוק למדי מהדימוי העצמי שלו כמחקר בקורתי ומודרני, שעושה שימוש בכלים פילולוגיים מודרניים, בספרות מחקר עדכנית, או בקונספטים מחקריים רחבי־היקף. האם זה חלק מהשינוי התרבותי העמוק שעובר על החברה הישראלית בשנים האחרונות? שוב, אשאיר את השאלה הזו מחוץ לדיון.

רוני ויינשטיין, ביה"ס לתלמידי חו"ל, האוניברסיטה העברית.

יהושע בלאו

2020–1919

חגי בן־שמאי

יהושע בלאו ז"ל – פעלו המדעי

ביום שלישי, ב' במרחשוון, תשפ"א, 20 באוקטובה, 2020, הלך לעולמו מורי ורבי פרופ' יהושע בלאו, בשיבה טובה, אפשר לומר אפילו טובה מאוד, בן 101. עד יומו האחרון היה פרופ' בלאו עסוק במקביל בכמה משימות מדעיות. כמה מהן היו משימות שבהן עסק לבדו, ואחרות בשיתוף עם חברים־תלמידים, כמובן צעירים ממנו. במסגרת מאמר בכתב עת מדעי, קשה למצות את יצירתו של בלאו, כי רחבה היא מאוד, ועל כן יהיו דבריי בבחינת ראשי פרקים.

יהושע בלאו נולד בכ"ז באלול, תרע"ט (22 בספטמבר 1919) בקלוז', בירת מחוז טרנסילבניה שהייתה שייכת באותה שעה לרומניה, אבל תושביה דיברו הונגרית. המדינה הרומנית כפתה על תלמידי מערכת החינוך בטרנסילבניה את לימוד הלשון הרומנית. בלאו ששלט בלשונות רבות, עתיקות וחדשות, נהג לומר שאת הרומנית, הלשון היחידה שלימדוהו בכפייה, שכח לחלוטין. בשנת 1931 עברה המשפחה לאוסטריה, בתחילה לבאדן ומשם לווינה, שבה למד בלאו בבית ספר תיכון, ולאחר מכן באוניברסיטת וינה ובבית המדרש לרבנים שם. שם פגש את מי שנודע לאחר מכן באוניברסיטה העברית כפרופ' אליהו אשתור. כששמע אשתור שמשפחת בלאו שוקלת אפשרות לעלות לארץ ישראל, יעץ לבלאו ללמוד ערבית ב"אקדמיה הקונסולארית", מעין בית ספר לשפות להכשרת דיפלומטים, כי ידיעת שפה זו תסייע לו בפרנסתו בארץ ישראל. בלאו היה אסיר תודה לו על עצתו כל ימיו. עם הכרזת ה"אַנשלוּס", סיפוח אוסטריה לגרמניה הנאצית (מארס 1938), החליט אבי המשפחה, שהיה ציוני, בתבונה שיש לעזוב את אוסטריה מיד. הוא השיג בנסי נסים מהשלטון הנאצי אשרת יציאה, ובקיץ 1938 הגיעה המשפחה לארץ ישראל.

המשפחה התיישבה בתל־אביב ובלאו עלה לירושלים כדי להתחיל את לימודיו באוניברסיטה העברית, בחוגים לערבית (כמקצוע ראשי), לשון עברית ומקרא. מוריו שהשפיעו עליו ביותר

(לדבריו) היו דוד צבי בנעט, ראש החוג לערבית וחוקר מהמעלה הראשונה, שהיה דוגמה ומופת לא רק בידיעותיו וביכולותיו המדעיות, אלא גם במידותיו, וחיים יעקב פולוצקי, בלשן מומחה בעל שם עולמי במצרית עתיקה ושפות שמיות. בשנת 1942 סיים את לימודיו לתואר מוסמך. עבודת הגמר שכתב עסקה בתחביר הלהג הערבי של איכרי הכפר ביר זית, אז כפר קטן מצפון לירושלים, כיום עיר אוניברסיטאית. בשנת 1960 פורסם המחקר הזה בגרמניה בתרגום לגרמנית. בזכרונות שכתב בלאו בשנת 2000 תיאר את תקופת לימודיו "כעירוב של אושר ומצוקה. של אושר כי נהדר היה ללמוד אצל מורים מעולים ועם תלמידים בעלי כשרונות מובהקים". מצוקה על שום הידיעות על גורלם של יהודי אירופה שחיו תחת כיבוש נאצי, וגם המצב הקשה בארץ והחשש מפני פלישה גרמנית. כל מכריו של בלאו ששוחחו אתו אי פעם ידעו עד כמה הייתה השואה נושא שלא עזב אותו מאז, ושהוא הרבה להגות בו ולשוחח עליו.

עם סיום פרק זה עבר בלאו לתל־אביב ושימש מורה לדקדוק בבית הספר התיכון "מוריה" (כיום "צייטלין"), ועדיין לא החליט מה יהיה נושא מחקרו בעבודת הדוקטוראט. ושוב נמצא ידיד שעצתו כיוונה את חייו של בלאו, כפי שהוא מתאר בזכרונותיו. חברו להוראה יחזקאל קוטשר (לימים פרופסור באוניברסיטה העברית וחוקר בעל שם עולמי של העברית, להגי הארמית והשפות השמיות בכלל) שאל אותו: מדוע לא תעסוק בחקר דקדוק הערבית־היהודית, שהרי איש לא עשה זאת ואתה תקנה לך תחום במדע?

כאן ראוי להסביר בקיצור את עניינה של הערבית־היהודית. זוהי הלשון שבה דיברו, קראו וכתבו יהודים תושבי הארצות הדוברות ערבית, מגדולי ישראל ועד יהודים פשוטים, מהמאה השמינית עד המאה העשרים.

בלאו שמע לעצתו והיה אסיר תודה לו כל ימי חייו. הוא כתב את הדוקטוראט דקדוק הערבית־היהודית של ימי הביניים בשנים 1944–1948, שאושר בשנת 1950 ועובד לספר שהופיע בשנת 1962, ולאחר מכן במהדורה מורחבת ובכמה הדפסות. זהו ספר היסוד של הנושא הזה, שהיה לקדקוד הראשון במשולש הטרילוגיה של

הערבית־היהודית שכתב בלאו. בלאו עצמו מצהיר במבוא לספר: 'עבודה זו, עד כמה שידיעתי מגעת, היא הדקדוק המקיף הראשון של הערבית הבינונית בכלל'. כלומר זהו הדקדוק הראשון של השפה שמבוססת על הערבית הקלאסית, אבל כוללת לא מעט סטיות ממנה, שנחשבו (בטעות!) לשגיאות שיש לתקנן במהדורות ביקורתיות של הטקסטים שבהם היא כתובה. הקדקוד השני בטרילוגיה היה *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, שיצא לאור על־ידי אוניברסיטת אוקספורד בשנת 1965, ונדפס בשתי מהדורות מורחבות, האחרונה שבהן בשנת 1999. זהו תיאור היסטורי וניתוח בלשני של הערבית־היהודית. הקדקוד השלישי הוא מילון [עברי] לטקסטים ערביים־יהודיים מימי הביניים שהופיע בשנת 2006. בלאו שקד שנים על איסוף החומר למילון, המכיל קרוב ל־800 עמודים דו־טוריים בתבנית פוליו, ומבוסס על מגוון רחב של מקורות שמהם מוצגות אלפי מובאות. בצניעותו הרבה היה נוהג לומר 'זהו אינו מילון לטקסטים ערביים־יהודיים מימי הביניים אלא מילון של הטקסטים שבלאו קרא'.

העשור של שנות ה־50 היה חשוב בפועלו המדעי של בלאו משני טעמים: האחד, הוא מונה כחבר סגל מן המניין בשתי אוניברסיטאות: באוניברסיטה העברית בחוג לשפה וספרות ערבית ובאוניברסיטת תל־אביב בחוג ללשון העברית. הטעם השני הוא שבעשור זה הקדיש שנים לא מעטות להכנת ספרו הגדול תשובות הרמב"ם. הרמב"ם כתב את רוב תשובותיו לשאלות שנשאל בעיקר בהלכה בערבית. החריגות הן תשובות לשאלות שנשאלו בעברית. חלק גדול של התשובות תורגמו כבר בימי הביניים לעברית. תרגומים אלה השמיטו את הפרטים האישיים של השאלות או של נשואי השאלות והשאירו רק את השלד ההלכתי העקרוני. כך הושמטו פרטים חשובים להבנת השאלה והתשובה, וגם פרטים היסטוריים ואפילו הגותיים שיש בהם עניין כשלעצמם. חלק גדול מהתשובות הערביות השתמרו בכמה כתבי יד נדירים. ספר זה מכיל במהדורתו הראשונה (כרכים א־ב, 1958–1960) 285 תשובות בערבית עם תרגומיהן לעברית בטורים מקבילים, והערות הלכתיות, עם מהדורה של מאות תשובות של תרגומים שנעשו בימי הביניים

שהכין א"ח פריימן (נרצח בשיירת הדסה, 13 באפריל 1948). כרך נוסף (1961) הכיל מבואות מפורטים לספר, דיון בלשונו הערבית של הרמב"ם ומפתחות. בתאריך מאוחר יותר יצא לאור כרך רביעי המכיל הוספות שונות. ארבעה כרכים אלה נדפסו שוב כמה פעמים, והדפסה חדשה (עם עוד הוספות) בשלושה כרכים בשנת 2014. זהו מפעל גדול כשלעצמו, והוא מיוחד בזה שיש בו עניין לציבורים רבים ומגוונים מאוד בארץ ובעולם.

הזכרתי לעיל את הערבית הבינונית, שהערבית־היהודית היא חלק ממנה. בלאו חזר אל הנושא הזה בספרו *A Grammar of Christian Arabic* שיצא בלובין בשלושה כרכים (1966–1977) בסדרה *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. הספר מבוסס בעיקר על טקסטים מדרום ארץ ישראל מהאלף הראשון. רובם נמצאים באוסף גדול של כתבי יד בערבית בינונית השמורים במנזר סנטה קתרינה שבסיני, שחלק גדול מהם צולמו בידי חוקרים אמריקאים וישראלים בשנת 1956. הטקסטים הם בחלקם הגדול תרגומים לערבית של כתבי קודש של הכנסייה היוונית האורתודוקסית, פירושים עליהם או כתבים דתיים אחרים. על יסוד הכתבים האלה תיאר בלאו את הערבית הנוצרית הקדומה של ארץ ישראל הדרומית כעוד שלוחה של הערבית הבינונית.

שנים לאחר מכן, בשנת 2002, פרסם בלאו את *A Handbook of Early Middle Arabic*, מדריך מצוין למי שרוצה לקבל מידע בסיסי על הערבית הבינונית. הספר מציג את הערבית הבינונית בשלוש מסורותיה: המוסלמית, הנוצרית והיהודית. הספר כולל מבוא כללי וסקירה דקדוקית אחת. אלה משותפים לשלוש המסורות, ולאחר מכן מבחר טקסטים מסודרים בשלוש חטיבות, מוסלמית, נוצרית ויהודית. בלאו הנהיג חידוש בספר זה: קטעים הכתובים ערבית בתעתיק לאלפביתות אחרות (יוונית, עברית, קופטית) מוגשים בשני טורים מקבילים, טור בכתב המקורי ומולו תעתיק באותיות ערביות. באופן זה יכולים לקרוא את המקור יודעי ערבית או חוקריה שאינם רגילים לקרוא אותה בתעתיקים כאלה.

בערוב ימיו פרסם בלאו את משנתו על לשון המקרא בספרו תורת ההגה והצורות של לשון המקרא (2010, בעברית), שפורסם

במקביל באותה שנה גם באנגלית (*Phonology and Morphology of Biblical Hebrew*). כפי שמסביר המחבר במבוא לספר, הוא כתוב בשילוב של גישה היסטורית והשוואתית, והוא ניתוח נרחב, מפורט ועדכני של תורת ההגה והצורות של העברית המקראית בגישה משולבת זו.

מחקר העוסק בעברית ובערבית בימינו הוא תחיית העברית ותחיית הערבית הספרותית, שיצא במקביל בעברית (1976) ובאנגלית (*The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic*, University of California 1981). ההשוואה היא בין שתי לשונות שעד שלהי המאה ה-19 היו במצב דומה מבחינת תפיסתן בתודעת דובריהן: יש שפה ספרותית עתיקה, המשמשת לצרכים דתיים או אחרים בתחום התרבות הגבוהה ושפה אחרת המשמשת בחיי יומיום בבית, בעבודה וכדומה. בערבית הייתה זאת השפה העתיקה, מורשת השירה הקלאסית, הקוראן, המסורת שבעל־פה וההלכה, הספרות היפה והמדעית או הפילוסופית. לשון זו הייתה משותפת לכל דוברי הערבית בעולם. על ידה היו הלהגים המקומיים ששימשו לתקשורת יומיומית בכל אזור. בעיני דוברי הערבית נתפסו שתי הלשונות האלה כשתי לשונות בפני עצמן. בחברה היהודית שימשה העברית, מורשת המקרא וספרות חז"ל, כלשון התפילה, הקריאה במקרא ופירושיו ובספרות ההלכתית, התרבות הגבוהה, שירת הקודש והחול, הפילוסופיה והמדעים. השפה המדוברת המקומית: ערבית, ספרדית, גרמנית וכדומה, שימשה בכל ארץ או אזור לצורכי יומיום וגם לצורכי פרשנות המקורות העתיקים ביותר ברמה הבסיסית ביותר. בסוף המאה ה-19 החלה בשתי התרבויות תנועה ששאפה לסיגול הלשון הספרותית לשינויים הטכנולוגיים והתרבותיים, לתפיסת הלשון כנכס תרבות לאומי מודרני ולאו דווקא דתי, גם בחיי יומיום. זהו המחקר הראשון, כנראה, שעוסק בהשוואה כזאת בלשונות שאינן אירופיות. הוא עוסק בהיסטוריה של שתי הלשונות בימינו ממש. כאמור, פורסם הספר בעברית ובאנגלית בהפרש זמנים של חמש שנים ביניהם. הגרסה באנגלית הותאמה לרקע הלשוני האמריקאי, כאמור בהקדמה.

בלאו פרסם כמה אסופות של מאמרים בתחומים שונים, ואין

בזה כשלעצמו חידוש. אלא שאני מבקש לציין שבלאו היה חוקר בעל חוש מופלא של ביקורת עצמית. הוא נהג לומר שבמחקר יש עובדות ויש הסברים. כל הסבר, אם אינו טעות גמורה, הוא **הצעה**. ובאסופות הנזכרות לפעמים קשה למצוא מאמר אלא בעזרת המפתח או רשימת הפרסומים המקוריים. אפשר למצוא שם מיזוגים של כמה מאמרים שנכתבו בזמנים שונים ומוגשים עכשיו לקוראים כמשנה סדורה, חדשה, במאמר אחד. הוא ביקר וּשְׁכָתֵב את מה שֶׁכָּתב שנים לפני כן וגם חידש, בבחינת 'בכל יום יהיו בעיניך כחדשים'.

בהזדמנויות שונות הזמין בלאו צעירים, שהיו או לא היו תלמידיו באופן רשמי, שהוא ראה אותם כחברים והם ראו בו מורה נערץ, להשתתף אתו במחקר. אזכיר כאן שלושה כאלה. הראשון הוא הספר הערבית־היהודית הקזומה בכתיב פונטי, שממנו הופיע עד עכשיו הכרך הראשון, שכותרת המשנה שלו היא 'טקסטים מקראיים משלהי האלף הראשון' (2017). הכרך השני יראה אור בקרוב, ובו מזומנות לנו הפתעות בתחומי ההלכה וההגות הדתית. חוקרי הערבית־היהודית תהו מזמן על השאלה: החיבורים בערבית־יהודית מראשית המאה העשירית, הן מצד לשונם והן מצד תוכנם (כגון חיבורי רב סעדיה גאון הרבני ויעקוב אלקִרקִסאני הקראי) מייצגים כתיבה עיונית מתקדמת מאוד. שום תנועה תרבותית כגון זו אינה מתחילה מן הפסגה. היכן ההתחלות? בלאו יחד עם סַימון הוֹפקינס חקרו במשך שנים קטעים שרובם ככולם כתובים על קלף וכתובים בתעתיק שאינו רגיל כלל בערבית־היהודית ואין בו שום שיטתיות ועקביות. התעתיק משקף אולי את מה שהכותב **שמע** ברגע הכתיבה. במחקר מאומץ ורב שנים הגיעו למסקנה שאם אין בידינו ההתחלות ממש, יש בידינו שלב קודם לשלב המפותח שהזכרתי לעיל. הקריאה, ההדרה, התרגום של הקטעים (שאין בהם שום שם מחבר או תאריך ההעתקה או מקומה) וחיבור המסקנות המדעיות הם פרי מאמץ רב שנים, וזהו פרק חשוב מאוד בחקר התרבות הזאת בראשיתה, בין המאה השמינית לעשירית.

השותפות השנייה שאני מציג כאן מייצגת תרבות שונה לחלוטין. בספרד של המאות הראשונות של האלף השני התפתחה שירת חול

ענפה בעברית. ככלל יהודים לא כתבו שירה בערבית. חריג נדיר ובולט מאוד הוא יהודה אלחריזי (1165 בטולדו – 1225 בחלב), משורר ידוע בזכות עצמו, וגם מתרגם לעברית של שירה ערבית ושל חיבורים עיוניים בערבית־יהודית (כגון פורה נבוכים לרמב"ם). את שיריו הערביים חיבר בערבית־יהודית, ועיקרם תיאורי מקומות שפקד במסעותיו הרבים במזרח (בארץ ישראל, מצרים, סוריה ועיראק) ואישים שפגש שם. בלאו פרסם יחד עם יוסף יהלום את מסעי יהודה (2002), הכולל ארבעה פרקי מקאמות בעברית ופרק אחד ארוך מאוד בערבית, עם תרגום עברי. ספר נוסף הוא כִּתאב אל־דֻּרַר – והוא ספר פניני המוּסָריס ושבחי הקהליס, הכתוב ערבית והחוקרים גילו את כתב היד שנחשב אבוד. הוא פורסם בידי בלאו, יהלום ויוסף ינון־פנטון (2009) עם תרגום עברי ואנגלי. הוא כולל תיאורי מסע, אישים וקהילות וגם פרקי מוסר וחכמה. יהלום השתתף עם בלאו בעוד מחקר חשוב. כותרתו הארוכה מביעה בדיוק את תוכנו של הספר: רב סעדיה גאון במוקד של פולמוס בין־רבני בבגדאד: ספר הגלוי של הגאון ושני ספרי ההשגות של ר' מבשר עליו. ספר הגלוי הוא תשובתו של רס"ג להתקפות עליו (הזר ממצרים הרחוקה שעלה בהיראַרכיה רק בזכות חכמתו ואישיותו) מצד חכמי בגדאד, השמרנים בדעותיהם וחרדים לעמדותיהם הפוליטיות, כחברי המשפחות המיוחסות שהחזיקו בהנהגה במשך דורות. שרדו מהספר חלקים ניכרים מהמקור העברי ושרידים ניכרים מתרגומו הערבי של הספר שנעשה גם הוא בידי מחברו. הספר העברי כתוב בלשון נמלצת מאוד, ומחברי הספר הוסיפו לו פרפראזה עברית. השרידים מהתרגום־פירוש הערבי מלווים בתרגום לעברית. השגות מבשר הן הערות ביקורת והצבעה על טעויות בפירוש התורה של רס"ג. מבשר הלוי (רופא במקצועו) חיבר שני ספרים כאלה. אחד מהם פורסם לפני שנים ומפורסם שוב עם תיקונים רבים, והשני, שיהלום איתר וזיהה, מפורסם כאן לראשונה.

השותפות השלישית היא עם כותב שורות אלה. בנקודת זמן שבלאו עצמו לא זכר (אולי לפני 25 שנים) הוא החליט לתרגם לעברית את ספרו הערבי־יהודי של הקראי יעקוּב אלקרקסאני (עיראק, המחצית הראשונה של המאה ה-10) כִּתאב אל־אַנואר ואל־

מַראֵה (ספר המאורות ומגדלי הצופיס), שפורסם בחמישה כרכים (1939–1945). לפני תריסר שנים ביקש ממני להצטרף אליו. הספר מורכב מ־13 חלקים, ארבעת הראשונים הם פרקי מבוא, ותשעת האחרים הם פריסה רחבה של ההלכה הקראית. הכרך הראשון שיושלם בקרוב כולל שני חלקים: 1) תולדות הכיתות בישראל עד הקראים של זמנו (כולל הנצרות!). 2) עקרונות לקביעת עיקרי האמונה ופסיקת ההלכה הקראית על בסיס שיקולים רציונאליים ולא תורה שבעל־פה. כל מי שזכה לעבוד עם בלאו מעיד שהעבודה אתו, כולל פגישות כמעט בכל שבוע, הייתה חוויה בלתי נשכחת.

יהושע בלאו השאיר מאות פרסומים, ארוכים וקצרים, במגוון רחב של שדות ידע וחכמה. האקדמיה ללשון העברית מפרסמת בימים אלה ביבליוגרפיה מלאה של חיבוריו. חוץ ממה שיצא ופורסם ולא הזכרתי פה, עדיין יש במערכות ספרים וכתבי עת ובבתי דפוס חיבורים שעתידים לראות אור בקרוב. הוא כתב לעיתים חיבורים בכותרת זהה ובלשונות שונות, והתאים כל לשון לקהל הקוראים הצפוי, בבחינת "יָפוּצוּ מַעְיְנֹתֶיךָ חוּצָה". יהושע בלאו היה חוקר מנהיג בקשת הרחבה של התחומים שבהם עסק, והיה בקשר עם חוקרים רבים בעולם.

מי שרואה את השפע העצום הזה, שכאן יכולתי לתאר רק חלקים ממנו, יכול לשאול: מתי וכיצד הספיק את כל אלה? השאלה מתעצמת כשמביאים בחשבון שבלאו היה פרופסור במשרה מלאה בשתי אוניברסיטאות במשך 30 שנה, ובשתיהן היו לו תלמידי מחקר ומטלות אחרות המכונות בעגה האוניברסיטאית "חובות אזרחות טובה", ובמיוחד באוניברסיטה העברית. הוא מילא תפקידים חשובים בנוסף לאלה, כגון נשיא האקדמיה ללשון העברית (1981–1993), חברות פעילה באקדמיה הישראלית למדעים, היה עורך כתב העת לשוננו, היה הנשיא הראשון של החברה לחקר התרבות הערבית־היהודית (1984–1997), ועוד כהנה וכהנה.

ומעל לכל יש להזכיר את משפחתו, הגדלה והולכת, משפחה תומכת ואוהבת שמנתה חמישה דורות, ואת רעייתו הנאמנה, שותפה לדרך במשך 75 שנה שהלכה לעולמה לאחרונה בתשעה באב (18 ביולי). בשנים האחרונות היה נוהג לומר לעיתים קרובות

"המזל שלנו הוא שאנחנו עדיין ביחד ויכולים לדבר זה עם זה". בלאו מצא זמן לכל מי שרצה לפגשו בצניעות ובסבר פנים יפות. הוא הספיק את כל אלה עד יומו האחרון ממש, בשמחה ובטוב לבב, וגם בהומור בלתי נלאה.

שנינו בתלמוד הירושלמי: רבן שמעון בן גמליאל אומר אין עושים נפשות לצדיקים דבריהם הן זכרונן. יהושע בלאו לא השאיר נפש (=אנדרטה). הוא השאיר ארמון רב תפארת שיפרנס דורות של חוקרים ושוחרי דעת.

חגי בן־שמאי, החוג לשפה וספרות ערבית, האוניברסיטה העברית

כגון לסאן אלערב, הוצאת בירות 56–1955, כרך טו, עמ׳ 493ב), והשוה כבר במילונו של אייסטלייטנר בערכו.

עמ׳ 77, הע׳ 6: קרא הסכין במקום השכין!

חבל, שאין ארטון נזקק לחומר עברי, כגון למאמרו של ש״א ליונשטם על תורת הפינויים באוגריתית, לשוננו כג, תשי״ט, עמ׳ 72 ואילך.

יהושע בלאו

מהדורה חדשה ותרגום חדש של ״מורה נבוכים״

רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים: דלאלה אלחאירין, מקור ותרגום, תרגם לעברית, ביאר והכין על פי כתבי־יד ודפוסים יוסף בכה״ר דוד קאפח, חלק ראשון, שני, שלישי, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשל״ב, 22, תשכב עמודים.

הרב יוסף קאפח, בכוח עבודתו המעורר הערצה, שוב זיכנו במהדורה חדשה ובתרגום חדש של יצירה חשובה ביותר של הספרות הערבית־יהודית של ימי הביניים. הפעם הוא ההדיר מחדש ותרגם מחדש את ספר הפילוסופיה החשוב ביותר, הרי הוא ״מורה נבוכים״ של הנשר הגדול, הרמב״ם.

כדי שמהדורה ותרגום חדשים של ספר מעין זה ימלאו את ייעודם, עליהם לגבור על מכשולים לא־מעטים. הטקסט חייב להיות מאושש, התרגום מדויק, אך קריא לבן־תקופתנו, הבעיות המתעוררות צריכות למצוא הסבר, וכו׳ וכו׳. אולם מאליו יובן, כי תרגומו של ספר פילוסופיה ייבחן בעיקרו של דבר בכך, ההצליח המתרגם למסור את רעיונות המקור, המסר את רעיונותיו בדיוק ובבהירות, הדייק במינוחו. בבעיה מרכזית זו לא נדון בביקורתנו. לא זו בלבד שקוראי ״לשוננו״ מעוניינים בעיקר בצד הלשוני, אלא המבקר אף אינו רואה את עצמו מוסמך לדון בבעיות הפילוסופיה. ביקורתנו תצטמצם אפוא בצד הלשוני, אף כי גם למבקר מחוור, כי על אף חשיבותן אין בעיות הלשון אלא טפלות לעיקר הפילוסופי.

רק בפרט אחד נחרוג מן המסגרת הצרה שהצבנו. בעמ׳ 16–18 של ההקדמה מתאר הרב קאפח את תרגומו של ר׳ שמואל אבן תבון (הרב קאפח כותב בקביעות אבן ט י ב ו ן בטי״ת, כפי שעשה כבר לפני כן, ואינני מבין, מה ראה לעשות כן). מקובל מאז ומתמיד, כי ר׳ שמואל אבן תבון היה מחשובי המבינים בפילוסופיה וכי תרגומו למורה נבוכים הוא אחד התרגומים המוצלחים של ספר פילוסופי קשה, אם לא המוצלח ביותר. אין זאת אומרת כמובן, כי יש לדחות מראש כל ערעור על הדעה המקובלת. אולם מי שבא לערער על דעה מעין זו, עליו הראיה. הוא לא יוכל להסתפק במציאת אי־דיוקים לשוניים פעוטים בתרגום. עליו יהיה להראות, כפי שרמזנו לעיל בעניין ביקורת תרגומו של קאפח עצמו, שר׳ שמואל לא הצליח למסור את רעיונות

המקור בדיוק ובבהירות ולא דייק במינוחו. עם בעיה זו לא התמודד הרב קאפח. במקום זה הוא מביא "ראיה" פסודו־היסטורית וטוען, כי כאשר הגיעה דוגמת התרגום של מורה נבוכים אל הרמב"ם, עיכב הרמב"ם את תשובתו, מפני שהתאכזב מרה כביכול מן התרגום! והרי הרב קאפח עצמו מודה, שהרמב"ם שכב אז על מיטת חוליו. אלא שהוא טוען, שלא מחלתו גרמה לעיכוב "ומחלתו שימשה עילה להתנצלות, כי גם בימי מחלתו נהג להשיב לשואליו בכך, שהקריא את דברי תשובתו לבן אחותו וזה כותב מפיו על הספר ובדיו, ורבנו רק חתם שמו בשולי האיגרת". בולט לעין, כי הרב קאפח אינו מבחין בין תשובות שגרתיות לבין תשובה על בעיות קשות, כפי שמעורר אותן תרגום של ספר קשה כמורה נבוכים, והוא חושב, שאף עליהן מסוגל היה הרמב"ם להשיב ממיטת חוליו. יתר על כן, בהמשך מדבר הרב קאפח עצמו על "תנאי המשלוח מארץ לארץ" באותם הימים, כשהוא מעלה את השאלה, אם ראה הרמב"ם את תרגום ר' שמואל בשלמותו. ותנאי משלוח אלו חלו כמובן גם על תשובתו של הרמב"ם, וייתכן, כי הם עיכבוהו.

הרב קאפח עצמו הרגיש, שלא ייתכן לשלול את ידיעת הפילוסופיה מר' שמואל, וכתביו האחרים יוכיחו. על כן הגיע להסבר החריף, כי בצעירותו, כאשר תרגם את המורה, לא עסק ר' שמואל במחשבת פילוסופיה "והתמסר בעיקר ללימודי הרפואה, שזה היה מקצועו, כפי שהוא נקרא 'הרופא' ובתואר זה מזכירים אותו כל הראשונים שהזכירוהו". אולם אחר כך למד פילוסופיה: "ולשבחו של ר"ש ייאמר, כי במשך הזמן כנראה(!) נכנס יותר ויותר לשטח זה ועסק ברצינות יתר במקצוע זה". הרב קאפח מסתמך לגבי חוסר ידיעתו של ר' שמואל כביכול על דברי ר' שמואל עצמו בהקדמתו, מבלי להתחשב, כי הדגשת חוסר יכולתו והבנתו של המתרגם שיגרא דלישנא היא, וכך דרש הנימוס הטוב. ובודאי שאין לקבל את טענתו של הרב קאפח, כי בראשית ימיו היה ר' שמואל רופא בלבד ולא פילוסוף, שהרי באותם הימים רפואה ופילוסופיה היו כרוכות זו בזו, ואין הרמב"ם עצמו אלא אחת מדוגמאות מרובות.

גם ביקורתו של הרב קאפח על לשון ר' שמואל בפרט ועל לשון התבונים בכלל ("אשר אנו יודעים, כמה כבד ולא בהיר תרגומו") מופרזת ביותר. כמובן, בשביל בן תקופתנו תרגומי בני תבון אכן נראים כבדים ולא־בהירים. וזה מצדיק תרגומים חדשים, כתרגומו של הרב קאפח. אולם בשביל בני תקופתם היו תרגומים אלו בחינת מפעל כביר, אשר בגלל דיוקם העצום השכילו למסור את רוח המקור כהויתה. ואף דברי הרב קאפח כי "לא הייתה לו (לר' שמואל) שפה זו (ר"ל הערבית) שפת דיבור שגורה כלל" אינם תופסים: ומה עניין שפת ד י ב ו ר (ר"ל ערבית מדוברת) לערבית המדעית של פילוסופיה?! ושוב אין התנצלותו של ר' שמואל על אי־ידיעת הלשון אלא בחינת שיגרא דלישנא ויציאת חובת הנימוס הטוב.

נראה אפוא, כי הרב קאפח לא הצליח להוכיח, כי תרגום ר' שמואל אבן תבון

1. אגב, בדיון הושמטה שורה בדפוס (עמ' 17, שו' 15).

למורה אינו בחינת מפעל תרגום אדיר, כפי שנחשב, לדעתנו בצדק, במשך כל הדורות. אין זאת אומרת כמובן, שאין הצדקה מלאה לתרגום חדש, כפי שהמציא לנו הרב קאפח. כאמור, בשביל בני דורנו אכן קשים תרגומי התבונים, ואנו אסירי תודה לרב קאפח, על שהעניק לנו תרגום חדש.

כידוע, לפני למעלה ממאה שנה (1856–1866) ההדיר שלמה מונק את הטקסט הערבי של המורה, תרגמו לצרפתית והעיר עליו הערות ביד רחבה. הוצאה מופתית זו נשארה בצדק היסוד המוסד של כל התעסקות מדעית במורה. מונק שינה אמנם, לפי מצב המחקר של אותם הימים, לפעמים את הטקסט הערבי בכיוון לערבית הקלאסית, אולם לרוב מתבררת כנכונה דעתו של ד"צ בנעט (מורה נבוכים, מהדורת יואל, עמ' ט), שאחרי עבודתו המעמיקה של מונק אין לחשוב, כי השואה חדשה עם כתבי־היד עצמם תוכל להביא לידי קביעת טקסט, שיהא שונה במידה ניכרת מזה של מונק. הטקסט הערבי שאצל מונק הועתק מחדש בידי י' יואל (ירושלים תרצ"א), שהוסיף בסוף הספר לא רק את שינויי הנוסח, שהביא מונק בהערות לתרגומו הצרפתי, אלא חילופי נוסח נוספים, בעיקר משל הירשפלד, וכן קטעי אוטוגראפיה. קאפח במהדורתו הסתמך על שלושה כתבי־יד תימניים וכן על מהדורתו של מונק (עמ' 14–15). איני מבין, מדוע לא התחשב קאפח מכל וכול בחילופי הנוסחאות שבסוף מהדורת יואל. אמנם לרוב חשיבותם מועטה, אך בהחלט אינם נטולי חשיבות תמיד. כך בעמ' תקסח, הע' 73 מעיר קאפח למלה 'וקף' שבטקסט הערבי, כי ר' שמואל תרגם "ונפל" ואינו נכון. ואין זאת אלא שהנוסח לפני ר"ש היה 'וקע', ונוסח זה נשתמר באמת בכתבי־יד אחדים, עי' בסוף מהדורת יואל (לפי מונק). כן היה מן הראוי להזכיר חילופי נוסח מעין תקסט, שו' 6–7 וכתאב אלסרג' או אלסרס במקום אלסרב, כפי שהובא בידי יואל בעקבות מונק. אולם, כאמור, לרוב אין באמת חשיבות לחילופי הנוסחאות.

בגלל דמיון כתבי־היד קשה לחלקם למשפחות ולקבוע את אילן יוחסיהם. על כן נראים לי בלתי־מאוששים דברי הרב קאפח (עמ' 14), כי "לאחר עיון מקיף במהדורה זו (הכוונה למהדורת מונק) והשואה עם כמה וכמה כתבי־יד תימן, נוכחתי לדעת, כי שינויים רבים יש בין נוסח תימן לנוסח מהדורה זו, רוב השינויים הם בלתי־חשובים לעצם העניין, אך כמה מהם חשובים ואפילו חשובים מאוד, כנראה שאותו הנוסח שנשלח לפרובנצא לחכמי לוניל ואשר ממנו תרגם ר"ש הוא שנתפשט באירופה, ואילו הנוסח שיצא לתימן היה שונה מעט ואף מדויק יותר. לפיכך נוסח הר"ש תואם כמעט את נוסח מונק על כל שגיאותיו(!), אזכיר כאן אחת לדוגמא, בח"ג פכ"ב דן רבנו על ספר איוב והביא מחלוקת חז"ל, אם הוא מעשה שהיה או שאינו אלא משל, ובפרק שאחריו, כאשר בא להסביר שיטות איוב וחבריו פתח 'כאשר הונחה זו פרשת איוב או כאשר אירעה', וכונתו לפי אחת משתי ההנחות, שנחלקו בהן חז"ל. בנוסח מונק נפלה טעות במקור 'או למא גרת' או כאשר אירעה, נכתב 'או מא גרת' בתחילה כאשר אירעה. וכך תרגם ר"ש 'כאשר הונח זה העניין של איוב תחילת מה

שאירע, ואין זה אלא שיבוש באותו כתב־היד של המקור, שנשלח לפרובנצא. ומכאן ברור, כי רבנו לא הגיה אותו הטופס, שנשלח לר״ש, ולא הייתה לו אפשרות וזמן לעסוק בכך, אלא כמנהגו מסר לאחד מתלמידיו להגיהו, וקרוב בעיניי הדבר, כי המגיה היה הבחור יהושע בן אחותו, שהיה מצוי לפניו בכל עת והעתיק מפיו הרבה תשובות לשואלים, ורבנו רק אישר ואימת, שהוגה מספרו, כי שגיאות כאלה לא ייוזכן, שרבנו ראה אותן. ואילו הנוסח, שהגיע לתימן, מסורת בידינו מאבותינו, שחכמי תימן בזמנו שלחו לא פעם תלמיד חכמים להעתיק להם ספרי הרמב״ם ולהגיהם היטב היטב . . . ״. כל זה נראה בחינת הררים התלויים בשׂערה. ראשית, כיצד אפשר לדבר על נוסח ערבי של המורה, שנתפשט באירופה, כאילו מקובל היה הנוסח הזה בארצות, שלא דיברו ערבית. מלבד זה, מניין לקאפח, כי כתבי־היד, שהשתמש בהם מונק, לא היו בחלקם מתימן?! אמנם לא מצאתי זאת במפורש ברשימות כתבי־היד, אולם מסתבר, כי אכן כך היה הדבר. מלבד זה, כיצד אפשר להשתית את ההבדל בין כתבי־היד התימניים ״המדויקים״ לאירופיים ״בלתי־המדויקים״ על ההבדל בין ״או למא גרת״ ל־״אול מא גרת״. כידוע בכתבי־יד רבים לא נשמרים הרווחים בין התיבות, ואפשר לקרוא ״אולמא״ גם ״אול מא״ וגם ״או למא״ (וכן באמת המצב למשל בכ״י פריס 760). בַּדַאי ובַדַאי אין לראות בחילוף מעין זה שגיאה מַנְחָה, ואכן אין לאשש עליו את חלוקת כתבי־היד למשפחות. מלבד זה, השואה עם אוטוגראפים של הרמב״ם אינה מראה כלל וכלל תמיד, שהנוסח המקורי נשתמר בכתבי־יד תימניים דוקא: כך שצו, הע׳ 2 גורסים כתבי־היד התימניים ׳בעלמאת׳, אולם מונק ׳בכלאמה׳, וכך גורס גם האוטוגראף של טיוטת המורה (המובא אצל יואל). תקס״ג, הע׳ 7 גורסים שני כתבי־יד תימניים ׳אלשאם׳ במקום ׳אלשמס׳, והיא טעות מוכחת, עי׳ כבר מונק בתרגומו למקום; הגרסה ׳אלשאם׳ נמצאת גם בכ״י ליידן 18 ״האירופי״ ובתרגומי אבן תבון ואלחריזי, ואינה נמצאת בכ״י ״תימני״ אחד. ואם כן, אין כאן חלוקה לפי הקוים, שהציע הרב קאפח. פחות בולט, שנוסח כתב־היד התימני ׳אלאה׳ (תקסג, הע׳ 10) מצוי גם בכ״י פריס 760. סוף דבר: הרב קאפח לא הצליח להוכיח את מציאותו של נוסח המיוחד לכתבי־יד תימניים, ובודאי לא את עליונותם על הנוסח ׳האירופי׳ (אשר כפי הנראה אינו קיים בכלל).

לבסוף ברצוני להעיר הערות אחדות לטקסט ולתרגום. לשם כך בחרתי בשלושה פרקים: ספר ב, פרק לג, ספר ג, פרקים כט ו־נב:

שצו, שו׳ אחרונה של הטקסט: אלמפרד, והוא מונח דקדוקי, על כן מוטב לתרגם ׳אלואחד אלמפרד׳ ׳האחד ביחיד׳ מאשר ׳היחיד הבודד׳.

שצז, שו׳ 3–4 של הטקסט: פאן אלדי תסתקל בה אלנצוץ וכלאם אלחכמים הדא הו אנהם; תַּרגם: הרי מה שמתקיימים (ע״ע במילונו של פרידלנדר לרמב״ם) בו הכתובים ודברי חכמים אלו הוא שהם . . . . (במקום: הרי המסתבר מן הכתובים ודברי חכמים הוא זה, ש . . .).

שצז, שו׳ 17 יש למחוק את שני המפרידים, שאינם בכתבי־היד (ושלרוע המזל נדפסו כמו מקפים).

שצח, שו' 4: מתואתר, קאפח: מסור; יותר במדויק: (מסורת, אשר) נמסרה בידי גורמים רצופים ובלתי־תלויים זה בזה.

שצח, שו' 10–11: פקד אבאן לך עליה אלסלאם עלי אלגמלה אלתי פצלנאה, קאפח מתרגם: הנה ביאר (ובהערה מוסיף אפשר: הבדיל. או: חילק; הפונה לאונקלוס) לך עליו השלום את הפללות כפי שחילקנוה; תרגם: הנה ביאר עליו השלום את הכלל, אשר אנו פירטנוהו (ר"ל אונקלוס ביאר את הכלל ואילו הרמב"ם הסביר בפרוטרוט את הכלל, היוצא מן התרגום).

שצח, שו' 13: ראו, בכל כתבי־היד שעיינתי בהם הגרסה: ראוי.

תקסא, שו' 3: אן ליס תם אלאה, קאפח מתרגם: שאין שם אלוה, ושימוש זה של "שם" להבעת מציאות (בעקבות הערבית) אינו מובן עוד לבני זמננו; וכן למשל שו' 18.

תקסא, שו' 8: ואכבארהם, קאפח: ושיחותיהם, תרגם: ותולדותיהם.

תקסא, שו' 10–11: סאיר אלסבעה כואכב, קאפח: יתר שבעת הכוכבים, ומעיר (שם, הע' 1) "בר"ש 'חמשת' ואין צורך לתיקון זה, והפונה החמישה הנותרים מן השבעה", ולא היא, אלא 'סאיר' פירושו בערבית גם "כל"; תרגם אפוא: וכל שבעת הכוכבים, וכבר העיר על זה מונק בהערתו לתרגומו.

תקסא, שו' 17: (כאלף) אלגמאעה, קאפח: (חלק על דעת) הכול, מוטב: הקהל, העדה.

תקסא, שו' 18: אחתג עליה, קאפח: הוכיחו נגדו, ומעיר (הע' 3) 'הוכחה ויכוחית'; תרגם אפוא: התווכחו עמו, טענו נגדו.

תקסב, הע' 3: קאפח מציע לגרוס נגד כל כתבי היד (הקוראים: כאפר) כפאר; אולם יש להניח, כי כאפר משמש כשם קיבוצי.

תקסב, שו' אחרונה: ליס כאן ירי בעבאדה אלאצנאם, קאפח: לא היה סובר עבודת הפסילים; תרגם: ולא היה מאמין (וע"ע במילונו של פרידלנדר ללשונו של הרמב"ם).

תקסג, שו' 5: וזעמוא, קאפח: ודמו, מוטב: וטענו (ובדומה בהמשך).

תקסג, שו' 23–24: חתי יתבע דלך באן . . . , קאפח: כדי שישמעו להם ש . . . ; תרגם: כדי שייצא מזה ש . . . (אם 'תבע' בניין ראשון); או: כדי שזה יגרור אחריו ש . . . (אם 'תבע' בניין שני).

תקסד, תרגום, שו' 6: ספק, אם קורא בן זמננו יבין 'וינבאו את בני אדם'; וכן

תקסד, שו' 9–10: בהמשך. אלא אפרדת, קאפח: אם יחדו; מוטב: אם מייחדים.

תקסד, הע' 44: הפסוק נמצא כצורתו שופטים ב, ב.

תקסה, הע' 53: יש להניח, שנתערבבו בזיכרון רבנו שני הפסוקים.

תקסה, תרגום, שו' 3–5: קשה להבין 'והאזהרה מלהתדמות בדבר ממעשים (קרא: ממעשיהם) אלו . . . ובפירוש בלשון תורה (קרא: ובפירוש נאמר . . .).

תקסו, שו' 10: מא עלמתה, קאפח: מה שידעתי, מוטב: מה שיודע אני.

תקסו, הע' 59: יש להעדיף לשון "תרגום", שהרי אבן וחשיה דוקא טוען, כי תרגם

כביכול מלשון כשדים לערבית.

תקסו, תרגום, שו׳ 7 מלמטה: ׳והם מדמים בהם לפקפק בנסים׳ אינו מובן לקורא בן זמננו, גם תקסז, תרגום, שו׳ 11 ׳כדי לפקפק בנסים׳, והכונה להטלת דופי בהם.

תקסז, שו׳ 11 מלמטה: ואכתר עמלא, קאפח: ויותר שימושי; מוטב יותר משפיע, יעיל, פועל.

תקסז, שו׳ 10 מלמטה: ותלך אלכראפה אלטוילה, קאפח: ואותו השיגעון הארוך; אולם לפי תפיסה זו חסר הנשוא בהמשך. מונק וגם פינס בתרגומיהם הבינו ׳ותלך׳ כנושא ר׳אלכראפה אלטוילה׳ כנשוא (׳ואלו מעשי הבל׳; מוטב לתרגם כראפה ב־מעשי הבל); אולם היידוע של הנשוא מפריע. ושמא מוטב לקבל את תפיסתו של קאפח, אולם להניח אנאקולותון.

תקסז, הע׳ 65: ר״ש תרגם ׳גיב׳ ב־״בית הצוואר״, ואין זו טעות, כדעת קאפח, אלא הוראת ׳גיב׳ בערבית העתיקה.

תקסז, הע׳ 66: איני יודע, על מה מתבסס קאפח בזיהוי כטמי עם גאסול. לפי לעף, פלורא א 635 ואילך גאסול שייך ל־Ficoidae ולא ל־Althaeae.

תקסז, הע׳ 67: ׳יברוח׳ הערבי אכן שאול מן הארמית, עי׳ במילונו הסורי של ברוקלמן, מהדורה שנייה, בערפו.

תקסח, תרגום, שו׳ 13 מלמטה: לא לאדם ולא לזולתו, מוטב: או לאדם או לזולתו, ועי׳ בדקדוק הערבית־היהודית §212.

תרפה, שו׳ 8 מלמטה: מן אתר, קאפח: מי שהעדיף, מוטב: מי שמעדיף.

תרפו, הע׳ 10: איני מבין, מדוע דוחה קאפח את תרגום ר״ש של ׳אלורע׳ ב־״הירא״ ומציע דוקא ״מתינות״ במקומו.

תרפו, הע׳ 15: ר״ש מתרגם ׳ונתקלב׳ ב־״ונשוב״; תרגום זה חופשי במקצת, אך טוב מזה של קאפח ״ומתהפכים״, המילולי יותר. בכלל, תרגומו של קאפח לעתים קרובות דבק במקור וקשה לבן־זמננו להבנה, והוספתי דוגמאות אחדות לעיל.

תוכן העניינים של גיליון 35 של קתרסיס
סיון תשפ"א / מאי 2021

דבר המערכת

חמוטל בר־יוסף
מסמכים מאירים מחדש את ביאליק
על ספרו של שמואל אבנרי

ירון ונסובר
בגידת המוזיאונים: סנדוויצ'ים מהבית, מגנט למקרר, ואם זה לא יעזור פשוט לא נגיע
על ספרה של יערה מודגם

מוטי זלקין
כי אין למו בקרת, ידעו יבינו [אלנתן הצפה]
על ספרם של יהושבע סמט שינברג ויהודה ויזן

זוהר מאור
על ספרו של אביהו זכאי

זכרון לראשונים
יהושע אריאלי

משה צימרמן
יהושע אריאלי 1916–2002

יהושע אריאלי
משבר התרבות המודרנית
על ספרו של דוד אוחנה

Katharsis

A Critical Review in the
Humanities and Social Sciences

Issue #36
December 2021

Editors: Amos Edelheit, Yehuda Friedlander,
John Glucker, Alon Harel, Avshalom Laniado,
Yosef Liebersohn, Doron Mendels

Advisory editorial board: Rachel Birnbaum,
Oded Heilbronner, Asa Kasher, Elisha Kimron,
Noam Mizrahi, Alexander Rofé, Hannah Rosén,
Raymond Scheindlin, Moshe Shokeid,
Emanuel Sivan, Daniel Sperber, Meir Sternberg,
Eyal Zamir.

Correspondence should be addressed to:
Yosef Liebersohn, 13 Hatekufa St.,
Jerusalem 9262813, Israel

e-mail: Yosef.Liebersohn@biu.ac.il
Visit our website: www.katharsis.co.il

Design: Meir Sadan
Printing: Touch Print, Tel Aviv
ISBN 978-965-7805-67-1
Publisher: Mezaref – non-profit organization
#58-141-192-4 in collaboration with Carmel
Publishing House, Jerusalem, with the support
of the Ministry of Sceience, Culture and Sport
and the Faculty of Humanities,
Bar-Ilan University

© All rights reserved, 2021

katharsis

A Critical Review in the
Humanities and Social Sciences

Issue #36
December 2021

Devorah Dimant

David Biale, *Gershom Scholem* (Jerusalem: Magnes, 2019)

This slim volume (190 pages) is the third from the pen of the author dealing with Gershom Scholem, and it naturally draws on the materials of Biale's earlier compositions. Written in a narrative style, it is addressed to the interested general reader. It is therefore mostly a selection of interesting or unusual episodes from the life of Scholem.

The first half of the book is devoted to the early years of Scholem in Germany and his relations with his family and friends. Bliale highlights Scholem's connections with Martin Buber and Walter Benjamin during this period, but underplays his friendship with Zalman Shazar and Agnon at the time, both of whom had deep influence on the young Scholem.

Describing Scholem's research during his days at the Hebrew University, Biale's main interest lies in Scholem's studies of Sabbateanism. Very little is said in the book on Scholem's wide-ranging analyses of the Kabalah and its beginnings. Moreover, entire chapters in Scholem's career are missing. Thus, not mentioned are Scholem's series of studies, delivered in the international Eranos conferences, in which he handled major issues in the history of religions. Neither are his strong connections with the French intellectual milieu noted.

Biale's descriptions are often marred by psychological observations on Scholem and by peculiar emotional qualifications of Scholem's personality, for instance: "His **feverish** zeal for the Hebrew language and

Jewish literature", his "**lonely** dreams" (p. 18), or "he adds **as in madness**" (p. 33). Such attributes discredit the personality Biale tries to portray.

The book does permit us to have a glimpse into Scholem's biography, which is especially useful for readers who make here their first acquaintance with Scholem. However, those who were fortunate to know the outstanding man and the scholar that was Gershom Scholem will find the book deficient and tarnished by Biale's own colorings.

Meir Bar-Ilan

Haggai Erlich, *The Red Sea, The Sad Sea*, Tel-Aviv: Resling, 2021, 212 pp.

The book attempts to describe the political history of the countries that reside on the shores of the Red Sea, with a stress on the Red Sea as a factor among the political forces in the history of this region from antiquity till modern times.

Though the author presents his book as based on modern oceanic historiography, this is an unattested pretension since the book lacks almost anything that might be related to the Annales school: since it has nothing to do with the concept of *la longue durée*, and it suffers from an absence of a discussion of commerce, and from misrepresenting the marine arena as part of the Erythraean Sea, as exemplified by ignoring the key-role of the *Periplus Maris Eryhraei* in the studies related to this region.

Though the book focuses on the 19th-20th centuries, around half of the book is dedicated to earlier historical background, from the Bible through Christianity at the days of Muhammad, but this background is ill-represented. This lack of information is most noticeably illustrated by Erlich's ignoring the naval battles between the Muslims and Crusaders in the Red Sea in the 12th century, and Goitein-Friedman's *India Book* is also ignored.

The reference to Prester John exemplifies another misunderstanding, not to speak of the fact that in a Hebrew book there is no attempt to discuss the role of Prester John in Jewish messianic concepts, as well as ignoring the Indian roots of Prester John as is explicitly stated in the Hebrew text.

Yoav Dotan

Amichai Cohen, *Bagatz Wars, The Israeli Supreme Court as a Mechanism for Democratic Correction*, The Israel Democracy Institute and Kineret-Zmora-Bitan, 2020

In his new book Amichai Cohen provides a well-written, supportive discussion of the rise of judicial power in Israeli polity. Cohen's principal argument is that decisions and policies of the Israeli High Court of Justice *(HCJ - Bagatz)* can be justified on the basis of a nuanced theory of pluralist democracy which emphasizes the principles of self-government and fundamental human rights. While Cohen's analysis is intriguing, I argue that it fails to make a convincing case for current judicial policies in Israel for three main reasons. Firstly, on the theoretical level, Cohen's theory of democracy is significantly more extensive than it claims to be, and in fact he advocates an expansive neo-republican vision of democracy. Secondly, on the rhetorical level, the HCJ has consistently rejected over the years the pluralist theory that Cohen purports to advance as an account for the Court's policies. Lastly, on the empirical level, Cohen discussion of the case law ignores major judicial decisions that do not conform with his theoretical analysis. Despite these drawbacks, the book is an important addition to the current literature on the Israeli HCJ.

Yossie Goldstein

Tom Segev, *David Ben-Gurion: A State at All Costs*,
Ben Shemen: Keter, 2018

Tom Segev has written an excellent biography of David Ben-Gurion, which, due to the complexity of the biography's subject, naturally contains interpretations of various historical issues with which I do not agree. Still, interpretation is ultimately just interpretation. I completely concur with the assumption that some of the disagreements between us stem not from error, lack of knowledge, or even source selection, but rather from differences in worldview. Therefore, when Segev maintains that Ben-Gurion believed in God, whereas I (in a recently published biography of Ben-Gurion that I authored) hold that he was a devout atheist, it is an interpretive disagreement resulting in patently different conclusions. Such interpretations with which I do not agree can be found throughout the book, as exemplified in Segev's interpretation of the Zionism in which Ben-Gurion believed (which, according to Segev, tended toward chauvinism and was steeped in militarism); the essence of Jewish society in the Land of Israel (which in Segev's view was justifiably as remote from the "Ben-Gurionist" ideal of "*Am Segulah*" (Chosen People) as east is from west, although he does not inform his readers that Ben-Gurion also viewed this as an ideal); and his leanings toward Greek, and subsequently Buddhist culture (which are somewhat diluted by the author' slight ridicule of their simplicity and intellectual vacuousness). Segev's interpretation of these and many other points are open to discussion. However, what is clear is that Segev

typically does not deviate from the basic rules of historical discipline; he bases his accounts largely on reliable sources, although some of his conclusions, in my opinion, are mistaken. That being said, this is an excellent biography – readable and intelligent – and an excellent history book. The fact that the author and I do not share the same conclusions does not detract from its nature and its ultimate quality.

Menachem Kellner

Sarah Stroumsa, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Hebrew translation by Omer Michaelis. Jerusalem: Magnes, 2021)

This is a careful, largely unrevised, translation of Professor Sarah Stroumsa's widely praised 2009 book *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton). Stroumsa seeks to place Maimonides firmly in the context of the world of Muslim Mediterranean culture in which he lived and worked. In this book Stoumsa aims at presenting, not an intellectual biography of Maimonides, but rather, a "cultural biography" of a thinker who should be seen primarily as a Mediterranean and only secondarily as a Jewish thinker. After a chapter devoted to what might be called "Mediterraneanism," Stroumsa offers chapters treating the (allegedly crucial) Muslim background to Maimonides' theological thought, the influence of Almohadism on him (Stroumsa goes so far as to suggest that Maimonides should best be understand as an Almohad "fundamentalist"), Maimonides' phenomenology of religion, his approach to science, and, finally his understanding of human perfection. While praising the book for its many insights, the review criticizes Prof. Stroumsa's one-sided presentation of Maimonides as primarily a Mediterranean thinker to the relative exclusion of the material to which he actually devoted most of his intellectual energies, the Jewish tradition which he inherited and certainly influenced.

Roni Weinstein

Yaron Ben-Naeh, Hagai Pely, Moshe Idel, *Rabbi Joseph Karo history, Halakhah, Kabbalah*, Merkaz Zalman Shazar, Jerusalem, 2021

The recent book on Joseph Karo, recently published by Shazar Center and the Israeli Historical Society, is a major contribution to scholarship, adding to the increasing interest in his image and in the Kabbalistic center in early modern Safed. Its main advantage consists in the fact that it encompasses three different perspectives, presented by leading scholars: Yaron Ben-Naeh presents the historical setting of Karo's life time, focusing on the Sephardi Diaspora, especially within the Ottoman Empire; Hagai Pely offers the centuries-long Halakhic background that served R. Karo in composing his double Magnum Opus, *Beit Yosef* and *Shulchan 'Aruch*. He rejects the current claim that these Halakhic summae were intended to serve as codes of law for the entire Jewish people, and considers them as a further evolvement on the internal Halakhic tradition; Moshe Idel focuses on the mystical diary of R. Karo *Magid Meisharim* in order to illuminate his Kabbalistic positions and his ecstatic experiences.

The book offers rich insights regarding R. Karo, his time and historical circumstances, and his rich legacy. Yet, it suffers from two disadvantages: [1] All three sections concentrate on the texts by Karo and mostly take them literally without examining their historical settings and complicated, often-contradictory, messages. [2] They practically ignore the Ottoman settings and the fact that this empire, being at its height during the early modern

period – the very time and place of Karo's flourishing – reshaped the entire cultural and religious tradition of the Mediterranean basin. The Jewish culture of the time is presented as an island separated from its non-Jewish settings, and related mostly to the evolvement of texts among its rabbinic elite. It may lead to the question to what extent the Israeli academic world, and modern research in the area of Jewish culture, might be regarded as an extension of Jewish-Orthodox perspectives.

Remembrance of Former Generations

Joshua Blau
1919-2020

On October 20, 2020, Prof. Joshua Blau passed away, aged 101, fully active on his scholarly projects until the very last moment.

Prof Blau was born in Cluj-Napoca, Romania. The family later moved to Vienna and finally landed in Israel in the summer of 1938, where Blau entered the Hebrew University and studied in the departments of Arabic language and literature, Hebrew language, and Bible. His main teachers were Prof. David Zvi Baneth, a leading expert on Arabic, and Hans Jakob Polotsky, an international expert on Ancient Egyptian and Semitic languages. Blau submitted his Ph.D. Thesis "A Grammar of Medieval Judaeo-Arabic" in 1948. Judaeo-Arabic is the language which, Jews who resided in Arabic-speaking countries spoke, read and wrote for all needs and purposes, from the 8th century until the 20th. It is written usually in Hebrew characters. A revised version of the Grammar was published in 1962 as a book, the first part of a "trilogy" on Judaeo-Arabic. The second one was *The Emergency and Linguistic Background of Judaeo-Arabic* (Oxford 1965). Both books were reprinted several times with many additions. The third one was *A Dictionary of Mediaeval Judaeo-Arabc Texts* (Jerusalem 2006). The three books are unique and have no equivalents. Another important work is the critical edition of the manuscripts of Mai-

monides' Responsa, 285 in Judaeo-Arabic with annotated Hebrew translation and 174 in Mediaeval abridged Hebrew translation (1-3, Jerusalem 1958-1960). This publication has been reprinted several times (the last in 2014) with many additions comprising more than a volume. An important contribution to the study of Biblical Hebrew is *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew* (published simultaneously in English and Hebrew, 2010). Prof. Blau wrote many books on a wide range of his interests, some of them with his former students and young colleagues, and many hundreds of articles, mainly in Hebrew and English.

From 1961 until his retirement in 1987 Blau was full Professor of Arabic at the Hebrew University of Jerusalem, and at the same time full Professor of Hebrew at the University of Tel-Aviv. In both of them he had many doctoral students. He was a leading scholar worldwide in his fields, and was welcome as a visiting professor in various universities in England and the USA. He was President of the Academy of Hebrew Language in Jerusalem for 10 years, and editor of its organ, *Leshonenu*, for many years. He was a founding member and first president of the Society for the Study of Judaeo-Arabic (1984-1997)

Blau was a dedicated family man. He was survived by a dedicated wife (who passed away several months after his death), a son and a daughter, nine grandchildren, a large number of great-grandchildren, and even two fifth-generation offspring.

Professor Blau was a gentle person, friendly towards every human being, with a relentlessly sharp sense of humor.